ماہنامہ

اشراق

لاہور

جون ۲۰۱۹ء

زیر سرپرستی

جاوید احمد غامدی

”... دین کا منشا مہینے کی تعیین ہے۔ وہ اگر چاند دیکھنے سے ہو سکتی تھی تو اُس نے اُسے اختیار کیا اور اب اگر کسی دوسرے ذریعے سے ہو سکتی ہے تو اِس پر بھی اُسے کوئی اعتراض نہیں ہے۔ گھڑی ایجاد ہو جانے کے بعد ہم اپنی نمازوں کے لیے جس طرح سورج کا طلوع و غروب دیکھنے کے پابند نہیں رہے، اِسی طرح قمری مہینوں کی تعیین کے لیے رویت ہلال کے پابند بھی نہیں رہے۔“

—— شذرات

"Note from Publisher: Al-Mawrid is the exclusive publisher of Ishraq. If anyone wishes to republish Ishraq in any format (including on any website), please contact the management of Al-Mawrid on info@al-mawrid.org. Currently, this journal or its contents can be uploaded exclusively on Al-Mawrid.org, JavedAhmadGhamidi.com and Ghamidi.net"

المورد

ادارۂ علم و تحقیق

المورد

ادارۂ علم و تحقیق

المورد ملت اسلامیہ کی عظیم علمی روایات کا امین ایک منفرد ادارہ ہے۔ پندرھویں صدی ہجری کی ابتدا میں* یہ ادارہ اِس احساس کی بنا پر قائم کیا گیا ہے کہ تفقہ فی الدین کا عمل ملت میں صحیح نہج پر قائم نہیں رہا۔ فرقہ دارانہ تعصّبات اور سیاست کی حریفانہ کشمکش سے الگ رہ کر خالص قرآن وسنت کی بنیاد پر دین حق کی دعوت مسلمانوں کے لیے اجنبی ہو چکی ہے۔ قرآن مجید جو اِس دین کی بنیاد ہے، محض حفظ وتلاوت کی چیز بن کر رہ گیا ہے۔ دینی مدرسوں میں وہ علوم مقصود بالذات بن گئے ہیں جو زیادہ سے زیادہ قرآن مجید تک پہنچنے کا وسیلہ ہو سکتے تھے۔ حدیث، قرآن وسنت میں اپنی اساسات سے بے تعلق کر دی گئی ہے اور سارا زور کسی خاص مکتب فکر کے اصول وفروع اور دوسروں کے مقابلے میں اُن کی برتری ثابت کرنے پر ہے۔

المورد کے نام سے یہ ادارہ اِس صورت حال کی اصلاح کے لیے قائم کیا گیا ہے۔ چنانچہ اِس ادارے کا بنیادی مقصد دین کے صحیح فکر کی تحقیق وتنقید، تمام ممکن ذرائع سے وسیع پیمانے پر اُس کی نشر واشاعت اور اُس کے مطابق لوگوں کی تعلیم وتربیت کا اہتمام ہے۔

اِس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے جو طریق کار اختیار کیا گیا ہے، اُس کے اہم نکات یہ ہیں:

۱۔ عالمی سطح پر تذکیر بالقرآن کا اہتمام کیا جائے۔

۲۔ قرآن وسنت کے مطابق خدا کی شریعت اور ایمان واخلاق کی تعلیم دی جائے۔

۳۔ دین کے صحیح الفکر علما اور محققین کو فیلو کی حیثیت سے ادارے کے ساتھ متعلق کیا جائے اور اُن کے علمی، تحقیقی اور دعوتی کاموں کے لیے اُنھیں ضروری سہولتیں فراہم کی جائیں۔

۴۔ لوگوں کو آمادہ کیا جائے کہ جہاں جہاں ممکن ہے:

ا۔ اسلامی علوم کی ایسی درس گاہیں قائم کریں جن کا مقصد دین کے صحیح الفکر علما اور محققین تیار کرنا ہو۔

ب۔ ایف اے، ایف ایس سی اور اے لیول تک نہایت اعلیٰ معیار کے اسکول قائم کریں جن میں تعلیم وتعلم کے ساتھ طالب علموں کی تخلیقی صلاحیتوں کی نشوونما اور اُن کی دینی اور تہذیبی تربیت بھی پیش نظر ہو۔

ج۔ عام اسکولوں کے طلبہ کی دینی تعلیم کے لیے ایسے ہفتہ وار مدارس قائم کریں جن میں قرآن کی دعوت خود قرآن ہی کے ذریعے سے طالب علموں کے ذہن میں اِس طرح راسخ کر دی جائے کہ بعد کے زمانوں میں وہ پورے شرح صدر کے ساتھ اپنے دین پر قائم رہ سکیں۔

د۔ ایسی خانقاہیں قائم کریں جہاں لوگ وقتاً فوقتاً اپنے دنیوی معمولات کو چھوڑ کر آئیں، علما وصالحین کی صحبت سے مستفید ہوں، اُن سے دین سیکھیں اور چند روز کے لیے یک سوئی کے ساتھ ذکر وعبادت میں مشغول رہ کر اپنے لیے پاکیزگیِ قلب ونظر کا اہتمام کریں۔

---

* شعبان ۱۴۰۳ھ بمطابق جون ۱۹۸۳ء۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

ماہنامہ
اشراق
لاہور

جلد ۳۱ شمارہ ۶ جون ۲۰۱۹ء رمضان المبارک/شوال المکرم ۱۴۴۰ھ

زیر سرپرستی
جاوید احمد غامدی

مدیر
سید منظور الحسن

فہرست

شذرات
رویت ہلال کا مسئلہ — جاوید احمد غامدی — ۴

قرآنیات
البیان: المؤمنون ۲۳: ۱-۱۱ (۱) — جاوید احمد غامدی — ۶

مقالات
قرآن وسنت کا باہمی تعلق: اصولی مواقف کا ایک علمی جائزہ (۶) — محمد عمار خان ناصر — ۱۱

نقطۂ نظر
قرآن مجید کے حفظ کی رسم پر نظر ثانی کی ضرورت — ڈاکٹر عرفان شہزاد — ۳۴
رویت ہلال: مفتی منیب الرحمٰن کے مضمون پر ایک تبصرہ — احمد بلال — ۳۹

نقد ونظر
ختم شد (۱) — رضوان اللہ — ۴۲

سیر وسوانح
حضرت علی رضی اللہ عنہ (۶) — محمد وسیم اختر مفتی — ۶۶

حالات ووقائع
قسطنطنیہ کی فصیل اور حضرت ابو ایوب انصاری — پروفیسر ڈاکٹر زاہد منیر عامر — ۷۶

فی شمارہ 50 روپے
سالانہ 500 روپے
رجسٹرڈ 1000 روپے
(زرتعاون بذریعہ منی آرڈر)
بیرون ملک
سالانہ 50 ڈالر

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

Post Box 5185, Lahore, Pakistan.
www.ghamidi.net, www.javedahmadghamidi.com
https://www.facebook.com/javedahmadghamidi
http://www.javedahmadghamidi.com/index.php/ishraq

جاوید احمد غامدی

رویت ہلال کا مسئلہ

اللہ تعالیٰ نے روزوں کے لیے رمضان اور حج کے لیے ذوالحجہ کا مہینا مقرر فرمایا ہے۔ یہ دونوں قمری مہینے ہیں، اِس لیے یہ سوال ابتدا ہی سے زیر بحث رہا ہے کہ اِن کی تعیین کس طرح کی جائے؟ علم فلکیات نے جو ترقی اِس زمانے میں کی ہے، اُس سے پہلے بھی لوگ اِس بات سے تو واقف تھے کہ قمری مہینے تیس دن سے زیادہ کے نہیں ہو سکتے، مگر عام مشاہدہ بتاتا تھا کہ یہ انتیس دن کے بھی ہو جاتے ہیں۔ قرآن نے جب لوگوں کو پورے مہینے کے روزے رکھنے کا حکم دیا تو اندیشہ ہوا کہ اُن میں سے کچھ لوگ اِس حکم کی تعمیل میں تیس دن پورے کرنے پر اصرار کریں گے۔ چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے متنبہ فرمایا کہ چاند نظر آجائے تو رمضان کا مہینا شروع کر لینا چاہیے اور نظر آجائے تو اُس کو ختم کر دینا چاہیے۔ اِس کے لیے تیس دن پورے کرنا ضروری نہیں ہے۔ ہاں، مطلع صاف نہ ہو تو تیس دن لازماً پورے کیے جائیں گے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہی ارشاد ہے جسے راویوں نے اپنے تصرفات سے وہ صورت دے دی جس سے یہ تاثر عام ہو گیا کہ آپ نے مہینے کی تعیین کے لیے لوگوں کو چاند دیکھنے کا پابند کر دیا ہے۔ ہماری خوش قسمتی ہے کہ روایت کے ایک طریقے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ ہدایت اپنی اصل صورت میں بھی نقل ہو گئی ہے۔ ارشاد فرمایا ہے:

الشهر تسع وعشرون، فإذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا، فإن غم عليكم فاقدروا له.
(مسلم، رقم ۱۰۸۰)

”مہینا انتیس دن کا بھی ہوتا ہے، اِس لیے چاند دیکھ لو تو روزہ رکھو اور دیکھ لو تو افطار کرو۔ پھر اگر مطلع صاف نہ ہو تو دن پورے کر لو۔“

یہ سیدنا عبد اللہ بن عمر کی روایت ہے۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت کے ایک طریق میں بھی بعینہٖ یہی الفاظ ہیں۔ اِس سے واضح ہے کہ مہینے کی تعیین کے لیے چاند دیکھنے کو لازم نہیں کیا گیا، بلکہ چاند دیکھ لینے کے بعد مہینا شروع کر لینے کو لازم ٹھیرایا گیا ہے تاکہ لوگ یہ خیال کر کے کہ قرآن نے پورے مہینے کے روزے رکھنے کی ہدایت فرمائی ہے، تیس دن پورے کرنے پر اصرار نہ کریں۔ چنانچہ بات کی ابتدا ہی یہاں سے ہوتی ہے کہ 'الشھر تسع وعشرون' (مہینا انتیس دن کا بھی ہوتا ہے)۔

چاند دیکھنے کی ضرورت اِسی بنا پر ہے۔ تیس دن پورے ہو جائیں تو یہ ضرورت باقی نہیں رہتی، اِس لیے کہ اِس معاملے میں ہمارا علم بالکل قطعی ہے۔ چاند نظر آئے یا نہ آئے، ہم جانتے ہیں کہ پچھلا مہینا ختم ہوا اور اگلا مہینا شروع ہو چکا ہے۔ علم کی ترقی نے یہی صورت انتیس کے بارے میں بھی پیدا کر دی ہے۔ اب ہم پوری قطعیت کے ساتھ بتا سکتے ہیں کہ دنیا کے لیے چاند کی پیدایش کب ہو گی۔ اِس لیے مکہ مکرمہ کو مرکز بنا کر اگر چاند کی پیدایش کے لحاظ سے قمری کیلنڈر بنا دیا جائے اور تمام مذہبی تہوار اُسی کے مطابق منائے جائیں تو اِس میں کوئی چیز مانع نہیں ہے۔ دین کا منشا مہینے کی تعیین ہے۔ وہ اگر چاند دیکھنے سے ہو سکتی تھی تو اُس نے اُسے اختیار کیا اور اب اگر کسی دوسرے ذریعے سے ہو سکتی ہے تو اِس پر بھی اُسے کوئی اعتراض نہیں ہے۔ گھڑی ایجاد ہو جانے کے بعد ہم اپنی نمازوں کے لیے جس طرح سورج کا طلوع و غروب دیکھنے کے پابند نہیں رہے، اِسی طرح قمری مہینوں کی تعیین کے لیے رویت ہلال کے پابند بھی نہیں رہے۔ یہ مسئلہ محض ایک حدیث میں راویوں کے تصرفات سے پیدا ہوا ہے۔ روایت کے تمام طریقوں کو دیکھنے سے یہ حقیقت بادنیٰ تامل واضح ہو جاتی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا منشا بالکل دوسرا تھا۔

[۲۰۰۸ء]

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

البیان

جاوید احمد غامدی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

سورة المؤمنون

(۱)

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

قَدۡ اَفۡلَحَ الۡمُؤۡمِنُوۡنَ ۝۱ الَّذِيۡنَ هُمۡ فِيۡ صَلَاتِهِمۡ خٰشِعُوۡنَ ۝۲ وَالَّذِيۡنَ هُمۡ

—— ۲ ——

اللہ کے نام سے جو سراسر رحمت ہے، جس کی شفقت ابدی ہے۔

اپنی مراد کو پہنچ گئے ایمان والے[۱۲۹] جو اپنی نماز میں عاجزی کرنے والے ہیں[۱۳۰]، جو لغویات

۱۲۹۔ یعنی اُن کے لیے فیصلہ ہو گیا کہ لازماً فائز المرام ہوں گے۔ یہ مستقبل میں کسی بات کے واقع ہونے کی قطعیت کے اظہار کا اسلوب ہے جو ہماری زبان میں بھی موجود ہے۔ اِس بشارت کا ظہور کب ہو گا؟ اِس کی وضاحت پیرے کے آخر میں کر دی ہے کہ ہمیشہ کے لیے فردوس کی میراث پالیں گے۔

۱۳۰۔ یعنی اپنے پروردگار کے آگے نیاز مندی، تذلل اور عاجزی و فروتنی کا اظہار کرنے والے ہیں۔ یہی نماز کی اصل روح ہے جو اگر نماز میں موجود ہو تو آدمی محسوس کرتا ہے کہ اُس کی کمر اور اُس کا سر ہی نہیں، اُس کا دل بھی اپنے پروردگار کے آگے سرفگندہ ہو گیا ہے۔

عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُوْنَ ﴿۳﴾ وَالَّذِيْنَ هُمْ لِلزَّكٰوةِ فٰعِلُوْنَ ﴿۴﴾ وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ
حٰفِظُوْنَ ﴿۵﴾ اِلَّا عَلٰٓى اَزْوَاجِهِمْ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ فَاِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُوْمِيْنَ ﴿۶﴾

سے دور رہنے والے ہیں[131] اور جو زکوٰۃ ادا کرنے والے[132] اور اپنی شرم گاہوں کی حفاظت کرنے والے ہیں —— اپنی بیویوں اور لونڈیوں کے سوا[133] کہ اُن کے بارے میں اُن پر کوئی ملامت نہیں ہے۔

۱۳۱۔ اصل میں لفظ 'اللَّغْو' استعمال ہوا ہے۔ یہ ہر اُس بات اور کام کے لیے آتا ہے جو فضول، لایعنی اور لاحاصل ہو۔ مطلب یہ ہے کہ بڑی برائیاں تو ایک طرف، وہ اُن چیزوں سے بھی احتراز کرتے ہیں جو اپنا کوئی مقصد نہ رکھتی ہوں اور جن سے انسان کی زندگی کے لیے کوئی نتیجہ نہ نکلتا ہو۔ اِس میں ضمناً اُن لغویات کی طرف بھی اشارہ ہو گیا ہے جو اُس زمانے میں قرآن کے منکرین سے اسلام اور مسلمانوں کے بارے میں صادر ہوتی تھیں۔ چنانچہ دوسری جگہ فرمایا ہے کہ ایمان والے جب کوئی فضول بات سنتے ہیں تو اعراض کرتے ہیں اور کہہ دیتے ہیں کہ ہمارے لیے ہمارے اعمال ہیں اور تمھارے لیے تمھارے اعمال۔ اِسی طرح فرمایا ہے کہ جب اُن کا گزر کسی بے ہودہ چیز پر ہوتا ہے تو وقار سے گزر جاتے ہیں۔ گویا نہ لغویات میں مبتلا ہوتے ہیں اور نہ اُن لوگوں سے اُلجھتے ہیں جو اُن میں مبتلا ہوں۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

۱۳۲۔ زکوٰۃ سے مراد وہ مال ہے جو نظم اجتماعی کی ضرورتوں کے لیے خدا کے حکم پر اور اُس کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے دیا جاتا ہے۔ نماز کی طرح اِس کا حکم بھی انبیا علیہم السلام کے دین میں ہمیشہ موجود رہا ہے۔ چنانچہ قرآن کے مخاطبین جانتے تھے کہ اِس کا مصداق کیا ہے۔ یہ اُن کے لیے کوئی اجنبی چیز نہیں تھی کہ اِس کی شرح و نصاب بتا کر اِس کا ذکر کیا جاتا۔ اِن سب چیزوں سے وہ اُسی طرح واقف تھے، جس طرح نماز کے اعمال و اذکار سے واقف تھے۔ قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ دین میں اِس کی حیثیت نماز کے مثنیٰ کی ہے۔ نماز بندے کو خدا سے متعلق کرتی ہے اور یہ اُس کو بندوں سے جوڑتی ہے۔ مراد کو پہنچنے کے لیے یہ دونوں چیزیں ضروری ہیں۔

۱۳۳۔ بیویوں کے ساتھ یہاں لونڈیوں کا ذکر اِس لیے ہوا ہے کہ اُس وقت تک غلامی ختم نہیں ہوئی تھی۔ چنانچہ سورۂ محمد میں جنگی قیدیوں کو لونڈی غلام بنانے کی ممانعت کے باوجود جو غلام پہلے سے معاشرے میں موجود تھے، اُن کے لیے یہ استثنا باقی رکھنا ضروری تھا۔ بعد میں قرآن نے اُن کے ساتھ لوگوں کو مکاتبت کا حکم دے دیا۔

فَمَنِ ابْتَغٰی وَرَآءَ ذٰلِكَ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْعٰدُوْنَ ﴿۷﴾ وَالَّذِيْنَ هُمْ لِاَمٰنٰتِهِمْ

ہاں، جو اِس کے علاوہ چاہیں تو وہی ہیں جو حد سے بڑھنے والے ہیں[۱۳۴] —— اور جو اپنی امانتوں اور

یہ اِس بات کا اعلان تھا کہ لوح تقدیر اب غلاموں کے ہاتھ میں ہے اور وہ اپنی آزادی کی تحریر اُس پر، جب چاہے، رقم کر سکتے ہیں۔

یہاں یہ بات واضح رہے کہ قرآن کے زمانۂ نزول میں غلامی کو معیشت اور معاشرت کے لیے اُسی طرح ناگزیر سمجھا جاتا تھا، جس طرح اب سود کو سمجھا جاتا ہے۔ نخاسوں پر ہر جگہ غلاموں اور لونڈیوں کی خرید و فروخت ہوتی تھی اور کھاتے پیتے گھروں میں ہر سن و سال کی لونڈیاں اور غلام موجود تھے۔ اِس طرح کے حالات میں اگر یہ حکم دیا جاتا کہ تمام غلام اور لونڈیاں آزاد ہیں تو اُن کی ایک بڑی تعداد کے لیے جینے کی کوئی صورت اِس کے سوا باقی نہ رہتی کہ مرد بھیک مانگیں اور عورتیں جسم فروشی کے ذریعے سے اپنے پیٹ کا ایندھن فراہم کریں۔ یہ مصلحت تھی جس کی وجہ سے قرآن نے تدریج کا طریقہ اختیار کیا اور اِس سلسلہ کے کئی اقدامات کے بعد بالآخر سورۂ نور (۲۴) کی آیت ۳۳ میں مکاتبت کا وہ قانون نازل فرمایا جس کا ذکر اوپر ہوا ہے۔ اِس کے بعد نیکی اور خیر کے ساتھ اپنے پاؤں پر کھڑا ہونے کی صلاحیت رکھنے والے کسی شخص کو بھی غلام بنائے رکھنے کی گنجایش باقی نہیں رہی۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

۱۳۴۔ مطلب یہ ہے کہ رہبانیت مقصود نہیں ہے۔ بیویوں کے ساتھ شہوانی تعلق بالکل جائز ہے۔ لیکن اُن کے سوا کسی دوسرے کے ساتھ، خواہ وہ زنا اور متعہ کی صورت میں ہو یا غلام اور وطی بہائم کی صورت میں، یہ تعلق بالکل ممنوع ہے۔ کسی مسلمان سے اِس کی توقع نہیں کی جاتی۔ تاہم اتنی بات واضح رہے کہ آیت کے الفاظ میں اِس کی کوئی گنجایش نہیں ہے کہ اِس ممانعت کو دوسروں کے ساتھ جنسی تعلق سے آگے استمنا بالید اور اِس نوعیت کے دوسرے افعال تک بھی وسیع کر دیا جائے۔ اِس کی دلیل یہ ہے کہ آیت میں 'عَلٰی' 'یُحَافِظُوْنَ' کے ساتھ مناسبت نہیں رکھتا، اِس لیے یہاں لازماً تضمین ہے اور 'حٰفِظُوْنَ' کے بعد 'عن الوقوع علٰی أحد' یا اِس کے ہم معنی الفاظ حذف کر دیے گئے ہیں۔ چنانچہ مستثنٰی منہ استمنا کے طریقے نہیں، بلکہ افراد ہیں جن سے کوئی شخص جنسی تعلق قائم کر سکتا ہے۔ آیت کے معنی یہ نہیں ہیں کہ بیویوں اور مملوکہ عورتوں سے مباشرت کے سوا قضاے شہوت کا کوئی طریقہ جائز نہیں ہے، بلکہ یہ ہیں کہ بیویوں اور مملوکہ عورتوں کے سوا کسی سے قضاے شہوت کرنا جائز نہیں ہے۔

وَعَهْدِهِمْ رٰعُوْنَ ﴿۸﴾ وَالَّذِيْنَ هُمْ عَلٰى صَلَوٰتِهِمْ يُحَافِظُوْنَ ﴿۹﴾ اُولٰٓئِكَ هُمُ

اپنے عہد کا پاس رکھنے والے ہیں[۱۳۵] اور جو اپنی نمازوں کی حفاظت کرتے ہیں[۱۳۶]۔ وہی مالک ہونے

۱۳۵۔ دین کے تمام اخلاقیات کے لیے یہ نہایت جامع تعبیر ہے۔ استاذ امام لکھتے ہیں:

''اَمٰنٰت' سے مراد وہ تمام امانتیں بھی ہیں جو ہمارے رب نے قوتوں اور صلاحیتوں، فرائض اور ذمہ داریوں کی شکل میں یا انعامات و افضال اور اموال و اولاد کی صورت میں ہمارے حوالے کی ہیں — اور وہ امانتیں بھی اِس میں داخل ہیں جو کسی نے ہمارے پاس محفوظ کی ہوں یا ازروے حقوق اُن کی ادائیگی کی ذمہ داری ہم پر عائد ہوتی ہو۔ اِسی طرح عہد میں وہ تمام عہد و میثاق بھی داخل ہیں جو ہمارے رب نے ہماری فطرت سے عالم غیب میں لیے ہیں یا اپنے نبیوں کے واسطے سے، اپنی شریعت کی شکل میں، اِس دنیا میں لیے ہیں۔ علٰی ہٰذا القیاس وہ تمام عہد و میثاق بھی اِس میں داخل ہیں جو ہم نے اپنی فطرت یا انبیا علیہم السلام کے واسطے سے اپنے رب سے کیے ہیں یا کسی جماعت یا فرد سے اِس دنیا میں کیے ہیں، خواہ وہ قولاً و تحریراً عمل میں آئے ہوں یا ہر شایستہ سوسائٹی میں بغیر کسی تحریر و اقرار کے سمجھے اور مانے جاتے ہوں۔ فرمایا کہ ہمارے یہ بندے اِن تمام امانات اور اِن تمام عہود و مواثیق کا پاس و لحاظ رکھنے والے ہیں۔ نہ اپنے رب کے معاملے میں خائن اور غدار ہیں، نہ اُس کے بندوں کے ساتھ بے وفائی اور عہد شکنی کرنے والے ہیں۔'' (تدبر قرآن ۵/ ۲۹۹)

۱۳۶۔ اوپر نماز ہی سے اہل ایمان کی صفات کا ذکر شروع ہوا تھا اور یہ اُسی پر ختم ہوا ہے۔ اِس سے دین میں نماز کی اہمیت واضح ہوتی ہے کہ وہی درحقیقت اُن تمام مکارم اخلاق کی محافظ ہے جو دین میں مطلوب ہیں اور اِس لحاظ سے دین پر قائم رہنے کی ضمانت ہے۔ اِس میں شبہ نہیں کہ شیطان کے حملے اُس کے بعد بھی جاری رہتے ہیں، لیکن نماز پر مداومت کے نتیجے میں اُس کے لیے مستقل طور پر انسان کے دل میں ڈیرے ڈال دینا ممکن نہیں ہوتا۔ نماز اُسے مسلسل دور بھگاتی اور ایک حصار کی طرح اُس کے حملوں سے انسان کے دل و دماغ کی حفاظت کرتی رہتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ خطرے کی حالت میں بھی تاکید کی گئی ہے کہ پیدل یا سواری پر، جس طرح ممکن ہو، اُسے لازماً ادا کیا جائے۔ استاذ امام امین احسن اصلاحی نے بعض دوسرے پہلوؤں کی طرف بھی توجہ دلائی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''... شروع میں نماز کا ذکر اُس کی روح، یعنی 'خشوع' کے پہلو سے ہوا اور آخر میں اُس کی محافظت، اُس کے رکھ رکھاؤ اور اُس کی دیکھ بھال کے پہلو سے ہوا، اِس لیے کہ وہ برکات جو نماز کی بیان ہوئی ہیں، اُسی صورت حال میں حاصل ہوتی ہیں، جب اُس کے اندر خشوع کی روح ہو اور اُس کی برابر رکھوالی بھی ہوتی رہے۔ یہ باغ جنت کا

الْوٰرِثُوْنَ ﴿۱۰﴾ الَّذِیْنَ یَرِثُوْنَ الْفِرْدَوْسَ ؕ هُمْ فِیْهَا خٰلِدُوْنَ ﴿۱۱﴾

والے ہیں[۱۳۷]، جو فردوس[۱۳۸] کے مالک ہوں گے۔ وہ اُس میں ہمیشہ رہیں گے۔ ۱-۱۱

پودا ہے جو پوری نگہداشت کے بغیر پروان نہیں چڑھتا۔ ذرا غفلت اور ناقدری ہو جائے تو یہ بے ثمر ہو کے رہ جاتا ہے، بلکہ اِس کے بالکل ہی سوکھ جانے کا ڈر پیدا ہو جاتا ہے۔ اگر اِس کی حقیقی برکات سے بہرہ مند ہونے کی آرزو ہے تو شیاطین کی تاخت سے اِس کو بچائیے اور وقت کی پوری پابندی کے ساتھ آنسوؤں سے اِس کو سینچتے رہیے۔ تب کچھ اندازہ ہو گا کہ رب نے اِس کے اندر آنکھوں کی کیا ٹھنڈک چھپا رکھی ہے!'' (تدبر قرآن ۵/۲۹۹)

۱۳۷۔ اصل میں لفظ 'الْوٰرِثُوْنَ' استعمال ہوا ہے۔ قرآن میں اِس کے استعمالات سے معلوم ہوتا ہے کہ بارہا اِس میں تجرید ہو جاتی ہے اور یہ محض مالک ہو جانے کے مفہوم میں بھی آ جاتا ہے۔ ہمارے نزدیک یہاں بھی یہی ہوا ہے۔

۱۳۸۔ یہ جنت کے لیے معروف ترین لفظ ہے اور قریب قریب تمام انسانی زبانوں میں مشترک طور پر پایا جاتا ہے۔ قرآن میں یہ دو جگہ استعمال ہوا ہے، ایک یہاں اور ایک سورۂ کہف (۱۸) کی آیت ۱۰۷ میں۔ وہاں یہ جس طریقے سے استعمال ہوا ہے، اُس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ جنت کے لیے علم ہو چکا ہے۔

[باقی]

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

محمد عمار خان ناصر

قرآن و سنت کا باہمی تعلق

اصولی مواقف کا ایک علمی جائزہ

(٦)

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

امام ابو جعفر الطحاوی کا زاویۂ نظر

ائمۂ احناف کے رجحانات کو باقاعدہ ایک اصولی منہج کے طور پر متعین قواعد کی صورت میں منضبط کرنے کی کوشش کا آغاز امام محمد بن الحسن کے شاگرد عیسیٰ بن ابان سے شروع ہوتا ہے۔ عیسیٰ بن ابان کی اصولی فکر ابوالحسن کرخی سے ہوتی ہوئی چوتھی صدی میں ابو بکر الجصاص تک پہنچی اور جصاص کے قلم سے ہمیں حنفی اصول فقہ پر پہلی مرتب اور مفصل کتاب ملتی ہے۔ البتہ عیسیٰ بن ابان اور جصاص کے درمیان حنفی روایت میں ایک اور شخصیت جو اس حوالے سے بنیادی اہمیت رکھتی ہے، امام ابو جعفر الطحاوی کی ہے جو ابو بکر الجصاص کے استاذ بھی تھے۔ اصولی مباحث پر امام طحاوی نے کوئی مستقل تصنیف تو سپرد قلم نہیں کی، لیکن ان کی تصانیف، یعنی ''احکام القرآن''، ''شرح معانی الآثار''، ''شرح مشکل الآثار'' اور ''مختصر اختلاف العلماء'' میں قرآن و سنت کے باہمی تعلق کی بحث سے جڑی ہوئی متعدد مثالوں پر کلام کیا گیا ہے جس سے ان کے اصولی رجحانات کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ امام طحاوی کے نقطۂ نظر کا مطالعہ اس بحث میں اس لحاظ سے اہم ہے کہ اپنی زندگی کے مختلف ادوار میں شافعی اور حنفی، دونوں روایتوں سے وابستگی کی وجہ سے ان کا اصولی منہج کئی اہم اعتبارات سے حنفی اصولیین کے منہج سے مختلف ہے اور خاص طور پر احادیث و آثار کی تعبیر و تشریح اور ان سے استنباط احکام

میں ان کے طرز فکر کے اپنے خاص امتیازات ہیں۔ قرآن وسنت کے باہمی تعلق کی بحث میں بھی یہ امتیاز نمایاں طور پر دیکھا جا سکتا ہے اور یہاں امام طحاوی کے ہاں امام شافعی کی فکر اور حنفی اصولیین کے منہج، دونوں کے امتزاج یا جزوی طور پر دونوں کی طرف جھکاؤ کی کیفیت پائی جاتی ہے۔ امام صاحب نے اپنے تخلیقی انداز فکر کی بدولت کئی اہم پہلوؤں سے اس بحث میں کچھ اضافے بھی کیے ہیں جو بحث کے اہم جوانب کی تنقیح میں بہت مددگار ہیں۔ اس تناظر میں آیندہ سطور میں امام طحاوی کی تصانیف کی روشنی میں اس بحث کے حوالے سے ان کے نقطۂ نظر کا ایک تجزیہ پیش کیا جائے گا۔

پہلا رجحان: کتاب اللہ کے عموم کا محتمل الدلالۃ ہونا

کتاب وسنت کے باہمی تعلق کے ضمن میں امام طحاوی کے ہاں ایک نمایاں رجحان یہ ہے کہ وہ کتاب اللہ کی مراد کی تفسیر، اس کے عموم یا خصوص کی تعیین اور کتاب اللہ کے حکم پر زیادت کے حوالے سے روایات وآثار کو بنیادی اور فیصلہ کن حیثیت دیتے ہیں۔

www.javedahmadghamidi.org www.al-mawrid.org

کتاب اللہ کی تفسیر کے ضمن میں امام طحاوی کے ہاں یہ رجحان اتنا قوی ہے کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کے علاوہ بعض مثالوں میں شان نزول کی روایات کی روشنی میں بھی آیت کو اس کے ظاہری مفہوم سے، جو اس کے الفاظ اور داخلی قرائن سے بالکل واضح ہو، صرف کرنے کو درست، بلکہ ضروری تصور کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر 'لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكٰرٰی' (النساء ۴: ۴۳) کے متعلق لکھتے ہیں کہ قرآن کے ظاہر سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہاں 'الصلاۃ' سے مراد نماز کے مقامات، یعنی مساجد ہیں، کیونکہ اس کے بعد 'وَلَا جُنُبًا اِلَّا عَابِرِیْ سَبِیْلٍ' اس کا واضح قرینہ ہے۔ ظاہر ہے، اس سے حالت جنابت میں نماز کے اندر سے گزرنا مراد نہیں، بلکہ مسجد کے اندر سے گزرنا ہی مراد ہے۔ تاہم آیت کی شان نزول کی روایات سے واضح ہوتا ہے کہ 'لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ' سے نشے کی حالت میں مسجد کے اندر آنے کی نہیں، بلکہ نماز ادا کرنے کی ممانعت مراد ہے۔ امام طحاوی لکھتے ہیں کہ اگر یہ آثار نہ ہوتے تو آیت کا ظاہر اور واضح مفہوم یہی تھا کہ نشے کی حالت میں مسجدوں کے قریب نہ آؤ (احکام القرآن ۱/۱۱۶)[1]۔

۱۔ غالباً طحاوی اس طرف متوجہ نہیں ہو سکے کہ آیت کو ظاہری مفہوم پر رکھتے ہوئے بھی شان نزول کی روایات کو درست مانا جا سکتا ہے، کیونکہ اگر نشے کی حالت میں سرے سے مسجد میں آنے ہی کی ممانعت کی گئی ہو تو اس سے نماز کی ممانعت بدرجہ اولیٰ ثابت ہوتی ہے۔

اسی طرح 'ثُمَّ اَفِيْضُوْا مِنْ حَيْثُ اَفَاضَ النَّاسُ' (البقرہ ۲: ۱۹۹) کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ آیت کا ظاہری مفہوم تو یہی بنتا ہے کہ اس سے مراد مزدلفہ سے کوچ کرنا ہے، کیونکہ اس سے پہلے عرفات سے روانگی کا ذکر 'فَاِذَآ اَفَضْتُمْ مِّنْ عَرَفٰتٍ' (البقرہ ۲: ۱۹۸) سے ہو چکا ہے، تاہم اہل علم نے آیت کی شان نزول کی روشنی میں یہ قرار دیا ہے کہ 'ثُمَّ اَفِيْضُوْا' میں بھی عرفات ہی سے نکلنا مراد ہے۔ شان نزول کی روایات کے مطابق قریش اور بنو خزاعہ کے لوگ عام حاجیوں کے ساتھ عرفات میں نہیں جاتے تھے، بلکہ مزدلفہ میں ہی ٹھیرے رہتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں انھی کو یہ حکم دیا ہے کہ وہ بھی سب لوگوں کی طرح عرفات میں جائیں اور وہاں سے واپس روانہ ہوں (احکام القرآن ۲/ ۱۷۲)۔

اس تناظر میں کتاب اللہ کے ظاہری عمومات کے حوالے سے بھی امام طحاوی کے ہاں ایک رجحان امام شافعی کے اصولی موقف سے ہم آہنگ ہے، اور وہ ایسی مثالوں میں عموم کے یقینی طور پر مراد ہونے کو تسلیم نہیں کرتے، بلکہ اس کی دلالت کو محتمل اور قابل تفسیر قرار دیتے اور اس حوالے سے سنت میں وارد تبیین کو فیصلہ کن حیثیت دیتے ہیں۔ چنانچہ آیت سرقہ سے متعلق لکھتے ہیں کہ اس کا ظاہری عموم بالاجماع مراد نہیں، بلکہ مخصوص شرائط کے ساتھ چوری کرنے والے مراد ہیں جن کی وضاحت احادیث میں کی گئی ہے۔ لکھتے ہیں:

ان اللّٰہ عزوجل قال فی کتابہ "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللّٰهِ" فاجمعوا ان اللّٰہ عزوجل لم یعن بذلک کل سارق وانہ انما عنی بہ خاصا من السراق لمقدار من المال معلوم. (شرح معانی الآثار ۳/ ۱۶۷)

"اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں فرمایا ہے کہ چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت کے ہاتھ کاٹ دو، یہ ان کے کیے کا بدلہ اور اللہ کی طرف سے (لوگوں کے لیے) عبرت ہے۔ لیکن اہل علم کا اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مراد ہر ہر چوری کرنے والا نہیں، بلکہ چوری کرنے والے کچھ خاص افراد مراد ہیں جنھوں نے ایک متعین مقدار میں مال چرایا ہو۔"

