زیر سرپرستی

جاوید احمد غامدی

ریاست ہائے متحدہ امریکہ

ماہنامہ اشراق

اکتوبر 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

ریاست ہائے متحدہ امریکہ
ماہنامہ
اشراق
جلد 4 شمارہ 10 اکتوبر 2026ء ربیع الثانی/جمادی الاول 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
قطع رحمی — سید منظور الحسن — 3
دینی مدارس کے نظام میں ایک ناگزیر اصلاح — محمد حسن الیاس — 5
مقامات
عالمی دعوت — جاوید احمد غامدی — 12
قرآنیات
البیان: النساء 4: 29-42 (4) — جاوید احمد غامدی — 16
معارف نبوی
احادیث — محمد حسن الیاس — 20
آثارِ صحابہ
نجران کے مسیحیوں کی نقل مکانی (24) — ڈاکٹر عمار خان ناصر — 21

www.ghamidi.org
غامدی سینٹر آف اسلامک لرننگ، المورد امریکہ

دین و دانش

اسراو معراج: تفہیم و تبیین جاوید احمد غامدی (15) — سید منظور الحسن — 34

نقد و نظر

نومولود کے کان میں اذان و اقامت کہنے کی شرعی حیثیت (4) — ڈاکٹر محمد عامر گزدر — 44

نقطۂ نظر

علاماتِ قیامت اور تاریخی واقعات: بائیبل اور قرآن کی روشنی میں (17) — محمد سعد سلیم — 55

مکالمات

مطالعۂ مسندِ احمد (13) — ڈاکٹر عمار خان ناصر / ڈاکٹر سید مطیع الرحمٰن — 66

اصلاح و دعوت

مادہ پرستی کا ظاہرہ — محمد ذکوان ندوی — 74

مختارات

ہجوم کی نفسیات — رانا معظم صفدر — 76

سیر و سوانح

حیاتِ امین (37) — نعیم احمد بلوچ — 80

ادبیات

حیرہ، غسّان اور کندہ (3) — ڈاکٹر خورشید رضوی — 90
اسلامی ادب اور جمالیات (1) — عمر فاروق — 97
یوں تو وہ شکل کھو گئی گردشِ ماہ و سال میں — ڈاکٹر خورشید رضوی — 110
بہارِ نغمہ خزاں رسیدہ، قبائے سرو و سمن دریدہ — جاوید احمد غامدی — 111

حالات و وقائع

خبر نامہ ”المورد امریکہ“ — شاہد محمود — 112

شذرات

اٹھ کہ یہ سلسلۂ شام و سحر تازہ کریں
عالمِ نو ہے، ترے قلب و نظر تازہ کریں

سید منظور الحسن

قطع رحمی

خالق کائنات نے انسانی معاشرت میں تعاون و تناصر کی بنا جن اصولوں پر رکھی ہے، اُن میں وحدتِ الٰہ اور وحدتِ آدم کے بعد تیسرا اصول اشتراکِ رحم ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جس طرح انسانوں کا ایک ہی خالق و مالک اور ایک ہی باپ ہے، اُسی طرح رحم مادر بھی ایک ہے، جس کی وساطت سے اُنھیں اِس دنیا میں بھیجا گیا ہے۔ چنانچہ رحم مادر کو انسانی رشتوں میں اساس کی حیثیت حاصل ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسانی معاشرت کا سارا نظام اِن رشتوں کے ربط و اتصال پر قائم کیا ہے، اِس لیے اُس نے رشتوں کو توڑنے سے منع فرمایا ہے۔ ارشاد ہے:

يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّكُمُ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيْرًا وَّنِسَآءً ۚ وَاتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِيْ تَسَآءَلُوْنَ بِهٖ وَالْاَرْحَامَ ؕ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيْبًا. (النساء 4:1)

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

آیت کے الفاظ 'وَ اتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِیۡ تَسَآءَلُوۡنَ بِهٖ وَ الۡاَرۡحَامَ' (اُس اللہ سے ڈرو جس کا واسطہ دے کر تم ایک دوسرے سے مدد چاہتے ہو اور ڈرو رشتوں کے توڑنے سے) سے واضح ہے کہ اللہ اور رحم کے حقوق ادا کرنا سب انسانوں کے لیے لازم ہے۔ اللہ نے اُنھیں تخلیق کیا ہے اور رحم نے اُن کی پرورش کی ہے۔ رشتوں کو توڑنا اصل میں اللہ اور رحم، دونوں کی حق تلفی ہے، جو بدترین جرم ہے۔ امام امین احسن اصلاحی اِس مقام کی وضاحت میں لکھتے ہیں:

> ''ارحام' سے مراد رحمی رشتے ہیں۔ اِس کو 'اللہ' پر عطف کر کے اِس کی وہ اہمیت واضح فرمائی ہے، جو دین میں اِس کی ہے۔ اِس سے ثابت ہوا کہ خدا کے بعد پہلی چیز جو تقویٰ اور احترام کی سزاوار ہے، وہ رشتۂ رحم اور اُس کے حقوق ہیں۔ خدا سب کا خالق ہے اور رحم سب کے وجود میں آنے کا واسطہ اور ذریعہ ہے، اِس وجہ سے خدا اور رحم کے حقوق سب پر واجب ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اِسی بنیاد پر رحم کا یہ درجہ رکھا ہے کہ جو اُس کو جوڑتا ہے، خدا اُس سے جڑتا ہے اور جو اُس کو کاٹتا ہے، خدا اُس سے کٹتا ہے۔'' (تدبر قرآن 2/ 246)

حدیثِ قدسی ہے:

عن أبي هريرة رضی الله عنه، عن النبی صلی الله عليه وسلم، قال: ''إن الرحم شجنة من الرحمٰن، فقال الله: من وصلك وصلته ومن قطعك قطعته''. (بخاری، رقم 5988)

''حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ رحم کا تعلق رحمٰن سے جڑا ہوا ہے۔ اللہ فرماتا ہے کہ جو اُس سے اپنے آپ کو جوڑتا ہے، میں بھی اُس کو اپنے آپ سے جوڑ لیتا ہوں اور جو کوئی اُسے توڑتا ہے، میں بھی اپنے آپ کو اُس سے توڑ لیتا ہوں۔''

محمد حسن الیاس

دینی مدارس کے نظام میں ایک ناگزیر اصلاح

دینی مدارس پر ہونے والی تنقید بالعموم دو بڑے زاویوں سے سامنے آتی ہے۔ ایک تنقید مذہبی روایت اور جدید لبرل یا سیکولر فکر کے مابین جاری کشمکش کے پس منظر میں کی جاتی ہے۔ اِس میں مدارس کے سماجی و سیاسی اثرات، جدید ریاست سے اُن کے تعلق اور مغربی تہذیب و اقدار کے مقابل اُن کے کردار کو موضوع بنایا جاتا ہے۔

دوسری نوعیت کی تنقید خود مسلم معاشروں کے اندر سے پیدا ہوتی ہے۔ اِس میں دینی مدارس کے نصاب کی افادیت، قدیم و جدید علوم کے تناسب، فقہی و کلامی منہج، مسلکی وابستگی، طریقۂ تدریس اور فارغ التحصیل علما کے زاویۂ نگاہ پر سوالات اٹھائے جاتے ہیں۔

ہماری گزارش اِن دونوں سے مختلف، ایک تیسری سطح پر ہے۔

میں یہاں نہ مذہب کے اجتماعی کردار کو زیر بحث لا رہا ہوں، نہ مدارس کے فقہی یا مسلکی منہج کا فیصلہ کرنا مقصود ہے اور نہ بنیادی طور پر یہ سوال اٹھا رہا ہوں کہ اُن کے نصاب میں کون سی کتابیں شامل یا خارج ہونی چاہییں۔ مدارس نے دین کو سمجھنے اور پڑھانے کے لیے جو علمی منہج اختیار کیا ہے، اُسے اختیار کرنے کا اُنھیں حق ہے۔ وہ منہج درست ہے یا غلط، یہ ایک الگ علمی بحث ہے جس کا فیصلہ دلیل، تحقیق اور مکالمے سے ہونا چاہیے۔

چنانچہ میرا سوال مدارس کے فقہی یا مسلکی منہج سے نہیں، بلکہ اُن کی ادارہ جاتی اور تعلیمی نظام کی ساخت سے متعلق ہے۔

دینی مدرسہ اپنی اصل کے اعتبار سے دینی علوم کے اعلیٰ ماہرین پیدا کرنے کا ادارہ ہونا چاہیے،

بالکل اُسی طرح جیسے میڈیکل کالج طب اور انجینئرنگ یونیورسٹی انجینئرنگ میں تخصص پیدا کرتی ہے۔ لیکن ہمارے ہاں مدرسے میں داخل ہونے والے تقریباً تمام بچوں کی تعلیم ابتدا ہی سے اِس انداز میں شروع ہو جاتی ہے کہ اُنھیں بالآخر عالم دین بننا ہے۔

مسئلہ یہ نہیں کہ مدارس میں عمومی یا دنیوی تعلیم بالکل نہیں دی جاتی۔ بہت سے مدارس میں ابتدائی درجوں پر اِس کا کچھ انتظام موجود ہے، لیکن اُس کے ساتھ ہی دینی تخصص کا سفر بھی شروع کر دیا جاتا ہے۔ بچے کی استعداد، فطری رجحان اور مستقبل کے امکانات نمایاں ہونے سے پہلے ہی اُس کا تعلیمی اور پیشہ ورانہ رخ متعین ہو جاتا ہے۔

حالاں کہ مدارس میں داخل ہونے والے تمام بچے دینی علوم کے اعلیٰ متخصص بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ میرا اندازہ ہے کہ اِن میں سے 70 سے 80 فی صد طلبہ کی اصل استعداد زندگی کے دوسرے شعبوں میں ہوتی ہے۔ اُن میں کوئی ڈاکٹر، انجینئر، قانون دان، استاد، ادیب، منتظم، تاجر، صحافی، سائنس دان یا کسی فنی شعبے کا ماہر بننے کی صلاحیت رکھتا ہو گا۔

موجودہ نظام اِن متنوع صلاحیتوں کو دریافت کرنے اور پروان چڑھانے کے بجائے سب کو تقریباً ایک ہی راستے پر ڈال دیتا ہے۔ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ بہت سے طلبہ نہ دینی علوم کے حقیقی متخصص بن پاتے ہیں اور نہ اُنھیں زندگی کے دوسرے شعبوں میں آگے بڑھنے کے لیے مطلوبہ تعلیم اور مہارت میسر آتی ہے۔

مدارس کی علمی اور اخلاقی خدمات اپنی جگہ مسلم ہیں۔ اِنھی اداروں نے بے شمار جید علما، مخلص اساتذہ اور صاحب کردار افراد پیدا کیے ہیں۔ یہی تجربہ یہ بھی بتاتا ہے کہ اگر یہ نظام طلبہ کی مختلف صلاحیتوں کو بہتر طور پر پہچان لے اور اُن کے لیے متنوع راستے پیدا کر دے تو مدارس کی یہ قوت کہیں زیادہ وسیع اور موثر صورت اختیار کر سکتی ہے۔

اِس کے برعکس، جب کسی نوجوان کے اندر مذہبی جذبہ اور گروہی وابستگی تو پیدا ہو جائے، لیکن اُس کے ساتھ علمی گہرائی، وسیع سماجی شعور، اختلاف کو سمجھنے کی صلاحیت اور باعزت معاشی مستقبل نہ ہو تو اُس کے غلط استعمال کا امکان بڑھ جاتا ہے۔ فرقہ دارانہ جماعتیں، طاقت کی سیاست کرنے والے گروہ اور انتہا پسند تنظیمیں ایسے مذہبی جذبے کو اپنے مقاصد کے لیے استعمال کر سکتی ہیں۔ یوں ایک ایسا انسانی سرمایہ، جو علم، اخلاق اور قومی تعمیر میں صرف ہونا چاہیے تھا، کشمکش اور

فساد کا حصہ بن جاتا ہے۔ یہی اصل چیلنج ہے۔

اِس مسئلے کا حل یہ نہیں کہ مدارس میں زیر تعلیم لاکھوں طلبہ کو وہاں سے نکال کر تعلیم سے محروم کر دیا جائے، مدارس کو ختم کیا جائے، اُن کی علمی آزادی سلب کی جائے یا اُن پر کوئی مخصوص منہج مسلط کر دیا جائے۔ حل یہ ہے کہ اُن کے نظام میں جمع ہو جانے والے دو مختلف تعلیمی مقاصد کو واضح طور پر الگ کر دیا جائے:

ایک، معیاری عمومی تعلیم، جو تمام طلبہ کے لیے ہو،

دوسرا، دینی علوم میں اعلیٰ تخصص، جو صرف محدود، منتخب اور اہل طلبہ کے لیے ہو۔

مدارس اپنے موجودہ انفراسٹرکچر، عمارتوں، اساتذہ، رفاہی وسائل، عوامی اعتماد اور خدمت کے جذبے کو بروے کار لاتے ہوئے پہلی جماعت سے بارھویں جماعت تک ایک مضبوط اور معیاری عمومی تعلیمی نظام قائم کر سکتے ہیں۔ اِس میں ریاضی، سائنس، تاریخ، سماجی علوم، زبان و ادب اور جدید دنیا کی بنیادی معرفت کے ساتھ قرآن، دینی اخلاقیات اور تہذیبی تربیت بھی شامل ہو۔ مسلم معاشروں کے موجودہ نظام تعلیم میں علم اور اخلاق، جدید دنیا اور دینی روایت، اور معاشی مہارت اور تہذیبی تربیت کے درمیان جو خلیج پیدا ہو چکی ہے، مدارس اِسے پُر کرنے کی غیر معمولی صلاحیت رکھتے ہیں۔

طلبہ کو علاقائی زبانوں کے ساتھ اردو، فارسی اور عربی بھی سکھائی جائیں۔ یہ وہ زبانیں ہیں جن کے ذریعے سے برصغیر کے مسلمانوں کا اپنی دینی، علمی اور تہذیبی روایت سے تعلق قائم ہوا ہے۔ عربی کو محض قواعد کی کتابوں تک محدود رکھنے کے بجاے قرآن فہمی کا ذریعہ بنایا جائے، فارسی کے ذریعے سے ہماری کلاسیکی علمی و ادبی روایت تک رسائی پیدا کی جائے، اور اردو کو فکر و اظہار کی مضبوط زبان بنایا جائے۔ اِن زبانوں سے واقفیت نئی نسل کو اپنے ماضی کے بڑے اہل علم، ادبا اور مفکرین کو براہ راست پڑھنے اور سمجھنے کے قابل بنائے گی۔

اِسی طرح تاریخ کی تعلیم میں عالمی تاریخ، مسلم تاریخ اور برصغیر کی تاریخ کا جامع مطالعہ شامل ہو تاکہ طلبہ اپنے زمانے کے شعور سے بھی بہرہ مند ہوں اور اپنی دینی و تہذیبی روایت سے بھی اُن کا رشتہ قائم رہے۔

بارہ سالہ تعلیم کے دوران میں بچوں کو اپنی صلاحیت، ذوق اور فطری رجحان پہچاننے کا پورا

موقع ملنا چاہیے تاکہ وہ شعور کی عمر کو پہنچ کر اپنے مستقبل کا فیصلہ خود کر سکیں۔ جو طلبہ طب، انجینئرنگ، قانون، تجارت، سائنس، تدریس، انتظام، میڈیا یا کسی فنی شعبے میں جانا چاہیں، اُن کے لیے راستہ کھلا ہو؛ اور جو حقیقی استعداد اور رغبت کے ساتھ دینی علوم میں آگے بڑھنا چاہیں، وہ اعلیٰ تخصص کے مرحلے میں داخل ہوں۔

یوں مدارس کے 70 سے 80 فی صد طلبہ عمومی تعلیم مکمل کرنے کے بعد اپنی استعداد کے مطابق زندگی کے مختلف شعبوں میں جا سکیں گے۔ مدارس سے صرف امام اور مدرس نہیں، بلکہ دیانت دار ڈاکٹر، باکردار انجینئر، ذمہ دار تاجر، اچھے استاد، قانون دان، منتظم اور باشعور شہری بھی پیدا ہوں گے۔ وہ دین کی بنیادی واقفیت، اخلاقی تربیت اور تہذیبی شعور کے ساتھ معاشرے کے مختلف میدانوں میں خدمات انجام دیں گے۔

مدارس کے پاس ملک کے شہروں، قصبوں، دیہاتوں اور دور دراز علاقوں میں پہلے ہی ایک وسیع نیٹ ورک موجود ہے۔ اُن کے پاس عمارتیں، اساتذہ، نظم و ضبط، رفاہی وسائل، بے لوث خدمت کرنے والے افراد اور مقامی آبادی کا اعتماد ہے۔ یہ وہ سرمایہ ہے جسے حاصل کرنے کے لیے کسی نئی تنظیم کو کئی دہائیاں اور غیر معمولی وسائل درکار ہوں گے۔

اگر مختلف وفاق اور بڑے مدارس باہمی تعاون سے مشترک تعلیمی معیارات، اساتذہ کی تربیت، نصابی مواد، امتحانات، معیار کی نگرانی اور اسناد کا ایک معتبر نظام قائم کر لیں تو وہ کیمبرج، اور آکسفورڈ جیسے بین الاقوامی تعلیمی و امتحانی نظاموں کی طرح جدید تعلیم میں اپنی ایک مضبوط قومی شناخت پیدا کر سکتے ہیں۔

وہ اُن علاقوں میں معیاری اور کم خرچ تعلیم فراہم کر سکتے ہیں جہاں سرکاری اسکول ناکام ہیں یا سرے سے موجود نہیں۔ قومی معیارات کی پابندی کے ساتھ اُنھیں ریاستی تعلیمی بجٹ سے معاونت فراہم کی جائے تو وہ بہت سے علاقوں میں سرکاری اسکولوں کے ایک موثر متبادل کی صورت بھی اختیار کر سکتے ہیں۔ اِس طرح مدارس پاکستان ہی میں نہیں، دوسرے ترقی پذیر مسلم ممالک میں بھی عمومی تعلیم کا ایک وسیع، منظم اور قابل اعتماد نظام قائم کر سکتے ہیں۔

والدین کے سامنے ایک ایسا تعلیمی انتخاب آ سکتا ہے جس میں جدید علوم، دینی اقدار، اخلاقی تربیت اور تہذیبی شعور ایک دوسرے کے مخالف نہیں، بلکہ ایک ہی مربوط نظام کے اجزا ہوں۔

بارہ سالہ عمومی تعلیم کے بعد صرف وہ طلبہ دینی علوم کے اعلیٰ تخصص میں جائیں جن میں اِس علم کا حقیقی ذوق، غیر معمولی استعداد اور شعوری رغبت موجود ہو۔ ہر طالب علم کو مفتی، محدث، مفسر، مجتہد یا خطیب بنانا نہ ممکن ہے اور نہ معاشرے کو اتنی بڑی تعداد میں اِن ماہرین کی ضرورت ہے۔ جس طرح تمام طلبہ ڈاکٹر، جج یا یونیورسٹی پروفیسر نہیں بنتے، اُسی طرح جید علما بھی محدود تعداد میں اور سخت علمی معیار کی بنیاد پر تیار ہونے چاہییں۔

دینی تخصص میں داخلے کے لیے علمی استعداد، شعوری انتخاب اور معاشرتی ضرورت کو بنیاد بنایا جائے۔ مقصد زیادہ سے زیادہ سند یافتہ افراد پیدا کرنا نہیں، بلکہ محدود تعداد میں اعلیٰ درجے کے علما، محققین، فقہا اور دینی مفکرین تیار کرنا ہو۔

اِس مرحلے میں بھی یہ پیش نظر رہنا چاہیے کہ تمام طلبہ ایک ہی درجے اور ایک ہی نوعیت کی علمی خدمت کے لیے پیدا نہیں ہوتے۔ اِن میں سے کچھ اپنے ذوق، مزاج اور صلاحیت کے لحاظ سے دعوت و تبلیغ کے میدان میں نمایاں ہوں گے، کچھ تعلیم و تدریس کے لیے زیادہ موزوں ثابت ہوں گے، کچھ تحقیق و تصنیف میں اپنی جگہ بنائیں گے اور کچھ ہی ایسے ہوں گے جو غیر معمولی استعداد، وسعت نظر اور گہری فقہی بصیرت کے ساتھ اجتہاد و استنباط کے اعلیٰ درجوں تک پہنچ سکیں۔ چنانچہ دینی تخصص کا نظام اِس تنوع کو ملحوظ رکھے اور طلبہ کو ایک ہی سانچے میں ڈھالنے کے بجاے اُن کی فطری صلاحیتوں کے مطابق آگے بڑھنے کے مواقع فراہم کرے تاکہ امت کو داعی بھی میسر آئیں، معلم بھی، محقق بھی اور وہ اہل علم بھی جو مجتہدانہ بصیرت کے ساتھ دین کی رہنمائی کر سکیں۔

اِس وقت بڑی تعداد میں فضلا پیدا ہوتے ہیں، لیکن اُن کے لیے مسجد، مدرسہ اور خطابت کے علاوہ واضح پیشہ ورانہ راستے بہت محدود ہیں۔ جب کسی تخصص میں فارغ ہونے والوں کی تعداد معاشرے کی حقیقی ضرورت اور پیشہ ورانہ گنجایش سے بڑھ جائے تو معاشی دباؤ ناگزیر طور پر پیدا ہوتا ہے۔ پھر بعض فارغ التحصیل افراد کے لیے معاش کا سب سے آسان راستہ یہی رہ جاتا ہے کہ نئی مسجد، نیا مدرسہ، نئی تنظیم یا چندے پر قائم کوئی ادارہ وجود میں لایا جائے اور مزید بچوں کو اُسی نظام میں داخل کیا جائے جس سے وہ خود گزرے ہوتے ہیں۔

اِس کے نتیجے میں وسائل تقسیم ہوتے ہیں، غیر ضروری ادارہ سازی بڑھتی ہے اور مذہبی و

فرقہ دارانہ مسابقت پیدا ہوتی ہے۔ چند افراد کے طرز عمل کی وجہ سے حقیقی اہل علم کا وقار بھی متاثر ہوتا ہے۔ یہ بنیادی طور پر افراد کی نیت یا اخلاص کا نہیں، ناقص تعلیمی اور معاشی منصوبہ بندی کا مسئلہ ہے۔

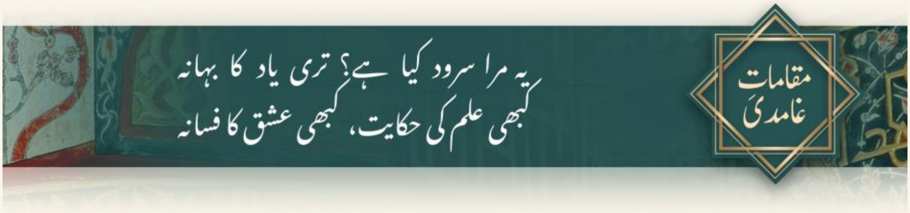
دینی علوم کے فضلا کا میدان صرف امامت، خطابت اور مدرسے کی تدریس تک محدود نہیں ہونا چاہیے۔ فقہ اور اصول کا ذوق رکھنے والوں کو جدید قانون کی تعلیم دے کر خاندانی قانون، اسلامی قانون، ثالثی اور قانونی تحقیق کا ماہر بنایا جا سکتا ہے۔ تدریس کا ذوق رکھنے والے اسکولوں، کالجوں اور جامعات میں عربی، دینیات، اخلاقیات، تہذیب اور تاریخ پڑھا سکتے ہیں۔ اس ضمن میں جامعہ بنوریہ العالمیہ نے درجنوں شعبہ جات کی نشان دہی کی ہے، جہاں یہ خدمات انجام دے سکتے ہیں۔

اچھے مقررین کو تحریر، پبلک اسپیکنگ، میڈیا اور ڈیجیٹل ابلاغ کی تربیت دی جا سکتی ہے۔ دنیا بھر میں کردار سازی، اخلاقی تربیت، قیادت اور عوامی ابلاغ کے میدان وسعت اختیار کر رہے ہیں۔ مناسب تربیت کے بعد دینی علوم کے فضلا اِن شعبوں میں موثر کردار ادا کر سکتے ہیں۔ اِسی طرح تحقیق، ترجمہ، تدوین، تقابل ادیان، تعلیمی انتظام، اوقاف اور رفاہی اداروں کے نظم میں بھی اُن کے لیے بڑے امکانات موجود ہیں۔

مدارس کی اصلاح کا مقصد دینی تعلیم کو کم کرنا نہیں، بلکہ بنیادی دینی تعلیم اور اعلیٰ دینی تخصص کے درمیان واضح فرق قائم کرنا ہے۔ معاشرے کو محض سند رکھنے والے ہزاروں افراد کے بجائے محدود تعداد میں ایسے جید علما، محققین، فقہا، اساتذہ اور اخلاقی رہنما درکار ہیں جو علم میں گہرائی اور بصیرت رکھتے ہوں، اپنے زمانے سے واقف ہوں، اختلاف کے آداب سے آشنا ہوں اور معاشی اعتبار سے باوقار اور خود مختار زندگی بسر کر سکیں۔

لٰہذا تجویز صرف یہ ہے کہ عمومی تعلیم وسیع پیمانے پر دی جائے، اور دینی مدارس اپنی موجودہ قوت، وسائل اور ملک گیر نظام کے باعث اِس میدان میں غیر معمولی خدمت انجام دے سکتے ہیں۔ اِس عمومی نظام سے الگ، خالص دینی تخصص کا دائرہ محدود مگر معیار بلند ہو، اور اُس کی ہر شاخ کو معاشرے کی حقیقی ضرورت اور طلبہ کے باعزت مستقبل سے مربوط کیا جائے۔ اِس اصلاح کے نتیجے میں مدارس قومی زندگی میں اپنی ایک واضح اور ناگزیر جگہ بھی بنا لیں گے۔ چنانچہ

اُن کے وجود، جبری انضمام یا مسلسل سرکاری مداخلت کے بارے میں جو خدشات ہمیشہ قائم رہتے ہیں، وہ بھی بڑی حد تک ختم ہو جائیں گے۔ عمومی تعلیم میں مسلمہ قومی معیارات کی پابندی کے بعد دینی تخصص کے نصاب اور علمی منہج میں مدارس کی مکمل آزادی تسلیم کی جانی چاہیے۔



جاوید احمد غامدی

عالمی دعوت

اسلام اِس کائنات کے پروردگار کی دعوت ہے۔ یہ دعوت پوری انسانیت کے لیے ہے اور سب سے پہلے انسان کے ابو الآبا آدم علیہ السلام کے ذریعے سے خود اُن کو اور اُن کی اولاد کو دی گئی تھی۔ قرآن نے بتایا ہے کہ اِس کے بعد اختلافات پیدا ہو گئے تو اللہ تعالیٰ نے ہر قوم میں اپنے رسول بھیجے اور اُن کے ذریعے سے یہ دعوت اُن کی قوموں تک پہنچائی، یہاں تک کہ حجت پوری ہو گئی اور سنت الٰہی کے مطابق جزا و سزا کا فیصلہ اُن قوموں کے لیے پورے انصاف کے ساتھ اِسی دنیا میں صادر کر دیا گیا۔ فرمایا ہے:

وَلِكُلِّ اُمَّةٍ رَّسُوْلٌ، فَاِذَا جَآءَ رَسُوْلُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُوْنَ. (یونس 10:47)

”ہر قوم کے لیے ایک رسول ہے۔ پھر جب اُن کا رسول آجاتا ہے تو اُن کے درمیان فیصلہ کر دیا جاتا ہے اور اُن پر کوئی ظلم نہیں کیا جاتا۔“

یہ پہلا مرحلہ تھا۔ اِس کے بعد دوسرا مرحلہ شروع ہوا، جس میں اللہ تعالیٰ نے اِس دعوت کو بغیر کسی انقطاع کے نسلاً بعد نسلٍ دنیا کی سب قوموں تک پہنچانے کے لیے سیدنا ابراہیم علیہ السلام اور اُن کی اولاد کو منتخب فرمایا۔ چنانچہ ابراہیم علیہ السلام کو ہدایت کی گئی کہ اِس مقصد کے لیے وہ اپنے ایک بیٹے اسمٰعیل کو جزیرہ نماے عرب اور دوسرے بیٹے اسحٰق کو کنعان میں، جسے اب فلسطین

کہا جاتا ہے، آباد کریں۔ اِس کے ساتھ ہی فیصلہ کر دیا گیا کہ یہ دونوں علاقے اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے خاص کر لیے ہیں، لہٰذا اب یہ ارض مقدسہ ہیں اور اِن میں اسلام کے ماننے والوں کے سوا دوسرے لوگ کبھی مستقل طور پر آباد نہیں ہو سکیں گے۔ اولاد ابراہیم کا یہی انتخاب ہے، جس کے بارے میں فرمایا ہے:

اِنَّ اللّٰہَ اصۡطَفٰۤی اٰدَمَ وَنُوۡحًا وَّاٰلَ اِبۡرٰہِیۡمَ وَاٰلَ عِمۡرٰنَ عَلَی الۡعٰلَمِیۡنَ. (آل عمران 3:33)

”اِس میں شبہ نہیں کہ اللہ نے آدم اور نوح کو، اور ابراہیم اور عمران کے خاندان کو تمام دنیاوالوں پر ترجیح دے کر (اُن کی رہنمائی کے لیے) منتخب فرمایا۔“

اِس انتخاب کے بعد کم و بیش پانچ سو سال کے عرصے میں اسمٰعیل اور اسحٰق، دونوں کی اولاد نے انسانی تاریخ میں پہلی مرتبہ بڑی مسلمان قوموں کی صورت اختیار کر لی تو اللہ تعالیٰ نے بہ تدریج نبوت بھی اُنھی کے ساتھ خاص کر دی اور اُن کو حکم دیا کہ اللہ کے پیغمبر جس حق کی شہادت تم پر دیں گے، وہی شہادت تم دنیا کی باقی سب قوموں پر دیتے رہو گے۔ عالمی سطح پر اسلام کی دعوت کے لیے اب ہر قوم کی طرف الگ الگ پیغمبر بھیجنے کے بجاے یہی اہتمام ہے، جو کائنات کے پروردگار کی طرف سے کیا گیا ہے۔ اِن میں سے پہلی قوم —— بنی اسمٰعیل —— کا تعلق قبائلی تمدن سے تھا، اِس لیے وہاں جب شریعت دی گئی تو وہ بھی شخصی معاملات تک محدود رہی، مگر بنی اسحٰق کا معاملہ یہ نہیں تھا۔ وہ مصر کے شہری تمدن میں اور ایک بڑی ریاست کے تحت پلے بڑھے تھے، اور بعد میں بھی انجیر اور زیتون کی سرزمین میں یروشلم جیسے شہر اور اُس کے نواح میں آباد ہوئے تھے، لہٰذا اُنھیں تورات عطا ہوئی، جس میں اللہ تعالیٰ نے نظم اجتماعی کے بارے میں شریعت کے احکام بیان فرمائے، جس کے نتیجے میں اسلام کی تصویر ہر لحاظ سے مکمل ہو گئی۔

دنیا کی قوموں پر شہادت حق کی یہ ذمہ داری بنی اسحٰق نے کم و بیش پندرہ سو سال تک ہر اول کی حیثیت سے اور نبیوں کی قیادت میں اٹھائے رکھی، مگر آخر میں جب اُنھوں نے یحییٰ علیہ السلام جیسے پیغمبر کو قتل کر ڈالا اور اُن کے بعد سیدنا مسیح کو بھی قتل کر دینے کے درپے ہوئے تو اِس عظیم ذمہ داری سے معزول کر دیے گئے اور اللہ تعالیٰ نے فیصلہ سنا دیا کہ جو حیثیت اِس سے پہلے اُنھیں حاصل تھی، وہ اب بنی اسمٰعیل کو حاصل ہو گی۔ چنانچہ چھٹی صدی عیسوی میں اِسی مقصد سے محمد

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ہوئی، جس کے نتیجے میں اسلام کی عالمی دعوت کا تیسرا اور آخری مرحلہ شروع ہوا۔ یہی مرحلہ اِس وقت جاری ہے۔ اِس کے لیے جو اسکیم اللہ تعالیٰ نے اختیار فرمائی، وہ یہ ہے:

اولاً، قرآن نازل کیا گیا۔ اِس سے پہلے جو کتابیں بنی اسحٰق کو دی گئی تھیں، اُن میں سے تورات زیادہ تر قانون اور انجیل حکمت کا بیان تھی۔ زبور سے متعلق بھی ہر صاحب علم جانتا ہے کہ وہ خداوند عالم کی تمجید کا مزمور ہے۔ لیکن قرآن کا معاملہ سب سے الگ ہے۔ وہ نہ صرف یہ کہ قانون و حکمت کا جامع ہے، بلکہ اِس کے ساتھ ایک صحیفۂ انذار و بشارت بھی ہے۔ چنانچہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی ہدایت کی گئی کہ وہ اِسی کے ذریعے سے اپنے مخاطبین کو انذار کریں اور باقی دنیا کو بھی بتا دیا گیا کہ وہ 'لِلۡعٰلَمِیۡنَ نَذِیۡرًا'[1] ہے، لہٰذا کتاب ہدایت بھی ہے اور پیغمبر بھی۔ اُس کے بعد اب کسی پیغمبر کے بھیجنے کی ضرورت باقی نہیں رہی:

وَاُوۡحِیَ اِلَیَّ ہٰذَا الۡقُرۡاٰنُ لِاُنۡذِرَکُمۡ بِہٖ وَمَنۡۢ بَلَغَ. (الانعام 6:19)	”اور میری طرف یہ قرآن اِس لیے وحی کیا گیا ہے کہ اِس کے ذریعے سے میں تمھیں خبردار کروں اور اُن کو بھی جنھیں یہ پہنچے۔“

ثانیاً، صرف قرآن ہی نہیں، بنی اسمٰعیل کو بھی اللہ تعالیٰ نے نبیوں کا قائم مقام ٹھیرا دیا۔ چنانچہ فرمایا کہ خدا کے آخری پیغمبر اور دنیا کی دوسری قوموں کے درمیان وہ ایک 'اُمَّةً وَسَطًا'[2] ہیں، لہٰذا اُن پر جو شہادت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے دی ہے، وہی شہادت اب دنیا کے سب لوگوں پر وہ دیں گے اور خدا کی ہدایت بے کم و کاست اور پوری قطعیت کے ساتھ اُن تک پہنچاتے رہیں گے، یہاں تک کہ قیامت کا دن آجائے اور لوگ خدا کے حضور میں جواب دہی کے لیے بلا لیے جائیں:

وَجَاهِدُوۡا فِی اللّٰہِ حَقَّ جِہَادِہٖ، هُوَ اجۡتَبٰكُمۡ وَمَا جَعَلَ عَلَیۡکُمۡ فِی الدِّیۡنِ	”اللہ کی راہ میں جدوجہد کرو، جیسا کہ جدوجہد کا حق ہے۔ اُس نے تمھیں چن

[1] الفرقان 25:1۔

[2] البقرہ 2:143۔

مِنْ حَرَجٍ، مِلَّةَ اَبِيْكُمْ اِبْرٰهِيْمَ، هُوَ سَمّٰىكُمُ الْمُسْلِمِيْنَ مِنْ قَبْلُ وَفِيْ هٰذَا، لِيَكُوْنَ الرَّسُوْلُ شَهِيْدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ. (الحج22:78)

لیا ہے اور (جو) شریعت (تمھیں عطا فرمائی ہے، اُس) میں تم پر کوئی تنگی نہیں رکھی ہے۔ تمھارے باپ — ابراہیم — کی ملت تمھارے لیے پسند فرمائی ہے۔ اُسی نے تمھارا نام مسلم رکھا تھا، اِس سے پہلے اور اِس قرآن میں بھی (تمھارا نام مسلم ہے)۔ اِس لیے چن لیا ہے کہ رسول تم پر (اِس دین کی) شہادت دے اور دنیا کے سب لوگوں پر تم (اِس کی) شہادت دینے والے بنو۔“

اسلام کی دعوت کے لیے یہ خدا کی اسکیم ہے۔ اِس کے بعد بھی جو لوگ ختم نبوت پر اظہار تعجب کرتے یا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت و رسالت کو کسی خاص قوم یا علاقے یا دور تک محدود سمجھتے ہیں، اُن کے بارے میں اِس کے سوا کیا کہا جا سکتا ہے:

چوں ندیدند حقیقت رہ افسانہ زدند

[2024ء]

قرآنیات

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

البیان

جاوید احمد غامدی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

النساء

(4)

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوْۤا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّاۤ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ ۫ وَلَا
تَقْتُلُوْۤا اَنْفُسَكُمْ ؕ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيْمًا ﴿٢٩﴾ وَمَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ عُدْوَانًا وَّظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيْهِ نَارًا ؕ وَ
كَانَ ذٰلِكَ عَلَى اللّٰهِ يَسِيْرًا ﴿٣٠﴾ اِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ
مُّدْخَلًا كَرِيْمًا ﴿٣١﴾

ایمان والو، ایک دوسرے کے مال آپس میں باطل طریقوں سے نہ کھاؤ، الاّ یہ کہ تمھاری باہمی رضامندی کی تجارت ہو، جس سے کوئی مال حاصل ہو جائے، اور نہ ایک دوسرے کو قتل کرو۔ اِس میں شبہ نہیں کہ اللہ تم پر بڑا مہربان ہے۔ اور (یاد رکھو کہ) جو لوگ ظلم و زیادتی کے ساتھ ایسا کریں گے، اُن کو ہم ضرور ایک سخت بھڑکتی ہوئی آگ میں جھونک دیں گے، اور یہ اللہ کے لیے بہت ہی آسان ہے۔ (اِن گناہوں سے بچو، اِس لیے کہ) اگر تم بڑے گناہوں سے بچتے رہے، جن سے تمھیں منع کیا جا رہا ہے، تو تمھاری چھوٹی برائیوں کو ہم تمھارے حساب سے ختم کر دیں گے اور تمھیں عزت کی جگہ داخل کریں گے۔ 29-31

وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللّٰهُ بِهٖ بَعْضَكُمْ عَلٰى بَعْضٍ ؕ لِلرِّجَالِ نَصِيْبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوْا ؕ وَلِلنِّسَآءِ
نَصِيْبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ ؕ وَسْـَٔلُوا اللّٰهَ مِنْ فَضْلِهٖ ؕ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمًا ﴿۳۲﴾ وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا
مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدٰنِ وَالْاَقْرَبُوْنَ ؕ وَالَّذِيْنَ عَقَدَتْ اَيْمَانُكُمْ فَاٰتُوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ ؕ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ
عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيْدًا ﴿۳۳﴾

