ISSN: 2321-8339

جنوری۔مارچ ۲۰۲۳ء

مؤسس: مولانا سید جلال الدین عمریؒ

ادارہ تحقیق و تصنیفِ اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

مدیر

محمد رضی الاسلام ندوی

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی کی

اہم مطبوعات

۱۔ قرآن اور اہل کتاب: حکایت، عبرت، نصیحت
ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی

قرآن مجید میں اہل کتاب (یہود ونصاریٰ) پر اللہ تعالیٰ کے انعامات، ان کی بداعمالیوں اور ان کو دی جانے والی سزاؤں کا تذکرہ تفصیل سے کیا گیا ہے۔ اس میں مسلمانوں کے لیے عبرت ونصیحت کے کون سے پہلو ہیں؟ اس کتاب میں ان موضوعات سے بحث کی گئی ہے۔

* **صفحات:** 34 * **قیمت:** 160.00

۲۔ اسلام پر بعض اعتراضات کا جائزہ
ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی

ہندوستان میں غیر مسلموں کی جانب سے اسلام کے مختلف پہلوؤں پر اعتراضات کیے جاتے ہیں۔ اس کتاب میں قرآن مجید، سیرت نبوی، عبادات، معاشرت اور ماکولات ومشروبات سے متعلق اٹھارہ (۱۸) اعتراضات کے جوابات دیے گئے ہیں۔ دعوت کے میدان میں کام کرنے والوں کے لیے رہ نما کتاب۔

* **صفحات:** 216 * **قیمت:** 175.00

۳۔ جرائم اور اسلام
مولانا محمد جرجیس کریمی

اس کتاب میں جرائم کے اسباب، اثرات اور ان کے انسداد میں موجودہ انسانی قوانین کی ناکامی سے بحث کرنے کے ساتھ واضح کیا گیا ہے کہ اسلام نے جرائم وسزا کا کیا تصور پیش کیا ہے؟ اور اسلامی اقدار وتعلیمات سے جرائم کا انسداد کیوں کر ممکن ہے؟ وقت کے ایک اہم موضوع پر ایک علمی وتحقیقی کتاب۔

* **صفحات:** 224 * **قیمت:** 125.00

ملنے کے پتے

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی | نبی نگر، پوسٹ بکس نمبر ۹۳، علی گڑھ۔ ۲

مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز D-307، ابوالفضل انکلیو، نئی دہلی۔ ۲۵

ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

جنوری ——— مارچ ۲۰۲۳ء

مدیر

محمد رضی الاسلام ندوی

مجلس ادارت

۱۔مولانا محمد فاروق خاں، سابق صدر ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی، علی گڑھ

۲۔ پروفیسر اشتیاق احمد ظلّی ، سابق ناظم دار المصنفین شبلی اکیڈمی، اعظم گڑھ

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

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

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

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

ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی

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

ISSN: 2321-8339

سہ ماہی **تحقیقات اسلامی** علی گڑھ

جلد:۴۲ شمارہ:۱

جمادی الاخریٰ ——— رجب المرجب ۱۴۴۴ھ

جنوری ——— مارچ ۲۰۲۳ء

زرِتعاون

اندرونِ ملک

فی شمارہ	۷۵/روپے
سالانہ	۳۰۰/روپے
پانچ سال کے لیے	۱۲۰۰/روپے
سالانہ (لائبریریاں واادارے)	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 وناشر اشہد جمال ندوی نے بھارت آفیسٹ، نئی دہلی سے چھپوا کر
ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی، نبی نگر (جمال پور)، علی گڑھ سے شائع کیا۔

فہرست مضامین

حرف آغاز

خلع کی شرعی حیثیت | محمد رضی الاسلام ندوی | ۵

قرآنیات

قرآن مجید کے چند اردو تراجم | ڈاکٹر شاکر حسین خاں | ۲۹

فقہیات

نکاحِ مسیار | مولانا ولی اللہ مجید قاسمی | ۴۷

کلامیات

سرسید کی کلامی فکر اور اس کا منہج | ڈاکٹر وارث مظہری | ۷۱

شخصیات وافکار

مولانا محمد عبدالحلیم چشتیؒ۔ شخصیت اور محاسن | جناب ظفر اقبال | ۹۳

تعارف وتبصرہ

محدثات: علم حدیث کے ارتقا میں خواتین کی خدمات | جناب محمد عبدالحی اثری | ۱۱۵

خبرنامہ ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی(۸۶) | ادارہ | ۱۱۹

مضامین کا انگریزی خلاصہ | ۱۲۱ – ۱۲۸

اس شمارے کے لکھنے والے

۱- ڈاکٹر شاکر حسین

شعبۂ علوم اسلامی، جامعہ کراچی، کراچی (پاکستان)

shakirhussaink24@gmail.com

۲- مولانا ولی اللہ مجید قاسمی

ناظم تعلیمات، جامعہ انوار العلوم فتح پور تال نرجا، مئو، اتر پردیش

wmqasmi@gmail.com

۳- ڈاکٹر وارث مظہری

اسسٹنٹ پروفیسر، شعبۂ اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ہمدرد، نئی دہلی

w.mazhari@gmail.com

۴- جناب ظفر اقبال

ریسرچ اسکالر، شعبۂ فلسفہ، کراچی یونی ورسٹی، کراچی (پاکستان)

zafar.q.iqbal@gmail.com

۵- جناب محمد عبدالحی اثری

کارکن شعبۂ ادارت، مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز نئی دہلی

makkiabdulhai@gmail.com

۶- محمد رضی الاسلام ندوی

صدر ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

mrnadvi@gmail.com

حرف آغاز

خلع کی شرعی حیثیت

______________ محمد رضی الاسلام ندوی

اسلامی شریعت میں نکاح کو ختم کرنے کی جو صورتیں بیان کی گئی ہیں ان میں سے ایک 'خلع' ہے۔اس کی سادہ شکل یہ ہے کہ اگر کوئی عورت اپنے شوہر کے ساتھ رہنا نہیں چاہتی تو شریعت اس کو اجازت دیتی ہے کہ وہ مہر واپس کرکے یا اس سے دست بردار ہوکر علیٰحدگی حاصل کرلے۔

گزشتہ دنوں کیرلا کی عدالتِ عالیہ کے ایک فیصلے کا جو خلاصہ میڈیا میں آیا تھا، اس سے یہ تأثر لیا گیا تھا کہ مسلم پرسنل لا میں عورت خلع کے ذریعے اپنی مرضی سے یک طرفہ طور پر علیٰحدگی حاصل کرسکتی ہے،اس بنا پر یہ معاملہ بحث کا موضوع بن گیا تھا۔مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی شریعت کی روشنی میں خلع کے احکام بیان کردیے جائیں اور عورت کے اختیارات کے حدود کی وضاحت کردی جائے۔

لغوی اور اصطلاحی مفہوم

عربی زبان میں 'خلع' کے لغوی معنیٰ ہیں: اتارنا، کھینچنا،نکالنا،آزاد کردینا،وغیرہ۔ کہا جاتا ہے:**خلع النعل والثوب والرداء** (اس نے اپنا جوتا، کپڑا اور چادر اتاردی۔)،**خلع الربقة من عنقه** (اس نے اپنی گردن سے اطاعت کا قلادہ اتار پھینکا۔)**خلع دابّتہ** (اس نے اپنے جانور کو بندش سے آزاد کردیا۔)[۱] قرآن مجید میں ہے:**نُودِیَ یٰمُوسیٰ اِنّی أنَا رَبُّکَ فَاخلَع نَعلَیکَ**۔(طہ:۱۲)(پکارا گیا:اے موسیٰ!میں ہی تیرا رب ہوں۔جوتے اتاردے۔)

حدیث میں ہے:

من خلع یداً من طاعة لقی الله یوم القیامة لاحجة له[۲]

(جس شخص نے اطاعت سے ہاتھ کھینچ لیا وہ روز قیامت اللہ سے اس حال میں ملے گا کہ اس کے لیے کوئی حجت نہیں ہوگی۔)

خَلْع (زبر کے ساتھ) مصدر اور خُلْع (پیش کے ساتھ) اسم ہے۔ علامہ ابن حجر عسقلانیؒ نے لکھا ہے کہ دونوں مصدر ہیں، البتہ خَلْع مادی چیز کے ازالہ کے لیے اور خُلع معنوی چیز کے ازالہ کے لیے مستعمل ہے۔[۳]

اصطلاحِ شرع میں خلع کی یہ تعریف کی گئی ہے:

أخذہ مالٍ من المرأۃ بازاء مِلک النکاح بلفظ الخلع۔[۴]

(شوہر کا لفظ 'خلع' استعمال کرکے نکاح ختم کرنے کے بدلے عورت سے مال لینا۔)

نکاح میں پائیداری مطلوب ہے

اسلام چاہتا ہے کہ نکاح کی بنیاد محبت ومودّت پر استوار ہو، زوجین ایک دوسرے کے لیے باعثِ سکون اور آنکھوں کی ٹھنڈک بنیں، وہ مل جل کر اپنے سایۂ عاطفت میں اولاد کی پرورش کریں، مزاجی اختلاف کی وجہ سے اگر کچھ ناگواری محسوس ہوتو اسے برداشت کریں اور ہمیشہ خیر اور بھلائی کا پہلو اپنے پیش نظر رکھیں۔ قرآن مجید میں مَردوں سے ان الفاظ میں خطاب کیا گیا ہے:

وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئاً وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْراً كَثِيراً۔ (النساء:۱۹)

(ان (عورتوں) کے ساتھ بھلے طریقے سے زندگی بسر کرو۔ اگر وہ تمہیں ناپسند ہوں تو ہوسکتا ہے کہ ایک چیز تمہیں پسند نہ ہو، مگر اللہ نے اسی میں بہت کچھ بھلائی رکھ دی ہو۔)

اور اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے:

لا یفرک مومنٌ مومنۃً اِن کرہ منھا خُلُقاً رضی منھا آخر.[۵]

(کوئی مومن مرد (یعنی شوہر) مومن عورت (یعنی بیوی) سے نفرت نہ کرے۔ اگر اس کی ایک عادت بُری لگے گی تو اس کی دوسری عادت

سے اسے خوشی حاصل ہوگی۔)

اسی طرح عورتوں کو بھی ہدایت کی گئی ہے کہ وہ معمولی شکایتوں اور ناگواریوں کو برداشت کریں اور ناراض ہوکر طلاق یا خلع کا مطالبہ نہ کرنے لگیں۔اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے:

المنتزعات والمختلعات هن المنافقات۔٦

(بلاسبب رشتۂ نکاح ختم کرنے والی اور خلع لینے والی عورتیں منافق عورتوں جیسی ہیں۔)

دوسری حدیث کے مطابق آپ ؐ نے ارشاد فرمایا:

ایّما امرأة اختلعت من زوجها من غير بأس لم ترح رائحة الجنة۔٧

(جو عورت بغیر کسی معقول وجہ کے اپنے شوہر سے خلع لے وہ جنت کی خوشبو تک نہیں پائے گی۔)

نباہ ممکن نہ ہو تو مرد علیحدگی حاصل کرسکتا ہے اور عورت بھی۔

لیکن اگر رشتۂ نکاح میں خوش گواری باقی نہ رہے اور وہ ایک بوجھ بن جائے تو اسلام اجازت دیتا ہے کہ اس کو ختم کر دیا جائے۔زوجین کے درمیان رشتہ قائم رہے، لیکن ان کے درمیان باہم الفت ومحبت مفقود ہو، وہ ایک دوسرے کی صورت دیکھنے کے روادار نہ ہوں اور کڑھتے ہوئے زندگی گزاریں، اس سے بہتر ہے کہ دونوں علیحدہ ہوکر اپنی اپنی الگ راہ لیں، نیا نکاح کریں اور اللہ تعالیٰ کی توفیق سے آئندہ خوش گوار ازدواجی زندگی کی امید رکھیں۔قرآن مجید میں ہے:

وَإِن يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللّٰهُ كُلاًّ مِّن سَعَتِهِ وَكَانَ اللّٰهُ وَاسِعاً حَكِيماً۔ (النساء:۱۳۰)

(لیکن اگر زوجین ایک دوسرے سے الگ ہی ہوجائیں تو اللہ اپنی وسیع قدرت سے ہر ایک کو دوسرے کی محتاجی سے بے نیاز کردے گا۔اللہ کا دامن بہت کشادہ ہے اور وہ دانا وبینا ہے۔)

اسلام نکاح کو ایک 'سماجی معاہدہ' کی حیثیت دیتا ہے۔فریقین جب تک چاہیں اس معاہدہ کو باقی رکھ سکتے ہیں، لیکن جب ان کے حالات اسے جاری رکھنے کی اجازت

نہ دیں تو وہ علیٰحدگی حاصل کر سکتے ہیں۔

عورت کی جانب سے علیٰحدگی کا اقدام 'خلع' کہلاتا ہے۔

اگر مرد اپنی ازدواجی زندگی سے خوش نہ ہو، بیوی کو بار بار سمجھانے بجھانے اور دیگر تدابیر اختیار کرنے کے باوجود اس کی سرکشی جاری ہو، یا کسی دوسری وجہ سے وہ نکاح کو باقی نہ رکھنا چاہتا ہو تو وہ بیوی سے علیٰحدگی حاصل کر سکتا ہے۔ اس کے اس حق کو 'طلاق' کہا گیا ہے۔ سورۂ البقرۃ (آیات: ۲۲۷ تا ۲۳۲) میں طلاق کے بعض احکام تفصیل سے بیان کیے گئے ہیں۔ اس میں کہا گیا ہے کہ اگر مرد طلاق دے تو عورت کو تین 'قــروء' (حیض/طہر) تک خود کو دوسرے نکاح سے روکے رکھنا ہے۔ اسے 'عدّت' کہا جاتا ہے۔ اس دوران میں اگر شوہر اپنے تعلقات درست کر لینے پر آمادہ ہو تو وہ بیوی کو دوبارہ اپنی زوجیت میں لے سکتا ہے۔ اسے ایسا موقع دو بار حاصل رہے گا، یعنی وہ یا تو بیوی کو سیدھی طرح روک لے، یا بھلے طریقے سے رخصت کر دے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ شوہر نے بیوی کو جو کچھ دے رکھا ہو، اسے رخصت کرتے وقت اس میں سے کچھ لینا اس کے لیے جائز نہیں ہے۔ یہی بات قرآن مجید میں دوسری جگہ ان الفاظ میں کہی گئی ہے: ''اور اگر تم ایک بیوی کی جگہ دوسری بیوی لے آنے کا ارادہ ہی کر لو، خواہ تم نے اسے ڈھیر سا مال ہی کیوں نہ دیا ہو، اس میں سے کچھ واپس نہ لینا۔ کیا تم اسے بہتان لگا کر اور صریح ظلم کر کے واپس لوگے۔ اور آخر تم اسے کس طرح لے لوگے، جب کہ تم ایک دوسرے سے لطف اندوز ہو چکے ہو اور وہ تم سے پختہ عہد لے چکی ہیں؟'' (النساء: ۲۰-۲۱)

آگے کہا گیا ہے:

إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللّٰهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللّٰهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللّٰهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُونَ۔ (البقرۃ: ۲۲۹)

(البتہ یہ صورت مستثنیٰ ہے کہ زوجین کو اللہ کے حدود پر قائم نہ رہ سکنے کا اندیشہ ہو۔ ایسی صورت میں اگر تمھیں یہ خوف ہو کہ وہ دونوں حدودِ الٰہی پر قائم نہ رہیں گے تو ان دونوں کے درمیان یہ معاملہ ہو جانے میں

مضائقہ نہیں کہ عورت اپنے شوہر کو معاوضہ دے کر علیٰحدگی حاصل کرلے۔ یہ اللہ کے مقرر کردہ حدود ہیں،ان سے تجاوز نہ کرو۔اور جو لوگ حدودِ الٰہی سے تجاوز کریں، وہی ظالم ہیں۔)

آیت کے اس ٹکڑے میں عورت کے 'حقِ علیٰحدگی' کا بیان ہے۔اس میں کہا گیا ہے کہ اگر عورت کو اندیشہ ہو کہ نکاح باقی رہنے کی صورت میں وہ اللہ کے مقرر کردہ حدود پر قائم نہیں رہ سکے گی،شوہر کی اطاعت نہیں کرسکے گی اور گھر میں اسے خوش گوار اور پرسکون ماحول فراہم نہیں کرسکے گی تو وہ نکاح ختم کرسکتی ہے، البتہ اس صورت میں اسے شوہر کو کچھ معاوضہ ادا کرنا ہوگا۔اسی کو اصطلاح میں 'خلع' کہا جاتا ہے۔آیت میں 'خوف' (اندیشہ) کی نسبت زوجین اور سماج/نظام کی جانب کی گئی ہے۔اس لیے کہ عورت کے 'نشـوز' (شوہر کی عدمِ اطاعت) کی صورت میں شوہر کے دل میں بھی اس سے نفرت پیدا ہوجائے گی اور وہ اس کے ساتھ حسنِ سلوک کی ہدایتِ الٰہی پر قائم نہیں رہ سکے گا۔اور اگر خاندان کے بڑوں کی بھی یہی رائے بن جائے کہ ان دونوں کے درمیان آئندہ خوش گوار تعلقات قائم نہیں رہ سکتے تو ان کا الگ ہوجانا ہی بہتر ہے۔

عہدِ نبوی میں پیش آنے والا خلع کا پہلا واقعہ

عہدِ نبوی میں حضرت ثابت بن قیسؓ[8] کی بیوی[9] کا واقعۂ خلع مشہور ہے۔اسے 'اسلام میں خلع کا پہلا واقعہ' قرار دیا گیا ہے۔[10] حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے:

جاء ت امرأة ثابت بن قيس بن شمّاس الىٰ النبي ﷺ فقالت: يارسول اللّٰه ! ما أنقم على ثابتٍ في دينٍ ولا خلقٍ،الا أني أخاف الكفر، فقال رسول اللّٰه ﷺ:فترُدّين عليه حديقته؟فقالت:نعم،فردّت عليه، وأمره ففارقها۔[11]

(حضرت ثابت بن قیسؓ کی بیوی نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میں ثابت کے دین اور اخلاق کے بارے میں کوئی شکایت نہیں کرتی،لیکن مجھے اندیشہ ہے کہ ان کے ساتھ رہنے کی وجہ سے مجھ سے کوئی کفریہ عمل نہ سرزد ہوجائے۔رسول اللہ ﷺ نے دریافت کیا:تمہیں اس نے جو باغ دیا تھا اسے واپس کردوگی؟انہوں

نے جواب دیا: جی ہاں۔ چنانچہ انہوں نے باغ واپس کر دیا اور رسول اللہ ﷺ کے حکم پر ثابتؓ نے انہیں چھوڑ دیا۔)

یہ روایت الفاظ کے کچھ فرق کے ساتھ صحیح بخاری میں دوسری سندوں سے بھی مروی ہے۔اس کے علاوہ سنن ابی داؤد، سنن ترمذی، سنن نسائی، سنن ابن ماجہ، مسند احمد، موطا امام مالک، سنن بیہقی، صحیح ابن خزیمہ، مصنف عبد الرزاق اور دیگر کتبِ حدیث میں بھی آئی ہے۔

عہدِ خلافتِ راشدہ میں خلع کے واقعات

خلفائے راشدین کے عہد میں بھی خلع کے بعض واقعات پیش آئے۔ان میں سے دو واقعات شہرت رکھتے ہیں:

حضرت عمر بن الخطابؓ کے عہدِ خلافت میں ایک عورت کا اپنے شوہر سے تنازعہ ہوا۔اس نے ان کے پاس حاضر ہوکر شکایت کی اور خلع لینے کی خواہش ظاہر کی۔ حضرت عمرؓ نے اسے سمجھایا، لیکن وہ نہیں مانی تو انہوں نے اسے رات بھر ایک گندی اور بدبودار جگہ قید کرنے کا حکم دیا۔صبح اسے ان کے پاس حاضر کیا گیا۔انہوں نے دریافت کیا: ''رات کیسے گزری؟'' اس نے جواب دیا: ''نکاح کے بعد سے اب تک صرف گزشتہ رات میں نے سب سے زیادہ راحت محسوس کی ہے۔'' اس جملے سے حضرت عمرؓ نے اس کی منافرت کی شدت محسوس کرلی۔انھوں نے اس کے شوہر کو بلا کر فرمایا: ''اسے خلع دے دو۔''[۱۲]

دوسرا واقعہ حضرت ربیع بنت معوذؓ کا ہے۔ان کا تعلق قبیلۂ خزرج کی شاخ بنو النجار سے تھا۔ان کا نکاح حضرت ایاس بن بکیرؓ سے ہوا۔ دونوں کے درمیان خوش گوار تعلقات قائم نہیں رہ سکے۔حضرت ربیعؓ نے اپنے شوہر سے کہا: ''میرا سارا مال لے لیجیے اور مجھے اپنے سے الگ کر دیجیے۔'' وہ تیار ہوگئے۔ یہ حضرت عثمان بن عفانؓ کی خلافت کے آخری زمانے کا واقعہ ہے۔معاملہ ان تک پہنچا تو انہوں نے اسے درست قرار دیا اور فرمایا: ''عورت اپنا مال دے کر شوہر سے چھٹکارا حاصل کرسکتی ہے۔''[۱۳]

خلع کی مشروعیت پر امت کا اجماع

قرآن مجید میں، زوجین کے درمیان خوش گواری نہ ہونے کی صورت میں عورت کی طرف سے نکاح ختم کرنے کی اجازت، عہدِ نبوی اور عہدِ خلافت راشدہ میں پیش آنے

والے علیٰحدگی کے واقعات اور احادیث وروایات میں ان کے مفصّل تذکرہ کی وجہ سے خلع کی مشروعیت پر علمائے امت کا اجماع ہے۔علامہ ابن حجر عسقلانیؒ نے لکھا ہے:

أجمع العلماء على مشروعيته۔[۱۴]

(علماء کا خلع کی مشروعیت پر اجماع ہے)

البتہ اس کے سلسلے میں مسائل کے استنباط میں ان کے درمیان کچھ اختلافات ہوئے ہیں۔آئندہ سطور میں خلع کے چند اہم احکام ومسائل کا تذکرہ کیا جائے گا۔

خلع عورت کا حق ہے

اگر نکاح کے بعد زوجین کے تعلقات خوش گوار نہ رہیں اور ان کے دل میں اپنے شریکِ حیات کے تعلق سے نفرت پائی جائے تو اسلامی شریعت نے دونوں کو تفریق کا حق دیا ہے۔شوہر اپنا یہ حق استعمال کرتے ہوئے بیوی کو طلاق دے سکتا ہے اور بیوی شوہر کے ساتھ نہ رہنا چاہے تو خلع کا مطالبہ کرکے اس سے علیٰحدہ ہوسکتی ہے۔طلاق اور خلع کے درمیان بس دو فرق ہیں: اول یہ کہ اگر شوہر طلاق دے تو وہ جو کچھ بیوی کو دے چکا ہے (مہر اور تحفے تحائف وغیرہ) اس میں سے کچھ واپس لینا اس کے لیے جائز نہیں ہے۔لیکن اگر عورت خلع لینا چاہے تو اسے مہر واپس کرنا ہوگا۔دوم یہ کہ شوہر کا حقِ طلاق یک طرفہ ہے۔وہ طلاق دینا چاہے تو اسے بیوی سے اجازت لینے کی ضرورت نہیں۔لیکن بیوی کا حقِ خلع یک طرفہ نہیں ہے کہ وہ خلع کا اعلان کرکے شوہر سے الگ ہوجائے اور سمجھ لے کہ اس کا نکاح ختم ہوگیا، بلکہ اسے شوہر کو بتانا ہوگا کہ وہ اب اس کے ساتھ نہیں رہ سکتی، ساتھ ہی شوہر سے ملا ہوا مہر چیزیں اسے واپس کرنا ہوگا، تب شوہر اس کے مطالبہ کو منظوری دے گا۔

اس کا مطلب یہ نہیں کہ حقِ تفریق کے معاملہ میں مرد اور عورت کے درمیان امتیاز برتا گیا ہے۔ اس معاملہ میں بہ ظاہر مرد کا حق عورت کے مقابلے میں کچھ بڑھا ہوا معلوم ہوتا ہے، لیکن یہ انتظامی وجوہ سے ہے۔ نکاح ایک ایسا معاہدہ ہے جس میں مرد کو تمام تر ذمے داریاں اٹھانے کا پابند کیا گیا ہے۔وہ عورت کو مہر دیتا ہے، اس کے روزمرّہ کے مصارف (نفقه) برداشت کرتا ہے، اسے رہائش (سُکنیٰ) فراہم کرتا ہے۔

اسی وجہ سے قرآن مجید میں کہا گیا ہے: بِیَدِہ عُقدَۃُ النِکَاحِ۔ (البقرۃ:۲۳۷) ''اس (شوہر) کے اختیار میں نکاح کی گرہ ہے۔'' طلاق گویا شوہر کی طرف سے یہ اعلان ہوتا ہے کہ اب آئندہ میں یہ ذمہ داریاں نہیں اٹھاؤں گا، جب کہ نکاح کے معاملہ میں عورت پر کوئی ذمے داری عائد نہیں کی گئی ہے، بلکہ وہ تمام تر سہولیات سے فائدہ اٹھاتی ہے۔ وہ اگر نکاح کو ختم کرنا چاہے تو اسے مہر سے دست بردار ہونا ہوگا اور شوہر کو اسے واپس کرنا ہوگا۔ اسی وجہ سے خلع چاہنے کی صورت میں اسے شوہر سے رجوع کرنے کے لیے کہا گیا ہے۔ علامہ ابن رشدؒ نے لکھا ہے:

> **والفقہ أنّ الفِداء انّما جُعِل للمرأۃ فی مقابلۃ ما بید الرجل من الطلاق ، فانہ لما جُعل الطلاق بِیَد الرجل اذا فَرَک المرأۃ ، جُعل الخلع بِیَد المرأۃ اذا فَرَکَت الرجل۔**[۱۵]
>
> (فقہی بصیرت کی بات یہ ہے کہ عورت کے لیے فدیہ (دے کر شوہر سے علیٰحدگی حاصل کرنے کا حق) مرد کے اختیارِ طلاق کے مقابلے میں رکھا گیا ہے۔ جس طرح مرد کو، جب وہ بیوی سے نفرت کرنے لگے، طلاق کا حق دیا گیا ہے، اسی طرح عورت کو، جب وہ شوہر سے نفرت کرنے لگے، خلع کا حق حاصل ہے۔)

محض عورت کی ناپسندیدگی خلع کی وجہ بن سکتی ہے۔

قرآن مجید (البقرۃ:۲۲۹) سے بہ ظاہر معلوم ہوتا ہے کہ خلع کی اجازت صرف اس صورت میں ہے جب زوجین کو (اور دوسروں کو بھی) اندیشہ ہو کہ وہ دونوں ازدواجی حقوق کے معاملے میں اللہ کے مقرر کردہ حدود پر قائم نہیں رہ سکیں گے۔ دوسرے الفاظ میں خلع صرف زوجین کے درمیان تنازعہ کی صورت میں جائز ہے۔ یہ رائے طاؤسؒ، شعبہؒ اور ابن المنذرؒ کی طرف منسوب کی گئی ہے۔ لیکن یہ درست نہیں معلوم ہوتی۔ خلع عورت کا حق ہے، اس لیے شوہر چاہے بیوی کو ناپسند کرتا ہو یا نہ کرتا ہو اور اسے بھی بیوی سے نفرت ہو یا نہ ہو، اگر بیوی کو اس سے نفرت ہے تو وہ خلع حاصل کر سکتی ہے۔

پھر حدود اللہ پر قائم رہنے کے معاملے میں 'خوف' (اندیشہ) کی نسبت زوجین

اور دوسرے مسلمانوں کی طرف کیوں کی گئی ہے؟ اس کا جواب علامہ طبریؒ نے یہ دیا ہے:

انّ فی نشوزھا علیہ داعیةً لہ الیٰ التقصیر في واجبھا ومجازاتھا بسوء فعلھا بہ ، ذٰلک ھو المعنیٰ الذي یوجب للمسلمین الخوف علیھما أن لا یقیما حدود اللہ۔[۱۶]

(اگر بیوی شوہر کے مقابلے میں سرکشی دکھائے گی تو شوہر بھی اس کے حقوق ادا کرنے میں کوتاہی کرے گا اور جیسے بیوی نے اس کے ساتھ بُرا رویہّ اختیار کر رکھا ہے، ویسا ہی معاملہ شوہر بھی اس کے ساتھ روا رکھے گا۔ یہ مطلب ہے مسلمانوں کے اس اندیشے کا کہ زوجین اللہ کے مقرر کردہ حدود پر قائم نہیں رہ سکیں گے۔)

حضرت ثابتؓ اور ان کی بیوی کے معاملے میں دونوں طرح کی روایتیں ملتی ہیں۔ ایک روایت میں ہے کہ حضرت ثابتؓ کے مزاج میں کچھ سختی تھی۔[۱۷] سنن ابی داؤد میں ہے کہ ایک مرتبہ انہوں نے اپنی بیوی کی اتنی پٹائی کی تھی کہ اس کی پسلی کی ہڈی ٹوٹ گئی تھی۔[۱۸] سنن نسائی میں صراحت ہے کہ حضرت ثابتؓ کی مار سے ان کی بیوی کا ہاتھ ٹوٹ گیا تھا۔[۱۸] ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ رات میں پیش آیا تھا۔ چنانچہ اللہ کے رسول ﷺ صبح کی نماز کے لیے 'غلس' میں (منہ اندھیرے) نکلے تو خاتون کو دروازے پر کھڑا پایا۔ آپؐ نے دریافت کیا: کون ہو؟ اور کیا معاملہ ہے؟ انہوں نے اپنا تعارف کرایا، رات کا ماجرا سنایا اور کہا کہ بہت ہو چکا، اب ثابت (شوہر) کے ساتھ میرا گزارا نہیں ہوسکتا۔[۲۰] دوسری طرف بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ثابتؓ کی بیوی نے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوکر اپنے شوہر کی کوئی شکایت نہیں کی تھی۔ بس یہ کہا تھا کہ وہ اب ان کے ساتھ نہیں رہنا چاہتیں۔[۲۱]

روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ثابتؓ گھرانے کا معاملہ یہ تھا کہ خاتون بہت خوب صورت تھیں اور شوہر بدصورت[۲۲] خاتون نے اللہ کے رسول ﷺ سے شکایت کرتے ہوئے خود بیان کیا تھا: ''نکاح کے موقع پر میں نے خیمہ کا پردہ اٹھا کر دیکھا۔ وہ اپنے چند ساتھیوں کے ساتھ آرہے تھے۔ وہ ان میں سب سے زیادہ کالے، سب سے

زیادہ پستہ قد اور سب سے زیادہ بدشکل تھے۔''۲۳ ''مجھے ان سے اتنی نفرت ہے کہ ان کے ساتھ میرا گزارا نہیں ہوسکتا۔''۲۴ خاتون کی نفرت کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ انہوں نے یہ بھی کہا تھا: ''وہ جب نکاح کے بعد میرے پاس آئے تو اگر اللہ کا خوف نہ ہوتا تو میں ان کے چہرے پر تھوک دیتی۔''۲۵

طبقات ابن سعد میں ہے کہ حضرت ثابتؓ کی بیوی (جمیلہ) کو، جس نے ان سے خلع لے تھی، ان سے ایک لڑکا تھا، جس کا نام محمد تھا۔۲۵ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خلع کا یہ واقعہ نکاح کے ابتدائی زمانے کا نہیں ہے۔ اگرچہ خاتون ابتدا ہی سے اپنے شوہر کو ناپسند کرتی تھیں، لیکن انہوں نے دل پر جبر کرکے اس رشتے کو گوارا کیا تھا۔ ممکن ہے، اس کا اظہار ان کے رویّے اور زبان سے بھی ہوتا رہتا ہو، جس کی بنا پر ثابتؓ ان سے سختی سے پیش آتے ہوں، مار پیٹ بھی کرتے ہوں، جس سے خاتون کی نفرت میں اور اضافہ ہوگیا ہو۔ بالآخر جب ایک رات انہوں نے اتنا مارا کہ خاتون کا ہاتھ ٹوٹ گیا تو ان کا پیمانۂ صبر لب ریز ہوگیا اور انہوں نے علی الصبح خدمتِ نبوی میں حاضر ہوکر خلع کا مطالبہ کردیا۔

صحیح بخاری کی روایات میں خاتون کے صرف مطالبۂ خلع کا تذکرہ ہے، ان کی شکایات مذکور نہیں ہیں۔ ان کی شرح میں علامہ ابن حجر عسقلانیؒ نے لکھا ہے:

> ''بہ ظاہر معلوم ہو رہا ہے کہ حضرت ثابتؓ نے ایسا کچھ نہیں کیا تھا جو باعثِ شکایت بنے، لیکن سنن نسائی میں ہے کہ انہوں نے اپنی بیوی کو اتنا مارا تھا کہ اس کا ہاتھ ٹوٹ گیا تھا۔ اسے اس پر محمول کیا جاسکتا ہے کہ بیوی کے ساتھ ایسا معاملہ پیش آیا تھا، لیکن اس نے اس کی شکایت نہیں کی تھی۔''۲۷

خلاصہ یہ کہ خلع کے جواز کے لیے زوجین کے درمیان تنازعہ ہونا ضروری نہیں ہے۔ علامہ قرطبیؒ نے لکھا ہے:

> **والذی علیہ الجمھور من الفقھاء انہ یجوز الخلع من غیر اشتکاء ضرر** ۲۸
>
> (جمہور فقہاء کے نزدیک عورت شوہر کی جانب سے ضرر پہنچنے کی شکایت نہ ہو تب بھی وہ خلع لے سکتی ہے۔)

اسی طرح یہ بھی ضروری نہیں کہ شوہر بھی بیوی سے نفرت کرتا ہو، بلکہ اگر شوہر بیوی سے محبت کرتا ہو اور اسے اپنے ساتھ رکھنا چاہتا ہو، لیکن بیوی کسی وجہ سے اس کے ساتھ زندگی گزارنا نہیں چاہتی تو وہ خلع لے سکتی ہے، علامہ ابن حجرؒ فرماتے ہیں:

انّ الشقاق اذا حصل من قبل المرأة فقط جاز الخلع والفدية، ولا يتقيّد ذلک بوجوده منهما جميعاً ، وانّ ذلک يشرع اذا كرهت المرأة عشرة الرجل ولولم يكرهها ولم يَرَ منها ما يقتضى فراقها۔[۲۹]

(اگر نفرت کا اظہار صرف عورت کی جانب سے ہو تو اس کے لیے خلع کا مطالبہ کرنا اور شوہر کا اس سے فدیہ قبول کرنا جائز ہے۔اس کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ نفرت کا اظہار دونوں جانب سے ہو۔اس کی مشروعیت اس صورت میں ہے جب عورت شوہر کے ساتھ رہنے کو ناپسند کرے، خواہ ناپسندیدگی کا اظہار شوہر کی جانب سے نہ ہوا ہو اور اس نے بیوی میں ایسی ناپسندیدہ چیزیں نہ دیکھی ہوں جن کی وجہ سے وہ بھی اس سے علیٰحدگی حاصل کرنا چاہے۔)

علامہ ابن قدامہؒ نے لکھا ہے:

ان المرأة اذا كرهت زوجها لخَلقه أو خُلُقه، أو دينه، أو كِبَره، أو ضعفه، أو نحو ذالک، وخشيت أن لا تؤدّى حق الله تعالىٰ فى طاعته، جاز لها ان تخالعه بعوض تفتدى به نفسها منه[۳۰]

(عورت اگر اپنے شوہر کو ناپسند کرے، اس کی بدصورتی یا بدخلقی، یا بے دینی، یا بڑھاپے یا کم زوری یا کسی اور وجہ سے، اور اسے اندیشہ ہو کہ وہ اس کی اطاعت کے حکمِ الٰہی پر عمل نہیں کر سکے گی تو اس کے لیے جائز ہے کہ وہ مال کے بدلے خلع حاصل کرکے۔اسے شوہر کو دے کر وہ چھٹکارا حاصل کر سکتی ہے۔)

عورت کتنا مال لوٹائے گی؟

اگر شوہر عورت کا مطالبۂ خلع منظور کرلے تو وہ اس سے کتنا مال لے سکتا ہے؟ اس سلسلے میں روایات میں اختلاف پایا جاتا ہے، اس بنا پر فقہاء کی آراء بھی مختلف ہوگئی ہیں۔

حضرت ثابت بن قیسؓ کی بیوی نے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوکر خلع کی بات کی تو آپؐ نے فرمایا: ''تمھیں تمہارے شوہر نے جو باغ دیا تھا وہ لوٹانا ہوگا۔'' انہوں نے عرض کیا: ''مجھے منظور ہے، بلکہ اگر وہ مزید کچھ مال چاہیں تو میں اس پر بھی تیار ہوں۔''۳۱ اس پر آں حضرتؐ نے فرمایا: ''زیادہ دینے کی ضرورت نہیں۔'' آپؐ نے ثابتؓ کو بلاکر فرمایا: ''باغ واپس لے لو اور اس سے علیٰحدگی اختیار کرلو۔''۳۲

اس حدیث کی بنا پر حضرت علیؓ، عطاؒ، اوزاعیؒ، زہریؒ، طاؤسؒ اور بعض دیگر فقہاء کہتے ہیں کہ شوہر نے جو کچھ مہر میں دیا تھا اس سے زیادہ لینا اس کے لیے جائز نہیں ہے۔۳۳

بعض دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ خلع کی صورت میں عورت کی جانب سے شوہر کو دیا جانے والا مال کچھ بھی ہوسکتا ہے، جس پر دونوں کا اتفاق ہوجائے۔ اس کی مقدار مہر کے برابر یا اس سے کم یا زیادہ ہوسکتی ہے۔ حضرت عمر بن الخطابؓ کے عہد میں جس عورت کے خلع کا معاملہ ان تک پہنچا تھا اس کے شوہر سے انھوں نے فرمایا تھا: ''اسے خلع دے دو، چاہے بدلے میں اس کی بالیاں تک لے لو۔''۳۴ حضرت ربیع بنت معوذؓ نے اپنے شوہر سے خلع لینا چاہا تو اس سے کہا: ''میرا تمام مال لے لیجیے، لیکن مجھے چھوڑ دیجیے۔'' انہوں نے جواب دیا: ''ٹھیک ہے۔'' یہ معاملہ حضرت عثمان بن عفانؓ تک پہنچا تو انہوں نے اسے درست قرار دیا۔۳۵

ان روایات کی بنا پر زیادہ تر فقہاء نے کہا ہے کہ خلع میں مقدارِ عوض مہر کے برابر ہوسکتی ہے یا اس سے کم یا زیادہ۔ علامہ ابن قدامۃ نے لکھا ہے:

انها اذا تراضيا على الخلع لشئ صح وهذا قول اكثر اهل العلم۔۳۶

(زوجین جتنے بھی مال پر خلع کے لیے تیار ہوجائیں، جائز ہے۔ یہ اکثر اہلِ علم کی رائے ہے۔)

ائمہ اربعہ کی بھی یہی رائے ہے۔

امام رازیؒ نے خلع میں واپس کیے جانے والے مال کی مقدار مہر سے زیادہ ہوسکنے کی ایک دلیل یہ دی ہے: ''جس طرح نکاح کے وقت عورت زیادہ مہر کا مطالبہ کرسکتی ہے، اسی طرح شوہر کو بھی حق ہے کہ خلع منظور کرتے وقت زیادہ مال کا مطالبہ

کرے، خاص طور سے اس صورت میں جب عورت شوہر کا استخفاف کرے اور اس سے بغض ونفرت کا اظہار کرے۔'' ۳۷

فقہاء نے ایک دلیل یہ بھی دی ہے کہ قرآن مجید میں خلع کی صورت میں صرف عورت کی طرف سے معاوضہ دینے کی بات کہی گئی ہے، اس کی کوئی مقدار متعین نہیں کی گئی ہے: **فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِهِ** ۔''تو ان دونوں کے درمیان یہ معاملہ ہو جانے میں مضائقہ نہیں کہ عورت اپنے شوہر کو معاوضہ دے کر علیٰحدگی حاصل کرلے۔'' اس بنا پر معاوضہ کچھ بھی طے ہوسکتا ہے، مہر کے برابر یا اس سے کم یا زیادہ۔

ابن بطالؒ نے کہا ہے:

ذهب الجمهور الیٰ انه يجوز للرجل ان يأخذ فی الخلع أكثر مما أعطاه ۳۸

(جمہور فقہاء کے نزدیک مرد نے نکاح کے وقت عورت کو جتنا دیا تھا، خلع کی صورت میں اس سے زیادہ لینا جائز ہے۔)

البتہ بعض فقہاء کہتے ہیں کہ شوہر کے لیے مہر سے زیادہ لینا مکروہ ہے۔ ۳۹

میمون بن مہران کا قول ہے:

من أخذ أكثر ممّا أعطى لم يسرّح باحسان. ۴۰

(جس شخص نے بیوی سے اس سے زیادہ لیا جتنا اسے دیا تھا، اس نے بھلے طریقے سے اسے رخصت نہیں کیا، (جس کا قرآن میں حکم دیا گیا ہے۔)

امام مالکؒ فرماتے ہیں:

لم أرا أحداً ممن يقتدیٰ به يمنع ذلك، ولكنه ليس من مكارم الأخلاق۔ ۴۱

(مجھے نہیں معلوم کہ کسی معتبر عالم نے خلع کی صورت میں شوہر کے لیے مہر سے زیادہ واپس لینے کو منع کیا ہو، لیکن بہر حال ایسا کرنا شریفانہ اخلاق میں سے نہیں ہے۔)

خلع طلاق ہے یا فسخ نکاح؟

فقہاء نے ایک بحث یہ کی ہے کہ خلع کے نتیجے میں ہونے والی علیٰحدگی سے

طلاق واقع ہوتی ہے یا نکاح فسخ ہوتا ہے؟ اگر بیوی کے مطالبۂ خلع پر شوہر اسے طلاق دے تو تمام فقہاء کے نزدیک اسے 'طلاق بہ عوض' مانا جائے گا۔ اختلاف اس صورت میں ہے جب شوہر طلاق کے بجائے خلع یا اس کے ہم معنیٰ کوئی دوسرا لفظ استعمال کرے۔ صحابۂ کرام میں حضرات عثمان بن عفان، عبداللہ بن مسعود اور علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہم اور تابعین میں حضرات سعید بن المسیبؒ اور حسن بصریؒ اور ائمہ میں ابو حنیفہ، مالک، شافعی (جدید قول کے مطابق) اور احمد (ایک روایت کے مطابق) رحمہم اللہ اسے طلاق مانتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جب حضرت ثابتؓ کی بیوی نے اللہ کے رسول ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوکر خلع کا مطالبہ کیا تھا تو آپؐ نے انہیں بلا کر فرمایا تھا: ''باغ واپس لے لو اور اسے ایک طلاق دے دو۔''[۴۲] یہ حضرات یہ بھی کہتے ہیں کہ شوہر طلاق کا حق رکھتا ہے، فسخِ نکاح کا نہیں، اس لیے اس کی موافقت کی صورت میں طلاق ہی واقع ہوگی۔

قائلینِ طلاق کے نزدیک ایک طلاقِ بائن واقع ہوگی، اس لیے کہ عورت خلع کے ذریعہ شوہر سے علیٰحدگی چاہتی ہے، جب کہ طلاقِ رجعی کی صورت میں اسے علیٰحدگی کا اختیار نہیں ہوتا۔ طلاق بائن کا مطلب یہ ہے کہ زوجین کی مرضی سے آئندہ دونوں کا نکاح نئے مہر کے ساتھ ہوسکتا ہے۔

بعض صحابہ (حضرات عبداللہ بن عباسؓ اور عبداللہ بن عمرؓ)، تابعین (طاؤسؒ اور ابو ثورؒ) اور ائمہ (امام شافعیؒ قدیم قول کے مطابق اور امام احمدؒ ایک قول کے مطابق) خلع کو فسخ قرار دیتے ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ اپنے موقف پر سورۂ البقرۃ، آیت ۲۲۹ سے استدلال کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں: ''آیت میں پہلے دو طلاقوں کا ذکر ہے (الطلاق مرّتان)، پھر خلع کا بیان ہے (فلا جناح علیهما فیما افتدت به)، اس کے بعد پھر طلاق کا ذکر کیا گیا ہے۔ (فان طلّقها)۔ اگر خلع کو طلاق مان لیا جائے تو چار طلاقیں ہوجائیں گی۔''[۴۳]

یہ حضرات کہتے ہیں کہ اگرچہ بعض روایات میں طلاق کا ذکر ہے، لیکن دیگر روایات میں دوسرے الفاظ آئے ہیں، جو طلاق کے بارے میں صریح نہیں ہیں۔ (مثلاً خلّ سبیلها، فارقها وغیرہ) مزید یہ کہ اللہ کے رسول ﷺ نے حضرت ثابتؓ کی بیوی کا خلع

ہو جانے پر انہیں صرف ایک حیض تک عدّت گزارنے کا حکم دیا تھا۔[۴۴] حضرت عثمانؓ نے بھی حضرت ربیع بنت معوّذؓ کے خلع کے معاملے میں ان کی عدت ایک حیض قرار دی تھی اور یہ بھی فرمایا تھا کہ یہ ویسا ہی فیصلہ ہے جیسا اللہ کے رسول ﷺ نے حضرت ثابتؓ کی بیوی کے معاملے میں کیا تھا۔[۴۵] ان روایات سے وجہِ استدلال یہ ہے کہ اگر یہ طلاق ہوتی تو قرآنی ہدایت (البقرۃ:۲۲۸) کے مطابق عدّت تین حیض قرار دی جاتی۔ علامہ خطابیؒ زوجہ ثابتؓ کی روایت (جس میں خلع کی عدت ایک حیض ہونے کا ذکر ہے) کے ذیل میں فرماتے ہیں:

هذا أدلّ شيئ على انّ الخلع فسخ وليس بطلاقٍ، فلو كانت مطلقة لم يقتصر لها على قرء واحد ۔[۴۶]

(یہ قوی دلیل ہے اس بات کی کہ خلع فسخ ہے، طلاق نہیں ہے۔ اس لیے کہ اگر طلاق ہوتی تو اللہ کے رسول ﷺ اس کی عدت ایک حیض نہ بتاتے۔)

خلع کو طلاق یا فسخ ماننے کے اثرات بعض مسائل پر پڑیں گے:

۱۔ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو دو مرتبہ طلاق دے چکا ہو، پھر بیوی اس سے خلع کا مطالبہ کرے، جسے وہ منظور کر لے تو اگر خلع کو طلاق مانیں گے تو گویا تین طلاقیں واقع ہو گئیں، اب رجوع ممکن نہیں، لیکن اگر فسخ مانیں گے تو نئے نکاح کے ذریعہ اب بھی رجوع ہو سکتا ہے۔

۲۔ طلاق ماننے کی صورت میں شوہر دورانِ عدت مزید طلاق دے سکتا ہے، جب کہ فسخ کی صورت میں مزید طلاق کا اثر نہیں پڑے گا۔

میری رائے میں اگر عورت کے مطالبۂ خلع کے جواب میں شوہر طلاق دے تو اسے طلاق ماننا چاہیے۔ اگر طلاق دینے کے ساتھ مہر واپس لے لے تو اسے طلاق بہ عوض قرار دینا چاہیے اور اگر خلع کو منظور کرے (طلاق کی صراحت نہ کرے) تو اسے فسخِ نکاح سمجھانا چاہیے۔

خلع کی صورت میں عدت

اوپر گزر چکا ہے کہ خلع کو بعض حضرات طلاق اور بعض فسخ مانتے ہیں۔ جو حضرات

خلع کو طلاق مانتے ہیں ان کے نزدیک اس کی عدّت تین حیض ہے۔ یہ رائے صحابۂ کرام میں سے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی تھی۔لیکن (کہا گیا ہے کہ) حضرت عثمانؓ کے فیصلے کے بعد انہوں نے رجوع کرلیا تھا۔[۴۷] حضرات سعید بن المسیب ،سالم بن عبداللہ، سلیمان بن یسار، عمر بن عبدالعزیز ،حسن بصری، شعبی، نخعی اور زہری وغیرہ رحمہم اللہ کی بھی یہی رائے تھی۔ائمہ اربعہ بھی اسی کے قائل ہیں۔علامہ ابن حزمؒ کی بھی یہی رائے ہے۔یہ حضرات کہتے ہیں کہ طلاق کی عدّت قرآن مجید(البقرة:۲۲۹) میں تین حیض بتائی گئی ہے۔

خلع کو فسخ ماننے والوں کے نزدیک خلع کی عدّت ایک حیض ہے۔ یہ رائے صحابۂ کرام میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی ہے۔حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا بھی ایک قول یہی ہے۔حضرات ابان بن عثمانؒ، اسحاق بن راہویہؒ اور ابن المنذرؒ کی بھی یہی رائے ہے۔امام احمدؒ سے بھی ایک روایت اسی کی ہے۔علامہ ابن تیمیہؒ اور ان کے شاگرد علامہ ابن قیمؒ بھی اس کے قائل ہیں۔ان کی دلیل یہ ہے کہ زوجہ ثابتؓ کے معاملے میں اللہ کے رسول ﷺ نے ان کی عدت ایک حیض قرار دی تھی اور حضرت ربیع بنت معوذؓ کے معاملے میں حضرت عثمانؓ نے بھی یہی فیصلہ کیا تھا۔

امام ترمذیؒ نے زوجۂ ثابتؓ سے مروی حدیث نقل کرنے کے بعد لکھا ہے:

> ’’خلع لینے والی عورت کی عدّت کے بارے میں اہلِ علم کا اختلاف ہے۔صحابۂ کرام اور بعد کے لوگوں میں سے اکثر اہل علم کی رائے ہے کہ خلع کی عدّت طلاق کی عدت کے مثل تین حیض ہے۔یہ سفیان ثوریؒ اور اہل کوفہ کا قول ہے اور یہی احمدؒ اور اسحاقؒ کی بھی رائے ہے۔صحابہ کرام اور بعد کے لوگوں میں سے بعض اہلِ علم کا قول ہے کہ خلع کی عدّت ایک حیض ہے۔اسحاق کہتے ہیں: ’’اگر کوئی شخص یہ مسلک اختیار کرے تو یہ قوی مسلک ہوگا۔‘‘[۴۸]

بیوی کو خلع لینے پر مجبور کرنا جائز نہیں۔

قرآن کا حکم ہے کہ اگر شوہر طلاق دے تو جو کچھ وہ بیوی کو دے چکا ہے (مہر اور تحفے تحائف وغیرہ) اسے واپس نہیں لے سکتا، البتہ اگر عورت خلع لینا چاہتی ہے تو شوہر اسے

واپس لے سکتا ہے۔ (البقرۃ:۲۲۹) اس بنا پر بعض لالچی شوہر، جو کسی وجہ سے اپنی بیوی کو ساتھ میں رکھنا نہیں چاہتے اور طلاق دینے پر آمادہ ہوتے ہیں، وہ اسے پریشان کرنے اور ستانے لگتے ہیں، تاکہ وہ عاجز آکر ان سے خلع کا مطالبہ کرلے، اس طرح اس سے پیچھا چھوٹ جائے اور اسے دیا ہوا مال بھی واپس مل جائے۔ ہندوستان کی پارلیمنٹ نے گزشتہ دنوں ایک ایسا قانون منظور کیا ہے، جس میں تین طلاق کو قابلِ تعزیر جرم قرار دیا گیا ہے، اس وجہ سے بھی لوگ طلاق دینے سے بچنے لگے ہیں۔ تنازعہ کی صورت میں وہ بیوی سے کہتے ہیں کہ میں طلاق نہیں دوں گا، تم الگ ہونا چاہو تو خلع لے سکتی ہو، حالاں کہ پابندی تین طلاق دینے پر ہے، ایک طلاق پر نہیں۔ بہر کیف بیوی کو اس مقصد سے تنگ کرنا اور اس پر ظلم کرنا کہ وہ مجبور ہو کر خلع لے لے، جائز نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُواْ بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُن (النساء:۱۹)

(اور نہ یہ حلال ہے کہ انھیں (یعنی عورتوں کو) تنگ کرکے اس مہر کا کچھ حصہ اڑا لینے کی کوشش کرو جو تم انھیں دے چکے ہو۔)

اس آیت کی تفسیر میں امام رازیؒ نے لکھا ہے:

''بیش تر مفسرین نے کہا ہے کہ بسا اوقات ایک شخص اپنی بیوی کو ناپسند کرتا تھا اور اس سے علیٰحدگی اختیار کرنا چاہتا تھا، اس لیے اس کے ساتھ بُرا سلوک کرتا تھا اور اسے تنگ کرتا تھا، تاکہ وہ مہر کے بدلے اس سے چھٹکارا حاصل کرلے۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔''[۴۹]

خلاصہ یہ کہ اگر ظلم و زیادتی شوہر کی طرف سے ہو اور بیوی نے تنگ آکر خلع کا مطالبہ کیا ہو تو شوہر کا اس سے کچھ رقم وصول کرنا جائز نہیں۔

شوہر کو بیوی کا مطالبۂ خلع ماننا ہوگا۔

کیا شوہر کے لیے بیوی کی طرف سے خلع کا مطالبہ ماننا ضروری ہے؟ اس سلسلے میں فقہاء کی دو رائیں ہیں: اکثر فقہاء کہتے ہیں کہ شوہر کے لیے یہ ضروری نہیں ہے۔ اسے اختیار ہے، چاہے مانے یا نہ مانے، البتہ بہتر ہے کہ وہ بیوی کے مطالبۂ خلع کو منظور کرلے۔ حنبلی فقیہ شیخ بہوتیؒ (م ۱۰۵۱ھ) نے لکھا ہے:

اذا کرهت المرأة زوجَها لخَلقِه أو خُلُقِه ، أو كرهته لنقصٍ في دينه أو لكبره أو ضعفه نحو ذالک، وخافت اثماً بترک حقّه ، فيباح لها أن تخالعه على عوض ، ويسنّ له اِجابتها۔اھ

(اگر عورت اپنے شوہر سے نفرت کرتی ہو، اس کی بدصورتی یا بدخلقی کی وجہ سے، یا وہ اس کو ناپسند کرتی ہو اس کی دین داری میں کمی کی وجہ سے، یا اس وجہ سے کہ شوہر بوڑھا یا کم زور ہو، یا عورت کی ناپسندیدگی کا کوئی اور سبب ہو اور عورت کو اندیشہ ہو کہ اس بنا پر وہ شوہر کے حقوق ادا نہ کر پانے کی وجہ سے گناہ گار ہوگی تو اس کے لیے جائز ہے کہ وہ خلع لے لے اور شوہر کے لیے بہتر ہے کہ وہ خلع قبول کر لے۔)

یہ بات فقہاء کی جانب سے اس انداز میں کہی گئی ہے کہ عورت کا حقِّ علیٰحدگی بالکل ختم ہو جاتا ہے اور معاملہ سراسر شوہر کے ہاتھ میں جا پہنچتا ہے۔ اسے حق ہے کہ جب چاہے، عورت کو طلاق دے کر اپنے سے علیٰحدہ کر دے، لیکن عورت چاہے جتنے معقول اسباب سے شوہر سے الگ ہونا چاہے، اسے اس کا آزادانہ اختیار نہیں۔ وہ مجبور ہے کہ اس کے لیے شوہر سے درخواست کرے اور شوہر کو پورا اختیار ہے، چاہے خلع کو منظور کر لے اور چاہے تو انکار کر دے۔ یہ علیٰحدگی کے معاملے میں شوہر اور بیوی کے حقوق کے درمیان تفریق اور بیوی کے حق میں زیادتی معلوم ہوتی ہے۔ عہدِ نبوی اور عہدِ خلافت راشدہ میں خلع کے جتنے واقعات پیش آئے، ان میں سے ایک واقعہ بھی ایسا نہیں ہے کہ کسی عورت نے اپنے شوہر سے خلع لینا چاہا ہو اور شوہر نے ٹال مٹول سے کام لیا ہو، یا اسے اختیار دیا گیا ہو کہ چاہے عورت کا مطالبہ مان لے، یا نہ مانے۔

بعض فقہاء کہتے ہیں کہ اگر عورت خلع کا مطالبہ کرے تو شوہر کے لیے اسے ماننا ضروری ہے۔ ان کی رائے زیادہ معقول اور روحِ شریعت سے قریب تر معلوم ہوتی ہے۔ حنبلی فقیہ ابن المفلح نے لکھا ہے:

وتستحب الاجابة اليه، واختلف كلام شيخنا في وجوبه، والزم به بعض حكّام الشام المقادسة الفضلاء۔۵۲

(بہتر ہے کہ شوہر بیوی کا مطالبۂ خلع منظور کر لے۔ ہمارے شیخ (علامہ

ابن تیمیۃ) کا ایک قول اس کے وجوب کا ہے۔ بعض شامی مقدسی اصحاب فضل حکام نے بھی اسے لازم قرار دیا ہے۔)

کہا جاتا ہے کہ عورت طبعاً جذباتی ہوتی ہے۔ وہ معمولی باتوں پر اشتعال میں آجاتی ہے، جب کہ مرد کے مزاج میں تحمل و برداشت اور سوچ سمجھ کر اقدام کرنے کا مادہ ہوتا ہے، اس لیے نکاح کو ختم کرنے کے معاملے میں شوہر اور بیوی کو برابر کا حق نہیں دیا جا سکتا۔ یہ بات کسی حد تک معقول معلوم ہوتی ہے، لیکن اس کا تدارک دوسری تدابیر سے کیا جا سکتا ہے۔ مثال کے طور پر طلاق یا خلع کو آخری چارۂ کار کے طور پر استعمال کرنے کی تلقین کی جائے اور اس سے قبل 'تحکیم' کو روٗ بہ عمل لایا جائے۔ زوجین کے درمیان تنازعہ پیدا ہو تو ابتدا میں وہ دونوں اپنے طور پر بغیر کسی اور کی مداخلت کے مسئلہ حل کرنے کی کوشش کریں۔ اس میں انھیں کام یابی نہ ملے تو دونوں خاندانوں کے ذمے دار افراد اکٹھا ہوں، دونوں کی شکایات سنیں اور معاملہ کو رفع دفع کرنے کی کوشش کریں۔ قرآن کہتا ہے کہ اگر وہ معاملہ کو سدھارنا چاہیں گے تو اللہ تعالیٰ انھیں اس کی توفیق عطا کرے گا۔ (النساء: ۳۵) اگر وہ بھی معاملے کو سلجھا نہ سکیں اور یہ واضح ہو جائے کہ دونوں کے درمیان نِباہ کی کوئی صورت باقی نہیں رہ گئی ہے تو پھر شوہر طلاق دے دے یا خلع قبول کر لے۔

اگر عورت بہ اصرار خلع کا مطالبہ کرے تو مرد کو دینی اعتبار سے اختیار ہے نہ اخلاقی لحاظ سے زیب دیتا ہے کہ وہ اس مطالبہ کو نہ قبول کرے اور اسے بیوی بنائے رکھنے کے حق پر اصرار کرے۔ خلع کی منظوری میں ٹال مٹول سے بیوی کی نفرت میں اضافہ ہی ہوتا ہے، دونوں گھرانوں کے درمیان تنازعہ بڑھتا ہے، رسوائی اور جگ ہنسائی ہوتی ہے اور آئندہ میل ملاپ کے امکانات کم ہو جاتے ہیں۔ اس کے مقابلے میں اگر شوہر خلع کا مطالبہ منظور کر لے تو بات زیادہ نہیں بگڑتی اور اس کا امکان باقی رہتا ہے کہ کچھ عرصے کے بعد دونوں از سرِ نو نکاح پر آمادہ ہو جائیں۔

اگر شوہر خلع کو قبول نہ کرے۔

اگر شوہر بیوی کے مطالبۂ خلع کو قبول کرنے سے انکار کر دے تو بیوی حکم راں یا

قاضی کے پاس اپنا معاملہ لے جائے گی۔ قاضی پہلے تحکیم کے ذریعے کوشش کرے گا کہ بیوی کی منافرت دوٗر ہوجائے اور وہ شوہر کے ساتھ رہنے کے لیے تیار ہوجائے۔ اگر بیوی علیٰحدگی کے اپنے موقف پر اٹل رہے تو وہ شوہر کو خلع منظور کرنے کے لیے کہے گا۔ اگر شوہر قاضی کا کہنا نہ مانے تو قاضی اپنے اختیار کو بروئے کار لاکر نکاح فسخ کردے گا۔

قاضی کا دائرۂ اختیار یہ تحقیق کرنا نہیں ہے کہ عورت میں شوہر سے تنفّر کیوں پیدا ہوا ہے؟ نہ اسے یہ جاننے کی کوشش کرنی ہے کہ شوہر نے اس کے ساتھ ظلم و زیادتی کی ہے یا نہیں؟ اور اس کے حقوق ادا کیے ہیں یا نہیں؟ قاضی کا کام صرف یہ تحقیق کرنا ہے کہ عورت کے دل میں شوہر کے بارے میں کس قدر نفرت پائی جاتی ہے؟ اور اس قدر نفرت کے ساتھ کیا اس کا شوہر کے ساتھ رہنا مناسب ہوگا؟ عہدِ نبوی اور عہدِ خلافت راشدہ کے واقعات میں یہ بات نمایاں ہے۔ زوجۂ ثابتؓ نے اپنے شوہر پر کوئی الزام نہیں لگایا تھا، بس یہ کہا تھا کہ وہ ان کے ساتھ نہیں رہنا چاہتیں۔ شوہر کے بارے میں ان کی شدید نفرت دیکھ کر اللہ کے رسول ﷺ نے ان کے مطالبۂ خلع کو نافذ کروادیا تھا۔ حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہوکر ایک عورت نے خلع کا مطالبہ کیا۔ انھوں نے اس کے تنفّر کو جانچنے کے لیے ایک رات اسے ایک بدبودار جگہ قید کروادیا۔ جب انھیں یقین ہوگیا کہ عورت کے دل میں شوہر سے نفرت بہت زیادہ ہے تو انھوں نے اس کے حق میں فیصلہ کردیا۔

نظامِ خلع کو آسان بنانے کی ضرورت

ہندوستان میں اسلام کے عائلی قوانین پر صحیح طریقے سے عمل نہ ہونے کی وجہ سے مسلم معاشرہ میں بہت سے مفاسد پائے جاتے ہیں۔ خواتین ازدواجی زندگی میں اپنے بہت سے حقوق سے محروم رہتی ہیں، اس بنا پر تنازعات پیدا ہوتے ہیں۔ بہت سی خواتین شوہروں کے ظلم وستم کا شکار رہتی ہیں۔ اس وجہ سے انھیں اس کے علاوہ اور کوئی صورت دکھائی نہیں دیتی کہ وہ نکاح کے بندھن سے آزاد ہوجائیں۔ لیکن شوہروں کا مزید ستم یہ ہوتا ہے کہ وہ انھیں لٹکا کر رکھتے ہیں۔ طلاق دیتے ہیں نہ خلع منظور کرتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بہت سی عورتیں برسوں تک شوہر والی ہوتے ہوئے بیواؤں جیسی زندگی گزارتی

ہیں اور سسرال اور میکہ دونوں جگہوں پر کوئی ان کا پرسانِ حال نہیں ہوتا۔ یہ صورتِ حال بعض طالع آزماؤں کو موقع فراہم کرتی ہے کہ وہ اسلام کے عائلی قوانین کو عورتوں کے حق میں ظالمانہ اور غیر منصفانہ قرار دیں۔ اس صورتِ حال کا تقاضا ہے کہ خلع کے نظام کو آسان اور قابلِ عمل بنایا جائے۔ اس سلسلے میں کئی محاذوں پر کام کرنے کی ضرورت ہے:

اول یہ کہ عائلی قوانین کے معاملے میں مسلم عوام کے درمیان بیداری لائی جائے۔ دینی اجتماعات، خطباتِ جمعہ اور خطباتِ نکاح میں اسلام کی عائلی تعلیمات بیان کی جائیں اور ان کی معقولیت واضح کی جائے۔ نکاح کی عمر کو پہنچ جانے والے نوجوان لڑکوں اور لڑکیوں کے لیے خاص طور پر ازدواجی تفہیمی پروگرام منعقد کیے جائیں، جن میں نکاح کے مقاصد، زوجین کے حقوق و فرائض، خاندان میں خوش گواری برقرار رکھنے کی تدابیر، عائلی تنازعات کا حل اور دیگر متعلقہ موضوعات پر اظہارِ خیال کیا جائے۔ پورے ملک میں شہر شہر شرعی پنچایتیں اور خاندانی مفاہمتی مراکز (Family Couselling Centres) قائم کیے جائیں اور ان کے ذریعے خاندانی تنازعات کو ابتدائی مرحلے ہی میں حل کرنے کی کوشش کی جائے۔

دوم یہ کہ جن شہروں میں آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ کے تحت دار القضاء قائم ہیں، ان کا نظام مزید چست کیا جائے اور لوگوں کو ان سے رجوع کرنے کی ترغیب دی جائے، تاکہ ان کے ذریعے مظلوم خواتین کی داد رسی آسانی سے ہو سکے۔ ابھی دار القضاء کی تعداد ضرورت سے کہیں کم ہے۔ دیگر مقامات پر بھی ان کے قیام کی کوشش کی جائے اور اس کے لیے سہولیات فراہم کی جائیں۔

سوم یہ کہ ہر بستی اور ہر محلے میں سربرآوردہ اور اثر و رسوخ رکھنے والے افراد پر مشتمل ایک گروپ تشکیل دیا جائے، جن کا سماجی دباؤ (Social Pressure) اہلِ علاقہ محسوس کریں۔ اگر کسی عورت پر اس کے شوہر کی طرف سے صریح ظلم و زیادتی ہو، وہ نہ اسے ساتھ میں رکھتا ہو نہ طلاق دیتا ہو اور عورت خلع کا مطالبہ کرے تو اسے منظور بھی نہ کرتا ہو، تو یہ پریشر گروپ شوہر پر دباؤ ڈال کر خلع کو نافذ کروائے۔ وہ اس سے عورت کو آزاد کروائے اور اس کا دیا ہوا مہر اسے واپس دلوائے۔

حواشی ومراجع

۱۔ ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بیروت، سنہ طبع درج نہیں، ۶/۸۷

۲۔ صحیح مسلم، کتاب الامارۃ، باب وجوب ملازمۃ المسلمین، ۱۸۵۱

۳۔ ابن حجر عسقلانی، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، المکتبۃ السلفیۃ، سنہ طبع درج نہیں، ۹/۳۹۵

۴۔ ابن الہمام، فتح القدیر، المطبعۃ الکبریٰ الامیریۃ، بولاق، مصر، ۱۳۱۵ھ، ۴/۱۹۹

۵۔ صحیح مسلم، کتاب الرضاع، باب الوصیۃ بالنساء، ۱۴۶۹

۶۔ سنن نسائی، کتاب الطلاق، باب ما جاء فی الخلع، ۱۴۶۱

۷۔ سنن الترمذی، ابواب الطلاق واللعان عن رسول اللہ ﷺ، باب ما جاء فی المختلعات، ۱۱۸۶

۸۔ حضرت ثابت بن قیسؓ جلیل القدر صحابی ہیں۔ قبیلۂ خزرج سے تعلق تھا۔ ان کا شمار ان اصحاب میں ہوتا ہے جنہیں اللہ کے رسول ﷺ نے جنت کی بشارت دی تھی۔ غزوۂ احد اور اس کے بعد تمام غزوات میں شریک رہے۔ انہیں 'خطیب الانصار' کہا جاتا تھا۔ مرتدین سے قتال میں پیش پیش تھے۔ یمامہ کی جنگ میں شہادت پائی۔ ابن سعد، کتاب الطبقات الکبیر، مکتبہ الخانجی قاہرۃ، ۱۴۲۱، ۴/۳۴۲۔

۹۔ حضرت ثابتؓ کی بیوی کا تعلق بھی قبیلۂ خزرج سے تھا۔ ان کا نام بیش تر روایات میں جمیلہ مذکور ہے۔ بعض روایات میں حبیبہ، زینب یا مریم المغالیہ بیان کیا گیا ہے۔ پہلے ان کا نکاح حضرت حنظلہ بن ابی عامرؓ غسیل الملائکۃ سے ہوا تھا۔ غزوۂ احد میں وہ شہید ہوگئے تو حضرت ثابتؓ کے نکاح میں آئیں، لیکن ان سے نباہ نہ ہوسکا، چنانچہ ان سے خلع لے لی۔

۱۰۔ مسند احمد، مسند المدنیین، بقیہ حدیث سہل بن ابی حثمہ، ۱۶۰۹۵

۱۱۔ صحیح بخاری، کتاب الطلاق، باب الخلع، ۵۲۷۶

۱۲۔ ابن جریر الطبری، جامع البیان عن تاویل آی القرآن دار ھجر للطباعۃ والنشر والتوزیع، سنہ طباعت درج نہیں، ۴/۱۵۸

۱۳۔ ابن القیم الجوزیۃ، زاد المعاد فی ھدا خیر العباد، مؤسسۃ الرسالۃ بیروت، ۱۴۲۰ھ، ص ۸۱۲

۱۴۔ فتح الباری، ۹/۳۹۵

۱۵۔ ابن رشد، بدایۃ المجتہد ونھایۃ المقتصد، دار المعرفۃ، سنہ طبع درج نہیں، ۲/۶۸

۱۶۔ تفسیر طبری، ۴/۱۴۶۔۱۴۷

۱۷۔ **كان في خلقه شدة**۔ طبقات ابن سعد، ۱۰/۴۱۴

۱۸۔ **ضربها فكسر نغضها**۔ سنن ابی داؤد، کتاب الطلاق، باب فی الخلع، ۲۲۲۸

۱۹۔ **ان ثابت بن قيس ضرب امرأته فكسر يدها**۔ سنن نسائی، کتاب الطلاق، باب عدۃ المختلعۃ، ۳۴۹۷

۲۰۔ سنن ابی داؤد: ۲۲۲۷، سنن نسائی: ۳۴۶۲، مؤطا امام مالک: ۱۶۳۴

۲۱۔ **ما أعتب عليه في خلق ولا دين، ولكني أكره الكفر في الاسلام**۔ صحیح بخاری، کتاب

الطلاق، باب الخلع، ۵۲۷۳ ۲۲۔و کان رجلا دمیماً۔سنن ابن ماجہ:۲۰۵٦
۲۳۔ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، مؤسسۃ قرطبۃ، ۲۰۰۰ء، طبع اول، ۲/۳۴۹
۲۴۔ لا أطیقه بغضاً۔سنن ابن ماجۃ:۲۰۵٦
۲۵۔ سنن ابن ماجۃ: ۲۰۵۷ ۲٦۔ طبقات ابن سعد، ۴/۳۴۳
۲۷۔ فتح الباری، ۹/۴۰۰، حضرت ثابت کی بیوی کا نام بعض روایات میں جمیلہ بنت اُبی اور بعض میں حبیبۃ بنت سہل مذکور ہے۔ اس بنا پر بعض شارحین حدیث کا خیال ہے کہ یہ دوعورتیں تھیں۔ دونوں حضرت ثابت کی بیویاں تھیں اور دونوں نے ان سے خلع لی تھی۔ فتح الباری، ۹/۳۹۷، شوکانی، نیل الاوطار شرح منتقی الاخبار، بیت الافکار الدولیۃ، سنہ طبع درج نہیں، ص ۱۲۷۷۔
۲۸۔ قرطبی، الجامع الاحکام القرآن (تفسیر قرطبی)، مؤسسۃ الرسالۃ، بیروت ۱۴۲۷ھ، ۹۴/۷
۲۹۔ فتح الباری، ۹/۴۰۱
۳۰۔ ابن قدامۃ، المغنی، دارھجر للطباعۃ والنشر والتوزیع، القاھرۃ، ۱۴۱۳ھ، طبع دوم، ۱۰/۲٦۷
۳۱۔ قالت: نعم، وان شاء زدته، تفسیر قرطبی، ۴/۷۷
۳۲۔ سنن ابن ماجہ:۲۰۵٦ ۳۳۔ المغنی:۱۰/۲۹۹ ۳۴۔تفسیر طبری: ۴/۱۵۷
۳۵۔ تفسیر طبری، ۴/۱۵۹۔۱٦۰ ۳٦۔ المغنی:۱۰/۲٦۹
۳۷۔ رازی، مفاتیح الغیب المعروف تفسیر الرازی، دارالفکر للطباعۃ والنشر والتوزیع، بیروت ۱۴۰۱ھ، ٦/۱۰۹
۳۸۔ فتح الباری: ۹/۳۹۷ ۳۹۔المغنی: ۱۰/۲۷۰ ۴۰۔فتح الباری، ۹/۴۰۲
۴۱۔ فتح الباری: ۹/۳۹۷ ۴۲۔صحیح بخاری: ۵۲۷۳، سنن نسائی: ۳۴٦۳ ۴۳۔تفسیر قرطبی، ۴/۳
۴۴۔ فأمرها أن تعتدّ بحيضة، سنن الترمذی: ۱۱۸۵، سنن اُبی داؤد، نسائی: ۳۴۹۷
۴۵۔ سنن نسائی، ۳۴۹۷، ۳۴۹۸، سنن ابن ماجہ: ۲۰۵۸
۴٦۔ خطابی، معالم السنن، المطبعۃ العلمیۃ حلب، ۱۳۵۱ھ، طبع اول، ۳/۲۵٦
۴۷۔ تفسیر القرطبی، ۴/۱٦۲ ۴۸۔سنن ترمذی: ۱۱۸۵ ۴۹۔تفسیر رازی: ۱۰/۱۱
۵۰۔ تفسیر طبری، ۴/۱٦۲ ۵۱۔ بہوتی، کشاف القناع عن متن الاقناع، عالم الکتب للطباعۃ والنشر والتوزیع بیروت ۱۴۱۷ھ، ۴/۱۸٦۔۱۸۷
۵۲۔ ابن المفلح اقدسی، کتاب الفروع، تحقیق عبد اللہ عبد المحسن الترکی، مؤسسۃ الرسالۃ ودار المؤید، سنہ طبع درج نہیں، ۸/۴۱۷

اعلانِ ملکیت، سہ ماہی تحقیقاتِ اسلامی، فارم: ۵، رول: ۱۰

۱۔مقام اشاعت: نبی نگر، (جمال پور)، علی گڑھ

۲۔نوعیت اشاعت: سہ ماہی

۳۔ پرنٹر پبلشر: اشہد جمال ندوی

۴۔قومیت: ہندوستانی

پتہ: الحفیظ اپارٹمنٹ، نیوسر سید نگر علی گڑھ ۔۱

۵۔ ایڈیٹر: محمد رضی الاسلام ندوی،

پتہ: دعوت نگر، ابوالفضل انکلیو، نئی دہلی ۔۲۵

۶۔ملکیت: ادارۂ تحقیق و تصنیفِ اسلامی،

نبی نگر، (جمال پور)، علی گڑھ

بنیادی ارکان کے اسمائے گرامی

۱۔ ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی (صدر)

دعوت نگر، ابوالفضل انکلیو، نئی دہلی ۔۲۵

۲۔ پروفیسر اشتیاق احمد ظلی (نائب صدر)

اقرا کالونی، نیوسر سید نگر، علی گڑھ

۳۔مولانا اشہد جمال ندوی (سکریٹری)

الحفیظ اپارٹمنٹ، نیوسر سید نگر علی گڑھ ۔۱

۴۔نسیم احمد خاں (خازن)

شبلی باغ، علی گڑھ

۵۔ انجینیر سید سعادت اللہ حسینی (رکن)

دعوت نگر، ابوالفضل انکلیو، نئی دہلی ۔۲۵

۶۔جناب ٹی عارف علی (رکن)

دعوت نگر، ابوالفضل انکلیو، نئی دہلی ۔۲۵

۷۔مولانا محمد فاروق خاں (رکن)

دعوت نگر، ابوالفضل انکلیو، نئی دہلی ۔۲۵

۸۔ پروفیسر ظفر الاسلام اصلاحی (رکن)

اسلام منزل، گلی نمبر ۸، اقرا کالونی، علی گڑھ

۹۔ پروفیسر سید مسعود احمد (رکن)

اقرا کالونی، نیوسر سید نگر، علی گڑھ

۱۰۔ پروفیسر محمد سعود عالم قاسمی

اقرا کالونی، نیوسر سید نگر، علی گڑھ

۱۱۔ ڈاکٹر محی الدین غازی

دعوت نگر، ابوالفضل انکلیو، نئی دہلی ۔۲۵

مندرجہ بالا معلومات میرے علم و یقین کی حد تک بالکل درست ہیں۔

پبلشر

اشہد جمال ندوی

قرآنیات

قرآن مجید کے چند اردو تراجم

اسالیب کا تعارف

____________ ڈاکٹر شاکر حسین خان

قرآن کریم عربی زبان میں نازل ہوا۔ یہ بنی نوع انسانی کے لیے کتابِ ہدایت ہے۔ اس لیے اس کو سمجھنے کے لیے عمومی طور پر تراجمِ قرآن کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ قرآن کریم دنیا کے جس خطے میں پہنچا وہاں کے اہل علم نے اس کے ترجمے کی ضرورت محسوس کرتے ہوئے وہاں کی مقامی زبان میں اس کا ترجمہ کر دیا اور اب تو یہ عالم ہے کہ اس وقت دنیا کی بیش تر زبانوں میں اس کا ترجمہ کیا جا چکا ہے۔ ان میں سے ایک اردو زبان بھی ہے، جس کا شمار مسلمانوں کی ایک بڑی زبان میں ہوتا ہے۔

اردو زبان میں قرآن مجید کا سب سے پہلا مکمل لفظی ترجمہ شاہ رفیع الدین دہلوی (م۱۸۱۸ء) کا کہلایا جاتا ہے اور ان ہی کے چھوٹے بھائی شاہ عبدالقادر دہلویؒ (م۱۸۱۴ء) نے قرآن مجید کا پہلا اردو تشریحی ترجمہ کیا تھا۔ ان تراجم کی تکمیل کے حوالے سے گفتگو کرتے ہوئے ڈاکٹر جمیل جالبی رقم طراز ہیں:

> ''شاہ رفیع الدین کا ترجمہ شاہ عبدالقادر کے ترجمے سے مقدّم ہے اور چوں کہ شاہ عبدالقادر کا ترجمہ ۱۲۰۵ھ/ ۹۱-۱۷۹۰ء میں مکمل ہوا اس لیے شاہ رفیع الدین کا ترجمہ اس سے چند سال پہلے ۱۲۰۰ھ/۱۷۸۵ء یا اس سے کچھ پہلے مکمل ہوا ہوگا۔''[۱]

ہمارے ہاں تراجمِ قرآن کو مختلف حوالوں سے شہرت حاصل ہوئی۔ عموماً مترجمین کسی نہ کسی مکتبِ فکر یا مذہبی حلقے سے تعلق رکھتے تھے، اس وجہ سے ان کا ترجمۂ قرآن

مشہور ہوجاتا تھا۔بعض مترجمین سیاسی طور پر مشہور تھے،اس وجہ سے ان کے ترجمۂ قرآن کو شہرت حاصل ہوئی۔بعض مترجمین اپنا خاص علمی، ادبی، تحقیقی اور روحانی مقام رکھتے تھے اور بعض معاملات میں ان کا خاص نقطۂ نظر تھا،جس کی بنا پر ان کا ترجمہ مشہور ہوگیا۔ ترجمے کے ساتھ بعض تفاسیر کو بھی عوامی پزیرائی حاصل ہوئی اوران کی شہرت کی وجہ سے ان کے تراجم مشہور ہوگئے۔

شاہ رفیع الدین دہلویؒ کا ترجمۂ قرآن

شیخ الہند مولانا محمود حسن دیوبندیؒ (م۱۹۲۰ء) رقم طراز ہیں''شاہ رفیع الدینؒ کا یہ کمال ہے کہ تحت لفظی کا التزام کر کے ایک ضروری حد تک سہولت اور مطلب خیزی کو بھی ہاتھ سے نہیں جانے دیا۔''[۲] اور مفتی محمد شفیع عثمانیؒ (م۱۹۷۶ء) نے لکھا ہے:

> ''(شاہ رفیع الدین دہلویؒ کے ترجمہ میں) بالکل تحت اللفظ ترجمہ کو اختیار کیا گیا ہے۔اردو محاورہ کی بھی زیادہ رعایت نہیں رکھی گئی اور بڑے کمال کے ساتھ قرآن کے الفاظ کو اردو میں منتقل فرمایا گیا ہے۔''[۳]

اہلِ حدیث مفسر قرآن مولانا عبد الستار دہلویؒ کے تفسیری حاشیہ 'فوائد ستاریہ' کو جماعت غرباء اہل حدیث پاکستان نے ترجمہ شاہ رفیع الدین کے ساتھ شائع کیا ہے۔اس ترجمہ کی افادیت بیان کرتے ہوئے صاحب تفسیر کے تلمیذ محمد یونس لکھتے ہیں:''ترجمہ بین السطور تحت اللفظ کہ عربی سے بالکل ناواقف حضرات تلاوت کے ساتھ ترجمہ پڑھتے جائیں تو ہر لفظ کا ترجمہ خود سمجھ سکیں اور پھر وہ ترجمہ زبانی یاد ہوسکے۔ بفضلہٖ اس کلام میں ترجمہ کا پڑھنا اوراس کو یاد کرلینا آسان ہوگیا ہے۔''[۴]

شاہ رفیع الدینؒ کے تحت اللفظ ترجمے کی ایک مثال ملاحظہ ہو:اِهۡدِنَـا الصِّـرَاطَ الۡمُسۡتَقِيۡمَ (البقرۃ:۵)''دکھا ہم کو راہ سیدھی۔''[۵]

حافظ نذر احمدؒ کا ترجمۂ قرآن

عصر حاضر میں چار سطری تراجم القرآن کی بھی اشاعت ہونے لگی ہے۔اس کے لیے حافظ نذر احمدؒ (م:۲۰۱۱ء) کا ترجمہ دیکھا جا سکتا ہے۔ان کے شائع کردہ مترجم

قرآن کی پہلی سطر میں آیت قرآنی کا متن، دوسری سطر میں علیٰحدہ علیٰحدہ لفظ، تیسری سطر میں ان الفاظ کے معنیٰ، اور چوتھی سطر میں با محاورہ ترجمہ دیا گیا۔نمونے کے لیے درج ذیل مثال ملاحظہ کیجیے:

اِھدِنَا الصِّرَاطَ المُستَقِیم(البقرۃ:۵)

اِھدِنَا.... الصِّرَاطَ.... المُستَقِیم.

ہمیں ہدایت دے... راستہ.... سیدھا۔

''ہمیں سیدھے راستے کی ہدایت دے۔''[۶]

مذکورہ ترجمۂ قرآن میں عربی اور اردو معنوی فرق کو بڑے دل نشیں انداز میں سمونے کی سعی کی گئی ہے، نیز ادبی محاسن کا بھی خیال رکھا گیا ہے، جو مترجمِ قرآن کے ذوق اور فہم قرآن کی واضح دلیل ہے۔

شاہ عبدالقادر دہلویؒ کا ترجمۂ قرآن

شیخ الہند مولانا محمود حسن دیوبندیؒ اس ترجمۂ قرآن کے بارے میں لکھتے ہیں:''عبدالقادرؒ کا کمال یہ ہے کہ با محاورہ ترجمہ کا پورا پابند ہوکر نظم وترتیب کلمات قرآنی اور معانی لغویہ کو اس حد تک نباہا ہے کہ ہم جیسوں کا ہرگز کام نہیں۔اگر ان کے کلام کی خوبیوں کو اور ان اغراض اور اشارات کو جو ان کے سیدھے سیدھے مختصر الفاظ میں ہیں، سمجھ جائیں تو ہم جیسوں کے فخر کے لیے یہ امر بھی کافی ہے۔''[۷]

مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ (م۱۹۷۴ء) اس ترجمۂ قرآن کی بابت لکھتے ہیں: ''شاہ عبدالقادرؒ کے ترجمے کی خوبی یہ ہے کہ ان کے با محاورہ ترجمے میں اس امر کا پورا پورا لحاظ رکھا گیا ہے کہ محاورۂ قرآنی مدلول کے تابع رہے۔ایسا نہ ہو کہ مدلولِ قرآنی کو محاورۂ زبان پر قربان کر دیا جائے۔''[۸]

مفتی محمد شفیع عثمانیؒ کہتے ہیں:''(شاہ عبد القادر دہلویؒ) کے ترجمہ میں تحت اللفظ کے ساتھ اردو محاورہ کی رعایت بھی ہے، جس کو حضرت شاہ عبدالقادرؒ نے چالیس سال مسجد میں معتکف رہ کر پورا کیا ہے۔یہاں تک کہ آپ کا جنازہ مسجد ہی سے نکلا۔

دارالعلوم دیوبند کے پہلے صدر مدرس حضرت مولانا محمد یعقوبؒ کا فرمانا ہے کہ بلاشبہ یہ ترجمہ الہامی ہے۔ انسان کے بس کی بات نہیں کہ ایسا ترجمہ کر سکے۔''[9]

الغرض شاہ عبد القادر دہلویؒ نے با محاورہ اردو ترجمۂ قرآن کی بنیاد ڈالی، جو کہ لسانی اعتبار سے ایک کلاسیکل ترجمہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر مترجمینِ قرآن نے ان کی اتباع میں ترجمۂ قرآن کیا ہے۔ ان کے ترجمہ کی ایک مثال ملاحظہ کیجیے:

> وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ۔(البقرۃ:۸)
>
> ''اور ایک لوگ وہ ہیں جو کہتے ہیں ہم یقین لائے اللہ پر اور پچھلے دن پر، اور ان کو یقین نہیں۔''[10]

مولانا محمود حسن دیوبندیؒ کا ترجمۂ قرآن

شیخ الہند مولانا محمود حسن دیوبندیؒ اپنے ترجمۂ قرآن سے متعلق لکھتے ہیں:
''بعض احباب اور مکرمین نے بندہ سے درخواست کی کہ قرآن شریف کا ترجمہ سلیس مطلب خیز اردو زبان میں مناسب حال زمانہ کیا جائے، جس سے دیکھنے والوں کو فائدہ پہنچے اور وہ نقصان اور خلل اور لفظی و معنوی اغلاط، جو بعض آزادی پسند صاحبوں کے ترجموں سے لوگوں میں پھیل رہی ہیں، ان سے بچاؤ کی صورت نکل آئے۔''[11]

شیخ الہند کی مذکورہ تحریر سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان کے دور میں لوگوں کو شاہ رفیع الدین اور شاہ عبد القادر دہلوی کا ترجمہ پڑھنے میں دشواری پیش آرہی ہوگی اور جدید اردو میں ترجمے منظر عام پر آگئے ہوں گے۔ 'آزادی پسند صاحبوں' سے ان کی مراد سرسید اور ڈپٹی نذیر احمد ہو سکتے ہیں۔ مفتی محمد شفیعؒ رقم طراز ہیں:

> ''مولانا محمود حسنؒ نے اپنے وقت میں جب یہ دیکھا کہ اب بہت سے محاورات بدل جانے کی وجہ سے بعض مقامات میں ترمیم کی ضرورت ہے تو انہوں نے اسی ترجمہ کی یہ خدمت انجام دی، جو ترجمہ شیخ الہندؒ کے نام سے معروف و مشہور ہوا۔ احقر نے قرآنِ کریم کے زیرِ متن اسی

ترجمہ کو بعینہ لیا ہے۔"[۱۲]

ڈاکٹر محمد شکیل اوجؒ اس حوالے سے لکھتے ہیں:

"مفتی محمد شفیع عثمانیؒ نے اپنی معروف تفسیر 'معارف القرآن' میں اپنا ذاتی ترجمہ کرنے کے بجائے مولانا محمود حسنؒ شیخ الہند کے ترجمے پر مکمل اعتماد کرتے ہوئے اسے ہی قرآنی متن کے نیچے بغیر کسی ترمیم کے بعینہ رقم کیا۔ اس سے ترجمہ کی صرف معنوی صحت ہی کا نہیں، بلکہ کم و بیش ستاوّن سال گزرنے کے بعد محاورۂ اردو کی اصابت کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔ شاہ عبدالقادر کا ترجمہ ۱۲۰۵ھ میں مکمل ہوا، جب کہ شیخ الہند کا ۱۳۳۶ھ کو۔ یوں ان دونوں ترجموں کے درمیان ایک سو اکتیس سالوں کا فاصلہ ہے۔ زبان و ادب کے پہلو سے یہ فاصلہ کم نہیں تھا۔ اس عرصہ میں اردو زبان کہاں سے کہاں پہنچ چکی تھی۔ اس لیے شیخ الہندؒ نے بجا طور پر یہ صحیح کیا کہ شاہ عبدالقادرؒ کے ترجمے کو عصری تقاضوں کے مطابق ایسے اسلوب میں منتقل کیا جو عام لوگوں کے لیے یسیر الفہم تھا۔ اگر شیخ الہندؒ یہ ترجمہ نہ کرتے تو شاہ عبدالقادرؒ بُعدِ زمانہ کے اثر اور غیر مانوس محاوروں کے سبب عوام الناس میں قصۂ پارینہ بن سکتے تھے۔ چناں چہ انھوں نے اردو کے پہلے ترجمے کو بہ تقاضائے ضرورت قدرے ترمیم کے ساتھ از سرِ نو پیش کر کے دراصل شاہ صاحبؒ کے ترجمے کو نیا جنم دیا اور اس طرح ماضی کو حال سے وابستہ کر کے قدیم و جدید کے فرق کو ختم کر دیا۔"[۱۳]

مولانا اشرف علی تھانویؒ کا ترجمۂ قرآن

دیوبندی مکتبِ فکر کے حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ (م ۱۹۴۳ء) کے ترجمہ و تفسیر 'بیان القرآن' کے متعلق مفتی محمد شفیع عثمانیؒ نے لکھا ہے: "حضرت حکیم الامت تھانوی قدس سرّہ نے اصل تفسیر بیان القرآن کو اس انداز میں لکھا ہے کہ متنِ قرآن کے ترجمہ کے ساتھ اس کی تفسیر و توضیح قوسین کے درمیان فرمائی ہے۔ ترجمہ کو اس کے اوپر خط دے کر اور تفسیر کو بین القوسین لکھ کر ممتاز کر دیا ہے۔ اس طرح خط کشیدہ الفاظ میں ترجمۂ قرآن ہے اور بین القوسین میں اس کی تفسیر ہے۔ بہت سے لوگوں نے اسی خط

کشیدہ ترجمہ کو الگ کر کے قرآن مجید کے زیر متن ترجمہ حکیم الامت کے نام سے خود حضرت کے زمانے میں شائع بھی کر دیا تھا۔''[۱۴]

تھانوی صاحب کے ترجمہ کی ایک مثال ملاحظہ کریں:

قُل لِّلۡمُخَلَّفِينَ مِنَ الۡأَعۡرَابِ سَتُدۡعَوۡنَ إِلَىٰ قَوۡمٍ أُوْلِي بَأۡسٍ شَدِيدٍ تُقَٰتِلُونَهُمۡ أَوۡ يُسۡلِمُونَ۔ (الفتح:۱۶)