ایک دوسری بحث میں اس نوعیت کی دو مزید مثالوں کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

ولا فی ظاھرھا ما قد دل علی ذلک، ان القدمین قد یجوز ان یکون ما امر بہ فیھما فی سورۃ المائدۃ اذا کانتا بادیتین لا اذا کانتا معنیتین فی الخفین، کما قال

"کتاب اللہ کے ظاہر میں ایسی کوئی دلیل نہیں جو وضو میں موزوں پر مسح کرنے سے مانع ہو، کیونکہ سورۃ المائدہ میں جو پاؤں کو دھونے کا حکم دیا گیا ہے، اس کے بارے میں یہ احتمال ہے کہ اس

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

عزوجل "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا" فلم يكن ذلك على ايدى كل السراق وانما كان ذلك على خاص منها على ما بينته السنة فى ذلك، وكما قال عزوجل "اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ"، فلم يكن ذلك على كل الزناة وانما كان على الزناة الذين بينت فيهم السنة ما بينت.(احکام القرآن ۱/۱۱۲)

سے مراد وہ صورت ہو جب پاؤں ننگے ہوں، نہ کہ جب وہ موزوں میں ملبوس ہوں۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت کے ہاتھ کاٹ دو، لیکن اس سے مراد ہر ہر چوری کرنے والا نہیں، بلکہ چوری کی کچھ خاص صورتیں مراد ہیں جن کی وضاحت سنت نے کی ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ زنا کرنے والی عورت اور زنا کرنے والے مرد، دونوں کو سو سو کوڑے لگاؤ، لیکن اس سے مراد بھی ہر ہر زانی نہیں، بلکہ وہ زانی مراد ہیں جن کی وضاحت سنت نے کی ہے۔"

اسی اصول کا اطلاق کرتے ہوئے امام طحاوی لکھتے ہیں کہ قرآن میں نماز جمعہ کے لیے حاضر ہونے کا حکم بظاہر تمام مسلمانوں کو مخاطب کر کے دیا گیا ہے جس کا ظاہری مفہوم یہ ہے کہ جمعہ کی نماز تمام مکلفین پر فرض ہے، لیکن سنت نے یہ واضح کیا ہے کہ اس سے مراد تمام نہیں، بلکہ بعض مسلمان ہیں اور خواتین، غلام، مسافر، اپاہج اور بیمار لوگ اس حکم سے مستثنیٰ ہیں (احکام القرآن ۱/۱۴۷)۔

قرآن مجید میں نماز کے لیے قبلہ رخ ہونے کا حکم بھی اسی کی ایک مثال ہے۔ چنانچہ 'وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ شَطْرَهٗ' (البقرہ ۲: ۱۴۴) کے عام الفاظ سے نماز میں قبلہ رخ ہونے کی ہدایت کی گئی ہے، تاہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ سفر میں سواری پر نفل نماز ادا کرتے ہوئے قبلہ رخ ہونے کا اہتمام نہیں فرماتے تھے۔ اس سے واضح ہوا کہ سفر میں سواری پر نفل نماز ادا کرنے والا اس حکم کا مخاطب نہیں ہے (احکام القرآن ۱/۱۶۳)۔

ظاہری اور محتمل عموم سے آگے بڑھ کر اگر احادیث کتاب اللہ کے کسی ایسے حکم میں جس میں تصریحاً عموم کی وضاحت کی گئی ہو، کوئی تخصیص یا استثنا بیان کرتی ہوں تو امام طحاوی اس صورت میں بھی دونوں حکموں کی دلالت کو متعارض تصور کرنے کے بجائے دونوں کو ملا کر دیکھنے اور کتاب اللہ کی مراد کو احادیث کی بیان کردہ تخصیص واستثنا کی روشنی میں متعین کرنے پر اصرار کرتے ہیں۔

قرآن مجید میں کھانے پینے کی اشیا میں صرف چار چیزیں حرام کی گئی ہیں، یعنی مردار، خون، خنزیر کا گوشت،

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

اور غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا جانے والا جانور۔ (الانعام ۶: ۱۴۵) آیت اپنی ظاہری دلالت کے لحاظ سے بالکل واضح ہے کہ ان چار کے علاوہ کھانے کی ہر چیز مباح ہے۔ تاہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس فہرست میں اضافہ کرتے ہوئے گھریلو گدھوں، چنگال والے پرندوں اور کچلی والے درندوں کو بھی حرام قرار دیا ہے (بخاری، رقم ۵۵۲۷۔ مسلم، رقم ۱۹۳۴)۔

امام طحاوی کے نزدیک احادیث میں بیان کی جانے والی حرمتوں کی نوعیت قرآن کی اباحت میں استثنا کی ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے گویا قرآن کے بیان کردہ دائرے میں توسیع کرتے ہوئے چند مزید چیزوں کو اس میں شامل فرما دیا (مشکل الآثار ۱۰۸/۹)۔ ان دونوں بیانات کو باہم متعارض تصور کرنے کے بجائے، قرآن کی مراد کو احادیث کی روشنی میں طے کرنا ضروری ہے۔ طحاوی لکھتے ہیں:

وما قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم من ذلك فهو مستثنى من الآية، على هذا ينبغي ان يحمل ما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه المجيء المتواتر فى الشيء المقصود اليه بعينه مما قد انزل الله عز وجل فى كتابه آية مطلقة عن ذلك الجنس، فيجعل ما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من ذلك مستثنى من الآية غير مخالف لها، حتى لا يضاد القرآن السنة ولا السنة القرآن.

(شرح معانی الآثار ۲۱۰/۴)

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جن چیزوں کی حرمت بیان کی ہے، وہ آیت کی اباحت سے مستثنیٰ ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں کسی استثنا کے بغیر ایک عام حکم نازل کیا ہو، جب کہ اسی حکم سے متعلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ کوئی استثنا ثابت ہو تو اس کو اسی مفہوم پر (جو ہم نے بیان کیا ہے) محمول کرنا مناسب ہے۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جن چیزوں کی ممانعت منقول ہے، انھیں آیت سے مستثنیٰ قرار دیا جائے گا نہ کہ ان کے خلاف، تاکہ نہ قرآن، سنت کے معارض ہو اور نہ سنت، قرآن کے۔“

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

مذکورہ مثال میں طحاوی کی توجیہ کا، حنفی و شافعی فقہا کے عمومی رجحان سے اختلاف قابل توجہ ہے۔ فقہا قرآن کی بیان کردہ اباحت اور احادیث میں وارد تحریم کو حرمتوں کی موقع بہ موقع یا تدریجی وضاحت پر محمول کرتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ اصل میں کھانے پینے کے معاملے میں اباحت اصلیہ کا اصول جاری تھا جس میں سے کچھ چیزوں کو اللہ تعالیٰ نے مستثنیٰ کر کے حرام قرار دیا اور فرمایا کہ اس مرحلے پر ان کے علاوہ کوئی اور چیز

حرام نہیں ہے۔اس حکم کے نازل ہونے سے باقی اشیا حسب سابق اباحت کے اصول پر قائم رہیں، لیکن مثبت طور پر ان کی حلت کا حکم نہیں دیا گیا، بلکہ ان کی حیثیت گویا مسکوت عنہ امر کی تھی۔ بعد میں احادیث کے ذریعے سے اباحت کے عمومی اصول میں چند مزید مستثنیات کو شامل کر دیا گیا اور چونکہ یہ مسکوت عنہ امر سے متعلق حکم کی وضاحت تھی، اس لیے اسے قرآن کے بیان کردہ حصر کے معارض یا منافی نہیں کہا جا سکتا (جصاص، احکام القرآن ۳/۱۹۔ ابن العربی، احکام القرآن ۲/ ۲۹۱)۔ گویا جمہور اہل علم سنت کی بیان کردہ حرمتوں کو قرآن کے حکم پر ایک اضافہ قرار دے کر قرآن کے ظاہری حصر کی دلالت کو برقرار رکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔امام طحاوی کی توجیہ اس سے مختلف ہے اور وہ قرآن کے ظاہری حصر کا کوئی محل واضح کرنے کی کوشش نہیں کرتے۔ اس کے بجاے وہ سنت کے بیانات کو ابتدا ہی سے حکم کا حصہ تصور کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ حرمتوں سے متعلق پورا حکم گویا یوں تھا کہ ان چار چیزوں کے علاوہ باقی تمام اشیا مباح ہیں، البتہ اس اباحت سے فلاں اور فلاں چیزیں مستثنیٰ ہیں۔ بظاہر اس تاویل میں حکم کا دوسرا حصہ پہلے حصے کی عمومی اباحت کو بے معنی بنا دیتا ہے، لیکن امام طحاوی اس کو اہمیت نہیں دیتے۔ یوں اس مثال کو ان کے ہاں کتاب اللہ کی ظاہری دلالت کو احادیث و آثار کے تابع بنانے کے رجحان کی نمایاں ترین مثال قرار دیا جا سکتا ہے۔ (البتہ دل چسپ امر یہ ہے کہ اسی مثال میں ایک دوسرے پہلو سے کتاب اللہ کے ظاہری عموم میں تاویل نہ کرنے کے رجحان کا بھی امام طحاوی کے ہاں اظہار ہوا ہے جس کی وضاحت آیندہ صفحات میں اپنے موقع پر کی جائے گی)۔

کتاب اللہ کے عموم میں تخصیص کے ساتھ کتاب اللہ کے حکم پر زیادت کی بحث میں بھی امام طحاوی اپنے اس رجحان کو برقرار رکھتے ہیں۔ مثال کے طور پر قرآن مجید میں حرمات نکاح کے بیان میں رضاعی رشتوں میں سے ماں اور بہن کا ذکر کیا گیا ہے (النساء ۴: ۲۳)۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تعمیم کرتے ہوئے دوسرے رضاعی رشتوں کو بھی نکاح کے لیے حرام قرار دیا ہے۔ ان روایات کو فقہا کے ہاں تلقی بالقبول حاصل ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ تاہم سیدہ عائشہ کی نقل کردہ ایک روایت کے مطابق نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دودھ پلانے والی عورت کے شوہر کو بھی حرمت کے دائرے میں شمار فرمایا اور سیدہ عائشہ سے کہا کہ ان کی رضاعی والدہ کا شوہر ان کا چچا لگتا ہے، اس لیے وہ اس سے حجاب نہ کریں (بخاری، رقم ۴۷۹۶)۔

جمہور فقہا کی طرح حنفی فقہا بھی اس روایت کی روشنی میں لبن الفحل کو موجب حرمت قرار دیتے ہیں، حالاں کہ اس روایت کو قبول کرنا بظاہر حنفی فقہا کے اصول کے خلاف ہے، کیونکہ ان کے نزدیک اگر حدیث کے راوی کا

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

اپنا عمل حدیث کے خلاف ہو تو وہ اس بات کی دلیل تصور کیا جاتا ہے کہ راوی کے علم کے مطابق وہ حدیث منسوخ ہو چکی ہے۔ اس مثال میں بھی سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کا فتویٰ مذکورہ روایت کے برعکس تھا اور وہ لبن الفحل کو موجب حرمت قرار نہیں دیتی تھیں۔ چنانچہ قاسم بن عبد الرحمٰن بیان کرتے ہیں کہ ام المومنین ایسے لڑکوں سے تو حجاب نہیں کرتی تھیں جنھیں ان کی بہنوں یا بھتیجیوں نے دودھ پلایا ہو، لیکن جن لڑکوں نے ام المومنین کے بھائیوں کی بیویوں کا دودھ پیا ہوتا، انھیں اپنے پاس آنے کی اجازت نہیں دیتی تھیں (موطا، رقم ۱۲۸۰)۔ یعنی وہ یہ سمجھتی تھیں کہ ان لڑکوں کے ان کے بھائی کی بیوی کا دودھ پینے سے وہ ان کے بھائی کے رضاعی بیٹے نہیں بن گئے اور نتیجتاً ام المومنین کے ساتھ بھی ان کا بھتیجے کا رشتہ قائم نہیں ہوا۔ تاہم اس مثال میں حنفی فقہا نے حدیث کو قبول کرتے ہوئے سیدہ عائشہ کے عمل کی تاویل کو ترجیح دی ہے۔ چنانچہ امام طحاوی اس کی توجیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ سیدہ عائشہ کے، اپنے بعض رشتہ داروں کو اپنے پاس آنے کی اجازت نہ دینے کی وجہ حرمت رضاعت کو ثابت نہ ماننا نہیں، بلکہ وہ کسی اور وجہ سے بھی کسی کو اپنے پاس آنے کی اجازت دینے یا نہ دینے کا حق رکھتی تھیں۔ اس لیے ان کے اس عمل کو ان کی روایت کردہ حدیث کے خلاف قرار دینا درست نہیں (مختصر اختلاف العلماء ۲/ ۳۱۹)۔

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

بعض مثالوں میں امام طحاوی صحابہ سے منقول آثار کی بنا پر بھی قرآن مجید کے حکم پر زیادت کو درست قرار دیتے ہیں۔ مثلاً قرآن مجید میں کہا گیا ہے کہ اگر آدمی سفر یا بیماری کی وجہ سے رمضان میں روزہ نہ رکھ سکے تو دوسرے دنوں میں ان کی قضا کر لے (البقرہ ۲: ۱۸۴)۔ یہاں روزوں کی قضا کے لیے مدت کی کوئی قید بیان نہیں کی گئی۔ تاہم بعض صحابہ سے منقول ہے کہ اگر کوئی شخص ایک رمضان میں چھوڑے ہوئے روزے استطاعت کے باوجود اگلے رمضان تک قضا نہ کرے تو اس کے بعد قضا کے ساتھ ساتھ اسے ہر روزے کے بدلے میں کفارے کے طور پر ایک مسکین کو کھانا بھی کھلانا پڑے گا۔ طحاوی لکھتے ہیں کہ یہ حکم نہ کتاب اللہ میں ہے، نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت میں اور نہ قیاس سے اس کی تائید ہوتی ہے، بلکہ کتاب اللہ کے ظاہر کے لحاظ سے قضا کے ساتھ کفارے کا اضافہ کرنے کی بھی گنجایش نہیں، لیکن چونکہ صحابہ کی ایک جماعت سے یہ منقول ہے اور کسی نے اس سے اختلاف نہیں کیا، جب کہ بظاہر معقول نہ ہونے کی وجہ سے یہ امکان بھی غالب ہے کہ انھوں نے یہ بات اجتہاداً نہیں، بلکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر کہی ہو گی، اس لیے ہم اس مسئلے میں ائمۂ احناف سے اختلاف کرتے ہوئے قضا کے ساتھ ساتھ کفارے کو بھی واجب قرار دیتے ہیں (احکام القرآن ۱/ ۲۱۶۔ مختصر اختلاف العلماء ۲/ ۲۲)۔

کتاب اللہ کے ظاہر سے استدلال پر تنقید

کتاب اللہ کے ظاہری عموم کے قطعی نہ ہونے اور محتمل الدلالۃ ہونے کے اصول کے تناظر میں امام طحاوی نے متعدد مسائل میں، جن میں احادیث میں کتاب اللہ کے حکم میں کوئی تخصیص یا استثنا بیان کیا گیا ہے، کتاب اللہ کے ظاہر سے استدلال کرتے ہوئے احادیث کو نظر انداز کرنے کے موقف پر تنقید کی ہے۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

۱۔ طحاوی عبد اللہ ابن عباس کے اس استدلال کا ذکر کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے موزوں پر مسح کرنے کا عمل سورۂ مائدہ کے نازل ہونے، یعنی قرآن میں وضو کے احکام بیان ہونے سے پہلے کا تھا جس سے ان کی مراد ظاہراً یہ تھی کہ قرآن نے اس رخصت کو منسوخ کر دیا ہے۔ طحاوی کہتے ہیں کہ اگر اس عمل کو آیت کے نزول سے مقدم فرض کیا جائے تو بھی قرآن کی آیت کو اس کا ناسخ قرار دینا درست نہیں، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت نازل ہونے کے بعد لوگوں سے یہ نہیں فرمایا کہ اب تم موزوں پر مسح نہ کیا کرو، کیونکہ اللہ نے پاؤں کو دھونے کا حکم نازل کر کے اس کو منسوخ کر دیا ہے (شرح مشکل الآثار ۲۸۹/۶۔ احکام القرآن ۱/۱۱۱-۱۱۲)۔ طحاوی کی مراد یہ ہے کہ یہ دونوں حکم چونکہ الگ الگ حالتوں سے متعلق ہیں، اس لیے دونوں کا اپنا اپنا محل ہے اور دونوں اپنی اپنی جگہ برقرار رہ سکتے ہیں، اس لیے ان کے مابین کوئی ایسا تعارض نہیں کہ ایک کو لازماً دوسرے کے لیے ناسخ تسلیم کیا جائے اور اگر واقعی غسل کا حکم مسح کے لیے ناسخ ہوتا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی باقاعدہ وضاحت فرمانی چاہیے تھی۔ جب آپ نے یہ وضاحت نہیں کی تو اس کا مطلب یہ ہے کہ پہلے سے جو رخصت موجود تھی، وہ اس کے بعد بھی برقرار رہی۔

۲۔ عبد اللہ بن عباس کی روایت کے مطابق نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ضباعہ بنت زبیر رضی اللہ عنہا کو اجازت دی کہ وہ تلبیہ پڑھتے وقت یہ شرط لگا لیں کہ جہاں بیماری کی وجہ سے ان کے لیے حج کا سفر جاری رکھنا ممکن نہ ہوا، وہ اسی جگہ احرام سے آزاد ہو جائیں گی (احمد، رقم ۳۳۰۲)۔ ائمۂ احناف ایسی شرط لگانے کو غیر موثر سمجھتے ہیں، تاہم امام طحاوی نے اس مسئلے میں ائمۂ احناف کے اجماعی موقف سے اختلاف کیا اور حج کا احرام باندھتے ہوئے شرط لگانے کو جائز قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ یہ بات صحیح احادیث اور صحابہ کے آثار سے ثابت ہے، اس لیے اس کو چھوڑ کر کوئی دوسری رائے قائم کرنے کی گنجایش نہیں۔ یہاں طحاوی نے مذکورہ روایت کے، قرآن کے خلاف ہونے کا سوال بھی اٹھایا ہے۔ لکھتے ہیں:

فان قیل: قال اللہ تعالیٰ: وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ فَاِنْ اُحْصِرْتُمْ... الآیة،

"اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے حج اور عمرہ کو مکمل کرنے کا حکم دیا ہے اور کسی عذر کی صورت

فقد بين حکم المحصر، فغير جائز ترک هذا الحکم بخبر الواحد، قيل له: هذا في من لم يشترط في احرامه، فاما من اشترط فحکمه ما وصفنا، فلا يدفع احدهما بصاحبه.

(مختصر اختلاف العلماء ۲/۹۷-۹۸)

میں حج سے روک دیے جانے والے کا حکم بھی باقاعدہ واضح کیا ہے (جس میں احرام کو فسخ کرنے کا کوئی ذکر نہیں)، اس لیے اس حکم کو خبر واحد کی وجہ سے ترک کرنا جائز نہیں تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ قرآن کا حکم ان لوگوں کے بارے میں ہے جنھوں نے احرام باندھتے وقت کوئی شرط نہ لگائی ہو۔ جس نے شرط عائد کی ہو تو اس کا حکم (حدیث کے مطابق) وہ ہے جو ہم نے بیان کیا ہے، چنانچہ (دونوں حکموں کا اپنا اپنا محل ہے اور) ایک حکم کو دوسرے کی وجہ سے رد نہیں کیا جا سکتا۔"

www.al-mawrid.org www.javedahmadghamidi.com

دل چسپ بات یہ ہے کہ امام شافعی نے مذکورہ حدیث کی صحت کے متعلق تردد ظاہر کرتے ہوئے لکھا تھا کہ اگر یہ حدیث ثابت ہوتی تو میں اسی کے مطابق راے قائم کرتا (الام ۳/۳۹۷)۔ امام طحاوی لکھتے ہیں کہ امام شافعی اس حدیث کے کسی متصل طریق سے واقف نہیں تھے، اس لیے انھیں تردد تھا، لیکن اگر وہ ان طرق سے واقف ہوتے جن کا ہم نے ذکر کیا ہے تو وہ بھی یہی راے قائم کرتے (مختصر اختلاف العلماء ۲/۹۸)۔

۳۔ امام ابو حنیفہ اور امام مالک گھوڑے کا گوشت کھانے کو مکروہ قرار دیتے ہیں اور ان کا استدلال سورۂ نحل کی آیات سے ہے جہاں اللہ تعالیٰ نے چوپایوں کا ذکر کر کے ان کے فوائد و منافع میں ان کے گوشت کے استعمال کا ذکر کیا ہے، جب کہ اس کے مقابلے میں گھوڑوں، خچروں اور گدھوں کے ذکر میں ان کا فائدہ یہ بتایا ہے کہ 'لِتَرْكَبُوْهَا وَزِيْنَةً' (النحل ۱۶: ۸) "تاکہ تم ان پر سواری کر سکو اور ان سے زینت حاصل کرو"۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ جانور گوشت کھانے کے لیے نہیں ہیں۔ یہ استدلال عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے (مصنف ابن ابی شیبہ، کتاب الاطعمۃ، رقم ۲۴۸۰۳، ۲۴۸۰۵) اور امام ابو حنیفہ نے بھی اپنی ایک روایت میں ابن عباس سے اسے نقل کیا ہے (ابو یوسف، الآثار، رقم ۱۰۵۱)۔ امام مالک سے بھی یہی استدلال منقول ہے (ابو الولید الباجی، المنتقی ۳/۱۳۲-۱۳۳)۔ تاہم امام ابو یوسف اور امام محمد نے گھوڑے کے گوشت کی حلت سے متعلق مروی روایات کی روشنی میں اس موقف کو قبول نہیں کیا (الشیبانی، الآثار، کتاب الاطعمۃ، رقم ۸۲۸)۔

امام طحاوی نے اس مسئلے میں امام ابو حنیفہ اور امام مالک اور ان کے مقابلے میں امام ابو یوسف اور امام محمد کے

موقف کا محاکمہ کرتے ہوئے موخر الذکر کی رائے سے اتفاق کیا ہے، چنانچہ آیت سے استدلال پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس میں گھوڑے کے ساتھ سواری اور زینت کے ذکر سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اس کے علاوہ اس کا کوئی اور مصرف نہیں ہو سکتا۔ طحاوی اس کو بعض دیگر آیات کی مثال سے واضح کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے انسانوں کے مابین اعتقادی و مذہبی اختلافات کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ 'وَلِذٰلِكَ خَلَقَهُمْ' (ہود ۱۱: ۱۱۹)، یعنی اللہ نے ان کو اسی لیے پیدا کیا ہے، لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اختلاف کے علاوہ انسانوں کی تخلیق کا کوئی اور مقصد نہیں۔ اسی طرح 'وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ' (الذاریات ۵۱: ۵۶) سے بھی یہ ثابت نہیں ہوتا کہ عبادت کے علاوہ انسان کا اور کوئی مقصد نہیں۔ ان مثالوں کی روشنی میں گھوڑے کے ذکر میں 'لِتَرْكَبُوْهَا وَزِيْنَةً' کے الفاظ سے بھی یہ استدلال درست نہیں کہ اس کا گوشت کھانے کے لیے استعمال نہیں کیا جا سکتا (شرح مشکل الآثار ۸/۷۵)۔

۴۔ ذکاۃ الجنین (یعنی مادہ جانور کو ذبح کرنے کے بعد اس کے پیٹ سے نکلنے والے مردہ بچے) سے متعلق روایات کے حوالے سے امام طحاوی لکھتے ہیں کہ یہ سنداً کم زور ہیں۔ اس بحث میں امام طحاوی نے امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے اختلاف کے حوالے سے اپنا موقف تصریحاً بیان نہیں کیا، تاہم اسلوب کلام سے ان کا رجحان یہی معلوم ہوتا ہے کہ، احادیث کے مطابق، جنین کی حلت کے لیے اس کی ماں کے ذبح کیے جانے کو کافی ہونا چاہیے (مختصر اختلاف العلماء ۳/۲۲۶-۲۲۹)۔

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

دوسرا رجحان: کتاب اللہ کے ظاہر میں تاویل سے گریز

مذکورہ رجحان کے مقابلے میں امام طحاوی کے ہاں ایک دوسرا اور بہت نمایاں رجحان یہ پایا جاتا ہے کہ احادیث کی روشنی میں کتاب اللہ کے ظاہری مفہوم کی تاویل نہ کی جائے اور آیات کو احادیث میں وارد توضیح یا تفصیل پر محمول کرنے کے بجائے کتاب اللہ کے ظاہر کی دلالت کو علیٰ حالہ قائم رکھا جائے، جب کہ احادیث کو ایک الگ اور قرآن سے زائد حکم کا بیان قرار دیا جائے۔

مثال کے طور پر قرآن مجید میں نماز کے لیے اٹھتے ہوئے وضو کا حکم دیا گیا ہے (المائدہ ۵: ۶)۔ اس حوالے سے فقہا کے ہاں یہ بحث ہے کہ وضو کا حکم کیا ہر نماز کے لیے ہے، چاہے سابقہ وضو برقرار ہو یا نہ ہو، یا اس کا وجوب صرف حدث کی حالت میں ہے؟ طحاوی جمہور کے موقف سے اتفاق کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس سے مراد وہ شخص ہے جس کا پہلے سے وضو نہ ہو، اور اس کا قرینہ یہ ہے کہ اسی آیت میں آگے اللہ تعالیٰ نے حالت سفر میں بعض صورتوں میں تیمم کی رخصت دی ہے اور اس کے متعلق اجماع ہے کہ وہ ناپاکی کی صورت میں ہی

فرض ہے، اس لیے مقیم ہونے کی حالت میں وضو کا حکم بھی یہی ہونا چاہیے (شرح معانی الآثار ۱/۴۵)۔ تاہم اس کے ساتھ طحاوی اس امکان کا بھی ذکر کرتے ہیں کہ کتاب اللہ میں تو، ظاہری الفاظ کے مطابق، ہر نماز کے لیے مستقل وضو کا حکم دیا گیا تھا، لیکن پھر اللہ تعالیٰ نے اس میں تخفیف کر کے صرف حالت حدث میں وضو کو واجب قرار دیا اور حکم میں یہ تبدیلی سنت کے ذریعے سے واضح کی گئی (احکام القرآن ۱/۶۸-۶۹)۔

'لَّا يَمَسُّهٗٓ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ' (الواقعہ ۵۶: ۷۹) کے حوالے سے طحاوی نے صحابہ سے دو تفسیریں نقل کی ہیں۔ ایک کے مطابق یہ نہی ہے اور اس میں وضو نہ ہونے کی حالت میں قرآن کو چھونے سے منع کیا گیا ہے، جب کہ دوسری تفسیر کے مطابق یہ خبر ہے جس میں فرشتوں کے متعلق بتایا گیا ہے کہ اس کتاب کو ان جیسی پاکیزہ مخلوق ہی چھوتی ہے۔ طحاوی لکھتے ہیں کہ آیت میں چونکہ نہی کے بجاے خبر کا صیغہ استعمال ہوا ہے، اس لیے دوسری تفسیر ہی درست ہے اور اس آیت سے مس مصحف کے لیے طہارت کی شرط اخذ کرنا درست نہیں۔ اس کے بجاے اس حکم کا اصل ماخذ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے جس میں آپ نے عمرو بن حزم کو ہدایت فرمائی کہ وہ قرآن کو ناپاکی کی حالت میں نہ چھوئیں (احکام القرآن ۱/۱۱۸)۔

قرآن مجید میں سفر کی حالت میں قصر نماز کی اجازت 'اِنْ خِفْتُمْ' (اگر تمھیں خوف ہو) کی قید کے ساتھ بیان ہوئی ہے (النساء ۴: ۱۰۱)، جب کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت امن میں بھی قصر نماز ادا کی۔ قرآن میں خوف کی قید کی توجیہ جمہور فقہا کی طرف سے عموماً یہ کی گئی ہے کہ یہ اس رخصت کو حالت خوف تک محدود کرنے کے لیے نہیں ہے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ اللہ کی طرف سے رخصت ہے، اسے قبول کرو۔ امام شافعی کی توجیہ کا حاصل بھی یہی معلوم ہوتا ہے (الام ۱۰/۵۰-۵۱)۔ تاہم اس تفسیر کے غیر متبادر ہونے کی وجہ سے امام طحاوی نے اس سے اتفاق نہیں کیا۔ ان کی راے یہ ہے کہ ابتدا میں اللہ تعالیٰ نے یہ رخصت واقعتاً اسی قید کے ساتھ دی تھی، لیکن بعد میں اپنے بندوں کے ساتھ آسانی کا معاملہ کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے مطلقاً سفر میں نماز قصر کرنے کی اجازت دے دی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کی وضاحت کرتے ہوئے سیدنا عمر سے فرمایا کہ حالت امن میں قصر کرنا اللہ کی طرف سے ایک صدقہ ہے، اسے قبول کرو (تحفۃ الاخیار ۶/۳۰۴)۔ گویا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل یا مذکورہ ارشاد قرآن میں 'اِنْ خِفْتُمْ' کی تفسیر نہیں ہے جو یہ واضح کرتی ہے کہ یہ قید اتفاقی ہے، بلکہ اس رخصت میں، اصل حکم کے بعد کی جانے والی توسیع کا بیان ہے۔

قرآن میں حج کے فرض ہونے کے لیے استطاعت سبیل کی شرط بیان کی گئی ہے (آل عمران ۳: ۹۷)۔ بظاہر

www.al-mawrid.org www.javedahmadghamidi.com

اس کا مفہوم یہی بنتا ہے کہ جس شخص کو مالی وسائل دست یاب ہوں اور وہ تندرستی کی حالت میں سفر کر سکتا ہو، اس پر حج فرض ہے۔ تاہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بیمار اور بوڑھے شخص پر بھی، جو سواری پر نہ بیٹھ سکتا ہو، حج فرض ہے اور اگر وہ خود ادا نہ کر سکتا ہو تو اس کا نائب بن کر کوئی دوسرا اس کی طرف سے فرض ادا کر سکتا ہے۔ امام شافعی اس حدیث کو قرآن مجید کی تبیین قرار دیتے ہوئے اس کی روشنی میں استطاعت کی تفسیر یہ کرتے ہیں کہ آدمی یا تو خود سفر کر سکے اور یا کسی دوسرے کو اپنی طرف سے نیابتاً حج کے لیے بھیج سکے (الام ۳/۳۰۲)۔ گویا حدیث نے قرآن کی اصل مراد کو واضح کیا جو بظاہر اس کے الفاظ سے مفہوم نہیں ہو رہی تھی۔ امام طحاوی نے امام شافعی کی اس توجیہ سے اتفاق نہیں کیا۔ ان کی رائے میں قرآن میں 'اسۡتَطَاعَ اِلَیۡهِ سَبِیۡلًا' کا مفہوم وہی ہے جو اس کے الفاظ سے واضح ہے، یعنی سفر کر کے بیت اللہ تک پہنچنے کی طاقت رکھنا۔ جہاں تک حدیث کا تعلق ہے تو اس میں جو بات کہی گئی ہے، وہ قرآن کی تبیین نہیں، بلکہ اس پر زائد ایک الگ حکم کا بیان ہے۔ لکھتے ہیں:

لما استدللنا فی کتابنا هذا ان السبیل الی الحج هی الوصول الیه کان من کان غیر واصل الی الحج ممن لم تلحقه فریضة الحج بالکتاب ولکن لحقته بالسنة فکان حکمه فی حج غیره عنه کحکمه فی حجه عن نفسه لو کان قادرا علی ذلک، وثبت بما فی کتاب اللہ عزوجل الحج علی الواصلین، وثبت بسنة رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم الحج علی العاجزین الواجدین من یحج عنهم.(احکام القرآن ۲/۱۵)

”جب ہم نے اپنی اس کتاب میں دلائل سے واضح کر دیا کہ حج کی راہ کا مطلب بیت اللہ تک پہنچنا ہے تو جو شخص (بیماری یا معذوری کی وجہ سے) حج کے لیے نہ پہنچ سکتا ہو، کتاب اللہ کی رو سے اس پر حج کا فریضہ عائد نہیں ہوتا، البتہ سنت کی رو سے ہوتا ہے، چنانچہ ایسے شخص پر کسی دوسرے کو اپنی طرف سے حج پر مامور کرنا ایسے ہی لازم ہو گا جیسے قدرت کی صورت میں خود حج کرنا لازم ہوتا۔ یوں کتاب اللہ سے حج کی فرضیت ان لوگوں کے لیے ثابت ہوتی ہے جو خود سفر کر کے پہنچ سکتے ہوں، جب کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے ایسے معذوروں پر حج کی فرضیت ثابت ہوتی ہے جنھیں کوئی ایسا شخص میسر ہو جسے وہ اپنی طرف سے حج پر مامور کر سکیں۔“

اسی نوعیت کی ایک مثال یہ ہے کہ قرآن مجید میں صفا و مروہ کو اللہ کے شعائر قرار دیا گیا اور یہ کہا گیا ہے کہ حج

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

یا عمرے کے لیے آنے والوں کے لیے ان کا طواف کرنے میں کوئی مضایقہ نہیں (البقرہ ۲: ۱۵۸)۔ آیت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ صفا و مروہ کا طواف محض مباح ہے، یعنی اگر کوئی نہ بھی کرے تو کوئی حرج نہیں۔ تاہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے معلوم ہوتا ہے کہ حج یا عمرے میں طواف کے بعد صفا و مروہ کی سعی بھی باقاعدہ مناسک میں سے ہے۔ یوں ایک مطلوب و مامور بہ عمل کے متعلق قرآن مجید کا یہ اسلوب (فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِ اَنۡ يَّطَّوَّفَ بِهِمَا) باعث اشکال بن جاتا ہے جو بعض تابعین نے بھی ام المومنین سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کے سامنے پیش کیا (بخاری، رقم ۴۴۹۵)۔

امام طحاوی نے اس اشکال کو یوں حل کیا ہے کہ قرآن مجید میں نفی حرج کا پس منظر تو، روایات کے مطابق، صفا و مروہ سے متعلق اہل عرب کے ہاں پایا جانے والا ایک تصور تھا جس کی وجہ سے بعض صحابہ نے اسلام قبول کرنے کے بعد صفا و مروہ کی سعی کو غیر مشروع سمجھ کر چھوڑ دیا تھا۔ اس کے ازالے کے لیے اللہ تعالیٰ نے قرآن میں یہ آیت نازل کی کہ صفا و مروہ خدانخواستہ کوئی غیر اسلامی مقامات نہیں، بلکہ اللہ کے شعائر میں سے ہی ہیں، اس لیے ان کا طواف کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ گویا آیت کا مقصود فقہی پہلو سے ان کے طواف کا حکم بیان کرنا نہیں، بلکہ دینی و اعتقادی تناظر میں لوگوں کے ایک وہم کا ازالہ کرنا تھا۔ جہاں تک سعی کی فقہی و شرعی حیثیت کا تعلق ہے تو اس کا ماخذ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے اور آپ نے اللہ کی طرف سے صفا و مروہ کو شعائر اللہ قرار دیے جانے اور ان کے طواف میں کوئی مضایقہ نہ ہونے کی وضاحت کے بعد ایک مستقل تشریع کے طور پر انھیں مناسک حج کا ایک لازمی حصہ قرار دیا جس کو ترک کرنا کسی کے لیے جائز نہیں (احکام القرآن ۲/ ۹۷)۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

