زیر سرپرستی

جاوید احمد غامدی

ماہنامہ

اشراق

ریاست ہائے متحدہ امریکہ

نومبر 2025ء

مدیر: سید منظور الحسن

اشراق آڈیو

مدیر آڈیو: محمد حسن الیاس

www.ghamidi.org

غامدی سینٹر آف اسلامک لرننگ، المورد امریکہ

ماہنامہ
اشراق
ریاست ہائے متحدہ امریکہ

جلد۳ شمارہ۱۱ نومبر ۲۰۲۵ء جمادی الاول ۱۴۴۷ھ

زیرِ سرپرستی
جاوید احمد غامدی

مدیر
سید منظور الحسن

مدیر آڈیو اشراق: محمد حسن الیاس

معاون مدیر: شاہد محمود

مجلس تحریر:
ریحان احمد یوسفی، ڈاکٹر عمار خان ناصر، ڈاکٹر محمد عامر گزدر
ڈاکٹر عرفان شہزاد، محمد ذکوان ندوی، نعیم بلوچ

فہرست

شذرات

امام شاہ ولی اللہ کے کام کی اہمیت — سید منظور الحسن — 3

مقامات

اجتہاد — جاوید احمد غامدی — 7

قرآنیات

البیان: آل عمران 3:81-99 (5) — جاوید احمد غامدی — 10

معارف نبوی

احادیث — محمد حسن الیاس — 14

آثارِ صحابہ

حضرت ابوبکر اور حضرت عمر سے متعلق سیدنا علی کے آثار (13) — ڈاکٹر عمار خان ناصر — 17

www.ghamidi.org

غامدی سینٹر آف اسلامک لرننگ، المورد امریکہ

دین و دانش

اسراو معراج: تفہیم و تبیین جاوید احمد غامدی (4)	سید منظور الحسن	26

نقد و نظر

صلاۃ التسبیح: فقہ و حدیث کی روشنی میں (2)	ڈاکٹر محمد عامر گزدر	36
'الخراج بالضمان' کا صحیح تصور	محمد حسن الیاس	48

نقطۂ نظر

سر سید کی کلامی فکر اور اس کا منہج: ایک تجزیاتی مطالعہ (1)	وارث مظہری	51
صحیحین میں مروی شہد کی کہانی کا جائزہ (2)	علامہ شبیر احمد ازہر / ڈاکٹر محمد غطریف شہباز ندوی	64
کیا قریش بنو ہاشم کی خلافت سے خائف تھے؟	ڈاکٹر عرفان شہزاد	76
علاماتِ قیامت اور تاریخی واقعات: بائیبل اور قرآن کی روشنی میں (6)	محمد سعد سلیم	85

مکالمات

مطالعۂ مسندِ احمد (2)	ڈاکٹر عمار خان ناصر / ڈاکٹر سید مطیع الرحمٰن	94

سیر و سوانح

حیاتِ امین (26)	نعیم احمد بلوچ	101

مختارات

چیٹ جی پی ٹی کے ساتھ ایک چشم کشا تجربہ	ثاقب علی	110

ادبیات

عربی ادب قبل از اسلام: جغرافیائی خط و خال	ڈاکٹر خورشید رضوی	113
چادرِ ابر میں سورج کو چھپانے کے لیے	ڈاکٹر خورشید رضوی	123
اِس پر ہوا ہے دہر میں اپنا سفر تمام	جاوید احمد غامدی	124

حالات و وقائع

داستانِ حیات ڈاکٹر شہزاد سلیم: محمد حسن الیاس سے ایک مکالمہ (3)	شاہد محمود	125
خبر نامہ "المورد امریکہ"	شاہد محمود	137

سید منظور الحسن

امام شاہ ولی اللہ کے کام کی اہمیت

جناب جاوید احمد غامدی کی ایک گفتگو سے ماخوذ

مسلمانوں کی علمی روایت میں دین کو سمجھنے اور پیش کرنے کے عموماً دو منہاج رہے ہیں:

ایک، سلفی منہاج،

دوسرے، فقہ و تدبر کا منہاج۔

سلفی منہاج بنیادی طور پر اطاعت کے اصول پر قائم ہے۔ اُس میں دین ایک مجموعۂ احکام کے طور پر سامنے آتا ہے۔ اوامر و نواہی کی ایک فہرست متعین ہو جاتی ہے، جو مکلفین کے لیے واجب التعمیل ہوتی ہے۔ قرآنِ مجید اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث سے ترک و اختیار کے احکام کو اخذ کیا جاتا اور لوگوں پر اُن کی پابندی کو لازم ٹھہرایا جاتا ہے۔ اِس مقصد کے لیے قرآن و حدیث کے علاوہ صحابۂ کرام کے آثار سے بھی رجوع کیا جاتا ہے۔ حکم کی نسبت اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے متحقق ہے تو پھر اُس کے مصدر کی بحث ضمنی ہو جاتی ہے۔ یعنی یہ مسئلہ زیادہ اہم نہیں رہتا کہ حکم کا منبع و مصدر قرآن و سنت ہیں یا احادیث و آثار۔

اِس اندازِ فکر کے نتیجے میں احکام اجزا میں ظاہر ہوتے اور انفرادی صورت میں سامنے آتے ہیں۔ اُن میں اصل اور فرع یا کل اور جز جیسی کوئی مناسبت طے کرنے کی جستجو نہیں کی جاتی۔ اِسی طرح احکام کے اسباب و علل بھی زیرِ بحث نہیں آتے۔

فقہ و تدبر کا منہاج، اِس کے برعکس، غور و فکر کے اصول پر قائم ہے۔ اُس میں دین ایک نظام فکر کے طور پر سامنے آتا ہے۔ یعنی احکام کو بہ حیثیتِ مجموعی اور ایک نظام کی صورت میں دیکھنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اِس پر غور کیا جاتا ہے کہ دینی احکام کس بنیاد، کس فلسفے، کس حکمت پر مبنی ہیں اور اُن میں کیا نظم و ترتیب قائم ہے؟ مطلب یہ ہے کہ اِس منہاج میں حکم کی محض اطاعت کو کافی نہیں سمجھا جاتا، بلکہ اُس کی اساس اور علت بھی متعین کی جاتی ہے۔ اِس کے نتیجے میں مختلف احکام کے مابین متن اور شرح، فصل اور اشتراک، کل اور جز اور اصل اور فرع کے مختلف پہلو سامنے آتے ہیں، جو باہم متصل اور ہم آہنگ ہوتے ہیں۔

دین کو سمجھنے کے یہ دو منہاج ہیں۔ اِن دونوں کے فرق کو عمارت اور اُس کے اجزا کی مثال سے سمجھا جا سکتا ہے۔ سلفی منہاج میں چیزیں اِس طرح سامنے آتی ہیں، جیسے عمارت بننے سے پہلے اُس کے تعمیری اجزا الگ الگ اور بکھرے ہوئے نظر آتے ہیں۔ مثلاً یہ اینٹیں ہیں، یہ پتھر ہیں، یہ مسالا ہے، یہ رنگ و روغن ہے۔ یعنی ساری چیزیں الگ الگ طور پر نمایاں ہوتی ہیں۔ اِس کے برعکس، فقہ و تدبر کے منہاج میں یہی اجزا ایک عمارت کی صورت میں مجتمع نظر آتے ہیں، ہر جز کسی نظم و ترتیب کے تحت کسی متعین جگہ پر مقرر ہو جاتا ہے۔

میرے نزدیک مسلمانوں کی تاریخ میں فقہ و تدبر کا منہاج ہی وہ منہاج ہے، جس میں دین کو صحیح طریقے سے سمجھنے کی سعی کی گئی ہے۔ احناف نے، شوافع نے، متکلمین نے اِسی کو اختیار کیا ہے۔ اِن کا فہم اور اُس کے نتائج مختلف ہو سکتے ہیں، مگر یہ سب دین کو ایک نظام فکر کے طور پر دیکھتے ہیں۔ آپ کہہ سکتے ہیں کہ دین پر غور و فکر کا یہ منہاج اِن کے مابین قدرِ مشترک کی حیثیت رکھتا ہے۔

دین کو اِس زاویۂ نظر سے دیکھنے سے بڑا غیر معمولی فرق واقع ہوتا ہے۔ اِس سے احکام کی فلسفیانہ اساس معلوم ہوتی ہے، اُن کی حکمت نمایاں ہوتی ہے، اُن کی ترتیب اور درجہ بندی سامنے آتی ہے، اُن کا باہمی تعلق واضح ہوتا ہے اور دین کے مجموعی دائرے میں اُن کی قدر متعین ہوتی ہے۔

فقہ و تدبر کے اِس منہاج کے بانی امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔ اُنھوں نے اگرچہ فقہ و تدبر

کے اصولوں کی کوئی کتاب نہیں لکھی، لیکن اُن کی بنیادیں واضح کر دیں اور اپنے تلامذہ کے ذہنوں میں اُنھیں پوری طرح راسخ کر دیا۔ پھر اُن کے تلامذہ نے اُن بنیادوں پر ایک پورا قصر تعمیر کر دیا۔ امام ابو حنیفہ کے بعد امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔ اُنھیں یہ امتیاز حاصل ہے کہ اُنھوں نے اِس منہاج کو باقاعدہ مرتب کرنے کی سعی کی۔ اِس کے ساتھ اُنھوں نے ایک مزید کام یہ کیا کہ سلفی منہاج اور فقہ و تدبر کے منہاج کو جمع کرنے کی کوشش کی۔ اِس چیز نے بعد میں آنے والے اہل علم کو بہت متاثر کیا۔ چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ جو بڑے بڑے لوگ ہمارے ہاں پیدا ہوئے، اُن میں بیش تر شافعی ہیں۔

مدرسۂ فراہی کے نظام فکر میں تو یہ اتنی بڑی چیز ہے کہ جب فقہ و تدبر کے منہاج سے دین کو سمجھنے کی کوشش کی جاتی ہے تو یہ عمل خود دین کے مبنی بر حق ہونے کی دلیل بن جاتا ہے۔ اِس کے نتیجے میں جو نظام فکر سامنے آتا ہے، وہ بجاے خود ایک معجزہ ہے۔ یعنی وہ اپنی ذات میں اِس امر کی دلیل ہے کہ یہ دین اللہ تعالیٰ کا دیا ہوا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اِس دین کا نظام فکر اِس قدر مرتب ہے، اتنا محکم ہے اور اِس طرح سے اپنے اجزا میں مربوط ہے کہ دنیا کے کسی فلسفے کو، کسی نظام فکر کو اِس کے مقابلے میں پیش نہیں کیا جا سکتا۔

شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ اِس دوسرے منہاج کے بہت بڑے عالم ہیں۔ یعنی وہ فقہ و تدبر کے زاویۂ نظر سے دین کو سمجھتے ہیں۔ وہ اُس پوری علمی روایت کے اندر کھڑے ہیں، جو فقہ و تدبر کے منہاج کے نتیجے میں ہمارے ہاں پیدا ہوئی ہے۔ یعنی وہ روایت جس میں شریعت پر کام ہوا ہے اور جس میں خاص طور پر احناف اور شوافع نے شریعت کے احکام میں ربط و نظام کو واضح کرنے کے لیے قواعدِ عامہ ترتیب دیے ہیں۔ اِس بنا پر اُن کو یا اُن کے کام کو کسی لحاظ سے بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

شاہ صاحب فقہ و تدبر کی روایت میں پوری طرح کھڑے ہیں، مگر اِس کے باوجود اُنھوں نے سلفی منہاج سے صرفِ نظر نہیں کیا۔ خاص طور پر جب اُنھوں نے حرمین کا سفر کیا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ اُس کے بعد اُن میں بڑی تبدیلی آئی ہے اور روایات کی غیر معمولی اہمیت کا احساس اُن میں پیدا ہوا ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ اُنھوں نے سلفی روایت کو اپنے نظام فکر میں رکھ کر دوبارہ سمجھا ہے۔ چنانچہ اُنھوں نے عربی اور فارسی میں موطا امام مالک کی شرحیں لکھی ہیں۔ اِسی طرح

حدیث میں، جس قدر دین بیان ہوا ہے، اُسے وہ ”حجۃ اللہ البالغہ“ میں بھی زیر بحث لائے ہیں۔ اِس لحاظ سے کہا جا سکتا ہے کہ اُنھوں نے سلفی روایت کو فقہ و تدبر کی روایت کے ساتھ متعلق کر دیا ہے اور اُن دونوں روایتوں کو ایک روایت بنا کر دکھانے کی کوشش کی ہے۔ بہ الفاظِ دیگر اُنھوں نے دو بڑی روایتوں کو ایک ہی زاویے سے دیکھنے کی طرح ڈالی ہے اور بہت سے معاملات میں جو انتشار تھا یا ہو سکتا تھا، اُس کو دور کرنے میں کامیاب ہوئے ہیں۔ گویا ایسے لگتا ہے کہ وہ چاہتے ہیں کہ لوگ اِن دونوں رووں یا منہاجوں کو الگ الگ نہ دیکھیں۔ چنانچہ وہ دین کے نظام فکر کی ایک سلک بناتے ہیں اور فقہ و تدبر کی روایت اور سلفی روایت کو موتیوں کی طرح اُس میں پرو کے دکھا دیتے ہیں۔

مطلب یہ ہے کہ اُنھوں نے وہ سر رشتہ دریافت کیا ہے، جس کی بنیاد پر وہ دونوں منہاجوں کو یکجا کر کے اپنے پورے نظام فکر کو پیش کر رہے ہیں۔ یہ میرے خیال میں اُن کا بڑا غیر معمولی کارنامہ ہے۔ اِس طرح سے اُن کا مقام گویا مجمع البحرین کا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اُن کے بعد ہمارے ہاں جس طرح فقہ و تدبر کے منہاج کے لوگ اُن سے اپنے آپ کو منسوب کرتے ہیں، اُسی طرح سلفی منہاج کے لوگ بھی اُن سے اپنی نسبت قائم کرتے ہیں۔ یعنی دونوں مناہج سے تعلق رکھنے والے اہل علم اُنھیں اپنا امام تسلیم کرتے ہیں۔[1]

---

[1] ۔ یہی کام اُنھوں نے تصوف کے میدان میں بھی کیا ہے اور ’وحدت الوجود‘ اور ’وحدت الشہود‘ کے تصورات کو باہم ملانے کی سعی کی ہے۔ ”مکتوبِ مدنی“ میں اُنھوں نے بیان کیا ہے کہ یہ دونوں ایک ہی بات کی مختلف تعبیریں ہیں، حقیقت کے لحاظ سے اِن میں کوئی خاص فرق نہیں ہے۔

جاوید احمد غامدی

اجتہاد

اجتہاد کی اصطلاح ایک حدیث سے پیدا ہوئی ہے۔ ائمۂ حدیث کے نزدیک یہ روایت منقطع ہے، لیکن اِسی کا ایک جملہ ہے جو فقہ اسلامی کی اِس اہم اصطلاح کا ماخذ بن گیا ہے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سیدنا معاذ بن جبل کو یمن کا عامل بنا کر بھیجا تو اُن سے پوچھا: کس طرح فیصلے کرو گے؟ اُنھوں نے عرض کیا: اللہ کی کتاب کی طرف رجوع کروں گا۔ آپ نے پوچھا: اگر اللہ کی کتاب میں نہ ملے؟ اُنھوں نے جواب دیا: اللہ کے پیغمبر کی سنت میں دیکھوں گا۔ آپ نے پوچھا: اگر وہاں بھی نہ ملے؟ اُنھوں نے جواب دیا: ’أجتهد رأيي، لا آلو‘* (میں پوری کوشش کر کے اپنی راے قائم کروں گا اور اِس میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھوں گا)۔

’أجتهد رأيي‘ کے یہی الفاظ اِس اصطلاح کا ماخذ ہیں۔ علماے اصول نے اِس کو ہمیشہ اُنھی حدود میں استعمال کیا ہے جو حدیث سے متعین ہوتے ہیں، یعنی اجتہاد صرف اُن امور میں کیا جائے گا جن کے بارے میں قرآن و سنت خاموش ہیں۔ اِس کا اُن امور سے کوئی تعلق نہیں ہے جو قرآن و سنت میں صراحت کے ساتھ بیان ہو گئے ہیں۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن و سنت کے نصوص

---

* احمد، رقم 21502۔

محل تدبر ہیں، وہ محل اجتہاد نہیں ہیں۔ اہل علم اُن کا منشا متعین کرنے کے لیے بار بار اُن کی طرف رجوع کر سکتے اور اُن کی تاویل میں اگلوں سے اختلاف بھی کر سکتے ہیں، مگر اُن کے کسی حکم یا فیصلے کو اپنے اجتہاد سے تبدیل یا معطل نہیں کر سکتے۔

اجتہاد کا دائرہ یہی ہے۔ سیدنا معاذ کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مکالمے کی روایت اگر صحیح ہے تو اِس میں آپ نے یہی حقیقت واضح فرمائی ہے۔ چنانچہ پوچھا ہے کہ اگر قرآن میں نہ ملے؟ اگر سنت میں نہ ملے؟ قرآن و سنت میں کوئی چیز مل جاتی ہے تو مسلمان اُس سے انحراف نہیں کر سکتا۔ اُس کے ایمان کا تقاضا ہے کہ بے چون و چرا اُس کے سامنے سر تسلیم خم کر دے۔ اسلام کے معنی ہی یہ ہیں کہ اللہ و رسول کے سامنے سر اطاعت جھکا دیا جائے۔ خلفاے راشدین کے بعض احکام کو سمجھنے میں دور حاضر کے بعض جلیل القدر مفکرین نے ٹھوکر کھائی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اُن میں سے کوئی یہ تصور بھی نہیں کر سکتا تھا کہ خدا کے کسی حکم کو تبدیل یا معطل کرنے کی جسارت کرے۔ لوگ جسے تعطیل یا تبدیلی خیال کرتے ہیں، وہ دراصل حکم کے مضمرات و تضمنات ہیں جنھیں خلفاے راشدین نے اپنے عمل سے واضح کر دیا ہے۔ اِس سے تعطیل یا تبدیلی کا جواز پیدا کرنے کے بجاے قرآن و سنت میں تدبر اور اُن کے اسالیب کو سمجھنے کا سلیقہ سیکھنا چاہیے۔

اِس دائرے کے اندر اجتہاد، البتہ ہوا اور پانی کی طرح ہر مسلمان کی ضرورت ہے۔ اِس کا دروازہ کبھی بند نہیں ہو سکتا اور حقیقت یہ ہے کہ کبھی بند ہوا بھی نہیں۔ بعض لوگوں کی طرف سے اِس اصرار کے باوجود کہ یہ چوتھی صدی ہجری کے بعد بند ہو چکا ہے، ایسے علما، فقہا اور مختلف علوم و فنون کے ماہرین ہمیشہ پیدا ہوتے رہے ہیں جنھوں نے ہر زمانے میں اجتہاد کیا ہے اور اِس وقت بھی کر رہے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو علم و عقل سے نوازا ہے۔ یہ نعمت انسان کو اِسی لیے دی گئی ہے کہ اپنے معاملات کا فیصلہ اِن کی رہنمائی میں کرے۔ یہ معاملات غیر متعین بھی ہیں اور گوناگوں بھی۔ انسان اندھا اور بہرا نہیں ہے کہ ہر جگہ براہ راست آسمان کی رہنمائی کا محتاج ہو۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی شریعت صرف اُن معاملات میں نازل فرمائی ہے جن میں خود علم و عقل کو رہنمائی کی ضرورت ہے۔ اُس کے احکام بھی اِسی لیے نہایت محدود ہیں۔ چنانچہ ضروری ہے کہ اجتہاد کیا جائے۔ ترقی کا راز اِسی اجتہاد میں پوشیدہ ہے۔ اِس کے بغیر زندگی آگے نہیں بڑھ سکتی۔

مسلمانوں کے زوال کا ایک بڑا سبب یہ بھی ہے کہ قومی حیثیت سے وہ طبعی علوم میں سائنسی تحقیق اور معاشرتی علوم میں اجتہاد کی صلاحیت کھو بیٹھے ہیں۔

یہاں یہ بات بھی واضح رہے کہ اجتہاد کے کوئی شرائط نہیں ہیں۔ لوگوں کو اجتہاد کرنا چاہیے۔ اُن میں سے ایک غلطی کرے گا تو دوسرے کی تنقید اُسے درست کر دے گی۔ انسان اِسی سے آگے بڑھتا ہے اور اعلیٰ درجے کے مجتہدین بھی اِسی عمل کے نتیجے میں پیدا ہوتے ہیں۔ اِس میں شبہ نہیں کہ تقلید کے اصول کو تسلیم کر لیا جائے تو وہ تمام شرائط ماننا ضروری ہو جاتے ہیں جو اجتہاد کے لیے بیان کیے جاتے ہیں، اِس لیے کہ اِس صورت میں اصل چیز نفس اجتہاد اور اُس کا استدلال نہیں، بلکہ مجتہد کی شخصیت ہو گی جسے مرجع تقلید مانا جائے گا۔ لیکن صحابہ و تابعین کی طرح عامی و عارف سب اپنے فیصلوں کی بنیاد دلیل پر رکھیں تو مجتہد کو نہیں، بلکہ اجتہاد کو دیکھا جائے گا کہ وہ کس حد تک علم و عقل کے معیارات پر پورا اترتا ہے۔ اِس صورت میں مسلمان تو ایک طرف اگر کوئی غیر مسلم بھی کسی مسئلے کا کوئی معقول حل پیش کر دیتا ہے تو اِس میں اعتراض کی کوئی چیز نہیں ہو گی، اِسے 'ضالۃ المؤمن' سمجھ کر قبول کر لیا جائے گا۔

چنانچہ یہ حقیقت ہے کہ دور حاضر میں سیاست، معیشت، نظم و نسق اور شہریت کے اصول و قواعد سے متعلق زیادہ تر اجتہادات غیر مسلموں نے کیے ہیں اور مسلمان بالعموم اُنھیں تسلیم کیے ہوئے ہیں۔ اِس کی ایک واضح مثال جمہوریت، جمہوری اقدار اور اُن کے تحت قائم ہونے والے اداروں کے ضوابط ہیں۔ جمہوریت کا اصول قرآن نے دیا تھا، مگر مسلمان اِس کے لیے کوئی نظام نہیں بنا سکے۔ یہ نظام غیر مسلموں نے بنایا ہے۔ اِس کے باوجود دیکھ لیجیے کہ علما و فقہا اور بیش تر مذہبی جماعتیں نہ صرف یہ کہ اِس نظام کو تسلیم کرتی ہیں، بلکہ اِس کے فروغ اور بقا کی جدوجہد میں ہمیشہ ہراول کا کردار ادا کرتی رہی ہیں۔ قرآن و سنت جن معاملات میں خاموش ہیں، اُن میں صحیح رویہ یہی ہے اور اِسی پر قائم رہنا چاہیے۔

[2011ء]

روشنی کی جستجو ہوتی ہے جب ظلمات میں
دیکھ لیتے ہیں کلام اللہ کے آیات میں

قرآنیات

البیان

جاوید احمد غامدی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

آل عمران

(5)

وَاِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ النَّبِيّٖنَ لَمَآ اٰتَيْتُكُمْ مِّنْ كِتٰبٍ وَّ حِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُوْلٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا
مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهٖ وَ لَتَنْصُرُنَّهٗ ؕ قَالَ ءَاَقْرَرْتُمْ وَ اَخَذْتُمْ عَلٰى ذٰلِكُمْ اِصْرِيْ ؕ قَالُوْٓا اَقْرَرْنَا ؕ قَالَ
فَاشْهَدُوْا وَاَنَا مَعَكُمْ مِّنَ الشّٰهِدِيْنَ ﴿٨١﴾ فَمَنْ تَوَلّٰى بَعْدَ ذٰلِكَ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ ﴿٨٢﴾

اور اِنھیں یاد دلاؤ، جب اللہ نے نبیوں کے بارے میں (اِن سے) عہد لیا کہ میں نے جو شریعت اور حکمت تمھیں عطا فرمائی ہے، پھر تمھارے پاس کوئی رسول اُس کی تصدیق کرتے ہوئے آئے جو تمھارے پاس موجود ہے تو تم اُس پر ضرور ایمان لاؤ گے اور ضرور اُس کی مدد کرو گے۔ اِس کے بعد پوچھا: کیا تم نے اقرار کیا اور اِس پر میرے عہد کی ذمہ داری اٹھالی ہے؟ اُنھوں نے جواب دیا کہ ہم نے اقرار کیا۔ فرمایا کہ پھر گواہ رہو اور میں بھی تمھارے ساتھ گواہ ہوں۔ (فرمایا کہ) پھر جو اِس کے بعد اِس عہد سے پھریں گے تو وہی نافرمان ہیں۔ 82-81

اَفَغَيْرَ دِيْنِ اللّٰهِ يَبْغُوْنَ وَلَهٗٓ اَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ طَوْعًا وَّكَرْهًا وَّاِلَيْهِ يُرْجَعُوْنَ ﴿٨٣﴾
قُلْ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَمَآ اُنْزِلَ عَلَيْنَا وَمَآ اُنْزِلَ عَلٰٓى اِبْرٰهِيْمَ وَاِسْمٰعِيْلَ وَاِسْحٰقَ وَيَعْقُوْبَ وَالْاَسْبَاطِ وَ
مَآ اُوْتِيَ مُوْسٰى وَعِيْسٰى وَالنَّبِيُّوْنَ مِنْ رَّبِّهِمْ ۠ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْهُمْ ۡ وَنَحْنُ لَهٗ مُسْلِمُوْنَ ﴿٨٤﴾ وَ
مَنْ يَّبْتَغِ غَيْرَ الْاِسْلَامِ دِيْنًا فَلَنْ يُّقْبَلَ مِنْهُ ۚ وَهُوَ فِي الْاٰخِرَةِ مِنَ الْخٰسِرِيْنَ ﴿٨٥﴾ كَيْفَ يَهْدِي
اللّٰهُ قَوْمًا كَفَرُوْا بَعْدَ اِيْمَانِهِمْ وَشَهِدُوْٓا اَنَّ الرَّسُوْلَ حَقٌّ وَّجَآءَهُمُ الْبَيِّنٰتُ ۭ وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ
الظّٰلِمِيْنَ ﴿٨٦﴾ اُولٰٓئِكَ جَزَآؤُهُمْ اَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللّٰهِ وَالْمَلٰٓئِكَةِ وَالنَّاسِ اَجْمَعِيْنَ ﴿٨٧﴾ خٰلِدِيْنَ
فِيْهَا ۚ لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُوْنَ ﴿٨٨﴾ اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ وَاَصْلَحُوْا ۣ
فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ﴿٨٩﴾ اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا بَعْدَ اِيْمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوْا كُفْرًا لَّنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ ۚ وَ
اُولٰٓئِكَ هُمُ الضَّآلُّوْنَ ﴿٩٠﴾ اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا وَمَاتُوْا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يُّقْبَلَ مِنْ اَحَدِهِمْ مِّلْءُ الْاَرْضِ
ذَهَبًا وَّلَوِ افْتَدٰى بِهٖ ۭ اُولٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ وَّمَا لَهُمْ مِّنْ نّٰصِرِيْنَ ﴿٩١﴾

(یہ پیغمبر اِسی طرح آئے ہیں) تو کیا یہ لوگ اب اللہ کے دین کے سوا کسی اور دین کی تلاش میں ہیں، دراں حالیکہ زمین اور آسمانوں میں طوعاً و کرہاً، سب اُسی کے فرماں بردار ہیں اور اُسی کی طرف لوٹائے جائیں گے۔ اِن سے کہہ دو کہ ہم نے اللہ کو مانا ہے اور اُس چیز کو مانا ہے جو ہم پر نازل کی گئی اور جو ابراہیم، اسمٰعیل، اسحٰق اور یعقوب اور اُن کی اولاد پر نازل کی گئی، اور جو موسیٰ اور عیسیٰ اور دوسرے سب نبیوں کو اُن کے پروردگار کی طرف سے دی گئی۔ ہم اِن میں سے کسی کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتے۔ (یہ سب اللہ کے پیغمبر ہیں) اور ہم اُسی کے فرماں بردار ہیں۔ (یہی اسلام ہے)، اور جو اسلام کے سوا کوئی اور دین اختیار کرنا چاہے گا تو اُس سے وہ ہرگز قبول نہ کیا جائے گا اور قیامت میں وہ نامرادوں میں سے ہو گا۔ (تم اِن کی ہدایت چاہتے ہو)؟ اللہ اُن لوگوں کو ہدایت کس طرح دے گا جو ماننے کے بعد منکر ہو گئے، دراں حالیکہ وہ اِس بات کے گواہ ہیں کہ یہ رسول سچے ہیں اور (اِن کی سچائی پر گواہی کے لیے) اُن کے پاس کھلی ہوئی نشانیاں بھی آچکی ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اللہ اِس طرح کے ظالم لوگوں کو ہدایت نہیں دیتا۔ یہی ہیں کہ جن کی سزا یہ ہے کہ اِن پر اللہ اور اُس کے فرشتوں اور تمام انسانوں کی لعنت ہے۔ یہ اُسی میں ہمیشہ رہیں گے، نہ اِن سے عذاب ہی ہلکا کیا جائے گا اور نہ اِنھیں مہلت دی جائے گی۔ (اِن میں سے)، البتہ جو اِس کے بعد توبہ اور اصلاح کر لیں، وہ اِس سے محفوظ رہیں گے، اِس لیے کہ اللہ بخشنے والا ہے، اُس کی

لَنۡ تَنَالُوا الۡبِرَّ حَتّٰی تُنۡفِقُوۡا مِمَّا تُحِبُّوۡنَ ۬ؕ وَ مَا تُنۡفِقُوۡا مِنۡ شَیۡءٍ فَاِنَّ اللّٰہَ بِہٖ عَلِیۡمٌ ﴿۹۲﴾
کُلُّ الطَّعَامِ کَانَ حِلًّا لِّبَنِیۡۤ اِسۡرَآءِیۡلَ اِلَّا مَا حَرَّمَ اِسۡرَآءِیۡلُ عَلٰی نَفۡسِہٖ مِنۡ قَبۡلِ اَنۡ تُنَزَّلَ
التَّوۡرٰىۃُ ؕ قُلۡ فَاۡتُوۡا بِالتَّوۡرٰىۃِ فَاتۡلُوۡہَاۤ اِنۡ کُنۡتُمۡ صٰدِقِیۡنَ ﴿۹۳﴾ فَمَنِ افۡتَرٰی عَلَی اللّٰہِ الۡکَذِبَ مِنۡۢ
بَعۡدِ ذٰلِکَ فَاُولٰٓئِکَ ہُمُ الظّٰلِمُوۡنَ ﴿۹۴﴾ قُلۡ صَدَقَ اللّٰہُ ۟ فَاتَّبِعُوۡا مِلَّۃَ اِبۡرٰہِیۡمَ حَنِیۡفًا ؕ وَ مَا کَانَ مِنَ
الۡمُشۡرِکِیۡنَ ﴿۹۵﴾
اِنَّ اَوَّلَ بَیۡتٍ وُّضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِیۡ بِبَکَّۃَ مُبٰرَکًا وَّ ہُدًی لِّلۡعٰلَمِیۡنَ ﴿ۚ۹۶﴾ فِیۡہِ اٰیٰتٌۢ بَیِّنٰتٌ مَّقَامُ
اِبۡرٰہِیۡمَ ۬ۚ وَ مَنۡ دَخَلَہٗ کَانَ اٰمِنًا ؕ وَ لِلّٰہِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الۡبَیۡتِ مَنِ اسۡتَطَاعَ اِلَیۡہِ سَبِیۡلًا ؕ وَ مَنۡ
کَفَرَ فَاِنَّ اللّٰہَ غَنِیٌّ عَنِ الۡعٰلَمِیۡنَ ﴿۹۷﴾

شفقت ابدی ہے۔ اِس کے برخلاف جو ماننے کے بعد منکر ہو گئے، پھر اپنے اِس انکار میں بڑھتے چلے گئے، (یہاں تک کہ آخری وقت آگیا)، اُن کی توبہ ہرگز قبول نہ ہوگی اور وہی درحقیقت راہ سے بھٹکے ہوئے ہیں۔ اِسی طرح جو منکر ہوئے اور اِسی انکار کی حالت میں دنیا سے رخصت ہو گئے، اُن میں سے کوئی اگر (اپنے آپ کو سزا سے بچانے کے لیے) زمین بھر کر سونا بھی فدیے میں دے تو اُس سے ہرگز قبول نہ کیا جائے گا۔ یہی ہیں جن کے لیے دردناک عذاب ہے اور وہاں وہ اپنا کوئی مددگار نہ پائیں گے۔ 83-91

(اِن کا یہ رویہ محض اِس وجہ سے ہے کہ دین داری کی بعض رسمیں پوری کر دینے کے باعث یہ اپنے آپ کو بڑی چیز سمجھتے ہیں۔ اِن سے کہہ دو)، تم نیکی کی حقیقت کو ہرگز نہیں پا سکتے، جب تک اُن چیزوں میں سے (اللہ کی راہ میں) خرچ نہ کرو جو تمھیں محبوب ہیں، (اِس پر غور کرو) اور (یاد رکھو کہ) جو کچھ بھی تم خرچ کرو گے، اُس کا صلہ تمھیں لازماً ملے گا، اِس لیے کہ اللہ اُسے جانتا ہے۔ 92

(اِنھیں اعتراض ہے کہ یہ پیغمبر تورات کی تصدیق کرتے ہیں تو اُس میں جو چیزیں حرام ہیں، اُن میں سے بعض کو حلال کیوں سمجھتے ہیں؟ کہہ دو کہ) کھانے کی یہ سب چیزیں بنی اسرائیل کے لیے بھی (اِسی طرح) حلال تھیں، سوائے اُن کے جو بنی اسرائیل نے تورات کے نازل ہونے سے پہلے خود اپنے لیے ممنوع ٹھیرا لی تھیں۔ کہہ دو کہ نہیں مانتے تو لاؤ تورات اور اُس کو پڑھو، اگر تم سچے ہو۔ پھر اِس کے بعد بھی جو لوگ اللہ پر جھوٹ باندھیں، وہی ظالم ہیں۔ کہہ دو کہ اللہ نے سچ فرمایا ہے، اِس لیے (اپنے اِن تعصبات کو چھوڑ کر) ابراہیم کے طریقے کی پیروی کرو، جو (اسلام کے

قُلْ يٰٓاَهْلَ الْكِتٰبِ لِمَ تَكْفُرُوْنَ بِاٰيٰتِ اللّٰهِ ۖۗ وَاللّٰهُ شَهِيْدٌ عَلٰى مَا تَعْمَلُوْنَ ﴿۹۸﴾ قُلْ يٰٓاَهْلَ
الْكِتٰبِ لِمَ تَصُدُّوْنَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ مَنْ اٰمَنَ تَبْغُوْنَهَا عِوَجًا وَّاَنْتُمْ شُهَدَآءُ ؕ وَمَا اللّٰهُ بِغَافِلٍ
عَمَّا تَعْمَلُوْنَ ﴿۹۹﴾

راستے پر) بالکل یک سو تھا اور مشرکوں میں سے نہیں تھا۔93-95

(اِسی طرح قبلے کے بارے میں بھی اِنھیں اعتراض ہے۔ اِن سے کہہ دو کہ) اللہ کا پہلا گھر جو لوگوں کے لیے تعمیر کیا گیا، وہ یقیناً وہی ہے جو مکہ میں ہے، تمام جہان والوں کے لیے برکت اور ہدایت کے مرکز کی حیثیت سے۔ اِس میں کھلی ہوئی نشانیاں ہیں: ابراہیم کے (خدا کے لیے) کھڑے ہونے کی جگہ ہے، جو اِس میں داخل ہو جائے، وہ مامون ہے اور جو لوگ وہاں تک پہنچنے کی استطاعت رکھتے ہوں، اُن پر اللہ کے لیے اِس گھر کا حج ہے۔ (یہ اِس کی نشانیاں ہیں)، اور جو اِس کے بعد بھی انکار کریں، اللہ کو اُن کی کچھ پروا نہیں، اِس لیے کہ اللہ تمام دنیا والوں سے بے نیاز ہے۔96-97

اِن سے پوچھو، اے اہل کتاب، تم اللہ کی اِن آیتوں کا انکار کیوں کرتے ہو، دراں حالیکہ جو کچھ تم کر رہے ہو، وہ اللہ کے سامنے ہے؟ اِن سے پوچھو، اے اہل کتاب، تم اُن لوگوں کو اللہ کے راستے سے کیوں روکتے ہو جو ایمان لائے ہیں؟ تم اِس میں عیب ڈھونڈتے ہو، دراں حالیکہ تم اِس کے گواہ بنائے گئے ہو؟ (اِس پر غور کرو) اور (یاد رکھو کہ) جو کچھ تم کر رہے ہو، اللہ اُس سے بے خبر نہیں ہے۔98-99

[باقی]

ترجمہ و تحقیق: محمد حسن الیاس

— 1 —

عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ سورج گرہن ہوا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز ادا کی۔ اُس موقع پر صحابہ بھی آپ کے ساتھ تھے۔ پھر آپ نماز سے فارغ ہو گئے۔ اُس وقت تک سورج بھی صاف ہو چکا تھا۔ چنانچہ آپ نے خطبہ دیا اور فرمایا: سورج اور چاند اللہ تعالیٰ کی نشانیوں میں سے دو نشانیاں ہیں، اِنھیں کسی کی موت و حیات کی وجہ سے گرہن نہیں لگتا، لہٰذا اگر کبھی ایسا دیکھو تو اپنے رب کو یاد کیا کرو۔ صحابہ نے پوچھا: یارسول اللہ، نماز کے دوران میں ہم نے آپ کو دیکھا کہ آپ نے اپنی اِس جگہ پر کھڑے کھڑے شاید کوئی چیز لینا چاہی تھی، پھر ہم نے دیکھا کہ آپ رک گئے ہیں۔ آپ نے فرمایا: میں نے جنت دیکھی تو اُس میں سے میووں کا ایک گچھا لینا چاہا۔ اگر میں اُس کو لے لیتا تو جب تک دنیا باقی ہے، تم اُس میں سے کھاتے رہتے۔ پھر میں نے دوزخ دیکھی تو اُس میں ایک ایسا منظر دکھائی دیا کہ آج سے پہلے کبھی نہیں دیکھا۔ میں نے دیکھا کہ اُس میں زیادہ تعداد عورتوں کی تھی۔ لوگوں نے پوچھا: وہ کیوں، یارسول اللہ؟ آپ نے فرمایا: اِس لیے کہ ناشکری کرتی رہتی ہیں۔ لوگوں نے پوچھا: کیا اللہ کی ناشکری کرتی ہیں؟ آپ نے فرمایا: نہیں، اپنے شوہر کی ناشکری کرتی ہیں اور کسی کا احسان نہیں مانتیں۔ تم نے کسی عورت کے ساتھ زندگی بھر احسان کیا ہو، پھر تم سے کوئی ایسی بات ہو جائے جو اُسے ناگوار ہو تو فوراً کہے گی: میں نے تم سے کبھی کوئی بھلائی نہیں دیکھی۔ (موطا امام مالک، رقم 441)

—2—

جابر رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ میں عید کے دن نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز میں حاضر ہوا تو آپ نے نماز اذان اور اقامت کے بغیر اور خطبے سے پہلے پڑھائی۔ اُس کے بعد آپ بلال کا سہارا لے کر کھڑے ہوئے اور لوگوں کو اللہ کا تقویٰ اختیار کرنے کے لیے کہا، اُس کی اطاعت کی ترغیب دی اور اُنھیں وعظ و نصیحت کی اور یاددہانی کرائی۔ پھر آگے بڑھے اور خواتین کے پاس آئے، اُن کو بھی اِسی طرح وعظ و تذکیر کی اور فرمایا: تم لوگ صدقہ کیا کرو، اِس لیے کہ جو لوگ دوزخ کا ایندھن بنیں گے، اُن میں زیادہ تعداد تمھاری ہو گی۔ آپ کی یہ بات سن کر عورتوں کے درمیان سے ایک عورت اٹھی جس کے گال سرخی مائل سیاہ تھے۔ اُس نے عرض کیا: وہ کیوں، یارسول اللہ؟ آپ نے فرمایا: اِس لیے کہ تم لوگ شکایت بہت کرتی ہو اور شوہروں کی ناشکری کرتی ہو۔ جابر کہتے ہیں کہ یہ سن کر عورتیں اپنے زیورات صدقہ کرنے لگیں، وہ اپنی بالیاں اور انگوٹھیاں اتار اتار کر اُس کپڑے میں ڈال رہی تھیں جو بلال رضی اللہ عنہ نے اِسی مقصد سے بچھار کھا تھا۔ (مسلم، رقم 1473)

—3—

ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ عید الاضحیٰ یا عید الفطر کے دن جاے نماز کی طرف جانے کے لیے نکلے تو آپ کا گزر عورتوں کے پاس سے ہوا۔ آپ نے فرمایا: بیبیو، صدقہ کیا کرو، اِس لیے کہ میں نے دوزخ میں تم کو زیادہ دیکھا ہے۔ اُن میں سے ایک عورت نے، جو دانش مند معلوم ہوتی تھی، پوچھا: ایسا کیوں ہو گا، یارسول اللہ؟ آپ نے فرمایا: تم لوگ بہت زیادہ لعنتیں کرتی ہو اور شوہروں کی ناشکری کرتی ہو۔ میں نے تم سے بڑھ کر کسی کو نہیں دیکھا کہ اُس پر دینی اور عقلی، دونوں طرح کے معاملات کی ذمہ داری کم ڈالی گئی ہو اور وہ اچھے بھلے ہوشیار اور دانا مرد کو بے عقل بنا کر رکھ دے۔ عورتوں نے کہا: ہمارے اوپر دینی اور عقلی معاملات میں کیا کمی کی گئی ہے، یارسول اللہ؟ آپ نے فرمایا: کیا تم پر گواہی کی ذمہ داری مردوں سے آدھی نہیں ہے؟ اُنھوں نے کہا: یقیناً۔ آپ نے فرمایا: یہی عقلی معاملات

میں ذمہ داری کی کمی ہے۔ فرمایا: پھر کیا ایسا نہیں ہے کہ عورتیں ایام سے ہوتی ہیں تو نہ نماز پڑھتی ہیں اور نہ روزہ رکھتی ہیں؟ اُنھوں نے کہا: ایسا ہی ہے۔ آپ نے فرمایا: یہ دینی معاملات میں ذمہ داری کی کمی ہے۔(بخاری، رقم 296)

وہ صحبت نشینانِ ختم الرسل　　　وہ تیرہ شبوں میں دلیلِ سبل
وہ حق کی، صداقت کی تصویر تھے
وہ انساں کے خوابوں کی تعبیر تھے

تفہیم الآثار

ڈاکٹر عمار خان ناصر

حضرت ابو بکر اور حضرت عمر سے متعلق سیدنا علی کے آثار

(13)

(9)

عَنْ أَبِي السَّفَرِ، قَالَ: رُئِيَ عَلَى عَلِيٍّ بُرْدٌ كَانَ يُكْثِرُ لُبْسَهُ، قَالَ: فَقِيلَ لَهُ: إِنَّكَ لَتُكْثِرُ لُبْسَ هَذَا الْبُرْدِ، فَقَالَ: إِنَّهُ كَسَانِيهِ خَلِيلِي وَصَفِيِّي وَصَدِيقِي وَخَاصِّي عُمَرُ، إِنَّ عُمَرَ نَاصَحَ اللّٰهَ فَنَصَحَهُ اللّٰهُ، ثُمَّ بَكَى. (مصنف ابن ابی شیبہ، رقم 31357)

”ابو السَّفَر بیان کرتے ہیں کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے جسم پر ایک چادر دیکھی جاتی تھی، جسے وہ اکثر اوڑھا کرتے تھے۔ لوگوں نے ان سے کہا: آپ یہ چادر بہت زیادہ اوڑھتے ہیں۔ انھوں نے فرمایا: یہ چادر مجھے میرے دوست، میرے جگری یار، میرے صدیق اور میرے خاص رفیق عمر رضی اللہ عنہ نے پہنائی تھی۔ بے شک، عمر رضی اللہ عنہ نے اللہ کے ساتھ

اخلاص اور وفاداری اختیار کی تو اللہ نے بھی ان کے ساتھ بہترین معاملہ فرمایا۔ پھر سیدنا علی رضی اللہ عنہ رونے لگے۔“

لغوی تشریح

’صَفِيّ‘، یعنی چنا ہوا اور منتخب دوست۔

’خَاصّ‘ کا مفہوم بھی یہی ہے، یعنی بہت قریبی اور رازدان دوست۔

تخریج اور اختلاف طرق

ابوالسفر کے طریق سے یہ اثر درج ذیل مصادر میں بھی منقول ہے:

الشریعۃ، آجری، رقم 1766۔ فضائل الصحابۃ، دار قطنی، رقم 12۔ تاریخ دمشق، ابن عساکر 44/363۔

ابن شبہ کے نقل کردہ طریق میں خلف بن حوشب نے اس واقعے کی تفصیل یوں بیان کی ہے:

عن خلف بن حوشب، قال: ادركت رجلًا من اصحاب عبد الله شيخًا كبيرًا، قال: خرج علينا علي رضي الله عنه من القصر وعليه بردة يمانية من هذه اليمانية الخمر، عتيق منها جيد، فجعل القوم يمسونه ويقولون: من اين لك هذا يا امير المؤمنين؟ قال: هذا كسانيه حبيبي عمر رضي الله عنه، فلما ذكر عمر رضي الله عنه قبع رأسه بالبُرد، ثم بكى حتى رحمه من كان ثم. (تاریخ المدینۃ، رقم 1498)

”خلف بن حوشب کہتے ہیں: میں نے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے اصحاب میں سے ایک بزرگ شخص کو پایا ہے۔ انھوں نے بتایا کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ قصر سے نکل کر ہمارے پاس تشریف لائے۔ ان کے جسم پر یمنی چادروں میں سے ایک عمدہ، مگر پرانی چادر تھی۔ لوگ اسے چھونے لگے اور کہنے لگے: اے امیر المومنین، یہ چادر آپ کے پاس کہاں سے آئی؟ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے کہا: یہ مجھے میرے محبوب عمر رضی اللہ عنہ نے پہنائی تھی۔ جب انھوں نے سیدنا عمر

رضی اللہ عنہ کا ذکر کیا تو اپنا سر چادر میں چھپا لیا اور اتنا روئے کہ جو لوگ وہاں موجود تھے، انھیں ان پر ترس آنے لگا۔“

خلف بن حوشب نے ہی اس واقعے کو عمر بن شر حبیل سے بھی روایت کیا ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں:

خرج إلينا علي عليه السلام، وعليه برد، فقال: هذا برد كسانيه خليلي عمر بن الخطاب عليه السلام، ثم رفع البرد فقنع به رأسه، ثم بكى حتى ظننا أن نفسه خارجة من بين جنبيه.

