زیر سرپرستی

جاوید احمد غامدی

اشراق

ریاست ہائے متحدہ امریکہ

ماہنامہ

جولائی 2026ء

مدیر: سید منظور الحسن

اشراق آڈیو

مدیر آڈیو: محمد حسن الیاس

www.ghamidi.org

غامدی سینٹر آف اسلامک لرننگ، المورد امریکہ

بسم الله الرحمن الرحيم

ماہنامہ
اشراق
ریاست ہائے متحدہ امریکہ

جلد 4 شمارہ 7 جولائی 2026ء محرم الحرام/صفر المظفر 1448ھ

زیر 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

مسلمان کی تکفیر	سید منظور الحسن	3
اسلام: پانچ بڑے انحرافات	محمد حسن الیاس	7

مقامات

اسلامی حکومت	جاوید احمد غامدی	16

قرآنیات

البیان: النساء 4: 1-10 (1)	جاوید احمد غامدی	20

معارف نبوی

احادیث	محمد حسن الیاس	23

آثارِ صحابہ

شہادت علی الناس کی ذمہ داری (21)	ڈاکٹر عمار خان ناصر	25

www.ghamidi.org

غامدی سینٹر آف اسلامک لرننگ، المورد امریکہ

دین و دانش

اسراو معراج: تفہیم و تبیین جاوید احمد غامدی (12)	سید منظور الحسن	32

نقد و نظر

صلاۃ التسبیح: فقہ و حدیث کی روشنی میں (9)	ڈاکٹر محمد عامر گزدر	36
نومولود کے کان میں اذان و اقامت کہنے کی شرعی حیثیت (1)	ڈاکٹر محمد عامر گزدر	43

نقطۂ نظر

حدیث قرطاس میں راوی کے تصرفات	علامہ شبیر احمد ازہر / غطریف شہباز ندوی	52
کفر، اتمامِ حجت اور جدید مسلم فکر کا بحران	نعیم احمد بلوچ	60
علاماتِ قیامت اور تاریخی واقعات: بائیبل اور قرآن کی روشنی میں (14)	محمد سعد سلیم	66

مکالمات

مطالعۂ مسندِ احمد (10)	ڈاکٹر عمار خان ناصر / ڈاکٹر سید مطیع الرحمٰن	71

سیر و سوانح

حیاتِ امین (34)	نعیم احمد بلوچ	79

حالات و وقائع

خبر نامہ ”المورد امریکہ“	شاہد محمود	86

سید منظور الحسن

مسلمان کی تکفیر

مسلمانوں میں جو بدعتیں رائج ہوئی ہیں، اُن میں ایک بڑی بدعت ’تکفیر‘ ہے۔ اِس کا مطلب یہ ہے کہ کسی مسلمان کو کافر یا غیر مسلم کہہ کر دائرۂ اسلام سے خارج قرار دیا جائے۔ دنیا میں کفر و ایمان کے فیصلے کا حق اللہ اور اُس کے رسول کے پاس ہے۔ اِس کے لیے اتمام حجت ضروری ہے اور اتمام حجت کا علم صرف اللہ کو حاصل ہے۔ وہی اپنے رسول کے ذریعے سے یہ بتا سکتا ہے کہ کسی شخص یا گروہ پر حجت تمام ہو گئی ہے اور اُسے کافر قرار دے کر مسلمانوں کی جماعت سے الگ کیا جا سکتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دنیا سے رخصت ہو جانے کے بعد اِس کی کوئی گنجایش باقی نہیں رہی۔ مزید برآں، اللہ اگر چاہتا تو یہ حق کسی کو دے سکتا تھا، مگر قرآن و حدیث سے واضح ہے کہ اُس نے یہ حق کسی کو نہیں دیا ہے۔ لہٰذا ایک مسلمان کا دوسرے مسلمان کو کافر قرار دینا ایک نئی چیز ہے، جسے اضافی طور پر دین و شریعت میں شامل کر دیا گیا ہے۔ اللہ اور اُس کے رسول کی ہدایت میں اِس کے لیے کوئی بنیاد موجود نہیں ہے۔ یہ افترا علی اللہ ہے اور بدعت کی بدترین صورت ہے۔

چنانچہ ختم نبوت کے بعد اب ہر مسلمان اپنے اقرار سے مسلمان قرار پاتا ہے۔ وہ اگر اپنے اقرار پر قائم ہے تو کسی کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ اُسے کافر یا غیر مسلم قرار دے۔ اپنے آپ کو مسلمان کہنے والا مسلمان سمجھا جائے گا اور اُس کے ساتھ تمام معاملات اُسی طریقے سے ہوں گے،

جیسے دوسرے مسلمانوں کے ساتھ کیے جاتے ہیں۔[1] فرد، جماعت، ادارہ اور حکومت و ریاست اُس کے نظریات کو کفر کہہ سکتے ہیں، مگر اُس کی تکفیر کا حکم صادر نہیں کر سکتے۔ اگر کوئی ایسا کرتا ہے تو وہ ایک مسلمان کی حیثیتِ عرفی کو ختم کرتا اور اُسے سماجی لحاظ سے جیتے جی مار دینے کا اقدام کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے کفر کی تہمت لگانے کو قتل کر دینے کے مترادف قرار دیا ہے اور متنبہ کیا ہے کہ اگر یہ تہمت خلافِ حقیقت ہوئی تو آخرت میں اِسے تہمت لگانے والے پر لوٹا دیا جائے گا:

عن ثابت بن الضحاك، أن النبی صلی اللہ علیه وسلم قال: من شهد علی مسلم أو قال: علی مؤمن بكفر،	”ثابت بن ضحاک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس نے کسی مسلمان

[1] اُس کے افکار و اعمال اگر کسی کے نزدیک خلافِ اسلام ہیں تو اُنھیں گناہ، بدعت، کفر، شرک سے تعبیر کیا جا سکتا ہے، لیکن اُن کی بنا پر اُسے کافر یا غیر مسلم قرار نہیں دیا جا سکتا۔ استاذِ گرامی نے لکھا ہے:

”دنیا میں جو لوگ مسلمان ہیں، اپنے مسلمان ہونے کا اقرار، بلکہ اُس پر اصرار کرتے ہیں، مگر کوئی ایسا عقیدہ یا عمل اختیار کر لیتے ہیں، جسے کوئی عالم یا علما یا دوسرے تمام مسلمان صحیح نہیں سمجھتے، اُن کے اِس عقیدے یا عمل کو غلط قرار دیا جا سکتا ہے، اُسے ضلالت اور گم راہی بھی کہا جا سکتا ہے، لیکن اُس کے حاملین چونکہ قرآن و حدیث ہی سے استدلال کر رہے ہوتے ہیں، اِس لیے اُنھیں غیر مسلم یا کافر قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اِس طرح کے عقائد و اعمال کے بارے میں خدا کا فیصلہ کیا ہے؟ اِس کے لیے قیامت کا انتظار کرنا چاہیے۔ دنیا میں اِن کے حاملین اپنے اقرار کے مطابق مسلمان ہیں، مسلمان سمجھے جائیں گے اور اُن کے ساتھ تمام معاملات اُسی طرح ہوں گے، جس طرح مسلمانوں کی جماعت کے ایک فرد کے ساتھ کیے جاتے ہیں۔ علما کا حق ہے کہ اُن کی غلطی اُن پر واضح کریں، اُنھیں صحیح بات کے قبول کرنے کی دعوت دیں، اُن کے عقائد و نظریات میں کوئی چیز شرک ہے تو اُسے شرک اور کفر ہے تو اُسے کفر کہیں اور لوگوں کو بھی اُس پر متنبہ کریں، مگر اُن کے متعلق یہ فیصلہ کہ وہ مسلمان نہیں رہے یا اُنھیں مسلمانوں کی جماعت سے الگ کر دینا چاہیے، اِس کا حق کسی کو بھی حاصل نہیں ہے، اِس لیے کہ یہ حق خدا ہی دے سکتا تھا اور قرآن و حدیث سے واقف ہر شخص جانتا ہے کہ اُس نے یہ حق کسی کو نہیں دیا ہے۔“ (مقامات 203)

فهو كقتله، ومن لعنه فهو كقتله. (معمر بن راشد، رقم 19710)

پر یا فرمایا کہ کسی بندۂ مومن پر کفر کی تہمت لگائی تو یہ اِسی طرح ہے، جیسے اُس نے اُس کو قتل کر دیا اور جس نے اُس پر لعنت کی،[2] اُس نے بھی گویا اُسے قتل کر دیا۔“

عن أبي ذر أنه سمع النبي صلی اللّٰه علیه وسلم یقول: لا یرمی رجل رجلا بالفسوق، ولا یرمیه بالکفر، إلا ارتدت علیه، إن لم یکن صاحبه کذلك. (بخاری، رقم 6045)

”ابو ذر رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ اُنھوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو سنا کہ آپ نے فرمایا: جو شخص بھی کسی دوسرے پر فسق[3] یا کفر کی تہمت لگائے گا، اگر وہ ایسا نہیں ہوا تو اُس کی یہ تہمت اُسی پر لوٹ جائے گی۔“

استاذِ گرامی نے اِن روایات کی وضاحت میں لکھا ہے:

”مطلب یہ ہے کہ مسلمان کی تکفیر کوئی امر مباح نہیں ہے کہ جس کا جی چاہے، اُس پر یہ تہمت لگا دے، بلکہ ایسی سنگین بات ہے کہ گویا اُس کو قتل کر دیا گیا۔ یہ تشبیہ اِس لحاظ سے ہے کہ مسلمانوں کے معاشرے میں کسی کو کافر یا ملعون قرار دینا در حقیقت اُس کی حیثیتِ عرفی کو ختم کر دینا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ گویا اُس کی شخصیت کا قتل ہے۔ مسلمانوں کی تاریخ میں جن لوگوں کے ساتھ یہ معاملہ کیا گیا، اُن کے حالات سے اِس کا کچھ اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ کوئی شخص اگر اپنے آپ کو مسلمان کہتا اور اپنے مسلمان ہونے پر اصرار کرتا ہے تو کسی کو حق نہیں ہے کہ اُس کو کافر کہے یا قیامت میں خدا کی رحمت سے محروم قرار دے۔ دنیا میں ہر شخص اپنے اقرار ہی کی بنا پر مسلم، غیر مسلم یا کافر سمجھا جائے گا۔ اللہ تعالیٰ نے یہ حق کسی

[2] یعنی اُس کو خدا کی رحمت سے محروم قرار دیا۔ عربی زبان میں ’لعنت‘ کا لفظ اِسی مفہوم میں استعمال ہوتا ہے۔

[3] یعنی خدا کی صریح نافرمانی اور کسی بڑے گناہ کے ارتکاب کی تہمت۔

دوسرے کو نہیں دیا ہے، نہ کسی فرد کو، نہ دین کے کسی عالم کو اور نہ کسی ریاست کو کہ وہ اُس کو کافر یا غیر مسلم قرار دے۔ اِس باب کے تمام معاملات میں آخری اور فیصلہ کن چیز اُس کا اپنا اقرار ہے، لہٰذا کسی کو بھی اُس پر کوئی حکم لگانے کی جسارت نہیں کرنی چاہیے۔“

(علم النبی 1/ 250)

محمد حسن الیاس

اسلام: پانچ بڑے انحرافات

اللہ کے نزدیک دین ابتدا ہی سے اسلام ہے۔ اس کی حقیقت یہ ہے کہ انسان اپنے پروردگار کے آگے سرِ تسلیم خم کرے، اُس کی نازل کردہ ہدایت کو اپنے لیے آخری حجت مانے اور اپنے فکر و عمل کو آخرت کی جواب دہی کے شعور سے وابستہ رکھے۔ یہی حقیقت فطرتِ انسانی میں ودیعت کی گئی، یہی انبیا علیہم السلام کی دعوت کا محور رہی، اسی کی تفصیل آسمانی کتابوں میں بیان ہوئی اور اسی کی یاددہانی و تجدید کے لیے پیغمبر ہر دور میں مبعوث ہوتے رہے۔

انسانی تاریخ کا المیہ یہ ہے کہ وہ خدا کی ہدایت کو قبول تو کر لیتا ہے، لیکن پھر اسے اپنی اصل حیثیت پر باقی نہیں رہنے دیتا۔ وہ رفتہ رفتہ اس کے گرد ایسے انسانی مراجع قائم کر لیتا ہے، جو ابتدا میں شرح و تعبیر کے عنوان سے سامنے آتے ہیں، پھر نمایندگی کا دعویٰ کرتے ہیں اور آخر کار دینی حجت بن کر اسی ہدایت کے قائم مقام ہو جاتے ہیں۔ کبھی روایت یہ مقام حاصل کر لیتی ہے، کبھی قومیت، کبھی مذہبی منصب، کبھی روحانی دعویٰ اور کبھی سیاسی اقتدار۔ انبیا کی بعثت اسی بنیادی انحراف کی اصلاح کے لیے ہوتی رہی ہے کہ انسانوں کو ان خود ساختہ مراجع سے نکال کر دوبارہ اس حقیقت کے سامنے کھڑا کیا جائے کہ دین میں فیصلہ کن حیثیت صرف خدا کی نازل کردہ ہدایت کو حاصل ہے، انسانوں کے بنائے ہوئے مراکزِ استناد کو نہیں۔

یہ انحراف دینی تاریخ میں کسی ایک قوم یا ایک عہد تک محدود نہیں رہا؛ ہر بڑی مذہبی روایت میں کسی نہ کسی صورت میں ظاہر ہوا ہے۔ یہود کے ہاں شریعت وقت کے ساتھ ساتھ احبار، قومی تفاخر اور مذہبی طبقوں کے اختیار میں چلی گئی۔ نصاریٰ کے ہاں مسیح علیہ السلام کی دعوت پر رہبانیت، کلیسائی اقتدار، الوہیتِ مسیح اور مذہبی پیشوائیت کے پردے پڑ گئے۔ مشرکینِ عرب

نے خدا کے تقرب کے لیے آبا و اجداد، بتوں، شفاعت، واسطوں اور مقدس نسبتوں کو دین کا ذریعہ بنالیا۔ صورتیں جدا تھیں، مگر اصل غلطی ایک ہی تھی: خدا کو مانا گیا، لیکن فیصلہ کن مقام پر انسانوں کے بنائے ہوئے دینی اختیار قائم ہوتے چلے گئے۔

محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت اسی دینی تاریخ کے آخری مرحلے میں ہوئی۔ آپ کے ذریعے سے دین اپنی حتمی اور آخری صورت میں انسانیت کے سپرد کر دیا گیا۔ قرآن مجید ہمیشہ کے لیے دنیا کی حفاظت میں آ گیا، سنت امت کے عملی تواتر میں جاری ہو گئی اور نبوت کا دروازہ قیامت تک بند کر دیا گیا۔ اس کے بعد اصولاً یہ بات ہمیشہ کے لیے طے ہو جانی چاہیے تھی کہ دین میں اب کسی شخص، خاندان، روحانی منصب، سیاسی اقتدار، فقہی مکتب یا مذہبی طبقے کو اپنی ذات میں حجت کی حیثیت حاصل نہیں ہو سکتی۔ اب ہر دعویٰ، ہر تعبیر، ہر نسبت اور ہر دینی اختیار کو اسی ہدایت کی میزان پر پرکھا جائے گا، جو قرآن و سنت کی صورت میں امت کے پاس موجود ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ختمِ نبوت کا عملی نتیجہ صرف یہ نہیں کہ آپ کے بعد کوئی شخص نبی کے نام سے نہیں آئے گا، بلکہ اس کا اصل تقاضا یہ ہے کہ خدا کی طرف سے دینی حجیت، خصوصی علم، منصبی اطاعت، عصمت، ماموریت اور پیغمبرانہ مشن کا باب بند ہو چکا ہے۔ اب نہ کوئی نئی وحی ہے، نہ معصوم رہنما، نہ باطنی حجت، نہ مامور من اللہ، نہ کوئی نیا منصبِ رسالت اور نہ ایسا روحانی، سیاسی، فقہی یا مذہبی مقام، جس کی اطاعت بہ ذاتِ خود دین قرار پائے۔ آپ کے بعد جو کچھ ہے، وہ انسانی فہم، تعبیر، اجتہاد اور تدبیر ہے۔ اسے ہر حال میں قرآن و سنت کے تابع رہنا ہو گا۔

اسی پس منظر میں امت کی علمی تاریخ کو بھی پرکھنا چاہیے۔ اسے صرف خدمات اور علمی سرمایے کے عنوان سے نہیں پڑھا جا سکتا، بلکہ یہ بھی دیکھنا ہو گا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد دین کا آخری مرجع کہاں مانا گیا۔ بلاشبہ، اس امت نے قرآن کی حفاظت کی، سنت کو نسل در نسل منتقل کیا اور تفسیر، حدیث، فقہ، زبان، اصول، تزکیہ، دعوت اور اصلاح کے میدانوں میں عظیم سرمایہ علم پیدا کیا، لیکن اسی تاریخ میں بعض ایسی تعبیرات بھی ابھریں، جنھوں نے دینی استناد کو قرآن و سنت کے بجائے نئے انسانی مراکز سے وابستہ کر دیا۔ یہ اختلافات محض فروعی یا جزوی نہیں تھے، بلکہ اس اصل سوال سے متعلق تھے کہ ختمِ نبوت کے بعد دین میں آخری حجت کون ہے؟

فکرِ فراہی کے اصولی تناظر میں امت کی علمی تاریخ کے یہ پانچ بڑے تعبیری انحرافات اسی

بنیادی سوال کے مختلف جوابات سے پیدا ہوئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد دین میں قطعی حجیت کا مقام کس کو حاصل ہے؟ تشیع نے اس حجیت کو منصبِ امامت سے وابستہ کیا، تصوف نے اسے ولایت، کشف اور الہام کے دائرے میں تلاش کیا، دین کی سیاسی تعبیر نے اسے غلبۂ اسلام کے پیغمبرانہ مشن سے متعلق کر دیا، تقلیدِ محض نے فقہی مکتب اور اکابر کی روایت کو عملی طور پر فیصلہ کن مرجع بنا دیا اور تکفیری رویوں نے ایمان و کفر کے تعین میں مذہبی طبقات کے فیصلوں کو خدائی اختیار کی صورت دے دی۔

ان سب کی ظاہری صورتیں مختلف ہیں، مگر اصل لغزش ایک ہی ہے کہ ختمِ نبوت کے بعد، کسی نہ کسی انسانی مرجع کو دین کے فہم، اطلاق یا فیصلے میں ایسی حیثیت دے دی گئی، جو قرآن و سنت کی حتمی اور فیصلہ کن حجیت کے مقابل ایک مستقل دینی اختیار بن کر کھڑی ہو گئی۔

ان پانچ انحرافات کی تفصیل یہ ہے:

1۔ تشیع اور امامت

تشیع میں امامت کا بنیادی مقدمہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد دین کے صحیح فہم، حفاظت، قیادت اور باطنی توضیح کے لیے ایک ایسا منصبی تسلسل ضروری تھا، جسے خدا کی طرف سے امت کا دینی مرجع بنایا گیا ہو۔ اس تصور میں قرآن و سنت اصلاً دین کا ماخذ نہیں رہتے، بلکہ اپنی قطعی تعبیر، حقیقی مراد اور محفوظ تطبیق کے لیے ایک منصوص، معصوم اور مفترض الطاعت امام کے محتاج قرار پاتے ہیں۔ یوں امامت محض علمی فضیلت، اخلاقی بزرگی، خاندانی شرف یا سیاسی قیادت نہیں رہتی، بلکہ ایک مستقل بالذات دینی منصب بن جاتی ہے۔ امام کو دین کا باطنی مفسر، خاص علوم کا حامل، شریعت کا محافظ، امت پر خدا کی حجت، حلال و حرام کا معتمد شارح، اختلافات میں آخری مرجع اور ایسا منصبی رہنما مانا جاتا ہے، جس کے بغیر دین کی مکمل حفاظت، صحیح تعبیر اور قطعی رہنمائی ممکن نہیں سمجھی جاتی۔

اس تعبیر کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ دینی حجیت کے وہ اوصاف جو اصلاً منصبِ نبوت سے متعلق تھے، ایک نئے نام کے تحت امام کے لیے ثابت کر دیے جاتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اصل سوال یہ تھا کہ دین کی قطعی حجت کہاں ہے؟ اس کا جواب صرف قرآن و سنت ہونا چاہیے

تھا، مگر امامت کے اس تصور میں قرآن و سنت کے ساتھ ایک ایسا انسانی مرکز بھی قائم ہو جاتا ہے، جو دلیل کا تابع نہیں رہتا، بلکہ اپنے منصب ہی کی بنا پر حجت مانا جاتا ہے۔یوں امام کی رائے عام عالم، فقیہ یا صالح بزرگ کی علمی رائے نہیں رہتی، بلکہ لازم الاطاعت دینی اتھارٹی کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔یہی وہ مقام ہے، جہاں ختمِ نبوت کا عملی مفہوم مجروح ہو جاتا ہے۔

اس کے بر خلاف، اسلام میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد نہ کوئی معصوم مفسر باقی ہے، نہ کوئی لازم الاتباع خاندان، نہ کوئی منصبی دینی مرجع۔ ختمِ نبوت کا تقاضا ہے کہ نبوت کے بعد دینی حجیت کا ہر انسانی مرکز ختم سمجھا جائے۔ کسی دینی نسبت، خاندانی شرف یا روحانی امتیاز کو معصوم، منصوص اور واجب الاطاعت اتھارٹی میں بدل دینا اسی اصول سے متصادم ہے۔ آپ کے بعد دین میں فیصلہ منصب، نسبت، تقدس یا خاندان سے نہیں، صرف قرآن و سنت کی دلیل سے ہو گا۔

2۔ تصوف اور ولایت

تصوف دین کی ایک متوازی تعبیر ہے، جس میں ختمِ نبوت کے بعد بھی نبوت کے بعض بنیادی خصائص ولایت، کشف، الہام، نبوتِ عامہ، غیر تشریعی نبوت، کمالاتِ نبوت اور حقیقتِ محمدیہ کے عنوانات سے باقی رکھے جاتے ہیں۔ اس نظام میں دین کا اصل میدان قرآن و سنت کی محکم ہدایت، ایمان بالغیب، بندگی، تقویٰ، عبادت اور اخلاقی تزکیہ نہیں رہتا، بلکہ باطنی تجربات، روحانی مقامات، مابعد الطبیعی مشاہدات اور ذاتِ خداوندی سے براہ راست ربط و اتصال کی خواہش اصل ہدف بن جاتی ہے۔ چنانچہ شیخ، پیر، ولی، قطب، غوث، ابدال، رجال الغیب، صاحبِ کشف اور صاحبِ تصرف جیسے تصورات ایک ایسے باطنی نظام میں ڈھل جاتے ہیں، جس کی اپنی لغت، اپنی اتھارٹی، اپنا نظامِ ثبوت اور اپنا تصورِ دین ہے۔

یہاں اصل انحراف یہ ہے کہ قرآن و سنت کی علانیہ حجت کے ساتھ ایک غیر علانیہ باطنی حجت کھڑی ہو جاتی ہے۔ مکاشفہ، الہام، روحانی تصرف کو دین کے فہم، معرفت اور ہدایت کا امتیازی ذریعہ سمجھا جانے لگتا ہے۔ جس کام کو پیغمبر خدا کی وحی پا کر انجام دیتا تھا، وہی کام اس تصور میں ولی باطنی علم اور روحانی اتصال کے ذریعے سے انجام دینے لگتا ہے۔ اب اسے 'ولایت' اور

’نبوت عامہ‘ کہا جاتا ہے۔ حقیقت میں یہ ختمِ نبوت کو تسلیم کرنا نہیں، بلکہ ایک نئے نام کے ساتھ نبوت کے منصبی آثار کا تسلسل ہے۔

فکرِ فراہی کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد نہ کوئی نئی وحی ہے، نہ غیر تشریعی نبوت، نہ نبوتِ عامہ، نہ معصوم الہام، نہ باطنی شریعت اور نہ کوئی ایسا روحانی منصب، جس کی بات اپنی ذات میں دین کی حجت بن جائے۔ قرآن میں ولایت سرے سے کوئی منصب ہی نہیں، بلکہ عربی کا ایک لفظ ہے جو ایمان، تقویٰ اور بندگی کی زندگی اختیار کرنے والوں کی صفت کے طور پر نقل ہوا ہے۔ ختمِ نبوت کا لازمی تقاضا یہی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد دین کی آخری حجت صرف قرآن و سنت رہیں؛ کسی ولی، شیخ، قطب، غوث، کشف، الہام، خواب یا باطنی نظام کے لیے دینی حجیت کا کوئی امکان، کوئی گنجایش اور کوئی منصب باقی نہ رہے۔

3۔ سیاسی تعبیر اور منصبِ رسالت

دین کی سیاسی تعبیر کا بنیادی مقدمہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بھی امت کا اصل دینی فریضہ سیاسی اقتدار کا حصول، اسلامی ریاست کا قیام، خلافت کی بحالی، دنیا میں اسلام کا غلبہ اور غیر مسلم اقوام کو سیاسی محکومی میں رکھنا ہے۔ اس تصور میں اقامتِ دین، خلافت، غلبۂ اسلام، امر بالمعروف، نہی عن المنکر اور جہاد جیسے تصورات اس طرح مرتب کیے جاتے ہیں کہ گویا امت پر بھی وہی تاریخی ذمہ داری عائد ہے، جو رسولوں پر عائد تھی۔ یعنی جس طرح رسول خدا کی معیت، اتمامِ حجت، نصرتِ الٰہی، منکرین پر عذاب اور اہلِ ایمان کے غلبے کا مظہر بنتے تھے، اسی طرح امت کو بھی ایک مستقل دینی منصوبے کے تحت بالآخر سیاسی فتح، اقتدار اور عالم گیر غلبے تک پہنچنا ہے۔ یوں دین کا اصل میدان دعوت، عبادت، اخلاق، تزکیہ اور حق کی گواہی نہیں رہتا، بلکہ سیاسی اقتدار اور اجتماعی غلبہ اس کا مرکزی ہدف بن جاتا ہے۔

یہاں اصل انحراف یہ ہے کہ نبوت و رسالت کا دعویٰ تو نہیں کیا جاتا، مگر اس کے سیاسی اور تاریخی نتائج ایک نئے عنوان سے باقی رکھے جاتے ہیں۔ جماعت کو رسول نہیں کہا جاتا، مگر اسے خدا کے دین کو غالب کرنے کی نمایندہ قوت سمجھا جانے لگتا ہے۔ قیادت نبوت کی مدعی نہیں ہوتی،

مگر اسے ایک ایسے دینی مشن کی نمایندہ حیثیت دے دی جاتی ہے، جسے سیاسی اجتہاد نہیں، بلکہ دین کا لازمی اور قطعی تقاضا سمجھا جاتا ہے۔ سیاسی پروگرام وحی نہیں ہوتا، مگر عملاً وحی کے مطلوب نتیجے کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ یوں جو کام رسول خدا کی طرف سے مامور ہو کر، اتمامِ حجت کے بعد، خدا کے فیصلے کے طور پر انجام دیتا تھا، وہی کام اس تصور میں امت، جماعت یا قیادت اپنے سیاسی منصوبے کے ذریعے سے انجام دینے لگتی ہے۔ حقیقت میں یہ رسالت کے منصبی مشن کا خاتمہ تسلیم کرنا نہیں، بلکہ ایک نئے سیاسی نام کے ساتھ اس کے تقاضوں کا تسلسل ہے۔

فکرِ فراہی کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد نہ کوئی سیاسی ماموریت باقی ہے، نہ اتمامِ حجت کا منصبی اختیار، نہ خدا کے عذاب کو نافذ کرنے کا حق، نہ غلبے کا پیغمبرانہ مشن اور نہ کوئی جماعت، قیادت، خلافت، ریاست یا تحریک، جس کا منصوبہ اپنی ذات میں دین کی حجت بن جائے۔ امت دعوت دے سکتی ہے، اصلاح کر سکتی ہے، سیاست کر سکتی ہے، ریاست چلا سکتی ہے اور ظلم کے خلاف منظم جدوجہد کر سکتی ہے، مگر وہ رسول کی طرح خدا کا فیصلہ نافذ کرنے پر مامور نہیں ہو سکتی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کا قتال اسی خاص سنتِ الٰہی کا حصہ تھا، جس میں اتمامِ حجت کے بعد خدا کا فیصلہ تاریخ میں ظاہر ہوتا ہے۔ آپ کے بعد قتال کا تعلق ظلم، عدوان، مذہبی جبر اور اجتماعی زیادتی کے خلاف منظم دفاع و مزاحمت سے ہے، نہ کہ عالم گیر سیاسی غلبے کے مستقل منصوبے سے۔ ختمِ نبوت کا لازمی تقاضا یہی ہے کہ رسول کے بعد دین کی آخری حجت قرآن و سنت رہیں؛ کسی سیاسی جماعت، ریاست، خلافت، انقلاب یا تحریک کو رسالت کا منصبی مشن حاصل نہ ہو۔

4۔ تقلید کی بدعت

فقہ اسلامی امت کا عظیم علمی سرمایہ ہے اور ائمۂ مجتہدین امت کے بڑے محسن ہیں۔ انھوں نے قرآن، سنت، آثار، زبان، قیاس، عرف، مصالح اور عملی زندگی کے مسائل پر گہرا غور کیا۔ عام مسلمان ہر مسئلے میں براہِ راست اجتہاد نہیں کر سکتا، بلکہ اسے اہلِ علم سے رجوع کرنا پڑتا ہے۔ اس لیے فقہ سے استفادہ، ائمہ کی قدر، اہلِ علم سے رہنمائی اور علمی روایت سے وابستگی دین کے فہم کا فطری طریقہ ہے۔ لیکن تقلیدِ محض اس فطری رجوع کا نام نہیں، بلکہ اس وقت پیدا ہوتی ہے جب

اہلِ علم سے رہنمائی لینے کے بجاے کسی ایک امام، مکتب یا روایت کو قرآن و سنت تک پہنچنے کا لازمی اور مستقل واسطہ بنا دیا جائے۔ یہی بدعت ہے، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد دین میں کسی غیر منصوص انسانی اتھارٹی کی لازم پابندی مقرر کرنا دین کے اصل نظام میں اضافہ ہے۔

تقلید کی اس تعبیر میں ایک امام یا مکتب کو ایسا مستقل معیار بنا دیا جاتا ہے کہ قرآن و سنت بھی اسی کی عینک سے پڑھے جاتے ہیں، مخالف دلیل بھی اسی کے تابع کر دی جاتی ہے اور دین کی صحت و عدم صحت مسلکی نسبت سے طے ہونے لگتی ہے۔ پہلے مکتب طے ہوتا ہے، پھر دلیل اس کے حق میں تلاش کی جاتی ہے؛ پہلے امام کی راے کو اصل مانا جاتا ہے، پھر آیت و حدیث کو اس کے مطابق پڑھا جاتا ہے۔ یوں فقہ دین کی خدمت نہیں رہتی، دین پر حاکم بننے لگتی ہے، اور انسان قرآن و سنت کے سامنے آزاد، سنجیدہ اور جواب دہ طالبِ حق رہنے کے بجاے ایک مسلکی نظام کا پابند بن جاتا ہے۔