''آپ ان پیچھے رہنے والے دیہاتیوں سے (یہ بھی کہہ دیجیے) کہ عن قریب تم لوگ ایسے لوگوں (سے لڑنے) کی طرف بلائے جاؤ گے جو سخت لڑنے والے ہوں گے کہ یا تو ان سے لڑتے رہو یا وہ مطیع (اسلام) ہو جائیں۔''[۱۵]

اس آیت میں 'اَوۡ یُسۡلِمُونَ' کا ترجمہ غور طلب ہے۔ یہ تھانوی صاحب کا تفرد ہے اس سے قبل اردو میں آیت مذکورہ کے تحت 'اَوۡ یُسۡلِمُونَ' کا ترجمہ 'مطیع (اسلام)' کسی نے نہیں کیا ہے۔ ان کے بعد غلام احمد پرویز، سید ابو الاعلیٰ مودودی اور پیر محمد کرم شاہ الازہری کے ترجمے آئے ہیں۔

مولانا احمد رضا خان بریلویؒ کا ترجمۂ قرآن

مولانا احمد رضا خان بریلویؒ (م ۱۹۲۱ء) کا ترجمۂ قرآن 'کنز الایمان' کے نام سے ہے۔ یہ بریلوی مکتبِ فکر کی شناخت ہے۔

اسی مکتبِ فکر کے بعض اہل علم نے قرآن کریم کے مزید ترجمے کیے۔ ان میں سے چند کے اسمائے گرامی یہ ہیں: سید محمد کچھوچھویؒ، سید احمد سعید شاہ کاظمیؒ، جسٹس پیر محمد کرم شاہ الازہریؒ، علامہ غلام رسول سعیدیؒ اور ڈاکٹر محمد طاہر القادری۔ ان مترجمین نے بعض مقامات پر فاضل بریلوی سے اختلاف کرتے ہوئے ان سے بہتر ترجمہ کیا۔ اس کی ایک مثال درجِ ذیل ہے:

قَالَ هَٰٓؤُلَآءِ بَنَاتِيٓ إِن كُنتُمۡ فَٰعِلِينَ (الحجر:۷۱)

آیتِ مذکورہ کا ترجمہ فاضل بریلویؒ نے یہ کیا ہے: ''کہا: یہ قوم کی

عورتیں میری بیٹیاں ہیں، اگر تمھیں کرنا ہے۔''۱۶؎

آیت مذکورہ میں سیدنا لوط علیہ السلام عورتوں سے نکاح کرنے کی ترغیب دے رہے ہیں، لیکن ترجمے کے الفاظ سے اس کی وضاحت نہیں ہورہی کہ عورتوں سے جنسی تسکین کس طرح حاصل کرنی ہے؟ بدکاری سے، زبردستی یا نکاح کرکے؟ اس کے مقابلے میں سید محمد کچھوچھوی کا ترجمہ واضح ہے: ''جواب دیا کہ یہ میری بیٹیاں ہیں، اگر تم ان سے نکاح کرو۔''۱۷؎

مولانا احمد رضا خاں بریلویؒ کے ترجمۂ قرآن کے اسلوب کے بارے میں ڈاکٹر محمد طاہرالقادری نے لکھا ہے: ''انھوں نے قرآن کے انداز کو کسی نئے اسلوب میں نہیں بدلا۔ جو اسلوب قرآن کا تھا اسے قائم رکھتے ہوئے اس کا ترجمہ کردیا ہے۔ یہاں اسلوب نہ تو تقریری نوعیت کا ہے اور نہ تحریری، بلکہ قرآن ہی کا اپنا اسلوب ہے۔ اگر ایک طرف قرآن کو پڑھا جائے اور دوسری طرف اعلیٰ حضرتؒ کا ترجمہ سامنے رکھا جائے تو یوں محسوس ہوتا ہے کہ قرآن مجید کا ایک ایک لفظ ترجمہ کرنے والے کی روح پر اتر کر اسے اپنے فیضان سے بہرور کرتے ہوئے اپنا معنیٰ و مفہوم مترجم کے ذہن پر منعکس کررہا ہے۔.........ترجمے کا یہ اسلوب، جو اعلیٰ حضرتؒ نے اپنایا ہے، بلاشبہ تقریری ہے نہ تحریری، بلکہ ان دونوں سے الگ ایک ایسا انداز ہے جس میں کلامِ الٰہی کے حسن ورعنائی کی جھلک بھی موجود ہے اور فصاحت وبلاغت کے ساتھ ساتھ اسلوب قرآن کی انفرادیت وچاشنی بھی۔''۱۸؎

اکثر اردو تراجم میں یہ اسلوب اپنایا گیا ہے کہ بات کی وضاحت کے لیے چند الفاظ کو قوسین میں رکھا جاتا ہے۔ مولانا احمد رضا خان بریلویؒ نے اس کے بجائے ترجمے ہی میں بعض الفاظ کا اضافہ کیا ہے۔ چند مثالیں ملاحظہ فرمائیں:

> سورۂ کوثر کی پہلی آیت: اِنَّـآ اَعْـطَیْـنٰـکَ الْـکَـوْثَـر کا ترجمہ انھوں نے یہ کیا ہے: ''اے محبوب! بے شک ہم نے تمھیں بے شمار خوبیاں عطا فرمائیں۔''۱۹؎
>
> سورہ فتح کی دوسری آیت: لِّیَـغْـفِـرَ لَـکَ الـلّٰـهُ مَـا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِـکَ وَمَا

تَـاَخَّـرَ کا یہ ترجمہ کیا ہے: ’’تا کہ تمہارے سبب سے گناہ بخشے تمہارے اگلوں کے اور تمہارے پچھلوں کے۔‘‘ ۲۰

سورہ النجم کی پہلی آیت وَالنّجمِ إِذَا هَوَىٰ کا یہ ترجمہ کیا ہے ’’اس پیارے چمکتے تارے محمد کی قسم، جب یہ معراج سے اترے۔‘‘ ۲۱

مولانا ابوالکلام آزادؒ کا ترجمۂ قرآن

امام الہند مولانا ابو الکلام آزادؒ (م۱۹۶۴ء)، اپنے ترجمۂ قرآن کے متعلق لکھتے ہیں: ’’پہلے کوشش یہ کی ہے کہ قرآن کا ترجمہ اردو میں اس طرح مرتب ہو جائے کہ اپنی وضاحت میں کسی دوسری چیز کا محتاج نہ رہے۔ اپنی تشریحات خود اپنے ساتھ رکھتا ہو۔..........ترجمان القرآن کے نوٹ تشریح و وضاحت کا ایک مزید درجہ ہیں، ورنہ قرآن کا صاف صاف مطلب سمجھ لینے کے لیے متن کا ترجمہ پوری کفایت کرتا ہے۔ میں نے تجربہ کے لیے سورۂ بقرہ کا مجرّد ترجمہ ایک پندرہ برس کے لڑکے کو دیا، جو اردو کی آسان کتابیں روانی کے ساتھ پڑھ لیتا تھا۔ پھر ہر موقع پر سوالات کر کے جانچا۔ جہاں تک مطلب سمجھ لینے کا تعلق ہے، وہ ایک مقام پر بھی نہ اٹکا اور تمام سوالوں کے جواب دیتا گیا۔ پھر ایک دوسرے شخص پر تجربہ کیا جس نے بڑی عمر میں لکھنا پڑھنا سیکھا ہے اور ابھی اس کی استعداد اس سے زیادہ نہیں کہ اردو کے تعلیمی رسائل بہ آسانی پڑھ لیتا تھا۔ یہ تین جگہ تین فارسی لفظوں پر اٹکا، لیکن مطلب سمجھنے میں اسے بھی کوئی رکاوٹ پیش نہ آئی۔ میں نے وہ الفاظ بدل کر نسبتہً زیادہ سہل الفاظ رکھ دیے۔ ۲۲

ان کے ترجمہ کی دو مثالیں ملاحظہ کیجیے:

تِلْكَ آيٰتُ اللّٰهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ (البقرۃ:۲۵۲)

’’(اے پیغمبر!) یہ جو کچھ بیان کیا گیا ہے تو یقین کرو، اللہ کی آیتیں ہیں جو ہم تمھیں سنا رہے ہیں اور ہمارا سنانا برحق ہے۔ یقیناً، تم ان لوگوں میں ہو جنھیں ہم نے اپنی پیغمبری کے لیے چن لیا ہے۔‘‘ ۲۳

وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ بِذَاتِ الصُّدُوْرِ (آل عمران:۱۵۴)

''اور اللہ وہ سب کچھ جانتا ہے جو انسانوں کے دلوں میں پوشیدہ ہے۔'' ۲۴

مولانا سید احمد سعید کاظمیؒ کا ترجمۂ قرآن

مولانا سید احمد سعید کاظمیؒ (م:۱۹۸۶ء) کے ترجمہ کا نام 'البیان' ہے۔ انہوں نے اپنے ترجمۂ قرآن کی ضرورت کے متعلق لکھا ہے: ''عام طور پر یومیہ تلاوت کے لیے مترجم قرآن مجید کے جو نسخے مسلمانوں میں مروّج ہیں ان میں زیادہ تر لفظی ترجمہ ہے۔ علاوہ ازیں اُن کی زبان بہت پرانی ہوگئی ہے۔ان کے اکثر الفاظ ومحاورات اس زمانے میں متروک اور غیر مانوس ہو چکے ہیں۔اس میں شک نہیں کہ اعلیٰ حضرت الامام احمد رضا خان بریلویؒ کا ترجمہ ایک عظیم شاہ کار ہے اور اپنے نہج میں وہ ایک ہی ترجمہ ہے، لیکن اُسی میں ایسے الفاظ موجود ہیں جن کا استعمال آج کل اُردو محاورات میں متروک ہوگیا ہے۔اس لیے ضرورت تھی کہ اس کے منہاج پر کوئی دوسرا ترجمہ بھی سامنے لایا جائے۔ چنانچہ احباب کے اصرار پر یہ ترجمہ شروع کیا گیا، جو بحمدہ تعالیٰ پایۂ تکمیل کو پہنچ کر ہمارے ناظرین کرام کے سامنے ہے۔'' ۲۵

گویا کہ تمام مکاتبِ فکر کے مترجمین کے نزدیک نئے ترجمہ قرآن کی یہی ضرورت پیش نظر رہی ہے کہ اکثر الفاظ ومحاورات متروک اور غیر مانوس ہو چکے ہیں، دوسرے یہ کہ ان کے پیشِ نظر اپنے کسی پسندیدہ بزرگ کے ترجمے کو دیکھ کر اس سے بہتر ترجمہ کرنا رہا ہے۔سب کو اپنی نیتوں کے مطابق اجر ملے گا۔

مولانا کاظمی نے اپنے ترجمۂ قرآن کا ان الفاظ میں تعارف کرایا ہے: ''اس ترجمہ میں ہم نے الفاظ قرآن کی ترتیب کو حتی الامکان ملحوظ رکھا ہے اور مفہوم قرآن کو عام کرنے کے لیے سلیس اور سادہ زبان اختیار کی ہے۔بعض مقامات پر مضمون آیت کی وضاحت یا کچھ شکوک وشبہات کے ازالے کے لیے ترجمہ کے دوران قوسین لگا کر مناسب الفاظ کا اضافہ کر دیا ہے، تا کہ قارئین کرام مضمون آیت کو سمجھ سکیں اور ان کے

ذہن الجھن سے محفوظ رہیں۔ پورے قرآن میں جہاں کہیں لفظ 'اللہ' اسم جلالت وارد ہوا، ہم نے اس کے ترجمہ میں لفظ 'خدا' کا لفظ نہیں لکھا، اگرچہ لفظ 'اللہ' کا ترجمہ 'خدا' سے کرنا ناجائز نہیں۔ رحمٰن و رحیم کا ترجمہ پورے قرآن مجید میں ہم نے 'نہایت رحمت والا اور بے حد رحم فرمانے والا' سے کیا ہے۔ نبی کا ترجمہ ہر جگہ لفظ 'نبی' ہی کے ساتھ کیا ہے، لیکن صرف ایک جگہ سورہ الانفال کی آیت ۶۴ میں 'یا أیھا النبی ' کا ترجمہ کرتے ہوئے قوسین لگا کر لفظ نبی کے حسب ذیل معنیٰ لکھ دیے ہیں: ''اے (بلند رتبہ انسان مبعوث من اللہ ہو کر غیب کی خبریں دینے والے) نبی۔'' یہ اس لیے کہ قارئین لفظ 'نبی' کے ترجمہ میں جہاں بھی 'نبی' پڑھیں تو سمجھ لیں کہ لفظ 'نبی' کے مرادی معنیٰ یہی ہیں، جو اختصار کے پیش نظر نہیں لکھے گئے۔ لفظ 'ارض' کا معنی کرتے ہوئے زمین کے بجائے 'زمینوں' کا لفظ استعمال کیا ہے۔ اللہ نے سات آسمانوں کی طرح زمینیں بھی سات پیدا فرمائی ہیں (الطلاق: ۱۲) لفظ 'ارض' میں دو احتمال ہیں: ایک یہ کہ اسم جنس ہے۔ دوسرا یہ کہ ایسی جمع ہے کہ اس کا کوئی واحد نہیں۔''۲۶

مولانا کاظمی کا ترجمۂ قرآن پڑھتے ہوئے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ ترجمہ کسی اردو و عربی ادب کے کسی مایہ ناز ادیب نے کیا ہے۔

جسٹس پیر محمد کرم شاہ الازہریؒ کا ترجمۂ قرآن

برصغیر میں قرآن کریم کے اکثر تراجمِ قرآن لفظی یا با محاورہ کیے گئے ہیں، البتہ نئے تراجم ہونے سے قرآن فہمی کا شعور بڑھا ہے اور ان الفاظ کے بھی ترجمے ہو گئے جو دیگر تراجمِ قرآن میں ترجمہ ہونے سے رہ گئے تھے، مزید یہ کہ اس طرح اسالیب میں نکھار بھی پیدا ہوا ہے۔ اس کی ایک مثال جسٹس پیر محمد کرم شاہ الازہریؒ (م ۱۹۹۸ء) کا ترجمہ 'جمال القرآن' ہے۔ یہ ترجمہ ان کی تفسیر 'ضیاء القرآن' کا حصہ ہے، لیکن یہ بغیر تفسیر کے 'جمال القرآن' کے نام سے بھی شائع ہوتا ہے۔

پیر محمد کرم شاہ الازہریؒ اپنے ترجمۂ قرآن کے حوالے سے رقم طراز ہیں: ''میں نے سعی کی ہے کہ دونوں طرزوں کو اس طرح یکجا کر دوں کہ کلام کا تسلسل اور روانی بھی

برقرار رہے، زورِ بیان میں بھی (حتی الامکان) فرق نہ آنے پائے اور ہر کلمہ کا ترجمہ اس کے نیچے بھی مرقوم ہو۔" ۲۷

پیر صاحب نے بعض آیتوں کا باکمال ترجمہ کیا ہے، جس کی نظیر ان سے قبل اردو تراجم قرآن میں نہیں ملتی۔ اس کی مثال آئے گی۔ بعض مقامات پر ایسا لگتا ہے کہ پیر صاحب نے ترجمۂ قرآن کرنے کا حق ادا کردیا ہے۔

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ کا ترجمۂ قرآن

ترجمۂ قرآن کا ایک اسلوب، جس کو مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے متعارف کرایا، وہ 'آزاد ترجمانی' ہے۔ اگرچہ اس کی ابتدا پہلے ہوچکی تھی، جس کو پیش نظر رکھتے ہوئے شیخ الہند مولانا محمود حسن دیوبندیؒ نے شاہ عبدالقادر دہلوی کی اتباع میں ترجمہ کیا تھا۔ مولانا مودودی نے اپنے ترجمے کا تعارف ان الفاظ میں کرایا ہے: "میں نے اس میں قرآن کے الفاظ کو اردو کا جامہ پہنانے کے بجائے یہ کوشش کی ہے کہ قرآن کی ایک عبارت کو پڑھ کر جو مفہوم میری سمجھ میں آتا ہے اور جو اثر میرے دل پر ہوتا ہے اسے حتی الامکان صحت کے ساتھ اپنی زبان میں منتقل کردوں، اسلوبِ بیان میں ترجمہ پن نہ ہو، عربی مبین کی ترجمانی اردوئے مبین میں ہو، تقریر کا ربط فطری طریقے سے تحریر کی زبان میں ظاہر ہو اور کلامِ الٰہی کا مطلب ومدّعا صاف واضح ہونے کے ساتھ اس کا شاہانہ وقار اور زورِ بیان بھی جہاں تک بس چلے ترجمانی میں منعکس ہوجائے۔" ۲۸

مولانا امین احسن اصلاحیؒ کا ترجمۂ قرآن

اس ترجمے کے بارے میں خالد مسعود صاحب رقم طراز ہیں: "مولانا اصلاحی نے قرآن مجید کا جو ترجمہ کیا ہے وہ بھی کئی اعتبارات سے متداول ترجموں سے مختلف خصوصیات کا حامل ہے، جن میں سے بعض کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے۔ اردو الفاظ اور محاوروں کی ان کے ہاں کمی نہیں۔ وہ اپنے ترجمہ کو قرآن کے الفاظ اور اسلوب سے قریب ترین رکھتے ہیں۔ ان کی کوشش ہوتی ہے کہ ایسے الفاظ اور محاورات کا انتخاب کریں جو کلام اللہ کے مفہوم کو ادا کرنے کے لیے اس صورت میں استعمال ہونے کے

لائق ہوتے اگر اس کا نزول عربی کے بجائے اردو میں ہوتا۔ ہر آیت کا مضمون اس آیت کے سیاق وسباق کی روشنی میں سمجھا گیا ہے، لہٰذا یہ سیاق وسباق کے مطابق قرآن مجید کا پہلا ترجمہ ہے۔ ترجمہ سلیس عبارت میں بامحاورہ کرتے ہیں، تاکہ الفاظِ قرآنی کا فطری زور قائم رہے، لیکن انھوں نے سلیس زبان استعمال کرنے کے باوجود اس میں کسی قدر قدامت باقی رکھی ہے، کیوں کہ وہ الہامی کتابوں کے ترجمہ میں اسے اہمیت دیتے ہیں۔ سیاق وسباق کی روشنی میں ایک ہی مضمون پر مشتمل آیات کے مجموعوں کا لحاظ رکھتے ہوئے ترجمہ کو پیروں کی صورت میں مرتب کیا گیا ہے۔ عربی اسلوب بیان میں الفاظ اور جملوں کے حذف کی متعدد شکلیں ہیں، جب کہ اردو میں اس کی کوئی مثال مشکل سے ہی ملتی ہے۔ قرآن مجید میں شرطیہ جملوں کا وہ حصہ بہ کثرت حذف ہوتا ہے جو سیاق وسباق کی روشنی میں سمجھا جاسکتا ہو۔ بعض مقامات پر جملہ میں دوطرفہ حذف پایا جاتا ہے، یعنی جملہ کے ایک حصہ میں جو مفہوم الفاظ میں واضح ہو چکا، دوسرے حصہ میں اس کا مقابل مضمون محذوف ہوتا ہے۔ الفاظ قرآن کی صحیح تر، ترجمانی کی غرض سے مولانا اصلاحیؒ اپنے ترجمہ میں ہر طرح کے محذف کو کھول دیتے ہیں اور چوں کہ وہ اس کو کلام کا حصہ مانتے ہیں اس لیے محذوف مفہوم کو قوسین میں نہیں لکھتے۔[۲۹]

مولانا اصلاحی کے ترجمہ کی ایک مثال ملاحظہ کیجیے: اللہ رب العٰلمین کا فرمان ہے:

هُوَ الَّذِیْ جَعَلَ لَكُمُ الَّیْلَ لِتَسْكُنُوْا فِیْهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَاٰیٰتٍ لِّقَوْمٍ یَّسْمَعُوْنَ (یونس:۶۷)

’’وہی ہے جس نے رات کو تمھارے لیے پرسکون بنایا، تاکہ تم اس میں آرام کرو اور دن کو روشن بنایا، تاکہ تم اس میں معاش کے لیے جدّ وجہد کرو۔‘‘

خالد مسعود صاحب فرماتے ہیں: ’’یہاں پہلے حصہ میں پرسکون کا مترادف لفظ موجود نہیں، لیکن دن کو روشن کہہ کر رات کی پرسکونی کی طرف اشارہ کردیا گیا ہے، جب کہ دوسرے حصہ میں دن کی روشنی کی مصلحت نہیں بتائی گئی، لیکن پہلے حصہ میں رات کی پرسکونی کی مصلحت واضح ہوجانے کے باعث دن کے روشن ہونے کی حکمت واضح ہوجاتی ہے، جسے قرآن ہی کے دوسرے مقامات کی روشنی میں مولانا نے اسے الفاظ میں بیان کردیا ہے۔ چوں

کہ یہ مراد معنی ہیں اس لیے محذوفات کو قوسین میں لکھنے کی ضرورت نہیں ہے۔"۳۰

ان کا ترجمہ بھی پہلے تفسیر کے ساتھ شائع ہوا تھا۔ اب سید مودودیؒ اور مولانا صلاحیؒ دونوں کے قرآنی تراجم مختصر حواشی کے ساتھ شائع ہو گئے ہیں۔

ڈاکٹر محمد طاہر القادری کا ترجمۂ قرآن

ڈاکٹر محمد طاہر القادری (پ ۱۹۵۱ء) نے 'عرفان القرآن' کے نام سے قرآن کریم کا ترجمہ کیا ہے۔ اس کے سرورق پر یہ تحریر درج ہے: "قرآن مجید کے الوہی بیان کا لغوی، نحوی، ادبی، علمی، اعتقادی، فکری، سائنسی تفسیری اور جملہ پہلو پر مشتمل جامع عام فہم اور نادر ترجمہ المسمی بہ عرفان القرآن۔"۳۱

ڈاکٹر محمد طاہر القادری کہتے ہیں: "گزشتہ پانچ سو سالوں میں عرب وعجم میں جتنے بھی تراجم ومعانی قرآن پر کام ہوا ہے وہ ان اشکالات کا حل نہیں کر سکے جو ان کو پڑھنے سے پیدا ہوتے ہیں، کیوں کہ ان کا موضوع یہ نہ تھا۔ الحمد اللہ عرفان القرآن میں بیس پچیس ایسی خوبیاں ہیں جو کسی بھی ترجمۂ قرآن میں موجود نہیں.......... ربط بین الآیات پر قائم سائنسی لحاظ سے پہلا درست تفسیری ترجمہ۔ عقیدے کا کوئی اشکال ایسا نہیں رہ جاتا جس کے لیے آپ کو تفسیریں پڑھنا پڑیں، وہ اشکال اس ترجمہ کو پڑھنے سے دور ہو جاتے ہیں۔"۳۲

ڈاکٹر قادری نے اپنے ترجمے میں بعض مقامات پر ایک لفظ کے متعدد معانی بیان کیے ہیں۔ اس ترجمے کے بارے میں ڈاکٹر محمد شکیل اوج لکھتے ہیں: "کسی آیت یا جزو آیت میں دو ترجموں کی مثالیں متقدمین کے ہاں بھی پائی جاتی ہیں، مگر قادری صاحب کے ہاں بعض مقامات پر ایک آیت کے تین تین اور بعض جگہ چار چار ترجموں کی مثالیں بھی موجود ہیں۔"۳۳

ترجمہ کی ایک مثال ملاحظہ ہو: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

اَلَّـذِيْـنَ يَذْكُرُوْنَ اللّٰهَ قِيَامًا وَّقُعُوْداً وَّعَلٰى جُنُوْبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُوْنَ

فِیۡ خَلۡقِ السَّمٰوٰتِ وَالۡاَرۡضِ رَبَّنَا مَا خَلَقۡتَ هٰذَا بَاطِلًا سُبۡحٰنَکَ فَقِنَا عَذَابَ النَّار (آل عمران:۱۹۱)

''یہ وہ لوگ ہیں جو (سراپا نیاز بن کر) کھڑے اور (سراپا ادب بن کر) بیٹھے اور (ہجر میں تڑپتے ہوئے) اپنی کروٹوں پر (بھی) اللہ کو یاد کرتے رہتے ہیں اور آسمانوں اور زمین کی تخلیق (میں کارفرما اس کی عظمت اور حسن کے جلوؤں) میں فکر کرتے رہتے ہیں (پھر اس کی معرفت سے لذت آشنا ہو کر پکار اُٹھتے ہیں) اے ہمارے رب! تو نے یہ (سب کچھ) بے حکمت اور بے تدبیر نہیں بنایا تو (سب کوتاہیوں اور مجبوریوں سے) پاک ہے۔ ہمیں دوزخ کے عذاب سے بچالے۔''[۳۴]

الفاظِ قرآنی کا لغوی ومعنوی تجزیہ

یہاں یہ کہنا بے جانہ ہوگا کہ اردو زبان میں کیے گئے تراجم میں سے کسی بھی ترجمے کو سب سے بہتر یا الہامی ترجمہ قرار نہیں دیا جاسکتا۔ تمام مترجمین نے یقیناً نیک نیتی سے ہی قرآن کریم کا ترجمہ کیا ہوگا، حتی الامکان ان کی یہی کوشش رہی ہوگی کہ وہ ایمان داری کے ساتھ قرآن کریم کا ترجمہ کریں۔ اس بات کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ ان مترجمین سے کہیں نہ کہیں غیر دانستہ طور پر غلطی نہ ہوئی ہو۔ ہمارے اس موقف کی تائید ڈاکٹر عبداللہ بن عبدالمحسن الترکی وزیر اوقاف سعودی عرب کی اس تحریر سے بھی ہوتی ہے۔ وہ کہتے ہیں: ''یہ ایک مسلّمہ حقیقت ہے کہ قرآن مجید کا کوئی بھی ترجمہ، خواہ کیسی ہی دقّتِ نظر سے انجام پایا ہو، ان عظیم معانی کو کما حقہ ادا کرنے سے بہرحال قاصر رہے گا جو اس معجزانہ متن میں پنہاں ہیں، نیز یہ کہ ترجمہ میں جن مطالب کو پیش کیا جاتا ہے وہ دراصل مترجم کی قرآن فہمی کا ماحصل ہوا کرتے ہیں۔ چنانچہ ہر انسانی کوشش کی طرح ترجمۂ قرآن میں بھی غلطی، کوتاہی اور نقص کا امکان باقی رہتا ہے۔''[۳۵]

اس بات کو مدِ نظر رکھتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ تمام تراجم اپنی جگہ اہمیت کے حامل ہیں۔ کسی مترجم نے کسی آیت کا ترجمہ اچھا کیا ہے تو کسی مترجم نے کسی دوسری

آیت کا ترجمہ بہتر کیا ہے۔

ایک سوال یہ کیا جاتا ہے کہ قرآن کریم کا ترجمہ کرنا کس کا کام ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ترجمہ کرنے کا ہر شخص اہل نہیں۔ جس میں اہلیت ہو وہ ہی ترجمہ کرسکتا ہے۔ اگرچہ یہ ممکنات میں سے ہے کہ قرآن کریم کے دو، تین، چار اردو تراجم سامنے رکھ کر ایک نیا ترجمہ کیا جاسکتا ہے۔ لیکن اس کے لیے صرف لغت میں مہارت یا چار تراجم کا پاس ہونا کافی نہیں۔ ہر لفظ کی مخصوص دلالت ہوتی ہے، اس لیے مترجم کو علم ہونا چاہیے کہ کون سا لفظ کن معنیٰ میں استعمال ہوا ہے؟

راقم کی رائے یہ ہے کہ ترجمہ کرتے وقت اس بات کو بھی ملحوظ رکھنا چاہیے کہ جس لفظ کا ترجمہ کیا جارہا ہے وہ قرآن مجید میں کتنی مرتبہ وارد ہوا ہے؟ اور کن کن معانی میں مستعمل ہے؟ پھر سیاق وسباق کو مدّ نظر رکھتے ہوئے ترجمہ کیا جائے۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ ایک لفظ کا پورے قرآن میں ایک ہی معنیٰ لیا جائے۔ راقم اس رائے سے مکمل اتفاق نہیں کرتا۔ بعض اوقات ایک لفظ کا استعمال کسی جگہ اپنے اصل لغوی معنیٰ سے ہٹ کر کسی خاص معنیٰ میں ہوسکتا ہے۔ چند مثالیں ملاحظہ کیجیے:

(۱) اللہ رب العٰلمین نے غزوۂ بدر کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے:

وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللّٰهُ بِبَدْرٍ وَأَنتُمْ أَذِلَّةٌ (آل عمران: ۱۲۳)

'اذلۃ' ذَلَّ یَذِل کا مصدر ہے، جس کے لغوی معنیٰ ذلت، خواری اور رسوائی کے ہیں۔"۳۶

آیت مذکورہ کے مخاطب رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنھم ہیں۔

شاہ رفیع الدین دہلویؒ نے 'واتم اذلۃ' کا محض ترجمہ کیا ہے: 'اور تم تھے ذلیل'۳۷

جب کہ مولانا احمد رضا خاں بریلویؒ نے اس مقام پر تشریحی ترجمہ کیا ہے: 'تم بالکل بے سروسامان تھے۔'۳۸

اگرچہ 'اذلۃ' کا ترجمہ 'بالکل بے سروسامان' مختلف لگتا ہے، لیکن سیاق کو مدِ نظر رکھ کر دیکھا جائے تو یہی مفہوم بہتر معلوم ہوتا ہے۔

(۲) قرآن کریم میں حیض کے متعلق یہ بیان ہوا ہے:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى (البقرۃ:۲۲۲)

مولانا محمد عبدالرشید نعمانیؒ 'اذٰی' کا یہ مفہوم بیان کیا ہے: ''اذٰی' ہر وہ ضرر جو کسی جان دار کی روح یا جسم کو پہنچے، خواہ وہ ضرر دنیوی ہو یا اُخروی۔ قرآن مجید میں جو حیض میں جماع کرنے کو 'اذٰی' سے تعبیر کیا گیا ہے، وہ یا تو بہ اعتبار شرع ہے، یعنی شریعتِ الٰہی اس فعل کو اذیت سمجھتی ہے، یا بہ اعتبار طب کہ اطباء اس فعل کو مضرت رساں خیال کرتے ہیں۔''[۳۹]

آیتِ مذکورہ کے تحت 'اذٰی' کا ترجمہ اکثر مترجمین نے 'گندگی' اور 'نجاست' کیا ہے۔ بہ طور مثال مولانا فتح محمد خان جالندھریؒ کا ترجمہ ملاحظہ ہو:

''اور تم سے حیض کے بارے میں دریافت کرتے ہیں۔ کہہ دو: وہ تو نجاست ہے۔''[۴۰]

اس کے مقابلے میں جسٹس پیر محمد کرم شاہ الازہری کا ترجمہ ملاحظہ کیجیے:

''اور وہ پوچھتے ہیں آپ سے حیض کے متعلق۔ فرمایئے: وہ تو تکلیف دہ ہے۔''[۴۱]

مذکورہ مثالوں سے اس امر کی وضاحت ہوتی ہے کہ قرآن کریم میں کوئی لفظ کسی مقام پر لغوی معنیٰ میں استعمال ہوا ہے اور کسی دوسرے مقام پر اصطلاحی معنیٰ میں۔

ایک مترجم کے لیے ان باتوں کا جاننا بے حد ضروری ہے کہ کون سا لفظ کس مقام پر کس تناظر میں کن معانی میں استعمال ہوا ہے؟ جسٹس پیر محمد کرم شاہ الازہری فرماتے ہیں: ''اس کتاب مقدس کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم عربی زبان میں ربط پیدا کریں، اس کے قواعد وضوابط سے اچھی طرح واقفیت بہم پہنچائیں، اس کے ادب اور اسلوب انشا کی خصوصیات کو سمجھیں، تاکہ کلمات کے آبگینوں میں حقیقت کی جو شراب طہور جھلک رہی ہے اس سے لطف اندوز ہو سکیں۔[۴۲]

قرآن کریم کے اردو تراجم کے اس جائزے سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کریم کے جو ترجمے کیے گئے ہیں ان میں قوسین اور مختصر حواشی کا اہتمام کیا گیا ہے اور تفاسیر بھی لکھی گئیں ہیں۔ قرآن کریم کو سمجھنے اور اس کی روح تک پہنچنے کے لیے ایک عام آدمی کو

تراجم اوراس کی تفسیر سے استفادہ کرنا ضروری ہے ۔اگرہم کسی ایک موضوع پر وارد ہونے والی آیتوں کوسمجھنا چاہیں تواس کے لیےضروری ہے کہ ہم مختلف اسالیب میں کیے گئے تراجم کے ساتھ تفاسیر کا بھی مطالعہ کریں۔

اکثر مترجمین اپنا خاص مکتبِ فکراورنقطۂ نظر رکھتے ہیں،اس لیےکسی ایک مترجم پرکلّی طور سے اعتماد نہیں کیا جاسکتا،کیوں کہ کسی مکتبِ فکر سے تعلق رکھنے والے کی تحریر میں اس کے مسلک کا رنگ نمایاں ہوتا ہےاور وہ اپنے مسلک کا دفاع کرتا ہوانظر آتا ہے۔

حواشی ومراجع

۱۔ جالبی،جمیل،ڈاکٹر،تاریخ ادب اردو،مجلس ترقی ادب،اپریل۱۹۸۷ء،لاہور،جلد دوم،حصہ دوم،ص:۱۰۵۰

۲۔ عثمانی،شبیر احمد،تفسیر عثمانی،پاک کمپنی لمیٹڈ،لاہور،۲۰۰۳ء،ص:۸۱۵

۳۔ محمد شفیع،مفتی،معارف القرآن،ادارۃ المعارف کراچی،کراچی،جنوری۲۰۱۶ء،۱:۶۸

۴۔ دہلوی،شاہ رفیع الدین/عبدالستار دہلوی،قرآن مجید مترجم مع حواشی فوائد ستاریہ،ادارہ اشاعتُ القرآن والحدیث،کراچی،ص:الف

۵۔ دہلوی،شاہ رفع الدین،القرآن الحکیم عکسی،تاج کمپنی لمیٹڈ،لاہور،مئی۲۰۰۰ء،ص:۳

۶۔ نذر احمد،حافظ،آسان اردو ترجمہ،قرآن مجید،مسلم اکادمی،لاہور،جنوری۲۰۱۲ء،ص:۳

۷۔ تفسیرعثمانی ص:۸۱۵

۸۔ کاندھلوی،محمد ادریس،معارف القرآن،مکتبۃ المعارف،دارالعلوم حسینیہ،شہداد پور،۱۴۴۲ھ،۱۴:۱

۹۔ محمد شفیع،معارف القرآن،جلداوّل،تمہید،ص:۶۸۔راقم کا خیال ہے کہ کسی بھی ترجمۂ قرآن کو،خواہ وہ کتنا ہی اچھا ہو،الہامی کہنا مناسب نہیں ہے۔

۱۰۔ دہلوی،شاہ عبدالقادر،قرآن مجید خوشنما مترجم،پاک کمپنی،لاہور،دسمبر۱۹۹۹ء،ص:۴

۱۱۔ تفسیرعثمانی،ص:۸۱۴ ۱۲۔محمد شفیع،معارف القرآن،تمہید،ج ۱،ص:۶۹

۱۳۔ اوج،ڈاکٹرمحمد شکیل،دراسات قرآنی (مرتبہ ڈاکٹر شاکر حسین خان) مجلس التفسیر،کراچی،زیرطبع،ص:۵۴۔۵۳

۱۴۔ محمد شفیع،معارف القرآن،تمہید،ج ۱،ص:۶۹

۱۵۔ تھانوی،اشرف علی،القرآن الحکیم مع ترجمہ وتفسیر بیان القرآن (اختصار شدہ)،تاج کمپنی لمیٹڈ، لاہور،ص:۴۶۳

۱۶۔ بریلوی، احمد رضا خان، قرآن عظیم رفیع الشان مترجم، تاج کمپنی لمیٹڈ، لاہور، ۱۹۸۸ء، ۴۲۵
۱۷۔ کچھوچھوی، ترجمہ معارف القرآن، ص: ۳۱۹
۱۸۔ محمد طاہر القادری، ڈاکٹر، کنز الایمان کی فنی حیثیت، منہاج القرآن پبلی کیشنز، لاہور، اپریل ۱۹۹۷ء، ۱۵۔۱۶
۱۹۔ بریلوی، قرآن عظیم رفیع الشان مترجم، ص: ۹۶۲
۲۰۔ حوالۂ سابق، ص: ۸۱۳ ۲۱۔ حوالۂ سابق، ص: ۸۳۷
۲۲۔ آزاد، ابوالکلام احمد، تفسیر ترجمان القرآن، اسلامی اکادمی، لاہور، جلد: ۱، ص ۵۴-۵۳
۲۳۔ جلد: اول، ص: ۳۳۴-۳۳۳ ۲۴۔ جلد اول، ص: ۳۸۶
۲۵۔ کاظمی، احمد سعید، سید، القرآن الحکیم مع ترجمہ البیان، ضیاء القرآن پبلی کیشنز، جون ۲۰۰۲ء، لاہور ص: ۳
۲۶۔ حوالۂ سابق، ص ۳۔۵
۲۷۔ محمد کرم شاہ، پیر، ضیاء القرآن، ضیاء القرآن پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۵ء، ۱: ۱۲
۲۸۔ مودودی، ابوالاعلیٰ، سید، ترجمۂ قرآن مجید مع مختصر حواشی، ترجمان القرآن، لاہور، ۲۰۰۴ء، ۹۔۱۰
۲۹۔ اصلاحی، امین احسن، (حواشی خالد مسعود)، ترجمہ وحواشی قرآن حکیم، فاران فاؤنڈیشن، لاہور، جون ۲۰۰۳ء، ص: ۴-۳ ۳۰۔ حوالۂ سابق، ص: ۵
۳۱۔ محمد طاہر القادری، ڈاکٹر، عرفان القرآن (پارہ ۱تا۱۵) منہاج القرآن پبلی کیشنز، لاہور، اکتوبر ۲۰۰۳ء، ۳
۳۲۔ زاہد لطیف، عرفان القرآن اہل علم ودانش کی نظر میں، منہاج بک بینک طارق روڈ، کراچی، ۲۰۰۹ء، ابتدائی صفحہ ۳۳۔ حوالۂ سابق، ص: ۸۸ ۳۴۔ حوالۂ سابق، ص: ۱۳۹
۳۵۔ جوناگڑھی، محمد، قرآن کریم مع اردو ترجمہ وتفسیر، شاہ فہد قرآن کریم پرنٹنگ کمپلیکس، مدینہ منورہ، ۱۴۱۷ھ، صفحہ ابتدائی
۳۶۔ نعمانی، محمد عبدالرشید، لغات القرآن، دارالاشاعت، کراچی، ۱۹۹۴ء، ۳: ۳۴
۳۷۔ قرآن مجید، ترجمہ شاہ رفیع الدین تفسیر شاہ عبدالقادر، تاج کمپنی لمیٹڈ، لاہور، مئی ۲۰۰۰ء، ۸۱
۳۸۔ بریلوی، قرآن عظیم رفیع الشان مترجم، ص: ۱۰۵
۳۹۔ نعمانی، لغات القرآن، ۱: ۶۴۔۶۳ ۴۰۔ جالندھری، القرآن الحکیم مع ترجمہ، ص: ۵۵
۴۱۔ پیر محمد کرم شاہ الازہری، جمال القرآن، ضیاء القرآن، پبلی کیشنز، لاہور ۱۹۸۶ء، ص: ۵۵
۴۲۔ الازہری، ضیاء القران، ۱: ۱۱

نکاحِ مسیار

______________ مولانا ولی اللہ مجید قاسمی

اسلام میں نکاح عبادت کا درجہ رکھتا ہے۔اس کے ساتھ اس میں معاملہ اور معاہدہ کا پہلو بھی ہے۔ مرد وعورت فریق کے بجائے رفیق کی حیثیت سے پوری زندگی ایک ساتھ رہنے کا ایک خوب صورت، مضبوط اور پاکیزہ عہد کرتے ہیں اور اس کے نتیجے میں مرد پر مہر، نان ونفقہ اور رہائش کا نظم کرنا واجب ہو جاتا ہے۔

نکاح کے ذریعے ایک اجتماعی نظام اور خاندان وجود میں آتا ہے۔ کسی بھی اجتماعی نظام میں ایک سربراہ کا ہونا ضروری ہے، ورنہ نظم برقرار نہیں رہ پائے گا۔ مرد کی بعض امتیازی خصوصیات کی وجہ سے اسے خاندانی نظام کا سربراہ مقرر کیا گیا ہے اور اسے پابند بنایا گیا ہے کہ وہ اس نظام کی حفاظت و رعایت اور تربیت ونگرانی کرے اور مالی ضرورتیں پوری کرے۔

موجودہ دور میں 'مسیار' کے نام سے نکاح کی ایک ایسی شکل وجود میں آگئی ہے جس سے خاندانی نظام ایک حیثیت سے متأثر ہوتا ہے۔

نکاح مسیار کی حقیقت

'مِسیار' مفعال کے وزن پر مبالغہ کا صیغہ ہے،یعنی بہت زیادہ چلنے والا۔ یہ لفظ 'سیر' سے بنایا گیا ہے، جس کے معنی چلنے کے ہیں،۱چوں کہ نکاح کی اس قسم میں بیوی کے ساتھ رہنے کے لیے کوئی متعین وقت نہیں ہوتا، بلکہ شوہر کو جب موقع ملتا ہے، اس کے پاس چلا جاتا ہے، اس لیے اس کو 'نکاح مسیار' کہا جاتا ہے۔

بعض حضرات کا خیال ہے کہ نجد کے علاقے میں یہ لفظ دن میں کسی کے پاس

جانے کے لیے استعمال ہوتا ہے۔اس نکاح میں عام طور پر شوہر دن کے وقت بیوی کے پاس جاتا ہے، اس لیے اسے نکاح مسیار کہا جانے لگا۔[۲] علامہ یوسف قرضاویؒ کہتے ہیں کہ یہ عوامی لفظ ہے، جس سے مراد کسی کے پاس سے گزرنا اور تھوڑی دیر کے لیے رکنا ہوتا ہے۔[۳]

اصطلاحی اعتبار سے نکاح مسیار کی ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ اس میں عقد نکاح کی تمام مطلوبہ شرطیں اور ارکان پائے جاتے ہیں، البتہ میاں بیوی دونوں یا ان میں سے کوئی ایک نکاح کی وجہ سے عائد بعض ذمہ داریوں یا حقوق سے دست بردار ہونے کی شرط لگا دیتا ہے، مثلاً شوہر کی طرف سے شرط ہو کہ وہ بیوی کے پاس رات گزارنے، یا اس کا نفقہ ادا کرنے کا پابند نہیں ہوگا، یا بیوی یہ شرط عائد کردے کہ اسے میکے میں رہنے دیا جائے گا۔نکاح مسیار کی دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی شخص حصول علم یا ملازمت کے لیے اپنے وطن سے دوٗر ہو اور وہ وہاں اپنے اہل وعیال کو اپنے ساتھ رکھنے کے موقف میں نہ ہو، لیکن نگاہ وشرم گاہ کی حفاظت کی خاطر وہ کسی عورت سے نکاح کرلیتا ہے، جس میں نکاح کی تمام شرطوں کا لحاظ رکھا جاتا ہے۔البتہ عام طور پر گھر والوں کو اس کی اطلاع نہیں دی جاتی، بلکہ پوشیدہ رکھنے کی کوشش کی جاتی ہے، نیز ذہن میں یہ بات ہوتی ہے کہ حصول علم یا ملازمت کی مدت ختم ہونے کے بعد وطن واپس ہوتے وقت اس رشتہ کو ختم کردے گا۔

کتبِ فقہ میں نکاحِ مسیار کا اشارہ

نکاح مسیار نکاح کی ایک نئی قسم ہے، اس لیے قدیم فقہی کتابوں میں اس نام سے کسی نکاح کا تذکرہ نہیں ملتا، البتہ اس سے ملتی جلتی ایک شکل کو بیان کیا گیا ہے، جسے **زواج لیلیات یا نہاریات** کہا جاتا تھا۔اس کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے:

> **عقد علی شرط ان لا تاتیه او یاتیها الا لیلاً او نهاراً أو بعض ذلک**[۴]
>
> ”اس شرط پر عقد کرنا کہ عورت اس کے پاس صرف رات یا دن یا کسی وقت تھوڑی دیر کے لیے آئے گی، یا اس طرح کی شرط مرد کی طرف سے ہو۔“

علامہ ابن نجیم حنفیؒ کہتے ہیں کہ نکاح نہاریات میں کوئی حرج نہیں ہے، جس کی شکل یہ ہے کہ اس شرط پر کوئی نکاح کرے کہ وہ بیوی کے پاس صرف دن کے وقت آئے گا، رات کے وقت نہیں۔مناسب یہ ہے کہ اس طرح کی شرط لازم نہ ہو اور عورت کو اس

بات کا حق حاصل ہو کہ وہ شوہر سے اس کے پاس رات گزارنے کا تقاضا کرے: قالوا لابأس بتزوّج النهاريات وهو أن يتزوجها ليقعد معها نهاراً دون الليل، وينبغي ان لا يكون هذا الشرط لازماً عليها، ولها أن تطلب المبيت عندها ليلاً۔ ۵

مالکیہ کہتے ہیں کہ اس طرح کی شرط فاسد ہے، اور صحبت سے پہلے اس طرح سے منعقد ہونے والے عقد کو فسخ کردیا جائے گا اور صحبت کے بعد نکاح کو باقی رکھا جائے گا اور شرط غیر معتبر ہوگی اور عورت کو مہر مثل ملے گا: ومن العقود وما يفسخ قبل الدخول فقط ان وقع على شرط أن لاتأتيه أو ياتيها الا ليلاً او نهاراً أو بعض ذلك و يثبت بعد الدخول و يسقط الشرط ولها مهر المثل۔ ۶