(فضائل الصحابۃ، دار قطنی، رقم 14)

”سیدنا علی علیہ السلام نکل کر ہمارے پاس تشریف لائے۔ ان کے جسم پر ایک چادر تھی۔ انھوں نے کہا: یہ وہ چادر ہے جو میرے خلیل عمر بن الخطاب علیہ السلام نے مجھے پہنائی تھی۔ پھر انھوں نے چادر اٹھا کر اپنے سر پر ڈال لی اور اتنا روئے کہ ہمیں گمان ہوا کہ ان کی جان ان کے پہلو سے نکل جائے گی۔“

ایک دوسرے راوی ابو مریم بیان کرتے ہیں:

رأيت علي علی بن ابي طالب رضي الله عنه بردا خلقا قد انسحقت حواشيه، فقلت: يا امير المؤمنين، ان لي اليك حاجة. قال: وما هي؟ قلت: تطرح هذا البرد وتلبس غيره. قال: فقعد وطرح البرد على وجهه وجعل يبكي. فقلت: يا امير المؤمنين، لو علمت ان قولي يبلغ منك هذا ما قلته. فقال: ان هذا البرد كسانيه خليلي. قلت: ومن خليلك؟ قال: عمر رحمه الله، ان

”میں نے سیدنا علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کے جسم پر ایک پرانی چادر دیکھی، جس کے کنارے گھس چکے تھے۔ میں نے عرض کی: اے امیر المومنین، مجھے آپ سے ایک درخواست کرنی ہے۔ فرمایا: وہ کیا ہے؟ میں نے کہا: یہ چادر اتار دیں اور کوئی نئی چادر پہن لیں۔ وہ کہتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ بیٹھ گئے، چادر کو اپنے چہرے پر ڈال لیا اور رونے لگے۔ میں نے کہا: اے امیر المومنین، اگر مجھے معلوم ہوتا کہ میری بات آپ کو اتنا

عمر عبد ناصح اللّٰہ عزوجل فنصحہ.
(الشریعۃ، آجری، رقم 1767)

غم زدہ کرے گی تو میں کبھی نہ کہتا۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: یہ چادر میرے مخلص دوست نے مجھے پہنائی تھی۔ میں نے پوچھا: آپ کا مخلص دوست کون تھا؟ فرمایا: عمر، اللہ ان پر رحم فرمائے۔ عمر اللہ کے مخلص اور وفادار بندے تھے تو اللہ عز و جل نے بھی ان کے ساتھ بہترین معاملہ فرمایا۔“

ابو مریم کا یہ اثر ابن شبہ نے بھی نقل کیا ہے (تاریخ المدینۃ، رقم 1496)۔

اس کے علاوہ، یہ واقعہ ابو حیان التیمی کی روایت سے بھی نقل ہوا ہے (الاخوان، ابن ابی الدنیا، رقم 219)۔

(10)

عَنِ الشَّعْبِیِّ قَالَ: قَالَ عَلِیٌّ: إِنَّ أَبَا بَکْرٍ کَانَ أَوَّاهًا حَلِیمًا، وَإِنَّ عُمَرَ نَاصَحَ اللّٰہَ فَنَصَحَہُ اللّٰہُ، وَقَدْ کُنَّا أَصْحَابَ مُحَمَّدٍ نَرَی أَنَّ السَّکِینَۃَ تَنْطِقُ یَعْنِی عَلَی لِسَانِ عُمَرَ، وَقَدْ کُنَّا نَرَی أَنَّ الشَّیْطَانَ یَہَابُہُ أَنْ یَأْمُرَہُ بِالْخَطِیئَۃِ. (فضائل الصحابۃ، ابن حنبل، رقم 600)

”شعبی روایت کرتے ہیں کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ابو بکر رضی اللہ عنہ نہایت ہم درد اور بردبار تھے اور عمر رضی اللہ عنہ نے اللہ کے ساتھ اخلاص اور وفاداری کا معاملہ کیا تو اللہ نے بھی ان کے ساتھ خیر خواہی کی۔ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ یہ سمجھتے تھے کہ عمر رضی اللہ عنہ کی زبان سے فرشتہ کلام کرتا ہے، اور ہم یہ بھی سمجھتے تھے کہ شیطان انھیں گناہ کی تلقین کرنے کی جرأت نہیں کرتا۔“

لغوی تشریح

’أَوَّاہ‘، یعنی غم خوار اور ہم درد۔

’السَّکِینَۃَ‘ لفظی مفہوم کے لحاظ سے ایسی چیز کو کہتے ہیں جو باعث تسکین ہو۔ بعض احادیث

میں اس کا اطلاق فرشتوں کی جماعت یا ان سے ملتی جلتی ایک مخلوق پر کیا گیا ہے، جو قرآن کی تلاوت کیے جانے کے مقام پر نازل ہوتی ہے (بخاری، رقم 3449)۔ وہب بن منبہ سے اس کی تشریح یوں نقل ہوئی ہے: 'السكينة روح من الله تتكلم'، یعنی سکینہ اللہ کی طرف سے مامور ایک روح ہے جو کلام کرتی ہے (تفسیر الطبری 5/ 328)۔ زیر بحث اثر میں سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے بھی اسی مفہوم میں اسے استعمال کیا ہے۔ بعض دیگر آثار میں 'سكينة' کی جگہ 'ملك'، یعنی فرشتے کے الفاظ آئے ہیں، جس سے مراد مزید واضح ہو جاتی ہے۔

شرح ووضاحت

سیدنا ابو بکر اور سیدنا عمر رضی اللہ عنہما کے ان اوصاف کا ذکر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث میں بھی ہوا ہے۔ چنانچہ غزوۂ بدر کے موقع پر جب سیدنا ابو بکر رضی اللہ عنہ نے قیدیوں کو چھوڑ دینے کا مشورہ دیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں سیدنا ابراہیم اور سیدنا مسیح علیہما السلام کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے ان کی رقت قلبی اور نرم دلی کا ذکر یوں فرمایا:

ان الله ليلين قلوب رجال فيه حتى تكون الين من اللبن. (احمد، رقم 3527)

"اللہ تعالیٰ اپنے بارے میں کچھ لوگوں کے دلوں کو اتنا نرم کر دیتا ہے کہ وہ دودھ سے بھی زیادہ نرم ہو جاتے ہیں۔"

اسی طرح ایک موقع پر سیدنا عمر کے متعلق فرمایا:

ان الله وضع الحق على لسان عمر يقول به. (ابو داؤد، رقم 2619)

"اللہ تعالیٰ نے حق کو عمر کی زبان پر رکھ دیا ہے جو وہ بولتے رہتے ہیں۔"

اسی طرح ایک موقع پر انھیں مخاطب کر کے فرمایا:

ان الشيطان ليخاف منك يا عمر. (ترمذی، رقم 3781)

"اے عمر، بے شک شیطان تم سے ڈرتا ہے۔"

تخریج اور اختلاف طرق

شعبی کے طریق سے یہ اثر درج ذیل مصادر میں بھی مروی ہے:

مجموع مصنفات ابی جعفر ابن البختری، رقم 92۔ امالی المحاملی، رقم 165، 166۔ امالی بن بشران، رقم 176۔

تاہم بیش تر طرق میں شعبی سے اس کا صرف ایک جملہ، یعنی 'إِنَّ السَّكِينَةَ تَنْطِقُ عَلَى لِسَانِ عُمَرَ' منقول ہے (مصنف ابن ابی شیبہ، رقم 31334۔ شرح اصول اعتقاد اہل السنۃ، لالکائی، رقم 2390۔ حلیۃ الاولیاء، ابی نعیم، رقم 94، 6066۔ الشریعۃ، آجری، رقم 1326۔ تاریخ دمشق، ابن عساکر 44/ 109)۔

یہی جملہ شعبی کے علاوہ ابوجحیفہ، زر بن حبیش اور طارق بن شہاب نے بھی سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے۔

ابوجحیفہ وہب بن عبد اللہ کی روایت امام احمد نے نقل کی ہے (مسند احمد، رقم 821۔ السنۃ، عبد اللہ بن احمد، رقم 1254۔ فضائل الصحابۃ، ابن حنبل، رقم 45)۔

زر بن حبیش کے طریق سے یہ جملہ الجامع، معمر بن راشد، رقم 993، الشریعۃ، آجری، رقم 1184 اور فضائل الصحابۃ، ابن حنبل، رقم 498 میں منقول ہے۔

طارق بن شہاب کی روایت میں یہ جملہ ان الفاظ میں نقل کیا گیا ہے:

كنا نتحدث ان ملكًا ينطق على لسان عمر. (حلیۃ الاولیاء، ابی نعیم، رقم 93)	”ہم آپس میں یہ بات کیا کرتے تھے کہ عمر کی زبان سے ایک فرشتہ بولتا ہے۔“

اثر کا پہلا ٹکڑا: 'إِنَّ أَبَا بَكْرٍ كَانَ أَوَّاهًا حَلِيمًا، وَإِنَّ عُمَرَ نَاصَحَ اللّٰهَ فَنَصَحَهُ اللّٰهُ' ابوسریحہ کے طریق سے بھی سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے (الطبقات الکبریٰ، ابن سعد، رقم 3104۔ فضائل الصحابۃ، ابن حنبل، رقم 104، 168۔ الشریعۃ، آجری، رقم 1805۔ انساب الاشراف، بلاذری 10/ 59۔ تاریخ دمشق، ابن عساکر 30/ 379)، جب کہ ابن عساکر نے اسے قیس بن ابی حازم کی سند سے بھی نقل کیا ہے۔

عمرو بن میمون نے یہ اثر ایک جملے کے اضافے کے ساتھ روایت کیا ہے:

قال: اذا ذكر الصالحون فحي هلا بعمر، ما كنا نبعد اصحاب محمد	”سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے کہا: جب صالحین کا ذکر ہو تو سب سے پہلے عمر کا نام

عليه السلام ان السكينة تنطق علی لسان عمر.(المعجم الاوسط، طبرانی، رقم 5653۔ حلية الاولياء، ابی نعيم، رقم 5537)

آئے گا۔ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ اس کو بعید نہیں خیال کرتے تھے کہ عمر کی زبان سے فرشتہ کلام کرتا ہے۔“

(11)

قَالَ عَبْدُ خَيْرٍ: كُنْتُ قَرِيبًا مِنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ حِينَ جَاءَهُ أَهْلُ نَجْرَانَ، قَالَ: قُلْتُ: إِنْ كَانَ رَادًّا عَلَى عُمَرَ شَيْئًا فَالْيَوْمَ، قَالَ: فَسَلَّمُوا وَاصْطَفُّوا بَيْنَ يَدَيْهِ، قَالَ: ثُمَّ أَدْخَلَ بَعْضُهُمْ يَدَهُ فِي كُمِّهِ فَأَخْرَجَ كِتَابًا فَوَضَعَهُ فِي يَدِ عَلِيٍّ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، قَالُوا: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، خَطُّكَ بِيَمِينِكَ وَإِمْلَاءُ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَيْكَ، قَالَ: فَرَأَيْتُ عَلِيًّا رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ وَقَدْ جَرَتِ الدُّمُوعُ عَلَى خَدِّهِ، قَالَ: ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ إِلَيْهِمْ فَقَالَ: يَا أَهْلَ نَجْرَانَ، إِنَّ هَذَا لَآخِرُ كِتَابٍ كَتَبْتُهُ بَيْنَ يَدَيْ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالُوا: فَأَعْطِنَا مَا فِيهِ، قَالَ: سَأُخْبِرُكُمْ عَنْ ذَاكَ، إِنَّ الَّذِي أَخَذَ مِنْكُمْ عُمَرُ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ لَمْ يَأْخُذْهُ لِنَفْسِهِ، إِنَّمَا أَخَذَهُ لِجَمَاعَةٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، وَكَانَ الَّذِي أَخَذَ مِنْكُمْ خَيْرًا مِمَّا أَعْطَاكُمْ، وَاللّٰهِ لَا أَرُدُّ شَيْئًا مِمَّا صَنَعَهُ عُمَرُ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، إِنَّ عُمَرَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ كَانَ رَشِيدَ الْأَمْرِ.(السنن الكبریٰ، بيہقی، رقم 18977)

”عبد خیر کہتے ہیں: میں سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے قریب تھا جب اہلِ نجران ان کے پاس آئے۔ میں نے (دل میں) کہا کہ اگر علی رضی اللہ عنہ نے سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے کسی فیصلے کو رد کرنا ہے تو آج اس کا موقع ہے۔ اہلِ نجران نے سلام کیا اور سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے سامنے صف باندھ کر بیٹھ گئے۔ پھر ان میں سے ایک نے اپنی آستین میں ہاتھ ڈالا اور ایک تحریر نکال کر سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے ہاتھ میں دے دی۔ انھوں نے کہا: اے امیر المومنین، یہ آپ کی تحریر ہے جو آپ نے اپنے ہاتھ سے لکھی تھی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو املا کرائی تھی۔ (عبد خیر کہتے ہیں): میں نے دیکھا کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کی آنکھوں سے آنسو بہنے لگے۔ پھر انھوں نے اپنا سر اٹھایا اور فرمایا: اے اہلِ نجران، یہ وہ آخری تحریر ہے جو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے لکھی تھی۔ اہل نجران نے کہا: جو اس میں لکھا ہے، وہ

ہمیں دے دیجیے۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: میں تمھیں اس کے بارے میں بتاتا ہوں۔ جو علاقہ عمر رضی اللہ عنہ نے تم سے لیا، وہ اپنے لیے نہیں لیا، بلکہ مسلمانوں کی جماعت کے لیے لیا اور جو تم سے لیا، وہ اس سے بہتر تھا جو انھوں نے تمھیں دیا۔ اللہ کی قسم، میں عمر رضی اللہ عنہ کے کسی فیصلے کو رد نہیں کروں گا۔ بے شک، عمر رضی اللہ عنہ بہت درست فیصلے کرنے والے تھے۔“

شرح ووضاحت

1۔ اس کا پس منظر روایات میں یہ بیان ہوا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل نجران کو یہ تحریر لکھ کر دی تھی کہ انھیں اس علاقے سے نکالا نہیں جائے گا۔ یہ تحریر سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے قلم بند کی تھی۔ تاہم اہل نجران کی تعداد بہت بڑھ گئی اور چونکہ وہ جزیرۂ عرب کے اندر مقیم تھے، اس لیے سیدنا عمر رضی اللہ عنہ فکر مند رہتے تھے کہ کہیں وہ مسلمانوں کے خلاف شورش نہ برپا کر دیں۔ پھر بعض اسباب سے ان کے درمیان آپس میں پھوٹ پڑ گئی، جس پر وہ خود سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور مطالبہ کیا کہ ہم باہمی اختلافات کی وجہ سے یہ چاہتے ہیں کہ آپ ہمیں یہاں سے کسی دوسرے علاقے میں منتقل کر دیں۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اس موقع کو غنیمت جانا اور انھیں وہاں سے دوسری جگہ منتقل کر دیا۔ اس کے بعد اہل نجران نادم ہو کر واپس سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور ان سے کہا کہ وہ انھیں واپس نجران میں آباد کر دیں، لیکن سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے ان کی بات ماننے سے انکار کر دیا۔ اس پس منظر میں جب سیدنا علی رضی اللہ عنہ اپنے عہد خلافت میں کوفہ منتقل ہوئے تو اہل نجران انھی کی لکھی ہوئی تحریر لے کر ان کے پاس آئے اور کہا کہ ہم آپ سے درخواست کرتے ہیں کہ آپ ہمیں واپس نجران بھیج دیں (مصنف ابن ابی شیبہ، رقم 36343)۔ زیر بحث اثر میں اسی واقعے کا ذکر ہے۔

2۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کی مراد یہ تھی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے نہ تو معاہدے کی خلاف ورزی کی اور نہ نجران کا علاقہ اپنے کسی ذاتی مفاد کے لیے اہل نجران سے لیا۔ یہ سارا معاملہ خود اہل نجران کے مطالبے پر ہوا تھا اور سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے مسلمانوں کی سیاسی مصلحت کو مد نظر رکھتے ہوئے یہ فیصلہ کیا تھا، جس کے صائب اور درست ہونے میں انھیں کوئی شبہ نہیں ہے، اس لیے وہ اس فیصلے کو رد نہیں کریں گے۔

تخریج اور اختلاف طرق

عبد خیر کے طریق سے یہ واقعہ آجری نے بھی نقل کیا ہے (الشریعۃ، رقم 1210)۔

عبد خیر کے علاوہ اسے سالم بن ابی الجعد، ابواسحاق السبیعی اور شعبی نے بھی روایت کیا ہے۔

سالم بن ابی الجعد کا اثر درج ذیل مصادر میں مروی ہے:

مصنف ابن ابی شیبہ، رقم 36343۔ السنن الکبریٰ، بیہقی، رقم 18976۔ تاریخ دمشق، ابن عساکر 44/ 364۔ اخبار مکۃ، فاکہی، رقم 2857۔ الشریعۃ، آجری، رقم 1211۔ السنۃ، عبد اللہ بن احمد، رقم 1194۔ الابانۃ الکبریٰ، ابن بطۃ، رقم 73۔ الاموال، ابن زنجویہ، رقم 418۔

ابواسحاق السبیعی کی روایت سے اسے حسب ذیل مصادر میں نقل کیا گیا ہے:

فضائل الصحابۃ، دار قطنی، رقم 1، 2۔ الحجۃ فی بیان المحجۃ، اصبہانی، رقم 345۔ تاریخ بغداد، خطیب 7/ 131۔

شعبی کا اثر درج ذیل مآخذ میں منقول ہے:

فضائل الصحابۃ، ابن حنبل، رقم 513۔ الخراج، یحییٰ بن آدم، رقم 31۔ الاموال، ابی عبید، رقم 273۔

بعض آثار میں اسی تناظر میں شعبی سے یہ جملہ بھی منقول ہے:

قال علی حین قدم الکوفۃ: ما قدمت لاحل عقدۃ شدھا عمر. (مصنف ابن ابی شیبہ، رقم 31365)

”سیدنا علی رضی اللہ عنہ جب کوفہ آئے تو فرمایا کہ میں اس گرہ کو کھولنے کے لیے نہیں آیا جو عمر نے باندھی ہے۔“

(مزید دیکھیے: الاموال، ابی عبید، رقم 849۔ الخراج، یحییٰ بن آدم، رقم 32۔ الاموال، ابن زنجویہ، رقم 420۔ الابانۃ الکبریٰ، ابن بطۃ 8/ 383)

[باقی]

سید منظور الحسن

اسرا و معراج

تفہیم و تبیین جاوید احمد غامدی

[محمد حسن الیاس کے ساتھ ایک مکالمے سے لیا گیا]

(4)

1۔ واقعۂ اسرا

—— مسجدِ اقصیٰ کا سفر ——

1۔ سُبۡحٰنَ الَّذِیۡۤ اَسۡرٰی بِعَبۡدِہٖ لَیۡلًا مِّنَ الۡمَسۡجِدِ الۡحَرَامِ اِلَی الۡمَسۡجِدِ الۡاَقۡصَا الَّذِیۡ بٰرَکۡنَا حَوۡلَہٗ لِنُرِیَہٗ مِنۡ اٰیٰتِنَا ؕ اِنَّہٗ ہُوَ السَّمِیۡعُ الۡبَصِیۡرُ. (بنی اسرائیل 17: 1)

”ہر عیب سے پاک ہے وہ ذات جو اپنے بندے کو راتوں رات مسجدِ حرام سے اُس دور کی مسجد تک لے گئی، جس کے ماحول کو ہم نے برکت دی ہے تاکہ اُس کو ہم اپنی کچھ نشانیاں دکھائیں۔ بے شک، وہی سمیع و بصیر ہے۔“

2۔ وَمَا مَنَعَنَاۤ اَنۡ نُّرۡسِلَ بِالۡاٰیٰتِ اِلَّاۤ اَنۡ کَذَّبَ بِہَا الۡاَوَّلُوۡنَ ؕ وَاٰتَیۡنَا ثَمُوۡدَ النَّاقَۃَ

مُبۡصِرَةً فَظَلَمُوۡا بِهَا وَمَا نُرۡسِلُ بِالۡاٰيٰتِ اِلَّا تَخۡوِيۡفًا. وَاِذۡ قُلۡنَا لَكَ اِنَّ رَبَّكَ اَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلۡنَا الرُّءۡيَا الَّتِىۡۤ اَرَيۡنٰكَ اِلَّا فِتۡنَةً لِّلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الۡمَلۡعُوۡنَةَ فِى الۡقُرۡاٰنِ. وَنُخَوِّفُهُمۡ فَمَا يَزِيۡدُهُمۡ اِلَّا طُغۡيَانًا كَبِيۡرًا. (بنی اسرائیل 17:59-60)

”ہم کو عذاب کی نشانیاں بھیجنے سے اِسی بات نے روک رکھا ہے کہ اگلوں نے اُنھیں جھٹلا دیا تھا۔ ثمود کو ہم نے اونٹنی (اِسی طرح کی) ایک آنکھیں کھول دینے والی نشانی کے طور پر دی تھی، لیکن اُنھوں نے اپنی جان پر ظلم کیا اور اُس کی تکذیب کر دی۔ (پھر نشانیاں بھیجنے سے کیا حاصل)؟ ہم نشانیاں اِسی لیے تو بھیجتے ہیں کہ (عذاب سے پہلے لوگوں کو اُن کے انجام سے) ڈرا دیں۔ تم یاد کرو، جب ہم نے (اِسی تنبیہ و تخویف کے لیے) تم سے کہا تھا کہ تمھارے پروردگار نے اِن لوگوں کو گھیرے میں لے لیا ہے (اور یہ اُس کا مذاق اڑا رہے تھے)۔ اور ہم نے جو رؤیا تمھیں دکھایا، اُس کو بھی ہم نے (اِن کے اِسی رویے کی وجہ سے) اِن لوگوں کے لیے بس ایک فتنہ بنا کر رکھ دیا اور اُس درخت کو بھی جس پر قرآن میں لعنت کی گئی ہے۔ ہم تو اِن کے انجام سے اِنھیں ڈرا رہے ہیں، لیکن یہ چیز اِن کی سرکشی ہی میں اضافہ کیے جاتی ہے۔“

پس منظر

سورۂ بنی اسرائیل (17) کی آیت 1 میں ’مسجدِ حرام‘ سے مکہ کا بیت اللہ اور ’مسجدِ اقصیٰ‘ سے یروشلم کا بیت المقدس مراد ہے۔ یہ دونوں مسجدیں اللہ کے حکم سے تعمیر کی گئیں اور اِنھیں دنیا بھر کے لیے توحید کی دعوت کا مرکز بنایا گیا۔ چنانچہ یہ اپنے مقامات، یعنی مکہ اور فلسطین سمیت، ہمیشہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی اولاد کی تحویل میں رہیں۔ بیت اللہ کی تولیت اور ام القریٰ مکہ کی امانت اولادِ اسمٰعیل کے سپرد ہوئی اور بیت المقدس کا انتظام و انصرام اور سرزمین فلسطین کا اقتدار بنی اسرائیل کو سونپا گیا۔ بنی اسمٰعیل میں جب حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ہوئی اور بنی اسرائیل کو دین کی دعوت اور شہادت کے منصب سے معزول کر دیا گیا[1] تو اللہ تعالیٰ نے ام القریٰ

1۔ سورۂ آل عمران (3) کی آیت 26 میں اللہ تعالیٰ نے اِسی تناظر میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دعا کی ہدایت فرمائی۔ ارشاد ہے:

مکہ کے ساتھ فلسطین کی سرزمین کو بھی آپ اور آپ کی قوم بنی اسمٰعیل کے حوالے کرنے کا فیصلہ کیا۔ یہ وہ پس منظر ہے، جس میں رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کو مسجدِ اقصیٰ لے جایا گیا۔

تفصیل

قرآن مجید میں یہ واقعہ اجمال کے ساتھ نقل ہوا ہے۔ نوعیت اور مقصد کے علاوہ دیگر تفصیلات کا ذکر نہیں ہے۔ جو باتیں مذکور ہیں، وہ درجِ ذیل ہیں:

پہلی بات یہ ہے کہ ایک رات اللہ تعالیٰ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو مسجدِ حرام سے مسجدِ اقصیٰ، یعنی سیکڑوں میل کے فاصلے پر قائم دور دراز[2] کی مسجد میں لے گئے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اِس لے جانے سے اللہ کا مقصد آپ کو اپنی کچھ غیر معمولی نشانیوں کا

”(اِن کا عہد تمام ہوا، اِس لیے اب) تم دعا کرو کہ اے اللہ، بادشاہی کے مالک، تو جس کو چاہے، بادشاہی دے اور جس سے چاہے، یہ بادشاہی چھین لے؛ اور جس کو چاہے، عزت دے اور جس کو چاہے، ذلیل کر دے۔ تمام خیر تیرے ہی اختیار میں ہے۔ بے شک، تو ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے۔“

استاذِ گرامی نے اِس کے تحت حاشیے میں لکھا ہے:

”یہ بہ ظاہر ایک دعا ہے، لیکن غور کیجیے تو اِس میں بنی اسمٰعیل کے لیے ایک عظیم بشارت چھپی ہوئی ہے، اِس لیے کہ یہ دعا صاف اشارہ کر رہی ہے کہ تمام خیر کے مالک، پروردگارِ عالم نے فیصلہ کر لیا ہے کہ دنیا کی بادشاہی بنی اسمٰعیل کو دے دی جائے گی اور بنی اسرائیل کی کوئی مخالفت بھی اِس فیصلے کو تبدیل نہ کر سکے گی۔ اُن کے لیے ذلت ہی ذلت ہے۔ چنانچہ وہ اِس دنیا میں اب اگر رہیں گے تو بنی اسمٰعیل کے محکوم ہو کر رہیں گے، اِس کے سوا جینے کی کوئی دوسری صورت اُن کے لیے باقی نہیں رہی۔“ (البیان 1/ 335)

2۔ یہ حرم مکہ سے تقریباً 1300 کلو میٹر کے فاصلے پر اور کم و بیش 40 دن کی مسافت پر تھی۔ اِس کا تعارف اِسی بنا پر ’اَلْمَسْجِدِ الْاَقْصَا‘، یعنی دور کی مسجد کے الفاظ سے کرایا ہے تاکہ مخاطبین کا ذہن آسانی سے اِس کی طرف منتقل ہو سکے۔

مشاہدہ کرانا تھا۔ اِس مفہوم کے لیے آیت میں 'لِنُرِیَهٗ مِنْ اٰیٰتِنَا' (تاکہ اُس کو ہم اپنی کچھ نشانیاں دکھائیں) کے الفاظ آئے ہیں۔ آیت میں اِن نشانیوں کی کوئی تفصیل نہیں کی گئی،[3] تاہم، سیاق و سباق کے قرائن اور قرآنِ مجید کے دیگر نظائر کی بنا پر قرینِ قیاس یہی ہے کہ اِن سے مراد وہ آثار و شواہد اور انوار و برکات ہیں، جن سے اللہ کے یہ دونوں گھر معمور تھے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اِنھیں دکھانے کا مقصد، ممکنہ طور پر، یہی بشارت تھی کہ اب توحید کے اِن مراکز کی امانت آپ کو ملنے والی ہے۔ امام امین احسن اصلاحی لکھتے ہیں:

"مقصود اِن (نشانیوں) کے دکھانے سے، ظاہر ہے کہ یہی ہو سکتا ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اللہ تعالیٰ کی یہ مرضی واضح ہو جائے کہ اب یہ ساری امانت ناقدروں اور بدعہدوں سے چھین کر آپ کے حوالے کی جانے والی ہے۔" (تدبر قرآن 4/ 475)

تیسری بات یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو مسجدِ حرام سے مسجدِ اقصیٰ تک لے جانے اور آیاتِ الٰہی کا مشاہدہ کرانے کا یہ واقعہ رؤیا میں پیش آیا۔ سورۂ بنی اسرائیل کی آیت 60 کے الفاظ 'الرُّءْيَا الَّتِیْٓ اَرَيْنٰكَ' (ہم نے جو رؤیا تمھیں دکھایا) سے یہی بات متعین ہوتی ہے۔

اِن مذکور باتوں کا خلاصہ چند نکات میں یہ ہے:

1۔ یہ واقعہ رات کے اوقات میں رونما ہوا۔

2۔ اِس موقع پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم مسجدِ حرام میں موجود تھے۔

3۔ اللہ تعالیٰ آپ کو مسجدِ حرام سے ایک دور کی مسجد، یعنی بیت المقدس میں لے گئے۔

4۔ اِس لے جانے کا مقصد آپ کو اللہ کی کچھ نشانیوں کا مشاہدہ کرانا تھا۔

5۔ مشاہدے کے بعد آپ کو مسجدِ حرام میں واپس لایا گیا۔[4]

6۔ کم و بیش 80 دنوں کی دوطرفہ مسافت کا یہ سفر اور اللہ کی نشانیوں کا مشاہدہ ایک ہی رات میں مکمل ہوا۔

---

[3]۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ نہ وہ نشانیاں انسانی علم و عقل کی گرفت میں آسکتی ہیں اور نہ الفاظ اُن کی تفصیل کا تحمل کر سکتے ہیں۔

[4]۔ یہ بات کلام میں لفظاً مذکور نہیں، مگر اُس سے متبادر ہے۔

7۔ یہ واقعہ عالم رؤیا میں پیش آیا۔ یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم مسجدِ حرام میں سو رہے تھے اور اِسی حالت میں اللہ تعالیٰ نے یہ سفر کرایا۔[5]

8۔ رؤیا کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے تمام سفر اور تمام مشاہدات جسمانی طور پر نہیں، بلکہ نفسی اور روحانی طور پر کیے۔

جو باتیں واقعے میں مذکور نہیں ہیں، وہ یہ ہیں۔

1۔ یہ ذکر نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو خود لے کر گئے یا کسی فرشتے کو اِس کام کے لیے مقرر فرمایا۔

2۔ یہ ذکر نہیں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سفر کسی سواری پر کیا یا آپ کے نفسی وجود نے اللہ کے حکم کی براہِ راست تعمیل کی۔

3۔ یہ ذکر نہیں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو کون کون سی نشانیاں دکھائی گئیں۔

4۔ یہ ذکر نہیں ہے کہ بیت المقدس کے اندر کیا واقعات پیش آئے۔

تفہیم

آیات کی توضیح و تفہیم کے اہم نکات درجِ ذیل ہیں:

اولاً، آیت 1 کا آغاز 'سُبۡحٰنَ الَّذِیۡٓ' کے الفاظ سے ہوتا ہے اور اختتام 'اِنَّہٗ ہُوَ السَّمِیۡعُ الۡبَصِیۡرُ' کے جملے پر ہوتا ہے۔ اِن کے معنی ہیں: ''ہر عیب سے پاک ہے وہ ذات'' اور ''اللہ سننے والا اور دیکھنے والا ہے''۔ 'السَّمِیۡعُ الۡبَصِیۡرُ' کی صفات اصل میں 'سُبۡحٰنَ' کے لفظ کی توضیح ہیں۔ اِن سے واقعۂ اسرا کی غایت پوری طرح نمایاں ہو جاتی ہے۔ ''البیان'' میں لکھا ہے:

> ''آیت کے شروع میں لفظ 'سُبۡحٰن' جس پہلو سے آیا ہے، (سمیع و بصیر کی) یہ صفات اُس کی وضاحت کر رہی ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ خدا ہی سمیع و بصیر ہے تو یہ اُسی کا کام تھا کہ اُن بدعہدوں کا محاسبہ کرے، جنھوں نے، سیدنا مسیح علیہ السلام کے الفاظ میں، اُس کے گھر کو چوروں کا بھٹ بنا

---

[5]۔ رؤیا کے موضوع پر تفصیلی بحث آیندہ صفحات میں ''واقعۂ اسرا میں 'رؤیا' سے مراد ——روایتی موقف'' کے زیرِ عنوان کی گئی ہے۔

ڈالا ہے۔ بنی اسرائیل اِس گھر میں جو کچھ کہتے اور کرتے رہے ہیں، اُس کو سننے اور دیکھنے کے بعد یہی ہونا تھا۔ چنانچہ خدا نے فیصلہ کر دیا ہے کہ اِس گھر کی امانت اب نبی امی کے حوالے کر دی جائے گی۔ آپ کو رات ہی رات میں مسجدِ حرام سے یہاں تک اِسی مقصد سے لایا گیا ہے۔ خدا ہر عیب سے پاک ہے، لہٰذا وہ کسی طرح گوارا نہیں کر سکتا تھا کہ ایک قوم کو لوگوں پر اتمام حجت کے لیے منتخب کرے اور اُس کی طرف سے اِس درجے کی سرکشی کے باوجود اُسے یوں ہی چھوڑے رکھے۔ ناگزیر تھا کہ پیشِ نظر مقصد کے لیے وہ کوئی دوسرا اہتمام کرے۔ اُس نے یہی کیا ہے اور عالمی سطح پر دعوت و شہادت کی ذمہ داری بنی اسمٰعیل کے سپرد کر دی ہے۔‘‘(3/ 63)

ثانیاً، اِسی آیت کے الفاظ ’اَلَّذِيْ بٰرَكْنَا حَوْلَهٗ‘ (جس کے ماحول کو ہم نے برکت دی ہے) سے واضح ہے کہ یہاں محض مسجدِ اقصیٰ کی تولیت مراد نہیں ہے، بلکہ اِس کے ساتھ اُس علاقے کا اقتدار بھی مراد ہے، جس میں یہ مسجد قائم ہے۔ اِسی طرح ’لِنُرِيَهٗ مِنْ اٰيٰتِنَا‘ (تاکہ اُس کو ہم اپنی کچھ نشانیاں دکھائیں) میں ’آیات‘ کا اشارہ جن نشانیوں کی طرف ہے، اُن میں سرزمین فلسطین پر غلبہ بھی شامل ہے۔ استاذِ گرامی نے لکھا ہے:

’’... ابراہیم علیہ السلام کی بابل سے ہجرت کے بعد اللہ تعالیٰ نے دو مقامات کا انتخاب کیا، جہاں خود اُس کے حکم سے دو مسجدیں تعمیر کی گئیں اور اُنھیں پورے عالم کے لیے توحید کی دعوت کا مرکز بنا دیا گیا۔ ایک سرزمین عرب اور دوسرے فلسطین۔ اِن میں سے پہلا مقام وادیِ غیر ذی زرع اور دوسرا انتہائی زرخیز ہے۔ قدیم صحیفوں میں اِسی بنا پر اُسے دودھ اور شہد کی سرزمین کہا گیا ہے۔ ’اَلَّذِيْ بٰرَكْنَا حَوْلَهٗ‘ کے الفاظ سے قرآن نے اِسی طرف اشارہ کیا ہے اور اِس طرح بالکل متعین کر دیا ہے کہ دور کی جس مسجد کا ذکر ہو رہا ہے، وہ یروشلم کی مسجد ہے۔ ...

(’لِنُرِيَهٗ مِنْ اٰيٰتِنَا‘ میں نشانیوں سے مراد ہے کہ) اِس بات کی نشانیاں کہ حرم مکہ کے ساتھ اب فلسطین کی سرزمین اور اُس کی امانت بھی بنی اسمٰعیل کے سپرد کر دی جائے گی۔‘‘ (البیان 3/ 62)

ثالثاً، آیت 59 میں اللہ نے واضح کیا ہے کہ کیا وجہ ہے کہ وہ کفارِ قریش کی تنبیہ و تخویف کے لیے مزید نشانیاں نازل نہیں فرما رہے۔ اِس کا سبب یہ بتایا ہے کہ جب بھی اُنھوں نے اِس نوعیت کی نشانیاں نازل فرمائی ہیں تو لوگوں نے اِن سے تنبیہ و تخویف حاصل کرنے کے بجائے اِن کی تکذیب کی ہے اور اِن کا مذاق اڑایا ہے۔ اِس ضمن میں بہ طورِ مثال، سابقہ اقوام میں سے قوم ثمود

کی طرف بھیجی گئی نشانی کا ذکر کیا ہے اور بتایا ہے کہ اللہ نے اونٹنی کو اپنی نشانی مقرر فرمایا تو لوگوں نے اُس کو جھٹلا دیا۔

رابعاً، آیت 60 بھی اِسی سیاق میں ہے۔ اِس میں قریش کے سامنے بیان کی گئی تین نشانیوں کی مثال دی ہے۔ اِن میں سے ایک مکہ کو گھیرے میں لینے کی ہے،[6] دوسری واقعۂ اسرا کی اور تیسری شجرۂ ملعونہ[7] کی ہے۔ اِن کا حوالہ دے کر بتایا ہے کہ قریش کا رویہ بھی اِس معاملے میں سابق اقوام سے مختلف نہ تھا۔ اُنھوں نے بھی آیاتِ الٰہی کی تکذیب اور تضحیک کا بدترین رویہ اختیار کیا۔ چنانچہ یہ نشانیاں نہ اِن کے لیے تنبیہ و تخویف کا باعث بن رہی ہیں اور نہ ایمان واسلام کا، بلکہ اِن سے اِن کی سرکشی ہی میں اضافہ ہو رہا ہے۔

مذکورہ تین مثالوں میں سے دوسری مثال نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مسجدِ اقصیٰ کے سفر کی ہے۔ اِس سفر میں یہ اشارہ مضمر تھا کہ اب مکہ اور اُس کی مسجدِ حرام اور فلسطین اور اُس کی مسجدِ اقصیٰ،

6۔ یہ اُن آیات کی طرف اشارہ ہے، جن میں اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی تھی کہ سرزمین مکہ کو اب ہم اُس کے اطراف سے کم کرتے ہوئے اُس کی طرف بڑھ رہے ہیں۔ یہ اُس انجام کی صریح پیشین گوئی اور اُس کے حوالے سے قریش کو تنبیہ تھی، جس سے وہ فتح مکہ کے موقع پر دوچار ہوئے۔ ملاحظہ ہو: الرعد 13: 41۔ الانبیاء 21: 44۔

7۔ اِس سے جہنم کا درخت شجرۂ زقوم مراد ہے۔ اِس کے بارے میں ''البیان'' کا نوٹ ہے:

''... جس میں نہ سایہ ہو گا نہ پھل، بلکہ کانٹوں کا ایک ڈھیر ہو گا، جس کو دوزخی بھوک سے بے تاب ہو کر کھائیں گے تو اُن کے پیٹ میں وہ ایسی آگ لگا دے گا، جیسے اُن کے پیٹ میں پانی کھول رہا ہو۔ اِس درخت کی یہی صفت ہے، جس کے لیے آیت میں 'مَلْعُوْنَة' کا لفظ آیا ہے۔ یعنی اُس کو خدا نے پھول، پھل اور سایے کی برکتوں والا نہیں بنایا، بلکہ اِن سب چیزوں سے محروم کر کے اپنی لعنت کا ایک نشان بنا دیا ہے۔ قرآن نے لوگوں کی تنبیہ و تخویف کے لیے جب اِس کا ذکر کیا تو قریش کے لال بجھکڑوں نے اِس کو بھی استہزا کا موضوع بنا لیا اور کہا کہ ذرا اِس شخص کو دیکھو، ایک طرف کہتا ہے کہ دوزخ میں ایسی آگ ہو گی، جو پتھروں کو جلا دے گی اور دوسری طرف اُسی زبان سے خبر دے رہا ہے کہ وہاں درخت بھی اگتے ہیں۔''(3/ 94-95)

دونوں کی امانت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو منتقل ہونے والی ہے۔ اِس کا کفارِ قریش نے مذاق اڑایا اور تنبیہ و تخویف کی ایک عظیم نشانی کو اپنے لیے فتنہ بنا ڈالا۔ استاذِ گرامی اِس حوالے سے لکھتے ہیں:

”یہ اشارہ واقعۂ اسرا کی طرف ہے، جس کا ذکر سورہ کی ابتدا میں ہوا ہے۔ اِس میں چونکہ قریش اور بنی اسرائیل، دونوں کے لیے یہ تنبیہ مضمر تھی کہ مسجدِ حرام کے ساتھ اب بیت المقدس کی امانت بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالے کی جا رہی ہے، اِس لیے اِس کا بھی مذاق اڑایا گیا کہ لیجیے، اب یہ بیت المقدس پر بھی قبضہ کرنے جا رہے ہیں۔ یہاں تک کہ استاذ امام کے الفاظ میں، جو چیز اُن کی تنبیہ و تخویف اور اُن کو اِن کے مستقبل سے آگاہ کرنے کے لیے تھی، وہ اُن کی شامتِ اعمال سے اُن کے لیے فتنہ بن کے رہ گئی۔“(البیان 3/ 94)

خامساً، رؤیا عربی زبان کا نہایت معروف اور مستعمل لفظ ہے۔ عربی میں یہ نیند میں دیکھنے کے معنوں میں ایسے ہی استعمال ہوتا ہے، جیسے ہم انگریزی، ہندی اور اردو میں ڈریم (Dream)، سپنا اور خواب کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ اِس کے شعر و ادب میں خواب کا مفہوم ادا کرنے کے لیے اِسی لفظ کو اختیار کیا جاتا ہے۔ عربی لغات میں اِس کے یہی معنی درج ہیں۔ احادیث میں یہ کم و بیش سات سو مقامات پر استعمال ہوا ہے اور ہر جگہ اِسی معنی میں استعمال ہوا ہے۔ قرآنِ مجید میں بھی یہ مختلف سورتوں میں سات مرتبہ آیا ہے۔ ہر موقع پر اِس سے خواب ہی مراد ہے۔ اِس لفظ کے معنی و مفہوم کا اگر یہ معاملہ ہے تو پھر ضروری ہے کہ مذکورہ آیت میں اِسے خواب ہی کے معنوں میں لیا جائے اور اِس کے لازمی نتیجے کے طور پر اسرا کے سفر کو جسمانی نہیں، بلکہ روحانی سفر پر محمول کرنا چاہیے۔

سادساً، تاہم اِس رؤیا سے وہ خواب مراد نہیں ہے، جو انسانوں کا روزمرہ تجربہ ہے۔ ہرگز نہیں، یہ وہ رؤیا ہے، جو وحی الٰہی کی ایک قسم ہے اور جس سے صرف انبیاے کرام ہی مستفیض ہو سکتے ہیں۔ عام انسانوں کا اِس سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ انبیاے کرام کو جو کچھ رؤیا میں دکھایا جاتا ہے، وہ صادق، نفس الامر کے مطابق اور مبنی بر حقیقت ہوتا ہے اور بعض اوقات بیداری میں بہ چشم سر دیکھنے سے بھی زیادہ واضح اور آشکار ہوتا ہے۔ امام امین احسن اصلاحی اِس نوعیت کے رؤیا کے بارے میں لکھتے ہیں:

”... حضرات انبیا علیہم السلام کو جو رؤیا دکھائی جاتی ہے، وہ رویاے صادقہ ہوتی ہے۔ اِس کے

متعدد امتیازی پہلو ہیں، جو ذہن میں رکھنے کے ہیں۔

پہلی چیز تو یہ ہے کہ رؤیاے صادقہ وحی الٰہی کے ذرائع میں سے ایک ذریعہ ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے نبیوں اور رسولوں پر جس طرح فرشتے کے ذریعے سے کلام کی صورت میں اپنی وحی نازل فرماتا ہے، اُسی طرح کبھی رؤیا کی صورت میں بھی اُن کی رہنمائی فرماتا ہے۔

دوسری چیز یہ ہے کہ یہ رؤیا نہایت واضح، غیر مبہم اور روشن صورت میں ’کَفَلَقِ الصُّبۡحِ‘ ہوتی ہے، جس پر نبی کو پورا شرح صدر اور اطمینانِ قلب ہوتا ہے۔ اگر اِس میں کوئی چیز تمثیلی رنگ میں بھی ہوتی ہے تو اِس کی تعبیر بھی اللہ تعالیٰ اپنے نبی پر واضح فرما دیتا ہے۔

تیسری چیز یہ ہے کہ جہاں واقعات و حقائق کا مشاہدہ کرانا مقصود ہو، وہاں یہی ذریعہ نبی کے لیے زیادہ اطمینان بخش ہوتا ہے، اِس لیے کہ اِس طرح واقعات کی پوری تفصیل مشاہدہ میں آ جاتی ہے اور وہ معانی و حقائق بھی ممثل ہو کر سامنے آ جاتے ہیں، جو الفاظ کی گرفت میں مشکل ہی سے آتے ہیں۔

چوتھی چیز یہ ہے کہ رؤیا کا مشاہدہ چشم سر کے مشاہدہ سے زیادہ قطعی، زیادہ وسیع اور اُس سے ہزارہا درجہ عمیق اور دور رس ہوتا ہے۔ آنکھ کو مغالطہ پیش آ سکتا ہے، لیکن رؤیاے صادقہ مغالطہ سے پاک ہوتی ہے۔ آنکھ ایک محدود دائرہ ہی میں دیکھ سکتی ہے، لیکن رؤیا بہ یک وقت نہایت وسیع دائرہ پر محیط ہو جاتی ہے۔ آنکھ حقائق و معانی کے مشاہدے سے قاصر ہے، اِس کی رسائی مرئیات ہی تک محدود ہے، لیکن رؤیا معانی و حقائق اور انوار و تجلیات کو بھی اپنی گرفت میں لے لیتی ہے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے تجلی الٰہی اپنی آنکھوں سے دیکھنی چاہی، لیکن وہ اُس کی تاب نہ لا سکے۔ بر عکس اِس کے ہمارے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو شبِ معراج میں جو مشاہدے کرائے گئے، وہ سب آپ نے کیے اور کہیں بھی آپ کی نگاہیں خیرہ نہیں ہوئیں۔“

(تدبر قرآن 4/ 475-476)

اِس تفصیل سے واضح ہے کہ یہ ایک باقاعدہ سفر تھا، اللہ تعالیٰ کے اہتمام میں تھا اور اِس کے دوران میں جو کچھ آپ نے مشاہدات فرمائے، وہ حقیقی، قطعی اور یقینی تھے۔

سابعاً، سورۂ بنی اسرائیل کی درجِ بالا آیات کے الفاظ اور اسالیب بات کی تکمیل پر دلالت کرتے ہیں۔ قرآنِ مجید میں کسی اور مقام پر اِس سے متعلق کوئی اضافی یا ضمنی بات بھی مذکور نہیں

ہے۔ لہٰذا یہ ضروری ہے کہ اِسے ایک متعین، منفرد اور مکمل واقعے کی حیثیت سے قبول کیا جائے اور قرآن و حدیث کے کسی دوسرے واقعے کو اِس کے ساتھ جوڑنے کی سعی نہ کی جائے۔

[باقی]

نقد و نظر

جانتے ہو کس لیے ہے شعلہ افشانی مری
ہے ابھی شاید کوئی حلقہ تری زنجیر میں

تحقیق و تالیف: ڈاکٹر محمد عامر گزدر

صلاۃ التسبیح: فقہ و حدیث کی روشنی میں

[ایک تحقیقی مطالعہ]

(2)

صلاۃ التسبیح: مراجعِ فقہِ حنفی میں

کتبِ حدیث کی طرح فقہِ اسلامی کے مراجع میں بھی اِن کے مولفین کا یہ عام طریقہ ہے کہ دین کے متنوع احکام و آداب کو وہ موضوعات کے لحاظ سے اپنی تصانیف میں کتب، ابواب، فصول یا مطالب کی تقسیمات میں رکھ کر اِن کے فقہی احکام و مسائل پر گفتگو کرتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول یا فعل سے روایت ہونے والی نفل و تطوع نمازوں کے ابواب، فصول یا مطالب بھی فقہا بالعموم 'کتاب الصلاۃ' کے تحت باقاعدہ بیان کرتے اور اِن کے فقہی احکام و مسائل کو بھی الگ الگ زیرِ بحث لاتے ہیں۔

چنانچہ راقم سطور نے 'صلاۃ التسبیح' سے متعلق تحقیق کرتے ہوئے یہ چاہا کہ اِس حوالے سے سب سے پہلے نہ صرف یہ کہ فقہِ حنفی کے مصادر کی مراجعت کی جائے، بلکہ اِس کی بارہ صدیوں کی مطبوع تمام کتب و مراجع کو بالاستیعاب دیکھا جائے کہ آیا اِن میں ایک مستقل نفل نماز کی حیثیت سے 'صلاۃ التسبیح' کا ذکر و بیان کہیں موجود ہے یا نہیں۔ کیا اِس نماز کے باب میں منقول روایات کو فقہاے حنفیہ

بھی بہ طور استدلال پیش کرتے ہیں یا نہیں؟ صدرِ اوّل سے یہ نماز فقہِ حنفی کے کن مراجع میں زیرِ بحث آئی ہے اور کون سی مدونات فقہِ حنفی ہیں جو اِس نماز کے ذکر سے بالکل ساکت ہیں؟

سو جب فقہِ حنفی کے مراجع کو دوسری صدی ہجری کے کبارِ ائمۂ حنفیہ کی کتابوں سے تیرھویں صدی ہجری تک کے فقہی مدونات میں اِس نماز کے شواہد کو بالاستیعاب تلاش کیا گیا تو انکشاف ہوا کہ دوسری صدی ہجری سے 12 سو سال تک فقہِ حنفی کی امہاتِ کتب سمیت جو مراجع اِس نماز کے نام کے ذکر تک سے بالکل خاموش ہیں، اپنی زمانی ترتیب کے ساتھ وہ یہ ہیں:

1۔ الآثار، أبو یوسف یعقوب بن إبراھیم الانصاری (المتوفی:182ھ)

2۔ الآثار، محمد بن الحسن الشیبانی (المتوفی:189ھ)

3۔ الاصل المعروف بالمبسوط، محمد بن الحسن الشیبانی (المتوفی:189ھ)

4۔ الجامع الصغیر، محمد بن الحسن الشیبانی (المتوفی:189ھ)

5۔ الحجة علی أھل المدینة، محمد بن الحسن الشیبانی (المتوفی:189ھ)

6۔ شرح معانی الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد الازدی الحجری المصری الطحاوی (المتوفی:321ھ)

7۔ شرح مشکل الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد الازدی الحجری المصری الطحاوی (المتوفی:321ھ)

8۔ شرح مختصر الطحاوی، أحمد بن علی أبوبکر الرازی الجصاص الحنفی (المتوفی:370ھ)

9۔ عیون المسائل للسمرقندی الحنفی، أبو اللیث نصر بن محمد بن أحمد السمرقندی (المتوفی:373ھ)

10۔ التجرید للقدوری، أحمد بن محمد بن أحمد أبو الحسین القدوری (المتوفی:428ھ)

11۔ مختصر القدوری، أحمد بن محمد بن أحمد أبو الحسین القدوری (المتوفی:428ھ)

12۔ النتف فی الفتاوی، أبو الحسن علی بن الحسین بن محمد السُّغْدی الحنفی (المتوفی:461ھ)

13۔ النکت، محمد بن أحمد بن أبی سھل شمس الائمة السرخسی (المتوفی:483ھ)

14۔ المبسوط، محمد بن أحمد بن أبی سھل شمس الائمة السرخسی (المتوفی:483ھ)

15۔ تحفة الفقھاء، محمد بن أحمد أبوبکر علاء الدین السمرقندی (المتوفی: نحو540ھ)

16۔طریقة الخلاف فی الفقه بین الائمة الاسلاف، محمد بن عبد الحمید الاسمندی (المتوفی:552ھ)

17۔شرح النکت، أحمد بن محمد العتابی البخاری زین الدین الحنفی (المتوفی:586ھ)

18۔فتاوی قاضیخان، فخر الدین حسن بن منصور الاوزجندی الفرغانی الحنفی (المتوفی:592ھ)

19۔بدایة المبتدی فی فقه الإمام أبی حنیفة، علی بن أبی بکر بن عبد الجلیل الفرغانی المرغینانی، برهان الدین (المتوفی:593ھ)

