رسائل و مسائل

جُرابوں پر مسح

سوال: رسائل و مسائل حصہ دوم میں ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے لکھا گیا ہے کہ ہر طرح کی جرابوں پر مسح کیا جا سکتا ہے خواہ وہ اُونی ہوں یا سوتی۔ ماہنامہ زندگی، رامپور جنوری ۱۹۶۷ء کے شمارے میں اس سے اختلاف کرتے ہوئے یہ جواب دیا گیا ہے کہ پتلے موزوں پر خواہ سوتی ہوں یا اُونی، مسح کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ قرآن اور اعلیٰ درجے کی صحیح حدیث کے خلاف ضعیف حدیث سے رخصت ثابت نہیں ہوتی۔ حضرت مغیرہ بن شعبہ کی متفق علیہ حدیث میں صرف چمڑے کے موزے پر مسح مذکور ہے، ان کی دوسری حدیث میں جوربین کا لفظ زاید ہے اور اسے ائمۂ حدیث نے ضعیف قرار دیا ہے۔

بعض حوالے دے کر یہ استدلال بھی کیا گیا ہے کہ جورب خف ہی کی ایک قسم ہے اور خُف چمڑے کا ہوتا ہے اور جورب بھی چمڑے کا ہوتا ہے، اس لیے یا تو چمڑے کے موزے پر مسح جائز ہو سکتا ہے یا پھر جراب پر مسح کا جواز صرف اس صورت میں پیدا ہو گا جب اس پر کوئی ایسی قید لگا دی جائے جو اس کو خُف کا قائم مقام بنا دے۔ اس کے بغیر جراب پر مسح ناجائز ہو گا۔

"زندگی" کے شمارۂ مذکورہ میں جو بحث درج ہے اور جو سوالات و اعتراضات اٹھائے گئے ہیں، ان پر تشفی اور اطمینان حاصل کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ترجمان میں اس مسئلے پر دوبارہ اظہار خیال کیا جائے اور مطلق مسح علی الجوربین کے حق میں کوئی قول سلف موجود ہو تو اسے بھی نقل کر دیا جائے۔

جواب (از ملک غلام علی صاحب) اس مسئلے پر اہلِ سنت کا تقریباً اتفاق ہے کہ چمڑے کے موزے (خفّ) پر مسح جائز ہے۔ جہاں تک جراب یا غیر چرمی موزوں کا تعلق ہے، ان پر مسح کے لیے بالعموم فقہاء نے بعض شرطیں عائد کی ہیں، مثلاً یہ کہ وہ موٹے ہوں، گف اور گاڑھے ہوں، واٹر پروف ہوں اور ان پر جوتے کے بقدر چمڑا چڑھا ہُوا ہو۔ لیکن سلف میں بعض حضرات ایسے بھی ہیں جن کے نزدیک مطلقاً ہر اُس غلاف پر مسح جائز ہے جو پاؤں پر ہو۔ امام ابن تیمیہؒ، ابن قیمؒ اور امام ابن حزمؒ کا یہی مسلک ہے۔ امام ابن تیمیہؒ کے فتاویٰ جلد دوم میں ان کا ایک فتویٰ موجود ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ صحیح تر قول کے مطابق جرابوں پر مسح جائز ہے، خواہ ان پر چمڑا ہو یا نہ ہو، خواہ وہ اُونی ہوں یا سُوتی۔ کتبِ سُنن کی جن احادیث میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا جُرابوں پر مسح فرمانا مذکور ہے، ان کے متعلق ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ "ان کا مضمون خواہ محدثین کے معیار کے مطابق ثابت نہ ہو، تب بھی قیاس کا تقاضا یہی ہے۔ مسح کی حاجت دونوں میں یکساں ہے اور جب مسح کی حکمت و ضرورت دونوں صورتوں میں مُساوی ہے تو ان کے مابین امتیاز قائم کرنا دو متماثل چیزوں کے درمیان تفریق پیدا کرنے کے مترادف ہے جو خلافِ عدل ہے۔" اسی طرح وہ اس فرق کو بھی غیر اہم قرار دیتے ہیں کہ چمڑا زیادہ پائدار ہوتا ہے یا اس میں پانی سرایت نہیں کرتا۔ اس کے برعکس ان کے نزدیک جُراب میں پانی کا جذب ہونا اور اندر تک نفوذ کرنا طہارت کے پیشِ نظر اولیٰ اور زیادہ لائقِ اعتبار ہے۔ اسی طرح جرابوں کا پتلا یا ڈھیلا ہونا یا بندش کا محتاج ہونا بھی ان کے نزدیک باعث مضائقہ نہیں۔

