ISSN: 2321-8339

اپریل-جون ۲۰۲۴ء

مؤسس

مولانا سید جلال الدین عمریؒ

ادارہ تحقیق و تصنیفِ اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

مدیر

محمد رضی الاسلام ندوی

ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی

کی

تازہ مطبوعات

کتاب	مصنف(م/ص) مرتب(م/ر)	قیمت
تہذیب وسیاست کی تعمیر میں اسلام کا کردار	ڈاکٹر صفدر سلطان اصلاحی / مولانا محمد جرجیس کریمی (م/ر)	600
ڈاکٹر محمد رفعت	مولانا اشہد رفیق ندوی (م/ر)	300
مولانا سید جلال الدین عمریؒ: افکار و آثار	مولانا اشہد رفیق ندوی (م/ر)	600
عصر حاضر میں اسلام کو درپیش چیلنجز	ڈاکٹر محمد اسماعیل (م/ر)	390
اسلام اہل مغرب کی نظر میں	پروفیسر عبدالرحیم قدوائی (م/ص)	500
قرآن مجید کی بعض آیات پر اعتراضات کا جائزہ	ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی (م/ص)	25
مولانا سید جلال الدین عمریؒ کی تصنیفات	ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی (م/ص)	40
मानव सेवा इस्लाम की नज़र में	अनुवादक:इं आफताब हसन मज़हरी	20

ملنے کے پتے

ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی

نبی نگر، پوسٹ بکس نمبر: ۹۳، علی گڑھ۔ ۲

فون نمبر: 9027445919

ای میل: maktaba.itti@gmail.com

مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز

D-307، ابوالفضل انکلیو، نئی دہلی۔ ۲۵

7290092401, 7290092405 7290092403

Email: mmipublishers@gmail.com | Web: www.mmipublishers.net

ادارۂ تحقیق و تصنیفِ اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

اپریل ——— جون ۲۰۲۴ء

مدیر

محمد رضی الاسلام ندوی

مجلس ادارت

۱۔ پروفیسر اشتیاق احمد ظلّی، سابق ناظم دارالمصنفین شبلی اکیڈمی، اعظم گڑھ

۲۔ پروفیسر محمد سعود عالم قاسمی، سابق ڈین فیکلٹی آف تھیالوجی، علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی، علی گڑھ

۳۔ پروفیسر اسرار احمد خاں، شعبۂ تفسیر، انقرہ یونی ورسٹی (ترکی)

۴۔ ڈاکٹر محمد اکرم ندوی، ڈین کیمبرج اسلامک کالج (برطانیہ)

۵۔ ڈاکٹر محمد اجمل ایوب اصلاحی، ابوالفضل انکلیو، جامعہ نگر، نئی دہلی

۶۔ مولانا اشہد جمال ندوی، سکریٹری ادارۂ تحقیق و تصنیفِ اسلامی، علی گڑھ

ادارۂ تحقیق و تصنیفِ اسلامی

نبی نگر (جمال پور)، پوسٹ بکس نمبر ۹۳، علی گڑھ-۲۰۲۰۰۲

ISSN: 2321-8339

سہ ماہی **تحقیقات اسلامی** علی گڑھ

جلد: ۴۳ شمارہ: ۲

رمضان ــــــــــــ ذی قعدہ ۱۴۴۵ھ

اپریل ــــــــــــ جون ۲۰۲۴ء

زرِ تعاون

اندرونِ ملک

فی شمارہ	۷۵/روپے
سالانہ	۳۰۰/روپے
پانچ سال کے لیے	۱۲۰۰/روپے
سالانہ (لائبریریاں و ادارے)	۴۰۰/روپے

بیرونِ ملک

سالانہ (انفرادی)	۱۰۰۰/روپے
سالانہ (ادارے)	۱۵۰۰/روپے

ایجنسی کمیشن

۵ سے ۲۰ کاپیوں تک	25%
۲۰ سے زائد کاپیوں پر	30%

ڈاک خرچ بذمہ ادارہ

ویب سائٹ

www.tahqeeqat.net

برائے ادارتی امور

ای میل:

tahqeeqat@gmail.com
mrnadvi@gmail.com

موبائل/واٹس ایپ:

+91-9582050234

برائے انتظامی امور

ای میل:

idaratahqeeq2016@gmail.com

موبائل/واٹس ایپ:

+91-9897746586
+91-7786808467

اکاؤنٹ:

Tahqeeqat-e-Islami,
Union Bank of India
Muslim University, Branch
A/C.No. 452201010029001,
IFSC: UBIN0545228

طابع و ناشر اشہد جمال ندوی نے بھارت آفیسٹ، دہلی۔۶ سے چھپوا کر
ادارۂ تحقیق و تصنیفِ اسلامی، نبی نگر (جمال پور)، علی گڑھ سے شائع کیا۔

فہرست مضامین

حرف آغاز

مخنث کے حقوق اور احکام — محمد رضی الاسلام ندوی — ۵

قرآنیات

ایک نیا ترجمۂ قرآن وتفسیر: نقد ونظر — پروفیسر عبد الرحیم قدوائی — ۲۵
[ڈاکٹر ظفر الاسلام خاں کا انگریزی ترجمۂ قرآن]

اصطلاحاتِ قرآن کی جامع تشریح — پروفیسر عبید اللہ فہد فلاحی — ۴۳
[مولانا سید حامد علیؒ کی تحریروں کا مطالعہ]

نقد حدیث

مہدی منتظر سے متعلق روایات: ایک تجزیہ — پروفیسر محمد سلیم قاسمی — ۶۱

جدید مسائل

انشورنس کی شرعی حیثیت — مولانا کمال اختر قاسمی — ۸۷

تعارف وتبصرہ

علوم القرآن (اول ودوم) — مولانا محمد انس فلاحی مدنی — ۱۱۷

خبرنامہ ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی (۹۱) — ادارہ — ۱۱۹

مضامین کا انگریزی خلاصہ — ۱۲۱ - ۱۲۸

اس شمارے کے لکھنے والے

۱- پروفیسر عبدالرحیم قدوائی

اعزازی ڈائرکٹر، خلیق احمد نظامی مرکز علوم القرآن، مسلم یونی ورسٹی، علی گڑھ

sulaim_05@yahoo.co.in

۲- پروفیسر عبید اللہ فہد فلاحی

شعبۂ اسلامک اسٹڈیز، علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی، علی گڑھ

falahi.is@amu.ac.in

۳- پروفیسر محمد سلیم قاسمی

شعبۂ دینیات (سنّی)، علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی، علی گڑھ

msaleem196330@gmail.com

۴- مولانا کمال اختر قاسمی

رکن ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی، علی گڑھ

kamalakhtarq@gmail.com

۵- مولانا محمد انس فلاحی مدنی

رکن ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی، علی گڑھ

anasfalahi@gmail.com

۶- محمد رضی الاسلام ندوی

صدر ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی، علی گڑھ

mrnadvi@gmail.com

حرف آغاز

مخنث کے حقوق اور احکام

——————— محمد رضی الاسلام ندوی

نسلِ انسانی کا تسلسل قیامت تک جاری رہے، اس مقصد سے مرد اور عورت کی شکل میں دو صنفیں الگ الگ بنائی گئی ہیں اور ان کے ذمے مخصوص کام سونپے گئے ہیں۔ ان کی جسمانی ساخت اور نفسیاتی بناوٹ اس طرح رکھی گئی ہے کہ وہ اپنی مفوّضہ ذمہ داریاں بہ خوبی انجام دے سکیں۔ ان کے اندر ایک دوسرے کی طرف کشش اور میلان ودیعت کیا گیا ہے، جس کے تحت وہ یکجا ہوتے ہیں اور جنسی تعلق کے نتیجے میں توالد و تناسل کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ دونوں صنفیں جنسی عمل سے بے رغبت نہ ہوں، اس لیے اس میں لذّت رکھی گئی ہے، جس کے حصول کے لیے وہ ایک دوسرے سے قریب ہوتے ہیں۔ سماج کے وضع کردہ قوانین کے مطابق وہ یک جا ہوتے ہیں تو خاندان وجود میں آتا ہے، جنسی عمل کے نتیجے میں فطرت اولاد کا تحفہ عطا کرتی ہے، دونوں مل کر اس کی پرورش و پرداخت کرتے ہیں، رشتے ناتے وجود میں آتے ہیں، اس طرح تمدن ترقی پاتا ہے اور سماج کا ہر فرد اپنے دائرے میں رہتے ہوئے اپنی ذمہ داری ادا کرتا ہے۔ جب سے دنیا وجود میں آئی ہے، یہی نظام فطرت جاری ہے اور جب تک وہ باقی رہے گی، ایسا ہی ہوتا رہے گا۔ قرآن مجید میں اس حقیقت کو ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے:

يَآَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِىْ خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا
زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيْراً وَنِسَآءً (النساء:۱)

”لوگو! اپنے رب سے ڈرو، جس نے تم کو ایک جان سے پیدا کیا اور اسی سے اس کا جوڑا بنایا اور ان دونوں سے بہت مرد و عورت دنیا میں پھیلا دیے۔“

منحرف جنسی رویّے

انسانی تاریخ کا مطالعہ کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ بعض انسانوں نے جنسی تسکین کے لیے فطرت کے وضع کردہ قوانین سے انحراف کی روش اپنائی ہے۔ وہ صنفِ مخالف کے بجائے اپنی ہی صنف کے افراد سے جنسی خواہش پوری کرتے تھے۔ ایسے افراد کو ہر دور میں نفرت اور حقارت کی نظر سے دیکھا گیا اور ان کے عمل کو مبغوض سمجھا گیا۔ چنانچہ انیسویں صدی عیسوی تک دنیا کے تمام ممالک میں اسے قابلِ تعزیر جرم سمجھا جاتا تھا۔ لیکن پھر حالات بدلے، ہم جنسیت کو قابلِ قبول رجحان کہا جانے لگا اور اسے فطری داعیہ قرار دیتے ہوئے اس کے حق میں تحریکیں چلائی گئی اور قوانین وضع کیے گئے۔ آج دنیا کے تقریباً تمام ممالک میں ہم جنس پرستوں نے خود کو منظّم کر لیا ہے، تحریکیں چلا رہے ہیں، اپنے حقوق کے لیے آواز بلند کرتے ہیں اور انہیں اپنی حکومتوں سے تسلیم کروا لیا ہے۔ ہم جنسیت کی تحریک کو LGBTQIA+ Movement کا نام دیا گیا ہے۔ اس میں مختلف صنفی تشخّصات، جنسی رجحانات اور صنفی احساسات رکھنے والے افراد شامل ہیں۔ یہ درج ذیل الفاظ کا مخفّف ہے:

Lesbian	:	وہ عورت جو دوسری عورت کی طرف جنسی میلان رکھے۔
Gay	:	وہ مرد جس کا دوسرے مرد کی طرف جنسی میلان ہو۔
Bi-Sexual	:	وہ فرد (خواہ مرد ہو یا عورت) جس کا اپنی صنف کے علاوہ صنفِ مخالف کی طرف بھی میلان ہو۔
Transgender	:	وہ مرد جسے پیدائش کے وقت لڑکی سمجھا گیا، لیکن بلوغت کے بعد اس میں مردانہ علامتیں ظاہر ہوئیں، یا وہ عورت جسے پیدائش کے وقت لڑکا سمجھا گیا، لیکن بلوغت کے بعد اس میں نسوانی علامتیں ظاہر ہوئیں۔
Queer	:	وہ فرد جس کی جنس یا جنسی میلان متعین نہ ہو اور وہ اپنی پسند سے اپنی جنس متعین کرے۔
Inter-Sex	:	وہ فرد جس کی صنف کروموزومس، ہارمونز، تولیدی اعضاء اور بیرونی مظاہر کے اعتبار سے واضح طور پر متعین نہ ہو۔ اس کے جسم میں مردانہ اور زنانہ دونوں شرم گاہیں ہوں۔ اسے عام زبان میں مخنّث/ ہجڑا کہتے ہیں۔

Asexual : وہ فرد (خواہ مرد ہو یا عورت) جس میں صنفِ مخالف کی طرف جنسی میلان نہ پایا جاتا ہو۔ اس میں جنسی خواہش یا تو بالکل نہیں ہوتی، یا بہت کم پائی جاتی ہے۔

آزادی کا نام نہاد تصوّر

مغرب میں ہم جنسیت کی تحریک کو فروغ ملنے کی بنیادی وجہ وہاں کا تصوّر آزادی ہے ۔ اہلِ مغرب کا نظریہ ہے کہ انسان آزاد پیدا ہوا ہے۔ اس کے دل میں جو بھی خواہش پیدا ہو، اسے پوری کر لینے کے لیے وہ آزاد ہے۔ یہ آزادی جہاں زندگی کے تمام معاملات میں اسے حاصل ہے، وہیں اس کا دائرہ تسکینِ جنس کے تمام طریقوں کو بھی محیط ہے ۔کوئی بھی فرد جنسی تسکین کے لیے صنفِ مخالف کا محتاج نہیں۔ مرد مرد سے جنسی خواہش پوری کرسکتا ہے اور عورت عورت سے۔ نکاح کا انعقاد اور خاندان کی تشکیل ان کے نزدیک بے معنیٰ ہے۔ لڑکا اور لڑکی نکاح سے قبل جس سے چاہیں جنسی تعلق قائم کر سکتے ہیں اور نکاح کے بعد اپنے پارٹنر پر اکتفا کرنا ضروری نہیں۔ اس تصوّر نے خاندان کے ادارے کو بری طرح شکست و ریخت سے دوچار کیا ہے اور انسانوں کو جانوروں سے بھی نچلے درجے میں گرا دیا ہے۔ اس لیے کہ جانور تو کم از کم فطری طور پر صنفِ مخالف سے جنسی تسکین حاصل کرتے ہیں، جب کہ انسان اس کا پابند نہیں رہا ہے۔ وہ اپنی ہی صنف سے جنسی پیاس بجھانے کے لیے آزاد ہے۔

مزید خرابی یہ ہوئی کہ اہلِ مغرب نے منحرف جنسی رویّوں کو فطرت سے ہم آہنگ قرار دیا۔ ان کے نزدیک کوئی مرد دوسرے مرد کی طرف یا کوئی عورت دوسری عورت کی طرف جنسی کشش محسوس کرتی ہے تو یہ معمول سے ہٹ کر (Abnormal) نہیں ہے، بلکہ ان کا فطری داعیہ ہے، جس کی تکمیل کا انھیں حق ہے۔ آزادی کی لَے یہاں تک بڑھی کہ اگر کوئی فرد مردانہ جنسی اعضا رکھتا ہے، لیکن اپنے اندرونی احساسات کی بنا پر اپنے آپ کو عورت محسوس کرتا ہے تو ان کے نزدیک اسے حق ہے کہ وہ دواؤں اور جراحی عمل کے ذریعے خود کو عورت کے روپ میں ڈھال لے۔ اسی طرح کوئی عورت مکمل نسوانی اعضا رکھتی ہے، لیکن اس کے اندرونی احساسات اسے مرد بتاتے ہیں تو وہ نسوانی اعضاء نکلوا دینے اور مردانہ اعضاء لگوا لینے کا حق رکھتی ہے۔

اس موضوع کو محدود کرتے ہوئے اس مقالے میں صرف Inter-Sex کے بارے میں بحث کی جائے گی اور یہ واضح کرنے کی کوشش کی جائے گی کہ اس گروہ کی موجودہ صورتِ حال کیا ہے؟ اوراس کے بارے میں اسلام کا نقطۂ نظر کیا ہے؟ اس نے انہیں کیا حقوق دیے ہیں؟ اوران کے بارے میں کیا احکام بیان کیے ہیں؟

مخنثوں کی موجودہ صورت حال

مخنثوں کو ہر زمانے میں غیر انسانی رویّوں کا سامنا کرنا پڑا ہے اور ان کے ساتھ امتیازی سلوک روا رکھا گیا ہے۔ برِّ صغیر ہند و پاک میں ان کی بے حیثیتی بڑھ کر ہے۔ موجودہ زمانے میں بھی اس میں کوئی فرق نہیں آیا ہے۔ والدین انہیں گھر سے نکال دیتے ہیں ،اسکولوں میں انہیں داخلہ نہیں دیا جاتا ،جس کی وجہ سے وہ تعلیم سے محروم رہتے ہیں، ملازمت کے مواقع انہیں حاصل نہیں ،سماج میں انہیں کوئی عزت نہیں ملتی، انہیں دیکھ کر عام لوگ ہنستے اور پھبتیاں کستے ہیں ۔سماج کا یہ رویّہ انہیں دَر دَر کی ٹھوکریں کھانے اور گداگری پر مجبور کر دیتا ہے، چنانچہ وہ شاہ راہوں پر بھیک مانگتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

مخنثوں نے انجمنیں قائم کر لی ہیں، جن کے ذریعے وہ اپنی فلاح و بہبود کے مختلف کام انجام دیتے ہیں ۔انہیں رقص و سرود کی تعلیم دی جاتی ہے۔ وہ لباس اور چال ڈھال عورتوں کے اختیار کر لیتے ہیں ۔ان میں سے بعض جنسی مزدور (Sex Worker) بن جاتے ہیں۔ وہ مختلف جرائم کا بھی ارتکاب کرنے لگتے ہیں۔ بعض نارمل لوگ اپنی مرضی سے اس گروہ میں شامل ہو جاتے ہیں اور بعض کو زبردستی خصی کر کے شامل کر لیا جاتا ہے۔

ہندوستانی عدلیہ اور مقنّنہ

ہندوستانی عدلیہ نے +LGBTQIA میں شامل افراد کو ان کی حالتِ زار سے نکالنے، انہیں بنیادی انسانی حقوق سے بہرہ ور کرنے اور زندگی کی مین اسٹریم میں لانے کے لیے بعض فیصلے کیے ہیں اور پارلیمنٹ نے قوانین بنائے ہیں۔ ان کی طرف مختصر اشارہ کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

۲۰۱۴ء میں سپریم کورٹ نے NALSA vs Union of India کے فیصلے میں ایک فرد کو حق دیا تھا کہ وہ اپنی صنف کا تعیّن معروف روایتی صنفوں (مرد اور عورت) سے

ہٹ کر کر سکتا ہے۔ اس کے لیے اس نے 'تیسری جنس' (Third Gender) کی اصطلاح استعمال کی تھی۔ سپریم کورٹ نے ایسے لوگوں کے لیے آزادی، مساوات اور زندگی کے بنیادی حقوق کی ضمانت دی تھی۔

اس فیصلے کے بعد ۲۰۱۶ء میں پارلیمنٹ نے Transgender Person (Protection of Rights)Act منظور کیا، جس میں ایسے افراد کے حقوق کو قانونی تحفظ فراہم کیا اور انہیں صحت، تعلیم اور ملازمت کی سہولیات فراہم کیں۔ اس کے نتیجے میں کئی ریاستوں میں انہیں ریزرویشن دیا گیا۔

۲۰۱۷ء میں سپریم کورٹ نے نوتیج سنگھ جوہر کیس میں فیصلہ سناتے ہوئے ہر فرد کے لیے Sexual Privacy کا حق تسلیم کیا اور ہم جنسیت کو جواز فراہم کیا، جسے پہلے دفعہ ۳۷۷ کے تحت قابلِ تعزیر جرم قرار دیا گیا تھا۔ البتہ اب بھی ہم جنس پرستوں کی شادی کو تسلیم نہیں کیا گیا ہے اور انہیں کسی بچے کو گود لینے کا حق نہیں دیا گیا ہے۔[۱]

اسلام کا نقطۂ نظر

اسلام انسانی زندگی کے تمام مسائل کو حل کرتا ہے۔ مخنثوں کے مسئلے پر اس کی کچھ اصولی تعلیمات سے رہ نمائی ملتی ہے اور فقہا نے ان کے شرعی احکام بیان کیے ہیں۔ ذیل میں ان کا تذکرہ کیا جاتا ہے:

اللہ نے صرف دو جنسیں بنائی ہیں

اللہ تعالیٰ نے کائنات کو زوجیت کے قانون (Law of Sex) پر تخلیق کیا ہے۔ اس نے چیزوں کو جوڑوں کی شکل میں بنایا ہے اور ان میں فعل و انفعال کی صلاحیتیں ودیعت کی ہیں، جن کے ذریعے مختلف ترکیبات وجود میں آتی ہیں۔ اس حقیقت کو قرآن مجید میں ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے:

وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (الذاریات:۴۹)

''اور ہر چیز کے ہم نے جوڑے بنائے ہیں۔ شاید کہ تم ان سے سبق لو۔''

اس قانونِ زوجیت کا مشاہدہ ہم اپنی آنکھوں سے حیوانات اور نباتات میں

بہ خوبی کرتے ہیں۔ان میں نر اور مادہ کے اتّصال سے بچے پیدا ہوتے اور پھل وجود میں آتے ہیں۔اس طرح نسل درنسل سلسلہ چلتا رہتا ہے۔یہی قانون اللہ تعالیٰ نے انسانوں میں بھی جاری کیا ہے۔ارشاد ہے:

وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ (النجم:۴۵)

''اور یہ کہ اسی نے نر اور مادہ کا جوڑا پیدا کیا۔''

سورہ القیامہ میں تھوڑی تفصیل سے تخلیق کے مراحل بیان کرتے ہوئے فرمایا گیا ہے:

أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَىٰ ، ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ ، فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ (آیات:۳۷-۳۹)

''کیا وہ ایک حقیر پانی کا نطفہ نہ تھا، جو (رحمِ مادر میں) ٹپکایا جاتا ہے؟ پھر وہ ایک لوتھڑا بنا، پھر اللہ نے اس کا جسم بنایا اور اس کے اعضاء درست کیے، پھر اس سے مرد اور عورت کی دو قسمیں بنائیں۔''

اس سے واضح ہوتا ہے کہ اسلامی نقطۂ نظر سے صرف دو جنسیں ہیں: مرد اور عورت۔تیسری جنس (Third Gender) کا وجود نہیں۔بعض لوگوں میں مردانہ اور زنانہ، دونوں کی علامات پائی جاتی ہیں، جو ان کے جسموں میں پوشیدہ ہوتی ہیں۔طبی معاینہ کے ذریعے ان کی جنس کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔

مخنث کون ہے؟

انسانوں میں بعض افراد ایسے پائے جاتے ہیں جن میں مردانہ اور زنانہ دونوں خصوصیات موجود ہوتی ہیں۔انہیں 'مخنث' کہا جاتا ہے۔اس کا مادہ 'خنث' ہے، جس کے معنیٰ ہیں: نرم اور ڈھیلا ہونا۔کہا جاتا ہے: خَنَثْتُ الشَّيْءَ فَتَخَنَّثَ ''میں نے اس چیز کو موڑا تو وہ مڑ گئی۔''[۲]

اس کی اصطلاحی تعریف یہ کی گئی ہے:

من له آلتا الرّجال و النساء ، أو من ليس له منهما أصلاً ، و له ثقب يخرج منه البول ۔[۳]

''وہ شخص جس میں مردوں اور عورتوں، دونوں کی شرم گاہیں ہوں، یا وہ

شخص جس میں دونوں شرم گاہوں میں سے کوئی نہ ہو، بس ایک سوراخ
ہو، جس سے پیشاب خارج ہوتا ہو۔''

مخنث کے لیے عربی زبان میں 'خنثیٰ' کا لفظ مستعمل ہے۔ اس کی دو قسمیں کی گئی ہیں: (۱) خنثیٰ غیر مشکل (۲) خنثیٰ مشکل۔

خنثیٰ غیر مشکل

اس سے مراد وہ شخص ہے جس میں اگرچہ مردانہ اور زنانہ دونوں خصوصیات پائی جائیں، لیکن دونوں میں سے کسی ایک کی علامات نمایاں ہوں۔ اس بنا پر اسے مرد یا عورت قرار دینا مشکل نہ ہو۔ اس صورت میں اسے مرد مانا جائے گا، جس میں ایک زائد زنانہ خلقت ہے، یا عورت مانا جائے گا، جس میں ایک زائد مردانہ خلقت ہے۔ تمام فقہی احکام میں اس کے ساتھ مرد یا عورت کی حیثیت سے معاملہ کیا جائے گا۔

صنفِ مخالف کی مشابہت اختیار کرنا جائز نہیں

اسلامی شریعت میں کسی صنف کے لیے جائز نہیں کہ وہ دوسری صنف کی مشابہت اختیار کرے۔ نہ مردوں کو اس کی اجازت ہے کہ وہ عورتوں کے لباس پہنیں، ان کی چال ڈھال اختیار کریں اور ان کی جیسی شکل بنائیں اور نہ عورتوں کے لیے جائز ہے کہ وہ مردوں کی مشابہت اختیار کریں اور ان کے جیسا بننے کی کوشش کریں۔ احادیث میں اس سلسلے میں سخت تنبیہات ملتی ہیں۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ بیان کرتے ہیں:

لَعَنَ رسولُ اللّٰہ ﷺ الْمُتَشَبِّھِیْنَ مِنَ الرِّجالِ بِالنِّسَاءِ و
الْمُتَشَبِّھاتِ مِنَ النِّساءِ بِالرِّجالِ۔[۴]

''رسول اللہ ﷺ نے ان مردوں پر لعنت بھیجی ہے جو عورتوں کی مشابہت
اختیار کریں اور ان عورتوں پر لعنت بھیجی ہے جو مردوں کی مشابہت
اختیار کریں۔''

مشابہت کی ایک صورت لباس ہے۔ مرد کا لباس عورت کے لباس سے مختلف ہونا چاہیے۔ مرد عورت کا لباس پہنے تو اس جیسا معلوم دے گا۔ عورت مرد کا لباس زیب تن کرے تو ویسی دکھائی دے گی۔ اسی لیے حدیث میں لباس کے ذریعے صنفِ مخالف کی مشابہت اختیار کرنے کی ممانعت آئی ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ بیان کرتے ہیں:

لَعَنَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ الرَّجُلَ يَلبَسُ لِبُسَةَ المَرْأةِ، وَ المَرْأةَ تَلبَسُ لِبُسَةَ الرَّجُلِ ۔۵

''رسول اللہ ﷺ نے اس مرد پر لعنت بھیجی ہے جو عورت جیسا لباس استعمال کرے اور اس عورت پر لعنت بھیجی ہے جو مرد جیسے کپڑے پہنے۔''

حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان لوگوں کا تذکرہ کیا جو روزِ قیامت جنت میں نہ جاسکیں گے اور جن کی طرف اللہ تعالیٰ کی نگاہِ کرم نہ ہوگی۔ ان میں سے ایک وہ عورت ہوگی جو مردوں کی مشابہت اختیار کرے۔(**المَرْأةُ المُتَرَجِّلَةُ المُتَشَبِّهَةُ بِالرِّجَالِ**)۶

ہاتھوں اور پیروں میں مہندی کا استعمال عموماً خواتین کرتی ہیں۔ عام حالات میں کوئی مرد اسے استعمال کرے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ ان جیسا بننے کی کوشش کررہا ہے۔اس لیے اس سے منع کیا گیا ہے۔حضرت انسؓ بیان کرتے ہیں:

نَهَى النَّبيُّ ﷺ أنْ يَتَزَعْفَرَ الرَّجُلُ ۔۷

''نبی ﷺ نے مرد کو زعفرانی رنگ کا استعمال کرنے سے منع کیا ہے۔''

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ خنثیٰ غیر مشکل میں اگر مردانہ علامات نمایاں ہوں تو اس کے لیے عورتوں کا لباس پہننا اور زنانہ چال ڈھال اختیار کرنا جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس میں نسوانی علامات نمایاں ہوں تو اس کے لیے مرد جیسا بننے کی کوشش کرنا اور اس کا اظہار کرنا حرام ہوگا۔

خنثیٰ مشکل

اس سے مراد وہ شخص ہے جس میں مردانہ یا زنانہ علامتیں نمایاں نہ ہوں، اس بنا پر اس کا مرد یا عورت ہونا متعیّن نہ ہو۔اس کی دو قسمیں ہیں:(۱) وہ شخص جس میں مرد اور عورت دونوں کی شرم گاہیں ہوں اور مردانہ اور زنانہ دونوں علامتیں پائی جائیں۔ (۲) وہ شخص جس میں کوئی شرم گاہ نہ ہو، صرف ایک سوراخ ہو، جس سے پیشاب نکلتا ہو۔

خنثیٰ کی جنس کی تعیین بلوغت سے قبل

تمام فقہا کا اس پر اتفاق ہے کہ خنثیٰ کی جنس کی تعیین پیشاب کرنے کے طریقے

سے ہوگی۔ اگر پیشاب مردانہ شرم گاہ سے نکلے تو اسے لڑکا اور اگر زنانہ شرم گاہ سے نکلے تو لڑکی مانا جائے گا۔ اس سلسلے میں ایک حدیث حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ سے سوال کیا گیا: ''ایک بچہ پیدا ہوا ہے، جس کی مرد اور عورت دونوں کی شرم گاہیں ہیں۔ تقسیمِ وراثت کے وقت اسے مرد مانا جائے گا یا عورت؟'' آپؐ نے فرمایا:

یُوَرَّثُ مِنۡ حَیۡثُ یَبُوۡلُ ۔[8]

''جس عضو سے اس کا پیشاب نکلتا ہے اس کے اعتبار سے اسے مرد یا عورت مانا جائے گا۔''

اگر پیشاب کا نکلنا دونوں شرم گاہوں سے ہو تو جس سے پہلے پیشاب نکلے اس کا اعتبار ہوگا۔ یہ قول حضرت علی بن ابی طالبؓ، حضرت معاویہ بن ابی سفیانؓ، حضرت سعید بن المسیبؒ اور حضرت جابر بن زیدؒ وغیرہ سے مروی ہے۔ اگر دونوں اعضا سے نکلے تو بعض فقہا نے کثرت کا اعتبار کیا ہے، یعنی جس راستے سے پیشاب زیادہ نکلے اس لحاظ سے اسے لڑکا یا لڑکی مانا جائے گا۔[9]

بعدِ بلوغت جنسِ خنثیٰ کی تعیین

خنثیٰ کی جنس کی تعیین بلوغت کے بعد آسان ہے۔ اگر اس کی ڈاڑھی نکل آئے، یا اسے احتلام ہو اور اس کی مردانہ شرم گاہ سے منی نکلے، یا وہ عورتوں کی طرف میلان رکھتا ہو تو اسے مرد قرار دیا جائے گا اور اگر اس کے پستان نکل آئیں، یا حیض آنے لگے، یا وہ مردوں کی طرف میلان رکھتا ہو تو اسے عورت مانا جائے گا۔

خنثیٰ مشکل کے احکام

جس مخنث کی جنس کی تعیین نہ ہو سکے اس کے ساتھ کیسا معاملہ کیا جائے گا؟ کتبِ فقہ میں اس سلسلے کے تفصیلی احکام بیان کیے گئے ہیں۔ علامہ سیوطیؒ نے فرمایا ہے:

''فقہ میں جب خنثیٰ کا مطلق ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے مراد خنثیٰ مشکل ہی ہوتا ہے۔[10] فقہ میں خنثیٰ مشکل کے جو احکام بیان کیے گئے ہیں ان میں احتیاط کا پہلو ملحوظ

رکھا گیا ہے، یعنی اسے پوری احتیاط کے ساتھ مرد یا عورت قرار دیا جائے گا۔ اس سلسلے میں کتبِ فقہ میں جو احکام بیان کیے گئے ہیں ان کا خلاصہ ذیل میں درج کیا جاتا ہے:

۱۔ ستر عورت کے معاملے میں احناف، مالکیہ اور شوافع کے نزدیک خنثیٰ مشکل کے ساتھ عورت جیسا معاملہ کیا جائے گا، جب کہ حنابلہ کے نزدیک اسے مرد سمجھا جائے گا اور مرد کا ستر اس پر لازم کیا جائے گا۔

۲۔ خنثیٰ مشکل کا اذان دینا درست نہیں۔ اس لیے کہ اس کا مرد ہونا قطعی نہیں اور عورت کو اذان دینے کی اجازت نہیں۔

۳۔ خنثیٰ مشکل کی امامت مردوں کی جماعت کے لیے فقہا کے نزدیک درست نہیں، اس لیے کہ اس کی انوثت کا احتمال ہے۔ (امام احمدؒ سے ایک قول یہ مروی ہے کہ اگر وہ حافظِ قران ہو تو وہ تراویح میں مردوں کی جماعت کی امامت کر سکتا ہے۔) البتہ خواتین کی جماعت کے لیے اس کی امامت ہو سکتی ہے۔ اس صورت میں وہ صف سے آگے کھڑا ہوگا یا اس کے درمیان میں، اس سلسلے میں دونوں رائیں دی گئی ہیں۔

۴۔ مناسکِ حج کی انجام دہی میں خنثیٰ مشکل کے ساتھ عورت جیسا معاملہ کیا جائے گا۔ وہ سلا ہوا کپڑا پہنے گا۔ طواف میں رمل (تیز دوڑنا)، اضطباع (دایاں کندھا کھلا رکھنا) اور صفا و مروہ کے درمیان تیز چلنے کے احکام اس سے متعلق نہیں۔

۵۔ خنثیٰ مشکل کسی غیر محرم مرد یا عورت کے ساتھ تنہائی میں نہیں رہے گا۔ اسی طرح کسی محرم مرد کے بغیر سفر نہیں کرے گا۔

۶۔ خنثیٰ مشکل کو نکاح کا حق ہے۔ اس کا میلان مردوں کی طرف ہو تو کسی مرد سے اور عورتوں کی طرف ہو تو کسی عورت سے اس کا نکاح کروایا جا سکتا ہے۔

۷۔ اگر خنثیٰ مشکل کا دودھ اتر آئے اور کوئی بچہ اسے پی لے تو اس سے حرمت ثابت نہیں ہوگی، اس لیے کہ اس کا عورت ہونا متحقق نہیں۔

۸۔ گواہی کے معاملے میں خنثیٰ مشکل کو عورت مانا جائے گا۔ چنانچہ حدود کے علاوہ دیگر معاملات میں ایک مرد اور ایک عورت کے ساتھ اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔

۹۔ خنثیٰ مشکل کو کوئی قتل کر دے تو اس سے قصاص لیا جائے گا، خواہ قتل کرنے والا مرد ہو یا عورت۔

۱۰۔ خنثیٰ مشکل کی دیت مرد کی دیت کا نصف اور عورت کی دیت کا نصف ہوگی۔ بعض فقہا کے نزدیک دیت کے معاملے میں اسے عورت کی حیثیت دی جائے گی۔

۱۱۔ خنثیٰ مشکل کا ختنہ کیا جائے گا۔

۱۲۔ خنثیٰ مشکل کے لیے ریشم کا لباس پہننا اور سونے چاندی کے زیورات استعمال کرنا جائز نہیں۔ اس لیے کہ یہ چیزیں مردوں کے لیے حرام ہیں اور اس کا معاملہ مشتبہ ہے۔

۱۳۔ خنثیٰ مشکل کا انتقال ہو جائے تو اگر وہ بچہ ہے تو غسل دیا جائے گا اور بڑا ہے تو تیمّم پر اکتفا کیا جائے گا۔ اسے پانچ کپڑوں کا کفن دیا جائے گا، جیسے عورت کو دیا جاتا ہے۔

۱۴۔ وراثت میں خنثیٰ مشکل کا حصہ مرد کا نصف اور عورت کا نصف ہوگا۔ بعض فقہا کے نزدیک اس کی وراثت عورت کے برابر ہوگی۔ [11]

اللہ کی تخلیق میں تبدیلی حرام ہے

اللہ تعالیٰ نے انسان (خواہ وہ مرد ہو یا عورت) کی جو ساخت بنائی ہے اس میں کسی طرح کی تبدیلی کرنا حرام ہے۔ قرآن مجید کی رُو سے یہ شیطان کا حربہ ہے کہ وہ انسانوں کو اللہ تعالیٰ کی خلقت میں تبدیلی کرنے پر اکساتا ہے:

وَلَاُضِلَّنَّهُمْ وَلَاُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللّٰهِ، وَمَنْ يَّتَّخِذِ الشَّيْطٰنَ وَلِيّاً مِّن دُوْنِ اللّٰهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَاناً مُّبِيْناً (النساء:۱۱۹)

''میں ضرور انہیں بہکاؤں گا، انہیں آرزوؤں میں الجھا دوں گا، انہیں حکم دوں گا، چنانچہ وہ جانوروں کے کان پھاڑیں گے اور انہیں حکم دوں گا، چنانچہ وہ خدائی ساخت میں تبدیلی کریں گے۔ اور جس نے بھی شیطان کو اللہ کے بجائے اپنا ولی و سرپرست بنا لیا وہ کھلے نقصان میں پڑ گیا۔''

خدائی ساخت میں تبدیلی سے کیا مراد ہے؟ مولانا سید ابو الاعلیٰ مودودیؒ (۱۹۷۹ء) نے اس کی عمدہ وضاحت کی ہے۔ لکھتے ہیں:

''خدائی ساخت میں ردّ و بدل کا مطلب اشیاء کی پیدائشی بناوٹ میں ردّ و بدل کرنا نہیں ہے۔ اگر اس کا یہ مطلب لیا جائے تب تو پوری انسانی تہذیب ہی شیطان کے اغوا کا نتیجہ قرار پائے گی۔ اس لیے کہ تہذیب تو

نام ہی ان تصرفات کا ہے جو انسان خدا کی بنائی ہوئی چیزوں میں کرتا ہے۔
دراصل اس جگہ جس ردّو بدل کو شیطانی فعل قرار دیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ انسان کسی چیز سے وہ کام لے جس کے لیے خدا نے اسے پیدا نہیں کیا ہے اور کسی چیز سے وہ کام نہ لے جس کے لیے خدا نے اسے پیدا کیا ہے۔ بہ الفاظِ دیگر وہ تمام افعال جو انسان اپنی اور اشیاء کی فطرت کے خلاف کرتا ہے اور وہ تمام صورتیں جو وہ منشائے فطرت سے گریز کے لیے اختیار کرتا ہے، اس آیت کی رُو سے شیطان کی گم راہ کن تحریکات کا نتیجہ ہیں، مثلاً عملِ قومِ لوط، ضبطِ ولادت، رہبانیت، برہم چرج، مردوں اور عورتوں کو بانجھ بنانا، مردوں کو خواجہ سرا بنانا، عورتوں کو ان خدمات سے منحرف کرنا جو فطرت نے ان کے سپرد کی ہیں اور انہیں تمدن کے ان شعبوں میں گھسیٹ لانا جن کے لیے مرد پیدا کیا گیا ہے، یہ اور اس طرح کے دوسرے بے شمار افعال، جو شیطان کے شاگرد دنیا میں کر رہے ہیں، دراصل یہ معنیٰ رکھتے ہیں کہ یہ لوگ خالقِ کائنات کے ٹھہرائے ہوئے قوانین کو غلط سمجھتے ہیں اور ان میں اصلاح فرمانا چاہتے ہیں۔'' [۱۲]

حدیث میں خدائی ساخت میں تبدیلی کی بعض مثالیں بیان کی گئی ہیں۔
حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے:

لَعَنَ اللّٰـهُ الْوَاشِمَاتِ وَالْمُسْتَوشِمَاتِ وَ الْمُتَنَمِّصَاتِ وَ الْمُتَفَلِّجَاتِ لِلْحُسْنِ الْمُغَيِّراتِ خَلْقَ اللّٰهِ تَعَالیٰ ، مَا لِي لا أَلْعَنُ مَن لَعَنَ رَسُولُ اللهِ ﷺ ، وَهُو فِي كِتَابِ اللّٰهِ ۔ [۱۳]

'' اللہ نے لعنت کی ہے ان عورتوں پر جو جسم گودتی ہیں، اور جو جسم گدواتی ہیں، اور جو بال اکھیڑتی ہیں اور جو خوب صورتی پیدا کرنے کے لیے دانتوں کے درمیان خلا پیدا کرتی ہیں۔ اس طرح وہ اللہ کی پیدا کردہ ساخت میں تبدیلیاں کرتی ہیں۔ آخر کیوں میں نہ لعنت کروں ان لوگوں پر جن پر اللہ کے رسول ﷺ نے لعنت کی ہے اور اس بات کا ذکر اللہ کی کتاب میں بھی ہے۔''

جب جسم میں کی جانے والی اتنی معمولی تبدیلیوں کو 'تغییر خلق اللہ' سے تعبیر کیا گیا ہے اور انہیں حرام ٹھہرایا گیا ہے تو آپریشن کے ذریعے کسی مرد کا عورت بننے کی کوشش کرنا، یا کسی عورت کا مرد بننے کی کوشش کرنا کیوں کر جائز ہوسکتا ہے؟!