قرآن مجید میں ہدی کے جانور کو ذبح کرنے کے لیے کعبہ تک پہنچنے کی شرط عائد کی گئی ہے (المائدہ ۵: ۹۵) اور حالت احصار میں بھی ہدایت کی گئی ہے کہ اگر آدمی کے لیے خود حرم تک پہنچنا ناممکن ہو جائے تو بھی ہدی کے اپنے حلال ہونے کی جگہ پر پہنچنے، یعنی اس کی قربانی تک وہ بال نہ منڈوائے (البقرہ ۲: ۱۹۶)۔ تاہم حدیبیہ کے موقع پر روایات کے مطابق نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ میں ہی جانوروں کو ذبح کر دیا جو بظاہر قرآن مجید کی مذکورہ ہدایت کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔ امام شافعی نے روایت کی روشنی میں آیت کی تاویل یہ کی کہ 'يَبۡلُغَ الۡهَدۡيُ مَحِلَّهٗ' سے مراد یہ ہے کہ اگر حرم تک پہنچنا ممکن نہ ہو تو پھر وہی جگہ جانور کی قربانی کی جگہ ہو گی جہاں آدمی کو روک دیا گیا ہو۔ امام طحاوی اس تاویل سے اتفاق نہیں کرتے اور ان کی راے یہ ہے کہ 'يَبۡلُغَ مَحِلَّهٗ' سے مراد حرم تک پہنچنا ہی ہے اور اسی کو دوسری جگہ 'هَدۡيًاۢ بٰلِغَ الۡكَعۡبَةِ' (المائدہ ۵: ۹۵) اور 'ثُمَّ مَحِلُّهَاۤ اِلَى الۡبَيۡتِ الۡعَتِيۡقِ' (الحج ۲۲: ۳۳) سے تعبیر کیا گیا ہے۔ طحاوی روایات کی روشنی میں واضح کرتے ہیں کہ

نبی صلی اللہ علیہ وسلم حدیبیہ میں اس طرح ٹھیرے ہوئے تھے کہ آپ کا قیام تو حدود حرم سے باہر تھا، لیکن نماز آپ حدود حرم کے اندر جا کر ادا کرتے تھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مشرکین نے آپ کو بیت اللہ تک جانے سے تو روکا تھا، لیکن حدود حرم میں داخل ہونا ممکن تھا اور ایسی صورت میں یہ نہیں مانا جا سکتا کہ آپ نے حدود حرم میں قربانی ممکن ہونے کے باوجود اس سے باہر جانور ذبح کیے ہوں گے، بلکہ ناجیہ بن جندب اسلمی کی روایت میں تصریح ہے کہ انھوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ وہ ہدی کے اونٹ ان کے حوالے کر دیں، وہ ایسے راستوں سے ان کو حرم میں لے جا کر ذبح کر دیں گے کہ مشرکین انھیں پکڑ نہیں سکیں گے۔ چنانچہ آپ نے اونٹ ان کے سپرد کر دیے اور انھوں نے حرم میں لے جا کر انھیں ذبح کیا (احکام القرآن ۲/ ۲۵۲- ۲۵۳۔ شرح معانی الآثار ۲/ ۲۴۱- ۲۴۲۔ مختصر اختلاف العلماء ۲/ ۱۹۰)۔

مذکورہ تمام مثالوں میں امام طحاوی کا یہ رجحان بہت واضح طور پر سامنے آتا ہے کہ وہ کتاب اللہ کے الفاظ کی دلالت کو احادیث کے تابع کرتے ہوئے آیات کی مراد کو احادیث پر محمول کرنے (یعنی انھیں co-extensive قرار دینے) سے گریز کرتے ہیں اور اس کے بجاے کتاب اللہ کے مفہوم کو اس حد تک محدود رکھتے ہوئے جس پر خود اس کے الفاظ دلالت کرتے ہیں، احادیث کو ایک مستقل اور زائد حکم کے طور پر کتاب اللہ سے متعلق کرنے کو ترجیح دیتے ہیں۔

www.al-mawrid.org www.javedahmadghamidi.com

یہی رجحان امام صاحب کے ہاں ایسی مثالوں میں بھی دکھائی دیتا ہے جن میں احادیث، کتاب اللہ کے ظاہری عموم میں تحدید وتخصیص پیدا کرتی ہیں۔

مثلاً قرآن مجید میں اہل ایمان کو حالت احرام میں خشکی کے جانوروں کا شکار کرنے سے منع کیا گیا ہے: 'وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا' (المائدہ ۵: ۹۶) آیت کے الفاظ بظاہر عام ہیں، تاہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پانچ جانوروں کو حدود حرم کے اندر اور باہر، کسی بھی جگہ قتل کرنا مباح ہے۔ امام شافعی نے اس کی توجیہ یہ بیان کی ہے کہ آیت اور حدیث میں دو بالکل الگ الگ حکموں کی وضاحت کی گئی ہے۔ آیت میں ان جانوروں کی حرمت بیان کرنا مقصود ہے جو احرام سے پہلے خوراک کے لیے حلال تھے، جب کہ ایسے جانور جو عام حالات میں بھی حرام ہیں، وہ آیت میں زیر بحث ہی نہیں، کیونکہ ان کی حرمت کے لیے سابقہ حکم ہی کافی تھا (الام ۳/ ۴۶۴- ۴۶۵)۔ امام شافعی کا مدعا یہ ہے کہ چونکہ حرام جانوروں، مثلاً درندوں کو ان کے حملے یا ضرر سے بچنے کے لیے قتل کرنے سے روکنا سرے سے آیت کی مراد ہی نہیں، اس لیے مذکورہ حدیث قرآن کے حکم میں کوئی تخصیص بیان نہیں کر رہی، بلکہ ایک مستقل حکم کی وضاحت کر رہی ہے۔

امام شافعی کی یہ توجیہ قرآن کے الفاظ کی حد تک بظاہر قوی معلوم ہوتی ہے، لیکن امام طحاوی کو اس پر اطمینان نہیں جس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ اس توجیہ کے مطابق حالت احرام میں صرف حلال جانوروں کا شکار ممنوع قرار پاتا ہے، جب کہ دیگر موذی جانوروں کو ان کی طرف سے کسی خطرے کے بغیر بھی قتل کرنے کی اباحت ثابت ہوتی ہے، جب کہ احرام کی روح کا تقاضا یہ ہے کہ محرم سے کسی ناگزیر ضرورت اور مجبوری کے بغیر کسی جان دار کو نقصان نہ پہنچے۔ چنانچہ امام طحاوی، امام شافعی کی اس توجیہ کے مقابلے میں ایک دوسری تفسیر کو ترجیح دیتے ہیں جس کی رو سے آیت کا مدعا ہر طرح کے جانوروں کے شکار کی ممانعت بیان کرنا ہے، چاہے وہ حلال ہوں اور ذبح کیے جاتے ہوں یا ان کا شکار کیا جاتا ہو یا وہ سرے سے حرام ہوں۔ طحاوی کہتے ہیں کہ حالت احرام میں تحریم کا مطلب یہ نہیں کہ یہ اس سے پہلے مباح تھا، بلکہ جو چیز پہلے سے ممنوع ہو، کسی خاص حالت میں مزید تاکید کے طور پر اس کی حرمت دوبارہ بھی بیان کی جا سکتی ہے (احکام القرآن ۲/ ۵۴، ۵۶)۔ اس تفسیر کی روشنی میں امام طحاوی حدیث میں وارد اباحت کو قرآن کے عموم میں تخصیص قرار دیتے ہیں، البتہ ان کے نزدیک یہ اباحت صرف ان پانچ جانوروں تک محدود نہیں، بلکہ اس طرح کے دیگر جانوروں کو بھی قتل کرنا جائز ہوگا (شرح مشکل الآثار ۹/ ۱۱۰-۱۱۲)۔ مراد یہ ہے کہ یہ تخصیص ایک علت پر مبنی ہے، یعنی کسی درندے کا حملہ آور ہونا یا اس سے ضرر پہنچنے کا خوف اسے قتل کرنے کو جائز بنا دیتا ہے۔ چنانچہ یہ اباحت صرف ان پانچ جانوروں تک محدود نہیں، بلکہ علت کی روشنی میں دیگر جانوروں کو بھی قتل کرنا جائز ہوگا جن سے ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہو۔

قرآن مجید میں غنیمت اور فے کے اموال میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ذوی القربیٰ کے حق کا بھی ذکر کیا گیا ہے (الانفال ۸: ۴۱۔ الحشر ۵۹: ۷)۔ اس حکم میں مختلف احتمالات موجود ہونے کی وجہ سے اہل علم کے مابین اس حوالے سے اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا ذوی القربیٰ میں آپ کے قبیلے، یعنی قریش کے سب خاندان شامل ہیں یا یہ صرف بعض مخصوص خاندانوں مثلاً بنو ہاشم اور بنو عبد المطلب تک محدود ہے۔ پھر یہ کہ آیا غنیمت اور فے میں یہ ان قرابت داروں کا کوئی لازم اور واجب شرعی حق تھا جس سے انھیں محروم رکھنے کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اختیار نہیں تھا یا اس کا تعلق آپ کی صواب دید سے تھا۔ اسی طرح یہ کہ ان کے حق دار ہونے کی وجہ آپ کے ساتھ ان کی قرابت تھی یا وہ بھی یتامیٰ و مساکین اور مسافروں کی طرح حاجت اور فقر کی صورت میں ہی غنیمت یا فے میں سے کوئی حصہ وصول کرنے کا حق رکھتے تھے۔

امام شافعی نے اس حوالے سے یہ موقف اختیار کیا تھا کہ ذوی القربیٰ کے الفاظ اگرچہ عام ہیں اور بظاہر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام قرابت دار اس کے تحت داخل ہیں، لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف بنو ہاشم اور بنو عبد المطلب

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

کو خمس میں سے حصہ دیا۔ اس سے واضح ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ کی مراد ذوی القربیٰ سے تمام اقربا نہیں، بلکہ بعض مراد ہیں (الام ۱/۳۱)۔ تاہم امام طحاوی اس سے اختلاف کرتے ہیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی احادیث، صحابہ کے آثار اور مختلف قیاسی دلائل کی روشنی میں اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ذوی القربیٰ میں قریش کے سب خاندان شامل تھے اور غنیمت یا فے میں ان کا حق فقر یا حاجت کی وجہ سے نہیں، بلکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ قرابت داری کی وجہ سے مقرر کیا گیا تھا، تاہم یہ کوئی لازم و واجب شرعی حق نہیں تھا، بلکہ حسب مصلحت انھیں اس میں سے کچھ دینا یا نہ دینا اور بعض خاندانوں کو دینا اور بعض کو نہ دینا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صواب دید پر منحصر تھا۔ امام طحاوی کا استدلال یہ ہے کہ ذوی القربیٰ کی تعبیر عام ہے اور اسے بعض خاندانوں تک محدود کرنے کی کوئی نقلی یا عقلی دلیل موجود نہیں، اس لیے اصولاً قریش کے تمام خاندان اس مد میں سے حصہ پانے کا حق رکھتے تھے۔ جہاں تک نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے صرف بنو ہاشم اور بنو عبد المطلب کو حصہ دینے اور باقی خاندانوں مثلاً بنو امیہ اور بنو نوفل کو محروم رکھنے کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ نہیں تھی کہ وہ ذوی القربیٰ میں شامل نہیں تھے، بلکہ یہ تھی کہ آپ نے اپنے صواب دیدی اختیار کے تحت زمانۂ جاہلیت اور زمانۂ اسلام میں بنو ہاشم اور بنو عبد المطلب کی طرف سے حاصل نصرت و معاونت کی روشنی میں انھی کو ترجیح دینا مناسب خیال فرمایا (شرح معانی الآثار ۳/۲۸۱-۳۱۱)۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

قرآن مجید کی آیت 'قُلْ لَّآ اَجِدُ فِيْ مَآ اُوْحِيَ اِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهٗٓ' میں حرام اشیا کو صرف چار چیزوں، یعنی مردار، خون، خنزیر کے گوشت، غیر اللہ کے نام پر ذبح کیے جانے والے جانور میں محصور قرار دیا گیا ہے (الانعام ۶: ۱۴۵)۔ تاہم احادیث میں گھریلو گدھوں، چنگال والے پرندوں اور کچلی والے درندوں کی حرمت بھی وارد ہے (بخاری، رقم ۵۵۲۷۔ مسلم، رقم ۱۹۳۴)۔ امام شافعی نے اس تعارض کو اس طرح رفع کیا ہے کہ آیت کے الفاظ اگرچہ بظاہر عام ہیں، لیکن وہ ایک مخصوص تناظر میں وارد ہوئے ہیں، یعنی یہاں صرف وہ جانور زیر بحث ہیں جنھیں اہل عرب حلال سمجھتے تھے۔ امام شافعی اس کا پس منظر یوں واضح کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے حرام اور حلال کے ضمن میں چیزوں کے پاکیزہ اور ناپاک ہونے کو معیار قرار دیا ہے۔ چونکہ حکم کے مخاطب اہل عرب ہیں، اس لیے اس کا مطلب یہ ہے کہ جن چیزوں کو اہل عرب طیب سمجھتے ہیں، وہ حلال اور جن کو وہ خبیث سمجھتے ہیں، وہ حرام ہیں۔ البتہ بعض چیزوں کے معاملے میں وہ غلطی میں مبتلا تھے اور چار ایسی چیزوں کو بھی طیب سمجھتے تھے جو در حقیقت خبیث تھیں۔ قرآن مجید نے زیر بحث آیت میں دراصل اس کی اصلاح کرتے ہوئے انھیں بتایا کہ یہ چار چیزیں طیبات میں داخل نہیں ہیں (الام ۳/۶۲۷-۶۲۸)۔

یہ توجیہ بظاہر اشکال کو رفع کر دیتی ہے، تاہم امام طحاوی اس پر مطمئن دکھائی نہیں دیتے اور اس کے بجاے آیت کو چار اشیا کے علاوہ باقی چیزوں کی اباحت کے عمومی حکم کا بیان قرار دیتے ہوئے احادیث میں وارد محرمات کو اس اباحت میں استثنا کی حیثیت سے قبول کرتے ہیں (شرح مشکل الآثار ۹/۱۰۸۔ شرح معانی الآثار ۴/۲۱۰)۔ اس حوالے سے ان کی راے کی وضاحت سابقہ سطور میں کی جا چکی ہے۔ اس ضمن میں امام شافعی کی توجیہ پر انھیں کیا اشکال ہے، اس کی کوئی وضاحت تو امام طحاوی نے نہیں کی، لیکن بہر حال ان کی راے سے یہ رجحان بالکل واضح ہے کہ وہ کتاب اللہ کی ظاہری دلالت کو برقرار رکھتے ہوئے ہی کتاب وسنت کے باہمی تعلق کو متعین کرنا چاہتے ہیں۔

کتاب اللہ کے معارض روایات کی تاویل یا تنقید

کتاب اللہ کے ظاہر کی دلالت کو اس کی مستقل حیثیت میں برقرار رکھنے اور اسے احادیث کے تابع نہ کرنے کے اسی رجحان کا اظہار امام طحاوی کے ہاں ان مثالوں میں بھی ہوتا ہے جہاں وہ کتاب اللہ کے ظاہر سے متعارض روایات کی ایسی توجیہ پر اصرار کرتے ہیں جس سے کتاب اللہ کی دلالت مجروح نہ ہو، جب کہ بعض صورتوں میں وہ ایسی روایات کو کلیتاً رد بھی کر دیتے ہیں۔ امام طحاوی کی آرا میں اس کی متعدد مثالیں پائی جاتی ہیں:

۱۔ فاطمہ بنت قیس کی روایت کے متعلق امام شافعی نے یہ راے ظاہر کی تھی کہ اس کا مستند طریق وہ ہے جس میں مطلقہ ثلاثہ کے لیے دوران عدت میں صرف نفقہ کی نفی کی گئی ہے، اور یہ حکم قرآن مجید کے عین مطابق ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے سورۂ طلاق میں دوران عدت میں بیویوں کو گھر سے نہ نکالنے کی ہدایت تو سب عورتوں کے متعلق دی ہے اور یہ حکم عام ہے، لیکن نفقہ ادا کرنے کی پابندی صرف حاملہ عورتوں کے حوالے سے لازم کی ہے۔ جہاں تک آپ کے فاطمہ کو شوہر کا گھر چھوڑ کر دوسری جگہ عدت گزارنے کا حکم دینے کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فاطمہ زبان کی تیز تھیں اور ان کے سسرال والے ان کی زبان درازی سے تنگ تھے۔ اس لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جھگڑے اور بدمزگی سے بچنے کے لیے از روے مصلحت فاطمہ کو وہاں عدت گزارنے سے منع فرمایا، تاہم اصل قانون قرآن مجید کی ہدایت کے مطابق یہی ہے کہ ایسی مطلقہ کو بھی دوران عدت میں رہایش مہیا کی جائے گی (الام ۶/۲۸۰-۲۸۱)۔

امام طحاوی نے اس استدلال سے اتفاق نہیں کیا۔ ان کی راے میں اس توجیہ کا مطلب یہ بنتا ہے کہ سیدنا عمر، سیدہ عائشہ اور دیگر فقہاے صحابہ وتابعین جنھوں نے فاطمہ کی روایت کو رد کیا، درحقیقت ان کی روایت کو سمجھ نہیں سکے، ورنہ وہ اس کا انکار نہ کرتے۔ ان حضرات کے انکار کا مطلب یہی بنتا ہے کہ فاطمہ کی روایت کا ظاہری

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

مفہوم وہی تھا جو وہ خود سمجھ رہی تھیں، یعنی یہ کہ ایسی حالت میں عورت سرے سے نفقہ اور سکنیٰ کی حق دار ہی نہیں، اور یہ بات بہر حال قرآن اور سنت کے خلاف ہے اور سیدنا عمر اور دیگر صحابہ کا اسے قبول نہ کرنے کا فیصلہ بالکل درست تھا۔ طحاوی لکھتے ہیں:

خالفت بذلک کتاب الله نصا، لان کتاب الله تعالیٰ قد جعل السکنی لمن لا رجعة لها، وخالفت سنة رسول الله صلی الله علیه وسلم لان عمر رضی الله عنه قد روی عن رسول الله صلی الله علیه وسلم خلاف ما روت، فخرج المعنی الذی منه انکر علیها عمر رضی الله عنه ما انکر خروجا صحیحا، وبطل حدیث فاطمة فلم یجب العمل به اصلا.
(شرح معانی الآثار ۳/ ۷۰)

”فاطمہ نے اس روایت میں کتاب اللہ کے صریح حکم کی مخالفت کی ہے، کیونکہ اللہ کی کتاب نے ان عورتوں کو بھی رہایش کا حق دیا ہے جن سے رجوع کی گنجایش نہ ہو۔ فاطمہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کی بھی مخالفت کی ہے، کیونکہ سیدنا عمر نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے فاطمہ کی روایت کے خلاف حکم نقل کیا ہے۔ چنانچہ جس بنیاد پر سیدنا عمر نے فاطمہ کی روایت پر اعتراض کیا، وہ بالکل درست ہے اور فاطمہ کی روایت باطل ہے جس پر عمل کرنا اصلاً واجب نہیں ہے۔“

www.al-mawrid.org www.javedahmadghamidi.com

البتہ امام طحاوی اس امکان کو تسلیم کرتے ہیں کہ فاطمہ کی روایت کی ایک احتمالی توجیہ ایسی کی جاسکتی ہے جس سے قرآن کے ساتھ اس کا تعارض ختم ہو جائے۔ اس ضمن میں وہ امام شافعی ہی کی بیان کردہ توجیہ کو وسعت دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ جس طرح اس بات کا امکان ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ کو شوہر کے گھر میں رہایش نہ دلوانے کا فیصلہ اس کی تیز مزاجی اور زبان درازی کی وجہ سے فرمایا ہو، اسی طرح اسے نفقہ نہ دلوائے جانے کی وجہ بھی اسی چیز کو قرار دیا جا سکتا ہے۔ یعنی چونکہ وہ ناشزہ تھی اور اپنے رویے کی وجہ سے اسے رہایش کی سہولت سے محروم کیا جا رہا تھا، اس لیے اسی اصول کے تحت اس کے شوہر کو اسے نفقہ فراہم کرنے کی ذمہ داری سے بھی بری کیا جا سکتا تھا۔ یوں یہ پورا واقعہ ایک خاص استثنائی نوعیت کا حامل بن جاتا ہے جس سے مطلقہ ثلاثہ کے لیے نفقہ وسکنیٰ کا عمومی شرعی حکم تو اخذ نہیں کیا جا سکتا، البتہ ایک تعزیری نوعیت کے فیصلے کے طور پر اس کی توجیہ کی جا سکتی ہے (شرح معانی الآثار ۳/ ۷۱)۔

۲۔ قرآن مجید میں ’وَاُمَّهٰتُكُمُ الّٰتِيْٓ اَرْضَعْنَكُمْ‘ (النساء ۴: ۲۳) کے الفاظ میں بظاہر کسی تفصیل کے بغیر بچے کو دودھ پلانے والی عورت کو اس پر حرام قرار دیا گیا ہے۔ تاہم احادیث میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ

ارشاد روایت کیا گیا ہے کہ ایک یا دو مرتبہ (عورت کا پستان) چوسنے سے حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی (مسلم، رقم ۱۴۵۰)۔

امام طحاوی کے نزدیک اس روایت کی توجیہ یہ ہے کہ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت کے مطابق ابتدا میں قرآن مجید میں حرمت رضاعت کے لیے دس دفعہ دودھ پلائے جانے کی قید نازل کی گئی تھی، پھر بعد میں اسے منسوخ کر کے پانچ دفعہ دودھ پلائے جانے کو حرمت کی بنیاد قرار دیا گیا (مسلم، رقم ۳۵۹۷)۔ امام طحاوی کی رائے میں اس سے یہ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ (چونکہ موجودہ قرآن میں ایسی کوئی قید مذکور نہیں، اس لیے) پانچ دفعہ کی قید بھی بعد میں منسوخ کر دی گئی اور مطلقاً کسی بھی مقدار میں بچے کو دودھ پلانے کو حرمت رضاعت ثابت ہونے کا موجب قرار دیا گیا۔ طحاوی اس قیاس کی تائید میں یہ نکتہ بھی پیش کرتے ہیں کہ 'لا تحرم المصة ولا المصتان' کی روایت کے ایک راوی عروہ بن زبیر بھی ہیں، لیکن ان کا اپنا فتویٰ یہ تھا کہ بچے کے ایک قطرہ دودھ پینے سے بھی حرمت رضاعت ثابت ہو جاتی ہے۔ عروہ کا اپنی ہی نقل کردہ روایت کے خلاف فتویٰ دینا اس کے بغیر نہیں ہو سکتا کہ ان کے علم میں اس روایت کا منسوخ ہونا ثابت ہو چکا ہو (شرح مشکل الآثار ۱۱/۴۸۵-۴۸۶)۔ ایک دوسری جگہ طحاوی نے سیدہ عائشہ کی روایت کے اس جملے کو کہ 'فتوفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھی فی ما یقرا من القرآن' (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی تو یہ الفاظ قرآن میں پڑھے جاتے تھے) کو منکر قرار دیا ہے، کیونکہ اگر یہ بات درست ہو کہ کوئی آیت قرآن مجید کا حصہ ہے، لیکن موجودہ مصحف میں شامل نہیں تو کسی بھی حکم کے بارے میں یہ امکان ہو سکتا ہے کہ وہ کسی ایسی آیت سے منسوخ ہو چکا ہے جو مصحف میں شامل نہیں (مختصر اختلاف العلماء ۲/۳۱۶-۳۱۷)۔

۳۔ سورۂ محمد میں اللہ تعالیٰ نے جنگی قیدیوں کے متعلق ہدایت دی ہے کہ 'فَاِمَّا مَنًّاۢ بَعۡدُ وَاِمَّا فِدَآءً' (۴۷: ۴)، یعنی گرفتار کرنے کے بعد یا تو انھیں احسان کے طور پر بلا معاوضہ چھوڑ دیا جائے یا ان سے رہائی کے عوض فدیہ وصول کیا جائے۔ امام طحاوی فرماتے ہیں کہ آیت اپنے ظاہر کے اعتبار سے قیدیوں کو قتل کرنے سے منع کرتی ہے اور عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے بھی منقول ہے کہ انھوں نے ایک جنگی قیدی کو اسی آیت سے استدلال کرتے ہوئے قتل کرنے سے انکار کر دیا۔ امام طحاوی اس آیت کی روشنی میں جمہور فقہا کے موقف سے اختلاف کرتے ہیں جو قیدی کو قتل کرنے کے جواز کے قائل ہیں اور اس کے لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے استدلال کرتے ہیں کہ آپ نے، مثال کے طور پر، جنگ بدر کے قیدیوں میں سے عقبہ بن ابی معیط اور نضر بن حارث کو قتل کر دیا تھا۔ طحاوی لکھتے ہیں کہ :

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

وھذا لا یخلو اما ان تکون منسوخة فلا یعمل بھا او ثابتة فلا یتعداھا.
(مختصر اختلاف العلماء ۳/ ۴۷۹)

”اس کے متعلق یا تو یہ امکان ہے کہ یہ اجازت منسوخ ہو چکی ہے، اس لیے اس پر عمل نہیں کیا جا سکتا، اور یا یہ کہ منسوخ تو نہیں ہوئی، لیکن اس خاص واقعے تک محدود ہے۔“

طحاوی کی مراد یہ ہے کہ یہ عمل یا تو منسوخ ہو چکا ہے یا ایک خصوصی واقعہ ہے جس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی خاص وجہ سے ان قیدیوں کو قتل کیا، لیکن یہ کوئی عمومی حکم نہیں ہے۔

۴۔ قضاء بالیمین مع الشاہد کی بحث میں امام طحاوی کا موقف، ائمۂ احناف کی راے کے مطابق، یہ ہے کہ اس ضمن میں ابن عباس کی روایت باعتبار سند قابل استدلال نہیں۔ نیز یہ ’البینة علی المدعی والیمین علی من انکر‘ کے عمومی اصول کے علاوہ قرآن مجید کی اس ہدایت کے بھی معارض ہے کہ فیصلہ کرنے کے لیے قاضی کو مدعی سے دو مرد گواہ یا ایک مرد اور دو عورتیں طلب کرنی چاہییں (مختصر اختلاف العلماء ۳/ ۲۴۲-۲۴۳)۔

۵۔ بعض احادیث میں بیوی کو اپنے مال میں سے کسی کو تحفہ دینے کے لیے شوہر سے اجازت لینے کا پابند قرار دیا گیا ہے (ابی داؤد، رقم ۳۱۴۶)۔ امام طحاوی فرماتے ہیں کہ قرآن مجید اور متعدد احادیث کی روشنی میں عاقل بالغ عورت کو اپنے مال پر مکمل مالکانہ حقوق حاصل ہوتے ہیں اور وہ اس میں کسی بھی قسم کے تصرف کے لیے شوہر سے اجازت لینے کی پابند نہیں ہے، اس لیے مذکورہ روایت ایک شاذ روایت ہے جس کی وجہ سے واضح آیات اور سنت ثابتہ کو ترک نہیں کیا جا سکتا۔ لکھتے ہیں:

فکیف یجوز لاحد ترک آیتین من کتاب اللّٰہ عزوجل وسنن ثابتة عن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم متفق علی صحة مجیئھا الی حدیث شاذ لا یثبت مثلہ؟ (شرح معانی الآثار ۴/ ۳۵۳)

”کسی کے لیے کیسے روا ہو سکتا ہے کہ وہ قرآن مجید کی دو آیتوں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے متفقہ طور پر صحت کے ساتھ ثابت سنت کو ایک شاذ حدیث کی وجہ سے ترک کر دے جو ثابت ہی نہیں ہے؟“

امام طحاوی نے قرآن مجید کے ساتھ موافقت کے اصول کو متعارض روایات کے مابین ترجیح قائم کرنے کے لیے بھی برتا ہے۔ مثلاً

۶۔ صلاة الخوف سے متعلق بعض روایات میں بیان ہوا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کی امامت کرتے ہوئے دو رکعتیں، جب کہ صحابہ کی دونوں جماعتوں نے آپ کے پیچھے صرف ایک ایک رکعت ادا کی

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

(ابی داؤد، رقم ۱۲۴۶-۱۲۴۷)۔ چونکہ قرآن مجید کی رو سے حالت خوف میں نماز کو قصر کرنے کی اجازت دی گئی ہے اوراس کے مطابق ہر شخص کے لیے دو دو رکعتیں ادا کرنا لازم ہے، اس لیے امام طحاوی لکھتے ہیں کہ جس حدیث کو کتاب اللہ کی نص رد کرتی ہو، اسے قبول نہیں کیا جا سکتا (شرح معانی الآثار ۱/۳۰۹)۔

۷۔ صلاۃ الخوف ہی کی بعض روایات کے مطابق نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرح نماز کی امامت کروائی کہ صحابہ کی ایک جماعت دشمن کے سامنے اور ایک آپ کے پیچھے کھڑی ہو گئی اور دونوں جماعتیں اپنی اپنی جگہ پر تکبیر کہہ کر ابتدا ہی سے آپ کی اقتدا میں نماز میں شامل ہو گئیں، البتہ جو جماعت آپ کے پیچھے کھڑی تھی، وہ پہلی رکعت میں رکوع اور سجدے میں آپ کی اقتدا کرتی رہی، جب کہ دوسری جماعت دشمن کے سامنے کھڑی رہی (ابی داؤد، رقم ۱۲۴۰)۔ امام طحاوی لکھتے ہیں کہ یہ روایت قرآن مجید کے خلاف ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کے بیان کردہ طریقے کے مطابق دوسری جماعت کو شروع سے نہیں، بلکہ ایک رکعت ادا ہو جانے کے بعد امام کے ساتھ شریک ہونا چاہیے (النساء ۴: ۱۰۲)، جب کہ مذکورہ حدیث کے مطابق دونوں گروہ آغاز ہی سے جماعت میں شریک تھے (شرح معانی الآثار ۱/۳۱۵)۔

۸۔ اگر کوئی شخص حالت احرام میں ہو اور وہ کسی ایسے شخص کے شکار کیے ہوئے جانور کا گوشت کھانا چاہے جو محرم نہ ہو تو بعض احادیث میں اس کی ممانعت کی گئی ہے (مسلم، رقم ۱۱۹۳)، جب کہ بعض میں اسے مباح قرار دیا گیا ہے (ابی داؤد، رقم ۱۸۵۱)۔ امام طحاوی ان میں سے دوسری روایت کو ترجیح دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ قرآن مجید سے حالت احرام میں آدمی کے لیے جس چیز کی ممانعت معلوم ہوتی ہے، وہ جانور کو شکار کرنا ہی ہے نہ کہ شکار کا گوشت کھانا (المائدہ ۵: ۹۵-۹۶)، اس لیے اگر کسی دوسرے شخص نے شکار کیا ہو تو محرم کے لیے اس کا گوشت کھانے کی ممانعت نہیں ہے (شرح معانی الآثار ۲/۱۷۵)۔

حاصل بحث

سابقہ صفحات میں کتاب وسنت کے باہمی تعلق کی بحث میں فقہ وحدیث کے جلیل القدر امام، ابو جعفر الطحاوی کے اصولی رجحانات کا جائزہ اور متعدد مثالوں کی روشنی میں ان کی توضیح پیش کی گئی ہے۔ اس بحث سے واضح ہوتا ہے کہ کتاب وسنت کے باہمی تعلق کے سوال کے حوالے سے امام شافعی اور حنفی اصولیین نے اپنے اپنے نقطہ ہاے نظر کے حق میں جو استدلال پیش کیا، امام طحاوی ان دونوں کے وزن کو محسوس کرتے تھے جس کا اظہار ان کے ہاں بہت سی مثالوں میں امام شافعی کے اصولی موقف کی طرف، جب کہ بہت سی دوسری مثالوں میں حنفی اصولیین کے موقف کی طرف جھکاؤ کی صورت میں ہوتا ہے۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

امام طحاوی کے ہاں ان دو متخالف رجحانات کی توجیہ دونوں زاویوں سے ممکن ہے۔ اس کی یہ تعبیر بھی کی جا سکتی ہے کہ وہ سنت کی تشریعی حجیت کے تناظر میں اصولی طور پر قرآن کی مراد کی تبیین میں احادیث کو فیصلہ کن حیثیت دینا چاہتے ہیں، چاہے اس کے ظاہری قرائن قرآن میں موجود ہوں یا نہ ہوں، لیکن بہت سی مثالوں میں جب آیات کی ظاہری دلالت اور متعلقہ احادیث کی دلالت کو دیکھتے ہیں تو دونوں کے ظاہری تفاوت کو نظر انداز کرنا ممکن نہیں پاتے۔ اس مشکل کے حل کے لیے وہ ترجیحاً یہ کوشش کرتے ہیں کہ آیات اور احادیث کے باہمی تعلق کی توجیہ اس طرح کی جائے کہ آیات کی ظاہری دلالت بھی برقرار رہے اور احادیث میں وارد زیادت و تخصیص کو بھی قرآن کے حکم میں تبدیلی یا نسخ کا مظہر قرار دیے بغیر اسے حکم کا حصہ بنایا جا سکے۔ یہاں تک ان کے زاویۂ نظر پر امام شافعی کا رجحان غالب رہتا ہے۔ تاہم بعض مثالوں میں وہ تطبیق و توجیہ کے مذکورہ طریقے کو موثر نہ پاتے ہوئے کتاب وسنت کے احکام کے باہمی تعلق کی توجیہ نسخ کے اصول پر کرنے کی گنجایش بھی باقی رکھتے ہیں اور بعض مثالوں میں کتاب اللہ کے معارض ہونے کی بنا پر اخبار آحاد کو بالکل رد کر دینے کا موقف بھی اختیار کر لیتے ہیں اور یوں اپنے اصولی منہج کے اختتام پر ان کا زاویۂ نظر حنفی اصولیین کے ساتھ ہم آہنگ ہو جاتا ہے۔

اس کے بالکل برعکس ان کے زاویۂ نظر کی یہ توجیہ بھی بالکل ممکن ہے کہ وہ بنیادی اصول کے طور پر حنفی فقہا کے اس موقف کو مبنی بر صواب سمجھتے ہیں کہ قرآن مجید اپنی مراد کی وضاحت میں خود مستقل حیثیت رکھتا ہے اور سنت میں وارد کسی وضاحت کو قرآن کی تبیین قرار دینا اسی صورت میں درست ہے جب خود قرآن کا بیان فی نفسہٖ ذوالوجوہ اور محتمل ہو۔ اگر قرآن کا بیان بذات خود واضح ہو اور کسی پہلو سے محتاج وضاحت نہ ہو تو سنت میں وارد کسی بھی زیادت یا تخصیص کو، اگر وہ قابل اطمینان درجے میں ثابت ہو، قرآن کا بیان نہیں کہا جائے گا، بلکہ اسے نسخ اور تغییر کے اصول پر قبول کیا جائے گا۔ حنفی فقہا کے موقف سے اس اصولی اتفاق کے بعد وہ یہ دیکھتے ہیں کہ ایک طرف حنفی فقہا بہت سی مثالوں میں قرآن مجید کے ظاہری عموم کو بالکل قطعی سمجھ رہے ہیں، حالاں کہ وہ اتنا قطعی نہیں اور دوسری طرف کئی مثالوں میں امام شافعی قرآن کے داخلی قرائن واشارات پر زیادہ توجہ دیے بغیر سادہ طور پر احادیث کو قرآن کا بیان قرار دینے کے اصول کا اطلاق کر رہے ہیں جس سے قرآن کی اپنی دلالت کی حیثیت ثانوی دکھائی دینے لگتی ہے، جب کہ ان مثالوں میں قرآن کی ظاہری دلالت میں اس گنجایش کو واضح کیا جا سکتا ہے جس سے احادیث میں وارد اضافے ظاہر قرآن کے منافی نہ رہیں۔ اس مرحلے پر ان کا جھکاؤ اصولی طور پر امام شافعی کے موقف کی طرف ہو جاتا ہے، تاہم ان کی اختیار کردہ پوزیشن میں حنفی اصولیین کے نقطۂ نظر سے بھی کوئی اصولی اختلاف رونما نہیں ہوتا۔ البتہ اس سے اگلے مرحلے پر وہ بعض مثالوں

