شذرات

علم وتحقیق کا المیہ	جاوید احمد غامدی	۲

قرآنیات

النساء (۴: ۵-۱۰)	جاوید احمد غامدی	۵

معارف نبوی

دین میں استقامت	طالب محسن	۹
نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک بددعا کے بارے میں روایت	معز امجد	۱۳
احرام میں موذی جانور کو مارنا	ساجد حمید	۱۵

دین و دانش

ایمانیات (۹)	جاوید احمد غامدی	۲۱

نقد و نظر

غناء جاریتین کے واقعہ میں راویوں کے تصرفات	محمد عمار خان ناصر	۲۷

نقطۂ نظر

چہرے کا پردہ اور ''حکمت قرآن'' (۴)	پروفیسر خورشید عالم	۳۹
صبح کل آئے گی	راشد شاز	۶۲

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

جاوید احمد غامدی

علم و تحقیق کا المیہ

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

اس معاشرے میں ہر چیز گوارا کی جاتی ہے، لیکن علم و تحقیق کا وجود کسی حال میں گوارا نہیں کیا جاتا۔ لوگ بے معنی باتوں پر داد دیتے، خرافات پر تحسین و آفرین کے نعرے بلند کرتے، جہالت کے گلے میں ہار ڈالتے اور حماقت کی راہ میں آنکھیں بچھاتے ہیں، مگر کسی علمی دریافت اور تحقیقی کارنامے کے لیے، بالخصوص اگر وہ دین سے متعلق ہو تو ان کے پاس اینٹ پتھر کے سوا کچھ بھی نہیں ہوتا۔

یہاں سب سے بڑا مرض عامیانہ تقلید کا مرض ہے۔ ہر وہ چیز جسے لوگوں نے اختیار کیا ہوا ہے؛ جو پہلے سے چلی آ رہی ہے؛ جس سے لوگوں کے جذبات وابستہ ہیں؛ جو ان کی شناخت بن گئی ہے؛ جواب ان کے لیے ایک روایت کی حیثیت رکھتی ہے، وہ اگرچہ کتنی ہی غلط کیوں نہ ہو اور اس نے حقیقت کا چہرہ کتنا ہی مسخ کیوں نہ کر دیا ہو اور وہ اللہ کے کسی صریح حکم اور اس کے رسول کی کسی واضح سنت کے خلاف ہی کیوں نہ ہو، لوگ اس پر کوئی تنقید سننے کے لیے تیار نہیں ہوتے۔ انھیں اس بات سے کوئی دل چسپی نہیں ہوتی کہ کہنے والے نے اپنے نقطۂ نظر کے حق میں دلیل کیا پیش کی ہے۔ ان کی ساری تگ و دو کا محور صرف یہ ہوتا ہے کہ وہ کسی نہ کسی طرح اپنی اس روایت کو بچانے میں کامیاب ہو جائیں۔ چنانچہ وہ تنقید کرنے والے کے دلائل سے گریز کر کے، اس کے کلام میں تحریف کر کے، اس کے مدعا کو تبدیل کر کے، اس کی شخصیت کو مجروح کر کے، اس کا مذاق اڑا کر، غرض یہ کہ ہر طریقے سے حق کو باطل اور باطل کو حق بنا دینے کی کوشش کرتے ہیں۔

اس معاملے میں سب سے برا رویہ ان لوگوں کا ہوتا ہے جو بس شد بد علم کی بنا پر مذہبی پیشواؤں کی صف میں شامل

ہونا چاہتے ہیں اور اپنے آپ کو ان سے زیادہ ان کے عقائد و نظریات کا محافظ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک شخص اخنس بن شریق کے بارے میں بیان کیا جاتا ہے کہ وہ اصلاً قبیلۂ ثقیف سے تعلق رکھتا تھا، لیکن اس بات کا مدعی تھا کہ وہ بنی زہرہ میں سے ہے۔ چنانچہ جاہلی روایات کی حفاظت میں وہ ان لوگوں سے کہیں زیادہ سرگرم ہوا جو خود ان روایات کے امین تھے۔

اس طرح کے لوگ چونکہ احساس کہتری کے مریض اور خود اعتمادی سے محروم ہوتے ہیں، اس وجہ سے دوسرے مذہبی پیشوا اگر کسی رائے کو غلط کہیں تو یہ اسے گمراہی کہتے ہیں، وہ اسے گمراہی قرار دیں تو یہ اسے فتنہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ انھیں اس بات سے کوئی غرض نہیں ہوتی کہ حق کیا ہے اور باطل کیا؟ وہ جہاں جاتے، جو کچھ پڑھتے اور جس سے ملتے ہیں، اپنی شخصیت کی تعمیر کے لیے کچھ مسالہ تلاش کرنے اور اپنی سیادت کے لیے کوئی راستہ ڈھونڈنے کے سوا انھیں کسی چیز سے دل چسپی نہیں ہوتی۔ وہ بحث میں بھی علمی محاکمے کا طریقہ اختیار نہیں کرتے، بلکہ اپنا سارا زور لینا، پکڑنا، جانے نہ دینا کی قسم کے نعرے بلند کر کے مذہبی پیشواؤں کو اس بات کی طرف متوجہ کرنے پر صرف کرتے ہیں کہ علم و تحقیق کی ہر شمع جس قدر جلد ممکن ہو، بجھا دی جائے۔ وہ اگر زندگی کے کسی مرحلے میں کبھی کسی ایسے شخص کی صحبت میں چند دن گزار لینے کی غلطی کر بیٹھتے ہیں جو یوحنا پتسمہ دینے والے کی طرح اونٹ کے بالوں کا لباس پہنتا، ٹڈیاں اور جنگلی شہد کھاتا اور بادشاہوں کی طرح کلام کرتا ہے تو باقی زندگی اس تشویش میں گزار دیتے ہیں کہ لوگ کہیں انھیں بھی اس مرد حر کا ہم نوا نہ سمجھ لیں۔ وہ ہر دوسرے تیسرے دن ایک برأت نامہ شائع کرتے ہیں کہ لوگو، آگاہ رہو۔ میں اگرچہ کبھی مسیح کا ساتھی تھا، لیکن اب تم اسے صلیب دینا چاہتے ہو تو وہ جو مرغ کے دوبار اذان دینے سے پہلے تین مرتبہ اس کا انکار کرے گا، وہ میں ہی ہوں۔

ان کی شخصیت ایک عجیب مجموعۂ تضادات ہوتی ہے۔ وہ اپنے پیرووں کے سامنے بڑی شان کے ساتھ دعویٰ کرتے ہیں کہ انھوں نے جو رائے قائم کی ہے، دلیل کی بنا پر قائم کی ہے۔ چنانچہ کوئی شخص اگر دلیل سے ان کی رائے کو غلط ثابت کر دے گا تو وہ بغیر کسی تردد کے اپنی غلطی ماننے کے لیے تیار ہوں گے، لیکن جب کوئی شخص ان کے نقطۂ نظر کے خلاف برہان قاطع لے کر ان کے سامنے آ جاتا ہے تو بے تکلف فرماتے ہیں: میاں، دلیل کی حیثیت تو بس ایک لونڈی کی ہے جس سے جو خدمت لینا چاہو گے، وہ بجا لائے گی۔ اصلی تبدیلی تو دل کی تبدیلی ہے، اور اس کی بارگاہ میں دلیل کی کیا حیثیت؟ وہ لوگوں کو دعوت دیتے ہیں کہ وہ بغیر کسی تعصب کے ان کی بات سنیں، لیکن جب ان کا کوئی پیرو بغیر کسی تعصب کے دوسرے کی بات سننا چاہتا ہے تو ان کا غضب لاوے کی طرح ابلتا اور خود ان کے وجود کی

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

ساری غلاظتوں کو ان کے سامنے ڈھیر کر دیتا ہے۔ وہ دوسروں کو درس دیتے ہیں کہ برے گمانوں سے بچو اور کان لگانے اور ٹوہ میں رہنے سے احتراز کرو، لیکن اپنے کسی مخالف کی کردار کشی کے لیے انھیں اگر کسی تنکے کا سہارا ملنے کی بھی توقع ہو تو وہ اس کے لیے ہر پتھر کو الٹنے اور ہر وادی کو قطع کرنے کے لیے تیار ہو جاتے ہیں۔

لیکن اس پر شکایت کا کیا محل؟ اس معاشرے میں جہاں صدیوں سے تحقیق و اجتہاد کی حیثیت ایک شجر ممنوعہ کی رہی ہے؛ جہاں وہ لوگ بھی جو بظاہر اہل دین اور ارباب دانش سمجھے جاتے ہیں، علم کے جواب میں جہالت اور استدلال کے جواب میں ابتذال کی روش اختیار کرتے ہیں؛ جہاں بات کو سننے اور سمجھنے کے بجائے قائل کا نفسیاتی تجزیہ کرنے سے لوگوں کو زیادہ دل چسپی ہوتی ہے؛ جہاں ہر وہ چیز جس پر دو چار صدیاں گزر جائیں، مقدس ہو جاتی ہے؛ جہاں صحیح اور غلط کا معیار بالعموم لوگوں میں پذیرائی ہوتا ہے، وہاں اس سے بہتر کسی رویے کی توقع آخر کی ہی کیوں جائے؟

تاریخ گواہی دیتی ہے کہ دنیا کی بڑی بڑی حقیقتیں بالعموم اسی طرح کے ماحول میں مرجع عالم پر نمودار ہوئی ہیں۔ یہ رویے نہ یوحنا و مسیح کی دعوت میں سدراہ بن سکے، نہ ابن حزم اور ابن تیمیہ سے ان کا مقام چھین سکے، نہ سقراط کی حکمت سے دنیا کو محروم کر سکے، نہ کوپرنیکس اور گلیلیو کی دریافتوں کو چھپانے میں کامیاب ہو سکے۔ علم و تحقیق کی شمع ہمیشہ اسی طرح روشن رہی ہے اور آنے والے زمانوں میں بھی، اگر اللہ نے چاہا تو اسی طرح روشن رہے گی۔

[۱۹۸۷ء]

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

جاوید احمد غامدی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

سورۃ النساء

(۳)

(گزشتہ سے پیوستہ)

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

وَلَا تُؤۡتُوا السُّفَهَآءَ اَمۡوَالَكُمُ الَّتِىۡ جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمۡ قِيٰمًا، وَّارۡزُقُوۡهُمۡ فِيۡهَا، وَاكۡسُوۡهُمۡ، وَقُوۡلُوۡا لَهُمۡ قَوۡلًا مَّعۡرُوۡفًا ﴿۵﴾ وَابۡتَلُوا الۡيَتٰمٰى حَتّٰٓى اِذَا بَلَغُوا