اَلرِّجَالُ قَوّٰمُوْنَ عَلَى النِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَّبِمَاۤ اَنْفَقُوْا مِنْ اَمْوَالِهِمْ ؕ
فَالصّٰلِحٰتُ قٰنِتٰتٌ حٰفِظٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللّٰهُ ؕ وَالّٰتِيْ تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ فِي
الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوْهُنَّ ۚ فَاِنْ اَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوْا عَلَيْهِنَّ سَبِيْلًا ؕ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيْرًا ﴿۳۴﴾

وَاِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوْا حَكَمًا مِّنْ اَهْلِهٖ وَحَكَمًا مِّنْ اَهْلِهَا ۚ اِنْ يُّرِيْدَاۤ اِصْلَاحًا
يُّوَفِّقِ اللّٰهُ بَيْنَهُمَا ؕ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيْمًا خَبِيْرًا ﴿۳۵﴾

اور جو کچھ اللہ نے تم میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دی ہے، اُس کی تمنا نہ کرو، اِس لیے کہ مردوں نے جو کچھ کمایا ہے، اُس کا حصہ اُنھیں مل جائے گا اور عورتوں نے جو کچھ کمایا ہے، اُس کا حصہ اُنھیں بھی لازماً مل جائے گا۔ (ایک دوسرے سے آگے بڑھنے کی تمنا ہو تو اِس میدان میں آگے بڑھو) اور (اِس کے لیے) اللہ سے اُس کے فضل کا حصہ مانگو۔ یقیناً اللہ ہر چیز کا علم رکھتا ہے۔ (یہی ترجیحات وراثت کی تقسیم میں بھی ملحوظ ہیں) اور والدین اور قرابت مندوں کے چھوڑے ہوئے مال میں (اِنھی کے مطابق) ہم نے ہر ایک کے لیے وارث ٹھیرا دیے ہیں۔ (اِن میں تبدیلی کی کوشش نہ کرو)، رہے وہ لوگ جن سے تمھارے عہد و پیمان ہوں تو اُن کا حصہ اُنھیں دو۔ (اِس میں، البتہ کسی حق دار کو نقصان پہنچانے کا کوئی ارادہ نہیں ہونا چاہیے)، اِس لیے کہ اللہ ہر چیز پر نگران ہے۔32-33

(میاں اور بیوی کے تعلق میں بھی اِسی اصول کے مطابق) مرد عورتوں کے سربراہ بنائے گئے ہیں، اِس لیے کہ اللہ نے ایک کو دوسرے پر فضیلت بخشی ہے اور اِس لیے کہ اُنھوں نے اپنے مال خرچ کیے ہیں۔ پھر جو نیک عورتیں ہیں، وہ (اپنے شوہروں کی) فرماں بردار ہوتی ہیں، رازوں کی حفاظت کرتی ہیں، اِس بنا پر کہ اللہ نے بھی رازوں کی حفاظت کی ہے۔ اور (اِسی اصول پر تم کو حق دیا گیا ہے کہ) جن عورتوں سے تمھیں سرکشی کا اندیشہ ہو، اُنھیں نصیحت کرو اور اُن کے بستروں پر اُنھیں تنہا چھوڑ دو اور (اس پر بھی نہ مانیں تو) اُنھیں سزا دو۔ پھر اگر وہ تمھاری بات ماننے لگیں تو

وَاعْبُدُوا اللّٰهَ وَلَا تُشْرِكُوْا بِهٖ شَيْـًٔا وَّبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا وَّبِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَ
الْجَارِ ذِي الْقُرْبٰى وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْۢبِ وَابْنِ السَّبِيْلِ ۙ وَمَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ ۭ اِنَّ اللّٰهَ لَا
يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُوْرَا ﴿٣٦﴾ الَّذِيْنَ يَبْخَلُوْنَ وَيَاْمُرُوْنَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَيَكْتُمُوْنَ مَآ اٰتٰىهُمُ
اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهٖ ۭ وَاَعْتَدْنَا لِلْكٰفِرِيْنَ عَذَابًا مُّهِيْنًا ﴿٣٧﴾ وَالَّذِيْنَ يُنْفِقُوْنَ اَمْوَالَهُمْ رِئَاۗءَ النَّاسِ وَلَا
يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ ۭ وَمَنْ يَّكُنِ الشَّيْطٰنُ لَهٗ قَرِيْنًا فَسَاۗءَ قَرِيْنًا ﴿٣٨﴾ وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ
اٰمَنُوْا بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَاَنْفَقُوْا مِمَّا رَزَقَهُمُ اللّٰهُ ۭ وَكَانَ اللّٰهُ بِهِمْ عَلِيْمًا ﴿٣٩﴾ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ
ذَرَّةٍ ۚ وَاِنْ تَكُ حَسَنَةً يُّضٰعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَّدُنْهُ اَجْرًا عَظِيْمًا ﴿٤٠﴾

اُن پر الزام کی راہ نہ ڈھونڈو۔ بے شک، اللہ بہت بلند ہے، وہ بہت بڑا ہے۔34

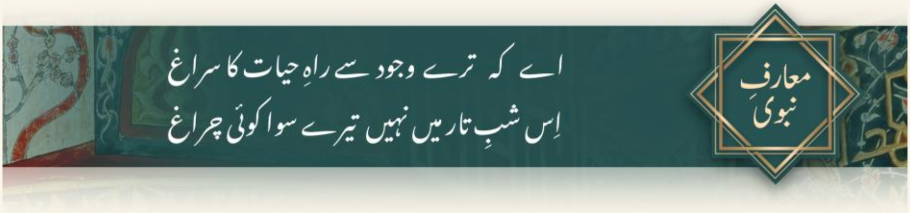
اور اگر (اِس کے بعد بھی صورت حال بہتر نہ ہو اور) تم لوگ میاں اور بیوی کے درمیان افتراق کا اندیشہ محسوس کرو تو ایک حکم مرد کے لوگوں میں سے اور ایک عورت کے لوگوں میں سے مقرر کردو۔ (اِس سے توقع ہے کہ) اگر (میاں اور بیوی)، دونوں اصلاح چاہیں گے تو اللہ اُن کے درمیان موافقت پیدا کر دے گا۔ بے شک، اللہ علیم و خبیر ہے۔35

اور تم سب اللہ کی بندگی کرو اور اُس کے ساتھ کسی چیز کو شریک نہ ٹھیراو، والدین کے ساتھ اچھا برتاؤ کرو اور قرابت مندوں، یتیموں، مسکینوں اور رشتہ دار پڑوسیوں اور اجنبی پڑوسیوں اور ہم نشینوں کے ساتھ بھی حسن سلوک سے پیش آو۔ اِسی طرح مسافروں اور لونڈی غلاموں کے ساتھ جو تمھارے قبضے میں ہوں۔ اللہ اُن لوگوں کو پسند نہیں کرتا جو اتراتے اور اپنی بڑائی پر فخر کرتے ہیں۔ جو خود بھی بخل کرتے اور دوسروں کو بھی اِسی کا مشورہ دیتے ہیں اور اللہ نے اپنے فضل میں سے جو کچھ اُنھیں دیا ہے، اُسے چھپاتے ہیں۔ ایسے ناشکروں کے لیے ہم نے ذلیل کر دینے والا عذاب تیار کر رکھا ہے۔ جو اپنے مال لوگوں کو دکھانے کے لیے خرچ کرتے ہیں اور نہ اللہ کو مانتے ہیں اور نہ قیامت کے دن پر ایمان رکھتے ہیں۔ (اُن کا ساتھی شیطان ہے) اور حقیقت یہ ہے کہ جس کا ساتھی شیطان بن جائے تو وہ بہت ہی برا ساتھی ہے۔ اِن کا کیا نقصان تھا، اگر یہ اللہ پر اور قیامت کے دن پر ایمان لاتے اور اللہ نے جو کچھ اِنھیں بخشا ہے، اُس میں سے خرچ کرتے اور حقیقت یہ ہے کہ اللہ اِن سے خوب باخبر ہے۔ اللہ کسی کی ذرہ برابر حق تلفی نہ کرے گا اور کسی کی ایک نیکی ہوگی تو اُسے کئی گنا بڑھائے گا اور (اِس کے ساتھ) خاص اپنے پاس سے اُس کو بہت بڑا اجر عطا فرمائے گا۔36-40

فَكَيْفَ اِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ اُمَّةٍۭ بِشَهِيْدٍ وَّ جِئْنَا بِكَ عَلٰى هٰٓؤُلَآءِ شَهِيْدًا ﴿٤١﴾ يَوْمَئِذٍ يَّوَدُّ الَّذِيْنَ
كَفَرُوْا وَ عَصَوُا الرَّسُوْلَ لَوْ تُسَوّٰى بِهِمُ الْاَرْضُ ط وَلَا يَكْتُمُوْنَ اللّٰهَ حَدِيْثًا ﴿٤٢﴾

پھر اُس دن یہ کیا کریں گے، جب ہم ہر امت میں سے ایک گواہ لائیں گے اور اِن لوگوں پر، (اے پیغمبر)، تمھیں گواہ بنا کر کھڑا کریں گے۔ (پھر) اُس دن وہ لوگ جو انکار پر اصرار کرتے رہے اور جنھوں نے رسول کی نافرمانی کی ہے، تمنا کریں گے کہ کاش، زمین اُن پر اُن کے سمیت برابر کر دی جائے اور وہاں وہ اللہ سے کوئی بات بھی چھپا نہ سکیں گے۔ 41-42

[باقی]



ترجمہ و تحقیق: محمد حسن الیاس

—1—

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میں اخلاق عالیہ کو اُن کے اتمام تک پہنچانے ہی کے لیے مبعوث کیا گیا ہوں۔ (مسند احمد، رقم 241)

—2—

سہل بن سعد رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ فیاض ہے، وہ فیاضی کو پسند کرتا ہے اور دوسرے تمام اعلیٰ اخلاق کو بھی، اور اُن چیزوں کو ناپسند کرتا ہے جو اُن میں سے ردی ہیں۔ (المعجم الکبیر، طبرانی، رقم 5789)

—3—

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا بیان ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مومنوں میں سب سے کامل ایمان والے وہ ہیں جو اخلاق میں سب سے اچھے ہوں۔ (ابو داؤد، رقم 4064)

تفہیم الآثار

ڈاکٹر عمار خان ناصر

نجران کے مسیحیوں کی نقل مکانی

(24)

(1)

عن إِسْمَاعِيلَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ الْقُرَشِيِّ، عن ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: صَالَحَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَهْلَ نَجْرَانَ عَلَى أَلْفَيْ حُلَّةٍ: النِّصْفُ فِي صَفَرٍ، والنصف فِي رَجَبٍ، يُؤَدُّونَهَا إِلَى الْمُسْلِمِينَ، وَعَارِيَةِ ثَلَاثِينَ دِرْعًا، وَثَلَاثِينَ فَرَسًا، وَثَلَاثِينَ بَعِيرًا، وَثَلَاثِينَ مِنْ كُلِّ صِنْفٍ مِنْ أَصْنَافِ السِّلَاحِ يَغْزُونَ بِهَا، وَالْمُسْلِمُونَ ضَامِنُونَ لَهَا حَتَّى يَرُدُّوهَا عَلَيْهِمْ إِنْ كَانَ بِالْيَمَنِ كَيْدٌ أَوْ غَدْرٌ، عَلَى أَنْ لَا تُهْدَمَ لَهُمْ بَيْعَةٌ، وَلَا يُخْرَجُ لَهُمْ قَسٌّ، وَلَا يُفْتَنُوا عَنْ دِينِهِمْ، مَا لَمْ يُحْدِثُوا حَدَثًا، أَوْ يَأْكُلُوا الرِّبَا.

قَالَ إِسْمَاعِيلُ: فَقَدْ أَكَلُوا الرِّبَا. قَالَ أَبُو دَاوُد: إِذَا نَقَضُوا بَعْضَ مَا اشْتُرِطَ عَلَيْهِمْ فَقَدْ أَحْدَثُوا. (ابو داؤد، رقم 3041)

”اسمٰعیل بن عبد الرحمٰن القرشی، عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے نقل کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل نجران سے ان شرائط پر صلح کا معاہدہ کیا کہ وہ کپڑوں

کے دو ہزار جوڑے مسلمانوں کو دیا کریں گے، ایک ہزار ماہِ صفر میں، اور ایک ہزار ماہ رجب میں۔ اسی طرح اگر یمن میں (مسلمانوں کے خلاف) کوئی سازش ہو یا کوئی عہد توڑے (اور وہاں جنگ در پیش ہو) تو اہل نجران مسلمانوں کو عاریتاً تیس زرہیں، تیس گھوڑے اور تیس اونٹ اور ہر قسم کے ہتھیاروں میں سے جو جنگ میں کام آتے ہیں، تیس تیس ہتھیار دیں گے۔ مسلمان (ضرورت پوری ہو جانے پر) یہ ہتھیار اہل نجران کو لوٹا دینے کے پابند ہوں گے۔ ان کے ساتھ یہ شرط بھی طے کی گئی کہ ان کا نہ کوئی گرجا گرایا جائے گا، نہ کسی پادری کو نکالا جائے گا، اور نہ ان کو ان کے دین سے برگشتہ کیا جائے گا۔ (مسلمان اس معاہدے کے پابند ہوں گے) جب تک کہ اہل نجران کوئی خلاف ورزی نہ کریں یا سود نہ کھانے لگیں۔

(راوی) اسمٰعیل القرشی کہتے ہیں: پھر اہل نجران نے سود کھانا شروع کر دیا۔ امام ابوداؤد کہتے ہیں: جب انھوں نے بعض طے شدہ شرائط توڑ دیے تو معاہدے کی خلاف ورزی کے مرتکب ہوئے (جس کی وجہ سے انھیں جلاوطن کر دیا گیا)۔"

شرح ووضاحت

روایت کے آخر میں راوی، اسمٰعیل القرشی کے اس بیان سے کہ اہل نجران نے سود کا لین دین کیا تھا، امام ابوداؤد نے اخذ کیا ہے کہ گویا اہل نجران کی جلاوطنی بھی اسی سبب سے عمل میں آئی تھی کہ جزوی خلاف ورزی کرنے پر بھی معاہدہ کالعدم قرار پاتا ہے۔ اہل نجران کی جلاوطنی کے متعلق یہ قیاس تاریخی شواہد کی روشنی میں درست ثابت نہیں ہوتا۔ اس کا تجزیہ آیندہ روایت کے تحت پیش کیا جائے گا۔

تخریج اور اختلاف طرق

ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت سے اہل نجران کے معاہدے کے یہ شرائط درج ذیل مصادر میں بھی منقول ہیں:

السنن الکبریٰ، بیہقی، رقم 19184۔ الاحادیث المختارہ، مقدسی، رقم 492۔

(2)

عن يزيد بن رومان ومحمّد بن كعب قال: وأخبرنا عليّ بن مجاهد عن محمّد بن إسحاق عن الزهرى وعكرمة بن خالد وعاصم بن عمر بن قتادة قال: وأخبرنا يزيد بن عياض بن جعدبة عن عبد الله بن أبى بكر بن حزم وعن غيرهم من أهل العلم، يزيد بعضهم على بعض، قالوا: . . .

وَأَقَامَ أَهْلُ نَجْرَانَ عَلَى مَا كَتَبَ لَهُمْ بِهِ النَّبِيُّ صلى الله عَلَيهِ وَسَلَّمَ حَتَّى قَبَضَهُ اللهُ، صَلَوَاتُ اللهِ عَلَيْهِ وَرَحْمَتُهُ وَرِضْوَانُهُ وَسَلَامُهُ، ثُمَّ وَلِيَ أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ، فَكَتَبَ بِالْوَصَاةِ بِهِمْ عِنْدَ وَفَاتِهِ، ثُمَّ أَصَابُوا رِبًا، فَأَخْرَجَهُمْ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ مِنْ أَرْضِهِمْ، وَكَتَبَ لَهُمْ:

هَذَا مَا كَتَبَ عُمَرُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ لِنَجْرَانَ: مَنْ سَارَ مِنْهُمْ إِنَّهُ آمِنٌ بِأَمَانِ اللهِ، لَا يَضُرُّهُمْ أَحَدٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، وَفَاءً لَهُمْ بِمَا كَتَبَ لَهُمْ رَسُولُ اللهِ صلى الله عَلَيهِ وَسَلَّمَ وَأَبُو بَكْرٍ.

أَمَّا بَعْدُ، فَمَنْ وَقَعُوا بِهِ مِنْ أُمَرَاءِ الشَّامِ وَأُمَرَاءِ الْعِرَاقِ فَلْيُوَسِّعْهُمْ مِنْ جَرِيبِ الْأَرْضِ، فَمَا اعْتَمَلُوا مِنْ ذَلِكَ فَهُوَ لَهُمْ صَدَقَةٌ وَعُقْبَةٌ لَهُمْ بِمَكَانِ أَرْضِهِمْ، لَا سَبِيلَ عَلَيْهِمْ فِيهِ لِأَحَدٍ وَلَا مَغْرَمَ.

أَمَّا بَعْدُ، فَمَنْ حَضَرَهُمْ مِنْ رَجُلٍ مُسْلِمٍ فَلْيَنْصُرْهُمْ عَلَى مَنْ ظَلَمَهُمْ، فَإِنَّهُمْ أَقْوَامٌ لَهُمُ الذِّمَّةُ، وَجِزْيَتُهُمْ عَنْهُمْ مَتْرُوكَةٌ أَرْبَعَةً وَعِشْرِينَ شَهْرًا بَعْدَ أَنْ تَقْدَّمُوا، وَلَا يُكَلَّفُوا إِلَّا مِنْ ضَيْعَتِهِمُ الَّتِي اعْتَمَلُوا، غَيْرَ مَظْلُومِينَ وَلَا مَعْنُوفٍ عَلَيْهِمْ.

شَهِدَ عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانَ، وَمُعَيْقِبُ بْنُ أَبِي فَاطِمَةَ.

فَوَقَعَ نَاسٌ مِنْهُمْ بِالْعِرَاقِ، فَنَزَلُوا النَّجْرَانِيَّةَ الَّتِي بِنَاحِيَةِ الْكُوفَةِ.

(الطبقات الكبریٰ 1/ 308)

”یزید بن رومان، محمد بن کعب، زہری، عکرمہ بن خالد، عاصم بن عمر بن قتادہ، عبد اللہ بن ابی بکر بن حزم اور دیگر اہلِ علم نے بیان کیا کہ... اہلِ نجران رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تحریر کردہ دستاویز کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات تک اپنے علاقے میں مقیم رہے۔ پھر ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے اور انھوں نے بھی اپنی وفات کے وقت اہلِ نجران کے بارے میں وصیت کی۔ اس کے بعد اہل نجران سود لینے لگے تو عمر بن الخطاب رضی

اللہ عنہ نے انھیں ان کی سرزمین سے جلاوطن کر دیا اور انھیں یہ تحریر لکھ کر دی:

یہ وہ تحریر ہے جو امیر المومنین عمر نے اہلِ نجران کے لیے لکھی ہے: ان میں سے جو یہاں سے نقل مکانی کریں، ان کو اللہ کی امان حاصل ہے، اور مسلمانوں میں سے کوئی شخص انھیں نقصان نہیں پہنچائے گا۔ یہ اس معاہدے کی پاس داری ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ابو بکر نے ان کے لیے تحریر کیا تھا۔

اما بعد! یہ لوگ شام یا عراق میں جس حاکم کے پاس پہنچیں، وہ انھیں فراخی کے ساتھ (کاشت کرنے کے لیے) زمین فراہم کر دے۔ وہ جتنی زمین کو قابلِ کاشت بنا لیں، وہ انھی کو دے دی جائے اور یہ ان کی سابقہ زمین کا (جو انھوں نے نجران میں چھوڑی) متبادل ہو گی۔ کسی شخص کو ان کے خلاف کوئی حق نہیں ہو گا اور نہ ان پر کوئی تاوان عائد کیا جائے گا۔

اما بعد! اگر کوئی ان پر ظلم کرے تو ان کے قریب جو بھی مسلمان موجود ہوں، وہ اس کے مقابلے میں ان کی مدد کریں، کیونکہ ان لوگوں کو ذمہ اور امان حاصل ہے۔ ان کے یہاں پہنچنے کے بعد چوبیس ماہ کے لیے ان سے جزیہ کی ادائیگی موقوف رہے گی، اور ان پر صرف اس زمین (کے خراج) کی ذمہ داری ڈالی جائے جو انھوں نے کاشت کی ہو۔ ان پر نہ کوئی ظلم کیا جائے اور نہ ان کے ساتھ سختی سے پیش آیا جائے۔

اس دستاویز پر عثمان بن عفان اور معیقیب بن ابی فاطمہ گواہ ہوئے۔

چنانچہ ان میں سے کچھ لوگ عراق پہنچ گئے اور کوفہ کے نواح میں واقع بستی نجرانیہ میں آباد ہو گئے۔“

شرح ووضاحت

اس بیان میں اہل نجران کی جلاوطنی کا اخلاقی اور قانونی جواز ان کی طرف سے معاہدے کی خلاف ورزی کو قرار دیا گیا ہے جو سودی لین دین کی صورت میں ہوئی تھی۔ تاہم تاریخی قرائن و شواہد کی روشنی میں اس پر کئی اہم سوالات پیدا ہوتے ہیں:

مثلاً یہ کہ اہل نجران کی طرف سے سود کا لین دین کرنے کی بات بہت ہی اجمال کے ساتھ بیان ہوئی ہے جس سے معاملے کی درست نوعیت بالکل واضح نہیں ہوتی۔ آیا یہ ان کے بعض افراد

کا عمل تھا یا بہ حیثیت مجموعی پوری جماعت نے یہ طریقہ اختیار کر لیا تھا؟ اگر پوری جماعت کا عمل تھا تو کیا اس پر ان کو کوئی ضروری تنبیہ کی گئی اور اس کے باوجود وہ سودی لین دین پر مصر رہے؟ اہل نجران کی نقل مکانی ایک بڑا واقعہ تھا اور عموماً ایسے واقعات کا سبب بننے والے امور سے متعلق ضروری تفصیلات بھی تاریخ میں منقول ہوتی ہیں، لیکن اہل نجران کے سودی لین دین کے متعلق مناسب معلومات جن سے معاملے کی نوعیت کا اندازہ کیا جا سکے، دستیاب نہیں اور روایات اس حوالے سے خاموش ہیں۔

اسی طرح اہل نجران کو جلاوطن کرتے ہوئے جو تحریر لکھ کر دی گئی، اس میں یہ صراحت ہے کہ ان کے ساتھ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور سیدنا ابو بکر نے جو معاہدے کیے تھے، وہ بر قرار ہیں اور انھی کے تحت مسلمانوں کو پابند ٹھہرایا جا رہا ہے کہ وہ انھیں اپنے علاقوں میں متبادل زمینیں فراہم کریں۔ اگر انھیں معاہدے کی خلاف ورزی کے نتیجے میں جلاوطن کیا جا رہا تھا تو تحریر میں ان معاہدات کا حوالہ دینا بر محل نہیں بنتا۔

سب سے اہم بات یہ کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں اہل نجران جب ان کے پاس واپس نجران میں اپنی آباد کاری کا مطالبہ لے کر آئے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے لکھوائی گئی معاہدے کی تحریر ساتھ لے کر آئے تھے اور اسی کی بنیاد پر اپنا مطالبہ پیش کیا تھا۔ اس کے جواب میں سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے ان سے یہ نہیں کہا کہ یہ معاہدہ تو تم نے سودی لین دین کی وجہ سے توڑ دیا تھا اور اب اس کا حوالہ نہیں دیا جا سکتا۔ اس کے برعکس، سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے اس معاہدے کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہوئے اہل نجران کو یہ جواب دیا کہ ان کو جلاوطن کرنے کے فیصلے میں سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے کوئی ناانصافی نہیں کی، کیونکہ وہ اپنے فیصلوں میں انصاف کو ملحوظ رکھنے والی شخصیت تھے، اس لیے میں ان کے فیصلے کو تبدیل نہیں کروں گا۔ (یہ روایت آگے ذکر کی جا رہی ہے)۔

ان تمام شواہد کی روشنی میں یہ کہنا درست معلوم ہوتا ہے کہ اہل نجران کی جلاوطنی کی وجہ ان کے سودی لین کو قرار دینے کی بات اہل علم کا ایک قیاس ہے، جو صورت حال کی درست عکاسی نہیں کرتا۔ ممکن ہے، جزوی طور پر کچھ ایسے واقعات کی اطلاع ان حضرات تک پہنچی ہو اور اس سے انھوں نے قیاس کر لیا ہو کہ جلاوطنی کا فیصلہ اسی بنیاد پر کیا گیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ امام

ابو یوسف نے، جنھوں نے ہارون الرشید کی فرمایش پر اس نوعیت کے تمام اہم معاہدات کی باقاعدہ تحقیق کر کے ان کی تفصیل ”کتاب الخراج“ میں قلم بند کی تھی، اہل نجران کی جلاوطنی کے فیصلے میں ان کے سودی لین دین کا کوئی ذکر نہیں کیا (کتاب الخراج 87)۔

امام ابو عبید کا نقطۂ نظر بھی یہی ہے کہ اہل نجران کو معاہدے کی خلاف ورزی پر جلاوطن کیا گیا، البتہ وہ اس ضمن میں سودی لین دین یا کسی دوسرے متعین سبب کا ذکر نہیں کرتے۔ اس کے بجاے وہ اہل رُعاش کے نام سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے خط سے یہ استشہاد کرتے ہیں کہ اہل نجران نے کسی نوعیت کی خلاف ورزی کی ہوگی (کتاب الاموال 129)۔ تاہم یہ استدلال بھی اس لیے کم زور معلوم ہوتا ہے کہ اہل رُعاش کے نام سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے خط کے مخاطب نجران کے مسیحی نہیں، بلکہ وہ نو مسلم ہیں جنھوں نے ارتداد اختیار کرتے ہوئے دوبارہ مسیحیت کو قبول کر لیا تھا۔ ظاہر ہے، یہ ایک الگ معاملہ ہے اور اس سے یہ قیاس نہیں کیا جا سکتا کہ نجران کے مسیحیوں کی طرف سے بھی معاہدے کی کوئی خلاف ورزی سامنے آئی تھی۔

(3)

عَنْ سَالِمٍ، قَالَ: كَانَ أَوَّلُ بَعْثٍ بَعَثَهُ عُمَرُ بَعْثَ أَبِي عُبَيْدٍ، ثُمَّ بَعَثَ يَعْلَى بْنَ أُمَيَّةَ إِلَى الْيَمَنِ وَأَمَرَهُ بِإِجْلَاءِ أَهْلِ نَجْرَانَ، لِوَصِيَّةِ رسول الله صلى الله عليه وسلم فِي مَرَضِهِ بِذَلِكَ، وَلِوَصِيَّةِ أَبِي بَكْرٍ رحمه الله بِذَلِكَ فِي مَرَضِهِ، وَقَالَ: ائْتِهِمْ وَلَا تَفْتِنْهُمْ عَنْ دِينِهِمْ، ثُمَّ أَجْلِهِمْ مَنْ أَقَامَ مِنْهُمْ عَلَى دِينِهِ، وَأَقْرِرِ الْمُسْلِمَ، وَامْسَحْ أَرْضَ كُلِّ مَنْ تُجْلِي مِنْهُمْ، ثُمَّ خَيِّرْهُمُ الْبُلْدَانَ، وَأَعْلِمْهُمْ أَنَّا نُجْلِيهِمْ بِأَمْرِ اللهِ وَرَسُولِهِ، أَلَّا يُتْرَكَ بِجَزِيرَةِ الْعَرَبِ دِينَانِ، فَلْيَخْرُجُوا مَنْ أَقَامَ عَلَى دِينِهِ مِنْهُمْ، ثُمَّ نُعْطِيهِمْ أَرْضًا كَأَرْضِهِمْ، إِقْرَارًا لَهُمْ بِالْحَقِّ عَلَى أَنْفُسِنَا، وَوَفَاءً بِذِمَّتِهِمْ فِيمَا أَمَرَ اللهُ مِنْ ذَلِكَ، بَدَلًا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ جِيرَانِهِمْ مِنْ أَهْلِ الْيَمَنِ وَغَيْرِهِمْ فِيمَا صَارَ لِجِيرَانِهِمْ بِالرِّيفِ. (تاریخ الطبری 3/ 446)

”سالم بن عبد اللہ بیان کرتے ہیں: عمر رضی اللہ عنہ نے سب سے پہلے جس لشکر کو روانہ کیا، وہ ابو عبید رضی اللہ عنہ کا لشکر تھا۔ اس کے بعد انھوں نے یعلیٰ بن امیہ کو یمن روانہ کیا اور انھیں اہل نجران کو وہاں سے جلاوطن کرنے کا حکم دیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بیماری کے دوران میں اس بارے میں وصیت فرمائی تھی، اور سیدنا ابو بکر نے بھی

اپنی بیماری کے دوران میں یہی وصیت کی تھی۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے یعلیٰ سے فرمایا: ان کے پاس جاؤ اور انھیں ان کے دین سے برگشتہ نہ کرنا۔ پھر ان میں سے جو شخص اپنے دین پر قائم رہے، اسے وہاں سے دوسرے علاقے کی طرف بھیج دو، اور جو مسلمان ہو چکا ہو، اسے وہیں رہنے دو۔ اور ان میں سے جس شخص کو تم جلاوطن کرو، اس کی زمین کی پیمایش کر کے رقبہ معلوم کر لو۔ پھر انھیں مختلف علاقوں میں سے کسی علاقے کو چننے کا اختیار دو، اور انھیں بتا دو کہ ہم انھیں اللہ اور اس کے رسول کے اس حکم کی تعمیل میں یہاں سے نکال رہے ہیں کہ جزیرۂ عرب میں دو دین باقی نہ رہنے دیے جائیں۔ لہٰذا ان میں سے جو لوگ اپنے دین پر قائم رہیں، وہ اس علاقے سے نکل جائیں۔ پھر ہم انھیں ان کی سابقہ زمین کے برابر زمین دے دیں گے، کیونکہ ہم اپنے ذمے ان کے حق کو تسلیم کرتے ہیں اور اس عہد کی پاس داری کرتے ہیں جس کا حکم اللہ تعالیٰ نے ہمیں دیا ہے تاکہ ان کو اہل یمن اور دوسرے علاقوں کے لوگوں کا جو پڑوس حاصل تھا، اس کی جگہ انھیں (عراق کے) دیہی علاقوں کے لوگوں کا پڑوس میسر ہو جائے۔“

شرح ووضاحت

سالم بن عبد اللہ کے اس بیان کے مطابق اہل نجران کو ان کی جلاوطنی کے فیصلے کی وجہ یہ بتائی گئی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ہدایت فرمائی تھی کہ جزیرۂ عرب میں دو دینوں کو باقی نہ رہنے دیا جائے۔ تاہم اس پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ خیبر کے یہود کے برخلاف — جن کے ساتھ یہ مشروط معاہدہ کیا گیا تھا کہ مسلمان جب چاہیں گے، انھیں یہاں سے نکال دیں گے — اہل نجران کے ساتھ کیا گیا معاہدہ اس شرط سے خالی تھا اور مسلمان یک طرفہ طور پر اسے ختم کرنے کا حق نہیں رکھتے تھے۔

یہ سوال بھی قابل غور ہے کہ خیبر کے یہود کے ساتھ معاہدہ ختم کرنے کا اختیار سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے یہود کی طرف سے مسلمانوں کو جانی نقصان پہنچانے کے متعدد واقعات سامنے آنے کے بعد کیا تھا۔ خیبر کے یہود مسلمانوں کے مرکز، یعنی مدینہ کے زیادہ قریب آباد تھے اور ان کی سابقہ تاریخ سے بھی ان کی فتنہ جوئی اور شرپسندی کا طرز عمل بالکل واضح ہو کر سامنے آ چکا تھا۔ ان کے مقابلے میں نجران کے مسیحی مدینے سے کافی دور آباد تھے اور ان کی طرف سے اس قسم کی

فتنہ انگیزی کی کوئی مثال بھی موجود نہیں تھی۔ اس پس منظر میں یہ بات قرین قیاس معلوم نہیں ہوتی کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے خیبر کے یہود کے معاملے کو تو موخر کر دیا ہو، جب کہ اہل نجران کے متعلق، خلافت کا منصب سنبھالتے ہی کسی ظاہری سبب کے بغیر یہ فیصلہ کرنے کی ضرورت محسوس کی ہو کہ انھیں یہاں سے جلاوطن کر دیا جائے۔

پھر یہ کہ تاریخی روایات کے مطابق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد اہل نجران نے سیدنا ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس حاضر ہو کر معاہدے کی تجدید کی درخواست کی تھی۔ اس پر انھیں ایک تحریر لکھ کر دی گئی جس کے آخر میں یہ جملہ بھی تھا کہ 'وَعَلَی مَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ جِوَارُ اللّٰهِ وَذِمَّةُ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰه عَلَيهِ وَسَلَّمَ أَبَدًا'، ''اس تحریر میں جو کچھ درج ہے، اسے ہمیشہ اللہ کی امان اور اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ضمانت ہمیشہ حاصل رہے گی'' (کتاب الخراج 85)۔ اگر مرض وفات میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت کا مطلب یہ سمجھا جائے کہ آپ اہل نجران کے ساتھ معاہدے کو یک طرفہ طور پر ختم کرنے کی ہدایت فرما رہے ہیں تو آپ کی وفات کے فوراً بعد سیدنا ابو بکر رضی اللہ عنہ کی طرف سے اس معاہدے کی تجدید اور توثیق قابل فہم نہیں بنتی۔

مزید بر آں، سالم بن عبد اللہ کے زیر بحث بیان میں سیدنا ابو بکر رضی اللہ عنہ کے مرضِ وفات میں اہل نجران کے اخراج کی وصیت کرنے کی بات بھی بیان کی گئی ہے، جس کا ذکر بہ ظاہر کسی دوسرے تاریخی ماخذ میں نہیں ملتا۔

ان وجوہ سے سالم کا یہ بیان تاریخی طور پر درست معلوم نہیں ہوتا۔ یعلیٰ بن امیہ کو اہل نجران کی طرف بھیجے جانے کی جو تفصیلات دیگر روایات میں بیان ہوئی ہیں، ان سے پتا چلتا ہے کہ یعلیٰ کو بنیادی طور پر اہل نجران کے اخراج کے لیے نہیں، بلکہ اہل نجران کے یہاں سے منتقل ہو جانے کے بعد اس مقصد سے بھیجا گیا تھا کہ وہ ان کی چھوڑی ہوئی زمینوں کی تقسیم اور آباد کاری وغیرہ کے معاملات طے کر سکیں۔ غالباً سالم بن عبد اللہ یا ان سے نقل کرنے والے کسی راوی نے ان مختلف واقعات کو گڈ مڈ کر کے صورتِ واقعہ وہ بنا دی ہے جو زیر بحث روایت میں نقل کی گئی ہے۔

(4)

عَنْ سَالِمٍ، قَالَ: كَانَ أَهْلُ نَجْرَانَ قَدْ بَلَغُوا أَرْبَعِينَ أَلْفًا، قَالَ :وَكَانَ عُمَرُ يَخَافُهُمْ أَنْ يَمِيلُوا عَلَى الْمُسْلِمِينَ فَتَحَاسَدُوا بَيْنَهُمْ، قَالَ: فَأَتَوْا عُمَرَ، فَقَالُوا: إِنَّا قَدْ تَحَاسَدْنَا بَيْنَنَا فَأَجْلِنَا، قَالَ :وَكَانَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ كَتَبَ لَهُمْ كِتَابًا أَنْ لَا يُجْلُوا، قَالَ: فَاغْتَنَمَهَا عُمَرُ فَأَجْلَاهُمْ، فَنَدِمُوا فَأَتَوْهُ فَقَالُوا: أَقِلْنَا، فَأَبَى أَنْ يُقِيلَهُمْ، فَلَمَّا قَدِمَ عَلِيٌّ أَتَوْهُ فَقَالُوا: إِنَّا نَسْأَلُكَ بِخَطِّ يَمِينِكَ وَشَفَاعَتِكَ عِنْدَ نَبِيِّكَ إِلَّا أَقَلْتَنَا، فَأَبَى وَقَالَ: وَيْحَكُمْ، إِنَّ عُمَرَ كَانَ رَشِيدَ الْأَمْرِ، قَالَ سَالِمٌ: فَكَانُوا يَرَوْنَ أَنَّ عَلِيًّا لَوْ كَانَ طَاعِنًا عَلَى عُمَرَ فِي شَيْءٍ مِنْ أَمْرِهِ طَعَنَ عَلَيْهِ فِي أَهْلِ نَجْرَانَ. (مصنف ابن ابی شیبہ، رقم 37017)

”سالم بن ابی الجعد کا بیان ہے کہ اہل نجران کی تعداد چالیس ہزار کو پہنچ گئی تھی اور سیدنا عمر کو ان کے متعلق خدشہ محسوس ہوتا تھا کہ یہ کہیں مسلمانوں پر حملہ نہ کر دیں۔ پھر (کسی وجہ سے) ان کے مابین باہم رنجش پیدا ہوگئی۔ اس پر وہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور کہا کہ ہم لوگوں میں باہم رنجش پیدا ہوگئی ہے تو آپ ہمیں یہاں سے کسی دوسری جگہ منتقل کر دیں۔ سالم کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ایک تحریر لکھ کر دی تھی کہ انھیں جلاوطن نہیں کیا جائے گا۔ (جب وہ خود مطالبہ لے کر آئے تو) سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو غنیمت سمجھا اور ان کو دوسرے علاقے میں منتقل کر دیا۔ اس کے بعد اہل نجران کو ندامت ہوئی اور وہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے پاس حاضر ہوئے اور کہا کہ ہمیں اپنے مطالبے سے رجوع کا موقع دیجیے، لیکن سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو رجوع کا موقع دینے سے انکار کر دیا (اور انھیں عراق کی طرف جلا وطن کر دیا)۔ پھر جب سیدنا علی رضی اللہ عنہ (اپنے عہد حکومت میں کوفہ) تشریف لائے تو اہل نجران اُن کے پاس آئے اور کہا کہ آپ نے اپنے ہاتھ سے جو تحریر لکھی تھی اور اپنے نبی کے سامنے ہماری سفارش کی تھی، ہم اس کا واسطہ دے کر آپ سے درخواست کرتے ہیں کہ آپ ہمیں واپس نجران میں آباد کر دیں۔ لیکن سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے بھی انکار کر دیا اور کہا کہ تمھارا ناس ہو، عمر ایک درست فیصلہ کرنے والے شخص تھے۔ سالم کہتے ہیں کہ (اس سے) اہل علم یہ اخذ کرتے تھے کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کو اگر سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کی کسی بات پر اعتراض کرنا ہوتا تو وہ اہل نجران کے معاملے میں ان پر اعتراض کرتے۔“

شرح ووضاحت

1۔ گذشتہ روایات کے برعکس — جن میں سے بعض میں اہل نجران کے اخراج کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت کی روشنی میں سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے یک طرفہ فیصلے پر مبنی قرار دیا گیا ہے اور بعض میں اس کی وجہ اہل نجران کی طرف سے سودی لین دین کے متعلق شرط کی خلاف ورزی کو قرار دیا گیا ہے — سالم بن ابی الجعد کی زیر بحث روایت میں اس کی تفصیل یہ بیان کی گئی ہے کہ اہل نجران نے آپس میں اختلافات پیدا ہونے پر خود سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آ کر درخواست کی تھی کہ انھیں اس علاقے سے کسی دوسری جگہ بھیج دیا جائے اور سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اس موقع کو مناسب سمجھتے ہوئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت پر عمل کر دیا۔

اخلاقیاتِ معاہدہ کے لحاظ سے یہی بات قرین قیاس لگتی ہے، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اگرچہ جزیرۂ عرب سے یہود ونصاریٰ کو نکال دینے کی اصولی ہدایت فرمادی تھی، لیکن اس پر عمل درآمد اہل نجران کے ساتھ کیے گئے معاہدے کو توڑ کر نہیں کیا جاسکتا تھا، اور نہ محض ان کی تعداد کا بڑھ جانا یا ان کی طرف سے شورش کا خدشہ اس اقدام کی بنیاد بن سکتا تھا۔ البتہ جب انھوں نے اپنے داخلی نزاعات کی وجہ سے خود اس کا مطالبہ کیا اور سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اسے قبول کر لیا تو عملاً یہ معاہدہ ختم ہو گیا۔ اس کے بعد ان کی طرف سے معاہدے کی بحالی یا تجدید کا مطالبہ تسلیم کرنا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت کے بھی خلاف تھا اور مسلمانوں کی سیاسی مصلحت کے بھی منافی تھا، اس لیے سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اسے تسلیم نہیں کیا۔

2۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ اور اہل نجران کے مابین گفتگو کی تفصیل عبد خیر نے اپنی روایت میں یوں نقل کی ہے:

قَالَ عَبْدُ خَيْرٍ: كُنْتُ قَرِيبًا مِنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ حِينَ جَاءَهُ أَهْلُ نَجْرَانَ، قَالَ: قُلْتُ: إِنْ كَانَ رَادًّا عَلَى عُمَرَ شَيْئًا فَالْيَوْمَ، قَالَ: فَسَلَّمُوا وَاصْطَفُّوا بَيْنَ يَدَيْهِ، قَالَ: ثُمَّ أَدْخَلَ بَعْضُهُمْ يَدَهُ فِي كُمِّهِ فَأَخْرَجَ كِتَابًا فَوَضَعَهُ فِي يَدِ عَلِيٍّ

”عبد خیر کہتے ہیں: میں سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے قریب تھا جب اہلِ نجران ان کے پاس آئے۔ میں نے (دل میں) کہا کہ اگر علی رضی اللہ عنہ نے سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے کسی فیصلے کو رد کرنا ہے تو آج اس کا موقع ہے۔ اہلِ نجران نے

رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، قَالُوا: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، خَطُّكَ بِيَمِينِكَ وَإِمْلَاءُ رَسُولِ اللّٰهِ صَلّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَيْكَ، قَالَ: فَرَأَيْتُ عَلِيًّا رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ وَقَدْ جَرَتِ الدُّمُوعُ عَلَى خَدِّهِ، قَالَ: ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ إِلَيْهِمْ فَقَالَ: يَا أَهْلَ نَجْرَانَ، إِنَّ هٰذَا لَآخِرُ كِتَابٍ كَتَبْتُهُ بَيْنَ يَدَيْ رَسُولِ اللّٰهِ صَلّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالُوا: فَأَعْطِنَا مَا فِيهِ، قَالَ: سَأُخْبِرُكُمْ عَنْ ذَاكَ، إِنَّ الَّذِي أَخَذَ مِنْكُمْ عُمَرُ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ لَمْ يَأْخُذْهُ لِنَفْسِهِ، إِنَّمَا أَخَذَهُ لِجَمَاعَةٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، وَكَانَ الَّذِي أَخَذَ مِنْكُمْ خَيْرًا مِمَّا أَعْطَاكُمْ، وَاللّٰهِ لَا أَرُدُّ شَيْئًا مِمَّا صَنَعَهُ عُمَرُ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، إِنَّ عُمَرَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ كَانَ رَشِيدَ الْأَمْرِ.