حافظ ابن قیمؒ نے تہذیب سُننِ ابی داؤد میں احادیثِ مسح پر بحث کرتے ہوئے یہی موقف اختیار کیا ہے۔ انہوں نے اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ ان احادیث کی سند قوی نہیں ہے لیکن اس کے مختلف جواب دیئے ہیں۔ مثلاً یہ کہ جرابوں پر مسح کے جواز کا انحصار فقط مرفوع احادیث پر نہیں ہے بلکہ تیرہ صحابۂ کرام کا عمل بھی اس کی تائید میں موجود ہے، چنانچہ امام احمد بن حنبل کے عدل و انصاف کا ثبوت یہ ہے کہ ان احادیث کو معلول قرار دینے کے باوجود انہوں نے صراحت کے ساتھ جرابوں پر مسح کو جائز ٹھیرایا ہے۔ ان کے قول کی بنیاد عملِ صحابہ اور صریح قیاس پر ہے۔ جوربَین اور خُفّین کے مابین کوئی مؤثّر فرق نہیں ہے جس پر حکم شرعی کا دار و مدار ہو۔ ابن قیمؒ کی بحث طویل ہے جس میں انہوں نے جرابوں پر عائد کردہ شروط پر تنقید کی ہے اور مسح علی الجوربَین والی

احادیث پر روایت یا درایت کے لحاظ سے وارد کردہ اعتراضات کو رد کیا ہے۔ اس سلسلے میں یہ دلچسپ تعریض بھی انہوں نے کی ہے کہ احادیث میں "خفین" کے ساتھ "جوربین" کے اضافے کو بعض اصحاب غیر مقبول قرار دیتے ہیں، حالانکہ اُن کا اپنا حال یہ ہے کہ جو اضافہ ان کے فقہی مسلک کو تقویت پہنچائے، اسے بلا تامل قبول کر لیتے ہیں۔ پھر فرماتے ہیں الانصاف ان تکتال لمنازعك بالصاع الذی تکتال به لنفسك، (انصاف کی بات یہ ہے کہ آپ مخالف کے لیے بھی اسی پیمانے سے ناپیں جس سے اپنے لیے ناپتے ہیں۔ لینے اور دینے کے پیمانے جُدا جُدا نہ رکھیں)۔

ابن حزم نے بھی مُحلّٰی میں مفصل بحث کر کے اور ساری احادیث کو نقل کر کے اسی مسلک کو صحیح قرار دیا ہے کہ پاؤں پر جو شے بھی پہن یا لپیٹ لی جائے گی، اس پر مسح جائز ہو گا، خواہ وہ چمڑا ہو یا اُونی یا سُوتی یا دوسری قسم کا کپڑا ہو۔ ان اقوال و آرا کی موجودگی میں اگر کوئی شخص فقہاء کی بیان کردہ قیود سے اختلاف کرے اور موزوں یا جرابوں پر علی الاطلاق مسح کو جائز سمجھے تو اس کی بات کو آسانی کے ساتھ رد نہیں کیا جا سکتا۔

اس کے بعد اب میں چند گزارشات مزید پیش کرتا ہوں۔ پہلی بات یہ ہے کہ حضرت مغیرہؓ بن شعبہ کی حدیث مسح علی الجوربین کو جسے امام ترمذی نے حَسَنٌ صَحِیحٌ قرار دیا ہے، محض اس بنا پر معلّل نہیں کہا جا سکتا کہ یہ اس دوسری صحیح حدیث سے معارض ہے جس میں انہوں نے "خُفَّین" کا ذکر کیا ہے۔ یہ تعارض و اضطراب تو اس صورت میں قابلِ تسلیم ہوتا جبکہ مسح کا واقعہ محض ایک آدھ مرتبہ پیش آنے والا ہوتا۔ ظاہر ہے کہ طہارت اور وضو تو روزمرہ کا کثیر العمل فعل ہے۔ اس لیے خُفَّین اور جوربَین دونوں پر مسح کی ضرورت متعدد مرتبہ پیش آسکتی ہے۔ پھر حضرت مغیرہؓ ایک مدت دراز تک نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہے ہیں۔ اس لیے یہ کیوں نہ سمجھا جائے کہ ان کی مختلف روایات مختلف مواقع کا عمل بیان کرتی ہیں۔ جُرابوں پر مسح سے متعلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعض دوسری قولی و فعلی احادیث بھی مروی ہیں جو مطلقاً جواز پر دلالت کرتی ہیں، اس لیے جراب کو خواہ مخواہ خُف سے ملحق کر کے اس کے تابع کرنا اور استنباطِ احکام کے لیے جراب میں چمڑے کی صفات و خصائص تجویز کرنا کوئی ضروری اور لازمی امر نہیں ہے۔