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

میں قرآن کے بیان میں تخصیص کے داخلی قرائن کی وضاحت یا، متبادل امکان کے طور پر، سنت کے احکام کو قرآن کے ساتھ نسخ کے اصول پر متعلق کیے بغیر بالکل سادہ طور پر یہ قرار دیتے ہیں کہ قرآن کے ظاہری عموم سے اصل مراد وہی ہے جو سنت سے واضح ہوتی ہے۔ یوں ان کا اصولی موقف آخری نتیجے کے لحاظ سے امام شافعی کے نقطۂ نظر سے ہم آہنگ ہو جاتا ہے۔

دونوں میں سے جو بھی تعبیر زیادہ درست ہو، یہ حقیقت بہر حال واضح ہوتی ہے کہ قرآن وسنت کے باہمی تعلق کی بحث اپنی نوعیت کے لحاظ سے اتنی سادہ نہیں ہے کہ کسی ایک رجحان کے مقابلے میں دوسرے رجحان کو فیصلہ کن اور قطعی انداز میں ترجیح دی جا سکے۔ دونوں زاویوں میں ایک منطقی وزن موجود ہے جو علمی وعقلی طور پر متاثر کرتا ہے اور بحث کو سنجیدگی اور گہرائی سے سمجھنے کی کوشش کرنے والے اکابر اہل علم دونوں کے وزن کو محسوس کرتے ہیں۔ اس بحث سے حنفی اصولیین کے زاویۂ نظر کی اہمیت بھی واضح ہوتی ہے جنھوں نے امام شافعی کے، کتاب اللہ کے بیانات کو مطلقاً محتمل الدلالۃ قرار دے کر ان کی مراد کی تعیین میں احادیث کو فیصلہ کن حیثیت دینے کے موقف کے مقابلے میں قرآن کے بیانات کو، ان کی داخلی دلالت کے لحاظ سے محتمل الدلالۃ اور غیر محتمل الدلالۃ میں تقسیم کرنے اور کتاب اللہ کے ساتھ سنت کے تعلق کو واضح کرنے کے لیے تبیین کے ساتھ ساتھ نسخ کے اصول کو بھی بروے کار لانے کا موقف پیش کیا جس کا بنیادی مقصد یہ تھا کہ کتاب اللہ کی دلالت کو اس کی مستقل حیثیت میں برقرار رکھا جائے اور کتاب وسنت کے باہمی تعلق کو متعین کرتے ہوئے ایسا اصولی موقف اختیار نہ کیا جائے جس میں کتاب اللہ کی ظاہری دلالت کی قدر وقیمت کو کم یا غیر اہم تصور کرنے کا پہلو مضمر ہو اور جس کا نتیجہ کتاب اللہ کی مراد متعین کرنے کے سوال کو سادگی کے ساتھ احادیث کے سپرد کر دینے کی صورت میں نکلتا ہو۔ حنفی اصولیین کے اس مضبوط علمی وعقلی موقف کے وزن کو محسوس کرتے ہوئے امام طحاوی نے اصولی طور پر امام شافعی کے نقطۂ نظر سے اتفاق کرتے ہوئے بھی، اپنے دوسرے رجحان کے تحت بہت سی مثالوں میں کتاب وسنت کے تعلق کو زیادہ گہرے غور وخوض کے ساتھ اور اس نکتے کو ملحوظ رکھتے ہوئے متعین کرنے کی کوشش کی کہ کتاب اللہ کی ظاہری دلالت مجروح نہ ہو اور اس میں غیر متبادر تاویلات سے کام نہ لیا جائے۔ یہ اس بحث میں امام طحاوی کا بہت اہم حصہ (contribution) ہے جو بجا طور پر انھیں بڑے اصولی نظریہ سازوں کی صف میں کھڑا کرتا ہے۔

[باقی]

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

ڈاکٹر عرفان شہزاد

قرآن مجید کے حفظ کی رسم پر نظرثانی کی ضرورت

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

قرآن مجید کے حفظ کی رسم صدیوں سے مسلم سماج میں رائج ہے۔ عام تاثر یہ ہے کہ یہ قرآن مجید کی حفاظت کا ذریعہ اور باعث اجر و سعادت ہے۔ یہ تصور چند در چند غلط فہمیوں کا مرکب ہے۔

قرآن مجید کا مقصد اس کے کلام اور پیام کا ابلاغ ہے۔ ابلاغ کے لیے کلام کا حفظ ہونا ضروری نہیں۔ قرآن مجید کے حفظ کرنے کی ہدایت، بلکہ ذکر تک قرآن مجید میں موجود نہیں۔ قرآن مجید کی ایک آیت سے قرآن کے حفظ کا مفہوم اخذ کیا جاتا ہے:

'وَلَقَدْ یَسَّرْنَا الْقُرْاٰنَ لِلذِّکْرِ فَھَلْ مِنْ مُّدَّکِرٍ'، ''ہم نے اِس قرآن کو یاددہانی کے لیے نہایت موزوں بنا دیا ہے۔ پھر کیا ہے کوئی یاددہانی حاصل کرنے والا؟'' (القمر ۵۴: ۳۲)۔ اس آیت سے قرآن مجید کا ایسا حفظ مراد لینا جس میں الفاظ و معنی کے فہم سے کوئی تعلق نہ ہو سوء فہم ہے۔ 'ذکر' کا لفظ ہی یہ بتانے کے لیے کافی ہے اس مفہوم کو یہاں لینے کی کوئی گنجایش نہیں ہے۔ 'ذکر' کے مفہوم میں تعلیم، تذکیر، آگاہی، تنبیہ، نصیحت، موعظت، حصول عبرت اور اتمام حجت جیسے تمام مفاہیم اس میں شامل ہیں۔

ماہ رمضان میں تراویح کی نماز، جو درحقیقت نماز تہجد ہی ہے، میں پورے قرآن مجید کی تلاوت اور اس کے سماع کا اہتمام مسلمانوں کا اپنا انتخاب ہے۔ اس کا سنت سے کوئی تعلق نہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جبرائیل علیہ السلام کے ساتھ ماہ رمضان میں قرآن مجید کا دور کیا کرتے تھے نہ کہ نماز تہجد میں۔ نماز تہجد میں قرآن مجید کی تلاوت کا ذکر جہاں قرآن مجید میں آیا ہے تو دیکھا جا سکتا ہے کہ وہاں یہ سہولت دی گئی کہ جتنا ہو سکے اتنا پڑھ لیا

جائے۔ 'فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ'، ''چنانچہ اب قرآن میں سے جتنا ممکن ہو، اِس نماز میں پڑھ لیا کرو'' (المزمل ۷۳: ۲۰)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول قرآن مجید کے حفظ کرنے کی ترغیب دلانے والی روایات میں سے جو معیار صحت پر پورا اترتی ہیں ان میں بھی اس تصور کا پایا جانا ممکن نہیں کہ آپ نے لوگوں کو بلا سمجھے قرآن مجید کو زبانی یاد کرنے کی تلقین فرمائی ہو۔ آپ کے مخاطبین قرآن مجید کی زبان سے واقف تھے۔ ان کے لیے اسے سمجھے بغیر یاد کر لینا متصور ہی نہیں۔ البتہ، عرب کی غالب اکثریت لکھنا پڑھنا نہیں جانتی تھی، لکھنے پڑھنے کا سامان بھی کم یاب تھا، قرآن مجید ان سب کو لکھ کر دے بھی دیا جاتا تو وہ اسے پڑھ نہیں سکتے تھے، قرآن مجید کی تعلیم کے ساتھ اسے حفظ کر لینے کی یہ ہدایات انھیں اس بنا پر دی گئیں کہ ان کے لیے قرآن مجید سے مراجعت کا یہی طریقہ رہ جاتا تھا کہ وہ اسے زبانی یاد بھی کر لیں۔ یوں اُس وقت قرآن مجید کے حفظ کے ذریعے سے بھی اس کی حفاظت کا کام لیا گیا، لیکن اس کی وجہ حالات کی یہ مجبوری تھی۔ چنانچہ عرب کے لوگ اپنی عادت کے مطابق قرآن مجید کو یاد کر لیتے تھے جیسے وہ خطبا اور شعرا کے کلام کو زبانی یاد کر لیتے تھے۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں قرآن مجید کا حافظ یا قاری ہونے کا مطلب قرآن مجید کا عالم ہونا تھا۔ حفظ کا یہ مفہوم حافظ الحدیث کی اصطلاح میں آج بھی زندہ ہے۔ کوئی یہ تصور نہیں کر سکتا کہ حافظ الحدیث ایسا شخص بھی ہو سکتا ہے جس کو احادیث کی ایک بڑی تعداد تو یاد ہو، لیکن ان کا مطلب و مفہوم معلوم نہ ہو۔ مزید برآں، جس طرح حافظ الحدیث کے مفہوم میں یہ لازمی نہیں کہ اسے تمام احادیث حفظ ہوں، اسی طرح حافظ القرآن کے مفہوم میں بھی یہ لازم نہ تھا کہ اسے اول تا آخر سارا قرآن بالترتیب یاد ہو۔ جو قرآن مجید کا اچھا علم رکھتا تھا وہ حافظ القرآن ہی سمجھا جاتا تھا۔ قرآن مجید کے حفظ سے متعلق وارد ہونے والی احادیث کا مطلب قرآن مجید کے الفاظ کو اس کے معنی اور مفہوم کے ساتھ حفظ کرنا ہے۔ عجمی قومیں جب اسلام میں داخل ہوئیں تو انھوں نے ان روایات کو قرآن مجید کے الفاظ کو بغیر سمجھے یاد کرنے سے متعلق سمجھ لیا۔ اس قسم کے حفظ کی رسم پھر ایسی چلی کہ پوری مسلم دنیا میں پھیل گئی۔ علما اور قراء نے ہر مدرسے میں ایک شعبۂ حفظ قائم کر لیا، بلکہ حفظ کے مستقل مدرسے بن گئے جن کا مقصد وحید قرآن مجید کے ایسے حافظ تیار کرنا تھا جو اس کے معانی اور مفہوم سے ناآشنا تھے۔ شاید یہ کہنا غلط نہ ہو گا کہ حفظ قرآن مجید کی موجودہ رسم اور اس سے جڑے ثواب اور گناہ کے دینی تصورات اسے ایک بدعت بناتے ہیں۔

یہ خیال ایجاد کیا گیا کہ قرآن مجید کا حفظ کرنا معجزہ ہے۔ یہ حقیقتاً درست نہیں۔ قرآن مجید صبح سے لے کر

شام تک کا سارا وقت لگا کر اوسطاً تین سے چار سال میں حفظ کیا جاتا ہے۔ اتنا وقت اتنی ضخامت کی کسی بھی کتاب کو زبانی یاد کرنے کے لیے کافی ہے، خصوصاً جب الفاظ میں ایک خاص قسم کی موسیقیت اور موزونیت بھی پائی جاتی ہو تو یہ اور بھی سہل ہو جاتا ہے۔ نثر کے مقابلے میں شاعری اسی وجہ سے جلدی اور زیادہ مقدار میں یاد ہو جاتی ہے۔ کتاب اگر اپنی زبان میں ہو تو اس سے بھی کم وقت میں اس کا زبانی یاد کر لینا ممکن ہے۔ قرآن مجید کا حفظ معجزہ تب قرار پا سکتا تھا کہ اگر یہ حفظ کرنے کے بعد یاد رہ پاتا۔ جب کہ امر واقعہ یہ ہے کہ چند دن دہرائی نہ کی جائے تو یہ بھولنا شروع ہو جاتا ہے۔ اسے یاد رکھنے کے لیے مسلسل دہرائی کی محنت کرنا پڑتی ہے، جیسے کسی بھی دوسرے یاد کیے ہوئے کلام کے لیے کرنا پڑتی ہے۔ تاہم، قرآن مجید کے اکثر حفاظ یہ مستقل مزاجی نہیں دکھا پاتے۔ زندگی کی مصروفیات میں قرآن مجید کا حفظ دھندلا جاتا یا بالکل بھول جاتا ہے۔ بچپن اور جوانی میں قرآن مجید کو یاد رکھنے کی یہ مشقت اٹھا بھی لی جائے تو بڑھاپے میں ان حفاظ سے یہ کشٹ نہیں اٹھایا جاتا اور آخری عمر میں وہ حفظ قرآن پورا یا بیش تر بھلا بیٹھتے ہیں۔ خواتین حفاظ کے حفظ قرآن بھولنے کے عوامل اور بھی زیادہ ہیں۔ حیض و نفاس کے دوران میں قرآن مجید کی تلاوت نہ کر سکنے اور چھوٹے چھوٹے گھریلو کام جو ان کو ٹک کر بیٹھنے نہیں دیتے، قران مجید کا حفظ بھولنے کا عمومی سبب بن جاتے ہیں۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

قرآن مجید کے حفظ سے شعبدہ بازی کا کام بھی بعض حلقوں میں لیا جاتا ہے۔ طلبا سے متن قرآن کے ساتھ صفحہ نمبر، بلکہ آیت نمبر تک یاد کروائے جاتے ہیں۔ پھر بین الاقوامی مقابلوں میں یادداشت کے یہ کارنامے پیش کر کے داد تحسین وصول کی جاتی ہے۔ تاہم، مقابلے کے چند دن بعد ہی یادداشت کا یہ ذخیرہ طلبا کے ذہن سے محو ہونے لگتا ہے۔ اس تمام جان کاہی کا قرآن مجید کے کلام و پیام کے ابلاغ سے کوئی تعلق تلاش نہیں کیا جا سکتا۔

حفاظ جب قرآن مجید بھولنے لگتے یا بھول جاتے ہیں تو وہ احادیث ان کے سامنے آ جاتی ہیں جن میں قرآن مجید کو بھلا دینے پر سخت وعیدیں آئی ہیں۔ یہ حفاظ بقیہ عمر اس قصورواری کے احساس میں گزارتے ہیں کہ انھوں نے قرآن مجید بھلا کر سخت گناہ کر دیا ہے اور ان کا حشر اب برا ہو گا۔ یہ ندامت کے مارے خدا سے معافی مانگتے رہتے ہیں یا خود پر غفلت طاری کر کے دین سے ہی بے زار ہو جاتے ہیں۔ لوگ انھیں حافظ سمجھتے ہیں، لیکن وہ دل میں شرمندہ رہتے ہیں اور یوں ایک منفی نفسیات کا شکار ہو جاتے ہیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے قرآن مجید بھلا دینے پر وارد ہونے والی وعیدوں کو ان کے درست تناظر میں دیکھنے کی ضرورت ہے۔ جن لوگوں سے آپ مخاطب ہو کر یہ فرما رہے تھے وہ قرآن مجید کو رٹا لگا کر یاد نہیں کر رہے تھے۔ ان سے یہ کہا جا رہا تھا کہ قرآن مجید سے تعلق پیدا کر لینے کے بعد اگر وہ اسے بھول

جائیں گے تو ان سے سخت مواخذہ ہو گا۔ یہ وعیدیں در حقیقت قرآن مجید سے رو گردانی کرنے پر وارد ہوئی ہیں نہ کہ قرآن مجید کے الفاظ کو بھلا دینے پر۔ جب قرآن مجید کا محض حفظ ہی مقصود نہیں تو یہ وعیدیں محض حفظ کو بھلا دینے سے متعلق کیسے ہو سکتی ہیں؟

تاریخ میں یہ کہیں نہیں ملتا کہ صحابہ اور ان کی اولادیں قرآن مجید حفظ کرنے کے لیے کوئی مخصوص وقت لگاتے یا اس کے لیے الگ مدارس کھولتے تھے۔ قرآن مجید ان کی زندگی کا حصہ اور اس کی تلاوت ان کے روزانہ کے معمولات کا لازمی جزو تھا۔ وہ قرآن مجید کی تلاوت اور مزاولت اتنی کثرت سے کرتے تھے کہ قرآن مجید ان کی زبانوں پر رواں رہتا تھا اور اس کا بہت سا حصہ خود بخود انھیں یاد رہتا تھا۔

ہمارے ہاں یہ تصور پیدا ہوا کہ حفظ قرآن کے لیے بچپن کی عمر بہتر ہے۔ اسی بنا پر حفظ کے کم عمر طلبا کی کثرت ہے۔ ستم یہ ہے کہ مدارس میں حفظ قرآن کا دورانیہ غیر معمولی طور پر طویل ہے۔ صبح فجر سے رات عشاء تک یہ جاری رہتا ہے، جس میں نماز اور کھانے کے وقفوں کے علاوہ عصر سے مغرب تک کا ایک وقفہ دیا جاتا ہے۔ کم سن اور نوجوان بچے اتنا طویل وقت مسلسل بیٹھ کر ایک ایسی کتاب کو حفظ کرنے کی مشقت جھیلتے ہیں جس کی زبان کے فہم سے بھی وہ ناواقف ہوتے ہیں۔ پھر یہ سب وہ اپنی خوشی سے نہیں، بلکہ اپنے بڑوں کی خوشنودی یا ان کے جبر اور خوف کی وجہ سے کرتے ہیں۔ حفظ کے دوران کیا جانے والا تشدد، رہایشی مدارس میں بچوں کا اپنے گھر سے دوری کا دکھ اور جنسی ہراسانی کا مسئلہ، یہ سب بچے کی نفسیات میں غیر صحت مند رویے تشکیل دیتے ہیں۔ ان غیر صحت مندانہ رویوں کے اثرات سماج میں مختلف صورتوں میں ظاہر ہوتے ہیں۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

بچپن کی عمر بہت کچھ سیکھنے سمجھنے کی ہوتی ہے۔ تمام صلاحیتوں کی پرداخت کی یہی عمر ہوتی ہے۔ مختلف ہنر ابتدائی طور پر اسی عمر میں سکھانا مفید ہوتا ہے۔ مگر عمر کے اس سب سے قیمتی وقت کا ایک متعدبہ حصہ قرآن مجید کے الفاظ کو بلا سمجھے یاد کرانے تک محدود کرنا مختلف ذہنی صلاحیتوں کی نشوونما میں رکاوٹ اور تعلیمی نقطۂ نظر سے بالکل نامناسب ہے۔

تین سے پانچ سال لگا کر بچہ جب حافظ بنتا ہے تو عصری تعلیم کے میدان میں اس کی عمر کے بچے کئی درجے اس سے آگے نکل چکے ہوتے ہیں۔ سکول میں اسے اپنے سے کم عمر بچوں کے ساتھ داخلہ ملتا ہے اور عمروں کا فرق کمرۂ جماعت میں اس کے لیے ایک غیر موافق ماحول پیدا کرتا ہے جو اس کے لیے بدمزگی کا سبب بنتا ہے۔ دوسری صورت میں ایسے بچوں کو ان کی عمر کے مطابق درجے میں بٹھا دیا جاتا ہے اور پھر ان سے دہری مشقت کروا کر وقت کے اس نقصان کی تلافی کی کوشش کی جاتی ہے جو حفظ کے دوران میں ہو جاتا ہے۔

مدرسہ کے مختلف قسم کے ماحول میں جہاں مختلف علاقوں اور مختلف عادات اور مختلف عمروں کے بچے ایک ساتھ پڑھتے ہیں، بچہ کی ذہنی ساخت اسکول کے دیگر بچوں سے مختلف بن جاتی ہے۔ طبائع اور ذہن کا یہ اختلاف بھی حافظ بچے کو اپنے ماحول سے اجنبی بناتا ہے۔ اسے نئے ماحول سے مطابقت پیدا کرنے کے لیے بہت محنت اور مشکلات کا سامنا رہتا ہے۔

ایک متھ یہ بھی ایجاد کی گئی ہے کہ حافظ قرآن کا ذہن زیادہ تیز ہوتا ہے۔ اس میں کوئی حقیقت نہیں ہے۔ کچھ بچے تو قدرتی طور پر زیادہ ذہین ہوتے ہیں اور اسی بنا پر ان کے والدین انھیں حفظ میں ڈال دیتے ہیں۔ یہ بچے دیگر میدانوں میں بھی ذہانت کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ تاہم، عام حافظ کا ذہن رٹا لگانے میں ماہر ہو جاتا ہے۔ فہم کلام کی مشق اس نے بچپن کے اس دور میں نہیں کی ہوتی جب یہ صلاحیتیں پروان چڑھتی ہیں۔ پاکستان میں چونکہ تعلیمی نظام عمومی طور پر رٹا پر مبنی ہے اس لیے حفاظ یہاں بھی اچھی کارکردگی دکھا پاتے ہیں۔ مگر یہ حقیقت میں کوئی خوبی نہیں۔

موجودہ دور میں، جب کہ قرآن مجید کو محفوظ رکھنے، پڑھنے اور آیات اور موضوعات تلاش کرنے کے جدید ترین ذرائع وجود میں آچکے ہیں تو کوئی وجہ نہیں انسان کے قیمتی وقت کو ایک ایسی مشقت میں لگایا جائے جس کا کوئی مطالبہ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں کیا اور نہ دین کا کوئی مفاد اب اس سے وابستہ ہے۔

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

احمد بلال

رویت ہلال: مفتی منیب الرحمٰن کے مضمون پر ایک تبصرہ

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

محترم جناب مفتی منیب الرحمٰن صاحب نے کچھ روز قبل ''رویت ہلال کا مسئلہ'' کے عنوان سے عمدہ مضمون لکھا۔ انھوں نے اس مضمون میں تقریباً ان تمام اعتراضات کے مدلل جوابات کا اعادہ کیا جو پاکستان میں مختار طریقۂ عمل پہ، اور خود ان کی اپنی شخصیت پہ بھی ہر رمضان و عید پہ اٹھائے جاتے ہیں، اور حالیہ دنوں میں ایک تسلسل سے اٹھائے گئے۔

سب سے اہم نکتہ جسے انھوں نے سمجھانے کی مکرر کوشش فرمائی وہ اس اقتباس سے سمجھا جا سکتا ہے کہ —— ہم منتظر ہیں کہ وہ اپنے ماہرین کی ٹیم سے رویت ہلال کا کئی برسوں کا پیشگی کیلنڈر بنا کر اُس کی جناب مفتی شہاب الدین پوپلزئی سے توثیق کرادیں، ہر سو فواد چودھری صاحب کے ڈنکے بجیں گے۔ —— یعنی ایک بار پھر یہ سمجھانے کی کوشش کی کہ پاکستان میں مسئلہ دراصل متفرق گروہوں کی ہٹ دھرمی و نشوز کا ہے۔ پس اگر آپ کوئی نیا سائنسی تجربہ کرنا چاہتے ہیں تو یہ کیونکر فرض کیا جا رہا ہے کہ یہ گروہ بھی اسے مان لیں گے اور مسئلہ حل ہو جائے گا۔ یعنی درد کمر میں اور دوائی بینائی کی تجویز کی جا رہی ہے۔

دوسری اہم بات جسے انھوں نے ایک بار پھر نمایاں کیا، یعنی یہ کہ رویت کے حوالے سے سائنس خود اپنے دعوے کے مطابق حتمیت کے مقام پہ نہیں کھڑی، بھی مسلم اور لائق توجہ ہے۔ امکان رویت کے حوالے سے علاقوں کی سائنسی تقسیم کے تحت اگر ۲۹ تاریخ کو کوئی علاقہ ریجن بی میں آئے، جس ریجن میں رویت و عدم رویت

دونوں کے امکانات ہوتے ہیں، تو ایسا کیلنڈر بھی بالفعل رویت کا محتاج ٹھیرتا ہے۔

اور بھی غور طلب وضاحت انھوں نے مہیا کی پر ان کے تمام نکات کا احاطہ میری اس پوسٹ کا مقصود نہیں۔ ہمارے laymen سیاست دانوں کو ان نکات پہ ضرور غور کرنا چاہیے تاکہ حل تجویز کرنے سے قبل کم سے کم وہ مسئلے کو سمجھ تو لیں۔

تاہم، مفتی صاحب نے چونکہ غامدی صاحب کا بھی ذکر کیا ہے اس لیے اس ضمن میں کچھ عرض کرنا چاہتا ہوں۔ انھوں نے غامدی صاحب کی طرف یہ راے منسوب کی ہے، اور یہی وہ اس سے پہلے بھی کرتے رہے ہیں، کہ وہ رویت کو علم کے معنی میں لیتے ہیں۔ اسی پر جب مبصرین نے لب کشائی کی تو مبصرین یہ راے دیتے پائے گئے کہ غامدی صاحب کا موقف شاید رویت علمی ہے۔ یہ دونوں قدرے مختلف مواقف ہیں، مگر افسوس کہ دونوں ہی غامدی صاحب کے موقف کی درست ترجمانی نہیں۔

دوسرے موقف کو پہلے لیتے ہیں۔ رویت علمی سے مراد یہ ہوتی ہے کہ چاند کہاں کب نظر آئے گا یا آسکتا ہے، یہ حساب کتاب و علم سے معلوم کر لیا جائے اور باقاعدہ مشاہدہ ضروری نہ مانا جائے۔ یہ اس لیے غلط ترجمانی ہے، کیونکہ غامدی صاحب نے مہینوں کے آغاز و اختتام کے لیے کبھی رویت کو بناے استدلال بنایا ہی نہیں۔ وہ جس حساب کتاب یا علم کی بات کرتے ہیں وہ چاند کی پیدایش سے متعلق ہے، چاند کہاں کب "نظر" آسکتا ہے یا آئے گا، سے اس کا کوئی لینا دینا نہیں۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

اب پہلے یعنی مفتی صاحب کے بقول غامدی صاحب کے موقف کو لیجیے۔ مفتی صاحب جو فرماتے ہیں، اور اس کی تصریح وہ دوسرے متعدد مقامات پہ کر چکے ہیں کہ غامدی صاحب رویت کو علم کے معنی میں لیتے ہیں، سے مفتی صاحب کی مراد متعلقہ حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں 'رویت' کا لفظ ہے۔ یعنی یہ کہ اس حدیث میں جو دیکھنے کا حکم آیا ہے غامدی صاحب اس "دیکھنے" کو بس "علم" کے معنی میں لے کر اس نتیجے پہ پہنچے ہیں۔ یہ اس لیے غلط ترجمانی ہے، کیونکہ غامدی صاحب تو حدیث میں دیکھنے کو بالکل دیکھنے ہی کے معنی میں لیتے ہیں۔ غامدی صاحب تو ان تمام متعلقہ احادیث کے استقصا سے یہ دکھاتے ہیں کہ ان احادیث میں ایک دوسری تنبیہ زیر بحث ہے جو ۲۹ کو چاند دیکھ لینے کے باوجود تیس دن پورے کرنے پر اصرار سے اجتناب کے متعلق ہے۔ مہینوں کے آغاز کے لیے رویت کو لازمی قرار دینا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پیش نظر ہی نہیں تھا۔ یہی وجہ ہے کہ غامدی صاحب بہ بانگ دہل اسے مذہبی مسئلہ ہی نہیں مانتے، اور کہتے ہیں کہ مہینے کیسے شروع ہوتے ہیں اور کیسے

نہیں یہ دنیاوی علم و تجربے و سائنس کا موضوع ہے، نہ کہ مذہب کا۔ چنانچہ جیسے مشاہدہ مہینے کا آغاز جاننے کے لیے ایک ذریعہ ہے، اگر کسی دور میں کوئی دوسرے یقینی ذرائع پیدا ہو جائیں تو انھیں استعمال کرنے کی کوئی ممانعت نہیں۔

خیر غامدی صاحب کا موقف دوسرے مقامات پہ تفصیل سے بیان ہو چکا ہے۔ یہاں صرف اشارہ مقصود تھا۔ حیرت اس بات پہ ہے کہ محترم مفتی صاحب کئی سالوں سے غامدی صاحب کے موقف پہ تنقید فرمار ہے ہیں۔ ایک دفعہ تو ان کا موقف سمجھنے کا اہتمام فرما لیتے، کہ ابھی تک رویت کو علم کے معنی میں لینے کی نسبت غامدی صاحب کی طرف تو نہ کر رہے ہوتے۔

آخری بات یہ، اور میرے نزدیک شاید سب سے اہم، کہ سبھی کو پتا ہونا چاہیے کہ غامدی صاحب کے نزدیک رویت بصری کوئی غلط یا ممنوع طریقہ نہیں۔ اگر ہمارے علما و عوام کی اکثریت اسی کی قائل ہے تو اسے اختیار کیے رکھنے میں کوئی شرعی قباحت نہیں۔ اسی لیے بالکل واضح موقف ہے کہ حکومت کی نمایندہ ہونے کی حیثیت سے رویت ہلال کمیٹی کا فیصلہ حتمی اور واجب الاتباع ہے۔

پس اگر مسئلے کو سمجھے اور اکثریت کو قائل کیے بغیر غامدی صاحب کا مجوزہ یا کوئی اور سائنسی طریقہ اختیار کیا گیا تو اس میں کوئی شک نہیں کہ حکومت سوائے ایک اور فرقے کے اضافے کے، اس سے کچھ بھی حاصل نہ کر پائے گی۔

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

رضوان اللہ

ختم شد

(۱)

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

ماہنامہ ''اشراق'' میں ایک تحریر ''ابراہیم ذریت نوح نہیں: قرآن کا ایک انکشاف'' کے عنوان سے شائع ہوئی[۱]۔ ہم قرآن کے ایک ادنیٰ سے طالب علم ہیں، اس لیے قرآن کے حوالے سے لکھی گئی تحریریں ہمیں خاص طور پر اپنی طرف متوجہ کرتی ہیں۔ چنانچہ اسے پہلی فرصت میں دیکھا اور کم سے کم دو مرتبہ نہایت دقت نظر سے پڑھ ڈالا۔ اسے پڑھ لینے کے بعد دل میں ایک بے ضرر سی خواہش پیدا ہوئی کہ کیا ہی اچھا ہوتا جو اس کے عنوان میں لفظ 'قرآن' کے بجاے مصنف کا اپنا نام لکھ دیا گیا ہوتا۔ اسی وقت سوچا کہ قلم اٹھایا جائے اور اس انکشاف کی حقیقت خود قرآن کی روشنی میں واضح کر دی جائے۔ اس کے بعد یہ ہوا کہ مختلف ذرائع ابلاغ پر ہونے والی اس کی تشہیر ہماری نظر سے گزری کہ جس میں اسے مکتب فراہی کی نمایندہ تحریر کے طور پر پیش کیا جا رہا تھا۔ یہ سب دیکھ کر اب ہمیں باقاعدہ پریشانی لاحق ہو گئی، اس لیے کہ اس میں اپنائے گئے طرز استدلال کا فراہی اصولوں سے دور کا بھی واسطہ نہیں تھا۔ بلکہ اپنی زندگی کے چند ماہ و سال جو ہم نے فکر فراہی کو سمجھنے میں گزارے ہیں، ان کی بنا پر ہم پورے وثوق سے کہہ سکتے تھے کہ اس کے اصول تو وجود ہی میں اس لیے آئے تھے کہ اس طرح کے طریق استدلال کا قلع قمع کیا جائے۔ سو ہم نے فیصلہ کر لیا کہ اس کے جواب میں کچھ نہ کچھ ضرور لکھیں گے تاکہ

۱۔ ماہنامہ ''اشراق''، ستمبر ۲۰۱۸ء۔

اس طرح کے نتائج فکر کا بار قرآن پر اور فہم قرآن کے ان سنہری اصولوں پر ہر گز نہ آنے پائے۔

جواب لکھتے ہوئے ہم نے شعوری کوشش کی کہ صاحب تحریر کو براہ راست مخاطب نہ کیا جائے اور یہی وجہ ہے کہ ہم نے ہر مقام پر اُن کا موقف بیان کرتے ہوئے "بعض اہل علم" اور "بعض حضرات" جیسے عام اور اپنے اندر کوئی تخصیص اور واضح اشارہ نہ رکھنے والے الفاظ استعمال کیے۔ بلکہ اس سے بڑھ کر یہ کیا کہ اپنی تحریر کو کسی قسم کا جوابی نام دینے کے بجائے اسے "واقعۂ نوح" کا عنوان دیا اور اسے بالکل عمومی رنگ میں بیان کیا[2]۔ یعنی واقعۂ نوح کے ذیل میں چند سوالات متعین کیے اور ان کا تفصیلی جواب لکھ دیا۔ جیسا کہ حضرت نوح علیہ السلام کیا سب انسانوں کی طرف مبعوث ہوئے؟ طوفان نوح کیا پوری زمین پر آیا؟ اُن کی کشتی میں کون سوار ہوئے؟ کیا نوح کے اہل محض اہل ہونے کی بنا پر سوار ہوئے؟ آج کے سب انسان کس کی اولاد ہیں؟ اور سیدنا ابراہیم کیا واقعی حضرت نوح کی نسل سے ہیں؟ مزید ہم نے یہ کیا کہ ان کے بنیادی استدلال پر کوئی نقد کرنے کے بجائے اپنی بات اثباتی طور پر بیان کر دینے پر اکتفا کیا اور لکھا کہ قرآن نے ان کے مزعومہ انکشاف کے برعکس، واضح طور پر بتا دیا ہوا ہے کہ ابراہیم واقعتاً حضرت نوح کی اولاد ہیں۔

ہم نے جو مثبت اسلوب اختیار کیا تو اس کا ایک مقصد یہ بھی تھا کہ اس سے مقابلے کی نفسیات پیدا نہ ہو جو اکثر و بیش تر صحیح بات مان لینے میں رکاوٹ ہو جایا کرتی ہے۔ چنانچہ بڑی امید تھی کہ اس معاملے میں ہماری پیش کردہ صریح آیت کے بعد اگر ان کی طرف سے اعتراف حقیقت نہ بھی ہوا تو کم سے کم یہ ضرور ہو گا کہ وہ اس انکشاف کو دوبارہ سے مستور کریں گے اور وادی عدم کی طرف ہانک دیں گے۔ مگر بد قسمتی سے ہماری یہ امید بر نہ آئی اور اُن کی طرف سے "نوح اور ابراہیم: نقد احباب کا جائزہ" کے عنوان سے ایک مضمون شائع کر دیا گیا[3]۔ اس میں انھوں نے اپنے موقف کو پھر سے دہرایا۔ اس قدر صریح آیت پر بھی سوالات اٹھا دیے۔ اور اس خوشی کا اظہار بھی کیا کہ اُن کے استدلال کی غلطی کو واضح نہیں کیا گیا۔ بہر حال، یہ کوئی ناروا بات نہیں تھی، یہ ان کا فطری حق تھا کہ جب تک بات اُن پر ہر لحاظ سے واضح نہ ہو جائے، وہ اسے مسلسل زیر بحث لاتے رہیں۔

ان کا یہ انکشاف، اگر مان بھی لیا جاتا تو یہ صرف ایک علمی اور تاریخی بحث ہوتی اور دین کے احکام پر اس کا کوئی خاص اثر نہ پڑتا۔ مگر اس ذیل میں ان کی طرف سے دو مزید بحثوں پر اصرار کیا گیا جو ہمارے نزدیک بڑے

۲۔ ماہنامہ "اشراق"، نومبر ۲۰۱۸ء۔

۳۔ ماہنامہ "اشراق"، دسمبر ۲۰۱۸ء۔

دوررس نتائج کی حامل تھیں۔ ایک حضرت نوح علیہ السلام کی بیوی کے کردار پر سوال اٹھانا۔ اور دوسرے نجات کے معاملے میں انبیا کے حسب نسب کو ہر لحاظ سے کافی سمجھ لینا۔ ظاہر ہے، یہ دونوں باتیں دین اسلام کے کسی بھی طالب علم کے لیے قابل قبول نہیں ہو سکتیں، خاص کر یہ کہنا کہ خدا کے عدل اور اس کے عذاب سے بعض نسب مستثنیٰ قرار دے دیے گئے ہیں۔ سو اب ہمارے لیے ضروری ہو گیا تھا کہ ان تینوں مباحث پر مستقل طور پر لکھیں اور درست بات لوگوں کے سامنے بیان کریں۔ چنانچہ اگلے شماروں میں ہم نے مستقل عنوانات کے تحت تین مسلسل مضامین لکھ دیے: "سیدنا ابراہیم حضرت نوح کی اولاد ہیں"،[4] "ایمان ہی نجات کی دلیل ہے" اور "امرأة نوح"۔[5] ہم نے ان میں بڑی تفصیل سے ان حضرات کے استدلالات کی غلطی واضح کرنے کی سعی کی اور اپنے استدلال پر اٹھائے گئے تمام سوالات کا تشفی بخش جواب بھی دیا۔ ان میں بھی یہ اہتمام کیا کہ بحث کا اسلوب ہرگز اختیار نہ کیا جائے اور فقط آیات کی درست تفہیم لوگوں کے سامنے پیش کر دی جائے۔ تعداد میں تین اور اس قدر تفصیلی مضامین لکھ دینے کے بعد خیال یہی تھا کہ اتمام حجت ہو گیا ہے، اور یہ بحث بھی اب ختم ہو گئی ہے۔ مگر ان کی طرف سے ایک مضمون "ابراہیم ذریت نوح: مناظرہ یا استدلال"[6] شائع ہوا اور اس کے انداز بیان کو دیکھتے ہی واضح ہو گیا کہ ہماری طرف سے اتمام حجت ہوا تھا، مگر "عذاب" اترنے کا مرحلہ ابھی باقی تھا جو اس اشاعت کے بعد اب جا کر پورا ہوا۔