(السنن الکبریٰ، بیہقی، رقم 18977)

سلام کیا اور سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے سامنے صف باندھ کر بیٹھے گئے۔ پھر ان میں سے ایک نے اپنی آستین میں ہاتھ ڈالا اور ایک تحریر نکال کر سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے ہاتھ میں دے دی۔ انھوں نے کہا: اے امیر المومنین، یہ آپ کی تحریر ہے جو آپ نے اپنے ہاتھ سے لکھی تھی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو املا کرائی تھی۔ (عبد خیر کہتے ہیں): میں نے دیکھا کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کی آنکھوں سے آنسو بہنے لگے۔ پھر انھوں نے اپنا سر اٹھایا اور فرمایا: اے اہلِ نجران، یہ وہ آخری تحریر ہے جو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے لکھی تھی۔ اہل نجران نے کہا: جو اس میں لکھا ہے، وہ ہمیں دے دیجیے۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: میں تمھیں اس کے بارے میں بتاتا ہوں۔ جو علاقہ عمر رضی اللہ عنہ نے تم سے لیا، وہ اپنے لیے نہیں لیا، بلکہ مسلمانوں کی جماعت کے لیے لیا اور جو تم سے لیا، وہ اس سے بہتر تھا جو انھوں نے تمھیں دیا۔ اللہ کی قسم، میں عمر رضی اللہ عنہ کے کسی فیصلے کو رد نہیں کروں گا۔ بے شک، عمر رضی اللہ عنہ بہت درست فیصلے کرنے والے تھے۔“

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

قال علی حین قدم الکوفة: ما قدمت لاحل عقدة شدها عمر.	”سیدنا علی جب کوفہ آئے تو فرمایا کہ میں اس گرہ کو کھولنے کے لیے نہیں آیا جو عمر نے باندھی ہے۔“
(مصنف ابن ابی شیبہ، رقم 31365)	

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

تخریج اور اختلاف طرق

سالم بن ابی الجعد کا یہ اثر درج ذیل مصادر میں بھی منقول ہے:

الخراج، ابی یوسف 87۔ الاموال، ابی عبید، رقم 273۔ تفسیر مقاتل بن سلیمان 1 / 212۔ الشریعہ، آجری، رقم 1235۔ السنہ، عبد اللہ بن احمد، رقم 1194۔ الابانۃ الکبریٰ، ابن بطہ، رقم 73۔ الاموال، ابن زنجویہ، رقم 418۔ السنن الکبریٰ، بیہقی، رقم 20357۔ تاریخ دمشق، ابن عساکر 44 / 364۔ اخبار مکہ، فاکہی، رقم 2919۔ فتوح البلدان، بلاذری 78۔ المطالب العالیہ، ابن حجر، رقم 3885۔

بعض مصادر میں سالم بن ابی الجعد کا یہ اثر اجمالاً یوں نقل کیا گیا ہے کہ جب اہل نجران کی تعداد چالیس ہزار تک پہنچ گئی تھی تو سیدنا عمر نے ان سے خطرہ محسوس کرتے ہوئے انھیں یہاں سے جلاوطن کرنے کا فیصلہ کیا۔ مثلاً قاضی ابو یوسف نقل کرتے ہیں:

قال: وکان عمر رضی الله عنه أجلاهم لانه خافهم علی المسلمین، وقد کانوا اتخذوا الخیل والسلاح فی بلادهم، فأجلاهم عن نجران الیمن وأسکنهم	”سالم نے کہا: عمر رضی اللہ عنہ نے انھیں اس لیے جلاوطن کیا تھا کہ انھیں مسلمانوں کے متعلق ان سے خطرہ محسوس ہونے لگا تھا اور انھوں نے اپنے علاقے

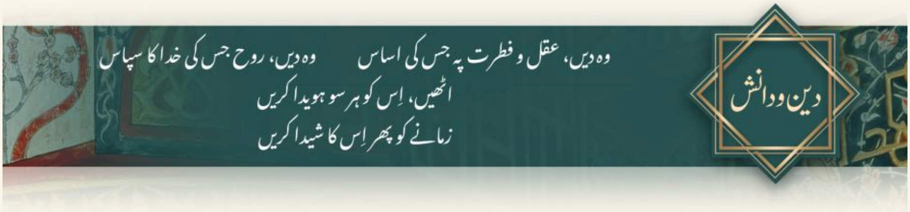
نجران العراق.(الخراج 87)

میں گھوڑے اور ہتھیار جمع کر رکھے تھے۔ چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انھیں یمن کے نجران سے نکال کر عراق کے نجران میں آباد کر دیا۔“

اس اجمال کو سالم بن ابی الجعد کی تفصیلی روایت پر محمول کرنا چاہیے، جس میں یہ وضاحت موجود ہے کہ نقل مکانی کا مطالبہ اپنے ایک داخلی نزاع کی وجہ سے اہل نجران نے خود سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے پیش کیا تھا۔

فاکہی کی روایت میں اہل نجران کی تعداد چالیس ہزار کے بجاے ستر ہزار نقل ہوئی ہے۔

[باقی]



سید منظور الحسن

اسرا و معراج

تفہیم و تبیین جاوید احمد غامدی

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

(15)

1۔ 'الرؤیا' کا معنی و مفہوم

'رؤیا' عربی زبان کا نہایت معروف لفظ ہے۔ یہ خواب کے معنوں میں مستعمل ہے۔ قرآن و حدیث، زبان و ادب اور فرہنگ و لغت میں اِس کے لیے یہی معنی اختیار کیے گئے ہیں۔ ذیل میں چند شواہد درج ہیں۔

عربی لغات

پہلے امہاتِ لغت کے حوالے دیکھ لیجیے۔

اسماعیل بن حماد الجوہری کی ”الصحاح فی اللغہ“ میں لکھا ہے:

الرؤیا: رأی فی منامه رؤیا.

”الرؤیا: جو کسی نے اپنی نیند میں دیکھا۔“ (2349/6)

علامہ ابنِ منظور کے مشہور لغت ”لسان العرب“ میں ہے:

الرؤیا: ما رأیته فی منامك.

”الرؤیا: جو تو اپنی نیند میں دیکھے۔“

(278/8)

علامہ مرتضیٰ زبیدی کی ”تاج العروس“ میں نقل ہے:

الرؤیا: ما رأیته فی منامك.

”الرؤیا: جو تو اپنی نیند میں دیکھے۔“

(436/17)

”المعجم الوسیط“ میں بیان ہوا ہے:

الرؤیا: ما یری فی النوم. (320/1)

”الرؤیا: جو نیند میں دیکھا جائے۔“

امام راغب اصفہانی نے اپنی معروف کتاب ”المفردات فی غریب القرآن“ میں ’رؤیا‘ کے معنی نیند میں دیکھے جانے والے خواب کے کیے ہیں۔ اِس کے علاوہ اُنھوں نے اِس کے کوئی اور معنی نقل نہیں کیے۔ مزید برآں، قرآنِ مجید کی جن آیات کو اُنھوں نے بہ طورِ شہادت پیش کیا ہے، اُن میں سورۂ بنی اسرائیل کی مذکورہ آیت بھی شامل ہے۔ لکھتے ہیں:

والرؤیا ما یری فی المنام... وروی ’لم یبق من مبشرات النبوة إلا الرؤیا‘ قال: ”لَقَدْ صَدَقَ اللّٰهُ رَسُوْلَهُ الرُّءْيَا بِالْحَقِّ“ — ”الرُّءْيَا الَّتِيْٓ اَرَيْنٰكَ...“. (209)

”’الرؤیا‘ کے معنی اُس چیز کے ہیں، جو نیند میں دیکھی جائے۔ ... ایک حدیث میں ہے کہ ”نبوت میں سے بس رؤیا (خواب) باقی رہ گئے ہیں“۔ قرآنِ مجید میں ہے کہ ”اللہ نے اپنے رسول کو سچا خواب دکھایا تھا“[1] — ”جو خواب ہم نے آپ کو دکھایا...۔“[2]“

---

[1] الفتح 48:27۔

[2] بنی اسرائیل 17:60۔

یہ چند لغات کے حوالے ہیں۔ اِن کے علاوہ بھی عربی زبان کے ہر لغت میں لفظ ’رؤیا‘ کے لیے نیند میں دیکھنے یا خواب دیکھنے کا معنی درج ہے۔ لغات میں اِنھیں عربی مادہ ’رأی‘ کے تحت ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔

قرآنِ مجید

اِس کے بعد اب قرآنِ مجید کو دیکھیے۔ اِس میں یہ لفظ مختلف مقامات پر 7 مرتبہ آیا ہے۔ ہر مقام پر یہ خواب ہی کے معروف اور مستعمل معنی میں استعمال ہوا ہے۔ مفسرین نے سورۂ بنی اسرائیل کے استثنا کے ساتھ تمام مقامات پر اِس کا ترجمہ خواب کیا ہے۔ واضح رہے کہ اِن چھ میں سے چار مقامات پر انبیاے کرام ہی کے خوابوں کا ذکر ہے۔ یہ تمام مقامات درجِ ذیل ہیں۔ ہر مقام کے تحت ”تفسیر ابنِ کثیر“ سے ماخوذ نوٹ بھی درج ہے۔ اِس سے قارئین کو اندازہ ہو جائے گا کہ یہ لفظ خواب کے مفہوم کے لیے کس قدر صریح ہے۔

1۔ سورۂ فتح میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا رؤیا

لَقَدۡ صَدَقَ اللّٰہُ رَسُوۡلَہُ الرُّءۡیَا بِالۡحَقِّ لَتَدۡخُلُنَّ الۡمَسۡجِدَ الۡحَرَامَ اِنۡ شَآءَ اللّٰہُ اٰمِنِیۡنَ مُحَلِّقِیۡنَ رُءُوۡسَکُمۡ وَمُقَصِّرِیۡنَ لَا تَخَافُوۡنَ.... (27:48)

”یہ حقیقت ہے کہ اللہ نے اپنے رسول کو بالکل سچا خواب دکھایا تھا۔ بے شک، اللہ نے چاہا تو تم مسجدِ حرام میں ضرور داخل ہو گے، پورے امن کے ساتھ، اِس طرح کہ اپنے سر منڈواؤ گے اور بال کترواؤ گے، تمھیں کوئی اندیشہ نہیں ہو گا....۔“

تمام مفسرین کے نزدیک یہاں ’رؤیا‘ سے خواب مراد ہے۔ مثال کے طور پر ”تفسیر ابنِ کثیر“ میں ہے:

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد رأى في المنام أنه دخل مكة وطاف بالبيت فأخبر أصحابه بذلك وهو	”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نیند میں، (یعنی خواب میں) دیکھا تھا کہ آپ مکہ میں گئے اور بیت اللہ کا طواف

بالمدينة فلما ساروا عام الحديبية لم يشك جماعة منهم أن هذه الرؤيا تتفسر هذا العام.(7/331)

کیا، آپ نے اِس کا ذکر اپنے اصحاب سے مدینہ ہی میں کر دیا تھا۔ حدیبیہ والے سال جب آپ عمرے کے ارادے سے چلے تو اِس خواب کی بنا پر صحابہ کو یقین کامل تھا کہ اِس سفر میں ہی اِس خواب کی تعبیر دیکھ لیں گے۔"

2۔ سورۂ صافات میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کا رؤیا

فَلَمَّآ اَسۡلَمَا وَتَلَّهٗ لِلۡجَبِيۡنِ. وَنَادَيۡنٰهُ اَنۡ يّٰۤاِبۡرٰهِيۡمُ. قَدۡ صَدَّقۡتَ الرُّءۡيَا....

(105-103:37)

"پھر جب دونوں نے سرِ تسلیم خم کر دیا اور باپ نے بیٹے کو پیشانی کے بل لٹا دیا۔ اور ہم نے اُس سے پکار کر کہا کہ ابراہیم، تم نے خواب کو سچا کر دکھایا ہے....۔"

یہاں بھی سبھی نے خواب کا مفہوم لیا ہے۔ امام ابنِ کثیر نے حضرت عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے حوالے سے لکھا ہے:

رؤيا الانبياء وحی، ثم تلا هذه الآية: "قَالَ يٰبُنَيَّ اِنِّيۡۤ اَرٰى فِى الۡمَنَامِ اَنِّيۡۤ اَذۡبَحُكَ فَانۡظُرۡ مَاذَا تَرٰى". (تفسیر ابن کثیر 7/24)

"انبیا کے خواب وحی ہوتے ہیں۔ پھر اُنھوں یہ آیت تلاوت کی کہ "ابراہیم نے کہا کہ بیٹے، میں نے خواب میں دیکھا ہے کہ میں تمھیں ذبح کر رہا ہوں تو تم کیا کہتے ہو؟""

3۔ سورۂ یوسف میں حضرت یوسف علیہ السلام کا رؤیا

اِذۡ قَالَ يُوۡسُفُ لِاَبِيۡهِ يٰۤاَبَتِ اِنِّىۡ رَاَيۡتُ اَحَدَ عَشَرَ كَوۡكَبًا وَّالشَّمۡسَ وَالۡقَمَرَ رَاَيۡتُهُمۡ لِىۡ سٰجِدِيۡنَ. قَالَ يٰبُنَىَّ لَا تَقۡصُصۡ رُءۡيَاكَ عَلٰٓى اِخۡوَتِكَ فَيَكِيۡدُوۡا لَكَ كَيۡدًا اِنَّ الشَّيۡطٰنَ لِلۡاِنۡسَانِ عَدُوٌّ مُّبِيۡنٌ.(12:4-5)

”یہ اُس وقت کا قصہ ہے، جب یوسف نے اپنے باپ سے کہا: ابا جان، میں نے خواب دیکھا ہے کہ گیارہ ستارے ہیں اور سورج اور چاند ہیں۔ میں نے اُن کو دیکھا کہ وہ مجھے سجدہ کر رہے ہیں۔ جواب میں اُس کے باپ نے کہا: بیٹا، اپنا یہ خواب اپنے بھائیوں کو نہ سنانا، ایسا نہ ہو کہ وہ تمھارے خلاف کوئی سازش کرنے لگیں۔ اِس میں شبہ نہیں کہ شیطان انسان کا کھلا دشمن ہے۔“

اِن آیات کے حوالے سے ابنِ کثیر نے لکھا ہے:

وقال ابن عباس رؤيا الانبياء وحی، وقد تكلم المفسرون على تعبير هذا المنام أن الاحد عشر كوكبًا عبارة عن إخوته، ... والشمس والقمر عبارة عن أمه وأبيه...يقول تعالى مخبرًا عن قول يعقوب لابنه يوسف حين قص عليه ما رأى من هذه الرؤيا التى تعبيرها خضوع إخوته له، ... فخشى يعقوب عليه السلام أن يحدث بهذا المنام. (تفسیر ابن کثیر 4/317-318)

”سیدنا ابنِ عباس رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ نبیوں کے خواب وحی ہوتے ہیں۔ مفسرین نے کہا ہے کہ یہاں گیارہ ستاروں سے مراد یوسف علیہ السلام کے گیارہ بھائی ہیں۔ ... اور سورج چاند سے مراد آپ کے والد اور والدہ ہیں۔ ... حضرت یوسف علیہ السلام کا یہ خواب سن کر اور اُس کی تعبیر کو سامنے رکھ کر یعقوب علیہ السلام نے تاکید کر دی کہ اِسے بھائیوں کے سامنے نہ دہرانا، کیونکہ اِس خواب کی تعبیر یہ ہے کہ آپ کے بھائی آپ کے سامنے جھکیں گے۔ چنانچہ یعقوب علیہ السلام کو اس خواب کو بیان کرنے سے اندیشہ محسوس ہوا۔“

4۔ سورۂ یوسف میں حضرت یوسف علیہ السلام کے رؤیا کی تعبیر

فَلَمَّا دَخَلُوْا عَلٰى يُوْسُفَ اٰوٰۤى اِلَيْهِ اَبَوَيْهِ وَقَالَ ادْخُلُوْا مِصْرَ اِنْ شَآءَ اللّٰهُ اٰمِنِيْنَ. وَرَفَعَ اَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوْا لَهٗ سُجَّدًا وَقَالَ يٰۤاَبَتِ هٰذَا تَاْوِيْلُ رُءْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّيْ حَقًّا....(12:99-100)

”پھر جب یہ لوگ یوسف کے پاس پہنچے، اُس نے اپنے والدین کو خاص اپنے پاس جگہ دی

اور کہا: مصر میں، اللہ چاہے تو امن چین سے رہیے۔ (اپنے گھر پہنچ کر) اُس نے اپنے والدین کو تخت پر بٹھایا اور سب بے اختیار اُس کے لیے سجدے میں جھک گئے۔ یوسف نے کہا: ابا جان، یہ میرے اُس خواب کی تعبیر ہے، جو میں نے پہلے دیکھا تھا۔ میرے پروردگار نے اُس کو حقیقت بنا دیا...۔"

امام ابنِ کثیر لکھتے ہیں:

عن سليمان: كان بين رؤيا يوسف وتأويلها أربعون سنةً، قال عبد الله بن شداد: وإليها ينتهي أقصى الرؤيا. (تفسیر ابن کثیر 4/ 353)

"سلیمان کا قول ہے کہ حضرت یوسف کے خواب دیکھنے اور اُس کی تعبیر کے ظاہر ہونے میں چالیس سال کا وقفہ تھا۔ عبد اللہ بن شداد کہتے ہیں کہ خواب کی تعبیر کے واقع ہونے میں اِس سے زیادہ زمانہ لگتا بھی نہیں۔ یہ آخری مدت ہے۔"

6-5۔ سورۂ یوسف میں بادشاہ مصر کا رؤیا

وَقَالَ الْمَلِكُ اِنِّيْۤ اَرٰى سَبْعَ بَقَرٰتٍ سِمَانٍ يَّاْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَّسَبْعَ سُنْۢبُلٰتٍ خُضْرٍ وَّاُخَرَ يٰبِسٰتٍ يٰۤاَيُّهَا الْمَلَاُ اَفْتُوْنِيْ فِيْ رُءْيَايَ اِنْ كُنْتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُوْنَ.(12: 43)

"(پھر ایک دن) بادشاہ نے (اپنے دربار کے لوگوں سے) کہا: میں خواب میں دیکھتا ہوں کہ سات موٹی گائیں ہیں، جنھیں سات دبلی گائیں کھا رہی ہیں، اور سات بالیں ہری اور دوسری سات سوکھی ہیں (اور وہ بھی ہری بالیوں کو کھا رہی ہیں)۔ دربار کے لوگو، مجھے میرے خواب کی تعبیر بتاؤ، اگر تم خواب کی تعبیر دیتے ہو۔"

امام ابنِ کثیر نے اِس کی تفسیر میں لکھا ہے:

هذه الرؤيا من ملك مصر مما قدر الله تعالى أنها كانت سببًا لخروج يوسف عليه السلام من السجن، معززًا مكرمًا، وذلك أن الملك رأى هذه الرؤيا، فهالته. (تفسیر ابن کثیر 4/ 335)

"یہ بادشاہِ مصر کا خواب ہے۔ قدرتِ الٰہی نے یہ طے کر رکھا تھا کہ یوسف علیہ السلام قید خانے سے عزت و احترام کے ساتھ نکلیں۔ اِس کے لیے قدرت نے یہ سبب بنایا کہ شاہِ مصر نے ایک خواب

دیکھا، جس سے وہ خوف زدہ ہو گیا۔“

اِس تفصیل سے واضح ہے کہ قرآنِ مجید میں کل سات مقامات پر ’رؤیا‘ کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ اِن میں سے چار مقامات انبیاے کرام سے متعلق اور دو مقام ایک عام انسان بادشاہِ مصر سے متعلق ہیں۔ ہم نے یہ تمام مقامات اوپر نقل کر دیے ہیں۔ اِن سات میں سے چھ مقامات پر سلف و خلف کے مفسرین نے ’رؤیا‘ کو اُس کے معروف اور مستعمل مفہوم میں لیا ہے اور اُسے خواب قرار دیا ہے۔ اِس معاملے میں اُنھوں نے کسی ادنیٰ تردد کا بھی اظہار نہیں کیا۔ صرف سورۂ بنی اسرائیل وہ واحد مقام ہے، جہاں اُسے اِس کے معروف اور مستعمل مفہوم سے ہٹایا گیا ہے۔ لفظ کو کسی واضح قرینے کے بغیر اُس کے معروف اور مستعمل معنی سے ہٹانا زبان و بیان کے مسلمات کے منافی ہے۔ اِس طرح کا کام متکلم کے منشا کو تبدیل کرنے یا اُس کے منہ میں اپنی بات ڈالنے کے مترادف ہوتا ہے، جسے کسی صورت میں قبول نہیں کیا جا سکتا۔[3]

کتبِ احادیث

قرآنِ مجید کے بعد اب حدیث کے بھی چند حوالے ملاحظہ کر لیجیے:

...أن أبا هريرة، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ”لم يبق من النبوة إلا المبشرات“، قالوا: وما المبشرات؟ قال: ”الرؤيا الصالحة“. (بخاری، رقم 6990)

”... حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: نبوت میں سے صرف مبشرات باقی رہ گئے ہیں۔ لوگوں نے پوچھا: یہ مبشرات کیا ہیں؟ نبی صلی

---

[3] یہ نادانستہ اُسی طرح کا کام ہے، جیسا ہمارے اِس زمانے میں بعض بزعم خود مفسرین قرآن نے کیا ہے اور کتاب الٰہی سے اپنے مطلوبہ مفاہیم کے استخراج کے لیے عربی زبان کی ایسی لغت ایجاد کی ہے، جس کا نہ عربی زبان سے کوئی تعلق ہے اور نہ انسانی نطق سے کوئی علاقہ ہے۔ اِس بات کی تفہیم کے لیے سر سید احمد خان اور جناب غلام احمد پرویز کی تفاسیر میں مثال کے طور پر جنات، ملائکہ، قیامت، آخرت جیسے الفاظ و اصطلاحات کی تشریحات کا ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔

اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اچھا خواب۔“

والرؤیا ثلاثة: فرؤیا الصالحة بشرى من الله، ورؤیا تحزین من الشیطان، ورؤیا مما یحدث المرء نفسه، فإن رأى أحدکم ما یکره فلیقم فلیصل ولا یحدث بها الناس.
(مسلم، رقم 6042)

”(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا): خواب تین طرح کا ہے: ایک نیک خواب، جو اللہ کی طرف سے خوش خبری ہوتا ہے۔ دوسرے رنج و الم کا خواب جو شیطان کی طرف سے ہوتا ہے۔ تیسرے وہ خواب جو اپنے دل کا خیال ہو۔ پھر جب تم میں سے کوئی برا خواب دیکھے تو کھڑا ہو اور نماز پڑھے اور اسے لوگوں سے بیان نہ کرے۔“

عن أبي قتادة، عن النبي صلى الله علیه وسلم، قال: ”الرؤیا الصالحة من الله، والحلم من الشیطان، فإذا حلم فلیتعوذ منه، ولیبصق عن شماله، فإنها لا تضره“.(بخاری، رقم 6986)

”حضرت ابو قتادہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اچھا خواب اللہ کی طرف سے ہوتا ہے اور برا خواب شیطان کی طرف سے۔ پس اگر کوئی برا خواب دیکھے تو اُسے اُس سے اللہ کی پناہ مانگنی چاہیے اور بائیں طرف تھوکنا چاہیے۔ پھر یہ خواب اُسے کوئی نقصان نہیں پہنچا سکے گا۔“

عن عائشة أم المؤمنین، أنها قالت: أول ما بدئ به رسول الله صلى الله علیه وسلم من الوحي الرؤیا الصالحة في النوم، فکان لا یرى رؤیًا إلا جاءت مثل فلق الصبح.(بخاری، رقم 3)

”ام المومنین سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا بیان کرتی ہیں: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کا سلسلہ اچھے خوابوں سے شروع ہوا۔ آپ خواب میں جو کچھ دیکھتے، وہ صبح کی روشنی کی طرح واضح ہوتا۔“

اِسی طرح بے شمار اور احادیث میں یہ لفظ استعمال ہوا ہے اور وہاں اِس کا مطلب حالتِ نیند میں خواب دیکھنا ہی ہے۔ اِس کی نمایاں مثال یہ ہے کہ حدیث کی کتابوں میں محدثین نے جب

خوابوں کی روایات کے بارے میں عنوان قائم کیے ہیں تو بیانِ مدعا کے لیے یہی لفظ منتخب کیا ہے۔ صحیح بخاری سے چند مثالیں ملاحظہ کیجیے:

'باب رؤیا یوسف' (باب: یوسف علیہ السلام کا خواب)۔

'باب رؤیا إبراهیم علیه السلام' (باب: ابراہیم علیہ السلام کا خواب)۔

'باب رؤیا اللیل' (باب: رات کے وقت کا خواب)۔

'باب الرؤیا بالنهار' (باب: دن کے وقت کا خواب)۔

'باب رؤیا النساء' (باب: عورتوں کے خواب)۔

'باب ما بدئ به رسول الله صلی الله علیه وسلم من الوحی الرؤیا الصالحة' (باب: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کی ابتدا سچے خواب سے ہوئی)۔

'باب الرؤیا من الله' (باب: اللہ کی طرف سے دکھایا جانے والا خواب)۔

'باب الرؤیا الصالحة جزء من ستة وأربعین جزءًا من النبوة' (باب: اچھا خواب نبوت کے چھیالیس حصوں میں سے ایک حصہ ہے)۔

'باب التواطؤ علی الرؤیا' (باب: خواب کا توارد، یعنی ایک ہی خواب کئی آدمی دیکھیں)۔

'باب رؤیا أهل السجون والفساد والشرك' (باب: قیدیوں اور اہل شرک و فساد کے خواب کا بیان)۔[4]

عربی لغات اور قرآن و حدیث کے مذکورہ بالا مندرجات سے یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ لفظِ 'رؤیا' خواب ہی کے معنی میں معروف ہے۔ یہ درست ہے کہ بعض لغات میں ذیلی یا اضافی معانی کے طور پر 'رؤیت عین' کے یا بیداری میں کوئی منظر دیکھنے کے مجازی معنی درج ہیں اور کلام عرب میں بھی مجاز، استعارے اور کنایے کے اسالیب میں اِس کا استعمال عرف کے مطابق ہے، مگر اِس کے معنی یہ ہرگز نہیں ہیں کہ یہ لفظ اپنے حقیقی اسلوب میں خواب کے علاوہ کسی اور معنی کا بھی احتمال رکھتا ہے۔

یہ زبان و بیان کا عام قاعدہ ہے کہ الفاظ اپنے معروف معنوں ہی میں مستعمل ہوتے ہیں۔ اُنھیں

[4] صحیح بخاری، کتاب التعبیر کی فہرست میں یہ عنوان ملاحظہ کیے جا سکتے ہیں۔

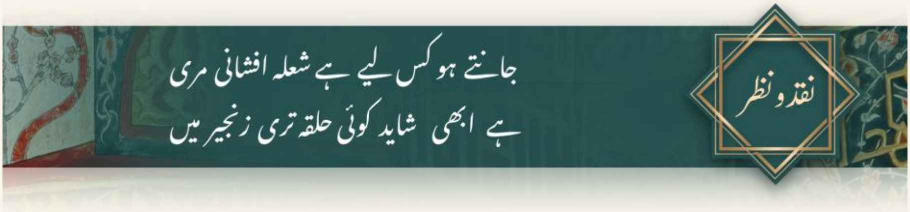
غیر معروف مفہوم میں استعمال کرنا یا شاذ اور اجنبی مفہوم پر قیاس کرنا خلافِ نطق ہے۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ زبان کا وظیفہ ابلاغ ہے اور ابلاغ اُنھی الفاظ و معانی میں ہو سکتا ہے، جن سے مخاطب واقف اور مانوس ہو۔ نادر اور قلیل الاستعمال کلمات و مطالب نہ متکلم کے مدعا کو واضح کرتے ہیں اور نہ مخاطب کے لیے قابل فہم ہوتے ہیں۔ یہ قاعدہ ہر زبان اور ہر کلام سے متعلق ہے۔[5] جہاں تک قرآنِ مجید کے فہم کا تعلق ہے تو اُس کے معاملے میں اِس قاعدے کو بنیادی اصول کی حیثیت حاصل ہے۔ قرآنِ مجید نے اپنے بارے میں یہ بات خود بیان کر دی ہے کہ وہ 'بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِيۡنٍ'، یعنی صاف اور واضح عربی زبان میں نازل ہوا ہے اور زبان و بیان کے اعتبار سے وہ 'غَيۡرَ ذِيۡ عِوَجٍ' ہے، یعنی اُس میں کوئی کجی، کوئی ٹیڑھ، کوئی کم زوری نہیں ہے۔[6]

یہ درست ہے کہ امہاتِ لغت میں معروف اور مستعمل معنی کے علاوہ لغوی، مجازی، اصطلاحی اور شاذ مفاہیم بھی درج کر دیے جاتے ہیں، مگر یہ کام معانی کے تعدد یا اختلاف پر دلالت نہیں کرتا۔ اِس کا مقصد معانی کا احصا اور استقصا ہوتا ہے۔ مولف چاہتا ہے کہ قاری لفظ کے استعمال کی مختلف اور متنوع جہتوں سے آگاہ ہو سکے۔ لہٰذا لغت میں کسی لفظ کے ذیل میں اپنا پسندیدہ معنی دیکھ کر یہ خیال کرنا کہ فلاں کلام کے فلاں جملے میں اِس کا معنی یہی ہے، نطق و زبان کے مسلمات کے خلاف ہے۔

[باقی]

[5] اِس سے وہ کلام مستثنیٰ ہیں، جو نحو و لغت کے اعتبار سے ناقص ہوتے ہیں یا جن میں متکلم کا منشا واضح نہیں، بلکہ ابہام و ایہام ہوتا ہے۔

[6] الشعراء 26: 192-195۔ الزمر 39: 28۔



تحقیق و تالیف: ڈاکٹر محمد عامر گزدر

نومولود کے کان میں اذان و اقامت کہنے کی شرعی حیثیت

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

(4)

چوتھا مبحث: مسئلے کا ماخذ، روایاتِ باب کا اجمالی تعارف اور چند تاریخی حقائق

یہ اِس پہلے باب کا آخری مبحث ہے۔ اِس میں موضوعِ بحث اذان کے بارے میں چند اہم مباحث زیرِ بحث آئیں گے۔ اِس عمل کا اصل ماخذ بیان ہو گا۔ احادیثِ باب اور اُن کے مشمولات کا اجمالی تعارف پیش کیا جائے گا۔ اِس باب کی روایتیں کن صحابہ سے منقول ہیں اور اُن کی تعداد کیا ہے، یہ تفصیلات بھی بیان ہوں گی۔ اِسی طرح یہ بھی بیان ہو گا کہ حدیث و آثار کے کون کون سے مراجع ہیں، جن میں اِس موضوع کی روایتیں نقل ہوئی ہیں اور وہ کون سے مصادر ہیں، جن میں اِس باب کی کوئی ایک حدیث بھی مذکور نہیں ہے۔ علاوہ ازیں، اِس سوال کا جواب بھی دیا جائے گا کہ کیا صحابہ و تابعین کے علم و عمل سے بھی اِس اذان و اقامت کے کوئی تاریخی شواہد موجود ہیں؟

1۔ نومولود کی اذان ـــــ اصل ماخذ

یہ ایک بنیادی سوال ہے کہ نومولود کی اذان و اقامت کے عمل کا دین میں اصل ماخذ کیا ہے؟ اِس حوالے سے یہ بات بالبداہت واضح ہے کہ قرآنِ مجید میں اِس کا کوئی ماخذ موجود نہیں

ہے۔ اِسی طرح اسلامی شریعت میں سننِ ثابتہ کے وہ عملی احکام جنھیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کی ہدایت کے مطابق اپنے ماننے والوں میں دین کی حیثیت سے جاری و مشروع فرمایا اور پھر وہ سنن آپ کے صحابہ اور بعد کی امت کے علمی اتفاق اور عملی تسلسل سے 'نقل الکافہ عن الکافہ' کے ذریعے سے ہم تک پہنچے ہیں، ایسے سننِ ثابتہ میں بھی نومولود کی اذان واقامت کی مشروعیت کا کوئی ماخذ موجود نہیں ہے، اِس لیے کہ علم کی دنیا میں جس طرح ایسا کوئی ثبوت موجود نہیں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بچے کی ولادت کے موقع پر اِس طرح کا کوئی تعبدی عمل مسلمانوں کے لیے دین کی حیثیت سے جاری فرمایا تھا، اُسی طرح اِس مقدمے کی بھی کوئی صاحبِ علم نفی نہیں کر سکتا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اِس عمل کی مشروعیت کی نقل وروایت پر اُمت کا کبھی کوئی اجماع نہیں ہوا اور نہ اِس پر عہدِ رسالت سے پوری امت کا تواترِ عملی ثابت کیا جا سکتا ہے۔

اِس تفصیل سے یہ بات واضح ہوئی کہ دین کے اصل مآخذ، یعنی قرآن اور سنت اِس عمل کی تشریع سے یکسر خاموش ہیں۔ اِس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت سے اِس عمل کے ماخذ کے لیے جو واحد چیز دیکھی جا سکتی ہے، وہ آپ سے منقول اخبارِ آحاد کا وہ ذخیرہ ہے جو حدیث و آثار کے مصادر میں نقل ہوا ہے۔

اِن مراجع کے تحقیق و مطالعے سے یہ واضح ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی علمی روایت میں اِس اذان واقامت کا ماخذ ومصدر چند اخبارِ آحاد ہیں[1] جن میں اِس عمل کے بارے میں نبی صلی اللہ علیہ

[1] حدیث کے اخبارِ آحاد سے مراد نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول یا فعل یا آپ کی تقریر وتصویب کے مضمون پر مشتمل وہ روایتیں ہیں جنھیں لوگوں نے اپنی انفرادی حیثیت میں خود اپنی چاہت وصواب دید سے اور اپنی یادداشت کی بنیاد پر بالعموم اپنے الفاظ میں نقل کیا ہے۔ اِن کی حفاظت اور اِن کو دنیا تک پہنچانے کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی کوئی اہتمام نہیں فرمایا۔ اِسی طرح صحابہ رضی اللہ عنہم کی جماعت نے بھی اِن کی جمع و تدوین اور تبلیغ واشاعت کا اہتمام نہیں کیا۔ یہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل، آپ کی سیرت وسوانح اور زمانۂ رسالت کا تاریخی ریکارڈ ہے، جو باقاعدہ طور پر تابعین اور اُن کے بعد کے عہد میں مرتب ہوا۔ اِن روایتوں کا ماخذ حدیث وآثار کے معروف مصادر ہیں جنھیں اِس علم کے ماہرین نے مرتب کیا ہے۔