مردانہ جنسی اعضا میں خصیے (Testes) بھی ہیں۔ اگر انہیں نکلوا دیا جائے تو مرد کی جنسی قوت ختم ہو جاتی ہے۔ کسی مرد کا اپنی جنس تبدیل کرنے کے شوق میں آپریشن کروا کے انہیں نکلوا دینا شرعی نقطۂ نظر سے حرام ہے۔ حضرت عثمان بن مظعونؓ پر بہت زیادہ زہد کا غلبہ تھا۔ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے بیوی سے الگ تھلگ رہنے کی اجازت چاہی، لیکن آپؐ نے منع کر دیا۔ اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ فرماتے ہیں:

رَدَّ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ عَلٰی عُثمَانَ بنِ مَظعُونَ التَّبَتُّلَ ، وَ لَو أذِنَ لَهٗ لَاختَصَینَا ۔ ۱۴

''رسول اللہ ﷺ نے عثمان بن مظعونؓ کو جنسی تعلق سے کنارہ کش رہنے سے منع کر دیا تھا۔ اگر آپؐ انہیں اجازت دے دیتے تو ہم بھی خصی کرا لیتے۔''

اسی طرح عورتوں کے لیے بھی اپنی جنس تبدیل کروانے کے لیے آپریشن کروا کے اپنے نسوانی اعضا نکلوا دینا جائز نہیں ہے۔

اصلاحی آپریشن جائز ہے

البتہ آپریشن کی بعض صورتیں جواز کے دائرے میں آتی ہیں۔ مثال کے طور پر بعض لڑکیوں میں تولیدی نظام (Reproductive System) مکمل ہوتا ہے، لیکن جنسی اعضا میں معمولی نقص ہوتا ہے۔ سرجری کے ذریعے اس نقص کو دوٗر کر کے انہیں ماں بننے کے قابل بنایا جا سکتا ہے۔

بعض اوقات بچے کی پیدائش کے بعد ظاہری علامات دیکھ کر والدین غلط رائے قائم کر لیتے ہیں، بلوغت کے بعد اصل حقیقت سامنے آتی ہے۔ خنثیٰ مشکل کی جنس کا صحیح تعین طبی معاینہ اور ضروری ٹیسٹوں (کروموزوم ٹیسٹ، ہارمون ٹیسٹ اور DNA

ٹیسٹ وغیرہ) کے ذریعے کیا جا سکتا ہے۔ جن مخنثوں میں مردانہ اور زنانہ دونوں شرم گاہیں ہوں اور ان میں سے ایک کار آمد اور دوسری ناکارہ ہو تو سرجری کے ذریعے ناکارہ شرم گاہ کو نکالا جا سکتا ہے۔ بعض بچوں کی شرم گاہیں جسم کے اندر چھپی ہوتی ہیں۔ آپریشن کر کے انہیں باہر نکالا جا سکتا ہے۔ لڑکوں اور لڑکیوں کے جسم میں بعض رسیلات (Hormones) کی کمی یا زیادتی کی وجہ سے ان کے جنسی اعضا میں کچھ نقص پیدا ہو جاتا ہے، یا وہ نامکمل رہ جاتے ہیں۔ سرجری کے ذریعے ان کے نقص کو دوٗر کیا جا سکتا ہے اور وہ مکمل مرد اور عورت بن کر زندگی گزار سکتے ہیں۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا مذکورہ صورتوں میں کیا جانے والا جراحی عمل 'تغییر خلق اللہ' میں نہیں آتا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اعضائے جسم کو درست کرنے اور انہیں ان کا مفوّضہ کام انجام دینے کے قابل بنانے کے لیے کیا جانے والا جراحی عمل (Corrective Surgical Procedures) جائز ہے، اس کی ممانعت نہیں ہے۔ مثال کے طور پر بعض بچوں کے ہونٹ (Cleft Lip) اور تالو (Cleft Palate) پیدائشی طور پر کٹے ہوئے ہوتے ہیں، جس کی وجہ سے وہ صحیح طریقے سے بول نہیں پاتے اور کھانے پینے میں بھی انہیں دشواری ہوتی ہے۔ سرجری کے نتیجے میں وہ اچھی طرح بات چیت کرنے اور کھانے پینے کے قابل ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح جنسی اعضا میں پائے جانے والے نقص یا عیب کو دوٗر کر کے مرد اور عورت کو نارمل زندگی گزارنے کے قابل بنایا جا سکتا ہے۔

نفسیاتی بیماریوں کا علاج کیا جائے

بہت سی بیماریاں جسمانی ہوتی ہیں تو بہت سی نفسیاتی۔ نفسیاتی بیماریوں کے شکار افراد جسمانی طور پر ٹھیک ٹھاک ہوتے ہیں، ان کے اعضائے جسم میں کوئی نقص یا خامی نہیں ہوتی، لیکن نفسیاتی طور پر وہ بہت زیادہ پریشان، ذہنی الجھنوں کے شکار اور اندیشہ ہائے دوٗر دراز میں مبتلا رہتے ہیں۔ بسا اوقات یہ نفسیاتی بیماریاں جسمانی بیماریوں کے مقابلے میں زیادہ خطرناک ہوتی ہیں۔ آدمی کا چین وسکون غارت ہو جاتا ہے اور وہ الٹی سیدھی حرکتیں کرنے لگتا ہے۔ نفسیاتی بیماریوں میں سے ایک Gender Dysphoria ہے۔ اس

بیماری میں بچے خود کو اس صنف سے مختلف سمجھنے لگتے ہیں جو ان کی اصل صنف ہوتی ہے۔ لڑکا خود کو لڑکی سمجھنے لگتا ہے اور لڑکی خود کو لڑکا۔ LGBT کے علم بردار اس کو معمول کا رویّہ (Normal) قرار دیتے ہیں ۔وہ کہتے ہیں کہ انسان کو اپنے اندرونی احساسات کے مطابق اپنی جنس تبدیل کرا لینے کا حق ہے۔

اسلامی نقطۂ نظر سے یہ جائز نہیں ہے کہ کوئی شخص محض اپنے اندرونی احساسات کے مطابق اپنے آپ کو ڈھال لے۔ وہ مردانہ یا زنانہ انداز میں گفتگو کرنے لگے، اپنا لباس یا چال ڈھال تبدیل کر لے ،یا سرجری کے ذریعے اپنی جنس بدلوالے ، بلکہ اسے چاہیے کہ اللہ کی بنائی ہوئی جنس اور اس کے عطا کردہ اعضا کے مطابق اپنے احساسات کو ڈھالنے کی کوشش کرے۔ جس طرح دیگر نفسیاتی بیماریوں کا علاج کروایا جاتا ہے ،اسی طرح جنس سے متعلق کوئی نفسیاتی بیماری لاحق ہو جائے تو کسی ماہر نفسیات سے رجوع کرنا چاہیے اور اس کے مشوروں اور بتائی ہوئی تدابیر پر عمل کر کے اس بیماری سے نجات پانے کی کوشش کرنی چاہیے۔

مخنث عزت واحترام اور سماجی مساوات کے مستحق ہیں

مخنثوں کا سب سے بڑا مسئلہ یہ ہے کہ انہیں سماج میں عزت و احترام کی نگاہ سے نہیں دیکھا جاتا۔ وہ اچھوت بن کر رہتے ہیں ۔عام انسان ان سے میل جول اور رابطہ نہیں رکھتے ، بلکہ انہیں اپنے سے حقیر سمجھتے اور ان کا مذاق اڑاتے ہیں۔ یہ رویّہ اسلامی نقطۂ نظر سے درست نہیں ہے۔ اسلام نے تمام انسانوں کو، جو آدم و حوّا کی نسل سے ہیں، یکساں حیثیت دی ہے ۔سورۂ حجرات میں تمام انسانوں کو مخاطب کر کے صراحت کی گئی ہے کہ تمہارا پیدا کرنے والا ایک ہے، تمہارا مادّۂ پیدائش اور طریقۂ پیدائش ایک ہے اور تمہاری اصل ایک ہے، کیوں کہ ایک ہی مرد اور عورت سے تمہاری پوری نوع وجود میں آئی ہے، اس لیے تمہارے درمیان اونچ نیچ کی کوئی بنیاد نہیں ہے۔ اگر فضیلت اور برتری کی کوئی بنیاد ہو سکتی ہے تو وہ اخلاقی فضیلت ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

يَـٰٓأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوباً وَقَبَآئِلَ

لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَكُمْ (الحجرات:۱۳)

''لوگو! ہم نے تم کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا اور پھر تمہاری قومیں اور برادریاں بنا دیں، تا کہ تم ایک دوسرے کو پہچانو۔ درحقیقت اللہ کے نزدیک تم میں سب سے زیادہ عزت والا وہ ہے جو تمہارے اندر سب سے زیادہ پرہیزگار ہے۔''

اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے:

النَّاسُ كُلُّهُمْ بَنُو آدَمَ ، وَ خُلِقَ آدَمُ مِنْ تُرَابٍ . ۱۵

''تمام انسان آدم کی اولاد ہیں اور آدم مٹی سے بنائے گئے تھے۔''

قرآن مجید میں تاکید کی گئی ہے کہ کوئی کسی کا مذاق نہ اڑائے ،نہ طنز و تعریض کرے اور نہ برے القاب سے پکارے:

يَآأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْراً مِّنْهُمْ وَلَا نِسَآءٌ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْراً مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوٓا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَاب (الحجرات:۱۱)

''اے لوگو جو ایمان لائے ہو! نہ مرد دوسرے مردوں کا مذاق اڑائیں، ہوسکتا ہے کہ وہ ان سے بہتر ہوں اور نہ عورتیں ایک دوسرے کا مذاق اڑائیں، ہوسکتا ہے کہ وہ ان سے بہتر ہوں۔ آپس میں ایک دوسرے پر طعن نہ کرو اور نہ ایک دوسرے کو برے القاب سے یاد کرو۔''

حضرت عبداللہ بن ام مکتومؓ نابینا صحابی تھے۔اس کے باوجود رسول اللہ ﷺ نے دو مرتبہ، جب آپ ؐکسی غزوے میں مدینہ سے باہر تشریف لے گئے تھے، انہیں مدینہ میں اپنا جانشین بنایا تھا۔ وہ اس دوران میں نمازوں میں لوگوں کی امامت کیا کرتے تھے۔ ۱۶

اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے:

بِحَسْبِ امْرِئٍ مِّنَ الشَّرِّ أَنْ يَّحْقِرَ أَخَاهُ الْمُسْلِمَ ۱۷

''آدمی کی برائی کے لیے کافی ہے کہ وہ اپنے مسلمان بھائی کو حقیر جانے۔''

حضرت مصعب بن سعدؒ سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ ان کے باپ (حضرت سعد بن ابی وقاصؓ) کو احساس ہو گیا کہ وہ دوسروں سے برتر ہیں۔ اس پر نبی ﷺ نے

انہیں تنبیہ کی اور فرمایا:

هَلْ تُنْصَرُوْنَ وَ تُرْزَقُوْنَ اِلَّا بِضُعَفَائِكُمْ ۱۸

''تمہارے کم زوروں کی وجہ سے ہی تمہاری مدد کی جاتی ہے اور تمہیں رزق دیا جاتا ہے۔''

مخنثوں کے معاشی مسائل کو حل کیا جائے

سماج سے کٹ جانے کی وجہ سے ہی مخنث لوگ فقر و غربت کا شکار ہو جاتے ہیں۔ گزر اوقات کے لیے کچھ نہیں پاتے تو گداگری کا پیشہ اختیار کر لیتے ہیں اور ان میں سے بعض جرائم میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ اس لیے ضروری ہے کہ ان کی معاشی کفالت کی فکر کی جائے۔ حکومت ان کے لیے ایسے قوانین بنائے جن سے وہ باعزت طریقے سے ملازمت یا تجارت کر کے زندگی بسر کر سکیں اور سماج کے لوگ بھی ان سے ہم دردی کا مظاہرہ کریں اور ان کی مدد کے لیے آگے بڑھیں۔ قرآن مجید میں ہے:

لَيْسَ عَلَى الْأَعْمٰى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيْضِ حَرَجٌ وَلَا عَلٰٓى أَنفُسِكُمْ أَن تَأْكُلُوا مِن بُيُوتِكُمْ.... (النور:۶۱)

''نہ تو اندھے آدمی کے لیے مضائقہ ہے اور نہ لنگڑے آدمی کے لیے مضائقہ ہے اور نہ بیمار کے لیے مضائقہ ہے اور نہ خود تمہارے لیے مضائقہ ہے کہ تم اپنے گھروں سے کھانا کھا لو.....''

مولانا مودودیؒ نے اس آیت کی تشریح میں لکھا ہے:

''جہاں تک معذور آدمی کا تعلق ہے وہ اپنی بھوک رفع کرنے کے لیے ہر گھر اور ہر جگہ سے کھا سکتا ہے۔ اس کی معذوری بجائے خود سارے معاشرے پر اس کا حق قائم کر دیتی ہے۔ اس لیے جہاں سے بھی اس کو کھانے کے لیے ملے وہ اس کے لیے جائز ہے۔'' ۱۹

قرآن مجید (التوبۃ:۶۰) میں زکوٰۃ کے جو مصارف بیان کیے گئے ہیں ان میں سے اوّلین دو مصارف فقراء اور مساکین ہیں۔ فقراء سے مراد وہ لوگ ہیں جو اپنی معیشت کے لیے دوسروں کی مدد کے محتاج ہوں۔ یہ لفظ تمام حاجت مندوں کے لیے عام ہے، خواہ وہ جسمانی نقص یا بڑھاپے کی وجہ سے مستقل طور پر محتاجِ اعانت ہو گئے

ہوں ، یا کسی عارضی سبب سے سر دست مدد کے محتاج ہوں۔اور مساکین وہ لوگ ہیں جو عام حاجت مندوں کی بہ نسبت زیادہ خستہ حال ہوں۔[۲۰]

بدکردار مخنثوں کو الگ تھلگ کرنے کا حکم

دیکھا گیا ہے کہ بعض مخنث لوگ غیر اخلاقی حرکتیں کرتے ہیں۔ وہ بھڑکیلے زنانہ لباس پہنتے ہیں، خوب بناؤ سنگھار کرتے ہیں، فحش شہوانی باتیں کرتے ہیں اور کچھ شرم وحیا کا پاس ولحاظ نہیں کرتے۔ پاکیزہ معاشرہ میں انہیں ایسا کرنے کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔اس کے لیے حسبِ ضرورت مختلف اقدامات کیے جاسکتے ہیں۔

عہدِ نبوی میں بعض مخنث پائے جاتے تھے، جو رسول اللہ ﷺ کے گھروں میں بھی آیا جایا کرتے تھے۔امہات المومنین انہیں بے ضرر سمجھ کر اندر آنے کی اجازت دے دیتی تھیں۔ لیکن رسول اللہ ﷺ نے ایک موقع پر ان کی فحش گفتگو سنی تو انہیں گھر میں آنے سے منع کر دیا۔

حضرت ام سلمہؓ سے روایت ہے۔ایک مرتبہ ان کے بھائی حضرت عبداللہ بن ابی ربیعہؓ ان کے یہاں آئے ہوئے تھے۔اسی دوران میں ایک مخنث بھی آ گیا اور ان سے بات چیت کرنے لگا۔اس نے کہا: ''اے عبداللہ! اگر کل طائف فتح ہو جائے تو غیلان (طائف کے سردار) کی بیٹی پر قبضہ کر لینا۔ وہ جب آتی ہے تو اس کے پیٹ پر چار بَل پڑتے ہیں اور جب جاتی ہے تو آٹھ بَل دکھائی دیتے ہیں۔'' رسول اللہ ﷺ تشریف لائے تو میں نے آپؐ کے سامنے اس کی باتیں رکھیں۔ یہ سن کر آپؐ نے فرمایا:

لَا یَدْخُلَنَّ هٰؤلَاءِ عَلَیْکُنَّ ۔[۲۱]

''آئندہ یہ لوگ تمہارے گھروں میں نہ آیا کریں۔''

مخنث لوگ اگر اپنی حرکتوں سے اسلامی معاشرہ میں بداخلاقی اور آوارگی عام کر رہے ہوں اور اس کی پراگندگی کا باعث بن رہے ہوں تو انہیں آبادی سے نکال کر ان کے لیے الگ رہائش کا انتظام کیا جاسکتا ہے۔ایک روایت میں ہے کہ عہدِ نبوی میں مدینہ میں ایک مخنث تھا، جو اپنے ہاتھ پیر میں مہندی لگایا کرتا اور عورتوں سے مشابہت اختیار کرتا تھا۔رسول اللہ ﷺ کو اس کی خبر ہوئی تو آپ نے اسے 'نقیع' (ایک مقام) کی

طرف بھیج دینے کا حکم دے دیا۔ صحابہ نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول ﷺ! کیوں نہ ہم اسے قتل کر دیں؟ آپؐ نے فرمایا:

اِنِّي نُهِيتُ عَنْ قَتْلِ الْمُصَلِّيْنَ ۔۲۲

''مجھے نمازیوں کو قتل کرنے سے منع کیا گیا ہے۔''

ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے صحابۂ کرام کو حکم دیا کہ ان مردوں کو جو عورتوں جیسی چال ڈھال اختیار کریں (الْمُخَنَّثِيْنَ مِنَ الرِّجَالِ) اور ان عورتوں کو جو مردوں جیسی چال ڈھال اپنائیں (الْمُتَرَجِّلَاتِ مِنَ النِّسَاءِ) اپنے گھروں سے نکال دیں۔۲۳

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے بھی اپنے زمانۂ خلافت میں ایک مخنث کو مدینہ سے باہر نکال دیا تھا۔۲۴

اسلام۔ حقوقِ خنثیٰ کا محافظ

مخنثوں کے حقوق کے بارے میں اِدھر کچھ عرصے سے آوازیں اٹھنے لگی ہیں اور ان کے مفادات کے تحفظ کے لیے قانون سازی کی جانے لگی ہے، جب کہ اسلامی شریعت میں بہت پہلے ان کی رعایت کی گئی ہے اور ان کے حقوق کے تحفظ کے لیے اقدامات کیے گئے ہیں۔ فقہا نے اپنی کتابوں میں ان سے متعلق احکام بیان کیے ہیں اور ان پر عمل آوری کو یقینی بنایا ہے۔ ضرورت ہے کہ سماج میں ان کے بارے میں جو بے اعتنائی پائی جاتی ہے اسے دوٗر کیا جائے اور ان سے ہم دردی اور تعاون کے جذبات پروان چڑھائے جائیں۔

حواشی و مراجع

۱۔ https://dhiacademy.in/blog/lgbtqia-movement-in-india/

۲۔ ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بیروت، مادہ خنث

۳۔ ابن عابدین، رد المحتار علی الدرّ المختار، دار احیاء التراث العربی بیروت، ۴۶۴/۵

۴۔ صحیح بخاری، کتاب اللباس، باب المتشبھون بالنساء والمتشبھات بالرجال: ۵۸۸۵
۵۔ سنن ابی داؤد، کتاب اللباس، باب فی لباس النساء: ۴۰۹۸
۶۔ مسند احمد: ۶۱۸۰
۷۔ صحیح بخاری، کتاب اللباس، باب التزعفر للرجال، ۵۸۴۶
۸۔ سنن بیہقی، دائرۃ المعارف العثمانیۃ، ۲۶۱/۶۔ اس کی سند ضعیف ہے۔
۹۔ ملاحظہ کیجیے مقالہ: مزیل الأوھام فیما یتعلق بالاحکام عن المخنث والخنثیٰ، د، بادشاہ رحمٰن، سید مقصود الرحمٰن، مجلّہ الایضاح (پاکستان) دسمبر 2015ء، ص ۳۱۴
۱۰۔ جلال الدین سیوطی، الاشباہ والنظائر، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، ص ۲۴۸
۱۱۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجئے: الموسوعہ الفقھیۃ، کویت، جلد ۲۰، صفحات: ۲۱-۳۲۔ خنثیٰ کے احکام میں فقہا کے درمیان اختلافات ہیں۔ تفصیل کے لیے کتبِ فقہ کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔
۱۲۔ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی، تفہیم القرآن، مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز نئی دہلی، طبع ۲۰۲۳ء، جلد اوّل، ص ۳۹۸-۳۹۹
۱۳۔ صحیح بخاری، کتاب اللباس، باب الموصولۃ: ۵۹۴۳، صحیح مسلم: ۲۱۲۵
۱۴۔ صحیح بخاری، کتاب النکاح، باب ما یکرہ من التبتّل والخصاء: ۵۰۷۳، صحیح مسلم: ۱۴۰۲
۱۵۔ جامع ترمذی، کتاب المناقب، باب فی فضل الشام والیمن: ۳۹۵۵
۱۶۔ سنن ابی داؤد، کتاب الخراج والامارۃ، باب فی الضریر یولّی، ۲۹۳۱
۱۷۔ صحیح مسلم، کتاب البر والصلۃ، باب تحریم ظلم المسلم: ۲۵۶۴
۱۸۔ بخاری، کتاب الجہاد والسیر، باب من استعان بالضعفاء والصالحین فی الحرب، ۲۸۹۶
۱۹۔ تفہیم القرآن، حوالہ سابق، جلد سوم، ص ۴۲۵
۲۰۔ تفہیم القرآن، حوالہ سابق، جلد دوم، ص ۲۰۵
۲۱۔ صحیح بخاری، کتاب المغازی، باب غزوۃ الطائف: ۴۳۲۴، صحیح مسلم: ۲۱۸۰
۲۲۔ سنن ابی داؤد، کتاب الادب، باب فی الحکم فی المخنثین: ۴۹۲۸
۲۳۔ صحیح بخاری، کتاب اللباس، باب اخراج المتشبھین بالنساء من البیوت: ۵۸۸۶
۲۴۔ صحیح بخاری، حوالہ سابق

ایک نیا ترجمۂ قرآن و تفسیر: نقد و نظر

[ڈاکٹر ظفر الاسلام خاں کا انگریزی ترجمۂ قرآن]

پروفیسر عبدالرحیم قدوائی

اوائل بیسویں صدی تک انگریزی ترجمۂ قرآن مجید کے میدان پر بلا شرکت غیرے پورا تسلّط اسلام کی بیخ کنی پر اپنے خبث باطن کا بے محابا مظاہرہ کرتے ہوئے عیسائی مشنری ذہن کے زائیدہ مستشرقین کا تھا، مثلاً: الیگزنڈر راس (۱۶۴۹ء)، جارج سیل (۱۷۳۴ء) جے۔ایم۔راڈویل (۱۸۶۱ء) اور ای۔ایچ۔پالمر (۱۸۸۰ء) [قوسین میں ان تراجم کا سن اشاعت مذکور ہے]۔قرآن مجید کے مآخذ، مندرجات، زبان و بیان، ترتیب اور جمع و تدوین کا ہر پہلوان کی دریدہ ذہنی، کذب و افترا، بلکہ سب و شتم سے آلودہ ہے۔ان کا مقصود صرف یہی تھا کہ قارئین کے دل و دماغ کو اسلام/قرآن مجید اور سیرتِ طیبہ سے متنفر کیا جائے اور کسی کو معروضی مطالعہ کی توفیق نہ ہو۔صدیوں تک انگریزی داں قارئین کے ذہن مسموم ہوتے رہے اور اسلام کی مسخ شکل ان کے سامنے آتی رہی۔ بالآخر مشیت الٰہی اس فتنے کے استیصال پر غالب آکر رہی کہ استعماریت کے زیر اثر متعدد مسلم ممالک بہ شمول برطانوی ہند انگریزی سیکھنے پر مجبور ہوئے۔مزید برآں یہ بھی قدرتِ الٰہی کا کرشمہ تھا کہ بعض انگریز بھی مشرف بہ اسلام ہوئے اور رفتہ رفتہ مسلمان اہل قلم اپنے انگریزی تراجم پیش کرنے پر قادر ہوگئے۔اس باب میں اولیت برصغیر ہندو پاک کے باحمیت اور غیور فضلاء کو حاصل ہوئی کہ انیسویں اور بیسویں صدی کے برطانوی ہند میں عیسائی مشنریوں کا اسلام/قرآن مجید کے خلاف مستقل محاذ قائم تھا۔تقریری اور تحریری مناظروں میں وہ اسلام اور قرآن مجید کے خلاف طرح طرح کے الزام تراشتے

اور بہتان گڑھتے تھے۔ ہر چند کہ اولین مسلمان انگریزی مترجمین کو علمی روایت اور انگریزی زبان وبیان پر دست رس نہ تھی، مثلاً ابوالفضل (م ۱۹۱۱ء)، حیرت دہلوی (م ۱۹۱۶ء) اور غلام سرور (م ۱۹۲۰ء)۔ ان اولین مترجمین نے اپنی بساط بھر انگریزی ترجمۂ قرآن مجید پیش کرنے اور مشنریوں کی ہفوات کی تردید کی سعادت حاصل کی۔ پھر اللہ کی بے پایاں قدرت کے مظہر کے طور پر برطانوی نومسلم محمد مارماڈیوک پکتھال کو نظام حیدر آباد کی سرپرستی میں ۱۹۳۰ء میں معیاری علمی اور شستہ انگریزی میں ترجمہ شائع کرنے کا شرف حاصل ہوا۔ اس کے بعد تواتر کے ساتھ اپنی اپنی خوبیوں کے حامل تراجم منصۂ شہود پر آتے رہے۔ ان میں زمانی ترتیب کے مطابق قابل ذکر یہ ہیں: عبداللہ یوسف علی (۱۹۳۴ء تا ۱۹۳۷ء) عبدالماجد دریابادی (۱۹۵۷ء) محمد تقی الدین ہلالی اور محسن خاں (۱۹۷۷ء) اور محمد اسد (۱۹۸۰ء)۔ اسی ضمن میں یہ نکتہ بھی قابل لحاظ ہے کہ برصغیر کے بعض ممتاز اردو مترجمین اور مفسرین کی تصانیف بھی انگریزی قالب میں زیورِ طبع سے آراستہ ہوئیں، مثلاً شیخ الہند محمود حسنؒ اور علامہ شبیر احمد عثمانیؒ، سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ، احمد رضا خاں بریلویؒ اور محمد شفیعؒ کے اصلاً عربی سے اردو، پھر اردو سے انگریزی پیکر۔ اکیسویں صدی میں انگریزی تراجم کی تعداد میں ناقابل یقین حد تک اضافہ ہوا ہے اور آج (۲۰۲۴ء) ان مکمل تراجم کی تعداد ڈیڑھ سو سے متجاوز ہو چکی ہے۔ اس کے عوامل کئی ہیں: امریکہ، یوروپ، آسٹریلیا، جنوبی افریقہ، حتیٰ کہ مسلم ممالک میں مسلمان انگریزی داں قارئین لاکھوں نہیں، بلکہ کروڑوں ہیں۔ مسلکی ذوق کی رعایت سے ہر مکتبِ فکر نے اپنے جداگانہ تراجم شائع کیے ہیں۔ مزید برآں، کمپیوٹر/انٹرنیٹ پر طباعت اور اشاعت کے خود مکتفی نظام کے باعث اب مسئلہ نہ مطبع کے ہوش ربا اخراجات کا ہے، نہ ناشر کے اہتمام کا۔ کچھ کیفیت 'کاتا اور لے دوڑی' کی سی ہے کہ آئے دن انٹرنیٹ پر کسی خود طباعتی ترجمے کا شگوفہ نظر آتا ہے۔ یہ صراحت مناسب ہوگی کہ ان ڈیڑھ سو تراجم میں آج کے قارئین کی فکری رہ نمائی اور ذہنی آبیاری کے لیے موزوں ترین انگریزی تراجم یہ تین ہیں: ۱۔ احمد ذکی حماد (۲۰۰۷ء) ۲۔ طریف خالدی (۲۰۰۸ء) اور ۳۔ مصطفیٰ خطاب (۲۰۱۶ء)۔ ان

مترجمین میں یہ اقدار مشترک ہیں: عربی ان کی مادری زبان ہے، قدرۃً فہم قرآن ان کے لیے آسان ہے۔ یہ تینوں مترجمین عشروں سے امریکہ میں مقیم اور دعوتی، ملّی اور علمی سرگرمیوں میں مشغول ہیں، لہٰذا دین سے ان کی نسبت قوی ہے اور مغرب کی تجدّد زدگی ان کے ہاں دَر نہیں آئی ہے۔ دیارِ مغرب میں قیام کے باعث یہ دورِ جدید کے مسائل اور تقاضوں سے براہ راست واقف، بلکہ کہنا چاہیے کہ عینی مشاہد ہیں۔ دوٗ راز کار فقہی موٗ شگافیوں اور مسلکی تعصّبات اور تحفظات سے ان کا دامن پاک ہے اور وہ مسلمانوں کی نئی نسل کی فکری ضرورتوں سے آگاہ ہیں اور اسے بہ حسن خوبی پورا بھی کرتے ہیں، مثلاً فقہ الا قلیات، تکثیری معاشرے میں بہ حیثیت مسلمان زندگی کیسے بسر کی جائے؟ صنفی مساوات کے روز افزوں مطالبات سے کیسے نمٹا جائے؟ اور دہشت گردی، ماحولیات اور طرزِ حکومت وغیرہ جیسے امور کے بارے میں اسلام کی ہدایات کیا ہیں؟ ان تینوں کا ایک امتیاز ان کا انگریزی محاورۂ بیان پر عبور بھی ہے، جو ان کے مغرب میں طویل قیام کا ثمرہ ہے۔ اس کے باعث ان کے اندازِ ترسیل اور پیش کش کی خوبیاں قارئین کو مطمئن اور متاثر کرتی ہیں۔ ورنہ مسلمانوں کے تراجم میں عموماً ایک بڑا عیب انگریزی میں عدمِ مہارت کے باعث رہ جاتا ہے اور قارئین بے لطفی محسوس کرتے ہیں اور پیغام قرآنی سے کماحقہٗ استفادہ نہیں کر پاتے۔ بحمداللہ یہ تینوں تراجم بہت بڑی حد تک اطمینان بخش ہیں۔

انگریزی تراجم کی اس وافر دست یابی کے پیش نظر ایک اور نئے ترجمے کی ضرورت کے جواز سے متعلق قدرۃً سوال پیدا ہوتا ہے۔ اس کے محاسن موجود تراجم سے ممتاز اور فائق ہونے چاہییں۔ بہ صورتِ دیگر اس کی افادیت کے بارے میں شبہ رہتا ہے اور یہ محنت اور وسائل کے رائیگاں ہونے کے مرادف ہے۔

اس پس منظر میں ڈاکٹر ظفرالاسلام خان (ولادت: ۱۹۴۸ء) کے نئے انگریزی ترجمے پر نقد ونظر پیش ہے۔ اس کا عنوان ہے: The Glorious Quran: An English Translation With Annotations (دہلی، انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اینڈ عربک اسٹڈیز، ۲۰۲۳ء، ۱۲۳۴ صفحات)۔ موصوف متعدد عربی، اردو اور

انگریزی کتابوں کے مصنف، سابق صدر مسلم مجلس مشاورت اور فی الوقت ناظم دار المصنفین اعظم گڑھ ہیں۔ وہ انگریزی مجلّات: ملّی گزٹ اور مسلم اینڈ عرب پرسپکیٹوز کے مدیر بھی رہے ہیں۔ اپنے ترجمے کا سبب انھوں نے یہ رقم کیا ہے: ''اس ترجمے کی ابتدا ایک عشرہ قبل عبداللہ یوسف علی کے ترجمۂ قرآن مجید پر نظر ثانی کے طور پر ہوئی، البتہ اپنی موجودہ شکل میں یہ فی نفسہ ایک نئی تصنیف ہے۔'' (ص: ۱۵-۱۶) امرِ واقعہ بھی یہی ہے کہ اس ترجمے کا عبداللہ یوسف علی کے گم راہ کن ترجمے سے کوئی علاقہ نہیں اور یہ ان کجیوں سے پاک ہے جن سے عبداللہ یوسف علی کا مقبول عام ترجمہ داغ دار ہے، مثلاً الغیب کے تمام امور (لذائذِ جنت، عقوبتِ جہنم، معجزات، فرشتے، جن، وقس علی ھٰذا) کا انکار اور تاویل اور اس سے بھی زیادہ سنگین معاملہ یہ کہ آیاتِ قرآنی کی اسماعیلی متصوفانہ فکر کے تابع غیر اسلامی تاویل (عبداللہ یوسف علی کی اسماعیلی فکری اساس اور اس سے برآمد مغالطات اور کج روی کے لیے ان چشم کشا مقالات کا مطالعہ بہ طور عبرت و استغفار کریں:
Abdussalam Al-Hitari, "The Underlying Esoteric Ismaili Doctrine in Abdullah Yusuf Ali's English Translation of the Quran," in *International Journal of Linguistics and Translation Studies*, 3:3. ستمبر ۲۰۲۳ء، ص ۱۲۵-۱۴۵ اور عبدالرحیم قدوائی 'عبداللہ یوسف علی کے گم راہ کن انگریزی ترجمۂ قرآن کے عواقب'، مجلّہ سہ ماہی تحقیقات اسلامی، اکتوبر-دسمبر ۲۰۲۲ء، ص ۲۷-۴۰)

اپنے پیش لفظ میں مصنف نے حددرجہ انکسار اور عاجزی کا مظاہرہ کرتے ہوئے تحریر کیا ہے کہ ان کی تصنیف علمی کاوش یا تقابلِ ادیان کی عکاس نہیں ہے۔ (ص: ۱۷) درحقیقت اس کا علمی پایہ بلند ہے اور یہ علمی تصنیف کے تمام تقاضے بہ درجۂ احسن پورا کرتی ہے: حوالوں کا اہتمام، مآخذ سے استفادہ اور سنجیدہ اظہارِ بیان۔ تقابلِ ادیان کے اعتبار سے یہ تفسیری سرمایہ میں ایک انتہائی وقیع اضافہ ہے کہ 'تعارف' کا ایک مبسوط جزو اسی موضوع پر مختص ہے: ''بائبل اور قرآن میں فرق'' (ص: ۳۳-۴۱)

سیکڑوں مثالوں سے فاضل مصنف نے اس حقیقت کو آئینہ کر دیا ہے کہ بائبل میں کھلے ہوئے انحرافات اور تحریفات کی کیسی بہتات ہے۔ انبیاءِ کرام پر کیسے حیا سوز الزامات عائد کیے گئے ہیں۔ اس میں یعقوبؑ سے خدا کے کشتی لڑنے، داؤدؑ کے زنا اور قتل ناحق کے مرتکب ہونے اور سلیمانؑ کے شرک میں مبتلا ہونے تک کی ناقابلِ تصوّر اور سوہانِ روح کردار کشی کی گئی ہے۔ بائبل میں مندرج بعض مزید ایمان سوز اور قبیح بیانات 'نقل کفر کفر نباشد' کے تحت یہ ہیں: لوطؑ نے اپنی بیٹیوں کے ساتھ مباشرت کی، یعقوبؑ نے اپنے والد اسحاق کے ساتھ دغا اور فریب کا معاملہ کیا، ہارونؑ سونے کا بچھڑا بنانے میں ملوّث تھے، زکریاؑ گونگے پن کا شکار رہے، مریم کی شادی یوسف نامی شخص سے انجام پائی تھی، گناہِ آدمؑ کے باعث ہر انسان ازلی گناہ گار ہے اور صرف عیسیٰؑ پر بہ طور ابن اللہ ایمان لانے سے اس کی اخروی نجات ممکن ہے، لوطؑ پیغمبر نہیں، صرف ایک متقی شخص تھے اور ابراہیمؑ کو کسی آزمائش سے نہیں گزرنا پڑا تھا، وغیرہ۔ بائبل کی یہ ہفوات مع سند (بہ قید ابواب اور آیات) درج ہیں، گویا علمی لحاظ سے ایک مستند دستاویز! یہ اضافہ برمحل ہے کہ اس تقابلی مطالعے سے قرآن مجید کی روحانی اور اخلاقی رفعت آشکار ہوتی ہے کہ اس نے عصمتِ انبیاء کو کیسے بحال کیا اور اہل ایمان کے سامنے ان کے تقویٰ، قربانیوں اور بے داغ کردار کی روشن، قابل تقلید مثالیں پیش کیں۔ اسی کے پہلو بہ پہلو یہ موازنہ اسلام دشمنی میں دنیا و مافیہا سے غافل مستشرقین کے اس بے بنیاد الزام کو بھی منہدم کرتا ہے کہ قرآن مجید بائبل کا چربہ یا سرقہ ہے۔ اس مقام پر یہ اضافہ نا مناسب نہ ہوگا کہ انگریزی تفسیری روایت میں بائبل اور قرآن مجید کے مابین تقابلی مطالعہ کا امتیاز سب سے پہلے عبدالماجد دریابادیؒ (م ۱۹۷۷ء) کو حاصل ہے۔ اپنی تفسیر کے آغاز ہی میں انھوں نے سورۂ الفاتحہ کا موازنہ عیسائی مناجات Lord's Prayer (متی ۶:۹-۱۳) سے کرتے ہوئے بہ طورِ دعا سورہ الفاتحہ کے محاسن اور اس کے بالمقابل عیسائی مناجات کی نارسائی اور محدود تناظر کو نمایاں کیا ہے اور اسلام کی حقانیت قارئین کے قلب و ذہن پر ثبت کر دی ہے۔ فاضل مصنف نے اس گراں قدر روایت کو مستحکم تر کرنے کا خوش گوار

فریضہ انجام دیا ہے، جس کے لیے وہ لائقِ تبریک ہیں۔ اپنے 'تعارف' میں انھوں نے انگریزی تراجم پر بھی اظہارِ خیال کیا ہے، جو سرسری ہے اور واقعاتی اغلاط سے پُر بھی۔

پہلا لاطینی ترجمہ از رابرٹ آف کٹین ۱۱۴۳ء میں ہوا تھا، نہ کہ ۴۳-۱۵۴۲ء میں۔ یہ طبع ضرور مؤخرالذکر سن میں ہوا ہوگا، کیوں کہ ۱۱۴۲ء میں طباعت مفقود تھی۔ موصوف کی دانست میں صرف ۵۰/ انگریزی تراجم ہیں۔ درحقیقت ان مکمل تراجم کی تعداد ۱۵۰ (ڈیڑھ سو) سے بھی متجاوز ہے۔اسی طرح ان کا یہ بیان بھی محل نظر ہے کہ اردو اور انگریزی میں درجنوں تراجم ملتے ہیں۔ امر واقعہ یہ ہے کہ ان کی تعداد سینکڑوں میں ہے۔

جہاں تک موصوف کے متنِ قرآن مجید کے ترجمے کا معاملہ ہے، یہ معیاری، شستہ اور عام فہم انگریزی میں ہے اور اوسط استعداد تک کے قاری کے لیے مفید ہے۔ ترجمے کی زبان سلیس اور لفاظی اور اصطلاحات کے بے جا اور پریشان کن استعمال سے مبرا ہے۔قرآن فہمی کی راہ ہموار کرنے کے لیے انھوں نے لفظی ترجمے کے بجائے بڑی حد تک ترجمانی اختیار کی ہے اور جابجا قوسین میں قرآنی محذوفات کو پُر کردیا ہے۔ اس سے قارئین کو قرآنی آیات کے مالہٗ و ماعلیہ کو سمجھنے میں بڑی سہولت ہوتی ہے۔ موصوف کی یہ احتیاط قابلِ داد ہے کہ اپنے وضاحتی فقروں کو قوسین میں درج کیا ہے، تاکہ متنِ قرآن مجید کی صحت اور تقدّس مجروح نہ ہو اور غیر عربی داں یا قرآن مجید کے اسلوب سے بڑی حد تک ناواقف قارئین فہمِ قرآنی پر قادر ہوں۔ موصوف کی یہ تکنیک مندرجہ ذیل مثالوں سے ظاہر ہے:

۱- پھر بھی ان لوگوں نے اس اونٹنی کو ذبح کردیا۔ اس پر اس نے کہا: ''تم اپنے گھروں میں تین دن تک رہ لو [پھر تمھاری تباہی ہے]۔ [جان لو] یہ وعدہ ایسا نہیں ہے جس پر یقین نہ کیا جائے۔'' (ھود: ٦٥)

۲-کوئی بستی ایسی نہ تھی [جسے ہم نے خبردار کیا ہو] اور جو [عذاب آنے کے بعد] ایمان لائی اور ایمان لانا اس کے لیے نافع ہوا ہو، سوائے یونس کی قوم کے۔ (یونس: ۹۸)

اس ترجمے میں تفسیری حواشی کثرت سے ہیں اور مناسب حد تک جامع بھی۔

ان کا مقصود قارئین کی رہ نمائی اور قرآن فہمی کے باب وَا کرنا ہیں۔ متدیّن مفسر کی مانند فاضل مصنف نے متقدمین کی تفسیری آرا، آیات کے اسبابِ نزول اور اہل السنۃ والجماعۃ کی تشریح اور تعبیر پر بالعموم انحصار کیا ہے۔ بعض مقامات پر اپنی آراء بھی پیش کی ہیں۔ یہاں ان کے پیش نظر دور حاضر کے معاملات اور مسائل ہیں، جن کے بارے میں متقدمین قدرۃً ساکت ہیں، مثلاً اکیسویں صدی میں دہشت گردی کے سیاق وسباق میں جس طرح قرآنی اصطلاح 'جہاد' کا ناجائز استعمال ہوا ہے، موصوف نے اس پر بجا طور پر گرفت کی ہے۔ ان کی یہ وضاحت ضروری بھی ہے اور مفید بھی کہ ''اسلام میں افراد یا غیر حکومتی گروہوں کو جہاد کا اعلان کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ (ص:۱۰۴۱) ''اسلام مدافعت کے لیے جہاد کو جائز قرار دیتا ہے۔'' (ص:۲۹۴) یہ امر بہ ہرکیف شک وشبہ سے بالاتر ہے کہ جہاد کی اصطلاح کے انتہائی عامیانہ استعمال سے حال میں بالخصوص مغرب اور بقیہ دنیا بہ شمول ہندوستان میں اسلام سے نفرت انگیز مہم (Islamophobia) میں شدت آئی ہے اور دہشت گردی بہ ہرحال ناقابل دفاع اور غیر اسلامی فعل ہے۔

اسی طرح فاضل مصنف نے حلالہ کے شنیع واقعات کی پرزور مذمت کی ہے کہ اس کا کوئی جواز اسلام میں نہیں۔ یہ مذموم فعل اسلام میں احترام نسواں کے تصور کی عین ضد ہے۔ (ص:۹۷) ہرچند کہ فاضل مصنف صنفی انصاف کے مؤید ہیں، لیکن تجدّد زدہ، شریعت سے بے گانہ اشخاص کی مانند انھوں نے مطلقہ خاتون کی سابق شوہر کے ذریعے کفالت کی حمایت نہیں کی ہے۔ (ص: ۱۰۰) البتہ یہ ہماری اجتماعی، معاشرتی ذمہ داری ہے کہ ہم طلاق جیسے ناپسندیدہ فعل سے اجتناب کریں، مطلقہ خاتون کو معاشرے میں باعزت مقام دیں، عقد ثانی کو آسان بنائیں اور مطلقہ خاتون کے نان نفقہ کا معقول نظم کریں۔ اس معاشرتی ناسور کے لیے ہم ہی ذمہ دار ہیں اور ہم ہی اس کو رفع کرسکتے ہیں۔

داؤدؑ اور سلیمانؑ کے تعارف میں فاضل مصنف نے بائبل میں ان کی مسخ تصویر کشی کو نمایاں کیا ہے۔ (ص:۱۰۳، ۱۰۵) 'ہجرت' کے بارے میں ان کا یہ محاکمہ بلیغ اور فکر انگیز ہے: ''آج کی دنیا میں قومیت کی بنیاد پر ممالک قائم ہیں اور سرحد پار کرنا ممکن

نہیں، ہجرت کی راہ مسدود ہے۔'' (ص: ۱۷۵)

موسیٰؑ کے معاصر فرعون کے بارے میں قرآن کا قول ہے: ''آج (غرقابی کے دن) ہم تیری لاش محفوظ کریں گے، تاکہ تو بعد میں آنے والوں کے لیے نشان عبرت ہو۔'' (یونس: ۹۲) اس آیت پر فاضل مصنف کا یہ توضیحی حاشیہ آیتِ قرآنی کی صداقت کا اثبات کرتا ہے کہ ''اس فرعون کی حنوط شدہ لاش قاہرہ میوزیم، مصر میں آج بھی سامانِ عبرت ہے۔ موصوف کی تحقیقی دقیقہ سنجی اس لحاظ سے قابل ستائش ہے کہ بالعموم مفسرین ان تاریخی نکات کو قابل اعتنا نہیں گردانتے۔ مثلاً محمد جوناگڑھی اور صلاح الدین یوسف کے اردو ترجمہ و تفسیر (مدینہ، مجمع الملک فہد، ۱۴۱۷ھ) میں مذکور ہے: ''مشہور ہے کہ آج بھی یہ لاش مصر کے عجائب خانے میں محفوظ ہے، واللہ اعلم بالصواب''۔ (ص: ۵۹۱) البتہ عبدالماجد دریابادی اور سید مودودی کی تفاسیر میں فاضل مصنف کی طرح اس امر کو مستند اور مصدّقہ طور پر مغربی فضلا کی تحریروں کی سند پر پیش کیا گیا ہے۔ فاضل مصنف نے اس غیر شرعی مگر مقبول عام مفروضے کی تردید کی ہے کہ رسول اکرمؐ اپنی وفات کے بعد بھی حیات ہیں۔ (ص: ۶۹۷)

اس تصنیف کا ایک تاب ناک پہلو مسلمانوں کی اس باب میں رہبری ہے کہ بہ طورِ اقلیت آج وہ غیر مسلم اکثریتی ممالک میں اپنی زندگی کیسے بسر کریں؟ صدیوں قبل بالکل ہی مختلف سیاسی اور جغرافیائی تناظر کے حامل ہمارے فکری اور فقہی سرمایۂ تصانیف میں اس موضوع پر کوئی رہ نمائی نہیں ملتی، جب کہ آج یہ ایک سنگلاخ حقیقت ہے کہ کروڑوں مسلمان بہ شمول ہندوستان بہ طور اقلیت اور غیر مسلم ممالک کے شہری ہیں، جن کے دستور، عرف، طرزِ معاشرت اور سب سے بڑھ کر قوانین غیر اسلامی ہیں۔ فقہ الاقلیات کے ضمن میں نام ور عالم دین یوسف القرضاوی کی متعدد فکر انگیز تصانیف اور ماہر اسلامیات یٰسین مظہر صدیقی کی گراں قدر کتاب 'مکی اسوۂ نبوی: مسلم اقلیتوں کے مسائل کا حل' (نئی دہلی، اسلامک بک فاؤنڈیشن، ۲۰۰۵ء) مشعلِ راہ ہیں۔ مسلم اقلیت کی رہ نمائی کے لیے نظائر فاضل مصنف نے غیر مسلم بادشاہ کے ماتحت یوسفؑ کی وزارت

اور غیر مسلم، مشرکین عرب کے غلبے سے عبارت مکّہ میں رسول اکرم ﷺ کی تیرہ سالہ زندگی کے پیش کیے ہیں۔ اسلام دشمن عناصر کی جانب سے اسلام کو دہشت گردی کے مترادف قرار دینے کی مہم کی فاضل مصنف نے مسکت تردید کی ہے۔ اسلام میں صنفی مساوات کے اثبات کے لیے انھوں نے متعدد آیات قرآنی کا حوالہ دیا ہے۔ (النساء: ۳۲، ۱۲۴، غافر: ۴۰) نسل پرستی کے خلاف قرآنی موقف (الحجرات: ۱۳، ص: ۷۸۱) کی انھوں نے مؤثر ترجمانی کی ہے۔ اسی طرح قرآن میں آزادیٔ عقیدہ کی ضمانت کو بھی انھوں نے نمایاں کیا ہے۔ (ص: ۱۱۹۶)

غرض کہ مذکورہ بالا تحلیل اور تجزیے کی روشنی میں فاضل مصنف اہل جمہور کے عقائد کے شارح اور مستند تفاسیر کے خوشہ چیں نظر آتے ہیں۔ ان کے ذہن پر تجدّد زدگی مستولی نہیں، البتہ اس تصنیف میں کثرت سے ایسے غیر محتاط بیانات اور غلط تعبیرات درآئی ہیں جن سے اس تفسیر کی ثقاہت مجروح ہوتی ہے اور قارئین کی گم راہی کا شدید خدشہ ہے۔ محاسن کے پہلو بہ پہلو معایب کا تذکرہ علمی دیانت داری اور شرعی ذمہ داری کا تقاضا ہے۔ فاضل مصنف کے لیے تمام تر احترام اور اکرام کے باوصف مندرجہ ذیل تسامحات کی نشان دہی اس توقع کے ساتھ پیش ہے کہ آئندہ ایڈیشن میں ان کو حذف کیا جائے، تاکہ اس نئے ترجمے کو اعتماد اور اطمینان کے ساتھ قارئین کے سامنے پیش کیا جاسکے:

۱- صریح نص قرآنی ہے کہ شیطان جن تھا۔ (الکہف: ۵۰) اس کے باوجود مصنف کے ہاں یہ انتشار ذہنی ملتا ہے: ''شیطان جن بھی ہوسکتا ہے، انسان بھی اور جانور بھی، جو کہ بغاوت اور شر میں ملوث ہو۔'' (ص: ۴۷) غیر مکلّف جانور کا اس ضمن میں ذکر بے معنیٰ ہے۔ انسان پر شیطان یقیناً سوار ہوتا ہے، لیکن وقتی طور پر اور شیطان اور انسان دونوں کے درمیان بہر کیف حدِّ فاصل ہے اور ان کو ایک ہی جنس قرار دینا شاعرانہ مبالغے تک کے حدود سے بالاتر ہے۔