وقول مالك في النهارية وهي التي تتزوّج على أن لاتاتيه أو يأتيها الاّ نهاراً أو لاتأتيه الا ليلاً لاخير فيه. قال ابن القاسم ويفسخ مالم يدخل، فان دخل ثبت صداق المثل ويسقط الشرط أن ياتيها ليلاً و نهاراً ۔ ۷

شافعیہ کہتے ہیں کہ یہ ان شرائط فاسدہ میں سے ہے جو نکاح کے مقاصد کے خلاف ہیں، لیکن اس کی وجہ سے عقد باطل نہیں ہوگا، خصوصاً جب کہ شوہر کی طرف سے شرط لگائی گئی ہو، کیوں کہ وہ شب باشی اور جماع کے حق کا مالک ہوتا ہے، لہٰذا وہ ایسی شرط لگا سکتا ہے، لیکن اگر عورت کی طرف سے اس طرح کی شرط ہو تو نکاح باطل ہے، کیوں کہ وہ اس کے ذریعے شوہر کو اس کے حق سے روک رہی ہے۔ ۸

حنابلہ کہتے ہیں کہ یہ فاسد شرطوں میں شامل ہے، جو غیر معتبر ہے اور اس کی وجہ سے عقد کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

علامہ ابن قدامہ حنبلیؒ لکھتے ہیں:

> ''اثرم نے امام احمد بن حنبلؒ سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص عقد نکاح میں یہ شرط لگا دے کہ وہ بیوی کے پاس چند دن رہے گا تو یہ شرط جائز ہے، البتہ عورت اس شرط سے رجوع کرسکتی ہے۔ اسی طرح اگر شوہر یہ شرط لگا دے کہ بیوی اسے ہر ماہ پانچ یا دس درہم دیا کرے گی تو نکاح جائز ہے اور عورت کو اس شرط سے رجوع کرنے کا حق حاصل ہوگا۔ لیکن ان میں سے بعض شرطوں کے سلسلے میں امام احمد سے ایسی رائے

بھی منقول ہے ،جس سے عقد کے باطل ہونے کا احتمال معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ مروزی نے نہاریات اورلیلیات کے بارے میں ان سے نقل کیا ہے کہ یہ اہل اسلام کے نکاح میں سے نہیں ہے۔''۹؎

زواج نہاریات کو حماد بن ابی سلیمانؒ اور ابن شبرمہؒ نے بھی مکروہ قرار دیا ہے اور ثوریؒ کہتے ہیں کہ شرط باطل ہے۔ اہل رائے کہتے ہیں کہ جب بیوی باری کے سلسلے میں عدل کا مطالبہ کرے تو شوہر کو عدل کرنا ہوگا۔ حسن بصریؒ اور عطاؒ کے نزدیک زواج نہاریات میں کوئی حرج نہیں ہے، یعنی کوئی اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ وہ مہینے میں چند گنے چنے دن ہی بیوی کو دے سکے گا۔

جن لوگوں نے اسے مکروہ کہا ہے، شاید ان کی مراد یہ ہے کہ شرط باطل ہے، اور جن لوگوں نے جائز قرار دیا ہے ان کا مقصد یہ ہے کہ نکاح اصلاً درست ہے، غرض یہ کہ سب لوگ اس پر متفق ہیں کہ نکاح صحیح ہے اور شرط باطل ہے۔۱۰؎

دوسرے یہ کہ نکاح مسیار میں بعض حقوق سے دست برداری کی شرط لگائی جاتی ہے اور عقد نکاح میں لگائی جانے والی شرطوں کے سلسلے میں فقہاء نے بہت تفصیل لکھا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے:

عقد نکاح میں لگائی جانے والی شرطوں کی تین قسمیں ہیں:

(۱) وہ حقوق اور ذمہ داریاں جو عقد نکاح کی وجہ سے عائد ہورہی تھیں، انہی کو شرط کی شکل میں ذکر کردیا جائے، مثلاً عورت کی طرف سے یہ شرط ہو کہ شوہر اس کے نفقے کی ادائیگی میں کوتاہی نہیں کرے گا اور اس کے ساتھ اچھا برتاؤ رکھے گا، یا شوہر کی طرف سے شرط ہو کہ وہ اس کی نافرمانی نہیں کرے گی اور اس کی اجازت کے بغیر گھر سے باہر نہیں جائے گی۔

اس طرح کی شرائط بہ اتفاق معتبر ہیں اور میاں بیوی میں سے ہر ایک پر ان کا لحاظ رکھنا ضروری ہے، کیوں کہ یہ چیزیں خود شریعت کی طرف سے واجب ہیں۔۱۱؎

(۲) وہ شرائط جن کا مقصد نکاح کے حقوق اور فرائض سے فرار ہو، مثلاً شوہر کی طرف سے یہ شرط ہو کہ وہ بیوی کے نفقے کا ذمہ دار نہ ہوگا، یا عورت کی طرف سے یہ شرط ہو کہ شوہر اس سے صحبت نہیں کرے گا، یا پہلی بیوی کی بہ نسبت اس کے پاس زیادہ وقت دے گا۔۱۲؎

اس طرح کی شرط بہ اتفاق غیر معتبر ہے، لیکن کیا اس کی وجہ سے نکاح فاسد

ہوگا؟ اس مسئلے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ حنفیہ کے نزدیک شرط فاسد کی وجہ سے نکاح فاسد نہیں ہوتا، اگر چہ عقد کے ساتھ شرط کو ذکر کیا گیا ہو۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ شرط فاسد کی وجہ سے نکاح فاسد ہو جاتا ہے، لیکن اس کے باوجود اگر ہم بستری ہو جائے تو نکاح صحیح اور شرط باطل ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ بعض شرطوں کی وجہ سے نکاح کو فاسد کہتے ہیں اور بعض فاسد شرطوں کے باوجود نکاح کو صحیح قرار دیتے ہیں۔[۱۳]

(۳) وہ شرطیں جو مذکورہ دونوں قسموں میں شامل نہیں ہیں، بلکہ مباح اور جائز ہیں، لیکن اس کی وجہ سے ایک فریق پر ایسی پابندی عائد ہو جاتی ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں عائد نہیں ہوتی، گویا کہ ان شرائط کی وجہ سے ایک فریق اپنے بعض حقوق سے دست بردار ہو جاتا ہے، جس سے دست برداری کا اسے اختیار حاصل ہے، مثلاً عورت کی طرف سے یہ شرط ہو کہ اس کے ہوتے ہوئے شوہر دوسرا نکاح نہیں کرے گا، یا یہ کہ اسے میکے میں رہنے دے گا۔[۱۴] اس قسم کی شرائط کے سلسلے میں اس پر تو اتفاق ہے کہ نکاح منعقد ہو جائے گا، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ ان شرطوں کو پورا کرنا ضروری ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ان شرطوں پر عمل کرنا واجب نہیں ہے اور عدم تعمیل کی وجہ سے عورت کو فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق حاصل نہیں۔ اس کے برخلاف امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک شرط کی تعمیل واجب ہے اور اس کے مطابق عمل نہ کرنے کی صورت میں عورت فسخ نکاح کا مطالبہ کر سکتی ہے۔[۱۵]

دیکھا جائے تو نکاح مسیار میں انہی میں سے کوئی شرط لگائی جاتی ہے اور یہ گزر چکا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک شرط فاسد کی وجہ سے نکاح فاسد نہیں ہوتا ہے۔[۱۶] امام ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ اگر کوئی شخص اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ عورت کا نفقہ اس کے ذمہ نہیں ہوگا تو نکاح جائز ہے اور شرط باطل ہے، چاہے اس کے ساتھ صحبت ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو اور عورت کو رائج نفقہ ملے گا۔ (**قال أبو حنيفة في الرجل ينكح المرأة و يشترط عليها أن لا نفقة لها عليه أن هذا النكاح جائز والشرط باطل، دخل أم لم يدخل بها، ولها نفقة مثلها بالمعروف**)[۱۷] اور مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی یہ شرط لگا دے کہ شب باشی کے لیے اس کی باری متعین نہیں ہوگی، یا اسے نفقہ نہیں دے گا تو نکاح فسخ کر دیا جائے گا،

البتہ اگر ہم بستری ہو جائے تو نکاح باقی رکھا جائے گا اور شرط غیر معتبر ہو گی۔[۱۸]

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر بیوی کی طرف سے یہ شرط ہو کہ اس کے ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کرے گا، یا اس کے لیے نفقہ نہیں ہو گا، یا اسے اس کے میکے میں رہنے دے گا، تو شرط فاسد ہے۔ البتہ نکاح صحیح ہے، کیوں کہ مقصود اصلی یعنی جماع میں اس سے کوئی خلل نہیں پڑتا ہے، البتہ اگر عورت یہ شرط لگا دے کہ وہ اس سے جماع نہیں کرے گا، یا مہینے یا سال میں صرف ایک مرتبہ اس سے صحبت کرے گا، یا صرف رات یا صرف دن میں صحبت کرے گا تو اس شرط کی وجہ سے عقد باطل ہو جائے گا، کیوں کہ یہ نکاح کے مقصد کے خلاف ہے۔ البتہ اگر اس طرح کی شرط شوہر کی طرف سے ہو، مثلاً وہ کہے کہ وہ صرف رات کے وقت اس کے ساتھ رہے گا تو عقد باطل نہیں ہو گا، کیوں کہ شوہر کو رات و دن میں کسی بھی وقت وطی کی اجازت ہے۔ لہٰذا وہ ان میں سے کسی ایک وقت میں اپنے حق سے دست بردار ہو سکتا ہے۔ اسی طرح اگر یہ شرط ہو کہ بیوی شوہر کا یا شوہر بیوی کا وارث نہیں ہو گا، یا یہ کہ نفقہ کا ذمہ دار شوہر کے علاوہ کوئی اور شخص ہو گا تو بھی نکاح باطل ہو جائے گا۔[۱۹]

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر یہ شرط ہو کہ شوہر بیوی کو نفقہ نہیں دے گا، یا اسے مہر نہیں ملے گا، یا شوہر کا نفقہ بیوی کے ذمے ہو گا، یا یہ کہ اس کی باری صرف دن میں ہو گی، یا ہفتہ میں صرف ایک مرتبہ ہو گی تو ان تمام صورتیں میں شرط باطل ہے، کیوں کہ یہ نکاح کے تقاضے کے خلاف ہے، البتہ نکاح صحیح ہے۔[۲۰]

حاصل یہ ہے کہ نکاح مسیار میں اگر نفقہ نہ دینے یا بیویوں کے درمیان عدل نہ کرنے کی شرط ہو تو نکاح صحیح ہے اور شرط باطل ہے۔ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ اسی کے قائل ہیں اور مالکیہ کے نزدیک شرط باطل ہے اور عقد کو فسخ کر دیا جائے گا، لیکن اگر ہم بستری ہو چکی ہو تو عقد کو باقی رکھا جائے گا۔ البتہ اگر نکاح کے بعد عورت اپنے طور پر اپنے ان حقوق سے دست بردار ہو جائے تو صحیح ہے، لیکن اسے معاہدہ شمار نہیں کیا جائے گا، اس لیے اس کی پابندی ضروری نہیں ہے اور نہ اس کی خلاف ورزی پر وہ گناہ گار ہو گی، بلکہ وہ جب چاہے ساقط کردہ حقوق کا مطالبہ کر سکتی ہے۔ چنانچہ مختصر القدوری میں ہے:

و ان رضيت احدى الزوجات بترك قسمها لصاحبتها جاز، ولها أن ترجع في ذلك. [۲۱]

(اگر بیویوں میں سے کوئی ایک اپنی باری دوسری بیوی کو دینے پر تیار ہوجائے تو یہ جائز ہے، البتہ بعد میں وہ اس سے رجوع کرسکتی ہے۔)

البتہ اس بات کا لحاظ رکھنا چاہیے کہ عورت حالات سے مجبور ہوکر اور طلاق سے ڈرکر اپنے حقوق سے دست بردار ہورہی ہے، یا اسے اس کی ضرورت نہیں ہے، اس لیے اللہ عز وجل کے سامنے جواب دہی کے احساس کے ساتھ اس معاملے کا فیصلہ کرنا چاہیے:

وَاتَّقُواْ اللّهَ الَّذِیْ تَسَاءلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيْباً۔ (النساء:۱)

''اور اللہ سے ڈرو، جس کا واسطہ دے کر تم ایک دوسرے سے اپنے حقوق مانگتے ہو اور رشتہ داریوں (کی حق تلفی سے) ڈرو۔ یقین رکھو کہ اللہ تمہاری نگرانی کررہا ہے۔''

نکاح مسیار کے اسباب ومحرکات

مرد وعورت میں کسی ایک یا دونوں کے سماجی حالات وضروریات کی بنیاد پر نکاح مسیار کا وجود ہوتا ہے، جس کی تفصیلات درج ذیل ہیں:

(۱) عرب ممالک میں خطیر مہر اور دوسرے مطالبات کی وجہ سے لڑکیوں کے نکاح میں تاخیر ہوجاتی ہے، جس کے سبب وہ جوانی کی سرحد سے آگے بڑھ جاتی ہیں اور پھر رشتہ ملنا دشوار ہوجاتا ہے، یا طلاق ووفات کی وجہ سے دوسرا نکاح نہیں ہو پاتا۔

(۲) عورتیں عام طور پر تعدّد ازدواج کو گوارا نہیں کرتی ہیں اور بعض حالات کی وجہ سے ان کی تعداد مردوں سے زیادہ ہوتی ہے، یہاں تک کہ غیر شادی شدہ مناسب مرد کی تلاش میں ان کے نکاح کی عمر نکل جاتی ہے۔

(۳) بعض عورتیں اپنے مسائل کی وجہ سے میکے میں رہنا چاہتی ہیں، مثلاً والدین کی خدمت اور دیکھ ریکھ کے لیے کوئی موجود نہیں ہے، یا پہلے شوہر سے بچے ہیں، جن کے ساتھ شوہر کے گھر منتقل ہونا دشوار ہے، نیز اگر وہ مکمل طور پر شوہر کے لیے یکسو ہوجائیں تو بچوں کی تعلیم وتربیت متاثر ہوگی۔

(۴) بعض عورتیں نابینائی یا جسمانی نقص کی وجہ سے گھر کی ذمہ داری نہیں سنبھال سکتی ہیں اور ان کے سرپرست پاکیزہ زندگی گزارنے اور اولاد کی نعمت کے حصول کے لیے ان کا نکاح کرنا اور شوہر کو کسی چیز کا پابند نہیں بنانا چاہتے ہیں۔

(۵) بعض عورتوں کے پاس کمائی کے ذرائع موجود ہوتے ہیں، مثلاً وہ ٹیچر، ڈاکٹر یا کسی دوسرے پیشہ سے وابستہ ہیں، اس لیے انھیں نفقہ و رہائش کی ضرورت نہیں ہوتی۔

(۶) بعض لوگ دوسرے نکاح کی ضرورت محسوس کرتے ہیں، لیکن وہ اسے پہلی بیوی پر ظاہر نہیں کرنا چاہتے، کیوں کہ اس کی وجہ سے تعلقات خراب ہونے کا خطرہ ہوتا ہے۔

(۷) بہت سے لوگ دوسری بیوی کی ضرورت محسوس کرتے ہیں، کیوں کہ پہلی بیوی کے مریض یا عمر دراز ہونے کی وجہ سے وہ جنسی سکون حاصل نہیں کر پاتے اور دوسری طرف وہ دوسری بیوی کے اخراجات و مصارف کے متحمل نہیں ہوتے۔

(۸) بعض لوگ ازدواجی زندگی کے مصارف برداشت نہیں کر سکتے، دوسری طرف بعض خواتین دولت و ثروت کی مالک ہوتی ہیں، انھیں شوہر کی طرف سے نفقہ و مکان کی ضرورت نہیں ہوتی، تاہم وہ عصمت و عفت کی حفاظت اور اولاد کی خواہش میں نکاح کرنا چاہتی ہیں۔

(۹) بہت سے لوگ تجارت یا دوسرے مقاصد کے تحت کسی جگہ جا کر ایک طویل مدت تک قیام کرتے ہیں اور بیوی کو ساتھ لے کر جانا ان کے لیے مشکل ہوتا ہے، اس لیے نگاہ و شرم گاہ کی حفاظت کے لیے وہ کسی مقامی خاتون سے نکاح کر لیتے ہیں۔

(۱۰) سماج میں تعدّد ازدواج کو اچھا نہیں سمجھا جاتا ہے، اس لیے کچھ لوگ اپنی ضرورت کے پیش نظر دوسرا نکاح کر لیتے ہیں، لیکن اسے ظاہر نہیں کرتے۔

ان حالات و اسباب کی وجہ سے بعض مرد و عورت اپنے حقوق سے دست بردار ہو کر نکاح کے لیے آمادہ ہو جاتے ہیں۔

نکاح مسیار سے متعلق مختلف نظریات

نکاح مسیار کے سلسلے میں عرب علماء کی رایوں میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ علامہ ابن باز، شیخ ابن جبرین اور شیخ طنطاوی وغیرہ اسے کسی کراہت کے بغیر جائز قرار دیتے ہیں۔ بین الاقوامی فقہ اکیڈمی جدہ کا بھی یہی فیصلہ ہے۔ اس نقطۂ نظر کے دلائل درج ذیل دلائل ہیں:

(۱) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِن بَعْلِهَا نُشُوزاً أَوْ إِعْرَاضاً فَلاَ جُنَاْحَ عَلَيْهِمَا أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحاً وَالصُّلْحُ خَيْرٌ ۔(النساء:۱۲۸)

''اگر کسی عورت کو اپنے شوہر کی طرف سے زیادتی یا بیزاری کا اندیشہ ہو تو ان (میاں بیوی) کے لیے اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ وہ آپس کے اتفاق سے کسی قسم کی صلح کر لیں اور صلح کر لینا بہتر ہے۔''

اس آیت کے شانِ نزول کے سلسلے میں حضرت عائشہؓ کہتی ہیں:

هی المرأة تکون عند الرجل لا یستکثر منها فیرید طلاقها ویتزّوج غیرها، تقول له: أمسکنی ولاتطلّقنی، ثم تزوّج غیری، فأنت فی حلّ من النفقة علیّ والقسمة لی۔[۲۲]

وفی روایة: فلا بأس اذا تراضیا. [۲۳] وفی روایة: و تکون لها صحبة وولد فتکره أن یفارقها فتقول له: أنت فی حلّ من شأنی۔[۲۴]

''کوئی شخص کسی وجہ سے اپنی بیوی سے بہت زیادہ ربط ضبط نہیں رکھتا اور اسے طلاق دے کر دوسرا نکاح کرنا چاہتا ہے، وہ عورت اس سے کہے کہ تم مجھے اپنے ساتھ رہنے دو اور مجھے طلاق مت دو، البتہ دوسری شادی کر سکتے ہو اور میرا نفقہ اور میری باری معاف ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ باہمی رضامندی سے نفقہ اور باری وغیرہ معاف کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور امام مسلم نے نقل کیا ہے کہ کسی عورت نے اس کے ساتھ لمبی عمر گزاری ہو اور اس سے اس کے بچے ہوں، لہٰذا اسے شوہر سے علیحدہ ہونا گوارا نہیں ہے، اس لیے وہ کہتی ہے کہ میں تمہیں اپنے حقوق سے بری قرار دیتی ہوں۔''

۲۔ حضرت عائشہ بیان کرتی ہیں:

وکان یقسم لکل امرأة منهن یومها ولیلتها غیر ان سودة بنت زمعة وهبت یومها و لیلتها لعائشة زوج النبی ﷺ تبتغی بذلک رضا رسول الله ﷺ ۔[۲۵]

''رسول اللہ ﷺ نے اپنی بیویوں میں سے ہر ایک کے لیے ایک دن اور رات مقرر کر رکھا تھا، البتہ حضرت سودہؓ نے آپؐ کو خوش کرنے کے لیے اپنی باری حضرت عائشہ کے حوالے کر دی تھی۔''

۳۔ حضرت عقبہؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

أحق ما أوفيتم من الشروط أن توفوا به ما استحللتم به الفروج۔[۲۶]

''وہ شرطیں سب سے زیادہ اس بات کا حق رکھتی ہیں کہ انہیں پورا کیا جائے جن کے ذریعہ تم نے عصمتوں کو حلال کیا ہے۔''

۴۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

المسلمون على شروطهم۔[۲۷]

''مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہوں گے۔''

۵۔ عقود شرعیہ جیسے نکاح وغیرہ میں اصل اباحت ہے، لہٰذا جس عقد میں مطلوبہ شرعی احکام و شرائط پائے جائیں وہ صحیح اور جائز ہوگا، جب تک کہ اسے حرام کے لیے ذریعہ اور پل نہ بنا لیا جائے، جیسے کہ نکاح موقّت وغیرہ۔ چوں کہ نکاح مسیار کسی حرام کے ارتکاب کا ذریعہ نہیں ہے اور نہ اس سے حرام کاری مقصود ہے، اس لیے وہ جائز ہے۔

۶۔ اس عقد میں نکاح کی تمام شرطیں موجود ہیں، لہٰذا اس کے صحیح ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے۔ میاں بیوی میں سے کوئی باہمی رضامندی سے کسی شرط پر اتفاق کر لے اور اپنی مصلحت کے پیش نظر کوئی معاہدہ کر لے تو اس کی وجہ سے نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑے گا اور شرعی دائرے میں رہتے ہوئے شرط و معاہدہ کی پابندی کرنی ہوگی۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلیؒ اور علامہ یوسف قرضاویؒ[۲۸] وغیرہ نکاح مسیار کو کراہت کے ساتھ جائز قرار دیتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اس عقد میں نکاح کے تمام شرائط موجود ہیں، اس لیے جائز ہے، لیکن نکاح کے مقاصد جیسے کہ الفت و محبت، عفت کی حفاظت اور اولاد کی تربیت کے لیے نکاح کا رائج طریقہ مطلوب ہے کہ اس کے بغیر ان مقاصد کو کامل و مضبوط شکل میں حاصل نہیں کیا جا سکتا ہے، اس لیے اس میں کراہت ہے۔

شیخ ناصر الدین البانیؒ، شیخ محمد زحیلی، شیخ عمر سلیمان اشقر وغیرہ[۲۹] کے نزدیک

نکاح مسیار باطل ہے۔اس نقطۂ نظر کے دلائل درج ذیل ہیں:

۱۔اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَمِنْ آيٰتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۔(الروم:۲۱)

''اور اس کی ایک نشانی یہ ہے کہ اس نے تمہارے لیے تم میں سے بیویاں پیدا کیں، تاکہ تم ان کے پاس جا کر سکون حاصل کرو اور تمہارے درمیان محبت اور رحمت کے جذبات رکھ دیے۔''

اس آیت میں سکون وراحت اور الفت ومحبت کو نکاح کا مقصد قرار دیا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ جس نکاح کا مقصد خواہش نفس کی تسکین اور محض طبعی تقاضے کی تکمیل ہو اس سے مطلوبہ مقصد حاصل نہیں کیا جا سکتا۔اس نکاح کی حیثیت ویٹنگ روم جیسی ہے، جہاں انسان تھوڑی دیر کے لیے آتا ہے اور اپنی ضرورت پوری کر کے چلا جاتا ہے۔

۲۔اس نکاح میں مرد کی قوامیت مجروح ہوتی ہے کہ نفقہ ورہائش کی ذمہ داری نہ لینے کی وجہ سے عورت پر اسے بالادستی حاصل نہیں ہوتی اور وہ اسے اپنا نگراں اور ذمے دار نہیں سمجھتی ہے، جس کی وجہ سے شوہر کی اطاعت کا لحاظ نہیں رکھتی اور نہ اس کے حقوق کی طرف توجہ دیتی ہے، جب کہ انھی چیزوں سے بچنے کے لیے اللہ تعالیٰ نے مرد کو قوام بنایا ہے اور اس کی بنیاد نفقہ کو قرار دیا ہے، ارشاد ربانی ہے:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۔(النساء:۳۴)

''مرد عورتوں کے نگراں ہیں، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان میں سے ایک کو دوسرے پر فضیلت دی ہے اور کیوں کہ مردوں نے اپنے مال خرچ کیے ہیں۔''

۳۔اس میں عورت کی اہانت ہے کہ اسے محض سامانِ تسکین سمجھ لیا گیا ہے اور اس کی تذلیل ہے کہ اس نکاح کا مقصد محض شوہر کی شہوانی خواہش کی تکمیل ہے کہ اس کے بعد اسے عورت سے کوئی مطلب نہیں رہ جاتا کہ اسے کن چیزوں کی ضرورت ہے اور اس کی طبعی تقاضے کیا ہیں؟ گویا کہ عورت ٹشو پیپر ہے جسے استعمال کے بعد پھینک دیا جاتا ہے۔

۴۔اس سے نکاح کے بنیادی مقاصد پورے نہیں ہوتے، یعنی سکون والفت،

نسل انسانی کی افزائش وتربیت اور اہل وعیال کی نگہ داشت وغیرہ، جس کی وجہ سے خاندانی نظام تباہ ہو جاتا ہے اور بچوں کی تربیت واخلاق پر منفی اثرات مرتب ہوتے ہیں۔

۵۔ نکاح مسیار کو عام طور پر پوشیدہ رکھا جاتا ہے، جس کی وجہ سے وہ بدکاری کا ذریعہ بن سکتا ہے کہ کسی کے ساتھ زن وشوہر کے تعلقات واضح ہونے اور سیہ کاری آشکارا ہونے پر کہا جاسکتا ہے کہ ان کے درمیان نکاح مسیار کا رشتہ ہے اور جو چیز حرام تک پہنچانے والی ہو، وہ حرام ہوتی ہے۔

۶۔ شوہر کی طرف سے نفقہ اور رہائش کی عدم فراہمی اور بیویوں کے درمیان شب گزاری میں عدم مساوات کی شرط یا عورت کی طرف سے یہ شرط کہ شوہر صرف طے شدہ وقت میں اس کے پاس آسکتا ہے، عقد نکاح کے تقاضے کے خلاف ہے اور ان میں سے کچھ شرطوں کی وجہ سے بعض ائمہ کے نزدیک نکاح فاسد ہو جاتا ہے۔ نیز عورت محض اپنی مجبوری اور ضرورت کی وجہ سے صحبت ونفقہ وغیرہ کے حق سے دست برداری اختیار کرتی ہے اور کسی کی مجبوری سے فائدہ اٹھانا درست نہیں ہے۔

نکاحِ مسیار کو ناجائز کہنے والوں کے دلائل پر ایک نظر

جو لوگ نکاح مسیار کے ناجائز ہونے کے قائل ہیں ان کی سب سے اہم دلیل یہ ہے کہ اس کے ذریعہ نکاح کے مقاصد پورے نہیں ہوتے، مرد اپنی بیوی اور بچوں کو بہت کم وقت دیتا ہے، جس کی وجہ سے عورت کی عفت وعصمت داؤ پر لگی رہتی ہے اور بچوں کی اچھی تربیت نہیں ہو پاتی۔

یہ صحیح ہے کہ نکاح مسیار میں مقاصد نکاح کی ایک حد تک خلاف ورزی ضرور پائی جاتی ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ بعض حالات میں اگر ان مقاصد کو پورے طور پر حاصل نہیں کیا جاسکتا ہے تو کیا عورت غیر شادی شدہ زندگی گزارے، جس میں اس کی عصمت و عفت کو شدید خطرہ ہو، یا اس کا نکاح ایسے شخص سے کر دیا جو اسے کچھ وقت دے سکے۔

عمومی نکاح میں بھی بہت سے لوگ تجارت اور کسب معاش کے لیے اہل و عیال سے دور رہتے ہیں، لیکن اس کی وجہ سے عقد کو غلط نہیں کہا جاتا ہے۔ اصل یہ ہے کہ یہ نکاح ضرورت کی پیداوار ہے اور بسا اوقات اس کے بغیر پاکیزہ زندگی گزارنا دشوار

ہوتا ہے اور عصمت و عفت کی حفاظت ہی نکاح کا اصل مقصود ہے، اس لیے اس کے حصول کی خاطر بعض دوسرے مقاصد کی عدم تکمیل گوارا کی جاسکتی ہے۔

یہ دلیل بھی قابل توجہ ہے کہ اس سے مرد کی قوّامیت متاثر ہوتی ہے، لیکن یہ خیال بھی رہنا چاہیے کہ قوامیت کی بنیاد دو باتوں پر ہے: (الف) قوامیت اور سیادت کے بارگراں کے لیے جس صبر و برداشت کی ضرورت ہے وہ عورتوں کے مقابلے میں مردوں میں زیادہ ہے۔ **بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْض**۔ (ب) نکاح کے لیے مرد اپنا مال خرچ کرتا ہے: **وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِم**۔ اور مرد نے مہر وغیرہ کی شکل میں ایک خطیر مال خرچ کیا ہے، لہٰذا قوامیت کی دونوں وجہیں نکاح مسیار میں بھی موجود ہیں، لہٰذا اگر عورت حالات وضرورت کی وجہ سے اپنے حقوق سے دست بردار ہو جائے تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہونا چاہیے کہ مرد اپنی قوّامیت کو بالائے طاق رکھ دے۔

یہ دلیل بھی صحیح ہے کہ اس میں عورت کی ایک طرح سے اہانت ہے کہ وہ اپنے حقوق سے دست بردار ہوکر اپنے گھر میں رہے اور مرد محض اپنی ضرورت پوری کرنے کے لیے اس کے پاس آئے، لیکن خود اس نے اپنی حالت کے پیش نظر اس طرح کی شرطوں کو گوارا کیا ہے، اور فاسد شرطوں کی وجہ سے نکاح کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ لہٰذا اس کی وجہ سے عقد کو باطل نہیں کہا جاسکتا ہے۔

نکاح میں گواہوں کی موجودگی شرط ہے اور جب گواہ موجود ہیں تو اسے پوشیدہ نہیں کہا جاسکتا ہے۔ امام کرخیؒ کہتے ہیں: ”پوشیدہ نکاح وہ ہے جس میں گواہ موجود نہ ہوں۔ جب گواہ موجود ہوں تو وہ علانیہ نکاح ہے۔“[۳۰] اور شافعیہ کہتے ہیں: ”گواہی میں اعلان موجود ہے۔ گواہی کے ساتھ پوشیدگی نہیں ہوتی ہے۔“[۳۱] حنابلہ کہتے ہیں: ”نکاح کا اعلان مستحب ہے اور اگر پوشیدہ رکھا جائے تو کراہت کے ساتھ نکاح صحیح ہے۔[۳۲] امام مالک کے نزدیک اعلان شرط ہے، لیکن خود بعض مالکی علماء نے ان کی رائے کو قبول نہیں کیا ہے، چنانچہ علامہ ابن العربی مالکیؒ کہتے ہیں:

ان الله تعالیٰ جعل الاشهاد غاية الاعلام۔[۳۳]

”اللہ تعالیٰ نے گواہی کو اعلان کی انتہا قرار دیا ہے۔“

یہاں تک کہ اگر گواہوں کو نکاح کے بارے میں کسی کو نہ بتانے کی تاکید کر دی جائے تو بھی امام ابوحنیفہؒ، شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک نکاح فاسد نہیں ہوگا۔[۳۴]

علاوہ ازیں نکاح مسیار کی بعض صورتوں میں اگر کچھ پوشیدگی پائی جاتی ہے تو وہ محض پہلی بیوی اور اس کے گھر والوں تک محدود رہتی ہے، دوسرے لوگ اس سے واقف ہوتے ہیں، لہٰذا اسے پوشیدہ نکاح کہنا اور بدکاری کا ذریعہ قرار دینا اور سدِّ ذریعہ کے طور پر ممنوع کہنا درست نہیں ہے۔شب گزاری نکاح کا اصل مقصد ہے، لیکن کوئی عورت اپنی خوشی سے اسے ساقط کرنا چاہے تو کر سکتی ہے، جیسے کہ حضرت سودہؓ اپنے اس حق سے حضرت عائشہؓ کے حق میں دست بردار ہوگئی تھیں اور جب کوئی عورت شب گزاری سے دست بردار ہو سکتی ہے تو حق نفقہ کو بدرجۂ اولیٰ ساقط کر سکتی ہے۔اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ وہ نکاح کے بعد اپنے حقوق سے دست بردار ہو یا نکاح سے پہلے۔دونوں صورتوں میں وہ جب چاہے اپنے حق کا مطالبہ کر سکتی ہے۔

حاصل یہ کہ مانعین کے پاس ایسی کوئی دلیل نہیں ہے جس کی بنیاد پر اس نکاح کو غیر صحیح کہا جا سکے۔ جہاں تک مجوّزین کے دلائل کا تعلق ہے تو وہ بالکل واضح ہیں، جن سے نکاح مسیار کا جواز معلوم ہوتا ہے، البتہ اس کی بعض شرطیں عقد کے تقاضے کے خلاف ہیں، نیز اس میں کچھ حد تک مقاصد نکاح کی خلاف ورزی پائی جاتی ہے۔اس لیے اس کو پسندیدہ نہیں کہا جا سکتا اور نہ اس نکاح کی حوصلہ افزائی ہونی چاہیے۔صرف مخصوص حالت میں انفرادی طور پر اس کی اجازت دی جانی چاہیے۔

نکاح مسیار کے مثبت اثرات و خصوصیات

نکاحِ مسیار کے کئی فائدے ہیں:

ا۔ یہ مطلقہ، بیوہ اور عمر دراز عورتوں کے لیے پاکیزہ زندگی گزارنے اور اولاد کی نعمت حاصل کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔اسی طرح بعض مردوں کے لیے بھی پاک دامنی کا سبب ہے۔عصمت و عفت کے ساتھ زندگی گزارنے کو اسلام میں بڑی اہمیت دی گئی ہے، اور اس کے لیے ہر ممکن آسانی فراہم کی گئی ہے۔مرد عورت کے جنسی ملاپ کو اسلام گندگی یا ناپسندیدگی کی نگاہ سے نہیں دیکھتا، بلکہ اسے ایک فطری اور طبعی ضرورت قرار دیتا ہے، کار ثواب سمجھتا ہے اور اس تک پہنچانے کے راستے کو آسان سے آسان تر بنانے کا حکم دیتا ہے، تاکہ بدکاری کی طرف قدم نہ اٹھیں۔

۲۔اس سے جسمانی اعتبار سے معذور خواتین یا والدین کی دیکھ ریکھ یا بچوں کی تربیت کے لیے میکے میں رہنے پر مجبور خواتین کے مسائل کو حل کرنے میں مدد ملتی ہے۔

۳۔ بیوہ یا مطلقہ عورت صاحب اولاد ہے تو اس سے ان کی تربیت میں مدد ملتی ہے، کیوں کہ بچوں کو اگر کسی سر پرست کے وجود کا احساس ہو تو ان کی روش پر اس کے اچھے اثرات مرتب ہوتے ہیں، اور بہت سے لوگ ان بچوں کے جذبات کا بھی لحاظ رکھتے ہیں، جس کی وجہ سے انہیں یتیمی کا احساس نہیں ہوتا۔

۴۔ نکاح مسیار سے ان نو جوانوں کا بھی تعاون ہوتا ہے جنہیں نکاح کی ضرورت ہے اوران کے زنا میں مبتلا ہونے کا خطرہ ہے، مگر وہ نکاح کے خرچ کے متحمل نہیں ہیں، یا بیوی موجود ہے، لیکن کسی سبب سے اس سے جنسی ضرورت پوری نہیں ہوتی اور دوسری شادی کی وجہ سے تعلقات میں بگاڑ کا اندیشہ ہے، یا وہ دوسری بیوی کے خرچ کے متحمل نہیں ہیں۔

۵۔ نکاح مسیار کبھی عمومی نکاح کا ذریعہ بن جاتا ہے، اس طور پر کہ پہلی بیوی کو اس کے بارے میں معلوم ہو جائے اور وہ اس پر راضی اور اس کے ساتھ رہنے اور باری وغیرہ کے سلسلے میں اس کے ساتھ عدل کرنے پر آمادہ ہو جائے۔

۶۔ اس کا بھی امکان ہے کہ زوجین کے درمیان محض جنسی تعلق نہ رہے، بلکہ الفت ومحبت کے جذبات پیدا ہو جائیں، یا بچے ہو جائیں، جس کے نتیجے میں شوہر اس کے ان حقوق کو ادا کرنے لگے جن سے وہ دست بردار ہو گئی ہے۔

۷۔ شادی نہ ہونے کی وجہ سے عورتیں نفسیاتی امراض کا شکار ہو جاتی ہیں اور ان کی خود اعتمادی مجروح ہو جاتی ہے۔ نکاح مسیار اس طرح کے مسائل سے دوچار عورتوں کے لیے ایک متبادل طریقہ ہے۔

۸۔ تعدّد ازدواج کو معاشرہ میں بُرا سمجھا جانے لگا ہے۔ نکاح مسیار اس غلط تصور کو ختم کرنے میں اہم کردار ادا کرتا ہے۔

نکاح مسیار کے منفی اثرات ونتائج

اس کے ساتھ نکاح مسیار کے بعض منفی اثرات بھی سامنے آتے ہیں:

۱۔عورت اپنی اہانت اور ذلت محسوس کرتی ہے کہ اسے محض سامان تسکین اور شہوت کی تکمیل کا ذریعہ بنالیا گیا ہے،خصوصاً جب کہ مرد اس کے جذبات واحساسات کا لحاظ نہ کرے اور محض مطلب کے لیے اس کے پاس آئے۔

۲۔بعض عورتوں کو احساس ہوتا ہے کہ ان کی شادی ادھوری ہے اور وہ مکمل طور پر شادی شدہ نہیں ہیں، یہاں تک کہ اگر وہ اپنے حقوق اور بیویوں کے درمیان عدل کا تقاضا کریں تو طلاق کا خطرہ رہتا ہے۔

۳۔اس طرح کے نکاح میں مہر کی مقدار بہت کم ہوتی ہے اور مرد کسی بھی طرح سے زیر بار نہیں ہوتا ، اس لیے طلاق کے واقعات کثرت سے ہوتے ہیں، بلکہ بہت سوں کے لیے اس کی حیثیت نکاح متعہ جیسی ہو جاتی ہے کہ چند دنوں تک ایک عورت سے فائدہ اٹھاتے رہے، پھر اسے چھوڑ کر دوسری کی تلاش میں نکل گئے۔

۴۔یہ نکاح کی ذمہ داریوں سے فرار کا ذریعہ بنتا ہے، جس کی وجہ سے رائج نکاح کے سلسلے میں لوگوں کی رغبت کم ہو جاتی ہے۔

۵۔یہ عورت کے مال کو ہڑپنے کا ایک ذریعہ ہے کہ مرد اس کے مال کو ادھر ادھر اڑاتا رہتا ہے اور اعتراض کرنے پر طلاق کی دھمکی دیتا ہے۔

۶۔نکاح کا مقصد الفت ومحبت، نسل انسانی کی افزائش وتربیت اور ایک اچھے خاندان کی تشکیل ہے۔نکاح مسیار سے اس مقصد کی تکمیل مشکل ہے، کیوں کہ مرد اپنے اہل وعیال کو مطلوبہ وقت نہیں دیتا ہے، جس کی وجہ سے بچوں کی تعلیم وتربیت پر بڑے خراب اثرات مرتب ہوتے ہیں اور عورت کی عصمت وعفت کو بھی خطرہ ہوتا ہے۔

نکاح مسیار کی دوسری شکل

نکاح مسیار کی ایک دوسری شکل بھی پائی جاتی ہے، وہ یہ کہ بہت سے لوگ حصولِ علم یا تجارت وغیرہ کے مقصد سے مغربی ملکوں میں جاتے ہیں اور طویل عرصے تک وہاں قیام کرتے ہیں اور یہ بھی معلوم ہے کہ وہاں کا سماج ایک حیا باختہ سماج ہے، جس کی وجہ سے جوان شخص کے لیے بیوی کے بغیر زندگی گزارنا دشوار ہوتا ہے۔ان حالات میں وہ وہاں نکاح کر لیتے ہیں جو ان کے لیے پاک دامنی کا ذریعہ ہوتا ہے اور اس طرح خاندانی

زندگی کی سہولتیں بھی حاصل ہو جاتی ہیں۔ عام طور پر ایسے لوگوں کے ذہن میں رہتا ہے کہ جب تک یہاں رہیں گے اس رشتے کو باقی رکھیں گے، جب مستقل طور پر وطن واپس آنے کا ارادہ ہوگا تو طلاق دے کر رشتے کو ختم کریں گے، تاکہ میاں بیوی میں سے ہر ایک کے لیے دوسرے نکاح میں کوئی پریشانی نہ ہو۔ کیا اس طرح کے نکاح کو نکاح متعہ یا نکاح موّقت میں شامل مانا جائے گا یا نہیں؟

اس سوال کے جواب سے پہلے ضروری ہے کہ نکاح متعہ یا نکاح موّقت کی حقیقت بیان کر دی جائے۔

نکاحِ متعہ

کسی عورت سے متعین رقم کے عوض ایک مدت تک کے لیے نکاح کرنا متعہ کہلاتا ہے۔ اس نکاح میں گواہ کی موجودگی شرط نہیں ہے اور نہ طلاق ہوتی ہے، بلکہ مقررہ مدت کے بعد طلاق کے بغیر علٰیحدگی ہو جاتی ہے، نیز نکاح کے دوسرے حقوق اور ذمہ داریاں بھی کسی پر عائد نہیں ہوتیں، مثلاً کوئی شخص کسی عورت سے کہے کہ میں تم سے ایک دن، ایک ماہ یا ایک سال کے لیے متعہ کرتا ہوں، یا میں تمھیں اتنی رقم دوں گا، اس شرط کے ساتھ کہ جب تک اس شہر میں میرا قیام رہے گا میں تم سے فائدہ حاصل کرتا رہوں گا۔ صاحبِ ہدایہ لکھتے ہیں:

نکاح المتعة باطل و هو أن يقول للمرأة اتمتّع بک کذا مدة بکذا من المال۔[۳۵]

''نکاح متعہ باطل ہے اور وہ یہ ہے کہ کوئی شخص عورت سے کہے کہ میں اتنی مدت کے لیے اتنے مال کے عوض تم سے متعہ کر رہا ہوں۔''

نکاحِ موّقت

نکاح موقت کی تعریف کرتے ہوئے علامہ مرغینانیؒ لکھتے ہیں:

نکاح الموّقت باطل مثل أن يتزوّج بامرأةبشهادة شاهدين الى عشرة ايام.[۳۶]

''نکاح موّقت باطل ہے، جیسے کہ کوئی شخص دو گواہوں کی موجودگی میں کسی عورت سے دس دن کے لیے نکاح کرے۔''

نکاح متعہ اور نکاح موّقت کے درمیان فرق

علامہ ابن ہمامؒ لکھتے ہیں: ''متعہ اور موّقت میں دو حیثیتوں سے فرق ہے: ایک یہ کہ متعہ میں م ت ع کا مادہ استعمال کیا جاتا ہے اور موقت میں نکاح یا زواج کا لفظ استعمال ہوتا ہے، دوسرے یہ کہ متعہ میں نہ گواہوں کی موجودگی کی شرط ہوتی ہے اور نہ مدت متعین ہوتی ہے، اس کے برخلاف نکاح موّقت میں گواہوں کی موجودگی مشروط ہے اور مدت کی تعیین بھی ضروری ہے۔[۳۷]

نکاح متعہ اور نکاح موّقت کا حکم

ائمۂ اربعہ کے نزدیک حکم کے اعتبار سے نکاح متعہ اور نکاح موّقت میں کوئی فرق نہیں ہے۔ جس طرح نکاح متعہ باطل ہے، اسی طرح سے نکاح موقت بھی باطل ہے۔ باطل ہونے کی وجہ مدت کا ذکر کرنا ہے، کیوں کہ نکاح میں دوام اور ہمیشگی مطلوب ہوتی ہے اور ایک مدت کے لیے نکاح کرنے میں اس کی خلاف ورزی ہے۔ نکاح متعہ کی حرمت کتاب و سنت اور اجماع سے ثابت ہے اور موّقت بھی متعہ کی ایک شکل ہے۔[۳۸] صرف امام زفرؒ اس بات کے قائل ہیں کہ نکاح موّقت صحیح ہے اور مدت کی تعیین باطل ہے۔ علامہ مرغینانیؒ لکھتے ہیں:

> **وقال زفر: هو صحيح لازم، لأن النكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة، ولنا أنه أتى معنىٰ المتعة، والعبرة في العقود للمعاني۔**[۳۹]
>
> ''زفرؒ نے کہا: ایسا نکاح صحیح ہے اور یہ ہو جائے گا۔ اس لیے کہ نکاح فاسد شروط سے باطل نہیں ہوتا۔ ہم کہتے ہیں: یہ شرط متعہ جیسی ہے اور معاملات میں اعتبار معانی کا ہوتا ہے۔''

اور محیط نامی کتاب میں ہے:

> **كل نكاح موقّت متعة، و قال زفر: لا تكون المتعة الا بلفظها۔**[۴۰]
>
> ''ہر نکاح موّقت متعہ ہے۔ زفرؒ نے کہا ہے: متعہ اس وقت ہوگا جب لفظ متعہ کا استعمال کیا جائے۔''

مدت کی نیت

حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں سے ابن قدامہؒ اس بات کے قائل ہیں کہ نکاح متعہ یا مؤقت اسی وقت ہوگا جب کہ لفظوں میں مدت کا تذکرہ کیا جائے، اس لیے اگر کوئی عمومی الفاظ میں نکاح کرے، البتہ اس کے دل میں ہو کہ چند دنوں یا ایک ماہ یا ایک سال کے بعد طلاق دے دوں گا تو نکاح صحیح ہے، خواہ عورت یا اس کے سرپرست کو اس کی نیت کے بارے میں معلوم ہو یا نہ ہو۔ صحیح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس عقد میں نکاح کو فاسد کرنے والی کوئی شرط موجود نہیں ہے اور محض نیت کی وجہ سے عقد فاسد نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ انسان کبھی ارادہ کرتا ہے، لیکن اس پر عمل نہیں کرتا اور کبھی ایسا کام کر گزرتا ہے جس کا ارادہ نہیں ہوتا اور اس لیے بھی کہ مدت کے پائے جانے کے لیے لفظ کا ہونا ضروری ہے۔