وسلم کا قول یا فعل چار صحابہ کی نسبت سے کُل پانچ روایتوں میں نقل ہوا ہے۔ یہ روایتیں حدیث کے چند مصادر میں نقل ہوئی ہیں۔ یہ واقعہ ہے کہ اِن اخبارِ آحاد کے سوا مسلمانوں کی علمی تراث میں کوئی دوسری چیز اِس عمل کے اثبات کے لیے بہ طورِ دلیل کبھی پیش نہیں کی گئی۔ چنانچہ جاننا چاہیے کہ زیرِ بحث عمل کا تنہا ماخذ اخبارِ آحاد ہی ہیں۔ احادیثِ باب کے تمام طرق و شواہد کا اصولِ روایت و درایت کی رو سے مفصل تحقیقی مطالعہ اِس کتاب میں آگے پیش کیا جائے گا۔

2۔ احادیثِ باب — راوی صحابہ کی تعداد اور اُن کے نام

حدیث کے تمام دستیاب مصادرِ اصلیہ کی تحقیق و مراجعت سے متحقق ہوا ہے کہ نومولود کی اذان کے باب میں جو روایتیں بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل ہوئی ہیں، وہ پورے طبقۂ صحابہ میں سے صرف چار صحابہ سے مروی ہیں: ایک ابو رافع قبطی رضی اللہ عنہ سے، دوسرے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے، تیسرے عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے اور چوتھے حضرت حسین بن علی رضی اللہ عنہ۔ اِن چار صحابہ کے سوا کسی صحابی نے اِس باب میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت سے کوئی قول یا فعل بیان کیا ہو، حدیث و آثار کے تمام مصادر اِس سے بالکل ساکت ہیں۔

3۔ احادیثِ باب — مصادر اور اُن کی تعداد

احادیثِ باب کے بالاستیعاب تحقیق و مطالعے سے یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ مذکورہ چار صحابہ کی نسبت سے اِس موضوع کی روایتیں اور اُن کے تمام طرق دوسری صدی ہجری سے چھٹی صدی ہجری تک کے مندرجہ ذیل 18 محدثین کی 20 مولفات حدیث میں نقل ہوئی ہیں:

1۔ مسند طیالسی (متوفی: 204ھ)

2۔ مصنف عبد الرزاق (متوفی: 211ھ)

3۔ مسند احمد (متوفی: 241ھ)

4۔ سنن ابی داؤد (متوفی: 275ھ)

5۔ سنن ترمذی (متوفی: 279ھ)

6۔ العیال، ابن ابی الدنیا (متوفی: 281ھ)

7۔ مسند بزار (متوفیٰ:292ھ)

8۔ مسند ابی یعلیٰ (متوفیٰ:307ھ)

9۔ مسند رویانی (متوفیٰ:307ھ)

10۔ المعجم الکبیر، طبرانی (متوفیٰ:360ھ)

11۔ مستدرک حاکم (متوفیٰ:405ھ)

12۔ الفوائد، امام رازی (متوفیٰ:414ھ)

13۔ معرفۃ الصحابہ، ابو نعیم (متوفیٰ:430ھ)

14۔ دلائل النبوہ، ابو نعیم (متوفیٰ:430ھ)

15۔ امالی ابن بشران (متوفیٰ:430ھ)

16۔ السنن الکبریٰ، بیہقی (متوفیٰ:458ھ)

17۔ شعب الایمان، بیہقی (متوفیٰ:458ھ)

18۔ تاریخ بغداد، خطیب بغدادی (متوفیٰ:463ھ)

19۔ تاریخ مدینۃ دمشق، ابن عساکر (متوفیٰ:571ھ)

20۔ العلل المتناہیہ فی الاحادیث الواہیہ، ابن جوزی (متوفیٰ:597ھ)

غرض یہ کہ 18 علماے حدیث کی اِن 20 کتابوں کے سوا حدیث کے باقی تمام دستیاب مصادرِ اصلیہ نومولود کی اذان سے متعلق روایتوں کے ذکر سے بالکل ساکت ہیں۔

4۔ احادیثِ باب — مضامین کا اجمالی تعارف

احادیثِ باب کے مفصل تحقیقی مطالعے سے پہلے ذیل میں ہم اِن کے مضامین کا ایک اجمالی تعارف قارئین کی خدمت میں پیش کریں گے۔

احادیثِ باب کی ایک روایت میں یہ خبر نقل ہوئی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سیدہ فاطمہ رضی اللہ عنہا کے ہاں حسن بن علی رضی اللہ عنہ کی ولادت کے موقع پر اُن کے کان میں وہی اذان دی جو نماز کے لیے دی جاتی ہے۔ اِسی روایت کے بعض طرق میں حسن رضی اللہ عنہ کے علاوہ

ولادت کے موقع پر حسین رضی اللہ عنہ کے کان میں اذان دینے کا ذکر بھی آیا ہے اور ساتھ ہی یہ بھی بیان ہوا ہے کہ آپ نے اِس اذان کا حکم بھی دیا تھا۔ جب کہ ایک طریق میں حسن اور حسین رضی اللہ عنہما کے کان میں اذان دینے کے علاوہ یہ بھی مذکور ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اِن دونوں کے بالوں کے وزن کے برابر چاندی کا صدقہ بھی دیا۔ تاہم اِس روایت کے کسی طریق میں نہ یہ بات نقل ہوئی ہے کہ آپ نے یہ اذان کس کان میں دی تھی اور نہ اِس میں اقامت کہنے کا کوئی ذکر موجود ہے۔

ایک اور روایت میں یہ بیان ہوا ہے کہ آپ نے ولادت کے دن حسن رضی اللہ عنہ کے دائیں کان میں اذان دی اور بائیں میں اقامت کہی۔

ایک واقعے میں یہ نقل ہوا ہے کہ ایک عورت کے ہاں بچے کی ولادت ہوئی تو وہ اُسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے آئی۔ پھر آپ نے اُس بچے کے دائیں کان میں اذان اور بائیں میں اقامت کہی۔

ایک قولی حدیثِ نبوی یہ نقل ہوا ہے کہ جس شخص کے ہاں بچے کی ولادت ہو اور وہ اُس کے دائیں کان میں اذان اور بائیں میں اقامت کہے تو 'ام الصبیان' نامی بیماری اُس بچے کو کوئی ضرر نہ پہنچا سکے گی۔ اِس روایت کے ایک طریق میں اِس بیماری سے بچاؤ کی پیشین گوئی کے بجاے یہ الفاظ روایت ہوئے ہیں کہ یہ عمل آخرت کے حساب کا سامنا کرنے کے موقع پر نفع بخش ہو گا۔

غرض یہ کہ تمام احادیثِ باب کے متون پر مجموعی نظر ڈالی جائے تو مندرجہ بالا یہی مضامین سامنے آتے ہیں۔

5۔ نومولود کی اذان پر ساکت مصادرِ حدیث و آثار

عصرِ حاضر میں حدیث و آثار کے سینکڑوں مصادر اصلیہ اہلِ علم کی دسترس میں ہیں۔ احادیثِ باب کی تحقیق و تخریج سے یہ بھی متحقق ہوا ہے کہ اُن اصلی مراجع میں سے دوسری صدی ہجری سے پانچویں صدی ہجری تک کے درجِ ذیل اہم ترین 59 مدوناتِ حدیث نومولود کی اذان و اقامت سے متعلق کسی بھی روایت کے ذکر سے بالکلیہ خاموش ہیں:

1۔ جامع معمر بن راشد (متوفیٰ:153ھ)

2۔ موطا مالک (متوفیٰ:179ھ)

3۔ احادیث اسمٰعیل بن جعفر مدنی (متوفیٰ:180ھ)

4۔ الآثار، ابو یوسف (متوفیٰ:182ھ)

5۔ الآثار، محمد بن الحسن (متوفیٰ:189ھ)

6۔ جامع ابن وہب (متوفیٰ:197ھ)

7۔ مسند شافعی (متوفیٰ:204ھ)

8۔ مسند حمیدی (متوفیٰ:219ھ)

9۔ سنن سعید بن منصور (متوفیٰ:227ھ)

10۔ مسند ابن جعد (متوفیٰ:230ھ)

11۔ الادب، ابن ابی شیبہ (متوفیٰ:235ھ)

12۔ مصنف ابن ابی شیبہ (متوفیٰ:235ھ)

13۔ مسند ابن ابی شیبہ (متوفیٰ:235ھ)

14۔ مسند اسحاق (متوفیٰ:238ھ)

15۔ الزہد، ہناد بن سری (متوفیٰ:243ھ)

16۔ حدیث ہشام بن عمار (متوفیٰ:245ھ)

17۔ مسند عبد بن حمید (متوفیٰ:249ھ)

18۔ سنن دارمی (متوفیٰ:255ھ)

19۔ صحیح بخاری (متوفیٰ:256ھ)

20۔ الادب المفرد، بخاری (متوفیٰ:256ھ)

21۔ صحیح مسلم (متوفیٰ:261ھ)

22۔ تاریخ المدینہ، ابن شبہ (متوفیٰ:262ھ)

23۔ اخبار مکہ، فاکہی (متوفیٰ:272ھ)

24۔ سنن ابن ماجہ (متوفیٰ:273ھ)

25۔ المعرفہ والتاریخ، یعقوب الفارسی (متوفٰی:277ھ)

26۔ مسند حارث (متوفٰی:282ھ)

27۔ السنہ، ابن ابی عاصم (متوفٰی:287ھ)

28۔ الآحاد والمثانی، ابن ابی عاصم (متوفٰی:287ھ)

29۔ السنہ، عبداللہ بن احمد (متوفٰی:290ھ)

30۔ السنن الصغریٰ، نسائی (متوفٰی:303ھ)

31۔ السنن الکبریٰ، نسائی (متوفٰی:303ھ)

32۔ عمل الیوم واللیلہ، نسائی (متوفٰی:303ھ)

33۔ منتقی ابن جارود (متوفٰی:307ھ)

34۔ تہذیب الآثار، طبری (متوفٰی:310ھ)

35۔ صحیح ابن خزیمہ (متوفٰی:311ھ)

36۔ مسند سراج (متوفٰی:313ھ)

37۔ مستخرج ابی عوانہ (متوفٰی:316ھ)

38۔ البعث، ابن ابی داؤد (متوفٰی:316ھ)

39۔ شرح معانی الآثار، طحاوی (متوفٰی:321ھ)

40۔ شرح مشکل الآثار، طحاوی (متوفٰی:321ھ)

41۔ امالی المحاملی (متوفٰی:330ھ)

42۔ مسند شاشی (متوفٰی:335ھ)

43۔ معجم ابن اعرابی (متوفٰی:340ھ)

44۔ معجم الصحابہ، ابن قانع (متوفٰی:351ھ)

45۔ صحیح ابن حبان (متوفٰی:354ھ)

46۔ المعجم الصغیر، طبرانی (متوفٰی:360ھ)

47۔ المعجم الاوسط، طبرانی (متوفٰی:360ھ)

48۔ مسند شامیین، طبرانی (متوفٰی:360ھ)

49۔ الشریعہ، آجری (متوفیٰ: 360ھ)

50۔ عمل الیوم واللیلہ، ابن السنی (متوفیٰ: 363ھ)

51۔ جزء الالف دینار، قطیعی (متوفیٰ: 368ھ)

52۔ سنن دار قطنی (متوفیٰ: 385ھ)

53۔ الایمان، ابن مندہ (متوفیٰ: 395ھ)

54۔ مستخرج ابی نعیم (متوفیٰ: 430ھ)

55۔ حلیۃ الاولیاء وطبقات الاصفیاء، ابو نعیم (متوفیٰ: 430ھ)

56۔ تاریخ اصبہان، ابو نعیم (متوفیٰ: 430ھ)

57۔ مسند شہاب (متوفیٰ: 454ھ)

58۔ السنن الصغریٰ، بیہقی (متوفیٰ: 458ھ)

59۔ معرفۃ السنن والآثار، بیہقی (متوفیٰ: 458ھ)

اِن کتبِ حدیث میں اِس عمل سے متعلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول یا فعل کی کوئی ایک روایت بھی نقل نہیں ہوئی ہے۔ اور دقتِ نظر سے دیکھیے کہ اِن میں جامع معمر بن راشد، موطا مالک، ابو یوسف کی 'الآثار'، محمد بن الحسن شیبانی کی 'الآثار'، مسند شافعی، مسند حمیدی، مسند ابن ابی شیبہ، مصنف ابن ابی شیبہ، مسند اسحاق، سنن دارمی، صحیح بخاری، صحیح مسلم، سنن ابن ماجہ، السنن الصغریٰ، نسائی، السنن الکبریٰ، نسائی، صحیح ابن خزیمہ، شرح معانی الآثار، طحاوی، شرح مشکل الآثار، طحاوی، صحیح ابن حبان اور سنن دار قطنی جیسی اعلیٰ درجے کی مقبول و معتمد کتب بھی شامل ہیں۔

جب کہ احادیثِ باب، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے، دوسری صدی ہجری سے چھٹی صدی ہجری تک، یعنی کم و بیش پانچ سو سال کے دورانیے میں صرف 20 کتابوں میں آئی ہیں۔ اِس سے یہاں ایک نہایت اہم علمی سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اِن اکثر اکابر محدثین نے اپنی اِن مولفات میں موضوعِ بحث قضیے کی روایتوں کا ذکر اور اِن کی تخریج کیوں نہیں کی، اِس کی کیا وجہ ہو سکتی ہے؟

اِس کی، ظاہر ہے کہ دو میں سے ایک ہی وجہ ہو سکتی ہے: ایک یہ کہ اِن اصحابِ حدیث کو اِس باب کی کوئی روایت اپنے کسی شیخ کے ہاں سے نہیں ملی تھی، لہٰذا اِس بنا پر درج نہیں کی۔ دوسری یہ کہ اِس عمل سے متعلق روایات تو اِن اصحابِ حدیث کے علم میں بھی آئی تھیں، لیکن قواعدِ فن

حدیث کی رو سے اِن کے نزدیک یہ درجۂ صحت کو نہیں پہنچتی تھیں، اِس لیے اِن میں سے کسی نے اُن کو قابلِ اعتنا نہیں سمجھا، ورنہ یہ ممکن نہیں تھا کہ بچے کی ولادت کے موقع کے اِس عمل اور حکم سے یہ اکابر علماے حدیث صرفِ نظر کر جائیں۔

چنانچہ اِس تفصیل سے یہ متحقق ہوتا ہے کہ مندرجہ بالا علماے حدیث کے علم میں یا اِن کے نزدیک اِس باب کی احادیث مستند نہیں تھیں اور اِسی بنا پر اِنھوں نے اپنی اِن مدونات میں اِس باب کی کسی حدیث کو درج نہیں کیا۔

مراجع حدیث کی اِس بڑی تعداد میں نومولود کی اذان کی روایتوں کے عدم ذکر سے کسی کو توحش نہیں ہونا چاہیے، اِس لیے کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا لایا ہوا پورا دین قرآن و سنت میں محصور ہے، جو امت کے اجماع و تواتر سے اور پوری قطعیت کے ساتھ ثابت اور مسلمانوں کے پاس موجود ہیں۔ جب کہ حدیث میں دین کا کوئی مستقل بالذات حکم وارد نہیں ہوتا، بلکہ اِس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت سے قرآن و سنت میں محصور دین کی صرف تفہیم و تبیین یا اُس پر عمل کے لیے آپ کے اسوۂ حسنہ کا بیان ہوتا ہے، جو لوگوں کی انفرادی روایت کے طریقے پر ہم تک پہنچتا ہے۔ لہٰذا کسی مسئلے میں حدیث، خود علماے حدیث کے علم میں بھی نہ آئے یا اُن کے نزدیک اُس باب میں کوئی مستند حدیث موجود نہ ہو، جسے وہ اپنی کتابوں میں درج کریں تو اِس سے اصل دین میں کوئی نقص واقع نہیں ہوتا۔

6۔ نومولود کی اذان پر صحابہ و تابعین کے آثار

مرفوع احادیث کے علاوہ آثارِ صحابہ کی تحقیق و تتبع سے ثابت ہوا ہے کہ نومولود کے کان میں اذان و اقامت کہنے کے بارے میں حدیث و آثار کے تمام مراجع اصلیہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے علم و عمل کی روایتوں سے بالکلیہ خاموش ہیں۔ پورے طبقۂ صحابہ میں کسی صحابی یا صحابیہ نے اِس اذان کے بارے میں خود کوئی بات کہی ہو؛ کسی کو اِس کی تلقین و نصیحت کی ہو یا اُن میں سے کسی نے اپنے کسی نومولود بچے کے کان میں اذان و اقامت کہی ہو؛ اِس طرح کے کسی بھی واقعے کی نقل و روایت سے تمام مراجعِ آثار بالکل خاموش ہیں۔

تحقیق و استقصا کی رو سے دیکھا جائے تو اِس قضیے میں طبقۂ تابعین سے نقل و روایت کا معاملہ

بھی ہو بہو وہی ہے جو طبقۂ صحابہ کا ابھی بیان ہوا ہے، سوائے عمر بن عبد العزیز سے منقول ایک اثر کے۔ پورے طبقۂ تابعین میں سے صرف اُنھی سے ایک فعلی اثر نقل ہوا کہ اُن کے ہاں کسی بچے کی ولادت ہوتی تو وہ اُس کے دائیں کان میں اذان اور بائیں میں اقامت کہتے تھے۔ تاہم اِس اثر کی سند اور اُس کے ثبوت کی حیثیت کیا ہے، یہ بھی آگے اپنے مقام پر زیرِ بحث آئے گی۔

غرض یہ کہ عمر بن عبد العزیز کے سوا پورے طبقۂ تابعین میں کسی نے اِس اذان کے بارے میں خود کوئی بات کہی ہو؛ کسی کو اِس کی تلقین و نصیحت کی ہو یا اُن میں سے کسی نے اپنے کسی نومولود بچے کے کان میں اذان و اقامت کہی ہو؛ اِس طرح کی اخبار کی نقل و روایت سے بھی تمام مصادرِ آثار یکسر ساکت ہیں۔

خلاصۂ بحث

*نومولود کے کان میں اذان و اقامت کہنے کی مشروعیت کا دین کے اصل مآخذ، یعنی قرآن و سنت میں کوئی ماخذ موجود نہیں ہے۔

*مسلمانوں کی علمی تراث میں اِس عمل کا اصل ماخذ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل پر مشتمل چند اخبارِ آحاد ہیں جو متعدد کتبِ حدیث میں نقل ہوئی ہیں۔

*روایاتِ باب میں آپ کی نسبت سے تین باتیں نقل ہوئی ہیں: ایک یہ کہ آپ نے بعض بچوں کے کان میں اذان اور اقامت کہی ہے۔ دوسری یہ کہ آپ نے لوگوں کو اِس عمل کی ہدایت فرمائی ہے۔ اور تیسری یہ کہ اِس عمل کی وجہ سے نومولود بچہ ایک خاص بیماری سے محفوظ ہو جاتا ہے یا اُسے یہ عمل آخرت میں حساب کتاب کے موقع پر نفع دے گا۔

*روایاتِ باب پورے طبقۂ صحابہ میں سے صرف چار صحابہ سے مروی ہیں، جن کے نام یہ ہیں: ابو رافع قبطی رضی اللہ عنہ سے، عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے، عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے اور حضرت حسین بن علی رضی اللہ عنہ۔

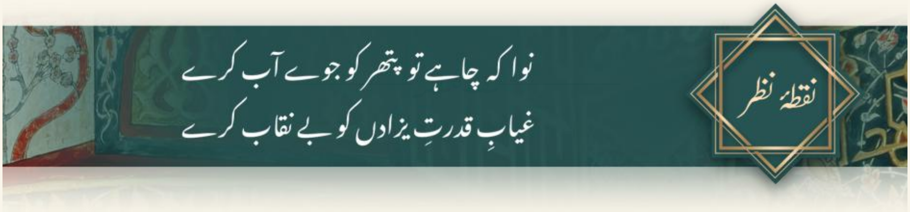
*اِن مذکورہ چار صحابہ کی نسبت سے اِس موضوع کی روایتیں اور اُن کے تمام طرق دوسری صدی ہجری سے چھٹی صدی ہجری تک کے سینکڑوں مصادرِ اصلیہ میں سے صرف 18 محدثین کی 20 مولفاتِ حدیث میں مذکور ہیں۔

* اکثر اعلیٰ درجے کی مقبول اور معتمد کتبِ حدیث وآثار نو مولود کی اِس اذان پر مشتمل احادیث سے بالکلیہ خاموش ہیں، جن میں یہ مصادر بھی شامل ہیں: موطا مالک۔ الآثار، ابو یوسف۔ الآثار، محمد بن الحسن شیبانی۔ مسند شافعی۔ مسند حمیدی۔ مصنف ابن ابی شیبہ۔ سنن دارمی۔ صحیح بخاری۔ صحیح مسلم۔ سنن ابن ماجہ۔ السنن الصغریٰ، نسائی۔ السنن الکبریٰ، نسائی۔ صحیح ابن خزیمہ۔ شرح معانی الآثار، طحاوی۔ شرح مشکل الآثار، طحاوی۔ صحیح ابن حبان۔ سنن دار قطنی۔

* اِس اذان و اقامت کے بارے میں صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کی جماعت کے کسی فرد کا کوئی قول یا فعل کتبِ حدیث و آثار میں منقول نہیں ہے۔

* تابعین کی جماعت میں سے بھی صرف عمر بن عبد العزیز وہ واحد شخص ہیں جن سے اِس باب میں ایک اثر نقل ہوا ہے۔

[باقی]



محمد سعد سلیم

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

(17)

[''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۔]

متفرق پیشین گوئیاں

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال اور اُس کے بعد کے اہم واقعات

ایک حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے قیامت سے پہلے چھ نشانیاں گنوائیں: (1) میری وفات، (2) بیت المقدس کی فتح، (3) ایک وبا جو تم میں ایسے پھیلے گی، جیسے بکریوں میں خارش کی بیماری پھیلتی ہے، (4) مال و دولت کی کثرت، یہاں تک کہ کسی کو سو دینار دیے جائیں گے پھر بھی وہ ناراض رہے گا، (5) ایک فتنے کا ظہور جس سے کوئی عرب گھر محفوظ نہیں رہے گا، (6) تمھارے

اور بنی اصفر (رومیوں) کے درمیان صلح ہو گی، وہ اِس میں خیانت کریں گے اور تم پر حملہ آور ہوں گے 80 جھنڈوں کے نیچے، ہر جھنڈے کے نیچے بارہ ہزار سپاہی ہوں گے۔[1]

اِس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال سے لے کر صلیبی جنگوں کے آغاز تک کے اہم واقعات کو جامع انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ اِن نشانیوں کی تفصیل ذیل میں بیان کی گئی ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات

یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی 632 عیسوی میں وفات کی طرف اشارہ ہے، جو قیامت کی ابتدائی نشانیوں میں سے ایک ہے۔

بیت المقدس کی فتح

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اِس پیشین گوئی کے مطابق مسلمانوں نے خلیفۂ دوم حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے دور (636ء–637ء) میں بیت المقدس فتح کیا۔

ایک وبا جو تم میں اِس طرح پھیلے گی جیسے بکریوں میں خارش

اِس سے مراد 639ء کا طاعونِ عَمواس ہے، جو شام و فلسطین کے علاقوں میں پھیلا۔ اِس وبا نے ہزاروں مسلمانوں کو اپنی لپیٹ میں لے لیا، جن میں صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کی بڑی جماعت، مثلاً ابو عبیدہ بن الجراح، معاذ بن جبل، شرحبیل بن حسنہ اور دیگر جلیل القدر ہستیاں شامل ہیں۔ یہ وبا فتحِ بیت المقدس کے تقریباً دو سال بعد پھیلی اور تاریخِ اسلام کے اولین بڑے سانحات میں سے ایک ہے۔

مال و دولت کی بے پناہ فراوانی

اِس نشانی کی تعبیر فارس، روم اور مصر کے علاقوں کی فتح سے مسلمانوں کے پاس بے انتہا مال و دولت کی آمد ہے۔

---

[1] بخاری، رقم 3176۔

ایک فتنے کا ظہور جس سے کوئی عرب گھر محفوظ نہ رہے گا

اِس سے مراد پہلا اور دوسرا فتنہ ہے، جو حضرت عثمان کی شہادت (656ء) سے شروع ہو کر حضرت عبد اللہ بن زبیر کی شہادت (692ء) پر منتج ہوا۔ اُن 36 برسوں میں امتِ مسلمہ کو خانہ جنگی، قیادت کی شدید کشمکش، جلیل القدر صحابہ رضی اللہ عنہم کی شہادتوں، کعبہ پر حملے، مکہ و مدینہ کے محاصروں، اور بالخصوص حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی کرب ناک شہادت جیسے دل سوز سانحات سے گزرنا پڑا۔ یہ ایسا دورِ آزمایش تھا جس نے تقریباً ہر عرب خاندان کو کسی نہ کسی شکل میں متاثر کیا۔

رومیوں کے ساتھ صلح، خیانت اور پھر 80 جھنڈوں کے تحت حملہ

678ء میں حضرت معاویہ نے رومی شہنشاہ قسطنطین چہارم کے ساتھ ایک تاریخی صلح نامہ کیا، جو مسلم و رومی تعلقات میں ایک نیا باب تھا۔ تاہم، جب مسلمان فتنۂ دوم (680ء–692ء) کے شدید داخلی خلفشار کا شکار ہوئے، رومیوں نے اِس خلفشار کا فائدہ اٹھاتے ہوئے معاہدے کی خلاف ورزی کی۔ فتنۂ دوم کے خاتمے پر، 692ء میں جنگِ سباستوپولس لڑی گئی، جس میں مسلمانوں نے رومیوں کی بدعہدی کو ظاہر کرنے کے لیے ٹوٹا ہوا معاہدہ بہ طور پرچم جنگ میں استعمال کیا۔[2] اگرچہ بعد میں جزوی معاہدے ہوتے رہے، مگر اِس درجے کی صلح دوبارہ نہ ہو سکی، یہاں تک کہ وہ منظر سامنے آگیا جس کی پیشین گوئی حدیث میں کی گئی تھی: رومیوں نے مغربی عیسائی اقوام سے مدد طلب کی، اور 1096ء میں صلیبی جنگوں کا آغاز ہوا۔ یہ وہی ''رومی لشکر'' تھا جس کا ذکر حدیث میں ''80 جھنڈے، ہر جھنڈے کے تحت 12 ہزار'' کے الفاظ میں آیا ہے — ایک بڑی عیسائی یلغار، جس میں یورپ کی مختلف اقوام اپنے اپنے پرچموں کے ساتھ شریک ہوئیں۔ یہ صلیبی جنگیں کئی صدیوں پر محیط رہیں، اور اِن میں لاکھوں عیسائی جنگ جو شریک ہوئے، خصوصاً ابتدائی نو صلیبی مہمات جو عیسائیوں کے مقدس مقامات پر قبضے کے لیے شروع کی گئیں۔

---

2 "Battle of Sebastopolis" *Wikipedia*, accessed August 2, 2025, https://en.wikipedia.org/wiki/Battle_of_Sebastopolis.

حجاز سے آگ جو بصریٰ میں اونٹوں کی گردنوں کو روشن کرے گی

ایک حدیث[3] حجاز سے آگ کے بارے میں بیان کرتی ہے، جو بصریٰ میں اونٹوں کی گردنوں کو روشن کرے گی۔ اِس واقعے کا اکثر یمن کی آگ کی بڑی نشانی کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے، لیکن یہ واقعہ پہلے ہی پیش آ چکا ہے۔

حدیث میں بیان کردہ یہ نشانی 1256 عیسوی (654 ہجری) میں پیش آچکی ہے، جب مدینہ کے قریب حجاز کے علاقے میں ایک بڑا آتش فشاں پھٹا۔ اِس آگ کی شدت اتنی زیادہ تھی کہ اِس کی روشنی دور دراز تک دیکھی گئی، حتیٰ کہ بصریٰ میں رات کے وقت اونٹوں کی گردنیں روشن ہو گئیں۔ یہ واقعہ معاصر علما اور مورخین جیسے امام نووی اور ابن کثیر نے دستاویزی طور پر درج کیا۔[4] اِن کے بیانات اِس حدیث کے پورا ہونے کی تصدیق کرتے ہیں، جو قیامت کی نشانیوں میں سے ایک ہے۔

غالباً اِس حدیث میں "مدینہ" کے بجائے "حجاز" کا ذکر اِس لیے کیا گیا تاکہ اِسے مدینہ سے متعلق باقی قیامت کی نشانیوں کی طرح پوری امت کی عمومی علامت نہ سمجھا جائے۔

ذوالخلصہ کی عبادت

ایک حدیث کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قیامت اُس وقت تک قائم نہ ہو گی جب تک کہ قبیلہ دوس کی عورتوں کی کمر ذوالخلصہ کے ارد گرد نہ گھومنے لگیں۔[5]

ذوالخلصہ ایک معبد تھا، جس کی عبادت زمانۂ جاہلیت کے عرب میں کی جاتی تھی، اور یہ خاص

---

[3] بخاری، رقم 7118۔

[4] Authentic–"The Fire in Hijaaz Illuminated the Necks of the Camels in Busra Stories," *Precious Gems from the Quran and Sunnah*, accessed August 2, 2025, https://preciousgemsfromthequranandsunnah.wordpress.com/2021/01/21/the-fire-in-hijaaz-illuminated-the-necks-of-the-camels-in-busra-authentic-stories.

[5] بخاری، رقم 7116۔

طور پر قبیلۂ بنو دوس سے منسوب تھا۔ اُس معبد کو حضرت جریر بن عبد اللہ البجلی رضی اللہ عنہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم پر منہدم کیا، جس کے نتیجے میں یہ کھنڈر بن کر رہ گیا۔

تاریخی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اُنیسویں صدی اور بیسویں صدی کے آغاز میں ذوالخلصہ کے عقیدے میں دوبارہ کچھ حد تک احیا ہوا۔ جب جزیرۂ عرب میں امن وامان کا شیرازہ بکھر گیا، اور اُس کے رہنے والے راحت و سکون سے محروم ہو گئے، اور ملک میں غربت اور تنگ دستی چھا گئی۔ چنانچہ کچھ لوگ اپنی پرانی جاہلیت کی زندگی کی طرف لوٹ گئے — بدعات اور خرافات کو اپنایا اور پتھروں اور درختوں سے برکت حاصل کرنے لگے۔ دَوس قبیلہ اور اِس کے آس پاس کے قبائل اِس رجعت میں پیش پیش تھے، اور ذوالخلصہ کی طرف لوٹ گئے — اِس سے تبرک حاصل کرنے لگے، اور اِس کے لیے نذریں چڑھاتے اور قربانیاں کرتے۔ آخرکار، 1925ء میں جدید سعودی ریاست کے بانی، شاہ عبد العزیز آل سعود کے دور میں اُس مندر کے مقام کو مکمل طور پر مسمار کر دیا گیا۔[6]

غیر جان دار چیزوں کا یہودیوں کی جگہوں کو ظاہر کرنا — دوسری جنگ عظیم میں یہودیوں کا قتل عام

حدیث میں بیان کیا گیا ہے کہ مسلمان، اللہ کے بندے، یہودیوں سے لڑیں گے، اور غیر جان دار چیزیں جیسے پتھر اور درخت یہودیوں کی چھپنے کی جگہوں کو ظاہر کریں گی، سوائے غرقد کے درخت کے۔[7]

جیسا کہ حدیث میں یاجوج وماجوج کو اللہ کے ایسے بندے کہا گیا ہے جن سے کوئی مقابلہ نہ کر سکے گا[8]

---

[6] "Dhu al-Khalasah – Dhu al-Kaffayn," *Al-Ithnainiyya Series*, accessed August 2, 2025, https://alithnainya.com/tocs/default.asp?toc_id=8612 (in rabic).

الازرقی، اخبار مکہ وما جاء فیہا من الآثار 1 / 381–382، تحقیق: رشدی الصالح ملحس، دار الثقافہ، بیروت: https://lib.eshia.ir/42059/1/381۔

[7] مسلم، رقم 2922۔

[8] مسلم، رقم 2937۔

—اور اِس مضمون میں نازی جرمنی کو اُس کا علامتی مصداق قرار دیا گیا ہے—اسی تسلسل میں، یہودیوں سے متعلق حدیث میں مذکور ''مسلمان'' اور ''اللہ کے بندے'' بھی نازی جرمنی کے علامتی کردار کی طرف اشارہ ہیں۔ یہ بالکل اِسی طرح ہے جیسے سورۂ بنی اسرائیل میں بابل کے مشرکوں کو بھی 'عِبَادًا لَّنَا' (ہمارے بندے) کہا گیا ہے۔[9] یہ تعبیرات کسی قوم کی مدح، حمایت یا تائید کے لیے نہیں ہوتیں، بلکہ صرف اِس حقیقت کی طرف اشارہ کرتی ہیں کہ بعض اقوام ایک مخصوص وقت میں الٰہی منصوبے کے تحت بہ طور وسیلہ یا آلۂ کار استعمال ہوتی ہیں، چاہے اُن کے اپنے اعمال ناپسندیدہ ہی کیوں نہ ہوں۔

تاریخی طور پر یہ ایک تسلیم شدہ حقیقت ہے کہ نازیوں نے یہودیوں کو ظلم و ستم کا نشانہ بنایا اور وسیع پیمانے پر تلاشیاں کیں، اکثر مخبروں، معاونین، اور مقبوضہ علاقوں میں مقامی حکام کا استعمال کرتے ہوئے یہودیوں کو گھروں، بنکروں اور جنگلات میں چھپنے سے نکالنے کے لیے۔ غرقد کا درخت، جو عام طور پر مشرق وسطیٰ میں اگتا ہے، یہ ظاہر کرتا ہے کہ ظلم ایسے علاقوں میں ہو گا جہاں غرقد کے درخت عام طور پر نہیں اگتے، جیسے یورپ کے ٹھنڈے علاقے۔

لونڈی کا اپنی مالکہ کو جنم دینا اور چرواہوں کا بلند عمارتوں میں مقابلہ — غلامی کے ادارے کا عملی خاتمہ اور خلیجی ممالک میں فلک بوس عمارتوں کی دوڑ

حدیث میں قیامت کی علامات میں بیان کیا گیا ہے کہ لونڈی اپنی مالکہ کو جنم دے گی اور ننگے پاؤں، ننگے بدن، محتاج بکریاں چرانے والے لوگ عمارتوں میں ایک دوسرے سے بلند ہونے کی کوشش کریں گے۔[10]

یہ نشانی ایک اہم مقام رکھتی ہے کیونکہ یہ ایک ایسی حدیث میں بیان ہوئی ہے، جس میں حضرت جبریل علیہ السلام نے دین کے بنیادی اصول سکھائے۔

---

[9] بنی اسرائیل 17:4-5۔

[10] مسلم، رقم 8۔

حدیث کے پہلے حصے میں ”لونڈی اپنی مالکہ کو جنم دے گی“ سماجی تبدیلیوں کی نشان دہی کرتا ہے، خاص طور پر غلامی کے خاتمے کے بعد۔ اقوام متحدہ کے انسانی حقوق کے عالمی منشور 1948ء کے ذریعے سے غلامی کی باضابطہ مذمت اور مساوات کے فروغ نے سابقہ غلاموں اور اُن کی نسلوں کو آزادی اور مساوی حقوق فراہم کیے۔ اِس تشریح کے مطابق، یہ فقرہ غلاموں کی آزادی اور معاشرتی مساوات کی علامت ہے۔

حدیث کا دوسرا حصہ اُن چرواہوں کا ذکر کرتا ہے جو پہلے غریب تھے اور اب ایک دوسرے سے بلند عمارتیں تعمیر کرنے میں مقابلہ کرتے نظر آئیں گے۔ یہ صورتِ حال خلیجی خطے میں واضح طور پر دیکھی جاسکتی ہے، جہاں وہ معاشرے جو کبھی سادہ اور خانہ بدوش طرزِ زندگی گزارتے تھے، تیزی سے دولت مند ہو گئے ہیں اور اب بڑے پیمانے پر انفراسٹرکچر اور فلک بوس عمارتوں کے ذریعے سے نمایاں مسابقت میں مشغول ہیں۔ یہ مسابقت محض عیش و عشرت کی علامت نہیں، بلکہ تیل پر مبنی دولت کے محدود ہونے کے بڑھتے ہوئے شعور کے تناظر میں وقار، پایداری اور معاشی تنوع کو ظاہر کرنے کی ایک حکمتِ عملی بھی ہے۔

’اللات‘ اور ’العزّیٰ‘ کی دوبارہ عبادت

ایک حدیث کے مطابق دن اور رات ختم نہیں ہوں گے، جب تک کہ اللات اور العزّیٰ کی دوبارہ عبادت نہ کی جائے۔[11]

دور جدید میں جزیرۂ عرب کی قبل از اسلام تاریخ میں بڑھتی ہوئی دل چسپی کے نتیجے میں قدیم عرب معبودوں کی جانب ایک محدود، مگر قابلِ ذکر رجحان دوبارہ سامنے آیا۔ جیسے مغربی دنیا میں قدیم دیوی دیوتاؤں کی پرستش کی طرف رجوع دیکھا گیا،[12] ویسے ہی کچھ افراد اور آن لائن حلقے ایسے بھی ہیں جو اُن قبل از اسلام خداؤں کی عبادت کی جستجو یا اُس کے جزوی احیا میں مصروف ہیں۔ اِس رجحان

---

[11] مسلم، رقم 2907۔

[12] “Modern paganism,” *Wikipedia*, accessed August 2, 2025, https://en.wikipedia.org/wiki/Modern_paganism.

