eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nmt.org.pk
www.nooremarfat.com
Declaration No: 7334

سہ ماہی تحقیقی مجلّہ

نورِ معرفت

جلد:13 شمارہ:1 مسلسل شمارہ:55 جنوری تا مارچ 2022ء

★ تفسیر عیاشی پر ایک نظر
★ مشرکین عصر پیغمبر اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا شرک
★ فکرِ حالی کا ردِّعمل: مذہبی و ادبی عوامل
★ الحاد: تعارف اور تاریخ-ایک تحقیقی جائزہ
★ "الکافی"، کتاب الصیام کی روایات کا ایک جائزہ
★ عصمت امام میں ارتقاء کے نظریے کا تنقیدی جائزہ
★ امام مہدی (ع) کے بارے میں قادیانی عقائد کا تنقیدی جائزہ
★ الانخفاض الفادح فی سعر الدراهم الفضیة و اثره علی الأحکام الفقهیة
★ An Analytical Study of the Theory of Separation between Religion and Politics

نور الہدیٰ ٹرسٹ (ر) اسلام آباد

Indexed in

www.australianislamiclibrary.org/noor-e--marfat.html

https://iri.aiou.edu.pk/indexing/?page_id=37857

https://www.archive.org/details/@noor-e-marfat

https://www.tehqeeqat.org/urdu/journalDetails/132

EBSCOhost
https://www.ebsco.com/

https://orcid.org/0000-0001-593-4436

Applied for Indexation

https://www.brill.com

https://www.noormag.ir

https://www.almanhal.com

https://www.scienceopen.com

https://www.aiou.academia.edu/NooreMarfat

https://www.scholar.google.com/

Websites

http://nooremarfat.com

https://www .nmt.org.pk/

eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nmt.org.pk
www.nooremarfat.com
Declaration No: 7334

سہ ماہی تحقیقی مجلّہ

نورِ معرفت

جلد:13 شمارہ:1 مسلسل شمارہ:55

جنوری تا مارچ 2022ء بمطابق جمادی الثانی تا شعبان 1443ھ

Recognized in “Y” Category by

Higher Education Commission, Pakistan

مدیر: ڈاکٹر محمد حسنین

ORCID iD: https://orcid.org/0000-0002-1002-153X

E-mail: editor.nm@nmt.org.pk+noor.marfat@gmail.com

ناشر: نور الہدیٰ ٹرسٹ (رجسٹرڈ)، اسلام آباد

رجسٹریشن فیس پاکستان، انڈیا: 1000روپے؛ مڈل ایسٹ: 70ڈالرز؛ یورپ، امریکہ، کنیڈا: 150 ڈالرز۔

مدیر اعلیٰ و ناشر : **سید حسنین عباس گردیزی** چیئرمین نور الہدیٰ ٹرسٹ، اسلام آباد۔

مجلس نظامت

مدیر	**ڈاکٹر محمد حسنین**	پی۔ایچ۔ڈی۔ فلسفہ و کلام اسلامی، نور الہدیٰ ٹرسٹ (رجسٹرڈ)، اسلام آباد۔
معاون مدیر	**ڈاکٹر ندیم عباس بلوچ**	پی۔ایچ۔ڈی، اسلامک اسٹڈیز، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد۔
معاون تحقیقی امور	**ڈاکٹر محمد نذیر اطلسی**	پی۔ایچ۔ڈی۔ علوم قرآن، جامعۃ الرضا (رجسٹرڈ)، اسلام آباد۔
مشاور مدیر	**ڈاکٹر ساجد علی سبحانی**	پی۔ایچ۔ڈی۔ ادبیات عرب،، جامعۃ الرضا (رجسٹرڈ) اسلام آباد۔
نگران فنی امور	**ڈاکٹر ذیشان علی**	پی۔ایچ۔ڈی، کمپیوٹر سائنسز۔
معاون فنی امور	**فہد عبید**	ایم۔ایس (سی۔ایس)

مجلس ادارت

ڈاکٹر حافظ محمد سجاد	شعبۂ علوم اسلامی، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد۔
ڈاکٹر عائشہ رفیق	شعبۂ علوم اسلامی، گفٹ یونیورسٹی، گوجرانوالہ۔
ڈاکٹر عبدالباسط مجاہد	شعبۂ تاریخ، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد۔
ڈاکٹر روشن علی	شعبۂ علوم اسلامی، اسلام آباد ماڈل کالج فار بوائز، اسلام آباد۔
ڈاکٹر کرم حسین ودھو	شعبۂ ثقافتِ اسلامی، ریجنل ڈائریکٹوریٹ آف کالجز، لاڑکانہ۔
ڈاکٹر علی رضا طاہر	شعبۂ فلسفہ، پنجاب یونیورسٹی لاہور۔
ڈاکٹر ذوالفقار علی	شعبۂ تاریخ، نور الہدیٰ مرکز تحقیقات، اسلام آباد۔
ڈاکٹر سید نثار حسین ہمدانی	شعبۂ اقتصادیات (الٰہی اقتصادیات)، چیئرمین ہادی انسٹیٹیوٹ مظفر آباد، آزاد جموں و کشمیر۔

قومی مجلس مشاورت

ڈاکٹر ہمایوں عباس	شعبۂ علوم اسلامی، جی سی یونیورسٹی، فیصل آباد۔
ڈاکٹر حافظ طاہر اسلام	شعبۂ علوم اسلامی، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد۔
ڈاکٹر عافیہ مہدی	شعبۂ علوم اسلامی، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد۔
ڈاکٹر سید قندیل عباس	شعبۂ بین الاقوامی تعلقات، قائداعظم یونیورسٹی، اسلام آباد۔
ڈاکٹر زاہد علی زہدی	شعبۂ علوم اسلامی، یونیورسٹی آف کراچی۔
ڈاکٹر محمد ریاض	شعبۂ علوم اسلامی، بلتستان یونیورسٹی، اسکردو۔
ڈاکٹر محمد شاکر	شعبۂ نفسیات اور انسانی ترقی، یونیورسٹی آف بہاولپور۔
ڈاکٹر محمد ندیم	شعبۂ ایجوکیشن، گورنمنٹ صادق ایجرٹن کالج، بہاولپور۔
ڈاکٹر رازق حسین	شعبۂ بین الاقوامی تعلقات، نور الہدیٰ مرکز تحقیقات، اسلام آباد۔

بین الاقومی مجلس مشاورت

ڈاکٹر وارث متین مظاہری	شعبۂ علوم اسلامی، جامعہ ہمدرد، نیو دلی، انڈیا۔
ڈاکٹر سید زوار حسین شاہ	شعبۂ علوم قرآنی و حدیث، انجمن حسینی، اوسلو، ناروے۔
ڈاکٹر سید عمار یاسر ہمدانی	شعبۂ قرآن و قانون، المصطفیٰ انٹرنیشنل یونیورسٹی ایران۔
ڈاکٹر غلام رضا جوادی	شعبۂ تاریخ، خاتم النبیینؐ یونیورسٹی، کابل، افغانستان۔
ڈاکٹر جابر محمدی	شعبۂ قرآن اور تربیتی علوم، جامعۃ المصطفیٰ العالمیہ، قم، ایران۔
ڈاکٹر غلام حسین میر	شعبۂ علوم تقابلی حدیث، جامعۃ المصطفیٰ العالمیہ، قم، ایران۔
ڈاکٹر شہلا بختیاری	شعبۂ تاریخ اسلام، جامعۃ الزہراء، تہران، ایران۔
ڈاکٹر فیضان جعفر علی	شعبۂ علوم اسلامی، اردو و فارسی تنظیم، پورہ معروف، ایم۔اے۔یو۔یو۔پی انڈیا۔

کمپوزنگ و ڈیزائننگ : بابر عباس

مقالات ارسال فرمائیں

سہ ماہی تحقیقی مجلّہ "نور معرفت" دینی و سماجی علوم وموضوعات پر مقالات شائع کرتا ہے۔ یہ مجلّہ قومی اور بین الاقوامی سطح پر معاشرتی رواداری اور ادیان ومذاہب کے درمیان تعمیری مکالمے کی فضا کو فروغ دینے کے ساتھ ساتھ اسلامی تعلیمات کی روشنی میں عدل وانصاف پر مبنی عالمی اسلامی معاشرے کے قیام کے لئے فکری بنیادیں فراہم کرتا ہے۔ اس مجلے کا ایک اہم ہدف، یونیورسٹیز اور دینی تعلیمی مراکز ومدارس کے اساتذہ اور طلاب کے درمیان تحقیقی ذوق بیدار کرنا اور ان کے تحقیقی آثار شائع کرنا ہے۔ ایسے مقالات کی اشاعت کو ترجیح دی جاتی ہے جو تحقیقی ہونے کے ساتھ ساتھ اسلامی جمہوریہ پاکستان کی سالمیّت، ملّی یکجہتی اور مذہبی، سماجی رواداری اور محبت کو فروغ دیں اور عصر حاضر کے انسانوں کی عملی مشکلات کا راہ حل پیش کرتے ہوں۔

تفسیر وعلوم قرآن، حدیث ورجال، فقہ واصول، فلسفہ وکلام، سیرت وتاریخ، تقابل ادیان، تعلیم وتربیت، ادبیات، عمرانیات، سیاسیات، اقبالیات، تہذیب وتمدن، اسلامی قوانین اور بطور کلی، کسی بھی موضوع پر اسلامی نکتۂ نگاہ سے لکھے گئے مقالات کی مجلّہ ہذا میں اشاعت بلامانع ہے۔ یہ مجلّہ علماء اور دانشور طبقہ کو دعوت دیتا ہے کہ وہ مجلّہ کے Scope کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے اپنے قیمتی مقالات اشاعت کے لئے ارسال فرمائیں۔ مقالات کی تدوین میں درج ذیل ویب لنک پر دی گئی ہدایات کی مکمل پابندی کی جائے:

https://nmt.org.pk/author-guidelines/

تمام مقالہ نگاروں سے گذارش ہے کہ اپنے مقالات درج ذیل ویب لنک پر Submit کروائیں:

https://nooremarfat.com/index.php/Noor-e-marfat/about/submissions

ضروری نوٹ:

مجلّہ نور معرفت میں شائع ہونے والے مقالات کے مندرجات کی ذمہ داری خود مقالہ نگاروں پر ہے۔

مجلّہ کا مقالات کے تمام مندرجات سے متفق ہونا ضروری نہیں ہے۔

فہرست

نمبر شمار	موضوع	مقالہ نگار	صفحہ
۱	اداریہ	مدیر	6
۲	الحاد: تعارف اور تاریخ-ایک تحقیقی جائزہ	شہباز عباسی	8
۳	مشرکین عصر پیغمبر اکرم ﷺ کا شرک	محمد فرقان	26
۴	امام مہدی (ع) کے بارے میں قادیانی عقائد کا تنقیدی جائزہ	سید نسیم عباس کاظمی	50
۵	عصمت امام میں ارتقاء کے نظریے کا تنقیدی جائزہ	محمد نقی	68
۶	فکرِ حالی کا ردّ عمل: مذہبی وادبی عوامل	گل احمد	88
۷	"الکافی"، کتاب الصیام کی روایات کا ایک جائزہ	علی رضا یوسف	107
۸	تفسیر عیاشی پر ایک نظر	ساجد علی گوندل	126
۹	الانخفاض الفادح في سعر الدراهم الفضية و اثره على الأحكام الفقهية	اسرار خان	145
۱۰	The Theory of Separation between Religion and Politics	Dr. Mohsin Raza	163

اداریہ

اللہ تعالی کے فضل و کرم کے طفیل سہ ماہی تحقیقی مجلّہ نور معرفت کا 55 شمارہ قارئین کی خدمت میں پیش کر رہا ہوں۔ یقینا اہلِ قلم کے لئے ذات باری تعالی کی حقانیّت اور توحید پر ایمان کا تقاضا یہ ہے کہ وہ انسانی معاشرہ سے الحادی اور مشرکانہ افکار کے قلع و قمع کے لئے ٹھوس فکری مواد فراہم کریں۔ اس لئے کہ الحاد اور شرک کا تعلق افعال سے پہلے افکار اور عقیدے سے ہے اور عقائد وافکار میں مثبت یا منفی کوئی بھی تبدیلی صرف اور صرف فکری استدلال کے ذریعے لائی جا سکتی ہے۔ اِس پسِ منظر میں موجودہ شمارے کے پہلے دو مقالے، "الحاد، تعارف اور تاریخ ــ ایک تحقیقی جائزہ" اور "مشرکین عصر پیغمبرﷺ کا شرک۔ ابن عبد الوہاب کے نقطۂ نظر کا تنقیدی جائزہ" کے عنوان کے تحت شاملِ اشاعت ہیں۔ یقینا یہ مقالات قاری کو جہاں الحاد کی ماہیت، الحادی تحریک کی تاریخ اور اثرات سے آگاہ کرنے کے ساتھ ساتھ شرک کی ماہیت اور حدود وقیود سے بھی آشنا کریں گے۔

اس شمارے کے تیسرے مقالے میں امام مہدی علیہ السلام کے بارے میں متفقہ اسلامی عقائد کے برخلاف، قادیانی مدعیات کا تنقیدی جائزہ لیا گیا ہے۔ اس میں ٹھوس دلائل کی روشنی میں قادیانی عقائد کو باطل ثابت کیا گیا ہے۔ اسی طرح چوتھے مقالے میں قابل قبول عقلی و نقلی دلائل کی روشنی میں عقیدۂ امامت سے مربوط، عصمت کے نظریہ میں ارتقاء کی تھیوری پر تنقید شامل ہے۔ یہ بحث نظریۂ امامت کے بارے میں ایک انتہائی اہم اور دقیق علمی گفتگو ہے۔ موجودہ شمارے کے پانچویں مقالے میں "فکرِ حالؔی، کا ردّ عمل: مذہبی و ادبی عوامل" کے عنوان کے تحت، مولانا الطاف حسین حالؔی کی فکری تشکیل اور ان کے عقائد کا جائزہ لینے کے ساتھ ساتھ علماء اور دانشوروں کی طرف سے فکر حالی پر سامنے آنے والے ردّ عمل کے عوامل کا جائزہ بھی لیا گیا ہے۔ یہ مقالہ اسلامیات اور اردو ادبیات کے سنگم پر تدوین پانے کے بموجب، خاص جذابیّت کا حامل ہے۔

کتاب شناسی کے عنوان سے مقالات کی اشاعت مجلّہ نور معرفت کی اشاعتی پالیسی کا مستقل حصہ ہے۔ اسی سلسلے کو آگے بڑھاتے ہوئے موجودہ شمارے میں بھی چوتھی صدی کی دو اہم کتب کا تعارف شامل ہے۔ اس شمارے کے چھٹے مقالے میں اس صدی کے عظیم محدّث محمد ابن یعقوب الکلینی کی کتاب "الکافی" کے باب "کتاب الصیام" کے تعارف کے تحت روزے کی فرضیت، فضیلت اور اہمیت سے مربوط "الکافی" کی چند اہم تفسیری احادیث نقل کی گئی ہیں؛ جن کے طفیل اِن آیاتِ کریمہ کی تفسیر کے نئے گوشے سامنے آتے ہیں۔ اس کے علاوہ، روزے کے فضائل سے مربوط چند عمومی احادیث بھی نقل کی گئی ہیں جس سے اِس عبادت کی عظمت کا بہتر ادراک حاصل کیا جا سکتا ہے۔

اس شمارے کے ساتویں مقالے میں الکلینیؒ کے معاصر اور ایک عظیم مفسر، جناب محمد بن عیاشی کی تفسیر " تفسیر عیاشی" کا تفصیلی تعارف بھی شامل ہے۔ مقالات کے سلسلے کا آٹھواں مقالہ "الانخفاض الفادح في سعر الدراهم الفضية و اثره على الأحكام الفقهية" کے عنوان کے تحت ایک فقہی، اجتہادی بحث پر مشتمل ہے۔ یہ مقالہ اُن فقہی مسائل کی عصری تطبیقات میں عصرِ حاضر کے علماء کے لئے رہنما ہے جن مسائل میں چاندی کے درہم کی قدر و قیمت کا تعین اساسی حیثیت رکھتا ہے۔

An Analytical Study of the Theory of Separation between Religion and Politics کے عنوان سے مزین، اس شمارے کا آخری مقالہ Islamic اور Western Perspectives سے دین اور سیاست کی باہمی نسبت اور ارتباط کا عقلی دلائل کی روشنی میں تفصیلی جائزہ لیتا ہے۔ مقالات کے اِس تنوع نے مجلّہ نور معرفت کے موجودہ شمارے کو گوہر بار بنا دیا ہے۔ ہمیں امید ہے کہ ہمیشہ کی طرح یہ شمارہ بھی اہلِ علم و دانش کو فکر و نظر کے نئے گوشوں سے متعارف کروائے گا۔ ان شاء اللہ!

مدیر مجلّہ،

ڈاکٹر محمد حسنین

الحاد: تعارف اور تاریخ-ایک تحقیقی جائزہ

Atheism: Introduction & History; An Analytical Review

Open Access Journal
Qtly. Noor-e-Marfat
eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nooremarfat.com
Note: All Copy Rights are Preserved.

Shahbaz Abbasi
M.Phil Islamic Studies, Lecturer Alhamd Islamic Universty
Islamabad.
Email:shahbazabbasi92@gmail.com
Ahmad Raza
M.Phil Islamic Studies UET Lahore.
Email:nizami67@hotmail.com

Abstract: Atheism refers to the denial of the existence of Almighty God. A society where atheistic thinking is on the rise, the society is on the verge of destruction. People with atheistic ideas, especially the youth, fall prey to many social and cultural, spiritual and moral, mental and psychological evils. Today our society is surrounded by many moral and social obscenities. In these circumstances, it is the duty of Muslim scholars in a Muslim society to shed light on the nature of atheism and its causes, to refute atheistic ideas through scientific arguments, and to adopt policies in the education and training of the younger generation. The definition, history and nature of atheism have been highlighted in this article for the same purpose.

Keywords: Atheism, Islam, Atheistic Movements.

خلاصہ

الحاد کا مطلب خداوند تعالیٰ کے وجود کا انکار ہے۔ جس معاشرے میں الحادی سوچ پروان چڑھنے لگے وہ معاشرہ تباہی کے راستے پر چل نکلتا ہے۔ الحادی افکار کے حامل افراد، خاص طور پر نوجوان بہت سی سماجی اور ثقافتی، روحانی اور اخلاقی، ذہنی اور نفسیاتی برائیوں میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ آج ہمارا معاشرہ بہت سی اخلاقی اور معاشرتی فحاشیوں میں گھرا ہوا ہے۔ ان حالات میں ایک مسلم معاشرہ میں مسلمان اسکالرز کا یہ فریضہ ہے کہ وہ الحاد کی ماہیت اور اس کے موجبات پر روشنی ڈالیں، علمی دلائل کے ذریعے الحادی افکار کا ابطال کریں اور نوجوان نسل کی تعلیم و تربیت میں ایسی پالیسیاں اپنائیں جو الحادی افکار کے پھیلاو کا سدّباب کر سکیں۔ پیش نظر مقالہ میں اسی غرض و غایت کے تحت الحاد کی تعریف، تاریخ اور ماہیت کو اجاگر کیا گیا ہے۔

کلیدی الفاظ: الحاد، اسلام، لادینیت

الحاد کا لغوی معنی

الحاد کا مادہ (ل ۔ ح ۔ د) ہے جس کے معنیٰ حق سے انحراف کرنا ہے۔لحد۔ یلحد۔لحدا فی الدین، یعنی: "مذہب سے پھر جانا، دین میں طعن کرنا، جھگڑا کرنا، احکام خداوندی کو ترک کرنا۔"[1]

الحاد کا اصطلاحی معنی و مفہوم

الحاد کی مختلف تعریفیں بیان کی گئی ہیں جو کہ درج ذیل ہیں:

Atheism means that the belief that God doesnot exist.[2]

یعنی: "الحاد کا مطلب یہ عقیدہ رکھنا ہے کہ خدا کا کوئی وجود نہیں ہے اور اس کا مخالف لفظ توحید پرستی ہے۔"

امام راغب اصفہانی الحاد کا معنی بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ترک القصد فیما امربہ و أشرک باللہ أو ظلم أو احتکر الطعام[3] یعنی: "الحاد کے معنی جس بات کا حکم دیا گیا ہے اس کا ارادہ ہی نہ کرنا، اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہرانا، ظلم کرنا اور خوراک کی ذخیرہ اندوزی ہے۔"

تاج العروس کے مطابق:

أَشْرَكَ باللهِ تعالى هكذا في سائِر النُّسخ التي بأَيدينا ونقَلَه المصنّف في البصائرِ عن الزَّجّاج والذي في أُمَّهات اللغةِ: وقيل: الإِلْحَادُ فيه: الشَّكُّ في اللهِ قاله الزَّجَّاجُ هكذا نقلَه في اللسان فلْيُنْظَر أَو أَلْحَدَ في الحَرَمِ: ظَلَمَ وهو أَيضاً قولُ الزَّجَّاج أَو اَلْحَدَ في الحَرَمِ: احْتَكَرَ الطَّعَامَ فيه وهو مأْخُوذ من الحَدِيث عن عُمَرﷺ احْتِكَارُ الطَّعَامِ في الحَرَمِ إِلْحَادٌ فِيه.[4] یعنی: "کسی کو اللہ تعالیٰ کا شریک ٹھہرانا الحاد ہے۔ ہمارے پاس جس قدر بھی نسخے ہیں وہ البصائر کے مصنف زجاج اور لغت کی بڑی کتب یہی معنی بیان کرتی ہیں اور اس کے معنی میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ اللہ کی ذات میں شک کرنا اس کو زجاج نے بیان کیا اور لسان العرب میں بھی اس طرح نقل کیا گیا ہے تو غور و فکر مطلوب ہے یا (اس کا معنی یوں بھی ہے) اللہ کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہرانا حرم میں الحاد کرنا، ظلم کرنا وغیرہ کے زمرے میں آتا ہے۔ حضرت عمر سے ماخوذ ہے کہ خوراک کی ذخیرہ اندوزی کو بھی الحاد کہتے ہیں۔"

مندرجہ بالا تعریفات سے ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ الحاد در حقیقت کوئی مذہب نہیں بلکہ ایک طرز فکر اور سوچ کا نام ہے۔ ایسی منحرف سوچ جس میں ہر وہ عمل شامل ہے جو عقیدۂ توحید اور اللہ تعالیٰ کے بتائے ہوئے فرمودات سے ٹکرائے اور خالق کے مدّمقابل مخلوق کو لا کھڑا کرے۔ خدا اور مذہب پر یقین نہ رکھنے والوں کو "مُلحِد" کہا جاتا ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جو کسی خالق کو سرے سے مانتے ہی نہیں بلکہ ان کے نزدیک خدا، دیوتا یا مافوق الفطرت ہستیوں کا کوئی وجود ہی نہیں ہے۔

الحاد کے مترادف الفاظ

لغت کی کتابوں میں "دہریہ" اور "زندیق" الحاد کے مترادف الفاظ ہیں۔ علم الکلام کے ماہرین نے بھی الحاد کی اصطلاح کے ساتھ "زندیق" کا لفظ اس کے مترادف کے طور پر استعمال کیا ہے جس کے معنی بے دین ہونا، بداعتقاد ہونا (صفت)، نیز باطن میں کفر اور ظاہر میں ایمان بیان ہوئے ہیں[5] احمد امین فرماتے ہیں کہ: "عربی زبان میں زندیق کا لفظ نہیں تھا۔ عرب لوگ جب اس مفہوم کو ادا کرنا چاہتے تھے تو ملحد یا دہری کہا کرتے تھے۔"[6] امام جوہری لفظ "زندیق" کی تعریف میں فرماتے ہیں کہ: الزّنديق من الثّنويّة، وهو معرّب، والجمع: الزّنادقة، والهاء (أي التّاء الموقوف عليها بالهاء) عوض من الياء المحذوفة، وأصله زناديق، (والفعل من ذلك) تزندق، والاسم: الزّندقة[7] یعنی: "زندیق ثنویت کی ایک شاخ ہے۔ یہ لفظ معرب ہے جس کی جمع زنادقہ آتی ہے۔ تزندق اس سے فعل اور زندقة اسم آتا ہے۔"

اس سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ زندقہ بھی یہودیت اور نصرانیت کی طرح کوئی خاص مذہب ہے اور عام طور پر الحاد اور بددینی کے معنوں میں اس کا استعمال ایک نئے معنی ہیں جو بعد میں پیدا ہوئے ہیں۔ مندرجہ بالا تعریفات سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ لفظ زندیق بھی الحاد سے ملتا جلتا ایک قسم کا کفر نفاق ہے۔ یعنی ایسا شخص جو ظاہر میں قرآن اور احادیث نبوی ﷺ کو ماننے کا دعوی اور اقرار کرے لیکن آیات قرآنی کے معانی ایسے گھڑے جو دوسری نصوص قرآن وسنت اور اصول اسلام کے منافی ہوں۔ الغرض یہ کہ زنادقہ وہ لوگ ہوئے جنہوں نے فکری و عملی دونوں صورتوں میں اسلام سے انحراف کیا اور الحاد کے راستے میں پڑتے گئے۔

قرآن کی روشنی میں الحاد کے معانی

قرآن مجید میں لفظ الحاد کا اطلاق سیاق وسباق کے مطابق مختلف معانی پر ہوا ہے۔ قرآن مجید میں یہ کلمہ کبھی لغوی معانی میں استعمال ہوا ہے اور کبھی اصطلاحی معنی میں۔ مجموعی طور پر قرآن مجید میں الحاد کا لفظ کجروی، پناہگاہ اور انحراف کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

- اِنَّ الَّذِیۡنَ كَفَرُوۡا وَیَصُدُّوۡنَ عَنۡ سَبِیۡلِ اللّٰهِ وَالۡمَسۡجِدِ الۡحَرَامِ الَّذِیۡ جَعَلۡنٰهُ لِلنَّاسِ سَوَآءَ اۨلۡعَاكِفُ فِیۡهِ وَالۡبَادِ وَمَنۡ یُّرِدۡ فِیۡهِ بِاِلۡحَادٍۢ بِظُلۡمٍ نُّذِقۡهُ مِنۡ عَذَابٍ اَلِیۡمٍ (25:22) ترجمہ: "بیشک جن لوگوں نے کفر کیا ہے اور (دوسروں کو) اللہ کی راہ سے اور اس مسجد حرام (کعبۃ اللہ) سے روکتے ہیں جسے ہم نے سب لوگوں کے لئے یکساں بنایا ہے اس میں وہاں کے باسی اور پردیسی (میں کوئی فرق نہیں)، اور جو شخص اس میں ناحق طریقہ سے کج روی (یعنی مقررہ حدود و حقوق کی خلاف ورزی) کا ارادہ کرے ہم اسے دردناک عذاب کا مزہ چکھائیں گے۔"

اس آیت میں الحاد کا لفظ کجروی یا خلاف ورزی کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔

- وَاتۡلُ مَاۤ اُوۡحِیَ اِلَیۡكَ مِنۡ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمٰتِهٖ وَلَنۡ تَجِدَ مِنۡ دُوۡنِهٖ مُلۡتَحَدًا (27:18) ترجمہ: اور آپ وہ (کلام) پڑھ کر سنائیں جو آپ کے رب کی کتاب میں سے آپ کی طرف وحی کیا گیا ہے، اس کے کلام کو کوئی بدلنے والا نہیں اور آپ اس کے سوا ہرگز کوئی جائے پناہ نہیں پائیں گے۔"

اس آیت میں لفظ الحاد کا معنی جائے پناہ کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔

- قُلۡ اِنِّیۡ لَنۡ یُّجِیۡرَنِیۡ مِنَ اللّٰهِ اَحَدٌ ۙ وَّلَنۡ اَجِدَ مِنۡ دُوۡنِهٖ مُلۡتَحَدًا (22:72) ترجمہ: "آپ فرمادیں کہ نہ مجھے ہرگز کوئی اللہ کے (اَمر کے خلاف) عذاب سے پناہ دے سکتا ہے اور نہ ہی میں قطعاً اس کے سوا کوئی جائے پناہ پاتا ہوں۔"

اس آیت میں لفظ ملتحدا جائے پناہ کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔

جن آیات میں الحاد کا معنی انحراف کے طور پر استعمال ہوا ہے وہ درج ذیل ہیں:

- وَلِلّٰهِ الۡاَسۡمَآءُ الۡحُسۡنٰى فَادۡعُوۡهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا الَّذِيۡنَ يُلۡحِدُوۡنَ فِىۡۤ اَسۡمَآئِهٖ ؕ سَيُجۡزَوۡنَ مَا كَانُوۡا يَعۡمَلُوۡنَ (180:7) یعنی: "اور اللہ ہی کے لئے اچھے اچھے نام ہیں، سو اسے ان ناموں سے پکارا کرو اور ایسے لوگوں کو چھوڑ دو جو اس کے ناموں میں حق سے انحراف کرتے ہیں، عنقریب انہیں ان (اعمالِ بد) کی سزا دی جائے گی جن کا وہ ارتکاب کرتے ہیں۔"
- وَلَقَدۡ نَعۡلَمُ اَنَّهُمۡ يَقُوۡلُوۡنَ اِنَّمَا يُعَلِّمُهٗ بَشَرٌ ؕ لِسَانُ الَّذِىۡ يُلۡحِدُوۡنَ اِلَيۡهِ اَعۡجَمِىٌّ وَّهٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِيۡنٌ (103:16) ترجمہ: "اور بیشک ہم جانتے ہیں کہ وہ (کفار و مشرکین) کہتے ہیں کہ انھیں یہ (قرآن) محض کوئی آدمی ہی سکھاتا ہے، جس شخص کی طرف وہ بات کو حق سے ہٹاتے ہوئے منسوب کرتے ہیں اس کی زبان عجمی ہے اور یہ قرآن واضح و روشن عربی زبان (میں) ہے۔"

ان تمام آیات بینات کا بغور مطالعہ کیا جائے تو یہی نتیجہ مترشح ہوتا ہے کہ خلاق عالم نے انسانی طبیعت میں طاغوتی فکر کے عیارانہ خیالات کو عیاں فرمایا ہے کہ کج روی اور صحیح راہ سے انحراف فطرت قبیحہ کا خاصہ ہوتا ہے۔ ان تمام آیات سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ الحاد کا معنی صحیح راہ سے انحراف کے ہیں۔

الحاد کا مفہوم احادیث کی روشنی میں

الحاد کا لفظ حدیث میں بھی استعمال ہوا ہے:

حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي حُسَيْنٍ حَدَّثَنَا نَافِعُ بْنُ جُبَيْرٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أَبْغَضُ النَّاسِ إِلَى اللَّهِ ثَلَاثَةٌ مُلْحِدٌ فِي الْحَرَمِ وَمُبْتَغٍ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةَ

الْجَاهِلِيَّةِ وَمُطَّلِبُ دَمِ امْرِئٍ بِغَيْرِ حَقٍّ لِيُهَرِيقَ دَمَهُ[8] یعنی: "ابوالیمان، شعیب، عبداللہ بن ابی حسین، نافع بن جبیر، حضرت ابن عباس (ر) سے روایت کرتے ہیں انہوں نے بیان کیا کہ نبی (ﷺ) نے ارشاد فرمایا کہ لوگوں میں سب سے زیادہ مبغوض (یعنی برا) اللہ کے ہاں تین شخص ہیں، حرم میں ظلم کرنے والا، اسلام میں جاہلیت کا طریقہ تلاش کرنے والا اور کسی شخص کا خون ناحق طلب کرنے والا، تاکہ اس کا خون بہائے۔"

اس حدیث مبارکہ میں ملحد کا معنی ظلم کے مد مقابل استعمال ہوا ہے۔

الحاد کی اقسام

الحاد کا موضوع اتنی وسعت پا چکا ہے کہ موجودہ دور کے مفکرین نے اس کو درج ذیل تین اقسام میں تقسیم کر دیا ہے:

1. الحاد مطلق

الحاد مطلق کی تعریف بیاں کرتے ہوئے محمد دین جوہر لکھتے ہیں کہ:

"Gnosticism" سے مراد ہے علم یا معرفت رکھنا۔ یہ ملحدین خدا کے انکار کے معاملے میں شدت کا رویہ رکھتے ہیں۔ یہ لوگ روح، دیوتا، فرشتے، جنت و دوزخ اور مذہب سے متعلقہ روحانی امور اور مابعد الطبیعاتی (meta physical) امور کو کسی بھی صورت تسلیم نہیں کرتے۔ ان کا دعوی ہے کہ وہ اس بات کا اچھی طرح علم رکھتے ہیں کہ انسان اور کائنات کی تخلیق میں کسی خالق کا کمال نہیں ہے بلکہ یہ خود بخود وجود میں آئی ہے اور فطری قوانین(laws of nature) کے تحت چل رہی ہے۔ اس نقطہء نظر کے حامل لوگوں کو Gnostic Athie کہا جاتا ہے۔ عام طور پر جب ملحدین یعنی اتھیسٹ کا ذکر ہوتا ہے تو ملحدین سے مراد یہی طبقہ ہوتا ہے۔"[9]

2. لاادریت

"لاادریت" Agnostism سے مراد ایسے عقیدے کا حامل جو یہ تصور رکھتا ہو کہ نا ہم خدا کا علم رکھتے ہیں اور نہ ہی اس کا علم رکھ سکتے ہیں۔اس حوالے سے محمد دین جوہر اپنی کتاب "الحاد ایک تعارف" میں "لاادریت" کی تعریف میں لکھتے ہیں کہ: "عام معنوں میں اس سے مراد خدا کو اپنے ادراک (سوچ، سمجھ) سے ماوراء سمجھ کر اس معاملے میں سکوت کا رویہ اختیار کرنا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ خدا ہے یا نہیں، ہم اس بارے میں کچھ نہیں کہ سکتے۔ ہمیں اس بارے میں صرف یہ سوچنا چاہیے کہ "ہمیں معلوم نہیں ہے" ان لوگوں کو Agnostic Athiest کہا جاتا ہے۔اس عقیدے کے ماننے والے لوگ خدا کے انکار واقرار دونوں سے دور رہتے ہیں۔"[10]

3. ڈیزم

ڈیزم Deism سے مراد ایسے افراد جو یہ عقیدے رکھتے ہیں کہ خدا اس کائنات کا خالق و مالک ہے۔ لیکن اس نے کائنات کو بنا کر چھوڑ دیا ہے۔ اب انسان جانے یا دنیا جانے۔ اس حوالے سے محمد دین جوہر فرماتے ہیں کہ: "یہ

نظریہ خدا کو صرف ایک خالق کائنات کی حد تک ماننے کا اصرار کرتا ہے۔اس نظریے کے قائل لوگوں کے مطابق خدا کائنات کو وجود میں لاکر اور اس کے لیے مقررہ قوانین بنا کر خود کو معطل کر چکا ہے لہٰذا نظام کائنات میں اب کسی ہستی کی مداخلت نہیں ہے اور اس کائنات کا اب کوئی ناظم نہیں ہے۔"[11]

الغرض جدید دور میں الحادی سوچ کا تعین مندرجہ بالا افکار کی روشنی میں عیاں ہے۔

الحاد کی تاریخ

الحاد ہمیشہ انسانی معاشروں میں رہا ہے لیکن یہ کبھی قوت نہیں پکڑ سکا۔ کیونکہ دنیا بھر میں یا تو انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کے متبعین ،ایک اللہ کو رب ماننے والے غالب رہے یا پھر شرک کا غلبہ رہا۔چند ملحد فلسفیوں کو چھوڑ کر تاریخ میں انسانوں کی اکثریت ایک یا کئی خداؤں کے وجود کی بہرحال قائل رہی ہے۔ قدیم زمانے میں مذہب کے مقابلے میں الحاد ودہریت کا پھیلاؤ اس لیے بھی کم رہا کہ انبیاء کرام اللہ تعالیٰ کے پیغام کی تبلیغ کیا کرتے تھے۔اور ان انبیاء کے مقابلے میں مشرکین اور منافقین اپنی زور آزمائی میں کبھی پیچھے نہیں رہے۔بڑے مذاہب مثلاً بدھ مت کے ہاں اگرچہ خدا کا کوئی واضح تصور نہیں پایا جاتا تاہم دیوتاؤں پر "بدھ مذہب" کے ماننے والے بھی یقین رکھتے تھے۔اس کے علاوہ دنیا میں چند فلسفی ایسے بھی گزرے جنہوں نے خدا کی وحدانیت کو مختلف صورتوں میں تسلیم کیا ہے۔ مثال کے طور پر ڈیکارٹ کا تصور وحدانیت یہ ہے کہ: "میں ایک کامل واکمل ہستی کا تصور رکھتا ہوں جو ایک ایسے جوہر کی حیثیت رکھتی ہو جو لامتناہی ،ازلی وابدی ، قائم بذات اور غیر محتاج ہو اور میرے علاوہ تمام دیگر اشیائے کائنات کا خالق ہو۔"[12]

خلاصہ یہ کہ الحاد کے ادوار کو ہم مندرجہ ذیل حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں:

1. قدیم دور

الحاد کے آثار وعلامات ہمیں تاریخ کے ہر دور میں ملتے ہیں۔ کیونکہ جس دور میں اگر الحاد کا جائزہ لیا جائے تو روحانی استدلال کے مدمقابل شیطانی استدلال پیش کرنے والے افراد بھی اس دنیا میں موجود تھے۔چنانچہ تخلیق آدم کے دوران ابلیس کا انحرافی نقطہ نظر الحاد کے آغاز کا سبب تھا۔جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ: وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ (2:34) ترجمہ: "اور جب فرشتوں سے کہا کہ آدم کو سجدہ کرو پس سب نے سجدہ کیا سوائے ابلیس کے ،اور وہ کافروں میں سے تھا۔" قرآن مجید کی اس آیت سے بات بالکل واضح ہوتی ہے کہ سب سے پہلی انحرافی سرگرمی کا آغاز ابلیس کے سبب ہی وقوع پذیر ہوا۔

2. یونانی دور

یونانی دور میں بھی بہت سے افراد ایسے تھے جو ایک سے زائد علوم میں مہارت رکھتے تھے۔ان میں ارسطو،

افلاطون اور دیگر شخصیات نے تصور الہ کے حوالے سے اپنے نظریات پیش کئے ہیں۔ لیکن اس دور میں مذہب کے مدمقابل فلسفیانہ عناصر زیادہ موجود تھے۔اس طرح یونانی دور میں فلسفیانہ عقائد کو بہت پذیرائی ملی کیونکہ اس دور میں ہر بات عقل کے پیش نظر ہوتی تھی جس کا واضح ثبوت تاریخ کی کتابوں میں ہمیں ملتا ہے۔ یونان میں الحادی فکر کے حوالے سے سید ابوالاعلیٰ مودودی فرماتے ہیں کہ: "یونانی فکر لاتعین اور فرسودہ خیالات کے علاوہ کچھ نہ تھی۔ دوسرے الفاظ میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ یونانی فکر وجود کی منزل سے کبھی آگے نہیں جاسکا۔ اسلامی اصطلاح میں یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ یونانی مفکر عالم حیرت سے اوپر نہیں اُٹھ سکے۔"[13] خدا کے متعلق یونانی مفکر ارسطو کا عقیدہ یوں نقل کیا گیا ہے: "وہ ایک قوت مقناطیسی ہے، جو تمام اشیاء کو اپنی طرف کھینچتی ہے لیکن در حقیقت نہ وہ خالق ہے اور نہ خلق و خلقت سے اسے کوئی تعلق ہے۔"[14]

3. رومی دور

رومی دور کے حالات و واقعات کا تذکرہ کرتے ہوئے سید ابوالحسن ندوی فرماتے ہیں کہ: "رومی تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ رومی اپنے مذہب و عقائد میں راسخ الایمان نہ تھے اور در حقیقت وہ اس بارے میں معذور بھی ہیں۔ اس لیے کہ جو مشرکانہ اور توہم پرستانہ مذہب روم میں رائج تھا اس کا متقاضہ یہ تھا کہ رومی علم میں جس قدر ترقی کرتے جائیں اور ان کے دماغ روشن ہو جائیں۔ اتنی ہی اس مذہب کی بے توقیری اور اس کی عظمت میں کمی واقع ہو جائے۔"[15]

4. جدید دور

حضرت عیسی علیہ السلام کے دور سے پیغمبر اسلام حضرت محمد ﷺ کی بعثت تک الحاد مختلف شکلوں میں چلتا رہا۔ اسلامی فتوحات کا نتیجہ میں بہت سی تہذیبیں اسلامی عقائد کے زیراثر چلی گئیں۔ اس دور میں بہت سے ایسے فلاسفر و حکماء پیدا ہوئے جنہوں نے مذہب کی ضرورت و اہمیت کو اجاگر کیا۔ تاہم بیسویں صدی میں مغربی تہذیب میں ایک بار پھر سے الحادی تفکرات ابھرنے لگے۔ دراصل مغربی تہذیب کا نسبی تعلق یونانی اور رومی تہذیب سے ہے۔ ان دونوں تہذیبوں نے اپنے ترکہ میں جو سیاسی نظام اور اجتماعی فلسفہ اور عقلی و عملی سرمایہ چھوڑا وہی اس کے حصے میں آیا۔ اس کے سارے رجحانات اور خصوصیات اس کو نسل در نسل منتقل کیے ہوئے ہیں۔ یونانی تہذیب مغربی تہذیب کا سب سے پہلا اور واضح نمونہ تھی۔ یہ وہ پہلا تمدن تھا جو خالص حسی فلسفہ حیات کی بنیاد پر قائم ہوا اور یونانی قوم ایک مخصوص نظریہ تمدن کے علمبردار کی حیثیت سے دنیا پر چھا گئی۔

مسلمانوں کے عروج کے ساتھ اس تمدن کو بھی زوال آیا مگر یہ دنیا سے نیست و نابود نہ ہوا اور اکیسویں صدی میں یہ ایک نئے انداز سے جلوہ گر ہوا اور اس دور میں نشاط ثانیہ اور اصلاح دین کی تحریکیں نمودار ہوئیں جنہوں نے

یورپ میں الحادی افکار کو خاصی ہوا دی۔ دراصل، جدید دور کا الحاد بہت سے مسائل سے مل کر بنا ہے۔ کیونکہ آج کا دور ٹیکنالوجی کا دور ہے جس نے انسان کی مشکل کو آسان ترین کر دیا ہے گھنٹوں کے فاصلے ابن منٹوں میں تبدیل ہونے لگے ہیں۔ آج کا دور سوشل میڈیا کا دور ہے۔ نت نئی ویب سائٹس جو مذہب کے نام سے اپ لوڈ کی جارہی ہیں۔ جس میں اسلامی عقائد کو کمزور کرنے میں دشمنان اسلام کا کافی عمل دخل ہے اور ہر وقت اپنی رائے اور عقیدے کی بناء پر سادہ لوح انسانوں کو گمراہ کر رہا ہے۔ آج فیس بک اور یوٹیوب میں آپ کو بیسیوں ایسے لیکچر مل جائیں گے جو معاشرے کو گمراہی کی طرف بآسانی دھکیل رہیں ہیں۔ پرنٹ میڈیا اور الیکٹرانک میڈیا، موبائل ٹیکنالوجی اور انٹرنیٹ کی وسیع دنیا جس نے فاصلوں کو بہت کم کر دیا ہے۔ اور دنیا کے ہر کونے کی رسائی کو انسان کی مٹھی میں تھما کر رکھ دیا ہے۔ جہاں اس ٹیکنالوجی کے فائدے بھی ہیں۔ وہیں پر اس کے نقصانات نے آج کے نوجوان طبقہ کو جو مذہبی اور اخلاقی اقدار سے آزادی دلا دی ہے۔ اس کی اندھیر نگری ساری قوم کے سامنے عیاں ہے۔ کس طرح ویب سائٹ کے ذریعے مسلمانوں کے اوپر عقائد، معاشرت اور اسلامی تہذیب و تمدن کی دیواروں کو کھوکھلا کیا جارہا ہے۔ اور وہاں پوری اسلامی قوم اپنی ناکامیوں کے پیش نظر بے بس کھڑی ہے۔ جس کو ہمارے نوجوان ماڈرن کلچر کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ ذیل میں جدید دور کے الحاد و دہریت کی چند تحریکوں پر قدرے تفصیل سے روشنی ڈالی جاتی ہے:

1) لادینیت

جدید دور میں الحاد و دہریت کو پروان چڑھانے میں جن تحریکوں نے فعال کردار ادا کیا، ان میں ایک تحریک "لادنیت" کی تحریک تھی جس نے یورپی معاشرے کو سیکولر بنانے کی سرتوڑ کوشش کی۔ یہ تحریک نہ صرف مغرب میں بلکہ دنیا کے اکثر و بیشتر خطوں میں اس کا اثر موجود رہا ہے۔ لادینیت کی تعریف میں انسائیکلوپیڈیا آف بڑٹانیکا نے لکھا ہے کہ:

An ethical system which is founded againston the principles of natural morality and independent of revealed religion or supernaturalism.[16]

یعنی: "ایک ایسا غیر مذہبی نظام جو قدرتی اخلاقیات اور نازل شدہ مذہب سے آزاد یا روحانی نظام کے اصولوں کے خلاف ہو لادینیت کہلاتا ہے۔"

مولانا سید ابوالاعلی مودودی کے مطابق: "لادینیت کا مطلب یہ ہے کہ خدا اور اس کی ہدایت اور اس کی عبادت کے معاملے کو ہر شخص کی ذاتی حیثیت تک محدود کر دیا جائے اور انفرادی زندگی کے اس چھوٹے دائرے کے سوا دنیا کے باقی تمام معاملات کو ہم خالص دنیوی نقطہ نظر سے اپنی صوابدید کے مطابق خود جس طرح چاہیں طے کریں۔ ان

معاملات میں یہ سوال خارج از بحث ہونا چاہیے کہ خدا کیا کہتا ہے اور اس کی ہدایت کیا ہے اور اس کی کتابوں میں کیا لکھا ہے۔"[17]

مندرجہ بالا تعریفات اور اقتباسات سے ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ لادینیت ایک ایسی فکر کا نام ہے جو انسان کی اخلاقی و روحانی اقدار کو کمزور کرتی ہے اور انسانی شعور میں اس کے منفی اثرات مرتب ہوتے ہیں۔لادینیت کی تحریک کے دو عمدہ اصول درج ذیل ہیں:

- انسان زندگی کی تمام جدوجہد اور دلچسپی کا مرکز صرف یہ دنیا اور اس کے معاملات ہیں۔ دوسری دنیا۔ خدا اور آخرت۔کا اول تو کوئی وجود نہیں ہے اور اگر ہو بھی تو اس سے کوئی سروکار نہیں۔
- انسانی زندگی کے تمام معاملات میں رہنمائی کے لئے ہماری عقل کافی ہے۔رہنمائی کے لئے کیس وحی الٰہی یا آسمانی ضابطہ حیات کی ضرورت نہیں ہے۔[18]

یہ وہ اصول ہیں جن پر لادینیت کی عمارت قائم ہے اور گذشتہ چار صدیوں سے یہی فکری رجحان اہل یورپ کے دل و دماغ پر تسلط جمائے ہوئے ہے۔ دنیا پر غلبہ حاصل کرنے کے بعد اہل یورپ نے یہی فکری رجحان ساری دنیا میں پھیلا دیا۔آج ساری دنیا کا علمی مزاج اور انداز فکر لادینیت کی طرف مائل ہے۔اس حوالے سے سید محمد قطب لکھتے ہیں: "آج مغربی زندگی جن مشکلات کی لپیٹ میں ہے وہ انسان اور اللہ کا تعلق منقطع ہونے اور مذہب سے علیحدگی کا نتیجہ ہے۔اس نتیجہ میں جو استحصال لوگوں کا خون چوسنا، سامراج اور سرکشی کی صورت میں پیدا ہو رہا ہے۔ یہ مغربی تہذیب کا معاشی خلل نہیں بلکہ یہ نتیجہ ہے یورپ میں منہمک ہونے کا، اللہ کی ہدایت سے دور ہونے کا۔"[19]

یہ وہی لادینیت کا مرض ہے جس سے چودہ سو سال قبل قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے لادینیت کے مرض اور اخلاق کے روگ سے اپنے بندوں کو آگاہ کر دیا تھا۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَلَا تَكُوْنُوْا كَالَّذِيْنَ نَسُوا اللّٰهَ فَاَنْسٰىهُمْ اَنْفُسَهُمْ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ (59:13) ترجمہ: "اور ان لوگوں کی طرح نہ ہو جانا جنہوں نے اللہ کو بھلا دیا تو اللہ نے بھی انہیں اپنی جانوں سے بھلا دیا، یہی لوگ فاسق ہیں۔"

2) مادیت پرستی

مادیت پرستی، الحاد کی وہ شکل ہے جو مذہب کے لیے سب سے زیادہ نقصان دہ ثابت ہوئی ہے۔اس نے دنیا اور دین میں تفریق پیدا کر دی جس کے سبب انسانی معاشرہ دو طبقات میں تقسیم ہوگیا۔اور اسی معاشرتی رویے کے زیر اثر انسان کو نتائج بھی حاصل ہو جاتے ہیں۔ بقول بعضے: "وہ مذہب اور اخلاق کی قیود سے آزاد ہو کر کچھ عرصے کے لیے تو پھولا نہ سمایا لیکن اسے پتہ چل گیا کہ اس کا انجام سوائے پریشانی اور غم کے کچھ نہیں۔اس وقت فلسفہ مادیت کے زیر اثر زندگی گذارنے والا ہر انسان اس قدر پریشانی اور غم کے سوا کچھ نہیں۔اور انسان کی کی پریشانی اتنی

وسعت اختیار کر چکی ہے کہ وہ ذہنی مریض کے ڈاکٹر کے پاس جانے کے لیے تیار ہے۔ وہ اپنے طریقہ زندگی سے تنگ آچکا ہے اس کو اپنی ذات سے اور ماحول سے نفرت ہے۔۔۔"[20]

دراصل، مادیت پرستی سے مراد مادی اجسام، دنیاوی عیش وعشرت سے محبت، شکم پروری اور تن آسانی ہے۔ انسان کے دو روپ ہیں ایک ظاہر دوسرا باطن! اگر انسان ظاہر پرست ہو جائے تو دنیا کے رنگوں میں کھو جاتا ہے اور اگر باطن کا رنگ چڑھ جائے تو دنیا کے عارضی اور پھیکے رنگوں سے بالکل عاری ہو جاتا ہے۔مادیت پرستی کے غلبہ تلے پلا ہوا انسان اکثر و بیشتر اپنے ذاتی مفاد کے حصول کے لیے ہی تگ و دو کرتا ہے۔چاہے اس کو جان کی بازی ہی کیوں نہ لگانی پڑے۔چناچہ ایک مفکر لکھتا ہے کہ: "دنیا میں مادہ کے سوا کوئی چیز نہیں حتیٰ کہ انسان بھی صرف برقیہ اور سالبیہ ہی کی کرشمہ سازی ہے اسے اس دنیا میں اگر کسی چیز کی ضرورت ہے تو وہ مادی احتیاجات کی تسکین ہے۔"[21] ایک اور مفکر لکھتا ہے کہ: "مادیت پرست منکرین خدا کا یہ گروہ بے دیکھے، بے جانے، بے سمجھے اپنے اس وہم میں گرفتار ہے کہ وہ خود بخود ہستی جس پر نظام کائنات کی انتہا ہوتی ہے ان تمام کمالات سے مفلس اور عاری ہے اور اس لئے انہوں نے اپنے آپ کو پیغمبروں سے جدا کرنے کے لیے اس خود بخود ہستی کا نام بجائے خدا کے مادہ رکھ لیا ہے۔"[22]

ان تمام اقتباسات کو مد نظر رکھتے ہوئے ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ گذشتہ ادوار سے لے کر موجودہ دور کے حالات اور روپے پیسے کی طلب نے کس طرح اخلاقی اقداروں کو ہمارے معاشرے میں کھوکھلا کر دیا ہے۔آج ہمارے معاشرے کی صورت حال یہ ہے کہ ہم روپیہ پیسہ، سٹیٹس، گاڑی، بنگلہ اور ان جیسی دوسری چیزوں کو بہت اہمیت دیتے ہیں۔ لیکن انسانیت اور بھائی چارے کو سرے سے ہی بھول چکے ہیں۔آج جب ہم اپنے معاشرے کو اس دلدل میں پھنسا دیکھتے ہیں تو پشیمانی اور ندامت کے سوا ہمیں کچھ نظر نہیں آتا۔ کیونکہ ہمارے ضمیر مردہ ہو چکے ہیں اور اسلامی تعلیمات جو کہ سادگی کا درس دیتی ہیں اس سے بالکل نابلد ہو چکے ہیں۔چناچہ ایسے تمام امور ہمیں الحاد و دہریت کی طرف مائل کرنے کے لیے کافی ہیں۔

جدید تہذیب نے روح سے زیادہ مادہ پر زور دیا اور روحانیت کے مقابلے میں محسوسات کو ترجیح دی جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ افراد اجتماعی مقاصد کی بجائے اپنے ذاتی عیش و آرام اور خود غرضانہ مقاصد کے حصول کو زیادہ اہم سمجھنے لگے۔ یہی وجہ ہے کہ جدید انسان جسمانی لذتوں کی تلاش میں گرداں نظر آتا ہے۔مادیت پسندی کے حامی جو کسی خدا اور مذہب کے تصور کو زندگی پر لاگو نہیں کرتے۔ان کے اخلاقی نظریے کے مطابق اگر انسان کو کسی چیز کی ضرورت ہے تو صرف جسمانی احتیاجات کی تسکین ہے۔

اس حوالے سے عبدالحمید صدیقی اپنے الفاظ میں یوں بیاں کرتے ہیں کہ:

"یورپ کا عام اور متوسط آدمی خواہ وہ جمہوریت پر ایمان رکھتا ہو یا فاشزم پر، سرمایہ دار ہو یا اشتراکی، جسمانی مشقت کرنے والا ہو یا دماغی محنت کرنے والا، وہ ایک ہی مذہب رکھتا ہے اور وہ مادی ترقی کی پرستش ہے اور اس کی غایت حیات صرف یہی ہے کہ وہ زندگی کو زیادہ سے زیادہ آسان، پر راحت اور عام محاورے کے مطابق قدرت سے آزاد بنا سکے۔"[23]

الغرض مادیت پرستی ایک ایسا زہر تھا جس نے معاشرے میں اپنا اثر اس انداز سے چھوڑا کہ لوگ الحاد و دہریت کی زد میں آکر خدا کی ذات سے بھی انکار کرنے لگے. مذہب کی گرفت سے آزاد ہوتے چلے گئے اور اپنے خود ساختہ اصولوں پر چلنے لگے۔

3) عقلیت پرستی

Lexicon universal کے مقالہ نگار عقلیت پرستی کی تعریف کچھ یوں کرتے ہیں کہ:

In religion rationalism has been critical of accepted beliefs that cannot be logically justified.[24]

یعنی: "مذہب میں عقلیت پسندی در حقیقت ان تمام عقائد پر ناقدانہ جرح کرنے کا نام ہے جن کی کوئی منطقی توجیہہ نہ کی جاسکے۔"

Enc. Of the world book کے مطابق عقلیت پرستی کی تعریف یہ ہے:

Rationalism is an outlook that emphasized human reason and its ability to answer basic questions. "[25]

یورپ میں عقلیت پسندی کا دور تقریباً سترھویں صدی کے وسط سے شروع ہو کر اٹھارویں صدی کے وسط تک یا ۱۷۷۵ء تک چلتا ہے۔ معاشرتی سطح پر الحاد و دہریت کو تقویت دینے میں عقلیت پرستی کا تاریخی اعتبار سے کافی عمل دخل ہے۔ چونکہ ملحدین کا ہدف عقلی تنقید کی بنیاد پر قائم ہے۔ لہٰذا اس کے تاریخی پہلو کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے ایک مفکر لکھتا ہے کہ:

"عقلیت پرستی کی داستان یہ ہے کہ سترہویں صدی کے وسط تک لوگ یہ طے کر چکے تھے کہ انسان کی جدوجہد کا میدان یہ مادی کائنات ہے اور انسان کا مقصد حیات تسخیر فطرت یا تسخیر کائنات ہونا چاہیے۔ لیکن مطالعہ فطرت کا طریقہ بھی مقرر کر دیا تھا۔ اب سوال یہ تھا کہ انسانی صلاحیتوں میں سے کون سی صلاحیت ایسی ہے جو تسخیر کائنات کے لیے زیادہ مفید ہو سکتی ہے اس دور نے یہ فیصلہ کیا کہ انسان صرف عقل (یعنی عقل جزوی اور عقل معاش) پر بھروسہ کر سکتا ہے۔"[26]

اس اقتباس کی روشنی میں ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ نظریہ عقل صرف حواس خمسہ کے گرد ہی گھومتا ہے۔ جبکہ الہام والقاء کا تعلق انسان کے باطنی مشاہدات سے ہے۔ عقلیت پرست، نظریہ جمالیات اور مذہب وغیرہ کے قبول ورد کا واحد معیار عقل ہی کو تسلیم کرتا ہے۔ ان تمام نظریات کا مطالعہ کرنے کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ الحاد کس انداز سے معاشرے میں اپنے قدم جماتا ہے اور اخلاقی اقدار کو کھوکھلا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

الغرض عقل پرستی کی متعصبانہ سوچ انسان کو الحاد و دہریت کے مزید قریب لے گئی۔ عالم افکار میں عقل کی بالادستی نے مغربی انسان کو کیا دیا؟ اشرف المخلوقات کے درجہ سے گرا کر انسان کو حیوان بنا دیا۔ مذہب اور اخلاق کے لنگر سے کٹ کر یہ جہاز مادیت کی تند و تیز موجوں کے تھپیڑوں میں ہچکولے کھا رہا ہے۔ سمندر میں اس کی حیثیت ایک بے بس تنکے سے زیادہ نہیں جو وقت کے دھارے پر چار و ناچار بہا جا رہا ہے نہ منزل کا تعین ہے نہ خدا کا ساتھ ہے، نہ کارواں کی رفاقت حاصل ہے۔ عقل کو خود مختار بنا دیا اور وحی الٰہی کی رہنمائی سے محروم کر دینا، انسانیت کی تاریخ کا بھیانک المیہ ہے۔ اسی طرح ہمارے معاشرے میں کئی ایسے نظریات نے بھی جنم لیا جس کا مقصد انسان کو بے حسی اور خود غرضی میں مبتلا کرنے کے سوا کچھ نہ تھا۔

4) قومیت

دور جدید کے چند نظریات جو بحیثیت مجموعی فلسفہ حیات کی شکل میں اس انداز سے فروغ پائے کہ علمی و عملی شعبوں میں انہیں کی کارفرمائی دکھائی دیتی ہے۔ ان کا مطالعہ کرنے سے پتہ چلے گا کہ بعض کے تحت الشعور اور بعض میں کھلے بندوں کس قدر لا مذہبی ذہنیت کی رونمائی ہے۔ انہیں نظریات میں سے ایک نظریہ، نظریہ قومیت و وطنیت ہے۔ یہ نظریہ میکولی کی طرف منسوب ہے۔ اصل میں یہ رومی تھا جو دیگر علوم و فنون کے ساتھ روم سے برامد کیا گیا تھا لیکن چونکہ نئے دور میں میکولی نے اسے متعارف کروایا تو اس بنا پر اس کی طرف یہ بات منسوب ہو گئی۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ: "سلطنت کے قیام و بقاء کے لیے رئیس کو اکثر اوقات معاہدوں، نیک نیتی، انسانیت اور مذہب کے خلاف عمل کرنا چاہیے۔"[27]

مذہب کے خلاء کو پر کرنے کے لیے مغربی مفکرین نے وطن پرستی اور قوم پرستی کے جذبہ کو پر کیا جو قلبی وابستگی عوام کو مذہب سے تھی وہی تعلق خاطر عوام کو وطن اور قومیت سے پیدا ہو گیا۔ اس طرح معلوم ہوا کہ قوم پرستی کی اصل روح، خود غرضی ہے۔ وطن پرستی کی فطرت میں انتشار کی قوتیں پنہاں تفریق در تفریق کا عمل وطنی قومیت کا خاصہ ہے۔ بقول بعضے:

"مغرب کی لادینی ریاست ایک خاص مذہب کی پیداوار ہے۔ وہاں پاپائی نظام نے جو شکل اختیار کر لی تھی اور مذہب کے نام پر بادشاہوں سے گٹھ جوڑ کے ذریعہ جن مظالم کو سند جواز دی گئی انہوں نے ایک رد عمل پیدا

کیا۔ عیسائیت کی مخالفت میں اتنی بے اعتدالی پیدا ہوئی کہ خود مذہب ہی کے خلاف بغاوت کر دی گئی اور اس بغاوت کا سیاسی مظہر لادینی ریاست تھی۔"[28]

5) اشتمالیت

جنگ عظیم دوم کے بعد ۱۹۴۸ میں اس نظریہ کو پیش کیا گیا اور بعد ازاں اس نظریہ کو کافی تقویت ملی۔ اس تحریک کے بانیوں میں لینن اور کارل مارکس سرفہرست تھے۔ اور یہ بنیادی طور پر سوشلزم کی آخری حد تھی۔ چنانچہ ایک مفکر لکھتا ہے کہ : "اشتمالیت کے مذہب میں کارل مارکس کو خدا اور اس کے دست راست فریڈرک اینجلز کو پیغمبر کا درجہ حاصل ہے۔"[29]

الغرض کیمونزم وہ انداز فکر ہے جس میں خدا کے وجود کو ضروری نہ سمجھا جائے۔ اسی طرح ایک کیمونسٹ کس طرح مذہب اور اخلاقی اقدار کا پاس رکھ سکتا ہے لہٰذا کیمونزم کے خیالات نے الحاد و دھریت پھیلانے میں اہم کردار ادا کیا۔

6) سماجیت

سوشلزم یا سماجیت سے مراد وہ نظام معیشت ہے جس میں ذرائع پیداوار حکومت کی ملکیت ہوتے ہیں۔ ان سے استفادہ کرنے کا کام مرکزی ادارہ کے سپرد ہوتا ہے۔ ہمارے ہاں اس دور کے مادی نظریات بیشتر مغربی تہذیب کی کوکھ سے پیدا ہوئے ہیں۔ جو مادہ پرستی کی سب سے بڑی تہذیب ہے۔ اشتراکیت کا فتنہ بھی اسی تہذیب کی پیداوار ہے۔ اور آج کے دور میں پیدا ہونے والے مسائل بنیادی طور پر اسی فتنہ کی عکاسی کرتے ہیں۔ سماجیت ایک خالص مادہ پرستانہ نظریہ ہے اور اس کے نزدیک حقیقت بس وہی کچھ ہے جس کو ہم اپنے حواس خمسہ کے ذریعے معلوم کر سکیں جو حقائق ہمارے حواس کی گرفت سے باہر ہیں ان کے متعلق انسان کو کسی قسم کا تردد کرنے کی بھی ضرورت نہیں۔ چنانچہ مختلف مفکرین نے اشتراکیت کی تعریف اپنے انداز سے کی ہے جن میں اینجلز، کارل مارکس، لینن سرفہرست ہیں۔

چنانچہ اینجلز نے لکھا تھا: "مادہ ہی زندگی کی واحد حقیقت ہے۔"[30] اسی طرح کارل مارکس نے تصورِ خدا کے بارے میں یہ لکھا کہ : "خدا کا تصور ایک واہمہ ہے اور اس عالم کے ارتقائی وجود میں آج کے بادشاہ یا خدا کے لئے کوئی جگہ باقی نہیں ہے۔"[31] لینن بھی وہ شخص تھا جس نے اپنے دور میں لبرل ازم اور اس فکر سے منسلک افکار کو معاشرے میں ہوا دی اور لوگوں کو گمراہ کرنے کی کوشش کی۔ اگر ہم اس کی کتابوں کا مطالعہ کریں تو ہمیں ایک بات بالکل واضح ہوگی جس میں وہ مذہب کے معاملے میں تنقیدی رویہ کو بڑھاوا دیتا ہے چنانچہ وہ لکھتا ہے: "ہر سوشلسٹ اصولی طور پر دہریہ ہوتا ہے۔"[32]

سوشلزم کے مفسر اول نے اخلاق ، عقائد اور مذہب کو اقتصادی ناہمواری کا نتیجہ قرار دیا ہے وہ کہتا ہے کہ: "مذہب جاگیر دارانہ اور سرمایہ دارانہ نظام کی تخلیق ہے۔چونکہ یہ نظام آہستہ آہستہ مر رہا ہے اس لیے مذہب بھی ختم ہو رہاہے۔"[33] اب اگراس طرح کے فلسفیانہ افکار معاشرے میں اجاگر ہوں گے تو عوام تو خود بخود انتشار کی طرف مائل ہوگی اور یہ فکر الحاد اور دہریت کی طرف مائل کرے گی۔ جس میں مذہبی نظریات پامال ہوں گے : "خدا کی ہستی کے معاملے میں ہمارا کہنا ہے کہ ہم خدا پر یقین نہیں رکھتے اور ہمیں یہ اچھی طرح معلوم ہے کہ مذہبی پیشواوں، زمینداروں اور سرمایہ داروں نے خدا کا تصور پیدا کیا ہے تاکہ وہ بطور لوٹنے کھسوٹنے کے اپنے مفاذ کا تحفظ کر سکیں۔"[34]

جب اشتراکیت کو ان اصولوں پر جانچا جاتا ہے تو یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ یہ نظریہ لامذہبی دور کے گذشتہ تمام نظریات سے ترقی یافتہ شکل ہے۔ اشتراکیت کا مشہور نقاد آر۔این کریوہنٹ لکھتاہے: "اشتراکیت ان نظریات کے مجموعہ کا نام ہے جنھوں نے ہماری زندگی کے اس خلاء کو پر کیا ہے جسے منظّم مذہب کے انہدام نے پیدا کیا تھااور اس نظام فکر و عمل کا مقابلہ اگر کیا جاسکتاہے تو ایک دوسرے ہمہ گیر نظام حیات ہی سے کیا جاسکتا ہے۔تو ایک دوسرے ہمہ گیر نظام حیات ہی سے کیا جاسکتاہے جو کچھ دوسرے اصولوں کا علمبر دار ہو۔"[35]

الغرض یہ کہ سماجیت پسندوں کے اقوال پڑھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ اس نظریہ کے تحت انسان اور کائنات کو ایک خاص زاویہ نگاہ سے دیکھا گیا ہے جس میں خدا، روح ،مذہب اور اخلاق وغیرہ کاانسانی اقدار میں کوئی مستقل وجود نہیں ہے بلکہ یہ سب معاشی حالات کے تابع انسان کے وضع کردہ ہیں۔ان تمام ابحاث اور نظریات سے اس بات کااندازہ لگایا جاسکتاہے کہ معاشرے میں ایسے افراد بھی موجود ہیں جو آزادانہ اظہار خیال کے لیے شدت کاجذبہ رکھتے ہیں۔

7) جدید سائنسی دور

پچھلی صدیوں میں یہ خیال کیا جاتا تھا کہ سائنس اور مذہب دونوں ایک دوسرے سے جدا ہیں۔اور لوگوں نے اس نظریہ کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے سائنسی علوم میں دلچسپی لینا چھوڑ دی۔ لیکن ایک بات ہمیں بھی یاد رکھنی چاہیے کہ سائنسی علوم میں ترقی کا سہرا مسلمان سائنس دانوں کو ہی جاتا ہے۔ جنھوں نے مختلف شعبہ جات میں ترقی کرکے پوری دنیا کو حیرت میں مبتلا کر دیا اور یہ سب قرآن مجید کی بدولت تھا۔ لیکن جب انہوں نے قران سے ناطہ توڑا تو وہی مسلمان زوال کا شکار ہوگئے چناچہ کچھ مسلم مفکرین ایسے بھی پیدا ہوئے جنھوں نے سائنسی علوم حاصل کرنے پر کفر کے فتوے بھی لگائے۔ لیکن جوں جوں انسان نے شعور کے میدان میں قدم رکھا تب اس کو سائنس کی اہمیت کے بارے میں پتاچلا کہ سائنس اور مذہب ایک دوسرے کتنے قریب ہیں جتنا کہ روح اور بدن کا آپس میں امتزاج ہے۔لہٰذا میرا استدلال یہ ہے کہ جن لوگوں نے سائنسی علوم کی طرف عدم دلچسپی کا مظاہرہ کیا انہوں نے دنیائے

اسلام کو پستی کی طرف دھکیلا۔ لہٰذا عوام الناس میں ایسے لوگ بھی پیدا ہوئے جن کی تحاریر سے ہم اس بات کا اندازہ لگا سکتے ہیں کہ کس قدر منفی رویہ مسلم و غیر مسلم علماء وفلاسفہ کی جانب سے تھا۔ جو یہ خیال کرتے ہیں کہ آج کے انسان کو سیدھی راہ بھٹکانے میں جدید سائنس کا بڑا کردار رہا ہے۔ سائنس علم کے فروغ کے ساتھ ساتھ تشخیص خداوندی کے نظریے پر کڑی نکتہ چینی ہوئی اور اہل مغرب نے سائنس کو الوہیت کے مقام پر بیٹھا دیا۔

آج کا دور الیکٹرانک میڈیا کا دور ہے۔ جس کے ذریعے سے انٹرنیٹ کے استعمال کو مد نظر رکھتے ہوئے ایسی ویب سائٹس تشکیل دی جارہی ہیں جو عقائد اسلامیہ میں بے شمار قسم کی خرافات پیدا کر رہی ہیں۔ اور اسلامی عقائد میں ردوبدل کرنے کی بھرپور کوشش کی جارہی ہے۔ دوسرا فحش مواد کا بے دریغ استعمال کیا جارہا ہے۔ جس سے ہماری آنے والی نسل اخلاقی طور پر زوال کا شکار ہورہی ہے۔ اور یہ وبال صرف مغربی ممالک میں ہی نہیں بلکہ اسلامی ممالک بھی اس کی لپیٹ میں آچکے ہیں۔ لہٰذا اس کام سے چھٹکارا پانے کے لیے ہمیں بنیادی طور دین اسلام کو اپنی زندگی میں نافذالعمل کرنے کی ضرورت ہے تاکہ اس موضی وبا سے چھٹکارا پایا جاسکے۔ اور یہ اسی صورت میں ممکن ہوگا جب تک شریعت محمدی کو اپنی زندگی میں لاگو نہ کیا جائے۔

خلاصہ کلام

الحاد کے لغوی معنی مذہب سے پھرنا، دین میں طعن کرنا اور اصطلاحی معنی اللہ تعالی کے وجود و ہستی کا انکار ہے۔ قرآن مجید میں "الحاد" کا لفظ کجروی، جائے پناہ اور انحراف کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ قرآن مجید میں دہریت کا لفظ کئی آیات میں مذکور ہے جس میں دہر کا معنی زمانہ کے مترادفات میں استعمال ہوا ہے۔ چونکہ زمانہ اللہ کے ناموں میں سے ایک نام ہے۔ دہر کے معنی یہ ہیں کہ جو خیر و شر اور خوشی و ناخوشی زمانہ کی طرف منسوب ہوتی ہے۔ اس کا فاعل چونکہ اللہ تعالیٰ ہی ہے لہٰذا زمانہ کو گالی دینا، اللہ تعالیٰ کو گالی دینے کے مترادف ہے۔ علم الکلام کے ماہرین نے زندیق کی لغوی معنی بے دین ہونا یا باطن میں کفر اور ظاہر میں ایمان ہونا کے کیا ہے۔ اصطلاح میں زندیق سے مراد ایسا شخص جو زمانہ کی بقاء کا قائل ہو اور بعض کے نزدی زندیق ثنویت کی ایک شاخ ہے۔

جدید دور میں الحاد مختلف شکلوں میں باقی ہے اور الحادی تحریک کے کارکن ساری دنیا میں سرگرم عمل ہیں۔ آگاہی اور اسلامی تعلیمات سے آگاہی کے فقدان کے سبب ہزاروں نوجوان الحادی افکار کی زد میں آرہے ہیں لہٰذا مسلمان دانشوروں کا یہ فریضہ ہے کہ الحاد کی مختلف شکلوں کو برملا کریں، ان کا فکری جواب دیں اور دین حق کے دفاع اور غلبہ میں اپنا کردار پیش کریں۔

*****

References

1. Lois Ma'louf, *Al-Munajjid* (Karachi, Dar Al-Asha'at, 1994), 914.

لوئیس معلوف، المنجد (کراچی، دارالاشاعت، 1994ء)، 914۔

2. Simon Black Burn, *Oxford Dictionary* (London, Oxford University Press, 2008), 35.

3. Raghib Imam, Isfahani, *Mufridat al- Qur'an*, (Lahore, Al-Muktabaa Al-Qasimi, 1943), 315.

راغب امام، اصفہانی، مفردات القرآن (لاہور، المکتبہ القاسمیہ، 1943ء)، 315۔

4. Muhammad b. Muhammad, Zubaidi, *Taj al-Arous* (Beirut, Dar al-Kutub al-Mawred, 1934), 2253.

محمد بن محمد، زبیدی، تاج العروس (بیروت، دارالکتب المورد، 1934ء)، 2253۔

5. Muhammad b. Ismail, Al-Bukhari, *Sahih Muslim* (Lahore, Farid Book stall,2005), 432, Hadith 5864.

محمد بن اسماعیل، البخاری، صحیح مسلم (لاہور، فرید بک سٹال ,2005)، 432، حدیث 5866۔

6. Ahmad Amin, *Fajr al-Islam*, Chapter 2 (Beirut, Dar al-Kitab al-Arabi, 1971), 335.

احمد امین، فجر الاسلام، باب 2 (بیروت، دارالکتاب العربی، 1971ء)، 335۔

7. Ibn Manzur, *Lisan Al-Arab*, Chapter 3 (Beirut, Dar Al-Sader, 1955), 140.

ابن منظور، لسان العرب، باب 3 (بیروت، دارالصادر، 1955ء)، 140۔

8. Muhammad b. Ismail, Al-Bukhari, *Kitab Al-Tawhīd,* Vol. 8 (Lahore, Farid Book Stall, 2005), 384

محمد بن اسماعیل، البخاری، کتاب التوحید، ج 8 (لاہور، فرید بک سٹال، 2005ء)، 386۔

9. Muhammad Din, Johar, *Al-Ahad* (Lahore, Kitab Mahal Darbar Market, 2017), 36.

محمد دین، جوہر، الحاد (لاہور، کتاب محل دربار مارکیٹ، 2017ء)، 36۔

10. Ibid.

ایضاً۔

11. Ibid.

ایضاً۔

12. Naim Ahmed, *Tarīkh Falsafah Jadeed* (Hyderabad Deccan, Jamia Osmaniyeh, 1931), 36.

نعیم احمد، تاریخ فلسفہ جدید (حیدرآباد دکن، جامع عثمانیہ، 1931ء)،36۔

13. Syed Abu-al--A’ala, Mawdudi, *ًIslami Nizaam aurMaghrebi La-deeni*, Jamhouriat, (Lahore, Islamic Publications.1977), 11

سیدابوالاعلیٰ، مودودی،اسلامی نظام اور مغربی لادینی جمہوریت (لاہور، اسلامک پبلیکیشنز، 1977ء)، 11.