حنابلہ کے نزدیک صحیح اور راجح یہ ہے کہ ایسا نکاح باطل ہے، کیوں کہ یہ بھی متعہ کی ایک شکل ہے۔ امام اوزاعیؒ بھی اسی کے قائل ہیں اور بہرام مالکیؒ کا بھی یہی نقطۂ نظر ہے، بہ شرطے کہ عورت مرد کے مقصد کو سمجھ جائے۔[۴۱]

امام مالکؒ جواز کے قول کے ساتھ یہ بھی کہتے ہیں:

ليس هذا من أخلاق الناس۔[۴۲]

''یہ انسانی اخلاق کے اعتبار سے گری ہوئی بات ہے۔''

اسی طرح سے شافعیہ نے بھی اسے مکروہ کہا ہے، کیوں کہ بعض لوگوں نے اسے باطل قرار دیا ہے اور اختلاف سے بچنے کے لیے اس سے پرہیز کرنا بہتر ہے، نیز جن چیزوں کی صراحت کی وجہ سے عقد باطل ہو جاتا ہے، اگر انہیں دل میں پوشیدہ رکھا جائے تو اس کی وجہ سے عقد مکروہ ہوتا ہے۔[۴۳]

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ نکاح مسیار کی دوسری شکل نکاح مؤقت کے حکم میں داخل نہیں ہے اور بہ ظاہر اس میں نکاح کی تمام شرطیں موجود ہیں، اس لیے وہ صحیح ہے، البتہ چوں کہ رشتۂ نکاح میں دوام اور ہمیشگی مطلوب ہوتی ہے اور اس میں ایک طرح سے اس کی خلاف ورزی پائی جاتی ہے، اس لیے کراہت سے خالی نہیں ہے، چنانچہ مولانا محمد تقی عثمانی لکھتے ہیں:

''عقد کرنے والوں میں سے دونوں یا ان میں کوئی ایک یہ ارادہ رکھے کہ ایک مدت کے بعد اس رشتہ کو ختم کر دے گا تو اس سے نکاح کی صحت پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوگا، البتہ شریعت کی نگاہ میں نکاح ایک دائمی عقد ہے، اس لیے زوجین سے مطلوب ہے کہ وہ اس رشتے کو برقرار رکھیں اور شدید مجبوری ہی میں اسے ختم کریں۔ نکاح کی ابتدا ہی میں دل میں علیحدگی کا ارادہ رکھنا اس مقصد کے خلاف ہے، لہٰذا دیانتاً یہ کراہت سے خالی نہیں، اس لیے اس طرح کے نکاح کو اسی وقت اختیار کیا جائے جب کہ شہوت کا غلبہ اور حرام میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہو۔[۴۴]

نکاح مسیار کی اس صورت کے بارے میں اس پر غور بھی کرنا چاہیے کہ وقتی ازدواجی تعلق کے نتیجے میں پیدا ہونے والے بچوں کی تعلیم وتربیت کیسے ہوگی؟ اور وہ کس کے زیر سایہ نشو ونما پائیں گے، نیز وراثت سے متعلق مسائل کیسے حل ہوں گے؟ کیوں کہ شوہر اپنی تعلیم مکمل کرنے کے بعد اپنے ملک واپس چلا جائے گا اور وہاں خود کو غیر شادی شدہ ظاہر کرے گا۔

نکاح میں پائیداری مطلوب ہے

نکاح ایک نہایت پاکیزہ رشتہ اور ایک مقدس بندھن ہے، جس میں مرد وعورت ایک دوسرے کے ساتھ اخلاص، وفاداری اور ہمیشہ کی وابستگی کا عہد کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيْثَاقاً غَلِيْظاً۔ (النساء:۲۱)

''اور آخر تم کیسے وہ مہر واپس لے سکتے ہو، جب کہ تم ایک دوسرے کے اتنے قریب ہو چکے تھے اور انھوں نے تم سے بڑا بھاری عہد لیا تھا۔''

حضرت عبد اللہ بن عباسؓ، مجاہدؒ اور سعید بن جبیرؒ کہتے ہیں کہ 'میثاق غلیظ' (بھاری عہد و پیماں) سے مراد خود عقد نکاح ہے، جس کے ذریعہ دونوں ایک دوسرے سے دائمی وابستگی اور حسن سلوک کا عہد کرتے ہیں۔[۴۵]

اور اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

فاتقو اللّٰه فی النساء فانکم أخذتموهن بأمان اللّٰه و استحللتم فروجوهن بکلمة الله۔[٤٦]

''عورتوں کے معاملے میں اللہ سے ڈرو۔تم نے انہیں اللہ کے امان کے ذریعے سے حاصل کیا ہے اور اللہ کی طرف سے مباح قرار دینے کی وجہ سے ان کی عصمت تمہارے لیے حلال ہوئی ہے۔''

وہ پاکیزہ زندگی گزارنے کا ذریعہ اور گناہ سے بچنے کا سبب ہے، لہٰذا اس کا مقصد نگاہ وشرم گاہ کی حفاظت، نسل انسانی کی بقا اور تربیت ہونا چاہیے، نہ کہ محض نفسانی خواہشات کی تکمیل۔اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِيْنَ غَيْرَ مُسَافِحِيْنَ وَلاَ مُتَّخِذِیْ أَخْدَان۔ (المائدہ:۵)

''جب کہ تم نے ان کو نکاح کی حفاظت میں لانے کے لیے ان کے مہر دے دیے ہوں، نہ تو (بغیر نکاح کے) صرف ہوس نکالنا مقصود ہو اور نہ خفیہ آشنائی پیدا کرنا۔''

اسی بنیاد پر عارضی نکاح، جیسے متعہ یا نکاحِ موقّت کو حرام قرار دیا گیا ہے کہ اس سے مقصد محض ہوس رانی ہے اور حلالہ کرنے والے پر لعنت کی گئی ہے، حالاں کہ اس میں بھی بہ صراحت وقت کی تحدید نہیں ہوتی ہے، بلکہ ایک مقررہ وقت کے بعد طلاق دینے کی صرف نیت ہوتی ہے۔

علامہ ابن ہمامؒ لکھتے ہیں:

''نکاح متعہ کا مشہور مفہوم یہ ہے کہ کسی عورت سے نکاح تو کیا جائے، لیکن اس میں مقاصد نکاح کا حصول مطلوب نہ ہو، یعنی بچے کی پیدائش اور اس کی تربیت کے لیے رشتے کو برقرار رکھنا مقصود نہ ہو۔''

اور 'عنایہ' میں ہے:

''مقاصد نکاح کے حصول کے بغیر کسی عورت سے فائدہ اٹھانے کا نام متعہ ہے اور نکاح موقت میں بھی یہ چیز موجود ہے، کیوں کہ قلیل مدت

میں ان مقاصد کو حاصل نہیں کیا جا سکتا۔"۴۸

مقاصد نکاح کی تکمیل، ایک مثالی خاندان کی تشکیل اور نسل انسانی کی تربیت و تعلیم کے لیے ضروری ہے کہ مرد عورت کے تمام مصارف کو برداشت کرے اور اسے شوہر کی محبت اور بھرپور توجہ حاصل ہو، تاکہ یکسوئی کے ساتھ وہ اپنے فریضے کو ادا کر سکے۔

نکاح مسیار کی دونوں شکلوں میں یہ چیزیں موجود نہیں ہوتی ہیں، جس کی وجہ سے عورت اپنی زندگی میں ایک خلا بلکہ اہانت محسوس کرتی ہے اور اس کے نتیجے میں اولاد کی تعلیم و تربیت پر بڑے خراب اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ اس لیے شدید ضرورت کے بغیر نکاح مسیار سے بچنا چاہیے اور اللہ سے عہد و پیمان کرتے ہوئے یہ خیال رکھنا چاہیے کہ وہ دلوں کے بھید سے بہ خوبی واقف ہے۔

تجاویز اور مشورے

۱۔ مناسب یہ ہے کہ نکاح کے وقت نفقہ اور بیویوں کے درمیان مساوات سے دست برداری کی شرط نہ لگائی جائے، تاکہ بہ اتفاق نکاح صحیح ہو سکے۔ نکاح کے بعد عورت چاہے تو ان سے دست بردار ہو جائے۔

۲۔ گواہوں کو نکاح پوشیدہ رکھنے کے لیے نہ کہا جائے، تاکہ فقہ مالکی کے اعتبار سے نکاح فاسد نہ ہو۔ اگر اس کی وجہ سے پہلی بیوی کی طرف سے مخالفت کا اندیشہ ہو تو ایسے لوگوں کو گواہ بنایا جائے جو اس تک اطلاع نہ پہنچائیں۔

۳۔ عورت کے گھر اور خاندان کی حد تک نکاح کا اعلان ضرور کیا جائے، تاکہ کسی تہمت کا اندیشہ نہ رہے۔

۴۔ ممکن حد تک مقاصدِ نکاح کا لحاظ رکھا جائے۔ اگر شوہر وقت نہیں دے پا رہا ہے تو فون وغیرہ کے ذریعہ بیوی کی خبر گیری کرے اور اس کے پاس تحفہ لے کر جائے، تاکہ کسی حد تک نفقہ کی تلافی ہو سکے اور اگر نفقہ دینے پر قادر رہے تو، ادا کرے۔

۵۔ کسی شرعی عذر کے بغیر ضبطِ ولادت کی تدبیروں پر عمل کرنا جائز نہیں ہے، اس لیے اس کا خیال رکھنا چاہیے۔

۶۔شوہر کو چاہیے کہ وہ بیوی کی نگہ داشت وحفاظت اور اولاد کی تربیت کے فریضے سے غفلت نہ برتے اور اپنی قوّامیت کا لحاظ رکھے۔

۷۔نکاح کی دستاویز بنا لینی چاہیے، تاکہ عورت اور اس کے بچوں کے حقوق ضائع نہ ہوں اور شوہر کے ساتھ کوئی حادثہ کے پیش آجانے کی صورت میں اس کی وراثت سے محروم نہ ہوں۔

حواشی ومراجع

۱۔ راغب اصفہانی، المفردات، فی غریب القرآن، مکتبہ نزار مصطفیٰ الباز، ص ۳۲۵

۲۔ ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بیروت، سنہ طبع درج نہیں ہے، ۳۸۹/۴

۳۔ محمد سلیمان عبداللہ الاشقر، معجم علوم اللغۃ العربیۃ عن الائمۃ، مؤسسۃ الرسالۃ، ۱۴۱۵ھ، ص ۳۱۱

۴۔ الشیخ الدردیر، الشرح الکبیر علی حاشیۃ الدسوقی، دار الفکر، مقام وسنہ طبع درج نہیں ہے، ۲۳۷/۲

۵۔ ابن نجیم، البحر الرائق، شرح کنز الدقائق، دار الکتاب الاسلامی، مقام وسنہ طبع درج نہیں ہے، ۱۱۶/۳، نیز دیکھیے، زیلعی تبیین الحقائق، شرح کنز الدقائق، المطبعۃ الاکبریٰ الامیریۃ، بولاق ۱۳۱۴ھ، ۱۱۶/۲، ابن اہمام، فتح القدیر ۲۴۹/۳

۶۔ الشرح الکبیر للدردیر، ۲۳۷/۲ ۷۔محمد یوسف الغرناطی، التاج والاکلیل، ۴۴۴/۳

۸۔ عبداللہ بن یوسف المطلق، زواج المسیار: دراسۃ فقہیۃ اجتماعیۃ نقدیۃ، دار ابن لعبون للنشر والتوزیع، الریاض، ۱۴۲۳ھ، ص ۱۰۸ ۹۔ابن قدامۃ، مکتبہ القاہرۃ، المغنی، ۵۵۰/۶ ۱۰۔المغنی ۵۵۱/۶

۱۱۔ ابن حجر عسقلانی، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، المکتبۃ السلفیۃ ومکتبتھا القاھرۃ، سنہ طبع درج نہیں ہے، ۲۲۷/۹

۱۲۔ امین محمود خطاب، فتح الملک المعبود، مطبعۃ الاعتصام بالخیامیۃ، سنہ طبع درج نہیں ہے، ۳۲/۳، المغنی ۵۵۰/۶، ارشاد الساری، لشرح صحیح البخاری، ناشر کا نام درج نہیں ہے، سنہ طبع ۱۹۹۶ء، ۱۴۳/۶

۱۳۔ وھبہ الزحیلی، الفقہ الاسلامی وادلتہ، دار الفکر، دمشق، سنہ طبع درج نہیں ہے، ۵۳/۷ ۱۴۔المغنی ۵۵۰/۶

۱۵۔ فتح الباری: ۲۷۳/۹، بدر الدین عینی، عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری، دار اکتب العلمیۃ، بیروت: ۱۲۰/۱۰، الفقہ الاسلامی وادلتہ ۶۰/۷۔

۱۶۔ المرغینانی، الھدایۃ، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۵۱/۳، باب نکاح اھل الذمۃ

۱۷۔ محمد بن الحسن الشیبانی، کتاب الحجۃ علی اھل المدینۃ، لجنۃ احیاء المعارف النعمانیۃ، حیدرآباد دکن ۳۱۲/۳

۱۸۔ احمد بن غانم المالکی، الفواکہ الدوانی، دار الفکر، ۱۴۱۵ھ، ۳۶/۲، القوانین الفقہیۃ فی تلخیص مذھب المالکیۃ، ۳۶۰

۱۹۔ الخطیب الشربینی، مغنی المحتاج، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ھ، ۲۹۹/۳، مجیب الرحمٰن الجزیری۔ الفقه علی المذاہب الاربعة، دار الکتب العلمیة، ۹۱/۴

۲۰۔ ابن قدامة، الکافی فی فقه الامام احمد، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۵۵/۳

۲۱۔ القدوری، مختصر القدوری، دار الکتب العلمیة بیروت

۲۲۔ صحیح بخاری، کتاب النکاح، باب وان امراة خافت من بعلها نشوزاً او اعراضاً، حدیث نمبر ۵۲۰۶

۲۳۔ صحیح بخاری، کتاب الصلح، باب قول اللہ تعالیٰ: ان یصالحا بینهما صلحاً، حدیث نمبر ۲۶۹۴

۲۴۔ صحیح مسلم، کتاب التفسیر، حدیث نمبر: ۳۰۲۱

۲۵۔ صحیح بخاری، کتاب الھبة وفضلها، باب ھبة المرأة بغیر زوجها، حدیث نمبر: ۲۵۹۳

۲۶۔ صحیح بخاری، کتاب النکاح، باب الشروط فی النکاح، حدیث نمبر: ۵۱۵۱، صحیح مسلم: ۱۴۱۸

۲۷۔ سنن ابی داوٗد، اول کتاب الاقضیة، باب فی الصلح، حدیث نمبر: ۳۵۹۴

۲۸۔ یوسف القرضاوی، زواج المسیار حقیقة وحکمة، ناشر کا نام اور سنہ طبع درج نہیں ہے، ۲۱۰، زواج المسیار دراسة فقهیة اجتماعیة نقدیة، ص ۱۱۶ ۲۹۔ زواج المسیار حقیقة وحکمة، ص ۲۱۰

۳۰۔ نکاح السر مالم یحضر شھود، فاذا حضروہ فقد أعلن، فتح القدیر، ۲۳۵/۲

۳۱۔ عبد الرحمٰن بن محمد قاسم العاصمی، حاشیة الروض المربع، ناشر و مقام طبع درج نہیں ہے، سنہ طبع ۱۳۹۷ھ، ۲۷۷/۶ ۳۲۔ الکافی: ۳۳/۳

۳۳۔ قاضی ابوبکر بن العربی فی شرح موطا مالک بن أنس، دار الکتب العلمیة، بیروت، سنہ طبع درج نہیں، القبس: ۷۰۵/۲۔

۳۴۔ دیکھیے: ابن رشد، بدایة المجتهد، دار الحدیث القاھرة، ۱۴۲۵ھ، ۲۳۲/۴، العروض المربع: ۷۶/۳

۳۵۔ الھدایة، ابن رشد: ۳۸/۳ ۳۶۔ الھدایہ: ۳۸/۳ ۳۷۔ ردالمحتار: ۱۴۸/۴

۳۸۔ فیکون من أفراد المتعة وأن عقد بلفظ التزویج واحضر الشھود، البحر الرائق: ۱۹۰/۳ ۳۹۔ الھدایة: ۲۸/۳

۴۰۔ الموسوعة الفقهیة، وزراة الاوقاف والشؤن الاسلامیة، الکویت، ۱۴۲۳ھ: ۲۴۲/۴۱

۴۱۔ الموسوعة الفقهیة: ۳۴۴/۴۱ ۴۲۔ المنھاج: ۳۰۲/۵ ۴۳۔ الموسوعة الفقهیة: ۳۴۴/۴۱

۴۴۔ بحوث فی قضایا فقهیة: ۳۲۸/۱ ۴۵۔ تفسیر القرآن العظیم، دار الکتب العلمیة، بیروت: ۴۴۳/۱

۴۶۔ صحیح مسلم، کتاب الحج، باب حجة النبی ﷺ، حدیث نمبر: ۱۲۱۸ ۴۷۔ فتح القدیر: ۲۴۶/۳

۴۸۔ الشیخ اکمل الدین بابرتی، العنایة، شرح الھدایة، دار الکتب العلمیة، بیروت: ۳۹۴/۴

کلامیات

سرسیدؒ کی کلامی فکر اور اس کا منہج

ایک تجزیاتی مطالعہ

——— ڈاکٹر وارث مظہری

سرسید نے مختلف موضوعات پر قلم اٹھایا ہے، لیکن ان کی فکر کا مرکزی پہلو علمِ کلام سے تعلق رکھتا ہے۔ برصغیر ہند میں اسلامی جدیدیت کے نقیب کی حیثیت سے انہوں نے اسلامی فکر کی تشکیل نو کے پروجیکٹ کو آگے بڑھانے کی کوشش کی۔ اس خطے میں غالباً جدید علم کلام کی اصطلاح پہلی بار سرسید نے ہی استعمال کی۔[۱] البتہ اس فکر کو پروان چڑھانے اور اس کے خدّ وخال کے تشکیل دینے میں اہم کردار شبلی نعمانیؒ نے ادا کیا۔ اس سلسلے میں ان کی تصنیف 'الکلام' اردو میں تصنیف کردہ پہلی کتاب ہے۔ فکر سرسید کے مطابق عصر حاضر کا سب سے اہم تقاضا یہ تھا کہ اسلامی فکر کو جدید عقلیاتی بنیادوں پر استوار کرنے کی کوشش کی جائے۔ چناں چہ انہوں نے اس کو اپنی فکری کاوشوں کا محور بنایا، جدید علم کلام کے اصول مرتب کیے اور ان کی روشنی میں عقل ونقل کے درمیان توافق وہم آہنگی کی کوشش کی۔ اس میں شک نہیں کہ اس معاملے میں انہوں نے جا بجا ٹھوکریں کھائیں، قدم قدم پر فکری مغالطوں کا شکار ہوئے اور غلط مقدمے سے حاصل شدہ غلط نتائج کے بہت سے اذہان پر منفی اثرات مرتب ہوئے، لیکن یہ اسلامی فکری روایت میں کوئی نیا واقعہ نہیں تھا۔ اسلام کی متموّل فکری روایت تاریخ کے مختلف مراحل میں مختلف النوع فکری رجحانات سے اخذ واستفادہ کرتے ہوئے آگے بڑھی ہے۔ اس مقالے میں سرسید کی کلامی فکر اور اس کے منہج کا جائزہ لینے کی کوشش کی گئی ہے، تا کہ اس کی قدر پیمائی ہو سکے اور اس کے مثبت اور منفی پہلو سامنے آسکیں۔

علم کلام میں سرسید کا حصہ

سرسید نے علم کلام کی تشکیل جدید کو اس وقت اپنی فکر کا موضوع بنایا، جب عالم اسلام میں اس موضوع پر غور وفکر کرنے والے بہت کم تھے۔ ان کے معاصرین میں جمال الدین افغانی اور مفتی محمد عبدہ جیسے روشن خیال مفکرین عالم اسلام کے دوسرے حصوں میں موجود تھے، لیکن افغانی کی توجہ اسلام کی سیاسی فکر کی اصلاح پر مرکوز رہی۔ البتہ مفتی محمد عبدہ نے اسلام کی مذہبی فکر کی تشکیل جدید کے بعض پہلوؤں پر اہمیت کے ساتھ زور دیا۔ لیکن علم کلام میں ان کی کتاب 'رسالۃ التوحید'[۲] میں، جو قدیم یونانی فلسفیانہ اصول ونظریات کو بنیاد بنا کر لکھی گئی تھی، اسلامی فکر کو درپیش جدید چیلنجوں سے نمٹنے کا سامان نہیں تھا۔[۳] سرسید نے مجموعی طور پر اسلامی فکر کو اپنا موضوع بنایا اور خاص طور پر اسلامی الٰہیات کو معاصر عقلی تقاضوں کے مطابق مرتّب ومستحکم کرنے کی کوشش کی۔ درحقیقت شبلی کو اس باب میں سرسید کی فکر سے ہی حوصلہ ملا، جس کے نتیجے میں ان کے قلم سے 'علم الکلام' اور 'الکلام' جیسی گراں مایہ کتب وجود میں آئیں۔ کہا جا سکتا ہے کہ برصغیر ہند میں سرسید نے جدید علم کلام کی بنیاد رکھی، شبلی نے اس کے خدّ وخال مرتب کرنے کی پہلی باضابطہ کوشش کی، جب کہ اقبال نے اسے ایک نظام فکر کی شکل میں پیش کیا۔ حقیقت میں یہ سرسیّد ہی تھے جنھوں نے پوری شدّ ومد کے ساتھ اس حقیقت پر زور دیا کہ اب قدیم یونانی فلسفہ ومنطق کے قالب میں ڈھلا ہوا علم کلام کا سرمایہ، جو ہماری علمی درس گاہوں میں اب بھی زیر تدریس ہے، موجودہ عہد میں کارآمد نہیں رہا۔ اس کا احساس تو سبھی کو تھا کہ عہدِ عباسی میں جس طرح یونانی فلسفہ مذہب کے حریف کی شکل میں سامنے آیا تھا، اب اس کی جگہ عہد حاضر میں جدید سائنس نے لے لی ہے، لیکن اس کو مدلل انداز میں بلند آہنگی کے ساتھ سرسید نے ہی فکری حلقوں کے ذہن نشیں کرنے کی کوشش کی۔ اشعری فکر کے غلبے سے عقل ونقل کے درمیان تطبیق کے باب میں افراط وتفریط کی جو کیفیت پیدا ہوگئی تھی، ماتریدی فکر نے اس کو دور کرنے اور اعتزال واشعریت کے درمیان توازن پیدا

کرنے کی سعی محمود کی ،لیکن ماتریدیت کی اتباع کے ادّعا کے باوجود اس خطے میں اشعریت کا غلبہ رہا۔ سرسید نے اس پر کاری ضرب لگائی اور فلاسفۂ اسلام کی دبی ہوئی روایت کے احیا کو اپنا ہدف قرار دیا۔ یہ کوششیں خلا میں نہیں رہیں ، بلکہ ان کے منفی اور مثبت اثرات مرتب ہوئے۔اقبال لکھتے ہیں:

''وہ پہلے ہندوستانی مسلمان تھے،جنھوں نے اسلام کی جدید تعیین سمت کی ضرورت محسوس کی، بلکہ اس موضوع پر کام بھی کیا۔ ہم سرسید کے مذہبی خیالات سے تو اختلاف کرسکتے ہیں،لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کرسکتے کہ سرسید کی بے چین روح نے ہی سب سے پہلے عہد جدید کے چیلنج کو محسوس کیا، پھر اسلام کی نئی تعبیر کی ضرورت محسوس کرکے اس کے لیے سعی بھی کی۔''[۴۹]

سرسید کا کلامی منہج اور اس کی خصوصیات

سرسید کے کلامی نظریات کے رد میں کافی لٹریچر تیار ہو چکا ہے،جس کی ابتدا خود ان کی زندگی سے ہی ہو چکی تھی،لیکن یہ بات حقیقت سے بعید نہیں ہے کہ ان کی کلامی فکر کا سنجیدگی اور غیر جانب داری کے ساتھ جائزہ بہت کم لیا جاسکا ہے۔ زیادہ تر تجزیوں میں سرسید کی مذہبی فکر کے نقائص کو اجاگر کرنے پر توجہ مرکوز رہی۔اس میں شک نہیں کہ ان کی کلامی فکر میں انحرافات کے مظاہر نمایاں ہیں،لیکن اسلامی فکری روایت میں وہ اجنبی نہیں ہیں۔ عام طور پر سرسید کی فکر کو اعتزال کے حوالے سے پیش کیا جاتا ہے اور یہ تاثر دینے کی کوشش کی جاتی ہے کہ ان کی فکر کا خمیر اعتزالی فکر سے تیار ہوا ہے،لیکن یہ صحیح نہیں ہے۔انھوں نے مختلف امور میں معتزلہ کی پیروی کی، مثلاً وہ صفات باری کو معتزلہ کی طرح ذات باری کا عین تصور کرتے ہیں۔ اشیا کے حسن وقبح کے مسئلے میں وہ مکمل طور پر معتزلہ کے ہم نوا نظر آتے ہیں۔تاہم حقیقت یہ ہے کہ ان کی بنیادی دینی فکر مسلم فلاسفہ کی فکر سے متاثر ہے، جن میں فارابی، ابن سینا اور ابن رشد وغیرہ کا نام آتا ہے۔ چناں چہ فارابی وابن سینا نے نو افلاطونی اثرات کے تحت اسلامی مابعد الطبیعیات کی جس

طرح تفہیم و تعبیر کی اور اس کے ذریعے عقل و شریعت کے درمیان تطبیق کی کوشش کی، سرسید کی تعقل پسند طبیعت نے اسے قبول کیا۔ اس طرح نبوت، جبرئیل، فرشتے، جن، حشر و نشر اور جنت و دوزخ وغیرہ کے تصورات و مفاہیم ان کی نگاہ میں بدل گئے۔ سرسید نے مسلم فلاسفہ کے نظریے کے مطابق یا ان سے قریب تر ان کی تشریحات اختیار کیں، یا انہیں حقیقت کے بجائے مجاز پر محمول کیا۔ مثلاً نبوت کے بارے میں فارابی کا تصور یہ ہے کہ نبی وہ ہوتا ہے جس کی قوت متخیلہ درجۂ کمال کو پہنچ گئی ہو اور اس کا نفس محسوسات سے مجرد ہو گیا ہو۔ ایسی صورت میں عقل فعال کے توسط سے اس پر وحی کا فیضان ہوتا ہے۔[۵] گویا کوئی ایسی خارجی ایجنسی نہیں ہوتی جس کے ذریعے نبی تک وحی پہنچتی ہو۔ سرسید قوت متخیلہ کے بجائے داخلی سطح پر نبی کی اپنی ذات کے اندر پائی جانے والی اسی قوت کو 'قوت جبریلیہ'[۶] سے تعبیر کرتے ہیں۔ دونوں کا مآل ایک ہے۔ معتزلہ اپنی تمام تر عقلی جولانیوں کے باوجود نبوت و آخرت کی بنیادی تعبیرات و تصورات میں اپنا موقف اہل سنت والجماعت کے مطابق یا ان سے قریب تر رکھتے ہیں اور اس حوالے سے مسلم فلاسفہ کے ساتھ ان کا اختلاف نمایاں ہیں۔

اس لحاظ سے دیکھا جائے تو سرسید نے کوئی نیا زاویۂ فکر وضع نہیں کیا، بلکہ اس زاویۂ فکر کی پیروی کی کوشش کی جس کی قوتِ نمو کو غزالی نے بہت حد تک توڑ دیا تھا۔[۷] وہ کم زور تو ہوئی، لیکن ختم نہیں ہوئی، کیوں کہ ابن رشد کی فکر بھی اصحاب علم کے ایک حلقۂ فکر میں مقبول و مروّج رہی۔ اس طرح گویا سرسید نے غزالی کے مقابلے میں ابن رشد کی فکر کو اختیار کیا اور نئے دلائل و براہین کے ساتھ موجودہ دور میں رشدی فکر کو آگے بڑھانے کی کوشش کی۔ جس طرح انہوں نے غزالی کو تفصیل کے ساتھ پڑھا تھا، اسی طرح ابن رشد کی فلسفیانہ فکر سے بھی استفادہ کیا تھا۔ ابن رشد کی بنیادی اصولی فکر کا وہ ادراک رکھتے تھے، جس سے انہیں اپنے فکری منہج کی تشکیل میں مدد ملی۔

میرا خیال ہے کہ سرسید کی فکر کی اصل جدّت اسلامی مابعدالطبیعیات کی عقلی توجیہ نہیں ہے، بلکہ اصل جدّت اس فلسفیانہ زاویۂ فکر کو تفسیر قرآن پر منطبق کرنا ہے۔

سرسید کی بڑے پیمانے پر مخالفت کی وجہ یہی تھی۔ اس فلسفیانہ زاویۂ نظر کو سنی فریم ورک میں دورِ جدید میں سرسید نے ہی باضابطہ طور پر استعمال کیا۔

سرسید کے منہجِ فکر کے اصولی رخ کو سمجھنے کے لیے ان کے رسالے ’تحریر في أصول التفسیر‘ کو پیش نظر رکھنا چاہیے۔ انہوں نے تفسیر قرآن کے کل پندرہ اصول بیان کیے ہیں، جن میں انہوں نے نص کی تفسیر و تعبیر کے حوالے سے اپنا نقطۂ نظر واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کے علاوہ مولانا قاسم نانوتویؒ کے ساتھ مراسلت میں بھی، جو ’تصفیة العقائد‘ کے نام سے رسالے کی شکل میں شائع ہو چکا ہے، انہوں نے بعض اصولوں کا ذکر کیا ہے اور بعض مقالات میں بھی اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کی ہے۔ اس کو پیش نظر رکھتے ہوئے سرسید کے کلامی منہجِ فکر کے جو خدّ وخال سامنے آتے ہیں، ذیل میں تین بنیادی عنوانات کے تحت اس سے بحث کی جائے گی۔ سرسید کے کلامی منہجِ فکر کے بنیادی اور ضروری پہلو ان تینوں مباحث کے تحت سامنے آجاتے ہیں:

اصولِ فطرت

ایک بنیادی اصول وہ ہے جسے سرسید نے ’قانونِ فطرت‘ کے حوالے سے بیان کیا ہے۔ ان کے نظریے کے مطابق وہ قانون فطرت، جس پر کائنات کا نظام قائم ہے، ’ورک آف گاڈ‘ ہے جو ایک عملی عہد ہے اور نص ’ورڈ آف گاڈ‘ ہے، جو ایک قولی معاہدہ ہے۔ ان دونوں میں اختلاف وتناقض ممکن نہیں ہے۔ قانون فطرت اٹل اور ناقابل تغیر ہے، اس لیے نص کی کوئی بھی ایسی تفہیم صحیح نہیں ہے جس سے قانون فطرت کی مخالفت اور اس کے ساتھ تصادم لازم آتا ہو۔[۸] یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ قانون فطرت میں استثنا ہوسکتا ہے، لیکن اس کو ثابت کرنا ممکن نہیں ہے۔ ان کے الفاظ میں: ”امکانِ عقلی تو شے وجودی نہیں ہے، صرف ایک خیال غیر محقق الوقوع ہے“۔[۹] سرسید کے اس موقف پر شدید تنقیدیں کی گئیں، لیکن ان تنقیدوں نے سرسید کے موقف میں مزید شدت پیدا کردی۔

غزالی نے اپنے زمانے کے فطرت پسندوں کو، جنہیں انہوں نے ’طبیعین‘ کا

نام دیا ہے، منحرف گروہوں میں شمار کیا ہے، کیوں کہ غزالی کے بقول وہ یہ تصور رکھتے ہیں کہ اعادۂ معدوم ممکن نہیں ہے۔[۱۰] بہ ایں معنی انہوں نے آخرت اور جنت وجہنم کا انکار کردیا۔[۱۱] سرسید غزالی کو تنقید کا نشانہ بناتے ہوئے مثبت معنوں میں خود کو فطرت پسندوں کے اسی گروہ میں شمار کرتے ہیں۔[۱۲]

سرسید اعادۂ معدوم کی فلسفیانہ بحث سے قطع نظر اس تصور کے نتائج انطباقات پر یقین رکھتے تھے، یعنی معاد جسمانی ممکن نہیں ہے اور جنت ودوزخ کی حیثیت مجازی ہے نہ کہ حقیقی۔ غزالی معاد کے بارے میں تاویل کو جائز نہیں سمجھتے، ایسا کرنے کو اس کے انکار کے مترادف تصور کرتے ہیں۔ بریں بنا ایسا کرنے والا ان کے نزدیک دائرہ ایمان سے خارج ہے۔ چناں چہ اسی بنا پر انہوں نے ابن سینا وفارابی کی تکفیر کی۔[۱۳] لیکن سرسید غزالی کے اس موقف کے شدید ناقد ہیں۔[۱۴] وہ کہتے ہیں کہ خود غزالی کی فکر میں اس تعلق سے تضاد پایا جاتا ہے۔ 'الاقتصاد فی الاعتقاد' میں وہ میزان اور بعض دیگر امور آخرت کو حقیقت پر، جب کہ 'المضنون به علی غیر اهله' میں انہوں نے انہیں مجاز پر محمول کیا ہے۔[۱۵]

سرسید نے اس موقف پر جس طرح اصرار کیا ہے اور اسے نص کی تفہیم کی شاہ کلید کے طور پر استعمال کیا ہے، وہ یقیناً غلط ہے، تاہم ان کا اختیار کردہ یہ موقف مسلم فلاسفہ سے قریب تر ہے۔ مسلم فلاسفہ یونانی فلسفے کے زیر اثر وجودی حقیقت کی تشریح وتفہیم کے ضمن میں نص کے مقابلے میں جس برہان کو اختیار کرنے پر زور دیتے ہیں، وہ کم وبیش سرسید کے موقف کے مطابق یا اس سے قریب تر ہے۔ ان فلاسفہ کے مطابق اصل حقیقت وجود ہے۔ نص کی تشریح وتعبیر اسی وجودی حقیقت کے تابع ہوکر کی جائے گی۔ یہی وجودی حقیقت برہان کے معنی کو متضمن ہے۔ 'فصل المقال' میں ابن رشد لکھتے ہیں:

> ونحن نقطع قطعاً ان كل ما أدى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، ان ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه القضية لا يشكّ فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن. وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من

زاول هـذا الـمعـنى وجرّبه وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول۔[16]

''ہم یہ قطعی یقین رکھتے ہیں کہ ہر وہ مفہوم جس کی طرف برہان لے جاتا ہے اور وہ ظاہر شرع کے خلاف ہے، اس میں عربی قانون کے مطابق تاویل کی جائے گی۔ اس مسئلے میں کوئی مسلمان شک نہیں کرسکتا اور نہ کسی مومن کو کوئی خلجان پیدا ہوسکتا ہے۔ جو لوگوں نے معقول ومنقول کے درمیان جمع وتطبیق کا قصد کیا ہے اور اس مفہوم کے (استنباط کے) تجربے سے گزرے ہیں، ان کا یقین اس حقیقت پر مزید بڑھ جاتا ہے''۔

ابن رشد کا دوٹوک موقف یہی ہے کہ اگر نص سے ثابت ہونے والا معنیٰ برہان کے مطابق نہ ہوتو نص کی تاویل کی جائے گی۔ گویا اس کی نظر میں نص اور عقل کے تعارض میں نص کے لیے ضروری ہوگا کہ وہ برہان عقلی سے اپنی مطابقت پیدا کرے۔ برہان عقلی کو نص کے مطابق کرنے کی کوشش نہیں کی جائے گی۔ اس طرح اس کے عقلی پروجیکٹ میں نص کو تابع اور عقل کو متبوع کی حیثیت حاصل ہوجاتی ہے۔ نصر حامد ابوزید نے غزالی اور ابن رشد کے مناہج فکر کی تشریح علمیاتی تناظر میں اس طرح کرنے کی کوشش کی ہے کہ غزالی کے یہاں علم ومعرفت عالم ملکوت سے نص اور نص سے عالم حس ومشاہدہ میں آتی ہے، جب کہ ابن رشد کے نزدیک اس کے برعکس عالم طبیعی سے عالم مابعد الطبیعیات تک پہنچتی ہے۔ عالم طبیعی ہی عالم مابعد الطبیعیات کا مقدمہ ہے۔[17] سرسید دراصل اسی کے قائل تھے۔ سرسید نے یورپ کے نیچر پرستوں (Naturalists) کا اثر قبول کیا، کیوں کہ اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں فطرت پرستانہ رجحان تیز تر تھا اور یورپ کی مخالف مذہب فکری سرگرمیاں اس رجحان کے تابع تھیں، لیکن یہ سمجھنا غلط ہوگا کہ سرسید کی فکر کا ماخذ یہی رجحان تھا، بلکہ خود اسلامی فکری روایت میں یہ رجحان پہلے سے موجود تھا، جس پر سرسید نے اپنی فکر کی بنیاد رکھی، البتہ اس کی عمارت کھڑی کرنے میں انہوں نے مغربی فطرت پسندوں کے افکار سے آگے بڑھ کر استفادہ کیا۔ اس فرق کے ساتھ کہ ابن رشد

نے یونانی فلسفیانہ کلیات کے تحت جس 'وجودی حقیقت' کو سمجھنے کی کوشش کی، سرسید نے اسی کو اصول فطرت کے تحت جدید سائنسی نظریات کے تابع ہوکر اپنی فکر کا حصہ بنایا۔

نظریۂ تاویل

تاویل نصوص کا مسئلہ اسلامی فکری روایت میں ابتدا سے ہی بحث و تنازع کا موضوع رہا ہے۔ محدثین اس کے قائل نہیں ہیں۔ اس رجحان کو ابن تیمیہؒ نے مدلل ومبرہن کر کے آگے بڑھایا۔ دوسری طرف فلاسفہ ہیں، جو فہم نصوص میں تاویل کو بنیادی اہمیت دیتے ہیں اور تاویل کی بنیاد پر اسلامی مابعد الطبیعیات کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان دو طرفوں کے وسط میں اشاعرہ و معتزلہ ہیں۔ اشاعرہ زیادہ احتیاط کے ساتھ جب کہ معتزلہ زیادہ فراوانی کے ساتھ تاویل کا موقف رکھتے ہیں۔ سرسید نے اصولی موقف تو فلاسفہ کا اختیار کیا ہے، لیکن وہ مختلف مسائل میں معتزلہ کے ساتھ نظر آتے ہیں۔ مثلاً وہ امکان عقلی یا وجود ذہنی کو تسلیم نہیں کرتے، حالاں کہ یہ یونانی اور ان کے متبعین مسلم فلاسفہ کے نزدیک مسلّم ہے۔ مسلم فلاسفہ کا موقف یہ ہے کہ نبی حقیقت کے برخلاف بات کہہ سکتا ہے، اگر عوام کے اندر اس کے فہم کی صلاحیت نہ ہو۔ سرسید اس کے قائل نہیں ہیں۔ اگر چہ وہ اس کے قائل ہیں کہ:

> ''جن خیالات پر لوگ مجبول ہوئے ہیں، اگر وہ خیالات مقاصد نبوت کے منافی نہیں، بلکہ ان کی تائید کرنے والے ہیں، تو وہ (انبیا) ان خیالات کی صحت یا غلطی سے کچھ تعرض یا غلطی نہیں کرتے، بلکہ انہی خیالات کے موافق ان سے خطاب کرتے ہیں۔'' ۱۸

تاویل کے حوالے سے سرسید کا نقطۂ نظر اہل تاویل کے تمام یا اکثر گروہوں سے مختلف ہے۔ تاویل ان کے نزدیک یہ ہے کہ قائل کے کلام کا جو مطلب سمجھ میں آتا ہے وہ مطلب صحیح اور حقیقت واقعہ کے مطابق نہ ہو:

> ''اس وقت اس کلام کے دوسرے معنیٰ اختیار کیے جاویں، تاکہ وہ کلام صحیح ہو جاوے۔ اور اگر قائل کا درحقیقت وہی مقصد ہو جو بعد تاویل

کے قرار دیا گیا ہے تو وہ تاویل نہیں ہے، بلکہ قائل کے اصلی مقصد کا ظاہر کرنا ہے"۔[۱۹]

عرف عام میں تاویل اصحاب تاویل کے نزدیک لفظ کے اصل معنیٰ سے عدول کر کے مجازی معنی مراد لینا ہے، جیسے 'اسد' (شیر) بول کر حیوان کے بجائے بہادر اور شجاع آدمی مراد لینا۔ سرسید کے نزدیک یہ تاویل نہیں ہے، بلکہ یہ سمجھا جائے گا کہ قائل نے اس لفظ کو اسی مجازی معنی میں استعمال کیا ہے۔ سرسید کا یہ موقف محدثین وحنابلہ سے قریب تر ہے۔ اس کے مطابق جس معنی یا معانی کو مجازی قرار دیا جاتا ہے، جیسے ہاتھ (ید) بول کر قدرت مراد لینا، وہ خود متعلقہ لفظ کی دلالت میں شامل ہوتا ہے۔ لفظ بجائے خود توسیعی طور پر ان تمام معانی کو وضع لغت کے وقت سے ہی شامل ہوتا ہے جسے مجاز کی سطح پر فرض کرنا ضروری تصور کیا جاتا ہے۔[۲۰]

سرسید کے تصور تاویل کا دوسرا اہم پہلو یہ ہے کہ ان کے نزدیک الفاظ قرآنی کا اعجاز یہ ہے کہ قرآن کے معنیٰ میں تجدّد اور ارتقاء ہوتا رہتا ہے۔ اس کے الفاظ کی دلالت کو کچھ متعین معنوں تک محدود نہیں کیا جاسکتا۔[۲۱] انہوں نے یہ نقطۂ نظر اس اعتراض سے بچنے کے لیے اختیار کیا ہے کہ قوانین فطرت کی جس سائنسی تشریح کے مطابق 'ورک آف گاڈ' اور 'ورلڈ آف گاڈ' میں توافق پیدا کرنے کے لیے جو معنیٰ متعین کیے گئے ہیں، سائنسی نظریات کی تبدیلی کے نتیجے میں وہ تبدیل ہو سکتے ہیں۔

سرسید کے موقف پر یہ اعتراض جس قدر وزنی ہے، حقیقت یہ ہے کہ سرسید کا جواب اتنا ہی بے وزن ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پھر سرے سے ان الفاظ اور محاوروں کی کیا اہمیت رہ جاتی ہے جو معانی کی اساس اور پیمانے کی حیثیت رکھتے ہیں، جب کہ پہلے ہی یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ لفظ کے اطلاقات میں سرخ، سفید، سیاہ اور جو بھی رنگ فرض کیے جاسکتے ہوں وہ سب صحیح ہیں۔ اگر آپ زمین بول کر آسمان اور آسمان بول کر زمین مراد لینے کا امکان فرض کر لیتے ہیں تو پھر نص کی اپنی کوئی اہمیت باقی نہیں رہ جاتی۔ دیکھا جائے تو یہ صورت نص کی توضیح کی نہیں ایجاد کی بن جاتی ہے اور یہ نقطۂ نظر مغرب کی

تاویل نصوص کی فکر (Hermeneutic Approach) کے اس رجحان کے مشابہ ہوجاتا ہے جس کے مطابق صاحب نص کی وفات کے بعد یہ قاری پر منحصر ہوتا ہے کہ وہ کس طرح اور کن بنیادوں پر نص سے معانی کا استخراج کرے۔ تاویل پر انہوں نے غزالی کی فکر کا مطالعہ کیا ہے اور اس موضوع پر غزالی کی بنیادی تحریریں ان کے پیش نظر رہی ہیں۔[۲۲] جن میں غزالی نے تاویل کے لیے ضروری اصول وقوانین وضع کرنے کی کوشش کی ہے، خاص طور پر ان کی کتاب 'قانون التاویل' محدثین اور اصحابِ اعتزال کے دو انتہا پسندانہ رجحانات کے درمیان اعتدال پر مبنی تاویلی فکر کو آگے بڑھاتی ہے۔ لیکن سرسید سمجھتے ہیں کہ کسی بھی شخص کی تکفیر اس وقت تک جائز نہیں ہے جب تک وہ کسی بھی صریح سے صریح تر آیت کا مفہوم خود سے نہ نکال لے۔ اس طرح وہ گویا ہر شخص کو انفرادی طور پر تاویل کا اختیار دیتے ہیں، چاہے وہ اپنے موقف کے حق میں جیسی بھی تاویل کرے۔