کو ”وثن پرستی“ کہا جاتا ہے، جس میں اللات اور العزّیٰ جیسی دیویوں کی عبادت شامل ہے۔[13]

رومیوں کی اکثریت قیامت کے وقت — دنیا میں عیسائیوں کی اکثریت

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قیامت اُس وقت قائم ہو گی جب رومی لوگ سب سے زیادہ تعداد میں ہوں گے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کی خصوصیات بیان فرمائیں: وہ آزمایشوں پر صبر کرتے ہیں، مصیبت کے بعد فوراً سنبھل جاتے ہیں، پسپائی کے بعد دوبارہ حملہ کرتے ہیں، یتیموں، مساکین اور کم زوروں کے ساتھ حسنِ سلوک کرتے ہیں، اور آخری خوبی یہ ہے کہ وہ ظالم بادشاہوں کے خلاف مزاحمت کرتے ہیں۔[14]

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں بازنطینی عیسائیوں کو ”رومی“ کہا جاتا تھا اور عیسائیت اُن کی شناخت کا بنیادی جزو تھی۔ اِس لیے یہ پیشین گوئی — کہ قیامت کے وقت رومی سب سے بڑی تعداد میں ہوں گے — اِس حقیقت کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ دنیا میں عیسائی اقوام اکثریتی حیثیت رکھیں گی۔ آج کے دور میں بھی عیسائیت دنیا کا سب سے بڑا مذہب ہے، اور قیامت کے وقت بھی یہی صورتِ حال ہو گی۔[15]

بیان کردہ دیگر خصوصیات بھی آج کے کئی مغربی ممالک میں واضح طور پر نظر آتی ہیں: عسکری قوت اور استقامت، یتیموں اور مساکین کے لیے منظم فلاحی نظام، بادشاہوں اور آمر حکمرانوں کے ظلم کے خلاف مزاحمت، اور معاشرتی ڈھانچوں میں جمہوریت یا آئینی بادشاہتوں کا فروغ۔ یہ اوصاف اُس پیشین گوئی کی عملی جھلک ہیں جو چودہ سو سال پہلے بیان کی گئی تھی۔

---

[13] *r/Wathanism*, Reddit, accessed August 2, 2025, https://www.reddit.com/r/Wathanism.

[14] مسلم، رقم 2898۔

[15] “What Is the Most Widely Practiced Religion in the World?” *Encyclopædia Britannica*, accessed August 2, 2025, https://www.britannica.com/story/what-is-the-most-widely-practiced-religion-in-the-world.

امام مہدی

اگرچہ بعض دیگر احادیث کی کتب میں امام مہدی سے متعلق تفصیلات بیان کی گئی ہیں، لیکن صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں امام مہدی کا نام لے کر کوئی حدیث موجود نہیں ہے۔ عموماً جو روایات امام مہدی سے منسوب کی جاتی ہیں وہ مختلف احادیث کے مجموعے پر مبنی ہیں۔ اِن میں سے صرف وہی احادیث درج ذیل میں ذکر کی گئی ہیں جنھیں معروف محدث شیخ البانی نے صحیح قرار دیا ہے۔

حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی اولاد سے ہونا — حضرت حسن رضی اللہ عنہ

بعض روایات میں آیا ہے کہ امام مہدی حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی نسل سے ہوں گے۔[16] اگرچہ یہ احادیث صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں نہیں، تاہم یہ پیشین گوئی حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے متعلق معلوم ہوتی ہے۔ یہ پیشین گوئی غالباً حضرت حسن رضی اللہ عنہ کے اُس عظیم کردار کی طرف اشارہ کرتی ہے، جو اُنھوں نے فتنۂ اول کے خاتمے اور امتِ مسلمہ کے اتحاد کے لیے ادا کیا۔ اِس سے متعلق حدیث اِس مضمون کے 'فتنۂ اول' کے حصے میں بیان کی گئی ہے۔

مدینہ سے مکہ کا سفر، بیعت کی پیشکش اور فیاض خلیفہ — حضرت عبد اللہ بن زبیر

بعض روایات میں آتا ہے کہ ایک قریشی شخص مدینہ سے مکہ جائے گا، وہاں لوگ اُن کے ہاتھ پر بیعت کریں گے۔ اِس موقع پر شام سے ایک لشکر اُن کے مقابلے کے لیے روانہ ہو گا، لیکن وہ لشکر بیداء کے مقام پر زمین میں دھنس جائے گا۔[17] احادیث میں یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ وہ نہایت فیاض ہوں گے۔[18] صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں اِن روایات میں بھی امام مہدی کا نام صراحت کے ساتھ مذکور نہیں۔ تاہم، اِس مضمون میں 'فتنۂ دوم' کے عنوان کے تحت حضرت عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کے حالات کو اِن احادیث کے ساتھ مربوط انداز میں بیان کیا گیا ہے۔

---

[16] ابو داؤد، رقم 4284۔

[17] مسلم، رقم 2884۔

[18] مسلم، رقم 2913۔

مسلمانوں کے امیر کا حضرت عیسیٰ کو نماز پڑھانے کی دعوت دینا— پاکستان کی اپیل کہ امریکہ بغداد پیکٹ کی قیادت کرے

بعض روایات میں آیا ہے کہ مسلمانوں کے امیر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو نماز پڑھانے کی دعوت دیں گے۔[19] یہ علامتی بیان امام مہدی کے نام سے صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں منسوب نہیں کیا گیا، بلکہ مسلمانوں کے امیر کی حیثیت سے بیان ہوا ہے، جس کی تعبیر اِس مضمون میں پاکستان کے ملک کے طور پر کی گئی ہے۔ مزید تفصیل کے لیے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے نزول کے باب کو ملاحظہ فرمائیے۔

مختصراً، امام مہدی سے متعلق جو روایات معروف ہیں، وہ دراصل مختلف پیشین گوئیوں اور احادیث کے امتزاج کا نتیجہ ہیں۔

قیامت کی اہم نشانیوں کا خلاصہ

*زمین کا جانور: یہ ایک ایسی ظالم طاقت کی علامت ہے جو اپنی فتوحات اور اثر و رسوخ کو زمینی راستوں کے ذریعے سے پھیلاتی ہے، برخلاف اُن قوتوں کے جو بحری راستوں سے وسعت اختیار کرتی ہیں۔ اِس کی تعبیر منگول سلطنت ہے، جو 13ویں صدی میں وسطِ ایشیا سے ابھری اور اپنے عروج پر وسیع و عریض علاقوں میں تباہی اور خوف کی علامت بن گئی۔

*مغرب سے سورج کا طلوع: یہ علامت مغربی تہذیب کے عروج کی علامت ہے، جس کا آغاز قرونِ وسطیٰ میں 12ویں صدی کے نشاۃ ثانیہ سے ہوا۔

*المسیح الدجال (جھوٹا مسیح): سابق سوویت یونین نے دجّال—یعنی سب سے بڑے فریب دینے والے—کا علامتی کردار ادا کیا۔ کمیونزم نے معاشی اور سیاسی نجات کے پُرکشش وعدے کیے، مگر عملی طور پر یہ وعدے فریب ثابت ہوئے، اور اِس نظریے نے الحاد، ریاستی جبر اور مذہبی استبداد کو فروغ دیا۔

---

[19] مسلم، رقم 156۔

*یاجوج اور ماجوج: اِن اقوام سے مراد شمالی اور مغربی یورپ کے باشندے ہیں جنھوں نے سولھویں سے بیسویں صدی تک نو آبادیاتی غلبے کے ذریعے سے دنیا بھر میں استحصال اور عالمی وسائل کی وسیع پیمانے پر لوٹ مار کی۔ اِس دوران میں وہ آپس میں بھی مسلسل اور شدید جنگوں میں الجھے رہے، جن کا نقطۂ عروج اُن کی باہمی تاریخ کی سب سے تباہ کن لڑائی—دوسری جنگِ عظیم—کی صورت میں سامنے آیا۔ اِس جنگ نے نہ صرف اُن کی باہمی جنگوں کا خاتمہ کیا، بلکہ نو آبادیاتی نظام کے زوال کی بنیاد بھی رکھی۔

*حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نزول: دوسری جنگِ عظیم کے دوران میں امریکہ نے اتحادی افواج کے شانہ بشانہ ایک فیصلہ کن کردار ادا کیا۔ جنگ کے بعد کے دور میں وہ ایک عالمی طاقت کے طور پر ابھرا اور سرد جنگ کے دوران میں نظریاتی، عسکری اور سفارتی محاذوں پر دجّال—جسے یہاں سوویت یونین کے ساتھ شناخت کیا گیا ہے—کے مقابلے میں ایک مرکزی حیثیت اختیار کر گیا۔ اِن دو بڑے تنازعات کے تناظر میں، امریکہ نے یہ علامتی کردار ادا کیا۔

*دھواں: دھواں صنعتی انقلاب کے بعد فضائی آلودگی اور ماحولیاتی بحران کا استعارہ ہے، جس نے اربوں افراد کو متاثر کیا۔

*زمین کا دھنس جانا (مشرق، مغرب اور جزیرہ نماے عرب میں): اِن کو یک لخت سماجی زوال کے علامتی مظاہر سمجھا گیا ہے، جو مختلف خطوں میں سیاسی عدم استحکام اور خانہ جنگیوں کے باعث ہوئے۔ مشرق میں عراق (2006ء)، مغرب میں لیبیا (2011ء)، اور جزیرہ نماے عرب میں یمن (2014ء) کے واقعات اِس کے ممکنہ مظاہر ہیں۔

*یمن سے آگ: یہ بڑی نشانی تاحال ظاہر نہیں ہوئی۔ ایسی علامتوں کو پیشین گوئی کے بجاے ایک سوچنے کی دعوت کے طور پر لینا چاہیے۔

ڈاکٹر عمار خان ناصر / ڈاکٹر سید مطیع الرحمٰن

مطالعۂ مسندِ احمد

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

(13)

مسند علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ

مطیع سید: حضرت علی رضی اللہ عنہ سے پہلے تینوں خلفاے راشدین تو قلتِ روایت کے قائل تھے۔ روایتِ حدیث کے حوالے سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا رجحان کیا تھا؟

عمار ناصر: روایات میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اصحاب کا تاثر تو یہ نقل ہوا ہے کہ وہ اپنے باقی اصحاب کی بہ نسبت زیادہ احادیث بیان کرتے ہیں۔ ان سے اس کے بارے میں باقاعدہ پوچھا گیا تو انھوں نے کہا کہ 'كنت إذا سألته أنبأني وإذا سكت ابتدأني'،[1] یعنی میرا معاملہ یہ تھا کہ یا تو میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے باتیں پوچھ لیتا تھا اور اگر میں نہ پوچھتا تو آپ خود میری رہنمائی فرماتے رہتے تھے۔

مطیع سید: مسند احمد میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے کوئی سات آٹھ سو روایات منقول ہیں،

[1] الطبقات الکبریٰ، ابن سعد 2/ 338۔

لیکن ان میں تکرار بھی کافی ہے۔ اگر تکرار کو نکال کر دیکھا جائے تو متون سو سوا سو سے زیادہ نہیں بنتے۔

عمار ناصر: اس تعداد کو آپ مکثرین صحابہ کے مقابلے میں دیکھیں تو کافی کم ہے، لیکن اگر خلفاے راشدین کے ساتھ موازنہ کریں تو ان کی مرویات سے یہ زیادہ ہیں۔ تابعین اصل میں جب مختلف صحابہ میں موازنہ کرتے ہیں تو ان کی خاص جماعت کے لحاظ سے کرتے ہیں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا موازنہ وہ السابقون الاولون سے کر رہے ہیں، حضرت انس اور حضرت ابو ہریرہ سے نہیں کر رہے۔ وہ ایک طرف خلفاے راشدین کو اور حضرت زبیر، حضرت طلحہ اور حضرت سعد رضی اللہ عنہم وغیرہ کو دیکھتے تھے تو ان کے مقابلے میں حضرت علی رضی اللہ عنہ زیادہ احادیث بیان کرتے ہوئے دکھائی دیتے تھے۔

مطیع سید: بعض روایات میں آتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ خود لوگوں سے کہتے تھے کہ مجھ سے پوچھو، مجھ سے پوچھو (سلونی، سلونی)۔ یہ کس حوالے سے تھا؟

عمار ناصر: یہ بات ایک تو وہ اجتہادی اور فقہی فیصلوں کے حوالے سے فرماتے تھے۔ اس کا پس منظر خطیب بغدادی نے یہ ذکر کیا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے یہ بات اس وقت کہی جب صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم میں سے فتویٰ دینے والے بیش تر حضرات دنیا سے رخصت ہو چکے تھے اور لوگوں کی رہنمائی کی ذمہ داری حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف منتقل ہو گئی تھی۔ خطیب کہتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے عہدِ ابو بکر رضی اللہ عنہ اور عہدِ عمر رضی اللہ عنہ میں ایسا نہیں کہا، کیونکہ اس زمانے میں فتویٰ دینے والے صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک بڑی جماعت موجود تھی۔ بعد میں جب یہ اہلِ علم باقی نہ رہے تو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے علاوہ اس درجے کا کوئی شخص موجود نہیں تھا۔ تب انھوں نے لوگوں کو ترغیب دی کہ وہ ان سے زیادہ سے زیادہ علم حاصل کر لیں۔[2]

اس کے علاوہ، وہ خاص طور پر کتاب اللہ کی آیات کے بارے میں لوگوں سے کہتے تھے کہ مجھ سے ان کے متعلق دریافت کیا کرو۔ اصل میں جب وہ کوفہ تشریف لے گئے تو یہاں نوخیز اور نو آموز لوگوں کا ماحول تھا، جن کو قرآن کی بہت سی آیات کو ان کے صحیح محل میں سمجھنے میں مشکل پیش آتی

---

[2] الفقیہ والمتفقہ، خطیب بغدادی 2/ 352-353۔

تھی۔ کئی لوگ بالکل غلط نتائج بھی نکال لیتے تھے، جیسے خوارج کی مثال ہے۔ اس حوالے سے حضرت علی رضی اللہ عنہ لوگوں سے فرماتے تھے کہ اللہ کی کتاب کی پہلی آیت سے لے کر آخری آیت تک مجھے ہر آیت کے متعلق معلوم ہے کہ وہ دن کو نازل ہوئی یا رات کو، اس لیے جس کو بھی کسی آیت کے بارے میں پوچھنا ہو، وہ مجھ سے پوچھ لے (کان علي يقول: سلوني سلوني، وسلوني عن كتاب الله تعالى، فوالله ما من آية إلا وأنا أعلم أنزلت بليل أو نهار[3])۔ مقصد یہ تھا کہ جو بھی آیات مفہوم کے لحاظ سے لوگوں کے لیے باعث اشکال ہو سکتی ہیں، ان کا درست مطلب لوگوں پر واضح کر دیا جائے تاکہ وہ غلطی میں نہ پڑیں۔

مطیع سید: کیا اس سے یہ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ انھوں نے جو احادیث بیان کیں، وہ بھی زیادہ تر اسی دور میں بیان کیں جب وہ کوفہ تشریف لے گئے تھے؟

عمار ناصر: بالکل ایسا ہی ہے۔ ان سے احادیث نقل کرنے والے بیش تر راوی کوفے سے ہی تعلق رکھتے ہیں۔ ممکن ہے، مدینہ میں بھی انھوں نے یہ روایات بیان کی ہوں، لیکن چونکہ آخری زندگی انھوں نے کوفہ میں گزاری، اس لیے ان سے احادیث نقل کرنے والے زیادہ تر راوی کوفہ کے ہی ہیں اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اگر خود بھی کوفہ میں روایات بیان کرنے کا زیادہ اہتمام کیا ہو تو یہ بھی قابل فہم ہے۔

مطیع سید: حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک مرتبہ خطبے میں فرمایا کہ جو شخص یہ کہے کہ ہمارے پاس قرآن اور اس صحیفے کے علاوہ بھی کچھ ہے جو ہم پڑھتے ہیں تو وہ جھوٹ کہتا ہے۔[4] کیا ان کے دور میں ہی یہ باتیں پھیلنا شروع ہو گئی تھیں کہ ان کو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی خاص علم دیا ہے، جو دوسروں کے پاس نہیں ہے؟

عمار ناصر: اس کا پس منظر روایات میں یہ آتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ جب کسی معاملے میں ساتھیوں کو کوئی ہدایت دیتے اور وہ اس کو انجام دے کر ان کو اطلاع دیتے تو حضرت علی رضی اللہ عنہ کہتے تھے: 'صدق اللہ ورسولہ' (اللہ اور اس کے رسول نے سچ فرمایا)۔ یہ ان کا ایک تکیۂ کلام

---

[3] الاصابہ فی تمییز الصحابہ 4/ 467۔

[4] مسند احمد، رقم 615۔

تھا۔ لیکن لوگوں میں یہ بات عام ہونے لگی کہ شاید اس کے متعلق کوئی اطلاع حضرت علی رضی اللہ عنہ کے علم میں ہے، جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں دی ہو گی۔ اس پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قریبی ساتھی اشتر نخعی نے ان سے دریافت کیا کہ آپ کے اس جملے کے متعلق لوگوں میں کافی چہ میگوئیاں ہو رہی ہیں تو کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو کوئی ایسی خاص بات بتائی تھی؟ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے کوئی ایسی خصوصی بات نہیں بتائی۔ البتہ میرے پاس ایک تحریر میں کچھ باتیں محفوظ ہیں، جو میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی تھیں اور وہ تحریر میری تلوار کی نیام میں موجود ہے۔[5]

اس کے بعد پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ لوگوں کی غلط فہمی دور کرنے کے لیے خطبے میں یہ ارشاد فرمایا کرتے تھے کہ میرے پاس قرآن اور اس صحیفے میں درج باتوں کے علاوہ اور کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خاص طور پر مجھے ہی بتائی ہو۔ میرے پاس بھی دین کا وہی علم ہے جو سب کے پاس ہے۔ اپنے پاس لکھی ہوئی تحریر بھی انھوں نے بعض مواقع پر نکال کر لوگوں کو دکھائی، اس میں بھی کوئی خفیہ تعلیمات درج نہیں تھیں۔ وہی مشہور اور معروف احکام تھے جو سب کے علم میں تھے۔

مطیع سید: روایت میں ہے کہ حجۃ الوداع میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جب وادیِ محسر میں پہنچے تو اپنی سواری کو تیز چلانے لگے، یہاں تک کہ وادی کو عبور کر لیا۔[6] ایسا کرنے کی کیا وجہ تھی؟

عمار ناصر: اس کا تعلق اصحابِ فیل کے واقعے سے ہے۔ وادیِ محسر وہ جگہ ہے جہاں ہاتھیوں کے لشکر پر عذاب نازل ہوا تھا، یہ عذاب کی جگہ شمار ہوتی ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جب تبوک کی طرف جاتے ہوئے قومِ ثمود کی وادی سے گزرے تو وہاں سے بھی تیزی سے گزرے تھے۔ ایسی جگہوں سے گزرتے ہوئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا طرزِ عمل یہی تھا کہ وہاں ٹھہرنے کے بجائے جلدی سے گزر جائیں۔

---

[5] السنہ، عبد اللہ بن احمد، رقم 1197۔

[6] مسند احمد، رقم 562۔

مطیع سید: حجۃ الوداع میں ایک نوجوان خاتون نے عرض کی کہ اس کے والد بہت بوڑھے ہو چکے ہیں اور ان پر حج فرض ہو گیا ہے، مگر وہ خود حج ادا نہیں کر سکتے تو کیا میں ان کی طرف سے حج ادا کر لوں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہاں، کر لو۔[7] اگر اس کے والد بہت بوڑھے تھے تو ان پر حج فرض کیسے ہو گیا؟ کیا اس کے لیے جسمانی طور پر تندرست ہونا ضروری نہیں؟

عمار ناصر: امام شافعی تو اس کی تشریح اس طرح کرتے ہیں کہ قرآن مجید نے حج کے فرض ہونے کے لیے استطاعت کی شرط بیان کی ہے جس کا ظاہری مطلب تو یہی بنتا ہے کہ آدمی خود سفر کر کے مناسک حج ادا کرنے کے قابل ہو۔ لیکن اس حدیث میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت کی تشریح کر کے بتا دیا ہے کہ اگر آدمی خود نہ جا سکتا ہو، لیکن کسی کو اپنی طرف سے بھیج سکتا ہو تو یہ بھی استطاعت ہی ہے۔ ایسے آدمی پر بھی حج فرض ہو جاتا ہے۔

لیکن میرے خیال میں حج کے فرض ہونے کا سوال خاتون نے اپنے فہم کے لحاظ سے کیا تھا۔ وہ شاید یہ سمجھ رہی تھیں کہ جب ان کے والد نے اسلام قبول کر لیا ہے اور مالی وسائل بھی رکھتے ہیں تو ان پر حج فرض ہے، لیکن بڑھاپے کی وجہ سے وہ چونکہ خود سفر نہیں کر سکتے، اس لیے میں ان کی طرف سے حج ادا کر لوں تو کیا ان کا فرض ادا ہو جائے گا؟ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے جواب میں فقہی نوعیت کی تنقیح کرنے کے بجائے کہ اگر وہ خود نہیں آ سکتے تو ان پر حج فرض ہی نہیں ہے، آپ نے اسلوبِ حکیم کے طور پر اور خاتون کے دینی جذبے کی قدر دانی کے پہلو سے یہ فرما دیا کہ ہاں، تم ان کی طرف سے حج ادا کر لو۔ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو فقہی مسئلہ بتانے کے بجائے اس کے اصل سوال کا جواب دیا کہ اگر وہ والد کی طرف سے حج ادا کرنا چاہے تو کر سکتی ہے۔ اس سے وہ نتیجہ میرے خیال میں نہیں نکلتا جو امام شافعی نے نکالا ہے۔

مطیع سید: مختلف لوگوں نے حج کے مناسک کی ادائیگی میں تقدیم و تاخیر کے بارے میں سوال کیا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی حرج نہیں۔[8] تو کیا مناسک کو ترتیب سے ادا کرنا ضروری نہیں؟

---

[7] مسند احمد، رقم 562۔

[8] مسند احمد، رقم 562۔

عمار ناصر: مناسک میں ترتیب کا مسئلہ بنیادی طور پر 10 / ذوالحجہ کے مناسک میں ہی پیدا ہوتا ہے، کیونکہ اس دن کئی مناسک آگے پیچھے ادا کرنے ہوتے ہیں۔ اب ان میں ترتیب تو مطلوب ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی یہی تعلیم دی کہ اس دن فجر کے بعد مزدلفہ سے منیٰ آنے کے بعد سب سے پہلے کنکریاں مارنی چاہییں، پھر قربانی کرنی چاہیے، پھر سر کے بال منڈوا کر احرام کھول دینا چاہیے اور سب سے آخر میں بیت اللہ کا طواف کرنا چاہیے۔ لیکن حجۃ الوداع میں بہت سے لوگ پہلی دفعہ حج کے لیے آئے تھے اور ان میں سے کسی نے قربانی پہلے کر لی اور بال بعد میں منڈوا لیے۔ کسی نے قربانی پہلے کر لی اور کنکریاں بعد میں مار لیں۔ تو ان سب کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی فرمایا کہ کوئی حرج نہیں، جو کام پہلے کرنا تھا، وہ اب بعد میں کر لو۔

احناف کا اس کے متعلق یہ کہنا ہے کہ یہ چونکہ پہلی مرتبہ مناسک کی تعلیم کا موقع تھا، اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے رعایت دی اور لوگوں کو سختی میں نہیں ڈالا۔ بعض حنفی فقہا یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر کوئی ناواقف آدمی ایسا کر گزرے تو اب بھی اس کو رعایت دی جا سکتی ہے، جو شخص مناسک کے احکام اور ان کی ترتیب سے واقف ہو، اس کے لیے جان بوجھ کر تقدیم و تاخیر کرنا مناسب نہیں۔ خاص طور پر بعض مناسک میں ترتیب کو قائم رکھنا تو قرآن کے مطابق واجب ہے۔ مثلاً قربانی سے پہلے سر نہیں منڈوایا جا سکتا، اگر کسی نے ایسا کر لیا تو اسے کفارے کے طور پر قربانی کرنا پڑے گی۔

مطیع سید: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بچے کے پیشاب پر پانی چھڑک دیا جائے، جب کہ بچی کے پیشاب کو دھویا جائے۔ اس حدیث کے راوی، قتادہ کہتے ہیں کہ یہ حکم اس وقت تک ہے جب تک بچے یا بچی نے غذا نہ کھائی ہو۔ جب وہ غذا کھانے لگیں تو دونوں کے پیشاب کو دھویا جائے گا۔[9] یہاں ایک تو یہ سوال ہے کہ بچے اور بچی کے پیشاب میں یہ فرق کیوں رکھا گیا، اور دوسرا یہ کہ قتادہ نے غذا کھانے سے پہلے اور بعد میں فرق کس بنیاد پر کیا؟

عمار ناصر: حنفی فقہا تو بچے اور بچی کے پیشاب میں یہ فرق نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک دونوں کا پیشاب نجس ہے، اس لیے دونوں کو دھونا ضروری ہے۔ وہ حدیث میں وارد لفظ 'نضح' کو پانی

[9] مسند احمد، رقم 563۔

چھڑکنے کے معنی میں نہیں لیتے، ہلکا سا دھونے کے معنی میں لیتے ہیں۔ شارحین عام طور پر کہتے ہیں کہ بچے کے پیشاب میں چونکہ عموماً رطوبت اور بدبو وغیرہ کے اعتبار سے کچھ فرق ہوتا ہے اور مخرج کے باریک ہونے کی وجہ سے وہ اتنی تیزی سے پھیلتا بھی نہیں، اس لیے اس کو زیادہ اہتمام کے ساتھ دھونے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ بچی کے پیشاب کی کیفیت ذرا مختلف ہوتی ہے تو اس کو پانی بہا کر اچھی طرح دھو لینا مناسب ہے۔

قتادہ نے بھی غالباً غذا کھانے سے پہلے اور بعد کے فرق کو بچے کے پیشاب کی خصوصیات میں آنے والی تبدیلی کے لحاظ سے بیان کیا ہے۔ جب بچہ صرف دودھ پیتا ہے تو اس کے پیشاب کی رطوبت، بو اور دوسری خصوصیات نسبتاً مختلف ہوتی ہیں، لیکن جب وہ باقاعدہ غذا کھانے لگتا ہے تو ان میں تبدیلی آ جاتی ہے۔ قتادہ نے اس فرق کو ملحوظ رکھتے ہوئے کہا کہ غذا کھانے سے پہلے نضح کی گنجایش ہے، لیکن غذا کھانے کے بعد پیشاب کو دھویا جائے گا۔

مطیع سید: حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ خیبر کے زمانے میں نکاحِ متعہ سے اور پالتو گدھوں کا گوشت کھانے سے منع فرمایا تھا۔[10] یہ تو ہمیں معلوم ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ ان دونوں چیزوں کے حرام ہونے کے قائل نہیں تھے، لیکن کیا حضرت علی رضی اللہ عنہ کی وضاحت کے بعد انھوں نے اپنے فتووں سے رجوع کر لیا تھا یا پھر بھی ان پر قائم رہے؟

عمار ناصر: نہیں، حضرت علی رضی اللہ عنہ کے استدلال پر ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اپنی رائے سے رجوع تو نہیں کیا۔ ان کا استدلال یہ تھا کہ ضرورت اور اضطرار کی صورت میں جیسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نکاحِ متعہ کی اجازت دی گئی، اسی طرح یہ آج بھی جائز ہے۔ پالتو گدھے کے گوشت کو بھی وہ حرام نہیں سمجھتے تھے۔ ان کا استدلال یہ تھا کہ قرآن مجید نے جب اس کو حرام جانوروں میں شمار نہیں کیا تو پھر اس کے گوشت سے ممانعت کی وجہ اس کا حرام ہونا نہیں ہو سکتا۔ البتہ نکاحِ متعہ کے بارے میں روایات میں یہ بات ملتی ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کو جب معلوم ہوا کہ لوگ ان کے فتوے کو ضرورت اور اضطرار تک محدود نہیں رکھ رہے اور

[10] مسند احمد، رقم 592۔

اس کو عام حالات میں بھی اختیار کر رہے ہیں تو پھر انھوں نے جواز کا فتویٰ بیان کرنا چھوڑ دیا۔

مطیع سید: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عصر کے بعد نماز نہ پڑھی جائے، البتہ اگر سورج سفید اور بلند ہو تو پھر پڑھی جا سکتی ہے۔[11] دوسری روایات میں تو عصر کے بعد نماز پڑھنے کی مطلقاً ممانعت آئی ہے، لیکن اس روایت میں اس کی مشروط اجازت بھی ہے؟

عمار ناصر: جی، ممانعت تو زیادہ تر روایات میں مطلق بیان ہوئی ہے، لیکن فقہاے صحابہ اس ممانعت کو سدِّ ذریعہ اور احتیاط پر مبنی سمجھتے ہیں۔ یعنی اصل ممانعت اس وقت نوافل پڑھنے کی ہے جب سورج زرد پڑ چکا ہو اور غروب کا وقت قریب آ گیا ہو، کیونکہ اس وقت نماز پڑھنے سے ان اوقات کی مشابہت پیدا ہوتی ہے جن میں غیر مسلم اقوام سورج کی عبادت کرتی تھیں۔ اس روایت سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ عصر کے بعد نماز پڑھنے کی ممانعت کا اصل تعلق مکروہ وقت کے شروع ہونے سے ہے۔ جب تک سورج سفید اور بلند ہو، یعنی زرد نہ پڑا ہو اور غروب کے قریب نہ پہنچا ہو، اس وقت تک نماز پڑھی جا سکتی ہے۔ البتہ آپ نے عمومی طور پر احتیاط کے پہلو سے عصر کے بعد نفل پڑھنے سے مطلقاً منع فرمایا تاکہ آدمی اس ممنوع وقت میں داخل نہ ہو جائے۔

[باقی]

[11] مسند احمد، رقم 610۔

محمد ذکوان ندوی

مادہ پرستی کا ظاہرہ

پیغمبرانہ پیشین گوئی کے مطابق، دورِ زوال کے مسلمان بھی قدیم بنی اسرائیل کے نقش قدم پر چلتے ہوئے آج جدید مادّہ پرستانہ جاہلیت کی پرستش کر رہے ہیں۔ یہ گویا اُسی قسم کی ایک بت پرستی ہے جس میں قدیم بنی اسرائیل اپنے دورِ زوال میں مبتلا ہوئے تھے۔ چنانچہ اپنی تمام تر ظاہر دارانہ مذہبیت کے باوجود موجودہ مسلمانوں کی اکثریت کا اصل معبود صرف دنیا اور حبِ دنیا بن کر رہ گیا ہے۔ علم و ایمان یا اخلاقیات اب اُن کے درمیان اصل ہدف کی حیثیت سے باقی نہیں رہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اِس صورتِ حال سے آگاہی اور اِس سے بچنے کی تلقین کرتے ہوئے واضح طور پر رہنمائی دی تھی۔ چنانچہ آپ نے ارشاد فرمایا تھا:

*وَاللهِ مَا أخَافُ عَلَيْكُمْ أنْ تُشْرِكُوا بَعْدِي، وَلَكِنْ أخَافُ عَلَيْكُمْ أنْ تَتَنَافَسُوا فِيهَا. (مسلم، رقم 5976)

”بخدا، میں تمھارے متعلق اِس بات سے نہیں ڈرتا کہ میرے بعد تم مشرک قوموں جیسا شرک کرنے لگو گے۔ البتہ، مجھے اِس بات کا ڈر ہے کہ تم دنیا کی دوڑ میں ایک دوسرے کے ساتھ مقابلہ کرو گے کہ تم میں سے کون زیادہ دولت مند ثابت ہوتا ہے۔“

*إنَّ أخْوَفَ مَا أخَوَّفُ عَلَى أمَّتِي الْهَوىٰ، وَطُوْلُ الْأمَلِ. فَأمَّا الْهَوىٰ، فَيَصُدُّ عَنِ الْحَقِّ؛ وَأمَّا طُوْلُ الْأمَلِ فَيُنْسِي الْآخِرَةَ. (البیہقی، رقم 10132)

”مجھے اپنی امت کے متعلق خواہش نفس اور طولِ آرزو (بڑے بڑے مادّی خوابوں) کا سب سے زیادہ اندیشہ ہے، کیونکہ اتباعِ نفس آدمی کو حق سے روک دیتا ہے، اور طولِ آرزو دنیا پرستی میں ڈال کر آدمی کو آخرت فراموشی میں مبتلا کر دیتی ہے۔“

* فَوَاللّٰهِ لَا الْفَقْرَ أَخْشَىٰ عَلَيْكُمْ، وَلَكِنْ أَخْشَى عَلَيْكُمْ أَنْ تُبْسَطَ عَلَيْكُمُ الدُّنْيَا كَمَا بُسِطَتْ عَلَى مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، فَتَنَافَسُوهَا كَمَا تَنَافَسُوهَا، وَتُهْلِكَكُمْ كَمَا أَهْلَكَتْهُمْ.

(بخاری، رقم 3158)

”اللہ کی قسم، میں تمھارے متعلق فقر اور محتاجی سے نہیں ڈرتا۔ تاہم، مجھے اگر خوف ہے تو صرف اِس بات کا کہ دنیا کے دروازے تم پر بھی پہلے لوگوں ہی کی طرح کھول دیے جائیں گے۔ خبردار، اُس وقت ایسا نہ ہو کہ تم بھی اُنھی کی طرح دنیاپرستی کی اِس دوڑ میں مشغول ہو جاؤ، پھر یہ تمھیں بھی اُسی طرح تباہ کر دے، جیسا کہ اِس سے پہلے کے لوگوں کو تباہ کیا تھا۔“

موجودہ زمانے کے مسلمان اگر ہلاکت کی اِس صورتِ حال سے بچ کر رحمت اور ہدایت چاہتے ہیں تو وہ اِن نبوی ارشادات پر عمل کریں، اللہ کی رسی (کتاب اللہ) کو پوری طرح لازم پکڑیں، ایمان و اخلاق کا نمونہ بنیں، ورنہ دنیا کی کوئی طاقت اُنھیں ذلت اور تباہی سے بچانے والی نہیں۔ مزید یہ کہ ’اہل کتاب‘ ہونے کی بناپر اللہ اور رسول سے بغاوت نہ صرف بربادی و ہلاکت کا سبب بنے گی، بلکہ یہ اُن کے لیے ایک سنگین ’نشانِ عبرت‘ کے ہم معنی ثابت ہو گا۔

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

رانا معظم صفدر

ہجوم کی نفسیات

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

انسان میں غور و فکر، اخلاقی شعور اور اپنے اعمال کی ذمہ داری کا احساس موجود ہوتا ہے، لیکن یہ صلاحیتیں ہر موقع پر یکساں طور پر کار فرما نہیں رہتیں۔ غصہ، خوف، تعصب، مفاد اور جذبات بعض اوقات فرد کے فیصلے پر غالب آ جاتے ہیں۔ یہی عوامل جب اجتماعی ماحول میں داخل ہوتے ہیں تو ان کی نوعیت انتہائی خطرناک ہو سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہجوم کا حصہ بننے والا فرد بعض اوقات ایسا عمل بھی کر گزرتا ہے جس کا امکان اس کی انفرادی حالت میں کم ہوتا ہے۔ جو شخص تنہائی میں کسی الزام کو تحقیق کے بغیر تسلیم کرنے سے گریز کرتا ہے، وہی اجتماعی اشتعال میں افواہ کو حقیقت سمجھ لیتا ہے؛ جو فرد اکیلے میں قانون کی ضرورت تسلیم کرتا ہے، وہ ہجوم کے ساتھ مل کر

قانون اپنے ہاتھ میں لینے کو جائز سمجھ لیتا ہے۔ ہجوم کی نفسیات کا بنیادی سوال یہی ہے کہ اجتماعی ماحول فرد کی سوچ، ذمہ داری اور فیصلے کے عمل کو کس طرح متاثر کرتا ہے۔

ہجوم محض لوگوں کا ایک جگہ جمع ہو جانا نہیں۔ بازار، مسجد، جلسہ، کھیل کے میدان یا کسی حادثے کے مقام پر جمع ہونے والے لوگ لازماً ہجوم نہیں ہوتے۔ مسئلہ اس وقت پیدا ہوتا ہے جب افراد کے درمیان کوئی مشترک شناخت، مقصد، خوف یا غصہ اس قدر غالب آجائے کہ فرد کی اپنی سوچ اجتماعی رویے کے تابع ہونے لگے۔

پاکستانی معاشرے میں اس کی متعدد مثالیں موجود ہیں۔ 2010ء میں سیالکوٹ میں دو بھائیوں —مغیث اور منیب— کو چوری کے الزام میں ہجوم نے قتل کیا۔ 2017ء میں مشال خان کو توہین مذہب کے الزام کے بعد مشتعل ہجوم نے قتل کر دیا۔ 2021ء میں سیالکوٹ میں سری لنکن شہری پریانتھا کمارا کو مذہبی پوسٹر کی مبینہ توہین کے الزام پر ہجوم نے قتل کیا، جب کہ 2023ء میں جڑانوالہ میں توہین مذہب کے الزام کے بعد مسیحی آبادی کے گھروں اور عبادت گاہوں پر بڑے پیمانے پر حملے ہوئے۔

ان واقعات کے محرکات ایک دوسرے سے مختلف ضرور ہیں، لیکن ان میں ایک مشترک طریقۂ کار نمایاں ہے: کسی واقعے یا الزام کی خبر، اس کی اجتماعی تعبیر، جذباتی اشتعال، لوگوں کا جمع ہونا اور بالآخر قانون کے معمول کے طریقۂ کار سے تجاوز۔ اس لیے ہجوم کے رویے کو کسی ایک مذہبی، سیاسی یا سماجی گروہ تک محدود کرنا درست نہیں۔ مذہبی الزام کے علاوہ سیاسی کشمکش، چوری، ذاتی دشمنی، معاشرتی تعصب اور افواہ بھی ہجوم کو مشتعل کر سکتے ہیں۔ تاہم یہ بھی واضح رہنا چاہیے کہ ان میں سے بعض محرکات فرد کی سطح پر بھی جرم یا تشدد کا سبب بن سکتے ہیں؛ ہجوم انفرادی محرکات کو ختم نہیں کرتا، بلکہ بعض حالات میں انھیں اجتماعی تائید اور قوت فراہم کر دیتا ہے۔

ہجوم میں فرد کی سوچ بدل جاتی ہے۔ وہ ”میں“ کے بجائے ”ہم“ کے احساس میں شامل ہو جاتا ہے۔ اس کے نتیجے میں انفرادی ذمہ داری کا احساس کم زور پڑ جاتا ہے اور اجتماعی عمل اسے درست لگنے لگتا ہے۔

اسی طرح اگر ہجوم کے اندر یہ تصور پیدا ہو جائے کہ ”ہم مظلوم ہیں اور سامنے والا ظالم“ یا ”ہم اپنے مذہب، قوم یا جماعت کا دفاع کر رہے ہیں“ تو اسے اپنا جارحانہ عمل بھی دفاعی اور اخلاقی محسوس

ہوتا ہے۔ یوں جذبات، اجتماعی شناخت اور گروہی دباؤ تحقیق اور انفرادی ضمیر پر غالب آسکتے ہیں۔