14. Naim Ahmed, *Tarīkh Falsafah Eunān* (Hyderabad, Jamia osmaniye, 1944) 126.

نعیم احمد،تاریخ فلسفہ یونان (حیدرآباد دکن، جامع عثمانیہ،1944ء)،126۔

15. Abal--Hassan Ali, Nadwi, *Tarīkh Da`wat wa Azimat*, Vol. 1(lucknow, Afsat Press, 2006), 123.

ابوالحسن علی،ندوی،تاریخ دعوت وعزیمت،ج1 (لکھنوء آفسٹ پریس،2006،)، 123۔

16- The encyclopedia of America, C3, University of Texas Press, 1829), Francis lieber, 521.

17. Abu-al--A’ala, Mawdudi, *Islami Nizam-e Zindagi au es kay Bunyadi Tsawarāt*,(Lahore, Islamic Publications, nd), 268

ابوالاعلیٰ، مودودی، اسلامی نظام زندگی اوراس کے بنیادی تصورات (لاہور، اسلامک پبلیکیشنز، سن ندارد)،268۔

18. Muhammed Saleem, *Maghrabi Falsafah-e Ta’aleem Ka Tanqidi Mutala’a* (Lahore, Adara e Ta’aleemi Tehqeeq, 1981), 26.

محمد سلیم، مغربی فلسفہ تعلیم کا تنقیدی مطالعہ (لاہور، ادارہ تعلیمی تحقیق،1981ء)، 26۔

19. Muhammed Qutb, *Insani Zandgi Mein Jamoud aur Irtiqa* (Gujrat, Karamat Ali Sheikh, 2002), 341.

محمد قطب، انسانی زندگی میں جمود وارتقاء (گجرات، کرامت علی شیخ،2002)، 341۔

20. Ghal-amMurtaza Malik, *Wujoud-e Bari Ta’ala aur Tauhīd*, (Gujrat, Maktaba e Qur'aniteNewgarden,1994), 242.

غلام مرتضٰی ملک،وجود باری تعالیٰ اور توحید (لاہور، مکتبہ قرآنیت نیوگارڈن،1994)،242۔

21. Siddiqi, Abd al-Hamid, *Insaniyat ki Ta’amīr-e Nou aur Islam* (Lahore, Islamic Publishing House, 1976), 23.

عبدالحمید، صدیقی،انسانیت کی تعمیر نو اور اسلام (لاہور،اسلامک پبلشنگ ہاؤس،1976)،23۔

22. Ibid.

ایضاً۔

23. Ibid, 23.

ایضاً،23۔

24- Encyclopedia of Lexicon Universal (New York, lexicon publications, 1983.
25- Encyclopedia of world books.
26. Dr. Hassan Askari, *Jadīdat* (Delhi, Educational Publishing House, 1955), 47.

ڈاکٹر حسن عسکری، جدیدت (دہلی، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، 1955)، 47۔

27. Taqi Al-Amini, *La Mazhabi Dour ka Tarīkhi Pas-e- Manzar* (Ali Garh, Ali Garh University, 2013), 59

تقی الامینی، لامذھبی دور کا تاریخی پس منظر (علی گڑھ یونیورسٹی، 2013)، 59۔

28. Mawdudi, Abu-al--A'ala (1977A). *Islami Riyast* (Lahore, Islamic Publications), 24.

سید ابوالاعلیٰ، مودودی، اسلامی ریاست (لاہور، اسلامک پبلیکیشنز، 1977ء)، 24۔

29. Muhammed Salim, *Maghrabi Falsafah-e Ta'aleem ka Tanqidi Mutala'a*, 163

محمد سلیم، مغربی فلسفہ تعلیم کا تنقیدی مطالعہ، 163۔

30. Akhtar Najib, *Siyasat wa Riyasat* (Lahore, Alami Kittab Khanah, 1982), 407.

اختر نجیب، سیاست وریاست (لاہور، علمی کتاب خانہ، 1982ء)، 407۔

31. Shaukat Ali Gilani, *Socialism aur Islam* (Karachi, Ansari Kutab Khanah, 1976), 30.

شوکت علی گیلانی، سوشلزم اور اسلام (کراچی، انصاری کتب خانہ، 1976)، 30۔

32.- Lenin,(a.d) VI, Lenin on Religion, 8.
33- J.A. Schumpter, (ad), Capitalism, Socialism and Democracy, 173.
34- Lenin, (A.D) Selected Works, C3, 467.
35. R-Ain Cryo Hunt, *Theory and Practice of Communism* (Penguin Books, University of Michigan, USA. 2004), 6.

آر۔این کریوہنٹ، تھیوری اینڈ پریکٹس آف کمیونزم (پینگوین بکس، مشی گن یونیورسٹی امریکہ، 2004)، 6۔

مشرکین عصر پیغمبر اکرم ﷺ کا شرک

ابن عبد الوہاب کے نقطۂ نظر کا تنقیدی جائزہ

The Polytheism of the Polytheists in Holy Prophet's Age:

A Critical Review of Ibn' Abd ul-Wahhab's Point of View

Open Access Journal
Qtly. Noor-e-Marfat
eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nooremarfat.com
Note: All Copy Rights are Preserved.

Muhammad Furqan
Ph.D. Scholar History of Islamic Civilization, MIU, IRI.
E-mail: m.furqan512@yahoo.com

Abstract: Was the polytheism of the polytheists during *Ba'ath* exclusively about worship or did it also include Lordship (*Rabubia'ath*)? Historically, the ideological edifice of Wahhabism has been built on this doctrinal issue. By associating the polytheism with worship, terming the intercession of other-than-Gods, and the outward acts of worship such as intercession, blessings and supplication as polytheism, Muhammad b. 'Abd al-Wahhab declared the majority of Muslims as polytheists. While determining the nature of polytheism of the time of Holy prophet, (PBUH) this article has proved the invalidity of Ibn-e 'Abd al-Wahhab's point of view.

Keywords: Polytheism, Ibn-e Abdal- Wahab, Worship, Lordship.

خلاصہ

زمانۂ بعثت کے مشرکین کا شرک صرف الوہیت (عبادت) میں منحصر تھا یا ربوبیت کو بھی شامل تھا؟ تاریخی لحاظ سے یہ وہ اعتقادی مسئلہ ہے جس پر وہابیت کی نظریاتی عمارت کھڑی کی گئی ہے۔ محمد بن عبد الوہاب نے مشرکین کے شرک کو الوہیت میں منحصر کرکے اس کی تعبیر و تشریح میں غیر اللہ کی وساطت کو شرک قرار دیتے ہوئے استغاثہ، تبرک اور دعا جیسی ظاہری عبادات کو مشرکانہ قرار دیتے ہوئے مسلمانوں کی اکثریت کو مشرک قرار دیا ہے۔ پیش نظر مضمون میں تقابلی مطالعے کے اسلوب سے استفادہ کرتے ہوئے عصر پیغمبر اکرم ﷺ کے مشرکین کے شرک کی نوعیت کا تعین کرتے ہوئے ابن عبد الوہاب کے نقطۂ نظر کا بطلان ثابت کیا گیا ہے۔

کلیدی الفاظ: شرک، ابن عبد الوہاب، عبادت، ربوبیت۔

مقدمہ

وہابیت کا عقیدتی طرز فکر تاریخ کے ایک ابہام آمیز نکتے سے شروع ہوتا ہے، جس کے مطابق انبیاء کی بعثت اس لیے ہوئی تاکہ ان مشرکین کو جو اللہ کو اپنا رب تو مانتے تھے لیکن عبادت میں مشرک تھے، شرک عبادی سے بچا سکیں۔ لہٰذا محمد بن عبدالوہاب گذشتہ انبیاء اور خاص طور پر پیغمبر اسلام ﷺ کے زمانے کے مشرکین کے شرک کا تجزیہ پیش کرکے، اس کا موازنہ اپنے دور کے مسلمانوں کے ساتھ کرتا ہے تاکہ انہیں مشرک ثابت کرسکے۔ اس کے بقول وہ مسلمان جو صالحین سے توسل، استغاثہ اور شفاعت طلب کرتے ہیں؛ وہ مشرک ہیں، کیونکہ مشرکین بھی خدا کو اپنا رب، خالق اور رازق مانتے تھے، فقط یہ تھا کہ وہ اولیاء اور صالح لوگوں کو اپنے اور خدا کے درمیان واسطہ بناتے تھے اور غیر اللہ کے سامنے محض دعا، استغاثہ، توسل، شفاعت، نذر اور قربانی کرنے کی وجہ سے وہ عبادت میں مشرک ہوگئے۔ اس عملی غلطی سے خبردار کرنے اور شرک سے بچانے کے لئے انبیاء بھیجے گئے۔

محمد بن عبدالوہاب اور ان کے پیروکار توحید کی مذکورہ تشریح پیش کرکے خود کو انبیاء کی توحیدی تحریک کا تنہا وارث گردانتے ہیں اور دوسرے مکاتب فکر کو جنہوں نے توحید کی اس تشریح سے اختلاف کیا ہے، مشرک قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ محمد بن عبد الوہاب نے اپنی کتاب کشف الشبہات میں حضرت نوح علیہ السلام سے لے کر حضرت محمد ﷺ تک تمام انبیاء کی اصل جدوجہد کو توحید فی العبادۃ میں منحصر قرار دیا اور اولیاء اللہ کے مجسموں کو توڑنے کو انبیاء کا اصل مقصد گردانا۔ اس کے نزدیک خدا کی توحید کو خالص بنانے کا یہی واحد راستہ ہے۔ [1]

پیش نظر مضمون اس بات کو واضح کرتا ہے کہ عصر بعثت کے مشرکین کس قسم کے عقیدے کی بنیاد پر مشرک کہلاتے تھے۔ دراصل، مشرکین کے شرک کے بارے میں واضح تصور نہ ہونے کی وجہ سے آج کے مسلمانوں کا مشرکین سے موازنہ کرنا آسان ہوگیا ہے۔ لیکن اگر یہ واضح ہو جائے کہ وہ اپنے معبود بتوں کو ہی اپنا رب مانتے تھے اور اسی عقیدے کی وجہ سے اپنی حاجتیں اور ضروریات ان بتوں سے مانگتے تھے تو ابن عبدالوہاب اور ان کے پیروکاروں کے بعض توسلات کے قائل مسلمانوں کو مشرک قرار دینے کے دعوے کی حقیقت کھل کر سامنے آسکتی ہے۔

یہ تحقیق تفسیر، حدیث اور تاریخ کی روشنی میں ہمیں اس سوال کا جواب دیتی ہے کہ قرآن کریم میں مشرکین کے اعترافات کے باوجود اسلامی مکاتب فکر، مشرکین کو ربوبیت کی سطح پر موحد کیوں نہیں مانتے اور ربوبیت کے متعلق ان کے اقرار کو کیوں حقیقت کا عکاس نہیں سمجھتے، بلکہ اسے تذبذب اور دوغلے پن کی علامت جانتے ہیں۔ کیا وجہ ہے کہ مسلمان دانشور، مشرکین کے ظاہری اعتراف اور اصل عقیدے میں فرق کرتے ہیں؟

1۔ محمد بن عبد الوہاب کا مختصر تعارف

محمد بن عبدالوہاب (1703-1793) کا تعلق سرزمین نجد کے نواحی علاقے عیینہ سے ہے۔ بنیادی افکار میں اہل حدیث اور فقہ میں حنبلی مذہب کا پیروکار ہے، جبکہ ابن تیمیہ کے افکار کی چھاپ ابن عبدالوہاب کی شخصیت پر کافی گہری ہے۔ اس پر بدویت کا سخت گیر رویہ جس سے توحید و شرک کے متعلق ایک منفرد نظریہ سامنے آیا جس کے مطابق اولیاء اور انبیاء کی تعظیم سے متعلق ظاہری رسومات کو توحید کے منافی حرکات قرار دے کر، مسلمانوں کو شرک کا الزام دیا۔[2] اس طرز فکر کو سیاسی طور پر درعیہ کے حاکم محمد بن سعود کی حمایت حاصل ہوئی۔ اس نظریے پر ابتدا ہی سے فکری اصلاح سے زیادہ عقیدے کی تحمیل کا عنصر شامل تھا، جس کو عملی جامہ پہنانے کے لیے سیاسی حمایت درکار تھی جو محمد بن سعود اور ابن عبدالوہاب کے گٹھ جوڑ سے پایہ تکمیل تک پہنچی۔ یوں مسلمانوں کی فکری اصلاح کے بجائے ایک حاکمیتی طاقت کے بل بوتے پر سرزمین حجاز و نجد میں مسلمانوں کے فیما بین لڑائی کا ماحول بن گیا۔ مسلمانوں کی تکفیر کے ساتھ ساتھ ان کا قتل عام بھی ہوا۔ کئی عظیم ہستیوں کی قبور کو مسمار کیا گیا جن میں زید بن الخطاب کا قبہ سب سے پہلے گرایا گیا۔ [3]

عیینہ کا حاکم سب سے پہلے اس تکفیر کی قربانی بنا۔ اس کے بعد اطراف کے تمام علاقوں پر درعیہ کے حاکم نے قتل و غارت کا ایک طویل سلسلہ شروع کیا جو طائف اور حرمین سے ہوتا ہوا کربلا اور نجف تک جا پہنچا۔ اس سیاسی تکفیری مہم کا نتیجہ یہ ہوا کہ مفتوحہ علاقے کے مسلمان مردوں کو قتل کر دیا جاتا، عورتوں کو اسیر بنالیا جاتا اور ان کے اموال کو غنیمت کے طور پر لوٹ لیا جاتا۔ یہ اس تکفیر کے عملی اثرات تھے جن کے کم و کیف پر کلام کی گنجائش موجود ہے، لیکن اصل واقعہ کا انکار ممکن نہیں ہے۔ محمد بن عبدالوہاب کی تالیفات میں "التوحید"، "کشف الشبہات"، "الاصول الثلاثۃ للتوحید"، "فضائل الاسلام"، "تلقین اصول العقیدۃ للعوام"، "الکبائر و الفتن" شامل ہیں اور تاریخ کے موضوع پر "مختصر سیرۃ ابن ہشام" لکھی جو معروف سیرت نویس ابن ہشام کی سیرت کا خلاصہ ہے۔ جیسا کہ ابن غنام نے کہا کہ یہ کتب علماء کے بجائے عام عوام کو متاثر کر پائیں اور اس میں علمی روش سے زیادہ عوام فریبی کا عنصر شامل تھا۔[4]

ذیل میں محمد بن عبدالوہاب کا مدعا مرحلہ وار پیش کیا جارہا ہے تاکہ اس کا جائزہ لیا جاسکے۔

1-1۔ صالحین کے بارے میں غلو اور وسیلہ پرستی

محمد بن عبدالوہاب کے نزدیک شرک کی بنیادی وجہ نیک اور صالح لوگوں کے متعلق غالیانہ رویہ ہے جو لوگوں کو وسیلہ پرستی کی طرف لے جاتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ یغوث، یعوق اور نسر جن کا ذکر قرآن میں ہے، تین نیک ہستیاں تھیں جن کے متعلق غالیانہ رویہ رکھا گیا اور ان کی عبادت کی جانے لگی اور حضرت نوح (ع) نے شرک

سے بچنے کے لئے لوگوں کو توحید کی دعوت دی۔[5] اس معاملے میں اس کی دستاویز ابن عباس کی درج ذیل ایک موقوف روایت ہے:

"عن ابن عباس... قال: هذه أسماء رجال صالحين من قوم نوح، فلما هلكوا أوحى الشيطان إلى قومهم أن انصبوا إلى مجالسهم التى كانوا يجلسون فيها أنصابا، وسموها بأسمائهم، ففعلوا. ولم تعبد حتى إذا هلك أولئك ونُسى العلم عُبدت".[6] یعنی: "ابن عباس سے مروی ہے کہ آپ نے کہا: یہ نوح علیہ السلام کی قوم کے نیک لوگوں کے نام تھے جن کی موت کے بعد شیطان نے ان سے کہا کہ ان کے مجسموں کو اپنی محافل میں نصب کرو اور ان بتوں کو خود ان کا نام دو۔ انہوں نے ایسا کیا، لیکن ان کی عبادت نہیں کی گئی۔ یہاں تک کہ یہ نسل اس دنیا سے چل بسی اور علم کو بھلا دیا گیا، تو ان کی پوجا شروع ہو گئی۔"

محمد بن عبد الوہاب نے اس روایت کی تشریح یوں کی ہے: ثم طال الزمان، ومات أهل العلم. فلما خلت الأرض من العلماء: ألقى الشيطان فى قلوب الجهال: أن أولئك الصالحين ما صوروا صور مشايخهم إلا ليستشفعوا بهم إلى الله، فعبدوهم[7] یعنی: "پھر زمانہ گزر گیا اور اہل علم اس دنیا سے چل دیے، جب زمین علماء سے خالی ہو گئی تو شیطان نے جاہلوں کے دلوں میں یہ بات ڈال دی کہ ان نیک لوگوں نے اپنے مشائخ کی تصویریں اور تمثالیں صرف اس لیے سجا رکھی تھیں تاکہ انہیں اللہ کے ہاں واسطہ قرار دے سکیں تو انہوں نے ان کی عبادت شروع کر دی۔"

وہ باقی انبیاء کے متعلق کوئی وضاحت پیش نہیں کرتا اور اسی مفروضے کو حضرت صالح (ع)، ہود (ع)، موسیٰ (ع) اور عیسیٰ (ع) کے بارے میں بھی جاری کرتا ہے۔ پھر رسول اکرم حضرت محمد مصطفیٰ (ص) کے زمانے میں موجود شرک کے حوالے سے کہتا ہے کہ اس عصر کے مشرکین بھی دیگر ادوار کی طرح الوہیت اور عبادت میں شرک کیا کرتے تھے؛ کیونکہ وہ خداوند متعال کی عبادت کے ساتھ ساتھ، لات جیسے صالح لوگوں اور حضرت عیسیٰ (ع) کو پکارتے تھے، اس لیے رسول خدا (ص) نے ان کے ساتھ مقابلہ کیا۔[8]

ارشاد باری تعالیٰ ہے: قُلِ ادْعُواْ الَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِهِ فَلاَ يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنكُمْ وَلاَ تَحْوِيلاً أُولَـئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ۔۔۔ الآیہ (17-57:56) ترجمہ: "فرما دیجئے: تم ان سب کو بلا لو جنہیں تم اللہ کے سوا (معبود) گمان کرتے ہو۔ وہ تم سے تکلیف دور کرنے پر قادر نہیں ہیں اور نہ (اسے دوسروں کی طرف) پھیر دینے کا (اختیار رکھتے ہیں)۔ وہ لوگ جن کی عبادت کرتے ہیں (یعنی ملائکہ، جنّات، عیسیٰ اور عزیر علیہما السلام وغیرہم کے بت اور تصویریں بنا کر انہیں پوجتے ہیں) وہ (تو خود ہی) اپنے رب کی طرف وسیلہ تلاش کرتے ہیں کہ ان میں سے (بارگاہِ الٰہی میں) زیادہ مقرّب کون ہے۔" ابن عبد الوہاب نے ابن صباح نامی شخص کے نام ایک خط میں

اس آیت سے مفسرین کے قول کی بنیاد پر یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ مفسرین نے اس آیت کو حضرت عیسیٰ (ع) اور عزیر (ع) کے بارے میں قرار دیا ہے کیونکہ یہودی اور عیسائی ان دو کے متعلق وسیلہ ہونے کا عقیدہ رکھتے تھے اور انہیں پرورد گار کے مقربین میں سے جان کر پکارتے اور ان سے حاجتیں مانگتے تھے۔[9]

1-2۔ مشرکین اور ربوبیت کا اقرار

اگلے مرحلے میں وہ انبیاء کے زمانے کے مشرکوں کو ربوبیت میں توحید پرست کے طور پر متعارف کراتا ہے۔ اپنے مدعا کو ثابت کرنے کے لئے وہ آیات کو دلیل کے طور پر پیش کرتا ہے جو مشرکین کے اعترافات پر مشتمل ہیں، جن میں مشرکین خدا کی خالقیت، مالکیت اور رازقیت کا اقرار کرتے نظر آتے ہیں۔ ارشاد باری ہے:

قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ (31:10)

ترجمہ: "آپ (ان سے) فرما دیجئے: تمہیں آسمان اور زمین (یعنی اوپر اور نیچے) سے رزق کون دیتا ہے، یا (تمہارے) کان اور آنکھوں (یعنی سماعت و بصارت) کا مالک کون ہے، اور زندہ کو مُردہ (یعنی جاندار کو بے جان) سے کون نکالتا ہے اور مُردہ کو زندہ (یعنی بے جان کو جاندار) سے کون نکالتا ہے، اور (نظام ہائے کائنات کی) تدبیر کون فرماتا ہے؟ سو وہ کہہ اٹھیں گے کہ اللہ، تو آپ فرمایئے: پھر کیا تم (اس سے) ڈرتے نہیں۔"

قُل لِّمَنِ الْأَرْضُ وَمَن فِيهَا إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ قُلْ مَن بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ (23:84-89)

ترجمہ: "(ان سے) فرمایئے کہ زمین اور جو کوئی اس میں (رہ رہا) ہے (سب) کس کی مِلک ہے، اگر تم (کچھ) جانتے ہو۔ وہ فوراً بول اٹھیں گے کہ (سب کچھ) اللہ کا ہے، (تو) آپ فرمائیں: پھر تم نصیحت قبول کیوں نہیں کرتے؟ (ان سے دریافت) فرمایئے کہ ساتوں آسمانوں کا اور عرشِ عظیم (یعنی ساری کائنات کے اقتدارِ اعلیٰ) کا مالک کون ہے؟ وہ فوراً کہیں گے: یہ (سب کچھ) اللہ کا ہے (تو) آپ فرمائیں: پھر تم ڈرتے کیوں نہیں ہو۔ آپ (ان سے) فرمایئے کہ وہ کون ہے جس کے دستِ قدرت میں ہر چیز کی کامل ملکیت ہے اور جو پناہ دیتا ہے اور جس کے خلاف (کوئی) پناہ نہیں دی جا سکتی، اگر تم (کچھ) جانتے ہو۔ وہ فوراً کہیں گے: یہ (سب شانیں) اللہ ہی کے لئے ہیں، (تو) آپ فرمائیں: پھر تمہیں کہاں سے (جادو کی طرح) فریب دیا جا رہا ہے۔"

وہ مندرجہ بالا آیات سے یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ یہ مشرک گواہی دیتے ہیں کہ خدا ہی خالق ہے اور اس معاملے میں اس کا کوئی شریک نہیں اور صرف وہی پالنے والا ہے۔ مردہ اور زندہ کرنے والا صرف وہی ہے اور معاملات کا

انتظام اسی کے اختیار میں ہے۔ نیز تمام آسمان وزمین اور جو کچھ ان میں ہے سب اس کے بندے اور اسی کے ماتحت ہیں۔[10] دوسری جگہ ابن عبد الوہاب نے اس عقیدے کو کہ مشرکین بتوں کو اپنا خالق اور رازق سمجھتے تھے، قرآن کے خلاف قرار دیا ہے۔[11]

1-3۔ انبیاء کی دعوت کا دائرہ کار

محمد بن عبد الوہاب، ان آیات پر انحصار کرتے ہوئے جو انبیاء کی دعوت کو بیان کرتی ہیں، اس بات پر یقین رکھتا ہے کہ انبیاء کا مقصد خالصانہ عبادت کی دعوت دینا تھا۔ اس لیے اس نے شرک کی واحد قسم شرک عملی کو قرار دیا ہے اور شرک عملی کو بھی وسیلوں کی عبادت میں منحصر کرکے پیش کیا ہے اور یوں انبیاء کرام کی تحریک کو صرف ان وسیلوں کے ختم کرنے کا ذریعہ قرار دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مشرکین انہی واسطوں کو اپنا «الٰہ» اور معبود مانتے تھے اور لا الہ الا اللہ کہنا انہی وسیلوں پر بطلان کی لکیر کھینچنا ہے۔[12] اس کے نکتہ نظر سے، بندگی کی دعوت، بندگی کے اسی خاص اور محدود تصور کے ساتھ انبیاء کا اصل مقصد تھی۔ یعنی خدا کی عبادت کی طرف دعوت دینے اور انسان کو غیر اللہ سے جدا کرنے کے بجائے اصل دعوت واسطہ پرستی کا خاتمہ تھا۔ عقیدہ کا مسئلہ، جو محمد بن عبد الوہاب کے بقول، آج کے مشرکین (مراد آج کے مسلمان ہیں!) نے اٹھایا ہے، بنیادی طور پر انبیاء کی تحریک میں مسئلہ ہی نہ تھا، بلکہ سب کچھ عملی انحراف میں خلاصہ ہوتا ہے۔[13]

یہ محمد بن عبد الوہاب کے مشرکین کے شرک کی کیفیت پر استدلال کا خلاصہ ہے۔ وہ شرک کی اصل بنیاد صالحین (نیک لوگوں کے) کے متعلق غالیانہ رویے کو قرار دیتا ہے اور جن آیات میں مشرکین کے ربوبیت پروردگار پر اعترافات مذکور ہیں، ان سے ان کی ربوبی توحید کو ماننے کا نتیجہ اخذ کرتا ہے اور آخری مرحلے میں وہ مشرکین کے شرک کا خلاصہ وسیلے کے تصور میں کرتا ہے جس کی واحد عملی شکل منتیں ماننا، قربانی کرنا اور حاجتیں طلب کرنا ہے، لہٰذا اس کی نظر میں شرک یہی ہے اس کے علاوہ کچھ نہیں۔

2۔ محمد بن عبد الوہاب کے قرآنی اور حدیثی دلائل کا جائزہ

محمد بن عبد الوہاب کا دعویٰ ہے کہ اس کی دعوت کے بنیادی اصول اس کے ذاتی اجتہادات کا نتیجہ نہیں ہیں، بلکہ اس پر علماء متفق ہیں۔ چنانچہ وہ کہتا ہے: فإن كنتُ قلته من عندى فارم به، أو من كتاب لقيته ليس عليه عمل فارم به كذلك، أو نقلته عن أهل مذهبى فارم به، وإن كنت قلتُه عن أمر الله ورسوله، وعما أجمع عليه العلماء فى كل مذهب، فلا ينبغى لرجل يؤمن بالله واليوم الآخر أن يعرض عنه...[14]

یعنی: "اگر میں نے جو کچھ کہا ہے وہ اپنی طرف سے کہا ہے تو اسے رد کردو، یا میرے پاس موجود کسی ایسی کتاب سے جس پر کوئی عمل نہیں کرتا، تب بھی اسے دور پھینک دو، یا میں نے اسے اپنے مسلک کے لوگوں سے نقل کیا

ہے تب بھی اسے دیوار پر دے مارو، لیکن اگر میں نے اللہ اور رسول کے حکم کے مطابق وہ بات کی ہے جس پر تمام مسالک کے علماء کا اتفاق ہے، تو کسی بھی ایسے آدمی کے لئے جو خدا اور قیامت پر ایمان رکھتا ہو، سزاوار نہیں ہے کہ وہ اس سے روگردانی کرے۔"

اب یہ دیکھنا ہے کہ محمد بن عبد الوہاب کا یہ دعویٰ اس تفکر کے بنیادی ترین مسئلے یعنی مشرکین کے شرک کی کیفیت کے بیان پر کس حد تک درست ثابت ہوتا ہے۔؟ کیا اس حوالے سے محمد ابن عبد الوہاب کی آراء وافکار واقعی تمام علماء کا متفقہ نظریہ ہے یا یہ صرف اس کی ذاتی رائے اور شاذ و نادر بعض مسلمان علماء کی رائے سے ماخوذ ہے؟

2.1 دلیل کے پہلے مرحلے کا جائزہ، یعنی صالحین کے متعلق غلو اور وسیلے کا تصور

پہلا سوال جو غور طلب ہے وہ یہ ہے کہ کیا صالحین کے متعلق صرف غالیانہ رویہ شرک کی بنیادی وجہ ہے یا جب بات غلو سے ربوبیت میں شراکت تک پہنچتی ہے تو شرک شروع ہوتا ہے؟ ابن عباس کی روایت جس پر ابن عبد الوہاب نے انحصار کیا ہے، ان کی دلیل کئی لحاظ سے قابل مناقشہ ہے۔

اول: یہ روایت بنیادی طور پر موقوف ہے، جس کا یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ ایک صحابی نے ذاتی اطلاعات کی بنیاد پر تفسیر پیش کی ہے اور رسول اللہ (ص) سے اس بارے میں کوئی تفسیر نقل نہیں کی۔ دوسرے یہ کہ تاریخی حقائق کو بھی درست طور پر منعکس نہیں کرتی۔ کیونکہ تاریخی ماخذ بتاتے ہیں کہ ان بتوں کا تعلق اسماعیل علیہ السلام کے بعد کے دور سے ہے اور جزیرہ نمائے عرب میں رہنے والے جنوب اور شمال کے عرب ان کی پوجا کرتے تھے۔

کلبی نے بتوں کی تاریخ پر لکھی جانے والی اپنی کتاب "الاصنام" میں لکھا ہے کہ "سواع" وہ پہلا بت تھا جس کی پوجا ہذیل بن مدرکہ (جس کا تعلق حضرت اسماعیلؑ کی نسل سے تھا) نامی شخص نے کی تھی۔ یہ بت «ینبع» کے علاقے میں تھا اور بنو لحیان اس بت خانے کی خدمت کیا کرتے تھے۔ اس کے بعد "ودّ" ہے جس کی پوجا شمال عرب کے علاقے "دومة الجندل" میں رہائش پذیر قبیلہ "بنو کلب یا بنوکلاب" کیا کرتے تھے، "یغوث" جس کی پوجا مذحج قبیلہ اور جرش کے لوگ کرتے تھے، اور "یعوق" کی پرستش خیوان کیا کرتے تھے، جو یمن کے شہر "صنعاء" کے قریب رہتے تھے اور حمیر قبیلہ "نسر" کی عبادت کرتے تھے۔[15] قابل غور امر یہ بھی ہے کہ اس روایت میں ان بتوں کے صالح یا غیر صالح ہونے کا ذکر بھی نہیں ہے۔

اس تاریخی روایت کی بنیاد پر ماوردی شافعی اپنی تفسیر میں اس رائے کو واقعیت کے قریب سمجھتا ہے کہ بنیادی طور پر "ودّ"، "سواع"، "یغوث" وغیرہ کا تعلق عرب قبائل سے تھا اور ان کا قوم نوح سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ اور آیت کا مفہوم یہ ہے کہ نوح کی قوم نے ان سے کہا کہ اپنے معبودوں کو مت چھوڑو، بالکل ویسے ہی جیسے عربوں نے اپنی اولاد سے کہا تھا کہ ود، سواع، یغوث، یعوق اور نسر کو نہ چھوڑیں۔[16]

دوم: برفرض کہ ابن عباس کی روایت صحیح تسلیم کر لی جائے اور یہ مان بھی لیا جائے کہ یہ بت حضرت نوح علیہ السلام کی قوم کے صالح لوگوں کے مجسمے تھے جیسا کہ ابن عباس کی روایت کے شروع میں بیان ہوا ہے کہ یہ بت عربوں کے اندر قوم نوح کے شرک کی باقیات کے طور پر موجود تھے۔[17] اگر ایسا ہے تو جاننا چاہیے کہ اسی موضوع سے متعلق دو اور روایتیں بھی ہیں جو اس روایت کے ابہام کو دور کرتی ہیں اور اس کی وضاحت پیش کرتی ہیں۔ان دو روایتوں کے مطابق جو محمد بن کعب القرظی اور محمد بن قیس نے نقل کی ہیں اور جنہیں طبری، ابن ابی حاتم، ثعلبی وغیرہ جیسے مفسرین نے بھی مانا ہے، پہلا قدم ان کی قبروں پر گریہ وزاری کرنا تھا، جو ایک قابل تعریف کام تھا یا کم از کم اس روایت میں اس کی مذمت نہیں ہوئی؛ پھر اس کی تمثیل بنانا اور اگلی نسل میں ان کی عبادت کے اس مرحلے تک پہنچنا جو محمد بن قیس کی روایت کے مطابق جسے طبری، ثعلبی اور ابن کثیر نے روایت کیا ہے، اس جزئی طور پر اور نچلی سطح پر ربوبیت (یعنی بارش کے نازل ہونے جیسے امور) کا ان بتوں سے تعلق جوڑنے کا عقیدہ شامل تھا۔

چنانچہ روایت میں ہے کہ: "دبّ إليهم إبليس، فقال: إنما كانوا يعبدونهم، وبهم يسقون المطر فعبدوهم" [18] شیطان نے انہیں وسوسہ کیا اور کہا کہ تمہارے باپ دادا (صرف ان کی تعظیم ہی نہیں) بلکہ ان کی پرستش کرتے تھے اور ان کے ذریعے بارش مانگتے تھے، تو انہوں نے ان کی پوجا شروع کر دی۔ اب اس روایت میں بارش مانگنے کے ساتھ عبادت کا تعلق جوڑا گیا ہے، یہ محمد بن عبد الوہاب کے نظریات کی تردید کرتا ہے جو یہ دعویٰ کرتا ہے کہ صرف عام مبالغہ اور غلو ہی شرک کا سبب ہے، اس، اور اس بات کو ذہن میں لاتا ہے کہ شرک کی وجہ ایک مخصوص قسم کا غالیانہ رویہ ہے جس میں ربوبیت کا تصور شامل ہو جاتا ہے۔

2.1.2. کیا غلو کا تعلق صرف صالحین سے تھا؟

غلو کی درجہ بندی کی بحث سے ہٹ کر ایک اور مسئلہ بھی اٹھایا جا سکتا ہے کہ یہ مجسمے جن سے منسوب ہیں صرف نیک لوگوں کے نہیں، بلکہ بدکار لوگ بھی ان میں شامل تھے؛ جیسا کہ تاریخی مصادر میں اساف اور نائلہ کا ذکر ہے، یہ دو مرد اور عورت جو ایک دوسرے کے عشق میں مبتلا تھے، کعبہ کے اندر زنا کرنے کی وجہ سے وہیں بت بن گئے اور آہستہ آہستہ ان کی پوجا کی جانے لگی۔[19] یہ دلچسپ بات ہے کہ کلبی ان دونوں کی کہانی ان چار بتوں سے پہلے بیان کرتا ہے جنہیں محمد بن عبد الوہاب نے ذکر کیا ہے۔ کیونکہ ان دونوں کا تعلق جرھم قبیلہ سے تھا (یہ قبیلہ حضرت اسماعیل کا سسرالی اور پرانے عرب قبائل سے تھا) جبکہ مذکورہ چاروں بتوں کا تعلق اسماعیل علیہ السلام کی نسل سے تھا۔[20]

2.1.3 مد مقابل مفروضہ

مندرجہ بالا مسائل کے پیش نظر ابو ریحان البیرونی کے نظریہ کو زیادہ معتبر مانا جا سکتا ہے۔ البیرونی جس نے ہندو بت پرستی پر وسیع تحقیق کی ہے۔ انہوں نے اپنی کتاب میں ایک باب "بتوں کی عبادت کے آغاز اور نصب شدہ مجسموں کی

کیفیت کے بیان" کے متعلق لکھا ہے۔ البیرونی کا خیال ہے کہ انسانی بت پرستی کی جڑ ان لوگوں کی عمومی فطرت میں ہے جو معقول اور مجردات سے زیادہ ٹھوس چیزوں میں دلچسپی رکھتے ہیں۔[21] یہ مفروضہ محمد بن عبد الوہاب کے مفروضے کی نسبت زیادہ جامع ہے۔ کیونکہ مذکورہ بالا مناقشہ اس نظریے کی تردید نہیں کرتا اور اساف اور نائلہ جیسے موارد کو بھی شامل ہے اور یہ نظریہ عرب اور غیر عرب تمام بت پرست معاشروں کے تجزیے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

2۔2۔ مشرکین کی توحید فی الربوبیت کا جائزہ

محمد بن عبد الوہاب کا دوسرا دعویٰ مشرکین کی توحید فی الربوبیت سے متعلق ہے جس پر تین سوال اٹھائے جا سکتے ہیں۔ پہلا سوال یہ ہے کہ ربوبیت کے متعلق مشرکین کے یہ اعترافات عمومی ہیں یا جزوی؟ یعنی تمام مشرکین نے اللہ کی ربوبیت کا اقرار کیا یا ان میں سے بعض نے؟ دوسرا سوال اعتراف کی نوعیت کے بارے میں ہے۔ یعنی مفسرین کے نزدیک کیا ان اعترافات کی نوعیت ایسی ہے کہ ان کے توحید پر ایمان کی علامت سمجھے جاتے ہیں (جیسا کہ محمد بن عبد الوہاب کا دعویٰ ہے) ؟ یا نہیں، بلکہ یہ اقرار ان کی مجبوری تھی اور وہ اس سے انکار نہیں کر سکتے تھے؟ تیسرا سوال یہ ہے کہ ان اعترافات کی وسعت کس سطح اور کس درجے کی ہے؟ یعنی ربوبیت کے جامع تصور جس میں کائنات اور انسان دونوں شامل ہیں پر مبنی ہیں یا نہیں؟

پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ خالقیت اور رازقیت کے متعلق تمام مشرکین اس قسم کا اعتراف نہیں رکھتے تھے۔ بلکہ غیر عرب مشرکین تو در کنار جو عقیدہ میں بڑے پیمانے پر منقسم تھے، خود عرب مشرکین، جن کی طرف قرآن کی زیادہ تر آیات نظر رکھتی ہیں، توحید کے بارے میں کم از کم تین الگ الگ عقیدے کے حامل تھے۔ جیسا کہ معروف مذاہب دان شہرستانی عرب مشرکین کو معطلہ اور محصلہ کی دو اقسام میں تقسیم کرتا ہے[22] اور پھر معطلہ عربوں کی تین قسمیں بیان کرتا ہے۔ کچھ ایسے طبقات ہیں جو سرے سے خالق کو ہی نہیں مانتے، چہ جائیکہ وہ اسے ایک مانتے ہوں۔ وہ کہتے ہیں: "ما یهلکنا الا الدهر" جیسا کہ قرآن میں ہے۔

دوسرا گروہ وہ ہے جو خالق کو تو مانتے ہیں لیکن قیامت کو نہیں مانتے۔ تیسرا گروہ وہ ہے جو دونوں کو تسلیم کرتا ہے، لیکن انبیاء کو نہیں مانتا؛[23] پس کم از کم پہلا طبقہ خدا کا انکار کرتا ہے، اور اس لیے ان کا موحد ہونا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ قرآن کریم نے مشرکین کے اعترافات کو مہملہ قضیہ کی شکل میں بیان کیا ہے، یعنی ان اعترافات میں سب مشرکین یا بعض مشرکین کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ تاہم محمد بن عبد الوہاب کا نظریہ اسے سب مشرکین پر اطلاق کرنے پر زور دیتا ہے، جو اس نظریے کی بہت بڑی فکری اور علمی کمزوری ہے۔

جہاں تک دوسرے سوال کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ: ان اعترافات کے بارے میں محمد بن عبد الوہاب کے قول کے برخلاف دو مزید نظریات بھی ہیں، جو دونوں مشرکین کی ربوبیت کے انکار کا باعث بنتے ہیں یعنی انہیں توحید

فی الربوبیت سے خارج کردیتے ہیں۔ پہلا نظریہ یہ ہے کہ یہ اعتراف نہ چاہتے ہوئے انجام پاتے تھے اور ایسے اقرار سے ان کا قلبی ایمان ثابت نہیں ہوتا، اہل سنت مفسرین کی ایک جماعت یہ رائے رکھتی ہے۔ چنانچہ ثعالبی کہتا ہے: فَسَيَقُولُونَ اللهُ: أي: لا مندوحة لهم عن ذلك، و لا تمكنهم المباهتة بسواه[24] اس اقرار کا مفہوم یہ ہے کہ ان کے پاس اس کے سوا کوئی چارہ نہیں اور ان کے لئے اس کے علاوہ کچھ کہنا ممکن نہیں ہے۔ بیضاوی کہتے ہیں: فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ إذ لا يقدرون على المكابرة و العناد في ذلك لفرط وضوحه.[25] یہ اعتراف اس لیے ہے کہ اس کے نہایت واضح ہونے کی وجہ سے وہ ضد اور ہٹ دھرمی نہیں کر سکتے۔

ڈاکٹر وہبہ الزہیلی کہتے ہیں:

هذه الأسئلة الخمسة لا يملك المشركون إلا أن يقولوا: إن الفاعل هو الله، و أن يجيبوا بأن الموجد و المعدم هو الله تعالى، بلا تردد و لا شك، و من غير مكابرة و عناد في ذلك، لفرط وضوح الأمر، و لأنه لا جواب في الواقع غيره[26] یہ پانچوں سوال ایسے ہیں جن کا جواب مشرکوں کے پاس سوائے یہ کہنے کے نہیں ہے کہ یہ عمل خدا کا ہے، اور یہ کہ وجود دینے والا اور اسے ختم کرنے والا اللہ تعالی ہی ہے بغیر کسی شک وتردید اور سینہ زوری اور عناد کے، کیونکہ بات بہت واضح ہے اور اس کا کوئی جواب بنتا نہیں ہے۔

اب یہ بات بھی لایق توجہ ہے کہ اگر برفرض، مجبوری کی حالت میں کیے گئے ایسے اعترافات، ایمان کا درجہ حاصل کر سکتے ہوں؟ اور مشرکین کی اللہ کے ربوبیت میں وحدانیت پر یقین کو ان اعترافات سے ثابت بھی کیا جاسکے تب بھی اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ پہلے سے ربوبیت میں موحد تھے؟ بلکہ اقرار کے بعد خدا کی وحدانیت پر ان کا ظاہری ایمان ثابت ہوتا ہے۔ بشر طیکہ فکری اور عملی طور پر وہ ان اعترافات کے پابند رہیں۔ کیونکہ ایمان میں اعتراف کے ساتھ ساتھ میلان قلبی بھی بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔

دوسرا نظریہ یہ ہے کہ اس قسم کے اعترافات عقل، منطق اور فطرت کی آواز ہیں اور اگر یہ آواز سنی جائے تو اس قسم کے اعتراف ہونے چاہیے۔ لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اس قسم کا اقرار عملی طور پر واقع بھی ہوا ہے۔ (یعنی مشرکین نے مقام عمل میں بھی اپنی فطرت اور اپنے ضمیر کی آواز سنی ہو، ایسا نہیں ہے) مثال کے طور پر فتح القدیر میں شوکانی کا خیال ہے کہ ان کا اعتراف عملی طور پر ثابت نہیں ہے۔ بلکہ استدلال اور منطق کا تقاضا یہ ہے کہ ایسا اقرار کیا جائے۔ لیکن کیا یہ اعتراف حقیقت میں تحقق پایا یا نہیں، اس سوال کا جواب آیت سے نہیں ملتا۔ لہٰذا شوکانی کا کہنا ہے کہ: فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ أي: سيكون قولهم في جواب هذه الاستفهامات: إن الفاعل لهذه الأمور هو الله سبحانه إن أنصفوا و عملوا على ما يوجبه الفكر الصحيح، و العقل السليم[27] رسول خدا ﷺ کے سوالات پر (کہ روزی دینے والا، سماعت و بصارت کا مالک اور زندہ کو مردہ سے اور مردہ کو زندہ سے

باہر نکالنے والا کون ہے؟) تو یہ لوگ کہیں گے : اللہ، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر وہ انصاف کریں اور وہ کریں جو صحیح سوچ اور عقل سلیم کا تقاضا ہے تو انہیں اس قسم کا اعتراف کرنا چاہیئے۔

اس تشریح سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ جواب استدلال اور منطق اور انصاف کا تقاضا ہے اور اس کا یہ مطلب ہر گز نہیں کہ وہ فی الوقت منصف ہیں اور عقل و منطق کے مطابق عمل کرتے ہیں۔ چنانچہ قرآن کریم نے ان کا ذکر اندھے، بہرے اور گونگے جیسی تعبیرات سے کیا ہے جن میں عقل اور منطق کی کمی ہے(2:170-171) جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے باپ دادا کی تقلید میں عقل و منطق پر کم ہی دھیان دیتے تھے۔

قرطبیؒ نے بھی اپنی تفسیر میں دونوں امکانات کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے: "فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ؛ لأنهم كانوا يعتقدون أن الخالق هو الله، أو فسيقولون هو الله إن فكروا وأنصفوا"[28] وہ اعتراف کریں گے کہ خالق خدا ہے، یا اس لیے کہ ان کا اعتقاد ہے کہ خالق خدا کی ذات ہے، یا پھر آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اگر وہ انصاف اور سوچ بچار سے کام لیں تو اس قسم کا اعتراف کریں گے۔ امام صادق علیہ السلام کی ایک روایت کے مطابق، خدا کی خالقیت کا اقرار ان کی خالص انسانی فطرت سے تعلق رکھتا ہے؛اس لیے اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ بالفعل اس کا اظہار کر رہے ہوں۔[29] پس اگر ہم اس احتمال کو قبول کر لیں تو قرآنی آیات میں ان اعترافات کے واقع ہونے پر کوئی بیان موجود نہیں ہے، بلکہ ہمیں دوسرے شواہد و قرائن سے ان کے وقوع یا عدم وقوع کو ثابت کرنا ہوگا۔

قابل ذکر ہے کہ ابن عبد الوہاب کا قول شاذ ضرور ہے لیکن محمد بن عبد الوہاب وہ پہلا آدمی نہیں ہے جس نے مشرکین کے متعلق توحید فی الربوبیت کا دعویٰ کیا ہو۔ اس دعوے کی جڑیں ابن قیم اور ابن کثیر کی تفسیروں میں تلاش کی جا سکتی ہیں۔[30] چنانچہ ابن قیم کہتے ہیں: "و هو توحيد الربوبية، الذى اعترف به مشركوا العرب، و لم يخرجوا به من الشرك"[31] "اور وہ توحید ربوبی ہے، جسے مشرک عرب تسلیم کرتے تھے، اس کے باوجود وہ اس شرک سے باہر نہ نکلتے تھے۔" بہر کیف اکثر مفسرین کا یہ نظریہ نہیں ہے۔

2.2.1 ۔توحید فی الربوبیت کے متعلق مشرکین کی متضاد باتیں

تیسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ عام طور پر ان کے اکثر اعترافات کی سطح کائنات کے بڑے بڑے امور ہیں؛ اگرچہ نچلے درجے کے امور میں بھی کچھ اعترافات موجود ہیں، جیسے کہ (قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، ترجمہ : "تمہیں آسمانوں اور زمین سے رزق کون دیتا ہے۔" (31:10) کا تعلق انسانی امور سے ہے۔ تاہم خود قرآن کریم میں اس کا نقض موجود ہے اور شرک کے یہ موارد مشرکین کی طرف منسوب کیے گئے ہیں۔ اس لیے ان امور کا اقرار حقیقی اقرار نہیں ہے اور مشرکین کے توحید ربوبی پر ایمان کا باعث نہیں بنتا۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ اگلی آیت میں واضح طور پر اس نکتے پر توجہ دی گئی ہے۔ فرمایا "فَذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا

بَعْدَ الْحَقِّ إِلاَّ الضَّلاَلُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ" ترجمہ: "تمہارا حقیقی پروردگار اللہ ہے (نہ کہ یہ بت) پس تم کدھر کھنچے چلے جا رہے ہو"، (32:10) اگلی آیت میں فرمایا "أَنَّهُمْ لاَيُؤْمِنُونَ" ترجمہ: "وہ ایمان نہیں رکھتے"؛ (33:10) درحقیقت وہ ربوبیت کو ویسے نہیں مانتے جیسا کہ انبیاء چاہتے ہیں، اور ان کا اصل مسئلہ اپنے گمان کی پیروی کرنا ہے، جس کی جڑیں ان کے اپنے باپ دادا کی تقلید اور پیروی میں پیوست ہیں، اور حسن اتفاق سے اس سے اگلی آیت میں اسی جانب متوجہ کیا گیا ہے؛ (36-31:10)

جیسا کہ مراغی کہتے ہیں: آیت (وَمَايَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلاَّ ظَنًّا) (36:10) ترجمہ: "ان میں سے اکثر لوگ صرف گمان کی پیروی کرتے ہیں۔" مشرکین کی اعتقادی حالت کا بیان ہے، جن کی اکثریت اپنے باپ دادا کی تقلید کرنے والی تھی اور ان کے اعمال و عقیدے کو واقعی صحیح اور برحق سمجھتے تھے اور اس گمان پر عمل کرتے تھے، چنانچہ وہ لکھتا ہے: "يقلدون الآباء اعتقادا منهم أنهم لا يكونون على باطل فى اعتقادهم، و لا ضلال فى أعماله"[32]

2.2.2 قرآنی مثالیں

ربوبیت، مالکیت اور تدبیر کے معنی میں ہے[33] اور ہمارے پاس قرآن کریم سے ایسے شواہد موجود ہیں جن سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ مشرکین، بتوں کو دونوں کا درجہ دیا کرتے تھے۔

الف: مالکیت

یہ بات قابل غور ہے کہ وہ مشرکین جنہوں نے اعتراف کیا ہے کہ "بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ" ترجمہ: "جس کے دستِ (قدرت) میں ہر چیز کی بادشاہت ہے اور تم اسی کی طرف لوٹائے جاؤ گے۔" (83:36) وہ فائدہ اور نقصان پہنچانے کا اختیار بتوں کے ہاتھ میں دینے کے قائل کیسے ہو جاتے ہیں، چنانچہ قرآن انہیں خبردار کرتا ہے کہ: لاَيَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَ لاَتَحْوِيلاً (56:17) ترجمہ: "یہ بت تم سے نہ ضرر کو دور کر سکتے ہیں اور نہ ہی ان کا رخ موڑ سکتے ہیں۔" زمانہ جاہلیت کے مشرکین کے فکری اضطراب کی ایک علامت یہ بھی تھی کہ وہ بتوں کو خدا کی ملکیت سمجھتے تھے۔ لیکن ساتھ ہی، وہ انہیں برابر کا شریک بھی گردانتے تھے؛ جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے:

ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ ما مَلَكَتْ أَيمانُكُمْ مِنْ شُرَكاءَ فِي ما رَزَقْناكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَواءٌ تَخافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُم (28:30) ترجمہ: "اُس نے (نکتۂ توحید سمجھانے کے لئے) تمہارے لئے تمہاری ذاتی زندگیوں سے ایک مثال بیان فرمائی ہے کہ کیا جو (لونڈی، غلام) تمہاری مِلک میں ہیں اس مال میں جو ہم نے تمہیں عطا کیا ہے شراکت دار ہیں، کہ تم (سب) اس (ملکیت) میں برابر ہو جاؤ۔ (مزید یہ کہ کیا) تم ان سے اسی طرح ڈرتے ہو جس طرح تمہیں اپنوں کا خوف ہوتا ہے۔"

اس آیت میں شرک کی نفی کرتے ہوئے مشرکین کا طرز فکر احسن انداز میں سامنے لا کر اس پر تنقید کی گئی ہے۔ آیت کے اندر "مَلَكَتْ أَيمانُكُمْ" کی تعبیر سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ لوگ بتوں کو خدا کی ملکیت سمجھتے تھے) اور "شُرَكاءَ فِي ما رَزَقْناكُمْ" میں شراکت داری کی نفی سے اس بات کی طرف اشارہ ملتا ہے کہ تم کس طرح بتوں کو خدا کا شریک بناتے ہو جبکہ اپنے غلاموں کو مال میں شریک نہیں کرتے)۔ (فانتم فيه سواء) کی تعبیر مشرکین کے بتوں اور خدا کے درمیان مساوات پر یقین کے تصور کی طرف اشارہ کرتی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ بت پرست اگرچہ پہلے مرحلے میں بتوں کو مملوک خدا سمجھتے تھے، لیکن تفویض یا کسی بھی دوسری شکل میں اس بات کا یقین بھی کر بیٹھے کہ بت بھی اللہ کی طرح، خدا کی مالکیت میں اس کے شریک ہیں، اور جن چیزوں کا مالک خدا ہے، انہی کے مالک بت بھی ہیں۔

اس اعتقاد کا لازمی نتیجہ اس شکل میں سامنے آیا کہ (تَخافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُم) جس کا ضمنی مفہوم یہ ہے کہ بت پرست بتوں سے بھی ایسے ہی خوف و خشیت رکھتے تھے جس طرح خداوند سے خوف و خشیت رکھتے تھے۔ کیونکہ قرآن نے ان کے غلاموں کے بارے میں انکاری استفہام کی صورت بتایا ہے کہ تم ان سے بھی ویسے ہی ڈرتے ہو جیسے ایک دوسرے سے ڈرتے ہو؟ قطعاً ایسا نہیں ہے تو پھر خدا سے کیسے توقع رکھتے ہو کہ وہ بتوں کو اپنے برابر کا شریک قرار دے کر اپنا مقام مالکیت انہیں عطا کر دے۔ اس پوری مثال سے مشرکین کی فکری اور عملی دوئیت کا واضح نتیجہ ملتا ہے۔

ابن عاشور اپنی تفسیر میں ان کے نظریاتی اضطراب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "لأنهم لما جعلوا لله شركاء فقد جعلوها غير مملوكة لله. و لا يدفع عنهم ذلك أنهم يقولون: ما نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيقَرِّبُونا إِلَى اللَّهِ زُلْفى لأن ذلك اضطراب و خبط"[34] یعنی: "کیونکہ مشرکین نے جب بتوں کو خدا کا شریک ٹھہرایا تو درحقیقت ان کو خدا کا مملوک تصور نہیں کیا اور ان کا یہ کہنا قابل قبول عذر نہیں ہے کہ ہماری عبادت تو محض خدا تک پہنچنے کا ذریعہ ہے۔ کیونکہ یہ اضطراب اور الجھن کی نشانی ہے۔"

ب: امور کی تدبیر

وہ مشرکین جو امور کائنات کے متعلق یہ اقرار کرتے ہوئے نظر آتے ہیں کہ "وَمَنْ يدبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيقُولُونَ الله" (31:10) ترجمہ: "اگر ان سے پوچھا جائے کہ تدبیر امور کون کرتا ہے تو وہ اللہ کا نام لیں گے۔" انہی کے بارے میں قرآن کریم کہتا ہے کہ اپنی فتح (74:36) اور عزت (19:19) کے لئے بتوں کی پناہ لیتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اقرار حقیقی نہ تھا اور دلی ایمان کا باعث نہ بنا۔ چنانچہ دوسری آیت میں، قرآن کریم نے ان کے خداوں کے خالق کے طور پر ہونے والے کردار کا حوالہ دیتا ہے اور کہتا ہے: "ماکان معه من اله اذا لذهب كل اله

بما خلق ولعلا بعضھم علی بعض..." (یعنی خدا نے اپنے ساتھ کوئی معبود نہیں بنایا، کہ اگر وہاں کوئی بھی معبود ہوتا تو وہ اپنی تخلیق کردہ چیزوں کو تباہ کر دیتا اور ایک دسرے پر برتری جوئی کا نہ ختم ہونے والا سلسلہ جاری رہتا۔) اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہر معبود اپنے پرستش کرنے والے کی نظر میں خالقیت کی طاقت رکھتا تھا۔ دلچسپ بات ہے کہ یہ آیت مشرکین کے خدا کی ربوبیت اور خالقیت کے اقرار کے فوراً بعد ذکر ہوئی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ خدا کی خالقیت کے بارے میں (وسیع سطح پر) ان کا اقرار، محدود دائرے میں بتوں کی خالقیت پر ان کے اعتقاد کی تردید کا باعث نہیں بنتا، اور (كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ) (91:23) میں اسی محدود خالقیت کے تصور کی طرف اشارہ ہے۔ حضرت یوسف (ع) کے استدلال میں بھی اس بات کی طرف اشارہ موجود ہے کہ جہاں فرمایا متفرقہ ارباب بہتر ہیں یا خدائے واحد قہار؟ (39:12)۔ جس کا ماحصل یہ ہے کہ مشرکین کے تصور میں متفرق خدا تھے اور سب اپنے اپنے دائرہ کار میں الگ طور پر معاملات کی تدبیر کیا کرتے تھے۔

2.2.3 بتوں کی ربوبیت پر یقین کے تاریخی نمونہ جات

ذیل میں چند تاریخی نمونے ذکر کیے جاتے ہیں جن سے مشرکین کے ربوبیت میں شرک کا پتہ چلتا ہے۔

2.2.3.1 متعدد ارباب کی صراحت

قصی بن کلاب، ایک اہم شخصیت جس کا قریش کو دوبارہ مکہ کی سرداری لوٹانے میں کلیدی کردار ہے۔ قصی نے دار الندوہ قائم کیا اور کعبہ کی خدمت کے لیے پائے جانے والے منصوبوں کو قریش کے خاندانوں میں تقسیم کیا۔[35] قصی اپنی قوم کو بتوں کی پوجا سے منع کیا کرتے تھے اور یہ شعر پڑھا کرتے تھے: "أربًا واحدا أم ألف رب ... أدين إذا تقسّمت الأمور؛ تركت اللات والعزى جميعا... كذلك يفعل الرجل البصير"[36] یعنی: "کیا میں ایک رب کو مانوں یا ہزار رب پر ایمان رکھوں؟ ایسے میں معاملات منقسم اور غیر منظّم ہو جائیں گے۔ میں نے لات اور عزیٰ سب کو چھوڑ دیا اور بابصیرت انسان یہی کرتا ہے۔" یہ اشعار دو طرح سے ابن عبد الوہاب کے تصور کی نادرستگی کو بیان کرتے ہیں۔ ایک اس لحاظ سے کہ مشرکین کے ہاں بتوں کی ربوبیت کا تصور ثابت کرتے ہیں اور دوسرے یوں کہ اس مسئلے کو عقیدتی مسئلے کے طور پر پیش کرتے ہے، جبکہ محمد بن عبد الوہاب کا مدعا یہ ہے کہ بنیادی طور پر، عقیدہ کا مسئلہ، جدید مشرکین (مراد آج کے مسلمان ہیں) نے اٹھایا ہے، اور عصر پیامبر کے مشرکین میں سرے سے موجود ہی نہ تھا، بلکہ جو کچھ بھی تھا وہ صرف عملی انحراف تھا۔[37]

2.2.3.2 بت بمقابلہ "اللہ"

ابو سفیان نے کہا: "«اعل هبل! اعل هبل! فقال رسول الله ص: أجيبوه، قالوا: ما نقول؟ قال: قولوا: الله اعلى و اجل! قال ابو سفيان: الا لنا العزى و لا عزى لكم! فقال رسول الله ص: أجيبوه، قالوا:

ما نقول؟ قولوا: الله مولانا و لا مولی لکم! "[38] یعنی: "ابو سفیان کے تصور کے برخلاف، جس نے ہبل کو بلند کرکے نعرہ لگایا، رسول اللہ ﷺ نے اللہ تعالیٰ کی ذات کو اعلی و بلند کہا۔ چنانچہ ابو سفیان کے جواب میں جب اس نے مسلمانوں سے کہا تھا کہ: "ہمارے پاس عزی ہے اور تمہارا کوئی عزی (عزت و بلندی دینے والا) نہیں ہے۔" آپ ﷺ نے فرمایا: "کہ اسے جواب دو ہمارا رب اللہ ہے اور تمہارا کوئی رب نہیں ہے۔"

یہاں خود مقام سخن کے علاوہ، بت اور اللہ کے درمیان تقابل ربوبیت کے میدان میں ہے؛ کیونکہ عزت و برتری کا مسئلہ عبادت سے متعلق نہیں ہے۔ لہٰذا یہ تاریخی روایت مشرکین کے شرک کے اظہار کے ساتھ ساتھ یہ بھی بتاتی ہے کہ مشرکین کی نظر میں بتوں کو محض سفارشی مخلوق کے طور پر وسیلہ نہیں سمجھا جاتا تھا۔ کیونکہ اگر ان کی نظر میں بتوں کی محض یہی حیثیت ہوتی تو ابو سفیان بھی جواب میں کہتا کہ ہمارا مولا بھی اللہ ہے اور فرق صرف اتنا ہے کہ عزی ہمارے اور اللہ کے درمیان ایک واسطہ ہے۔

ابن عاشور نے اس روایت کو (لیکونوا لهم عزّا) والی آیت کے ذیل میں نقل کیا ہے۔[39] جس سے یہ نتیجہ لیا جا سکتا ہے کہ اس کی نظر میں بھی جنگ میں لائے جانے والے بت خداوند متعال کے تسلسل میں ایک واسطہ اور وسیلہ کی حیثیت نہ رکھتے تھے، بلکہ ایک رب کے طور پر خدا کے مد مقابل تھے، اور قرآن بھی کہتا ہے: "آللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ" (59:27) ترجمہ: "کیا اللہ بہتر ہے یا وہ بت بہتر ہیں، جنہیں مشرک خدا کے طور پر پیش کرتے ہیں۔" یہ وہ صریح تقابل ہے جو بت اور خداوند کے درمیان قائم کیا گیا ہے۔

2.2.3.3 بتوں کی مستقل حیثیت کا تصور

بلاذری نے ابو جہل کا عقیدہ کچھ یوں روایت کیا ہے:

"قالوا ...وكانت زنّيرة قد عذّبت حتى عميت. فقال لها أبوجهل: إنّ اللات و العزّى فعلتا بك ما ترين. فقالت، و هي لا تبصره: و ما تدرى اللات و العزّى، من يعبدهما ممن لا يعبدهما، و لكن هذا أمر من السماء، و ربي قادر على أن يردّ بصري"[40] اس روایت کے اندر زنیرہ نامی مسلمان خاتون اور ابو جہل کے عقیدے میں واضح تضاد دیکھا جا سکتا ہے۔ وہ کافروں کے ظلم و ستم سے نابینا ہو چکی تھی۔ ابو جہل نے لات اور عزی کو اس واقعہ کی اصل وجہ قرار دیا۔ اس کے جواب میں مسلمان خاتون نے اسے آسمانی آفت بتایا اور اللہ کو قادر مطلق ذات کے طور پر متعارف کرایا جو اس کی آنکھیں واپس لوٹانے کی طاقت رکھتا ہے۔ بالمقابل قرینے کی روشنی میں ہم سمجھ سکتے ہیں کہ ابو جہل اس کو زمینی معاملہ سمجھتا تھا جس کا تعلق لات اور عزی سے ہے۔

ابن اثیر کی روایت میں اس قول کو ابو جہل کے بجائے بالعموم مشرکین کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے: "فقال المشركون: أعمتها اللات و العزى لكفرها بهما!" [41] اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ابو جہل سے مخصوص عقیدہ نہیں تھا۔ بلکہ عرب مشرکوں کی عمومی ذہنیت کا عکاس تھا۔

2.2.4.4 بیماری اور شفایابی میں لات و عزیٰ کی قدرت پر یقین

ضمام بن ثعلبہ، جو اپنی قوم کا نمائندہ بن کر مدینہ النبی آیا تھا، رسول اللہ ﷺ سے گفتگو کرنے کے بعد ایمان لایا۔ اس کے بعد جب وہ اپنے قبیلے میں واپس لوٹا اور لات اور عزیٰ کو برا بھلا کہا تو قبیلے والوں نے اس کے جواب میں کہا۔ چنانچہ صاحب استیعاب نے اسے یوں بیان کیا ہے: "قالوا: مه يا ضمام، اتّق البرص، اتّق الجذام، اتّق الجنون"؛ انہوں نے کہا: کوڑھ اور برص اور پاگل ہونے سے ڈرو۔ ضمام نے جواب دیا: «ويلكم! إنهما و الله ما تضرّان و ما تنفعان›› [42] افسوس ہے تم پر، یہ دونوں نہ کوئی فائدہ پہنچا سکتے ہیں اور نہ ہی نقصان۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ لوگ لات اور عزیٰ کو فائدے اور نقصان پہنچانے پر قادر سمجھتے تھے اور بیماری اور شفا کی وہی بحث جس کا تذکرہ رب تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے الفاظ میں کیا ہے، یہاں بھی معروضی شکل میں ظاہر ہوتی ہے۔

یہ تمام شواہد اس بات کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہیں کہ مشرکین کے بارے میں محمد بن عبد الوہاب کا دعویٰ غلط ہے۔ شرک کی بنیادی وجہ کو جانچنے کے لحاظ سے بھی اور ان کی توحید فی الربوبیت کے لحاظ سے بھی۔ ہم نے ثابت کیا ہے کہ صرف غلو اور مبالغہ آرائی شرک کا سبب نہیں ہے، بلکہ عقیدہ ربوبیت اس کی بنیاد بنتا ہے۔ نیز یہ کہ مشرکین کے عقیدے میں توحید فی الربوبیت شامل نہیں تھی کہ وہ بتوں کو محض ایک سفارشی وسیلے کے طور پر پکاریں۔ بلکہ، انہیں مستقل حیثیت دے کر طاقت و قدرت کا مالک گردانتے تھے۔ للذا آسانی سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ محمد بن عبد الوہاب جس معنی میں وسیلے کا تصور پیش کرتا ہے وہ تاریخی طور پر بالکل ثابت نہیں ہے۔ یہاں ہم اس کی دلیل کے آخری مرحلے پر ایک نظر ڈالتے ہیں۔

2.3 انبیاء کی توحیدی دعوت کی نوعیت

محمد بن عبد الوہاب کی دلیل کا تیسرا استون، در حقیقت وہ نتیجہ ہے جو پہلے دو تصورات سے اخذ کیا گیا ہے۔ یعنی اسے اکیلے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ بلکہ شرک کی بنیادی وجہ جو اس کے مطابق صالحین میں غلو ہے اور مشرکین کی توحید فی الربوبیت کے قائل ہونے کے بعد، اس کی نظر میں مشرکین کی تمام عبادات کا خلاصہ وسیلے کو پکارنے اور اللہ اور مخلوق کے درمیان کسی واسطہ کے تصور میں خلاصہ ہوتا ہے، اس کے نزدیک مشرکین کی تمام عبادات کا خلاصہ اسی واسطہ گری میں ہوتا ہے۔ للذا، بت پرستی کا تصور صرف نذر، ذبح، دعا وغیرہ کے ذریعے بتوں کی شفاعت مانگنے

اور ان کی سفارش کے حصول تک محدود ہے۔ اس لیے وہ اللہ کی خالصانہ عبادت کے تصور پر مشتمل انبیاء علیہم السلام کی دعوت کا خلاصہ انہی وسیلوں کی عبادت کے انکار میں کرتا ہے۔

جبکہ انبیاء جس چیز کو خالص توحید مانتے ہیں اس میں "غیر اللہ" کی ربوبیت اور الوہیت کا انکار ہے نہ کہ وسیلے کا مکمل انکار۔ ایک شاخ سے دوسری شاخ میں جانا درست نہیں ہے۔ کیونکہ اس بت کی حیثیت، مشرکین کے اقرار کے مطابق، ایک دیوتا اور رب کی حیثیت ہے جس کا لازمی نتیجہ اس کی معبودیت ہے۔ انسانی سطح پر درپیش مسائل و مصائب کے بارے میں مشرکین بتوں کو نفع و نقصان کا مالک سمجھتے تھے اور اسی سطح پر وہ ان کے خالق اور مالک ہونے کے بھی قائل تھے، لہٰذا انبیاء کی مخلصانہ دعوت بتوں کو ان کی تمام حیثیتوں کے ساتھ ختم کرنے کے مترادف ہے۔ اس کے مطابق، بت پرستی کا معیار بتوں کی ربوبیت پر یقین ہے۔ للذا اگر کوئی رب العالمین کی توحید پر یقین رکھتا ہے تو اس کی رائے میں خدا کی طرف سے مجاز ہستیاں ہی واسطہ گری کر سکتی ہیں، قرآن نے اس مسئلے کو قبول کیا ہے اور انہیں شفاعت کا مقام دیا ہے اور مسلمانوں کی اکثریت اسی عقیدے پر ایمان رکھتی ہے۔

2.3.1 انبیاء کی دعوت توحید ربوبی کا بیان

قرآن کریم پر مجموعی نظر ڈالیں تو اندازہ ہوتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام نے "رب العالمین" کی طرف دعوت کی شکل میں لوگوں کو اللہ کی ربوبیت کی طرف بلایا ہے۔ رب العالمین کا اصل موضوع جامعیت اور ہمہ گیری ہے جو بلا استثناء تمام مخلوقات اور اشیاء کو شامل ہے۔ یہ تصور ان مشرکین کی سوچ کے خلاف ہے جو اس دنیا کے بعض امور اور خاص طور پر انسانی معاملات پر بتوں کے تسلط پر یقین رکھتے تھے۔

انبیاء کی دعوت میں رب العالمین کی طرف دعوت تسلسل کے ساتھ نظر آتی ہے۔ حضرت نوح (علیہ السلام) فرماتے ہیں کہ میں رب العالمین کا رسول ہوں، (61:7) حضرت ہود (علیہ السلام) اور موسیٰ (علیہ السلام) کے بیانات میں بھی یہی دعویٰ دہرایا گیا ہے۔ (67،104:7) فرعون جو رب ہونے کا دعویٰ کرتا ہے، موسیٰ (علیہ السلام) سے پوچھتا ہے: "وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ؟" (23:26) ترجمہ: "سارے جہانوں کا پروردگار کیا چیز ہے۔" گویا اس کے لئے اس طرح کی ربوبیت کچھ اجنبی اور ناقابل فہم سی چیز تھی۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام فرماتے ہیں کہ میں رب العالمین کے سامنے سر تسلیم خم کرتا ہوں۔(132:02) حضرت ابراہیم (ع) کی اپنے بیٹوں کے لیے یہی نصیحت تھی اور حضرت یعقوب (ع) نے بھی اپنے بچوں کو اسی بات کی وصیت فرمائی۔ (133:02) جب جادوگر حضرت موسیٰ (علیہ السلام) پر ایمان لائے تو انھوں نے کہا: "آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ" (121:7) ترجمہ: "ہم رب العالمین پر ایمان لائے۔" سورۃ فاتحہ میں، جسے مسلمان دن میں کئی بار نماز میں دہراتے ہیں، "رَبِّ الْعَالَمِينَ" کا اقرار موجود

ہے۔ پس ایسا نہیں ہے کہ صرف توحید الوہی (یعنی توحید فی العبادت) ہی انبیاء کی دعوت کی شہ سرخی تھی، بلکہ اللہ کے رب العالمین ہونے پر اعتقاد بھی، اسی تاریخی تسلسل کے ساتھ انبیاء کرام کی دعوت میں پیش نظر تھا۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ "شرک فی العبادت" کی جڑیں "شرک فی الربوبیت" میں ہیں۔ چنانچہ حضرت ابراہیم علیہ السلام فرماتے ہیں: میری نماز، عبادات اور جینا مرنا خدا کے لئے ہے جو رب العالمین ہے۔(162:6) اس آیت کے مطابق عبادات اور مناسک میں خلوص کی بنیاد رب العالمین کی ربوبیت پر یقین پر ہے۔ دوسری طرف سے مشرکین کے اعترافات میں رب العالمین کے اقرار کا ذکر نہیں ہے۔ اس کے برعکس مشرکین سے نقل ہے کہ وہ قیامت کے دن اقرار کریں گے کہ انہوں نے اپنے بتوں کو رب العالمین کے برابر قرار دیا۔ (إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ الْعَالَمِينَ) (98:26) ترجمہ: "جب ہم تمہیں سب جہانوں کے رب کے برابر ٹھہراتے تھے۔" ان شواہد سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ کے رب العالمین ہونے کا عقیدہ در حقیقت توحید فی الربوبیت کا اصل رکن ہے، مشرکین اس کے حامل نہ تھے۔

2.3.2 "رب العالمین" کے خلاف قریش کا سخت موقف

واحدی نے اپنی سند کے ساتھ ابن عباس سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مکہ میں کھڑے ہو کر فرمایا: "بسم اللہ الرحمن الرحیمo الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ"۔ یہ سننا تھا کہ قریش نے توہین آمیز جواب دیتے ہوئے کہا: "دَقَّ اللَّه فاك أو نحو هذا، قاله الحسن و قتادة"[43] یہ اس حقیقت پر گواہ بن سکتا ہے کہ مشرکین کو "رب العالمین" کے تصور سے مسئلہ تھا، البتہ اس بات کا بھی امکان ہے کہ انہیں لفظ رحمان سے چڑ ہو جو ان کے تصور میں یمنیوں کا خدا مانا جاتا تھا۔[44]

2.3.3 "رب العالمین" کا ابراہیمی تصور

یہاں ایک اور حوالہ یہ پیش کیا جا سکتا ہے کہ قرآن کریم میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی زبانی "رَبِّ الْعَالَمِينَ" کی صفات کا تذکرہ موجود ہے، جو انسان سے متعلقہ امور کی تدبیر سے مربوط ہیں۔ حضرت ابراہیمؑ فرماتے ہیں کہ رب العالمین وہ ہے جس نے مجھے پیدا کیا، میری رہنمائی کی، مجھے کھانا کھلایا اور میری پیاس بجھائی، اور جب میں بیمار تھا تو مجھے شفا بخشی۔ وہ مجھے زندہ کرتا ہے اور مجھے مارتا ہے۔ وہ قیامت کے دن میرے گناہوں کو بخش دے گا۔(77،82:26) اس تشریح سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ان مشرکین کے ہاں ربوبیت کے تصور کے خلاف اللہ کی ربوبیت کا تصور پیش کیا جو یہ چیزیں خدا کے بجائے بتوں سے مانگا کرتے تھے۔

2.3.4 توحید فی العبادت، توحید فی الربوبیت سے جدا نہیں ہے

انبیاء کی دعوت بنیادی طور پر الوہیت اور ربوبیت میں فرق کی قائل نہیں ہے، اور محمد بن عبد الوہاب کی طرف سے اس قسم کی جدائی کا قائل ہونا قرآنی رویے کے خلاف ہے۔ چنانچہ "برہان تمانع" جو اس بات پر مبنی ہے کہ ایک سے

زیادہ رب اور تدبیریں ایک جہان میں ممکن نہیں ہیں، جس کا حوالہ بہت سے مفسرین نے بھی دیا ہے۔[45] اس برہان کا بیان لفظ "الھہ" کے ساتھ تجویز کیا گیا ہے اور قرآن اس کو اس انداز میں بیان کرتا ہے: "لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا" (22:21) ترجمہ: "گر ان دونوں (زمین و آسمان) میں اللہ کے سوا اور (بھی) معبود ہوتے تو یہ دونوں تباہ ہو جاتے۔" یہ ان معبودوں کے ربوبیت کے حامل کردار کی طرف اشارہ کرتا ہے جو مشرکین کے اذہان میں موجود ہے۔ اسی دلیل کو کو دوسری آیت میں مختلف تشریح کے ساتھ دہرایا گیا ہے، جس میں کہا گیا ہے: مَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ (91:23) ترجمہ: "خدا کے ساتھ کوئی معبود نہیں ہے اور اگر موجود ہوتا تو ہر خدا اپنی تخلیق کو تباہ کر دیتا اور ایک دوسرے میں برتری کی جنگ ہوتی۔" خالقیت بھی ایک ربوبیت کی شانوں میں سے ایک شان ہے اور اس کے بیان میں الہ یعنی معبود کی تعبیر استعمال کی گئی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کی توحیدی دعوت میں ربوبیت اور الوہیت کے درمیان جدائی کا تصور موجود نہ تھا۔

نتیجہ

محمد بن عبد الوہاب کے نظریہ کے برخلاف، شرک فی العبادت کی اصل وجہ صالحین میں غلو نہیں، بلکہ بتوں کی ربوبیت پر یقین ہے۔ یا ابو ریحان البیرونی کے مطابق انسان کا طبیعی رجحان جو معقولات کی نسبت محسوسات کی طرف زیادہ ہوتا ہے، انسان کو بت پرستی کی طرف دھکیل دیتا ہے۔ اسی طرح مشرکین کی توحید فی الربوبیت کا تصور ان کے اعترافات میں تضادات کی وجہ سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ قرآن میں موجود مشرکین کے اعترافات (بر فرض ہم انہیں اعتراف مان لیں) کا بیشتر حصہ (آسمانوں اور زمین کی خلقت وغیرہ جیسے) آفاقی امور کی طرف ناظر تھا، جبکہ قرآنی آیات اور تاریخی شواہد کی روشنی میں مشرکین انسانی امور (انفسی معاملات) میں ذاتی اور اجتماعی فوائد اور نقصانات کا مالک بتوں کو سمجھتے تھے۔ لہٰذا اس سطح پر مشرکین اگر اللہ کی ربوبیت کا اعتراف کرتے بھی ہیں تو یہ ان کے دوغلے پن کی علامت ہے، لہٰذا اس طرح کے اعترافات ان کی توحید فی الربوبیت کے اثبات کے لئے انبیاء کی نظر میں کافی نہ تھے۔ انبیائے کرام کے ہاں توحید فی الربوبیت کا بیان "رب العالمین" کے تصور کو قبول کرنے میں تھا اور صرف یہی وہ عنوان تھا جس کا اقرار انبیاء علیہم السلام کی نظر میں توحید ربوبی کو ثابت کرنے کی صلاحیت رکھتا تھا، جو کہ مشرکین کے اعترافات میں دکھائی نہیں دیتا۔ اس بنیاد پر نتیجہ نہائی یہ ہے کہ مشرکین ایک سطح پر بتوں کے لئے ربوبی تصرفات کے قائل تھے اور شرک فی العبادت کے علاوہ، ربوبیت میں بھی مشرک تھے۔ اس لیے انبیاء کی توحیدی دعوت کی بنیاد، وسیلوں کی قطعی نفی نہیں، بلکہ "غیر اللہ" کی ربوبی اور الوہی خصوصیات کی نفی تھی۔

*****

References

1. Muhammad, Ibn-e Abd al-Wahab, *Kashf al-Shubhāt* (Saudi Arabia, Wazaratal-Shaoon al Islamiah wal Awqaaf Waldawah Walirshad, 1418 AH), 3.