یہاں اصل انحراف یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد دین کے فہم کے لیے ایک غیر منصوص مسلکی پابندی قائم کر دی جاتی ہے۔ دین میں غیر مشروط اطاعت کا منصب اصولاً صرف رسول کو حاصل تھا؛ اس لیے نہیں کہ وہ محض عالم، فقیہ یا مجتہد تھے، بلکہ اس لیے کہ وہ خدا کے رسول، وحی کے حامل اور دین کے منصبی شارح تھے۔ آپ کے بعد یہ منصب ختم ہو چکا ہے۔ مگر تقلیدِ محض کی صورت میں یہی حیثیت پہلے ائمۂ اربعہ، پھر ان کے فقہی مکاتب، پھر اجماعِ امت، جمہور یا اکابر کی روایت کے عنوان سے ایک اجتماعی علمی نظام کو منتقل ہو گئی، یہاں تک کہ اس سے اختلاف کو دین سے اختلاف سمجھا جانے لگا۔ فہم پر اجماع کے دعوے کو قرآن و سنت پر حاکم بنا دینا بھی اسی بدعت کی ایک فرع ہے، کیونکہ اس میں افراد کے مجموعے کو عملاً وہ معصومیت دے دی جاتی ہے، جو دین میں صرف خدا کے رسول کو حاصل تھی۔ یوں مکتبِ فکر شریعت کا نام اختیار کیے بغیر قرآن و سنت تک رسائی کا لازم واسطہ بن جاتا ہے اور فقہ وحی نہ ہوتے ہوئے بھی وحی کی تعبیر پر فیصلہ کن حاکم کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے۔ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ جو علمی روایت رہنمائی کا ذریعہ تھی، وہ معیارِ حق بن جاتی ہے اور جو امام معلم تھا، اس کی راے دین و شریعت کے برابر کھڑی کر دی جاتی ہے۔

درست دینی اصول یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی امام، مکتب، فقہی نسبت، اجماعی دعویٰ یا مسلکی نظام دین کا مستقل مرجع اور لازم الاطاعت منصب نہیں بن سکتا۔

ائمہ امت کے معلم تھے، شارع نہیں؛ قرآن و سنت کے خادم تھے، ان پر حاکم نہیں۔ فقہ دین کے فہم کا عظیم ذخیرہ ہے، مگر آخری حجت نہیں۔ اہلِ علم سے رجوع ضرورت ہے، مگر کسی ایک مکتب کی لازم پابندی دین نہیں۔ امام کی راے محترم ہو سکتی ہے، مگر دین کی آخری حجت نہیں؛ فقہ سے استفادہ علم ہے، مگر فقہ کو قرآن و سنت پر حاکم بنا دینا انحراف ہے۔ ختمِ نبوت کا تقاضا یہی ہے کہ رسول کے بعد دین میں بات دلیل سے مانی جائے، نسبت سے نہیں؛ قرآن و سنت کی میزان پر پرکھی جائے، مسلکی پابندی یا اجماعی دعوے کی بنا پر قطعی حق قرار نہ پائے۔

5۔ تکفیر کی بدعت

دین میں حق و باطل کا امتیاز ہے۔ ایمان اور کفر ایک چیز نہیں ہیں۔ شرک کو توحید، الحاد کو ایمان، گم راہی کو اجتہاد اور دین کے مسلمات کے انکار کو محض راے کا اختلاف نہیں کہا جا سکتا۔ علما کا کام ہے کہ ایمان کے حدود واضح کریں، غلط تعبیرات پر نقد کریں، شرک کو شرک، کفر کو کفر، بدعت کو بدعت اور گم راہی کو گم راہی کہیں، اور امت کو فکری انحرافات سے خبردار کریں۔ لیکن تکفیرِ محض اس علمی کام کا نام نہیں، بلکہ اس کے حدود سے تجاوز کی ایک خطرناک صورت ہے۔ یہ وہ مقام ہے، جہاں عقیدے پر علمی حکم لگانے کے بجاے کلمہ گو انسانوں کے ایمان، باطن اور آخرت پر قطعی فیصلے سنائے جانے لگتے ہیں۔ دین میں کسی انسان کو یہ حق نہیں دیا گیا کہ وہ خدا کی جگہ کھڑے ہو کر بندوں کی نیت، ایمان اور انجام کا فیصلہ کرے، اسی لیے تکفیر کی یہ روش علم نہیں، بدعت ہے۔

اس بدعت کا اصل فساد یہ ہے کہ فتویٰ علم کے بیان سے آگے بڑھ کر ملت سے اخراج، دینی مقاطعہ اور ایمان و کفر کی آخری حد بندی کا ہتھیار بن جاتا ہے۔ ایک نظریہ کفر پر مشتمل ہو سکتا ہے، ایک بات شرک ہو سکتی ہے، ایک تعبیر گم راہ کن ہو سکتی ہے، مگر کسی متعین شخص کی تاویل، جہل، شبہ، فہم، علمی استطاعت، ماحول، تربیت، ذہنی کیفیت اور خدا کے ساتھ اس کے باطنی تعلق کا احاطہ انسان نہیں کر سکتا۔ اس لیے کسی عقیدے یا قول پر علمی حکم لگانا اور کسی کلمہ گو کو دائرۂ اسلام سے خارج قرار دینا دو الگ چیزیں ہیں۔ پہلی چیز علمی تنبیہ ہے، دوسری خدا کے فیصلے میں مداخلت ہے۔

چنانچہ جو شخص خود اسلام کا اقرار کرتا اور اپنے آپ کو مسلمان کہتا ہو، اسے کافر یا غیر مسلم قرار دینا تکفیر ہی کی ایک صورت ہے؛ یہ محض شناخت کا تعین نہیں، ملت سے اخراج ہے۔

یہاں اصل انحراف یہ ہے کہ ایمان و کفر کا فیصلہ اصلاً خدا کا اختیار ہے۔ رسول کی موجودگی میں بھی باطن، نیت اور انجام کا فیصلہ خدا ہی کرتا تھا، دنیوی معاملہ انسان کے اقرار پر قائم رہتا تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد تو نہ وحی ہے، نہ دلوں تک رسائی، نہ انجام کا علم، نہ اتمامِ حجت کا منصبی اختیار۔ مگر تکفیری رویوں میں انسان پہلے کسی کلمہ گو کو کافر قرار دیتا ہے، پھر اسے مرتد شمار کرتا ہے اور پھر رسول کے مقام پر کھڑے ہو کر اس پر سزا کے نفاذ کا حق بھی اپنے لیے مان لیتا ہے۔ یہی وہ مقام ہے، جہاں تکفیر، ارتداد اور سزا کا یہ نظام ختمِ نبوت کے عملی مفہوم سے متصادم ہو جاتا ہے، کیونکہ جو فیصلہ رسول کے مقابلے میں شعوری انکار اور اتمامِ حجت کے بعد خدا کے حکم سے متعلق تھا، اسے عام مسلمانوں تک پھیلا دیا جاتا ہے۔

درست دینی اصول یہ ہے کہ کوئی انسان باطن کا حاکم، ایمان کا داروغہ، آخرت کا فیصلہ کرنے والا یا خدا کی عدالت کا نمایندہ نہیں بن سکتا۔ جو شخص اسلام کا اقرار کرتا اور خود کو مسلمان کہتا ہے، دنیا میں اس کے ساتھ معاملہ اسی اقرار کے مطابق ہو گا۔ اس کی غلطی کو غلطی، تعبیر کو باطل اور عقیدے کو گم راہ کن کہا جا سکتا ہے، مگر اس کے ایمان اور آخرت کا معاملہ خدا پر چھوڑا جائے گا۔ ختمِ نبوت کا تقاضا یہی ہے کہ رسول کے بعد ایمان و کفر، ارتداد، ملت سے اخراج اور خدائی سزا کے فیصلے انسانوں کے ہاتھ میں نہ دیے جائیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد دین کی آخری حجت قرآن و سنت ہیں؛ تکفیری فتوے، خطیبانہ فیصلے اور مذہبی جتھوں کی عدالتیں نہیں۔

یہ امت کی تاریخ کے پانچ بڑے انحرافات ہیں۔ یہ بہ ظاہر مختلف ہیں، مگر اپنی حقیقت میں سب کے سب ختمِ نبوت کے عملی تقاضوں سے انحراف کی صورتیں ہیں۔ دین خدا کی ہدایت ہے، انسانوں کے بنائے ہوئے مراکزِ استناد نہیں۔ ختمِ نبوت کا پیغام یہی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ہر دعویٰ، ہر نسبت، ہر تعبیر اور ہر اختیار کو قرآن و سنت کی میزان پر پرکھا جائے گا؛ کسی منصب، مکتب، کشف، سیاست یا فتویٰ کو اپنی ذات میں آخری حق اور قطعی حجت نہیں بنایا جا سکتا۔

جاوید احمد غامدی

اسلامی حکومت

انسان کی فطرت میں ہے کہ وہ حکومت قائم کرکے زندگی بسر کرتا ہے۔ اِس کا پہلا ظہور اُس وقت ہوا، جب لوگوں نے فیصلہ کیا کہ وہ اپنے قبیلوں کے لیے سرداروں کا انتخاب کریں گے۔ پھر یہی سردار جب دوسرے قبیلوں پر حملہ کرکے اپنی سرداری اُن پر بھی مسلط کر دینے میں کامیاب ہو گئے تو مفتوحہ علاقوں کے مالک بن بیٹھے اور بتدریج اِس نے خاندانی بادشاہی کی صورت اختیار کر لی۔ بعد کے زمانوں میں اِنھی بادشاہوں نے بڑے بڑے فاتحین کی حیثیت سے سلطنت ہاے عام کی بنیاد ڈالی اور وہ حکومتیں وجود میں آئیں جنھیں ہم ساسانی سلطنت، رومی سلطنت اور اِس طرح کی بعض دوسری سلطنتوں کے نام سے جانتے ہیں۔ یہ سلطنتیں تو اب ختم ہو چکی ہیں، مگر بادشاہتیں کئی جگہ باقی ہیں اور زیادہ تر آئینی بادشاہتوں میں تبدیل ہو گئی ہیں۔ چند ملکوں کو چھوڑ کر ہر جگہ یہی صورت حال ہے۔ اِن مستثنیات میں ایک سعودی عرب کی بادشاہت ہے۔ یہ ابھی تک اپنے اصل جاہ و جلال کے ساتھ قائم ہے۔ اِس طرح کی بادشاہت میں قانون کیا ہو گا؟ اِس کا فیصلہ بادشاہ اور اُس کے اعیان و اکابر کرتے ہیں۔ سعودی حکومت محمد بن عبد الوہاب کی اصلاحی تحریک کے نتیجے میں قائم ہوئی تھی۔ چنانچہ اپنی تاسیس کے پہلے دن ہی سے اُس نے فیصلہ کر رکھا ہے کہ اُس کا ملکی قانون اسلامی شریعت ہے۔ سنی علما کی بڑی اکثریت بادشاہت کو خلاف شریعت نہیں سمجھتی اور شریعت کی جو تعبیر سعودی حکومت نے اختیار کر رکھی ہے، اُس سے فی الجملہ متفق بھی

ہے۔ اِس لیے اُن کے خیال میں یہ ایک اسلامی حکومت ہے اور اِسی حیثیت سے وہ اِس کے ساتھ وفاداری کا اظہار کرتے ہیں۔

دور حاضر میں اسلام کا جو انقلابی فکر پیدا ہوا، اُس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ صرف صالحین کی منظم اقلیت ہے جو لوگوں پر حکومت کا حق رکھتی ہے۔ خدا سے پھرے ہوئے لوگ اگر حکومت کر رہے ہیں تو در حقیقت غاصب ہیں۔ صالحین کی ذمہ داری ہے کہ وہ اُن سے اپنا یہ حق واپس لینے کی جدوجہد کریں۔ شیعہ تعبیر میں یہی چیز معصومین کی حکومت اور ولایت فقیہ جیسے تصورات کی صورت میں پہلے سے موجود تھی۔ چنانچہ سنی اور شیعہ علمانے بھی جگہ جگہ اپنی جماعتیں اِسی مقصد سے قائم کر رکھی ہیں اور نئے تعلیم یافتہ لوگ بھی کئی ملکوں میں صالحین کی یہ منظم اقلیت پیدا کر کے اپنی تعبیر کے مطابق اسلامی حکومت قائم کرنے کی جدوجہد کر رہے ہیں۔ اِن میں سے بعض جگہ یہ جدوجہد کامیابی سے ہم کنار بھی ہوئی ہے۔ مثال کے طور پر ایران میں جہاں امام خمینی کی قیادت میں علما اپنی حکومت قائم کرنے میں کامیاب ہو گئے ہیں اور گذشتہ ربع صدی سے پوری طاقت کے ساتھ حکومت کر رہے ہیں۔ اِسی طرح افغانستان میں جہاں حکومت پاکستان کی مدد اور تعاون سے اِنھی علما کے شاگردوں نے اپنی حکومت قائم کر لی تھی جو بد قسمتی سے 11/ ستمبر کے حادثے کی نذر ہو گئی اور اب اپنے احیا کے لیے نیٹو ممالک کی فوجوں کے ساتھ بر سر جنگ ہے۔

اِس پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلام کیا چاہتا ہے؟ قرآن و حدیث کا دقت نظر کے ساتھ مطالعہ کیا جائے تو یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ اسلام کا اصل مخاطب فرد ہے۔ وہ اُس کے دل و دماغ پر اپنی حکومت قائم کرنا چاہتا ہے۔ چنانچہ اُسی کو پابند کرتا ہے کہ اپنے پورے وجود پر خدا کی حاکمیت تسلیم کرے۔ اُس کا خدا جس طرح انسانوں کا رب اور انسانوں کا معبود ہے، اُسی طرح انسانوں کا بادشاہ بھی ہے، اِس لیے ضروری ہے کہ عبادت کے ساتھ اُس کی اطاعت بھی کی جائے اور جس معاملے میں کوئی قانون یا ضابطہ اُس نے مقرر کر دیا ہے، اُس کے سامنے انسان ہمیشہ سر تسلیم خم رکھے۔ اِس میں شبہ نہیں کہ وہ معاشرے کو بھی مخاطب کرتا ہے، لیکن اُس وقت جب معاشرے کے افراد اپنے وجود پر یہ حکومت تسلیم کر لیتے ہیں۔ اِس کے لیے نہ ریاست کا نام "اسلامی جمہوریہ" رکھنے کی ضرورت ہوتی ہے، نہ کسی قرارداد مقاصد کی اور نہ آئینی دفعات کی۔ وہ جب اپنے وجود پر یہ حکومت تسلیم کر لیتے ہیں تو اُن کے معاشرتی، سماجی، تہذیبی اور سیاسی رویوں

میں آپ سے آپ اسلام کا ظہور ہو جاتا ہے۔ لہٰذا خدا کی شریعت میں کوئی حکم اگر معاشرے سے متعلق ہے تو بغیر کسی تردد کے وہ اُس کے نفاذ کے لیے تیار ہو جاتے ہیں۔

اسلامی حکومت یہی ہے۔ یہ اِس طریقے سے قائم ہوتی ہے تو خدا کی رحمت زمین پر سایہ کرتی ہے۔ لیکن نہ قائم ہو، تب بھی کوئی پریشانی نہیں ہونی چاہیے، اِس لیے کہ اسلام کا ہدف یہ حکومت نہیں، بلکہ تزکیۂ نفوس ہے۔ اُس کی دعوت خدا کی اُس بادشاہی کے لیے ہے جو قیامت کے دن اِسی تزکیے کے نتیجے میں حاصل ہو گی۔ وہ لوگوں کو جہنم سے بچنے اور خدا کی اِس ابدی بادشاہی میں داخل ہونے کی دعوت دینے کے لیے آیا ہے، دنیا میں اپنے ماننے والوں کی حکومت قائم کرنے کے لیے نہیں آیا۔ تاہم جو لوگ اِس 'اُخْرٰی تُحِبُّوْنَهَا'* کے لیے بے تاب ہیں، پچھلی ڈیڑھ صدی کے تجربات اُنھوں نے بھی دیکھ لیے ہیں۔ ہمارا خیال ہے کہ یہ حقیقت اب اُنھیں بھی تسلیم کر لینی چاہیے کہ اسلامی حکومت نہ شاہی فرمان سے قائم ہوتی ہے، نہ علما کی آمریت سے اور نہ خدائی فوج داروں کی کسی جماعت کے لوگوں پر مسلط ہو جانے سے۔ یہ ہدف نہیں، بلکہ نتیجہ ہے جو اسلام اور اسلامی شریعت پر لوگوں کے شرح صدر سے نکلتا ہے اور اِسی طرح نکلنا چاہیے۔ یہ اِس طرح نکلے گا تو وہ حکومت قائم ہو گی جسے لفظ کے ہر مفہوم میں اسلامی حکومت کہا جا سکے۔ اِس حکومت کا قیام مقصود ہے تو سیاست بازی میں اپنا وقت ضائع کرنے اور جہاد و قتال کے نام پر خود مرنے اور بے گناہوں کو مارنے کے بجاے پوری قوت دو چیزوں پر صرف کر دی جائے:

ایک یہ کہ وعظ و تذکیر سے، علم و استدلال سے، تعلیم و تربیت سے یہ حکومت لوگوں کے دل و دماغ پر قائم کرنے کی کوشش کی جائے، یہاں تک کہ اُن کے ارباب حل و عقد کو بھی اسلام اور اسلامی شریعت کے بارے میں وہی شرح صدر حاصل ہو جائے جو اسلام کی دعوت لے کر اٹھنے والوں کو حاصل ہے۔

دوسرے یہ کہ ہر جگہ جمہوریت اور جمہوری اقدار کو فروغ دیا جائے تاکہ لوگ سیاست و معیشت میں اسلام کے تقاضے پورے کرنے کے لیے تیار ہو جائیں تو کوئی استبداد اُن کی راہ میں حائل نہ ہو سکے۔ استبدادی قوتوں کے خلاف جدوجہد در حقیقت فتنے کے خلاف جدوجہد ہے اور

---

* الصف 61:13۔ ''وہ دوسری چیز جسے تم پسند کرتے ہو۔''

فتنہ قرآن کے مطابق قتل سے بڑا جرم ہے جس کے مرتکبین، خواہ وہ بادشاہ ہوں یا آمر، اِسی کے مستحق ہیں کہ دنیا کے اسٹیج سے ہمیشہ کے لیے رخصت کر دیے جائیں۔

[2011ء]

البیان

جاوید احمد غامدی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

النساء

(1)

يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّكُمُ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا
رِجَالًا كَثِيْرًا وَّنِسَآءً ۚ وَاتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِيْ تَسَآءَلُوْنَ بِهٖ وَالْاَرْحَامَ ۭ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيْبًا ۝۱
وَاٰتُوا الْيَتٰمٰٓى اَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيْثَ بِالطَّيِّبِ ۠ وَلَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَهُمْ اِلٰٓى اَمْوَالِكُمْ ۭ اِنَّهٗ
كَانَ حُوْبًا كَبِيْرًا ۝۲

لوگو، اپنے اُس پروردگار سے ڈرو جس نے تمھیں ایک جان سے پیدا کیا اور اُسی کی جنس سے اُس کا جوڑا بنایا اور اِن دونوں سے بہت سے مرد اور عورتیں (دنیا میں) پھیلا دیں۔ اُس اللہ سے ڈرو جس کا واسطہ دے کر تم ایک دوسرے سے مدد چاہتے ہو اور ڈرو رشتوں کے توڑنے سے۔ بے شک، اللہ تم پر نگران ہے۔ 1

(اللہ سے ڈرو) اور یتیموں کے مال اُن کے حوالے کر دو اور اُن کے لیے اُن کے اچھے مال کو اپنے برے مال سے نہ بدلو اور نہ اُن کے مال کو اپنے مال کے ساتھ ملا کر کھاؤ، اِس لیے کہ یہ بہت بڑا گناہ ہے۔ 2

وَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تُقْسِطُوْا فِي الْيَتٰمٰى فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنٰى وَ ثُلٰثَ وَ رُبٰعَ
فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ ذٰلِكَ اَدْنٰٓى اَلَّا تَعُوْلُوْا ﴿٣﴾ وَ اٰتُوا النِّسَآءَ
صَدُقٰتِهِنَّ نِحْلَةً فَاِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوْهُ هَنِيْٓـًٔا مَّرِيْٓـًٔا ﴿٤﴾
وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَآءَ اَمْوَالَكُمُ الَّتِيْ جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ قِيٰمًا وَّارْزُقُوْهُمْ فِيْهَا وَاكْسُوْهُمْ وَقُوْلُوْا لَهُمْ قَوْلًا
مَّعْرُوْفًا ﴿٥﴾ وَ ابْتَلُوا الْيَتٰمٰى حَتّٰٓى اِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَاِنْ اٰنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْٓا اِلَيْهِمْ
اَمْوَالَهُمْ وَلَا تَاْكُلُوْهَآ اِسْرَافًا وَّبِدَارًا اَنْ يَّكْبَرُوْا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيْرًا
فَلْيَاْكُلْ بِالْمَعْرُوْفِ فَاِذَا دَفَعْتُمْ اِلَيْهِمْ اَمْوَالَهُمْ فَاَشْهِدُوْا عَلَيْهِمْ وَكَفٰى بِاللّٰهِ حَسِيْبًا ﴿٦﴾
لِلرِّجَالِ نَصِيْبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدٰنِ وَالْاَقْرَبُوْنَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيْبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدٰنِ وَالْاَقْرَبُوْنَ
مِمَّا قَلَّ مِنْهُ اَوْ كَثُرَ نَصِيْبًا مَّفْرُوْضًا ﴿٧﴾ وَاِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ اُولُوا الْقُرْبٰى وَ الْيَتٰمٰى وَ الْمَسٰكِيْنُ
فَارْزُقُوْهُمْ مِّنْهُ وَقُوْلُوْا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوْفًا ﴿٨﴾ وَلْيَخْشَ الَّذِيْنَ لَوْ تَرَكُوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعٰفًا خَافُوْا
عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللّٰهَ وَلْيَقُوْلُوْا قَوْلًا سَدِيْدًا ﴿٩﴾

اور اگر اندیشہ ہو کہ یتیموں کے معاملے میں انصاف نہ کر سکو گے تو اُن کے ساتھ جو عورتیں ہیں، اُن میں سے جو تمھارے لیے موزوں ہوں، اُن میں سے دو دو، تین تین، چار چار سے نکاح کر لو۔ پھر اگر ڈر ہو کہ (اُن کے درمیان) انصاف نہ کر سکو گے تو (اِس طرح کی صورت حال میں بھی) ایک ہی بیوی رکھو یا پھر لونڈیاں جو تمھارے قبضے میں ہوں۔ یہ اِس کے زیادہ قریب ہے کہ تم بے انصافی سے بچے رہو۔ اور اِن عورتوں کو بھی اِن کے مہر دو، مہر کے طریقے سے۔ پھر اگر وہ اُس میں سے تمھارے لیے اپنی خوشی سے کچھ چھوڑ دیں تو اُس کو، البتہ تم مزے سے کھا سکتے ہو۔ 3-4

اور (یتیم اگر ابھی نادان اور بے سمجھ ہوں تو) اپنے وہ اموال جن کو اللہ نے تمھارے لیے قیام و بقا کا ذریعہ بنایا ہے، اِن بے سمجھوں کے حوالے نہ کرو۔ ہاں، اِن سے فراغت کے ساتھ اُن کو کھلاؤ، پہناؤ اور اُن سے بھلائی کی بات کرو۔ اور نکاح کی عمر کو پہنچنے تک اِن یتیموں کو جانچتے رہو، پھر اگر اُن کے اندر اہلیت پاؤ تو اُن کے مال اُن کے حوالے کر دو، اور اس اندیشے سے کہ بڑے ہو جائیں گے، اُن کے مال اڑا کر اور جلد بازی کر کے کھا نہ جاؤ۔ اور (یتیم کا) جو (سرپرست) غنی ہو، اُسے چاہیے کہ (اُس کے مال سے) پرہیز کرے اور جو محتاج ہو، وہ (اپنے حق خدمت کے طور پر) دستور کے مطابق (اُس سے) فائدہ اٹھائے۔ پھر جب اُن کے اموال اُن کے حوالے کرنے لگو

اِنَّ الَّذِيْنَ يَاْكُلُوْنَ اَمْوَالَ الْيَتٰمٰى ظُلْمًا اِنَّمَا يَاْكُلُوْنَ فِيْ بُطُوْنِهِمْ نَارًا ۭ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيْرًا ١٠

تو اُن پر گواہ ٹھیرا لو، ورنہ حساب کے لیے تو اللہ کافی ہے۔5-6

(تمھارے) ماں باپ اور اقربا جو کچھ چھوڑیں، اُس میں مردوں کا بھی ایک حصہ ہے اور (تمھارے) ماں باپ اور اقربا جو کچھ چھوڑیں، اُس میں عورتوں کا بھی ایک حصہ ہے، خواہ ترکہ کم ہو یا زیادہ، ایک متعین حصے کے طور پر۔ لیکن تقسیم کے موقع پر جب قریبی اعزہ اور یتیم اور مسکین وہاں آجائیں تو اُس میں سے اُن کو بھی کچھ دے دو اور اُن سے بھلائی کی بات کرو۔ اُن لوگوں کو ڈرنا چاہیے جو اگر اپنے پیچھے ناتواں بچے چھوڑتے تو اُن کے بارے میں اُنھیں بہت کچھ اندیشے ہوتے۔ سو چاہیے کہ اللہ سے ڈریں اور (ہر معاملے میں) سیدھی بات کریں۔7-9

(سنو، خبردار رہو)، یہ حقیقت ہے کہ جو لوگ یتیموں کا مال ناحق کھاتے ہیں، وہ اپنے پیٹ میں آگ ہی بھرتے ہیں اور عنقریب وہ دوزخ کی بھڑکتی آگ میں پڑیں گے۔10

معارفِ نبوی

اے کہ ترے وجود سے راہِ حیات کا سراغ
اِس شبِ تار میں نہیں تیرے سوا کوئی چراغ

ترجمہ و تحقیق: محمد حسن الیاس

— 1 —

معاویہ بن حکم سلمی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں: میں نے عرض کیا: یارسول اللہ، ہم جاہلیت کے زمانے میں بعض کام کیا کرتے تھے۔(اُنھی میں سے یہ بھی تھا کہ) ہم کاہنوں کے پاس جایا کرتے تھے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لیکن اب کاہنوں کے پاس مت جایا کرو۔ کہتے ہیں کہ میں نے کہا: ہم برا شگون بھی لیا کرتے تھے۔ آپ نے فرمایا: یہ ایک خیال ہی ہوتا ہے جو تم میں سے کسی کے دل میں گزرتا ہے، مگر تمھیں یہ کسی کام سے روکے نہیں۔ میں نے عرض کیا: ہم میں سے کچھ لوگ خط بھی کھینچتے تھے۔ اِس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ایک نبی بھی خط کھینچا کرتے تھے۔ جس کا خط اُس کے موافق ہو جائے، وہ یہ خط کھینچ لے۔

(مسلم، رقم4140)

— 2 —

زہری روایت کرتے ہیں کہ مجھے یحییٰ بن عروہ نے بتایا کہ اُنھوں نے عروہ سے سنا، وہ کہتے تھے کہ سیدہ عائشہ کا بیان ہے کہ کچھ لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کاہنوں کے بارے میں پوچھا تو آپ نے اُن سے کہا: وہ کچھ نہیں ہیں۔ صحابہ نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول، بعض اوقات وہ ایسی بات بھی تو کہہ دیتے ہیں جو سچی ثابت ہوتی ہے۔ آپ نے وضاحت فرمائی: یہ ایک سچا کلمہ ہوتا ہے، جس کو جن اچک لیتا ہے اور اپنے دوست کے کان میں مرغ کی طرح قر قر کرکے ڈال دیتا ہے۔ اِس کے بعد یہ کاہن لوگ اُس میں سو سے زیادہ جھوٹ ملا دیتے ہیں۔(مسلم، رقم4142)

—3—

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اہلیہ ام المومنین سیدہ عائشہ روایت کرتی ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سنا کہ آپ نے فرمایا: فرشتے عنان میں اترتے ہیں، اور عنان ایک بادل ہے۔ پھر وہ اُن کاموں کا ذکر کرتے ہیں، جن کا فیصلہ آسمان میں ہو چکا ہوتا ہے۔ یہی موقع ہے، جب شیاطین اُدھر کان لگاتے اور اُسے سن لیتے ہیں۔ پھر یہ شیاطین کاہنوں کو الہام کر دیتے اور وہ اپنی طرف سے اُس کے ساتھ ملا کر سو جھوٹ مزید بولتے ہیں۔ (بخاری، رقم 2989)

تفہیم الآثار

ڈاکٹر عمار خان ناصر

شہادت علی الناس کی ذمہ داری

(21)

(3)

قَالَ الزُّهْرِيُّ: وَأَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ، أَنَّهُ سَمِعَ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ مِنَ الْغَدِ حِينَ بُويِعَ أَبُو بَكْرٍ فِي مَسْجِدِ رَسُولِ اللّٰهِ صَلّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ، وَاسْتَوَى أَبُوبَكْرٍ عَلَى مِنْبَرِ رَسُولِ اللّٰهِ صَلّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ، قَامَ عُمَرُ فَتَشَهَّدَ قَبْلَ أَبِي بَكْرٍ، ثُمَّ قَالَ: أَمَّا بَعْدُ، فَإِنِّي قَدْ قُلْتُ لَكُمْ أَمْسِ مَقَالَةً لَمْ تَكُنْ كَمَا قُلْتُ، وَإِنِّي وَاللّٰهِ مَا وَجَدْتُهَا فِي كِتَابٍ أَنْزَلَهُ اللّٰهُ وَلَا فِي عَهْدٍ عَهِدَهُ إِلَيَّ رَسُولُ اللّٰهِ صَلّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ، وَلَكِنِّي كُنْتُ أَرْجُو أَنْ يَعِيشَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ حَتَّى يَدْبُرَنَا - يَقُولُ حَتَّى يَكُونَ آخِرَنَا - فَاخْتَارَ اللّٰهُ جَلَّ وَعَلَا لِرَسُولِهِ صَلّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ الَّذِي عِنْدَهُ عَلَى الَّذِي عِنْدَكُمْ، وَهَذَا كِتَابُ اللّٰهِ هَدَى اللّٰهُ بِهِ رَسُولَهُ صَلّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ، فَخُذُوا بِهِ تَهْتَدُوا بِمَا هَدَى اللّٰهُ بِهِ رَسُولَهُ صَلّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ. (صحیح ابن حبان، رقم 6746)

”زہری کہتے ہیں: مجھے انس بن مالک رضی اللہ عنہ نے خبر دی کہ انھوں نے سیدنا عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کو (نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے) اگلے دن سنا، جب مسجدِ نبوی میں سیدنا ابو بکر رضی اللہ عنہ کی بیعت کی گئی اور وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منبر پر تشریف فرما ہوئے۔ اس وقت سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کھڑے ہوئے اور ابو بکر رضی اللہ عنہ سے پہلے

خطبہ پڑھا، پھر فرمایا: اما بعد! میں نے کل تم سے ایک بات کہی تھی جو ویسی نہیں تھی، جیسی میں نے کہی۔ اللہ کی قسم، میں نے وہ بات نہ اللہ کی نازل کردہ کتاب میں پائی، نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے کسی وصیت میں، جو آپ نے مجھے کی ہو۔ لیکن مجھے توقع تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زندہ رہیں گے، یہاں تک کہ ہم سب کے بعد (دنیا سے) جائیں گے۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے وہ زندگی جو اس کے پاس ہے، اس کے مقابلے میں پسند فرمائی جو تمھارے ساتھ ہے۔ یہ اللہ کی کتاب ہے جس کے ذریعے سے اللہ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو ہدایت دی۔ پس تم بھی اسی کو تھام لو تاکہ تم بھی اسی ہدایت پر چل سکو جس پر اللہ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو چلایا۔“

لغوی تشریح

’حَتّٰى يَدْبُرَنَا‘: راوی نے اس کی تشریح یہ کی ہے کہ آپ ہم میں سے دنیا سے جانے والے آخری آدمی ہوں۔ اس تشریح کے لحاظ سے یہ مجرد کے باب سے ہے، جس کا مادہ ’دبر‘ ہے۔ البتہ روایت کے بعض دیگر طرق میں راوی نے اس کی تشریح ’يُدَبِّرُ أَمْرَنَا‘ سے کی ہے۔ اس صورت میں یہ باب تفعیل سے ’يُدَبِّرَنَا‘ ہے، جس کا مطلب ہو گا: تاکہ آپ ہمارے معاملات کی نگرانی اور دیکھ بھال کرتے رہیں۔