ہجوم کے لیے کسی الزام کا درست ہونا ضروری نہیں، اشتعال انگیز صورتِ حال بعض اوقات اس کے لیے کافی ہوتی ہے۔ سوشل میڈیا نے اس عمل کو مزید تیز کر دیا ہے۔ ایک غیر مصدقہ خبر چند لمحوں میں ہزاروں لوگوں تک پہنچ جاتی ہے اور بار بار دہرائے جانے سے حقیقت کا تاثر پیدا کر دیتی ہے۔ چنانچہ غلط اطلاع محض ایک غلط خبر نہیں رہتی، بلکہ اجتماعی رویے کو متاثر کرنے والی قوت بن جاتی ہے۔

ہجوم کی نفسیات کا سب سے خطرناک مرحلہ اس وقت آتا ہے جب الزام اور جرم کے درمیان فرق ختم ہو جائے۔ ایک مہذب قانونی نظام میں الزام، تحقیق، ثبوت، دفاع اور فیصلہ الگ الگ مراحل ہیں۔ ہجوم ان سب کو چند لمحوں میں سمیٹ کر خود فیصلہ صادر کر دیتا ہے۔ کسی شخص پر الزام لگا، اسے مجرم سمجھا گیا اور پھر سزا بھی دے دی گئی۔ اس عمل میں عدالت، تحقیق اور ملزم کے دفاع کا حق، سب ختم ہو جاتے ہیں۔

ہجوم کے قانون کو ہاتھ میں لینے اور موقع پر خود سے انصاف کرنے کے رویے کو محض غصے کا اظہار سمجھنا کسی طور درست نہیں۔ یہ قانون کے باقاعدہ اختیار کے مقابلے میں غیر رسمی طاقت کو جائز قرار دینے کا عمل ہے۔ اس رویے کے پس منظر میں لوگوں کے اداروں پر عدم اعتماد کو کسی طرح جواز نہیں بنایا جاسکتا کہ لوگوں کو یہ یقین نہیں ہوتا کہ قانون بروقت اور منصفانہ انصاف فراہم کرے گا۔ قانون کی کم زوری قانون توڑنے کا جواز نہیں، بلکہ یہ اس امر کی دلیل ہے کہ قانون کی حکمرانی کو مزید مضبوط کیا جائے۔

معاشرے کی قوت اس بات پر صرف ہونی چاہیے کہ وہ قانون کے نفاذ، اداروں کی جواب دہی اور انصاف کی بروقت فراہمی کے لیے آواز اٹھائے، نہ کہ خود کو قانون سے بالاتر سمجھ کر کسی فرد کے جرم پر سزا کا فیصلہ کرنے لگے۔ شہری کا کردار قانون کی جگہ فیصلہ کرنا نہیں، بلکہ قانون کے موثر نفاذ کا مطالبہ کرنا ہے۔ ادارے کی ناقص کارکردگی پر اس کی بہتری اور اصلاح کا مطالبہ کیا جانا چاہیے، لیکن اس خلا کو ہجوم کے خود ساختہ فیصلوں سے پُر نہیں کیا جاسکتا۔ قانون کی کم زوری کا درست جواب قانون سے انحراف نہیں، بلکہ قانون کی بالادستی کے لیے اجتماعی جدوجہد ہے۔

ریاست کی ذمہ داری یہ ہے کہ مجرم پر الزام ثابت ہونے کی صورت میں کسی دباؤ یا مصلحت

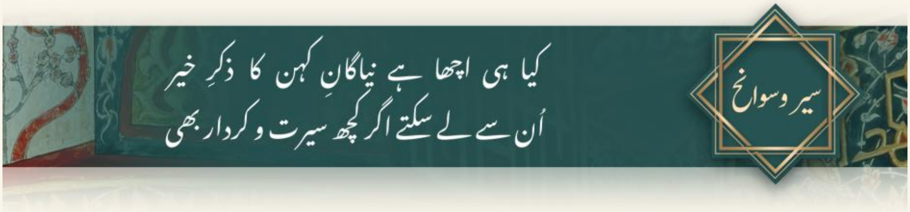
کے بغیر سزا نافذ کرے۔ یہاں یہ سمجھنا بھی ضروری ہے کہ ہجوم کے تشدد کا حل صرف ہجوم کو منتشر کرنا نہیں۔ پولیس کی کارروائی اگرچہ ضروری ہے، لیکن مستقل حل اس وقت ہوگا جب اُس ذہنیت کو بھی تبدیل کیا جائے جو ہجوم کو تشدد کا جواز فراہم کرتی ہے۔ اس کے لیے سب سے پہلے فرد میں یہ صلاحیت پیدا کرنا ضروری ہے کہ وہ اجتماعی جذبات سے الگ ہو کر سوچ سکے اور کسی حساس الزام پر ردعمل سے پہلے تحقیق کو ترجیح دے۔

تعلیمی اداروں میں تنقیدی سوچ کو عملی تربیت کا حصہ بنانا ہوگا تاکہ طلبہ کسی خبر کو قبول کرنے سے پہلے اس کے ماخذ، ثبوت اور سیاق وسباق کو جانچ سکیں۔ مذہبی اور سماجی رہنماؤں پر بھی ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ حساس معاملات میں غیر مصدقہ الزام کو اشتعال میں تبدیل کرنے کے بجائے تحقیق، حکمت، قانون اور انسانی جان کی حرمت پر زور دیں۔ اسی طرح میڈیا اور سوشل میڈیا صارفین کو بھی یہ سمجھنا ہوگا کہ غیر ثابت شدہ الزام کو پھیلانا محض معلومات کی ترسیل نہیں، بلکہ اس کے نتائج سنگین بھی ہو سکتے ہیں۔

ہجوم اچانک سڑک پر پیدا نہیں ہوتا۔ اس کی کچھ شکلیں پہلے ذہن میں پیدا ہوتی ہیں جیسے ”ہم“ اور ”وہ“ کی تقسیم، غیر مصدقہ خبر پر یقین، مخالف کے بارے میں تعصب، فوری فیصلے کی خواہش اور اجتماعی جذبات کو دلیل پر ترجیح دینا۔ اس لیے ہجوم کے تشدد کا مقابلہ اس وقت شروع نہیں ہونا چاہیے جب لوگ سڑک پر نکل آئیں، اصل کام اس سے بہت پہلے، گھر، تعلیمی ادارے، مذہبی مراکز، میڈیا، سوشل میڈیا اور ریاستی اداروں میں شروع ہونا چاہیے۔

ایک مہذب معاشرے کی پہچان یہ نہیں کہ وہاں ہجوم نہیں بنتے، کیونکہ اجتماع انسانی زندگی کا فطری اور ناگزیر حصہ ہے۔ اصل پہچان یہ ہے کہ اجتماعی قوت کے باوجود فرد اپنی اخلاقی ذمہ داری نہ کھوئے، اکثریت کو حق کا معیار نہ سمجھے، الزام کے باوجود تحقیق کا دروازہ بند نہ کرے اور غصے کے باوجود قانون کو ہاتھ میں نہ لے۔

اگر معاشرہ اپنے افراد کو یہ سکھا دے کہ ہر جذباتی نعرہ درست نہیں ہوتا، ہر الزام جرم نہیں ہوتا، ہر مخالف دشمن نہیں ہوتا اور جرم کی سزا دینے کا اختیار عوام کے پاس نہیں ہوتا تو ہجوم کے لیے اپنے عمل کو درست اور جائز سمجھنے کی وہ اجتماعی کیفیت خود بہ خود ختم ہو جائے گی جو اسے قانون سے بالاتر ہونے کا احساس دیتی ہے۔



نعیم احمد بلوچ

حیاتِ امین

(سوانح مولانا امین احسن اصلاحی)

(37)

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

مولانا یقیناً رحمٰن آباد میں ''تدبر قرآن'' کی تکمیل تک قیام کرتے، لیکن ان کی اہلیہ کی طبیعت زیادہ خراب ہو گئی۔ بیگم صاحبہ کو شوگر کا مرض تھا۔

چنانچہ وہ ستمبر 1979ء میں لاہور واپس آ گئے۔ انھوں نے اپنی بیٹی مریم صاحبہ کے ہاں قیام کرنا پسند کیا۔ یہ کینٹ میں میجر محمد انور کا گھر تھا جو ان کے داماد تھے۔

مولانا سے ہماری تفصیلی ملاقاتیں اسی گھر میں 1981ء تا 1983ء میں ہوئی تھیں۔ مولانا نے امام حمید الدین فراہی کا ذکر کرتے ہوئے کسی بات کے جواب میں فرمایا کہ مجھ میں راجپوتوں والی بہت سی باتیں تھیں، مگر ان کی تربیت سے ختم ہوئیں۔ تازہ مثال کے طور پر کہنے لگے کہ اب میں اپنی بیٹی کے گھر رہتا ہوں۔ راجپوتوں کے ہاں یہ بڑی شرم کی بات ہے، لیکن یہ جاہلانہ چیز ہے۔ مجھ پر اس کا کوئی اثر نہیں ہے۔

”تدبر قرآن“ کی تکمیل 12 / اگست 1980ء میں ہوئی۔ اس دن مولانا نے سورۂ ناس کی تفسیر کی آخری سطور تحریر فرمائیں۔ اس سے پہلے کتاب کی آٹھ جلدیں شائع ہو چکی تھیں۔ آخری نویں جلد کا دیباچہ مولانا نے 9 / نومبر 1980ء کو مکمل کیا۔

آخری جلد کا دیباچہ پوری کتاب کے لیے تھا۔ اس لیے اس میں مولانا نے قدرے تفصیل سے اس کتاب کی تاریخ، اس کا منہج، اس کے پیچھے محرک، اس سے ان کی توقعات، اپنا احساس اور ان احباب اور شاگردوں کا ذکر کیا ہے، جو اس کٹھن اور عظیم سفر میں ان کے مدد و معاون رہے۔ عام طور پر قارئین دیباچے کو پڑھنے کی تکلیف گوارا نہیں کرتے، اس لیے ہم اس انتہائی اہم دیباچے کے کچھ اقتباسات نقل کرتے ہیں۔ اس کی تاریخ کے حوالے سے لکھتے ہیں:

”اس کتاب کی تحریر کا کام تو، جیسا کہ عرض کیا، 1958ء میں شروع ہوا، لیکن اس کے لیے فکری تیاریوں میں 1925ء ہی سے میں لگ گیا تھا۔ یہی سال ہے جس میں مجھے مولانا فراہی رحمۃ اللہ علیہ سے شرف تلمذ حاصل ہوا جس کا سلسلہ پورے پانچ سال قائم رہا۔ اس کے بعد سے قرآن مجید میرے غور و فکر کا مستقل موضوع بن گیا۔ اس پہلو سے دیکھیے تو معلوم ہو گا کہ یہ کتاب میری پچپن سال کی کاوشوں کا نچوڑ ہے۔ لیکن اس میں صرف میرا ہی فکر نہیں ہے، بلکہ استاذ کا فکر بھی ہے۔ اس کتاب کے مقدمے میں ذکر کر چکا ہوں کہ میرا فکر میرے استاذ کے فکر سے کوئی الگ چیز نہیں ہے، بلکہ استاذ مرحوم ہی کے فکر کی توضیح و تکمیل ہے۔ ان کے فکر کے جس حصہ کا تعلق براہ راست قرآن مجید سے ہے، میں نے اس کتاب میں اس کو واضح طور پر بیان بھی کیا ہے اور اگر کوئی پہلو مجھے اس کا تشنہ محسوس ہوا ہے تو اس کا خلا پر کرنے کی بھی کوشش کی ہے مولانا رحمۃ اللہ علیہ کے اس فکر کی تاریخ، جہاں تک مجھے علم ہے، یہ ہے کہ انھوں نے علی گڑھ کے زمانۂ قیام میں قرآن مجید پر غور کا کام شروع کیا اور زندگی کے آخری لمحات تک یہ پوری باقاعدگی سے جاری رہا۔ یہ مدت سرسری اندازے کے مطابق کم و بیش تیس پینتیس سالوں پر ممتد ہے۔ جس کے معنی دوسرے لفظوں میں یہ ہوئے کہ ”تدبر قرآن“ کے کم و بیش چھ ہزار صفحات میں تقریباً ایک صدی کا وہ فکری مواد آپ کے سامنے آیا ہے جس کو آپ فکر فراہی سے موسوم کر سکتے ہیں۔“ (تدبر قرآن 9 / 7-8)

اس کتاب کے منہج کے بارے میں مولانا لکھتے ہیں:

”مقدمۂ کتاب میں تفصیل سے واضح کر چکا ہوں کہ اس میں قرآن مجید پر غور اور اس کی مشکلات حل کرنے کے لیے براہ راست غور کا طریقہ اختیار کیا گیا ہے۔ یعنی تفسیر کا اصل ماخذ قرآن کی زبان، اس کی آیات کے نظام اور اس کے اپنے اندرونی نظائر و شواہد کو قرار دیا گیا ہے۔ مروجہ طریقہ کے مطابق صرف تفسیر کی کتابوں سے نقل اقوال پر اکتفا نہیں کر لیا گیا ہے۔ الفاظ و اسالیب کی تحقیق اور نحوی مشکلات میں بھی براہ راست اصل عربی زبان سے رہنمائی حاصل کی گئی ہے۔ مجرد اہل تاویل کے اقوال پر اعتماد نہیں کیا گیا ہے۔ اسی طرح آیات کی تاویل و توجیہ میں بھی قرآن کی زبان، کلام کے نظام اور قرآن کے نظائر و شواہد کو پوری اہمیت دی گئی ہے؛ کسی قول کو مجرد اس دلیل پر نہیں اختیار کر لیا گیا کہ وہ اگلے اصحاب تاویل سے منسوب ہے چنانچہ اس میں اقوال کی کثرت کے بجائے دلائل کی روشنی میں ہر آیت کی ایک معین تاویل سامنے رکھی گئی ہے۔“ (تدبر قرآن 9/ 8)

ہمیں یاد ہے کہ مولانا نے یہی بات جب ہم سے کی تو میں نے اسی وقت لکھ کر ایک سوال ان کے سامنے پیش کیا۔ اس سوال کا مفہوم کچھ یوں تھا کہ کیا آپ نے اپنے استاد امام حمید الدین فراہی کی آرا کو بھی اسی طریقے سے پرکھ کر اور دلائل کی روشنی میں قبول کیا ہے؟

مولانا نے جو فرمایا تھا، اس کا مفہوم کچھ یوں تھا:

”اللہ شاہد ہے کہ میں نے اپنے استاد کی بھی کسی چیز کو دلیل کے بغیر قبول نہیں کیا اور آخر میں ایسا کیوں نہ کرتا؟ یہ انھی کی تو نصیحت تھی اور جو کوئی ایسا کرتا ہے، اس کا مولانا فراہی سے کوئی لینا دینا نہیں ہے۔“

”تدبر قرآن“ کے منہج کے حوالے سے وہ مزید لکھتے ہیں:

”تفسیر کی کتابوں، قدیم آسمانی صحیفوں، تاریخ کی کتابوں اور شان نزول کی روایتوں سے بھی اس میں پورا پورا فائدہ اٹھایا گیا ہے۔ لیکن ان کو قرآن کے تحت رکھ کر استفادہ کیا گیا ہے۔ یہ نہیں ہے کہ ان کو قرآن پر حاکم بنا دیا گیا ہو اور قرآن کے الفاظ ان کو قبول کریں یا نہ، لیکن ان کو قرآن میں گھسانے کی کوشش کی گئی ہو۔“ (تدبر قرآن 9/ 8)

وہ مزید لکھتے ہیں:

”کسی اعلیٰ کلام کا حسن و جمال اس کے نظام اور اس کی ترتیب کے اندر ہی مضمر ہوتا ہے اور اس کی قوت استدلال کا انحصار بھی بیشتر اسی چیز پر ہوتا ہے، اس وجہ سے اس کتاب میں قرآن کا

یہ پہلو سب سے زیادہ اجاگر کرنے کی کوشش کی گئی ہے تاکہ جو لوگ قرآن کے اندر کسی نظم و ترتیب کے قائل نہیں ہیں ان کا یہ سوء ظن دور ہو۔ اس میں ہر سورہ کے مطالب کا تجزیہ کر کے سورہ کا عمود و موضوع معین کر دیا گیا ہے، جس سے ہر سورہ منتشر باتوں کے مجموعہ کے بجائے ایک معین موضوع پر ایک جامع اور دل نشین خطبہ کی شکل میں سامنے آتی ہے۔ مطالب کا تجزیہ اس طرح کیا گیا ہے کہ ان کا باہمی منطقی ربط بھی خود بخود واضح ہو جائے اور عمود کے ساتھ ان کا تعلق بھی بے نقاب ہو جائے۔

علاوہ ازیں، قرآن مجید میں سورتوں کی زمرہ بندی جس حکمت پر مبنی ہے، اس کا اصلی حسن و جمال بالکل مخفی تھا۔ میں نے پہلی مرتبہ اس کا رمز اور فلسفہ اس تفسیر میں واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ میں نے دکھایا ہے کہ یہ سورتیں سات گروپوں (زُمرات) میں تقسیم ہیں۔ ان میں مکی اور مدنی کی تقسیم اس طرح ہے کہ مکی سورتیں مقدم ہیں اور مدنی موخر۔ نیز ہر سورہ اپنا ایک مثنیٰ بھی رکھتی ہے۔ اگر کہیں اس اصول کی خلاف ورزی ہوئی ہے تو کسی خاص حکمت کے تحت ہوئی ہے، جس کی وضاحت میں نے کر دی ہے۔ جس طرح ہر سورہ کا ایک معین عمود ہے، اسی طرح ہر گروپ کا بھی ایک جامع عمود ہے جو پورے گروپ پر حاوی ہے۔ میرے نزدیک یہ ترتیب منصوص ہے، جس کے دلائل خود قرآن میں موجود ہیں اور میں نے ان کی وضاحت کر دی ہے۔" (تدبر قرآن 9/ 8-9)

مولانا اپنی اس تصنیف کا محرک بھی بیان کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

"اس امر واقعی کا اظہار بھی غالباً نامناسب نہیں ہو گا کہ یہ کتاب میں نے شوق تصنیف کے جذبے کے تحت نہیں، بلکہ مجرد ادائے فرض کے احساس سے مجبور ہو کر لکھی ہے۔ میں نے پچھلی جلدوں میں سے کسی جلد کے دیباچہ میں ذکر کیا ہے کہ اس کا آغاز جب میں نے کیا تو اس وقت میرا احساس یہ تھا کہ گویا ڈوبنے اور تیرنے سے بے نیاز ہو کر ایک سمندر میں چھلانگ لگا دی ہے۔ اس کے لیے قلم اٹھانے سے پہلے میں نے اس کی مشکلوں اور نزاکتوں کا اچھی طرح اندازہ کر لیا تھا۔ مجھے معلوم تھا کہ کیا لکھنا ہے، کس طرح لکھنا ہے، اور جن کے لیے لکھنا ہے ان کی طرف سے اس کی پذیرائی کی کس حد تک مجھے توقع کرنی ہے۔ اس وجہ سے اگرچہ میں اس کام پر اپنے کو مجبور پا رہا تھا، لیکن ساتھ ہی دل کے مخفی گوشوں میں یہ خواہش بھی دبی ہوئی تھی کہ اس کے خیر و شر کی ذمہ داریوں سے میں بچا لیا جاؤں۔ چنانچہ یہ واقعہ ہے کہ میں جب 1972-

1971ء میں بیمار پڑا اور معالجوں نے میری اس بیماری کا سبب کثرت کار کو قرار دے کر مجھے دماغی محنت سے بالکل روک دیا تو مجھے اس بات کا مطلق افسوس نہیں ہوا کہ میرا کام ناتمام رہ گیا، بلکہ دل پوری طرح مطمئن رہا کہ جتنا میرے رب نے چاہا، اتنا ہو گیا، اب آگے کا کام اگر اسے منظور نہیں ہے تو اسی میں حکمت ہے اور مجھے اس کے فیصلہ پر راضی ہونا چاہیے۔ میں دوستوں سے یہ بھی کہتا رہا ہوں کہ اگر سورۂ توبہ تک بھی لکھنے کی فرصت مجھے مل گئی تو میں سمجھوں گا کہ میرا مقصد پورا ہو گیا، اس لیے کہ استاذ مرحوم کے اصولوں کی صداقت اور قدر و قیمت واضح کرنے کے لیے اتنی تفسیر بھی کافی ہے۔‘‘(تدبر قرآن 9/ 9)

رحمٰن آباد میں قیام کے حوالے سے وہ بہ طور خاص لکھتے ہیں:

’’بعد میں جب صحت کچھ ٹھیک ہوئی تو مجھے حالات سے مجبور ہو کر لاہور کی سکونت ترک کر کے ضلع شیخوپورہ کے ایک دیہات —رحمٰن آباد— میں سکونت اختیار کرنی پڑی۔ دیہات میں قرینہ کا کوئی مکان تھا، نہ ابتدا کے چار سالوں میں بجلی وغیرہ کی سہولتیں میسر تھیں، اس وجہ سے شروع شروع میں نہایت صبر آزما حالات سے سابقہ پیش آیا۔ ایسے حالات میں لکھنے پڑھنے کے کسی سرسری کام پر بھی طبیعت کو آمادہ کرنا نہایت مشکل تھا چہ جائیکہ ’’تدبر قرآن‘‘ کا کام، لیکن میں نے مضبوط ارادہ کر رکھا تھا کہ قلم اٹھاؤں گا تو ’’تدبر قرآن‘‘ ہی کے لیے اٹھاؤں گا۔ اس کے سوا کسی اور کام پر اپنی قوت کو صرف کرنا اس رب کی ناشکری ہو گی جس نے مجھے از سر نو قلم ہاتھ میں لینے کی صلاحیت بخشی ہے۔ چنانچہ یہ واقعہ ہے کہ اس کتاب کی کتنی سورتوں کی تفسیر میں نے کسی سرسے یا شیشم کے نیچے بیٹھ کر اس حال میں لکھی ہے کہ اوپر سے چڑیوں اور بھڑوں کی یورش ہے، نیچے سے مکھیوں نے اپنے نرغے میں لے رکھا ہے، مسودہ پسینہ سے بھیگ رہا ہے، لیکن میں کسی آیت کی مشکلات حل کرنے میں اس طرح مستغرق ہوں کہ مجھے اپنے دہنے بائیں کا کچھ ہوش نہیں۔

کوئی مضائقہ نہیں ہو گا اگر یہ راز بھی برملا ظاہر کر دوں کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے لکھنے پڑھنے کی کچھ صلاحیت تو ضرور بخشی ہے، لیکن اپنی لکھی ہوئی چیزوں کی طباعت و اشاعت کا کوئی سلیقہ میرے اندر نہیں ہے اور مجھے اپنی اس بے سلیقگی پر کچھ افسوس بھی نہیں ہے۔ میں مطمئن ہوں کہ میرا کام لکھنا تھا، میں نے لکھ دیا۔ اس کو چھاپنا اور بیچنا میرا کام نہیں۔ رہا میری معاش کا مسئلہ تو اس کے لیے نہ میں نے کچھ کیا ہے، نہ اب کر سکتا ہوں۔ میں دوستوں سے مذاق کے انداز میں

کہتا رہا ہوں اور آج سنجیدہ انداز میں لکھ رہا ہوں کہ دین اور دنیا، دونوں کے معروف کے خلاف میرے نان ونفقہ کی ذمہ داری میری بیوی پر ہے۔ ان کے پاس ان کے والد مرحوم کے ترکے سے ملی ہوئی کچھ زمین تھی۔ میں اس کی کچھ دیکھ بھال کر دیتا رہا ہوں۔ اسی کی آمدنی سے اب تک ہمارا گزارا ہوتا رہا ہے اور چونکہ معیار زندگی کے فتنوں سے ہماری زندگی محفوظ رہی ہے، اس وجہ سے اچھا گزارا ہوا ہے۔ مجھے پورا یقین ہے کہ جس رب کریم نے بچپن میں پالا، جوانی میں کھلایا پہنایا، وہ بڑھاپے میں بھی بھوکا ننگا نہیں رکھے گا۔ بس یہ یقین میرا اصل سرمایہ ہے۔"

(تدبر قرآن 9/10-11)

مولانا کو اپنے اس کام کے بارے میں کیا امید تھی، وہ مستقبل کے حوالے سے کیا توقع رکھتے تھے، لکھتے ہیں:

"اس کتاب کے مستقبل سے متعلق اگرچہ، جیسا کہ شروع میں عرض کر چکا ہوں، میں کچھ پر امید نہیں تھا۔ میں جانتا تھا کہ اس دنیا نے امام فراہی علیہ الرحمہ جیسے محقق کی کیا قدر کی ہے کہ وہ میری چیزوں کی قدر کرے گی، لیکن مجھے بہر حال اپنا فرض ادا کرنا تھا چنانچہ میں نے ستایش اور صلہ کی تمنا سے بے پروا ہو کر کام شروع کر دیا اور اب تیئیس سال کے بعد میرا اندازہ اس سے بالکل مختلف ہے جو پہلے تھا۔ اب میں نہایت واضح اور قابل اعتماد معلومات کی بنا پر یہ راے رکھتا ہوں کہ یہ فکر اس تیزی سے اہل علم میں مقبول ہو رہا ہے کہ مجھے نہایت قوی امید ہے کہ یہ تمام ذہین لوگوں کے دلوں کو بہت جلد موہ لے گا۔ مجھے ہر مکتب فکر کے علما سے بھی ملنے کے مواقع ملے ہیں اور جدید تعلیم یافتہ حضرات سے بھی، میں نے سب کو اس کا معترف و مداح پایا ہے۔ انھوں نے مجھے یقین دلایا ہے کہ یہی راستہ قرآن کو سمجھنے سمجھانے کا سب سے کامیاب راستہ ہے اور دعا کر رہے ہیں کہ یہ مکمل صورت میں ان کے سامنے آجائے تاکہ وہ درس و تعلیم میں اس سے فائدہ اٹھا سکیں۔ پاکستان اور بھارت میں کتنے دارالعلوم اور کتنی مسجدیں ہیں جن میں اس کی روشنی میں درس ہو رہے ہیں۔ یورپ، امریکہ، عرب، افریقہ اور برما میں بھی جن ذہین لوگوں تک اس کا کوئی حصہ پہنچ چکا ہے، وہ اس کو مکمل صورت میں حاصل کرنے کے لیے بے چین ہیں۔...

میرے پاس اس طرح کی رایوں کا بہت بڑا ذخیرہ موجود ہے، لیکن میں چاہتا ہوں کہ لوگ کتاب کو خود اس کی صلاحیتوں کی روشنی میں جانچیں اور پرکھیں، صرف دوسروں سے متاثر ہو کر

کوئی راے نہ قائم کریں۔ اس وجہ سے میں نے ان کے خطوط کی اشاعت کا کوئی اہتمام نہیں کیا۔“(تدبر قرآن 9/11-12)

ہم نے ان خطوط کو جمع کرنے کی کوشش کی ہے، جس میں کوئی خاص کامیابی نہیں ہوئی، کیونکہ یہ خطوط محفوظ ہی نہیں رکھے گئے۔ بہر کیف ان خطوط کا کچھ حصہ جن تک ہماری رسائی ہوئی، ہم اس کتاب کے آخر میں ضرور شائع کریں گے۔

مولانا اپنی اس کتاب کو فکری انقلاب کی راہ ہم وار کرنے کا ایک ذریعہ بھی سمجھتے تھے۔ لیکن اس کے باوجود وہ لکھتے ہیں:

”اگرچہ میں نے اپنی پوری جوانی اور سارا بڑھاپا اسی کتاب کی تیاریوں اور اسی کی تحریر و تسوید پر صرف کیا ہے، لیکن میں اس دعوے کے ساتھ اس کو پیش نہیں کر رہا ہوں کہ اس کے ذریعہ میں نے قرآن کو سمجھا دیا ہے یا اس کے سارے علوم اس میں جمع کر دیے ہیں۔ قرآن علم و حکمت کا ایک سمندر ہے، اس کے علوم کا احاطہ اس کے نازل کرنے والے کے سوا کوئی دوسرا نہیں کر سکتا۔ البتہ یہ احساس میرا ضرور ہے کہ اس کتاب میں قرآن پر غور کرنے کی راہ میں نے کھول دی ہے۔ اگر آپ ان اصولوں کو جو اس کتاب میں بیان ہوئے ہیں، رہنما بنا کر قرآن پر غور کریں گے تو مجھے پورا اعتماد ہے کہ حکمت کے ان خزانوں تک پہنچ سکیں گے جو اس میں موجود ہیں۔ اس سے زیادہ میرا کوئی دعویٰ نہیں ہے اور یہ کوئی معمولی چیز نہیں ہے۔ اگر آپ اس طرح قرآن کو سمجھنے کی اہلیت پیدا کر لیں گے تو لاریب آپ کے لیے قرآن مجید ایک کسوٹی بن جائے گا جس کے ذریعہ سے آپ اپنے تمام علوم و افکار کے حق و باطل اور ان کے غث و سمین میں امتیاز کر سکیں گے۔ آپ کے لیے یہ کام نہایت آسان ہو جائے گا کہ آپ احادیث، فقہ، کلام و فلسفہ اور تصوف و اسرار، سب کو پرکھ کر بتا سکیں کہ ان میں کتنا حق ہے اور کتنا باطل۔ یہ چیز اس تقلید و جمود کو توڑے گی جس نے اس امت کو فرقوں اور گروہوں میں بانٹ رکھا ہے اور کیا عجب کہ اس طرح اس انقلاب کی راہ ہموار ہو جائے جو اس منتشر بھیڑ کو پھر اس دنیا میں جہانی قوت بنا کر کھڑا کر دے۔ بہر حال میں نے قرآن کو سمجھنے کے لیے صرف راہ ہموار کی ہے، کرنے کا کام ابھی بہت ہے اور وہ آگے آنے والوں کو کرنا ہے۔“(تدبر قرآن 9/12)

مولانا کی ایسی ہی تحریروں اور گفتگو کو سامنے رکھ کر ہم نے ان سے ایک سوال یہ بھی کیا تھا کہ

ایسا ممکن ہے کہ آپ کی اس تفسیر کو جسے آپ اپنے استاد کے فکر کے مطابق قرار دیتے ہیں، کوئی اختلاف کرے؟

مولانا نے جو کچھ بیان کیا، اس کا مفہوم یہ تھا کہ اگر میں اپنے استاد کی آرا سے انھی کے بیان کردہ اصولوں کے مطابق اختلاف کر سکتا ہوں اور اس کی نظیر میری اس کتاب میں آپ کو مل جائے گی تو مجھے اس کے لیے تیار رہنا چاہیے کہ کوئی اور بھی مجھ سے اختلاف کر سکتا ہے۔ مولانا نے میرے اس سوال کے حوالے سے یہ بھی بیان کیا کہ ہم نے یہی بات اپنی تفسیر میں بھی لکھی ہے۔ شاید ان کا اشارہ ان الفاظ کی طرف تھا:

> ”مولانا فراہی علیہ الرحمہ کو میں نے اپنے علوم و افکار کی اشاعت کے باب میں کبھی فکر مند نہیں پایا، یہاں تک کہ انھوں نے کبھی اس بارے میں مجھ سے بھی ایک حرف نہیں کہا، لیکن یہ نصیحت وہ بار بار کرتے تھے کہ آدمی کو ہمیشہ پوری تحقیق اور کامل غور و فکر کے بعد بات کہنی یا لکھنی چاہیے۔ جو بات محکم ہوتی ہے، وہ جڑ پکڑتی ہے۔ کم زور باتیں وقتی طور پر چاہے پھیل جائیں، لیکن بالآخر وہ ہوا میں اڑ جاتی ہیں۔ مولانا کے اس قول کی صداقت الحمد للہ اب مجھ پر اچھی طرح واضح ہو رہی ہے۔“ (تدبر قرآن 9/ 12)

مولانا اپنے اگلے علمی منصوبوں کے حوالے سے کوئی خاص پلاننگ نہیں رکھتے تھے۔ چنانچہ انھوں نے لکھا:

> ”29 رمضان 1400ھ کو اس کتاب کی آخری سطریں حوالۂ قرطاس کرتے ہوئے میں نے صرف یہی نہیں محسوس کیا کہ یہ کتاب میں نے پوری کر دی، بلکہ یہ بھی محسوس کیا کہ اپنی زندگی کا آخری ورق بھی الٹ دیا۔ ایک بھاری بوجھ جو تیئس سال اٹھائے لیے پھرا اس سے سبکدوش ہونے پر ایک گہری مسرت کا احساس تو ایک فطری چیز ہے، لیکن ساتھ ہی یہ احساس بھی ہے کہ اب کیا کام کرنے کی صلاحیت باقی رہ گئی ہے، جس کے لیے جینے میں لذت ہو۔ میں نے آخری سطریں لکھ کر اپنا سر اپنے رب کے آگے ڈال دیا اور صرف یہ دعا کی کہ اے رب، اگر تو نے اپنی کتاب عزیز کی خدمت کی یہ توفیق بخشی تو اس کو قبول بھی فرما اور اس کو اپنے غلام کی نجات کا ذریعہ بنا، بس اس کے سوا میں کسی چیز کا متمنی نہیں۔ یہ سطریں جن کی نظروں سے بھی گزریں ان سے التماس ہے کہ وہ اس دعا پر آمین کہیں۔“ (تدبر قرآن 9/ 13)

لیکن اللہ تعالیٰ نے، جیسے کہ قرآن مجید میں فرمایا ہے:

لَئِنۡ شَكَرۡتُمۡ لَاَزِيۡدَنَّكُمۡ. ”اگر تم شکر کرو گے تو میں تمھیں اور زیادہ دوں گا۔“ (ابراہیم 7:14)

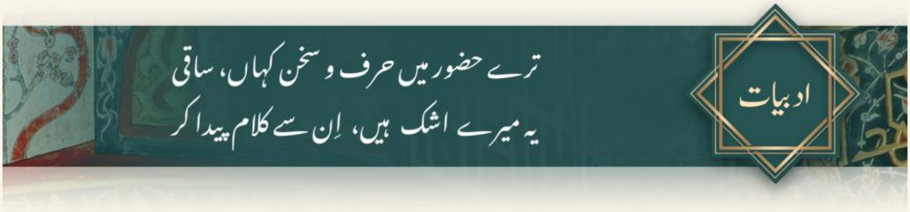
چنانچہ 1980ء کے بعد مولانا کو اللہ تعالیٰ نے مزید کم از کم ایک عشرہ تک دینی علوم کی خدمت کا موقع فراہم کیا اور انھوں نے اس عرصے میں حدیث کو اپنا موضوع بنایا، جس کا تذکرہ ہم آیندہ کے صفات میں کریں گے۔

”تدبر قرآن“ کی تحریر و تسوید میں جن احباب اور شاگردوں کا مولانا کو تعاون حاصل رہا، انھوں نے اس کے بارے میں لکھا:

”اس طویل سفر کا بیشتر حصہ میں نے تنہا ہی طے کیا، لیکن کبھی کبھی بعض ہم سفر بھی ملتے رہے ہیں، جن کی رفاقت جس حد تک بھی مجھے حاصل ہوئی اس کی مسرت آمیز یاد میرے دل میں باقی ہے اور ان شاء اللہ باقی رہے گی۔ ان میں سے جن دوستوں کا ذکر سابق دیباچوں میں ہو چکا ہے، ان کے ناموں کو دہرانے کی ضرورت نہیں ہے، لیکن بعض دوسرے دوستوں کا شکریہ واجب ہے جن کا ذکر ابھی اس کتاب میں نہیں آیا ہے، حالاں کہ خاص اس کتاب کے سلسلہ میں انھوں نے میرا بڑا ہاتھ بٹایا ہے اور میں ان کے اس بے غرضانہ تعاون کا نہایت ممنون ہوں۔ عزیزم غلام صمدانی صاحب سلمہٗ نے، جو ان دنوں امریکہ میں زیر تعلیم ہیں، ایک زمانے میں خود میری خدمت بھی میرے بیٹوں سے زیادہ کی ہے۔ اور اس کتاب کے مسودات بھی بڑی محنت اور بڑے سلیقے سے نقل کرتے رہے ہیں۔ برادرم عبد اللہ غلام احمد صاحب، واپڈا میں ملازم ہیں، انھوں نے مسودات کی نقل و تبییض میں بھی بڑا حصہ لیا ہے اور بہت سی مشکلات حل کرنے میں بھی ان کی ذہانت سے میں نے فائدہ اٹھایا ہے۔ کسی خاص مشکل کے حل کے سلسلہ میں حوالوں وغیرہ کی تلاش کا کام تو برادرم خالد مسعود صاحب پہلے سے کرتے رہے ہیں، لیکن ادھر بعض ضروری حوالوں کی تلاش میں عزیزم جاوید احمد صاحب (غامدی) نے بھی مدد کی ہے، جس کے لیے میں ان کا ممنون ہوں۔ عزیزم ماجد خاور صاحب سلمہٗ کا نام تو اس کتاب کی تاریخ کا اب ایک حصہ بن گیا ہے۔ کتاب کی طباعت و اشاعت کے سابق انتظام سے جب میں غیر مطمئن ہوا تو انھوں نے آگے بڑھ کر مجھے تسلی دی کہ اب آگے کی جلدوں کا انتظام وہ خود کریں گے اور ایک پروگرام کے مطابق کریں گے۔ مجھے ان کے حوصلہ سے بڑی مسرت ہوئی۔

اگرچہ ان کے تجربہ پر مجھے ابتدا میں اطمینان نہیں تھا، لیکن اللہ تعالیٰ نے ان کے ارادہ میں برکت دی۔ وہ ٹھیک مقررہ پروگرام کے مطابق اپنا وعدہ پورا کرنے میں کامیاب ہوئے اور نہایت شان دار طریقہ پر کامیاب ہوئے۔“(تدبر قرآن 9/ 13)

[باقی]



عربی ادب قبل از اسلام 11

ڈاکٹر خورشید رضوی

حیرہ، غسّان اور کندہ

(3)

عمرو بن عدی کے بعد آل لخم کا دوسرا قابل ذکر بادشاہ پرانی روایات کے مطابق النعمان الاعور سمجھا جاتا رہا ہے۔ لیکن 1901ء میں فرانسیسی ماہر آثار قدیمہ دِوْسو (Dussaud) اور میکلر (Macler) کی مساعی کے نتیجے میں ”امرؤالقیس بن عمرو“ کا نام ابھر کر سامنے آیا ہے جسے محققین نے لخمی فرمانروا اور خود عمرو بن عدی کا بیٹا تصور کیا ہے۔[1] دوسو نے شام کے علاقہ حوران میں النّمارہ کے مقام پر وہ مشہور سنگی کتبہ دریافت کیا جو ”کتابۃ النّمارۃ“ یا ”نقش النّمارۃ“ کے نام سے معروف ہے اور شمالی عرب کی تاریخ کا ایک قدیم ترین مستند ماخذ ہونے کے علاوہ عربی زبان اور رسم الخط کے ارتقاء کی ایک نہایت اہم کڑی بھی ہے۔ نبطی خط میں پانچ سطروں پر مشتمل اس کتبے کی عبارت کو کچھ یوں پڑھا گیا ہے:

1۔ ”تی نفس مر القیس بر عمرو ملك العرب كله ذو اسر التج

2۔ وملك الاسدين ونزرو وملوكهم وهرب مذحجو عكدی وجا

---

[1] دیکھیے Ch. Pellat کا مقالہ “Amr B. Adi” ,Enc. Isl., 1/450۔

3۔ بزجی فی حبج نجرن مدینۃ شمّر و ملك معدو و نزل بنیه

4۔ الشعوب و و کلهن فرسو لرومر فلم یبلغ ملك مبلغه

5۔ عکدی۔ هلك سنة ۲۲۳ یومر ۷ بکسلول بلسعد ذو ولده“[2]

جواد علی نے آج کی فصیح عربی میں اس کا مفہوم یوں متعین کیا ہے۔[3]

1۔ هذا قبر امرئ القیس بن عمرو ملك العرب کلهم الذی نال التّاج

2۔ وملك الاسدین ونزارا و ملوکهم وهزم مذحجا بقوته وقاد

3۔ الظفر الی أسوار نجران مدینة شمر۔ و ملك معدّا و استعمل ابناءه علی

4۔ القبائل و و کلهم لدی الفرس و الرّوم۔ فلم یبلغ ملك مبلغه

5۔ فی القوة۔ هلك سنة ۲۲۳ یوم ۷ بکسلول۔ لیسعد الذی ولده۔

اردو میں مفہوم کچھ یوں ہو گا:

1۔ یہ امرؤالقیس بن عمرو کی قبر ہے جو کل عرب کا بادشاہ تھا۔ جس نے تاج پر تصرف کیا

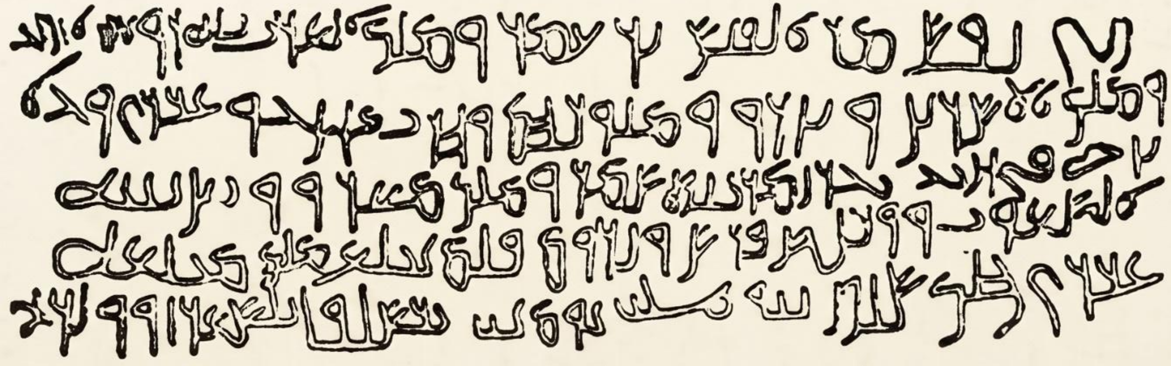
---

[2] جواد علی، 3/ 191-192 نیز جرجی زیدان، 1/ 33-34، اللغات السامیۃ، 189-190۔

[3] جواد علی، بحوالۂ بالا۔ نیز موازنہ کیجیے: جرجی زیدان اور اللغات السامیۃ، (حوالۂ بالا)۔ کتبے کی قراءت میں ابہام رہا ہے۔ خود دِؤسو نے وقتاً فوقتاً نظر ثانی کی۔ دیگر علماء نے بھی قیاس دوڑایا۔ وہ قراءت خاص طور پر قابلِ ذکر ہے جو امریکی پروفیسر بیلمی (J.A. Bellamy) نے سابقہ قراءتوں کا جائزہ لینے اور اصل کتبے کو دیکھنے کے بعد 1985ء میں شائع کی۔ (JAOS, Vol. 105, No. 1, pp. 31-51, "A New Reading of the Namarah Inscription")۔ بیلمی نے پوری عبارت کو معیاری عربی میں واضح کرنے اور بعض لفظی و تاریخی ابہام دور کرنے کی کوشش کی ہے۔ (مثلاً ”کلّه ذو اسر التج“ (س 1) کی جگہ ”لقبُه ذو اسدٍ و مذْحِج“، ”الاسدین ونزرو“ (س 2) کی جگہ ”الاسدیین وبهروا [1]“، ”فرسو لرومر“ کی جگہ ”فرأسُو [1] الرومر“ اور مبہم لفظ ”عکدی“ کا مفہوم ”عن کذا“ بمعنی ”بعد ازاں“ متعین کرنا، وغیرہ)۔ دِؤسو کی پرانی قراءت میں بھی ”فلم یبلغ ملك مبلغه“ جیسے ٹکڑے فُصحیٰ کا نمونہ ہیں اور نبطی رسم الخط میں بھی قابلِ شناخت۔ (دیکھیے اگلے صفحے پر کتبے کی نقل)۔ تازہ تر قراءتوں کی گنجائش ہنوز باقی ہے۔

نقشِ نمارہ

(۱۹۰۱ء میں دریافت ہونے والا اصل سنگی کتبہ پیرس کے **Louvre** عجائب گھر میں نمبر **AO 4083** کے تحت محفوظ ہے)



2۔ اور اسدین ونزار اور اُن کے بادشاہوں پر اقتدار جمایا اور مذحج کو بزور مار بھگایا اور پہنچا دی

3۔ فتح نجران کی فصیلوں تک جو شمر کا شہر ہے اور معدّ پر اقتدار پایا اور اپنے بیٹوں کو عامل بنایا

4۔ قبائل پر اور انھیں اہلِ ایران و روم کے ہاں نیابت بخشی۔ سو کوئی بادشاہ اس حد کو نہیں پہنچ سکا جہاں تک وہ پہنچا

5۔ طاقت میں۔ اُس نے وفات پائی 223 میں بتاریخ 7 کسلول۔ اُس کی اولاد باسعادت رہے

اہلِ شام اُس دور میں سنۂ بُصروی استعمال کرتے تھے جو 105 عیسوی سے آغاز ہوتا ہے۔ لہٰذا نقشِ نمارہ کا زمانہ (223 + 105) = 328 عیسوی کا ہوا۔ ”کسلول“ سے مراد جواد علی نے ”کانون الاول“ یعنی دسمبر اور جرجی زیدان نے ”ایلول“ یعنی ستمبر لیا ہے۔[4] گویا یہ نقش 7 ستمبر یا 7 دسمبر 328ء کا ہے۔

ہم یہ تحقیق نہیں کر سکے کہ امرؤالقیس مذکور کو لخمی فرمانروا کون کون سے قرائن و شواہد کی بنا پر قرار دیا گیا ہے جب کہ کتبے میں اِس کی کوئی داخلی شہادت نہیں۔ اُس کے بیٹوں کی ایران و روم میں نیابت کی قراءت بھی اختلافی ہے۔ بہر حال اگر اُس کا لخمی ہونا تسلیم کر لیا جائے تو پھر اُسے عمرو بن عدی کا بیٹا تصور کرنا ہی قرینِ قیاس ہے کیونکہ عمرو بن عدی کے بیٹے اور پڑپوتے کا نام امرؤ القیس تھا۔ اُن کا شجرہ تواریخ میں یوں محفوظ ہے: ”امرؤالقیس بن عمرو بن امرؤالقیس بن عمرو بن عدی“۔ گویا امرؤالقیس بن عمرو اوّل اور امرؤالقیس بن عمرو دوم دونوں ایک ہی نام اور ولدیت رکھتے ہیں۔ ان میں سے اوّل کو امرؤالقیس ”البدء“ بھی کہا جاتا ہے[5] اور یہی نقشِ نمارہ میں مراد ہو

---

[4] جواد علی و جرجی زیدان، حوالۂ بالا۔

[5] طبری، 2/ 72، ابن اثیر، 1/ 233۔ ”البدء“ کا مطلب ہی ”الاوّل“ ہے۔

عربوں کے انساب پر نظر ڈالی جائے تو واضح ہوتا ہے کہ اُن کے ہاں اسلاف کے ناموں کو بار بار دہرانے کا رواج تھا چنانچہ اکثر دو چار پشت کے بعد پھر گزشتہ ناموں کی تکرار شروع ہو جاتی ہے۔ خانوادۂ لخم کو ”مناذرہ“ اسی لیے کہا گیا کہ ان کے شجرے میں ”المنذر“ نام کی جابجا تکرار ہے۔ اسی ضمن میں پوتے کا نام دادا پر رکھنے کا رواج بھی بہت عام تھا، مثلاً: علی بن الحسین بن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب، اسی طرح معاویہ بن یزید بن معاویہ۔ بعض اوقات کئی کئی پشتوں تک ایک ہی نام چلتا رہتا ہے، مثلاً: غسانیوں

سکتا ہے کیونکہ عمرو بن عدی کو شاہپور اوّل کے دور حکومت (241–272ء) کا آدمی سمجھا گیا ہے اور نقشِ نمارہ کی رو سے امرؤالقیس بن عمرو کی تاریخ وفات 328ء بنتی ہے۔ لہٰذا، قربِ زمانی کے اعتبار سے، ان دونوں کو باپ بیٹا تصور کرنا زیادہ قرینِ قیاس ہے۔

آگے چل کر آلِ لخم میں نعمان اوّل (400–418ء تقریباً) قابلِ ذکر ہے جو "الاعور" (یک چشم) نیز "صاحب الخورنق" کے القاب سے معروف ہے۔ "الخورنق"[6] (خَ-وَرْ-نَق) وہ قصر تھا جسے نعمان نے یزدگرد اوّل (399–420ء) کے ایما پر اُس کے بیٹے بہرام گور کے لیے حیرہ کے قریب تعمیر کرایا۔ اسے فن تعمیر کے عجائبات میں شمار کیا گیا اور عربی ادب میں اسے شوکت و عظمت کے ایک استعارے کی حیثیت حاصل ہوئی۔[7]

کے شجرے میں الحارث (الاصغر) بن الحارث (الاعرج) بن الحارث (الاکبر)۔ اسی طرح محمد بن محمد بن محمد بن احمد الغزالی... وغیرہ وغیرہ۔ شجرہ ہائے نسب میں اسلاف کے ناموں کی اس پیہم بازگشت کو شاید وہ عظمتِ رفتہ کی تجدید کی ایک صورت خیال کرتے تھے۔

[6] لفظ "خورنق" کے اشتقاق کی بحث میں اصمعی کی یہ رائے زیادہ وزنی معلوم ہوتی ہے کہ یہ فارسی لفظ "خورنقاہ" یا "خرنگاہ" (بمعنی موضع الاکل والشرب، جائے خوردن، خوردن گاہ کا مخفف) سے معرّب ہے جسے عربوں نے "سفرجل" کے وزن پر ڈھال لیا۔ فرہنگِ اندراج میں "خورنگاہ"، "خورنگہ" یا "خورنہ" سے مراد ایوان کے آگے کا وہ حصہ بتایا گیا ہے جہاں دھوپ پڑتی ہو کیونکہ ایرانی بادشاہ آفتاب کی برکت کے خیال سے وہاں بیٹھ کر کھاتے پیتے تھے۔ اس سے یہ قیاس پیدا ہوتا ہے کہ یہ "خوردن گاہ" کے علاوہ خور + نگہ یعنی "نگاہِ خورشید" یا "نگہ بہ خورشید" سے بھی ماخوذ ہو سکتا ہے۔ خفاجی نے شفاء الغلیل (88) میں اسے "خوررنگ" سے معرّب قرار دیا ہے۔ اسلامی دور میں بھی اس عمارت میں اضافے ہوتے رہے۔ عباسیوں کے زمانے تک یہ باقی تھی۔ چودھویں صدی عیسوی تک کی بعض تحریروں میں اس کے کھنڈر مذکور ہیں۔ (دیکھیے: معجم البلدان، 2/ 490، "الخورنق": المعرّب، 55–56، تاج العروس: "خرنق"۔ لغت نامہ وبرہانِ قاطع: "خورنق، خورنگاہ، خورنگہ، خورنہ"۔

Enc. Arabic Civilization, 292, "Khawarnaq"

[7] چنانچہ اشعار میں بکثرت اس کا ذکر ملتا ہے، مثلاً: المنخل الیشکری کہتا ہے:

روایت ہے کہ یزدگرد کا کوئی بچہ جیتا نہ تھا۔ لٰہذا بہرام گور کے لیے اُسے کسی صاف ستھرے پُر فضا اور صحت افزا مقام کی جستجو ہوئی۔ اس ضمن میں حیرہ کے مضافات کا پتا اُسے بتایا گیا۔ چنانچہ اُس نے بہرام گور کو نعمان کے سپرد کر دیا اور ہدایت کی کہ اُسے عرب کے صحراؤں میں گھمایا پھرایا کرے، نیز اُس کی سکونت کے لیے ''الخورنق'' کی تعمیر کا حکم دیا۔ یہ کام ایک رومی معمار ''سنمّار'' (سِ-نِم-مار) کے سپرد ہوا۔ عمارت مکمل ہوئی تو اُس کے حسن و جمال اور کمالِ فن کو دیکھ کر سب حیران رہ گئے۔ اس پر سنمّار بول اُٹھا کہ اگر مجھے معلوم ہوتا کہ تم میری اُجرت پوری پوری چکا سکو گے اور میرے ساتھ شایانِ شان سلوک کر سکو گے تو میں اُسے ایسے ڈھب سے تعمیر کرتا کہ وہ سورج کے رُخ کے ساتھ ساتھ گردش کرتا۔ نعمان نے کہا: اچھا، تو گویا تو اس سے بہتر تعمیر پر قادر تھا اور پھر ایسا نہ کیا۔ پھر حکم دیا کہ اسے قصر کی بلندی سے گرا دیا جائے۔[8]

ایک اور روایت کے مطابق سنمّار نے یہ کہا تھا کہ مجھے اس میں ایک اینٹ ایسی معلوم ہے کہ اگر وہ جگہ سے ہٹ جائے تو ساری کی ساری عمارت ڈھے جائے گی۔ نعمان نے پوچھا: ''کیا تیرے

فاذا انتشیت فانّنی

رب الخورنق والسدیر

(الحماسہ، باب الحماسہ، نظم 176)

''سو جب میں سرمستی کی کیفیت میں ہوتا ہوں تو خورنق اور سدیر کا مالک ہوتا ہوں۔''

اسی طرح دیکھیے: معجم البلدان میں ''الخورنق'' اور ''السدیر'' کے تحت عبد المسیح بن عمرو، علی بن محمد الحمانی اور الاسود بن یعفر کے اشعار۔ السدیر بھی خورنق کے قریب نعمان ہی کا بنوایا ہوا ایک اور قصر بتایا جاتا ہے۔ ابو عبیدہ نے اسے ''سِدلی'' یعنی ''سہ درہ'' سے ماخوذ قرار دیا ہے۔ بعض روایات میں اس کی اصل ''سہ دیر'' بتائی گئی ہے اور کہا گیا ہے کہ ''دیر'' پہلوی زبان میں گنبد کو کہتے ہیں اور اس عمارت میں اوپر تلے تین گنبد تھے۔ بعض کے نزدیک سدیر حیرہ کے ایک دریا کا نام ہے۔ (مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے: معجم البلدان، 3/ 59-61، ''السّدیر''۔ فرہنگِ اندراج و برہانِ قاطع: ''خورنق، سدیر'')

[8] طبری، 2/ 72، ابن اثیر، 1/ 233۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس اندیشے سے قتل کرا دیا کہ کسی اور بادشاہ کے لیے اس سے بہتر عمارت تعمیر نہ کر دے۔ (لغت نامہ، ''خورنق'')

سوا کسی اور کو بھی اُس کا علم ہے؟" اُس نے کہا: "نہیں۔" نعمان نے کہا: "تو پھر میں ایسا کروں گا کہ کسی کو بھی اس کا علم نہ رہے۔" چنانچہ اُسے قصر کی بلندی سے پھنکوا دیا اور اُس کے ٹکڑے ہو گئے۔[9] یہیں سے "جزاء سنمّار"—(سنمّار کا سابدلہ)—کی مثل مشہور ہوئی جس کا ذکر اشعارِ عرب میں بکثرت آیا ہے۔[10]

[باقی]

---

[9] معجم البلدان، 2/ 491، "الخورنق"۔

[10] عبد العزیٰ بن امرئ القیس الکلبی نے الحارث بن ماریۃ الغسّانی کے عتابِ ناروا کا شکار ہو کر، اپنا موازنہ سنمّار سے کرتے ہوئے، سنمّار کی ساری کہانی مختصراً نظم کر دی ہے۔ آغاز یوں ہوتا ہے:

جزانی جزاہ اللہ شر جزائه

جزاء سنمار وما کان ذا ذنب

اسی طرح ابو الطمحان القینی، سلیط بن سعد اور یزید بن ایاس النہشلی کے اشعار بھی تواریخ میں منقول ہیں۔ (دیکھیے: طبری، 2/ 72-73)

شاید کسی روایت میں سنمّار کے ہاتھ کاٹنے کا بھی ذکر ہو کیونکہ محمد حسین آزاد نے مثنوی "زمستاں" میں کہا ہے:

نقشہ نعمان خورنق کا جماتا ہے کبھی

سنمّار اپنے کٹے ہاتھ دکھاتا ہے کبھی

(نظمِ آزاد، 84)

آزاد نے لفظ "سنمّار" میں تصرّف کیا ہے اور "میم" کی تشدید کو "نون" پر منتقل کر دیا ہے۔

عمر فاروق

اسلامی ادب اور جمالیات

Islamic Literature and Aesthetics

(1)

ملخص

اسلامی ادب ایک تنقیدی ادبی اصطلاح ہے، جو 1948ء میں نو آزاد ریاست پاکستان میں سب سے پہلے اس وقت سامنے آئی جب اسلامی رجحان رکھنے والے پاکستانی ادیبوں اور شاعروں کے ایک منتخب حلقے نے اس کا استعمال شروع کیا۔ جہاں تک عربی کے ادبی و تنقیدی حلقوں میں نظریۂ ادبِ اسلامی کے ظہور کا تعلق ہے تو عرب شعرا و ادبا کے ہاں یہ اصطلاح انجمنِ ادبِ اسلامی (رابطۃ الادب الاسلامی) کے قیام سے کچھ عرصہ پہلے استعمال میں آئی۔ اس انجمن کی بنیاد تیسری عالمی کانفرنس برائے ادبِ اسلامی میں رکھی گئی، جس کا انعقاد ممتاز عالمِ دین اور بلند پایہ ادیب مرحوم ابوالحسن علی ندوی کی دعوت پر 1401ھ / 1981ء میں ہندوستان کے شہر لکھنؤ میں ہوا۔ یہ مقالہ قاری کو جمالیات کے مختلف نظریات کی سیر کراتا ہے، خواہ وہ مغربی تنقید میں ہوں یا مشرقی عربی تنقید میں۔ اس کے بعد جمالیات اور اسلامی ادب کے باہمی تعلق کو واضح کیا گیا ہے، جس سے اس نتیجے تک رہنمائی ملتی ہے کہ ادبی خوب صورتی یا جمالیات ایک انتہائی مطلوب اور پسندیدہ صفت ہے، اور ادب ایک جمیل اور موثر فنی اظہار کا نام ہے۔ لہٰذا کسی اسلامی ادبی یا شعری تخلیق کی شکل و صورت بھی ادبی اعتبار سے دل کش اور پختہ ہونی چاہیے، ورنہ جب تک ادب پارے کی ترکیب فنی لحاظ سے محکم نہ ہو، وہ لوگوں کے دل و دماغ پر اثر انداز نہیں ہو سکتا، خواہ اس

میں پیش کردہ افکار کتنے ہی بلند پایہ اور عالی نسب کیوں نہ ہوں۔ یہ مضمون طنز و مزاح پر مبنی لطف انگیز ظریفانہ ادب پر بھی روشنی ڈالتا ہے، اور واضح کرتا ہے کہ ہر انسان کا یہ بنیادی حق ہے کہ وہ ظرافت سے لطف اندوز ہو۔ تاہم، اس میں اس حد تک غرق نہ ہو جائے کہ اپنے گرد و پیش کے سماجی ماحول اور زندگی سے متعلق اپنے فرائض کو بھول بیٹھے، کیونکہ زندگی اپنی اصل و نہاد میں ایک سنجیدہ حقیقت ہے۔ جب کہ مزاح محض ایک عارضی عنصر ہے، جس کی تہ میں پوشیدہ سنجیدگی غور و فکر کے بعد آشکار ہوتی ہے۔

اسلامی ادب کا تعارف

اسلامی ادب کا عنوان اس ادب پر صادق آتا ہے جو ایسے سماجی ماحول اور تہذیبی پس منظر میں وجود میں آئے اور نشو و نما پائے جس کی قدریں اسلام کے اصیل مصادر اور ان مقاصد سے اخذ کی گئی ہوں جو انسانی زندگی میں کار فرما ہیں۔ یوں یہ ادب اپنی تہذیبی وابستگی اور اخلاقی استقامت کے باعث اقوامِ عالم کے درمیان اسلام کا علم بردار قرار پاتا ہے، اور اسی بنیاد پر یہ ادب مختلف انسانی مسائل کو اسلامی نقطۂ نظر سے بیان کرنے کا اہتمام کرتے ہوئے انسانی ذات کے اظہار کو راہ دیتا ہے، اور یوں زندگی کی رنگا رنگ تجلیات میں، انفرادی اور اجتماعی اسلامی تشخص کو اجاگر کرتا ہے۔ چونکہ اسلام کا تصورِ وجود زندگی، کائنات اور انسان کے بارے میں خاص زاویۂ نگاہ پر مبنی ہے، اس لیے مسلمان ادیب اپنی تحریر کے اصول و مبادی اصیل اسلامی مصادر سے اخذ کرتا ہے، اور اس ضمن میں اسلام کے تہذیبی سرچشمے سے فکر و عمل کی آب یاری عمل میں لاتا ہے۔ وہ معاشرے کو درپیش پیچیدہ مسائل پر بحث کرتے ہوئے اسلامی عقیدے کو مرکزی حیثیت دیتا ہے، اور اس عمل میں اعلیٰ اخلاقی قیود کا پابند رہتے ہوئے ایسے حل پیش کرتا ہے جو زندگی میں دستیاب امکانات اور وسائل کے تحت بروے کار آئیں اور اسلامی اقدار سے متصادم نہ ہوں۔

شعر و ادب کے میدان میں دیگر فکری رجحانات کے باوصف یہ ادبی رجحان اسلام کے اوّلین دور سے ہی موجود رہا ہے۔ لیکن تاریخِ نقد و ادب کو سن 1948ء تک انتظار کرنا پڑا جب ”ادبِ اسلامی“ کی ادبی تنقیدی اصطلاح پہلی مرتبہ ایک نو آزاد اسلامی ریاست پاکستان میں استعمال

ہوئی۔ اس شعوری رجحان کا ظہور ادیبوں کے ایک منتخب حلقے کے ہاتھوں عمل میں آیا، جو اسلامی اقدار و نظامِ حیات پر پختہ ایمان رکھتے تھے۔ چنانچہ انھوں نے مغرب سے درآمدہ مختلف ادبی رجحانات کے مقابلے میں ایک ادبی تنظیم قائم کی، جسے انھوں نے ”حلقۂ ادبِ اسلامی“ کا نام دیا۔ اسلامی دنیا میں بیسویں صدی کے ادبی منظرنامے سے واقف ہر شخص یہ بات جانتا ہے کہ اس ادبی رجحان کو اپنے مہتم بالشان اسلامی افکار سے فیض پہنچانے والی سب سے عظیم ادبی شخصیت شاعرِ اسلام علامہ محمد اقبال کی تھی۔ اردو ادب میں اس اسلامی رجحان کے اوّلین حامیوں میں محمد حسن عسکری اور سید ابو الاعلیٰ مودودی کا نام سرِ فہرست ہے۔ جن دیگر اہلِ قلم نے اپنی ادبی تخلیقات اور تنقید سے اس تحریک کو تابندگی بخشی، ان میں نعیم صدیقی، نسیم حجازی، اسعد گیلانی، فروغ احمد، نجات اللہ صدیقی اور عبد العزیز خالد شامل ہیں۔[1]

یہ ادبی رجحان اردو زبان تک محدود تھا، جب کہ اس مضمون میں ہماری توجہ کا مرکز دوسرے مکاتبِ فکر کے مقابلے میں عربی ادب میں اس تنقیدی ادبی اصطلاح کا ظہور ہے جو انجمنِ ادبِ اسلامی (رابطۃ الادب الاسلامی) کے قیام سے ذرا پہلے، مختلف قومیتوں سے تعلق رکھنے والے اسلام پسند ادیبوں کے ہاں بروئے کار آیا، جنھوں نے ادبی سطح پر پیش آنے والے نو بہ نو مسائل پر بحث و تمحیص کا آغاز کیا، اور فحاشی، نیز ارتداد پر مبنی ادب کی یلغار کو روکنے کے لیے پوری طرح کمربستہ ہوئے تاکہ اسلامی وجود کو متزلزل کرنے والے نظریات کی روک تھام کی جا سکے۔ انھوں نے ہر حال میں اور ہر موقع پر اسلامی اخلاقی قدروں اور خدا تعالیٰ پر ایمان کو بنیاد بنایا۔ اس سلسلے میں، ممتاز عالمِ دین اور بلند پایہ ادیب مرحوم ابو الحسن علی ندوی کی دعوت پر 1401ھ / 1981ء میں عالمی سیمینار برائے ادبِ اسلامی کا انعقاد ہوا۔ پھر 1405ھ / 1984ء میں تیسری عالمی کانفرنس برائے ادبِ اسلامی کے موقع پر انجمنِ ادبِ اسلامی (رابطۃ الادب الاسلامی) کا باقاعدہ قیام عمل میں آیا، اس کا دستور مرتب کیا گیا، اور ابو الحسن علی ندوی اس کے صدر منتخب ہوئے۔[2] اس

---

[1] اردو ادب کی تحریکات اور تنقیدی نظریات، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، 1987ء، ص 72-75۔

[2] تعریف رابطۃ الادب الاسلامی العالمیہ، رابطۃ الادب الاسلامی العالمی، مطابع الخالد الاوفست، الریاض،

اسلامی رجحان کو اختیار کرنے والے مشہور ادیبوں اور ناقدوں میں علی احمد باکثیر، نجیب کیلانی، عمر بہاء الامیری، مصطفی ہدّارہ، فاروق خورشید، اور جابر قمیحہ معروف ہیں۔ یہ لوگ اب خدا تعالیٰ کے جوارِ رحمت میں ہیں۔ حیات لوگوں میں عبد الرحمٰن عشماوی اور عماد الدین خلیل شامل ہیں۔

موضوع کے بارے میں اصل بحث سے قبل ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم سرسری طور پر ان اوصاف یا خصوصیات پر نظر ڈال لیں جنھیں اسلامی ادب کے لیے بنیادی شرط قرار دیا گیا ہے۔ یعنی یہ ایک ایسا ادب ہے جو:[3]

1۔ خوب صورت اور موثر فنی اظہار ہو۔

2۔ خدا تعالیٰ پر ایمان رکھنے والی انسانی ذات سے صادر ہو۔

3۔ انسانی ذات کا اظہار کرتے ہوئے حیات و کائنات کی سچی تصویر پیش کرتا ہو۔

4۔ اسلامی عقائد سے مطابقت رکھنے والا ہو۔

5۔ عقل و وجدان کو انسان کے حق میں بروے کار لائے۔

6۔ افکار و خیالات کو نشو و نما دینے والا ہو۔

7۔ ادب اور تنقید کے میدان میں پیش آمدہ مسائل کے بارے میں صائب موقف اختیار کرتے ہوئے اور فن کے دائرے میں رہتے ہوئے رہنما کا کردار ادا کرے۔

اس مختصر سے تعارف کے بعد، ہم فنی لحاظ سے ادب پارے کی خوب صورتی اور تاثیر کا جائزہ لینا چاہیں گے۔ جمالیات کا یہ مسئلہ ایسا ہے جس کے بارے میں شعر و ادب کے آغاز ہی سے مختلف آرا اور مواقف متصادم رہے ہیں۔ نیز ادب، تنقید اور فن سے دل چسپی رکھنے والے اصحاب اس پر بارہا بحث بھی کر چکے ہیں۔ تاہم، اس مضمون میں جو بات ہمارے لیے سب سے اہم ہے، وہ یہ ہے کہ تاثیر و جمال سے متعلق یہ امور اسلامی ادب کے تناظر میں پیش کیے جائیں، جس میں جمال ایک مطلوب فنی رجحان ہے۔

1409ھ / 1989م، ص 3-5۔

[3] مدخل الی الادب الاسلامی، نجیب الکیلانی، سلسلۃ کتاب الامہ، رئاسۃ المحاکم الشرعیہ والشئون الدینیہ، قطر، ط 1، 1407ھ، ص 36۔

جمال کی تعریف

لفظ ”جمال“ کا لغوی مطلب ہے: ”خَلق اور خُلق میں حسن اور تجمیل تزئین کو کہتے ہیں“۔[4] جب کہ ”صفات کے لحاظ سے جمال پسندیدگی اور لطف سے متعلق ٹھہرایا جاتا ہے۔“[5] جہاں تک اصطلاحی اعتبار سے فلسفہ وفنون میں اس کے مفہوم کا تعلق ہے، تو علماے جمالیات قدیم زمانے سے ہی اس کی تعریف میں اختلاف کا شکار رہے ہیں۔ یونانی فلسفیوں کے زمانے سے لے کر دورِ جدید کے ادبی نقادوں تک، ہر فلسفی اور ناقد نے اس کی جامع و مانع تعریف پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ مگر کوئی بھی جمال کی کلی ماہیت یا مفہوم کو مکمل طور پر بیان نہیں کر سکا۔ ”بعض نے کہا: یہ وہ چیز ہے جو دیکھنے یا غور کرنے پر دل کو خوشی عطا کرے۔ بعض دوسرے کہتے ہیں: یہ ایک سعادت بخش چیز ہے۔ تیسرا گروہ اسے اضافی یا تجریدی مسئلہ قرار دیتا ہے۔ چوتھا گروہ یہ خیال کرتا ہے کہ جمال براہ راست تجربے کا نام ہے۔ جس کا ادراک حواس کے ذریعے سے ممکن ہوتا ہے۔ بعض دیگر نے کچھ نقاط یا شرائط کا تعین کیا ہے جن کی بنیاد پر کوئی چیز خوب صورت کہلاتی ہے۔ یعنی کچھ ایسے فنی معیار پائے جاتے ہیں جن سے اشیا کے حسن و قبح کا پتا لگایا جا سکتا ہے۔“[6]

یہ تمام تعریفیں، اگر مجموعی لحاظ سے ان کا جائزہ لیں تو بیش تر صورتوں میں ہم انھیں علماے جمالیات کے اختلافِ اظہار سے تعبیر نہیں کر سکتے، بلکہ تعریفوں کا یہ اختلاف فن اور زندگی کے بارے میں ان کے اختلافی نقطۂ نظر پر مبنی ہیں۔ لہٰذا ضروری ہے کہ ہم پہلے ان فلسفیانہ آرا کو پیش کریں تاکہ بعد میں اسلامی نقطۂ نظر سے ان کا جائزہ لیا جا سکے۔

سب سے پہلے یہ بات واضح رہے کہ جمالیات کے موضوع پر بحث و تحقیق کے دوران میں دو

---

[4] القاموس المحیط، مجد الدین الفیروزآبادی، مادہ: جمل. وفی القرآن الکریم: (ولکم فیھا جمال... النحل: 6)، أی تجمل وتزین ووجاھة؛ کلمات القرآن۔ حسین محمد مخلوف، دار نشر الکتب الاسلامیہ، لاہور، 1979م، ص182۔

[5] کتاب التعریفات، علی بن محمد الجرجانی، انتشارات ناصر خسرو، طہران، ص35۔ وفی القرآن الکریم: (واسرحکن سراحًا جمیلاً. الاحزاب: 28)، أی طلاقا حسنا لا ضرار فیہ. کلمات القرآن 305۔

[6] الاسلامیہ والمذاھب الادبیہ، نجیب الکیلانی، موسسۃ الرسالہ، بیروت، ط3، 1983م، ص88۔

بڑے رجحانات ہمارے سامنے آتے ہیں، جو ”جمال“ (خوب صورتی) اور ”استطیقا“ (جمالیات) کی اصطلاحات سے ظاہر ہوتے ہیں۔[7] ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ جمال کسی شے کے دوسری بیرونی اشیا (جیسے لذت، فائدہ، اخلاق اور دین وغیرہ) پر مبنی ہونے کو کہا جاتا ہے، جب کہ استطیقا کا فلسفہ ان تمام عملی اعتبارات اور مطلوبہ غایات کو الگ کر کے شئ جمیل کو سمجھنے کی کوشش کرتا ہے، اور یوں جمال کو خود شے کی ذات میں تلاش کرتا ہے جو اپنی آزاد اور مستقل جمالیاتی صفت رکھتی ہے۔ قبح بھی پیش کش کے لحاظ سے استطیقا کے زمرے میں آتا ہے۔ پہلی قسم کی جمالیاتی قدر شناسی کے احکام عام نوعیت کے ہوتے ہیں، جنھیں ”عوامی جمالیاتی تنقید“ کہا جاتا ہے، جب کہ دوسری قسم کے جمالیاتی احکام خالص جمالیاتی ہوا کرتے ہیں، اور انھیں ”استطیقی جمالیاتی تنقید“ کا نام دیا جاتا ہے۔[8]

ذیل میں عربوں اور اہلِ مغرب، ہر دو کے ہاں جمالیات کا فلسفیانہ اور تنقیدی مفہوم بیان کیا جاتا ہے۔

اولاً: اہلِ مغرب کے نزدیک جمالیات

جمالیات کا نظریہ اپنے فلسفیانہ منہاج کے ساتھ سب سے پہلے افلاطون کے ہاں ملتا ہے۔ اگرچہ اس سلسلے میں سقراط کے کچھ اقوال بھی پائے جاتے ہیں، لیکن اس کے بیش تر فلسفیانہ خیالات افلاطون کی آرا میں شامل ہیں، اس لیے آخر الذکر کی رائے سے آغاز کیا جاتا ہے۔

افلاطون کے نزدیک فنی عمل فطرت کی نقل یا محاکات پر مبنی ہے، اور فطرت اس کے خیال میں اس حقیقی عالم کا پرتو ہے جسے وہ ”عالمِ امثال یا عالمِ اعیان“ کا نام دیتا ہے۔ اس طرح فنی عمل اصل، (یعنی مثال) کے اعتبار سے تیسرے درجے پر واقع ہوتا ہے، اور اس میں موجود جمال اصل مثال کے مقابلے میں نہایت کم حیثیت کا حامل ہے۔ یوں افلاطون کا جمالیاتی فہم تجریدی اور مثالی ہے، جو خیر کے ساتھ منسلک ہے، جس میں مثالیت مقصود ہونی چاہیے۔ مگر یہ مثالیت اس کے نزدیک فنی عمل میں بالکل مفقود ہے۔ اسی لیے وہ اپنی یوٹوپیائی جمہوریت، (یعنی خیالی ریاست یا

[7] الاسس الجمالیہ فی النقد الادبی، عزالدین اسماعیل، دار الفکر العربی، القاہرہ، بدون سنہ، ص16۔

[8] الاسس الجمالیہ فی النقد الادبی، عزالدین اسماعیل، دار الفکر العربی، القاہرہ، بدون سنہ، ص407-408۔

عربوں کے بہ قول 'المدینة الفاضلة') میں شاعر کے وجود سے ناخوش تھا، کیونکہ وہ اس کے نزدیک لوگوں کو شر کی طرف بلاتا اور ان کے پنچ جذبات کو بھڑکاتا ہے۔ اسی طرح جو جمال فطرت میں پایا جاتا ہے، وہ اشیا کے مقامات اور ان کی ذات کے لحاظ سے اضافی قرار پاتا ہے، کیونکہ وہ اپنے مثالی نظائر کا ظل یا سایہ ہوتی ہیں۔ مجموعی طور پر افلاطون کے ہاں جمال تناسب اور ہم آہنگی کا نام ہے، اور اس کی فنی تنقید "عوامی تنقید" کے زمرے میں آتی ہے۔[9]

پھر افلاطون کا شاگرد ارسطو سامنے آتا ہے، اور فن کے بارے میں اپنے استاد کے نظریے میں ترمیم کرتا ہے۔ اگرچہ وہ بھی فن میں فطرت کی محاکات پر یقین رکھتا ہے، مگر اس کے نزدیک فن فطرت سے اعلیٰ و افضل ہے، کیونکہ وہ فطرت کی خامیوں، کمیوں کو پورا کرتا ہے۔ ارسطو کے ہاں کوئی مستقل جمالیاتی نظریہ نہیں پایا جاتا، بلکہ وہ اشیا کے انسانی نفس پر اثرات کی بحث تک محدود رہتا ہے، اور ان جمالیاتی تفکرات کو خیر کے بجاے میطافزیقا (مابعد الطبیعیات) سے جوڑتا۔[10]

پھر افلوطین کا دور آتا ہے اور وہ اپنے اسلاف کے اس نظریے سے اختلاف کرتا ہے کہ جمال تناسب، ہم آہنگی اور مطابقت کا نام ہے۔ اس کا کہنا ہے: یہ بالکل ممکن ہے کہ کوئی چیز خوب صورت ہو مگر متناسب نہ ہو۔[11] جمال مطلق وحدت ہے اور وہ خیر بھی ہے۔ نیز فن فطرت کی محاکات نہیں، بلکہ فن کار کے ذہن میں پیدا ہونے والی شے ہے، جس میں وہ جمالِ مطلق سے استفادہ کرتا ہے، اور یوں کوئی خوب صورت فنی چیز پیش کرتا ہے۔ قاری یا ناظر اس جمال کا اس وقت ادراک کرتا ہے جب فنی جمال اور اس کی روح میں ہم آہنگی پیدا ہو جائے، اور قبح وہ ہے جو اس کی روح کو صدمے سے دوچار کرے۔[12]

عصورِ وسطیٰ میں افریقا کے مشہور روحانی پیشوا اور فلسفی سینٹ آگسٹین نے افلاطون اور اس

---

[9] الاسس الجمالیہ فی النقد الادبی، عزالدین اسماعیل، دار الفکر العربی، القاہرہ، بدون سنہ، ص38۔ اقبال اور جمالیات، نصیر احمد ناصر، اقبال اکادمی، کراچی، ط1، 1964، ص203-204، 209۔