اس تعلق سے وہ کسی بھی اصول اور حد کو تسلیم کرنے کے خواہاں نظر نہیں آتے۔ غزالی کا موقف یہ ہے کہ اصولِ ایمان میں تاویل جائز نہیں ہے اور ان کے نزدیک اصول ایمان صرف تین ہیں: اللہ، رسول اور آخرت پر ایمان۔ ان کے علاوہ سب فروع ہیں۔ اصول میں کوئی تاویل نہیں کی جاسکتی۔ تاویل کا محل فروع ہیں، ماسوا اس کے جو تواتر سے ثابت ہو، جیسے کعبہ کہ اس کا مکہ میں ہونا تواتر عقلی سے ثابت ہے، یا حضرت عائشہ پر افک کی تہمت، جس کی براءت پر قرآن میں آیات نازل ہوئیں۔[۲۳] لیکن سرسید، غزالی کے اس موقف کو شدید تنقید کا نشانہ بناتے ہوئے یہ موقف رکھتے ہیں کہ اس باب میں بھی ایک شخص کو تاویل کا حق دیا جائے گا، کیوں کہ ممکن ہے کہ اس کی مراد یہ ہو کہ اصل خانۂ کعبہ عبداللہ ابن زبیر کے وقت میں جل گیا تھا، پھر جب ابن زبیر نے بنایا تو حجاج نے اسے ڈھا دیا تھا۔[۲۴] اس طرح ان کے نزدیک متبادر الی الذہن معنیٰ کی باضابطہ اہمیت باقی نہیں رہتی، جس پر اصحابِ اصول زور دیتے ہیں۔ اسی طرح ایک طرف وہ اصحاب اصول کے موقف کے مطابق اپنی تفسیر وتاویل میں لغت وکلام عرب کی پابندی ضروری تصور کرتے ہیں، لیکن دوسری طرف وہ لغتِ عرب کو ظنی قرار دیتے ہیں۔[۲۵] لغت اور

اس کے الفاظ ومحاورات کے استعمال کے باب میں سرسید ایک اور فکری اجتہاد کے قائل نظر آتے ہیں۔ ان کی نظر میں مفسرین کا وتیرہ یہ ہے کہ پہلے وہ نص قرآنی میں وارد ایک لفظ کا معنیٰ اپنے ذہنی رجحان کے مطابق حتمی طور پر متعین کر لیتے ہیں، پھر اس معنیٰ کے لغوی استشہاد کے لیے جاہلی شعرا کے کلام کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ سرسید کی نگاہ میں اس اصول کے مطابق اگر کسی لفظ کا ایک معنیٰ متعین کرلیا گیا تو سمجھا جائے گا کہ وہ کلام جاہلیت سے ہی ماخوذ ہے، یا یہ کہ اس میں اس کی دلیل موجود ہے، چاہے موجود نہ ہو، کیوں کہ جاہلی شعرا کے کلام کا بڑا حصہ ضائع ہوگیا ہے۔

لغت عرب کے حوالے سے ان تصورات کو اختیار کرنا سرسید کی اس لیے مجبوری بن جاتی ہے کہ نص کی تفہیم وتعبیر کے باب میں اختیار معنی کی لامحدود گنجائش باقی رہے، لیکن اس پیمانے کو رد کر دینے کے منطقی نتیجے پر انھوں نے غور نہیں کیا کہ اس طرح نص (قرآن) میں محکم کا مسلّمہ وجود ختم ہو کر پوری نص متشابہ بن جاتی ہے اور ایمانیات کی دیوار گر جاتی ہے، کیوں کہ اسے شک وظن کی بنیاد پر نہیں اٹھایا جا سکتا۔ مزید انھوں نے اس پر بھی غور نہیں کیا کہ پھر شارع پر عائد ہونے والے اس الزام کو کس طرح رفع کیا جاسکتا ہے کہ اس نے ایسی چیزوں کے اعتقاد وعمل کا بندوں کو مکلّف کیا ہے اور ان پر سعادت وشقاوت اخروی کی بنیاد رکھی ہے جو مبہم، غیر واضح اور بہ ایں معنی مشکوک ہیں۔ سرسید آیات قرآنی کی تاویل کو اپنے وضع کردہ اصول کی بنا پر کفر تصور کرتے ہیں۔[۲۶]

لیکن تاویل کے یہ معنی سرسید کے ذہن کی پیداوار ہیں۔ سرسید کا ذہن یہ ہوگا کہ نصوص کے فہم وتاویل کے اصول وضع کرنے کی انھیں کیوں اجازت حاصل نہ ہو اور اسے امام شافعیؒ وابن تیمیہؒ وغیرہ تک ہی محدود کیوں رکھا جائے؟ اصولاً تو یہ بات بظاہر صحیح نظر آتی ہے، لیکن تاویل کے یہ معنیٰ نہ تو لغت کے لحاظ سے درست ہیں نہ کلام شارع کے لحاظ سے۔[۲۷] تو پھر سکوت کے علاوہ کوئی چارہ باقی نہیں رہ جاتا۔ حقیقت یہ ہے کہ تاویل کے باب میں سرسید کی فکر اصولی طور پر انتہاپسندی اور افراط وتفریط پر مبنی ہے۔

تصور عقل

سر سید علمیاتی (Epistemic) نقطۂ نظر سے عقل کو وحی پر فوقیت دیتے ہیں، اگر چہ وہ صریح لفظوں میں اس کا اقرار نہیں کرتے۔ عقل کو وحی پر فوقیت دینے کے مختلف پہلو ہیں: ایک عمومی پہلو تو اشیا میں حسن و قبح عقلی کے مسئلے سے تعلق رکھتا ہے، جس کے معتزلہ قائل رہے ہیں، یعنی کسی شے کے حسن و قبح کی اصل فیصل عقل ہے نہ کہ شرع۔ سر سید اس میں مکمل طور پر معتزلہ کے ساتھ نظر آتے ہیں۔[۲۸] لیکن سب سے اہم پہلو یہ ہے کہ وہ انسانی عقل کا بنیادی حوالہ جدید سائنس کو تصور کرتے ہیں، جو طبیعیاتی مشاہدات و تجربات پر قائم ہے۔ اس کے مقابلے میں قدیم سائنس یا یونانی فلسفے کو وہ محض ظن و تخمین تصور کرتے ہیں۔[۲۹] البتہ وہ مباحث جو سائنس کے دائرہ عمل میں نہیں آتے ان میں وہ قدیم فلسفیانہ اصول و اصطلاحات سے اپنے موقف کے اثبات کی کوشش کرتے ہیں۔ سائنس کو وہ انسانی عقل کا اس درجے میں معیار تصور کرتے ہیں کہ وہ سائنس پرستی (Scientism) کی حد تک پہنچ جاتا ہے، جو مغرب میں مذہب مخالف رجحانات میں سب سے زیادہ شدت پسندانہ رجحان ہے۔ دوسری اہم بات یہ ہے کہ سر سید وجدان کو کوئی اہمیت نہیں دیتے[۳۰]، حالاں کہ قدیم و جدید دونوں فلسفیانہ روایت میں اس کی اہمیت مسلّم ہے۔ غالباً سر سید کی نگاہ میں وجدان کو ایک ذریعۂ علم تصور کرنے میں جو چیزیں مانع ہیں، ان میں سے پہلی چیز سائنس پرستی ہے، جب کہ دوسری چیز، جو ایک لحاظ سے پہلے کی فرع ہے، ذاتی تجربہ علم سے متعلق صوفیہ کا غلو آمیز تصور ہے، جو روحانی مکاشفات کے صوفیانہ دعاوی کی شکل میں سامنے آتا ہے۔ سر سید کی نگاہ میں وہ ''خیال ہی خیال ہیں۔ خیال کے سوا کچھ نہیں''۔[۳۱] سر سید نے کشف اور وجدان میں فرق نہیں کیا۔ اس میں شک نہیں کہ صوفیانہ کشف وجدان کی ہی ایک شکل ہے اور اس سے انکار بھی کیا جا سکتا ہے، لیکن کشف کے ابطال کی بنیاد پر وجدان کا انکار و استرداد اس سائنس پرستی کا نتیجہ ہے جس نے سر سید کے ذہن کو اپنی گرفت میں لے لیا تھا۔

غزالی نے اس کو جس فلسفیانہ حقیقت کے طور پر پیش کیا، اس پر ہمیشہ سوال اٹھتے رہے ہیں۔ اس معاملے میں سر سید تنہا نہیں ہیں، تاہم جس اسلوب میں سر سید نے اس کو مکمل طور پر رد کرنے کی کوشش کی ہے، وہ ان کی مزاجی افتاد اور اسلوبیاتی شدّت پر دلالت کرتی ہے۔ سر سید فرماتے ہیں کہ انسان کو عقل کی بنیاد پر مکلّف کیا گیا ہے۔ اس لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ جن امور کا اسے مکلّف کیا گیا ہے وہ اس کے دائرہ عقل سے باہر ہوں۔۳۲ اصولی طور پر اس میں کسی کو کلام نہیں، لیکن سر سید جزئیات کی سطح پر جس طرح اس کو منطبق کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اس پر محسن الملک کا اعتراض بجا ہے کہ یہ ممکن نہیں ہے۔ دین کے تمام تر اصول و اعتقادات کو جدید سائنس اور 'لا آف نیچر' کے مطابق ثابت کرنے کا دعوی فضول اور غیر ضروری ہے۔۳۳ حالاں کہ ابن رشد، جنہیں اسلامی جدیدیت پسندی کا نقیب تصور کیا جاتا ہے اور جن کی فکر نے سر سید کی فکر پر گہرے اثرات قائم کیے ہیں، عقل کی محدودیت کو تسلیم کرتے تھے۔ ایک طرف وہ عقل کو نصوص کے فہم کا سب سے اہم وسیلہ اور اس حوالے سے حقیقت کے ادراک کا اہم ذریعہ تصور کرتے ہیں، تاہم وہ اس فرق کو پیش نظر رکھتے ہیں کہ عقل تمام تر حقائق کا ادراک کرنے سے عاجز ہے۔ اس طرح وحی عقل کا تتمہ (complementary) ہے:

> **کل ما عجز عنہ العقل أفادہ اللہ تعالی الانسان من قبل الوحی۔۳۴**
>
> ''ہر وہ چیز جس سے عقل قاصر رہ جاتی ہے، اللہ تعالی انسان کو اس کا علم وحی کے ذریعے عطا کرتا ہے۔''

اس لیے ہمیں ایسے تمام مواقع پر شریعت سے رجوع کرنا چاہیے۔ (یجب ان نرجع فیہ الی الشرع)۳۵ وحی سے جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ غیب کا علم ہے۔ عالم غیب و عالم شہادت اپنی ذات اور جوہر کے لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ اس لیے غیب کو شہود پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ اس طرح ابن رشد نے مذہبی اور فلسفیانہ حقائق کے درمیان خط امتیاز قائم کرنے کی کوشش کی ہے۔ ابن رشد کی نظر میں مشکل اس وقت

پیدا ہوتی ہے جب ان دونوں حقائق کو ایک دوسرے کے ساتھ خلط ملط کر دیا جاتا ہے۔ دونوں کا اپنا دائرۂ عمل ہے۔اس کو اسی کے اندر رکھ کر دیکھنا چاہیے۔سرسید عقل اور اس کی کارپردازی کو جس مجرد اور تکنیکی انداز میں دیکھتے ہیں، وہ اسلامی عقلی روایت میں بھی بہت حد تک اجنبی ہے۔فلاسفہ و متکلمین اوراصولیین کے یہاں عقل،اس کی فعالیت اور معیار کے حوالے سے اس کی تقسیم کی جو بحثیں ملتی ہیں،سرسید کا ذہن اس سے بھی بالکل خالی محسوس ہوتا ہے۔ان کے مطابق چودھویں صدی کے بعد جو دور شروع ہوا، اس میں عقل کو حقیقت اشیاء کی معرفت میں مطلق حکم رانی حاصل ہوگئی ہے۔اب جو کچھ بھی عقل کے دائرے سے خارج ہے،وہ نا قابل تسلیم ہے۔

سرسید کی کلامی فکر اور منہج پر ایک تنقیدی نظر

مندرجہ بالا سطور میں سرسید کی کلامی خدمات اور اس حوالے سے ان کی فکر اور منہج کا جائزہ لینے کی کوشش کی گئی ہے اور اس ضمن میں کچھ تنقیدی نکات بھی پیش کیے گئے ہیں۔ سطور ذیل میں سرسید کی مجموعی فکر پر تنقیدی نگاہ ڈالنی کی کوشش کی جائے گی۔

سرسید نے جدید علم کلام کی تشکیل کا جو بیڑا اٹھایا، ماحول اس کا عین متقاضی تھا، لیکن یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ عالم اسلام میں سرسید اس فکر کے نقیب تھے۔البتہ سرسید کے خلاف مخالفتوں کا جو طوفان برپا ہوا اس نے اس حوالے سے ان کے نام اور کام کو زیادہ مرکز توجہ بنا دیا۔ البتہ اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ان کا کام برصغیر ہند کی خاموش کلامی فضا میں تموّج پیدا کرنے والا تھا۔سرسید کی کلامی فکر کی خوبیاں بھی ہیں اور کم زوریاں بھی۔سرسید کے مادحین اور ناقدین نے ان کی مدح اور قدح دونوں میں مبالغہ کیا ہے۔ناقدین نے تو تکفیر سے گریز نہیں کیا،لیکن مادحین نے بھی مدح میں مبالغہ کرنے میں کوئی کسر نہیں چھوڑی۔شیخ محمد اکرام کی نظر میں: ''شاید اس کے سوا سرسید کا کوئی قصور نہ تھا کہ وہ دوسرے علماء کی بہ نسبت زیادہ دوٗراندیش اور دوٗررس تھے''۔[۳۶] حقیقت یہ ہے کہ سرسید ایک عبقری ذہن و شخصیت کے مالک ضرور تھے،لیکن ان کی دانش ورانہ انانیت پر مبنی نفسیات اسلامی الٰہیاتی فکر کی تجدید کی راہ پُرخار کو عبور کرنے میں حارج رہی۔انھوں نے سائنسی فکر کے عنوان سے جس مجرد عقلی زاویۂ فکر کو

اپنے استدلال کی بنیاد بنایا، اسے کنیڈین فلاسفر چارلس ٹیلر (ولادت ۱۹۳۱ء) نے عقل آلی (Instrumental Reason) کا نام دیا ہے، جس کے خلاف اٹھارویں صدی میں ہی خود مغرب میں رومانویت پسندی اور دوسری تحریکوں کی شکل میں ردعمل کا آغاز ہو چکا تھا۔ ٹیلر کے بہ قول یہ موجودہ مغربی جدیدیت کو لاحق تین بڑی بیماریوں (Malaises of Modernity) میں سے ایک ہے۔[۳۷]

حقیقت یہ ہے کہ اسلامی فکری روایت پر سرسید کی نگاہ زیادہ گہری اور وسیع نہ تھی۔ صاحب 'نزہۃ الخواطر' نے بھی یہ بات لکھی ہے، البتہ ان کے دوسرے متعدد الزامات سرسید کے تعلق سے غلط ہیں۔[۳۸] یہ مطالعہ سے زیادہ ان کی طباعی کا کمال تھا کہ وہ ناقص مواد سے 'کامل' اور غیر معمولی نتائج برآمد کر لیتے تھے، البتہ انھوں نے غزالی اور شاہ ولی اللہ کو تفصیل کے ساتھ پڑھا اور ان سے استفادہ کیا ہے۔ شاہ ولی اللہ سے وہ زیادہ متاثر نظر آتے ہیں۔ ان کے بہت سے افکار و اصول میں شاہ صاحب کی فکر کی گونج سنائی دیتی ہے۔[۳۹] سرسید مسلم فلاسفہ کی طرح جدید سائنس سے نہایت مرعوب اور تاثر پذیر ذہنیت رکھتے تھے۔ مسلم فلاسفہ نے یونانی فلسفے کے کم و بیش تمام اصول و کلیات کی پیروی کو تعقل پسندی کی شرط تصور کیا، جب کہ سرسید نے جدید سائنس کو اسلامی تفکر کی بنیاد قرار دیا۔ غزالی نے اپنے عہد میں فلسفۂ یونان سے مسحور اس ذہنیت کے سانچے کو توڑ دیا تھا، لیکن موجودہ عہد میں جدید سائنس کے مقابلے میں گزشتہ تین سو سالوں میں ایسا کام سامنے نہ آسکا، جس سے سائنس سے مذہب کو درپیش چیلنجوں کا دفاع ممکن ہو سکے۔

سرسید کی ایک بڑی مشکل یہ نظر آتی ہے کہ وہ جس چیلنج سے مذہبی فکر کا تحفظ چاہتے تھے، اس کو براہ راست اور اصل ذرائع سے پڑھنے اور سمجھنے کی کما حقہ صلاحیت ان میں نہیں تھی۔ اس کی ایک اہم وجہ یہ تھی کہ وہ کسی بھی مغربی زبان سے واقف نہیں تھے کہ مغربی فکر کا براہ راست مطالعہ کر سکیں۔ مزید یہ کہ مغربی فکر کا ان کا مطالعہ یک طرفہ تھا۔ خود مغرب کی ابھرتی اس سائنسی فکر پر، جس کی زد بہ ظاہر مذہبی ماورائیت پر پڑ رہی تھی، داخلی سطح پر ہونے والی تنقیدات اور اس کے خلاف پنپنے والے رجحانات سے وہ آشنا نہیں تھے۔

مذہبی فکر کے اثبات میں وہ عقل انسانی کو لامحدود صلاحیتوں کا حامل تصور کرتے تھے، حالاں کہ اگر انہوں نے کانٹ ہی کا مطالعہ کیا ہوتا، جس کا فکری غلغلہ مغرب میں موجود تھا،تو وہ عقل کو مذہب کے باب میں غیرمحدود اختیارات عطا کرنے کے شاید قائل نہ ہوتے۔ وہ یورپ کی نیچرلزم کی تحریکات سے متاثر ہوئے ،لیکن ان تحریروں میں کہیں حوالہ نہیں آتا کہ اس موضوع پر ان کے مطالعے اورفکر کا ماخذ کیا ہے؟ میرا خیال ہے کہ خود مغربی سائنسی فکر کو ثانوی ذرائع سے سمجھنے میں انہوں نے اسی طرح غلطیاں کیں جس طرح ابن سینا نے کی تھیں،جن پر ابن رشد نے تھافت التھافت میں تنقید کی ہے۔[۴۰]

سرسید کی کلامی فکر پرغور کرتے ہوئے اس نکتے کو بھی پیش نظر رکھنا ضروری ہے کہ انہوں نے خود سائنس کی ماہیت کا اصولی مطالعہ نہیں کیا کہ وہ اور اس کا دائرۂ کار متعین طور پر کیا ہے، جواب فلسفۂ سائنس کے مباحث ومشمولات کا حصہ ہے؟ انہوں نے سائنس کے تصور سے وہ چیز برآمد کرنے کی کوشش کی جس کی خود سائنس دعوے دار نہیں ہے۔ ایک اہم بات یہ ہے کہ انہوں نے اپنے اصول فطرت میں ’فطرت‘ کی مروّج تشریحات کو من وعن قبول کرلیا،لیکن یہ خیال نہیں کیا کہ یہ تشریحات تغیر پذیر ہیں،اٹل نہیں ہیں۔ یہ قوانینِ فطرت انسانی فہم وادراک پرمبنی ہیں اور انسانی فہم اورتجربات میں اضافہ اور ارتقا ہوتا رہتا ہے۔

سرسید نے اپنی کلامی فکر کے مقدمات طے کرنے میں جن اصولوں سے کام لیا ان میں متعدد اصول بہت اہم ہیں اور ان کے ذہنِ خلّاق کی غمازی کرتے ہیں،لیکن چند ایک اصول، جن پر انہوں نے اپنی فکر کی عمارت استوار کرنے کی کوشش کی ہے،وہ بہت کم زور ہیں۔ ان پر کوئی مضبوط فکری عمارت نہیں اٹھائی جا سکتی۔ مثلاً مولانا قاسم نانوتویؒ کے ساتھ مکاتبت میں سرسید نے جو پندرہ اصول لکھے تھے،ان میں سے نواں اصول یہ ہے:

> ’’انسان خارج از طاقتِ انسانی مکلّف نہیں ہوسکتا، پس اگر وہ ایمان پرمکلّف ہے توضرور ہے کہ ایمان اوراس کے وہ احکام، جن پر نجات منحصر ہے،عقل انسانی سے خارج نہ ہوں‘‘۔[۴۱]

مولانا نانوتویؒ نے اس پر دو(۲)اعتراضات کیے: ایک یہ کہ تکلیف مالا یطاق کے نہ ہونے کی علّت اعمال ہیں نہ کہ ایمان، دوسرے یہ کہ ''عمل قوت عاملہ کا محتاج ہے، قوت عاقلہ کا نہیں، جواس کی سرّ و مصلحت سے آگاہ نہ ہونا مانع تکلیف ہو سکے''۔[۴۲] ایمانیات و اعمال کے بہت سے عناصر و اجزا اور ان کی مصالح کا صحیح ادراک عقل انسانی نہیں کر سکتی۔ مولانا نانوتویؒ نے عقل کی اپنی کارپردازی کے لحاظ سے اس کی حیثیت اور معیار کا سوال بھی اٹھایا ہے،[۴۳] جو اصولی طور پر صحیح ہے۔ جن کلامی مسائل پر انہوں نے داد تحقیق دی، وہ انتہائی غور و خوض کے متقاضی تھے، لیکن بظاہر محسوس ہوتا ہے کہ مختلف سرگرم مشاغل میں گھرے سر سید کو اس پر مطلوبہ غور و خوض کی فرصت نہیں تھی۔

سر سید کی کلامی فکر کا سب سے بڑا مسئلہ یہ ہے کہ انہوں نے جس اصولی فریم ورک میں گفتگو کی ہے وہ روایت سے مکمل انقطاع پر مبنی ہونے کے ساتھ اپنے متعلقہ پہلوؤں کے لحاظ سے بہت مربوط و منظّم (Cohesive) نہیں ہے۔ اس کے مقابلے میں مثلاً حسین آفندی الجسر (م ۱۹۰۹ء) نے کلیات پر زور دیا، جیسے نظریۂ ارتقاء کے تناظر میں بحث کرتے ہوئے انہوں نے یہ اصول اختیار کیا کہ اگر کوئی سائنسی تحقیق برہان اور یقین قطعی کو پہنچ جائے تو پھر تاویل کی جا سکتی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> **لوفرض أن أدلّتكم على النشوء بلغت الى درجة اليقين وهديتم الى اعتقاد دين محمد الذى أساسه أن لا خالق لشىء الا الله تعالى فلا حجر عليكم فى تأويل تلك النصوص وصرفها عن ظاهرها وتطبيقها على ماقامت عليه الأدلة قاطعة من النشوء مع اعتقاد انه بخلق الله تعالى ولا ينافى ذلك۔**[۴۴]
>
> ''اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ نظریۂ ارتقا کے حوالے سے تمہاری دلیلیں یقین کے درجے تک پہنچ چکی ہیں اور تم دین محمدی میں یقین رکھتے ہو، جس کی اساس اس پر ہے کہ کسی چیز کا خالق سوائے اللہ کے کوئی اور نہیں، تو پھر تمہارے لیے نصوص کی تاویل، انہیں ظاہر سے پھیرنے اور

نظریۂ ارتقا سے متعلق قائم ہو جانے والے دلائل قطعی پر منطبق کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اگر چہ اسی کے ساتھ یہ اعتقاد بھی ضروری ہے کہ یہ اللہ کے خلق کی ہی کارفرمائی ہے اور وہ اس کے منافی نہیں ہے"۔

اسی طرح فرید وجدی (م۱۹۵۴ء) نے یہ نقطۂ نظر اختیار کیا کہ قرآن کے کائناتی مظاہر کے تعلق سے بیانات کی سائنسی نظریات پر تطبیق کی کوشش غلط ہے، کیوں کہ قرآن کو اس سے کچھ غرض نہیں ہے کہ فی الواقع ان کی کیا حقیقت ہے؟ اس کا مقصد صرف نفس انسانی کی تربیت اور اسے کائنات میں غور و فکر پر ابھارنا ہے۔[۴۵] ابن تیمیہؒ نے 'درء تعارض العقل والنقل' میں اس حوالے سے کلیات طے کرنے کی کوشش کی، جس کی اساس پر مولانا تھانویؒ وغیرہ نے اصول سازی کی کاوشوں کو آگے بڑھایا۔ انہوں نے عقل و نقل کے درمیان تعارض کی چار ممکنہ شکلوں کو فرض کر کے اصولی فریم ورک میں عقل و نقل کے درمیان تطبیق کی کوشش کی ہے۔[۴۶] اگر چہ ان اصول و کلیات میں کلام کی گنجائش ہے اور انہیں حتمی قرار نہیں دیا جا سکتا، تاہم نص سے عقل کے معارضے کو دور کرنے کی جہت میں ان سے اصولی اور قابل عمل رہ نمائی ملتی ہے۔ سرسید اپنا جو اصولی فریم ورک متعین کرتے ہیں وہ بہت ڈھیلا ڈھالا ہے اور اس لحاظ سے اس کی کم زوری مزید عیاں ہو جاتی ہے کہ سرسید اس پر وارد ہونے والے اعتراضات سے علمی سنجیدگی کے ساتھ اعتنا نہیں کرتے۔

خلاصۂ بحث

سرسید احمد خاں نے جس عہد میں اپنی کلامی فکر ترتیب دینے کی کوشش کی وہ اسلامی فکر کے لیے نہایت آشوب ناک تھا۔ نہ صرف برصغیر بلکہ عالم اسلام کے مراکز میں فکر اسلامی کے افق پر تقلید و جمود کے بادل چھائے ہوئے تھے۔ اس کے خلاف عالم اسلام میں اساسی طور پر دو طرح کے رجحانات پیدا ہوئے: ایک رجحان یہ تھا کہ داخلی سطح پر اور خود اسلامی فکری روایت کے اندر رہتے ہوئے اسلامی فکر کو درپیش عقلی چیلنجوں کا مقابلہ کرنے کی کوشش کی جائے اور اس تعلق سے اسلامی روایت کی وسعت و تنوع اور

تمول سے فائدہ اٹھایا جائے۔ برصغیر ہند میں اس رجحان کی نمائندگی شبلیؒ سے ہوتی ہے، جب کہ اس خطے میں دوسرا رجحان یہ ابھر کر سامنے آیا کہ اسلامی فکری روایت کے امتیازی عناصر کو بہت حد تک پس پشت ڈالتے ہوئے اس چیلنج کے مقابلے کے لیے نئی فکری بساط بچھائی جائے۔اس فکر کی نمائندگی سر سیدؒ اور مفکرین کے اس قافلے سے ہوتی ہے جس میں چراغ علی اور امیر علی وغیرہ شامل ہیں اور سر سید کو اس کی سپہ سالاری حاصل ہے۔

اگر چہ سر سید نے جن اصولوں پر اپنی کلامی فکری عمارت تعمیر کرنے کی کوشش کی ہے ان کی بنیادیں کم زور اور تخلخل کا شکار ہیں، تاہم ان سے بند فکری راہوں کو کھلنے میں اسی طرح مدد ملی، جس طرح اعتزالی فکر کے نتیجے میں علمائے اہل سنت کی فکر کو تحریک حاصل ہوئی۔ سر سید کی کلامی فکر اور منہج کے دور رس اثرات مرتب ہوئے جن کی مثبت اور منفی دونوں بنیادوں پر تحکیم کی جاسکتی ہے، تاہم اس کے مثبت اثرات بھی نمایاں ہیں اور برصغیر ہند میں انہیں خود شبلی واقبال اور فراہی اسکول کی علمی وفکری کاوشوں میں محسوس کیا جاسکتا ہے۔[۴۷]

حواشی ومراجع

۱۔ مکمل مجموعہ لکچرز واسپیچز، علی گڑھ: سر سید اکاڈمی، علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی، ۲۰۱۰ء، ص ۲۹۵

۲۔ اس کا اردو ترجمہ راقم الحروف کے قلم سے گلوبل میڈیا پبلی کیشنز، نئی دہلی سے ۲۰۱۹ء میں شائع ہوا ہے۔

۳۔ اس پر ایک متوازن تنقید کے لیے دیکھیے: عبد المجید الشرفی: الاسلام والحداثۃ، تونس: الدار التونسیۃ للنشر، ۱۹۹۱ء، ص ۴۴ ومابعد

۴۔ محمد اقبال، اسلام اور احمدی تحریک، انجمن خدام الدین لاہور، ۱۹۶۳ء، ص ۱۲

۵۔ فارابی کے وحی ونبوت کے بارے میں نظریات کے لیے دیکھیے: کتاب آراء اہل المدینۃ الفاضلہ، باب ۲۶، تقدیم وتعلیق، البیر نصری نادر، بیروت: دار المشرق، ۱۹۶۸ء، ص ۱۱۴

۶۔ سر سید احمد خاں، تحریر فی اصول التفسیر، پٹنہ: خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری، ۱۹۹۵ء، ص ۳۲

۷۔ یہ تصور صحیح نہیں ہوگا کہ غزالی نے 'تہافت الفلاسفۃ' اور اپنی دیگر تحریروں کے ذریعے فلسفیانہ رجحان کو ختم کر دیا۔ یہ ممکن تھا نہ غزالی کا مقصود تھا۔ درحقیقت غزالی کا اس باب میں اصل

کارنامہ اسلامی الٰہیات کے حوالے سے فلسفیانہ دراندازیوں اور موشگافیوں کو روکنا تھا۔ چناں چہ الٰہیات کے علاوہ میدانوں میں فلسفہ کا زور بہت حد تک قائم رہا، جن میں سب سے اہم میدان اشراقی تصوف ہے۔

۸۔ تحریر فی اصول التفسیر، ص، ۳۷-۴۲ ۹۔ ایضاً، ص ۴۲

۱۰۔ فلاسفۂ یونان کی اکثریت کا خیال تھا کہ موت کے بعد انسانی جسم اپنے تمام اجزا کے ساتھ بکھر کر معدوم ہوجاتا ہے، چنانچہ بعد میں ان کا اعادہ ممکن نہیں رہتا، کیوں کہ انسان کی قوت عاقلہ اس کے مزاج کے تابع ہے اور جب مزاج اپنی حالت پر باقی نہ رہے تو قوت عاقلہ بھی معدوم ہوجاتی ہے۔اس طرح گویا روح ختم ہونے کے بعد زندہ نہیں ہوسکتی۔ السید الشریف الجرجانی، شرح المواقف لعضد الدین الایجی، (ج،۸) بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۱۹۹۸ء، ص، ۳۲۱-۳۲۷

۱۱۔ ابوحامد الغزالی، المنقذ من الضلال، ص ۳۵-۳۶۔ مشمولہ 'مجموعۃ رسائل الامام الغزالی' (وضع حواشیہ وخرج احادیثہ وقدم لہ) احمد شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۱۹۸۸ء

۱۲۔ سر سید احمد خاں، مقالات سر سید (مرتبہ، مولانا محمد اسماعیل پانی پتی) لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۸۴ء، ج ۳، ص ۶۸

۱۳۔ الغزالی، تہافت الفلاسفۃ، (تحقیق وتقدیم الدکتور سلیمان الدنیا) القاہرۃ: دار المعارف، ط،۸، سن غیر مذکور، ص ۳۰۷-۳۰۸

۱۴۔ مقالات سر سید، ۳،۷۰-۷۱ ۱۵۔ مقالات سر سید، ج ۳، ص، ۸۵ و ما بعد

۱۶۔ ابن رشد، فصل المقال فی تقریر ما بین الشریعۃ والحکمۃ من الاتصال، (مع مدخل ومقدمہ الدکتور محمد عابد الجابری) بیروت: مرکز دراسات الوحدۃ العربیۃ، ۱۹۹۷ء، ص ۹۸

۱۷۔ نصر حامد ابوزید، الخطاب والتاویل، الدار البیضاء، المرکز الثقافی العربی، ۲۰۰۸ء، ص ۴۷

۱۸۔ الطاف حسین حالی، حیات جاوید (ج ۲)، ارسلان بکس، کشمیر، ۲۰۰۰ء، ص ۱۵۶

۱۹۔ تحریر، ص ۵۵

۲۰۔ ابن تیمیہ، الرسالۃ المدنیۃ (بتحقیق، الولید بن عبد الرحمٰن الفریان) ص ۵۳، (ریاض، شائع شدہ۔ اس کے متعدد نسخے مختلف سائٹس پر موجود ہیں۔ لیکن افسوس کہ کسی پر ناشر کا نام اور دیگر تفصیلات درج نہیں ہیں۔) ۲۱۔ تحریر فی اصول التفسیر، ص ۶۱

۲۲۔ مقالات سر سید کی جلد سوم میں متعدد مضامین غزالی کی مختلف کتب ورسائل کے حوالے سے

موجود ہیں۔ علاوہ ازیں متعدد تحریروں میں سرسید غزالی کی کلامی فکر سے بحث کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

۲۳۔ الغزالی، فیصل التفرقہ بین الاسلام والزندقۃ (تخریج وتعلیق، محمود بیجو)، دمشق: مکتبہ دارالبیروتی، ۱۹۲، ص ۶۱۔۶۲

۲۴۔ مقالات سرسید، ج ۳، ص ۱۶۰۔۱۶۱ ۲۵۔ ایضاً، ص ۱۶۳

۲۶۔ سرسید کے بعض ناقدین نے اس 'تضاد' پر حیرت کا اظہار کیا ہے کہ ایک طرف سرسید تاویل کو کفر سمجھتے ہیں، جب کہ دوسری طرف تاویل میں غلو آمیز رویہ اختیار کرتے ہیں۔ انھوں نے اس پر غور نہیں کیا کہ اصلاً سرسید کا تصورِ تاویل کیا ہے؟ جیسا کہ ہم نے سطور بالا میں وضاحت کی، سرسید کے نزدیک تاویل کا مطلب قائل کے کلام کی غلطی کی اصلاح ہے اور اس معنیٰ میں نص کی تاویل یقیناً کفر ہے۔

۲۷۔ دیکھیے، ابن منظور الافریقی: لسان العرب (ج ۱۱) بیروت: دار صادر ص ۳۲۔۳۳) لغت اور اس کے الفاظ سماع پر مبنی ہیں، ان میں اجتہاد جائز نہیں ہے۔ لیکن بجائے خود تاویل کے معروف معنی بھی اس بنا پر ظنی قرار دیے جائیں کہ جو لغات عرب ہم تک پہنچی ہیں وہ خود ظنی ہیں، سرسید کی یہ بات غیر اصولی اور محض اپنے موقف کے اثبات کی مناظرانہ کوشش ہے۔ مقالات سرسید، ص ۱۶۴

۲۸۔ مقالات سرسید ج ۳، ص ۱۹ ۲۹۔ ایضاً، ج ۱، ص ۱۵۰ ۳۰۔ ایضاً، ص ۱۱۲

۳۱۔ ایضاً ۳۲۔ مقالات سرسید، ج ۳، ص ۹ ۳۳۔ تحریر، ۱۸

۳۴۔ ابن رشد: تہافت التہافت، (ج ۲) (تحقیق: سلیمان دنیا) دارالمعارف، ۱۹۸۰ء ص ۷۵۸ ۳۵۔ ایضاً

۳۶۔ شیخ محمد اکرام، موج کوثر، دہلی: ادبی دنیا، سال اشاعت غیر مذکور، ص ۱۶۲۔

۳۷۔ دوسری دو بڑی بیماریوں میں سے ایک فردیت (Individualism) اور دوسری سیاسی معاشرہ (Political Society) ہے۔ انفرادیت پسندی سے مراد فرد کو حاصل ہونے والا غیر محدود اختیار ہے، جس کا ایک مظہر یہ ہے کہ وہ اپنے لیے جو بھی طرز زندگی چاہے اختیار کرے (Right to choose for themselves their own pattern of life) جب کہ سیاسی معاشرے سے مراد وہ ماحول ہے جو یہ طے کرتا ہے کہ اس عقل آلی یا تکنیکی کو استعمال میں لاتے ہوئے فرد اور معاشرے کو کون سی پسند اختیار کرنی چاہیے اور کون سی نہیں؟ دیکھیے: The Malaises of Modernity پہلا باب: Three Malaises اس کے مختلف پہلوؤں پر ٹیلر نے اپنی زیادہ معروف کتاب A Secular Secular) Harvard University Press,

2018) کے آٹھویں باب (ص۳۱۱-۳۱۸) میں گفتگو کی ہے۔ کئی حیثیتوں سے یہ بحث انتہائی اہم اور قابل مطالعہ ہے۔

۳۸۔ نزہۃ الخواطر کے مصنف سرسید کے بارے میں لکھتے ہیں: فان رأيت مصنفاته علمت انه كان كبير العقل قليل العلم ومع ذلک كان. سامحه الله تعالىٰ قليل العمل، لا يصلّى ولا يصوم غالباً۔ ’’اگر آپ ان کی تصنیفات کا جائزہ لیں تو معلوم ہوگا کہ ان کے اندر عقل و دانش تو کافی تھی، لیکن زادِ علم کم تھا۔ علاوہ ازیں وہ، اللہ تعالیٰ انہیں معاف کرے، عمل کے لحاظ سے کوتاہ تھے۔ زیادہ تر نماز روزے کی پروا نہیں کرتے تھے۔‘‘ (عبدالحی الحسنی، الاعلام بمن فی تاریخ الہند من الاعلام، المسمی بنزہۃ الخواطر وبہجۃ المسامع والنواظر، ج۸، بیروت: دار ابن حزم، ۱۹۹۹ء، ص۱۱۷۵)

۳۹۔ دیکھیے تحریر فی اصول التفسیر، صفحات ۳۲، ۳۳، ۳۵، ۴۳، ۴۸ وغیرہ ۴۰۔ تہافت التہافت، ص۱۴۰

۴۱۔ مولانا قاسم نانوتوی، تصفیۃ العقائد، دیوبند: کتب خانہ رحیمیہ، سال اشاعت غیر مذکور، ص۱۵

۴۲۔ ایضاً ۴۳۔ ایضاً

۴۴۔ حسین آفندی جسر، الرسالۃ الحمیدیۃ فی حقیقۃ الدیانۃ الاسلامیۃ وحقیۃ الشریعۃ المحمدیۃ، تقدیم، عصمت نصار، القاہرۃ: دار الکتاب المصری، ۲۰۱۲ء، ص۲۹۳

۴۵۔ محمد فرید وجدی: الاسلام فی عصر العلم، بیروت: دار الکتاب العربی، اشاعت سوم، سن اشاعت غیر مذکور، ص۴۹۰-۴۹۱

۴۶۔ اشرف علی تھانوی: الانتباہات المفیدۃ عن الاشتباہات الجدیدۃ، کراچی: مکتبۃ البشریٰ، ۲۰۱۱ء، ص۲۳-۲۶

۴۷۔ سرسید کی کلامی فکر کا محور و مرکز ان کی تفسیر ’تفسیر القرآن‘ ہے، جس کے اثرات کو برصغیر ہند کے بعد کے مفسرین نے قبول کیا۔ اس کا اعتراف اصحاب علم و قلم کی طرف سے کیا جاتا رہا ہے۔ ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی لکھتے ہیں: ’’اس تفسیر کے مابعد تفاسیر پر اثرات مرتب ہوئے اور اہل علم نے اس کے اسلوب اور اندازِ تحقیق کو اپنایا۔‘‘ (برصغیر میں مطالعۂ قرآن، دہلی: اسلامک بک فاؤنڈیشن، ۲۰۱۰ء، ص۲۳) اسی طرح یٰسین مظہر صدیقی کی نظر میں ’’معجزات کے بارے میں فکرِ فراہی خالصتاً سرسید کی آرا کی بازگشت ہے اور اس طرح شانِ نزول میں قرآن مجید کی آیات پر انحصار کرنے کی فکر مودودی و فراہی بھی اسی کی دین ہے۔ (یٰسین مظہر صدیقی کا مقالہ بعنوان ’سرسید کے تفسیری اصول‘، مشمولہ، ماہ نامہ تہذیب الاخلاق، اکتوبر ۱۹۹۵ء، مسلم یونی ورسٹی علی گڑھ، ص۱۸)

مولانا محمد عبدالحلیم چشتیؒ

شخصیت اور محاسن

جناب ظفر اقبال

مولانا محمد عبدالحلیم چشتیؒ اپنی گونا گوں خوبیوں اور صلاحیتوں کی وجہ سے علمی حلقوں میں بہت شہرت رکھتے تھے۔ وہ دارالعلوم دیوبند کے فاضل، مولانا سیّد حسین احمد مدنیؒ (۱۲۹۶ھ-۱۳۷۷ھ/ ۱۸۷۹ء-۱۹۵۷ء) کے شاگرد اور بنوری ٹاؤن کراچی میں شعبۂ تخصص فی الحدیث کے صدر تھے۔ اپنے بڑے بھائی مولانا محمد عبدالرشید نعمانیؒ کی طرح عظیم محقق تھے۔ اردو اور عربی دونوں زبانوں میں لکھتے تھے۔ پاکستان اور عالم عرب دونوں جگہوں سے آپ کی تالیفات شائع ہوئی ہیں۔

عہد اور خاندان

مولانا چشتیؒ نے جس عہد میں آنکھ کھولی وہ عوامی سطح پر تہذیب و اخلاق ہر اعتبار سے ایک مثالی دور تھا۔ وضع داری، معاملات کی درستی اور سادگی اس زمانے کا عمومی مزاج تھا۔ مولانا جے پور کے ایک تاجر گھرانے سے تعلق رکھتے تھے۔ وہ اپنے زمانے کے حالات اور آباء واجداد کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ’’میں نے جب آنکھیں کھولیں، گھر کا کیا ذکر، آس پڑوس تک سے صبح سویرے قرآن شریف پڑھنے کی آواز آتی تھی۔ اپنے بزرگوں کو قرآن شریف پڑھتے، خوش نویسی اور اللہ اللہ کرتے دیکھا۔ کسب معاش کے لیے سوداگری کرتے تھے۔ یہی ان کا آبائی مشغلہ تھا۔[۱]

مولانا کا وطن اگرچہ جے پور ہے، لیکن بہت کم لوگوں کو معلوم ہے کہ اصلاً آپ ’میواتی‘ تھے۔ خود لکھتے ہیں:

''ہم اصلاً میواتی ہیں، ہماری گوت کچھواہا ہے۔ ریاست جے پور وکشمیر اور جام نگر کے مہاراجوں کی بھی یہی گوت ہے۔ ہمارے اجداد میوات سے منتقل ہوکر ریاست جے پور میں آباد ہوگئے اور تجارت کرنے لگے۔''[۲]

والدین

مولانا چشتی کے والد جناب محمد عبد الرحیم جے پوری (۱۲۹۵ھ-۱۳۷۳ھ/ ۱۸۷۸ء-۱۹۵۴ء) محلّہ بساطیاں کے ایک باعمل اور خدا رسیدہ بزرگ اور سلسلۂ نیازیہ نظامیہ چشتیہ کے معروف شیخ مولانا محمد ابراہیم روحی ٹونکی سے اجازت یافتہ تھے۔ اپنے زمانے کے دستور کے مطابق انہوں نے فارسی میں منشی کا امتحان پاس کیا تھا۔ فارسی اور اردو زبان پر اچھی دست گاہ رکھتے تھے۔ شعر بھی کہتے تھے، خاطر تخلص تھا۔ عمدہ خوش نویس تھے۔ یہی ابتداءً ذریعۂ روزگار تھا۔ ترپولیہ بازار میں ایک دکان میں کتابت کرتے تھے۔ یہی دکان پورے جے پور کے چنیدہ احبابِ علم وفضل اور اصحابِ شعر وسخن کا مرکز تھی، جہاں خوش نویسی کے ساتھ عالمانہ، صوفیانہ، مؤرخانہ اور شاعرانہ امور پر بحث و مذاکرے ہوتے تھے۔ امام اعظم ابوحنیفہؒ کے مطاعن اور فقہ حنفی کے خلاف مغالطوں سے بھرپور مسلک اہل حدیث کی مشہور کتاب 'حقیقة الفقه' کی کتابت انہی کے قلم سے اسی دکان پر ہوئی تھی۔ کتاب کے مؤلف معروف اہل حدیث عالم حافظ محمد یوسف جے پوری کا یہاں مسلسل آنا جانا تھا۔[۳] حافظ صاحب ہی نے منشی صاحب کو اختلافی امور میں صحیح بخاری اور صحیح مسلم سے بعض احادیث دکھا کر یہ باور کرادیا تھا کہ مسلک امام ابوحنیفہ فلاں فلاں احادیث کے خلاف ہے۔ منشی صاحب عالم تو تھے نہیں، اس لیے حدیثیں سننے کے بعد مجالِ سخن نہ تھی، سرِ تسلیم خم کرتے اور عمل پیرا ہو جاتے۔ مولانا چشتی اس زمانے کے احوال کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''بچپن میں ابا میاں کو رفع یدین کرتے اور بلند آواز سے آمین کہتے دیکھا تھا۔ اس دور میں اُن پر اہل حدیثوں کا رنگ چڑھا ہوا تھا۔''[۴]

منشی صاحب کے بڑے فرزند مولانا محمد عبد الرشید نعمانی اسی سبب سے ان موضوعات کی طرف متوجہ ہوئے، اور بعد میں ان پر ایسا اختصاص حاصل کرلیا کہ پھر کوئی ان کے مدمقابل نہ رہا۔ وہ حقیقتاً 'نعمانی' بن گئے۔ انھوں نے والد صاحب کو وہ احادیث

وآثار بھی دکھائے جن سے احناف کے مسلک کا اثبات ہوتا تھا۔ چنانچہ وہ دوبارہ حنفی مسلک کے مطابق عمل کرنے لگے۔ منشی صاحب کے استاذ منشی ہیرالال جی نے اسی بازار میں ایک مطبع (ہیرالال پریس) قائم کیا تھا، جسے ۱۹۲۱ء میں ان کے آنجہانی ہو جانے کے بعد منشی عبدالرحیم نے خرید کر اس کا نام تبدیل کر کے 'مطبع رحیمی' رکھ دیا تھا۔ مولانا چشتی اس مطبع کے متعلق لکھتے ہیں:

> ''رحیمی پریس غالباً اس زمانے میں کسی مسلمان کا قائم کردہ پہلا پریس تھا، جہاں سے اردو و فارسی کی متعدد کتابیں شائع ہوئیں۔''[۵]

منشی صاحب اخلاص و احسان کا پیکر تھے۔ اسی کا صلہ تھا کہ ان کی سب اولادیں علم و اخلاق کے اعتبار سے اپنے معاصرین میں ممتاز ٹھہریں۔ انھوں نے اٹھہتر (۷۸) سال کی عمر میں انتقال فرمایا۔[۶]