شرح ووضاحت

اس خطبے میں سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات پر اپنے ردعمل کی وجہ واضح کی ہے، تاہم اس سے اس کی وضاحت نہیں ہوتی کہ ان کا یہ گمان کس بنیاد پر تھا۔ آیندہ اثر میں، جو ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اس سوال کا جواب بھی دیا ہے۔

تخریج اور اختلاف طرق

یہ روایت درج ذیل مصادر میں بھی منقول ہے:

بخاری، رقم 7219۔ مصنف عبد الرزاق، رقم 9756۔ الطبقات الکبریٰ، ابن سعد 2/ 270۔ مسند الشامیین، طبرانی، رقم 1699۔ انساب الاشراف، بلاذری 1/ 567۔ تاریخ الطبری 3/ 210۔ دلائل النبوہ، بیہقی 7/ 216۔

طبرانی کے طریق میں 'کُنْتُ اَرْجُو اَنْ یَعِیشَ رَسُولُ اللّٰہِ صَلّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وسَلَّمَ حَتّٰی یَدْبُرَنَا، یَقُولُ حَتّٰی یَکُونَ آخِرَنَا' کی جگہ 'رَجَوْتُ اَنْ یَعِیشَ رَسُولُ اللّٰہِ صَلّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وسَلَّمَ حَتّٰی یُدَبِّرَنَا یَقُولُ: حَتّٰی یَکُونَ رَسُولُ اللّٰہِ صَلّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وسَلَّمَ یُدَبِّرُ اَمْرَنَا' کا جملہ ہے۔ گویا راویوں نے 'یدبرنا' کے لفظ کو الگ الگ مفہوم میں سمجھا اور اس کی تشریح کی ہے۔

(4)

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: وَاللّٰہِ إِنِّی لَاَمْشِی مَعَ عُمَرَ فِی خِلَافَتِہِ وَھُوَ عَامِدٌ إِلَی حَاجَۃٍ لَہُ، وَفِی یَدِہِ الدِّرَّۃُ، وَمَا مَعَہُ غَیْرِی، قَالَ: وَھُوَ یُحَدِّثُ نَفْسَہُ وَیَضْرِبُ وَحْشِیَّ قَدَمِہِ بِدِرَّتِہِ، قَالَ: إِذِ الْتَفَتَ إِلَیَّ فَقَالَ: یَا ابْنَ عَبَّاسٍ، ھَلْ تَدْرِی مَا کَانَ حَمَلَنِی عَلَی مَقَالَتِی الَّتِی قُلْتُ حِینَ تُوُفِّیَ رَسُولُ اللّٰہِ صَلّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وسَلَّمَ؟ قَالَ: قُلْتُ: لَا اَدْرِی یَا اَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ، اَنْتَ اَعْلَمُ، قَالَ: فَإِنَّہُ وَاللّٰہِ إِنْ کَانَ الَّذِی حَمَلَنِی عَلَی ذٰلِکَ إِلَّا اَنِّی کُنْتُ اَقْرَاُ ھٰذِہِ الْآیَۃَ: وَکَذٰلِکَ جَعَلْنَاکُمْ اُمَّۃً وَسَطًا لِتَکُونُوا شُھَدَاءَ عَلَی النَّاسِ وَیَکُونَ الرَّسُولُ عَلَیْکُمْ شَھِیدًا، فَوَاللّٰہِ إِنْ کُنْتُ لَاَظُنُّ اَنَّ رَسُولَ اللّٰہِ صَلّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وسَلَّمَ سَیَبْقَی فِی اُمَّتِہِ حَتّٰی یَشْھَدَ عَلَیْھَا بِآخِرِ اَعْمَالِھَا، فَإِنَّہُ لَلَّذِی حَمَلَنِی عَلَی اَنْ قُلْتُ مَا قُلْتُ. (السیرۃ النبویہ، ابن ہشام 2/ 661)

”ابن عباس کہتے ہیں: بخدا، ایک دن میں سیدنا عمر کی خلافت کے زمانے میں ان کے ساتھ چل رہا تھا اور وہ اپنے کسی کام سے جا رہے تھے اور درہ انھوں نے ہاتھ میں پکڑا ہوا تھا اور میرے علاوہ ان کے ساتھ کوئی نہیں تھا۔ وہ اپنے آپ سے باتیں کیے جاتے تھے اور اپنا درہ اپنے دائیں پاؤں پر مارتے جاتے تھے۔ اچانک میری طرف پلٹے اور کہنے لگے: اے ابن عباس، کیا تمھیں پتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے موقع پر میں نے جو بات کہی، اس کا سبب کیا تھا؟ میں نے کہا: اے امیر المومنین، مجھے پتا نہیں، آپ بہتر جانتے ہیں۔ انھوں نے کہا: بخدا، اس کی وجہ صرف یہ تھی کہ میں قرآن مجید میں جب یہ آیت پڑھتا تھا کہ 'وَکَذٰلِکَ جَعَلْنٰکُمْ اُمَّۃً وَّسَطًا لِّتَکُوْنُوْا شُھَدَآءَ عَلَی النَّاسِ وَیَکُوْنَ الرَّسُوْلُ عَلَیْکُمْ شَھِیْدًا'، ”اور (جس طرح

مسجد حرام کو تمھارا قبلہ ٹھیرایا ہے)، اُسی طرح ہم نے تمھیں بھی ایک درمیان کی جماعت بنادیا ہے تاکہ تم دنیا کے سب لوگوں پر (حق کی) شہادت دینے والے بنو اور اللہ کا رسول تم پر یہ شہادت دے۔“ تو اس کا مطلب یہ سمجھتا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی امت کے مابین موجود رہیں گے، یہاں تک کہ اس کے آخری عمل کے بھی گواہ بن جائیں۔ یہی چیز تھی جس نے مجھے وہ بات کہنے پر آمادہ کیا جو میں نے اس موقع پر کہی۔“

لغوی تشریح

’وَحُشِيَّ قَدَمِهِ‘: یعنی پاؤں کی دائیں جانب (والوَحُشِيّ : الجَانِبُ الاَيُمَنُ مِن كُلِّ شَيءٍ. تاج العروس 17/ 440)۔

شرح ووضاحت

سیدنا عمر کے اس اثر سے ایک اہم نکتہ یہ واضح ہوتا ہے کہ ’شہادت علی الناس‘ کی جو ذمہ داری صحابہ کو دی گئی، اس کا مفہوم محض اسلام کا پیغام قوموں کو پہنچا دینے تک محدود نہیں تھا، بلکہ جس طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم اتمام حجت کے بعد امیین عرب کے خلاف قتال پر مامور تھے، اسی طرح صحابہ کی ذمہ داری میں بھی یہ شامل تھا کہ ان کی مخاطب قومیں اگر قبول حق سے انکار کریں تو وہ ان کے خلاف قتال کریں اور ان کی سرزمین پر اسلام کا سیاسی غلبہ قائم کر دیں۔

دوسری بات یہ واضح ہوتی ہے کہ صحابہ پر شہادت علی الناس کی ذمہ داری اصلاً انھی اقوام تک محدود تھی جن کے علاقے فتح ہونے کی بشارت نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو دی تھی اور کچھ عرصے میں ان بشارتوں کا پایۂ تکمیل کو پہنچ جانا یقینی تھا۔ اسی لیے صحابہ کا یہ خیال تھا کہ ان قوموں کے خلاف اقدامات کا عمل آپ خود اپنی زندگی میں اور اپنی نگرانی میں مکمل کرائیں گے، تاہم آپ کی وفات سے یہ بات واضح ہو گئی کہ یہ استنباط درست نہیں تھا۔

تخریج اور اختلاف طرق

یہ اثر درج ذیل مصادر میں بھی منقول ہے:

انساب الاشراف، بلاذری 1/ 567۔ تاریخ الطبری 3/ 210۔ تفسیر ابن المنذر، رقم 987۔ دلائل النبوہ، بیہقی 7/ 219۔

(5)

عَنْ اَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ، قَالَ: اقْتَحَمَ النَّاسُ عَلَى النَّبِيِّ صَلّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ فِي بَيْتِ عَائِشَةَ يَنْظُرُونَ إِلَيْهِ، فَقَالُوا: كَيْفَ يَمُوتُ وَهُوَ شَهِيدٌ عَلَيْنَا وَنَحْنُ شُهَدَاءُ عَلَى النَّاسِ، فَيَمُوتَ وَلَمْ يَظْهَرْ عَلَى النَّاسِ؟ لَا وَاللّٰهِ مَا مَاتَ، وَلَكِنَّهُ رُفِعَ كَمَا رُفِعَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ صَلّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ وَلَيَرْجِعَنَّ، وَتَوَعَّدُوا مَنْ قَالَ إِنَّهُ مَاتَ، وَنَادَوْا فِي حُجْرَةِ عَائِشَةَ وَعَلَى الْبَابِ: لَا تَدْفِنُوهُ، فَإِنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ لَمْ يَمُتْ.

(الطبقات الکبریٰ، ابن سعد 2/ 215)

”ابو سلمہ بن عبد الرحمٰن کہتے ہیں: لوگ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم (کی وفات کا سن کر) آپ کو دیکھنے کے لیے سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کے گھر میں داخل ہو گئے اور کہنے لگے: آپ کیسے وفات پا سکتے ہیں، جب کہ آپ ہم پر گواہ ہیں اور ہم لوگوں پر گواہ ہیں؟ کیسے ہو سکتا ہے کہ آپ وفات پا جائیں اور ابھی لوگوں پر غالب نہ آئے ہوں؟ نہیں، اللہ کی قسم، آپ نے وفات نہیں پائی، بلکہ آپ کو (عارضی طور پر) اٹھا لیا گیا ہے جیسے عیسیٰ بن مریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اٹھایا گیا تھا، اور آپ ضرور واپس آئیں گے۔ یہ حضرات ان لوگوں کو دھمکانے لگے جو کہہ رہے تھے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم وفات پا گئے ہیں۔ انھوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے حجرے میں اور دروازے پر اعلان کیا: آپ کو دفن نہ کرنا، کیونکہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات نہیں پائی۔“

شرح و وضاحت

اس اثر سے ایک تو یہ واضح ہوتا ہے کہ شہادت علی الناس کی ذمہ داری ادا کیے جانے سے پہلے آپ کی وفات کے ممکن نہ ہونے کا خیال صرف سیدنا عمر کا نہیں تھا، بلکہ یہ صحابہ کا عمومی تاثر تھا جس کا اظہار اس موقع پر ہوا۔ دوسرا یہ نکتہ بھی زیادہ واضح ہو کر سامنے آتا ہے کہ صحابہ شہادت

علی الناس کا مفہوم کیا سمجھتے تھے: ’كَيْفَ يَمُوتُ وَهُوَ شَهِيدٌ عَلَيْنَا وَنَحْنُ شُهَدَاءُ عَلَى النَّاسِ، فَيَمُوتَ وَلَمْ يَظْهَرْ عَلَى النَّاسِ؟‘، یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اگر صحابہ کے متعلق گواہی دینی ہے کہ انھوں نے اپنی ذمہ داری پوری کر دی تو جب تک ہم آپ کی موجودگی میں ان اقوام کے خلاف جہاد کر کے ان پر غالب نہیں آجاتے، آپ دنیا سے نہیں جاسکتے۔

تخریج اور اختلاف طرق

بہ ظاہر یہ اثر ابن سعد کے علاوہ کسی دوسرے ماخذ میں منقول نہیں ہوا ہے۔

(6)

عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فِي مَرَضِهِ الَّذِي مَاتَ فِيهِ: ائْتُونِي بِدَوَاةٍ وَصَحِيفَةٍ أَكْتُبْ لَكُمْ كِتَابًا لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُ أَبَدًا، فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: مَنْ لِفُلَانَةَ وَفُلَانَةَ مَدَائِنِ الرُّومِ؟ إِنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْسَ بِمَيِّتٍ حَتَّى نَفْتَتِحَهَا، وَلَوْ مَاتَ لَانْتَظَرْنَاهُ كَمَا انْتَظَرَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ مُوسَى، فَقَالَتْ زَيْنَبُ زَوْجُ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَلَا تَسْمَعُونَ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَعْهَدُ إِلَيْكُمْ؟ فَلَغَطُوا، فَقَالَ: قُومُوا، فَلَمَّا قَامُوا قُبِضَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَكَانَهُ.

(الطبقات الکبریٰ، ابن سعد 2/ 215)

”عکرمہ، ابن عباس سے روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی اس بیماری میں جس میں آپ کا وصال ہوا، فرمایا: میرے پاس دوات اور ایک صحیفہ لاؤ، میں تمھارے لیے ایک تحریر لکھ دوں تاکہ تم اس کے بعد کبھی گم راہ نہ ہو۔ اس پر عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے کہا: روم کے فلاں اور فلاں شہروں کا کیا ہو گا؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت تک وفات نہیں پائیں گے جب تک ہم انھیں فتح نہ کر لیں، اور اگر آپ کا انتقال ہو بھی گیا تو ہم آپ کا اسی طرح انتظار کریں گے، جس طرح بنی اسرائیل نے موسیٰ علیہ السلام کا انتظار کیا تھا۔ اس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زوجہ سیدہ زینب رضی اللہ عنہا نے کہا: کیا تم نہیں سن رہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تمھیں (کاغذ اور دوات لانے کی) تاکید فرما رہے ہیں؟ اس پر ان حضرات میں شور و غل ہونے لگا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اٹھ جاؤ۔ جب وہ لوگ اٹھ

کر چلے گئے تو وہیں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہو گیا۔"

شرح ووضاحت

واقعۂ قرطاس سے متعلق روایات میں یہ ایک منفرد روایت ہے جس میں یہ ذکر ہوا ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اس موقع پر قلم دوات لانے سے اس بنیاد پر اختلاف کیا تھا کہ ان کے خیال میں ابھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات نہیں ہو سکتی تھی۔ بہ ظاہر یہ راوی کا تصرف لگتا ہے، جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کہی جانے والی ایک بات کو اس واقعے کے ساتھ جوڑ دیا ہے۔ اسی طرح اس واقعے کے فوراً بعد نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کی بات بھی تاریخی طور پر درست نہیں۔ بہر حال سیدنا عمر کا وہی رجحان جس کا ذکر سابقہ آثار میں ہوا، اس میں بھی نمایاں ہے، یعنی یہ کہ جب تک مسلمان جہاد کر کے روم کے وہ علاقے فتح نہ کر لیں جن کی بشارت نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دی ہے، تب تک آپ دنیا سے رخصت نہیں ہو سکتے۔

تخریج اور اختلاف طرق

بہ ظاہر یہ اثر ابن سعد کے علاوہ کسی دوسرے ماخذ میں منقول نہیں ہوا ہے۔

[باقی]

سید منظور الحسن

اسرا و معراج

تفہیم و تبیین جاوید احمد غامدی

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

(12)

ایک واقعہ یا چار واقعات

ہمارے روایتی نقطۂ نظر میں اسرا اور معراج کی تفصیلات کو عام طور پر ایک ہی واقعہ سمجھا جاتا ہے اور قرآنِ مجید کے مختلف مقامات اور حدیث کی متفرق روایات کو اُس کے اجزا کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ اِس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ مختلف نصوص میں موجود عقل و نقل، زبان و بیان اور زمان و مکان کے جملہ دلائل ایک کل کے طور پر سامنے لائے جاتے ہیں۔ چنانچہ ایک مقام کے لیے دوسرے اور دوسرے کے لیے تیسرے کے دلائل سے استشہاد کیا جاتا ہے۔ اِس ضمن میں اگر زبان و بیان یا سیاق و سباق یا عرفِ کلام اُن کے ربط و پیوند کو قبول کرنے سے انکار کریں، تب بھی اُنھیں ایک ہی سلسلے کی کڑیاں قرار دینے پر اصرار کیا جاتا ہے۔ اِس معاملے میں تفریق اور تناقض کی ہر شہادت نظر انداز کر دی جاتی ہے۔

مثال کے طور پر سورۂ نجم میں بیان ہوا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جبریل امین کو سدرۃ المنتہیٰ پر کھلی آنکھوں سے دیکھا، جب کہ سورۂ بنی اسرائیل میں مذکور ہے کہ نبی صلی اللہ

علیہ وسلم کو مسجدِ اقصیٰ کا سفر عالم رؤیا میں کرایا گیا۔ اِن میں سے پہلا مقام عالم بیداری کی صراحت کرتا ہے اور دوسرے میں رؤیا، یعنی پیغمبرانہ خواب کی تصریح ہے۔ ظاہر ہے کہ دونوں کیفیات ایک دوسرے کے برعکس اور باہم مغائر ہیں۔ اب اگر اِن دونوں مقامات کو ایک ہی موقعے کے ایک ہی واقعے پر محمول کیا جائے گا تو لامحالہ کسی ایک مقام کے الفاظ اور اسالیب کو اُن کے معانی و مفاہیم سے ہٹانا پڑے گا۔ یعنی اگر اِس مجموعی واقعے کو رؤیا کا مشاہدہ قرار دینا مقصود ہو تو 'رَاٰی' (اُس نے دیکھا) اور 'مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغٰی' (اُس کی نگاہ نہ بہکی، نہ بے قابو ہوئی) کے الفاظ کو خواب اور نیند کے مفہوم پر محمول کرنا ہو گا اور اگر اِسے بیداری کا واقعہ بتانا پیشِ نظر ہے تو 'الرُّءْیَا' (خواب) کو رؤیتِ بصری، یعنی آنکھوں سے دیکھنے کے معنی پہنانے پڑیں گے۔

دیکھیے، قرآن وحدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالے سے متعدد واقعات کا ذکر آیا ہے۔ اِن میں یہ صورت بھی ہے کہ واقعہ ایک ہے، مگر اُس کے اجزا اور متعلقات متعدد مقامات پر بیان ہوئے ہیں۔ یہ صورت بھی ہے کہ مقام ایک ہے، مگر واقعات ایک سے زیادہ مذکور ہیں۔ اور یہ صورت بھی ہے کہ کئی واقعات ہیں، جو اپنے وقوع کے اعتبار سے مختلف اور منفرد ہیں اور الگ الگ مقامات پر بیان ہوئے ہیں۔ اول الذکر کی مثال قصۂ آدم و ابلیس ہے، ثانی الذکر کی مثال سورۂ بنی اسرائیل کی آیات 59-60 ہیں، جن میں تین واقعات کا حوالہ ہے اور موخر الذکر کی مثال حضرات موسیٰ و خضر علیہما السلام کا واقعہ یا حضرت موسیٰ علیہ السلام کے جادوگروں سے مقابلے کا واقعہ ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ اِس بات کا تعین کیسے ہو گا کہ فلاں آیت یا فلاں روایت یا فلاں روداد یا فلاں بیان کسی واقعے کا جز ہے یا بہ ذاتِ خود ایک منفرد واقعہ ہے یا اِس میں متعدد واقعات مذکور ہیں؟ اِس کا ایک جواب یہ ہے کہ اِس کا تعین ہم ذہنی کاوش سے کریں گے اور اپنی قوتِ متخیلہ کو بروے کار لاتے ہوئے مختلف اور منتشر اجزا کو ایک کل کی صورت میں ترتیب دے دیں گے۔ یہ جواب فکشن نگاری کے لیے یقیناً قابلِ قبول ہو سکتا ہے، مگر قرآن وحدیث کے مندرجات کے فہم اور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت و سوانح کی تالیف میں اِس کی کوئی گنجایش نہیں ہے۔ اِن کے معاملے میں حتمی اور فیصلہ کن حیثیت اُن مندرجات یا اُن بیانات کی ہو گی، جو قطعی یا قابلِ قبول ذرائع سے ہم تک پہنچے ہیں۔ وہ اگر مختلف واقعات کو ایک واقعے کی صورت دیتے ہیں تو ایک

واقعہ مانا جائے گا، وگرنہ الگ الگ واقعات پر محمول کیا جائے گا۔ اپنی خیال آرائی سے اُنھیں ایک دوسرے سے جوڑنے کی کوشش ہرگز نہیں کی جائے گی۔

یہ بات اگر واضح ہو گئی ہے تو پھر بہ آسانی سمجھا جا سکتا ہے کہ چار واقعات کو ایک واقعہ قرار دینا ہی وہ غلط فہمی ہے، جس کی وجہ سے اِن عظیم الشان واقعات کی حقیقت اور نوعیت کو سمجھنا محال ہوا ہے۔

ہمارے نزدیک جو دلیل اِن چار واقعات کی تفریق پر قطعی طور پر دلالت کرتی ہے، وہ یہ ہے کہ اِن کے بیانات اِنھیں ایک واقعے کی حیثیت سے پیش نہیں کر رہے۔ اِن کا نظمِ کلام، اِن کا سیاق و سباق، اِن کے الفاظ و اسالیب، اِن کا مفہوم و مدعا، سب اِن کی انفرادیت کو نمایاں کرتے ہیں۔ لہٰذا جب نصوص اِنھیں ایک واقعے کی حیثیت سے پیش نہیں کر رہے، بلکہ الگ الگ واقعات کے طور پر سامنے لا رہے ہیں تو پھر کسی کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ اپنے تصور کی بنا پر اِن کی کڑیاں ملانے کی کوشش کرے اور اِنھیں ایک واقعے کی صورت میں ترتیب دے کر پیش کرے۔

اِس بات پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اِن واقعات میں یہ کہاں بیان ہوا ہے کہ یہ الگ الگ واقعات ہیں تو یہ اعتراض بجائے خود زبان و بیان سے ناواقفیت کی دلیل ہے۔ قرآن و حدیث اور سیرت و سوانح کے مندرجات میں جہاں بالعموم تاریخیں درج نہیں ہوتیں اور یہ بھی نہیں لکھا ہوتا کہ فلاں واقعہ فلاں واقعے سے متصل ہے اور اِس کے فلاں اجزا مقدم اور فلاں موخر ہیں، اِس کا تعین واقعے کا بیان کرتا ہے کہ اُسے منفرد واقعہ مانا جائے یا کسی دوسرے واقعے کے سابقے یا لاحقے کے طور پر قبول کیا جائے۔ اِس طرح کے ہر معاملے میں فیصلہ کن حیثیت متکلم اور اُس کے کلام کی ہوتی ہے۔ وہی کسی بیان کے محکم اور متشابہ یا مجمل اور مفصل یا متعلق اور غیر متعلق ہونے کا تعین کرتا ہے۔ سامع یا قاری کا کردار فقط یہ ہوتا ہے کہ وہ اُسے سن کر یا پڑھ کر سمجھنے کی کاوش کرے۔ اِس مقصد کے لیے وہ لفظ کے استعمال، جملے کی تالیف، عرفِ کلام، سیاق و سباق اور اِس نوعیت کے بعض دوسرے قرائن کو بنیاد بناتا ہے اور متکلم کے منشا تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے۔ شرح و تفسیر اور تفہیم و تبیین کے دائرے میں بھی اُس کا فریضہ فقط کلام میں محصور مفہوم اور مضمر مدعا کو بیان کرنا ہوتا ہے۔ اِس سے تجاوز متکلم کے حریم میں داخل ہونے کے مترادف ہے، جس کی دین و اخلاق اور علم و استدلال میں کوئی گنجایش نہیں ہے۔

اِس بنیادی دلیل کے علاوہ کچھ مزید دلائل بھی درج ذیل ہیں:

1۔ مقامات کا فرق

واقعۂ اسرا سورۂ بنی اسرائیل میں اور واقعۂ معراج احادیث میں نقل ہوا ہے۔ قاب قوسین اور سدرۃ المنتہیٰ کے واقعات سورۂ نجم میں بیان ہوئے ہیں۔ موخر الذکر دونوں واقعات اگرچہ سورۂ نجم میں بیان ہوئے ہیں، مگر خود قرآن نے لفظی طور پر اِن کے الگ الگ ہونے کی صراحت کر دی ہے۔

2۔ کیفیات کا فرق

واقعۂ اسرا اور واقعۂ معراج عالم رؤیا میں اور واقعۂ سدرۃ المنتہیٰ اور واقعۂ قاب قوسین عالم بیداری میں رونما ہوئے ہیں۔ نصوص میں یہ کیفیات پوری صراحت سے بیان ہوئی ہیں۔

3۔ مشاہدات کا فرق

واقعۂ اسرا زمین پر رہتے ہوئے زمین کے مقام کا مشاہدہ ہے۔ واقعۂ معراج آسمان پر جا کر آسمان کے مقامات کا مشاہدہ ہے۔ واقعۂ قاب قوسین زمین پر رہتے ہوئے افق اعلیٰ پر جبریل امین کا مشاہدہ ہے۔ واقعۂ سدرہ زمین پر رہتے ہوئے سدرۃ المنتہیٰ اور آسمان کے انوار و تجلیات کا مشاہدہ ہے۔

4۔ مقاصد کا فرق

واقعۂ اسرا کا مقصد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مسجدِ اقصیٰ اور مسجدِ حرام، دونوں کی امانت ملنے کے فیصلے کا اظہار ہے۔ واقعۂ معراج کا مقصد خاص نبوت کے پہلو سے اللہ کی نشانیوں کا مشاہدہ کرانا ہے۔ واقعۂ قاب قوسین اور واقعۂ سدرۃ المنتہیٰ کا مقصد قریش پر قرآن کی حقانیت کو واضح کرنا ہے۔

5۔ تفصیلات کا فرق

چاروں میں سے ہر واقعہ یک سر مختلف اور منفرد تفصیلات کا حامل ہے۔

[باقی]

تحقیق و تالیف: ڈاکٹر محمد عامر گزدر

صلاۃ التسبیح: فقہ و حدیث کی روشنی میں

[ایک تحقیقی مطالعہ]

(9)

تعددِ طرق و شواہد سے صلاۃ التسبیح کا ثبوت

صلاۃ التسبیح کے عدمِ ثبوت پر مشتمل ہماری تحقیق اور اِس کے نتائج پر کوئی شخص یہ سوال اُٹھا سکتا ہے کہ اِس باب کی روایات کسی ایک صحابی سے منقول نہیں ہیں، بلکہ یہ نماز متعدد صحابہ سے روایت ہوئی ہے۔ اور پھر ہر صحابی کی روایت کے 'متابعات'، یعنی سند کے طرق بھی متعدد ہیں، لہٰذا تعددِ طرق و شواہد کی بنا پر اِس باب کی روایتوں کے ثبوت میں کچھ قوت پیدا ہو جاتی ہے اور اِس طرح مجموعی طور پر یہ روایتیں 'حسن' کا درجہ حاصل کر لیتی ہیں، جیسا کہ حنفی فقیہ ابن عابدین نے بھی یہی بات کہی ہے۔[1] اور یہ معلوم ہے کہ 'حسن' روایت بھی قابلِ حجت ہوتی ہے۔ لہٰذا صلاۃ التسبیح کی روایات بھی اِس طرح فی الجملہ قابلِ حجت ہو جاتی ہیں۔

اِس سوال کے جواب میں سب سے پہلے تو یہ بات سمجھ لینی چاہیے کہ متقدمین علمائے حدیث کے ہاں محض طرق و شواہد کو جمع کرنے کی بنیاد پر کسی باب کی روایات کو فی الجملہ قابلِ اعتبار درجہ دینے کا کوئی عام ضابطہ نہیں تھا، بلکہ وہ ہر روایت کو علمِ حدیث کی روشنی میں اُس کی اپنی سند کا جائزہ

[1] دیکھیے: رد المحتار علی الدر المختار، ابن عابدین 2/ 27۔

لے کر پرکھتے اور اپنے مقرر کردہ معیارات کی بنیاد پر اُس پر حکم لگاتے تھے۔ جو روایت اپنی اصل میں کسی طریق سے ثابت نہ ہو، محض تعدد طرق کی بنیاد پر اُس کو مقبول قرار نہیں دیتے تھے۔ بہت سے علماے متاخرین کے ہاں، البتہ یہ طریقہ اختیار کیا گیا ہے کہ وہ بعض شرائط کے ساتھ روایت کے متابعات اور شواہد کی بنا پر سند کے ضعف کی تلافی کو مانتے ہیں، جیسا کہ حافظ ابن حجر کا موقف معلوم ہے۔

دوسرے یہ کہ تعددِ طرق کا مطالعہ بعض اوقات جس طرح کسی روایت کی سند میں قوت کا باعث بن سکتا ہے، اِسی طرح بعض اوقات روایت کے طرق و شواہد کے استقرا و تتبع سے بعض ایسے علل یا شذوذ واضح ہوتے ہیں، جن سے روایت کا عدمِ ثبوت موکد ہو جاتا ہے۔

تیسرے یہ کہ جو روایت اپنی اصل میں کسی سند سے درجۂ ثبوت کو نہ پہنچتی ہو، تمام اصحابِ حدیث کے نزدیک وہ محض تعددِ طرق کی بنا پر قابلِ اعتبار نہیں بن سکتی۔

چوتھے یہ کہ کسی روایت کی سند میں کوئی معمولی 'ضعف' ہو یا اُس کا راوی سچا ہو، لیکن محض اُس کے حفظ واتقان میں کوئی نقص ہو، پھر یہی روایت بعض دوسرے طرق سے 'صحیح' کے درجے میں منقول ہو۔ اِسی طرح کسی دوسرے صحابی سے بھی اِس حدیث کا کوئی مستند شاہد مروی ہو تو اُس صورت میں بھی یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ اِس طرح کے متابعات و شواہد سے ایک معمولی درجے کی 'ضعیف' روایت کو قوت حاصل ہوئی ہے اور اب یہ روایت بھی 'حسن لغیرہٖ' قرار دی جا سکتی ہے۔ اِسی طرح کسی روایت کی سند راویوں کے کسی طبقے میں 'منقطع' ہو، لیکن دوسرے طرق سے وہ بغیر انقطاعِ سند سے ثابت ہو تو یہ صورت بھی اِس طرح کے ضعف کی تلافی کر سکتی ہے۔ تاہم روایت کے نا قابلِ اعتبار ہونے کی وجہ اگر راوی کی سیرت و کردار یا اُس کا جھوٹا ہونا ہو تو اِس صورت میں تمام علماے حدیث کا اتفاق ہے کہ دوسرے طرق کی بنا پر یہ روایت کسی طرح قابلِ قبول درجے کو نہیں پہنچ سکتی۔ اِس تفصیل کی روشنی میں دیکھ لیجیے کہ یہ واقعہ ہے کہ صلاۃ التسبیح کا معاملہ ایسا نہیں ہے کہ تعدد طرق و شواہد کی بنا پر اِس کی روایتیں قابلِ حجت درجہ حاصل کر لیتی ہیں۔[2] ہم نے جو مفصل تحقیق اِس مقالے میں پیچھے پیش کی ہے، اُس سے یہ بات بہ دلائل متحقق

---

[2] دیکھیے: نووی، التقریب والتیسیر لمعرفۃ سنن البشیر النذیر فی اصول الحدیث 31۔ ابن کثیر، الباعث

ہوئی ہے کہ صلاۃ التسبیح کی تمام روایتیں بہ شمول اپنے تمام طرق و شواہد کے محض 'ضعیف' نہیں ہیں، بلکہ اِن میں 'منکر'، 'شاذ'، معلول، واہی، انتہائی کم زور اور بہت سے طرق من گھڑت بھی ثابت ہوئے ہیں۔ چنانچہ جاننا چاہیے کہ جس باب میں ایک روایت 'ضعیف' ہو، دوسری 'ضعیف جدّاً' ہو، تیسری 'منکر' ہو، چوتھی 'شاذ' ہو، پانچویں 'معلول'، چھٹی 'موضوع' ہو، کوئی سند 'منقطع' ہو اور اِن سب کے متون میں اضطرابات بھی ہوں تو ایسے متابعات اور شواہد مل کر بھی کسی محدث کے نزدیک حدیث کی سند میں کوئی قوت پیدا نہیں کرتے، بلکہ اِس سے اِن کا ناقابلِ حجت اور ناقابلِ اعتبار ہونا مزید موکد ہو جاتا ہے۔ مزید بر آں، یہ کہ صلاۃ التسبیح کی روایتوں میں صرف اسانید کے مسائل نہیں ہیں، بلکہ درایت کے اعتبار سے اِن کے متون میں بھی جو شذوذ اور غرابتیں موجود ہیں، اُن کی بنیاد پر بھی یہ کسی صورت میں قابلِ قبول نہیں ہو سکتیں۔