۲- فاضل مصنف اپنے اس محاکمے میں حق بہ جانب ہیں کہ ''شوہر سربراہِ خاندان ہوتا ہے۔ اس کی برتری کا سبب یہ ہے کہ وہ اپنے خاندان کی معاشی کفالت کرتا ہے۔ البتہ اگر بیوی کی آمدنی سے خاندان کے اخراجات پورے ہوتے ہوں، یا وہ خاندان کی

معاش میں شراکت دار ہوتو سر براہی کا یہ تناسب تبدیل ہوجائے گا۔'' (ص:۱۶۱) یہ تبصرہ دورِ حاضر کی معاشرتی حقیقت کے صحیح ادراک کا غمّاز ہے۔ آج تقریباً ہر مسلم گھر میں عورت معاشی طور پر سرگرم ہے۔ لہٰذا قرآن نے مرد کی فوقیت کی جو علّت اسی آیت میں بیان کی ہے وہ اب گویا معدوم ہوگئی ہے اور اسی منطق کی رُو سے مرد اور عورت کے مقام کی نسبت میں تبدیلی ناگزیر حقیقت ہے، جو جدید فقہ اور فتاویٰ میں جلوہ گر ہونا چاہیے۔ اس معاشی اور معاشرتی حقیقت سے بخوبی واقف ہونے کے باوصف موصوف کا یہ بیان نظر ثانی کا متقاضی ہے کہ ''والد کی اجازت کے بغیر کنواری بیٹی کو نکاح کی اجازت نہیں ہے۔'' (ص: ۱۰۷۰) آج جب کہ مسلمان لڑکیوں کی اکثریت معاشی طور پر خود کفیل ہے، بلکہ اپنی ملازمت کے باعث والدین کے بغیر دوٗر دراز مقامات پر تنہا اپنی زندگی بسر کرتی ہے، والد کی اجازت کے بغیر اس کے نکاح نہ ہونے پر اصرار کرنا شترمرغ کی طرح ریت میں منھ چھپانے کے مرادف ہے۔ والدین کا مخلصانہ مشورہ یقیناً شامل ہونا چاہیے، لیکن اسے بہ طور حکم گردانا معاشرتی حقیقت سے بے نتیجہ انکار کی شکل ہے۔ بیٹی کے نکاح کے ضمن میں اس بنیادی حقیقت کو فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ لڑکی کی مرضی سب سے مقدّم ہے۔ رسول اکرم ﷺ نے اپنی بناتِ طاہرات سے ان کی رضا حاصل کرنے کے بعد ہی رشتۂ نکاح میں پیش رفت کی تھی۔ اس اسوۂ نبوی کو نظر انداز کرنے کی کیا کوئی توجیہ ممکن ہے؟

۳- سلیمانؑ کے قرآنی تعارف کو فاضل مصنف نے بائبل کی ہرزہ سرائی سے ممیّز کر کے بلا شبہ ایک اہم علمی خدمت انجام دی ہے، البتہ اس ذیل میں یہ اضافہ غیر ضروری ہے اور وقعتِ قرآنی کے منافی بھی کہ ''معاصر مصری دستاویزات اور کتبوں سے سلیمانؑ کے وجود کی کوئی شہادت نہیں ملتی۔'' (ص: ۶۷) اس قول سے قارئین کی رہ نمائی یا ان کے علم میں اضافہ درکنار، اس سے قرآنی بیانیے کی صحت کے بارے میں خواہ مخواہ شک و شبہ پیدا ہوسکتا ہے۔ یقیناً فاضل مصنف کا یہ مقصود ہر گز نہ ہوگا، مگر اس غلط تأثر کو اگلے ایڈیشن میں زائل کرنا ضروری ہے۔

۴- سورہ الفاتحہ کی آخری آیت میں 'مغضوب' اور 'ضالین' کا ذکر عمومی طور پر

ہے، کسی متعین مذہبی گروہ کی صراحت نہیں ہے۔ مفسرین کرام نے یقیناً ان سے یہود اور نصاریٰ مراد لیے ہیں۔قرآن مجید نے بے شک متعدد مقامات پر صراحت کے ساتھ ان دونوں کے مسخ شدہ عقائد اور تحریفات پر مسکت نکیر کی ہے۔لیکن زیر گفتگو آیت کی کیفیت یہ نہیں ہے۔ اپنے حاشیے میں پورے جزم کے ساتھ موصوف نے یہود اور نصاری کی تخصیص ہے۔ (ص: ۴۵) بین مذہبی افہام اور تفہیم کے مقصود کے پیش نظر غیر ضروری اشتعال انگیزی سے اجتناب کرنا چاہیے اور اس حقیقت کو بھی یک سر نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ قرآن مجید میں یہود کی سارے عالم پر فضیلت (البقرۃ: ۴۷، ۱۲۲) اور عیسائیوں کی خشیتِ الٰہی اور نرم روی (المائدۃ: ۸۲-۸۵) کو تحسین کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔

۵- فاضل مصنف کی تفسیر کا ایک قابلِ اعتراض پہلو یہ ہے کہ متعدد احکام اسلامی کی توضیح میں یہ تکلیف دہ اور غیر ضروری اضافہ بھی کرتے گئے ہیں کہ ان احکام پر اب عمل درآمد نہیں ہوتا۔قرآنی احکام کی یہ بے توقیری سنگین غلطی ہے، جس کا ازالہ اگلے ایڈیشن میں ہونا چاہئے۔اس طرزِ تفسیر کے چند نمونے درج ذیل ہیں:

(الف) آج مسلم ممالک عورتوں کی شہادت تسلیم کرتے ہیں، حتی کہ ایک عورت کی گواہی بھی۔اس کی منطق یہ ہے کہ حالات تبدیل ہو چکے ہیں۔'' (ص: ۱۱۴) اولاً اس میں یہ خلطِ مبحث بلکہ غلط مفروضہ ہے کہ اسلام میں عورت کی گواہی مطلق نا قابلِ قبول ہے۔ مزید برآں احوال وظروف کے پیش نظر کسی فقہی رائے میں تبدیلی سے نص قرآنی مجروح نہیں ہوتی، مگر موصوف کے بیان سے ایسا مترشح ہوتا ہے کہ گویا حکم قرآنی تبدیلیٔ زمانہ کی زد میں تلف ہو گیا ہے۔

(ب) ''دیت یا خون بہا قتل کا جرمانہ ہے۔ یہ نظام اب صرف چند مسلم ممالک میں رائج ہے۔'' (ص: ۱۰۲۷)

(ج) ''ذمّی کے بجائے اب معمول یکساں حقوق کے مالک شہریوں کا ہے اور یہی تمام ۵۸؍ مسلم ممالک میں قانون ہے۔اب کسی سے جزیہ نہیں لیا جاتا۔ یہ تبدیلی حال میں رونما ہوئی ہے۔'' (ص: ۱۰۲۷)

(د) ''کلّی حجاب کا حکم صرف امہات المومنین کے لیے مخصوص تھا۔'' (ص:۱۰۳۲)

(ھ) ''مسلم ممالک میں جزیہ کا حکم عرصے سے ساقط ہو چکا ہے۔'' (ص:۱۰۴۲)

(و) '' زرعی پیداوار پر عائد محصول خراج کو تمام مسلم ممالک نے ترک کر دیا ہے۔'' (ص:۱۰۴۲)

(ز) ''رجم سے مراد شادی شدہ زانی مرد اور عورت کو سنگ ساری کے ذریعے قتل کرنا ہے۔ (لیکن یہ قرآن میں مذکور نہیں ہے)۔ صحابیٔ رسول ماعز اور غامدیہ خاتون شادی شدہ زانی تھے اور ان کو سنگ سار کیا گیا۔ یہ سزا محض سنت سے ثابت ہے، قرآن میں اس کا کوئی ذکر نہیں ہے۔'' (ص:۱۰۷۱)

قرآن اور سنت کے مابین مبیّنہ تضاد کے اس بیان کے مضمرات بہت خطرناک ہیں۔ ایک عالم دین کے ہاں دونوں کے درمیان تطابق کے بجائے تفریق، وصل کے بجائے فصل کا مضمون کسی بوالعجبی سے کم نہیں۔ قرآن مجید میں نماز تک کی بنیادی تفصیلات (رکعات کی تعداد، نماز کے ارکان وغیرہ) نہیں آئی ہیں۔ سنت نے ان کو ہمیشہ کے لیے طے کر دیا، جس پر امت مسلمہ روزِ اوّل سے آج تک عمل پیرا ہے۔ موصوف کی مذکورہ بالا منطق کی رُو سے نماز کی تمام تفصیلات بھی مشکوک ٹھہرتی ہیں۔ قلم کی اس بے احتیاطی کو آئندہ ایڈیشن سے قطعاً حذف کر دینا چاہیے۔

(ح) 'صحیح اسلامی اصطلاح'، 'ربا' نہیں بلکہ 'الربا' ہے۔ اس باب میں شدید غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں۔ ہمارے دور میں مالی اداروں [بینک] وغیرہ سے جو سود یا منافع ملتا ہے اسے بھی ربا پر محمول کر لیا گیا ہے۔ 'الربا' سے قرآن کی مراد وہ متعین تجارتی معاملت ہے جو نزولِ اسلام کے دور میں عرب میں رائج تھی۔'' (ص:۱۰۵۶)

احکامِ اسلام کے بارے میں ایسی فکری پراگندگی اس تصنیف کی قدر و قیمت کو گویا خاک میں ملانے کے مرادف ہے۔ فاضل مصنف اس حاشیے کے عواقب پر غور کریں، گویا چودہ سو سال سے پوری امت ربا کے معنی اور مفہوم ہی سمجھنے سے قاصر رہی!

(ط) ''اسلام کا مرتد کے بارے میں حکم ہے کہ اسے تین دن کی مہلت دی

جائے گی۔ اگر وہ توبہ کرلے تو اسے رہا کر دیا جائے گا، ورنہ اس کو قتل کیا جائے گا۔ ارتداد کی یہ سزا کسی بھی مسلم ملک میں نہیں دی جاتی ہے۔'' (ص: ۱۰۵۸)

(ی) ''زندقہ سے مراد آخرت کا انکار ہے۔ جو مسلم زندیق ہو اور توبہ کرکے ازسرنو اسلام نہ لائے وہ واجب القتل ہے۔ اس حکم پر عمل درآمد کسی مسلم ملک میں نہیں ہوتا۔'' (ص: ۱۰۷۰)

یہ اقتباسات افسوس ناک ہیں اور تشویش ناک بھی۔ باعثِ افسوس امر یہ ہے کہ بہ طور مفسر صرف ان احکام کی وضاحت نہیں کی گئی ہے، بلکہ بہ تکرار ان کے کالعدم ہونے کا اعلان بغیر کسی تاسف کے ہے۔ باعثِ تشویش امر یہ ہے کہ اس سے قارئین کے دل و دماغ پر یہ نقش مرتسم ہوگا کہ یہ سارے اسلامی احکام گویا ناقابلِ عمل ہیں، ان کی حیثیت شریعت میں مدفضول کی ہے۔ قرآنی احکام سے بے نیاز زندگی گزر رہی ہے اور گزاری جاسکتی ہے، یا گزاری جانا چاہیے۔ فاضل مصنف کو اپنی اس تاکید کے ساتھ ان احکام کے متروک ہونے کے اصرار پر بہ حیثیت عالم دین غور وفکر کرنا چاہیے کہ ان کے پیش نظر قارئین کے لیے مقصود کیا پیغام ہے؟ اسلام ایک فطری، قابل عمل اور مکمل دین الٰہی ہے، یا ناقابل عمل اور غیر معقول مطالبات کا کوئی عام سا منشور، جس میں اختیار اور ترک کی پوری آزادی ہو؟ یہ صحیح ہے کہ ۵۸ر مسلم ممالک کے انبوہ میں اسلامی ریاست کوئی نہیں، سقوطِ خلافت کو بھی ایک صدی گزر چکی، لیکن کیا مسلمانوں کی بے عملی اور بے حسی کے باعث یہ تمام احکام ہی القط ہوگئے اور ان کے ناقابل عمل ہونے کا ایسا شہرہ اور وہ بھی تفسیر کے نام پر۔ خوب خیال رہے کہ یہاں زیر گفتگو قرآن مجید میں مذکور احکام ہیں۔ یہ قرون وسطیٰ کے کسی تنگ نظر فقیہ کے شاذ تفردات نہیں، جن سے براءت کا اعلان بہ کمال مسرت اور پے درپے کیا جائے۔

لوطؑ کی قوم کی بدکرداری، بالخصوص ان کے ہم جنس پرستی کے شنیع فعل میں مبتلا ہونے کا ذکر قرآن مجید میں کئی مقامات پر آیا ہے۔ فاضل مصنف نے اسے بجا طور سے لیکن بالکل سرسری طور پر جرم سے تعبیر کیا ہے۔ (ص: ۱۵۷، ۳۵۵، ۱۱۲۵) آج کے مفسر

سے لواطت کے موضوع پر مفصل رہ نمائی مطلوب ہے کہ یہ فتنہ ہمارے دور میں مہیب شکل اختیار کر چکا ہے۔ مغرب میں اسے قانونی اور معاشرتی تحفظ حاصل ہے۔ ایک ہی جنس کے افراد کے درمیان شادی اب کلیسا تک میں منعقد ہوتی ہے اور مغرب میں ہم جنس پرستی کے خلاف آواز اٹھانا اب خود ایک جرم ہو گیا ہے۔ اس تبدیل شدہ منظر نامے میں ہمارے مفسرین کی ذمہ داری اور بڑھ گئی ہے کہ وہ حکمت اور استدلال کے ساتھ اس قبیح فعل کے بارے میں اسلامی موقف واضح کریں۔ قدیم مفسرین کے سامنے مشرکانہ یونانی فلسفہ اور لا ادریت جیسے مسائل تھے، جن سے وہ بہ فضل الٰہی کام رانی کے ساتھ سرخ رُو ہوئے۔ آج کے اہم مسائل میں گویا سرفہرست قضیہ LGBTQ کا ہے (یہاں L سے مراد Lesbian یعنی عورتوں کے درمیان باہمی جنسی تعلقات، G سے Gay یعنی مردوں کے درمیان باہمی جنسی تعلقات، B سے Bisexual یعنی بیک وقت مردوں اور عورتوں دونوں سے جنسی تعلقات، T سے Transgender جس نے جنسی خواہشات کے پیش نظر سرجری کے ذریعے اپنی جنس تبدیل کر لی ہو، اور Q سے Queer یعنی عجیب وغریب جنسی تعلقات کے عادی افراد ہیں)۔ آج ضرورت اسلامی تناظر میں اس قضیۂ نامرضیہ سے نبرد آزما ہونے کی ہے کہ اب یہ محض ایک شنیع فعل یا جرم نہیں، بلکہ ایک معروف اور قابلِ قبول طرزِ حیات بن چکا ہے اور اس میں ملوّث صرف چند جنسی کج رَو، عیّاش افراد نہیں، بلکہ لاکھوں افراد ہیں، جو علی الاعلان اپنے اس غیر فطری طرزِ زندگی کی تبلیغ کرتے ہیں اور کلیسا، ریاست اور معاشرے میں جن کو قبولیتِ عام حاصل ہو چکی ہے۔

فاضل مصنف نے مسلکی اختلافات اور مناظرہ بازی سے اجتناب کیا ہے، البتہ ایک مقام پر ان کی آتش غیظ وغضب اس طرح نمایاں ہوئی ہے: ''الیسعؑ کے مزار کو سلفی تعلیمات کے زیر اثر سعودی حکام نے منہدم کر دیا ہے۔ اس مزار کے پانی سے مریض شفایاب ہو جاتے تھے۔'' (ص:۲۳۳) الیسعؑ جیسے قدیم دور کے پیغمبر (مصنف کے بہ قول نویں صدی قبل مسیح یعنی آج سے تین ہزار سال سے زائد قبل) کے مزار کا اس تیقن کے ساتھ بیان اور اس کی 'برکات' کا ذکر اس پر مستزاد! اسی خوش عقیدگی کا اظہار موصوف

کے ہاں اولیاء کی 'کرامات' کے بارے میں بھی دَر آیا ہے۔(ص:۱۰۴۳، ۱۰۵۰)

شریعت سے متصادم کسی طور طریقے کی مدح اہل سنت والجماعت کی نمائندہ تفسیر کو زیب نہیں دیتی۔ خدا معلوم کس ذہنی رَو میں فاضل مصنف نے پیغمبر ہودؑ کو بائبل میں مذکور ایک غیر پیغمبر شخص Eber کے مصداق قرار دیا ہے۔ خود موصوف کا اعتراف ہے کہ 'یہودیت اور عیسائیت میں ان کا منصب پیغمبر کا نہیں ہے۔'(ص: ۲۵۹) متعدد انگریزی تراجم میں قرآنی پیغمبروں کے مثیل بائبل میں مذکور پیغمبروں کے اسماء درج ہیں۔ ہودؑ کے ضمن میں یہ 'جدّت' صرف اسی تصنیف میں نظر آئی، جس کی بہ ظاہر کوئی توجیہ ممکن نہیں۔ فاضل مصنف نے متاخر مسلمان فاتحین اور سلاطین کے خلاف بہت سخت زبان استعمال کی ہے اور ان کو حریص، توسیع پسند حکم رانوں کے طور پر پیش کیا ہے۔ (ص:۲۹۰) ایک روایت ذوالکفل کے گوتم بدھ ہونے کے مرادف درج کردی گئی ہے۔(ص:۴۹۹) ذوالکفلؑ کے بارے میں مستند تاریخی معلومات گویا ناپید ہیں، اس کے برخلاف گوتم بدھ کی حیات اور تعلیمات سے متعلق ضخیم دفتر کے دفتر موجود ہیں، اس صورت میں ان دونوں کے مابین تطابق کی کیا گنجائش رہ جاتی ہے۔ فاضل مصنف نے مسلمانوں میں علم دین کے فقدان پر بجا طور پر ماتم کیا ہے، البتہ اس کے لیے انھوں نے نسخہ یہ تجویز کیا ہے: ''مسلمان تراجم قرآن کا مطالعہ کریں۔'' (ص:۵۴۶) اس کے ساتھ اس شرط کا اضافہ بھی لازم تھا کہ یہ ترجمہ کسی مستند عالم دین کے قلم سے ہو اور اس کے تفسیری حواشی عقائد کی کجی، مسلکی تنازعات، ذاتی رجحانات، غیر شرعی آرا اور مزعومات سے پاک ہو۔ واضح رہے کہ یہ تقلیدِ محض کی ترغیب اور تشویق نہیں ہے، البتہ تفسیری آرا نصوص سے کسی درجے میں بھی منحرف نہ ہوں اور دعوت حقیقی اسلام کی ہو، نہ کہ کسی مخصوص نظریاتی مسلک کی، جسے بہ طور اصل اسلام پیش کیا گیا ہو۔

یہ امر انتہائی افسوس ناک بلکہ شرم ناک ہے کہ اس تصنیف میں داوٗدؑ کے ذیل میں اسرائیلیات سے آلودہ یہ روایت بھی درج ہے کہ وہ اپنے ماتحت اریہ کی بیوی سے شادی کے خواہاں تھے اور اس مقصد میں کسی طرح کام یاب بھی ہوگئے ۔(ص:۶۸۴)

اسی طرح سلیمانؑ سے بعض ایسی کم زور روایتیں منسوب کردی گئی ہیں جو ان پیغمبرانِ عظام کے مقامِ عالی کے منافی ہیں، مثلاً سلیمانؑ کی ان خطاؤں کا ذکر کہ آپ نے کسی فیصلے میں ناانصافی کی تھی اور غیر بنی اسرائیل کی کسی خاتون سے شادی کرلی تھی، یا چالیس دن تک سخر نامی جن کے باعث آپ بے دست و پا رہے۔ (ص: ٦٨٦) یہ واضح رہے کہ قرآن مجید میں ان مبینہ لغزشوں کا بیان نہیں ہے۔ سہوِ قلم سے چوتھی صدی ہجری کے عالم الماوردی کو انھوں نے ایک جدید فاضل قرار دیا ہے۔ (ص: ۱۰۲۳) فاضل مصنف کے اس قول میں کہ 'ہندو اہل کتاب ہیں' شدید بے احتیاطی پائی جاتی ہے۔ (ص: ۱۰۲۳) اسی طرح ان کا یہ قول بھی خلافِ واقعہ ہے کہ سید اسماعیل شہیدؒ (م ۱۸۳۱ء) اور سید احمد شہیدؒ بریلوی (م ۱۸۳۱ء) ہندوستان میں اہل حدیث مسلک کے بانی مبانی ہیں۔ ان کی اصل شہرت کی اساس ان کے تجدیدِ دین اور جہاد کے کارنامے پر ہے۔ سید ابوالحسن علی ندویؒ کی معتبر اور وقیع تصنیف 'سیرت سید احمد شہید' میں ان کے اس امتیاز کا کوئی اشارہ نہیں ملتا۔

یہ امر استعجاب انگیز ہے کہ ختم نبوت کے عقیدہ کی توضیح کرتے ہوئے فاضل مصنف نے اس باب میں قادیانی فتنے کا مطلق کوئی ذکر نہیں کیا ہے۔ (ص: ۱۰۴۴) اسی نکتے کا اطلاق شیعہ مسلک کے تعارف پر بھی ہوتا ہے۔ جابجا انھوں نے شیعہ حضرات سے مخصوص عقائد امامت (ص: ۱۰۳۷) متعہ (ص: ۱۰۵۱) اور تقیہ (ص: ۱۰٦۷) بیان کیے ہیں اور صرف ان کے تعارف پر اکتفا کیا ہے اور ان کے اہل السنّت والجماعت کے عقائد سے اختلاف یا ان کے انحرافات پر سکوت اختیار کیا ہے۔ یہاں ترغیب اور تشویق مناظرہ بازی کی نہیں ہے، لیکن اہل جمہور سے قادیانی اور شیعہ مسلک کے بنیادی فرق کا اظہار قارئین کی رہ نمائی کے لیے ناگزیر ہے۔ سعودی حکام کے باب میں مصنف کا یہ توسع مفقود ہے۔

موصوف نے ایک اور ستم یہ کیا ہے کہ خضر کی نیم افسانوی شخصیت کو ازلی اور ابدی قرار دیا ہے۔ (ص: ۱۰۴۵) یہ رائے نص قرآنی کے صریحاً خلاف ہے۔ کسی بھی

ذی حیات کو موت سے مفر نہیں۔ استثناء پیغمبرانِ کرام تک کو نہیں کہ ابدیت صرف اللہ کے لیے خاص ہے۔ 'الدخان' (فصلت ۴۱:۱۱) سے متعلق اس خوش گمانی کا اظہار ہے کہ اسی دھوئیں سے کائنات کی تخلیق ہوئی۔ امورِ غیب سے متعلق مصنف کے ایسے بے محابا بیانات پر حیرت ہوتی ہے اور افسوس بھی۔ اپنی اس رائے میں انھوں نے بہ طور سند حالیہ سائنسی نظریات کو پیش کیا ہے۔ (ص:۷۱۸) چہ خوب! کل سائنس دانوں نے کائنات کی تخلیق سے متعلق کسی نئے مادے کی رائے ظاہر کردی تو پھر اس خوش عقیدگی کا کیا جواز باقی رہے گا؟

سب سے زیادہ تکلیف دہ اور قابل اعتراض موصوف کا یہ تفسیری حاشیہ ہے، جو سورۂ الفتح کی آیت ۲ سے متعلق ہے۔ موصوف کو یہ تحریر کرنے میں مطلق کوئی باک نہیں کہ ''اس آیت سے ظاہر ہے کہ انبیاء تک گناہ کے مرتکب ہوتے ہیں، کیوں کہ مغفرت گناہ گاروں ہی کی کی جاتی ہے، جب کہ ان سے واقعۃً گناہ صادر ہوئے ہوں۔ اگر گناہ کیے ہی نہیں گئے تو ان کی مغفرت کا مضمون بے معنیٰ ہوجاتا ہے۔'' (ص:۷۷۱) عصمتِ انبیاء کے عقیدے کے باوصف ایسی جسارت اور ایسی تندوتیز زبان کا استعمال! استغفراللہ۔ انبیاء کرام سے لغزشوں، نہ کہ گناہوں، کا صدور قرآن مجید میں اس فوری اضافے کے ساتھ مذکور ہے کہ لغزش کے معاً بعد انھوں نے صدق دل سے توبہ کی، جسے اللہ نے قبول کیا۔ اخلاقی طور پر داغ دار مذہبی پیشواؤں کا تصوّر یہودیت، عیسائیت اور دیگر گم راہ مذاہب میں جاری وساری ہے۔ اس تفسیر میں اس کا توارد ایک بڑا عیب ہے، جسے فوراً دوٗر کرنا چاہیے۔

فاضل مصنف نے صلح حدیبیہ کی دفعات کا محض خلاصہ پیش کردیا ہے۔ (ص:۷۷۶)ان کی بالغ النظری سے توقع تھی کہ وہ ان دفعات کی تحلیل و تجزیہ پیش کرتے، جو بادی النظر میں مسلمانوں کے لیے فائدہ مند تو درکنار، ان کے لیے باعثِ ذلت تھیں، اس کے باوصف صلح حدیبیہ فروغ اسلام پر منتج ہوئی۔ ہمارے دور میں بین مذہبی مذہبی تعلقات کا معاملہ علماء وفضلاء کی فوری توجہ کا طالب ہے۔ عالم گیریت اور معاشی ہجرت کی کثرت کے باعث مسلمانوں کا براہ راست اور گہرا سابقہ غیر مسلموں سے ہوتا

ہے۔ان سے تعلقات کی نوعیت اور حدود کیا ہونی چاہییں؟ ان سے بین مذہبی مکالمہ کن اصولوں کے تحت ہونا چاہیے؟ اور ان سے معاشرتی راہ و رسم کی کیا کیفیت ہونی چاہیے؟ اس باب میں اسلام کی ہدایات کیا ہیں؟ فاضل مصنف کو اس حقیقت کا بخوبی علم ہے لیکن اپنی تفسیر میں انھوں نے اس بارے میں محض اچٹتا ہوا اشارہ کیا ہے، جس سے قارئین کی سیری نہیں ہوتی۔(ص:۱۱۳۳، ۱۱۶۷) اگلے ایڈیشن میں یہ موضوع ان کے سیر حاصل مباحث کا متقاضی ہے۔

مذکورہ بالا اسقام سے قطع نظر اس ترجمے سے قرآنیات کے مزید مطالعے اور تحقیق کے باب ضرور اس طور پر وَا ہوتے ہیں کہ اس کے ایک ضمیمے میں اسلامی اصطلاحات کی جامع فرہنگ ہے (ص: ۱۰۲۱ -۱۰۷۲) دوسرا کار آمد ضمیمہ قرآن مجید کا موضوعاتی اشاریہ ہے۔(ص:۱۰۷۳-۱۲۳۰) بالعموم اشاریے میں اسماء، اماکن اور اشیا کی فہرست درج ہوتی ہے۔فاضل مصنف نے انتہائی دیدہ ریزی کے ساتھ ہر موضوع پر متعلقہ قرآنی آیات کے حوالے اور ان کے مختصر مندرجات بھی قلم بند کر دیے ہیں۔اس طرح مزید مطالعے اور تحقیق کے جاں گسل مرحلے آسان بنا دیے ہیں۔اس کے لیے موصوف لائق داد ہیں۔

خاتمۂ کلام کے طور پر عرض ہے کہ انگریزی زبان و بیان کے حسن، متن کے ترجمے کی صحت اور تفسیر بالماثور کی روایت کی بڑی حد تک ترجمانی اس ترجمۂ قرآن کے محاسن ہیں، البتہ اس کے تفسیری حواشی میں بعض فاش اور گم راہ کن معایب در آئے ہیں، جن کے تدارک کے بغیر اس تصنیف کو جمہور کے موقف کی نمائندہ تفسیر نہیں قرار دیا جا سکتا، بلکہ اس کا مطالعہ احتیاط سے کرنا چاہیے۔نظر ثانی میں نشان زدہ مقامات کی اصلاح بہ آسانی ممکن ہے۔توقع ہے کہ فاضل مصنف رضائے الٰہی کی خاطر یہ راہ اختیار کریں گے۔

بعض اصطلاحاتِ قرآنی کی جامع تشریح

(مولانا سیّد حامد علیؒ کی تحریروں کا مطالعہ)

——— پروفیسر عبیداللہ فہد فلاحی

مولانا سیّد حامد علیؒ (۱۹۲۳-۱۹۹۳ء) تحریکِ اسلامی کے ان چنندہ علماء میں سے تھے، جنھوں نے اپنے پیچھے گراں قدر علمی سرمایہ چھوڑا ہے۔ان کی علمی خدمات کی متنوع جہات میں قرآنیات کو فوقیت حاصل ہے۔قرآن مجید سے شغف اور مطالعے کے نتیجے میں انھوں نے قرآنیات کے متعدد پہلوؤں پر اپنی تصانیف تیار کیں۔ سید قطب شہیدؒ (م ۱۹۶۶ء) کی مشہور زمانہ تفسیر 'فی ظلال القرآن' کے چند ابتدائی پارے اور آخری عم پارہ کا ترجمہ کیا۔قرآنیات پر مضامین ومقالات کے ساتھ مستقل کتابیں بھی تیار کیں۔ ان کی چند اہم کتابیں درج ذیل ہیں:

۱- قرآنی اصطلاحات اور علمائے سلف وخلف

۲- جنت-قرآن وحدیث اور عقل کی روشنی میں

۳- تیسیر القرآن-قاعدہ وناظرہ تعلیم قرآن

۴- تیسیر القرآن-حصۂ اول (قرآنی عربی سکھانے کے لیے)

۵- انبیاء علیہم السلام کی دعوت-قرآن مجید کی روشنی میں (نامکمل)

۶- غیر مسلموں کے لیے قرآنی آیات اور سورتوں کا انتخاب، اُن کا ترجمہ اور مختصر تشریح۔ فاضل مصنف نے اس منصوبہ کا آغاز کر دیا تھا مگر مکمل نہ کر سکے۔

مولانا سیّد حامد علیؒ کا عظیم تصنیفی کارنامہ اُن کی وہ مایہ ناز تحقیق ہے، جو ۱۹۸۸ء میں 'قرآنی اصطلاحات اور علمائے سلف وخلف' کے نام سے پہلی بار منظر عام پر آئی۔ ۳۴۸ رصفحات پر مشتمل یہ کتاب دین کے قرآنی تصور کی جامع تشریح وتعبیر ہے۔اس میں

قرآنی اصطلاحات کی تشریح قرآن، حدیث، لغاتِ عرب اور قدیم و جدید تفاسیر کی روشنی میں کی گئی ہے۔ الٰہ، ربّ، ندّ جمع انداد، شریک، شرک، مشرک، عبادت، اطاعت اور اسلام کی تفسیر میں مصنف نے ژرف نگاہی اور متکلمانہ و مفسرانہ شان کا ثبوت فراہم کیا ہے۔

'رب' کی اصطلاح

بہ طورِ مثال مولانا حامد علی نے 'رب' کی تفسیر میں بحث کا آغاز سورۃ الفاتحہ سے کیا ہے:

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ۔

''شکر و ثنا اللہ ربّ العالمین کے لیے!''

پھر قرآن مجید کی درج ذیل آیات نقل کی ہیں:

یٰٓاَیُّھَا النَّاسُ اعْبُدُوْا رَبَّکُمُ الَّذِیْ خَلَقَکُمْ وَالَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُوْنَ (البقرۃ:۲۱)

''اے انسانو! اپنے رب کی عبادت کرو، جس نے تمھیں پیدا کیا اور تم سے قبل کے لوگوں کو بھی۔ امید ہے کہ تم (خدا کے عذاب سے) بچ سکو گے۔''

قُلْ یٰٓاَھْلَ الْکِتٰبِ تَعَالَوْا اِلٰی کَلِمَۃٍ سَوَآءٍ بَیْنَنَا وَبَیْنَکُمْ اَلَّا نَعْبُدَ اِلَّا اللّٰہَ وَلَا نُشْرِکَ بِہٖ شَیْئًا وَّلَا یَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰہِ فَاِنْ تَوَلَّوْا فَقُوْلُوا اشْھَدُوْا بِاَنَّا مُسْلِمُوْنَ (آل عمران:۶۴)

''کہو! اے اہل کتاب! آؤ ایک ایسی بات کی طرف جو ہمارے اور تمھارے درمیان مشترک ہے، یہ کہ ہم اللہ کے سوا کسی کی عبادت نہ کریں، اُس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں اور اللہ کے سوا ایک دوسرے کو رب نہ بنائیں۔ اگر وہ اعراض کریں تو کہو، گواہ رہو، ہم تو مسلم ہیں۔''

اس سے وہ یہ ثابت کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو رب بنانا قرآن مجید کی نظر میں شرک ہے۔ اہل کتاب کے مشرکانہ جرائم کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا گیا:

وَقَالَتِ الْیَھُوْدُ عُزَیْرُ ابْنُ اللّٰہِ وَقَالَتِ النَّصٰرَی الْمَسِیْحُ ابْنُ اللّٰہِ ذٰلِکَ قَوْلُھُمْ بِاَفْوَاھِھِمْ یُضَاھِئُوْنَ قَوْلَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا مِنْ قَبْلُ قٰتَلَھُمُ اللّٰہُ اَنّٰی یُؤْفَکُوْنَ ○ اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَھُمْ وَرُھْبَانَھُمْ اَرْبَابًا مِّنْ

دُونِ اللّٰہِ وَالْمَسِیحَ ابْنَ مَرْیَمَ وَمَآ أُمِرُوْا إِلَّا لِیَعْبُدُوْا إِلٰھاً وَاحِداً لَّآ إِلٰہَ إِلَّا ھُوَ سُبْحٰنَہٗ عَمَّا یُشْرِکُونَ (التوبۃ: ۳۰-۳۱)

''یہودی کہتے ہیں کہ عزیرؑ اللہ کا بیٹا ہے اور عیسائی کہتے ہیں کہ مسیحؑ اللہ کا بیٹا ہے۔ یہ بے حقیقت باتیں ہیں جو وہ اپنی زبانوں سے نکالتے ہیں۔ اُن لوگوں کی دیکھا دیکھی جو ان سے پہلے کفر میں مبتلا ہوئے تھے۔ خدا کی مار ان پر۔ یہ کہاں سے دھوکہ کھا رہے ہیں۔ انھوں نے اپنے علماء اور درویشوں کو اللہ کے سوا اپنا رب بنا لیا ہے اور اسی طرح مسیحؑ ابن مریم کو بھی، حالاں کہ ان کو ایک معبود کے سوا کسی کی بندگی کرنے کا حکم نہیں دیا گیا تھا، وہ جس کے سوا کوئی مستحق عبادت نہیں، پاک ہے وہ ان مشرکانہ باتوں سے جو یہ لوگ کرتے ہیں۔''

ان آیات کو نقل کرنے کے بعد فاضل مصنف 'لسان العرب' کا سہارا لیتے ہیں، جس میں رب کے بتائے گئے ہیں: (۱) مالک (۲) سیّد، آقا، تدبیر کرنے والا (۳) مربّی، منعم اور قیّم (۴) مصلح۔ 'القاموس' اور اس کی شرح 'تاج العروس' سے طویل اقتباسات نقل کر کے وہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ ربّ کا غالب مفہوم مالک اور حاکم کا ہے۔[۱] وہ کہتے ہیں کہ امام ابن جریر طبریؒ کی تفسیر ام التفاسیر خیال کی جاتی ہے، لغوی، نحوی اور ادبی تحقیقات کے اعتبار سے اور آثار صحابہ و تابعین اور اقوال علمائے سلف کو جمع کرنے کے پہلو سے بھی۔ سورہ الفاتحہ کی پہلی آیت میں تفسیر ابن جریر طبری کے مطابق بھی ربّ کے وہی معنی ہیں، یعنی حاکم و فرماں روا، مالک اور مصلح و پروردگار۔[۲]

امام زمخشریؒ کی تفسیر 'الکشّاف'، 'تفسیر ابن کثیرؒ'، امام نسفیؒ کی 'مدارک التنزیل' اور آلوسیؒ کی 'روح المعانی'[۳] سے بھرپور استدلال کرتے ہوئے ان کا یہ خلاصہ پیش کرتے ہیں:

''معلوم ہوا کہ خدا کی شریعت سے آزاد تحلیل و تحریم اور قانون سازی کو تسلیم کرنا ایسے لوگوں کو 'الٰہ' اور 'رب' بنانا ہے اور یہ فعل اُن کی 'عبادت' ہے، جو صریح شرک ہے۔''[۴]

امام فخرالدین رازیؒ کی 'تفسیر کبیر' اہم تفاسیر میں شمار ہوتی ہے۔ وہ سورۂ

آل عمران، آیت ۶۴ کی تفسیر میں لکھتے ہیں۔ فاضل مصنف نے طویل عربی عبارت نقل کی ہے، پھر اس کا ترجمہ کیا ہے اور اس سے یہ نتیجہ نکالا ہے:

> ''معلوم ہوا کہ امام رازیؒ کے نزدیک تحلیل وتحریم اور خدا کی نافرمانی میں کسی کی اطاعت اُسے 'رب' اور 'الٰہ' بنانا ہے اور اللہ ہی خالق ومنعم ہونے کی بنا پر اس کا مستحق ہے کہ تحریم وتحلیل اور اطاعت واتباع کا واحد مرجع ہو۔''[۵]

مولانا سیّد حامد علیؒ شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے صاحب زادے شاہ عبدالقادر دہلویؒ کے ترجمہ سے بھی استدلال کرتے ہیں، کیوں کہ ''معنوی لطافتوں، زبان کی نزاکتوں، ادبی خوبیوں اور قرآنی مطالب کی ادائیگی کے لحاظ سے کوئی اردو ترجمہ اُس کا مقابلہ نہیں کرسکتا۔''[۶] بیہقی ہند مولانا ثناء اللہ پانی پتیؒ کی تفسیر مظہری کے اردو ترجمہ سے بھی انھوں نے مدد لی ہے۔ یہ اردو ترجمہ ہندوستان کے معروف مفسّر اور حدیث کی بہت سی کتابوں کے مترجم مولانا سیّد عبدالدائم جلالیؒ کا ہے۔

فاضل مصنف مولانا اشرف علی تھانویؒ (م ۱۹۴۳ء) کو مفسر، فقیہ، مرشد اور مصلح تصوف ہونے کی حیثیت سے موجودہ صدی کے ہندوستانی علماء میں بلند مقام کا حامل قرار دیتے ہیں۔ خاص بات یہ ہے کہ اُن کے یہاں دین کا جامع اور وسیع تصور ملتا ہے، جس پر وہ بہت زور دیتے ہیں۔ اُن کی تفسیر 'بیان القرآن' اردو تفاسیر میں ایک اہم مقام رکھتی ہے۔ وہ سورہ التوبہ، آیت ۳۱ کی یہ تفسیر کرتے ہیں:

> ''انھوں نے (یعنی یہود ونصاریٰ نے) خدا کی (توحید فی الطاعت) کو چھوڑ کر اپنے علماء ومشائخ کو (بہ اعتبار طاعت کے) رب بنا رکھا ہے کہ اُن کی اطاعت تحلیل وتحریم میں مثل اطاعت خدا کے کرتے ہیں کہ نص پر اُن کے قول کو ترجیح دیتے ہیں اور ایسی اطاعت بالکل عبادت ہے۔ پس اس حساب سے وہ اُن کی عبادت کرتے ہیں۔''[۷]

تفسیر بیان القرآن سے یہ عبارت نقل کرکے سیّد حامد علیؒ اس پر ان الفاظ میں تبصرہ کرتے ہیں:

''کتنی صاف وصریح ہے یہ تفسیر! توحید فی العبادۃ کی طرح توحید فی الطاعۃ بھی ضروری ہے اور کسی کو تحلیل وتحریم کا حق دینا اور اس معاملے میں اس کی اطاعت کرنا اُسے رب بنانا ہے اور یہ اطاعت 'عبادت' ہے، مجازی یا جزوی عبادت نہیں، بالکل عبادت۔'' [۸]

مولانا حامد علیؒ، مولانا سیّد سلیمان ندویؒ (م ۱۹۵۳ء) سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ سیرت النبی، جلد چہارم میں، جو منصبِ نبوت اور اسلامی عقائد کی تشریح وتوضیح پر مشتمل ہے۔ 'اللہ تعالیٰ پر ایمان' کے بڑے عنوان کے تحت 'حرام وحلال کرنا خدا کا کام ہے' کی سرخی کے تحت سیّد سلیمان ندویؒ رقم طراز ہیں:

''شرک کی ایک قسم یہ تھی کہ انبیاء یا پیشوایانِ مذہبی کو تحریم وتحلیل کا مجاز سمجھتے تھے، یعنی وہ جس چیز کو چاہیں حرام کردیں اور جس چیز کو چاہیں حلال ٹھہرادیں۔ قرآن مجید میں جب یہ آیت اتری: اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اَرْبَاباً مِّن دُونِ اللّٰهِ (التوبۃ: ۳۱) ''ان لوگوں نے اپنے علماء اور درویشوں کو اللہ کے سوا اپنا رب بنالیا ہے۔'' تو حضرت عدیؓ نے، جو حاتم طائی کے فرزند اور اسلام لانے سے پہلے عیسائی تھے، آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ہم لوگ اپنے پیشوایانِ مذہبی کو اپنا رب تو نہیں سمجھتے تھے۔ آپؐ نے ارشاد فرمایا: ''کیا تم لوگوں کا یہ اعتقاد نہ تھا کہ یہ لوگ جس چیز کو چاہیں حلال اور جس چیز کو چاہیں حرام کردیں؟'' عرض کی کہ ہاں۔ آپؐ نے فرمایا: ''یہی رب بنانا ہے۔''

عموماً اہلِ مذاہب پیغمبروں کو شارع مستقل سمجھتے ہیں، لیکن یہ بھی ایک قسم کا شرک ہے۔ شریعت کی تاسیس، حلال وحرام کی تعیین، جائز وناجائز کی تفریق، امر ونہی کے احکام، یہ سب خدا کے ساتھ مخصوص ہیں۔ پیغمبر مبلغ اور پیغام رساں اور تعلیمِ الٰہی سے اس کے احکام کے شارح اور بیان کرنے والے ہیں۔ اسی بنا پر قرآن مجید میں ذاتِ نبوی کی صفتِ رسالت کو بار بار تاکید اور اصرار کے ساتھ نمایاں کیا گیا ہے۔'' [۹]

قرآنی اصطلاح 'رب' کی تصریح وتفسیر میں مولانا سیّد حامد علیؒ نے مولانا امین

احسن اصلاحیؒ (م۱۹۹۷ء) کی تفسیر 'تدبّر قرآن' سے بھی استشہاد کیا ہے۔ مولانا اصلاحی ''اُن خوش قسمت افراد میں سے ہیں جن کو مولانا محمد منظور نعمانیؒ نے علم وتقویٰ کی سند عطا کی ہے اور جن کی تفسیر 'تدبر قرآن' کو اردو کی بہترین تفسیروں میں شمار کیا ہے۔'' مولانا اصلاحی کے بعض افکار وخیالات سے مولانا سیّد حامد علیؒ کو اختلاف ہے، اس کے باوجود وہ اس کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں، کیوں کہ یہ تفسیر قرآن مجید کے عظیم مفسر ومحقق مولانا حمیدالدین فراہیؒ (م۱۹۳۰ء) کے تدبر وتفکر کا نچوڑ ہے اور ''مولانا فراہیؒ جیسے لوگ صدیوں میں پیدا ہوتے ہیں۔''[۱۰] مولانا اصلاحیؒ سورہ آل عمران آیت ۶۴ کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

> ''توحید کے متعلق قرآن مجید کا دعویٰ یہ ہے کہ یہ اہل کتاب اور مسلمانوں کے درمیان یکساں ومشترک ومسلّم ہے۔ قرآن نے اسی مشترک کلمہ کو بنیاد قرار دے کر اُن سے بحث کا آغاز کیا ہے کہ جب توحید ہمارے اور تمہارے درمیان ایک مشترک حقیقت ہے تو موازنہ کرو کہ اس قدرِ مشترک کے معیار پر قرآن اور اسلام پورے اترتے ہیں، یا یہودیت اور نصرانیت۔
>
> قرآن نے اُن کو دعوت دی کہ یہ بات ہمارے اور تمہارے درمیان یکساں مسلّم ہے کہ اللہ کے سوا نہ کسی کی بندگی کی جائے نہ اُس کا کسی کو ساجھی ٹھہرایا جائے اور نہ ہم میں سے کوئی ایک دوسرے کو رب ٹھہرائے۔ پھر اس مسلّم ومشترک حقیقت کے برخلاف تم نے خدا کی عبادت میں دوسروں کو شریک کیوں بنا رکھا ہے اور اپنے احبار ورُہبان اور فقیہوں، صوفیوں کو ارباباً من دون اللہ کا درجہ کیوں دے دیا؟
>
> اس آیت میں یہ جو بات آئی ہے کہ ''ہم سے کوئی ایک دوسرے کو رب نہ بنائے'' اس کی وضاحت دوسرے مقام میں ہوئی ہے کہ اہلِ کتاب نے اس ہدایت کے برخلاف اپنے احبار ورہبان کو رب بنالیا۔''[۱۱]