محمد، ابن عبدالوہاب، کشف الشبہات (سعودی عرب، وزارۃ الشؤون الاسلامیۃ والأوقاف والدعوۃ والارشاد، 1418ق)، 3۔

2. See: Hussein Khalaf Sheikh Khazali, *Hayat-u Sheikh Muhammad bin Abdul Wahab*, (Beirut, Dar Al-Kitab Press, nd.), 90-93.

دیکھیے: حسین خلف الشیخ خزعلی، حیاۃ الشیخ محمد بن عبدالوہاب (بیروت، مطابع دار الکتب، لبنان، سن ندارد)، 90-93۔

3. Ibn Bashar, Uthman bin Abdullah, *Unwan –ul Majid Fi Tarikh Al-Najd*, vol. 1, Research: Al-Sheikh, Abdul Rahman Bin Abdul Latif, (Riyadh, Darul Mulk Abdul Aziz, 4th edition, 1982), 42-46.

ابن بشر، عثمان بن عبداللہ، عنوان المجد فی تاریخ النجد، تحقیق: آل الشیخ، عبدالرحمٰن بن عبداللطیف، ریاض، دار الملک عبدالعزیز، طباعت چہارم، 1982، ج1، ص42-46۔

4. Ghayb Gholami Harsawi, Hussain, *Wahhabiyat Qbl az Naft*, (Qom, Markza-e-Nashr-e- Alifbata, 1394 AD), 195-209

غیب غلامی ہرساوی، حسین، وہابیت قبل از نفت، (قم، مرکز نشر ابتا، 1394)، 195-209۔

5. Muhammad, Ibne abdulwahab, *Kashf ul shubhaat*, 3.

محمد، ابن عبدالوہاب، کشف الشبہات، 3۔

6. Muhammad, Ibn-e Abd al-Wahab, *kitab al-Tawhīd*, annotated by Abdal- Aziz b. Abd al-Rahman, (Riyadh, Nashr e Jamea alimam Muhammad b. Saud, nd.), 56.

محمد، ابن عبدالوہاب، کتاب التوحید، تحقیق: عبدالعزیز بن عبدالرحمٰن (ریاض، نشر جامعۃ الامام محمد بن سعود، سن ندارد)، 56۔

7. Muhammad, Ibn-e Abd al-Wahab, *Mukhtasar Sirah Al-Rasool PBUH*. (Riyadh, Wazaratal- Shaoon al Islamiah wal Awqaaf Waldawah Walirshad, 1418 AH), 13.

محمد، ابن عبدالوہاب، مختصر سیرۃ الرسول ﷺ (ریاض، وزارۃ الشؤون الاسلامیۃ والأوقاف والدعوۃ والارشاد، 1418ق)، 13۔

8. Ibn-e Abd al-Wahab, *Kashf al-Shubhāt*, 3.

ابن عبدالوہاب، کشف الشبہات، 3۔

9. Ibn-e Abd al-Wahab, *Al-Rasa'el al-Shakhsiah [letters]*, annotated by Salih Al-Fowzan & Muhammad b. Salih Alaqili (Riyadh, Jamiah alimam Muhammad b. Saoud, no year), letter No.8, p:53-54.

محمد، ابن عبدالوہاب، الرسائل الشخصیۃ (خطوط)، تحقیق: صالح الفوزان و محمّد بن صالح العقیلی (ریاض، جامعۃ الامام محمّد بن سعود، سن ندارد)، خط نمبر 8، ص 53-54۔

10. Ibn-e Abd al-Wahab, *Kashf al-Shubhāt*, 4.

ابن عبدالوہاب، کشف الشبہات، 4۔

11 . Ibid, 28.

ایضاً، 28۔

12 . Ibn-e Abd al-Wahab, *Risalah Howla Ma'na la Elaha Illalllah*, 2.

محمد، ابن عبدالوہاب، رسالۃ حول معنی لا إلہ إلا اللہ، بی نا، بی تا، ص 2.

13 . Ibid, *Kashf al-Shubhāt*, 3.

ایضاً، *کشف الشبہات*، 6۔

14 . Ibn-e Abd al-Wahab, *Alrasa'el al-Shakhsiah [letters]*, 53.

ابن عبدالوہاب، *الرسائل الشخصیۃ(خطوط)*، 53۔

15 . Hasham b. Muhammad, Kalbi, *kitab al-Asnām*, Tahqiq: Ahmad Zaki Basha (Tehran, Nashre Now, 1364 AD), 9-11.

ہشام بن محمد، کلبی، *کتاب الأصنام*، تحقیق: احمد زکی باشا (تہران، نشر نو، 1364ش)، 9-11۔

16. Ali b. Muhammad, Mawardi, *Tafsīr Al-Mawardi Al-Nukat wa al-Uyoon*, Tahqiq, Syed Ibn-e Abdal- Maqsood b. Abdur Rahaim, Vol. 6 (Beirut, Daral- Kotobil Ilmiah, nd.), 104.

علی بن محمد، ماوردی، *تفسیر الماوردی النکت والعیون*، تحقیق: سید ابن عبدالمقصود بن عبدالرحیم، ج6 (بیروت، دارالکتب العلمیۃ، سن ندارد)، 104۔

17. Abdal-lah b. Muslim, Ibn-e Qutaibah, *Gharib al-Quran*, Annotated by: Ahmad Saqar, Vol. 1 (Beirut, Daral- Kotobil Ilmiah, 1978), 416; Muhammad b. Ismail, Bukhari, *Sahih Al-Bukhari*, Tahqiq: Muhammad Zohair b. Nasir, Vol. 6 (Beirut, Dar o Towq Alnajat, 1422 AH), 160, Hadith# 4920; Ibn-e abi Hatam, Razi, *Tafsīr al-Quran, al-Azeem li-Ibn-e abi Hatam*, Tahqiq: Asad Muhammad Altyeb, Vol. 10 (Saudi Arabia, Maktabah Nazar Mustafa Albaz, 1419 AH), 3376.

عبداللہ بن مسلم، ابن قتیبہ، *غریب القرآن*، المحقق احمد صقر، ج1 (بیروت، دارالکتب العلمیہ، 1978)، 416؛ محمّد بن اسماعیل، بخاری، *صحیح البخاری*، تحقیق: محمد زہیر بن ناصر، ج6 (بیروت، دار طوق النجاۃ، 1422ق)، 160، ح4920؛ ابن إبی حاتم، رازی، *تفسیر القرآن العظیم لابن إبی حاتم*، تحقیق: إسعد محمد الطیب، ج10 (سعودیہ، مکتبۃ نزار مصطفیٰ الباز، 1419ق)، 3376۔

18. Muhammad b. Jorair, Tabari, *Jame' al-Bayan fi Tawīl al-Quran*, Tahqiq: Ahmad Muhammad Shakir, Vol. 23 (Beirut, Mossah Alresalah, 1420 AH), 639; Ahmad, Tha'labi, *Al-Kashf wa al-Bayan un Tafsīr al-Quran*, Tahqiq: Alimam abi Muhammad b. Aahur, Vol. 10 (Beirut, Dar o Ehya Iltorath Alarabi, 1422 AH), 46; Ismaeil, Ibn-e Kathir Damishqi, *Tafsīr al-Quran Alazim*, Tahqiq: Sami b. Muhammad Salamah, Vol. 8 (Beirut, Dar o Taybah linashre Waltowzie, 1420 AH), 235.

محمّد بن جریر، طبری، *جامع البیان فی تأویل القرآن*، تحقیق: إحمد محمد شاکر، ج23 (بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ، 1420ق)، 639؛ إحمد، ثعلبی، *الکشف والبیان عن تفسیر القرآن*، تحقیق: الإمام إبی محمد بن عاشور، ج10 (بیروت، دار إحیاء التراث العربی، 1422ق)، 46؛ اسماعیل، ابن کثیر دمشقی، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق: سامی بن محمد سلامۃ، ج8 (بیروت، دار طیبۃ للنشر والتوزیع، 1420ق)، 235۔

19 . Kalbi, *kitab al-Asnaam*, 9.

کلبی، *کتاب الأصنام*، 9۔

20 . Ibid.

ایضاً۔

21. Muhammad b. Ahmad, Abu Rihan Bairuni, *Tahqiq mā lalhind min Maqal-a Maqbal-a fi al-Aql aw Marzal-ah* (Beirut, Aalamal- Kotob, 1403 AH), 78.

محمد بن إحمد، ابوریحان بیرونی، *تحقیق ماللہند من مقولۃ مقبولۃ فی العقل إو مرذولۃ* (بیروت، عالم الکتب، 1403ق)، 78۔

22. Muhammad b. Al-Karim, Shahristani, *Al-Milal Wa al-Nihal*, Vol. 3 (Rabat, Moassasah Alhalabi, 1968), 80.

محصلہ سے مراد وہ لوگ ہیں جو کسی نہ کسی حد تک علم و دانش، ایمان باللہ اور ایمان بہ قیامت سے باہرہ ہیں، اس کے بر عکس لوگ معطلہ کہلاتے تھے؛ (محمد بن عبد الکریم، شہرستانی، الملل والنحل، ج3 (رباط، مؤسسۃ الحلبی، 1968)، 80۔

23. Shahristani, *Al-Milal Wa al-Nihal*, 80.

شہرستانی، الملل والنحل، 80۔

24. Abdal- Rahman b. Muhammad, Thaalibi, *Jawahir al-Hisaan fi Tafsīr al-Quran*, Tahqiq: Shaikh Muhammad Ali Moawaz, Vol. 3 (Beirut, Dar o Ehyae Altorath Alarabi, 1418 AH), 245.

عبدالرحمٰن بن محمد، ثعالبی، جواہر الحسان فی تفسیر القرآن، تحقیق: شیخ محمد علی معوض، ج3 (بیروت، داراحیاء التراث العربی، 1418ق)، 245۔

25. Abdullah b. Omar, Bazawi, *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Tawīl*, Tahqiq: Muhammad Abdal- Rahman Almarashal, Vol. 3 (Beirut, Dar o Ehya e Altorath Alarabi, 1418 AH), 112.

عبداللہ بن عمر، بیضاوی، اِنوار التنزیل و اِسرار التأویل، تحقیق: محمد عبدالرحمٰن المرعشل، ج3 (بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1418ق)، 112۔

26. Zohaili, Wahbah b. Mustafa, *al-Tafsīr al-Munir fi al-A'qida wa al-Shariah wa al-Manhaj*, Vol. 11 (Damascus, Daral-fikr Almoasir, 1418 AH), 165.

وہبہ بن مصطفیٰ، زحیلی، التفسیر المنیر فی العقیدۃ والشریعۃ والمنہج، ج11 (دمشق: دار الفکر المعاصر، اشاعت دوم، 1418ق)، 165۔

27. Muhammad b. Ali, Showkani, *Fath al-Qadir*, Vol. 2 (Beirut, Damishq, Daral-kalim Altyeb, 1414 AH), 504.

محمد بن علی، شوکانی، فتح القدیر، ج2 (بیروت، دمشق، دار ابن کثیر، دار الکلم الطیب، 1414ق)، 504۔

28. Muhammad b. Ahmad, Qurtobi, *Al-Jame' al-Ahkam al-Quran*, Vol. 8 (Tehran, Intesharaat e Nasir Khusrow, 1364 AD), 335.

محمد بن احمد، قرطبی، الجامع لأحکام القرآن، ج8 (تہران، انتشارات ناصر خسرو، 1364ش)، 335۔

29. Muhammad b. Yaqub, Kolayni, *Al-Kafi*, Tahqiq: Ali Akbar Ghafari, Muhammad Aakhundi, Vol. 2 (Tehran, Entesharaat e Dar al- Kotob Alislamiah, 1407 AH), 13.

محمد بن یعقوب، کلینی، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری، محمد آخوندی، ج2 (تہران، انتشارات دار الکتب الاسلامیۃ، 1407ق)، 13۔

30. Ibn-e Kathir Damishqi, *Tafsīr al-Quran Al-Azīm*, Tahqiq: Sami b. Muhammad Salamah, Vol. 4 (Bairut, Dar o Taybah linashre Waltowzie, 1420 AH), 233.

؛اسماعیل، ابن کثیر دمشقی، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: سامی بن محمد سلامۃ، ج4 (بیروت، دار طیبۃ للنشر والتوزیع، 1420ق)233۔

31. Muhammad b. Abi Bakr Ibn-e Qayem Jowziah, *Tafsīr al-Quran Al-Karīm*, Tahqiq: Maktab Alderasaat Walbohooth Alarabiah Walislamiah be Ishraf e Shaikh Ibrahim Ramazan, (Bairut, Dar o Maktabah Alhilal, 1410 AH), 69.

محمد بن ابی بکر، ابن قیم جوزیہ، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق: مکتب الدراسات والبحوث العربیۃ والاِسلامیۃ باِشراف شیخ ابراہیم رمضان، (بیروت، دار ومکتبۃ الہلال، 1410ق)، 69۔

32. Ahmad b. Mustafa, Maraghi, *Tafsīr al-Maraghi*, Vol. 11 (Birut, Dar o Ehya e Altorath Alarabi, nd.), 105.

احمد بن مصطفیٰ، مراغی، *تفسیر المراغی*، ج11 (بیروت، داراحیاء التراث العربی، سن ندارد)، 105۔

33. Ismail b. Ebaad, Sahib, *Al-Moheet fi al-Loghah*, Tahqiq: Muhammad aal e Yasin, Vol. 10 (Beirut, Aalam Al-kotob, 1414 AH), 211.

اسماعیل بن عباد، صاحب، *المحیط فی اللغۃ*، تحقیق: محمد حسن آل یاسین، ج10 (بیروت، عالم الکتب، 1414ق)، 211۔

34. Muhammad b. Tahir, Ibn-e Ashur, *Al-Tahrīr Wa al-Tanwīr*, Vol. 11, (nd. Aldar Altonusia Linsaher, nd.), 108.

محمد بن طاہر، ابن عاشور، *التحریر والتنویر*، ج11 (ندارد، الدار التونسیہ للنشر، سن ندارد)، 108۔

35. Ahmad b. Yahya, Bilazory, *Ansab al-Ashrāf*, Tahqiq: Sohail Zakar and Riyadh Zarkaly, Vol. 1 (Beirut, Dar al- Fikr, 1417 AH), 49-52.

اِحمد بن یحییٰ، بلاذری، *انساب الاشراف*، تحقیق: سہیل زکار وریاض زرکلی، ج1 (بیروت، دارالفکر، 1417ق)، 49-52۔

36. Shahristani, *Al-Milal Wa al-Nihal*, 93.

شہرستانی، *الملل والنحل*، 93۔

37 . Ibn-e Abd al-Wahab, *Kashf al-Shubhāt*, 6.

ابن عبدالوہاب، *کشف الشبہات*، 6۔

38. Muhammad b. Jorair, Tabari, *Tarikh al-Umam wa al-Malūk*, Tahqiq: Muhammad Abal- Fazl Ibrahim, Vol. 2 (Berut, Daral-torath Alaraby, 1967), 526.

محمد بن جریر، طبری، *تاریخ الامم والملوک*، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراہیم، ج2 (بیروت، دارالتراث العربی، 1967)، 526۔

39. Ibne Ashur, *Al-Tahrīr Wa al-Tanwīr*, Vol. 8, 390.

ابن عاشور، *التحریر والتنویر*، ج8، 390۔

40 . Bilazory, *Ansab al- Ashrāf*, Vol. 1, 196.

بلاذری، *انساب الاشراف*، ج1، 196۔

41. Ali b. Abilkaram, Ibn-e Athir, *Asad al- Ghabah fi Ma'rifah Al-Sahabah*, Vol. 6 (Beirut, Daral- Fikr, 1989), 123.

علی بن ابی الکرم، ابن اثیر، *اِسد الغابۃ فی معرفۃ الصحابۃ*، ج6 (بیروت، دارالفکر، 1989)، 123۔

42. Yousuf b. Abdullah, Ibn-e Abd al-Bar, *Al-Istia'b fi Marifa Al-Ashab*, Tahqiq: Ali Muhammad Bajavi, Vol. 2 (Beirut, Daral- Jeil, 1992), 753.

یوسف بن عبداللہ، ابن عبدالبر، *الاستیعاب فی معرفۃ الأصحاب*، تحقیق: علی محمد بجاوی، ج2، (بیروت: دارالجیل، 1992)، 753۔

43. Ali b. Ahmad, Wahidi, *Asbāb al- Nuzūl-*, Tahqiq: Kamal Basyouny Zoghlou (Beirut, Daurl Kotob Alilmiah, 1411 AH), 22.

علی بن احمد، واحدی، *اسباب نزول القرآن*، تحقیق: کمال بسیونی زغلو (بیروت، دارالکتب العلمیۃ، 1411ق)، 22۔

44. Muhammad Sanaa'llah, Mazhari, *Al-Tafsīr Al-Mazhari*, Tahqiq: Ghal-am Nabi Tounisy, Vol. 10 (Lahore, Maktabah Roshdiah, 1412 AH), 110.

محمد ثناء اللہ، مظہری، *التفسیر المظہری*، تحقیق: غلام نبی تونسی، ج10 (لاہور، مکتبۃ رشدیہ، 1412ق)، 110۔

45. Mahmoud, Zamakhshari, *Al-Kashāf un Haqa'eq Ghawamiz Al-Tanzīl*, Vol. 3 (Beirut, Daral- Ketab Alaraby, 1407 AH), 110; Abd al-Rahman b. Ali, Ibn-e Jowzi, *Zād al-Masīr fi Ilm al-Tafsīr,* Tahqiq: Abd al- Razaq Almahdy, Vol. 3 (Beirut, Dar al- Kitab Alaraby, 1422 AH), 188; Mahmoud b. Abdullah, Aalousi, *Rouh al-Mani fi Tafsīr al-Quran al-Azīm Wa Sub al-Mmathani*, Tahqiq: Ali Abdal- Bari Atiyah, Vol. 9 (Beirut, Daral- Kotob Alilmiah, 1415 AH), 23.

محمود، زمخشری، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، ج3(بیروت، دارالکتاب العربی، 1407ق)، 110؛ عبدالرحمٰن بن علی، ابن جوزی، *زادالمسیر فی علم التفسیر*، تحقیق: عبدالرزاق المہدی، ج3 (بیروت، دار الکتاب العربی، 1422ق) ، 188؛ محمود بن عبداللہ، آلوسی، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی*، تحقیق: علی عبدالباری عطیۃ، ج9 (بیروت، دارالکتب العلمیۃ، 1415ق)، 23۔

امام مہدی (عج) کے بارے میں قادیانی عقائد کا تنقیدی جائزہ

A Critical Review of Qadiyani's Beliefs Regarding Imam Mahdi(A.S)

Open Access Journal
Qtly. Noor-e-Marfat
eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nooremarfat.com
Note: All Copy Rights are Preserved.

Syed Naseem Abbas Kazmi
Ph.D., Research Scholar, Department of Quran & Hadith, MIU, Qum Campus, Iran.
E-mail: nasimkazmi1214@gmail.com
Dr. Muhammad Yaqub Bashvi
Research Scholar, (MIU); Qum.
E-mail: bashovi786@yahoo.com

Abstract: Ghulam Ahmad Qadiani was born in 1835 AD in Qadian, India. He founded a new sect called Qadianiyat. He presented himself as the shadow prophet of the prophet, Jesus Christ and Imam Mahdi (A.S) and denied the well-known belief of Shiites and Sunnis about the reappearance of Imam Mahdi (A.S). In this article it is proved that the Qadiyani beliefs of considering the promised Mahdi as the spiritual son of the Prophet, his living life under the shadow of a just government, his death, and his fighting war by arguments are unfounded. Equally unproven is the belief that Imam Mahdi (A.S) and Jesus Christ (PBUH) are one and the same person.

Keywords: Imam Mahdi, Jesus, Ghulam Ahmad, Qadiyaniat, Mehdaviyat.

خلاصہ

غلام احمد قادیانی 1835 میں قادیان، انڈیا میں پیدا ہوا۔ اُس نے قادیانیّت کی بنیاد رکھی۔ اپنے آپ کو ظلی نبی، عیسی مسیح اور امام مہدی کے طور پر پیش کیا اور امام مہدی (عج) کے بارے میں شیعہ اور اہل سنت کے معروف عقیدے کا انکار کیا۔ پیش نظر مقالے میں امام مہدی کے بارے میں قادیانی عقائد کا تنقیدی جائزہ لیا گیا ہے اور یہ ثابت کیا گیا ہے کہ اس کے امام مہدی کو رسول خدا ﷺ کا روحانی بیٹا جاننے، امام مہدی کے عادل حکومت کے سائے میں زندگی گزارنے، امام کی وفات، امام کا دلائل کی جنگ لڑنے اور امام مہدی اور حضرت عیسیٰؑ کو ایک ہی فرد قرار دینے جیسے عقائد نادرست ہیں۔

کلیدی الفاظ: امام مہدی، عیسیٰ، غلام احمد، قادیانیت، مہدویت۔

مقدمہ

دین اپنے پیروکاروں کو ہمیشہ ایک منظّم اور متحد امت کی صورت میں دیکھنا چاہتا ہے اور اختلاف کو پسند نہیں کرتا۔ اسی لئے نماز، روزہ، حج، خمس وزکات جیسے دسیوں دینی احکام سے وحدت کی جھلک نظر آتی ہے۔ ہر دور میں انبیاء کی بعثت، اسی مقصد کو عملی جامہ پہنانے کی خاطر ہوتی رہی تاکہ امت ایک ہی رہبر اور لیڈر کی پیروی کرتے ہوئے الہی اہداف کی طرف گامزن ہو۔ انبیاء کا سلسلہ جب رسول خدا (ص) تک پہنچا تو مشیت الہی میں یہی طے پایا کہ انبیاء کا سلسلہ اختتام کو پہنچے۔ البتہ رسول خدا ﷺ کی رحلت کے بعد بھی ایسے نظام کی اشد ضرورت تھی جس کے سائے میں امت مسلمہ ایک پلیٹ فارم پر جمع ہو کر اپنے الہی اہداف کو پہنچے۔

اس ضرورت کے مدّ نظر رسول اللہ ﷺ نے اہل سنّت کے مطابق نظام خلافت اور اہل تشیع کے مطابق نظام امامت متعارف کروایا۔ تاہم اِن دونوں نظاموں کے مطابق آخر الزمان میں رسولخدا ﷺ کے آخری خلیفہ اور سلسلہ امامت کے آخری امام، امام مہدی علیہ السلام کا ظہور ہوگا جو پوری دنیا میں دین اسلام کو پھیلا دیں گے اور عدل وانصاف کا ایک نظام قائم کر دیں گے کہ جو اتنے بڑے پیمانے پر انسانی معاشرے پر حاکم پہلا اور آخری نظامِ عدل وانصاف ہوگا۔ البتہ شیعہ عقائد کے مطابق امام مہدی علیہ السلام، امام حسین علیہ السلام کی نسل سے اور امام حسن عسکری علیہ السلام کے فرزند ارجمند ہیں جو عصر حاضر میں مشیت الٰہی کے تحت پردہ غیبت میں زندگی گزار رہے ہیں اور جب آپ کو اذنِ پروردگار ملے گا آپ ظہور فرمائیں گے اور عالمی اسلامی انقلاب برپا کریں گے۔

تاہم تاریخ اسلام میں امام مہدی (عج) کی غیبت کے زمانہ میں وقتاً فوقتاً ایسے افراد آتے رہے جنہوں نے اپنے آپ کو امام مہدی (عج) کے طور پر پیش کیا اور اس سلسلے کی ایک کڑی تقریباً ایک صدی پہلے ہندوستان کے علاقے قادیان میں غلام احمد قادیانی کا فتنہ تھا جس نے قادیانیت نامی فرقے کی بنیاد رکھی اور اپنے آپ کو ظلی نبی، عیسیٰ مسیح اور مہدی موعود (عج) کے طور پر پیش کیا۔ قادیانی نے امام مہدی (عج) سے مربوط بعض روایات کا انکار کیا تو بعض تاویل کرکے انہیں اپنے آپ پر منطبق کیا۔ اس تحقیق میں قادیانیوں کے امام مہدی (عج) کے بارے میں اہم عقائد کا تنقیدی جائزہ لیا گیا ہے تاکہ ان عقائد کی حقیقت سب پر عیاں ہوسکے۔

قادیانیت کا مختصر تعارف

غلام احمد قادیانی ۱۸۳۵ء میں ہندوستان کے علاقے قادیان میں پیدا ہوا[1] اور ۱۸۸۹ء میں اس نے قادیانیت کی بنیاد رکھی۔[2] وہ اپنا تعلق مغلیہ خاندان سے بتاتا ہے[3] اور ساتھ یہ دعوی بھی کرتا ہے کہ اسے الہام کے ذریعے بتایا گیا کہ اس کے آباء واجداد بنی فارس ہیں اور اس کے بعض ننیال بنی فاطمہ میں سے تھے۔[4] قادیانی ۱۸۶۰ سے ۱۸۶۵ تک حکومت انگلینڈ کی ملازمت کیا کرتا تھا [5] پھر کچھ عرصہ بعد ملازمت کو چھوڑ کر کھیتی باڑی میں مصروف رہا۔[6] ۱۸۷۵ میں اس نے دعوی کیا کہ مجھے حالت مکاشفہ میں بعض اولیاء خدا سے ملاقات ہوئی ہے، اس بارے میں

لکھتا ہے: "مجھے روزے کی حالت میں مکاشفہ ہوا جس میں گذشتہ انبیاء و اولیاء سے میری ملاقات ہوئی اور ایک دن بیداری کی حالت میں رسول خدا، حضرت زہرا اور حسنین سے میری ملاقات ہوئی"۔[7] ۱۸۸۵ء میں اس نے مجدد اور ماموور ہونے کا دعوی کیا۔[8] اس کے بعد ۱۸۹۱ء میں اس نے کہا کہ حضرت عیسیٰ فوت ہو چکے ہیں لہذا جس عیسیٰ اور امام مہدی کی انتظار میں لوگ بیٹھے ہیں، وہ میں ہی ہوں۔[9] آخر کار ۱۹۰۱ء میں نبی ظلی اور تبعی کا دعوی کیا۔[10] ۱۹۰۸ء میں قادیانی کی وفات کے بعد نورالدین اس کا پہلا خلیفہ مقرر ہوا جس کی وفات کے بعد قادیانی کے بیٹے بشیر الدین کی خلافت پر اختلاف پیش آیا جس کے نتیجے میں قادیانی دو گروہوں میں تقسیم ہو گئے، ایک فرقے نے مولوی محمد علی لاہوری کی سرکردگی میں، قادیانی کی نبوت اور نظام خلافت کا انکار کیا جو "انجمن اشاعت اسلام لاہور" (لاہوری گروپ) کے نام سے معروف ہوا، دوسرا گروہ جنہوں نے نظام خلافت کی پیروی کی وہ موجودہ خلیفہ، مرزا مسرور احمد کو قادیانی کے پانچویں جانشین کے طور پر تسلیم کرتے ہیں۔

امت مسلمہ کا متفقہ عقیدہ مہدویت

امام مہدی (عج) کے بارے میں اہل سنت اور شیعہ کا متفقہ عقیدہ ہے کہ آخری زمانے میں اہل بیت میں سے ایک فرد معاشرے کی اصلاح کے لئے ظہور کرے گا۔ جس کے پیش نظر بعض علماء اہل سنت نے ظہور امام مہدی(عج) کی روایات کو متواتر جانا ہے اور ظہور کو اہل سنت والجماعہ کے عقائد میں سے شمار کیا ہے۔[11] بعض دیگر علماء اہل سنت، امام مہدی (عج) کے ظہور کے متعلق روایات کو متواتر اور مستفیض جانتے ہیں۔[12] ظہور امام مہدی(عج) کا عقیدہ اس قدر مشہور ہے کہ "ابن خلدون" جو احادیث مہدویت کو قبول نہیں کرتا وہ بھی اعتراف کرتے ہوئے لکھتا ہے: "مسلمانوں کے درمیان عرصہ دراز سے یہ مشہور ہے کہ آخری زمانے میں اہل بیتؑ پیغمبر ﷺ میں سے ایک شخص ضرور ظہور کرے گا۔۔"[13] اسی طرح ابن تیمیہ، جو اہل بیت سے مربوط آیات و روایات کے سلسلے میں بہت سخت نظریہ رکھتا ہے وہ لکھتا ہے: "جن احادیث سے تمسک کرکے ظہور امام مہدی کو ثابت کیا جاتا ہے وہ احادیث صحیح ہیں جن کو ابوداود، ترمذی اور احمد بن حنبل جیسے بزرگوں نے نقل کیا ہے۔۔۔"[14]

اہل سنت کے نامدار محدثین نے بھی امام مہدی (عج) کے ظہور کے سلسلے میں روایات نقل کی ہیں۔[15] بعض علماء اہل سنت نے امام مہدی (عج) کے متعلق مستقل کتب تالیف کی ہیں جن میں؛ اربعین، تالیف ابی نعیم اصفہانی، البیان فی اخبار صاحب الزمان، تالیف گنجی شافعی اور العرف الوردی فی اخبار المہدی، تالیف، سیوطی، کا نام سر فہرست ہے۔[16] علماء شیعہ میں سے شیخ طوسیؒ نے لکھا ہے کہ: "امت مسلمہ کا اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ آخر الزمان میں امام مہدی(عج) قیام کریں گے اور زمین کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے۔۔۔"[17] کاشف الغطاء نے کہا ہے: "فریقین کے منابع میں امام مہدی (عج) کے بارے میں احادیث مستفیض (کثیر) ہیں"۔[18] مکارم شیرازی کے مطابق: "شیعہ اور اہل سنت کی کتابوں میں امام مہدی (عج) اور

ان کی عالمی حکومت کے متعلق احادیث، تواتر کی حد سے عبور کر چکی ہیں"۔[19] یہ تمام روایات، ضعیف نہیں ہیں بلکہ ان میں ایک بڑی تعداد، صحیح السند روایات کی ہے۔"[20]

بعض علماء کہتے ہیں، امام مہدیؑ کے بارے میں متواتر روایات کو کس طرح معتبر نہ مانا جائے جبکہ ان کے راویوں میں سے بعض مکی اور بعض مدنی، بعض کوفی اور بعض بصری، بعض شیعہ اور بعض اہل سنت، بعض اشعری اور بعض معتزلی ہیں۔۔۔ بعض راوی، صدر اسلام اور بعض، بعد کی صدیوں میں تھے، تو پھر کیسے ممکن ہے کہ ان مختلف مذاہب اور مختلف شہروں کے لوگوں نے ایک جگہ جمع ہو کر ان احادیث کو گھڑا ہو!؟[21] شہید باقر الصدر، نے امام مہدی (عج) کی روایات کے متعلق لکھا ہے: "امام مہدیؑ کے بارے میں نصوص اتنی زیادہ ہیں جن میں شک و تردید کی کوئی گنجائش نہیں رہ جاتی، رسول خداﷺ سے تقریبا چار سو روایت اہل سنت کے منابع میں نقل ہوئی ہیں، اسی طرح فریقین کے منابع میں چھ ہزار سے زیادہ روایات موجود ہیں لہٰذا اتنی زیادہ روایات کسی ایک موضوع کے سلسلے میں اسلام میں بے نظیر ہیں۔۔۔"[22]

قادیانیوں کا عقیدہ مہدویت

قادیانی، اپنے فرقہ میں مہدی موعود کے نام سے پہچانا جاتا ہے اور اس کے پیروکار آج تک اسی عقیدہ پر قائم ہیں، ان کا عقیدہ ہے کہ: "[مہدی] موعود آخر الزمان ہندوستان کے قادیان نامی علاقے میں 1250ھ، میں پیدا ہوا اور 1290ھ میں، خدا کی ہم کلامی سے مشرف ہوا اور وہ مرزا غلام احمد قادیانی کے علاوہ کوئی نہیں ہے۔[23] قادیانی کہتا ہے: "میں کسی خوف و خطرے کے بغیر کہہ رہا ہوں کہ خدا کے فضل و کرم سے میں امام زمانؑ ہوں۔"[24] ذیل میں ان کے امام مہدیؑ کے بارے میں نظریات کا تنقیدی جائزہ لیا جائے گا۔

ا: امام مہدی (عج) کا رسول خداﷺ کا روحانی بیٹا

جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا تمام مسلمان، امام مہدی (عج) کے نسل رسول میں سے ہونے کا عقیدہ رکھتے ہیں لیکن امام مہدی کی پیغمبر اسلامﷺ سے اس نسبت کے متعلق قادیانی منابع میں من مانی تاویلیں پائی جاتی ہیں۔ قادیانی، امام مہدی کو آنحضرتﷺ کا روحانی فرزند جانتے ہیں اور اس سلسلے میں موجود روایات کو قادیانی پر منطبق کرتے ہیں۔ قادیانی کہتا ہے: "وہ امام مہدی جو آخری زمانے میں ظہور کرے گا، وہ روحانیت کی رو سے اس نبی میں سے نکلا ہو گا۔"[25] اس پر دلیل کے طور پر کہتا ہے، رسول خداﷺ نے فرمایا: "سلمان رجل منا اهل البيت"[26] سلمان ہم اہل بیتؑ میں سے ہے، تو جس طرح سلمان، اہل بیتؑ میں سے ہے اسی طرح مہدی، رسول خداﷺ کے معنوی فرزند ہیں۔[27] سورہ ابراہیم کی آیت نمبر ۳۶ کو مد نظر رکھتے ہوئے کہتے ہیں حضرت ابراہیم (ع) نے فرمایا تھا: فَمَنْ تَبِعَنِى فَإِنَّهُ مِنِّي (14:36) ترجمہ: "جو میری پیروی کرے گا وہ میری ذریت میں سے ہوگا۔"[28]

پس اس آیت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ انسان اتباع کے ذریعے ذریت میں شامل ہو جاتا ہے۔

تجزیہ

اگرچہ پیغمبر اسلام ﷺ کا معنوی فرزند ہونا ایک نا قابل انکار حقیقت ہے، روایات میں پیغمبر اسلام ﷺ اور امام علی علیہ السلام کو امت کا باپ کہا گیا ہے۔[29] لیکن یہ بات امام مہدی (عج) کے متعلق احادیث کے بارے میں صحیح نہیں ہے کیونکہ اس کے مخالف بہت سی دوسری احادیث موجود ہیں جن میں امام مہدی (عج) کو ذریت رسول، اولاد فاطمہ اور عترت رسول سے جانا گیا ہے لہٰذا ان تمام الفاظ سے معنوی فرزند اور شاگرد مراد نہیں لیا جا سکتا۔ اس بات کا مد نظر رکھنا بھی ضروری ہے کہ امام مہدی (عج) کے متعلق فقط (منّا) اور (منّی) کے الفاظ استعمال نہیں ہوئے تاکہ ان تعبیروں کو "سلمان ہم اہل بیت میں سے ہے" کے ساتھ جوڑا جا سکے اور معنوی فرزند ہونے پر تطبیق دی جائے بلکہ کچھ احادیث میں "عترتی" کچھ میں "ذریتی" اور کچھ میں "من ولدی" کے الفاظ موجود ہیں جو انسان کی اولاد اور نسل سے مخصوص ہیں۔ ذیل میں اس کی وضاحت بیان کی جائے گی تاکہ قادیانیوں کے دعوی کی حقیقت کھل کر سامنے آئے۔

عترتی

امام مہدی (عج) کے متعلق احادیث میں جو تعبیریں استعمال ہوئی ہیں ان میں سے ایک "من عترتی" کی تعبیر ہے۔ ابو سعید خدری، کہتے ہیں میں نے رسول خدا ﷺ کو منبر پر یہ کہتے سنا: ...إنّ المهدی من عترتي من أهل بيتي، يخرج في آخر الزمان...[30] مہدی، میری عترت اور میرے اہل بیت میں سے ہے جو آخری زمانے میں ظاہر ہو گا۔۔۔روایات اہل سنت میں بھی آیا ہے کہ آپ نے فرمایا: "...ثُمَّ يَخْرُجُ رَجُلٌ مِنْ عِتْرَتِي۔۔۔"۔[31] ۔۔۔ پھر میری عترت میں سے ایک شخص ظہور کرے گا۔۔۔ ان روایات میں عترت کا لفظ استعمال ہوا ہے اور لغت عرب میں، یہ لفظ، کسی شخص کی نسل[32]، قریبی رشتہ داروں[33] اولاد اور نزدیک و دور کے رشتہ داروں، کے لئے استعمال ہوتا ہے۔[34] ابن منظور نے کہا ہے، مشہور یہ ہے کہ رسول خدا ﷺ کی عترت، ان کے اہل بیت ہیں جن پر واجب زکات اور صدقات حرام ہیں اور یہ لوگ ایسی قرابت والے ہیں کہ سورہ انفال کی روشنی میں خمس ان کا حق ہے۔"[35]

بعض اہل لغت، مذکورہ معانی کے علاوہ، عترت کو انسان کی اصل قرار دیتے ہیں[36] البتہ یہ معنی بھی شخص کی اولاد اور خاندان کی طرف ہی پلٹتے ہیں کیونکہ خاندان انسان کی اصل ہوتا ہے۔ بعض احادیث میں بھی یہ لفظ ایسے شواہد کے ساتھ استعمال ہوا ہے جو صلبی بیٹے کے علاوہ کوئی اور معنی نہیں دیتا، حدیث میں آیا ہے: "الْمَهْدِيُّ مِنْ عِتْرَتِي مِنْ ولد فَاطِمَةَ"[37] مہدی میری عترت اور نسل فاطمہ میں سے ہے، اگر مہدی (عج) رسول خدا ﷺ کے

معنوی فرزند ہوتے تو ساتھ "ولد فاطمہ" کہنے کی کیا ضرورت تھی؟ لہٰذا یہ بھی دلیل ہے کہ امام مہدی جناب زہرا علیہا السلام کے حقیقی فرزند ہیں۔

ذریتی

امام مہدی (عج) کے متعلق روایات میں "ذریتی" کا لفظ بھی استعمال ہوا ہے جو آپ کے رسول خدا ﷺ کے حقیقی فرزند ہونے کی دلیل ہے، امام صادق (ع) فرماتے ہیں آنحضرت (ص) کی خدمت میں یہودی آیا جس کے سوالات کے دوران آپ (ص) نے فرمایا:۔۔۔وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي الْمَهْدِيُّ إِذَا خَرَجَ نَزَلَ عِيسَى بْنُ مَرْيَمَ لِنُصْرَتِهِ۔۔۔ یعنی: "مہدی میری ذریت میں سے ہے جب وہ ظہور کرے گا تو عیسیٰ ابن مریم ان کی نصرت کے لئے (آسمان سے) اتریں گے۔"[38] اس تعبیر سے بھی قادیانی، معنوی بیٹا ہونا مراد لیتے ہیں لیکن لغت کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ذریت، جنوں اور انسانوں کی نسل،[39] والد، لڑکوں، اولاد، خواتین،[40] چھوٹے بچوں یا چھوٹے اور بڑے سب کے لئے استعمال ہوتا ہے۔[41]

قرآن میں بھی یہ لفظ صلبی بیٹوں کے لئے استعمال ہوا ہے، فرمایا: "وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِ النُّبُوَّةَ ۔۔۔" (27:29) ترجمہ: "اور ابراہیم کو ہم نے اسحاق و یعقوب بخش دیئے اور نبوت کو اس کی نسل میں قرار دیا۔۔۔" اس آیت میں ذریت سے مراد معنوی بیٹے نہیں ہیں کیونکہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے صلبی بیٹوں سے نبوت کا سلسلہ آگے بڑھا۔ اسی طرح حضرت ابراہیم علیہ السلام کی وہ دعا جس میں انہوں نے امامت ملنے کے بعد "وَمِن ذُرِّيَّتِي" (124:2) کی درخواست کی، وہ بھی اولاد کے لئے تھی نہ کہ شاگردوں کے لئے، اسی لئے بعض مفسرین نے لکھا ہے، حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بعد جو بھی پیغمبر آیا وہ ان کی صلب میں سے تھا اور تورات، انجیل، زبور اور قرآن، تمام کتابیں آپ ہی کی نسل پر نازل ہوئیں۔[42]

قادیانیوں نے سورۂ ابراہیم کو مد نظر رکھتے ہوئے کہا ہے کہ: "فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي" (36:14) کا مطلب ہے کہ جو میرا اتباع کرے گا وہ میری ذریت میں سے ہوگا[43] یہ فاحش غلطی اور قرآن کی معنوی تحریف ہے کیونکہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے یہ نہیں فرمایا جو کوئی میری اتباع کرے گا، میری ذریت میں سے ہوگا بلکہ فرمایا، جو کوئی بھی میری اتباع کرے گا وہ مجھ سے ہوگا" اور پہلے کہا جاچکا ہے کہ "منّی" اور "منّا" کی تعبیر اتباع کرنے والوں اور معنوی بیٹوں کے لئے بھی استعمال ہوتی ہے۔ لہٰذا ذریت کا لفظ قرآن، حدیث اور لغت کی رو سے رشتہ داروں کے لئے استعمال ہوتا ہے نہ کہ معنوی بیٹوں کے لئے۔

من ولدی

مِنْ وُلْدِ هَذَا" اور "مِنْ وُلْدِی" کی تعبیر جو بعض روایات میں امام مہدی (عج) کے متعلق آئی ہے یہ بھی فقط ان

لوگوں کے لئے استعمال ہوتی ہے کہ جو انسان کے ساتھ صلبی تعلق رکھتے ہوں۔ ایک روایت کے مطابق رسول خداﷺ نے امام حسین علیہ السلام کے شانہ پر ہاتھ رکھ کر فرمایا: "مہدی (عج) ان کی نسل میں سے ہیں۔۔۔"[44] اور ایک دوسری روایت کے مطابق امام علی علیہ السلام نے فرمایا: "میں اپنی نسل میں سے گیارہویں بیٹے کے بارے میں سوچ رہا ہوں جس کا نام مہدی ہے اور وہ زمین کو عدل و انصاف سے بھر دے گا۔۔"[45]

لغت میں آیا ہے کہ "اب" کا لفظ چچا، دادا اور معلم کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے۔[46] لیکن "والد" فقط صلبی باپ کے لئے استعمال ہوتا ہے۔[47] یعنی ولد اور والد کی تعبیر فقط صلبی باپ اور بیٹے کے لئے استعمال ہوتی ہے لہٰذا "مِنْ وُلْدِی" بھی فقط ان لوگوں کے لئے استعمال ہوتا ہے جو انسان کی نسل سے ہوتے ہیں۔

امام مہدی (عج) کے بارے میں استعمال کئے گئے الفاظ میں دقت نظر سے معلوم ہوتا ہے کہ اس طرح کے الفاظ، فقط صلبی بیٹوں کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔ یقیناً قادیانی جانتا تھا کہ امام مہدی کے معنوی فرزند ہونے کا دعوی کسی محکم دلیل پر استوار نہیں ہے اسی وجہ سے اس نے اپنے آپ کو سادات سے منسوب کرنے کی کوشش بھی کی ہے تاکہ اپنا تعلق، رسول اعظمﷺ کی نسل سے کسی طرح سے برقرار کرے اور امام مہدی کی احادیث کو اپنے فائدہ کے لئے استعمال کرے۔ ایک دوسرا مطلب جس کی کوئی علمی بنیاد نہیں وہ یہ کہ قادیانی کا نسل حضرت فاطمہ سلام اللہ علیہا میں سے ہونے کا دعوی، بعض بزرگوں کے کہنے پر مبنی ہے[48] جس کی علمی دنیا میں کوئی قدر و قیمت نہیں ہے۔

۲: امام مہدی (عج) کا حکومت عدل کے سایہ میں زندگی گزارنا

قادیانیوں کا دوسرا دعوی جو انہیں دوسرے مسلمانوں سے الگ کردیتا ہے وہ امام مہدی (عج) کا عادل حکومت کے سائے میں زندگی گزارنے کا ہے، ان کے بقول، امام مہدی اس وقت دنیا میں آئیں گے جب زمین پر عدل و انصاف قائم کرنے والی حکومت قائم ہوگی اور قادیانیوں کے نزدیک وہ انگریز کی حکومت تھی جو قادیانی کے دعوی کے وقت ہندوستان پر مسلط تھی۔ اس بارے میں کہتے ہیں: "مہدی ایسی سلطنت میں دنیا میں آئے گا کہ عدل و انصاف جس کا شعار ہوگا۔ لہٰذا حکومت وقت (انگریز) وہی حکومت ہے جس نے روئے زمین پر عدل و انصاف برقرار کیا ہے۔"[49]

تجزیہ

اس دعوی کے رد میں کہا جاسکتا ہے کہ یہ عقیدہ، روایات کو صحیح نہ سمجھنے یا روایات میں تحریف کا نتیجہ ہے۔ شیعہ اور اہل سنت روایات میں امام مہدی کو خود، عدل و انصاف کے قائم کرنے والا جانا گیا ہے، شیعہ روایات میں اس طرح کے الفاظ ہیں: "هُوَ الْمَهْدِی الَّذِی يَمْلَأُ الأَرْضَ عَدْلًا وَ قِسطاً كَمَا مُلِئَتْ جَوْراً وَ ظُلْماً ۔۔۔"[50] یعنی: "مہدی وہ ہے جو زمین کو عدل و انصاف سے بھر دے گا جیسا کہ وہ ظلم و جور سے بھر چکی ہو گی۔۔۔" اہل

سنت کی روایات میں بھی آیا ہے : " ثُمَّ يَخْرُجُ رَجُلٌ مِنْ عِتْرَتِي- أَوْ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي- مَنْ يَمْلَؤُهَا قِسْطًا وَعَدْلًا، كَمَا مُلِئَتْ ظُلْمًا وَ عُدْوَانًا"[51] پھر ایک مرد میری عترت اور میرے اہل بیت سے ظاہر ہوگا جو زمین کو عدل وانصاف سے بھر دے گا جس طرح سے وہ ظلم وجور سے بھر چکی ہوگی۔ ان روایات کے مدّ نظر کہا جا سکتا ہے، قادیانیوں کا دعوی لوگوں کو گمراہ کرنے کے لئے ایک طرح کا مغالطہ ہے کیونکہ اس قسم کی روایات میں "يَخْرُجُ" اور" يَمْلَؤُهَا" کا فاعل امام مہدی ہیں یعنی جو شخص ظہور کرے گا، وہی زمین کو عدل و انصاف سے بھرے گا نہ کہ وہ کسی دوسری عادل حکومت کے زیر سایہ زندگی بسر کرے گا۔ البتہ اگر کوئی قادیانیوں کی اس غلط تاویل کو قبول کرے تو پھر بھی انگریزوں کی حکومت جو ہندوسان اور دوسرے ممالک میں استعمار کی خاطر آئی اور جنہوں نے مسلمانوں کو اپنا غلام بنائے رکھا، وہ حکومت عدل کا مصداق نہیں ہو سکتی!

۳: امام مہدی (عج) کا وفات پانا

قادیانی، غیبت امام زمانہ کا بھی انکار کرتے ہیں اور اس بارے میں موجود روایات کی تاویل کرتے ہوئے کہتے ہیں، غیبت کبریٰ سے مراد وفات ہے لہٰذا شیعہ جس امام مہدی کی انتظار میں ہیں وہ وفات پا چکے ہیں، اس بارے میں ان کے الفاظ یہ ہیں: "غیبت تامہ (کبری) امام مہدی کی وفات کے معنی میں ہے لہٰذا امام مہدی خود ظہور نہیں کریں گے بلکہ ان کے جیسا ایک شخص ظہور کرے گا" [52] اور وہ شخص جو صفات اور خصوصیات میں امام زمانہ کی شبیہ ہوگا وہ قادیانی ہے۔

تجزیہ

غیبت امام مہدی (عج) کا مسئلہ شیعہ مذہب کے مسلمات میں سے شمار کیا جاتا ہے، ابن خلکان، ابن ارزق اور ابن اثیر کی طرح بہت سے اہل سنت علماء بھی اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ امام مہدی (عج) دنیا پر تشریف لا چکے ہیں۔[53] جس کا مطلب یہی ہے کہ وہ اب تک زندہ ہیں لہٰذا غیبت کبری کو وفات سے تفسیر کرنا کسی بھی محقق کے نزدیک قابل قبول نہیں ہے۔ اس بات کی طرف بھی توجہ ضروری ہے کہ قادیانیوں نے "غیبت تامہ" کی تعبیر کو شیعہ روایات سے لیا ہے۔[54] لیکن عبارت کو کاٹ کر اس کی اپنی مرضی کے مطابق تفسیر کی ہے کیونکہ اسی روایت میں غیبت تامہ کے بعد یہ الفاظ موجود ہیں "اور ان کا ظہور خدا کی اجازت کے بغیر نہیں ہوگا۔۔۔ طولانی مدت اور دلوں کے سخت ہونے کے بعد ظہور ہوگا۔۔۔"[55] یہ الفاظ چونکہ امام کے ظہور کی دلیل ہیں لہٰذا قادیانی ان الفاظ کی طرف بالکل اشارہ نہیں کرتے۔

۴: امام مہدی (عج) کا حضرت عیسی (ع) ہونا

قادیانیوں کا ایک اور نظریہ جو جمہور کے خلاف ہے وہ امام مہدی (عج) اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو ایک شخص

جاننا ہے، اس بارے میں کہتے ہیں: "امام مہدی اور حضرت عیسیٰ کے بارے میں ہماری تحقیق یہ ہے کہ یہ دونوں ایک ہی شخص ہیں۔"[56] قادیانی، کہتا ہے: "پاک اور پاکیزہ وحی کے ذریعہ مجھے اطلاع دی گئی ہے کہ میں خدا کی طرف سے مسیح موعود اور مہدی معہود ہوں۔۔۔اور یہ دو نام، رسول خداﷺ نے مجھ کو دیئے ہیں۔"[57]

قادیانی اپنے اس دعوے کو ثابت کرنے کے لئے دلیل کے طور پر وہ آیات بھی پیش کرتے ہیں جن میں قرآن نے انبیاء کو امام کے لفظ سے پکارا ہے اور ان کی نبوت کے ساتھ ساتھ، امامت کا تذکرہ بھی کیا ہے جیسا کہ "إِنِّي جاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِماماً" اور "أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنا" کی طرح کی آیات اس بات پر گواہ ہیں۔[58] غلام احمد اپنے دعوی کو ثابت کرنے کے لئے اس روایت "۔۔۔وَ لاَ الْمَهْدِيُّ إِلاَّ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ۔۔۔"[59] کا سہارا لیتے ہوئے کہتا ہے اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ امام مہدی اور حضرت عیسیٰ ایک ہی شخص ہیں۔

تجزیہ

قادیانیوں کا یہ دعوی کہ تمام انبیاء، امام ہیں اس پر کوئی دلیل موجود نہیں ہے اور جو آیت، قادیانیوں نے استدلال کے طور پر پیش کی ہے کہ جس میں خدا نے قرآن میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کو "امام مہدی" قرار دیا ہے،وہ صحیح نہیں ہے کیونکہ خداوند عالم نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو لوگوں کا امام قرار دیا نہ کہ امام مہدی، اسی لئے ان کے لئے "اماما" کی تعبیر استعمال ہوئی ہے،"امام المهدی" کے الفاظ استعمال نہیں ہوئے۔ اگرچہ حضرت ابراہیم علیہ السلام لغوی معنی کی رو سے ہادی بھی ہیں اور مہدی بھی۔ ایک اور مطلب جس کی طرف توجہ ضروری ہے وہ یہ کہ امام کا لفظ قرآن نے جہنم کی طرف لے جانے والے راہنماوں کے لئے بھی استعمال کیا ہے۔فرمایا: وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ (41:28) ترجمہ: "اور ہم نے انہیں (دوزخیوں کا) پیشوا بنا دیا کہ وہ (لوگوں کو) دوزخ کی طرف بلاتے تھے۔" اسی طرح مہدی کا لفظ، انبیاء کے علاوہ دوسرے افراد پر بھی بولا جاتا ہے جیسا کہ اس آیت میں فرمایا: "وَمِنْ قَوْمِ مُوسى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَق" (159:7) ترجمہ: "اور قوم موسیٰ میں ایک جماعت ایسی تھی جو حق کے مطابق رہنمائی کرتی تھی۔" ان آیات سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ کسی شخص کے بارے میں امام، مہدی یا ہادی کے الفاظ استعمال ہونے سے وہ شخص "مہدی موعود" نہیں بن جاتا جس کا آخری زمانے میں ظہور ہونا ہے۔

گذشتہ آیت کے ذیل میں اہل سنت مفسرین نے لکھا ہے کہ اس امت سے مراد، حضرت موسی علیہ السلام کی قوم کے وہ افراد ہیں جو رسول خداﷺ پر ایمان لائے تھے[60] یا وہ نیک افراد مراد ہیں جو حضرت موسی علیہ السلام کے دور میں بھی موجود تھے اور بعد میں بھی تورات میں تحریف کے باوجود وہ حق وعدالت پر قائم رہے۔[61] اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن میں انبیاء کے علاوہ دوسرے افراد بھی ہادی اور مہدی ہیں لہٰذا ہر مہدی نبی نہیں ہو سکتا۔

لہٰذا "امام المہدی" یا "المہدی" کے الفاظ جو روایات میں استعمال ہوئے ہیں وہ ایسی تعبیریں ہیں جو "مہدی موعود" کے ساتھ خاص ہیں۔ اسی کے پیش نظر بعض محققین نے کہا ہے، [روایات میں] غور کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ "امام مہدی" مخصوص تعبیر اور خاص علم (نام) ہے کہ جو اکثر روایات میں "الف اور لام" کے ساتھ آیا ہے اور خاص شخصیت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔[62]

اسی طرح شیعہ اور اہل سنت منابع میں حضرت عیسیٰ اور امام مہدی کے بارے میں جو روایات آئی ہیں ان سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ دو افراد ہیں نہ کہ ایک، روایت میں آیا ہے: "--- قائم (عج) وہ شخص ہیں کہ حضرت عیسیٰ بن مریم علیہ السلام نازل ہونے کے بعد، جن کے پیچھے نماز ادا کریں گے اور وہ امام علی علیہ السلام کی ذریت اور فاطمہ سلام اللہ علیہا اور حسین علیہم السلام کی نسل سے ہیں۔[63] ایک دوسری روایت میں رسول خدا ﷺ فرماتے ہیں: "اس امت کا مہدی (عج) ہم میں سے ہے اور اس کی اقتداء میں عیسیٰ علیہ السلام نماز ادا کریں گے پھر امام (حسین) کے شانہ پر ہاتھ مارا اور فرمایا: امت کا مہدی ان کی نسل سے ہے۔"[64] اہل سنت کی روایات میں بھی امام مہدی اور حضرت عیسیٰ کا ذکر دو مستقل شخصیتوں کے تحت ہوا ہے۔ ایک روایت میں آیا ہے: "مہدی اس امت سے ہیں جس کی اقتداء میں عیسیٰ ابن مریم نماز پڑھیں گے۔"[65] یہ روایت کچھ اختلاف کے ساتھ عبدالرزاق نے اپنی کتاب المصنف میں بھی بیان کی ہے۔[66]

بعض اہل سنت کی روایات میں امام مہدی (عج) کا نام واضح طور پر موجود نہیں ہے بلکہ "امامکم منکم" کی تعبیر استعمال ہوئی ہے۔[67] یہ تمام روایات اس بات کی دلیل ہیں کہ امام مہدی (عج) اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام دو شخص ہیں۔ سفارینی کہتے ہیں: "صحیح قول یہ ہے کہ [امام] مہدی، [حضرت] عیسی کے علاوہ ہیں اور یہی علماء حق کا قول ہے۔"[68] جس حدیث سے تمسک کرتے ہوئے قادیانی نے امام مہدی (عج) اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو ایک فرد ثابت کیا ہے اس کے بارے میں علماء اہل سنت کہتے ہیں: "یہ حدیث بالاجماع ضعیف ہے اور حجت نہیں ہے۔[69] اس حدیث کی سند میں محمد بن خالد جندی ہے جو شافعی کے بیان کے مطابق احادیث میں سہل انگاری سے کام لیتا تھا۔[70] سیوطی، نے کہا کہ اس حدیث کا راوی صحیح نہیں ہے اور بالفرض صحیح ہو تب بھی حجت نہیں رکھتی۔[71] بعض علماء اہل سنت نے اس حدیث کے لئے؛ خبر منکر اور حدیث غریب کے الفاظ استعمال کئے ہیں جو اس کے معتبر نہ ہونے کی دلیل ہیں۔[72]

تمام تر قرائن و شواہد کے مد نظر کہا جا سکتا ہے کہ قادیانی نے چونکہ مہدویت کا دعوی کیا تھا لہٰذا اس قسم کی ضعیف روایات کا سہارا لے کر انہیں اپنے آپ پر منطبق کرنا چاہا ہے۔

۵: امام مہدی (عج) کا دلائل کی جنگ لڑنا

قادیانی، امام مہدی (عج) کے سلسلے میں شیعہ اور اہل سنت روایات کو باطل، بے بنیاد اور افسانہ قرار دیتا ہے۔[73]

قادیانیوں کا عقیدہ ہے کہ امام مہدی اس پوزیشن میں نہیں ہوں گے کہ جنگ کریں یا جزیہ لیں بلکہ وہ بغیر جنگ کیے، دلائل کی شمشیر سے دجال کو نابود کریں گے۔۔۔اور اسلام کو دلائل اور براہین سے غالب کریں گے۔[74] اپنے اس دعوی پر ایک روایت پیش کرتے ہیں کہ جس میں رسول خداﷺ نے فرمایا: "۔۔۔خلافت ہمارے قائم (عج) کی طرف اس حالت میں آئے گی کہ ذرہ برابر بھی خون نہیں بہایا جائے گا"۔اس روایت کا سہارا لیتے ہوئے، کہتے ہیں کہ شیعہ روایات کے مطابق بھی امام مہدی (عج) بغیر ذرہ برابر خون بہائے، خلافت سنبھال لیں گے۔[75]

تجزیہ

بعض کتب میں مختلف ممالک کے فتح کرنے، امام کے لشکر کی تعداد وغیرہ جیسے بہت سے مسائل پر کثیر تعداد میں روایات جمع کی گئی ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ظہور کے بعد، دشمنوں کے ساتھ جہاد اور قتال کریں گے اور عالمی حکومت بغیر جہاد کے برپا نہیں ہوسکے گی۔۔۔[76] لیکن قادیانی اس نظریے اور اس قسم کی روایات کا یہ کہہ کر انکار کر دیتے ہیں کہ یہ روایات خونی مہدی کے بارے میں ہیں لہٰذا قابل قبول نہیں ہیں حالانکہ کوئی بھی نبی یا وصی کسی کا بلا وجہ خون نہیں بہاتا اور وہ روایت جو قادیانیوں نے پیش کی ہے اس جیسی بعض روایات شیعہ کتب[77] میں بھی ہیں لیکن ان کو نعیم بن حماد سے نقل کیا گیا ہے جو کہ سنّی ہیں۔ لہٰذا کہا جاسکتا ہے کہ اس روایت کا اصلی منبع اہل سنت کی کتابیں ہیں اور کسی بھی معتبر شیعہ کتاب میں یہ حدیث نقل نہیں ہوئی ہے بلکہ اماموں نے اس کی تردید کی ہے اور اس بات کو شیعہ عقائد کے منافی قرار دیا ہے۔امام (ع) فرماتے ہیں: "اس ذات کی قسم جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے جب تک (بدن سے) پسینہ اور پیشانی سے خون نہیں بہے گا یہ حکومت قائم نہیں ہوگی۔"[78]

قادیانیوں کا یہ عقیدہ عقلی معیارات کے روشنی میں بھی نادرست ہے، کیسے ممکن ہے کہ امام مہدی (عج) کی عالمی حکومت بغیر خون بہائے برپا ہوجائے گی جبکہ پیغمبر اسلام (ص) کی حکومت کو جزیرۃ العرب میں برپا ہوتے تقریبا ۸۰ جنگیں دیکھنا پڑیں۔ایک دوسری روایت میں ہے کہ جب امام (ع) کی خدمت میں اعتراض ہوا کہ لوگ کہتے ہیں: امام مہدی کی حکومت عفو و بخشش کے ساتھ برپا ہوگی اور کسی کا خون نہیں بہایا جائے گا تو فرمایا: "یہ عقیدہ ہرگز صحیح نہیں، اس خدا کی قسم کہ جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے اگر حکومت عفو و بخشش سے قائم ہوتی تو رسول خدا (ص) کے لئے قائم ہوجاتی حالانکہ اسی راستے میں ان کے چہرے پر زخم آئے اور ان کے دندان مبارک کو تکلیف پہنچی۔۔۔"[79]

ایک اور روایت میں آیا ہے: "امام رضا (ع) کی خدمت میں قائم (عج) کے بارے میں بات ہوئی تو آپ نے فرمایا: تم لوگ اس وقت آسودہ خاطر زندگی گزار رہے ہو، جب ہمارا قائم خروج کرے گا اس زمانہ میں پسینہ اور خون بہے گا، آنحضرت کے اصحاب زین پر سوار ہوں گے، مہدی کا لباس سخت اور ان کی غذا بھی پتے ہوں گے۔"[80] روایت کے

الفاظ میں خون کا بہنا، جنگ کی طرف اشارہ ہے، اسی طرح زین پر سوار ہونا اور سخت غذا، سب اس زمانہ کی سختی اور شدت کی طرف اشارہ ہے لہٰذا اگر دلائل کی جنگ ہو تو اس میں خون کا بہنا اور زین پر سوار ہونا معنی نہیں رکھتا۔

نتیجہ

قادیانیوں نے اپنے بانی کو امام مہدی ثابت کرنے کے لئے جتنی روایات کا سہارا لیا ہے وہ شیعہ اور اہل سنت منابع میں موجود ہیں اور صدیوں سے علماء، ان احادیث کو اس امام مہدی پر منطبق کرتے آئے ہیں جو اولاد فاطمہ سے ہے لیکن قادیانی مہدویت کا جھوٹا دعوی کرکے ان روایات کی غلط تاویلیں کرکے ان کو اپنے حق میں استعمال کرنا چاہتا ہے۔ قادیانی کا غیر سید ہونا چونکہ واضح تھا اس لئے اس نے ان روایات میں تحریف کرکے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ امام مہدی نسل رسول سے نہیں بلکہ ان کا پیروکار اور معنوی فرزند ہے جبکہ دلائل سے یہی ثابت ہوتا کہ امام مہدی، حضرت فاطمہ کے حقیقی بیٹے ہیں۔ اسی طرح امام مہدی (عج) کے عدل و انصاف قائم کرنے اور دشمنوں سے جہاد کی روایات بھی متواتر ہیں لیکن چونکہ قادیانی حکومت قائم نہ کر سکا۔ لہٰذا ان روایات میں بھی معنوی تحریف کی ہے۔اسی طرح کثیر تعداد میں ایسی روایات موجود ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عیسی علیہ السلام اور امام مہدی (عج) دو الگ شخصیات ہیں۔ لہٰذا ایک ضعیف روایت کے سہارے اتنی زیادہ روایات کو رد کر دینا قابل قبول نہیں ہے۔

*****

References

1. Mahmood Ahmad Bashir-ul-deen, *Sirat Al Maseeh-al-Mouood*, (England, Islam International Publications, 2015), 1.

محمود احمد، بشیر الدین، سیرت المسیح الموعود (انگلینڈ، اسلام انٹرنیشنل پبلیکیشنز، 2015ء)، 1۔

2. Khursheed Ahmad, *Jamat Ahmadia Ki Mukhtasar Tareekh*, (Karachi, Lujna Eumullah, nd.), 15.

خورشید احمد، جماعت احمدیہ کی مختصر تاریخ (کراچی، لجنة اماء الله، سن ندارد)، 15۔

3. Ghulam Ahmad, Qadiyani, *Ruhani Khazain*,Vol.13 (Rabwa, Nizarat Ishaat, 2008), Hashya,134, 162.

غلام احمد، قادیانی، روحانی خزائن، ج13 (ربوہ، نظارت اشاعت، 2008ء)، حاشیہ 134، 162۔

4. Mustafa Sabit, *Al-Serat ul Mutahara*, (England, Al- Sharkata -ul-Islamia Al Mahdoda, 2006), 39.

مصطفیٰ، ثابت، السیرہ المطہرہ (انگلینڈ، الشرکۃ الاسلامیۃ المحدودہ، 2006ء)، 39۔

5. Muhammad Jawad, Mashkoor, *Farhang e Farq e Islami* (Mashhad, Bunyad-e Pazuhish Hai-e Islami, Astan-e Quds Razvi, 1372 AD), 38.