وضاحتِ مدعا کے لیے یہاں میں ایک مثال دیتا ہوں۔ چاندی اور سونے کا نصاب الگ الگ حدیثوں

میں بیان ہوا ہے۔ مگر چاندی کے نصاب سے متعلق احادیث صحیح ترین سند سے مروی ہیں اور سونے کے نصاب والی حدیث کی سند نہایت ضعیف ہے۔ صحاح میں سے صرف سُنن ابی داوٗد میں بیس دینار سونے کا نصاب مذکور ہے لیکن اس روایت کے راوی مجروح ہیں۔ اس کے باوجود امت کی اکثریت دونوں پر الگ الگ عمل کرتی ہے۔ حالانکہ نصاب سے کم تر مقدار کا اِستثنا بھی ایک رُخصت ہی ہے جس طرح مسح ایک رُخصت ہے اور مسئلہ نصاب کا تعلق زکوٰۃ جیسی اہم عبادت کی ادائیگی سے ہے۔ اگر سونے کے نصاب پر مشتمل روایت کو معمول بہ نہ بنایا جائے تو زکوٰۃ دیئے بغیر قرآنی وعید کے مطابق سونے کا ایک تار رکھنا بھی جہنم کا مستحق بنا دے اور اگر سونے کو چاندی پر قیاس کیا جائے (جس طرح جراب کو چرمی موزے پر قیاس کیا جاتا ہے) تو ایک تولہ سونے پر بھی زکوٰۃ واجب ہو گی۔ اگر جراب اور خف دونوں پر مسح کی رُخصتوں کو الگ الگ اور مستقل مان لیا جائے تو پھر ان کا موٹا یا پتلا ہونا احکام پر اثرانداز نہیں ہو سکتا۔ کسی شے کا دبیز یا رقیق ہونا اضافی اوصاف ہیں جن کا نوع یا جنس سے کوئی تعلق نہیں۔ جس طرح چمڑا بہرحال چمڑا ہے، اسی طرح اُون بہرحال اُون ہے، خواہ موٹی ہو یا پتلی۔ آخر آج کل کے جس طرح کے باریک اور ملائم چمڑے کے پاتابے بعض حضرات پہن کر مسح کرتے ہیں، اگر ان پر مسح جائز ہے تو اُون یا سوت یا نائیلون کی جرابوں پر مسح کیوں ناجائز ہے؟

یہ بات بھی صحیح نہیں ہے کہ خُف اور جراب دونوں چمڑے کی ہوتی ہیں۔ عرفِ عام کے مطابق خُف کا اطلاق چمڑے کے موزے پر ہوتا ہے اور لفظ جوَرب کا استعمال دوسری جرابوں کے لیے ہوتا ہے۔ لیکن لسان العرب، قاموس، تاج العروس، سب میں خُف اور جَورب کے معنی لفافۃ الرِّجل بیان کیے گئے ہیں، یعنی وہ شے جس میں پاؤں ملفوف ہو۔ چمڑے کا ہونا یا نہ ہونا دونوں کے حقیقی لغوی مفہوم میں قطعاً شامل نہیں ہے۔ جَورب کا چمڑے سے ہونا تو درکنار خُف کا چرمی ہونا بھی اہلِ لغت کے ہاں کوئی مسلّم امر نہیں۔ تاج العروس اور لسان العرب میں یہ بھی لکھا ہے کہ جَورب فارسی لفظ گورب کا معرّب ہے اور گورب کے معنی فارسی لغات میں پشم یا نمدے کی جراب کے لکھے ہیں۔ عربی میں جس طرح خُف پر جورب کا اطلاق ہو سکتا ہے، اسی طرح بالعکس جورب پر بھی خف کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ امام دولابی نے اسماء والکنیٰ میں حضرت انسؓ کے متعلق ایک روایت بیان کی ہے جسے ابن حزم نے بھی نقل کیا ہے کہ انہوں نے اُونی جرابوں پر مسح کیا اور فرمایا: انہما خفان ولکنہما من صوف (یہ بھی خف ہیں لیکن اون کے بنے ہوئے ہیں)۔ اس سے معلوم ہوا کہ اُونی جراب کو حضرت انسؓ نے خُف ہی کی ایک قسم شمار کیا ہے، یہ نہیں فرمایا کہ یہ خف تو نہیں، البتہ ثخین یا صفیق ہونے کی بنا پر یہ خُف کے مانند ہیں اور اس صفت سے متصف ہونے کے باعث ان پر مسح جائز ہے۔