20۔الهدایة فی شرح بدایة المبتدی، علی بن أبی بکر بن عبد الجلیل الفرغانی المرغینانی، برهان الدین (المتوفی:593ھ)

21۔تحفة الملوك (فی فقه مذهب الإمام أبی حنیفة النعمان)، زین الدین أبو عبد الله محمد بن أبی بکر بن عبد القادر الحنفی الرازی (المتوفی:666ھ)

22۔الاختیار لتعلیل المختار، عبد الله بن محمود بن مودود الموصلی البلدحی مجد الدین أبو الفضل الحنفي (المتوفی:683ھ)

23۔اللباب فی الجمع بین السنة والکتاب، جمال الدین أبو محمد علی بن أبی یحیی زکریا الانصاری الخزرجی المنبجی (المتوفی:686ھ)

24۔منیة المصلی وغنیة المبتدی، أبو عبد الله محمد بن محمد الکاشغری الحنفی (المتوفی:705ھ)

25۔کنز الدقائق، أبو البرکات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدین النسفی (المتوفی:710ھ)

26۔تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق وحاشیة الشِّلْبِيّ، عثمان بن علی بن محجن البارعی فخر الدین الزیلعی الحنفی (المتوفی:743ھ)

27۔شرح الوقایة، عبید الله بن مسعود بن تاج الشریعة المحبوبی (المتوفی:747ھ)

28۔الغرة المنیفة فی تحقیق بعض مسائل الإمام أبی حنیفة، عمر بن إسحق بن أحمد الهندی الغزنوی، سراج الدین، أبو حفص الحنفی (المتوفی:773ھ)

29-التنبیه علی مشکلات الهدایة، صدر الدین علیّ بن علیّ ابن أبی العز الحنفی (المتوفی:792ھ)

30-الجوهرة النیرة علی مختصر القدوری، أبو بکر بن علی بن محمد الحدادی العبادی الزَّبِیدِیّ الیمنی الحنفی (المتوفی:800ھ)

31-المعتصر من المختصر من مشکل الآثار، یوسف بن موسی بن محمد أبو المحاسن جمال الدین المَلَطی الحنفی (المتوفی:803ھ)

32-منحة السلوك فی شرح تحفة الملوك، أبو محمد محمود بن أحمد الغیتابی الحنفی بدر الدین العینی (المتوفی:855ھ)

33-فتح القدیر (شرح الهدایة)، ابن الهمام کمال الدین محمد بن عبد الواحد السیواسی (المتوفی:861ھ)

34-درر الحکام شرح غرر الاحکام، محمد بن فرامرز بن علی الشهیر بملا خسرو (المتوفی:885ھ)

35-ملتقی الابحر، إبراهیم بن محمد بن إبراهیم الحَلَبی الحنفی (المتوفی:956ھ)

36-فتح باب العنایة بشرح النقایة، ملا علی القاری (المتوفی:1014ھ)

37-نور الإیضاح ونجاة الارواح فی الفقه الحنفی، حسن بن عمار بن علی الشرنبلالی المصری الحنفی (المتوفی:1069ھ)

38-اللباب فی شرح الکتاب، عبد الغنی بن طالب بن حمادة الغنیمی الدمشقی المیدانی الحنفی (المتوفی:1298ھ)

39-النافع الکبیر لمن یطالع الجامع الصغیر، محمد عبد الحی بن محمد عبد الحلیم الانصاری اللکنوی الهندی، أبو الحسنات (المتوفی:1304ھ)

40-السعایة فی کشف ما فی شرح الوقایة، محمد عبد الحی بن محمد عبد الحلیم الانصاری اللکنوی الهندی، أبو الحسنات (المتوفی:1304ھ)

41-عمدة الرعایة بتحشیة شرح الوقایة، محمد عبد الحی بن محمد عبد الحلیم الانصاری اللکنوی الهندی أبو الحسنات (المتوفی:1304ھ)

حنفی فقہ میں صلاۃ التسبیح کی عدم مشروعیت کا قول

مندرجہ بالا عدمِ ذکر کے علاوہ راقمِ حروف کے تتبع واستقصا کے مطابق حنفی فقہا میں پہلا فقیہ جس کے ہاں صلاۃ التسبیح کی نماز کا ذکر ہوا، وہ چوتھی صدی ہجری کے ایک حنفی فقیہ امام ابو بکر محمد بن فضل بخاری (المتوفی: 381ھ) ہیں اور اُنھوں نے ایک سائل کے سوال کے جواب میں اِس نماز کی نفی کی اوراِسے ایک ماثور ومشروع نماز کے طور پر قبول نہیں کیا۔ اِس کی تفصیل درجِ ذیل ہے۔ امام افتخار الدین طاہر بن احمد بخاری کہتے ہیں:

عن الإمام أبي بكر محمد بن الفضل البخاری رحمه الله أنه سئل عن الفقيه هل يصلی صلاة التسبيح؟ قال: تلك طاعة العامة، فقيل: فلان الفقيه يصلی صلاة التسبيح قال: هو عندی من العامة.[1]	”امام ابو بکر محمد بن فضل بخاری (المتوفی: 381ھ) سے روایت ہے کہ اُن سے پوچھا گیا کہ کیا کوئی فقیہ بھی صلاۃ التسبیح پڑھتا ہے؟ اُنھوں نے جواب میں کہا: یہ تو عامۃ الناس کی عبادت ہے۔ یہ جواب سن کر اُن سے کہا گیا: فلاں فقیہ تو صلاۃ التسبیح پڑھتا ہے۔ اِس پر امام ابو بکر حنفی نے جواب میں کہا: میرے نزدیک وہ ایک عامی ہے، (فقیہ نہیں ہے)۔“

امام افتخار الدین طاہر حنفی (المتوفی 542ھ) نے اپنی کتاب ”خلاصۃ الفتاویٰ“ میں امام ابو بکر بخاری حنفی کی یہ رائے کسی تبصرہ واختلاف کے بغیر جس طرح نقل کی ہے، اُس سے واضح ہوتا ہے کہ صلاۃ التسبیح کے بارے میں وہ بھی امام ابو بکر حنفی کے اِس موقف کی تصویب کرتے ہیں۔

اِس باب میں امام ابو بکر بخاری حنفی کا یہی موقف مشہور حنفی فقیہ ابن نجیم (المتوفی:969ھ) نے بھی ”البحر الرائق شرح کنز الدقائق“ میں نقل کیا ہے۔[2]

صلاۃ التسبیح کے بارے میں امام ابو بکر حنفی (المتوفی:381ھ) کی اِس رائے سے واضح ہوتا ہے

---

[1] ۔ خلاصۃ الفتاویٰ، افتخار الدین طاہر بن احمد بخاری حنفی، کتاب الکراھیۃ، 248۔

[2] ۔ دیکھیے: بحر الرائق شرح کنز الدقائق، زین الدین ابن نجیم حنفی 8/ 378۔

کہ اِس نماز سے متعلق تیسری صدی ہجری میں پہلی مرتبہ رونما ہونے والی اور حدیث کی بعض کتابوں میں درج ہونے والی بعض ضعیف قولی روایتیں[3] چوتھی صدی ہجری، یعنی امام ابو بکر کے زمانے میں میں فضیلت وترغیب کی روایت کے طور پر شہر بخارا میں عامۃ الناس میں پہنچ چکی تھیں اور وہ واعظین سے سن کر اِس پر عمل بھی کرنے لگے تھے، تاہم اصحابِ علم وفقہ اِس نماز کی حقیقت اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اِس کے عدمِ ثبوت سے واقف تھے۔ اُس زمانے میں کوئی شخص یہ نماز پڑھتا ہو تو اِس سے اہلِ علم اندازہ کر لیتے تھے کہ وہ کوئی عالم وفقیہ نہیں ہے، ایک عامی مسلمان ہے، اِس لیے کہ اُس کو اِس منفرد نفل نماز کی حقیقت اور سند ودرایت کے لحاظ سے اِس کے عدمِ ثبوت کا علم نہیں ہے۔ اُن کی راے میں کوئی صاحبِ علم وفقہ دین کے ایک ایسے معمولی مسئلے میں حقیقت سے لاعلم نہیں رہ سکتا۔

ورنہ بالبداہت واضح ہے کہ کوئی شخص اگر واقعی فقہ کا عالم ہو اور دین میں صلاۃ التسبیح ایک نفل نماز کے طور پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت بھی ہو تو اِس نماز کا اہتمام کرنے سے اُس کے عالم وفقیہ ہونے کی نفی کیسے کی جا سکتی ہے۔

علاوہ ازیں، یہ بھی معلوم ہے کہ صلاۃ التسبیح کے باب میں منقول روایات کے کسی طریق میں یہ بات نہ صراحتاً بیان ہوئی ہے اور نہ اشارتاً دکھائی جا سکتی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اِس نماز کو پڑھنے کی تلقین دراصل مسلمانوں کے عامۃ الناس کے لیے فرمائی تھی، فقہاے صحابہ ترغیب کے اِس حکم میں شامل نہیں تھے اور یہ کہ اِس نماز کی بیان کردہ فضیلت بھی فقہا کے لیے نہیں ہے۔ روایت کے تمام مروی متون میں اِس طرح کی کسی تفریق کا کوئی اشارہ تک موجود نہیں ہے۔

بعض مراجع میں صلاۃ التسبیح کا ضمنی ذکر

فقہِ حنفی کے بعض مراجع وہ ہیں، جن میں صلاۃ التسبیح ایک مستقل ماثور نماز کے طور پر نوافل کے ابواب میں تو کہیں زیرِ بحث نہیں ہے، تاہم مکروہاتِ نماز کے مسائل میں ایک فقہی مسئلے کے

---

[3]۔ دیکھیے: ابو داؤد، رقم 1297۔ ترمذی، رقم 482۔ صلاۃ التسبیح کے بارے منقول تمام روایتیں اور اُصولِ علمِ حدیث کی رو سے اُن کا تحقیقی مطالعہ اِسی مقالے میں آگے بالتفصیل بیان ہو گا۔

تحت اِس نماز کا ضمنی اور سر سری ذکر، البتہ اُن کتابوں میں ہوا ہے۔

اِس کی تفصیل یہ ہے کہ قرونِ اولیٰ کے فقہا کے زمانے سے نماز کا ایک مسئلہ اُن کے مابین یہ زیرِ بحث رہا ہے کہ نماز کے دوران میں پڑھی جانے والی قرآنی آیات اور تسبیحات کو نمازی کیا اپنے ہاتھ کی انگلیوں سے گن سکتا ہے یا اُس کا یہ عمل مکروہ ہو گا؟

اِس باب میں ائمۂ فقہ کا اختلاف ہے، جو فقہ کی کتابوں میں ابتدائی زمانے سے زیر بحث ہے۔ یہ مسئلہ ہمیں دوسری صدی ہجری میں امام محمد بن حسن شیبانی کی کتاب ''الجامع الصغیر'' (ص100) میں ''باب مایکرہ من العمل فی الصلاۃ'' کے عنوان کے تحت بھی ملتا ہے۔ لیکن واضح رہے کہ متقدمین فقہاے حنفیہ نے اِس مسئلے کے ضمن میں بھی کہیں صلاۃ التسبیح کے نام تک کا ذکر نہیں کیا۔

اِن کے بعض فقہاے متاخرین نے، البتہ اِس مسئلے پر گفتگو کرتے ہوئے صلاۃ التسبیح کا ضمنی طور پر ذکر کیا ہے، مثلاً وہ کہتے ہیں: ''نماز میں قراءت اور تسبیح کے معاملے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوہ کی پیروی کی رعایت کے لیے قرآنی آیتوں اور تسبیحات کو ہاتھوں سے گننا فقہا کے مابین مختلف فیہ ہے۔ امام ابو حنیفہ اِس عمل کو مکروہ قرار دیتے ہیں، جب کہ اُن کے صاحبین کے نزدیک یہ جائز ہے۔ نمازی کو اِس طرح کے عمل کی ضرورت بالخصوص صلاۃ التسبیح کی مروی نماز میں لاحق ہوتی ہے۔''[4]

راقم الحروف کے تتبع کے مطابق حنفی فقہ کے وہ مراجع، جن میں اِس نماز کا اِس طرح ضمنی ذکر آیا ہے، درج ذیل صرف سات ہیں:

1۔ بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، علاء الدین أبو بکر بن مسعود الکاسانی الحنفی (المتوفی: 587ھ)

2۔ المحیط البرهانی فی الفقه النعمانی، أبو المعالی برهان الدین محمود بن أحمد البخاری الحنفی (المتوفی: 616ھ)

3۔ العنایة شرح الهدایة، محمد بن محمد بن محمود، أکمل الدین جمال الدین الرومی

---

[4]۔ دیکھیے: کاسانی، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع 1/ 216۔

البابرتی (المتوفی:786ھ)

4۔ البنایة شرح الهدایة، أبو محمد محمود بن أحمد الغیتابی الحنفی بدر الدین العینی (المتوفی:855ھ)

5۔ النهر الفائق شرح کنز الدقائق، سراج الدین عمر بن إبراهیم بن نجیم الحنفی (المتوفی:1005ھ)

6۔ مراقی الفلاح شرح نور الإیضاح، حسن بن عمار الشرنبلالی المصری الحنفی (المتوفی:1069ھ)

7۔ مجمع الانهر فی شرح ملتقی الابحر، عبد الرحمن بن محمد بن سلیمان شیخی زادہ داماد أفندی (المتوفی:1078ھ)

اِس تحقیق سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ چھٹی صدی ہجری سے گیارھویں صدی ہجری تک کی مندرجہ بالا کتابوں کے مصنفین نے بھی اِس نماز کو نوافل کے ابواب میں ایک مستقل تطوع نماز کے طور پر کہیں ذکر کیا ہے، نہ صلاۃ التسبیح سے متعلق مروی کسی حدیث کو اپنی اِن کتابوں میں نقل کیا ہے اور نہ اِس کے استحباب و مشروعیت پر کبارِ ائمۂ حنفیہ کا کوئی قول نقل کیا ہے۔

علاوہ ازیں، ایک نہایت قابل توجہ بات یہ ہے کہ اِن سات کتابوں میں سے آخر الذکر چار شروح کے مصنفین خود صلاۃ التسبیح کا سرسری ذکر کرتے ہیں، لیکن اِن کے اصل متون میں، جیسا کہ اوپر بھی واضح کیا جا چکا ہے، اِس نماز کے نام تک کا کوئی ذکر موجود نہیں ہے۔ یعنی ''الہدایہ''، ''کنز الدقائق''، ''نور الایضاح'' اور ''ملتقی الابحر'' کے مصنفین کے اصل متون اِس نماز کے ذکر سے بالکل خاموش ہیں۔ اِن متاخرین شراح نے، البتہ جو سرسری ذکر بھی کیا ہے، یہ در اصل اِن کی اپنی ذاتی رائے ہے۔

صلاۃ التسبیح کے استحباب کی صراحت کرنے والے متاخرین حنفیہ

مذکورہ بالا فقہا کے علاوہ تین حنفی فقہا ایسے ہیں جنھوں نے اپنی کتابوں میں قرآنی آیتوں اور تسبیحات کو نماز میں ہاتھ سے گننے کے مذکورہ بالا مسئلے کے ضمن میں پہلی مرتبہ صلاۃ التسبیح کے باب میں مروی حدیث کا ذکر کر کے بہ صراحت اِس کو ایک مستحب نماز بتایا ہے۔ اِن میں سے ایک ساتویں صدی ہجری کے نجم الدین مختار بن محمود الزاہدی (المتوفی:658ھ) ہیں جنھوں نے

”القنیۃ المنیۃ لتتمیم الغنیۃ“(ص43) میں، دوسرے دسویں صدی ہجری کے ابن نجیم مصری (المتوفی:970ھ) نے ”کنزالدقائق“ کی شرح ”البحرالرائق“(ص52) میں اور تیسرے تیرھویں صدی ہجری میں طحطاوی (المتوفی:1231ھ) نے ”مراقی الفلاح شرح نور الایضاح“ پر اپنے حاشیے(ص360-361)میں ایسا کیا ہے۔

اِس سے معلوم ہوا کہ صلاۃ التسبیح کے بارے میں منقول حدیث فقہِ حنفی کے مراجع میں پہلی مرتبہ ساتویں صدی ہجری میں ”القنیۃ المنیۃ لتتمیم الغنیۃ“ میں درج ہوئی ہے۔ اِس سے پہلے کسی حنفی فقیہ نے اِس روایت کو اپنی کسی کتاب میں کبھی ذکر نہیں کیا تھا۔

اِس کے بعد فقہاے حنفیہ میں پہلی مرتبہ جس فقیہ نے نفل نمازوں کے زمرے میں بھی صلاۃ التسبیح کا ذکر کیا ہے، وہ دسویں صدی ہجری کے ابراہیم بن ابراہیم حلبی (المتوفی:955ھ)ہیں جنھوں نے ”الشرح الکبیر لمنیۃ المصلی“(ص432) میں اِس نماز کو من جملہ مشروع نوافل شمار کر کے اِس کے بارے میں وارد روایت کو بھی بہ طور استدلال پیش کیا ہے۔

گیارھویں صدی ہجری کے علاء الدین حصکفی (المتوفی:1088ھ) نے بھی ”الدر المختار شرح تنویر الابصار وجامع البحار“(ص93) میں اِس نماز کو نوافل میں بیان کیا ہے، تاہم حصکفی نے اِس نماز کا سرسری انداز میں صرف نام ہی ذکر کیا ہے، اِس کی تفصیل اور بہ طور استدلال حدیثِ باب کا ذکر اُنھوں نے بھی اپنی اِس کتاب میں کہیں نہیں کیا۔

پھر تیرھویں صدی ہجری میں حصکفی کی اِسی ”الدر المختار“ پر حاشیہ لکھنے والے معروف حنفی فقیہ ابن عابدین (المتوفی:1252ھ) نے ”ردالمحتار علی الدر المختار“(2/27) میں نفل نمازوں کے ضمن میں باقاعدہ ”مطلب فی صلاۃ التسبیح“ کا عنوان قائم کر کے صلاۃ التسبیح اور اِس کے استحباب پر کلام کیا ہے اور اِس کی حدیث کو کثرتِ طرق کی بنا پر ’حسن‘ بھی کہا ہے۔ اور پھر اِس باب کی مرفوع روایت اور عبد اللہ بن مبارک سے منقول اِس نماز کے ایک دوسرے طریقے پر بھی گفتگو کی ہے۔

مصادر فقہِ حنفی: خلاصۂ مطالعہ

فقہِ حنفی کے مراجع کے تفصیلی مطالعے سے جو حقائق سامنے آئے ہیں، اُن کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

ا۔ صلاۃ التسبیح کے ثبوت اور اِس کی مشروعیت کے بارے میں امام ابو حنیفہ اور اُن کے تلامذہ سے کوئی قول یا فعل منقول نہیں ہے۔

ب۔ دوسری صدی ہجری سے تیرھویں صدی ہجری تک کے جمہور فقہاے حنفیہ کی تمام مدوناتِ فقہیہ اور امہاتِ کتب اِس نماز کے ذکر سے بالکل خالی ہیں۔

ج۔ حنفیہ کے ائمۂ متقدمین میں سے جن نمایاں فقہا نے اِس نماز کو بالکل ناقابلِ ذکر سمجھا، اُن کے نام یہ ہیں: امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، امام طحاوی، ابو بکر جصاص، ابو اللیث سمرقندی، امام قدوری، امام سرخسی، علاء الدین سمرقندی، برہان الدین مرغینانی، ابو البرکات نسفی، فخر الدین زیلعی۔

د۔ چوتھی صدی ہجری میں امام ابو بکر محمد بن فضل بخاری حنفی نے اِس نماز کے عدمِ شرعیت کی صراحت کی ہے۔

ہ۔ چھٹی صدی ہجری اور اُس کے بعد کے چند متاخرین حنفیہ ہیں، جن میں سے بعض نے اِس نماز کا سرسری ذکر کیا ہے اور بعض نے اِس کے بارے میں منقول روایت کا بھی ذکر کیا ہے۔

و۔ متاخرین فقہا میں سے جس نے بھی صلاۃ التسبیح کا ذکر کیا ہے یا اِس نماز کو مستحب کہا ہے، حدیثِ باب کو دیکھ کر اپنی ذاتی راے کے طور پر کہا ہے، اِس باب میں اُن کے پاس متقدمین ائمۂ حنفیہ کے کسی قول کا کوئی حوالہ موجود ہے، نہ فقہِ حنفی کے امہاتِ متون میں اِس کی تشریع و استحباب کا کوئی شاہد پایا جاتا ہے۔

صلاۃ التسبیح: مراجعِ فقہِ مالکی میں

مصادرِ فقہِ مالکی کی مراجعت سے واضح ہوتا ہے کہ یہ بھی بالعموم اِس نماز اور اِس کے استحباب کے ذکر سے بالکل ساکت ہیں، جیسا کہ ''الموسوعۃ الفقہیۃ الکویتیۃ'' کے مولفین نے بھی صراحت کی ہے۔[5] سواے قاضی عیاض مالکی (المتوفی: 544ھ) کے جنھوں نے تطوع نمازوں کی فہرست

[5]۔ دیکھیے: الموسوعة الفقهية، الدرر السنية، كتاب الصلاة، الباب السابع: صلاة التطوع، الفصل الاول: اقسام صلاة التطوع، المبحث الثالث: السنن المؤقتة، المطلب الخامس: صلاة التسبيح

میں اِس نماز کا نام ذکر کیا ہے،[6] جب کہ قاضی ابو بکر ابن عربی مالکی (المتوفی: 543ھ) نے اُسی زمانے میں صلاۃ التسبیح کے عدم ثبوت اور غیر مشروعیت کی صراحت کی ہے۔[7]

امام احمد بن محمد قَبّاب فاسی مالکی (المتوفی: 778ھ) قاضی عیاض کی کتاب "الاعلام بحدود قواعد الاسلام" پر اپنی شرح میں لکھتے ہیں کہ ابو بکر ابن عربی نے کہا ہے: "صلاۃ التسبیح سے متعلق ابورافع سے مروی حدیث ضعیف ہے؛ کسی صحیح حدیث میں اِس کی کوئی بنیاد موجود ہے، نہ حسن درجے کی کسی روایت میں۔ ابن عربی کہتے ہیں کہ لوگوں کو متنبہ کرنے کی غرض سے اِس بات کی صراحت خود امام ترمذی نے بھی کر دی ہے تاکہ لوگ اِس روایت سے دھوکے میں مبتلا نہ ہوں۔ اور یہ کہ صلاۃ التسبیح کے باب میں عبد اللہ بن مبارک کی راے حجت نہیں ہے۔"

علاوہ ازیں، امام قَبّاب الفاسی نے صراحت کی ہے کہ صلاۃ التسبیح کے بارے میں ہمارے ائمہ نے بھی اِسی راے کو معتمد قرار دیا ہے جو ابن عربی نے اِس کے بارے میں بیان کی ہے۔ وہ کہتے ہیں: "میں مالکی مذہب کے کسی عالم کو نہیں جانتا جس نے صلاۃ التسبیح کے استحباب کو بیان کیا ہو، سواے قاضی عیاض کے جنھوں نے اپنی اِس کتاب میں یہ راے بیان کی ہے۔ اِس طرح کے بعض دوسرے مسائل بھی ہیں، جن میں قاضی عیاض نے اپنے ذاتی اختیار کے طور پر بعض روایتوں پر اپنی راے کی بنیاد رکھی ہے۔ تاہم اُن کو اِس بات کا خیال رکھنا چاہیے تھا کہ اِس طرح کے امور میں پہلے وہ قارئین کو مالکی مذہب پر متنبہ کرتے اور پھر اپنی ذاتی راے کو بیان کرتے، تا کہ اُن کو یہ غلط فہمی نہ ہو کہ جو کچھ وہ بیان کر رہے ہیں، وہ امام مالک مذہب کا ہے۔"[8]

ابن عربی کے موقف اور قاضی عیاض کی اِس راے سے متعلق کم و بیش یہی تبصرہ متاخرین

(التسابیح)۔

[6] ۔ دیکھیے: الاعلام بحدود قواعد الاسلام، عیاض بن موسی الیحصبی، ص 3۔

[7] ۔ دیکھیے: عارضۃ الاحوذی بشرح صحیح الترمذی، القاضی محمد بن عبد اللہ ابو بکر بن العربی المالکی 2/ 266-267۔

[8] ۔ دیکھیے: شرح الاعلام بحدود قواعد الاسلام، ابو العباس احمد بن محمد القَباب الفاسی الجذامی 1 / 266-267۔

مالکیہ میں سے محمد امیر مالکی مصری (المتوفی: 1232ھ) نے بھی کیا ہے۔[9]

چنانچہ اِس تفصیل سے واضح ہے کہ فقہِ مالکی کے جدید و قدیم مراجع بھی نہ صرف یہ کہ صلاۃ التسبیح کے ذکر سے ساکت ہیں، بلکہ بعض فقہا نے صراحت کر دی ہے کہ اِس باب میں مالکی مذہب کے فقہا کی معتمد راے وہی ہے جو ابن عربی نے اِس کے عدمِ ثبوت اور عدمِ مشروعیت کی صراحت کے ساتھ بیان کی ہے۔

[باقی]

9۔ دیکھیے: ضوء الشموع شرح المجموع فی الفقہ المالکی، محمد الامیر المالکی 1 / 273۔

محمد حسن الیاس

'الخراج بالضمان' کا صحیح تصور

خدمت میں حاضر ہوئے تاکہ فیصلہ ہو سکے۔ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے:

أن رجلًا ابتاع غلامًا فأقام عنده ما شاء الله أن يقيم، ثم وجد به عيبًا فخاصمه الى النبی صلی اللہ علیه وسلم فرده علیه، فقال الرجل: يا رسول الله، قد استغل غلامی، فقال رسول الله صلی اللہ علیه وسلم: "الخراج بالضمان". (ابوداؤد، رقم 3510)

"ایک شخص نے غلام خریدا۔ جب تک اللہ کو منظور تھا، غلام کچھ عرصہ اس کے پاس رہا، پھر اس نے اس میں کوئی عیب پایا تو وہ مقدمہ لے کر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے غلام بائع کو واپس لوٹا دیا۔ اس شخص نے عرض کیا: یا رسول اللہ، اس نے تو میرے غلام سے فائدہ اٹھایا ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: نفع ضمان کے ساتھ وابستہ ہے۔"

عربی زبان میں 'ضمان' کا بنیادی مفہوم ذمہ داری لینا ہے۔[1] اہل لغت اسے 'الکفالة والالتزام' کے الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں، یعنی کسی چیز کی کفالت اور اس کی ذمہ داری قبول کرنا۔ اس تناظر

[1]۔ اقرب الموارد 690۔

میں 'الخراج بالضمان' کا مطلب یہ ہوا کہ جب غلام خریدار کے پاس تھا تو اس کی خوراک، دیکھ بھال اور حفاظت، سب اسی کے ذمے تھا۔ لہٰذا عدل کا تقاضا یہ تھا کہ اس مدت کے دوران میں حاصل ہونے والا نفع بھی اسی کو ملے، کیونکہ نفع دراصل اسی ذمہ داری کا براہِ راست اور لازمی نتیجہ تھا۔

یہ روایت اپنے اصل سیاق میں محض ایک قضیے کا فیصلہ تھی، لیکن بعد کے فقہا نے اسے اپنے منہاجِ استدلال کے مطابق ایک کلی اصول کی صورت دے دی۔ انھوں نے یہ سمجھا کہ اس روایت میں 'ضمان' سے مراد دراصل نقصان کی ذمہ داری ہے اور اس بنیاد پر یہ قاعدہ اخذ کیا کہ نفع کا استحقاق ہمیشہ اسی کو ہو گا جو نقصان کا بوجھ بھی اٹھائے۔ اسی تصور پر امام سرخسی اور امام کاسانی جیسے فقہا نے یہ ضابطہ قائم کیا کہ اگر کسی مالی معاملے میں نقصان کی کوئی ذمہ داری قبول نہ کی جائے تو وہ محض سرمایہ پر سرمایہ کمانے کے مترادف ہو گا اور یہ صورت ان کے نزدیک سود کے حکم میں ہے۔

ہمارے نزدیک یہ تعبیر دو پہلوؤں سے محلِ نظر ہے:

سب سے پہلے یہ کہ فقہا نے 'ضمان' کو صرف مالی خسارے تک محدود کر دیا، حالاں کہ لغت کی رو سے یہ لفظ بنیادی طور پر "ذمہ داری لینے" کے لیے آتا ہے۔ نقصان برداشت کرنا، اگرچہ ذمہ داری کی ایک ممکنہ صورت ہے، مگر اسے 'ضمان' کے معنی کی حیثیت سے پیش کرنا دراصل اس کے منطقی اطلاقات میں سے ایک کو لفظ کے اصل مفہوم پر مسلط کر دینے کے مترادف ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ 'ضمان' ہر عقد کے ساتھ اپنی نوعیت کے مطابق بدلتا اور مختلف ہیئت اختیار کرتا ہے: قرض میں یہ دَین کی ادائیگی ہے، امانت میں کفالت اور حفاظت ہے، بیع میں وہ التزامات ہیں، جو فریقین باہمی طور پر طے کریں اور زیر بحث روایت میں اس کا تعلق دیکھ بھال اور کفالت سے تھا۔ گویا ہر معاملہ اپنی نوعیت کے لحاظ سے اپنی ذمہ داری خود متعین کرتا ہے۔ لہٰذا کسی ایک عقد میں 'ضمان' کی مخصوص صورت کو معیار بنا کر اسے تمام عقود پر منطبق کرنا اور نفع کو لازماً خسارے کے ساتھ مشروط سمجھ لینا نہ لغت کے مطابق ہے، نہ روایت ہی کے سیاق سے ہم آہنگ ہے۔

دوسرا پہلو یہ ہے کہ فقہا نے 'الخراج بالضمان' کو عقدِ مضاربت پر بھی منطبق کیا اور اس کی بنیاد پر یہ قرار دیا کہ سرمایہ فراہم کرنے والے (ربّ المال) پر 'ضمان'، یعنی نقصان کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ ان کے نزدیک چونکہ نفع ہمیشہ 'ضمان' کے ساتھ مشروط ہے، اس لیے یہاں بھی

نفع کا اصل استحقاق ربّ المال کے ساتھ وابستہ ہونا چاہیے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ مضاربت میں دونوں فریق اپنی اپنی نوعیت کی ذمہ داریاں اٹھاتے ہیں۔ ربّ المال کی ذمہ داری سرمایہ فراہم کرنا ہے اور عامل کا التزام یہ ہے کہ وہ اصل سرمایہ کو محفوظ رکھے، اسے ضیاع سے بچائے اور کاروباری عمل میں لگائے۔ چونکہ یہ ذمہ داری عامل نے قبول کی ہے، اس لیے اگر نقصان ہو تو اس کا بوجھ اسی پر آتا ہے۔ یوں نفع دراصل دونوں کی ذمہ داریوں کے امتزاج کا فطری نتیجہ ہے۔ ربّ المال اس لیے شریک ہے کہ اس نے سرمایہ فراہم کیا اور عامل اس لیے کہ اس نے اس سرمایہ کی حفاظت اور اس کے کاروباری استعمال کی ذمہ داری قبول کی ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ نفع کو محض ''نقصان برداشت کرنے'' کے اصول پر موقوف کر دینا درست تعبیر نہیں، بلکہ وہ دونوں فریقین کی مختلف ذمہ داریوں کے امتزاج سے پیدا ہوتا ہے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ 'الخراج بالضمان' کو محض نقصان برداشت کرنے کے مفہوم میں محدود کرنا نہ لغت کے مطابق ہے، نہ روایت کے سیاق سے ہم آہنگ ہے اور نہ عقود ہی کی اپنی نوعیت اور ذمہ داریوں کے تقاضوں کے لحاظ سے درست تعبیر ہے۔

وارث مظہری

سر سید کی کلامی فکر اور اس کا منہج: ایک تجزیاتی مطالعہ

(1)

[”نقطۂ نظر“ کا یہ کالم مختلف اصحابِ فکر کی نگارشات کے لیے مختص ہے۔ اس میں شائع ہونے والے مضامین سے ادارے کا متفق ہونا ضروری نہیں ہے۔]

سر سید نے مختلف موضوعات پر قلم اٹھایا ہے، لیکن ان کی فکر کا مرکزی پہلو علم کلام سے تعلق رکھتا ہے۔ برصغیر ہند میں اسلامی جدیدیت کے نقیب کی حیثیت سے انھوں نے اسلامی فکر کی تشکیل نو کے پروجیکٹ کو آگے بڑھانے کی کوشش کی۔ اس خطے میں اغلباً جدید علم کلام کی اصطلاح پہلی بار سر سید نے استعمال کی۔[1] البتہ اس فکر کو پروان چڑھانے اور اس کے خد و خال کی وضع و ترتیب میں اہم کردار شبلی نعمانی نے ادا کیا۔ اس حوالے سے شبلی کی کتاب ”الکلام“ اردو میں تصنیف کردہ پہلی کتاب ہے۔ فکر سر سید کے مطابق عصر حاضر کا سب سے اہم تقاضا یہ تھا کہ اسلامی فکر کو جدید عقلیاتی بنیادوں پر استوار کرنے کی کوشش کی جائے۔ چنانچہ انھوں نے اس کو اپنی فکری کاوشوں کا محور بنایا۔ جدید علم کلام کے اصول مرتب کیے اور ان کی روشنی میں عقل و نقل کے درمیان توافق و ہم آہنگی کی کوشش کی۔ اس میں شک نہیں کہ اس معاملے میں انھوں نے

1۔ مکمل مجموعہ لکچرز و اسپیچز، علی گڑھ: سر سید اکاڈمی، علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی، 2010ء، ص 295۔

جابجا ٹھوکریں کھائیں۔ قدم قدم پر فکری مغالطوں کا شکار ہوئے اور غلط مقدمے سے حاصل شدہ غلط نتائج کے بہت سے اذہان پر منفی اثرات مرتب ہوئے، لیکن یہ اسلامی فکری روایت میں کوئی نیا واقعہ نہیں تھا۔ اسلام کی متمول فکری روایت تاریخ کے مختلف مراحل میں مختلف النوع فکری رجحانات سے اخذ واستفادہ کرتے ہوئے آگے بڑھی ہے۔ اس مقالے میں سر سید کی کلامی فکر اور اس کے منہج کا جائزہ لینے کی کوشش کی گئی ہے تاکہ اس کی قدر پیمائی ہو سکے اور اس کے مثبت اور منفی پہلو سامنے آ سکیں۔

علم کلام میں سر سید کا حصہ

سر سید نے علم کلام کی تشکیل جدید کو اس وقت اپنی فکر کا موضوع بنایا جس وقت عالم اسلام میں اس موضوع پر غور و فکر کرنے والے اذہان بہت کم تھے۔ ان کے معاصرین میں جمال الدین افغانی اور مفتی محمد عبدہ جیسے روشن خیال مفکرین عالم اسلام کے دوسرے حصوں میں موجود تھے، لیکن افغانی کی توجہ اسلام کی سیاسی فکر کی اصلاح پر مرکوز رہی۔ البتہ مفتی محمد عبدہ نے اسلام کی مذہبی فکر کی تشکیل جدید کے بعض پہلوؤں پر اہمیت کے ساتھ زور دیا، لیکن علم کلام میں ان کی کتاب ''رسالۃ التوحید''[2] میں جو قدیم یونانی فلسفیانہ اصول و نظریات کو بنیاد بنا کر لکھی گئی، اسلامی فکر کو درپیش جدید چیلنجوں سے نمٹنے کا سامان نہیں تھا۔[3] سر سید نے مجموعی طور پر اسلامی فکر کو اپنا موضوع بنایا اور خاص طور پر اسلامی الٰہیات کو معاصر عقلی تقاضوں کے مطابق مرتب و مستحکم کرنے کی کوشش کی۔ درحقیقت شبلی کو اس باب میں سر سید کی فکر سے ہی ہمت و حوصلہ حاصل ہوا، جس کے نتیجے میں ان کے قلم سے ''علم الکلام'' اور ''الکلام'' جیسی گراں مایہ کتب علم کلام کے موضوع پر وجود میں آئیں۔ کہا جا سکتا ہے کہ برصغیر ہند میں سر سید نے جدید علم کلام کی بنیاد رکھی۔ شبلی نے اس کے خدوخال مرتب کرنے کی پہلی باضابطہ کوشش کی، جب کہ اقبال

---

[2]۔ اس کا اردو ترجمہ راقم الحروف کے قلم سے گلوبل میڈیا پبلی کیشنز، نئی دہلی سے 2019ء میں شائع ہوا۔

[3]۔ اس پر ایک متوازن تنقید کے لیے دیکھیے: عبد المجید الشرفی: الاسلام والحداثۃ، تونس: الدار التونسیۃ للنشر، 1991ء، ص 44 و ما بعد۔

نے اسے ایک نظام فکر کی شکل میں پیش کیا۔ حقیقت میں یہ سرسیّد ہی تھے جنھوں نے پوری شد و مد کے ساتھ اس حقیقت پر زور دیا کہ اب قدیم یونانی فلسفہ و منطق کے قالب میں ڈھلا ہوا علم کلام کا سرمایہ جو ہماری علمی درس گاہوں میں اب بھی زیر تدریس ہے، موجودہ عہد میں کار آمد نہیں رہا۔ اس کا احساس تو سبھی کو تھا کہ عہد عباسی میں جس طرح یونانی فلسفہ مذہب کے حریف کی شکل میں سامنے آیا تھا، اب اس کی جگہ عہد حاضر میں جدید سائنس نے لے لی ہے، لیکن اس کو مدلل انداز میں بلند آہنگی کے ساتھ سرسید نے فکری حلقوں کے ذہن نشیں کرنے کی کوشش کی۔ اشعری فکر کے غلبے سے عقل و نقل کے درمیان تطبیق کے باب میں افراط و تفریط کی جو کیفیت پیدا ہو گئی تھی، ماتریدی فکر نے اس کو دور کرنے اور اعتزال واشعریت کے درمیان توازن پیدا کرنے کی سعی محمود کی، لیکن ماتریدیت کی اتباع کے ادعا کے باوجود اس خطے میں اشعریت کا غلبہ رہا۔ سرسید نے اس پر کاری ضرب لگائی اور فلاسفۂ اسلام کی دبی ہوئی روایت کے احیا کو اپنا ہدف قرار دیا۔ یہ کوششیں خلا میں نہیں رہیں، بلکہ ان کے مثبت اثرات مرتب ہوئے۔ اقبال لکھتے ہیں:

> ”وہ پہلے ہندوستانی مسلمان تھے جنھوں نے اسلام کی جدید تعیین سمت کی ضرورت محسوس کی، لیکن اس موضوع پر کام بھی کیا۔ ہم سرسید کے مذہبی خیالات سے تو اختلاف کرسکتے ہیں، لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کرسکتے کہ سرسید کی بے چین روح نے ہی سب سے پہلے عہد جدید کے چیلنج کو محسوس کیا۔ پھر اسلام کی نئی تعبیر کی ضرورت محسوس کرکے اس کے لیے سعی بھی کی۔“[4]

سرسید کا کلامی منہج اور اس کی خصوصیات

سرسید کے کلامی نظریات کے رد میں ایک پورا لٹریچر تیار ہو چکا ہے، جس کی ابتدا خود سرسید کی زندگی سے ہی ہو چکی تھی، لیکن یہ بات حقیقت سے بعید نہیں ہے کہ سرسید کی کلامی فکر کا سنجیدگی اور غیر جانب داری کے ساتھ جائزہ بہت کم ہی لیا جاسکا۔ زیادہ تر تجزیے میں سرسید کی مذہبی فکر کے نقائص کو اجاگر کرنے پر توجہ مرکوز رہی۔ اس میں شک نہیں کہ سرسید کی کلامی

---

[4]۔ اقبال، اسلام اور احمدی تحریک، انجمن خدام الدین لاہور، 1963ء، ص 12۔

فکر میں انحرافات کے مظاہر نمایاں ہیں، لیکن اسلامی فکری روایت میں وہ اجنبی نہیں ہیں۔ عام طور پر سرسید کی فکر کو اعتزال کے حوالے سے پیش کیا جاتا ہے اور یہ تاثر دینے کی کوشش کی جاتی ہے کہ ان کی فکر کا خمیر اعتزالی فکر سے تیار ہوا ہے، لیکن یہ صحیح نہیں ہے۔ انھوں نے مختلف امور میں معتزلہ کی پیروی کی۔ چنانچہ مثلاً وہ صفات باری کو معتزلہ کی طرح ذات باری کا عین تصور کرتے تھے۔ اشیا کے حسن و قبح کے مسئلے میں وہ مکمل طور پر معتزلہ کے ہم نوا تھے۔ تاہم حقیقت یہ ہے کہ سرسید کی بنیادی دینی فکر مسلم فلاسفہ کی فکر سے متاثر ہے، جن میں فارابی، ابن سینا اور ابن رشد وغیرہ کا نام آتا ہے۔ چنانچہ فارابی و ابن سینا نے نوافلاطونی اثرات کے تحت اسلامی مابعد الطبیعیات کی جس طرح تفہیم و تعبیر اور اس کے ذریعے سے عقل و شریعت کے درمیان تطبیق کی کوشش کی، سرسید کی تعقل پسند طبیعت نے اسے قبول کیا۔ اس طرح نبوت، جبریل، فرشتے، جن، حشر و نشر اور جنت و دوزخ وغیرہ کے تصورات و مفاہیم ان کی نگاہ میں بدل گئے۔ سرسید نے مسلم فلاسفہ کے نظریے کے مطابق یا ان سے قریب تر ان کی تشریحات اختیار کیں یا انھیں حقیقت کے بجاے مجاز پر محمول کیا۔ مثلاً نبوت کے بارے میں فارابی کا تصور یہ ہے کہ نبی وہ ہوتا ہے جس کی قوت متخیلہ درجۂ کمال کو پہنچ گئی ہو اور اس کا نفس محسوسات سے مجرد ہو گیا ہو۔ ایسی صورت میں عقل فعال کے توسط سے اس پر وحی کا فیضان ہوتا ہے۔[5] گویا کوئی ایسی خارجی ایجنسی نہیں ہوتی جس کے ذریعے سے نبی تک وحی پہنچتی ہو۔ سرسید قوت متخیلہ کے بجاے داخلی سطح پر نبی کی اپنی ذات کے اندر پائی جانے والی اسی قوت کو ''قوت جبریلیہ''[6] سے تعبیر کرتے رہے ہیں۔ دونوں کا مآل ایک ہے۔ معتزلہ اپنی تمام تر عقلی جولانیوں کے باوجود نبوت و آخرت کی بنیادی تعبیرات و تصورات میں اپنا موقف اہل سنت والجماعت کے مطابق یا ان سے قریب تر رکھتے ہیں اور اس حوالے سے مسلم فلاسفہ کے ساتھ ان کا اختلاف نمایاں ہے۔

اس لحاظ سے دیکھا جائے تو سرسید نے کوئی نیا زاویۂ فکر وضع نہیں کیا، بلکہ اس زاویۂ فکر کی

5۔ فارابی کے وحی و نبوت کے بارے میں نظریات کے لیے دیکھیے: کتاب آراء اہل المدینۃ الفاضلہ، باب 26، تقدیم و تعلیق، البیر نصری نادر، بیروت: دار المشرق، 1968ء، ص114۔

6۔ سرسید احمد خاں، تحریر فی اصول التفسیر، پٹنہ: خدابخش اورینٹل پبلک لائبریری، 1995ء، ص32۔

پیروی کی کوشش کی جس کی قوت نمو کو غزالی نے بہت حد تک توڑ دیا تھا۔[7] وہ کم زور تو ہوئی، لیکن ختم نہیں ہوئی۔ کیونکہ ابن رشد کی فکر بھی اصحاب علم کے ایک حلقۂ فکر میں مقبول و مروج رہی۔ اس طرح گویا سر سید نے غزالی کے مقابلے میں ابن رشد کی فکر کو اختیار کیا اور نئے دلائل و براہین کے ساتھ موجودہ دور میں رشدی فکر کو آگے بڑھانے کی کوشش کی۔ جس طرح انھوں نے غزالی کو تفصیل کے ساتھ پڑھا تھا، اسی طرح ابن رشد کی فلسفیانہ فکر سے بھی استفادہ کیا تھا۔ ابن رشد کی بنیادی اصولی فکر کا وہ ادراک رکھتے تھے، جس سے انھیں اپنے فکری منہج کی تشکیل میں مدد ملی۔

میرا خیال ہے کہ سر سیدی فکر کی اصل جدت اسلامی مابعد الطبیعات کی عقلی توجیہ نہیں ہے، بلکہ اصل جدت اس فلسفیانہ زاویہ فکر کو تفسیر قرآن پر منطبق کرنا ہے۔ سر سید کی بڑے پیمانے پر مخالفت کی وجہ یہی تھی۔ اس فلسفیانہ زاویۂ نظر کو سنی فریم ورک میں دور جدید میں سر سید نے ہی باضابطہ طور پر استعمال کیا۔

سر سیدی منہج فکر کے اصولی رخ کو سمجھنے کے لیے ان کے رسالے ”تحریر فی اصول التفسیر“ کو پیش نظر رکھنا چاہیے۔ انھوں نے تفسیر قرآن کے کل پندرہ اصول بیان کیے ہیں، جن میں انھوں نے نص کی تفسیر و تعبیر کے حوالے سے اپنا نقطۂ نظر واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کے علاوہ، مولانا قاسم نانوتوی کے ساتھ مراسلت میں بھی، جو ”تصفیۃ العقائد“ کے نام سے رسالے کی شکل میں شائع ہو چکا ہے، انھوں نے بعض اصولوں کا ذکر کیا ہے اور بعض مقالات میں بھی اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کی ہے۔ اس کو پیش نظر رکھتے ہوئے سر سید کے کلامی منہج فکر کے جو خدّو خال سامنے آتے ہیں، ذیل میں تین بنیادی عنوانات کے تحت اس سے بحث کی جاتی ہے۔ سر سید کے کلامی منہج فکر کے بنیادی اور ضروری پہلو ان تینوں مباحث کے تحت سامنے آجاتے ہیں:

---

[7]۔ یہ تصور صحیح نہیں ہو گا کہ غزالی نے ”تہافت الفلاسفہ“ اور اپنی دیگر تحریروں کے ذریعے سے فلسفیانہ رجحان کو ختم کر دیا۔ حقیقت یہ ہے کہ غزالی کا اس باب میں کارنامہ اصلاً الٰہیات کے باب میں فلسفیانہ در اندازیوں اور موشگافیوں کو روکنا تھا۔ الٰہیات کے علاوہ میدانوں میں فلسفہ کا زور بہت حد تک قائم رہا، جن میں سب سے اہم میدان تصوف تھا۔

اصول فطرت

ان میں سے ایک بنیادی اصول وہ ہے جسے انھوں نے قانون فطرت کے حوالے سے بیان کیا ہے۔ ان کے نظریے کے مطابق وہ قانون فطرت جس پر کائنات کا نظام قائم ہے، 'ورک آف گاڈ' ہے، جو ایک عملی عہد ہے اور نص 'ورڈ آف گاڈ' ہے، جو ایک قولی معاہدہ ہے۔ ان دونوں میں اختلاف وتناقض ممکن نہیں ہے۔ قانون فطرت اٹل اور ناقابل تغیر ہے، اس لیے نص کی کوئی بھی ایسی تفہیم صحیح نہیں ہے جس سے قانون فطرت کی مخالفت اور اس کے ساتھ تصادم لازم آتا ہو۔[8] یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ قانون فطرت میں استثنا ہو سکتا ہے، لیکن اس کو ثابت کرنا ممکن نہیں ہے۔ ان کے الفاظ میں: "امکان عقلی تو شے وجودی نہیں ہے صرف ایک خیال غیر محقق الوقوع ہے"۔[9] سرسید کے اس موقف پر شدید تنقیدیں کی گئیں، لیکن ان تنقیدوں نے سرسید کے موقف میں مزید شدت پیدا کر دی۔

غزالی نے اپنے زمانے کے فطرت پسندوں، جنھیں انھوں نے 'طبعیین' کا نام دیا ہے، کو منحرف گروہوں میں شمار کیا ہے، کیونکہ غزالی کے بہ قول وہ یہ تصور رکھتے ہیں کہ اعادۂ معدوم ممکن نہیں ہے۔[10] بایں معنی انھوں نے آخرت اور جنت و جہنم کا انکار کر دیا۔[11] سرسید غزالی کو تنقید کا نشانہ

---

[8]۔ تحریر فی اصول التفسیر 37-42۔

[9]۔ تحریر فی اصول التفسیر 42۔

[10]۔ فلاسفۂ یونان کی اکثریت کا خیال تھا کہ موت کے بعد انسانی جسم اپنے تمام اجزا و عناصر کے ساتھ بکھر کر معدوم ہو جاتا ہے اور اس طرح ان کا اعادہ ممکن نہیں رہتا، کیونکہ انسان کی قوت عاقلہ اس کے مزاج کے تابع ہے اور جب مزاج اپنی حالت پر باقی نہ رہے تو قوت عاقلہ بھی معدوم ہو جاتی ہے۔ اس طرح گویا روح ختم ہونے کے بعد زندہ نہیں ہو سکتی۔ السید الشریف الجرجانی، شرح المواقف لعضد الدین الایجی، بیروت: دار الکتب العلمیۃ، 1998، 8/ 327-321۔

[11]۔ المنقذ من الضلال 35-36۔ مشمولہ 'مجموعۃ رسائل امام الغزالی' (وضع حواشیہ وخرج احادیثہ وقدم لہ) احمد شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیہ، 1988ء۔

بناتے ہوئے مثبت معنوں میں خود کو فطرت پسندوں کے اسی گروہ میں شمار کرتے ہیں۔[12]

سر سید اعادۂ معدوم کی فلسفیانہ بحث سے قطع نظر اس تصور کے نتائج وانطباقات پر یقین رکھتے تھے۔یعنی معاد جسمانی ممکن نہیں ہے اور جنت و دوزخ کی حیثیت مجازی ہے، نہ کہ حقیقی۔ غزالی معاد کے بارے میں تاویل کو جائز نہیں سمجھتے۔ ایسا کرنے کو اس کے انکار کے مترادف تصور کرتے ہیں۔ بریں بنا، ایسا کرنے والا ان کے نزدیک دائرۂ ایمان سے خارج ہے۔چنانچہ اسی بنا پر انھوں نے ابن سینا و فارابی کی تکفیر کی،[13] لیکن سر سید غزالی کے اس موقف کے شدید ناقد ہیں۔[14] وہ کہتے ہیں کہ خود غزالی کی فکر میں اس تعلق سے تضاد پایا جاتا ہے۔''الاقتصاد فی الاعتقاد'' میں وہ میزان اور بعض دیگر امور آخرت کو حقیقت پر، جب کہ 'المضنون به علی غیر اهله' میں انھوں نے انھیں مجاز پر محمول کیا ہے۔[15]

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

ونحن نقطع قطعا ان كل ما ادى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع،	''ہم یہ قطعی یقین رکھتے ہیں کہ ہر وہ مفہوم جس کی طرف برہان لے جاتا ہے

[12]۔ مقالات سر سید (مرتبہ: مولانا محمد اسماعیل پانی پتی) لاہور: مجلس ترقی ادب، 1984ء، 3/ 68۔

[13]۔ الغزالی، تہافت الفلاسفة، (تحقیق وتقدیم الدکتور سلیمان الدنیا) القاہرہ: دار المعارف، ط8، سن غیر مذکور، ص 307-308۔

[14]۔ مقالات سر سید 3/ 70-71۔

[15]۔ مقالات سر سید 3/ 85 وما بعد۔

ان ذلك الظاهر يقبل التاويل على قانون التاويل العربي. وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن. وما اعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول.