محمد جواد، مشکور، *فرہنگ فرق اسلامی* (مشہد، بنیاد پژوہش ہای اسلامی آستان قدس رضوی، 1372 ش)، 38۔

6. Khursheed Ahmad, *Jamat Ahmadia Ki Mukhtasar Tareekh*,18.

خورشید احمد، *جماعت احمدیہ کی مختصر تاریخ*، 18۔

7. Mustafa Sabit, *Al-Serat ul Mutahara*, 63, 64.

مصطفیٰ، ثابت، *السیرہ المطہرہ*، 63 و 64۔

8. Khursheed Ahmad, *Jamat-e-Ahmadia Ki Mukhtasar Tareekh*, 25.

خورشید احمد، *جماعت احمدیہ کی مختصر تاریخ*، 25۔

9. Ghulam Ahmad, Qadiyani, *Malfuzaat*, Vol. 2 (Rabwa, Anjuman Ahmadiya, 1988), 285.

غلام احمد، قادیانی، *ملفوظات*، ج 2 (ربوہ، انجمن احمدیہ، 1988)، 285۔

10. Ghulam Ahmad, Qadiyani, *Ruhani Khazain*, Vol. 18, 216

غلام احمد، قادیانی، *روحانی خزائن*، ج 18، 216۔

11. Alami Majlis Tahufuz–e-khatm-e-Nabuwat, *Ehtisaab-e- Qadiyaniyat*, Vol. 4 ((Multan, Alami Majlis Tahufuz–e-Khatm-e-Nabuwat, 2021), 388.

عالمی مجلس تحفظ ختم نبوت، *احتساب قادیانیت*، ج 4 (ملتان، عالمی مجلس تحفظ ختم نبوت، 2021)، 456۔

12. Jalal-ul-Deen, Suyuti, *Alurf-ul-Warood fi Akhbar-al-Mahdi (a.s)*, (Tehran, Almajma Ul-Eali litarqeeb Bain-al-Mazhab-al-Islamia, 1385 AD), 41

جلال الدین، سیوطی، *العرف الوری فی اخبار المہدی (علیہ السلام)* (تہران، المجمع العالمی للتقریب بین المذاہب الاسلامیہ، 1385 ش)، 41۔

13. Ibna Khaldoon, *Tareekh Ibna Khaldoon*, Vol. 1 (Beirut, Dar -al-Fikr, 1408 AH), 388.

ابن خلدون، *تاریخ ابن خلدون*، ج 1 (بیروت، دار الفکر، 1408ھ)، 388۔

14. Ibn- Taimiya, Harrani, *Minhaj Al-sunat Al-Nabawia*, Vol.8, (no city, Mosasa Qurtaba, Altaba-al-Oola, 1406 AH), 254.

ابن تیمیہ، حرانی، *منہاج السنہ النبویہ*، ج 8 (شہر ندارد، مؤسسہ قرطبہ، 1406ھ) 254۔

15. Muhammad bin Ibrahim, Numani, *Al-Gaiba* (Tehran, Maktaba-al-Sadooq, 1397 AD), 11.

محمد بن ابراہیم، نعمانی، *الغیبۃ* (تہران، مکتبہ الصدوق، 1397ھ)، 11۔

16. Mehdi, Faqih Imani, *Isalat Mahdawiyat dar islam az Dedgah-e- ehle-e-tasunun*, Chape 2 (Qom, Moalef, 1418 AH), 103.

مہدی، فقیہ ایمانی، *اصالت مہدویت در اسلام از دیدگاہ اہل تسنن* (قم، مولف، 1418ھ)، 103۔

17. Muhammad bin Hassan, Tusi, *Al-Gaiba* (Qom, Mosasa al Maarif-al-Islamia, 1425 AH), 174.

محمد بن حسن، طوسی، *الغیبۃ* (قم، مؤسسہ المعارف الاسلامیہ، 1425ھ)، 174۔

18 Muhammad Hussain, *Kashif-ul-Ghita*, Asl-al-Shia w Usuloha (Beruit, Mosasa-al-Alami, 1413 AH), 74.

محمد حسین،کاشف الغطاء، *اصل الشیعۃ واصولھا* (بیروت، موسسہ الاعلمی،1413ھ)، 74۔

19. Nasir, Makarim Shirazi, *Panjah Dars Usul–e-Aqaid Barae Jawanan* (Qom, Intasharat Nasl-e-Jawan, 1385 AD), 319.

ناصر، مکارم شیرازی، *پنجاہ درس اصول عقاید برای جوانان* (قم، انتشارات نسل جوان،1385ش)، 319۔

20 . Muhammad bin Ibrahim ,Numani, Al-Gaiba, moqadma ketab, 11.

محمد بن ابراہیم، نعمانی،*الغیبۃ*، مقدمۃ کتاب، 11۔

21. Lutfullah, Safi Gulpaigani, *Muntakhab-ul-Asar*, Vol. 2 (Qom, Daftar Moalif, 1422 AH), 8.

لطف اللہ، صافی گلپایگانی،*منتخب الاثر*،ج2 (قم، دفتر مولف،1422ھ)، 8۔

22. Muhammad Baqir, AlSadar, *Bahs Houl-ul-Mehdi(Aj)* (Beruit, Markaz–al-Gadeer Lidarasat al-Islamia, 1417 AH), 63, 64.

محمد باقر، الصدر، *بحث حول المہدی* (بیروت، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیہ، 1417ھ)،63و 64۔

23 . Muhammad Azam, Exir, *Chudawin Sadi Hijri Ka Ikhtetam Or Zahoor Imam Mahdi* (Qadiyan, Anjuman-e Ahmadia, 2013), 18.

محمد اعظم، اکسیر، *چودھویں صدی ہجری کا اختتام اور ظہور امام مہدی* (قادیان، انجمن احمدیہ، 2013ء)، 18۔

24. Ghulam Ahmad, Qadiyani, *Zarurat Al-Imam*, (Qadiyan, Anjuman-e Ahmadia, 2012), 27.

غلام احمد، قادیانی، *ضرورت الامام*، (قادیان، انجمن احمدیہ، 2012ء)، 27۔

25. Ghulam Ahmad, Qadiyani, *Ruhani Khazain*, Vol. 18, 5.

غلام احمد، قادیانی، *روحانی خزائن*، ج18، 5۔

26. Muhammad bin Hassan, Safaar, *Basair-al- Darajat*, Vol. 1 (Qom, Maktaba Ayatullah Marashi Najafi, 1404 AH), 17.

محمد بن حسن، صفار، *بصائر الدرجات*، ج1 (قم، مکتبہ آیت اللہ مرعشی نجفی،1404ھ)،17۔

27. Muzaffar Ahmad, *Maseeh or Mahdi Hazrat Muhammad Rasul Allah ki nazar main* (Rabwa, Majlis Ansar Allah, 2011), 27.

مظفر احمد، *مسیح اور مہدی حضرت محمد رسول اللہ کی نظر میں* (ربوہ، مجلس انصار اللہ، 2011ء)،27۔

28. Ansar Raza, *Ahadees Maseh w Mahdi Ka Ak Tahqiqi Jaiza* (nd.), 38; Cited from given below link: https://www.alislam.org/urdu/topic/%D8%A7%D8%AE%D8%AA%D9%84%D8%A7%D9%81%DB%8C%D9%85%D8%B3%D8%A7%D8%A6%D9%84/.

انصر رضا، *احادیث مسیح و مہدی کا ایک تحقیقی جائزہ*، (ندارد)، 38۔

29. Muhammad bin Ali, Sadooq, *Al-Amali* (Tehran, Kitabchi, 1376 AD), 332.

محمد بن علی، صدوق، *الامالی* (تہران، کتابچی، 1376ش)، 332۔

30 . Tusi, *Al-Gaiba*, 180.

طوسی، *الغیبہ*، 180۔

31. Ahmad Bin Hambal ,Shibani, Musnad al Imam Ahmad Bin Hambal, Vol. 17 (Beruit, Mosasa Al-Rasala, 1416 AH), vol 17, 321

احمد بن حنبل، شیبانی، *مسند الامام احمد بن حنبل*، ج17 (بیروت، مؤسسہ الرسالہ، 1416ھ)، 321۔

32. Ahmad bin Muhammad, Fiyumi, *Al-Misbah ul-muneer*, Vol. 2 (Qom, Moasasa Dar ul-Hijrah, 1414 AH), 391; Ab-ul-Fatah, Saeedi, Hussain Yousaf, Mosa, Al-ifsah fi Fiqh Al-lugha, Vol. 1 (Qom, Maktab Alalam al-Islami, 1410 AH), 304.

احمد بن محمد، فیومی، *المصباح المنیر*، ج2 (قم، موسسہ دار الہجرۃ، 1414ھ)، 391؛ عبدالفتاح، صعیدی و حسین یوسف، موسیٰ، *الافصاح فی فقہ اللغۃ*، ج1 (قم، مکتب الاعلام الاسلامی، 1410ھ)، 304۔

33. Ismail bin Hamad, Johari, *Al-Sehah*, Vol. 2 (Beruit, Dar al-Ilm Lilmalayin, 1376 AD), 735.

اسماعیل بن حماد، جوہری، *الصحاح*، ج2 (بیروت، دار العلم للملایین، 1376ھ)، 735۔

34. Muhammad bin Mukaram, Ibn Manzoor, *Lisan ul-Arab*, Vol. 4 (Beirut, Dar Sader, 1414 AH), 537.

محمد بن مکرم، ابن منظور، *لسان العرب*، ج4 (بیروت، دار صادر، 1414ھ)، 537۔

35. Ibid.

ایضاً۔

36. Khalil bin Ahmad, Farahidi, *Al aen*, Vol. 2 (Qom, Nashar-e-Hijrat, 1409 AH, 66.

خلیل بن احمد، فراہیدی، *العین*، ج2 (قم، نشر ہجرت، 1409ھ)، 66۔

37. Abu Dauod, Sajistani, *Sunan Abi Dauod*, Vol. 4 (Qahira, Dar Al-Hadees, 1420 AH), 1833.

ابو داود، سجستانی، *سنن ابی داود*، ج4 (قاہرہ، دار الحدیث، 1420ھ)، 1832۔

38. Sadooq, *Al-Amali*, 218.

صدوق، *الامالی*، 218۔

39. Muhammad bin Yaqoob, Firoz Abadi, *Al-qamoos-al-Moheet*, Vol. 1 (Beruit, Dar al-kutub-al-elmiya, 1415 AH), 17.

محمد بن یعقوب، فیروز آبادی، *القاموس المحیط*، ج1 (بیروت، دار الکتب العلمیہ، 1415ق)، 17۔

40. Muhammad bin Ahmad, Azhari, *Tahzeed ul-lughah*, Vol. 15 (Beruit, Dar Ihyaa Al-Turath Al-Arabi, 1421 AH), 6.

محمد بن احمد، ازہری، *تہذیب اللغہ*، ج15 (بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1421ھ)، 6۔

41. Raghib, Isfahani, *Mufradat Alfaz Al-Quran* (Beruit, Dar Ul-Qalm, 1412 AH), 327.

راغب، اصفہانی، *مفردات الفاظ القرآن* (بیروت، دار القلم، 1412ھ)، 327۔

42. Fazl bin Hassan,Tabrsi, *Majma ul Bayan*, Vol. 8 (Tehran, Nasir Khusru, 1372 AD), 440.

فضل بن حسن، طبرسی، *مجمع البیان*، ج8 (تہران، ناصر خسرو، 1372ش)، 440۔

43. Ansar Raza, *Ahadees Maseh w Mahdi Ka Ak Tahqiqi Jaiza*, 38.

انصر رضا، *احادیث مسیح و مہدی کا ایک تحقیقی جائزہ*، 38۔

44. Sulaim bin Qais, Hilali, *Kitab Sulaim Bin Qais*, Vol. 2 (Qom, Alhadi, 1405 AH), 910.

سلیم بن قیس، ہلالی، کتاب سلیم بن قیس، ج2 (قم، الہادی، 1405ھ)، 910۔

45. Muhammad bin Yaqoob, Kulani, *Al-Kafi*, Vol. 1 (Qom, Dar ul-Hadees, 1429 AH), 338.

محمد بن یعقوب، کلینی، الکافی، ج1 (قم، دار الحدیث، 1429ھ)، 338۔

46. Raghib, Isfahani, *Mufradat Alfaz Al-Quran*, (Beruit, Dar Ul-Shamiah, 1421 AD), 57.

راغب اصفہانی، مفردات الفاظ القرآن (بیروت، دار الشامیۃ، 1421ھ)، 57۔

47. Muhammad Hussain, Tabatabai, *Almezan Fi Tafseer Al-Quran*, Vol. 7 (Beruit, Mosasa Al- Alami lil Matbuaat, 1390 AD), 164.

محمد حسین، طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج7 (بیروت، مؤسسہ الاعلمی للمطبوعات، 1390ھ)، 164۔

48. Ghulam Ahmad, Qadiyani, *Ruhani Khazain*, Vol. 18, 5.

غلام احمد، قادیانی، روحانی خزائن، ج18، 5۔

49. Ibid, Vol. 15, 9.

ایضاً، ج15، 9۔

50. Muhammad bin Yaqoob, Kulani, *Al-Kafi*, Vol. 1, 335.

محمد بن یعقوب، کلینی، الکافی، ج1، 335۔

51. Ahmad bin Hambal, Shibani, *Musnad al Imam Ahmad Bin Hambal*, Vol. 17 (Beruit, Moasasaht-u-Risalah, 1416 AH), 416

احمد بن حنبل، شیبانی، مسند الامام احمد بن حنبل، ج17 (بیروت، موسسۃ الرسالہ، 1416ق)، 416۔

52. Muhammad Nazir, Lailpuri, *Imam Mahdi Ka Zahoor Az Musalmaat –e-Ahle-Sunat w Tashu*, (Rabwa, Anjuman Ahmadiya, nd.), 26.

محمد نذیر، لائلپوری، امام مہدی کا ظہور از مسلمات اہل سنت و تشیع، (ربوہ، انجمن احمدیہ، سن ندارد)، 26۔

53. Mehdi, *Faqih Imani, Isalat Mahdawiyat dar Islam az Dedgah-e- Ehle-e-Tasunun*, 82 to 100.

مہدی، فقیہ ایمانی، اصالت مہدویت در اسلام از دیدگاہ اہل تسنن، 82تا100۔

54. Muhammad Nazir, Lailpuri, *Imam Mahdi Ka Zahoor Az Musalmaat –e-Ahle-Sunat w Tashu*, 20.

محمد نذیر، لائلپوری، امام مہدی کا ظہور از مسلمات اہل سنت و تشیع، 20۔

55. Muhammad bin Ali, Sadooq, *Kamal ul-Deen w Tamam ul-nema*, Vol. 2 (Tehran, Islamia, 1395 AD), 516.

محمد بن علی، صدوق، کمال الدین وتمام النعمہ، ج2 (تہران، اسلامیہ 1395ھ)، 516۔

56. Muhammad Nazir, Lailpuri, *Imam Mahdi Ka Zahoor Az Musalmaat -e-Ahle-Sunat w Tashu*, 14.

محمد نذیر، لائلپوری، امام مہدی کا ظہور مسلمات اہل سنت و تشیع، 14۔

57. Qadiyani, *Ruhani Khazain*, Vol. 17, 4.

قادیانی، روحانی خزائن، ج17، 4۔

58. Ansar Raza, *Sultan Al-Quran*, 72.

النصر، رضا، سلطان القرآن ، 72۔

59. Ibn-e-Maja, Qazvini, *Sunan Ibna Maja*, Vol. 12 (Beruit, Dar Al-Fikr, 1995), 197.

ابن ماجہ، قزوینی، سنن ابن ماجہ، ج12 (بیروت، دارالفکر، 1995ء)، 197۔

60. Syed Kutb, *Fi Zelal Al-Quran*, Vol. 3 (Beruit, Dar ul-sharooq, 1425 AH), 1381.

سید قطب، فی ظلال القرآن، ج3(بیروت، دار الشروق، 1425ھ)، 1381۔

61. Mustafa, Maraghi, *Tafseer Al-Maraghi*, Vol. 9 (Beruit, Dar o Ahya Alturach alarabi, 1985), 87.

مصطفیٰ، مراغی، تفسیر مراغی، ج9 (بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1985)، 87۔

62. Ali ibn Isa, Erbali, *Kashf ul-Ghuma*, Vol. 2 (Tabriz, Bani Hashami, 1381 AD), 469.

علی بن عیسی، اربلی، کشف الغمہ، ج2(تبریز، بنی ہاشمی، 1381ھ)، 469۔

63. Muhammad bin Yaqoob, Kulani, *Al-Kafi*,Vol. 8, 50.

محمد بن یعقوب، کلینی، الکافی، ج8، 50۔

64. Ali ibn Isa ,Erbali, *Kashf ul-Ghuma*, Vol. 3, 283.

علی بن عیسی، اربلی، کشف الغمۃ، ج3، 283۔

65. Ibn Abi Shiba, Kofi, *Al-musanif*, Vol. 7 (Beruit, Dar ul-fikr, 2008), 513.

ابن ابی شیبہ، کوفی، المصنف، ج7(بیروت، دار الفکر، 2008ء)، 513۔

66. Abd ul Razaq, Sanai, *Almusanaf*, Vol. 11 (Beruit, Al-maktab al-Islamia, 1403 AH), 399.

عبدالرزاق، صنعانی، المصنف، ج11 (بیروت، المکتب الاسلامی، 1403ھ)، 399۔

67. Muslim bin Hajaj, Nishapuri, *Sahi Muslim*, Vol. 1 (Qahira, Dar ul-Hadees, 1412 AH), 136.

مسلم بن حجاج، نیشاپوری، صحیح مسلم، ج1(قاہرہ، دار الحدیث، 1412ھ)، 136۔

68. Muhammad bin Ahmad, Safarini, *Lawama Al-Anwar Al-Bahiya*, Vol. 2 (Damishq, Mosasa Al-Khafiqeen w Maktabatoha, 1420 AH), 84.

محمد بن احمد، سفارینی، لوائح الانوار البھیہ، ج2 (دمشق، موسسہ الخافقین ومکتبتھا، الطبع الثانیہ، 1402ھ)، 84۔

69. Alami Majlis Tahufuz–e-Khatm-e-Nabuwat, *Ehtisaab-e- Qadiyaniyat*, Vol. 4 (Multan, Alami Majlis Tahufuz–e-Khatm-e-Nabuwat, 2021), 118.

عالمی مجلس تحفظ ختم نبوت، احتساب قادیانیت، ج4 (ملتان، عالمی مجلس تحفظ ختم نبوت، 2021)، 118۔

70. Erbali, *Kashf ul-Ghuma*, Vol. 2, 484.

اربلی، کشف الغمۃ، ج2، 484۔

71. Suyuti, *Alurf -Ul-warood Fi Akhbar -Al-mahdi*, 54.

سیوطی، العرف الوردی فی اخبار المہدی، 54۔

72. Marei bin Yousaf, Karami, *Faraid Fawaid-ul-fikr al-Imam al-Mahdi al-Muntazar* (Qom, Dar ul-Kitabalislami, 1427 AH), 209.

مرعی بن یوسف، کرمی، فرائد فوائد الفکر الامام المہدی المنتظر (قم، دار الکتاب الاسلامی، 1427ھ)، 209۔

73. Ghulam Ahmad, Qadiyani, *Ruhani Khazain*, Vol. 15, 15.

غلام احمد، قادیانی، روحانی خزائن، ج15، 15۔

74. Muhammad Nazir, Lailpuri, *Imam Mahdi Ka Zahoor Az Musalmaat -e-Ahle-Sunat w tashu*, , 10, 11.

محمد نذیر، لائلپوری، امام مہدی کا ظہور مسلمات اہل سنت و تشیع، 10و11۔

75. Ibid, 13.

ایضاً، 13۔

76. See: Muhammad Amir, Nasari, *Al-ahadees al-mushtariqa howl al-Imam al-Mahdi* (Tehran, Almajma ul-aalmi lettaqreeb bain al-mazahib -al- islamia, 1427 AH), 285 to 304.

دیکھیں: محمد امیر، ناصری، الاحادیث المشترکہ حول الامام المہدی (تہران، المجمع العالمی للتقریب بین المذاہب الاسلامیہ، 1427ھ)، 285تا304۔

77. Muhammad bin Hassan, Hur Amuli, *Isbat ul-Huda*, Vol. 5 (Beruit, Ilmi, 1425 AH), 271.

محمد بن حسن، حر عاملی، اثبات الہدی، ج5 (بیروت، اعلمی، 1425ھ)، 271۔

78. Numani, *Al-Gaiba*, 283.

نعمانی، الغیبہ، 283۔

79. Ibid, 284.

ایضاً، 284۔

80. Ibid, 285.

ایضاً، 285۔

عصمت امام میں ارتقاء کے نظریے کا تنقیدی جائزہ

A Critical Review of the Theory of Evolution in the Doctrine of the Infallibility of the Imam

Open Access Journal
Qtly. Noor-e-Marfat
eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nooremarfat.com
Note: All Copy Rights are Preserved.

Muhammad Naqi
Ph.D., Research Scholar, Islamic theology, MIU; Qum.
E-mail:naqi_82@yahoo.com
Dr. Hassan Taroomi Rad
Assistant Professor and Scientific Assistant of the Encyclopedia of the Islamic World
E-mail:H_taroomi.yahoo.com.

Abstract: The purpose of this study is to examine and compare Shiite faith about the infallibility of Imam with the opinion of Non Shiite Muslim Scholars and Orientalists who claim that this Shiite faith emerged in the 3rd and 4th centuries. According to the present study, the doctrine of the infallibility of the Imams is one of the basic beliefs derived from the authentic prophetic traditions and religious teachings. This article also proves that this doctrine is found in the Shia hadith corpus and history, testifying the fact that it was prevalent among the companions of the Imams since the time of Amir al-Mu'minin Ali (as).

Keywords: Imamate, Evolution, Infallibility, Companions of Imams.

خلاصہ

موجودہ مطالعے کا مقصد عصمت امام کے متعلق شیعہ کلامی نقطہ نظر کا جائزہ لینا اور اس کا مستشرقین اور ان مسلم دانشوروں کی رائے سے موازنہ کرنا ہے جن کا کہنا ہے کہ یہ نظریہ تیسری اور چوتھی صدی میں ظہور پذیر ہوا۔ موجودہ مطالعہ کی روشنی میں امام کی عصمت کا عقیدہ، بنیادی اسلامی عقائد میں سے ایک عقیدہ ہے جو پیغمبر اکرم ﷺ کی احادیث اور معتبر دینی تعلیمات سے اخذ کیا گیا ہے۔ یہ مقالہ یہ بھی ثابت کرتا ہے کہ شیعہ نقلِ حدیث اور تاریخ کی کتابوں کے مطابق ہے کہ امام کی عصمت کا عقیدہ حضرت امیر المومنین علی علیہ السلام کے زمانے سے اصحابِ ائمہ میں رائج رہا ہے۔

کلیدی الفاظ: امامت، عصمت، ارتقاء، اصحاب آئمہ۔

پیش لفظ

شیعہ نقطہ نظر سے امامت اسلام کے بنیادی عقائد میں سے ایک اور نبوت کا تسلسل ہےاور اس کی بنیاد پیغمبر اکرم ﷺ کی تعلیمات ہیں۔ لہٰذا امام کی ضروری شرائط میں سے ایک عصمت ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ امامت کا منصب صرف معصوم لوگوں کو عطا ہوتا ہے اور غیر معصوم اس منصب کے مستحق نہیں ہیں۔ علماء امامیہ نے اس بات کو مد نظر رکھتے ہوئے کہ عقیدتی اور فقہی مسائل میں امام کے کلام کی حجیت ان کی عصمت پر مبنی ہے، کئی تفصیلی کتابیں لکھی ہیں۔اس مسئلے پر شیعہ علماء کی توجہ کے ساتھ ان کے مخالفین نے بھی اس حوالے سے شبہات اور اعتراضات وارد کیے جس کا سلسلہ آج تک جاری ہے۔ عصمت امام کے عقیدے کے بارے میں ایک نیا اعتراض یہ ہے کہ شیعہ اماموں کی موجودگی کے دوران ان کے اصحاب کے درمیان عصمت امام کا عقیدہ موجود نہ تھا بلکہ اس عقیدے کو شیعہ علماء نے بعد والی صدیوں میں بیان کیا ہے۔اس حوالے سے بعض دانشوروں کا ماننا ہے کہ امام کی عصمت پانچویں صدی میں مکتب بغداد کے علماء کی ایجادات میں سے ایک ہے، اور کچھ لوگ ہشام ابن حکم کو وہ پہلا فرد سمجھتے ہیں جس نے امام کی عصمت کا نظریہ پیش کیا۔اگرچہ امامت کی شرایط کے متعلق بہت کچھ لکھا گیا ہے جن میں عصمت کی بحث بھی شامل ہے۔ لیکن مجوزہ موضوع پر مستقل طور پر کام نہیں ہوا ہے۔ اس موضوع پر لکھے گئے کچھ علمی مقالات اور کتابیں درج ذیل ہیں:

1- کتاب ''مکتب در فرایند تکامل'' ڈاکٹر حسین مدرسی طباطبائی۔
2- ''مکتب در فرایند تکامل پر تنقیدی مضامین'' نمبر24 ,21 ,19 ,18۔
3- حجت الاسلام حسن طارمی راد، مقالہ ''عقائد کی تاریخی تفہیم ''از مجید رضائی، ''نقد نظر''میگزین، نمبر 9، 1996۔
4- سہ ماہی قبسات ریسرچ میگزین، نمبر45۔ 5- مقالہ: ''تشیع کے تاریخی ارتقاء پر تنقیدی جائزہ'' مجمع عالی حکمت اسلامی۔
5- مضمون: ''شیعہ احادیث کے بارے میں کتاب'' ''شیعہ امامت کے ارتقاء کے مفروضے کا تنقیدی جائزہ''۔

اس بات کو مد نظر رکھتے ہوئے کہ شیعہ مذہب کے نقطہ نظر سے امامت ایک بنیادی اصول ہے، اس کے متعلق بیان شدہ جدید شکوک و شبہات کا جواب دینے کے لئے تحقیق ضروری امر ہے۔ یہ بات یقینی ہے کہ عصمت کا عقیدہ، معصوم کے گناہ سے بچنے اور واجبات کو انجام دینے اور دینی تعلیمات کو بغیر کسی خطا اور غلطی کے بیان کرنے کے معنی میں شروع سے ہی شیعہ مکتب فکر کے نزدیک ایک مسلم عقیدہ کے طور پر موجود تھا۔ قدیم شیعہ تاریخی، حدیثی اور رجالی کتب میں بہت سارے قرائن اور شواہد موجود ہیں کہ امیر المؤمنین علیؑ کے اصحاب، امام کی

عصمت کا عقیدہ رکھتے تھے۔ لہٰذا اس مطالعہ میں اس بات کی کوشش کی گئی ہے کہ عصمت امام کے متعلق امیر المومنینؑ کے اصحاب کے تناظر میں اس اعتراض کا جواب دیا جائے جس کے مطابق عصمت امام کا عقیدہ شیعہ اماموں کے دور میں موجود نہیں تھا، بلکہ یہ عقیدہ بعد میں آنے والی صدیوں میں شیعوں کے درمیان مطرح ہوا اور اس کو ارتقاء ملی۔

ا۔ عصمت کا لغوی معنی

عصمت عربی زبان کا لفظ ہے جو ''عصم'' کی اصل سے لیا گیاہے جس کا مطلب ہے ''ممانعت''، ''دیکھ بھال'' اور توفیق الٰہی سے ''روکنا''۔[1] بعض اوقات لفظ ''عصمت'' سے مراد ایسی چیز ہوتی ہے جس میں ڈھال اور آڑ کا پہلو موجود ہوتا ہے جو انسان کو برے واقعات سے بچاتی ہے۔ اسی وجہ سے پہاڑ کی بلندیوں کو عصمت اور جانوروں پر لدھے جانے والے سامان کو باندھنے والی رسی کو ''عصام'' کہا جاتاہے، کیونکہ یہ بوجھ کو گرنے اور بکھرنے سے روکتی ہے۔ قرآن کریم کی بہت ساری آیات میں اس لفظ کے مختلف مشتقات اسی لغوی معنی میں استعمال ہوئے ہیں۔(43:11)،(27:10)،(67:5)،(17:33)،(32:12)۔

۲۔ عصمت کی کلامی تعریف

شیعہ متکلمین نے عصمت کی تعریف کے لئے مختلف تعبیریں استعمال کی ہیں۔ عصمت کی عمومی تعریف اس طرح کی جاسکتی ہے: ''عصمت، انسان میں موجود اس ملکہ کو کہتے ہیں جو کلی طور پر اسے گناہ، غلطی، سہو ونسیان اور حتیٰ گناہ کرنے کے خیال سے بھی روکتا ہے''۔ شیخ مفید نے عصمت کی تعریف میں کہاہے: ''عصمت، توفیق، لطف اور اعتصام کو کہتے ہیں'' خواجہ نصیر الدین طوسی اور فاضل مقداد نے عصمت کی تعریف اسی طرح کی ہے: ''عصمت، مکلّف پر کیے جانے والے خدا کے اس فضل کو کہتے ہیں جس کے ہوتے ہوئے اس میں گناہ کرنے اور اطاعت چھوڑنے کی کوئی رغبت باقی نہیں رہتی ہے، جبکہ گناہ کرنے اور واجب کو ترک کرنے کی طاقت اس میں موجود ہوتی ہے''۔[2] علامہ حلی نے کہاہے: ''عصمت، مکلّف سے گناہ اور معصیت کے صادر نہ ہونے کو کہتے ہیں جبکہ اس میں گناہ کرنے کی طاقت موجود ہو''۔[3] سید مرتضیٰ نے اس بارے کہاہے: ''معصوم کا اللہ تعالیٰ کے فضل و احسان کی وجہ سے رضاکارانہ طور پر گناہ اور معصیت کو ترک کرنا، عصمت کہلاتاہے''۔[4]

عصمت کی اصطلاحی تعریف میں بیان شدہ علماء شیعہ کی ان تعابیر میں مشترکہ نقطہ یہ ہے کہ ان سب میں اس بات کی طرف اشارہ کیا گیاہے کہ: ''عصمت، معصیت پر قدرت رکھنے کے باوجود اللہ تعالیٰ کی طرف سے عطا کئے گئے فضل واحسان کی وجہ سے گناہ اور اور معصیت سے بچنے کا نام ہے۔''

۳۔ عصمت کے مترادف الفاظ

آئمہ معصومین اور ان کے اصحاب کے نقطہ نظر سے عصمت امام کو سمجھنے کے لئے اس عقیدہ کو بیان کرنے والے الفاظ کا فہم، خاص اہمیت رکھتا ہے، خاص طور پر عصمت امام کے بارے میں اصحاب آئمہ کے نظریات کو سمجھنے کے لئے اس زمانے میں اس عقیدے کو بیان کرنے کے لئے استعمال ہونے والے الفاظ سے آگاہ ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ اگر ائمہ شیعہ کی احادیث میں اس عقیدہ کے لئے استعمال ہونے والے الفاظ اور اصطلاحات کو صحیح طور پر نہیں سمجھا گیا تو، اصحاب آئمہ کے نزدیک اس عقیدہ کا صحیح ادراک کرنا ممکن نہ ہوگا۔ ائمہ شیعہ نے اپنی احادیث میں معصوم کے ہر قسم کے گناہ، خطا اور اشتباہ سے پاک و منزہ ہونے کے لیے عصمت کے لفظ کے علاوہ دوسرے الفاظ بھی استعمال کیے ہیں جن میں "تنزیہ"، "توفیق"، "تسدید"، "تائید"، "تطہیر" اور "مخلص" جیسے الفاظ قابل ذکر ہیں۔ ان الفاظ کے علاوہ بعض روایات کا مضمون بھی ائمہ معصومین کی عصمت پر دلالت کرتا ہے۔

۴۔ عصمت امام کی بحث کا تاریخی جائزہ

عصمت کا عقیدہ ان بنیادی عقائد میں سے ایک ہے جس کی طرف متعدد قرآنی آیات اور پیغمبر اسلام ﷺ کی احادیث میں اشارہ کیا گیا ہے۔ مسلمانان عہد رسالت کم از کم دینی تعلیمات کے بیان اور گناہوں کے ارتکاب سے آپؐ کو معصوم سمجھتے تھے۔ حضور اکرم ﷺ کی رحلت کے بعد، امیر المومنینؑ کے اصحاب، آنحضرتؐ کی متعدد احادیث کے تناظر میں امامؑ کو معصوم مانتے تھے۔ امیر المومنینؑ کے بعد آنے والے آئمہ بالخصوص امام صادق اور امام باقر علیہما السلام اور امام رضاؑ کے دور میں عصمت کے مسائل وسیع پیمانے پر بیان ہوئے اور ان کے دلائل اور براہین بیان ہوئے۔ اگرچہ ابتدائی صدیوں میں عام طور شیعوں کے نزدیک عصمت، گناہ سے پاک و منزہ ہونے کے معنی میں تھی، تاہم متعدد احادیث اور کتب تاریخ اس بات کی گواہی دیتی ہیں کہ اصحاب ائمہ اس امر پر بھی عقیدہ رکھتے تھے کہ امام دینی تعلیمات کو بیان کرنے میں بھی خطا اور اشتباہ سے پاک ہیں۔ واضح ہے کہ دوسرے علمی مسئلوں کی طرح، عصمت کا مسئلہ بھی آغاز میں اس کی موجودہ شکل میں اور تمام تفصیلات کے ساتھ موجود نہ تھا اور یہ مسئلہ بھی سامعین کے فہم و درک کے تناسب سے آہستہ آہستہ رشد کرتا رہا اور بتدریج اس کی تفصیلات بیان ہوتی رہی۔ یہ بات مسلم ہے کہ اس مسئلے کے اصول، آئمہ شیعہ کے دور ہی میں بیان ہوئے، لیکن اس کی تفصیلات اور جزئیات کو شیعہ متکلمین نے بیان کیا۔[5]

پیغمبر اسلام ﷺ کی رحلت کے بعد، مکتب اہل بیتؑ کے پیروکار آپؐ کی بیان کئی ہوئی متعدد احادیث کی روشنی میں آئمہؑ کی عصمت پر یقین رکھتے تھے۔ شیعہ کتب حدیث اور تاریخ اس بات کی گواہ ہیں کہ امیر المومنینؑ کے اصحاب آپؑ کے معصوم ہونے پر یقین رکھتے تھے۔ اور آپؑ کے بعد والے آئمہ کے دور میں بھی "عصمت

امام" کا عقیدہ ان کے اصحاب کے درمیان ایک عمومی عقیدہ تھا، یہاں تک کہ دوسری صدی کے آخر اور تیسری صدی کی ابتداء کے مشہور شیعہ راوی حسین ابن سعید اہوازی، عصمت امام کے عقیدے کے متعلق لکھتے ہیں کہ تمام شیعہ علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ امام کا معصوم ہونا ضروری ہے، یہاں تک کہ ان کے نزدیک امام روحانی کمال کے اس مرتبے پر فائز ہیں کہ ان کا مستحب عمل ترک کرنا بھی گناہ شمار ہوتا ہے۔[6]

امیر المومنینؑ کے اس فرمان کو عصمت امام کے متعلق پہلی شیعہ دستاویز قرار دیا جاسکتا ہے جس میں آپؑ نے فرمایا: "ہم وہ گھرانہ ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے ہر طرح کے رجس اور ناپاکی سے پاک و منزہ قرار دیا ہے"[7] جیسا کہ بعد والے آئمہ کی احادیث میں بھی عصمت امام کا تذکرہ موجود ہے، اس بارے امام باقرؑ نے شرائط امام میں سے ایک شرط عصمت بیان فرمایا ہے،[8] امام رضاؑ کے بیانات میں بھی عصمت امام کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔[9] یہ جملے کم از کم شریعت کی تشریح اور وضاحت میں اصحاب آئمہ کے نزدیک امام کی عصمت کے عقیدہ کے موجود ہونے کی واضح دلیل ہیں۔

مذکورہ قرائن و شواہد کے علاوہ درج ذیل اصحاب ائمہ کے بیانات، عصر حضور آئمہ میں اس عقیدے کے موجود ہونے کی واضح دلیل ہیں: ابو سعید خدری،[10] اصبغ ابن نباتہ اور عبداللہ ابن عباس،[11] سلیم بن قیس ہلالی،[12] عبداللہ بن عفیف اور سدیر،[13] اسحاق بن غالب،[14] مسعدہ،[15] سلیمان بن مہران،[16] اباصلت هروی،[17] سب اس بات کی نشاندہی کرتے ہیں کہ پہلی اور دوسری صدی ہجری میں اصحاب ائمہ کے درمیان عصمت امام کا عقیدہ ایک عمومی عقیدے کے طور پر موجود تھا۔ مذکورہ قرائن و شواہد کی بنیاد پر اصحاب آئمہ، امام علیؑ کے زمانے سے ہی عصمت امام پر یقین رکھتے تھے۔ کیونکہ عصمت اپنے وسیع معنی میں قرآن پاک میں بیان ہوئی ہے اس کے علاوہ حضور اکرم ﷺ اور امام علی علیہ السلام کے فرامین میں بھی اس کے ناقابل تردید شواہد موجود ہیں۔

۵۔ کلیات عصمت امام، اصحاب کی نگاہ میں

اصحاب آئمہ کی نگاہ میں عصمت امام، ایک ناقابل تردید عقیدہ تھا جس کی تفصیل بعض اصحاب کے بیانات میں ذکر ہوئی ہے۔ اس کی دلیل بھی واضح ہے کیونکہ عصمت انبیاء کو خود قرآن کریم نے بیان کیا ہے اور عقلی اور نقلی قطعی دلائل کی بنیاد پر ثابت ہے کہ آئمہ، رسول خدا ﷺ کے وارث ہیں اس بناء پر ان میں بھی ان تمام شرائط اور اوصاف کا ہونا ضروری ہے جو انبیاء کے لئے ضروری ہیں سوائے ان شرائط کے جنہیں رسول خدا ﷺ نے اپنے صریح کلام میں امام سے نفی کیا ہے جیسے دریافت و ابلاغ وحی۔[18] اصحاب آئمہ نے امام کے معصوم ہونے کو "ہادی" "مہدی" "طاہر" "مطہّر" "تطہیر شدہ" جیسی تعابیر کے ذریعے بیان کیا ہے جن کا لازمہ عصمت ہے۔ کیونکہ ممکن نہیں ہے کہ کوئی ہادی یا حق کے ساتھ ہو قبل اس کے کہ وہ معصوم ہو۔ امیر المومنین علیہ السلام کے

اصحاب میں سے ابوسعید خدری، سلمان، عماریاسر، ابوذرغفاری،حذیفہ ابن ثابت، مقداد، حجرابن عدی، قنبرغلام امیرالمومنینؑ،[19] عبداللہ بن مسعود،[20] سلیم بن قیس ہلالی،[21] عبداللہ ابن عفیف،[22] اصبغ ابن نباتہ اور عبداللہ ابن عباس[23] سے عصمت امام کے متعلق متعدد روایات نقل ہوئی ہیں جن میں سے بعض روایات متعلقہ بحث کی مناسبت سے اس مقالہ میں بیان ہوئی ہیں۔

۵۔۱: عصمت کی تعریف

جیسا کہ عصمت کی کلامی تعریف میں بیان ہوا شیعہ متکلمین نے عصمت کی تعریف میں کہا ہے کہ ”عصمت، معصوم کے حق میں خدا کی طرف سے ایک طرح کا لطف، توفیق اور فضل اور احسان ہے جس کی وجہ سے معصوم ہر طرح کے گناہ اور خطا اور اشتباہ سے محفوظ رہتا ہے“[24] اس حوالے سے اصحاب آئمہ میں سے ہشام بن حکم نے عصمت کی تعریف اس طرح کی ہے: ”الْمَعْصُومُ هُوَ الْمُمْتَنِعُ بِاللَّهِ مِنْ جَمِيعِ مَحَارِمِ اللَّه“[25] عباس ابن یزید ابن حسن کحال نے امام زین العابدینؑ سے عصمت کی تعریف میں یوں نقل کیا ہے: ”معصوم وہ ہے جو خدا کی مضبوط رسی قرآن کریم کو تھام لے اور یہ دونوں قیامت تک ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوں گے“[26] محمد ابن ابی عمیر نے ہشام ابن حکم سے عصمت کی تعریف اس طرح نقل کی ہے: ”عصمت یہ ہے کہ معصوم،خدا کی مدد سے تمام حرام چیزوں سے بچے۔“[27] حسین اشقر نے ہشام ابن حکم سے اور انہوں نے امام صادقؑ سے عصمت کی تعریف میں نقل کیا ہے کہ آپؑ نے فرمایا: ”معصوم وہ ہے جو خدا کی مدد سے تمام گناہوں سے دور ہو۔“[28]

ہشام ابن سالم کی روایت، امام کے شرک، کفر اور بتوں کی عبادت سے معصوم ہونے پر دلالت کرتی ہے۔[29] شیعہ متکلمین اور اصحاب ائمہ کی عصمت کی تعریف سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک عصمت امام سے مراد امام کا خدا کے فضل و احسان اور توفیق سے ہر طرح کے گناہ سے پاک و منزّہ ہونا ہے جس کا سبب ان کے وجود کے اندر ایسی توانائی کا ہونا ہے جو خدا کی طرف سے عطا شدہ ہے۔ البتہ اس توانائی کی وجہ سے معصوم گناہ کے ترک کرنے پر مجبور نہیں ہوتا بلکہ ملکہ عصمت کے ہونے کے باوجود معصوم کے اندر گناہ کرنے کی قدرت موجود ہوتی ہے۔

۵۔۲: عصمت کا سبب

عصمت کی بحث میں ایک اہم موضوع، عصمت کا سبب اور اس کی علت ہے، یعنی معصوم کس وجہ سے گناہوں سے دور رہتا ہے۔ اس بارے اکثر شیعہ متکلمین کا خیال ہے کہ معصوم کے گناہوں سے پرہیز کرنے کی وجہ اس کا علم

ہے۔ سید مرتضی کے نزدیک عصمت کے کئی درجے ہیں اور ان کا کہنا ہے کہ ہر شخص اس حد تک معصوم ہے جس مقدار میں وہ گناہوں کو ترک کرتا ہے اور عصمت کے اعلیٰ ترین درجے پر انبیاء اور ائمہ معصومینؑ فائز ہیں۔[30]
متکلمین کی عصمت کی تعریف اور آئمہ معصومینؑ کی احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عصمت، انسان کے وجود میں علم کی نوع سے ایک قوت ہے جو اسے گناہ کرنے سے روکتی ہے۔ یہ قوت ایک الٰہی ہدیہ اور توفیق ہے جس کا اثر انسان کو گناہوں سے دور رکھنا اور اسے نیک کام کرنے کی طرف ترغیب دلانا ہے۔ اس علم اور دیگر علوم میں فرق یہ ہے کہ اس کا اثر مستقل، یقینی اور ناقابل تردید ہے، جبکہ دوسرے علوم کا انسان کو گناہ سے روکنا مستقل اور یقینی نہیں ہوتا ہے۔[31] لہٰذا انبیاء اور امام اپنے اختیار اور ارادے سے گناہوں سے پرہیز کرتے ہیں۔[32] انبیاء اور امام کی عصمت کے دو درجے ہیں عقل عملی کے مرحلے کی عصمت اور عقل نظری کے مرحلے کی عصمت، اس معنی میں کہ انبیاء اور امام کا عمل بھی ہمیشہ حق ہوتا ہے اور ان کا علم بھی ہمیشہ درست اور حق ہوتا ہے جس میں کسی بھی قسم کی غلطی، خطا یا بھول چوک نہیں ہوتی۔ معصوم کی عملی عصمت، تقویٰ کا اعلیٰ ترین درجہ ہوتا ہے جو ان کی نظری عصمت پر موقوف ہے۔ لہٰذا معصومین نیت، اخلاص، تقویٰ، تولیٰ اور تبریٰ میں معصوم ہیں، اور مذکورہ موارد میں وہ کبھی بھی غلطی، خطا اور اشتباہ کے مرتکب نہیں ہوتے ہیں۔[33]

ان مثالوں سے معلوم ہوا کہ اصحاب آئمہ بھی شیعہ متکلمین کی طرح عصمت کی دلیل کو لطف اور توفیق الٰہی جانتے تھے۔اس بارے امام باقرؑ سے منقول جابر بن یزید جعفی کی روایت میں عصمت کا سبب "اللہ تعالیٰ کی طرف سے ملنے والی تائید اور توفیق اور روح القدس اور قرآن مجید کی ہمراہی" قرار دیا گیا ہے۔[34] عبدالعزیز بن مسلم نے امام رضاؑ سے مروی ایک روایت میں عصمت کی وجہ کو "اللہ تعالیٰ کی طرف سے معصوم کو عطا کیا گیا خصوصی علم، تائید اور توفیق قرار دیا ہے تاکہ اس کے ذریعے سے لوگوں پر حجت تمام ہو جائے"۔[35] احمد بن اسحاق اور نوبختی سے بھی اسی طرح کی روایات نقل ہوئی ہیں۔[36]

۵۔۳: عصمت کی حدود

چونکہ شیعہ نقطہ نظر سے امام، پیغمبر کا جانشین ہے اور نبی کا چند چیزوں میں معصوم ہونا ضروری ہے جن میں :ا۔ وحی کے دریافت کرنے، اسے محفوظ رکھنے اور لوگوں تک پہنچانے میں۔2.احکام الٰہی پر عمل کرنے میں۔ 3. زندگی کے انفرادی اور اجتماعی معاملات میں۔[37] ضروری ہے کہ امام بھی نبی کی طرح ان امور میں معصوم ہو، سوائے وحی کے دریافت کرنے اور ابلاغ کرنے میں۔[38] ذیل میں حدود عصمت کے متعلق اصحاب آئمہ کی روایات کا بہ طور اختصار جائزہ لیں گے۔

۵۔۳۔۱: گناہ سے معصوم

امامت کی بحث میں شیعہ متکلمین کے اتفاقی موارد میں سے ایک مورد امام کی عصمت ہے۔[39] امام کے لئے عصمت کا ضروری ہونا، امام علیؑ کے دور سے ہی شیعوں کے نزدیک مطرح تھا اسی لیے یہ بحث امام کے اصحاب کے کلمات اور احادیث میں موجود ہے۔ اس حوالے سے طارق ابن شہاب امام حسن اور امام حسین علیہما السلام کے متعلق امیر المومنینؑ سے مروی ایک روایت میں نقل کرتے ہیں کہ آپؑ نے فرمایا: "تم دونوں میرے بعد امام، اور جنت کے جوانوں کے سردار ہو اور خدا تمہاری حفاظت کرے"۔[40] ام سلمہ نے پیغمبر اسلام سے نقل کیا ہے کہ آپؐ نے فرمایا: "میرے اہل بیت جن میں علی، حسن اور حسین علیہم السلام اور اس کے نو فرزند شامل ہیں، سب معصوم ہیں"۔[41] امیر المومنینؑ نے رسول خداﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ فرمایا: "میں اور میرے اہل بیتؑ ہر قسم کے رجس اور نجاست سے پاک و منزہ ہیں"۔[42] ابو جعفر محمد بن نعمان مومن طاق نے بھی اپنی روایت میں امام کو ہر طرح کے گناہ سے پاک اور معصوم معرفی کیا ہے۔[43]

۵۔۳۔۲: دین کی تشریح میں عصمت

عصمت امام کی جہات میں سے ایک جہت، دین کی تشریح کے حوالے سے امام کا معصوم ہونا ہے۔ دین کی تشریح کے حوالے سے امام کے معصوم ہونے کی ضرورت کے بارے میں بھی شیعہ متکلمین کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔[44] عصمت امام کا یہ پہلو شیعوں کے درمیان اس قدر مشہور تھا کہ یہ شیعہ کتب کے علاوہ اہل سنت کی کتابوں میں بھی بیان ہوا ہے۔ اس بارے معروف اہل سنت عالم ابوالحسن اشعری لکھتا ہے کہ امام علیؑ کے بارے میں شیعوں کے یہ عقیدہ ہے کہ وہ دینی تعالیمات کو بیان کرنے کے حوالے سے ہر طرح کی خطا اور اشتباہ سے پاک و منزہ ہیں"۔[45] سلمان فارسی نے کہا کہ امیر المومنینؑ کو رسول خداﷺ سے وہی نسبت حاصل ہے جو جناب ہارونؑ کو حضرت موسیٰؑ سے تھی۔ انہوں نے آپؑ کے متعلق مزید کہا کہ: "علیؑ، پیامبر اسلامﷺ کے وصی ہیں اور انبیاء کے وصی غلطی اور خطا کے مرتکب نہیں ہوتے بلکہ وہ ہادی اور مہدی ہوتے ہیں۔"[46]

اصبغ بن نباتہ کا یہ بیان کہ امام نبی نہیں ہیں بلکہ نبیوں کی طرح ہیں، ان کے عصمت امام پر یقین رکھنے کا ثبوت ہے۔[47] کیونکہ انبیاء کی بنیادی ترین خصوصیات میں سے ایک خصوصیت عصمت ہے۔ ابوذر غفاری کا امام علیؑ کو حق اور باطل کی حد قرار دینا اور آپؑ کو کشتی نوحؑ سے تشبیہ دینا، اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ آپؑ کو معصوم مانتے تھے۔[48] کیونکہ عصمت کے بغیر کوئی بھی شخص حق اور باطل کے درمیان فرق اور تمایز کا ملاک نہیں بن سکتا ہے۔ اسی طرح محمد بن ابی بکر،[49] ابان بن تغلب،[50] عبدالعزیز بن مسلم[51] اور ہشام بن حکم[52] سے منقول روایات بھی ان کے امام کی عصمت پر عقیدہ رکھنے کا ثبوت ہیں۔

۵۔۳۔۳: عام معاملات میں عصمت امام

حدود عصمت امام کا تیسرا پہلو امام کا روز مرّہ زندگی میں معصوم ہونا ہے۔ شیعہ علماء کی کتابوں میں عصمت امام کے اس پہلو کے حوالے سے کوئی صریح مطلب بیان نہیں ہوا ہے۔ اکثر شیعہ علماء روزمرہ زندگی میں امام کے معصوم ہونے کو ضروری نہیں سمجھتے۔[53] بظاہر عصر حضور آئمہ میں بھی عصمت امام کا یہ پہلو بطور صریح مطرح نہیں ہوا ہے۔ جب بھی عصمت امام کی بحث ہوتی تو اس سے مراد امام کا گناہوں سے پاک ہونا اور دینی تعلیمات میں امام کا خطا اور اشتباہ سے مبرّا ہونا تھا۔ عصمت امام کی تیسری جہت کے بارے میں، احادیث کی کتابوں میں دو قسم کی روایات بیان ہوئی ہیں، چونکہ ان روایات کے راوی، ائمہ کے صحابہ ہیں، لہٰذا ان احادیث کو امام کی عصمت کے متعلق اصحاب آئمہ کی رائے بھی قرار دیا جاسکتا ہے۔ ان میں سے کچھ احادیث کا مضمون یہ ہے کہ امام کا روزمرہ زندگی کے امور میں معصوم ہونا ضروری نہیں ہے۔

اس بارے محمد بن ابی عمیر، جنہوں نے امام علیؑ کے توسط سے پیغمبر اسلام ﷺ کے کپڑوں کی خریداری کی روایت بیان کی ہے، یہ روایت روزمرہ زندگی کے معاملات میں امام کے معصوم ہونے کی ضرورت کو نفی کرتی ہے۔[54] اس کے علاوہ وہ روایات جن میں سہو النبی کے جواز کا تذکرہ ہوا ہے، وہ بھی امام کے روزمرہ زندگی کے امور میں معصوم ہونے کی نفی کرتی ہیں۔ محدثین نے ان احادیث کی روشنی میں پیغمبرؐ اور ان کے ضمن، اماموں کو بھی زندگی کے روزمرہ امور میں معصوم ہونے کو ضروری قرار نہیں دیا ہے۔ اس حوالے سے شیخ صدوق، ان کے استاد ابن ولید اور شیخ یعقوب کلینی نے کہا ہے کہ سہو النبی و امام ان کے معصوم ہونے پر کوئی خلل وارد نہیں کرتا۔ جبکہ کچھ احادیث کلی طور پر پیغمبرؐ اور امام کو ہر طرح کے گناہ، خطا، اشتباہ اور سہو و نسیان سے معصوم قرار دیتی ہیں۔[55] اس بنا پر عصمت کے اس پہلو کے بارے میں شیعہ علماء کے درمیان دو نظریے پائے جاتے ہیں، بعض کا نظریہ ہے کہ امام کا اس پہلو کے حوالے سے معصوم ہونا ضروری نہیں ہے اور کچھ کا یہ عقیدہ ہے کہ امام ہر طرح کے گناہ، اشتباہ اور خطا سے بطور مطلق معصوم ہیں۔

۵۔۴: دلائل عصمت

شیعہ متکلمین نے قدیم الایام سے عصمت امام پر متعدد دلائل پیش کئے ہیں۔[56] حدیث اور تاریخی کی کتابیں اس بات کی گواہ ہیں کہ ان دلائل کے بنیادی اصول آئمہ اہل بیتؑ کے کلام میں موجود تھے۔ لہٰذا عصر غیبت امام اور اس کے بعد آنے والے شیعہ متکلمین کے بیان کردہ عصمت آئمہ کے دلائل، آئمہ معصومینؑ کی احادیث سے لیے گیے ہیں۔ شیعہ مکتب کے نقطہ نظر سے نبوت کی اکثر خصوصیات، امامت کے لئے بھی ضروری ہیں جن میں سے ایک عصمت ہے۔ اسی لیے نبی اور امام کی عصمت کے زیادہ تر دلائل مشترک ہیں۔ اصحاب ائمہ نے اپنی روایات

میں امام کی عصمت کے مختلف عقلی اور نقلی دلائل بیان کیے گئے ہیں۔ ہشام بن حکم نے عصمت امام کے لئے کم از کم تین عقلی دلائل بیان کئے ہیں، جن میں سے ایک برہان امتناع تسلسل ہے۔[57] لزوم عصمت امام کے لئے اصحاب آئمہ کے بیان کردہ دلائل میں برہان تسلسل کے علاوہ دیگر براہین درج ذیل ہیں: برہان حفظ شریعت، امام کے معصوم نہ ہونے کے لوازمات، دو متضاد امور کی طرف دعوت دینے کا محال ہونا،"و لوجوب متابعته و ضدّها یعنی: "امام کو ستانا کی ممانعت اور اس کا حرام ہونا۔[58] امام پر اعتماد کا اس کے معصوم ہونے پر موقوف ہونا۔ امام کے معصوم نہ ہونے کی صورت میں نقض غرض لازم آنا، قیاس اولویت عصمت نسبت بہ نبی، برہان نفی علت گناہ، نفی احتجاج بہ غیر معصوم اور برہان فلسفہ وجودی امام۔[59]

عصمت امام کے دلائل میں سے ایک برہان امتناع تسلسل ہے۔ اس برہان کو مفضل بن عمر نے امام جعفر صادقؑ سے منقول اپنی روایت میں اس طرح بیان کیا ہے: ”امام کے فرایض میں سے ایک، شرعی حد جاری کرنا ہے، فرض کیا جائے کہ امام خود گناہ کا مرتکب ہو تو اس پر حد جاری کرنے کے لئے کسی دوسرے فرد کی ضرورت ہو گی جو گناہ سے پاک ہو، اگر وہ معصوم ہو گا تو مطلوب حاصل ہوگا اور اگر وہ بھی معصوم نہ ہو تو تیسرے فرد کی ضرورت ہو گی اسی طرح یہ سلسلہ جاری رہے گا اور تسلسل پیش آئے گا اور علم منطق کی رو سے تسلسل باطل ہے اس لیے امام کا معصوم ہونا ضروری ہے۔“[60] اس برہان کو ہشام بن حکم نے بھی نقل کیا ہے۔[61] یہ برہان، امام کے گناہ اور دینی معارف کو بیان کرنے میں معصوم ہونے کو ثابت کرتی ہے۔

۶۔ عصمت امام کے نظریہ پر اعتراضات کا جائزہ

عصمت امام کے متعلق سابقہ صفحات میں بیان شدہ شیعہ کلامی، تاریخی اور حدیثی نقطہ نظر کی روشنی میں، ذیل میں اس عقیدے کے متعلق عصر حاضر میں بیان ہونے والے ایک نئے اعتراض کا مختصر جواب دینے کی کوشش کی جائے گی۔ اس اعتراض کا جواب دینے سے پہلے اس نظریہ کو اختصار کے ساتھ بیان کرنا بھی ضروری ہے لہٰذا اس مطالعہ کے آخر میں اس دو نکات کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔

۶۔۱: نظریہ ارتقاء عصمت امام

حالیہ دہائیوں میں، کچھ مستشرقین اور بعض اسلامی دانشوروں نے شیعہ عقیدتی بنیادوں کو غیر مستحکم کرنے کے لئے بہت سارے اعتراضات کیے ہیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں ”شیعہ اعتقادات کی بنیاد قرآن کریم اور سنت نبوی نہیں ہے بلکہ یہ تاریخی واقعات اور حادثات کے نتیجے میں پیدا ہوئے ہیں اور بتدریج انہیں ارتقاء ملی ہے“ مذکورہ افراد کے نزدیک شیعہ علماء نے اپنے مذہب کی بقاء کے لئے آغاز سے لے کر اب تک مختلف ادوار

میں من گھڑت اعتقادات بیان کیئے جس کی ایک مثال امام کی صفات جیسے علم، عصمت،اور امام کا منصوص من اللہ ہونا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ دور حاضر میں شیعوں کے درمیان موجود اعتقادات، آئمہ شیعہ کے حضور کے دوران اس شکل اور حالت میں موجود نہ تھے بلکہ انہیں حالات اور واقعات کی مناسبت سے شیعہ علماء نے بیان کیا اور بتدریج انہیں ارتقاء ملی اور اپنی موجودہ شکل میں تبدیل ہوئے ہیں۔

جناب حسین مدرسی طباطبائی وہ شیعہ دانشور ہیں جنہوں نے اپنی کتاب "مکتب در فرایند تکامل" میں اگرچہ عصمت امام کو صریح طور پر رد اور اس کا انکار نہیں کیا ہے لیکن انہوں نے اس عقیدے کے بارے میں کہا ہے کہ اسے پہلی بار ہشام بن حکم نے بیان کیا اور بتدریج اسے ارتقاء ملی اور ان کا مقصد امامت کے متعلق شیعوں کی سیاسی ذہنیت کو علمی اور معنوی ذہنیت میں تبدیل کرنا تھا۔ ان کا اس مسئلہ کو بیان کرنے کا انداز اس طرح کا ہے کہ گویا وہ اس عقیدے کو غالیانہ قرار دے رہے ہیں۔[62] انہوں نے اپنے اس مدعیٰ کو انگلش انسائیکلوپیڈیا سے لیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس مسئلہ میں مستشرقین سے متاثر ہیں۔ اور انگلش انسائیکلوپیڈیا میں بیان شدہ مطالب اہل سنت عالم دین ابوالحسن اشعری کی کتاب مقالات الاسلامیین سے لیے گئے ہیں۔[63] جیساکہ مصنف نے مذکورہ کتاب کے تعارف میں بیان کیا ہے کہ اس کتاب کی تالیف کا مقصد، عقیدہ امامت کے ارتقاء کا جائزہ لیناہے۔ جس کی ایک مثال ان کے نقطہ نظر سے عصمت امام ہے۔ وہ اس سلسلے میں لکھتے ہیں: "عصمت امام کے عقیدے کو ہشام ابن حکم نے تجویز کیا ہے" اس سے پہلے شیعوں کے درمیان عصمت امام کا عقیدہ موجود نہ تھا۔[64]

۶۔۲: ارتقاء عصمت امام کے نظریہ کی رد

جناب مدرسی طباطبائی کے مدعیٰ کے برعکس ، احادیث آئمہ معصومینؑ اور تاریخی کتابوں کے مطابق، آغاز ہی سے آئمہ اہل بیتؑ اور ان کے اصحاب کے نزدیک امامت، ایک الٰہی عقیدہ کے طور پر اس کی موجودہ شکل ہی میں مطرح تھا۔ البتہ عصمت امام میں ارتقاء کے مصنف کے دعویٰ کی دو تشریحات ہوسکتی ہیں: پہلی تشریح یہ ہے کہ امامت کا عقیدہ اپنی تمام خصوصیات کے ساتھ شروع سے شیعہ مذہب کے بنیادی اصولوں کے طور پر موجودہ شکل میں موجود نہ تھا، بلکہ بتدریج کئی سالوں کے بعد موجودہ شکل میں تبدیل ہوگیا ہے۔ اس کی دوسری تشریح یہ ہے کہ امامت کا عقیدہ شیعوں کے بنیادی اصول کے طور پر شروع سے موجود تھا، لیکن مذہب کے پیروکاروں نے اس عقیدے کو بتدریج سمجھ لیا ہے اور ان کی تفہیم میں تکامل اور ارتقاء ہوا ہے۔ اگر مصنف کا مقصد دوسری تشریح ہے تو یہ کسی بھی مذہب کے عقائد کو قبول کرنے کے عمل میں فطری بات ہے اور پیروان مکتب اہل بیتؑ بھی اس سے مستثنیٰ نہیں ہیں۔ لیکن اگر مصنف کا مقصد، پہلی تشریح ہے

تو یہ عقیدہ امامت کے ایک الٰہی عقیدہ ہونے کے ساتھ منافات رکھتا ہے اور اصحاب آئمہ سے منقول روایات کے ساتھ بھی متصادم ہے۔ جس کے رد میں درج ذیل نکات بیان کئے جاسکتے ہیں:

ا۔ ہشام بن حکم سے پہلے عصمت امام کے عقیدے کے موجود ہونے کے شواہد

جیسا کہ بیان ہوا جناب مدرسی طباطبائی کا دعویٰ ہے کہ عصمت امام کے عقیدے کو پہلی بار ہشام بن حکم نے پیش کیا اور بتدریج اسے ارتقاء ملی ہے۔ جبکہ شیعہ حدیث اور تاریخ کی کتابوں میں اس بات کے بہت سارے شواہد موجود ہیں کہ عصمت امام کے عقیدے کو ہشام ابن حکم نے شیعہ عقائد میں داخل نہیں کیا۔ بلکہ یہ عقیدہ شروع سے ہی امیر المومنینؑ کے اصحاب کے درمیان موجود تھا یہاں تک کہ اس بات کے شواہد اہل سنت کتابوں میں بھی موجود ہیں۔ البتہ یہ بھی ایک حقیقیت ہے کہ ہشام ابن حکم نے شیعہ عقائد بالخصوص عقیدہ امامت کی تشریح اور تبیین میں خصوصی کردار ادا کیا۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ اس عقیدے کے موجِد تھے۔

عصمت امام کے بارے میں ائمہ اہل بیتؑ کی احادیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ عقیدہ کسی طور پر ہشام بن حکم کی ایجاد نہیں تھی۔ مثال کے طور پر امام جعفر صادقؑ سے مروی روایت میں منصور بن حازم نے ضرورت امام کے لئے بیان کی گئی دلیل کو عصمت امام کی بنیاد پر بیان کیا ہے۔[65] یعنی عصر امام صادقؑ کے شیعہ اس بات کے معتقد تھے کہ دینی تعلیمات ایسے فرد سے لی جائیں جو معصوم ہو، چونکہ معصوم کو پہچاننے کا واحد راستہ نص ہے لہٰذا امام کا منصوص ہونا ضروری ہے۔

اس حدیث کا مضمون یہ ہے کہ رسول خداؐ لوگوں پر حجت تھے اور کسی فرد کی حجیت اس وقت تام اور مکمل ہوتی ہے جب وہ حق بولے، کیونکہ اگر اس کی بات حق نہ ہو تو حجیت کوئی معنی نہیں رکھتی۔ پیغمبر اکرمؐ کے بعد چونکہ قرآن کی تفسیر کے بارے میں امت میں اختلاف ہے، اس لیے کسی ایسے شخص کا ہونا ضروری ہے جو قرآن اور عقائد کی تشریح کرنے میں کسی بھی قسم کے خطا اور اشتباہ کا مرتکب نہ ہو۔ اور یہ خصوصیت صرف آئمہ شیعہ میں ہے، اسی لیے وہ لوگوں پر حجت ہیں اور لوگوں پر ان کی اطاعت واجب ہے۔ اس کے علاوہ شیعہ اور سنی تاریخ اور حدیثی کتابوں میں بہت سارے شواہد اور قرائن موجود ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ امیر المومنینؑ کے اصحاب عصمت امام پر یقین رکھتے تھے، اس حوالے سے کچھ نمونے ذیل میں بیان کئے جاتے ہیں:

ا۔ پیغمبر اکرمؐ کی حدیث میں آئمہ کے لئے عصمت کا لفظ استعمال ہوا ہے: الْأَصْبَغِ بْنِ نُبَاتَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ص يَقُولُ أَنَا وَ عَلِيٌّ وَ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ وَ تِسْعَةٌ مِنْ وُلْدِ

الْحُسَیْنِ مُطَهَّرُونَ مَعْصُومُونَ.[66] یعنی: ” رسول خدا ﷺ سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا: میں، علیؑ اور حسن اور حسین علیہما السلام اور حسینؑ کے فرزندان میں سے نو افراد پاک اور معصوم ہیں۔“

۲۔ امیر المؤمنینؑ نے فرمایا: انما الطاعة لله و لرسوله و لولاة الامر و انما امر بطاعة اولی الامر لانهم معصومون مطهرون.[67] اطاعت صرف اللہ تعالیٰ، اس کے رسولؐ اور اولی الامر کے لئے ہے، اولی الامر کی اطاعت کا حکم اس لیے دیا گیا ہے کیونکہ وہ معصوم اور پاک و مطہر ہیں۔ اس حدیث سے بھی واضح طور پر امام کی عصمت کی ضرورت کو سمجھا جا سکتا ہے۔

۳۔ امام زین العابدینؑ نے فرمایا: الامام منا لا یکون الا معصوماً...[68] ہم میں سے صرف معصوم ہی منصب امامت پر فائز ہو سکتا ہے۔ امام سجادؑ کی یہ روایت جو ہشام بن حکم سے پہلے کی ہے، نیز عصمت امام کے عقیدے ہشام بن حکم سے پہلے موجود ہونے پر دلالت کرتے ہے، جس میں بطور صریح امام کے لئے معصوم ہونے کا لفظ استعمال ہوا ہے۔

۴۔ ہشام ابن حکم کے علاوہ، درج ذیل اصحاب کی روایات میں بھی، آئمہ کے لئے معصوم کا لفظ استعمال ہوا ہے جو اس بات کا ثبوت ہے کہ عصمت امام کے عقیدے کا موجد ہشام بن حکم نہیں ہے۔ بعنوان مثال اسحاق ابن غالب نے امام صادقؑ سے امام کے ہر قسم کے گناہ سے دور ہونے کے متعلق یوں نقل کیا ہے: لم یزل مرعیاً بعین الله یحفظه و یکلوه بستره مطرود عنه حبائل ابلیس و جنوده .. معصوما من الزلات مصوناً عن الفواحش[69] کی نظروں میں رہتا ہے، جو اس کی حفاظت کرتا ہے اور اسے اپنے پردے میں رکھتا ہے، اس سے شیطان یعنی: " وہ خدا اور اس کے سپاہیوں کی رسیاں دور کرتا ہے۔۔۔ وہ لغزشوں اور گناہوں سے معصوم ہوتا ہے۔"

۵۔ طبری اور ابن اثیر نے اپنی تاریخ کی کتاب میں خلیفہ دوم کے ساتھ ابن عباس کے مناظرہ کو نقل کیا ہے جس میں انہوں نے عمر بن خطاب کے سامنے خلافت کو علی ابن ابی طالبؑ کا الٰہی حق کہتے ہوئے اسے ”ما انزل اللہ“ کا مصداق قرار دیتے ہوئے، آیہ تطہیر کے ذریعے عصمت کو اہل بیتؑ کے لئے ثابت کیا ہے۔[70]

لہٰذا، ارتقاء عصمت امام کے نظریے کو بیان کرنے والے نے اپنی رائے کو ثابت کرنے کے لئے نہ صرف کافی دستاویزات فراہم نہیں کیں، بلکہ ان کے نظریہ کے مقابلے میں پائے جانے والے عقیدے کی رد کے لئے بھی کوئی قوی دلیل بیان نہیں کی ہے۔ جس کے لئے قدیم شیعہ حدیثی اور کلامی منابع سے غیر قابل تردید دلائل سابقہ صفحات میں بیان کئے گئے۔ جبکہ کسی نظریے کو بیان کرنے یا اس کے رد کرنے کے لئے علمی طریقہ کار

کے مطابق، ان کے تمام دلائل اور اختلافی شواہد و قرائن پر غور کرنا اور انہیں واضح کرنا اور مخالف نظریہ کے دلائل کو رد کرنا ضروری ہے۔

اگرچہ نظریہ ارتقاء عصمت امام کی رد اور عصمت امام کے عقیدے کے امیرالمومنین علیہ السلام اور خود رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے دور سے موجود ہونے کے بارے میں بہت سارے دیگر شواہد اور دلائل بھی قدیمی کتب حدیث اور تاریخ و کلام میں موجود ہیں، لیکن موجودہ مطالعہ میں اختصار کو مد نظر رکھتے ہوئے اسی مقدار پر اکتفا کرتے ہیں اور اس حوالے سے مزید تفصیل کے خواہشمند حضرات کو، راقم الحروف کے تفصیلی مکتوب کا حوالہ دیا جاتا ہے۔ جس میں امام جعفر صادقؑ اور ہشام بن حکم سے پہلے، عقیدہ عصمت امام کے موجود ہونے کے تفصیلی دلائل بیان کئے گئے ہیں۔

نتیجہ

شیعہ مکتب کی رو سے عصمت، امامت کی لازمی شرائط میں سے ایک ہے۔ عصمت کا لغوی معنی تحفظ، ممانعت، دیکھ بھال اور توفیق الٰہی سے کسی امر کا روک تھام کرنا ہے۔ علم کلام میں عصمت، انسان میں موجود اس ملکہ کو کہتے ہیں جو بطور مطلق اسے گناہ، غلطی، سہو و نسیان اور حتیٰ گناہ کرنے کے خیال سے بھی روکتا ہے۔ اس مطالعے کے نتائج کے مطابق، بعض مستشرقین اور مسلمان دانشوروں کے دعویٰ کے برعکس، عصمت امام کا عقیدہ، امام علیؑ کے اصحاب کے زمانے ہی سے شیعوں کے درمیان امام کی شرائط کے طور پر موجود تھا جس کے شیعہ اور حتیٰ اہل سنت قدیمی کتب میں قطعی اور غیر قابل تردید دلائل موجود ہیں۔ اس بنا پر عصمت امام کے عقیدے کو ہشام ابن حکم کی طرف نسبت دینا قدیم کتب حدیث اور تاریخ اور کلام کے ساتھ ناسازگار ہے۔ کیونکہ اس عقیدہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی پیروی کرتے ہوئے شیعہ آئمہ نے بیان کیا ہے اور آئمہ شیعہ کے توسط سے یہ عقیدہ ان کے حضور کے دور ہی میں ان کے اصحاب کے درمیان رائج اور عام تھا۔ لہٰذا عصمت امام کے ارتقاء کا نظریہ تاریخی حقایق کے منافی ہے۔

*****

References

1- Muhammad ibn Mukarram, Ibn Manzoor, *Lisanul Arab*, Vol. 12 (Beirut, Dar Sadir, 1414 AH), 403.

محمد بن مکرم،ابن منظور،*لسان العرب*،ج12(بیروت،دار صادر،1414ق)،403۔

2. Jamal al-Din Miqdad bin Abdullah Seywari Hali, *Al-Etemad fi Sharh Wajib al-Aitqad* (Mashhad, Mjamaul Albuhusl al Islamiya, 1412 AH), 42.