اور (یتیم اگر ابھی نادان اور بے سمجھ ہوں تو) اپنا وہ مال جس کو اللہ نے تمھارے لیے قیام و بقا کا ذریعہ بنایا ہے، اِن بے سمجھوں کے حوالے نہ کرو[١٢]۔ ہاں، اِس سے فراغت کے ساتھ اُن کو کھلاؤ، پہناؤ[١٣] اور اُن سے بھلائی کی بات کرو۔ اور نکاح کی عمر کو پہنچنے تک اُنھیں جانچتے رہو[١٤]، پھر اگر اُن کے اندر اہلیت پاؤ تو

[١٢] اس سے واضح ہے کہ حقوق ملکیت کے ساتھ خاندانی اور اجتماعی بہبود کا پہلو بھی لازماً ملحوظ رہنا چاہیے، اس لیے کہ کسی شخص کے مال کی بربادی پورے خاندان، بلکہ بعض اوقات پورے معاشرے کے لیے نقصان کا باعث ہو جاتی ہے۔ یتیم کے مال کو اسی بنا پر اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے معاشرے کا مال قرار دیا ہے اور ہدایت فرمائی ہے کہ یتیم اگر ابھی نادان اور بے سمجھ ہے تو اس کے سرپرستوں کا فرض ہے کہ اس کا مال اپنی حفاظت اور نگرانی میں رکھیں، اسے ہرگز اس کے حوالے نہ کریں۔ ورنہ اندیشہ ہے کہ وہ اپنا یہ مال جسے اللہ تعالیٰ نے لوگوں کے لیے قیام و بقا کا ذریعہ بنایا ہے، ضائع کر بیٹھے گا۔

[١٣] اصل میں 'وارزقوھم فیھا' کے الفاظ آئے ہیں۔ ان میں 'فیھا' کا لفظ اشارہ کرتا ہے کہ یتیموں کے

النِّكَاحَ، فَاِنْ اٰنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا، فَادْفَعُوْٓا اِلَيْهِمْ اَمْوَالَهُمْ، وَلَا تَاْكُلُوْهَآ اِسْرَافًا وَّبِدَارًا اَنْ يَّكْبَرُوْا، وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ، وَمَنْ كَانَ فَقِيْرًا فَلْيَاْكُلْ بِالْمَعْرُوْفِ، فَاِذَا دَفَعْتُمْ اِلَيْهِمْ اَمْوَالَهُمْ، فَاَشْهِدُوْا عَلَيْهِمْ، وَكَفٰى بِاللّٰهِ حَسِيْبًا ﴿٦﴾

اُن کے مال اُن کے حوالے کر دو، اور اِس اندیشے سے کہ بڑے ہو جائیں گے، اُن کے مال اڑا کر اور جلد بازی کر کے کھا نہ جاؤ۔ اور (یتیم کا) جو (سرپرست) غنی ہو، اُسے چاہیے کہ (اُس کے مال سے) پرہیز کرے اور جو محتاج ہو، وہ (اپنے حق خدمت کے طور پر) دستور کے مطابق (اُس سے) فائدہ اٹھائے[15]۔ پھر جب اُن کا مال اُن کے حوالے کرنے لگو تو اُس پر گواہ ٹھیرا لو اور (یاد رکھو کہ) حساب کے لیے اللہ کافی ہے[16]۔ ۵-۶

مال سے ان کی ضروریات فراخ دلی کے ساتھ پوری کی جائیں۔ عربی زبان میں 'ارزقوھم فیھا' کہا جائے تو اس کا مفہوم یہی ہوگا۔ 'فیھا' کے بجائے اس جملے میں 'منھا' ہوتا تو اس کے معنی البتہ، یہ ہوتے کہ ان کو اس میں سے کچھ دے دلا دیا جائے۔

[۱۴] یعنی کوئی چھوٹی یا بڑی ذمہ داری ان کے سپرد کر کے دیکھتے رہو کہ معاملات کی سوجھ بوجھ اور اپنی ذمہ داریوں کو اٹھانے کی صلاحیت ان کے اندر پیدا ہو رہی ہے یا نہیں۔ اس لیے کہ جنسی بلوغ ہر حال میں عقلی بلوغ کو مستلزم نہیں ہے۔ اس طرح کے تمام معاملات میں یہ چیز لازماً پیش نظر رہنی چاہیے۔

[۱۵] یہ سرپرستوں کو نصیحت فرمائی ہے کہ اپنی کسی خدمت کے عوض کچھ لینا اگرچہ ممنوع نہیں ہے، تاہم وہ اگر مستغنی ہوں تو بہتر یہی ہے کہ اس سے پرہیز کریں، لیکن غریب ہوں تو یتیم کے مال سے اپنا حق خدمت دستور کے مطابق لے سکتے ہیں۔ استاذ امام امین احسن اصلاحی نے اس کی وضاحت میں لکھا ہے:

> ''... دستور کے مطابق سے مراد یہ ہے کہ ذمہ داریوں کی نوعیت، جائداد کی حیثیت، مقامی حالات اور سرپرست کے معیار زندگی کے اعتبار سے وہ فائدہ اٹھانا جو معقولیت کے حدود کے اندر ہو، یہ نوعیت نہ ہو کہ ہر معقول آدمی پر یہ اثر پڑے کہ یتیم کے بالغ ہو جانے کے اندیشے سے اسراف اور جلد بازی کر کے یتیم کی جائداد ہضم کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔'' (تدبر قرآن ۲/۲۵۵)

لِلرِّجَالِ نَصِيْبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدٰنِ وَالْاَقْرَبُوْنَ، وَلِلنِّسَآءِ نَصِيْبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدٰنِ وَالْاَقْرَبُوْنَ، مِمَّا قَلَّ مِنْهُ اَوْ كَثُرَ، نَصِيْبًا مَّفْرُوْضًا ﴿۷﴾ وَاِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ اُولُوا الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنُ، فَارْزُقُوْهُمْ مِّنْهُ، وَقُوْلُوْا لَهُمْ

(تمھارے) ماں باپ اور اقربا جو کچھ چھوڑیں، اُس میں مردوں کا بھی ایک حصہ ہے اور (تمھارے) ماں باپ اور اقربا جو کچھ چھوڑیں، اُس میں عورتوں کا بھی ایک حصہ ہے، خواہ یہ کم ہو یا زیادہ، ایک متعین حصے کے طور پر۔[17] لیکن تقسیم کے موقع پر جب قریبی اعزہ اور یتیم اور مسکین وہاں آ جائیں تو اُس میں سے اُن کو بھی کچھ دے دو اور اُن سے بھلائی کی بات کرو۔[18] اُن لوگوں کو ڈرنا چاہیے جو

[۱۶] یعنی اس بات کو یاد رکھو کہ ایک دن یہی حساب اللہ تعالیٰ کو بھی دینا ہے اور وہ سمیع و علیم ہے، اس سے کوئی چیز چھپائی نہیں جا سکتی۔

[۱۷] یہ میراث کے ان حصوں کی طرف اشارہ ہے جو آگے کی آیات میں متعین کر دیے گئے ہیں تاکہ انسان جس چیز کا فیصلہ خود کر لینے کی صلاحیت نہیں رکھتا، اس کے بارے میں اسے رہنمائی حاصل ہو جائے اور زور آور وارثوں کے لیے مرنے والے کی تمام املاک اور جائداد سمیٹ کر قبضہ کر لینے کا کوئی موقع بھی باقی نہ رہے۔ استاذ امام لکھتے ہیں:

”... اسلام سے پہلے نہ صرف عرب میں، بلکہ ساری دنیا میں یہ حال رہا ہے کہ یتیموں اور عورتوں کا کیا ذکر، تمام کمزور رشتہ زور آور وارثوں کے رحم و کرم پر تھے۔ قرآن نے اس صورت حال کی طرف دوسرے مقام 'وَتَاْكُلُوْنَ التُّرَاثَ اَكْلًا لَّمًّا' کے الفاظ سے اشارہ فرمایا ہے۔ اس صورت حال کو ختم کر دینے کے لیے قرآن نے تمام وارثوں کے حقوق معین کر دیے۔ مردوں کے بھی، عورتوں کے بھی۔ اوپر کی آیات کی تلاوت کرتا ہوا آدمی جب اس آیت پر پہنچتا ہے تو محسوس کرتا ہے کہ گویا یتیموں کی برکت سے دوسروں کے حقوق معین کرنے کی بھی راہ کھل گئی۔ یعنی جو خود حقوق سے محروم تھے انھوں نے نہ صرف یہ کہ حقوق حاصل کیے، بلکہ ان کی بدولت دوسروں کو بھی حقوق حاصل ہوئے۔ خاص طور پر عورتوں کا ذکر اس طرح آیا ہے گویا پہلی بار ان کو بھی مردوں کے پہلو بہ پہلو حق داروں کی صف میں جگہ ملی اور اپنے والدین و اقربا کے ترکے میں سے، خواہ کم ہو یا زیادہ، ان کا بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک معین حصہ فرض کر دیا گیا۔“ (تدبر قرآن ۲/۲۵۶)

[۱۸] یعنی اس سے قطع نظر کہ قانونی لحاظ سے ان کا کوئی حق بنتا ہے یا نہیں، انھیں کچھ دے دلا کر اور ان سے

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

قَوۡلًا مَّعۡرُوۡفًا ﴿۸﴾ وَلۡيَخۡشَ الَّذِيۡنَ لَوۡ تَرَكُوۡا مِنۡ خَلۡفِهِمۡ ذُرِّيَّةً ضِعٰفًا، خَافُوۡا
عَلَيۡهِمۡ، فَلۡيَتَّقُوا اللّٰهَ، وَلۡيَقُوۡلُوۡا قَوۡلًا سَدِيۡدًا ﴿۹﴾
اِنَّ الَّـذِيۡـنَ يَاۡكُلُوۡنَ اَمۡوَالَ الۡيَتٰمٰى ظُلۡمًا، اِنَّمَا يَاۡكُلُوۡنَ فِىۡ بُطُوۡنِهِمۡ نَارًا
وَسَيَصۡلَوۡنَ سَعِيۡرًا ﴿۱۰﴾

اگر اپنے پیچھے ناتواں بچے چھوڑتے تو اُن کے بارے میں اُنھیں بہت کچھ اندیشے ہوتے۔ سو چاہیے کہ اللہ سے ڈریں اور (ہر معاملے میں) سیدھی بات کریں۔ ۷-۹

(سنو، خبردار رہو)، یہ حقیقت ہے کہ جو لوگ یتیموں کا مال ناحق کھاتے ہیں، وہ اپنے پیٹ میں آگ ہی بھرتے ہیں اور عنقریب وہ دوزخ کی بھڑکتی آگ میں پڑیں گے۔ ۱۰

بھلائی کی بات کر کے رخصت کرنا چاہیے اور اس طرح کے موقعوں پر چھوٹے دل کے کم ظرف لوگ جس طرح کی باتیں کیا کرتے ہیں، اس طرح کی کوئی بات نہیں ہونی چاہیے۔

[باقی]

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

طالب محسن

دین میں استقامت

(مسلم، رقم ۳۸)

عَنْ سُفْيَانَ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ الثَّقَفِيِّ قَالَ: قُلْتُ: يَارَسُولَ اللّٰهِ، قُلْ لِي فِي الْإِسْلَامِ قَوْلًا لَا اَسْاَلُ عَنْهُ اَحَدًا ـــ وَفِي حَدِيْثِ اَبِي اُسَامَةَ غَيْرَكَ ـــ قَالَ: قُلْ آمَنْتُ بِاللّٰهِ فَاسْتَقِمْ.