یہ قرآنی اصطلاح 'رب' جمع ارباب کی وہ تشریح ہے جو مولانا سیّد حامد علیؒ نے

اپنی معروف تصنیف 'قرآنی اصطلاحات اور علمائے سلف وخلف' میں پیش کی ہے۔اسی منہجِ تحقیق کے ساتھ اور مستند حوالوں کی روشنی میں انھوں نے بقیہ نو(۹) اصطلاحاتِ قرآن کی تشریح بھی پیش کی ہے۔

قرآنی اصطلاحات اور شیخ حسن الہضیبی

اخوان المسلمون کے دوسرے مرشد عام شیخ حسن بن اسماعیل الہضیبیؒ (م۱۹۷۲ء) نے اخوانی نوجوانوں کو فکری تشدّد اور تکفیر وتفسیق سے دوٗر رکھنے کے لیے مایہ ناز کتاب تصنیف کی: ''دعاة لاقضاة : أبحاث فی العقیدة الاسلامیة و منهج الدعوة الیٰ الله''، ''داروغہ نہیں، داعی دین'' (عقیدہ اسلامی اور منہج دعوت دین سے متعلق مباحث) انھوں نے اخوان کے کارکنوں کو قائل کیا کہ ہماری ذمہ داری اصلاح و دعوت تک محدود ہے۔ زبردستی اور قوت کے استعمال سے دوسروں کو راہِ راست پر لانا ہمارے دائرہ کار میں شامل نہیں۔غیر اسلامی معاشرہ اور ریاست میں رہنے والے مسلمان اپنی نیت اور عمل کے مطابق اللہ کے سامنے جواب دہ ہیں۔اُن کے خلاف تکفیر وتشدد ہمارے منشور میں شامل نہیں، نہ شریعت اس کی اجازت دیتی ہے۔[۱۲]

زیر بحث کتاب کو ہندوستان کے نامور عالمِ دین اور مصنف مولانا سیّد ابوالحسن علی ندویؒ نے اپنی کتاب 'عصر حاضر میں دین کی تفہیم وتشریح' میں موضوعِ بحث بنایا اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے اپنی کتاب 'قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں' میں الٰہ ، رب، عبادت اور دین کا جو مفہوم بیان کیا ہے اُس کی تردید و تغلیط کے لیے شیخ حسن الہضیبیؒ نے یہ کتاب لکھی تھی۔مولانا سیّد حامد علیؒ کو اس تجزیہ سے اختلاف تھا۔انھوں نے الہضیبیؒ کی کتاب کا مطالعہ کیا تو وہ اس نتیجہ پر پہنچے:

> ''یہ ایک حقیقت ہے کہ استاد حسن الہضیبیؒ بھی ان اصطلاحات کا وہی مفہوم سمجھتے ہیں جو مولانا مودودیؒ نے سمجھا ہے، بلکہ بعض پہلوؤں سے وہ اس معاملے میں مولانا مودودیؒ سے بھی آگے ہیں۔انھوں نے اس کتاب میں اللہ کی حاکمیت اور اسلامی حکومت جیسے مباحث پر بھی گفتگو

کی ہے۔'' ۱۳؎

مولانا حامد علیؒ نے اپنی کتاب میں دو ابواب کا اضافہ کیا ہے:

- قرآنی اصطلاحات اور استاد حسن ہضیبیؒ
- اسلامی حکومت اور استاد حسن ہضیبیؒ

عربی کتاب کے پیش لفظ سے مولانا حامد علیؒ طویل اقتباسات نقل کرتے ہیں، جس سے کتاب کی تصنیف کا مقصد اور محرک واضح ہو سکے، پھر وہ حسبِ ذیل نتائج نکالتے ہیں:

۱-یہ کتاب (دعاۃ لا قضاۃ) اخوان کی رہ نمائی اور اُن کے سلسلے میں پھیلی ہوئی غلط فہمیوں کو دوٗر کرنے کے لیے لکھی گئی تھی، کیوں کہ مصری پریس اور عالمی ذرائع ابلاغ میں 'جماعة التكفير و الهجرة' کے قیام کو اخوان کی کارستانی قرار دیا جا رہا تھا۔

۲- جمال عبدالناصر کے دورِ حکومت میں اخوانی نوجوانوں پر جو روح فرسا مظالم کیے گئے اُن کے ردِّ عمل میں ان نوجوانوں نے حکومت اور اُس کے کارندوں کو ظالم و فاسق اور مرتد و کافر سمجھنا شروع کر دیا۔

۳-حسن الہضیبیؒ نے اس ردِّ عمل کا سخت جائزہ لیا۔ انھوں نے قانونی و فقہی نقطۂ نظر سے قرآن و حدیث سے استدلال کیا اور ثابت کیا کہ ان ظالموں کو کافر و مرتد کہنا غلط ہے۔ وہ سب اپنی نیتوں اور اعمال کے ساتھ اللہ کے سامنے جواب دہ ہیں۔۱۴؎

وہ لکھتے ہیں:

> ''کتنی عبرت انگیز اور درد ناک ہے یہ صورت حال کہ جس کتاب کو اخوان المسلمون کے سب سے بڑے راہ نما نے اخوان پر ظلم کے پہاڑ توڑنے والے اور اُن کے عظیم رہ نماؤں کو پھانسی کی سزا دینے والے ظالموں اور فاسقوں کو تکفیر کے فتوے سے بچانے کے لیے لکھا تھا اُس کتاب کو ہندوستان کے بعض اربابِ علم و تقویٰ نے اس 'مقدس' مقصد کے لیے استعمال کر ڈالا کہ اُس سے عصر حاضر میں دینِ حق کے عظیم مفکر،

ترجمان، داعی اور اعلائے کلمۃ اللہ کے علم بردار مولانا سیّد ابوالاعلیٰ مودودیؒ (کی تنقیص وتغلیط کی جائے) جن کی پوری زندگی اپنوں اور غیروں کے سب وشتم اور علمائے سوء کے فتنوں کی نذر ہوئی، جن کی زندگی کا بڑا حصہ اعلائے کلمۃ اللہ کے جرم میں جیل کی چہار دیواریوں کے اندر گزرا، جن پر قاتلانہ حملہ ہوا اور جنہیں جمال عبدالناصر کی حکومت کی طرح، جس نے عبدالقادر عودہؒ اور سید قطبؒ اور دوسرے اخوانی رہ نماؤں اور کارکنوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا تھا، پاکستان کی حکومت نے 'قادیانی مسئلہ' لکھنے اور ختم نبوت کے تحفظ کے جرم میں پھانسی کی سزا کا حکم دیا، جس سے وہ محض اللہ کے فضل وکرم اوراس کے بعد عالم اسلام کے شدید احتجاج کے نتیجے میں بچ گئے۔ ایسی عظیم دینی شخصیت اور اعلائے کلمۃ اللہ کے بطل جلیل کی مزعومہ ضلالت وگم راہی اور تحریف فی الدین ثابت کرنے میں مدد لی جائے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون!''[۱۵]

مولانا سیّد حامد علیؒ نے اس کے بعد مولانا سیّد ابوالحسن علی ندویؒ اور شیخ حسن اسماعیل الہضیبیؒ کے بیانات کا تقابل کیا ہے، مولانا مودودیؒ کی قرآنی اصطلاحات کی تفہیم کے حوالے سے غلط فہمیاں رفع کی ہیں اور یہ ثابت کیا ہے کہ ان اصطلاحاتِ قرآن کے جو معانی مولانا مودودی نے بیان کیے ہیں وہ نہ الٰہیاتِ اسلامیہ کی کوئی تشکیلِ جدید ہے نہ اسلاف کی توضیحات سے ہٹ کر کوئی نئی تفسیر۔ الہضیبیؒ نے مولانا مودودی کی تحریروں سے غلو آمیز متشددانہ نتائج نکالنے والے حضرات کے سوئے فہم پر تنقید کی ہے، نہ کہ خود مولانا مودودیؒ پر۔[۱۶]

اس کے بعد فاضل مصنف نے شیخ حسن الہضیبیؒ کی کتاب 'دعاۃ لا قضاۃ' سے زیر بحث اصطلاحاتِ قرآن کے معانی کی تلخیص کی ہے۔ الہضیبیؒ نے اپنی کتاب میں اللہ اور الٰہ کے درج ذیل معانی بیان کیے ہیں، جن میں قدرت، قوّت، مالکیت اور بادشاہت واقتدار کا مفہوم غالب ہے۔[۱۷] وہ معانی درج ذیل ہیں:

–القدرة على الخلق

–العلوّ والتسامي

–السلطان الكبير العظيم

–الاجارة واجراء الرزق

– الملک والتصّرف ۱۸

لفظ اللہ کے اندر یہ تمام صفات دورِ جاہلیت میں معلوم ومعروف تھے۔ثبوت کے طور پر شیخ الہضیبیؒ نے قرآن مجید کی وہ آیات نقل کی ہیں جن میں عرب جاہلیت کا اقرار واعتراف موجود ہے۔

کلمۂ رب کا مفہوم شیخ حسن الہضیبیؒ نے یوں بیان کیا ہے:

–المالک المتصّرف

– السيّد

– المتصرّف للاصلاح

– المربّی بأمر التربية والتنشئة

–الرئيس المطاع ، صاحب السلطة

– النافذ الحكم المعترف لهٗ بالعلاء والسيادة ۱۹

کلمۂ عبادت کا جو مفہوم الہضیبیؒ نے متعین کیا ہے اس میں مطلق اطاعت واتباع، معروفات وشعائر کی ادائیگی واقامت دونوں شامل ہیں۔وہ لکھتے ہیں:

العبادة هى الاتباع والانقياد المطلقان، وأيضاً اقامة الشعائر الدينية بقصد التعظيم والاجلال واعلان الخضوع والتذللّ

قرآنی اصطلاح 'دین' میں الہضیبیؒ کے مطابق تسلّط وغلبہ، بندگی واطاعت، حدود وقوانین کا اجرا اور جزاوسزا کے سارے معانی شامل ہیں:

۱– القهر والغلبة

۲– التعبّد والطاعة

۳– الشريعة أى الحدود والقوانين والطريقة التى تتبع

۴- المحاسبة والجزاء و العقاب [۲۰]

اسی طرح شرک کی تعریف میں شیخ الہضیبیؒ نے صراحت کی ہے کہ اللہ کے علاوہ کسی شخص یا مجموعۂ اشخاص کو مستقل بالذات صاحبِ اقتدار ماننا شرک ہے۔[۲۱] وہ کہتے ہیں کہ شرک یہ بھی ہے کہ کسی شخص کا یہ عقیدہ ہو کہ اللہ کے لیے کسی شخص کی شفاعت قبول کرنا لازمی ہے۔[۲۲] اسی طرح اللہ کے احکام پر راضی نہ ہونا اور اس کے ٹھہرائے ہوئے حرام کو حلال سمجھنا، یا اس کی حلال کردہ شئ کو حرام قرار دینا بھی شرک ہے۔[۲۳] مگر اس کے ساتھ ہی وہ فقہی و قانونی بحث بھی کرتے ہیں۔ یہ بحث تکفیر و تشدد کے بڑھتے ناسور کے سیاق میں بڑی اہم ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> ''یہاں یہ وضاحت کرنا مناسب ہے کہ عمل اور عقیدہ کے درمیان فرق کرنا ضروری ہے، کیوں کہ عمل کرنے والا کبھی اپنے عمل سے اللہ کے کسی حکم کی مخالفت کرنے والا ہوتا ہے، حالاں کہ اُس کا یہ اعتقاد باقی رہتا ہے کہ اللہ کا حکم ہی حق ہے اور وہ اپنے عمل سے اللہ کی نافرمانی کررہا ہے۔ یہ 'معصیت' ہے، جو انسان کو کفر کی طرف نہیں لے جاتی۔
> اور کبھی اللہ کے حکم کے خلاف عمل کرتے ہوئے یہ صورت حال ہوتی ہے کہ عمل کرنے والا اللہ کے حکم پر راضی نہیں ہوتا، یا اللہ کے حکم کے باطل ہونے اور دوسرے حکم کو اُس پر افضل قرار دینے کا اعتقاد رکھتا ہے تو یہ کفر وشرک ہے، جو اسلام سے خارج کردینے والا ہے، بلکہ اللہ کے حکم پر رضامند نہ ہونا اور حکم خداوندی کو تسلیم نہ کرنا اور اللہ کے حکم کو باطل سمجھنے کا عقیدہ رکھنا اور دوسروں کے حکم کو افضل قرار دینا کفر وشرک ہے، چاہے، اس عقیدے کے پیچھے کوئی عمل کارفرما نہ ہو''۔[۲۴]

شیخ حسن الہضیبیؒ کی عربی عبارات اور اُن کے اردو تراجم نقل کرنے کے بعد مولانا سیّد حامد علی نے تعجب کا اظہار کیا ہے کہ اس میں کہیں یہ ذکر نہیں ہے کہ بت پرستی 'شرک اکبر' ہے اور شرک کی دوسری اقسام 'شرک اصغر' ہیں۔ پھر مولانا سیّد ابوالحسن علی ندویؒ کو یہ خیال کیسے آیا اور مولانا مودودیؒ کی تردید کرتے وقت اس سیاق میں الہضیبیؒ کا حوالہ انھوں نے کیسے

دیا؟ آخر میں فاضل مصنف کے اسلوب میں طنز و مزاح اور استفہام کے ساتھ اعتراف و تائید کا عنصر بھی شامل ہو جاتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> ''الٰہ ، رب،عبادت، دین اور شرک کے ان مفہومات کے سلسلے میں، جنھیں مولانا سیّد ابوالاعلیٰ مودودیؒ اور خود استاد حسن الہضیبیؒ نے قرآن وسنت کی روشنی میں واضح کیا ہے، استاد حسن ہضیبیؒ کو اصرار ہے کہ وہ ہمیشہ معروف اور شائع و ذائع رہے ہیں اور مولانا مودودیؒ کی یہ بات غلط ہے کہ وہ کسی دور میں بہت سے ذہنوں سے ان اصطلاحات کے وسیع معانی اوجھل ہو گئے تھے۔ اہل عرب کی حد تک، ممکن ہے، استاد حسن ہضیبیؒ کی بات صحیح ہو، لیکن عجم کی حد تک تو مولانا مودودیؒ کی بات صحیح معلوم ہوتی ہے، کیوں کہ یہاں عام لوگ ہی نہیں، مولانا ابوالحسن علی ندویؒ، مولانا محمد منظور نعمانیؒ اور شیخ الحدیث مولانا محمد زکریاؒ جیسے اہل علم بھی ان اصطلاحات کے وسیع معانی سے نہ صرف یہ کہ نا آشنا ہیں، بلکہ وہ مولانا سیّد ابواعلیٰ مودودیؒ جیسی عظیم دینی شخصیت کو اس لیے گم راہی اور تحریف فی الدین کا مجرم قرار دیتے ہیں کہ انہیں اصطلاحات کے وسیع معانی پر اصرار ہے اور سید قطب شہیدؒ بھی اسی لیے اُن کی تنقیدوں کا ہدف ہیں۔ لیکن جیسا کہ استاد حسن ہضیبی نے فرمایا اور جیسا کہ اس کتاب کے گزشتہ مباحث سے واضح ہے، سلف سے خلف تک تمام اکابرِ اہل علم ان اصطلاحات کا یہی مفہوم سمجھتے ہیں۔ دیکھیے، گم راہی اور تحریف فی الدین کے اس فتوے سے، جو اسلام کے فہمِ جدید کی بارگاہ سے شائع ہوا ہے، یہ حضرات کس طرح بچتے ہیں!'' [۲۵]

مولانا سیّد حامد علی شیخ الہضیبیؒ کی کتاب سے پانچویں فصل کا خلاصہ بھی پیش کرتے ہیں، جس کا مرکزی عنوان ہے: اِنِ الْحُکمُ اِلّا اللہ (نہیں ہے حکم مگر صرف اللہ کے لیے) اس فصل کا ایک ذیلی عنوان ہے: عقیدتُنا (ہمارا عقیدہ)۔ اس ذیلی عنوان کے تحت الہضیبیؒ نے اخوان المسلمون کا عقیدہ بیان کیا ہے۔ یہ پورا عقیدہ اللہ کی حاکمیت اور اس کی قانون سازی کے گرد گھومتا ہے۔ [۲۶] اس عقیدہ میں قرآن مجید کی ان آیات کے

حوالے ہیں: الاعراف:۵۴، النحل:۱۱۶، یوسف ۴۰، بنی اسرائیل:۱۰۵، یونس:۳۲، الاحزاب:۳۶، النساء:۶۵، المائدۃ:۳، الانعام:۱۱۵۔ عقیدہ پر مشتمل طویل عبارت اوراس کا ترجمہ نقل کرنے کے بعد مولانا سید حامد علیؒ فرماتے ہیں کہ یہ عقیدہ قرآن کی صریح نصوص سے ماخوذ ہے اور اہل سنت والجماعت ہی نہیں، پوری مسلم امت کا عقیدہ ہے۔ اس میں صراحت ہے کہ حاکمیت، قانون سازی اور تحلیل وتحریم صرف اللہ کا حق ہے۔ اُسی کی شریعت اور اُسی کا قانون حق ہے اور اُس کے سوا ہر شریعت اور ہر قانون باطل اور ظلم ہے۔ ''اللہ کی پوری شریعت پر نہ صرف یہ کہ عمل ضروری ہے، بلکہ تاحدِّ استطاعت اسے دنیا میں جاری و نافذ کرنا بھی فرض ہے۔ تمام امور و معاملات کے فیصلے اللہ کی شریعت اور اُس کے قانون ہی سے کیے جائیں۔ انسان پر یہی شریعت اور یہی قانون لازم ہے۔'' ۲۷

مولانا سیّد حامد علی کی کتاب کی ایک نفیس بحث 'اللہ کی حاکمیت کی اصطلاح' ہے۔ شیخ حسن اسماعیل الہضیبی نے اپنی کتاب کی چوتھی فصل 'حاکمیت' کی اصطلاح کے استعمال کرنے پر قائم کی ہے اور عقیدۂ حاکمیت کو پوری کتاب میں شرح و بسط کے ساتھ بیان کرنے کے بعد اس اصطلاح کی علمی حیثیت پر سوالیہ نشان اٹھایا ہے۔ ۲۸ مولانا حامد علی نے عربی عبارت تفصیل سے نقل کی ہے اور اس کا ترجمہ کیا ہے۔ ۲۹ پھر اس کا ماحصل اپنے الفاظ میں اس طرح واضح کیا ہے:

۱۔ کچھ معانی و مطالب کتاب اللہ وسنت رسول اللہ میں موجود ہیں۔

۲۔ ان مطالب کو ادا کرنے کے لیے 'حاکمیت' کی اصطلاح وضع کی گئی۔

۳۔ اس اصطلاح سے کچھ احکام بھی مستنبط کیے گئے اور انہیں ماننے یا نہ ماننے کی صورت میں انسانوں کی شرعی حیثیت متعین کی گئی۔

۴۔ اس اصطلاح کی اضافت اللہ کی طرف کردی گئی اور **حاکمیة اللّٰہ** کی اصطلاح رائج ہوگئی۔

۵۔ حاکمیت اور **حاکمیة اللّٰہ** کی اصطلاحات قرآن میں استعمال ہوئی ہیں نہ حدیث میں۔

۶۔ محققین ومفکرین آیاتِ قرآنی اور احادیث میں موجود مفاہیم کے لیے اصطلاحات

وضع کرتے آئے ہیں۔

۷- لوگ اُن اصطلاحات کے مدلولات کو پڑھے اور سمجھے بغیر بے محابا اُن کا استعمال کرنے لگتے ہیں۔

۸- رفتہ رفتہ آیات واحادیث کی جگہ اُن اصطلاحات ہی کو لوگ اصل خیال کرنے لگتے ہیں اور اُن ہی کی بنیاد پر فقہی احکام کی تخریج بھی کرنے لگتے ہیں۔

۹- غیر معصوم انسانوں کی وضع کردہ اصطلاحات سے وابستگی صحیح نہیں ہے۔

۱۰- کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کا دامن ہی مضبوطی سے تھامنا ضروری ہے۔[۳۰]

مولانا سیّد حامد علیؒ نے اس کے بعد شیخ الہضیبیؒ کے اس بیان کا ناقدانہ جائزہ لیا ہے۔ اگر حسن الہضیبیؒ کے بیان کا مطلب یہ ہے کہ دینی مفاہیم ومطالب کی ادائیگی کے لیے اصطلاحاتِ قرآن وحدیث کے علاوہ دوسری اصطلاحات وضع کرنا غلط ہے تو اُن کا یہ مدّعا صحیح نہیں ہے۔ اصطلاحات زیادہ تر عہد عباسی میں وضع ہوئیں، جب کہ تدوینِ علوم کا آغاز ہوا۔ تجوید، تفسیر، حدیث، اصول حدیث، اسماء الرجال، فقہ، اصول فقہ، علم عقائد وعلم کلام وغیرہ میں اکثر اصطلاحات اسی دور میں وضع ہوئیں۔ اگر حسن الہضیبیؒ کا مدّعا یہ ہے کہ ان اصطلاحات کو استعمال کرنا غلط ہے تو یہ بھی درست نہیں ہے۔ جب دینی مطالب کے لیے یہ اصطلاحات وضع ہوئی ہیں اور اکابر ارباب علم نے تاریخ کے تسلسل کے ساتھ انہیں اپنی تحریروں میں استعمال کیا ہے تو یہ بھی غلط نہیں ہوسکتا۔ شیخ الہضیبیؒ نے خود اپنی کتاب میں بہت سی ایسی اصطلاحیں استعمال کی ہیں جن کا تذکرہ قرآن مجید اور احادیث میں نہیں ہے۔ اور اگر حسن الہضیبیؒ کا مدعا یہ ہے کہ ان اصطلاحات کا 'غلط استعمال' صحیح نہیں ہے تو مولانا سیّد حامد علیؒ کو اس مدّعا سے کلّی اتفاق ہے، مگر یہ غلط استعمال 'حاکمیت' کی اصطلاح کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ تاریخ اسلامی میں فقہ اور علم کلام میں اصطلاحات کا غلط استعمال زیادہ ہوا ہے۔ اکابر فقہاء کے وضع کردہ اصولوں میں تفریع در تفریع اور تخریج در تخریج کا سلسلہ صدیوں تک چلا اور بعض اوقات اس عمل میں قرآنی آیات واحادیث بھی نظر انداز ہوگئیں۔ اسی طرح علم کلام میں بھی ہوا۔

لیکن کیا غلط استعمال کو روکنے کا یہ صحیح طریقہ ہے کہ ان کا استعمال ہی بند کردیا جائے؟ علمی مباحث میں یہ ممکن نہیں ہے۔ مولانا لکھتے ہیں:

''اس کا اصل طریقہ یہ ہے کہ اصطلاحات کو احتیاط کے ساتھ استعمال کیا جائے اور کسی اصطلاح اور کسی بھی شخص کے قول کو کتاب و سنت کی تعلیمات پر کسی حال میں فوقیت نہ دی جائے، بلکہ جیسا کہ ائمہ دین نے ہمیشہ تاکید کی، اقوال و اجتہاد علماء کو ہمیشہ کتاب وسنت کی روشنی میں پرکھا جائے اور کتاب وسنت کی تعلیمات کو اصل حیثیت دی جائے اور اصطلاحات اور اقوال ائمہ دین کو فرع کی۔''[۳۱]

مولانا سید حامد علیؒ نے شیخ حسن الہضیبیؒ کے اس بیان کا پس منظر بھی تلاش کیا ہے اور وہ ہے مصری صدر جمال عبدالناصر کے دورِ حکومت میں اخوان المسلمون پر قانونی بندش کے نتیجے میں اخوانی نوجوانوں پر حکومت کا روح فرسا ظلم وستم اور اُس کے سخت ردّعمل میں ''اللہ کی حاکمیت سے روگردانی کرنے والوں، غیر اسلامی قوانین نافذ کرنے والوں اور اسلامی حکومت کے نظریہ کے علم برداروں کو مشتقِ ستم بنانے والوں کو کافر اور مرتد'' قرار دینے کا عمل اور حکومتی کارندوں کے خلاف ہر قسم کے تشدّد کا جواز۔[۳۲] مگر ان مباحث میں شیخ الہضیبیؒ ''ایک داعی سے زیادہ ایک قانون داں اور ایک جج کی باریک بینی اور احتیاط کا انداز اختیار کرتے ہیں۔ وہ مرشد عام بننے سے قبل وکیل اور جج (شریعہ کورٹ) تو تھے ہی، لیکن اِس آخری بحث میں اُن کے ذہن پر مصر کے مخصوص دینی، سیاسی اور علمی حالات کا غیر معمولی غلبہ نظر آتا ہے اور احتیاط کا دامن اُن کے ہاتھ سے کچھ چھوٹ سا گیا ہے۔

حواشی و مراجع

۱- سیّد حامد علی، قرآنی اصطلاحات اور علمائے سلف و خلف، مرکزی مکتبہ اسلامی، دہلی، ۱۹۸۸ء، ص:۲۲-۲۳

۲- حوالۂ سابق، ص:۲۶-۲۷

۳- سورۂ توبہ، آیت ۳۱ کی تفسیر میں علامہ آلوسیؒ نے وضاحت کردی ہے کہ جو لوگ اپنے علماء و مشائخ اور اپنے مجتہدین کے اقوال و کردار کو کتاب اللہ وسنت رسول اللہ پر ترجیح دیتے ہیں وہ

گم راہ ہیں۔ مولانا سیّد حامد علیؒ صراحت کرتے ہیں: ''مسلمان کا فریضہ یہ ہے کہ وہ حق کا، جو کتاب و سنت سے واضح ہو، اتباع کرے اور اندھی تقلید کا شکار ہوکر حق کو ترک نہ کردے۔ افسوس آج عوام ہی نہیں، علماء تک اس مرض میں مبتلا ہیں اور جو شخص اس مرض کی نشان دہی کرے اور اسے گم راہی بتائے، اسے یہ علماء اپنے فتوؤں سے گم راہ ثابت کرنے میں لگ جاتے ہیں۔'' حوالۂ سابق، ص۴۲

۴- قرآنی اصطلاحات اور علمائے سلف وخلف، حوالۂ سابق، ص:۲۹

۵- حوالۂ سابق، ص:۳۲ ۶- حوالۂ سابق، ص:۴۲

۷- اشرف علی تھانوی، تفسیر بیان القرآن، تاج پبلشرز دہلی، ص۳۹۷-۳۹۸

۸- قرآنی اصطلاحات اور علمائے سلف وخلف، ص:۴۶-۴۷

۹- سید سلیمان ندوی، سیرت النبی ﷺ، دارالمصنفین شبلی اکیڈمی، اعظم گڑھ، ۲۰۰۳ء، ج۴، ص:۳۱۲-۳۱۴

۱۰- قرآنی اصطلاحات اور علمائے سلف وخلف، ص:۴۹

۱۱- اشارہ ہے سورہ توبہ، آیت ۳۱ کی تفسیر کی طرف۔ مولانا اصلاحی نے وہاں صراحت کی ہے کہ احبار جمع ہے حبر کی، جس کا غالب استعمال یہود کے فقہاء کے لیے ہوا ہے۔ رھبان جمع ہے راہب کی۔ یہ نصاریٰ کے مشائخ اور صوفیوں کے لیے معروف ہے۔ اُن کو رب بنانے کی حقیقت عدیؓ بن حاتم کی مشہور روایت سے ہوتی ہے۔ مسیحؑ بن مریم کا الگ سے تذکرہ آیت میں امتیاز پیدا کرنے کے لیے ہے، تاکہ اُن تمام مزعومات کی طرف اشارہ ہوجائے جو نصاریٰ نے حضرت مسیحؑ کے متعلق ایجاد کیے۔ وہ رب تو بنائے ہی گئے، لیکن مزید برآں یہ ہوا کہ اُن کو خدا کا بیٹا، بلکہ عین خدا بنادیا گیا۔ تدبر قرآن، فاران فاؤنڈیشن لاہور، جلد سوم، مارچ ۱۹۸۶ء، ص:۵۶۳

۱۲- شیخ حسن الہضیبیؒ کی کتاب کے مباحث کے لیے دیکھیے راقم کی کتاب 'اخوان المسلمون-تزکیہ، ادب، شہادت' القلم پبلی کیشنز کشمیر، اپریل ۲۰۱۱ء ص:۱۰-۱۷۔

۱۳- قرآنی اصطلاحات اور علمائے سلف وخلف، ص:۲۵۸-۲۵۹

۱۴- حوالۂ سابق، ص:۲۶۲ ۱۵- حوالۂ سابق، ص:۲۶۲-۲۶۳

۱۶- مولانا سیّد حامد علی نے اپنے حاشیہ میں صراحت کی ہے کہ استاد حسن ہضیبی نے نہ صرف یہ کہ 'الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید' اور قرآن کی بنیادی اصطلاحوں کے مفہوم میں تحریف کا الزام مولانا مودودیؒ پر نہیں لگایا، بلکہ انہوں نے ان اصطلاحوں کے وہی معنی لیے ہیں جو مولانا

مودودیؒ نے بیان کیے اور واضح کیا ہے کہ یہ معانی سلف سے خلف تک معلوم و معروف رہے ہیں۔ مولانا ابوالحسن علی ندویؒ نے مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ پر جو الزام لگایا ہے وہ ان کا اپنا اجتہاد ہے، جس سے استاد حسن ہضیبی کا کوئی تعلق نہیں، جس طرح کہ بعض اخوانیوں نے مولانا مودودیؒ کی کچھ عبارتوں سے مسلمانوں کی تکفیر کا جو خیال اخذ کیا ہے وہ اُن کا اپنا استنباط ہے۔ مولانا مودودیؒ کا اس سے کوئی تعلق نہیں۔ اُن کا عقیدہ اس سلسلے میں وہی ہے جو استاد حسن ہضیبیؒ اور تمام اہل سنت والجماعت کا ہے۔ حوالۂ سابق، ص:۲۶۴-۲۶۵

۱۷- حوالۂ سابق، ص:۲۶۶

۱۸- حسن بن اسماعیل الہضیبی۔ دعاۃ لاقضاۃ: ابحاث فی العقیدۃ الاسلامیۃ ومنہج الدّعوۃ الی اللہ، دارالطباعۃ والنشر الاسلامیۃ، قاہرہ، ۱۹۷۷ء ص:۱۳-۱۴

۱۹- حوالۂ سابق، ص:۱۲

۲۰- حوالۂ سابق، ص:۱۶

۲۱- حوالۂ سابق، ص:۵۲

۲۲- حوالۂ سابق، ص:۵۲

۲۳- حوالۂ سابق، ص:۲۸

۲۴- حوالۂ سابق، ص۵۳، مولانا سیّد حامد علیؒ نے شیخ الہضیبیؒ کی عبارتیں مکمل نقل کی ہیں، مگر اردو ترجمہ میں کہیں کہیں تلخیص سے کام لیا ہے۔ راقم نے اس کی تصحیح کردی ہے۔ اسی طرح اُن کے ترجموں کی بھی جابجا تسہیل کردی ہے، تاکہ قارئین کو مدعا سمجھنے میں زحمت نہ ہو۔

۲۵- قرآنی اصطلاحات اور علمائے سلف وخلف، ص:۲۷۷-۲۷۸

۲۶- **دعاۃ لاقضاۃ**، ص:۸۶-۸۷

۲۷- قرآنی اصطلاحات اور علمائے سلف وخلف، ص:۲۸۲

۲۸- **دعاۃ لاقضاۃ**، حوالہ بالا، ص۶۳-۶۵

۲۹- قرآنی اصطلاحات اور علمائے سلف وخلف، حوالہ بالا، ص۲۹۷-۳۰۱

۳۰- حوالۂ سابق، ص:۳۰۱-۳۰۲

۳۱- حوالۂ سابق، ص:۳۰۳-۳۰۴

۳۲- حوالۂ سابق، ص:۳۰۵۔ فاضل مصنف یہاں اللہ کا شکر ادا کرتے ہیں کہ برصغیر میں مصر جیسے حالات نہیں ہیں۔ یہاں جماعۃ التکفیر والھجرۃ جیسی کوئی انتہا پسند اور تشدد کی حمایت کرنے والی جماعت نہیں ہے اور نہ حاکمیت الٰہ کی اصطلاح سے غلط فقہی احکام مستنبط کیے گئے ہیں۔

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی کے منصوبہ کے تحت تیار کردہ

دو اہم کتابیں

اسلام میں خدمتِ خلق کا تصور

مولانا سید جلال الدین عمریؒ

خدمتِ خلق کے موضوع پر یہ ایک شاہ کار تصنیف ہے۔ اس میں درج ذیل عناوین پر بڑی عالمانہ اور تحقیقی بحث کی گئی ہے:

خدمت خلق کا صحیح تصور اور غلط تصورات کی تردید، خدمتِ خلق کا اجر وثواب، خدمت کے مستحقین، خدمت سب کی کی جائے، وقتی خدمات، رفاہی خدمات، خدمت کے لیے انفرادی و اجتماعی کوششیں، خدمت کے لیے اخلاص کی ضرورت۔ موجودہ دور میں خدمت کے تقاضے اور ان پر عمل کی شکلیں۔ صفحات: ۱۵۴، قیمت: ۱۱۰/روپے

اس کتاب کا انگریزی، عربی ہندی، ملیالم اور ٹمل زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے۔

قرآن اور اہلِ کتاب

حکایت۔ عبرت۔ نصیحت

ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی

قرآنِ کریم میں اہلِ کتاب (یہود و نصاری) کے حالات پر بہت تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ ان پر اللہ تعالیٰ کے انعامات و احسانات، ان کی بد اعتقادیوں اور بد اعمالیوں کی تفصیلات اور ان کے نتیجے میں اللہ تعالیٰ کی جانب سے دی جانے والی سزاؤں اور تنبیہوں کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ اہلِ کتاب کے اس مفصل تذکرہ کا مقصد کیا ہے؟ اس میں مسلمانوں کے لیے عبرت و نصیحت کے کون سے پہلو ہیں؟ اور اس سے انہیں کیا رہ نمائی ملتی ہے؟ اس کتاب میں ان موضوعات سے بحث کی گئی ہے۔ کتاب پر مولانا سید جلال الدین عمری کا مبسوط مقدّمہ بھی ہے۔ صفحات: ۳۰۴ قیمت =/۱۶۰ روپئے

ملنے کا پتہ: مرکزی مکتبہ اسلامی پبلیشرز، نئی دہلی۔ 110025

نقدِ حدیث

مہدی منتظر سے متعلق روایات: ایک تجزیہ

پروفیسر محمد سلیم قاسمی

ملاحم میں متاخرین علماء اور مصنفین کی ایک لمبی فہرست ہے، جنھوں نے مہدی منتظر کے عنوان سے ابواب قائم کیے، یا کتابیں تصنیف کی ہیں۔ ان میں یوسف بن یحییٰ الشافعی (م ۶۸۵ھ) نے 'عقدالدرر فی اخبار المہدی المنتظر'، جلال الدین سیوطی (م ۹۱۱ھ) نے 'العرف الوردی فی اخبارالمہدی'، حافظ ابن حجر عسقلانی (م ۹۷۴ھ) نے 'القول المختصر فی علامات المہدی' (یہ کتاب علامہ سیوطی کی العرف الوردی کا خلاصہ ہے، اس میں ابن حجر نے کوئی علمی اضافہ نہیں کیا ہے اور نہ انھوں نے ان حدیثوں کی تحقیق کی ہے)، حسام الدین الہندی (م ۹۷۵ھ) نے 'البرھان فی علامات مہدی آخرالزمان'، علی القاری (م ۱۰۱۴ھ) نے 'المشرب الوردی فی مذہب المہدی'، مرعی بن یوسف الکرمی الحنبلی (م ۱۰۳۳ھ) نے 'فرائد فوائد الفکر فی الامام المہدی المنتظر'، ابن حجر الہیثمی (م ۹۷۴ھ) نے 'القول المختصر فی علامات المہدی المنتظر'، محمد بن احمد السفارینی الحنبلی (م ۱۱۸۸ھ) نے 'لوامع الانوار البھیۃ'، محمد بن عبدالوہاب (۱۲۰۶ھ) نے 'احادیث فی الفتن والحوادث'، علامہ شوکانی (م ۱۲۵۰ھ) نے 'التوضیح فیما تواتر فی المنتظر'، نواب صدیق حسن خاں (۱۳۰۷ھ) نے 'الاذاعۃ لما کان و یکون بین یدی الساعۃ'، محمد بن جعفر الکتانی (م ۱۳۴۵ھ) نے 'نظم المتناثر من الحدیث المتواتر'، الشنقیطی (۱۳۴۵ھ) نے 'الجواب المقنع المحرر فی الرد علی من طغی و تجبّر بدعویٰ انہ عیسیٰ أو المہدی المنتظر' لکھی۔ یہ مصنفین اپنے دور کے مشہور علماء میں سے ہیں۔ ان میں بہت کم مصنفین ایسے ہیں جنھوں نے حدیثوں کی جرح وتعدیل کی میزان پر تحقیق کی ہو۔ زیادہ تر نے ان روایات

کو عظیم المرتبہ محدثین کی کتابوں سے نقل کرکے بلا تحقیق اپنی کتابوں میں جمع کردیا ہے۔

عہدِ حاضر میں شیخ عبدالعلیم عبدالعظیم بستوی (م ۲۰۱۶ء) نے 'الاحادیث الواردۃ فی شان المھدی فی میزان الجرح والتعدیل' میں اس باب کی حدیثوں کے رواۃ کی فن جرح وتعدیل کی روشنی میں تحقیق کی، مگر ان کا یہ کام غیر جانب دارانہ نہیں ہے، بلکہ انھوں نے اپنے مدّعا ومسلک کو ثابت کرنے کے لیے جانب دارانہ رویّہ اختیار کیا ہے۔ اس موضوع پر عہد حاضر کے دوسرے مصنف دکتور الشریف عداب محمود الحمش (ولادت ۱۹۴۹ء) ہیں، جنھوں نے 'المھدی المنتظر فی روایات اہل السنۃ والشیعۃ الامامیۃ: دراسۃ حدیثیۃ نقدیۃ' کے عنوان سے کتاب تصنیف کی ہے۔ یہ کتاب شیخ عبدالعلیم بستوی کی کتاب کے تعاقب میں لکھی گئی ہے۔ اس میں انھوں نے شیخ بستوی کے طریقۂ تحقیق اور حدیثوں کی تصحیح وتحسین کے طریقۂ کار کو موضوع بنایا ہے۔ یہ کتاب اس موضوع پر تحقیقی اور مذکورہ کتب میں سب سے اچھی ہے۔

مہدی منتظر سے متعلق احادیث

دوران مطالعہ یہ بات سامنے آئی کہ حدیث کے طبقۂ اوّل کی کتاب موطا امام مالک میں مہدی منتظر سے متعلق روایات میں سے ایک بھی روایت نہیں ہے۔ بخاری و مسلم میں حضرت عیسیٰؑ اور قربِ قیامت کی بعض نشانیوں کا تو ذکر ہے، مگر ان روایات میں مہدی کے نام ولقب کے ساتھ ایک بھی روایت نہیں۔ اسی طرح طبقۂ دوم میں سب سے اعلیٰ کتاب سنن نسائی میں بھی اس سلسلے کی ایک بھی روایت نہیں۔ سنن دارمی میں بھی اس قبیل کی ایک بھی روایت نہیں۔ اس موضوع پر روایات ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ، مسند احمد، مستدرک حاکم، مصنَّف عبدالرزاق، مصنَّف بن ابی شیبہ، نعیم بن حماد کی کتاب الفتن، طبرانی اور بیہقی وغیرہ میں پائی جاتی ہیں، جو طبقۂ دوم، سوم اور چہارم سے تعلق رکھتی ہیں۔

ذیل میں اس عنوان پر سنداً قوی تر سمجھی جانے والی روایات کا محدثین کے مسلّمہ اصولِ حدیث کی روشنی میں جائزہ لیا گیا ہے:

۱۔ حدّثنا مسدّد قال أخبرنا یحییٰ عن سفیان عن عاصم عن زرّعن عبداللّٰہ عن النبي ﷺ قال: لولم یبق من الدنیا الا یوم، قال زائدۃ فی حدیثہ:

لطوّل اللّٰہ ذلک الیوم ،ثم اتفقوا ،حتی یبعث فیه رجلا منّي أومن أهل بیتی یواطئ اسمه اسمي واسم أبیه اسم أبی ، زاد فی فطر : یملأ الأرض قسطاً وعدلاً کما مُلئت ظلماً وجوراً. قال فی حدیث سفیان: لاتذهب أولا تنقضی الدنیا حتی یملک العرب رجل من أهل بیتي یواطئ اسمه اسمی۔ ۱؎

''حضرت عبداللہ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا: دنیا کا ایک دن بھی باقی رہے گا تو اللہ اس دن کو لمبا کردے گا، یہاں تک کہ اللہ ایک آدمی مجھ میں سے یا میرے اہل بیت سے مبعوث فرمائے گا ،جس کا نام میرے نام پر اورجس کے والد کا نام بھی میرے والد کے نام پر ہوگا۔ وہ زمین کو عدل وانصاف سے بھردے گا،بعد اس کے کہ وہ ظلم وزیادتی سے بھرچکی ہوگی۔''

۲۔حدّثنا عبید بن أسباط بن محمد القرشي الکوفي قال حدثني أبی قال حدّثنا سفیان الثوري عن عاصم بن بهدلة عن زرّعن عبداللّٰہ قال قال رسول اللہ ﷺ : لاتذهب الدنیا حتی یملک العرب رجل من أهل بیتي یواطئ اسمه اسمی . وهذاحدیث حسن صحیح۔ ۲؎

''قیامت نہیں آئے گی جب تک عرب کا مالک نہیں ہوجاتا میرے اہل بیت کا ایک فرد،جس کا نام میرے نام پر ہوگا۔''

۳۔حدّثنا عبدالجبار بن العلاء بن عبدالجبار العطاء ، قال حدثنا سفیان بن عیینة عن عاصم عن زرّ عن عبداللّٰہ عن النبی ﷺقال: یلی رجل من أهل بیتی یواطی اسمه اسمی۔ ۳؎

''میرے اہل بیت کا ایک شخص مالک ہوگا دنیا کا جس کا نام میرے نام پر ہوگا۔''

۴۔قال عاصم واخبرنا أبوصالح عن أبی هریرة قال: لو لم یبق من الدنیا الایوم لطوّل اللّٰہ ذٰلک الیوم حتی یلی، هٰذاحدیث حسن صحیح۔ ۴؎

''اگر دنیا کا ایک دن بھی باقی رہے گا تو اللہ عزوجل اس دن کو لمبا کردے گا، یہاں تک کہ میرے اہل بیت کا ایک فرد دنیا کا مالک ہوگا۔''

پہلی روایت ابوداؤد کی ہے، جو پانچ سندوں سے مروی ہے اور اس کی ہر سند میں عاصم بن بہدلۃ ابوالنجود ہیں۔ بقیہ ۲،۳ اور ۴ نمبر کی روایات امام ترمذی نے نقل کی ہیں۔ یہ روایات بھی عاصم سے منقول ہیں۔اس کے سوا امام احمد، ابن حبان،، طبرانی نے بھی ان روایات کو عاصم سے نقل کیا ہے۔[5] عاصم گو کہ فنِ قراءت کے بڑے امام ہیں۔ وہ بہترین قاری بھی تھے۔ ان کے تقویٰ، فضل، علم القرآن والقراءۃ پر سب کا اتفاق ہے، مگر حدیث کے وہ حافظ تھے نہ امام۔مزید یہ کہ ان کے حافظہ کو لے کر ان پر جرح کی گئی ہے۔ابن سعد نے انھیں ثقہ لکھا ہے، مگر کہا ہے کہ حدیث بیان کرنے میں خطا کرتے تھے۔[6] اسی طرح یحییٰ بن معین اور دوسرے ائمہ نے بھی انھیں ثقہ کہا ہے، لیکن کسی کو انکار نہیں کہ ان میں سوءِ حفظ کی خرابی تھی۔ حافظ عجلی نے کہا کہ وہ امام قراءت اور ثقہ تھے، لیکن صاحب السن تھے۔ یعقوب بن سفیان نے کہا ہے کہ وہ ثقہ ہیں، لیکن ان کی حدیثوں میں اضطراب ہے۔ حماد بن سلمہ نے کہا کہ وہ آخر عمر میں مختلط ہو گئے تھے۔ حافظ عقیلی نے کہا: **لم یکن فیه الا سوء الحفظ** (ان میں سوءِ حفظ کے سوا کوئی خرابی نہیں تھی)۔حافظ ابن حجر نے فرمایا: **صدوق له أوهام**[7] (وہ ثقہ، مگر کثیر الوہم ہیں) ابن عُلَیہ نے کہا ہے: **ولم یکن بذاک الحافظ**[8] (وہ حافظ الحدیث نہیں تھے)۔ابن خراش نے کہا کہ ان کی حدیثوں میں نکارت ہے۔امام بخاری نے ان سے صرف ایک روایت نقل کی ہے، جسے وہ مقروناً بغیرہ (دوسرے راوی کے ساتھ) لائے ہیں۔انھوں نے عاصم سے ایسی کوئی روایت نہیں قبول کی جس کی متابع دوسری روایت نہ پائی جاتی ہو۔