جمال الدین مقداد بن عبداللہ سیوری حلی،*الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد*(مشہد، مجمع البحوث الاسلامیہ،1412ق)،42۔

3. Hasan ibn Yusuf ibn Mutahhar Hilli, *Al-Fain*, (Qom, Intasharat Hijrat, 1409 AH), 56.

حسن بن یوسف بن مطہر حلی،*الالفین*(قم،انتشارات ہجرت،1409ق)،56۔

4. Syed Murtaza Ali bin Hussein Alam ul-Huda, *Al-Amali*, Vol. 2 (Cairo, Dar Al-Fikr Al-Arabi, 1998), 347.

سید مرتضی علی بن حسین علم الہدی،*الامالی*،ج2(قاہرہ،دار الفکر العربی، 1998)، 347۔

5. Shaykh Saduq, Muhammad ibn Ali ibn Husayn ibn Babawiyah Qami, *Aletqadat fi Dinil Imamiya* (Qom, Al-Mowutmar al-Alami Lil-shkah al Mufid, 1414 AH), 96.

شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین ابن بابویہ قمی،*الاعتقادات فی دین الامامیۃ*(قم،المؤتمر العالمی للشیخ المفید،1414ق)،96۔

6. Hussain bin Saeed Kofi Ahwazi, Al-Zuhd (Qom, Al-Mutaba Al-Alamiya 1402 AH), 73.

حسین بن سعید کوفی اھوازی، الزہد(قم،المطبعہ العلمیہ،1402)، 73۔

7. Ibrahim ibn Muhammad ibn Sa'id ibn Hilal Saqafi, *Al-Gharat*, Vol. 1 (Qom, Al-Matbaha al-Almiya, 1410 AH), 119.

ابراہیم بن محمد بن سعید بن ہلال ثقفی،*الغارات*،ج1(قم،دار الکتب الاسلامی،1410ھ)، 119۔

8. Muhammad ibn Ali ibn Husayn ibn Babawiyah Qomi, *Ma'ani al-Akhbar* (Qom, Jamia Mudariseen, 1403 AH), 132.

محمد بن علی بن حسین ابن بابویہ قمی،*معانی الاخبار*(قم، جامعہ مدرسین،1403ق)، 132۔

9. Ahmad bin Ali Tabarsi, *Alahtejaj Ala Ahl-ul-Lajaj*, Vol. 2 (Mashhad, Nashr Murtaza, 1403 AH), 430.

احمد بن علی طبرسی،*الاحتجاج علی اہل اللجاج*،ج 2(مشہد، نشر مرتضی، 1403ق)، 430۔

10. Ali ibn Muhammad Khazaz, Qami, *Kifayat al-Athr fil Aimatu Asna Ashar*, (Qom, Intesharat Bidar, 1401 AH), 29.

علی بن محمد خزاز، قمی، *کفایۃ الاثر فی النص علی الائمۃ الاثنا عشر*(قم،انتشارات بیدار،1401ق)، 29۔

11. Muhammad Baqir, Majlisi, *Bihar Al-Anwar*, Vol. 1 (Beirut, Dar Al-Ahya Al-Tarath Al Arabi, 1403AH), 25.

محمد باقر، مجلسی، *بحار الانوار*،ج1(بیروت، داراحیاء التراث العربی،1403)، 25۔

12. Muhammad ibn Ali ibn Husayn ibn Babawiyah Qami, *Al-Khisal*, Vol. 1 (Qom, Jamia Mudrasin, nd.), 139

محمد بن علی بن حسین ابن بابویہ قمی، الخصال، ج1 (قم، جامعہ مدرسین، سن ندارد)، 139۔

13. Muhammad ibn Yaqub Kalini, *Usul Kafi*, Vol. 1 (Tehran, Dar al-Kitab al-Islamiyah, 1407 AH), 269.

محمد بن یعقوب، کلینی، اصول کافی، ج1 (تہران، دار الکتب الاسلامیہ، 1407ق)، 269۔

14. Ibid, 204.

ایضاً، 204۔

15. Qami, *Kifayat al-Athr fil Aimatu Asna Ashar*, 266.

قمی، کفایۃ الاثر فی النص علی الائمہ الاثنا عشر، 266۔

16. Qami, *Al-Khisal*, Vol. 2, 428.

قمی، الخصال، ج2، 428۔

17. Muhammad ibn Ali ibn Husayn ibn Babawiyah, Qomi, *Uyoun Akhbar Reza*, (Tehran, Nashir Jahan, 1378 AD), 192.

محمد بن علی بن حسین ابن بابویہ، قمی، عیون اخبار رضا، ج1 (تہران، نشر جہان، 1378ق)، 192۔

18. Ibid, 64.

ایضاً، 64۔

19. Qomi, *Kifayat al-Athr fil Aimatul Asna Ashar*, 20, 29, 122.

قمی، کفایۃ الاثر فی النص علی الائمہ الاثنا عشر، 20، 29، 122۔

20. Majlisi, *Bihar Al-Anwar*, Vol, 25, 139.

مجلسی، بحار الانوار، ج25، 201۔

21. Qomi, *Al-Khisal*, 139.

قمی، الخصال، 139۔

22. Majlisi, *Bihar Al-Anwar*, 119.

مجلسی، بحار الانوار، 119۔

23. Qomi, *Uyoun Akhbar Reza*, 64.

قمی، عیون اخبار رضا، 64۔

24. Syed Murtaza Ali bin Hussein Alam Al-Huda, *Al-Zakhira Fi Alam Al-Kalam* (Qom, Muasisa Nashar Islami, 1411 AH), 186.

سید مرتضی علی بن حسین علم الہدی، الذخیرۃ فی علم الکلام (قم، مؤسسہ النشر الاسلامی، 1411ق)، 186۔

25. Qomi, *Ma'ani Al-Akhbar*, 132.

قمی، معانی الاخبار، 132۔

26. Ibid.

ایضاً۔

27. Ibid, 133.

ایضاً، 133۔

28. Ibid, 132.

ایضاً، 132۔

29. Kalini, *Usul Kafi*, 175.

کلینی، اصول کافی، 175۔

30. Syed Murtaza Ali bin Hussain Alam Al-Huda, *Tanzihul Anbiya wal Aima* (Qom, Sharif Razi, 1250 AD), 133.

سید مرتضی علی بن حسین علم الہدی، تنزیہ الانبیاء والائمۃ (قم، شریف رضی، 1250ق)، 133۔

31. Syed Muhammad Hussein, Tabatabai, *Al-Mizan Fi Tafsir Al-Quran*, Vol. 11 (Qom, Jamia Mudarrasin, 1417 AH, 174. (34-22:12).

سید محمد حسین، طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج11 (قم، جامعہ مدرسین حوزہ علمیہ، 1417ق)، 174، (34-22:12)

32. Ibid, Vol 1, 227.

ایضاً، ج1، 227۔

33. Abdullah Jawadi, Ameli, *Wahiee w Nbowat* (Qom, Muasisa Isra, 1393 AD), 190-200.

عبداللہ جوادی، آملی، وحی و نبوت (قم، مؤسسہ اسرا، 1393ش)، 190-200۔

34. Muhammad Ibn Ali Ibn Babawiyah, *Ilalul al shraie*, Vol. 1 (Qom, Kitab Furushi Dawari, 1385 AD), 124.

محمد بن علی بن بابویہ، علل الشرائع، ج1 (قم، کتابفروشی داوری، 1385ش)، 124۔

35. Kalini, *Usul Kafi*, 200.

کلینی، اصول کافی، 200۔

36. Muhammad ibn Hasan, Al-Tusi, *Al-Ghaybah* (Qom, Dar al-Ma'arif al-Islamiyah, 1411 AH), 288.

محمد بن حسن، طوسی، الغیبۃ (قم، دار المعارف الاسلامیہ، 1411ق)، 288۔

37. Jafar Sobhani, *Al ilahiyat ala hudal al kitab wa al suna wa al aqal*, Vol. 3 (Qom, al Markazul Alami liddrasatul Islamia, 1412 AH), 155.

جعفر سبحانی، الالہیات علی ہدی الکتاب والسنۃ والعقل، ج3 (قم، المرکز العالمی للدراسات الاسلامیہ، 1412ق)، 155۔

38. Ibid, 183.

ایضاً، 183۔

39. Muhammad ibn Muhammad ibn Nu'man Mufid, *Tashihul Eataqad* (Beirut, Dar al-Kitab al-Islami, 1983), 96.

محمد بن محمد بن نعمان، مفید، تصحیح الاعتقاد (بیروت، دار الکتب الاسلامی، 1983)، 96۔

40. Qami, *Kifayat al-Athr fil Aimatul Asna Ashar*, 221-222.

قمی، کفایۃ الاثر فی النص علی الائمہ الاثنا عشر، 221-222۔

41. Majlisi, *Bihar Al-Anwar*, Vol. 36, 346.

مجلسی، بحار الانوار، ج36، 346۔

42. Muhammad ibn Ibrahim, Nomani, *Kitab al-Ghaybah* (Tehran, Nashr Saduq, 1397 AD), 44.

محمد ابن ابراہیم، نعمانی، کتاب الغیبۃ (تہران، نشر صدوق، 1397)، 44۔

43. Muhammad ibn Ali ibn Hussain ibn Babawiyah, Qami, *Ma'ani Al-Akhbar* (Qom, Jamia Mudarsin, 1404 AH),132.

محمد بن علی بن حسین ابن بابویہ، قمی، معانی الاخبار (قم، جامعہ مدرسین، 1404ق)، 132۔

44. Muhammad ibn Ali ibn Husayn ibn Babawiyah Qami, *Al eataqadat fi dinil imamiya,* (Qom, Al Mutmarul al Alami li Shaikh al Mufid, 1414 AH), 96.

محمد بن علی بن حسین ابن بابویہ، قمی، الاعتقادات فی دین الامامیۃ، (قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، 1414ق)، 96۔

45. Ali ibn Isma'il, al-Ash'ari, *Mqalat-ul Islamien wa Ikhtlelaf-ul Muslleen,* (Buriet, Dar Alnshar *Frantaz Steiner*, 1980), 17.

علی بن اسماعیل، اشعری، مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، تصحیح ہلموت (بیروت، دار النشر فرانز شتایز، 1980): 17۔

46. Muhammad ibn Muhammad ibn Nu'man Shaykh Mufid, *Alamali* (Qom, Al Mutmarul al Alami lishkah al Mufid, 1413 AH), 138

محمد بن محمد بن نعمان، شیخ مفید، الامالی (قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، 1413ق)، 138۔

47. Muhammad ibn Umar, Kashi, *Rijal al-Kashi* (Mashhad, Muasisae Nashr Danishgah, 1409 AH), 5, 103.

محمد بن عمر، کشی، رجال الکشی (مشہد، مؤسسہ نشر دانشگاہ، 1409ق)، 5و103۔

48. Ibid, 28,26.

ایضاً، 26-28۔

49. Ibid, 64.

ایضاً، 64۔

50. Ahmad bin Ali Asadi, Najashi, *Rijal Al-Najashi* (Qom, Muasisae Nashr Islami, 1365 AD), 12.

احمد بن علی اسدی، نجاشی، *رجال النجاشی* (قم، مؤسسہ النشر الاسلامی، 1365ش)، 12۔

51. Kalini, *Usul Kafi*, 202.

کلینی، *اصول کافی*، 202۔

52. Muhammad ibn Ali ibn Husayn ibn Babawiyah, Qami, *Kamal al-Din wa Tamam al-Nima*, Vol. 2 (Tehran, Dar al-Kitab al-Islamiyah, nd.), 366.

محمد بن علی بن حسین ابن بابویہ، قمی، *کمال الدین وتمام النعمۃ*، ج2 (تہران، دار الکتب الاسلامیہ، سن ندارد)، 366۔

53. Muhammad ibn Hassan, Tusi, *Al tibyan fi Tafsir Al-Quran*, Vol. 4 (Beirut, Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Arabi, 1417 AH), 166.

محمد بن حسن، طوسی، *التبیان فی تفسیر القرآن*، ج4 (بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1417ق)، 166۔

54. Qami, *Al Amali*, 238.

قمی، *الامالی*، 238۔

55. Mufid, *Tashihul Eataqad*, 135, 136.

مفید، *تصحیح الاعتقاد*، 135و136۔

56. Hasan ibn Yusuf ibn Mutahhar, Hali, *Al-alFain* (Qom, Intisharat Hijrat, 1409 AH), 56.

حسن بن یوسف بن مطہر حلی، *الالفین* (قم، انتشارات ہجرت، 1409ق)، 56۔

57. Babawiyyah, *Ilal al-Sharia*, 204.

بابویہ، *علل الشرایع*، 204۔

58. Muhammad Sadid-ud-Din Hamsi, Razi, *Al-Munqaz Min Al-Taqlid*, Vol. 2 (Qom, Muasisae Nashr Islami, 1412 AH), 278-281.

محمد سدید الدین حمصی رازی، *المنقذ من التقلید*، ج2 (قم، مؤسسہ النشر الاسلامی، 1412ق)، 278-281۔

59. Hasan ibn Yusuf ibn Mutahhar, Hali, *Kashf al-Murad fi Sharh Tajrid al-Aitqad* (Qom, Muasisae Imam Sadiq, 1382 AD), 184-185.

حسن بن یوسف بن مطہر، حلی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد* (قم، مؤسسہ امام صادق، 1382ش)، 184-185۔

60. Qami, *Al-Khasal*, 310.

قمی، *الخصال*، 310۔

61. Babawiyyah, *Ilal al-Sharia*, 204.

بابویہ، *علل الشرایع*، 204۔

62. Syed Hussain Madrasi, Tabatabai, *Maktab Dar Faraind Takamul*, Tarjuma Hashim Izdpanah, (Tehran, Intasharrat-e Kavir, 1389 AD), 39.

سید حسین مدرسی، طباطبائی، مکتب در فرایند تکامل، ترجمہ ہاشم ایزد پناہ، (تہران، انتشارات کویر، 1389ش)، 39۔

63. Ali ibn Isma'il, al-Ash'ari, Mqalatul Islamien wa Ikhtlelaf-ul Muslleen, 48.

علی بن اسماعیل، اشعری، مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، 48۔

64. Tabatabai, *Maktab Dar Faraind Takamul*, 39

طباطبائی، مکتب در فرایند تکامل، 39۔

65. Kulini, *Usul Kafi*, 189.

کلینی، اصول کافی، 189۔

66. Muhammad ibn Ali ibn Husayn ibn Babawiyah, Qami, *Kamal al-Din wa Tamam al-Nima*, Vol.1 (Tehran, Dar al-Kitab al-Islamiyah, 1395 AD), 280.

محمد بن علی بن حسین ابن بابویہ، قمی، کمال الدین وتمام النعمۃ، ج1 (تہران، دار الکتب الاسلامیہ، 1395ق)، 280۔

67. Qami, *Al-Khasal*, 139.

قمی، الخصال، 139۔

68. Majlisi, *Bihar Al-Anwar*, 19.

مجلسی، بحار الانوار، 19۔

69. Kulini, *Usul Kafi*, ,204.

کلینی، اصول کافی، 204۔

70. Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir, Tabari, *Tarikh Tabari*, Vol. 3 (Beirut, Dar al-Tarath, 1387 AD), 289.

ابو جعفر محمد بن جریر، طبری، تاریخ طبری، ج3 (بیروت، دار التراث، 1387ق)، 289۔

فکرِ حالی کا ردّ عمل: مذہبی و ادبی عوامل

Reaction to Hali's Thought: Religious & Literal Factors

Open Access Journal
Qtly. Noor-e-Marfat
eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nooremarfat.com
Note: All Copy Rights are Preserved.

Gul Ahmed
Ph.D. Scholar; Urdu Department, Allama Iqbal Open University, Islamabad.
E-mail:gulahmad110@gmail.com

Abstract:Maolana Altaf Hussain Hali was a renowned scholar and author of Urdu literature. He was born in an era which was marked by a continued conflict between tradition and modernity. A new ideology was necessary in the wake of the glory of modern civilization which coal-d guarantee the civilizational integrity of the Muslims of the Sub-continent. Hali tried to bring a revolution to their lives in the light of this new ideology. As a resale-t of his effort, an ideological reaction made its way to society, prompted by many causes and reasons. One of the factors was the strong reaction against the new interpretation of religious thoughts. This article is concerned with this factor.

Keywords: Altaf Hali, Reaction, Sir Syed Ahmed Khan, Urdu Literature.

خلاصہ

مولانا الطاف حسین حالی اردو ادب کے ایک نامور دانشور اور ادیب تھے۔انہوں نے ایک ایسے عہد میں جنم لیا جب قدیم وجدید کی چپقلش جاری تھی۔جدید تہذیب کی چکاچوند میں انہیں نئی فکر کی ضرورت تھی جو مسلمانانِ برصغیر کی تہذیبی زندگی کی ضامن ہو۔حالی نے اس نئی فکر کی روشنی سے ان کی زندگی میں انقلاب پیدا کرنے کی کوشش کی۔اس کوشش کے نتیجے میں ایک فکری ردّعمل پیدا ہوا۔جس کے کئی عوامل اور اسباب تھے۔انہی میں سے ایک سبب مذہبی افکار کی تعمیرِ نو کے خلاف شدید ردّ عمل تھا۔زیرِ نظر مقالے میں اسی عامل کا تحقیقی مطالعہ کیا گیا ہے۔

کلیدی کلمات: الطاف حالی، ردّعمل، سر سید احمد خان، اردو ادب۔

مقدمہ

مولانا الطاف حسین حالیؔ اردو ادب کے ایک ایسے نامور ادیب اور شاعر تھے جنہوں نے اپنے سماج کے حالات کا بہ غور مشاہدہ کیا اور اپنی قوم کی زبوں حالی کو دور کرنے کے لئے ادب میں اجتہاد کا بیڑا اٹھایا۔ ان کی یہ ادبی کاوش ایک مسلسل فکری عمل کا نتیجہ تھی۔ حالی کی فکر کی تشکیل میں فارسی اور انگریزی لٹریچر سے آشنائی اور مطالعہ کا عنصر گہری تاثیر کا حامل تھا۔ وہ عربی زبان وادب سے بھی شغف رکھتے تھے۔ سرسید احمد خان سے بھی ان کی قربت رہی۔ حالیؔ نے انجمن پنجاب کے مناظروں میں بھی شرکت کی جو حالیؔ کی فکری تشکیل کا ایک اہم سبب بنا۔ یقینا حالی کے دماغ میں جس فکر نے پرورش پائی، حالی کے کلام اور آثار میں اس کا تراوش فطری عمل تھا۔ لیکن حالی کے افکار کی مذہبی، ادبی حلقوں میں مخالفت بھی ہوئی۔ اِس مقالہ میں فکرِ حالی کے بیان کے ضمن میں اس کی مخالفت کے مذہبی، ادبی عوامل کا بھی جائزہ لیا گیا ہے۔

فکرِ حالی کی تشکیل

مولانا الطاف حسین حالیؔ اردو ادب کے ایک نامور ادیب، شاعر، نقاد اور مفکر تھے جنہوں نے اردو ادب کو جدت آشنا کیا۔ انہوں نے حالات کا بہ غور مشاہدہ کیا اور اپنی قوم کی زبوں حالی کو دور کرنے کے لئے ادب میں اجتہاد کا بیڑا اٹھایا۔ ان کی یہ ادبی کاوش ایک مسلسل فکری عمل کا نتیجہ تھی۔ اس فکری تشکیل اور ارتقا میں کئی عناصر شامل تھے۔ یہ عناصر مولانا حالیؔ کی علمی و ادبی زندگی میں مختلف مقامات پر شامل ہوتے گئے۔ اس سلسلے میں مولانا حالیؔ کا وہ بیان بنیادی اہمیت کا حامل ہے جس میں انہوں نے اپنی ابتدائی تعلیم کا ذکر کرتے ہوئے کہا تھا:

"انہوں [والد] نے اوّل مجھے قرآن حفظ کرایا۔ اس کے بعد اگرچہ تعلیم کا شوق خود بخود میرے دل میں حد سے زیادہ تھا مگر باقاعدہ اور مسلسل تعلیم کا کبھی موقع نہیں ملا۔ ایک بزرگ سید جعفر علی مرحوم سے دو چار فارسی کی ابتدائی کتابیں پڑھیں اور ان کی صحبت میں فارسی لٹریچر سے ایک نوع کی مناسبت پیدا ہو گئی۔ پھر عربی کا شوق ہوا۔۔۔ مولوی حاجی ابراہیم حسین انصاری... سے صرف و نحو پڑھی۔ چند روز بعد بھائی اور بہن نے تاہل پر مجبور کیا۔ اس وقت [۱۸۵۴ء] میری عمر ۱۷ برس کی تھی... میں گھر والوں سے روپوش ہو کر دہلی چلا گیا اور قریب ڈیڑھ برس کے [۱۸۵۵ء تک] رہ کر کچھ صرف و نحو اور کچھ کتابیں منطق کی مولوی نوازش علی مرحوم سے پڑھیں... میں نے دہلی میں ابتدائی شرح مسلم، ملا حسن اور میبذی پڑھنی شروع کی تھی کہ سب عزیزوں اور بزرگوں کے جبر سے چار و ناچار مجھ کو دہلی چھوڑنا اور پانی پت واپس آنا پڑا۔ یہ ذکر ۱۸۵۵ء کا ہے۔ دہلی سے آکر برس ڈیڑھ برس تک پانی پت سے کہیں جانے کا اتفاق نہیں ہوا۔"[1]

اپنی ابتدائی تعلیم کے بارے میں مندرجہ بالا اقتباس میں ایک جملہ: ’’ان کی صحبت میں فارسی لٹریچر سے ایک نوع کی مناسبت پیدا ہو گئی۔‘‘ قابلِ غور ہے۔ اب مولانا حالی کا دوسرا جملہ مندرجہ ذیل اقتباس سے ملاحظہ ہو، جب وہ ۱۸۷۲ء میں لاہور گئے تھے۔ جس کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں’’: نواب شیفتہؔ کی وفات کے بعد پنجاب گورنمنٹ بک ڈپو میں ایک اسامی مجھ کو مل گئی جس میں مجھے یہ کام کرنا پڑتا تھا کہ جو ترجمے انگریزی سے اردو میں ہوتے تھے، ان کی اردو عبارت درست کرنے کو مجھے ملتی تھی۔ تقریباً چار برس میں نے یہ کام لاہور میں کیا۔ اس سے انگریزی لٹریچر کے ساتھ فی الجملہ مناسبت پیدا ہو گئی اور نامعلوم طور پر آہستہ آہستہ مشرقی اور خاص کر عام فارسی لٹریچر کی وقعت دل سے کم ہونے لگی۔‘‘[2]

حالی کا پورا ذہنی و فکری ارتقا ان دو جملوں کے درمیان موجود ہے۔ پہلا جملہ ’’ان کی صحبت میں فارسی لٹریچر سے ایک نوع کی مناسبت پیدا ہو گئی‘‘ اور دوسرا جملہ ’’اس سے انگریزی لٹریچر کے ساتھ فی الجملہ مناسب پیدا ہوئی اور نامعلوم طور پر آہستہ آہستہ مشرقی اور خاص کر عام فارسی لٹریچر کی وقعت دل سے کم ہونے لگی۔‘‘ پہلے جملے کی ادائیگی کے بعد اور دوسرے دو جملے کہنے تک کی درمیانی تمام کڑیاں حالی کے ذہنی و فکری ارتقا کا اصل پتہ دیتی ہیں۔ ان دو جملوں کے درمیانی عرصے میں حالیؔ سب سے پہلے فارسی ادب کے رسیا ہوئے؛ پھر عربی زبان وادب کی طرف متوجہ ہوئے؛ جب شاعری کا آغاز کیا تو پہلے غالبؔ کی شاگردی اختیار کی مگر جلد ہی یہ کہہ کر ’’غالبؔ سے مجھے چنداں فائدہ نہ ہوا۔‘‘[3] غلام مصطفیٰ شیفتہؔ کی شاگردی اختیار کی۔

۱۸۷۱ء میں حالیؔ نے علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ میں ’’سید احمد خان اور ان کے کام‘‘ کے عنوان پر ایک مضمون تحریر کیا۔ یہ مضمون سر سید احمد خان اور حالیؔ کے درمیان قربت کا ایک ذریعہ بنا۔ اس کے بعد ۱۸۷۲ء میں حالیؔ پہلے دہلی آئے اور پھر لاہور آ گئے جہاں انہیں پنجاب بک ڈپو میں معاون مترجم کی ملازمت ملی جہاں ان کا کام انگریزی زبان کی کتب کے اردو تراجم کی پلک نوک سنوارنا تھا۔ اس ملازمت سے انہیں انگریزی ادب سے بالواسطہ آشنائی ہوئی۔ انگریزی زبان وادب کے موضوعات اور خیالات سے آگاہی ان کی فکری تشکیل میں ایک اہم عنصر بن کر ابھری۔ لاہور میں حالیؔ نے مولانا محمد حسین آزادؔ کی تحریک پر اور کرنل ہال رائیڈ کی تائید سے انجمن پنجاب کے مناظروں میں شرکت کی۔ ان مناظروں کا مقصد غزل کی بجائے نظم کو فروغ دینا تھا اور نظم میں بھی مغربی موضوعات کی ترویج واشاعت تھا۔ لہٰذا حالیؔ نے چار مناظروں میں شرکت کی اور چار نظمیں: برکھارت، نشاط امید، حب الوطن اور مناظرۂ رحم وانصاف پیش کیں۔ یہ پلیٹ فارم بھی حالیؔ کی فکری تشکیل کا ایک اہم سبب بنا۔ اسی دوران سر سید اور حالیؔ کے درمیان راہ ورسم بڑھی اور حالیؔ سر سید تحریک کے ایک فعال اور سرگرم رکن بن کر سامنے آئے۔ سر سید تحریک کے تمام فکری زاویے اس دوران حالیؔ کی فکر کا حصہ بنے۔ جن کی تفصیل درج ذیل ہے۔

عربی زبان وادب اور حالی

مولانا حالی نے قرآن مجید حفظ کیا ہوا تھا اس کے علاوہ عربی صرف و نحو اور دیگر مذہبی عربی کتب بھی پڑھیں تھیں؛ اس لیے ان کی فکری تشکیل میں اس عنصر نے بھی بھرپور کردار ادا کیا۔ ۱۸۶۴ء سے ۱۸۷۰ء کے درمیان حالی نے ایک رسالہ ''مولود شریف' تحریر کیا جو ان کی اردو نثر کا ابتدائی نمونہ ہے۔ ۱۸۵۶ء میں جب حالی انیس برس کے تھے تب حالی نے حاجی جان محمد قدسی کی مشہور نعتیہ غزل ''مرحبا سید مکی مدنی العربی'' پر ایک تضمین لکھی اور اس میں'' خستہ'' تخلص اختیار کیا۔ یہ عربی آمیز اردو نعت ہے۔ ۱۸۶۷ء میں ایک مناظرانہ کتاب ''تریاق مسموم'' تحریر کی جو ہے تو اردو زبان میں مگر اس میں ایک مرتد پادری عمادالدین کی کتاب ''ہدایت المسلمین'' کا مسکت جواب دیا گیا تھا۔ اس کتاب میں آیات اور احادیثِ نبوی کی روشنی میں ان اعتراضات کا جواب دیا گیا تھا جو مرتد پادری نے اسلام اور حضور رحمت عالم ﷺ پر کیے تھے۔ اس کے علاوہ ۴۸ اشعار پر مشتمل ایک عربی قصیدہ بھی اسی سال کی تخلیق ہے جس کا پہلا شعر درج ذیل ہے:

هوى الحور بلوى كل حبر ونادب   فتنة قيس وزلة راهب [4]

لاہور میں قیام کے دوران تین عربی نظمیں بھی تخلیق کیں؛پہلی نظم اکرام اللہ خان کی شادی پر سولہ اشعار پر مشتمل ہے جس کا ابتدائی شعر یہ ہے:

بنفسی مابه جا ء البشير   ومی افدی به شئی يسير [5]

دوسری نظم میں نو اشعار ہیں جس کی ابتدا اس شعر سے ہوتی ہے:

هل من بليغ عن محصور لاہور   عن مبتلی فيه بعد الكور بالحور [6]

تیسری نظم کارڈی قائم مقام ڈائریکٹر محکمہ تعلیم پنجاب کی مدح میں کہا گیا ایک قصیدہ ہے جو اس عربی شعر سے شروع ہوتا ہے:

لنا آسيا ئين عند خصاصة   تكون بناان نلتجی بالقصائد [7]

لاہور کے قیام کی ایک نثری کاوش '' طبقات الارض'' ہے جو ایک عربی کتاب کا اردو ترجمہ ہے۔ ستمبر ۱۸۹۳ء میں حالی نے اپنا مشہور ومعروف مقدمہ '' مقدمۂ شعر وشاعری''مکمل کیا جو ان کے دیوان کے ساتھ چھپا۔ یہ مقدمہ اردو میں منظّم تنقید کا پہلا منشور کہلاتا ہے۔ حالی نے اپنے اس مقدمے میں اپنے تنقیدی نظریات کی بنیاد مشرقی اور مغربی ادبیات کے تنقیدی عناصر پر رکھی۔ جن مشرقی ادبا اور شعرا سے حالی نے استفادہ کیا ان میں رعشی، ابن رشیق، ابوتمام، عبداللہ بن معد یکرب، عیدراکانی، ابن دراج اندلسی، زبیر ابی سلمی، نظیر نیشا پوری، رودکی، عمر خیام، فردوسی، سعدی، شقائی صغائی، اصمعی، ابن خلدون اور محقق طوسی شامل ہیں۔

حالی نے اپنے تنقیدی نظریات پیش کرتے ہوئے ان مشرقی ادبا اور شعرا کے افکار و نظریات سے مثالیں دی ہیں۔ عربی زبان میں ابو تمامؔ نے اپنے "حماسہ" میں اخلاقی اشعار کا ایک بڑا ذخیرہ جمع کیا ہوا ہے۔ اس کے علاوہ متنبیؔ نے نازک خیالی کے شیشے میں علوہمت، عزت نفس اور تہذیب امور کا بادۂ گل رنگ پیش کیا ہوا ہے۔ یوں عربی زبان وادب سے بھی حالی نے صرف اخلاقی شاعری کو پسند کیا اور اپنی فکر کا مستقل حصہ بنا ڈالا۔

فارسی زبان وادب اور حالی

اپنی ابتدائی تعلیم کے دوران حالی کو ابتداً فارسی زبان وادب سے خصوصی لگاؤ ہوا جو اگرچہ جلد ہی ماند پڑ گیا مگر اس کے اثرات حالی کی شاعری اور نثری کاوشوں میں موجود ہیں۔ اس سلسلے میں ان کی ایک کتاب " اصول فارسی" قابل ذکر ہے جو ۱۸۶۸ء میں فارسی صرف ونحو کے موضوع پر تالیف کی گئی۔ اس کتاب کی تالیف کا سبب محکمہ تعلیم پنجاب کا ایک انعامی اعلان تھا۔ اس کے علاوہ فارسی زبان میں ایک فارسی قطعہ بھی ملتا ہے جو حالی کی غالبؔ کے ساتھ عقیدت کی غمازی کرتا ہے۔ اس قطعے کا ابتدائی شعر درج ذیل ہے:

تو اے کہ رونق پیشینیاں بهم بشکست　　　　زنظم ونثر توکاندر زمانِ ماگفتی[8]

۱۸۷۷ء میں حالی نے نواب کلب علی خان کی مدح میں ۸۷ اشعار پر مشتمل ایک قصیدہ بھی تخلیق کیا جس کا پہلا شعر یہ ہے:

سحر گه بگرفتند چوں از زشت و از زیبا　　　　بدل گفتم کدامیں نعمت آید برتر از نعما[9]

۱۸۸۲ء میں حالی نے " سفر نامہ حکیم ناصر خسرو" پر ایک طویل مضمون فارسی زبان میں تحریر کیا۔ ۱۸۸۶ء میں حالی نے فارسی زبان وادب کے عظیم ادیب شیخ سعدیؒ کی سوانح حیات " حیات سعدی" مرتب کی جس کے دوسرے حصے میں شیخ سعدیؒ کے کلام پر تنقیدی آرا بھی ملتی ہے۔ فارسی لٹریچر سے مناسبت کا ہی یہ ثبوت ہے کہ حالی نے "حیاتِ سعدی" تخلیق کی۔ حالی کی فکری تشکیل میں ان کی اخلاقی شاعری کو ایک اہم مقام حاصل ہے۔ سعدیؔ بھی علمِ اخلاق کے بہت بڑے معلم تھے اس لیے حالی نے فارسی کے اس عظیم معلّمِ اخلاق کی سوانح عمری مرتب کی۔ سعدیؔ کا علمِ اخلاق حالی کی اردو شاعری کا مرکزی نقطہ ہے۔

اس کے علاوہ حالی اور سعدیؔ دونوں جامع نظم و نثر تھے، دونوں شاعری اور نثر نگاری میں ایک طرزِ نو کے موجود تھے۔ دونوں صنعت، تکلّف اور مبالغے سے متنفّر تھے۔ ۱۸۹۸ء میں سر سید کی وفات پر فارسی میں ایک مرثیہ لکھا جو حالی کی دلی کیفیات کی بھرپور عکاسی کرتا ہے۔ اس کا پہلا شعر درج ذیل ہے۔

آه آه از مرگ ِدهر آشوب سید آه آه　　　　آنکه در بر ناملائم قوم را بودی پناه[10]

۱۹۰۶ء میں والی افغانستان امیر حبیب اللہ جب ہندوستان آئے تو نواب محسن الملک کی فرمائش پر حالی نے ایک قصیدہ لکھا جس کے ابتدائی اشعار درج ذیل ہیں:

می رسد گر فرقِ عزت بگذررداز فرقداں　　　میزبانے را که شاهے چوں توباشد مهیماں

گربه رقص آید در ودیوار کالج نیست　　　زین طرب کامد به دیدارش امیرِ کامراں[11]

۱۷/ مئی ۱۹۰۷ء میں مولانا شبلی ایک حادثے کا شکار ہوئے تو حالی نے ایک فارسی رباعی لکھی جس میں کہتے ہیں:

شبلی که گزند پاش پردل شکن است　　　باخستگیش خستگی مقترن است

چنداں که بکاهند فزایند ایں جا　　　کار آستین چمن ز پیراستن است[12]

حالی چوں کہ جلد ہی مشرقی ادب سے گریزاں ہو گئے تھے اس لیے فارسی زبان وادب میں صرف اتنا ہی سرمایہ دستیاب ہے۔

انگریزی زبان وادب اور حالی

انگریزی زبان وادب سے حالی کی شناسائی پنجاب بک ڈپو کی ملازمت کی بدولت ہوئی۔ انگریزی کتب کے اردو تراجم کی درستی کے دوران ان پر مغربی افکار و نظریات منکشف ہوئے تو یہ عمل حالی کی فکری تشکیل میں ایک اہم عامل کے طور پر سامنے آتا ہے۔ اس کے سب سے پہلے اثرات ان کی ایک نظم " جوان مردی کا کام " میں نظر آتے ہیں جو دراصل ایک انگریزی حکایت سے ماخوذ ہے۔ لاہور میں ہی انجمن پنجاب کا پلیٹ فارم بھی مغربی موضوعات کی ترویج وشاعت کا ایک اہم باب تھا۔ اس پلیٹ فارم پر حالی نے چار نظمیں نئے موضوعات پر تخلیق کیں۔ ۱۸۷۸ء میں حالی نے ایک نظم " زمزمۂ قیصری " تحریر کی جو مسٹر اسٹوک کی انگریزی نظم کا اردو ترجمہ ہے۔ یہ نظم چھتیس بندوں پر مشتمل ہے۔

اس بارے میں حالی لکھتے ہیں کہ مسٹر اسٹوک ایک انگریز مصنف نے دربارِ قیصری منعقدہ ۱۸۷۵ء کے موقع پر ایک انگریزی نظم لکھی تھی جس کے تین حصے تھے: پہلے حصے میں ہندوستان اور مسلمان بادشاہوں اور انگریزی سلطنت کی ابتدا اور ترقی کا ذکر ہے؛ دوسرے حصے میں ان کا تذکرہ ہے جو دربارِ قیصری میں شریک ہوئے تھے۔ پہلے حصے میں مصنف نے بعض مسلمان بادشاہوں پر نکتہ چینی کی ہے اسی طرح ایک اور انگریز نے محمود غزنوی کے متعلق کچھ اشعار نظم کیے ہیں۔[13]

۱۸۸۰ء میں حالی نے مولانا محمد حسین آزاد کی کتاب " نیرنگ خیال " پر ایک بسیط تقریظ لکھی جو علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ میں چھپی جس میں حالی نے آزاد کی مغرب کی پیروی کی روش کو سراہا اور کہا: " میرے نزدیک جب تک ہمارے اہل وطن مغربی علوم اور مغربی لٹریچر اپنی دیسی زبان میں نہ سیکھیں گے؛ کبھی ان کے خیالات میں

شگفتگی اور بالیدگی پیدا نہیں ہو سکتی۔"[14] ملکۂ وکٹوریہ کی مدح میں حالیؔ کا ایک قصیدہ بھی ملتا ہے جو انجمن اسلامیہ کی گولڈن جوبلی کے موقع پر تخلیق کیا گیا۔۱۹۰۱ء میں انہی کی وفات پر ایک مرثیہ " ملکہ وکٹوریہ کی وفات" لکھا جس کی خاص بات یہ ہے کہ اس کے دوسرے بند کے آخری شعر سے لے کر تیسرے بند کے آٹھویں شعر تک انجیل کی کوئی نہ کوئی تلمیح موجود ہے اور ساتھ حواشی کا اہتمام بھی ہے۔اگست ۱۹۰۵ء میں جب تھیوڈر ماریسن جو کہ علی گڑھ کالج کے عملے میں شامل تھے؛جب واپس اپنے ملک جانے لگے تو حالیؔ نے ان کی تعریف میں بائیس اشعار پر مشتمل ایک الوداعی نظم پڑھی جس کو سن کر ماریسن آبدیدہ ہوگئے۔

ان تمام تخلیقی کاوشوں سے مترشح ہے کہ حالیؔ نے انگریز،انگریزی زبان اور ادب سے کس قدر اثرات قبول کیے اور ان عناصر نے ان کی فکری تشکیل میں کتنا کردار ادا کیا؟اسی طرح اگر مقدمہ شعر و شاعری کا تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ کئی مغربی مفکرین اور ادبا کے نظریات وافکار اس مقدمے کا حصّہ ہیں۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ حالیؔ مغربی علم وادب کا مطالعہ تراجم کی مدد سے کرتے تھے جس سے ان کی ذہنی وفکری تشکیل ہوئی۔حالیؔ نے اپنے منفرد انداز میں عورتوں کے مسائل اور ان کی تربیت کا اہتمام کرنے کے لئے ایک کتاب مجالس النسا تحریر کی ہے۔ اس میں حالیؔ نے ملکہ وکٹوریہ کو ایک مثالی کردار کے طور پر پیش کرکے انگریزوں سے مرعوبیت کا اظہار کیا ہے۔

سرسید اور حالی

حالیؔ سرسید کی تحریک کے اہم رکن تھے۔ سرسید تحریک کا ادبی زاویہ متعین کرنے میں حالی کا ہی کلیدی کردار ہے۔ افادی، اصلاحی اور اخلاقی شاعری کا رجحان اردو ادب میں متعارف کروانے کا سہرا حالیؔ ہی کے سر ہے۔ اس لیے جب بھی اس قسم کی شاعری تخلیق ہوئی۔ سرسید نے داد و تحسین کا غلغلہ بلند کیا۔ گویا حالیؔ سرسید ہی کے دل کی بات کرتے تھے۔ "مسدس حالیؔ" کی اشاعت پر سرسید نے اسے اپنی بخشش کا ذریعہ قرار دیا تھا بعد میں بھی وقتاً فوقتاً جب بھی اسی قسم کی شاعری کی گئی تو سرسید نے آگے بڑھ کر اس کی تحسین کی۔ سرسید چوں کہ انگریزوں کی حمایت میں کمربستہ تھے اس لیے حالیؔ جب سرسید تحریک سے باضابطہ منسلک ہوئے تو حالیؔ بھی انگریزی عمل داری کو باعثِ برکت جاننے لگے۔ یہ سرسید کا پڑھایا ہوا سبق تھا۔[15] اسی طرح جب حالیؔ نے پرانی شاعری کا مذاق اُڑایا اور ناپاک دفتر قرار دیا تب بھی سرسید نے اس کی تعریف کی تھی۔[16]

حالیؔ، سرسید کے کام کو اپنا کام سمجھتے تھے اس لیے سرسید کی مخالفت کا جواب حالیؔ دیتے رہے۔ جس کا ثبوت حالیؔ کی یہ تخلیقی کاوشیں ہیں: قطعہ سید احمد خان کی تکفیر، قطعہ سید احمد خان کی مخالفت کی وجہ، قطعہ سید احمد خان کی تصانیف کی تردید، قصیدہ ناتمام درمدح سید احمد خان، مرثیہ خان سید احمد خان اور حیاتِ جاوید۔اس کے علاوہ حالیؔ نے علی گڑھ کے بارے میں اشعار کہے ہیں جو ان کی علی گڑھ سے دلی وابستگی کا اظہار ہے۔اس سلسلے میں ان کی نظم

"علی گڑھ کالج کیا سکھاتا ہے؟" قابلِ ذکر ہے بل کہ حالیؔ نے اس نظم میں علی گڑھ کالج کا منشور مرتب کیا ہے۔ اس کے علاوہ بھی حالیؔ کے اشعار میں علی گڑھ کے تعلیمی ادارے کی تعریف و توصیف ملتی ہے۔ان حقائق سے معلوم ہوتا ہے کہ حالیؔ، علی گڑھ تحریک کے سرگرم رکن تھے اور اس تحریک کے مقاصد پر مکمل کاربند تھے۔ سرسید تحریک سے باضابطہ وابستگی کے بعد حالیؔ کے تمام شعری و نثری کارنامے دراصل علی گڑھ تحریک کے مقاصد سے مکمل ہم آہنگ ہیں جو اس بات کا ثابت ہے کہ حالیؔ کی ذہنی و فکری تشکیل میں سرسید تحریک کے گہرے اثرات شامل ہیں۔

فکرِ حالی اور اردو ادب

حالیؔ کی فکری تشکیل میں مندرجہ بالا تمام عناصر نے حصہ لیا۔اس تشکیلی عمل کے نتیجے میں حالیؔ کی تخلیقات سامنے آئیں۔ان تمام تخلیقی وتالیفی کاوشوں میں ان تمام عناصر کے اثرات واضح دیکھے جاسکتے ہیں۔اس فکری عمل کے نتیجے میں حالیؔ نے اردو ادب میں " اجتہاد" کا علم بلند کیا۔ حالیؔ نے اس " اجتہادانہ" رویے کے تناظر میں اردو ادب کا ازسرِ نو جائزہ لیا اور سب سے پہلی ضرب اردو کی آبرو "غزل" پر لگائی اور اس کا مزاج بدلنے کی عملی کوشش کی۔دوسری طرف انھوں نے جدید "نظم نگاری" کو پروان چڑھایا اور نظم میں نئے موضوعات کو داخل کیا۔ فطرت، سیاست، معاشرت، سماج اور تمدن کو نظم میں داخل کرکے ایک نئی راہ نکالی۔ تنقید کے میدان میں حالیؔ نے روایت سے ہٹ کر مغربی ادبا اور مفکّرین کے افکار و نظریات کو اپنی تنقید کی بنیاد بنایا اور جدید تنقید کی بنیاد رکھی۔جدت پسندی کو رائج کرنے کے لئے حالیؔ نے اردو ادبیات کے بعض مروّجہ اصول و ضوابط سے انحراف بھی کیا اور اوزان و بحور کے معاملے میں حالیؔ سے کئی مقامات پر تسامحات بھی سرزد ہوئے۔

اس کے علاوہ الفاظ کے استعمال میں بھی حالیؔ نے کوئی احتیاط نہ کی۔ عربی اور فارسی کے کئی غریب الفاظ استعمال کیے جو جمالیاتی پہلو سے ناگوار نظر آتے ہیں۔حالیؔ نے نثر کے معاملے میں مروّجہ اسلوب سے بھی انحراف کیا تھا۔ سرسید کے زیرِ اثر سادہ نثر نگاری میں اپنا ایک الگ اسلوب تخلیق کیا جب کہ اس عہد میں اگرچہ غالب نے نثر کے معاملے میں "اجتہاد" کا دروازہ کھول دیا تھا؛ مگر مسجع و مقفّٰی نثر لکھنے کی روایت جاری تھی۔ حالیؔ نے سرسید اور غالبؔ کی راہ پر چلتے ہوئے اس مروّجہ نثر کے خلاف علمِ بغاوت بلند کیا۔ حالیؔ نے بعض اصنافِ سخن کو نئے سرے سے رواج دیا۔ جس سے ان اصناف کو برتنے کا چلن عام ہوا۔ مسدّس جو پہلے صرف مرثیے کے لئے مخصوص تھی؛ حالی نے "مدوجزرِ اسلام" لکھ کر اس کو عام موضوعات کے لئے بھی جائز قرار دے دیا۔ اسی طرح ترکیب بند کی ہیئت کو بھی حالیؔ نے مقبولِ عام بنایا۔علاوہ ازیں مرثیے اور قصیدے کو بھی نئے تقاضوں سے ہم آہنگ کیا۔ مرثیے اور قصیدے میں مبالغے کو ختم کرنے کی کوششیں کیں اور حقیقت نگاری کا چلن جاری کیا۔

اس سلسلے میں حالی نے خود مرثیے اور قصیدے لکھ کر اس پر عمل بھی کیا۔اردو سوانح نگاری کو جدید تنقیدی اصولوں کے مطابق مرتب کرنے کا سہرا بھی حالی کے سر ہے۔ مقالات نگاری اور مضمون نگاری میں طرزِ حالی کا رنگ منفرد ہے۔ مضمون نگاری میں حالی نے سائنسی اندازِ فکر اختیار کیا۔ دلائل و براہین سے اپنے مؤقف کو ثابت کرنے کا طریقہ کار حالی کی منفرد پہچان بنی جس سے سائنٹیفک نثر نگاری کا آغاز ہوا۔ حالی نے اردو شاعری کو حقیقت نگاری کی راہ دکھائی اور اس کے لئے سادہ اور عام فہم اسلوب اختیار کیا۔ دور از کار تشبیہات اور استعارات خیالی سے گریز کرکے ایک نیا انقلاب برپا کیا۔

فکرِ حالی کا ردِ عمل

نیوٹن نے تجربات و مشاہدات سے ایک قانون اخذ کیا تھا جس کے مطابق ہر عمل کا ایک ردِّ عمل ہوتا ہے جو سمت میں مخالف ہوتا ہے مگر قوت میں برابر ہوتا ہے۔ یہ قانون طبیعیات میں حرکت کے قوانین میں شامل ہے۔ یہ خالصتاً ایک سائنسی قانون ہے مگر اس کا اطلاق سائنس کے مضامین کے علاوہ دیگر علوم پر بھی ہوتا ہے۔ ادب بھی اس قانون سے مستثنیٰ نہیں ہے۔ ہر ردِّ عمل دراصل عمل سے پیدا ہوتا ہے۔ اگر عمل نہ ہو تو جسم حالتِ سکون میں رہے گا۔ جب عمل ہوگا تو جسم حرکت میں آئے گا اور مخالف سمت میں ردِّ عمل بھی پیدا ہوگا۔ حالی نے بھی ادب کے پر سکون تالاب میں اپنی فکر کا پتھر پھینکا۔ پتھر کے گرنے سے تالاب میں اضطراب پیدا ہوا جس کے نتیجے میں فکرِ حالی کی لہریں پیدا ہوئیں۔ یہ لہریں دو اقسام کی تھیں: ایک حالی کی اس نئی فکر کو قبول کرنے کی لہر اور دوسری حالی کی فکر کی مخالفت کی لہر۔

بہرحال یہ بات اظہر من الشّمس ہے کہ دونوں اقسام کی لہروں کے پیدا ہونے کا سبب فکرِ حالی ہی ہے۔ اس لیے حالی کی مخالفت دراصل حالی کی فکر سے متاثر ہونے کا ایک الگ انداز ہے؛ ڈاکٹر جمیل جالبی اس سلسلے میں لکھتے ہیں: "ان [حالی] کا انقلاب ایک خاموش انقلاب ہے جس کے اثرات اتنے ہی اہم ہیں جتنے کسی انقلاب کے ہو سکتے ہیں۔ مختلف طبقے ان سے متاثر ہوئے۔ ان کی مخالفت بھی اُن سے متاثر ہونے کا ایک انداز ہے... اردو کا کوئی ایسا ادیب، شاعر اور نقاد نہیں ہوگا جو ان سے کتنا ہی اختلاف کیوں نہ رکھتا ہو مگر کسی نہ کسی طرح حالی کے زیرِ اثر نہ ہو۔"[17]

حالی کی فکری تشکیل میں چوں کہ کئی عناصر شامل تھے؛ اس لیے ان کی فکر کی مخالفت کے محرکات و عوامل بھی کئی عناصر پر مشتمل ہیں۔ جن کا مفصل تذکرہ کر دیا گیا ہے۔ ان اسباب و عوامل نے فکرِ حالی کی مخالفت کا بھرپور اہتمام کیا۔ ان تمام فکری عناصر میں ایک اہم عنصر مذہبی عوامل ہیں۔ ۱۸۵۷ء کی ناکام جنگِ آزادی کے بعد مسلمانوں کا واحد سہارا مذہب ہی بچا تھا؛ سو مسلمانوں نے اسی میں پناہ لینے میں عافیت سمجھی۔ اس سے ایک ایسا

شعور ارتقا پذیر ہوا کہ مذہب کے معتقدات و معاملات میں سے کسی سے ذرا بھی بھول چوک ہوئی؛ مسلمان علما نے اس پر فوراً گرفت کی اور شدّت سے اس کا رد کیا۔

علما کا ایسا رد عمل بر محل اور فطری تھا اور در حقیقت یہ علما کے منصب کا تقاضا بھی تھا۔ کیوں کہ علما دین کی حفاظت کو اپنا ایمان گردانتے ہیں۔ نوآبادیاتی نظام کی بدولت عالم اسلام میں بالعموم اور بر صغیر میں بالخصوص نئے سیاسی نظام سے مسلمانوں کے اندر اجتماعیت کا شعور پیدا ہوا اور اس شعور کی بیداری سے کئی مسلم جماعتیں وجود میں آئیں۔ ان میں سے بعض جماعتوں اور فرقوں کو انگریزوں کی سرپرستی حاصل تھی۔ انہی فرقوں میں ایک ''وہابی تحریک'' بھی تھی۔ عرب میں اس تحریک نے اسلام میں ایک نئے مکتبۂ فکر کی بنیاد رکھی۔ اس نئے مکتبہ فکر نے حجاز مقدس میں ''شرک'' کے نام پر کئی ایسے اقدامات کیے گئے، جس نے مسلمانانِ عالم کو شدید اضطراب میں بتلا کر دیا۔ جن میں سے حجازِ مقدس میں علما کا قتلِ عام، جنت البقیع کا انہدام اور روضۂ رسول ﷺ کو مسمار کرنے کی کوششیں وغیرہ شامل تھے۔

یہ ایسے اقدام تھے جس سے مسلمانانِ عالم میں عمومی طور پر اور مسلمانانِ بر صغیر میں خصوصی طور پر اضطراب پیدا ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ ہندوستان سے مسلمانوں کا ایک وفد اسی سلسلے میں حجازِ مقدس گیا اور مسلمانانِ بر صغیر کے غم وغصّے سے ان شیوخ کو آگاہ کیا۔ حجاز مقدس میں اس قسم کی سرگرمیوں سے ''وہابی تحریک'' کو عالم اسلام اور بر صغیر میں شکوک و شبہات کی نظر سے دیکھا جانے لگی۔ عبدالوہاب کی اس تحریک سے ہندوستان میں بھی کچھ لوگ متاثر ہوئے۔ مولانا اسماعیل دہلوی، سید احمد بریلوی اور شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے فرزندوں میں سے شاہ عبدالرحیم بھی انہی ''متاثرین'' میں سے تھے؛ دوسری طرف علمائے دیوبند بھی اسی تحریک سے متاثر نظر آتے ہیں مگر ان کے قائدین کے ہاں تذبذب اور گومگو کی کیفیت نظر آتی ہے۔ مولانا حسین احمد مدنی اسے خارجی قرار دیتے ہیں۔[18] مولانا انور شاہ کشمیری اسے ظالم و خون خوار درندہ کہتے ہیں۔[19] جب کہ مولانا رشید احمد گنگوہی اسے صالح اعمال رکھنے والا شخص کہتے ہیں۔[20] اس کے مقابلے میں مولانا احمد رضا دوٹوک موقف کا اظہار کرتے ہوئے اسے خارجی قرار دیتے ہیں۔[21] مولانا احمد رضا خان اس وقت سوادِ اعظم کی نمائندگی کر رہے تھے؛ ہندوستان میں مسلمانوں کی سب سے زیادہ تعداد انہی کے پیروکاروں کی تھی۔

یوں ان حالات میں متحدہ ہندوستان میں ''وہابی تحریک'' کے خلاف ایک سخت ردِّ عمل پیدا ہوا۔ عام مسلمان اس فرقے کو انگریزوں کا پروردہ سمجھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ سرسید کو بھی یہ کہنا پڑا کہ پس وہابی جس آزادیٔ مذہب سے انگلش گورنمنٹ کے سایۂ عاطفت میں رہتے ہیں، دوسری جگہ ان کو میسر نہیں؛ ہندوستان ان کے لئے دارالامن ہے۔[22] اس وجہ سے ''وہابی فرقہ'' ہندوستان میں مسلمانوں کی اکثریت کا اعتماد حاصل کرنے میں ناکام رہا۔ مولانا

الطاف حسین حالی بھی اسی فرقے سے متاثر تھے۔ حالی کی وہابی تحریک سے وابستگی نے ان کے مخالفین میں خاطر خواہ اضافہ کیا۔ اس کا ایک ثبوت یہ ہے کہ حالی نے ایک عربی رسالہ تحریر کیا جو ایک منطقی مسئلے کے سلسلے میں مولوی صدیق حسن خان بہادر کی تائید میں تھا۔

اس کے بارے میں خواجہ غلام الثقلین اپنے ایک مضمون میں لکھتے ہیں": غدر سے دو تین سال پہلے مولانا دہلی میں زیرِ تعلیم تھے۔ اس زمانے میں ایک عربی رسالہ آپ نے تصنیف کیا جس میں ایک منطقی مسئلہ مولوی صدیق حسن خان بہادر کی تائید میں تھا جسے ان کے استاد نے پڑھ کر نہایت ناراضگی [ناراضی] کا اظہار کیا؛ یہاں تک کہ اسے چاک کر دیا۔ مولانا کو قدرتی طور پر رنج ہوا لیکن استاد نے جو مشہور حنفی عالم تھے اور حسین بخش مدرسے میں پڑھاتے تھے، کہا کہ رسالہ اگرچہ نہایت لیاقت سے لکھا گیا تھا مگر چوں کہ ایک وہابی کی تائید میں تھا؛ اس لیے چاک کر دیا گیا۔"[23]

حالی کی یہ پہلی تصنیف تھی۔ اس لیے اس واقعے کا حالی پر اتنا شدید اثر ہوا کہ بہ قول مالک رام حالی نے اس کے بعد دس سال تک کچھ نہ لکھا اور بالکل خاموش رہے۔ اس کے علاوہ حالی نے "مسدس حالی" میں انہی عقائد کی پرزور مذمت کی جو وہابی تحریک کے نزدیک "شرکیہ" تھے۔ بالفاظِ دیگر حالی نے "مسدس" میں وہابی تحریک کے عقائد کا کھل کر دفاع کیا اور عامتہ المسلمین کے مزارات پر جانے کو پرستش سے تعبیر کیا۔

کرے غیر بت کی پوجا تو کافر　　　　جو ٹھہرائے بیٹا خدا کا تو کافر
جھکے آگ پر بہر سجدہ تو کافر　　　　کواکب میں مانے کرشمہ تو کافر
مگر مومنوں پر کشادہ ہیں راہیں　　　　پرستش کریں شوق سے جس کی چاہیں
نبی کو جو چاہیں خدا کر دکھائیں　　　　اماموں کا رتبہ نبی سے بڑھائیں
مزاروں پہ دن رات نذریں چڑھائیں　　　　شہیدوں سے جا جاکے مانگیں دعائیں
نہ توحید میں کچھ خلل اس سے آوے　　　　نہ اسلام بگڑے نہ ایمان جائے[24]

ان "وہابی نظریات" سے اتفاق، پرچار اور تبلیغ نے حالی کے مخالفین میں قابلِ قدر اضافہ کیا۔ اس کے علاوہ حالی نے مسدس کے ایک بند میں رسول رحمت ﷺ کے لئے منصب رسالت کے لحاظ سے انتہائی نامناسب الفاظ استعمال کیے ہیں۔ بند درج ذیل ہے:

بنانا نہ تربت کو میری صنم تم　　　　نہ کرنا مری قبر پر سر کو خم تم
نہیں بندہ ہونے میں کچھ مجھ سے کم تم　　　　کہ بے چارگی میں برابر ہیں ہم تم
مجھے دی ہے حق نے بس اتنی بزرگی　　　　کہ بندہ بھی ہوں اس کا اور ایلچی بھی[25]

اس بند میں مولانا الطاف حسین حالیؔ نے حضور رحمت عالم ﷺ کے بارے میں "بے چارگی" کا لفظ استعمال کیا ہے جو کہ منصب رسالت کی شان میں گستاخی ہے اور مولانا اسماعیل دہلوی نے بھی اپنی کتاب " تقویت الایمان" میں بھی کچھ اسی قسم کے عقائد کا اظہار کیا تھا جس میں حضور رحمت عالم ﷺ کو ایک مجبور اور بے بس شخصیت کی صورت میں پیش کیا تھا۔[26] اس کتاب کو انگریزوں نے سرکاری وسائل سے چھاپ کر پورے بر صغیر میں مفت تقسیم کیا تھا اور بر صغیر میں فرقہ واریت کا آغاز بھی اسی کتاب کے مرہون منت ہے۔ اس قسم کے بے احتیاطی اور وہابی عقائد کے پرچار سے حالیؔ کی مخالفت میں اضافہ ہوا۔

اس کے علاوہ حالیؔ نے اپنی نثری تصنیف "مجالس النسا" میں ملکہ وکٹوریہ کو مسلمان خواتین کے لئے بہ طور ایک نمونہ پیش کیا جس سے مسلمانوں کی طرف سے سخت رد عمل آیا۔ علی عباس حسینی لکھتے ہیں: "بچیوں کے لئے بہ طور نمونہ اور مثال ہر بار ملکہ وکٹوریہ ہی پیش کی جاتی ہے۔ کیا حالیؔ کو اسلامی یا ہندوستانی خواتین میں کسی کی سیرت ایسی نہیں ملتی تھی جس کی وہ بچیوں کو تبلیغ کرتے؟ ممکن ہے انگریز مربیوں کی خوش نودی کے خیال سے یہ حصے لکھے گئے ہوں تاکہ یہ نصاب میں ضرور داخل کر دی جائے اور زیادہ سے زیادہ پڑھی اور پڑھائی جائے۔ جو کچھ بھی اسباب ہوں غیر ملکی حاکموں کی منقبت نے کتاب کی قدر و قیمت کو آزاد ہندوستان میں بہت گھٹا دیا ہے۔"[27]

اس کے علاوہ سر سید سے وابستگی بھی فکرِ حالی کی مخالفت کا ایک بڑا مذہبی سبب تھی۔ سر سید بر صغیر میں چوں کہ "عقلیت" کے پروردہ تھے۔ اس لیے انھوں نے بر صغیر میں "عقلیت" کو فروغ دینے میں اہم کردار ادا کیا۔ "عقلیت" کو اگر معاملات میں داخل کیا جاتا تو کوئی بات نہیں تھی۔ سر سید نے اس کے بر عکس معتقدات میں "عقلیت" کو اس طرح داخل کیا کہ بعض بنیادی اسلامی عقائد کا انکار کر بیٹھے۔ سر سید کے انہی عقائد کی وجہ سے علما نے انہیں ایک نئے فرقے "نیچری" کا بانی قرار دیا تھا۔ اس عہد میں مسلمانوں کے پاس دے دلا کر ایک مذہب ہی بچا تھا، سو وہ اس معاملے میں کوئی سودا بازی کے متحمل نہیں ہو سکتے تھے۔ اس لیے سر سید کی مخالفت تو تھی ہی ساتھ حالیؔ کی سر سیدؔ سے وابستگی اور سر سید کے بے جا حمایت نے فکرِ حالی کی مخالفت مزید بڑھی۔

اس کے علاوہ سر سید کی لکھی گئی تفسیر بھی حالیؔ کی مخالفت کا ایک بڑا سبب بنی۔ اگرچہ حالیؔ اس معاملے میں سر سید کے نکتۂ نظر سے متفق نہیں تھے مگر اپنے ہیرو کے محاسن بیان کرنے میں حالیؔ کو اس تفسیر کی حمایت کا کڑوا گھونٹ بھی بھرنا پڑا اور "حیاتِ جاوید" میں حالیؔ نے اس تفسیر کی اشاروں کنایوں میں بھرپور تائید کی۔

سر سید کی انگریزوں سے وفاداری تو کسی سے ڈھکی چھپی ہوئی نہیں ہے۔ ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی کو سر سید اور حالیؔ دونوں "غدر" کا نام دیتے ہیں جو ان کی فکری احساس کی غمازی کرتی ہے۔ اس کے علاوہ جنگِ آزادی میں سر سید نے کئی انگریزوں کی جانیں بھی بچائی تھیں جس کا تذکرہ سر سید نے خود بھی کیا ہے اور حالیؔ نے بھی

"حیاتِ جاوید" میں اس بات کا اقرار کیا ہے۔ انگریزوں سے وفاداری مسلمانانِ برصغیر کے لئے نا قابلِ قبول رویہ تھا۔ اس کے علاوہ سر سید نے "عقلیت" کی تحریک کو خوب پروان چڑھایا یہاں تک کہ "مذہبی لٹریچر" میں بھی نکتہ چینی کا آغاز کر دیا۔ سر سید کے اس عمل سے ایک باب جو صدیوں سے بند تھا؛ وہ کھل گیا جس سے ایسی تحریکیں اور رُجحانات وجود میں آئے جنھوں نے اسلام کے انتشار میں بھرپور کردار ادا کیا۔

سر سید کی "عقلیت" کی یہ ابتدا "پرویز" کی فکر میں معراج کے درجے تک جا پہنچی۔ جنھوں نے احادیثِ نبوی کا ہی انکار کر دیا۔ اس طرح سر سید کی عقلیت نے دین کا ایک نیا زاویہ متعارف کروایا۔ سر سید نے اس کی وضاحت خود کی اور کہا پس جو مذہب کہ ہمارے سامنے پیش کیے جاتے ہیں ان کی صداقت کی یہی معیار ہو سکتی ہے کہ اگر وہ مذہب فطرتِ انسانی یا نیچر کے مطابق ہے تو سچا ہے۔[28]

سر سید نے مذہب کے معیار کو فطرتِ انسانی سے منطبق کیا جو کہ مذہب کا ایک بالکل نیا زاویہ فکری تھا۔ علما کی گرفت سے عام مسلمانوں میں سر سید کا یہ نقطۂ نظر مقبول نہ ہو سکا جس کی وجہ سے سر سید کے عقائد پر سخت مؤقف سامنے آئے۔ سر سید نے صرف اسی پر بس نہیں کیا بل کہ اسلام کے بعض ایسے بنیادی معتقدات کے بارے میں بھی عجیب و غریب مؤقف اختیار کیے جو کہ صریحاً اسلام سے متصادم تھے۔ مثلاً فرشتوں کے متعلق ان کا مؤقف یہ تھا": قرآنِ مجید سے فرشتوں کا ایسا وجود جیسا کہ مسلمانوں نے اعتقاد کر رکھا ہے، ثابت نہیں ہوتا بل کہ برخلاف اس کے پایا جاتا ہے... فرشتے نہ کوئی جسم رکھتے ہیں اور نہ دکھائی دے سکتے ہیں۔ ان کا ظہور بلا شمول مخلوق موجود کے نہیں ہو سکتا۔"[29]

اسی طرح جبریل و میکائیل دونوں مقرب فرشتوں کے بارے میں رقم طراز ہیں: "ان دونوں کے نام قرآن مجید میں آنے سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ در حقیقت اس نام کے دو فرشتے مع تشخصھا علی حدۃ علی حدۃ ایسی ہی مخلوق ہیں جیسے کہ زید و عمر... فرشتوں کے نام یہودیوں کے مقرر کیے ہوئے ہیں۔"[30] اسی طرح سر سید فرشتوں کے علاوہ جنات کو بھی ماننے سے انکاری ہیں اور کہتے ہیں کہ جہاں جن کے لفظ کا فی الواقع ایک مخلوق مستقل پر اطلاق ہوا ہے ؛اس سے جنگلی اور وحشی انسان مراد ہیں جو پوری تمدّنی حالت نہیں ہیں۔[31] معجزات و کرامات پر بھی ان کا مؤقف انتہائی متشدد تھا اور سر سید نے ان کا بھی انکار کر دیا اور کہا کہ انسان کے دین، دنیا اور تمدن و معاشرت بل کہ زندگی کی حالت کو کرامت اور معجزہ پر یقین یا اعتقاد رکھنے سے زیادہ خراب کرنے والی کوئی چیز نہیں ہے۔[32]

سر سید نے صرف اسی پر قناعت نہیں کی بل کہ مسلمانوں کے عظیم سپہ سالاروں محمود غزنوی اور عالم گیر کی بُت شکنی کو بھی تنقید کا نشانہ بنایا۔[33] مگر جب بات انگریزوں کی بات آئی تو ان کی اطاعت کو مذہباً فرض قرار دے دیا: "ہندوستان میں برٹش گورنمنٹ خدا کی طرف سے ایک رحمت ہے۔ اس کی طاقت اور فرماں برداری اور پوری وفاداری اور نمک

حلالی، جس کے سایہ عاطفت میں ہم امن امان سے زندگی بسر کرتے ہیں، خدا کی طرف سے ہمارا فرض ہے۔ میری یہ رائے آج کی نہیں ہے بل کہ پچاس ساٹھ برس سے میں اسی رائے پر قائم اور مستقل ہوں۔"[34]

سرسید اس سے بھی آگے بڑھے اور انگریزوں سے جہاد کی حرمت کا "فتویٰ" بھی جاری کر دیا اور جہاد کرنے والوں کو سزائے موت کا حق دار قرار دے دیا۔[35] ان حقائق سے معلوم ہوتا ہے کہ سرسید نے ضرورت اور بے ضرورت دونوں طرح انگریزوں کی تائید کی جو ان کی سب سے بڑی کمزوری سمجھی جاتی ہے اور حالیؔ بھی اسی کمزوری کا شکار رہے ہیں۔ لہٰذا اس قسم کے نظریات رکھنے والا عام مسلمانوں کے لئے قابلِ قبول شخصیت نہیں ہو سکتا تھا۔ اگرچہ حالیؔ کے بعض مذہبی نظریات کلیتہً سرسید سے مختلف تھے مگر "حیاتِ جاوید" میں حالیؔ نے سرسید کی حد سے زیادہ طرف داری کی اور ان کی "تفسیر القرآن" کی بھرپور خصوصیات گنوائی ہیں۔ ڈاکٹر جمیل جالبی حالیؔ کے اس رویے پر بات کرتے ہوئے لکھتے ہیں": وہ سرسید کی مدح ہی کرنا چاہتے ہیں۔ سرسید ان کے ہیرو ہیں لیکن معاشرے نے سرسید کی قدح میں کوئی دقیقہ نہیں اٹھا رکھا تھا؛ اس لیے وہ قدح کے پہلو بھی سامنے لاتے ہیں مگر ان کا جواز ڈھونڈ کر ان کو بھی محاسن میں تبدیل کر دیتے ہیں۔"[36]

اس کے علاوہ حالی نے سرسید احمد خان کے خیالات کو تصنیف وتالیف کے ذریعے پیش کرنے میں بھرپور سرگرمی دکھائی۔ اس لیے "مسدس حالی" کی اشاعت پر سرسید احمد خان نے تبصرہ کرتے ہوئے کہا: "بے شک میں اس (نظم) کا محرک ہوا اور اس کو اپنے ان اعمال حسنہ میں سے سمجھتا ہوں کہ جب خدا مجھ سے پوچھے گا کہ تو کیا لایا ؟میں کہوں گا کہ حالی سے مسدس لکھوالایا ہوں اور کچھ نہیں۔"[37] اپنے ہیرو کی تعریف و توصیف اور ان کے عیوب سے پردہ پوشی یا ان کی خامیوں کا جواز تلاش کرنا فکرِ حالیؔ کی فکر کی مخالفت کا ایک اور بڑا سبب بنا۔

اردو "ہند اسلامی تہذیب" کی ترجمان زبان تھی۔ اردو زبان کا خمیر عربی، فارسی اور مقامی بولیوں سے اٹھا تھا جس کی وجہ سے یہ ہر دل عزیز زبان بن گئی۔ اس کا رسم الخط بھی عربی سے مستعار ہے جو کہ مسلمانوں کی مذہبی زبان ہے۔ اسی وجہ سے بنارس میں ہندوؤں کی طرف سے باقاعدہ اردو زبان کی مخالفت میں ایک تحریک کا آغاز کیا۔ جس کو تاریخ اردو ہندی تنازعے کے نام سے جانتی ہے۔ انگریزوں کے آنے سے ان کی تہذیب، تمدن اور ثقافت بھی پھیلنے لگی۔ انگریز مسلمانوں کی ہر شناخت ختم کرنا چاہتے تھے تاکہ مسلمانانِ برصغیر الگ شناخت کے ہر پہلو سے الگ ہو جائیں تاکہ جغرافیائی قومیت کو فروغ دیا جاسکے۔ اس کے لئے انھوں نے سب سے پہلا شکار اردو کو نشانہ بنایا۔ انگریزوں نے مسلمانوں کی اس شناخت کا اثر کم کرنے کے لئے اداروں، اشخاص اور حکومت کو استعمال کیا۔ جس کا ایک ثبوت اردو میں انگریزی لفظیات کا حد سے زیادہ استعمال ہمیں سب سے پہلے سرسید اور ان کے رفقا کی شعوری کوششوں میں نظر آتا ہے۔

اس اقدام کا مقصد اردو زبان کا عربی اور فارسی زبان سے تعلق بتدریج ختم کرنا تھا۔ان اقدامات کی وجہ سے انگریزی تہذیب نے پڑھے لکھے مسلمان طبقے پر گہرے اثرات مرتب کیے؛انگریزی طرز کے مکانات بنانے کو فروغ ملا؛ مغربی طرز کے لباس کو ترجیح دی جانے لگی؛ انگریزی طرز کی بود و باش اختیار کرنے کی کاوشیں ہونے لگیں؛انگریزی زبان و ادب کو مقدم سمجھا گیا؛اور مغربی تہذیب کے ہر عنصر کو اپنانے کی سعی کی گئی۔اس عہد کے اردو ادب میں بھی اس قسم کی صورتِ حال کا عکس ملتا ہے۔ڈپٹی نذیر احمد کا ناول ”ابن الوقت“ اس صورتِ حال کا سب سے بڑا عینی شاہد ہے جس میں ”ابن الوقت“ مغربی تہذیب کے ہر عنصر پر کاربند رہنے کی ہر ممکن کوشش کرتا ہے۔ ذرائع ابلاغ نے بھی اس نئی تہذیب کے خلاف بھرپور اپنا کردار ادا کیا۔

”اودھ پنچ“ نے جس طرح مغربی تہذیب کی بیخ کنی کی، وہ بھی اپنی مثال آپ ہے۔انگریزوں کی بے جا طرف داری اور مذہب کا نیا نقطۂ نظر متعارف کروانے پر ”اودھ پنچ“ نے سر سید کو ”پیرِ نیچر“ کہہ کر خوب مذاق اُڑایا۔شاعری میں اکبر الہ آبادی اس پر اپنا سخت رد عمل دیا۔ادھر دینی سطح پر علما نے بھی اس تہذیب و تمدن کے خلاف شدید ردِّ عمل دیا۔ مولانا احمد رضا اسی مغربی تہذیب کے متعلق لکھتے ہیں: ”انگریزی وضع کے کپڑے پہننا حرام، اشد حرام اور انہیں پہن کر نماز مکروہ تحریمی، قریب الحرام، واجب الاعادہ کہ جائز کپڑے پہن کر نہ پھیرے تو گناہ گار، مستحق عذاب، العیاذ باللہ العزیز الغفار۔“[38]

ان حالات میں انگریزوں اور سر سید کی حمایت کرنا حالی کے لئے مشکل امر ثابت ہوا اور مخالفت کا ایک طوفان ان کے خلاف کھڑا ہوا۔ یوں ادبی میدان میں ادبا اور شعرا اور دینی محاذ پر علما نے مغربی تہذیب و تمدن کو آڑے ہاتھوں لیا جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ عام مسلمان مغربی تہذیب و تمدن کو اپنی شناخت کا خاتمہ سمجھنے لگے اور جو کوئی بھی مغربی تہذیب و تمدن، ادب، زبان یا ثقافت کی حمایت کرتا تو عامتہ المسلمین، اس سے بریت کا اظہار کرتے اور اسے انگریزوں کا ایجنٹ سمجھتے۔اس صورت حال میں جب حالی نے سر سید کا دامن تھاما اور سر سید تحریک کے تمام پہلوؤں کی بھرپور حمایت کی اور اپنے علمی و ادبی کام میں مغربی تہذیب و تمدن کی عکاسی کی تو مسلمانانِ برصغیر کی طرف سے شدید ردِّ عمل آیا۔ ”حیاتِ جاوید“ میں سر سید کی مساعی کو جواز کے لبادے میں پیش کرنے سے لے کر شاعری میں انگریزوں کے قصائد لکھنے تک سارا عمل مسلمانانِ برصغیر کے لئے ناقابلِ قبول تھا۔اس لیے فکر حالی کی مخالفت کا ایک سبب یہی مذہبی عوامل تھے۔فکرِ حالی کے رد عمل میں ایک کثیر علمی و ادبی سرمایہ اشاعت آشنا ہوا۔جس سے نئے نئے زاویۂ نگاہ سامنے آئے جس سے علم و ادب کی سرحدین مزید وسعت آشنا ہوئیں۔یہ وسعت بھی حالی کے اثرات کا نتیجہ قرار پاتی ہے۔

نتیجہ گیری

مولانا الطاف حسین حالیؔ کی فکر کئی جزا کا مرکب تھی۔ ان اجزا میں صرف ایک جزو جو کہ مذہبی عامل تھا اس پر تفصیلی بحث ہوئی۔اس بحث سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ یہ عامل ایک مضبوط عامل بن کر فکرِ حالیؔ کا جزو لازم بنا۔اس عامل نے فکرِ حالیؔ کے مخالفین میں اضافہ کیا۔چوں کہ مذہب کسی بھی شخص کے لیے مرکزی حیثیت کا حامل ہوتا ہے اس لیے جب حالیؔ نے اپنے مخصوص طرزِ تفکر کی بنیاد پر جو کہ بذات خود قابل نقد ہے، مذہبی عقائد اور افکار کی تعبیرِ نو کی طرف توجہ کی تو حالی کی مخالفت کا ایک طوفان اٹھا جس کے نتیجے میں اردو ادبیات میں نئ مباحث نے جنم لیا اور نئے زاویے منکشف ہوئے۔یہ سارا شعری اور نثری سرمایہ اصل میں حالیؔ کی فکر کا نتیجہ ہے۔حالیؔ کے عہد سے لے کر آج تک اردو ادبیات کا کوئی گوشہ ایسا نہیں ہے جو فکرِ حالی کے اثرات سے مملو نہ ہو۔

*****

References

---

1. Maolana Altaf Hussain, Hali, *Maqalat-e Hali* (New Delhi, Anjumn Taraqqi e Urdu, 1982), 265-266.

مولانا الطاف حسین، حالیؔ، مقالاتِ حالیؔ (نئ دہلی، انجمن ترقیٔ اردو، 1982ء)، 265-266۔

2. Maolana Altaf Hussain, Hali, *Hali ki Kahani Khud Un ki Zabani*, (Lucknow, Foroughi e Urdu, Hali No. 1959), 9.

مولانا الطاف حسین، حالیؔ، حالی کی کہانی خود ان کی زبانی (لکھنؤ، فروغ اردو، حالیؔ نمبر، 1959ء)، 9۔

3. Maolana Altaf Hussain Hali, *Maqalat e Hali*, 65-266.

حالیؔ، مقالاتِ حالیؔ، 265-266۔

4. Maolana Altaf Hussain, Hali, *Kal-iylāt Nazm-e Hali*, (Lahore, Majlis Taraqqi e Adab, 1968), 435.

مولانا الطاف حسین، حالیؔ، کلیات نظمِ حالیؔ (لاہور، مجلس ترقیٔ ادب، 1968ء)، 435۔

5. Ibid, 433.

ایضاً، 433۔

6. Ibid, 432.

ایضاً، 432۔

7. Ibid.

ایضاً۔

8. Ibid, 411.

ایضاً،411۔

9. Ibid, 281.

ایضاً،281۔

10.Ibid, 297.