اس مضمون کے اسلوب نگارش پر کوئی تبصرہ کرنے کے بجائے ہمیں صرف یہ کہنا ہے کہ اس میں ہماری کم علمی پر جو بھرپور قسم کے تبصرے اور ہماری کم مائیگی کے بارے میں جو بھی فرامین ارشاد ہوئے ہیں، وہ سب کے سب بجا ہیں اور ان میں کچھ بھی غلط نہیں۔ بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ ہم ان کی توقعات سے بھی کہیں بڑھ کر بے علم اور کم مایہ ہیں اور دوسروں سے زیادہ خود اپنی نالائقیوں سے واقف ہیں۔ اور جہاں تک ہم پر الزام لگانے اور ہماری نیت اور ایمان پر مذہبی فتوے صادر کرنے کا معاملہ ہے تو ہمیں ان کے جواب میں بھی کوئی الزام اور فتویٰ ہرگز نہیں لگانا ہے۔ اس لیے کہ اس رویے کا قائل ہونا تو بہت دور کی بات، ہم تو اس کے مخالفین میں سے ہیں اور اپنی ایک کتاب میں اس پر باقاعدہ لکھ بھی چکے ہیں۔ بلکہ ہماری طرف سے یہ بھی نہیں کہا جائے گا کہ اس

۴۔ ماہنامہ "اشراق"، فروری ۲۰۱۹ء۔

۵۔ ماہنامہ "اشراق"، مارچ ۲۰۱۹ء۔

۶۔ ماہنامہ "اشراق"، اپریل ۲۰۱۹ء۔

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

بنیاد پر ہم آخرت کی عدالت میں استغاثہ پیش کرتے ہیں۔ اس لیے کہ ان حضرات سے جو حسن ظن ہے، اس بنا پر ہم سمجھتے ہیں کہ اس شدت کے پیچھے ضرور کوئی نہ کوئی خیر کا داعیہ رہا ہو گا۔ آخر بہت سے لوگ دینی غیرت اور اُس کی حمیت میں بھی اس طرح کے فتوے لگا دیا کرتے ہیں اور اس کی کئی مثالیں ہمیں بزرگوں کے ہاں بھی ملتی ہیں اور اُن کے ہاں بھی جو عمر میں بزرگ ہو جاتے ہیں۔

بہر حال، ہماری گزارش ہے کہ اس مضمون کے اسلوب بیان اور اس کی شدت کو یک سر نظر انداز کر دیا جائے اور صرف اس کے استدلال کو اپنے سامنے رکھا جائے[۷]۔ ہمیں امید ہے کہ جو طالب علم پورے سلسلۂ مضامین کو دیکھتے آئے ہیں، اُن پر فریقین میں سے ہر ایک کے استدلال کی قوت اور کم زوری بالکل واضح ہو چکی ہو گی۔ تاہم، اس نئے مضمون کے تناظر میں بھی اگر کوئی شخص ہمارے استدلال کی درستی کو سمجھنا چاہے تو ہم عرض کریں گے کہ وہ ہمارے مضامین کو ایک ترتیب کے ساتھ دوبارہ پڑھے۔ اور اگر اس کے بعد بھی تشنگی محسوس ہو تو کچھ اور دیکھنے کے بجاے انھیں ہی دقت نظر سے سہ بارہ پڑھ ڈالے کہ ان کی نئی باتوں کا جواب بھی کسی نہ کسی صورت میں ان مضامین کے اندر موجود ہے اور اسے کچھ غور و فکر کرنے کے بعد خود ہی جان لیا جا سکتا ہے۔ بلکہ ہم تجویز کریں گے کہ اگر دونوں طرف سے لکھے گئے تمام مضامین کو اسی ترتیب سے ایک جگہ اکٹھا کر دیا جائے تو یہ بہت اچھا ہو۔ اس سے وہ طالب علم جو فکر فراہی سے متعارف ہونا چاہتے ہیں، انھیں جس طرح یہ سیکھنے کو ملے گا کہ مکتب فراہی کا اصل طریق استدلال کیا ہے، اسی طرح وہ یہ بھی جان سکیں گے کہ مکتب فراہی کا طریق استدلال کیا نہیں ہے۔

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

ان حضرات کی طرف سے اس مضمون میں اعلان کیا گیا ہے کہ وہ اس بحث کو ختم کر رہے ہیں۔ ہم بھی چاہتے تھے کہ مزید لکھنے کے بجاے اس سلسلے کو یہیں ختم کر دیں۔ لیکن سبھی لوگ اعلیٰ درجے کے ذہین اور معاملہ فہم نہیں ہوتے، اس لیے اپنے جیسے ان قارئین کے لیے ہم نے اس پر دوبارہ سے، لیکن ایک نئے زاویے

۷۔ یہ سطور لکھی جا چکی تھیں کہ ''اشراق''، مئی ۲۰۱۹ء میں ان حضرات کی طرف سے ایک اعتذار شائع ہوا اور کہا گیا کہ ان کے لکھے ہوئے سخت جملوں سے صرف نظر کیا جائے۔ ہم بتانا چاہتے ہیں کہ الحمد للہ، اس معاملے میں ہم پہلے سے دو فیصلے کر چکے تھے۔ ایک یہ کہ اپنی ذات پر کی جانے والی تنقید کے جواب میں ان پر تنقید کا ایک حرف نہ لکھیں گے۔ دوسرے یہ کہ ان کے استدلال کی حقیقت واضح کرنے میں کوئی کسر بھی نہ اٹھا رکھیں گے کہ ایسا کرنا ہم پر لازم بھی ہے اور مستقبل میں اس طرح کے انکشافات کا راستہ روکنے کے لیے حد درجہ معاون بھی۔

سے لکھنے کا ارادہ کیا ہے۔ ہدف صرف یہ ہے کہ اس بکھر گئی بحث کو سمیٹ دیا جائے اور نئے مضمون میں اٹھائے گئے اعتراضات کو شامل کرتے ہوئے مذکورہ تین عنوانات پر نہایت اختصار سے، مگر جامع انداز میں گفتگو کر دی جائے۔ یعنی، ''سیدنا ابراہیم حضرت نوح کی اولاد ہیں''، ''ایمان ہی نجات کی دلیل ہے'' اور ''امرأۃ نوح''۔

۱۔ سیدنا ابراہیم حضرت نوح کی اولاد ہیں

یہ ایک مانی ہوئی حقیقت ہے کہ سیدنا ابراہیم حضرت نوح کی اولاد ہیں۔ بنی اسرائیل جو حضرت ابراہیم علیہ السلام کی اولاد ہیں، ان سمیت ہم سب مسلمان اس بات کو ایک تاریخی مسلمہ کی حیثیت سے نقل کرتے ہیں اور مزید یہ کہ ہماری مذہبی کتابیں بھی اس کی پوری پوری تائید کرتی ہیں۔ اس طرح کی محکم تاریخ پر ہم جانتے ہیں کہ کوئی سوال نہیں اٹھایا جاتا، بلکہ عام طور پر اسے تسلیم کیا جاتا اور اسی پر تمام علمی مقدمات کی بنیاد رکھی جاتی ہے۔ اس کا انکار کر دینے کی ایک ہی جائز صورت ہوتی ہے کہ اس کے خلاف کوئی ٹھوس علمی دلیل سامنے آ جائے۔ اب ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ جن حضرات نے اس کے بالکل برخلاف دعویٰ کر دیا ہے، وہ اس کے ثبوت کے لیے تاریخ میں سے کوئی حسی یا علمی دلیل لاتے یا کم سے کم مذہبی مصادر میں سے کوئی صریح نص پیش کرتے۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ انھوں نے اس معاملے میں کوئی بھی واضح چیز پیش کرنے کے بجاے ایک آیت سے محض استدلال کیا ہے۔ اور استدلال بھی اس طرح کا کیا ہے کہ اس میں منطق کا غلبہ اور نطق اور کلام کی نزاکتوں سے صاف طور پر اعراض ہو گیا ہے۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

''انکشاف'' کی دلیل

ان کی پیش کردہ آیت یہ ہے:

وَاٰتَيْنَا مُوْسَى الْكِتٰبَ وَجَعَلْنٰهُ هُدًى لِّبَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ اَلَّا تَتَّخِذُوْا مِنْ دُوْنِيْ وَكِيْلًا. ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوْحٍ ؕ اِنَّهٗ كَانَ عَبْدًا شَكُوْرًا. (بنی اسرائیل ۱۷: ۲-۳)

''ہم نے موسیٰ کو کتاب دی تھی اور اس کو انھی بنی اسرائیل کے لیے ہدایت بنایا تھا، اس تاکید کے ساتھ کہ میرے سوا کسی کو اپنا کارساز نہ بناؤ۔ اے ان لوگوں کی اولاد جنھیں ہم نے نوح کے ساتھ (کشتی پر) سوار کیا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ وہ (ہمارا) ایک شکر گزار بندہ تھا۔''

اس آیت کو بار بار پڑھ کر دیکھ لیا جا سکتا ہے کہ اس میں یہ بات کہیں بیان نہیں ہوئی کہ ''ابراہیم نوح کی اولاد

نہیں ہیں''۔ بلکہ یہ بات کسی اور پیرایے اور اسلوب میں بھی ہرگز بیان نہیں ہوئی۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ ان حضرات کو اپنا دعویٰ ثابت کر دکھانے کے لیے اس آیت سے بہت دور کا استدلال لانا پڑا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر بنی اسرائیل نوح کی اولاد ہیں تو اس کے لیے 'ذرية نوح' آنا چاہیے تھا۔ مگر اس کے بجائے چونکہ 'ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوْحٍ' لایا گیا ہے، چنانچہ اس کا مطلب ہے کہ قرآن یہاں انکشاف کرنا چاہتا ہے کہ بنی اسرائیل اولاد نوح میں سے نہیں ہیں۔ اس لیے کہ جب کشتی میں دیگر مومنین بھی سوار ہوں اور ان کے ہوتے ہوئے یہ کہا جائے کہ ''یہ نوح کے ہم سوار کی اولاد ہے'' تو اس سے مذکورہ شخص کے اولاد نوح میں سے ہونے کی نفی ہو جاتی ہے۔

مغالطے

بڑی ہی محکم اور مذہبی تائید رکھنے والی تاریخ کے خلاف یہ ان کی طرف سے پیش کیا گیا محض استدلال ہے اور غور کیا جائے تو یہ تین بڑے مغالطوں پر مشتمل ہے:

۱۔ یہاں 'ذرية نوح' آنا چاہیے تھا، مگر اس کے بجائے 'ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوْحٍ' کا اسلوب لایا گیا ہے۔

۲۔ جب کہا جائے کہ ''یہ نوح کے ہم سوار کی اولاد ہے'' تو اس سے مذکورہ شخص کے اولاد نوح میں سے ہونے کی نفی ہو جاتی ہے۔

۳۔ اس آیت میں قرآن نے ایک انکشاف کیا ہے۔

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

ازالہ

ان مغالطوں کے جواب میں اگر ذیل کی چند باتیں سامنے رکھی جائیں تو ان سب کا آپ سے آپ ازالہ ہو جاتا ہے:

۱۔ یہاں 'ذرية نوح' آنا چاہیے تھا، مگر اس کے بجائے 'ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوْحٍ' کا اسلوب لایا گیا ہے، ان حضرات کی یہ بات سراسر ایک مغالطہ ہے۔ ایک تو اس لیے کہ متکلم بنی اسرائیل سے جو بات کہنا چاہتا ہے، اس لحاظ سے یہ دونوں اسالیب ایک جیسے ہیں۔ یعنی، جس طرح یہاں 'ذرية نوح' لایا جا سکتا ہے، اسی طرح 'ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوْحٍ' کہنا بھی بالکل درست ہے اور اصل مدعا کے لحاظ سے اس میں کوئی جوہری فرق نہیں ہے۔ دوسرے اس لیے کہ اس آیت میں 'ذرية نوح' نہیں، بلکہ 'ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوْحٍ' لانا ہی زیادہ بہتر تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں بنی اسرائیل کے حسب نسب کو بیان کرنا مقصود نہیں ہے کہ اس

مناسبت سے ہم کہیں کہ اولاد نوح کا ذکر صراحت سے ہونا چاہیے تھا۔ بلکہ اس مقام پر انھیں توحید کے معاملے میں تنبیہ کرنا مقصود ہے اور بآسانی جان لیا جا سکتا ہے کہ دوسرے اسلوب میں اس منشا کی رعایت نسبتاً زیادہ پائی جاتی ہے۔ یعنی بجاے اس کے کہ انھیں 'ذرية نوح' کہہ کر خطاب کیا جاتا اور اس میں صرف یہ یاددہانی ہوتی کہ وہ اُس نوح سے نسبی تعلق رکھتے ہیں جو خدا کا توحید پرست بندہ تھا، انھیں 'ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوْحٍ' کے الفاظ میں یہ تنبیہ بھی کر دی گئی کہ وہ ان لوگوں کی اولاد ہیں جو توحید ہی پر کاربند رہنے کی وجہ سے اس قابل ٹھیرے تھے کہ نوح کے ساتھ اُن کی کشتی میں سوار ہوں اور اس طرح مشرکین پر آنے والے عذاب سے نجات پائیں۔

۲۔ 'ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوْحٍ' کے اسلوب کے بارے میں دعویٰ کرنا کہ یہ قطعی طور پر بنی اسرائیل کے اولاد نوح میں سے ہونے کی نفی کر رہا ہے، یہ بھی صریح ترین مغالطہ ہے جو ان حضرات کو لاحق ہو گیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جب کہا جائے کہ ''یہ نوح کے ہم سواروں کی اولاد ہے'' تو اس سے مذکورہ شخص کے اولاد نوح میں سے ہونے کی نفی ہو جاتی ہے۔ درآں حالیکہ اس اسلوب میں اس طرح کی نفی کرنے کی کوئی صلاحیت موجود نہیں ہے، بلکہ اس کے ذریعے سے ان تمام لوگوں کو خطاب کرنا جائز ہے جن پر نوح کے ساتھ کشتی میں سوار ہونے کا یہ وصف کسی نہ کسی درجے میں صادق آتا ہو۔ یعنی، یہ ایک ہی وقت میں جس طرح غیر اولاد کو خطاب کرنے کے لیے درست ہے، اسی طرح حضرت نوح کی وہ اولاد جو اُن کی معیت میں کشتی میں سوار ہوئی، انھیں خطاب کرنے کے لیے بھی بالکل موزوں ہے اور زبان کے کسی قاعدے کی رو سے اس میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے۔ اس بات کو ہم نے ایک مثال سے سمجھانے کی کوشش کی ہے کہ ابن حنبل کے بیٹے عبد اللہ، جنھوں نے دوسرے شاگردوں کے ساتھ اپنے باپ سے حدیث کا درس لیا، اُن کی اولاد سے بھی اس جملے میں خطاب کرنا ہر طرح سے روا ہے کہ ''اے اُن لوگوں کی اولاد جو ابن حنبل سے پڑھتے رہے۔'' ظاہر ہے، کوئی شخص یہ دعویٰ نہیں کرے گا کہ محض ان الفاظ سے اس بات کی نفی ہو گئی ہے کہ یہ بچے عبد اللہ کے نہیں ہیں؟ اور نہ وہ اس سے آگے بڑھ کر یہ نتیجہ نکال سکے گا کہ یہ ابن حنبل کے دوسرے شاگردوں کی اولاد ہیں؟

۳۔ ان کا یہ کہنا کہ اس آیت میں قرآن نے ایک انکشاف کیا ہے اور تورات کے بیانات کی اصلاح کر دی ہے تو اس مغالطے کے جواب میں ہم عرض کریں گے کہ اول تو ان آیات کی ساخت پر ضرور غور کر لینا چاہیے۔ یہ اس معاملے میں بالکل واضح ہیں کہ یہاں قرآن کی طرف سے نہ تو ابتداءً کوئی بیان دیا جا رہا ہے اور نہ کسی قسم کی کوئی

حقیقت ہی واضح کی جا رہی ہے، حتیٰ کہ اس میں 'ذُرِّيَّةَ' کہہ کر کسی گروہ کو براہ راست مخاطب بھی نہیں کیا جا رہا کہ کوئی شخص غلط فہمی میں مبتلا ہو جائے اور قرآن کی طرف سے انکشاف کرنے کا دعویٰ کر بیٹھے۔ بلکہ یہاں صرف اور صرف ماضی میں ہونے والے ایک واقعے کی حکایت کی جا رہی ہے۔ یعنی، بنی اسرائیل کی تاریخ کا ایک واقعہ بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ہم نے موسیٰ کو کتاب ہدایت دی تھی اور اس تاکید کے ساتھ دی تھی کہ اے ان لوگوں کی اولاد جنھیں ہم نے نوح کے ساتھ سوار کیا تھا، میرے سوا کسی اور کو اپنا کارساز نہ بناؤ۔

دوسرے یہ کہ قرآن کے بارے میں ہم سب جانتے ہیں کہ وہ محتمل الوجوہ اسالیب میں نہ تو کسی غلط بات کی اصلاح کرتا ہے اور نہ اپنے مخاطبین کے مسلمات کے خلاف کوئی انکشاف ہی کرتا ہے۔ بلکہ اس طرح کے معاملات کے لیے وہ سیدھی اور کھری بات کہتا اور صرف اُن اسالیب کو اختیار کرتا ہے جن میں حتمیت اور یقین کی شان پائی جائے کہ یہی اس کی ابانت کا تقاضا اور اس کے میزان اور فرقان ہونے کا لازمہ ہے۔ مثال کے طور پر، حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بارے میں تورات میں لکھا ہے کہ اُنھوں نے معجزہ دکھاتے ہوئے جب اپنا ہاتھ باہر نکالا تو وہ کوڑھ سے برف کے مانند سفید تھا[8]۔ قرآن نے یہ واقعہ بیان کیا تو کسی باریک منطقی استدلال میں نہیں، بلکہ بیماری کی اس نسبت کو بڑے ہی واضح انداز میں غلط قرار دیا جب کہ فرمایا: 'تَخْرُجْ بَيْضَآءَ مِنْ غَيْرِ سُوْٓءٍ'۔[9] یعنی، یہ ہاتھ بغیر کسی بیماری کے سفید ہو کر نکلے گا۔ اسی طرح تورات میں آیا ہے کہ خداوند نے چھ دن میں زمین و آسمان کی تخلیق کی اور ساتویں دن آرام کیا[10]۔ کام کے بعد تکان ہو جانے اور آرام کرنے کی ضرورت کسی مخلوق کو تو ہو سکتی ہے، اس کے خالق کو ہرگز نہیں۔ چنانچہ قرآن نے صرف اشارے کنایے اور محض ضمیروں کی دلالت سے اس کی اصلاح نہیں کی، بلکہ بڑے ہی صریح انداز میں فرمایا: 'وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُّغُوْبٍ'۔[11] کہ ہمیں کوئی تکان ہرگز لاحق نہیں ہوئی۔ بلکہ اگر کوئی غلطی بہت زیادہ سنگین ہو اور لوگوں میں اس کا رواج ہو چکا ہو اور قرآن کو اس کے جواب میں کوئی بڑا انکشاف کرنا ہو تو وہ انکشاف ہی کے طریقے پر اسے بیان کرتا ہے۔ مثال کے طور پر، یہودی سیدنا مسیح علیہ السلام کو قتل کر دینے کا دعویٰ کرتے تھے۔ اناجیل میں بھی یہی کچھ نقل کر دیا گیا، اور کم و بیش

۸۔ کتاب خروج ۴:۶۔

۹۔ طٰہٰ ۲۰:۲۲۔

۱۰۔ خروج ۲۰:۱۱۔

۱۱۔ ق ۵۰:۳۸۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

ہر مسیحی فرقے میں اسے مان لیا گیا، حتیٰ کہ نزول قرآن کے وقت اسے ایک مسلمہ کی سی حیثیت حاصل ہو گئی تھی۔ اس معاملے میں قرآن نے اصل حقیقت کا انکشاف کرتے ہوئے بتایا ہے اور دیکھ لیا جا سکتا ہے کہ کتنے زوردار طریقے سے بتایا ہے: 'وَمَا قَتَلُوْهُ وَمَا صَلَبُوْهُ وَلٰكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ'۔ اُنھوں نے نہ اُس کو قتل کیا اور نہ اُسے صلیب دی، بلکہ معاملہ اُن کے لیے مشتبہ بنا دیا گیا۔ یعنی پہلے اُن کی بات کی ہر دو پہلو سے تردید کی اور پھر اُنھیں جہاں سے غلطی لگی تھی، اُس بنیاد کی بھی وضاحت کی۔ بلکہ پھر سے دہرا کر اصل بات کو موکد کیا: 'وَمَا قَتَلُوْهُ يَقِيْنًا'۔[12] کہ اِنھوں نے ہرگز اُس کو قتل نہیں کیا۔

اس روشنی میں ہم اندازہ کر سکتے ہیں کہ قرآن اس معاملے میں واقعتاً تورات اور اہل تورات کی اصلاح کرنا چاہتا تو وہ چونکہ اور چنانچہ پر مشتمل ایک الجھا ہوا انداز کبھی نہ اپناتا۔ بلکہ وہ بڑے ہی وضوح سے انھیں بتاتا کہ ''اے بنی اسرائیل، ابراہیم نوح کی اولاد نہیں ہے۔'' اور اگر یہی بات اصلاح سے بڑھ کر انکشاف کے طریقے پر بتانا ہوتی تو وہ پھر اس طرح کے الفاظ لاتا: ''اے بنی اسرائیل، نہ تم نوح کی اولاد ہو اور نہ تمھارے باپ، ابراہیم ہی کا اس سے نسب کا کوئی تعلق ہے۔'' اس کے بعد کہتا کہ ''تمھیں اس معاملے میں بہت بڑا مغالطہ ہو گیا ہے'' اسے موکد کرتے ہوئے یہ بھی کہتا کہ ''ایک مرتبہ پھر سے سن لو، ابراہیم نوح کی اولاد نہیں ہے اور یقینی طور پر نہیں ہے۔''

www.almawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

آیت کا اصل مفہوم

ان مغالطوں کے ازالے کے بعد اب ہم اس آیت کے اصل مفہوم کو نہایت اختصار کے ساتھ بیان کرتے ہیں:

وَاٰتَيْنَا مُوْسَى الْكِتٰبَ وَجَعَلْنٰهُ هُدًى لِّبَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ اَلَّا تَتَّخِذُوْا مِنْ دُوْنِيْ وَكِيْلًا. ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوْحٍ ط اِنَّهٗ كَانَ عَبْدًا شَكُوْرًا.(بنی اسرائیل ۱۷: ۲-۳)

''ہم نے موسیٰ کو کتاب دی تھی اور اس کو انھی بنی اسرائیل کے لیے ہدایت بنایا تھا، اس تاکید کے ساتھ کہ میرے سوا کسی کو اپنا کارساز نہ بناؤ۔ اے ان لوگوں کی اولاد جنھیں ہم نے نوح کے ساتھ (کشتی پر) سوار کیا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ وہ (ہمارا) ایک شکر گزار بندہ تھا۔''

۱۲۔ النساء ۴: ۱۵۷۔

آیت کے اجزا کے بارے میں چند باتیں ملحوظ رہنی چاہییں :

ایک یہ کہ آیت میں ''مَن'' کا حرف آیا ہے۔ یہ واحد کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے اور جمع کے لیے بھی۔ بنی اسرائیل، ظاہر ہے کشتی میں سوار ہونے والے کسی ایک شخص کی اولاد ہیں، مگر اس مقام پر اسے جمع میں لانا زیادہ بلیغ اور معنی خیز ہے۔

دوسرے یہ کہ آیت میں 'مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوْحٍ' یعنی، ''وہ لوگ جنھیں ہم نے نوح کے ساتھ کشتی پر سوار کیا تھا'' کا ایک فقرہ آیا ہے۔ اس کے الفاظ اپنے اندر پوری گنجایش رکھتے ہیں کہ ان سے صرف نوح کی اولاد مراد لی جائے یا دیگر مومنین یا پھر ایک ہی وقت میں دونوں مراد لے لیے جائیں۔ اب اس فقرے سے چونکہ اُس خاص گروہ کو خطاب کیا گیا ہے جو اس حقیقت کو ماننے والا ہے کہ وہ حضرت نوح کی اولاد ہیں، اس لیے اس میں آخری دو احتمالات بالکل ختم ہو کر رہ جاتے ہیں اور واضح ہو جاتا ہے کہ ان سے صرف اور صرف نوح کی اولاد مراد لی گئی ہے۔

تیسرے یہ کہ اس آیت میں بنی اسرائیل کو خطاب فرمایا ہے، مگر 'ذریۃ نوح' کہنے کے بجاے 'ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوْحٍ' کا انداز اپنایا ہے۔ یہ اس لیے ضروری ہوا کہ اس میں منشاے متکلم کی رعایت زیادہ پائی جاتی ہے، جیسا کہ اوپر تفصیل گزری۔

اجزا سمجھ لیے جائیں تو اس آیت کا مفہوم یہ بنتا ہے کہ خدا نے جب بنی اسرائیل کو اپنی کتاب عطا فرمائی تو اُنھیں اس بات کی پر زور تنبیہ کی کہ وہ اُس کے سوا کسی اور کو اپنا کارساز ہرگز نہ بنائیں کہ ایسا کرنا صریح شرک ہے۔ اس تنبیہ کے لیے اُن سے خطاب بھی 'مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوْحٍ' کے اسلوب میں کیا۔ تاکہ وہ لوگ اس بات کو ہمیشہ یاد رکھیں کہ وہ حضرت نوح کے اُن اہل کی اولاد ہیں جو اس شرک سے قطعی طور پر محفوظ رہے اور انجام کار اُن کے ساتھ کشتی میں سوار کیے گئے۔ اور اس کے بعد اسی توحید کی ان الفاظ میں تاکید کی کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ نوح بھی ہماری بندگی کرنے والا ایک توحید پرست آدمی تھا۔

اعتراضات

آیت کے اس سیدھے مفہوم پر ان حضرات نے اپنے نئے مضمون میں بھی کچھ اعتراضات اٹھا دیے ہیں۔ ذیل میں ہم مختصر طریقے سے ان کا جائزہ لیتے ہیں :

۱۔ ہم نے بیان کیا تھا کہ اس آیت میں 'مَن' کا حرف آیا ہے جو واحد کے لیے بھی آسکتا ہے اور جمع کے لیے

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

بھی اور یہاں اسے جمع میں لانا زیادہ معنی خیز ہے۔ اس پر ان حضرات کی طرف سے اعتراض کیا گیا ہے کہ یہاں 'ذُرِّيَّة' کی 'مَن' کی طرف اضافت اگر حقیقی ہے تو لازم ہے کہ اسے واحد ہی مانا جائے، اس لیے کہ بنی اسرائیل سب کشتی سواروں کی نہیں، بلکہ ایک ہی فرد کی اولاد ہیں۔

اس پر ہم عرض کریں گے کہ الفاظ اپنے استعمال میں صرف حقیقی اور مجازی کے دائروں میں تقسیم نہیں ہوتے، بلکہ بلاغت کے بعض تقاضوں کے پیش نظر ایک ہی وقت میں حقیقی اور مجازی بھی ہوتے ہیں۔ اس کی کئی مثالیں قرآن میں بھی موجود ہیں، جیسا کہ ارشاد ہوا ہے:

قَوۡمَ نُوۡحٍ لَّمَّا كَذَّبُوا الرُّسُلَ اَغۡرَقۡنٰهُمۡ. "اسی طرح جب نوح کی قوم نے رسولوں کو جھٹلایا تو ان کو بھی ہم نے غرق کر دیا۔" (الفرقان ۲۵: ۳۷)

قوم نوح نے ایک ہی رسول کو جھٹلایا تھا، مگر فرمایا ہے کہ انھوں نے سب رسولوں کو جھٹلایا۔ ظاہر ہے، یہ اسی اصول پر فرمایا ہے کہ حقیقی لحاظ سے ان کی طرف سے تکذیب چاہے ایک رسول کی ہوئی ہو، مگر مجازی لحاظ سے جائز ہے کہ اسے سب رسولوں کی تکذیب قرار دے دیا جائے۔ اب قاری پر منحصر ہوتا ہے کہ وہ آپ سے آپ جان لے کہ جمع کے اس صیغے میں صرف مجازی نسبت نہیں، بلکہ حقیقی نسبت بھی موجود ہے۔ اسی طرح کا معاملہ زیر بحث آیت کا بھی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بنی اسرائیل صرف ایک فرد کی حقیقی اولاد ہیں، مگر اس کے ساتھ ساتھ باقی سواروں سے ان کی نسبت مجازی طور پر بالکل جائز ہے اور 'مَن' کے اندر جمع ہونے کے باوجود، یہ دونوں نسبتیں موجود ہیں اور ذرا سا سوچ کر خود سے معلوم کر لی جا سکتی ہیں۔ ہماری پیش کردہ مثال "تم اُن لوگوں کی اولاد ہو جو اپنا سب کچھ چھوڑ کر پاکستان آئے تھے۔" کو بھی اسی روشنی میں سمجھ لینا چاہیے۔

تاہم، ان حضرات کو اگر پھر بھی اصرار ہے کہ 'مَن' کو واحد ہی کے معنی میں لیا جائے تو ہم بتانا چاہیں گے کہ "اے ان لوگوں کی اولاد جنھیں ہم نے نوح کے ساتھ کشتی پر سوار کیا تھا۔" اور "اے اُس شخص کی اولاد جسے ہم نے نوح کے ساتھ کشتی پر سوار کیا تھا۔"، ان دو جملوں میں بلاغت کا ایک فرق تو ضرور پایا جاتا ہے، مگر اصل بحث جو اس مقام پر ہو رہی ہے، اس میں ذرا بھی فرق واقع نہیں ہوتا۔

۲۔ یہ بتانے کے لیے کہ 'ذُرِّيَّةَ مَنۡ حَمَلۡنَا مَعَ نُوۡحٍ' کا اسلوب معنوی طور پر ایک سے زائد اطلاقات کے لیے درست ہے، ہماری طرف سے ایک مثال بیان کی گئی تھی۔ ہم نے لکھا تھا کہ ابن حنبل کے بیٹے عبد اللہ جنھوں نے دوسرے شاگردوں کے ساتھ اپنے باپ سے حدیث کا درس لیا، دوسروں کی طرح اُن کی اولاد سے

بھی اس جملے میں خطاب کرنا ہر طرح سے روا ہے کہ ''اے اُن لوگوں کی اولاد جو ابن حنبل سے پڑھتے رہے۔''
ہماری اس مثال پر ان حضرات کی طرف سے چند اعتراضات اٹھائے گئے ہیں:

ان کا کہنا ہے کہ اس میں اولاد کی نسبت ابن حنبل کے ساتھیوں تک نہیں پہنچائی گئی، جب کہ قرآن میں حضرت نوح تک پہنچائی گئی ہے۔ یعنی، مثال اس طرح ہونی چاہیے: ''اے ان لوگوں کی اولاد جو ابن حنبل کے ساتھ پڑھتے رہے۔'' کہ اس مثال میں ''کے ساتھ'' آ جانے سے ابن حنبل کا بیٹا لوگوں میں شامل نہیں ہو سکتا۔ مزید یہ کہ عبداللہ اور ابن حنبل کا تعلق تو معلوم ہے، جب کہ حضرت نوح اور بنی اسرائیل کا تعلق زیر بحث ہے، اس لیے وہ ہماری دلیل کا حصہ نہیں بن سکتا۔

ہمارا مقصود اس مثال سے یہ بتانا تھا کہ جس طرح نوح اور ان کے ہم نوا، سب کشتی میں سوار ہونے کے عمل میں شریک ہیں، اس فرق کے ساتھ کہ حضرت نوح ان کے امام ہیں اور باقی ان کے متبعین۔ اسی طرح ہماری مثال ''اے ان لوگوں کی اولاد جو ابن حنبل سے پڑھتے رہے۔'' میں تعلیم ایک مشترک عمل ہے جس میں ابن حنبل اور ان کے شاگرد شریک ہیں، اس فرق کے ساتھ کہ ابن حنبل استاد ہیں اور باقی ان کے شاگرد۔ چنانچہ ہماری مثال میں ''سے'' کا لفظ ''کے ساتھ'' کے معنی میں ہے اور اس میں اولاد کی نسبت ابن حنبل کے ساتھیوں تک پہنچی ہوئی ہے اور اس لحاظ سے یہ قرآن کے اسلوب کو سمجھانے کے لیے بالکل درست مثال ہے۔ دوسرے جو ان حضرات کا کہنا ہے کہ اگر مثال میں ''کے ساتھ'' کے الفاظ آ جائیں تو ابن حنبل کا بیٹا لوگوں میں شامل نہیں ہو سکتا تو اس پر ہم عرض کریں گے کہ اول تو ان کی مجوزہ مثال میں ''کے ساتھ'' کو اگر ''سے'' کے معنی میں نہ لیا جائے تو صورت واقعہ ہی بدل جائے گی اور ابن حنبل ان لوگوں کے استاد ہونے کے بجائے خود کسی اور کے شاگرد ہو جائیں گے۔ دوم، اگر اس مفہوم کو بھی فرض کر لیا جائے تو پھر بھی ان کا یہ دعویٰ بے بنیاد ہی ٹھیرتا ہے کہ اس صورت میں ابن حنبل کا بیٹا لوگوں میں شامل نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ اگر ابن حنبل اپنے بیٹے عبداللہ اور بعض دوسرے لوگوں سمیت، کسی اور استاد سے پڑھ رہے ہیں تو اب بھی یہ ہر طرح سے روا ہو گا کہ: ''اے ان لوگوں کی اولاد جو ابن حنبل کے ساتھ پڑھتے رہے۔'' کے جملے سے دوسروں کی طرح عبداللہ کی اولاد کو بھی خطاب کیا جا سکے۔ باقی جہاں تک انھوں نے یہ اعتراض کیا ہے کہ عبداللہ اور ابن حنبل کا تعلق ہمیں معلوم ہے اور نوح کا بنی اسرائیل کے ساتھ تعلق زیر بحث ہے، اس لیے وہ دلیل نہیں بن سکتا تو اس کے جواب میں ہم عرض کریں گے کہ یہ بھی حسب معمول انھیں لاحق ہو جانے والا ایک صریح مغالطہ ہے۔ وہ اس لیے

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

کہ نوح اور بنی اسرائیل کا تعلق اگر زیر بحث ہے تو وہ ہمارے اور ان حضرات کے درمیان میں ہے۔ وگرنہ اس جملے کے مخاطبین کے لیے وہ ہر طرح سے معلوم اور معروف ہے اور یہ حضرات جب انکشاف کا دعویٰ کرتے ہیں تو اصل میں اسی بات کو مان کر یہ دعویٰ کر رہے ہوتے ہیں۔