"حضرت سفیان بن عبداللہ ثقفی رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی: یا رسول اللہ، مجھے اسلام کے حوالے سے ایسی بات فرما دیجیے کہ میں اس کے بارے میں کسی اور سے نہ پوچھوں۔ ـــ اسامہ کی روایت میں ('احدا' کے بجائے) 'غیرك' ہے۔ ـــ آپ نے فرمایا: کہو میں اللہ پر ایمان لایا اور پھر اس پر جم جاؤ۔"

لغوی مباحث

استقم: 'استقامة' کا لفظی مطلب 'سیدھا ہونا' ہے۔ کہا جاتا ہے 'استقام له الامر' 'معاملہ اس کے لیے سیدھا ہو گیا'۔ اسی طرح یہ جب انسانوں کی نسبت سے استعمال ہو تو یک سو ہونے کے معنی میں آتا ہے۔ سورۂ حٰم السجدہ

میں ہے: 'اِنَّمَآ اِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ فَاسْتَقِيْمُوْٓا اِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوْهُ' (۶:۴۱)۔اسی سے یہ مداومت اور استمرار کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔

'قل لی فی الاسلام قولا لا اسئل عنه احدا': نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب سے معلوم ہوتا ہے کہ سائل مسلمان ہونے کا تقاضا جاننا چاہتا تھا۔اس کے لیے 'فی' کا حرف بہت موزوں ہے۔اسی طرح کفایت کر دینے والی بات کے لیے 'لا اسئل عنه احدا' کی تعبیر بھی بہت موزوں ہے۔یعنی ایسی جامع و مانع بات کہہ دیجیے کہ مجھے کسی اور بات کی حاجت نہ رہے۔

معنی

بعینہ یہ بات قرآن مجید میں بھی کہی گئی ہے:

اِنَّ الَّذِيْنَ قَالُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوْا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ. (احقاف ۴۶: ۱۳)

''لاریب، وہ لوگ جنھوں نے کہا: اللہ ہمارا رب ہے۔پھر اس پر جم گئے تو ان کے لیے وہ ٹھکانا ہے جس میں نہ ان کے لیے کوئی خوف ہوگا اور نہ ان کے لیے غم۔''

مراد یہ ہے کہ حق کو قبول کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ پھر ہر طرح کے حالات میں اس پر ثابت قدمی سے قائم رہا جائے۔یہ آیت جس سیاق وسباق میں آئی ہے، اس کی روشنی میں اس کے معنی واضح کرتے ہوئے مولانا اصلاحی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

''...فرمایا کہ ہمارے جن بندوں نے قرآن کی دعوت حق قبول کر کے یہ اعلان کر دیا ہے کہ ہمارا رب بس اللہ ہی ہے اور اپنے اس اقرار پر وہ تمام مخالفتوں سے بالکل بے خوف ہو کر ڈٹ گئے ہیں، ان کے لیے ابدی جنت کی بشارت ہے۔نہ ان کو مستقبل کا کوئی اندیشہ ہوگا اور نہ ماضی کا کوئی غم۔'' (تدبر قرآن ۷/ ۳۵۸)

دین کے ساتھ وابستگی کا یہ تقاضا قرآن مجید میں کئی اسالیب میں بیان ہوا ہے۔مثلاً سورۂ آل عمران میں ہے:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقٰتِهٖ وَلَا تَمُوْتُنَّ اِلَّا وَاَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ. (۳: ۱۰۲)

''ایمان والو، اللہ سے ڈرو، جیسا کہ اس سے ڈرنے کا حق ہے، اور دنیا سے رخصت ہو تو ہر حال میں اسلام پر رخصت ہو۔''

استاذ محترم جناب جاوید احمد غامدی نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے:

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

''یعنی خدا سے یہ ڈرنا اور اس کی اطاعت پر قائم رہنا زندگی بھر کا معاملہ ہے۔ اس میں کسی انقطاع کی گنجایش نہیں ہے۔ شعور کی عمر کو پہنچنے کے بعد یہ جدوجہد شروع ہوگی اور زندگی کی آخری سانس تک جاری رہے گی۔ لہٰذا خبردار رہو، اتمام سے ذرا پہلے بھی اگر اس کا سلسلہ ٹوٹ گیا تو ساری محنت برباد ہو جائے گی۔

استاذ امام نے اس کا ایک اور پہلو بھی واضح فرمایا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''...آیت کے اسلوب میں یہ بات بھی مخفی ہے کہ یہ راہ بہت ہموار نہیں ہے، بلکہ اس میں بہت سے نشیب و فراز اور ہر قدم پر اتار چڑھاؤ ہیں۔ اس میں آزمایشوں اور فتنوں سے دوچار ہونا ہوگا اور شیاطین کے شب خونوں اور معاندین کی دراندازیوں اور فساد انگیزیوں سے سابقہ پیش آئے گا۔ کبھی طمع ورغلانے کے لیے عشوہ گری کرے گی۔ کبھی خوف دھمکانے کے لیے اپنے اسلحہ سنبھالے گا۔ جو ان سب مرحلوں سے اپنا ایمان و اسلام بچاتا ہوا منزل پر پہنچا اور اسی حال میں اس نے جان، جان آفرین کے سپرد کی، درحقیقت وہ ہے جو خدا سے اس طرح ڈرا، جس طرح خدا سے ڈرنے کا حق ہے اور یہی ہے جس کو اعتصام باللہ کا مقام حاصل ہوا۔'' (تدبر قرآن ۲/۱۵۲)'' (اشراق اگست ۲۰۰۵/ ۱۳)

زیر بحث روایت بھی دین کے ساتھ وابستگی کے اسی تقاضے کو بیان کرتی ہے۔

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

متون

امام مسلم نے اس روایت میں ایک سوال اور اس کا جواب نقل کیا ہے۔ ترمذی اور بعض دوسری کتب میں سائل کا ایک اور سوال بھی بیان ہوا ہے۔ ممکن ہے سوالات اور بھی کیے گئے ہوں، لیکن کتب حدیث میں دو ہی سوالات روایت ہوئے ہیں۔ ہم یہاں دوسرا سوال ترمذی کے الفاظ میں نقل کرتے ہیں:

یا رسول اللّٰہ ما اخوف ما تخاف علی؟ فاخذ بلسان نفسہ ثم قال: ھذا. (رقم ۲۴۱۰)	''(پھر انھوں نے پوچھا): اے اللہ کے رسول، آپ کو کس چیز میں میرے بارے میں سب سے زیادہ اندیشہ ہے؟ اس پر آپ نے اپنی زبان پکڑی۔ پھر کہا: یہ۔''

یہ سوال الفاظ کے فرق کے ساتھ متعدد کتب میں منقول ہے۔ مثلاً 'ما اخوف' کی جگہ 'ما اکثر'، 'ما اشد' اور 'ما اکبر' کے الفاظ آئے ہیں۔ اسی طرح 'تخاف' کے بجائے 'تخوف' اور 'اخاف' بھی آیا ہے۔ بعض روایات میں ایک دوسرے جملے میں یہ سوال نقل کیا گیا ہے۔ یعنی یہ سوال 'فما اتقی' یا 'ای شیٔ اتقی' کے الفاظ میں پوچھا گیا ہے۔ سوال ہی کی طرح حضور کا جواب بھی مختلف جملوں اور الفاظ میں روایت ہوا ہے۔ 'فاخذ بلسان

نفسه' کے لیے 'فاشار بیده الی لسانه'، 'اخذ بطرف لسانه' اور 'فاوما الی لسانه' کے جملے بھی روایت ہوئے ہیں۔

مسلم میں منقول سوال وجواب کا معاملہ بھی یہی ہے۔ ایک تو سوال 'قل لی فی الاسلام' کے بجائے 'اخبرنی امرا فی الاسلام' کے الفاظ میں نقل ہوا ہے۔ دوسرے یہی سوال 'حدثنی بامر اعتصم به' کے اسلوب میں بھی منقول ہے۔ اس میں مزید فرق یہ ہے کہ 'حدثنی' کی جگہ 'اخبرنی' اور 'مرنی' کے الفاظ بھی آئے ہیں۔ 'لا أسئل عنه أحدا بعدك' والے جملے میں 'بعدك' کے بجائے 'غيرك' بھی آیا ہے اور ایک روایت میں اس جملے میں یہ دونوں جمع کر دیے گئے ہیں۔ مسلم میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جواب 'قل آمنت باللّٰه ثم استقم' کے الفاظ میں بیان ہوا ہے۔ کچھ روایات میں 'آمنت باللّٰه' کی جگہ 'ربی اللّٰه' کے الفاظ لکھے گئے ہیں۔

اس سے ملتی جلتی ایک روایت حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے:

قلت یا رسول اللّٰه اوصنی فقال: قل ربی اللّٰه ثم استقم. قال: قلت: ربی اللّٰه وما توفیقی الا باللّٰه علیه توکلت والیه انیب. فقال: لیهنك العلم، ابا الحسن. (بحوالہ مرقاۃ شرح مشکوٰۃ)

''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نصیحت کی درخواست کی۔ آپ نے فرمایا: کہو، اللہ میرا آقا ہے، پھر اس پر جم جاؤ۔ میں نے کہا: میرا آقا اللہ ہے، توفیق اللہ ہی دیتا ہے، میں اسی پر بھروسا کرتا ہوں، اسی کے آگے جھکتا ہوں۔ اس پر آپ نے کہا: ابوالحسن تمھیں یہ علم مبارک ہو۔''

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

کتابیات

مسلم، رقم ۳۸۔ ترمذی، رقم ۲۴۱۰۔ ابن ماجہ، رقم ۳۹۷۲۔ دارمی، رقم ۲۷۱۱۔ احمد، رقم ۱۵۴۵۴، ۱۵۴۵۵، ۱۵۴۵۶، ۱۵۴۵۷، ۱۵۴۵۰، ۱۹۴۵۰۔ ابن حبان، رقم ۹۴۲، ۵۶۹۸، ۵۶۹۹، ۵۷۰۰، ۵۷۰۲۔ سنن کبریٰ، رقم ۱۱۴۸۹۔ معجم کبیر، رقم ۶۳۹۶، ۶۳۹۷، ۶۳۹۸۔

معز امجد

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک بددعا کے بارے میں روایت

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

روایت کا مضمون

روی أنه رجل قتل فقیل للنبی صلی اللّٰه علیه و سلم، فقال: أبعده اللّٰه، إنه کان یبغض قریشا.

''روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک ایسے آدمی کے بارے میں بتایا گیا جسے قتل کر دیا گیا تھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ اسے ہلاک کرے وہ قریش کے خلاف عداوت رکھتا تھا۔''

روایت پر تبصرہ

یہ روایت ابن ابی شیبہ، رقم ۳۲۳۹۹ ہے۔ اس روایت کو عبدالرزاق، رقم ۱۹۹۰۴ میں بھی نقل کیا گیا ہے جسے محمد بن مسلم بن شہاب نے براہ راست نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے۔ ابن ابی شیبہ کی روایت بھی محمد بن مسلم بن شہاب ہی سے منقول ہے، تاہم اسے براہ راست نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت نہیں کیا گیا، بلکہ اسے سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کے ذریعے سے نقل کیا گیا ہے۔ محمد بن مسلم بن شہاب کے بارے میں یہ معلوم ہے کہ اس کی ملاقات نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں ہوئی اور نہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ سے اس کی ملاقات ثابت ہے، اس لیے اس روایت کی سند منقطع ہے۔

نتیجۂ بحث

یہ روایت چونکہ ایک ہی سند سے نقل ہوئی ہے جو منقطع ہے، اس لیے احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ اسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب کرنے کے معاملے میں توقف کیا جائے۔

تخریج: محمد اسلم نجمی

کوکب شہزاد

ترجمہ وترتیب: اظہار احمد

---

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

ساجد حمید

احرام میں موذی جانور کو مارنا

روی[1] أن النبی صلی اللّٰه علیه و سلم قال: خمس[2] من الدواب کلهن فاسق یقتلن فی الحل و الحرم منهن[3]: الحیة و العقرب و الفارة و الکلب العقور و الحدیا[4].

''روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جانوروں کی پانچ (قسمیں) ہیں، جو سب کے سب موذی[1] ہیں۔ انھیں عام حالات اور حالت احرام[2] میں بھی مارا جا سکتا ہے، ان میں سے کچھ یہ ہیں: سانپ، بچھو، جنگلی چوہے، درندے اور شکرے[3]۔''

ترجمے کے حواشی

۱۔ اس کے لیے عربی میں فاسق کا لفظ آیا ہے۔ یہاں اس سے مراد موذی جانور ہیں، جو آمادۂ اذیت ہو جائیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس صفت کو بیان علت کے لیے یہاں ذکر کیا ہے۔ یہ علت یہ بتا رہی ہے کہ تمام جان داروں کی زندگی کا احترام کیا جائے گا، لیکن جب کوئی جانور ہمارے لیے فاسق یعنی اذیت اور جان و مال کے نقصان کا باعث بننے لگے تو اسے مار کر بھگایا بھی جا سکتا ہے اور اگر اس سے اس کی اذیت سے بچاؤ ممکن نہ ہو تو اسے جان سے مارا بھی جا سکتا ہے۔ یہی اجازت حاجی اور 'معتمر' کے لیے ہے۔

جو جانور موذی نہیں ہیں، لیکن تنگ کرنے لگیں، انھیں صرف مار بھگانا ہی درست ہے، مسند احمد کی روایت ۱۱۰۰۳ میں آپ کا فرمان نقل ہوا ہے: 'و یرمی الغراب و لا یقتله' محرم کوے کو بس کنکر مارے، جان سے نہ مارے۔

۲۔ حج میں شکار اور کسی بھی زندہ جانور کے مارنے سے منع کیا گیا ہے۔ لیکن جس طرح حرام مہینوں میں اگر دشمن حملہ کر دے تو جنگ کی ممانعت کے باوجود دشمن کے خلاف جوابی اقدام کی اجازت ہے، اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جن جانوروں سے ''فسق'' کا اندیشہ ہو، انھیں مارا جا سکتا ہے۔

۳۔ یہ تمام جانور دراصل اپنی نوع کے لیے مثال بن کر آئے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بعض روایتوں میں شکرے کی جگہ چتکبرے کوے اور بچھو کی جگہ بھڑ کا ذکر بھی آیا ہے۔ یعنی رینگنے والے جانور جیسے سانپ، درندے جیسے بھیڑیا، پرندے جیسے شکرا اور عقاب، کیڑے جیسے بچھو اور بھڑ، چھوٹے جانور جیسے چوہے، موذی جانوروں کی قسموں کی علامت ہیں۔ ایسے جانوروں کو محرم بھی اس وقت مار سکتا ہے، جب وہ اسے اذیت دیں۔ یعنی یہ درست نہیں کہ محرم ان جانوروں کو خواہ مخواہ مارے۔

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

متن کے حواشی

۱۔ اس روایت کا ابتدائی حصہ صحیح مسلم، رقم ۱۱۹۸ سے لیا گیا ہے۔ تھوڑے بہت فرق کے ساتھ یہ روایت ان مقامات میں وارد ہوئی ہے: صحیح مسلم، رقم ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰؛ صحیح بخاری، رقم ۱۷۳۰، ۱۷۳۱، ۱۷۳۲، ۳۱۳۶، ۳۱۳۷؛ سنن ابی داود، رقم ۱۸۴۶، ۱۸۴۷، ۱۸۴۸؛ صحیح ابن حبان، رقم ۳۹۶۱، ۳۹۶۲، ۵۶۳۲، ۵۶۳۳؛ مسند ابی یعلیٰ، رقم ۲۴۲۸، ۲۶۹۳، ۴۵۰۳، ۵۴۲۸، ۵۴۹۷، ۵۵۴۴؛ السنن الکبریٰ، رقم ۳۸۱۱، ۳۸۱۲، ۳۸۱۳، ۳۸۱۵، ۳۸۱۶، ۳۸۱۷، ۳۸۱۸، ۳۸۶۵، ۳۸۷۰، ۳۸۷۱، ۳۸۷۲، ۳۸۷۳، ۳۸۷۴؛ مسند احمد، رقم ۲۳۳۰، ۲۳۳۱، ۴۴۶۱، ۴۵۴۳، ۴۷۳۷، ۴۸۵۱، ۴۸۷۶، ۴۹۳۷، ۵۰۹۱، ۵۱۰۷، ۵۱۳۲، ۵۱۶۰، ۵۳۲۴، ۵۴۷۶، ۵۵۴۱، ۱۱۰۰۳، ۲۴۰۹۸، ۲۴۶۱۳، ۲۴۷۰۵، ۲۴۹۵۵، ۲۵۳۴۹، ۲۵۳۵۰، ۲۵۷۱۹، ۲۵۷۲۰، ۲۵۹۸۸، ۲۶۱۷۵، ۲۶۲۶۶، ۲۶۲۷۳، ۲۶۲۸۷، ۲۶۹۰۰، ۲۶۴۸۲، ۲۷۱۷۸، ۶۲۲۸، ۶۲۲۹، ۱۱۷۷۲؛ السنن البیہقی الکبریٰ، رقم ۹۸۱۱، ۹۸۱۲، ۹۸۱۳، ۹۸۱۴، ۹۸۱۵، ۹۸۱۶، ۹۸۱۷، ۹۸۱۸، ۹۸۱۹، ۹۸۲۰، ۹۸۲۱، ۹۸۲۲، ۹۸۲۳، ۹۸۲۴، ۹۸۳۱، ۹۸۳۲،، ۱۹۱۴۴، ۱۹۱۴۵، ۱۹۱۴۶، ۱۹۱۴۷، ۱۹۱۴۸، ۱۹۱۵۰؛ سنن ابن ماجہ، رقم ۳۰۸۷، ۳۰۸۸، ۳۰۸۹؛ سنن الدارمی، رقم ۱۸۱۶، ۱۸۱۷؛ صحیح ابن خزیمہ، رقم ۲۶۶۵، ۲۶۶۶، ۲۶۶۷، ۲۶۶۸، ۲۶۶۹؛ المسند، رقم ۶۱۹؛ سنن الترمذی، رقم ۸۳۷،

۸۳۸؛ سنن النسائی، رقم ۲۸۲۸، ۲۸۲۹، ۲۸۳۰، ۲۸۳۲، ۲۸۳۳، ۲۸۳۴، ۲۸۳۵، ۲۸۸۱، ۲۸۸۲، ۲۸۸۷، ۲۸۸۸، ۲۸۸۹، ۲۸۹۰، ۲۸۹۱؛ مصنف عبد الرزاق، رقم ۸۳۷۴، ۸۳۷۵، ۸۳۸۴، ۸۳۸۵؛ مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۱۴۸۲۱، ۱۴۸۲۲، ۱۴۸۳۵، ۱۴۸۳۶، ۱۴۸۳۷، ۱۴۸۳۳؛ مسند ابی یعلیٰ، رقم ۱۱۷۰۔

۲۔ایک روایت میں چار جانوروں کا ذکر بھی ہے (مسلم، رقم ۱۱۹۸) لیکن ہم نے پانچ والے متن کو کثرت روایت کی وجہ سے ترجیح دی ہے۔

۳۔جانوروں کے نام مختلف روایتوں سے لیے گئے ہیں، اس لیے کہ اس روایت میں کوے کا بھی ذکر ہے جو ہمارے خیال میں فاسق کے تحت صریحاً نہیں آتا، جس طرح سانپ، بچھو، درندے اور شکرے وغیرہ آتے ہیں۔اس لیے ان ناموں کو ہم نے ترجیح دی ہے جو دوسری روایتوں میں مذکور ہیں۔ یہ نام درج ذیل روایتوں سے لیے گئے ہیں: سانپ، درندے، چوہے اور شکرے کے نام صحیح مسلم، رقم ۱۱۹۸، جبکہ بچھو کا نام صحیح مسلم، رقم ۱۱۹۹ سے لیا گیا ہے۔