لہٰذا واضح رہے کہ صلاۃ التسبیح کی روایتوں کے بارے میں علامہ ابن عابدین نے جو 'حسن' ہونے کا حکم لگایا ہے، وہ قلت تحقیق و تدبر کی بنا پر درست نہیں ہے۔

بابِ فضائل میں ضعیف حدیث کی قبولیت اور صلاۃ التسبیح

بعض اہل علم یہ بات کہتے ہیں کہ صلاۃ التسبیح کی روایتیں فنِ حدیث کی رو سے صحت کے ساتھ ثابت نہ ہوں، تب بھی اِن پر عمل کرنا اِس لیے جائز ہے کہ یہ فضائل کے باب کی نفل نماز ہے، لہٰذا اِس میں حدیث کا 'صحیح' ہونا شرط نہیں ہے۔ 'ضعیف' حدیث بھی قابلِ قبول ہے۔ یہ راے فقہاے حنابلہ میں سے ابن قدامہ نے اپنی کتاب "المغنی" میں بیان کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ فضائل کے باب میں 'ضعیف' حدیث بھی کفایت کرتی ہے، لہٰذا آدمی صلاۃ التسبیح کی نماز پڑھے تو اِس میں کوئی حرج نہیں ہے۔[3]

یہ راے بھی ہمارے نزدیک غیر درست اور قلتِ تحقیق و تدبر پر مبنی ہے۔ اِس کے بارے میں ہمارے دلائل درجِ ذیل ہیں:

الحثیث فی اختصار علوم الحدیث 40۔

[3] دیکھیے: المغنی، ابن قدامہ المقدسی 2/ 98۔

پہلی بات یہ عرض ہے کہ فضائل کے باب میں 'ضعیف' حدیث قابلِ قبول ہوتی ہے؛ یہ ضابطہ اور ضعیف حدیث کو قبول کر لینے کا یہ تساہل بعض علما و محدثین کی اپنی ایک اجتہادی راے ہے۔ اور اِس کے لیے اِن اہلِ علم نے کئی شرائط بھی عائد کیے ہیں۔ جب کہ دوسری طرف اکابر علماے حدیث اور محققین کی ایک بڑی تعداد کا موقف یہ ہے کہ ضعیف حدیث کسی بھی باب میں قابلِ حجت نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ معلوم ہے کہ بہت سے ائمہ، فقہا و محدثین اِس ضابطے کو تسلیم نہیں کرتے، بلکہ وہ یہ صراحت کرتے ہیں کہ ضعیف حدیث عقائد، احکام، عبادات، معاملات، تفسیر، مغازی، مواعظ، مناقب، ترغیب و ترہیب اور فضائل؛ اِن سب شعبوں میں نا قابلِ حجت اور علی الاطلاق قابلِ رد ہے۔ یہ موقف یحییٰ بن معین، بخاری، مسلم، ابن حبان، خطیب بغدادی، ابن حزم، ابن تیمیہ، شہاب خفاجی، جلال دوانی، علامہ شوکانی، قاضی ابو بکر ابن عربی نے اور معاصرین میں سے شیخ احمد شاکر، امام امین احسن اصلاحی، علامہ ناصر البانی، شیخ محمد محی الدین عبد الحمید، مولانا شمس پیر زادہ، مولانا حبیب الرحمٰن کاندھلوی، ڈاکٹر عبد الرحمٰن بن عبد الجبار فریوائی، مولانا محمد اسحاق بھٹی وغیرہم نے اختیار کیا ہے۔[4]

دوسرے یہ کہ فضائل کے باب میں 'ضعیف' حدیث کو قبول کرنے کے تساہل پر مبنی اِس ضابطے کو درست بھی مان لیا جائے تو یہ صلاۃ التسبیح کی روایتوں پر منطبق نہیں ہو سکتا، اِس لیے کہ اِس باب کی روایتیں محض 'ضعیف' نہیں ہیں، بلکہ جس درجے کی نا قابلِ اعتبار روایتیں اِس نماز کے بارے میں منقول ہیں، پیچھے اپنی تحقیق میں ہم اِس کی مفصل وضاحت کر چکے ہیں۔ لہٰذا واضح رہے کہ فضائل کے باب میں اِس درجے کی شدید 'ضعیف' اور من گھڑت روایتیں کسی بھی قاعدہ کے تحت اور کسی محدث کے نزدیک قابلِ قبول اور قابلِ عمل نہیں بنتیں۔ اِس درجے کی روایتوں کے بارے میں اہل علم کا اتفاق ہے کہ یہ بالکل نا قابلِ حجت اور نا قابلِ عمل ہیں۔ لہٰذا صلاۃ التسبیح کے بارے میں ابن قدامہ کی مندرجہ بالا راے علمی لحاظ سے نا قابلِ قبول ہے۔

تیسرے یہ کہ جو اصحابِ علم فضائلِ اعمال میں 'ضعیف' حدیث کو قبول کرنے کے تساہل کو

---

[4] دیکھیے: اسحاق سلفی، فضائل اعمال اور ضعیف روایات: <فضائل اعمال اور ضعیف روایات | Authentic Islamic Info | محدث فورم Mohaddis Forum – >۔

تسلیم کرتے ہیں، اُن کے اِس قاعدے کو بغیر تحقیق و تدبر کے صلاۃ التسبیح کی روایتوں پر منطبق کرنے سے پہلے ذرا اُن کی بات کو بھی پوری طرح سمجھ لینا چاہیے کہ آیا اُن کی اِس راے کا مطلب کیا ہے۔ اُن کے اِس ضابطے کا مطلب یہ ہر گز نہیں ہے کہ کوئی 'ضعیف' حدیث اگر ہمیں کوئی بالکل نیا اور باعثِ اجر و ثواب عمل بتائے تو اُس نئے عمل کو ہمیں 'ضعیف' روایتوں کی بنیاد پر بھی قبول کر لینا چاہیے۔ اُن کے اِس ضابطے کا یہ مطلب ہر گز نہیں ہے۔ بلکہ اُن کی بات کی درست تفہیم یہ ہے کہ اگر کوئی ایسا اچھا اور نیک عمل جو دین میں معلوم و ثابت ہو اور شریعتِ اسلامی میں اپنی واضح اساس رکھتا ہو، اُسی عمل کی کوئی خاص فضیلت یا اجر کسی 'ضعیف' حدیث میں وارد ہوئی ہو تو اُس اجر و فضیلت کو مان لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔[5] مثال کے طور پر 'قیام اللیل' دین میں ثابت ہے، نمازِ فجر سے پہلے کی دو رکعت سنن رواتب بھی صحیح احادیث سے ثابت ہیں اور صدقہ و انفاق کی مالی عبادت بھی دین میں قطعیت کے ساتھ ثابت و معلوم ہے۔ اب مثال کے طور پر کچھ 'ضعیف' روایتیں ہمارے سامنے آئیں جو اصلِ دین میں ثابت شدہ اِن تمام اعمال ہی کی کوئی خاص فضیلت بتاتی ہوں تو اِس طرح کی 'ضعیف' روایات ہیں، جن کو بعض شرائط کے ساتھ یہ علما و فقہا تسلیم کر لینے کی بات کرتے ہیں، جیسا کہ امام ابن تیمیہ نے اِس کی وضاحت کی ہے۔[6] اِس تفصیل سے بھی صاف واضح ہے کہ فضائل کے باب میں 'ضعیف' حدیث کو گوارا کرنے کا یہ قاعدہ اِس بات کی ہر گز اجازت فراہم نہیں کرتا کہ مسلمان 'ضعیف' احادیث کی بنیاد پر دین میں ایسے نئے تعبدی اعمال بھی قبول کر سکتے ہیں، جن کی اساس دین و شریعت کے اصل مآخذ میں موجود نہیں ہے۔ لٰہذا یہ قاعدہ اِس بنا پر بھی صلاۃ التسبیح کی نماز پر منطبق نہیں ہوتا کہ یہ نماز اپنی اصل میں دین میں ثابت ہی نہیں ہے۔ یہ ایک بالکل نئی نماز ہے، جو انتہائی نا قابلِ اعتبار روایتوں ہی میں نقل ہوئی ہے۔ یہ نماز اپنی اصل میں اگر دین میں ثابت ہوتی اور پھر کسی 'ضعیف' روایت میں اِس نماز کی کوئی فضیلت یا اجر وارد ہوتا تو اُس صورت میں اِس قاعدے کی رو سے اُن علما کے نزدیک اجر و فضیلت کی وہ خبر قابلِ قبول ہوتی جو 'ضعیف' حدیث کو قبول کرنے کے تساہل کو تسلیم کرتے ہیں۔

---

[5] دیکھیے: مجموع الفتاوی، ابن تیمیہ 1/ 250-251۔

[6] دیکھیے: مجموع الفتاوی، ابن تیمیہ 1/ 251۔

چوتھے یہ کہ فضائلِ اعمال کے باب میں 'ضعیف' حدیث کو قبول کرنے والے علما بھی اِس قاعدے کو علی الاطلاق نہیں مانتے، بلکہ اِس باب میں بھی 'ضعیف' روایت کو قبول کرنے کے لیے وہ بعض شرائط عائد کرتے ہیں، جن میں سے درج ذیل چار شرائط صلاۃ التسبیح کو قابلِ اعتبار قرار دینے میں مانع ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ ضعیف حدیث فضائل کے باب میں مقبول ہو گی، لیکن احکام کے باب میں یہ قطعاً قبول نہیں کی جائے گی۔ اِس شرط کا مطلب یہ ہے کہ کسی عمل کا وجوب، حرمت، کراہت، استحباب اور اباحت بھی 'ضعیف' حدیث سے ثابت نہیں کی جا سکتی، اِس لیے کہ یہ سب شرعی احکام ہیں، فضائل نہیں ہیں۔[7] اِس شرط کے مطابق جب 'ضعیف' روایت کی بنیاد پر کسی عمل کو 'مستحب' قرار نہیں دیا جا سکتا تو صلاۃ التسبیح کی شدید 'ضعیف' اور من گھڑت روایتوں کی بنیاد پر اِس نماز کو نفل اور 'مستحب' بھی قرار نہیں دیا جا سکتا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ فضائلِ اعمال کے باب میں 'ضعیف' حدیث کو قبول کرنے کے لیے یہ لازم ہے کہ اُس کا ضعف شدید نہ ہو، ورنہ اُس کو رد کر دیا جائے گا۔[8] پیچھے ہماری تحقیق سے واضح ہو چکا ہے کہ صلاۃ التسبیح کی اکثر روایتوں میں نہ صرف یہ کہ شدید ضعف پایا جاتا ہے، بلکہ اِس باب کی بہت سی روایتیں من گھڑت بھی ہیں۔ لہٰذا اِس شرط پر پورا نہ اترنے کی بنا پر صلاۃ التسبیح کی روایتوں کو قبول نہیں کیا جا سکتا۔

تیسری شرط یہ ہے کہ 'ضعیف' روایت دینِ اسلام کے مآخذ میں اگر اپنی کوئی معلوم و معمول بہ اساس نہیں رکھتی تو اُس صورت میں بھی رد ہو گی۔[9] بالبداہت واضح ہے کہ صلاۃ التسبیح کی روایتیں نہ صرف یہ کہ نہایت 'ضعیف' اور من گھڑت ہیں، بلکہ اِس نماز کی بھی کوئی معلوم و معمول بہ اساس مآخذِ دین اور مستند احادیث میں موجود نہیں ہے، چنانچہ اِس شرط پر پورا نہ اترنے کی وجہ سے بھی یہ قابلِ رد ہیں۔

---

[7] دیکھیے: مجموع الفتاوی، ابن تیمیہ 1/ 250-251۔

[8] دیکھیے: تیسیر مصطلح الحدیث، محمود طحان 81۔

[9] دیکھیے: تیسیر مصطلح الحدیث، محمود طحان 81۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ 'ضعیف' روایت پر عمل پیرا ہوتے ہوئے اِس بات کا قطعاً اعتقاد نہیں رکھا جاسکتا کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت سے ثابت کوئی عمل ہے۔[10] اِس شرط کی رو سے جب 'ضعیف' روایت پر عمل کرتے ہوئے یہ اعتقاد نہیں رکھا جاسکتا تو صلاۃ التسبیح کی شدید 'ضعیف' اور 'موضوع' روایتوں پر عمل کرتے ہوئے اِس نماز کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب نماز بھی قرار نہیں دیا جاسکتا۔ بالبداہت واضح ہے کہ آپ کی نسبت کا اعتقاد ختم ہو جائے تو اِس طرح کی نماز کی کوئی دینی حیثیت باقی نہیں رہ جاتی۔

مندرجہ بالا تفصیل سے صاف واضح ہے کہ اِن شرائط کو عائد کرنے کے پیچھے یہی احتیاط مقصود ہے کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، جن کی ذات والاصفات اب قیامت تک خدا کے دین کا تنہا ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے، اُن سے کوئی چیز غلط منسوب ہو کر کہیں دین نہ بن جائے۔

[باقی]

---

[10] دیکھیے: تیسیر مصطلح الحدیث، محمود طحان 81۔

تحقیق و تالیف: ڈاکٹر محمد عامر گزدر

نومولود کے کان میں اذان واقامت کہنے کی شرعی حیثیت

(حدیث و فقہ کی روشنی میں ایک تنقیدی و تجزیاتی مطالعہ)

(1)

[زیر نظر کتاب در اصل عربی زبان میں راقم الحروف کے تالیف کردہ ایک تحقیقی مقالہ کا اردو ترجمہ ہے، جس پر 2015ء میں بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی ملائشیا کے شعبۂ قرآن و سنت اسٹڈیز نے مولف کو درجۂ امتیاز کے ساتھ ماسٹرز کی ڈگری ایوارڈ کی تھی۔ پھر 2019ء میں یہ مقالہ کتابی صورت میں دار الکتب العلمیہ بیروت، لبنان سے شائع ہوا تھا۔ اب مصنف کی طرف سے قارئین کی خدمت میں اِس کا اردو ترجمہ قسط وار پیش کیا جارہاہے۔ مصنف]

مقدمہ

نومولود کے دائیں کان میں اذان اور بائیں کان میں اقامت کہنے کا عمل مسلمانوں کے ہاں بالعموم معلوم و معروف ہے۔ ہم اپنے نومولود بچوں کے کانوں میں اذان و اقامت کے لیے وہی کلمات ادا کرتے ہیں، جو عام طور پر نماز کی جماعت کے لیے اذان و اقامت میں ادا کیے جاتے ہیں۔ عصر حاضر کے عام مسلمانوں میں بالعموم یہی تصور رائج ہے کہ یہ ایک سنت عمل ہے، جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کے لیے مشروع فرمایا ہے اور یہ کہ خود آپ نے اپنے حینِ حیات اِس پر عمل بھی کیا ہے اور مسلمانوں کو اِس کی ترغیب بھی دی ہے۔

ایک طرف جب ہم اِس عمل کو مسلمانوں کے اکثر معاشروں اور ملکوں میں عام طور پر رائج دیکھتے ہیں تو اِس عملی تناظر سے بہ ظاہر یوں معلوم ہوتا ہے، جیسے یہ عمل اسلامی شریعت میں ایک ثابت شدہ اور مسلّمہ سنت کے طور پر عہدِ رسالت سے جاری ہے اور گویا اِس کے بارے میں مسلمانوں کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے۔

دوسری طرف جب ہم علمی لحاظ سے اِس عمل کا جائزہ لیتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ مصادرِ حدیث میں نومولود کی اذان و اقامت کے اِس عمل کے بارے میں جو احادیث نقل ہوئی ہیں، اُن کے بہت سے راویوں کے بارے میں ائمۂ حدیث و رجال نے کلام کیا ہے۔ چنانچہ واضح ہوتا ہے کہ احادیثِ باب کے ردّ و قبول میں علماے محدثین کے مابین اختلاف ہے۔ علاوہ ازیں، یہ بات بھی معلوم ہوتی کہ دینِ اسلام میں اِس عمل کی مشروعیت کے بارے میں علما و فقہا کے مابین بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ اِس عمل کے آج عمومی شیوع کے باوصف بعض فقہا و محققین کہتے ہیں کہ یہ دینِ اسلام میں ایک غیر مشروع عمل ہے، اِس لیے کہ اِس کے بارے میں محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی چیز صحت کے ساتھ ثابت نہیں ہے، جیسا کہ آگے اِس کی تفصیل بیان ہوگی۔ غرض یہ کہ عملی تناظر سے قطع نظر، علم کی دنیا میں یہ عمل اور حدیث و سنت سے اِس کا ثبوت متفق علیہ نہیں، بلکہ ایک مختلف فیہ امر ہے۔

چنانچہ اِس تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ اذان و اقامت کے اِس عمل کی دلیل، دین میں اِس کا ثبوت اور اِس کی مشروعیت محل نظر و تحقیق ہے، جو اِس بات کی متقاضی ہے کہ اِس مسئلے کا بالاستیعاب تحقیقی مطالعہ کیا جائے۔ لہٰذا راقم السطور نے اِسی بنا پر اِس قضیے کو مفصل تحقیق و مطالعہ کا موضوع بنایا ہے، تاکہ اِس کے تمام علمی پہلوؤں کا بالاستیعاب جائزہ لے کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اِس کے ثبوت اور اسلام میں اِس کی مشروعیت کے حوالے سے ایک متحقق اور صائب راے تک پہنچا جاسکے۔

یہ معلوم ہے کہ دینِ اسلام میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے قرآنِ مجید کے علاوہ جو کچھ نقل ہوا ہے، وہ یا اجماع و تواتر سے منقول ہے یا اخبارِ آحاد، یعنی راویوں کی انفرادی روایت کے ذریعے سے نقل ہوا ہے۔ آپ سے جو چیزیں اخبارِ آحاد کے ذریعے سے نقل ہوئی ہیں، وہ اپنے ثبوت و عدم ثبوت کے لحاظ سے اصلاً علماے محدثین کے نظر و تحقیق کا موضوع بنتی ہیں۔ بعد ازاں، اِن احادیث

سے علما و فقہا شرعی احکام کا استنباط کرتے ہیں۔

آج ایک محقق کے سامنے اِس مسئلے کا بنیادی اشکال یہ آتا ہے کہ اِس عمل کے دین میں ثبوت اور اِس کی مشروعیت کے بارے میں علما، فقہا اور محدثین کی آرا میں اختلاف ہے۔ چنانچہ اِس باب میں اصحابِ علم کی یہ متناقض آرا تقاضا کرتی ہیں کہ اِس قضیے میں حق بات کو بغیر کسی تعصب کے ایک جامع علمی مطالعے اور دیانت دارانہ تحقیق و استدلال کے ذریعے سے دریافت کیا جائے۔ راقم الحروف کے تتبع و استقصا کے مطابق علم کی دنیا میں اِس موضوع پر ماضی میں اردو، فارسی، عربی اور انگریزی زبانوں میں اِس طرز کی کوئی جامع تحقیق پیش نہیں کی گئی ہے جو اِس کتاب میں قارئین کو مطالعے کے لیے میسر ہو گی۔ یہ کتاب حدیث، فقہ، فتاویٰ اور تاریخ کی روشنی میں اِس مسئلے کا تنقیدی و تجزیاتی مطالعہ پیش کرتی ہے۔

اِس تحقیق میں جن اہداف کو حاصل کرنا مقالہ نگار کے پیش نظر ہے، وہ درجِ ذیل ہیں:

1۔ سب سے پہلے نومولود کے کان میں اذان و اقامت کے عمل کا اُصولی تناظر میں ہر پہلو سے جائزہ لیا جائے۔

2۔ مصادرِ حدیث و فقہ کے متون کی روشنی میں اِس عمل کے آغاز تاریخ کو بیان کیا جائے۔

3۔ متقدمین اور متاخرینِ فقہا و محققین کی آرا کو پیش کیا جائے۔

4۔ فقہا، محدثین اور محققین کے مابین اختلاف کے اسباب کو واضح کیا جائے۔

5۔ تمام احادیث و آثارِ باب کی مفصل تحقیق و تخریج پیش کی جائے، جس سے قواعدِ علمِ روایت کی روشنی میں روایاتِ باب کے مراتب اور ثبوت یا عدمِ صحت بھی پوری طرح واضح ہو جائے۔

6۔ اِس عمل کی حکمت کے بارے میں علما کی پیش کردہ آرا کا تنقیدی و تجزیاتی مطالعہ کیا جائے۔

7۔ علمی تحقیق اور تجزیاتی و تنقیدی مطالعہ کے نتیجے میں متحقق ہونے والی رائے کو بالتفصیل بیان کیا جائے۔

مندرجہ بالا معروضات کی روشنی میں واضح ہے کہ نومولود کی اذان و اقامت کا یہ مسئلہ علمی اور عملی، دونوں اعتبارات سے نہایت اہمیت کا حامل اور توجہ طلب علمی قضیہ ہے۔

علمی و نظری پہلو سے زیرِ بحث مسئلے کی اہمیت یہ ہے کہ نومولود کے کان میں اذان و اقامت کہنا اپنی نوعیت کے لحاظ سے ایک متعین ذکر ہے۔ لہٰذا اِس کی حیثیت ایک متعین قولی عبادت کی ہے۔

اور یہ معلوم ہے کہ تعبدی امور سر تا سر توقیفی ہوتے ہیں۔ عبادات کے شعبے میں ایجاد و اختراع دین میں بالکل ممنوع ہے۔ چنانچہ دین میں کوئی بھی قولی یا عملی عبادت اُس وقت تک اسلام میں مشروع نہیں سمجھی جاسکتی، جب تک اُس کے بارے میں قرآن و سنت کی کوئی صحیح دلیل موجود نہ ہو۔ عبادات کے باب میں علمی آرا، رسم و رواج اور ضعیف روایتوں کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ چنانچہ اِسی بنا پر موضوعِ بحث مسئلہ میں یہ دیکھنا ہو گا کہ حدیث و سنت میں اِس کے ثبوت کی کوئی صحیح دلیل موجود ہے یا نہیں۔[1]

جہاں تک عملی پہلو سے اِس قضیے کی اہمیت کا تعلق ہے تو یہ اِس بنا پر بالکل واضح ہے کہ نو مولود بچوں اور بچیوں کے کانوں میں اِس اذان و اقامت کا اہتمام دنیا کے اکثر مسلمان معاشروں میں بالعموم ایک شرعی حکم اور سنت عمل کے طور پر کیا جاتا ہے۔ چنانچہ عمومِ بلویٰ کے اِس تعبدی عمل کی تاریخ، اِس کے ثبوت اور اِس کی مشروعیت کے بارے میں مسلمانوں کو دین کا صحیح علم ہونا ایک نہایت ضروری امر ہے۔

پہلا باب: بنیادی مباحث

اِس باب میں مقالہ نگار موضوعِ بحث مسئلے کو اُصولی اور تاریخی تناظر میں زیرِ بحث لائے گا۔ چنانچہ اِس باب کے پہلے مبحث میں اذان و اقامت کے اِس عمل کی اُصولی نوعیت کا مختلف پہلوؤں سے جائزہ لیا جائے گا۔ دوسرے مبحث میں متونِ حدیث و فقہ کی روشنی میں اِس عمل کے آغاز کی تاریخ پیش کی جائے گی۔ اور تیسرے مبحث میں اِس قضیے سے متعلق علما و فقہا کی آرا اور اُن کے مابین اختلاف کے اسباب کو بیان کیا جائے گا۔

پہلا مبحث: اصولی نوعیت کے تین پہلو

نو مولود کے کان میں اذان و اقامت کہنے کے عمل کا اگر دقتِ نظر سے جائزہ لیا جائے تو واضح ہوتا

[1] اِس کا ماخذ صرف حدیث و سنت میں تلاش کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ معلوم ہے کہ اِس اذان و اقامت کا کوئی ماخذ قرآن مجید میں موجود نہیں ہے۔

ہے کہ اِس کے تین نہایت اہم اُصولی پہلو ہیں، جن سے صرف نظر کر کے اِس کے شرعی حکم اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اِس کے ثبوت کو متحقق نہیں کیا جا سکتا۔ وہ تین پہلو درجِ ذیل ہیں:

ایک یہ کہ اذان و اقامت کا یہ عمل اپنی اصل اور نوعیت کے اعتبار سے معین دینی اذکار میں سے ایک ذکر اور ایک متعین صورت رکھنے والی ایک قولی عبادت ہے۔ یعنی اپنی حقیقت میں یہ ایک تعبدی نوعیت کا عمل ہے۔ اور یہ ضابطہ معلوم و مسلم ہے کہ تعبدی امور سر تا سر توقیفی ہوتے ہیں۔ اِن میں خود سے کوئی چیز ایجاد کرنا ہمارے دین میں بالکل ممنوع ہے۔ مطلب یہ ہے کہ دین میں کسی بھی قولی یا عملی عبادت کا تصور کرنا بھی اُس وقت تک جائز نہیں ہے، جب تک کہ وہ قرآن یا سنت سے ثابت نہ ہو۔ عبادات کے تمام احکام کا مدار دین و شریعت کی دلیل پر ہے۔ کسی بھی تعبدی چیز کو دین میں ثابت کرنے کے لیے عقل، عرف، رسم و رواج، خواب اور کشف وغیرہ کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ چنانچہ دین میں عبادت صرف وہی قول یا عمل قرار پا سکتا ہے، جسے شارع نے خود دین میں بہ طور عبادت مقرر کیا ہو۔ اور جس چیز کی تشریع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہ ہو، اُس کو اسلامی عبادات میں شامل کرنا قطعاً جائز نہیں ہے۔[2] چنانچہ اِس اُصولی پہلو کی روشنی میں زیرِ بحث مسئلے میں پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب نومولود کے کان میں اذان و اقامت کہنا قولی عبادت کی نوعیت کا عمل ہے تو اسلامی شریعت میں اِس عبادت کے ثبوت کے لیے کیا کوئی مستند اور قابل اعتماد دلیل موجود ہے؟

دوسرا قابلِ تدبر اصولی تناظر یہ ہے کہ نومولود کے لیے یہ اذان و اقامت اپنی نوعیت کے لحاظ سے اُن شرعی اعمال کے زمرے میں آتا ہے جو دین میں اپنی مستقل بالذات حیثیت رکھتے ہیں، جیسے مثال کے طور پر عیدین کے تہوار منانا، صدقۂ فطر دینا، ملاقات کے موقع پر سلام کرنا، لڑکوں کا ختنہ کرنا، مونچھیں پست رکھنا، زیر ناف کے بال کاٹنا، بغل کے بال صاف کرنا اور بڑھے ہوئے ناخن کاٹنا۔ یہ اسلامی شریعت کے مقرر کردہ سنت اعمال کی وہ مثالیں ہیں، جو اپنی حیثیت میں مستقل بالذات احکام ہیں۔ یہ قرآن یا سنتِ ثابتہ کے کسی حکم کی فرع یا کسی سنت کے تابع

---

[2] دیکھیے: القواعد الفقہیہ وتطبیقاتہا فی المذاہب الاربعہ، د. محمد مصطفی الزحیلی 2/ 769۔ رسالۃ فی التفریق بین اصل العبادۃ ووصفہا، ولید بن راشد بن سعیدان 3۔

تطوع اعمال نہیں ہیں۔ علاوہ ازیں، یہ سب احکام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنے ثبوت کے اعتبار سے بھی قطعی اور متفق علیہ ہیں۔ چنانچہ غور کیجیے کہ نومولود کی اذان و اقامت بھی اپنی نوعیت کے لحاظ سے ایک مستقل بالذات عمل ہے۔ اِس لیے کہ اِس کی کوئی اصل نہ قرآنِ کریم میں موجود ہے، نہ اِسے کسی سنتِ ثابتہ کی فرع یا اُس پر تطوع عمل کی حیثیت سے پیش کیا جا سکتا ہے۔ اسلامی شریعت کے مستقل بالذات سنن اور دین میں اِن کے ثبوت کے بارے میں استاذِ مکرم جاوید احمد غامدی لکھتے ہیں:

> ”سنت کی حیثیت دین میں مستقل بالذات ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اِسے پورے اہتمام، پوری حفاظت اور پوری قطعیت کے ساتھ انسانوں تک پہنچانے کے مکلف تھے۔ اخبار آحاد کی طرح اِسے لوگوں کے فیصلے پر نہیں چھوڑا جا سکتا تھا کہ وہ چاہیں تو اِسے آگے منتقل کریں اور چاہیں تو نہ کریں۔ لہٰذا قرآن ہی کی طرح سنت کا ماخذ بھی امت کا اجماع ہے اور وہ جس طرح صحابہ کے اجماع اور قولی تواتر سے امت کو ملا ہے، اِسی طرح یہ اُن کے اجماع اور عملی تواتر سے ملی ہے۔“(میزان 62)

چنانچہ شریعت کے مستقل بالذات اعمال دین میں ثابت ہی اُس وقت ہوتے ہیں، جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن کو عامۃ المسلمین کے لیے پوری قطعیت کے ساتھ خود مشروع فرمائیں اور پھر صحابۂ کرام اور اُن کے بعد کے مسلمان اُن اعمال کو اپنے اجماع و تواتر سے نقل الکافہ عن الکافہ کے طریقے پر دنیا کو منتقل کریں، لہٰذا اِس تحقیق میں نومولود کی اذان و اقامت کے عمل کا اِس اصولی تناظر میں بھی جائزہ لیا جائے گا کہ اِس مستقل بالذات نوعیت کے عمل کا ماخذِ ثبوت اور ذریعۂ انتقال کیا ہے۔ کیا یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اجماع و تواتر کے ساتھ منتقل ہوا ہے یا نہیں؟

اصولی تناظر میں زیرِ بحث قضیے کا تیسرا پہلو یہ ہے کہ نومولود کی اذان و اقامت کا عمل 'عمومِ بلویٰ'[3] کی نوعیت کا عمل بھی ہے۔ یعنی یہ ایک ایسا عمل ہے جس کے علم کی ضرورت ہر عام و خاص مسلمان کو ہوتی ہے، تاکہ وہ بچے کی پیدایش کے موقع پر اِس کو بجا لا سکے، اِس لیے کہ بچوں کی

---

[3] امیر صنعانی کی تعریف کے مطابق 'عمومِ بلویٰ' کی اصطلاح اُن امور کے لیے استعمال ہوتی ہے، جن میں سب یا اکثر لوگوں کو عمل کرنے کا حکم ہو۔ دیکھیے: اجابۃ السائل شرح بغیۃ الآمل، الامیر الصنعانی 109۔

پیدایش کا عمل ہر زمانے اور خطۂ ارض میں ایک تسلسل اور تواتر کے ساتھ شب و روز رونما ہونے والا واقعہ ہے، لہٰذا یہ ایک ایسا عمل ہے جس کا اہتمام مسلمانوں کے ہر گھرانے کو ہر زمانے، خطے اور معاشرے میں کرنا ہوگا۔ چنانچہ یہ عمل اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے مسلمانوں کے لیے بہ طور سنت مشروع کیا گیا ہے تو دین میں اِس کی مشروعیت کا علم پہلے دن سے لازماً سب مسلمانوں کے پاس پوری قطعیت کے ساتھ علی العموم ہونا چاہیے۔ علاوہ ازیں، طبقۂ صحابہ میں بھی اِس کا علم و عمل شائع و ذائع ہونا چاہیے اور نتیجتاً اِس حکم کی نقل و روایت امت میں خبرِ واحد کے ذریعے سے نہیں، بلکہ 'نقل العامہ عن العامہ' کے طریقے پر ہونی چاہیے۔ اِس لیے کہ عمومِ بلویٰ کی نوعیت کے اعمال و احکام بالعموم اِسی طرح کثرت و شہرت سے نقل ہوتے ہیں اور اخبار آحاد بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اِسی ثبوت کو موکد کرتے ہیں۔