[10] الاسس الجمالیہ فی النقد الادبی 39-40۔

[11] اقبال اور جمالیات 212۔

[12] الاسس الجمالیہ فی النقد الادبی 41-42۔

کے شاگرد ارسطو کے نظریوں کو یک جا کیا، اور ان پر مذہبی عنصر کا اضافہ کرتے ہوئے ایک متحد فلسفہ پیش کیا۔ اس کے نزدیک جمال خیر ہے اور وہ نظم یا تناسب میں پایا جاتا ہے۔ پھر اس نے تناسب کے ساتھ رنگ کو بھی شامل کیا، اور اسے جمال کی تشکیل میں ایک اہم عنصر قرار دیا۔[13] (رنگ کے حوالے سے وہ غالباً احساسِ کم تری کا شکار رہا ہو گا، کیونکہ اس کا تعلق سیاہ فام نسل سے تھا)۔

اطالوی فلسفی پولیو کا خیال ہے کہ جمال تناسب کی بنیاد پر استوار ہے، خواہ اس کی اشکال و ظواہر کچھ بھی ہوں۔[14]

سینٹ تھامس ایکویناس کے نزدیک جمال تین چیزوں میں پایا جاتا ہے: کمال یا تکمیل، پورا پورا تناسب، اور پھر ناقص چیزوں کی بھرپور مہارت کے ساتھ محاکات۔[15]

نشاۃ ثانیہ کے دور کا ہسپانوی فلسفی لیو کہتا ہے کہ جو کچھ خوب صورت ہے، وہ لازمی طور پر خیر بھی ہے، لیکن جو کچھ خیر ہے، وہ لازماً خوب صورت نہیں؛ نیز کم تر خوب صورت اشیا کا علم اعلیٰ روحانی جمالیت کی حامل چیزوں تک رہنمائی کرتا ہے۔[16]

ریاضی دانوں نے — جن میں فیثا غورث اور مائیکل انجلو شامل ہیں — کہا ہے کہ ہندسی اشکال و صُوَر میں جمال ایک خاص حسابی تعلق میں ظاہر ہوتا ہے۔ یعنی ان کے نزدیک خوب صورتی کو دقیق حسابی تعلقات سے متعین کیا جاتا ہے۔[17]

ڈیکارٹ کہتا ہے کہ فن حسن سے مشروط ہے اور حسن تناسب پر مبنی ہے۔[18]

جمالیات کے مناہج میں ایک تجربی رجحان بھی پایا جاتا ہے، جس کے مطابق جمال انسان کے

[13] الاسس الجمالیہ فی النقد الادبی 45-47۔

[14] اقبال اور جمالیات 215۔

[15] الاسس الجمالیہ فی النقد الادبی 49۔

[16] الاسس الجمالیہ فی النقد الادبی 50۔

[17] الاسس الجمالیہ فی النقد الادبی 50۔

[18] اقبال اور جمالیات 215۔

اندرونی احساس سے وابستہ ہے، نیز وہ اشیا کے باہمی تعلقات پر قائم ہے۔[19] اس نظریے کے اہم فلسفیوں میں فرانسیسی فلسفی دیدرو سرفہرست ہے، اور اس کے جمالیاتی فلسفے سے یہ متبادر ہوتا ہے کہ جمال اشیا اور ان کے اجزا کے درمیان تعلقات کے ادراک پر مبنی ہے۔ خوب صورت شے وہ ہے ”جو خود میں اور اپنی ذات سے باہر انسانی ادراک میں تعلقات کی سوچ ابھار سکے“،[20] اور تعلقات کا مطلب یہ ہے کہ کسی چیز میں جمال کا ادراک تبھی ممکن ہوتا ہے جب اس کے ارد گرد کا ماحول اور قرائن نظر میں ہوں۔ دیدرو کے نزدیک جمال ایک اضافی شے ہے۔ یعنی ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ لفظ یا جملہ خوب صورت ہے جب تک ہم اس کے سیاق و سباق سے آگاہ نہ ہوں۔[21] وہ جمال اور لذت میں بھی فرق کرتا ہے اور کہتا ہے کہ جمال حسِ ذائقہ اور حسِ شامہ سے ادراک میں نہیں آتا، اور جو کچھ ان کے ذریعے سے ادراک میں آئے، وہ لذت بخش ہوتا ہے نہ کہ خوب صورت۔ اسی طرح جمال اور فائدے کو باہم مخلوط کرنے پر بھی متنبہ کرتا ہے، کیونکہ ہم کسی چیز کی خوب صورتی میں دل چسپی لے سکتے ہیں بغیر اس کے کہ اس میں فائدے کا کوئی دخل ہو۔ چنانچہ بسا اوقات انسان کسی فائدہ مند چیز کو چھوڑ کر خوب صورت چیز کو ترجیح دیتا ہے۔

لیکن اس کے باوجود وہ افلاطون اور ارسطو کی آرا، نیز نشاۃ ثانیہ سے پہلے کے کلاسیکی فلاسفہ کے اس نظریے سے متفق ہے کہ حق، خیر اور جمال کے درمیان مضبوط تعلقات قائم ہیں، جو انھیں آپس میں جوڑتے ہیں۔ لہٰذا، ہر وہ انسان جو لکھنے کا قلم پکڑے یا مصوری کا موقلم اٹھائے یا سنگ تراشی کا تیشہ تھامے، اسے یہ ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ فضیلت ایک محبوب و مرغوب چیز ہے اور رذیلت، اس کے برعکس ناپسندیدہ اور قابلِ نفرت شے ہے۔ نیز ذوق ایک ایسی قوت ہے جو بار بار کے تجربات سے حاصل ہوتی ہے، جن کے ذریعے سے حق اور خیر کو سمجھنے کا موقع ملتا ہے۔[22]

---

[19] الاسس الجمالیۃ فی النقد الادبی 52۔

[20] النقد الادبی الحدیث، غنیمی ہلال، دار نہضہ مصر للطبع والنشر، القاہرہ، بدون سنہ، 281۔

[21] یہ نظریہ عبد القاہر جرجانی کے تصورِ نظم سے مشابہ ہے۔ عربوں کے علم الجمال پر بات کرتے ہوئے اس کا ذکر کیا گیا ہے۔

[22] النقد الادبی الحدیث 281-283۔

پھر ایک عقلی رجحان پایا جاتا ہے، جو باومگارٹن کے نظریے سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس کے نزدیک ذوق کے لیے ظاہر ہونے والا واضح کمال ہی جمال ہے، اور اس کے مقابل نقص قبح ہے۔ خوب صورت وہ ہے جو اپنی ذات میں مکمل اور لطف انگیز ہو، جب کہ قبیح وہ جو انقباض پیدا کرے۔[23] اس طرح باومگارٹن کے اس نظریے سے استطیقی جمالیات کے فلسفے کی اولین بنیاد واضح ہو جاتی ہے۔

اب مشہور جرمن فلسفی کانٹ علم الجمال کے استطیقی فلسفہ کی بنیادیں مضبوط کرنے کے لیے ہمارے سامنے آتا ہے۔ اس نے خوب صورت شے کی تعریف یوں کی ہے کہ وہ بغیر کسی غایت و ہدف یا معنی و مفہوم کے محض اپنی ذات میں لطف انگیز ہو۔ اس نے جمال کو دو قسموں میں منقسم کیا ہے:[24]

اولاً: آزاد یا خود مکتفی جمال، جو کسی مفہوم کا حامل نہ ہو، جیسے یونانی آرایشی نقاشی اور وہ تمام موسیقی جس میں کوئی الفاظ نہ ہوں۔

ثانیاً: وابستہ جمال جو مفہوم رکھتا ہو، جیسے انسانی خوب صورتی۔

کانٹ کے نزدیک جمالیاتی قدر شناسی چار خصائص پر مبنی ہے:[25]

1۔ پہلی خصوصیت اس کے وصف اور مصدر سے متعلق ہے۔ یعنی یہ خالص ذوق سے صادر ہونے والا حکم ہے، جو بغیر کسی حسی فائدے یا اخلاقی مصلحت کے محض نفس کی رضا سے پیدا ہوتا ہے۔

2۔ دوسری خصوصیت جمالیاتی حکم کی مقدار اور عمومیت سے متعلق ہے۔ یعنی خوب صورت شے وہ ہے جو بغیر عمومی تجریدی افکار کے تمام لوگوں کو پسند آئے۔ اس میں شے کے جمال کی ذوقیاتی پرکھ پرچول کے لیے تمام لوگوں کی شمولیت فرض کی جاتی ہے۔

3۔ تیسری خصوصیت جمالیاتی حکم کے تعلق، (یعنی وسیلے کے غایت کے ساتھ تعلق) پر مبنی

---

[23] الاسس الجمالیہ فی النقد الادبی 53-54۔

[24] الاسس الجمالیہ فی النقد الادبی 55۔

[25] النقد الادبی الحدیث 285-286،289۔

ہے۔ یعنی جمال کی کوئی بیرونی غایت نہیں، بلکہ وہ خود میں مقصد و غایت ہے، کیونکہ اس میں لطف اندوزی شامل حال ہوتی ہے۔ چنانچہ فن کار پیشِ نظر شے کے علاوہ دوسری غایات یا اہداف کے بارے میں نہیں سوچتا۔ اسے کانٹ نے "غایت کے بغیر غایت" کا نام دیا ہے۔

4۔ چوتھی اور آخری خصوصیت جمالیاتی حکم کی ذاتیت یا انفرادیت اور عمومیت، دونوں سے متعلق ہے۔ یعنی جس طرح جمال تمام صاحبِ ذوق لوگوں کے عمومی شعور کی وجہ سے حقیقتِ واقعہ ہے، اسی طرح انفرادی ذوق کی بنیاد پر ذاتی لحاظ سے بھی اس کا ادراک ممکن ہوتا ہے۔

ان چار بنیادی خصائص سے واضح ہوتا ہے کہ کانٹ جمالیت کی خود مختاری یا خود اکتفائیت پر ایمان رکھتا ہے۔ اس کا یہ فلسفہ "فن برائے فن" کے مکتبِ فکر کا سب سے مضبوط ستون ہے۔

شیلر کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ فن جذبے کا حسنِ عمل کے ساتھ خوبی سے عہدہ برآ ہونے کا نام ہے۔ یہ نظریہ اس نے کانٹ سے اخذ کیا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ انسانی نفس میں دو جذبے پائے جاتے ہیں، جن کے حسنِ تعامل سے فنی خوب صورتی عمل میں آتی ہے، اور وہ ہیں: احساس کا جذبہ اور تصویر گری کا جذبہ۔ وہ اعلیٰ جمالیاتی اقدار کو فنی عمل سے جڑا ہوا قرار دیتا ہے۔ اس کے نزدیک فن میں نصیحت، دعوت، اور اصلاح کا ہرگز کوئی دخل نہیں، کیونکہ یہ امور فن کی قدر کو کم کر دیتے ہیں، اور اس کی جمالیاتی اقدار تباہ ہو جاتی ہیں۔[26] پھر وہ یہ تجویز پیش کرتا ہے کہ جمال کی جگہ 'صدق' کا لفظ استعمال کیا جائے، کیونکہ فن میں قبیح چیزیں اپنی منقول اور حکائی حیثیت سے پسندیدہ قرار پاتی ہیں۔ یہ بات شیلر نے پلوٹارک کے اس قول کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے کہی ہے کہ قبیح اشیا فن میں خوب صورت ہو جایا کرتی ہیں۔[27] فطرت کے جمال اور فنی جمال میں یہی بنیادی فرق ہے، اور اس سے پہلے کانٹ کا بھی یہی کہنا تھا کہ فطری جمال وہ ہے، جس میں "جمال کی صفت موجود ہو"۔ جب کہ فنی جمال "چیز کی خوب صورت پیشکش" کا نام ہے۔[28]

---

[26] اقبال اور جمالیات 229-231۔ یہ خیال بالکل اس قول کے مشابہ ہے جو اصمعی سے مروی ہے۔ آیندہ صفحات میں اس کا ذکر کیا گیا ہے۔

[27] الاسس الجمالیہ فی النقد الادبی 58-59۔

[28] النقد الادبی الحدیث 336۔

ہیگل کے نزدیک جمال اشیا کی قوتِ حیات کے لحاظ سے اضافی حیثیت کا حامل ہے۔ سب سے زیادہ قوتِ حیات کا حامل انسان ہے، اور اسی وجہ سے وہ سب سے زیادہ خوب صورت ہے۔ پھر جانور، اور آخر میں جمادات آتے ہیں۔ قبح بھی اسی بنیاد پر اضافی ہے۔ ہیگل فطری جمال اور فنی جمال میں بھی فرق کرتا ہے۔[29] تاہم، کانٹ کے جمالیاتی نظریے کے برعکس، ہیگل شے کی محض ذاتی فی نفسہٖ حیثیت پر نظر مرکوز نہیں رکھتا، بلکہ معروضیت اور ذاتیت، دونوں پہلوؤں کا احاطہ کرتا ہے۔ ہیگل کے مطابق جمالیاتی نظریہ تین مراحل سے گزرا ہے۔ پہلا مرحلہ مشرقی، خاص طور پر مصری فن سے متعلق ہے، جہاں مادے، (یعنی شکل و صورت) نے خیال (یعنی معنی و مضمون) پر غلبہ پایا۔ دوسرا مرحلہ کلاسیکی ہے، جس میں مضمون اور شکل کی ترازو کے پلڑے برابر ہو گئے۔ یہ مرحلہ یونانی دور کے فن پر مبنی ہے۔ تیسرا مرحلہ مسیحی دور کا ہے، جس میں خیال نے صورت پر غلبہ حاصل کیا، اور توازن پھر سے بگڑ گیا، کیونکہ مضمون بھاری بھر کم تھا اور شکل و صورت بہت ہلکی اور کم زور۔ ہیگل کہتا ہے کہ کلاسیکی دور کا فنی کمال دوبارہ لوٹ کر نہ آئے گا، کیونکہ تاریخ اس کے نزدیک خود کو نہیں دہراتی۔ یہ اس کا تاریخی جبریت کا نظریہ ہے، جسے بعد میں کارل مارکس نے قدرے ترمیم کے ساتھ اپنے فلسفۂ تاریخ میں اپنایا۔[30]

اطالوی فلسفی بندو کروچے کے نزدیک جمال ''کامیاب اور مکمل اظہار'' کا نام ہے۔ جمالیات کے بارے میں اس کا نظریہ مختصراً یہی ہے کہ زبان اور فلسفہ جمال کو ایک دوسرے سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔[31]

مشہور انگریز شاعر کیٹس نے ''یونانی گلدان پر ایک نظم'' میں اپنا نظریہ جمال یوں بیان کیا ہے

[29] الاسس الجمالیہ فی النقد الادبی 59۔

[30] النقد الادبی الحدیث 294-295۔

[31] الاسس الجمالیہ فی النقد الادبی 61۔ اس رائے پر عرب ناقدین کی اکثریت کا اتفاق ہے، جن میں سر فہرست جاحظ ہے جس نے اس رائے کو اپنے اس مشہور قول سے تقویت دی جو ہم نے اس مضمون میں مناسب مقام پر ذکر کیا ہے۔

کہ ”جمال حق ہے اور حق جمال ہے۔“[32]

ایک دوسرا انگریز شاعر اور نقاد کالرج اپنی نظم ”اداسی“ میں کہتا ہے کہ ”جمال انسان کی نفسیاتی حالت پر مبنی ہے، کیونکہ زندگی اور جذبات انسان کے اندرون سے نکلتے ہیں۔ بیرونی اشیا خود اپنی ذات میں نہ خوب صورت ہوتی ہیں نہ بدصورت، بلکہ انسان کی داخلی نفسیاتی حالت ہی اشیا کو خوشی یا غم کی بنیاد پر جمیل یا قبیح بناتی ہے۔“[33]

[باقی]

---

[32] النص الانجلیزی:

“Beauty is truth, truth beauty.”, Five Poets, Dawa Publishers, Lahore, p.102.

[33] النص الانجلیزی:

“I may not hope from outward forms to win; The passion and life whose fountains are within.”, Ibid, p.67.

ڈاکٹر خورشید رضوی

یوں تو وہ شکل کھو گئی گردشِ ماہ و سال میں
پھول ہے اک کھلا ہوا حاشیۂ خیال میں

اب بھی وہ روئے دلنشیں، زرد سہی، حسیں تو ہے
جیسے جبینِ آفتاب، مرحلۂ زوال میں

اب بھی وہ میرے ہم سفر ہیں روشِ خیال پر
اب وہ نشہ ہے ہجر میں، تھا جو کبھی وصال میں

اُن کے خرامِ ناز کو بوئے گل و صبا کہا
ہم نے مثال دی مگر رنگ نہ تھا مثال میں

اہلِ ستم کے دل میں ہے کیا مرے کرب کا حساب
اُن کو خبر نہیں کہ میں مست ہوں اپنے حال میں

کیسا پہاڑ ہو گیا وقت گزارنا مجھے
زخم پہ جم گئی نظر خواہشِ اندمال میں

تو نے مرے خمیر میں کتنے تضاد رکھ دیے
موت مری حیات میں، نقص مرے کمال میں

خیال و خامہ

جاوید احمد غامدی

بہارِ نغمہ خزاں رسیدہ، قبائے سرو و سمن دریدہ
افق پہ یہ لالہ زار تیرے، اِدھر بھی کوئی گل دمیدہ
نئے زمانوں میں کھو گیا تھا، اِسے کوئی راستہ بتا دے
ترے بیاباں کو ڈھونڈتا ہے، وہی ترا آہوے رمیدہ
یہی ہے مشرق، یہی ہے مغرب، یہاں بھی دیکھا، وہاں بھی دیکھا
خرد پہ ذوقِ جنوں گراں ہے، جنوں سے ذوقِ خرد کبیدہ
نئی خلافت کا غلغلہ ہے، کہاں وہ فردوس کی منادی
زمیں پہ جنت بنے گی آخر، یہی ہے اِس دور کا عقیدہ
نہ وہ زماں ہے، نہ وہ مکاں ہے، عجیب منظر بدل رہا ہے
ہوا ہے خواب و خیال وہ بھی، جو تھا کبھی دیدہ و شنیدہ
اِسی جہاں میں نیا جہاں اب یہ تو نے آدم کو دے دیا ہے
وہ چشمِ تر بھی عطا ہو اِس کو، رہے جو خلوت میں آب دیدہ

شاہد محمود

خبر نامہ ”المورد امریکہ“

[اکتوبر 2026ء]

ڈاکٹر محمد اکرم ندوی کا دورۂ غامدی سینٹر

معروف عالمِ دین اور محقق ڈاکٹر محمد اکرم ندوی نے گذشتہ ماہ غامدی سینٹر کا دورہ کیا۔ اس موقع پر انھوں نے محمد حسن الیاس صاحب کے ساتھ ایک خصوصی پوڈکاسٹ ریکارڈ کرایا، جس کا موضوع ”علم الکلام، فقہ، تصوف اور اصل دین“ تھا۔ گفتگو کے دوران میں ڈاکٹر اکرم ندوی نے واضح کیا کہ اصل دین خدا کی بندگی اور اطاعت کا راستہ ہے، جس کی بنیاد قرآن اور سنت ہے۔ انھوں نے بتایا کہ خدا کا احساس انسان کی فطرت کے اندر موجود ہے۔ دین کو محض قانونی ضابطوں یا خانقاہی گوشہ نشینی تک محدود نہیں کرنا چاہیے، بلکہ عملی زندگی میں قرآن و سنت کے مطابق جینا ہی اصل بندگی اور تقویٰ ہے۔ اس پوڈکاسٹ کو غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر دیکھا جا سکتا ہے۔

رضی حیدر صاحب کا غامدی سینٹر کا دورہ

معروف محقق، مورخ اور شاعر رضی حیدر صاحب نے گذشتہ ماہ غامدی سینٹر کا دورہ کیا۔ ان

کے اعزاز میں ''قائدِ اعظم، پاکستان اور دو قومی نظریہ'' کے عنوان سے ایک خصوصی نشست کا اہتمام کیا گیا، جس کی میزبانی محمد حسن الیاس صاحب نے کی۔ گفتگو کے دوران میں رضی حیدر صاحب نے قائدِ اعظم کی سیرت اور تحریکِ پاکستان کے اہم تاریخی واقعات پر روشنی ڈالی۔ انھوں نے دو قومی نظریے کے ارتقا، مسلم لیگ اور کانگریس کی سیاسی کشمکش اور تقسیمِ ہند کے اسباب پر تفصیلی بات کی۔ نشست کے اختتام پر شرکا کے ساتھ سوال و جواب کا سلسلہ ہوا، جس کے بعد رضی حیدر صاحب نے اپنا منتخب کلام بھی سنایا۔ اس نشست کی مکمل ویڈیو غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر دستیاب ہے۔

''کیا قرآن غلط ہو سکتا ہے؟''

گذشتہ ماہ محمد حسن الیاس صاحب نے معروف پوڈکاسٹر حاشر ارشاد صاحب کے ساتھ ''کیا قرآن غلط ہو سکتا ہے؟'' کے موضوع پر ایک علمی و فکری نشست میں شرکت کی۔ اس نشست میں انھوں نے غامدی صاحب کے نظامِ فکر، فہمِ دین کے بنیادی منہج اور عصرِ حاضر میں اٹھنے والے الحادی و فلسفیانہ اشکالات پر مدلل اور جامع گفتگو کی۔ گفتگو کے دوران میں میزبان کی جانب سے قرآن مجید کی صداقت، مذہب کے عقلی وماورائی مقدمات، زبان ولسانیات کے حدود اور انسانی فہم کے نقائص پر سوالات اٹھائے گئے۔ حسن الیاس صاحب نے قرآن کے کلامِ الٰہی ہونے کے عقلی معیارات، انسان کی اخلاقی و فطری ساخت، اتمامِ حجت کے قرآنی منہج اور شریعت کے احکام میں علت و حکمت کے اصولوں کو تفصیلی دلائل کے ساتھ واضح کیا۔ یہ مکالمہ غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔

''کیا مذہب الحاد کے پانچ بڑے اعتراضات کا سامنا کر سکتا ہے؟''

ستمبر 2026ء میں محمد حسن الیاس صاحب نے ''Podcast World Religions'' کے ایک فکری سیشن میں شرکت کی، جس کا موضوع ''کیا مذہب الحاد کے پانچ بڑے اعتراضات کا سامنا کر سکتا ہے؟'' رکھا گیا تھا۔ اس نشست میں انھوں نے ملحدین کی جانب سے مذہب پر وارد

ہونے والے بنیادی اعتراضات کا مدلل جائزہ پیش کیا۔ گفتگو کے دوران میں قرآن مجید میں ناسخ و منسوخ کے اصل سیاق، احکام میں تدریج، اور کلامِ الٰہی کے انسانی آزمایش و غلطی سے پاک ہونے کے دلائل واضح کیے گئے۔ حسن الیاس صاحب نے قرآن کے علمی چیلنج، تواتر و اجماع کے ذریعے سے اس کی حفاظت، ختمِ نبوت کے فلسفے اور اتمامِ حجت کے قرآنی قانون پر تفصیلی روشنی ڈالی۔ اس پوڈکاسٹ کی ریکارڈنگ غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر موجود ہے۔

”وائس آف ریسرچ“

”وائس آف ریسرچ“ غامدی سینٹر کا ایک علمی و تحقیقی سلسلہ ہے، جس میں محققین اور اہلِ علم اپنی تازہ ترین تحقیقات اور فکری مقالات اہلِ علم و دانش کے سامنے پیش کرتے ہیں۔ گذشتہ ماہ ڈاکٹر عرفان شہزاد نے ”حدیثِ عمار: ایک نئے تنقیدی مطالعے کی روشنی میں“ کے عنوان سے اپنا مقالہ پیش کیا۔ انھوں نے متونِ حدیث، تاریخی شواہد اور راویوں کے طبقاتی و علاقائی پس منظر کی روشنی میں اس روایت کی تاریخی و واقعی حیثیت کا ناقدانہ جائزہ لیا۔ انھوں نے واضح کیا کہ محض کثرتِ طرق سے کسی الزامی اور سیاسی روایت کو قبول نہیں کیا جا سکتا، بلکہ سیاسی نوعیت کی روایات پر جرح و تعدیل کے اصول لاگو کرتے وقت راویوں کے سیاسی میلانات اور قبائلی تعصبات کو پرکھنا ناگزیر ہے۔ نشست کے بعد شرکا کے ساتھ تفصیلی سوال و جواب کا سیشن بھی ہوا۔ اس سیشن کی ویڈیو غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر موجود ہے۔

”افکارِ غامدی“

”افکارِ غامدی“ سید منظور الحسن صاحب کا ہفتہ وار یوٹیوب پروگرام ہے، جس میں وہ غامدی صاحب کے نظریات کو عام فہم انداز میں بیان کرتے ہیں۔ ستمبر 2026ء کی نشستوں میں جن اہم موضوعات پر گفتگو کی گئی، ان میں سے چند اہم موضوعات یہ ہیں: ”خواتین کو چادر اوڑھنے کے حکم کی نوعیت“ اور ”کیا خواتین کے لیے چہرے کا پردہ لازم ہے؟“ ان پروگراموں کی ریکارڈنگ کو غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔

”سفر در سفر“ میں احمد جاوید صاحب سے گفتگو

”سفر در سفر“ غامدی سینٹر کا ایک مستقل سلسلہ ہے، جس میں اہلِ علم و دانش کی داستانِ حیات اور فکری سفر کو پیش کیا جاتا ہے۔ گذشتہ ماہ میزبان نعیم احمد بلوچ صاحب نے معروف دانش ور اور مفکر احمد جاوید صاحب کے ساتھ ایک خصوصی نشست کا اہتمام کیا۔ گفتگو کے دوران میں احمد جاوید صاحب نے اپنی ابتدائی فکری تشکیل، کراچی کے ادبی ماحول اور اساتذہ کے اثرات کا تفصیلی تذکرہ کیا۔ انھوں نے جاوید احمد غامدی صاحب کے اخلاص، کردار اور دین کو متشدد بیانیے سے پاک کرنے کی کاوشوں پر خراجِ تحسین پیش کیا اور ساتھ ہی نظمِ قرآن اور تفسیری منہج سے متعلق اپنے فکری زاویے اور تحفظات کی علمی وضاحت کی۔ اس نشست کی مکمل ویڈیو غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر دیکھی جا سکتی ہے۔

غامدی سینٹر کا بُک اسٹال

ستمبر 2026ء میں غامدی سینٹر نے ISNA (Islamic Society of North America) کے امریکہ میں ہونے والے تریسٹھویں سالانہ اجتماع میں شرکت کی اور کتابوں کا اسٹال لگایا، جہاں غامدی صاحب اور دیگر اسکالرز کی کتابیں رکھی گئیں۔ لوگوں کی بڑی تعداد نے اس بُک اسٹال کا وزٹ کیا اور کتابیں خریدیں۔

ہفتہ وار درسِ قرآن و حدیث

ستمبر 2026ء میں غامدی سینٹر کے زیر اہتمام جاری غامدی صاحب کے لائیو درسِ قرآن و حدیث کی نشستوں میں غامدی صاحب نے سورۂ قصص کی آیات 20 تا 73 کا درس دیا، جب کہ درس حدیث کی نشستوں میں زیر بحث آنے والے چند اہم موضوعات یہ ہیں: ”نماز میں سجدہ کرنے کا صحیح طریقہ“، ”نماز میں رکوع اور سجدے کو صحیح ادا کرنے کی تلقین“، ”رکوع اور سجدے کی تسبیح“ اور ”رکوع کی تسبیح اور قومہ کی دعا“۔ قرآن و حدیث کے دروس کی ان نشستوں

کو غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر دیکھا جا سکتا ہے۔

”استفسار: ڈاکٹر عمار خان ناصر کے ساتھ“

”استفسار: ڈاکٹر عمار خان ناصر کے ساتھ“ غامدی سینٹر کے اسکالر ڈاکٹر عمار خان ناصر کا سوال و جواب پر مبنی پروگرام ہے، جس میں وہ لوگوں کی طرف سے موصول ہونے والے سوالات کے جواب دیتے ہیں۔ ستمبر 2026ء کی نشستوں میں زیر بحث آنے والے چند اہم سوالات یہ ہیں: حضرت حسن اور حضرت حسین رضی اللہ عنہما کے لیے بیت المال سے مقرر وظائف کی شرعی و قانونی حیثیت کیا تھی؟ کسی گناہ سے بچنے کے لیے کثرت سے کھائی گئی قسمیں ٹوٹ جانے پر کفارہ ادا کرنے کا شرعی طریقہ کیا ہے؟ دینی مفہوم میں بدعت کی اصل حقیقت کیا ہے اور کیا مروج مذہبی و ثقافتی اعمال پر اس کا اطلاق درست ہے؟ کیا جمہوری نظام میں کسی ایسی جماعت کو الیکشن لڑنے کی اجازت ہونی چاہیے جو نجی معاملات پر جبری قوانین نافذ کرنا چاہتی ہو؟ ان نشستوں کی ریکارڈنگ کو غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔

”سفر در سفر“ میں احمد شعیب صاحب سے گفتگو

غامدی سینٹر کے پروگرام ”سفر در سفر“ میں ستمبر 2026ء میں آکسفورڈ یونیورسٹی کے محقق اور شعبۂ طب کے طالب علم احمد شعیب صاحب نے بہ طورِ مہمان شرکت کی۔ اس نشست میں احمد شعیب صاحب کی تلاشِ حق کی داستان اور علمی ارتقا کا احاطہ کیا گیا۔ انھوں نے بتایا کہ برطانیہ کے ماحول میں روایتی اور الحادی سوالات کا سامنا کرتے ہوئے انھوں نے قدیم عربی شاعری اور قرآن مجید کے مطالعے کے ذریعے سے اطمینانِ قلب پایا۔ علاوہ ازیں، انھوں نے میڈیکل کی تعلیم کے ساتھ ساتھ عربی زبان، تفہیمِ قرآن اور ”المورد“ کے ساتھ تدریسی وابستگی کے دل چسپ تجربات بھی بیان کیے۔ اس نشست کی ریکارڈنگ غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔

”بدعت کی حرمت“

سید منظور الحسن صاحب نے اپنے اس مضمون میں قرآن و سنت کے نصوص کی روشنی میں اخلاقیات کے دائرے کی پانچویں بنیادی حرمت، یعنی 'بدعت' کی حقیقت اور سنگینی کا تفصیلی احاطہ کیا ہے۔ انھوں نے واضح کیا ہے کہ اللہ اور اس کے رسول کی سند کے بغیر کسی بات کو دین کے طور پر پیش کرنا، من مانی شریعت تصنیف کرنا یا اپنی طرف سے حلال و حرام کے فتوے جاری کرنا دراصل 'افترا علی اللہ' اور 'بغی' ہے، جس کا مقصد محض بے بنیاد دعووں سے لوگوں کو گم راہ کرنا ہے۔ تحریر میں بتایا گیا ہے کہ بیت اللہ کا برہنہ طواف، جائز زینتوں کی حرمت، جاہلی رسوم و جانوروں کی تقدیس اور مسلمانوں کی تکفیر بدعت کی بدترین عملی صورتیں ہیں۔ یہ مضمون ماہنامہ ”اشراق“ امریکہ کے ستمبر 2026ء کے شمارے میں ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔

Ask Ghamidi

غامدی سینٹر کے زیرِ اہتمام جاوید احمد غامدی صاحب کے ساتھ براہِ راست سوال و جواب کے سلسلے کی گذشتہ ماہ کی نشستوں میں ناظرین کی جانب سے پوچھے گئے اہم سوالات یہ ہیں: کیا تاریخی اور عقلی شواہد کی رو سے دنیا میں مذہب کا آغاز شرک کے بجائے توحید سے ہوا؟ کیا قرآن مجید کی تاریخی حفاظت اور من و عن منتقلی مخطوطات کے بغیر بھی حتمی طور پر ثابت ہے؟ کیا ریاست یا اہلِ علم کو کسی فرد یا گروہ کے کفر و ایمان کا فیصلہ کرنے کا شرعی حق حاصل ہے؟ شراب کی قلیل مقدار جس سے نشہ پیدا نہ ہو، شرعاً کیوں حرام قرار دی گئی ہے؟ ان نشستوں کی ریکارڈنگ غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر موجود ہے۔

”قرآن کی 'حور': کیا کوئی الگ مخلوق ہے؟“

محمد حسن الیاس صاحب نے اپنے اس مضمون میں لغتِ عرب اور نظمِ قرآن کی روشنی میں جنت کی 'حور' کے تصور کی حقیقت واضح کی ہے۔ انھوں نے بیان کیا ہے کہ عربی زبان و معاشرت

میں حور ایک صفاتی وصف اور استعارہ تھا، جو گوری اور آہو چشم خواتین کے لیے مستعمل رہا اور قرآن نے بھی اسے اسی معروف اسلوب میں برتا ہے۔ مضمون کے مطابق حوریں کوئی ماورائی، اجنبی یا غیر انسانی مخلوق نہیں، بلکہ دنیا کی وہی مومن، نیک اور صالح خواتین ہیں جنھیں خلقِ جدید کے مرحلے سے گزار کر لازوال حسن، پاکیزگی، شباب اور باہمی رفاقت کے ساتھ دوبارہ ان کے شریکِ حیات کے سپرد کیا جائے گا۔ مصنف نے سورۂ واقعہ اور سورۂ رحمٰن کی آیات کی باہمی دلالت سے روایتی و واعظانہ افکار سے جنم لینے والے اس مفروضے کی نفی کی ہے کہ حوریں کوئی مستقل اور الگ مخلوق ہیں۔ یہ مضمون ماہنامہ ''اشراق''، امریکہ کے گذشتہ ماہ کے شمارے میں ملاحظہ کیا جاسکتا 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۔ ستمبر 2026ء کی نشستوں میں زیر بحث آنے والے چند اہم موضوعات یہ ہیں: ''احادیث کی تحقیق و توثیق کے طریقے''، ''فہم حدیث میں صحابہ کے اجتہادی اختلافات'' اور ''تشریعی اور غیر تشریعی امور میں امتیاز''۔ 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 ستمبر 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 سنت میں بھی بہت سارے اختلافات ہیں؟ جنت کا حق دار کون؟ ایک پیدایشی ہندو جہنم کیوں جائے؟ کیا نفسی علوم کی کوئی حقیقت نہیں؟ اس پروگرام کی ریکارڈنگ غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر موجود 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 ”صبر اور شکر کی توفیق کے لیے دعائیں“، ”حکیمانہ فیصلے کرنے کی دعائیں“ اور ”دعائیں“ جیسے موضوعات کو زیر بحث لایا گیا۔ آن لائن خانقاہ کی ان نشستوں کی ریکارڈنگ غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر دیکھی جا سکتی ہے۔

”اسلام اسٹڈی سرکل“

شہزاد سلیم صاحب ”اسلام اسٹڈی سرکل“ کے عنوان سے ہر ماہ ایک سیشن کا انعقاد کرتے ہیں۔ اس میں وہ مختلف دینی، اخلاقی اور سماجی موضوعات پر قرآن و حدیث کی روشنی میں گفتگو کرتے ہیں۔ یہ سیشن تین حصوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ ستمبر 2026ء میں اس پروگرام میں قرآن مجید، حدیث اور بائیبل کے جن موضوعات پر بات کی گئی، ان کے عنوانات بالترتیب یہ ہیں: ”انبیا کی اطاعت“، ”توبہ“ اور ”اپنے دشمنوں سے محبت رکھو“۔ مزید برآں، نشست کے آخر میں ”کیا ہم موت کے لیے تیار ہیں؟“ 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 جا سکتی ہے۔

مولانا اصلاحی: رحمٰن آباد میں چھ سالہ قیام اور علمی ریاضت

نعیم احمد بلوچ صاحب نے ”حیاتِ امین“ کی 36ویں قسط میں مولانا امین احسن اصلاحی کے جنوری 1973ء سے مئی 1979ء تک رحمٰن آباد کے چھ سالہ قیام کے احوال نجی خطوط کی روشنی میں بیان کیے ہیں۔ مضمون میں بتایا گیا ہے کہ شہری زندگی اور اہل و عیال سے دوری کے بعد مولانا نے شدید مالی بحران، علاج کی ناکافی سہولتوں اور زرعی مسائل کے باوجود تمام تر توانائیاں یک سوئی

کے ساتھ "تدبرِ قرآن" کے لیے وقف رکھیں۔ اس پر آشوب سیاسی دور میں ملک کے ہنگاموں سے بے نیاز رہ کر انھوں نے سورۂ انبیاء سے سورۂ انشقاق تک تفسیر کا نصف سے زائد حصہ انھی کٹھن حالات میں قلم بند کیا۔ یہ تحریر ماہنامہ "اشراق" امریکہ کے ستمبر 2026ء کے شمارے میں پڑھی جاسکتی ہے۔

23 اعتراضات سیریز کا انگریزی زبان میں خلاصہ

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

ستمبر 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: سب سے برتر مخلوق کون سی ہے؟ کیا سورۂ نحل کی آیت 90 میں پورے دین اور شریعت کا خلاصہ موجود ہے؟ کیا جنت کے طلب گار مومن کی زندگی میں مشقت لازمی ہے؟ جنت کو مشقتوں اور جہنم کو خواہشات سے ڈھانپ دینے کا اصل مفہوم کیا ہے؟ ان پروگراموں کی ریکارڈنگ ادارے کے یوٹیوب چینل پر دیکھی جاسکتی 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۔ ستمبر 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 جاسکے۔

”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 ستمبر 2026ء میں سورۂ یونس کی آیات 1 تا 55 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 جاسکتی 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 راے کا نام ہے، یہ کوئی قانونی حکم نامہ یا عدالتی فیصلہ نہیں ہوتا۔

Ask Dr. Saleem

ستمبر 2026ء میں ”غامدی سینٹر آف اسلامک لرننگ، المورد امریکہ“ کے زیر اہتمام ”Ask Dr. Saleem“ سلسلے کی 32ویں آن لائن نشست منعقد کی گئی، جس میں شہزاد سلیم صاحب نے

قرآنی اور سماجی موضوعات پر شرکا کے سوالات کے تفصیلی جوابات دیے۔ نشست میں شریعت اور فتوے کے مابین بنیادی فرق، ”تاریخِ طبری“ کی روایات کی علمی و تنقیدی جانچ، قومِ لوط پر عذاب کے بنیادی محرکات اور تورات و انجیل کے متون کے تقابلی مطالعے سے متعلق اہم مباحث زیرِ بحث آئے۔ علاوہ ازیں، قریبی عزیزوں کی وفات پر صبر، الکحل والے پرفیوم کے استعمال کے شرعی حدود اور جدید ڈیجیٹل دور میں اخلاقی چیلنجز پر بھی رہنمائی فراہم کی گئی۔ اس نشست کی ریکارڈنگ غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر موجود ہے۔