'خمس من الدواب کلھن فاسق یقتلن فی الحل والحرم' کی جگہ 'خمس فواسق یقتلن' (مسلم، رقم ۱۱۹۸ کے تحت دوسری روایت، مسند ابی یعلیٰ، رقم ۴۵۰۳) (پانچ موذی جنھیں قتل کیا جا سکتا ہے) کے الفاظ آئے ہیں۔اسی طرح مسلم، رقم ۱۱۹۸ کے تحت چھٹی روایت میں ہے کہ 'امر رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم بقتل خمس فواسق فی الحل والحرم' (نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت احرام اور عام دنوں میں پانچ موذی جانوروں کو مارنے کا حکم دیا)۔اسی طرح مسلم، رقم ۱۱۹۹ میں 'خمس لا جناح علی من قتلھن فی الحل والاحرام' (عام حالات اور حالت احرام میں پانچ موذی جانوروں کو مارنے والے پر کوئی گناہ نہیں) کے الفاظ آئے ہیں۔اس سے ملتے جلتے مسلم، رقم ۱۱۹۹ کے تحت دوسری روایت کے الفاظ یہ بھی ہیں: 'خمس من الدواب لیس علی المحرم فی قتلھن جناح' (جانوروں میں سے پانچ ایسے ہیں جن کے مارنے سے محرم پر کوئی گناہ نہیں)۔مسلم، رقم ۱۱۹۹ کے تحت پانچویں روایت میں ہے: 'خمس لا جناح فی قتل ما قتل منھن فی الحرم' (پانچ جانور ایسے ہیں، جن میں سے کوئی مارا جائے تو حرم میں بھی اس کا گناہ نہیں ہے)۔مسلم، رقم ۱۱۹۹ ساتویں روایت میں ہے: 'خمس من قتلھن وھو حرام فلا جناح علیہ فیھن' (پانچ موذی، جس نے انھیں حالت احرام میں مارا تو ان کے معاملے میں اس پر کوئی گناہ نہیں ہے)۔بخاری، رقم ۱۷۳۱ میں ہے: 'خمس من الدواب لا حرج علی من قتلھن' (پانچ موذی جن کے مارنے میں کوئی حرج نہیں ہے)۔ابوداؤد، رقم ۱۸۴۷ میں 'خمس قتلھن حلال فی الحرم' (پانچ موذی جن کو حرم میں مارنا حلال ہے) کے الفاظ آئے ہیں۔ابوداؤد، رقم ۱۸۴۶

www.javedahmadghamidi.com www.ghamidi.net

اور ابن حبان، رقم ۳۹۶۱ میں ہے: 'ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم سئل عما یقتل المحرم' (نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا محرم کون سے جانوروں کو مار سکتا ہے؟) سنن الکبریٰ، رقم ۳۸۱۳ 'ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اذن فی قتل خمس من الدواب'۔ (نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ موذی جانوروں کے مارنے کی اجازت دی)۔

روایتوں میں جن جانوروں کے نام آئے ہیں ان کی تفصیل یوں ہے:

ہم نے متن میں 'الحدیا' کو اختیار کیا ہے۔ بہت سے طرق میں اس کی جگہ 'الحدأة' کا لفظ آیا ہے۔ دونوں ایک ہی پرندے کے نام ہیں۔ یہ نام ان حوالوں کے تحت دیکھا جا سکتا ہے: مسلم، رقم ۱۱۹۸، ۱۲۰۰۔ بخاری، رقم ۱۷۳۱، ۱۷۳۲۔ ابوداؤد، رقم ۱۸۴۶۔ صحیح ابن حبان، رقم ۳۹۶۱ وغیرہ۔

'الغراب الابقع': چتکبرا کوا۔ مسلم، رقم ۱۱۹۸ کے تحت دوسری روایت۔ بعض میں محض 'الغراب' مثلاً مسلم، رقم ۱۱۹۸ کے تحت تیسری روایت غیر مرفوع روایت میں 'الغراب العقعق' کے الفاظ آئے ہیں۔ یہ ایک کوے جیسا رنگ دار پرندہ ہے (مصنف ابن ابی شیبہ ۱۴۸۳۴)۔ کوے کا ذکر ان مقامات میں بھی آیا ہے: مسلم، رقم ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰۔ بخاری، رقم ۱۷۳۱، ۱۷۳۲، ۱۷۳۶، ۱۷۳۷۔ سنن ابی داؤد، رقم ۱۸۴۶۔ ابن حبان، رقم ۳۹۶۱، ۳۹۶۲، ۵۶۳۲، ۵۶۳۳۔ مسند ابی یعلیٰ، رقم ۲۴۲۸، ۲۶۹۳، ۴۵۰۳، ۵۴۲۸، ۵۴۹۷، ۵۵۴۴۔ السنن الکبریٰ ۳۸۱۱ تا ۳۸۱۸، ۳۸۶۵، ۳۸۷۰ تا ۳۸۷۴۔ مسند احمد، رقم ۲۳۳۰، ۴۴۶۱، ۴۵۴۳، ۴۷۳۷، ۴۸۵۱، ۴۸۷۶، ۴۹۳۷، ۵۰۹۱، ۵۱۲۳، ۵۱۶۰، ۵۳۲۴، ۵۴۷۶، ۵۵۴۱، ۲۴۰۹۸، ۲۴۶۱۳، ۲۴۷۰۵، ۲۴۹۵۵، ۲۵۳۴۹، ۲۵۳۵۰، ۲۵۷۱۹، ۲۵۹۸۸، ۲۶۱۷۵، ۲۶۲۶۶، ۲۶۲۷۳، ۲۶۲۸۷، ۲۶۹۰۰، ۲۶۴۸۲، ۲۷۱۷۸۔ سنن البیہقی الکبریٰ، رقم ۹۸۱۱ تا ۹۸۱۸، ۱۹۱۴۴ تا ۱۹۱۴۸۔ سنن ابن ماجہ، رقم ۳۰۸۷، ۳۰۸۸۔ دارمی، رقم ۱۸۱۶، ۱۸۱۷۔ ابن خزیمہ، رقم ۲۶۶۶۔

واضح رہے کہ مسند احمد کی روایت ۱۱۰۰۳ کے الفاظ یوں ہیں: 'ویرمی الغراب ولا یقتله' (محرم کوے کو کنکر سے مار بھگائے، اسے جان سے نہ مارے)۔

'الاسد'، 'الذئب'، 'الزنبور': شیر، بھیڑیا اور بھڑ کا نام، مثلاً مسند ابن یعلیٰ، رقم ۵۵۴۴ میں آیا ہے۔

'فویسقة' السنن الکبریٰ، رقم ۳۸۱۷: چھوٹی چوہیا، اصل میں اس چوہیا کو کہتے ہیں کہ جو وقت سے پہلے بل سے نکل آئے۔ یہ اس کے شریر اور ہوشیار ہونے سے کنایہ ہے۔ بعض روایتوں میں اس کا یہ نام آنے کی وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صبح دیکھا کہ ایک چوہیا دیے کی بتی لے بھاگی تھی جس سے گھر میں آگ لگ سکتی تھی۔

(مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۱۴۸۳۳ وغیرہ)۔ مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۱۴۸۳۳ میں اس کے لیے 'الفارة الفویسقة' (شریر چوہیا) کے الفاظ بھی آئے ہیں۔

'السبع العادی': خونی درندہ، یہ الفاظ مثلاً مسند احمد، رقم ۱۱۰۰۳ میں آئے ہیں۔

دارمی، رقم ۱۸۱۷ میں یہ بھی لکھا ہے کہ بعض لوگ 'الکلب العقور' (چیر پھاڑ کر کھانے والا درندہ) کی جگہ 'الکلب الاسود' (کالا کتا) بتاتے ہیں۔ یہ ظاہر ہے محض توہم پرستی کا نتیجہ ہے۔ ان روایتوں میں فاسق کی جو علت بیان ہوئی ہے، اس کے تحت یہ نہیں آتا۔

'النمر': چیتا، یہ نام صحیح ابن خزیمہ، رقم ۲۶۶۶ میں آیا ہے۔

مسند احمد، رقم ۲۷۷۱۱ میں 'الحیة' کے بجائے 'الأفعی' (بدطینت زہریلے سانپ) کا لفظ آیا ہے۔

بیہقی، رقم ۱۹۱۵۰ میں 'الوزغ' (چھپکلی) کا نام بھی آیا ہے۔ عرب اسے بھی 'فویسقة' کہہ لیتے ہیں۔

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

جاوید احمد غامدی

ایمانیات

(۹)

(گزشتہ سے پیوستہ)

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

سنن

اللہ تعالیٰ جو معاملہ اپنے بندوں کے ساتھ کرتے اور جس طریقے سے کرتے ہیں، اسے قرآن میں سنت الٰہی سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ اس کے یہ سنن ناقابل تغیر ہیں، ان میں ہرگز کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ چنانچہ خدا کی معرفت کے لیے جس طرح اس کی صفات کا علم ضروری ہے، اسی طرح ان سنن الٰہیہ کا علم بھی ضروری ہے۔ ہم یہاں ان کی تفصیل کریں گے، لیکن اس سے پہلے یہ مناسب ہے کہ چند مقدمات بطور تمہید واضح کر دیے جائیں۔

استاذ امام لکھتے ہیں:

''۱۔ مبدء فطرت سے اللہ تعالیٰ نے ہر انسان کو اچھی فطرت پر پیدا کیا ہے، اس کو نیکی و بدی کا امتیاز بخشا ہے اور ان میں سے جس کو بھی وہ اختیار کرنا چاہے، اس کو اختیار کرنے کی اس کو آزادی دی ہے۔ اس کے بعد اس کا نیک یا بد بننا اس کے اپنے رویہ اور توفیق الٰہی پر منحصر ہے۔ اگر وہ نیکی کی راہ اختیار کرنے کی کوشش کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کو نیکی کی توفیق بخشتا ہے اور اگر وہ بدی کی راہ پر جانا چاہتا ہے تو اس کو اللہ تعالیٰ، اگر چاہتا ہے، بدی کی راہ پر جانے کے لیے بھی چھوڑ دیتا ہے۔

۲۔ اللہ تعالیٰ جن چیزوں پر انسان کا مواخذہ کرے گا یا جن پر اس کو اجر دے گا، ان کے لیے اس نے انسان کو

اختیار و ارادہ کی آزادی بھی بخشی ہے۔ جو لوگ اس اختیار و ارادہ کے حامل نہیں ہیں، اللہ تعالیٰ نے ان کو مواخذہ سے بھی بری رکھا ہے۔ یہ اختیار و ارادہ انسان کا ذاتی نہیں ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ ہی کا عطا کردہ ہے اور اس کا استعمال بھی انسان اللہ تعالیٰ کی مشیت ہی کے تحت کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنی مشیت اور حکمت کے تحت انسان کے جس ارادے کو چاہے پورا نہ ہونے دے، البتہ اگر وہ اپنی کسی حکمت کے تحت اس کے کسی نیکی کے ارادے کو پورا نہیں ہونے دیتا تو اس نیکی کے اجر سے اس کو محروم نہیں کرتا۔ اسی طرح اگر اس کی کسی بدی کی اسکیم کو پایۂ تکمیل تک پہنچنے نہیں دیتا تو اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ اس کے اخروی خمیازہ سے بھی لازماً اس کو بری قرار دے دے۔