عمومِ بلویٰ کی نوعیت کے ایسے احکام اکثر فقہاے حنفیہ کے نزدیک، جیسا کہ اِن کے علماے اُصول کا موقف ہے؛ اخبارِ آحاد، یعنی چند افراد کی انفرادی روایت سے ثابت نہیں ہوتے، اِس لیے کہ عام طور پر اِس طرح کے احکام کے شہرت کے ساتھ نقل ہونے کے بہت سے داعیات موجود ہوتے ہیں، جو شہرت سے نقل و روایت کا تقاضا کرتے ہیں۔ چنانچہ فقہاے حنفیہ کے نزدیک اِس طرح کے امور میں کسی چیز کا غیر مشہور طریقے سے اور انفرادی حیثیت میں نقل ہونا، اُس کے باطل ہونے کی دلیل ہوتی ہے۔[4]

علماے حنفیہ میں سے نظام الدین شاشی (متوفی: 344ھ) اپنی کتاب ''اُصول الشاشی'' میں لکھتے ہیں کہ خبر واحد کے ذریعے سے سامنے آنے والا حکم جب ظاہر کے خلاف ہو تو اُس پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ اور ظاہر کے خلاف ہونے کی صورتوں میں سے ایک صورت یہ ہے کہ عمومِ بلویٰ کی نوعیت کے کسی معاملے میں روایت صدرِ اوّل اور ثانی میں غیر مشہور ہو۔ یعنی وہ انفرادی روایت کے طریقے پر نقل ہو، جب کہ عہدِ اوّل کے لوگوں کے بارے میں یہ بات مانی نہیں جا سکتی کہ سنت کی نقل و روایت میں وہ کوئی کوتاہی کریں گے۔ چنانچہ ایسے کسی مسئلے میں سخت ضرورت اور عمومِ بلویٰ کی نوعیت کے باوصف جب خبر کی روایت غیر مشہور ہو تو یہ اُس کے عدمِ ثبوت کی

---

[4] دیکھیے: شرح مختصر الروضہ، الطوفی 2/ 233۔

علامت ہے۔[5] چنانچہ اِسی بنا پر عمومِ بلویٰ کی نوعیت کے احکامِ شرعیہ کے ثبوت کے لیے اکثر کبارِ حنفیہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اُس حکم کے تواتر یا شہرت کے ساتھ روایت ہونے کی شرط عائد کی ہے۔[6] اور یہی موقف امام ابو الحسن کرخی (متوفی: 340ھ)،[7] امام بزدوی (متوفی: 459ھ)،[8] امام سرخسی (متوفی: 500ھ)[9] اور دوسرے اکابر فقہاے حنفیہ نے اختیار کیا ہے۔

تدبر کی نگاہ سے دیکھیے تو نومولود کے کان میں اذان دینے کا عمل بھی چونکہ عمومِ بلویٰ ہی کی نوعیت کا ہے، لہٰذا اُصولِ حنفیہ کی رو سے اِس کے ثبوت کو جانچنے کے لیے حنفیہ کے مذکورہ بالا ضابطے کی روشنی میں بھی اِس کا دقتِ نظر سے مطالعہ کرنے کی ضرورت ہے، تاکہ یہ واضح ہو کہ حنفیہ کے مقرر کردہ عمومِ بلویٰ کے قاعدہ کی رو سے دین میں اِس اذان و اقامت کے ثبوت کی کیا حیثیت واضح ہوتی ہے۔

مندرجہ بالا تینوں اُصولی پہلو نومولود کی اذان و اقامت کے عمل کی بنیادی نوعیت اور علمی لحاظ سے اِس کی اہمیت کو واضح کرتے ہیں۔ مقالہ نگار یہ چاہتا ہے کہ زیرِ نظر تحقیق میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اِس عمل کی تشریع اور اِس کے ثبوت کا اِن تینوں اُصولی پہلوؤں سے جائزہ لیا جائے۔

پہلے مبحث کا خلاصہ

دین میں اِس اذان و اقامت کے ثبوت و شرعیت کو علمی طور پر مندرجہ ذیل تین بنیادی معیارات کی روشنی میں دیکھنے کی ضرورت ہے:

1۔ اذان و اقامت کا یہ عمل جب ایک مستقل بالذات نوعیت کا عمل ہے تو کیا یہ اپنے ثبوت

---

[5] دیکھیے: اصول الشاشی، الشاشی 284۔

[6] دیکھیے: عموم البلوی دراسة نظرية تطبيقيه، مسلم بن محمد الدوسری 192-193۔

[7] دیکھیے: کشف الاسرار شرح اصول البزدوی، عبد العزیز البخاری الحنفی 3/ 16۔

[8] دیکھیے: اصول البزدوی مع شرحہ کشف الاسرار، البزدوی 3/ 19۔

[9] دیکھیے: اصول السرخسی، السرخسی 1/ 368۔

کے لیے اُس ضابطے پر پورا اترتا ہے، جس کو استاذ جاوید احمد غامدی صاحب نے مستقل بالذات احکام کے باب میں بہ طور اصول بیان کیا ہے؟ کیا یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل الکافہ عن الکافہ کے طریقے پر اور مسلمانوں کے اجماع و تواتر سے نقل ہونے والا عمل ہے یا اِس کا ماخذ محض اخبارِ آحاد ہیں؟

2۔ یہ جب عمومِ بلویٰ کی نوعیت کا عمل ہے تو کیا یہ عمومِ بلویٰ کے حنفی ضابطے کی روشنی میں درجۂ ثبوت کو پہنچتا ہے؟ کیا یہ 'متواتر' یا 'مشہور' قولی و فعلی ارشاداتِ نبوی سے نقل ہو کر ہم تک پہنچا ہے؟

3۔ اِس اذان و اقامت کو اگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عام ماثور اذکار و اوراد کے زمرے میں شمار کر لیا جائے، جیسا کہ بعض علما نے اِس کو اذکارِ مسنونہ کی حیثیت سے ذکر کیا ہے[10] تو اِس صورت میں کیا اخبارِ آحاد میں بھی کوئی ایسی قابلِ اعتبار دلیل موجود ہے، جس کی روشنی میں یہ کہا جا سکے کہ قواعدِ علمِ روایت کی رو سے اِس باب کی خبرِ واحد 'صحیح' یا 'حسن' کے درجے میں ثابت ہے؟

[باقی]

---

[10] دیکھیے: حلیۃ الابرار و شعار الاخیار فی تلخیص الدعوات والاذکار المستحبۃ فی اللیل والنہار، النووی 448۔ الکلم الطیب، ابن تیمیہ 161، رقم 211۔ الوابل الصیب من الکلم الطیب، ابن قیم الجوزیہ 131۔

تحریر: علامہ شبیر احمد ازہر میرٹھی

پیش کش: ڈاکٹر محمد غطریف شہباز ندوی

حدیث قرطاس میں راوی کے تصرفات

[''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۔]

امام بخاری کی تخریج کی ہوئی حدیث ابن عباس، جس میں مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وفات سے پانچ دن پہلے امت کے لیے کچھ لکھ دینا چاہتے تھے، کی دو روایتیں ہیں۔

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے یہ حدیث عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ اور سعید بن جبیر نے روایت کی ہے۔ عبید اللہ کی روایت اور سعید کی روایت صحیح بخاری و صحیح مسلم، دونوں میں ہے، مگر عبید اللہ کی روایت صحیح نہیں ہے۔ اس میں کئی غلط باتیں مذکور ہیں اور سعید کی روایت صحیح ہے۔ میں اولاً سعید بن جبیر والی روایت کا مضمون بیان کروں گا، پھر ان کی روایت نقل کروں گا، پھر عبید اللہ کی روایت نقل کرکے ان غلطیوں کی نشان دہی کروں گا جو عبید اللہ کی روایت میں ہیں۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات دوشنبہ کو ہوئی تھی۔ پانچ دن پہلے جمعرات کے دن تکلیف بہت بڑھ گئی تھی۔ بہت سے صحابۂ کرام عیادت کے لیے حاضر ہوئے۔ آپ نے اسی شدید تکلیف کے عالم میں فرمایا: لکھنے کا سامان لے آؤ۔ یعنی روشنائی قلم اور بکری کے شانہ کی ہڈی، جس پر

اہم تحریر لکھی جاتی تھی۔ میں تمھیں ایسی چیز لکھوا دوں جو تمھیں گم راہی سے بچائے گی۔ آپ کی تکلیف کی بے چینی دیکھ کر اور یہ بات سن کر بعض نے کہا: 'ماشانہ'، یعنی دیکھو تو سہی آپ کو کیسی تکلیف ہو رہی ہے؟ کیا حال ہے؟ اس حالت میں مناسب نہ ہو گا کہ ہم آپ کو لکھوانے اور املا کرنے کی تکلیف دیں۔ اس پر کسی نے کہا 'اَھَجَرَ' کیا آپ کو ہذیان ہوا ہے؟ یعنی جیسے عام طور پر بیمار آدمی کو بیماری کی شدت میں ہذیان ہو جاتا ہے اور وہ بے معنی بات کرنے لگتا ہے۔ آپ کو تو ہذیان نہیں ہوا کہ آپ کے حکم کو ہم بے معنی سمجھیں۔ ہمیں آپ کے ارشاد کی تعمیل کرنی چاہیے۔ آپ کی کہی ہوئی بات تو بہر حال حق ہے، جسے ہمیں ماننا ہے۔ بعض نے کہا: 'استفھموہ'، یعنی اس بارے میں آپ لوگوں کو اختلاف کرنے کی کیا ضرورت ہے، خود رسول اللہ سے پوچھ لو۔ واقعی کچھ لکھانا چاہتے ہیں تو روشنائی اور قلم وغیرہ لا کر اس کی تعمیل کرو۔ چنانچہ آپ سے پوچھا کہ یا رسول اللہ، ہم سامان کتابت لائیں؟ فرمایا: 'دعونی فالذی انا فیہ خیر مما تدعوننی الیہ'، یعنی اب مجھ سے کتابت کا مطالبہ نہ کرو۔ تم مجھ سے تحریر لکھوانا چاہ رہے ہو، مگر اب میں کتابت نہ کرانے کے خیال میں ہوں۔ یہ کتابت کرانے سے بہتر ہے۔ چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تا وفات کوئی تحریر نہ لکھوائی۔

البتہ دوشنبہ کے دن، یعنی بروز وفات تین چیزوں کی وصیت فرمائی: ایک یہ کہ جزیرۂ عرب سے یہود و نصاریٰ کو نکال دینا، دوم یہ کہ باہر سے آنے والوں کی اسی طرح خاطر مدارات کیا کرنا، جیسی میں کرتا رہا ہوں۔ تیسری بات سعید بن جبیر نے ذکر نہ کی تھی۔ سعید بن جبیر کا بیان ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عباس نے جب جمعرات کا ذکر کیا تھا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی تکلیف کو یاد کر کے بے اختیار رو پڑے۔ موتیوں کی طرح آنسو ان کی آنکھوں سے رخساروں پر بہ بہ کر نیچے کنکریوں کو تر کرتے رہے۔

اب سعید بن جبیر کی روایت پڑھیے۔ امام بخاری نے محمد بن سلام سے روایت کی ہے:

قال حدثنا ابن عیینۃ عن سلیمان بن ابی مسلم الاحول انہ سمع سعید بن جبیر انہ سمع ابن عباس یقول یوم الخمیس وما یوم الخمیس، ثم بکی حتی بل دمعہ الحصیٰ. قلت یا ابا عباس وما یوم الخمیس. قال اشتد برسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم وجعہ فقال ائتونی بکتف اکتب لکم کتابا لا تضلوا بعدہ ابدًا. فتنازعوا ولا ینبغی عند نبی

تنازع، فقالوا ماله، اهجر، استفهموه، فقال ذرونی، الذی انافیه خیر مما تدعونی الیه فامرهم بثلاث. فقال اخرجوا المشرکین من جزیرة العرب. واجیزوا الوفد بنحو ماکنت اجیزهم. والثالثة اما ان سکت عنها واما ان قالها فنسیتها. قال سفیان هذا من قول سلیمان. (صحیح بخاری، ص449، کتاب الجهاد، باب اخراج الیهود من جزیرۃ العرب)

’ماله‘، ’اهجر‘، ’استفهموه‘۔ تنازع کا بیان ہے کہ بعض نے ’ماله‘ کہا، بعض نے ’اهجر‘ بعض نے ’استفهموه‘۔ ان مختلف باتوں کو ہی ابن عباس نے تنازع سے تعبیر کیا تھا۔ اور ’ولا ینبغی عند نبی تنازع‘ بہ طور جملہ معترضہ ابن عباس کا قول و تبصرہ ہے۔ یعنی اللہ کے نبی کے پاس اس کے اصحاب کا یہ مختلف باتیں کہنا مناسب نہ تھا۔ خاموشی سے لکھائی کا سامان لے آتے۔ پھر آپ کی مرضی تھی، کچھ لکھواتے یا نہ لکھواتے۔ میں کہتا ہوں کہ اصحاب رضی اللہ عنہم کی یہ باتیں فطری تھیں۔ ان باتوں کو تنازع سے تعبیر کرنا مناسب نہ تھا۔

امام بخاری نے قتیبہ سے بھی اسی اسناد و متن کے ساتھ یہ حدیث روایت کی ہے، مگر اس میں ’ماله‘ کے بجائے ’ماشانه‘ ہے۔ اور ’استفهموه‘ کے بعد ’فذهبوا یردون علیه‘ ہے (صحیح بخاری، ص638، کتاب المغازی، باب مرض النبی صلی اللہ علیہ وسلم ووفاتہ، حدیث 3)۔

امام مسلم نے بواسطہ سعید بن منصور و قتیبۃ بن سعید و ابو بکر بن ابی شیبہ و عمرو الناقد، سفیان بن عیینہ سے اسی اسناد کے ساتھ یہ حدیث روایت کی ہے۔ مسلم کی روایت میں لفظ ’اهزء‘ نہیں ہے (صحیح مسلم 2/ 42، کتاب الوصیہ، طبع ہند)۔

امام احمد نے بھی سفیان بن عیینہ سے اس کی روایت کی ہے۔ اس میں بھی ’ماشانه‘ ہے۔ اور ’استفهموه‘ کے بعد ہے: ’فذهبوا یعیدون علیه‘ اور آخر میں تصریح ہے: ’وسکت سعید عن الثالثة فلا ادری اسکت سعید عنها عمدا او نسیها‘ (مسند احمد 1/ 222)۔

ظاہر ہے کہ یہ ’سکت سعید‘ الخ، سلیمان الاحول کا قول ہے۔ سفیان بن عیینہ کی یہ حدیث امام بخاری نے قبیصہ بن عتبہ سے بھی روایت کی ہے۔ اس کی روایت میں ’حتی بل دمعه الحصاء‘ ہے اور ’ماشانه‘ اور ’استفهموه‘ نہیں ہے۔ بس ’فقالوا اهجر رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم‘ ہے اور آخر میں ہے: ’ونسیت الثالثة‘ (صحیح بخاری، ص429، کتاب الجهاد)۔ پس سفیان بن عیینہ سے یہ حدیث محمد بن سلام و قتیبہ و سعید بن منصور و ابو بکر بن ابی شیبہ و عمرو الناقد و امام

احمد و قبیصہ نے روایت کی ہے۔ قبیصہ کی روایت میں تبدیلی بھی ہے اور قصور بھی ہے۔ تبدیلی یہ ہے کہ سب نے 'بل دمعه الحصى' کہا ہے۔ قبیصہ نے 'الحصى' کی جگہ 'الحصباء' کہہ دیا تھا۔ قصور یہ ہے کہ قبیصہ نے 'ماشانه' اور 'استفهموه' ذکر نہیں کیا تھا۔

سلیمان الاحول کے علاوہ سعید بن جبیر سے طلحہ بن مصرف نے بھی یہ حدیث روایت کی ہے، مگر مختصراً (مسند احمد 1/ 255، صحیح مسلم 2/ 42 کتاب الوصیہ، طبع ہند)۔ اس میں ہے: 'عن سعید بن جبیر عن ابن عباس قال یوم الخمیس وما یوم الخمیس ثم نظرت الی دموعه تحدر کأنها نظام للؤلؤ' الخ۔

عبید اللہ کی روایت یہ ہے:

عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ کا بیان ہے کہ عبد اللہ بن عباس مکہ مکرمہ میں اپنے گھر کے ایک حجرہ میں تھے۔ ہم ملنے کے لیے گئے تو حضرت ابن عباس نے بیان فرمایا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک روز جب بیماری شدت پکڑ گئی تھی، حاضرین سے فرمایا جن میں حضرت عمر بھی تھے: میرے پاس لکھنے کا سامان لاؤ، میں تمھیں ایک تحریر لکھوا دوں جس کے بعد تم گم راہ نہ ہو گے۔ حضرت عمر نے دیگر حاضرین سے کہا: رسول اللہ پر اس وقت تکلیف کا غلبہ ہے اور ہم مسلمانوں کے پاس گم راہی سے بچانے کے لیے اللہ کی کتاب ہے، وہی ہمیں کافی ہے۔ اس حالت میں ہم آپ کو کچھ لکھوانے کی زحمت دینا مناسب نہیں سمجھتے۔ حاضرین میں سے بعض نے حضرت عمر کی تائید کی اور بعض نے کہا: ہمیں تو آپ کے حکم کی تعمیل ہی کرنی چاہیے۔ اس تائید و تردید میں ان کی آوازیں بلند ہو گئیں اور شور بپا ہو گیا تو آپ نے فرمایا: میرے پاس سے اٹھ جاؤ۔ میرے پاس تمھیں باہم جھگڑنا نازیبا ہے۔ یہ قصہ بیان کر کے عبد اللہ بن عباس اپنے حجرہ سے یہ کہتے ہوئے باہر نکلے کہ پوری مصیبت وہ تھی جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی اس تحریر کے درمیان حائل ہو گئی، جو آپ لکھوانا چاہتے تھے۔ یعنی حاضرین کے شور مچانے اور باہم اختلاف کرنے کی وجہ سے آپ وہ تحریر نہ لکھوا سکے۔ شاید آپ یہ لکھوانا چاہتے تھے کہ آپ کے بعد امت کی باگ و ڈور فلاں شخص کے ہاتھ میں رہنی چاہیے۔ ایسا ہو جاتا تو اس مسئلہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی اختلاف پیدا نہ ہوتا۔ اب کچھ لوگ کہہ رہے ہیں کہ علی بن ابی طالب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نامزد خلیفہ ہیں۔ امت مسلمہ پر لازم تھا کہ علی کے علاوہ کسی کی خلافت پر راضی

نہ ہوتی۔ ابو بکر، پھر عمر، پھر عثمان کو خلیفہ بنا کر غلطی کی گئی ہے۔ کچھ لوگ اس کا انکار کرتے ہیں۔ آپ کی تحریر موجود ہوتی تو امت اس اختلاف سے محفوظ رہتی۔

عبید اللہ سے یہ حدیث ابن شہاب زہری نے زہری سے یونس بن یزید ایلی و معمر بن راشد جزری نے روایت کی ہے۔

امام بخاری نے کہا ہے:

حدثنا یحیی بن سلیمان مثنی ابن وهب اخبرنی یونس عن ابن شهاب عن عبیداللّٰه بن عبداللّٰه عن ابن عباس قال لما اشتد بالنبی صلی اللّٰه علیه وسلم وجعه قال ائتونی بکتاب اکتب لکم کتابا لا تضلوا بعده. قال عمر ان النبی صلی اللّٰه علیه وسلم قد غلبه الوجع وعندنا کتاب اللّٰه حسبنا. فاختلفوا وکثر اللغط. قال قوموا عنی ولا ینبغی عندی التنازع. فخرج ابن عباس (من حجرته بمكة) یقول، ان الرزیة كل الرزیة ما حال بین رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم وبین کتابه.

(صحیح بخاری، ص22، کتاب العلم باب کتابۃ العلم)

امام احمد نے یونس کی یہ روایت زیادہ واضح طور پر نقل کی ہے:

قال حدثنی وهب بن جریر ثنا ابی قال سمعت یونس عن الزهری عن عبیداللّٰه بن عبداللّٰه عن ابن عباس قال لما حضرت رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم الوفاة قال هلم اکتب لکم کتابا لن تضلوا بعده، وفی البیت رجال فیهم عمربن الخطاب فقال عمر ان رسول اللّٰه قد غلبه الوجع وعندکم القرآن. حسبنا کتاب اللّٰه قال فاختلف اهل البیت فاختصموا فمنهم من یقول ما قال عمر. فلما اکثروا اللغط والاختلاف وغم رسول اللّٰه (آپ کو گھٹن ہوئی) قال قوموا عنی، فکان ابن عباس یقول ان الرزیة كل الرزیة ماحال بین رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم وبین ان یکتب لهم ذلك الکتاب من اختلافهم و لغطهم.(مسند 1/ 324)

معمر کی روایت بھی یہی ہے (مسند 1/ 336)، صحیح بخاری ص638، کتاب المغازی باب مرض النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفاتہ ص، 648، کتاب المرضیٰ، باب قول المریض قوموا عنی، صحیح مسلم 2/ 43)۔

عبید اللہ بن عبد اللہ کی روایت کے مطابق حضرت عبد اللہ بن عباس نے یہ بتایا تھا کہ حاضرین کے شور و شغب اور اختلاف کی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ تحریر نہ لکھوائی جو لکھوانا چاہتے تھے۔ اور حضرت ابن عباس نے اسے بڑی آفت و مصیبت بتایا تھا جس کا سرچشمہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بات سے اس وقت عمر بن خطاب کا اختلاف کرنا تھا۔

میں کہتا ہوں کہ عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ ایسے نادان نہ تھے کہ یہ بے سروپا اور بے ہودہ بات کہتے، کیونکہ اگر وہ تحریر لکھوانا ضروری ہوتا تو حضرت عمر اور دیگر اصحاب کے چلے جانے کے بعد آپ حضرت علی کو طلب کر کے وہ تحریر لکھوا سکتے تھے۔ حضرت علی کاتب تھے۔ حدیبیہ کا صلح نامہ علی رضی اللہ عنہ نے ہی لکھا تھا۔ جمعرات کے بعد جمعہ، پھر سنیچر، پھر اتوار، پھر دوشنبہ کا بیش تر حصہ اتنا طویل اور کافی وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پایا تھا کہ کسی بھی وقت حضرت علی یا حضرت زید بن ثابت یا اور کسی کاتب کو بلا کر لکھوا دینے میں کوئی رکاوٹ نہ تھی۔ پس جب کہ آپ نے ایسا نہیں کیا تو یہ کہنا کیسے صحیح ہو سکتا ہے کہ 'ان الرزیة کل الرزیة ما حال بین رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم وبین کتابہ'، ہم سمجھتے ہیں کہ حضرت ابن عباس نے یہ بات نہیں کہی تھی۔ عبید اللہ بن عبد اللہ نے اسے ابن عباس کی طرف غلط منسوب کیا ہے۔

حضرت ابن عباس نے سعید بن جبیر کو یہ بتایا ہے کہ جب حاضرین نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ، سامان کتابت لایا جائے؟ تو آپ نے فرمایا: 'دعونی فالذی انا فیہ خیر مما تدعونی الیہ'۔ پس آپ نے تحریر لکھوانے سے نہ لکھوانا بہتر سمجھا، اس لیے حاضرین کو سامان کتابت لانے سے منع فرما دیا۔ شروع میں آپ کو خیال ہوا تھا کہ کچھ لکھوا دیں، پھر آپ کی راے بدل گئی اور نہ لکھوانے کو ہی مناسب تر قرار دیا۔ سعید بن جبیر کی ذکر کردہ بات فی نفسہٖ معقول ہے۔ بیماری کے آغاز میں آپ کو ابو بکر رضی اللہ عنہ کے لیے عہد نامہ خلافت لکھوانے کا خیال ہوا تھا، مگر پھر نہ لکھوانا ہی بہتر سمجھا۔ چنانچہ حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے آغاز مرض میں فرمایا تھا: 'لقد هممتُ ان ارسل الی ابی بکر وابنہ واعهد، ان یقول القائلون او یتمنی المتمنون ثم قلت یأبی اللّٰہ ویدفع المومنون۔' (صحیح بخاری، ص648 کتاب المرضٰی، باب قول المریض واراساہ، طبع ھند)۔ میں نے سوچا تھا کہ ابو بکر اور ان کے فرزند عبد الرحمٰن کو بلا بھیجوں اور ابو بکر کے لیے خلافت نامہ لکھوا دوں مبادا میرے بعد کہنے والے کسی

اور کو کہیں یا تمنا کرنے والے تمنا کریں، پھر میں نے اپنے دل میں کہا: اللہ کو ابو بکر کے علاوہ اور کسی کا خلیفہ بننا منظور نہ ہو گا اور مومنین کسی اور مدعی کو خود ہی ہٹا دیں گے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ آپ نے ام المومنین رضی اللہ عنہا سے فرمایا تھا: 'أدعی لی اباك واخاك حتی اکتب کتابًا فانی اخاف ان یتمنی متمنی ویقول قائل انا اول ویأبی اللّٰہ والمومنون الا ابابکر' میرے لیے اپنے والد اور اپنے بھائی کو بلا دو تاکہ میں خلافت نامہ لکھ دوں، کیونکہ مجھے اندیشہ ہے کہ کوئی تمنا کرنے والا تمنا کرے گا اور کوئی کہنے والا کہے گا کہ میں خلافت کا زیادہ حق دار ہوں اور اللہ کو اور مومنین کو ابو بکر کے علاوہ کسی اور کا خلیفہ ہونا منظور نہ ہو گا (صحیح مسلم 2 / 273، طبع ہند)۔ غرضیکہ سعید بن جبیر کی بیان کردہ بات معقول ہے اور عبید اللہ کی یہاں بیان کردہ بات غیر معقول ہے۔ اسی لیے میں نے کہا کہ یہ حضرت ابن عباس کی کہی ہوئی بات نہیں ہے۔

نیز عبید اللہ کی روایت ہے کہ جب حاضرین نے حضرت عمر کی تائید و تردید میں باتیں کہیں اور ان کا شور ہوا تو آپ نے فرمایا: 'قوموا عنی ولا ینبغی عندی التنازع'، میرے پاس سے اٹھ جاؤ میرے پاس تمھیں باہم جھگڑنا نازیبا ہے۔ یہ بات بھی غلط اور صحابہ کی شان کے خلاف ہے۔ کیا انھیں آپ کی برہمی و ناراضی کا ذرا بھی احساس نہ ہوا کہ معذرت کا کوئی لفظ کہے بغیر حجرۂ شریفہ سے نکل کر چلے گئے۔ کیا وہ ایسے ہی بے حس لوگ تھے۔

میں سمجھتا ہوں کہ یہ 'قوموا عنی' بھی حضرت ابن عباس کا بیان کیا ہوا لفظ نہیں ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ کوئی راز کی بات نہ تھی کہ حضرت ابن عباس نے سعید بن جبیر سے اسے چھپایا ہو اور عبید اللہ بن عبد اللہ کو بتا دیا ہو۔

نیز سعید بن جبیر نے اپنی روایت میں ابن عباس کا قول 'ولا ینبغی عند نبی تنازع' نقل کیا ہے۔ مگر عبید اللہ بن عبد اللہ نے اسے خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول قرار دے دیا ہے کہ آپ نے ان اصحاب سے فرمایا تھا: 'ولا ینبغی عندی التنازع'، ان وجوہ کی بنا پر میں نے عبید اللہ کی روایت کو غلط قرار دیا ہے۔ بخاری و مسلم کو چاہیے تھا کہ اسے نظر انداز کر دیتے۔ ہاں سعید بن جبیر کی روایت میں ایک تعبیر کی غلطی ہو گئی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک وصیت یہ نقل کر دی ہے: 'اخرجوا المشرکین من جزیرۃ العرب'، مشرکین کا عام اطلاق ان کفار پر ہوتا ہے جو کتابی نہ ہوں۔ یہود و نصاریٰ کو اہل کتاب کہا جاتا ہے۔ جزیرۂ عرب سے اخراج کی

وصیت آپ نے کفار اہل کتاب، یعنی یہود و نصاریٰ کے متعلق فرمائی تھی۔ چنانچہ حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ نے حضرت ابو عبیدہ بن جراح رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ 'کان فی آخر ماتکلم بہ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ قال اخرجوا یہود الحجاز واھل نجران من جزیرۃ العرب (سنن دارمی ص 331، طبع ہند)۔ سعید بن جبیر والی روایت میں کفار اہل کتاب کے متعلق اللہ تعالیٰ کے قول 'اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَالْمَسِيْحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَآ اُمِرُوْٓا اِلَّا لِيَعْبُدُوْٓا اِلٰهًا وَّاحِدًا لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ سُبْحٰنَهٗ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ '(التوبہ 9: 31) کے پیش نظر اہل کتاب، یعنی یہود و نصاریٰ کو مشرکین کہہ دیا گیا ہے۔ امام بخاری نے "باب اخراج الیہود من جزیرۃ العرب" کے تحت اس حدیث کو لا کر اسی توجیہ کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

نعیم احمد بلوچ

کفر، اتمامِ حجت اور جدید مسلم فکر کا بحران

[''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۔]

دورِ جدید میں مسلم فکر کو ایک بڑا مسئلہ یہ درپیش ہے کہ قرآن کی بعض اصطلاحات کو ان کے اصل سیاق، فطری اخلاقیات اور تاریخی پس منظر سے کاٹ کر عام مذہبی اصطلاحات بنا دیا گیا ہے۔ ''کافر''، ''مشرک''، ''دار الاسلام''، ''دار الکفر''، ''جہاد''، ''جزیہ'' اور ''ارتداد'' جیسی اصطلاحات اصل میں نہایت سنجیدہ قرآنی، نبوی اور تاریخی تناظر رکھتی ہیں، مگر بعد کے ادوار میں انھیں اکثر سیاسی طاقت، سلطنتی توسیع، مذہبی غلبے اور اجتماعی نفسیات کے زیرِ اثر استعمال کیا گیا۔ اسی غلط استعمال نے جدید دور میں شدت پسند بیانیوں کو بنیادی غذا فراہم کی۔

قرآن کے متن کو غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ''کفر'' محض کسی دوسرے مذہب سے تعلق کا نام نہیں، بلکہ کفر اصل میں حقیقت کا جان بوجھ کر انکار کا نام ہے۔ یہ ایسا انکار ہے جس میں حق واضح ہو چکا ہو، آدمی اسے پہچان چکا ہو، پھر بھی ضد، تکبر، مفاد یا سرکشی کی بنیاد پر اسے رد کر دے۔ یہ ایک باطنی اور اخلاقی جرم ہے، محض شناختی اختلاف نہیں۔

یہی وجہ ہے کہ قرآن اہلِ کتاب کو عام طور پر ''یہود''، ''نصاریٰ''، ''اہلِ کتاب'' اور ''بنی اسرائیل'' جیسے ناموں سے مخاطب کرتا ہے۔ قرآن ان کے بعض عقائد کو کفر کہتا ہے، بعض افعال کو شرک کہتا ہے، بعض رویوں کو تحریف اور انکار قرار دیتا ہے، مگر انھیں بہ حیثیتِ مجموعی

مشرکینِ عرب کی طرح ایک جنگی یا دشمنانہ اصطلاح میں بند نہیں کرتا۔ قرآن فعل پر حکم لگاتا ہے، قول پر تنقید کرتا ہے، عقیدے کی اصلاح کرتا ہے، لیکن ہر فرد یا پوری مذہبی جماعت کے باطن پر انسانی اندازے سے حتمی فیصلہ نہیں لگاتا۔