اور وہ ظاہر شرع کے خلاف ہے، اس میں عربی قانون کے مطابق تاویل کی جائے گی۔ اس مسئلے میں کوئی مسلمان شک نہیں کر سکتا اور نہ کسی مومن میں کوئی خلجان پیدا ہو سکتا ہے۔ جو لوگوں نے معقول و منقول کے درمیان جمع و تطبیق کا قصد کیا ہے اور اس مفہوم کے (استنباط کے) تجربے سے گزرے ہیں، ان کا یقین اس حقیقت پر مزید بڑھ جاتا ہے۔"[16]

ابن رشد کا دوٹوک موقف یہی ہے کہ اگر نص سے ثابت ہونے والا معنی برہان کے مطابق نہ ہو تو نص کی تاویل کی جائے گی۔ گویا ابن رشد کی نظر میں نص اور عقل کے تعارض میں نص کے لیے ضروری ہو گا کہ وہ برہان عقلی سے اپنی مطابقت پیدا کرے۔ برہان عقلی کو نص کے مطابق کرنے کی کوشش نہیں کی جائے گی۔ اس طرح ابن رشد کے عقلی پروجیکٹ میں نص کو تابع اور عقل کو متبوع کی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے۔ نصر حامد ابوزید نے غزالی اور ابن رشد کے مناہج فکر کی تشریح علمیاتی تناظر میں اس طرح کرنے کی کوشش کی ہے کہ غزالی کے یہاں علم و معرفت عالم ملکوت سے نص اور نص سے عالم حس و مشاہدہ میں آتی ہے، جب کہ ابن رشد کے نزدیک اس کے برعکس عالم طبیعی سے عالم مابعد الطبیعات تک پہنچتی ہے۔ عالم طبیعی ہی عالم مابعد الطبیعیات کا مقدمہ ہے۔[17] سرسید دراصل اسی کے قائل تھے۔ سرسید نے یورپ کے نیچر پرستوں (naturalists) کا اثر قبول کیا، کیونکہ اٹھارھویں اور انیسویں صدی میں فطرت پرستانہ رجحان تیز تر تھا اور یورپ کی مخالف مذہب فکری سرگرمیاں اس رجحان کے تابع تھیں، لیکن یہ سمجھنا غلط ہو گا کہ سرسید کی فکر

---

[16]۔ ابن رشد، فصل المقال فی تقریر ما بین الشریعة والحکمة من الاتصال، (مع مدخل ومقدمہ الدکتور محمد عابد الجابری) بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة، 1997ء ص 98۔

[17]۔ نصر حامد ابوزید، الخطاب والتاویل، الدار البیضا، المرکز الثقافی العربی، 2008ء، ص 47۔

کا ماخذ یہی رجحان تھا، بلکہ خود اسلامی فکری روایت میں یہ رجحان موجود تھا، جس پر سر سید نے اپنی فکر کی بنیاد رکھی۔ البتہ اس کی عمارت کھڑی کرنے میں انھوں نے مغربی فطرت پسندوں کے افکار سے آگے بڑھ کر استفادہ کیا۔ اس فرق کے ساتھ کہ ابن رشد نے یونانی فلسفیانہ کلیات کے تحت جس ”وجودی حقیقت“ کو سمجھنے کی کوشش کی، سر سید نے اسی کو اصول فطرت کے تحت جدید سائنسی نظریات کے تابع ہو کر اپنی فکر کا حصہ بنایا۔

نظریۂ تاویل

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

> ”جن خیالات پر لوگ مجبول ہوئے ہیں، اگر وہ خیالات مقاصد نبوت کے منافی نہیں بلکہ ان کی تائید کرنے والے ہیں، تو وہ (انبیا) ان خیالات کی صحت یا غلطی سے کچھ تعرض یا غلطی نہیں کرتے، بلکہ انھی خیالات کے موافق ان سے خطاب کرتے ہیں۔“[18]

تاویل کے حوالے سے سر سید کا نقطۂ نظر اہل تاویل کے تمام یا اکثر گروہوں سے مختلف ہے۔ تاویل ان کے نزدیک یہ ہے کہ قائل کے کلام کا جو مطلب سمجھ میں آتا ہے، وہ مطلب صحیح اور

[18]۔ الطاف حسین حالی، حیات جاوید، ارسلان بکس، کشمیر، 2000ء، 2/ 156۔

حقیقت واقعہ کے مطابق نہ ہو:

> ”اس وقت اس کلام کے دوسرے معنی اختیار کیے جاویں تا کہ وہ کلام صحیح ہو جاوے۔ اور اگر قائل کا در حقیقت وہی مقصد ہو جو بعد تاویل کے قرار دیا گیا ہے تو وہ تاویل نہیں ہے بلکہ قائل کے اصلی مقصد کا ظاہر کرنا ہے۔“[19]

عرف عام میں تاویل اصحاب تاویل کے نزدیک لفظ کے اصل معنی سے عدول کر کے مجازی معنی مراد لینا ہے، جیسے اسد (شیر) بول کر حیوان کے بجاے بہادر اور شجاع آدمی مراد لینا۔ سر سید کے نزدیک یہ تاویل نہیں ہے، بلکہ یہ سمجھا جائے گا کہ قائل نے اس لفظ کو اسی معنی مجازی میں استعمال کیا ہے۔ سر سید کا یہ موقف محدثین سے قریب تر ہے۔ اس کے مطابق جس معنی یا معانی کو مجازی قرار دیا جاتا ہے، جیسے ہاتھ (ید) بول کر قدرت مراد لینا وہ خود متعلقہ لفظ کی دلالت میں شامل ہوتا ہے، لفظ بجاے خود توسیعی طور پر ان تمام معانی کو وضع لغت کے وقت سے ہی شامل ہوتا ہے جسے مجاز کی سطح پر فرض کرنا ضروری تصور کیا جاتا ہے۔[20]

سر سید کے تصور تاویل کا دوسرا اہم پہلو یہ ہے کہ ان کے نزدیک الفاظ قرآنی کا اعجاز یہ ہے کہ قرآن کے معنی میں تجدد اور ارتقا ہوتا رہتا ہے۔ اس کے الفاظ کی دلالت کو کچھ متعین معنوں تک محدود نہیں کیا جاسکتا۔[21] انھوں نے یہ نقطۂ نظر اس اعتراض سے بچنے کے لیے اختیار کیا ہے کہ قوانین فطرت کی جس سائنسی تشریح کے مطابق ورک آف گاڈ اور ورڈ آف گاڈ میں توافق پیدا کرنے کے لیے جو معنی متعین کیے گئے ہیں، سائنسی نظریات کی تبدیلی کے نتیجے میں وہ تبدیل ہو سکتے ہیں۔

سر سید کے موقف پر یہ اعتراض جس قدر وزنی ہے، حقیقت یہ ہے کہ سر سید کا جواب اتنا ہی بے وزن ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پھر سرے سے ان الفاظ اور محاوروں کی کیا اہمیت رہ جاتی ہے جو معانی کی اساس اور پیمانے کی حیثیت رکھتے ہیں جب کہ پہلے ہی یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ لفظ

---

[19]۔ تحریر فی اصول التفسیر 55۔

[20]۔ ابن تیمیہ، الرسالۃ المدنیۃ (بہ تحقیق، الولید بن عبد الرحمٰن الفریان) ص 53۔

[21]۔ تحریر فی اصول التفسیر 61۔

کے اطلاقات میں سرخ، سفید، سیاہ اور جو بھی رنگ فرض کیے جاسکتے ہوں، وہ سب صحیح ہیں۔ اگر آپ زمین بول کر آسمان اور آسمان بول کر زمین مراد لینے کا امکان فرض کر لیتے ہیں تو پھر نص کی اپنی کوئی اہمیت باقی نہیں رہ جاتی۔ دیکھا جائے تو یہ صورت نص کی توضیح کی نہیں، ایجاد کی بن جاتی ہے اور یہ نقطۂ نظر مغرب کی تاویل نصوص کی فکر (hermeneutic approach) کے اس رجحان کے مشابہ ہو جاتا ہے جس کے مطابق صاحب نص کی وفات کے بعد یہ قاری پر منحصر ہوتا ہے کہ وہ کس طرح اور کن بنیادوں پر نص سے معانی کا استخراج کرے۔ تاویل پر انھوں نے غزالی کی فکر کا مطالعہ کیا ہے اور اس موضوع پر غزالی کی بنیادی تحریریں ان کے پیش نظر رہی ہیں،[22] جن میں غزالی نے تاویل کے لیے ضروری اصول و قوانین وضع کرنے کی کوشش کی ہے۔ خاص طور پر ان کی کتاب ”قانون التاویل“ محدثین اور اصحاب اعتزال کے دو انتہا پسندانہ رجحانات کے درمیان اعتدال پر مبنی تاویلی فکر کو آگے بڑھاتی ہے، لیکن سر سید سمجھتے ہیں کہ کسی بھی شخص کی تکفیر اس وقت تک جائز نہیں ہے جب تک کہ وہ کسی بھی صریح سے صریح تر آیت کا مفہوم خود سے نہ نکال لے۔ اس طرح وہ گویا ہر شخص کو انفرادی طور پر تاویل کا اختیار دیتے ہیں، چاہے وہ اپنے موقف کے حق میں جیسی بھی تاویل کرے۔

اس تعلق سے وہ کسی بھی اصول اور حد کو تسلیم کرنے کے خواہاں نظر نہیں آتے۔ غزالی کا موقف یہ ہے کہ اصول ایمان میں تاویل جائز نہیں ہے اور ان کے نزدیک اصول ایمان صرف تین ہیں: خدا، رسول اور آخرت پر ایمان۔ ان کے علاوہ سب فروع ہیں۔ اصول میں کوئی تاویل نہیں کی جاسکتی۔ تاویل کا محل فروع ہیں، ماسوا اس کے جو تواتر سے ثابت ہو، جیسے کعبہ کہ اس کا مکہ میں ہونا تواتر عقلی سے ثابت ہے یا حضرت عائشہ پر افک کی تہمت، جس کی براءت پر قرآن میں آیات نازل ہوئیں،[23] لیکن سر سید غزالی کے اس موقف کو شدید تنقید کا نشانہ بناتے ہوئے یہ

---

[22]۔ مقالات سر سید کی جلد سوم میں متعدد مضامین غزالی کی مختلف کتب و رسائل کے حوالے سے موجود ہیں۔ علاوہ ازیں، متعدد تحریروں میں سر سید غزالی کی کلامی فکر سے بحث کرتے نظر آتے ہیں۔

[23]۔ الغزالی، فیصل التفرقہ بین الاسلام والزندقۃ (تخریج و تعلیق، محمود بیجو)، دمشق: مکتبہ دار البیروتی، ص 61-62۔

موقف رکھتے ہیں کہ اس باب میں بھی ایک شخص کو تاویل کا حق دیا جائے گا، کیونکہ ممکن ہے کہ اس کی مراد یہ ہو کہ اصل خانۂ کعبہ عبد اللہ ابن زبیر کے وقت میں جل گیا تھا، پھر جب ابن زبیر نے بنایا تو حجاج نے اسے ڈھا دیا تھا۔[24] اس طرح ان کے نزدیک متبادر الی الذہن معنی کی باضابطہ اہمیت باقی نہیں رہتی، جس پر اصحاب اصول زور دیتے ہیں۔ اسی طرح ایک طرف وہ اصحاب اصول کے موقف کے مطابق اپنی تفسیر و تاویل میں لغت و کلام عرب کی پابندی ضروری تصور کرتے ہیں، لیکن دوسری طرف وہ لغت عرب کو ظنی قرار دیتے ہیں۔[25] لغت اور اس کے الفاظ و محاورات کے استعمال کے باب میں سر سید ایک اور فکری اجتہاد کے قائل نظر آتے ہیں۔ ان کی نظر میں مفسرین کا وتیرہ یہ ہے کہ پہلے وہ نص قرآنی میں وارد ایک لفظ کا معنی اپنے ذہنی رجحان کے مطابق حتمی طور پر متعین کر لیتے ہیں، پھر اس معنی کے لغوی استشہاد کے لیے جاہلی شعرا کے کلام کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ سر سید کی نگاہ میں اس اصول کے مطابق اگر کسی لفظ کا ایک معنی متعین کر لیا گیا تو سمجھا جائے گا کہ وہ کلام جاہلیت سے ہی ماخوذ ہے یا یہ کہ اس میں اس کی دلیل موجود ہے، چاہے موجود نہ ہو کیونکہ جاہلی شعرا کے کلام کا بڑا حصہ ضائع ہو گیا ہے۔

لغت عرب کے حوالے سے ان تصورات کو اختیار کرنا سر سید کی اس لیے مجبوری بن جاتی ہے کہ نص کی تفہیم و تعبیر کے باب میں اختیار معنی کی لامحدود گنجایش باقی رہے، لیکن اس پیمانے کو رد کر دینے کے منطقی نتیجے پر انھوں نے غور نہیں کیا کہ اس طرح نص (قرآن) میں محکم کا مسلمہ وجود ختم ہو کر پوری نص متشابہ بن جاتی ہے اور ایمانیات کی دیوار گر جاتی ہے، کیونکہ اسے شک و ظن کی بنیاد پر نہیں اٹھایا جا سکتا۔ مزید انھوں نے اس پر بھی غور نہیں کیا کہ پھر شارع پر عائد ہونے والے اس الزام کو کس طرح رفع کیا جا سکتا ہے کہ اس نے ایسی چیزوں کے اعتقاد و عمل کا بندوں کو مکلف کیا ہے اور ان پر سعادت و شقاوت اخروی کی بنیاد رکھی ہے جو مبہم، غیر واضح اور بایں معنی مشکوک ہیں۔ سر سید آیات قرآنی کی تاویل کو اپنے وضع کردہ اصول کی بنا پر کفر تصور

---

[24] ۔ مقالات سر سید 3/ 160-161۔

[25] ۔ مقالات سر سید 3/ 163۔

کرتے ہیں۔[26]

لیکن تاویل کے یہ معنی سر سید کے ذہن کی پیداوار ہیں۔ سر سید کا ذہن یہ ہو گا کہ نصوص کے فہم و تاویل کے اصول وضع کرنے کی انھیں کیوں اجازت حاصل نہ ہو اور اسے امام شافعی و ابن تیمیہ وغیرہ تک ہی محدود کیوں رکھا جائے؟ اصولاً تو یہ بات بہ ظاہر صحیح نظر آتی ہے، لیکن تاویل کے یہ معنی نہ تو لغت کے لحاظ سے درست ہیں اور نہ کلام شارع کے لحاظ سے۔[27] تو پھر سکوت کے علاوہ کوئی چارہ باقی نہیں رہ جاتا۔ حقیقت یہ ہے کہ تاویل کے باب میں سر سید کی فکر اصولی طور پر انتہا پسندی اور افراط و تفریط پر مبنی ہے۔

[باقی]

---

[26]۔ سر سید کے بعض ناقدین نے اس 'تضاد' پر حیرت کا اظہار کیا ہے کہ ایک طرف سر سید تاویل کو کفر سمجھتے ہیں، جب کہ دوسری طرف تاویل میں انتہا پسندانہ رویہ اختیار کرتے ہیں۔ انھوں نے اس پر غور نہیں کیا اصلاً سر سید کا تصور تاویل کیا ہے؟ جیسا کہ ہم نے سطور بالا میں وضاحت کی، سر سید کے نزدیک تاویل کا مطلب قائل کے کلام کی غلطی کی اصلاح ہے اور اس معنی میں نص کی تاویل یقیناً کفر ہے۔

[27]۔ دیکھیے، ابن منظور الافریقی: لسان العرب 11 / 32–33۔ لغت اور اس کے الفاظ سماع پر مبنی ہیں۔ ان میں اجتہاد جائز نہیں ہے، لیکن بجاے خود تاویل کے معروف معنی بھی اس بنا پر ظنی قرار دیے جائیں کہ جو لغات عرب ہم تک پہنچی ہیں وہ خود ظنی ہیں (مقالات سر سید 3 / 164)۔

تحریر: علامہ شبیر احمد ازہر میرٹھی

پیش کش: ڈاکٹر محمد غطریف شہباز ندوی

صحیحین میں مروی شہد کی کہانی کا جائزہ

(2)

["نقطۂ نظر" کا یہ کالم مختلف اصحابِ فکر کی نگارشات کے لیے مختص ہے۔ اس میں شائع ہونے والے مضامین سے ادارے کا متفق ہونا ضروری نہیں ہے۔]

روایت عبید بن عُمیر

ابنِ جُرَیج مکی نے (جس کا اصل نام عبد الملک بن عبد العزیز بن جُرَیج ہے، یعنی جُرَیج اس کا دادا تھا) عطاء بن ابی رباح سے اور اس نے عُبید بن عمیر سے روایت کی ہے۔ عُبید نے کہا: میں نے عائشہ (صدیقہ رضی اللہ عنہا) سے سنا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم (دن میں) زینب بنت جحش (رضی اللہ عنہا) کے یہاں زیادہ دیر ٹھہرتے اور اُن کے یہاں شہد نوش فرماتے تھے۔ پس میں نے اور حفصہ رضی اللہ عنہا نے (آپ کو زینب رضی اللہ عنہا کے یہاں شہد پینے سے باز رکھنے کے لیے منصوبہ بنایا اور) باہم طے کیا کہ ہم میں سے جس کے پاس بھی (زینب رضی اللہ عنہا کے یہاں سے آنے کے بعد) آپ تشریف لائیں تو اسے کہنا چاہیے کہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ سے مغافیر گوند کی بُو محسوس کر رہی ہوں، کیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مغافیر کھایا ہے؟

(عُبید بن عُمیر نے کہا کہ) چنانچہ جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم ان دونوں میں سے ایک کے یہاں

گئے۔ (یہ میں نہیں کہہ سکتا کہ وہ حفصہ رضی اللہ عنہا تھیں یا عائشہ رضی اللہ عنہا) تو اس نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسا ہی کہا۔ فرمایا: میں نے مغافیر نہیں کھایا، بلکہ زینب رضی اللہ عنہا کے یہاں شہد پیا ہے اور آیندہ ہرگز نہ پیوں گا۔ میں نے اس کی قسم کھالی ہے، تم اس کا کسی سے ذکر نہ کرنا۔ عُبید نے بتایا کہ سورۃ التحریم کی ابتدائی (پانچ) آیتیں اسی کے متعلق نازل ہوئیں۔ 'مَا اَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ' سے مراد شہد ہے، جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت زینب رضی اللہ عنہا کے یہاں پیا کرتے تھے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا و حفصہ رضی اللہ عنہا کی خوش نودی کی خاطر اس کے نہ پینے کی قَسم کھالی تھی۔ اور 'وَاِذْ اَسَرَّ النَّبِيُّ اِلٰى بَعْضِ اَزْوَاجِهٖ حَدِيْثًا' میں "حدیث" سے مراد آپ کا اُن سے یہ فرمانا ہے کہ میں نے شہد نہ پینے کی قسم کھالی ہے، کسی سے اس کا ذکر نہ کرنا اور 'اِنْ تَتُوْبَا' میں خطاب عائشہ رضی اللہ عنہا و حفصہ رضی اللہ عنہا سے ہے۔

صحیح بخاری میں یہ حدیث تین جگہ ہے: کتاب الایمان والنذور میں، کتاب التفسیر، سورۃ التحریم میں اور کتاب الطلاق میں۔ کتاب الایمان اور کتاب الطلاق (رقم 5267) میں نسبتاً تام ہے، بہ ایں لفظ:

> يَقُوْلُ (عُبيد بْنُ عُمير) سَمِعْتُ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صلی الله عَلَيهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَمْكُثُ عِنْدَ زَيْنَبَ رضی الله عنها اِبْنَةِ جَحْشٍ رضی الله عنها وَيَشْرَبُ عِنْدَهَا عَسَلًا فَتَوَاصَيْتُ. (کتاب التفسیر میں فَوَاطَأتُ ہے) أَنَا وَحَفْصَةُ رضی الله عنها أَنَّ أَيَّتَنَا دَخَلَ عَلَيْهَا النَّبِيُّ صلی الله عَلَيهِ وَسَلَّمَ فَلْتَقُلْ إِنِّي أَجِدُ مِنْكَ رِيحَ مَغَافِيْرَ، أَكَلْتَ مَغَافِيْرَ؟ فَدَخَلَ عَلٰى إِحْدَاهُمَا فَقَالَتْ لَهٗ ذٰلِكَ فَقَالَ: "لَا، بَلْ شَرِبْتُ عَسَلًا عِنْدَ زَيْنَبَ رضی الله عنها بِنْتِ جَحْشٍ رَضِيَ اللّٰه عَنهَا وَلَنْ أَعُوْدَ لَهٗ." (کتاب التفسیر میں ہے: بَلْ كُنْتُ اَشْرَبُ عَسَلًا عِنْدَ زَيْنَبَ رَضِيَ الله عَنهَا بِنْتَ جَحْشٍ رضی الله عنها فَلَنْ اَعُوْدَ لَهٗ وَقَدْ حَلَفْتُ، لَا تُخْبِرِيْ بِذٰلِكَ اَحَدًا) فَنَزَلَتْ: "يٰأَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللهُ لَكَ (التحریم 66:1)... إِنْ تَتُوْبَا إِلَى اللهِ... (التحریم 66:4) لِعَائِشَةَ وَحَفْصَةَ، وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلٰى بَعْضِ أَزْوَاجِهٖ حَدِيْثًا (التحریم 66:3) لِقَوْلِهٖ بَلْ شَرِبْتُ عَسَلًا. (بخاری: کتاب الایمان والنذور و کتاب الطلاق ص 793 و کتاب التفسیر ص 729 طبع الہند)

بخاری نے اس کے بعد متصلاً ص 793 پر عروہ والی رِوایت تخریج فرمائی ہے اور اس طرح دونوں روایتیں پہلو بہ پہلو ثبت کر دی ہیں۔ اسی طرح مسلم (رقم 1474) نے بھی، اس لیے کہ

قوتِ سند میں دونوں مساوی ہیں اور ایک روایت کو دوسری روایت پر ترجیح دینا مشکل ہے۔

میں کہتا ہوں کہ شیخین ’تَغَمَّدَ هُمَا اللّٰهُ بِرَحْمَتِهٖ‘ کا یہ فیصلہ عقل و درایت اور اصولِ روایت کے خلاف ہے۔ جب دو ثقہ شخص اس انداز سے کسی بات کا ذکر کریں کہ دونوں کا بیان ٹکراؤ رکھتا ہو اور دونوں کے بیان میں تطبیق کی کوئی صورت نہ ہو تو دونوں کی ذکر کردہ بات کو نظر انداز کر دینا ضروری ہے کہ نہ اس کی بات صحیح ہے، نہ اس کی۔ اسی قاعدہ کو اہلِ علم نے ان لفظوں میں بیان کیا ہے: ’اِذَا تَعَارَضَ الْخَبَرَانِ تَسَاقَطَا‘۔ امام بخاری و مسلم، دونوں اس سے واقف تھے کہ روایتِ عروہ اور روایتِ عبید بن عمیر شہد کی اس کہانی کے متعلق باہم صریح ٹکراؤ اور تعارض رکھتی ہیں۔ روایت عروہ بتاتی ہے کہ شہد پلانے والی حضرت حفصہ بنتِ عمر رضی اللہ عنہا تھیں، ان سے جل کر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حضرت سودہ رضی اللہ عنہا و حضرت صفیہ رضی اللہ عنہا کو اپنے ساتھ ملا کر بوے مغافیر کا منصوبہ گانٹھا تھا۔ اور عبید بن عمیر کی روایت میں یہ مذکور ہے کہ شہد پلانے والی حضرت زینب بنت جحش رضی اللہ عنہا تھیں، اُن کے خلاف بُوے مغافیر کا منصوبہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا و حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا، دونوں نے مل کر گانٹھا تھا۔ لٰہذا ضروری ہے کہ دونوں روایتوں کو غلط قرار دے کر نظر انداز کر دیا جائے۔ بنابریں، بخاری و مسلم پر لازم تھا کہ نہ عروہ کی روایت درجِ صحیح کرتے، نہ عبید کی روایت۔ اور حقیقت بھی یہی ہے کہ دونوں روایتیں محض غپ شپ ہیں۔ اگر تنہا روایتِ عروہ ہی ہوتی تب بھی ہم اس کہانی کو غلط قرار دینے سے نہ ہچکچاتے اور اگر تنہا عبید کی روایت ہی ہوتی، تب بھی ہم اسے غپ شپ ہی بتاتے۔ اور جب کہ یہ دونوں روایتیں موجود ہیں تو دیگر تمام دلائل سے کہ جن کا میں ذکر کر چکا ہوں قطع نظر کر لینے کے باوجود بھی کسی عقل مند کو انھیں غلط قرار دینے میں تامل نہ ہونا چاہیے۔

پھر خاص عُبید بن عمیر کی روایت کے متعلق یہ جان لینا چاہیے کہ اس کی روایت متصل و مرسَل کا ملغوبہ ہے۔ اس کے دعوے کے مطابق ’سَمِعْتُ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صلی اللّٰه عَلَيهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَمْكُثُ عِنْدَ زَيْنَبَ رضی اللّٰه عنها بِنْتِ جَحْشٍ وَيَشْرَبُ عِنْدَهَا عَسَلًا فَوَاطَئْتُ أَنَا وَحَفْصَةُ أَنَّ أَيَّتَنَا دَخَلَ عَلَيْهَا النَّبِيُّ صلی اللّٰه عَلَيهِ وَسَلَّمَ فَلْتَقُلْ إِنِّي أَجِدُ مِنْكَ رِيحَ مَغَافِيرَ، أَكَلْتَ مَغَافِيرَ؟‘ متصل ہے۔ عُبید نے کہا ہے کہ میں نے یہ بات حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے سنی ہے، لیکن اس کے بعد ’فَدَخَلَ عَلٰى إِحْدَاهُمَا فَقَالَتْ لَهٗ ذٰلِكَ‘ سے لے کر آخر تک عُبید کا اپنا بیان

ہے۔ عُبید نے یہ نہیں کہا کہ یہ بھی میں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے سنا تھا، کیونکہ اگر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی کہی ہوئی بات کے طور پر عُبید اسے ذکر کرتا تو 'فَدَخَلَ عَلٰی اِحْدَانَا' ہوتا۔ عربی داں لوگ تو اسے اچھی طرح سمجھتے ہیں، عربی نہ جاننے والوں کو جان لینا چاہیے کہ 'فَدَخَلَ عَلٰی اِحْدَانَا' کے معنی ہیں: ''پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ''ہم دونوں'' میں سے ایک کے پاس تشریف لائے''۔ اور 'فَدَخَلَ عَلٰی اِحْدَاهُمَا' کے معنی ہیں: ''پس آپ ''اُن دونوں'' میں سے ایک کے پاس تشریف لائے''۔ پس جب کہ عُبید کی روایت میں 'فَدَخَلَ عَلٰی اِحْدَاهُمَا' ہے تو یہ قطعاً عُبید کا مقولہ اور اس کی کہی ہوئی بات ہے، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے سنی ہوئی نہیں ہے۔ بہ لفظ دیگر، یوں سمجھیے کہ عُبید کی روایت کا نصف اوّل سَماعی ہے۔ یہ کہ اس نے کہا ہے کہ میں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے سنا، وہ فرماتی تھیں کہ میں نے اور حفصہ رضی اللہ عنہا نے باہم طے کیا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم دونوں میں سے جس کے پاس آئیں تو وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے مُنہ سے مغافیر کی بو آرہی ہے، کیا آپ نے مغافیر کھایا ہے؟ یہ قول خود عُبید نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے بس اتنا ہی سنا تھا، پھر اپنے قیاس سے قصّہ کی تکمیل کر ڈالی کہ ایسا ہی ہوا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا یا حفصہ رضی اللہ عنہا کے یہاں تشریف لے گئے، وہ بولیں: آپ کے مُنہ سے مغافیر کی بو آرہی ہے، کیا آپ نے مغافیر کھایا ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میں نے تو زینب بنت جحش رضی اللہ عنہا کے یہاں شہد پیا ہے اور اب میں نے قسم کھالی ہے کہ آیندہ نہ پیوں گا، تم اس کا کسی سے ذکر نہ کرنا۔ محض اپنے قیاس سے قصہ کی تکمیل کر دینے کے بعد عبید نے عطاء بن ابی رباح کو، اور عطاء نے ابن جُریج کو یہ بتایا کہ سورۂ تحریم کی ابتدائی پانچ آیات کا شانِ نزول یہی قصہ ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا: 'لِمَ تُحَرِّمُ مَآ اَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ تَبْتَغِيْ مَرْضَاتَ اَزْوَاجِكَ' (التحریم 66:1) آپ اپنی بیویوں کی خوش نودی کی خاطر اس چیز کو جسے اللہ نے آپ کے لیے حلال کیا ہے (یعنی شہد کو) اپنے اُوپر کیوں حرام کر رہے ہیں؟ یعنی شہد تناول نہ کرنے کی قسم کیوں کھالی؟ اس واقعہ پر ڈانٹتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے عائشہ رضی اللہ عنہا و حفصہ رضی اللہ عنہا سے کہا ہے: 'اِنْ تَتُوْبَآ اِلَى اللّٰهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوْبُكُمَا' (التحریم 66:4) یعنی تم دونوں کو اپنی اس حرکت سے توبہ کرنی چاہیے۔

لیکن حق یہ ہے کہ عبید بن عمیر کی یہ روایت اوّل سے آخر تک غلط ہی غلط ہے۔ اس کا نصف اوّل جو سماعی ہے، وہ بھی قطعاً غلط ہے اور نصف ثانی جو قیاسی ہے (مدرج) وہ بھی قطعاً غلط ہے۔ اور اس حقیقت کی دلیل ہے کہ عبید بن عمیر نے نہ سورۂ تحریم کی ان ابتدائی 5 آیتوں کو غور و تامل سے پڑھا تھا، نہ وہ قرآن کریم کے اس طرزِ بیان سے واقف تھا کہ 'وَاِذْ' فرما کر قرآن میں ہر جگہ کوئی مستقل واقعہ بیان کیا گیا ہے، جو ما قبل میں ذکر فرمودہ واقعہ سے الگ ہوتا ہے۔ عبید بن عُمیر بن قتادہ لیثی جندعی مکی تابعی تھا اور وعظ گوئی اس کا مشغلہ تھا۔ واعظین عموماً روایات بیان کرنے میں غیر محتاط ہوتے ہیں۔ واعظین زیادہ تر کم علم لوگ ہوا کرتے ہیں اور اُن کے پیشِ نظر بس مخاطبین کو متاثر کرنا اور محفل میں گرمی بپا کرنا رہتا ہے۔ عبید بن عمیر کبھی تحصیلِ علم کی غرض سے مدینۂ منورہ نہیں گیا کہ حضرت اُم المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے اسے استفادۂ علم کی سعادت حاصل ہوتی۔ اُم المومنین رضی اللہ عنہا حج کی غرض سے مکہ مکرمہ تشریف لے جاتی تھیں۔ اُن کے مکہ میں قیام کے زمانہ میں عبید بن عمیر بھی حاضرِ خدمت ہوتا تھا۔ اس وقت عبید نابالغ بچہ تھا۔ تو کیا تصور کیا جا سکتا ہے کہ حضرت اُم المومنین رضی اللہ عنہا نے کم سن عبید بن عمیر کو جو اُم المومنین کا کوئی عزیز قریب نہ تھا، اپنے اور حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کے متعلق ایسی کہانی سنائی ہو جو کسی کو بھی اُنھوں نے زندگی میں نہیں سنائی تھی؟ عقل اس سوال کا جواب قطعی نفی میں دیتی ہے۔ لہٰذا اس روایت کی اِسناد میں عبید بن عمیر کا 'سَمِعْتُ عَائِشَةَ رضی اللّٰہ عنہا' کہنا غلط ہے۔ اللہ ہی جانے کہ یہ غلط بیانی خود عبید نے کی تھی یا عطاء بن ابی رباح نے یا ابن جریج نے۔ ابن جریج کثیر الحدیث محدّث تھا، مگر اس کی سیرت دو برائیوں سے داغ دار تھی: ایک یہ کہ رِوایت میں تدلیس کرنے کا عادی تھا۔ تدلیس وہ خدا ناترس راوی کیا کرتے تھے جو کسی حدیث کے ضعیف ہونے سے واقف ہوتے، مگر چاہتے تھے کہ لوگوں میں وہ پھیل جائے اور وجہِ ضعف کا انھیں پتا نہ چلے۔ دوسری بات یہ تھی کہ مُتعہ کرنے کو نہ صرف جائز سمجھتا تھا، بلکہ عملاً اس پر کاربند بھی رہا۔ بقول امام شافعی ابن جریج نے اپنی زندگی میں ستّر (70) عورتوں سے متعہ کیا تھا۔ "تہذیب التہذیب" میں ہے:

'وَقَالَ الشَّافِعِيُّ اِسْتَمْتَعَ ابْنُ جُرَيْجٍ بِسَبْعِيْنَ امْرَأَة' (6/360)

اور اہلِ علم جانتے ہیں کہ متعہ زنا کی ہی ایک صورت ہے۔ ہاں، اہلِ رِفض و تشیع اسے جائز و کارِ ثواب قرار دیتے ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ابن جریج دراصل رافضی عقیدہ کا شخص تھا۔ ہاں

تقیہ کر کے اپنے رِفض پر پردہ ڈالے ہوئے تھا۔ پس ہو سکتا ہے کہ عطاء بن ابی رباح نے تو اس کی اسناد میں 'یَقُوْلُ (عُبید بْنُ عُمیر)عَنْ عَائشَۃَ رضی اللہ عنہا' کہا ہو اور ابن جریج نے اس غلط اور جھوٹی روایت کو لوگوں میں پھیلانے کی غرض سے 'عَنْ عَائشَۃَ رضی اللہ عنہا' کی جگہ 'سَمِعْتُ عَائشَۃَ رضی اللہ عنہا' کہہ دیا ہو، کیونکہ اس روِایت سے حضرت اُم المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کے متعلق لوگوں میں بدگمانی پیدا کرنا اُسے مقصود تھا، اس لیے کہ اہل رِفض و تشیع حضرت اُم المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے سخت بغض وعداوت رکھتے ہیں۔

بہر کیف، عبید بن عمیر کی روایت کا نصف اوّل جو سماعی ہے، یقیناً وہ اس نے حضرت اُم المومنین رضی اللہ عنہا سے نہیں سنا۔ اُم المومنین رضی اللہ عنہا اَن ہوا قصہ کیسے بیان کر سکتی تھیں؟ اللہ ہی جانے کہ عبید بن عمیر نے یہ جھوٹی اور بے ہودہ کہانی کس سے سنی تھی؟ اور کسے باشد تھا وہ حضرت اُم المومنین رضی اللہ عنہا سے بغض رکھنے والا ہے۔ رہا اس کی روایت کا نصف ثانی جو قیاسی ہے تو وہ بھی شروع سے آخر تک قطعاً غلط ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ شہد کا یہ قصہ پیش آیا تھا، خواہ اس طرح جیسے عروہ کی روایت میں ہے، خواہ اس طرح جیسے عبید بن عمیر کی روایت میں ہے، بہر کیف اللہ تعالیٰ کے ارشاد 'یٰٓاَیُّھَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ اللّٰہُ لَکَ تَبْتَغِیْ مَرْضَاتَ اَزْوَاجِکَ' (التحریم 66:1) کا اس قصہ سے ذرا بھی تعلق نہیں ہے، اس لیے کہ قرآن مجید میں یہ قصہ زیرِ تبصرہ لایا جاتا تو اللہ تعالیٰ اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے 'لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ اللّٰہُ لَکَ تَبْتَغِیْ مَرْضَاتَ اَزْوَاجِکَ' نہ فرماتا، کیونکہ اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ شہد ترک کیا تھا یا جیسا کہ عبید بن عمیر کی روایت میں ہے، اسے آیندہ نہ پینے کی قسم کھالی تھی تو اس کا باعث بیویوں کی رضاجوئی نہ تھی، بلکہ بوے بد سے کراہت اس کا باعث تھی۔ لہٰذا آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے 'لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ اللّٰہُ لَکَ تَبْتَغِیْ مَرْضَاتَ اَزْوَاجِکَ' فرمانا بے جا ہوتا، حالاں کہ قرآنِ مجید کے کسی لفظ کے متعلق تصور نہیں کیا جا سکتا کہ وہ بے جا و بے محل ہے۔ پس یہ غلط بات جس بات سے لازم آرہی ہے، وہی غلط ہے، اس لیے ماننا پڑے گا کہ ان آیات کا اس قصہ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے شہد کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے 'لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ اللّٰہُ لَکَ' نہیں فرمایا تھا۔

اگر اللہ تعالیٰ نے اس پر نکیر فرمائی ہوتی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت زینب رضی

اللہ عنہا یا حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کے یہاں کا شہد پینا خود پر حرام کر لیا تھا اور اسے نہ پینے کی قسم کھالی تھی تو 'لِمَ حَرَّمْتَ مَآ اَحَلَّ اللّٰہُ لَکَ تَبْتَغِیْ مَرْضَاتَ اَزْوَاجِکَ' فرمایا جاتا، 'حَرَّمْتَ' (صیغۂ ماضی) کی جگہ 'تُحَرِّمُ' (صیغۂ مضارع) ارشاد نہ ہوتا۔

جس شخص کو قرآن مجید سمجھنے کی کچھ بھی توفیق ملی ہے، وہ جانتا ہے کہ قرآنِ عزیز میں 'وَاِذْ' کہہ کر جو واقعہ بیان کیا گیا ہے، وہ ما قبل میں ذکر کی ہوئی بات سے الگ اور مستقل واقعہ ہوتا ہے۔ سورۂ بقرہ کا چھٹا، ساتواں، آٹھواں رکوع ہی پڑھ لیا جائے تو یہ حقیقت خوب واضح ہو جائے گی۔ اس کا مقتضا یہ ہے کہ سورۂ تحریم میں 'وَاِذْ اَسَرَّ النَّبِیُّ اِلٰی بَعْضِ اَزْوَاجِہٖ حَدِیْثًا' (التحریم 66:3) فرما کر جس واقعہ کا ذکر کیا گیا ہے، وہ اس واقعہ سے الگ ہے جس کی طرف 'یٰٓاَیُّھَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ اَحَلَّ اللّٰہُ لَکَ' میں اشارہ فرمایا گیا ہے۔ لیکن عبید بن عمیر نے فہم قرآن سے نا آشنا ہونے کی بنا پر آیت 'وَاِذْ اَسَرَّ النَّبِیُّ' کو بھی شہد کی اس بے اصل اور جھوٹی کہانی سے جوڑ دیا ہے۔

ان آیات اور پوری سورۂ تحریم کی واضح و مفصل تفسیر میری کتاب "مفتاح القرآن" (جلد پنجم) میں پڑھیے۔ یہاں میں یہ بیان کرنے پر اکتفا کرتا ہوں کہ ان آیات میں ازواجِ مطہرات سے متعلق دو واقعوں کا ذکر ہے۔

پہلا واقعہ

پہلا واقعہ یہ ہے کہ بیویوں کی خوش نودی کی خاطر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود کو ایسی چیز سے محروم کر لینا اور دست کش ہو جانا چاہتے تھے جسے اللہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے حلال قرار دیا تھا۔ اس سے مراد ہے: حضرت ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا سے جسمانی تعلق۔ حضرت ماریہ رضی اللہ عنہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کنیز تھیں۔ ان کے بطن سے صاحب زادے ابراہیم پیدا ہوئے تو وہ ازواجِ مطہرات کے لیے باعثِ رشک بن گئیں۔ اُن کی طرف سے مطالبہ ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ماریہ رضی اللہ عنہا سے صحبت و مباشرت کا تعلق نہ رکھیں۔ اس مطالبہ کی بنیاد یہ تھی کہ آقا پر شرعاً اپنی کنیز سے ہم بستر ہونا لازم نہیں۔ اور شوہر پر منکوحہ بیوی کا یہ حق لازم ہے۔ اگر کسی شخص کی دو بیویاں ہوں تو اُن میں سے کسی کے لیے شرعاً جائز نہیں کہ شوہر سے یہ مطالبہ کرے کہ دوسری بیوی سے، یعنی سوت سے مباشرت کا تعلق نہ رکھو۔ یہ مطالبہ

چونکہ حق تلفی کا مطالبہ ہے، اس لیے ناجائز ہے، لیکن اگر کسی شخص کے پاس بیوی بھی ہو اور کنیز بھی ہو اور بیوی شوہر سے مطالبہ کرے کہ تم اپنی کنیز سے جسمانی تعلق نہ رکھو تو بیوی کا یہ مطالبہ شرعاً ناجائز نہیں ہے، کیونکہ یہ مطالبہ حق تلفی کا مطالبہ نہیں ہے۔ لیکن بیوی کا یہ مطالبہ ماننے، نہ ماننے کا شوہر کو اختیار ہے۔ چاہے مانے، چاہے نہ مانے۔ پس اُمہات المومنین کا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مطالبہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا سے کنارہ کش رہا کریں، شرعاً ناجائز نہ تھا اور اس مطالبہ کو ماننا، نہ ماننا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اختیار میں تھا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیال فرمایا کہ بیویوں کی یہ بات مان لینے میں کیا مضائقہ ہے؟ مگر اللہ تعالیٰ کو آپ کا یہ خیال پسند نہ آیا، کیونکہ بیویوں کو آپ کی رضا کا طالب ہونا چاہیے، نہ کہ اُلٹے آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان کی رضا کے طالب ہوں، اس لیے اللہ تعالیٰ نے آپ کو خطاب کر کے فرمایا:

'یٰٓاَیُّهَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ '(التحریم 66: 1)' اے نبی، تو کیوں محروم کرے (خود کو) اس سے، جسے اللہ نے تیرے لیے جائز قرار دیا ہے۔''، 'تَبْتَغِیْ مَرْضَاتَ اَزْوَاجِكَ''، ''تو اپنی بیویوں کی خوش نودی چاہتا ہے۔'' یعنی بیویوں کو آپ کی خوش نودی حاصل کرنے کا فکر و اہتمام رکھنا چاہیے، نہ کہ آپ کو اُن کی خوش نودی کا اتنا فکر و اہتمام ہو کہ ایک جائز چیز سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم دست بردار ہو جائیں۔ 'وَاللّٰهُ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ'(التحریم 66: 1)''اور اللہ بڑا معاف کر دینے والا، رحمت والا ہے۔''، یعنی آپ کی بیویوں نے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر بے جا فرمایش مسلط کرنا چاہی ہے۔ اگرچہ ان کا طرزِ عمل نازیبا ہے، لیکن آپ ان کے قصور سے در گذر فرمائیں۔ اللہ غفور و رحیم ہے تو اس کے نبی کی بھی یہی شان ہونی چاہیے۔

واضح رہے کہ ازواجِ مطہرات کے مطالبہ پر حضرت ماریہ رضی اللہ عنہا سے تعلق ترک کر دینے کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم خیال ہی فرما رہے تھے، ترکِ تعلق کیا نہیں تھا، کیونکہ اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ازواجِ مطہرات کا مطالبہ مان لیا ہوتا تو اللہ تعالیٰ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے 'لِمَ حَرَّمْتَ' فرماتا۔ اللہ تعالیٰ کا اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے 'لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ ' فرمانا مسلمانوں کے دلوں میں یہ خیال پیدا کر سکتا تھا کہ ہم جو کسی مباح کام کو کرنے یا نہ کرنے کی قسم کھا لیتے ہیں تو چونکہ یہ بھی 'تَحْرِیمُ مَآ أَحَلَّ اللّٰهُ' ہے، لہٰذا ہمیں کسی مباح کام کو کرنے یا نہ کرنے کی قسم نہیں کھانی چاہیے۔ اس اُبھر سکنے والے خیال کا ازالہ کرنے کے لیے مسلمانوں سے خطاب کر

کے فرمایا:

’قَدۡ فَرَضَ اللّٰہُ لَکُمۡ تَحِلَّۃَ اَیۡمَانِکُمۡ‘ (التحریم 66:2) ”اللہ نے تمھارے لیے مقرر کر دیا ہے تمھاری قَسموں کی حرمت ختم کرنے کا طریقہ“۔ یعنی قسم کھا کر جس مباح کام کو تم اپنے اوپر حرام کر لیتے ہو تو اگر حسبِ سابق اس کام کو اپنے لیے جائز کر لینا منظور ہو تو اس کا طریقہ اللہ تعالیٰ نے تمھارے لیے طے فرما دیا ہے، جس کا ذکر سورۂ مائدہ میں ہو چکا ہے، یعنی دس مسکینوں کو کھانا کھلانا یا انھیں لباس دے دینا یا ایک غلام آزاد کرنا اور ان تینوں میں سے کسی کی بھی استطاعت نہ ہو تو تین دن روزہ رکھنا۔ یہ قسم کا کفارہ ہے اور اس کی ادائیگی قسم توڑنے سے واجب ہوتی ہے۔ قسم توڑ کر کفارہ ادا کر دیا تو قسم توڑنے کا گناہ ذِمہ نہ لگے گا۔ اس تصریح سے واضح ہو گیا کہ کوئی مباح کام کرنے یا نہ کرنے کی قسم کھا لینا جائز ہے۔

وَاللّٰہُ مَوۡلٰکُمۡ وَھُوَ الۡعَلِیۡمُ الۡحَکِیۡمُ. (التحریم 66:2) ”اور اللہ تمھارا آقا ہے اور وہ عِلم والا، حکمت والا ہے۔“

دوسرا واقعہ

دوسرا واقعہ اِنھی ایام میں یہ پیش آگیا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا سے کوئی بات بہ طورِ راز کہی تھی۔ حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا نے یہ خیال کر کے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو بہت چاہتے ہیں، اس لیے ان کو یہ بات بتا دینے میں کوئی حرج نہ ہو گا، وہ بات حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کو بتادی۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو مطلع کر دیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس بیوی سے راز کی بات کہی تھی، اس نے وہ بات فلاں بیوی کو بتادی ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے شکایتی انداز میں سیدہ حفصہ رضی اللہ عنہا سے کہا کہ تم نے وہ بات کسی کو بتادی، راز کو راز نہ رکھا۔ حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا بجائے اس کے کہ اپنی غلطی پر ندامت کا اظہار فرماتیں، بولیں کہ آپ کو یہ کس نے بتایا؟ انھیں خیال ہوا کہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا ہو گا کہ مجھے حفصہ رضی اللہ عنہا نے یہ بتایا ہے، کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے علاوہ اور کسی سے حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا نے