مسئلۂ عصمتِ انبیاء

سوال: آپ نے تفہیمات حصہ دوم میں قصۂ داؤد علیہ السلام پر کلام کرتے ہوئے عصمتِ انبیاء کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اس کی بنا پر علماء کا ایک گروہ مدتوں سے آپ کو عصمتِ انبیاء کا منکر قرار دے رہا ہے۔ اب مولانا مفتی محمد یوسف صاحب نے اپنی تازہ کتاب میں اس مسئلے پر مفصل بحث کرکے ان کے تمام اعتراضات کو رد کر دیا ہے۔ مگر اس کتاب کی اشاعت کے بعد ایک دینی مدرسے کے شیخ الحدیث صاحب نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے پھر اس الزام کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے وہ لکھتے ہیں:

"ان عبارات میں، ایسی توجیہات اور محتملات بھی موجود ہیں جن کی بنا پر مولانا مودودی صاحب ایک صحیح مسلمان اور سچے عاشق و محبِ رسول کی نگاہ میں گستاخی کا مرتکب اور مذہبی پابندی سے آزاد نظر آئے گا۔"

اس کے بعد فرماتے ہیں:

"یہ ضروری ہے کہ مولانا مودودی صاحب کی اس عبارت کی توجیہ اس طرح کی جائے کہ مراد عصمت و حفاظت سے عصمت عن الکفر والکذب وسائر الکبائر والصغائر الخسیسہ لیا جائے اور لفظ لغزش سے اثم لیا جائے خواہ لغزش باعتبارِ کفر یا باعتبارِ کذب یا باعتبار باقی کبائر و صغائرِ خسیسہ ہو۔"

پھر نتیجہ یہ نکالتے ہیں:

"حفاظت اٹھانے کے بعد اب جو فعل صادر ہوگا تو وہی ہوگا جو حفاظت کی صورت میں ممکن الوقوع نہ تھا۔ تو نتیجہ اس توجیہ کی بنا پر یہی نکلے گا کہ مولانا صاحب کے نزدیک آدم علیہ السلام سے لے کر جناب سید الانبیاء والمرسلین تک جس قدر انبیاء گزرے ہیں، بشمول رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہر نبی سے کسی نہ کسی وقت اللہ تعالیٰ نے بالارادہ اپنی

حفاظت اٹھا کر ایک دو گناہ کبیرہ سرزد ہونے دی ہیں۔ اور جس سے کسی نہ کسی وقت کبیرہ سرزد ہو جائے، خواہ ایک گناہ ہو یا دو ہو یا دو سو ہو، وہ معصوم نہیں اور بوقتِ گناہ وہ موصوف بصفت نبوت بھی نہ ہو گا کیونکہ نبوت کے ساتھ عصمت عن الکبائر لازم ہے۔"

ان توجیہات و احتمالات کا جواب اگر آپ خود دے دیں تو امید ہے کہ معترضین کی حجت قطع ہو جائے گی۔