ایضاً،297۔

11. Ibid, 393.

ایضاً،393۔

12. Hali, *Kal-iylāt Nazm-e Hali*, 245-246.

حالی،کلیاتِ نظم حالی،245۔246۔

13. Dr. Ghulam Mustafa Khan, *Hali ka Zehni o Fikri Irtiqa* (Karachi, Fazli Sons, 2003), 31-32.

ڈاکٹر غلام مصطفےٰ خان، حالی کا ذہنی و فکری ارتقا (کراچی، فضلی سنز، 2003ء)، 31۔32۔

14. Maolana Altaf Hussain Hali, *Maqalāte Hali*, Vol:2, (Delhi, Anjuman Taraqqi e Urdu,1936),139

مولانا الطاف حسین حالی، مقالاتِ حالی، ج2(دہلی، انجمن ترقی اردو،1936ء)،139 ۔

15. Dr. Abdul- Qayum, *Hali ki Nathar Nigari* (Lahore, Majlis e Taraqqi e Adab, 1964), 123.

ڈاکٹر عبدالقیوم، حالی کی نثر نگاری (لاہور، مجلس ترقی ادب، 1964ء)، 123۔

16. Mumtaz Hussain, Azadi ka Sha'er, *Sahifa*, Hali No, Issue # 121-22, (Lahore, Majalis-e Taraqi-e Adab, Jan-Jun 2015), 312.

ممتاز حسین، آزادی کا شاعر، مشمولہ مجلّہ صحیفہ، حالی نمبر ، شمارہ نمبر 121-22 (لاہور، مجلس ترقی ادب، جنوری تا جون 2015):312۔

17. Dr. Jameel, Jalbi, *Tarīkh-e Adab-e Urdu*, Vol.4, (Lahore, Majlis Taraqqi e Adab, 2015), 983.

ڈاکٹر جمیل جالبی، تاریخ ادب اردو، ج4(لاہور، مجلس ترقی ادب، 2015ء)، 983۔

18. Maolana Hussain Ahmad, Madni, *Al Shahab U Saqib* (Lahore, Darul Kitab, 2004), 23.

مولانا حسین احمد، مدنی، الشہاب الثاقب (لاہور، دار الکتاب، 2004ء)، 23۔

19. Maolana Anwar Shah, Kashmiri, *Al Mohand Al Mufand* (Lahore, Almeezan, 2005), 90-92.

مولانا انور شاہ، کشمیری، المہند المفند (لاہور، المیزان، 2005ء)، 90-92۔

20. Maolana, Rasheed Ahmad, Gangohi, *Fatwa-e Rashidia,* (Quetta, Al Maktabatul Al Hanfia, nd.), 90-92.

مولانا رشید احمد، گنگوہی، فتاویٰ رشیدیہ (کوئٹہ، المکتبۃ الحنفیہ، سن ندارد)، 90-92۔

21. Maolana, Ahmad Raza, *Fatwa- e Rizwiya*, Vol. 27 (Lahore, Riza Foundation, 2000), 443.

مولانا احمد رضا، فتاویٰ رضویہ، ج27 (لاہور، رضا فاونڈیشن، 2000ء)، 443۔

22. Sir Syed Ahmad Khan, *Khud Nawisht Afkaar e Sir Syed*, Compile by Zia U Din Ahmad, (Karachi, Fazli Sons, 1998), 52.

سر سید احمد خان، خودنوشت افکار سر سید، مرتبہ ضیاالدین احمد (کراچی، فضلی سنز، 1998ء)، 52۔

23. Saliha Abid Hussain, *Yadgar-e Hali*, (Mirpur, Arslan Books, nd.), 27-28.

صالحہ عابد حسین، یادگار حالی (میرپور، ارسلان بکس، سن ندارد)، 27-28۔

24. Maolana Altaf Hussain, Hali, *Mussadas-e Hali* (Lahore, Taj Company, nd.), 51.

مولانا الطاف حسین، حالؔی، مسدس حالی (لاہور، تاج کمپنی، سن ندارد)، 51۔

25 Ibid, 51.

ایضاً، 51۔

26. Maolana Ismael, Delhi, *Taqwiyat al-Imaan* (Multan, Kuttab Khanna e Majeedia, nd.), 18.

مولانا اسماعیل، دہلوی، تقویت الایمان (ملتان، کتب خانہ مجیدیہ، سن ندارد)، 18۔

27. Ali Abbas, Husseini, *Majalis al-Nisa*, comprised upon *Foroughi-e Urdu*, Hali No (Lucknow, Idarah Farough-e Adab, nd.), 344.

علی عباس، حسینی، مجالس النساء، مشمولہ فروغ اردو، حالی نمبر (لکھنو، ادارہ فروغ ادب، سن ندارد)، 344۔

28. Sir Syed Ahmad Khan, *Safar Nama-e Punjab* (Ali Garth, Sir Syed Acadmy, 2009), 197.

سر سید احمد خان، سفر نامہ پنجاب (علی گڑھ، سر سید اکیڈیمی، 2009ء)، 197۔

29. Sir Syed Ahmad Khan, *Tafsīr al-Quran*, (Lahore, Rifai e Aam Sateem Press, nd.), 47.

سر سید احمد خان، تفسیر القرآن (لاہور، رفاہ عام سٹیم پریس، سن ندارد)، 47۔

30. Ibid,153-154.

ایضاً، 153-154۔

31. Ibid, 81.

ایضاً،81۔

32. Sir Syed Ahmad Khan, *Maqalāt-e Sir Syed*, Vol. 1, (Lahore, Majlis e Taraqi Adab, 1962), 123.

سر سید احمد خان، *مقالات سر سید*، ج1 (لاہور، مجلس ترقی ادب، 1962ء)، 123۔

33. Sir Syed Ahmad Khan, *Tafsīr al-Quran*, 109-110.

سر سید احمد خان، *تفسیر القرآن*،109-110۔

34. Sir Syed Ahmad Khan, *Khutbah*, Rodad Muhammdan Educational, 9th Meeting, 169.

سر سید احمد خان، خطبہ، مشمولہ روداد محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس، اجلاس نہم،.169

35. Sir Syed Ahmad Khan, *Ali Garth Institute Gazett*, (Lakhnau, Urdu Academy, 1871), 259.

سر سید احمد خان، *علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ* (لکھنو، اردو اکادمی، 1871ء)، 259 ۔

36. Jameel Jalbi, Dr, Tarīkh Adeb-e Urdu, Vol. 4, (Lahore, Majlis Taraqqi e Adab,2007),762

ڈاکٹر جمیل، جالبی، *تاریخ ادب اردو*، ج4 (لاہور، مجلس ترقی ادب، 2007ء)، 762۔

37. Dr. Syed Taqi, Abdi, *Mussadas-e Hali*, (Jhelum, Book Corner,2015), 12.

سید ڈاکٹر تقی، عابدی، *مسدس حالی* (جہلم، بک کارنر، 2015ء)، 12۔

38. , Maolana, Ahmad Raza, *Fatwah-e Raviya*, Vol. 3, 442.

مولانا احمد رضا، *فتاویٰ رضویہ*، ج3، 442۔

"الکافی"، کتاب الصیام کی روایات کا ایک جائزہ

A Review of *Al-Siyam* Chapter's Narrations of *"Al-Kafi"*

Open Access Journal
Qtly. Noor-e-Marfat
eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nooremarfat.com
Note: All Copy Rights are Preserved.

Ali Raza Yousaf
Ph.D., Scholar; Department of Islamic Studies, National University of Modern Languages, Islamabad.
Email:alirazayousaf129@gmail.com
Dr. Syed Abdul Ghaffar Bukhari
Associate Professor; Department of Islamic Studies, National University of Modern Languages, Islamabad.
Email:sagbukhari@numl.edu.pk

Abstract: Fasting is a form of worship that has many benefits and rewards. Fasting is considered a pillar of Islam. Of course, there are significant guidelines in the hadiths on the subject of fasting. This article examines the exegetical narrations from the book *"Al-Kafi"* by Imam Muhammad ibn Ya'qub al-Kalini, a great muhaddith of the Islamic world. While the study of these hadiths clarifies the Qur'anic verses related to fasting, it also highlights the importance of fasting.

Keywords: Imam Muhammad ibn Yaqub al- Kulayni, Al Kafi, Kitab Al-Siyam

خلاصہ

روزہ ایک ایسی عبادت ہے جس کے بہت زیادہ فوائد اور ثواب ہے۔ روزہ، اسلام کا ستون شمار ہوتا ہے۔ یقینا روزہ کے موضوع پر احادیث میں قابل توجہ مطالب بیان ہوئے ہیں۔ اس مقالہ میں عالِم اسلام کے ایک عظیم محدث، امام محمد بن یعقوب الکلینیؒ کی کتاب "الکافی" سے کتاب الصیام کے ذیل میں نقل شدہ تفسیری روایات کا تحقیقی جائزہ لیا گیا ہے۔ بطور کلی، کتاب الصیام میں 83 ابواب کے ضمن میں 453 احادیث نقل ہوئی ہیں۔ اِن احادیث کے مطالعہ سے جہاں روزہ سے مربوط قرآنی آیات کی تفسیر واضح ہو جاتی ہے، وہاں روزہ کی اہمیت بھی اجاگر ہو جاتی ہے۔

کلیدی الفاظ: امام محمد بن یعقوب الکلینی، الکافی، کتاب الصیام۔

ابو جعفر محمد بن یعقوب الکلینی ایک نظر میں

شیخ ابو جعفر محمد بن یعقوب الکلینیؒ "کلین"کے ایک معزز گھرانے میں پیدا ہوئے۔آپ کی تاریخ پیدائش معلوم نہیں ہے۔آپ کے شیوخ میں آپ کے خالو علان بھی شامل ہیں۔[1] آپ اپنے وقت میں شہر "رے"کے شیخ الشیعۃ سمجھے جاتے تھے۔بعد میں آپؒ نے بغداد میں سکونت اختیار کر لی۔آپ نے درب السلسلۃ میں باب کوفہ کے پاس نزول اجلال فرمایا اور یہاں 237ھ تک حدیث کا درس دیتے رہے۔آپ کے حلقہ درس میں بڑے بڑے علماء شرکت کرتے تھے جو دور دراز سے طلب علم کی غرض سے سفر کرکے آپ کی خدمت میں حاضر ہوتے تھے۔ شیخ کلینیؒ ایک وسیع النظر عالم، ثقہ، محدث ،عادل، سدید القول تھے۔آپ کا مقام اوباء ،علماء ،فقہاء اور محدثین میں بہت بلند ہے،آپ کا شمار اکابر زھاد و عباد میں ہوتا ہے۔

آپ سن وفات کے بارے میں اہل علم نے مختلف آراء کو بیان کیا ہے ۔بعض نے سن وفات 328 کہا اور بعض نے 329ھ کہا ہے ۔نجاشیؒ کہتے ہیں: آپ کی وفات بغداد میں سن 329ھ میں ہوئی۔ شیخ طوسیؒ نے پہلے تو وفات کا سن 328ھ لکھاہے۔لیکن بعد میں النجاشی کے قول ہی کی تائید کی ہے۔ علامہ محسن الامین سے منقول ہے کہ آپ نے بغداد میں وفات پائی اور 328ھ میں باب کوفہ میں دفن ہوئے۔ بہر صورت، اکثر اہل علم نے آپ کا سن وفات 329ھ ذکر کیا ہے۔[2]

شیخ کلینیؒ کے اساتذہ اور تلامذہ

ثقۃ الاسلام امام کلینیؒ نے شہر رے، قم، کوفہ اور بہت سے علاقوں کے علماء کرام ، فقہاء کرام اور محدثین سے ملاقاتیں کیں اور ان سے علم و فیض حاصل کیا ہے۔کتب تراجم و رجال میں چالیس سے زیادہ فقہاء کرام اور محدثین کے نام ملتے ہیں جن سے آپ نے علم حاصل کیا۔تاہم احمد بن ادریسؒ، احمد بن عبداللہ بن امیہؒ، احمد بن عاصم الکوفیؒ اور اسحاق بن یعقوبؒ کا شمار آپ کے معروف اساتذہ میں سے ہوتا ہے۔ دوسری جانب چوتھی صدی ہجری کے ممتاز علماء کرام آپ کے شاگرد تھے۔آپ کے شاگردوں میں احمد بن ابراہیمؒ،احمد بن علی الکوفیؒ،احمد بن محمد الکوفیؒ، ابو عبداللہ محمد بن احمدؒ وغیرہ زیادہ معروف ہیں۔[3]

شیخ الکلینیؒ کی تالیفات

آپ کی تالیفات میں جن کتابوں کے نام ملتے ہیں وہ یہ ہیں: الكافي(في الاصول و الفروع)، كتاب الرجال ،تفسير الرؤيا،كتاب الرد على القرامطه، كتاب الرسائل، كتاب رسائل الائمة عليهم الاسلام، كتاب ما قيل في الائمة عليهم السلام من الشعر.[4] یوں تو آپ کی تمام تالیفات علماء کرام میں قدر و

منزلت کی نگاہ سے دیکھی گئی ہیں، لیکن جس کتاب نے آپ کو ہمیشہ کے لیے زندہ کر دیا ہے وہ "کتاب الکافی" ہے۔ آپ نے امام مہدی علیہ السلام کے سفیروں، نوّاب اربعہ کا زمانہ پایا اور ان سے احادیث کا اخراج بھی کیا اور انہیں سفیروں کے زمانے میں اپنی یہ کتاب مکمل کی۔

الکافی کا تعارف

الکافی امام محمد بن یعقوب الکلینیؒ کی کتاب ہے جو آپ نے بیس سال محنت کرکے تالیف کی۔ اس کتاب کو شروع میں "الکلینی" کہا جاتا تھا لیکن بعد میں اسے "الکافی" کہا جانے لگا۔[5] "الکافی" کو شیخ کلینیؒ نے دو حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ پہلے حصہ کو "الاصول" کہا جاتا ہے اور دوسرے حصے کو "الفروع" کہا ہے۔ بعض اہل علم کے نزدیک الکافی کے تین حصے ہیں:

1) اصول الکافی
2) فروع الکافی
3) روضۃ الکافی۔

اس کتاب کی جامعیت کا اندازہ ان الفاظ سے لگایئے جو خود شیخ الکلینیؒ نے لکھے ہیں: "انّک تحب ان یکون عندک کتاب کاف، یجمع من جمیع فنون علم الدین ما یکتفی به المتعلم و یرجع الیه المسترشد و یاخذ منه من یرید علم الدین و العمل به بالآثار الصحیحة عن الصادقین علیهما السلام۔"[6]

یعنی: "آپ چاہتے ہیں کہ آپ کے پاس ایک کافی کتاب ہو جس میں علم دین کے تمام فنون جمع ہوں جو متعلّم کو بھی کفایت کرئے اور ہدایت کا طالب بھی اس کی طرف رجوع کرئے اور جو علم دین حاصل کرنا چاہے وہ اس سے اخذ کرئے اور صادقینؑ کے آثار صحیحہ پر اس کے ذریعہ عمل کیا جائے۔"

موضوع مقالہ پر سابقہ کام، بنیادی سوالات اور روشِ تحقیق

جس موضوع پر یہ مقالہ پیش کیا جا رہا ہے، اس پر اس سے پہلے اِسی مجلے میں ایک علمی مقالہ بعنوان "اصول کافی میں امام جعفر صادقؑ سے منقول تفسیری روایات" از سید حسنین عباس گردیزی چھپ چکا ہے۔ اس مقالہ میں الکافی کا پہلا حصہ "الاصول" جیسے اصول کافی کہا جاتا ہے، کی عقائد سے متعلق تفسیری روایات کو اکٹھا کیا گیا ہے۔ اور ان تفسیری روایات کو جمع کیا گیا ہے جو کو امام جعفر صادق علیہ السلام نے بیان کی ہیں۔ جہاں تک پیش نظر مقالہ کا تعلق ہے تو اس میں تحقیق کی روش اور اسلوب علمی اور بیانیہ ہے۔ اس مقالہ میں احادیث الکافی کتاب الصیام سے لی گئی ہیں۔ مقالہ میں جن بنیادی سوالات کا جواب ڈھونڈنے کی کوشش کی گئی ہے وہ درج ذیل ہیں:

1. روزے کا لغوی واصطلاحی معنی کیا ہے؟
2. امام محمد بن یعقوب الکلینیؒ نے کتاب الکافی میں کتاب الصیام میں کتنے ابواب قائم کیے اور کتنی احادیث نقل کی ہیں؟
3. الکافی کتاب الصیام میں روزہ کی فرضیت وفضیلت سے متعلق کون سی احادیث نقل ہوئی ہیں؟
4. الکافی کتاب الصیام میں کن قرآنی آیات کے ذیل میں کون کون سی تفسیری روایات نقل ہوئی ہیں؟

الکافی، کتاب الصیام کے ابواب اور احادیث

الکافی کے دوسرے حصے (فروع کافی) میں کتاب الصیام کی کتاب موجود ہے۔اس کتاب میں 83ابواب ہیں۔ پہلے باب کا نام"بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الصَّوْمِ وَالصَّائِمِ" ہے اور آخری باب کا نام"بَابُ النَّوَادِرِ" ہے۔کتاب الصیام حدیث نمبر 6252 سے 6705تک ہے۔ اس کتاب میں مجموعی طور پر امام محمد بن یعقوب الکلینیؒ نے 453احادیث کو نقل کیا ہے۔

روزہ کالغوی مفہوم

روزہ کے لئے عربی میں صوم کالفظ مستعمل ہے، لفظ صیام باب صام یصوم (نصر) سے مصدر ہے،اس کا معنی "روزہ رکھنا اور رک جانا(یعنی کھانے،پینے، بولنے، جماع کرنے یا چلنے سے رک جاناسب اس میں شامل ہیں۔)"[7]

روزہ کی شرعی تعریف

مخصوص شرائط کے ساتھ مخصوص ایام میں، مخصوص اشیاء (یعنی کھانے،پینے، فسق وفجورکے ارتکاب اور دن میں جماع کرنے) سے رک جانا،روزہ کہلاتا ہے۔[8]

روزہ سے متعلق الکافی کی تفسیری احادیث

1. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (2:183)

ترجمہ: "اے لوگو جوایمان لائے ہو! تم پر روزہ رکھنا لکھ دیا گیاہے، جیسے ان لوگوں پر لکھا گیا جو تم سے پہلے تھے،تاکہ تم بچ جاؤ۔"

- " عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسى، عَنْ حَرِيزٍ، عَنْ زُرَارَةَ : عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه‌السلام، قَالَ: بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلى خَمْسَةِ أَشْيَاءَ: عَلَى الصَّلَاةِ، وَالزَّكَاةِ، وَالْحَجِّ، وَالصَّوْمِ، وَالْوَلَايَةِ"[9] یعنی: "علی بن ابراہیم بن ہاشم اپنے والد کی سند سے، حماد بن عیسیٰ کی سند سے،

حارث کی سند سے، زرارہ کی سند سے: ابو جعفر علیہ السلام سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر ہے: نماز، زکوۃ، حج، روزہ اور ولایت پر۔"

2. أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (2:184) ترجمہ: "گنے ہوئے چند دنوں میں، پھر تم میں سے جو بیمار ہو، یا کسی سفر پر ہو تو دوسرے دنوں سے گنتی پوری کرنا ہے اور جو لوگ اس کی طاقت رکھتے ہوں ان پر فدیہ ایک مسکین کا کھانا ہے، پھر جو شخص خوشی سے کوئی نیکی کرے تو وہ اس کے لئے بہتر ہے اور یہ کہ تم روزہ رکھو تمہارے لیے بہتر ہے، اگر تم جانتے ہو۔"

- مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى، عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ : عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه‌السلام فِي قَوْلِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ: (وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ) قَالَ: «الشَّيْخُ الْكَبِيرُ وَالَّذِي يَأْخُذُهُ الْعُطَاشُ.» وَعَنْ قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ: (فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعامُ سِتِّينَ مِسْكِيناً) قَالَ: «مِنْ مَرَضٍ، أَوْ عُطَاشٍ».[10] یعنی: محمد بن یحیٰی، محمد بن الحسین کی سند سے، صفوان بن یحیٰی کی سند سے، علاء بن رزین کی سند سے، اس کی سند پر: ابو جعفر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ خدائے بزرگ و برتر کا فرمان ہے: (اور جو لوگ اس کی طاقت رکھتے ہوں ان پر فدیہ ایک مسکین کا کھانا ہے۔) ارشاد باری تعالیٰ ہے: "پس جو شخص کفارہ روزہ نہ رکھ سکتا ہو تو وہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے خواہ وہ بیماری یا پیاس سے روزہ نہ رکھ سکتا ہو۔"
- أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ، عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه‌السلام فِي قَوْلِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ: (وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ) قَالَ: «الَّذِينَ كَانُوا يُطِيقُونَ الصَّوْمَ، فَأَصَابَهُمْ كِبَرٌ أَوْ عُطَاشٌ أَوْ شِبْهُ ذلِكَ، فَعَلَيْهِمْ لِكُلِّ يَوْمٍ مُدٌّ.»[11] یعنی: احمد بن محمد، ابن فضل کی سند سے، ابن بکیر کی سند سے، ہمارے بعض اصحاب کی سند سے: ابو عبداللہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، کہ آپ نے اس آیت وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ کے متعلق فرمایا: جو مشقت کی وجہ سے روزہ رکھ پاتے ہوں وہ بدلے میں مسکین کو کھانا کھلائیں یا جو زیادہ بوڑھے ہو گئے ہوں یا پیاس کی وجہ سے بیمار ہوں تو ہر روز ایک مد کسی مسکین کو دیں۔
- عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ ، عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ، قَالَ: كَتَبْتُ إِلى أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه‌السلام أَسْأَلُهُ: مَا حَدُّ الْمَرَضِ الَّذِي يُفْطِرُ فِيهِ صَاحِبُهُ، وَالْمَرَضِ الَّذِي يَدَعُ صَاحِبُهُ

الصَّلَاةَ قَائِماً؟ قَالَ:(بَلِ الْإِنْسانُ عَلى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ) وَقَالَ: «ذَاكَ إِلَيْهِ، هُوَ أَعْلَمُ بِنَفْسِهِ.»[12]
علی بن ابراہیم، اپنے والد کی سند سے، ابن ابی عمیر کی سند سے، عمر بن عدینہ کی سند سے، جنہوں نے کہا: میں نے ابوعبداللہ رضی اللہ عنہ کو خط لکھااور ان سے پوچھا: اس بیماری کی حد کیا ہے جس سے انسان کو روزہ نہیں چاہیے اور اس بیماری کی کیا حد ہے جس کی وجہ سے نماز ترک کی جائے؟ آپ نے فرمایا: (درحقیقت انسان اپنے آپ پر بصیرت رکھتا ہے) اور فرمایا: یہ تو اسی کو اندازہ کرنا ہے کہ وہ روزہ رکھ سکتا ہے یا نہیں اور نماز پڑھ سکتا ہے یا نہیں۔

3. فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ (2:185) ترجمہ: "پس تم میں سے جو کوئی اس مہینے کو پائے اسے چاہیے کہ وہ مہینے بھر روزے رکھے۔"

- عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ ، عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْعَبْدِيِّ، عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَةَ، قَالَ:قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام: قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ)؟ قَالَ: «مَا أَبْيَنَهَا، مَنْ شَهِدَ فَلْيَصُمْهُ، وَمَنْ سَافَرَ فَلَا يَصُمْهُ.»[13] یعنی: "ہمارے متعدد اصحاب سہل بن زیاد کی سند سے، حسن بن محبوب کی سند سے، عبد العزیز العابدی کی سند سے، ابی کی سند سے: میں نے ابوعبداللہ رضی اللہ عنہ سے کہا: اللہ تعالیٰ کافرمان ہے: "پس تم میں سے جو کوئی اس مہینے کو پائے اسے چاہیے کہ وہ مہینے بھر روزے رکھے۔"؟ آپ نے فرمایا: میں واضح نہیں کرتا، جو اس مہینے کو پائے وہ روزہ رکھے اور جو سفر کرے وہ روزہ نہ رکھے۔

4. وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (2:187) ترجمہ: "اور کھاؤ اور پیو، یہاں تک کہ تمہارے لیے سیاہ دھاگے سے سفید دھاگا فجر کا خوب ظاہر ہو جائے، پھر روزے کو رات تک پورا کرو اور ان سے مباشرت مت کرو جب کہ تم مسجدوں میں معتکف ہو۔ یہ اللہ کی حدیں ہیں، سو ان کے قریب نہ جاؤ۔ اسی طرح اللہ اپنی آیات لوگوں کے لیے کھول کر بیان کرتا ہے، تاکہ وہ بچ جائیں۔"

- مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسى، عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ، قَالَ:سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلَيْنِ قَامَا، فَنَظَرَا إِلَى الْفَجْرِ، فَقَالَ أَحَدُهُمَا: هُوَ ذَا ، وَقَالَ الْآخَرُ: مَا أَرى

شَيْئاً؟ قَالَ: «فَلْيَأْكُلِ الَّذِي لَمْ يَسْتَبِنْ لَهُ الْفَجْرُ، وَقَدْ حَرُمَ عَلَى الَّذِي زَعَمَ أَنَّهُ رَأَى الْفَجْرَ؛ إِنَّ اللهَ - عَزَّ وَجَلَّ - يَقُولُ:(كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ)[14]

محمد بن یحیٰی، احمد بن محمد کی سند سے، عثمان بن عیسیٰ کی سند سے، سماع بن مہران کی سند سے، جنہوں نے کہا: میں نے اس سے دو آدمیوں کے بارے میں پوچھا جنہوں نے اٹھ کر فجر کی طرف دیکھا تو ان میں سے ایک نے کہا: یہ ہے اور دوسرے نے کچھ اور کہا؟آپ نے فرمایا: "جس نے صبح نہ دیکھی وہ کھائے، اور جس نے یہ دعویٰ کیا کہ اس نے فجر دیکھی ہے، اسے حرام کر دیا گیا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: (كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ) (2:187) ترجمہ: "اور کھاؤ اور پیو، یہاں تک کہ تمہارے لیے سیاہ دھاگے سے سفید دھاگا فجر کا خوب ظاہر ہو جائے۔"

- عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ؛ وَمُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ حَمَّادٍ، عَنِ الْحَلَبِيِّ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ عليه السلام عَنِ (الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ)؟ فَقَالَ: «بَيَاضُ النَّهَارِ مِنْ سَوَادِ اللَّيْلِ». قَالَ:« وَكَانَ بِلَالٌ يُؤَذِّنُ لِلنَّبِيِّ صلى الله عليه وآله وَابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ - وَكَانَ أَعْمى - يُؤَذِّنُ بِلَيْلٍ، وَيُؤَذِّنُ بِلَالٌ حِينَ يَطْلُعُ الْفَجْرُ، فَقَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله: إِذَا سَمِعْتُمْ صَوْتَ بِلَالٍ، فَدَعُوا الطَّعَامَ وَالشَّرَابَ، فَقَدْ أَصْبَحْتُمْ.»[15] علی بن ابراہیم، اپنے والد کی طرف سے؛ اور محمد بن یحیٰی، احمد بن محمد تمام کی سند سے، ابن ابی عمیر کی سند سے، حماد کی سند سے، الحلبی کی سند سے: میں نے ابو عبداللہ علیہ السلام سے پوچھا (الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ) ؟انہوں نے فرمایا: اس سے مراد دن کی سفیدی رات کی تاریکی ہے۔ انہوں نے کہا: نبی اکرم ﷺ نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو اور حضرت عبداللہ بن ام مکتوم رضی اللہ عنہ کو آذان کی اجازت دی تھی، حضرت عبداللہ بن ام مکتوم رضی اللہ عنہ نابینا صحابی تھے، وہ رات کو اذان دیتے تھے۔ اور حضرت بلال صبح کے وقت آذان دیتے تھے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اگر تم کو حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی آواز سنائی دے تو کھانا پینا چھوڑ دو۔

5. إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِندَ اللهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ (9:36) ترجمہ: "بے شک مہینوں کی گنتی، اللہ کے نزدیک، اللہ کی کتاب میں بارہ مہینے ہے، جس دن اس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا، ان میں سے چار حرمت والے ہیں۔"

- عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام، قَالَ: «(إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللهِ اثْنا عَشَرَ شَهْراً فِي كِتابِ اللهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّماواتِ وَالْأَرْضَ) فَغُرَّةُ الشُّهُورِ شَهْرُ اللهِ عَزَّ ذِكْرُهُ، وَهُوَ شَهْرُ رَمَضَانَ، وَقَلْبُ شَهْرِ رَمَضَانَ لَيْلَةُ الْقَدْرِ، وَنُزِّلَ الْقُرْآنُ فِي أَوَّلِ لَيْلَةٍ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ، فَاسْتَقْبِلِ الشَّهْرَ بِالْقُرْآنِ.»[16] حضرت ابو عبداللہ علیہ السلام فرماتے ہیں: اللہ تعالیٰ کے نزدیک بارہ ماہ ہیں، اللہ کی کتاب میں آسمان وزمین کے پیدا ہونے کے دن سے، پس رمضان کا چاند اللہ کے مہینے کا چاند ہے، یہ رمضان کا ماہ وہ ہے جس میں شب قدر ہے اور اس کی پہلی رات میں قرآن مجید کی وجہ سے استقبال کرو۔

6. إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا (25:19) ترجمہ: "میں نے تو رحمان کے لیے روزے کی نذر مانی ہے۔"

- عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام، قَالَ: «إِنَّ الصِّيَامَ لَيْسَ مِنَ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ وَحْدَهُ.» ثُمَّ قَالَ: «قَالَتْ مَرْيَمُ: (إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمنِ صَوْماً) أَيْ صَوْماً صَمْتاً - وَفِي نُسْخَةٍ أُخْرى: أَيْ صَمْتاً - فَإِذَا صُمْتُمْ فَاحْفَظُوا أَلْسِنَتَكُمْ، وَغُضُّوا أَبْصارَكُمْ، وَلَا تَنَازَعُوا وَلَاتَحَاسَدُوا.»[17] ابو عبداللہ علیہ السلام فرماتے ہیں: روزہ صرف کھانے پینے سے رک جانے کا نام نہیں، پھر فرمایا، مریم علیہ السلام نے کہا: "میں نے تو رحمان کے لیے روزے کی نذر مانی ہے۔" یعنی خاموشی، مطلب یہ ہے کہ بد گوئی سے زبان کو روکا جائے۔ صمت کا مطلب یہ ہے کہ اپنی زبانوں کی حفاظت کرو۔ اپنی آنکھوں کو نیچا رکھو، جھگڑا نہ کرو اور ایک دوسرے سے حسد نہ کرو۔

- قَالَ:«وَسَمِعَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله امْرَأَةً تَسُبُّ جَارِيَةً لَهَا وَهِيَ صَائِمَةٌ، فَدَعَا رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله بِطَعَامٍ، فَقَالَ لَهَا: كُلِي، فَقَالَتْ: إِنِّي صَائِمَةٌ، فَقَالَ: كَيْفَ تَكُونِينَ صَائِمَةً وَقَدْ سَبَبْتِ جَارِيَتَكِ؟! إِنَّ الصَّوْمَ لَيْسَ مِنَ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ.» قَالَ:وَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ عليه السلام:«إِذَا صُمْتَ، فَلْيَصُمْ سَمْعُكَ وَبَصَرُكَ مِنَ الْحَرَامِ وَالْقَبِيحِ، وَ دَعِ الْمِرَاءَ وَأَذَى الْخَادِمِ، وَلْيَكُنْ عَلَيْكَ وَقَارُ الصِّيَامِ، وَلَاتَجْعَلْ يَوْمَ صَوْمِكَ كَيَوْمِ فِطْرِكَ.»[18] "ابو عبداللہ علیہ السلام فرماتے ہیں: کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک عورت کو روزہ کی حالت میں اپنی کنیز کو گالیاں دیتے ہوئے سنا، رسول اللہ ﷺ نے اسے بلایا اور کھانا منگوا کر اسے کھانے کے لیے کہا، اس عورت نے کہا: کہ میں تو روزے کی حالت میں ہوں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: تیرا روزہ کہاں ہے جب کہ تم اپنی لونڈی کو گالیاں دے رہی تھی، روزہ کھانے پینے سے رک جانے کا نام نہیں ہے۔ ابو عبداللہ علیہ السلام نے فرمایا: جب تم روزہ رکھو تو کان اور آنکھ کی حفاظت کرو، قبیح سے بچو، جھگڑا نہ کرو، نوکر کو تکلیف نہ دو، روزہ کا وقار قائم رکھو اور عام دنوں کی طرح روزہ کی حالت میں نہیں ہونا چاہیے۔"

- عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ علیه‌السلام يَقُولُ: «إِنَّ الصِّيَامَ لَيْسَ مِنَ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ وَحْدَهُ؛ إِنَّ مَرْيَمَ علیهاالسلام قَالَتْ: (إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمنِ صَوْماً) أَيْ صَمْتاً، فَاحْفَظُوا، وَغُضُّوا أَبْصَارَكُمْ، وَلَاتَحَاسَدُوا، وَلَا تَنَازَعُوا، فَإِنَّ الْحَسَدَ يَأْكُلُ الْإِيمَانَ، كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ.»[19] علی بن بصیر بیان کرتے ہیں کہ میں نے ابو عبداللہ کو فرماتے ہوئے سنا ہے،آپ فرماتے ہیں : روزہ صرف کھانے پینے سے روکنے کا نام نہیں ہے، حضرت مریم علیہ السلام نے کہا تھا: "میں نے تو رحمان کے لیے روزے کی نذرمانی ہے۔"یعنی روزہ کی حالت میں خاموشی اور اپنی زبان کی حفاظت کرو، اپنی نظروں کو نیچا رکھو، جھگڑا نہ کرو اور حسد نہ کرو کیوں کہ حسد ایمان کو اس طرح کھا جاتا ہے جیسے آگ لکڑی کو کھا جاتی ہے۔

7. شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللهِ (4:92) ترجمہ: ”تو پے در پے دو ماہ کے روزے رکھنا ہے۔ یہ بطور توبہ اللہ کی طرف سے ہے۔“

- عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سُلَيْمَانَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللهِ علیه‌السلام: مَا تَقُولُ فِي الرَّجُلِ يَصُومُ شَعْبَانَ وَشَهْرَ رَمَضَانَ؟ قَالَ: «هُمَا الشَّهْرَانِ اللَّذَانِ قَالَ اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالى: (شَهْرَيْنِ مُتَتابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللهِ)». قُلْتُ: فَلَا يَفْصِلُ بَيْنَهُمَا؟ قَالَ: «إِذَا أَفْطَرَ مِنَ اللَّيْلِ فَهُوَ فَصْلٌ، وَإِنَّمَا قَالَ رَسُولُ اللهِ صلی الله علیه وآله: لَاوِصَالَ فِي صِيَامٍ، يَعْنِي لَايَصُومُ الرَّجُلُ يَوْمَيْنِ مُتَوَالِيَيْنِ مِنْ غَيْرِ إِفْطَارٍ، وَقَدْ يُسْتَحَبُّ لِلْعَبْدِ أَنْ لَايَدَعَ السَّحُورَ.»[20] ”میں نے ابو عبد اللہ علیہ السلام سے کہا کہ آپ اس شخص کے بارے میں کیا فرماتے ہیں جو شعبان اور رمضان دونوں ماہ کے روزے رکھے ؟آپ نے فرمایا: ان دونوں ماہ کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: " تو پے در پے دو ماہ کے روزے رکھنا ہے۔ یہ بطور توبہ اللہ کی طرف سے ہے۔" میں نے سوال کیا کہ ان دونوں ماہ کے درمیان فاصلہ نہ دیں؟ تو آپ نے فرمایا: جب روزہ افطار ہو گا تو یہی رات کا فاصلہ ہو جائے گا۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: روزہ میں اتصال نہیں، یعنی بغیر افطار دو روزے لگاتار نہ رکھے اور سحری کھانا ترک نہ کرے۔“

8. مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا (6:160) ترجمہ: ”جو شخص نیکی لے کر آئے گا تو اس کے لئے اس جیسی دس نیکیاں ہوں گی۔“

- عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ حَمَّادٍ، عَنِ الْحَلَبِيِّ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ علیه‌السلام أَنَّهُ سأَلَهُ عَنِ الصَّوْمِ فِي الْحَضَرِ؟ فَقَالَ: « ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ فِي كُلِّ شَهْرٍ: الْخَمِيسُ مِنْ جُمْعَةٍ، وَالْأَرْبِعَاءُ مِنْ جُمْعَةٍ، وَالْخَمِيسُ مِنْ جُمْعَةٍ أُخْرى». وَقَالَ: « قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ علیه‌السلام: صِيَامُ شَهْرِ الصَّبْرِ وَثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ يَذْهَبْنَ بِبَلَابِلِ الصُّدُورِ، وَصِيَامُ ثَلَاثَةِ

أَيَّامٍ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ صِيَامُ الدَّهْرِ؛ إِنَّ اللهَ - عَزَّ وَجَلَّ - يَقُولُ: (مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها).»[21] حضرت ابو عبداللہ علیہ السلام سے روایت ہے کہ حضر کے روزے سے متعلق سوال کیا گیا کہ تین دن ہر ماہ میں پہلے جمعہ سے پہلے جمعرات کو اور دوسرے جمعہ سے پہلے چہار شنبہ کو اور آخری جمعہ سے پہلے پہلی جمعرات کو؟ اور امیر المؤمنین علیہ السلام نے فرمایا: ماہ رمضان کا نام صبر ہے اور ہر ماہ تین روزے رکھنا سینوں سے وسوسوں کو دور کرتا ہے اور یہ صیام الدہر کہلاتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "جو شخص نیکی لے کر آئے گا تو اس کے لیے اس جیسی دس نیکیاں ہوں گی۔"

- عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عليه‌السلام عَنِ الصِّيَامِ فِي الشَّهْرِ: كَيْفَ هُوَ؟ قَالَ: «ثَلَاثٌ فِي الشَّهْرِ، فِي كُلِّ عَشْرٍ يَوْمٌ؛ إِنَّ اللهَ - تَبارَكَ وَتَعَالى - يَقُولُ: (مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها)؛ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ فِي الشَّهْرِ صَوْمُ الدَّهْرِ.»[22] "میں نے امام رضا علیہ السلام سے مہینوں کے روزوں سے متعلق پوچھا کہ کتنے دن رکھے جائیں؟ تو آپ نے فرمایا: ہر ماہ میں دس دن کے بعد ایک دن اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "جو شخص نیکی لے کر آئے گا تو اس کے لیے اس جیسی دس نیکیاں ہوں گی۔" پس ہر ماہ تین دن کے روزے پورے مہینہ کے روزوں کے برابر ہو جاتے ہیں۔"
- عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه‌السلام، قَالَ: «مَنْ نَوَى الصَّوْمَ، ثُمَّ دَخَلَ عَلى أَخِيهِ، فَسَأَلَهُ أَنْ يُفْطِرَ عِنْدَهُ، فَلْيُفْطِرْ، وَلْيُدْخِلْ عَلَيْهِ السُّرُورَ؛ فَإِنَّهُ يُحْتَسَبُ لَهُ بِذلِكَ الْيَوْمِ عَشَرَةُ أَيَّامٍ، وَهُوَ قَوْلُ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ: (مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها).»[23] "حضرت ابو جعفر علیہ السلام فرماتے ہیں: کہ جو شخص روزہ کی نیت کرلے اور اپنے بھائی کے پاس جائے اور اس سے افطاری کے بارے میں کہے تو اسے منظور کرنا چاہیے تاکہ اس کے دل کو خوش کرے، اس صورت میں اسے دس روزوں کا ثواب ملے گا، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "جو شخص نیکی لے کر آئے گا تو اس کے لیے اس جیسی دس نیکیاں ہوں گی۔"

9. بَلِ الْإِنسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ (14:75) ترجمہ: "بلکہ انسان اپنے آپ کو خوب دیکھنے والا ہے۔"

- عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ، قَالَ: كَتَبْتُ إِلى أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه‌السلام أَسْأَلُهُ: مَا حَدُّ الْمَرَضِ الَّذِي يُفْطِرُ فِيهِ صَاحِبُهُ، وَالْمَرَضِ الَّذِي يَدَعُ صَاحِبُهُ الصَّلَاةَ قَائِماً؟ قَالَ: (بَلِ الْإِنْسانُ عَلى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ) وَقَالَ: «ذَاكَ إِلَيْهِ، هُوَ أَعْلَمُ بِنَفْسِهِ.»[24] "میں نے ابو عبداللہ علیہ السلام کو لکھا کہ اس مرض کی حد کتنی ہے جس میں روزہ اور نماز ترک کی رخصت ہے، تو آپ نے فرمایا: انسان اپنے نفس کی حالت کو خود دیکھنے والا ہے، یہ تو اسی کو اندازہ کرنا ہے کہ وہ روزہ رکھ سکتا ہے یا نہیں اور نماز قائم کر سکتا ہے یا نہیں۔"

10. تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا (25:14) ترجمہ: "وہ اپنا پھل اپنے رب کے حکم سے ہر وقت دیتا ہے۔"

- عَنْ جَعْفَرٍ، عَنْ آبَائِهِ عليهم‌السلام: «أَنَّ عَلِيّاً - صَلَوَاتُ اللهِ عَلَيْهِ - قَالَ فِي رَجُلٍ نَذَرَ أَنْ يَصُومَ زَمَاناً، قَالَ: الزَّمَانُ خَمْسَةُ أَشْهُرٍ، وَالْحِينُ سِتَّةُ أَشْهُرٍ؛ لِأَنَّ اللهَ - عَزَّ وَجَلَّ - يَقُولُ: (تُؤْتِي أُكُلَها كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّها).»[25] "امام جعفر صادق علیہ السلام سے پوچھا: کہ ایک شخص نے نذر مانی کہ وہ زمانہ تک روزہ رکھے گاتو کتنی مدت تک روزے رکھے گا؟آپ نے فرمایا: زمانہ سے مراد پانچ ماہ اور حین سے مراد چھ ماہ، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وہ اپنا پھل اپنے رب کے حکم سے ہر وقت دیتا ہے۔" یعنی کھجور کے پھل گرمیوں میں کھائے جاتے ہیں اوراس میں پھول آتا ہے، جاڑے میں اور پھول سے خرما بننے میں چھ ماہ گزر جاتے ہیں۔"
- عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه‌السلام: أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ قَالَ: لِلّهِ عَلَيَّ أَنْ أَصُومَ حِيناً، وَذلِكَ فِي شُكْرٍ؟ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ عليه‌السلام: «قَدْ أُتِيَ عَلِيٌّ عليه‌السلام فِي مِثْلِ هذَا، فَقَالَ: صُمْ سِتَّةَ أَشْهُرٍ؛ فَإِنَّ اللهَ-عَزَّ وَجَلَّ- يَقُولُ: (تُؤْتِي أُكُلَها كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّها)يَعْنِي سِتَّةَ أَشْهُرٍ.»[26] "حضرت ابو عبد اللہ علیہ السلام سے روایت ہے کہ ان سے اس شخص کے بارے میں پوچھا گیا جس نے نذر مانی کہ میں ایک حین تک شکرانے کے روزے رکھوگا۔ توآپ نے فرمایا: ایسا ہی مسئلہ حضرت علی علیہ السلام سے پوچھا گیا تھاتوآپ نے اس کے جواب میں فرمایا: چھ ماہ روزے رکھو کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: کہ اذنِ رب سے ہر چھ ماہ بعد اس کے پھل کھائے جاتے ہیں۔"

11. لَيۡلَةُ ٱلۡقَدۡرِ خَيۡرٞ مِّنۡ أَلۡفِ شَهۡرٖ (3:97) یعنی: "شب قدر ہزار مہینوں سے بہتر ہے۔"

- عَنْ حُمْرَانَ: أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا جَعْفَرٍ عليه‌السلام عَنْ قَوْلِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ: (إِنَّا أَنْزَلْناهُ فِي لَيْلَةٍ مُبارَكَةٍ)؟ قَالَ: «نَعَمْ، لَيْلَةُ الْقَدْرِ، وَهِيَ فِي كُلِّ سَنَةٍ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ فِي الْعَشْرِ الْأَوَاخِرِ، فَلَمْ يُنْزَلِ الْقُرْآنُ إِلَّا فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ، قَالَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ: (فِيها يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ).» قَالَ: «يُقَدَّرُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ كُلُّ شَيْءٍ يَكُونُ فِي تِلْكَ السَّنَةِ إِلى مِثْلِهَا مِنْ قَابِلٍ: خَيْرٍ وَشَرٍّ، وَطَاعَةٍ وَمَعْصِيَةٍ، وَمَوْلُودٍ وَأَجَلٍ، أَوْ رِزْقٍ، فَمَا قُدِّرَ فِي تِلْكَ السَّنَةِ وَقُضِيَ، فَهُوَ الْمَحْتُومُ، وَلِلّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - فِيهِ الْمَشِيئَةُ.»

قَالَ: قُلْتُ: (لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ): أَيُّ شَيْءٍ عُنِيَ بِذلِكَ؟ فَقَالَ: «الْعَمَلُ الصَّالِحُ فِيهَا مِنَ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَأَنْوَاعِ الْخَيْرِ خَيْرٌ مِنَ الْعَمَلِ فِي أَلْفِ شَهْرٍ لَيْسَ فِيهَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ، وَلَوْلَا مَا يُضَاعِفُ اللهُ - تَبَارَكَ وَتَعَالى - لِلْمُؤْمِنِينَ، مَا بَلَغُوا، وَلكِنَّ اللهَ يُضَاعِفُ لَهُمُ الْحَسَنَاتِ.»[27] "امام محمد باقر علیہ السلام سے اس آیت کے بارے میں پوچھا گیا۔ آپ علیہ السلام نے فرمایا ہاں لیلہ القدر ہر ماہ رمضان کے آخری عشرہ میں آتی ہے۔ قرآن مجید لیلۃالقدر میں ہی نازل ہوا ہے۔ اس میں ہر امر حکیم کو جدا جدا بیان کیا جاتا ہے اور ہر شے جو اس سال میں ہوئی ہے اسی کے مثل اگلے سال میں مقرر کی جاتی ہے۔ ہر چیز

اسی سال میں متعین کی جاتی ہے وہ چاہیے خیر ہو یا شر، اطاعت یا معصیت، ولادت ہو یا موت یا رزق پس جو بھی اس سال کے لیے معین ہو جائے گا وہ امر حقیقی ہوگا اور مشیت الٰہی اس میں ناقد ہو گی۔ میں نے کیا: شب قدر ہزار مہینوں سے بہتر ہے اس سے کیا مراد ہے؟ تو آپ نے فرمایا: عمل صالح نماز زکوۃ و دیگر امور خیر بہتر ہوتے ہیں ان ہزار مہینوں کے عمل سے جن میں شب قدر نہ ہو۔ اگر اللہ تعالیٰ اس طرح مومنین کے عمل میں اضافہ نہ کرتا تو وہ اس حد تک نہ پہنچتے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ یوں حسنات کو زیادہ کرتا ہے۔"

- عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ، قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ، وَنَاسٌ يَسْأَلُونَهُ يَقُولُونَ: الْأَرْزَاقُ تُقَسَّمُ لَيْلَةَ النِّصْفِ مِنْ شَعْبَانَ؟ قَالَ: فَقَالَ: «لَا وَاللهِ، مَا ذَاكَ إِلَّا فِي لَيْلَةِ تِسْعَ عَشْرَةَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ، وَإِحْدى وَعِشْرِينَ وَثَلَاثٍ وَعِشْرِينَ، فَإِنَّ فِي لَيْلَةِ تِسْعَ عَشْرَةَ يَلْتَقِي الْجَمْعَانِ، وَفِي لَيْلَةِ إِحْدى وَعِشْرِينَ(يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ) وَفِي لَيْلَةِ ثَلَاثٍ وَعِشْرِينَ يُمْضى مَا أَرَادَ اللهُ - عَزَّ وَجَلَّ - مِنْ ذلِكَ، وَهِيَ(لَيْلَةُ الْقَدْرِ) الَّتِي قَالَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ: (خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ).»

قَالَ: قُلْتُ: مَا مَعْنى قَوْلِهِ: «يَلْتَقِي الْجَمْعَانِ»؟ قَالَ: يَجْمَعُ اللهُ فِيهَا مَا أَرَادَ مِنْ تَقْدِيمِهِ وَتَأْخِيرِهِ وَإِرَادَتِهِ وَقَضَائِهِ. قَالَ: قُلْتُ: فَمَا مَعْنى: يُمْضِيهِ فِي ثَلَاثٍ وَعِشْرِينَ؟ قَالَ: إِنَّهُ يَفْرُقُهُ فِي لَيْلَةِ إِحْدى وَعِشْرِينَ، وَيَكُونُ لَهُ فِيهِ الْبَدَاءُ، فَإِذَا كَانَتْ لَيْلَةُ ثَلَاثٍ وَعِشْرِينَ أَمْضَاهُ، فَيَكُونُ مِنَ الْمَحْتُومِ الَّذِي لَايَبْدُو لَهُ فِيهِ تَبَارَكَ وَتَعَالى.[28] "لوگوں نے کہا کہ رزق تو ماہ شعبان کے نصف میں تقسیم ہوتے ہیں۔ آپ نے فرمایا نہیں وہ تو 19، 21، 23 رمضان کو تقسیم ہوتے ہیں۔ 19 کو دو چیزیں جمع ہوتی ہیں اور 21 کو ہر امر حکیم میں تفریق ہوتی ہے اور 23 رمضان کو ان امور کا اجرا ہوتا ہے جن کا ارادہ اللہ نے کیا ہو، اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ شعب قدر ہزار ماہ سے بہتر ہے۔ میں نے پوچھا دو کے جمع ہونے سے کیا مراد ہے؟ آپ نے فرمایا خدا جس کا ارادہ کرتا ہے وہ جمع کرتا ہے، میں نے کہا کہ تقدیم و تاخیر ارادہ قضا سے کیا مراد ہے؟ آپ نے فرمایا: انیسویں شب میں اندازہ ہوتا ہے۔ اکیسویں شب میں یقینی صورت ہوتی ہے اور تئیسویں شب میں اجراء ہوتا ہے۔ محو واثبات جب 23 ویں شب آتی ہے تو ان امور کا حتمی طور پر اجراء ہوتا ہے جن کو اللہ نے ظاہر نہیں کیا تھا۔"

روزے کی فضیلت کے بارے میں روایات

1) روزہ ایک ڈھال ہے

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسى، عَنْ حَرِيزٍ، عَنْ زُرَارَةَ : عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه‌السلام، قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى‌الله‌عليه‌وآله: الصَّوْمُ جُنَّةٌ مِنَ النَّارِ.[29] یعنی: "علی بن ابراہیم بن

ہاشم اپنے والد کی سند سے، حماد بن عیسیٰ کی سند سے، حارث کی سند سے، زرارہ کی سند سے: ابو جعفر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: روزہ دوزخ سے بچنے کے لئے ایک ڈھال ہے۔

امام کلینیؒ نے یہ حدیث الکافی کتاب الإیمان والکفر، باب دعائم الإسلام، ح1494 کے تحت بھی نقل کی ہے۔

2) جسم کی زکوۃ روزہ ہے

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي زِيَادٍ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ، عَنْ آبَائِهِ عليهم السلام: «أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وآله قَالَ لِأَصْحَابِهِ: أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِشَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ فَعَلْتُمُوهُ، تَبَاعَدَ الشَّيْطَانُ مِنْكُمْ كَمَا تَبَاعَدَ الْمَشْرِقُ مِنَ الْمَغْرِبِ؟ قَالُوا : بَلى، قَالَ : الصَّوْمُ يُسَوِّدُ وَجْهَهُ، وَالصَّدَقَةُ تَكْسِرُ ظَهْرَهُ، وَالْحُبُّ فِي اللهِ وَالْمُوَازَرَةُ عَلَى الْعَمَلِ الصَّالِحِ يَقْطَعُ دَابِرَهُ، وَالِاسْتِغْفَارُ يَقْطَعُ وَتِينَهُ؛ وَلِكُلِّ شَيْءٍ زَكَاةٌ، وَزَكَاةُ الْأَبْدَانِ الصِّيَامُ.[30] یعنی: "علی بن ابراہیم اپنے والد کی سند سے، عبد اللہ بن المغیرہ کی سند سے، اسماعیل بن ابی زیاد کی سند سے: ابو عبداللہ کی روایت سے، ان کے آباء واجداد کی طرف سے، ان پر سلام ہو: رسول اللہ ﷺ اور آپ کے اہل خانہ نے اپنے صحابہ سے فرمایا: کیا میں تمھیں کچھ نہ بتاؤں، اگر تم ایسا کروگے تو شیطان تم سے اتنا دور ہو جائے گا جیسے مشرق سے مغرب؟ انہوں نے کہا: کیوں نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: روزہ اس کے چہرے کو سیاہ کرتا ہے، صدقہ کرنے سے اس کی کمر ٹوٹ جاتی ہے، رضائے الٰہی سے محبت اور عمل صالح سے ہمدردی پیدا ہوتی ہے۔ اور ہر چیز کی زکوۃ ہے اور جسموں کی زکوۃ روزہ ہے۔"

"مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ، عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرٍ: قَالَ: لِكُلِّ شَيْءٍ زَكَاةٌ، وَزَكَاةُ الْأَجْسَادِ الصَّوْمُ."[31] یعنی: "محمد بن یحییٰ، احمد بن محمد کی سند سے، علی بن الحکم کی سند پر، موسیٰ بن بکر کی سند سے: آپ نے فرمایا: ہر چیز کی زکوۃ ہے اور جسموں کی زکوۃ روزہ ہے۔"

3) روزہ دار جنت میں جائے گا

مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ يَسَارٍ، قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ عليه السلام: «قَالَ أَبِي: إِنَّ الرَّجُلَ لَيَصُومُ يَوْماً تَطَوُّعاً يُرِيدُ مَا عِنْدَ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ، فَيُدْخِلُهُ اللهُ بِهِ الْجَنَّةَ.[32] یعنی: "محمد بن اسماعیل، الفضل بن شاذان سے، ابن ابی عمیر سے، معاویہ بن عمار سے، اسماعیل کی سند سے۔ ابو عبداللہ علیہ السلام کہتے ہیں کہ میرے والد نے فرمایا: ایک آدمی اپنی مرضی سے دن کا روزہ رکھتا، اس کی خواہش کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے پاس کیا ہے؟ تو اللہ تعالیٰ اسے

جنت میں داخل کرے گا۔"

4) روزہ کااجر بے حساب

رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ سَلَمَةَ صَاحِبِ السَّابِرِيِّ، عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام، قَالَ: «إِنَّ اللهَ- تَبَارَكَ وَتَعَالَى- يَقُولُ: الصَّوْمُ لِي، وَأَنَا أَجْزِي عَلَيْهِ.»[33] *یعنی: "علی بن ابراہیم، اپنے والد کی سند سے، ابن ابی عمیر کی سند سے، السبری کے مالک سلمہ کی سند سے، ابی الصباح کی سند سے: ابو عبداللہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: روزہ میرے لیے ہے اور میں ہی اس کی جزادوں گا۔"*

5) روزہ کی حالت میں تمام وقت عبادت ہے

أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَسَّانَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ طَلْحَةَ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام، قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله: الصَّائِمُ فِي عِبَادَةٍ وَإِنْ كَانَ عَلى فِرَاشِهِ مَا لَمْ يَغْتَبْ مُسْلِماً.»[34] *یعنی: "احمد بن ادریس، محمد بن حسن کی سند پر، محمد بن علی کی سند پر، علی بن النعمان کی سند پر، عبداللہ بن طلحہ سے: ابو عبداللہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: روزہ دار عبادت میں مشغول ہے، چاہے وہ اپنے بستر پر ہی کیوں نہ ہو، جب تک کہ وہ کسی مسلمان کی غیبت نہ کرے۔"*

6) صبر سے مراد روزہ ہے

عَلِيٌّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ سُلَيْمَانَ، عَمَّنْ ذَكَرَهُ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام فِي قَوْلِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ: (وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ) قَالَ: «الصَّبْرُ: الصِّيَامُ» وَقَالَ: «إِذَا نَزَلَتْ بِالرَّجُلِ النَّازِلَةُ وَالشَّدِيدَةُ فَلْيَصُمْ، فَإِنَّ اللهَ- عَزَّ وَجَلَّ - يَقُولُ: (وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ) يَعْنِي الصِّيَامَ.»[35] *یعنی: "علی اپنے والد کے بارے میں، ابو عامر کے بیٹے کے بارے میں، سلیمان کے بارے میں، جس نے اس کا ذکر کیا: ابو عبداللہ کے بارے میں (جیسا کہ اللہ تعالیٰ کہتا ہے: اور صبر کا استعمال کرو)، آپ نے فرمایا: "صبر: روزہ" اور کہا: "اگر تم اس شخص کے ساتھ اترو جو نیچے آ رہا ہے اور سخت ہے تو اسے بہرا ہو جائے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اور صبر کا استعمال کرو، یعنی مشکلات کے موقع پر روزہ رکھو۔"*

7) روزہ دار کی نیند بھی عبادت ہے

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام، قَالَ: «نَوْمُ الصَّائِمِ عِبَادَةٌ، وَنَفَسُهُ تَسْبِيحٌ.»[36] *یعنی: "ابو عبداللہ سے*

مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: روزہ دار کی نیند عبادت ہے اور سانس لینا تسبیح ہے۔"

8) گناہوں کی معافی

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ علیه‌السلام: «مَنْ صَامَ لِلّهِ- عَزَّ وَجَلَّ- يَوْماً فِي شِدَّةِ الْحَرِّ، فَأَصَابَهُ ظَمَأٌ، وَكَّلَ اللهُ بِهِ أَلْفَ مَلَكٍ يَمْسَحُونَ وَجْهَهُ وَيُبَشِّرُونَهُ حَتّى إِذَا أَفْطَرَ قَالَ اللهُ- عَزَّ وَجَلَّ- لَهُ: مَا أَطْيَبَ رِيحَكَ وَرَوْحَكَ! مَلَائِكَتِي، اشْهَدُوا أَنِّي قَدْ غَفَرْتُ لَهُ.»[37] یعنی: ابو عبداللہ علیہ السلام نے فرمایا:"جو شخص اللہ تعالیٰ کے لئے روزہ رکھتا ہے وہ ایک دن گرمی میں پیاسا ہے اور اللہ تعالیٰ اس کے لئے ایک ہزار فرشتے مقرر کرتا ہے، جو اپنا چہرہ پونچھتے ہیں اور اس کے لئے بشارت ہے کہ جب وہ روزہ افطار کرتا ہے ،تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: کتنی اچھی روح ہے! میرے فرشتے گواہی دیں کہ میں نے اسے معاف کر دیا ہے۔"

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ علیه‌السلام: «مَنْ صَامَ لِلّهِ يَوْماً فِي شِدَّةِ الْحَرِّ، فَأَصَابَهُ ظَمَأٌ، وَكَّلَ اللهُ- عَزَّ وَجَلَّ- بِهِ أَلْفَ مَلَكٍ يَمْسَحُونَ وَجْهَهُ وَيُبَشِّرُونَهُ حَتّى إِذَا أَفْطَرَ قَالَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ: مَا أَطْيَبَ رِيحَكَ وَرَوْحَكَ! مَلَائِكَتِي، اشْهَدُوا أَنِّي قَدْ غَفَرْتُ لَهُ.»[38] یعنی: ابو عبداللہ علیہ السلام نے فرمایا:"جو شخص اللہ تعالیٰ کے لیے روزہ رکھتا ہے وہ ایک دن گرمی میں پیاسا ہے اور اللہ تعالیٰ اس کے لئے ایک ہزار فرشتے مقرر کرتا ہے، جو اپنا چہرہ پونچھتے ہیں اور اس کے لئے بشارت ہے کہ جب وہ روزہ افطار کرتا ہے، تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: کتنی اچھی روح ہے! میرے فرشتے گواہی دیں کہ میں نے اسے معاف کر دیا ہے۔"

9) روزہ دار کے منہ کی بو کستوری سے بہتر

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ علیه‌السلامس، قَالَ: «أَوْحَى اللهُ- عَزَّ وَجَلَّ- إِلى مُوسى علیه‌السلام: مَا يَمْنَعُكَ مِنْ مُنَاجَاتِي؟ فَقَالَ: يَا رَبِّ، أُجِلُّكَ عَنِ الْمُنَاجَاةِ لِخُلُوفِ فَمِ الصَّائِمِ، فَأَوْحَى اللهُ- عَزَّ وَجَلَّ- إِلَيْهِ: يَا مُوسى، لَخُلُوفُ فَمِ الصَّائِمِ أَطْيَبُ عِنْدِي مِنْ رِيحِ الْمِسْكِ.»[39] یعنی: ابو عبداللہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا:" اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام پر وحی بھیجی کہ آپ کو مجھ سے بات کرنے سے کس چیز نے روکا؟ پس انہوں نے کہا: اے رب! میں روزے دار کے منہ سے نکلنے والی بو کی وجہ سے روکا ہوں ۔ پھر اللہ تعالیٰ نے وحی کی،"اے موسیٰ! "روزہ دار کے منہ کی بو اللہ تعالیٰ کے نزدیک مشک کی خوشبو سے بھی زیادہ بہتر ہے۔"

10) روزہ دار کے لئے دو خوشیاں ہیں

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ سَلَمَةَ صَاحِبِ السَّابِرِيِّ، عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ علیه‌السلام أَنَّهُ قَالَ: «لِلصَّائِمِ فَرْحَتَانِ: فَرْحَةٌ عِنْدَ إِفْطَارِهِ، وَفَرْحَةٌ

عِنْدَ لِقَاءِ رَبِّهِ.»[40] یعنی: علی بن ابراہیم اپنے والد کی سند سے، ابن ابی عمیر کی سند سے، السبری کے مالک سلمہ کی سند سے، ابو الصباح کی سند سے: ابو عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "روزہ دار کو دو خوشیاں حاصل ہوں گی (ایک تو جب) وہ افطار کرتا ہے تو خوش ہوتا ہے اور (دوسرے) جب وہ اپنے رب سے ملاقات کرے گا تو اپنے روزے کا ثواب پا کر خوش ہو گا۔"

*****

References

---

1. Al- Kulayni, Abu Jafar, Muhammad bin Yaqoub, *Al-Kaf*, Vol. 1, (Iran, Dar ul Hadith, 1429AH) 33.

ابو جعفر، محمد بن یعقوب، الکلینی، *الکافی*، ج1، (ایران، دار الحدیث، 1429ھ)، 33-

2. See: Naqvi, Dr Mohsin, *Maktab Ahlebait main Uloom ul Hadith ka Irtaka*, 54; 65.

دیکھیں: نقوی، ڈاکٹر محسن، *مکتب اہل بیت میں علوم الحدیث کا ارتقاء*، (کراچی، مکتبہ عماد الاسلام، 2009ء)، 54و65۔

3. Ibid.

ایضا۔

4. Al- Kulayni, Abu Jafar, Muhammad bin Yaqoub, *Al-Kafi* , Vol. 1, 75.

الکلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، *الکافی*، ج1، 75-

5. Abu Abbas, Ahmed Bin Ali, Najashi, *Rijal ul Najashi* (Iran, Alnashar ul Islami, 1418 AH), 377.

ابو عباس، احمد بن علی، نجاشی، *رجال للنجاشی* (ایران، النشر الاسلامی، 1418ھ)، 377۔

6. Abu Jafar, Muhammad bin Yaqoub, Al- Kulayni, *Al-Kafi*, Vol.1 (Tehran, Maktabat-Alsadooq, 1381 AD), 24.

ابو جعفر، محمد بن یعقوب، الکلینی، *الکافی*، ج1 (تہران، مکتبہ الصدوق، 1381ھ)، 24-

7. Majd al-Din, Muhammad ibn Yaqoub, Firouzabadi, *Al-Qamos al-Muheet* (Cairo, Dar Al-Hadith, 2008), 958.

مجد الدین، محمد بن یعقوب، فیروز آبادی، *القاموس المحیط* (قاہرہ، دار الحدیث، 2008ء)، 958۔

8. Ibn Hajar, Ahmed bin Ali, Asqalani, *Fath al-Bari*, Vol. 4 (Riyadh, Maktaba Almalik Fahd, 1421 AH), 123.

ابن حجر، احمد بن علی، عسقلانی، فتح الباری، ج4 (الریاض، مکتبہ الملک فہد، 1421ھ)، 123-

9. Al- Kulayni, *Al-Kafi*, Kitab al-Siam, Chapter 1, Vol. 7, 396, Hadith 6252.

الکلینی، الکافی، کتاب الصیام، باب 1، ج7، ص396، حدیث نمبر6252۔

10. Al- Kulayni, *Al-Kafi*, Kitab al-Siyam, Chapter 37, 557, Hadith 6447.

الکلینی، الکافی، کتاب الصیام، باب 37، 557، حدیث6447۔

11. Ibid, 559, Hadith 6451.

ایضاً، 559، حدیث6451۔

12. Ibid, Chapter. 39, Vol. 7, 562, Hadith 6456.

ایضاً، باب39، ج7، 562، حدیث6456۔

13. Al-Kulayni, *Al-Kafi*, Kitab al-Siyam, Chapter 48, Vol. 7, 586, Hadith 6496.

الکلینی، الکافی، کتاب الصیام، باب48، ج7، 586، حدیث6496۔

14. Ibid, Chapter 17, 507, Hadith 6367.

ایضاً، باب17، 507، حدیث 6367۔

15. Ibid, Chapter 18, 509, Hadith 6370.

ایضاً، باب18، 509، حدیث6370۔

16. Ibid, Chapter 2, 401, Hadith 6269.

ایضاً، باب 2، 401، حدیث6269۔

17.Ibid, Chapter 11, 472, Hadith 6322.

ایضاً، باب 11، 472، حدیث6322۔

18. Ibid, 473, Hadith 6323.

ایضاً، 473، حدیث6323۔

19. Ibid, 476, Hadith 6328.

ایضاً، 476، حدیث6328۔

20. Ibid, Chapter 13, 489, Hadith 6342.

ایضاً، باب13، 489، حدیث6342۔

21. IbidVol.7, 490, Hadith 6343.

ایضاً، 490، ج7، حدیث6343۔

22.Ibid, 491, Hadith 6344.

ایضاً، 491، حدیث 6344۔

23. Ibid, Chapter 64, 653, Hadith 6593.

ایضاً، باب 64، 653، حدیث 6593-

24. Ibid, Chapter 39, 562, Hadith 6456.

ایضاً، باب 39، 562، حدیث 6456۔

25.Ibid, Chapter 58, 627, Hadith 6562.

ایضاً، باب 58، 627، حدیث 6562۔

26. Ibid, Hadith 6563.

ایضاً، حدیث 6563۔

27. Ibid, Chapter 69, 676, Hadith 6624.

ایضاً، باب 69، 676، حدیث 6624۔

28. Ibid, 680, Hadith 6626.

ایضاً، 680، حدیث 6626۔

29. Ibid.

ایضاً۔

30. Ibid, 397, Hadith 6253.

ایضاً، ص 397، حدیث 6253۔

31. Ibid 400, Hadith 6255.

ایضاً، ص 400، حدیث 6255-

32. Ibid, 401, Hadith 6256.

ایضاً، 401، حدیث 6256۔

33. Ibid, Hadith 6257.

ایضاً، حدیث 6257۔

34. Ibid, 404, Hadith 6260.

ایضاً، 404، حدیث 6260۔

35. Ibid, 403, Hadith 6258.

ایضاً، 403، حدیث 6258۔

36. Ibid, 405, Hadith 6263.

ایضاً، 405، حدیث 6263۔

37. Ibid, 403, Hadith 6259.

ایضاً، 403، حدیث 6259۔

38. Ibid, 409, Hadith 6268.

ایضاً، 409، حدیث 6268۔

39. Ibid, 406, Hadith 6264.

ایضاً، 406، حدیث 6264۔

40. Ibid, 408, Hadith 6266.

ایضاً، 408، حدیث 6266۔

تفسیر عیاشی پر ایک نظر

Introduction to *Tafsir-e-Ayashi*

Open Access Journal
Qtly. Noor-e-Marfat
eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nooremarfat.com
Note: All Copy Rights are Preserved.