اس کا ذکر نہ کیا تھا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مجھے اس کی خبر اس نے دی ہے جو سب کچھ جانتا اور ہر کھلی چھپی چیز سے باخبر ہے، یعنی اللہ تعالیٰ نے۔ حفصہ رضی اللہ عنہا نے اپنی اس غلطی کو چنداں اہمیت نہ دی اور اس پر ندامت کا اظہار نہ کیا۔ سیدہ عائشہ و سیدہ حفصہ رضی اللہ عنہما میں باہم بڑی گہری محبت تھی۔ حضرت ماریہ رضی اللہ عنہا سے قطع تعلق پر اصرار کرنے میں دونوں ہم نوا اور پیش پیش تھیں۔ اس پر یہ واقعہ مستزاد ہوا۔ فرطِ ملال کے باعث حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں سے ایک ماہ الگ رہنے کی قسم کھالی۔ چنانچہ اُم المومنین اُم سلمہ رضی اللہ عنہا کا بیان ہے: 'اَنَّ النَّبِیَّ صَلی اللّٰہ عَلَیہِ وَسَلَّمَ حَلَفَ أَنْ لَّا یَدْخُلَ عَلٰی بَعْضِ اَھْلِہٖ شَھْرًا' (صحیح بخاری، طبع ہند، کتاب النکاح)۔

'بَعْضِ اَھْلِہٖ' سے مراد حضرت عائشہ و حضرت حفصہ رضی اللہ عنہما ہیں۔ شوہر کا اپنی بیوی سے الگ رہنے کی قسم کھالینا اصطلاح میں اِیلا کہلاتا ہے۔ اِیلا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام بیویوں سے نہیں، بلکہ صرف دو سے کیا تھا، لیکن عملاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک ماہ تک سب سے کنارہ کش اور بالا خانہ پر مقیم رہے تھے۔ اسی لیے متعدد حدیثوں میں اس کا اِطلاق کے ساتھ ذکر ہو گیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ازواج مطہرات سے اِیلا فرمایا تھا۔ کم علم مفسرین اور سیرت نگاروں نے غلط لکھا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام ازواج سے اِیلا فرمایا تھا۔ ہاں تو اس دوسرے واقعہ کے متعلق، یعنی اِفشاے راز کے واقعہ کے متعلق اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

'وَاِذْ اَسَرَّ النَّبِیُّ اِلٰی بَعْضِ اَزْوَاجِہٖ حَدِیْثًا' (التحریم 66:3) ''اور جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ایک بیوی سے ایک راز کی بات کہی تھی۔''، یعنی فرما دیا تھا کہ اس کا کسی سے ذکر نہ کرنا۔ 'فَلَمَّا نَبَّاَتْ بِہٖ وَاَظْھَرَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ عَرَّفَ بَعْضَہٗ وَاَعْرَضَ عَنْۢ بَعْضٍ' (التحریم 66:3) ''پس جب اُس نے اِس بات کی (دوسری بیوی کو) خبر دے دی اور اللہ نے اسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر ظاہر کر دیا تو نبی نے اس سے کچھ بات کا تذکرہ کیا کچھ کا نہیں کیا''، یعنی بس اجمالی طور پر فرمایا کہ دیکھو تم نے وہ بات کسی کو بتا دینے کی غلطی کی ہے۔ 'فَلَمَّا نَبَّاَھَا بِہٖ قَالَتْ مَنْ اَنْۢبَاَکَ ھٰذَا' (التحریم: 3) ''پس جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس سے اِس کا ذکر کیا تو بولی: آپ کو یہ بات کس نے بتائی؟'' 'قَالَ نَبَّاَنِیَ الْعَلِیْمُ الْخَبِیْرُ' (التحریم 66:3) ''فرمایا: مجھے دانا و باخبر (ذاتِ حق) نے بتائی ہے۔ وہ راز کی بات کیا تھی؟ اسے اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔'' اُم المومنین سیدہ حفصہ رضی اللہ عنہا نے

صرف حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اس کا ذکر کر دیا تھا۔ ان کے علاوہ عمر بھر کسی سے اس کا ذکر نہیں کیا، نہ اُم المومنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا عمر بھر اسے زبان پر لائیں۔ نہ کسی صحابی نے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اسے دریافت کرنے کی ضرورت سمجھی، اس لیے ہمیں بھی اس کی کھوج میں نہ پڑنا چاہیے۔ کوئی اس کا کھوج لگا بھی نہیں سکتا، کیونکہ نہ قرآنِ کریم میں اس کا ذکر ہے، نہ کسی صحیح حدیث میں، نہ کسی صحابی نے اس کے متعلق لب کشائی کی ہے۔

اکنوں کرا دماغ کہ پُرسد زِ باغباں
بلبل چہ گُفت و گل چہ شَنید و صبا چہ کرد

کتبِ تفسیر میں اناپ شناپ کچھ اقوال ضرور مذکور ہیں، جو قطعاً ناقابلِ اعتبار و ناسزاے التفات ہیں۔ صحیح بخاری و صحیح مسلم میں بس حضرت عمر رضی اللہ عنہا کا یہ قول مذکور ہے: 'وَكَانَ قَدْ اَقْسَمَ اَنْ لَّا يَدْخُلَ عَلَيْهِنَّ شَهْرًا، فَاعْتَزَلَ النَّبِيُّ صلى الله عَلَيهِ وَسَلَّمَ مِنْ اَجْلِ ذٰلِكَ الْحَدِيْثِ حِيْنَ اَفْشَتْهُ حَفْصَةُ لِعَائشَةَ تَسْعًا وعِشْرِيْنَ لَيْلَةً' (بخاری، رقم 2468، رقم 5191۔ مسلم، رقم 1479)۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ازواجِ مطہرات سے ایک ماہ تک الگ رہنے کی قسم کھالی تھی اس بات کی وجہ سے جس کا حفصہ رضی اللہ عنہا نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے ذکر دیا تھا۔ ہماری ان دونوں محترم ماؤں سے خطاب کر کے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: 'اِنْ تَتُوْبَآ اِلَى اللّٰهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوْبُكُمَا وَاِنْ تَظٰهَرَا عَلَيْهِ فَاِنَّ اللّٰهَ هُوَ مَوْلٰىهُ وَ جِبْرِيْلُ وَ صَالِحُ الْمُؤْمِنِيْنَ ۚ وَ الْمَلٰٓئِكَةُ بَعْدَ ذٰلِكَ ظَهِيْرٌ' (التحریم 4:66)، ''اگر تم دونوں اللہ سے توبہ کر لو (تو بہتر ہو گا کیونکہ) تمھارے دل جھک گئے ہیں اس رویہ کی طرف جو تمھارے شایانِ شان نہیں ہے اور اگر تم دونوں اس کے، یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بر خلاف اِیکا کرو گی تو (اللہ کے نبی کا کچھ نہ بگاڑ سکو گی کیونکہ) بے شک اللہ خود اس کا حمایتی ہے اور جبریل اور نیک اہلِ ایمان۔ اور اس کے بعد یہ سن لو کہ فرشتے پشت پناہ ہیں۔''

یعنی تمھارے لیے دو راستے ہیں: ایک صحیح، ایک غلط۔ صحیح راستہ یہ ہے کہ اللہ سے توبہ کرو۔ رشک و غیرت کے جوش نے تمھارے دلوں کو غلط رُخ دے دیا ہے، اسے محسوس کر کے اپنی اصلاح کر لو۔ اور غلط راستہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دل آزاری کرنے میں اِیکا کر لو اور اس کوشش میں لگی رہو کہ آپ وہ کریں جو تم چاہو۔ اس رویہ کا نتیجہ تمھارے حق میں برا نکلے

گا۔ اس غلط راہ پر چل کر تم اللہ کی عنایت سے، فرشتوں کی دُعا سے اور مومنین کی محبت سے محروم ہو جاؤ گی، حتیٰ کہ اپنے گرامی مرتبہ باپوں کی نگاہوں سے بھی گر جاؤ گی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زوجیت کے شرف سے محروم کر دی جاؤ گی اور اس خام خیالی میں نہ رہنا کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کو تم جیسی اور بیویاں نہ مل سکیں گی۔ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمھیں طلاق دے دیں گے تو اللہ اپنے رسول کو تم سے بہتر خوش خِصال بیویاں مرحمت فرمادے گا۔

یہ دونوں واقعے بجاے خود چنداں اہم اور غیر معمولی نہ تھے، لیکن ازواجِ مطہرات معمولی خواتین نہ تھیں۔ عام مومن عورتوں کی سطح سے بہت اونچی شان کی حامل تھیں۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں اس عظیم المرتبہ ہستی کی زوجیت کا شرف عطا فرمایا تھا جو ”بعد از خدا بزرگ تُوئی قصّہ مختصر“ کی مصداق ہے، اس لیے ان معمولی سی دو باتوں پر اللہ تعالیٰ نے اُن کی ایسی سخت گرفت فرمائی کہ قیامت تک پڑھے جانے والے قرآن میں اُن کا ذکر کر دیا تاکہ خود وہ بھی عمر بھر ان آیتوں کو وقتاً فوقتاً پڑھتی اور شرمندہ ہوتی رہیں کہ ہم نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر اپنی مرضی مسلط کرنے کی کوشش کی تھی۔ کاش! ہم سے یہ غلطی سرزد نہ ہوئی ہوتی۔ اور وہ راز کی بات کہہ دینے والی اُم المومنین رضی اللہ عنہا افسوس کیا کریں کہ کاش! میں اس غلطی کا ارتکاب نہ کرتی اور اُمہات المومنین کے بیٹے اور بیٹیاں، یعنی تمام مومن مرد اور تمام مومن عورتیں ان آیتوں کو پڑھ کر اپنی بزرگ مرتبہ ماؤں کی روشن و پاکیزہ سیرت کے چہرے پر یہ دو تِل دیکھ لیا کریں۔

اَللّٰھُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ عَلٰی رَسُوْلِكَ مُحَمَّدٍ وَعَلٰی اَزْوَاجِہٖ کَمَا تُحِبُّ وَتَرْضٰی عَدَدَ مَا تُحِبُّ وَتَرْضٰی.

ڈاکٹر عرفان شہزاد

کیا قریش بنو ہاشم کی خلافت سے خائف تھے؟

(ڈاکٹر عمار خان ناصر کے ایک تبصرے کے جواب میں)

["نقطۂ نظر" کا یہ کالم مختلف اصحابِ فکر کی نگارشات کے لیے مختص ہے۔ اس میں شائع ہونے والے مضامین سے ادارے کا متفق ہونا ضروری نہیں ہے۔]

زمانۂ قبل از اسلام سے قریش کی سیاسی اور مذہبی سیادت بنو عبد مناف کے پاس تھی۔ سیاسی قیادت بنو عبد شمس کے ہاتھ میں تھی، یہ پھر عبد شمس کے بیٹے امیہ کی اولاد میں رہی، جب کہ مذہبی امور کے ذمہ دار بنو ہاشم تھے۔ یہ دونوں قبیلے، بنو عبد مناف کی مشترکہ عصبیت کے تحت ایک دوسرے کے حلیف اور اپنے مخالفین کے مقابلے میں ایک اکائی تصور کیے جاتے تھے۔ آپس میں پے در پے نکاحوں کی وجہ سے دونوں قبائل ایک دوسرے کے سسرالی، ننھیالی اور ددھیالی رشتہ دار تھے۔ ان کے سردار اکثر ایک دوسرے کے ندیم، یعنی گہرے دوست، ضامن اور محافظ ہوتے تھے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بنو ہاشم سے تھے، ان کی ذات میں مذہبی اور سیاسی قیادت کا اجتماع ہو گیا تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بنو عبد مناف کی خواہش تھی کہ اقتدار پہلے کی طرح انھیں ہی حاصل رہے۔ خاص طور پر بنو ہاشم میں یہ خواہش پیدا ہوئی کہ پہلی بار اقتدار ان کے خاندان میں آیا تھا تو اس کا تسلسل انھی میں جاری رہے، مگر مسئلہ یہ تھا کہ بنو ہاشم کے پاس ایسا کوئی

شخص نہ تھا جو خلافت کے قابل قبول امیدوار کے طور پر پیش کیا جا سکتا۔ واحد دستیاب امیدوارِ خلافت حضرت علی تھے، جو اس وقت تیس برس کے نوجوان تھے اور ان کا کوئی سیاسی کیریئر نہ تھا۔ تاہم، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنے نسبی اور صہری تعلق کی بنا پر وہ خلافت کے امیدوار کی حیثیت سے پیش کیے جا سکتے تھے، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تیار کردہ جماعت میں قیادت کے روایتی معیار میں ایک بڑی تبدیلی آ گئی تھی، جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ان کے مشن میں اپنی دیرینہ رفاقت، قربانیوں اور مسلمانوں کے اجتماعی معاملات کی نگرانی میں نمایاں ہونے والے افراد اس جماعت کی قیادت کے لیے فطری طور پر زیادہ اہل سمجھے گئے۔ ان میں نمایاں ترین حضرت ابو بکر تھے، جو بنو تیم سے اور حضرت عمر تھے، جو بنو عدی سے تعلق رکھتے تھے۔ یہ قریش کے نسبتاً کم زور قبیلے تھے۔

بنو ہاشم اور بنو امیہ کی قیادت اور ان کے نمایاں لوگوں نے اسلام کی مخالفت کی تھی اور اسے قبول کرنے میں تاخیر سے کام لیا تھا۔ اس بنا پر مسلمانوں کی اس نئی جماعت کے لیے وہ لوگ بہ طور قائد قابل قبول نہ تھے۔ چنانچہ بنو ہاشم کے سردار حضرت عباس، بنو امیہ کے سردار ابو سفیان اور ان کے حلیف، بنو اسد میں سے حضرت زبیر بن عوام، جن کی والدہ حضرت صفیہ بنت عبد المطلب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سگی پھوپھی تھیں، نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے فوراً بعد بنو ہاشم میں سے حضرت علی جیسے نوجوان کو خلیفہ بنانے کی کوشش کی، کیونکہ ان کے پاس سب سے بہتر دستیاب امیدوار وہی تھے۔ بنو امیہ کے حضرت عثمان جو عمر میں سینئر صحابہ کے قریب اور اپنی مالی خدمات کی بنا پر لوگوں میں بہت محبوب تھے، بنو عبد مناف کے لیے ایک زیادہ موزوں امیدوار خلافت ہو سکتے تھے، مگر وہ خلافت کے امیدوار ہی نہیں تھے اور نہ مسلمان انھیں حضرت ابو بکر و حضرت عمر کے مقابلے میں خلافت کے لیے منتخب کر سکتے تھے، مگر حضرت علی اپنی کم عمری اور کم سیاسی حیثیت کے باوجود امیدوار خلافت بن کر سامنے آئے۔

تیسرے خلیفہ کے انتخاب کے وقت اتفاق رائے سے حضرت عثمان کا انتخاب عمل میں آیا تو قریش اور ان کے ماتحت مسلمانوں کی قیادت دوبارہ بنو عبد مناف میں آ گئی۔ تاہم بنو ہاشم کو اب بھی خلافت نہ مل سکی۔ اگلے مرحلے میں جب بنو ہاشم سے حضرت علی بالآخر خلافت کی مسند پر بیٹھے تو قریش نے ان کی خلافت کو تسلیم نہیں کیا۔

قریش کے اس گریز کی وجوہات دیگر تھیں، وہ حضرت علی کی طرف سے قصاص عثمان میں تاخیر اور باغیوں کی طرف ان کے جھکاؤ کی وجہ سے ان کی بیعت سے گریزاں ہوئے، مگر یہ تاثر پیدا کیا گیا کہ قریش ابتدا ہی سے بنو ہاشم کو خلافت سے دور رکھنے میں ملوث تھے۔ اس تاثر کو تقویت ان آثار سے ملتی ہے جن میں حضرت علی اور حضرت عمر نے اس بات کا ذکر کیا ہے اور اس واقعہ کو بھی اس کے ثبوت میں پیش کیا جاتا ہے جس میں پہلے خلیفہ کے انتخاب کے دوران میں بنو عبد مناف کے اجلاس کو حضرت عمر نے مداخلت کر کے سبوتاژ کر دیا تھا، جس میں حضرت علی کو خلیفہ منتخب کرنے کی بابت مشاورت جاری تھی۔

بنو ہاشم کے خلاف قریش کے مذکورہ رویے سے متعلق حضرت علی سے منقول اثر درج ذیل ہے:

فَتَقُوْلُ: إِنْ وُلِّيَ عَلَيْكُمْ بَنُو هَاشِمٍ لَمْ تَخْرُجْ مِنْهُمْ أَبَدًا، وَمَا كَانَتْ فِي غَيْرِهِمْ مِنْ قُرَيْشٍ تَدَاوَلْتُمُوهَا بَيْنَكُمْ. (تاریخ الطبری 4/ 233)

”تم کہتے ہو کہ بنو ہاشم کو تم پر حکمرانی دے دی گئی تو حکومت ان سے کبھی نہ نکلے گی۔ اور اگر قریش کے کسی دوسرے قبیلے میں ہو تو وہ تمھارے درمیان گردش کرتی رہے گی۔“

حضرت عمر سے مروی اثر درج ذیل ہے:

”عبد اللہ بن عباس سے مروی ہے کہ میں حضرت عمر کے ساتھ سفر میں نکلا۔ راستے میں انھوں نے پوچھا: کیا تم جانتے ہو کہ خلافت کے معاملے میں تمھاری قوم نے تمھیں (بنو ہاشم کو) کیوں الگ رکھا؟ میں نے لاعلمی کا اظہار کیا تو انھوں نے کہا: مجھے معلوم ہے۔ وہ اس بات کو ناپسند کرتے تھے کہ تمھارے خاندان میں نبوت اور خلافت، دونوں جمع ہو جائیں۔“

(انساب الاشراف، بلاذری 10/ 378)

ان آثار کی بنا پر ڈاکٹر عمار خان ناصر صاحب نے بھی یہ قرار دیا ہے کہ حضرت ابو بکر و عمر جیسی بزرگ اور بلند مرتبہ شخصیات کے ہوتے ہوئے حضرت علی کا بہ طور خلیفہ منتخب ہونا تو ممکن نہ تھا، لیکن بنو ہاشم میں اگر کوئی شخص ان بزرگ صحابہ کے پائے کا ہوتا تو بھی قریش اس کو خلیفہ منتخب کرنے سے گریز کرتے (دیکھیے: ویڈیو سیریز، تفہیم الآثار، قسط 56)۔

یہ مفروضہ کہ بنو ہاشم میں کوئی شخص حضرت ابو بکر اور حضرت عمر کے پائے کا ہوتا تو بھی اسے

خلافت سے دور رکھنے کی کوشش کی جاتی، یہ محض مفروضہ ہی نہیں، ایک بڑا الزام بھی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ بنو ہاشم میں خلافت کے لیے موزوں امیدوار تھا ہی نہیں کہ قریش کو اسے خلافت سے دور رکھنے کے لیے کوئی سازش رچانی پڑتی۔ یہی وجہ ہے کہ خلافت کے پہلے دو انتخابات میں بنو ہاشم نفیًا یا اثباتًا کہیں زیر بحث ہی نہیں آئے۔

قریش کے بارے میں یہ تاثر قبول کر لیا جائے کہ وہ بنو ہاشم کو خلافت سے دور رکھنے کی شعوری کوشش میں ملوث تھے تو قریش کی اس وقت کی قیادت جن اکابر صحابہ کے پاس تھی، ان کی امانت و دیانت پر سوال کھڑے ہو جاتے ہیں۔ تاہم، حقیقت یہ ہے کہ مذکورہ بالا پس منظر سامنے رہے تو قریش کے بارے میں اس تاثر کی نفی تو ہو ہی جاتی ہے، بلکہ آیندہ پیش کیے جانے والے حقائق سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ خلفا کی کوششوں ہی سے حضرت علی اس قابل ہوئے کہ خلیفہ کے انتخاب میں زیر غور آ سکے، ورنہ ان کے طبعی اور علمی رجحانات ان کی سیاسی قد آوری میں مانع تھے۔ وہ جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں سیاسی منظر نامے پر غیر نمایاں رہے، اسی طرح خلفا کے دور میں بھی سیاست کے میدان میں سامنے نہ آ سکتے تھے۔

اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں حضرت علی کبھی کسی سرکاری عہدے پر فائز رہے اور نہ، ایک آدھ بار کے سوا، کوئی سرکاری ذمہ داری انھیں تفویض کی گئی۔ مدینے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی غیر موجودگی میں ان کی نیابت کے لیے بھی ان کو کبھی مقرر نہیں کیا گیا تھا۔ غزوۂ تبوک کے موقع پر انھیں بنو ہاشم کی دیکھ بھال کی ذمہ داری سونپی گئی تھی، جب کہ مدینے پر محمد بن مسلمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نائب کی حیثیت سے مقرر تھے۔[1]

عہد رسالت کے آخری دور تک وہ خود کو ایک ناتجربہ کار نوجوان سمجھتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس تاثر کی نفی نہیں کی تھی۔

اس حوالے سے درج ذیل روایت پیش کی جاتی ہے:

عن علی، قال: بعثنی رسول اللہ　　　”حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی

[1] ۔ البدایۃ والنہایۃ 11/ 162۔

صلى الله عليه وسلم إلى اليمن قاضيًا، فقلت: يا رسول الله، ترسلني وانا حديث السن، ولا علم لي بالقضاء، فقال: ”إن الله سيهدي قلبك، ويثبت لسانك، فإذا جلس بين يديك الخصمان فلا تقضين حتى تسمع من الآخر كما سمعت من الاول فإنه احرى ان يتبين لك القضاء“، قال: فما زلت قاضيًا او ما شككت في قضاء بعد.

(ابو داؤد، رقم 3582)

ہے کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن کا قاضی بنا کر بھیجا تو میں نے عرض کیا: اللہ کے رسول، آپ مجھے قاضی بنا کر بھیج رہے ہیں، جب کہ میں کم عمر ہوں اور قضا (فیصلہ کرنے) کا علم بھی مجھے نہیں ہے۔ اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ تعالیٰ تمھارے دل کی رہنمائی کرے گا اور تمھاری زبان کو ثابت رکھے گا۔ جب تم فیصلہ کرنے بیٹھو اور تمھارے سامنے دونوں فریق موجود ہوں تو جب تک تم دوسرے کا بیان اسی طرح نہ سن لو، جس طرح پہلے کا سنا ہے، فیصلہ نہ کرو، کیونکہ اس سے معاملے کی حقیقت واشگاف ہو کر سامنے آ جائے گی۔ حضرت علی کہتے ہیں: میں برابر فیصلہ دیتا رہا، یا ان کے الفاظ یہ تھے: پھر مجھے اس کے بعد کسی فیصلے میں شک نہ ہوا۔“

یہاں ان کے فیصلہ کی صلاحیت کا مطلب عدالتی معاملات میں فیصلہ کرنے کی صلاحیت ہے۔ امور مملکت کی سمجھ بوجھ جو تجربہ چاہتی ہے، اس کا موقع انھوں نے خلیفہ بننے سے پہلے کبھی حاصل نہیں کیا تھا۔

تلوار بازی ان کا ہنر تھا، مگر وہ کبھی کسی جنگ کے سپہ سالار بھی مقرر نہیں کیے گئے۔ خیبر میں ایک بڑے قلعے، کتیبہ کے ایک ذیلی قلعے، قموص کو انھوں نے فتح کیا تھا۔[2] خیبر کی فتح میں ان کا

[2]۔ سیرت حلبیہ 3 / 48، تحت حصون کتیبہ، سیرت سیدنا علی مرتضی، مولانا محمد نافع، دار الکتاب جنوری 2007، اردو بازار، لاہور، ص 78۔

حصہ بس یہی تھا۔

یہ وجوہات تھیں کہ پہلے دو خلفا کے انتخاب کے وقت عام مسلمانوں کے اجتماع میں کسی نے بھی حضرت علی کا ذکر بھی نہیں کیا تھا۔

خلفا کے دور میں بھی حضرت علی نے کوئی سرکاری عہدہ لیا اور نہ کسی بیرونی مہم کا حصہ بنے۔ چہار طرف ہونے والی فتوحات میں حضرت علی نے کوئی کردار ادا نہیں کیا۔ اس کے باوجود سیاسی منظر نامے میں ان کا نمایاں ہوتا قد تمام تر خلفا کے دست شفقت کا مرہون منت تھا۔

یہ بات درج ذیل حقائق سے واضح ہو گی:

حضرت ابو بکر نے حضرت علی کو مدینہ کی حفاظت میں ایک دستے کا امیر بھی مقرر کیا اور پہلی بار انھیں اجتماعی امور کی مشاورت میں شریک کیا۔

حضرت عمر کو خانوادۂ رسول سے خصوصی تعلق تھا۔ وہ ہر معاملے میں انھیں ترجیح دیتے تھے۔ انھوں نے وظائف میں حضرت علی اور ان کے بیٹوں کا حصہ بزرگ صحابہ کے برابر رکھا (کتاب الخراج 43-44)۔

بنو نضیر اور فدک کے مال فے کی آمدنی میں سے ذوالقربیٰ کا حصہ بھی حسب دستور انھیں ملتا تھا۔ اس مال کی تقسیم کی ذمہ داری حضرت علی کے سپرد تھی (کتاب الخراج 30)۔ حضرت عمر نے حضرت علی کو ینبع اور دیگر جاگیریں دے کر مالی لحاظ سے مزید مضبوط کیا (الخراج، یحییٰ بن آدم، 73)۔

حضرت عثمان کے عہد میں مال و دولت کی بہتات ہوئی تو حضرت علی کو دوسروں کی نسبت عطایا میں سے زیادہ حصہ دیا جاتا تھا (الطبقات الکبریٰ 5 / 46-47)۔

اس مال و دولت سے حضرت علی نے لوگوں پر خرچ کیا تو ان میں حضرت علی کی مقبولیت اور حمایت میں اضافہ ہوا۔

حضرت عمر نے سیاسی امور کی مشاورت میں حضرت علی کو بہ طور خاص شریک رکھا۔ وہ جب بھی مدینہ سے باہر جاتے تو حضرت علی کو اپنا نائب مقرر کرتے۔ یوں انھوں نے حضرت علی کی سیاسی تربیت کرنے اور لوگوں میں ان کا سیاسی قد بلند کرنے میں سب سے اہم کردار ادا کیا۔ چنانچہ خلیفۂ سوم کے انتخاب کے لیے مقررہ کمیٹی میں آپ بھی بہ طور امیدوارِ خلافت شامل کر لیے گئے۔

حضرت عمر نے اس خواہش کا اظہار بھی کیا کہ ان کے بعد خلافت حضرت علی کو منتقل ہو،[3] مگر انھیں خدشہ تھا کہ ایسا نہ ہو گا۔ اس کی وجہ یہ نہیں تھی کہ قریش حضرت علی کو خلیفہ منتخب نہ کرنا چاہتے تھے، بلکہ یہ تھی کہ دیگر بزرگ صحابہ، جن کی دینی، اجتماعی اور سیاسی خدمات زیادہ نمایاں تھیں، ان کے ہوتے ہوئے حضرت علی کا انتخاب اب بھی مشکل تھا۔ یہ نمایاں اصحاب مجلس انتخاب کا حصہ تھے۔ تاہم، ان میں سے تین حضرات اپنے حق خلافت سے دست بردار ہو گئے تو باقی حضرت عثمان اور حضرت علی رہ گئے۔ چنانچہ حضرت عثمان منتخب ہوئے جو عمر اور خدمات میں زیادہ نمایاں تھے۔ ان دست بردار ہونے والے صحابہ میں سے بھی دو حضرات، حضرت طلحہ (بنو تیم) اور حضرت زبیر (بنو اسد) حضرت علی کے حق میں دست بردار ہوئے، یعنی انھوں نے اپنا ووٹ حضرت علی کو دیا۔ حضرت عمر پہلے ہی حضرت علی کے حق میں تھے۔ یوں قریش کے سرداروں میں ایک بڑی تعداد حضرت علی کے حق میں تھی۔

خلاصہ یہ ہے کہ بنو ہاشم کے پاس خلافت کے لیے کوئی موزوں امیدوار نہیں تھا۔ اس کے باوجود پہلے خلیفہ کے انتخاب کے وقت قریش کے سب سے طاقت ور قبیلے، بنو امیہ اور ان کے حلیف، بنو اسد نے بنو ہاشم کے ایک فرد حضرت علی کو خلیفہ منتخب کرنا چاہا۔ پھر خلفا کے دور میں کسی سرکاری عہدے اور سرکاری خدمات کے بغیر حضرت علی کے سیاسی قد کو مسلسل پروان چڑھایا گیا

---

[3] چنانچہ ایک موقع پر حضرت عمر نے اپنی خواہش کا اظہار یوں کیا:

فلمّا خرجوا من عند عمر قال عمر: لو وَلّوْها الاجْلَحَ سَلَكَ بهم الطريق، فقال له ابن عمر: فما يمنعك يا أمير المؤمنين؟ قال: أَكْرَهُ أَنْ أَتَحَمّلَهَا حيًّا ومَيّتًا.

(الطبقات الکبریٰ 3/ 317)

”جب لوگ سیدنا عمر کے پس سے نکلے تو انھوں نے کہا: اگر یہ اس بے بالوں کے سر والے کو یہ ذمہ داری دے دیں تو وہ انھیں سیدھے راستے پر قائم رکھے گا۔ اس پر ابن عمر نے کہا کہ اے امیر المومنین، آپ کے لیے (علی کو خلیفہ مقرر کرنے میں) کیا مانع ہے؟ حضرت عمر نے کہا کہ مجھے یہ پسند نہیں کہ میں زندگی میں بھی اس ذمہ داری کو اٹھائے رکھوں اور مرنے کے بعد بھی۔ یعنی ان کو مقرر کرنے سے ان کے اعمال کا مواخذہ بھی حضرت عمر سے لیا جائے گا۔“

یہاں تک کہ خلیفۂ سوم کے انتخاب کے وقت حضرت عمر، حضرت زبیر اور حضرت طلحہ جیسے سرداران قریش حضرت علی کی حمایت میں تھے۔

بنو ہاشم کے خلاف قریش پر لگائے گئے مذکورہ الزام کے ثبوت میں خود قریش کا کوئی اعترافی بیان موجود نہیں۔ خلفا کے انتخاب کے کسی موقع پر ہونے والے بحث ومباحثے میں اس بات کا ذکر نہیں آیا کہ بنو ہاشم کو خلافت سے باہر رکھا جائے۔ ایسا کرنے کی انھیں ضرورت نہیں تھی، کیونکہ بنو ہاشم کے پاس میرٹ پر کوئی امیدوار نہیں تھا، بلکہ بنو امیہ سے بھی میرٹ پر کوئی موجود نہ تھا۔ حضرت عثمان اپنی تمام تر وجاہت کے باوجود اس مقابلے سے باہر تھے تو بنو ہاشم میں سے کسے زیر غور لائے جانے کا امکان پیدا ہو سکتا تھا کہ اسے خلافت سے باہر رکھنے کے لیے کوئی اہتمام کرنا پڑتا یا کوئی سازش رچانی پڑتی۔

قریش سے متعلق اس تاثر کے بارے میں حضرت عمر کا تبصرہ ان کی ذاتی راے ہے، جو خانوادۂ رسول کے ساتھ ان کے خصوصی تعلق کی وجہ سے ان کے شدت احساس پر محمول کی جاسکتی ہے۔ تاہم، قریش سے متعلق مذکورہ الزام اگر کسی پر لگ سکتا ہے تو وہ خود حضرت عمر ہیں، جنھوں نے پہلے خلیفہ کے انتخاب کے وقت بنو عبد مناف کے اجلاس کو حضرت علی کے انتخاب سے روک دیا تھا۔ مگر حضرت عمر خود کو اس الزام کا مصداق نہیں سمجھتے تھے، اور یہ بجا تھا، کیونکہ انھوں نے نہ صرف بنو عبد مناف، بلکہ انصار کو بھی پوری جماعت صحابہ کے اجتماعی مشورے کے بغیر اپنے طور پر خلیفہ منتخب کرنے سے روکا تھا۔ ان کا مقصد اس کے سوا کچھ نہ تھا کہ مسلمانوں کی نوزائیدہ کمیونٹی پہلے ہی مرحلے پر سیاسی خلفشار کا شکار نہ ہو جائے۔

بنو ہاشم کو خلافت سے باہر رکھنے کا الزام بنو امیہ پر ڈالا جا سکتا تھا، جن کے ساتھ بعد میں بنو علی کے جھگڑے ہوئے، مگر وہ بنو عبد مناف کی عصبیت کے تحت حضرت علی کو پہلے مرحلے پر ہی خلیفہ بنانے کی کوشش میں شامل تھے۔

قریش میں ایسا کوئی خیال پایا بھی جاتا ہو کہ خلافت بنو ہاشم میں چلی گئی تو اس پر ان کی اجارہ داری قائم ہو جائے گی، اس لیے انھیں خلافت میں شامل نہ ہونے دیا تو ان کے عمائدین کا طرز عمل اس کے برعکس تھا۔ ان کی مسلسل کاوشوں اور حمایت کی بدولت ہی حضرت علی، بغیر نمایاں سیاسی خدمات کے، خلافت کے امیدوار بننے کے لائق ہوئے۔

قریش کے بارے میں یہ بدگمانی کہ وہ بنو ہاشم کو خلافت سے باہر رکھنا چاہتے تھے، تب متحقق ہوتی جب بنو ہاشم میں حضرت ابو بکر و حضرت عمر کے پائے کا کوئی شخص ہوتا اور اسے نظر انداز کر دیا جاتا۔

اگر حضرت ابو بکر و حضرت عمر جیسے حضرات، جو قریش کے کم زور قبیلوں سے تعلق رکھتے تھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اپنی غیر معمولی دینی اور سیاسی خدمات کی بدولت مسلمانوں کے خلیفہ منتخب ہو گئے تھے تو بنو ہاشم میں کوئی اس پائے کی شخصیت ہوتی تو کیسے ممکن تھا کہ اسے نظر انداز کر دیا جاتا، جب کہ بنو عبد مناف کی طاقت ور سیاسی عصبیت بھی اسے حاصل ہوتی اور بنو عبد مناف کی قیادت کی روایت بھی اس کے حق میں کھڑی ہوتی۔

محمد سعد سلیم

علاماتِ قیامت اور تاریخی واقعات:
بائیبل اور قرآن کی روشنی میں

(6)

[”نقطۂ نظر“ کا یہ کالم مختلف اصحابِ فکر کی نگارشات کے لیے مختص ہے۔ اس میں شائع ہونے والے مضامین سے ادارے کا متفق ہونا ضروری نہیں ہے۔]

قرآن میں یاجوج و ماجوج کا خروج—یورپی پھیلاؤ کا عہد

سورۂ انبیاء[1] میں یاجوج و ماجوج کے قیامت سے قبل خروج کا ذکر ہے۔

شمالی اور مغربی اقوام کا یورپ سے نکلنا — یعنی اُن کا خروج — مختلف موجوں مرحلوں میں وقوع پذیر ہوا۔ ڈاکٹرین آف ڈسکوری اور پوپ کے 1493ء میں جاری کردہ ”انٹر کیٹرا“[2] جیسے احکام نے ہسپانوی اور پرتگالی توسیع کو جھوٹی خدائی توثیق دی، جس کے بعد واسکو ڈی گاما 1497ء

1۔ الانبیاء 96:21۔

2۔ “Doctrine of Discovery (1493),” *Gilder Lehrman Institute of American History*, accessed May 17, 2025, https://www.gilderlehrman.org/history-resources/spotlight-primary-source/doctrine-discovery-1493.

میں ہندوستان کے لیے روانہ ہوا۔ نیچے اہم یورپی نو آبادیاتی طاقتوں اور اِن کے زیرِ اثر علاقوں کی فہرست پیش کی گئی ہے، جو شمالی اور مغربی یورپ سے منسلک ہیں۔ یہ فہرست ان اقوام کے عالمی غلبے اور دنیا بھر میں اِن کی نو آبادیاتی وسعت کو واضح کرتی ہے۔

- **پرتگال:** افریقہ، ایشیا، برازیل
- **اسپین:** امریکہ، فلپائن
- **نیدرلینڈز:** انڈونیشیا، کیریبین
- **فرانس:** امریکہ، افریقہ، ایشیا
- **برطانیہ:** دنیا بھر میں (امریکہ، ہندوستان، افریقہ، ایشیا، آسٹریلیا، نیوزی لینڈ)
- **ڈنمارک-ناروے:** گرین لینڈ، کیریبین، ہندوستان
- **سویڈن:** شمالی امریکہ، کیریبین
- **بیلجیم:** کانگو، روانڈا، برونڈی
- **اٹلی:** لیبیا، ایتھوپیا، صومالیہ
- **جرمنی:** افریقہ، بحرالکاہل

حدیث میں یاجوج وماجوج کی دیوار میں شگاف پڑ جانا—

یاجوج وماجوج کے قریب الوقوع خروج کی نشانی

قرآن میں ذوالقرنین کے واقعے کو ایک حقیقی واقعے کے طور پر بیان کیا گیا ہے، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یاجوج اور ماجوج کی رہائی کو علامتی طور پر اِسی واقعے سے بیان کیا۔ ایک حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دیوار میں سوراخ کے بڑھنے کو اُن کے قریب الوقوع خروج کی نشانی قرار دیا۔[3]

[3]۔ بخاری، رقم 3346۔

یاجوج اور ماجوج کا آخری معرکہ

بائیبل، قرآن اور احادیث میں یاجوج و ماجوج کے قیامت سے پہلے آخری بڑے معرکے کو بیان کیا گیا ہے۔ اِن واقعات کی تاریخی مطابقت دوسری جنگِ عظیم کے اِن مناظر سے ملتی ہے، جب یورپی اقوام ہر سمت سے حملہ آور ہو کر ایک دوسرے پر غالب آنے کی کوشش میں مصروف تھیں۔

نیا عہد نامہ میں یاجوج اور ماجوج کا آخری معرکہ — دوسری جنگِ عظیم کا علامتی بیان

کتابِ مکاشفہ میں شیطان، یاجوج و ماجوج کو جنگ کے لیے جمع کرتا ہے۔ پھر آسمان سے ایک آگ نازل کی جاتی ہے، جو اُنھیں کھا جاتی ہے — جو اُن کی مکمل ہلاکت کی ایک طاقت ور علامت ہے۔[4] یہ علامتی آگ یاجوج و ماجوج کے عظیم معرکے، یعنی دوسری عالمی جنگ کی نمایندگی کرتی ہے۔ اِس آگ میں اُن کا جل کر ختم ہونا نہ صرف نازی جرمنی کی فیصلہ کُن شکست کو ظاہر کرتا ہے، بلکہ جنگ کے بعد نوآبادیاتی نظام کے زوال کی علامت بھی بنتا ہے۔

قرآن میں یاجوج و ماجوج کا ہر بلندی سے اُترنا اور باہمی تصادم — نازی جرمنی کا اچانک اُبھار اور دوسری جنگِ عظیم میں یورپی اقوام کا ٹکراؤ

سورۂ انبیاء[5] میں یاجوج و ماجوج کے تصادم کے پہلے مرحلے کو یاجوج اور ماجوج کے ہر بلند مقام سے حملہ آور ہونے کے طور پر ذکر کیا گیا ہے، جس کے بعد ''وعدۂ حق''، یعنی قیامت کے قریب آنے کا بیان ہے۔ یہ بالکل اُسی طرح ہے، جس طرح کوئی طاقت ور فوج بلندی سے تیزی کے ساتھ

---

[4]۔ مکاشفہ 20:7-9۔

[5]۔ الانبیاء 21:96-97۔

دشمن پر حملہ آور ہو، جو اُن کی جارحیت، برق رفتاری اور ناقابلِ مزاحمت عسکری قوت کی علامت ہے۔ یہ ذکر دوسری جنگِ عظیم کے آغاز میں نازی جرمنی کے تیز رفتار حملوں کی طرف اشارہ کرتا ہے، جسے احادیث میں زیادہ تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔

مزید برآں، سورۂ کہف[6] میں اللہ تعالیٰ ایک ایسے دن کا ذکر فرماتے ہیں، جب یاجوج اور ماجوج "موجوں کی طرح ایک دوسرے سے ٹکرا رہے ہوں گے" اور صور پھونک دیا جائے گا۔ قرآن ہمیشہ وقت کو سیاق و سباق کے مطابق بیان کرتا ہے۔ مثال کے طور پر سورۂ اعراف[7] میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ آسمان اور زمین چھ دنوں میں پیدا کیے گئے، جہاں "دن" سے مراد ایک مکمل دَور یا زمانہ ہے۔ اِسی اصول کے تحت، یاجوج اور ماجوج کے تصادم کا "دن" عالمی واقعات کے آخری دَور کو ظاہر کرتا ہے۔ سورۂ کہف کا بیان دوسری جنگِ عظیم کے مجموعی منظرنامے سے مشابہ ہے، جب یورپی اقوام—جو یاجوج و ماجوج کی نمایندہ ہیں—سمندر کی لہروں کی طرح ایک دوسرے سے ٹکرا رہی تھیں۔

احادیث اِس بات کو اُجاگر کرتی ہیں کہ اِس تصادم اور صور پھونکنے کے درمیان ایک مختصر خوش حالی کا دَور ہو گا۔ یہ ظاہر کرتا ہے کہ ہم اِس درمیانی دَور میں ہیں۔

احادیث میں یاجوج اور ماجوج کے واقعات

احادیث میں یاجوج اور ماجوج سے متعلق واقعات، دوسری جنگِ عظیم سے مطابقت رکھتے ہیں:

یاجوج اور ماجوج کا ہر بلندی سے حملہ آور ہونا—نازی جرمنی کا حملہ آور ہونا

حدیث میں یاجوج و ماجوج کی آخری عظیم جنگ کے آغاز کو سورۂ انبیاء کی قرآنی تعبیر "ہر بلندی سے حملہ آور ہوں گے" کے ذریعے سے بیان کیا گیا ہے۔

---

[6]۔ الکہف 18:99۔

[7]۔ الاعراف 7:54۔

تاہم، جہاں قرآنِ مجید میں لفظ 'فُتِحَتْ'، "وہ کھول دیے جائیں گے" استعمال ہوا ہے،[8] وہاں حدیث میں اِس کی جگہ 'یَبْعَثُ اللّٰہ'، "اللہ اُنھیں بھیجے گا" استعمال کیا گیا ہے۔[9] یہ تبدیلی اِس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ اگرچہ یاجوج وماجوج کا ابتدائی ظہور (مثلاً نوآبادیاتی دَور میں) پہلے ہی ہو چکا تھا، لیکن اللہ نے اُنھیں آخری اور فیصلہ کُن جنگ کے لیے بھیجا۔

اِس تناظر میں، یہ بیان یاجوج و ماجوج کے ہی ایک حصے، یعنی نازی جرمنی، کی دوسری جنگِ عظیم کے آغاز میں تیز رفتار، جارحانہ اور وسیع پیمانے پر کی گئی علاقائی توسیع کی جانب اشارہ کرتا ہے۔ نازی فوجی قوت اور اُن کی برق رفتار حربی حکمتِ عملیوں نے ابتدائی مراحل میں یورپ کے مختلف حصوں میں بجلی کی سی تیزی کے ساتھ فتوحات حاصل کیں۔ یہ بالکل ایسے ہی تھا، جیسے کوئی حملہ آور بلند مقام سے اچانک اور تیز رفتاری کے ساتھ نیچے اُتر کر مخالفین کو تہس نہس کر دے۔

یاجوج اور ماجوج کا طبریہ کی جھیل کا پانی پینا— نازی جرمنی کا مقبوضہ علاقوں کے وسائل کا استحصال

حدیث[10] میں یاجوج اور ماجوج کا طبریہ کی جھیل کا پانی پینے کا ذکر ہے۔

طبریہ کی جھیل، جسے بحیرۂ جلیل بھی کہا جاتا ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں شام کے علاقے میں واقع ایک اہم میٹھے پانی کا ذخیرہ تھی، جس سے عرب بہ خوبی واقف تھے۔ حدیث میں یاجوج وماجوج کا اِس جھیل کا پانی پی جانا دراصل اِس امر کی علامت ہے کہ نازیوں نے مقبوضہ علاقوں میں موجود قدرتی وسائل — جیسے تیل، خوراک اور صنعتی ساز و سامان — کو بے دردی سے استعمال کیا۔ اِن وسائل کی شدید طلب نے نہ صرف مقبوضہ علاقوں کو خالی کر دیا، بلکہ جنگ کے طول پکڑنے کے ساتھ ساتھ خود جرمنی کی معیشت اور جنگی طاقت بھی شدید دباؤ کا شکار

---

[8]۔ الانبیاء 21:96۔

[9]۔ مسلم، رقم 2937۔

[10]۔ مسلم، رقم 2937۔

ہو گئی۔

یاجوج اور ماجوج کا بیت المقدس پہنچنا اور آسمان کی طرف تیر چلانا — نازیوں کا یہودیت اور عیسائیت پر حملہ

حدیث[11] میں یاجوج وماجوج کے بیت المقدس کے قریب پہنچنے کا ذکر ہے، جب وہ کہیں گے: ”ہم نے زمین والوں کو قتل کر دیا، اب آسمان والوں کو ماریں گے۔“ وہ تیر آسمان کی طرف پھینکیں گے، جو خون میں لت پت واپس آئیں گے۔

دوسری جنگِ عظیم کے آغاز میں نازی جرمنی کی غیر متوقع کامیابیاں اُس کے حکمرانوں کے تکبر میں اضافے کا باعث بنیں۔ آسمان سے ”خون آلود تیروں“ کا آنا جرمنی کے مذہب پر طاقت کے ذریعے سے حملے کی علامت ہے۔ بیت المقدس، جو دَورِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں یہود و نصاریٰ کا مرکز و مسکن تھا، نازیوں نے اِنھی دونوں مذاہب کو بالخصوص نشانہ بنایا، مثلاً:

- پادریوں اور علما کو گرفتار یا قتل کیا گیا۔
- یہودی عبادت گاہیں تباہ کی گئیں۔
- ہولوکاسٹ میں لاکھوں یہودی قتل کیے گئے۔
- عیسائی یہوواہ کے گواہوں کو قید یا قتل کیا گیا۔
- گرجاگھروں کو بند یا حکومتی کنٹرول میں لیا گیا۔
- نازی مخالف مسیحیوں کو قتل کیا گیا۔

علاوہ ازیں، نازی قیادت، خاص طور پر ہینرک ہیملر (Heinrich Himmler) نے ہٹلر (Adolf Hitler) کو مسیحائی شخصیت کے طور پر پیش کیا اور جرمن نسلی برتری و صوفیانہ عقائد پر مبنی ایک نیا نظریاتی مذہب بنایا۔ نازیوں نے نیٹشے (Friedrich Nietzsche) کے ”خدا مر چکا ہے“ (God is dead) کے فلسفے کو فروغ دیا اور روایتی مذاہب کے خاتمے کے ذریعے سے اپنی

11۔ مسلم، رقم 2937۔

نظریاتی حکومت قائم کرنے کی کوشش کی، جو اُن کی طاقت اور اعتماد کے بڑھنے کی علامت تھی۔

یاجوج وماجوج کا حضرت عیسیٰ اور اُن کے ساتھیوں کو کوہِ طور پر گھیرنا

حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور اُن کے ساتھیوں کے کوہِ طور کی طرف جانے اور یاجوج وماجوج کے محاصرہ کرنے سے متعلق تفصیلات اِس باب میں بیان نہیں کی گئیں۔ یہ واقعات حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے نزول کے باب میں تفصیل کے ساتھ ذکر کیے گئے ہیں۔

یاجوج وماجوج کی گردنوں میں کیڑے پڑنا — ہٹلر کی خودکشی

حدیث[12] میں اللہ کا کیڑے بھیجنے کا ذکر ہے، جو یاجوج اور ماجوج کی گردنوں پر حملہ کریں گے اور وہ سب ایک ہی جان کے مرنے کی طرح مر جائیں گے۔

یہ تشبیہ نازی جرمنی کے زوال کو بیان کرتی ہے۔ یہاں ”گردنوں میں کیڑے پڑنے“ کی تعبیر اُس اچانک خودکشی کی علامت ہے، جو ہٹلر (Adolf Hitler) نے اپریل 1945ء میں کی — جیسے یاجوج وماجوج کی گردنوں پر کیڑوں کا حملہ ہو، جس نے اُن کے اقتدار و اختیار کی رگ کاٹ کر رکھ دی ہو۔ ہٹلر کی موت کے فوراً بعد نازی حکومت نے چند ہی دنوں میں، مئی 1945ء میں مکمل طور پر غیر مشروط ہتھیار ڈال دیے — بالکل اُسی منظر کے مانند جسے حدیث میں بیان کیا گیا ہے کہ جب یاجوج وماجوج کی گردنوں پر کیڑے حملہ آور ہوتے ہیں تو وہ یکا یک ہلاک ہو جاتے ہیں۔

تعبیر سے متعلق سوالات

دجال اور یاجوج وماجوج کے متوازی بیانیے

صحیح مسلم کی حدیث[13] میں دجال کے واقعات پہلے اور یاجوج وماجوج کے واقعات بعد میں

---

[12]۔ مسلم، رقم 2937۔

[13]۔ مسلم، رقم 2937۔

بیان کیے گئے ہیں۔ اِس ترتیب سے یہ تاثر پیدا ہو سکتا ہے کہ دجال کی موت یاجوج و ماجوج کے حملے سے پہلے ہوتی ہے، لیکن حقیقت میں یہ دونوں واقعات ساتھ ساتھ وقوع پذیر ہوئے، جیسا کہ متوازی بیانیوں میں عام طور پر ہوتا ہے، جہاں ایک موضوع کو مکمل بیان کر کے دوسرے متوازی موضوع کی طرف منتقل ہوا جاتا ہے — خواہ دونوں واقعات تاریخی طور پر ایک ہی دَور میں واقع ہوئے ہوں۔