۳۔ قرآن مجید میں جہاں جہاں اللہ تعالیٰ کی مطلق مشیت کا بیان ہوا ہے، اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ اس کی مشیت کو اس کے سوا کوئی دوسرا روک یا بدل نہیں سکتا۔ یہ معنی نہیں ہیں کہ اس کی مشیت سرے سے کسی عدل و حکمت کی پابند ہی نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ عادل اور حکیم ہے، اس کا کوئی کام بھی عدل اور حکمت سے خالی نہیں ہوتا، اس وجہ سے جہاں کہیں بھی اس نے اپنی مشیت کو بیان فرمایا ہے، اس کو اس قانون عدل و حکمت ہی کے تحت سمجھنا چاہیے جس کے تحت اس نے اس دنیا کے نظم کو چلانا پسند فرمایا ہے۔ یہ خیال کرنا کسی طرح صحیح نہیں ہے کہ اپنی جو سنت اس نے خود جاری کی ہے اور جس قانون عدل کو اس نے خود پسند فرمایا ہے، اپنی مشیت کے زور سے خود ہی اس کو توڑے گا۔ مثلاً اللہ تعالیٰ نے یہ جو فرمایا ہے کہ وہ جس کو چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے اور جس کو چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے تو اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ اس ہدایت و ضلالت کے لیے اس نے عدل و حکمت کا کوئی ضابطہ سرے سے مقرر ہی نہیں کیا ہے، بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ ہدایت و ضلالت اس سنت کے مطابق واقع ہوتی ہے جو اس نے ہدایت و ضلالت کے لیے مقرر کر رکھی ہے اور کوئی دوسرا اس سنت کے توڑنے یا بدلنے پر قادر نہیں ہے۔

۴۔ قرآن مجید میں بعض افعال اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف منسوب فرمائے ہیں، لیکن ان سے اصل مقصود، جیسا کہ ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے، ان افعال کی نسبت نہیں ہے، بلکہ ان ضابطوں اور ان قوانین کی نسبت ہے جن کے تحت وہ افعال واقع ہوتے ہیں۔ چونکہ وہ ضابطے اور قاعدے خود اللہ تعالیٰ ہی کے ٹھہرائے ہوئے ہیں، اس وجہ سے کہیں کہیں اللہ تعالیٰ نے ان کے تحت واقع ہونے والے افعال کو بھی اپنی طرف منسوب کر دیا ہے۔ مثلاً فرمایا ہے: 'فَلَمَّا زَاغُوْٓا اَزَاغَ اللّٰهُ قُلُوْبَهُمْ'[۴۲] (جب وہ کج ہو گئے تو اللہ نے ان کے دل کج کر دیے) یا فرمایا ہے: 'وَنُقَلِّبُ اَفْئِدَتَهُمْ وَاَبْصَارَهُمْ'[۴۳] (اور ہم ان کے دل اور ان کی آنکھیں الٹ دیتے ہیں)۔ اس طرح کے مواقع پر عموماً قرآن مجید میں وہ اصول بھی بیان کر دیا جاتا ہے جس کے تحت وہ فعل واقع ہوتا ہے۔ مثلاً اس طرح کی کوئی بات کہہ دی جاتی ہے

---

۴۲ الصّف ۶۱: ۵۔

۴۳ الانعام ۶: ۱۱۰۔

کہ اللہ تعالیٰ نہیں گمراہ کرتا، مگر فاسقوں کو۔ ان اشارات کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ قاری اصل حقیقت کی طرف متوجہ ہو جائے اور ظاہر الفاظ سے کسی مغالطہ میں نہ پڑ جائے۔

۵۔ اللہ تعالیٰ کا ازلی وابدی اور محیط کل علم، اللہ تعالیٰ کی مقرر کی ہوئی سنتوں میں سے کسی سنت کی نفی نہیں کرتا۔ اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ وہ ہر شخص کے متعلق ازل سے یہ جانتا ہے کہ وہ ہدایت کی راہ اختیار کرے گا یا ضلالت کی، لیکن اسی کے ساتھ ساتھ وہ یہ بھی جانتا ہے کہ وہ ہدایت یا ضلالت کو اسی سنت اللہ کے مطابق اختیار کرے گا جو ہدایت وضلالت کے لیے اس نے مقرر کر رکھی ہے۔'' (تدبر قرآن ۱/۱۱۴)

اس کے ساتھ یہ دو باتیں مزید واضح رہنی چاہییں:

اول یہ کہ خدا کی طرف بعض چیزوں کی نسبت اس لحاظ سے بھی ہوتی ہے کہ وہی علت العلل ہے اور کوئی چیز اس کے اذن اور اس کی مشیت کے بغیر ظہور میں نہیں آسکتی اور ہماری طرف اس لحاظ سے کہ ہم بعض اوقات ان میں سے کسی چیز کے مستحق ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ فرمایا ہے:

وَاِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ، يَّقُوْلُوْا هٰذِهٖ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ، وَاِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ، يَّقُوْلُوْا هٰذِهٖ مِنْ عِنْدِكَ، قُلْ: كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ، فَمَالِ هٰٓؤُلَآءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُوْنَ يَفْقَهُوْنَ حَدِيْثًا. مَآ اَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ، فَمِنَ اللّٰهِ، وَمَآ اَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ، فَمِنْ نَّفْسِكَ، وَاَرْسَلْنٰكَ لِلنَّاسِ رَسُوْلًا، وَكَفٰى بِاللّٰهِ شَهِيْدًا. (النساء۴: ۷۸-۷۹)

''اور اگر ان کو کوئی فائدہ حاصل ہو جائے تو کہتے ہیں: یہ خدا کی طرف سے ہے اور اگر کوئی نقصان پہنچ جائے تو کہتے ہیں: یہ تمھاری وجہ سے پہنچا ہے۔ کہہ دو: ہر چیز اللہ ہی کی طرف سے ہے۔ ان لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ کوئی بات سمجھنے کے لیے تیار نہیں ہوتے۔ تمھیں جو سکھ بھی پہنچتا ہے، خدا کی طرف سے پہنچتا ہے اور جو دکھ پہنچتا ہے، وہ تمھاری ذات سے پہنچتا ہے، اور تمھیں اے پیغمبر، ہم نے رسول بنا کر بھیجا ہے اور (اِس پر) خدا کی گواہی کافی ہے۔''

استاذ امام امین احسن اصلاحی نے اس کی تفسیر میں لکھا ہے:

''... پہلے ان لوگوں کو، جو کامیابیوں کو اللہ تعالیٰ کی طرف اور ناکامیوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر رہے تھے، مخاطب کر کے فرمایا کہ اصل حقیقت تو یہی ہے کہ خیر وشر، ہر چیز کا ظہور خدا ہی کی مشیت سے ہوتا ہے۔ اس کے حکم واذن کے بغیر کوئی چیز بھی ظہور میں نہیں آسکتی۔ لیکن خیر اور شر میں یہ فرق ہے کہ خیر خدا کی رحمت کے اقتضا سے ظہور میں آتا ہے اور شر انسان کے اپنے اعمال پر مترتب ہوتا ہے۔ اس پہلو سے شر کا تعلق انسان کے اپنے نفس سے ہے۔

www.javedahmadghamidi.com

یہ حقیقت یہاں ملحوظ رہے کہ اللہ تعالیٰ خیر مطلق ہے۔ اس نے یہ دنیا اپنی رحمت کے لیے بنائی ہے۔ اس وجہ سے اس کی طرف کسی شر کی نسبت اس کی پاکیزہ صفات کے منافی ہے۔ شر جتنا کچھ بھی ظہور میں آتا ہے، وہ صرف انسان کے اپنے اختیار کے سوءِ استعمال سے ظہور میں آتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو ایک خاص دائرے کے اندر آزادی بخشی ہے۔ یہ آزادی اللہ تعالیٰ کی بہت بڑی نعمت ہے۔ اسی پر انسان کے تمام شرف کی بنیاد ہے۔ اسی کی وجہ سے انسان آخرت میں جزاوسزا کا مستحق ٹھہرے گا۔ اگر یہ آزادی انسان کو حاصل نہ ہوتی تو حیوان اور انسان کے درمیان کوئی فرق نہ ہوتا۔ لیکن اس آزادی کے متعلق یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ یہ غیر محدود اور غیر مقید نہیں ہے، بلکہ جیسا کہ ہم نے اشارہ کیا، ایک خاص دائرے کے اندر محدود ہے۔ پھر اس دائرے کے اندر بھی یہ خدا کی مشیت اور اس کی حکمت کے تحت ہے۔ خدا کے اذن ومشیت کے بغیر انسان اپنے کسی ارادے کو پورا نہیں کرسکتا۔ نیک ارادے بھی اسی کی توفیق بخشی سے پورے ہوتے ہیں اور برے ارادے بھی اسی کے مہلت دینے سے بروے کار آتے ہیں۔ اگر اللہ تعالیٰ کسی کے کسی برے ارادے کو بروے کار آنے دیتا ہے تو اس پہلو سے تو وہ خدا کی طرف منسوب ہوتا ہے کہ اس کا بروے کار آنا خدا ہی کے اذن ومشیت سے ہوا، لیکن دوسرے پہلو سے وہ انسان کا فعل ہے، کیونکہ اس کا ارادہ انسان نے خود کیا۔

پھر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کسی فرد یا جماعت کے کسی شر کو سر اٹھانے کی مہلت دیتا ہے تو اس لیے دیتا ہے کہ اس میں بحیثیت مجموعی اس کی خلق کے لیے کوئی حکمت و مصلحت مدنظر ہوتی ہے۔ بعض اوقات اس ڈھیل سے اہل حق کی آزمایش ہوتی ہے کہ اس سے ان کی کمزوریاں دور ہوں اور ان کی خوبیاں نشوونما پائیں۔ بعض اوقات اس سے اہل باطل پر حجت تمام کرنا اور ان کے پیمانے کو لبریز کرنا ہوتا ہے۔ بعض اوقات قدرت خود ایسے حالات پیدا کرتی ہے جن سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ طبائع کے اندر جو کچھ دبا ہوا ہے، وہ ابھرے۔ اس سے نیکیاں بھی ابھرتی ہیں اور جن کے اندر بدیاں مضمر ہوتی ہیں، ان کی بدیاں بھی ابھرتی ہیں۔'' (تدبر قرآن ۲/ ۳۴۴)