Sajid Ali Gondal
Student of Al-Mustafa International University Qom, Iran.**E-mail**:sajidaligondal55@yahoo.com

Abstract: Contemporary of Sheikh Kulayni, Muhammad ibn Ayyashi is considered as one of The great Shia scholars .He was well versed in Hadith, Rijal, Fiqh and Tafsir. His interpretation (Tafsir Ayashi) was written in the 4th century .It is the primary source of narrative interpretation and is only a transmitted and narrative commentary. In this tafsir, the author has interpreted the Qur'anic verses without any footnote, relying only on the traditions. This article discusses the personality of the late Ayashi , his teachers and a few distinguished students as well as various aspects of this tafsir. Following a brief introduction of the tafsir, this article also discusses Ayyashi's style of writing and weaknesses of the chains of narration of the traditions reported in it. In the end, it highlights the sources of the tafsir and some of its merits and demerits.

Keywords: Quran, Interpretation, Muhammad bin Ayashi, Chain of narration.

خلاصہ

شیخ کلینیؒ کے معاصر محمد بن عیاشی کا شمار بزرگ شیعہ علماء میں ہوتا ہے انہیں حدیث، رجال، فقہ و علم تفسیر وغیرہ میں کمال مہارت حاصل تھی۔ ان کی تفسیر (تفسیر عیاشی) چوتھی صدی قمری میں لکھی گئی۔اِسے روائی تفاسیر میں بنیادی منبع کی حیثیت حاصل ہے اور یہ ایک محض نقلی و روائی تفسیر ہے۔ اس میں مصنف نے روایات کا سہارا لیتے ہوئے قرآنی آیات کی بغیر کسی حاشیے کے تفسیر کی ہے۔اس مقالہ میں مرحوم عیاشی کی شخصیت، ان کے اساتذہ اور چند برجستہ شاگردوں کے ذکر کے ساتھ ساتھ اس تفسیر کے مختلف ابعاد پر بات کی گئی ہے۔ اس مقالہ میں تفسیر عیاشی میں مصنف کے طرز نگارش اور تفسیر کے اجمالی تعارف کے بعد اس کے اسنادی ضعف پر بات کی گئی ہے نیز آخر میں تفسیر کے منابع اور کچھ امتیازات و نقائص کی طرف اشارہ ہے۔

کلیدی کلمات: قرآن، تفسیر، محمد بن عیاشی، اسناد۔

عیاشی کا مختصر زندگی نامہ

محمد بن مسعود بن محمد بن عیاشی، چوتھی صدی قمری میں پیدا ہوئے۔ ان کی کنیت ابو نضر ہے۔ عیاشی کی تاریخ پیدائش اور وفات کے متعلق دقیق معلوم نہیں ہو سکا۔ انہوں نے جو خط فضل بن شاذان (متوفی 260ق) کو لکھا ہے، اس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ عیاشی کی ولادت تقریبا 240 قمری میں جبکہ وفات 320ق میں واقع ہوئی ہے۔ عیاشی کا شمار شیخ کلینیؒ کے معاصرین میں ہوتا ہے۔[1] بعض محققین کے مطابق عیاشی، تفسیر قمی کے مؤلف علی بن ابراہیم، تفسیر فرات کے مصنف فرات بن ابراہیم قمی، تفسیر نعمانی کے محمد بن ابراہیم نعمانی اور تفسیر نہج البیان عن کشف معانی القرآن کے مصنف محمد بن حسن شیبانی کے ہم عصر ہیں۔ بعض نے ان کو دوسرے طبقے، جبکہ بعض نے انہیں پانچویں طبقے کے شیعہ مفسرین میں شمار کیا ہے۔[2]

ابن ندیم اور شیخ طوسی نے عیاشی کو قبیلہ بنی تمیم سے جبکہ نجاشی نے اسے سلمی نامی قبیلے کا فرد لکھا ہے۔ لیکن تینوں نے عیاشی کو اہلِ سمرقند کہا ہے۔[3] بعید نہیں ہے کہ تینوں کی مراد یہی ہو کہ وہ اصالتا عرب تھا جبکہ اس کا محل سکونت یا اس کی پیدائش سمرقند میں ہوئی۔[4] اس زمانے میں اہلِ سمرقند کی اکثریت چونکہ مکتب اہل سنت سے تعلق رکھتی تھی لہٰذا شیخ عیاشی کا تعلق بھی ابتدائی طور پر اسی مکتب سے رہا اور پھر کچھ مدت تحقیق و مطالعات کے بعد عیاشی نے شیعہ مکتب کو قبول کیا۔[5]

کہا جاتا ہے کہ عیاشی کو اپنے والد سے وراثت میں تین لاکھ دینار (رائج وقت سکے) ملے جسے انہوں نے علم و ادب کی تحصیل میں خرچ کر دیا۔[6] انہوں نے اپنا تعلیمی دور کوفہ، بغداد اور قم المقدس میں گزارا۔[7] انہیں فقہ، ادب، حدیث اور تفسیر جیسے علوم میں مہارت حاصل تھی۔ وہ اہل مشرق یعنی خراسان کے دانشوروں کے تاجدار اور علم حدیث و رجال حدیث میں اہل نظر اور ناقد کی حیثیت رکھتے ہیں۔ انہیں ایک ثقہ، صدوق اور فقیہ شیعہ امامی شمار کیا جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ عیاشی کا گھر گویا ایک مدرسہ تھا۔ انہوں نے جہاں تیس سے زائد اساتذہ سے کسبِ فیض کیا وہاں بے شمار شاگردوں کو بھی پروان چڑھایا۔ رجال کشی، شواہد التنزیل حسکانی اور رجال نجاشی وغیرہ جیسی کتابوں میں عیاشی کے ساٹھ سے زیادہ اساتذہ کا ذکر موجود ہے۔

عیاشی کے بعض اساتذہ

عیاشی کے اساتذہ میں سے بعض اساتید کے نام درج ذیل ہیں:

1.	امام حسن عسکری علیہ السلام کے شاگرد، اسحاق بن محمد بصری۔	2.	امام عسکری علیہ السلام کے شاگرد، ابراہیم بن محمد بن فارس۔
3.	احمد بن منصور خزاعی	4.	احمد بن عبداللہ علوی

5.	ابو العباس احمد بن عبداللہ بن سھل بغدادی واضحیٰ جنہوں نے "ایمان ابی طالب" نامی کتاب تالیف کی ہے۔	6.	امام حسن عسکری علیہ السلام کے صحابی ابو عبد اللہ محمد بن احمد بن نعیم شاذانی نیشاپوری
7.	امام ہادی علیہ السلام کے صحابی ابو علی محمودی محمد بن احمد بن حماد مروزی	8.	حسین بن عبداللہ قمی
9.	حمودیہ بن نصر	10.	اصحاب امام حسن عسکری علیہ السلام میں سے ابو عبداللہ حسین بن اشکیب
11.	جعفر بن ایوب سمرقندی، المعروف ابن تاجر	12.	جبرئیل بن احمد فاریابی
13.	علی بن فضال	14.	عبداللہ بن محمد بن خالد طیالسی
15.	علی بن عبداللہ بن مروان	16.	علی بن محمد بن نصیر کشی سمرقندی
17.	علی بن محمد بن فروزان قمی	18.	علی بن علی خزاعی
19.	علی بن قیس قومسی (سمنانی)	20.	عبداللہ بن خَلَف
21.	علی بن محمد بن عیسی	22.	عبداللہ بن میمون
23.	علی بن حسین	24.	عبداللہ بن حمدویہ بیہقی (سبزواری)، امام عسکری علیہ السلام کا شاگرد
25.	فضل بن شاذان نیشابوری	26.	سلیمان بن جعفر
27.	محمد بن یزدان رازی (اہل ری)	28.	قاسم بن ہشام لؤلؤ، امام حسن عسکری علیہ السلام کا شاگرد
29.	محمد بن احمد نہدی	30.	محمد بن عیسی بن عبید یقطینی
31.	محمد بن احمد بن نعیم، المعروف ابو عبداللہ شاذانی	32.	محمد بن ابراہیم بن محمد بن فارس
33.	نصر بن صباح ابوالقاسم بلخی	34.	یوسف بن سخت بصری، امام حسن عسکری علیہ السلام کا صحابی[8]

عیاشی کے بعض شاگرد

عیاشی کے بعض قابل ذکر شاگردوں کے نام درج ذیل ہیں:

1.	ابو جعفر احمد بن عیسیٰ بن جعفر علوی عمری وغیرہ ابو عمر محمد بن عمر بن عبدالعزیز کشی (متوفی: 340ھ۔ق)	2.	ابو نصر احمد بن یحییٰ
3.	ابو جعفر بن ابی عوف نجاری	4.	ابو نصر بن یحییٰ فقیہ

5.	ابوطالب مظفر بن جعفر بن محمد علوی	6.	ابوالحسن قزوینی
7.	ابوبکر قناتی (قنادی)	8.	ابوعلی وارثی
9.	ابونصر خلقانی	10.	ابوعبداللہ بقال
11.	احمد بن عیسی بن جعفر علوی	12.	احمد بن یعقوب سنائی
13.	احمد بن صفار	14.	ابراہیم جُبُوبی
15.	اسماعیل بن محمد اسکافی	16.	احمد بن یحییٰ، المعروف ابانصر
17.	جعفر بن محمد بن مسعود عیاشی سمرقندی (عیاشی کے فرزند)	18.	جعفر بن ابی جعفر سمرقندی
19.	جعفر بن ابوالقاسم	20.	جعفر بن محمد شاشی
21.	حیدر بن محمد سمرقندی امامی	22.	حسین بن نعیم سمرقندی
23.	حسن غزال کنتجی	24.	حسین کرمانی
25.	حمدویہ بن نصر	26.	کتاب" تنبیہ عالم قتلہ علمہ الذی معہ " کے مصنف ابو محمد حیدر بن محمد بن نعیم سمرقندی
27.	زید بن احمد خلقی	28.	سعد صفار
29.	عبداللہ بن صیدلانی	30.	یزدکی۔۔۔وغیرہ

شیخ عیاشی کے آثار

عیاشی کے آثار دوسو سے زیادہ ہیں۔[9] ابن ندیم کے مطابق عیاشی کے ایک شاگرد نے اپنے استاد کی تالیفات 208 بتائی ہے۔ ابن ندیم نے کہا ہے کہ ستائیس آثار مجھ تک نہیں پہنچ پائے؛ باقی 181 آثار کی فہرست ابن ندیم اور شیخ طوسی نے اپنی اپنی کتب میں ذکر کی ہے۔[10] اسی طرح تھوڑے بہت اختلاف کے ساتھ نجاشی نے بھی کتابِ فہرست میں عیاشی کے 160 آثار درج کیے ہیں۔ مجموعی طور پر مختلف موضوعات جیسا کہ علوم قرآن، معارف، امامت، رجال، احتجاج، اخلاق، تاریخ و سیرت اور نجوم و طب وغیرہ میں شیخ عیاشی کے 192 آثار کا ذکر ملتا ہے۔ عیاشی کے آثار ان ناموں سے موسوم ہیں: التفسیر العیاشی، المعاریض، کتاب الشعر، الأنبیاء و الأولیاء، سیرۃ أبی بکر، سیرۃ عمر، سیرۃ عثمان، مکۃ و الحرام، الأشربۃ، حدّ الشارب الاضاحی، مختصر الحیض، الجنائز، مختصر الجنائز، المناسک، العالم والمتعلم، الدعوات الزکاۃ، الاجوبۃ المسکتہ، احتجاج المعجزہ، امامۃ علی بن حسین علیهما السلام، الانبیاء و

الائمة، الاوصياء، الايمان، باطن القرئآت، البداء، البر و الصلة، البشارت، التنزيل، جوابات مسائل وردت عليه من عدة بلدان، حقوق الاخوان، الدعوات، دلائل الائمه، روياء، الصفه و التوحيد، الصلاه على الائمة، صنائع المعروف، الطب، العالم و المتعلم ...

عیاشی، بعض بزرگان کی نظر میں

1. **شیخ نجاشی :** "عیاشی ثقہ ، مورد اعتماد ، راستگو اور بزرگان شیعہ امامیہ میں سے ہیں ۔ اس کا گھر مسجد کی طرح قراء، محدثین ، مفسرین اور علماء سے ہر وقت بھرا رہتا۔"[11]
2. **ابن ندیم :** محمد بن مسعود عیاشی امامی فقہا میں سے ایک تھے جو علم کے میدان میں اپنے دور میں واحد مانے جاتے اور ان کی کتابیں خراسان میں بہت اہم تھیں۔ جنید ابن نعیم، جو ابو احمد کے نام سے مشہور ہیں، نے ابو الحسن علی ابن محمد علوی کو لکھے گئے اپنے مقالے میں ان کی تالیفات کا ذکر کیا ہے۔[12]
3. **شیخ طوسیؒ:** محمد بن مسعود عیاشی سمرقندی علم، فضل، ادب اور فہم و فراست لحاظ سے خراسان و ماوراء النہر کے علماء میں ایک ممتاز مقام رکھتے اور ان کی تصانیف دو سو سے زیادہ ہیں۔[13]
4. **ابن شہر آشوب مازندرانی:** محمد بن مسعود عیاشی کا تعلق سمرقند سے ہے۔ ان کا تعلق قبیلہ بنی تمیم سے بتایا جاتا ہے۔ وہ فضل اور حکمت کے لحاظ سے مشرق میں منفرد تھے اور ان کے آثار دو سو سے زائد ہیں جن میں کتاب التفسیر، العالم والمتعلم، الدعوات، التقیہ، الاجوبہ المسکتہ و تجوید القرآن شامل ہیں۔[14]
5. **علی بن داود حلی:** عیاشی ثقہ، راستگو اور بزرگان امامیہ میں سے ہیں۔[15]
6. **مدرس تبریزی:** محمد بن مسعود عیاشی سمرقندی عالم، فاضل، ادیب، مفسر، محدث، صادق اور امین انسان تھے اور اس کے علاوہ طب، فلکیات و فقہ میں بھی مہارت رکھتے وہ شیخ کلینیؒ کے ہم عصر اور علماء شیعہ امامیہ میں سے تھے اور ان کی تالیفات دو سو سے زیادہ ہیں۔[16]
7. **شیخ عباس قمیؒ:** شیخ عیاشی کے بارے کہتے ہیں کہ عیاشی ہمارے بزرگان میں سے ہیں انہوں نے جوانی میں مکتب امامیہ کو قبول کیا اور وہ حسن بن فضال و کوفہ، بغداد و قم کے بعض دیگر مشایخ کے شاگرد ہیں اور انہوں نے اپنے والد کی طرف سے ملنے والی میراث کو علم و ادب کی راہ میں خرچ کیا۔[17]
8. **آقا بزرگ تہرانی:** علامہ بزرگوار آیت اللہ حاج بزرگ تہرانی یوں لکھتے ہیں: شیخ عیاشی نے دو سو سے زائد کتابیں مختلف اسلامی علوم میں لکھی ہیں وہ ثقہ الاسلام شیخ کلینیؒ کے ہم عصر ہیں نیز ان کی تفسیر آج بھی آستان قدس رضوی مشہد، تبریز، زنجان اور کاظمین کی لائبریریوں میں موجود ہے۔[18]

9. **سید حسن صدر:** کتاب "تاسیس الشیعہ لعلوم الاسلامیہ" کے مصنف نے اپنی گراں قدر تصنیف میں دو مرتبہ ان کا تذکرہ کیا ہے۔ سیرت اور تاریخ کے مصنفین میں ان کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "عیاشی محمد بن مسعود ہمارے بزرگان میں سے ہیں کہ جو اپنی تالیفات کی وجہ سے معروف ہیں اور ان کے سیرت و تاریخ و شعر وغیرہ کے میدان میں کافی آثار ہیں۔ دوبارہ لکھتے ہیں کہ عیاشی کا شمار بزرگ مفسرین میں ہوتا ہے اور متاسفانہ ان کی تفسیر میں سے ہم تک پاس صرف پہلا حصہ پہنچ پایا ہے اور شیخ کے آثار دو سو سے زائد ہیں۔[19]

10. **علامہ محمد حسین طباطبائی:** علامہ نے تفسیر عیاشی کے مقدمہ لکھ کر اس کی اہمیت کو اور واضح کیا ہے اور ساتھ ہی یہ احتمال دیا ہے کہ شاید جنوب ایران کے بعض کتابخانوں میں اس تفسیر کا دوسرا حصہ بھی موجود ہو۔[20]

11. **استاد شہید مطہری:** عیاشی، اپنے زمانے کے معروف فقیہ ہیں اگرچہ ان کی شہرت تفسیر میں ہے مگر وہ ایک جامع شخصیت تھے اور ان کے فقہی آثار ہم تک نہیں پہنچ پائے وہ ابتدائی طور پر سنی مکتب کے پیرو تھے جبکہ بعد میں شیعہ ہوئے اور اپنے والد کی جانب سے ملنے والی دولت کو عیاشی نے علم وادب کی راہ میں صرف کیا۔[21]

12. **اردبیلی غروی:** کتاب جامع الرواہ کے مصنف علامہ اردبیلی غروی بھی شیخ عیاشی کی تعریف بیان کرتے ہیں اور ان کی تالیفات کو دو سو سے زائد گردانتے ہیں۔[22]

تفسیر عیاشی کی اہمیت و سرگذشت

تفسیر عیاشی کا شمار نقلی و روائی تفاسیر میں ہوتا ہے۔ یہ تفسیر عصر غیبت صغرا (260-329 ھ) سے متعلق شیعہ قدیمی تفاسیر میں سے ہے۔ علامہ مجلسیؒ کے زمانے تک اس تفسیر کے اصل متن تک دستیابی ممکن تھی۔ علامہ مجلسی کے پاس بھی اس تفسیر کے دونوں حصے موجود تھے[23] اور انہوں نے بحارالانوار میں اس تفسیر سے کچھ روایات کو نقل کیا ہے۔ علامہ مجلسیؒ کے بعد آج تک ہماری دسترسی فقط اس تفسیر کے پہلے کچھ حصے تک ہے جبکہ اس کے دوسرے حصے کی کچھ خبر نہیں۔ بعض محققین نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ اس تفسیر کا دوسرا حصہ بھی جنوب ایران کی طرف بعض کتابخانوں میں موجود ہے[24] مگر یہ دعویٰ ابھی تک اثبات تک نہیں پہنچ سکا۔ اس تفسیر کے پہلے حصے کے سات خطی نسخے تہران یونیورسٹی کے کتابخانے میں ابھی بھی موجود ہیں۔[25] سید ہاشم بحرانی نے "البرہان" میں اور ملا فیض کاشانی نے "تفسیر صافی" میں اس تفسیر سے کچھ متون کو نقل کیا ہے۔ آقا بزرگ تہرانی بھی اپنی کتاب میں اس تفسیر کے چھ خطی نسخوں کا ذکر کرتے ہیں جبکہ فیلسوف بزرگ علامہ طباطبائیؒ نے اس تفسیر پر مقدمہ لکھ کر اس کی اہمیت کو اور واضح کر دیا ہے۔

بنیادی طور پر یہ تفسیر ایک مقدمہ اور دو جلدوں پر مشتمل ہے جس میں اوّل قرآن سے سورہ کہف کے آخر تک ترتیبی انداز میں تدوین کی گئی ہے۔ بعد میں موسسہ بعثت کی کوششوں سے بقیہ سورتوں اور آیات کے ضمن میں

عیاشی سے منقول شدہ روایات کو اکٹھا کرکے اس تفسیر کو تکمیل تک پہنچایا اور شائع کیا گیا ہے۔ اِس تفسیر کو تمام تفاسیر میں بنیادی مصدر ومنبع کا درجہ حاصل ہے اور حاکم حسکانی نے اپنی تفسیر "شواہد التنزیل" میں اس تفسیر سے تقریباً تیس روایات کو مکمل سند کے ساتھ نقل کیا ہے۔[26] امین الاسلام طبرسی نے تفسیر سے تقریبا ستر روایات[27] کو نقل کیا ہے۔ اسی طرح ابن شہر آشوب مازندرانی نے کتاب مناقب آل ابی طالب میں اس تفسیر سے کچھ روایات کو نقل کیا ہے اور شیخ تقی الدین کفعمی نے بھی اپنی کتاب جنۃ الامان میں اس تفسیر سے چند روایات کو نقل کیا ہے۔

اس تفسیر کے پہلے حصے کے سات خطی نسخے تہران یونیورسٹی کے کتابخانے میں موجود ہیں۔[28] اس تفسیر کو پہلی بار سید ھاشم رسولی محلاتی کی تحقیق و تعلیق اور علامہ طباطبائی کے مقدمے کے ساتھ قم سے مطبعہ العلمیہ نے 1308 میں دو جلدوں میں شائع کیا۔ اس تفسیر کو دوسری بار بنیاد بعثت نے 1421ھ میں تین جلدوں میں شائع کیا۔اس اشاعت میں مصنف کے حالات زندگی، اس کے آثار، اس کے اساتذہ اور شاگردوں کے تذکرے کے بعد تین مرحلوں میں اس کتاب پر تحقیق کا کام انجام دیا گیا۔ پہلے مرحلے میں خطی نسخے اور سید ہاشم محلاتی کی شائع کردہ اشاعت میں موجود اختلافات، تفسیر عیاشی کے منابع، احادیث میں موجود مشکل لغات، احادیث کی فہرست اور مصنف کے آثار کو بیان کیا گیا ہے۔ دوسرے مرحلے میں ان منابع کو بیان کیا گیا ہے جنہوں نے عیاشی سے مکمل اسناد کے ساتھ روایات کو نقل کیا ہے یا یہ کہ ان منابع میں ہم روایات عیاشی کی مکمل اسناد دیکھ سکتے ہیں؛ جیسا کہ مجمع البیان، شواہد التنزیل، ابن شہر آشوب، سید ابن طاوس، رجال کشی و کتب شیخ صدوق علیہ الرحمہ وغیرہ۔ اور تیسرے مرحلے میں تفسیر عیاشی میں منقول روایات کی مختلف منابع سے تحقیق کی گئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ یہ اسناد خود عیاشی کی ہی ذکر کردہ ہیں کہ جو بعد میں ہم تک نہیں پہنچ پائیں۔

تفسیر عیاشی کی اہمیت کا اندازہ اس امر سے لگایا جاسکتا ہے کہ خود اس کتاب اور اس کے مؤلف پر مختلف مجلات میں تحقیقی مقالات لکھے جا چکے ہیں، وہاں اس تفسیر میں منقول کئی روایات کے اسنادی ضعف کے پیش نظر ان روایات کی "اسناد" اور "متون" کے ساتھ ساتھ خود شیخ عیاشی کی شخصیت پر بھی کئی مقالات لکھے جاچکے ہیں۔[29]

تفسیر عیاشی کا مقدمہ

اس تفسیر کے مقدمے میں مندرجہ ذیل آٹھ ابواب کے تحت کچھ ابحاث علوم قرآن کے عنوان سے کی گی ہیں:

1. فضل قرآن کا بیان: اس باب میں کل 18 روایات کو لایا گیا ہے۔ مصنف نے اس باب میں حدیث ثقلین، جامعیت قرآن پر احادیث،[30] قرآن کے حادث و قدیم ہونے کے متعلق احادیث[31] اور حوادث میں قرآن سے تمسک کرنے کے عنوان سے احادیث[32] کو نقل کیا ہے۔

2. قرآن کی مخالف روایات کو ترک کرنے کا بیان: اس باب میں 17 روایات کو ذکر کیا گیا ہے۔ مصنف نے کچھ روایات اس طرح نقل کی ہیں کہ جن کا مضمون یوں ہے کہ" جو روایات بھی تم تک پہنچیں اگر وہ قرآن کے موافق ہوں تو لے لو اور اگر قرآن کے مخالف ہوں تو ان کو ترک کرو۔
3. منزلت قرآن کا بیان: اس حوالے سے 17 روایات بیان ہوئی ہیں۔
4. ناسخ و منسوخ، ظاہر و باطن، محکم و متشابہ کا بیان: اس باب میں کل 11 روایات ذکر ہوئی ہیں جن میں قرآنی آیات کو ناسخ[33] و منسوخ[34] محکم[35] و متشابہ[36] اور ظاہر و باطن[37] میں تقسیم کیا گیا ہے۔
5. تفسیر قرآن میں ائمہ علیہم السلام کی طرف احتیاج: اس باب میں 8 روایات بیان ہوئی ہیں جن کے مطابق وہ قرآنی آیات کہ جو خیر و نیکی پر مبنی ہیں ان سے مراد آئمہ علیہم السلام اور جو بدی و گناہ کی طرف اشارہ کرتی ہیں ان سے مراد دشمنان اہل بیتؑ ہیں۔[38] نیز روایات میں عترت پیامبر ﷺ کو بہترین قرآنی امثال و نمونہ عمل کہا گیا ہے۔[39]
6. تاویل قرآن کا علم آئمہ علیہم السلام کے پاس ہے: اس باب میں 13 روایات بیان ہوئی ہیں جن کے مطابق "الراسخون فی العلم" کے حقیقی مصداق آئمہ اطہار علیہم السلام ہیں اور قرآن کے تمام حقیقی مفاہیم تک رسائی رکھتے ہیں۔[40]
7. تفسیر بالرای کی ممانعت: اس حوالے سے 6 روایات نقل ہوئی ہیں۔ امام صادقؑ سے منقول روایت کے مطابق جو شخص بھی قرآن کی اپنے رائے کے مطابق تفسیر کرے اور واقع و حقیقت تک پہنچ بھی جائے تب بھی اسے کوئی اجر و ثواب نہیں ملے گا اور اگر اپنی رائے کے نتیجے میں وہ خطا کرے تو گنہگار ہوگا۔[41]
8. قرآن کے بارے جدل و نزاع کی ممانعت: اس حوالے سے 4 روایات نقل ہوئی ہیں جن میں بعض کے مطابق قرآن کے بارے نزاع وجدل کرنا کفر ہے۔[42]

عیاشی نے اپنی تفسیر میں روایات کی روشنی میں قرآنی آیات کو مختلف قسموں میں تقسیم کیا ہے۔ بعض روایات کے مطابق قرآنی آیات کو مندرجہ ذیل دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے:[43]

1. آمر (امر کرنے والی آیات)
2. زاجر (نہی کرنے والی آیات)

بعض روایات آیات کو درج ذیل تین قسموں میں تقسیم کرتی ہیں:[44]

1. اہل بیت علیہم السلام سے دوستی و دشمنی کے متعلق آیات
2. سنن و امثال پر مشتمل آیات
3. فرائض و احکام پر مشتمل آیات

جبکہ بعض روایات میں آیات کو چار حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے: [45]

1. اہل بیت علیہم السلام کے متعلق آیات
2. دشمنان اہل بیت کے متعلق آیات
3. فرائض و احکام پر مشتمل آیات
4. سنن و امثال پر مشتمل آیات

تفسیر عیاشی جلد اوّل

.1	تفسیر سورہ فاتحہ، 28 روایات	.2	تفسیر سورہ بقرہ، 535روایات
.3	تفسیر سورہ آل عمران، 185روایات	.4	تفسیر سورہ نساء، 314روایات
.5	تفسیر سورہ مائدہ، 230روایات	.6	تفسیر سورہ انعام، 147روایات
.7	تفسیر فضل سورہ انعام، 353 روایات		

تفسیر عیاشی جلد دوّم

.1	سورہ اعراف، 137روایات	.2	سورہ انفال، 87روایات
.3	سورہ برائت، 166روایات	.4	سورہ یونس، 51روایات
.5	سورہ ہود، 84روایات	.6	سورہ یوسف، 106روایات
.7	سورہ رعد، 79روایات	.8	سورہ ابراہیم، 57روایات
.9	سورہ حجر، 47روایات	.10	سورہ نحل، 85روایات
.11	سورہ بنی اسرائیل، 182روایات	.12	سورہ کہف، 97روایات

تفسیر عیاشی میں مصنف کی روش

اس تفسیر میں مؤلف کی روش یہ ہے کہ وہ آیات کے مفاہیم و مقاصد کی توضیح میں ائمہ اہل بیت اطہار علیہم السلام سے وارد شدہ روایات کا سہارا لیتا ہے۔ انہی روایات کی بنیاد پر تفسیر عیاشی میں مصنف نے صرف ان آیات کی تفسیر کی ہے کہ جن کے ذیل میں روایات وارد ہوئی ہیں۔ جیسا کہ علامہ بحرانی نے تفسیر برھان اور باقی نقلی

تفاسیر کی روش ہے۔ اس تفسیر میں عیاشی کی روش محض روائی ہے۔ عیاشی نے اس تفسیر میں فضائل اہل بیتؑ کے ساتھ ساتھ کلامی و فقہی روایات کثرت سے ذکر کیا ہے۔

مصنف کی آیات الاحکام پر زیادہ توجہ دینے کی وجہ سے اس کا فقہی پہلو زیادہ نمایاں نظر آتا ہے۔ جیساکہ سورہ بقرہ کی آیت نمبر 138 ''یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ کَمَا کُتِبَ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُونَ'' کے ضمن میں آٹھ فقہی روایات کو نقل کیا ہے۔[46] تفسیر عیاشی کی یہی خصوصیت اسے تفسیر فرات و تفسیر قمی سے ممتاز کرتی ہے۔ مصنف اس تفسیر میں کسی بھی قرآنی کلمہ یا جملے کے معنی و مصداق، آیات کے شان نزول، آیات کے ناسخ و منسوخ اور آیات کے اسباب نزول کو روایات کے تناظر میں بیان کرتا ہے۔[47] اسی طرح عیاشی قول و فعل پیغمبر ﷺ وائمہ علیہم السلام کے ذریعے ہی قرآن کی آیات کی تبیین کرتا ہے جیساکہ سورہ بقرہ کی آیت نمبر 196 [48] کی تفسیر میں مناسکِ حج وضاحت کے لئے امام صادق علیہ السلام کی روایت کو نقل کیا ہے بعض جگہ لغوی معنٰی کو بیان کرنے کے لئے بھی روایت کا سہارا لیتا ہے جیساکہ سورہ بقرہ کی آیت نمبر 46 [49] کے ضمن میں ''یظنون'' کے لغوی معنی کو واضح کرنے کے لئے امام علی علیہ السلام کے قول کو نقل کیا ہے۔

اسی طرح بعض جگہ روایات کے ذریعے ادبی قواعد کو بیان کیا ہے جیسا کہ سورہ مائدہ کی آیت نمبر 6 میں وضو کے حکم اور وضو کی جزئیات کو بیان کرنے کے لئے امام باقر علیہ السلام کی روایت[50] کو نقل کیا ہے۔ اسی طرح بعض آیات کے خاص مصادیق کو بیان کرنے کے لئے بھی روایات کو نقل کیا ہے۔ جیساکہ سورہ انسان کی آیت نمبر 26 میں علم، سورہ بقرہ کی آیت نمبر 238 میں پیامبر اکرم ﷺ، حضرت علیؑ حضرت فاطمہؑ، اور امام حسن و حسین علیہما السلام کا بیان اور ائمہ علیہم السلام[51] کی اطاعت پر قائم رہنے کے عنوان سے تفسیری روایات کو نقل کیا ہے۔ عیاشی فقہی احکام پر مشتمل آیات کو بھی روایات کے تناظر میں ہی دیکھتا ہے؛ جیسا کہ سورہ مائدہ کی آیت نمبر 38 میں امام صادق علیہ السلام سے منقول ہاتھ کاٹنے کی حد معین کرنے والی روایت کو لاتا ہے۔ عیاشی آیات کی تفسیر میں روایات کو بغیر کسی جرح و شرح کے بعینہ نقل کرتا ہے۔ البتہ سورہ بقرہ کی آیت نمبر 238 کے ذیل میں امام باقر علیہ السلام کی روایت سے یہ پتہ چلتا ہے کہ عیاشی منقول شدہ مختلف قرائت کو بھی ملحوظ خاطر رکھتا ہے۔

تفسیر عیاشی میں مصنف کا تمایل اور طرز نگارش

تفسیر کے مطالعے اور اس میں ائمہ علیہم السلام سے منقول روایات اس بات کا پتہ دیتی ہیں کہ عیاشی امامت وولایت کے قائل ہیں۔ ان کی تفسیر میں ذات باری تعالی سے جسم و جسمانیت کی نفی، عصمت انبیاء اور عدم تحریف قرآن جیسے نظریات واضح نظر آتے ہیں۔ تفسیر میں غور و فکر کرنے سے اس بات کا علم ہوتا ہے کہ آیات کی تفسیر میں

مصنف کی ہر ممکن کوشش یہ ہوتی ہے کہ وہ ائمہ علیہم السلام کے فرامین کی روشنی آیات کی تبیین و تفسیر کرے۔ نیز مصنف بیشتر فقہی و کلامی احادیث کو بیان کرتا ہے اور ان میں سے بھی زیادہ تر ان روایات کا انتخاب کرتا ہے کہ جو ظاہری و باطنی معانی کو واضح و روشن طور پر بیان کر رہی ہوں۔اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ تفسیر میں عیاشی کا تمایل امامی اور طرز نگارش فقہی و کلامی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عیاشی تفسیر کے مقدمے میں جہاں فضیلت قرآن کی روایات لاتا ہے اور مخالف قرآن روایات کو ترک کرنے کا کہتا ہے وہیں ائمہ علیہم السلام کو محورِ قرآن قرار دیتا ہے اور اس بات کی طرف نشاندہی کرتا ہے کہ کماحقہ حقائق قرآن کا علم صرف ائمہ اطہار علیہم السلام کے پاس ہے اور آیات قرآن کی تفسیر ائمہ علیہم السلام کے فرامین کے بنا ممکن نہیں ہے۔

عیاشی فضائل اہل بیت علیہم السلام پر مبنی روایات پر خصوصی توجہ دیتا ہے۔ تفسیر عیاشی عربی زبان میں عوامی اذہان کو مدّنظر رکھتے ہوئے لکھی گئی ہے۔ اس تفسیر کے مقدمے میں علوم قرآن کی کچھ ابحاث کو ذکر کیا گیا ہے اور اس مقدمے کے بعد مصنف کچھ آیات کی تفسیر روایات کے ذریعے کرتا ہے، اس بات کا علم نہیں کہ جن آیات کے ذیل میں مصنف روایات لایا ہے بس انہیں تک مصنف کی رسائی تھی یا پھر صرف بعض آیات کے ذیل میں ان روایات کا لانا خود مصنف کا انتخاب تھا؟اسی طرح یہ بات بھی واضح نہیں ہے کہ آیا مصنف نے فقط ان آیات کی تفسیر کی ہے کہ جن کے ضمن میں روایات دستیاب تھیں یا پھر خود مصنف نے ہی صرف ان آیات کا انتخاب کیا ہے؟ البتہ مصنف نے آیات کی تفسیر میں صرف روایت نقل کرنے پر ہی اکتفا کیا ہے اور کسی قسم کی توضیح یا اجتہاد سے گریز کیا ہے حتی کوشش کی ہے کہ آیات کے معانی کو بھی روایات کے ذریعے ہی واضح کیا جائے۔

تفسیر کے منابع

عیاشی آیات قرآن کی تفسیر اور ان کے معانی کو بیان کرنے کے لئے آئمہ علیہم السلام سے منقول روایات پر تکیہ کرتا ہے لیکن اپنی کتاب تفسیر میں واضح طور پر اپنے منابع کا ذکر نہیں کرتا مگر تفسیر میں غور فکر کے بعد یہ پتہ چلتا ہے کہ عیاشی نے احادیث کو جابر بن یزید جعفی (متوفی128ھ) [52] وابوالجارود زیاد بن منذر [53] کی تفاسیر سے نقل کیا ہے۔ بعض محققین نے عیاشی کی کچھ روایات کا منبع احمد بن سیاری کی کتاب قرائت یا کتابِ تنزیل و کو قرار دیا ہے۔ [54] عیاشی نے صریحاً نہ تو تفسیر کے مقدمے میں اور نہ ہی کتاب کے باقی حصے میں اپنے منابع کا ذکر کیا ہے مگر تفسیر میں جستجو و تامل سے ہمیں مندرجہ بالا منابع کا علم ہوتا ہے۔

تفسیر عیاشی میں ذکر شدہ روایات کی اسناد پر ایک نظر

ابتدائی طور پر تفسیر عیاشی میں نقل شدہ احادیث اسناد کے ساتھ ذکر ہوئیں۔ مگر بعد میں جب اس سے نسخہ برداری کی گئی تو نسخہ برداری میں روایات کی اسناد کو حذف کرتے ہوئے مرسل صورت میں لکھا گیا ورنہ یہ اسناد

اصلی نسخے میں موجود تھیں اور حاکم حسکانی نے بھی شواہد التنزیل میں اسی متن سے استفادہ کیا ہے۔[55] گویا اس تفسیر کا اصلی متن کہ جو اسناد کے ساتھ تھا ابن طاووس (متوفی 664) کے زمانے تک موجود تھا۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ مجلسیؒ نے اس تفسیر کے مرسل ہونے پر اعتراض کیا ہے۔[56] لہٰذا نجاشی نے جو شبہ اس تفسیر پر یہ کہہ کر وارد کیا ہے کہ عیاشی نے اس تفسیر میں بہت ساری روایات کو غیر ثقہ راویوں سے نقل کیا ہے، درست نہیں ہے۔ کیونکہ اولاً، تو عیاشی کی ذکر شدہ روایات اس قدر یقین آور ہیں کہ ممکن ہے کہا جائے کہ ان کا متن ہی ہمیں ان کی اسناد کی جانچ پڑتال سے بے نیاز کر دیتا ہے۔ جیسا کہ نہج البلاغہ و صحیفہ سجادیہ کے بارے میں ذکر شدہ روایات وغیرہ۔ ثانیاً، اس تفسیر میں ذکر شدہ روایات ہمیں دوسری بہت ساری شیعہ کتب میں سند کے ساتھ مل جاتی ہیں۔ جیسا کہ عیاشی سورہ بقرہ کی تفسیر میں حدیث نمبر 485 میں یوں گویا ہے کہ: "عن سلام بن المستنير علی بن ابی جعفر ع قال........ الی آخر"[57] کہ جسے شواہد التنزیل میں سند کے ساتھ یوں نقل کیا گیا ہے "ابو النضر العیاشی عن حمدویه عن محمد بن الحسین بن الخطاب عن الحسن بن محبوب عن ابی جعفر الاحوال عن سلام بن المستنیر عن ابی جعفر ع قال....... "[58]

اسی طرح سورہ بقرہ کے ذیل میں حدیث نمبر 486 کو تفسیر عیاشی میں یوں نقل کیا گیا ہے: "عن ابی بصیر عن ابی عبداللہ ع قال.... " اس حدیث کو شواہد التنزیل میں سند کے ساتھ اس طرح لکھا گیا ہے: "ابو النضر العیاشی عن جعفر بن احمد عن حمران و العمر کی عن العبیدی عن یونس عن ایوب بن حر عن ابی بصیر عن ابی عبداللہ ع قال......" نیز تفسیر عیاشی میں سورہ آل عمران کے ذیل میں حدیث نمبر 177 کو بنا سند کے یوں نقل کیا گیا ہے "عن الاصبغ بن نباته عن علی ع قال......." [59]

شواہد التنزیل میں یہی حدیث سند کے ساتھ کچھ یوں نقل ہوئی ہے: "ابو النضر العیاشی عن محمد بن نصیر عن احمد بن محمد بن عیسی عن الحسین ابن سعید عن بعض اصحابنا عن محمد بزریغ عن الاصبغ بن. نباته عن علی ع قال....." [60] البتہ بعض نے کہا ہے کہ تفسیر عیاشی میں ذکر شدہ 2698 روایات میں سے صرف 14 روایات کی سند کے بارے میں تحقیق کی ضروت باقی ہے۔ جبکہ دوسری طرف اگر تفسیر عیاشی میں ذکر شدہ روایات کا موازنہ دوسری کتب میں ذکر شدہ روایات سے کیا جائے تو اس بات کا علم ہوتا ہے کہ اس تفسیر میں ذکر شدہ متن یقین و جزم آور ہے۔[61]

تفسیر عیاشی کی امتیازی خصوصیات

1. امام زمان ع کے عصر سے قریب تر ہونا اس تفسیر کو باقی تفاسیر سے ممتاز کرتا ہے۔

2. قدیمی تفاسیر مثلاً تفسیر قمی و تفسیر فرات وغیرہ کے برعکس اس تفسیر میں احکام سے متعلق روایات کا زیادہ نقل ہونا بھی اس تفسیر کو باقی تفاسیر سے جدا کرتا ہے۔
3. قرآنی مشکل الفاظ کی روایات کے ذریعے تبیین و وضاحت کرنا بھی اس تفسیر کا ایک ممتاز پہلو ہے۔
4. اس تفسیر میں منقول روایات دیگر شیعہ حدیثی کتب سے محتوا کے اعتبار سے ہم آہنگ ہیں۔
5. تفسیر عیاشی میں نقل شدہ روایات بنابر تحقیق یقیناً ائمہ علیہم السلام سے منقول ہیں۔
6. اس تفسیر میں ائمہ علیہم السلام سے صادر شدہ کچھ تأویلی روایات، بالخصوص قرآن کی باطنی تأویل پر مبنی روایات کو بھی نقل کیا گیا ہے۔ جیسا کہ سورہ بقرہ کی آیت نمبر 89 (فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ ۚ فَلَعْنَةُ اللهِ عَلَى الْكَافِرِينَ) کی تفسیر میں مندرجہ ذیل روایت کو نقل کیا گیا ہے۔ابو جعفرؑ نے امام علیؑ سے نقل کیا ہے کہ " ہم اہل بیت علیہم السلام کو بہترین قرآنی امثال کہا گیا ہے: سموهم باحسن امثال القرآن يعنى عترة نبى هذا عذب فرات فاشربوا و هذا ملح اجاج فاجتنبوا۔[62]
7. یہ تفسیر، تفسیر قمی و تفسیر فرات کی مثل صرف فضائل اہل بیتؑ کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ اس میں فضائل اہل بیتؑ کے ساتھ ساتھ فقہی اور کلامی روایات بھی موجود ہیں۔

تفسیر عیاشی نقائص

1. احمد بن محمد سیاری کی کتاب قرائات سے کچھ ایسی روایات کو نقل کیا ہے کہ جو تحریف قرآن کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔[63]
2. غالی و دورغ گو افراد سے بھی روایات کو نقل کیا ہے جیسے فرقہ مغیریہ کے بانی مغیرہ بن سعید سے روایات کا نقل کرنا اسی طرح اسحاق بن محمد بصری اور نصر بن صباح سے بھی روایات نقل ہوئی ہیں۔[64]
3. قصص انبیاء ع میں بہت ساری اسرائیلی و جعلی روایات کا بیان جیسا کہ سورہ بقرہ کی آیت نمبر 102 کے ذیل میں اس طرح کی روایات موجود ہیں۔[65]
4. اس تفسیر میں بعض جگہ عقل وادارک کے مخالف روایات کو بھی ذکر کیا ہے۔[66]
5. یہ تفسیر مکمل طور پر اپنی اسناد کے ساتھ ہم تک نہیں پہنچ پائی اور ابھی اس میں موجود روایات کے متون میں تحقیق اور ان کے قرآن کے ساتھ سازگار ہونے پر تحقیق طلب ہے۔

*****

References

1. Muhammad Mohsin, Shaikh Aga Bazurg Tehrani, *Al-Dhari'a ila tasanif al-Shia*, Vol. 2 (Qum, Ismaieeliyan, 1408AD), pp. 20 and 478

محمد محسن، شیخ آقابزرگ تہرانی، *الذریعۃ إلی تصانیف الشیعۃ*، ج2، (قم، اسماعیلیان، کتاب خانہ اسلامیہ، 1408ق)، 20و478۔

2. Muhammad Hussain, Tibatibai, *Quran Dar Islam* (Mashad, Intasharaat Talou, nd), 72.

محمد حسین، طباطبائی، *قرآن در اسلام*(مشہد، انتشارات طلوع، ندارد)، 72۔

3. Muhammad Ibn- Ishaq, Ibn-e Nadeem, *Alfahrist*, (Beīrūt, Dar-ul Marfat, 1417 AD), 361; Abu Alhassan Ahmad bin Ali, Alnajashi, *Rijal Najashi*, (Beīrūt, Nashr Dar-ul Azwa, 1408 AD), 247.

محمد بن اسحاق، ابن ندیم، *الفہرست*، چاپ دوم (بیروت، دارالمعرفہ، 1417ق)، 361؛ ابوالحسن احمد بن علی، النجاشی، *رجال نجاشی* (بیروت، نشر دارالاضواء، 1408ق)، 247۔

4. *Muhammad Taqi, Tustari, Qamoos-ur Rijal, Vol. 8, (Tehran, Markaz-e Nashr Alkitab, 1387 AHS), 377.*

محمد تقی، تستری، *قاموس الرجال*، ج8 (تہران، نشر مرکز نشر الکتاب، 1387ق)، 377۔

5 . Abu al Hussan Ahmad bn Ali, Njashi, *Fahrist e Asmaa e Musanafi ul Shiae*, Muhaqaq, Shubari Zanjani, Syed Musa, (Qom, Dafdar e Intesharat e Islami, 1407AH), 350.

ابوالحسن احمد بن علی، نجاشی، *فہرست اسماء مصنفی الشیعۃ*، محقق و مصحح: شبیری زنجانی، سید موسیٰ (قم، دفتر انتشارات اسلامی، 1407ق)، 350۔

6- Ibn Nadeem, *Alfahrist*, 361; Alnajashi, *Rijal Najashi*, 247; Muhammad Bin Hassan Bin Ali Bin Hassan, Tosi, *Rijal e Tosi* (Najaf, Manshorat almaktaba walmatboha alhaideria, 1381AD), 136; Rashiduddin Abi Jafar, Ibn Shahr Ashob, *Maalim ul Ulama* (Najaf, Maktab e Haidria, 1380AD), 29.

ابن ندیم، *الفہرست*، 361؛ نجاشی، *رجال نجاشی*، 247؛ محمد بن حسن بن علی بن حسن، طوسی، *رجال طوسی* (نجف، منشورات المکتبہ و المطبعہ الحیدریہ، 1381ق)، 136؛ رشید الدین ابی جعفر، ابن شہر آشوب، *معالم العلماء* (نجف، مکتبہ الحیدریہ، 1380ق)، 29۔

7. Alnajashi, *Rijal Najashi*, 247.

نجاشی، رجال، 247۔

8. Ibid.

ایضا۔

9.Sheikh Toussi, *Fahrist* (Najaf, Manshuraat Maktabath ul Murtazwiyah, nd.), 163.

شیخ طوسی، فہرست، (نجف، منشورات مکتبۃ المرتضویہ، ندارد)، 163۔

10. Ibn Nadeem, *Alfahrist*, 241.

ابن ندیم، الفہرست، 241۔

11. Alnajashi, *Rijal Najashi*, 351.

نجاشی، رجال، 351۔

12. Ibn Nadeem, *Alfahrist*, 361.

ابن ندیم، الفہرست، 361۔

13. Ali Dawani, *Mufaqar e Islam*, Vol. 2 (Qom, Markaz e Asnad e Inqlab e Islami, 1388 AD), 312.

علی دوانی، مفاخر اسلام، ج2 (قم، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، 1388)، 312۔

14. Ibn Shahr Ashob, *Maalim al Ulama*, 99.

ابن شہر آشوب، معالم العلماء، 99۔

15. Hassan Yusuf bin Motahar, Allama Hali, Kitab Al Rijal (Tharan, Mowasa Intisarat, 1383 AD), 184.

حسن بن یوسف بن مطہر، علامہ حلی، کتاب الرجال (تہران، موسسہ انتشارات، 1383)، 184۔

16. Muhammad Ali Mudars, Tabrizi, *Raihana tul Adab*, Vol. 4 (Qom, Mowisa Imam Sadiq, 1395 AD), 220.

محمد علی مدرس، تبریزی، ریحانہ الادب، ج4، (قم، موسسہ امام صادقؑ، 1395)، 220۔

17. Sheikh Abbas, Qomi, *Safeena tul Bahar*, Vol: 2 (Mashad, Ustan e Qads e Razvi, 1374 AD), 18.

شیخ عباس، قمی، سفینہ البحار، ج2 (مشہد، آستان قدس رضوی، 1374)، 18۔

18. Sheikh Aga Bazurg Tehrani, Al-Dhari'a ila tasanif al-Shia, Vol: 4 (Qum, Ismaieeliyan, 1408 AH), 295.

شیخ آغا بزرگ تہرانی، الذریعۃ الی تصانیف الشیعہ، ج4 (قم، اسماعیلیان، کتاب خانہ اسلامیہ، 1408ق)، 295۔

19. Syed Hussan, Sadar, *Tahsees A Shia le Uloom e Islam*,(Beirut, Aalami, 1375 AD), 332.

سید حسن، صدر، تاسیس الشیعہ لعلوم الاسلام (بیروت، موسسہ الاعلمی، 1375)، 332۔

20. Muhammad Hussain, Tabatabi, *Muqadma Allama Tabatabai Bar Tafseer e Ayashi*,(Tharan, Maqtaba Ilmiya Islamia, 1380 AD), 3.

محمد حسین طباطبائی، مقدمہ علامہ طباطبائی (رحمۃ اللہ علیہ) بر تفسیر عیاشی، (تہران، مکتبہ العلمیہ اسلامیہ، 1380)، 3۔

21. Murtaza, Muthari, *Aashnai Ba Ulm e Islami*, (Qom, Sadara, 1374 AD), 78.

مرتضٰی، مطہری، آشنایی باعلوم اسلامی (قم، صدرا، 1374)، 78۔

22. Muhammad bn Ali, Ardabeli, *Jamia ul Rewa*, Vol. 2 (Buirt, Dar o Zaoo, 1403 AH), 192.

محمد بن علی، اردبیلی، جامع الرواہ، ج2 (بیروت، دارالاضوء، 1403)، 192۔

23.Mohammad Baqir, Majalsi, *Bahar ul Anwar* ,Vol: 1 (Tehran, Maktabah ul Islamiah, 1398 AD), 8, 28.

محمد باقر، مجلسی، بحارالانوار، ج1 (تہران، مکتبۃ الاسلامیہ، 1398ق)، 8، 28۔

24. Tabatabi, *Muqadma Allama Tabatabai Bar Tafseer e Ayashi*, Vol: 1, 12.

طباطبائی، مقدمہ علامہ طباطبائی، ج1، 12۔

25. Muhammad Muhsin, *Al-Dhari'a ila Tasanif al-Shia*, 295.

شیخ آغا بزرگ تہرانی، الذریعۃ الی تصانیف الشیعہ، 295۔

26. Hakim Haskani, *Shawahid al-Tanzil*, (Qom, Dara al Huda, 1380 AD), Hadith No. 27, 144, 145, 185, 190, 192.

حاکم حسکانی، شواہد التنزیل (قم، دارالہدی، 1380)، حادیث نمبر 27، 144، 145، 185، 190، 192۔

27. Abu Ali al-Fadl ibn al-Hasan, Al-Tabrasi, *Majma ul Bayan*, Vol.1 (Qom, Khusroo, 1374 AD), 17, 18, 31, 82, 128.

ابو علی الفضل بن الحسن، الطبرسی، مجمع البیان، ج1 (قم، خسرو، 1374)، 17، 18، 31، 82، 128۔

28. Ali Akbar, Babai, *Maqatab e Tafseeri*, Vol. 1 (Qom, Smat, 1391 AD), 327.

علی اکبر بابایی، مکاتب تفسیری، ج1 (قم، سمت، 1391)، 327۔

29. Muhammad Hadi Marfat, *Al-Tafsīr wa l-mufassirūn fī thawbih al-qashīb*, Vol. 2 (Mashad, Razavi University of Islamic Sciences, 1377 AD), 752.

محمد ہادی معرفت، التفسیر والمفسرون فی ثوبہ القشیب، ج2 (مشہد، دانشگاہ علوم اسلامی رضوی، 1377)، 752۔

30. Hadith No. 11, 12, 17.

حدیث نمبر 11، 12، 17۔

31. Hadith No. 13-14.

حدیث ۱۳، ۱۴

32. Ibid, Hadith No. 1.

ایضاً، حدیث نمبر1۔

33. Ibid, Hadith No.32

ایضاً، حدیث نمبر ۳۲ ۔

34. Ibid, Hadith No., 37,38.

ایضاً، حدیث نمبر37،38۔

35. Ibid, Hadith No., 32.

ایضاً، حدیث نمبر32۔

36. Ibid, Hadith No., 35.

ایضاً، حدیث نمبر35۔

37 . Ibid, Hadith No., 45.

ایضاً، حدیث نمبر45۔

38. Ibid, Hadith No., 49.

ایضاً، حدیث نمبر49۔

39. Abu Nazar Mohammad Ibn Masoud, Ayyashi, *Tafseer Ayyashi,* Vol.1 (Qom, Zawel Qurba,1395 AD), 104, 106, 143, 182, 187, 193, Vol. 2, 80, 182, 207, 240, 302, etc.

ابو نضر محمد بن مسعود، عیاشی، *تفسیر عیاشی*، ج1(قم، ذوالقربی، 1395)، 104، 106، 143، 182، 187، 193، ج2، 80، 182، 207، 240، 302۔وغیرہ۔

40. Ibid, Vol.1, 196, 335.

ایضاً، ج1، 196، 335۔

41. Ibid, Vol.2, 136.

ایضاً، ج2، 136۔

42. Ibid, Vol.2, 17.

ایضاً، ج2، 17۔

43 . Ibid, Vol.1, 246, 423.

ایضاً، ج1، 246، 423۔

44 . Ibid, Vol.1, 244, 417.

ایضاً، ج1، 244، 417۔

45..Ibid, Hadith No. 11, 12, 17.

ایضاً، حدیث نمبر11،12،17۔

46. Ibid, Hadith No. 13, 14.

ایضاً، حدیث13، 14۔

47. Ibid, Hadith No. 1.

ایضاً، حدیث نمبر1۔

48. Ibid, Hadith No. 30.

ایضاً، حدیث نمبر30۔

49. Ibid, Hadith No. 27.

ایضاً، حدیث نمبر27۔

50. Ibid, Hadith No. 25.

ایضاً، حدیث نمبر25۔

51. Ibid, Hadith No. 32.

ایضاً، حدیث نمبر32۔

52. Ibid, Hadith No. 32.

ایضاً، حدیث نمبر 32۔

53. Ibid, Hadith No. 35.

ایضاً، حدیث نمبر35۔

54 . Ibid, Hadith No. 45.

ایضاً، حدیث نمبر45۔

55. Ibid, Hadith No. 49 .

ایضاً، حدیث نمبر49۔

56. Ibid, Hadith No. 51, 63.

ایضاً، حدیث نمبر51،63۔

57. Ibid, Hadith No. 65.

ایضاً، حدیث نمبر65۔

58. Ibid, Hadith No. 73.

ایضاً، حدیث نمبر73۔

59. .Ibid, Vol.1, 193.

ایضاً، ج1،193۔

60. Ibid, 84, 95, 182.

ایضاً، 84،95،182۔

61.Allama Murtaza Askari, *Quran Al Kareem wa Riwayaat ul Mudariseen*, Vol. 3 (Qom, Toheed, 1374), 114, 115.

علامہ مرتضی عسکری، قرآن الکریم وروایات المدرسین، ج3 (قم، توحید، 1374)، 114، 115۔

62. Āqā Buzurg Tihrānī, Muhammad Muhsin, *Al-Dhari'a ila Tasanif al-Shia* Vol.2 (Birut: Dar Alzao, 1403, Pg.282

شیخ آغا بزرگ تہرانی، الذریعۃ الی تصانیف الشیعہ، ج14 (بیروت، دارالاضواء، 1403)، 52، 282۔

63. Ayyashi Abu Nazar Mohammad ibn Masoud , *Tafseer Ayyashi*, (Qom, Zawel Qurba, 1395)Vol.1, Pg.30

ابونضر محمد بن مسعود، تفسیر عیاشی ،ج1 (قم، ذوالقربی، 1395)، 30

64. Ibid, Vol:1, 145-

ایضاً، ج1، 145۔

65 . Ibid, Vol.1, 361.

ایضاً، ج1 ، 361۔

66. Ali Akbar Babai, *Maqatab e Tafseeri*, Vol:1 (Qom, Smat, 1391) , 327.

علی اکبر بابایی، مکاتب تفسیری، ج1 (قم، سمت، 1391)، 327۔

الانخفاض الفادح في سعر الدراهم الفضية واثره على الأحكام الفقهية

دراسة تأصيلية تطبيقية تحليلية للمجتمع الباكستاني

Massive Drop in the Rate of Silver Coins and its Impact upon Jurisprudential Matters

An Applied, Analytical Model Study for Pakistani Society

Open Access Journal
Qtly. Noor-e-Marfat
eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nooremarfat.com
Note: All Copy Rights are Preserved.

Israr Khan
Ph.D. Scholar (Islamic Law & Jurisprudence), Faculty Sharīʿah & Law, International Islamic University, Islamabad.
Email: israr.phdij77@iiu.edu.pk

Abstract: Most jurisprudential matters in Islam are determined by the price of the silver dirham because it was used as money in the early ages of Islam. But now the huge change in its price has occurred. This paper describes the impact of this drastic drop in the price of silver dirhams on jurisprudence by describing the reasons that became necessary for this separation. This study shows the original price of the dirham in both periods (past and present) and describes some examples that indicate its impact on some jurisprudential issues as a model. This matter helps the jurists to settle all the jurisprudential issues at their original price, which was previously described in dirhams.

Keywords: Silver, Darahim, Currency, Jurisprudence, Inflation.

ملخص

إن معظم الأمور الفقهية في الإسلام يحددها سعر الدرهم الفضي لأنه كان يستخدم كالنقود في العصور الأولى للإسلام. ولكن الآن حدث التغيير الهائل في سعرها. تصف هذه الورقة اثر هذا الانخفاض الفادح في سعر الدراهم الفضية على الأحكام الفقهية من خلال توصيف الأسباب التي صارت موجبا لهذا الانفخاض. هذه الدراسة يظهر سعر الأصلي للدرهم في كلتا الفترتين (الماضي والحاضر) كما يصف بعض الأمثلة التي تدل على أثره في بعض المسائل الفقهية كنموذج. وهذا الأمر يساعد الفقهاء على حسم جميع المسائل الفقهية بثمنها الأصلي الذي سبق وصفه بالدرهم.

الكلمات الدليلية: الفضة، الدراهم، النقود، التضخم

المدخل

إن الأحكام الفقهية قد بيّنت بسعر الدراهم في عصر النبيﷺ ولكن الآن قد حدث الانخفاض الفادح في سعرها؛ لذلك وقعت الضرورة للبحث عن سعرها الأصلية، وبالتالي قد حدثت الحاجة إلى أن نجدّد مقادير هذه الأحكام الفقهية بعد حدوث انخفاض التغير الفاحش في سعرها في عصرنا الحاضر. فهذه الورقة فهي مبنيّة على البحث عن الحل حول تجديد مقادير هذه الأحكام الفقهية، وتشتمل على النحو التالي:

مشكلة البحث

1. بأي سبب انخفض سعر الدراهم الفضية في عصرنا الحاضر؟
2. كم انخفض سعر الدراهم الفضية في عصرنا الحاضر بالنسبة إلى وقت رسول اللهﷺ؟
3. إن بعض الفقهاء قدّروا حرمة السؤال للفقير بخمسين درهم، ولكن الآن بعد حدوث انخفاض التغير الفاحش في سعرها وقع السؤال بأي شيء سنحدّد حرمة السؤال له من الناس في محل خمسين درهم؟
4. إن الفقهاء قد قدّروا مقدار المال العظيم بمائتي درهم، ولكن بعد حدوث التغير الفاحش في سعرها وقع السؤال بأي شيء سنقدّر مقدار المال العظيم في عصرنا الحاضر؟
5. إن الفقهاء قد بيّنوا قائلا: "إذا كانت سعر اللقطة أقلّ من عشرة دراهم فإنّه يعرّفها أياما، ولكن إن كانت قيمتها عشرة دراهم أو أكثر من عشرة فإنّه يعرّفها حولا كاملا"، ولكن الآن بعد انخفاض سعر الدراهم الفضية وقع السؤال بأيّ شيءٍ سنحدّد سعر عشرة دراهم في زمننا الحالي؟
6. كيف سنقدّر مالية الدية في قتل الرجل عبدا خطأ بعد حدوث انخفاض التغير الفاحش في الدراهم الفضية؟

الدراسات السابقة

إن بعض الرسائل والبحوث العلمية قدّمت في هذا المجال، وهي كما تلي:

1. "**قطع المجادلة عند تغيير المعاملة**" قد ألفه الإمام جلال الدين السيوطي، وأنه قد تكلم في هذه الرسالة حول تغير النقود وأحكامه الفقهية، أي أن العملة إذا تغيّرت وزنا ماذا سيردّ عند الأداء؟ أي أن هذا البحث يذكر التغير بالنسبة إلى تغير وزن النقد فقط، ولكن أن رسالتي هذه وهي تذكر التغير بالنسبة إلى تغير سعر النقد خاصة.
2. "**بذل المجهود في مسالة تغير النقود**" قد ألفه التمرتاشي، هذه الرسالة وهي تذكر حكم تغير النقود، وفضلا عن ذلك أنها قد تركز على ذكر أثر تغير النقود على الأحكام الفقية غيرِ النقدين: الدراهم الفضية والدنانيرِ الذهبيّة، أمّا ورقتي هذه وهي تركز على ذكر أثر انخفاض سعر الدراهم الفضية على المسائل الفقهية خاصة.

3. "**رسالة في تراجع سعر النقود بالأمر السلطاني**" قد ألفه الشيخ عبد القادر الحسيني، وهذه الرسالة تذكر حكم تغير قوة الشرائية من القروش، أما ورقتي هذه فهي تركز على ذكر أثر تغير انخفاض العملة الفضية على المسائل الفقهية خاصة.
4. "**تنبيه الرقود على مسائل النقود**" ألفه ابن عابدين، وهو تلخيص للرسالة: "بذل المجهود في مسالة تغير النقود"، هذه الرسالة أيضا لا تذكر أثر انخفاض سعر الدراهم الفضية على الأحكام الفقهية.

واستخلاصا لما تمّ ذكر أن ورقتي هذه تختص ببيان أثر انخفاض سعر العملة الفضية على الأحكام الفقهية، أمّا الرسائل والبحوث السابقة فهي لا تشتمل على ذكر أثر انخفاض العملة الفضية على الأحكام الفقهية.

منهج البحث

إني قد قسمت هذا البحث إلى المطلبين: أمّا المطلب الأول فهو يشتمل على ذكر أربعة فروع، إن الفرع الأول فقد بيّنت فيه الأسباب التي تسبّب نقص أسعار الأشياء، ثم بيّنت في المطلب الثاني حول الأسباب التي سبّبت انخفاض سعر العملة الفضية خاصة، أمّا الفرع الثالث فهو يبيّن أن سعر مائتي درهم فضية كان متساويا ب 5 جمال، وب 40غنما، و20 دينار فضية، ثم في الفرع الأخير من هذا المطلب بيّنت فيه حول إدراك الانخفاض الفادح في سعر العملة الفضية في عصرنا الحالي، ثم بدأت المطلب الثاني، قسمته إلى أربعة فروع وذكرت في هذه الفروع أثر انخفاض سعر الدراهم الفضية على أربعة أحكام فقيه أنموذجا.

خطة البحث:

وهي تشتمل على مطلبين، وهي كما تلي:

المطلب الأوّل: إدراك الانخفاض الفادح في سعر الدراهم الفضية الفضة، وهذا يشتمل على ذكر أربعة فروع، وهي كما تلي:

- الفرع الأول: أسباب انخفاض أسعار الأشياء
- الفرع الثاني: أسباب انخفاض سعر الدراهم الفضية
- الفرع الثالث: إدراك سعر الدراهم الفضية حسب زمن رسول الله ﷺ
- الفرع الرابع: إدراك الانخفاض الفادح في سعر الدراهم الفضية في عصرنا الحالي

المطلب الثاني: أثر الانخفاض الفادح في سعر الدراهم الفضية على تقدير بعض المسائل الفقهية، وهذا يشتمل على ذكر أربعة فروع:

- الفرع الأول: أثر الانخفاض الفادح في سعر الدراهم الفضية على تقدير مقدار المالية لجواز السؤال للفقير في زمننا الحاضر

- الفرع الثاني: أثر الانخفاض الفادح في سعر الدراهم الفضية على تقدير مقدار مالٍ عظيمٍ في زمننا الحاضر
- الفرع الثالث: أثر الانخفاض الفادح في سعر الدراهم الفضية على تقدير أحكام اللقطةِ في زمننا الحاضر
- الفرع الرابع: أثر الانخفاض الفادح في سعر الدراهم الفضية على تقدير مالية الدية في قتلِ الرجلِ عبداً خطأً في زمننا الحاضر

الخاتمة

وهي تشتمل على أهم ذكر أهم نتائج البحث والتوصيات التي توصل إليها الباحث من خلال هذا البحث.

المطلب الأوّل: إدراك الانخفاض الفادح في سعر الدراهم الفضية الفضة

إن سعر الدرهم الفضية قد تغيرت في وقتنا الحاضر بالنسبة إلى فترة رسول اللهﷺ. مثلا أن مالية عشرة الدراهم الفضية الحالية ما بقيت مثل مالية عشرة الدراهم الفضية التي كانت لها في وقت رسول اللهﷺ. لذلك ينبغي لنا أن ندرك التغير الفاحش في سعر الدراهم الفضية، حتى يسهل لنا أن نحدّد مقادير المسائل الفقهية بقيمتها الأصلية بعد حدوث الانخفاض الفادح في سعرها في وقتنا الحاضر، لذلك نبدأ الكلام من أسباب انخفاض أسعار الأشياء، ثم ننتقل إلى ذكر أسباب انخفاض سعر الدراهم الفضية في وقتنا الحالي، وهي كما تلي:

الفرع الأول: أسباب انخفاض أسعار الأشياء

إن أهم أسباب انخفاض أسعار الأشياء كالتالية:

1. **الانكماش (Defilation)** : وهي مثلا أن الحكومةُ تصدر أقلَّ النقود بالنسبة إلى الخدمات والسلع في دولة معينة، فهذا يسبّب انخفاض أسعار الأشياء[1]، حتى مثلاً لو تصورنا أن دولة كانت لها30 روبية، وفضلا عن ذلك كان لها كراسة، كتاب وقلم، الآن ستُنقسم هذه 30 روبيّة على هذه الأشياء الثلاثة المذكورة كالتالية:

⇩ الروبيات مع الدولة	سعر القلم	سعر الكرّاسة	سعر الكتاب
30روبية ⇦	10	10	10

ثم بعد ذلك مثلا لو أنها جعلت الانكماش في وطنها، مثلا الآن لو بقي 20 روبية مع نفس الدولة في محلّ30، ومن ناحية أخرى بقي نفس الأشياء المذكورة فيها، فحينئذ سينخفض أسعار هذه الأشياء من 10 روبيات إلى 6.6 روبيات، كما ينظر في الجدول الآتي:

⇩ الروبيات مع الدولة	سعر القلم	سعر الكراسة	سعر الكتاب
20روبية ⇦	6.6	6.6	6.6

استخلاصا ما تم ذكره أن الوطن متى يجعل الانكماش فحينئذ سينقص أسعار أشيائها كما تبيّن لنا من الجدول الثاني، مثلا أنها قد انخفضت من 10 روبيات إلى 6.6 روبيات بسبب الانكماش.

2. **قلة رغبة الناس و كثرة الاشياء**[2]: إذا انخفضت رغبة الناس في شراء شيء ما ، فإن ذلك يؤدي إلى انخفاض أسعار هذه الأشياء، على سبيل المثال: حيث نرى أن سعر الهاتف المحمول القديم قد انخفض في عصرنا؛ لأن الناس لا يريدون شراء هذا الهاتف المحمول القديم في الوقت الحاضر. **هكذا** اذا توفرت و تكثرت الأشياء، فإنها تتسبب أيضًا في انخفاض أسعار الأشياء بسبب الوفرة، على سبيل المثال: حيث نرى أن الملح رخيص جدًا في وطننا باكستان، لأنه كثير جدّا. كما عرفنا أهم الأسباب التي أدت إلى انخفاض قيم الأشياء، فإننا نبحث الآن عن الأسباب التي أدت إلى انخفاض سعر الدرهم الفضية في وقتنا المعاصر؟ وهو على النحو التالي:

الفرع الثاني: أسباب انخفاض سعر الدراهم الفضية

أننا عرفنا في الفرع السابق بأن الانكماش يتسبب في انخفاض أسعار الأشياء، ولكن هذا هو ما تسبب في انخفاض سعر الدراهم الفضية في وقتنا المعاصر؛ لأن الانكماش لا يوجد في بلادنا إطلاقا، وبل يوجد التضخم في بلادنا حيث نرى أن أسعار أشياء أخرى: سعر الذهب والأغنام والجمال وغيرها تزداد يوما بعد يوم، فهذا هو الدليل على وجود التضخم في دولتنا باكستان، في الجملة الانكماش ما تسبب في انخفاض سعر الدراهم الفضية.

كما عرفنا أن الأشياء إذا زادت فتنخفض أسعارها، ولكن لا يمكننا أن نقول: إن سعر الدراهم الفضية انخفض بسبب وفرتها، على الرغم أن كثيرا من المعادن للفضة قد وُجدت لها[3]؛ لأن الناس زادوا من ناحية أخرى، أي زادت الفضة من ناحية وزاد المشترون من ناحية أخرى، على سبيل المثال: إذا نظرنا إلى شعب باكستان من عام 1951 م حتى الآن سيتبيّن لنا أن أهل باكستان كم زادوا؟، وهذا هو موضح في الجدول الآتي:

كان عدد أهل باكستان (الغربي) في 1951م ⇩	الآن عدد أهل باكستان في 2020 م ⇩	زاد عدد أهل باكستان الآن بالنسبة إلى سنة 1951م ⇩
33070000 نسمة [5]	219,654,167 نسمة تقريبا[4]	186584167 نسمة تقريباً

معناه أن الناس قد كثروا في وطننا باكستان من عام 1951 م إلى 2020 م ما يقرب (186584167) نسمة، وبالتالي تبين أن الفضة زادت من ناحية وزاد الناس من ناحية أخرى، فلا يليق بنا أن نقول أن سعر الفضة انخفض بسبب وفرتها.

الآن علمنا أن أسعار الأشياء تنخفض إذا انخفضت رغبة الناس في شراء هذه الأشياء، بعد التفكير في هذا السبب، يمكننا القول: إن قلة رغبة الناس في شراء الفضة وادخارها قد تسبب في انخفاض سعر الدراهم الفضية في وقتنا بناء على أن شعب باكستان لا يريد شراء الفضة في عصرنا، فهذا هو سبب انخفاض سعر الدراهم الفضية في عصرنا، علاوة على ذلك، أن التضخم أيضا قد تسبّب في انخفاض

أسعار الدراهم الفضية، رغم أن التضخم يسبّب ارتفاع الأسعار، لكن أنه هناك سبّب لانخفاض سعر الدراهم الفضية بناء على أن الأسعار تزداد بسبب التضخم، أي أن أسعار كل الأشياء تزداد بشكل متساو، كما يتضح من هذه العبارة التالية:

"Inflation is defined by most economists as a continuing rise in the price level"[6].