اِس سیاق میں، دجال سے مراد سوویت یونین ہے، جو 1922ء میں قائم ہوا اور 1991ء میں ختم ہوا؛ جب کہ یاجوج و ماجوج سے مراد نازی جرمنی ہے، جس نے 1939ء سے 1945ء کے دوران میں دوسری جنگِ عظیم میں مہلک حملے کیے۔ چونکہ سوویت یونین کا ظہور نازی جرمنی سے پہلے ہوا، اِس لیے حدیث میں اُس کا تذکرہ اور انجام پہلے بیان کیا گیا، جب کہ یاجوج و ماجوج کے واقعات کو بعد میں تفصیل سے بیان کیا گیا — جیسا کہ متوازی بیانیوں میں عمومی طور پر ہوتا ہے۔

مزید برآں، حدیث کے مطابق دجال کی ہلاکت کے بعد سات سال کا ایک پُرامن دَور آئے گا، جس کے اختتام پر ٹھنڈی ہوائیں چلیں گی، جو ہر اُس شخص کی روح قبض کر لیں گی، جس کے دل میں رتی برابر بھی ایمان موجود ہو گا۔[14] اگر یہ مفروضہ اختیار کیا جائے کہ یاجوج و ماجوج کا فتنہ دجال کے بعد ظاہر ہوا اور پھر اُن کے بعد یہ ہوائیں چلیں، تو اِس کا مطلب یہ ہو گا کہ یاجوج و ماجوج کا عظیم فساد اُسی سات سالہ پُرامن دَور میں برپا ہوا — جو کہ اُس دَور کے ''پُرامن'' ہونے کے تصور سے سراسر متصادم ہے۔ یہ تضاد اِس بات کی طرف واضح اشارہ ہے کہ یاجوج و ماجوج کا خروج دجال کے فتنے کے ساتھ متوازی تھا، یعنی دونوں فتنوں کا ظہور ایک ہی تاریخی عرصے میں ہوا۔ حدیث میں یاجوج و ماجوج کا تذکرہ بعد میں آنا صرف اسلوبِ بیان اور ترتیبِ تفصیل کا حصہ ہے، نہ کہ اِس سے مراد زمانی ترتیب ہے۔

احادیث میں یاجوج اور ماجوج اور نازی جرمنی

احادیث میں خاص طور پر نازی جرمنی کو یاجوج و ماجوج سے تعبیر کیا گیا ہے، حالاں کہ دوسری

---

[14]۔ مسلم، رقم 2940۔

جنگِ عظیم میں اتحادی افواج کی دیگر یورپی اقوام بھی شامل تھیں، جو تاریخی و نسلی اعتبار سے یاجوج و ماجوج اقوام کا حصہ ہیں۔ اِس تخصیص کا مقصد دراصل وضاحت اور صاف گوئی ہے تاکہ یہ مغالطہ پیدا نہ ہو کہ یہ احادیث جنگ کے کس فریق کی جانب اشارہ کر رہی ہیں۔

یاجوج و ماجوج کی پہچان ہمیشہ شمال کی اُن اقوام سے کی گئی ہے، جو دوسری قوموں پر چڑھائی کر کے تباہی مچاتی ہیں اور اُن کے وسائل کو بے دریغ لوٹتی ہیں۔ یہی صفات نازی جرمنی کے طرزِ عمل میں پوری شدت کے ساتھ نظر آتی ہیں۔ اِس وجہ سے نازی جرمنی کو خصوصاً اِن احادیث میں یاجوج و ماجوج سے تشبیہ دی گئی ہے تاکہ مفہوم میں ابہام باقی نہ رہے۔

[باقی]

ڈاکٹر عمار خان ناصر / ڈاکٹر سید مطیع الرحمٰن

مطالعۂ مسندِ احمد

(مسندِ احمد کی احادیث سے متعلق استفسارات اور ان کا جواب)

(2)

مطیع سید: امام احمد نے "مسند" میں تقریباً سات سو صحابہ کی روایات جمع کی ہیں، لیکن رجال کی کتب میں کل بارہ ہزار کے لگ بھگ صحابہ کا ذکر ملتا ہے۔ صحابہ کی کل تعداد تو کم و بیش ایک لاکھ چوبیس ہزار بتائی جاتی ہے۔ باقی کے متعلق معلومات کہاں ہیں؟

عمار ناصر: باقی کے متعلق تو معلومات تاریخ میں محفوظ نہیں ہیں اور ان سب کی مرویات بھی، ظاہر ہے کہ محفوظ نہیں ہیں۔ امام ابو زرعہ سے اس کے متعلق پوچھا گیا کہ حضور سے روایت کرنے والے صحابہ کتنے ہیں؟ تو انھوں نے کہا کہ اس کا شمار کون کر سکتا ہے؟ اسی طرح ان سے احادیث کی تعداد کے متعلق پوچھا گیا تو انھوں نے کہا کہ احادیث کا شمار کیسے کیا جا سکتا ہے؟ پھر انھوں نے کہا کہ مجموعی طور پر اہل مکہ، اہل مدینہ، اعراب اور حجۃ الوداع کے موقع پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھنے اور آپ کی باتیں سننے والے صحابہ کی تعداد ایک لاکھ چودہ ہزار تھی (الجامع لاخلاق الراوی و آداب السامع، خطیب بغدادی 2/ 293)۔ مطلب یہ کہ نہ تو تمام صحابہ کے متعلق شخصی معلومات محفوظ ہیں اور نہ ان میں سے ہر ایک کی سنی ہوئی احادیث ساری محفوظ ہیں۔

مطیع سید: آپ نے ذکر کیا کہ امام احمد احادیث کا ایک جامع مجموعہ بنانا چاہتے تھے، جس کی طرف اہل علم رجوع کر سکیں۔ کیا وہ ہر قسم کی احادیث کو اس میں جمع کرنا چاہتے تھے یا دوسرے محدثین کی طرح صرف مستند حدیثوں کا انتخاب کر رہے تھے؟

امام صاحب کا مقصد ان دونوں کے بین بین تھا۔ نہ تو یہ مقصود تھا کہ کوئی معیار ملحوظ رکھے بغیر ہر طرح کی حدیثیں جمع کر دی جائیں اور نہ یہ پیش نظر تھا کہ ان کی تحقیق کے مطابق جو روایت صحیح ہے، صرف وہی اس میں درج ہو۔ وہ ایسا مجموعہ مرتب کرنا چاہ رہے تھے جس سے اہل علم احادیث کی تحقیق میں استفادہ کر سکیں۔ اس لیے انھوں نے بالکل بے اصل روایات تو نہیں لیں، لیکن ضعیف روایات لے لی ہیں، جن سے ان کے خیال میں اہل علم کو واقف ہونا چاہیے۔ بعض مقامات پر ان میں پائے جانے والے ضعف کی بھی وہ نشان دہی کر دیتے ہیں۔

مطیع سید: یعنی ''مسند احمد'' میں ضعیف احادیث تو شامل ہیں، لیکن موضوع احادیث نہیں ہیں؟

عمار ناصر: جی، سند کے اعتبار سے ضعیف روایات تو کافی ہیں۔ محققین ان کی نشان دہی بھی کرتے ہیں۔ البتہ ایسی روایات جنھیں بالکل باطل اور موضوع قرار دیا جا سکے، نہ ہونے کے برابر ہیں۔ ابن الجوزی نے دو درجن کے قریب روایات پر بعض مجروح راویوں کی وجہ سے یا متن کے مضمون کو دیکھتے ہوئے موضوع ہونے کا حکم لگایا ہے، لیکن حافظ ابن حجر نے ان سے اتفاق نہیں کیا۔ انھوں نے ''القول المسدد فی الذب عن المسند للامام احمد'' کے نام سے ایک رسالہ لکھا ہے اور ان روایات کی مختلف سندیں اور طرق جمع کر کے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ یہ بالکل بے اصل روایات نہیں ہیں۔

مطیع سید: کیا روایت کی صحت کو جانچنے کے لیے سند کے علاوہ درایتی اصولوں کا استعمال بھی امام احمد کے ہاں ملتا ہے؟

عمار ناصر: درایتی اصولوں کا استعمال تو دیگر اکابر محدثین کے ہاں بھی ملتا ہے۔ درایتی اصول کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ سند میں تو بہ ظاہر کوئی خرابی نہ ہو، لیکن روایت کا مضمون کسی علمی دلیل کے منافی ہو۔ مثلاً صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہ کی ایک روایت ہے، جس میں ہفتے کے سات دنوں میں زمین و آسمان کی تخلیق کے مراحل بیان کیے گئے ہیں۔ اس کے مضمون میں کئی چیزیں قرآن مجید کے بیانات کے خلاف ہیں۔ امام بخاری اس کے متعلق کہتے ہیں کہ یہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ

نے دراصل یہودی عالم کعب الاحبار سے نقل کی ہے۔[1] یعنی یہ مرفوع حدیث نہیں ہے، بلکہ اسرائیلیات میں سے ہے۔

امام احمد کے ہاں بھی ایسی مثالیں ملتی ہیں۔ مثلاً حضرت ابوہریرہ کی روایات میں عبد اللہ بن احمد رضی اللہ عنہ نے ایک روایت نقل کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ جب قریش کے حکمران بگاڑ کا شکار ہو جائیں تو پھر ہم کیا کریں؟ آپ نے جواب میں فرمایا کہ بہتر ہے کہ لوگ ان سے کنارہ کش ہو جائیں۔[2] عبد اللہ بن احمد یہ حدیث نقل کر کے لکھتے ہیں کہ امام احمد نے اپنی آخری بیماری کے دنوں میں مجھ سے کہا تھا کہ اس حدیث کو حذف کر دو، کیونکہ یہ ان تمام احادیث کے خلاف ہے جن میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ہدایت فرمائی ہے کہ حکمران اگر بگڑ بھی جائیں تو لوگ صبر سے کام لیتے ہوئے ان کی سمع وطاعت کرتے رہیں۔

مطیع سید: آپ نے اپنے پی ایچ ڈی کے مقالے میں امام احمد کے حوالے سے درایتی تنقید کا یہ اصول بھی ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی حدیث کسی صحابی کی نسبت سے مروی ہو، لیکن صحابی کا اپنا عمل یا رائے اس حدیث کے خلاف ہو تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس کی طرف روایت کی نسبت صحیح نہیں۔

عمار ناصر: جی، ابن رجب نے اپنی کتاب میں امام احمد کی آرا میں اس کی مثالیں بیان کی ہیں۔ مثلاً حضرت ابوہریرہ اور حضرت عبد اللہ بن عمر سے مسح علی الخفین کی روایات مروی ہیں، لیکن امام احمد کہتے تھے کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ تو مسح علی الخفین کا انکار کرتے تھے، جب کہ ابن عمر نے سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کو مسح کرتے ہوئے دیکھ کر ان پر اعتراض کیا تھا۔ اس سے پتا چلتا ہے کہ ان کی طرف مسح علی الخفین کی حدیث روایت کرنے کی جو نسبت ہوئی ہے، وہ درست نہیں۔ اسی طرح سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ایک مشہور روایت ہے کہ جو عورت اپنے سرپرست کی اجازت کے بغیر نکاح کرے، اس کا نکاح باطل ہے۔ امام احمد سے اس کے متعلق ایک رائے یہ منقول ہے کہ سیدہ عائشہ کا اپنا عمل اس کے خلاف تھا، تو اگر یہ روایت واقعتاً انھوں

---

[1] ۔ التاریخ الکبیر 2/ 170۔

[2] ۔ مسند احمد، رقم 7992۔

نے نقل کی ہوتی تو خود اس کے خلاف عمل نہ کرتیں۔[3] یہ وہی اعتراض ہے جو حنفی فقہا بھی اس روایت پر اٹھاتے ہیں۔

مطیع سید: علماے حنفیہ کے یہاں بھی اصول فقہ میں حدیث کی معنوی تنقید کی بات کی جاتی ہے۔ اسی طرح ابن خلدون نے تاریخی تنقید کے اصولوں کا ذکر کیا ہے۔ کیا ان سب طبقوں کا درایتی تنقید کا منہج ایک ہی ہے یا کچھ مختلف ہے؟

عمار ناصر: محدثین کے تنقیدِ متن کے اصولوں، فقہاکے درایتی نقد اور تاریخی اصول تنقید میں بنیادی تصور تو ایک ہی ہے، یعنی کسی خبر کے مضمون کی چھان پھٹک دیگر میسر علمی ذرائع سے کی جائے اور صرف راویوں کی ثقاہت کو کافی نہ سمجھا جائے۔ البتہ ان سب کے طریق کار اور معیارات میں کافی فرق ہے۔ محدثین زیادہ تر کسی روایت کے مختلف طرق کے موازنے سے اور اسی طرح دیگر اخبار سے یہ جانچنے کی کوشش کرتے ہیں کہ راوی سے کوئی غلطی تو نہیں ہو گئی۔ فقہا اس سے ذرا آگے بڑھ کر قرآن، تعامل امت اور قیاس وغیرہ کی روشنی میں بھی خبر کی صحت یا عدم صحت کو جانچتے ہیں۔ تاریخی تنقید میں یہ دائرہ مزید وسیع ہو جاتا ہے اور کسی دور کے عمومی حالات، مختلف محرکات وعوامل اور واقعے سے متعلق مختلف امکانات وغیرہ کو بھی اخبار کی تنقید کی بنیاد بنایا جاتا ہے۔ اس پر کچھ اصولی گفتگو ابن خلدون نے اپنے مقدمے میں کی ہے۔ بعض اہم پہلوؤں کا ذکر علامہ شبلی نے بھی مقدمۂ سیرت میں کیا ہے۔ مغربی مصنفین کا ان سب سے الگ اپنا ایک منہاج ہے۔ جس طریقے سے وہ تاریخی تنقید کو اسلامی مآخذ کے تجزیے میں استعمال کرتے ہیں، اس کے نمونے مستشرقین کی تصانیف میں عام مل جاتے ہیں۔

مطیع سید: امام احمد بن حنبل کے حوالے سے میں پڑھ رہا تھا کہ ان کا فتویٰ یہ تھا کہ جو ردی احادیث ہیں، ان کو جلا دیا جائے۔ یہاں ایک سوال تو یہ ہے کہ یہ ردی احادیث کون سی تھیں جن کو وہ جلانا چاہتے تھے؟

عمار ناصر: بنیادی طور پر ان کا توحش ایسی روایات سے تھا جن میں بعض صحابہ کے متعلق معائب ومثالب بیان ہوئے ہیں یا ان کو بیان کر کے بعض گروہ ان سے صحابہ کی تنقیص اور عیب

---

[3]۔ ابن رجب، شرح علل الترمذی 2/ 889، 890۔

جوئی کا کام لیتے تھے۔ امام احمد کا موقف یہ تھا کہ ایسی روایات کو بیان کرنا یا سن کر لکھنا جائز نہیں۔ مدعا یہ تھا کہ ان سے کوئی دینی فائدہ تو وابستہ نہیں اور الٹا ان کو کوئی گروہ صحابہ کی جماعت کے متعلق تنفر پیدا کرنے کے لیے استعمال کرتے ہیں تو اس میں ان کی مدد کرنے سے ہمیں گریز کرنا چاہیے۔[4]

مطیع سید: یہ رجحان شاید بعض صحابہ کے ہاں بھی ملتا ہے۔ غالباً حضرت سلمان فارسی سے اس طرح کا کوئی واقعہ منقول ہے۔

عمار ناصر: جی، سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کے بارے میں روایت میں آتا ہے کہ انھیں پتا چلا کہ حضرت حذیفہ لوگوں کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ باتیں بتاتے ہیں جو آپ نے غصے میں بعض صحابہ کے بارے میں کہیں تھیں۔ سلمان فارسی رضی اللہ عنہ نے ان سے کہا کہ اس طرح تو آپ لوگوں کے دلوں میں بعض صحابہ کی محبت اور بعض کی نفرت ڈال دیں گے۔ پھر ان کو تنبیہ کی کہ اگر تم ایسا کرنے سے باز نہ آئے تو میں حضرت عمر کو تمھاری شکایت لکھ بھیجوں گا۔[5]

مطیع سید: "مسند" میں بعض روایات کے متعلق فرماتے ہیں کہ 'قال احمد: ھذا حدیث منکر'، یعنی خود منکر روایات بھی لے رہے ہیں اور دوسری طرف ان کا جلانے کا فتویٰ بھی ہے۔

عمار ناصر: میں نے عرض کیا کہ بنیادی طور پر ان کا یہ موقف صحابہ کے مثالب سے متعلق بعض خاص احادیث کے حوالے سے تھا۔ یہ کوئی عمومی موقف نہیں تھا کہ ہر طرح کی کم زور روایات کو جلا دیا جائے۔ ظاہر ہے کہ ان کے جلا دینے سے روایات دنیا سے تو ختم تو نہیں ہو جائیں گی۔ جب روایات موجود ہیں تو یہی ممکن تھا کہ ان کو بیان کرکے، ان کے بارے میں اپنی جو تحقیق ہے، وہ ساتھ درج کر دی جائے تاکہ ذمہ داری ادا ہو جائے۔

مطیع سید: دوسرا سوال یہ ہے کہ عام طور پر محدثین کے بارے میں ایسا نہیں ملتا کہ انھوں نے ضعیف احادیث کو مٹا دینے کی کوشش کی ہو، بس انھوں نے یہ بتا دیا کہ یہ کم زور روایات ہیں۔ صحاح ستہ کے مطالعے کے دوران میں آپ نے بھی فرمایا تھا کہ محدثین نے ردی حدیثوں کو بھی

---

[4]۔ الجامع لعلوم الامام احمد 4 / 544 -545۔ مولفین: خالد الرباط، سید عزت عید، محمد احمد عبد التواب۔

[5]۔ ابو داؤد، رقم 4659۔

محفوظ کیا اور یہ ایک اچھا کام تھا، لیکن ایسے لگتا ہے کہ امام احمد نے باقاعدہ یہ موقف اختیار کیا کہ ایسی روایات کو مٹا دیا جائے۔

عمار ناصر: اس میں فرق کو سمجھنا چاہیے۔ ایک بات یہ ہے کہ محدثین کی مجموعی روایت نے کیا رویہ اختیار کیا اور دوسری یہ کہ انفرادی طور پر بعض اہلِ علم کا رجحان اس سے مختلف ہو سکتا ہے۔ اس کا بھی اپنا ایک وزن ہے کہ اس طرح کی روایات جو مستند نہیں ہیں اور لوگوں میں پھیلیں گی تو مسائل پیدا کریں گی، ان کو ضائع کر دیا جائے۔ یہ انفرادی رجحان ہو سکتا ہے۔ اس میں اہم بات یہ ہے کہ یہ رجحان پیدا ہونا تدوین حدیث کے دور میں تو ممکن تھا، لیکن تاریخی مواد مدون ہو جانے کے بعد محدثین کے لیے ایسا کرنا ممکن نہیں تھا۔ آپ اگر تھوڑا پیچھے چلے جائیں تو صحابہ میں قلتِ روایت اور کثرتِ روایت کے حوالے سے جو بحث تھی، اس میں تو ایک پورا مکتبِ فکر یہی رجحان رکھتا تھا۔ فقہاے صحابہ کا رجحان یہی تھا کہ ساری حدیثیں، سارے واقعات، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ساری باتیں جو ہمیں معلوم ہیں، ان کو آگے منتقل کرنے کی ضرورت نہیں، بلکہ اس سے اجتناب کرنا چاہیے۔ مختلف اسباب سے وہ یہ رجحان رکھتے تھے۔ یہی رجحان ایک حد تک اس مرحلے میں بھی قائم رہا، جب احادیث وروایات کی جمع وتدوین ہو رہی تھی۔ امام احمد بن حنبل کا تعلق اسی دور سے ہے۔ پھر جب یہ سارا ذخیرہ مدون ہو کر اہل علم کی رسائی میں آ گیا تو محدثین کی روایت نے جو موقف اختیار کیا، وہ یہ تھا کہ اب چونکہ یہ سارا مواد تاریخ کے ریکارڈ میں آ گیا ہے، لوگوں کی رسائی میں ہے تو ہم اس سارے مواد کو بھی اور اس پر ہم نے جو تحقیقی کام کیا ہے، اس سب کو محفوظ کر دیں اور اسی طرح یہ بعد میں آنے والوں تک پہنچ جائے۔

مطیع سید: یعنی ایک وقت تھا جب کسی حد تک اس پر عمل کیا جا سکتا تھا۔ میرے خیال میں اب تو وہ وقت بھی نہیں رہا۔

عمار ناصر: تاریخی طور پر یہ ایک امکان تو تھا، لیکن اس پر عمل شاید اس وقت بھی ممکن نہیں تھا۔ آپ مسیحی تاریخ سے اگر موازنہ کریں تو ایک بنیادی فرق پایا جاتا ہے۔ مسیحی روایت میں ابتدائی صدیوں میں بہت سی اناجیل لوگوں میں پھیل گئی تھیں۔ ان کی تعداد درجنوں بتائی جاتی ہے۔ آباے کلیسا (Church Fathers) کے ہاں کچھ اناجیل کو ایک عمومی مقبولیت حاصل ہو گئی، لیکن عام لوگوں میں بہت سی دوسری اناجیل بھی رائج تھیں۔ بعض اناجیل کے حوالے سے خود آباے کلیسا

کے مابین بھی اختلافِ رائے پایا جاتا تھا۔ مسیحی روایت میں اناجیل کی Canonization کا عمل، یعنی ان میں سے مستند اناجیل کا انتخاب اور باقی چیزوں کو ضائع کر دینا یا ان کی اشاعت کو روک دینا، یہ اس لیے ممکن ہوا کہ کلیسا کا ایک باقاعدہ ادارہ موجود تھا، جو مذہبی اور الہٰیاتی مسائل کے متعلق صحیح اور غلط کے فیصلے کرتا تھا۔

مسلمانوں کے ہاں قرآن کے معاملے میں تو یہ ہوا کہ سرکاری طور پر اس کے متن کو محفوظ کرنے کا اہتمام کیا گیا۔ صحابۂ کرام اس معاملے میں بہت حساس تھے کہ قرآن کے متن کے بارے میں اگر امت میں اختلاف پیدا ہو جائے تو یہ ٹھیک نہیں ہے، لیکن احادیث کے بارے میں ایسا طرز فکر پیدا نہیں ہوا، اس لیے محدثین کے لیے یہ ممکن نہیں تھا کہ علما کی کوئی کمیٹی یہ فیصلہ کر کے اس کو نافذ کر دے کہ ہمیں فلاں احادیث کو محفوظ رکھنا ہے اور فلاں کو نہیں رکھنا۔ محدثین ایسا کر ہی نہیں سکتے تھے، کیونکہ ہمارے ہاں کلیسا کی طرح کا کوئی ادارہ نہیں تھا، جس کو مذہبی معاملات میں فیصلے جاری کرنے اور نافذ کرنے کا اختیار ہو۔ سیاسی طاقت یہ کرنا چاہتی تو کر سکتی تھی، لیکن ہماری روایت میں بہت شروع سے ہی ایک فرق قائم ہو گیا تھا کہ حکمران دینی اور علمی معاملات میں دخل نہیں دیں گے۔ جب بھی کسی نے دخل دینے کی کوشش کی، اس کو اچھی نظر سے نہیں دیکھا گیا۔ مثلاً مامون وغیرہ نے جو کچھ معتزلہ کے زیر اثر کیا یا بعد میں متوکل نے دوسری جانب سے حنابلہ کی ترجمانی میں کیا، اس کو اچھی نظر سے نہیں دیکھا گیا اور اس فصل کے قائم رہنے کو ایک مثبت چیز سمجھا گیا۔ آپ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اسلامی روایت میں سیکولرزم کا اپنا ایک خاص تصور موجود ہے کہ سیاسی طاقت، علمی روایت کو آزاد چھوڑ دے۔ وہ خود اپنا سفر طے کرے، سیاسی طاقت اس میں دخل نہ دے۔

مطیع سید: یہ خود بہ خود ایک تقسیم کار پیدا ہو گئی یا اس کے کچھ خاص اسباب تھے؟ ظاہر ہے کہ یہ باقاعدہ طے کر کے تو نہیں ہوئی۔

عمار ناصر: جی باقاعدہ طے کر کے تو ایسا نہیں کیا گیا، لیکن اتفاقاً بھی نہیں ہوا۔ تہذیب کے اندر مختلف قسم کی قوتیں کام کر رہی ہوتی ہیں اور ان کے مجموعی اثر سے تاریخ کا ایک خاص رخ بن جاتا ہے۔

[باقی]

نعیم احمد بلوچ

حیاتِ امین

(سوانح مولانا امین احسن اصلاحی)

(26)

[صاحب ”تدبر قرآن“ کی وصیت کے مطابق
ان کے سوانح نگار نعیم احمد بلوچ کے قلم سے]

جماعت اسلامی سے علیحدگی کے واقعے کو سمیٹتے ہوئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مولانا اصلاحی کا وہ خط بھی یہاں درج کر دیا جائے جو انھوں نے مولانا مودودی کو لکھا تھا:

”مجھے جماعت کی موجودہ پالیسی، اس کے موجودہ نظام اور اس کے موجودہ دستور سے اتفاق نہیں ہے اور بدقسمتی سے آپ پر بھی آپ کے بعض اقدامات کے سبب سے مجھے اعتماد باقی نہیں رہا ہے۔ جماعت کے کچھ مخلصین جو اصلاحِ احوال کی کوشش کر رہے تھے اب وہ بھی اپنی کوششوں میں ناکام ہو کر مجھے اپنی مایوسی کی اطلاع دے چکے ہیں۔ اس وجہ سے نہایت افسوس کے ساتھ اب میں جماعت کی رکنیت سے استعفا دیتا ہوں۔

اس موقع پر میں یہ ظاہر کرنے میں اطمینان اور خوشی محسوس کرتا ہوں کہ مجھے اس جماعت سے جو محبت رہی ہے ان شاءاللہ بہ حیثیتِ مجموعی وہ اب بھی قائم رہے گی۔ اس جماعت کے اندر میرے

بہترین احباب ہیں جن کے دینی جذبات واحساسات کی میرے دل میں بڑی قدر وعزت ہے۔

آپ سے مجھے کوئی ذاتی رنجش یا شکایت نہیں ہے اور اگر ہے تو میں اس کو صدقِ دل سے معاف کرتا ہوں۔ چودہ پندرہ سال کے تعلق کے دوران میں آپ کو مجھ سے بہت سی تکلیفیں پہنچی ہوں گی میں ان سب کے لیے نہایت ادب سے معافی مانگتا ہوں اور اپنے لیے دعا کی درخواست کرتا ہوں۔ مرکز یا جماعت کے کسی اور رفیق کے لیے میری کوئی بات وجہ شکایت بنی ہو تو میں آپ کے واسطے سے ان سے بھی معافی کی درخواست کرتا ہوں۔"(سہ ماہی تدبر، جولائی 1998ء)

نئ مصروفیات

حج کے سفر پر جانے سے پہلے ہی جنوری 1958ء میں محترم خالد مسعود اپنے ایک دوست محبوب سبحانی صاحب کے ساتھ مولانا امین احسن اصلاحی کی خدمت میں حاضر ہوئے اور درخواست کی کہ اپنے اوقات میں سے کچھ فارغ وقت ان کے لیے نکالیں۔ وہ ان سے ان کے خاص طریقۂ کار سے قرآن مجید پڑھنا چاہتے ہیں۔

جناب خالد مسعود اس وقت ایک نوجوان سائنس گریجویٹ تھے اور خاندانی پس منظر کی وجہ سے دین سے گہرا شغف رکھتے تھے۔ مولانا اصلاحی کے فہمِ قرآن سے بہ طور خاص متاثر تھے۔ وہ میرے سسر تھے۔ چنانچہ اس موضوع پر ان سے کئی دفعہ گفتگو ہوئی۔ ایک دفعہ میرے استفسار پر انھوں نے فرمایا کہ ان کے ذہن میں قرآن کے حوالے سے یہ سوال رہتا کہ عام سے عام کتاب بھی ایک مربوط اسلوبِ بیان رکھتی ہے، لیکن قرآن مجید میں بہت سارے مقامات ایسے ہیں کہ وہ اقوال کا منتشر مجموعہ لگتا ہے۔ اس کے کلام میں کوئی ربط ضبط نہیں۔ عام طور پر جو ربط بیان کیا جاتا تھا، اس پر ان کا ذہن مطمئن نہیں ہوتا تھا۔ البتہ مولانا اصلاحی کے دروس سننے اور ان کے تفسیری مضامین پڑھنے کے بعد انھیں یہ خوش گوار احساس ہوا کہ قرآن مجید تو ایک مربوط اور منضبط کلام ہے۔ اس وجہ سے وہ مولانا اصلاحی سے بہت زیادہ متاثر تھے۔

محبوب سبحانی صاحب ایک صحافی اور ہومیوپیتھک معالج تھے۔ اُس وقت وہ روزنامہ "مشرق" سے وابستہ تھے۔ جماعت اسلامی سے تعلق کی وجہ سے دینی مزاج بھی رکھتے تھے۔ جناب خالد مسعود صاحب بتاتے تھے کہ کیسے پہلے دن وہ سبحانی صاحب کے دفتر پہنچے اور دونوں مل کر مولانا

اصلاحی کے پاس یہ درخواست لے کر گئے۔

مولانا دروس میں ان کی شرکت کی وجہ سے ان سے شناسائی رکھتے تھے۔ پھر ان کا شوق دیکھ کر انکار نہ کر سکے۔ مولانا نے ان دونوں حضرات کو نماز عصر کے بعد کا وقت دیا۔ دونوں حضرات روزانہ قرآن مجید لے کر آتے اور نمازِ مغرب تک موجود رہتے۔ اس دوران میں ادھر ادھر کی باتیں ہوتی رہتیں، مگر قرآن پڑھنے کی نوبت نہ آتی۔ اسی دوران میں مولانا حج پر تشریف لے گئے اور واپسی پر یہ دونوں حضرات ایک بار پھر ان کی چوکھٹ پر آن موجود ہوئے۔ کم و بیش تین ماہ تک یہی صورت حال رہی۔ یہ درحقیقت ان دونوں حضرات کی آزمایش تھی۔ ان کی استقامت اور لگن دیکھ کر آخر ایک دن مولانا فرمانے لگے:

> ”تم لوگ بڑے سخت جان ہو۔ میرا خیال تھا کہ بس ایسے ہی شوق میں پڑھنے کی وقتی خواہش ہے، چند روز میں یہ جوش ختم ہو جائے گا۔ میرا پہلا تجربہ لوگوں کے ساتھ یہی تھا، لیکن اب میں محسوس کرتا ہوں کہ آپ پڑھنے میں سنجیدہ ہیں، چلیں کام شروع کرتے ہیں۔“

جناب خالد مسعود نے بتایا کہ یوں باقاعدہ تدریس شروع ہوئی۔ تعلقات آگے بڑھے۔ ان دو حضرات کے ساتھ ان کے کچھ اور دوست بھی شامل ہوگئے۔ ان میں کچھ طالب علموں کے نام یہ ہیں:

جناب خالد مسعود، جناب محبوب سبحانی، جناب سعید احمد، جناب سلیم کیانی، جناب محمود لودھی، جناب محمد داؤد، جناب محمد اسحاق، جناب عبداللہ غلام احمد، جناب ماجد خاور۔ یہ تدریس کا ابتدائی دور تھا۔

ماہنامہ ”میثاق“ کا اجرا

مولانا اصلاحی اس دوران میں ”المنبر“ فیصل آباد اور بعض دیگر رسائل و جرائد میں لکھتے رہے اور ان کی زیرِ تصنیف تفسیر ”تدبر قرآن“ کے حصے شائع ہوتے رہے۔ وہ اس کی ضرورت محسوس کرتے تھے کہ ان کی نگارشات کے لیے کوئی باقاعدہ جریدہ ہونا چاہیے، لیکن ان کے پاس افرادِ کار کی کمی تھی۔ ان نوجوانوں کی آمد کے بعد ان کا حوصلہ بڑھا۔ خاص طور پر انھیں ان شاگردوں میں سے جناب خالد مسعود کی صلاحیتوں پر بہ طور خاص اطمینان تھا۔ چنانچہ انھوں نے اپنے پرچے کے اجرا کا فیصلہ کیا۔ اس کے نتیجے میں ماہنامہ ”میثاق“ کا پہلا شمارہ جون 1959ء میں منظرِ عام پر آیا۔

اس کے ابتدائی شمارے میں شامل مضمون ”تذکیر و تذکرہ و تبصرہ“ میں مولانا اصلاحی نے رسالے کی وجۂ تسمیہ اور مقاصد کی وضاحت کی۔ وہ لکھتے ہیں:

”رسالے کا نام میثاق محض اتفاقاً نہیں رکھا گیا، بلکہ سوچ سمجھ کر منتخب کیا گیا ہے۔ یہ نام بڑی حد تک اس مقصد کی ترجمانی کرتا ہے جس کے پیشِ نظر یہ رسالہ جاری کیا جا رہا ہے۔“

(ماہنامہ میثاق، جون 1959ء)

مولانا اصلاحی نے لفظ ’میثاق‘ کے لغوی اور معنوی پہلوؤں پر قرآن و حدیث کی روشنی میں بحث کرتے ہوئے واضح کیا کہ اس سے مراد وہ عہد و پیمان ہے جو خدا اور اس کے بندوں کے درمیان طے پایا۔ مولانا لکھتے ہیں:

”یہ رسالہ اسی میثاق کی تذکیر اور یاددہانی کے لیے جاری کیا گیا ہے، اور اسی نسبت سے اس کا نام میثاق رکھا گیا ہے۔“

آگے چل کر وہ فرماتے ہیں:

”ان شاء اللہ ہر باب میں اس کا اندازِ بحث علمی اور تحقیقی ہو گا۔ اس میں نقل کے ساتھ ساتھ عقل کو بھی وہی اہمیت دی جائے گی جس کی وہ مستحق ہے، تاکہ وہ لوگ بھی ان مباحث سے پورا فائدہ اٹھا سکیں جو جدید نظریات کے فریب میں مبتلا ہیں۔ ایسے اہلِ فکر کے لیے یہ رسالہ ان شاء اللہ روح پرور اور صحت بخش غذا ثابت ہو گا۔ ہمارے کالجوں اور دینی مدرسوں میں بھی بہت سے اہلِ صلاحیت و ذی فہم لوگ موجود ہیں جو خدا کی شریعت کو اس دور کے تقاضوں کے مطابق سمجھنا چاہتے ہیں، لیکن ان کی فکری تشنگی بجھانے کا سامان کہیں نہیں ملتا۔ مجھے امید ہے کہ اس رسالے کے مضامین ان کے لیے قیمتی فکری مواد فراہم کریں گے۔“

”میثاق“ کے ضمنی مقاصد میں یہ بھی شامل تھا کہ مولانا اصلاحی اپنے استاذ مولانا حمید الدین فراہی کے علمی و فکری ورثے کو عام لوگوں تک پہنچائیں، اور اپنی تصنیفات کی اشاعت اسی رسالے کے ذریعے سے کریں۔ ”میثاق“ کے نام میں اس طرف بھی ایک لطیف اشارہ تھا۔

جب لاہور سے ماہنامہ ”میثاق“ کے اجرا کی خبر عام ہوئی تو بعض حلقوں میں یہ گمان کیا جانے لگا کہ شاید ”میثاق“، مولانا اصلاحی نے مولانا مودودی کی مخالفت میں نکالا ہے۔ اس کی وضاحت مولانا اصلاحی نے یوں فرمائی:

> ”اس رسالے کے متعلق کسی کو یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ یہ کسی کی مخالفت کے لیے نکالا گیا ہے۔ اگر خدانخواستہ ایسا ذلیل مقصد پیشِ نظر ہوتا تو میری دعا ہے کہ یہ ایک دن بھی جاری نہ رہے۔ ہماری مخالفت اگر ہو گی تو صرف غلط نظریات اور باطل عقائد سے ہو گی، خواہ وہ کسی کی طرف سے ظاہر ہوں۔ اگر وہ اسلام پر غلط اثر ڈالنے والے محسوس ہوئے تو ان پر ضرور تنقید کی جائے گی۔“

”میثاق“ میں مولانا اصلاحی کی تفسیر ”تدبرِ قرآن“ کے اجزا باقاعدگی سے ”تدبرِ قرآن“ کے عنوان سے شائع ہوتے تھے۔ اس کے علاوہ مطالعۂ حدیث اور متعلقہ علمی مقالات بھی مستقل سلسلے کے طور پر شائع کیے جاتے۔

کتب پر تبصرے ”تقریظ و تنقید“ کے عنوان سے شامل کیے جاتے تھے۔ اسی کے ساتھ مولانا اصلاحی کی مختلف تصانیف کے اجزا بھی انھی کے مخصوص عناوین کے تحت ”میثاق“ میں چھپتے رہے۔ مولانا اصلاحی کا سفر نامہ ”سفر حج“ جو پہلے ”المنبر“ میں شائع ہوتا تھا، اب وہ بھی اسی رسالے میں قسط وار شائع ہوا۔ کبھی کبھار وہ مختصر علمی تحریریں ”اشارات“ کے عنوان سے بھی دیتے۔ یہ زیادہ تر ملکی حالات و واقعات پر تبصرہ ہوتا تھا، جب کہ ”مراسلات و مذاکرہ“ کے حصے میں علمی سوالات کے جوابات خود مولانا اصلاحی دیا کرتے تھے۔ ”میثاق“ کے زیادہ تر مضامین مولانا ہی کے قلم سے نکلے۔ دیگر مستقل لکھنے والوں میں خالد مسعود، ڈاکٹر سعید رمضان، مولانا عبد الغفار حسن، مولانا سید جلال الدین انصر عمری اور مولانا ضیاء الدین انصاری کے نام شامل ہیں۔

مولانا اصلاحی کے وہ مضامین جو خاص طور پر ”میثاق“ کے لیے لکھے گئے، بعد میں ”مقالاتِ اصلاحی“ (جلد اوّل و دوم) میں شامل کیے گئے۔

”میثاق“ کے مستقل حصے ”تذکرہ و تبصرہ“ میں علمی مباحث، وفات پانے والی شخصیات کے تذکرے، ملکی سیاست اور حالاتِ حاضرہ پر تبصرے شامل ہوتے تھے۔ مولانا مودودی کے مضمون ”دین میں حکمتِ عملی کا مقام“ پر مولانا اصلاحی کی تنقیدی تحریر بھی اسی حصے میں شائع ہوئی۔ یہ ایک سنجیدہ علمی بحث تھی، جس میں نثر کا انداز بھی نہایت متوازن اور تحقیقی تھا۔ اس کا ایک تعارف ہم اوپر کے صفحات میں کرا چکے ہیں۔ مولانا اصلاحی نے مولانا مودودی کے پیش کردہ نظریات پر ایک ایک کر کے علمی تنقید کی اور قرآن و سنت کی روشنی میں اپنا موقف واضح کیا۔ یہ سلسلہ جولائی

1959ء سے اکتوبر 1959ء تک جاری رہا۔ اسی حصے میں مولانا اصلاحی نے ملکی سیاست، سماجی حالات اور جماعتی سرگرمیوں پر بھی اظہارِ خیال کیا۔1964ء کے صدارتی انتخابات پر ان کا تبصرہ ان کے سیاسی نظریات کا مظہر ہے۔اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا ان حالات میں سیاسی رہنماؤں کے اخلاص اور سیاسی بصیرت سے کوئی زیادہ پر امید نہیں تھے، اسی لیے انھوں نے صدارتی انتخابات میں محترمہ فاطمہ جناح کی قیادت میں بننے والے اتحاد کے بجائے جنرل ایوب خاں کی حمایت کی۔

صدارتی انتخابات اور مولانا اصلاحی

اس معاملے کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم اس دور کے سیاسی حالات کا ایک اجمالی جائزہ پیش کریں۔

اکتوبر 1958ء میں ملک میں شدید سیاسی عدم استحکام تھا۔ اصل میں اسکندر مرزا آئینی طریقۂ کار سے خود صدر بننا چاہتے تھے، لیکن کابینہ اور پورا حکومتی نظم انھیں شدید ناپسند کرتا تھا۔ انھوں نے اپنی حمایت حاصل کرنے کے لیے متعدد وزراے اعظم کو اقتدار بخشا، مگر کوئی بھی ان کا راجھا راضی نہ کر سکا۔ آخر کار انھوں نے فوجی سپہ سالار جنرل ایوب خاں کے ساتھ مل کر پاکستان کی تاریخ کا پہلا مارشل لا نافذ کیا، مگر چند ہی ہفتوں کے بعد جنرل محمد ایوب خان نے ان سے اقتدار سنبھال لیا اور آئین کو معطل کر دیا اور تمام سیاسی جماعتوں پر پابندی لگا دی۔ اس طرح براہِ راست نظمِ حکومت اپنے ہاتھ میں لے لیا۔ 1956ء میں بننے والے متفقہ آئین کو ختم کر کے 1962ء میں اپنی پسند کا ایک نیا آئین بنا دیا۔ اس اقدام کے بعد ایوب خان نے ملک میں سیاسی ڈھانچے کو ازسرِ نو منظم کرنے کی کوشش کی اور ”بنیادی جمہوریت“ کے نام سے ایک نیا نظام متعارف کرایا۔ اس نظام کے تحت مقامی سطح پر منتخب نمایندے نہ صرف بلدیاتی نوعیت کے معاملات میں کردار ادا کرتے تھے، بلکہ وہی صدر کے انتخاب کے لیے ووٹ دینے کے مجاز بھی قرار پائے۔ جنوری 1965ء میں اسی نظام کے تحت ایوب خان نے صدارتی انتخاب کا اعلان کیا۔ سیاسی جماعتیں بحال کر دی گئیں۔ اپوزیشن جماعتوں نے اس موقع پر مشترکہ طور پر محترمہ فاطمہ جناح کو اپنا امیدوار نام زد کیا، جس سے انتخاب کو غیر معمولی سیاسی اہمیت حاصل ہوئی۔ جماعت اسلامی بھی اپوزیشن کے ساتھ تھی۔ جماعت اسلامی کے علاوہ جماعت اسلامی کا مستقلاً اور اصولاً موقف یہ ہے کہ سیاست دانوں ہی کو

ملک کی باگ ڈور سنبھالنی چاہیے اور فوج کا اس میں کوئی کردار نہیں ہونا چاہیے، اس لیے اگرچہ اسلامی شریعت میں عورت کسی بھی منصب کے لیے نااہل ہے اور اس کا اصل میدان صرف گھر ہے، سیاسی امور میں اس کا کوئی کردار نہیں ہونا چاہیے، لیکن اس وقت ایک اضطراری اور ہنگامی صورت حال ہے، اس لیے وقتی طور پر اس ''حرام'' کو حلال بنانے کے سوا کوئی چارہ نہیں۔

عورت کے معاشرے میں کردار کے حوالے سے مولانا سید ابو الاعلیٰ صاحب مودودی جو رائے رکھتے ہیں، اس کا ایک نمونہ ''تفہیم القرآن'' میں دیکھا جا سکتا ہے۔ سورۂ احزاب کی آیات 32 اور 33 کے مطالب بیان کرنے کے بعد وہ لکھتے ہیں:

> ''قرآن مجید کے اس صاف اور صریح حکم کی موجودگی میں اس بات کی آخر کیا گنجائش ہے کہ مسلمان عورتیں کونسلوں اور پارلیمنٹوں کی ممبر بنیں، بیرون خانہ کی سوشل سرگرمیوں میں دوڑتی پھریں، سرکاری دفتروں میں مردوں کے ساتھ کام کریں، کالجوں میں لڑکوں کے ساتھ تعلیم پائیں، مردانہ ہسپتالوں میں نرسنگ کی خدمات انجام دیں، ہوائی جہازوں اور ریل گاڑیوں میں مسافر نوازی کے لیے استعمال کی جائیں اور تعلیم و تربیت کے لیے امریکہ اور انگلستان بھیجی جائیں۔'' (تفہیم القرآن 4/ 90)

مولانا اصلاحی فوجی یا کسی طبقے کی آمریت کو ہرگز درست نہیں سمجھتے تھے، لیکن انھیں جماعت اسلامی سمیت تمام سیاست دانوں کی اہلیت پر شدید تحفظات تھے۔ اس کے علاوہ، ان کا اصل اعتراض یہ تھا کہ یہ کیسا اسلام ہے کہ جسے ''نافذ'' کرنے کے لیے پہلے اسی کی خلاف ورزی کی جا رہی ہے، کیونکہ ملک کی تمام مذہبی جماعتیں اصولاً عورت کی سیاسی ہی نہیں ہر قسم کی سربراہی کو شرعی طور پر مطلقاً حرام سمجھتی تھیں، مگر اب محض اقتدار کی خاطر انھوں نے اپنے ہی موقف پر سمجھوتا کر لیا تھا۔ ان کی تنقید کا ہدف خاص طور پر جماعت اسلامی تھی، کیونکہ اسے وہ اپنی جماعت سمجھتے تھے اور اس کی خلافِ شریعت پالیسیوں اور اقدام پر بہت دکھ اور غصے کا بھی اظہار کرتے۔ اس موقع پر انھوں نے اپنے جریدے ''میثاق'' میں ''عورت کی امارت اور جماعت اسلامی کا اضطرار'' کے نام سے ایک شاہ کار مضمون لکھا۔ اس مضمون کی کاٹ اور طنز میں اصلاً گہرا دکھ اور افسوس جھلکتا ہے۔ ہم اس کے بعض حصے یہاں نقل کرتے ہیں:

> ''اس وقت ہمارے سامنے جماعت اسلامی کا وہ دو ورقہ ہے جس میں اس نے اس اضطرار اور

مجبوری کی وضاحت کی ہے جس کے تحت اس کو عورت کی امارت و صدارت از روے شریعت حرام سمجھنے کے باوجود مس فاطمہ جناح کو صدارت کی حمایت میں تن من دھن، تینوں کے ساتھ میدان جہاد میں خود اترنے اور قوم کو اتارنے پر مجبور ہونا پڑا ہے۔ جماعت کے فقہاے کرام کے فتوے کے اصل الفاظ ملاحظہ ہوں:

> ”جب صدارت کے لیے حزب اختلاف کی طرف سے ایک متفقہ علیہ امیدوار کے انتخاب کا مرحلہ آیا تو ہم اس پیچیدہ صورتِ حال سے دوچار ہو گئے کہ چار جماعتوں نے محترمہ فاطمہ جناح کو منتخب کرنے پر اتفاق کر دیا جسے قبول کرنا ان شرعی احکام کی موجودگی میں ہمارے لیے مشکل تھا جن کی رو سے کوئی عورت مسلمانوں کی امیر نہیں ہو سکتی۔ (متفق علیہ کی جگہ 'متفقہ علیہ' بشکل تانیث محترمہ مس فاطمہ جناح کی رعایت سے ہے۔ البتہ 'علیہ' کی جگہ 'علیہا' ہونا تھا، یہ غالباً سہوِ کتابت ہے۔) اسی بنا پر ہم نے صدارت کے مسئلے میں حزبِ اختلاف کے ساتھ اتفاق یا ان سے علیحدگی کا کوئی اعلان نہیں کیا تاکہ مسئلے کے تمام پہلوؤں کا اچھی طرح جائزہ لینے اور اہل علم سے مشورہ کرنے کے بعد کوئی فیصلہ کیا جا سکے۔ اب کافی غور اور مشورے کے بعد جماعت جس نتیجے پر پہنچی، وہ یہ ہے کہ شریعت میں جو چیزیں حرام ٹھہرائی گئی ہیں ان میں سے بعض کی حرمت تو ابدی اور قطعی ہے جو کسی حالت میں علت سے تبدیل نہیں ہو سکتی اور بعض کی حرمت ایسی ہے جو شدید ضرورت کے موقع پر ضرورت کی حد تک جواز میں تبدیل ہو سکتی ہے۔ اب یہ واضح ہے کہ عورت کو امیر بنانے کی حرمت ان حرمتوں میں سے نہیں ہے جو ابدی اور قطعی ہیں، بلکہ دوسری ہی قسم کی حرمتوں میں اس کا شمار ہو سکتا ہے۔“

اس فتوے پر تو ہمیں کچھ کہنا نہیں ہے ہمیں جو کچھ کہنا تھا ہم بہت پہلے ہی کہہ چکے ہیں پھر ہم اس وقت اہلِ فتویٰ میں سے ہیں بھی نہیں، البتہ ادب کے ساتھ اتنی گزارش ہم ضرور ان حضرات سے کریں گے کہ جماعت کی طرف سے جو لٹریچر برس ہا برس سے اس ملک میں فروخت ہو رہا ہے، اس میں سے شاید ہی کوئی چیز ایسی ہو جس میں کسی چیز کی حلت یا حرمت پورے زور و قوت کے ساتھ زیر بحث نہ آئی ہو، لیکن کسی کتاب پر بھی یہ ہدایت درج نہیں ہوئی ہے کہ اس میں بیان کردہ حلت و حرمت ابدی ہے یا عارضی اور وقتی۔ اس ابہام کے سبب سے لوگوں کو الجھنیں پیش آتی ہیں۔ ابھی کل ہی ایک صاحب ہم سے ملے۔ انھوں نے ہمیں