یہ فرق بہت اہم ہے۔ ایک بات یہ ہے کہ ہم کہیں:

”یہ عقیدہ قرآن کے مطابق شرک ہے“،

”یہ قول کفر پر مبنی ہے“،

”یہ عمل توحید کے خلاف ہے“۔

دوسری بات یہ ہے کہ ہم کسی شخص یا پوری قوم کو ”کافر“ یا ”مشرک“ کا حتمی دینی نام دے دیں۔ پہلی بات علمی نقد ہے، دوسری بات اللہ کے اختیار میں دخل اندازی بن سکتی ہے۔ کیونکہ ہمیں کسی کے دل کا علم نہیں۔ ہمیں یہ نہیں معلوم کہ کسی شخص تک اسلام کس صورت میں پہنچا، اس نے کیا سمجھا، اس کے سامنے دین کی کون سی تصویر آئی، اس کے انکار میں ضد تھی یا غلط فہمی، تعصب تھا یا تاریخی خوف، لاعلمی تھی یا مذہب کے نام پر ہونے والے مظالم کا نفسیاتی اثر۔

زمانۂ رسالت میں یہ معاملہ مختلف تھا۔ وہاں رسول موجود تھے۔ وحی موجود تھی۔ اتمامِ حجت کا فیصلہ اللہ کی طرف سے ہو رہا تھا۔ قرآن بتا رہا تھا کہ کس گروہ نے حق کو پہچان کر رد کیا، کس نے معاہدہ توڑا، کس نے جنگ مسلط کی، کس پر آخری حجت قائم ہو چکی۔ اس لیے قرآن کے بعض جنگی احکام کو اسی خاص تاریخی، نبوی اور الہامی ماحول میں سمجھنا چاہیے۔

سورۂ توبہ میں مشرکین کے خلاف جو سخت ترین سزا کے احکام آئے، وہ آج کے ہر غیر مسلم، ہر مشرک، ہر یہودی، ہر مسیحی یا ہر غیر مسلم قوم کے لیے عمومی حکم نہیں تھے۔ ان کا تعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد کے ان مخصوص مشرکینِ عرب سے تھا جن کے ساتھ معاہدات تھے، جن میں سے بعض نے عہد شکنی کی، جنھوں نے دعوتِ حق کے مقابلے میں منظم مزاحمت کی اور جن پر رسول کے ذریعے سے حجت تمام ہو چکی تھی۔ آیت میں ’الْمُشْرِكِيْن‘ کا لفظ بھی اسی متعین تاریخی فریق کی طرف اشارہ کرتا ہے، نہ کہ ہر زمانے کے ہر مشرک کی طرف۔

یہاں ختمِ نبوت کا اصول فیصلہ کن اہمیت رکھتا ہے۔ جب نبوت ختم ہو گئی، وحی کا سلسلہ بند ہو گیا تو کسی فرد یا قوم کے بارے میں یہ کہنا کہ اس پر حق اسی طرح واضح ہو چکا ہے، جس طرح رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے براہِ راست مخاطبین پر ہوا تھا، اب اس کا اطلاق ممکن نہیں رہا۔ ہم دعوت دے سکتے ہیں، مکالمہ کر سکتے ہیں، عقیدے پر تنقید کر سکتے ہیں، ظلم کے خلاف کھڑے ہو سکتے ہیں، لیکن ہم کسی انسان کے باطن پر یہ فیصلہ نہیں لگا سکتے کہ اس نے جان بوجھ کر حقیقت کو پہچاننے کے بعد رد کیا ہے۔ یہ فیصلہ اللہ کا ہے۔

اسی بنا پر آج کے دور میں غیر مسلموں کے لیے زیادہ درست اور قرآنی اخلاق کے قریب زبان یہ ہے کہ انھیں ان کی اپنی شناخت سے پکارا جائے: یہودی، مسیحی، ہندو، بدھ، سکھ، ملحد، لامذہب یا عمومی طور پر غیر مسلم۔ ''کافر'' کو ایک سماجی، سیاسی یا نفرت انگیز لیبل بنا دینا قرآن کے مزاج کے خلاف ہے۔ قرآن کی اصطلاحات گالی نہیں ہوتیں؛ وہ اخلاقی، دینی اور الہامی فیصلے ہوتے ہیں۔

یہی اصول مسلمانوں کے اندرونی معاملات پر بھی لاگو ہوتا ہے۔ اگر کوئی مسلمان غیر اللہ کو سجدہ کرے، غیر اللہ سے وہ مدد مانگے جو صرف اللہ کے اختیار میں ہے یا توحید کے خلاف کوئی عمل کرے تو اس عمل کو شرک کہا جا سکتا ہے۔ لیکن فوراً اس شخص کو مشرک کا لیبل دے دینا درست نہیں۔ فعل کا حکم الگ ہے، فاعل کے باطن کا فیصلہ الگ۔ جرم کا نام لینا ضروری ہے، مگر انسان پر آخری مہر لگا دینا نہ علمی دیانت ہے، نہ دینی احتیاط۔

اسی فکری اصول سے جنگ، جہاد اور جزیہ کے مسائل بھی نئے سرے سے سمجھ میں آتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین کے عہد میں جو اقدامات ہوئے، وہ نبوی اتمامِ حجت، عرب کے سیاسی ماحول، معاہدات، جنگی تصادم اور الہامی رہنمائی کے مخصوص تناظر سے وابستہ تھے۔ پانچوں راشدین، یعنی ابو بکر و عمر و عثمان و علی و معاویہ رضی اللہ عنہم کے بعد مسلم حکومتوں کی تاریخ ایک مختلف چیز ہے۔ ان حکومتوں میں علم بھی تھا، تہذیب بھی، عدل کے نمونے بھی، عظیم ادارے بھی، مگر ان کا ہر سیاسی، عسکری اور مالی اقدام اسلام کا ابدی حکم نہیں بن جاتا۔

مسلم تاریخ میں بہت سی فتوحات سلطنتی سیاست کا حصہ تھیں۔ بہت سے بادشاہوں نے مذہب کو سیاسی غلبے، ٹیکس، خراج، جزیہ اور ریاستی وسعت کے لیے استعمال کیا۔ یہ اسی دور کی عالمی سیاست تھی؛ ہر سلطنت اپنی سرحدیں بڑھانا چاہتی تھی، خزانہ بھرنا چاہتی تھی، طاقت مضبوط کرنا چاہتی تھی، مگر کسی مسلمان حکمران کا ایسا عمل صرف اس لیے اسلامی نہیں ہو جاتا کہ وہ مسلمان تھا یا اس نے مذہبی اصطلاحات استعمال کیں۔

قرآن کا بنیادی اصول یہ ہے: 'لَآ اِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ'، ''دین میں جبر نہیں'' (البقرہ 2:256)۔ اس اصول کی روشنی میں کسی قوم کو محض اس کے غیر مسلم ہونے کی بنا پر جنگ، محکومی یا جزیہ کے الٹی میٹم کے سامنے کھڑا کرنا ختمِ نبوت کے بعد کسی مسلمان ریاست کا دینی حق نہیں ہو سکتا۔ جنگ کا جواز دفاع، ظلم کے خاتمے، عدوان کے جواب، معاہدہ شکنی، مذہبی جبر (پرسیکیوشن) سے نجات یا مظلوموں کی حفاظت سے متعلق ہو سکتا ہے؛ محض مذہبی شناخت سے نہیں۔

اسی لیے ''دارالاسلام'' اور ''دارالکفر'' کی اصطلاحات کو بھی احتیاط سے دیکھنے کی ضرورت ہے۔ یہ قرآن کی بنیادی اصطلاحات نہیں۔ یہ بعد کے فقہی اور سیاسی حالات میں پیدا ہوئیں۔ اگر انھیں نبوی و راشدی دور کے خاص تناظر میں محدود طور پر سمجھا جائے تو بات الگ ہے، لیکن ختمِ نبوت کے بعد پوری دنیا کو مستقل طور پر اسلام کے گھر اور کفر کے گھر میں تقسیم کر دینا خطرناک فکری تجاوز ہے۔ بدقسمتی سے مسلمانوں کا فقہی دور قومی ریاستوں کے تصور ہی سے ناآشنا تھا، اس لیے مسلمان جب سیاسی زوال سے نکل کر محدود آزادی کے دور میں داخل ہوئے تو یہ اصطلاحات غیر متعلق ہو گئی تھیں، لیکن روایت پرستی کی وجہ سے علما میں یہی رائج رہیں۔ اور یہ تصور جنگ عظیم دوم کے بعد عالمی دشمنی، مذہبی جنگ اور غیر مسلم دنیا کے بارے میں مستقل بدگمانی کا ذریعہ بنا۔

جدید پین اسلامزم کا بحران بھی اسی مقام پر پیدا ہوا۔ مسلمانوں کی سیاسی شکست، خلافت کا خاتمہ، نوآبادیاتی غلبہ، فلسطین، کشمیر، بوسنیا، چیچنیا، افغانستان، عراق اور دوسری جگہوں پر مسلمانوں پر ہونے والے مظالم نے مسلم ذہن میں گہرا زخم پیدا کیا۔ اس زخم کے دو ردعمل سامنے آئے: ایک ردعمل یہ تھا کہ مسلمانوں کی سیاسی عظمت اور اجتماعی طاقت بحال کی جائے۔ دوسرا ردعمل یہ تھا کہ مظلوم مسلمانوں کے حق میں آواز اٹھائی جائے، ان کی مدد کی جائے، ظلم کے خلاف مزاحمت کی جائے۔

دونوں جذبات اپنی اصل میں قابلِ فہم تھے۔ ظلم کے خلاف آواز اٹھانا دینی اور انسانی فریضہ ہے۔ مظلوم مسلمانوں کے لیے درد محسوس کرنا ایمان کی علامت ہے۔ لیکن القاعدہ، داعش، تحریک طالبان اور اس جیسی شدت پسند تنظیموں نے اسی درد کو اپنے بیانیے کا خام مال بنا لیا۔ انھوں نے مسلمانوں کے سیاسی زوال کو عالمی جنگ کا نعرہ بنایا، مظلوم مسلمانوں کے دکھ کو غیر مقاتلین کے قتل کا جواز بنایا اور امت کے تصور کو اخلاقی ذمہ داری کے بجائے عسکری انتقام میں بدل دیا۔

یہی ان کی بنیادی گم راہی تھی۔ انھوں نے ایک حقیقی زخم دکھایا، مگر علاج زہریلا تجویز کیا۔ انھوں نے ظلم کی نشان دہی کی، مگر خود ظلم کا راستہ اختیار کیا۔ انھوں نے امت کی بات کی، مگر بے گناہ انسانوں کو قتل کیا۔ انھوں نے اسلام کا نام لیا، مگر اسلام کی جنگی اخلاقیات، عہد کی پابندی، غیر مقاتلین کی حرمت اور ’لَآ اِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ‘ کے اصول کو پامال کیا۔

نائن الیون اسی غلط تعبیر کا خوف ناک نتیجہ تھا۔ یہ صرف امریکہ کے خلاف حملہ نہیں تھا، یہ اسلام کی روح کے خلاف بھی جرم تھا۔ اس نے بے گناہ انسانوں کو قتل کیا، دنیا میں خوف پھیلایا، مسلمانوں کے خلاف نفرت کو ہوا دی، اور اسلام کو دہشت گردی کے ساتھ جوڑنے والوں کے ہاتھ میں ہتھیار دے دیا۔ اس جرم نے مظلوم مسلمانوں کی اخلاقی پوزیشن کو بھی نقصان پہنچایا، کیونکہ اس کے بعد ہر جائز درد بھی شک کی نظر سے دیکھا جانے لگا۔

درست اسلامی موقف یہ ہے کہ مظلوم کی حمایت کی جائے، خواہ وہ مسلمان ہو یا غیر مسلم۔ فلسطین، کشمیر، شام، عراق، افغانستان، بوسنیا، میانمار یا کسی بھی جگہ ظلم ہو، اس کے خلاف آواز اٹھانا لازم ہے۔ مگر یہ حمایت اخلاقی، قانونی، سیاسی، سفارتی، علمی اور انسانی بنیادوں پر ہو گی، غیر ریاستی دہشت گردی، خود کش حملوں، شہریوں کے قتل، اور عالمی تکفیری جنگ کے ذریعے سے نہیں۔

امت کا تصور غیروں سے نفرت کا نام نہیں، مذہب کی بنیاد عالمی بھائی چارے کا نام ہے۔ مسلمان اگر دنیا کے مظلوموں کے لیے کھڑے نہیں ہوتے تو وہ اپنے دین کے اخلاقی پیغام سے دور ہیں۔ لیکن اگر وہ مظلوم کے نام پر بے گناہ کو قتل کرتے ہیں تو وہ اس سے بھی زیادہ دور ہیں۔ اسلام ہمیں ظلم کے خلاف کھڑا ہونا سکھاتا ہے، ظالم بن جانا نہیں۔

آج مسلم فکر کو تین بڑے امتیازات دوبارہ قائم کرنے کی ضرورت ہے:

اول: فعل اور فاعل میں فرق۔ کسی عمل کو شرک، کفر یا ظلم کہنا ایک علمی اور اخلاقی حکم ہو سکتا ہے، مگر کسی شخص کے باطن پر حتمی فیصلہ لگانا اللہ کا کام ہے۔

دوم: دعوت اور جبر میں فرق۔ اسلام دعوت کا دین ہے، مذہبی جبر کا نہیں۔ حق کو واضح کرنا ہمارا کام ہے، دلوں کو بدلنا اللہ کا کام ہے۔

سوم: تاریخ اور دین میں فرق۔ مسلم تاریخ محترم ہو سکتی ہے، مگر مقدس نہیں۔ بادشاہ مسلمان ہو سکتا ہے، مگر اس کی ہر جنگ اسلامی نہیں۔ سلطنت عظیم ہو سکتی ہے، مگر اس کی ہر توسیع دین کا

حکم نہیں۔

یہ فکری صفائی آج اس لیے ضروری ہے کہ شدت پسندی ہمیشہ مبہم اصطلاحات، زخمی احساسات اور نیم سچائیوں سے طاقت لیتی ہے۔ وہ ظلم کی حقیقی داستان سناتی ہے، مگر اس کے جواب میں نیا ظلم تجویز کرتی ہے۔ وہ امت کی بات کرتی ہے، مگر انسانیت کو کاٹ دیتی ہے۔ وہ قرآن کے الفاظ لیتی ہے، مگر قرآن کا اخلاق چھوڑ دیتی ہے۔

قرآن کا اخلاق ہمیں اس کے برعکس راستہ دکھاتا ہے:

غیر مسلم کو دشمن نہیں، مخاطب سمجھو۔

مظلوم کی مدد کرو، مگر بے گناہ کو نہ مارو۔

باطل کو باطل کہو، مگر دلوں کا فیصلہ خدا پر چھوڑو۔

تاریخ سے سیکھو، مگر تاریخ کو وحی نہ بناؤ۔

امت سے محبت کرو، مگر انسانیت سے نفرت نہ کرو۔

یہی وہ فہم ہے جو آج کے مسلمان کو تکفیر، انتقام، امپیریل ازم اور شدت پسندی سے نکال کر دعوت، عدل، امن اور اخلاقی ذمہ داری کی طرف واپس لا سکتا ہے۔ اور شاید یہی وہ مقام ہے جہاں اسلام کو دوسروں سے پہلے خود مسلمانوں کی غلط تعبیرات سے بچانے کی ضرورت ہے۔

محمد سعد سلیم

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

(14)

[”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۔]

سرد جنگ کے دوران میں حضرت عیسیٰ کی علامتی تعبیر کے لیے امریکہ کو ایک معقول امیدوار بنانے والی وجوہات کیا ہیں؟

یہ استدلال نہ تو محض اس بنیاد پر قائم ہے کہ امریکہ کی اکثریتی آبادی عیسائی تھی اور نہ ہی صرف اِس وجہ سے کہ بعض احادیث میں مذکور واقعات کو دوسری جنگِ عظیم اور سرد جنگ کے تناظر میں امریکی کردار کے ساتھ مماثل قرار دیا جا سکتا ہے۔ اصل اور فیصلہ کن پہلو اُس طرزِ اثر و نفوذ کی نوعیت ہے جس کے ذریعے سے امریکی قوت نے عالمی سطح پر اپنا کردار ادا کیا، نیز اُس بین الاقوامی نظم کی ماہیت ہے جس کی تشکیل، استحکام اور ترویج میں امریکہ نے مرکزی حیثیت اختیار کی۔

اگرچہ کمیونزم کے پھیلاؤ کو روکنے کے لیے امریکہ نے عسکری قوت بھی استعمال کی، تاہم عالمی منظرنامے میں اُس کی موجودگی زیادہ تر معاشی معاونت، ادارہ جاتی قیادت اور ثقافتی کشش

کے ذریعے سے ظاہر ہوئی۔ یوں اُس کا اثر و رسوخ بڑی حد تک اُس ذریعۂ کار سے بروے کار آیا جسے جدید سیاسیات میں عموماً نرم قوت (Soft Power) کہا جاتا ہے۔

مزید برآں، دوسری جنگِ عظیم کے بعد غیر معمولی طاقت اور برتری حاصل کرنے کے باوجود امریکہ نے روایتی فاتح سلطنتوں کے برعکس وسیع پیمانے پر علاقوں کو ضم کرنے یا براہِ راست نوآبادیاتی توسیع کی پالیسی اختیار نہیں کی۔ اِس کے بجاے اُس نے تباہ حال خطوں کی تعمیرِ نو، معاشی بحالی اور سیاسی استحکام میں سرمایہ کاری کی۔ اِس کی سب سے نمایاں مثال مارشل پلان ہے، جس کا مقصد مفتوحہ اقوام کو اپنی سلطنت میں شامل کرنا نہیں، بلکہ اُنھیں خود کفیل اور مستحکم بنانا تھا۔

سفارتی سطح پر امریکہ نے کثیر الجہتی نظاموں اور بین الاقوامی اداروں کی سرپرستی کی، جو کم از کم نظری سطح پر چھوٹے ممالک کو بھی قواعد و ضوابط پر مبنی عالمی نظام میں آواز اور شرکت کا موقع فراہم کرتے تھے۔ اِس طرزِ عمل نے ایسی قیادت کا تاثر پیدا کیا جو اپنی حیثیت صرف جبر سے نہیں، بلکہ تعاون، باہمی رضامندی اور مشترکہ خوش حالی کے اصولوں کے ذریعے سے قائم کرنا چاہتی تھی۔

اِس نوعیت کا اثر و نفوذ علامتی اعتبار سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے اُس مشن کے ساتھ مناسبت رکھتا ہوا محسوس ہوتا ہے جس میں اناجیل کی روایت کے مطابق اُن کی اتھارٹی سیاسی غلبے یا جغرافیائی توسیع کے بجاے اخلاقی اور روحانی بنیادوں پر قائم تھی۔ تاہم، روایات میں اُن کے آیندہ کردار کا ایک پہلو دجال کے ساتھ براہِ راست مقابلہ بھی ہے، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اخلاقی نمونے کے ساتھ ساتھ جدوجہد اور مزاحمت کا عنصر بھی شامل ہو گا۔

یہ بات قابلِ توجہ ہے کہ دجّال کی ہلاکت کے بعد بیان کیے گئے واقعات میں امریکہ اب اُس سابقہ طرزِ عمل کے اندر کارفرما دکھائی نہیں دیتا۔ یہ تبدیلی خصوصاً ٹرمپ دور کے بعد کے زمانے میں زیادہ نمایاں ہو کر سامنے آئی ہے۔

دھواں

حدیث میں دھوئیں کو قیامت کی بڑی نشانیوں میں سے ایک قرار دیا گیا ہے، لیکن اِس کے

بارے میں مزید وضاحت موجود نہیں ہے۔ دیگر مذہبی صحیفوں میں بھی اِس کا واضح ذکر نہیں ملتا۔ ایک بڑی نشانی ہونے کے لیے، یہ واقعہ عالمی سطح پر نمایاں ہونا چاہیے۔

صنعتی انقلاب کے بعد انسانی سرگرمیوں میں غیر معمولی اضافے نے نامیاتی ایندھن کے بے تحاشا استعمال کو فروغ دیا، جو دھوئیں اور فضائی آلودگی کے بڑے پیمانے پر پھیلاؤ کا سبب بنے۔ یہ انقلاب انسانی تاریخ میں ایک اہم موڑ تھا، جس نے ماحولیات پر گہرے اثرات مرتب کیے۔

دھواں، سموگ اور فضائی آلودگی آج کے شہروں کا ایک تلخ حصہ ہیں، جہاں یہ صحت کے مسائل، ماحولیاتی خرابی اور معیارِ زندگی میں کمی کا باعث بن رہے ہیں۔ یہ مظاہر عالمی سطح پر اربوں انسانوں کو متاثر کر رہے ہیں اور ممکنہ طور پر حدیث میں بیان کردہ دھوئیں کی علامت کے ساتھ ہم آہنگ ہیں۔

مشرق، مغرب اور جزیرۂ عرب میں زمین کا دھنس جانا

حدیث میں قیامت کی تین بڑی نشانیوں کے طور پر مشرق، مغرب اور جزیرۂ عرب میں زمین کے دھنسنے کا ذکر کیا گیا ہے۔ اِن نشانیوں کی تفصیلات محدود ہیں، لیکن اِنھیں صرف زمین کے دھنسنے تک محدود کرنے کے بجاے اِن کا مفہوم سماجی اور سیاسی بحرانوں کی طرف بھی اشارہ کر سکتا ہے۔ یہ بحران ایسے حالات کی نمایندگی کرتے ہیں، جہاں کوئی قوم داخلی تنازعات اور خانہ جنگی کی وجہ سے اپنے ہی وزن تلے دب کر تباہ ہو جاتی ہے۔

کتابِ مکاشفہ میں سات مہریں، سات نرسنگے اور سات غضب کے پیالے تاریخی واقعات کی نمایندگی کرتے ہیں، جو شدت میں بتدریج بڑھتے ہیں۔ یہ واقعات حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بعد سے شروع ہو کر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اپنے عروج پر پہنچے۔ ساتویں گرہ کھولنے کے بعد خاموشی ہو جاتی ہے اور ساتواں نرسنگا خدا کی بادشاہت کے اعلان کی علامت ہے،[1] جو ساتویں صدی میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے صحابہ کے ذریعے سے مسلمانوں کی ریاست کے قیام کی نمایندگی کرتا ہے۔ اسی طرح ساتواں غضب کا پیالہ[2] زلزلوں، شہروں،

---

1 مکاشفہ 11:15-19۔

2 مکاشفہ 16:17-21۔

پہاڑوں اور جزیروں کے خاتمے کا ذکر کرتا ہے، جو روم اور فارس کی حکمران تہذیبوں کے زوال کی عکاسی کرتا ہے۔

چونکہ سماجی اور سیاسی ڈھانچوں کے خاتمے کی قدرتی حادثات سے تشبیہ کی مثال موجود ہے، اِس لیے یہ پیشین گوئیاں ارضیاتی حادثات کے بجاے سماجی اور سیاسی بحرانوں کی عکاسی کر سکتی ہیں، جہاں قومیں اندرونی تنازعات کے باعث تباہی کا شکار ہو جاتی ہیں۔ اِس تناظر میں، اُن پیشین گوئیوں کے تین ممکنہ مظاہر درج ذیل ہیں:

مشرق (عراق–2006ء)

عراق 2003ء میں امریکی حملے اور 2006ء میں خانہ جنگی کے دوران میں سماجی اور سیاسی انتشار کا شکار ہوا۔ اِن واقعات سے نہ صرف سیاسی ڈھانچا ٹوٹا، بلکہ تعلیم، معیشت، صحت، زراعت اور دیگر بنیادی شعبے بھی تباہ ہو گئے، جو حدیث میں ”زمین کا دھنس جانے“ کے بیان سے مشابہت رکھتا ہے۔

مغرب (لیبیا–2011ء)

عرب میں مغرب کو تاریخی طور پر شمالی افریقہ سے جوڑا جاتا ہے، اور یہ 2011ء کے عرب بہار کے دوران میں لیبیا کے زوال کے ساتھ میل کھاتا ہے۔ طویل خانہ جنگی اور سیاسی عدم استحکام سے لیبیا میں نہ صرف سیاسی ادارے منہدم ہوئے، بلکہ ملک کی اقتصادی پیداوار، تیل کی صنعت، تعلیمی نظام اور دیگر شعبہ جات بھی مفلوج ہو گئے۔

جزیرۂ عرب (یمن–2014ء)

یمن تاریخی طور پر عرب کا حصہ نہیں ہے البتہ، جزیرہ نماے عرب[3] کا حصہ ہے۔ یمن

---

3 "Arabian Peninsula," Wikipedia, last modified May 17, 2025, https://en.wikipedia.org/wiki/Arabian_Peninsula.

2011ء کے عرب بہار کے بعد بڑھتی ہوئی شورش اور 2014ء میں مکمل خانہ جنگی کا شکار ہوا۔ یمن میں 2014ء میں خانہ جنگی کے آغاز کے بعد سے بدترین انسانی بحران جاری ہے۔ یہاں نہ صرف حکمرانی کا فقدان ہے، بلکہ قحط، بے روزگاری، صحت کے نظام کی تباہی، اور تعلیمی اداروں کی بندش جیسے مسائل نے زمین کو بہ ظاہر "بنجر" بنا دیا ہے—ایک ایسا خطہ جو اب نہ صرف سیاسی، بلکہ عملی طور پر "غیر پیداواری" ہو چکا ہے۔

ان تینوں مقامات پر "زمین کا دھنس جانا" زندگی کے ہر شعبے میں ہمہ جہتی ناکامی میں ظاہر ہوا ہے۔ عراق کے انہدام کے بعد، لیبیا اور پھر یمن میں عدم استحکام پیدا ہوا، جو حدیث میں بیان کردہ زمین کے دھنس جانے کی نشانیوں کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے۔

یمن سے آگ

حدیث کے مطابق، جزیرہ نمائے عرب میں زمین دھنسنے کے واقعے کے بعد یمن، خصوصاً عدن کے نچلے علاقوں سے ایک آگ نکلے گی،[4] جو لوگوں کو محشر—یعنی جمع ہونے کی آخری جگہ—کی جانب لے جائے گی۔[5] یہ آگ لوگوں کے ساتھ ساتھ چلے گی؛ جہاں وہ قیام کریں گے، یہ بھی وہیں رکے گی۔[6]

حدیث میں بیان کردہ یہ نشانی غالباً ابھی وقوع پذیر نہیں ہوئی۔ دیگر نشانیوں کی طرح، اِس کا مقصد پیشین گوئی نہیں۔ اِن نشانیوں کو مستقبل کے بارے میں قیاس آرائی کے بجائے موجودہ یا ماضی کے تناظر میں سمجھنا چاہیے۔

[باقی]

---

4 مسلم، رقم 2901۔

5 مسلم، رقم 2901۔

6 مسلم، رقم 2901۔

ڈاکٹر عمار خان ناصر / ڈاکٹر سید مطیع الرحمٰن

مطالعۂ مسندِ احمد

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

(10)

مطیع سید: حضرت عثمان نے وضو کے لیے پانی منگوایا۔ یہ روایتیں امام احمد نے حضرت عثمان کے مسند میں مختلف جگہ نقل کی ہیں۔ ان میں بعض روایتوں سے لگتا ہے کہ انھوں نے پاؤں دھوئے اور بعض روایتوں سے محسوس ہوتا ہے کہ انھوں نے پاؤں پر مسح کیا(رقم 415)۔ تو کیا صحابہ میں ایسے لوگ تھے جو پاؤں پر مسح کرتے تھے؟ اگر مسح کرنے والے بالکل نہیں تھے تو اہلِ تشیع کے ہاں یہ روایت کہاں سے آئی ہے؟

عمار ناصر: حضرت عثمان کی اس روایت کے معروف طرق میں تو یہی ہے کہ انھوں نے پاؤں دھوئے۔ کسی طریق میں اگر مسح کا ذکر ہے تو غالب گمان یہی ہے کہ وہ راوی کا وہم ہے۔ حضرت علی کے متعلق یہ آتا ہے کہ وہ اگر پہلے سے باوضو ہوتے تو پھر پاؤں پر مسح کر لیتے تھے اور کہتے تھے کہ جس کا وضو ٹوٹا نہ ہو، وہ اس طرح وضو کر سکتا ہے(مسند احمد، رقم 1173)۔ البتہ صحابہ میں حضرت عبد اللہ بن عباس کی رائے یہ بیان ہوئی ہے کہ وہ کہتے تھے کہ قرآن میں اصل حکم تو مسح ہی کا ہے، لیکن لوگوں نے اس پر اکتفا نہیں کی، بلکہ پاؤں کو دھونا ہی شروع کر دیا(ابن ماجہ، رقم 458)۔ اس سے لگتا ہے کہ ان کے سامنے صحابہ کا عمل یا کوئی حدیث نہیں ہے اور وہ یہ دیکھ رہے

ہیں کہ لوگ دھو ہی رہے ہیں۔ اس کی وہ نفی بھی نہیں کرتے کہ یہ غلط ہے، لیکن قرآن کی آیت سے یہ استنباط کرتے ہیں کہ اصل حکم تو مسح ہی ہے۔ صحابہ میں تو یہ نقطۂ نظر مجھے حضرت ابنِ عباس کے حوالے سے ہی ذہن میں آرہا ہے۔ تاہم تابعین میں کافی لوگ تھے جن کی یہی رائے تھی کہ مسح کرنے سے فرض ادا ہو جاتا ہے۔ ممکن ہے، اسی سے اہلِ تشیع کے ہاں بھی یہ موقف رائج ہو گیا ہو۔

مطیع سید: نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے نماز کو برحق اور واجب جانا، وہ جنت میں داخل ہو گا (رقم 423)۔ اس روایت پر حکم تو یہ لگایا گیا ہے کہ اس کی سند ضعیف ہے۔ یہ کسی پوری بات کا کوئی ٹکڑا معلوم ہوتا ہے یا پھر اس کا کوئی خاص پس منظر ہے؟

عمار ناصر: نماز، دین کا ایک بنیادی فریضہ ہے۔ اس کو برحق اور واجب جاننے کا مطلب یہ ہے کہ آدمی اس فریضے کا پابند رہے اور اہتمام سے اس کو ادا کرتا رہے۔ یہ اس کی تاکید بیان کرنے اور اس کی اہمیت بتانے کا اسلوب ہے۔ اس کا مقصد دین کے باقی احکام کی اہمیت کی نفی کرنا نہیں ہوتا، بلکہ جو بات کہی جارہی ہے، اس کی اہمیت کو بیان کرنا ہوتا ہے۔

مطیع سید: حضرت ابو عبیدہ کہتے ہیں کہ حضرت عثمان اور حضرت علی، دونوں کے ساتھ عید الفطر اور عید الاضحیٰ میں شریک ہونے کا موقع ملا۔ دونوں نماز کے بعد لوگوں کو تذکیر ونصیحت فرمانے لگے۔ حضرت علی نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قربانی کا گوشت تین دن سے زیادہ رکھنے سے منع فرمایا ہے (رقم 435)۔ میرے خیال میں تو وہ ایک وقتی صورتِ حال تھی جس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات فرمائی تھی۔ حضرت علی بہت بعد کے دور میں اگر لوگوں کو یہ بتا رہے ہیں تو کیا وہ اسے وقتی حکم نہیں سمجھتے تھے؟