تاہم، اس مثال کو سمجھنے میں دقت ہو رہی ہو تو ہم اسے ان حضرات کے مجوزہ الفاظ میں تبدیل کیے دیتے ہیں۔ حاکم وقت نے اگر ابن حنبل، ان کے بیٹے، عبداللہ اور ان کے دوسرے ساتھیوں پر ظلم توڑا ہو اور ہم بعد میں آنے والوں کے لیے یہ جملہ بولیں: ''اے ان لوگوں کی اولاد جنھوں نے ابن حنبل کے ساتھ حکومت کی سختیوں کو برداشت کیا۔'' تو دیکھ لیا جا سکتا ہے کہ اب بھی ان الفاظ کے ذریعے سے جس طرح ابن حنبل کے دوسرے ساتھیوں کی اولاد کو پکارا جا سکتا ہے، اسی طرح ان کے بیٹے، عبداللہ کی اولاد کو پکارنا بھی ہر طرح سے درست ہے اور کسی شخص کو محض اس جملے سے پکارنے پر ابن حنبل کے ساتھ اس کے نسبی تعلق کی ہرگز نفی نہیں ہوتی۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

کسی مثال کو صحیح طرح سے سمجھ لینا، بعض اوقات اس لیے بھی مشکل ہو جاتا ہے کہ اس کے الفاظ سے ایک طرح کی اجنبیت ہوتی ہے اور سننے والا اپنے اندر یہ صلاحیت نہیں رکھتا کہ اس اجنبیت کی وجہ سے بھی اصل حقیقت کو مشہود کر سکے۔ اس صورت حال میں ضروری ہوتا ہے کہ مثال کو جانے پہچانے الفاظ میں بیان کر دیا جائے اور مزید یہ کہ اسے اس کے کرداروں پر عملاً منطبق کر کے بھی دکھا دیا جائے۔ چنانچہ، فرض کیا جائے کہ ہم نے جاوید صاحب، اُن کے بیٹے، جواد احمد اور اُن کے شاگرد، آصف افتخار کو کسی بڑے دینی مقصد سے ٹرین میں سوار کرایا ہے اور اس کے بعد ہم ان کے بچوں کو دین کے معاملے میں کوئی تنبیہ کرنا چاہتے ہیں۔ سو اب جواد اور آصف، دونوں کے بچوں کو الگ الگ اس جملے سے خطاب کر کے دیکھ لیا جائے، ''اے ان لوگوں کی اولاد جنھیں ہم نے جاوید صاحب کے ساتھ سوار کرایا تھا۔'' ہمیں بڑی امید ہے کہ اس عملی اطلاق سے یہ اسلوب ہر طرح سے واضح ہو جائے گا اور زبان کی شدبد رکھنے والا کوئی بھی شخص ان دونوں استعمالات پر ہرگز اعتراض نہیں کرے گا اور نہ یہ استدلال ہی کرے گا کہ جس بچے کو اس جملے میں خطاب کیا جائے گا، اس کے جاوید صاحب سے نسبی تعلق کی لازمی طور پر نفی ہو جائے گی۔

بلکہ آخر میں ہم عرض کریں کہ 'ذُرِّيَّةَ مَنۡ حَمَلۡنَا مَعَ نُوۡحٍ' کا اسلوب کہ جسے سمجھانے کے لیے ہم نے ابن حنبل کی مثال دی تھی، ایک سے زائد اطلاقات رکھنے میں اس قدر واضح ہے کہ جو شخص معروضی انداز میں

چیزوں کو دیکھنے کا عادی ہو،اُس کے لیے اسے سمجھ لینا ذرا بھی مشکل نہیں۔ ہماری اس بات کی دلیل میں ان حضرات کی وہ تحریر بھی دیکھ لی جا سکتی ہے جہاں یہ اپنا انکشاف منوانے پر اصرار نہیں کر رہے، بلکہ ایک اور بحث کے تحت اس اسلوب کو لائے ہیں اور اقرار کرتے ہیں کہ اس کے ذریعے سے اولاد نوح اور کچھ دوسروں کا ذکر کیا گیا ہے:

''حضرت نوح کے لیے وہی پیچیدہ اسلوب: 'وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوْحٍ' آیا ہے۔ لٰہذا، یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ یہاں بھی اولاد نوح کے ساتھ کچھ اور کا ذکر بھی پیش نظر ہے۔''[۱۳]

۳۔ ہم نے 'ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوْحٍ' کے اسلوب پر لکھا تھا کہ یہ اس آیت میں اس لیے اختیار کیا گیا ہے کہ متکلم اپنے مخاطبین کو توحید کے معاملے میں تنبیہ کرنا چاہتا ہے۔ اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ اگر یہاں تنبیہ مقصود ہوتی تو آیت کے آخر میں 'انه' کے بجائے جمع کا صیغہ لایا جاتا، اس لیے کہ واحد کے صیغے سے یہ تنبیہ دب جاتی ہے۔

اس کے جواب میں ہم عرض کریں گے کہ واحد کا صیغہ لانے سے یہ تنبیہ ہلکی نہیں ہوئی، بلکہ اور زیادہ تیز اور صحیح تر لفظوں میں دوآتشہ ہو گئی ہے۔ مگر اس سے پہلے ضروری ہے کہ تالیف کے نقطۂ نظر سے دو باتیں اچھی طرح سے سمجھ لی جائیں۔

ایک یہ کہ بنی اسرائیل ایک ہی فرد کی اولاد ہیں، مگر اس کے باوجود 'مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوْحٍ' میں 'مَن' جمع کے لیے بھی آسکتا ہے اور بلاغت کے بعض تقاضوں کے پیش نظر یہ جمع ہی کے لیے یہاں آیا ہے، جیسا کہ اوپر تفصیل گزری۔

دوسرے یہ کہ 'اِنه' میں ضمیر متصل کا مرجع لفظ 'نوح' ہے اور اس بات کو ماننے کے چند ایک وجوہ ہیں: مثلاً، 'مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوْحٍ' میں 'مَن' اگر جمع کے لیے ہے تو لامحالہ 'انه' کا مرجع اب نوح ہی ہو سکتا ہے۔ مزید یہ کہ یہاں قرآن کا ایک جانا پہچانا اسلوب استعمال ہوا ہے جس میں کسی اسم کا ذکر کرنے کے بعد اس کا وصف بطور تتمہ بیان کیا جاتا ہے، جیسا کہ اس آیت میں فرمایا ہے:

اَمْ لَمْ يُنَبَّاْ بِمَا فِيْ صُحُفِ مُوْسٰى. وَاِبْرٰهِيْمَ الَّذِيْ وَفّٰٓى. (النجم ۵۳: ۳۶-۳۷)

''کیا اسے ان باتوں کی خبر نہیں پہنچی جو موسیٰ کے صحیفوں میں ہیں۔ اور ابراہیم کے صحیفوں میں بھی، جس نے وفا کا حق ادا کر دیا؟''

۱۳۔ ماہنامہ ''اشراق''، دسمبر ۲۰۱۸ء، ص ۷۱۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

اس میں 'الَّذِیۡ وَفّٰۤی' کا وصف سیدنا ابراہیم علیہ السلام کے نام کے ساتھ بطور تتمہ استعمال ہوا ہے۔ زیر بحث آیت کا معاملہ بھی یہی ہے۔ 'اِنَّہٗ کَانَ عَبۡدًا شَکُوۡرًا' کا وصف اسی خاص طریقے سے حضرت نوح علیہ السلام کے لیے آیا ہے، چنانچہ اس لیے بھی اس کی ضمیر کا مرجع لازمی طور پر 'نوح' ہی ہے"[14]۔

اس وضاحت کے بعد اب دیکھ لیا جا سکتا ہے کہ 'اِنَّہٗ' میں واحد کا صیغہ لانے سے یہ تنبیہ اور زیادہ بڑھ گئی ہے۔ وہ اس طرح کہ اگر اس کے بجائے جمع کا صیغہ 'انھم' لایا جاتا تو اس کے ذریعے سے بنی اسرائیل کو محض یہ یاد دہانی ہوتی کہ وہ اُن لوگوں کی اولاد ہیں جنھوں نے توحید کی وجہ سے نجات پائی۔ مگر 'اِنَّہٗ' کے ذریعے سے نوح کا وصف بیان ہوا اور اس میں مزید یہ بات بھی شامل ہو گئی کہ تم نوح سے جو تعلق رکھتے ہو تو اس حوالے سے بھی سن لو، وہ بھی خدا کی توحید پر کاربند رہنے والا ہمارا ایک خاص بندہ تھا۔

ردِ "انکشاف"

ان حضرات کے انکشاف کا رد ہم نے دو طریقوں سے کیا ہے۔ ایک یہ بتایا ہے کہ ان کا استدلال ہر طرح سے زبان کے اصولوں کے خلاف اور محض منطق ہے اور پھر ان کی پیش کردہ آیت کا صحیح مفہوم بھی بتایا ہے، جیسا کہ اوپر تفصیل گزری۔ دوسرے یہ بتایا ہے کہ اس معاملے میں "انکشاف" کے بالکل برعکس، قرآن نے تاریخی اور مذہبی حوالوں کی پوری پوری موافقت کی ہے اور اس کے لیے محض اشارے اور کنایے کا نہیں، بلکہ صریح تر لفظوں کا استعمال کیا ہے، جیسا کہ ارشاد ہوا ہے:

اِنَّ اللّٰہَ اصۡطَفٰۤی اٰدَمَ وَنُوۡحًا وَّاٰلَ اِبۡرٰہِیۡمَ وَاٰلَ عِمۡرٰنَ عَلَی الۡعٰلَمِیۡنَ. ذُرِّیَّۃًۢ بَعۡضُہَا مِنۡۢ بَعۡضٍ. (آل عمران ۳: ۳۳-۳۴)

"اِس میں شبہ نہیں کہ اللہ نے آدم اور نوح کو، اور ابراہیم اور عمران کے خاندان کو تمام دنیا والوں پر ترجیح دے کر (اُن کی رہنمائی کے لیے) منتخب فرمایا۔ یہ ایک دوسرے کی اولاد ہیں۔"

اس آیت میں 'ذُرِّیَّۃًۢ بَعۡضُہَا مِنۡۢ بَعۡضٍ' کے الفاظ آئے ہیں، یعنی، "یہ ایک دوسرے کی اولاد ہیں۔" یہ الفاظ اپنے مدعا میں ہر طرح سے واضح ہیں اور مزید یہ کہ کسی دوسری بحث کے ضمن میں نہیں، بلکہ حضرات آدم و نوح اور آل ابراہیم اور آل عمران کے باہمی نسب کو بیان کرنے کے لیے یہاں آئے اور اس طرح زیر بحث مسئلہ

۱۴۔ ان حضرات کو واحد کا صیغہ آنے میں جو غرابت محسوس ہوئی ہے، اس کی وجہ بھی اصل میں قرآن کے اس اسلوب سے ان کی ناواقفیت ہی ہے۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

میں ایک قول فیصل کی حیثیت اختیار کر گئے ہیں۔ مگر نہایت حیران کن امر ہے کہ ان حضرات نے اس سیدھے اور بے تکلف مفہوم سے اختلاف کیا ہے اور فراہی اصولوں کے بجاے تفسیر کے ''روایتی'' اصولوں کی مدد لیتے ہوئے ایک اور ہی مطلب بیان کر دیا ہے۔ ان کے بقول اس کا ترجمہ یہ ہے، ''یہ سب لوگ انسان ہیں، جو ایک جیسے ہیں۔''

مغالطے

غور کیا جائے تو ان کے بیان کردہ ترجمہ میں دو بڑے مغالطے ہیں:

۱۔ اس آیت میں 'ذُرِّيَّة' کا لفظ ''بنی نوع انسان'' کے معنی میں آیا ہے۔

۲۔ 'بَعْضُهَا مِنْۢ بَعْضٍ' کی ترکیب اصل میں برابری اور مماثلت کو بیان کرنے کے لیے آئی ہے۔

ازالہ

ان مغالطوں کے جواب میں چند باتیں سامنے رہنی چاہییں:

۱۔ 'ذُرِّيَّة' کے اصل معنی کسی شخص کی اولاد کے ہیں۔ لفظ کے اسی معنی کا اطلاق ہے کہ یہ عربی زبان میں کم عمر والی اولاد، یعنی بچوں کے لیے اور بعض اوقات بڑی عمر کی اولاد، یعنی نوجوانوں کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ کبھی یہ بچوں کے ساتھ ان کے وجود کا سبب بننے والی عورتوں کو بھی محیط ہو جاتا ہے۔ مزید یہ کہ اسے اولاد کے سلسلے، یعنی نسل کے معنی میں بھی استعمال کیا جاتا اور پھر اسی مفہوم کی رعایت سے جنس اور نوع کے لیے بھی برت لیا جاتا ہے۔ کیا اس آیت میں بھی یہ بنی نوع آدم کے معنی میں آیا ہے؟ تو اس کے جواب میں ہم عرض کریں گے کہ یہاں اس کا یہ معنی مراد لینا کسی طرح بھی ممکن نہیں ہے۔[۱۵] اس لیے کہ یہ اپنے مطلق استعمال میں بنی نوع آدم کے لیے کبھی نہیں آتا، بلکہ ضروری ہوتا ہے کہ اسے مثال کے طور پر، آدم کے لیے معہود بنایا جائے۔ اُس کے اسم یا اُس کی ضمیر کی طرف مضاف کیا جائے۔ یا کم سے کم اُس ضمیر کی طرف مضاف کیا جائے جس کا مرجع آدم وغیرہ تو نہ ہو، مگر کلام کے ارتقا کی وجہ سے اس میں یہ معنی ضرور پیدا ہو گیا ہو۔ اس کی بہت اچھی مثال ذیل کی آیت میں ہے:

۱۵۔ بلکہ قرآن نے اگر اس مفہوم کو ادا کرنا ہوتا تو اس کے لیے بنی آدم کی ترکیب زیادہ مناسب ہوتی، جیسا کہ فرمایا ہے: 'وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيْٓ اٰدَمَ'۔ بنی اسرائیل ۱۷: ۷۰۔

وَاٰيَةٌ لَّهُمۡ اَنَّا حَمَلۡنَا ذُرِّيَّتَهُمۡ فِى الۡفُلۡكِ الۡمَشۡحُوۡنِ.(یٰسٓ ۳۶: ۴۱)

''اور ان کے لیے ایک بہت بڑی نشانی یہ بھی ہے کہ ان کی نسل کو ہم نے بھری ہوئی کشتیوں میں اٹھار کھا ہے۔''

سمجھ لیا جاسکتا ہے کہ 'ذُرِّيَّتَهُمۡ' کے 'هم' کا مرجع نہ تو انسان کا کوئی لفظ ہے اور نہ یہ محض 'لَهُمۡ' کے 'هم' کا اعادہ ہے، بلکہ متکلم نے اس مخصوص ضمیر کو اٹھایا ہے اور اس میں ایک عمومی رنگ پیدا کر دیا ہے۔ اب اس کا مطلب صرف ''اِن''، نہیں بلکہ ''اِن انسانوں'' ہے۔ گویا 'ذُرِّيَّتَهُمۡ' کا لفظی ترجمہ اب یہ بنے گا: ''اِن انسانوں کی اولاد''، اور ظاہر ہے اسی مفہوم کو اوپر ترجمہ میں ''اِن کی نسل'' سے بیان کیا گیا ہے۔

اس اسلوب کو اپنی گرفت میں لے لینا چونکہ اتنا آسان نہیں ہے، اس لیے ہم شرح صدر کے لیے اس کی ایک اور مثال پیش کیے دیتے ہیں:

وَيَقُوۡلُ الۡاِنۡسَانُ ءَاِذَا مَا مِتُّ لَسَوۡفَ اُخۡرَجُ حَيًّا. اَوَلَا يَذۡكُرُ الۡاِنۡسَانُ اَنَّا خَلَقۡنٰهُ مِنۡ قَبۡلُ وَلَمۡ يَكُ شَيۡـًٔا.(مریم ۱۹: ۶۶-۶۷)

''انسان کہتا ہے، کیا جب میں مر جاؤں گا تو پھر زندہ کر کے نکالا جاؤں گا؟ کیا انسان کو یاد نہیں آتا کہ ہم اس سے پہلے اس کو پیدا کر چکے ہیں، جب کہ وہ کچھ بھی نہیں تھا۔''

اس آیت میں دو مرتبہ لفظ 'الۡاِنۡسَان' آیا ہے، مگر کچھ غور و فکر کے بعد معلوم کر لیا جاسکتا ہے کہ دوسرا بعینہٖ پہلا نہیں ہے۔ پہلے سے مراد مشرکین عرب ہیں اور دوسرے سے مراد بھی یہی ہیں، مگر اس فرق کے ساتھ کہ ان کے جنس انسان ہونے کا پہلو اس میں اب ذرا غالب ہو گیا ہے۔

غرض یہ کہ زیر بحث آیت میں 'ذُرِّيَّة' کا لفظ نہ تو آدم کے لیے معہود ہے اور نہ اُس کے اسم یا ضمیر کی طرف مضاف ہے اور نہ مذکورہ خاص طریقے سے آیا ہے، بلکہ اسے مطلق طور پر استعمال کیا گیا ہے، اس لیے اسے بنی نوع آدم کے معنی میں لے لینا کسی طرح بھی ممکن نہیں ہے۔

۲۔ ان حضرات کا دوسرا بڑا مغالطہ یہ ہے کہ اس آیت میں 'بَعۡضُهَا مِنۡۢ بَعۡضٍ' کی ترکیب برابری اور مماثلت کو بیان کرنے کے لیے آئی ہے۔ اس پر ہم عرض کریں گے کہ اسے برابری کے لیے مان لیا جاسکتا ہے اگر یہ مجازی معنی میں یہاں استعمال ہوئی ہو، مگر مسئلہ یہ ہے کہ سیاق کلام میں اس کے مجازی ہونے کی کوئی مثبت دلیل موجود نہیں ہے۔ بلکہ سلبی طور پر بھی دیکھا جائے تو یہ ہرگز مجازی نہیں ہو سکتی کہ اس پر 'ذُرِّيَّة' کا ایک لفظ آیا ہوا ہے۔ یہ لفظ 'بَعۡضُهَا مِنۡۢ بَعۡضٍ' کا موصوف ہے اور اسے کسی صورت مہمل نہیں چھوڑا جاسکتا اور

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

ضروری ہے کہ یہ اپنی صفت، یعنی اس ترکیب سے متعلق ہو اور اس کے معنی کی تعیین کرے۔ وگرنہ، یہ لفظ ساری بات سے غیر متعلق ہو کر رہ جائے گا اور سامع کے ذہن میں یہ سوال بھی پیدا کرے گا کہ اس جملے میں اولاد کا ذکر کیوں ہوا اور اولاد سے مراد آخر کس کی اولاد ہے[16]۔ سو اس لفظ کے زیر اثر اس ترکیب کی تالیف کچھ یوں بنتی ہے: 'بعضها من ذرية بعض'۔ اور ظاہر ہے کہ یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اسے یہاں مجازی معنی کے بجائے حقیقی معنی میں برتا گیا ہے۔ بلکہ اس کے ساتھ ساتھ اگر سیاق و سباق کو بھی ملا لیا جائے جو حضرت مسیح کی الوہیت کا انکار کر رہا اور آپ کو مریم کے گھر میں جنم لینے والا ایک انسان بتا رہا ہے تو اس ترکیب میں مجاز کے ہر پہلو کی مطلق نفی اور اس کے حقیقی ہونے کی اور زیادہ تاکید ہو جاتی ہے۔

بلکہ ہم عرض کریں کہ اگر واقعتاً مجازی معنی ادا کرنا ہوتے اور آدم و نوح اور آل ابراہیم و عمران کے بارے میں یہی بتانا ہوتا کہ یہ سب لوگ ایک جیسے ہیں تو اس کے لیے صرف 'بعضهم من بعض' کے الفاظ لائے جاتے اور 'ذُرِّيَّة' کا لفظ لانے کی یہاں کوئی ضرورت نہ ہوتی۔ اور خاص کر اُس وقت جب ان حضرات کی خواہش کے مطابق 'ذُرِّيَّة' کو بنی نوع انسان کے معنی میں لے لیا جائے کہ اس صورت میں یہ تکرار محض قرار پاتی اور 'ذُرِّيَّة' کا لفظ بھی یہی بتا رہا ہوتا کہ یہ لوگ اپنی جنس میں انسان ہیں اور ''یہ سب ایک جیسے ہیں'' کا جملہ بھی یہی کچھ بتا رہا ہوتا۔

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

آیت کا صحیح مفہوم

ان مغالطوں کے ازالے کے بعد اب ہم اس آیت کا صحیح مفہوم بیان کرتے ہیں:

اِنَّ اللّٰهَ اصۡطَفٰۤى اٰدَمَ وَنُوۡحًا وَّاٰلَ اِبۡرٰهِيۡمَ وَاٰلَ عِمۡرٰنَ عَلَى الۡعٰلَمِيۡنَ. ذُرِّيَّةًۢ بَعۡضُهَا مِنۡۢ بَعۡضٍ. (آل عمران ۳: ۳۳-۳۴)

''اِس میں شبہ نہیں کہ اللہ نے آدم اور نوح کو، اور ابراہیم اور عمران کے خاندان کو تمام دنیا والوں پر ترجیح دے کر (اُن کی رہنمائی کے لیے) منتخب فرمایا۔ یہ ایک دوسرے کی اولاد ہیں۔''

آیت کے اجزا کے بارے میں چند باتیں ملحوظ رہنی چاہییں:

ایک یہ کہ آیت میں چونکہ 'ذُرِّيَّة' کا لفظ بغیر کسی قید کے اور مطلق طور پر استعمال ہوا ہے، اس لیے لازم ہے کہ اس سے اس کا اصل معنی، یعنی اولاد مراد لیا جائے۔

۱۶۔ اور وہ مہمل جملہ یہ بنتا ہے: ''خدا نے آدم و نوح اور آل ابراہیم و آل عمران، یعنی اولاد کو چنا جو سب ایک جیسے ہیں۔''

دوسرے یہ کہ 'بَعۡضُهَا مِنۡۢ بَعۡضٍ' کی ترکیب مجازی کے بجاے اپنے حقیقی معنی میں آئی ہے، اس لیے کہ تالیف کلام کے لحاظ سے یہ 'ذُرِّيَّة' یعنی، لفظ اولاد کی صفت ہے اور سیاق کلام بھی اس کے حقیقی ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

تیسرے یہ کہ اس ترکیب میں دونوں طرف کا مفہوم اصلاً تو موجود نہیں ہوتا، مگر اس کے متعلق کلام سے نتیجے کے طور پر اس میں پیدا ہو جاتا ہے۔ لفظ اولاد نے بتا دیا ہے کہ یہاں دونوں طرف کا مفہوم صرف اس قدر ہے کہ یہ سب لوگ ایک دوسرے کے ساتھ باپ اور اولاد کا رشتہ رکھتے ہیں۔

چوتھے یہ کہ اس ترکیب میں ایک ترتیب بھی پیدا ہو گئی ہے اور اس کی وجہ اس کے متعلقات اور وہ علم ہے جس کی رعایت سے اس کلام کا صدور ہوا ہے۔

اجزا کی وضاحت کے بعد اب اس آیت کا صحیح مفہوم یہ بنتا ہے کہ اللہ نے تمام دنیا والوں پر ترجیح دیتے ہوئے آدم و نوح کو اور ابراہیم اور عمران کے خاندان کو منتخب فرمایا۔ یہ سب حضرات ایک دوسرے کی اولاد ہیں اور ترتیب سے ایک دوسرے کی اولاد ہیں۔ یعنی، نوح آدم کی، آل ابراہیم نوح کی اور آل عمران آل ابراہیم کی۔ اور اس سے یہ بھی آپ سے آپ ثابت ہو جاتا ہے کہ سیدنا ابراہیم واقعتاً حضرت نوح کی اولاد ہیں۔

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

اعتراضات

ان حضرات کے نئے مضمون میں آیت کے اس مفہوم پر کچھ اعتراضات اٹھائے گئے ہیں:

۱۔ ہم نے بیان کیا تھا کہ 'ذُرِّيَّة' کا عربی زبان میں اصل مفہوم اولاد ہے اور یہی مفہوم ہوتا ہے جو اس کے تمام اطلاقات میں کسی نہ کسی صورت میں موجود ہوتا ہے۔ اس کے خلاف ان کی طرف سے کہا گیا ہے کہ ذیل کی آیت میں یہ اولاد کے مفہوم سے بالکل منفک ہو چکا ہے:

وَاٰيَةٌ لَّهُمۡ اَنَّا حَمَلۡنَا ذُرِّيَّتَهُمۡ فِى الۡفُلۡكِ الۡمَشۡحُوۡنِ. (یٰس ۳۶: ۴۱)

"اور ان کے لیے ایک بہت بڑی نشانی یہ بھی ہے کہ ان کی نسل کو ہم نے بھری ہوئی کشتیوں میں اٹھا رکھا ہے۔"

ان کا مزید کہنا ہے کہ اگر اس آیت میں اولاد کے مفہوم کو منفک نہ کریں تو ہمیں ماننا پڑے گا کہ "ہر کشتی میں ہم سب کی نسل بمعنی اولاد بیٹھی ہوتی ہے۔"

اس اعتراض میں عربی اور اردو، دونوں سے عدم واقفیت کے کچھ مسائل ہیں، مگر ہم ان سب سے صرف نظر

کرتے ہیں اور اس بحث کو بھی نظر انداز کرتے ہیں کہ 'ذُرِّیَّۃ' کے کسی استعمال میں جب اولاد کا مفہوم بظاہر منفک نظر آتا ہے تو اس کے باوجود یہ اس میں کس حیثیت سے موجود ہوتا ہے۔ ہم صرف ان کی دی ہوئی مثال پر عرض کرتے ہیں کہ اس میں بھی یہ کسی نہ کسی درجے میں موجود ہے، چاہے اس میں آنے والے 'ذُرِّیَّتَھُمْ' کا ترجمہ ''ان کی نسل'' کے لفظوں میں کریں یا ''بنی نوع آدم'' کے لفظوں میں۔ اصل میں ان حضرات کو اس قدر سادہ بات سمجھنے میں جو دقت ہو رہی ہے تو اس کی وجہ ہمارے نزدیک لفظ نسل کا یہاں استعمال ہے۔ چنانچہ آسانی کی غرض سے ہم یہ کرتے ہیں کہ یہاں 'ذُرِّیَّتَھُمْ' کا بالکل لفظی ترجمہ کیے دیتے ہیں۔ 'ذُرِّیَّۃ' کا اصل مطلب، 'ھم' کی طرف اس کی اضافت اور اس ضمیر میں پیدا ہو جانے والے ایک خاص پہلو کی اگر ہم رعایت رکھیں تو 'ذُرِّیَّتَھُمْ' کا ٹھیک لفظی ترجمہ یہ بنتا ہے: ''ان انسانوں کی اولاد۔'' اور اس ترجمہ میں ہر شخص دیکھ لے سکتا ہے کہ ''اولاد'' ہرگز منفک نہیں ہوئی، بلکہ وہ اس میں لفظی طور پر بھی موجود ہے اور ایک درجے میں معنوی طور پر بھی۔

ہمیں امید ہے کہ اب ان کے اس بے جا اندیشے کا بھی تدارک ہو جائے گا کہ ہر کشتی میں ہم سب کی اولاد بیٹھی ہوتی ہے۔ اس لیے کہ ہم کہیں گے کہ کشتیوں میں ''ہم سب انسانوں کی اولاد'' بیٹھی ہوتی ہے اور ظاہر ہے، اس جملے پر ان سمیت کسی شخص کو کوئی اعتراض نہیں ہوگا۔ بلکہ اس روشنی میں ان کی طرف سے پیش کردہ یہ مثال بھی سمجھ لی جا سکتی ہے: 'آیۃ لکم ان اللہ حمل ذریتکم فی ھذہ الطائرۃ'۔ اس کا صحیح ترجمہ ہوگا: ''تمھارے لیے ایک بڑی نشانی ہے کہ اللہ نے اس جہاز میں تم انسانوں کی اولاد کو سوار کرایا ہے۔''

یہاں ضمنی طور پر ایک بات واضح ہو جانی چاہیے۔ ان حضرات نے بعض مفسرین کی طرف سے بیان کیا ہے کہ وہ 'ذُرِّیَّتَھُمْ' سے 'آباء ھم' مراد لے رہے ہیں تو اس لیے کہ انھوں نے بھی اس لفظ کو یہاں ''ہم نسلوں'' کے معنی میں لیا ہے۔ اس پر ہم اپنے جیسے طالب علموں سے عرض کریں گے کہ علمی کام بہت زیادہ احتیاط کا تقاضا کرتے ہیں، اس لیے وہ جب بھی کسی اہل علم کی رائے نقل کریں تو پہلے خود ان کا استدلال بڑی اچھی طرح سے سمجھ لیں۔ اس کے لیے وہ یہ التزام کریں کہ اُن کے طرز تحریر سے خوب واقفیت بہم پہنچائیں[۱۷]، اور بالخصوص

۱۷۔ اسے اہل علم کے انداز بیان سے ناواقفیت ہی کا نتیجہ کہیں گے کہ ان حضرات نے مفسرین کی اس تاویل کی توجیہ یہاں ''ہم نسل'' سے کی ہے اور پچھلے مضمون میں کچھ اور ہی کی تھی اور بیان کیا تھا کہ جنھوں نے 'ذُرِّیَّۃ' کو آبا کے معنی میں لیا ہے تو انھوں نے اسے غیر معروف معنی میں لیا ہے۔ ماہنامہ ''اشراق''، دسمبر ۲۰۱۸ء، ص ۵۷۔

اس صورت میں جب وہ قدیم زمانے کے علما میں سے ہوں کہ قدیم علما کی یہ عام عادت ہوتی ہے کہ وہ اس اعتماد پر نہایت اختصار اور جامعیت کے ساتھ لکھتے چلے جاتے ہیں کہ اُنھیں پڑھنے والے تمام بنیادی علوم سے آشنائی رکھتے ہیں۔ سو جان لینا چاہیے کہ ان مفسرین نے 'ذُرِّيَّتَهُمْ' سے جب 'آباء هم' مراد لیا ہے تو اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ 'ذُرِّيَّة' کو ''ہم نسل'' کے معنی میں لے رہے ہیں، بلکہ ان کے نزدیک یہاں مسبب بول کر سبب مراد لینے کا اسلوب برتا گیا ہے۔ یعنی، انھوں نے 'ذُرِّيَّتَهُمْ' کو پہلے اولاد کے معنی میں لیا ہے اور اس کے بعد یہ سمجھا ہے کہ یہاں مسبب یعنی، اولاد کا لفظ بول کر ان کا سبب، یعنی آبا مراد لیے گئے ہیں جو کشتی نوح میں واقعتاً سوار ہوئے اور بعد میں ان لوگوں کی پیدایش کا سبب بھی ہوئے۔

۲۔ ہم نے 'ذُرِّيَّة' کے اطلاقات دکھاتے ہوئے عربی زبان میں سے ایک نظیر پیش کی تھی کہ جس میں یہ لفظ عورتوں کے لیے بھی استعمال ہوا ہے اور اولاد کے مفہوم کے باوجود، اس لیے استعمال ہوا ہے کہ یہ عورتیں اولاد کے وجود میں آنے کا سبب ہوتی ہیں۔ 'انی احكم ان تقتل المقاتلة وان تسبى الذرية'۔[۱۸] ''میرا فیصلہ ہے کہ مقاتلین کو قتل کر دیا جائے اور ان کے بچوں اور عورتوں کو قید کر لیا جائے۔'' اس پر ان حضرات کی طرف سے اعتراض کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ اصل میں ''میدان جنگ میں ہم نسلوں کے معنی میں جذبۂ ترحم کی بیداری کے لیے 'ذُرِّيَّة' بولا جاتا ہے، جس کا اطلاق غیر مقاتلین پر ہوتا ہے۔'' ان کا کہنا ہے کہ اس روایت میں شارحین نے اس سے جو عورتیں اور بچے مراد لیے ہیں تو اس میں ''المقاتلة' کے تقابل میں آنے سے یہ معنی پیدا ہوئے ہیں۔ اسی لیے 'نساء' پر عطف ہو کر صرف بچوں کے معنی میں رہ جاتا ہے۔ مثلاً دوسری روایتوں میں دیکھیے یہ فیصلہ یوں نقل ہوا ہے: 'ان تقتل المقاتلة وان تسبى النساء والذرية'۔''

لفظ کا معنی طے کرنے کے اس نادر طریق پر ان حضرات کے مریدان خاص ہی انھیں داد دے سکتے ہیں۔ افسوس! ہم ان کے حلقۂ ارادت میں شامل نہیں ہیں اور فرصت کے لمحات بھی اس قدر میسر نہیں ہیں کہ اس کے ایک ایک جز کو زیر بحث لائیں اور اس طرح ہم بھی انھیں خوب خوب ''داد'' دے سکیں۔ سر دست، یہی عرض کرتے ہیں کہ ایک تو 'ذُرِّيَّة' کا مطلب یہاں ہم نسل نہیں ہو سکتا کہ اس کے کچھ شرائط ہیں جو اوپر تفصیل سے بیان ہو چکے۔ دوسرے یہ کہ تقابل میں آنے سے ہر لفظ میں ہر طرح کا معنی پیدا نہیں ہو جایا کرتا، بلکہ ضروری ہوتا ہے کہ لفظ میں وہ معنی قبول کرنے کی صلاحیت بھی ہو۔ یعنی، اس روایت میں تقابل کی وجہ سے

۱۸۔ بخاری، رقم ۳۰۴۳۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

یہ تو ممکن ہے کہ 'ذُرِّيَّة' میں موجود بہت سے معانی میں سے کچھ کی تعیین ہو جائے، مگر یہ نہیں ہو سکتا کہ اس میں وہ معنی بھی پیدا ہو جائیں جو اس میں اصلاً موجود نہیں ہیں۔ چنانچہ شارحین نے اس سے مراد اگر عورتیں اور بچے لیے ہیں تو اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ یہ اس لفظ کے پہلے سے ثبت شدہ اطلاقات ہیں۔ اگر ایسا نہ ہوتا اور محض مقاتلین کے تقابل میں آجانے سے معنی پیدا ہونا ہوتے تو وہ عورتوں اور بچوں کے ساتھ ساتھ کھیتوں میں کاشت کاری کرنے والے کسانوں، گھروں میں کام کاج کرنے والے غلاموں اور خانقاہوں میں محصور عبادت گزاروں کو بھی مراد لیتے کہ وہ بھی اس زمانے میں غیر مقاتلین ہی شمار ہوا کرتے تھے۔ بلکہ اس بات کو ہم ایک اور زاویے سے عرض کریں کہ اگر تقابل ہی سے معانی پیدا ہونا ہوتے تو 'ذُرِّيَّة' کے بجاے یہاں کوئی اور لفظ جیسا کہ مثال کے طور پر، 'حرّاث' یا 'عسیف' رکھ دینے سے بھی یہ معنی پیدا ہو جاتے، حالاں کہ ایسا نہیں ہے۔ ہم اس کا ترجمہ صرف کسان اور خادم کریں گے اور اس میں بچوں اور عورتوں کا معنی ہرگز پیدا نہیں کر دیں گے کہ یہ معانی ان لفظوں میں اصلاً موجود نہیں ہیں۔

غرض یہ کہ معنی کی تعیین الل ٹپ طریقے سے نہیں ہوتی کہ تقابل جیسی اصطلاحات کو کسی بھی طریقے سے استعمال کر لیا جائے۔ زبان کے کچھ قواعد ہوتے ہیں کہ جن کی روشنی میں نہایت قرینے سے ان کا استعمال کیا جاتا ہے۔ بلکہ یہ قرینہ اور سلیقہ ہی اصل میں مکتب فراہی کا طرۂ امتیاز ہے، و گرنہ لوگ ان قاعدوں اور اصطلاحات سے تو ہمیشہ سے واقف رہے، بلکہ بہت اچھی طرح سے واقف رہے ہیں۔ باقی شارحین کے ہاں اس روایت کا مفہوم کس طرح سے طے ہوا ہے، ہم اپنے جیسے طالب علموں کے لیے وہ اصل طریقہ ذیل میں بیان کیے دیتے ہیں۔ روایت کے الفاظ یہ ہیں:

'انی احکم ان تقتل المقاتلة وان تسبی الذرية'۔

یہ اصل میں بنو قریظہ کے بارے میں سنایا گیا حضرت سعد بن معاذ کا فیصلہ ہے اور اس میں 'المقاتلة' کے الف لام کا معہود اسی قبیلے کے مردان جنگ ہیں۔ اس کے بعد 'ذُرِّيَّة' پر بھی ایک الف لام آیا ہے اور زبان کے قواعد کی رو سے لازم ہے کہ اس سے مراد بھی ''اس قبیلے کی ذریت'' ہو۔ قبیلے کی طرف اس نسبت کے ہوتے ہوئے، ظاہر ہے یہ تو کسی طرح ممکن نہیں رہا کہ 'ذُرِّيَّة' سے مراد بنی نوع انسان لے لیا جائے۔ اس سے مراد نسل بھی نہیں لیا جا سکتا کہ یہ بنو قریظہ کے سارے سلسلۂ اولاد کے لیے نہیں، بلکہ اس وقت میں موجود اور قتل کے حکم سے بچ جانے والے افراد کے بارے میں سنایا گیا ایک فیصلہ ہے۔ اب یہ ذریت چونکہ 'المقاتلة' کے تقابل میں آیا ہے، اس لیے اس سے مراد نوجوان اولاد بھی نہیں لی جا سکتی جو خود مقاتلین میں سے ہے۔ گویا لفظ

ذریت میں پائے جانے والے یہ سب احتمالات ایک ایک کر کے ختم ہو گئے اور ان کے بچے اور عورتیں ہی باقی رہ گئے ہیں۔ یہ بچے اور عورتیں لفظ ذریت کے ثابت شدہ معانی ہیں اور یہاں انھیں جس طرح یہ بات متعین کر دیتی ہے کہ یہ مقاتلین کے تقابل میں آئے ہیں، اسی طرح یہ بات بھی انھیں موکد کرتی ہے کہ اس روایت میں ذریت کو غلام بنانے کا فیصلہ سنایا گیا ہے اور ہم جانتے ہیں کہ نوجوانوں کے علاوہ یہ عورتیں اور بچے ہی ہوتے تھے کہ جنھیں اس زمانے میں عام طور پر غلام بنایا جاتا تھا۔

اس ذیل میں ان کی طرف سے حضرت خالد بن ولید کی ایک روایت بھی نقل کی گئی ہے۔ ہم امید رکھتے ہیں کہ مذکورہ بالا روشنی میں طالب علم خود ہی اس کا صحیح مفہوم طے کر لیں گے اور اس تناظر میں ان لوگوں کی طرف سے اٹھائے گئے اعتراض کو بھی اچھی طرح سے سمجھ لیں گے۔

۳۔ ہم نے بیان کیا تھا کہ 'بَعْضُهَا مِنْۢ بَعْضٍ' کی ترکیب میں دونوں طرف کا مفہوم اصلاً موجود نہیں ہوتا، بلکہ اس کے متعلق کلام سے نتیجے کے طور پر اس میں پیدا ہو جاتا ہے۔ اس پر اعتراض ہوا ہے کہ ''اس جملے میں 'بَعْضُهَا مِنْۢ بَعْضٍ' میں 'بَعْض' دو دفعہ آیا ہے۔ اگر یہاں طرفین موجود نہیں ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ دوسرا 'بَعْض' جملے میں برائے بیت آگیا ہے، یعنی تلاوت میں ہے، لیکن معناً منسوخ ہو چکا ہے۔''

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

مرادی معنی طے کرنے کے اس کام میں بہت سے اصول وضوابط ہوتے ہیں، مگر یہ بات طے ہے کہ ''لفظ شماری اور مطلب برآری''، اس کا کوئی اصول نہیں ہے کہ محض لفظ گن لیے جائیں اور اسی نسبت سے کلام میں مفاہیم پیدا کر دیے جائیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہاں 'بَعْض' دو مرتبہ آیا ہے، مگر اس میں بھی شک نہیں ہے کہ اس کے باوجود یہاں ابتدا کا مفہوم یک طرفہ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان میں سے ایک 'بَعْض' مبدا ہے اور دوسرا مبدا منہ ہے اور اس صورت میں یہ بالکل محال ہے کہ اس ترکیب میں دونوں طرف کا مفہوم فرض کر لیا جائے۔ ہماری یہ بات کچھ فنی محسوس ہو تو اسے ہم آسان بھی کر سکتے ہیں۔ وہ اس طرح کہ اس ترکیب میں پہلے 'بَعْض' کو 'الف' اور دوسرے کو 'ب' قرار دے دیا جائے اور اب کسی بچے سے اس کا لفظی مطلب پوچھ لیا جائے۔ ہمیں پورا یقین ہے کہ وہ اس کا ترجمہ یہی کرے گا کہ اُن کا 'الف' اُن کے 'ب' میں سے ہے۔ وہ اس کا ترجمہ کبھی یہ نہیں کرے گا کہ 'الف' 'ب' میں سے اور 'ب' 'الف' میں سے ہے۔

حاصل بحث

اس تفصیل کے بعد اب ہم اس ساری بحث کو چند نکات میں بیان کر سکتے ہیں:

۱۔ سیدنا ابراہیم حضرت نوح کی اولاد ہیں۔ یہ ایک محکم تاریخ ہے اور ابراہیمی مذاہب کی تاریخ بھی اس کی پوری پوری تائید کرتی ہے۔

۲۔ قرآن کریم نے واضح تر الفاظ میں یہ کہتے ہوئے اس کی موافقت کی ہے کہ یہ ایک دوسرے کی اولاد ہیں۔

۳۔ جو لوگ اس کے خلاف ''انکشاف'' کر بیٹھے ہیں، انھیں چاہیے کہ وہ اپنے منطقی استدلال کے ذریعے سے اس کا اثبات نہ کریں، بلکہ قرآن کی کوئی صریح نص پیش کریں جس میں بیان کیا گیا ہو کہ ابراہیم نوح کی اولاد نہیں ہیں۔

[باقی]

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

محمد وسیم اختر مفتی

حضرت علی رضی اللہ عنہ

(۶)

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

اہل نجران کو دعوت

۱۰ھ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خالد بن ولید کو نجران کے قبیلہ بنو حارث بن کعب کی طرف روانہ فرمایا۔ آپ نے فرمایا: انھیں تین بار اسلام کی دعوت دینا۔ اگر انھوں نے دعوت دین قبول کر لی تو وہیں ٹھیر کر انھیں اسلامی احکامات کی تعلیم دینا۔ اگر وہ ایمان لانے (یا جزیہ دینے) پر آمادہ نہ ہوئے تو ان سے قتال کرنا۔ بنو حارث کے لوگ مسلمان ہو گئے تو حضرت خالد نے خط لکھ کر آپ کو آگاہ کیا۔ پھر جب وہ واپس آئے تو قیس بن حصین، یزید بن عبدالمدان اور دیگر افراد پر مشتمل وفد ان کے ساتھ مدینہ آیا۔ تب آپ نے حضرت عمرو بن حزم کو تبلیغ دین کے لیے اور جزیہ اور دیگر ٹیکس وصول کرنے کے لیے حضرت علی کو نجران بھیجا۔

۱۰ھ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن کے نصرانی مرکز نجران کے لاٹ پادری (اسقف) کو مکتوب ارسال کیا کہ میں تمھیں بندوں کی پوجا چھوڑ کر اللہ کی عبادت کرنے کی دعوت دیتا ہوں۔ اگر تم ایمان نہیں لاتے تو جزیہ دینے کے لیے تیار رہو اور اگر جزیہ بھی نہ دو گے تو جنگ کا سامنا کرنا پڑے گا۔ لارڈ بشپ یہ خط پڑھ کر خوف زدہ ہو گیا اور دوسرے پادریوں سے مشورہ کیا تو انھوں نے کہا: ہو سکتا ہے یہ حضرت اسمٰعیل کی اولاد میں آنے والے اللہ کے نبی موعود ہوں۔ پھر اس نے ناقوس بجا کر وادی کی تمام بستیوں کے افراد کو جمع کیا اور آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا خط سنایا۔ اہل رائے کے مشورے پر ساٹھ افراد کا وفد مدینہ آیا، ان میں ان کے دو سردار عبد المسیح (عاقب)، ایہم (السید) اور اسقف ابو حارثہ بن علقمہ شامل تھے۔ دوسری روایت میں

شرحبیل بن وداعہ، عبد اللہ بن شرحبیل اور جبار بن فیض کے نام بتائے گئے ہیں۔ نعیم صدیقی کہتے ہیں: اصل میں نجران سے دو وفود آئے اور ان کے حالات کچھ گڈ مڈ ہو گئے ہیں (محسن انسانیت: ص ۵۶۲)۔

مدینہ پہنچنے پر انھوں نے یمن کے بہترین کپڑے حبرہ کے لباس زیب تن کر لیے اور سونے کی انگوٹھیاں پہن لیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے سلام کا جواب تک نہ دیا۔ پورا دن انتظار کرنے کے بعد وہ حضرت عثمان، حضرت عبد الرحمٰن بن عوف اور حضرت علی سے ملے۔ حضرت علی نے مشورہ دیا کہ یہ ریشمی پوشاکیں اور انگوٹھیاں اتارو اور سفری کپڑے پہن کر آؤ۔ انھوں نے ایسا کیا تب آپ نے ان کے سلام کا جواب دیا اور فرمایا: پہلی بار ابلیس تمھارے ساتھ تھا۔ پادریوں نے حضرت عیسیٰ کے بارے میں آپ کی راے دریافت کی تو یہ آیات نازل ہوئیں، 'اِنَّ مَثَلَ عِيْسٰى عِنْدَ اللّٰهِ كَمَثَلِ اٰدَمَ ؕ خَلَقَهٗ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ. اَلْحَقُّ مِنْ رَّبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِّنَ الْمُمْتَرِيْنَ. فَمَنْ حَآجَّكَ فِيْهِ مِنْۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ اَبْنَآءَنَا وَاَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَاَنْفُسَنَا وَاَنْفُسَكُمْ ۟ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَّعْنَتَ اللّٰهِ عَلَى الْكٰذِبِيْنَ'، ''بے شک اللہ کے ہاں عیسیٰ کی مثال ایسے ہی ہے جیسے آدم کی مثال۔ اس نے آدم کو مٹی سے بنایا پھر اس کو امر کیا، ہو جا تو وہ ہو گیا۔ یہی بات آپ کے رب کی طرف سے حق بتائی گئی ہے لہٰذا شک کرنے والوں میں شامل نہ ہونا۔ پھر آپ کے پاس علم آ جانے کے بعد جو اس باب میں آپ سے نزاع کرے تو اسے کہہ دیجیے، آؤ ہم بلا لیتے ہیں، اپنے بیٹوں اور تمھارے بیٹوں کو، اپنی عورتوں اور تمھاری عورتوں کو، ہم خود اکٹھے ہو جاتے ہیں اور تم اکٹھے ہو جاؤ پھر گڑ گڑا کر دعا کرتے اور جھوٹوں پر اللہ کی لعنت بھیجتے ہیں'' (آل عمران ۳: ۵۹-۶۱)۔ اگر حضرت آدم کو محض اس وجہ سے الٰہ نہیں مانا جاتا کہ وہ ماں باپ کے بغیر پیدا ہوئے تھے تو حضرت عیسیٰ کی بن باپ پیدائش بھی انھیں معبود ثابت کرنے کے لیے حجت نہیں۔

اس واضح اور روشن دلیل کے باوجود عیسائی پادریوں نے حضرت عیسیٰ کی الوہیت ثابت کرنے کے لیے بحث و تکرار کی تو اگلی صبح نبی صلی اللہ علیہ وسلم حضرت حسن اور حضرت حسین کو اپنی چادر میں لپیٹ کر نکلے۔ حضرت فاطمہ پیچھے چل رہی تھیں (مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۳۲۸۴۸)۔ شرحبیل نے اپنے ساتھیوں عبد اللہ اور جبار سے کہا: اگر یہ نبی مرسل ہوئے اور ہم نے مباہلہ کر لیا تو ہمارا کوئی بال اور ناخن تک نہ بچے گا (دلائل النبوۃ، بیہقی: ۵/۳۸۸)۔ ان کے اہل خانہ کے چہرے (ایسے پاکیزہ ہیں کہ) اگر اللہ کے بارے میں قسم کھا لیں کہ پہاڑوں کو سرکا دے تو وہ ضرور ایسا کر دے گا۔ چنانچہ شرحبیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

عرض کیا، یاابوالقاسم! ہمارے نادانوں نے ملاعنہ کرنا چاہا، ہم چاہتے ہیں کہ آپ در گذر کریں۔ آپ نے فرمایا: ہم نے چھوڑ دیا ورنہ عذاب تو اہل نجران پر آیا ہوا تھا (مستدرک حاکم، رقم ۴۱۵۷)۔ آپ آج رات اور دن میں ہمارے بارے کوئی فیصلہ کر دیں۔ ہمیں ہر فیصلہ قبول ہو گا۔ اگلے روز آپ نے یہ معاہدۂ صلح تحریر کرنے کا حکم ارشاد کیا: ''یہ محمد نبی رسول اللہ نے اہل نجران کے بارے میں لکھوایا۔ ان کا فیصلہ سونے، چاندی اور ہر غلام پر نافذ ہو گا۔ انھوں نے احسان کیا اور یہ سب کچھ چھوڑ دیا، لیکن اس کے بدلے میں چالیس درہم مالیت کے دو ہزار جوڑے لیں گے، ایک ہزار رجب کے مہینے میں اور ایک ہزار ماہ صفر میں۔'' آپ نے مزید کچھ شرائط لکھوائیں پھر حضرت ابوسفیان، حضرت غیلان بن عمرو، حضرت مالک بن عوف، حضرت اقرع بن حابس اور حضرت مغیرہ بن شعبہ نے صلح نامے پر گواہی ثبت کی۔ نجرانیوں نے پیمان کیا کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بھیجے ہوئے نمایندوں کا اکرام کریں گے، اس کے بدلے میں مسلمان انھیں امن کی ضمانت دیں گے اور اپنا مذہب چھوڑنے پر مجبور نہ کریں گے۔ وہ سود لیں گے نہ اس کا لین دین کریں گے (تفسیر الطبری: سورۂ آل عمران: آیت: ۶۲)۔

قصۂ اہل نجران کے عنوان کے تحت امام بخاری نے اتنا ہی بیان کیا، نجران کے سردار عاقب اور سید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاعنہ (مباہلہ) کرنے آئے تو ایک نے دوسرے سے کہا: ایسا نہ کرنا، واللہ! اگر یہ نبی ہوئے اور ہم نے ملاعنہ کر لیا تو ہم بچ پائیں گے نہ ہماری بعد کی نسلیں زندہ رہ سکیں گی۔ تب دونوں نے گزارش کی، آپ ہماری بات مان لیں اور ہمارے ساتھ ایک امانت دار شخص کو بھیج دیں (جو ہمارے مابین مالی معاملات کو نمٹائے)۔ آپ نے فرمایا: میں ضرور ایک امانت دار انسان کو بھیجوں گا جو صحیح معنوں میں امین ہو گا۔ صحابہ نے نگاہیں بلند کی تھیں کہ آپ نے فرمایا: اٹھو، ابوعبیدہ! جب وہ کھڑے ہوئے تو فرمایا: یہ اس امت کے امین ہیں (بخاری، رقم ۴۳۸۰)۔ ابن حجر کہتے ہیں: نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت علی کو اہل نجران کے صدقات و جزیہ وصول کرنے کے لیے بھیجنے والا واقعہ دوسرا ہے۔ اوپر ہم اسے بیان کر چکے ہیں۔

نصاریٰ نے دعوت مباہلہ قبول کرنے کی جرأت نہ کی۔ حضرت عبداللہ بن عباس کہتے ہیں: اگر وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مباہلہ کرنے نکلتے تو ان کے خاندان بچتے نہ مال باقی رہتا (سنن النسائی الکبریٰ، رقم ۱۰۹۹۵)۔ عہد نبوی میں اگر مباہلہ ہوا ہوتا تو اللہ تعالیٰ کے فرمان 'اَبۡنَآءَنَا وَاَبۡنَآءَکُمۡ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَکُمۡ' پر عمل ہوتا اور ازواج مطہرات اس میں شامل ہوتیں۔ ۱۰ھ میں جب مباہلہ کا چیلنج دیا گیا، آپ کی ایک ہی صاحب زادی حضرت فاطمہ حیات تھیں۔ حضرت رقیہ ۲ھ میں، حضرت زینب ۸ھ میں اور حضرت ام کلثوم ۹ھ میں انتقال کر چکی تھیں۔ حضرت علی کا شمار 'اَبۡنَآءَنَا' میں تھا، کیونکہ وہ آپ کی پرورش میں رہے اور پھر آپ کے داماد بنے، 'انفسنا

www.javedahmadghamidi.org
www.al-mawrid.org

'میں ان کو شامل کرنا اور اس سے ان کی خلافت بلا فصل کی دلیل لانا کسی طور پر درست نہیں۔

خلیفۂ دوم حضرت عمر نے نصاریٰ کو جلا وطن کیا تو نجران کے عیسائی شام اور کوفہ میں بکھر گئے۔ زمام خلافت حضرت علی کے پاس آئی تو انھوں نے مدینہ واپس آنے کی درخواست کی۔ حضرت علی نے کہا: عمر صائب الرائے تھے، میں ان کا فیصلہ بدل نہیں سکتا (مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۳۲۶۶۷۔ سنن البیہقی الکبریٰ، رقم ۲۰۳۷۵)۔

دیگر اہل یمن کو تبلیغ

رمضان ۱۰ھ (دسمبر ۶۳۱ء): نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خالد بن ولید کو تبلیغ اسلام کے لیے یمن بھیج رکھا تھا۔ ان کے چھ ماہ کے قیام کے دوران میں اہل یمن پر کوئی مثبت اثر نہ ہوا۔ تب آپ نے حضرت علی کو عمامہ باندھا اور تین سو سواروں کے ساتھ یمن روانہ فرمایا۔ آپ نے قتال سے منع فرمایا اور حکم دیا کہ خالد کو واپس بھیج دینا البتہ ان کے ساتھیوں میں سے جو تمھارے ساتھ رہنا چاہے، اپنے ساتھ شامل کر لینا۔ جب اہل یمن نے مدافعت کی تو مختصر جنگ ہوئی، ان کے بیس افراد مارے گئے اور کچھ مال غنیمت اور قیدی ہاتھ آئے۔ یمن کے شہر ہمدان والوں کو حضرت علی کی آمد کی خبر ہوئی تو ان کے استقبال کے لیے جمع ہو گئے۔ فجر کی نماز پڑھانے کے بعد انھوں نے حمد و ثنا کے بعد رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کا خط پڑھ کر سنایا تو تمام اہل ہمدان ایک ہی دن میں مسلمان ہو گئے، ان کے بعد باقی یمنی بھی جوق در جوق مسلمان ہو گئے۔ حضرت علی نے خط لکھ کر آپ کو اطلاع دی تو آپ فوراً سجدۂ شکر میں گر گئے۔ حضرت علی خود بیان کرتے ہیں، جب آپ نے مجھے یمن بھیجا تو میں نو عمر تھا۔ میں نے عرض کیا، آپ مجھے ایسے لوگوں میں بھیج رہے ہیں جن کے مابین کئی قضیے ہوں گے۔ مجھے فیصلہ کرنا نہیں آتا۔ آپ نے فرمایا: اللہ تمھاری زبان درست اور تمھارا دل مضبوط کر دے گا۔ تم دونوں فریقوں کی مکمل بات سنے بغیر ہرگز فیصلہ نہ کرنا۔ حضرت علی کہتے ہیں: (آپ کی اس دعا کا نتیجہ ہے کہ) مجھے دو آدمیوں میں فیصلہ کرتے ہوئے آج تک شک نہیں ہوا (ابوداؤد، رقم ۳۵۸۲۔ ترمذی، رقم ۱۳۳۱۔ ابن ماجہ، رقم ۲۳۱۰۔ مسند احمد، رقم ۶۳۶۔ سنن النسائی الکبریٰ، رقم ۸۳۶۳)۔

حضرت علی کے قیام یمن کے دوران میں تین آدمی ان کے پاس آئے جو ایک ہی بچے کی ولدیت کا دعویٰ کر رہے تھے۔ حضرت علی نے قرعہ اندازی کی اور بچہ قرعہ جیتنے والے کو دے کر اس سے دو تہائی دیت طلب کر لی۔ حضرت زید بن ارقم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کا یہ فیصلہ سنایا تو آپ خوب مسکرائے حتیٰ کہ دندان مبارک نمایاں ہو گئے (ابوداؤد، رقم ۲۲۶۹۔ نسائی، رقم ۳۵۲۰۔ مسند احمد، رقم ۱۹۳۴۲ بسند ضعیف)۔

یمن کے اسی سفر میں حضرت علی نے خام سونے کا ایک ٹکڑا جو ابھی مٹی سے الگ نہ کیا گیا تھا، صاف دباغت

کیے ہوئے چمڑے میں لپیٹ کر آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بھیجا۔ آپ نے اسے حضرت عیینہ بن بدر، حضرت اقرع بن حابس، حضرت زید الخیل (الخیر) اور حضرت علقمہ بن علاثہ (یا حضرت عامر بن طفیل) میں بانٹ دیا۔ قریش وانصار ناراض ہوئے اور کہا: نجد کے سرداروں کو عطائیں کی جا رہی ہیں اور ہمیں چھوڑ دیا ہے۔ ایک منافق نے کہا: ہم اس کے زیادہ حق دار تھے۔ دوسرا بولا، اللہ سے ڈریں۔ آپ نے فرمایا: اللہ کی اطاعت کون کرے گا، اگر میں نے ہی اس کی نافرمانی کر دی؟ کیا تم مجھ پر اعتبار نہیں کرتے؟ اس پروردگار کو تو مجھ پر پورا اعتبار ہے جو آسمانوں میں ہے۔ صبح وشام آسمان سے مجھ کو خبر آتی رہتی ہے۔ حضرت عمر نے پوچھا، میں اس کی گردن نہ اڑا دوں؟ آپ نے فرمایا: ہو سکتا ہے، یہ نماز پڑھتا ہو۔ حضرت عمر نے کہا: کئی نمازی ایسے ہوتے ہیں، جو زبان سے ادا کرتے ہیں ان کے دل میں نہیں ہوتا۔ آپ نے فرمایا: مجھے حکم نہیں دیا گیا کہ لوگوں کے دلوں کی چھان پھٹک کروں اور ان کے پیٹ چاک کروں (بخاری، رقم ۳۶۱۰۔ مسلم، رقم ۲۴۲۱)۔ بخاری کی روایت ۴۳۵۱ میں حضرت عمر کے بجائے حضرت خالد بن ولید کا نام مذکور ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں، اس بات کا احتمال ہے کہ دونوں اصحاب نے یہ بات کہی ہو۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

حضرت بریدہ کہتے ہیں، میں علی کو ناپسند، جب کہ خالد بن ولید کو پسند کرتا تھا۔ حضرت خالد نے کچھ جنگی قیدی پکڑے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خط لکھا کہ خمس وصول کرنے کے لیے کسی کو بھیج دیں۔ آپ نے حضرت علی کو بھیجا۔ قیدیوں میں ایک خوب صورت باندی تھی جو حضرت علی نے رکھ لی اور اس سے صحبت کی۔ میں نے اعتراض کیا تو انھوں نے کہا: خمس آل نبی کا حق ہے، اس واسطے سے مجھے مل گیا۔ میں نے مدینہ پہنچ کر نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا تو آپ نے فرمایا: بریدہ! علی سے بغض نہ رکھو، اس کا خمس میں حصہ ایک باندی سے کہیں زیادہ بنتا ہے۔ حضرت بریدہ کہتے ہیں، آپ کے فرمان کے بعد علی مجھے محبوب ترین ہو گئے (بخاری، رقم ۴۳۵۰۔ مسند احمد، رقم ۲۲۹۶۷۔ سنن النسائی الکبریٰ، رقم ۸۴۲۸)۔

یمن سے مکہ کا سفر

حضرت علی نجران سے جزیہ وصدقات کی وصولی سے فارغ ہو گئے تو اپنے ایک ساتھی کو سپاہ کا نائب مقرر کیا اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات کرنے کے لیے تیز رفتاری سے مکہ روانہ ہو گئے۔ ان کے جانے کے بعد ان کے مقررہ سالار نے ہر سپاہی کو اس سوتی کپڑے کا یونیفارم پہنوا دیا جو وہ سرکاری مال میں چھوڑ گئے تھے۔ حضرت علی جب واپس آئے اور فوجیوں کو نئی وردیاں پہنے دیکھا تو چلائے، تمھارا ناس ہو! یہ کیا؟ ان کے

نائب نے کہا: میں نے وردیاں اس لیے پہنائی ہیں کہ یہ لوگوں میں ممتاز نظر آئیں۔ انھوں نے کہا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جانے سے پہلے پہلے ان کو اتار دو۔ فوجیوں نے آپ سے شکایت کی تو آپ اسی وقت خطبہ دینے کھڑے ہوئے اور فرمایا: لوگو! علی سے شکوہ کناں نہ ہو۔ وہ اللہ کی ذات اور اللہ کی راہ میں سخت خو ہے۔ یمن میں حضرت ابوسعید خدری بھی حضرت علی کے ساتھ تھے۔ صدقات جمع کرنے کے بعد اجازت چاہی کہ صدقہ کے اونٹوں پر سواری کر لیں تو حضرت علی نے منع کر دیا۔ حضرت علی کے جانے کے بعد ان کے نائب نے اونٹ سواری کے لیے دے دیے۔ حج سے فارغ ہونے کے بعد نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی کو اپنے ساتھیوں کے پاس واپس جانے کی ہدایت کی۔ حضرت علی نے صدقہ کے اونٹوں پر سواری ہوتے دیکھی تو سخت ناراض ہوئے۔ حضرت ابوسعید خدری نے کہا: مدینہ پہنچ کر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو آپ کی سخت گیری کی خبر دوں گا۔ جب وہ آپ کی خدمت میں پیش ہوئے تو سلام کرنے کے بعد ایک ایک بات بتائی۔ ان کی بات ختم نہ ہوئی تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی ران تھپک کر فرمایا: سعد بن مالک! (حضرت ابوسعید خدری کا اصل نام) اپنے بھائی علی کو برا کہنا بند کرو۔ مجھے معلوم ہو گیا کہ اس کی سختی اللہ کی راہ میں تھی۔ تب حضرت ابوسعید نے عہد کیا کہ وہ حضرت علی کو، چھپے یا کھلا کبھی برا نہ کہیں گے (مسند احمد، رقم ۱۱۸۱۷۔ مستدرک حاکم، رقم ۴۶۵۴۔ حلیۃ الاولیاء: ۲۱۴)۔ ابن کثیر کہتے ہیں، آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت علی کی براءت کرنے اور ان کی رفعت و منزلت بیان کرنے کا واقعہ سفر حج سے آپ کی واپسی پر مکہ و مدینہ کے مابین جحفہ کے مقام، غدیر خم پر پیش آیا۔

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

حجۃ الوداع

۲۵ ر ذی قعد ۱۰ھ کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم حجۃ الوداع کے لیے روانہ ہوئے۔ مکہ سے چھ میل ادھر سرف کے مقام پر پہنچ کر آپ نے ارشاد فرمایا: جو صحابہ ہدی کے جانور لے کر آئے ہیں، حج قران کا احرام باندھیں۔ ان کے علاوہ سب عمرہ کا احرام باندھیں، یعنی حج تمتع کی نیت کر لیں۔ تب حضرت طلحہ اور آپ کے علاوہ کسی کے پاس قربانی کا جانور نہ تھا (بخاری، رقم ۱۶۵۱)۔ حضرت علی کو آپ نے تبلیغی مشن پر یمن بھیج رکھا تھا، وہ مکہ پہنچے تو دیکھا کہ حضرت فاطمہ نے احرام کھول دیا ہے۔ پوچھا: بنت رسول اللہ! یہ کیا؟ بتایا: ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا ہے کہ عمرہ کر کے حلال ہو جائیں۔ حضرت علی جب آپ کے پاس پہنچے تو آپ نے ارشاد فرمایا: عمرہ کر کے باقی اصحاب کی طرح احرام اتار دو۔ انھوں نے بتایا: یارسول اللہ! میں نے جب احرام باندھا تھا

تو کہا تھا، یا اللہ! میں اسی نیت سے احرام باندھ رہا ہوں جس نیت سے تمھارے نبی، بندے اور رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے باندھا ہے۔ پوچھا: تو کیا تمھارے پاس ہدی ہے؟ بتایا: نہیں۔تب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی کو اپنی ہدی میں شریک کر لیا اور وہ احرام باندھے رہے حتیٰ کہ قربانی کر کے دونوں حج سے فارغ ہو گئے (بخاری، رقم ۱۵۵۸۔ مسلم، رقم ۳۰۰۱)۔اس طرح حضرت علی نے بھی آپ کی طرح حج قران کیا۔ حضرت جابر بن عبداللہ کی روایت کے مطابق حضرت علی کے پاس اپنی ہدی تھی (بخاری، رقم ۱۶۵۱، ۱۷۵۸)۔

حضرت عائشہ فرماتی ہیں: نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے جن اصحاب نے حج قران کیا، طواف ایک ہی بار کیا (ابوداؤد، رقم ۱۸۹۷۔ سنن النسائی الکبریٰ، رقم ۳۸۹۸)۔ حضرت عبد اللہ بن عمر نے حج و عمرہ اکٹھے کیے (حج قران) تو طواف (و سعی) ایک ہی بار کیے اور کہا: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہی عمل کرتے دیکھا ہے (مسلم، رقم ۲۹۶۳۔ ابن ماجہ، رقم ۲۹۷۴۔ سنن النسائی الکبریٰ، رقم ۳۸۹۹)۔ حضرت جابر بن عبد اللہ فرماتے ہیں: نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ نے صفا و مروہ کے مابین ایک ہی طواف کیا (مسلم، رقم ۳۰۶۱۔ ترمذی، رقم ۹۴۷۔ ابن ماجہ، رقم ۲۹۷۲۔ سنن البیہقی الکبریٰ، رقم ۹۴۱۸)۔ حضرت علی نے ابونصر کو ہدایت کی، حج و عمرہ دونوں کے لیے تلبیہ کہنا، مکہ پہنچ جاؤ تو دو طواف کرنا، ایک عمرہ کے لیے، ایک حج کے لیے اور یوم نحر سے پہلے حلال نہ ہونا (مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۱۵۳۶۰)۔ محمد بن حنفیہ کہتے ہیں، میں نے اپنے والد کے ساتھ حج قران کیا تو انھوں نے دو طواف کیے اور دو مرتبہ سعی کی۔انھوں نے بتایا کہ علی نے ایسے ہی کیا تھا (اعلاء السنن: ۲۸۶۱)۔ انھی روایات کی بنا پر احناف کہتے ہیں، قارن طواف و سعی دو مرتبہ کرے گا۔ اپنے مسلک کی حمایت میں وہ حضرت علی کے علاوہ حضرت عمر اور حضرت عبداللہ بن مسعود کے اقوال پیش کرتے ہیں۔ امام محمد کہتے ہیں: حضرت علی کے ارشاد پر عمل کرتے ہوئے قارن کے لیے طواف و سعی دو مرتبہ کرنا افضل ہے (موطا امام محمد: باب القران بین الحج والعمرۃ)۔ مجاہد، شریح، شعبی، سفیان ثوری، نخعی اور اوزاعی بھی دو مرتبہ طواف و سعی کرنے کے قائل ہیں۔ابن حزم نے ان تمام اقوال کو نقل کرنے کے بعد رد کیا ہے۔

حضرت ابوموسیٰ اشعری حضرت علی کے ساتھ یمن سے آئے تھے۔ ان کے پاس قربانی کا جانور نہ تھا۔ حضرت علی فرماتے ہیں: میرے پاس قربانی کا جانور نہ تھا، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے مطابق میں نے بیت اللہ کا طواف کر کے احرام کھول دیا (بخاری، رقم ۱۶۵۲)۔اس موقع پر حضرت عمر نے کہا: اگر ہم کتاب اللہ پر عمل کریں تو وہ اتمام (یعنی حج قران) کا حکم دیتی ہے، 'وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ'، ''اور اللہ کی رضا کے لیے حج اور عمرہ مکمل کرو'' (البقرہ ۲: ۱۹۶)۔اور اگر ہم سنت نبوی پر چلیں تو وہ ہمیں قربانی کیے بغیر احرام کھولنے سے

منع کرتی ہے (بخاری، رقم ۱۵۵۹)۔ حجۃ الوداع کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اور حضرت علی کی طرف سے سو اونٹ قربان کیے۔ ان میں سے تریسٹھ اپنے دست مبارک سے ذبح کیے اور باقی حضرت علی کے حوالہ کر دیے۔ آپ نے انھیں حکم دیا کہ قربانی کا گوشت، کھالیں، حتیٰ کہ ان کے جھول بھی تقسیم کر دیں اور تاکید کی کہ ان میں سے کچھ بھی قصاب کی اجرت میں نہ دیا جائے (بخاری، رقم ۱۷۱۶۔ مسلم، رقم ۳۱۶۲)۔ ایام منیٰ میں بعض اعلانات کی ضرورت پیش آئی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ صحابہ کی ذمہ داری لگائی کہ یہ تمام اگلے پچھلے حاضرین تک پہنچا دیں۔ حضرت علی ان میں شامل تھے۔ مسعود بن حکم کی والدہ بتاتی ہیں، میں منیٰ میں تھی کہ علی اونٹ (یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سفید خچر) پر سوار ہو کر اعلان کر رہے تھے، یہ کھانے پینے کے دن ہیں اس لیے کوئی روزہ نہ رکھے (مسند احمد، رقم ۸۲۴۔ سنن النسائی الکبریٰ، رقم ۲۸۹۹۔ مستدرک حاکم، رقم ۱۵۸۸۔ صحیح ابن خزیمہ، رقم ۲۱۴۷)۔

غدیر خم

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

غدیر اس آب جو یا تالاب کو کہتے ہیں جو سیلاب کے بعد نشیب میں جمع ہو جائے اور گرمیوں میں خشک ہو جائے۔ عربی میں اس کے متضاد و مقابل (antonym) 'عِدّ' کا لفظ بولا جاتا ہے۔ یہ وہ چشمہ یا ذخیرۂ آب ہوتا ہے جو سال بھر خشک نہیں ہوتا۔ خم کے لفظی معنی ہیں: مرغیوں کا پنجرہ یا پھٹکا۔ یہ ایک کنواں تھا جسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتویں جد مرہ بن کعب (یا چھٹے مورث کلاب بن مرہ) نے کھدوایا تھا۔ دوسری روایت کے مطابق خم اور رم مکہ و مدینہ کے مابین دو کنویں تھے جنھیں آپ کے پڑدادا ہاشم کے بھائی عبد شمس بن عبد مناف نے کھدوایا تھا۔

۱۸/ ذی الحجہ ۱۰ھ: حجۃ الوداع سے واپسی پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ و مدینہ کے مابین مقام جحفہ سے دو یا تین میل پرے واقع غدیر خُمّ (یا خَم) پر پہنچے تو دو بڑے بڑے اور پھیلے ہوئے درختوں کے نیچے صفائی کرنے کا حکم دیا۔ درخت پر کپڑا تان کر آپ کے لیے سائے کا انتظام کیا گیا۔ (نماز کے بعد صحابہ اطمینان سے بیٹھ گئے تو) آپ نے خطاب فرمایا۔ گویا مجھے دنیا سے رخصت کی دعوت دی گئی اور میں نے قبول کر لی ہے۔ میں تم میں دو اہم چیزیں چھوڑے جا رہا ہوں جو ایک دوسرے سے بڑھ کر اہم ہیں، اللہ کی کتاب اور میرا کنبہ، میرے اہل بیت۔ آپ نے حضرت علی کے فضائل بیان فرمائے اور قیام یمن کے دوران میں ان پر جور و جفا اور بخل کے جو الزامات عائد کیے گئے تھے، ان کا جواب دیا۔ آپ نے فرمایا: اللہ میرا مولیٰ ہے اور میں ہر مومن کا دوست ہوں۔ آپ نے

