زیر سرپرستی

جاوید احمد غامدی

ریاست ہائے متحدہ امریکہ

ماہنامہ اشراق

ستمبر 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
امریکہ
ریاست ہائے متحدہ

جلد 4 شمارہ 9 ستمبر 2026ء ربیع الاول / ربیع الثانی 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

بدعت کی حرمت — سید منظور الحسن — 3

قرآن کی ”حور“ کیا کوئی الگ مخلوق ہے؟ — محمد حسن الیاس — 9

مقامات

شریعت میں تبدیلی — جاوید احمد غامدی — 14

قرآنیات

البیان: النساء 4: 19-28 (3) — جاوید احمد غامدی — 18

معارف نبوی

احادیث — محمد حسن الیاس — 22

آثارِ صحابہ

جزیرۂ عرب سے یہود و نصاریٰ کا اخراج (23) — ڈاکٹر عمار خان ناصر — 24

www.ghamidi.org

غامدی سینٹر آف اسلامک لرننگ، المورد امریکہ

دین و دانش

اسراو معراج: تفہیم و تبیین جاوید احمد غامدی (14)	سید منظور الحسن	36

نقد و نظر

تخلیق آدم	محمد حسن الیاس	44
نومولود کے کان میں اذان واقامت کہنے کی شرعی حیثیت (3)	ڈاکٹر محمد عامر گزدر	61

نقطۂ نظر

علاماتِ قیامت اور تاریخی واقعات: بائیبل اور قرآن کی روشنی میں (16)	محمد سعد سلیم	68

مکالمات

مطالعۂ مسندِ احمد (12)	ڈاکٹر عمار خان ناصر / ڈاکٹر سید مطیع الرحمٰن	75

اصلاح و دعوت

اداروں کی کثرت کے باوجود	محمد ذکوان ندوی	85

سیر و سوانح

حیاتِ امین (36)	نعیم احمد بلوچ	87

ادبیات

حیرہ، غسّان اور کندہ (2)	ڈاکٹر خورشید رضوی	94
عربی میں علمِ عروض کی ایجاد: ایک سر دیاتی مطالعہ	عمر فاروق	100
نعت	ڈاکٹر خورشید رضوی	110
”بحضور رسالت مآب“	جاوید احمد غامدی	111

حالات و وقائع

خبر نامہ ”المورد امریکہ“	شاہد محمود	113

سید منظور الحسن

بدعت کی حرمت

اللہ تعالیٰ نے اخلاقیات کے دائرے کی پانچ چیزوں — فواحش، حق تلفی، ناحق زیادتی، شرک اور بدعت — کو حرام قرار دیا ہے۔ سورۂ اعراف میں ارشاد فرمایا ہے:

قُلۡ اِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّیَ الۡفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنۡهَا وَ مَا بَطَنَ وَ الۡاِثۡمَ وَ الۡبَغۡیَ بِغَیۡرِ الۡحَقِّ وَ اَنۡ تُشۡرِكُوۡا بِاللّٰهِ مَا لَمۡ یُنَزِّلۡ بِهٖ سُلۡطٰنًا وَّ اَنۡ تَقُوۡلُوۡا عَلَی اللّٰهِ مَا لَا تَعۡلَمُوۡنَ.(33:7)

”کہہ دو، میرے پروردگار نے تو صرف فواحش کو حرام کیا ہے، خواہ وہ کھلے ہوں یا چھپے اور حق تلفی اور ناحق زیادتی کو حرام کیا ہے اور اِس کو کہ تم اللہ کے ساتھ کسی کو شریک ٹھیراؤ، جس کے لیے اُس نے کوئی سند نازل نہیں کی اور اِس کو کہ تم اللہ پر افترا کر کے کوئی ایسی بات کہو جسے تم نہیں جانتے۔“

اِن پانچ محرمات میں سے پانچویں چیز بدعت ہے۔

اللہ اور اُس کے رسول کی سند کے بغیر کسی بات کو دین کے طور پر پیش کرنا بدعت ہے۔ قرآنِ مجید

میں اِس کے لیے عموماً 'افترٰی علی اللہ الکذب' کا اسلوب اختیار ہوا ہے۔[1] اپنی حقیقت کے لحاظ سے یہ بغی، یعنی ناحق زیادتی ہے، جسے اِس کی غیر معمولی شناعت کی بنا پر منفرد حرمت کے طور پر بیان کیا ہے۔

آلِ عمران میں ارشاد فرمایا ہے:

فَمَنِ افۡتَرٰی عَلَی اللّٰہِ الۡکَذِبَ مِنۡۢ بَعۡدِ ذٰلِکَ فَاُولٰٓئِکَ ہُمُ الظّٰلِمُوۡنَ. (94:3)	”پھر اِس کے بعد بھی جو لوگ اللہ پر جھوٹ باندھیں، وہی ظالم ہیں۔“

سورۂ انعام میں اِن کے ساتھ 'لِیُضِلَّ النَّاسَ بِغَیۡرِ عِلۡمٍ' کے الفاظ شامل کر کے یہ واضح کر دیا ہے کہ اِس کا مقصد لوگوں کو گم راہ کرنا ہے اور اِس کی حقیقت سراسر جھوٹ ہے۔ فرمایا ہے:

فَمَنۡ اَظۡلَمُ مِمَّنِ افۡتَرٰی عَلَی اللّٰہِ کَذِبًا لِّیُضِلَّ النَّاسَ بِغَیۡرِ عِلۡمٍ ؕ اِنَّ اللّٰہَ لَا یَہۡدِی الۡقَوۡمَ الظّٰلِمِیۡنَ. (144:6)	”پھر اُس شخص سے بڑھ کر ظالم کون ہو گا، جو اللہ پر جھوٹ باندھے، اِس لیے کہ بغیر کسی علم کے لوگوں کو گم راہ کرے؟ اللہ ایسے ظالم لوگوں کو کبھی راستہ نہیں دکھائے گا۔“

سورۂ نحل (16) کی آیت 116 سے اِس کی مذکورہ حقیقت پوری طرح مبرہن ہو کر سامنے آ جاتی ہے۔ ارشاد ہے:

وَ لَا تَقُوۡلُوۡا لِمَا تَصِفُ اَلۡسِنَتُکُمُ الۡکَذِبَ ہٰذَا حَلٰلٌ وَّ ہٰذَا حَرَامٌ لِّتَفۡتَرُوۡا عَلَی اللّٰہِ الۡکَذِبَ ؕ اِنَّ الَّذِیۡنَ یَفۡتَرُوۡنَ عَلَی اللّٰہِ الۡکَذِبَ لَا یُفۡلِحُوۡنَ.	”تم اپنی زبانوں کے گھڑے ہوئے جھوٹ کی بنا پر یہ نہ کہو کہ یہ حلال ہے اور یہ حرام ہے کہ اِس طرح اللہ پر جھوٹ باندھنے لگو۔ یاد رکھو، جو لوگ

[1] 'افترٰی' کے معنی گھڑنے، تراشنے اور گانٹھنے کے ہیں۔ یہ جب قول کے ساتھ آئے تو اِس کا مطلب بات گھڑنا ہوتا ہے۔ کذب کے ساتھ آئے تو جھوٹ باندھنے کے مفہوم کو ظاہر کرتا اور نتیجتاً الزام، تہمت اور بہتان طرازی کے مفہوم کو شامل ہوتا ہے۔ اِس اسلوب میں یہ اِس قدر معروف اور مستعمل ہے کہ اکثر کذب اور قول سے مجرد استعمال ہو کر بھی تہمت لگانے اور جھوٹ گھڑنے کے مفہوم پر دلالت کرتا ہے۔

اللہ پر جھوٹ باندھیں گے، وہ ہر گز
فلاح نہ پائیں گے۔“

اِس تفصیل سے واضح ہے کہ افترا علی اللہ سے مراد وہ صریح جھوٹ ہے، جو لوگ اپنی زبانوں سے گھڑتے اور اُسے اللہ کی نسبت سے حلال و حرام کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ امام امین احسن اصلاحی لکھتے ہیں:

”'لِمَا تَصِفُ اَلۡسِنَتُكُمُ الۡكَذِبَ' یعنی جن کے باب میں محض تمھاری اپنی زبان کے جھوٹے اور بے بنیاد دعوے ہیں، اِن کے حق میں تمھارے پاس خدا کی طرف سے کوئی دلیل نہیں ہے۔ 'لِّتَفۡتَرُوۡا عَلَى اللّٰهِ الۡكَذِبَ' یعنی اپنے جی سے حلال و حرام قرار دینا کوئی معمولی بات نہیں ہے، بالآخر یہ بات خدا پر جھوٹے افترا تک منتہی ہوتی ہے، جو شدید ترین جرائم میں سے ہے۔“
(تدبر قرآن 4/ 460)

سورۂ اعراف کی آیۂ زیر بحث میں 'اَنۡ تَقُوۡلُوۡا عَلَى اللّٰهِ مَالَا تَعۡلَمُوۡنَ' کے الفاظ 'افۡتَرٰى عَلَى اللّٰهِ الۡكَذِبَ'، ہی کے مفہوم پر مبنی ہیں۔ قرآنِ مجید نے دوسرے مقام پر 'قول علی اللہ' کے اسلوب کی 'افتریٰ علی اللہ' سے تفسیر کرکے خود یہ حقیقت واضح فرمادی ہے۔ ارشاد ہے:

قَالُوا اتَّخَذَ اللّٰهُ وَلَدًا سُبۡحٰنَهٗ ؕ هُوَ الۡغَنِىُّ ؕ لَهٗ مَا فِى السَّمٰوٰتِ وَ مَا فِى الۡاَرۡضِ ؕ اِنۡ عِنۡدَكُمۡ مِّنۡ سُلۡطٰنٍۢ بِهٰذَا ؕ اَتَقُوۡلُوۡنَ عَلَى اللّٰهِ مَا لَا تَعۡلَمُوۡنَ. قُلۡ اِنَّ الَّذِيۡنَ يَفۡتَرُوۡنَ عَلَى اللّٰهِ الۡكَذِبَ لَا يُفۡلِحُوۡنَ. (یونس10: 68-69)

”اِنھوں نے کہا ہے کہ خدا نے اولاد بنارکھی ہے۔ وہ اِس سے پاک ہے (کہ کسی کو اولاد بنائے)۔ وہ ایسی ہر چیز سے بے نیاز ہے۔ زمین اور آسمانوں میں جو کچھ ہے، سب اُسی کا ہے۔ تمھارے پاس اِس کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ کیا تم خدا پر ایسی بات لگاتے ہو، جس کا تم علم نہیں رکھتے؟ کہہ دو، (اے پیغمبر) کہ جو اللہ پر جھوٹ لگاتے ہیں، وہ ہر گز فلاح نہیں پائیں گے۔“

استاذِ گرامی نے لکھا ہے کہ 'قول علی اللہ' کا اسلوب 'افتریٰ علی اللہ' پر متضمن ہے اور اِس کا مفہوم اللہ کے نام پر جھوٹ گھڑتے ہوئے حلال کو حرام اور حرام کو حلال قرار دینا اور ایسی

شریعت تصنیف کرنا ہے، جس کا اللہ اور اُس کے دین سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”اصل الفاظ ہیں: 'اَنْ تَقُوْلُوْا عَلَى اللّٰهِ مَالَا تَعْلَمُوْنَ'۔ 'تَقُوْلُوْا' کے بعد 'عَلٰی' کا صلہ بتا رہا ہے کہ یہاں تضمین ہے، یعنی 'مُفْتَرِیْنَ عَلَى اللّٰهِ'۔ اپنی طرف سے حلال و حرام کے فتوے دیے جائیں یا اپنی خواہشات کی پیروی میں بدعتیں ایجاد کی جائیں یا اپنی طرف سے شریعت تصنیف کی جائے اور اُسے خدا سے منسوب کر دیا جائے تو یہ سب چیزیں اِسی کے تحت ہوں گی۔“(البیان 2/150)

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اِسی کو ”دین میں نئی بات نکالنا“ کے الفاظ سے تعبیر کیا ہے اور واضح فرمایا ہے کہ اِس طرح کی ہر چیز کو رد کر دیا جائے۔ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا بیان کرتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من أحدث فی أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد. (احمد، رقم 26329)	”جس نے ہمارے اِس دین میں کوئی نئی بات نکالی، وہ رد کر دی جائے گی۔“

روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ خطبۂ جمعہ میں آپ بدعت کی شناعت کو واضح کرنے کے لیے اکثر یہ الفاظ ارشاد فرماتے تھے:

من يهد الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادی له، إن أصدق الحديث كتاب الله، وأحسن الهدى هدى محمد، وشر الامور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة فی النار. (السنن الکبریٰ، نسائی، رقم 1799)	”جسے اللہ ہدایت دے، اُسے کوئی گم راہ کرنے والا نہیں ہے اور جس کو اللہ (اپنے قانون کے مطابق) گم راہی میں ڈال دے، اُس کو کوئی ہدایت دینے والا نہیں ہے۔ اِس میں شبہ نہیں کہ سب سے سچی بات کتاب الٰہی کی بات ہے اور بہترین طریقہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کا طریقہ ہے اور سب سے بری چیز وہ نئی باتیں ہیں، جو دین میں پیدا کی جائیں۔ اِس طرح کی ہر نئی بات بدعت ہے اور ہر بدعت گم راہی ہے اور ہر گم راہی جہنم میں ہو گی۔“

اپنی طرف سے شریعت تصنیف کرنا مذہبی پیشواؤں کا عام وتیرہ ہے۔ یہود و نصاریٰ اور مسلمانوں کی تاریخ شاہد ہے کہ اُن کے علمانے اِس جرم سے کبھی دریغ نہیں کیا۔ اُن کے فریسی اور احبار، پادری اور راہب اور علما اور فقہا، ہمیشہ اِس کا ارتکاب کرتے رہے ہیں۔ اِس کا محرک افراد اور حالات کے فرق سے متفرق ہوتا ہے ـــــ کبھی اپنی اجارہ داری قائم کرنے کے لیے، کبھی روز گار کی ضرورتوں کے پیشِ نظر، کبھی حکمرانوں کی خوش نودی کی طلب میں، کبھی عوام میں مقبول ہونے کی خاطر، کبھی اپنے موقف کی تصدیق اور دوسروں کے موقف کی تردید کے لیے ـــــ غرضیکہ ہر طرح کی ضرورت کو پورا کرنے اور ہر قسم کے مفاد کو حاصل کرنے کے لیے خالق کائنات کے نام پر جھوٹ گھڑ لیا جاتا ہے۔ اِس کی سب سے گھنونی شکل وہ ہے، جب یہ جھوٹ کسی نیک مقصد کے تحت گھڑا جاتا ہے۔ دین و شریعت کی پاس داری، احسان و اخلاق کی ترویج اور ملک و ملت کی حفاظت اِس کے نمایاں مضامین ہیں۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ وحدتِ الٰہی کے زیرِ عنوان انسانوں کو خدائی صفات کا حامل قرار دیا جاتا، زہد و تقویٰ کے سرنامے سے رہبانیت کی تعلیم دی جاتی اور تزکیۂ نفس کا نام لے کر کہنے سننے، دیکھنے دکھانے، کھانے پینے اور رہنے بسنے کی زینتوں کو حرام ٹھیرایا جاتا ہے۔ یہ انفرادی معاملات میں دین سازی کی جسارت ہے۔ اجتماعی معاملات کو دیکھیں تو مذہب کی ترویج و اشاعت کے نام پر معصوم انسانوں کو مباح الدم سمجھا جاتا، ہم مذہبوں کی تکفیر کر کے اُنھیں واجب القتل قرار دیا جاتا اور اِس معاملے میں خود کشی اور دہشت گردی جیسے حرام اعمال کو بھی حلال کر لیا جاتا ہے۔

اپنے تئیں حلال و حرام کا تعین اللہ کے حدود میں مداخلت کی جسارت ہے۔ یہ بدترین جرم ہے اور ایسے مجرموں کا ٹھکانا جہنم ہے۔ مشرکین عرب کے بارے میں ـــــ جنھوں نے شرک کو دین کے طور پر اختیار کر رکھا تھا اور اللہ پر جھوٹ باندھتے ہوئے انسانوں، جنوں اور فرشتوں کو اُس کا شریک بنا رکھا تھا ـــــ اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبر کو آگاہ کرتے ہوئے ارشاد فرمایا ہے:

اِنَّكَ مَيِّتٌ وَّ اِنَّهُمْ مَّيِّتُوْنَ. ثُمَّ اِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُوْنَ. فَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ عَلَى اللّٰهِ وَ كَذَّبَ بِالصِّدْقِ اِذْ جَآءَهٗ ؕ اَلَيْسَ فِيْ

”(اِن کی ہٹ دھرمی پر غم نہ کھاؤ، اے پیغمبر)۔ تم کو بھی یقیناً مرنا ہے اور یہ بھی مرنے والے ہیں۔ پھر طے ہے کہ تم سب لوگ اپنا مقدمہ قیامت

جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكٰفِرِيْنَ.

(الزمر39: 30-32)

کے دن اپنے پروردگار کے حضور پیش کرو گے۔ سو اُس دن اُن سے بڑھ کر اپنی جان پر ظلم ڈھانے والا کون ہو گا، جنھوں نے اللہ پر جھوٹ باندھا اور سچائی کو جھٹلا دیا، جب کہ وہ اُن کے پاس آگئی! ایسے منکروں کا ٹھکانا کیا جہنم میں نہ ہو گا؟"

بدعت کے معنی و مفہوم کی درجِ بالا تفصیل سے یہ بات واضح ہے کہ یہ بغی، یعنی سرکشی اور ناحق زیادتی ہے۔ اِس قبیح جرم کا ارتکاب اللہ تعالیٰ کے معاملے میں کیا جاتا ہے اور اِس کے مجرم بالعموم مذہبی پیشوا ہوتے ہیں۔ اِس کی بدترین صورت شرک ہے۔ اِسی بنا پر اُسے ایک الگ نوع کے طور پر نمایاں کیا ہے۔ اِس کے علاوہ قرآن و حدیث میں مذکور چند نمایاں صورتیں درجِ ذیل ہیں:

بیت اللہ کا برہنہ طواف،

تزئین و آرایش کی حرمت،

'بحيرة'، 'سائبة'، 'وصيلة' اور 'حام' کی تقدیس،

کھیتی اور جانوروں کی بعض حرمتیں،

مسلمان کی تکفیر۔

محمد حسن الیاس

قرآن کی ”حور“ کیا کوئی الگ مخلوق ہے؟

قرآن مجید نے جنت کی عورتوں کی جن صفات کا ذکر کیا ہے، ان میں ایک نمایاں وصف ان کا ”حور“ ہونا ہے۔ یہ لفظ ان خواتین کے لیے استعمال ہوا ہے جو کشادہ آنکھوں اور نکھری ہوئی رنگت کی حامل ہوں۔ عربی زبان میں ”حور“ اُن عورتوں کو کہا جاتا ہے جن کی آنکھوں میں سفیدی اور سیاہی کا دل کش امتزاج ہو اور جن کا حسن نگاہوں کو بھا لینے والا ہو۔

ابن منظور ”لسان العرب“ میں لکھتے ہیں:

والحور: أن یشتد بیاض العین وسواد سوادھا. (4/219)

یعنی حور وہ عورت ہے جس کی آنکھ کی سفیدی بہت نمایاں ہو، اور سیاہی گہری ہو۔

یوں عربی زبان، تہذیب اور معاشرت میں ”حور“ کا تصور ایک صفاتی استعارے کے طور پر رائج تھا، جو گوری، آہو چشم اور دل لبھانے والی عورتوں کے لیے استعمال ہوتا تھا۔

قرآن نے ”حور“ کا ذکر اسی معروف لسانی پس منظر میں کیا ہے، اور جن خواتین کی صفات کو اس عنوان سے بیان کیا ہے، وہ کوئی اجنبی یا صرف جنت کے لیے تخلیق کی گئی مخلوق نہیں، بلکہ وہی نیک، باحیا اور صالح عورتیں ہیں جو دنیا میں ایمان و عملِ صالح کے ساتھ زندگی گزاریں گی اور اسی بنیاد پر جنت میں داخل ہوں گی۔

اسی لیے قرآن جنت کی رفاقت کو بھی ایمان و کردار کی بنیاد پر استوار کرتا ہے، نہ کہ کسی غیر متعلق یا اجنبی مخلوق پر۔

قرآن واضح طور پر بیان کرتا ہے کہ جنت میں مرد و عورت، دونوں کو ان کے اعمال کے

مطابق جوڑوں کی صورت میں ایک ساتھ رکھا جائے گا جیسا کہ اس کی منشا دنیا میں ہے۔ سورۂ نور میں فرمایا گیا ہے:

وَ الطَّيِّبٰتُ لِلطَّيِّبِيْنَ وَ الطَّيِّبُوْنَ لِلطَّيِّبٰتِ.(26:24)	”پاکیزہ عورتیں پاکیزہ مردوں کے لیے ہوں گی اور پاکیزہ مرد پاکیزہ عورتوں کے لیے۔“

اور اسی حقیقت کو سورۂ یٰسین میں یوں بیان کیا گیا ہے:

هُمْ وَ اَزْوَاجُهُمْ فِيْ ظِلٰلٍ عَلَى الْاَرَآئِكِ مُتَّكِـُٔوْنَ.(56:36)	”وہ اور ان کی بیویاں سایوں میں تختوں پر تکیہ لگائے بیٹھے ہوں گے۔“

مزید فرمایا:

جَنّٰتُ عَدْنٍ يَّدْخُلُوْنَهَا وَمَنْ صَلَحَ مِنْ اٰبَآئِهِمْ وَ اَزْوَاجِهِمْ وَ ذُرِّيّٰتِهِمْ. (الرعد 23:13)	”ابد کے باغ جن میں وہ داخل ہوں گے اور وہ بھی جو اُن کے آباو اجداد اور اُن کی بیویوں اور اُن کی اولاد میں سے اِس کے اہل بنیں“

یہ تمام آیات اس حقیقت کو مکمل طور پر واضح کرتی ہیں کہ جنت میں داخلہ محض جنس یا خواہش کی بنیاد پر نہیں، بلکہ استحقاق اور نیک عمل کی بنیاد پر ہو گا۔ اسی اصول پر جنت کی رفاقت بھی استوار ہو گی، کسی اجنبی، غیر انسانی یا نئی مخلوق کے ساتھ نہیں، بلکہ انھی نیک، باحیا اور صالح خواتین کے ساتھ جو دنیا میں ایمان، تقویٰ اور طہارت کے راستے پر قائم رہیں۔

جنت کا نظام اس حکمت کے ساتھ مرتب کیا گیا ہے کہ وہاں ہر فرد کو اس کے روحانی مقام، باطنی مزاج اور اخلاقی ہم آہنگی کے مطابق ساتھی عطا کیا جائے گا۔ جنت کی رفاقت صرف جسمانی نہیں، بلکہ صفاتی، روحانی اور باطنی مطابقت پر قائم ہو گی، جو جنت کے ابدی سکون اور اطمینان کا اصل سرچشمہ ہے۔

تاہم بعض لوگوں نے سورۂ رحمٰن (55) کی آیت (74) ’لَمْ يَطْمِثْهُنَّ اِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَآنٌّ‘، ”جنھیں اُن سے پہلے کسی انسان یا جن نے ہاتھ نہیں لگایا ہو گا“ کو بنیاد بنا کر یہ تصور قائم کر لیا ہے کہ جنت کی ”حوریں“ کوئی الگ، غیر زمینی اور ماورائی مخلوق ہیں۔

اگرچہ قرآن مجید کا یہ بیان اپنی جگہ بالکل واضح اور بے غبار ہے، لیکن منبروں پر سنائی جانے

والی ضعیف روایات، من گھڑت حکایات اور واعظانہ ذوق کی حامل تعبیرات کی روشنی میں یہ مفروضہ قائم کر لیا گیا کہ چونکہ ان پر کسی انسان یا جن نے ہاتھ نہیں رکھا، لٰہذا یہ لازماً کوئی نئی، اجنبی، ماورائی اور غیر انسانی مخلوق ہی ہوں گی۔ یوں ایک ایسا نیا تصور پیدا ہوا جو نہ صرف قرآن کے سیاق وسباق سے ہٹا ہوا ہے، بلکہ اس کی مجموعی اسکیم سے بھی مطابقت نہیں رکھتا تھا۔

لیکن یہی تو قرآن کا اعجاز ہے کہ وہ اپنی تمثیلات اور اشارات سے پیدا ہونے والی ہر امکانی غلط فہمی کی اندرونی وضاحت اس انداز سے کرتا ہے کہ کسی خارجی تعبیر، اضافی تاویل یا بیرونی وضاحت کی کوئی حاجت باقی نہیں رہتی۔

وہ جہاں کہیں کوئی اشکال پیدا ہونے کا احتمال ہو، وہاں دوسری جگہ اس کی ایسی توضیح اور رفعِ ابہام کر دیتا ہے کہ مفہوم مکمل طور پر نکھر آتا ہے، اور کسی نئے نظریے یا ماورائی مفروضے کو اس کے مدعا میں شامل کرنے کی کوئی گنجایش نہیں رہتی۔ ’لَّا يَاْتِيْهِ الْبَاطِلُ مِنْۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهٖ‘۔

چنانچہ سورۂ رحمٰن کی اس آیت کو سورۂ واقعہ کی آیات کے ساتھ ملا کر دیکھا جائے تو ”حور“ کے بارے میں قرآن کا اصل مفہوم واضح ہو جاتا ہے، اور اس سے وابستہ تمام روایتی الجھنیں خود قرآن ہی کے بیان سے ختم ہو جاتی ہیں۔

ارشاد فرمایا:

اِنَّآ اَنْشَاْنٰهُنَّ اِنْشَآءً. فَجَعَلْنٰهُنَّ اَبْكَارًا. عُرُبًا اَتْرَابًا. (56: 35-37)	”ہم نے اُنھیں ایک خاص اٹھان پر اٹھایا ہو گا اور اُنھیں کنواری، دل ربا اور ہم سن بنا دیا ہو گا“

یہ آیات دراصل جنت کے اُس خوش نصیب گروہ، یعنی ’اصحاب الیمین‘ (دائیں والوں) کے بارے میں نازل ہوئی ہیں، جن کے لیے قرآن جنت کی عظیم نعمتوں کے ساتھ ساتھ اُن کی بیویوں کا خصوصی ذکر کرتا ہے۔ یہاں ”ہم نے اُنھیں ایک خاص اٹھان پر اٹھایا ہو گا“ کا صاف مطلب یہی ہے کہ وہ دنیا کی وہی نیک، صالح اور باوفا خواتین ہیں جو ان مردوں کی ازواج تھیں۔ جنت میں ان عورتوں کو ایک نئی تخلیقی شان، طہارت، شباب اور ہم مزاجی کے ساتھ دوبارہ عطا کیا جائے گا۔

یہی بات آیات کے الفاظ سے پوری وضاحت کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے، جنھیں درج ذیل نکات سے سمجھا جا سکتا ہے:

1۔ 'اَنْشَاْنٰهُنَّ' میں 'هُنَّ' کی ضمیر ان عورتوں کی طرف لوٹ رہی ہے جو پہلے سے موجود تھیں۔ یہ صاف دلالت کرتا ہے کہ بات کسی نئی نوع کی مخلوق کی نہیں، بلکہ انھی دنیا کی مومن اور صالح خواتین کی ہو رہی ہے جنھیں جنت میں نئی تخلیقی حالت میں دوبارہ پیدا کیا جائے گا۔

2۔ 'اِنْشَآءً' کا لفظ واضح کر رہا ہے کہ یہ عورتیں خلقِ جدید کے عمل سے گزریں گی — یعنی وہی پرانی ہستیاں ہوں گی، مگر نئے سانچے، نئے حسن اور نئی طہارت کے ساتھ۔

3۔ 'فَجَعَلْنٰهُنَّ اَبْكَارًا' کا مفہوم یہ ہے کہ انھیں کنواریاں بنایا جائے گا۔ اگر یہ عورتیں پہلے سے ہی نئی اور علیحدہ مخلوق ہوتیں تو اس صفت کا ذکر بے معنی ہوتا، کیونکہ نئی مخلوق لازماً کنواری ہی ہوتی ہے۔ اس جملے کی معنویت تب ہی قائم ہوتی ہے جب مراد وہ عورتیں ہوں جو دنیا میں ازدواجی زندگی گزار چکی ہوں اور اب جنت میں انھیں نئی طہارت اور معصومیت کے ساتھ دوبارہ پیدا کیا جا رہا ہو۔

4۔ 'عُرُبًا اَتْرَابًا' کا مطلب ہے کہ وہ عورتیں صرف ظاہری حسن تک محدود نہیں ہوں گی، بلکہ محبت کرنے والی، جذباتی طور پر وابستہ اور ہم عمر بھی ہوں گی۔ یہ مکمل رفاقتی کیفیت کی علامت ہے، جسے جنت میں شوہر و بیوی کے تعلق کی انتہائے کمال کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔

ان تمام نکات کی روشنی میں سورۂ رحمٰن کی 'لَمْ يَطْمِثْهُنَّ' والی آیت کو دیکھا جائے تو یہ بات روزِ روشن کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ وہاں "ہاتھ نہیں لگایا ہو گا" سے مراد یہ ہے کہ خلقِ جدید کے بعد وہ ایسی کامل طہارت میں ہوں گی کہ گویا کسی نے انھیں چھوا ہی نہ ہو — نہ جسمانی طور پر، نہ نفسیاتی یا جذباتی طور پر۔

یہ ہے واضح بیان جو خود خدا کی کتاب نے "حور" کے بارے میں پیش کیا ہے اور جو ہر اضافی افسانوی تصور کی نفی کرتا ہے۔

البتہ اس کے ساتھ یہ حقیقت بھی پیش نظر رہنی چاہیے کہ جنت کے معاملات قرآن نے اکثر "تمثیل" اور "تشبیہ" کے اسلوب میں بیان کیے ہیں، اور خود قرآن واضح کرتا ہے کہ ان نعمتوں کا تعارف محض تصور کو قریب لانے کے لیے کیا گیا ہے، نہ کہ ان کی نوعیت کو قطعی طور پر متعین

کرنے کے لیے اور نہ ہی ہمیں اس کی کوئی منطقی فہرست ترتیب دینی چاہیے۔

چنانچہ قرآن میں فرمایا گیا:

وَ لَكُمْ فِيْهَا مَا تَشْتَهِيْٓ اَنْفُسُكُمْ وَ لَكُمْ فِيْهَا مَا تَدَّعُوْنَ. (حمٓ السجدہ 31:41)

”اُس میں تمھارے لیے ہر وہ چیز موجود ہے جسے تمھارا دل چاہے گا اور اُس میں ہر وہ چیز حاضر ہے جو تم طلب کرو گے“

اسی مفہوم کو سورۂ زخرف میں مزید وضاحت سے یوں بیان فرمایا:

وَ فِيْهَا مَا تَشْتَهِيْهِ الْاَنْفُسُ وَ تَلَذُّ الْاَعْيُنُ ۚ وَ اَنْتُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ. (71:43)

”اور اُس میں وہ سب چیزیں ہوں گی جو دل کو بھاتی اور نگاہوں کو لذت دینے والی ہوں گی اور (اُن کو مژدہ سنایا جائے گا کہ) تم اِس میں ہمیشہ رہو گے۔“

ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ جنت کی نعمتیں ہر فرد کی فطری خواہشات اور انفرادی مزاج کے مطابق ہوں گی، اور اگر کسی کے ذہن میں ”حور“ کا کوئی مخصوص تصور ہو تو اس کی تسکین کے لیے بھی وہاں گنجایش ہو سکتی ہے۔

تاہم یہ بات قطعی ہے کہ قرآن نے ”حور“ کو کسی متعین، مستقل یا مافوق الفطرت مخلوق کے طور پر پیش نہیں کیا، بلکہ اسے ایک تشبیہی اور صفاتی نعمت کے طور پر بیان کیا ہے — جو جنت میں بندے کی پاکیزہ خواہشات اور روحانی میلانات کی تسکین کے لیے ہو گی، نہ کہ کسی اجنبی مخلوق کی حقیقت کے طور پر۔ قرآن کا اصل زور ”حور“ کی نوعیت پر نہیں، بلکہ اس حقیقت پر ہے کہ جنت کی نعمتیں ہر فرد کی فطرت، مزاج اور روحانی توازن کے عین مطابق ہوں گی — اور یہی وہ پیمانہ ہے جس پر اہلِ جنت کو ابدی اطمینان عطا کیا جائے۔

جاوید احمد غامدی

شریعت میں تبدیلی

اسلامی شریعت اللہ کا قانون ہے، جو اُس نے اپنے بندوں کو راہ راست پر رکھنے کے لیے نازل فرمایا ہے۔ اِس قانون سے واقف ہر شخص جانتا ہے کہ اِس میں کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ خود اِس کے نازل کرنے والے کی طرف سے تبدیلی ہو جاتی ہے۔ قرآن سے پہلے یہ قانون تورات میں بیان ہوا ہے۔ اِسی طرح شخصی معاملات میں دین ابراہیمی کی روایت کی حیثیت سے عرب میں بھی رائج تھا۔ قرآن نازل ہوا تو اِس کے بعض احکام اور بعض رسوم و ظواہر میں اُس نے تبدیلی کر دی۔ چنانچہ اِس پر لوگوں کو تعجب ہوا اور اُنھوں نے اعتراضات کرنا شروع کر دیے۔ قرآن نے اِس کے جواب میں فرمایا:

مَا نَنۡسَخۡ مِنۡ اٰیَۃٍ اَوۡ نُنۡسِہَا نَاۡتِ بِخَیۡرٍ مِّنۡہَاۤ اَوۡ مِثۡلِہَا اَلَمۡ تَعۡلَمۡ اَنَّ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ شَیۡءٍ قَدِیۡرٌ.(البقرہ 2:106)

”ہم (تورات کی) جو آیت بھی منسوخ کرتے ہیں یا اُسے بھلا دیتے ہیں، (قرآن میں) اُس کی جگہ اُس سے بہتر یا اُس جیسی کوئی دوسری لے آتے ہیں۔ کیا تم نہیں جانتے کہ اللہ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے؟“

یہ تبدیلی کیوں ہوتی ہے؟ قرآن سے اِس کی مثالوں کا استقصا کیا جائے تو صاف واضح ہو جاتا ہے کہ اِس کے وجوہ بالعموم دو ہی رہے ہیں:

ایک، افراد میں تبدیلی؛ جیسے خدا نے کوئی حکم اپنے کسی پیغمبر کو خاص اُسی کے لیے یا اُس کے صحابہ اور متعلقین کے لیے دیا تھا اور اب وہ دنیا میں نہیں رہے۔ اِسی طرح کسی قوم کو اُس کے کسی منصب کی رعایت سے دیا تھا اور اب وہ اُس منصب پر فائز نہیں رہی یا حاملین شریعت کی حیثیت سے ایک قوم کی جگہ کسی دوسری قوم کا انتخاب ہوا تو جن چیزوں سے وہ مانوس تھے، اُن کے لحاظ سے اُن کے لیے بعض رسوم وظواہر بھی الگ مقرر کر دیے گئے۔

دوسرے، حالات میں تبدیلی؛ جیسے زمین کی کھیتی اور پالتو جانوروں کے درمیان زندگی بسر کرنے والوں نے صنعت و حرفت اور تجارت اختیار کر لی اور بڑے شہروں میں آکر آباد ہو گئے تو قربانی کے حکم پر عمل کرنا اُن کے لیے پہلے کی طرح ممکن نہیں رہا یا غیر معتاد مشقت کا باعث بن گیا۔ اِسی طرح تادیب و تنبیہ اور تربیت کے لیے کوئی حکم دیا گیا تھا اور اب اُس کی ضرورت نہیں رہی۔

یہ دونوں وجوہ ہر لحاظ سے قابل فہم ہیں اور علم و عقل کا تقاضا ہے کہ اِن کے پیش نظر قانون میں تبدیلی لازماً ہونی چاہیے۔ لیکن قانون اگر خدا کی طرف سے نازل کیا گیا تھا تو اُس کے بارے میں پوچھا جا سکتا ہے کہ خدا تو ماضی، حال اور مستقبل کی ہر چیز کا علم رکھتا ہے، پھر اُس نے جب پہلی مرتبہ قانون دیا تو اُس کے ساتھ اُسی وقت صراحت کیوں نہیں کر دی کہ یہ قانون فلاں اور فلاں تغیرات کے نتیجے میں ختم ہو جائے گا، یا متغیر ہو کر فلاں صورت اختیار کر لے گا؟ یہ طریقہ اگر اختیار کر لیا جاتا تو کسی اعتراض کی گنجایش پیدا نہیں ہو سکتی تھی، مگر ہم جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ایسا نہیں کیا، جس کے نتیجے میں شرائع اب بعض معاملات میں ایک دوسرے سے بہت کچھ مختلف ہو گئی ہیں۔ سورۂ مائدہ میں اللہ تعالیٰ نے اپنے اِس فیصلے کی حکمت بیان کی اور فرمایا ہے:

لِکُلٍّ جَعَلۡنَا مِنۡکُمۡ شِرۡعَۃً وَّ مِنۡہَاجًا ؕ وَ لَوۡ شَآءَ اللّٰہُ لَجَعَلَکُمۡ اُمَّۃً وَّاحِدَۃً وَّ لٰکِنۡ لِّیَبۡلُوَکُمۡ فِیۡ مَاۤ اٰتٰکُمۡ فَاسۡتَبِقُوا الۡخَیۡرٰتِ ؕ اِلَی اللّٰہِ مَرۡجِعُکُمۡ جَمِیۡعًا فَیُنَبِّئُکُمۡ بِمَا کُنۡتُمۡ فِیۡہِ تَخۡتَلِفُوۡنَ. (48:5)

”تم میں سے ہر ایک کے لیے ہم نے ایک شریعت، یعنی ایک لائحۂ عمل مقرر کیا ہے۔ اللہ چاہتا تو تمھیں ایک ہی امت بنا دیتا، مگر اُس نے یہ نہیں کیا، اِس لیے کہ جو کچھ اُس نے تمھیں عطا فرمایا ہے، اُس میں تمھاری آزمایش کرے۔ سو بھلائیوں میں ایک دوسرے سے آگے

بڑھنے کی کوشش کرو۔ تم سب کو (ایک
دن) اللہ ہی کی طرف پلٹنا ہے۔ پھر وہ
تمھیں بتا دے گا سب چیزیں، جن میں
تم اختلاف کرتے رہے ہو۔“