عمار ناصر: آپ کی بات درست ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں ہی اگلے سال صحابہ میں اس حوالے سے سوال پیدا ہو گیا تھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے واضح فرما دیا تھا کہ وہ ایک وقتی پابندی تھی۔ البتہ ہو سکتا ہے، حضرت علی اُس سے یہ استنباط کرتے ہوں کہ قربانی کا اصل مقصد چونکہ یہی ہے کہ لوگوں میں گوشت تقسیم کیا جائے، اس لیے بہتر یہ ہے اور شاید وہ اس کو مستحب بھی سمجھتے ہوں کہ آدمی اتنا ہی گوشت گھر میں رکھے، جتنا تین دن میں کھا سکے، اور باقی گوشت تقسیم کر دیا جائے۔ یہ میرے خیال میں ان کا استنباط تھا، اور وہ لوگوں میں ترغیب پیدا

کرنے کے لیے تائیداً نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کا حوالہ دے رہے تھے۔

مطیع سید: ایک روایت میں آتا ہے کہ انسان کے لیے ایک گھر کے سایے، خشک روٹی کے ٹکڑے اور ستر چھپانے کے لیے کپڑے اور پانی کے علاوہ جتنی بھی چیزیں ہیں، کسی ایک پر بھی اس کا استحقاق نہیں (رقم 440)۔ اس روایت سے تو بالکل ایک جوگی یوگی کا حلیہ ذہن میں آتا ہے اور رہبانیت کی روح اس میں جھلکتی ہے۔ یہ کس حوالے سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے؟

عمار ناصر: اس طرح کی اور بھی چیزیں ہیں۔ عمارت پر پیسا خرچ کرنے کے بارے میں، مسجدوں کو سادہ رکھنے کے حوالے سے، گھروں کو منقش کپڑوں سے مزین کرنے کے حوالے سے اس طرح کی احادیث موجود ہیں۔ بنیادی طور پر تو اس میں سادگی کا اور بہ قدر کفایت سامان جمع کرنے کا پیغام ہے۔ مقصد یہ ہے کہ مسلمان تعیش میں نہ پڑیں۔ اس کی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو خاص طور پر اس لیے تاکید کرنی پڑی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو نظر آرہا تھا کہ بعد میں جب فتوحات ہوں گی اور مال و دولت آئے گا تو اس کے نتیجے میں تعیش کا کلچر پیدا ہوگا۔ اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم دو چیزوں کے بارے میں، یعنی فتنۃ المال اور فتنۃ النساء کے متعلق خاص طور پر صحابہ کو خبر دار فرما رہے تھے تاکہ مسلمان تعیش کی طرف نہ جائیں۔ لیکن سادگی اور عدم تعیش کی جو عملی صورت آپ نے بیان فرمائی ہے، وہ ظاہر ہے، اس تمدن کے لحاظ سے ہے جس میں آپ رہ رہے تھے۔ کوئی چیز تعیش ہے یا نہیں، اس کا تعین تو تمدن کی صورتِ حال کے لحاظ سے ہوگا۔ آج کے تمدن کے لحاظ سے دیکھیں تو یہ چیزیں کم سے کم ضروریات زندگی میں شامل ہیں، لیکن وہ بھی ان سے زیادہ ہی ہیں۔

مطیع سید: انزال کے بغیر ہم بستری کے بارے میں حضرت عثمان فرماتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو یہی فرماتے ہوئے سنا ہے کہ اس سے غسل واجب نہیں ہوتا (رقم 448)۔ اس مسئلے میں صحابہ میں تو اختلاف پایا جاتا ہے، لیکن میرے خیال میں کوئی بھی اس راے پر فتویٰ نہیں دیتا۔

عمار ناصر: جی، صحابہ میں اختلاف رہا ہے، لیکن بعد میں فقہا کے ہاں ایک عمومی اتفاق ہو گیا کہ اس صورت میں غسل واجب ہو جاتا ہے۔ حضرت عمر کے دور میں صحابہ میں بحث پیدا ہوئی تو انھوں نے یہ چاہا کہ اس طرح کے روزمرہ کے مسئلے میں اختلاف نہ پیدا ہو تو اچھا ہے اور ہم کسی ایک بات پر اتفاق کر لیں۔ انھوں نے کہا کہ ہم ازواجِ مطہرات سے پوچھ لیتے ہیں، پھر جو حضور

صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنا عمل ہو گا، اسی کو ہم اختیار کر لیں گے۔ یعنی وہ اس کو ناسخ و منسوخ کے زاویے سے نہیں، بلکہ اس پہلو سے دیکھ رہے تھے کہ یہ روز مرہ کا مسئلہ ہے تو اس میں ہم اتفاق راے سے کوئی موقف اختیار کر لیں۔ روایتیں بھی دونوں طرح کی ہیں، اور ان میں ناسخ اور منسوخ کا کوئی واضح قرینہ بھی نہیں ہے۔ بہر حال فقہا اس کو ناسخ اور منسوخ کے لحاظ سے ہی دیکھتے ہیں، البتہ امام بخاری کا موقف یہ ہے کہ اس صورت میں غسل فرض نہیں ہوتا، لیکن غسل کر لینے میں زیادہ احتیاط ہے تا کہ آدمی شبہے سے نکل جائے۔

مطیع سید: حضرت عثمان نے محمد بن جعفر کو زرد رنگ کا لباس پہنے ہوئے دیکھا تو انھیں ڈانٹا۔ حضرت علی نے فرمایا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو اس سے منع نہیں فرمایا تھا، بلکہ مجھے منع فرمایا تھا (رقم 517)۔ کیا یہ حضرت علی کے لیے کوئی خاص پابندی تھی؟

عمار ناصر: جی، حضرت علی یہی کہتے تھے کہ زرد رنگ کا لباس پہننے سے آپ نے خاص طور پر ان کو منع کیا تھا۔ اس کے علاوہ بھی کچھ چیزوں کا ذکر روایات میں آتا ہے، مثلاً سونے کی انگوٹھی اور ایک خاص طرح کا ریشمی کپڑا پہننا (مسند احمد، رقم 1098)۔ حضرت علی کی راے یہ تھی کہ ان چیزوں سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمومی طور پر لوگوں کو منع نہیں کیا، ان کے لیے آپ آسانی اور وسعت والا پہلو قائم رکھنا چاہتے تھے، لیکن خاص طور پر اپنے قریبی لوگوں سے یا کچھ خاص افراد سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم چاہ رہے تھے کہ وہ یہ چیزیں استعمال نہ کریں۔

مطیع سید: اس میں یہ چیز بھی ملحوظ ہو سکتی ہے کہ ان لوگوں کو چونکہ لوگ نمونہ اور اسوہ سمجھتے ہیں تو ان کو یہ چیزیں استعمال نہیں کرنی چاہییں؟

عمار ناصر: جی، اس پہلو سے بھی ہو سکتا ہے، لیکن یہ ذاتی پسند ناپسند کے پہلو سے بھی ہو سکتا ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے بہت قریبی لوگوں کو بعض دفعہ اپنی ذاتی پسند ناپسند بھی بتاتے تھے اور انھیں تجویز فرماتے تھے کہ وہ بھی ایسے ہی کیا کریں۔

مطیع سید: جس نے اہل عرب کو دھوکا دیا، وہ میری شفاعت میں داخل نہیں ہو گا اور میری محبت نصیب نہیں ہو گی (رقم 519)۔ اس روایت کے ساتھ 'ضعیفًا جدًا' لکھا ہوا ہے۔ کیا جب بہت زیادہ عجمی اثرات آ گئے، خاص طور پر سیاست میں تو اس کے رد میں یہ روایت گھڑی گئی؟

عمار ناصر: ہو سکتا ہے، اس کے رد میں گھڑی گئی ہو، لیکن آپ مضمون کے لحاظ سے دیکھیں تو

جو اس مضمون کی مستند حدیثیں ہیں، یہ ان سے زیادہ مختلف نہیں ہے۔ بات وہی ہے کہ مسلمانوں کے اقتدار میں اس وقت قائدانہ کردار اہلِ عرب کو دیا گیا تھا تو جو دوسری قومیں ہیں، ان سے یہی مطلوب تھا کہ وہ عرب کی سیاسی قیادت کو چیلنج نہ کریں۔ یہ بنیادی بات تھی۔

مطیع سید: نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو قریش کی اہانت کرتا ہے، وہ اللہ کی اہانت کرتا ہے (رقم 460)۔ قریش کی سیادت تو ایک سیاسی معاملہ تھا، اسے دین کے ساتھ جوڑنے کی وجہ سمجھ میں نہیں آئی۔

عمار ناصر: یہ روایت بھی ہے اور اس طرح حکمرانوں کے متعلق دیگر روایات بھی ہیں۔ اس مضمون کی جو بھی احادیث ہیں، ان کا بنیادی مقصد یہ تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد جو سیاسی نظم بننے جا رہا ہے، اس کی قیادت کی ذمہ داری قریش کو دی گئی ہے۔ ظاہر ہے، ان کے مقابلے میں اور لوگ بھی ہوں گے۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اصل میں سیاسی استحکام کو یقینی بنانے کے لیے یہ باتیں فرما رہے ہیں کہ قریش کو اللہ نے جو ذمہ داری دی ہے، اگر لوگ اس کی نفی کرنے کی اور ان کے مقابلے میں اپنا استحقاق جتانے کی کوشش کریں گے تو یہ اللہ کی بتائی ہوئی اسکیم کے خلاف ہو گا۔ اس اسکیم میں جو بنیادی مقاصد ہیں، وہ تو مذہبی ہی ہیں۔ یعنی عرب کے ذریعے سے اللہ کو اپنے دین کا ایک کام لینا پیشِ نظر ہے۔ اہل عرب کی جو فضیلت احادیث میں بیان ہوئی ہے، وہ اسی پس منظر میں ہے، اس لیے کہ اللہ نے اپنے دین کے کام کے لیے ان کو چنا ہے، پھر ان میں سے قریش کو ایک کام کے لیے چنا ہے۔ تو لوگ اگر ان کی حیثیت کی نفی کریں یا اس کو چیلنج کرنے کی کوشش کریں تو اس کا مطلب ہے کہ وہ اس اسکیم کو خراب کر رہے ہیں۔ بعض روایات میں 'من اھان سلطانًا' کے الفاظ آتے ہیں۔ مجھے اس وقت ان کی تحقیق ذہن میں نہیں، لیکن اگر وہ سند کے لحاظ سے ٹھیک ہیں تو وہ بھی اسی پہلو سے ہیں کہ جس کو مسلمانوں نے اپنا حکمران بنایا ہے اور اقتدار اس کو دیا ہے، اس کی تکریم اور اس کی تعظیم کو ملحوظ رکھنا یہ اللہ کا بھی منشا ہے۔ اگر آپ استحکام نہیں پیدا ہونے دیتے اور حکمران کی بے توقیری کرتے ہیں تو پورے معاشرے کو اور اس کے نظم کو خطرے میں ڈالتے ہیں۔

مطیع سید: قیامت کے دن سینگ والی بکری بے سینگ والی بکری کے درمیان بھی بدلہ دلایا جائے گا (رقم 520)۔ یہ تمثیلاً کہا گیا ہے یا حقیقت میں بھی ایسا ہو گا؟

عمار ناصر: تمثیل بھی ہو سکتی ہے اور حقیقت بھی۔ اس میں یہ ذہن میں رکھنا چاہیے کہ اگر بکری نے بکری کو مارا ہے تو بدلہ دلوایا جائے گا، لیکن شیر بکری کو کھا جائے تو اس کا بدلہ نہیں دلایا جائے گا۔ شیر نے اپنی جبلت کے لحاظ سے بکری کو ہی کھانا ہے۔ بکریاں آپس میں لڑیں تو وہ گویا اپنے حدود سے تجاوز کر رہی ہیں۔ ایک نوع کے لوگ آپس میں زیادتی نہیں کریں گے، وہ اگر کریں تو اس کا مطلب ہے کہ وہ اپنی حد سے تجاوز کر رہے ہیں۔ سمجھانا یہ مقصود ہے کہ دنیا میں کسی کے ساتھ بھی کوئی زیادتی ہوئی ہے تو جس نے حدود کو پامال کیا ہو گا، جو اللہ نے اس کے لیے طے کیے ہیں تو قیامت کے دن اس کا تصفیہ کرایا جائے گا۔

مطیع سید: ایک موقع پر حضرت عثمان نے خطبے میں کتوں کو قتل کرنے اور کبوتروں کو ذبح کرنے کا حکم دیا (رقم 521)۔ کتوں کو قتل کرنے کی وجہ تو سمجھ میں آتی ہے کہ شاید ان کی بہت کثرت ہو گئی ہو گی۔ خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ایک موقع پر حکم فرمایا تھا، لیکن کبوتروں کو ذبح کرنے کی وجہ کیا یہ تھی کہ کبوتر بازی کا شوق بہت بڑھ گیا تھا؟

عمار ناصر: ممکن ہے، کبوتر بازی کوئی ایسی ایک ثقافتی سرگرمی بن رہی ہو جو کسی پہلو سے پسندیدہ نہیں تھی۔ یا تو اس میں بہت زیادہ اشتغال ہوتا ہو گا یا ان کے ذریعے سے جوا کھیلا جا رہا ہو گا یا اس طرح کے کوئی اور پہلو ہوں گے جن میں کبوتروں کا استعمال غیر اخلاقی سرگرمی کے لیے ہو رہا تھا۔

مطیع سید: نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ صبح کے وقت سوتے رہنے سے انسان رزق سے محروم ہو جاتا ہے (رقم 530)۔ یہ بات اس دور کے سماج کے اعتبار سے تو درست معلوم ہوتی ہے کہ آپ نے صبح سویرے اٹھ کر تگ و دو شروع کرنی ہے۔ اب تو ہمارا سماجی نظام تبدیل ہو گیا ہے۔

عمار ناصر: یہ بات تمدن کے لحاظ سے بھی ہو سکتی ہے، لیکن اس میں بنیادی طور پر یہ ترغیب ہے کہ فجر کے لیے اٹھنا اور اس کے لیے رات کو جلدی سونا چاہیے۔ اسلام جو تمدن بنانا چاہتا ہے، اس میں یہ چیز بڑی اہم ہے کہ فجر کی نماز کے وقت لوگ اٹھ جائیں، اور اس کے لیے ضروری ہے کہ رات کو جلدی سو جائیں۔ ضروری نہیں کہ تمدن میں جو بھی تبدیلیاں آ رہی ہیں، ان کو ہم فطری ہی سمجھیں۔ دین کے نقطۂ نظر سے تمدن میں یہ جو تغیر ہے، یہ غیر فطری اور بگاڑ پر مبنی ہے۔

مطیع سید: حضرت عثمان کے بارے میں بیان ہوا ہے کہ ان کے بال ان کے بازوؤں کو ڈھانپ رہے تھے (رقم 537)۔ یعنی اتنے لمبے بال تھے۔ ہمارے ہاں کانوں کی لو تک بال رکھنے کو مسنون

قرار دیا جاتا ہے، یہ حد بندی کس بنیاد پر کی گئی ہے؟

عمار ناصر: اس میں تو کوئی حد بندی نہیں۔ مختلف اوقات میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف لمبائی کے بال رکھے ہیں۔ آپ جتنے بال سنبھال سکیں، صاف ستھرے رکھ سکیں، اتنے رکھ لیں۔

مطیع سید: حضرت عثمان نے منیٰ میں چار رکعات ادا کیں۔ لوگوں نے اعتراض کیا تو انھوں نے کہا کہ میں نے مکہ میں بھی شادی کر لی ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آدمی جس جگہ شادی کرے تو پھر وہاں مقیم کی طرح نماز ادا کرے (رقم 433)۔ بعض فقہا جو کہتے ہیں کہ سسرال میں آدمی کو پوری نماز پڑھنی چاہیے، کیا وہ اسی سے استدلال کرتے ہیں؟

عمار ناصر: اس روایت پر تو محدثین نے سند کے لحاظ سے تنقید کی ہے۔ یہ کافی کم زور روایت ہے (سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ، البانی 10 / 74)۔ بہر حال بعض فقہا اس روایت سے یہ استدلال کرتے ہیں، لیکن وہ اس شرط کے ساتھ ہے کہ آدمی کی بیوی اسی شہر میں مقیم ہو۔ اگر بیوی کو وہ اپنے ساتھ دوسرے شہر لے گیا ہو تو پھر سسرال میں قصر نماز ہی ادا کرے گا۔ روایات میں حضرت عثمان کے، مکہ میں قصر کرنے کی کچھ دوسری وجوہ بھی بیان ہوئی ہیں۔ مثلاً یہ کہ حضرت عثمان نے طائف میں کچھ جایداد خرید لی تھی اور وہاں ٹھہرنے کا ارادہ کر لیا تھا، اس لیے مکہ میں پوری نماز پڑھنے لگے۔ بعض روایات میں ہے کہ انھوں نے حج پر آئے ہوئے اعراب کو یہ سکھانے کے لیے کہ ظہر اور عصر کی چار رکعتیں ہوتی ہیں، پوری نماز پڑھنا شروع کر دی تاکہ جنھوں نے حج کے دنوں میں یہاں آکر نماز سیکھی ہے، وہ یہ نہ سمجھیں کہ ان نمازوں کی دو ہی رکعتیں ہوتی ہیں (ابو داؤد، رقم 1712)۔

مطیع سید: حضرت ابو ذر حضرت عثمان کے پاس آئے۔ وہاں حضرت عثمان نے کعب سے پوچھا کہ عبد الرحمٰن کا انتقال ہو گیا اور اس نے کچھ مال چھوڑا ہے تو اس کے متعلق تمھاری کیا راے ہے؟ کعب نے کہا کہ اگر وہ اس میں اللہ کا حق ادا کرتے رہے ہیں تو کوئی حرج نہیں۔ یہ سن کر ابو ذر نے اپنی لاٹھی اٹھا کر کعب کو ماری اور کہا کہ میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ چاہے میں احد پہاڑ کے برابر سونا صدقہ کروں اور وہ اللہ کے ہاں قبول ہو جائے، پھر بھی مجھے اپنے ترکے میں چھ اوقیہ چاندی چھوڑنا پسند نہیں۔ ابو ذر نے حضرت عثمان کو اللہ کی قسم دے کر پوچھا کہ کیا آپ نے بھی یہ حدیث سنی ہے؟ حضرت عثمان نے کہا کہ ہاں (رقم 453)۔ حضرت ابو ذر کا دیگر اکابر صحابہ سے یہی اختلاف رہتا تھا۔ اس کی کیا بنیاد تھی؟ یہ تو ایک واضح سی بات ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ ادا

کرنے کے بعد مال کو پاک قرار دیا ہے۔ اور وراثت کے احکام پر بھی تبھی عمل ہو سکتا ہے جب آدمی کچھ مال چھوڑ کر مرا ہو۔ تو حضرت ابوذر سارا مال صدقہ کرنے پر کیوں اصرار کرتے تھے؟

عمار ناصر: جی، یہ ایک معروف اختلاف ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں تھی کہ حضرت ابوذر کا فہم، شریعت کے احکام کے حوالے سے مختلف تھا۔ شریعت نے تو ظاہر ہے، کہیں یہ حکم نہیں دیا کہ آدمی بس ضرورت کی چیزیں رکھ کر سارا مال صدقہ کر دے۔ اصل سوال یہ تھا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نیابت کرنے والی جماعت کو، یعنی صحابہ کو مال و دولت کے متعلق کیا رویہ اختیار کرنا چاہیے۔ حضرت ابوذر کی تکرار دراصل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قریبی صحابہ سے ہی ہوتی تھی۔ عام مسلمانوں سے وہ اصرار نہیں کرتے تھے کہ سب کچھ صدقہ کر دیں۔ صحابہ کے متعلق ان کا موقف یہ تھا کہ ان کو وہی معیار زندگی اختیار کرنا چاہیے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے لیے اختیار فرمایا تھا۔ انھیں بہ قدر کفایت ہی مال و دولت رکھنا چاہیے اور جیسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم ترکے میں ذاتی استعمال کی چیزوں کے علاوہ کوئی مال و دولت چھوڑ کر دنیا سے رخصت نہیں ہوئے، اسی طرح آپ کے قریبی ساتھیوں کو بھی اسی کا نمونہ بن کر رہنا چاہیے۔ آپ یوں کہہ سکتے ہیں کہ وہ صحابہ سے عزیمت پر عمل چاہتے تھے، جب کہ زیادہ تر صحابہ کا موقف یہ تھا کہ شریعت کے بتائے ہوئے حقوق کو ادا کرنے کے بعد اللہ کی دی ہوئی نعمتوں اور مال و دولت سے بھی ہمیں مستفید ہونا چاہیے۔ ہاں، اس کے ساتھ ساتھ وہ اس پر تاسف کا اظہار بھی کرتے رہتے تھے کہ ہم اللہ کی نعمتوں سے لطف اندوز تو ہو رہے ہیں، لیکن اس سے ہمارا آخرت کا اجر کم ہو رہا ہے، جب کہ ہمارے کئی ساتھی اپنا پورا پورا اجر محفوظ کر کے اللہ کے پاس حاضر ہو چکے ہیں۔

[باقی]

نعیم احمد بلوچ

حیاتِ امین

(سوانح مولانا امین احسن اصلاحی)

(34)

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

نسیان کی بیماری

1971ء کے آخر میں مولانا اصلاحی نسیان کی بیماری میں مبتلا ہو گئے۔ جناب خالد مسعود کی روایت کے مطابق بیماری کی شدت ایسی تھی کہ وہ اشیا اور افراد کے نام بھی بھول گئے۔ یادداشت پر بھی سخت اثر پڑا۔ نوبت یہاں تک پہنچ گئی کہ اس کے نتیجے میں درس و تدریس اور لکھنے لکھانے کا کام معطل ہو گیا۔

ان کی تفسیر کی اہمیت سمجھنے والے اہل علم اور حلقۂ تدبر قرآن سے وابستہ لوگ بالخصوص سخت پریشان تھے۔ انھیں یہ تشویش لاحق ہو گئی تھی کہ امام فراہی کے فکر کے مطابق قرآن کی تفسیر کا کام کیسے مکمل ہو گا؟ مولانا سے محبت کرنے والے اور ان کے علم کے قدر دان ان کی صحت کے لیے دن رات دعائیں مانگنے لگے۔

مولانا کے لیے یہ بہت مشکل زمانہ تھا۔ بھولنے کا عارضہ اس قدر شدید صورت اختیار کر چکا تھا

کہ یہ بھی بھول جاتے تھے کہ یہ جو صاحب ملنے آئے ہیں، یہ کون ہیں۔ اندیشہ پیدا ہو گیا تھا کہ کہیں ان کی ساری یاد داشت ہی نہ ختم ہو جائے اور انھوں نے برسوں کی ریاضت اور اساتذہ کی تربیت سے جو علم حاصل کیا ہے، وہ اس سے محروم ہی نہ ہو جائیں۔ خالد مسعود بیان کرتے ہیں کہ انھیں بیسیوں خطوط موصول ہوتے جن میں لوگ لکھتے کہ ان کی تکلیف اللہ تعالیٰ ہمیں منتقل کر دے، تاکہ مولانا صحت مند ہو کر دین اسلام کی علمی خدمت پہلے کی طرح جاری رکھ سکیں۔ ایک مقام یہ بھی آیا کہ مولانا نے بیان کیا کہ اگر اللہ تعالیٰ کو میرا مزید کام کرنا منظور نہیں تو ہمیں اللہ کی مشیت پر راضی ہونا چاہیے۔ ان کے بعد اسی منہج پر کام کو مکمل کیا جا سکتا ہے۔

لاہور کے تمام اہم ڈاکٹروں سے علاج کرایا، مگر کوئی افاقہ نہ ہوا۔ احباب کے توجہ دلانے پر کراچی کے نام ور دماغی معالج ڈاکٹر جمعہ خاں سے علاج کرانے کا فیصلہ ہوا۔ کراچی میں مولانا کا قیام ان کے ہم زلف چودھری اقبال صاحب کے گھر تھا۔

ڈاکٹر جمعہ خاں کی تشخیص کے مطابق یہ ویسکولر میموری ڈس آرڈر تھا۔ اس کی وجہ دماغ کی شریانوں میں خون کی روانی میں رکاوٹ تھی۔ ایسا بلند فشارِ خون اور فالج کے معمولی اثرات سے بھی ہو جاتا ہے۔ مکمل آرام، بہتر غذا اور جسمانی دیکھ بھال سے جب خون کی روانی نارمل ہو جائے تو بیماری سے افاقہ ہو جاتا ہے۔ اس سے یاد داشت کے خلیے متاثر تو ضرور ہوتے ہیں، لیکن ان میں مستقل قسم کی خرابی پیدا نہیں ہوتی۔ یاد رہے کہ یہ وہی دور ہے جب مولانا کے بیٹے ابو صالح کی وفات کے بعد مولانا کو مالی مشکلات درپیش تھیں۔

ڈاکٹر جمعہ خاں کی درست تشخیص اور موثر علاج سے چند ہفتوں میں افاقہ ہونا شروع ہو گیا۔ الفاظ کی یادداشت بحال ہو گئی، جملوں میں ربط پیدا ہو گیا اور افراد کی پہچان لوٹ آئی۔ صحت پاتے ہی مولانا نے اپنے شاگرد خالد مسعود صاحب کو یاد کیا اور انھیں خط لکھوا کر صورت حال سے مطلع کیا۔

احباب کو اندیشہ تھا کہ بیماری سے علمی سرمایہ ضائع نہ ہو گیا ہو۔ چنانچہ ان کی ذہنی صحت جانچنے کے لیے درس قرآن کی محفل کا فیصلہ کیا گیا۔ کراچی میں مقیم مولانا کے دیرینہ دوست حکیم سلطان احمد صاحب کی رہایش پر درس کی یہ نشست رکھی گئی۔ مولانا نے سورۂ حدید کی منتخب آیات کا درس دیا۔ سامعین درس سن کر خوشی سے نہال ہو گئے۔ خالد مسعود صاحب بتاتے ہیں کہ انھیں زندگی کی خوشیوں میں سب سے زیادہ خوشی حکیم سلطان صاحب کے خط سے ہوئی۔ جناب خالد

مسعود صاحب کی روایت کے مطابق خط میں تحریر تھا کہ بیماری نے ان کے علم کو بالکل کوئی نقصان نہیں پہنچایا، درس حسبِ سابق بہت مدلل اور موثر تھا۔

مئی 1972ء میں مولانا لاہور واپس آئے۔ خالد مسعود صاحب ملنے گئے تو انھوں نے کہا کہ انسان کے لیے اللہ تعالیٰ کی سب سے بڑی نعمت عقل ہے۔ اسی کے باعث انسان اس دنیا کی تمام مخلوقات کا سر خیل ہے اور اسی کی وجہ سے وہ خدا کے ہاں اپنے اعمال کا جواب دہ ہے۔ مولانا اس بیماری کا سبق بیان کرتے ہوئے فرماتے کہ اللہ تعالیٰ نے اس بیماری کے ذریعے سے مجھ پر یہ حقیقت واضح کی کہ انسان اپنی جس صلاحیت پر ناز کر سکتا ہے، اللہ تعالیٰ پلک جھپکنے میں اس کو سلب کر سکتا ہے۔ میری بیماری نے میرے اوپر بعض حقائق منکشف کیے ہیں۔ اگر میں اس تجربے سے نہ گزرتا تو ان پر میرا یقین اتنا پختہ نہیں ہو سکتا تھا۔ مثلاً یہ عُقدہ کھلا کہ قرآن پر گہری نظر سے وہ صحیح ایمان پیدا ہوتا ہے، جو مصائب میں سہارا بنتا اور مشکلات میں پریشانی سے بچاتا ہے۔ اگر ایک آزمایش سے گزر کر آدمی کچھ ایسی باتیں سمجھ لے جو بڑھاپے میں سہارا دینے والی ہوں تو یہ قیمت کچھ زیادہ نہیں ہے۔

9/ جون 1972ء کو مولانا نے کئی ماہ بعد نماز جمعہ ادا کی۔ وہ اس پر بہت خوش تھے اور اللہ تعالیٰ کے سامنے سراپا شکر گزار تھے۔ انھوں نے فرمایا:

> ”اگرچہ مجھے یہ تسلی تھی کہ میں بیماری کے باعث نماز جمعہ کی حاضری سے محروم ہوں، لیکن مجھے اس حدیث کی وجہ سے وحشت ہوتی تھی جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جو شخص لگاتار جمعہ کی تین نمازوں میں حاضر نہ ہو تو اللہ کو اس کی کوئی پروا نہیں ہوتی کہ وہ یہودی ہو کر مرتا ہے یا نصرانی ہو کر۔ مجھے پریشانی یہ تھی کہ میں کئی ماہ گزر جانے کے باوجود اس پر قادر نہیں ہو رہا ہوں۔“ (زبانی روایت)

جون میں مولانا کام کرنے کے قابل ہو گئے۔ کہنے لگے کہ اب میری صحت اچھی ہو رہی ہے، لیکن سمجھ میں نہیں آتا کہ اب کام کی کیا شکل ہو گی اور تفسیر کیسے لکھی جائے گی۔ خالد مسعود صاحب نے مشورہ دیا کہ آپ سورۂ کہف اور اس کے بعد کی سورتوں پر غور و فکر کا کام جاری رکھیں۔ حلقۂ تدبر قرآن کے ساتھی بھی انھیں پڑھتے رہا کریں اور ان کی مشکلات کے بارے میں آپ سے سوالات کریں۔ انھوں نے اس مشورے پر عمل کیا اور علمی مجالس منعقد ہونے لگیں۔

3 جولائی سے مولانا نے سورۂ کہف کا درس باقاعدہ دینا شروع کیا اور اس کے لیے ہفتے میں دو دن مخصوص کیے۔ چند ہفتوں کے بعد انھوں نے محسوس کیا کہ اب وہ تفسیر لکھنے کا کام دوبارہ شروع کر سکتے ہیں۔ انھوں نے حلقے کے رفقا کو بھی اس کام میں شریک کیا۔ چنانچہ خالد مسعود، غلام احمد اور محمود احمد لودھی صاحبان کی معاونت سے تفسیر لکھنے کا کام پھر سے شروع ہو گیا۔

لاہور سے گاؤں منتقلی

مولانا کے بڑے بیٹے ابو صالح کی وفات کے بعد ان کے بچے بھی مولانا کی زیر کفالت تھے۔ اس سے مولانا کے مالی حالات بری طرح متاثر ہوئے۔ مولانا لاہور میں ایک کرایے کے مکان میں رہتے تھے۔ مولانا کی ایک سماجی حیثیت بھی تھی۔ چنانچہ شہری زندگی کے رکھ رکھاؤ پر بھی بہت زیادہ خرچ اٹھ رہے تھے۔ پھر 1971ء میں نسیان کی بیماری پر اٹھنے والے اخراجات نے انھیں خاصا مقروض کر دیا تھا۔ ان کی معاشی حالت ایسی نہیں تھی کہ ان کے پاس کوئی جمع شدہ پونجی تھی۔ مولانا کوئی کاروبار یا باقاعدہ ملازمت بھی نہیں کرتے تھے۔ گھر کے سارے اخراجات جو میسر تھا، اس کے سہارے چل رہے تھے۔ ان کا ایمان تھا کہ آدمی کو فکر صرف اپنا فرض ادا کرنے کی ہونی چاہیے۔ اگر وہ اخلاص کے ساتھ اس میں منہمک ہو گا تو اللہ تعالیٰ اس کی کفالت کی ایسی راہیں خود کھول دے گا، جو اس کے وہم و گمان میں بھی نہ ہوں گی۔ اگر اس راہ میں کچھ آزمایشیں پیش آتی ہیں تو ان کا مقصد انسان کی تربیت کرنا ہوتا ہے۔

اس موقع پر آکر مولانا کو صاف نظر آ رہا تھا کہ انھیں ”جو کچھ میسر ہے“ کی بہتر منصوبہ بندی کرنی ہو گی۔ اس کا رستہ انھیں اپنی سسرالی زمین کی طرف سے نظر آیا۔