والدہ صاحبہ (اماں بی) اپنے زمانے کی عابدہ وزاہدہ اور اہل خاندان کی نہایت خدمت گزار خاتون تھیں۔

ولادت اور ابتدائی تعلیم و تربیت

ایسے سادہ اور تہذیبی گھرانے میں مولانا عبدالحلیم چشتی کی ۱۳۴۸ھ/ ۱۹۲۹ء میں ولادت ہوئی۔

مولانا چشتی کے والد اس زمانے میں (۱۹۳۸ء-۱۹۴۴ء) حیدرآباد دکن میں دفتر معجم المصنفین سے وابستہ تھے۔ انھوں نے محسوس کرلیا تھا کہ اس عمر میں باپ کی کڑی نگہ داشت اور سخت تربیت سے جو ایجابی اثرات بچے میں پیدا ہوسکتے ہیں، وہ جے پور میں لاڈ پیار کے ماحول میں رہ کر میسر نہیں آسکتے۔ گھر میں ماں کی ممتا اور تایا کی دیکھ بھال کے سہارے بچے میں سنجیدگی اور دل جمعی پیدا ہونا ممکن نہیں، لہٰذا گھر کی فضا سے دور علمی ماحول کی فراہمی اور تربیت کے لوازم مہیا کرنے کے لیے وہ مولانا کو اپنے ساتھ حیدرآباد دکن لے گئے۔ یہ سفران کے لیے وسیلۂ ظفر ثابت ہوا۔ اس سفر اور اس میں درپیش مشکلات کا ذکر کرتے ہوئے مولانا نے لکھا ہے:

''یہ غالباً ۱۹۴۰ء کا واقعہ ہے۔ ہم جے پور سے حیدرآباد دکن کو چلے۔ سفر سقر بھی ہے اور ظفر بھی۔ یہ سفر میرے لیے سقر ہی کا نمونہ تھا۔ یہ دوسری جنگ عظیم کا زمانہ تھا۔ ریل گاڑی کے ڈبوں میں ریل پیل بہت ہوتی تھی۔ آدمی مور و ملخ کی طرح بھرے ہوتے تھے۔ تل دھرنے کو جگہ نہ ہوتی تھی۔ جس ریل گاڑی میں ہمیں سوار ہونا تھا، اس کے ڈبوں میں فوج براجمان تھی۔ اسے سکندر آباد (حیدرآباد دکن) اترنا تھا۔ جوں توں کر کے باپ بیٹے ڈبے میں گھس گئے۔ نہ لیٹنے کی جگہ، نہ بیٹھنے کا آرام، سفر لمبا۔ مثل ہے: 'سولی پر بھی نیند آ جاتی ہے'، میں سہارے سے نیند بھر کر سو رہا، مگر ابا میاں اللہ اللہ کرتے رہے اور اسٹیشنوں پر اتر کر نمازیں پڑھتے رہے۔ انھیں نیند نہ آتی تھی، نہ آئی، وہ بے کل ہی رہے۔''[۷]

پورے تین دن مشقتیں جھیلتے مولانا چشتی اپنے والد کے ہم راہ حیدرآباد دکن وارد ہوئے۔ یہاں کی فضا جے پور سے یک سر مختلف تھی، یہاں انھیں والد ماجد اور بڑے بھائی مولانا محمد عبد الرشید نعمانی دونوں کی مکمل نگہ داشت، معجم المصنفین کے علمی، ادبی، تہذیبی اور اخلاقی ماحول کے ساتھ علما و صلحا کی صحبت اور ادبا، دانش وروں اور شعرا کی مجالس میسر آئیں۔ یہیں مولانا کی تعلیمی اور اس سے بڑھ کر تہذیبی و اخلاقی زندگی آغاز ہوا۔ وہ خود لکھتے ہیں:

''یہ سفر میری زندگی کا ایسا موڑ اور ایسا سفر ہے جہاں سے میں جہالت سے تو نہیں نکل سکا، لیکن جہالت کا احساس ہوا اور میرے علمی سفر کا آغاز سمجھیے، جس کا اس وقت مجھے شعور بھی نہ تھا۔''[۸]

دکن ہی کے زمانہ قیام میں والد ماجد نے قرآن مجید کے ساتھ اسماعیل میرٹھی (۱۲۵۷ھ-۱۳۳۵ھ/۱۸۴۲ء-۱۹۱۷ء) کی کتاب 'کمک اردو' پڑھائی۔ یہیں ۱۹۴۱ء میں مدرسۂ نظامیہ میں داخل ہوئے اور ایک برس تعلیم حاصل کی۔ اس وقت اس مدرسے کے نگراں مولانا ابوالوفا افغانی (۱۳۱۰ھ-۱۳۹۵ھ/۱۸۹۳ء- ۱۹۷۵ء) تھے۔ یہیں مولانا کا تعارف حیدرآباد دکن کے معروف کتب خانے آصفیہ سے ہوا، چنانچہ روزانہ شام کو وہاں جانے کا معمول بن گیا۔ انہوں نے شعرا کے دواوین نکلوا کر پڑھے اور ان کے نام و کلام سے آشنا ہوئے۔ اب ذہن میں ارتکاز، طبیعت میں یک سوئی اور ارادے میں

قدرے پختگی پیدا ہوکر مسلسل رو بہ ترقی تھی۔ مولانا لکھتے ہیں:

"معلوم نہیں، ابا میاں کی فراست و دانائی تھی، یا باطنی تصرف کہ وہ سمجھ گئے، اسے علم کا نشہ چڑھا ہے، جو مرتے دم تک اترتا نہیں ؎

یہ وہ نشہ نہیں جسے ترشی اتار دے" ۹

ایک سال کے بعد والد نے مولانا کو ان کے بھائی مولانا محمد عبدالرشید نعمانی کے ہم راہ وطن بھیج دیا، جہاں انہوں نے مولانا شریف الحسن شیرکوٹی (فاضل دیوبند) کے پاس بیٹھ کر منشی کی تیاری کی اور امتحان دے کر کام یاب ہوئے۔ اس کے بعد ان کا داخلہ جے پور میں مولانا محمد قدیر بخش بدایونی (۱۳۰۷ھ-۱۳۷۶ھ/۱۸۸۹ء-۱۹۵۶ء) کے مدرسے "تعلیم الاسلام" میں کرایا، جہاں کافیہ تک تعلیم پا کر ۱۹۴۳ء میں دارالعلوم دیوبند میں داخل ہوئے۔

دارالعلوم دیوبند میں داخلہ

مولانا محمد عبدالحلیم چشتی جے پور سے دیوبند وارد ہونے والے پہلے طالب علم تھے۔ وہاں انہوں نے شرح جامی سے دورہ تک تعلیم حاصل کی۔

دارالعلوم دیوبند کے علمی مزاج اور روحانی ماحول نے مولانا کو بے حد متاثر کیا۔ یہاں کی علمی فضا اور روح پرور ماحول کو انھوں نے دو ایجابی اصولوں میں سمو کر بیان کر دیا ہے: عملی اور روحانی لحاظ سے نماز با جماعت کا اہتمام، اتباع سنت، مسجد کو نماز اور تعلیم سے آباد رکھنا، قرآن پڑھنا پڑھانا اور جہاد کرنا اور علمی اعتبار سے منطق و فلسفہ اور جدل و حکمت کی نسبت سلف صالحین کے ترویج فرمودہ علوم: قرآن، حدیث، فقہ اور نحو وغیرہ۔ انہوں نے لکھا ہے:

"ان اربابِ مہر و وفا کی زندگی ان ہی پانچ باتوں کی پابندی میں گزری ہے۔ اس کے آثار یہاں کے پڑھنے پڑھانے والوں میں بھی میری طالب علمی تک نمایاں نظر آتے تھے۔ یہاں کے نام ور شیوخ حدیث اور استاذوں کا ان ہی پانچ باتوں پر عمل زندگی کا طرۂ امتیاز تھا۔ دارالعلوم دیوبند میں منطق و فلسفہ پڑھایا تو جاتا تھا، مگر اس کی حیثیت ثانوی تھی، انھوں نے اصل میں صحابہؓ و تابعینؒ کے علوم کی آبیاری کی اور انھیں از سرِ نو زندہ کیا اور ان علوم میں وہ جوہر دکھائے کہ جس کی نظیر ہندوستان میں کم ہی ملے گی۔" ۱۰

تحصیل علم اور تقسیم ہند

۱۹۴۷ء میں مولانا عبدالحلیم چشتی دارالعلوم دیو بند میں تعلیم حاصل کررہے تھے۔ یہی سال ہندوستان کی تقسیم اور پاکستان کے قیام کا تھا، چنانچہ انھیں تعلیم نامکمل چھوڑ پاکستان جانا پڑا۔ ۱۹۴۸ء میں دوبارہ دیو بند پہنچ کر انھوں نے موقوف علیہ اور دورۂ حدیث کی تکمیل کی۔ ۱۹۴۹ء میں پاکستان واپس ہوئے۔[۱۱] نوزائیدہ مملکت میں مہاجرین کے لیے سب سے بڑا مسئلہ رہائش اور روزگار کا تھا۔ مولانا بھی ایسے ہی مسائل سے دوچار تھے۔ تھوڑے عرصے کے بعد مولانا محمد عبدالرشید نعمانیؒ بھی پاکستان تشریف لے آئے۔ ان کی چوں کہ ندوۃ المصنفین (دہلی) سے وابستگی اور تصنیف و تالیف، بالخصوص 'لغات القرآن' کی تدوین و ترتیب کی وجہ سے اپنا ایک مقام تھا، لہٰذا ان کے جاننے والے کی معرفت رنچھوڑ لائن (کراچی) میں ایک فلیٹ میں رہنے کو جگہ مل گئی۔

عصری تعلیم اور عملی زندگی

مولانا چشتیؒ نے ۱۹۵۳ء میں میٹرک، ۱۹۵۷ء میں مولوی فاضل اور ۱۹۶۷ء میں جامعہ کراچی سے اسلامیات میں ایم اے کیا۔ ۱۹۷۱ء میں وہیں سے علم کتب خانہ میں دوسرا ایم اے کیا۔ ۱۹۸۱ء میں اسی جامعہ کے شعبۂ علم کتب خانہ سے 'عہد عباسی کے اسلامی کتب خانے' کے موضوع پر پی ایچ ڈی کی۔ اس طرح پاکستان میں اس شعبے سے ڈاکٹریٹ کرنے کا اعزاز حاصل کیا۔[۱۲]

پاکستان واپس آنے کے بعد مولانا چشتیؒ ریڈیو پاکستان میں مولانا احتشام الحق تھانویؒ (۱۳۳۳ھ-۱۴۰۰ھ/ ۱۹۱۵ء-۱۹۸۰ء) کی معیت میں بہ طور معاون تفسیر قرآن کا کام کرتے رہے۔ کچھ عرصہ پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی میں ریسرچ اسسٹنٹ کی حیثیت سے بھی کام کیا۔ ۱۹۵۵ء میں لیاقت نیشنل لائبریری سے وابستہ ہوگئے اور چودہ سال تک وہاں مصروف عمل رہے۔ ۱۹۶۸ء میں کتب خانہ جامعہ کراچی میں اورینٹل کیٹلاگر کی حیثیت سے وابستہ ہوئے اور ترقی کر کے اسسٹنٹ لائبریرین کے منصب تک پہنچے۔ ۱۹۷۷ء میں بیرو یونی ورسٹی، کانو (نائیجریا) سے سینئر لائبریرین کی حیثیت سے وابستہ

ہوئے، جہاں ۱۹۸۷ء تک کام کرکے پاکستان واپسی ہوئی۔[۱۳]

مولانا چشتی کے برادر اکبر مولانا عبدالرشید نعمانیؒ اپنے انتقال تک جامعہ علوم اسلامیہ بنوری ٹاؤن کے شعبۂ تخصص فی الحدیث کے مشرف واستاذ رہے۔ ۱۴۲۰ھ/۱۹۹۹ء میں ان کے انتقال کے بعد اس وقت کے جامعہ بنوری ٹاؤن کے مہتمم شہید مولانا ڈاکٹر حبیب اللہ مختار کی دعوت پر مولانا چشتی کا تخصص فی علوم الحدیث کے مشرف کی حیثیت سے تقرر عمل میں آیا، جس کا سلسلہ ان کی وفات ۱۴۴۲ھ/۲۰۲۰ء تک قائم رہا۔[۱۴] وہاں آپ کی نگرانی میں علم حدیث اور اس کے متعلقات پر پی ایچ ڈی کی سطح کے بیسیوں تحقیقی مقالے لکھے گئے، جن میں سے کئی طبع شدہ ہیں۔ زندگی کے آخری برسوں میں گلشن معمار میں 'جامعۃ الرشید' کے قریب رہائش کے باعث وہاں بھی تدریس کرتے رہے۔

تحقیق وتصنیف

مولانا عبدالحلیم چشتی ہمہ وقت مطالعے اور تحقیق وتصنیف میں مشغول رہتے تھے۔ آپ نے عربی اور اردو میں کئی کتابیں یادگار چھوڑی ہیں۔ حدیث، رجال، تاریخ، تصوف اور ادب آپ کی دل چسپی کے موضوعات ہیں۔ آپ کی کتابیں تحقیق کا اعلیٰ معیار پیش کرتی ہیں۔ آپ کی چند اہم تصانیف درج ذیل ہیں:

عربی تصانیف

۱۔ البضاعة المزجاة لمن يطالع المرقاة في شرح المشكاة، بیروت: دارالکتب العلمیۃ، ۲۰۱۷ء

۲۔ لمحات من التربية الفقهية في خير القرون زمن الرسالةوعصر الصحابة والتابعين، دارالفتح للدراسات والنشر، ۲۰۱۴ء

۳۔ ما لايستغني عنه المحدث والفقيه، کراچی: مکتبۃ الکوثر، ۱۴۳۷ھ

۴۔ مكانة الإمام محمد بن الحسن الشيباني في الحديث

۵۔ تراجم الحفاظ المستخرج للسمعاني

۶۔ ألإعلام لمن ورد في سلاسل الشيخ إمداد الله التهانوي المكي من مشائخ الأعلام

۷۔ الإمام البخاري بين الإفراط والتفريط.[۱۵]

اردو تصانیف

۱۔حیاتِ وحید الزماں، کراچی: نور محمد کتب خانہ،۱۹۷۰ء

۲۔تحفۃ الاخیار ترجمہ مشارق الانوار، (مرتب)، کراچی: نور محمد کتب خانہ،۱۳۷۵ھ

۳۔نصیحۃ المسلمین (ترتیب نو)، کراچی، نور محمد کتب خانہ، س-ن

۴۔فوائد جامعہ ترجمہ وشرح عجالہ نافعہ، کراچی: مکتبۃ الکوثر،۲۰۱۲ء

۵۔حیاتِ امام جزریؒ، کراچی: نور محمد کتب خانہ، س-ن

۶۔تذکرۂ علامہ جلال الدین سیوطیؒ، کراچی: الرحیم اکیڈمی،۱۴۲۱ھ

۷۔زاد المتقین في سلوک طریق الیقین (ترجمہ وشرح)، کراچی: الرحیم اکیڈمی،۱۹۹۸ء

۸۔سیّد احمد شہیدؒ کی اردو تصانیف، اردو زبان پر ان کی تحریک کا اثر اور سیّد شہیدؒ کا فقہی مسلک، (مجموعۂ مقالات)، کراچی: الرحیم اکیڈمی،۱۹۸۶ء

۹۔فرزند کامل پوری ومعتمد بنوری، کراچی: مکتبۃ الکوثر،۲۰۱۲ء

۱۰۔ اسلام میں ادعیہ و اذکار کا نظام، (ترجمہ وشرح: عدۃ الحصن الحصین از علامہ جزریؒ)، کراچی: مکتبۃ الکوثر،۲۰۱۲ء

۱۱۔ اسلامی قلم رو میں اقرأ اور علم بالقلم کے ثقافتی جلوے [۲ جلدیں]، کراچی: مکتبۃ الکوثر، ۲۰۱۵ء

۱۲۔عہد نبویؐ میں صحابہ کرامؓ کی فقہی تربیت، کراچی: مکتبۃ الکوثر، ۲۰۱۶ء

نمایاں خوبیاں

۱۔ ذوقِ مطالعہ

علم کی حرص، کتابوں کی جستجو اور مطالعے کا جنون مولانا چشتی کی حیاتِ مستعار کا خلاصہ ہے۔ان کی زندگی کا ایک بڑا حصہ ملک و بیرون ملک کی بڑی لائبریریوں میں گزرا تھا۔کتابوں کی وسیع دنیا میں ہمہ وقت سرگرداں رہنے اور لائبریریوں سے پیشہ ورانہ تعلق کے باوصف ان کی علمی پیاس نہیں بجھی، بلکہ اس میں اضافہ ہی ہوتا رہا۔ وہ ہمیشہ کچھ نہ

کچھ پڑھتے لکھتے یا علم و کتاب سے متعلق گفتگو کرتے ہوئے پائے گئے۔ اپنے اس وصف کا تذکرہ کرتے اور اس انہماک کو اپنے والد کی تربیت کا ثمرہ اور نیکیوں کا صدقہ قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''ابا میاں کی دعاؤں سے علم کا ایسا چسکا لگا کہ میں اب تک تین مرتبہ دائیں آنکھ کا قرنیہ (Cornea) لندن جا کر تبدیل کرا چکا ہوں، لیکن لکھنا پڑھنا نہیں چھوٹتا، دن بغیر مطالعہ نہیں گزرتا، اپنی جہالت کا احساس ہر لحظہ بڑھتا ہے اور علم کی جستجو رہتی ہے: 'رب زدني علماً'۔ 'میرے رب! میرا علم بڑھاتا رہ۔' ابا میاں نے ہر موڑ پر کچھ اس انداز سے تربیت و رہ نمائی کی کہ ان کی مراد بر آئی اور ہم علم کے راستے سے نہ بھٹکے، اس ڈگر پر چلتے رہے۔ یہ ان ہی کی نیکیوں کا صلہ ہے۔''[۱۶]

۲۔ تحقیقی معیار

مولانا چشتی کو برعظیم کے بڑے دینی محققین میں امتیازی مقام حاصل ہے۔ ان کی کتابیں اور مقالات موضوعات کے انتخاب اور ندرت کے اعتبار سے نمایاں اہمیت کے حامل ہونے کے ساتھ تحقیق و تفحص کے معیار کے لحاظ سے بھی وقیع شمار کیے جاتے ہیں۔ ان کا شمار اگرچہ قدیم وضع کے علماء میں ہوتا تھا، مگر ان کی تصانیف کے مآخذ، مراجع اور مصادر بالکل معاصر معیاراتِ تحقیق پر پورے اترتے ہیں۔ انہوں نے جس موضوع پر بھی قلم اٹھایا، اپنے مطالعے کی وسعت اور کمال تحقیق سے اس پر اتنا لوازمہ فراہم کر دیا ہے کہ پھر کسی اور جگہ اتنی معلومات کا یکجا حصول ممکن نہیں۔

'حیات وحید الزماں' (کراچی: نور محمد، اصح المطابع، س-ن) مولانا کی پہلی تصنیف ہے، جو ۱۹۵۸ء میں محض ۲۸ سال کی عمر میں لکھی گئی۔ یہ کتاب اتنی جان دار اور بھرپور ہے کہ اپنے موضوع پر بنیادی ماخذ شمار کی جاتی ہے، یہاں تک کہ علمائے اہل حدیث بھی مولانا وحید الزماں حیدر آبادی کی حیات و خدمات پر اسی کتاب کو بنیادی حوالہ بناتے ہیں، جو ایک حنفی محقق کی تصنیف ہے۔

مولانا کی ایک اور نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ آپ کسی موضوع پر اپنی کسی کتاب یا مقالے کی تکمیل یا ایک بار اشاعت کے بعد اس پر مزید لوازمے کی تلاش وجستجو اور اس پر بارِ دگر نظر وفکر بند نہیں کرتے تھے، بلکہ مسلسل حکّ واضافہ اور نت نئے حوالہ جات کا اہتمام کرتے رہتے تھے۔آپ کا پی ایچ ڈی کا مقالہ اس محنت کا منہ بولتا ثبوت ہے۔ آپ کو اس مقالے پر ڈاکٹریٹ کی ڈگری ۱۹۸۱ء میں مل گئی تھی۔سند کے اجراء اور مقالے کی اشاعت (۲۰۰۲) کے درمیان اکیس سال کا وقفہ ہے۔اس التوا کی ایک بڑی وجہ یہ بھی رہی کہ مولانا کا کافی وقت کانو (نائیجیریا) کی بیرو یونی ورسٹی Beyero [University] میں بہ طور سینئر لائبریرین گزرا۔اس درمیانی عرصے میں مولانا نے اس مقالے کو طاقِ نسیاں میں رکھ کر فراموش نہیں کر دیا تھا، بلکہ اس موضوع پر مزید کام کرتے رہے۔انہوں نے لکھا ہے:

> ’’(میں) موضوع سے متعلق مزید جستجو اور مسلسل غور وفکر کرتا رہا، جس کی وجہ سے اس مقالے میں فنّی نقطۂ نظر سے اسلامی کتب خانوں سے متعلق ایسے گوناگوں علمی مباحث زیر بحث آگئے ہیں، جن کا سراغ ہمیں اس سے قبل نہ عربی ادبیات میں کہیں ملتا ہے اور نہ کسی یورپی زبان کے ادب میں نظر آتا ہے، اس لیے اس تحقیقی مقالے کا حجم بڑھ جانا ایک طبعی امر تھا، بلکہ اردو ادبیات میں دینی نوع کا یہ پہلا اضافہ اور اردو ادب کے لیے یہ اچھا شگون ہے۔‘‘[۱۷]

اس مقالے کی تکمیل میں دس سال صرف ہوئے۔تکمیل کے بعد بھی مولانا کی تحقیق وجستجو جاری رہی۔یہاں تک کہ اب یہ مقالہ بڑے سائز کی دو ضخیم جلدوں (جلد اول ۵۶۹ صفحات، جلد دوم ۴۲۱ صفحات) میں اشاعت پذیر ہوا ہے۔

۳۔اعتماد علی السلف

فقہی تقلید، صوفیانہ مشرب اور متعین مسلکی وابستگی رکھنے والا شخص آزاد روی کا خوگر اور ذہنی آوارگی کا مریض نہیں ہو سکتا۔متذکرہ تمام امور عملاً اعتماد اور حسن ظن کے

مظاہر ہیں۔ مولانا چشتی بلاشبہہ ایک ایسے محقق تھے، جن کی تحقیق و تفتیش کا دائرہ کار فہم سلف کو بلند ترین تحقیقی معیارات پر ثابت کرتے ہوئے یہ باور کرانا تھا کہ ملت اسلامیہ میں رائج اور متواتر مذاہب بنا دلائل و براہین کے خلا میں مدوّن نہیں ہو گئے تھے، بلکہ کتاب و سنت کے نصوص اور امت کا تعامل ہر مقام پر ان کی تائید و تصویب کرتا ہے۔ اپنے برادر اکبر مولانا محمد عبدالرشید نعمانی کے زیر تربیت رہ کر مولانا کے مطالعہ و تحقیق میں بھی اہل سنت بالخصوص حنفیت کی نصرت اور امام اعظم ابوحنیفہؒ (۸۰ھ-۱۵۰ھ/۶۹۹ء-۷۶۷ء) کے مناقب کے اثبات کا جذبہ کارفرما تھا۔ برعظیم کے علمی منظر نامے میں روایت حدیث سے زیادہ شغف رکھنے والے، لیکن فقہی بصیرت سے عملاً محروم، گروہ کا تذکرہ کرتے ہوئے پورے وثوق کے ساتھ لکھتے ہیں:

> ''اس آخری دور میں جب مسلمانوں کی سلطنت کا زوال ہوا اور قضا کا محکمہ ٹوٹا تو یہاں ایک ایسا طبقہ پیدا ہوا جس کو اگرچہ فن روایت سے شغف تو ہوا، لیکن وہ فقہ حدیث سے ہمیشہ بے بہرہ رہا اور اس نے امام (ابوحنیفہؒ) کے حدیث میں مرتبے و مقام کو سمجھنے کے لیے حدیث کی ان چند کتابوں کو معیار قرار دیا جن کے مؤلفین میں سے کوئی بھی مجتہد مطلق تو کجا مجتہد منتسب بھی نہیں تھا اور اس طرح اس نے امام اعظم کے حدیث میں مرتبہ و مقام کو موضوع بحث بنایا، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ تجدّد پسند طبقے کو انکارِ حدیث کا بہانہ مل گیا، روایت پرستوں کے اس گروہ نے اپنی بے بصیرتی کی وجہ سے فقہ پر حرف گیری شروع کی۔''[۱۸]

۴۔ احساس تشکر اور اظہار احسان مندی

کوئی بھی فرد یوں ہی باکمال نہیں بن جاتا، بلکہ اس کے پس منظر میں بہت سی شخصیات کی تربیت اور دعاؤں کا اصل کردار ہوتا ہے۔ مولانا چشتی کا تعلق ایسے گھرانے سے تھا جس میں علم کی محبت، عمل کی طرف کشش اور سلوک و روحانیت سے تعلق بہ طور تہذیب رچا بسا ہوا تھا۔ تربیت کے یہی لوازم اور خاندانی نجابت کے اثرات تھے کہ

مولانا خود کوتا زندگی اپنے محسنوں کے احسانات کا قرض دار تصور کرتے رہے۔ یہ احساس تشکر مولانا کے روئیں روئیں میں ایسا سمایا ہوا تھا کہ وہ عمر کے آخری وقت تک عقیدت اور محبت کے آنسوؤں کے ساتھ اپنی زبان وقلم سے اس کا اظہار فرماتے رہے۔ خاندان کے ایک بزرگ کے لیے مولانا چشتی کی ممنونیت اور قلب حزیں کی کیفیت قابلِ ملاحظہ ہے۔ اپنے لاولد تایا حافظ محمد عبدالکریم (۱۲۹۷ھ-۱۳۶۶ھ/۱۸۶۲ء-۱۹۴۶ء) کی سخت مزاجی اور تربیت کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''حافظ صاحب ہم سب کے مربی تھے۔ ہمیں غصے کے ذرا تیز لگتے تھے ... اللہ انھیں غریق رحمت کرے۔ مجھ پر تو بہت ہی مہربان تھے۔ پاپوش مبارک سے میری تواضع کرتے تھے۔ کیا مجال ہے، ابا میاں، اماں بی کوئی چھڑائے، یا ان سے دو لفظ کہے، یا میری ہم دردی کرے۔ گھر میں ایک بڑی بوڑھی تھیں، جنھیں ہم منی اماں کہتے تھے اور ابا میاں انھیں پھوپھی منی کہتے تھے، اللہ انھیں جنت نصیب کرے۔ ان سے نہیں دیکھا جاتا، وہ بیٹھی صدا لگاتیں کہ بہت پتھر دل ہے، اس کے اولاد نہیں، دوسروں کی اولاد کا اسے کیا درد؟ ...... ہائے وہ دوسروں کی اولاد کو کب مارتے تھے، وہ تو اپنی اولاد سمجھ کر مارتے تھے، ان کے یہاں دوئی کب تھی۔ اللہ تعالیٰ انھیں کروٹ کروٹ جنت نصیب کرے، وہ میری خیر خواہی کرتے تھے۔ انہوں نے بہت کوشش کی کہ مجھے قرآن حفظ کرائیں، لکھنا پڑھنا سکھائیں، تجارت سکھائیں، لیکن میں ایسا بدشوق اور نکما نالائق واقع ہوا تھا کہ پٹتا تھا، میری سسکیاں بندھ جاتی تھیں، مگر سبق یاد ہی نہیں کرتا تھا...... میں انھیں دل میں کوستا، اللہ معاف کرے، ایسے ناصح اور مشفق کو کیا کچھ دل میں کہا ہوگا، میری کیفیت بالکل ایسی ہی تھی جیسا قرآن نے کہا ہے: ''ولکن لا تحبون الناصحین'' (تم خیر خواہوں کو نہیں چاہتے) ... اللہ ہی بہتر جانتا ہے کہ انہوں نے میری نالائقی اور بدشوقی کو دیکھ کر معلوم نہیں بارگاہ الٰہی میں میرے لیے کس درد و اخلاص اور دل جمعی سے دعائیں کی ہوں گی کہ میں اس لائق ہو سکا کہ آج ان کے متعلق دو لفظ لکھ سکا۔''[۱۹]

متذکرہ اقتباس احسان شناسی اور عظمت کے اعتراف کا ایسا اظہار ہے کہ پڑھتے ہوئے آنکھیں نم ہوجاتی ہیں۔ جو شخص اپنے تایا کا ایسا ممنون احسان ہو وہ اپنے والدین، حقیقی بہن بھائیوں، اکابر و اساتذۂ کرام اور مشائخ کا کتنا ممنون احسان ہوگا، اندازہ ہی کیا جاسکتا ہے۔

۵۔انتقادی ذوق و منہج

ایک محقق کے فرائض تحقیق میں یہ بات شامل ہے کہ وہ کسی مضمون یا شخصیت کے مطالعے کے وقت اس کے تمام تر علمی اطراف و شخصی جہات کا جائزہ لے کر دیانت کے ساتھ مثبت اور کم زور دونوں پہلوؤں کی نشان دہی کرے۔ مولانا بنیادی طور پر ایک محقق تھے۔ انھوں نے اپنی تحریروں میں جہاں مسلکِ جمہور کی تائید وحمایت میں بلند پایہ علمی لوازمہ فراہم کیا اور اسلافِ امت میں سے کئی بزرگوں کی حیات و خدمات پر کئی جان دار علمی کتابیں اور تحقیقی مقالہ جات تصنیف فرمائے ہیں، وہیں ،ان کی تحریروں سے یہ بات بھی نہایت وضاحت کے ساتھ سامنے آجاتی ہے کہ وہ کسی عالم و بزرگ کی عقیدت یا کسی مؤقف کی تائید میں افراط و غلو کا شکار نہیں تھے۔ اپنے خاندان کے بزرگوں کے تذکرے کی ابتدا ہی میں اپنا منہج واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''میں عقیدت کو حقیقت سے بالاتر نہیں سمجھتا، چنانچہ میں نے اپنی دانست میں اس مختصر تذکرے میں بزرگوں کی خوبیاں و خامیاں بیان کرنے میں کوئی کوتاہی نہیں کی ہے۔ جہاں تک ہوسکا تصویر کو اپنے اصل رنگ میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔'' [۲۰]

مولانا چشتی امام العصر حضرت علامہ سیّد محمد انور شاہ کشمیری قدس سرہ (۱۲۹۲ھ-۱۳۰۲ھ/ ۱۸۷۰ء - ۱۹۳۳ء) کو شاہ عبد العزیز محدث دہلویؒ (۱۱۵۹ھ - ۱۲۳۹ھ/ ۱۷۴۵ء-۱۸۲۳ء) کے بعد ہندوستان کی سرزمین پر سب سے متقن، وسیع النظر محقق، جامع عالم، اللہ تعالیٰ کی نشانی، حجت اور برہان سمجھتے تھے، لیکن اس کے باوجود ان کے حالات وکمالات پر اپنے ایک مقالے کے آخر میں لکھتے ہیں:

''حقیقت وصداقت، عقیدت ومحبت سے بلند ہے، اس لیے علامہ انور شاہ کے کمالات کے ساتھ اس کا بھی اعتراف ہے کہ ان کی طبیعت میں مشکل پسندی اور مختصر نگاری تھی، اس لیے ان کی تحریر وتقریر کو عوام کیا، خواص کے لیے بھی سمجھنا مشکل ہے ... علامہ کشمیری میں اگر تصنیف و تالیف کا اچھا سلیقہ ہوتا اوران میں مشکل پسندی، ایجاز اور مختصر نگاری نہ ہوتی اور ان کو اپنے معاصر محدث، ناقد محمد زاہد کوثری کا پیرایۂ بیان و ترتیب وتہذیب ملی ہوتی اور یہ کام ان کے ہاتھوں انجام پاجاتا تو دنیا میں صحاح ستہ کو سمجھنے کے لیے کسی اور کتاب کی حاجت نہ رہ جاتی اور کسی کو اس پر قلم اٹھانے کی گنجائش باقی نہ رہتی، مگر ان بے نفسوں کو اخفائے حال میں اتنا اہتمام تھا کہ وہ چاہتے ہی نہ تھے کہ دنیا میں ان کو عالم کی حیثیت سے پہچانا جائے۔ بزرگوں کے جبر نے تدریس پر بھی آمادہ کیا، ورنہ ان کو یہ بھی گوارا نہ تھا۔''[۲۱]

اسی مقالے میں ایک مقام پر علامہ شبیر احمد عثانی (۱۳۰۵ھ - ۱۳۶۹ھ/ ۱۸۸۸ء- ۱۹۴۹ء) کی علمی لیاقت پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''وہ بڑے ذہین، طباع اور علوم معقول ومنقول میں حاذق تھے، انھیں افہام وتفہیم کا بڑا اچھا سلیقہ تھا، زورِ بیان اور حسن ترتیب کا بھی ملکہ تھا، عربی تحریر وتقریر پر بھی پوری قدرت حاصل تھی۔''

اس اعتراف کے ساتھ صحیح مسلم کی شرح 'فتح الملہم' اور 'تفسیر عثانی' کو علامہ عثانی کا بڑا کارنامہ قرار دینے کے باوجود اپنا انتقاد یوں قلم بند کرتے ہیں:

''ان کے مرتبے کا کام یہ تھا کہ وہ حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کی کتابوں کے مضامین اپنی زبان میں بیان کرجاتے تو عوام وخواص دونوں ان سے استفادہ کرسکتے، یا علامہ سیّد محمد انور شاہ کشمیری کی صحاح ستہ پر امالی کو قید تحریر میں لے آتے تو یہ علمی دنیا پر ان کا بہت بڑا احسان ہوتا، ان کی بقا کے لیے اور کسی چیز کی ضرورت نہ ہوتی، لیکن افسوس ہے کہ انہوں نے یہ کام نہیں کیا۔''[۲۲]

یعنی مولانا محمد قاسم نانوتوی کے غامض علوم کی شرح اور عسیر الفہم افکار کی تسہیل مولانا چشتی کی نظر میں اتنا بڑا کارنامہ تھا کہ اس کے لیے وہ علامہ شبیر احمد عثمانیؒ کے عظیم علمی سرمائے 'فتح الملہم' اور 'تفسیر عثمانی' سے بھی صرف نظر کرنے کے لیے تیار تھے۔ یہی شکوہ ان کو مولانا سیّد مناظر احسن گیلانی (۱۳۱۰ھ- ۱۳۸۵ھ/۱۸۶۲ء- ۱۹۶۵ء) سے بھی تھا۔ وہ ان کی موجودہ و مطبوعہ تصانیف کو دیگر اہل علم کے کرنے کا کام قرار دے کر ان کے کرنے کے کام کے متعلق لکھتے ہیں:

> ''مولانا گیلانی نے اپنے منصب کا کام نہیں کیا۔ ایسے کام اور اہل علم کرتے ...... انھیں مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کی کتابوں پر لکھنا تھا، یہ کام یہی کر سکتے تھے، جو افسوس نہ ہوسکا۔''۲۳

سوال یہ ہے کہ کیا اس انتقادی مزاج کے پس پشت مولانا چشتیؒ کا محرک تحقیق برائے تحقیق یا اس سے گویا اپنی علمی سیادت کا اظہار مقصود تھا؟ نہیں! اس کے جلو میں جو جذبہ کارفرما تھا، اسے مولانا ہی نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

> ''یہ بھی ایک مسلّمہ حقیقت ہے کہ آدمی کے فخر کرنے کے لیے یہی کافی ہے کہ اس کی خامیاں بتائی جائیں، تاکہ لوگ سمجھ سکیں کہ ان چند باتوں کے سوا اس میں سب خوبیاں ہیں۔ یہ باتیں دراصل اس کے کمال کا اعتراف ہے۔''۲۴

۶۔ انفرادی کتب خانے کی اہمیت اور ضرورت

مولانا چشتی کے والد کے پاس کتابوں اور اساتذۂ فن خوش نویسی کی وصلیوں اور مشقوں کا نادر ذخیرہ ان کے عمر بھر کا اندوختہ تھا۔ کتابوں سے محبت اور تعلق مولانا اور ان کے گھرانے کو والد ماجد سے بہ طور میراث عطا ہوا تھا۔ مولانا کا عصری تعلیمی پس منظر بھی کتب خانے سے متعلق ہے۔ انھوں نے جامعہ کراچی سے علمِ کتب خانہ (library science) میں ایم اے اور 'اسلامی کتب خانوں' کے موضوع پر پی ایچ ڈی کیا تھا۔ ان کی زندگی کا بڑا حصہ ملک و بیرون ملک کی بڑی لائبریریوں میں بھی گزرا۔ ان امور کے ہوتے ہوئے ان

سے زیادہ کون تہذیب اور معاشرے میں کتب خانے کی ضرورت اور ایک محقق کے لیے انفرادی کتب خانے کی اہمیت سے آگاہ ہوگا۔ وہ اسلامی عہد میں کتب خانوں کی اہمیت، کثرت اور تنوع کو مسلمانوں کا ایسا امتیاز قرار دیتے ہیں کہ ماسبق انسانی تاریخ وتہذیب اس سے خالی رہی ہے۔ لکھتے ہیں:

> ''فن کتب خانہ بھی مسلمانوں کا خاص فن رہا ہے۔ اس فن کو پروان چڑھانے کے لیے انھوں نے جیسی دور رس، دیرپا اور گوناگوں خدمات انجام دی ہیں، عہد اسلامی سے قبل ہمیں کتب خانوں کی تاریخ میں ان کا کہیں سراغ نہیں لگتا۔ اس فن کی اساس حکم: 'اقرا' اور: 'قیدوا العلم بالکتاب' پر قائم ہے اور اس کی ترقی اسی کا فیضان ہے۔'' [۲۵]

مولانا کی تحقیق کی رو سے اہل علم اور کتاب کا تعلق ایسا لازم وملزوم ہے، جیسے پھول کے ساتھ خوشبو۔ وہ صدرِ اول کے علماء کی کتابوں سے وابستگی کو بیان کرتے اور اس کے اسباب پر روشنی ڈالتے ہوئے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''دوسری تیسری صدی ہجری میں درس اور ملاقات کے موقع پر کسی عالم کے ہاتھ میں کتاب کا نہ ہونا موجبِ حیرت وتعجب تھا۔ یہ اس حقیقت کا نہایت بیّن ثبوت ہے کہ اس دور میں اہلِ علم کا اپنے پاس کتابیں یا کتب خانہ رکھنا معمول سا بن گیا تھا اور ان کو کتابوں سے ایسا شغف ہوگیا تھا کہ درس کے وقت ہی نہیں، ملاقات کے وقت بھی ان کے ہاتھ سے کتاب نہیں چھوٹتی تھی۔ یہ تاریخی شہادتیں دائمی کتب خانوں کے وجود ہی کو ثابت نہیں کرتیں، بلکہ ذاتی کتب خانوں کی کثرت کی بھی شاہد عدل ہیں۔'' [۲۶]

دارالعلوم دیوبند میں نصابی کتابوں سے مضبوط تعلق اور فنون میں پختگی پیدا کرنے کے لیے زمانۂ طالب علمی میں طلبہ کے لیے غیر نصابی مطالعے اور کتب خانے سے تعلق کی حوصلہ شکنی کی جاتی تھی، جب کہ مولانا چشتی میں دیوبند آنے سے قبل حیدرآباد دکن کے معروف کتب خانے آصفیہ سے وابستہ رہ کر لائبریری سے استفادے کا شوق پیدا ہوچکا تھا۔ دارالعلوم دیوبند کی متذکرہ سختی اور ضابطے کی پابندی انھیں پسند نہیں آئی۔ اس سے شدید

اظہارِ محبت کے باوجود وہ خود کو اس سے اختلاف کرنے سے نہیں روک سکے۔ لکھتے ہیں:

"میری طالب علمی کا زمانہ ایسا تھا جب دارالعلوم دیوبند کے کتب خانے میں کتابیں مقفل (key and lock) رکھی جاتی تھیں۔ اس سے پہلے بھی یہی دستور تھا، یعنی طلبہ کو نصابی کتب کے علاوہ کتب خانے کی کسی کتاب کے استعمال کی اجازت نہ تھی، نہ کتب خانے میں آنے کی، بلکہ کتب خانے کے دروازے پر ایک لمبی تپائی پڑی رہتی تھی۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ آپ درسی کتاب آغازِ سال میں ایک مرتبہ لے جائیں اور اختتامِ سال امتحان کے بعد اس تپائی پر واپس کر کے گھر چلے جائیں، کتب خانے میں داخل نہ ہوں۔ کتابیں صرف استاذوں کے استعمال میں رہتی تھیں، کسی حاشیے اور شرح سے استفادے کی اجازت طالب علم کو نہ پہلے تھی، نہ میرے زمانے میں اُٹھی تھی۔ میں جب تک وہاں رہا، اس عرصے میں کسی مہمان کو کتب خانہ دکھانے لے جاتے تو پھر کہیں کتابوں پر نظر پڑتی۔ طلبہ کو کتب خانے میں کتابوں کے استعمال پر پابندی کی بہت سی وجوہ ہوسکتی ہیں: جگہ کی کمی، عملے کی کمی، طلبہ کی کثرت، مطالعے کی اجازت کی صورت میں اسباق سے غفلت، غیر موضوع کی کتابوں میں وقت کی بربادی، کتابوں کے استعمال میں بے احتیاطی بہرحال جو بھی توجیہ کی جائے وہ دل کو نہیں لگتی۔ جب طلبہ کتابوں کے نام اور مصنفین کے مراتب اور ان کے طبقات سے بے بہرہ رہیں گے، انھیں علم کی ہوا کہاں سے لگے گی؟ ذہین ذکی طلبہ آئندہ پڑھانے کی خاطر درسی کتاب شوق سے یاد کرتے تھے، اس سے ان کی معلومات کتاب کی حد تک محدود ہوکر رہ جاتی تھی، انھیں لکھنے کا کوئی موقع نہ ملتا تھا، اس لیے کہ لکھنے کے لیے کتابیں ہونی چاہئیں، انھیں یہ سہولت میسر نہ تھی۔ یہی وجہ ہے کہ دیوبند سے اہلِ قلم خال خال ہی نکلے ہیں، مدرسین کی ہر جگہ کثرت ہے۔" ۲۷

۷۔ عالی حوصلگی اور جہدِ مسلسل

اگر کسی شخصیت میں علم و ذہانت کے ساتھ محنت و مجاہدے کی صفات بھی جمع

ہو جائیں تو پھر وہ آسمانِ علم پر آفتاب و ماہ تاب بن کر ضوفشاں رہتی ہے۔ مولانا چشتی بھی ایسے ہی عالی حوصلہ افراد میں شامل تھے۔ انھیں بچپن میں اولاً اپنے والد سے اور پھر زمانۂ طالب علمی میں اپنے اساتذہ سے اسی کی تلقین و ہدایات ملی تھیں۔ اپنی طالب علمی کے زمانے کی یاد تازہ کرتے ہوئے راقم السطور کے ایک سوال کے جواب میں ارشاد فرماتے ہیں:

''دارالعلوم دیوبند میں حضرت مدنی کے طلبہ سے خطاب نے مہمیز کا کام کیا۔ حضرت نے فرمایا: اللہ تعالیٰ کا وعدہ ہے جو اللہ کی راہ میں محنت کرتا ہے، اللہ تعالیٰ اس کی رہ نمائی کے راستے کھولتا رہتا ہے۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا وعدہ ہے: وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ۔ (العنکبوت: ۶۹) ''اور جنھوں نے خوب محنت کی ہمارے واسطے، ہم سجھا دیں گے ان کو اپنی راہیں۔'' اس ارشادِ ربانی نے ہمیشہ میری رہ نمائی کی ہے۔ محنت اور ہمت سے کام کیا۔ اللہ تعالیٰ نے تحقیقات کے راستے کھولے، لکھنے کا سلیقہ دیا، جوانی کے زمانے میں لکھنا سکھایا۔ سیمیناروں میں مقالے پڑھے اور خلق خدا کو اس سے فائدہ پہنچا۔'' ۲۸

دس سال کی مدت میں اپنے ڈاکٹریٹ کے مقالے کی تکمیل میں مولانا چشتی کو کیسی جاں گسل محنت اور کتنے مجاہدے سے دوچار ہونا پڑا، اس کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''بلاشبہ اگر میں نے ڈاکٹر صاحب (یعنی اپنے استاد پروفیسر عبدالمعید صدر شعبۂ علم کتب خانہ داری، جامعہ کراچی (۱۳۳۹ھ-۱۴۰۵ھ/ ۱۲۰-۱۹۸۴ء) کے کہنے پر عمل کیا ہوتا (کہ تحقیقی مقالہ کے لیے زیادہ مواد جمع کرنے کی ضرورت نہیں ہے) تو مجھے بار بار آنکھوں پر آتشیں شیشے نہ بدلوانے پڑتے۔'' ۲۹

۸۔ سادگی و درویشی

عالم اسلام کے بزرگ ترین عالم، عظیم محقق، مصنف اور استاذ ہونے کے باوجود مولانا چشتی کی زندگی فطری سادگی و درویشی کا نمونہ تھی۔ ان سے ملاقات کے لیے کبھی پیشگی وقت لینے کی ضرورت نہیں پڑتی تھی۔ کسی وقت بھی خدمت میں حاضر ہو جائیے، سلام دعا کے بعد بے تکلف گفتگو شروع ہو جاتی۔ ان کی خدمت میں بیٹھنے کے

لیے بھی کسی خاص طرز کے آداب کی رعایت ضروری نہیں تھی۔اس معاملے میں وہ مثالی حد تک کشادہ ظرف تھے۔