مدعا یہ ہے کہ ہم نے جو کچھ کیا ہے، اپنے قانون ابتلا کے مطابق کیا ہے تاکہ دیکھیں کہ لوگ رسوم وظواہر کے تعصب میں گرفتار ہو کر اصل حقیقت سے منہ موڑتے ہیں یا حقیقت کے سچے طالب بن کر اُس کو ہر اُس صورت میں قبول کرنے کے لیے تیار ہو جاتے ہیں، جس میں وہ خدا اور اُس کے رسول کی طرف سے سامنے آتی ہے۔ چنانچہ تنبیہ فرمائی ہے کہ یہود و نصاریٰ کی طرح تم لکیر کے فقیر اور رسوم وظواہر کے غلام بن کر نہ رہ جاؤ، بلکہ دین کی اصل حقیقت کو سامنے رکھو اور اللہ کے پیغمبر نے نیکی، خیر اور حصول قرب الٰہی کے لیے جدوجہد کی جو راہ تمھارے لیے کھول دی ہے، اُس میں ایک دوسرے سے آگے بڑھنے کی کوشش کرو۔ اللہ کی شریعت جس صورت میں بھی آئے، تمھارے لیے زیبا یہی ہے کہ اُس کے سامنے سر تسلیم خم کر دو اور شرائع میں اختلاف کو بنیاد بنا کر دین کی اصل حقیقت، یعنی خدا کی بندگی سے روگردانی نہ کرو۔

اِس کے بعد یہ سوال، البتہ پیدا ہو سکتا ہے کہ حالات کی تبدیلی سے شرائع اگر تبدیل ہوتی رہی ہیں تو انسانی تمدن اور اُس کے احوال میں جو تبدیلیاں سائنس کی غیر معمولی ترقی کے نتیجے میں مستقبل قریب یا بعید میں متوقع ہو سکتی ہیں، اُن میں پھر کیا کیا جائے گا؟ اِس لیے کہ اِس سے پہلے تو نبوت جاری تھی اور اللہ کے پیغمبر حالات کے لحاظ سے نئی شریعت لے کر آسکتے تھے، لیکن ہر شخص جانتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد یہ سلسلہ ہمیشہ کے لیے ختم ہو گیا ہے۔ چنانچہ اِس طرح کی کوئی صورت حال اگر پیدا ہو جاتی ہے تو اُس کا کیا حکم ہے؟

اِس کے جواب میں عرض ہے کہ شریعت کے تمام احکام کا مدار اُن کے معنی پر ہے۔ قرآن نے یہ حقیقت اپنے اوامر و نواہی کے اطلاقات سے ہر جگہ واضح کر دی ہے۔ ائمۂ اصول اِس کو ’علت‘ سے تعبیر کرتے ہیں، لہٰذا قاعدہ ہے کہ ’إن الحكم يدور مع العلة وجودًا وعدمًا‘، یعنی حکم کی علت موجود ہے تو حکم بھی موجود ہے اور علت تبدیل ہو گئی ہے تو حکم بھی اُس کے لحاظ سے تبدیل ہو جائے گا۔ یہ علت حکم کی بنیاد ہے۔ اِس کو اِسی بنا پر ’مناط‘ کہا جاتا ہے۔ اِس میں شبہ نہیں

کہ یہ زیادہ تر استنباط کے ذریعے سے متعین کی جاتی ہے، مگر قرآن کے اوامر و نواہی میں جہاں اِس کا امکان تھا کہ حالات کی تبدیلی کسی وقت کوئی تقاضا پیدا کر سکتی ہے، اُسے قرآن نے استنباط کے لیے نہیں چھوڑا، بلکہ اِس طرح کے موقعوں پر حکم کی علت پوری صراحت کے ساتھ خود بیان کر دی ہے۔ چنانچہ دیکھیے، سورۂ بقرہ (2) کی آیت 282 میں لین دین سے متعلق تحریر و شہادت کا ایک خاص ضابطہ بیان فرمایا ہے تو اُس کے ساتھ ہی بتا دیا ہے کہ یہ ’اَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ‘ ہے۔ سورۂ نساء (4) کی آیت 34 میں شوہر کو بیوی پر قوام قرار دے کر اُس کے حقوق و اختیارات بیان کیے ہیں تو ساتھ ہی وضاحت کر دی ہے کہ ’بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَّبِمَآ اَنْفَقُوْا مِنْ اَمْوَالِهِمْ‘۔ اِسی طرح آیات 11-12 میں میراث کے حصے متعین فرمائے ہیں تو ساتھ ہی متنبہ کر دیا ہے کہ اِن میں علت حکم ’اَقْرَبُ نَفْعًا‘ ہے۔

اِس سے واضح ہے کہ قرآن جس شریعت کو لے کر نازل ہوا ہے، اُس کے اوامر و نواہی کو اُس نے ’الاحکام بالعلل‘ کے اصول پر ہر زمانے اور ہر دور کے ساتھ اِس طرح متعلق کر دیا ہے کہ اُس کو کسی نئے الہام کی ضرورت کبھی لاحق نہیں ہو سکتی۔ خدا کی یہ کتاب اب خدا کا آخری عہد نامہ ہے، جو ابدی شریعت کے ساتھ نازل کر دیا گیا ہے۔ خدا کے بندوں پر اِس کی حکومت اُس دن قائم ہو گئی تھی، جس دن خدا کے مقرب ترین فرشتے جبریل امین نے اِس کو قلب محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) پر اتارا تھا، اور خدا کا فیصلہ ہے کہ زمین پر انسان کے آخری دن تک یہ حکومت اِسی طرح قائم رہے گی:

حرف او را ریب نے تبدیل نے
آیہ اش شرمندۂ تاویل نے

[2024ء]

البیان

جاوید احمد غامدی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

النساء

(3)

یٰۤاَیُّهَا الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا لَا یَحِلُّ لَکُمۡ اَنۡ تَرِثُوا النِّسَآءَ کَرۡهًا ؕ وَ لَا تَعۡضُلُوۡهُنَّ لِتَذۡهَبُوۡا بِبَعۡضِ مَاۤ
اٰتَیۡتُمُوۡهُنَّ اِلَّاۤ اَنۡ یَّاۡتِیۡنَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَیِّنَةٍ ۚ وَ عَاشِرُوۡهُنَّ بِالۡمَعۡرُوۡفِ ۚ فَاِنۡ کَرِهۡتُمُوۡهُنَّ فَعَسٰۤی اَنۡ
تَکۡرَهُوۡا شَیۡئًا وَّ یَجۡعَلَ اللّٰهُ فِیۡهِ خَیۡرًا کَثِیۡرًا ﴿۱۹﴾
وَ اِنۡ اَرَدۡتُّمُ اسۡتِبۡدَالَ زَوۡجٍ مَّکَانَ زَوۡجٍ ۙ وَّ اٰتَیۡتُمۡ اِحۡدٰهُنَّ قِنۡطَارًا فَلَا تَاۡخُذُوۡا مِنۡهُ شَیۡئًا ؕ
اَتَاۡخُذُوۡنَهٗ بُهۡتَانًا وَّ اِثۡمًا مُّبِیۡنًا ﴿۲۰﴾ وَ کَیۡفَ تَاۡخُذُوۡنَهٗ وَ قَدۡ اَفۡضٰی بَعۡضُکُمۡ اِلٰی بَعۡضٍ وَّ اَخَذۡنَ
مِنۡکُمۡ مِّیۡثَاقًا غَلِیۡظًا ﴿۲۱﴾

ایمان والو، تمھارے لیے جائز نہیں ہے کہ زبردستی عورتوں کے وارث بن جاؤ اور نہ یہ جائز ہے کہ (نکاح کر لینے کے بعد) جو کچھ تم نے اُن کو دیا ہے، اُس کا کچھ حصہ واپس لینے کے لیے اُنھیں تنگ کرو۔ ہاں، اِس صورت میں کہ وہ کسی کھلی ہوئی بدکاری کا ارتکاب کریں۔ اور اُن سے اچھا برتاؤ کرو، اِس لیے کہ اگر تم اُنھیں ناپسند کرتے ہو تو ہو سکتا ہے کہ ایک چیز تمھیں پسند نہ ہو اور اللہ اُسی میں تمھارے لیے بہت کچھ بہتری پیدا کر دے۔19

وَلَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ اٰبَآؤُكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ اِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ؕ اِنَّهٗ كَانَ فَاحِشَةً وَّمَقْتًا ؕ وَسَآءَ سَبِيْلًا ﴿۲۲﴾

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهٰتُكُمْ وَبَنٰتُكُمْ وَاَخَوٰتُكُمْ وَعَمّٰتُكُمْ وَخٰلٰتُكُمْ وَبَنٰتُ الْاَخِ وَبَنٰتُ الْاُخْتِ وَاُمَّهٰتُكُمُ الّٰتِيْٓ اَرْضَعْنَكُمْ وَاَخَوٰتُكُمْ مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَاُمَّهٰتُ نِسَآىِٕكُمْ وَرَبَآىِٕبُكُمُ الّٰتِيْ فِيْ حُجُوْرِكُمْ مِّنْ نِّسَآىِٕكُمُ الّٰتِيْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ ۫ فَاِنْ لَّمْ تَكُوْنُوْا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ ۫ وَحَلَآىِٕلُ اَبْنَآىِٕكُمُ الَّذِيْنَ مِنْ اَصْلَابِكُمْ ۙ وَاَنْ تَجْمَعُوْا بَيْنَ الْاُخْتَيْنِ اِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ؕ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا ﴿۲۳﴾ ۙ

وَّالْمُحْصَنٰتُ مِنَ النِّسَآءِ اِلَّا مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ ۚ كِتٰبَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ ۚ وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ مُّحْصِنِيْنَ غَيْرَ مُسٰفِحِيْنَ ؕ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهٖ مِنْهُنَّ فَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ فَرِيْضَةً ؕ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيْمَا تَرٰضَيْتُمْ بِهٖ مِنْۢ بَعْدِ الْفَرِيْضَةِ ؕ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيْمًا حَكِيْمًا ﴿۲۴﴾

اور اگر ایک بیوی کی جگہ دوسری بیوی لے آنے کا ارادہ کر لو اور تم نے اُن میں سے کسی کو ڈھیروں مال بھی دے رکھا ہو تو اُس میں سے کچھ واپس نہ لو۔ کیا تم بہتان لگا کر اور کھلی ہوئی حق تلفی کر کے اُسے لو گے؟ اور کس طرح لو گے، جب کہ تم ایک دوسرے کے آگے بے حجاب ہو چکے ہو اور وہ تم سے پختہ عہد لے چکی ہیں۔ 20-21

اور جن عورتوں سے تمھارے باپ نکاح کر چکے ہوں، اُن سے ہرگز نکاح نہ کرو، مگر جو پہلے ہو چکا، سو ہو چکا۔ بے شک، یہ کھلی ہوئی بے حیائی ہے، سخت قابل نفرت بات ہے اور نہایت برا طریقہ ہے۔ 22

تم پر تمھاری مائیں، تمھاری بیٹیاں، تمھاری بہنیں، تمھاری پھوپھیاں، تمھاری خالائیں، تمھاری بھتیجیاں اور تمھاری بھانجیاں حرام کی گئی ہیں اور تمھاری وہ مائیں بھی جنھوں نے تمھیں دودھ پلایا اور رضاعت کے اِس تعلق سے تمھاری بہنیں بھی۔ اِسی طرح تمھاری بیویوں کی مائیں حرام کی گئی ہیں اور تمھاری بیویوں کی لڑکیاں حرام کی گئی ہیں جو تمھاری گودوں میں پلی ہیں —— اُن بیویوں کی لڑکیاں جن سے تم نے خلوت کی ہو، لیکن اگر خلوت نہ کی ہو تو تم پر کچھ گناہ نہیں —— اور تمھارے صلبی بیٹوں کی عورتیں بھی۔ اور یہ بھی حرام ہے کہ تم دو بہنوں کو ایک ہی وقت میں جمع کرو، مگر جو ہو چکا سو ہو چکا۔ اللہ یقیناً بخشنے والا ہے، اُس کی شفقت ابدی ہے۔ 23

اور وہ عورتیں بھی تم پر حرام ہیں جو کسی کے نکاح میں ہوں، الاّ یہ کہ وہ تمھاری ملکیت میں آجائیں۔ یہ اللہ کا قانون ہے جس کی پابندی تم پر لازم کی گئی ہے۔ اور اِن کے ماسوا جو عورتیں ہیں،

وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ
فَتَيٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ ؕ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِاِيْمَانِكُمْ ؕ بَعْضُكُمْ مِّنْۢ بَعْضٍ ۚ فَانْكِحُوْهُنَّ بِاِذْنِ اَهْلِهِنَّ وَاٰتُوْهُنَّ
اُجُوْرَهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ مُحْصَنٰتٍ غَيْرَ مُسٰفِحٰتٍ وَّلَا مُتَّخِذٰتِ اَخْدَانٍ ۚ فَاِذَاۤ اُحْصِنَّ فَاِنْ اَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ
فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنٰتِ مِنَ الْعَذَابِ ؕ ذٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ ؕ وَاَنْ تَصْبِرُوْا خَيْرٌ
لَّكُمْ ؕ وَاللّٰهُ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ﴿٢٥﴾
يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوْبَ عَلَيْكُمْ ؕ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ ﴿٢٦﴾
وَاللّٰهُ يُرِيْدُ اَنْ يَّتُوْبَ عَلَيْكُمْ ۫ وَيُرِيْدُ الَّذِيْنَ يَتَّبِعُوْنَ الشَّهَوٰتِ اَنْ تَمِيْلُوْا مَيْلًا عَظِيْمًا ﴿٢٧﴾

(اُن کا مہر ادا کر کے) اپنے مال کے ذریعے سے اُنھیں حاصل کرنا تمھارے لیے حلال ہے، اِس شرط کے ساتھ کہ تم پاک دامن رہنے والے ہو نہ کہ بدکاری کرنے والے۔ پھر (اِس سے پہلے اگر مہر ادا نہیں کیا ہے تو) جو فائدہ اُن سے اٹھایا ہے، اُس کے صلے میں اُن کا مہر اُنھیں ادا کرو، ایک فرض کے طور پر۔ مہر ٹھیرانے کے بعد، البتہ آپس کی رضامندی سے جو کچھ طے کر لو تو اُس میں تم پر کوئی گناہ نہیں ہے۔ بے شک، اللہ علیم و حکیم ہے۔24

اور تم میں سے جو آزاد مسلمان عورتوں کے ساتھ نکاح کی مقدرت نہ رکھتے ہوں، اُنھیں چاہیے کہ تمھاری اُن مسلمان لونڈیوں سے نکاح کر لیں جو تمھارے قبضے میں ہوں، اور (یہ حقیقت پیش نظر رکھیں کہ) اللہ تمھارے ایمان سے خوب واقف ہے۔ تم سب ایک ہی جنس سے ہو۔ سو اُن کے مالکوں کی اجازت سے اُن کے ساتھ نکاح کر لو اور دستور کے مطابق اُن کے مہر بھی اُن کو دو، اِس شرط کے ساتھ کہ وہ پاک دامن رہی ہوں، بدکاری کرنے والی اور چوری چھپے آشنائی کرنے والی نہ ہوں۔ پھر جب وہ پاک دامن رکھی جائیں اور اِس کے بعد اگر کسی بدچلنی کی مرتکب ہوں تو اُن پر اُس سزا کی آدھی سزا ہے جو آزاد عورتوں کے لیے مقرر کی گئی ہے۔ نکاح کی یہ اجازت تم میں سے اُن لوگوں کے لیے ہے جنھیں گناہ میں پڑ جانے کا اندیشہ ہو۔ ورنہ صبر کرو تو یہ تمھارے لیے بہتر ہے اور (مطمئن رہو کہ احتیاط کے باوجود کوئی غلطی ہو جاتی ہے تو) اللہ بخشنے والا ہے، اُس کی شفقت ابدی ہے۔25

اللہ کا ارادہ ہے کہ تم پر اپنی آیتیں واضح کر دے اور تمھیں اُن لوگوں کی راہوں پر چلائے جو تم سے پہلے گزرے ہیں اور تم پر عنایت کی نظر کرے، اور اللہ علیم و حکیم ہے۔26

اللہ تو یہی چاہتا ہے کہ تم پر عنایت کی نظر کرے، لیکن جو لوگ اپنی خواہشوں کی پیروی کر رہے

يُرِيْدُ اللّٰهُ اَنْ يُّخَفِّفَ عَنْكُمْ ۚ وَخُلِقَ الْاِنْسَانُ ضَعِيْفًا ﴿۲۸﴾

ہیں، اُن کی خواہش اِس کے برخلاف یہ ہے کہ تم حق کے راستے سے بالکل ہی بھٹک کر رہ جاؤ۔27

اللہ تم پر سے پابندیوں کو ہلکا کرنا چاہتا ہے، (اِس لیے کہ تمھاری کم زوریوں کی رعایت کرے) اور حقیقت یہ ہے کہ انسان بڑا ہی کم زور پیدا کیا گیا ہے۔28

[باقی]

معارف 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 —

قیس سے روایت ہے کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ خطبے کے لیے کھڑے ہوئے، اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا بیان کی، پھر فرمایا: لوگو، تم اِس آیت کی تلاوت کرتے ہو کہ ”ایمان والو، تم اپنی فکر کرو، تم راہ ہدایت پر ہو تو جنھوں نے گم راہی اختیار کر لی ہے، وہ تمھارا کچھ نہیں بگاڑیں گے۔ تم سب کو اللہ ہی کی طرف پلٹنا ہے، پھر وہ تمھیں بتا دے گا جو کچھ تم کرتے رہے ہو“۔ فرمایا: لوگ اِس آیت کو غلط جگہ پر رکھ کر اِس کا مدعا بیان کرتے ہیں۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جب لوگ ظالموں کو دیکھیں اور اُن کا ہاتھ نہ پکڑیں اور منکرات کو دیکھیں اور اُن کے ازالے کی کوشش نہ کریں تو اندیشہ ہے کہ اللہ سب کو سزا کے لیے پکڑ لے گا۔ (مسند احمد، رقم 30)

— 2 —

ابو امیہ شعبانی کہتے ہیں کہ میں ابو ثعلبہ خشنی رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور اُن سے پوچھا کہ اِس آیت کے بارے میں آپ کی کیا راے ہے: ”ایمان والو، تم اپنی فکر کرو، تم راہ ہدایت پر ہو تو جنھوں نے گم راہی اختیار کر لی ہے، وہ تمھارا کچھ نہیں بگاڑیں گے۔ تم سب کو اللہ ہی کی طرف پلٹنا ہے، پھر وہ تمھیں بتا دے گا جو کچھ تم کرتے رہے ہو“؟ اُنھوں نے کہا: خدا کی قسم، تم نے اِس کے بارے میں ایک جاننے والے ہی سے پوچھا ہے۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اِس کے

متعلق سوال کیا تھا تو آپ نے فرمایا: نہیں، بلکہ تم اچھی باتوں کی تلقین کرو، اور بری باتوں سے روکو اور اپنی یہ ذمہ داری پوری کرتے رہو، یہاں تک کہ جب دیکھ لو کہ لوگوں نے اپنی لگام حرص کے ہاتھ میں دے دی ہے اور خواہشات کی پیروی کی جا رہی ہے اور دنیا ترجیح پا چکی ہے اور ہر رائے رکھنے والا اپنی ہی رائے پر نازاں ہے تو اُس وقت، البتہ اپنی ذات کی فکر کرو اور عوام سے دور رہو، اِس لیے کہ تمھارے آگے پھر صبر کے دن ہیں، جن میں صبر ایسا ہی مشکل ہو گا، جیسے ہاتھ میں انگارا پکڑ لیا جائے۔ اُن میں عمل کرنے والے کے لیے وہی اجر ہے جو تمھارے پچاس عمل کرنے والوں کو ملے گا۔(صحیح ابن حبان، رقم3780)

—3 —

طارق بن شہاب سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں: سب سے پہلے جس شخص نے عید کے دن نماز سے پہلے خطبہ شروع کیا، وہ مروان تھا۔ اُس وقت ایک شخص کھڑا ہوا اور اُس نے کہا: خطبہ سے پہلے نماز پڑھی جائے گی، اِس پر مروان نے جواب دیا: اب وہ طریقہ ترک کر دیا گیا ہے جو اِس موقع کے لیے مقرر تھا۔ ابوسعید رضی اللہ عنہ نے یہ دیکھا تو کہا: اِس شخص نے اپنی ذمہ داری پوری کر دی۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ تم میں سے کوئی شخص برائی دیکھے تو اُسے چاہیے کہ ہاتھ سے اُس کا ازالہ کرے۔ پھر اگر اِس کی ہمت نہ ہو تو زبان سے، اور اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو دل سے اُسے ناگوار سمجھے اور یہ ایمان کا ادنیٰ ترین درجہ ہے۔
(مسلم، رقم73)

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

تفہیم الآثار

ڈاکٹر عمار خان ناصر

جزیرۂ عرب سے یہود و نصاریٰ کا اخراج

(23)

(4)

عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ، قَالَ: خَرَجْتُ أَنَا وَالزُّبَيْرُ وَالْمِقْدَادُ بْنُ الْأَسْوَدِ إِلَى أَمْوَالِنَا بِخَيْبَرَ نَتَعَاهَدُهَا، فَلَمَّا قَدِمْنَاهَا تَفَرَّقْنَا فِي أَمْوَالِنَا، قَالَ: فَعُدِيَ عَلَيَّ تَحْتَ اللَّيْلِ، وَأَنَا نَائِمٌ عَلَى فِرَاشِي، فَفُدِعَتْ يَدَايَ مِنْ مِرْفَقِي، فَلَمَّا أَصْبَحْتُ اسْتُصْرِخَ عَلَى صَاحِبَايَ، فَأَتَيَانِي، فَسَأَلَانِي عَمَّنْ صَنَعَ هَذَا بِكَ؟ قُلْتُ: لَا أَدْرِي، قَالَ: فَأَصْلَحَا مِنْ يَدَيَّ، ثُمَّ قَدِمُوا بِي عَلَى عُمَرَ، فَقَالَ: هَذَا عَمَلُ يَهُودَ، ثُمَّ قَامَ فِي النَّاسِ خَطِيبًا، فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ عَامَلَ يَهُودَ خَيْبَرَ عَلَى أَنَّا نُخْرِجُهُمْ إِذَا شِئْنَا، وَقَدْ عَدَوْا عَلَى عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ، فَفَدَعُوا يَدَيْهِ كَمَا بَلَغَكُمْ، مَعَ عَدْوَتِهِمْ عَلَى الْأَنْصَارِ قَبْلَهُ، لَا نَشُكُّ أَنَّهُمْ أَصْحَابُهُمْ، لَيْسَ لَنَا هُنَاكَ عَدُوٌّ غَيْرُهُمْ، فَمَنْ كَانَ لَهُ مَالٌ بِخَيْبَرَ فَلْيَلْحَقْ بِهِ، فَإِنِّي مُخْرِجٌ يَهُودَ، فَأَخْرَجَهُمْ. (احمد، رقم 90)

”عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ میں، زبیر اور مقداد بن اسود خیبر میں اپنی زمینوں کی دیکھ بھال کے سلسلے میں گئے۔ وہاں پہنچ کر ہم میں سے ہر شخص اپنی زمین کی طرف

چلا گیا۔ میں رات کے وقت اپنے بستر پر سو رہا تھا کہ مجھ پر کسی نے حملہ کر دیا، اور میرے دونوں ہاتھ اپنی کہنیوں سے اکھاڑ دیے گئے۔ جب صبح ہوئی تو میرے دونوں ساتھیوں کو اطلاع دے کر بلایا گیا۔ وہ آئے اور پوچھنے لگے کہ یہ کس نے کیا ہے؟ میں نے کہا کہ مجھے کچھ خبر نہیں۔ انھوں نے میرے ہاتھ کی ہڈی کو صحیح جگہ پر بٹھایا اور مجھے لے کر عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آ گئے۔ عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یہ یہودیوں کی ہی کارستانی ہے۔ پھر وہ خطبہ دینے کے لیے لوگوں کے سامنے کھڑے ہوئے اور فرمایا: لوگو، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے یہودیوں کے ساتھ اس شرط پر معاملہ کیا تھا کہ ہم جب چاہیں، انھیں نکال سکیں گے۔ اب انھوں نے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ پر حملہ کیا ہے اور جیسا کہ آپ کو معلوم ہو چکا ہے، اس کے ہاتھوں کے جوڑ ہلا دیے ہیں۔ اس سے قبل وہ (نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں) ایک انصاری کے ساتھ بھی ایسا ہی معاملہ کر چکے ہیں۔ ہمیں اس بات میں کوئی شک نہیں کہ یہ انھی کے ساتھی ہیں، ہمارا ان کے علاوہ یہاں کوئی دشمن نہیں ہے، اس لیے خیبر میں جس شخص کی بھی کوئی زمین ہو، وہ وہاں آ جائے، کیونکہ اب میں یہودیوں کو وہاں سے نکالنے والا ہوں۔ چنانچہ عمر رضی اللہ عنہ نے انھیں خیبر سے نکال دیا۔“

لغوی تشریح

’فُدِعَتْ يَدَاىَ‘: ’فدع‘ کا لفظی مطلب جوڑوں میں درد یا ٹیڑھ ہوتا ہے، جس کی وجہ سے انھیں سیدھا نہ کیا جا سکے۔ توسعًا یہ جوڑ کے اکھڑ جانے کے لیے بھی آتا ہے۔

’اسْتُصْرِخَ‘: ’صريخ‘ سے ہے، جس کا معنی چیخ ہوتا ہے۔ ’استصرخ‘، یعنی کسی کو مدد کے لیے پکارا۔ جیسا کہ قرآن مجید میں ارشاد ہے: ’فَإِذَا الَّذِى اسْتَنْصَرَهُ بِالْاَمْسِ يَسْتَصْرِخُهُ‘ (القصص 28:18)۔ زیر مطالعہ روایت میں یہ مدد کے لیے پکارنے سے مجرد ہو کر صرف پکارنے یا اطلاع دے کر بلانے کے معنی میں آیا ہے۔

شرح و وضاحت

ابن عمر رضی اللہ عنہ پر حملے کے اس واقعے نے یہود کی جلاوطنی سے متعلق نبی صلی اللہ علیہ

وسلم کی ہدایت کو عمل میں لانے کا ایک مناسب موقع پیدا کر دیا۔ اس نوعیت کے کچھ اور واقعات بھی رونما ہوئے تھے۔ مثال کے طور پر واقدی نے یحییٰ بن سہل بن ابی حثمہ کی روایت سے نقل کیا ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کے واقعے کے بعد یہودیوں نے ایک انصاری صحابی مظہر بن رافع رضی اللہ عنہ کو بھی ان کے کچھ عیسائی مزدوروں کے ہاتھوں قتل کرا دیا اور قتل میں ان کی مدد کرنے کے علاوہ انھیں شام کی طرف بھاگ جانے میں بھی مدد دی۔ جب سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کو مظہر بن رافع کے قتل اور اس میں یہودیوں کے کردار کی خبر پہنچی تو انھوں نے لوگوں کو خطبہ دیا اور اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا کے بعد فرمایا:

أيها الناس، إن اليهود فعلوا بعبد الله ما فعلوا، وفعلوا بمظهر بن رافع مع عداوتهم على عبد الله بن سهل في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، لا أشك أنهم أصحابه، ليس لنا عدو هناك غيرهم، فمن كان له بها مال فليخرج، فأنا خارج فقاسم ما كان بها من الاموال، وحاد حدودها، ومورف أرفها، ومجلي اليهود منها، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لهم: أقركم ما أقركم الله، وقد أذن الله في جلائهم إلا أن يأتي رجل منهم بعهد أو بينة من النبي صلى الله عليه وسلم أنه أقره فأقره. (كتاب المغازى، الواقدى 2/716-717)

”لوگو، یہودیوں نے عبد اللہ (بن سہل) کے ساتھ بھی یہی کچھ کیا تھا، اور اب انھوں نے مظہر بن رافع کے ساتھ بھی یہی سلوک کیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں عبد اللہ بن سہل کے معاملے میں بھی ان کی یہی دشمنی ظاہر ہوئی تھی۔ مجھے اس میں کوئی شک نہیں کہ اس قتل کے ذمہ دار بھی وہی ہیں، کیونکہ وہاں ان کے سوا ہمارا کوئی اور دشمن نہیں۔ لہٰذا جس شخص کی خیبر میں کوئی زمین ہے، وہ وہاں چلا جائے، کیونکہ میں نے وہاں جا کر زمینوں کو تقسیم کرنے، ان کی حد بندی کر کے نشانات لگانے اور یہودیوں کو وہاں سے جلا وطن کرنے کا فیصلہ کر لیا ہے، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا تھا کہ میں تمھیں یہاں اس وقت تک رہنے دوں گا جب تک اللہ تمھیں یہاں برقرار

رکھے۔ اب اللہ نے ان کی جلاوطنی کا فیصلہ نافذ کر دیا ہے۔ البتہ اگر ان میں سے کوئی شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اپنے حق میں کوئی عہد یا واضح ثبوت پیش کر دے کہ آپ نے اسے وہاں رہنے کی خصوصی اجازت دی تھی تو میں اسے برقرار رکھوں گا۔“

تخریج اور اختلاف طرق

ابن عمر رضی اللہ عنہ کی یہ روایت ابن ہشام اور ابن عبد البر نے بھی نقل کی ہے (السیرۃ النبویہ، ابن ہشام 2 / 356۔ التمہید، ابن عبد البر 6 / 462)۔

(5)

عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا، قَالَ: فَلَمَّا أَجْمَعَ عُمَرُ عَلَى ذٰلِكَ أَتَاهُ أَحَدُ بَنِي أَبِي الْحُقَيْقِ فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، أَتُخْرِجُنَا وَقَدْ أَقَرَّنَا مُحَمَّدٌ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَعَامَلَنَا عَلَى الْأَمْوَالِ وَشَرَطَ ذٰلِكَ لَنَا؟ فَقَالَ عُمَرُ: أَظَنَنْتَ أَنِّي نَسِيتُ قَوْلَ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كَيْفَ بِكَ إِذَا أُخْرِجْتَ مِنْ خَيْبَرَ تَعْدُو بِكَ قَلُوصُكَ لَيْلَةً بَعْدَ لَيْلَةٍ؟ فَقَالَ: كَانَتْ هٰذِهِ هُزَيْلَةً مِنْ أَبِي الْقَاسِمِ، قَالَ: كَذَبْتَ يَا عَدُوَّ اللّٰهِ، فَأَجْلَاهُمْ عُمَرُ وَأَعْطَاهُمْ قِيمَةَ مَا كَانَ لَهُمْ مِنَ الثَّمَرِ، مَالًا وَإِبِلًا وَعُرُوضًا مِنْ أَقْتَابٍ وَحِبَالٍ وَغَيْرِ ذٰلِكَ. (بخاری، رقم 2630)

”عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما بیان کرتے ہیں کہ جب عمر رضی اللہ عنہ نے یہودیوں کو جلاوطن کرنے کا پختہ ارادہ کر لیا تو ابو الحقیق کی اولاد میں سے ایک شخص آیا اور کہا کہ اے امیر المومنین، کیا آپ ہمیں جلاوطن کر دیں گے، حالاں کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں یہاں ٹھہرنے کی اجازت دی تھی اور ہم سے زمینوں کی دیکھ بھال کا معاملہ بھی طے کیا تھا اور ہمارے ساتھ اس کی شرط طے کی تھی؟ عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ کیا تم یہ سمجھتے ہو کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ فرمان بھول گیا ہوں، جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا تھا کہ

تمھارا کیا حال ہو گا، جب تم خیبر سے نکالے جاؤ گے اور تمھاری اونٹنی تمھیں لے کر کئی راتوں تک دوڑتی پھرے گی؟ اس نے کہا کہ یہ تو ابو القاسم کا ایک مذاق تھا۔ عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اللہ کے دشمن، تم غلط کہہ رہے ہو۔ چنانچہ عمر رضی اللہ عنہ نے انھیں وہاں سے نکال دیا اور ان کے پھلوں کی قیمت نقدی اور اونٹوں اور دوسرے سامان، یعنی کجاوے اور رسیوں وغیرہ کی صورت میں ادا کر دی۔''

شرح و وضاحت

ابو الحقیق کے خاندان کا تعلق مدینہ میں مقیم یہودی قبیلہ بنو نضیر سے تھا، جنھیں 4ھ ہجری میں مدینہ سے جلا وطن کر کے خیبر بھیج دیا گیا تھا۔ فتح خیبر کے موقع پر جب یہود کو مشروط طور پر یہاں ٹھیرنے کی اجازت دی گئی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے پیشین گوئی کے طور پر انھیں یہ اطلاع دے دی تھی کہ وہ آخر کار یہاں سے بھی نکالے جائیں گے۔ زیر بحث روایت میں اسی کا ذکر ہے۔

تخریج اور اختلاف طرق

ابن عمر رضی اللہ عنہ کی یہ روایت درج ذیل مصادر میں بھی نقل ہوئی ہے:

مسند احمد، رقم 90۔ السنن الکبریٰ، بیہقی، رقم 18745۔ دلائل النبوہ، بیہقی 4/ 234۔

(6)

عَنْ مَالِكٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا يَجْتَمِعُ دِينَانِ فِي جَزِيرَةِ الْعَرَبِ. قَالَ مَالِكٌ: قَالَ ابْنُ شِهَابٍ: فَفَحَصَ عَنْ ذٰلِكَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ حَتّٰى أَتَاهُ الثَّلَجُ وَالْيَقِينُ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا يَجْتَمِعُ دِينَانِ فِي جَزِيرَةِ الْعَرَبِ، فَأَجْلَى يَهُودَ خَيْبَرَ. (موطا مالک، رقم 1621)

''مالک بن انس نے محمد بن شہاب الزہری سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جزیرۂ عرب میں دو دین اکٹھے نہیں رہیں گے۔ مالک بیان کرتے ہیں کہ ابن شہاب زہری نے کہا: سیدنا عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے اس فرمان کی پوری تحقیق کی، یہاں

تک کہ انھیں مکمل اطمینان اور یقین ہو گیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے واقعی یہ فرمایا تھا کہ جزیرۂ عرب میں دو دین اکٹھے نہیں رہیں گے۔ چنانچہ انھوں نے خیبر کے یہودیوں کو جلاوطن کر دیا۔“

شرح ووضاحت

ابن شہاب کے اس بیان کا مفہوم بہ ظاہر یہ بنتا ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اس ہدایت سے واقف نہیں تھے، اس لیے اس کا علم ہونے پر انھیں اس کی تحقیق کی ضرورت محسوس ہوئی اور اطمینان حاصل ہونے کے بعد ہی انھوں نے یہود کو خیبر سے نکالنے کا فیصلہ کیا۔ یہ بات دیگر تاریخی شواہد کے خلاف ہے۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے، جیسا کہ گذشتہ روایت میں بیان ہو چکا ہے، براہ راست نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے آپ کا یہ ارشاد سنا تھا کہ میں یہود و نصاریٰ کو جزیرۂ عرب سے نکال کر یہاں صرف مسلمانوں کو رہنے دوں گا۔ مزید بر آں، وہ اس بات سے بھی واقف تھے کہ خیبر کے یہودیوں کو یہاں ٹھہرنے کی اجازت مشروط طور پر دی گئی تھی اور مسلمان جب چاہیں، انھیں یہاں سے نکال دینے کا اختیار رکھتے تھے۔ چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کے بیان کے مطابق، سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اسی معاہدے کا حوالہ دیتے ہوئے انھیں خیبر سے نکالنے کا فیصلہ فرمایا تھا۔ ان شواہد کی روشنی میں ابن شہاب کا یہ بیان بہ ظاہر قرین قیاس معلوم نہیں ہوتا کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے متعلق کافی تحقیق و تفحص سے کام لینا پڑا۔

تخریج اور اختلاف طرق

امام مالک کی سند سے ابن شہاب کا یہ اثر درج ذیل مصادر میں بھی منقول ہے:

السنن الکبریٰ، بیہقی، رقم 18751۔ فتوح البلدان، بلاذری 1/ 37۔ شرح مشکل الآثار، طحاوی 7/ 186۔

طبری نے ابن اسحاق کے طریق سے زہری کا بیان یوں نقل کیا ہے:

ثُمَّ بَلَغَ عُمَرَ اَنَّ رَسُولَ اللّٰہِ صَلَّى اللّٰہُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ قَالَ فِي وَجَعِهِ الَّذِي قُبِضَ فِيهِ: لا يَجْتَمِعَنَّ بِجَزِيرَةِ الْعَرَبِ دِينَانِ، فَفَحَصَ عُمَرُ عَنْ ذٰلِكَ حَتّٰى بَلَغَهُ الثَّبْتُ، فَاَرْسَلَ إِلَى يَهُودَ اَنَّ اللّٰہَ قَدْ اَذِنَ فِي إِجْلائِكُمْ، فَقَدْ بلغنى اَن رسول الله صَلَّى اللّٰہُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ قَالَ: لا يَجْتَمِعَنَّ بِجَزِيرَةِ الْعَرَبِ دِينَانِ، فَمَنْ كَانَ عِنْدَهُ عَهْدٌ مِنْ رَسُولِ اللّٰہِ فَلْيَأْتِنِي بِهِ اُنْفِذْهُ لَهُ، وَمَنْ لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ عَهْدٌ مِنْ رَسُولِ اللّٰہِ مِنَ الْيَهُودِ فَلْيَتَجَهَّزْ لِلْجَلاءِ، فَاَجْلَى عُمَرُ مَنْ لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ عهد من رسول الله صَلَّى اللّٰہُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ مِنْهُمْ.

(تاریخ الطبری 3/19-20)

”پھر سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کو اطلاع ملی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی اس بیماری کے دوران میں جس میں آپ کا وصال ہوا، فرمایا تھا: جزیرۂ عرب میں دو دین اکٹھے نہیں رہیں گے۔ چنانچہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اس روایت کی خوب تحقیق کی، یہاں تک کہ انھیں اس کی مضبوط اور معتبر شہادت حاصل ہو گئی۔ اس کے بعد انھوں نے یہودیوں کو پیغام بھیجا: اللہ تعالیٰ نے اب تمھیں یہاں سے منتقل کرنے کی اجازت دے دی ہے۔ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان پہنچا ہے کہ جزیرۂ عرب میں دو دین جمع نہیں رہیں گے۔ لہٰذا جس شخص کے پاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے کوئی عہد (امان یا معاہدہ) موجود ہو، وہ اسے میرے پاس لے آئے، میں اس کے ساتھ کیے گئے عہد کو پورا کروں گا۔ اور جس یہودی کے پاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی عہد نہیں ہے، وہ جلاوطنی کے لیے تیار ہو جائے۔ چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان تمام یہودیوں کو جلاوطن کر دیا جن کے پاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے کوئی عہد موجود نہیں تھا۔“

بعض مصادر میں یہ بات زہری کے بیان کے بجائے سعید ابن المسیب کی نسبت سے نقل کی گئی

ہے (المصنف، عبد الرزاق، رقم 19367)، جب کہ ابن شبہ اور واقدی کی روایات میں زہری کہتے ہیں کہ یہ بات انھیں عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ نے بتائی (کتاب المغازی، الواقدی 2/ 717۔ تاریخ المدینہ، ابن شبہ 2/ 122)۔

واقدی اور ابن شبہ کی روایات کے آخر میں یہ اضافہ بھی ہے:

فقال عمر لهُ: من كان من أهل الحجاز - يعني من أهل الكتاب - عنده عهد من رسول الله صلى الله عليه وسلم فليأت به أنفذ له عهده وأقره، ومن لا فإنَّ الله تعالى قد أذن في إجلائكم - أو بجلائكم - فأجلى عمر رضي الله عنه يهود الحجاز إلى الشام.