حضرت علی کا ہاتھ پکڑ کر فرمایا: میں جس شخص کا مولیٰ اور دوست ہوں، علی بھی اس کے مولیٰ اور دوست ہیں۔ اللہ! جو اسے دوست سمجھتا ہے تو بھی اسے اپنا دوست بنا لے (ترمذی، رقم ۳۷۱۳۔ ابن ماجہ، رقم ۱۱۶۔ سنن النسائی الکبریٰ، رقم ۸۴۸۴۔ سنن البیہقی الکبریٰ، رقم ۸۰۹۲۔ مسند احمد، رقم ۱۸۴۷۹۔ مستدرک حاکم، رقم ۶۲۷۲۔ المعجم الطبرانی الکبیر، رقم ۴۹۶۹۔ ابن حبان، رقم ۶۹۳۱۔ مسند ابویعلیٰ، رقم ۵۶۷۔ مسند بزار، رقم ۷۸۶)۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے خطاب سے حضرت بریدہ بن حصیب اسلمی اور حضرت براء بن عازب مطمئن ہوئے اور پھر انھوں نے کبھی شکایت نہ کی۔

شیعہ مولیٰ کو خلیفہ و حاکم کے معنی میں لے کر اس روایت کو حضرت علی کی خلافت بلا فصل کی ایک قوی دلیل سمجھتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ یہ حدیث متواتر اور مسلم ہے اور اس طرح کا فرمان نبوی کسی دوسرے صحابی کے حق میں وارد نہیں ہوا اس لیے اس کی بنیاد پر عقیدہ ترتیب دیا جا سکتا ہے۔ اولاً، مولیٰ کے خلیفہ و حاکم کے معنی میں استعمال ہونے کی کوئی نظیر نہیں۔ ثانیاً، اس روایت کا متواتر اور بے نقد ہونا محل نظر ہے۔ امام ترمذی کہتے ہیں، یہ حدیث حسن غریب ہے۔ امام بخاری کہتے ہیں، اس کی سند میں خامی ہے (التاریخ الکبیر: ۱۱۹۱)۔ اس کا راوی سہم مجہول ہے (التاریخ الکبیر: ۵۳۵۲)۔ امام بخاری لکھتے ہیں، میں نے ابو حصین کو یہ کہتے سنا، ہم نے اس روایت کا ذکر تک نہیں سنا تھا، حتیٰ کہ خراسان سے ابو اسحٰق آیا اور گلا پھاڑ پھاڑ کر یہ روایت سنانے لگا اور لوگ بھی اسے بیان کرنے لگے (التاریخ الکبیر: ۸۳۴۸)۔ امام احمد بن حنبل نے اس نوع کی چار روایات نقل کی ہیں۔ ناقدین نے ان کی سند کا ضعف بیان کرنے کے بعد انھیں صحیح لغیرہ قرار دیا ہے۔ ابن حزم کہتے ہیں: 'من كنت مولاه فعلي مولاه' والی روایت ثقہ راویوں میں سے کسی نے بیان نہیں کی۔ اس سے ملتی جلتی تمام روایات جو روافض بیان کرتے ہیں، موضوع ہیں (الفصل فی الملل والنحل، وجوہ الفضل والمفاضلة بین الصحابة)۔ جمال الدین زیلعی نے اسے ضعیف قرار دے کر کہا: کئی احادیث ایسی ہیں کہ انھیں کثیر راویوں نے متعدد طرق سے نقل کیا ہے اور وہ ضعیف ہیں۔ کثرت طرق سے ان کے ضعف میں اضافہ ہی ہوتا ہے۔ (نصب الرأية، اقوال العلماء فی الجهر بالبسملة واخفائها) ابن ماجہ کی روایت ۱۲۱ کو البانی نے صحیح قرار دیا ہے۔ اس میں مذکورہ مکمل روایت کے بجائے 'من كنت مولاه فعلي مولاه' کا ٹکڑا شامل ہے۔ ثالثاً، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے آزاد کردہ حضرت زید بن حارثہ کو بھی اپنا مولا قرار دیتے ہوئے فرمایا: 'انت اخونا ومولانا'، تم میرے بھائی اور میرے دوست ہو (بخاری، رقم ۲۶۹۹۔ مسند احمد، رقم ۷۷۰۔ مستدرک حاکم، رقم ۴۶۱۴)۔

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

یہی معنی حضرت علی کے بارے میں ارشاد کیے گئے فرمان نبوی میں مراد ہیں۔ حضرت علی بچپن سے آپ کی تربیت میں رہے اور آپ کی وفات تک آپ کا ساتھ نہ چھوڑا، چچا زاد اور داماد ہونے کے ساتھ وہ آپ کے مخلص صحابی تھے، اس لیے آپ کو ان سے گہری محبت تھی اور اسی کا اظہار 'من کنت مولاہ فعلی مولاہ' کے کلمات میں ہوا۔ اگر واقعۂ غدیر خم میں حضرت علی کی خلافت طے ہو چکی ہوتی تو حضرت عباس بن عبدالمطلب انھیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مرض وفات میں وصیت خلافت کا تقاضا کرنے کو نہ کہتے اور آپ کی وفات کے بعد سقیفۂ بنی ساعدہ کے اجتماع کی ضرورت پیش نہ آتی۔ حضرت حسن کے صاحب زادے حسن مثنی کہتے ہیں، اگر فرمان نبوی 'من کنت مولاہ فعلی مولاہ' سے مراد امارت واقتدار کی وصیت ہوتی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز، زکوٰۃ، روزہ و حج کی طرح اس کا واضح حکم صادر فرماتے، کیونکہ آپ افصح الناس تھے (طبقات ابن سعد، رقم ۹۷۸)۔ طبرسی کہتے ہیں: نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس ارشاد وصیت میں اللہ تعالیٰ کی حجت کو صراحتاً نہیں، اشارۃً ثابت کیا ہے (احتجاج الطبرسی: ص ۱۲۹)۔

ایک جھوٹی روایت حضرت ابوہریرہ کی طرف سے وضع کی گئی ہے۔ جب آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی کا ہاتھ پکڑ کر 'من کنت مولاہ فعلی مولاہ' فرمایا تو اللہ کا ارشاد 'اَلۡیَوۡمَ اَکۡمَلۡتُ لَکُمۡ دِیۡنَکُمۡ' نازل ہوا۔ حالاں کہ قطعی طور پر ثابت ہے کہ یہ حکم ربانی حجۃ الوداع کے موقع پر نوروز پہلے عرفہ کے دن نازل ہوا۔ حضرت ابوہریرہ کی طرف سے یہ بھی نقل کیا گیا ہے، جو شخص ۱۸ / ذی الحجہ، یعنی غدیر خم کے دن روزہ رکھے گا اسے ساٹھ ماہ، یعنی پانچ سال کے روزوں کا ثواب ملے گا۔ اللہ! اللہ! ماہ رمضان کے فرض روزوں کا ثواب دس ماہ کے روزوں کے برابر ہے (مسلم، رقم ۲۷۲۷۔ سنن النسائی الکبریٰ، رقم ۲۸۶۶۔ المعجم الطبرانی الکبیر، رقم ۳۹۰۸)۔ اور اس ایک دن کا روزہ پانچ سال کے روزوں کا ثواب دے رہا ہے۔

مطالعۂ مزید: السیرۃ النبویۃ (ابن ہشام)، الطبقات الکبریٰ (ابن سعد)، تاریخ الامم والملوک (طبری)، المنتظم فی تواریخ الملوک والامم (ابن جوزی)، معجم البلدان (یاقوت الحموی)، الکامل فی التاریخ (ابن اثیر)، البدایۃ والنہایۃ (ابن کثیر)، تاریخ الاسلام (ذہبی)، الاصابۃ فی تمییز الصحابۃ (ابن حجر)، سیرت النبی (شبلی نعمانی)، اردو دائرۂ معارف اسلامیہ (مقالہ: مرتضیٰ حسین فاضل)، سیرت علی المرتضیٰ (محمد نافع)، اسمی المطالب فی سیرۃ علی بن ابی طالب (علی محمد صلابی)۔

[باقی]

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

پروفیسر ڈاکٹر زاہد منیر عامر*

قسطنطنیہ کی فصیل اور حضرت ابو ایوب انصاری

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

وہ استنبول کا ایک پنج ستارہ ہوٹل تھا۔ ہم ناشتے سے فارغ ہوئے تو راقم کے ترک شاگرد احمد کے فون سے اطلاع ملی کہ وہ نیچے لابی میں پہنچ چکے ہیں۔ یہاں یہ اہتمام عجیب لگا کہ ہوٹل میں ٹھیرے مہمانوں سے ملنے کے لیے آنے والوں کو ان کے کمروں میں آکر ملنے کی اجازت نہیں ہے۔ ان سے ملنے کے لیے لابی ہی میں جانا ہوتا ہے۔ خیر یہ دستور تو عام ہے، لیکن اس پر اتنا عمل نہیں کیا جاتا، جتنا عمل ہم نے اس ہوٹل میں دیکھا۔ ہم تیار تو تھے ہی جلد لابی میں احمد کے پاس پہنچ گئے۔ احمد ایک خوش گوار شخصیت کا مالک نوجوان ہے، اس نے بڑی فراخ دلی سے ہمارا پروگرام پوچھا۔ ہم نے کہا: ہم تو حضرت ابو ایوب انصاری، نیلی مسجد، توپ کاپی عجائب گھر، آیا صوفیہ، آبنائے باسفورس، مقام حضرت یوشع بن نون اور جانے کیا کیا کچھ دیکھنا چاہتے ہیں:

وصل اس کا خدا نصیب کرے
میرا جی چاہتا ہے کیا کیا کچھ

یہاں سیر و سفر کی مناسبت سے 'اس کا' کی جگہ 'سب کا' بھی لگایا جا سکتا ہے، لیکن آپ یہ دیکھ لیں کہ آپ ہمیں کہاں کہاں لے جا سکتے ہیں اور فاصلوں کے اعتبار سے کیا ترتیب مناسب ہو گی اور آج کے دن میں کیا کیا دیکھا جا سکتا ہے؟ یہ سب کچھ دیکھ لیں اور پھر آپ جہاں لے جائیں گے، ہم وہاں جائیں گے۔ انھوں نے فیصلہ

---

*۔ صدر شعبۂ اردو، پنجاب یونی ورسٹی، لاہور۔

کیا کہ سب سے پہلے ایوب سلطان جایا جائے۔ میں سمجھا یہ بھی کسی بادشاہ کا مزار یا مسجد ہو گی۔ چونکہ اپنے پرو گرام کی زمام احمد کے ہاتھ میں دے چکے تھے، اس لیے ہم نے سر تسلیم خم کیا اور ایوب سلطان جانے کے لیے تیار ہو گئے۔

منی بس کے ذریعے سے جب ہم ایوب سلطان کی طرف روانہ ہوئے تو بس میں ڈرائیور کے سامنے ایک بورڈ لگا ہوا دیکھا، جس پر لکھا تھا Indi Bindi میں نے احمد سے اس کا مطلب پوچھا تو اس نے بتایا کہ اس کا مطلب ہے: جلدی چڑھیں، جلدی اتریں۔ یہ 'انڈی بنڈی' مجھے پسند آیا۔ یوں لگا، جیسے میں راولپنڈی کی کسی منی بس میں سفر کر رہا ہوں۔ راستے میں آنے والے مقامات کے بارے میں احمد سے میرے سوالات سن کر ایک خاتون نے میری اجنبیت اور جذبۂ سیاحت کو بھانپ لیا اور میرے استفسار سے پہلے احمد سے کہنے لگی کہ انھیں SEHiTLIK، یعنی میدان شہدا کے بارے میں بتاؤ۔

احمد نے مجھے راستے میں آنے والے ایک میدان کی تاریخ بتائی کہ یہ میدان ترکی کی سلامتی کے لیے جانیں قربان کرنے والے شہدا کی یاد میں بنایا گیا ہے۔ میں نے اس خاتون کی خوش خلقی سے متاثر ہو کر پوچھا کہ کیا آپ ترک ہیں؟ اس نے کہا: نہیں، میرا تعلق بلغاریہ سے ہے۔ اس نے مجھے بلغاریہ کے بجاے استنبول کے بارے میں کچھ باتیں بتائیں، جہاں وہ ایک عرصے سے مقیم تھیں۔ مجھے یہ دیکھ کر خوشی ہوئی کہ میری اجنبیت اور سیاحت میں دل چسپی کے حوالے سے وہ خاتون اور احمد چند ہی لمحوں میں ایک دوسرے سے مانوس ہو گئے اور مجھے استنبول سے متعارف کروانے کے بارے میں خاصی گفتگو کرتے رہے۔ ان کے ہاں دوسروں کی دل چسپیوں میں دل چسپی کا عنصر نظر آ رہا تھا۔ یہ ایک عمدہ وصف ہے جو انسانی شخصیت کے حسن میں اضافہ کرتا ہے۔ یہ میرا کسی بلغارین خاتون سے پہلا تعارف تھا اور کیا اچھا تعارف تھا۔ یادگار شہدا سے گزر کر آگے بڑھے تو کچھ ہی دیر میں ہم ایوب سلطان کی خدمت میں تھے۔ لیجیے، ترکوں کے رواج عام نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک درویش منش صحابی کو بھی سلطان بنا دیا تھا۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

یہاں حاضری دینا تو ہماری ایک بڑی خواہش تھی۔ یوں اچانک یہاں پہنچ جانے پر اور زیادہ خوشی ہوئی اور تصورات کے دیے جھلملانے لگے۔ سب سے پہلے نہایت دیدہ زیب عربی خط میں جو عبارت نظر آئی، وہ ایک حدیث کے الفاظ تھے، جن کا مفہوم ہے کہ دنیا میں یوں رہو، جیسے کوئی غریب الوطن یا راہ چلتا مسافر ہو۔ یوں تو سب ہی مسافر ہیں، لیکن اس وقت تو ہم بالکل ہی مسافر تھے۔ مجھے اس حالت سفر میں وہ مسافر یاد آئے جو مدینہ

سے چل کر عقبہ کے مقام پر روشنی کی تلاش میں پہنچے تھے۔ یہ بیعت عقبہ کا منظر تھا جس میں مدینہ سے آنے والے قافلے میں مصعب بن عمیر تہتر حضرات کا ایک وفد لے کر رسول اللہ کی خدمت میں حاضر ہوئے توان کے ساتھ خالد بن زید بن کلیب بھی تھے، یہ جناب ابوایوب کا اصل نام تھا۔خالد بن زید سے ہونے والی اس اولین ملاقات میں جو تعلق قائم ہوا، وہ یہاں تک بڑھا کہ جب اللہ کے نبی مدینہ میں داخل ہوئے تو قصویٰ انھی کے گھر کے سامنے رکی اور وہیں رسول اللہ کا سامان اتارا گیااور رسول اللہ مسجد نبوی تعمیر ہو جانے تک ان کے گھر مقیم رہے۔ حضرت ابو بکر، حضرت علی اور حضرت زید بن حارث بھی آپ کے ساتھ ٹھیرے تھے۔ جب مدینہ میں مہاجرین وانصار کے درمیان مواخات قائم کی گئی تو حضرت ابوایوب کو حضرت مصعب بن عمیر کا بھائی بنایا گیا۔جی ہاں، شہید احد مصعب بن عمیر، مسلمانوں کی عسرت کے سبب جن کی لاش کو کفن بھی پورا نہ ملا؛ سر ڈھانپتے تھے تو پاؤں ننگے ہوتے تھے اور پاؤں ڈھانپے جانے کی صورت میں سر ننگا رہ جاتا تھا۔ چنانچہ سرکار رسالت مآب کی ہدایت پر سر ڈھانپ دیا گیااور پیروں پر اذخر کے پتے ڈال دیے گئے۔ ظفر علی خان نے مضمون باندھا:

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

وہ وقت بھی ہے یاد عزیزانِ وطن کو
کپڑا بھی نہ ملتا تھا شہیدوں کے کفن کو
چادر سے جو ڈھانپا نہ گیا لاشۂ مصعب
اذخر سے چھپاتے گئے عریانی تن کو

جب بازنطینیوں کے خلاف غزوات کا زمانہ آیا تو حضرت ابوایوب ان کی جنگی مہمات میں بڑے جوش و خروش سے شریک ہوئے۔انھوں نے ایشیا،افریقہ اور یورپ کی جنگی مہمات میں شرکت کی، حالاں کہ اس وقت ان کی عمر ستر سے متجاوز ہو چکی تھی۔ وہ مصر کی بحری لڑائی میں بھی شریک تھے اور پھر روم کے لشکر میں بھی شامل ہوئے۔اسی سفر کے دوران اسہال کے حملے نے آپ کو بیمار کر دیااور جب آپ کی خواہش پوچھی گئی تو آپ نے فرمایا کہ ''جب میں مر جاؤں تو میرا جنازہ اٹھا کر اسے دشمن کی سرزمین میں جہاں تک لے جاسکو لے جاؤ اور جب آگے بڑھنے کا امکان نہ رہے تو اسی جگہ مجھے دفن کر دو''۔ چنانچہ قسطنطنیہ کی فصیل کے باہر آپ کو سپرد خاک کیا گیا۔یہ بھی کہا گیاہے کہ انھوں نے یہ بھی فرمایا کہ تدفین کے بعد ان کی قبر پر گھوڑے دوڑا دیے جائیں تا کہ اس کا نشان باقی نہ رہے اور اصحاب لشکر نے ایسا ہی کیا۔ابن الاثیر نے لکھاہے کہ اگلے دن اہل روم

نے مسلمانوں سے پوچھا کہ رات تمھارے ساتھ کوئی خاص واقعہ پیش آیا تھا...؟ مسلمانوں نے بتایا کہ ان کے ایک ساتھی جو رسول اللہ کے اکابر اصحاب میں سے تھے، رخصت ہو گئے ہیں اور انھیں سپرد خاک کیا گیا ہے۔ اگر تم نے ان کی قبر کھودنے کی کوشش کی تو سلطنت عرب میں تمھارا ناقوس نہیں بج سکے گا۔ یہ ۵۲ھ کا واقعہ ہے۔ اہل روم نے ان کی قبر کو نقصان تو کیا پہنچانا تھا، ان کے دلوں میں جناب ابوایوب کی ایسی عظمت بیٹھی کہ بہ قول مجاہد جب وہاں قحط پڑتا تو وہ آپ کی قبر کو تلاش کر کے دعا گو ہوتے، یہاں تک کہ بارش ہو جایا کرتی۔ ہم قسطنطنیہ کی فصیل کے باہر کھڑے تھے، لیکن کیا باہر کیا اندر صدیوں نے یہ سب امتیاز ختم کر دیے تھے۔ اب ہر طرف ترکی ہی ترکی تھا اور حضرت ابوایوب کا وہ مزار جس کا ذکر ابن قتیبہ (م: ۲۰۳ھ) سے لے کر صاحب ''اسد الغابہ فی معرفۃ الصحابہ'' ابن اثیر الجزری (م: ۶۳۰ھ) اور دوسرے متعدد مورخین اور تذکرہ نگاروں نے کیا ہے ہمارے سامنے تھا۔ کہتے ہیں کہ بازنطینیوں ہی نے سب سے پہلے یہاں سے مسلم افواج کے چلے جانے پر ۵۵ھ میں ایک عمارت تعمیر کی تھی۔ موجودہ تعمیر غالباً سلطان محمد فاتح کے زمانے کی ہے۔ سلطنت عثمانیہ کے حکمران جب اقتدار سنبھالتے تھے تو پہلے یہاں آ کر حاضری دیتے اور یہاں شیخ الاسلام ان کی کمر میں سلطنت عثمانیہ کے بانی سلطان عثمان خان کی تلوار حمایل کرتا تھا۔ سلطان محمد ثانی نے یہاں رسول اللہ کے کچھ آثار بھی رکھوائے تھے، وہ علم بھی تھا جس کے جناب ایوب سلطان علم بردار تھے، لیکن اب معلوم نہیں یہ چیزیں کہاں ہیں۔ رسول اللہ سے منسوب چیزیں تو غالباً وہی ہوں گی جو اب توپ کاپی عجائب گھر میں محفوظ ہیں۔ علم کا ہمیں کچھ علم نہ ہو سکا۔ وہ سلطان نہیں تھے، لیکن ترکوں نے انھیں غلط طور پر سلطان کا لقب نہیں دیا، وہ بھی سلطان ہیں، لیکن ان کی سلطانی کا عالم کچھ اور ہے:

نہیں فقر و سلطنت میں کوئی امتیاز ایسا
یہ نگہ کی تیغ بازی، وہ سپہ کی تیغ بازی

مجھے یاد آیا کہ ان کے نام کے ساتھ یہ لقب تو ہمارے ہاں بھی استعمال کیا گیا ہے۔ صوفی پرنٹنگ اینڈ پبلشنگ کمپنی لمیٹڈ پنڈی بہاء الدین سے ان کی سیرت پر محمد صدیق انصاری رئیس فتح پور ہسوہ کا ایک رسالہ ''سلطان ایوب'' ہی کے نام سے شائع ہوا تھا، لیکن ۱۹۱۲ء میں شائع ہونے والے اس رسالے کی بنیاد ایک ترکی کتاب ہی تھی جس کا نام ''جلاء القلوب و کشف الکروب بمناقب ابی ایوب'' ہے۔ یہ کتاب عبدالحفیظ بن عثمان طائفی نے ۱۲۹۸ھ میں بمقام قسطنطنیہ لکھی۔ مولف نے اس کتاب کو اپنا ماخذ بتاتے ہوئے اس بات پر اظہار حیرت کیا ہے کہ

www.javedahmedghamidi.org
www.al-mawrid.org

''حضرت ابوایوب کو قسطنطنیہ میں سلطان ایوب کے نام سے شہرت حاصل ہے، اس لیے میں نے کتاب کا یہی نام تجویز کیا ہے، حکومت و سلطنت کا اثر دیکھو سلاطین کرام و خوانین عظام کے ساتھ ساتھ قدسیان ابرار بھی اس کے القاب سے مخاطب کیے جاتے ہیں'' (ص ۴)، ہمارے بھی یہی احساسات تھے۔ واقعۂ افک کے زمانے میں جب چہ میگوئیاں ہو رہی تھیں تو حضرت ابوایوب نے اپنی اہلیہ سے کہا: یہ سب جھوٹ ہے ام ایوب! کیا تم ایسا کر سکتی ہو؟ انھوں نے کہا: ہر گز نہیں۔ اس پر حضرت ابوایوب نے کہا: پھر عائشہ کا مرتبہ تو تم سے بہت بلند ہے۔ ایسے ہی اہل ایمان کا ذکر قرآن نے یہ کہہ کر کیا کہ 'لَوْلَآ اِذْ سَمِعْتُمُوْهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنٰتُ بِاَنْفُسِهِمْ خَيْرًا ۙ وَّقَالُوْا هٰذَآ اِفْكٌ مُّبِيْنٌ'، ''جس وقت تم لوگوں نے اسے سنا تھا، اسی وقت کیوں نہ مومن مردوں اور مومن عورتوں نے اپنے آپ سے نیک گمان کیا اور کیوں نہ کہہ دیا کہ یہ صریح بہتان ہے'' (النور ۲۴: ۱۲)۔ اس طرح گویا ایک انداز سے ان کا ذکر قرآن حکیم میں بھی آ گیا۔ ان کی بارگاہ میں پہنچ کر میں تو بس بیٹھ ہی گیا۔ حذیفہ اور احمد تو حاضری دے کر باہر نکل گئے، مگر میں پاسِ انفاس، نفی اثبات اور اسم ذات میں مگن ہو گیا۔ لوگوں کا ازدحام تھا، اس لیے بہت دیر تو بیٹھا نہ جا سکا، لیکن جتنے جام ممکن تھے، چڑھانے سے دریغ نہیں کیا۔ ادھر ادھر ہر جانب جہاں دیکھو، نظریں پلٹنا نہیں چاہتی تھیں۔ در و دیوار کے نقش و نگار میں کتنے صناعوں کی صد عمر عزیز آویزاں دکھائی دے رہی تھی۔ یوں لگ رہا تھا کہ بنانے والوں کے حسن عقیدت نے اپنے فن کا سارا زور صرف کر دیا ہے۔ کیا حسیں گنبد و محراب ہیں، دوّار گنبد کے اندر کیا کیا حسین نقوش بنائے گئے ہیں، جنھیں دیکھیں تو دیکھتے ہی رہ جائیں، لیکن زیارت کے لیے زور کرتے ہجوم کا خیال تھا، اس لیے میں نے بیٹھ کر ذکر کے لیے جو گوشہ منتخب کیا تھا، اسے بھی چھوڑنا پڑا ـــــ روی گل سیر ندیدیم و بہار آخر شد ـــــ باہر نکلا تو ایک ٹونٹی کے پانی سے تبرک لیا جا رہا تھا۔ اگرچہ اسلام میں اس طرح کی باتیں نہیں ہیں، لیکن ہر عقیدے کے حاملین اپنی محبت و عقیدت کا اظہار ایسی معمولی چیزوں سے کیا کرتے ہیں۔ جاپان میں نارا کے مندر میں بھی وہاں بہنے والے پانی سے برکت لینے کے مناظر دیکھے تھے اور بھی کئی جگہوں اور کئی عبادت گاہوں میں ایسے منظر دیکھ چکا ہوں۔ انسانی عقیدتیں تو اپنا اظہار ملتے جلتے طریقوں ہی سے کیا کرتی ہیں۔ یہ جاننے کے باوجود کہ اس پانی کا کوئی تقدس نہیں، اس ٹونٹی کے اوپر لکھی سورۂ مطففین کی آیت 'عَيْنًا يَّشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُوْنَ'، ''یہ ایک چشمہ ہے جس کے پانی کے ساتھ مقرب لوگ شراب پئیں گے'' (۸۳: ۲۸) پڑھ کر میں نے بھی اس سے اپنا چہرہ دھو لیا۔ آرام گاہ مبارک کے باہر صحابہ کے احوال پر مشہور کتاب ''اسد الغابہ'' کا ایک اقتباس درج

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

تھا۔ عبارت عربی اور رسم الخط بھی عربی، لیکن افسوس کہ آج کے ترکوں کے لیے یہ خط اجنبی ہے۔ وہ اس عبارت کو دیکھ تو سکتے ہیں، لیکن پڑھ نہیں سکتے، ایک اس اقتباس پر ہی کیا موقوف مزار کے سارے ہی احاطے میں ہر جانب عربی عبارات ہی درج تھیں؛ صدر دروازہ، دیواریں، اطراف و جوانب ملحقہ قبروں کے کتبے سب کچھ تو عربی رسم الخط میں تھا، لیکن افسوس:

دیکھتے ہیں سب مجھے لیکن کوئی پڑھتا نہیں
گزرے وقتوں کی عبارت ہوں عجائب گھر میں ہوں

''سلطان ایوب'' کی عمارات تین حصوں پر مشتمل بنائی گئی تھیں: مسجد، مدرسہ اور قبرستان۔ مزار سے نکل کر ہم اس سے ملحق مسجد میں داخل ہو گئے۔ مسجد کا تحیہ ادا کر کے جناب حضرت ابوایوب کی خدمت میں نذر کے لیے نوافل پڑھے۔ مسجد میں درس ہو رہا تھا، وہی قرآن، وہی حدیث، وہی عربی الفاظ و کلمات ـــــــ باتیں سمجھ آ رہی تھیں، لیکن کوئی ان باتوں کو ترکی رسم الخط میں لکھ دے تو ہمارے لیے سب کچھ گورکھ بن جائے۔ مسجد کا ماحول بہت نفیس اور پر سکون تھا۔ ٹیکنالوجی کا کمال ہے کہ اب مسجد میں تصویر لینا معیوب نہیں سمجھا جاتا، یہاں بھی دھڑا دھڑ تصویریں بنتی رہیں۔ باہر نکلتے ہوئے، مخرج کی دیوار کے بائیں جانب بڑے پتھر پر درج ''اسد الغابہ فی معرفۃ الصحابہ'' کے اقتباس کی تصویر بنائی جو حضرت ابوایوب انصاری کے احوال بیان کر رہا ہے، جن کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں۔ باہر ترکی کا بہت بڑا جھنڈا لٹکایا گیا تھا اور بائیں جانب بہت سی قبریں تھیں جن کے اوپر طرح طرح کی الواح مزار تھیں، ماحول خاصا مرعوب کن تھا۔ اس کے جلال میں اس وقت فوراً اضافہ ہو گیا جب مسجد سے اذان کی آواز بلند ہونا شروع ہوئی۔ یہ ظہر کی اذان تھی، اللہ اللہ ایک تو اذان کے کلمات کا حسن، دوسرے مؤذن کا حسن صوت، تیسرے یہ احساس کہ یہ وہی اذان تو ہے جو مشرق سے مغرب تک تمام دنیا کے مسلمان دیا کرتے ہیں۔ ایک ہی ترانہ، ایک ہی خیال، ایک ہی عقیدہ، لیکن جگر پھر بھی لخت لخت۔ فانی بدایونی کی یاد کہاں آئی:

ہر نفس عمر گذشتہ کی ہے میت فانی
زندگی نام ہے مر مر کے جیے جانے کا

آنکھ اٹھائی تو سامنے ایک میت تھی۔ کسی قوم کی نہیں ایک فرد قوم کی، تابوت بہت پتلا، بلکہ خاصا اسمارٹ تھا، بس اتنا صندوق جس میں پورا انسانی وجود سما جائے، اس سے ذرا بھی تو زیادہ نہیں اور ساخت بھی مکمل مستطیل

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

نہیں جسم انسانی کے قلب و فروع کی طرح بیچ میں سے چوڑی اور اوپر نیچے سے پتلی۔ میں ایک دم رک گیا، معلوم ہوا کہ جنازہ آیا ہوا ہے۔ میں جب اذان سن رہا تھا تو اس کے پس و پیش کچھ زائد کلمات سن کر متعجب ہوا تھا۔ اب معلوم ہوا کہ اذان کے علاوہ جو کلمات ادا کیے جا رہے تھے، وہ دراصل جنازے کی آمد پر کہے جانے والے کلمات تھے، اذان میں کوئی نئی اختراع نہیں تھی۔ جنازے کی یہ وضع پاکستان کے رواج سے بھی مختلف تھی اور کسی قدر مصر کے تابوتوں سے بھی۔ اپنی اگلی منازل کو دھیان میں رکھتے ہوئے اب ہمیں یہاں سے روانہ ہونا تھا۔ احمد نے جب ہمارے عزم سفر کو دیکھا تو اپنا کیمرہ تان لیا اور کہنے لگا کہ استاد محترم یہاں کے بارے میں اپنے تاثرات بتائیے ـــــ یہ بھی ہمارے دور کا ایک عجیب مظہر ہے ہر وقت کیمرہ، ہر وقت ریکارڈنگ، ہر بات محفوظ ـــــ بہر حال میں نے کہا کہ ایوب سلطان آنے کے بعد اب اگر میں استنبول میں کہیں اور نہ جاؤں تو بھی مجھے میرے سفر استنبول کا حاصل مل گیا ہے۔

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

"Note from Publisher: Al-Mawrid is the exclusive publisher of Ishraq. If anyone wishes to republish Ishraq in any format (including on any website), please contact the management of Al-Mawrid on info@al-mawrid.org. Currently, this journal or its contents can be uploaded exclusively on Al-Mawrid.org, JavedAhmadGhamidi.com and Ghamidi.net"

Trusted Name for Last 65 years

Best Treatment for Your Branded Kurtas, Bosky
Ladies' Shalwar Suits, Trousers, Dress Shirts & Jackets

Since 1949

Snowhite

DRYCLEANERS

Largest Cleaning Network ... COUNTRYWIDE!

TQCSI Quality Certified ISO 9001 : 2000

Brands of the year Award
IT'S ALL ABOUT CHAMPIONS
2011-2012

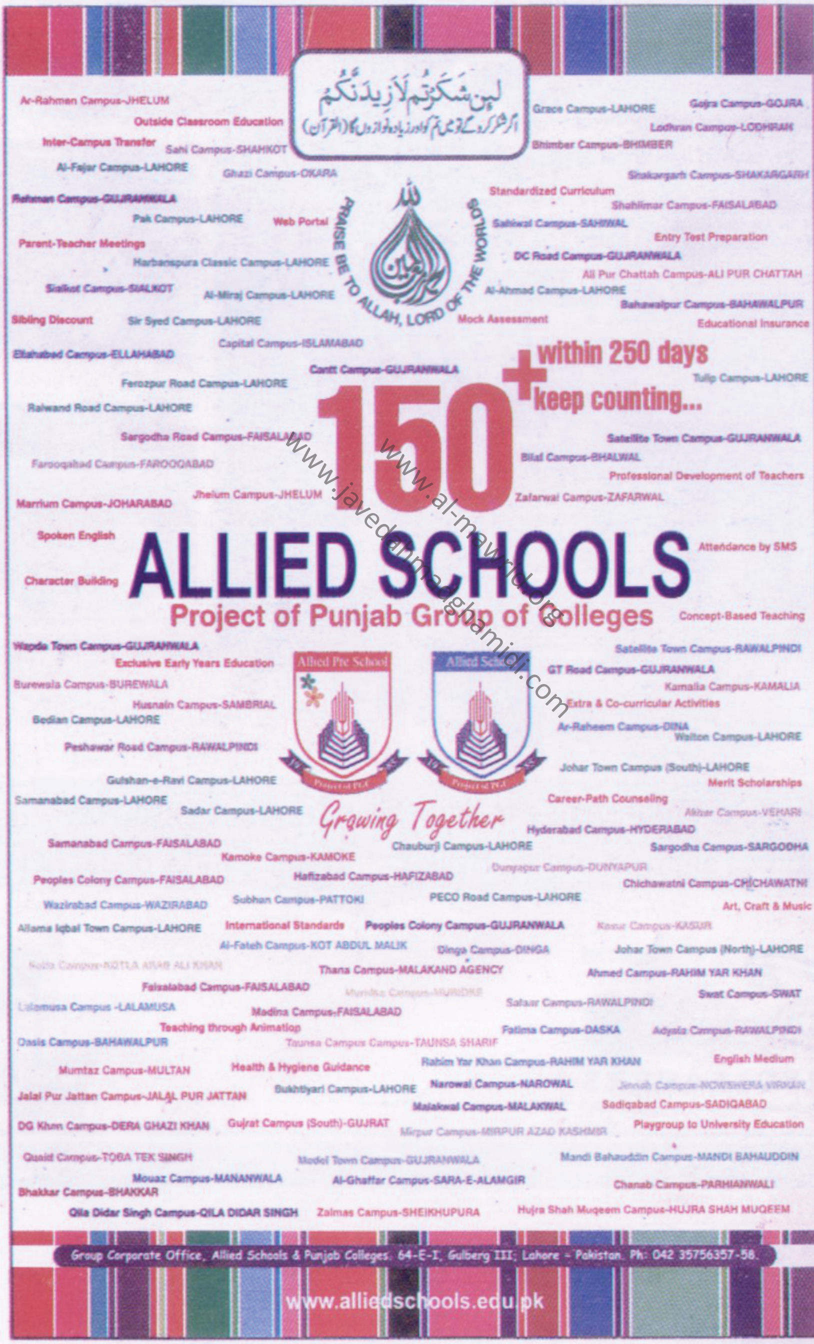
Web: www.snowhite.com.pk

Tel: 021-38682810

Monthly
ISHRAQ
Lahore

June 2019
Vol.31 No.06
Regd No.CPL-183

Publisher : javed Ahmad Ghamidi printers : Qaumi Press, 50 Lower Mall Lahore



www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org