دوم یہ کہ خیر وشر اور حسن وقبح کا حکم جس چیز پر قائم ہے، وہ یہی ہے کہ کیا چیز اللہ تعالیٰ کی صفات کے مطابق اور کیا چیز ان کے خلاف ہے۔ ہم عدل کو اچھا کہتے ہیں، اس لیے کہ یہ خدا کی صفات میں سے ہے اور اس کی تحسین اسی بنا پر ہماری فطرت میں ودیعت کر دی گئی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ اس لحاظ سے یہ حکم اضافی ہے، لیکن اس کے باوجود ہمیشہ کے لیے ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خدا کی صفات ابدی ہیں۔ پھر ان صفات میں کوئی تصادم بھی نہیں ہے کہ وہ ایک مرتبہ کوئی ایسی چیز چاہے جو اس کے اور اس کی صفات کے موافق ہو اور دوسری مرتبہ اس کے متناقض کسی چیز کا ارادہ کرے۔ وہ ہر حال میں قائم بالقسط ہے:

شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ، وَالْمَلٰٓئِكَةُ وَاُولُوا الْعِلْمِ قَآئِمًا بِالْقِسْطِ، لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ. (آل عمران ۳:۱۸)

''اللہ نے، اُس کے فرشتوں نے، اور (اِس دنیا میں) علم حقیقی کے سب حاملین نے گواہی دی ہے کہ اُس کے سوا کوئی الٰہ نہیں، وہ انصاف پر قائم ہے، اُس کے سوا کوئی الٰہ نہیں، زبردست ہے، بڑی حکمت والا ہے۔''

استاذ امام لکھتے ہیں:

''...اللہ تعالیٰ کے قائم بالقسط ہونے کی صفت کا جو حوالہ ہے، یہ ایمان کے نہایت اہم اجزا میں سے ہے اور اسلام کی حقیقت میں تو اس کو اس درجہ دخل ہے کہ گویا اسلام عبارت ہی اسی سے ہے۔ اس کی یہ اہمیت تقاضا کر رہی ہے کہ اس کے متعلق استاذ امام (حمید الدین فراہی) کے چند نکات یہاں درج کر دیے جائیں تاکہ جو لوگ حکمت دین پر غور کرنا چاہتے ہیں، وہ ان سے فائدہ اٹھا سکیں۔ مولانا کے نزدیک اس صفت کی اہمیت مندرجہ ذیل پہلوؤں سے ہے۔

۱۔ ایمان امن سے ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اعتماد و اعتقاد اس کی فطرت میں داخل ہے۔ اس سے یہ بات لازم آتی ہے کہ ایمان کے لیے ناگزیر ہے کہ آدمی کو اللہ کے وجود پر یقین راسخ ہو۔ لیکن یہ چیز اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتی جب تک یہ اعتماد نہ کیا جائے کہ عقل اصلاً رہنمائی کے لیے بنی ہے نہ کہ گمراہ کرنے کے لیے۔ یعنی یہ مانا جائے کہ عقل اپنی فطرت کے لحاظ سے انسان کے اندر ایک میزان قسط ہے۔ پھر یہ چیز ایک اور نتیجہ کو مستلزم ہے کہ فطرت کو اس کے فاطر نے حق و عدل کے اصولوں پر استوار کیا ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ بہمہ وجوہ عدل وقسط، عدل وقسط کو پسند کرنے والا اور اس کو قائم کرنے والا ہے۔ یہ تمام نتائج عقلاً لازم، بلکہ بدیہیات میں سے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ کسی چیز کے حق ہونے کا ثبوت اس وقت تک ممکن ہی نہیں ہے جب تک فاطر فطرت کو حق و عدل نہ مانا جائے۔ اسی سے اس کے تمام افعال کا حق وصدق ہونا ثابت ہوگا۔ جس طرح عقلاً یہ چیز لازم ہے، اسی طرح اخلاقی مسلمات سے بھی اس کا ثبوت فراہم ہوتا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نیکی کو اللہ تعالیٰ نے فطرت میں داخل کیا ہے اور دلوں میں اس کے قبول کرنے اور اس کی عزت کرنے کی رغبت ودیعت فرمائی ہے۔ ایسی حالت میں ہمارے لیے یہ کس طرح ممکن ہے کہ ہم خود تو نیکی کو پسند کریں اور خدا کو نیکی کو پسند کرنے والا نہ قرار دیں۔ ہم اپنی اس خیر پسندی کی صحت و اصابت پر اطمینان کس طرح کر سکتے ہیں، اگر خود فاطر کی خیر پسندی پر ہمارا دل مطمئن نہ ہو۔ ہم اس کو نیکی کر کے خوش کرنا تو اسی وجہ سے چاہتے ہیں کہ ہم یہ اطمینان رکھتے ہیں کہ وہ نیکی کو پسند کرتا ہے۔ اس کو اچھی صفات سے موصوف کرنا بھی اسی بنیاد پر ہے کہ ان صفات کو پسند کرنے کے معاملے میں ہمیں اپنی

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

فطرت کے صحیح ہونے پر پورا اعتماد ہے۔

۲۔ دوسرا یہ کہ ایمان کی اصل خدا کی محبت ہے۔ ہم ایک ایسے معبود پر ایمان رکھتے ہیں جس سے ہم محبت کرتے ہیں، جس سے امید رکھتے ہیں اور جس کی خوشنودی چاہتے ہیں۔ یہ چیز اس وقت تک ممکن ہی نہیں ہے جب تک ہمیں یہ یقین نہ ہو کہ وہ ظلم و ناانصافی کے ہر شائبہ سے پاک ہے۔ وہ اپنا انعام انھی پر فرمائے گا جو اس کی اطاعت کریں گے اور سزا انھی کو دے گا جو اس کے مستحق ٹھہریں گے۔ کسی ظالم و نامنصف آقا سے محبت کرنا انسانی فطرت کے بالکل خلاف ہے۔

۳۔ تیسرا یہ کہ اللہ تعالیٰ کے انعامات و احسانات پر غور کرنے سے فطرت میں اللہ تعالیٰ پر ایمان لانے کا جو تقاضا ابھرتا ہے، اس کی بنیاد شکر پر ہے۔ یہ شکر اس صورت میں لازم ہوتا ہے جب ہم یہ مانیں کہ یہ منعم کا حق اور اس کے انعام کا مقتضا ہے۔ یہی رمز ہے کہ قرآن میں شرک کو ظلم اور ایمان کو شکر قرار دیا گیا ہے۔ اسی اصول پر تمام حقوق کے استحقاق کی بنیاد عدل کے وجوب پر رکھی گئی ہے۔ یہ شریعت اور قانون کی ایک بدیہی حقیقت ہے۔ اس وجہ سے ہر شریعت کی اساس و بنیاد قسط ہے۔

۴۔ چوتھا یہ کہ ایمان کا ثمرہ اطاعت الٰہی ہے اور اطاعت کا ثمرہ اللہ تعالیٰ کی خوشنودی۔ اللہ تعالیٰ نے ہر گوشے میں افعال اور ان کے اثرات میں یہ رشتہ اپنے خلق و تدبیر اور اپنے امر و حکم سے قائم کر رکھا ہے اور مختلف طریقوں سے اس حقیقت کی طرف ہماری رہنمائی فرمائی ہے اور ہم چونکہ اعمال کے ان نتائج پر پورا اعتماد رکھتے ہیں، اس وجہ سے اس کے وعدے پر بھروسا رکھتے ہوئے اس کی اطاعت کرتے ہیں۔ اگر اس بات پر ہمارا ایمان نہ ہو کہ اللہ تعالیٰ اپنے وعدے کے خلاف نہیں کر سکتا تو تمام اعمال کی بنیاد ہی ڈھے جائے گی اور پھر سارا اعتماد دو چیزوں میں سے کسی ایک چیز پر رہ جائے گا یا تو نصاریٰ کی طرح جھوٹی شفاعت پر جن کا سارا اعتماد حضرت مسیح پر ہے، جن کو معبود بنا کر وہ ان کی عبادت کرتے اور جن سے خدا سے بڑھ کر محبت کرتے ہیں یا پھر یہود کی طرح کامل سرگشتگی اور ناعاقبت بینی پر۔ انھوں نے ہوا کے رخ پر اپنی کشتی چھوڑ دی، اپنے تکبر اور حسد کے سبب سے وہ خدا کے فیصلے پر راضی نہ ہوئے، گویا ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے ہاں نیک اور بد میں امتیاز کے لیے کوئی ضابطہ ہی نہیں ہے۔ اس ضلالت سے بچنے کے لیے ضروری ہے کہ اس بات پر پورا یقین رکھا جائے کہ اللہ تعالیٰ قائم بالقسط ہے، اس کا ہر حکم عدل اور اس کا ہر وعدہ سچا ہے۔ جیسا کہ اس نے فرمایا ہے۔ 'تَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا'[۴۴]۔'' (تدبر قرآن ۲/ ۵۵)

[باقی]

---

[۴۴] الانعام ۶: ۱۱۵۔

محمد عمار خان ناصر

غناء جاریتین کے واقعہ میں راویوں کے تصرفات

''الاعتصام'' کی تنقید کا جائزہ

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

اپریل ۲۰۰۶ کے ''اشراق'' میں ''غناء جاریتین کے واقعہ میں راویوں کے تصرفات'' کے زیر عنوان ہماری ایک تحریر شائع ہوئی تھی جس میں عید کے موقع پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں دو لونڈیوں کے دف بجا کر گانا گانے سے متعلق ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ایک روایت میں راویوں کے بعض تصرفات کی نشان دہی کی گئی تھی اور اسی ضمن میں ہشام بن عروہ کی روایات کے اتصال وارسال کی حیثیت بھی زیر بحث آئی تھی۔ موقر معاصر ہفت روزہ ''الاعتصام'' میں محترم مولانا ارشاد الحق اثری صاحب نے ہماری اس تحریر کو موضوع بحث بناتے ہوئے اس کے مندرجات سے اختلاف کیا ہے۔ ان سطور میں ہم مولانا محترم کے اٹھائے ہوئے تنقیدی نکات کے حوالے سے اپنی گزارشات پیش کریں گے۔

ہشام بن عروہ کی روایات

اس نکتے کے حوالے سے ہم نے یہ گزارش کی تھی کہ ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے جو روایات نقل کی ہیں، ان کے ایک بڑے حصے کو اور بالخصوص ان روایات کو جو انھوں نے مدینہ سے عراق منتقل ہونے کے بعد روایت کیں، اکابر محدثین متصل تسلیم نہیں کرتے۔ اس کی تائید میں ''تہذیب التہذیب'' کے حوالے سے یہ وضاحت نقل کی گئی تھی کہ ہشام ثقہ اور ثبت ہیں اور عراق منتقل ہونے سے پہلے ان کی کسی روایت میں کوئی خرابی نہیں پائی گئی، تاہم عراق