(تاریخ المدینہ، ابن شبہ 2/ 122)

”سیدنا عمر رضی اللہ عنہ اس سے کہا: اہلِ حجاز میں سے جن اہلِ کتاب کے پاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے کوئی عہد ہو، وہ اسے پیش کریں، میں ان کے عہد کو نافذ کروں گا اور انھیں اسی کے مطابق بر قرار رکھوں گا۔ اور جن کے پاس ایسا کوئی عہد نہیں تو اللہ تعالیٰ نے تمھیں یہاں سے منتقل کرنے کی اجازت دی ہے۔ اس کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حجاز کے یہودیوں کو شام کی طرف جلاوطن کر دیا۔“

(7)

عن الزهري قال: حدثني من لا أتهم أن رسول الله —صلى الله عليه وسلم - قال لليهود حين عاملهم على خيبر: أقركم ما أقركم الله. وأن بني عُذْرَةَ جاؤوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم حين افتتح خيبر، وجاءته يهود وادي القرى شركاء بني عذرة بالوادي، فأعطوا بأيديهم، وخشوا أن يغزوهم، فلما أعطوا بأيديهم - والوادي حين فعلوا ذلك نصفان: نصف لبني عذرة ونصف لليهود - فجعل رسول الله الوادي أثلاثًا: ثلثًا له وللمسلمين، وثلثًا لخاصة بني عذرة، وثلثًا لليهود. فكان الوادي على ذلك حتى إذا أجلى عمر اليهود من خيبر أمر يهود الوادي أن يتجهزوا بالجلاء إلى الشام. فقالت له يهود الوادي: إنما نحن في أموالنا قد أقرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقاسمنا. فقال لهم عمر: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لكم :أقركم ما أقركم الله. وإن

رسول الله صلى الله عليه وسلم قد عهد أن لا يجتمع في أرض العرب دينان.

وإني مجلي من لم يكن معه عهد من رسول الله - صلى الله عليه وسلم -. وأنا مقوّم أموالكم هذه، فمعطيكم أثمانها. فقوّمت تسعين ألف دينار فدفعها عمر إليهم وأجلاهم وقبض أموالهم. ثم قال لبني عُذْرَة: إنا لن نظلمكم ولن نستأثر عليكم، أنتم شفعاء معنا في أموال اليهود، إن شئتم أديتم نصف ما أعطيتم، وأعطيناكم نصف أموالهم، وإن شئتم سلمتم لنا البيع فتولينا الذي لهم. فقال بنو عذرة: ألا، بل نعطيكم نصف ما أعطيتم من المال وتقاسموننا أموالهم، فباعت بنو عذرة في ذلك الرقيق والإبل والغنم حتى دفعوا إلى عمر خمسة وأربعين ألف دينار. وقسم عمر الوادي نصفين بين الإمارة وبين عذرة. وذلك زمان التحظير حين حَظَّر عمر الوادي نصفين.

(الاصل، محمد بن الحسن 9/515-516)

”ابن شہاب زہری بیان کرتے ہیں کہ مجھ سے ایک ایسے شخص نے روایت کی جسے میں ثقہ سمجھتا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے یہودیوں سے معاہدہ کرتے وقت فرمایا تھا: میں تمھیں یہاں اس وقت تک برقرار رکھوں گا جب تک اللہ تمھیں برقرار رکھے۔ خیبر کی فتح کے موقع پر بنو عذرہ بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے تو وادی القریٰ کے یہودی بھی، جو اس وادی میں بنو عذرہ کے شریک تھے، آپ کے پاس آئے۔ انھوں نے اطاعت قبول کر لی اور اس اندیشے سے کہ کہیں آپ ان کے خلاف جنگ نہ کریں، اپنے آپ کو آپ کے سپرد کر دیا۔

اس وقت وادی القریٰ دو حصوں میں تقسیم تھا: ایک حصہ بنو عذرہ کا تھا اور دوسرا یہودیوں کا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وادی کو تین حصوں میں تقسیم کر دیا: ایک تہائی اپنے اور مسلمانوں کے لیے رکھ لیا، ایک تہائی صرف بنو عذرہ کے لیے، اور ایک تہائی یہودیوں کے لیے۔ اس کے بعد یہ انتظام اسی طرح برقرار رہا۔

پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خیبر کے یہودیوں کو جلاوطن کیا تو وادی القریٰ کے یہودیوں کو بھی حکم دیا کہ وہ شام کی طرف جلاوطنی کے لیے تیاری کریں۔ وادی القریٰ کے یہودیوں نے عرض کیا: ہم تو اپنی زمینوں پر آباد ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں یہاں برقرار رکھا تھا اور ہمارے ساتھ زمین کی تقسیم بھی فرمائی تھی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ

نے جواب دیا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تم سے یہ بھی فرمایا تھا: میں تمھیں اس وقت تک برقرار رکھوں گا جب تک اللہ تمھیں برقرار رکھے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ ہدایت بھی فرما گئے تھے کہ سرزمینِ عرب میں دو دین اکٹھے نہیں رہیں گے۔

اور میں ہر اس شخص کو جلاوطن کرنے والا ہوں جس کے پاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے کوئی عہد نہیں ہے۔ اور میں تمھارے ان اموال کی قیمت مقرر کروں گا اور تمھیں ان کی قیمت ادا کر دوں گا۔ چنانچہ ان اموال کی قیمت نوّے ہزار دینار مقرر کی گئی تو حضرت عمر نے انھیں یہ رقم ادا کر دی، انھیں جلاوطن کر دیا اور ان کے اموال اپنے قبضے میں لے لیے۔ پھر حضرت عمر نے بنو عُذرہ سے کہا: ہم تم پر ظلم نہیں کریں گے اور نہ تمھارے حق پر اپنے حق کو ترجیح دیں گے۔ یہودیوں کے اموال میں تم ہمارے ساتھ شریکِ حق ہو۔ اگر تم چاہو تو جو رقم ہم نے انھیں دی ہے، اس کا نصف تم ادا کر دو اور ہم ان کے اموال کا نصف تمھیں دے دیں گے۔ اور اگر تم چاہو تو ان کی خرید و فروخت (املاک) ہمارے حوالے کر دو، پھر ہم ان کے متعلق خود ذمہ داری سنبھال لیں گے۔ بنو عُذرہ نے کہا: نہیں، بلکہ ہم آپ کو دی گئی رقم کا نصف ادا کرتے ہیں اور آپ ان کے اموال میں ہمیں شریک کر لیں۔ چنانچہ بنو عُذرہ نے اس مقصد کے لیے اپنے غلام، اونٹ اور بھیڑیں فروخت کیں، یہاں تک کہ انھوں نے حضرت عمر کو پینتالیس ہزار دینار ادا کر دیے۔ پھر حضرت عمر نے اس وادی کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا: ایک حصہ حکومت کے لیے اور دوسرا بنو عُذرہ کے لیے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب حضرت عمر نے وادی کو دو حصوں میں تقسیم کر کے اس کی حد بندی کی تھی۔“

شرح و وضاحت

وادی القریٰ سے یہود کے اخراج سے متعلق ابن شہاب زہری کا یہ بیان دیگر تاریخی بیانات کے ساتھ متعارض ہے اور امام مالک اور واقدی، دونوں کی تحقیق یہ ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے انھیں وادی القریٰ سے نہیں نکالا تھا۔

امام مالک فرماتے ہیں:

عمر أجلی أهل نجران، ولم یجلوا من | ”عمر رضی اللہ عنہ نے اہل نجران کو

تیماء لانها لیست من بلاد العرب، فأما الوادی فإنی أری أنما لم یجل من فیها من الیهود أنهم لم یروها من أرض العرب ... قال مالك: وقد أجلی عمر رحمه الله یهود نجران وفدك. (ابوداؤد، رقم 2686)

جلا وطن کیا، لیکن تیماء (کے یہودیوں کو یہاں) سے جلا وطن نہیں کیا گیا، کیونکہ تیماء بلاد عرب میں شامل نہیں ہے۔ رہے وادی القریٰ کے یہودی تو میرے خیال میں انھیں اس وجہ سے جلاوطن نہیں کیا گیا کہ صحابہ نے وادی القریٰ کو عرب کی سرزمین میں شمار نہیں کیا۔... مالک کہتے ہیں کہ سیدنا عمر رحمہ اللہ نے نجران اور فدک کے یہودیوں کو جلاوطن کیا تھا۔“

واقدی کا بھی یہی بیان ہے:

فلما كان زمن عمر أخرج یهود خیبر وفدك، ولم یخرج أهل تیماء ووادی القری، لانهما داخلتان فی أرض الشام، ویری أن ما دون وادی القری إلی المدینة حجاز، وما وراء ذلك من الشام. (کتاب المغازی 2/ 711)

”جب سیدنا عمر کا زمانہ آیا تو انھوں نے خیبر اور فدک کے یہودیوں کو وہاں سے نکال دیا، لیکن تیماء اور وادی القریٰ کے باشندوں کو نہیں نکالا، کیونکہ یہ دونوں بستیاں سرزمینِ شام کا حصہ ہیں۔ یہ سمجھا جاتا ہے کہ وادی القریٰ سے (جنوب کی طرف) مدینہ تک کا علاقہ حجاز ہے، جب کہ (شمال میں) اُس پار کا علاقہ شام میں شامل ہے۔“

بلاذری اور قدامہ بن جعفر نے اسی پہلو سے وادی القریٰ سے یہود کے اخراج کو مورخین کے مابین مختلف فیہ قرار دیا ہے (فتوح البلدان، بلاذری 1/ 43۔ الخراج وصناعۃ الکتابہ، قدامہ بن جعفر 1/ 261)۔ تاہم وادی القریٰ کے جغرافیے کو مد نظر رکھا جائے تو امام مالک اور واقدی کا بیان زیادہ درست معلوم ہوتا ہے، کیونکہ وادی القریٰ اور تیماء جزیرۂ عرب کے شمال میں ایک دوسرے کے بالکل قریب واقع ہیں۔ تیماء سے یہودیوں کو نہ نکالے جانے پر مورخین کا اتفاق ہے، اور اس لحاظ سے قرین قیاس یہی ہے کہ وادی القریٰ کو بھی جزیرۂ عرب کے حدود سے خارج شمار

کرتے ہوئے وہاں سے یہودیوں کو نہیں نکالا گیا۔

تخریج اور اختلاف طرق

زہری کا یہ اثر بہ ظاہر امام محمد کی ''الاصل'' کے علاوہ کسی دوسرے مصدر میں منقول نہیں۔

[باقی]

سید منظور الحسن

اسرا و معراج

تفہیم و تبیین جاوید احمد غامدی

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

(14)

’رؤیا‘ سے مراد — روایتی موقف کا جائزہ

قرآنِ مجید میں واقعۂ اسرا سورۂ بنی اسرائیل (17) میں بیان ہوا ہے۔ اِس کی ابتدائی آیت میں مسجدِ حرام سے مسجدِ اقصیٰ تک لے جانے کا ذکر آیا ہے اور آیت 60 میں لے جانے کی کیفیت مذکور ہے۔ ارشاد ہے:

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

”ہر عیب سے پاک ہے وہ ذات جو اپنے بندے کو راتوں رات مسجدِ حرام سے اُس دور کی مسجد تک لے گئی، جس کے ماحول کو ہم نے برکت دی ہے تا کہ اُس کو ہم

اپنی کچھ نشانیاں دکھائیں۔ بے شک، وہی سمیع و بصیر ہے۔“

...وَمَا جَعَلۡنَا الرُّءۡيَا الَّتِيۡۤ اَرَيۡنٰكَ اِلَّا فِتۡنَةً لِّلنَّاسِ.... (17:60)

”... ہم نے جو رؤیا تمھیں دکھایا، اُس کو بھی ہم نے اِن لوگوں کے لیے بس ایک فتنہ بنا کر رکھ دیا...۔“[1]

اِن آیات کے حوالے سے دو باتوں پر اتفاق پایا جاتا ہے:

ایک یہ کہ سورۂ بنی اسرائیل میں فقط اُس سفر کا ذکر ہے، جو بیت الحرام سے بیت المقدس تک ہوا ہے۔ آسمانوں کا سفر یہاں مذکور نہیں ہے۔

ثانیاً، آیت 60 میں ’الرُّءۡيَا‘ کا جو لفظ آیا ہے، اُس کی نسبت سفر اقصیٰ کے اُسی واقعے سے ہے، جو آیت 1 میں بیان ہوا ہے۔

صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کی تفاسیر کے جامع امام ابن جریر طبری کا قول ہے کہ اِس پر جلیل القدر مفسرین کا اتفاق ہے کہ آیت 60 میں ’رُءۡيَا‘ کا لفظ شبِ اسرا کے لیے آیا ہے۔ ”تفسیر ابنِ کثیر“ میں ہے:

... ولهذا اختار ابن جرير أن المراد بذلك ليلة الإسراء ... قال لإجماع الحجة من أهل التأويل على ذلك. (85/5)

”... لہٰذا امام ابنِ جریر نے اِس موقف کو اختیار کیا ہے کہ (آیت 60 کے اِس مقام سے) اسرا کی رات مراد ہے۔ ... اُن کے نزدیک اہل تفسیر کے جلیل القدر ائمہ کا اِس بات پر اتفاق ہے۔“

امام ابو عبد اللہ قرطبی نے اپنی تفسیر ”الجامع لاحکام القرآن“ میں آیت 60 کے تحت لکھا ہے:

قوله تعالى: ”وَمَا جَعَلۡنَا الرُّءۡيَا الَّتِيۡۤ اَرَيۡنٰكَ اِلَّا فِتۡنَةً لِّلنَّاسِ“. لما بين أن إنزال آيات القرآن تتضمن التخويف

”اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ’وَمَا جَعَلۡنَا الرُّءۡيَا الَّتِيۡۤ اَرَيۡنٰكَ اِلَّا فِتۡنَةً لِّلنَّاسِ‘۔ اِس آیت میں جب یہ فرمایا کہ قرآن کی

[1] واضح رہے کہ آیت 60 کا اصل مدعا سفر کی نوعیت کو واضح کرنا نہیں ہے۔ یہ بات اِس سے ضمناً مفہوم ہوتی ہے۔

ضم إليه ذكر آية الإسراء، وهي المذكورة في صدر السورة.(10/ 282)	آیات کا نزول تنبیہ و تخویف کو شامل ہے تو اِس سے آیتِ اسرا کی طرف اشارہ کیا ہے۔ یہ آیت اِس سورہ کے آغاز میں آئی ہے۔“

واضح ہوا کہ سلف و خلف کے علما اِس بات پر متفق ہیں کہ سورۂ بنی اسرائیل کی آیت 60 کے الفاظ ’الرُّءْيَا الَّتِيْٓ اَرَيْنٰكَ‘ (ہم نے جو رؤیا تمھیں دکھایا) میں جس واقعے کا حوالہ دیا گیا ہے، وہ واقعۂ اسرا ہے، اور اِسی کا ذکر سورہ کی آیت 1 میں ہوا ہے۔ اِس کا مطلب ہے کہ علما کی یہ متفقہ راے ہے کہ واقعۂ اسرا عالم رؤیا میں پیش آیا تھا۔

’رؤیا‘ عربی زبان کا نہایت معروف اور مستعمل لفظ ہے۔ اِس میں یہ نیند میں دیکھنے کے معنوں میں ایسے ہی استعمال ہوتا ہے، جیسے ہم انگریزی، ہندی اور اردو میں ڈریم (Dream)، سپنا اور خواب کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ عربی لغات میں اِس کے یہی معنی درج ہیں۔ اِس کے شعر و ادب میں خواب کا مفہوم ادا کرنے کے لیے اِسی لفظ کو اختیار کیا جاتا ہے۔ احادیث میں یہ کم و بیش سات سو مقامات پر استعمال ہوا ہے اور اِسی معنی میں استعمال ہوا ہے۔ قرآنِ مجید میں بھی یہ مختلف سورتوں میں سات مرتبہ آیا ہے۔ ہر جگہ اِس سے خواب ہی مراد ہے۔

ہمارے علما خواب کے معنوں میں اِس کے عمومی استعمال کا انکار تو نہیں کرتے، بلکہ قرآن و حدیث کی شرح و تفسیر میں خواب کا مفہوم ادا کرنے کے لیے خود بھی یہی لفظ اختیار کرتے ہیں، لیکن اسرا کے سفر کو چونکہ وہ جسمانی سفر قرار دیتے ہیں، اِس لیے اُس کی نسبت سے آنے والے لفظ ’رؤیا‘ کو خواب کے بجاے بیداری میں دیکھنے پر محمول کرتے ہیں۔ چنانچہ اُن کے نزدیک نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا سفر جسمانی تھا۔ اِس سفر کے دوران میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے جو مشاہدات کرائے گئے، وہ عالم بیداری میں تھے اور آپ نے جو کچھ بھی دیکھا، بہ چشم سر اور کامل بصارت سے دیکھا۔

علما کا یہ موقف جن دلائل پر مبنی ہے، اُن کا خلاصہ درجِ ذیل ہے۔ یہی دلائل ہیں، جو اِس موضوع پر استاذِ گرامی جناب جاوید احمد غامدی کے موقف کی تردید کے لیے پیش کیے جاتے ہیں۔

1۔ ’رؤیا‘ کا لفظ زیادہ تر خواب کے مفہوم میں بولا جاتا ہے۔ تاہم، یہ فقط اِس مفہوم کے لیے خاص نہیں ہے۔ اِس کے ساتھ یہ کھلی آنکھوں سے دیکھنے کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ اِس

کی مثال عربی زبان کے مشہور شاعر متنبی کا ایک شعر ہے۔ اِس میں یہ لفظ نیند میں دیکھنے کے بجاے بیداری میں دیکھنے کے لیے استعمال ہوا ہے۔ چنانچہ سورۂ بنی اسرائیل کے لفظ 'رؤیا' سے ظاہری آنکھوں سے دیکھنے کا مفہوم اخذ کرنا اور اِس بنا پر مسجدِ اقصیٰ کے سفر کو جسمانی سفر پر محمول کرنا عربی زبان و ادب کے بالکل مطابق ہے۔ امام ابنِ حجر عسقلانی نے ''فتح الباری'' میں آیۂ اسرا کے تحت لکھا ہے:

ومِمن استعمل الرؤيا في اليقظة المتنبي في قوله: ورؤياك أحلى في العيون من الغمض. (5/673)	''اور جن لوگوں نے 'الرؤیا' کو بیداری کے معنی میں استعمال کیا ہے، اُن میں سے ایک متنبی ہے۔ اُس کا قول ہے: 'ورؤياك أحلى في العيون من الغمض' (یہ تیرا رؤیا آنکھوں کے لیے نیند سے بھی زیادہ شیریں ہے)۔''

یہی معاملہ عربی کے معروف شاعر راعی کے ایک شعر کا بھی ہے۔ اُس میں اُس کے الفاظ ہیں: 'فكبر للرؤيا وهش فؤاده' (اُس نے یہ 'رؤیا' (منظر) دیکھا تو اللہ اکبر کہا اور اُس کا دل خوشی سے سرشار ہو گیا)۔ اِس سے بھی واضح ہے کہ عربی زبان میں 'رؤیا' کا لفظ بیداری میں دیکھنے کے معنوں میں بھی استعمال ہوتا ہے۔

2۔ عربی زبان و ادب سے استشہاد اور قرآن و حدیث کی شرح و تفسیر کے حوالے سے حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی حیثیت مسلم ہے۔ صحیح بخاری میں اُن سے منقول ہے کہ سورۂ بنی اسرائیل میں لفظِ 'رؤیا' سے مراد 'رؤیت عین'، یعنی آنکھوں سے دیکھنا ہے۔[2] اب اگر اُن جیسے جلیل القدر مفسر نے یہ تفسیر کر دی ہے تو پھر ہمیں اپنی قیاس آرائی کی ضرورت نہیں ہے۔ اُن کے قول کو اِس معاملے میں دلیل قاطع کی حیثیت حاصل ہونی چاہیے۔ ''تفسیر ابنِ کثیر'' میں ہے:

عن ابن عباس: هي رؤيا عين أريها رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة أسري به. (5/84)	''سیدنا عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ (سورۂ بنی اسرائیل کی آیت 60 کی تفسیر میں) بیان کرتے ہیں کہ اِس میں 'رؤیا'

[2] بخاری، رقم 4716۔

سے مراد آنکھوں کا دیکھنا ہے، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اُس رات دکھایا گیا، جب آپ کو لے جایا گیا۔“

3۔ اب جب کہ یہ طے ہے کہ 'رؤیا' کے معنی کھلی آنکھوں سے دیکھنے کے بھی ہو سکتے ہیں اور حبر الامہ حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہ نے اِس کے یہی معنی بتائے ہیں تو پھر یہ ضروری ہے کہ آیت 60 کی تاویل آیت 1 کی روشنی میں کی جائے۔ یہ درست نہیں ہو گا کہ آیت 1 کی تفصیلات کو آیت 60 کی روشنی میں دیکھا جائے۔ آیت 1 کے افعال، اسما اور اسالیب روحانی کے بجاے جسمانی واقعے کے لیے موزوں ہیں۔ لہٰذا 'رؤیا' کے مفہوم کو اِنھی کی روشنی میں متعین کرنا چاہیے۔

4۔ سورۂ بنی اسرائیل کی آیت 1 میں یہ واقعہ بیان کرنے سے پہلے اللہ تعالیٰ نے اپنی پاکیزگی بیان فرمائی ہے۔ اِس کے لیے 'سُبْحٰنَ' (ہر عیب سے پاک ہے وہ ذات) کا لفظ آیا ہے۔ اِس اسلوب کا تقاضا ہے کہ اِس کے بعد کوئی نہایت غیر معمولی بات ذکر کی جائے۔ اگر یہ واقعہ خواب کا مانا جائے تو 'سُبْحٰنَ' کے کلمۂ تنزیہ کا اگلی بات سے تعلق واضح نہیں ہوتا۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ خواب میں دور دراز کا سفر کر لینا یا خلافِ قیاس چیزوں کا مشاہدہ کر لینا عام انسانی تجربہ ہے۔ اِس کیفیت کا واقعہ مخاطبین کے لیے محیر العقول اور خارقِ عادت قرار نہیں دیا جا سکتا۔ چنانچہ لفظ 'سُبْحٰنَ' کا تقاضا ہے کہ اِس کے بعد بیان ہونے والے واقعے کو ایسا غیر معمولی معجزہ سمجھا جائے، جس سے اللہ کی قدرت کا ظہور ہوتا ہو۔ یہ ظہور، ظاہر ہے کہ اُسی صورت میں نمایاں ہوتا ہے، جب چالیس دن کی مسافرت ایک رات کی چند ساعتوں میں طے ہو جائے۔

امام ابنِ کثیر لکھتے ہیں:

والدلیل علی ھذا قولہ تعالیٰ: سُبْحَانَ الَّذِی ... فالتسبیح إنما یکون عند الامور العظام، ولو کان منامًا لم یکن فیہ کبیر شیء، ولم یکن مستعظمًا. (تفسیر ابن کثیر 5/ 40)

”اِس بات کی ایک دلیل 'سُبْحَانَ الَّذِیْ' ... کے الفاظ ہیں۔ (یعنی اللہ نے اپنی پاکیزگی بیان فرمائی ہے) تسبیح کے الفاظ اِس بات کا تقاضا کرتے ہیں کہ اِن کے بعد کوئی بہت اہم بات بیان ہو۔ چنانچہ اگر یہ واقعہ خواب کا مانا جائے تو خواب میں ایسے واقعات کا مشاہدہ کوئی

بڑی اور غیر معمولی بات نہیں ہے۔“

5۔ سورۂ بنی اسرائیل کی آیت 1 میں ’اَلَّذِیۡۤ اَسۡرٰی بِعَبۡدِہٖ‘ کے الفاظ آئے ہیں۔ یعنی ”جو لے گیا اپنے بندے کو“۔ یہاں ’اَسۡرٰی‘ کا فعل خواب کے لیے موزوں نہیں ہے۔ اِس کے معنی لے جانے کے ہیں۔ یہ ایک عمل ہے، جو کسی جسمانی وجود ہی کے ساتھ کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا اِس کا اطلاق خواب پر نہیں ہو سکتا۔ اِسی طرح لفظ ’عَبۡد‘ (بندے) کا اطلاق تنہا روح پر نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ عبد روح اور جسم، دونوں کا مجموعہ ہوتا ہے۔ چنانچہ اِس لفظ کا استعمال تقاضا کرتا ہے کہ یہاں جسمانی وجود مراد لیا جائے، جو روح و بدن کا مجموعہ ہے۔ ”تفسیر ابنِ کثیر“ میں ہے:

...فان العبد عبارۃ عن مجموع الروح والجسد وقد قال ”اَسۡرٰی بِعَبۡدِہٖ لَیۡلًا“. (41/5)

”... مزید برآں، یہاں ’اَسۡرٰی بِعَبۡدِہٖ لَیۡلًا‘ کے الفاظ آئے ہیں۔ اِن میں لفظ ’عَبۡد‘ کا اطلاق روح اور جسم کے مجموعے پر ہوتا ہے۔“

6۔ آیت 60 میں اِس واقعے کے لیے ’فِتۡنَۃً لِّلنَّاسِ‘ کے الفاظ آئے ہیں، جن سے واضح ہے کہ اِس واقعے کو لوگوں کے لیے آزمایش بنا دیا گیا۔ فتنہ یا آزمایش، ظاہر ہے کہ کوئی ایسا واقعہ ہی بن سکتا ہے، جو غیر معمولی ہو۔ خواب میں انسان غیر معمولی چیزوں کا مشاہدہ کرتے رہتے ہیں۔ جب وہ ایک دوسرے کو ایسے مشاہدات سے آگاہ کرتے ہیں تو کسی کے لیے حیرت اور اچنبھے کی بات نہیں ہوتی۔ لہٰذا وہ کسی تعجب کے بغیر دوسروں کے خواب سنتے اور اپنے خواب اُنھیں سناتے ہیں۔ کوئی خواب نہ اُن کے لیے تردد پیدا کرتا ہے اور نہ فتنہ و آزمایش بنتا ہے۔ اگر انسانوں کا عام رویہ یہ ہے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا خواب سنایا ہو اور وہ لوگوں کے لیے فتنہ بن گیا ہو؟ یہ فتنہ اُسی صورت میں بن سکتا ہے، جب اُسے ایک جسمانی واقعہ قرار دیا جائے۔ اِس صورت میں آزمایش بننے کے تمام لوازم اُس کے اندر پیدا ہو جاتے ہیں۔

امام ابنِ حجر عسقلانی لکھتے ہیں:

”اِس بات میں اختلاف کرنا جائز نہیں ہے کہ بیت المقدس تک آپ کا ایک رات میں سیر کرنا بیداری میں تھا، اِس لیے کہ اِس پر ظاہر قرآن ناطق ہے اور اِس لیے کہ قریش نے اِس کا انکار کیا اور اگر بیت المقدس تک سیر کرنا خواب میں ہوتا تو قریش انکار نہ کرتے۔“ (فتح الباری 1/460)

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی نے اِس بات کو قدرے تفصیل سے بیان کیا ہے۔ آیت 60 کے تحت لکھتے ہیں:

”اشارہ ہے معراج کی طرف۔ اِس کے لیے یہاں لفظ ”رؤیا“ جو استعمال ہوا ہے، یہ ”خواب“ کے معنی میں نہیں ہے، بلکہ آنکھوں سے دیکھنے کے معنی میں ہے۔ ظاہر ہے کہ اگر وہ محض خواب ہوتا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے خواب ہی کی حیثیت سے کفار کے سامنے بیان کیا ہوتا تو کوئی وجہ نہ تھی کہ وہ اُن کے لیے فتنہ بن جاتا۔ خواب ایک سے ایک عجیب دیکھا جاتا ہے، اور لوگوں سے بیان بھی کیا جاتا ہے، مگر وہ کسی کے لیے بھی ایسے اچنبھے کی چیز نہیں ہوتا کہ لوگ اِس کی وجہ سے خواب دیکھنے والے کا مذاق اڑائیں اور اُس پر جھوٹے دعوے یا جنون کا الزام لگانے لگیں۔“(تفہیم القرآن 2/ 627)

7۔ روایتوں میں بیان ہوا ہے کہ واقعۂ اسرا کی روداد سن کر لوگوں نے اِس پر یقین کرنے سے انکار کر دیا۔ کفار نے اِس کی ہنسی اڑائی اور مسلمانوں میں سے بعض مرتد ہو گئے۔ لوگوں کا یہ ردِ عمل ثابت کرتا ہے کہ یہ جسمانی سفر کا واقعہ تھا، کیونکہ اگر یہ خواب کا واقعہ ہوتا تو اِسے معمول کی بات سمجھ کر نظر انداز کر دیا جاتا۔ نہ منکرین اِسے رد کرتے اور نہ مسلمانوں کے ارتداد کی نوبت آتی۔

”تفسیر ابنِ کثیر“ میں ہے:

فالتسبيح إنما يكون عند الامور العظام، ولو كان منامًا لم يكن فيه كبير شيء ولم يكن مستعظمًا، ولما بادرت كفار قريش إلى تكذيبه، ولما ارتدت جماعة ممن كان قد أسلم. (5/ 40)

”(واقعۂ اسرا کے جسمانی ہونے کی دلیل تسبیح کے الفاظ ہیں) اللہ کی پاکی بیان کرنے کا لازمی تقاضا ہے کہ اِس کے بعد نہایت عظیم الشان بات کا تذکرہ کیا جائے۔ لیکن اگر اِس سفر کو خواب پر محمول کیا جاتا ہے تو اِسے بہت بڑا اور غیر معمولی واقعہ قرار نہیں دیا جا سکتا (اور تسبیح کے الفاظ سے اِس کی مطابقت نہیں ہوتی)، کیونکہ اِس صورت میں نہ کفارِ قریش آپ کی تکذیب کرنے میں جلدی کرتے اور نہ اسلام قبول کرنے والوں

میں سے ایک گروہ ارتداد اختیار کرتا۔“

اِن دلائل کی بنا پر ہمارے علما کا اصرار ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اِس سفر کو روحانی سفر یا رؤیا کے سفر پر محمول کرنا درست نہیں ہے، اِسے جسمانی سفر سمجھنا چاہیے۔

استاذِ گرامی جناب جاوید احمد غامدی کے نزدیک واقعۂ اسرا کے حوالے سے علما کا یہ موقف درست نہیں ہے۔ اُن کی جلالتِ علمی اور دینی حمیت کے اعتراف کے باوجود، واقعہ یہ ہے کہ یہ موقف زبان وبیان کے مسلمات، علم واستدلال کے محکمات اور قرآن وحدیث کے نظائر کے منافی ہے اور نتیجے کے لحاظ سے کتاب اللہ اور رسول اللہ کی بات کو اپنا مفہوم دینے کے مترادف ہے۔

واقعۂ اسرا کے اجزا اور اِس کی نوعیت کے بارے میں جملہ تفصیلات ابتدا میں بیان ہو چکی ہیں۔ یہاں ہم علما کے موقف پر استاذِ گرامی کا نقد پیش کریں گے۔

[باقی]

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

محمد حسن الیاس

تخلیق آدم

قرآنِ مجید سے واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کی تخلیق تین مراحل میں مکمل فرمائی تھی: پہلے زمین کی مٹی سے اُس کا حیوانی وجود بنایا، پھر اُس حیوانی وجود کو توالد و تناسل کے طریقے پر نسل در نسل آگے بڑھایا اور اُس کے بعد جب وہ ہر لحاظ سے درست ہو گیا تو اُس میں اپنی روح پھونک کر اُسے فہم و ادراک اور بصیرت و بصارت کا حامل انسان بنا دیا۔ ارشاد فرمایا ہے:

الَّذِیۡۤ اَحۡسَنَ کُلَّ شَیۡءٍ خَلَقَہٗ وَبَدَاَ خَلۡقَ الۡاِنۡسَانِ مِنۡ طِیۡنٍ. ثُمَّ جَعَلَ نَسۡلَہٗ مِنۡ سُلٰلَۃٍ مِّنۡ مَّآءٍ مَّہِیۡنٍ. ثُمَّ سَوّٰىہُ وَ نَفَخَ فِیۡہِ مِنۡ رُّوۡحِہٖ وَ جَعَلَ لَکُمُ السَّمۡعَ وَ الۡاَبۡصَارَ وَ الۡاَفۡـِٕدَۃَ ؕ قَلِیۡلًا مَّا تَشۡکُرُوۡنَ. (السجدہ 32: 7-9)

”(وہی کہ) جس نے جو چیز بھی بنائی ہے، خوب ہی بنائی ہے۔ انسان کی تخلیق کا آغاز اُس نے مٹی سے کیا۔ پھر اُس کی نسل حقیر پانی کے خلاصے سے چلائی۔ پھر اُس کے نوک پلک سنوارے اور اُس میں اپنی روح میں سے پھونک دیا اور تمھارے (سننے کے) لیے کان اور (دیکھنے کے لیے) آنکھیں اور (سمجھنے کے لیے) دل بنا دیے —— تم کم ہی شکر گزار ہوتے ہو!“

سورۂ سجدہ کی اِن آیات میں جن تین مراحل کا ذکر ہوا ہے، استاذِ مکرم جناب جاوید احمد غامدی کے موقف کی روشنی میں اُن کی تفصیل درجِ ذیل ہے:

1۔ مٹی سے حیوانی وجود کی ابتدائی تخلیق

قرآنِ مجید نے بتایا ہے کہ انسان کی تخلیق کا آغاز مٹی سے کیا گیا۔ اِس کا مطلب یہ ہے کہ ایک جیتا جاگتا حیوانی وجود یکایک کھڑا نہیں کر دیا گیا، بلکہ مٹی کے اجزا کو مٹی ہی کے اندر مختلف مراحل سے گزار کر اُسے پیدا کیا گیا۔ گویا جس طرح کا ارتقائی عمل بعد ازاں بطن مادر میں جاری ہوا، اُسی طرح کا تدریجی عمل ابتداءً زمین کے پیٹ میں اختیار کیا گیا۔ اِس کے لیے 'بَدَاَ خَلۡقَ الۡاِنۡسَانِ مِنۡ طِيۡنٍ' کے الفاظ ارشاد فرمائے ہیں۔ استاذِ مکرم اِن کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

> ”یہ پہلے مرحلے کا بیان ہے، جب انسان کا حیوانی وجود تخلیق ہوا۔ اِس کے لیے وہی طریقہ اختیار کیا گیا جو انسان کی پیدایش کے لیے اب اختیار کیا جاتا ہے، اِس فرق کے ساتھ کہ اب جو عمل ماں کے پیٹ میں ہوتا ہے، اُس وقت زمین کے پیٹ میں ہوا۔ چنانچہ مٹی کے وہی اجزا جو غذا کی صورت میں ہمارے اندر جاتے اور حقیر پانی کے خلاصے میں تبدیل ہو کر اُس عمل کی ابتدا کرتے ہیں جس سے انسان بنتے ہیں، اُس وقت سڑے ہوئے گارے کے اندر اِسی عمل سے گزرے۔ یہاں تک کہ جب خلقت پوری ہو گئی تو اوپر سے وہی گارا انڈے کے خول کی طرح خشک ہو گیا جس کے ٹوٹنے سے جیتی جاگتی ایک مخلوق نمودار ہوئی جسے انسان کا حیوانی وجود کہنا چاہیے۔ اِس سے قیاس کیا جا سکتا ہے کہ دوسری تمام مخلوقات بھی پہلی مرتبہ اِسی طریقے سے وجود میں آئیں۔“ (البیان 4/ 96)

2۔ حیوانی وجود میں توالد و تناسل

پہلے مرحلے میں تخلیق پانے والے انسان کا حیوانی وجود دیگر حیوانات کی طرح جسمانی اور جبلی خصائص کا حامل تھا اور توالد و تناسل کے طریقے پر اپنی نسل کو آگے بڑھا سکتا تھا۔ چنانچہ اُس کا آغاز ہوا اور یہ حیوانی انسان اپنی نسل کو آگے بڑھاتا رہا۔ اِس مرحلے کو 'ثُمَّ جَعَلَ نَسۡلَهٗ' کے الفاظ

میں ادا فرمایا ہے۔ اِس کے بارے میں استاذِ مکرم نے لکھا ہے:

”یہ دوسرا مرحلہ ہے جس میں اِس طرح بنائی جانے والی مخلوق نے اپنی نسل آپ پیدا کرنی شروع کر دی۔ چنانچہ وہی عمل جو زمین کے پیٹ میں ہوا تھا، اب وہ ماں کے پیٹ میں ہونے لگا۔ یہ انسان کا وہ دور ہے، جب وہ علم و ادراک سے محروم محض ایک ناتراشیدہ حیوان تھا۔“

(البیان 4/ 96)

یہ مرحلہ کتنی مدت پر محیط تھا، کتنی نسلیں گزریں اور اُن کے اندر کیا حیاتیاتی تبدیلیاں واقع ہوئیں، قرآنِ مجید اِن سوالات سے تعرض نہیں کرتا۔

3۔ حیوانی وجود کا تسویہ اور اُس میں نفخ روح

تیسرا مرحلہ 'ثُمَّ سَوّٰىهُ وَنَفَخَ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِهٖ' کے الفاظ میں بیان ہوا ہے۔ یہ مرحلہ دو حصوں پر مشتمل ہے: تسویہ اور نفخ روح۔ تسویہ سے مراد یہاں حیوانی وجود کی کمیوں اور زیادتیوں کو ٹھیک کرنا اور اُس کی نوک پلک سنوار کر اُسے ایک موزوں اور متوازن صورت دینا ہے۔ نفخِ روح سے مراد تسویہ شدہ حیوانی وجود میں روح پھونکنا ہے۔ استاذِ مکرم کے نزدیک 'نَفَخَ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِهٖ' کی تعبیر اُس موقعے کے لیے اختیار کی گئی ہے، جب انسان کو اُس کی شخصیت ودیعت کی گئی تھی۔ یہ عمل اُس وقت موجود حیوانی وجود کے حامل افراد میں سے دو افراد کے ساتھ کیا گیا۔ یہ آدم اور حوا تھے۔ اِنھی سے بنی نوع انسان کا سلسلہ شروع ہوا۔ استاذِ مکرم لکھتے ہیں:

”یہ تیسرا مرحلہ ہے جس میں غالباً کئی نسلوں کے اختلاط سے انسان کے حیوانی وجود کو نک سک سے درست کیا گیا، یہاں تک کہ وہ اِس قابل ہو گیا کہ اُسے انسان کی شخصیت عطا کی جائے۔ چنانچہ اِس مخلوق کے جو افراد اُس وقت موجود تھے، اُن میں سے دو کا انتخاب کر کے خدا کی طرف سے ایک لطیف پھونک کے ذریعے سے جسے قرآن میں روح کہا گیا ہے، یہ شخصیت اُسے عطا کر دی گئی۔ یہی آدم و حوا تھے۔ اِس کے بعد جو انسان پیدا ہوئے، وہ سب اِنھی کی اولاد ہیں۔“ (البیان 4/ 96)

روح پھونکنے سے انسان کے اندر علم و شعور اور فہم و فراست کی جو صلاحیت پیدا ہوئی، اُس کے بارے میں استاذِ مکرم نے لکھا ہے:

”یہ نفخ روح کا نتیجہ ہے جس نے بصیرت و ادراک سے محروم ایک حیوان کے اندر سمع و بصر اور دل و دماغ کی وہ صلاحیتیں پیدا کر دیں جو تمام حیوانات کے مقابل میں اُس کے لیے وجہ امتیاز ہیں۔ چنانچہ اب وہ اِس قابل ہو گیا کہ اُسے مخاطب کر کے یہ کہا جا سکے کہ ہم نے تمھارے لیے کان اور آنکھیں اور دل بنا دیے۔“(البیان 4/ 97)

سورۂ سجدہ کی مذکورہ آیات کی اِس شرح و وضاحت کا خلاصہ یہ ہے:

* انسان کی تخلیق کا عمل مرحلہ وار ہوا ہے۔

* پہلے اِس زمین کے اندر مٹی سے اُس کا حیوانی وجود تخلیق ہوا ہے، پھر اُس حیوانی وجود میں نامعلوم عرصے تک کے لیے توالد و تناسل کا سلسلہ جاری رہا ہے اور بالآخر جب وہ حیوانی وجود انسانی شخصیت کے تحمل کا اہل ہوا تو اللہ نے اپنی روح میں سے پھونک کر اُسے انسانی شخصیت عطا فرمائی ہے۔

* نفخ روح کے موقع پر، ممکن ہے کہ کرۂ ارض پر حیوانی وجود کے حامل بے شمار انسان موجود ہوں، مگر اللہ نے اِس مقصد کے لیے دو انسانوں کو منتخب فرمایا۔ اِن منتخب انسانوں کے نام آدم و حوا ہیں۔

* اِنھی دو انسانوں سے انسانیت کے سلسلے کا آغاز ہوا ہے۔

اِس تفصیل سے واضح ہے کہ آدم علیہ السلام انسانی جسم کے اولین ظہور کا نقطۂ آغاز نہیں، بلکہ انسانی تاریخ کے اُس مرحلے کا آغاز ہیں، جہاں انسان اپنی شخصیت کے ساتھ خدا کے خطاب کا مخاطب بنا ہے۔ جسمانی وجود اور انسانی شخصیت کے اِسی فرق کو سورۂ مومنون کا بیان ایک دوسرے زاویے سے مزید واضح کرتا ہے۔ ارشاد ہے:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ طِيْنٍ. ثُمَّ جَعَلْنٰهُ نُطْفَةً فِيْ قَرَارٍ مَّكِيْنٍ. ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظٰمًا فَكَسَوْنَا الْعِظٰمَ لَحْمًا ثُمَّ اَنْشَاْنٰهُ خَلْقًا اٰخَرَ. (23: 12-14)	”(تمھارے منکرین اِس کو نہیں مانتے تو دیکھیں کہ) ہم نے انسان کو مٹی کے جوہر سے پیدا کیا تھا۔ پھر اُس کو (آگے کے لیے) ہم نے پانی کی ایک (ٹپکی ہوئی) بوند بنا کر ایک محفوظ ٹھکانے میں رکھ دیا۔ پھر پانی کی اُس بوند کو ہم نے ایک لوتھڑے کی صورت دی اور لوتھڑے کو گوشت کی ایک بندھی ہوئی بوٹی بنایا اور اُس بوٹی کی ہڈیاں پیدا کیں اور ہڈیوں پر گوشت چڑھا

دیا۔ پھر ہم نے اُس کو ایک دوسری ہی
مخلوق بنا کھڑا کیا۔“

غامدی صاحب کے نزدیک یہاں پہلے انسان کی تخلیق کی نسبت مٹی سے کی گئی ہے، پھر اُس پیدایشی عمل کی تفصیل بیان ہوئی ہے، جس سے انسان اب دنیا میں آتے ہیں۔ یعنی نطفہ، علقہ، مضغہ اور جسمانی تشکیل کے دوسرے مراحل۔ اِن مراحل کے اختتام پر فرمایا: ’ثُمَّ اَنْشَاْنٰهُ خَلْقًا اٰخَرَ‘ پھر ہم نے اُسے ایک دوسری ہی مخلوق بنا کھڑا کیا۔ یہ تعبیر اُس مرحلے کی طرف اشارہ کرتی ہے، جہاں حیوانی وجود اپنی تشکیل مکمل کر چکا ہے اور نفخِ روح کے بعد ایک نئی انسانی حیثیت میں سامنے آتا ہے۔ چنانچہ اب وہ محض ایک حیوانی جسم نہیں رہتا، بلکہ شعور، ارادے اور اخلاقی ذمہ داری رکھنے والی شخصیت بن جاتا ہے۔ اِس طرح سورۂ مومنون میں ’خَلْقًا اٰخَرَ‘ کے الفاظ میں اُسی حقیقت کو اجمال کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، جسے سورۂ سجدہ ’سَوّٰىهُ وَنَفَخَ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِهٖ‘ کے الفاظ میں قدرے تفصیل سے واضح کرتی ہے۔ دونوں مقامات کو سامنے رکھیں تو جسمانی وجود کی تکمیل اور انسانی شخصیت کے ظہور کے درمیان نہایت واضح امتیاز سامنے آتا ہے۔

قرآن کے دوسرے مقامات سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ انسان کی تخلیق کو مٹی کی طرف اُس کی ابتدائی نسبت کے اعتبار سے منسوب کیا جاتا ہے، اگرچہ اُس کے اور مٹی کے درمیان پیدایش کے متعدد واسطے اور مراحل موجود ہوں۔ سورۂ مومن میں فرمایا ہے:

هُوَ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ. (67:40)

”وہی ہے جس نے تم کو مٹی سے پیدا کیا، پھر نطفے سے، پھر خون کے لوتھڑے سے۔“

اور سورۂ کہف میں بیان ہوا ہے:

اَكَفَرْتَ بِالَّذِيْ خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَوّٰىكَ رَجُلًا. (37:18)

”کیا اُس ہستی کا انکار کر رہے ہو جس نے تمھیں مٹی سے بنایا، پھر پانی کی ایک بوند سے، پھر تم کو ایک پورا آدمی بنا کھڑا کیا؟“

اِن دونوں سورتوں میں اِسی دنیا کے انسان مخاطب ہیں، جن کی پیدایش براہِ راست مٹی سے

نہیں ہوئی۔ وہ اپنے والدین سے پیدا ہوئے، نطفے اور رحمِ مادر کے مراحل سے گزر کر دنیا میں آئے۔ اِس کے باوجود قرآن اُن کی تخلیق کی نسبت مٹی کی طرف کرتا ہے۔ اِس سے معلوم ہوتا ہے کہ ''مٹی، پھر نطفہ'' لازماً ایک ہی مادے کی بلاواسطہ تبدیلی کا بیان نہیں۔ مٹی انسان کی اصل تخلیق کو بیان کرتی ہے، جب کہ نطفہ اُس نظامِ تولید کا مرحلہ ہے جس کے ذریعے سے انسان دنیا میں آتا ہے۔

قرآنِ مجید کے اِن تمام مقامات کو سامنے رکھیں تو غامدی صاحب کی تعبیر کا بنیادی مقدمہ پوری طرح واضح ہو جاتا ہے کہ جسمانی اور تولیدی وجود پہلے قائم ہوا، جب کہ شعوری و اخلاقی انسانی شخصیت بعد میں اُس سے وابستہ ہوئی۔ آدم و حوا علیہما السلام اِسی مرحلے پر انسانی تاریخ میں داخل ہوتے ہیں۔

انسان کی تخلیق کے حوالے سے سورۂ سجدہ کی آیات کی تفسیر میں یہ استاذِ مکرم جناب جاوید احمد غامدی کے موقف کا بیان ہے۔ ''المورد'' کے فاضل عالم و محقق جناب ڈاکٹر ساجد حمید اِس بارے میں مختلف نقطۂ نظر رکھتے ہیں۔ اُن کے نزدیک آدم علیہ السلام ہی انسان کی پہلی جسمانی اور شعوری تخلیق تھے۔ اُن سے پہلے کوئی ایسا انسانی یا انسان سے متعلق حیاتیاتی و تولیدی سلسلہ موجود نہیں تھا، جس کے تسلسل سے آدم علیہ السلام وجود میں آئے ہوں۔ گویا غامدی صاحب جس زندہ اور تولیدی حیوانی وجود کو آدم علیہ السلام سے پہلے کا ایک مرحلہ سمجھتے ہیں، ساجد صاحب اُسے خود آدم علیہ السلام کے وجود کی تخلیق کے ابتدائی مراحل قرار دیتے ہیں۔ مٹی سے آغاز، زندگی کا پیدا ہونا، جسمانی تشکیل، تسویہ اور پھر انسانی شعور کا ظہور، سب اُن کے نزدیک ایک ہی فرد، یعنی آدم علیہ السلام کی تخلیق کے مختلف مراحل ہیں۔

ساجد حمید صاحب کے استدلال کے اہم اجزا یہ ہیں:

1۔ سورۂ مومنون پہلی تخلیق ہی کا مسلسل بیان ہے۔

اُن کے نزدیک 'سُلٰلَةٍ مِّنْ طِيْنٍ' سے 'خَلْقًا اٰخَرَ' تک ایک ہی تخلیقی سلسلہ بیان ہوا ہے اور اِس پورے بیان کا مصداق آدم علیہ السلام ہیں۔ اُن کی تعبیر میں مٹی سے ایک خاص خلاصہ اخذ ہوا، وہی اگلے مرحلے میں نطفہ بنا، پھر علقہ اور مضغہ کی صورتوں سے گزرتا ہوا جسمانی تشکیل کے مراحل مکمل کرتا گیا، یہاں تک کہ 'خَلْقًا اٰخَرَ' کے مرحلے پر آدم علیہ السلام ایک مکمل انسانی

وجود کی حیثیت سے سامنے آئے۔

2۔ نطفہ پہلی زندہ حیاتیاتی حقیقت ہے۔

اُن کے نزدیک اِس مقام پر نطفہ عام انسانی تولید میں پیدا ہونے والا نطفہ نہیں، بلکہ مٹی سے اخذ کیے گئے اُس ابتدائی مادے کی پہلی زندہ صورت ہے، جس میں خدا کے حکم سے حیات پیدا ہوئی۔ گویا اُن کی تعبیر میں مٹی کا خلاصہ پہلے ایک زندہ حیاتیاتی وجود بنا اور قرآن نے اُسی مرحلے کو نطفہ سے تعبیر کیا ہے۔

3۔ قرارِ مکین رحم نہیں، زمین ہے۔

چونکہ یہ آدم علیہ السلام کی پہلی تخلیق تھی اور اُس وقت کوئی انسانی رحم موجود نہیں تھا، اِس لیے ساجد صاحب 'قرارِ مکین' سے رحمِ مادر کے بجاے زمین کا ایک محفوظ تخلیقی ماحول مراد لیتے ہیں، جہاں یہ ابتدائی زندہ وجود نشو و نما پاتا اور اپنی جسمانی تشکیل کے مختلف مراحل سے گزرتا رہا ہو گا۔

4۔ نفسِ واحدہ اولین حیاتیاتی وحدت ہے۔

ساجد صاحب کے تصور میں یہی ابتدائی وحدت بعد میں دو وجودوں میں تقسیم ہوئی اور آدم و حوا سامنے آئے۔ اِسی سے وہ پوری انسانیت کی نسبت ایک نفسِ واحدہ کی طرف کیے جانے کو بھی سمجھتے ہیں۔

5۔ 'خَلْقًا اٰخَرَ' پہلی انسانی مخلوق کے ظہور کا بیان ہے۔

اُن کے نزدیک 'ثُمَّ اَنْشَاْنٰهُ خَلْقًا اٰخَرَ' اُس آخری مرحلے کی تعبیر ہے، جہاں یہ ابتدائی حیاتیاتی وجود پہلی مرتبہ ایک مکمل انسانی مخلوق کی صورت میں سامنے آیا۔

6۔ سورۂ سجدہ کا 'ثُمَّ' لازماً زمانی ترتیب کے لیے نہیں ہے۔

ساجد حمید صاحب کے مطابق سورۂ سجدہ میں آدم علیہ السلام کی تخلیق کے مراحل لازماً زمانی ترتیب کے ساتھ بیان نہیں ہوئے۔ اُن کے نزدیک 'ثُمَّ' بعض اوقات واقعات کے زمانی تعاقب کے بجاے مختلف افعال یا اوصاف کو ترتیبِ ذکر کے ساتھ بیان کرنے کے لیے بھی آتا ہے۔ چنانچہ نسل کا ذکر تسویہ اور نفخِ روح سے پہلے ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ آدم علیہ السلام سے پہلے بالفعل کوئی نسل موجود تھی، اُن کے نزدیک اِسے آدم علیہ السلام میں نسل آگے بڑھانے کی

صلاحیت پیدا کیے جانے کے معنی میں بھی لیا جا سکتا ہے۔ اپنے مدعا کی وضاحت کے لیے وہ مثال دیتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کہے: ”میں نے مضامین لکھے، پھر کتابیں لکھیں، پھر لیکچر دیے“ تو یہاں ’پھر‘ لازماً اِن سرگرمیوں کی زمانی ترتیب بیان نہیں کرتا۔

7۔ آدم و عیسیٰ علیہما السلام کی مماثلت اور کلمۂ کن۔

قرآن مجید میں ارشاد ہوا ہے:

اِنَّ مَثَلَ عِيْسٰى عِنْدَ اللّٰهِ كَمَثَلِ اٰدَمَ ؕ خَلَقَهٗ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ. (آل عمران 59:3)

”اللہ کے نزدیک عیسیٰ کی مثال آدم کی سی ہے۔ اللہ نے اُسے مٹی سے بنایا، پھر اُس کو حکم دیا کہ ہو جا تو وہ ہو جاتا ہے۔“

ساجد صاحب کے نزدیک کلمۂ ’کُن‘ آدم علیہ السلام کی ایک غیر معمولی اور مستقل تخلیقی ابتدا کی دلیل ہے۔ اُن کے مطابق مٹی سے حاصل مادہ حکمِ الٰہی سے پہلی زندہ حیاتیاتی صورت میں تبدیل ہوا۔ چونکہ قرآن ’کُن‘ کو ایسے مواقع پر لاتا ہے، جہاں معمول کا قدرتی یا تولیدی نظام کارفرما نہیں ہوتا، اِس لیے وہ آدم علیہ السلام کو کسی سابق حیوانی نسل کے ارتقائی تسلسل کا نتیجہ نہیں سمجھتے۔ آدم و عیسیٰ علیہما السلام کی مماثلت بھی اُن کے نزدیک اِسی نکتے کی تائید کرتی ہے: عیسیٰ علیہ السلام باپ کے بغیر اور آدم علیہ السلام ماں باپ، دونوں کے بغیر پیدا ہوئے۔

اِن تمام نکات کو جمع کیا جائے تو ڈاکٹر ساجد حمید صاحب کے مطابق آدم علیہ السلام کی تخلیق مٹی سے شروع ہوئی، اُسی مادی وجود میں زندگی پیدا ہوئی، وہ ایک محفوظ زمینی ماحول میں مختلف حیاتیاتی مراحل سے گزرا، اور بالآخر اُسی اولین زندہ وجود سے آدم و حوا علیہما السلام سامنے آئے۔

آیندہ سطور میں ہم اِس تعبیر اور اس کے استدلال کے بنیادی نکات اور علمی بنیاد کا جائزہ لیں گے۔

استدلال کا جائزہ

ساجد حمید صاحب کی تعبیر کی پوری صورت سامنے آجانے کے بعد اب اصل سوال یہ ہے کہ یہ قرآن مجید کے الفاظ، اُن کی تالیف اور سیاق و سباق سے کس حد تک ثابت ہوتی ہے؟ قرآن ایک مرتب اور مربوط کلام ہے، اِس لیے کسی لفظ کے محض ممکنہ معانی کسی تعبیر کے اثبات کے لیے کافی نہیں ہوتے۔ کسی خاص مقام پر اُس کے مفہوم کا تعین جملے کی ساخت، الفاظ کے باہمی

تعلق اور کلام کے داخلی قرائن سے ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی لفظ یا تعبیر کو اُس کے معروف اور متبادر مفہوم سے ہٹا کر کسی دوسرے معنی میں لیا جائے تو خود کلام میں ایسا قرینہ موجود ہونا چاہیے جو اُس معنی کو اختیار کرنے کی واضح بنیاد فراہم کرے۔

اِن اصولوں کو سامنے رکھیں تو سب سے پہلے سورۂ سجدہ کا بیان توجہ چاہتا ہے، کیونکہ دونوں تعبیرات کے درمیان بنیادی اختلاف تخلیق کے اِنھی مراحل کی ترتیب سے پیدا ہوتا ہے۔

1۔ سورۂ سجدہ میں ’ثُمَّ‘ کا مفہوم

پہلا سوال یہ ہے کہ سورۂ سجدہ کے مذکورہ مقام پر ’ثُمَّ‘ کس مفہوم میں آیا ہے؟ آیت کے الفاظ ہیں: ’بَدَاَ خَلۡقَ الۡاِنۡسَانِ مِنۡ طِيۡنٍ‘، پھر ’ثُمَّ جَعَلَ نَسۡلَهٗ‘ کے الفاظ میں نسل کا ذکر آیا اور اُس کے بعد ’ثُمَّ سَوّٰىهُ وَنَفَخَ فِيۡهِ مِنۡ رُّوۡحِهٖ‘ کے ذریعے سے تسویہ اور نفخِ روح کا بیان ہوا۔ یہ درست ہے کہ عربی زبان میں ’ثُمَّ‘ کا استعمال ہمیشہ زمانی تعاقب ہی کے لیے نہیں ہوتا، لیکن لغت میں کسی معنی کا ممکن ہونا اور کسی خاص مقام پر اُس معنی کا مراد ہونا دو الگ باتیں ہیں۔ کسی لفظ کا متعین مفہوم اُس کے مجرد لغوی امکانات سے نہیں، بلکہ جملے کی تالیف، نحوی ساخت اور کلام کے داخلی قرائن سے طے ہوتا ہے۔ چنانچہ یہاں بھی اصل سوال یہ نہیں کہ ’ثُمَّ‘ کن کن معانی میں آ سکتا ہے، بلکہ یہ ہے کہ اِس خاص مقام پر آیت خود کس معنی کی طرف رہنمائی کرتی ہے؟

اِس مقام پر فیصلہ کن قرینہ ’بَدَاَ‘ کا لفظ ہے۔ آیت پہلے تخلیق کا آغاز متعین کرتی ہے، پھر ’ثُمَّ‘ سے نسل، اور دوسرے ’ثُمَّ‘ سے تسویہ اور نفخِ روح کا ذکر کرتی ہے۔ اِس ساخت میں یہ مراحل محض الگ الگ افعال کے ذکر کے طور پر نہیں، بلکہ ایک باقاعدہ ترتیب کے ساتھ بیان ہوئے ہیں۔ اِس ظاہری ترتیب سے ہٹنے کے لیے خود کلام میں کسی واضح قرینے کی ضرورت ہے، جو یہاں موجود نہیں۔

ساجد صاحب کی مثال میں اگر کوئی شخص کہے: ”میں نے مضامین لکھے، پھر کتابیں لکھیں، پھر لیکچر دیے“ تو اُن کے نزدیک ’پھر‘ سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ تینوں کام اسی زمانی ترتیب سے واقع ہوئے ہوں۔ ممکن ہے کہ مقصود صرف مختلف علمی سرگرمیوں کو یکے بعد دیگرے ذکر کرنا ہو۔

لیکن اگر کہا جائے: ”میں نے اپنی علمی زندگی کا آغاز مضامین سے کیا، پھر کتابیں لکھیں، پھر لیکچر دیے“ تو ’آغاز‘ کا لفظ پہلے عمل کو باقاعدہ نقطۂ آغاز بنا دیتا ہے اور بعد کے افعال اُس کے بعد آنے والے مراحل کے طور پر سمجھے جاتے ہیں۔ سورۂ سجدہ میں ’بَدَاَ‘ بھی یہی فرق پیدا کرتا ہے۔

قرآن مجید کے دوسرے مقامات پر بھی ’بَدَاَ‘ اور ’ثُمَّ‘ کی یہی ترکیب ترتیب کو بیان کرتی ہے۔ ارشاد ہوا:

اِنَّهٗ يَبۡدَؤُا الۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيۡدُهٗ. (یونس 10:4)	”اِس میں شبہ نہیں کہ وہی خلق کی ابتدا کرتا ہے، پھر وہی اُس کو دہرا دے گا۔“
اَللّٰهُ يَبۡدَؤُا الۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيۡدُهٗ. (الروم 30:11)	”اللہ ہی خلق کی ابتدا کرتا ہے۔ (اُس کے لیے کچھ مشکل نہیں)، پھر وہ اِسی طرح اُسے دوبارہ پیدا کر دے گا۔“
فَانۡظُرُوۡا كَيۡفَ بَدَاَ الۡخَلۡقَ ثُمَّ اللّٰهُ يُنۡشِئُ النَّشۡاَةَ الۡاٰخِرَةَ. (العنکبوت 29:20)	”اور دیکھو کہ اللہ نے کس طرح خلق کی ابتدا کی، پھر وہی اللہ اُسے دوبارہ اٹھا کھڑا کرے گا۔“

اِن تمام مقامات پر ’بَدَاَ‘ کے بعد ’ثُمَّ‘ ایک مرحلے کے بعد دوسرے مرحلے کی ترتیب بیان کرتا ہے۔ چنانچہ سورۂ سجدہ میں اسی ترتیب کو زمانی تعاقب کے بجائے کسی دوسرے مفہوم پر محمول کرنے کے لیے خود آیت میں ایسا واضح قرینہ ہونا چاہیے جو اِس ظاہری ترتیب سے ہٹنے کی بنیاد فراہم کرے۔ یہاں ایسا کوئی قرینہ موجود نہیں ہے۔

مزید یہ کہ آیت صرف یہ بتا رہی ہے کہ اُس وجود میں نسل بڑھانے کی صلاحیت رکھ دی گئی تھی۔ فرمایا: ’نَسۡلَهٗ مِنۡ سُلٰلَةٍ مِّنۡ مَّآءٍ مَّهِيۡنٍ‘، یعنی اُس کی نسل حقیر پانی کے خلاصے سے قرار دی گئی۔ یہاں ’نَسۡلَهٗ‘ خود سلسلۂ نسل کو بیان کر رہا ہے، محض آیندہ تولید کی صلاحیت کو نہیں۔ اِسے صرف تولیدی استعداد کے معنی میں لینے کے لیے بھی الگ قرینہ درکار ہو گا، جو آیت میں موجود نہیں ہے۔

لٰہذا یہاں اصل مسئلہ مدت کا نہیں، ترتیب کا ہے۔ قرآن یہ نہیں بتاتا کہ اِس دوران میں کتنی

نسلیں گزریں یا یہ عمل کتنے عرصے پر پھیلا ہوا تھا۔ اُس کا بیان صرف اتنا ہے کہ مٹی سے آغاز کے بعد نسل کا ذکر آتا ہے اور اُس کے بعد تسویہ اور نفخِ روح ہوا۔

2۔ سورۂ مومنون، تالیف اور سباق

ساجد صاحب کی تعبیر میں سورۂ مومنون آدم علیہ السلام کی پہلی تخلیق کا مسلسل بیان ہے۔ اِس تعبیر کے قائم رہنے کے لیے ضروری ہے کہ آیت میں مذکور 'مٹی کا خلاصہ' ہی آگے چل کر نطفہ بنا ہو، کیونکہ اگر 'سلالہ' اور 'نطفہ' ایک ہی مادی وجود کے مسلسل مراحل نہ ہوں تو یہ بیان آدم علیہ السلام کی پہلی تخلیق کی مسلسل حیاتیاتی سرگذشت نہیں رہتا۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ خود آیت کی تالیف اِس مادی تسلسل کو بیان کرتی ہے یا نہیں۔ آیت کے الفاظ ہیں:

وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا الۡاِنۡسَانَ مِنۡ سُلٰلَةٍ مِّنۡ طِيۡنٍ. ثُمَّ جَعَلۡنٰهُ نُطۡفَةً فِیۡ قَرَارٍ مَّكِيۡنٍ.

یہاں 'جَعَلۡنٰهُ' میں 'هُ' کی ضمیر مذکر ہے، اِس لیے اُس کا ظاہر مرجع 'الۡانسَانَ' ہے، کیونکہ 'الۡاِنسَانَ' مذکر ہے، جب کہ 'سُلٰلَةٍ' مونث ہے۔ گویا آیت یہ کہتی ہے کہ انسان کو مٹی کے خلاصے سے پیدا کیا گیا، پھر اُسی انسان کو نطفے کی صورت میں ایک محفوظ جگہ میں رکھا گیا۔ اگر مقصود یہ ہوتا کہ 'سلالہ' ہی آگے چل کر نطفہ بن گیا تو عبارت کی تالیف اُس مادی تبدیلی کو براہِ راست بیان کرتی۔ اگلی آیت اِس فرق کو مزید نمایاں کر دیتی ہے:

ثُمَّ خَلَقۡنَا النُّطۡفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقۡنَا الۡعَلَقَةَ مُضۡغَةً.

یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ جہاں ایک مادی مرحلہ واقعی دوسرے میں تبدیل ہوتا ہے، قرآن اُس تبدیلی کو نام لے کر بیان کرتا ہے: نطفہ علقہ بنا اور علقہ مضغہ، لیکن 'سلالہ' اور 'نطفہ' کے درمیان ایسی کوئی تصریح موجود نہیں۔ اِس لیے یہ کہنا کہ 'سلالہ ہی نطفہ بن گیا' ساجد صاحب کی حیاتیاتی تعبیر کا ایک قیاسی مقدمہ ہے، آیت میں اس کا سرے سے کوئی ذکر نہیں۔ 'خَلۡقًا اٰخَرَ' کو بھی اِسی سباق میں سمجھنا چاہیے۔ ساجد صاحب اِسے پہلی مرتبہ انسانی نوع کے وجود میں آنے کی تعبیر سمجھتے ہیں۔ غامدی صاحب کے نزدیک، اِس کے برعکس، یہ جسمانی و حیوانی تشکیل کے بعد اُس نئی انسانی حیثیت کا بیان ہے جو نفخِ روح کے نتیجے میں پیدا ہوتی ہے۔ یعنی وہ وجود اب محض ایک

زندہ جسم نہیں رہتا، بلکہ شعور، ارادے اور اخلاقی ذمہ داری رکھنے والے انسان کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ تاہم، لفظ 'اَنْشَاَ' بہ ذاتِ خود پہلی انسانی نوع کے ظہور کے لیے مخصوص نہیں۔ اِسی سورۂ مومنون میں فرمایا ہے:

ثُمَّ اَنْشَاْنَا مِنْۢ بَعْدِهِمْ قَرْنًا اٰخَرِيْنَ. (31:23)	''پھر اِن کے بعد ہم نے ایک دوسری قوم اٹھائی۔''
ثُمَّ اَنْشَاْنَا مِنْۢ بَعْدِهِمْ قُرُوْنًا اٰخَرِيْنَ. (42:23)	''پھر اِن کے بعد ہم نے دوسری قومیں اٹھائیں۔''

اِن مقامات پر پہلے سے موجود انسانی نوع ہی کی بعد کی قوموں کے وجود میں آنے کے لیے بھی 'اَنْشَاَ' استعمال ہوا ہے۔ اِس لیے 'ثُمَّ اَنْشَاْنٰهُ خَلْقًا اٰخَرَ' سے ایک نئی حیثیت کا ظہور تو ضرور معلوم ہوتا ہے، لیکن یہ نئی حیثیت لازماً پہلی حیاتیاتی انسانی نوع ہی ہو، یہ بات لفظ اپنے اندر متعین نہیں کرتا۔ اِس کے تعین کے لیے اِس آیت کے سباق میں تخلیق کے اِن مراحل کے فوراً بعد فرمایا:

ثُمَّ اِنَّكُمْ بَعْدَ ذٰلِكَ لَمَيِّتُوْنَ. ثُمَّ اِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ تُبْعَثُوْنَ. (المومنون 23:15-16)	''پھر یہ بھی حقیقت ہے کہ اِس کے بعد تم کو لازماً مرنا ہے۔ پھر یہ کہ قیامت کے دن تم لازماً اٹھائے بھی جاؤ گے۔''

یعنی تم اِن مراحل کے بعد مرو گے اور پھر قیامت کے دن اٹھائے جاؤ گے۔

یہاں خطاب کسی ایک فرد، یعنی آدم علیہ السلام سے نہیں، بلکہ تمام انسانوں سے ہے۔ اُن کی تخلیق کے مراحل بیان کرنے کے بعد اُنھی کی موت اور پھر قیامت میں اُن کے دوبارہ اٹھائے جانے کا ذکر ہوا ہے۔ اِس طرح پورا بیان پیدایش سے موت اور بعث تک عام انسانی زندگی کے تسلسل کو بیان کرتا ہے۔ چنانچہ آیات 12 تا 14 کو صرف آدم علیہ السلام کی مخصوص حیاتیاتی سرگذشت قرار دینا کلام کے اِس واضح تسلسل اور اُس کے عمومی خطاب کے بالکل خلاف ہے۔

3۔ نطفہ اور قرارِ مکین

ساجد صاحب کے نزدیک یہاں 'نطفہ' سے مراد زندگی کی پہلی حیاتیاتی صورت ہے، لیکن قرآن مجید کے دوسرے استعمالات میں 'نطفہ' مسلسل انسانی تولید کے معروف مرحلے ہی کے لیے آیا ہے۔ ارشاد ہوا ہے:

اَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّنْ مَّنِيٍّ يُّمْنٰى. (القیامہ 37:75)	”کیا وہ حقیر پانی کی بوند نہ تھا جو ٹپکا دی جاتی ہے۔“
مِنْ نُّطْفَةٍ اِذَا تُمْنٰى. (النجم 46:53)	”پانی کی ایک بوند سے جب وہ ٹپکا دی جاتی ہے۔“
اِنَّا خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ نُّطْفَةٍ اَمْشَاجٍ. (الدہر 2:76)	”یہ حقیقت ہے کہ ہم نے انسان کو پانی کی ایک ملی جلی بوند سے پیدا کیا ہے۔“

اِن نظائر کے ہوتے ہوئے ’نطفہ‘ کو ”زندگی کی پہلی خلوی صورت“ کے معنی میں لینا ایک تصوراتی تطبیق تو ہو سکتی ہے، لیکن لفظ کا معروف مفہوم نہیں ہے۔ قرآن مجید میں اِس معنی کی کوئی بنیاد نہیں ملتی، لہٰذا اِسے یہاں اِس مفہوم میں لینے کے لیے خود مقام سے کوئی واضح قرینہ درکار ہو گا۔

اِسی طرح قرارِ مکین کے معاملے میں قرآن ایک دوسری جگہ مزید رہنمائی کرتا ہے۔ ارشاد ہوا ہے:

اَلَمْ نَخْلُقْكُّمْ مِّنْ مَّآءٍ مَّهِيْنٍ. فَجَعَلْنٰهُ فِيْ قَرَارٍ مَّكِيْنٍ. اِلٰى قَدَرٍ مَّعْلُوْمٍ. (المرسلات 77:20-22)	”(تم سمجھتے ہو کہ مرنے کے بعد ہم تمھیں اٹھا نہ سکیں گے)؟ کیا ہم نے ایک بے وقعت پانی سے تم کو پیدا نہیں کیا؟ پھر اُس کو ہم نے ایک محفوظ جگہ میں رکھا۔ اُس کو ایک مقرر وقت تک۔“

’قَرَارٍ مَّكِيْنٍ‘ کے الفاظ اپنی جگہ ایک محفوظ ٹھکانے پر دلالت کرتے ہیں، لیکن اِس مقام پر اُن کا مصداق سیاق سے متعین ہوتا ہے۔ آیت پہلے ’مَّآءٍ مَّهِيْنٍ‘ کا ذکر کرتی ہے، پھر بتاتی ہے کہ اُسے ایک محفوظ مقام میں رکھا گیا اور وہاں ’اِلٰى قَدَرٍ مَّعْلُوْمٍ‘، یعنی ایک مقرر مدت تک ٹھہرایا گیا۔ یہ پورا بیان انسانی حمل کے معروف عمل سے پوری طرح ہم آہنگ ہے، جس میں تولیدی مادہ رحمِ مادر میں قرار پاتا اور ایک متعین مدت تک وہیں نشو و نما پاتا ہے۔ چنانچہ اِس مقام پر ’قرارِ مکین‘ کا مصداق رحمِ مادر کے علاوہ مراد نہیں لیا جا سکتا۔

قرآن کی اپنی صراحت کے بعد سورۂ مومنون میں اسی تعبیر کو رحمِ مادر کے بجائے زمین کے کسی مخصوص تخلیقی ماحول کے معنی میں لینے کے لیے خود کلام سے کوئی واضح قرینہ درکار ہو گا۔

محض یہ فرض کر لینا کہ وہاں آدم علیہ السلام کی پہلی تخلیق بیان ہو رہی ہے، اِس معروف مفہوم کو بدل دینے کے لیے کافی نہیں۔

4۔ نفسِ واحدہ اور انسانی نسب

ساجد صاحب 'نفسِ واحدہ' کو ایک ابتدائی حیاتیاتی وحدت کے طور پر سمجھتے ہیں اور 'مِنۡهَا زَوۡجَهَا' کو اُس وحدت سے آدم و حوا علیہما السلام کے وجود میں آنے کی تعبیر قرار دیتے ہیں۔ اِس استدلال میں اصل سوال صرف یہ نہیں کہ لفظ 'نفس' کے معنی کیا ہیں، بلکہ یہ بھی ہے کہ خود آیت اُس نفس کو کس نوعیت کے وجود کے طور پر پیش کرتی ہے؟

قرآن مجید میں ارشاد ہوا ہے:

هُوَ الَّذِیۡ خَلَقَكُمۡ مِّنۡ نَّفۡسٍ وَّاحِدَةٍ وَّ جَعَلَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا لِیَسۡكُنَ اِلَیۡهَا. (الاعراف 7:189)

”وہ اللہ ہی ہے جس نے تمھیں ایک جان سے پیدا کیا اور اُسی کی جنس سے اُس کا جوڑا بنایا تاکہ اُس سے تسکین پائے۔“

الَّذِیۡ خَلَقَكُمۡ مِّنۡ نَّفۡسٍ وَّاحِدَةٍ وَّ خَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَ بَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالًا كَثِیۡرًا وَّ نِسَآءً. (النساء 4:1)

”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۔“

اِن آیات میں 'نفس' کسی غیر شخصی حیاتیاتی مادے کے طور پر سامنے نہیں آتا۔ اُس کا ایک زوج ہے، وہ اُس زوج سے سکون حاصل کرتا ہے اور آگے دونوں سے مردوں اور عورتوں کے پھیلنے کا ذکر ہوتا ہے۔ سورۂ اعراف میں اِسی بیان کے تسلسل میں ازدواجی تعلق اور حمل کا ذکر بھی آ جاتا ہے۔ چنانچہ خود آیت اُس 'نفس' کو ایک شخصی اور انسانی وجود کے طور پر پیش کرتی ہے، نہ کہ محض کسی ابتدائی خلوی وحدت کے طور پر۔

اسی طرح 'مِنۡهَا زَوۡجَهَا' سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ ایک جسمانی وجود منقسم ہو کر دو افراد میں بدل گیا۔ قرآن عام انسانوں کے بارے میں بھی فرماتا ہے:

وَ مِنۡ اٰیٰتِہٖۤ اَنۡ خَلَقَ لَکُمۡ مِّنۡ اَنۡفُسِکُمۡ اَزۡوَاجًا. (الروم 30: 21)	”اور اُس کی نشانیوں میں سے یہ بھی ہے کہ اُس نے تمھاری ہی جنس سے تمھارے لیے جوڑے پیدا کیے۔“

یعنی تمھاری ہی جنس سے تمھارے لیے جوڑے پیدا کیے۔ اِس استعمال سے واضح ہے کہ اِس نوع کی تعبیرات کسی جسمانی انقسام کو لازم نہیں کرتیں، بلکہ ایک ہی جنس سے تعلق کے بیان کے لیے آتی ہیں۔

چنانچہ یہاں تین الگ الگ دعوے ہیں، جن میں فرق کرنا ضروری ہے۔ پہلی بات، خود قرآن کا بیان ہے کہ موجود انسانی نسل کی نسبت ایک 'نفسِ واحدۃ' کی طرف کی گئی ہے۔ دوسری بات، یہ ایک قیاس ہے کہ اُس نفس کا حیاتیاتی مصداق ایک اولین زندہ خلیہ قرار دیا جائے۔ تیسری بات، یہ مفروضہ ہے کہ یہی ابتدائی خلیہ منقسم ہوا اور اُس کے نتیجے میں آدم و حوا علیہما السلام وجود میں آئے۔ پہلی بات آیت کے الفاظ میں موجود ہے، دوسری ایک قیاسی حیاتیاتی تطبیق ہے اور تیسری اُس تطبیق پر قائم ایک مزید مفروضہ ہے، جس کی کوئی بنیاد قرآن مجید میں نہیں ہے۔ لہٰذا 'نفسِ واحدہ' کے الفاظ موجود انسانی خاندان کے نقطۂ آغاز کو بیان کرتے ہیں۔ اُسے انسانی جسم کی تمام ماقبل حیاتیاتی تاریخ کی نفی پر محمول کرنا آیت کے بیان سے تجاوز ہے۔

5۔ آدم، عیسیٰ اور کلمۂ کن

ساجد صاحب آدم و عیسیٰ علیہما السلام کی مماثلت کو بھی اپنے موقف کی ایک اہم دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں:

اِنَّ مَثَلَ عِیۡسٰی عِنۡدَ اللّٰہِ کَمَثَلِ اٰدَمَ ؕ خَلَقَہٗ مِنۡ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَہٗ کُنۡ فَیَکُوۡنُ. (آل عمران 3: 59)	”اللہ کے نزدیک عیسیٰ کی مثال آدم کی سی ہے۔ اللہ نے اُسے مٹی سے بنایا، پھر اُس کو حکم دیا کہ ہو جا تو وہ ہو جاتا ہے۔“

لیکن آیت کا سیاق و سباق آدم علیہ السلام کی حیاتیاتی تاریخ بیان کرنے کا نہیں، بلکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی غیر معمولی ولادت سے اُن کی الوہیت اخذ کرنے کی تردید کا ہے۔