۹۔عبادات کی طرف رغبت اور غیر معمولی اہتمام

بعض محققین اپنے علمی و تحقیق منصوبوں کی تکمیل میں تو بڑے باریک بین اور محنت کے خوگر واقع ہوتے ہیں، لیکن عبادات کی طرف رغبت، معاملات کی درستی اور اخلاقیات کے حسن اور اہتمام سے انھیں زیادہ سروکار نہیں ہوتا، الاّ ماشاء اللہ۔ان کی تمام تر علمی و تحقیقی سرگرمیاں دیگر شعبہ ہائے علوم کی طرح دین و مذہب کو بھی بہ طور 'موضوع' برت کر اس میں کمال تحقیق کا حصول ہوتا ہے۔اس کے بالمقابل خدا رسیدہ علماء اور محققین کے یہاں رضائے الٰہی اور بندگان خدا کی علمی دادرسی مقصودِ اصلی ہوتا ہے، اسی لیے ہر نئی تحقیق اور نیا مطالعہ ان پر نئے جہانِ معانی کے انکشاف کے ساتھ لاعلمی کے اعتراف کو بھی اجاگر کرتا ہے۔مولانا چشتی خود اپنے متعلق بڑی صراحت کے ساتھ لکھتے ہیں: ''اپنی جہالت کا احساس ہر لمحہ بڑھتا ہے اور علم کی جستجو رہتی ہے، جی نہیں بھرتا، رَبِ زِدنِي عِلْماً میرے رب! میرا علم بڑھاتا رہ۔''[۳۰]

مولانا کے یہاں ضعیف العمری میں بھی عبادات نماز، ذکر و تلاوت وغیرہ کا پورا اہتمام پایا جاتا تھا۔آخر عمر میں بھی انھوں نے نماز تراویح کھڑے ہوکر ادا کرنے کا التزام کیا ہے۔عبادات کے غیر معمولی اہتمام میں خود کو تھکانا ان کے یہاں عام سی بات تھی۔

۱۰۔تدریس اور تلامذہ

مولانا چشتی جامعۃ العلوم الاسلامیہ، بنوری ٹاؤن کے شعبۂ علوم حدیث کے سربراہ تھے۔انہوں نے تحقیق و تصنیف کے ساتھ تدریس کی بھی خدمت انجام دی ہے۔بہت سے طلبہ نے آپ سے استفادہ کر کے علوم حدیث میں نام پیدا کیا ہے۔آپ کی زیرنگرانی پی ایچ ڈی سطح کے متعدد مقالے لکھے گئے ہیں۔آپ کے تلامذہ میں خصوصیت سے دو حضرات کا تذکرہ کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے: ایک مولانا عبدالمجید ترکمانی، جنہوں نے 'دراسات في أصول الحديث على منهج الحنفية' (کراچی: من منشورات

مدرسۃ النعمان،۲۰۰۹ء) کے عنوان سے تحقیقی مقالہ لکھا، جسے عالم عرب میں بھی پذیرائی ملی۔ دوسرے مولانا ساجد احمد صدوی جنہوں نے بعد میں جامعہ فاروقیہ میں تدریسی خدمت انجام دی اور اس کے شعبۂ تخصص فی الحدیث کے اوّلین نگران مقرر ہوئے۔

۱۱۔اسلوبِ تحریر

مولانا چشتی کے یہاں تحقیق وتفکیر کے ساتھ زبان و بیان کی صحت اور نزاکت کا بھی اہتمام پایا جاتا تھا۔ان کی تحریریں محققانہ ادبیات کا شاہ کار ہیں۔اپنے آبا واجداد کے تذکرے پر مشتمل رسالہ 'تذکرۂ رحیمی' دل کش، شگفتہ، شستہ اور رواں دواں اسلوبِ تحریر کا عمدہ نمونہ ہے۔ اسی طرح فن تصوف میں شیخ عبد الحق محدث دہلوی کے فارسی مخطوطے: زاد المتقین في سلوک طریق الیقین (تالیف:۱۰۰۳ء/۱۰۹۴ھ-۱۰۹۵ھ) کا ترجمہ (کراچی: الرحیم اکیڈمی، ۱۹۹۸ء) جہاں تحقیق وجستجو کے اعتبار سے ایک بڑا کارنامہ اور ذخیرۂ سلوک وعرفان میں ایک قابل قدر اضافہ ہے، وہیں ترجمے کی زبان، سلاست اور روانی کے اعتبار سے اپنی مثال آپ ہے۔مولانا لکھتے ہیں

> ''یہ اپنے موضوع پر ایسی شاہ کار تصنیف ہے، جس کا اسلامی اردو ادب میں جواب نہیں۔اس کی عظمت کا اندازہ میرے بڑے بھائی اور وقت کے نام ور محقق مولانا محمد عبد الرشید نعمانی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے سے کیا جاسکتا ہے کہ یہ کتاب جب مجھے اور انھیں ملی اور مولانا نعمانی نے اسے پڑھا اور ان سے میری اس کتاب کے متعلق گفتگو ہوئی تو فرمایا: شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی (کی کتاب 'تحفہ اثنا عشریہ) کے بعد اس موضوع پر اس سے بہتر کتاب نہیں لکھی گئی۔''[۳۱]

الغرض متنوع اوصاف سے متصف مولانا ڈاکٹر محمد عبدالحلیم چشتی ۱۲/اکتوبر ۲۰۲۰ء کو اکیانوے (۹۱) برس کی عمر میں عالم بقا کو سدھارے۔اس میں شک نہیں کہ آپ نے اپنی شعوری عمر کا لمحہ لمحہ پورے احتیاط و احتساب کے ساتھ دین کی خدمت اور حق کی اشاعت میں صرف کیا۔آپ کی وفات سے اسلامی دنیا بالعموم اور مسلمانان برصغیر

بالخصوص ایک ایسے فرد سے محروم ہوگئے، جو بہ یک وقت علم و تحقیق کا نیر تاباں اور فضل و اخلاق میں اولیائے سلف کا نمونہ تھا۔

حواشی و مراجع

۱۔ مولانا ڈاکٹر محمد عبدالحلیم چشتی، تذکرۂ رحیمی، ص ۵۔ (غیر مطبوعہ رسالہ)

۲۔ مولانا ڈاکٹر محمد عبدالحلیم چشتی، (حاشیہ نمبر ۱)، مندرجہ 'حضرت مولانا محمد عبد العلیم ندوی رحمہ اللہ تعالیٰ'، مشمولہ التعا
مل، (مؤلف: مولانا حیدر حسن خان ٹونکی؛ مترجم مولانا محمد عبد العلیم ندوی)، سندھ: جامعۃ العلوم بھنڈہ، ۱۴۱۴ھ، ص ۴

۳۔ 'حقیقۃ الفقہ' کے مؤلف حافظ محمد یوسف مرحوم ہمارے ہم وطن تھے، ہم ان سے اچھی طرح واقف ہیں، وہ تو معمولی پڑھے لکھے آدمی تھے، شرح جامی بھی انھوں نے پوری نہیں پڑھی تھی، نہ عربی عبارت کے صحیح پڑھنے پر قادر تھے، ان کا مشغلہ ہی جلد سازی تھا۔" مولانا ڈاکٹر محمد عبدالحلیم چشتی، 'التقریظ والانتقاد: مقام حضرت امام ابوحنیفہ'، ماہ نامہ بینات، کراچی، ذی الحجہ ۸۲ھ، ص ۶۳

۴۔ ایضاً، ص ۲۱

۵۔ مولانا ڈاکٹر محمد عبدالحلیم چشتی، 'تقریظ' مشمولہ مرأۃ الانساب، (مرتب: مولانا ضیاء الدین احمد علوی امروہوی)، کراچی: الرحیم اکیڈمی، س-ن، ص ۱

۶۔ مولانا ڈاکٹر محمد عبدالحلیم چشتی، تذکرۂ رحیمی، ص ۶۳

۷۔ ایضاً، ص ۲۹-۳۰

۸۔ ایضاً، ص ۳۰

۹۔ مولانا ڈاکٹر محمد عبدالحلیم چشتی، تذکرۂ رحیمی، ص ۳۱

۱۰۔ مولانا ڈاکٹر محمد عبدالحلیم چشتی، 'مقدمہ: دیوبند اور اکابر دیوبند'، مشمولہ، ہزار سال پہلے (مؤلف: مولانا سیّد مناظر احسن گیلانی)، کراچی: بیت العلم، ۲۰۰۴ء، ص ۳۳

۱۱۔ مولانا ڈاکٹر محمد عبدالحلیم چشتی، تذکرۂ رحیمی، ص ۴۳

۱۲۔ مولانا محمد اعجاز مصطفیٰ، اداریہ، حضرت مولانا عبد الحلیم چشتی کی رحلت، مشمولہ ماہ نامہ بنیات، کراچی، جلد ۸۴، شمارہ: ۳، نومبر ۲۰۲۰ء، ص ۱

۱۳۔ مولانا ڈاکٹر محمد عبدالحلیم چشتی، تذکرۂ رحیمی، ص ۴۳-۴۴

۱۴۔ اداریہ: حضرت مولانا عبدالحلیم چشتی کی رحلت، ص۱۰

۱۵۔ ان کتابوں کی تفصیلات کے لیے دیکھیے: تسلیم الدین (محقق) ترجمۃ المؤلف المحدث الدکتور محمد عبدالحلیم النعمانی الجشتی، مشمولہ البجاعۃ المز جان لمن یطاع المرقاۃ فی شرح المشکاۃ، صفحات: ۹۔۱۱

۱۶۔ مولانا ڈاکٹر محمد عبدالحلیم چشتی، تذکرۂ رحیمی، ص۳۱-۳۲

۱۷۔ مولانا ڈاکٹر محمد عبدالحلیم چشتی، اسلامی کتب خانے، لاہور: الفیصل، ۲۰۰۲ء، ص۵۳

۱۸۔ مولانا ڈاکٹر محمد عبدالحلیم چشتی، 'التقریظ والانتقاد'، ص۶۲

۱۹۔ مولانا ڈاکٹر محمد عبدالحلیم چشتی، تذکرۂ رحیمی، صفحات ۱۲-۱۳

۲۰۔ مولانا ڈاکٹر محمد عبدالحلیم چشتی، تذکرۂ رحیمی، ص۳

۲۱۔ مولانا ڈاکٹر محمد عبدالحلیم چشتی، 'امام العصر علامہ سیّد انور شاہ کشمیری' (قسط نمبر ۳)، مشمولہ ماہ نامہ معارف (اعظم گڑھ)، جلد ۱۰۰، شمارہ نمبر ۵، نومبر ۱۹۶۷ء، ص۳۵۲

۲۲۔ ایضاً، ص۳۴۴

۲۳۔ مولانا ڈاکٹر عبدالحلیم چشتی، 'مقدمہ: دیوبند اور اکابر دیوبند'، ص۳۰

۲۴۔ مولانا ڈاکٹر محمد عبدالحلیم چشتی، تذکرۂ رحیمی، ص۳

۲۵۔ مولانا ڈاکٹر محمد عبدالحلیم چشتی، 'حکم اقرأ کے ثقافتی پہلو اور شاہان عباسی کی عالم گیر تحریک کتب خانہ سازی کے اثرات'، مشمولہ ماہ نامہ معارف (اعظم گڑھ)، ستمبر-اکتوبر، ۱۹۸۳ء، ص۲۶۳

۲۶۔ مولانا ڈاکٹر محمد عبدالحلیم چشتی، 'عہد عباسی میں کتب خانوں کی ترویج و اشاعت کے اسباب'، مشمولہ ماہ نامہ معارف (اعظم گڑھ)، دسمبر ۱۹۸۲ء، ص۴۴۴

۲۷۔ مولانا ڈاکٹر محمد عبدالحلیم چشتی، 'مقدمہ: دیوبند اور اکابر دیوبند'، ص۳۷

۲۸۔ مولانا ڈاکٹر محمد عبدالحلیم چشتی، انٹرویو بہ سلسلہ 'مشاہیر اہل علم کی علمی اور مطالعاتی سرگذشت'

۲۹۔ مولانا ڈاکٹر محمد عبدالحلیم چشتی، اسلامی کتب خانے، ص۵۳

۳۰۔ مولانا ڈاکٹر محمد عبدالحلیم چشتی، تذکرۂ رحیمی، ص۳۲

۳۱۔ مولانا ڈاکٹر محمد عبدالحلیم چشتی، حیات و کردار، مشمولہ ماہ نامہ بنیات کراچی، اشاعت خاص بہ یاد شہید اسلام حکیم العصر حضرت مولانا محمد یوسف لدھیانوی، کراچی، جامعہ علوم اسلامیہ، بنوری ٹاون، دسمبر ۱۲۰۰، فروری ۲۰۰۱ء، صفحات: ۳۱۲۔۳۱۳

تعارف وتبصرہ

محدثات: علم حدیث کے ارتقاء میں خواتین کی خدمات ڈاکٹر محمد اکرم ندوی

ناشر: ہدایت پبلشرز، الیف۔۵۵، شاہین باغ، جامعہ نگر، نئی دہلی۔۲۵، اشاعت: ۲۰۲۲ء، صفحات: ۴۰۸، قیمت ۴۰۰/روپے

مرد اور عورت دونوں اللہ کی مخلوق اور اس کے بندے ہیں۔ان کی تخلیق کا مقصد یکساں ہے۔ ہر ایک اپنے عمل کے لیے جواب دہ ہے۔دونوں کے حقوق اور فرائض متعین کردیے گئے ہیں اوران کو علمی اور عملی ہرطرح کی سرگرمیاں انجام دینے کی اجازت ہے۔اسلام کی ابتدائی صدیوں میں مختلف علوم وفنون اور سماج کی تعمیر وترقی میں دونوں کا کردار بڑادرخشاں اور مثالی نظر آتا ہے،لیکن بعد کی صدیوں میں خواتین کا کردار ماند پڑ گیا۔حقیقت یہ ہے کہ خواتین نے ہر دور میں علوم وفنون کی اشاعت اور سماج کی تعمیر وترقی میں نمایاں کردارادا کیا ہے۔

مشہور محقق اور معلم ڈاکٹر محمد اکرم ندوی کی تازہ کتاب 'محدثات: علم حدیث کے ارتقا میں خواتین کی خدمات' دراصل تاریخ اسلام میں محدثات کے سوانحی خاکوں پر مشتمل عربی کتاب 'الوفاء بأسماء النساء' (جو دس ہزار محدثات کے تذکرے پر مشتمل ہے اور ۴۳/جلدوں میں دارالمنہاج جدہ سے شائع ہوچکی ہے) کا مقدمہ ہے۔

ڈاکٹر محمد اکرم ندوی (ولادت: ۱۹۶۴) کا تعلق اترپردیش کے ضلع جون پور سے ہے۔انھوں نے مشہور علمی دانش گاہ دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ سے عالمیت اور فضیلت کی ہے۔ چند برس مادر علمی میں تدریسی خدمات انجام دینے کے بعد برطانیہ چلے گئے۔جہاں طویل عرصہ تک تحقیقی ادارہ آکسفورڈ سنٹر آف اسلامک اسٹڈیز سے وابستہ رہے۔گزشتہ چند برسوں سے السلام انسٹی ٹیوٹ اور کیمبرج کالج کے ذریعہ یورپ میں دینی تعلیم عام کرنے میں لگے ہوئے ہیں۔مختلف موضوعات پر آپ کی بہت سی کتابیں شائع ہوچکی ہیں۔

زیرِ نظر کتاب دس ابواب پر مشتمل ہے۔اس کے علاوہ آغاز میں دیباچہ، ہدیۂ تشکر اور تعارف ہے تو کہیں جدول، نقشے اور تصاویر کے ذریعہ علم حدیث کے سلسلے میں خواتین کی خدمات کو پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ بنیادی طور پر اس کتاب میں

محدثات کا تذکرہ کیا گیا ہے اور ان کے کارناموں کو اجاگر کیا گیا ہے۔ اس لیے ابتدا میں خواتین کے بارے میں قرآن وسنت کا نقطۂ نظر پیش کیا گیا ہے۔ پھر ان کے ذریعہ واقع ہونے والی تبدیلیوں کا احاطہ کیا گیا ہے اور خواتین کی ان خدمات کا تذکرہ کیا گیا ہے، جن کی بدولت قرن اول میں مردوں نے ان تبدیلیوں کو تسلیم کیا۔

باب اول میں روایت حدیث کی قانونی شرائط پر گفتگو کی گئی ہے۔ فاضل مصنف نے لکھا ہے کہ حدیث کو اخذ کرنے اور ان کی ترسیل کرنے کی قانونی شرائط کے باب میں مرد اور عورت کے مابین کوئی امتیاز نہیں ہے، لیکن روایت کرنے اور شہادت دینے کے مابین فرق کے بارے میں لوگ غلط فہمی کا شکار ہیں۔ اس باب میں شہادت اور روایت کے مابین فرق واضح کیا گیا ہے اور چند مثالیں پیش کرکے خواتین سے مروی احادیث کا مقام اور اس کی اہمیت بیان کی گئی ہے۔ یہ کتاب کا بنیادی واہم باب ہے۔

باب دوم میں خواتین کا بہ حیثیت طالبات حدیث تعارف کرایا گیا ہے اور اس نکتے کو نمایاں کیا گیا ہے کہ ابتدا ہی سے اسلام نے خواتین کی ہمت افزائی کی کہ وہ علم دین حاصل کریں۔ انھوں نے اس پر عمل کیا اور حفظ حدیث اور کتابتِ حدیث کا فریضہ انجام دیا۔ باب سوم میں تحصیلِ علم حدیث کی اقسام، اس کے مواقع، اس کے لیے اسفار اور اس کے علاقے کا تذکرہ ہے۔ اس باب میں یہ وضاحت کی گئی ہے کہ خواتین نے حضورؐ اور صحابہ سے کس طرح علم حدیث حاصل کیا؟ اور اسے فروغ دینے کے لیے کن وسائل اور ذرائع کا استعمال کیا؟ فاضل مصنف نے تحصیل علم حدیث کے ان آٹھ طریقوں کی صراحت کی ہے جن پر مردوں کی طرح خواتین بھی عمل پیرا رہیں۔ وہ ہیں: سماع، عرض، اجازہ، مناولہ، مکاتبہ، اعلام، وصیہ اور وجادہ۔ ان طریقوں کی تعریف اور مثالوں سے ان کی وضاحت کی گئی ہے۔

باب چہارم میں محدثات کے اساتذہ کا بیان ہے۔ ان میں مرد اور خواتین دونوں شامل ہیں۔ وہ اصحاب علم اہل خانہ سے کسب فیض کرتیں، پھر دیگر مقامی اساتذہ سے رجوع کرتیں، پھر زائر اساتذہ کی خدمت میں حاضر ہوتیں اور آخر میں دیگر بلاد وامصار کے اساتذہ کے آگے زانوئے تلمذ تہہ کرتیں۔ محدثات نے اس سلسلے میں تمام حدود وقیود کا پاس ولحاظ رکھ کر

علم حدیث حاصل کیا تھا۔ باب پنجم میں ان کتابوں کی تفصیل ہے جو ان کے زیر مطالعہ رہیں، کیوں کہ مختلف مقامات پر خواتین کے زیر مطالعہ کتب بھی مختلف ہوتی تھیں۔اس باب میں ان کتبِ احادیث کا بھی تذکرہ ہے جو پہلی تین صدیوں سے چودھویں صدی تک مقبول عام رہیں۔ باب ششم فروغ علم میں خواتین کے کردار کو نمایاں کرتا ہے۔اس میں واضح کیا گیا ہے کہ کس طرح خواتین نے اپنے علم وفضل سے مردوں اور عورتوں دونوں کو مستفید کیا۔باب ہفتم میں خواتین سے مروی احادیث اور روایات کے تحت ان احادیث نبویؐ کا ذکر ہے جو صحابیات سے مروی ہیں اور ان کی خاص تعداد صحاح ستہ میں درج ہے۔ محدثات میں دو ہزار صحابیات کے کوائف درج ہیں۔صحاح ستہ میں ۱۳۰ صحابیات سے مروی احادیث شامل ہیں۔کل روایات کی تعداد بارہ سو (۱۲۰۰) ہے۔صحاح ستہ میں خواتین سے مروی احادیث کی کل تعداد دو ہزار سات سو چوسٹھ (۲۷۶۴) ہے،جن میں سے دو ہزار پانچ سو انتالیس (۲۵۳۹) صحابیات سے مروی ہیں۔

باب ہشتم کا عنوان 'خواتین اور درایتِ حدیث' ہے۔اس میں جرح و تعدیل کے بارے میں محدثات کے کارناموں، روایتوں اور شہادتوں کا تذکرہ ہے۔باب نہم میں ادوار اور علاقوں کے لحاظ سے محدثات کا ایک عمومی جائزہ لیا گیا ہے۔فاضل محقق نے علم حدیث میں خواتین کی خدمات کو چار کلیدی ادوار میں تقسیم کیا ہے:(۱) پہلی اور دوسری صدی (۲) دوسری سے پانچویں صدی۔(۳) چھٹی سے نوی صدی (۴) دسویں سے پندرہویں صدی۔ پہلا دور اسلام کا عہد زرّیں ہے۔اس دور میں خاتون راویوں کی تعداد زیادہ بھی ہے اور نمایاں بھی۔دوسرے دور میں ان کی تعداد کم ہوگئی ، جب کہ تیسرے دور میں ان کی تعداد میں قابل ذکر اضافہ ہوا۔پہلے دور کی محدثات کی تاریخ کا یہ روشن ترین دور ہے۔چوتھا انحطاط کا دور ہے۔اب پھر خواتین بیدار ہو چکی ہیں اور دیگر میدانوں کی طرح علم حدیث میں بھی اپنا کردار ادا کر رہی ہیں۔اگر اس باب کو کتاب کا ماحصل قرار دیا جائے تو بے جا نہ ہوگا۔اس باب میں تمام محدثات کی خدمات کا ادوار اور علاقوں کے لحاظ سے احاطہ کیا گیا ہے۔

باب دہم فقہ اور عمل کے عنوان سے ہے۔اس باب میں ان باکمال خواتین کا

تذکرہ ہے جنھوں نے علم حدیث کو حاصل کیا تو اس کو سمجھا اور اس پر عمل بھی کیا۔فہم قرآن، فہم حدیث، تفقہ و اجتہاد، خواتین کے فتاویٰ، مردوں اور خواتین کے مابین علمی مباحثے اور اعمال کے تحت جامع الکمال خواتین کے کارناموں کو بیان کیا گیا ہے۔کتابیات کے تحت مصنف نے ان تمام مراجع اور مصادر کا تفصیل سے ذکر کردیا ہے جن سے انہوں نے استفادہ کیا ہے۔انہوں نے بہت سے نادر اور نایاب مراجع کا بھی تذکرہ کیا ہے۔ جو حضرات کسی بھی شعبۂ علم میں خواتین کی خدمات پر تحقیق کرنا چاہیں وہ ان سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔

اس اہم کتاب میں پہلی صدی ہجری سے پندرہویں صدی ہجری تک کی ان تمام خواتین کا تذکرہ کیا گیا ہے جنھوں نے احادیث کی روایت کی ہے، حدیث کے درس وتدریس کی خدمت انجام دی ہے اور علم حدیث کے فروغ و اشاعت میں کسی بھی پہلو سے کام کیا ہے۔ یہ کتاب ان معترضین کا بھی جواب ہے جو کہتے ہیں کہ اسلام نے خواتین کو تحصیل علم کے مواقع سے محروم رکھا ہے۔اس کتاب کے سرسری مطالعہ سے بھی واضح ہو جاتا ہے کہ اسلام نے عورتوں کی تعلیم وتربیت سے بھرپور دل چسپی لی ہے اور ہر زمانے میں اس کے لیے مواقع فراہم کیے ہیں۔

یہ کتاب علمی اور تحقیقی اسلوب میں لکھی گئی ہے۔فاضل محقق نے ہر بات حوالے کے ساتھ بیان کی ہے،کوئی بات بغیر حوالے کے نہیں لکھی ہے،انھوں نے تحقیق کا حق ادا کردیا ہے،جس پر وہ مبارک باد کے مستحق ہیں۔ یہ خدمت انجام دے کر انہوں نے ایک قرض ادا کیا ہے۔ ہماری گزارش ہے کہ اصل کتاب 'الوفاء بأسماء النساء' کو جلد از جلد اردو زبان میں پیش کرنے کی کوشش کی جائے۔ یہ ایک بڑی علمی خدمت ہوگی۔

کتاب کی طباعت عمدہ ہے۔ قیمت بھی مناسب ہے۔اسے زیادہ سے زیادہ لوگوں تک پہنچانے کی کوشش کرنی چاہیے،تاکہ اس کا فیض عام ہو، وہ اس کا مطالعہ کریں اور ان کے اندر یہ احساس بیدار ہو کہ جب ماضی میں خواتین ایسا شاندار اور عظیم کارنامہ انجام دے چکی ہیں تو آج بھی یہ ان کے لیے ناممکن نہیں ہے۔

(محمد عبدالحیٔ اثری)

خبر نامہ ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی (۸۶)

☆ **مولانا سید جلال الدین عمریؒ: افکار و آثار کی رسمِ اجرا:** ۲۸/نومبر ۲۰۲۲ء بعد نماز عصر مرکز جماعت اسلامی ہند میں جناب سید سعادت اللہ حسینی امیر جماعت اسلامی ہند کی صدارت میں ادارہ کے مجموعۂ مقالات 'مولانا سید جلال الدین عمریؒ: افکار و آثار' کی رسم اجرا کی تقریب منعقد ہوئی۔ اس موقع پر معروف نقاد ڈاکٹر حسن رضا اور محترمہ عطیہ صدیقہ (سکریٹری شعبۂ خواتین) نے کتاب کے مشمولات پر اظہارِ خیال کیا۔ صدر مجلس جناب سید سعادت اللہ حسینی نے کہا کہ سمینار میں پیش کیے گئے مقالات نہایت عمدگی سے مرتب کیے گئے ہیں۔ اب ادارہ کے ذمہ داروں کو منصوبہ بندی کرنی چاہیے کہ آئندہ کن کن موضوعات پر مزید کام کرنے کی ضرورت ہے۔

☆ **صدر اداہ کی آمد:** ۴/دسمبر کو صدر ادارہ مولانا محمد رضی الاسلام ندوی ادارہ میں تشریف لائے، رفقاء و اسکالرس کے ساتھ جائزہ نشست کی اور ماہانہ رپورٹس کی روشنی میں عمومی ہدایات دیں۔

☆ **صدر ادارہ کا لیکچر:** ۲۵/دسمبر کو اسٹوڈینٹس اسلامک آرگنائزیشن آف انڈیا (SIO) کی جانب سے چھٹا مولانا مودودیؒ میموریل لیکچر منعقد ہوا۔ اس میں صدرِ ادارہ مولانا محمد رضی الاسلام ندوی نے 'مولانا مودودیؒ کی فقہی بصیرت (رسائل و مسائل کے حوالے سے)' کے عنوان پر مقالہ پیش کیا۔ آپ نے فقہ میں مولانا مودودیؒ کے کام، منہج اور اجتہادی آراء پر گفتگو کی۔

☆ **اسلامک فقہ اکیڈمی کے سمینار میں ادارہ کی نمائندگی:** اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) کا اکتیسواں سہ روزہ سمینار (۵۔۷ نومبر ۲۰۲۲ء) دار العلوم شیخ علی متقیؒ، مدھیہ پردیش، برہان پور میں منعقد ہوا۔ صدر ادارہ مولانا محمد رضی الاسلام ندوی نے اس میں بطور مہمان خصوصی شرکت کی اور افتتاحی اجلاس میں اظہار خیال کیا۔ اسکالر ادارہ سالم برجیس ندوی نے بھی مقالہ نگار کی حیثیت سے شرکت کی اور اپنا مقالہ بہ عنوان 'ورچوئل کرنسی کی شرعی حیثیت' پیش کیا۔

☆ **مکتبۂ تحقیق کا احیا:** ادارہ کا پہلے اپنا اشاعتی مکتبہ قائم تھا۔ مجلس منتظمہ کے اجلاس میں اس کے احیا کا فیصلہ ہوا۔ ۴/دسمبر کو صدر ادارہ ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی کے بدست مکتبہ کا افتتاح ہوا۔ شائقین کے لیے ادارہ کی تمام مطبوعات مکتبہ میں موجود ہیں۔ آرڈر سے بھی کتابیں منگوائی جاسکتی ہیں۔

☆ **محترم امیر جماعت کی تشریف آوری:** ۷/اکتوبر بعد نماز عصر جناب سید سعادت اللہ حسینی کے ساتھ ادارہ کے جملہ اراکین و اسکالرز کی نشست منعقد ہوئی۔ آپ نے رفقاء و اسکالرس سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا کہ تحقیق نام ہے نیا علم پیدا کرنے (knowledge production) کا۔ پرانی باتوں کو دہرانا یا ان کو سہل کرکے پیش کردینا تحقیق نہیں ہے۔ اس

کا ٹیسٹ یہ ہے کہ آپ اپنی تحریر کو دیکھیں کہ کیا وہ علم میں اضافہ کررہی ہے؟ صدر ادارہ مولانا محمد رضی الاسلام ندوی نے اپنے خطاب میں کہا کہ ادارہ کی شناخت علمی دنیا میں اس کی تحقیقی خدمات سے ہے۔ اب یہ ادارہ آپ سے بہت سی امیدیں باندھے ہوئے ہے۔ جماعت اسلامی ہند کے علمی منصوبوں اور اس کے اہداف کی تکمیل کا سب سے اہم ذریعہ یہی ادارہ ہے۔ اس لیے آپ سب پورے انہماک و دل جمعی کے ساتھ تحقیق کا کام انجام دیں۔ اخیر میں سکریٹری ادارہ مولانا اشہد جمال ندوی نے مہمانانِ گرامی کی ادارہ آمد پر خوشی کا اظہار کیا۔ ڈاکٹر محی الدین غازی کی دعا پر مجلس کا اختتام ہوا۔

☆ **پروفیسر محسن عثمانی کی ادارہ میں تشریف آوری:** یکم نومبر کو ادارہ کے اسکالرس کے ساتھ علمی نشست منعقد ہوئی۔ آپ نے دعوت دین کی اہمیت اور اس سے غفلت کے نتائج پر گفتگو کی۔ اسکالرس نے اس موقع پر متعدد سوالات کیے، جن کے موصوف نے تسلی بخش جواب دیے۔

☆ **ڈاکٹر محمد نجات اللہ صدیقیؒ کی وفات پر تعزیتی نشست:** ۱۳/نومبر ۲۰۲۲ء بعد نمازِ مغرب ادارہ میں ڈاکٹر محمد نجات اللہ صدیقیؒ کی وفات پر تعزیتی نشست کا انعقاد ہوا۔ اس میں پروفیسر محمد سعود عالم قاسمی، پروفیسر سید مسعود احمد، ڈاکٹر امان اللہ خاں، پروفیسر کنور محمد یوسف امین، پروفیسر محمد ادریس اور ڈاکٹر ضیاء الدین ملک فلاحی نے مرحوم کی شخصیت اور علمی خدمات پر روشنی ڈالی۔ اسکالر ادارہ محمد صادر ندوی نے ڈاکٹر صاحب کی کتاب 'مقاصد شریعت' کا تعارف پیش کیا۔ اخیر میں صدر مجلس پروفیسر عبد العظیم اصلاحی نے خطاب کیا۔ انھوں نے فرمایا کہ ڈاکٹر صاحب سے میں نے براہ راست استفادہ کیا ہے۔ وہ متعدد بار عرب طلبہ کے سپر وائزر رہے۔ اس طرح انھوں نے عرب وعجم کو اپنے علم سے سیراب کیا۔ ابتدا میں سکریٹری ادارہ مولانا اشہد جمال ندوی نے افتتاحی کلمات اور اخیر میں سینئر رکن ادارہ مولانا محمد جرجیس کریمی نے کلمات تشکر پیش کیے۔

☆ **جامعہ دار السلام، عمر آباد کے وفد کی آمد:** ۱۶/ اکتوبر ۲۰۲۲ء کو ادارہ میں جنوبی ہند کی عظیم دینی درس گاہ جامعہ دار السلام، عمر آباد سے طلبہ کے ایک وفد کی آمد ہوئی۔ ان کی علمی وفکری رہ نمائی کے لیے بعد نمازِ مغرب ایک نشست منعقد کی گئی۔ سکریٹری ادارہ نے وفد کا خیر مقدم کیا۔ پروفیسر محمد سعود عالم قاسمی، ڈاکٹر محمد طارق ایوبی ندوی اور رہبرِ سفر مولانا محمد جعفر صدیقی عمری نے اظہارِ خیال کیا۔ صدر مجلس پروفیسر عبد العظیم اصلاحی نے کہا کہ یہ زمانہ تخصص کا ہے، آپ جدید علوم کی طرف جائیں، انھیں سیکھیں۔ ہمارے لیے راہیں بھی بہت کھلی ہیں اور چیلنجز بھی بہت ہیں۔ آپ دینی علوم میں تخصص پیدا کریں۔ اخیر میں طلبۂ جامعہ نے تأثرات پیش کیے۔ نظامت کے فرائض مولانا محمد جرجیس کریمی نے انجام دیے۔

ISSN:2321-8339

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

Quarterly

TAHQEEQAT-E-ISLAMI

Aligarh

Vol. 42 No.1

January - March 2023

Editor

Muhammad Raziul Islam Nadvi

Editorial Board

1- **Ml. Muhammed Farooq Khan**
Ex-Presedent Idara-e-Tahqeeq-o-Tasneef-e-Islami, Aligarh

2- **Prof. Ishtiyaq Ahmed Zilli**
Nazim Darul Musannifin Azamgarh

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

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

5- **Dr Muhammed Akram Nadvi**
Dean Cambridge Islamic College (UK)

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. **Shari'ah Status of Khula** **5**

   Muhammad Raziul Islam Nadvi

2. **A Methodological Review of Some Urdu Translations of the Qur'an** **29**

   Dr. Shakir Hussain Khan

3. **A Marriage of Convenience or Traveller's Marriage** **47**

   Maulana Waliullah Majeed Qasmi

4. **Discursive Thought of Sir Syed and Its Methodology: An Analytical Study** **71**

   Dr. Waris Mazhari

5. **Maulana Muhammad Abdul Haleem Chishti: Personality and Qualities** **93**

   Mr. Zafar Iqbal

7. **Book Review** **115**

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

Abstract of the Articles

Shari'ah Status of Khula

Muhammad Raziul Islam Nadvi
President Idara-e-Tahqeeq-o-Tasneef-i-Islami,Aligarh
mrnadvi@gmail.com

Khula is one of the ways of dissolution of Nikah taught by Islamic Shari'ah. Its simple procedure is that, if a woman does not want to live with her husband, the Shari'ah permits her to get separated by returning or abdicating *Mehr*. The report of a verdict of the High Court of Kerala on the issue published in media some time ago gave the impression that a woman can get separated on her own and unilaterally as per the provision of *Khula* provided by the Muslim personal law. This is how this issue became a subject of discussion. This article brings into light the status of *Khula*.

This article states that, if there is no possibility of maintaining the marital relationship between the spouses, the husband and the wife both have the right to separation. The right of the husband is called *Talaq* while the right of the wife is *Khula*. If a husband has not committed any oppression against his wife, but the wife does not like her husband for any reason whatsoever and wants torated get separated from him, even though she has the right thereto. If a wife demands *Khula*, her husband should accept it. If he doesn't, the wife can file a case against him in *Dar -al- Qadha*. The Qazi will try to

reconcile them. If the wife remains adamant on separation, the Qazi will tell the husband to accept *Khula*. If the husband doesn't accept, the Qazi has the right to order *Faskh-e-Nikah* (dissolution of marriage).

This article throws light on all aspects of and issues related to Khula.

A Methodological Review of Some Urdu Translations of the Qur'an

Dr. Shakir Hussain Khan
Dept. of Islamic Studies, Jamia Darul Uloom Karachi,
Karachi (Pakistan)
shakirhussaink24@gmail.com

The Qur'an was revealed in the Arabic language over fourteen hundred years ago. Generally, those who do not know Arabic need to understand the Qur'an with the support of its translation into other languages. The Qur'an reached every part of the world to make people understand the Message of Allah. Therefore, it is the duty of people to understand it fully with translation. In the early times, the translation of the Qur'an into the Urdu language had begun in South Asia and numerous translations of the Qur'an in different forms have been published ever since. More often, our translators translated the Qur'an with two typical methods. One is literal translation i.e. the meaning of the word is written under the Qur'anic text, and the other method is translating the Qur'anic text idiomatically. In this article, the researcher has reviewed the types and methods of Urdu translation of the Qur'an and indicated how some translations have been made and how famous they are. He also refers to some translators' interpretations, suggesting

that they should remember the necessary key points and ascertain which method of translation they have to follow while translating. Furthermore, he has also compared some translations of the Qur'anic verses with others.

A Marriage of Convenience or Traveller's Marriage

Maulana Waliullah Majeed Qasmi
wmqasmi@gmail.com

In Islam, permanence in Nikah is required. A husband is bound to provide safety, security, supervision and *tarbiyah* for his wife and children and fulfil their financial needs. But, in the present age, a form of *Nikah* called *Misyar*, which is badly affecting the family system, is in vogue. In this form of *Nikah*, all the conditions of *Nikah* are maintained; however, the husband or the wife puts a condition of giving up his or her certain rights or responsibilities that are binding as a result of the *Nikah*. Another form of *Nikah-e-Misyar* is that a person, who is far from his native place for education or employment, marries at the new place, keeping in mind that while returning to his native country he would end this relationship.

This article analyses the causes and motivations of *Nikah-e-Misyar*. It throws light on its positive and negative effects and outcomes. It mentions the opinions of *Fuqaha* (jurisprudents) on this issue. It also points out difference among *Nikah-e-Mut'ah* (marriage for fun), *A'rzi Nikah* (temporary Nikah) and *Nikah-e-Misyar*. In the end, some suggestions and proposals have been advanced to protect people from its ill consequences. Thus, this article throws light on all aspects of *Nikah-e-Misyar*.

Discursive Thought of Sir Syed and Its Methodology: An Analytical Study

Dr. Waris Mazhari
Asst. Professor, Dept. of Islamic Studies,
Jamia Hamdard, New Delhi
w.mazhari@gmail.com

As the herald of Islamic modernism in the Indian subcontinent, Sir Syed Ahmad Khan tried to further the project of re-formation of Islamic thought, and in this regard, he laid emphasis on the colligation of *jadid ilm-e- kalam* (modern discursive thought). Perhaps it was he who used for the first time the terminology of *jadid ilm-i- kalam*. He devised the principles of jadid ilm-i kalam and in the light of these tried to effect harmony and consonance between *aql* (human reason) and *naql* (Divine and Prophetic Messages). His umpteen principles and ideologies were incorrect. But it would not be proper to say that his thought was based on cessation from the collective ideological tradition of Islam. There exists an entire literature on the rejection of the discursive ideologies of Sir Syed. But there are few sincere and unbiased analyses of Sir Syed's discursive thought and its methodology. This article is an attempt at presenting a just analysis of his discursive thought.

This article discusses Sir Syed's discursive thought and its methodology under three basic headings. These three headings are: (i) Naturalism, (ii) Esoteric Interpretation of Religious Texts, and (iii) The Concept of Reason. There is a general view on Sir Syed that he followed Mu'tazilah. But the

fact is that he was basically a follower of philosophers, including Al-Farabi (870-950 CE), Ibn Sina or Avicenna (980-1037 CE), Ibn Tufail (1110-1185 CE), and Ibn Rushd (Averroes, 1126-1198 CE), etc.

Although the foundations on which Sir Syed tried to construct the ideological mansion of his discursive principles are not very strong, yet they helped pave the ideological ways in the same way as the thought of Ahle Sunnat Ulama got motivated by schismatical thought. The discursive thought of Sir Syed and its methodology has left abiding influence, the positive and negative both effects of which can be debated. However, its positive effects are palpable and they can be felt in the academic and ideological works of Shibli and Iqbal as well as of Farahi school.

Maulana Muhammad Abdul Haleem Chishti: Personality and Qualities

Mr. Zafar Iqbal
Research Scholar, Dept. of Philosophy,
Karachi University, Karachi, Pakistan
zafar.q.iqbal@gmail.com

Maulana Muhammad Abdul Haleem Chishti (1929-2020 CE), owing to the qualities and talents of head and heart, was held in great respect and fame in academic circles. He was Fazil from Darul Uloom Deoband, a disciple of Maulana Husain Ahmed Madani and Head of the Department of Takhassus fil Hadith, Jamia Islamia, Banoori Town, Karachi. Like his elder brother Maulana Muhammad Abdur Rasheed Nomani, he was a great researcher of the Muslim

World. He was well versed in both the Arabic and Urdu languages. His works have been published from Pakistan and the Arab World.

This article presents the age Maulana Chishti belonged to, his family, parents, birth, basic education and tarbiyah, Islamic education in Darul Uloom Deoband, modern education, employment, practical life, academic contributions, Arabic and Urdu works, and other details. The distinguished academic excellence and salient qualities of the Maulana have also been mentioned.

BOOK REVIEW

Al-Muhaddithat: Ilme Hadith Ke Irteqa Mein Khwateen Ki Khidmat (Al-Muhaddithat: The Contribution of women in the development of *Ilm-e-hadith*), Dr. Mohammad Akram Nadwi, Hidayat Publishers & Distributors, Jamia Nagar, Okhla, New Delhi 2022, Pages:408,Price:IRs.400-

Reviewed by Maulana abdul hai Asari

سیرت رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

سیرتِ سرورِ عالمؐ اول تا سوم	مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ	1470.00
رحمت عالمؐ	مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ	15.00
رحمۃ للعالمین صلی اللہ علیہ وسلم	مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ	20.00
میلادالنبی	مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ	15.00
محسن انسانیتؐ	نعیم صدیقی	490.00
محمد عربیؐ	مولانا محمد عنایت اللہ سبحانی	200.00
جلوۂ فاراںؐ	مولانا محمد عنایت اللہ سبحانی	140.00
حیات سرور کائناتؐ (مجلد)	ابوبکر سراج الدین (مارٹن لنگس)	290.00
اوراقِ سیرت	مولانا سید جلال الدین عمری	425.00
سیرت رسولؐ کے چند مناظر	ڈاکٹر سکندر علی اصلاحی	90.00
سیرت نبویؐ کا تاریخ ساز پیغام	نعیم صدیقی	32.00
ہمارے رسول پاکؐ	طالب الہاشمی	125.00
ہمارے حضورؐ	عرفان خلیلی	40.00
آپؐ کیسے تھے؟	عرفان خلیلی	26.00
نراشنس اور آخری رسولؐ	وید پرکاش اپادھیائے	22.00
قائد انسانیت حضرت محمدؐ	سلیم احمد فاروقی	50.00
حضرت محمدؐ سب کے لیے	محمد رفیع الدین فاروقی	32.00
انسانِ کامل	حمید شاہد	200.00
اسوۂ رسولؐ کے ۱۷ روشن عناوین	مولانا اسجد قاسمی ندوی	24.00
ہادیِ اعظمؐ	ابوخالد	75.00

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
January-March-2023

Quarterly
Tahqeeqat-e-Islami
Aligarh

Mob. +91-9027445919
+91-9897746586

مولانا سید جلال الدین عمریؒ: افکار و آثار

(مجموعہ مقالات مولانا عمری سمینار)

- ان قیمتی تحریروں کا مجموعہ جس میں مولانا محترم کی حیات، خدمات اور افکار کے ہر پہلو کا احاطہ کیا گیا ہے۔
- ہر تحریر اوریجنل اور ادارہ کی خاص دعوت پر لکھی گئی ہے۔

چند جھلکیاں:

- شخصی نقوش: میں حیات اور شخصی اوصاف و کمالات زیر بحث آئے ہیں۔
- تحقیق و تصنیف: اہل علم نے مولانا کے تحقیقی و تصنیفی کارناموں کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے۔
- دعوتِ دین: اس موضوع پر مولانا کی معرکہ آرا تحریروں کا تجزیہ کیا گیا ہے۔
- فقہی بصیرت: تفقہ فی الدین اللہ کا خصوصی عطیہ ہے، محققین نے مولانا کی تحریروں میں اس خوبی کو تلاش کیا ہے۔
- حقوقِ نسواں اور حقوق انسانی: یہ آپ کا میدان اختصاص تھا۔ اس کے مختلف پہلوؤں پر معروف اسکالرز نے بحث کی ہے۔
- خطبات و دروس: اس باب میں مخصوص اسلوب خطابت کو واضح کیا گیا ہے۔
- امارت و قیادت: رفقائے کار نے ان کی قائدانہ صلاحیت اور کارناموں پر روشنی ڈالی ہے۔
- صدارتی خطبات: کتاب کا امتیازی پہلو یہ ہے کہ سمینار کے تمام صدارتی خطبات کو آڈیو سے نقل کر کے شامل کیا گیا ہے۔

اس مجموعے سے ان شاء اللہ مولانا کے افکار کو سمجھنے اور ان کی خدمات سے واقفیت حاصل کرنے میں مدد ملے گی اور ان پر تحقیق کرنے والوں کے لیے بھی یہ مشعلِ راہ ثابت ہوگا۔

• صفحات: 584 • • قیمت: 600 •

ناشر: ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی، نبی نگر، پوسٹ بکس نمبر ۹۳، علی گڑھ یوپی، ۲۰۲۰۰۲
میل: idaratahqeeq2016@gmail.com
• رابطہ: 9027445919 •

ملنے کے پتے:

۱- ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی، نبی نگر، پوسٹ بکس نمبر: ۹۳، علی گڑھ۔ ۲
۲- مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز، ڈی-۳۰۷، ابوالفضل انکلیو، نئی دہلی۔ ۲۵