حاصل یہ کہ عاصم حسن الحدیث ہیں، جب ان کی بیان کردہ روایت کی متابع دوسری روایت مل جائے، لیکن جہاں متابع نہ ہو وہاں ان کی روایت ضعیف کہلائے گی۔ اس جگہ عاصم کی حدیث کی کوئی متابع روایت نہیں پائی جاتی، سوائے مذکورہ حدیث نمبر ۴ کے، جو یوسف بن حوشب الکوفی سے بھی مروی ہے، جسے طبرانی نے نقل کیا[9]، مگر امام ذہبیؒ اور ابن حجرؒ نے یوسف بن حوشب کو مجہول قرار دیا ہے۔[10]

عاصم کے، باوجود ثقہ ہونے کے، اکثر ائمہ جرح وتعدیل نے ان پر سوء حفظ کی

بنا پر جرح کی ہے اور اصول یہ ہے کہ جس راوی میں سوءِ حفظ ہو اس کی روایت کی متابعت ضروری ہے۔ اگر متابعت نہ ہو تو وہ منکر کی ایک قسم شمار ہوگی۔[۱۱] اس جگہ عاصم کی حدیث کی کوئی متابعت نہیں پائی جاتی، لہٰذا مہدی سے متعلق عاصم سے مروی یہ تمام روایات درجۂ حسن سے فروتر (ضعیف) قرار پائیں گی۔

۵۔حدّثنا عثمان بن أبی شیبة حدّثنا الفضل بن دُکّین حدّثنا فطر عن القاسم بن أبی بزّہ عن أبی الطفیل عن علیؓ عن النبي ﷺ قال : لولم یبق من الدھر الا یومٌ لبعث اللّٰہ رجلاً من أھل بیتي یملؤھا عدلاً کما مُلئت جوراً۔[۱۲]

''حضرت علیؓ نبی ﷺ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: ''اگر دنیا ختم ہونے میں ایک بھی دن بچے گا تو اللہ میرے اہل بیت میں سے ایک شخص کو پیدا فرمائے گا جو دنیا کو عدل وانصاف سے بھر دے گا، جیسا کہ وہ اس سے پہلے ظلم وستم سے بھر چکی ہوگی۔''

اس روایت کو امام ابوداؤد، امام احمد، ابونعیم، ابن ابی شیبہ اور ابوعمرو الدانی نے فطر سے نقل کیا ہے۔

فطر بن خلیفہ کوفی غالی شیعہ ہیں۔ ان کے تشیع کو لے کر ائمہ نے ان پر سخت جرح کی ہے۔ حافظ الساجی نے کہا ہے: **کان صدوقٌ ثقةٌ لیس بمتقنٍ** ''وہ صدوق اور ثقہ ہیں، لیکن قوی راوی نہیں۔'' وہ نہ صرف حضرت علیؓ کو حضرت عثمانؓ پر مقدم رکھتے تھے، بلکہ حضرت عثمانؓ کو برا بھلا بھی کہتے تھے۔ امام احمد نے کہا کہ وہ خشبی مفرط (وہ غالی شیعہ رافضی تھے)۔ السعدی اور امام دارقطنی نے کہا ہے کہ وہ زائغ (بھٹکے ہوئے) انسان تھے۔ امام بخاریؒ ان سے احتجاج جائز نہیں سمجھتے تھے۔ ابوبکر بن عیاش نے کہا ہے: **ماترکت الروایة عنه الا بسوء مذھبه** ''میں نے اس کی حدیث بدمذہب ہونے کی وجہ سے ترک کردی۔'' یحییٰ بن سعید نے کہا ہے: **حدّث عن عطاء ولم یسمع**[۱۳] ''اس نے عطا سے حدیثیں نقل کی ہیں، مگر ان سے ان کا سماع ثابت نہیں۔'' ابن سعد نے کہا ہے کہ وہ بہت بوڑھے ہوگئے تھے، ان کا حال یہ تھا کہ ہر ایک سے روایت قبول کرلیتے تھے۔[۱۴] شیخ ارناؤوط نے کہا کہ روایت کے تمام رجال ثقہ ہیں، سوائے فطر کے۔ امام بخاری نے

ان سے صرف ایک روایت نقل کی ہے اور وہ اسے مقروناً بغیرہ لائے ہیں۔۱۵؎

یہ حدیث ضعیف ہے۔ اس لیے کہ ائمہ نے اس روایت کے راوی فطر پر زائغ (گم راہ)، بدمذہب اور کٹر شیعہ ہونے کا الزام لگایا ہے۔ منفرداً ان کی کسی بھی روایت سے احتجاج جائز نہیں۔

۶۔حدّثنا أحمد بن ابراھیم حدّثنا عبداللّٰہ بن جعفر الرقی حدّثنا أبوالملیح الحسن بن عمر عن زیاد بن بیان عن علی بن نفیل عن سعید بن المسیّب عن أم سلمة قالت ،سمعت رسول اللّٰہ ﷺ یقول: المھدی من عترتی من ولد فاطمة، قال عبداللہ بن جعفر وسمعت أباالملیح یثني علی علی بن نفیل وینکر فیه صلاحاً۔۱۶؎"

"حضرت ام سلمہؓ کہتی ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے: "مہدی کا آنا حق ہے اور وہ فاطمہ کی اولاد سے ہوگا۔"

اس روایت کے مرکزی راوی زیاد بن بیان ہیں، جو علی بن نفیل سے نقل کرتے ہیں۔ حافظ ذہبیؒ نے کہا ہے کہ زیاد بن بیان سے صرف یہی ایک روایت مروی ہے اور ان کی متابع کوئی روایت نہیں ملتی۔۱۷؎

ابن عدی نے لکھا کہ امام بخاری نے زیاد کی روایت سے بیزاری اختیار کی اور کہا ہے کہ زیاد اسی ایک حدیث سے جانے جاتے ہیں۔۱۸؎

زیاد بن بیان ذاتی طور پر قانت اور عابد تھے۔ ان کے بارے میں امام نسائی نے فرمایا ہے: **لیس به بأس** "ان میں کوئی حرج نہیں۔" ابن حبان نے انھیں ثقات میں شمار کیا ہے اور کہا ہے: **شیخ صالح**۔ امام ذہبی نے فرمایا: **صدوق**۔ لیکن ان کی اس حدیث کے بارے میں کہا: **لم یصحّ** (صحیح نہیں ہے)۱۹؎۔ اسی طرح ابن حجر نے فرمایا ہے کہ وہ صدوق ہیں۔۲۰؎ ان کی روایت میں اصل خرابی متابعت حاصل نہ ہونا ہے اور یہ ایسی خرابی ہے جو صدوق راوی کی روایت کو بھی منکر بنا دیتی ہے۔ امام ذہبیؒ نے فرمایا ہے: **ان تفرّد الصدوق ومن دونه یُعدّ منکراً** ۲۱؎ "جب کوئی صدوق راوی روایت بیان

کرنے میں تنہا ہو تو اس کی روایت تفرد کی وجہ سے منکر شمار ہوگی۔''

اس روایت کے دوسرے راوی علی بن نفیل ہیں۔ ابن حبان نے ان کو ثقات میں شمار کیا ہے۔اسی طرح حافظ ذہبیؒ نے فرمایا ہے: **لابأس بـه**۔ جب کہ ابوجعفر العقیلی نے ان کی تضعیف کی ہے اور کہا ہے کہ علی بن نفیل کی روایت کو کوئی متابعت حاصل نہیں۔[۲۲] اسی طرح حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا ہے: **ذكره العقيلي في كتابه، وقال : لايتابع على حديثه فى المهدي و لا يعرف الا به** [۲۳] ''وہ اسی حدیث سے جانے جاتے ہیں، کوئی دوسرا اس جیسی روایت نہیں بیان کرتا۔'' اور قاعدہ کے مطابق تنہا راوی کی روایت منکر کہلائے گی، گوکہ وہ صدوق ہو۔

یہ حدیث ضعیف ہے، اس لیے کہ زیاد بن بیان اور علی بن نفیل منکر راوی ہیں۔

یہ روایت ابن ماجہ میں بھی مختلف الفاظ کے ساتھ وارد ہے[۲۴]، مگر ان سب میں یہی دونوں راوی (زیاد بن بیان اور علی بن نفیل) ہیں، لہٰذا روایت کا حکم بھی وہی (ضعیف) ہے۔

۷۔حدّثنا سهل بن تمام بن بديع حدثنا عمران القطان عن قتادة عن أبى نضرة عن أبى سعيد الخدريؓ قال قال رسول الله ﷺ :المهدي منّي أجلى الجبهة أقنى الأنف يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما مُلئت جوراً و ظلماً يملك سبع سنين۔[۲۵]

''رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے: مہدی میری اولاد میں سے ہوگا، اس کی پیشانی کشادہ اور ناک بلند ہوگی، زمین کو عدل وانصاف سے ایسا بھر دے گا، جس طرح وہ ظلم وستم سے بھری ہوگی۔ سات سال تک اس کی سلطنت رہے گی۔''

ابوداؤد کی اس روایت کو حاکم نے بھی اسی سند سے مستدرک حاکم میں نقل کیا ہے۔[۲۶] انھوں نے اسے مسلم کے شرائط پر صحیح مانا ہے۔

اس روایت کے راوی عمران بن قطان ہیں۔ان کا پورا نام عمران بن داور العمی ابوالعوام البصری القطان ہے۔ امام ابوداؤدؒ نے ان کی ستائش کی، مگر کہا کہ وہ ضعیف ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ نے ان کے بارے میں فرمایا ہے: **صدوق يَهِمُ**[۲۷] ''سچے ہیں، مگر

روایت بیان کرنے میں انھیں وہم ہوجاتا ہے۔'' یحییٰ بن سعید اور عمران القطان کے درمیان کاروبار میں شراکت تھی۔ یحییٰ تجارت اور مالی معاملات میں ان کی تعریف کیا کرتے تھے۔ کہا کرتے تھے کہ ان میں کوئی خرابی نہیں، لیکن وہ صاحب الحدیث نہیں ہیں۔ یحییٰ کہتے ہیں کہ میں نے ان سے کچھ حدیثیں لکھی تھیں، مگر پھر انھیں پھینک دیا۔[۲۸] امام نسائیؒ نے انھیں ضعیف کہا ہے۔ امام ذہبیؒ نے حاکم کے '**الحدیث علی شرط مسلم**' (یہ روایت امام مسلم کے شرائط کے مطابق ہے) کہنے پر گرفت کی اور کہا: عمران ضعیف ہیں۔[۲۹] اس روایت کو امام بزارؒ نے مسند بزار (بحر الذخار) میں نقل کر کے فرمایا ہے: **وھٰذا الحدیث لا نعلم من رواہ عن قتادۃ عن أبی نضرۃ عن أبی سعید الا عمران القطان**[۳۰] ''یہ حدیث، جسے قتادہ نے ابونضرہ سے اور ابونضرہ نے ابوسعید الخذری سے نقل کیا، ہم نہیں جانتے کہ اسے عمران القطان کے سوا کسی اور نے بیان کیا ہو''۔ امام احمدؒ نے فرمایا ہے: **أرجو أن یکون صالحاً** ''امید کرتا ہوں کہ وہ حدیث بیان کرنے کے لیے موزوں ہوں گے۔'' ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔ یہ خوارج کی رائے اور فکر سے اتفاق رکھتے تھے۔ امام ترمذی نے فرمایا: امام بخاری کہتے تھے: **صدوق یَھِمُ** (سچے ہیں مگر وہم کے شکار تھے)۔ ابن عدی نے فرمایا کہ ان کی حدیثیں (متابعات میں) لکھی جانے کے قابل ہیں۔[۳۱] امام بخاریؒ ان کی روایت کو مقروناً بغیرہ (دوسرے راوی کے ساتھ) لائے ہیں، جو ضعفِ راوی کو بیان کرتا ہے۔ ابن جوزیؒ نے اس روایت کو العلل المتناھیۃ (ص:۱۴۴۳) میں نقل کیا ہے۔

اس روایت کے دوسرے راوی قتادہ بن دعامہ ہیں۔ ان کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ وہ ثقہ، مگر مدلّس ہیں۔[۳۲] اسی طرح امام ذہبیؒ نے کہا ہے کہ وہ ثقہ اور ثبت، مگر مدلّس ہیں۔ مزید لکھا ہے: **مع ھذا فاحتجّ أصحاب الصحاح لا سیّما اذا قال: حدّثنا**[۳۳] ''اصحاب الصحاح نے حدّثنا کہنے کی صورت میں ان سے احتجاج روا رکھا ہے، مگر اس جگہ ایسا نہیں۔ یہاں ان کی روایت 'عن' سے مروی ہے۔''

ابونضرہ العبدی بھی اس روایت کے راوی ہیں۔ ان کا پورا نام منذر بن مالک

بن قطعہ العبدی ہے۔ بصرہ کے رہنے والے تھے۔۱۰۸ھ میں ان کا انتقال ہوا۔ یحییٰ بن معینؒ اور حافظ ذہبیؒ نے انھیں ثقہ کہا ہے۔۳۴؎ ابن شاہین اور ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے، لیکن فرمایا ہے: ''روایت حدیث میں خطا کرتے تھے۔'' ۳۵؎ حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا ہے: وَكَانَ مِمَّنْ يُخْطِي ''وہ حدیث بیان کرنے میں خطا کرتے تھے۔'' اور فرمایا ہے کہ وہ موقوف حدیثوں کو مرفوع کر دیا کرتے تھے۔ عقیلی نے ان کا ذکر ضعفاء میں کیا ہے۔ آخر عمر میں انھیں فالج ہو گیا تھا۔ ۳۶؎ ابن سعد نے کہا لکھا ہے کہ ابونضرہ ان شاء اللہ ثقہ ہیں، لیکن کثیر الحدیث ہیں، ہر کوئی انھیں قابلِ احتجاج نہیں سمجھتا۔ ۳۷؎

اس روایت کو متابعت حاصل نہیں ہے، دوسرے یہ کہ عمران کو خود امام ابوداؤدؒ نے ضعیف کہا ہے، جنھوں نے ان سے یہ روایت نقل کی ہے۔ اسی طرح امام نسائی، ابن معین اور حافظ ذہبی نے بھی ان کو ضعیف قرار دیا ہے۔ روایت کے دوسرے راوی قتادہ کے بارے میں بھی حافظ ذہبیؒ نے فرمایا کہ وہ مدلّس ہیں، لہٰذا یہ حدیث ضعیف ہے۔

٨۔حُدّثتُ عن هارون بن المغيرة حدّثنا عمرو بن أبى قيس عن شعيب بن خالد عن أبى اسحاق قال قال عليؓ ونظر الى ابنه الحسن فقال: انّ ابنى هٰذا سيّد كما سمّاه النبي ﷺ، وسيخرج من صلبه رجل يُسمّىٰ باسم نبيكم، يشبه فى الخلق، ثم ذكر قصة يملأ الأرض عدلاً۔۳۸؎

''حضرت علیؓ نے اپنے بیٹے حسنؓ کی طرف دیکھ کر فرمایا: میرا یہ بیٹا سردار ہے، جیسا کہ نبی ﷺ نے اس کے بارے میں فرمایا ہے، اس کی نسل سے ایک شخص پیدا ہوگا، جو تمھارے نبی کے ہم نام ہوگا، سیرت میں ان سے ملتا ہوگا اور یہ روئے زمین کو انصاف سے بھر دے گا۔''

اس روایت کے راوی ابواسحٰق السبیعی الکوفی ہیں۔ انھوں نے اس کو حضرت علیؓ سے نقل کیا اور محدثین کے نزدیک حضرت علیؓ سے مروی ان کی تمام روایات منقطع ہیں، اس لیے کہ حضرت علیؓ کی وفات (۴۰ھ) کے وقت یہ صرف سات سال کے تھے۔ ۳۹؎ اس لیے ان کا سماع کوئی معنیٰ نہیں رکھتا۔

ابواسحٰق کوفہ کے متشیع محدثین میں سے تھے۔ وہاں سلمان الاعمش اور ان سے بڑا کوئی محدث نہ تھا۔ کوفہ کی تقریباً نوے فی صد حدیثیں انہی دونوں سے مروی ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ نے ابواسحٰق کے بارے میں لکھا ہے: فأمّا أبو اسحق فروی عن قوم لا یُعرفون ولم ینتشر عنهم عند أهل العلم الا ما حکی أبو اسحاق عنهم .... [۴۰] ''ابواسحٰق نے ایسے لوگوں سے حدیثیں روایت کی ہیں جو بالکل غیر معروف ہیں اور ان کی روایتیں اہل علم تک نہیں پہنچی ہیں، بجز ان حدیثوں کے جنھیں ابواسحٰق نے بیان کیا ہے۔''

حافظ ابن حجرؒ مزید لکھتے ہیں: ''ابواسحاق کے ہم عصر کوفہ والوں کی ایک جماعت تھی، جن کا مذہب ان کے تشیّع کی وجہ سے غیر محمود تھا، مگر وہی محدثین کے سرگروہ تھے، جیسے ابواسحٰق، اعمش، منصور بن معتمر اور زبید العامی وغیرہم۔[۴۱]

ابن حجرؒ اور حافظ ذہبیؒ دونوں نے لکھا ہے کہ ابواسحاق اور اعمش نے تدلیس کرکے اہل کوفہ کی تمام حدیثوں کو فاسد بنا دیا ہے۔[۴۲]

اس بنا پر یہ روایت ضعیف ہے۔

۹۔قال هارون حدّثنا عمرو بن أبی قیس عن مطرف بن طریف عن أبی الحسن عن هلال بن عمرو قال سمعت علیاًؓ یقول قال النبی ﷺ: یخرج رجل من وراء النهر یقال له الحارث بن حراث، علی مقدّمته رجل یقال له منصور یوطئ أو یمکّن لآل محمد کما مکّنت قریش لرسول اللّٰه ﷺ، وجب علی کل مومن نصره أو قال اجابته۔[۴۳]

''حضرت علیؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''ماوراء النہر سے ایک شخص حارث نامی ظاہر ہوگا، جس کے مقدمۃ الجیش میں منصور ہوگا۔ یہ آل محمد کی سلطنت قائم کرے گا، جس طرح قریش نے میری تقویت کی۔ جس وقت یہ شخص ظہور کرے، تمام مسلمانوں پر اس کی مدد و نصرت واجب ہوگی۔''

اس حدیث کے راوی ہارون بن مغیرہ کوفی ہیں۔ امام ابوداؤدؒ نے یہ حدیث بیان کرکے سکوت اختیار کیا ہے، مگر دوسری جگہ فرمایا: ہارون بن مغیرہ شیعہ کی اولاد میں

سے تھے۔امام نسائی نے ہارون کو ثقہ کہا ہے۔سلیمانی نے کہا ہے: **فیه نظر.** ۴۴

اس روایت کے ایک راوی ابوالحسن ہیں، مگر محدثین میں انھیں کوئی نہیں جانتا۔۴۵ اسی طرح اس روایت کے راوی ہلال بن عمر بھی مجہول راوی ہیں۔۴۶

اس بنا پر یہ حدیث ضعیف ہے۔

۱۰۔حدّثنا محمد بن بشار قال حدّثنا محمد بن جعفر قال حدّثنا شعبة قال سمعت زيد العمى قال سمعت أباالصديق الناجي يحدّث عن أبى سعيد الخدري قال : خشينا أن يكون بعد نبيّنا حدث ، فسألنا نبى الله ﷺ قال: انّ في أمتي المهدى يخرج يعيش خمساً أوسبعاً أوتسعاً - زيد الشاک - قال : قلنا : ها ذاک ، قال : سنين ، قال : فيجيئ اليه رجل فيقول : يا مهدى أعطنى أعطنى ، قال : فيحثي له فى ثوبه ما استطاع أن يحمله . وهذا حديث حسن ، وقد روى من غير وجهٍ عن أبى سعيد عن النبي ﷺ وأبو الصديق الناجي اسمه بكر بن عمرو ، ويقال بكر بن قيس۔ ۴۷

”حضرت ابوسعید الخدریؓ کہتے ہیں: ہمیں خوف لاحق ہوا کہ آں حضرت ﷺ کے بعد حادثات نہ پیش آئیں ، اس لیے آپ سے آئندہ کے واقعات دریافت کیے تو آپ نے فرمایا: میری امت میں مہدی پیدا ہوگا ، جس کی حکومت کی مدت پانچ سال ، سات سال یا نوسال ہوگی ۔مدت میں زید کو شک ہوگیا۔ان کے پاس آکر ایک شخص کہے گا: مجھ کو کچھ عنایت کیجئے ۔ وہ اس کو کپڑے میں اس قدر بھر دے گا جس قدر وہ اٹھاسکے گا۔ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے۔“

اس حدیث کے مرکزی راوی زیدبن حواری العمی البصری ہیں۔ ہرات کے قاضی تھے ۔محدثین کی ایک بڑی جماعت مانند ابن سعد، ابن معین، حافظ عجلی، علی بن مدینی ، ابوداؤد، امام نسائی، ابوحاتم الرازی اورابن عدی وغیرہ نے ان کوضعیف قرار دیا ہے۔ابوزرعہ نے کہا کہ وہ واھی الحدیث ہیں۔ابن حبان نے یہاں تک کہہ دیا: **يروى عن أنس أشياء موضوعة لا أصول لها وهو عندى لايجوز الاحتجاج بخبره** ۴۸

''وہ حضرت انسؓ سے بے بنیاد چیزیں نقل کرتے تھے، جن کی کہیں کوئی سند نہیں ہوتی تھی۔ وہ میرے نزدیک نا قابل احتجاج ہیں۔'' ابن جوزیؒ نے اس روایت کو العلل المتناہیہ میں نقل کیا ہے اور کہا ہے: یحییٰ نے کہا کہ زید کچھ بھی نہیں ۔ [۴۹] تاہم امام احمد، بزار اور امام دار قطنی نے ان کو صالح اور سفیان نے انھیں ثقہ کہا ہے۔اسی طرح ابن معین نے بھی انہیں صالح کہا، مگر دوسری روایت میں انھیں 'لاشئ' اور 'ضعیف' کہا ہے۔

یہ حدیث ضعیف ہے۔ اکثر محدثین نے زید کو ضعیف کہا ہے، مزید یہ کہ ان پر موضوع روایتیں بیان کرنے کا بھی الزام ہے۔

۱۱۔عن أبی هريرة قال قال رسول الله ﷺ : تخرج من خراسان رأيات سوداء لايردّها شيء حتّى تنصب بايلياء. [۵۰]

''خراسان سے جب کالے جھنڈے نکلیں گے تو انھیں کوئی روک نہیں سکے گا، یہاں تک کہ وہ مقام ایلیاء میں نصب ہوں گے۔''

یہ روایت امام ترمذیؒ نے نقل کی ہے اور خود ہی اس کو ضعیف کہا ہے۔ اس لیے کہ اس کے راوی رشدین بن سعد اس کو بیان کرنے میں تنہا ہیں ۔ اس روایت کو امام احمد نے بھی مسند احمد (۸۳/۱۴) میں نقل کر کے فرمایا کہ رشدین بن سعد منکر راوی ہیں۔ [۵۱]

اس بنا پر یہ حدیث ضعیف ہے۔

۱۲۔حدّثنا عثمان بن أبی شيبة حدّثنا أبوداؤد الحضرمي حدّثنا يٰسين عن ابراهيم بن محمد بن الحنفية عن أبيه عن علي قال قال رسول الله ﷺ : المهدي منّا أهل البيت يصلحه الله فی ليلة۔ [۵۲]

''حضرت علیؓ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''مہدی میرے اہلِ بیت میں سے ہوگا۔ اللہ ایک ہی رات میں اس کی اصلاح کردے گا۔''

اس روایت کے مرکزی راوی یٰسین الکوفی ہیں۔ ان کا پورا نام یٰسین بن شیبان العجلی الکوفی ہے۔ان کو ابن سنان بھی کہتے ہیں ۔ اس روایت کے یہ واحد راوی ہیں، جن سے امام احمد، ابن ابی شیبہ، امام بخاری (فی التاریخ)، حافظ عقیلی ، ابن عدی ، ابونعیم،

ابوعمروالدانی، ابن ماجہ، ابویعلیٰ، نعیم بن حماد اور حافظ مزّی وغیرہ نے نقل کیا ہے۔ ابن عدی اور حافظ ذہبی نے کہا کہ یٰسین اسی حدیث کے ذریعہ جانے جاتے ہیں۔ ان کے سوا اس روایت کا کوئی دوسرا راوی نہیں۔۵۳ حافظ عقیلیؒ نے فرمایا: **لایُتابع علی ھذا اللفظ** ''اس سند کی کوئی متابعت نہیں پائی جاتی۔''۵۴ اسی طرح ابوبکر البزار نے کہا ہے :

ھٰذا الحدیث لانعلمہ یُروی عن النبي ﷺ بھذا اللفظ الا من ھذا الوجہ بھذا ۵۵

''اس حدیث کو ہم ان الفاظ میں اس سند کے سوا نہیں جانتے کہ کسی نے نبی ﷺ سے نقل کیا ہو۔'' امام بخاری نے اس روایت کو ابراہیم بن محمد بن الحنفیہ کے تذکرے میں نقل کیا اور کہا ہے: **في اسنادہ نظر** ۵۶ ''اس سند پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔'' امام ذہبیؒ نے (الکاشف ۲/۳۶۰ میں) یٰسین کو ضعیف قرار دیا ہے اور ان کی اس روایت کو (میزان الاعتدال ۴/۳۵۹ میں) علی وجہ الاستشہاد ذکر کیا ہے۔ ابن حبان نے کہا: **منکر الحدیث علی قلّة روایتہ** ''یٰسین قلّتِ روایت (روایت کی تائید نہ ہونے) کی بنیاد پر منکر الحدیث ہیں'' اور فرمایا: **یجب التنکّب عما انفرد من الروایات** ''روایات میں اس طرح کی انفرادیت سے بچنا ضروری ہے۔''۵۷

یہ روایت متابعت حاصل نہ ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے۔

۱۳۔ **حدّثنا وکیع عن شریک عن علي بن زید عن أبی قلابة عن ثوبان قال قال رسول اللہ ﷺ: اذا رأیتم الرایات السود من قبل خراسان فاتوھا، فان فیھا خلیفة اللہ المھدی** ۵۸

''جب کالے جھنڈے خراسان سے آتے دیکھو تو اس میں شامل ہو جاؤ، اس لیے کہ اس میں خلیفۃ اللہ مہدی ہوں گے۔''

اس روایت کے مرکزی راوی شریک بن عبداللہ النخعی ہیں، جن سے وکیع بن الجراح نے نقل کیا ہے اور ان سے امام احمد نے۔ امام احمد کی (اس سند سے) اس روایت کو ابن الجوزی نے 'العلل المتناہیۃ' میں نقل کیا ہے۔۵۹

اس روایت کے راوی علی بن زید بن جدعان کو امام احمد نے ضعیف قرار دیا ہے۔

امام احمد نے انہی سے یہ روایت نقل کی ہے۔۶۰؎ ابن سعد نے کہا ہے: وہ پیدائشی نابینا تھے، حدیثیں کثرت سے بیان کرتے تھے، وہ ضعیف ہیں، ان سے احتجاج نہیں کیا جاسکتا۔۶۱؎ ابوحاتم نے مزید کہا کہ وہ بصرہ کے شیعوں میں سے تھے۔ابن عدی نے کہا کہ وہ غالی شیعہ تھے،بصرہ اور دوسری جگہوں کے لوگ ان کی حدیثوں کو لکھتے تھے، وہ اسناد حدیث میں ہیر پھیر کیا کرتے تھے۔امام ترمذی کے سوا تمام محدثین نے انھیں ضعیف کہا ہے۔امام ترمذی نے انھیں صدوق کہا ہے،مگر ساتھ ہی یہ بھی کہا ہے کہ ان میں ایک عیب تھا کہ وہ مرسل اور موقوف حدیثوں کو مرفوع کردیا کرتے تھے۔ابن معین نے کہا: **لیس بذلک القوي، وقال مرّة ضعیف وقال لیس بشئ** (وہ ضعیف ہیں) ۶۲؎

اس روایت کو امام بیہقی نے بھی دلائل النبوۃ (۵۱۶/۶) میں نقل کیا ہے۔انھوں نے اسے کثیر بن یحییٰ بن کثیر الحنفی البصری سے نقل کیا ہے۔کثیر بن یحییٰ امام بصری کے شاگرد ہیں۔ان کے بارے میں ابوزرعہ نے کہا ہے: **صدوق**۔ابن حبان نے ان کا تذکرہ ثقات میں کیا ہے۔ابوحاتم نے کہا ہے: **محلّہ الصدق، وکان یتشیّع** ''وہ سچے ہیں،مگر شیعیت کی طرف مائل تھے۔'' حافظ ابن حجر نے 'تعجیل المنفعۃ' میں ان کا تذکرہ کیا ہے،جس میں ازدی کا قول نقل کیا ہے اور کہا ہے: **عندہ مناکیر قلت.... وکان عباس بن عبد العظیم ینھی عن الأخذ عنه** ۶۳؎ ''یہ منکر روایات بیان کرتے تھے اور حضرت عباس بن عبدالعظیم العنبری لوگوں کو ان (کثیر بن یحییٰ) سے روایت قبول کرنے سے منع کرتے تھے۔'' لہٰذا اس سند سے بھی یہ روایت ضعیف ہے۔

۱۴۔**حدّثنا نمیر ثنا موسی - یعنی الجھنی- قال سمعت زید العمی قال حدثنا أبو الصدیق الناجي قال سمعت أباسعید الخدري قال قال رسول الله ﷺ: یکون في أمتي المھدی ان طال عمرہ أوقصر عاش سبع سنین أوثمان سنین أوتسع سنین یملأ الأرض قسطاً وعدلاً تخرج الأرض نباتاً وتمطر الأرض قطرھا.** ۶۴؎

''رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: میری امت کا مہدی سات برس، آٹھ برس یا نو

برس حکومت کرے گا۔ وہ زمین کو عدل وانصاف سے بھر دے گا۔ اس کے زمانے میں خوب بارش اور خوب پیداوار ہوگی۔"

اس روایت کو ابن ابی شیبہ، نعیم بن حماد اور ابن ماجہ نے نقل کیا ہے۔ اس کے راوی زید العمی ہیں۔ اس کے سوا یہ روایت امام حاکم نے بھی نقل کی ہے۔ انھوں نے اسے سلیمان بن عبید السلمی سے نقل کیا ہے، جو مجہول راوی ہیں۔

اس حدیث کا مدار زید العمی پر ہے، جو ضعیف راوی ہیں۔ انھیں ابن معین، ابن سعد، حافظ عجلی، ابن المدینی، ابوداؤد، قاضی ابوزرعہ، امام نسائی، ابن عدی، عقیلی اور حافظ ابن حجر نے ضعیف قرار دیا ہے۔

یہ حال ان روایات کا ہے جو سنداً اس باب میں سب سے عمدہ سمجھی جاتی ہیں۔ ان کے مقابلے میں دیگر کتب کی روایات میں ان سے زیادہ ضعف اور نکارت پائی جاتی ہے۔ مہدی منتظر سے متعلق روایات سینکڑوں ہیں، مگر ان میں سے ایک بھی روایت ایسی نہیں جو محدثین کے اصول نقد کے مطابق صحیح یا حسن درجہ کی ہو۔

عقیدۂ خروج مہدی

ضعیف روایتوں سے کوئی عقیدہ ثابت نہیں ہوتا۔ امام زرکشیؒ لکھتے ہیں: **انّ الضعیف لا یُحتجّ بہ في العقائد والأحکام، ویجوز روایتہ والعمل بہ فی غیر ذلک**[۶۵] "ضعیف حدیث سے عقائد اوراحکام ثابت نہیں ہوتے، البتہ ان کے سوا ابواب میں روایت جائز ہے اور اس پر عمل بھی۔" دوسری جگہ لکھتے ہیں: **أجمع أھل الحدیث وغیرھم علی العمل في الفضائل ونحوھا ممّا لیس فیہ حکم ولاشيء من العقائد وصفات اللہ تعالی بالحدیث الضعیف** [۶۶] "تمام محدثین اور ائمہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ ضعیف حدیث پر فضائل اور اس جیسے ابواب میں عمل جائز ہے جن میں احکام، عقائد اور صفات باری تعالیٰ سے متعلق کوئی بات نہیں ہوتی۔"

عقیدہ صرف دلیل قطعی یا خبر متواتر سے ثابت ہوتا ہے، مگر صورت حال یہ ہے کہ قرآن کے سوا کچھ بھی متواتر نہیں۔ اگر چہ بعض احادیث متواتر ہیں، لیکن ان میں

مہدی سے متعلق ایک بھی روایت نہیں۔

بعض اہل علم نے کہا ہے کہ مہدی کی روایات لفظاً رمعناً متواتر ہیں، مگران کا یہ صرف دعوی ہے۔ اس کے ثبوت میں کوئی دلیل نہیں ۔ سب سے پہلے یہ دعویٰ کتاب مناقب الشافعی میں ابوالحسن الآبری السنجر ی (م ۳۶۳ھ) نے کیا، بعد کے لوگوں نے انہی کی اتباع کی۔ دلیل متاخرین کے پاس بھی نہیں ہے۔

خروج مہدی کا عقیدہ اہل السنۃ کی ایک جماعت (صوفیہ) کا ہے، لیکن یہ عقیدہ متاخرین کے عہد میں وجود میں آیا۔ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں اس کا کہیں بھی ذکر نہیں۔ چنانچہ اہل السنۃ والجماعت کی قدیم ومشہور کتبِ اشاعرہ اور ماتریدیہ میں اس عقیدہ کا کہیں بھی ذکر نہیں۔ چنانچہ علم کلام کی مشہور کتب: (۱) العقیدۃ الطحاویہ (ابوجعفر احمد بن محمد بن سلامہ الطحاوی (۲۳۹ھ تا ۳۲۱ھ)، (۲) الابانۃ عن اصول الدیانۃ (امام ابوالحسن علی بن اسماعیل الاشعری (۲۶۰ھ تا ۳۲۴ھ)، (۳) عقائد النسفیۃ (عمر بن محمد ابوحفص نجم الدین النسفی (م ۵۳۷ھ)، (۴) المواقف فی علم الکلام (عضد الدین الایجی (۶۸۰ھ تا ۷۵۶ھ)، (۵) مقاصد الطالبین (سعدالدین تفتازانی (م ۷۹۳ھ) میں یہ عقیدہ مذکور نہیں، نہ ان کتب کے مشہور شارحین: ابن ابی العز الحنفی (شارح العقیدۃ الطحاویۃ)، محمد بن سعد الدوانی جلال الدین (م ۹۰۸ھ۔ شرح الدوانی علی العقائد العصدیۃ) وغیرہ نے عقیدۂ مہدی کے عدم ذکر کی وجہ سے ان کے مؤلفین پر کوئی تنقید کی۔

مذکورہ کتب عقائد اوران کے مشہور شارحین کے سوا دیگر کتبِ عقائد مثلاً: اعتقاد ائمۃ الحدیث (ابوبکر الجرجانی، م ۳۷۱ھ)، کتاب اصول السنۃ وکتاب الجامع (امام احمد بن حنبل، م ۲۴۱ھ) میں بھی اس عقیدہ کا ذکر نہیں۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ یہ عقیدہ جمہورِ امت کا عقیدہ نہیں۔ ائمہ اربعہ میں امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ سے اس عقیدہ کی نفی یا اثبات میں کچھ بھی ثابت نہیں۔ امام احمدؒ کی مسند میں مہدی سے متعلق روایات ضرور ہیں، جن کا کتاب میں لانا اصولاً ضروری تھا، اس لئے کہ مسانید میں راوی کی تمام روایات کو ایک جگہ جمع کر دیا جاتا ہے، اس سے بحث نہیں کی جاتی کہ وہ صحیح ہیں یا

ضعیف ۶۷؎ اور نہ بہ طور عقیدہ کتاب اصول السنۃ وکتاب الجامع (امام احمد) میں اس عقیدہ کا کہیں ذکر ہے۔

یہ عقیدہ شیعوں میں صرف اثنا عشریہ اور زیدیوں کا ہے، جب کہ دوسرے شیعوں (اباضیہ) کا کہنا ہے کہ اسلام میں کوئی مہدی نہیں۔ ان کا ماننا ہے کہ مہدی سے متعلق تمام افکار ونظریات مسلمانوں میں اہل کتاب سے آئے ہیں۔ چنانچہ اباضی عالم زکریا لکھتے ہیں: ''بعض مسلمانوں میں یہ خیال پایا جاتا ہے کہ آخر زمانے میں امام مہدی کا ظہور ہوگا، جو چند ہی دنوں میں دنیا کو عدل وانصاف سے بھر دیں گے۔ ایسے خیالات اباضی قبول نہیں کرتے۔ اس لیے کہ اس سے قرآن کریم کی مخالفت لازم آتی ہے، جس نے ہر زمانے میں مسلمانوں کو زمین میں سربلند رکھنے کا وعدہ کیا ہے۔ قرآن کی اس بشارت کے پیش نظر خروج مہدی جیسے خیالات، جو امت میں شائع ہیں کہ آخر زمانے میں خرقِ عادت ظہور کر کے انھیں انصاف دلائیں گے، امت کی ذلت ورسوائی کا باعث ہیں اور سعی وعمل کے بجائے سستی اور کاہلی کا موجب ہیں۔ دراصل یہ عقیدہ تورات کی پیشین گوئی ہے، جو حقیقت میں نبی آخر الزماں حضرت محمد ﷺ کی بشارت ہے، جسے یہودیوں نے تحریف کر کے کچھ کا کچھ کر دیا۔'' ۶۸؎

اسی طرح اہل السنۃ عالموں میں امام ابن حزم ظاہریؒ (م ۴۵۶ھ) فرماتے ہیں: '' جو امت اپنی بداعمالی کے نتیجے میں بدبختی کا شکار ہو جاتی ہے وہ یاس وحسرت کے ساتھ اپنی گزشتہ حالت کا انتظار کرتی ہے۔ پھر وہ کافی عرصہ تک اس امید کے سہارے اپنے آپ کو مطمئن کرتی رہتی ہے کہ کوئی نہ کوئی ہستی ضرور آئے گی، جو انھیں اس ذلت وپستی کے عالم سے نکال کر دوبارہ عروج بخشے گی۔ چنانچہ مجوس فارس 'گاؤ بہرام ہماوند' کے منتظر ہیں۔ عیسائی حضرت عیسیٰؑ کے منتظر ہیں، جو آخر زمانہ میں بادلوں کے ذریعہ آسمان سے نیچے اتریں گے اور عیسائیت کو تمام ادیان پر غالب کر دیں گے۔ اسی طرح روافض مہدی کے منتظر ہیں، جو آخر زمانے میں ظاہر ہو کر انھیں انصاف دلائیں گے۔'' ۶۹؎

مہدی منتظر سے متعلق روایات پر نقادِ حدیث کے تبصرے

ابوزید البلخی (م۳۲۲ھ) نے لکھا ہے کہ اس باب میں بہت سی روایات وارد ہیں، جو حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ وغیرہم سے مروی ہیں ،الاّ انّ فیھا نظراً ''مگر وہ سب قابلِ غور ہیں۔''۷۰

علامہ ابن الجوزیؒ (م ۵۹۷ھ) نے مہدی سے متعلق تمام روایات کو جمع اور پھر ان پر نقد و تحقیق کے بعد لکھا ہے:''اس باب میں حضرت علی، ابن مسعود، عمار بن یاسر، ابن عباس، ابوسعید، ابوہریرہ، ثوبان اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنھم سے روایات مروی ہیں، جو تمام کی تمام معلّل ہیں، سوائے حضرت عمارؓ اور ابن عباسؓ کی دو روایتوں کے، جن میں حضرت علیؓ کے خاندان کے آخری خلیفہ مہدی کے بجائے حضرت عباسؓ کی نسل سے ہونے کی بشارت دی گئی ہے، جو سیدھے طور پر ان روایات سے معارض ہیں جن میں اولادِ علیؓ کے آخری خلیفہ مہدی ہونے کی بات کہی گئی ہے۔اس کے علاوہ ابن جوزیؒ نے ایک روایت نقل کی ہے، جسے امام ترمذی نے حدیث حسن صحیح کہا ہے۔ابن جوزی نے اس پر کوئی تبصرہ نہیں کیا ہے۔ قابل ذکر بات یہ ہے کہ امام ترمذی کی روایت میں لفظ 'مہدی' نہیں آیا ہے اور حضور ﷺ کا خاندان آل عباس بھی ہے، جس طرح آل علی اس کی ایک شاخ ہے۔ ابن الجوزی نے ان روایات سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ آخری خلیفہ بنوعباس سے ہوگا، باقی آل علی سے آنے والے مہدی سے متعلق تمام روایات معلّل ہیں۔۷۱

علامہ ابن خلدون (۷۳۲ھ۔ ۸۰۸ھ) نے اپنے مقدمہ میں مہدی سے متعلق روایات پر جرح وتعدیل کے بعد خلاصہ کے طور پر لکھا ہے:'' اہل اسلام کے درمیان ایک زمانہ سے مشہور چلا آرہا ہے کہ آخر زمانے میں اہل بیت میں سے ایک شخص کا ظہور ہوگا، جو دین کی حمایت کرے گا اور عدل وانصاف سے کام لے گا، مسلمان ان کا اتباع کریں گے، وہ تمام اسلامی ریاست کا مالک ہوگا، اس کا نام مہدی ہوگا، اس کے

زمانہ میں دجال کا خروج ہوگا اوراس کے بعد قیامت کی دیگر اشراط (نشانیاں) نمودار ہوں گی، جن کا ذکر صحیح روایات میں آیا ہے۔اسی دوران حضرت عیسیؑ نزول فرمائیں گے۔ وہ دجال کو قتل کریں گے، یا قتل کرنے میں مدد فرمائیں گے۔مہدی نماز کی امامت کریں گے۔ یہ تمام باتیں ان روایات سے مستدل کی جاتی ہیں جو متکلم فیہ ہیں۔۲؎

شیخ محمد الغزالی (م ۱۴۱۶ھ) نے لکھا ہے: **لم یرد فی المهدی حدیث صحیح ، وما ورد صحیحاً فلیس بصریحٍ** ''مہدی کے سلسلہ میں ایک بھی روایت صحیح نہیں اور جو صحیح ہے وہ صریح نہیں۔''۳؎

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی (۱۱۱۴ھ) نے مہدی منتظر سے متعلق روایات کو مہدی خلیفہ عباسی پر منطبق ومحمول کیا ہے۔ انھوں نے اس باب کی تین روایات نقل کرنے کے بعد لکھا ہے: تحقیق ایں سہ حدیث پیش فقیر آنست کہ مراد از مہدی خلیفہ عباس است ۔''یہ تین حدیثیں جو اس فقیر نے پیش کی ہیں ،ان سے مراد مہدی خلیفہ عباسی ہے۔''۴؎

شیخ محمد بن طاہر عاشور المالکی (۱۳۷۹ھ) نے کہا ہے:''قصۂ مہدی کی ابتدا قتلِ حسینؓ کے بعد ہوئی ، جب خلافت اہل بیت سے نکل کر بنوامیہ کو منتقل ہوچکی تھی اورشیعہ (الہاشمیین) بنوامیہ کے خلاف ہتھیار اٹھانے اورخروج کرنے سے عاجز تھے۔ اس لیے وہ اس عہد (بنوامیہ) میں سلطنت کے اطراف میں منتشر ہوگئے ، جہاں وہ حصولِ اقتدار کی خاطر عجمیوں اورنومسلموں کو جھوٹی اورگھڑی ہوئی پیشین گوئی کرنے والی روایتوں کو سنا کر اپنے لیے حمایت حاصل کرنے کی کوشش کرتے تھے۔''۵؎

مولانا عبیداللہ سندھی (۱۳۶۳ھ) نے لکھا ہے:''مہدی منتظر سے متعلق ہمارا خیال بھی وہی ہے جو حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کا ہے کہ مہدی سے مراد فقط مہدی عباسی ہی ہیں، اس کے سوا دوسری تمام روایات غلط ہیں۔''۶؎

مولانا سید ابوالاعلی مودودی (۱۳۹۹ھ) لکھتے ہیں:''مہدی سے متعلق دو طرح کی روایات پائی جاتی ہیں: ایک وہ جن میں لفظ 'مہدی' کی صراحت ہے اور دوسرے جن

میں نام کی صراحت نہیں۔ ان دونوں طرح کی روایات میں بتایا گیا ہے کہ وہ آخر زمانہ میں پیدا ہوں گے، ان کے زمانہ میں اسلام کو سربلندی حاصل ہوگی، مگر ان دونوں قسم کی روایات کی اسناد امام بخاری کے معیارِ نقد حدیث پر پوری نہیں اترتیں۔"[۷۷]