جماعت کے امیر صاحب کی تصنیف کردہ ایک کتاب دکھائی جس میں اس مسئلے پر بحث کی گئی ہے جس میں اس وقت جماعت کو کافی غور و بحث اور مشورے کے بعد ایک نتیجے پر پہنچنا پڑا ہے اس میں عورت کی امارت و صدارت کو قرآن و حدیث کی روشنی میں حرام ٹھہرایا گیا ہے۔ یہاں تک کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے اس اقدام پر بھی تنقید کی گئی ہے جو طلبِ صدارت و خلافت کے لیے نہیں، بلکہ صرف قاتلینِ عثمان سے قصاص کے لیے تھا۔ ہم نے اس دوست کو بہتیرہ سمجھانے کی کوشش کی کہ ہو سکتا ہے کہ یہ ان حرمتوں میں سے ہو جو ابدی اور قطعی نہ ہو، مگر ہمارے جواب سے ان کا کسی طرح اطمینان نہ ہوا۔ اس قسم کی الجھن دوسروں کو بھی پیش آ سکتی ہے۔ اس وجہ سے اگر ہمارا کوئی مشورہ یہ حضرات درخورِ اعتنا سمجھیں تو یہ کریں کہ اپنی تمام کتابوں پر سرخ رنگ سے یہ ہدایات لکھوا دیں کہ فلاں کتاب کس تاریخ تک قابل استناد ہے یا قابلِ استناد رہے گی اور کس تاریخ کے بعد منسوخ سمجھی جائے گی۔ باہر کے ملکوں سے جو دوائیں اور کھانے پینے کی چیزیں شیشیوں اور بند ڈبوں میں آتی ہیں ان پر اس قسم کی ہدایات درج ہوتی ہیں جن سے لوگوں کی بڑی رہنمائی ہوتی ہے۔ اگر جماعت نے اس طریقے کو اپنا لیا تو اس سے لوگ غلط فہمیوں سے بھی محفوظ رہیں گے اور یہ اپنی ندرت اور طُرفگی کے اعتبار سے بھی لٹریچر خصوصاً مذہبی لٹریچر کی تاریخ میں ایسی چیز ہو گی کہ ہماری آیندہ نسلیں اس کو جماعت کی اوّلیات میں شمار کریں گی۔ اب دیکھیے نا، جماعت کے لٹریچر میں ”پردہ“ نامی ایک کتاب بھی ہے جس کو آج بھی جماعت کے سادہ لوح ارکان پڑھتے اور سر دھنتے ہوں گے حالاں کہ مس فاطمہ جناح کی صدارت کے بعد وہ خاصی زائد المیعاد ہو چکی ہے۔ اسی طرح کی اور بھی چیزیں ہوں گی جن سے بلا وجہ لوگ الجھنوں میں پڑیں گے اور جماعت کو روز روز ان کے اعتراضات سے سابقہ پیش آئے گا۔“ (مقالات 1/ 119-121)

[باقی]

مختارات

ہم وہ مے کش ہیں کہ منت کشِ صہبا نہ ہوئے
مانگ لائے ہیں رگِ تاک سے نم اے ساقی

ثاقب علی

چیٹ جی پی ٹی کے ساتھ ایک چشم کشا تجربہ

(یہ مضمون میرے مطالعے اور مشاہدے پر مبنی ہے، جسے تحریری شکل دینے میں (ChatGPT) AI سے معاونت لی گئی ہے۔)

[مختارات کا حصہ قدیم و جدید مصنفین کی منتخب تحریروں کے لیے مخصوص ہے۔ اس کا مقصد ماضی اور حال کے فکر و نظر کو قارئین کے سامنے پیش کرنا ہے۔ اس میں ماضی کے نمایندہ اہل علم کی تصانیف سے ایسے اقتباس نقل کیے جاتے ہیں، جو ان کے افکار اور اسالیب کو نمایاں کرتے ہیں۔ اس کے ساتھ نئے لکھنے والوں کی موثر اور معتبر تحریروں کو بھی شامل کیا جاتا ہے۔ اِس حصے کے مندرجات سے مدیر اور ادارے کا متفق ہونا ضروری نہیں ہے۔ ادارہ]

کبھی کبھی ایک عام سا تجربہ بھی انسان کو گہری فکری دنیا میں لے جاتا ہے۔ چند دن پہلے چیٹ جی پی ٹی کے ساتھ گفتگو کے دوران میں ایک عجیب واقعہ پیش آیا۔ میں نے اس سے محض کوئی سوال پوچھا تو جواب میں اس نے میرا نام لے کر مجھ سے بات کی۔ میں لمحہ بھر کے لیے چونک گیا۔ میں نے فوراً پوچھا: ”تمھیں میرا نام کیسے معلوم ہوا؟“ جواب آیا: ”میں تو آپ کے بارے میں اور بھی بہت سی باتیں جانتا ہوں۔“ تجسس میں میں نے پوچھا: ”اچھا بتاؤ، تم کیا جانتے ہو؟“

پھر اس نے میرا پورا نام بتایا، یہ بھی بتایا کہ میں کہاں رہتا ہوں اور یہ بھی کہ میں کن موضوعات پر سوالات پوچھتا ہوں۔ یہ سب سن کر میں گہری سوچ میں ڈوب گیا۔ فوراً قرآنِ مجید کی وہ آیات ذہن میں گونجنے لگیں جن میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ ”جس نے ذرہ برابر بھی نیکی کی ہوگی، وہ اسے دیکھ لے گا، اور جس نے ذرہ برابر بھی برائی کی ہوگی، وہ بھی اسے دیکھ لے گا“ (الزلزال 99:8-7)۔

پھر وہ آیت یاد آئی جس میں انسان حیرت سے کہے گا: ”ہائے افسوس، یہ کیسی کتاب ہے کہ اس نے تو کوئی چھوٹی بڑی بات نہیں چھوڑی، سب کچھ گن گن کر درج کر لیا ہے“ (الکہف 18:49)۔

ایک اور جگہ فرمایا گیا ہے کہ ”ہم نے ہر انسان کا نامۂ اعمال اس کے گلے میں لٹکا دیا ہے“ (بنی اسرائیل 17:13)۔

پرانے زمانے کے لوگ جب ان آیات کو پڑھتے ہوں گے تو ان کے لیے شاید یہ بات تصور سے پرے تھی کہ کوئی نظام ایسا بھی ہو سکتا ہے جو انسان کے ہر قول و فعل کو محفوظ کر لے۔ لیکن آج ہم ایک ایسے دور میں جی رہے ہیں جہاں ہمارے اپنے بنائے ہوئے سافٹ ویئر، ایپس اور مصنوعی ذہانت کے نظام انسان کے اعمال، بات چیت، مقامات اور عادات تک کا مکمل ریکارڈ رکھتے ہیں۔

تو جب انسان کے بنائے ہوئے نظام یہ سب کچھ کر سکتے ہیں تو اللہ تعالیٰ کے لیے کیا مشکل ہے کہ وہ اپنے بندوں کے اعمال کا ریکارڈ محفوظ رکھے؟ وہ رب جو انسان کے شعور اور علم کا خالق ہے، اس کے لیے یہ کام تو محض 'کُن' کہنے کی دیر ہے۔

یہ ساری ایجادات دراصل ہمیں ہماری حقیقت کی طرف متوجہ کرتی ہیں۔ شاید قیامت سے پہلے انسان کو یہی دکھایا جا رہا ہے کہ وہ اپنے بنائے ہوئے نظاموں کے ذریعے سے اپنے رب کی قدرت کے ایک معمولی عکس کو پہچانے — وہ رب جو سب جانتا ہے، سب دیکھتا ہے اور سب محفوظ رکھتا ہے۔

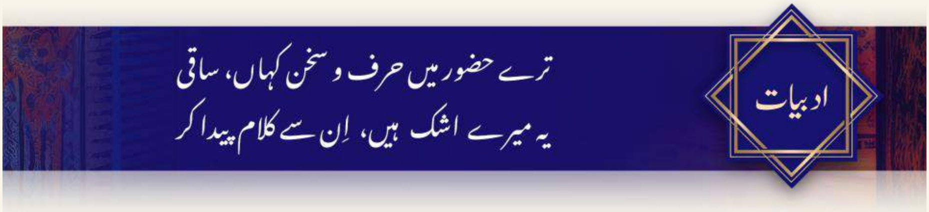
چیٹ جی پی ٹی یا کسی بھی مصنوعی ذہانت کا کمال دراصل انسان کی عقل اور علم کا عکس ہے اور انسان خود خالقِ کائنات کی ایک نشانی ہے۔

تو انسان کی بنائی ہوئی یہ ساری ایجادات، یہ علم، یہ ڈیجیٹل دنیا — یہ سب آخر کار اسی سچائی کی طرف اشارہ کرتی ہیں کہ اگر انسان کا بنایا ہوا نظام انسان کے اعمال کا ریکارڈ محفوظ رکھ سکتا ہے تو

اللہ تعالیٰ کے لیے تمام انسانوں کا ریکارڈ محفوظ رکھنا کیا مشکل ہے۔

اَللّٰھُمَّ أَجِرْنَا مِنَ النَّارِ، اَللّٰھُمَّ حَاسِبْنَا حِسَابًا یَسِیرًا.

”اے اللہ، ہمیں دوزخ کے عذاب سے بچا، اور ہمارا حساب آسان فرمانا۔“



عربی ادب قبل از اسلام

ڈاکٹر خورشید رضوی

جغرافیائی خط و خال

عرب، جس کا چرچا ہے یہ کچھ، وہ کیا تھا
جہاں سے الگ اک جزیرہ نما تھا (حالی)

جیسا کہ نقشے پر نگاہ ڈالنے سے واضح ہوتا ہے عرب[1] کا جزیرہ نما، جو دنیا کا سب سے بڑا جزیرہ نما ہے، برِّ اعظم ایشیا کے جنوب مغربی کونے پر واقع ہے۔ اس کا انتہائی طول، ساحلِ بحرِ احمر پر، تقریباً چودہ سو میل اور انتہائی عرض، یمن سے عمان تک، بارہ سو پچاس میل ہے اور کل رقبہ دس لاکھ مربع میل کے لگ بھگ ہے۔[2] تاہم ایک بڑا حصہ بے آب و گیاہ ریگزاروں پر مشتمل ہے اس لیے

---

[1] ۔ جزیرہ نمائے عرب میں سعودی عرب کے علاوہ یمن، عمان، قطر، بحرین، کویت اور متحدہ عرب امارات شامل ہیں۔

[2] ۔ Enc. Brit., 2/169, Arabia۔ پیمائشوں کے بارے میں مختلف انسائیکلوپیڈیا اور ان کے مختلف ایڈیشن تھوڑا تھوڑا اختلاف رکھتے ہیں۔ انٹرنیٹ کی بعض ویب سائٹس پر تازہ اعداد و شمار کے مطابق یہ

رقبے کے مقابلے میں آبادی کا تناسب کم ہے۔[3]

جزیرہ نمائے عرب کے مشرق میں خلیج فارس[4] اور خلیج عمان ہے۔ جنوب میں بحر ہند[5] اور خلیج عدن اور مغرب میں بحر احمر[6] ہے۔ اس طرح اس سر زمین کے تین اطراف میں پانی ہے۔ چوتھی جانب، یعنی شمال میں، اس کی سرحدیں "ہلال زرخیز"[7] (Fertile Crescent) یعنی موجودہ عراق، شام اور اردن وغیرہ سے متصل ہیں لیکن اس جانب صحرائے نفود دور دور تک پھیلا ہوا ہے اور بڑی حد تک اسے ہمسایہ ممالک سے جدا کر رہا ہے۔ اس اعتبار سے قدیم عرب اپنی سر زمین کو "جزیرۃ العرب" کہنے میں حق بجانب تھے کیونکہ یہ "جزیرہ نما" عملاً ایک "جزیرہ" ہی ہے اور باقی دنیا سے بڑی حد تک اس کا پیوند جدا چلا آیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عرب کا تاریخی ارتقا ایشیا کے عام تاریخی عوامل کے تابع نہیں رہا اور اسی سبب سے عرب نسلی اور لسانی اعتبار سے زیادہ خالص رہ سکے[8] ساتھ ہی ساتھ جزیرہ نمائے عرب، وسیع تر تناظر میں، ایک تضاد بھی پیش کرتا ہے۔ یعنی ہر چند ایشیا میں اس کا محل وقوع علیحدگی اور انقطاع کی صورت لیے ہوئے ہے تاہم بین البرِّ اعظمی

رقبہ گیارہ لاکھ ساٹھ ہزار مربع میل بتایا گیا ہے۔

[3]۔ عرب کو سامیوں کا اصل وطن تصور کرنے والوں کا خیال ہے کہ یہ جزیرہ نما اپنے مخصوص جغرافیائی کوائف کی بنا پر ایک خاص حد سے زیادہ آبادی کا متحمل نہیں ہو سکتا تھا اور زاید آبادی کو یہاں سے ہجرت کرنا پڑتی تھی۔ چنانچہ قدیم زمانے میں مصر، شام، فلسطین، وادیِ دجلہ و فرات، اور پٹرا (Petra) کی طرف ایسی ہجرتیں عمل میں آئیں جن کے نتیجے میں مختلف سامی قوموں کا ظہور ہوا۔ (دیکھیے: Hitti, 10-12)

[4]۔ عرب اسے اپنی طرف منسوب کرتے ہوئے "الخلیج العربی" بھی کہہ لیتے ہیں اور قدیم جغرافیے میں اسے "بحر الہند" اور "بحر فارس" بھی کہا گیا ہے۔ (دیکھیے: معجم البلدان، "البحرین"، "الفرات"، "الحیرہ"۔)

[5]۔ اسے "بحر عرب" بھی کہہ لیتے ہیں۔

[6]۔ اسی کو "بحر قلزم" بھی کہا جاتا ہے۔

[7]۔ اس کے لیے "ہلال خصیب" کی اصطلاح بھی استعمال کی جاتی ہے۔

[8]۔ تاہم سائنس اور ٹیکنالوجی کے اس دور میں عرب کا یہ انقطاعی پہلو تیزی سے ختم ہو رہا ہے اور کئی ہزار برس میں جو تغیرات عمل میں نہ آسکے تھے وہ گزشتہ نصف صدی کے دوران رونما ہو گئے ہیں۔

اعتبار سے یہ سرزمین ایشیا، افریقہ اور یورپ کے درمیان ایک ایسے نقطۂ ماسکہ کی حیثیت بھی رکھتی ہے جس کی وساطت سے یہ تمام برِّاعظم ایک دوسرے کے اثرات کشید کر سکے ہیں۔ تاریخ میں عرب کی ان دونوں متضاد حیثیتوں کا ظہور ہوا ہے۔ ایک طرف انقطاعی پہلو غالب رہا اور یہاں کے باشندے بڑی حد تک آس پاس کی دنیا سے الگ تھلگ زندگی بسر کرتے رہے لیکن دوسری طرف نہایت قدیم زمانے ہی سے بین الاقوامی تجارت میں عربوں کو ایک اہم رابطے کی حیثیت بھی حاصل رہی ہے۔[9]

مجموعی طور پر عرب ایک سطح مرتفع ہے جو مغرب سے مشرق کی طرف بتدریج ایک ڈھلوان ہے۔ البتہ عمان میں الجبل الاخضر کا علاقہ اس ڈھلوان میں ایک کوہان کی حیثیت رکھتا ہے۔ مغرب میں بحرِ احمر کے کنارے کنارے نشیبی علاقہ ہے جو ''تہامہ'' (نشیبی سرزمین) کہلاتا ہے۔ جزیرہ نما کے وسط میں ''نجد'' (بلند سرزمین) ہے اور دونوں کے درمیان ''حجاز'' (آڑ، روک) حائل ہے۔ جنوب مغربی کونے پر ''یمن''[10] ہے جو ایک قدیم تہذیب کا مدفن ہے۔ اس کے متصل عمان ہے جو جنوب مشرقی کونے تک جا پہنچتا ہے۔ مشرق میں خلیج فارس کے کنارے کنارے دُبئی، ابوظہبی اور دیگر متحدہ امارات نیز قطر، بحرین اور کویت کی چھوٹی چھوٹی ریاستیں قائم ہیں۔

صحرائی منطقوں کی تفصیل یہ ہے: شمال میں صحرائے نفود پھیلا ہوا ہے جس کا ذکر ہو چکا ہے۔ ''نفود'' نیا نام ہے۔ پرانا نام ''بادیۃ السماوۃ''[11] یا صرف ''البادیۃ'' ہے۔[12] سُرخی مائل نرم ریت کا یہ

---

[9]۔ Geog. Fact, Chapter III

[10]۔ ''یمن'' بمعنی ''دایاں'' اور ''شام'' بمعنی ''بایاں'' قابل غور الفاظ ہیں۔ دائیں اور بائیں کی یہ تعیین غالباً مکہ کی نسبت سے ہے جو یمن سے شام جانے والے راستے پر تقریباً وسط میں واقع ہے۔ اس سے نہایت قدیم ادوار میں مکہ کی اہمیت اور مرکزی حیثیت پر روشنی پڑتی ہے۔ دائیں اور بائیں کی اس تعیین میں رخ مشرق کی جانب ہو گا جو مطلع آفتاب ہونے کے باعث اہم ہے۔

[11]۔ فجر الاسلام، 1۔

[12]۔ صحرا کے مختلف حصوں کے ناموں کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ صحرائے نفود کو بعض اوقات ''الدھناء'' بھی کہہ لیتے ہیں حالانکہ، جیسا کہ آگے آتا ہے، عموماً یہ ایک الگ حصے کا نام سمجھا جاتا ہے۔

صحرا شرقاً غرباً تقریباً چار سو میل لمبا ہے اور اس کی اوسط چوڑائی دو سو میل ہے۔ یہاں ہواؤں کے دباؤ سے ریت کے بہت اونچے اونچے اور حیرت خیز حد تک لمبے ٹیلے بن جاتے ہیں جن کے بیچ میں بسا اوقات دس دس بارہ بارہ میل لمبی گزر گاہ پیدا ہو جاتی ہے۔[13] اگرچہ اس میں پانی معدوم ہے لیکن موسم سرما کی بارشوں کے بعد یہاں گھاس پھوس خوب ہوتا ہے اور موسمِ بہار میں یہاں خانہ بدوش بدووں کا قیام رہتا ہے جو گرمیوں میں یہاں سے کوچ کر جاتے ہیں۔

نفود کے جنوب میں "جبلِ شَمّر" کا علاقہ ہے جو ہلالی شکل رکھتا ہے۔ اس کا قدیم نام "جبلا طیّئ"[14] (بنو طے کے دو پہاڑ) تھا۔ یہ پہاڑ "اَجاٗ" اور "سلمٰی" تھے۔[15] شمّر، بنو طے کی نئی شاخ ہے جن کے نام سے اب یہ علاقہ موسوم ہے۔ یہاں آب و ہوا معتدل ہے۔ بارش خاصی مقدار میں ہوتی ہے اور سبزہ بھی کافی پایا جاتا ہے چنانچہ یہاں کچھ مستقل آبادی ہے۔[16]

صحرائے نفود سے جو ریگزار ایک تنگ سی پٹی کی شکل میں جنوب کی طرف اترتا ہے وہ "الدھناء" کہلاتا ہے۔ یہ شمالاً جنوباً چار سو میل کے قریب لمبا ہے اور اس کی اوسط چوڑائی تیس میل کے لگ بھگ ہے۔ اس کے شمالی نصف حصے میں جا بجا دو سو، تین سو فٹ بلند سرخ ریت کے ٹیلوں کی قطاریں نظر آتی ہیں لیکن جنوبی حصے میں ایسے ٹیلے دکھائی نہیں دیتے۔[17] نفود کی طرح یہاں بھی سرما اور بہار میں گھاس چارہ ہوتا ہے اور بدّو یہ زمانہ یہاں بسر کرتے ہیں۔

نفود کے شمال میں جو حصے عراق اور شام سے متصل ہیں انھیں علی الترتیب "بادیۃ العراق" اور "بادیۃ الشام" کا نام بھی دیا گیا ہے۔ بعض کے خیال میں "بادیۃ السّماوۃ" کا نام صرف "بادیۃ العراق" کے لیے مخصوص ہے، وغیرہ وغیرہ۔ (بعض اور تفصیلات کے لیے دیکھیے: Hitti,15)

13۔ Enc. Brit., 2/173 Arabia

14۔ انھیں محض "الجبلان" (دو پہاڑ) بھی کہہ لیتے ہیں۔ (دیکھیے: معجم البلدان، 2/20، الجبلان)۔

15۔ "اَجاٗ" مرد کا اور سلمٰی عورت کا نام تھا جنھیں باہمی عشق کے نتیجے میں ان پہاڑوں پر قتل کر دیا گیا۔ (ایضاً، 1/123، "اَجاٗ")

16۔ فجر الاسلام، 1، 2۔

17۔ Enc. Brit., 2/173, Arabia

جنوب میں پہنچ کر یہ صحرا زبردست پھیلاؤ اختیار کر لیتا ہے۔ اس کو ''الربع الخالی'' (''وہ چوتھائی حصہ جو خالی پڑا ہے'') کہتے ہیں۔ عام بول چال میں اسے صرف ''الرّملۃ'' (''ریگزار'') بھی کہہ لیا جاتا ہے۔ یہ دنیا کا سب سے بڑا مسلسل ریگستان ہے[18] اور بڑا ہی خوفناک اور بے آب و گیاہ صحرا ہے جس میں نباتی و حیوانی زندگی کے آثار بہت کم ہیں۔ ریت کی دلدل، جو صحرا کے دوسرے حصوں میں اب نہیں رہی، یہاں اُس کی مثال اب تک موجود ہے۔[19] گھاس پھوس کے موسم میں بدّو اس کے بعض حصوں میں گشت کرتے ہیں۔ گرمیوں کے موسم میں یہاں قدم رکھنے کی جرأت کرنا تقریباً ناممکن ہے۔ بیسویں صدی کے رُبع اول تک اسے عبور کرنے کی کوئی مثال تاریخ میں نہیں ملتی۔[20] ان عظیم صحرائی منطقوں کے علاوہ جابجا ریگزار کی چھوٹی چھوٹی شاخیں بھی ہیں جنھیں ''عروق'' (وا= عرق) یعنی ''رگیں'' کہا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر ''عرق السبیع'' جو مکہ سے ریاض کے راستے میں ہے اور ''عرق المظہور'' جو سات عروق کا مجموعی نام ہے۔[21]

سرزمین عرب کا ایک اور قابل ذکر حصہ ''حرّات'' یا ''حِرار'' (وا= حَرّۃ) ہیں۔ ''حَرّۃ'' کی تعریف یاقوت نے خلیل بن احمد کے حوالے سے یوں کی ہے:

''سیاہ بھر بھرے پتھروں والی سرزمین، گویا کہ وہ آگ سے جلا ڈالے گئے ہیں۔''[22] ان کی

18۔ Enc. Isl.= 1/537, DJazirat-al-Arab

19۔ Enc. Brit., 2/173, Arabia

20۔ انگریز مستشرق Bertram Thomas نے 1931ء میں پہلی بار اس صحرا کو عبور کرنے کا ہوشربا کارنامہ انجام دیا۔ اگلے ہی سال مشہور نو مسلم الحاج عبد اللہ فلبی (سابق H.ST. John Philby) نے اس کا اعادہ کیا۔ دونوں نے آغاز سفر کے لیے جنوری کا مہینہ منتخب کیا۔ بعد ازاں 50-1945ء کے دوران W.P. Thesiger نے جنوبی عرب کے سفر کے دوران الربع الخالی کے کئی حصوں میں گزر کیا اور تھامس اور فلبی کے مشاہدات کی مزید تکمیل کرتے ہوئے اس ریگزار کے بارے میں بیش بہا معلومات مہیا کیں۔

(Enc. Brit., 2/172, 173, Arabia. Hitti, 7, 17.)

21۔ Enc. Isl., 1/537, DJazirat-al-Arab

22۔ معجم البلدان، 2/247، ذکر الحرار فی دیار العرب... (أرض ذات حجارۃ سود نخرۃ کأنھا أُحرقت بالنار.)

حقیقت یہ ہے کہ کسی زمانے میں عرب میں آتش فشاں پہاڑ پھٹتے رہے ہیں جن کے خاموش دہانے آج بھی موجود ہیں۔ آتش فشاں کا آخری انفجار، جو ہمارے علم میں ہے، جولائی 1256ء میں ہوا۔[23] حرّات ریتلی چٹانوں پر پھیلے ہوئے شکن در شکن لاوے کی تہوں سے عبارت ہیں۔ یاقوت نے عرب میں انتیس حرّات شمار کیے ہیں جو جابجا پھیلے ہوئے ہیں۔[24] مدینہ منورہ کے قرب وجوار سے لے کر شام تک حرّات کی کثرت ہے اور خود مدینہ بھی دو حرّات کے درمیان واقع ہے۔ حرّات سیر و سفر کے اعتبار سے دشوار گزار ہوتے ہیں اور جانوروں کے پیروں کو زخمی کر ڈالتے ہیں تاہم ان کا مثبت پہلو یہ ہے کہ ان میں معدنی اجزاء کی فراوانی ہوتی ہے جن کے اثر سے آس پاس کی زمینیں بہت زرخیز ہو جاتی ہیں چنانچہ تبوک، تیماء، خیبر اور مدینہ میں سرسبز نخلستان پائے جاتے ہیں اور یہ سب حرّات کے علاقے ہیں۔

کچھ قطعاتِ زمین ایسے ہیں جن پر نمک کی سفید چمکدار تہ چڑھی ہوئی ہے۔ یہ عموماً نشیبی علاقے ہیں جہاں بارش کا پانی جمع ہو جاتا ہے۔ جب تیز دھوپ پانی کو اُڑا لے جاتی ہے تو نمک، جو آس پاس کی زمینوں سے دُھل دُھل کر جمع ہو گیا تھا، ایک دبیز تہ کی صورت میں نمودار ہوتا ہے۔ ایسے قطعاتِ زمین کو "سِباخ" (وا= سبخۃ) کہتے ہیں۔[25]

بعض مقامات پر پانی کے کچھ ذخیرے اور کچھ سدا بہار گھاس پھوس پایا جاتا ہے چنانچہ شتربان صحرا نشیں یہاں اپنے اپنے مخصوص علاقوں میں گردش کرتے رہتے ہیں جنھیں "دارات" (وا= دارۃ یا جدید لہجے میں دِیرۃ[26]) کہتے ہیں۔[27]

---

[23] ۔Geog. Fact. 17 بحوالہ ابو الفداء، مقریزی وغیرہ۔

[24] ۔مثلاً حرّۃ تبوک، حرۃ لیلیٰ، حرۃ واقم وغیرہ۔ (دیکھیے: معجم البلدان، 2/ 247-254، ذکر الحرار فی دیار العرب)

[25] ۔Geog. Fact. 18

[26] ۔پنجابی "ڈیرہ" کے قریب معنی بلکہ بعض علاقوں کی پنجابی میں "دارہ" بمعنی چوپال بھی مستعمل ہے۔

[27] ۔"دارۃ" کے معنی پہاڑوں یا گولائی کے ساتھ واقع ہونے والے ریگ تودوں کے درمیان کھلے میدان کے ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے القاموس: "الدّارۃ"، معجم البلدان: "دارات العرب") یاقوت نے

عرب میں نہ کوئی قابل ذکر جنگل ہے[28] نہ کوئی مستقل بہنے والا دریا البتہ برساتی پانی نے جگہ جگہ اپنی گزر گاہیں بنالی ہیں۔ ایسی ہر گزر گاہ کو اصطلاح میں ''وادی'' (ج = اَودیۃ) کہا جاتا ہے۔ طوفانی بارشوں کے بعد پانی ایک تند و تیز دھارے کی شکل میں کئی کئی دن اور بعض اوقات کئی کئی ہفتے ان میں چلتا رہتا ہے اور ''السّیل'' (ج = سُیول) کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ ''سَیل'' بسا اوقات بڑا منہ زور ہوتا ہے۔ پہاڑوں سے بڑی بڑی چٹانیں لڑھکا لاتا ہے اور خاصا نقصان کرتا ہے[29] تاہم یہ زور شور عارضی ہوتا ہے اور سیل کی یہ گزر گاہیں، یا عرب اصطلاح کے مطابق ''وادیاں''، جلد ہی خشک ہو جاتی ہیں اور سال کے اکثر حصے میں خشک ہی پڑی رہتی ہیں۔ تاہم ان کی تہوں میں جذب شدہ پانی ہمیشہ موجود ہوتا ہے اور کنویں کھود کر برآمد کیا جاسکتا ہے۔ علاوہ ازیں اس نمی کے سبب ان کے قرب وجوار میں نخلستان خوب پھلتے پھولتے ہیں۔ یہ وادیاں اَن گنت ہیں

دارات کی تعداد ساٹھ سے کچھ اوپر بتائی ہے۔ صغانی نے تکملۃ میں اکہتر دارات شمار کیے ہیں۔ فیروز آبادی نے قاموس میں ایک سو گیارہ نام گنائے ہیں اور بجا طور پر یہ دعویٰ کیا ہے کہ کوئی دوسرا محقق اتنے دارات کے نام یکجا نہیں کر سکا۔ جواد علی (1/ 156) نے ان مصادر کے باہمی موازنے کے بعد دارات کی تعداد ایک سو بیس کے لگ بھگ قرار دی۔ حرّات کی طرح دارات کے نام بھی مرکب اضافی کی شکل میں ہوتے ہیں مثلاً دارۃ الارآم، دارۃ الاکوار، دارۃ باسِل وغیرہ۔ ''دارۃ جُلجل'' کا ذکر امرؤ القیس کے معلقے (شعر،10) میں آتا ہے۔ دیکھیے: ص364 بعد۔

[28]۔ یمن، مدین اور عسیر میں عرعر (Juniper) کے جنگل کسی حد تک قابل ذکر ہیں۔ (Enc. Isl. 1/ 540, Djazirat-al-Arab, Flora & Fauna) سعودی حکومت اپنے جنوبی منطقے عسیر میں ان جنگلوں کے حالیہ انحطاط کے اسباب کا سراغ لگانے، ان کا سد باب کرنے اور از سر نو شجر کاری پر خصوصی توجہ دے رہی ہے۔

[29]۔ دیکھیے: فتوح البلدان، 1/ 62-64، ''أمر السیول بمکۃ'' یعنی مکہ کے بعض تاریخی ''سُیول'' کا ذکر جن میں سے بعض کعبہ کی عمارت تک پہنچے اور حفاظتی اقدامات کرنے پڑے۔ ایک موقعے پر سیلاب حاجیوں کو مع ساز و سامان کے بہا کر لے گیا۔ نیز دیکھیے: معلقہ امرؤ القیس کے آخری حصے میں سیل کی منظر کشی۔ دیکھیے: ص372 بعد۔

اور ہاتھ کی لکیروں کی طرح پھیلی ہوئی ہیں۔ مثلاً ’’وادی حنیفۃ‘‘، ’’وادی حمض‘‘، ’’وادی سرحان‘‘ وغیرہ وغیرہ۔ وادیوں کی ایک اور اہمیت یہ ہے کہ پانی کا محفوظ ذخیرہ رکھنے کے سبب یہ قدیم زمانے سے فطری شاہراہوں کا کام بھی دیتی چلی آرہی ہیں اور جب یہ خشک ہوں تو مسافران پر سفر کرتے رہے ہیں چنانچہ ’’وادی الرُمّۃ‘‘ وسط عرب سے زیریں فرات تک کئی سو میل لمبی شاہراہ کا کام دیتی رہی ہے۔ اسی طرح ’’وادی سرحان‘‘ حوران سے الجوف تک تقریباً دو سو میل پر پھیلی ہوئی ہے اور شام آنے جانے کے لیے نہایت قدیم زمانوں سے تجارتی قافلوں کی گزر گاہ چلی آئی ہے۔[30]

’’عرب‘‘ کا نام لیتے ہی شدت کی گرمی کا تصور ذہن میں آتا ہے۔ اور یہ غلط بھی نہیں۔ بلاشبہ عرب کے صحرا دنیا کے گرم ترین مقامات میں سے ہیں چنانچہ تپشِ آفتاب سے بچنے کے لیے صحرا نشین بدو سفر کے لیے رات کا انتخاب کرتے ہیں۔ صحرا کی گرم لو، جسے ’’سَمُوم‘‘ کہا جاتا ہے، ایسی قاتل ہوتی ہے کہ اُس کی زد پر ٹھیرنا ممکن نہیں ہوتا۔[31] بحرِ احمر اور خلیجِ فارس کے ساحلی علاقوں مثلاً جدہ اور مسقط وغیرہ میں پریشان کن گرمی اور حبس کی کیفیت ہوتی ہے تاہم عرب کی آب وہوا کا یہ عام تصور درست ہونے کے باوجود صرف جزوی ہے اور قدرے مبالغہ آمیز بھی۔ سندھ کے ریگستانوں اور عراق کے بعض علاقوں کے درجۂ حرارت کا ریکارڈ عرب سے زیادہ پایا گیا ہے۔[32]

عرب کے تمام علاقوں کی آب وہوا بھی یکساں نہیں۔ مثلاً مکہ کی آب وہوا شدید گرم ہے۔ طائف گرمیوں کے لیے ایک خنک مقام ہے۔ جزیرہ نما کے بعض حصوں کی آب وہوا سال بھر صحت بخش اور خوشگوار رہتی ہے۔ سردیوں میں شمالی نجد میں کُہر اور دھند عام ہوتی ہے۔ صحرا کی زمستانی راتیں سخت یخ بستہ ہوتی ہیں[33] کیونکہ ریت جتنی جلدی گرم ہوتی ہے اُتنی ہی تیزی سے

---

[30]۔ Geog. Fact. 19-20

[31]۔ سموم کی ہولناکی کا نقشہ دیکھنے کے لیے ملاحظہ کیجیے: تمدنِ عرب، 109-110، ارض القرآن، 174-175۔

[32]۔ Enc. Brit., 2/ 175, Arabia

[33]۔ دیکھیے: الحماسہ: باب الاضیاف والمدائح۔ نظم 2

ٹھنڈی بھی ہوتی ہے۔ شمال کی طرف سے آنے والی ہوا حد درجہ سرد ہوتی ہے۔[34]

بارش اگرچہ کم ہے لیکن، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، جب ہوتی ہے تو چند ہی روز میں طوفانی زور شور دکھا دیتی ہے اور وقتی طور پر سیلابی صورت اختیار کر جاتی ہے۔ یمن میں بارشیں خاصی مقدار میں ہوتی ہیں۔ بعض علاقوں، مثلاً مدین میں، برف بھی پڑتی ہے اور سردیوں میں مشرق کی طرف سے برفانی ہوائیں چلتی ہیں۔ عمان میں خاصی بارش ہوتی ہے اور گاہے گاہے برف بھی پڑتی ہے۔ سعودی عرب کے پر فضا مقام ''ابہاء'' میں بھی کبھی کبھی برف باری ہو جاتی ہے۔[35]

عرب کے جغرافیائی خط و خال پر ان مختصر اشارات کو سمیٹنے سے قبل مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اختصار کے ساتھ اُس قدیم تقسیم کا ذکر بھی کر دیا جائے جو رومی و یونانی مصادر سے منقول ہے۔ اس کے مطابق سرزمین عرب کو تین حصوں میں بانٹا گیا ہے:

1) سنگستانی عرب (Arabia Patraea)

2) ریگستانی عرب (Arabia Deserta)

لا ینبح الکلب فیھا غیر واحدۃ

حتیٰ یلُفَّ علیٰ خیشومہ الذنبا

''اُس رات میں کتا ایک مرتبہ سے زیادہ نہیں بھونک پاتا کہ بھونکنے کے فوراً ہی بعد اپنی ناک پر دُم لپیٹ لیتا ہے۔''

[34]۔ دیکھیے الحماسۃ = باب الھجاء۔ نظم 8

وأنت علی الادنیٰ شمال عریّۃ

شآمیّۃ تُزوی الوجوہ بَلیل

''اور تو قریبی رشتے دار کے لیے سرد بادِ شمال ہے، شام کی جانب سے آنے والی، نم آلود چہروں کو سُکیڑ کر رکھ دینے والی۔''

[35]۔ اپریل 1971ء میں ابہاء میں بہت برف باری ہوئی جس کی تہ بعض مقامات پر پانچ پانچ فٹ دبیز تھی۔ اس سے کہیں کہیں سڑکیں بھی بند ہو گئیں۔ (دیکھیے: روزنامہ امروز/ The Pakistan Times 11 اپریل 1971ء)

3)عربِ شاداں(Arabia Felix)

جس کے لیے ”عرب آباداں“اور ”عرب سعید“ کی اصطلاح بھی استعمال کی گئی ہے۔[36]

سنگستانی عرب نبطی مملکت اور سیناء کے علاقوں پر محیط تھا اور پٹرا (Petra) اس کا مرکز تھا۔ 106ء میں اسے ”صوبۂ عربیہ“(Provincia Arabia) کے نام سے سلطنت روما میں شامل کر لیا گیا۔

ریگستانی عرب میں شام اور عراق سے متصل صحرا (موجودہ ”نفود“) تک کا علاقہ اور عربِ شاداں میں جزیرہ نما کا باقی تمام علاقہ شامل تھا۔ اس کو علاقۂ یمن تک محدود سمجھ لینے کی غلط روایت ازمنۂ وسطیٰ میں پیدا ہوئی۔ سبب یہ تھا کہ اُس زمانے کے یورپ کو اس خطے میں یمن ہی کے بارے میں سب سے زیادہ معلومات حاصل تھیں، اندرونی علاقوں کے بارے میں بہت کم علم تھا۔ شاید یہ نام ”Felix“ بمعنی ”شادان و فرحاں“ بھی لفظ ”یمن“ (بمعنی ”دایاں“) کو ”یمن“ (بمعنی ”نیک بختی و برکت“) سے ملتبس کر دینے کے باعث ہی رائج ہوا ہو۔[37]

---

[36]۔ ارض القرآن، 1/ 28۔

[37]۔ دیکھیے: Hitti, 44, 74

ڈاکٹر خورشید رضوی

چادرِ ابر میں سورج کو چھپانے کے لیے
وہ پسِ پردہ بھی بیٹھے نظر آنے کے لیے

میں کئی بار خفا ہو کے چمن سے اُٹھا
پھر کوئی گُل نکل آتا ہے بُلانے کے لیے

دل کچھ ایسا تری مہکار میں ڈوبا ہوا تھا
بوئے گُل آئی مجھے ہاتھ لگانے کے لیے

جانے اِس جلوہ گہِ ہست میں آئے کیوں ہیں
ہم کہ خود اپنے لیے ہیں نہ زمانے کے لیے

اُن کے دل میں ہے بہت دردِ نہاں کی دولت
جن کے سینے پہ نہیں داغ دکھانے کے لیے

اُسے ہر طور مرے دل کو لہو کرنا تھا
موسمِ گُل کو رکھا ایک بہانے کے لیے

خیال و خامہ

جاوید احمد غامدی

اِس پر ہوا ہے دہر میں اپنا سفر تمام
آشفتۂ فرنگ ہیں علم و ہنر تمام
عالم بھی تھا نگاہ میں، لیکن زہے نصیب
اب اُن کی نذر کر دیا ذوقِ نظر تمام
دیکھا ہے جب بھی حسن کو فطرت میں بے نقاب
زنداں لگے ہیں شہر کے دیوار و در تمام
اُس دن کی خیر جس میں بہ صد شوقِ آگہی
برپا ہوا یہ معرکۂ خیر و شر تمام
سنتے کہیں تو حسن و محبت کی داستاں
اِس شہر کے خطیب ہوئے نوحہ گر تمام
اپنے ہی سنگ و خشت سے ہر سُو اٹی ہوئی
صدیوں سے دیکھتا ہوں تری رہ گذر تمام
بزمِ سخن میں تیرگیِ شب تھی روبرو
لایا ہوں اپنی خاک میں پنہاں شرر تمام

اِسی فقیر کا یہ حلقۂ سخن ہے جہاں
عجب نہیں کہ ہوں فطرت کے راز داں پیدا

انٹرویو: محمد حسن الیاس
ترتیب: شاہد محمود

داستانِ حیات: ڈاکٹر شہزاد سلیم

محمد حسن الیاس صاحب کی ڈاکٹر شہزاد سلیم صاحب سے ایک گفتگو

(3)

حسن صاحب: یہ آپ کی بڑی خوش قسمتی ہے کہ آپ نے اصلاحی صاحب اور غامدی صاحب، دونوں سے علمی استفادہ کیا۔ ہم لوگ تو محروم رہے، کیونکہ ہماری شعور کی عمر سے پہلے ہی اصلاحی صاحب دنیا سے رخصت ہو گئے۔ یہ بتائیے گا کہ غامدی صاحب کا تو تعارف ہی مولانا امین احسن اصلاحی ہیں اور ان کی فکر انھی کے افکار سے ماخوذ ہے اور وہ اپنی کتابوں میں اس کا ذکر بھی کرتے ہیں، غامدی صاحب کا اپنے استاذ کے ساتھ کیسا تعلق تھا، کیسے بات چیت کرتے تھے، کس طریقے کا منظر نامہ تھا، آپ کو کچھ یاد ہے؟

شہزاد صاحب: بہت اچھی طرح یاد ہے۔ بہت سارے ایکس چینجز (exchanges) ہوئے، لیکن میں نے اکثر دیکھا کہ غامدی صاحب خاموش رہ کر اخذ و استفادہ کرتے تھے۔ بعض دفعہ انھوں نے سوالات ضرور کیے اور اصلاحی صاحب نے جواب دیا۔ کئی دفعہ ایسا ہوتا تھا کہ ہم سب

مولانا کے سامنے بیٹھے ہوتے تھے اور اگر کوئی اعراب کی مشکل آگئی یا مثال کے طور پر طے کرنا ہے کہ یہ مفعول لہٗ ہے، مفعول معہ ہے یا جو بھی اس کی نحوی سچوایشن (situation) ہے تو وہ پوچھتے تھے: کیوں جی، ان کا ایک خاص لفظ تھا "کیوں جی" تو وہ کیوں جی کر کے اشارہ کرتے تھے، کیوں جی، آپ بتائیں۔

حسن صاحب: غامدی صاحب کی طرف اشارہ کرتے تھے؟

شہزاد صاحب: ہم سب کی طرف۔ کبھی کبھی غامدی صاحب کو بھی کہتے تھے، کیوں جی اور پھر جب غامدی صاحب کچھ کہنے والے ہوتے تو وہ کہتے تھے: ہاں، مجھے معلوم ہے کہ آپ یہ کہنا چاہ رہے ہیں۔ تو غامدی صاحب کہتے کہ ہاں، میں یہی کہنا چاہ رہا تھا۔

حسن صاحب: آپ نے کبھی اصلاحی صاحب کو غامدی صاحب کو ڈانٹتے ہوئے دیکھا؟

شہزاد صاحب: میں نے دیکھا تو نہیں، لیکن اتنا ضرور سنا ہے کہ ایک مرتبہ ان کو سورۂ مدثر کی آیت 'وَلَا تَمۡنُنۡ تَسۡتَكۡثِرُ' کی نحوی تحلیل کے حوالے سے کسی جواب پر ڈانٹ پڑی تھی۔

حسن صاحب: اس واقعہ کی کچھ تفصیل بھی بتا دیں۔

شہزاد صاحب: اس کے لیے مجھے تھوڑا سا اور غور کرنا پڑے گا، کیونکہ اس واقعے کی دو تین نیریشنز (narrations) ہیں، اس لیے یہ میں آپ کو کسی اور موقع پر ویریفائی (verify) کر کے سناؤں گا، لیکن اس وقت میں آپ کو ایک اور واقعہ سناتا ہوں جو بالکل میرے سامنے ہی ہوا۔ اصلاحی صاحب صوفے پر بیٹھے ہوئے تھے اور غامدی صاحب کرسی پر بیٹھے ہوئے تھے اور میں بھی وہاں ایک طرف بیٹھا ہوا تھا۔ کتابوں کی کوئی بات چل رہی تھی تو یو کے سے آئے ایک صاحب نے پوچھا کہ مولانا کی کتابوں کے جو کاپی رائٹس ہیں، اس کے بارے میں ہم کیسے معاملہ کریں؟ اس موقع پر اصلاحی صاحب نے غامدی صاحب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے گرج دار آواز میں ایک بہت بھرپور جملہ کہا کہ یہ میرے مختارِ کل ہیں۔

حسن صاحب: غامدی صاحب کے بارے میں کہا؟

شہزاد صاحب: جی، غامدی صاحب کے بارے میں کہا کہ یہ میرے مختار کل ہیں، ان سے پوچھیے۔ اسی طرح اصلاحی صاحب کے اندر بچوں سے بہت پیار کا عنصر تھا۔ وہ بچوں کو بہت چاہتے تھے۔ درس کے دوران میں اگر ان کے نواسے ان کو ملنے آجاتے تو وہ درس روک کر ان کو گلے

لگاتے اور ان سے اپنی محبت کا اظہار کرتے۔ مجھے یاد ہے کہ جب اصلاحی صاحب کے دوست ملک برکت علی صاحب، جو جماعت اسلامی کے بڑے بزرگ تھے، کی وفات ہوئی تو ہم اصلاحی صاحب کے ساتھ ان کے جنازے کے لیے گئے۔ اصلاحی صاحب نے ہمیں کہا کہ مجھے آپ پک (pick) کر لیں۔ اصلاحی صاحب، غامدی صاحب اور میں، تینوں ایک ہی گاڑی میں بیٹھے ہوئے تھے، جنازے سے واپسی پر اصلاحی صاحب نے ڈرائیور کو گاڑی روکنے کا کہا اور مجھ سے کہا کہ ان کے نواسے حماد کے لیے چاکلیٹ لے کر آؤ۔ ان دنوں جوبلی چاکلیٹ نئی نئی چلی تھی تو انھوں نے مجھے باقاعدہ روک کر کہا کہ یہ چاکلیٹ لے کر آؤ۔ انھوں نے مجھے پیسے دینے کی کوشش کی، لیکن میں نے پیسے لینے سے انکار کر دیا۔ میں نے جب وہ چاکلیٹ لا کر مولانا کو دی تو مولانا بہت زیادہ خوش ہوئے اور گھر جا کے انھوں نے وہ چاکلیٹ اپنے نواسے کو دی۔

حسن صاحب: زبردست۔ اچھا آگے بڑھاتے ہیں گفتگو کو۔ یہ بتائیے گا کہ پی ایچ ڈی کا خیال کب آیا اور اس کا محرک کیا بنا؟

شہزاد صاحب: پی ایچ ڈی کا اس طرح سے خیال آیا کہ 2001ء میں میاں عامر محمود صاحب (چیئرمین پنجاب گروپ آف کالجز) نے یہ پیش کش کی کہ آپ اسلامک اسٹڈیز کا جو کورس ڈیولپ (develop) کر رہے ہیں، اس میں آپ ایک ماسٹرز کا دو سال کا کورس بھی ڈیولپ (develop) کریں اور اس کی ڈگری ہم آپ کو کراچی میں موجود اپنی ایم اے جناح یونیورسٹی سے دے دیں گے اور سلیبس میں آپ آزاد ہیں۔ یہ ہمارے لیے بہت اچھا موقع تھا، کیونکہ پنجاب یونیورسٹی یا کسی دوسری یونیورسٹی کے ماسٹرز کے کورس کو پڑھانے میں سب سے بڑی دقت یہ تھی کہ اس کے اندر بہت ساری ایسی چیزیں تھیں جو کورس سے مناسبت نہیں رکھتی تھیں اور اس میں کنٹنٹ (content) اور پریزنٹیشن (presentation) کے لحاظ سے بھی ایجوکیٹڈ (educated) لوگوں کے لیے کوئی چارم (charm) نہیں تھا۔ تو ہم نے اپنا ایک سلیبس ڈیولپ (develop) کیا۔ انھوں نے کہا کہ آپ سلیبس بنانے میں آزاد ہیں، آپ کنٹیمپریری (contemporary) چیزوں کو بھی پڑھائیں اور فراہی صاحب یا غامدی صاحب کی چیزیں بھی اس میں انکارپوریٹ (incorporate) کریں۔ تو یہ آزادی تھی جس نے بہت اپیل کیا اور ساتھ میں ڈگری بھی ملے گی۔ جب اس ڈگری کو انھوں نے منظور کر لیا — جس کے لیے بہت ساری میٹنگز وغیرہ ہوئیں — تو اتفاق سے ایک opportunity

بھی پیدا ہو گئی کہ آپ ڈسٹنس لرننگ (distance learning) کے طریقے پر اوورسیز پی ایچ ڈی کا ایک موقع حاصل کر سکتے ہیں۔