استدلال یہ ہے کہ اگر خدا کے غیر معمولی طریقۂ تخلیق سے پیدا ہونا کسی کو معبود بنا دیتا ہے تو

آدم علیہ السلام اِس کے بہ درجۂ اولیٰ مستحق ہوتے، جن کی تخلیق کو قرآن مٹی اور کلمۂ کن سے نسبت دیتا ہے۔ جب آدم علیہ السلام اِس بنا پر معبود نہیں ہوئے تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی غیر معمولی ولادت بھی اُن کی الوہیت کی دلیل نہیں بن سکتی۔ چنانچہ دونوں کے درمیان مماثلت کا مدار تخلیق کی تمام جسمانی جزئیات کا یکساں ہونا نہیں، بلکہ یہ حقیقت ہے کہ دونوں کا وجود خدا کے آزاد تخلیقی ارادے سے قائم ہوا۔ اگر مماثلت ہر حیاتیاتی تفصیل میں مطلوب ہوتی تو خود حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی والدہ کا وجود دونوں کے طریقۂ پیدایش کو مختلف کر دیتا۔ پس آیت ایک خاص نسبت میں مماثلت قائم کرتی ہے، تمام مراحل کی یکسانیت میں نہیں۔

اسی طرح 'کُنْ فَیَکُوْنُ' کو بھی کسی مرحلہ وار تخلیقی عمل کی نفی کے معنی میں نہیں لیا جا سکتا۔ حضرت مریم سے فرمایا گیا:

اِذَا قَضٰٓی اَمْرًا فَاِنَّمَا یَقُوْلُ لَهٗ كُنْ فَیَكُوْنُ. (آل عمران 3:47)

”وہ جب کسی معاملے کا فیصلہ کر لیتا ہے تو اُس کو اتنا ہی کہتا ہے کہ ہو جا، پھر وہ ہو جاتا ہے۔“

اور پھر اُسی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں قرآن کہتا ہے:

فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَذَتْ بِهٖ مَكَانًا قَصِیًّا. (مریم 19:22)

”سو مریم اُس بچے سے حاملہ ہو گئی اور (بیت المقدس سے نکل کر) اُس حمل کو لیے ہوئے، سب سے الگ ایک دور کی جگہ چلی گئی۔“

یعنی کُن کے باوجود حمل ہوا، مدت گزری اور ولادت اپنے مراحل سے گزر کر واقع ہوئی۔ اِس سے واضح ہے کہ کلمۂ کن کا تعلق کسی عمل کے فوری یا تدریجی ہونے سے نہیں، بلکہ خدا کے ارادے اور اُس کی تخلیقی قدرت سے ہے۔ وہ چاہے تو کسی چیز کو بلا واسطہ وجود میں لائے اور چاہے تو اُس کے لیے اسباب اور مراحل مقرر کر دے، دونوں صورتوں میں اصل حقیقت اُسی کا ارادہ ہے۔

لہٰذا آدم علیہ السلام کے بارے میں 'کُنْ فَیَکُوْنُ' یہ ضرور ثابت کرتا ہے کہ اُن کی تخلیق خدا کے آزاد اور غیر محتاج ارادے سے ہوئی، لیکن اِس سے یہ نتیجہ اخذ نہیں ہوتا کہ مٹی سے انسانی شخصیت تک کوئی درمیانی تخلیقی مرحلہ سرے سے موجود نہیں تھا۔ لہٰذا کلمۂ کن اسباب اور مراحل کی نفی نہیں کرتا، وہ خدا کی اُن سے بے نیازی کو بیان کرتا ہے۔

یہ ڈاکٹر ساجد حمید صاحب کے پیش کردہ استدلال پر ہماری طالب علمانہ گزارشات ہیں۔ ہماری نظر میں اُن کی تعبیر کے بنیادی اجزا ’نطفہ‘ کو اولین زندہ خلوی صورت، ’قرارِ مکین‘ کو محفوظ زمینی ماحول، ’نفسِ واحدہ‘ کو ابتدائی حیاتیاتی وحدت اور اُس سے آدم و حوا کے ظہور پر محمول کرنا قرآن مجید کے الفاظ، اُن کی تالیف اور سیاق و سباق سے ثابت نہیں ہوتے۔ یہ ایک ممکن قیاسی حیاتیاتی تصور تو ہو سکتا ہے، لیکن کسی تصور کا ممکن ہونا اور اُس کا قرآن سے ثابت ہونا دو الگ باتیں ہیں۔

قرآن مجید کی تفسیر میں اصل سوال یہی ہے کہ کسی معنی تک پہنچنے کا درست اور فطری منہاج کیا ہے، لفظ اپنے معروف مفہوم میں کیا کہتا ہے، جملے کی تالیف اُس مفہوم کو کس طرح متعین کرتی ہے اور سیاق و سباق مختلف احتمالات میں سے کس معنی کو ترجیح دیتا ہے؟ استدلال کی بنیاد اِنھی امور پر ہونی چاہیے۔ اگر کسی مقام پر اِن سے ہٹ کر کوئی خاص معنی اختیار کیا جائے تو اُس کے لیے خود کلام میں ایسا قرینہ موجود ہونا ضروری ہے جو اُس التفات کی بنیاد فراہم کرے۔ ہمارے نزدیک ساجد صاحب کی تعبیر میں یہی چیز مفقود ہے؛ بعض حیاتیاتی تصورات پہلے فرض کیے جاتے ہیں اور پھر آیات کو اُن کے مطابق سمجھا جاتا ہے، جب کہ صحیح منہج یہ ہے کہ تعبیر متن سے پیدا ہو، متن کو تعبیر کے تابع نہ کیا جائے۔

تحقیق و تالیف: ڈاکٹر محمد عامر گزدر

نو مولود کے کان میں اذان و اقامت کہنے کی شرعی حیثیت

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

(3)

تیسرا مبحث: فقہا کی آرا اور اُن کے مابین اختلاف کے اسباب

اِس مبحث میں دو چیزیں زیرِ بحث آئیں گی: اولاً نو مولود کی اذان و اقامت کی مشروعیت کے بارے میں فقہا کی آرا کو بالاجمال بیان کیا جائے گا۔ ثانیاً اِس قضیے میں علما کے مابین اختلاف کے اسباب کو بیان کیا جائے گا۔

علما و فقہا کی آرا

نو مولود کے کان میں اذان و اقامت کہنے کے بارے میں علما و فقہاے متقدمین و متاخرین نے مندرجہ ذیل تین مختلف موقف اختیار کیے ہیں:

1۔ نو مولود کے صرف دائیں کان میں اذان دینا مستحب ہے۔ بائیں کان میں اقامت کہنا مشروع و مستحب نہیں ہے۔ یہ راے بعض فقہاے حنابلہ،[1] شیخ محمد بن صالح العثیمین،[2] ڈاکٹر وَہبہ

[1] دیکھیے: محمد بن عبد الوہاب، مختصر الانصاف والشرح الکبیر 356۔

[2] دیکھیے: العثیمین، فتاویٰ نور علی الدرب 2/ 333۔

الزحیلی[3] اور بعض دوسرے معاصر علمانے اختیار کی ہے۔[4]

2۔ دائیں کان میں اذان اور بائیں میں اقامت کہنا، یہ دونوں اعمال مستحب و مسنون ہیں۔ یہ موقف امام نووی، علماے شافعیہ کی ایک جماعت،[5] حافظ ابن القیم،[6] مالکیہ میں سے حطاب المغربی،[7] حنفیہ میں سے ملا علی قاری،[8] اصحاب الحدیث میں سے علامہ شوکانی[9] اور بعض فقہاے حنابلہ نے اختیار کیا ہے۔[10]

3۔ نو مولود کے کانوں میں اذان و اقامت کہنا ایک غیر مشروع عمل ہے، چنانچہ بچے کی ولادت کے موقع پر اِسے انجام نہیں دیا جاسکتا۔ صدر اوّل کے فقہا میں سے یہ قول امام مالک کا ہے۔[11] معاصر علما و محققین کی ایک جماعت نے بھی یہ موقف اختیار کیا ہے، جن میں اِن اصحابِ علم کے نام راقم السطور نے اپنی تحقیق و تتبع سے دریافت کیے ہیں: علامہ ناصر الدین البانی،[12] علامہ

---

[3] دیکھیے: د. وہبہ الزحیلی، الفقہ الاسلامی وادلتہ 4/ 288۔

[4] دیکھیے: موقع اسلام ویب، السنۃ التاذین فی اذن المولود فقط، رقم الفتویٰ 21114۔

>http://www.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=<21114

[5] دیکھیے: النووی، المجموع 8/ 334۔

[6] دیکھیے: ابن القیم، تحفۃ المودود باحکام المولود 30-31۔

[7] دیکھیے: محمد بن عبد الرحمٰن المغربی، مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل 1/ 433-434۔

[8] دیکھیے: علی القاری، مرقاۃ المفاتیح شرح مشکاۃ المصابیح 7/ 2691، رقم 4157۔

[9] دیکھیے: الشوکانی، نیل الاوطار من اسرار منتقی الاخبار 5/ 198۔

[10] دیکھیے: ابن قدامہ المقدسی، المغنی فی فقہ الامام احمد بن حنبل الشیبانی 11/ 120۔

[11] دیکھیے: ابوزید القیروانی، النوادر والزیادات علی مافی المدونہ من غیرہا من الامہات 4/ 337۔ ومحمد بن عبد الرحمٰن المغربی، مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل 1/ 433-434۔

[12] دیکھیے: شیخ الالبانی، ضعف روایۃ الاذان فی اذن المولود،

< بيان الشيخ سبب ضعف حديث أذان النبي صلى الله عليه وسلم في أذن الحسن بن على اليمنى والإقامة في اليسرى. - صوتيات وتفريغات الإمام الالبانى > والرابط الصوتى لهذه الفتوى: <http://www.youtube.com/watch?v=BVNCrCCt16s>

سلیمان العلوان،[13] شیخ ولید بن راشد السعیدان،[14] شیخ مصطفیٰ العدوی،[15] ڈاکٹر عبد اللہ الحمادی،[16] ڈاکٹر ضیاء الاعظمی،[17] ڈاکٹر خالد المشیقح،[18] شیخ ابو اسحاق الحوینی،[19] شیخ محمد فرکوس،[20] شیخ عبد العزیز الطریفی،[21] شیخ سالم علی راشد الشبلی اور شیخ محمد خلیفہ محمد الرباح۔[22]

---

13 دیکھیے: العلامہ سلیمان العلوان، ماحکم الاذان فی اذن المولود الیمنی والاقامۃ فی الیسری،

<ماحکم الاذان فی أذن المولود الیمنی والإقامة فی الیسری || العلامة سلیمان العلوان>

14 دیکھیے: شیخ ولید بن راشد السعیدان، ھل یصح الاذان فی اذن المولود؟

<(٣٢٥٥) ھل یصح الاذان فی اذن المولود؟ - YouTube>

15 دیکھیے: شیخ مصطفیٰ العدوی، حکم الاذان فی اذن المولود والتصدق بوزن شعرہ ذھبا؟

<حکم الاذان فی أذن المولود والتصدق بوزن شعرہ ذھبا؟ للشیخ مصطفی العدوی>۔

16 دیکھیے: ڈاکٹر عبد اللہ الحمادي، ماصحۃ الاذان والاقامۃ فی اذن المولود ھل ورد فیھما احادیث صحیحۃ؟،

> https://www.al-shaaba. net/vb/printthread.php?page=1&pp=10&t=6825&utm_source=chatgpt.com-<

17 دیکھیے: ڈاکٹر ضیاء الاعظمی، الجامع الکامل فی الحدیث الشامل 6/ 696-698۔

18 دیکھیے: د. خالد بن علی المشیقح، حکم الاذان والاقامۃ فی اذان المولود،

>https://www.al-shaaba.net/vb/printthread.php?page=1&pp=10&t=6825&utm_source=chatgpt.com-<

19 دیکھیے: شیخ الحوینی، الانشراح فی آداب النکاح 95-96۔

20 دیکھیے: شیخ محمد فرکوس، حکم ذکر الاذان والاقامۃ فی اُذن المولود، رقم الفتویٰ: 773۔

< فی حکم ذِکرِ الاذان والإقامةِ فی أُذُنِ المولود | الموقع الرسمی لفضیلة الشیخ أبی عبد المعز محمد علی فرکوس حفظه الله >

21 دیکھیے: شیخ الطریفی، التاذین والاقامۃ فی اذن المولود،

>https://www.al-shaaba.net/vb/printthread.php? page=1&pp=10&t=6825&utm_source=chatgpt.com-<

22 دیکھیے: سالم علی راشد الشبلی، ومحمد خلیفہ محمد الرباح، احکام المولود فی السنۃ المطہرہ 34۔

غرض یہ ہے کہ زیرِ بحث مسئلے سے متعلق علمِ اسلامی کی تاریخ میں تحقیق و تتبع کے نتیجے میں قدیم و معاصر علما و محققین کے مذکورہ بالا یہی تین مواقف دریافت ہوئے ہیں۔

اسبابِ اختلاف

موضوعِ بحث قضیے میں علما و فقہا کے اختلافات کے اسباب کی تعیین کی جائے تو تحقیق و تدبر سے یہ مندرجہ ذیل چار پہلوؤں سے واضح ہوتے ہیں:

ایک یہ کہ اختلاف کا بنیادی سبب دراصل احادیثِ باب کے ثبوت اور اُن کے ردّ و قبول کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ چنانچہ جن اہلِ علم کی راے میں اِس اذان و اقامت کے باب کی روایات ثابت اور قابلِ حجت ہیں، وہ اِس عمل کو مشروع سمجھتے ہیں۔ وہ علما جو صرف دائیں کان میں اذان کے عمل پر مشتمل احادیث کو قابلِ اعتبار سمجھتے ہیں، وہ صرف اذان ہی کو مشروع قرار دیتے ہیں، جب کہ اقامت کہنے کی مشروعیت کو وہ تسلیم نہیں کرتے۔ اور وہ اصحابِ علم جو قواعدِ علمِ حدیث کی روشنی میں تمام روایاتِ باب کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت سے غیر ثابت اور نا قابلِ اعتبار قرار دیتے ہیں، وہ نو مولود کے لیے اِس پورے عمل کو غیر مشروع قرار دیتے ہیں۔ یہ اِس باب میں سببِ اختلاف کا ایک بنیادی پہلو ہے۔

دوسرے یہ کہ بعض علما فضائلِ اعمال میں ضعیف احادیث کو قبول کر لینے کا موقف رکھتے ہیں اور نو مولود کی اذان و اقامت کے عمل کو بھی وہ فضائلِ اعمال ہی میں شمار کرتے ہیں، چنانچہ وہ اِس باب کی روایتوں کے ضعف کو تسلیم کرنے کے باوجود اِنھی روایتوں کو بہ طور استدلال پیش کر کے اِس عمل کو مشروع سمجھتے ہیں، جیسا کہ یہ راے ڈاکٹر سامی بن فرج الحازمی نے پیش کی ہے۔[23] جب کہ علما کا دوسرا گروہ جس طرح دین کے ابواب میں سے کسی بھی باب میں ضعیف روایتوں کو قابلِ حجت نہیں سمجھتا، اُسی طرح نو مولود کی اذان و اقامت کی تشریع پر مشتمل غیر مستند احادیث کو بھی وہ نا قابلِ قبول اور نا قابلِ حجت قرار دیتا ہے، اِس لیے کہ اِس گروہ کے نزدیک قواعدِ فنِ حدیث کی رو سے اِس باب کی روایتیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت سے بالکل ثابت نہیں ہیں۔ یہ

---

[23] دیکھیے: د. سامی بن فرج الحازمی، احکام الاذان والنداء والاقامہ (دراسۃ فقہیۃ مقارنہ) 360۔

موقف شیخ ابو اسحاق الحوینی[24] اور دوسرے علما نے اختیار کیا ہے۔

تیسرے یہ کہ اکابر فقہاے حنفیہ کا یہ اُصولی قاعدہ معلوم ہے کہ وہ اُن اعمال اور اُمور میں اخبارِ آحاد کو قبول نہیں کرتے جن کی نوعیت 'عمومِ بلویٰ'[25] کی ہو۔ اُن کے نزدیک اِس نوعیت کے سنن و احکام کی نقل و روایت کثرت و شہرت کے ساتھ ہوتی ہے، نہ کہ اخبارِ آحاد سے۔ تحقیق نگار کے نزدیک نو مولود کی اذان و اقامت کا عمل بھی تدبر کی نگاہ سے دیکھا جائے تو 'عمومِ بلویٰ' ہی کی نوعیت کا ہے، اِس لیے کہ 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 پیدایش ہر زمانے اور خطۂ ارض میں ایک مسلسل 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 ہو گا۔ چنانچہ اِس اُصولی ضابطے کو تسلیم کرنے والے جن علما کے نزدیک نو مولود کی اذان و اقامت کا عمل بھی 'عمومِ بلویٰ' کی نوعیت کا ہے، وہ فقہاے حنفیہ کے اِس ضابطے کی رو سے اِس باب کی احادیث کو رد کریں گے، اِس لیے کہ وہ سب اخبارِ آحاد ہیں اور نتیجتاً وہ اِس عمل کو اِسی بنا پر غیر مشروع قرار دیں گے۔

چوتھے یہ کہ جن علما کی راے میں موضوعِ بحث عمل اپنی نوعیت کے اعتبار سے دین میں ایک مستقل بالذات تعبدی عمل ہے، کسی سنتِ ثابتہ پر تطوع عمل کی حیثیت نہیں رکھتا۔ اور وہ یہ موقف رکھتے ہیں کہ دین کے مستقل بالذات سنن و احکام اسلامی شریعت میں اُس وقت تک ثابت نہیں ہو سکتے، جب تک وہ امت کے اجماع و تواتر سے منقول نہ ہوں، اِس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اِنھیں پورے اہتمام، حفاظت اور قطعیت کے ساتھ انسانوں تک پہنچانے کے مکلف تھے۔ چنانچہ اِن علما کے نزدیک یہ لازم ہے کہ اِس طرح کے سنن کو شارع تمام مسلمانوں کے لیے پورے اہتمام اور قطعیت کے ساتھ دین کی حیثیت سے جاری فرمائیں اور آپ کے بعد

---

[24] دیکھیے: الحوینی، الانشراح فی آداب النکاح 95-96۔

[25] امیر صنعانی کی تعریف کے مطابق 'عمومِ بلویٰ' کے معنی یہ ہیں کہ جس معاملے میں سب یا اکثر لوگوں کو عمل کرنے کا حکم ہو، وہ عمومِ بلویٰ کا قضیہ ہے۔ دیکھیے: الامیر الصنعانی، اجابۃ السائل شرح بغیۃ الآمل 109۔

آپ کے صحابہ اور دوسرے مسلمان اِنھیں آپ ہی کی نسبت سے اپنے علم و عمل کے اتفاق و تسلسل کے ساتھ 'نقل العامہ عن العامہ' کے طریقے پر دنیا کو منتقل کریں۔ یہ موقف استاذ جاوید احمد غامدی[26] اور فکرِ فراہی کے علمانے اختیار کیا ہے۔ اِس اُصولی ضابطے کی رو سے اور اِس کو ماننے والے علما کے نزدیک بالبداہت واضح ہے کہ نومولود کی اذان واقامت کا عمل دین میں اِس لیے ثابت قرار نہیں پا سکتا کہ اِس کے ثبوت کی بنیاد اخبارِ آحاد پر ہے، نہ امت کے اجماع و تواتر پر۔

مندرجہ بالا تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ موضوعِ بحث مسئلے میں علما کی آرا میں اختلاف کے درجِ ذیل چار اسباب ہیں:

1۔ احادیثِ باب کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت سے ثبوت یا عدم ثبوت کے بارے میں علما کا اختلاف۔

2۔ نومولود کی اذان کے عمل کو من جملہ فضائلِ اعمال شمار کرنے اور فضائل کے باب میں ضعیف حدیث کو قبول کرنے کے بارے میں اہلِ علم کا اختلاف۔

3۔ اِس باب میں اصحابِ علم کا اختلاف کہ عمومِ بلویٰ کی نوعیت کے معاملات میں خبرِ واحد قابلِ قبول ہو سکتی ہے یا نہیں اور یہ کہ موضوعِ بحث قضیہ عمومِ بلویٰ کی نوعیت کا ہے یا نہیں۔

4۔ اِس حوالے سے علما کا اختلاف کہ اسلامی شریعت کے مستقل بالذات سنن و احکام اخبارِ آحاد کی بنیاد پر پایۂ ثبوت کو پہنچ سکتے ہیں یا نہیں اور یہ کہ نومولود کی اذان واقامت کا عمل دین میں ایک مستقل بالذات سنت ہے یا نہیں۔

خلاصۂ مبحث

نومولود کے کان میں اذان و اقامت کہنے کی مشروعیت کے بارے میں علماے متقدمین و متاخرین کے تین مختلف مذاہب ہیں: ایک یہ کہ نومولود کے دائیں کان میں اذان اور بائیں میں اقامت کہنا مستحب و مسنون ہے۔ دوسرے یہ کہ نومولود کے صرف دائیں کان میں اذان دینا مستحب ہے، جب کہ بائیں کان میں اقامت کہنا مشروع نہیں ہے۔ تیسرے یہ کہ نومولود کے کانوں

[26] دیکھیے: غامدی، میزان، مبادی تدبرِ سنت 60-61۔

میں اذان و اقامت کہنا دین میں ثابت نہیں ہے، چنانچہ یہ ایک غیر مشروع عمل ہے، اِسے انجام نہیں دیا جا سکتا۔ اِس مسئلے میں علما کے اِن اختلافات کا سبب کچھ اُصولی ضوابط ہیں، جن کا ذکر اوپر اِس مبحث میں بالاجمال کر دیا گیا ہے۔

محمد سعد سلیم

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

(16)

[”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۔]

فتنۂ دوم سے متعلق احادیث

فتنۂ دوم سے متعلق چند اہم احادیث کا انتخاب ذیل میں درج ہے۔

صحابہ میں سے آخری حکمران — عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ

کئی احادیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اِن واقعات کا ذکر فرمایا ہے جو عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کی زندگی اور حالات سے بہت مشابہت رکھتے ہیں، جو صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم میں سے آخری خلیفہ تھے۔ ذیل میں یہ احادیث زمانی ترتیب کے ساتھ پیش کی جا رہی ہیں، اور ہر

ایک عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کی زندگی کے اہم مراحل کی عکاسی کرتی ہے:

ایک قریشی شخص کا کعبہ میں پناہ لینا

ایک حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خواب میں دیکھا کہ اُن کی امت کے کچھ لوگ ایک قریشی شخص کے لیے بیت اللہ کی طرف آئیں گے، جو کعبہ میں پناہ لیے ہو گا۔ لیکن جب وہ لوگ بیداء (مدینہ کے قریب کا علاقہ) میں پہنچیں گے تو زمین اُن کو نگل لے گی۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مزید فرمایا کہ قیامت کے دن اُس لشکر کے ہر فرد کو اُس کی نیت کے مطابق اٹھایا جائے گا۔[1]

یہ حدیث عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کی زندگی سے حیرت انگیز مشابہت رکھتی ہے:

* قریش کا شخص: عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ ایک قریشی صحابی تھے۔

* کعبہ میں پناہ لینا: جب یزید بن معاویہ نے 680 عیسوی میں اقتدار سنبھالا تو عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ نے بیعت کرنے سے انکار کر دیا۔ وہ مدینہ سے مکہ چلے گئے، جہاں کعبہ کے پاس اُنھیں خلیفہ تسلیم کیا گیا۔

* شام کے لشکر کا زمین میں دھنس جانا: 683 عیسوی میں، جب امویوں نے مکہ کا پہلی بار محاصرہ کیا ہوا تھا، یزید کی اچانک موت کی خبر محاصرہ کرنے والی فوج تک پہنچی، جس سے قیادت کا بحران اور سیاسی غیر یقینی صورت حال پیدا ہو گئی۔ اِس واقعے نے فوج کو محاصرہ چھوڑ کر شام واپس جانے پر مجبور کر دیا۔ اگرچہ فوج کو حقیقتاً زمین نے نہیں نگل لیا تھا، لیکن علامتی طور پر فوج کا اچانک ٹوٹ جانا اور بغیر مقصد حاصل کیے پیچھے ہٹ جانا اُس نبوی پیشین گوئی کی عکاسی کرتا ہے کہ گویا زمین نے اُنھیں نگل لیا ہو، جو کہ الٰہی مداخلت اور بغیر کسی بیرونی مزاحمت کے فوج کے خود بہ خود پیچھے ہٹنے کی نشان دہی کرتا ہے۔

* بیداء کا مقام: جس طرح مدینہ منورہ، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک میں مسلم ریاست کا مرکز تھا، اُسی طرح حضرت عبد اللہ بن زبیر نے مکہ مکرمہ کو اپنی خلافت کا دار الحکومت

---

[1] مسلم، رقم 2884۔

مقرر کیا۔ اِس سیاق و سباق میں، اگرچہ بیداء جغرافیائی لحاظ سے مدینہ کے قریب واقع ہے، لیکن علامتی طور پر یہ پیشین گوئی شامی فوج کے اُس وقت کی خلافت کے دارالحکومت —مکہ مکرمہ— کے قریب زوال کی نمایندگی کرتی ہے۔

عراق اور شام کی آمدنی سے محرومی اور بغیر گنے دینے والا خلیفہ

ایک اور حدیث میں بیان ہے کہ ایک وقت آئے گا جب عراق کو اُس کی معمول کی گندم اور چاندی کی آمدنی نہیں ملے گی، کیونکہ فارسی (العجم) اُس پر پابندی لگا دیں گے۔ اِسی طرح، رومیوں کی مداخلت کی وجہ سے، شام کو اُس کے دینار اور خوراک کی فراہمی سے محروم کر دیا جائے گا۔ اور امت کے آخری دور میں ایک خلیفہ آئے گا جو اِس طرح دولت دے گا کہ وہ اِس کی گنتی نہیں کرے گا۔[2]

یہ پیشین گوئیاں عبد اللہ ابن زبیر رضی اللہ عنہ کے دورِ حکومت میں پیش آنے والے انتشار کی عکاسی کرتی ہیں:

* عراق کی آمدنی کی بندش: عراق میں، مختار الثقفی نے 685 عیسوی میں فارسی موالی کی حمایت سے کوفہ پر قبضہ کر لیا۔ اِس کی علوی حامی انقلابی تحریک نے موثر طور پر عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کی عراق (بصرہ) میں انتظامیہ کو وسطی عراق کی آمدنی اور افرادی قوت سے محروم کر دیا۔

* شام کی آمدنی کی بندش: اِسی عرصے میں جب اموی حکومت اندرونی خانہ جنگی میں الجھی ہوئی تھی، بازنطینی (رومی) سلطنت نے اِس صورتِ حال سے فائدہ اٹھاتے ہوئے انطاکیہ، طرسوس اور قبرص جیسے شمالی سرحدی علاقوں پر حملے تیز کر دیے۔ اِن کارروائیوں کے باعث شام کے روایتی مالیاتی ذرائع، جو اناطولیہ اور مغربی سرحدی علاقوں سے وابستہ تھے، منقطع ہو گئے اور شام کی حکومت کو دفاع کے ساتھ ساتھ اقتصادی مشکلات کا بھی سامنا کرنا پڑا۔

* بغیر گنے دینے والا خلیفہ: حضرت عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ نے اپنے والد زبیر بن العوام

---

[2] مسلم، رقم 2913۔

رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد اُن کے تمام قرض ادا کرنے کی ذمہ داری اپنے ذمے لی، اور اپنی ذاتی جاید اد فروخت کر کے ہر حق دار کو اُس کا حق دیا۔ اپنے ہی دور خلافت میں، اُنھوں نے مسلسل چار حج کے دوران میں عوامی طور پر اعلان کیا کہ جس کا کوئی حق ہو، وہ سامنے آئے اور ہر دعوے دار کو اُس کا حق ادا کیا — نہ دینے والے نے کوئی حساب کتاب کیا اور نہ ہی کوئی شرط رکھی۔[3] یہ طرزِ عمل اُس حدیث کے مفہوم کی حقیقی علامت ہے جس میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ''بغیر گنے دینے والا خلیفہ'' کا ذکر فرمایا؛ ایسا خلیفہ جو حساب کتاب کے بغیر حق دار کو اُس کا حق دیتا ہے۔

* امت کا آخری زمانہ: امت کے آخری زمانے کا ذکر یہاں علامتی طور پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے آخری دور کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ حضرت عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ صحابہ میں سے آخری حکمران تھے، اور اسی حیثیت سے اِس حدیث کے مصداق ہیں۔

عراق، شام اور مصر سے دولت کا روک لیا جانا

تیسری حدیث میں، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عراق، شام اور مصر اپنے درہم، دینار اور غلہ روک لیں گے اور تم (صحابہ) وہیں لوٹ جاؤ گے جہاں سے تم نے آغاز کیا تھا۔[4]

یہ حدیث عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے زوال سے متعلق ہے:

* عراق، شام اور مصر کے وسائل کا روک لیا جانا: اگرچہ عراق اور مصر نے ابتدائی طور پر اُن کی حکومت کو تسلیم کیا تھا، لیکن بالآخر یہ علاقے دوبارہ امویوں کے قبضے میں چلے گئے، جس کے نتیجے میں اہم مالی معاونت بند ہو گئی۔ نتیجتاً، عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کے آخری ایام میں صرف مکہ اور حجاز کے کچھ حصے ہی اُن کے زیر تسلط رہ گئے تھے۔

* ''تم وہیں لوٹ جاؤ گے جہاں سے تم نے آغاز کیا تھا'': یہ عبارت اِس حقیقت کو واضح کرتی ہے کہ اُس دور میں خلافت کا دائرہ محدود ہو کر صرف مکہ مکرمہ تک رہ گیا تھا، جو کچھ اِس طرح تھا

---

[3] بخاری، رقم 3129۔

[4] مسلم، رقم 2896۔

جیسے ہجرت کے بعد مسلمانوں کی ابتدائی حکومت صرف مدینہ منورہ اور اُس کے گرد و نواح تک محدود تھی۔

حبشی، قحطانی اور جھجاہ— حجاج بن یوسف

صحیح مسلم کی درج ذیل تین احادیث ایک تصوراتی اور علامتی منظر نامہ پیش کرتی ہیں، جن کے مطابق قیامت اُس وقت تک قائم نہیں ہو گی جب تک (1) قحطان قبیلے کا ایک شخص ظاہر نہ ہو، جو لوگوں کو اپنی لاٹھی سے ہانکے گا،[5] (2) ایک حبشی شخص جس کی پنڈلیاں پتلی ہوں گی، خانہ کعبہ کو منہدم نہ کر دے،[6] اور (3) جَھجاہ نامی شخص کسی مقامِ اقتدار پر غالب نہ آ جائے۔[7]

اگرچہ یہ روایات تفصیلات میں مختصر ہیں، مگر اُن کا مرکزی موضوع سیاسی انتشار، مقدس روایات کی پامالی، اور جابرانہ قوت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ تینوں روایات میں ایک تمثیلی تسلسل ہے: ایک علامتی شخصیت کا ذکر اور پھر اس کا اثر یا عمل۔ اِن احادیث کی تفسیری گفتگو میں جو شخصیت اکثر سامنے آتی ہے، وہ حجاج بن یوسف ہے، جو عراق کا اُموی گورنر تھا، جس نے فتنہ دوم میں اہم کردار ادا کیا۔ اگرچہ اُن احادیث میں اس کا نام صراحت سے نہیں آیا، لیکن اِس کی حکومت اور متنازع شہرت اُن روایات کی علامتی تصویر سے گہری مطابقت رکھتی ہے۔

لوگوں کو لاٹھی سے ہانکنا

پہلی حدیث، جو قحطان کے ایک شخص کی پیشین گوئی کرتی ہے جو ”لوگوں کو اپنی لاٹھی سے ہانکے گا“، خاص طور پر توجہ طلب ہے۔ یہ ایک ایسے آمرانہ شخص کی طرف علامتی اشارہ ہے جو خوف اور جبر کے ذریعے سے اقتدار قائم کرتا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں قحطانی قبائل اپنی جنگی مہارت، فخر اور مضبوط قیادت کے لیے مشہور تھے۔ اگرچہ حجاج قحطانی نسب

5 مسلم، رقم 2910۔

6 مسلم، رقم 2909۔

7 مسلم، رقم 2911۔

سے نہ تھا، اُس کا طرزِ حکومت اِس حدیث میں بیان کردہ صفات سے بہت مماثلت رکھتا ہے: وہ آہنی ہاتھوں سے حکومت کرتا، اختلاف کو برداشت نہ کرتا، اور خوف و ہیبت کا پیکر سمجھا جاتا۔ مکہ اور عراق میں اِس کی فوجی کارروائیاں، جہاں اُس نے اُموی اقتدار کو سختی سے نافذ کیا، حدیث میں ''لاٹھی سے ہانکنے'' کی تمثیل سے بہ خوبی میل کھاتی ہیں—یہ علامت مشورے یا اخلاقی برتری کی نہیں، بلکہ طاقت سے غلبے کی ہے۔

کعبہ کو منہدم کرنا

دوسری حدیث میں ''پتلی پنڈلیوں والے حبشی'' کے ہاتھوں کعبہ کی تباہی کا ذکر ایک گہرا علامتی مفہوم رکھتا ہے۔ اگرچہ تاریخی اعتبار سے حجاج بن یوسف نسلاً حبشی نہیں تھا، تاہم حدیث میں ''حبشی'' کا ذکر دراصل اُس طرزِ حکمرانی کی طرف اشارہ کرتا ہے جسے عرب قبائلی روایات اور آزادی کے خلاف سمجھتے تھے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں حبشہ کا نظام حکومت ایک مرکزی اور مطلق العنان نظم پر قائم تھا، جو عربوں کے غیر مرکزی، قبائلی اور مشاورت پر مبنی مزاج سے مختلف تھا۔ اسی طرح ''پتلی پنڈلیاں'' جیسی جسمانی علامت ایک ایسے شخص کی نشان دہی کرتی ہے جو نہ کسی معزز قبیلے سے تعلق رکھتا ہو اور نہ روایتی سرداری کا حامل ہو—ایک کم زور سماجی مقام رکھنے والا فرد، جسے معاشرہ عام طور پر قیادت کے لیے موزوں نہ سمجھے۔ یہ تمام علامتی اشارات حیرت انگیز طور پر حجاج بن یوسف پر صادق آتے ہیں—ایک ایسا شخص جو غیر ممتاز نسب کا حامل تھا، مگر اپنی آہنی حکمرانی، سخت گیر طرزِ عمل، اور منجنیقوں کے ذریعے سے کعبہ پر حملے جیسے سنگین اقدام کے باعث تاریخ میں ہمیشہ کے لیے ایک متنازع کردار کے طور پر یاد رکھا جاتا ہے۔

جہجاہ کی حکومت

تیسری حدیث میں ''جہجاہ'' نامی شخص کے تخت پر قابض ہونے کا ذکر ایک لسانی اور شعری کیفیت پیدا کرتا ہے۔ اگرچہ یہ نام براہِ راست حجاج سے منسلک نہیں، لیکن ''جہجاہ'' اور ''حجاج'' کے مابین صوتی مشابہت قابلِ غور ہے، جو سننے والے کے ذہن میں ایک علامتی ربط قائم کرتی

ہے۔ مستقبل کی پیشین گوئیوں میں اکثر علامتی زبان استعمال کی جاتی ہے، تاکہ حقیقت اللہ کی حکمت کے تحت جزوی طور پر پردے میں رہے۔ اِسی طرز کی مثال کتابِ مکاشفہ میں ”666“ کے عدد کی صورت میں ملتی ہے، جو ”زمین کے جانور“ کی چھاپ کے طور پر بیان ہوا۔ یہاں ”زمین کا جانور“ دراصل کلیسا کی ایک علامتی تعبیر تھی۔ بعد میں آنے والے عیسائی مفکرین[8] نے اِس عدد کو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے زمانے میں یہودیوں میں رائج ”گیمطریا“[9] کے طریقِ حساب کے ذریعے سے پوپ کے سرکاری لقب سے جوڑا۔[10] اِس طرح پیشین گوئی کا اصل مفہوم عام لوگوں سے اوجھل رہا، لیکن غور و فکر کرنے والوں پر اِس کی حقیقت آشکار ہو گئی۔

[باقی]

---

8 “Andreas Helwig,” *Wikipedia*, accessed August 2, 2025, https:// en.wikipedia.org/wiki/Andreas_Helwig.

9 “Gematria,” *Wikipedia*, accessed August 2, 2025, https://en.wikipedia.org/wiki/Gematria.

10 “Vicarius Filii Dei,” *Wikipedia*, accessed August 2, 2025, https:// en.wikipedia.org/wiki/Vicarius_Filii_Dei.