عبداللہ بن زید آل محمود الشریف حسینی الہاشمی (۱۴۱۷ھ) عصر جدید کے مشہور سلفی عالم ومفتی اعظم قطر ہیں، جن سے قطر، نجد اور حجاز کے بڑے بڑے سلفی علماء نے کسبِ فیض کیا ہے۔ علامہ ناصر الدین البانی کے قریبی دوستوں میں سے تھے۔ حرم مکی میں عرصۂ دراز تک درس دیتے رہے۔ انھوں نے مہدی سے متعلق تمام روایات کا جائزہ لیا ہے اور یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ مہدی سے متعلق تمام احادیث نہ صحیح ہیں، نہ صریح، نہ متواتر، بلکہ تمام کی تمام مجروح اور ضعیف ہیں۔ انھوں نے یہ بھی کہا ہے کہ عقیدۂ مہدی سلف صالحین کا عقیدہ نہیں، بلکہ اس کی اصل شیعیت ہے۔[۷۸]

ان اہل علم کے سوا قدیم وجدید علماء ومحدثین میں امام جوزقانی، امام شاطبی، شیخ احمد شلتوت، شیخ عبدالقادر بدران حنبلی، شیخ رشید رضا، حسن البنا (بانی اخوان المسلمین) اور مولانا ابوالکلام آزاد وغیرہ کی بھی، روایاتِ مہدی کے متعلق، یہی رائے ہے۔

اہل علم، جو مہدی منتظر سے متعلق روایات کو قابل احتجاج سمجھتے ہیں

امام بیہقیؒ (۴۵۸ھ) نے فرمایا ہے کہ ظہور مہدی سے متعلق روایات سنداً صحیح ہیں۔[۷۹]

حافظ ابن حجرؒ (م ۸۵۲ھ) نے تہذیب التہذیب میں لکھا ہے: **وفی الباب أحادیث جیاد** "اس باب میں جید احادیث بھی ہیں۔"[۸۰]

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ (م ۷۲۸ھ) فرماتے ہیں: **انّ الأحادیث الّتی یّحتجّ بها علی خروج المهدی أحادیث صحیحة، رواها أبوداؤد والترمذي وأحمد وغیرهم** [۸۱] (وہ احادیث جن سے ظہور مہدی کا استدلال کیا جاتا ہے، صحیح ہیں، انھیں ابوداؤد، ترمذی اور امام احمد نے نقل کیا ہے)۔

شمس الحق عظیم آبادیؒ (۱۳۲۹ھ) نے فرمایا ہے: **خرّج أحادیث المهدي جماعة من الأئمة، منهم أبوداؤد والترمذي وابن ماجه والبزار والحاکم والطبرانی**

وأبويعلىٰ الموصلي... واسناد هؤلاء بين صحيح و حسن وضعيف ''احادیثِ مہدی کو ایک جماعت نے نقل کیا ہے۔ ان میں ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ، بزار، حاکم، طبرانی اورابویعلی موصلی وغیرہ۔ان کی اسناد صحیح، حسن اور ضعیف کے درمیان ہیں۔''۸۲؎

عبدالرحمٰن مبارک پوریؒ (م۱۳۵۳ھ) لکھتے ہیں: فالقول بخروج الامام المهدي وظهوره، وهو القول الحق والصواب ۸۳؎ ''ظہورِامام مہدی کا قول حق اورصواب ہے۔''

نواب صدیق حسن خاںؒ (م۱۳۰۷ھ) لکھتے ہیں: لاشكّ أنّ المهدي يخرج في آخر الزمان من غير تعيينٍ لشهرٍ ولا عامٍ، لما تواتر من الأخبار في الباب، واتّفق عليه جمهور الأمة خلفاً عن سلفٍ ۸۴؎ ''بلاشبہ آخر زمانہ میں بلاتعیین مہینہ وسال کے مہدی کا ظہور ہوگا، اس لیے کہ اس باب میں روایات متواتر ہیں۔سلف سے خلف تک جمہور امت کا اس پر اتفاق ہے۔''

ان کے علاوہ علماء کی ایک جماعت نے بھی مہدی منتظر سے متعلق روایات کو صحیح کہا ہے۔

دلائل کا تجزیہ

۱۔اہل علم میں جن لوگوں نے ظہور مہدی کی روایات کو صحیح کہا ہے ان کی بنیادی دلیل یہ ہے کہ یہ روایات ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ، مسند احمد اور حدیث کی دوسری کتب میں مذکور ہیں، یا ائمہ حدیث نے ان روایات کی تصحیح کی ہے۔

دونوں باتیں اپنی جگہ درست ہیں، مگر اس ضمن میں ایک اور بات ہے، وہ یہ کہ اہل علم جانتے ہیں کہ مہدی سے متعلق ایک بھی روایت ایسی نہیں جس پر ائمہ جرح وتعدیل نے کلام نہ کیا ہو، مگر صرف ائمہ کے اقوال بہ سلسلۂ تعدیل کو لے کر جرح کو یک سر نظر انداز کرکے حدیث کی تصحیح کرنا غلط ہے، حالاں کہ جرح ہمیشہ تعدیل پر مقدم ہوتی ہے۔خطیب بغدادی لکھتے ہیں: واتّفق أهل العلم على ان جرحه الواحد والاثنان وعدله مثل عدد من جرحه فان الجرح به أولى ۸۵؎ ''اہل علم کا اس بات پر اتفاق ہے

کہ اگر کسی روایت کی ایک دو عالم نے تعدیل کی ہو اور اتنی ہی تعداد جرح کرنے والوں کی ہو تو جرح تعدیل پر مقدم ہوگی۔''

۲۔ملاحم کے سلسلے میں امام احمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس باب میں کچھ بھی صحیح نہیں۔علامہ ابن تیمیہؒ کی بھی یہی رائے ہے۔اس کے بعد بھی ابن تیمیہؒ اور ان کے شاگردوں کی نگاہ سے یہ بات کیسے اوجھل ہوگئی کہ انھوں نے جرح وتعدیل کے بغیر حدیثوں کی تصحیح کردی۔

۳۔صحیحین کو چھوڑ کر (اس لیے کہ ان کی روایات کو تلقّی بالقبول حاصل ہے) کسی روایت کا حدیث کی کسی کتاب میں مذکور ہونا اس کے صحیح ہونے کی ضمانت نہیں ہے، خصوصاً ابوابِ فضائل میں، جن کے متعلق بخاری ومسلم کو چھوڑ کر دیگر تمام محدثین نے ان کی نقد وتحقیق میں تساہل برتنے کا خود اعتراف کیا ہے، بلکہ موضوع روایت کو چھوڑ کر ہر طرح کی روایات کو بیان کرنا اور انھیں نقل کرنا ان کے یہاں جائز تھا۔یہی وجہ ہے کہ محدثین میں کسی نے بھی ان روایات کی صحت کا دعویٰ نہیں کیا۔مثال کے طور امام ابوداؤدؒ نے ایک روایت بیان کی، ساتھ ہی اس بات کی بھی صراحت کردی کہ اس کا راوی ضعیف ہے۔اسی طرح امام ترمذی بھی اپنی کتاب سنن میں بہت بار یہ کہتے ہیں: **هٰذا حديث غريب من هٰذ الوجه، لانعرفه الامن هٰذ االوجه** اور **ضعيف** وغیرہ۔

۴۔اس مسئلہ میں مذہبی عصبیت اور تقلید شخصیت بھی کارفرما ہے۔مثال کے طور پر علامہ البانیؒ نے ایک طرف شیخ محمد الغزالیؒ کے قول 'مہدی کے سلسلے میں ایک بھی روایت صحیح نہیں اور جو صریح ہیں وہ صحیح نہیں' پر تنقید کی۸۶ وہیں دوسری طرف ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ نے اس باب کی روایات کی تصحیح کی اور الآبری نے دعوئ تواتر بلا دلیل کیا تو اس پر سکوت اختیار کیا۔شیخ عبدالعظیم بستوی نے اپنی کتاب **الأحاديث الواردة في شأن المهدي في ميزان الجرح و التعديل** میں اپنے مدّعا کو ثابت کرنے کے لیے روایات کی جرح وتعدیل میں جانب دارانہ رویّہ اختیار کیا، جس کے تعاقب میں دکتور الشریف عداب الحمش نے المھدی المنتظر فی روایات اہل السنۃ والشیعہ لکھی۔

خلاصۂ بحث یہ ہے کہ اہل علم میں سے جن لوگوں نے مہدی منتظر سے متعلق روایات کی تصحیح کی ہے انھوں نے جرح راوی کو نظر انداز کر کے تعدیل پر مبنی ائمہ کے اقوال کو اختیار کیا ہے، پھر ان تمام اقوال کو جمع کر کے ان پر تواتر کا دعویٰ کیا ہے اور بعض نے اسے عقیدہ تک میں شامل کر دیا۔ حالاں کہ حدیث کی تصحیح میں تقلیدِ شخصیت کے بجائے ائمہ جرح وتعدیل کے فیصلہ کو ملحوظ رکھنا چاہیے۔

حواشی ومراجع

۱- ابوداؤد، اول کتاب المہدی، ۴۲۸۲

۲- ترمذی، ابواب الفتن، باب ماجاء فی المہدی، ۲۲۳۰

۳- ترمذی، حوالہ سابق

۴- ترمذی، حوالہ سابق

۵- مسند احمد، مسند المکثرین/مسند عبداللہ ابن مسعود، دارالکتب العلمیۃ، بیروت، ۲۰۰۸ء، ۲/۱۷/۴، ابن حبان، کتاب الرھن، باب ماجاء فی الفتن ۲۸۳/۱۳، معجم الکبیر، مکتبہ ابن تیمیہ، قاہرہ، ب س ط۔ ۱۶۳/۱۰

۶- طبقات ابن سعد، فی الطبقۃ الثانیۃ من اھل الکوفۃ، قاہرہ، ۱۴۲۱ھ، ۳۲۰/۶

۷- تقریب التہذیب لابن حجر، دارالعاصمۃ، ۱۴۱۲ھ، ریاض، ۱/۱۷/۴

۸- ابن عساکر، تاریخ دمشق بیروت، ۱۴۱۵ھ، ۲۲۰/۲۵، تہذیب التہذیب، قاہرہ، ۱۴۱۴ھ، ۴۰/۵

۹- المعجم الصغیر للطبرانی، المکتبۃ الاسلامیۃ، بیروت، ۱۴۰۵ھ، ۲۹۰/۲

۱۰- میزان الاعتدال، دارالمعرفۃ، بیروت، ۴۶۳/۲، لسان المیزان ۳۲۰/۶

۱۱- النکت علی ابن صلاح لابن حجر، المدینۃ المنورۃ، ۱۴۰۴ھ، ۲۷۵/۲

۱۲- ابوداؤد، کتاب المہدی، ۴۲۸۳

۱۳- تہذیب التہذیب ۳۰۲/۸، الکامل فی ضعفاء الرجال، بیروت، ۱۹۸۲ء، ۱۴۴/۷

۱۴- طبقات ابن سعد ۸۸۴/۸

۱۵- حافظ شمس الدین ذہبی، سیر اعلام النبلاء، بیروت، ۱۹۸۲ء، ۳۱/۷

۱۶- ابوداؤد، کتاب المہدی ۴۲۸۴

۱۷- میزان الاعتدال ۱۶۰/۳

۱۸- الکامل فی ضعفاء الرجال، لابن عدی، دارالفکر، دمشق، ۱۴۰۴ھ، ۱/۱۰۵۳
۱۹- میزان الاعتدال، دارالمعرفۃ، بیروت، ۲/۸۷
۲۰- تہذیب التہذیب، قاہرہ، ۱۳۲۷ھ، ۳/۳۵۶
۲۱- الموقظۃ فی علم مصطلح الحدیث للذھبی، بیروت، ۱۴۰۵ھ، ۴۲/
۲۲- تہذیب التہذیب، قاہرہ، ۱۴۱۴ھ، ۷/۳۹۱
۲۳- میزان الاعتدال، طبع بیروت، ۳/۸۴
۲۴- ابن ماجہ، کتاب الفتن، باب خروج المہدی، مستدرک حاکم ۴/۶۰۰، المعجم الکبیر ۲۳/۲۶۷، ۵۶۶
۲۵- ابوداؤد، کتاب المہدی، ۴۲۸۵
۲۶- مستدرک حاکم، کتاب الفتن والملاحم عن طریق محمد بن اسحاق الصغانی عن عمرو بن عاصم۔ ۴/۵۵۴
۲۷- تقریب التہذیب لابن حجر/۵۰۷
۲۸- الکفایۃ، خطیب بغدادی، دائرۃ المعارف العثمانیۃ، ۱۳۵۷ھ، ص:۱۶۱
۲۹۔ المستدرک للحاکم مع التلخیص للذھبی، کتاب الفتن والملاحم، دارالمعرفہ، بیروت، ۱۴۲۲ھ، ۴/۵۵۷
۳۰۔ مسند بزار، لابی بکر بزار، مدینہ منورہ، ۲۰۰۹ء، ۸/۵۷
۳۱۔ الضعفاء الکبیر للعقیلی، بیروت، ۱۴۰۴ھ ۳/۳۰۰، الکامل ۵/۸۷، تہذیب الکمال، حافظ جمال الدین المزی، بیروت، ۱۴۰۲ھ، ۲۲/۳۲۸، تہذیب التہذیب، قاہرہ، ۱۴۱۴ھ، ۸/۱۳۱، سیر اعلام النبلاء، ۷/۲۸۰ تقریب التہذیب/۵۴۵۱
۳۲۔ تہذیب التہذیب، قاہرہ، ۱۴۱۴ھ، ۸/۳۵۵
۳۳۔ میزان الاعتدال ۳/۳۸۵، تقریب التہذیب/۵۵۱۸
۳۴۔ میزان الاعتدال للذھبی ۳/۳۸۵
۳۵۔ حوالہ سابق، ۴/۱۸۱
۳۶۔ تہذیب التہذیب ۱۰/۳۰۳
۳۷۔ طبقات ابن سعد، قاہرہ، ۱۴۲۱ھ۔ ۹/۲۰۷
۳۸۔ ابوداؤد، کتاب المہدی، ۴۲۹۰
۳۹۔ تہذیب التہذیب، قاہرہ، ۱۴۱۴ھ۔ ۸/۶۳
۴۰۔ تہذیب التہذیب ۸/۶۷
۴۱۔ تہذیب التہذیب ۸/۶۸

۴۲۔ تہذیب التہذیب ۶۸/۸، میزان الاعتدال، بیروت۔۳/ ۲۷۰
۴۳۔ ابوداؤد، کتاب المہدی،،۴۲۹۰
۴۴۔ میزان الاعتدال للذھبی ، بیروت، ۲۰۰۹ء۴/ ۲۸۷۔تہذیب الکمال، حافظ جمال المزی، بیروت،۱۴۰۰ھ/۱۴۱۳ھ۔۳۰/ ۱۱۱
۴۵۔ میزان الاعتدال۴/ ۵۱۵
۴۶۔ میزان الاعتدال،۴/ ۳۱۵
۴۷۔ ترمذی، ابواب الفتن، باب ماجاء فی المہدی،۲۲۳۲
۴۸۔ تہذیب التہذیب، ابن حجر، قاہرہ،۱۴۱۴ھ،۳/ ۴۰۷
۴۹۔ العلل المتناھیۃ،۲/ ۸۶۱۔الضعفاء والمتروکون لابن جوزی، بیروت،۱۴۰۶ھ۔/ ۳۰۵
۵۰۔ ترمذی، ابواب الفتن، باب فی العمل فی الفتن وارض الفتن، وعلامۃ الفتن،۲۲۶۹
۵۱۔ تہذیب التہذیب۳/ ۲۷۸
۵۲۔ مسند احمد، مؤسسۃ الرسالۃ، بیروت،۱۴۲۱ھ۔۲/ ۴۷
۵۳۔ الکامل فی ضعفاء الرجال لابن عدی، دارالفکر،۱۴۱۴ھ۔۱/ ۲۶۴۳۔میزان الاعتدال، بیروت، ۲۰۰۹ء۔۴/ ۳۵۹
۵۴۔ الضعفاء للعقیلی، مصر،۱۳۲۹ھ۔۴/ ۳۶۶
۵۵۔ مسند بزار، بیروت،۱۴۰۹ھ۔۲/ ۲۴۳
۵۶۔ التاریخ الکبیر، دائرۃ المعارف العثمانیۃ، ۲۰۰۹ء۔۱/ ۳۱۷
۵۷۔ کتاب المجروحین، ابن حبان، طبع سعودی عرب،۲۰۰۰ء،۲/ ۴۹۷
۵۸۔ مسند احمد، بیروت،۱۴۲۱ھ۔۳۷/ ۷۰
۵۹۔ العلل المتناہیہ، لبنان، بیروت،۱۴۰۳ھ۔۲/ ۸۶۰
۶۰۔ تہذیب التہذیب، قاہرہ،۱۴۱۴ھ۔۷/ ۳۲۲
۶۱۔ ابن سعد، بیروت،۱۴۰۱ھ۔۷/ ۱۸۷
۶۲۔ تہذیب الکمال۲۰/ ۴۳۴۔تہذیب التہذیب ۷/ ۳۳۴۔المنار النیف، جدہ، سعودی عرب، ۱۴۲۸ھ۔/ ۱۴۹
۶۳۔ تعجیل المنفعۃ، طبع لبنان،۱۴۱۶ھ،۲/ ۱۴۸

۶۴۔ مسند احمد، مؤسسۃ الرسالہ، بیروت، ۱۴۲۱ھ، ۳۰۹/۷
۶۵۔ النکت علی مقدمہ ابن صلاح طبع ریاض، ۱۴۱۹ھ، ۳۰۸/۲
۶۶۔ النکت علی مقدمہ ابن صلاح ۳۱۰/ ۶۷۔مقدمہ ابن صلاح، ۱۴۷
۶۸۔ اشراط الساعۃ النص التاریخی، اباضی استاذ خالد بن مبارک الوہبی، کتاب الاباضیہ، زکریا خلیفہ المحرمی، عمان، ۲۰۱۳ء، ۶۹۔الملل والنحل، بیروت، ۲۹۹/۱
۷۰۔ البدء والتاریخ لاحمد بن سہل البلخی، دارالکتب العلمیۃ، بیروت، ۱۹۹۷ء، ۱۸۹/۱
۷۱۔ العلل المتناہیۃ لابن جوزی، حدیث فی خروج المہدی، ۸۵۵۔۸۶۲
۷۲۔ مقدمہ ابن خلدون، طبع دمشق، ۱۴۲۵ھ، فصل: ۵۱۴/۱۵۳
۷۳۔ مشکلات فی طریق الحیاۃ الاسلامیۃ، محمد الغزالی طبع قطر، ۱۴۰۲ھ، ص: ۱۳۹
۷۴۔ ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء، مقصد دوم/ ۳۷۸
۷۵۔ جمہرۃ مقالات ورسائل الشیخ محمد طاہر بن عاشور، اردن، ۲۰۱۵ء، ۱۰۸/۱
۷۶۔ عقیدہ انتظار مسیح ومہدی، عبیداللہ سندھی، مطالرحمٰن پبلشنگ ٹرسٹ، کراچی، ۱۹۹۷ء، ص: ۳۶
۷۷۔ مجموعہ رسائل الشیخ عبداللہ بن زید، بحوالہ البیانات عن المہدی، ۸/
۷۸۔ لامہدی ینتظر بعد الرسول ﷺ خیر البشر، مجموعہ رسائل الشیخ عبداللہ بن زید آل محمود، دوحہ، قطر/۱۴
۷۹۔ تہذیب التہذیب، ترجمہ: محمد بن خالد الجندی، دائرۃ المعارف النظامیۃ، حیدرآباد، ہند، ۱۴۲۵ھ، ۱۴۴/۹
۸۰۔ تہذیب التہذیب، ترجمہ: نفیل بن زراع النہدی
۸۱۔ ابن تیمیہ، منہاج السنۃ، جامعۃ الامام محمد بن سعود الاسلامیہ، ریاض ۱۹۸۶ء، ۲۵۴/۸
۸۲۔ عون المعبود شرح ابوداؤد، بیروت، ۱۳۱۵ھ، ۲۴۳/۱۱
۸۳۔ عبدالرحمٰن مبارک پوری، تحفۃ الاحوذی شرح ترمذی، دارالفکر، بیروت، ۴۸۵/۶
۸۴۔ الاذاعۃ، بیروت، ۱۴۲۱ھ، ۱۸۲/
۸۵۔ کتاب الکفایہ فی علم الروایۃ، باب القول الجرح، دارالکتب مصر، ۲۰۰۲ء، ۳۳۳/۱
۸۶۔ سلسۃ الاحادیث الصحیحۃ، ۴۲/۴

جدید مسائل

انشورنس کی شرعی حیثیت

______ مولانا کمال اختر قاسمی

معاشیات کے جدید مسائل میں سے ایک 'انشورنس' ہے۔اس کی بہت سی صورتیں ہیں، جن میں سے بعض کو فقہا نے بالاتفاق جائز قرار دیا ہے اور بعض کے جواز یا عدمِ جواز کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔ مقالہ نگار کی رائے ان کے جواز کے حق میں ہے۔ انھوں نے دلائل بھی پیش کیے ہیں۔ جو حضرات اس موضوع پر اظہارِ خیال کرنا چاہیں ان کے لیے 'تحقیقات اسلامی' کے صفحات حاضر ہیں۔ (مدیر)

انشورنس (Insurance) انگریزی زبان کا لفظ ہے، جس کے معنیٰ ضمانت، یقین دہانی اور تحفظ کے ہیں۔آکسفورڈ ڈکشنری میں انشورنس کا یہ معنیٰ بیان کیا گیا ہے:

The Providing protect against the possible eventuality.1

''ممکنہ خطرات سے تحفظ فراہم کرنا۔''

اس کے لیے اردو وہندی میں 'بیمہ' اور عربی میں 'تامین' کا لفظ مستعمل ہے۔

اصطلاحی تعریف

انشورنس کی متعدد تعریفات کی گئی ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے:

Insurance is a legal agreement between two parties: the insurance company(Insurer) and the individual (insured).In this the insurance company promises to make good the losses of the insured on happening of the insured

contingency. The contingency is the event which causes a loss. It can be the death of the policy holder or damage/destruction of the property. its called a contingency because theres uncertainty regarding happening of the event.The insured pays a premium in return for the promise made by the insurer.2

''انشورنس دو فریق بیمہ کنندہ(کمپنی) اور بیمہ کار کے درمیان ایک قانونی معاہدہ ہے۔اس میں بیمہ کمپنی بیمہ کرانے والے کے نقصانات کی تلافی کا وعدہ کرتی ہے, جب بیمہ دار کو ہنگامی صورت حال کا سامنا ہوتا ہے۔ہنگامی صورت حال کا مطلب وہ واقعہ ہے جو نقصان کا سبب بنتا ہے۔جیسے پالیسی ہولڈر کی موت یا جائیداد کی تباہی وغیرہ۔اس کو ہنگامی صورت حال اس لیے کہا جاتا ہے کیوں کہ اس کا واقع ہونا غیر یقینی ہوتا ہے۔اس کے لیے بیمہ دار کے لیے ضروری ہوتا ہے کہ وہ بیمہ کمپنی کو ایک مخصوص پریمیم ادا کرے۔''

گویا انشورنس اس معاہدے کو کہا جاتا ہے جس کے ذریعے کچھ معاوضہ، جسے پریمیم کہتے ہیں، دے کر نقصان کا خطرہ دوسرے فریق پر ڈالا جاتا ہے،جس فریق کا خطرہ بیمہ کنندہ پر ڈالا جاتا ہے اس کو بیمہ کار کہا جاتا ہے۔ بیمہ کنندہ عام طور پر ایک کمپنی ہوتی ہے، جو بیمہ کار کے نقصانات اپنے اوپر لینے کو تیار ہوتی ہے۔

بزنس انشورنس تجارتی کمپنیوں کے ذریعہ کیا جاتا ہے۔اس میں لائف انشورنس، خطرات کا انشورنس، ٹرانسپورٹ انشورنس ،آگ (فائر) کا انشورنس وغیرہ شامل ہے ۔ انشورنس کی یہ قسم نفع ونقصان کے تصور پر مبنی ہے۔اسی وجہ سے اس کے حکم شرعی کے متعلق فقہاء کے درمیان اختلاف ہے اور انشورنس کی یہی قسم محل نزاع ہے۔تجارتی بیمہ کے جواز اور عدم جواز کے متعلق عرب علماء میں خوب علمی بحثیں ہوئی ہیں۔متعدد سمینار ہوئے ہیں اور علمی مجالس منعقد ہوئی ہیں۔ بہت سے مقالات اور متعدد کتابیں منظر عام پر آئی ہیں، جن میں سے بعض میں جواز اور اکثر میں عدم جواز کی بات کہی گئی ہے۔

انشورنس کی حرمت کی علّت

۱۔غرر

انشورنس کے تمام معاملات میں انجام کا علم نہ ہونے کی وجہ سے فقہاء اسے دھوکہ اور غرر پر مبنی خرید وفروخت میں شامل کرتے ہیں، کیوں کہ غرر کا مطلب ہی یہ ہوتا ہے کہ معاملے کا انجام مخفی ہو۔[۵] متعدد احادیث میں دھوکا اور ظلم پر مبنی خرید وفروخت سے منع کیا گیا ہے۔ایک حدیث میں ہے:

نَهَى رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ عَن بَيعِ الحَصَاةِ وَعَن بَيعِ الغَرَرِ۔[۳]

''اللہ کے رسول ﷺ نے کنکریوں والی بیع اور دھوکہ والی بیع سے منع فرمایا ہے۔''

۲۔ربا (سود)

موجودہ انشورنس کاروبار سود پر مبنی سرمایہ کاری ہے، جس میں انشورنس کمپنی مختلف افراد سے پریمیم کی شکل میں رقم اکٹھا کرکے سودی کاروبار میں لگاتی ہے اور اس سے حاصل کردہ رقم کا کچھ حصہ بیمہ داروں کو دے کر باقی تمام حصے خود رکھ لیتی ہے۔ حادثہ کی صورت میں مدت کی تکمیل کے بعد بعض بیمہ داروں کو پریمیم سے زیادہ رقم مل جاتی ہے اور جس کے ساتھ کوئی حادثہ پیش نہیں آتا اسے کچھ بھی رقم نہیں ملتی، بلکہ پوری رقم کمپنی کی ہو جاتی ہے۔ دونوں صورتوں میں اصل رقم سے زیادہ وصول کی جاتی ہے۔اسی کو ربوٰ (سود) کہا جاتا ہے۔فقہاء نے سود کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

انّ الزيادةَ الخاليةَ عن عوضٍ هو مالٌ من الرِّبا لا يستحقّ على أحد ۔[۴]

''عوض سے خالی اور استحقاق کے بغیر زائد مال ربا کہلاتا ہے۔''

انشورنس کے متعلق فقہی کانفرنسیں اور فیصلے

اپریل ۱۹۶۱ء میں بیمہ کے متعلق اہل علم کی طرف سے پہلی مرتبہ دمشق میں باضابطہ کانفرنس منعقد ہوئی۔اس کے اہم شرکاء مصطفیٰ الزرقاء اور عبدالرحمٰن عیسیٰ وغیرہ نے مروّجہ انشورنس کے جواز کی رائے دی، جب کہ محمد الامین اور شیخ محمد ابوزھرہ وغیرہ نے

عدمِ جواز کی رائے دی۔[۵] اس تعلق سے سعودی عرب کی مجلس ھیئۃ کبار العلماء نے ۴؍ربیع الآخر ۱۳۹۷ھ میں منعقد کانفرنس میں یہ کہتے ہوئے اسے ناجائز قرار دیا کہ یہ مالی معاوضہ والا عقد ہے، جو غرر فاحش، قمار اور ناجائز شرط پر مشتمل ہے۔ مزید کہا:

"انّ عقدَ التأمینِ التجاري یشتمل علی ربا الفضل و النسأ، لما أن فیها أخذُ مالِ الغیر بلا مقابلٍ.[٦]

"بزنس انشورنس ربوٰ الفضل اور ربوا النسیئۃ پر مشتمل ہے، کیوں کہ اس میں بلا اجازت دوسرے کا مال حاصل کرنا پایا جاتا ہے۔"

انشورنس سے متعلق تیسری عالمی کانفرنس 'رابطۃ العالم الاسلامی' کے تحت 'مجمع الفقہ الاسلامی' کی طرف سے مکہ مکرمہ میں ۱۰؍شعبان ۱۳۹۸ھ کو منعقد ہوئی۔ اس میں بھی اکثریت کی رائے پر انشورنس کی تمام قسموں کو ناجائز قرار دیا گیا۔[۷]

۲۲؍تا ۲۸؍دسمبر ۱۹۸۵ء کو جدہ میں 'منظمۃ المؤتمر الاسلامی' کے تحت 'مجمع الفقہ الاسلامی' کی طرف سے ایک کانفرنس منعقد ہوئی۔ اس میں بھی انشورنس کے عدم جواز کا فیصلہ لیا گیا۔ ۲۱؍تا ۲۶؍فروری ۱۹۷۶ء کو مکہ مکرمہ میں منعقدہ اقتصاد اسلامی کی پہلی عالمی کانفرنس میں انشورنس کے عدمِ جواز کا فیصلہ کیا گیا۔ اس کی بنیاد یہ بتائی گئی کہ انشورنس 'مال کے بدلے میں مال' جیسا عقد ہے اور اس میں غرر، ربوٰ اور قمار پایا جاتا ہے۔ کیوں کہ بیمہ کے معاملے میں دونوں عوض نقد ہیں اور اس میں ادھار اور زیادتی دونوں پائی جاتی ہے۔ تنظیم اسلامی کی 'بین الاقوامی کونسل آف اسلامک اکیڈمی' نے دسمبر ۱۹۸۵ء میں جاری اپنی قرارداد میں یہ کہتے ہوئے اسے ناجائز قرار دیا:

أنّ عقدَ التأمینِ التجاري ذی القسط الثابت الذی تتعامل به شرکات التأمین التجاري عقدٌ فیه غررٌ کبیرٌ مفسدٌ للعقد و لذا فهو حرام شرعًا.[۸]

"ایک مقررہ پریمیم کے ساتھ تجارتی بیمہ کا معاہدہ، جس کے ساتھ تجارتی انشورنس کمپنیاں ڈیل کرتی ہیں، ایک ایسا معاہدہ ہے جس میں بہت بڑا دھوکہ ہوتا ہے، جو معاہدہ کو باطل کرتا ہے۔ لہٰذا یہ شریعت کی رُو سے حرام ہے۔"

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) نے اپنا چوتھا فقہی سمینار انشورنس کے موضوع پر ۹/تا ۱۲/ اگست ۱۹۹۰ء میں حیدرآباد میں کیا۔اس میں شرکاء کا عام رجحان یہ تھا کہ ہندوستان کے پس منظر میں جان ومال کا بیمہ کرانے کو جائز قرار دیا جائے۔البتہ بعض امور پر غور کرنے کی تجویز پر فیصلے کو مؤخر کر دیا گیا۔پھر اگلے سال ۳۰/اکتوبر تا ۲/ نومبر۱۹۹۲ء میں اعظم گڑھ میں منعقد ہونے والے سمینار میں مجلس تحقیقات شرعیہ لکھنو کی طرف سے ۱۹۶۰ء میں کیے گئے فیصلے اور اس موضوع پر دارالعلوم دیوبند کی جانب سے جاری کیے جانے والے فتاویٰ کی روشنی میں متفقہ طور پر یہ فیصلہ کیا گیا:

> ''مروجہ انشورنس اگر چہ شریعت میں ناجائز ہے، کیوں کہ وہ ربا، قمار اور غرر جیسے شرعی طور پر ممنوع معاملات پر مشتمل ہے، لیکن ہندوستان کے موجودہ حالات میں جب کہ مسلمانوں کی جان و مال اور صنعت و تجارت وغیرہ کو فسادات کی وجہ سے ہر آن شدید خطرہ لاحق رہتا ہے، اس کے پیش نظر 'الضرورات تبیح المحظورات'، رفعِ ضرر، دفع حرج اور تحفّظ جان و مال کی شرعاً اہمیت کی بنا پر ہندوستان کے موجودہ حالات میں جان و مال کا بیمہ کرانے کی شرعاً اجازت ہے۔''[9]

۱۱/تا ۱۳/ مارچ ۲۰۰۶ءکو میسور میں 'اسلامک فقہ اکیڈمی' کا پندرھواں سمینار منعقد ہوا، جس میں یہ فیصلہ لیا گیا کہ میڈیکل انشورنس بھی قمار سے خالی نہیں ہے اور مختلف قسم کے ناجائز امور پر مشتمل ہے۔لہٰذا ہمارے ملک کے عام حالات میں میڈیکل انشورنس ناجائز ہے اور اس حکم میں سرکاری وغیر سرکاری اداروں میں کوئی فرق نہیں ہے، البتہ قانونی مجبوری میں اس کی گنجائش ہے، لیکن جمع کردہ رقم سے زائد جو علاج میں خرچ ہو تو صاحب استطاعت کے لیے اسی کے بہ قدر بلا نیت ثواب صدقہ کرنا واجب ہے۔ اس سمینار میں شامل مقالات پر مشتمل مجموعہ میں ایک فیصلہ نامہ کو بھی شامل کیا گیا ہے، جس میں درج ہے کہ اکیڈمی کا یہ نقطہ نظر نہ صرف میڈیکل انشورنس کے بارے میں ہے، بلکہ یہی رائے جان و مال کے انشورنس کے بارے میں بھی ہے۔قمار اور ربوٰ کی آمیزش کی وجہ سے اکیڈمی انشورنس کی ان صورتوں کو بھی اصولاً ناجائز سمجھتی ہے،البتہ فسادات

وغیرہ کے حالات میں جان و مال کے انشورنس کی اجازت ہوسکتی ہے۔[۱۰]

عرب علماء میں شیخ مصطفیٰ الزرقا، شیخ محمد یوسف موسیٰ، شیخ عبدالرحمٰن عیسیٰ، شیخ علی الخفیف، شیخ عبدالوہاب وغیرہ متعدد اہل علم نے ہر قسم کے انشورنس کو جائز قرار دیا ہے۔ اسی طرح برصغیر کے جدید اہل علم جیسے قاضی مجاہدالاسلام قاسمی اور ڈاکٹر محمد نجات اللہ صدیقی وغیرہ کی رائے ہے کہ انشورنس کی تمام قسمیں معاشرے کے لیے مفید تعاون کی ایک شکل ہے۔ لائف انشورنس بیمہ دار کے لیے مفید ہے، اس لیے اگر مدت تک وہ آدمی زندہ رہتا ہے تو قسط کی شکل میں ادا کی گئی پوری رقم لے سکتا ہے اور مرنے کے بعد انشورنس کا معاوضہ اس کے ورثہ وصول کر سکتے ہیں۔ شیخ احمد طٰہ سنوسی وغیرہ نے انشورنس کو 'عقد موالات' پر قیاس کرتے ہوئے جائز قرار دیا ہے۔ یہ بھی ذمہ داری کے انشورنس کی طرح ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص کسی سے یہ معاہدہ کرے کہ میری طرف سے بلا ارادہ واقع ہو جانے والی 'جنایات' کے جرمانے کی ادائیگی اپنے ذمے لے لو اور میرے مرنے کے بعد تم میرے وارث ہو۔ اکابر فقہاءِ صحابہ 'عقد موالات' کو درست مانتے ہوئے اس کو چند شرائط کے ساتھ سببِ وراثت میں شمار کرتے ہیں۔[۱۱]

متفقہ طور پر انشورنس کے جواز کی شکلیں

دنیا میں انشورنس کی متعدد اقسام رائج ہیں۔ ان میں سے ایک دو شکلیں مختلف فیہ ہیں۔ دیگر تمام شکلوں کو متفقہ طور پر جائز قرار دیا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ اس کی متعارض شکلیں بھی ضرورتِ شدیدہ اور ملکی حالات کے پیش نظر متفقہ طور پر جائز ہیں۔ اس کی بعض ان اقسام کا جاننا ضروری ہے جو عوام میں بڑے پیمانے پر رائج ہیں اور ان کو تمام علماء جائز قرار دیتے ہیں۔ ان میں سے بعض شکلیں یہ ہیں:

تعاونی انشورنس یا (کوآپریٹو انشورنس)

کوآپریٹو انشورنس یہ ہے کہ کسی ادارہ یا جماعت یا اپارٹمنٹ کے لوگ باہم مل کر فنڈ تشکیل کرتے ہیں اور حادثے کی صورت میں اس فنڈ سے ان کی مدد کی جاتی ہے۔ فنڈ میں جمع شدہ رقم کم پڑ جائے تو شرکاء سے وصول کی جاتی ہے اور بچ جانے کی صورت

میں آئندہ سال کے لیے جمع کر لی جاتی ہے۔

انشورنس کی اس قسم کو فقہاء نے متفقہ طور پر جائز قرار دیا ہے۔ سعودی عرب کی مجلس هيئة كبار العلماء نے اپنے فیصلے میں کہا ہے کہ کوآپریٹو انشورنس خالص 'عقد تبرع' ہے اور ربا یعنی سود کی دونوں قسم 'ربا الفضل' اور 'ربا النسیئۃ' سے محفوظ ہے، اس لیے جائز ہے۔ تنظیم اسلامی کانفرنس کی 'بین الاقوامی کونسل آف اسلامک اکیڈمی' نے دسمبر ۱۹۸۵ء میں جاری اپنی قرارداد میں اسے جائز قرار دیا ہے:

> انّ العقد البديل الذي يحترم أصول التعامل الإسلامي هو عقد التأمين التعاوني القائم على أساس التبرّع و التعاون، و كذلك الحال بالنسبة لإعادة التأمين القائم على أساس التأمين التعاوني.دعوة الدول الإسلامية للعمل على إقامة مؤسسات التأمين التعاوني، و كذلك مؤسسات تعاونية لإعادة التأمين، حتى يتحرّر الاقتصاد الإسلامي من الاستغلال و من مخالفة النظام الذی يرضاه الله لهذه الأمة ۔ [۱۲]
>
> ''کوآپریٹو انشورنس ایسا متبادل معاہدہ ہے جو اسلامی معاملات کے اصولوں کے مطابق ہے اور یہ تبرّع اور تعاون پر مبنی معاہدہ ہے۔ یہ کوآپریٹو انشورنس پر مبنی ہوتا ہے۔ اسلامی ممالک کو تعاون پر مبنی انشورنس کے اداروں کے ساتھ ساتھ دوبارہ انشورنس کے لیے تعاون پر مبنی اداروں کے قیام کے لیے کام کرنے کی دعوت دینا چاہیے، تاکہ اسلامی معیشت کو استحصال اور پسندیدہ نظام کی خلاف ورزی سے نجات ملے۔''

اسی طرح رابطہ عالم اسلامی کے زیر سرپرستی قائم 'اسلامی فقہ اکیڈمی' نے ۱۳۹۸ھ میں مکہ مکرمہ میں منعقدہ اپنی کانفرنس میں اسے جائز قرار دیا ہے۔ 'موسوعۃ فقہ المعاملات' میں اس کو تبرّع اور تعاون پر مبنی عقد قرار دیتے ہوئے جائز قرار دیا گیا ہے۔ کیوں کہ 'کوآپریٹو انشورنس' کے شرکاء کا مقصد تجارت کرنا اور دوسروں کے اموال سے نفع کمانا نہیں ہوتا، بلکہ ان کا مقصد 'خطرات' اور 'ضرر' کو دور کرنے کے لیے تعاون میں حصہ لینا ہوتا ہے۔ ھیئۃ کبار العلماء کی طرف سے ۴/۴/۱۳۹۷ھ کو ریاض میں منعقدہ اجلاس

میں اور مجمع الفقہ الاسلامی کی طرف سے ۱۰؍شعبان ۱۳۹۸ھ کو مکہ مکرمہ میں منعقدہ اجلاس میں اتفاق رائے سے تعاونی انشورنس کے جواز کا فیصلہ کیا گیا تھا۔[۱۳]

مجمع البحوث الاسلامیۃ مصر نے جامع الازھر میں منعقدہ اجلاس میں یہ فیصلہ کیا تھا:

التـأميـن الذي تقوم به جمعيات لتؤدي لأعضائها ما يحتاجون اليه من معونات وخدمات أمر مشروع ،وهو من التعاون على البرّ۔[۱۴]

''تعاونی انشورنس کے جواز کی دلیل یہ ہے کہ اس کی بنیاد محض تعاون پر ہے اور یہ ایک عقد تبرع ہے، جسے لین دین کے اصول پر منطبق ہونا ضروری نہیں ہے۔''

اجتماعی انشورنس/حکومتی انشورنس

اجتماعی انشورنس حکومت کی طرف سے چلائی جانے والی اسکیم ہے۔ ہندوستان وغیرہ اکثر ممالک میں حکومت کی طرف سے ایسی متعدد اسکیمیں چلائی جاتی ہیں جن میں حکومت اپنے ملازمین کی تنخواہ سے معمولی رقم انشورنس کے نام پر وضع کرتی ہے اور حادثہ وغیرہ کی صورت میں خطیر رقم اس کو یا اس کے اہل وعیال کو دی جاتی ہے۔ ہندوستان جیسے ممالک میں حکومت کی نگرانی میں سماج کے مختلف طبقات کی تعمیر وترقی کے لیے اجتماعی تعاون کے لیے انشورنس کی شکل میں متعدد اسکیمیں چلائی جاتی ہیں، جوراست طریقہ سے حکومت کی نگرانی میں ہوتی ہیں اوران میں سماج کے مختلف طبقات کے لیے ترقی اور معاشی اصلاح کی بہت سی اسکیمیں اور بہت سی شکلیں ہوتی ہیں، جن کی بے حد آسان اور معمولی قسطیں ہوتی ہیں۔ ان تمام اسکیموں سے حکومت کا مقصد اپنے عوام کی فلاح و بہبود، معاشی استحکام ، اجتماعیت کی خدمت اور ناگہانی حالات میں متاثرین کی امداد وتعاون کرنا ہوتا ہے۔ انشورنس کی اس شکل میں روزگار انشورنس ،ہیلتھ انشورنس ،معذوری کا انشورنس اور پینشن انشورنس شامل ہیں۔ یہ کام موجودہ دور میں حکومت کے اقتصادی اداروں اور سرکاری صحت کے اداروں کے ذریعے انجام دیے جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر سرکاری ملازمین کا انشورنس حکومت کے ذریعے اس مقصد سے کرایا جاتا ہے کہ ان کی مدتِ کار کے دوران ان کی تنخواہ سے خاص رقم وضع کر لی جاتی ہے۔ حکومت اس میں اتنی ہی رقم کا اضافہ

کرتی ہے اور ملازمت کے اختتام پر یا کسی عذر کی وجہ سے سبک دوشی پر ماہانہ پنشن کی شکل میں ایک متعین رقم دیتی ہے۔اسی طرح زخمی یا شدید بیمار ہوجانے کی صورت میں علاج کے علاوہ مناسب معاوضہ دیا جاتا ہے۔حکومت کی طرف سے کیے گئے انشورنس کی بہت سی شکلیں آج رائج ہیں، جن کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ عوام کے خطرات اور نقصان کی تلافی کی جائے، تاکہ عوام معاشی طور پر ترقی کرسکیں اور مختلف خطرات سے ہونے والے نقصان کی تلافی کی جا سکے۔حکومت کی طرف سے انشورنس کی تمام اسکیموں کے جواز پر اتفاق ہے، کیوں کہ یہ حکومت کی طرف سے اپنے عوام کو تعاون ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ اجتماعی انشورنس کا کاروبار حکومت خود کرتی ہے اور اس کا انتظام و انصرام کوئی حکومتی ادارہ ہی کرتا ہے، جس کے ذریعے حکومت سماج کے مختلف طبقات کو متنوع خطرات سے تحفظ فراہم کرتی ہے۔اس میں سرکاری مواصلات کے ذریعے سفر کرنے والے مسافروں کا انشورنس بھی شامل ہے، کیوں کہ یہ بھی اجتماعی انشورنس کا ہی حصہ ہے، جو براہ راست حکومت کی نگرانی میں انجام پاتا ہے اور حکومت اپنے عوام کی حادثے کے وقت تبرعاً مدد کرتی ہے۔بعض حکومتی انشورنس اختیار کرنا حکومت کی طرف سے ضروری ہوتا ہے، نیز مسلمانوں کی صنعت وتجارت اور جان و مال کو بعض ممالک میں شدید خطرات بھی لاحق ہوتے ہیں اور ان کا انشورنس کرا لینے کی وجہ سے بہت حد تک انہیں تحفظ حاصل ہوجاتا ہے۔

موجودہ دور میں عموماً حکومتی انشورنس کے جواز کا فتویٰ دیا گیا ہے۔اس کے متعلق جدید علماء میں مفتی محمد شفیعؒ وغیرہ اس کے جواز کے قائل ہیں۔انہوں نے انشورنس کا جو متبادل طریقہ بتایا ہے اس میں اور مروّجہ سرکاری انشورنس میں کوئی خاص فرق نہیں ہے۔اس کو انھوں نے حکومت کا عطیہ قرار دے کر جائز کہا ہے۔'مجمع البحوث الاسلامیۃ' مصر کے تحت محرم ۱۳۸۵ھ میں جامع ازہر میں منعقد اجلاس میں یہ فیصلہ کیا گیا تھا:

انّ نظام المعاشات الحكومية وما يشبه من نظام الضمان الاجتماعي المتبّع في دول أخرى، كل هذا من الأعمال الجائزة۔[۱۵]

یہاں تک کہ عرب علماء میں شیخ ابوزہرہ، جو انشورنس کے سخت مخالف ہونے میں مشہور ہیں، وہ بھی اجتماعی انشورنس کے متعلق لکھتے ہیں:

انّ التأمینات الاجتماعیة التی تقوم به الدولة ازاء الموظّفین والعمّال أوالتي تقوم بها بعض الطوائف صحیحة مباحة ،وھو تعاون اجتماعي سواءً کانت اتفاقاً أم فرضاً من الحکومة۔[۱٦]

مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں:

''تنخواہ کا کوئی جز اس طرح وضع کرا دینا اور پھر یک مشت وصول کر لینا، اگر چہ اس کے ساتھ سود کے نام سے کچھ رقم ملے، یہ سب جائز ہے۔ کیوں کہ درحقیقت وہ سود نہیں ہے، اس لیے کہ تنخواہ کا وہ جز جو وصول نہیں ہوا، وہ اس ملازم کی ملک میں داخل نہیں ہوا۔ پس وہ رقم زاید اس کی مملوک شئ سے منتفع ہونے پر نہیں دی گئی ہے، بلکہ تبرّع ابتدائی ہے،خواہ گورنمنٹ اس کو اپنی اصطلاح میں سود ہی کہے۔''[۱۷]

مفتی نظام الدینؒ لکھتے ہیں:

''اگر بقائے ملازمت کی خاطر قانوناً حکومت سے مجبور ہوکر انشورنس زندگی کرانا پڑے، یا کسی خطہ کے ملکی حالات ایسے خراب وخطرناک ہو جائیں کہ بغیر انشورنس کے جان و مال کا تحفّظ مشکل ہو جائے تو ان مجبوریوں میں بہ وجہ مجبوری اس انشورنس کی اجازت ہوگی۔''[۱۸]

موجودہ حالات میں تمام انشورنس کمپنیاں حکومت کی نگرانی میں کام کرتی ہیں اور انشورنس کو اکثر ممالک میں قومیا لیا گیا ہے،جس کی وجہ سے اس کے تمام معاملات حکومت کے قوانین وضوابط اور حکومتی انتظامات کی نگرانی کی وجہ سے مزید مستحکم اور محفوظ ہوگئے ہیں۔اس صورت حال کے پیش نظر مصلحتِ عامہ اور دفعِ حرج کے لیے حکومت کی سر پرستی میں چلنے والے انشورنس کی تمام قسموں کو جائز قرار دینا وقت کا تقاضا ،خاص کر اس وقت جب تک کوئی اسلامی نظام تکافل کی عملی واجتماعی صورت تشکیل نہیں پائی جاتی۔

میڈیکل انشورنس

میڈیکل انشورنس کو بھی اب متفقہ طور پر جائز قرار دیا گیا ہے۔اس کے متعلق ۲۰۰٦ء میں اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) منعقدہ سمینار میں علماء کے ایک طبقے نے قمار و ربوٰ کی وجہ سے اسے ناجائز قرار دیا تھا، جب کہ اسی سمینار میں شریک علماء کے ایک طبقہ

نے باہمی تعاون کی وجہ سے اسے جائز قرار دیا تھا۔ مجمع البحوث الاسلامیۃ مصر کی ۱۹۶۵ء میں قاہرہ میں منعقدہ کانفرنس میں میڈیکل انشورنس کے متعلق فیصلہ لیا گیا کہ پینشن کا سرکاری نظام اور اس کے مشابہ سوشل سیکورٹی کا نظام، جو کہ بعض ملکوں میں رائج ہے، اسی طرح سوشل انشورنس کا نظام، یہ سب جائز اعمال ہیں۔ ادارۃ المباحث الفقہیۃ، جمعیۃ علماء ہند کے زیر اہتمام اگست ۲۰۲۲ء میں منعقد سترہویں سہ روزہ فقہی اجتماع میں ہیلتھ انشورنس کے متعلق اجتماعی طور پر یہ فیصلہ لیا گیا ہے کہ موجودہ ملکی و بین الاقوامی حالات کے تناظر میں کسی بھی ناقابل تحمل مصارفِ بیماری میں مبتلا ہونے کے اندیشے سے اگر ضرورت مند لوگ میڈیکل انسورنش کی پالیسی سے استفادہ کریں تو اس کی گنجائش ہے۔ میڈیکل انشورنس کراتے وقت بہتر ہے کہ کمپنی سے یہ معاہدہ کرلیا جائے کہ سالانہ پریمیم جمع کرنے کے عوض میں کمپنی سال میں کم از کم ایک مرتبہ میڈیکل چیک اپ ضرور کرائے گی تو ایسے میں ہیلتھ انشورنس کی پالیسی سے بھی استفادہ کی اجازت ہے۔ فتاوی دارالعلوم دیوبند میں ہیلتھ انشورنس کو جائز قرار دیا گیا ہے، البتہ اس کی بھی صراحت کی گئی کہ جتنی رقم ہیلتھ انشورنس کے نام پر وضع کی گئی ہے اتنی رقم سے علاج کرالینے میں شرعاً کوئی حرج نہیں ہے۔ [۱۹]

قابل غور پہلو یہ ہے کہ علاج انسان کی بنیادی ضرورت ہے۔ نئی نئی بیماریاں وجود میں آرہی ہیں اور ایسی بیماریاں بھی عام ہورہی ہیں جن کا علاج کم آمدنی والوں کے لیے ناممکن ہے، ساتھ ہی علاج اس قدر مہنگا ہوتا جارہا ہے جو عام لوگوں کی استطاعت سے باہر ہے۔ اس لیے میڈیکل انشورنس اور اس جیسی اسکیم کے ذریعہ ماہانہ معمولی رقم قسط وار جمع کرکے بڑے علاج کو ممکن بنایا جا سکتا ہے۔ نیز یہ امداد باہمی کی شکل بھی ہے، کیوں کہ اس اسکیم میں معمولی رقم لگا کر بیمار نہ ہونے کی صورت میں اپنا علاج نہ کرایا تو کم از کم وہی رقم ان ضرورت مندوں کی زندگی کو بچانے میں کام آتی ہے جو بیماری میں مبتلا ہوگئے ہیں۔ کیوں کہ سارے شرکاء بیمار نہیں ہوتے ہیں، اس لیے بیمار نہ ہونے والے شرکاء کی رقم بیمار ہوجانے والے شرکاء کے کام آجاتی ہے۔

ذمہ داریوں کا انشورنس

یہ انشورنس کی ایک قسم ہے جس میں انشورنس کرانے والے کی کوتاہی اور غلطی

کی وجہ سے کسی دوسرے کے نقصان کی انشورنس کمپنی کے ذریعہ تلافی کی جاتی ہے۔ یہ قسم بھی اسلام کے 'نظام معاقل' سے ہم آہنگ ہے۔ اس حوالے سے علماء کی رائے یہ ہے کہ اسلامی حکومتوں میں تو اس کی جگہ 'نظام معاقل' کو ہی اختیار کرنا چاہیے، البتہ جہاں اسلامی نظام موجود نہیں ہے وہاں اس کو اختیار کیا جاسکتا ہے۔

پراویڈنٹ فنڈ

پی ایف یعنی پراویڈنٹ فنڈ کو اگرچہ گورنمنٹ سودی کاروبار میں لگا کر اضافے کے ساتھ ادا کرتی ہے، چوں کہ حکومت اسے اپنے ملازم کو دیتی ہے اس لیے وہ اس کو سود کہے، پھر بھی اسے تبرع ہی مانا جائے گا۔ یہی رائے امداد الفتاویٰ، فتاوی محمودیہ اور دیگر فتاویٰ کی کتابوں میں درج ہے۔[۲۰]

حکومت کی طرف سے جبری لائف انشورنس

حکومت کی طرف سے لازمی اور جبری انشورنس کی تمام اقسام جائز ہیں اور حادثے کی صورت میں دی گئی زائد رقم لینا بھی درست ہے، البتہ اس وقت رقم کے استعمال میں فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اسے کسی رفاہی کام میں صرف کر دیا جائے۔ اسی طرح تجارتی سامانوں کا انشورنس جائز ہے اور طے شدہ ضمان اور معاوضہ لینا بھی جائز ہے۔ مولانا اشرف علی تھانویؒ، مفتی محمد شفیعؒ اور دیگر علماء نے اس کی بعض صورتوں کے جواز کی صراحت کی ہے۔[۲۱]

ٹرانسپورٹ انشورنس

ٹرانسپورٹ انشورنس عام طور پر کمپنی کے ذریعے انجام پاتا ہے اور نقل وحمل کا کام انجام دینے والی کمپنی اجیر مشترک کے حکم میں ہے۔ چنانچہ ٹرانسپورٹ سے متعلق مال کا ضیاع اجیر مشترک، کمپنی یا اس کے عمل کے ذریعے ہوا ہے تو کمپنی پر ضمانِ ہلاکت لازم ہے، چاہے اس میں اس کی بے احتیاطی ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو۔[۲۲] اس ضمان پر انشورنس کے نام سے دی جانے والی اجرت کو قیاس کرتے ہوئے نقل وحمل کے سامان کا انشورنس کرانا درست ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ انشورنس کی متعدد اقسام، جیسے تعاونی انشورنس، جبری انشورنس،

گروپ انشورنس، ہیلتھ انشورنس، اجتماعی انشورنس، پروویڈنٹ فنڈ انشورنس، جان و مال کو شدید خطرے سے بچانے پر مشتمل انشورنس، کاروبار اور تجارت کا جبری انشورنس، نقل و حمل کی کمپنی کا انشورنس، جان و مال کی حفاظت کی ضرورت شدیدہ کی وجہ سے انشورنس وغیرہ بالاتفاق جائز ہیں۔

تجارتی انشورنس/کمرشیل انشورنس

رہی بات تجارتی انشورنس کی، جو اختلاف کا اصل موضوع ہے، تو اس کے جواز کے قائلین کہتے ہیں کہ تجارتی انشورنس میں غرر اور مجہولیت ہے، لیکن اس قدر نہیں ہے کہ وہ تنازع کا باعث ہو، کیوں کہ تجارتی انشورنس میں اس کی تمام تفصیلات، شرائط وکوائف دستاویز کی شکل میں تحریری طور پر پہلے سے ہی واضح کر دیے جاتے ہیں، نیز دستاویز میں موجود تحریری شرائط کی تکمیل کے لیے باضابطہ حکومتی سیکورٹی حاصل ہوتی ہے اور معاہدے کی خلاف ورزی کرنے والوں کے خلاف سخت کارروائی کی جاتی ہے۔ لہٰذا اس قدر معمولی مجہولیت کو مصلحت اور کثرت تعامل کی وجہ سے گوارا کیا جانا چاہیے۔ ایسے بہت سے شرعی نظائر موجود ہیں جن میں سے صرف مصلحت اور کثرتِ عمل کی وجہ سے غرر کثیر کو گوارا کیا گیا ہے۔ رہی یہ بات کہ اس میں ربا پایا جاتا ہے تو انشورنس کوئی خالص 'بیع صرف' نہیں ہے، جس میں کثرت وقلت کی وجہ سے ربا کا تحقق ہو، کیوں کہ یہ نقدین کا معاملہ نہیں ہے، بلکہ نقصان کی تلافی اور ضمانت پر مبنی عقد ہے، جس میں عقدِ معاوضہ بھی پایا جاتا ہے، جب کہ 'عقدِ صرف' میں نقدین کی بیع ہوتی ہے اور یہ خالص عقد معاوضہ ہوتا ہے۔ دوسری بات یہ کہ اس میں تاخیر وتعجیل کی وجہ سے انشورنس دار کو زیادہ رقم دینے کا تصور نہیں ہے، بلکہ حادثہ میں ہونے والے نقصان کی وجہ سے زائد رقم دی جاتی ہے۔ اگر حادثہ نہ ہو تو زائد رقم نہیں دی جاتی۔ رہی یہ بات کہ معمولی رقم کے بدلے میں انشورنس دار کو زائد رقم دی جاتی ہے تو یہی بات کوآپریٹو انشورنس میں بھی پائی جاتی ہے، جب کہ اسے متفقہ طور پر جائز قرار دیا ہے۔ نیز ربا کا تحقّق معاوضات میں ہوتا ہے، جس کے لیے عقد شرط ہے۔ اگر عقد کے بغیر کوئی زائد رقم ادا کرے تو یہ سود نہیں ہے، جیسا کہ ایک حدیث میں ہے کہ ایک اجیر اپنی اجرت چھوڑ کر چلا گیا، مستاجر نے اس معمولی رقم کو استثمار کے ذرائع سے بہت بڑھا دیا تھا،

عرصہ بعد جب وہ اجیر اپنی اجرت طلب کرنے آیا تو مستاجر نے اس اجرت کی رقم سے حاصل کردہ سارا نفع اسے پیش کر دیا اور اس نے سارا نفع لے لیا۔[۲۳]

املاک کا انشورنس

املاک کا انشورنس بھی اجتماعی اور تعاونی انشورنس کی طرح ہے، جو تجارتی معاملے کے بجائے اجتماعی کفالت سے متعلق حکومت کی وسیع اسکیم کا حصہ ہے۔اس کے تحت حکومت معمولی رقم قسط وار وصول کرکے اجتماعی فنڈ میں جمع کرتی ہے اور نقصان کی صورت میں اسی فنڈ کے ذریعے اس کی تلافی کرتی ہے۔انشورنس کی اس اسکیم میں انفرادی نقصان کی اجتماعی طریقے سے تلافی کی جاتی ہے، جو پورے طور پر حکومت کی سرپرستی اور اس کے نظم ونسق کے تحت انجام پاتی ہے۔املاک کے انشورنس کی حقیقت یہ ہے کہ پالیسی ہولڈر سے جو اقساط وصول کی جاتی ہیں وہ ایک طرح کا قومی فنڈ کا چندہ ہوتا ہے۔ چنانچہ وہ اقساط واپس نہیں کی جاتیں اور استثمار کے ذرائع سے رفتہ رفتہ اس کو بڑھایا جاتا ہے اور متوقع نقصانات کی صورت میں چندہ دینے والے کا بڑی رقم کے ذریعہ تعاون کیا جاتا ہے۔غرض املاک کے انشورنس کی صورت میں جو بدل ملتا ہے وہ محض تبرّع ہوتا ہے۔اس میں انشورنس دار جو معمولی رقم قسط وار جمع کرتا ہے وہ واپس لینے کے لیے نہیں کرتا، بلکہ اس کو معلوم ہوتا ہے کہ اگر ہمارا کچھ بھی نقصان ہوا تو اس کی تلافی ادارے کے ذمہ ہوگی اور اگر نقصان نہیں ہوا تو کوئی رقم واپس نہیں ملے گی۔ساتھ ہی اسے اس بات کا بھی علم ہوتا ہے کہ جس کا بھی نقصان ہوگا اس کی تلافی کے لیے ہماری جمع کردہ رقم استعمال کی جائے گی۔نیز انشورنس دار کو اجتماعی تعاون کا بھی احساس رہتا ہے اور اپنی رقم کے عوض اپنی املاک کے بارے میں بے فکری رہتی ہے اور وہ اس بات کا اعتماد حاصل کر لیتا ہے کہ اگر کبھی کوئی نقصان ہوا تو اجتماعی فنڈ سے اس کی تلافی کی گنجائش یقینی طور پر موجود ہے۔ایسا عام حالت میں بھی ہوتا ہے کہ انسان کم قیمت کا معاملہ کچھ زائد قیمت سے اس وقت کر لیتا ہے جب اسے کم ازکم اعتماد اور گارنٹی حاصل ہو جاتی ہے۔ گویا گارنٹی اور اعتماد والے معاملات کو حقیقی قیمت سے زائد رقم کے ذریعے انجام دینے کا

عام رواج ہے، بلکہ عام طور پر لوگ اس کو ترجیح دیتے ہیں، خواہ رقم کچھ زیادہ ہی صرف ہو جائے۔ مطلب یہ کہ محض حصولِ اطمینان کی بھی قیمت دی جاتی ہے۔ انشورنس میں املاک کے نقصان کے تعلق سے پورا اعتماد حاصل ہوتا ہے جس کو انسان قسط کے ذریعہ جمع کردہ رقم کے عوض حاصل کرتا ہے۔

دوسری بات یہ کہ انشورنس کی رقم کسی بناوٹی خطرے کی بنیاد پر نہیں دی جاتی ہے اور اس کا مقصد خطرات میں کود پڑنا نہیں ہوتا، جیسا کہ قمار اور جوے میں ہوتا ہے، بلکہ حقیقی خطرات انسانی زندگی کو درپیش ہوتے ہیں اور بعض دفعہ اس قدر نقصان ہوجاتا ہے کہ متاثر قابلِ رحم اور تعاون کا شدید محتاج بن جاتا ہے۔ انشورنس میں اسی طرح کے خطرات کی زد سے نکلنے کی راہیں اور تدابیر تلاش کی جاتی ہیں۔ اس لیے جس طرح تعاونی انشورنس اور حکومت کی طرف سے کی جانے والی کفالت عامہ پر مشتمل انشورنس وغیرہ مصالح عامہ کے پیش نظر جائز ہے، اسی طرح املاک و جائیداد کا انشورنس اور نقصان کی صورت میں اس سے حاصل ہونے والی تعاونی رقم کے ذریعہ جائیداد کو مستحکم کرنا درست ہے۔

انشورنس کے جواز کے دلائل

انشورنس ایک نیا عقد اور باہمی تعاون اور خطرات سے تحفظ کا ذریعہ ہے۔ یہ عہدِ جدید کا عقد ہے، جو مروجہ عقود پر ایک اضافہ ہے، جس میں نہ تو پورے طور پر ربوٰ پایا جاتا ہے، جس کی وجہ سے اس کو ربا پر مبنی عقود پر قیاس کیا جائے اور نہ پورے طور پر قمار (جوا) یا غرر پر مبنی ہے، بلکہ معاملات کے قبیل سے ہونے کے ساتھ اس میں تعاون کا پہلو غالب ہے۔ اس طرح یہ متعدد پہلوؤں سے مرکب ایک نئی قسم کا عقد ہے، جو نہ تو پورے طور پر بیع صرف کی فہرست میں آتا ہے اور نہ بیع فاسد کی فہرست میں۔ لیکن یہ عقد اس قدر مروّج اور انسانی زندگی میں دخیل ہوگیا ہے کہ قومی وبین الاقوامی معیشت کی بنیاد اور انسان کی ضروریات کا بنیادی حصہ بن چکا ہے۔ انشورنس نیا عقد ہے، جس کی حرمت پر کوئی نص موجود نہیں ہے اور عقود جدیدہ میں اصل حلّت ہے نہ کہ حرمت۔ اس عام قاعدۂ کلیہ کی وجہ سے انشورنس مباح ہوگا۔

باہمی تعاون اور خطرات سے تحفظ

انشورنس اصلاً باہمی تعاون اور خطرات سے تحفّظ کا ذریعہ ہے۔اس کا مقصد اپنے شرکاء میں سے مسائل کے شکار لوگوں کی تکلیف دور کرنا اور نقصانات کی تلافی کرنا ہے۔ڈاکٹر غریب الجمال انشورنس کی حقیقت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

انّه نظام تعاقدي يقوم على أساس المعاوضة، غايته التعاون [۲۴]

"انشورنس معاوضہ کی بنیاد پر قائم ایک ایسا عقد ہے جس کا مقصد تعان ہے۔"

باہمی تعاون اور جان و مال کے خطرات سے تحفظ شریعت اسلامی کا بے حد اہم مسئلہ ہے۔ اہل علم کا ماننا ہے کہ مسلمانوں کی جان و مال کی حفاظت ایک فقہی ضرورت ہے۔انشورنس اس ضرورت کی تکمیل کا اہم ذریعہ ہے اور اس کے ذریعے مال کے تحفظ کو یقینی بنایا جا سکتا ہے۔جان و مال کا تحفظ اگر فقہی ضرورت میں شامل ہے تو نسل کی حفاظت کی ضرورت بھی اسی حد تک شامل ہوسکتی ہے اور اس کو لائف انشورنس کے ذریعے ایک حد تک تحفظ فراہم کیا جا سکتا ہے، کیوں کہ بہ طور خاص موجودہ حالات میں جہاں خاندانی تعلقات اور افراد خاندان کی کفالت کا نظام مفقود ہے وہیں اب عام طور پر لوگوں کے پاس اتنی جائیداد بھی نہیں بچی ہے کہ اگلی نسل وراثت میں بہت کچھ پا کر اپنی احتیاجات کی تکمیل کر سکے۔انشورنس کے علاوہ موجودہ دور میں ایسا کوئی معاشرتی و اجتماعی نظم موجود نہیں ہے جس کے ذریعہ ان ضرورتوں کی تکمیل کی جا سکے ۔ چنانچہ موجودہ معاشرے میں عمومی طور پر ایسی صورتِ حال پیدا ہوگئی ہے کہ ایک ہی شخص کے زیر کفالت بہت سے افراد ہیں۔ اب اچانک اس کے انتقال کر جانے یا بیمار ہو جانے یا بڑھاپے کی وجہ سے کچھ کرنے کی صلاحیت نہ رہ جانے کی وجہ سے یہ سارے افراد سخت دشواری کا شکار ہو جاتے ہیں، یہاں تک کہ روزمرہ کی بنیادی ضرورتوں کی تکمیل کے لیے بھی وہ محتاج محض بن جاتے ہیں۔اس صورتِ حال کے خوف ناک انجام دیکھنے کو مل رہے ہیں کہ بسا اوقات لوگ خودکشی پر بھی مجبور ہو جاتے ہیں اور مجبوراً نا جائز اور غلط راستے جیسے چوری، ڈاکہ زنی یہاں تک کہ جسم فروشی جیسے سنگین مجرمانہ سرگرمیوں کا حصہ بن جاتے ہیں۔اس تنگی سے نکالنے کے لیے موجودہ دور میں لائف انشورنس کی مروجہ

شکلیں اہم کردار ادا کرسکتی ہیں۔ کم از کم اتنی مہلت تو مل ہی سکتی ہے کہ وہ ان رقوم سے اگلی زندگی کو مستحکم کرنے کی پلاننگ کرسکیں۔

انشورنس خالص عقدِ معاوضہ نہیں، عقد تبرع بھی ہے

غور سے دیکھا جائے اور انشورنس کی تمام جزئیات پر گہرائی سے نظر ڈالی جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ وہ خالص بیع وشراء اور عقد معاوضہ نہیں ہے، بلکہ اس میں کسی نہ کسی گوشے میں عقد تبرّع بھی پایا جاتا ہے، بلکہ یہ عقدِ تعاون بھی ہے۔ مثال کے طور پہ وفات پا جانے والا یا حادثے کا شکار ہوجانے والا یا بڑھاپے کی وجہ سے ضرورت مند ہوجانے والا انسان ہم دردی اور تعاون کا محتاج ہوتا ہے۔ اگر اس کے زیر کفالت افراد کے پاس کوئی اور ذریعہ نہیں ہے تو انہیں تعاون کی سخت ضرورت ہوتی ہے۔ مزید یہ کہ تعاون کی کوئی اور صورت موجود نہ ہوتو بھی ایسی صورت میں انشورنس کے ذریعہ اس ضرورت کی تکمیل کی جاتی ہے۔ اس لیے اس کو 'عقدِ تبرع' بھی کہا جا سکتا ہے۔ یہی صورت حال ایکسیڈینٹ، سامان اور جائیداد کی حفاظت اور جان و مال کے انشورنس میں ہوتی ہے۔ ان تمام معاملات میں اگر عدم تحفظ اور خطرات کی صورت حال بن جائے تو انسان تعاون اور تبرّع کا محتاج ہو جاتا ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ عقدِ معاوضہ بھی ہے اور عقدِ تعاون بھی۔ اس میں ربا اور قمار کی بعض مشتبہ شکلیں ضمناً پائی جاتی ہیں۔ فقہاء کے یہاں یہ بھی اصول ہے کہ اگر کسی عقد میں ضمناً کوئی ممنوع چیز شامل ہو جائے تو وہ عقد باطل نہیں ہوتا۔ چوں کہ انشورنس ایک ایسا عقد معاوضہ ہے، جس میں ضمناً ربا، قمار اور غرر کی مشتبہ شکلیں پائی جاتی ہیں، اس لیے اس کو ناجائز نہیں کہا جا سکتا۔ خالص عقدِ معاوضہ نہ ہونے کی وجہ سے اس پر ربا کا اطلاق نہیں ہوتا۔

انشورنس قمار (جوا) نہیں ہے

جو علماء انشورنس کو مطلقاً ناجائز کہتے ہیں ان کی اہم دلیل یہ ہے کہ اس میں قمار (جوا) پایا جاتا ہے، جو اسلام میں حرام ہے۔ انشورنس کے موجودہ نظام کو دیکھا جائے تو اس میں قمار کسی بھی طرح نہیں پایا جاتا۔ کیوں کہ قمار ایک کھیل اور خالص قسمت آزمائی ہے، اس میں خطرات کا تحفظ مقصود نہیں ہوتا، بلکہ خطرات میں خود کو ڈالنا ہوتا ہے، جب

کہ انشورنس خطرات کو دور کرنے اور ان کے نتیجے میں ہونے والے نقصان کی تلافی کے لیے ہے۔اسی طرح جوا کھیلنے والے ایک دوسرے کی معاونت کا نظم قائم کرنے کے لیے اس میں شریک نہیں ہوتے، جب کہ انشورنس معاشی وتجارتی تقاضوں کے تحت کیا جاتا ہے۔ نیز قمار کا تعلق اتفاقاً رقم آجانے سے ہے، جب کہ انشورنس میں حادثات کی صورت میں حادثہ زدگان کے جانی و مالی نقصان کی تلافی کی جاتی ہے، اس لیے انشورنس کو جوا ماننا کسی بھی طرح درست نہیں معلوم ہوتا ہے۔

انشورنس میں غرر بھی نہیں پایا جاتا

انشورنس کو ناجائز کہنے والے فقہاء کے نزدیک اس کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ اس میں غرر (دھوکہ) پایا جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ انشورنس میں قابل لحاظ غرر نہیں پایا جاتا، کیوں کہ عقدِ انشورنس تو دستاویز اور معلومات کی بنیاد پر کیا جاتا ہے۔ ساتھ ہی اس نظام کے پیچھے حکومت کی طرف سے سیکورٹی موجود ہوتی ہے۔ چنانچہ جس طرح عام خرید وفروخت میں ملاوٹ اور دھوکہ دھڑی کرنے والوں کے خلاف سخت کارروائی کی جاتی ہے، اسی طرح انشورنس کے نظام میں بھی دھوکا دینے والوں اور مقررہ اعداد وشمار اور دستاویز میں موجود شرائط اور معاملات کے خلاف اقدام کرنے والوں کے خلاف سخت کارروائی کا قانون ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ احادیث میں غرر کی ممانعت نزاعات کو دور کرنے کے لیے ہے، کیوں کہ مجہول عقود میں نزاعات کا بہت زیادہ امکان ہوتا ہے، لیکن انشورنس میں باہمی رضامندی کے ساتھ معاہدات کیے جاتے ہیں اور ان کی تفصیلات سے ایک دوسرے کی مکمل واقفیت ہوتی ہے اور ان معاہدات پر پورے طور پر عمل آوری کے لیے تمام ملکوں کے تحفظاتی ادارے کی اس طرح نگرانی رہتی ہے کہ انشورنس کے ادارے حکومتی اصول وقوانین، باز پرس اور حکومت کی گرفت کے دائرے میں ہوتے ہیں۔ انشورنس کوئی خالص بیع وشراء نہیں ہے، بلکہ باہمی تعاون کی اسکیم ہے، جس کے نظم وانصرام میں لگے افراد اور ادارے کو ان کی خدمات کے معاوضہ کا نظم کرنے کے لیے جمع شدہ رقوم کو بزنس میں لگانے اور سرمایہ کرنے کا اختیار دیا جاتا ہے۔ اس لیے معمولی مشابہت کی وجہ سے حرمت کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا ہے، بلکہ ایک دوسرے پر قیاس کرنے کے لیے غالب علّتِ

مشترکہ کا ہونا ضروری ہے۔ انشورنس چوں کہ تعاونی نظام کا حصہ ہے، جس کی بنیاد اس بات پر ہے کہ ممکنہ خطرات سے دو چار لوگوں کے درمیان خطرات کو تقسیم کر کے خطرات کے نتیجے میں ہونے والے نقصان کی تلافی کی جائے۔ اس عام اصول اور اچھے مقاصد پر مبنی ہونے کی وجہ سے انشورنس جائز ہے اور معمولی غرر اور ابہام کو دفعِ ضرر اور رفعِ حرج کے لیے برداشت کیا جاتا ہے۔ فقہا کے یہاں ایسی متعدد مثالیں موجود ہیں، جن میں تھوڑے بہت غرر کو برداشت کرتے ہوئے ضرورت کی بنا پر جائز قرار دیا جاتا ہے، جیسے مکان کی خرید وفروخت کے وقت مکان کی بنیادوں میں استعمال شدہ مٹیریل کی حقیقت خریدار کے علم میں نہیں ہوتی، پھر بھی مکان کی خریداری جائز ہے۔

رہی یہ بات کہ حادثہ کا وقوع یقینی نہیں ہے، جس کی وجہ سے اس میں قدرے غرر ہوسکتا ہے، تو یہ بات اپنی جگہ درست ہے۔ لیکن دستاویزات اور سیکورٹی کے حصار میں ہونے والے عقود میں اس قدر غرر اور جہالت کو برداشت کیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر درختوں پر پھلوں کی خرید وفروخت اس وقت تک جائز نہیں ہے جب تک کہ ان میں صلاحیت نہ پیدا ہو جائے، اس کے بعد اس کی خرید وفروخت درختوں پر رہتے ہوئے جائز ہے، جب کہ یہ حقیقت ہے کہ جب تک پھل درختوں پر ہیں، اس میں غرر ہے۔ کیوں کہ عقد کے وقت درختوں پر جو پھل دکھائی دیتے ہیں، ضروری نہیں کہ ٹوٹنے کے بعد اسی قدر رہ جائیں، بلکہ ایک اندازہ سے اس کی مالیت طے ہوتی ہے۔ اس لیے ہوسکتا ہے کہ اندازہ غلط ہو جائے اور پھل ٹوٹنے کے بعد اندازے سے زائد یا کم ہو جائیں۔ اس کے باوجود عموم بلویٰ، رفع ضرر اور دفع مضرت کی وجہ سے قدرے غرر کو برداشت کیا جاتا ہے اور اس طرح کے عقد کو جائز قرار دیا جاتا ہے۔ اس لیے انشورنس، چوں کہ موجودہ معیشت خاص کر بیرونی تجارت اور انسانی ضرورت کا لازمی حصہ بن چکا ہے، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس میں موجود معمولی غرر کو برداشت کیا جائے اور اسے جائز قرار دیا جائے۔

قیاس واجتہاد

انشورنس چوں کہ جدید زمانہ کا مسئلہ ہے، اس کی اصل کتاب وسنت اور فقہاء کی تصریحات میں موجود نہیں ہے، اس لیے اس کو شریعت کے کسی ایسے حکم پر قیاس کیا

جا سکتا ہے جس میں کوئی مضبوط مماثلت پائی جاتی ہو۔انشورنس میں ذمہ داری کو منتقل کرنا اور باہمی تعاون کا مفہوم پایا جاتا ہے، جس میں ایک معاہدے کے تحت آئندہ کسی بھی معاوضے کے بدلے میں دوسروں کی ذمہ داری لی جاتی ہے۔

عقدِ موالات پر قیاس

اس کو عقدِ موالات پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔اصطلاح میں 'عقد موالات' اس مخصوص عقد کا نام ہے جس میں دو اشخاص کے درمیان ایک دوسرے کی جنایت کا بار اٹھانے اور مرنے کے بعد میراث کے مستحق ہونے کے سلسلے میں قانونی معاہدہ کیا جاتا ہے۔قرآن مجید میں ایک ایسے معاہدہ کا تذکرہ ہے جو وراثت سے ہٹ کر معاشرے میں رائج تھا، وہ یہ کہ کسی شخص نے دوسرے سے یہ معاہدہ کرلیا کہ میرے ساتھ پیش آئے حادثے کے نقصان کی تلافی یا میرے ذریعے کسی جرم کے تاوان کی ادائیگی تم اپنے ذمہ لے لو۔اس کے بدلے میں میری جو بھی جائیداد ہے اس کا اس قدر حصہ میرے مرنے کے بعد تمہارا ہے، یا تم میرے وارث ہو۔قرآن مجید میں ایک جگہ ارشاد ہے:

وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدٰنِ وَ الْاَقْرَبُوْنَ وَالَّذِيْنَ عَقَدَتْ اَيْمَانُكُمْ فَاٰتُوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ (النساء:۳۳)

''اور ہم نے ان کے ترکے کے حق دار مقرر کر دیے ہیں جو والدین اور رشتہ دار چھوڑیں۔رہے وہ لوگ جن سے تمہارے عہد و پیمان ہو تو ان کا حصہ انہیں دو۔''

آیت کا مطلب یہ ہے کہ دوستی، بھائی چارگی یا متبنّیٰ بنا لینے سے کوئی کسی کا وارث نہیں ہو جاتا۔اس طرح کی جو چیز معاشرے میں رائج ہے اسے ختم کیا جاتا ہے۔البتہ کسی عہد و پیمان کی بنیاد پر اس طرح کا کوئی معاملہ کیا گیا ہے تو اسے اپنی زندگی میں جس قدر ممکن ہو، دیا جا سکتا ہے۔لائف انشورنس، تھرڈ پارٹی انشورنس اور دوسری متعدد اقسام میں انشورنس ہولڈر اور انشورنس کمپنی کے مابین اسی طرح کا معاہدہ ہوتا ہے اور یہ معاہدہ باضابطہ حکومتی دستاویز کے ذریعے انجام پاتا ہے۔البتہ اس کی نوعیت قدرے

مختلف ہوتی ہے کہ یہاں معمولی اقساط کے ذریعے اس معاملے کی تکمیل کی جاتی ہے۔عقدِ موالات میں دوفریقوں کے درمیان قانونی باؤنڈ قائم کیا جاتا ہے۔اس کی بنیاد یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے کی طرف سے ہونے والی جنایت کی مالی ذمہ داری کو برداشت کرنے کا عہد کرتا ہے، جس کے بدلے میں ذمہ داری لینے والے شخص کو دوسرے کی وراثت ملتی ہے۔اسی باؤنڈ اور رابطہ کو عقدِ موالات کہا جاتا ہے اور یہی شکل ذمہ داری کے انشورنس میں ہوتی ہے، جس کی وجہ سے ذمہ داری کے انشورنس کو بھی جائز قرار دیا جاتا ہے۔[۲۵]

کفالت پر قیاس کرنا

انشورنس ایک قسم کی کفالت ہے، جس میں کمپنی انشورنس ہولڈر کے جانی یا مالی نقصان کی صورت میں اس کی طرف سے جمع کی گئی معمولی رقم میں اضافہ کرکے اس کی کفالت کرتی ہے۔رہی یہ بات کہ انشورنس کے معاہدے میں مکفول عنہ مجہول ہے تو یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ انشورنس ہولڈر اپنی سارے دستاویزات کے ساتھ کمپنی سے اس طرح معاہدہ کرتا ہے کہ کمپنی کے پاس اپنے تمام انشورنس داروں کی فہرست ہوتی ہے اور ان کی طرف سے جمع کردہ اقساط کی کونسلنگ اور تفصیلی معلومات اپڈیٹ رہتی ہیں۔لہٰذا یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ یہاں پر مکفول عنہ مجہول ہے۔ہاں یہ ضرور ہے کہ کس انشورنس ہالڈر کو نقصان لاحق ہوگا اور کس کی کفالت کرنی پڑے گی؟ یہ معلوم نہیں ہے۔لیکن اس کی ضرورت اور انسانی زندگی میں انشورنس کے اس طرح دخیل ہو جانے کی صورت میں ادنیٰ جہالت کو برداشت کیا جاتا ہے۔

امانت کی حفاظت کی اجرت پر قیاس

امین کا امانت کی حفاظت پر اجرت لینا جائز ہے۔اس کی صورت میں اگر امانت کو نقصان پہنچتا ہے تو امین ضامن ہوگا، یہاں تک کہ ضمان کی شرط لگانا بھی درست ہے۔اسی طرح انشورنس میں انشورنس کمپنی چوں کہ پریمیم کی شکل میں اجرت وصول کرتی ہے، لہٰذا وہ ضامن بھی ہوگی اور اس طرح کا معاملہ درست ہوگا۔اسی پر قیاس کرتے ہوئے جدید فقہاء نے انشورنس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔امداد الفتاوی کا یہ فتویٰ ملاحظہ ہو:

قُلتُ: فی هذا العقد الذی یقال له'انشورنس' یستأجر بالزیادة علی الحفظ قصداً لکان اُولٰی بالجواز من الأجیر المشترک الذی یضمن علی العمل۔[۲۶]

''جس عقد کو انشورنس کہا جاتا ہے اس میں حفاظت کے مقصد سے ہی زائد رقم لی جاتی ہے۔لہٰذا اجیر مشترک پر ضمان کے جواز کے مقابلہ میں یہ بہ درجہ اُولیٰ جائز ہوگا۔''

ضمان خطر الطریق پر قیاس

ضمان کا شرعی معنیٰ کسی دوسرے پر ثابت شدہ حق کی ذمے داری قبول کر لینا ہے:

ضَمُّ ذمةِ الضامنِ الیٰ ذمة المضمون عنه فی التزام الحقّ فیثبت في ذِمّتها جمیعاً.[۲۷]

''ضمانت کا حکم یہ ہے کہ ضمانت لینے والا ہلاکت کی صورت میں ذمہ دار ہوتا ہے،یعنی امانت کے ہلاک ہونے کی صورت میں جو اجرت پر امانت رکھتا ہے، ضامن ہوگا۔''

انّ الضّمان اذا صحّ لزم أداء ما ضمنه ، وکان المضمون له مطالبته ، ولا نعلم فی هذا خلافاً ، و هو فائدة الضمان، وقد دلّ قول النبي ﷺ وانّه زعیمٌ غارمٌ ۔[۲۸]

''اگر ضمانت صحیح ہے تو ضامن پر لازم ہے کہ وہ اپنی ضمانت کی ادائیگی کرے اور جس کے لیے ضمانت لی گئی ہے اس کا مطالبہ ہو۔اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔یہ ہے ضمانت کا فائدہ ہے۔جیسا کہ اللہ کے رسول نے فرمایا کہ ضامن ذمہ دار ہے۔''

ضمان خطر الطریق' رسک ٹرانسفر کی ایک شکل ہے،جس میں ایک شخص دوسرے سے کہتا ہے کہ اس راستے سے جاؤ، اگر کوئی نقصان ہوتا ہے تو میں ذمہ دار ہوں۔اس ضمان کے عوض وہ ایک مخصوص رقم کا مطالبہ کرتا ہے۔وہ شخص ضمانت کی بنیاد پر اس راستے سے چلتا ہے،لیکن مال چھن جاتا ہے تو عہد کرنے والا شخص ضامن ہوگا۔[۲۹]

فتاویٰ شامی میں علامہ ابن عابدینؒ لکھتے ہیں:

اسلک هذا الطريق فانه آمن،وان أصابک شيءٌ فيه فأنا ضامن، فسلكه فأخذ لصوص ما له يضمن القائل تعويضه عن ما أخذ من ماله۔[۳۰]

''اس راستے کو اختیار کرو، اس لیے کہ یہ مامون ہے اور اگر کوئی نقصان پہنچتا ہے تو میں اس کا ضامن ہوں۔اس شخص نے وہ راستہ اختیار کیا اور ڈاکوؤں نے اس کا مال چھین لیا تو اس صورت میں ضمان لینے والے پر اس کا عوض لازم ہوگا۔''

علاوہ ازیں ضمان کے جواز میں علماء کا اجماع ہے، کیوں کہ مصلحت اسی کی متقاضی ہے اور لوگوں کو اس کی اشد ضرورت پڑتی ہے، نیز اس کا تعلق نیکی اور تقوی میں تعاون کرنے ،مسلمانوں کی ضرورت پوری کرنے اور ان کے مشکلات کو حل کرنے سے ہے۔مروّجہ انشورنس بھی اس طرح کے خطرات کے قبیل سے ہے، لہٰذا جس طرح 'ضمان خطر الطریق' جائز ہے ،اسی طرح انشورنس کے عوض مال لینا بھی جائز ہے، کیوں کہ انشورنس میں کمپنی حادثات کی صورت میں نقصان کی ضمانت لے لیتی ہے، لہٰذا اگر حادثہ پیش آجائے تو انشورنس کمپنی ضمان ادا کرتی ہے۔

ضمان درک (گارنٹی کا معاوضہ) پر قیاس

ضمان درک یعنی خریدار سامان لینے کے علاوہ گارنٹی بھی لے۔گارنٹی کا رواج موجودہ تجارت میں عام ہو چکا ہے ، بلکہ آج کل معیاری سامان اسی وقت مانا جاتا ہے جب اس میں گارنٹی بھی دی جائے۔اس لیے موجودہ دور میں گارنٹی کی ضرورت بھی عام ہوگئی ہے،تاکہ صحیح سامان خریدا جاسکے۔خرید وفروخت میں گارنٹی کی بھی قیمت لی جاتی ہے۔یہی وجہ ہے کہ بغیر گارنٹی کا سامان کم قیمت میں حاصل ہوتا ہے، جب کہ گارنٹی لینے کی شکل میں اس کی قیمت زیادہ ہوتی ہے۔ قیمت کی کمی بیشی گارنٹی کی وجہ سے ہوتی ہے۔ انشورنس دراصل امن کی ضمانت کو فروخت کرنا بھی ہے، امن کی گارنٹی اگرچہ معنوی چیز ہے، لیکن معنوی چیزوں کی بھی مارکیٹ ویلو ہوتی ہے اور اس کی خرید وفروخت ہوتی ہے، جیسے کتاب کا حقِ طباعت، کمپنی کا لوگو، کمپنی کا نام اور این جی اوز وغیرہ۔ان سب میں رقم کے بدلہ اجازت فروخت کی جاتی ہے۔گارنٹی کے معاوضہ پر قیاس کرتے ہوئے

جان ومال، دکان ومکان اور سامان تجارت کے انشورنس کا جواز نہیں نکلتا ہے۔کیوں کہ سامان کی گارنٹی کی ضرورت سے زیادہ جان ومال اور سامانِ تجارت کی حفاظت کی ضرورت ہوتی ہے۔اسی طرح انشورنس میں صارف جو رقم دیتا ہے اس کے بدلے کمپنی اسے ضمانتِ امن دیتی ہے اور صارف کو اطمینان رہتا ہے کہ اگر کچھ نقصان ہوا تو کمپنی اس کی تلافی کرے گی۔

حکومتی امداد پر قیاس

انشورنس کمپنی حکومت کے زیرنگرانی چلتی ہے، بلکہ متعدد ملکوں میں انشورنس کمپنی کو قومیا لیا گیا ہے اور اب پورے طور پر یہ حکومتی ادارہ ہے۔مثال کے طور پر ہندوستان میں انشورنس کے پورے نظام کو حکومتِ ہند کا ذیلی ادارہ 'جنرل انشورنس کارپوریشن آف انڈیا' چلا رہا ہے۔اس ادارے کے بھی متعدد ذیلی شعبے ہیں، جن میں چار شعبے اہم ہیں: (۱) یونائیٹڈ انڈیا انشورنس کمپنی لمیٹڈ (۲) اورینٹل انشورنس کمپنی لمیٹڈ (۳) نیشنل انشورنس کمپنی لمیٹڈ (۴) اور انڈیا انشورنس کمپنی لمیٹڈ۔یہ تمام ادارے جنرل انشورنس کارپوریشن کے ماتحت کام کرتے ہیں۔مذکورہ سرکاری انشورنس کمپنیوں کے علاوہ پرائیویٹ کمپنیاں بھی جنرل کارپوریشن سے رجسٹریشن اور اجازت لے کر کام کر رہی ہیں۔خاص طور پر پرائیوٹ بینک اس کام کو انجام دیتے ہیں۔اس لیے انشورنس کی شکل میں حاصل ہونے والا منافع دراصل حکومتی امداد ہے۔دوسری بات یہ کہ عام طور پر موجودہ دور میں حکومتیں اپنے عوام کے حقوق پورے طور پر ادا بھی نہیں کرتیں، خاص طور پر ہندوستان جیسے ممالک میں اقلیت کی امداد تو دوٗر، ان کے اصل حقوق تک غصب کیے جا رہے ہیں۔ایسی صورت میں حکومت کے ادارے سے اپنی ضروریات کے بہ قدر لے لینا غصب یا اس طرح کے ناجائز امور میں شامل نہیں ہوسکتا ہے۔

عاقلہ پر قیاس

عہد نبوی میں عاقلہ کو قانون میں شامل کیا گیا ہے، جو اسلامی نظام تکافل کی اہم شکل ہے۔موجودہ دور میں انشورنس کی ایک قسم (تھرڈ پارٹی انشورنس) میں یہ شکل پائی