جواب۔ (از ابو الاعلیٰ مودودی)، اس مسئلے کی وضاحت یہ ہے کہ میری جس عبارت کے ایک فقرے کو لے کر معترضین نے مجھے عصمت انبیاء کا منکر قرار دے ڈالا وہ کسی ایسے مضمون کا حصہ نہیں تھا جس میں عصمتِ انبیاء کے مسئلے پر کوئی عام اصولی بحث کی گئی ہو، بلکہ وہ سورہ ص کی اُن آیات پر جو قصہ داؤد علیہ السلام کے بارے میں آئی ہیں، کلام کرتے ہوئے ایک ضمنی بحث کے طور پر لکھا گیا تھا۔ اس میں دفع دخل مقدر کے طور پر جو بات میں نے کہی ہے وہ دراصل ایک اہم سوال کا جواب ہے۔ وہ سوال اس طرح پیدا ہوتا ہے کہ قرآن مجید میں متعدد مقامات پر انبیاء علیہم السلام سے بعض ایسے افعال کے صدور کا ذکر کیا گیا ہے جن پر اللہ تعالیٰ نے عتاب فرمایا مثلاً حضرت آدمؑ کے متعلق یہ ارشاد کہ وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ۔ اور حضرت نوحؑ کے متعلق یہ کہ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ۔ اور حضرت داؤدؑ کے متعلق یہ کہ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ۔ اور حضرت یونسؑ کے متعلق یہ کہ إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ الآیہ، اور وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ الآیہ۔ اسی طرح خود ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق یہ ارشاد کہ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ، اور عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ، اور لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ، اور عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ۔ ان تمام مقامات پر قرآن کے الفاظ اور اندازِ بیان سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ نبی سے کوئی ایسا کام ہوا ہے جو اللہ کو پسند نہیں ہے۔ اور اس پر اظہارِ ناپسندیدگی کرتے ہوئے نبی کو متنبہ کر کے اس کی اصلاح کی جا رہی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ عصمتِ انبیاء کے ساتھ یہ چیز کیسے مطابقت رکھتی ہے؟ کیا ہم یہ سمجھیں کہ اللہ تعالیٰ کو پہلے سے یہ معلوم نہ تھا کہ نبی سے فلاں فعل صادر ہونے والا ہے، اور بعد میں جب وہ صادر ہو گیا تو اللہ کے علم میں وہ بات آئی اور اس نے نبی کو متنبہ فرمایا؟ اگر معاذ اللہ یہ مان لیا جائے تو اعتراض

نبوت سے گزر کر اللہ تعالیٰ کی صفتِ علم پر وارد ہو جاتا ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ صدور سے پہلے اللہ کو اس کا علم تھا تو پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اُسے پہلے ہی کیوں نہ روک دیا؟ آخر اس میں مصلحت کیا تھی کہ پہلے تو اسے صادر ہو جانے دیا گیا اور بعد میں اس پر نہ صرف یہ کہ ٹوک کر اس کی اصلاح کی گئی بلکہ اس ٹوکنے کا ذکر بھی اس کتاب میں کر دیا گیا جسے قیامت تک مومن و کافر سب کو پڑھنا تھا؟

یہی سوال ہے جس کو ان مواقع پر اُبھرتے ہوئے فرض کر کے میں نے اس کا جواب ان الفاظ میں دیا ہے:

"عصمت دراصل انبیاء کے لوازمِ ذات میں سے نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے ان کو منصبِ نبوت کی ذمہ داریاں صحیح طور پر ادا کرنے کے لیے مصلحتاً خطاؤں اور لغزشوں سے محفوظ فرمایا ہے۔ ورنہ اگر اللہ کی حفاظت تھوڑی دیر کے لیے بھی ان سے منفک ہو جائے تو جس طرح عام انسانوں سے بھول چوک اور غلطی ہوتی ہے اسی طرح انبیاء سے بھی ہو سکتی ہے۔ اور یہ ایک لطیف نکتہ ہے کہ اللہ نے بالارادہ ہر نبی سے کسی نہ کسی وقت اپنی حفاظت اٹھا کر ایک دو لغزشیں سرزد ہو جانے دی ہیں تاکہ لوگ انبیاء کو خدا نہ سمجھ لیں اور جان لیں کہ یہ بشر ہیں خدا نہیں ہیں۔"