ڈاکٹر عمار خان ناصر / ڈاکٹر سید مطیع الرحمٰن

مطالعۂ مسندِ احمد

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

(12)

مطیع سید: ایک روایت میں ہے کہ حضرت عثمان نے کچھ صحابہ کو بلایا، جن میں عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ بھی تھے اور ان سے پوچھا کہ مجھے سچ سچ بتاؤ کہ کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قریش کو باقی سارے قبائل پر اور بنی ہاشم کو قریش کے باقی قبائل پر ترجیح نہیں دیتے تھے؟ اس پر یہ لوگ خاموش رہے تو حضرت عثمان نے کہا کہ اگر میرے پاس جنت کی کنجیاں بھی ہوں تو میں وہ بنو امیہ کو دوں گا، یہاں تک کہ وہ سب کے سب جنت میں داخل ہو جائیں (رقم 439)۔ اس سے تو لگتا ہے کہ حضرت عثمان باقاعدہ اپنی پالیسی کا دفاع کرتے تھے۔

عمار ناصر: جی، یہ بہت اہم بات ہے اور اس سے دونوں فریقوں کے زاویۂ نظر کا اختلاف واضح ہوتا ہے۔ حضرت عثمان کا موقف یہ تھا کہ جس شخص کو حکومت کی ذمہ داری دی جائے، اس سے یہ تقاضا نہیں کیا جا سکتا کہ وہ اپنے قبیلے یا قوم سے تعلق بالکل توڑ لے اور ان کے لیے بالکل اجنبی شخص بن جائے۔ حضرت عثمان اس حوالے سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی مثال دیتے تھے کہ آپ کے لیے اپنی خاندانی اور قبائلی ذمہ داریوں کو ادا کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ نے بیت المال میں

باقاعدہ حصہ مقرر کر دیا تھا اور آپ اس حصے سے قریش کو اور بنی ہاشم کو عطیے دیا کرتے تھے۔ حضرت عثمان کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ یہ حق اور اختیار بعد میں آپ کے خلفا کو بھی حاصل ہے۔ اسی لیے وہ کہتے تھے کہ حضرت عمر نے یہ پالیسی بنا کر اپنے آپ کو بھی اور بعد والوں کو بھی مشکل میں ڈال دیا کہ حاکم اپنے اقربا یا قبیلے کے لوگوں کے ساتھ کوئی ترجیحی معاملہ نہ کرے۔

ناقدین کے مطمئن نہ ہونے کی وجہ یہ تھی کہ وہ یہ محسوس کرتے تھے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں تو اس پالیسی کی ایک سیاسی حیثیت تھی، کیونکہ قریش کی سیاسی حیثیت کی وجہ سے ان کی تالیف قلب ضروری تھی اور آپ کے فیصلوں اور اقدامات کے سیاسی اثرات بھی وہ نہیں تھے جو حضرت عثمان کی پالیسی سے پیدا ہوتے دکھائی دے رہے تھے۔ اس کے برعکس حضرت عثمان کی پالیسی کو وہ اس نظر سے دیکھتے تھے کہ اس سے نظام اقتدار میں ایک خاص قبیلے کی عصبیت مضبوط ہو رہی ہے، جس کے آگے چل کر سیاسی نتائج نکلیں گے۔ امویوں کی نوجوان نسل کے رویے میں اس کی کچھ نہ کچھ جھلک بھی دکھائی دینے لگی تھی۔ جب حضرت عثمان نے اپنی پالیسی کا دفاع کیا تو اس سے بے اطمینانی بڑھتی چلی گئی۔ حضرت عثمان اپنے نقطۂ نظر سے اپنی پالیسی کو حق بہ جانب سمجھتے تھے اور ان کا اپنا کوئی ایسا ارادہ بھی نہیں تھا کہ آگے چل کر اقتدار اور حکومت پر بنو امیہ کا غلبہ ہو جائے۔ لیکن ناقدین یہ دیکھ رہے تھے کہ بنو امیہ اس پالیسی سے فائدہ اٹھا رہے ہیں اور اپنی سیاسی اور مالی حیثیت کو مضبوط بناتے جا رہے ہیں جو آگے چل کر سیاسی اثرات بھی مرتب کرے گی۔

مطیع سید: حضرت عثمان جب محصور تھے تو انھوں نے اپنے گھر کے بالاخانے سے جھانک کر لوگوں کو اپنی خدمات گنوائیں اور لوگ ان کی تائید کر رہے تھے (رقم 420)۔ حضرت عثمان اپنی دینی خدمات کیوں گنوا رہے تھے؟ اس کا ان لوگوں کے مطالبے یا اعتراضات سے کیا تعلق تھا؟

عمار ناصر: تعلق تو بہت واضح ہے۔ باغیوں نے اس دھمکی کے ساتھ حضرت عثمان کا محاصرہ کیا ہوا تھا کہ وہ خلافت سے دست بردار ہو جائیں، ورنہ ان کو قتل کر دیا جائے گا۔ اس کے جواب میں حضرت عثمان ایک تو یہ فرما رہے تھے کہ مجھے قتل کرنے کی تمھارے پاس شرعی بنیاد کیا ہے؟ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث بیان کرتے تھے کہ کسی مسلمان کی جان تین جرائم کے علاوہ کسی وجہ سے نہیں لی جا سکتی: یا اس نے قتل کیا ہو یا شادی شدہ ہونے کے بعد زنا کیا ہو یا اسلام کو چھوڑ کر کفار کے ساتھ جا ملا ہو۔ حضرت عثمان کہتے تھے کہ میں نے تو ان میں سے کسی جرم کا ارتکاب نہیں

کیا۔ دوسری بات یہ فرماتے تھے کہ میرے بارے میں تم کہہ رہے ہو کہ یہ اتنا برا آدمی ہے کہ اس کو قتل کرنا جائز ہے تو اسلام میں میرا یہ کردار رہا ہے اور میری یہ خدمات ہیں، جن کو تم بھی مانتے ہو۔

مطیع سید: لوگ ان کی یہ باتیں مان بھی رہے تھے، لیکن پھر بھی انھیں محصور کیا ہوا تھا؟

عمار ناصر: اصل میں یہ لوگ جنھوں نے محاصرہ کیا ہوا تھا، یہ تو ایسے لوگ نہیں تھے جو حضرت عثمان کی شخصیت اور ان کے مقام سے واقف ہوں۔ یہ تو مختلف علاقوں سے آئے ہوئے نئے لوگ تھے جو یا پراپیگنڈا سے متاثر تھے یا ان میں خوارج جیسی انتہا پسندی پیدا ہو چکی تھی اور یا ایسے لوگ تھے جنھیں کسی نہ کسی وجہ سے حضرت عثمان سے کوئی رنجش تھی۔ مدینے میں جو صحابہ اور ان کی اگلی نسل کے لوگ تھے، وہ تو محاصرے میں شریک نہیں تھے۔ ان میں سے بعض اکابر صحابہ تو صورت حال کو سنبھالنے میں بھی کردار ادا کر رہے تھے، جن میں حضرت علی سب سے نمایاں تھے، لیکن بہت سے صحابہ ایک طرح سے لاتعلق ہو کر بیٹھ گئے تھے۔ انصار کا بھی عمومی رویہ لاتعلقی کا تھا۔ اسی سے باغیوں کو شہ مل رہی تھی۔

مطیع سید: حضرت عثمان نے فرمایا کہ اگر تمھیں اللہ کی کتاب میں یہ حکم ملتا کہ میرے پاؤں میں بیڑیاں ڈال دو تو تم ڈال دو (رقم 524)۔ یہ روایت بھی اسی دور کی لگ رہی ہے۔

عمار ناصر: جی ایسے ہی ہے۔

مطیع سید: یہ روایت پڑھتے ہوئے مجھے وہ واقعہ یاد آرہا تھا جب حضرت مصعب بن عمیر کے بیٹے حضرت عبد اللہ بن مصعب بیوی بچوں کے ساتھ جا رہے تھے تو خوارج نے انھیں روک لیا، اور کہا کہ ہمیں قرآن یہ حکم دے رہا ہے کہ تمھیں قتل کریں۔ انھوں نے فرمایا کہ ٹھیک ہے، اگر قرآن تمھیں یہی حکم دے رہا تو ایسے ہی کر گزرو۔ اس سے مجھے محسوس ہوا کہ حضرت عثمان کے خلاف شورش کرنے والے ہجوم میں بھی ایک خارجی ذہن تھا جس کے جواب میں حضرت عثمان یہ کہہ رہے ہیں۔

عمار ناصر: خوارج کا گروہ ایک عنوان یا ایک شناخت کے ساتھ تو بعد میں آیا ہو گا، لیکن یہ ذہنیت ایک دم تو وہاں پیدا نہیں ہوئی۔ اس کا ظہور پہلے سے شروع ہو گیا تھا۔ دین دار، لیکن سادہ ذہن کے لوگ، چیزوں کو بالکل ظاہری سطح پر لینے والے اور پھر اس میں تشدد کو جواز دینے والے اور اس تشدد کی بنیاد پر مسلمانوں کی قتل و غارت کو جائز سمجھنے والے، یہ ایک ذہنیت تھی جو تدریجاً پیدا ہو رہی تھی۔ آپ دیکھیں، یہی لوگ ہیں جو حضرت علی کے گروہ میں شامل ہوئے، اور پھر

جب انھوں نے ان کی مرضی کے خلاف دوسرے گروہ کے ساتھ تصفیے کی بات کی تو یہی لوگ الگ ہو کر خوارج بن گئے۔ ذہنیت ایک ہی تھی اور صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم پر یہ بالکل واضح تھا۔

ابن کثیر نے ایک واقعہ نقل کیا ہے کہ حضرت علی ایک دفعہ لوگوں کو خطبہ دے رہے تھے تو خوارج نے بار بار ان کو ٹوکنا شروع کر دیا۔ حضرت علی منبر سے اتر آئے اور پھر کہا کہ میری اور حضرت عثمان کی مثال جنگل کے تین بیلوں کی ہے جن کے رنگ الگ الگ تھے اور شیر ان کی تاک میں رہتا تھا، لیکن جب بھی وہ ان میں سے کسی ایک پر حملہ کرنا چاہتا تو باقی دو اس کا دفاع کرتے تھے۔ پھر شیر نے ان میں سے دو بیلوں کو آمادہ کیا کہ تیسرے بیل کا رنگ چونکہ ان سے الگ ہے، اس لیے وہ اس کا ساتھ نہ دیں۔ اس طرح اس کو کھا لیا۔ پھر اسی طرح باقی دونوں بیلوں کی بھی باری آ گئی۔ جب آخری بیل کی باری آئی تو اس نے شیر سے کہا کہ میں تو اسی دن مارا گیا تھا جس دن میں نے تمھیں پہلے بیل کو کھانے دیا تھا۔ یہ مثال بیان کر کے حضرت علی نے کہا کہ میں بھی حقیقت میں اسی دن کم زور ہو گیا تھا جس دن حضرت عثمان کو قتل کیا گیا تھا (وإنما أنا وهنت يوم قتل عثمان)[1]۔

مطیع سید: جب حضرت عثمان محصور تھے تو انھوں نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے عہد لیا تھا اور میں اس پر قائم رہوں گا (رقم 501)۔ اس میں شاید وہ اس حدیث کا حوالہ دے رہے ہیں جس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عثمان سے فرمایا کہ تمھیں اللہ ایک قمیص پہنائے گا، اس کو اتارنا نہیں۔ حضرت عثمان اس کو خلافت پر محمول کر رہے ہیں۔ مولانا اسحاق صاحب فیصل آباد والے اس کی تعبیر یوں بیان کرتے ہیں کہ قمیص کا مطلب یہ تھا کہ تم دین کے مطابق چلتے رہنا، اس سے نہ ہٹنا۔ یہ مراد نہیں تھی کہ خلافت کا منصب نہ چھوڑنا۔

عمار ناصر: جی، اس میں اسی حدیث کی طرف اشارہ ہے۔ حضرت عثمان تو اس کا مطلب یہی سمجھ رہے ہیں کہ قمیص سے مراد خلافت ہے، اس لیے وہ اس سے دست برداری کا مطالبہ تسلیم نہیں کریں گے۔ حضرت عائشہ سے بھی یہ حدیث منقول ہے۔ وہ بھی اس کا مطلب یہی سمجھتی تھیں کہ حضرت عثمان کو خلافت سے دست برداری اختیار نہیں کرنی چاہیے تھی۔ ان سے پوچھا گیا کہ جب آپ حضرت عثمان کی زندگی میں ان پر تنقید کر رہی تھیں تو یہ حدیث اس وقت کہاں تھی؟

---

[1] البدایہ والنہایہ 10 / 335۔

انھوں نے کہا کہ یہ اس وقت بالکل میرے ذہن سے نکل گئی تھی۔[2] اصل میں حضرت عثمان سے جس صورت حال میں یہ مطالبہ کیا جا رہا تھا، اس کو سامنے رکھنا ضروری ہے۔ وہ مطالبہ مبالغے پر مبنی تھا اور اس کا جواز نہیں تھا۔ اسی لیے ان کی شہادت کے بعد صحابہ کہتے تھے کہ حضرت عثمان نے حکومت کو چلانے میں کچھ نامناسب طریقہ اختیار کیا تھا، لیکن ہم نے، یعنی مسلمانوں نے ان کے خلاف بہت زیادہ بے صبری کا مظاہرہ کیا (جزعنا فأسٲنا الجزع) اور پورے نظام کو برباد کر دیا۔[3]

مطیع سید: کہا جاتا ہے کہ ان پر حملہ کرنے والوں میں صحابۂ کرام بھی موجود تھے، حتیٰ کہ کچھ بیعتِ رضوان میں شریک ہونے والے لوگ بھی شامل تھے۔

عمار ناصر: حملہ آوروں میں تو صحابہ نمایاں نہیں تھے، لیکن ان پر تنقید کی جو پوری مہم تھی، اس میں کئی نمایاں صحابہ بھی شامل تھے جن کی مختلف پوزیشنز تھیں۔ حضرت علی اعتراضات کی تو تائید کرتے تھے اور حضرت عثمان سے کہتے تھے کہ آپ کی پالیسی ٹھیک نہیں ہے، لیکن وہ خلافت سے دست برداری کے مطالبے کی تائید نہیں کرتے تھے۔ آپ کہہ سکتے ہیں کہ اس معاملے میں سب سے زیادہ ہم دردانہ موقف حضرت علی کا ہی تھا۔ وہ کہتے تھے کہ آپ کی نیت پر ہمیں شبہ نہیں ہے، لیکن آپ کے جو رشتہ دار ہیں، یہ آپ کے فیصلوں پر اثر انداز ہوتے ہیں، آپ کو ان کے اثر سے نکلنا چاہیے۔ حضرت طلحہ، حضرت زبیر، حضرت عبد الرحمٰن بن عوف اور حضرت عائشہ بھی تنقید کرتے تھے، لیکن باغیوں کے مطالبے کی انھوں نے بھی تائید نہیں کی۔ بعض صحابہ جیسے حضرت عمار بن یاسر اور عمرو بن الحمق الخزاعی، حضرت عثمان کے خلاف اس پوری تحریک میں بہت سرگرم تھے۔ حضرت عثمان کے خلاف فضا بنانے میں اور خاص طور پر باغیوں کو منظم کر کے مدینہ لانے میں ان کا بڑا سرگرم کردار تھا۔ لیکن ان میں سے حضرت عمار تو حضرت عثمان کے قتل میں شامل نہیں تھے، البتہ عمرو بن الحمق الخزاعی کا نام ان لوگوں میں آتا ہے جنھوں نے محاصرہ کیا اور پھر حملہ کر کے حضرت عثمان کو شہید کیا۔ یہ صحابی تھے۔ ان کے ساتھ قاتلین میں حضرت ابو بکر کے بیٹے محمد بن ابی بکر اور سودان بن حمران کا ذکر آتا ہے، لیکن یہ دونوں صحابی نہیں ہیں۔

---

[2] مصنف ابن ابی شیبہ، رقم 37655۔

[3] تاریخ المدینہ، ابن شبہ 4/ 1168۔ انساب الاشراف، بلاذری 6/ 208۔

مطیع سید: ایس ایم ظفر صاحب اپنی کتاب ”عوام، پارلیمنٹ اور اسلام“ میں یہ کہتے ہیں کہ مسلمانوں نے خلیفہ کے چناؤ کے لیے تو دو تین طریقے دریافت کر لیے، لیکن اس کی معزولی کے لیے کوئی لائحۂ عمل ترتیب نہیں دے سکے، جس کی وجہ سے حضرت عثمان کو شہید کر دیا گیا۔ کیا مسلمانوں کا ذہن اس طرف نہیں گیا کہ معزولی کا بھی کوئی ضابطہ مقرر کر لیا جائے؟ یا ہم آج کے جمہوری دور میں بیٹھ کر اس دور کو آج کے دور پر قیاس کر رہے ہیں؟

عمار ناصر: یہ پیچیدہ سوال ہے۔ یہ بات تو درست ہے کہ اس وقت تک کوئی ایسی عملی مثال موجود نہیں تھی کہ خلیفہ کو معزول کیسے کیا جائے، لیکن یہ بات کہ معزولی کا کوئی تصور ہی اصولاً موجود نہیں تھا، یہ درست نہیں ہے۔ حضرت ابو بکر اور حضرت عمر کے خطبوں میں تو بڑا واضح ہے کہ جس دن تم سمجھو کہ میں درست نہیں چل رہا تو مجھے پکڑ لو اور روکو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جن اہل حل وعقد نے خلیفہ کا انتخاب کیا، ان کو یہ اختیار بھی حاصل تھا کہ اگر وہ کسی وقت غیر مطمئن ہوں اور کہیں کہ اب آپ اہل نہیں رہے تو وہ خلیفہ کو معزول بھی کر سکتے تھے۔ حضرت عثمان کے معاملے میں مسئلہ یہ تھا کہ جن اکابر صحابہ نے ان کا انتخاب کیا، وہ ان کی اصلاح کی کوشش تو کر رہے تھے، اور کم زوریوں کی نشان دہی کر رہے تھے، لیکن اس مطالبے میں وہ یک زبان نہیں تھے کہ حضرت عثمان خلافت سے دست بردار ہو جائیں۔ اگر وہ یہ متفقہ مطالبہ کرتے کہ ہم آپ سے مطمئن نہیں ہیں اور آپ کو اس منصب سے معزول کرنا چاہتے ہیں تو میرا نہیں خیال کہ حضرت عثمان ان کے مطالبے کو نہ مانتے۔ ان سے مطالبہ کرنے والے جو اصل لوگ تھے، ان کی اپنی کوئی سیاسی یا دینی حیثیت نہیں تھی۔ یہ تو مختلف علاقوں سے اکٹھے کر کے لائے گئے لوگ تھے، جو شر انگیزی کر کے اور دباؤ ڈال کر خلیفہ کو معزول کرنا چاہ رہے تھے۔ اس پر حضرت عثمان کا موقف بالکل ٹھیک تھا کہ اس طرح اگر جتھے اکٹھے ہو کر آجائیں اور ان کے مطالبے پر خلفا استعفا دینے لگیں تو یہ ایک غلط روایت چل پڑے گی۔ کوفے کی حد تک یہ پالیسی حضرت عمر نے بنائی تھی کہ وہاں لوگوں کو مطمئن رکھنے کے لیے ان کے مطالبے پر گورنروں کو تبدیل کیا جاتا رہے، لیکن یہ پالیسی مرکز میں نہیں اپنائی جا سکتی تھی۔

مطیع سید: مغیرہ بن شعبہ کہتے ہیں کہ محاصرے کے زمانے میں، میں نے حضرت عثمان کو تین تجاویز پیش کیں: پہلی یہ کہ آپ باغیوں کے خلاف جنگ کریں، کیونکہ آپ حق پر ہیں اور یہ باطل

پر ہیں۔ دوسری یہ کہ مدینہ سے نکل کر مکہ چلے جائیں، کیونکہ یہ لوگ حرم میں آپ پر حملہ نہیں کریں گے۔ تیسری یہ کہ شام میں امیر معاویہ کے پاس چلے جائیں۔ حضرت عثمان نے کہا کہ میں رسول اللہ کی امت میں خون ریزی شروع کرنے والا پہلا شخص نہیں بننا چاہتا، اس لیے جنگ نہیں کروں گا۔ اور مکہ اس لیے نہیں جاؤں گا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک شخص مکے میں الحاد کرے گا اور اس پر اسے آدھی دنیا کے برابر عذاب دیا جائے گا۔ اور شام اس لیے نہیں جاؤں گا کہ مدینہ میرا دار ہجرت ہے اور میں رسول اللہ کے شہر کو چھوڑ کر نہیں جانا چاہتا (رقم 481)۔ حرم میں الحاد سے کیا مراد ہے؟

عمار ناصر: حرم میں الحاد کا مطلب ہے، کوئی ایسا کام کرنا جس سے حرم کا تقدس پامال ہو۔ یہ تعبیر قرآن میں بھی آئی ہے: 'وَمَنۡ يُرِدۡ فِيهِ بِإِلۡحَادٍۭ بِظُلۡمٍ' (الحج 22:25)، یعنی حرم کے علاقے کا جو تقدس ہے، اس کو پامال کیا جائے۔ جو ہمارے ہاں اعتقادی الحاد سمجھا جاتا ہے، وہ مراد نہیں ہے۔ حضرت عثمان کی مراد یہ تھی کہ میں اپنے تحفظ کے لیے مکہ چلا جاؤں اور یہ شرارتی لوگ وہاں بھی آجائیں تو اس سے حرم کا تقدس پامال ہو گا، یہ میں نہیں کرنا چاہتا۔

مطیع سید: اس کا مصداق کون تھا؟

عمار ناصر: شارحین اس کا کوئی خاص مصداق تو متعین نہیں کرتے، لیکن حضرت عبد اللہ بن زبیر نے جو اقدام کیا، اس کے بارے میں عموماً ان کے دور کے صحابہ کی رائے منفی تھی۔ وہ اس طرح دیکھتے تھے کہ یہ ایک جوشیلا نوجوان ہے اور خلیفہ بننے کے شوق میں امت میں ایک نیا فتنہ پیدا کر رہا ہے۔ اس دور میں اس کو 'فتنۃ ابن الزبیر' کا نام دیا جاتا تھا۔

مطیع سید: ان کے دور کو غالباً کوئی بھی خلافت نہیں کہتا۔

عمار ناصر: بعد والوں نے شاید خلافت کہنا شروع کر دیا ہو، لیکن جہاں تک مجھے یاد ہے، ان کے معاصر جتنے بھی بڑے صحابہ تھے، وہ انھیں روکنے کی بھی کوشش کرتے رہے، اور اسے عموماً 'فتنۃ ابن الزبیر' ہی کا عنوان دیتے تھے۔ حضرت حسین کا تو ایک پس منظر تھا، یعنی ان کا پیچھے سے ایک قضیہ چلا آ رہا تھا، جس میں لوگوں کی ہم دردیاں ان کے ساتھ تھیں۔ لیکن حضرت عبد اللہ بن زبیر کا معاملہ مختلف تھا۔ وہ ایک بنے ہوئے نظم میں ایک نئے حریف بن کر سامنے آئے تھے۔ ان کے بارے میں بہت منفی تبصرے صحابہ سے منقول ہیں۔

مطیع سید: یہ معاملہ کافی دن چلتا رہا اور حضرت امیر معاویہ شام میں موجود تھے، وہ اس ساری صورت حال سے باخبر بھی تھے، ان کے پاس طاقت بھی تھی، انھوں نے اس حوالے سے کوئی اقدام کیا؟

عمار ناصر: حضرت عثمان سے اس موضوع پر ان کا جو تبادلۂ خیال ہوا، وہ تاریخ میں منقول ہے۔ انھوں نے کچھ تجاویز دی تھیں۔ ایک یہ تھی کہ آپ شام میں منتقل ہو جائیں، اور دوسری یہ تھی کہ ہم اپنے لشکر لے کر آجاتے ہیں۔ حضرت عثمان نے ان میں سے کوئی بھی تجویز نہیں مانی۔

مطیع سید: گویا انھوں نے خود کو قربان کرنا بہتر سمجھا؟

عمار ناصر: ایسا لگتا ہے کہ شاید وہ بروقت فیصلہ نہیں کر پائے۔ ایک طرف ان کے علم میں یہ پیشین گوئی تھی کہ مجھے قتل کیا جائے گا اور وہ نہیں چاہتے تھے کہ اپنے تحفظ کے لیے مسلمانوں کے خلاف تلوار نکالیں۔ دوسری طرف یہ پہلو بھی تھا کہ خلیفہ کو قتل کرنا کوئی ذاتی یا شخصی معاملہ نہیں ہے، یہ تو قائم شدہ نظم کو برباد کرنے کا منصوبہ ہے۔ غالباً آخر میں ان کا رجحان یہ بن گیا تھا کہ باغیوں پر قابو پایا جائے۔ تاریخی روایات کے مطابق حضرت عثمان نے مختلف شہروں سے فوجی دستے منگوانے کے لیے اپنے گورنروں کو احکام بھیج دیے تھے، لیکن ان کے پہنچنے سے پہلے حادثہ ہو گیا۔ باغی جو کافی دنوں سے بیٹھے ہوئے تھے، اور کوئی اقدام نہیں کر رہے تھے، ان کی طرف سے اقدام میں جلدی کرنے کی ایک وجہ یہ بھی تھی۔ انھوں نے دیکھا کہ یہ مدد کے لیے باہر سے فوجی دستے بلوا رہے ہیں، تو انھوں نے دستوں کے پہنچنے سے پہلے پہلے اپنا کام کر ڈالا۔

مطیع سید: یہاں یہ سوال بھی سامنے آجاتا ہے کہ حضرت امیر معاویہ نے تو حضرت علی کی بیعت نہ کرنے کا جواز یہی بتایا تھا کہ وہ حضرت عثمان کے قاتلوں کا قصاص لینا چاہتے ہیں، لیکن کچھ سال کے بعد جب وہ خود اقتدار میں آجاتے ہیں تو پھر قاتلین عثمان کے خلاف کوئی اقدام نہیں کرتے۔ حضرت علی پر ان کا اعتراض تو یہی تھا کہ وہ حضرت عثمان کے قاتلین کو نہیں پکڑ رہے۔

عمار ناصر: دیکھیں، حضرت عثمان کے قتل میں براہ راست شریک ہونے والے جن تین چار لوگوں کا نام آتا ہے، جیسے عمرو بن الحمق الخزاعی، محمد بن ابی بکر، سودان بن حمران اور کنانہ بن بشر، ان سب کو تو قتل کر دیا گیا یا یہ کسی جنگ میں مارے گئے۔ ان کے علاوہ مختلف شہروں سے آنے والے جتھوں کے جو سرکردہ افراد تھے، وہ سب بھی یا جنگوں میں مارے گئے یا حضرت

معاویہ نے ان کو قتل کرا دیا۔ مصری باغیوں کے سر کردہ افراد میں سے غافقی بن حرب اور کنانہ بن بشر جنگ صفین میں مارے گئے۔ باقی جو پانچ چھ نمایاں لوگ تھے، جیسے عبد الرحمٰن بن عدیس، محمد بن ابی حذیفہ، محمد بن ابی بکر، مالک اشتر وغیرہ، ان سب کو حضرت معاویہ نے مختلف موقعوں پر قتل کرا دیا تھا۔ جنگ جمل سے پہلے بصرہ میں حضرت عثمان کے حامیوں اور قاتلین کے درمیان جو لڑائیاں ہوئیں، ان میں بھی بصرے کے باغیوں کی کافی تعداد ماری گئی تھی۔ ان میں حکیم بن جبلہ بھی شامل تھے جو بصرے میں شورش کے لیڈروں میں سے تھے۔

تو انفرادی طور پر جتنے بھی سر کردہ لوگ تھے، وہ تو مارے جا چکے تھے، لیکن حضرت معاویہ کی حکومت آنے تک سارے باغیوں کو قتل کرنا عملاً ممکن نہیں رہا تھا۔ ان کی تعداد کم سے کم دو سے تین ہزار تھی۔ حضرت عثمان کی شہادت کے فوراً بعد تو وہ ایک جتھے کی صورت میں موجود تھے، لیکن حضرت معاویہ کا دور آنے تک وہ سارے اس طرح اکٹھے نہیں رہے تھے۔ پھر ایک بڑی اہم بات حضرت معاویہ اور حضرت حسن کی صلح میں یہ طے ہوئی تھی کہ آج کے بعد گذشتہ واقعات کی بنیاد پر مخالفین کی دار و گیر نہیں کی جائے گی اور حضرت علی کے حامیوں کو امان حاصل ہو گی۔ اس کے بعد تو حضرت معاویہ معاہدے کی رو سے بھی پابند ہو گئے تھے کہ اس معاملے کو نہ چھیڑیں اور اجتماعی مصلحت کا بھی یہی تقاضا تھا کہ اس مسئلے کو اب داخل دفتر کر دیا جائے۔

بعض تاریخی روایات میں آتا ہے کہ اس کے بعد حضرت معاویہ ایک دفعہ مدینہ گئے تو حضرت عثمان کی بیٹی عائشہ نے ان سے اپنے والد کے قصاص کا مطالبہ کیا۔ حضرت معاویہ نے ان کو صبر کی تلقین کی اور سمجھایا کہ مخالفین نے ہماری سیاسی اطاعت بامر مجبوری قبول کی ہے، وہ دل سے راضی نہیں ہیں۔ حضرت معاویہ نے کہا کہ اگر ہم ان سے کیا ہوا معاہدہ توڑیں گے اور قاتلوں سے قصاص لینے کی کوشش کریں گے تو وہ بھی معاہدہ توڑ دیں گے۔[4]

مطیع سید: یعنی ہم کہہ سکتے ہیں کہ حضرت معاویہ کا شروع میں جو اصولی موقف تھا، اس سے وہ دست بردار ہو گئے؟

عمار ناصر: اصولی موقف تو شروع میں جس فریق کا بھی تھا، کوئی بھی اس پر قائم نہیں رہا۔ خون

---

[4] تاریخ دمشق، ابن عساکر 59 / 155۔ البدایہ والنہایہ، ابن کثیر 11 / 433۔

خرابہ جتنا ہو چکا تھا، اس کے بعد اصولی موقف سارے پیچھے رہ گئے تھے اور یہی خواہش غالب آگئی تھی کہ کسی طرح خون خرابے کا یہ سلسلہ رکے اور اجتماعیت بحال ہو جائے۔ حضرت حسن نے جو صلح کی، وہ بھی اصولی موقف سے ہٹ کر اجتماعی مصلحت کے لیے ہی کی تھی، بلکہ اس سے پیچھے حضرت علی کے دور میں چلے جائیں تو اپنی خلافت کے آخری سال ان کو بھی حضرت معاویہ کے ساتھ ایک عملی نوعیت کا صلح کا معاہدہ کرنا پڑا تھا۔ دونوں میں یہ طے پا گیا تھا کہ ہم قتل و قتال کا سلسلہ بند کر دیتے ہیں، اور شام کے علاقے میں حضرت امیر معاویہ حکومت کریں اور ادھر عراق اور حجاز میں حضرت علی حکومت کریں گے۔

مطیع سید: یہ معاہدہ کس پس منظر میں ہوا تھا؟ تحکیم کے واقعے میں تو حضرت علی نے حضرت امیر معاویہ کے لیے خلافت کا حق تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تھا۔

عمار ناصر: اصل میں تحکیم کے ناکام ہونے کے بعد حضرت علی اور حضرت امیر معاویہ کے درمیان لڑائیاں دوبارہ شروع ہو گئی تھیں۔ جنگ صفین کی طرح کوئی بڑی لڑائی تو نہیں ہوئی، لیکن جنھیں ہم جھڑپیں اور محدود سطح کے حملے کہتے ہیں، وہ دونوں طرف سے ایک دوسرے کے خلاف مسلسل جاری تھے۔ ان حملوں میں بھی کافی مسلمان مارے گئے، شاید ان کی تعداد مجموعی طور پر جنگِ صفین کے مقتولین سے زیادہ ہو۔ تو بالکل آخری دور میں حضرت علی نے یہ محسوس کر لیا تھا کہ ان کے بعد اقتدار اہل شام کی طرف منتقل ہو جائے گا، اس لیے وہ اپنے پیروکاروں کو تلقین کرتے تھے کہ میرے بعد حضرت معاویہ کی حکومت کو غنیمت سمجھنا اور اس کی مزاحمت نہ کرنا۔ غالباً اسی کی تمہید کے طور پر انھوں نے حضرت معاویہ کے ساتھ جنگ بندی کا ایک معاہدہ کیا اور علاقے کی تقسیم پر اتفاق کر لیا کہ آپ شام کے علاقے پر حکومت کریں اور باقی علاقہ میرے تحت ہو گا اور ہم دونوں ایک دوسرے کے علاقے میں اپنے فوجی بھیج کر حملے نہیں کریں گے۔ طبری نے سنہ 40ھ کے واقعات میں اس معاہدے کا ذکر کیا ہے۔[5]

[باقی]

[5] تاریخ الطبری 5/ 140۔

محمد ذکوان ندوی

اداروں کی کثرت کے باوجود

ادارے اگر لائق و مخلص اور صالح و معتدل ذہن کے حامل افراد کے ہاتھوں میں نہ ہوں تو پھر وہاں تعمیر و ارتقا نہیں، بلکہ صرف ظلم و تخریب کا ماحول ہو گا۔ مثلاً ادارے کے متعلقین و کارکن افراد کے ساتھ جبر اور استحصال۔ اِسی طرح کسی ادارے کی کامیابی کا معیار یہ ہرگز نہیں کہ اُس کی طرف سے کس طرح کے مسحور کن الفاظ میں ادارے کا تعارف پیش کیا گیا ہے اور اُس کے ذمہ داران اپنے اِن اداروں کے متعلق کیا دعویٰ کرتے اور اُسے کس شکل و انداز میں ظاہر کر رہے ہیں۔

اِس کے برعکس، کسی ادارے کی کامیابی کا معیار یہ ہے کہ اُس کے اعلان کردہ مقاصد اور حقیقی صورتِ حال کے درمیان کتنی یکسانیت اور ہم آہنگی پائی جاتی ہے اور وہاں قول و عمل کے درمیان تضاد کا تناسب کیا ہے۔ اعلان و عمل کے درمیان یہی ہم آہنگی کسی فرد اور ادارے کی کامیابی کا اصل معیار ہے، نہ کہ صرف ادارے کی عمارت، ڈیجیٹل اور غیر ڈیجیٹل مطبوعات و بیانات کی کثرت، 'آن لائن' سرگرمیاں، اسکول کا کیمپس اور کالج کا نیشنل یا انٹرنیشنل بورڈ جیسے دوسرے خارجی مظاہر۔

کوئی ادارہ اگر اپنے اعلان و عمل کے درمیان ہم آہنگی اور عدم تضاد کی اِس اوّلین صفت سے خالی ہو تو مذکورہ قسم کے تمام مظاہر بے روح سرگرمی اور 'مقدس فریب' (pious fraud) کے ہم معنی ہوں گے، اِن کی حیثیت زندہ لاشوں پر مبنی ایک مردہ خانہ (mortuary) سے زائد اور کچھ نہیں۔

اکبر الٰہ آبادی (وفات: 1921ء) نے درست طور پر کہا تھا:

نقشوں کو تم نہ جانچو، لوگوں سے مل کے دیکھو

کیا چیز جی رہی ہے، کیا چیز مر رہی ہے!