جاتی ہے۔قتل خطا کی دیت کی ذمہ داریاں 'عاقلہ' پر عائد کی گئی ہیں۔اللہ کے رسول ﷺ نےقتل خطا کی دیت عاقلہ پر عائد کی ہے اور اس پر اہل علم کا اتفاق ہے۔دیت کی رقم چوں کہ بہت زیادہ ہوتی ہے، اس لیے ایک آدمی کے لیے اسے ادا کرنا بہت مشکل ہوتا ہے۔اس لیے حضرت عمرؓ نے اس میں خاندان اور دیگر قریبی متعلقین کا اضافہ کیا۔امام ابوحنیفہؒ نے مزید وسعت کرتے ہوئے ہم پیشہ افراد کو بھی اس میں شامل کردیا ہے۔[۳۱]

اسی طرح تھرڈ پارٹی انشورنس کی صورت میں ڈرائیور پر عائد معاوضہ کی رقم انشورنس کمپنی پر عائد ہوتی ہے، کیوں کہ موجودہ دور میں خاندانی نظام اس قدر مستحکم نہیں ہے کہ خاندان کا کوئی فرد اپنے کسی رشتے دار کی دیت کا بوجھ اٹھائے، اس لیے اس کا متبادل تھرڈ پارٹی انشورنس ہے، جس کو معمولی رقم کے ذریعہ حاصل کیا جاتا ہے۔اس طرح اگر تھرڈ پارٹی انشورنس ہولڈر کی کسی حادثے میں موت واقع ہو جاتی ہے تو اس کے ورثہ کو انشورنس کمپنی کی طرف سے جو رقم دی جائے گی اس کو دیت پر محمول کیا جاسکتا ہے۔ یہ ایک قسم کا تعاون بھی ہے۔ساتھ ہی اس کو دیت کی ایک ترقی یافتہ شکل بھی مانا جاسکتا ہے۔ تقریباً تمام ممالک میں اس کو لازم قرار دیا گیا ہے،لہٰذا انشورنس عاقلہ کا بدل ہوسکتا ہے۔

مسئلہ مضطر پر قیاس

ہندوستان کے پس منظر میں انشورنس کو مسئلہ مضطر پر بھی قیاس کیا جاسکتا ہے۔ اضطرار کی حالت میں ضرورت کی حد تک اس کے استعمال کی اجازت ہوتی ہے۔اسی طرح ہندوستان کی جو صورت حال ہے اس میں انشورنس کے علاوہ اپنی جان و مال کی حفاظت کے لیے کوئی دوسرا راستہ نظر نہیں آتا ہے۔اس لیے اس کی اجازت ہونی چاہیے۔

مقاصدِ شریعت

جان و مال کی حفاظت مقاصد شریعت کا اہم حصہ ہے۔ ہندوستان کے پر خطر حالات میں انشورنس جان و مال کی حفاظت کا بنیادی ذریعہ ہے۔اس لیے مقاصد شریعت کے پیش نظر بھی اسے جائز قرار دیا جاسکتا ہے۔بعض اعمال کا قصداً ارتکاب جائز نہیں ہوتا

ہے، لیکن کسی امر مقصود کے ضمن میں بہ طورِ لزوم وہ عمل اختیار کرنا پڑ جائے تو اس سے چشم پوشی کی جاتی ہے۔ جان و مال اور املاک کی حفاظت اور اپنے پیچھے اولاد کو مفلسی میں پڑ جانے سے حفاظت ضروری ہے۔اس کے لیے انشورنس اہم اور متداول تدبیر ہے، اگرچہ اس میں بعض غیر شرعی امور شامل ہیں،لیکن جان و مال کا تحفظ،معاشی خوش حالی اور اپنے زیر کفالت افراد کو معاشی تحفظ فراہم کرنا بھی ضروری ہے۔اس ضرورت کی تکمیل انشورنس کے ذریعہ ہی ہوسکتی ہے۔

ہندوستان کے پس منظر میں املاک وغیرہ کا انشورنس جائز ، بلکہ مفید ہے۔ کیوں کہ فسادات وغیرہ کی وجہ سے نقصان کا معاوضہ انشورنس کمپنی کو دینا پڑتا ہے، جو حکومت کی سرپرستی میں کام کرتی ہے۔اس سے قومی خزانے پر زیادہ بوجھ آ جانے کی وجہ سے حکومت کے تحفظاتی ادارے فسادات کے وقت یک طرفہ اقدام کرنے بلکہ بلوائیوں کی صف میں شامل ہونے سے بچیں گے، وہ فسادات روکنے کے لیے منصوبہ بندی کوشش کریں گے اور فسادات کے شکار مسلمان تہی دستی اور مفلسی سے بچ جائیں گے، نیز وہ اپنی تجارت وغیرہ کو دوبارہ بہ آسانی منظّم کرسکیں گے۔

عمومِ بلویٰ

انشورنس کے جواز کی اہم دلیل عمومِ بلویٰ ہے۔اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی امر لوگوں کے درمیان معلومات یا معمولات کے اعتبار سے اس طرح رائج ہوجائے کہ لوگ اس امر کے اختیار کرنے میں مجبور ہو جائیں۔صاحب 'لغۃ الفقہاء' عموم بلویٰ کی یہ تعریف کرتے ہیں:

> عموم البلویٰ شیوع الأمر وانتشاره علماً و عملاً مع الإضطرار إليه ، ومنه قول الحنفية : حديث الآحاد لا يعمل به فيما تعمّ به البلویٰ (وقوله) عموم البلویٰ موجب للرخصة [۳۲]
>
> ''عموم بلویٰ نام ہے کسی امر کے لوگوں کے مابین علمی یا عملی اعتبار سے اس طرح عام ہوجانے کا کہ لوگ اس کے اختیار کرنے پر مجبور ہوں۔

اسی سے حنفیہ کا قول ہے کہ خبر واحد پر ان چیزوں میں عمل نہیں کیا جائے گا جن میں عموم بلویٰ ہو۔عموم بلویٰ رخصت کو ثابت کرنے والا ہے۔''

علماءِ احناف کہتے ہیں کہ اگر لوگوں کے درمیان کوئی متعارف اور معمول بہا ہو جائے اور اس امر کے اختیار کرنے میں عام لوگ مبتلا ہو جائیں تو ایسی صورت میں اگر کوئی خبر واحد اس امر کے خلاف وارد ہو تو عموم بلویٰ کے مقابلے میں حدیث کو معمول بہا قرار نہیں دیا جائے گا؛ بلکہ عام لوگوں کے مبتلا ہونے کی وجہ سے وہ امر موجبِ رخصت قرار پائے گا۔عموم بلویٰ کا شرعی حکم یہی ہے کہ جب کوئی امر محظور امت کے درمیان اس طرح عام ہو جائے کہ اس سے بچنا دشوار ہو جائے اور اکثر وبیش تر لوگ اس میں مبتلا ہو جائیں تو ایسی صورت میں اس میں تخفیف آ جاتی ہے، جیسے میت کا غسالہ اپنی جگہ ناپاک ہے، مگر میت کو غسل دینے والے پر اس کی چھینٹوں سے بچنا مشکل ہے، لہٰذا غسل دینے والے کا بدن اور کپڑے ناپاک نہیں ہوں گے۔شامی میں درج ہے:

وَمَا ترشّش على الغاسل من غسالة الميّتِ ممّا لا يمكنه الامتناع عنه مادام في علاجه لا ينجّسه لعموم البلوى [۳۳]

''اور غسالہ میت سے غسل دینے والے پر جو چھینیں آ پڑتی ہیں ان سے احتراز ممکن نہیں، چنانچہ جب تک وہ غسل وغیرہ دینے میں مشغول رہے گا، اس کی چھینٹیں عموم بلویٰ کی وجہ سے ناپاکی کا باعث نہیں بن سکتیں۔''

اسی طرح ناپاک چربی سے بننے والے صابون اور دیگر سامان کی ماہیت میں تغیر اور ابتلائے عام کی وجہ سے پاک ہونے کا فتویٰ دیا گیا ہے۔[۳۴] اس کے ساتھ تعامل ورواج کو بھی ضرورت میں شمار کیا جاتا ہے۔ بیع الوفاء، استصناع وغیرہ کا جواز اسی بنیاد پر ہے۔[۳۵]

موجودہ دور میں انشورنس کے نظام سے اکثر لوگ جڑے ہوئے ہیں۔ شاذ و نادر ہی کوئی اس سے بچا ہوا ہو، نیز اس سے الگ ہو کر موجودہ معاشی نظام میں شمولیت کسی طرح ممکن نہیں ہے۔اس لیے انشورنس کے متعلق عمومی بلویٰ کی وجہ سے بھی مباح کی گنجائش نکلتی ہے۔ضرورت کی وجہ سے سرکاری ملازمین کے ریٹائرمنٹ اور پی ایف وغیرہ میں ضمنی خرابیوں کے باوجود ضرورت اور دیگر معاشی و معاشرتی اسباب کی بنیاد

پر جائز قرار دیا گیا ہے۔انشورنس میں بھی ضمنی خرابیاں ہوسکتی ہیں،لیکن یہاں بھی معاشی و تجارتی اور سماجی ہر اعتبار سے ضرورت پائی جاتی ہے،جس کی وجہ سے اس کے جواز کی گنجائش سمجھ میں آتی ہے۔ ہندوستان جیسے ممالک جہاں اہلِ اسلام ایک معاہدے کے تحت رہے ہیں، وہاں مسلمانوں کی اجتماعی ضرورت کے پیشِ نظر جان و مال اور تجارت و صنعت وغیرہ کا انشورنس کرانا جائز ہے۔فسادات یا حکومت کی ناکامی کی وجہ سے ہونے والے نقصان کی تلافی پر انشورنس کمپنی کی طرف سے دی گئی رقم کو معاوضہ مانا جائے گا۔

جبری انشورنس کے جواز پر قیاس

انشورنس کی بعض شکلیں لازماً اختیار کرنا پڑتی ہیں،جیسے گاڑیوں کا انشورنس، سرکاری ملازمین کے لیے لائف انشورنس، پی ایف، بین الاقوامی فنڈ میں اموال تجارت وغیرہ۔ان پر انشورنس کی دیگر شکلوں کو قیاس کیا جاسکتا ہے۔

مضاربت پر قیاس

معاہدۂ انشورنس کو مضاربت پر قیاس کیا جا سکتا ہے، کیوں کہ انشورنس کمپنی صارف کے پیسے کو کاروبار میں لگاتی ہے اور اس سے ہونے والے منافع کے ذریعہ صارف کے ساتھ ہونے والے حادثے اور نقصان کی تلافی کرتی ہے۔انشورنس غیر منصوص مسئلہ ہے۔تجارتی معاملے میں اصل حلّت ہے، لہٰذا اس کو بھی جائز کہا جائے گا۔

’ظفر بالحق‘ پر قیاس

ظفر بالحق کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی کے ذمہ کسی کا حق ہو اور وہ نہ دے رہا ہو تو ایسی صورت میں کبھی اس کے پاس اس کا کوئی مال آجائے تو اس کے مال میں سے اسی مقدار میں وضع کیا جا سکتا ہے،اس کو ’ظفر بالحق‘ کہا جاتا ہے۔ حضرت ابوسفیانؓ کی بیوی حضرت ہندہؓ نے اللہ کے رسول ﷺ سے ان کے بارے میں شکایت کی کہ وہ بخل سے کام لیتے ہیں اور بنیادی ضرورت کے لیے بھی مال نہیں دیتے،کیا میں ان کے مال میں سے بغیر بتائے کچھ لے سکتی ہوں؟ آپؐ نے بہ قدرِ ضرورت لینے کی اجازت دی۔[۳۶]

عوام کی جان و مال کی حفاظت اور علاج و معالجہ کی سہولت حکومت کی ذمہ داری ہے اور موجودہ دور میں انشورنس کا سارا نظام حکومت کے زیر انتظام انجام پاتا ہے۔ اکثر ممالک میں حکومت ان ذمہ داریوں کی ادائیگی میں کوتاہی کرتی ہے، بلکہ بعض ممالک میں مخصوص نظریات کے حاملین کے دباؤ، عصبیت اور سیاسی مفاد کی خاطر عوام کی جان و مال کی حفاظت سے بے توجہی کے ساتھ انہیں نقصان پہنچانے میں کسی درجہ میں بالواسطہ شامل بھی ہو جاتی ہے۔ اس لیے انشورنس کے ذریعہ اپنی ضروریات کی تکمیل اور اپنی جان مال کی حفاظت کو یقینی بنایا جا سکتا ہے۔

حواشی و مراجع

1- Oxford dictionary, Oxford University press,1989,Under: Insure.

2- The encyclopedia Britanika the University of Chicago USA, 1768 volume 21, page 678.

۳- صحیح مسلم، کتاب البیوع، باب بطلان بیع الحصاۃ والبیع الذی فیہ غرر: ۳۸۰۸

۴- محمد عرفہ الدسوقی، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر، دار احیاء الکتب العربیہ مصر، تاریخ غیر مذکور جلد ۳، ص: ۲۵

۵- الاقتصاد الاسلامی، جمادی الاولی مجلّہ البحوث الاسلامیہ، مکۃ المکرّمۃ ۱۴۰۲ھ، العدد: ۲۶، ص: ۳۳۵

۶- حوالہ سابق ۷- حوالہ سابق

۸- مجلۃ المجمع الفقہ الاسلامی، العدد الثانی، ۱۰/ربیع الآخر ۱۴۰۶ھ ج ۲ ص: ۵۴۵

۹- مجاہد الاسلام قاسمی، جدید فقہی تحقیقات، کتب خانہ نعیمیہ دیوبند، ۲۰۰۶ء، ص: ۲۰۶

۱۰- میڈیکل انشورنس فقہ اسلامی کی روشنی میں، مجموعہ مقالات سمینار، ایفا پبلیکیشنز نئی دہلی ۲۰۱۳ء، ص: ۱۵

۱۱- د۔ عبداللہ مبروک، عقد التامین و مدی مشروعیۃ فی الفقہ الاسلامی، دار النھضہ العربیہ، قاہرہ، مصر ۱۹۹۴ء، ص: ۲۰۰

۱۲- مجلۃ المجمع الفقہ الاسلامی، العدد الثانی، ج ۲ ص: ۵۴۵

۱۳- احمد محمد جمال، عقود التامین، دار مکہ، مکہ مکرمہ، ۱۹۸۰ء ص: ۵۱، ۱۲۶

۱۴- حوالہ سابق، عقود التأمین، ص: ۱۰

۱۵- حوالہ سابق،ص:۱۰ ۱۶- حوالہ سابق،ص:۱۵
۱۷- اشرف علی تھانوی، امداد الفتاوی، مکتبہ دارالعلوم کراچی، جولائی ۲۰۱۰ء، ج:۳،ص:۱۴۹
۱۸- مفتی نظام الدین، نظام الفتاوی، ایفا پبلیکیشنز نئی دہلی، مارچ ۲۰۱۳ء، ج:۲،ص:۴۱۰
۱۹- میڈیکل انشورنس فقہ اسلامی کی روشنی میں،ص:۱۵
۲۰- تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو امداد الفتاویٰ، جلد:۳ص:۱۴۹، فتاویٰ محمودیہ، جلد۴،ص:۲۲
۲۱- امداد الفتاویٰ، جلد:۳ص:۶۱
۲۲- محمد امین بن عمر، الشہیر بابن عابدین، الدر المختار مع حاشیۃ ابن عابدین، دارالفکر بیروت،۱۹۹۴ء ج۵،ص:۴۵
۲۳- بخاری، کتاب الاجارۃ، باب من استاجر اجیراً،۲۲۷۲
۲۴- دکتور غریب الجمال، التامین فی الشریعۃ الاسلامیہ والقانون، دارالفکر العربی للطباعۃ والنشر، قاہرہ، ۱۹۷۵ء،ص:۴۳
۲۵- الاستاذ مصطفیٰ الزرقاء، نظام التامین (حقیقتہ والرای الشرعی فیہ) موسسۃ الرسالۃ، بیروت ۱۹۸۴ء،ص:۲۹
۲۶- امداد الفتاویٰ جلد:۳ص:۱۶۱۔ مفتی عبدالرحیم لاج پوری، فتاویٰ رحیمیہ، دارالشاعت، کراچی پاکستان، مارچ ۲۰۰۹ء جلد:۶،ص:۱۳۷
۲۷- ابن قدامہ، المغنی، ادارۃ البحوث العلمیۃ والافتاء والدعوۃ والارشاد، السعودیۃ،۱۹۸۱ء، جلد۴، ص:۵۹۰۔
۲۸- المغنی، حوالہ سابق، حدیث کا حوالہ:سنن ابن ماجہ، کتاب الصدقات، باب الکفالۃ،۲۴۰۵
۲۹- حوالہ سابق، جلد:۴ص:۵۹۳
۳۰- محمد امین بن عمر، الشہیر بابن عابدین، الدر المختار مع حاشیۃ ابن عابدین، دارالفکر بیروت،۱۹۹۴ء ج:۵ص:۲۹۱
۳۱- حوالہ سابق جلد:۳ص:۳۴۵
۳۲- محمد رواس قلعہ جی، لغۃ الفقہاء، دارالنفائس للطباعۃ والنشر، بیروت۔ لبنان،۱۹۹۶ء،ص:۱۱۰
۳۳- الدر المختار مع حاشیۃ ابن عابدین، شامی، جلد:۱،ص:۳۲۵
۳۴- حوالہ سابق جلد:۱،ص:۵۱۹
۳۵- فخر الدین الحسن بن منصور، فتاوی قاضی خان، دار الکتب العلمیہ بیروت ۲۰۰۹ء ج:۱۶،ص:۴۹۹
۳۶۔ -صحیح بخاری، کتاب المظالم، باب قصاص المظلوم اذا وجد مال ظالمہ:۲۴۶۰

علوم القرآن (جلد اول ودوم) مولانا گوہر رحمانؒ

ناشر: ملت پبلی کیشنز، حیدر پورہ، سری نگر، کشمیر، ۲۰۲۳ء، صفحات: ۱۱۶۸، قیمت: ۱۵۵۰

علوم القرآن میں قرآن مجید کا تعارف، تاریخ تدوین، کتابت، قراءت، ناسخ ومنسوخ، اسبابِ نزول، تفسیر وتاویل کا مفہوم، اصولِ تفسیر، اہلیتِ تفسیر کی شرائط، آیات، کلمات اورحروف کی تعداد، اسماء، محکم ومتشابہ آیات، مکی ومدنی سورتوں کا تعارف اوراعجاز کے مباحث آتے ہیں۔ اس موضوع پر مختلف زبانوں میں بہت لکھی گئی ہے۔

زیرنظر کتاب اہم اور گراں قدر اضافہ ہے۔ مصنف محترم مولانا گوہر رحمانؒ (م۲۰۰۳ء) تحریک اسلامی کے معروف عالم دین تھے۔ درس وتدریسِ قرآن ان کا وظیفۂ حیات تھا۔ انھوں نے قرآنیات اور اسلامیات پر متعدد وقیع کتابیں تصنیف کی ہیں۔ 'اسلامی سیاست' اور 'تفہیم المسائل' ان کی تصنیفی زندگی کے شاہ کار نمونہ ہیں۔

یہ کتاب دس ابواب پر مشتمل ہے: 'تعارف قرآن'، 'نزول قرآن'، 'قرآن کا نزول سات حروف میں'، 'تدوین قرآن'، 'اعجاز القرآن'، 'النسخ فی القرآن'، 'مضامین قرآن'، 'تفسیر اور اصول تفسیر'، 'متجد دین کا منہج تفسیر' اور 'مدون تفاسیر اور تعارف مفسرین'۔ کتاب میں قرآن کی لغوی اورفنی تعریف، اسماء قرآن، وحی کا لغوی اور شرعی مفہوم، نزولِ قرآن کی کیفیت، سور وآیات کا مفہوم اور تعداد، مکی ومدنی سورتوں کی خصوصیات، سبعہ احرف کی بحث اور اس سلسلے میں مفسرین کی آراء، جمع وتدوینِ قرآن کی تاریخ، اعجازِ قرآن کے وجوہ، ناسخ ومنسوخ کی بحث، قرآن کے مضامین اور اس کا طرز استدلال، حروف مقطعات، محکم ومتشابہ آیات، اقسام القرآن اور امثال القرآن پر نہایت علمی بحث کی گئی ہے۔ اصول تفسیر کے ضمن میں تفسیر وتاویل کے لغوی اور اصطلاحی مفہوم، اہل سنت والجماعت کے متفقہ اصول تفسیر، تفسیر القرآن بالقرآن، تفسیر القرآن بالسنۃ الثابتۃ، تفسیر القرآن بالآثار الثابتۃ عن اصحاب رسول اللہ ﷺ، تفسیر القرآن بآثار التابعین، تفسیر القرآن باللغۃ العربیۃ الفصحیٰ اور تفسیر القرآن بالعقل

والا اجتہاد کی وضاحت کے ساتھ اس کی مثالیں بھی ذکر کی گئی ہیں ۔اسی میں عقلی اور اجتہادی تفسیر پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔تفسیر بالرأی کے ضمن میں اس جانب اشارہ کیا گیا ہے کہ اصول تفسیر واصول اجتہاد کی روشنی میں قرآن کے معانی ومفاہیم اوراحکام و معارف معلوم کرنا تفسیر بالعقل والا اجتہاد ہے، جو قابلِ مدح ہے۔اس کتاب کے باب نہم 'متجد دین کا منہج تفسیر' میں سر سید احمد خانؒ اور شیخ محمد عبدہؒ کے اصول تفسیر اور منہج تفسیر کی مثالیں ذکر کرکے ان کا رد کیا گیا ہے ۔باب دہم میں فاضل مصنف نے مختلف پہلوؤں سے لکھی جانے والی قدیم وجدید تفسیروں کا تعارف کرایا ہے۔

مصنف مرحوم نے علوم القرآن کے مباحث میں اپنی بعض اجتہادی آرا کا بھی ذکر کیا ہے،مثلاً فترۃ الوحی سے متعلق روایت کے ایک حصے 'القاء النفس عن ذروۃ الجبل' کے سلسلے میں تحقیق کرکے لکھا ہے کہ انقطاع وحی کے غم وحزن میں نبی اکرم ﷺ کا کبھی کوہ حرا پر تشریف لے جانا اور کبھی کوہ ثبیر پر چڑھنا شان نبوت کے منافی نہیں ہے، البتہ روایت کا مذکورہ بالا حصہ روایت ودرایت دونوں اعتبار سے ثابت نہیں ہے۔علوم القرآن میں ناسخ ومنسوخ کا موضوع خصوصیت سے زیر بحث آتا ہے۔مصنف مرحوم نے اس کو تفصیل سے ذکر کیا ہے ۔اس سلسلے میں متعدد مفسرین اور علماء کی آراء کا تقابلی مطالعہ بھی پیش کیا ہے،ساتھ ہی اپنی رائے کہ قرآن کی صرف چھ آیات منسوخ ہیں کا ذکر کیا ہے، البتہ اس بحث میں مکتبِ فراہی کا ذکر آنے سے رہ گیا ہے۔

اس کتاب میں مستند مواد ، متعلقہ موضوع پر مباحث کا جامع احاطہ اوراختلافی مباحث کا تفصیلی اور مدلّل تذکرہ ہے۔حوالہ جات کا خصوصی اہتمام کیا گیا ہے،لیکن اخیر میں کتابیات شامل ہونے سے رہ گئی ہیں۔ زبان و بیان عام فہم اور اسلوب سادہ ہے، مشکل مباحث کو سہل بنا کر پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے ۔بلاشبہ یہ کتاب اردو زبان میں اپنے موضوع ،مواد اور مشمولات کے لحاظ سے گراں قدر اضافہ ہے۔قرآنیات سے دل چسپی رکھنے والے طلبہ،اسکالرس اوراساتذہ کے لیے عمدہ تحفہ ہے۔ (محمد انس فلاحی مدنی)

خبر نامہ ادارۂ تحقیق و تصنیفِ اسلامی (۹۱)

☆**صدرِ ادارہ ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی کی نئی تصانیف:** ’زندگی کے عام فقہی مسائل‘ کی پانچ جلدیں ہندو پاک دونوں جگہ شائع ہوچکی ہیں۔ اس کتاب کو عوام وخواص میں خاصی مقبولیت حاصل ہوئی ہے۔ اب اس کی جلد ششم مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز، نئی دہلی سے شائع ہوگئی ہے۔ صفحات: ۲۴۳، قیمت: ۱۷۰ روپے۔ روزہ- چند اہم مسائل، صفحات: ۸۳، قیمت: ۸۰ روپے، زکوۃ - چند اہم مسائل، صفحات: ۷۲، قیمت: ۷۰۔ یہ دونوں کتابیں پہلے دیگر اداروں سے شائع ہوئی تھیں۔ اب مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز سے شائع ہوگئی ہیں۔

☆**ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی کی ویب سائٹ کا اجرا:** ۱۸ر فروری ۲۰۲۴ء ادارہ کی ویب سائٹ کا اجرا مرکز جماعت اسلامی ہند کے شوریٰ ہال میں صدر ادارہ ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی کے بہ دست ہوا۔ رکنِ ادارہ مولانا محمد صادر ندوی کی تلاوت سے پروگرام کا آغاز ہوا۔ صدرِ ادارہ نے ادارہ اور اس کے ترجمان مجلّہ تحقیقات اسلامی کا مختصر تعارف کرایا۔ ویب سائٹ کے اجرا کے بعد میڈیا سینٹر کے انچارج جناب محمد انصار اللہ نے اس کے تمام فیچرس کا تعارف کرایا۔ جناب شبیر عالم (سکریٹری جماعت) نے مختصر گفتگو کی۔ آخر میں سکریٹری ادارہ مولانا اشہد جمال ندوی نے کلماتِ تشکر پیش کیے۔ ویب سائٹ کا لنک یہ ہے: https://idaratahqeeq.in/

☆**صدر ایس آئی او جناب رمیس ای۔ کے کی آمد:** ۱۵ر فروری ۲۰۲۴ء کو ایس آئی او کے صدر جناب رمیس ای۔ کے، جنرل سکریٹری جناب سلمان مبین خان اور دیگر ذمہ داران ایس آئی او ادارہ تشریف لائے۔ اس موقع پر رفقاء واسکالرس کے ساتھ نشست منعقد ہوئی۔ برادر عبید الرحمٰن نوفل فلاحی نے SIO کے علمی و تحقیقی ادارہ Center for Critical Studies کے مقاصد پر روشنی ڈالی۔ سلمان مبین خاں صاحب نے چیلنجز اور مسائل کے تناظر میں موضوعات کے انتخاب پر گفتگو کی۔ صدر تنظیم رمیس ای۔ کے نے فارغین مدارس اور عصری دانش گاہوں میں فکری اور عملی اشتراک کی ضرورت وافادیت پر روشنی ڈالی۔ ذمہ دارانِ ادارہ نے مہمانوں کا شکریہ ادا کیا۔

☆**’الحاد جدید کا محاکمہ: مفکرین کی تحریروں کے تناظر میں‘ کے موضوع پر اسکالرس سمینار:** ۲۹ر فروری ۲۰۲۴ء کو ادارہ میں ’الحاد جدید کا محاکمہ: مفکرین کی تحریروں کے تناظر میں‘ کے موضوع پر اسکالر سمینار منعقد ہوا، جس میں ادارہ کے رفقاء واسکالرس نے الحاد

جدید کے محاکمہ پر اسلامی اور دیگر مفکرین کی اہم کتابوں کا مطالعہ پیش کیا۔ ڈاکٹر محی الدین غازی (مدیر زندگی نو، نئی دہلی) نے افتتاحی کلمات میں الحاد جدید کے تعارف کے ساتھ قدیم وجدید الحاد کے درمیان بنیادی فرق کو واضح کیا۔ صدرِ اجلاس ڈاکٹر محمد رضوان (ڈائریکٹر سی، ایس، آر، نئی دہلی) نے صدارتی گفتگو میں جدید الحاد کے علم برداروں کی فکری بنیادوں کو واضح کرنے کے ساتھ، اس کے محاکمہ کی عملی صورتوں پر روشنی ڈالی۔

☆**'رفاہ' کے ذمہ داران کے ساتھ علمی نشست:** ۶ رفروری ۲۰۲۴ء کو رفاہ چیمبر آف کامرس اینڈ انڈسٹری کے ذمہ داران: جناب توفیق اسلم خاں (ڈائریکٹر)، مرزا افضل بیگ (جنرل سکریٹری) اور ڈاکٹر محمد اسلم فلاحی ادارہ تشریف لائے تو ان کے ساتھ ادارہ کے رفقاء واسکالرس کی نشست منعقد ہوئی۔ سکریٹری ادارہ مولانا اشہد جمال ندوی نے ادارہ کا تعارف کرایا۔ محترم توفیق اسلم نے فرمایا کہ کسی بھی موضوع پر تحقیق سے پہلے اس کی سماجی اہمیت کا اندازہ لگانا بے حد ضروری ہے، ورنہ تحقیق افادیت سے خالی ہوتی ہے۔ تحقیق کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ ہم بدلتے ہوئے حالات کو سمجھ سکتے ہیں۔ پوری دنیا اسی کے ذریعے ترقی کر رہی ہے۔ آج امریکہ Super power ہے تو اس کے پیچھے بھی محققین اور ریسرچرز کی کاوشیں ہیں۔

☆**پروفیسر خلیق احمد نظامی مرکز علوم القرآن کے سمینار میں رکن ادارہ مولانا محمد جرجیس کریمی کی صدارتی گفتگو:** مرکز علوم القرآن میں ۲-۳ مارچ ۲۰۲۴ء کو 'قرآن کی روشنی میں صنفی انصاف اور خواتین کو با اختیار بنانا' کے عنوان پر سمینار منعقد ہوا۔ اس کے تیسرے اجلاس کی صدارت سینئر رکن ادارہ مولانا محمد جرجیس کریمی نے کی۔ آپ نے آزادیٔ نسواں کے مغربی تصور پر تنقید کے ساتھ اسلام میں خواتین کو دیے گئے حقوق پر روشنی ڈالی۔

☆**انگریزی کلاسز کا اہتمام:** سائنس، جغرافیہ پر لیکچر سیریز کے اختتام کے بعد اسکالرس کے لیے انگریزی استعداد کو بہتر کرنے کے لیے جناب زریاب احمد فلاحی کی خدمات حاصل کی گئی ہیں۔ موصوف نے ایک ہفتہ کلاس لی، جس میں انگریزی زبان کے اہم قواعد اور زبان میں مہارت کے اصول سکھائے۔

☆**سالانہ خبرنامہ کی اشاعت:** ادارہ کا سالانہ خبرنامہ جنوری۔ دسمبر ۲۰۲۳ء طبع ہوگیا ہے۔ اس میں ادارہ کی سالانہ علمی سرگرمیوں کی مختصر روداد، جاری تصنیفی پروجیکٹس، نئی مطبوعات اور دیگر اہم خبریں شامل ہیں۔ اس کی پی ڈی ایف فائل اس نمبر سے حاصل کی جاسکتی ہے۔ +91-9027445919

ISSN:2321-8339

Organ of Idara-e-Tahqeeq-o-Tasneef-e-Islami

Quarterly

TAHQEEQAT-E-ISLAMI

Aligarh

Vol. 43 No.2

April - June 2024

Editor

Muhammad Raziul Islam Nadvi

Editorial Board

1- **Prof. Ishtiyaq Ahmad Zilli**
Ex-Nazim Darul Musannifin Azamgarh

2- **Prof. Saud Alam Qasmi**
Ex-Dean Feculty of Theology, AMU, Aligarh

3- Prof. Israr Ahmad Khan
D/o Tafsir, University of Ankara (Turkey)

4- **Dr. Muhammad Akram Nadvi**
Dean Cambridge Islamic College (UK)

5- **Dr. Mohammad Ajmal Ayyub Islahi**
Abul Fazal Enclave, Jamia Nagar, Okhla, New Delhi

6- **Ml. Ashhad Jamal Nadvi**
Secretary Idara-e-Tahqeeq-o-Tasneef-e-Islami, Aligarh

Idara-e-Tahqeeq-o-Tasneef-e-Islami

Nabi Nagar (Jamalpur)، P.O. Box: 93

ALIGARH - 202 002 (INDIA)

www.tahqeeqat.net Email: tahqeeqat@gmail.com

CONTENTS

1. **The Rights of the Inter-sex and Their Rulings** **5**

Mohammad Raziul Islam Nadwi

2. **Zafarul-Islam Khan's English Translation of the Quran: An Evaluation** **25**

Professor Abdur Raheem Kidwai

3. **Explanation of Some Basic Quranic Terms** **43**

Prof. Obaidullah Fahd Falahi

4. **A Critical Study of Traditions Related to Mahdi-Al-Muntazar** **61**

Prof. Muhammad Saleem Qasmi

5. **The Shariah Status of Insurance** **87**

Muhammad Kamal Akhtar Qasmi

7. **Book Review** **117**

Activities of Idara-e-Tahqee-o-Tasneef-e-Islami **119**

Abstract of the Articles

The Rights of the Inter-sex and Their Rulings

Mohammad Raziul Islam Nadwi
President Idara-e-Tahqeeq-o-Tasneef-e-Islami, Aligarh
mrnadvi@gmail.com

Allah the Exalted has created two genders (man and woman) to continue to perpetuate the human species. Their mutual sexual relationships help perpetuate the human race. Nevertheless, some persons have violated it to satisfy their lust by indulging in sexual activity with persons of the same gender. Till recently, such persons were considered obnoxious and their activity worth condemning. But now it has been recognized as an acceptable trend. The homosexuality movement has been dubbed LGBTQIA+ which includes persons having all shades of perverted sexual behavior. It also includes those who have both male and female genitals. They have been named the Inter-sex.

As per the Islamic scheme of things, Allah the Exalted has created only two genders. Therefore, the Third Gender does not exist. A man having both genitals will be deemed a man or woman depending on the signs of which of the two genders are dominant in him. It is not permissible for a man to

adopt the resemblance of a woman, nor a woman is allowed to adopt manly look. A person with both genitals but having no dominant signs of any of the two genders is jurisprudentially called *Khuntha Mushkil* and rulings have been pronounced therefor. If one's body has both genitals - one active while the other inactive - the inactive organ can be removed with the help of a medical operation.

This article discusses social attitudes towards the Inter-sex and elucidates their rights as well as the rulings Islam gives for them.

Zafarul-Islam Khan's English Translation of the Quran: An Evaluation

Professor Abdur Raheem Kidwai
Director KAN Center of Quranic Studies
Aligarh Muslim University, Aligarh-202002
Sulaim_05@yahoo.co.in

Dr Zafarul-Islam Khan's English Translation of the Quran (2023) is a piece of substantial Qur'nic scholarship, with its astute comments on the corruption in the Bible. His English rendering is, on the whole, accurate and his explanation of things Quranic is in accordance with the mainstream Muslim viewpoint.

At places, however, he has transgressed, as for example in describing Satan, Prophets David and Solomon, Sharia laws. His work therefore is to be approached with caution.

Explanation of Some Basic Quranic Terms

Prof. Obaidullah Fahd Falahi
Dept. of Islamic Studies
Aligarh Muslim University, Aligarh
falahi.is@amu.ac.in

Maulana Sayyid Hamid Ali (1923-1993), like other theologians of Jamaat-e-Islami Hind, contributed to different fields of Islamic scholarship. Apart from his socio-political activities as the Secretary-General of the Jamaat, he specially produced the literature in Udru in Interfaith Studies. His contributions, however, are too important in the field of Quranic Studies. He translated Sayyid Qutb's Quranic commentary *Fi Zilal Al-Quran* into fluent Urdu language incompletely along with his valuable footnotes. His writings reflected his Quranic insights into various fields.

The most important work in this regard is titled *Qurani Istelahaat aur Ulama-e-Salaf wa Khalaf* (the Quranic Terminologies and the Opinion of Islamic Scholars in Islamic History). This book was written in response to the objections raised by Sayyid Abul Hasan Ali Nadwi over the true meanings of the Quranic terms explained by Sayyid Abul Ala Maududi. Sayyid Hamid Ali argumentatively supported the stand of Maududi by providing evidence from classical Islamic literature. This study explained the Quranic terminologies like *Ilah, Rabb, Andad, Shirk, Ibadat, Itaat, Mushrik* and *Islam* in the light of the Quran, the Hadith, Arabic language and Classical and Modern Tafseer works.

He also provided a detailed study of Hasan Ismail Al Hudaybi (1891-1972) and his book 'We are preachers, not the

police force' which was mistakenly cited by Sayyid Nadwi in opposition to Sayyid Maududi. He clarified that Hasan Al-Hudaybi explained the Quranic terms with the connotations already provided by Sayyid Maududi without a least difference. This comparison between Maududi and Hudaybi removes all the doubts and confusion.

A Critical Study of Traditions Related to Mahdi-Al-Muntazar

Prof. Muhammad Saleem Qasmi
Dept. of Sunni Theology
Aligarh Muslim University, Aligarh
msaleem196330@gmail.com

All the traditions on Mahdi-Al-Muntazar are Dhaif (weak). Imam Ahmad bin Hambal said all narrations in this chapter are rootless. These Traditions were not in existence until second century Hijra. The writers of the first-grade books of Hadith did not accept these narrations. Mostly these traditions are second, third and fourth grade books of Hadith.

Some Islamic scholars claim that these Traditions are *Mutawatir* (most authentic). Some other scholars said it is an Islamic faith to khurooj (coming out) of *Mahdi-Al-Muntazar* just before the *Qayamat*, but there is no proof thereof. This was not an Islamic faith in early Islamic centuries. The books of Islamic faith written by *Ahlus-Sunnah* do not mention it. The four Imams are silent on this issue. This is the faith of Sufia and *muta'akhhirin* (modern) *Ahlus Sunnah*, but they have no proof. *Imam Ibn Jauzi*, *Ibne Khaldun*, *Shah Waliullah Dehlawi*, *Sheikh Mohammad Tahir Aashur*, *Mawlana*

Ubaidullah Sindhi, and *Maulana Abul Kalam Azad* do not take these traditions as authentic. However, Imam ibn Taimiyah, Abdur Rahman Mubarakpuri, *Nawab Siddique Hasan* Khan said these traditions are authentic (without proof).

Most of their narrators are Shi'a and according to Scholars of *Jarah- wa -T'adil*, none of the narrators is faithful. The Holy Quran and Sahih (authentic) Traditions are silent on this issue.

The Shariah Status of Insurance

Muhammad Kamal Akhtar Qasmi
Member, Idara-e-Tahqeeq-o-Tasneef-i-Islami, Aligarh
kamalakhtarq@gmail.com

Insurance is a legal contract between two parties - a company and an insurer - in which the company promises to compensate the losses, if any, of the insurer. Many forms of Insurance are in vogue; certain forms are agreeably permissible; for example, cooperative insurance, government insurance, medical insurance, job insurance, product fund, government's forced life insurance and transport insurance, etc. One form of Insurance is business insurance, which includes life insurance, injury insurance, transport insurance, etc. This form is based on the concept of profit and loss; that's why there is a difference of opinion among jurisprudents about its Shariah status.

Owing to four basic flaws [riba (interest), *gharar* (uncertainty), *qimar* (wagering) and *majhooliya*t

(inefficiency)] found therein, Ulama have generally declared it *haram* (impermissible) and many seminars organized in various academic institutions decided about its being forbidden.

A large group of Islamic scholars deems insurance lawful and presents many arguments for its permissibility. A gist of their arguments is that insurance is a form of cooperative benefit for society. It has become a necessary part of man's daily affairs. It is a new contract that provides cooperation and protection from dangers.

As insurance is an issue of the modern age, the root of which cannot be traced to the Quran and Sunnah and jurisprudential verdicts, it can be adjudged on the basis of some Shariah provisions having some strong similarities.

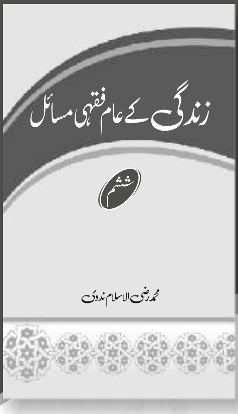
This article elucidates many such bases having similarities with insurance; e.g. cooperation agreements, maintenance, remuneration for protecting a trust, guarantee against fire hazard, guarantee against loss, government aid, the money liable to be paid to rightful owners as per Shariah, a complicated issue, Maqasid-i-Shariah, permission for forced insurance, etc.

BOOK REVIEWS

1. *Uloom-ul-Quran*,1&2 (Sciences of the Holy Qur'an), Maulana Gohar Rehman, Millat Publications, Header pura, Sri Nagar, kashmir, 2023, Pages:1168,Price:IRs.1550/-

Reviewed by Maulana Anas Falahi Madani

NEW ARRIVAL



زندگی کے عام فقہی مسائل

ششم

محمد رضی الاسلام ندوی

پیش نظر کتاب میں جو مسائل بیان ہوئے ہیں وہ آئے دن پیش آتے رہتے ہیں، یا کم از کم ذہنوں میں ابھرتے رہتے ہیں۔ ان کے جوابات قرآن کریم، احادیثِ نبوی اور تعاملِ صحابہ کی روشنی میں دیے گئے ہیں۔ اختلافی مسائل کے جوابات میں کوشش کی گئی ہے کہ تمام مسالکِ فقہ بیان کر دیے جائیں اور جن نقلی و عقلی دلائل پر وہ مبنی ہیں انھیں بھی ذکر کر دیا جائے۔ فقہی سوالات کے جواب میں صرف جائز یا ناجائز بتا دینے پر اکتفا نہیں کیا گیا ہے، بلکہ مسئلہ کو بہ حیثیت مجموعی سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے اور قرآن وسنت سے دلائل فراہم کیے گئے ہیں۔ اس سے قارئین کے ذہنی افق میں کشادگی پیدا ہوگی اور وہ مسئلہ کو اچھی طرح سمجھ کر اس پر عمل کرنے پر آمادہ ہوں گے۔

✹ **سائز:** 23X36/16 ✹ **صفحات:** 243 ✹ **قیمت:** 170.00

Contact No. : 7290092401, 7290092405 7290092403

MMI PUBLISHERS مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز

D-307, Dawat Nagar, Abul Fazl Enclave, Jamia Nagar, New Delhi-110025

Email: info@mmipublishers.net | mmipublishers@gmail.com | **Web:** www.mmipublishers.net

Sub Depot | **Hyderabad :** 9966710339, 9491874087, 04066710339, 8520961476 | **Mumbai :** 9699167700
Goa : 9987196549 | **Bangalore :** 9036996740, 8884045708, 9964355678

R.No. 38933/81
April-June-2024

Quarterly
Tahqeeqat-e-Islami
Aligarh

Mob. +91-9027445919
+91-9897746586

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ کا علمی و فکری ترجمان

توسیع اشاعت مہم

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی علی گڑھ

تحقیقات اسلامی کا اجرا 1982 میں ہوا۔ اب تک 168 شمارے تسلسل کے ساتھ شائع ہو چکے ہیں۔ اس کا مقصد عصری مسائل میں اسلامی نقطۂ نظر سے تحقیق کر کے نتائج بحث کو جدید علمی معیار کے مطابق دنیا کے سامنے پیش کرنا ہے۔ اللہ کا شکر ہے کہ اس کو عالمی سطح پر مقبولیت حاصل ہے اور علمی و تحقیقی مقالات میں اس کا حوالہ دیا جاتا ہے۔ نیز اس کی قدر کے اعتراف میں ہند و پاک میں پی ایچ ڈی اور ایم فل کی سطح کے پندرہ سے زائد مقالات لکھے جا چکے ہیں۔

بحمد للہ مجلہ نے اپنی اشاعت کے 42 برس مکمل کر لیے ہیں۔ اس مناسبت سے توسیع اشاعت کی خصوصی مہم کا اعلان کیا جا رہا ہے۔ امید ہے کہ ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی کے بہی خواہان اور سنجیدہ علمی و دینی کاموں سے دل چسپی رکھنے والے حضرات اسے لائبریریوں، ریسرچ سینٹرز اور علمی و فکری اداروں تک پہنچانے میں اپنا تعاون پیش کریں گے۔ آئیے، آج ہی خریدار بنیں اور دیگر احباب و مراکز کو بھی ہدیۃً پیش کریں۔

انفرادی خریدار: فی شمارہ: 75

سالانہ زرتعاون:

> 300 بذریعہ عام ڈاک > 400 بذریعہ رجسٹرڈ ڈاک

پانچ سالہ ممبرشپ:

> 1200 بذریعہ عام ڈاک > 1600 بذریعہ رجسٹرڈ ڈاک

لائف ٹائم ممبرشپ: 5000

ایجنسی

5 سے 20 کاپیوں تک کی خریداری پر 25٪ کی چھوٹ

20 سے 40 کاپیوں کی خریداری پر 30٪ کی چھوٹ

40 سے زائد کاپیوں کی خریداری پر 40٪ کی چھوٹ

اکاؤنٹ نمبر:

Tahqeeqat-e-Islami
Union Bank of India
Muslim University, Branch
A/C. No. 452201010029001
IFSC: UBIN0545228

خریدار بنیں

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی، نبی نگر، علی گڑھ، ۲۰۲۰۰۲

Contact: 9897746586   Email: Maktaba.itti@gmail.com