الترجمة: (إن التضخم وهو أن يزيد أسعار الأشياء يوماً بعد يومٍ)، ولكن في حالة التضخم، إذا انخفضت رغبة الناس في شراء شيء ما، فإن سعر ذلك الشيء لا يزداد مع ارتفاع سعر الأشياء الأخرى، بل سعر ذلك الشيء ينخفض من كلا الجانبين: الأول: بسبب قلة الرغبة في شراء هذا الشيء، والثاني: عدم زيادة سعره مع التضخم، أي أن التضخم يتطلب أن يرتفع أسعار كل الأشياء معًا، ولكن عندما لم يرتفع سعر هذا الشيء مع ارتفاع سعر باقي الأشياء، فتبيّن لنا أن هذا القدر الذي لابدّ له أن يزيد لأجل التضخم، أنه ما زاد لأجل التضخم فظهر أن هذا القدر أيضاً قد نقص، ويمكن فهم هذا المفهوم من خلال الأمثلة التالية بسهولة وهي كما تلي:

أن الدولة كان معها 30 روبية، وكان لديها أيضًا كتاب وقلم وكراسة، الآن سيتم تقسيم هذه الروبيات على هؤلاء الثلاثة المذكورة على النحو التالي:

العملات مع الدولة ⇩	سعر القلم	سعر الكتاب	سعر الكراسة
30 ⇦	10	10	10

هذا إذا تساوت جميع الأشياء في الشراء، ولكن إذا لم يتساوى أحدهما في الشراء مع الباقي سينخفض سعر هذا الشيء من 10 إلى 6، وبالتالي يرتفع سعر الباقي من الاثنين من 10 إلى 12، وهذا يعني:

العملات مع الدولة ⇩	سعر القلم	سعر الكتاب	سعر الكراسة
30 ⇦	06	12	12

خلاصة ما ذكرنا في هذا الجدول أن سعر القلم قد انخفض بسبب قلّة رغبة الناس في شرائه.

ثم بعد ذلك إذا زاد هذا الوطن عدد العملات في وطنه تضخما، فمثلاً: إذا زاد هذا الوطن 30 روبية على الثلاثين المذكورة، سيرتفع سعر هذه الأشياء المذكورة من 10 إلى عشرين في الصورة الأولى؛ لأنها كانت متساوية في الشراء في الصورة الأولى، يعني سيرفع أسعار كل هذه الأشياء بالتساوي على النحو التالي:

العملات مع الدولة ⇩	سعر القلم	سعر الكتاب	سعر الكراسة
60 ⇦	20	20	20

يعني ما حصل التباين بين أسعار هذه الأشياء المذكورة؟ لأن كل هذه الأشياء كانت متساوية في الشراء.

وأما الصورة الثانية (أي إذا تناقصت رغبة الناس في شراء شيء من الأشياء المذكورة) ، فيزداد فيها سعر الاثنين، وبالتالي فإن ثمن الشيء الذي لا يساوي في الشراء ببقية الاثنين سينخفض، أي سيصبح أسعار هذه الأشياء على النحو الآتي:

العملات مع الدولة ⇩	سعر القلم	سعر الكتاب	سعر الكراسة
60 ⇦	6	27	27

ومعنى ذلك أن سعر القلم انخفض هناك لسببين: الأول: لعدم رغبة الناس في شرائه، والثاني: بسبب التضخم معا، وحدث نفس الشيء في سعر الدراهم الفضية حتى ظهر التفاوت الكبير بين سعر الدراهم الفضية وسعر الذهب، وهذا يعني أن الانخفاض الفادح في سعر الدراهم الفضية حدث بسبب عدم رغبة الناس في شرائها ومع التضخم معًا، أي أن سعر الدراهم الفضية نقصت هناك في وطننا باكستان بسبب التضخم وبسبب قلة رغبة الناس في شرائها معًا، حتى لو بدأوا الرغبة في شرائها في زماننا الحالي كما كانوا يبدون رغبتهم في الماضي سينتهي هذا التفاوت بين سعر الدراهم الفضية وسعر الذهب.
واستخلاصا لما تم ذكره أن سعر الدراهم الفضية قد نقص في وقتنا المعاصر بسبب التضخم وبسبب قلة رغبة الناس في شراء الفضة، ثم إن التضخم يسبّب ارتفاع أسعار الأشياء ولكن أنه تسبّب نقص سعر الدراهم الفضية في هذه القضية.

الفرع الثالث: إدراك سعر الدراهم الفضية حسب زمن رسول الله ﷺ

الآن ننتقل إلى معرفة سعر الدراهم الفضية الأصلية حسب زمن الرسول ﷺ حتى ندرك الانخفاض الفادح في سعرها في وقتنا المعاصر، وهو مثلا: أن سعر مائتي درهم فضية كان يساوي خمسة بعير أو عشرين دينارًا أو أربعين شاة، الآن ننتقل إلى ذكر الأدلة التي تدلّ على تساوي هذه الأسعار الثلاثة المذكورة، وهي مثلا : أن النصاب إذا اكتمل فحينئذ سيستخرج منه ربع العشر في الزكاة حيث ذكر رسول الله ﷺ: "هاتوا ربع العشور"[7]، أما ربع الأعشار للأنصبة المختلفة فهو كما يلي:

الأنصبة للزكاة ⇩	**ربع العشور** ⇩
5 أواق[8] ⇦	5 دراهم فضية
5 جمال[9] ⇦	1 غنم
40 غنما[10] ⇦	1 غنم
20 دينارا[11] ⇦	0.5 دينار

بعد ذكر هذا الجدول يمكن القول إن ربع العشور لجميع الأسهم المذكورة متساو من حيث التمويل والسعر، وتتحقق هذه المساواة بالأدلة الآتية من عدة طرق، وهي كما تلي:
الطريقة الأولى: فمثلاً كما نعلم أن شاة واحدة تؤخذ من أربعين شاة في الزكاة[12] ، وأيضاً شاة تؤخذ

من خمسة بعير في الزكاة[13]، أي تؤخذ شاة واحدة من كل منهما، يعني أنها (شاة واحدة) ربع عشر خمس ناقة، وكذلك أن الشاة ربع عشر أربعين شاة، وعندما ثبت من أن ربع كل منهما متساوٍ فثبت أن النصاب الكامل لكل منهما كان متساويا بناء على أن ربع عُشر كل منها مستخرج من الكل، في الجملة أن النصاب الكامل للبعير كان مساويًا للنصاب الكامل من حيث التمويل والسعر في فترة الرسولﷺ.

والطريقة الثانية: أن ربع من كل منهما (الشاة والبعير) كان يساوي خمسة دراهم في فترة رسول الله ﷺ. وهذه الخمسة الدراهم الفضية ربع عشر مائتي درهم فضية، أي أن ثمن الشاة الواحدة خمسة دراهم آنذاك، وعندما نضرب هذه الخمسة في أربعين سيحصل لنا 200 ، أي 40 × 5 = 200 ، أي أن قيمة الضأن بالدرهم كان على النحو التالي:

إن سعر الغنم الواحد (ربع عشر الأغنام) كان 5 دراهم فضية (بربع عشر خمسة أواق)
إن سعر الغنمين كان 10 دراهم فضية
إن سعر ثلاثة أغنام كان 15 درهم فضية
إن سعر أربعين غنما كان 200 درهم فضية

الطريقة الثالثة:كما علمنا في الجداول السابقة أن أربعين شاة تساوي 200 درهم فضية، كذلك يظهر لنا أن خمسة بعير كانت تساوي 200 درهم فضية، أي أن سعر البعير بالدرهم الفضية كان على هذا النحو في فترة الرسولﷺ:

إن سعر البعير الواحد كان 40 درهم فضية
إن سعر البعيرين كان 80 درهم فضية
إن سعر ثلاثة جمال كان 120 درهم فضية
إن سعر أربعة جمال كان 160 درهم فضية
إن سعر خمسة جمال كان 200 درهم فضية

استخلاصا لما تم ذكره أن الأنصبة السابقة الثلاثة كلها كانت متساوية في السعر والتمويل بعضها ببعض.

الطريقة الرابعة: كما تبيّن لنا أن جميع الأنصبة الثلاثة السابقة كانت متساوية في السعر والتمويل بعضها ببعض، كذلك يثبت لنا أن ربع عُشر "20 دينار" كان يساوي متساوية في السعر والتمويل بربع عُشر هذه الثلاثة المذكورة بمعنى أن سعر نصف دينار كان على هذا النحو:

إن سعر "نصف مثقال"(ربع عشر "20 مثقال") يساوي ب 5 دراهم فضية
إن سعر "نصف مثقال"(ربع عشر "20 مثقال") يساوي بغنم واحد (بربعِ عشر خمسة جمال)
إن سعر "نصف مثقال"(ربع عشر "20 مثقال") كان يساوي بغنم واحد (بربعِ عشر أربعين غنم)

الآن، على سبيل المثال:إذا ضربنا نصف مثقال من ذهب (ربع عشرين دينارًا) في أربعين، أي إذا ضربنا سعر شاة واحدة في أربعين شاة لنحصل على عشرين : 40 × 0.5 = 20 أي أن ثمن الضأن بالدينار في فترة رسول اللهﷺ كان على هذا النحو:

إن سعر الغنم كان 0.5 دينار (ربع عشر "عشرين دينارا")[14]
إن ثمن الغنمين كان 1 دينارا
إن ثمن ثلاثة أغنام كان 1.5دينارا
إن ثمن عشرين غنم كان 10 دنانير
إن سعر أربعين غنما كان 20دنانير، وهذا (20 دنانير) وهو النصاب الكامل للذهب كما أربعون غنما النصاب الكامل للأغنام

خلاصة ما ذكرنا أن سعر أربعين غنم كان 20 دنانير، أي أن النصاب الكامل للضأن يعادل النصاب الكامل بالدينار.

الطريقة الخامسة: أن النصاب الكامل للذهب كان يساوي النصاب الكامل للبعير في فترة رسول اللهﷺ، أي أن ثمن البعير كان 20ديناراً، الآن لو قسمناها على خمسة سيحصل لنا ثمن البعير الواحد، وهو مثلا: 4 = 5. 20 ، أي أن ثمن البعير أربعة دنانير آنذاك، يعنى كان سعر البعير بالدنانير فى فترة رسول اللهﷺ على النحو التالي:

إن سعر البعير الواحد كان يتساوي ب 4 دنانير
إن سعر البعيرين كان يتساوي ب8 دنانير
إن سعر ثلاثة جمال كان يتساوي ب12 دنانير
إن سعر أربعة جمال كان يتساوي ب16 دنانير
إن سعر خمسة جمال كان (النصاب الكامل للجمال) ب 20 دنانير (النصاب الكامل للذهب)

خلاصة ما ذكرنا أن النصاب الكامل للذهب كان متساويّا بالنصاب الكامل للبعير، وأيضا أنه كان متساويّا بالنصاب الكامل للأغنام.

الطريقة السادسة: أن النصاب الكامل للذهب كان متساوية بمائتي درهم، أي أن سعر الدرهم الفضية كان بالدينار فى فترة رسول اللهﷺ على النحو التالي:

إن سعر 5 دراهم فضية كان يتساوي ب0.5 دينار
إن سعر 10 درهم فضية كان يتساوي ب1دينار

إن سعر 15 دراهم فضية كان يتساوي ب 1.5دينار
إن سعر 100 درهم فضية كان يتساوي ب 10 دنانير
إن سعر 200 درهم فضية (أي النصاب الكامل للدراهم الفضية) كان يتساوي ب 20دينار (بالنصاب الكامل للذهب)

خلاصة القول تبين لنا من هذا الكلام أن الأنصبة السابقة كلها كانت متساوية بعضها ببعض في السعر والتمويل في عصر رسول اللهﷺ، ثم هناك عدّة نصوص تدلّ على نفس الأسعار التي تم ذكره، وهي كما تلي:

الدليل الأوّل للأسعار المذكورة: كما علمنا في الجداول السابقة أن ثمن البعير كان 40 درهماً، هكذا يظهر من حديث جابر -ﷺ- أنه باع بعيره ب 40 درهم فضية حيث أنه ذكر قائلا: "قال أتبيع بعيرك؟ قلتُ: نعم! **فاشتراه منّى بأوقيّة**"[15]، والمراد بالأوقية 40 درهم فضية كما صرحه النووي قائلا: ""أمّا الأوقية فبضم الهمزة وبتشديد الياء والمراد أوقية الحجاز وهي أربعون درهما""[16]، في الجملة حصلنا نفس ثمن البعير السابق من هذا الحديث وهو أربعون درهماً.

الدليل الثاني للأسعار المذكورة: كما علمنا في الجداول السابقة أن سعر البعير كان 4 دنانير، الآن نفس السعر للبعير يحصل لنا من الحديث التالي: "عن جابر بن عبد الله – رضي الله تعالى عنه - قال كنتُ مع النبي-ﷺ- في سفر فكنتُ على بعير ثَفَال[17]... قال بعنِيه قلتُ بلى هو لك يا رسول الله -ﷺ-، قال بل بعنِيه، قال: قد أخذته بأربعة دنانير"[18]، في الجملة قد تبيّن نفس الثمن للبعير الذي مرّ ذكرها في الجداول السابقة، وهو 4 دنانير.

الدليل الثالث للأسعار المذكورة: كما علمنا في الجداول السابقة أن سعر الغنم 0.5 دينار، الآن يحصل لنا نفس السعر للغنم من هذا الحديث الآتي: "عن عروة هو البارقي أن النبي-ﷺ- أعطاه ديناراً يشترى به شاة فاشترى له به شاتين فباع أحدهما بدينار فجاءه بدينار وشاة فدعا له بالبركة في بيعه فكان لو اشترى التراب لربح فيه"[19]، في الجملة قد تبيّن نفس الثمن للغنم الذي مرّ ذكرها في الجداول السابقة، وهو 0.5 دنانير.

الدليل الرابع للأسعار المذكورة: كما علمنا في الجداول السابقة أن صرف 10دراهم فضية كان يتساوي بدينار واحد، الآن يحصل لنا نفس الصرف له من هذا الحديث الآتي: "عن ابن عبّاس قال قطع النبي -ﷺ- يد رجل فى مِذجَنٍّ، قيمته دينار أو عشرة دراهم"[20]، واتضح من هذا الحديث صرف 10دراهم فضية كان يتساوي بدينار واحد في عصر رسول اللهﷺ.

الدليل الخامس للأسعار المذكورة: كما علمنا في الجداول السابقة أن صرف نصف مثقال من الذهب كان يتساوي ب 5 دراهم، الآن يحصل لنا نفس الصرف له من الأثر الآتي، وهو: "عن إبراهيم ؛ قال : كان

لِامرأة عبد الله طوق فيه عشرون مثقالا ، فأمرها أن تخرِج منه خمسة دراهم"[21]. وفي الجملة جاء في هذا الأثر أن صرف نصف مثقال من الذهب كان يتساوي ب 5 دراهم في فترة النبيﷺ. واستخلاصا لما تم ذكره أن سعر 200 درهم فضية كانت تتساوي بخمسة بعير وكذلك أن صرفها كانت تتساوي ب 20 مثقال من الذهب، وكذلك أنها كانت تتساوي بأربعين شاة في عهد الرسولﷺ.

الفرع الرابع: إدراك الانخفاض الفادح في سعر الدراهم الفضية في عصرنا الحالي

كما علمنا ثمن مائتي درهم فضية وفق فترة الرسول -ﷺ-، الآن ينبغي لنا أن نعرف ثمنها الحالية لكي يتمكّن لنا إدراك الانخفاض الفادح في سعرها، وهو كما يلي:

إدراك الانخفاض الفادح في سعر الدراهم الفضية بالنسبة إلى البعير: كما علمنا أن سعر 200 درهم فضية (612.36 جرام[22]) كان يتساوي ب5 بعير في فترة الرسول-ﷺ-، الآن عندما نبحث عن سعر 200درهم فضية وفق العملة الباكستانية ليظهر سعرها، وهو45314 روبيات، أي أن سعر مائتي درهم فضية وهو 45314 روبيات وفق العملة الباكستانية بناء على أن سعر 10 جرام من الفضة في باكستان وهو 739 روبيات فقط[23]، وعندما نقسّم هذه الروبيات (739) على 10 جرام سيظهر لنا سعر جرام واحد وهو قرابة 74 روبية، ثم عندما نضرب سعر جرام واحد بوزن 200 درهم فضية (أي ب 612.36جرام) سيحصلنا لنا سعر 200 دراهم فضية وفق العملة الباكستانية، وهو <u>45314</u> روبيات، في الجملة أن سعر 200 درهم في وقتنا الحاضر وفق العملة الباكستانية وهو <u>45314</u> روبيات.

كما علمنا سعر 200 درهم فضية وفق العملة الباكستانية، الآن ينبغي لنا أن نستخرج سعر 5 جمال وفق العملة الباكستانية، وهو أن سعر 5 جمال في وقتنا الحاضر 450000 روبيات بناء على أن سعر بعير واحدوهو 90000 روبيات[24]، في الجملة أن سعر 5 جمال في وقتنا الحالي 450000 روبيات. الآن نبحث عن الانخفاض الفادح في سعر الفضة بالنسبة للجمال، وهذا يظهر في الجدول على النحو التالي:

سعر 5 جمال (2020م) وفق العملة الباكستانية	سعر مائتي درهم فضية (612.36 جرام) في سنة 2020م وفق العملة الباكستانية	انخفض سعر الفضة في وقتنا الحاضر بالنسبة إلى عصر رسول الله -ﷺ- تقريبا
450000 روبيات	45314 روبيات ⟸	404686 روبيات

في الجملة أن سعر الفضة قد انخفض في وقتنا الحاضر من هذه الناحية بالنسبة إلى فترة رسول اللهﷺ 404686 روبيات تقريبا، الآن لو قسمنا سعر خمسة جمال على سعر خمسة أواق 9.93 أضعافا، يعني أن سعر الفضة قد انخفض من هذه الناحية بالنسبة إلى فترة النبي- ﷺ- 9.93 أضعافا.

إدراك الانخفاض الفادح في سعر الدراهم الفضية بالنسبة إلى الأغنام: كما علمنا في السابق أن سعر 200 درهم (612.36 جرام[25]) كان يتساوي بـ40 شاة في عهد رسول الله -ﷺ – وبالتالي عرفنا في نفس

الفرع بأن سعرها وهو45314 روبيات وفق العملة الباكستانية، ثم الآن نبحث عن سعر 40 غنم لكي يتمكّن لنا إدراك الانخفاض الفادح في سعرها بالنسبة إلى الأغنام، أمّا سعر 40 غنم فهو 360000 روبيات وفق العملة الباكستانية في عصرنا الحاضر بناء على أن سعر الغنم المتوسط تقريباً 9000 روبيات[26]، الآن نأتي إلى إدراك الانخفاض الفادح في سعر الدراهم الفضية بالنسبة إلى الأغنام، وهو كما يلي:

سعر 40 غنم (2020 م) وفق العملة الباكستانية	سعر 200 درهم (612.36 جرام) في سنة 2020م وفق العملة الباكستانية	انخفض سعر الدراهم الفضية في وقتنا الحالي بالنسبة إلى زمن رسول الله- ﷺ- تقريبا
360000 روبيات	45314 روبيات ⟸	314686 روبيات

يعني أن سعر الدراهم الفضية قد انخفض من هذه الناحية 314686 روبيات تقريبا، الآن يمكن لنا أن نستخرج الفرق بينهما بالأضعاف، وهو مثلا لو قسمنا سعر 40 غنم على سعر 200 درهم فضية ليظهر لنا الفرق بينهما بالأضعاف، وهو 7.94 أضعافا، يعني أن سعر الفضة قد انخفض من هذه الناحية بالنسبة إلى فترة النبي-ﷺ- 7.94 أضعافا.

إدراك الانخفاض الفادح في سعر الدراهم الفضية بالنسبة إلى الذهب: إن سعر 20 دينار 677095 روبيات وفق العملة الباكستانية وقتنا الحالي بناء على أن سعر 10 جرامٍ من الذهب وهو 77,400 روبيات[27]، وبهذا يظهر لنا أن قيمة جرام واحد وهو 7740 روبيات، الآن نضرب سعر جرام واحد بوزن عشرين دينار (أي 87.48 جرام) سيحصل لنا سعر 20 دينار، وهو (677095روبيات)، بعد ذلك ننتقل إلى إدراك الانخفاض الفادح في سعر الدراهم الفضية بالنسبة للذهب وهو كما يلي:

سعر 20 دينارا (87.48 جرام[28]) (2020م) وفق العملة الباكستانية	سعر 200 درهم فضية (612.36 جرام) في سنة 2020م وفق العملة الباكستانية	انخفض سعر الدراهم الفضية في وقتنا الحالي بالنسبة إلى وقت رسول الله- ﷺ- تقريبا
677095 روبيات	45314 روبيات ⟸	631781 روبيات

يعني أن سعر الدراهم الفضية قد انخفض في زمننا الحالي من هذه الناحية 631781 روبيات تقريبا، الآن لو قسمنا سعر 20 دينار على سعر 200درهم ليظهر لنا التفريق بينهما بالأضعاف، وهو 14.94 أضعافا، أي أن سعر الفضة انخفض بهذا المعنى بالنسبة إلى فترة النبي - ﷺ - 14.94 أضعافا.

استخلاصا لما ذكرنا أن سعر الفضة قد انخفض في زمننا الحاضر تقريباً 9.93 أضعافاً في مقابل البعير، و7.94 أضعافا في مقابلِ الأغنام، و14.94 أضعافا في مقابلِ الذهب.

المطلب الثاني: أثر الانخفاض الفادح في سعر الدراهم الفضية على تقدير بعض المسائل الفقهية

كما علمنا أن الانخفاض الفادح قد حدث في سعر الدراهم الفضية، الآن ننتقل إلى أن تقدير الأحكام

الفقهية بسعرها الأصلية، وهي تلي:

الفرع الأول:

أثر الانخفاض الفادح في سعر الدراهم الفضية على تقدير مقدار المالية لجواز السؤال للفقير في زمننا الحاضر

السؤال جائز من الناس لمن لا مال له، ويحتاج إلى سؤال، ثم ذكر بعض الفقهاء: أن من كان عنده قوتُ يومه فلا يجوزُ له السؤالُ من الناسِ، وبعض الفقهاء ذهبوا إلى تقدير جواز السؤال بخمسين درهم فضية، كما أنهم ذكروا قائلا: "وقال بعضهم هو أن يملك خمسين درهما"[29]، وفي الجملة قد استنتجنا من هذا الكلام أن من كان له أقل من خمسين درهماً فيجوز له السؤال، الآن كما علمنا أن سعر الخمسين درهما قد انخفض، وهذا التغيير يقتضي أن نستخرج سعر50 درهما بالنسبة للذهب ، ثم نقدر نصاب جواز السؤال للفقير بها.

للبحث عن الحل لهذه المشكلة نقول أن سعر 200 درهمٍ فضية (612.36جرام) كان يتساوي ب 20دينار (87.48جرام) كما علمناه في المطلب الأول، ثم إذا قسمنا 612.36 جرام من الفضةِ على 87.48 جرام من الذهبِ سيحصل لنا 7 جرام، يعني أن سبعةَ جرام من الفضةِ كانتْ متساوية بجرامٍ واحدٍ من الذهبِ في عصر رسول الله ﷺ.

على سبيل المثال، أن الشخص لو وجب عليه 7 جرامٍ من الفضةِ في الماضي، الآن أنه سيدفعُ جراماً واحداً من الذهبِ في محلّ 7 جرامٍ من الفضةِ، وكذلك لو وجبتْ في ذمته 14جرام من الفضةِ في زمن الماضي، الآن أنه سيدفع2 جرام من الذهبِ في محلّ 14 جرامٍ من الفضةِ، هكذا يفعلُ إلى ما بعد... بعد ذلك نقول: كما علمنا أن وزن الدرهم الواحد كان 3.0618 جرامًا ، ثم إذا ضربنا وزن الدرهم الواحد في 50 درهمًا سيحصل لنا وزن 50 درهم بالجرام وهو 153.09 جرام، الآن إذا قسمنا وزن 50 درهماً (153.09 جراماً) على سبعة سيحصل لنا 21.87 جرام، في الجملة قد اتضح لنا من هذا الكلام أن من يملك سعر 21.87 جرام ذهب في وقتنا الحالي فلا يجوز له أن يسأل الناس بفقه العلماء الذين قدروا نصاب جواز السؤال ب50 درهم.

الفرع الثاني:

أثر الانخفاض الفادح في سعر الدراهم الفضية على تقدير مقدار مالٍ عظيمٍ في زمننا الحاضر

قال الفقهاء: من أقرّ لأحد على أنه عليه مال عظيمٌ لِفلانٍ آخر سيجبُ على المُقرّ 200 درهم فضية لِلمقرّ له حيث أنهم ذكروا قائلا: " فإن قال: له علي مالٌ عظيمٌ، لم يصدق في أقل من مائتي درهمٍ"[30]، ولكن مرّ سابقا أن الانخفاض الفادح قد طرأ على سعر الدراهم الفضية في وقتنا الحالي، وبهذا يحصل لنا أن لا نوجب على المقرّ في هذه المسألة سعر 200 درهمٍ فضية في وقتنا الحالي، بل علينا أن نوجب عليه سعر 20دينار من الذهبِ بناء على أن سعر 200 درهم فضية ما بقي مالا عظيما في وقتنا الحالي بعد نقص سعر الدراهم الفضية، في الجملة أننا قدرنا المال العظيم ب20دينارً بدلًا من 200 درهم فضية في زماننا الحالي بناء على أن 200 درهم فضية كانت تتساوي ب 20 دينار من ذهب في الماضي.

الفرع الثالث:

أثر الانخفاض الفادح في سعر الدراهم الفضية على تقدير أحكام اللقطة في زمننا الحاضر

إن الفقهاء -رحمهم الله تعالى- ذكروا: إذا وجد الملتقطُ اللقطة ستكون أمانة في يده، ثم إذا كان ثمنها أقل من 10 دراهم فضية فإنه يعرفها أيّاما، ولكن إذا كان ثمنها 10 دراهم فضية فأكثر فإنه يعرّفها سنة كاملة، كما أنهم ذكروا قائلا: "اللقطةُ أمانة في يد الملتقط إذا أشهد الملتقطُ أنه يأخذها ليَحفظها ويردَّها على صاحبها، فإن كانتْ أقلَّ من عشرة دراهم عرّفها أيّاماً ، وإن كانتْ عشرةٌ فصاعدا عرّفها حولاً كاملاً"[31]، ثم كما عرفنا أن الانخفاض الفادح قد طرأ على سعر الدراهم الفضية في وقتنا الحالي، وأنه يتطلب منا نجعل ديناراً واحداً في محلِّ 10 دراهم فضية بناء على أنها كانت متساوية بدينار واحد: أي نقول: إن كانتْ سعر اللقطةِ أقلّ من دينارٍ واحدٍ فإنه يُعرّفها أيّاماً، وإن كانتْ قيمتُها ديناراً فصاعداً فإنه يُعرِّفها سنة كاملة.

الفرع الرابع:

أثر الانخفاض الفادح في سعر الدراهم الفضية على تقدير مالية الدية في قتلِ الرجلِ عبداً خطأً في زمننا الحاضر

إن الفقهاء -رحمهم الله تعالى- ذكروا: إن الرجل إذا قتل عبدا خطأ فعليه ثمنه ولا يزاد على عشرة آلاف درهم فضية[32]، ولكن الآن بعد حدوث الانخفاض الكبير في سعر الدراهم الفضية لا يجوز لنا أن نقدّره بنفس عدد الدراهم الفضية، بل ينبغي لنا أن نقول: إن الرجل إذا قتل عبدا خطأ فعليه ثمنه ولا يزاد على **4374** جرامٍ في محلِّ "لا تزادُ على عشرة آلاف درهمٍ" بناء على أن سعر سبعة جرام من الدراهم الفضية كان متساويا بدينار واحد في الماضي كما مرّ ذكره[33]، الآن لو ضربنا وزن درهمٍ واحدٍ بعشرةِ آلافِ درهمٍ سيحصلُ لنا وزنُ عشرة آلاف درهم في الجرامِ، وهو مثلاً 3.0618×10000= **30618جرام**، أي أن وزن عشرة آلاف درهمٍ كان **30618** جراما، ثم كما علمنا أن سبعة جرامات من الدراهم الفضة كانت تساوي جرامًا واحدًا من الذهب، الآن إذا قسمنا وزن عشرة آلاف درهم (30618 جرامًا) على سبعة سيحصل سعر هذه الدراهم بالنسبة للذهب بالجرام حسب الماضي، وهي مثلا 4374 = 7÷ 30618، أي أن سعر الذهب بعشرة آلاف درهم يساوي 4374 جرام ذهب في وقتنا الحالي، أي نقول: لا يزيد ثمن العبد عن 4374 جرام ذهب في زماننا الحالي في محل "لا يتجاوز عشرة آلاف درهم".

نتائج البحث

إني توصلت إلى أهم نتائج البحث، وهي كما تلي:

1. إن سعر الدراهم الفضية انخفض بسببين: الأول: بسبب عدم رغبة الناس في شرائها والثاني: بسبب التضخم، ثم إن التضخم إن كان يتسبّب ارتفاع أسعار الأشياء ولكن في هذه القضية أنه تسبّب انخفاض سعرها.
2. إن سعر الدراهم الفضية انخفضت حسب العملة الباكستانية تقريباً 9.93 أضعافاً بالنسبة

إلى البعير، و7.94 أضعافا بالنسبة إلى الأغنام، و14.94 أضعافا بالنسبة إلى الذهب.

3. أن من ملك سعر 21.87 جرام ذهب في وقتنا الحالي فلا يجوز له أن يسأل الناس بفقه العلماء الذين قدروا نصاب جواز السؤال ب50 درهم.

4. أننا قدرنا المال العظيم ب20دينارً بدلًا من 200 درهم فضية في زماننا الحالي بناء على أن 200 درهم فضية كانت تتساوي ب 20 دينار من ذهب في الماضي.

5. إن كانتْ سعر اللقطةِ أقلّ من دينارٍ واحدٍ فإنه يُعرّفها أيّاماً، وإن كانتْ قيمتُها ديناراً فصاعداً فإنه يُعرِّفها سنة كاملة.

6. إن الرجل إذا قتل عبدا خطأ فعليه ثمنه ولا يزاد على سعر 4374جرام من الذهب في محل "(عشرة آلاف درهمٍ)" بناء على أن سعر 4374جرام من الذهب كان متساويّا بعشرة آلاف درهم.

التوصية

بعد وقوع الانخفاض الفادح في سعر الدراهم الفضية علينا أن نجدّد مقادير المعاملات المالية التي قدّرت بالدراهم الفضية في الماضي ونحدّدها بسعرها الأصلية كما فعلنا في هذه النماذج.

*****

References

1.Taimur Baig, Jörg Decressin, Tarhan Feyzioglu, Manmohan S. Kumar, Chris Faulkner –Mac Donagh, Deflation: Determinants, Risks, And Policy Options, P: 3.

2. Dr Khālid Bin ʿAbdullah, *Al-Taḍakhum Al-Naqdī Fī Al-Fiqh Al-Islāmī,* (Saudi Arabia, Jāmieah Al-Qasīm, 2016), 120.

الدكتور خالد بن عبد الله، *التضخم النقدي في الفقه الإسلامي*، (السعودية العربية، جامعة القصيم، 2016م)، 120.

3.https://ur.wikipedia.org/wiki/%DA%86%D8%A7%D9%86%D8%AF%DB%8C, 18-03-2020.

4.https://www.worldometers.info/world-population/pakistan-population/ 18-03-2020.

5. https://en.wikipedia.org/wiki/Census_in_Pakistan, 18-03-2020.

6. Barry N.Siegel, *Money, Banking And Economy A Monetarist View*, University Of Oregon, 393.

7. Al-Ṭibarānī: *Al-MuʿJam Al-Awsaṭ, Dār Al-Ḥaramain*, Vol. 6 (Al-Qāhirah, Daral Al-Harman, 1415 A.H), 371.

الطبراني، *المعجم الأوسط دار الحرمين*، ج 6 (القاهرة، دار الحرمين، 1415هـ) ، 371۔

8. Aḥmad b. Shuʿaib Al-Nisa'ī, *Sunan Al-Nisa'ī,* Vol. 5 (Ḥalab, Maktab Al-Maṭbūʿāt Al-Islamīah, nd), 17.

أحمد بن شعيب، النسائي، *سنن النسائي*، ج5 (حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، سن ندارد)، 17.

9. Muḥammad bin Ismāīl, Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukharī,* Vol. 2 (Al-Qāhirah, Dār Al-ShʿAb, 1987), 143.

محمد بن إسماعيل، البخاري، *الجامع الصحيح (صحيح البخاري)*، ج2 (القاهرة، دار الشعب، 1987)، 143.

10. Al-Nisa'ī, *Sunan Al-Nisa'ī*, Vol. 5, 17.

النسائي، *سنن النسائي*، ج5، 17۔

11. Ibn ʿOmar Al-Dār Quṭnī, *Sunan Al-Dār Quṭnī*, Vol. 2 (Berut, Tadqīq Maktab Al-Tahqīq Bimarkaz Al-Turath Lilbarmajīāt, 2001), 503.

ابن عمر الدار، قطني، *سنن الدار قطني*، ج 2 (بيروت، تدقيق مكتب التحقيق بمركز التراث للبرمجيات، 2001)، 503۔

12. Mālik bin Anas, *Muwaṭā Al- Imam Mālik*, Vol. 1 (Egypt, Dār Iḥya-E-Al-Turath Al-Alrbī, 1985), 295.

مالك بن أنس، *موطأ الإمام مالك*، ج1 (مصر، دار إحياء التراث العربي، 1985)، 295۔

13. Al-Tirmidhī, *Sunan Al-Tirmidhī*, Vol. 3 (Berut, Dār Iḥya-E-Al-Turath Al-Alrbī, 1996), 17.

الترمذی، *سنن الترمذي*، ج3 (بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1996)، 17۔

14. Ibn Mājah, Sunan *Ibn Mājah*, Vol. 3 (Egypt, Maktabah Abī Al-Mu'ʿAṭī, 2013), 11.

ابن ماجة، *سنن ابن ماجة*، ج3 (مصر، مكتبة أبي المعاطي، 2013)، 11۔

15. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukharī,* Vol. 3, 81.

البخاري، *صحيح البخارى*، ج3، 81۔

16. Al-Nawawī, *Al-Minhāj*, Vol.9 (Beirut, Dār Iḥyā' Al-Turāt Al-ʿArabī, 1994), 215.

النووي، *المنهاج*، ج9 (بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1994)، 215۔

17 - معنا: البطي السير لِثقيلِ الحركة۔

18. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukharī*, Vol. 3, 131-132.

البخاري، *صحيح البخاري*، ج3، 131-132۔

19. Ibid., Vol. 4, 252.

المرجع السابق، ج4، 252۔

20. Suleimān b. Al-Ash'ath Al-Sujistānī, *Sunan Abī Daūd*, Vol. 4 (Beirut, Dār Al-Kitūb Al-ʿArabī, 2009), 237.

سليمان بن الأشعث السجستاني، *سنن أبي داؤد*، ج4 (بيروت، دار الكتاب العربي، 2009)، 237۔

21. Abn-e Abī Shiybah, *Muṣanif Abn-e Abī Shiybah*, Al-Dār Al-Salafīah Al-Hindīah Al-Qadīmah, Vol. 3, (Miṣar, Dār Al-Kitāb Al-ʿArabī, 2008), 120.

ابن أبي شيبة، *مصنف ابن أبي شيبة*، الدار السلفية الهندية القديمة، ج3 (مصر، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 2008م)، 120۔

22. See: Al-Muftī Munīb Al-Raḥmān, *Tafhīm Al-Masāil*, Vol. 2 (Karachi, Ḍya Al-Qur'ān Publications, 2012), 175.

إن وزن مائتي درهم 612.36 جرام في وطننا وإن اختلف فيه بعض العلماء، لكن المعروف وهو 612.36 جرام"،

ينظر: المفتي منيب الرحمن، *تفهيم المسائل*، ج 2 (كراتشي، ضياء القرآن پبلي كيشنز، 2012) ، 175۔

23. https://www.google.com/search?q=silver+price+in+pakistan&oqsilver&aqs=chrome.2.69i57j0l7.220217j0j9&sourceid=chrome&ie=UTF-8, 21-03-2020.

24-أُخِذَ هذا السعرُ من القرية التي يوجد فيها كثيرٌ من الجمال، اسمها دهربوکچھ، وهذه القرية تقع في إقليم خيبر بختون خواه، كوهات، قريباً من شكر دره۔

25. Al-Muftī Munīb Al-Raḥmān, *Tafhīm Al-Masāil*, Vol. 2, 175.

إن وزن مائتي درهم 612.36 جرام في وطننا وإن اختلف فيه بعض العلماء، لكن المعروف وهو 612.36 جرام، ينظر: المفتي منيب الرحمن، *تفهيم المسائل*، ج 2، 175۔

26-أُخِذَ هذا السعرُ من القرية التي يوجد فيها كثيرٌ من الأغنام، اسمها دهربوكچهہ، وهذه القرية تقع في إقليم خيبر بختون خواه، كوهات، قريباً من شكر دره۔

27. https://www.google.com/search?q=gold+price+in+pakistan&oq=gold+p&aqs=chrome.2.69i57j0l7.7976j0j4&sourceid=chrome&ie=UTF-8, 21-03-2020.

28. Al-Muftī Munīb Al-Raḥmān, *Tafhīm Al-Masāil*, Vol. 2, 185.

وإن كان الاختلاف يوجد في هذا الوزنِ لكن هذا الوزنُ معروفٌ في وطننا، ينظر: المفتي منيب الرحمن: *تفهيم المسائل*، ج2، 185۔

29. Aḥamad b. Muḥammad Al-Ṭaḥāwī Al-Hanafī, *Ḥashīah Alā Marāqī Al-Falāḥ* (Miṣar, Al-Maṭabah Al-Kubrā Al-Amīrīah Bibulāq, 1997), 475.

أحمد بن محمد الطحطاوي، الحنفي، *حاشية على مراقي الفلاح*(مصر، المطبة الكبرى الأميرية ببولاق، 1997)، 475۔

30. See, ʿAbd Al-Ghanī Al-Ghunaimī Al-Dimashqī, Al-Labāb fi Shar al-Kitab, Vol. 1 (Berut, Dār Al-Kitāb Al-ʿArabī, 1298 AD), 171.

عبد الغني، الغنيمي، *اللباب في شرح الكتابِ*، ج1 (بيروت، دار الكتاب العربي، 1298)، 171۔

31. Aḥmad b. Muḥammad Al-Qadūrī, *Mukhtaṣar Al-Qadūrī* (Karachi, Jamʿīah Al-Bushrā Al-Khayrīah Lilkhidmāt Al-Insānīah Al-Talīmīah, 2016), 540.

أحمد بن محمد، القدوري، *مختصر القدوري*(كراتشي، جمعية البشرى الخيرية للخدمات الإنسانية التعليمية، 2016)، 540۔

32. Ibid, 666.

المرجع السابق، 666۔

33. See: The same chapter.

ينظر: نفس المطلب.

An Analytical Study of The Theory of Separation between Religion and Politics

1Open Access Journal
Qtly. Noor-e-Marfat
eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nooremarfat.com
Note: All Copy Rights are Preserved.

Dr. Mohsin Raza
Assistant Professor USWA College Islamabad
E-mail: mhashmi114@gmail.com
Dr. Fouzia Batool
Lecturer, University of Sargodha
E-mail: fouziabatool114@gmail.com

Abstract: Whether religion provides instructions and plans for people's social, political, and corporal requirements, or it is only accountable for their spiritual and individual needs? This is a contested issue regarding that there is a significant gap between Western and Islamic thought. Islamic teachings consist upon political, communal, and societal guidance, laws and rules. While according to Western approach, the religion has been reduced to the idea that it is just the term for the individual's relationship with God and is unrelated to any political, social order.

Many Muslim intellectuals are also convinced that politics is not the subject to religion and divine guidance, rather like other numerous matters, political affairs depend on one's own consideration and understanding of the conditions of society. This research paper deals with the critical analysis of these rational and logical arguments of both sides and illuminates further angles of the research.

Keywords: Religion, Politics, Islam, Arguments.

Introduction

Religion and politics have existed since the dawn of time. They have both remained significant parts of human history in some shape or another. As a result, the ruling elite had unique theological impacts in ancient times. At times, the monarch

referred to himself as God, and at other times, idolatry was regarded a divine decree. Allah Almighty, on the other hand, entrusted his prophets (a.s) with the task of promulgating His divine constitution for implementation in communities. Until the western renaissance, all political issues were carried out under the supervision of the church. But unfortunately the distorted teachings of Christianity and the unjust actions of the clergy gave the people the opportunity to separate religion from political and collective affairs. Religion was restricted to man's personal life, thus a large religious class turned to monasticism.

But Islam claims that it has instructions on all matters of life, individual and collective. There is close relation between religion and politics in Islam. In the context of research, it will be known that the ideology and slogan of separation of religion and politics has become popular in Western countries. It can be said that one of the few ideologies that Western societies consider final and certain is that there is no connection between religion and politics. This conception leads them to Islamophobia as well. As the very conception is associated with Islamism or political Islam and ultimately with *Jihad.*

What is Religion?

Religion (*Arabic*: *Dīn*) literally means reward, obedience and following a path, as it is narrated by Ibn-e-Manzūr. [1] Metaphorically it is also applied to *'Shari'ah'*.[2] The word *Religion* has also been used in Quran in all these meanings. But there is a big difference between Muslim and non-Muslim scholars regarding the interpretation and terminology of religion. Religion has a broader meaning as a complete code of life according to Muslim scholars. Imam Jehni says that religion means to submit to the One and Only God, and to worship Him in accordance with the *Shari'ah* which Allah Almighty has given through the Prophets regarding beliefs, rules, manners and economic matters.[3] Islam covers all the individual and social matters as it is consisted of principles and branches of human life. [4] In Islamic context the 'religion' as a whole can be defined as the collection of disciplines and teachings that

have been revealed by God for the guidance of man and it consists of beliefs, ethics and individual and collective rules. On the other hand when we come across the definition of religion by Non-Muslim scholars we find the collective and social affairs out of its domain. Sir E B Taylor wrote: "Religion means the belief in spiritual beings."[5] The famous Western thinker Immanuel Kant writes that it is religion to consider every duty as a divine command.[6] While Arthur Schopenhauer writes that religion is associated with the concept of death.[7] In these definitions, the concept of religion is presented as if religion is the name of a man's belief in God and metaphysics and establishing a relationship with them. In other words, religion is merely the name of a connection between man and God.

What is Politics?

In Arabic, the word *Siyāsah* (politics) is generally used to mean reform, the best strategies, and the execution of good deeds. Specifically, it means to lead, correct, and mentor people's affairs. Ismail bin Hammad Jauhari writes that a man's politics on the affairs of people means that he is the owner and patron of their affairs. [8] Describing the same meaning a hadith is narrated by the Holy Prophet (PBUH) that the Prophets (peace be upon them) were the guardians of the affairs of the *Banu Israel*.[9] In counseling and correction of people's affairs the notion of hereafter is also considered in Islamic perspective. As Imām Ghazālī writes that politics is about seeking the reformation of the creatures and guiding them towards a path that will lead to salvation in this world and the hereafter.[10] Politics has also a specific meaning i.e. the peculiar step taken by a ruler for the welfare of his people.[11]

Parallel to the Arabic word *Siyāsah*, the English word *politics* is used. This term is derived from the Greek word *polis*, which was used for the city-state in ancient Greece. For this Aristotle chose it for the title of his book, followed by this the word *politics* began to be used for the science of state and government. According to the *B. B. C English Dictionary* politics are the actions or activities which people use to achieve power in country, society or organization.

Your politics are your beliefs about how a country should be governed. Politics is the study of the ways in which a country is governed.[12] So we can conclude that in western societies politics is mere the art of governing the state. In other words, it is the knowledge of the basic principles on which governments are based and which determine the boundaries of government-citizen relations and relations with foreign states.[13]

In short we can say that in Islamic concept politics deals with the worldly and hereafter life of people while in western concept it deals with only the worldly affairs of people. In this context, we better can examine the logical and rational arguments regarding the rejection and acceptance of the connection between religion and politics.

Rational arguments for separation of religion and politics

A large number of intellectuals are convinced that there is not any logical and rational link between religion and politics. They think that these are the separate and opposite domains with their particular objectives and approaches. Their rational arguments in this regard can be condensed in four major claims or beliefs:

1. Dichotomy of Religion and Politics by Essence

It is widely argued that the religion and politics are naturally different domains. Politics deals with the fundamental human issues like justice, freedom and rights where no interference is acceptable by religion or *shari'ah* in any case. According to Professor Mujtahid Shabastari,[14] God and man have a vertical relationship that is regulated by a faith and obedience system. In this system, all people are subject to the same regulations (Shari'ah duties). A man has a horizontal (of equal level) relationship with another man that is controlled by a legal and moral framework. This system's most essential problems include justice, freedom, and rights. As a result, concerns of justice and rights can be discussed in the political realm, as they are not *Shariah*-related issues.[15]

Professor Abd al- karim sarosh [16] writes that politics is one of the human rights and many rights particularly political ones are related to human beings (i.e. they are part of the human nature; religion

has nothing to do with it). They are not subject to formation, given or taken. (They do not need to be granted or revoked by any authority.) So politics (in a religious society) can be religious in nature, but political rights cannot be religious by nature. Being religious is an attribute of the government, not its essence.[17]

Shabestri believes that rulers and religious scholars have their own separate duties that should not be amalgamated with politics. He writes that Religious scholars can discuss and explain the problems of *Shari'ah*, but it is a religious language that the rulers cannot and should not use. The rulers cannot tell the people that your *Shari'ah* duties are so-and-so. Because in that case both religion and politics will become corrupt. Religion may be a revealed political act, but it should not be a weapon of politicians and rulers.[18]

It is as if determining or depriving a person of his political rights is not the work of religion as it has no role in this context. Therefore, there is no justification for religion to interfere in politics.

2. Dichotomy of Religion and Politics by Objectivity

Politics is the struggle to achieve or protect distinct regional and temporal interests, while religion is universal and comprehensive. An Egyptian thinker Sa'īd A'shmāwī writes that the religion has universal and comprehensive attributes. Politics, on the other hand, is fractional and limited to space and time. Therefore, restricting religion to politics is like restricting it to a certain sphere. Religion will be confined to a limited time and space. The job of religion is to take man to the highest levels and politics fulfills the nethermost goals of the man. Moreover, politics in the name of religion means that religion involves its followers in endless battles and conflicts.[19]

3. Dichotomy of Religion and Politics by Compatibility

Today a religious government is not compatible with the modern societies. The establishment of a single religious government is not only impossible but also a poison for the national interests. A Lebanon scholar Nāsīf Nasār says that a religious government shatters the unity of a diverse community because political unity in a diverse community cannot be based on religious unity.[20]

Another renowned Egyptian scholar Ali Abd al-Razaq writes that modern states are formed on the basis of domestic and national interests; not on the basis of religious interests. Islam, on the other hand, is a universal religion and invites people to its principle beliefs so that they may believe in it. But if the religion of Islam is such that politics is also a part of its principle beliefs, then there will be a contradiction in its universality and worldliness since no divine text states that the universality of Islam requires that all the people of the world come under one political unity.[21]

Moreover, religion has to do with spirituality and politics has to deal with material rights. But in today's societies, it is detrimental for the two to go hand in hand. Shabstari says that the complexity of modern and semi-modern societies today is that they seek to harm spirituality by merging spiritual matters and the system of rights; and in the same way, they harm politics, rights, justice and freedom.[22]

It is another difficulty that speaking out against a religious government falls into the category of blasphemy, it cannot be criticized. Due to which the element of totalitarianism is included in it. An Egyptian writer Muhammad Khalid (1920-1996) says that a religious government tends to be dictatorial because it is in accordance with dignity of a common man to legally oppose and criticize a non-religious government but it will not be easy or possible against a religious government.[23] It is as if the religious government will quiet and quash the voices raised by serious criticism and condemnation within the society and thus it will lead to dictatorship.

Another argument is given that if religion is associated with politics, religion itself transcends the realm of religion and spirituality and becomes a political religion. In this case, religion does not remain in its spiritual status, but it falls into political, i.e. material needs. Expressing this argument Muhammad Said Ashmawi write that It should be noted that the political process is the work of human beings who are neither holy nor innocent, and consequently the choice of government is made by human beings and not by God. And this difference can help in the evolution of Islam and prevent the exploitation of Islam for political purposes.[24]

4. Dichotomy of Religion and Politics by Flexibility of Laws

Another important rational argument is that the political system changes according to the circumstances and the requirements of the time, of which human history is a witness. On the contrary, the principles and laws of Islam are enduring and unchangeable. Therefore, keeping religion and politics together means nothing more than the violation of the laws of religion. As Faraj Fauwdah[25] highlights this point that the laws of religion are fixed and the laws of life are variable (so it is not possible to put them together). In this case we have two choices; either the fixed rules should be changed or the variables should be made fixed. But since it is impossible to turn the variable affairs of life into fixed rules, the unchangeable religious rules must be made variables.[26]

These are some of the important rational arguments that recommend intensively the separation of religion and politics.

Analysis of the Arguments

Here we present the critical analysis of these arguments:

1. The definite collective status of religion

It is certain that any of the divine religions in its genuine form possesses an individual and collective status. This is not merely governed by the system of faith and obedience as claimed by Shabastri. In contemporary era, from Abdul Wahab and Khairuddin Tunisi to Imam Khomeini of Iran and Allama Maududi of Pakistan, all reformers have pointed out that Islam has rules in individual as well as collective matters like politics and human rights. These reformers also put this idea into practice. The holy Quran clearly depicts: "(O' Muhammad!) We sent down the Book to you that makes everything clear." (16:89). The holy Qur'an as commands its followers of individual matters like prayer and fasting, it also commands certain matters which are related to collective, judicial and administrative issues. As Allah Almighty says in Quran: "O Believers, the lawn of retribution has been prescribed for you in cases of murder; if a free man commits a murder, the free man shall he punished for it and a slave for a slave: likewise if a woman is guilty of murder the same shall he accountable for it.." (2: 178). In the same chapter it is commanded:

"It has been prescribed for you that when death approaches one of you and he is leaving some property behind him, he should bequeath it equitably for his parents and relatives: it is an obligation on those who fear Allah." (2: 180) In another verse of the same chapter it is ordered: "You have been enjoined to go to war, and you dislike it; it may be that you dislike a thing and the same is good for you, and you love a thing and the same is bad for you: Allah knows but you do not." (2:216).

The command in each verse starts with the same phrase denoting obligation. In the first verse the 'penalty' (*Qisās*) is one of the criminal laws, in second the 'will' is one of the personal laws, while in third the 'fighting' is related to international relations. These are all *Shari'ah* obligations addressing the collective system or institution of Muslims not the individuals. The fulfillment of these orders may lead the community of believers to hope for the pleasure of God and peace of society.

Secularists are unable to understand this because when they define religion, they limit it to the relationship between God and man; and they expel religion in collective affairs. A renowned scholar of Iran Taqī Misbāḥ Yazdī writes that those who separate religion from government (politics), when defined religion, defined it in a way that was in line with the doctrine of secularism. For example, they defined religion as an individual relationship of God and man or they went one step ahead considered the religion an entity that caters to the humans' needs of hereafter.[27]

It is clear that if religion is defined in this way, then it is very easy to say that religion has nothing to do with politics. What is the relationship between God and man in relation to politics? Politics only describes the connection between human beings, and politics is separate from religion, politics is related to man's worldly life and has no connection with the hereafter etc.

One aspect of this argument is that politics is concerned with personal and group interests, while religion is concerned beyond the personal and group interests. Considering this, it is also wrong because religion, especially Islam, where it trains man in collective affairs, also provides

guidance in individual matters. A Muslim's worldly deeds such as eating, drinking, sleeping, working, exercising, etc. are counted worship by *Shari'ah* when they are performed in the name of Allah, and on the basis of piety. It is narrated in a Hadith that some of the companions inquired from the Prophet (PBUH) that the wealthy took more rewards because they also pray and fast like us and also give alms out of their surplus wealth. The holy Prophet (PBUH) replied: Has not Allah rewarded you for your charity? Indeed, every *tasbīh* is a charity, every *takbīr* is a charity, praise of Allah is a charity, enjoining good and forbidding evil is charity.[28]

Therefore, if one reads the books of jurisprudence of any school of thought, he finds that they are full of all aspects of life, from the rules of purification to the rules of family and community life and the laws and duties of the state and government. Moreover, Islam itself denies that its rules and duties are partial or fragmentary. That is, Islam does not accept that some of its commands should be followed and some others should be suspended. That is why Allah rebuked *Banu Isael* in Quran:

“Do you then believe in one part of the Scriptures and disbelieve in the other? What other punishment do such people from among you deserve except an ignominious life in this world and the most grievous doom on the Day of Resurrection?” (2: 85).

In this context Allah addresses hi holy Prophet (PBUH) by saying:

“(O Muhammad!) Therefore, judge between them by what Allah has revealed and do not follow their desires, and beware lest they tempt you away from anything of what Allah has revealed to you. And if they turn away, then know well that Allah has indeed decided to afflict them for some of their sins. For surely many of them are transgressors. (5: 49).

Just as Islam does not accept that some of its commandments should be obeyed and some should be abandoned, so too the life of man itself demands that all its aspects, whether individual or collective, be reformed and trained. It is not possible that the spiritual aspect of the man be reformed by religion but his material and intellectual aspect by any other power like the secular state.

2. The Diversity and Comprehensiveness of Religious Objectives

Religion cannot be confined to a limited time and space as it has diversity and comprehensiveness in its goals. Religion puts lights on all aspects of human life. It is noteworthy that any religion, philosophy, ideology or historical revolution in the world declares that it has a complete code of life within it. Thus, the well-known Arab communist writer Manif al-Razaz writes that it is a misunderstanding to consider communism as just an economic system. It is a great mistake to consider the economy as the basis of this system, to ignore its other foundations, and to ignore its goals and expectations. So communism is a religion of life, not a religion of economics. It is a religion that encompasses all aspects of economics, politics, education, social issues, health, ethics, literature, science, history and all aspects of life. The author then emphasizes that this view is not limited to communism but is also the basis of other communal religions.[29]

So is the human life. It is not something that has a part of it called economy and it is separate from the community, and the other thing is politics. Rather, life is a complete and connected thing, just as Islam is a complete code of life, no part of which can be separated from another.

Secular thinkers have categorically rejected the connection between politics and religion, and the saying has become popular that neither politics has anything to do with religion nor religion has anything to do with politics. This statement means that you cannot follow religious rules and regulations in politics. Rather, politics is subject to any temporal, mean and worldly benefit whether it is material benefit or war or national benefit. While the religion has universal and comprehensive attributes which not fractional and limited to space and time.

In fact, this concept is the ideology of the Western thinker Nicolo Machiavelli (1469-1527) (2) who considered politics to be immoral. He considered any immoral act, lie, betrayal, deception and any ugly act lawful in politics. He is known as the pioneer of modern political theory; this philosopher presents the idea of an

independent monarchy devoid of religion and morality. In his book, *The Prince*, he writes: An authoritarian king who uses evil to suppress evil, does not adhere to any morals or religion, and devises all kinds of deceit and conspiracy. The best ruler is the one who maintains his power in the right way by any means.[30]

But is this the politics that is the aspiration of the civilized man and which is necessary for the welfare of man? The reformation of the man can be done only by a politics which is based on the moral rules and regulations, which is based on the standards of good and evil and the balance of truth and falsehood. Yusuf Al-Qaradawi writes when politics is linked to religion, it means justice, equality, the help of the oppressed, and the accomplishment of the basic human rights. When religion interferes in the politics, it becomes a source of good, a guide to the right path, a revealer of the truth, and a protector from disgrace and fault.[31]

Islam declares the word of truth as jihad in the presence of an oppressive ruler. A man asked the Prophet (PBUH) which jihad is better? He replied: Raising the word of truth in front of tyrant ruler.[32]

3. Religion's Capacity to Deal with Current Issues

Secularists claim that religion has nothing to do with people's politics in current scenario. Because religion does not solve people's collective problems, nor does it offer any solution to their economic and social problems and relations. But it proves absolutely wrong. As there are guidelines for such matters in all the religions of the world, but some of them are less detailed and some more detailed. In this respect, Islam is the last and the most guided religion. There are various texts in the Qur'an and Hadith regarding these collective matters. Ali Abdul Razzaq mentioned in his book that the world is so mean in the sight of Allah Almighty that He cannot send down texts from revelation to plan it.[33]

But on the contrary, Allah Almighty has revealed in the Qur'an, along with many verses, the longest verse of the Qur'an about worldly affairs, which is called (*Ayat-ul-Madainah*) that is verse 282 of *Al-Baqarah*. There are clear rules of judgment and sovereignty in Islam. The person who denies this is the one who has never studied

the Qur'an and Sunnah in depth and has not understood the biographies of the Righteous Caliphs who used to judge the events of the time on the scale of *Shari'ah* and in case of disagreement, they used to seek help from Qur'an and Sunnah. The Qur'an states:
“Therefore, judge bet-ween them (O Muhammad!) by what Allah has revealed and do not follow their desires, and beware lest they tempt you away from anything of what Allah has revealed to you.” (5:49). In this verse, the command to make decisions according to the Book of God has been issued. At the same time, it has been warned that those whose hearts are not full of faith are in the hope that the ruler will make the rules according to their wishes. The ruler has been warned not to disregard the commands of Allah Almighty for the sake of their desires. Rather, Quran says about such a ruler:
“Those who do not judge by what Allah has revealed are indeed the *unbelievers*.” (5: 44).
“Those who do not judge by what Allah has revealed are indeed the *wrong-doers*.” (5: 45)
“Those who do not judge by what Allah has revealed are the *transgressors*.” (5: 47).
Secularists believe that politicizing of a religion means making the religion corrupt and unethical. In this way, the specific purpose of religion, i.e. the acquisition of spirituality and piety, will lose. Therefore, it is important to keep religion away from politics. Such argument appears in the writings of Ashmāwī and Shabastarī. But with a little forethought, this is not the case at all. It is true that according to the majority of scholars, the Qur'an did not establish a text on any government or caliphate. But the Qur'an made a very subtle point that religion cannot be political but politics can be made religious. Therefore, guidance on politics and related matters has been provided in various places in the Qur'an and Hadith.
In this context how one can say that religion cannot cope with the affairs of a modern state while numerous verses in the Qur'an deal with matters other than beliefs and acts of worship, such as the rules of sale and purchase, usury, mortgage, testimony, rules of

marriage and divorce, guardianship, wills, inheritance, penalties, criminal laws, legal punishments and rulings on war, peace, government affairs and treaties, etc. All these affairs are related to the political system and the government.

4. Flexibility of Religious Rules

Regarding the relationship between religion and politics, it is also stated that religion and its rules are absolute, unchanging, and fixed, while collective life and politics are variable and there is relativity in various deeds. The nature of religion is stability and stagnation. So inserting a change or something new in religion is an innovation and misguidance. Therefore, it is impossible for the two to go hand in hand.

This erroneous opinion creates confusing and does not conform to the facts, definite rulings and teachings of Islam. Islam emphasize on Ijtihad to review the social issues according to the time and place. Therefore, Islamic scholars consider Ijtihad an obligation. The Prophet (PBUH) also said: "Indeed, at the end of every century, Allah sends for this Ummah a person who renews his religion for the Ummah." [34]

Ijtehad offers solutions to contemporary social or collective problems. However, changes and alterations that are forbidden in the religion are the commands that are related to worship and the definitive texts, available to prove them. As is the command of the Almighty: "Do they have any associates (of Allah) who have laid down for them a way pertaining to faith which Allah did not sanction? But for the fact that a decree had already been made, the matter between them would have been decided once and for all. Surely a grievous chastisement awaits the wrong-doers." (42:21).

In this context the holy Prophet (PBUH) says: "Whoever does something that is not our command (text), that action is rejected."[35]

In Islamic jurisprudence, necessities alter prohibitions into permissible i.e. in case of compulsion, everything is permissible which is not permissible in normal state. There is no concept of damaging self or others property. There is no difficulty, nor is there any compulsion in Islam. These and other similar rules of Islamic

jurisprudence are features of Islamic *Shari'ah* that have been formulated to achieve general goals and objectives of *Shari'ah*. The interests and objectives of Islamic laws, unlike Western and secular thoughts, are not limited to material and worldly interests or expediencies, but their scope includes the world and the hereafter, materialism and spirituality.

On the other side, as there are inflexible rules in religion, there are also flexible and variable rules. Just as in politics, there are things that change; there are also things that cannot be changed. For example, the unchanging and fixed matters of religion include the attributes and names of Allah Almighty, the rules of marriage and divorce, the rules of inheritance, the rules of prayer, fasting and Hajj, etc. And the changeable rules of religion include the rules that appeal to social needs in order to introduce economic, social, educational and technical changes and other contemporary matters, and they are derived from the established principle through *Ijtihad*. For this purpose the knowledge of the principles of jurisprudence has been formed. Politics, on the other hand, treats and protects unchangeable issues, such as the rights of citizens, their lives, property and unity; and develops a strategy. At the same times, politics also deals with variables in which perspectives continue to change over the time, such as international relations, economic policies, changes in judicial law, and the performance of other collective and educational matters.

Conclusion

Discussing the relation between religion and politics the confusion arises from misconceptions, confusions and unfamiliarity with the essence of religion, *Shari'ah* and politics. The religion of Islam offers a solid solution to every problem. In order to overcome such misinterpretations and confusions, it is necessary to acquire the knowledge of religion through religious means i.e. religion has to be understood from religious sources. For example, if one wants to comprehend Islam in a true sense, he should first recognize Islam through the Qur'an and Hadith. Therefore, if the meaning of religion is driven from Qur'an, then religion, in addition to worship

and personal ethics, includes social and political issues, civil and criminal laws, international and domestic laws; and the laws of marriage, education, business, trade etc. So what remains outside the sphere of religion? If one recognizes Islam through the Qur'an, then how can he say what Islam has to do with collective issues, including politics? Even if one looks at the Qur'an, it becomes clear that the religion that exists in the Qur'an, while the Qur'an is the real source of religion, it is not possible the political and collective issues have been left in this religion and this set of laws have been emptied from political and social problems

*****

References

1. Muhammad bin Mukaram, Ibn-e- Manẓūr, *Lisān al-ʻarab*, Vol. 6 (Lebanon, Dār Iḥyā al-Turāth al-ʿArabī, 1996), 429.
2. Hussain bin Muhammad, Rāghib, *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurān* (Damascus, Dār al-Qalam, 2009), 323.
3. Maniʿ bin Ḥammād, Jehnī, *Al-mausūʻah al-Muyassarah fī al-Madhahib wal Adyān al- Muʻaṣirah*, Vol. 2 (Riyādh, Dār al- Nadwah li al-Nashar, 2018), 1057.
4. Fakhar al-Dīn Muhammad, Ṭarīḥī, *Majmaʻ al-Bayān*, Vol. 6 (Tehran, Maktabah al-Muradawī, 1987), 215.
5. The New Encyclopedia of Britanica,Inc, Vol. 19 (USA, 1986, Edition 13), 103.
6. Ghulām Rasūl, Chīmah, *Madhāhib-e- ʻAlam kā Taqābulī Muṭalʻah*, (Lahore, Ilmī Kutub Khānah, 1978), 47
7. Ibid.
8. Ismaʻīl bin Ḥammād, Jauharī, *Al-Ṣaḥaḥ,* Vol. 2 (Lebanon, Dār Iḥyā al-Turāth al-ʿArabī, 1999), 793.
9. Muhammad bin Ismāʻīl, Imām Bukhārī, *Al-Saḥīḥ al-Jāmeʻ*, Book: Aḥadīth al-Anbiyā, Chapter: Mā Zukira ʻAn Banī Isrāʻīl, Vol. 12 (Lebanon, Dar Ibn-e- Kathir al-Yamāmah, 1987), 168, Hadith: 3455.
10. Imām Ghazālī, Muhammad bin Muhammad, Abū Ḥāmid, *Iḥyā al-Ulūm al-Dīn* (Lebanon, Dār ibn-e-Ḥazam, 2005), 20-21.

11. Muhammad Amīn, Ibn ‘ābidayn, *Rad al-Muḥtār ‘alā al-Dur al-Mukhtār*, Vol. 4 (Lebanon, Dār al-Ḳūtūb al-ʿIlmiyah, nd), 15.
12. BBC English Dictionary, (London, Harper Collins Publishers, 1992), 887.
13. Dr. Hasan Saʿb, *Ilm al-Siyasah* (Lebanon, Dār al-Ilm lil Malayīn, 1970), 21.
14. A philosopher and theologian, who has been the professor of religion and history at the University of Tehran.
15. Muhammad Mujtahid, Shabastarī, *Naqdī bar Qarat Rasamī az Dīn* (Tehran, Intasharāt Tarh-e-Nau, 2002), 137.
16. Iranian reformist and professor of philosophy and history in Harvard University of America.
17. Abdul Karīm, Saraush, *Akhlāq Khudāyān* (Tehran, Tarh-e-Nau, 2001), 357.
18. Ibid.
19. Amīr, Ridha'ī, *Islam Garayī yā Islām* (Tehran, Qasīda Sarā, nd), 17.
20. Dr. Nāṣīf Naṣār, *Maṭarḥāt lil ‘Aqal al-Multazam* (Lebanon, Dar al-Talīah, 1986), 85.
21. Abd al-Razāq, Alī, *Al-Islam wa Usūl al-Ḥukam* (Cairo, Dar al-Kitab al-Miṣarī, 2012), 89.
22. Ibid, 348.
23. Khālid Muhammad Khālid, *Min Hunā Nabda'*, (Beirut, Dār al-Kitāb al-‘Arabi, 1974) p.62; Faraj Faudah, Al-Ḥaqīqah) al-Ghāybah, (Cairo, Dār al-Fikr lil Drasāt, 1986) p. 121.
24. Ridhaī, *Islam Garayī ya Islām*, 17.
25. He was Professor, thinker, columnist of Egypt.
26. Faraj Faudah, Al-Ḥaqīqah al-Ghaybah, 121.
27. Miṣbaḥ Yazdī, *Islam and Siyāsah*, 45-
28. Muslim bin Ḥajāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Zakāt, Vol. 3 (Beirut, Dar al-Afāq al-Jadīdah. nd), 82, Hadith: 2376.
29. Qardhāwī, Yūsuf Abdullah, *Al-Dīn wa al-siyāsah*, (Dublin, Al-majlis al-‘Arabī lil aftā wa al-baḥūth, 2007) 57.
30. Nicolo Machiavelli, The Prince, Translated by: Luigi Ricci (London, Oxford University Press, nd), 71.
31. Qardhāwī, *Al-Dīn wa al-siyāsah*, 64.
32. Nisa'ī, Aḥmad bin Shūayb, *Sunan Nisa'ī, Kitāb al- Baiyah*, Vol. 7 (Syria, Maktab al-Maṭbūah al-Islāmiyah, 1986), 161, Hadith 4209.

33. ‘Abdul Razāq, *al-Islam wa Usūl al-Ḥukam*, 154.
34. Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, Kitāb al-Malāḥim, Chapter: Mā uzkar fī qarn al-mi’ah, Vol. 6, 349.
35. Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb al-Aqdhiyah, Chapter: Naqdh al-ḥkām al-bāṭilah, Vol. 3, 1363, Hadith 1718.

NATIONAL ADVISORY BOARD

Dr. Humauoon Abbas
Islamic Studies Department, Govt. College University, Faisalabad.

Dr. Hafiz Tahir Islam
Islamic Studies Department, Allama Iqbal Open University, Islamabad.

Dr. Aafia Mehdi
Islamic Studies Department, National University of Modern Languages, Islamabad.

Dr. Syed Qandil Abbas
International Relations Department, Quaid-I-Azam International University, Islamabad.

Dr. Zahid Ali Zahidi
Islamic Studies Department, University of Karachi.

Dr. Muhammad Riaz
Islamic Studies Department, University of Baltistan, Skardu.

Dr. Muhammad Shakir
Psychology & Human Development Department, University of Bahawalpur.

Dr. Muhammad Nadeem
Ph.D. Education, Govt. Sadiq Egerton College Bahawalpur.

Dr. Raziq Hussain
Ph.D. International Relations, NoorulHuda Markaz-e Tehqeeqat. Islamabad.

INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

Dr. Waris Matin Mazaheri
Islamic Studies Department, Jamia Hamdard, New Delhi, India.

Dr. Syed Zawar Hussain Shah
Ph. D. Quranic Sciences and Hadith, Anjuman-e-Hussani, Oslo, Norway.

Dr. Syed Ammar Yaser Hamadani
Ph.D Quran & Law, Al Mustafa International University Iran.

Dr. Ghulam Raza Javidi
History Department, Katum-un-Nabieen University, kabul, Afghanistan.

Ghulam Jaber Mohammadi
Ph.D. Quran & Educational Sciences, Almustafa International University, Iran.

Dr. Ghulam Hussain Mir
Ph. D. Comparative Hadith Sciences, Almustafa International University, Iran.

Dr. Shahla Bakhtiari
History Department, Alzahra University, Tehran, Iran.

Dr. Faizan Jafar Ali
Ph. D. Islamic History, Urdu & Persian Organization Pura Maroof Mau U.P. India.

Composer & Designer: **Babar Abbas**

Editor-in-Chief & Publisher:
Syed Hasnain Abbas Gardezi
Chairman Noorul Huda Trust, Islamabad.

. MANAGERIAL BOARD

Editor:
Dr. Muhammad Hasnain
Ph.D. Islamic Theology & Philosophy, NoorulHuda Trust®, Islamabad.
Asst. Editor:
Dr. Nadeem Abbas Baloch
Ph.D. Islamic Studies, National University of Modern Languages, Islamabad.
Asst.Research Affairs:
Dr. Muhammad Nazir Atlasi
Ph.D. Quranic Sciences, Jamia-tu-Raza Registered, Islamabad.
Advisor to Editor:
Dr. Sajid Ali Subhani
Ph.D. Arabic literature, Jamia-tu-Raza Registered, Islamabad.
IT Supervisor:
Dr. Zeeshan Ali
Ph.D. Computer Sciences.
IT Co-ordinator:
Fahad Ubaid
MS(CS).

EDITORIAL BOARD

Dr. Hafiz Muhammad Sajjad
Islamic Studies Department, Allama Iqbal Open University, Islamabad.
Dr. Ayesha Rafique
Islamic Studies Department, Gift University, Gujranwala.
Dr. Abdul Basit Mujahid
History Department, Allama Iqbal Open University, Islamabad.
Dr. Roshan Ali
Islamic Studies Department, IMCB, Islamabad.
Dr. Karam Hussain Wadhoo
Islamic Culture Department, Regional Directorate of Colleges, Larkana.
Dr. Ali Raza Tahir
Philosophy Department, Punjab Univeristy, Lahore.
Dr. Zulfiqar Ali
History, NoorulHuda Markaz-e Tehqeeqat.
Dr. Syed Nisar Hussain Hamdani
Ph.D. Economics, (Divine Economics), Chairman Hadi Institute Muzaffarabad AJK.

eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nmt.org.pk
www.nooremarfat.com
Declaration No: 7334

Quarterly Research Journal

NOOR-E-MARFAT

Vol. 13 Issue: 1 Serial Issue: 55

Jan. to Mar. 2022 (Jamdi-ul-Sani to Shaban 1443Hijri)

Recognized in "Y" Category by

Higher Education Commission, Pakistan

Editor

Dr. Muhammad Hasnain

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-1002-153X

E-mail: editor.nm@nmt.org.pk+noor.marfat@gmail.com

Publisher :NoorulHuda Trust® (Islamabad)

Registration Fee: Pakistan, India: PKR:1000; Middle East: $70; Europe, America, Canada: $150

Indexed in

www.australianislamiclibrary.org/noor-e--marfat.html

https://iri.aiou.edu.pk/indexing/?page_id=37857

https://www.archive.org/details/@noor-e-marfat

https://www.tehqeeqat.org/urdu/journalDetails/132

https://www.ebsco.com/

https://orcid.org/0000-0001-593-4436

Applied for Indexation

https://www.brill.com

https://www.noormag.ir

https://www.almanhal.com

https://www.scienceopen.com

https://www.aiou.academia.edu/NooreMarfat

https://www.scholar.google.com/

Websites

http://nooremarfat.com

https://www .nmt.org.pk/

eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nmt.org.pk
www.nooremarfat.com
Declaration No: 7334

Quarterly Research Journal

NOOR-E-MARFAT

Vol. 13 Issue: 1 Serial Issue: 55 Jan. to Mar. 2022

- Introduction to *Tafsir-e-Ayashi*
- Reaction to Hali's Thought: Religious & Literal Factors
- Atheism: Introduction & History; An Analytical Review
- The Polytheism of the Polytheists in Holy Prophet's Age
- A Review of *Al-Siyam* Chapter's Narrations of "*Al-Kafi*"
- A Critical Review of Qadiyani's Beliefs Regarding Imam Mahdi(A.S)
- Massive Drop in the Rate of Silver Coins and its Impact upon Jurisprudential Matters
- A Critical Review of the Theory of Evolution in the Doctrine of the Infallibility of the Imam
- An Analytical Study of the Theory of Separation between Religion and Politics

NoorulHuda Trust (Islamabad)