مثلاً اگر کسی ادارے میں ظلم و استحصال یا تملق و الزام تراشی کا ماحول ہو، مگر اُس کا دعویٰ یہ ہو کہ وہ پورے کرۂ ارض پر ایک منفرد قسم کا 'مذہبی ادارہ' ہے تو ایسا قول صرف ادارے کی ناکامی اور اُس کے بحران کی علامت ہو گا، نہ کہ اُس کی انفرادیت اور کامیابی کا نشان۔

اِسی طرح، اگر کسی ادارے میں عملاً اُس کے عملہ یا ذمے داران کے خلاف ظلم و استحصال ہو اور ادارے کے وابستگان جرأت و حکمت کے ساتھ حق کا اظہار نہ کر سکیں، ادارہ اور اُس کے وہ تمام وابستگان جو محض اپنی مادّی مصلحتوں اور اپنے جاہ و نصب کی بنا پر اِس جرم کے خاموش تماشائی بنے رہیں تو ایسے افراد اور ایسے مراکز اسلامی ادارے تو کجا، انسانی ادارے بھی نہیں؛ وہ صرف کاروباری افراد کا ایک گروہ ہے، جنھوں نے اپنے اِس کاروبار پر خدا، مشن اور مذہب جیسے الفاظ کا پر فریب عنوان لگا رکھا ہے۔ ایسے ادارے انسانی بنیاد پر بھی ناکام ہیں اور اسلامی بنیاد پر بھی۔ اِس قسم کے اداروں اور افراد کے لیے جو چیز مقدر رہے، وہ صرف زوال و اِدبار ہے، نہ کہ عروج و ارتقا۔

نعیم احمد بلوچ

حیاتِ امین

(سوانح مولانا امین احسن اصلاحی)

(36)

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

گاؤں میں مولانا کیسے کیسے حالات سے گزرتے تھے، ان کا اندازہ ان خطوط سے بہ خوبی ہوتا ہے جو انھوں نے اپنے بعض احباب کو وقتاً فوقتاً تحریر کیے۔ سردار محمد اجمل خان صاحب لغاری کے نام لکھتے ہیں:

”ایک مربعہ کی خود کاشت شروع کرادی ہے۔ پیش نظر یہ ہے کہ اپنی معاشی مشکلات میں کچھ سہولت کی راہ نکالوں۔ یہ سہولت تو جب پیدا ہوگی تب ہوگی، اور معلوم نہیں پیدا بھی ہوگی یا نہیں، لیکن ایک نسیہ (قرض) کے پیچھے خاصی نقد مشکلات میں اپنے آپ کو پھنسالیا ہے۔ دعا کیجیے کہ اللہ تعالیٰ اس مخمصہ سے نکالے اور اٹھایا ہوا قدم واپس نہ لینا پڑے۔ میری نیت بخیر ہے۔ چاہتا ہوں کہ دو روٹی آسانی سے ملتی رہے تاکہ میں اپنی تفسیر لکھ سکوں۔“

(سہ ماہی تدبر، جولائی 1998ء، ص 80)

سردار محمد اجمل خان لغاری صاحب ہی کے نام ایک اور خط میں لکھتے ہیں:

”میں کل رقبہ پر سے واپس آیا ہوں۔ وہاں مجھے ایک موقع دیکھنے کے لیے کھال (چھوٹی نہر کی شاخ جو کھیتوں میں پائی جاتی ہے) کی اونچی مینڈ پر سے گزرنا پڑا۔ راستہ بالکل ناہموار تھا۔ اس وجہ سے میرا جوتا پھسلا اور میں کھال کے اندر جا پڑا۔ میری بائیں کہنی کا جوڑ اپنی جگہ سے سرک گیا۔ جوڑ وہیں کے ایک آدمی نے بٹھایا، لیکن شاید اچھی طرح بیٹھا نہیں۔ اس وجہ سے ابھی تکلیف دور نہیں ہوئی ہے۔ دعا فرمائیے کہ اللہ تعالیٰ اس تکلیف کو دور کرے اور اس کو گناہوں کا کفارہ بنائے۔“ (سہ ماہی تدبر، جولائی 1998ء، ص 79)

اس حوالے سے جہاں تک مجھے یاد پڑتا ہے کہ جناب خالد مسعود بتاتے تھے کہ مولانا کا علاج ایک مقامی دیہاتی نے کیا تھا۔ ظاہر ہے کہ اس وقت جو علاج معالجہ میسر ہو سکتا تھا، وہی ہوا ہو گا، اور یہ ٹوٹکا قسم ہی کا علاج تھا۔ لیکن بعد میں لاہور سے ایک ڈاکٹر صاحب کے علاج سے یہ تکلیف دور ہوئی۔

مولانا نے رحمٰن آباد میں قیام کے دوران میں غالباً آخری خط محمد احسن خان کو لکھا۔ اس پر 23/ مئی 1979ء کی تاریخ درج ہے۔ یہ خط کئی اعتبار سے بہت دل چسپ ہے۔

”اس میں شبہ نہیں کہ ان دنوں گندم کی صفائی ہو رہی ہے جس کی فکر ہمہ وقت ذہن پر سوار رہتی ہے، لیکن اس کے باوجود خط بھی لکھا جا سکتا تھا۔ بہر حال اس کوتاہی کی معافی چاہتا ہوں۔

اس وقت میری مشکل بھی کچھ اسی طرح کی ہے جس سے آپ دوچار ہیں۔ انور صاحب سلمہٗ کو حکومت نے ژوب بھیج دیا۔ وہ قریب ہوتے تھے تو زمین داری کی ذمہ داریوں میں ان کی مدد آسانی سے حاصل ہو جاتی تھی۔ اب اس کا امکان نہیں رہا۔ اب عملی نہ سہی، لیکن قانونی ذمہ داری تمام تر تنہا مجھ پر ہے۔ اہلیہ بوجہ علالت دو ہفتے سے لاہور میں ہیں۔ یہاں میں تنہا ہوں۔ منشی ہر مسئلہ میں میری رہنمائی چاہتا ہے اور میں فنِ زمین داری سے جتنا واقف ہوں، آپ اس سے بے خبر نہیں ہیں۔ کتنی گندم رکھنی ہے؟ کتنی بیچنی ہے؟ کس کس کو کتنی دینی ہے؟ کون سی قسم کتنے بیج کے لیے محفوظ کی جائے گی؟ کون سی کھانے کے لیے رکھی جائے گی؟ ابھی ایک مائی بھوسے کی درخواست لے کر آئی تھی۔ نائن شاکی ہے کہ منشی نے اس کو گندم کم دی ہے۔ مزارعوں کا تقاضا ہے کہ ان کی گندم بھی میں اپنی مشین سے صاف کرا دوں۔ نوکروں کو اصرار ہے کہ اب ٹریکٹر خالی ہونا چاہیے تاکہ پنیری لگانے اور دھان کے لیے زمین تیار کرنے کا

کام شروع ہو۔ وقت گزر رہا ہے۔ پاکستان کی زرعی ترقی کا حال یہ ہے کہ یہاں تھریشر کے جو پٹے بنتے ہیں، شاید کچے دھاگے یا مٹی سے بنتے ہیں کہ بلا مبالغہ تین دن میں اس کے پرزے اڑ جاتے ہیں۔ اور ان کی قیمت سینکڑوں روپے ہوتی ہے۔ پچھلے سال جو پٹہ خریدا، وہ تین دن میں تار تار ہو گیا۔ اس سال نیا خریدا۔ اس کا جو حشر ہوا اس کو کیا عرض کروں! کل بھاری قیمت ادا کر کے نیا پٹہ منگوایا ہے۔ اس پر مہر تو انگلینڈ کی ہے، لیکن اصل کیا ہے؟ اس کا اندازہ تجربہ سے ہو گا۔ موسم کا حال یہ ہے کہ ہر روز کچھ چھینٹے پڑ جاتے ہیں جس سے صفائی کا کام ملتوی ہو جاتا ہے اور فکر بڑھ جاتی ہے۔“(سہ ماہی تدبر، جولائی 1998ء، ص80)

پاکستان کی معیشت کا انحصار زراعت پر ہے، لیکن کسی بھی حکومت نے اس پر کماحقہٗ کوئی توجہ نہیں دی۔ اس خط میں مولانا نے اس کی طرف بہ طور خاص اشارہ کیا ہے۔ اور پھر اصلی آلات کی جگہ نقلی آلات کا چلن اس دور میں بھی وہی تھا جو آج کل ہے۔ اس سے بہ خوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ہمارے ہاں بہتری کی رفتار کیا ہے۔

اس خط سے معلوم ہوتا ہے کہ گاؤں میں قیام کے دوران میں مناسب طبی سہولتوں کا نہ ہونا وہ واحد تکلیف تھی جس کا مولانا کے پاس کوئی حل نہیں تھا۔

رحمٰن آباد: ”تدبرِ قرآن“ کے لیے عظیم قربانی

بعض کتابیں مصنف کے مطالعے اور ذہانت ہی کا حاصل نہیں ہوتیں، ان کے پیچھے اس کی زندگی کے کچھ ایسے برس بھی دفن ہوتے ہیں جنھیں جانے بغیر کتاب کی پوری معنویت سامنے نہیں آتی۔ مولانا امین احسن اصلاحی کی ”تدبرِ قرآن“ بھی ایسی ہی کتاب ہے۔ اس عظیم تفسیر کی تصنیفی تاریخ میں رحمٰن آباد کے چھ برس اور کچھ ماہ محض قیام کا ایک مرحلہ نہیں، بلکہ ایک شعوری علمی جدوجہد کی حیثیت رکھتے ہیں۔ مولانا نے جنوری 1973ء میں لاہور کی شہری زندگی چھوڑ کر ضلع شیخوپورہ کے اپنے گاؤں رحمٰن آباد میں سکونت اختیار کی اور مئی 1979ء تک وہیں مقیم رہے۔ یہ ایک معلوم و معروف حقیقت ہے کہ اس فیصلے کے پس منظر میں معاشی ضرورت اپنی جگہ موجود تھی، لیکن اس کا ایک نہایت اہم مقصد یہ بھی تھا کہ مولانا ”تدبرِ قرآن“ کی تکمیل کے لیے اپنے آپ کو دوسری مصروفیات سے آزاد کر کے زیادہ سے زیادہ وقت حاصل کر

سکیں۔ خاص طور پر نسیان کی بیماری کے بعد انھیں اس کا احساس شدید ہو گیا تھا کہ اپنی زندگی کے اس اہم مقصد کو مکمل کرنے کے لیے انھیں ہر وہ قدم اور ہر وہ ترکیب لڑا دینی چاہیے جو ان کے بس میں ہے۔

اس فیصلے کی اصل قیمت کا اندازہ اس وقت ہوتا ہے جب یہ دیکھا جائے کہ مولانا نے صرف لاہور نہیں چھوڑا تھا، اپنی ایک پوری سماجی زندگی چھوڑ دی تھی۔ لاہور میں ان کا علمی حلقہ تھا، رفقا تھے، شاگرد تھے، ملاقاتیں تھیں، علمی مجالس تھیں اور ملک کے فکری، سیاسی اور سماجی حالات سے ان کا ایک زندہ تعلق تھا۔ ان کے بڑے صاحب زادے ابو صالح مرحوم کے پس ماندگان اور باقی گھر والے بھی لاہور ہی میں رہے۔ تاکہ وہ دیہاتی زندگی کی سختیوں سے بچے رہیں اور اپنی تعلیم بھی جاری رکھیں۔ صرف مولانا اپنی اہلیہ کے ساتھ رحمٰن آباد منتقل ہوگئے۔ یوں یہ کسی پورے خاندان کی معمول کی دیہی نقل مکانی نہ تھی؛ مولانا نے اپنے علمی منصوبے کی خاطر اپنے لیے ایک ایسی زندگی منتخب کی جس میں خاندان، احباب اور شہری علمی ماحول سے روزمرہ کا تعلق بھی بڑی حد تک منقطع ہو گیا۔

رحمٰن آباد میں جس زندگی نے ان کا استقبال کیا، وہ لاہور کی زندگی کا تقریباً دوسرا کنارہ تھی۔ ابتدائی پانچ برس وہاں بجلی تک نہیں تھی۔ آج جب تحقیق اور تصنیف کے لیے کمپیوٹر، انٹرنیٹ، ڈیجیٹل کتب خانے اور فوری رابطے معمول کی چیزیں ہیں، اس صورت حال کا تصور بھی مشکل ہے کہ ایک شخص قرآن مجید کی ایک ضخیم اور غیر معمولی علمی تفسیر مکمل کرنے کے لیے ایک ایسے گاؤں میں جا بیٹھے جہاں شام اترنے کے بعد بجلی کا بلب بھی میسر نہ ہو۔ لیکن شاید اسی محرومی میں وہ چیز چھپی ہوئی تھی جس کی مولانا کو سب سے زیادہ ضرورت تھی: وقت اور یک سوئی۔

مولانا اصلاحی کی سابقہ زندگی دیکھی جائے تو اس فیصلے کی اہمیت اور بڑھ جاتی ہے۔ وہ قومی اور سیاسی حالات سے بے نیاز رہنے والے عالم نہیں تھے۔ جماعت اسلامی سے وابستگی کے زمانے میں تو سیاست ان کی عملی زندگی کا حصہ رہی ہی تھی، جماعت سے علیحدگی کے بعد بھی ماہنامہ ”میثاق“ کے دور میں ملکی سیاست، ایوب خان کا عہد اور اس زمانے کے فکری و سیاسی مباحث ان کی دل چسپی کا موضوع رہے۔ لاہور میں رہتے ہوئے اخبار، احباب، ملاقاتیں اور علمی و سیاسی حلقے قومی واقعات کو مسلسل ان تک پہنچاتے تھے۔ ایک صاحبِ فکر کے لیے یہ سب محض خبریں نہیں ہوتیں؛ ہر بڑا واقعہ

غور، گفتگو، رد عمل اور کبھی تحریر کا تقاضا بھی کرتا ہے۔ یہ سب کچھ وقت اور ذہنی توانائی لیتا ہے۔

اتفاق دیکھیے کہ مولانا نے جس عرصے میں اپنے آپ کو رحمٰن آباد کی اس خلوت میں آباد کیا، وہ پاکستان کی سیاسی تاریخ کے انتہائی ہنگامہ خیز ادوار میں سے ایک تھا۔ ذوالفقار علی بھٹو کی حکومت اپنے عروج اور پھر شدید سیاسی بحران سے گزری؛ 1977ء کے انتخابات ہوئے؛ پاکستان قومی اتحاد کی ملک گیر تحریک اٹھی؛ شہروں میں مظاہرے، گرفتاریاں اور سیاسی کشمکش اپنے عروج کو پہنچی؛ بالآخر جنرل ضیاء الحق نے مارشل لا نافذ کر دیا اور پاکستان ایک بالکل نئے سیاسی دور میں داخل ہو گیا۔ لاہور میں موجود کوئی ایسا شخص جس کی سیاست اور قومی امور میں پہلے سے گہری دل چسپی رہی ہو، اس پورے طوفان سے ذہنی طور پر غیر متاثر شاید ہی رہ سکتا تھا۔

لیکن انھی برسوں میں مولانا اصلاحی رحمٰن آباد میں تھے۔ وہاں نہ اخبارات کی وہ باقاعدہ آمد و رفت تھی جو لاہور میں میسر تھی، نہ ریڈیو اور ٹیلی وژن کے ذریعے سے خبروں کا مسلسل ہجوم اور نہ سیاسی و علمی احباب کی روزمرہ مجلسیں۔ وہ ریڈیو کا اہتمام کر سکتے تھے، لیکن دستیاب معلومات یہی بتاتی ہیں کہ مولانا نے اس کا اہتمام نہیں ہونے دیا۔ ملک میں کیا ہو رہا ہے، اس کی خبریں کبھی کسی آنے والے شاگرد، رفیق یا ملاقاتی کے ذریعے سے ان تک پہنچ جاتیں، لیکن وہ اس مسلسل خبری اور سیاسی فضا سے باہر نکل آئے تھے، جس کا حصہ وہ لاہور میں رہتے ہوئے ناگزیر طور پر بنتے۔ گویا ایک طرف پاکستان کی سیاسی تاریخ تیز رفتاری سے کروٹیں بدل رہی تھی اور دوسری طرف رحمٰن آباد کی خاموشی میں مولانا اصلاحی قرآن کے نظم، اس کی حکمت اور اس کے مدعا کو سمجھنے اور بیان کرنے میں مصروف تھے۔ اپنے سینے میں دفن استاد کی علمی امانت کو اگلی نسل تک منتقل کرنے کے لیے دن رات مشغول تھے۔

اس زندگی کا دوسرا رخ زمین تھی۔ مولانا کے لیے رحمٰن آباد محض تصنیفی اعتکاف گاہ نہیں تھا۔ یہاں زمین اور کھیتی باڑی بھی ان کی زندگی کا حصہ تھی۔ شہری اخراجات کم ہو گئے اور مالی دباؤ کو قابو میں رکھنے کا امکان پیدا ہوا۔ یوں اس فیصلے نے ایک ہی وقت میں ان کے دو مسائل حل کیے:

خرچ محدود ہوا اور وقت آزاد ہوا۔ وہ زندگی جو لاہور میں ملاقاتوں، مجالس، شہری ضروریات اور قومی مباحث کے درمیان تقسیم ہو جاتی تھی، رحمٰن آباد میں بڑی حد تک دو چیزوں کے گرد سمٹ آئی؛ اپنی زمین کی دیکھ بھال اور ”تدبرِ قرآن“ کی تصنیف۔

اور شاید کسی علمی فیصلے کی کامیابی کا سب سے بڑا ثبوت اس کے نتائج ہوتے ہیں۔ ”تدبرِ قرآن“ کے اندر خود مولانا نے سورتوں کی تفاسیر کے اختتام پر تاریخ اور مقام درج کرنے کا اہتمام کیا ہے۔ ان داخلی شہادتوں سے رحمٰن آباد کے قیام کی علمی پیداوار کا ایک غیر معمولی نقشہ سامنے آتا ہے۔

مولانا کی کامیاب منصوبہ سازی

18/ مارچ 1973ء کو سورۂ انبیاء کی تفسیر رحمٰن آباد میں مکمل ہوئی اور مارچ 1979ء میں وہاں سے واپسی کے وقت مولانا سورۂ انشقاق تک پہنچ چکے تھے۔ گویا قرآن کی اکیسویں سورت سے چوراسویں سورت تک کا عظیم تفسیری سفر بنیادی طور پر انھی چھ برسوں میں طے ہوا۔ محض سورتوں کی تعداد کو تصنیفی حجم قرار دینا درست نہیں، کیونکہ ابتدائی سورتیں کہیں طویل ہیں؛ تاہم ”تدبرِ قرآن“ کے مجموعی حجم کو سامنے رکھتے ہوئے یہ بات واضح ہے کہ اس تفسیر کا ایک نہایت بڑا، بلکہ نصف سے زیادہ حصہ اسی دور میں پایۂ تکمیل تک پہنچا۔ اس تناسب کو صفحات یا الفاظ کی باقاعدہ شماریاتی تحقیق سے مزید متعین کیا جا سکتا ہے۔

1979ء میں اس خلوت کا خاتمہ بھی معنی خیز ہے۔ مولانا کسی سماجی یا سیاسی سرگرمی کی کشش میں لاہور واپس نہیں آئے۔ ان کی اہلیہ بیمار ہو گئیں اور علاج کی ضرورت انھیں واپس لاہور لے آئی۔ لیکن اب صورت حال جنوری 1973ء جیسی نہیں تھی۔ جس مقصد کے لیے شہری زندگی سے یہ طویل فاصلہ اختیار کیا گیا تھا، وہ کم و بیش حاصل ہو چکا تھا۔ ”تدبرِ قرآن“ سورۂ انشقاق تک مکمل ہو چکی تھی اور باقی کام یعنی صرف 24 مختصر ترین سورتوں کی شکل میں رہ گیا تھا۔ یہ حصہ مولانا نے لاہور میں مکمل کیا۔

اس پوری داستان کو محض یہ کہہ کر سمیٹ دینا کہ ”مولانا اصلاحی 1973ء سے 1979ء تک رحمٰن آباد میں مقیم رہے“، دراصل اس دور کی اصل معنویت کھو دینا ہے۔ رحمٰن آباد ایک گاؤں نہیں، ایک فیصلہ تھا۔ ایک ایسے باشعور انسان کا فیصلہ جس نے محسوس کیا کہ اس کے پاس ایک بڑا علمی کام ہے اور اسے مکمل کرنے کے لیے زندگی میں جگہ بنانا ضروری ہے۔ اس نے سہولتیں تج

دیں اور وقت خریدا؛ معاشرت محدود کر کے یک سوئی حاصل کی؛ سیاسی اور سماجی ہنگاموں سے فاصلہ اختیار کر کے ذہنی توانائی محفوظ کی، حتیٰ کہ اپنے بچوں اور اپنے مانوس علمی ماحول سے بھی روزمرہ کی قربت چھوڑ دی۔

اسی لیے ”تدبرِ قرآن“ کی تصنیف کی تاریخ میں رحمٰن آباد کو محض ایک مقام کے طور پر نہیں، بلکہ مولانا امین احسن اصلاحی کی علمی ریاضت کی علامت کے طور پر دیکھنا چاہیے۔ ان کے گرد زندگی کی سہولتوں کی کوئی وقعت نہ تھی۔ ان کے سامنے اصل مقصد فہم قرآن کو پالینا تھا۔

ملک میں ایک حکومت جارہی تھی، دوسری آرہی تھی؛ سیاسی تحریکیں اٹھ رہی تھیں، مارشل لا لگ رہا تھا اور تاریخ کے واقعات تیزی سے بدل رہے تھے۔ مولانا نے ان واقعات سے بے خبری اختیار نہیں کی، لیکن انھیں اپنی زندگی کا مرکز بننے سے روک دیا۔ ان چھ برسوں میں ان کی دنیا کا مرکز ایک مختلف کام تھا۔

رحمٰن آباد کی اس خاموشی کی قیمت چھ برس کی شہری زندگی، اہل و عیال سے دوری، علمی و سماجی مجالس سے فاصلہ اور بنیادی سہولتوں سے محرومی تھی؛ اور اس کا حاصل ”تدبرِ قرآن“ کا نصف سے زیادہ حصہ تھا۔

شاید ”تدبرِ قرآن“ کی تصنیفی تاریخ میں یہ سوال بھی پوچھا جانا چاہیے کہ اگر مولانا اصلاحی نے یہ چھ برس رحمٰن آباد میں نہ گزارے ہوتے تو کیا ”تدبرِ قرآن“ اسی رفتار سے مکمل ہو سکتی تھی؟ اس سوال کا یقینی جواب ممکن نہیں، لیکن مولانا کے اس فیصلے اور ان چھ برسوں کی غیر معمولی تصنیفی پیداوار کو ساتھ رکھ کر دیکھا جائے تو اتنا ضرور کہا جا سکتا ہے کہ رحمٰن آباد ”تدبرِ قرآن“ کی تاریخ کا حاشیہ نہیں، اس کی تکمیل کی داستان کا مرکزی باب ہے۔

[باقی]

عربی ادب قبل از اسلام 10

ڈاکٹر خورشید رضوی

حیرہ، غسّان اور کندہ

(2)

جذیمہ نے عمرو بن عدی کو نظم و نسق سونپا اور خود اپنے سر کردہ مصاحبوں کے ہمراہ روانہ ہوا۔ جب فرات کے مغربی کنارے فرضۃ[1] کے مقام پر پڑاؤ ڈالا تو پھر قصیر کو بلا کر کہا: ”کیا رائے ہے؟“ قصیر نے کہا: ”ببقّۃ ترکت الرأی۔“ ”رائے تو آپ بقّہ میں چھوڑ آئے۔“ سو یہ الفاظ بھی ضرب المثل ہوئے۔ اور اسی سے عربوں میں ایک اور مثل مشہور ہوئی: ”ببقّۃ أبرم الامر“ ”بقّہ میں قصہ تمام ہو گیا۔“[2]

---

[1] ”فرضۃ نعم“ مراد ہے۔ (دیکھیے: معجم البلدان، 3/ 876، الفرضۃ-فُرضۃ نُعم)

[2] بعض روایات میں ”أبرم“ کی جگہ ”قُضی الامر“ آیا ہے۔ اس پوری کہانی میں اسی طرح قدم قدم پر جذیمہ، قصیر، زباء اور عمرو بن عدی کی زبانی اکیس ایسے اقوال مروی ہیں جو عربوں کی امثال میں شامل ہو

بالآخر جذیمہ، زباء کے گھڑ سوار دستوں میں گھر گیا اور قصیر جذیمہ کی صبا رفتار گھوڑی ”العصا“ پر سوار ہو کر نکل گیا۔ زباء نے جذیمہ کو ایک چرمی فرش پر بٹھایا اور سونے کا ایک طشت منگوایا اور کہا کہ میں نے سنا ہے بادشاہوں کا خون سگ گزیدگی کا علاج ہے۔ پھر اسے خوب شراب پلا کر دونوں کلائیوں کی ”راہشین“ نامی رگیں کٹوا دیں[3] اور طشت آگے بڑھا دیا۔ اسے پیش گوئی کے طور پر بتایا گیا تھا کہ اگر اس کا تھوڑا سا خون بھی طشت سے باہر ٹپک گیا تو اس کا بدلہ لیا جائے گا، اور یہی ہوا۔ مرتے وقت جذیمہ کے بازو بے سکت ہو کر اس طرح ڈھلکے کہ خون طشت سے باہر ٹپک گیا۔

ادھر قصیر جب ”العصا“ پر سوار ہو کر فرار ہوا تو وہ برق رفتار گھوڑی — عربوں کی کئی امثال میں زندہ جاوید ہو گئی ہے — اُسے لے کر غروب آفتاب تک مسلسل دوڑتی رہی اور بالآخر بے دم ہو کر ڈھیر ہو گئی۔ قصیر نے اسے دفنا کر ایک مینار وہاں پر کھڑا کر دیا جو ”بُرج العصا“ کہلایا۔ بعد ازاں کسی نہ کسی طرح عمرو بن عدی کے پاس حیرہ پہنچا۔ وہاں بعض سیاسی اختلافات برپا تھے جنھیں قصیر نے بڑی تگ و دو کر کے رفع کرایا اور فضا عمرو بن عدی کے حق میں ہموار ہو گئی۔ پھر قصیر نے اسے جذیمہ کا قصاص لینے پر آمادہ کیا۔

الزباء کو ایک کاہنہ نے یہ خبر دی کہ اس کی ہلاکت عمرو بن عدی کے سبب سے ہو گی۔ چنانچہ

گئے۔ ان سب کو یہاں نقل کرنا باعث طوالت ہوتا۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: (طبری، 2/ 32-36، ابن اثیر، 1/ 199-201، مروج الذہب، 2/ 90-98، الاغانی، 14/ 71-73)۔ اس سے عربی زبان و ادب کے پس منظر میں ان کہانیوں کی اہمیت واضح ہوتی ہے۔

[3] احترام شاہی کے باعث دستور تھا کہ، جنگ کے علاوہ، بادشاہوں کو سر اُڑا کر قتل نہیں کیا جاتا تھا۔ (طبری، 2/ 33) علامتِ وقار ہونے کے علاوہ نشے کی حالت میں فصدیں کھول کر ہلاک کرنے کا یہ طریقہ مرگ آسان (Euthanasia) کی ایک صورت بھی تھا۔ چنانچہ جب کسی کو اپنی موت کا طریق خود انتخاب کرنے کا موقع دیا جاتا تھا تو وہ یہی صورت پسند کرتا تھا۔ طرفہ کی موت سے متعلق روایت، جو آگے آتی ہے، اس کی مثال ہے۔ (دیکھیے: ص 400)

الزباء نے احتیاطی تدابیر شروع کیں اور اپنے تخت کے قریب سے لے کر ایک سرنگ شہر کے اندر اپنے ایک قلعہ تک کھدوائی[4] اور اپنے علاقے کے ماہر ترین مصور کو بلوا کر خفیہ طور پر حیرہ روانہ کیا کہ وہ ہر حالت میں اور ہر وضع میں عمرو بن عدی کی تصویریں بنا کر لائے تاکہ وہ اسے فوری طور پر پہچان سکے۔ چنانچہ مصور نے اس تدبیر کو عملی جامہ پہنایا۔

ادھر قصیر نے عمرو سے کہا کہ میری ناک کاٹ ڈالو اور میری پیٹھ کو زخمی کر دو، اس کے بعد میں خود الزباء سے نمٹ لوں گا۔ عمرو نے کہا: بھلا تم جیسے خیر خواہ کے ساتھ میں یہ سلوک کیوں کر سکتا ہوں؟ اس پر قصیر نے خود ہی اپنی ناک کاٹ ڈالی اور اپنی پشت کو زخمی کر لیا چنانچہ مثل مشہور ہوئی: ”لامر ما جدع قصیر انفه۔“[5] ”آخر کوئی بات تو تھی جس کی خاطر قصیر نے اپنی ناک کاٹی ہے۔“ اس کے بعد اسی حالت میں وہ زباء کے پاس پہنچا اور یہ ظاہر کیا کہ عمرو بن عدی کا خیال ہے کہ جذیمہ کو تمھارے پھندے میں پھنسا کر قتل کرانے والا میں ہوں چنانچہ اس نے میری یہ گت بنا ڈالی ہے۔ اُس کی قابل رحم حالت دیکھ کر زباء کو یقین آ گیا اور اُسے پناہ دے دی۔ قصیر ذہین آدمی تھا اور درباری امور کا تجربہ بھی رکھتا تھا۔ بہت جلد اُس نے زباء کو متاثر کر کے اُس کا اعتماد حاصل کر لیا۔

آخر ایک روز اُس سے کہنے لگا کہ عراق میں میرا بہت کچھ سرمایہ رہ گیا ہے اور وہاں بے مثال قسم کے شاہانہ پارچہ جات، خوشبوئیں اور بڑی بڑی نادر چیزیں ملتی ہیں۔ اگر آپ مجھے وہاں بھجوا

---

[4] ابن الکلبی کی روایت کے مطابق یہ سرنگ زباء کے باپ نے دونوں بہنوں کے رابطے کے لیے بنوائی تھی کیونکہ شہر کے اندر والا قلعہ زباء کی بہن کا تھا۔ (طبری، 2/ 34)

الاغانی کی روایت کا لب لباب یہ ہے کہ زباء نے فرات کے کنارے اپنے قلعے میں اپنے تخت کے نیچے سے یہ سرنگ کھدوائی جو دریا کے پار اُس کی بہن کے تخت کے نیچے جا نکلتی تھی۔ (الاغانی، 14/ 71-73)

[5] طبری کی روایت میں ”لمکر ما جدع انفه قصیر“ آیا ہے۔ یعنی ”قصیر نے اپنی ناک آخر کسی چال کے پیش نظر کاٹی ہے۔“ یہ مثل ایسے موقع پر بولتے ہیں جب کوئی شخص بظاہر اپنا ہی نقصان کر رہا ہو لیکن درپردہ کسی گہری تدبیر میں لگا ہوا ہو۔

دیں تو میں اپنا مال بھی لے آؤں اور آپ کے لیے بھی ایسا سامان لاؤں کہ آپ کو زبردست منافع بھی حاصل ہو اور وہ نوادر بھی ہاتھ آئیں جو ہر بادشاہ کے پاس ہونے چاہییں۔ زباء نے ایک قافلہ اور کچھ سامان تجارت ہمراہ کر کے اُسے روانہ کر دیا۔ وہاں قصیر بھیس بدل کر عمرو بن عدی سے ملا اور ساری صورت حال سے اُسے آگاہ کیا۔ عمرو نے طرح طرح کے پارچہ جات اور نوادر وغیرہ اُس کے ساتھ کر دیے۔ زباء نے یہ ساز و سامان دیکھا تو بہت خوش ہوئی اور قصیر پر اُس کا اعتماد اور بڑھ گیا۔ چنانچہ دوسری مرتبہ اُسے پہلے سے زیادہ اہتمام کے ساتھ روانہ کیا اور وہ عمرو کے ہاں سے جو کچھ بھی اعلیٰ سے اعلیٰ اور نادر سے نادر سامان ہو سکا لے گیا۔

تیسری مرتبہ جب عراق پہنچا تو عمرو بن عدی سے کہا کہ اپنے بااعتماد ساتھیوں اور سپاہیوں کی ایک جماعت اکٹھی کرو اور اُن کے لیے بوروں کا بندوبست کرو اور دو دو آدمی دو دو بوروں میں بند کر کے ایک ایک اونٹ پر لاد دو۔ ان بوروں کے بند اندر کی جانب ہونے چاہئیں۔ جب یہ قافلہ زباء کے پایۂ تخت کے قریب پہنچا تو قصیر پیش قدمی کر کے زباء کے پاس جا پہنچا اور اُسے بے شمار پارچہ جات اور نوادر کے آنے کی نوید سنائی اور کہا کہ خود ایک نظر اونٹوں کی ان لدی پھندی قطاروں پر ڈال کر دیکھو۔ سو زباء نے نکل کر دیکھا کہ اونٹ آرہے ہیں اور مارے بوجھ کے اُن کے پاؤں زمین میں دھنسے جا رہے ہیں۔ اس پر اُس نے کہا: اے قصیر:

ما للجمال مشيها وئيدا
أ جندلا يحملن أم حديدا
أم صرفانا باردًا شديدا

”اونٹوں کو کیا ہو گیا ہے کہ اُن کی چال بڑی دھیمی ہے، کیا وہ چٹانیں اٹھائے ہوئے ہیں یا لوہا یا سرد اور سخت سیسہ —؟“

جب آخری اونٹ شہر میں داخل ہوا تو دربان شہر نے، جو نبطی الاصل تھا، اپنا آنکس بوری میں چبھو کر دیکھا۔ اندر جو شخص تھا اُس کا گوز خطا ہو گیا۔ اس پر دربان نے سراسیمہ ہو کر نبطی زبان میں برجستہ کہا: ”بشتا بسقا۔“ جس کا عربی مفہوم ”في الجوالق شرّ“ ”بوریوں میں شر پنہاں ہے“ ضرب المثل ہو گیا۔ جب اونٹ شہر کے وسط میں پہنچے تو انھیں بٹھا دیا گیا۔ مسلح آدمی بوروں سے

نکل کر اہل شہر پر ٹوٹ پڑے اور انھیں تہ تیغ کرنا شروع کر دیا (ٹرائے کے گھوڑے اور علی بابا چالیس چور کی کہانی سے مشابہت ملاحظہ ہو)۔ قصیر نے عمرو بن عدی کو سرنگ کا دروازہ دکھا دیا تھا۔ سو جب زباء بھاگتی ہوئی اُس طرف آئی تو عمرو کو سامنے کھڑا ہوا پایا۔ اُس کو پہچانتے ہی اُس نے اپنی انگوٹھی میں سے زہر چوس لیا اور کہا: ''بیدی لا بید عَمرو'' ''خود اپنے ہاتھ سے، نہ کہ عمرو کے ہاتھ سے۔'' سو یہ الفاظ بھی ضرب المثل ہو گئے۔[6] عمرو نے بڑھ کر تلوار کا وار اُس پر کیا اور اُسے مار ڈالا اور شہر کو تاخت و تاراج کر کے واپس عراق چلا گیا۔[7] بعد ازاں جذیمہ کی سلطنت عمرو

---

[6] طبری کی روایت میں ''بیدی لا بیدك یا عمرو''، ''اے عمرو! اپنے ہاتھوں، نہ کہ تیرے ہاتھوں'' کے الفاظ آتے ہیں۔ (طبری، 2/ 36) لیکن زیادہ مشہور الاغانی اور ابن اثیر کی روایت ہی ہے جو اوپر درج ہوئی۔

[7] ابن اثیر، 1/ 201۔ اس قصے کی بہت سی تفصیلات اُس قصیدے میں منظوم ملتی ہیں جو عدی بن زید العبادی سے منسوب کیا جاتا ہے۔ مطلع ہے:

أبدّلت المنازل ام عفینا
تقادم عهدها ام قد بلینا

پھر قصے کا آغاز یوں ہوتا ہے:

الا یا ایها المثری المرجی
الم تسمع بخطب الاوّلینا
دعا بالبقة الامراء یوما
جذیمة ینتحی عصبا ثبینا
فطاوع أمرهم وعصا قصیرا
وکان یقول، لو تبع، الیقینا

اسی طرح اس واقعے کی تلمیحات اور بہت سے اشعار میں ملتی ہیں، مثلاً: المتلمس، المخبل السعدی اور ابن دُرید کے بعض اشعار میں۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: طبری، 2/ 36، الاغانی، 14/ 73، نیز ابن اثیر، 1/ 202، حواشی از محقق۔

کو مستقل طور پر منتقل ہو گئی جس پر تا دیر اُس کا سکہ رواں رہا۔ اُس نے پایۂ تخت حیرہ کو بنایا اور اس طرح حیرہ کے ملوک آل نصر یا آل لخم کا آغاز ہوا۔[8]

[باقی]

---

[8] روایت کی بعض جزوی تفصیلات میں ابن اثیر، 1 / 196-203، مروج الذہب، 2 / 90-98، الاغانی، 14 / 68-74 سے بھی استفادہ کیا گیا ہے لیکن بنیادی طور پر یہ طبری، 2 / 28-37 سے ملخص ہے۔ بعض مستشرقین نے یہ قیاس ظاہر کیا ہے کہ زباء کا قصہ تدمر کی ملکہ ”زنوبیا“ کے تاریخی واقعات کی مسخ شدہ صورت ہے۔ اور لفظ ”زباء“ ”زنوبیا“ (زینب) یا بقیاس دیگر زنوبیا کے سپہ سالار ”زبدیٰ“ کی بگڑی ہوئی شکل ہے۔ اسی طرح بعض اور قیاسات بھی ہیں۔

زنوبیا کے شوہر کا نام تواریخ میں ”Odenathus“ آیا ہے جسے عربی ”أذینة“ کے مترادف تصور کیا گیا ہے۔ پھر چونکہ زباء کے باپ عمرو بن ظرب بن حسان بن اُذینہ کے شجرے میں یہ نام آیا ہے اس لیے اُسے ”Odenathus“ سمجھ لیا گیا ہے، وغیرہ وغیرہ۔ تفصیلات کے لیے دیکھیے: (بروکلمان، 1 / 128-129)

(Nicholson, 35, Hitti, 75, 76, Enc. Arabic Civilization, 580-81 "Zenobia", 424-25 "Palmyra")

عربی اشتقاق کے مطابق ”الزباء“ کا مطلب ہے ”بہت بالوں والی“ — (زیادہ تحدید کے ساتھ ”کانوں اور چہرے پر بہت بالوں والی“) — اگر عرب روایات کی چھان پھٹک کی جائے تو یہ سراغ ملتا ہے کہ زباء کے جسم پر بکثرت بال تھے۔ جب اُس نے جذیمہ کو اپنے پھندے میں پھانس لیا تو اُس پر پھبتی کسنے کے لیے عریاں ہو گئی اور جذیمہ نے دیکھا کہ اُس نے موئے زہار کو مینڈھیوں کی صورت میں گوندھ رکھا تھا۔ (طبری، 2 / 33، ابن اثیر، 1 / 199، نیز دیکھیے اسی سلسلے کی بعض اور تفصیلات کے لیے مروج الذہب 2 / 97) لقب ”الزباء“ کی یہی تفسیر زیادہ قریب الفہم ہے بہ نسبت اس کے کہ اسے زبدیٰ یا زنوبیا یا کسی اور نام کی تحریف سمجھا جائے۔ پھر عرب روایات میں زباء کا نام ”نائلہ“ آیا ہے جسے زبدیٰ یا زنوبیا وغیرہ سے کوئی مشابہت نہیں۔ اسی طرح عمرو بن ظرب کی چوتھی پشت میں ”اُذینة“ کا نام آ جانے سے خود اُسے ”اُذینة“ قرار دینا بھی محلِ نظر ہے۔

عمر فاروق

عربی میں علمِ عروض کی ایجاد
ایک سردیاتی مطالعہ
(A Narattive Study)

ابو اسحاق حصری نے ”زھر الآداب“ میں بیان کیا ہے کہ خلیل بن احمد فراہیدی نے:

”علمِ عروض بغیر کسی پہلے سے موجود مثال یا نمونے کے ایجاد کیا...۔“[1]

یہ بات موضوع کے بارے میں سنجیدہ علمی بحث کا تقاضا کرتی ہے، کیونکہ اس بیان سے یہ تاثر ملتا ہے کہ علمِ عروض کو عدم یا لاوجود (ex nihilo) سے ایجاد کیا گیا ہے، جب کہ انسانی اور سائنسی، دونوں قسم کے علوم میں سابقہ معلومات کے بغیر کسی علم یا فن کے اس طرح یک دم اور مکمل وجود میں آجانے کا ثبوت نہیں ملتا۔ اس دعوے کو ثابت کرنے کے لیے دلائل اور شواہد کی ضرورت ہے، جو اس کی تائید کریں۔

اس مضمون میں ہم قدیم اور جدید عرب نقادوں کی آرا اور منقول روایات پیش کریں گے جو عربی میں علمِ عروض کی ایجاد و اختراع کے بارے میں بیان کی گئی ہیں۔

صلاح الدین صفدی لکھتا ہے:

”محمد بن ساعد انصاری نے ذکر کیا ہے کہ یونانی شاعری کے مخصوص اوزان ہوتے ہیں، اور

[1] الحُصری، ابو اسحاق، زھر الآداب وثمر الالباب، تحقیق: علی محمد البجاوی، دار الجیل، بیروت، 4/35۔

ان کے ہاں شعری بحور کے لیے عروض کا ایک علم موجود ہے، جس میں تفاعیل کو گھوڑے کے ہاتھ اور پاؤں سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ابنِ ساعد نے مزید کہا کہ یہ امر بعید نہیں کہ خلیل بن احمد کو یونانی عروض کے بارے میں معلومات بہم پہنچی ہوں، جن سے اسے عربی میں علمِ عروض وضع کرنے کی انگیخت ملی۔"[2]

جہاں تک خلیل کا تعلق ہے، تو وہ یونانیوں سے اس طور بھی متاثر نظر آتا ہے کہ اس نے ان کے ہاں رائج گھوڑے کے اعضا سے لیے گئے تفاعیل کے ناموں کی جگہ خیمے کے اجزا سے نام اخذ کیے جو عربوں کی صحرائی زندگی کی خاص علامت ہے۔ سبب: رسی کو کہتے ہیں؛ وتد: چوبی میخ ہے؛ فاصلہ: پردے یا آڑ کو کہا جاتا ہے؛ رُکن: خیمے کے کونوں کو سہارا دینے والا حصہ ہے؛ اور ضَرب: خیمہ نصب کرنا۔ یہ اصطلاحات خیمے (یعنی 'بیت الشَّعْر': اون سے بنے گھر) سے لی گئی ہیں اور شاعری (یعنی 'بیت الشِّعْر') پر ان کا اطلاق کیا گیا ہے۔ شعر کے دو مصرعے (یعنی 'مصراعان': پردے کے دو حصے / پٹ) بھی خیمے کا ایک تلازمہ ہے۔ خود عروض کا مطلب خیمے کے وسط میں لگایا گیا لکڑی کا شہتیر ہے جس سے خیمے کی شکل قائم ہوتی ہے۔ اسی طرح 'اعمدۃ' (عمود کی جمع) بھی سہارا دینے والی لکڑیاں ہیں جن سے عمودِ شعر کی اصطلاح اخذ کی گئی، جو پابند شاعری کی ہیئت اور اس کے لوازم کو کہتے ہیں۔

عروض کی ایجاد و وضع کے بارے میں ابن فارس کہتا ہے:

"اگر کوئی یہ کہے کہ متواتر روایات پائی جاتی ہیں جن کے مطابق ابو الاسود دؤلی پہلا شخص تھا جس نے اعراب وضع کیے، اور خلیل پہلا شخص تھا جس نے علمِ عروض وضع کیا،[3] تو عرض ہے کہ: ہم اس کا انکار نہیں کرتے، بلکہ یہ کہتے ہیں کہ یہ دونوں علوم قدیم زمانے سے موجود

[2] الصفدی، صلاح الدین خلیل بن ایبک، الغیث المسجم فی شرح لامیۃ العجم، دار الکتب العلمیہ، بیروت، ط2، 1990ء، 1/ 54۔

[3] عباس موسوی کا کہنا ہے کہ "خلیل وہ پہلا شخص تھا جس نے علمِ عروض کا استخراج کیا اور عربوں کے اشعار کو اس میں محصور کیا۔" (الموسوی، العباس بن علی بن نور الدین، نزھۃ الجلیس ومنیۃ الادیب الانیس، المکتبۃ الحیدریہ، 1967ء، 1/ 124)