مولانا کی دوسری اہلیہ محترمہ کے والد چودھری عبد الرحمٰن جالندھر کے قریب ایک گاؤں ”راہوں“ کے ایک بڑے زمین دار تھے۔ تقسیم ہند کے بعد چودھری صاحب کو بدلے میں مختلف مقامات پر زمین الاٹ کی گئی۔ مولانا کے اخراجات کا ایک بڑا حصہ اسی زمین کی پیداوار سے پورا ہوتا تھا۔ یہ زرعی رقبہ بکھرا ہوا تھا۔ مولانا کو اس کا احساس تھا کہ اس کی بہتری کی سبیل کی جا سکتی ہے۔ چنانچہ مولانا کے عزیز دوست اور دیرینہ ساتھی سردار محمد اجمل خان لغاری نے یہ زمین

اشتمال اراضی کے ذریعے سے یکجا کرا دی۔ اب اس کا انتظام آسان ہو گیا۔ پہلے زمین پر کاشت اور پیداوار پر ذاتی توجہ نہ ہوتی۔ یہ معاملات منشی کی زیر نگرانی ہوتے، جس کی وجہ سے منافع کم ہوتا۔ اب جب یہ زمین اکٹھی ہو گئی تو مولانا کے ذہن میں یہ خیال آیا کہ کیوں نہ وہ اپنی زمینوں پر منتقل ہو جائیں۔ مگر اس میں مشکل یہ تھی کہ اس منتقلی سے ایک تو لاہور میں قرآن کی تدریس کا کام بالکل معطل ہو جائے گا اور دوسرے یہ کہ وہ اہلیہ کی زمین پر انحصار کر کے اپنی معاشی ذمہ داری بیگم صاحبہ کو منتقل کرنے والے کہلائیں گے۔ وہ کوئی فیصلہ نہیں کر پا رہے تھے۔ چنانچہ انھوں نے حکیم سلطان احمد سے مشورہ کیا۔ انھوں نے کہا کہ یہ آپ کا ذاتی اور خانگی معاملہ ہے، اس کا فیصلہ حالات کے لحاظ سے ہونا چاہیے۔ مولانا کا خیال تھا کہ اس طرح میں نان و نفقہ کی ذمہ داری اپنی اہلیہ کے اوپر ڈالنے والا بن جاؤں گا۔ حکیم سلطان صاحب نے اس کے خلاف دلیل دیتے ہوئے کہا کہ آپ وہاں فارغ تو نہیں بیٹھیں گے۔ آپ زمین داری کے تمام معاملات خود سنبھالیں گے۔ اس طرح منشیوں کے تقرر کی ضرورت نہیں رہے گی۔ کاشت کی منصوبہ بندی اور نگرانی آپ خود کریں گے۔ اس میں آپ کا وقت اور محنت صرف ہو گی۔ آپ اس کا معاوضہ پانے کے حق دار ہوں گے۔ پھر زمین سے جو پیداوار ہو گی، اس میں آپ کا ذاتی حصہ اچھا خاصا ہو گا۔ یوں آپ اہلیہ سے نان و نفقہ پانے کے الزام سے بری ہوں گے۔ یہ دلائل سننے کے بعد مولانا مطمئن ہو گئے۔

اصل میں مولانا اپنی بیماری اور بیٹے کی وفات سے بہت پہلے ہی اس منصوبے پر سوچتے رہے اور قابل عمل صورت حال پر احباب سے مشورے کرتے رہے تھے۔ انھوں نے 23/ دسمبر 1960ء کو سردار محمد اجمل خان لغاری صاحب کو جو خط لکھا، وہ ملاحظہ ہو:

> ”عنایت نامہ موصول ہوا۔ میں نے یہ فیصلہ تو اس وجہ سے کیا ہے کہ اب اس کے سوا کوئی شکل باعزت گزارے کی نظر نہیں آئی۔ اور یہ بھی ابھی اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ زمین پر سر چھپانے کے لیے کوئی جھونپڑا بن جائے۔ آج کل میں اسی چکر میں ہوں۔ دعا کیجیے کہ میرا یہ ارادہ پورا ہو۔ مجھے توقع ہے کہ محمود صاحب (مولانا کے برادر نسبتی فضل الرحمٰن محمود صاحب مراد ہیں۔ اس وقت تک مولانا کی اہلیہ کی زمین ان کے ساتھ مشترک تھی) نے زمین اگر بغیر کسی جھگڑے کے علیحدہ کر دی تو میں دوسری مشکلات پر قابو پا لوں گا۔ مجھے اپنی زندگی کے اس موڑ پر جو میں بڑھاپے میں کرنے پر مجبور ہوا ہوں، اللہ تعالیٰ کے بعد سب سے زیادہ سہارا

پانے کی جس سے توقع ہے، وہ آپ ہیں۔ مجھے امید ہے کہ آپ اپنے مشوروں سے میرا حوصلہ بڑھاتے رہیں گے۔" (سہ ماہی تدبر، جولائی 1998ء، ص 78)

لاہور سے 20/ جون 1963ء کو سردار محمد اجمل خان لغاری کے نام لکھتے ہیں:

"آپ مجھے دیہات اور دیہاتی زندگی سے نہ ڈرایئے، میں نے اپنی عمر کا بڑا حصہ خالص دیہات میں بسر کیا ہے اور بڑی غریبانہ زندگی گزاری ہے۔ اب بھی گو میں لاہور میں رہتا ہوں، لیکن ایک بالکل طالب علمانہ زندگی رکھتا ہوں۔ بس مشکل یہ ہے کہ میری علمی زندگی کے تقاضے مجھے لاہور کے قیام پر مجبور کرتے ہیں اور معاشی ضروریات "ٹبی بھیکو" (مولانا کے گاؤں رحمان آباد کا پرانا نام) سے باندھے ہوئے ہیں۔ کشمکش یہ ہے کہ نہ پیٹ کو لپیٹ سکتا، نہ روح کو کچل سکتا۔ اب دیکھیے، رب کریم میرے لیے اس کشمکش سے عہدہ برا ہونے کی کیا راہ نکالتے ہیں۔" (سہ ماہی تدبر، جولائی 1998ء، ص 81)

لاہور سے 22/ اگست 1967ء کو محمود احمد لودھی صاحب کو یہ خط لکھا:

"اب میں اکتوبر تک لاہور چھوڑ کر رقبے پر منتقل ہونے کی اسکیم بنا رہا ہوں۔ پیش نظر مصارف کی تخفیف ہے۔ ابھی یہ ارادہ چند دوستوں تک راز ہے اور وہ بھی اس پر مطمئن نہیں ہیں۔ لیکن میں اس کو ذاتی پہلو سے مفید، بلکہ ضروری سمجھتا ہوں۔ توقع ہے کہ اس سے مصارف میں تخفیف ہو گی۔ قرض میں اضافے کا سلسلہ رک جائے گا اور ادائے قرض کے لیے کچھ پس انداز ہو سکے گا۔ علمی اور تعلیمی مقاصد ضرور متاثر ہوں گے، لیکن تفسیر کا کام امید ہے کہ جاری رہ سکے گا۔ اب اس عمر میں ذہنی سکون ضروری ہے جو بہ حالتِ موجودہ میسر نہیں۔ لاہور اچھی جگہ ہے، مگر میرے جیسے شخص کے لیے اس کا رکھ رکھاؤ گراں، بلکہ ناقابل برداشت ہے۔" (سہ ماہی تدبر، جولائی 1998ء، ص 13)

چنانچہ بیماری سے شفا پانے کے بعد انھوں نے جب گاؤں منتقل ہونے کا حتمی فیصلہ کر لیا تو اپنے ارادے سے ڈاکٹر عبد اللطیف کو 23/ جنوری 1973ء میں لکھے خط سے مطلع کیا:

"اب میں نے یہ ارادہ کیا ہے کہ لاہور چھوڑ کر ایک دیہات میں چلا جاؤں۔ وہاں میری بیوی کا ایک مختصر رقبہ زمین ہے۔ اس پر ایک جھونپڑا بنا کر بقیہ زندگی وہیں گزارنے اور جب تک قوت ساتھ دے تفسیر لکھنے کا ارادہ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ لاہور میں اب میری دل چسپی کی کوئی چیز نہیں رہی۔ ڈاکٹر اسرار صاحب کی معیت میں جو کام شروع کیا تھا اس کو انھوں نے

بالکل تلپٹ کر کے اپنا ذاتی کام بنا لیا ہے اور نہ میں ان کو سمجھانے میں کامیاب ہو سکا اور نہ میرے دوسرے ثقہ اور ذی علم احباب اس میں کامیاب ہو سکے۔ اس وجہ سے ہم سب نے اس سے علیحدگی اختیار کر لی۔

میں لاہور میں اسی کام کی خاطر اٹکا ہوا تھا، ورنہ یہاں کی کثیر المصارف زندگی میرے تحمل سے باہر تھی۔ چنانچہ میں قرض دار بھی ہو گیا۔ یہاں میری کوئی ذاتی آمدنی نہیں ہے۔ میری کتابیں بھی میرے لیے کسی دنیوی منفعت کا ذریعہ نہیں بنیں اور اب تو ڈاکٹر صاحب ان پر اس طرح مسلط ہونے کی کوشش کر رہے ہیں کہ مستقبل میں بھی ان سے مجھے کسی فائدے کی امید نہیں۔ میرا گزارہ یا تو زمین کی آمدنی سے ہو رہا تھا یا آپ مدد فرماتے تھے۔ زمین کی آمدنی بس اتنی ہے کہ زمین پر رہ کر تو اس سے روٹی کھا سکتا ہوں، لیکن لاہور شہر کے مصارف اس سے پورے نہیں ہو سکتے۔ اس وجہ سے اب میرے لیے واحد راستہ یہی ہے کہ وہیں چلا جاؤں۔ وہاں امید ہے کہ تفسیر کا کام زیادہ اطمینان سے کر سکوں گا۔ یہاں بہت سا وقت لوگوں سے ملنے جلنے میں بھی صرف ہو جاتا ہے۔

میری کتابوں کے چھپنے کا معاملہ اب بالکل مجہول ہو گیا ہے۔ میرے پاس ایسے ذرائع نہیں کہ میں ان کو چھپوا سکوں اور ڈاکٹر صاحب پر مجھے اعتماد نہیں رہا۔ اس وجہ سے اب اس معاملے کو خدا کے حوالے کرتا ہوں۔ اگر اس کی مرضی ہو گی تو ان کے چھپنے کی کوئی صورت پیدا ہو جائے گی، ورنہ اپنے رب کے فیصلہ پر راضی ہوں۔ البتہ لکھنا میری ذمہ داری ہے اور یہ کام میں آخر دم تک ان شاء اللہ کرتا رہوں گا چونکہ آپ اس کام کے سب سے بڑے معاون اور قدردان ہیں، اس وجہ سے آپ کو آگاہ کرنا ضروری ہوا۔‘‘ (سہ ماہی تدبر، جولائی 1998ء، ص 80)

[باقی]

حالات و وقائع

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

شاہد محمود

خبرنامہ ”المورد امریکہ“

[جولائی 2026ء]

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی پر ڈاکومنٹری

غامدی سینٹر کے زیرِ اہتمام جلیل القدر علمی و سیاسی شخصیات پر ڈاکومنٹریز بنانے کے سلسلے کی چوتھی کڑی ریلیز کر دی گئی ہے۔ 1 گھنٹا 10 منٹ پر محیط اس نئی ڈاکومنٹری کا عنوان ”سید ابوالاعلیٰ مودودی: غلبۂ اسلام کی تحریک کا سالارِ اعلیٰ“ ہے۔ اس میں مولانا کی پیدایش سے لے کر تقسیم ہند تک کے واقعات، ان کے فکری رجحانات اور ”جماعت اسلامی“ کی فکری اور عملی جدوجہد کا بہت تفصیل سے جائزہ لیا گیا ہے۔ یہ اس ڈاکومنٹری کا پہلا حصہ ہے۔ دوسرے حصے میں پاکستان کے بعد کے حالات کا جائزہ لیا جائے گا۔ اس ڈاکومنٹری کی تحقیق و تحریر کی ذمہ داری کے فرائض نعیم احمد بلوچ صاحب نے سرانجام دیے ہیں اور آواز ہمایوں مجاہد تارڑ صاحب کی ہے۔ اس سے پہلے غامدی سینٹر سے مولانا وحید الدین خان، علامہ شبلی نعمانی اور مولانا ابوالکلام آزاد پر ڈاکومنٹریز ریلیز کی جا چکی ہیں۔

”کیا صرف غامدی صاحب کا فہمِ قرآن درست ہے؟“

جون 2026ء میں محمد حسن الیاس صاحب نے لندن میں معروف مصنف اور صحافی عظیم

الرحمٰن عثمانی صاحب کے ساتھ ایک علمی نشست ریکارڈ کرائی۔ اس میں انھوں نے نئے علمی زاویوں کے سامنے آنے پر روایتی مذہبی طبقے کے تحفظات اور ان کی علمی پوزیشن کا حقیقت پسندانہ جائزہ لیا۔ اس مکالمے میں علم کی دنیا میں اختلافِ رائے کی اہمیت، غامدی صاحب کے بیانیے پر اٹھنے والے اعتراضات اور مسلم معاشرے میں فتوے بازی کے بجائے علمی اخلاص کو سمجھنے کی ضرورت پر تبادلۂ خیال کیا گیا۔ اس نشست کی ریکارڈنگ غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔

”وائس آف ریسرچ“

”وائس آف ریسرچ“ کے نام سے غامدی سینٹر کے شروع کیے گئے آن لائن سیمینارز کا سلسلہ جاری ہے۔ ان سیمینارز میں محققین اور اسکالرز اپنی تحقیق پیش کرتے ہیں۔ اس کا مقصد تحقیقی مزاج، مکالمے کے فروغ اور تنقیدی سوچ کے ذریعے سے تحقیقی ماحول پیدا کرنا ہے۔ گذشتہ ماہ ڈاکٹر صہیب خالق نے ”مسلم جمہوریت کے لیے ادارہ جاتی یا نظریاتی راستے“ کے موضوع پر گفتگو کی۔ اس سیمینار میں زیر بحث آنے والے چند اہم سوالات یہ ہیں: کیا اسلامی تہذیب جدید دنیا کے ساتھ ہم آہنگ ہے؟ کچھ مسلم ممالک میں جمہوریت کا وجود کیوں ہے، جب کہ دوسروں میں نہیں ہے؟ اور ایک جدید مسلم ریاست میں ایمان، رواداری اور آزادی ایک ساتھ کیسے رہ سکتے ہیں؟ ان سیمینارز کی ریکارڈنگ غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر موجود ہے۔

غامدی سینٹر کے بنگلہ زبان میں نئے ڈیجیٹل پلیٹ فارمز کا آغاز

غامدی سینٹر نے عالمی سطح پر فہمِ دین کی ترویج کے لیے اپنے نیٹ ورک کو وسعت دیتے ہوئے گذشتہ ماہ بنگلہ زبان بولنے والے ناظرین کے لیے فیس بک، انسٹاگرام اور یوٹیوب پر نئے آفیشل چینلز کا باقاعدہ آغاز کر دیا ہے۔ ان تمام پلیٹ فارمز پر بنگلہ زبان میں ڈب کیا گیا علمی و تعلیمی مواد مستقل بنیادوں پر اپلوڈ کیا جا رہا ہے تاکہ بنگلہ زبان سے وابستہ افراد اسلام کے متوازن فکری مباحث سے براہِ راست مستفید ہو سکیں۔ دل چسپی رکھنے والے حضرات ان نئے چینلز اور اپڈیٹس تک رسائی کے لیے غامدی سینٹر کے آفیشل سوشل میڈیا ہینڈلز وزٹ کر سکتے ہیں۔

ہفتہ وار درسِ قرآن و حدیث

جون 2026ء میں غامدی سینٹر کے زیر اہتمام جاری غامدی صاحب کے لائیو درسِ قرآن و حدیث کی نشستوں میں غامدی صاحب نے سورۂ شعراء کی آیات 116 تا 227 اور سورۂ نمل کی آیات 1 تا 8 کا درس دیا، جب کہ درس حدیث کی نشستوں میں زیر بحث آنے والے چند اہم نکات یہ ہیں: ''نماز کی مختلف دعائیں''، ''نماز میں خدا کی حمد و ثنا کی فضیلت''، ''تکبیر کے بعد دعا'' اور ''رسول اللہ کی دعائیں''۔ قرآن و حدیث کے دروس کی ان نشستوں کو غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر دیکھا جا سکتا ہے۔

''افکارِ غامدی''

سید منظور الحسن صاحب کا ہفتہ وار یوٹیوب پروگرام ''افکارِ غامدی'' غامدی صاحب کے نظریات کو عام فہم اور مختصر اسلوب میں پیش کرنے کا ایک اہم ذریعہ ہے۔ جون 2026ء کے دوران میں نشر ہونے والی نشستوں میں متعدد علمی و فکری موضوعات پر گفتگو کی گئی، جن میں مشرک کے اچھے اعمال کی جزا، عقیدے اور عمل کے گناہ کا فرق، اللہ تعالیٰ کی بے نیازی کا حقیقی مفہوم اور اجتہادی کاموں سے متعلق بڑی غلط فہمیوں جیسے اہم موضوعات شامل ہیں۔ ان پروگراموں کی ریکارڈنگ کو غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔

''استفسار: ڈاکٹر عمار خان ناصر کے ساتھ''

''استفسار: ڈاکٹر عمار خان ناصر کے ساتھ'' غامدی سینٹر کے اسکالر ڈاکٹر عمار خان ناصر کا سوال و جواب پر مبنی پروگرام ہے، جس میں وہ لوگوں کی طرف سے موصول ہونے والے سوالات کے جواب دیتے ہیں۔ جون 2026ء کی نشستوں میں زیر بحث آنے والے چند اہم سوالات یہ ہیں: رؤیت باری تعالیٰ کا ذکر قرآن مجید میں کیوں نہیں؟ کیا صحیحین میں موجود روایات باللفظ ہیں؟ حدیث اور سنت کی درجہ بندی کیسے ہو گی؟ اور کیا نظم قرآن کا تصور خارج سے قرآن پر مسلط کیا گیا ہے؟ ان نشستوں کی ریکارڈنگ کو غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔

Ask Ghamidi

غامدی صاحب سے براہِ راست دینی و اخلاقی موضوعات پر رہنمائی حاصل کرنے کے لیے غامدی سینٹر کے زیرِ اہتمام ہر ماہ ایک آن لائن نشست منعقد کی جاتی ہے۔ اس نشست کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ لوگ اپنے ذہنوں میں پیدا ہونے والے سوالوں کے جواب براہ راست غامدی صاحب سے حاصل کر سکیں۔ جون 2026ء کی نشست میں پوچھے جانے والے چند اہم سوالات یہ ہیں: حضرت آدم واپس جنت میں کیوں نہیں گئے؟ جانوروں کو ذبح کرنے کا اخلاقی جواز کیا ہے؟ کیا دنیوی زندگی بہتر بنانے کی کوشش نہ کرنے پر بھی مواخذہ ہو گا؟ اور اسقاط حمل کب جائز ہے؟ ان نشستوں کی ریکارڈنگ غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر موجود ہے۔

”ناحق زیادتی کی حرمت“

مدیرِ ”اشراق، امریکہ“ سید منظور الحسن صاحب نے اپنے اس مضمون میں قرآنی آیات کی روشنی میں ’بغی‘، یعنی ناحق زیادتی کی حقیقت اور اس کی مختلف اخلاقی و شرعی صورتوں پر تفصیلی بحث کی ہے۔ انھوں نے واضح کیا ہے کہ اپنی طاقت یا اثر و رسوخ کا ناجائز فائدہ اٹھاتے ہوئے حدود سے تجاوز کرنا اور دوسروں کے حقوق پر دست درازی کرنا ایک بدترین گناہ ہے، جو ظلم، سرکشی اور ضد و تکبر کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ مضمون میں بتایا گیا ہے کہ قتل، چوری، سود، جوا، غصبِ مال اور فساد فی الارض جیسی تمام برائیاں اسی حرمت کے دائرے میں آتی ہیں۔ یہ مضمون ماہنامہ ”اشراق، امریکہ“ کے گذشتہ ماہ کے شمارے میں ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔

قرآن فہمی کے لیے عربی زبان کورس کا آغاز

غامدی سینٹر نے قرآنِ مجید کو براہِ راست سمجھنے کے لیے ”نحو اور صرف کے ذریعے سے فہمِ قرآن“ کے نام سے عربی زبان کا ایک پروگرام متعارف کرایا ہے۔ اس کورس کا مرکزی ہدف طلبہ کو عربی زبان کے بنیادی قواعد، یعنی نحو اور صَرف سے اس انداز میں روشناس کرانا ہے تاکہ وہ قرآنِ

کریم کے مفاہیم کو خود سمجھنے کے قابل ہو سکیں۔ یہ پروگرام ان افراد کے لیے انتہائی مفید ہے، جو روایتی ترجمے پر انحصار کرنے کے بجائے زبان کی گہرائی کے ذریعے سے کلامِ الٰہی سے براہِ راست تعلق قائم کرنا چاہتے ہیں۔ دل چسپی رکھنے والے حضرات اس کورس کی مزید تفصیلات کے لیے غامدی سینٹر کی ویب سائٹ پر وزٹ کر سکتے ہیں۔

”خیارِ مجلس: حدیث اور فقہی تعبیرات“

محمد حسن الیاس صاحب نے اپنے اس مضمون میں خرید و فروخت کے بعد سودا منسوخ کرنے کے اختیار سے متعلق روایتی فقہی موقف پر علمی نقد کیا ہے۔ انھوں نے غامدی صاحب کے نقطۂ نظر کی روشنی میں اس بات کو واضح کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ان ہدایات کا اصل مقصد لین دین میں کسی لکیر کے فقیر بننے کے بجائے عدل، خیر خواہی اور رفعِ نزاع ہے۔ جدید دور کے تجارتی ضوابط یا تحریری معاہدے اگر منسوخیِ بیع کی کوئی واضح صورت مقرر کر دیں تو معاملہ اسی عرف کے تحت ہو گا، کیونکہ دین کا اصل مدعا معاملات میں محض قانونی گرفت کے بجائے اخلاقی مروت اور سہولت پیدا کرنا ہے۔ یہ مضمون ماہنامہ ”اشراق، امریکہ“ کے جون 2026ء کے شمارے میں ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔

”تفہیم الآثار“ سیریز

غامدی سینٹر کے زیرِ اہتمام صحابہ و تابعین کے آثار کی شرح و وضاحت اور منتخب آثار پر مبنی سوال و جواب کے لیے پروگرام ”تفہیم الآثار“ کی ریکارڈنگ کا سلسلہ جاری ہے۔ جون 2026ء کی نشستوں میں ”حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کا فہمِ قرآن“، ”حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کا فہمِ قرآن“ اور ”تفسیر بالراے کا حکم“ جیسے اہم موضوعات کو زیرِ بحث لایا گیا۔ دل چسپی رکھنے والے ناظرین ان پروگراموں کی ریکارڈنگ غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر دیکھ سکتے ہیں۔

”سوال و جواب حسن الیاس کے ساتھ“

معروف یوٹیوب چینل ”مسلم ٹوڈے“ پر نشر ہونے والے پروگرام ”Ask Hassan Ilyas“ میں محمد حسن الیاس صاحب نے جون 2026ء کی نشستوں میں کئی اہم علمی و فکری سوالات کے تفصیلی جوابات دیے۔ اس دوران میں جن اہم موضوعات پر گفتگو کی گئی، ان میں لائف انشورنس سے متعلق اسلامی احکام، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہادات، خدا کے زمان و مکان سے ماورا ہونے کی حقیقت اور اسلام میں گرگٹ کو مارنے کے حکم سے متعلق روایات کی اصل حیثیت شامل ہیں۔ اس پروگرام کی ریکارڈنگ غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر موجود ہے۔

”اخلاق اور اخلاقیات“

جدید تعلیم یافتہ طبقے کو جاوید احمد غامدی صاحب کے افکار اور ان کی کتاب ”میزان“ کے مباحث سے متعارف کرانے کے لیے شہزاد سلیم صاحب کی علمی نشستوں کا سلسلہ جاری ہے۔ اس سلسلے کو آگے بڑھاتے ہوئے جون 2026ء میں ”اخلاق اور اخلاقیات“ کے موضوع پر ایک لیکچر ریکارڈ کیا گیا ہے۔ ان لیکچرز کی ریکارڈنگ کو غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔

غامدی سینٹر کی آن لائن خانقاہ

انسانی نفس کی اصلاح اور اخلاقی تربیت کے مقصد سے غامدی سینٹر نے ایک خصوصی تربیتی پروگرام ”آن لائن خانقاہ“ متعارف کرایا ہے۔ اس ہفتہ وار نشست میں معز امجد صاحب تزکیۂ نفس کے بنیادی اصولوں پر روشنی ڈالنے کے ساتھ ساتھ شرکا کے سوالات کے تسلی بخش جوابات بھی دیتے ہیں۔ گذشتہ ماہ منعقد ہونے والے پروگراموں میں نماز کے اعمال و اذکار، نماز کے ذریعے سے ذکرِ دوام کی تربیت اور دل کا غصہ کیسے ختم کریں جیسے موضوعات کو زیر بحث لایا گیا۔ آن لائن خانقاہ کی ان نشستوں کی ریکارڈنگ غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر دیکھی جا سکتی ہے۔

”اسلام اسٹڈی سرکل“

شہزاد سلیم صاحب ”اسلام اسٹڈی سرکل“ کے عنوان سے ہر ماہ ایک سیشن کا انعقاد کرتے ہیں۔ اس میں وہ مختلف دینی، اخلاقی اور سماجی موضوعات پر قرآن و حدیث کی روشنی میں گفتگو کرتے ہیں۔ یہ سیشن تین حصوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ جون 2026ء میں اس پروگرام میں قرآن مجید، حدیث اور بائیبل کے جن موضوعات پر بات کی گئی، ان کے عنوانات بالترتیب یہ ہیں: ”نماز: گناہوں کو مٹانے والی“، ”الزامات سے بچنا“ اور ”اللہ سے محبت“۔ مزید برآں، نشست کے آخر میں موضوعات سے متعلق پوچھے جانے والے سوالوں کے جواب دیے گئے۔ اس نشست کی ریکارڈنگ غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔

سنڈے اسکول کے لیے داخلوں کا آغاز

غامدی سینٹر کے زیر اہتمام بچوں کی فکری و اخلاقی تربیت کے لیے ”سنڈے اسکول 2026ء“ پروگرام کا انعقاد کیا جا رہا ہے۔ اس تعلیمی پروگرام کا بنیادی مقصد بچوں کو دل چسپ انداز میں اسلام کے حقیقی تصورات سے روشناس کرانا ہے۔ اسکول کے نصاب میں خاص طور پر قرآن مجید، سیرتِ طیبہ اور بنیادی اسلامی اقدار کو شامل کیا گیا ہے، تاکہ طلبہ اپنے دین کی واضح سمجھ بوجھ حاصل کرنے کے ساتھ ساتھ مضبوط کردار کے مالک بن سکیں۔ پروگرام کے لیے باقاعدہ داخلوں کا آغاز جولائی 2026ء سے ہو رہا ہے۔ مزید تفصیلات اور رجسٹریشن کے لیے غامدی سینٹر کی آفیشل ویب سائٹ وزٹ کی جاسکتی ہے۔

23 اعتراضات سیریز کا انگریزی زبان میں خلاصہ

شہزاد سلیم صاحب 23 اعتراضات کی ویڈیو سیریز میں اب تک کے زیر بحث آنے والے تمام موضوعات کا انگریزی زبان میں خلاصہ بیان کر رہے ہیں۔ گذشتہ ماہ شہزاد سلیم صاحب نے 23 اعتراضات کی سیریز میں زیر بحث آنے والے موضوع ”قراءت کا اختلاف“ کا خلاصہ بیان کیا۔

ان نشستوں کا مقصد اب تک ہونے والی طویل گفتگو کو مختصر اور جامع صورت میں انگریزی داں طبقے تک پہنچانا ہے۔ ان نشستوں کی ریکارڈنگ غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر موجود ہے۔

مولانا امین احسن اصلاحی اور ڈاکٹر اسرار احمد میں اختلاف کی حقیقت

نعیم احمد بلوچ صاحب ماہنامہ ''اشراق، امریکہ'' میں ''حیات امین'' کے نام سے مولانا امین احسن اصلاحی کی سوانح عمری لکھ رہے ہیں۔ جون 2026ء میں شائع ہونے والی قسط میں انھوں نے ڈاکٹر اسرار احمد صاحب کے ساتھ مولانا کے تعلق خاطر اور اختلافات پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ مصنف نے ان سارے حالات کا تفصیلی جائزہ لیا ہے، جن سے یہ تعلق آخر میں انقطاع تک پہنچا۔

''علم و حکمت: غامدی کے ساتھ''

جون 2026ء میں ''دنیا نیوز'' پر نشر ہونے والے غامدی صاحب کے ہفتہ وار پروگرام ''علم و حکمت: غامدی کے ساتھ'' میں زیر بحث آنے والے چند اہم سوالات یہ ہیں: تنگ نظر اور جھگڑالو پڑوسی کے ساتھ کیا معاملہ کرنا چاہیے؟ حضرت عمر نے کمیٹی میں اپنے بیٹے کو کیوں شامل نہ کیا؟ کیا پیغمبر کی تکذیب کرنے والی قوم بھی عذاب کی مستحق بن جاتی ہے؟ اور سورۂ فلق اور سورۂ ناس کی شان نزول کیا ہے؟ ان پروگراموں کی ریکارڈنگ ادارے کے یوٹیوب چینل پر دیکھی جا سکتی ہے۔

شہزاد سلیم صاحب کے آن لائن نجی مشاورتی سیشن

شہزاد سلیم صاحب کے آن لائن مشاورتی سیشنز خاندانی اور سماجی الجھنوں کا شکار افراد کو ایک موثر اخلاقی و شرعی حل فراہم کر رہے ہیں۔ یہ نشستیں خاص طور پر ان لوگوں کی مدد کے لیے ڈیزائن کی گئی ہیں، جو اپنے نجی معاملات میں ایک معتبر اور مخلصانہ رائے کے خواہش مند ہیں۔ جون 2026ء میں منعقد ہونے والے 30 سے زائد سیشنز میں بنیادی توجہ والدین کی مشکلات اور نوجوان نسل کی نفسیاتی و تربیتی الجھنوں پر دی گئی تا کہ ان کا عملی حل نکالا جا سکے۔

دینی آرا پر مبنی فتاویٰ کا اجرا

شرعی مسائل کے عصری اور قانونی اطلاقات کے لیے ”غامدی سینٹر آف اسلامک لرننگ، المورد امریکہ“ عالمی سطح پر مسلمانوں کی فکری رہنمائی کا فریضہ انجام دے رہا ہے۔ اسی تناظر میں گذشتہ ماہ نکاح، طلاق، وراثت اور روزمرہ کے معاشی و معاشرتی مسائل سے متعلق متعدد فتاویٰ جاری کیے گئے۔ یہ فتاویٰ محمد حسن الیاس صاحب نے جناب جاوید احمد غامدی کے فکر کی روشنی میں مرتب کیے۔ واضح رہے کہ فتویٰ ایک دینی رائے کا نام ہے، یہ کوئی قانونی حکم نامہ یا عدالتی فیصلہ نہیں ہوتا۔

”البیان“ کی انگریزی زبان میں تدریس

شہزاد سلیم صاحب نے غامدی صاحب کی تفسیر ”البیان“ کی انگریزی زبان میں تدریس کا سلسلہ جاری رکھتے ہوئے جون 2026ء میں سورۂ توبہ کی آیات 13 تا 63 کا درس دیا۔ اس تدریسی کاوش کا بنیادی مقصد عالمی سطح پر انگریزی داں اہلِ علم کو قرآن مجید کے جدید اور منفرد فہم سے براہِ راست مستفید ہونے کا موقع فراہم کرنا ہے۔ ان تمام دروس کی ریکارڈنگ غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