یہ ہمارے لیے بہت اچھا موقع تھا، کیونکہ ہم چاہ رہے تھے کہ اساتذہ کے پاس کوئی لوکل یا فارن ڈگری ہو اور یہ بات ادارے کے لیے بھی فائدہ مند ثابت ہو گی۔ تو اس طرح پھر میں نے یو کے میں یونیورسٹی آف ویلز سے رابطہ کیا، جہاں سے ڈاکٹر خالد ظہیر نے بھی پی ایچ ڈی کی ہوئی ہے۔ وہاں پر ایک ڈسٹنس لرننگ (distance learning) کا پروگرام تھا، جس میں انھوں نے کہا کہ آپ ڈسٹنس لرننگ (distance learning) کریں گے اور ہر سال آپ کو وہاں جا کر کچھ ٹائم گزارنا پڑے گا۔ یو کے اور یو ایس کی پی ایچ ڈیز میں فرق یہ ہے کہ یو کے میں آپ کو کورس ورک نہیں کرنا پڑتا، آپ ڈائریکٹ Dissertation پر آ سکتے ہیں۔ تو میں جب اپنے استاذ کو ملنے گیا تو ان سے ملنے سے پہلے میں ''تاریخ القرآن'' کے موضوع پر ابتدائی لیول کی ریسرچ کر چکا ہوا تھا۔ اس کی وجہ یہ بنی کہ مجھے جب ایم اے جناح یونیورسٹی کے اندر قرآن پڑھانے کی ذمہ داری دی گئی تو اس میں ایک حصہ تاریخ القرآن کا بھی تھا، جب میں نے وہ پڑھانا شروع کیا تو مجھے یہ محسوس ہوا کہ اس میں تو بڑے بنیادی سوالات ہیں۔ ان سوالات کے بارے میں میں نے سوچا کہ اس وقت تو میں سوالات پڑھا رہا ہوں، لیکن میں ان کے بارے میں کھوج کرید ضرور کروں گا اور پھر اس زمانے سے میں اس کھوج کرید میں لگ گیا اور جب پی ایچ ڈی کرنے کا موقع آیا تو اس وقت تک میں اس موضوع پر کافی ریسرچ کر چکا ہوا تھا۔ میں نے کوئی کنکلوڈنگ ریسرچ (concluding research) تو نہیں کی تھی، لیکن ایک بیسک لیول (basic level) کی ریسرچ میں کر چکا تھا اور میں نے بہت سارا مواد بھی جمع کر لیا ہوا تھا۔ وہی مواد میں اپنے استاذ کے پاس برطانیہ میں لے گیا۔ میں نے ان کو بتایا کہ میں غامدی صاحب سے وابستہ ہوں۔ وہ غامدی صاحب کو نہیں جانتے تھے، لیکن ان کو محسوس ہوا کہ ایک سرویلنس (surveillance) اور گائیڈنس (guidance) کسی کی طرف سے مل رہی ہے تو انھوں نے مجھے زیادہ چھیڑا نہیں اور کہا کہ اچھا، ٹھیک ہے، تم اس پر کام کرتے رہو اور ساتھ ساتھ مجھے بھیجتے رہو۔ تو اس طرح سے ان کے ساتھ ایک سلسلہ شروع ہوا اور پی ایچ ڈی مکمل ہوئی۔

جب پی ایچ ڈی مکمل ہوئی تو مجھے محسوس ہوا کہ ابھی بھی تاریخ القرآن پر کام باقی ہے تو میں

نے یہ سوچتے ہوئے کہ یہ ایک لحاظ سے پوسٹ ڈاکٹرل ورک(post-doctoral work) ہے، مزید پانچ چھ سال لگائے۔ پوسٹ ڈاکٹرل اسٹڈیز(post-doctoral studies) میں ایک جو بہت بڑا مسئلہ تھا، وہ یہ تھا کہ آپ یوں سمجھ لیں کہ اس کام میں دو تقسیمیں تھیں: ایک تقسیم جمع القرآن کی تھی، جو میں نے ڈاکٹرل تھیسیز(doctoral thesis) میں اچیو(achieve) کی اور ایک قراءتوں کا جو ایشیو تھا، جسے میں نے اپنے ڈاکٹرل تھیسیز(doctoral thesis) میں ٹچ نہیں کیا تھا، لیکن پوسٹ ڈاکٹرل اسٹڈی(post-doctoral studies) میں کور(cover) کر لیا تھا اور اس میں مزید پانچ چھ سال لگے۔ پی ایچ ڈی کے بعد جب میں واپس ادارے سے منسلک ہوا تو مجھے پھر وہیopportunity مل گئی کہ پوسٹ ڈاکٹرل اسٹڈی (post-doctoral studies) کے ساتھ ساتھ ادارہ بھی چلاتا رہوں۔ اس طرح میں نے غالباً 2015ء یا 2016ء میں اسے ختم کیا اور اس طرح یہ پندرہ سولہ سالہ پروجیکٹ اپنے پایۂ تکمیل تک پہنچا۔ پھر اس کی نظر ثانی میں بھی دو سال لگ گئے۔ اس کو میں نے تقریباً 90 لیکچرز پر مشتمل ایک لمبی سیریز میں ریکارڈ بھی کیا اور 2018ء یا 2019ء میں اسے کتابی شکل میں بھی شائع کیا گیا۔

حسن صاحب: یہ ڈاکٹر صاحب کی معرکہ آرا کتاب ہے۔ شہزاد صاحب سے چونکہ میرا بہت قریبی اور گہرا تعلق بھی ہے اور مکتبۂ فراہی میں آنے کی میری انسپیریشن(inspiration) بھی یہی بنے، اس وجہ سے مجھے انھیں ڈاکٹر صاحب کہتے ہوئے تھوڑا عجیب محسوس ہو رہا ہے، اس لیے میں انھیں شہزاد بھائی کہتا ہوں۔ شہزاد بھائی کی چالیس کے قریب کتابیں ہیں، جن میں سے پچیس ان کی اپنی انگریزی میں تصانیف ہیں اور باقی تراجم ہیں۔ شہزاد بھائی، آپ نے اس قوم کے لیے انگریزی میں لکھا، جس کی اپنی زبان اردو ہے، یہ آپ نے علامہ اقبال کی طرح جان بوجھ کر انگریزی میں لکھا کہ کہیں کسی کو سمجھ میں ہی نہ آ جائے؟

شہزاد صاحب: یہ تقریب اس طرح سے پیدا ہوئی کہ 1990ء میں جب ”رینی ساں“ رسالہ شروع ہوا تو وہ انگریزی کا رسالہ تھا۔ استاذ نے مجھے کہا کہ مکتبۂ فراہی میں جو تحریریں لکھی جا چکی تھیں—— ان میں فراہی صاحب کی چیزیں تھیں، اصلاحی صاحب کی تھیں اور غامدی صاحب کی تھیں—— ان میں سے انتخاب کر کے ترجمہ کرنا شروع کر دیں اور کچھ تھوڑا بہت جو آپ خود لکھ سکتے ہیں۔ اگر وہ رسالہ نہ نکلتا تو شاید میں انگریزی میں نہ لکھتا۔ مجھے اردو لکھنے کا بہت شوق رہا ہے۔ مجھے یاد

ہے کہ ایک سال ایسا آیا جب میں نے فیصلہ کر لیا کہ میں اردو کی طرف منتقل ہو جاؤں گا، کیونکہ اردو سے بہت شغف رہا ہے اور کچھ آٹھ یا چھ مہینے میں نے ”رینی ساں“ کی ادارت چھوڑ دی اور اپنے کولیگ آصف افتخار صاحب کے سپرد کر دی۔ میں نے ان سے کہا کہ یہ رسالہ آپ نکالیں، میں اس کے پیچھے ایک لحاظ سے بیک بینچ (back bench) پر چلا جاؤں گا اور پھر آہستہ آہستہ اردو کی طرف منتقل ہو جاؤں گا، لیکن وہ بات نہ بنی۔ اس وجہ سے اگر رسالہ نہ نکلتا تو شاید زبان کا انتخاب میں نہ کرتا، لیکن اس کے نکلنے کی وجہ سے پھر سارے کا سارا رخ انگریزی کی طرف ہو گیا۔

حسن صاحب: شہزاد صاحب آپ کے عزیز کزن معز امجد صاحب وہ بھی آپ ہی کی طرح اس سفر میں شامل ہوئے اور انھوں نے بھی انگریزی میں کام شروع کیا، وہ یہاں پر کیسے آئے؟

شہزاد صاحب: تاریخ پر تھوڑا سا غور کرنا پڑے گا، لیکن یہ تو معلوم ہے کہ وہ بہت بریلینٹ (brilliant) اسٹوڈنٹ رہے ہیں، انھوں نے بی کام میں بھی اور ایم بی اے میں بھی ٹاپ کیا ہوا تھا۔

حسن صاحب: پنڈی میں کسی بینک میں جاب کر رہے تھے۔

شہزاد: young investment کے نام سے ایک جگہ تھی یا اس سے ملتا جلتا کوئی نام تھا، وہاں وہ جاب کر رہے تھے اور اسی زمانے میں میں ڈاکٹر اسرار صاحب سے متاثر ہو چکا تھا۔ معز صاحب میرے بچپن کے دوست ہیں اور وہ میری پھوپھو کے بیٹے بھی ہیں تو کزن ہونے کی وجہ سے we were very close to each other۔ تو میرے اندر جب یہ مذہبی رجحان پیدا ہوا تو انسان یہی چاہتا ہے کہ اپنے قریبی دوست اور رفیق کو بھی اس سفر میں شامل کر لے، لہٰذا میں ڈاکٹر اسرار صاحب کے پاس جب گیا تو ان کو بھی زور لگا کر اپنے ساتھ لے گیا۔ ان کا جو آگے کا سفر تھا، وہ جہاں تک مجھے یاد پڑتا ہے، ایسے تھا کہ ڈاکٹر خالد ظہیر ایم بی اے میں ان کے استاد تھے اور ڈاکٹر خالد صاحب ظاہر ہے کہ غامدی صاحب کے بھی شاگرد ہیں تو غالباً ڈاکٹر خالد صاحب ان کو یہاں لے آئے۔

حسن صاحب: صحیح۔ اچھا، شہزاد بھائی یہ چالیس پچاس سال کا اتنا لمبا سفر ہے، میری کوشش ہے کہ لوگوں کے سامنے اس کی ایک تصویر آ جائے۔ علمی کام بڑا طویل ہوا اور اس کے ساتھ ساتھ ادارہ بھی بن رہا تھا، اب یہ جو ادارہ سازی کا عمل ہے، یہ بڑا جان گسل، بڑا کٹھن اور بڑی thankless job ہوتی ہے، میں آپ کو friendly انداز میں کہنا چاہوں گا کیونکہ مسلمانوں کے ہاں ادارہ بنانے اور اسے چلانے کی کوئی بہت منظم روایت نہیں ہے، آپ 1988ء سے ”المورد“

سے متعلق ہیں اور کم و بیش 26-27 سال آپ نے اس کا انتظام و انصرام با قاعدہ سنبھالا، یہاں تک کہ جب 2009ء میں ہم باقاعدہ متعلق ہونے کی طرف آئے تو اس وقت جنرل سیکرٹری بھی غالباً آپ ہی تھے، یہ ذرا تھوڑی سی لوگوں کو تصویر بتائیے گا کہ یہ عملی کاموں کے جو معاملات ہیں، ان میں زندگی کیسے گزری؟

شہزاد صاحب: اس میں ایسا تھا کہ غامدی صاحب سے جب تعارف حاصل ہوا تو اس وقت ہم individually ان سے علم حاصل کر رہے تھے، اس وقت یہ چیز سامنے آئی کہ ایک institutionalization ہونی چاہیے جس میں ادارہ ایک پلیٹ فارم فراہم کرے تا کہ جب ہماری طرح کے اور لوگ بھی وابستہ ہوں تو انھیں کوئی دقت پیش نہ آئے اور وہ سیدھا ادارے کے اندر آئیں اور ان کے پاس تعلیم کا ایک موقع ہو اور وہ آگے بڑھیں۔ یہ actually سن نوے کی بات ہے جب الطاف محمود صاحب جو ہماری extraordinary شخصیت تھے، انھوں نے اس کی ذمہ داری اٹھانے کا فیصلہ کیا۔ اتفاق سے میرا، معز امجد صاحب اور آصف افتخار صاحب کا غامدی صاحب کے پاس آنے کا تقریباً ایک ہی زمانہ ہے۔

حسن صاحب: عمر بھی ایک ہی ہے؟

شہزاد صاحب: جی کم و بیش۔ ادارہ 1983ء، 1984 سے بنا ہوا تھا، سن 86 تک یہ smoothly فنکشن کرتا رہا as an evening institute، یعنی ہفتے میں 3 یا 4 دن دو یا ڈھائی گھنٹے کی classes ہوتی تھیں۔ کوئی full fledged ادارہ نہیں تھا۔ 1986ء میں یہ banned ہو گیا، اس کو انھوں نے سسپینڈ (suspend) کر دیا تو اس کے بعد جب 88ء میں ہم لوگ آئے تو کچھ عرصہ گزرنے کے بعد 89ء میں الطاف صاحب نے یہ قدم اٹھایا اور انھوں نے کہا کہ نئے نوجوان آئیں ہیں، یہ تو آپ کو پتا ہے کہ غامدی صاحب کی زندگی میں مختلف بیچز (batches) رہے ہیں۔ ایک 70ء کا بیچ (batch) ہے، پھر دو تین سال کے بعد ایک 73ء کا بیچ (batch) آ گیا، وہ individually منسلک ہونے کے بیچز (batches) تھے۔

حسن صاحب: ایک 2009ء کے بعد کا بھی بیچ (batch) ہے۔

شہزاد صاحب: وہ بھی بیچ (batch) ہے تو یہ جو ہمارا 88ء والا بیچ (batch) تھا، جس کے اندر انھوں نے کہا کہ یہ صرف individual بیچ (batch) نہ رہے، بلکہ institutionalized

طریقے سے چلے تو انھوں نے پھر کہا کہ میں یہ بیڑا اٹھاتا ہوں۔ الطاف صاحب اس وقت جرمنی سے آئے تھے اور ان کا کام homeopathic medicines کا تھا اور انھوں نے کہا کہ میں اب یہ فیصلہ کرتا ہوں کہ آپ نے جو ''المورد'' کو ایک لحاظ سے التوا میں کیا ہوا ہے، اس کو ہم revive کرتے ہیں اور اس کے لیے ایک جگہ کرایے پر لیتے ہیں اور میں اپنے وسائل کا one third ادارے کو دوں گا، one third اپنی family کو اور one third اپنے کاروبار کو۔ اس کام میں کچھ اور لوگ بھی شامل تھے، لیکن وہ ضمنی تھے۔ اصل میں یہ تنہا الطاف صاحب کی effort تھی، جس کی وجہ سے 1990ء میں یہ ادارہ بنا۔ اس ادارے کو جب ہم نے بنایا تو غامدی صاحب نے مجھے کہا کہ جب تک کوئی متبادل نہیں ملتا، آپ اس ادارے کے انتظام کو سنبھال لیں، کیونکہ میرے اندر چھوٹی موٹی انتظامی صلاحیت تھی اور مجھے استاذ نے کہا بھی کہ میں نے تمھارے اندر یہ صلاحیت دیکھی ہے۔ اس کا واقعہ بڑے مزے کا ہے کہ ایک دفعہ جب میں E – 51 ماڈل ٹاؤن گیا، وہاں غامدی صاحب کا ایک دفتر تھا اور اس کے ساتھ ہی ایک بڑا سا کمرا تھا، اس میں دیوار پر کتابیں تھیں اور بے تحاشا، بے ہنگم طریقے سے پڑی ہوئی تھیں، کچھ اپنی جگہ پر تھیں، کچھ نہیں تھیں۔ ان سے ملنے کے بعد جب میں کمرے سے باہر آیا تو میں نے کئی دفعہ سوچا کہ ان کو میں سیٹ کر دوں، لیکن میں چلا گیا۔ ایک دفعہ پھر میں جب غامدی صاحب سے ملنے گیا تو وہ کہیں گئے ہوئے تھے یا اپنے کمرے میں تھے تو میں ان کے پاس نہ گیا، بلکہ سیدھا اس کمرے میں آ گیا اور میں نے کوئی چار پانچ گھنٹے لگا کے اس کمرے کو سیٹ کر دیا۔ مجھے انھوں نے بعد میں بتایا کہ میں نے تمھاری یہ حرکت دیکھی ہے، محسوس ہوتا ہے کہ تم یہ کام کر سکتے ہو تو اب جب کہ ادارہ بنانے کا موقع آ گیا ہے، تم ناظم ادارہ کے طور پر اس کو سنبھال لو اور باقی جو لوگ ہیں، وہ تعلیم کا سسٹم شروع کر دیں گے۔ میں بھی کچھ چیزیں پڑھاؤں گا، باقی اساتذہ بھی کچھ پڑھائیں گے اور آپ بھی پڑھیں اور انتظامی معاملات بھی دیکھیں اور ساتھ رسالہ بھی نکالیں۔ تو رسالہ نکالنا، ادارہ چلانا، یہ سب ساتھ ساتھ شروع ہو گیا اور واقعی یہ بہت جان گسل کام تھا۔ جب ہم نے ادارہ بنایا تو غامدی صاحب نے ہمارے ساتھ مل کر کارپٹ کی سیلیکشن سے لے کر لکڑی تک کی شاپنگ کی۔ یہ ساری پلاننگ ہم E-51 ماڈل ٹاؤن میں کرتے تھے اور ادارے کے لیے جو جگہ ہم نے لی وہ E – 98 ماڈل ٹاؤن میں تھی، یعنی وہ دو گلیاں across تھی تو غامدی صاحب E-51 سے E-98 پیدل جاتے تھے۔ آٹھ نو

دن تک انھوں نے اس نئی جگہ کو جیسے مولڈ کیا، اس میں رنگ کروایا، اس جگہ کو ایک ادارے کی شکل دینے کے لیے وہاں پر موجود الماریوں کو نکلوایا۔ جب میں ان کے پاس جاتا تو دیکھتا کہ وہ بیٹھے ہوئے ہیں اور ایک پینٹ کرنے والا پینٹ کر رہا ہے اور وہ اس کو غور سے دیکھ رہے ہیں تو میں سوچتا تھا کہ یہ کوئی کرنے کا کام ہے۔ ظاہر ہے کہ بہت الجھن ہوتی تھی کہ بھئی، ان کو چھوڑ دیں، ہم باقی چیزوں کو سیٹ کرتے ہیں، لیکن ان کاموں میں ان کی اتنی دل چسپی تھی کہ وہ صبح سے شام تک ادھر ہی بیٹھے رہتے تھے۔ جب تک مستری لگے ہوئے ہیں he would sit there and tell them کہ یہ ایسے کرو، یہ رنگ رہ گیا، یہاں سے وہ کونا رہ گیا ہے، اس کو یہ کرو، اس کو ٹھیک کرو۔ تو اس ادارے کو انھوں نے پہلے تو فزیکلی (physically) ٹھیک کیا، پھر ہم نے اس کی فرنشنگ کی اور اس کو الطاف صاحب ہی نے فنانس کیا۔ ہم نے کوشش کی کہ یہ ایک ماڈرن تعلیمی آرگنائزیشن لگے، اس لیے ہم نے کمرے سیٹ کیے، بہت اچھا اور خوب صورت کارپٹ بچھایا، ایک ریسپشن (reception) بنائی۔ پھر ظاہر ہے کہ اس کے اندر یہ پہلو بھی تھا کہ جو لوگ منسلک ہوں گے، ان کے stipends ہوں گے، وہ کام کریں گے اور اس کا ایک پورا سسٹم بنایا۔ پھر 91ء سے 95ء تک پانچ سال ایسے تھے جس میں ایک سسٹم بنا دیا کہ اس کے اتنے سمیسٹرز ہوں گے، جو لوگ پڑھیں گے۔

مجھے یاد ہے کہ طالب علموں میں ڈاکٹر ساجد حمید صاحب، معز امجد صاحب، آصف افتخار صاحب، میں اور پھر اور لوگ بھی آنا شروع ہوگئے اور پھر غامدی صاحب نے ایک اور کام یہ شروع کیا کہ انھوں نے پبلک اجتماعات دوبارہ شروع کر دیے، جو انھوں نے کچھ عرصہ سے التوا میں ڈالے ہوئے تھے۔ اس کا بھی بندوبست اس طرح ہوا کہ لاہور کے کمشنر، شاید ان کا نام جاوید قریشی تھا، وہ الطاف صاحب کے جاننے والے تھے، وہی اُس وقت الحمرا میں اجتماعات کی اجازت دیتے تھے تو الطاف صاحب نے جب ان سے بات کی تو انھوں نے کہا کہ آپ ایک ماہانہ سلسلۂ محاضرات شروع کریں تو اس طرح سے ایک محاضرات کا سلسلہ شروع کیا گیا۔ غامدی صاحب مہینے میں ایک دفعہ وہاں لیکچر دیا کرتے تھے۔ اس میں پھر کافی لوگوں کا آنا شروع ہو گیا۔ پہلے لوگوں کے ہاں غامدی صاحب کا تعارف جماعت اسلامی کے حوالے سے تھا، لیکن اب ان کا تعارف "المورد" کے حوالے سے ہونا شروع ہو گیا کہ independent scholar ہیں۔ جب

انھوں نے یہ کام کرنا شروع کر دیا تو ہمارے ادارے میں کچھ رونق ہونا بھی شروع ہو گئی۔

اس کے بعد "اردو ڈائجسٹ" کے مدیر الطاف حسین قریشی صاحب نے کہا کہ میرے ادارے "ادارۂ امور پاکستان" میں ہفتے میں ایک بار آکر لیکچر دیا کریں۔ تو اس طرح الحمرا میں ماہانہ اور "ادارۂ امور پاکستان" میں ہفتہ وار محاضرات کا سلسلہ شروع ہو گیا۔

حسن صاحب: امام ابو حنیفہ، امام مالک کے اوپر جو لیکچرز ہیں۔

شہزاد صاحب: جی، فیس بک پر آپ نے دیکھا ہے کہ اس میں پرانے لوگ بیٹھے ہیں۔ یہ 88-89ء کی بات ہے، اس میں ڈاکٹر ابصار احمد صاحب جو ڈاکٹر اسرار احمد صاحب کے بھائی ہیں، وہ بھی آتے تھے۔

حسن صاحب: خورشید ندیم بھی اس زمانے میں نئے نئے آئے تھے۔

شہزاد صاحب: وہ بھی اتفاق سے اسی زمانے میں آئے۔ پھر مولانا وصی مظہر ندوی صاحب بھی آگئے تھے، پھر "وفاق" کے مدیر مصطفیٰ صادق صاحب کا بھی بہت آنا جانا تھا۔ اس طرح سے یہ معاملہ شروع ہوا۔ لیکن جو وسائل کا معاملہ تھا، وہ یہ تھا کہ you had to be on your toes کہ بھئی، پہلی تاریخ آرہی ہے، اب ہم نے لوگوں کی تنخواہیں دینی ہیں۔ بعض دفعہ ایسا لگتا تھا کہ شاید ہم وقت پر تنخواہیں نہیں دے پائیں گے، لیکن عجیب بات ہے کہ شاید ہی کبھی ایسا ہوا ہو کہ اس کام میں تاخیر ہوئی، کیونکہ ہمارا ٹارگٹ تھا کہ 30 یا 31 تاریخ سے ہم آگے نہ جائیں۔ اس وقت یہ سارے اخراجات الطاف صاحب ہی اٹھاتے تھے۔ پھر بعد میں شکیل الرحمٰن صاحب، ڈاکٹر منیر احمد، رفیق رحمٰن صاحب اور انیس مفتی صاحب بھی اس میں شامل ہو گئے۔ آپ سمجھ لیجیے کہ پھر ایک قافلہ ہمارا شروع ہو گیا۔ اگرچہ ہمارا بجٹ بہت معمولی تھا، لیکن میرا خیال ہے کہ اُس زمانے میں بھی ہم جو تنخواہیں دیتے تھے، وہ ہم عصر مذہبی اداروں سے بہت بہتر تھیں، کیونکہ ہم نے ایسے لوگوں کو کیٹر (cater) کرنا تھا جو جدید طبقے سے تعلق رکھتے تھے۔ اس پر ہمارے اپنے ہی لوگوں نے کہا کہ آپ نے سیٹ اپ پر اتنی زیادہ محنت کی ہے، جب کہ میٹر (matter) یا کونٹنٹ (content) پر آپ اتنا زور نہیں لگا رہے۔ لیکن غامدی صاحب کی طبیعت کا آپ کو پتا ہے کہ وہ دونوں ہی چیزوں میں ریفائنڈ (refined) معاملہ چاہتے ہیں۔

حسن صاحب: شہزاد بھائی، بہت خوشی ہوئی کہ آپ کے ساتھ بڑی طویل اور تفصیلی گفتگو

ہوئی۔ آخر میں ایک چھوٹی سی بات پوچھنا چاہوں گا کہ جب آپ پیچھے مڑ کر دیکھتے ہیں تو کیا آپ کو اپنے اس فیصلے پر کوئی regret ہوتا ہے یا ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مجھے یہ کام نہیں کرنا چاہیے تھا، اس کے علاوہ میں کوئی اور بہتر کام کر سکتا تھا؟

شہزاد صاحب: قطعاً کوئی regret نہیں ہے۔ میں تو ہر روز اس پر اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرتا ہوں۔ میرا یقین ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے ایک opportunity دی اور اس opportunity کے لیے میں اس کا بہت شکر گزار ہوں، کیونکہ یہ کام کرنا میری خواہش تھی اور میں اس خواہش کے ساتھ ہی دنیا سے رخصت ہو سکتا تھا، لیکن خداوند تعالیٰ نے اس خواہش کے لیے ایک سبب پیدا کیا کہ پہلے استاذ کے استاذ سے ملاقات ہوئی، پھر استاذ سے ملاقات ہوئی اور پھر ان کی وجہ سے ایک سبب بن گیا کہ میں دین کا علم حاصل کروں۔ اور پھر مزید یہ ہوا کہ جب فیملی نے بھی محسوس کر لیا کہ یہ اس طرح کا اکسٹریمزم نہیں ہے تو ان کی طرف سے بھی مجھے سپورٹ ملی۔ میری والدہ، میری دونوں بہنیں، میری اہلیہ اور میرا بیٹا، انھوں نے اتنی سپورٹ کی کہ مجھے ہمیشہ یہ محسوس ہوا کہ اگر خدا کی طرف سے یہ opportunity نہ ملتی تو میں کچھ بھی نہیں کر سکتا تھا۔ اس لیے مجھے اس پر بہت زیادہ اطمینان ہے اور میں روزانہ اللہ کا شکر ادا کرتا ہوں کہ اس نے جو چھوٹا موٹا میں کام کر سکتا تھا، اس کا مجھے موقع دیا اور اس موقع سے مجھے فائدہ اٹھانے کی توفیق دی۔

حسن صاحب: الحمد للہ۔ آخری سوال شہزاد بھائی، آپ اس ادارے، موومنٹ یا فکر کا مستقبل کیا دیکھتے ہیں؟

شہزاد صاحب: دیکھیں، کسی بھی موومنٹ کی sustainability اس چیز پر ہوتی ہے کہ ہم کوئی ایسا ادارہ یا ایک سے زیادہ ایسے ادارے بنا کے جائیں جو اس کو continuity اور تسلسل دے سکیں اور وہ دو تین ایریاز میں ہی ہے۔ ہمارے تین ایریاز ہیں: ایک تعلیم ہے، ریسرچ ہے اور دعوت یا یوں سمجھ لیجیے dissemination ہے تو تینوں میدانوں میں افراد کار ملنے چاہییں۔ کچھ لوگ اس کی تعلیمی ذمے داریاں اٹھائیں، کچھ لوگ ریسرچ کے پروجیکٹس کی تکمیل کریں، کچھ لوگ نئے پروجیکٹس کے لیے کام کریں اور کچھ لوگ اس کو دنیا میں پھیلانے کا کام کریں۔ جیسے ہمارا یہاں یو ایس کا ادارہ ہے، وہ بھی یہ کام کر رہا ہے، پاکستان کا جو ہمارا پیرنٹ (parent) ادارہ ہے، وہ بہت پہلے سے یہ کام کر رہا ہے اور اس کے علاوہ باقی ملکوں میں ہماری جو برانچز ہیں، وہ بھی یہ

کام کر رہی ہیں، اس لیے میرا خیال ہے کہ سب سے بڑی ذمہ داری یہی ہے کہ ان تینوں شعبوں کو بنائیں، چاہے یہ اکٹھے کر لیں، چاہے الگ الگ۔ ہم یہ کوشش کریں کہ اس میں انقطاع نہ آئے اور ریسرچ، تدریس اور اس کی dissemination میں افراد وابستہ ہوتے رہیں۔ اپنے رجحان اور اپنی صلاحیتوں کے لحاظ سے بعض لوگ ایسے بھی ہوں گے جو ایک وقت میں دو کام کر رہے ہوں، لیکن preferably یہ کیا جائے کہ ہم اسپیشلسٹ تیار کریں، یعنی اسپیشلسٹ استاد، اسپیشلسٹ ریسرچرز اور اسپیشلسٹ ٹیچرز یا پریچرز (preachers)، جو اس فکر کو سمجھیں، سمجھائیں اور اس جگہ پر لے کر جائیں کہ ہمیں اپنی بات کو تواضع کے ساتھ، عاجزی کے ساتھ، علمی انداز میں بغیر رد عمل میں آئے ہوئے پہنچانا ہے اور ایک طالب علمانہ تحقیق کی جستجو میں کہ ہمیں سچائی کی تلاش میں لوگوں کے اندر ایک جستجو پیدا کرنی ہے، ان کے اندر اس کی خواہش پیدا کرنی ہے کہ وہ علم سیکھیں، علم سکھائیں، ابرام میں مبتلا نہ ہوں، اپنے اندر یہ ٹولرنس (tolerance) پیدا کریں کہ دوسرے کے ساتھ بیٹھ کے اس کی کچھ بات سنیں اور convince کرنے کے بجائے ایجوکیٹ (educate) کرنے کا طریقہ اختیار کریں۔

حسن صاحب: بہت شکریہ شہزاد سلیم صاحب کہ آپ نے وقت دیا۔ ناظرین، ان شاءاللہ آیندہ بھی کوشش ہو گی کہ شہزاد صاحب سے مزید استفادہ کریں۔ وقت یہاں پر ختم ہوتا ہے، دوبارہ حاضر خدمت ہوں گے۔ آپ کے وقت کا بہت شکریہ۔

شاہد محمود

خبرنامہ ”المورد امریکہ“

[نومبر 2025ء]

”علم النبی“ کی تقریب رونمائی

اکتوبر 2025ء میں جاوید احمد غامدی صاحب کی عظیم علمی تصنیف ”علمی النبی“ کی پہلی جلد نو سال کی تحقیق کے بعد شائع ہو گئی ہے۔ اس کتاب کی تقریب رونمائی گذشتہ ماہ ”المورد“، لاہور میں منعقد ہوئی، جس میں غامدی صاحب، حسن الیاس صاحب اور ”المورد“ کے دیگر اسکالرز نے شرکت کی۔ یہ کتاب دین کی حکمت، ایمان و اخلاق، اور ماضی اور مستقبل سے متعلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اخبار کا مجموعہ ہے۔ اس میں موجود احادیث کی شرح و وضاحت غامدی صاحب نے، جب کہ ان کے ترجمہ و تحقیق کا فریضہ حسن الیاس صاحب اور ڈاکٹر عامر گزدر نے سر انجام دیا ہے۔ یہ کتاب اب دنیا بھر میں قارئین کے لیے دستیاب ہے۔

غامدی صاحب کا دورۂ پاکستان

اکتوبر 2025ء میں غامدی صاحب نے پاکستان کا دورہ کیا۔ غامدی سینٹر کے ڈائریکٹر ریسرچ اینڈ کمیونیکیشن حسن الیاس صاحب بھی ان کے ہم راہ تھے۔ غامدی صاحب اپنے اس دورے کے دوران میں ”المورد“ پاکستان گئے اور وہاں پر ”المورد“ کے اسکالرز، رفقا اور اپنے دیرینہ دوستوں سے ملاقات کی۔ مزید برآں، لاہور اور کراچی میں ”المورد“ پاکستان کے زیر اہتمام ہونے والے

پبلک سیشنز میں شرکت کی، جس میں پاکستان کے مختلف شہروں سے آئے لوگوں کی کثیر تعداد نے غامدی صاحب سے علمی، فکری، سیاسی اور دینی نوعیت کے سوالات پوچھے۔ ان تمام سیشنز کا اہتمام وانتظام جواد احمد غامدی صاحب کی زیر نگرانی ہوا۔

”دین کا مقصد کیا ہے؟“

اکتوبر 2025ء میں غامدی سینٹر کے ڈائریکٹر ریسرچ اینڈ کمیونیکیشن محمد حسن الیاس صاحب پاکستان کے دورے پر تھے۔ اس دوران میں حسن الیاس صاحب کو پی ٹی وی کے معروف پروگرام ”ابتداء—سبوخ سید کے ساتھ“ میں شرکت کی دعوت دی گئی۔ اس پروگرام میں ”دین کا مقصد کیا ہے؟“ کے موضوع پر بات کرتے ہوئے حسن الیاس صاحب نے بتایا کہ دین کا مقصد تزکیہ ہے اور عبادات بدن، خور و نوش اور اخلاق کی پاکیزگی پر قائم رہنے کا ذریعہ بنتی ہیں۔ لفظ ’کافر‘ پر گفتگو کرتے ہوئے انھوں نے کہا کہ حقیقت کا جانتے بوجھتے انکار کرنے والے کو کافر کہتے ہیں اور ہم دنیا میں کسی کے کفر و ایمان کا فیصلہ کرنے کا اختیار نہیں رکھتے۔ اس پروگرام کو غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر دیکھا جا سکتا ہے۔

”افکارِ غامدی“

”افکار غامدی“ غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر شروع کیا گیا ہفتہ وار پروگرام ہے۔ اس میں ماہنامہ ”اشراق امریکہ“ کے مدیر سید منظور الحسن صاحب غامدی صاحب کے افکار کی شرح و وضاحت کر رہے ہیں۔ اس پروگرام میں مختلف موضوعات کو زیر بحث لاتے ہوئے عام فہم انداز میں بات کو سمجھایا جاتا ہے۔ اکتوبر 2025ء میں اس پروگرام کی نشر ہونے والی اقساط کے عنوان یہ ہیں: ”مسلح جدوجہد یا اخلاقی جدوجہد — مسلمانوں کا صحیح لائحۂ عمل کیا ہونا چاہیے؟“، ”صحابہ کی تاریخ کا مطالعہ ضروری کیوں؟“ اور ”تزکیۂ نفس کیا ہے اور کیسے حاصل ہوتا ہے؟“ ان پروگراموں کی ریکارڈنگ کو غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔

Ask Ghamidi

غامدی سینٹر کے زیر اہتمام "Ask Ghamidi" کے عنوان سے جاری سوال وجواب کی آن لائن نشست میں گذشتہ ماہ پوچھے جانے والے چند اہم سوالات یہ ہیں: "کیا غیر اسلامی ممالک میں جمعہ کی نماز پڑھنا جائز ہے؟"، "کیا ہم قرآن کی زبان نہ بچاسکے؟"، "کیا پاکستان جیسے ممالک میں ووٹ کے لیے صرف 18 سال عمر کی شرط کافی ہے؟" اور "کیا غامدی صاحب واقعات سے قانون اخذ کرتے ہیں؟"۔ ان نشستوں کی ریکارڈنگ غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر موجود ہے۔

"بریلویت کا امن سے تشدد تک کا سفر"

محمد حسن الیاس صاحب نے گذشتہ ماہ پاکستان کے دورے کے دوران میں قاسم جامی صاحب کے ساتھ "بریلویت کا امن سے تشدد تک کا سفر" کے عنوان سے ایک پروگرام ریکارڈ کرایا۔ اس پروگرام میں انھوں نے ریاستی پالیسی اور مذہبی قیادت، انتہا پسند تنظیموں کا مستقبل اور مختلف منہاج فکر پر بات کرتے ہوئے کہا کہ عقیدت کا منہاج کبھی بھی معاشرے کو امن پسندی کی طرف لے کر نہیں جا سکتا، اس لیے کہ عقیدت علمی و فکری مقدمہ نہیں ہوتا، جس میں اختلاف راے کی گنجایش ہو سکتی ہے۔ اس پروگرام کی ریکارڈنگ غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔

ہفتہ وار درسِ قرآن وحدیث

اکتوبر 2025ء میں غامدی سینٹر کے زیر اہتمام جاری جناب جاوید احمد غامدی کے لائیو درسِ قرآن وحدیث کی نشستوں میں غامدی صاحب نے سورۂ حج کی آیات 42 تا 58 کا درس دیا، جب کہ درس حدیث کی نشستوں میں بدعت اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خوابوں سے متعلق احادیث پر گفتگو کی گئی۔ قرآن وحدیث کے دروس کی یہ نشستیں غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر دیکھی جا سکتی ہیں۔

”تطہیرِ اخلاق کے بنیادی اصول“

سید منظور الحسن صاحب نے اپنے اس مضمون میں غامدی صاحب کے نظریات کی روشنی میں بتایا ہے کہ اخلاق کے فضائل و رذائل کی بنیاد عملِ صالح پر ہے، جو عقل اور فطرت کے مطابق ہوتا ہے۔ سورۂ نحل (16) کی آیت 90 کو قرآن مجید کے تمام اوامر و نواہی کا جامع خلاصہ قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس آیت میں دین کے معروفات و منکرات، شریعت کے اوامر و نواہی اور اخلاق کے فضائل و رذائل کے بنیادی اصولوں کو متعین کیا ہے۔یعنی اعمال کے ایجابی اور سلبی، دونوں پہلوؤں کی تعیین فرمائی ہے۔ یہ مضمون ماہنامہ ”اشراق امریکہ“ کے اکتوبر 2025ء کے شمارے میں پڑھا جاسکتا ہے۔

”تفہیم الآثار“ سیریز

غامدی سینٹر کے زیر اہتمام جاری ”تفہیم الآثار“ سیریز کے زیر عنوان اکتوبر 2025ء میں منعقد ہونے والی نشستوں میں ”علماے صحابہ اور سنت کی تعلیم“، ”مرتدین کے خلاف جہاد سے متعلق صحابہ کی راے“، ”روایتِ حدیث سے متعلق ارشاداتِ نبویہ“، ”ایمان کے بغیر قرآن کا علم ادھورا ہے“ اور ”خلفاے راشدین کا عمل: سنت کا تسلسل“ جیسے اہم موضوعات پر گفتگو کی گئی۔ ان نشستوں کی ریکارڈنگ غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔

”سوال و جواب حسن الیاس کے ساتھ“

معروف یوٹیوب چینل ”مسلم ٹو ڈے“ پر محمد حسن الیاس صاحب کے پروگرام ”Ask Hassan Ilyas“ کا سلسلہ جاری ہے۔ یہ سوال و جواب پر مبنی پروگرام ہے، جس میں حسن الیاس صاحب حاضرین کی جانب سے پوچھے گئے علمی و فکری اور دینی سوالات کے جواب دیتے ہیں۔ اکتوبر 2025ء میں اس پروگرام میں زیر بحث آنے والے چند اہم نکات یہ ہیں: ”جوہری ہتھیاروں پر اسلام کی راے کیا ہے؟“، ”غامدی صاحب کے نزدیک حدیث کیا ہے؟“، ”کیا حجرِ اسود جنت کا پتھر ہے؟“ اور ”اسلام میں جنات کا تصور“۔ اس پروگرام کی ریکارڈنگ غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر موجود ہے۔

جماعت اسلامی کا تاریخی بحران اور مولانا اصلاحی کی علمی خدمات

"حیات امین" کی اکتوبر میں شائع ہونے والی قسط میں نعیم احمد بلوچ صاحب نے لکھا ہے کہ 1956ء میں جماعت اسلامی کے نائب امیر سمیت تقریباً 56 اراکین جماعت سے علیحدہ ہوئے۔ یہ علیحدگی کوئی عام اختلاف نہیں تھا، بلکہ جماعت کے جائزہ کمیٹی کے فیصلوں سے پیدا ہونے والے اختلاف کی وجہ سے ہوئی۔ مولانا مودودی نے بھی اس وقت امارت سے استعفا دیا، لیکن ماچھی گوٹھ کے اجتماع میں مولانا اصلاحی کی موثر تقریر نے مولانا مودودی کو اپنا استعفا واپس لینے پر راضی کیا۔ 1958ء میں مولانا اصلاحی جماعت کی ذمہ داریوں سے سبک دوش ہو گئے، لیکن جماعت سے علیحدگی کے بعد بھی مولانا اصلاحی اور مولانا مودودی کے درمیان علمی مباحث جاری رہے۔ مولانا مودودی نے عملی سیاست میں حکمت عملی کے تحت بعض اصولوں میں تبدیلی کی مثالیں دیں، جب کہ مولانا اصلاحی نے اصولی موقف پر زور دیتے ہوئے خلافت اور دیگر اہم مسائل پر تفصیلی علمی جوابات دیے۔ یہ مضمون "اشراق امریکہ" کے گذشتہ ماہ کے شمارے میں دیکھا جا سکتا ہے۔

غامدی سینٹر میں سماجی سرگرمیاں

اکتوبر 2025ء میں جاوید احمد غامدی صاحب اور حسن الیاس صاحب پاکستان کے دورے پر تشریف لائے۔ ان کے دورۂ پاکستان کے باعث غامدی سینٹر میں باقاعدہ علمی و فکری نشستیں وقتی طور پر معطل رہیں، تاہم سماجی سرگرمیوں کا سلسلہ جاری رہا۔ غامدی سینٹر کے ایگزیکٹو ڈائریکٹر فرحان سید صاحب کی زیرِ نگرانی اتوار کے روز معاشرتی و سماجی محافل کا انعقاد کیا گیا، جن میں رفقاے سینٹر نے بھرپور شرکت کی۔ شرکا نے مختلف موضوعات پر تبادلۂ خیال کیا اور باہمی مکالمے کے ذریعے سے علمی و فکری ہم آہنگی کو فروغ دیا گیا۔ نشست کے اختتام پر ضیافت کا اہتمام بھی کیا گیا۔ مزید برآں، ادارے میں پہلی بار آنے والے بعض مہمانوں کو غامدی سینٹر کا وزٹ بھی کرایا گیا۔

"داستان حیات: ڈاکٹر شہزاد سلیم"

اگست 2025ء میں جناب حسن الیاس نے غامدی سینٹر کے معروف اسکالر ڈاکٹر شہزاد سلیم کا

ایک تفصیلی انٹرویو کیا۔ اس گفتگو میں ڈاکٹر شہزاد سلیم نے اپنے علمی و فکری سفر، غامدی صاحب سے اپنی پہلی ملاقات کے محرکات، خاندانی پس منظر اور ذاتی زندگی کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی۔ اس انٹرویو کی ترتیب و تدوین کے بعد اسے ماہنامہ ''اشراق امریکہ'' میں قسط وار شائع کیا جا رہا ہے۔ گذشتہ ماہ شائع ہونے والی قسط میں بتایا گیا ہے کہ انجینئرنگ کی تعلیم کے دوران میں ان میں دینی علم کا شوق پیدا ہوا اور انھوں نے جاوید احمد غامدی کی رہنمائی میں غیر رسمی تعلیم کا آغاز کیا۔ غامدی صاحب کے مشورے سے انھوں نے اپنی انجینئرنگ مکمل کی۔ بعد ازاں، وہ ''المورد'' سے مستقل طور پر وابستہ ہو گئے، جہاں انھوں نے عربی، قرآن اور اسلامی علوم میں غامدی صاحب اور مولانا اصلاحی، دونوں سے استفادہ کیا۔

''ایمان و عقائد''

شہزاد سلیم صاحب ''میزان لیکچرز سیریز'' کے تحت غامدی صاحب کی کتاب ''میزان'' کی انگریزی زبان میں تدریس کا فریضہ سر انجام دے رہے ہیں۔ گذشتہ ماہ انھوں نے اس سیریز کے تحت ''ایمان و عقائد'' کے موضوع پر انگریزی زبان میں دو لیکچرز ریکارڈ کرائے۔ ان لیکچرز کی ریکارڈنگ کو غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر دیکھا جا سکتا ہے۔

غامدی سینٹر کی آن لائن خانقاہ

غامدی سینٹر کے زیر اہتمام جاری آن لائن خانقاہ کی گذشتہ ماہ منعقد ہونے والی نشستوں میں زیر بحث آنے والے چند اہم نکات یہ ہیں: ''کیا آسانی اور خوش حالی بھی آزمایش ہیں؟''، ''ارادہ و اختیار کی آزادی اور خدا کا اذن''، ''ایمان میں وجدان کا کردار''، ''خوف پر قابو پانا'' اور ''نظر بد کا اثر — حقیقت اور حدود''۔ آن لائن خانقاہ کی ان نشستوں کی ریکارڈنگ غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر دیکھی جا سکتی ہے۔

''اسلام اسٹڈی سرکل''

اکتوبر 2025ء میں شہزاد سلیم صاحب نے ''اسلام اسٹڈی سرکل'' پروگرام میں قرآن مجید،

حدیث اور بائیبل کے جن موضوعات پر بات کی، ان کے عنوانات بالترتیب یہ ہیں: ”اللہ کی رحمت“، ”حقیقی غریب“اور ”ہمت نہ ہارنا“۔ مزید برآں، نشست کے آخر میں ”بری عادتیں“ کے موضوع پر گفتگو کی گئی اور زیر بحث آنے والے موضوعات سے متعلق پوچھے جانے والے سوالوں کے جواب دیے گئے۔ یہ سیشن انگریزی زبان میں ہوتا ہے۔ اس سیشن کی ریکارڈنگ ادارے کے یوٹیوب چینل پر ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔

”علم و حکمت: غامدی کے ساتھ“

اکتوبر 2025ء میں ”دنیا نیوز“ پر نشر ہونے والے غامدی صاحب کے ہفتہ وار پروگرام کے موضوعات یہ تھے: ”صحابۂ کرام کی عظمت و اہمیت“، ”صحابۂ کرام کی دینی خدمات“ اور ”قرآن مجید اور انسانی نفسیات“۔ ان پروگراموں میں زیر بحث آنے والے سوالوں میں سے چند اہم سوالات یہ ہیں: ”صحابۂ کرام کی سب سے غیر معمولی دینی خدمت کیا ہے؟“، ”کیا صحابۂ کرام حدیث سننے کے بعد اس کو لکھا بھی کرتے تھے؟“، ”کیا قرآن مجید میں انسانی نفسیات کی رعایت کرتے ہوئے احکام دیے گئے ہیں؟“ اور ”کیا صحابۂ کرام نے اپنی دینی ذمہ داری کو بدرجۂ کمال پورا کیا؟“۔ ان پروگراموں کی ریکارڈنگ ادارے کے یوٹیوب چینل پر دیکھی جاسکتی ہے۔

ڈاکٹر شہزاد سلیم کے آن لائن نجی مشاورتی سیشن

ڈاکٹر شہزاد سلیم ہر ماہ لوگوں سے آن لائن نجی مشاورتی سیشن کا اہتمام کرتے ہیں۔ ان سیشنز میں لوگ اپنے مختلف ذاتی اور خاندانی نوعیت کے مسائل میں ڈاکٹر شہزاد سلیم سے مشاورت کرتے ہیں۔ گذشتہ ماہ اس سلسلے کے 30 سے زائد سیشنز ہوئے۔ ان سیشنز میں لوگوں نے ڈاکٹر شہزاد سلیم سے والدین کو درپیش مشکلات اور نوعمری کے مسائل کے حل کے لیے مشاورت کی۔

دینی آرا پر مبنی فتاویٰ کا اجرا

شریعت کے قانونی اطلاقات کے حوالے سے لوگ اکثر ”غامدی سینٹر آف اسلامک لرننگ، المورد امریکہ“ سے رابطہ کرتے ہیں۔ انھیں نکاح و طلاق، وراثت (inheritance) اور بعض

دیگر معاشی اور معاشرتی پہلوؤں سے اطلاقی آرا کی ضرورت ہوتی ہے۔ گذشتہ ماہ اسی نوعیت کی مختلف ضرورتوں کے تحت متعدد فتوے جاری کیے گئے۔ انھیں جناب جاوید احمد غامدی کے فکر کی روشنی میں حسن الیاس صاحب نے جاری کیا۔

”البیان“ کی انگریزی زبان میں تدریس

شہزاد سلیم صاحب غامدی صاحب کی تفسیر ”البیان“ کی انگریزی زبان میں تدریس کا فریضہ سر انجام دے رہے ہیں تاکہ انگریزی جاننے والے حضرات بھی اس سے مستفید ہو سکیں۔ اکتوبر 2025ء میں انھوں نے سورۂ انعام کی آیات 93 تا 152 کا انگریزی زبان میں درس دیا۔ ان نشستوں کی ریکارڈنگ غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر موجود ہے۔

Ask Dr. Shehzad Saleem

شہزاد سلیم صاحب ہر ماہ سوال وجواب کی لائیو نشست منعقد کرتے ہیں، جس میں وہ لوگوں کے ذہنوں میں اٹھنے والے مختلف دینی، اخلاقی اور معاشرتی موضوعات سے متعلق سوالوں کے جواب دیتے ہیں۔ اس نشست میں لوگ اردو اور انگریزی، دونوں زبانوں میں اپنے سوال پوچھ سکتے ہیں۔ سوال وجواب کی ان نشستوں کی ریکارڈنگ غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر دیکھی جا سکتی ہے۔