اب دیکھیے، پورے مضمون کا سیاق و سباق بتا رہا ہے کہ یہاں عصمتِ انبیاء کے مسئلے پر کوئی عام بحث نہیں کی جا رہی ہے جس میں زیرِ بحث یہ سوال ہو کہ انبیاء سے کس قسم کی غلطیاں صادر ہونی ممکن ہیں اور کونسی ممکن نہیں ہیں۔ بلکہ زیرِ بحث صرف وہ لغزشیں ہیں جن کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے، اور ان کے بارے میں بھی کلام صرف اس پہلو سے کیا گیا ہے کہ عصمت کے باوجود ان لغزشوں کا صُدور آخر ممکن کیسے ہوا؟ اور ان کے صدور سے پہلے انہیں کیوں نہ روک دیا گیا؟ اور صدور کے بعد ان پر خاموشی سے تنبیہ کر دینے پر اکتفا کیوں نہ کیا گیا؟ اور ان کا ذکر قرآن مجید میں کرنا کیوں ضروری سمجھا گیا؟

لیکن معترضین نے پہلا ظلم تو یہ کیا کہ اسے عصمتِ انبیاء کے مسئلے پر ایک عام بحث قرار دے لیا حالانکہ وہ خاص بحث تھی جو ایک دوسری بحث کے ضمن میں آگئی تھی۔ پھر انہوں نے دوسرا ظلم یہ کیا کہ صدورِ لغزش کے امکان کو ہر قسم کے معاصی اور کبائر حتیٰ کہ کفر تک کے صدور تک وسیع کر دیا، حالانکہ میرے کلام میں زیرِ بحث صرف وہ لغزشیں تھیں جن کا ذکر قرآن پاک میں آیا ہے۔ اس سے بھی بڑھ کر ظلم انہوں نے یہ کیا کہ عصمت کے ارتفاع کو کُلی

ارتفاع فرض کر کے یہ احتمالات پیدا کر ڈالے کہ جب عصمت مرتفع ہی ہو گئی تو پھر کفر و کذب اور تمام کبائر و صغائر سرزد ہو سکتے تھے۔ حالانکہ ایک معمولی پڑھا لکھا آدمی بھی سمجھ سکتا ہے کہ میری عبارت میں کسی خاص موقع پر کسی خاص لغزش کے صدور کی حد تک حفاظت اٹھائے جانے کا ذکر ہے نہ کہ کلی طور پر عصمت کے اٹھا لیے جانے کا۔ جن حضرات کی عمریں منطق و فلسفہ کے سبق پڑھاتے ہوتے گزری ہیں ان کے بارے میں یہ ماننا میرے لیے سخت مشکل ہے کہ وہ عصمت کے کلی ارتفاع اور جزئی ارتفاع میں کوئی فرق محسوس نہ کر سکتے ہوں گے۔ اس لیے میں یہ گمان کرنے میں حق بجانب ہوں کہ یہ کرتب جان بوجھ کر دکھایا گیا ہے تاکہ مجھے کسی نہ کسی طرح عصمتِ انبیاء کا منکر قرار دیا جا سکے۔ اور اب میری اس توضیح کے بعد بھی کچھ بعید نہیں ہے کہ یہ حضرات اپنی تقریروں اور تحریروں میں اسی الزام کو اسی طرح دہراتے چلے جائیں جس طرح سالہا سال سے دہراتے چلے آ رہے ہیں۔ اصل معاملہ کسی علمی اختلاف کا نہیں بلکہ بغض کا ہے جس کے ساتھ ندانرسی مشکل ہی سے کبھی جمع ہو سکتی ہے۔ میرا بارہا کا تجربہ ہے کہ جن الزامات کا میں مفصل جواب دے کر ان حضرات کی حجت قطع کر چکا ہوں، ان کو یہ اسی طرح دہراتے رہتے ہیں گویا انہیں سرے سے کوئی جواب دیا ہی نہیں گیا۔

آپ چاہیں تو ان شیخ الحدیث صاحب سے یہ دریافت کر لیجیے کہ قرآن مجید کی جن آیات کے متعلق میں نے یہ عبارت لکھی ہے، ان پر وہ سوالات پیدا ہوتے ہیں یا نہیں جن کا جواب میں نے اس عبارت میں دیا ہے؟ اور اگر وہ سوالات پیدا ہوتے ہیں تو ان کا وہ خود کیا جواب دیں گے؟ میرا جواب کسی صاحبِ علم کے نزدیک غلط ہو تو اسے چاہیے کہ اس کے خیال میں جو صحیح جواب ہو اسے بیان کر دے۔