تھے؛ وقت کے گزرنے کے ساتھ کم یاب ہو گئے اور لوگوں کے پاس نہ رہے؛ تب ان دونوں اماموں (دؤلی اور خلیل) نے انھیں زندہ کیا[4]... جہاں تک علمِ عروض کا تعلق ہے، تو اس کے متعارف و معلوم ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اہلِ علم اس بات پر متفق ہیں کہ مشرکین نے جب قرآن سنا تو انھوں نے یا ان میں سے کچھ لوگوں نے کہا کہ یہ تو شاعری ہے۔ اس پر ولید بن مغیرہ نے ان کے اس قول کی تردید کی اور کہا کہ جو آیات و سور محمد صلی اللہ علیہ وسلم پڑھتے ہیں، میں نے انھیں شاعری کے 'أقراء' (یعنی بحور) پر پرکھا ہے: کیا ھزج، کیا رجز، اور اسی طرح دیگر اقرا، لیکن میں نے انھیں کسی سے مشابہ نہیں پایا۔ کیا ولید یہ بات کہہ سکتا تھا اگر وہ شعری بحور سے واقف نہ ہوتا؟"[5]

اس روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ عرب اگرچہ علمِ عروض کو اس کے نام سے نہیں جانتے تھے، لیکن وہ اس کے اصول و قواعد سے واقف تھے، اور جیسا کہ آگے ذکر آئے گا، وہ عیوبِ قافیہ کے بارے میں بھی معلومات رکھتے تھے۔ یعنی وہ شعری بحور اور عیوب سے پوری طرح آگاہ تھے اور شعر کہنے میں غلطی سے بچنے کی خاطر، نیز شعر اور غیر شعر میں فرق کرنے کے لیے ان پیمانوں (أقراء) سے مدد لیتے تھے۔ ناصر الدین اسد نے اس بات کی یوں توضیح کی ہے:

"ابن فارس کا مطلب یہ ہے کہ عرب نحو اور عروض و قافیہ کی خامیوں کے بارے میں اتنا علم رکھتے تھے کہ صحیح اور غلط میں تمیز کر سکیں، اور یہی چیز بعد میں علمِ نحو اور علمِ عروض کی بنیاد بنی۔"[6]

اسی طرح ابن سعد اور زمخشری نے ابو ذر غفاری رضی اللہ عنہ کا ان کے اسلام لانے کے واقعہ سے یہ قول نقل کیا ہے:

---

[4] یعنی خلیل "اس علم کو عدم سے ایجاد کرنے والا اور اس کا موجد نہیں تھا۔" (جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بدون ذکر المکتبہ و محل النشر، ط2، 1993ء، 17/ 199)

[5] ابن فارس، ابو الحسین احمد بن زکریا، الصاحبی فی فقہ اللغہ، المکتبۃ السلفیہ، 1910ء، 8-11۔

[6] الاسد، ناصر الدین، مصادر الشعر العربی القدیم و قیمتھا التاریخیہ، دار الجیل، بیروت، بدون سنہ، ط8، ص96۔

”میرے بھائی انیس نے کہا: مجھے مکہ میں ایک ضروری کام ہے۔ چنانچہ وہ روانہ ہو گیا۔ (دو طرفہ) سفر میں اس کا کافی وقت صرف ہوا۔ آخر جب واپس آیا تو میں نے پوچھا: کیسا رہا؟ اس نے کہا: میں نے تمھارے دین پر ایک شخص دیکھا جو دعویٰ کرتا ہے کہ اللہ نے اسے نبی بنا کر بھیجا ہے۔ میں نے پوچھا: لوگ کیا کہتے ہیں؟ اس نے کہا: وہ کہتے ہیں: جادوگر ہے، کاہن ہے، شاعر ہے۔ انیس خود ایک شاعر تھا، اس نے کہا: بخدا، محمد صلی اللہ علیہ وسلم جو پڑھتے ہیں، میں نے اسے اشعار کی بحور (أقراء الشعر) پر پرکھا اور دیکھا کہ وہ کسی کی زبان پر شعری آہنگ کے موافق ٹھیک نہیں بیٹھتا۔“[7]

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ شعری اَقراء (یعنی بحور) عربوں کے ہاں معروف تھیں، اور انھی کے تحت وہ شعر اور غیر شعر میں فرق کیا کرتے تھے، اور جب کبھی التباس پیدا ہو جاتا تو اشعار کو انھی بحور کی کسوٹی پر پرکھتے تھے تاکہ شعر اور مسجع نثر میں تمیز کی جا سکے۔ مرزبانی نے ”الموشح“ میں ابو عبیدہ سے ایک روایت درج کی ہے:

”ابو عمرو بن علاء نے مجھ سے بیان کیا کہ: دورِ جاہلیت کے دو شاعر ایسے تھے جو اِقواء کیا کرتے تھے: نابغہ اور بشر بن ابی خازم۔ نابغہ جب یثرب آیا اور اس کے اشعار کو گا کر سنایا گیا تو اسے اپنی غلطی کا احساس ہوا، اور اس نے دوبارہ اِقواء نہ کیا۔ جب کہ بشر سے اس کے بھائی نے کہا: تم اِقواء کرتے ہو۔ اس نے پوچھا: اِقواء کیا ہے؟ ایک اور روایت میں ہے کہ اس کے بھائی سمیر نے کہا: تم اِکفاء کرتے ہو اور برا کرتے ہو۔ اس نے پوچھا: یہ اِکفاء کیا ہے؟“[8]

ناصر الدین اسد نے اس پر یوں تبصرہ کیا ہے:

”پس اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ لوگ اکفاء / اقواء کو جانتے تھے۔ اگر ان میں سے کوئی ایک یا کچھ لوگ واقف نہ ہوتے تو کوئی دوسرا انھیں یاد دلاتا اور غلطی پر متنبہ کر دیا کرتا تھا۔“[9]

---

[7] ابن سعد، محمد منیع الہاشمی، کتاب الطبقات الکبیر، لیدن، 1322ھ، 1 / 161-162۔ الزمخشری، جار اللہ محمود، الفائق فی غریب الحدیث، تحقیق: البجاوی وابو الفضل ابراہیم، القاہرہ، 1945ء، 1 / 518۔

[8] المرزبانی، ابو عبید اللہ محمد بن عمران، الموشح فی مآخذ العلماء علی الشعراء، المکتبۃ السلفیہ، 1343ھ، ص59۔

[9] الاسد 49۔

خلیل بن احمد فراهیدی نے عربوں سے ان کے ہاں نسل در نسل چلی آرہی اصطلاحات اور قواعد کو اکٹھا کیا، جن کے مطابق وہ شعر کہتے تھے اور شعری قالب کو درست اور موزوں رکھتے تھے۔ اگرچہ وقت کے ساتھ یہ علم ان کے ہاں کم ہو گیا، یا جیسا کہ ڈاکٹر جواد علی[10] نے کہا ہے کہ وہ اس معاملے میں ہمارے دور کے مقامی زبانوں کے شعرا جیسے تھے، جو اپنے طے کردہ طرق، یعنی سانچوں کے موافق شعر کہتے ہیں، اور کبھی اغلاط کی نشان دہی اور اصلاح کے لیے انھیں کسی کی رہنمائی کی ضرورت بھی پڑتی ہے تاکہ شعر کا عمود درست اور قافیہ و وزن ٹھیک رکھا جائے۔ خلیل نے یہ بحور و عیوب براہ راست عربوں سے زبانی روایات لے کر جمع کیے، جس کے ساتھ اسے یونانی عروض کے جو قواعد معلوم ہوئے، ان سے بھی استفادہ کیا؛ نیز جیسا کہ ڈاکٹر صفا خلوصی نے تصریح کی ہے کہ خلیل سنسکرت عروض سے بھی واقفیت رکھتا تھا۔ صفا خلوصی کا کہنا ہے:

> ”ابو ریحان البیرونی نے کئی دلائل پیش کیے ہیں جو اس بات کی نشان دہی کرتے ہیں کہ خلیل نے عربی عروض وضع کرنے سے پہلے سنسکرت عروض کا مطالعہ کیا۔ اس بات کا ہرگز یہ مقصد نہیں کہ خلیل کی علمی حیثیت کم کی جائے۔ یہ کوئی معمولی بات نہیں کہ ایک ذہین و طباع شخص کسی دوسری زبان سے ایک خاص علم کا نظام و اسلوب لے کر اپنی زبان پر منطبق کرے اور شان دار نتائج تک پہنچے۔“[11]

اس سلسلے میں ڈاکٹر احمد ناجی نے اس امر کی جانب توجہ دلائی ہے کہ البیرونی نے:

> ”عربی اور یونانی عروض کو سنسکرت عروض سے ماخوذ بتایا ہے، اور یہ سنسکرتی اصل بھی دراصل قدیم بابلی اصل سے مستفاد ہے، کیونکہ، البیرونی کے مطابق، ایک طرف یونانی اور عربی

[10] جواد علی، 9/196۔ ڈاکٹر جواد کے الفاظ کا مفہوم ہے کہ ”عربوں نے بحور کے نام اسی طرح رکھے تھے، جیسے ہماری مقامی زبانوں کے شعرا نام رکھتے ہیں، جن کی اکثریت لکھنا پڑھنا نہیں جانتی، لیکن وہ اپنے ذوق سے شعری سانچوں کو پہچانتے ہیں، اور انھیں مختلف نام دے کر ان کے اوزان مقرر کرتے ہیں“۔

[11] الکاتب، محمد طارق، موازین الشعر العربی باستعمال الارقام الثنائیہ، مطبعۃ مصلحۃ الموانئ العراقیہ، البصرہ، 1971ء، ص 38، حاشیہ 1۔

بحور، اور دوسری جانب بعض قدیم بابلی بحور کے درمیان قوی مشابہت پائی جاتی ہے۔"[12]

خلیل ریاضیاتی اندازِ فکر کا حامل تھا اور موسیقی سے بھی طبعی شغف رکھتا تھا۔ اس نے ان دونوں علوم سے بھی عربی عروض کی تشکیل میں فائدہ اٹھایا۔ طارق الکاتب کا کہنا ہے:

"خلیل کی سوچ ریاضیاتی تھی اور اس زمانے میں ریاضی کا علم بیش تر ہندوستان سے حاصل کیا جاتا تھا۔ ریاضی سے خلیل کی دل چسپی نے اسے علمِ عروض سے روشناس کیا، جسے ہندوؤں نے ریاضیاتی مساواتوں کی شکل میں مدون کر رکھا تھا۔"[13]

خود البیرونی "کتاب الہند" میں لکھتا ہے:

"ہندوؤں کے ہاں ایک علم پایا جاتا ہے جسے وہ (چھند) کہتے ہیں، جو شعر کا وزن بتاتا ہے اور عربی عروض جیسا ہے۔ ہندوؤں کی زیادہ تر کتابیں ہندی نظموں (شلوکات) پر مشتمل ہیں۔ سنسکرت عروض کی بنیاد سب سے پہلے (پنگل) اور (جالیت) نے رکھی، اور ان کے ہاں عروض کی سب سے مشہور کتاب (کیستھ) اپنے مصنف کے نام پر ہے، نیز (مرکلا نجن) اور (اولیاند) کے نام سے بھی ان کے ہاں عروض کی قدیم کتب پائی جاتی ہیں۔"[14]

البیرونی عربی اور سنسکرت عروض کے درمیان تعلق کو واضح کرتے ہوئے مزید کہتا ہے:

"وہ (یعنی ہندو) حروف کی تقسیم کا تقریباً وہی تصور پیش کرتے ہیں جو ہمارے ہاں خلیل بن احمد اور عروضیوں نے ساکن اور متحرک کے لیے پیش کیا۔ اس کے تحت وہ یہ دو علامتیں استعمال کرتے ہیں: (< I)، جن میں پہلی علامت، جو (ان کی تحریر کے رخ کے لحاظ سے) بائیں جانب ہے، اسے (لگھو) کہتے ہیں اور یہ ہلکا وزن (خفیف) ہے۔ دوسری علامت جو دائیں طرف ہے، اسے (گرو) کہتے ہیں اور یہ بھاری وزن (ثقیل) ہے۔ ثقیل وزن اندازے میں خفیف سے

---

[12] الکاتب، محمد طارق، موازین الشعر العربی باستعمال الارقام الثنائیہ، مطبعۃ مصلحۃ الموانیٔ العراقیہ، البصرہ، 1971ء، ص38، ہامش 1۔

[13] الکاتب، محمد طارق، موازین الشعر العربی باستعمال الارقام الثنائیہ، مطبعۃ مصلحۃ الموانیٔ العراقیہ، البصرہ، 1971ء، ص38، ہامش 1۔

[14] البیرونی، ابوالریحان محمد بن احمد، تحقیق ماللہند من مقولۃ مقبولۃ فی العقل اومرذولہ، المکتبۃ الشاملہ علی الانترنت، ص96۔

دوگنا ہے، اور اس کی جگہ دو خفیف آ سکتے ہیں... غالب گمان یہی ہے کہ پہلا وزن ساکن نہیں اور دوسرا متحرک نہیں، بلکہ پہلا صرف متحرک ہے اور دوسرا متحرک و ساکن کا مجموعہ ہے۔"[15]

اسی وضع پر خلیل نے اسباب، اوتاد اور فواصل کو تشکیل دیا تاکہ تفاعیل کے مقاطع میں مختلف حرکات کی مطابقت پیدا کی جا سکے۔ البیرونی نے اس جانب واضح اشارہ کیا ہے کہ خلیل نے یہ چیزیں سنسکرت سے حاصل کیں۔ اس کے مطابق خلیل نے اہلِ ہند کے عروض سے ذیل کے امور اخذ کیے:[16]

1۔ اشعار کو مصرعوں میں تقسیم کرنا۔

2۔ مصرعوں کو تفاعیل (ارکان) میں تقسیم کرنا۔

3۔ ارکان کو ہلکے (خفیف) اور بھاری (ثقیل) مقاطع میں تقسیم کرنا۔

4۔ الفاظ کی آوازوں پر انحصار کرنا، نہ کہ محض کتابت کو دیکھنا۔

5۔ زحافات اور علل کی تعیین کے لیے اصطلاحات وضع کرنا۔

6۔ رکن کے آخری ہلکے مقطع میں اشباع (کھنچاؤ) پیدا کرنا اور اسے بھاری مقطع میں بدلنا۔

سنسکرت عروض کے قواعد تفصیلاً بیان کرنے کے بعد البیرونی اپنی بات کو سمیٹتے ہوئے کہتا ہے:

"میں نے اس بیان کو طول اس لیے دیا ہے... تاکہ ہندوؤں کے شعری سانچوں اور اشعار کی تقطیع کا طریقہ دیکھا سمجھا جا سکے، اور یہ معلوم ہو سکے کہ خلیل بن احمد فراہیدی (عروضی قوانین کے اخذ و اطلاق کی) کاوشوں میں کس قدر کامیاب رہا...۔"[17]

جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے، خلیل ایک موسیقار بھی تھا۔ اس نے موسیقی پر دو کتابیں "کتاب النغم" اور "کتاب الایقاع" بھی تصنیف کیں۔ اس کے علاوہ، اس کی غیر معمولی ذہانت نے اسے اس قابل بنایا کہ وہ ایسے لسانی و نحوی اور شعری و عروضی امور کا تصور کر سکے جو کسی اور کے وہم و

---

[15] البیرونی، ابوالریحان محمد بن احمد، تحقیق ماللہند من مقولۃ مقبولۃ فی العقل او مرذولۃ، المکتبۃ الشاملہ علی الانترنت، ص97۔

[16] الکاتب، ص38، حاشیہ 1۔

[17] البیرونی، ص104۔

گمان میں نہ آئیں۔ ابن جنی خلیل کی قوتِ تصور کے بارے میں کہتا ہے:

”اور یہ ترخیم (ندا میں کسی نام کے آخر کو حذف کرنا) جسے خلیل نے محض ظن و گمان کی بنیاد پر بیان کیا تھا، اسے بعد میں سماع (یعنی قدیم عربوں سے منقول روایت) نے ثبوت بہم پہنچایا... خلیل کی قوتِ تصور دیکھیں کہ اس کے گمان نے یقین کا درجہ حاصل کر لیا۔“[18]

جو بات ہم نے مضمون کے شروع میں بیان کی ہے کہ حصری اور دیگر عروضیوں کا کہنا ہے کہ ”علمِ عروض بغیر کسی پہلے سے موجود نمونے کے ایجاد کیا گیا“، تو یہ ایک قولِ سقیم ہے جو حقیقت سے مطابقت نہیں رکھتا، بلکہ اس کے خلاف قوی دلائل موجود ہیں، جنھیں ہم نے قدیم اور جدید عرب نقادوں / شعرا کے ہاں پائی جانے والی آرا اور منقول روایات کے اقتباسات (سردیات) کے ذریعے سے واضح کیا ہے۔

زحافات کے بارے میں بھی واضح رہے کہ عربی شاعری میں موجود تغیرات دریافت کرنے کے بعد یونانی اور سنسکرت عروض سے مدد لے کر ”خلیل نے اسمائے زحافات (و علل) ابدانِ چارپا سے اخذ کیے“۔[19] اس کی توضیح میں پنڈت کیفی کا کہنا ہے:

”ارکان کے تغیرات کو چوپایوں کی بیماریوں سے موسوم کیا۔ چنانچہ جو زحاف ارکان کے شروع میں پائے جاتے ہیں، انھیں ان بیماریوں سے نامزد کیا جو چوپایوں کے بدن کے اوپر والے حصے میں ہوتی ہیں، اور جو تغیرات ارکان کے اواخر میں دیکھے، انھیں ان علتوں (بیماریوں) کے نام دیے جو جانوروں کے نچلے حصے میں واقع ہوتی ہیں۔“[20]

ان تمام دلائل اور شواہد کے پیش نظر — جو خلیل بن احمد فراہیدی کے عربی عروض کی ایجاد میں یونانی اور سنسکرت سے استفادے کے بارے میں یہاں ذکر کیے گئے ہیں، اور جو روایات زبان و ادب کی کتب میں اہل علم نے بیان کی ہیں — ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ خلیل نے علمِ عروض بالکل

---

[18] ابن جنی، ابو الفتح عثمان، الخصائص، دار الهلال، القاهره، بدون سنہ، 1 / 505۔

[19] طوسی، نصیر الدین، معیار الاشعار، منقول از: کیفی، دتاتریہ، کیفیہ، دانش کدہ پبلیکیشن، بمبئی، سن ندارد، ص 223۔

[20] کیفی، ص 223–224۔

عدم یا لاوجود (ex nihilo) سے ایجاد نہیں کیا، بلکہ اس علم کی تشکیل اس طرح ہوئی کہ خلیل نے عربوں کی زبانی روایت میں موجود بحور اور عیوبِ قافیہ کے بارے میں معلومات حاصل کیں، اور اسی طرح یونانی اور سنسکرت میں پائے جانے والے عروضی قواعد و اصطلاحات (نیز خود عربی شاعری کے تغیرات، یعنی زحافات و علل) کو سمجھا؛ جس سے اسے عربی میں عروض وضع کرنے کی تحریک ملی۔ علاوہ ازیں، موسیقی کے ایقاع و نغمہ میں مہارت اور ریاضی پر مکمل دسترس نے بھی عربی عروض کی ایجاد میں خلیل کو مدد بہم پہنچائی۔ ان تمام عوامل کے ساتھ ساتھ خلیل کو غیر معمولی فکری استنتاجی قوت بھی حاصل تھی، جس کے تحت اس نے عربی شاعری میں پائے جانے والے آثار و دلائل کو دیکھا، سمجھا اور اپنی حاصل کردہ معلومات کو علمی انداز میں ان پر منطبق کیا۔ اس نے مختلف قواعد کو آزما کر نتائج اخذ کیے اور عربی شاعری پر ان کا اطلاق کرتے ہوئے بحور دریافت کیں، اور ان کے استخراج کے لیے دائرے بنائے۔ اس طرح اس نے عربی شاعری کی ساخت اور سانچوں کے بارے میں اپنی کامیاب تحقیقی، استقرائی کاوش سے علمِ عروض کو مکمل شکل دی۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے جو بار بار دہرائی جاتی ہے کہ خلیل نے علمِ عروض کو صفّارین (پیتل کے برتن بنانے والوں) کے بازار میں ہتھوڑے کی مختلف آوازوں، یا قصّارین کے ہاں دھوبی گھاٹ میں پائے جانے والے شور سے اخذ کیا، تو یہ بات طبعِ سلیم کو پسند آتی ہے نہ عقلِ فہیم اسے قبول کرتی ہے۔ اس بارے میں ڈاکٹر جواد علی نے کہا ہے:

> ”یہ ایک بے اصل کہانی ہے، جسے اہلِ اخبار (قصہ گو حضرات) نے بیان کیا۔ وہ اس طرح کی کہانیاں اس وقت گھڑتے ہیں جب ان سے ایسے امور کے بارے میں پوچھا جاتا ہے جن کا انھیں کچھ علم نہیں ہوتا۔ کیا عقل اس بات کو قبول کرتی ہے کہ خلیل نے اپنی بحریں ان صفّاروں کی ہتھوڑے مارنے کی پریشان کن، سمع خراش آوازوں سے اخذ کی ہوں، جو کانوں کے پردے پھاڑ کر دماغ میں جا گھستی ہیں اور سوچ فہم کو دور بھگا دیتی ہیں؛ نتیجتاً علم و ادب ہوا میں تحلیل ہو جاتے ہیں؟“[21]

آخر میں اس بات کی طرف اشارہ کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ قدیم عربی شاعری میں کچھ

---

[21] جواد علی، 9/197۔

ایسے قصائد بھی پائے جاتے ہیں جنھیں ہم شعر و ادب کی کتابوں اور انتخابات میں دیکھتے ہیں، مگر جن پر خلیل بن احمد فراہیدی کے وضع کردہ عروض کا اطلاق نہیں ہوتا۔ یا تو خلیل کو یہ نمونے دستیاب نہیں ہوئے، یا وہ بحور کے ان دوائر سے مطابقت نہیں رکھتے تھے جو خلیل نے وضع کیے۔ اس کی ایک مثال سلمی بن ربیعہ کا وہ قطعہ ہے جس کا آغاز یوں ہوتا ہے:

إِنَّ شِوَاءً وَنَشْوَةً وَخَبَبَ الْبَازِلِ الْأَمُوْنِ

”بلاشبہ، بھنا ہوا گوشت اور شراب، اور پختہ عمر کی آزمودہ کار اونٹنی کی دوگامی چال۔“

اگرچہ یہ نظم خلیل کے وضع کردہ عروض سے خارج ہے، لیکن ابو تمام نے اس نونیہ قطعے کو اس کی شعری جودت کے سبب اپنے انتخاب ”الحماسہ“ میں جگہ دی۔[22]

---

[22] شرح دیوان الحماسہ لابی تمام، ابو علی احمد المرزوقی، تحقیق: غرید الشیخ، دار الکتب العلمیہ، بیروت، 2002ء، ص798۔

ڈاکٹر خورشید رضوی

نعت

حمد سے نکلا ہوا، نامِ محمدؐ، احمدؐ
وِرد اِس نام کا کیا خوب ہے احمدؐ، احمدؐ

دی اِسی نام سے حضرت کی مسیحاؑ نے نوید
کہ وہ ہے، جس کی مرے بعد ہے آمد، احمدؐ

ہیں محیط اول و آخر کو مکارم اُس کے
نازشِ اُمتیاں، فخر اب و جد، احمدؐ

جادۂ حق نہ ملے اُس کے وسیلے کے بغیر
جو ملاتی ہے احد سے، ہے وہ سرحد، احمدؐ

دشمنوں تک بھی ہوئی فیض رسانی اُس کی
سارے عالم کے لیے رحمتِ سرمد، احمدؐ

کعبؓ نے اُس کی تجلی کا بیاں خوب کیا
کہ ہے اللہ کی شمشیرِ مُہنَّد، احمدؐ

ہے یہ وہ نام کہ ظلمت میں اجالا کر دے
پڑھ کے پھونکیں تو بلاؤں کو کرے رد، احمدؐ

خیال و خامہ

جاوید احمد غامدی

”بحضور رسالت مآب“

[جناب جاوید احمد غامدی کی نظم ”لالہ“ سے انتخاب]

اے کہ ترے وجود سے راہِ حیات کا سراغ
اِس شب تار میں نہیں تیرے سوا کوئی چراغ
عقل تھی تشنہ لب، مگر مے کدۂ حیات میں
بادۂ ذوق و شوق کے تو نے لنڈھا دیے ایاغ
تیری تلاش میں رہی صدیوں سے میری آرزو
غم زدۂ فراق ہوں، سینہ مرا ہے داغ داغ

عرشِ بریں کی راہ داں تیری جبیں مرے لیے
راہ نما ترے سوا کوئی نہیں مرے لیے

قافلہ ہاے شوق میں تو ہے امیرِ کارواں
میں کہ غریبِ شہر ہوں، ہم سفروں کے درمیاں
میری رگوں سے بہ گئی میرے لہو کی بوند بوند
اپنے جنوں کی داستاں، کیسے کہے مری زباں؟

خون کے لالہ زار سے لایا ہوں نذر کے لیے
لالہ کہ جس کے داغ میں میرا وجود ہے نہاں

’اے کہ ز من فزودۂ گرمیِ آہ و نالہ را
زندہ کن از صداے من خاکِ ہزار سالہ را‘

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

شاہد محمود

خبر نامہ ”المورد امریکہ“

[ستمبر 2026ء]

”وائس آف ریسرچ“

”وائس آف ریسرچ“ کے نام سے ”غامدی سینٹر آف اسلامک لرننگ، امریکہ“ کے شروع کیے گئے آن لائن سیمینارز کا سلسلہ جاری ہے۔ اگست 2026ء کے سیمینار میں حسین شاہ صاحب نے ”استشراق اور مسلمانوں کا فکری جمود“ کے موضوع پر گفتگو کی۔ اس نشست میں قرآن کے تاریخی و تنقیدی مطالعے، اسلامی فکری روایت، اور نظریۂ وحی پر تفصیلی گفتگو کی گئی۔ علاوہ ازیں، اسلامی تعبیری و تفسیری روایت کا تنقیدی جائزہ لیتے ہوئے فکری جمود کے اسباب اور استشراقی مباحث کو زیرِ بحث لایا گیا۔ اس سیمینار کی ریکارڈنگ غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر موجود ہے۔

ہفتہ وار درسِ قرآن و حدیث

اگست 2026ء میں غامدی سینٹر کے زیر اہتمام جاری غامدی صاحب کے لائیو درسِ قرآن و حدیث کی نشستوں میں غامدی صاحب نے سورۂ نمل کی آیات 60 تا 93 اور سورۂ قصص کی آیات

1 تا 19 کا درس دیا، جب کہ درس حدیث کی نشستوں میں زیر بحث آنے والے چند اہم نکات یہ ہیں: ''رکوع، قومہ اور سجدے کا نبوی طریقہ''، ''مختلف سورتوں کی تلاوت کے آداب'' اور ''باجماعت نماز میں امام کے ساتھ قراءت دہرانا''۔ قرآن و حدیث کے دروس کی ان نشستوں کو غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر دیکھا جا سکتا ہے۔

''شرک کی حرمت''

سید منظور الحسن صاحب نے اپنے اس مضمون میں قرآنِ مجید کی روشنی میں اخلاقیات کے دائرے کی بنیادی حرمت، یعنی شرک کی حقیقت اور اس کی سنگینی پر تفصیلی بحث کی ہے۔ انھوں نے واضح کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات، صفات یا تدبیرِ امور میں کسی کو حصہ دار ٹھیرانا حق تلفی اور ناحق زیادتی کا مجموعہ ہے، جو دین میں ناقابلِ معافی اور سب سے بڑا گناہ ہے۔ مضمون میں قرآنی آیات کے تناظر میں واضح کیا گیا ہے کہ بت پرستی، تصاویر و تماثیل، قبر پرستی، غیر اللہ سے استمداد، توہم پرستی اور وحدت الوجود یا تدبیرِ امور میں ہستیوں کو شریک ماننا شرک کی نمایاں صورتیں ہیں۔ یہ مضمون ماہنامہ ''اشراق'' امریکہ کے گذشتہ ماہ کے شمارے میں 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۔ اگست 2026ء کی نشست میں پوچھے جانے والے چند اہم سوالات یہ ہیں: شعوری طور پر نماز کیسے پڑھیں؟ خدا کے بارے میں پختہ علم کیسے حاصل کریں؟ عہدِ جدید میں رسول کیوں نہیں؟ کیا اسلام ایک ضابطۂ حیات ہے؟ ان نشستوں کی ریکارڈنگ غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر موجود ہے۔

”قدیم یہود کی صفات“

محمد حسن الیاس صاحب نے اپنے اس مضمون میں قرآنِ مجید کے بیانات کی روشنی میں بنی اسرائیل کے اخلاقی، فکری اور عملی انحرافات کا تفصیلی جائزہ لیا ہے۔ انھوں نے واضح کیا ہے کہ بنی اسرائیل نے اللہ کی دی ہوئی منصبی فضیلت کو ذمہ داری کے بجاے استحقاقِ برتری سمجھ لیا، جس سے ان کے اندر غرور، فکری جمود اور مذہبی پیشوائیت کے انحرافات نے جنم لیا۔ مضمون میں بتایا گیا ہے کہ قرآن میں قدیم یہود کا تذکرہ محض ایک تاریخی قوم کی داستان نہیں، بلکہ بعد میں آنے والی تمام امتوں کے لیے ایک تنبیہ ہے۔ یہ مضمون ماہنامہ ”اشراق“ امریکہ کے اگست 2026ء کے شمارے میں ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔

”سفر در سفر: فرحان سید صاحب کا خصوصی انٹرویو“

اگست 2026ء میں غامدی سینٹر کے یوٹیوب سلسلے ”سفر در سفر“ میں نعیم بلوچ صاحب نے غامدی سینٹر کے ایگزیکٹیو ڈائریکٹر جناب فرحان سید کا انٹرویو کیا۔ گفتگو میں انھوں نے اپنے تعلیمی پس منظر، انفارمیشن ٹیکنالوجی کے شعبے میں طویل پیشہ ورانہ تجربے، امریکہ منتقلی اور اپنے فکری ارتقا پر روشنی ڈالی۔ انھوں نے بتایا کہ کس طرح مختلف فکری مراحل اور روایتی تصورات سے گزرنے کے بعد وہ غامدی صاحب کے فکر سے متعارف اور وابستہ ہوئے۔ انٹرویو میں انھوں نے 2015ء اور 2017ء میں غامدی صاحب کے امریکہ کے تاریخی دوروں کے انتظامات، شہرۂ آفاق سلسلہ ”خطباتِ ڈیلس“ کے پس پردہ محرکات اور غامدی سینٹر کے قیام و توسیع کی دل چسپ روداد بیان کی۔ آخر میں انھوں نے اپنے شعری ذوق کا تذکرہ کرتے ہوئے اپنی غزل بھی پیش کی۔ اس انٹرویو کی ریکارڈنگ کو غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر 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 پروگرام ”تفہیم الآثار“ کی ریکارڈنگ کا سلسلہ جاری ہے۔ اگست 2026ء کی

نشستوں میں زیر بحث آنے والے چند اہم موضوعات یہ ہیں: ''نبی کے براہ راست مخاطبین پر قانون اتمام حجت کا اطلاق''، ''شہادت علی الناس سے متعلق حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ایک گمان''، ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایات کی تعلیل و توجیہ'' اور ''قرآن مجید کی جامع ترین اور توکل سکھانے والی آیات''۔ ان پروگراموں کی ریکارڈنگ غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر دیکھی جا سکتی ہے۔

''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 اگست 2026ء کی نشستوں میں کئی اہم علمی و فکری سوالات کے تفصیلی جوابات دیے۔ ان نشستوں میں پوچھے جانے والے چند اہم سوالات یہ ہیں: کیا مکہ معاہدہ ایران مخالف ہے؟ عالمی سیاست میں Gen-Z کا کیا کردار ہے؟ کیا ہندو کو مشرک کہا جائے گا؟ کیا شیطان کا کوئی جسمانی وجود ہے؟ اس پروگرام کی ریکارڈنگ غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر موجود ہے۔

''Family and Marriage''

اگست 2026ء میں غامدی سینٹر کے زیرِ اہتمام ''ایکسٹینشن لیکچر سیریز'' کے تحت شہزاد سلیم صاحب نے ''Family and Marriage'' کے موضوع پر گفتگو کی۔ انھوں نے واضح کیا کہ اسلام نے خاندانی نظام میں شوہر کو سربراہ کی حیثیت دی ہے، جس کی بنیاد اس کی نان و نفقہ کی مالی ذمہ داری اور انتظامی صلاحیت پر ہے، تاہم گھر کے اندرونی امور کو باہمی مشاورت سے چلانا چاہیے۔ علاوہ ازیں، انھوں نے شریعت کی روشنی میں بیوی کی ذمہ داریوں، باہمی راز داری کی پاس داری اور شکر گزاری کے رویے کو خوش گوار ازدواجی زندگی کے لیے ناگزیر قرار دیا۔ اس لیکچر کو ادارے 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 ”دنیا اندھیر نگری ہے“، ”انسان کی سعی“، ”ضمیر کی آواز“ اور ”خالق کی ترجیح“ جیسے موضوعات کو زیر بحث لایا گیا۔ آن لائن خانقاہ کی ان نشستوں کی ریکارڈنگ غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر دیکھی جاسکتی 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۔ اگست 2026ء میں اس پروگرام میں قرآن مجید، حدیث اور بائیبل کے جن موضوعات پر بات کی گئی، ان کے عنوانات بالترتیب یہ ہیں: ”انسانی ضمیر اور روزِ جزا“، ”چھینکنے کے آداب“ اور ”ڈھونڈو تو پاؤ گے“۔ مزید برآں، نشست کے آخر میں ”کیا اسلام ہر محاذ پر قابل دفاع ہے؟“ کے موضوع پر گفتگو کی گئی اور 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۔

مولانا اصلاحی: رحمٰن آباد کے شب و روز اور تکمیلِ ”تدبرِ قرآن“

نعیم احمد بلوچ صاحب نے اگست 2026ء میں ”حیاتِ امین“ کی شائع ہونے والی قسط میں مولانا امین احسن اصلاحی کے 1973ء میں رحمٰن آباد منتقلی کے بعد وہاں کے شب و روز اور دور افتادہ گاؤں میں درویشانہ زندگی کا احوال بیان کیا ہے۔ مضمون میں بتایا گیا ہے کہ شہری سہولتوں، بجلی اور پنکھے سے محروم ماحول میں مولانا نے کھیتی باڑی اور باغات کی خود دیکھ بھال کے ساتھ ساتھ تپتی دوپہروں میں درختوں کی چھاؤں اور رات کو لالٹین کی روشنی میں ”تدبرِ قرآن“ کی تسوید کا سفر کس یک سوئی سے جاری رکھا۔ اس دوران میں انھوں نے تفسیری مشکلات کے حل اور علمی تحقیق

میں اپنے تلامذہ، بالخصوص جناب خالد مسعود اور جاوید احمد غامدی صاحب کو شریک رکھا۔

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 ”حدیث کیا ہے؟“ کا خلاصہ بیان کیا۔ ان نشستوں کا مقصد اب تک ہونے والے طویل مباحث کو مختصر اور جامع صورت میں انگریزی داں طبقے تک پہنچانا ہے۔ ان نشستوں کی ریکارڈنگ غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر موجود ہے۔

”علم و حکمت: غامدی کے ساتھ“

اگست 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: کیا دین اور ہدایت کو سمجھنے کی اصل کسوٹی عقل کا استعمال ہے؟ قربِ الٰہی اور ایمان کی حلاوت پانے کا کیا عمل ہے؟ علم پیدا کرنے سے کیا مراد ہے؟ حضرت عمر نے اپنا جانشین خود نامزد کیوں نہ کیا؟ 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۔ ان نشستوں کا اہتمام خاص طور پر ان لوگوں کی مدد کے لیے کیا گیا ہے، جو اپنے نجی معاملات میں ایک معتبر اور مخلصانہ راے کے خواہش مند ہیں۔ اگست 2026ء میں منعقد ہونے والے 40 سے زائد سیشنز میں بنیادی توجہ والدین کی مشکلات اور نوجوان نسل کی نفسیاتی و تربیتی الجھنوں پر دی گئی تاکہ ان کا عملی حل نکالا جا سکے۔

”نو مولود کے کان میں اذان و اقامت کی شرعی حیثیت“

ڈاکٹر عامر گزدر نے اپنی اس تحریر میں متونِ حدیث و فقہ کی روشنی میں نومولود کی اذان و اقامت کے پس منظر کا مطالعہ پیش کیا ہے۔ انھوں نے واضح کیا ہے کہ فقہا میں سب سے پہلے امام مالک نے اسے مکروہ اور غیر مشروع قرار دیا، جب کہ صحیحین سمیت ابتدائی پانچ صدیوں کے کبار محدثین کے اکثر اصلی مصادر اس عمل کے ذکر سے بالکل خاموش ہیں، جس سے اس بارے میں مروی روایات کا کم زور ہونا واضح ہوتا ہے۔ مضمون کے مطابق ائمۂ اربعہ اور ان کے تلامذہ کے دور تک اس کے استحباب کا کوئی ثبوت نہیں ملتا، بلکہ اس کی مشروعیت کے قائل فقہا پانچویں صدی ہجری اور اس کے بعد سامنے آئے، جنھوں نے چند اخبارِ آحاد پر اعتماد کیا۔ یہ مضمون ماہنامہ ”اشراق“ امریکہ کے گذشتہ ماہ کے شمارے میں پڑھا جا سکتا ہے۔

”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 اگست 2026ء میں سورۂ توبہ کی آیات 81 تا 129 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۔

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۔

Ask Dr. Saleem

ڈاکٹر شہزاد سلیم ہر ماہ سوال و جواب کی لائیو نشست منعقد کرتے ہیں، جس میں وہ لوگوں کے ذہنوں میں اٹھنے والے مختلف دینی، اخلاقی اور معاشرتی موضوعات سے متعلق سوالوں کے جواب دیتے ہیں۔ اس نشست میں لوگ اردو اور انگریزی، دونوں زبانوں میں اپنے سوال پوچھ سکتے ہیں۔ اگست 2026ء کی نشست میں واقعۂ افک کے تناظر میں قرآن اور تاریخی روایات کے باہمی ربط، عدلِ الٰہی اور انسانی محرکات اور ابنِ خلدون کے وضع کردہ اصولِ تاریخ پر گفتگو ہوئی۔ علاوہ ازیں، دورانِ نماز میں امام کے پیچھے سلام پھیرنے کے احکام، حدیثِ ثقلین میں اہلِ بیت و ازواجِ مطہرات کی حیثیت اور دیگر کلامی و سماجی موضوعات پر سوالات کے تفصیلی جوابات دیے گئے۔

سوال وجواب کی ان نشستوں کی ریکارڈنگ غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر دیکھی جاسکتی ہے۔