جانے کے بعد وہ اپنے والد سے روایات نقل کرنے میں غیر محتاط ہو گئے اور وہ روایات بھی اپنے والد کی نسبت سے نقل کرنا شروع کر دیں جو انھوں نے ان سے براہ راست نہیں، بلکہ بالواسطہ سنی تھیں۔ اس کے ساتھ ساتھ ہشام کی اپنے والد عروہ بن زبیر سے نقل کردہ روایات کی بابت یہ عمومی تبصرہ کیا گیا تھا کہ انھیں بیش تر روایات میں اپنے والد سے سماع حاصل نہیں اور اس کے لیے امام حاکم کی ''معرفۃ علوم الحدیث'' میں منقول خود ہشام کے ایک اعتراف کا حوالہ دیا گیا تھا۔

مولانا محترم نے اس دوسری بات پر تنقید کرتے ہوئے واضح کیا ہے کہ ہشام کو یقینی طور پر اپنے والد عروہ سے بہت سی روایات کا سماع حاصل ہے اور صحیح بخاری اور مسلم کے علاوہ دیگر کتب حدیث کی روایات میں وہ اس سماع کی تصریح بھی کرتے ہیں۔ ''معرفۃ علوم الحدیث'' میں مروی ہشام کے محولہ بالا قول پر تنقید کرتے ہوئے مولانا محترم نے اس کی سند کو ناقابل اعتبار قرار دیا ہے۔ (الاعتصام ۵۸: ۲۹/ ۱۳۔۱۴)

ہمیں اعتراف کرنا چاہیے کہ مولانا محترم کا یہ اعتراض بجا ہے۔ دراصل ''معرفۃ علوم الحدیث'' میں منقول ہشام کا قول ان کی جملہ مرویات کے بارے میں نہیں، بلکہ صرف اس روایت سے متعلق ہے جو اس قول سے متصل پہلے امام حاکم نے ذکر کی ہے۔ ہشام اس قول میں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ انھوں نے روایت کا ایک حصہ تو براہ راست اپنے والد سے سنا ہے، جبکہ باقی حصہ ان تک زہری کی وساطت سے پہنچا ہے۔ 'و الباقی لم اسمعه انما هو عن الزهری' اس سے یہ تو اخذ کیا جا سکتا ہے کہ ہشام بعض اوقات اپنے والد کی نسبت سے ایسی روایات بھی بیان کر دیتے ہیں جن کا پورا متن انھوں نے براہ راست اپنے والد سے نہیں سنا ہوتا، لیکن اس سے مطلقاً اپنے والد سے ان کے سماع کی نفی لازم نہیں آتی۔ ہشام کے قول کے صحیح محل کی طرف ہمیں برادرم مولانا افتخار تبسم صاحب نے توجہ دلائی ہے اور ہم ان کے شکریے کے ساتھ اس کو قارئین تک منتقل کر رہے ہیں۔

اس وضاحت کی روشنی میں اب ہشام کا اپنے والد سے سماع ہمارے اور مولانا محترم کے مابین نکتۂ اختلاف نہیں رہا، البتہ عراق جانے کے بعد ہشام کی روایات کے اتصال و ارسال کے حوالے سے مولانا محترم کی توضیحات ہمیں مطمئن نہیں کر سکیں، چنانچہ ہم یہاں ان کو زیر بحث لائیں گے۔

مولانا محترم نے ہمارے اعتراض کو اصولی طور پر تسلیم کرتے ہوئے ایک دل چسپ تاویل فرمائی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

''بلاشبہ امام یعقوب بن شیبہ نے فرمایا ہے کہ عراق جانے کے بعد وہ اپنے والد سے روایات نقل کرنے میں

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

غیر محتاط ہو گئے تھے لیکن عراق سے مراد کیا اقلیم عراق ہے یا کوفہ؟... ہشام بن عروہ کے بارے میں یہ اعتراض کوفہ میں دوسری اور تیسری بار آمد سے متعلق ہے۔اس لیے اسے پورے اقلیم عراق سے نتھی کرنا درست نہیں۔ ہشام سے روایت کرنے والوں کی فہرست میں حماد بن سلمہ اور معمر دونوں بصری شاگرد ہیں کوفی قطعاً نہیں۔اس لیے ہشام کی روایت کو ضعیف قرار دینے کی کوشش قابل التفات نہیں۔'' (الاعتصام ۵۸: ۲۹/ ۱۳)

ہمیں افسوس ہے کہ مولانا محترم یہاں خلط مبحث کا شکار ہو گئے ہیں۔ ہشام یقیناً کوفہ ہی گئے تھے، لیکن ''تہذیب التہذیب'' کی عبارت: 'ان هشاما تسهل لاهل العراق' میں اہل عراق سے مراد صرف اہل کوفہ نہیں، بلکہ وہ تمام راوی ہیں جنھوں نے کوفہ جانے کے بعد ہشام سے روایات نقل کیں۔ یہاں اہل عراق کا حوالہ دینے سے مقصد ہشام کی جاے اقامت کا ذکر کرنا نہیں اور نہ یہ بتانا ہے کہ ان کے ہاں عدم احتیاط کا پہلو صرف اہل کوفہ کی نقل کردہ مرویات میں پایا جاتا ہے۔مقصود یہ ہے کہ اس دور میں ہشام نے ارسال کا طریقہ اختیار کر لیا تھا، لہٰذا اس دور میں جن راویوں نے بھی ان سے روایت کی، خواہ وہ اہل کوفہ ہوں یا اہل بصرہ یا کسی اور شہر کے لوگ، ان کی روایات کو یقینی طور پر متصل قرار نہیں دیا جا سکتا۔

مولانا محترم نے یہاں حماد بن سلمہ اور معمر کے بصری ہونے کی بنا پر ہشام سے ان کی نقل کردہ روایات سے ارسال کا اعتراض رفع کرنے کے لیے جس طرز استدلال کا سہارا لیا ہے، ایک دوسری جگہ خود اس کی نفی کر چکے ہیں۔ چنانچہ معمر کی ایک روایت پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''امام مسلم فرماتے ہیں کہ امام معمر نے اسے بصرہ میں بیان کیا ہے جس میں انھیں وہم ہو گیا ہے، اور اگر بصرہ کے باہر روایت کرتے تو ہم اسے صحیح قرار دیتے۔ امام ابن حبان اور امام بیہقی وغیرہ نے امام مسلم کے اسی قول کے پیش نظر امام معمر کے کوفی، خراسانی اور یمانی تلامذہ سے یہ روایت ذکر کرتے ہوئے اسے صحیح اور متصل ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، مگر حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: 'ولا يفيد ذلك شيئا فان هولاء كلهم سمعوا منه بالبصرة وان كانوا من غير اهلها'۔... لیکن یہ مفید نہیں۔ یہ اگرچہ بصرہ کے رہنے والے نہیں، مگر انھوں نے بصرہ میں سنا ہے۔'' (توضیح الکلام ۱/ ۱۲۵)

اب اگر ہشام کے بصری شاگردوں حماد بن سلمہ اور معمر نے ان کے کوفہ میں آنے کے بعد ہی ان سے روایات لی ہیں تو خود حماد اور معمر کا تعلق کسی بھی شہر سے ہو، ان کی مرویات کا حکم اس دور کی باقی مرویات سے مختلف نہیں ہو سکتا۔ اس کے لیے اس امر کا تاریخی ثبوت بہم پہنچانا پڑے گا کہ یہ دونوں شاگرد ہشام کے عراق جانے سے قبل، قیام مدینہ کے دور میں ان کے پاس مدینہ گئے تھے اور وہاں ان سے روایات سنی تھیں۔

مولانا محترم مزید فرماتے ہیں:

''چلیے ہم تسلیم کرتے ہیں کہ آخری دور میں ''عراق'' جانے کے بعد ہشام بن عروہ غیر محتاط ہو گئے تھے، لیکن کیا دلیل ہے کہ یہ روایت ہشام نے اسی ''غیر محتاط'' دور میں بیان کی تھی؟ تہذیب التہذیب کے حوالہ سے ہشام کے اس ''غیر محتاط'' دور کا ذکر تو ارباب اشراق نے کر دیا مگر اسی تہذیب میں یہ صراحت بھی ہے کہ اس دور میں ہشام سے وکیع، ابن نمیر اور محاضر نے سنا ہے۔... صحیح بخاری اور مسلم میں جب یہ روایت وکیع، ابن نمیر اور محاضر کے علاوہ ہشام کے دیگر متقدمین تلامذہ سے مروی ہے تو ہشام کی روایت کو اس اعتراض کی بنا پر غیر متصل قرار دینا قطعاً قرین انصاف نہیں۔

محدثین کے ہاں یہ بات تقریباً طے شدہ ہے کہ صحیحین میں مدلسین کی معنعن روایات محمول علی السمع ہیں اور مختلطین کی روایات قبل از اختلاط مروی ہیں۔ اگر کہیں ایسے راوی سے روایات لی ہیں تو دیگر شواہد کی تائید کی بنا پر لی ہیں۔ کیونکہ شیخین کا اس حوالے سے تتبع معروف ہے۔'' (الاعتصام ۵۸:۲۹/۱۴)

مولانا کے استدلال کا خلاصہ یہ ہے کہ عراق جانے کے بعد ہشام بن عروہ کے غیر محتاط ہو جانے کو ایک امر واقعہ کے طور پر تسلیم کر لینے کے باوجود صحیحین میں منقول ان کی مرویات کو غیر متصل نہیں کہا جا سکتا، اس لیے کہ محدثین صحیحین کی اس طرح کی روایات کو سماع پر محمول کرتے ہیں۔ ہم سر دست اس بحث میں نہیں پڑتے کہ صحیحین کے بارے میں محدثین (زیادہ تر متاخرین) کے مذکورہ زاویۂ نگاہ کی بنیاد تتبع اور استقرا پر ہے یا محض حسن ظن پر یا بعض فنی بلکہ (Funny) تحفظات پر۔ یہاں ہم مولانا محترم کی بات پر صرف اتنا اضافہ کرنا چاہیں گے کہ صحیحین کے حوالے سے محدثین کا مذکورہ رجحان ایک عمومی نوعیت کا ہے نہ کہ کلی نوعیت کا۔ خود مولانا محترم نے ایک دوسری بحث میں یہ بات تسلیم کی ہے کہ محدثانہ دلائل وشواہد کی روشنی میں صحیحین کی روایات کے اتصال کو زیر بحث لانا نہ صرف اصولی طور پر ممکن ہے، بلکہ اکابر اہل علم نے اس نوعیت کے سوالات اٹھائے بھی ہیں۔ مولانا فرماتے ہیں:

''صحیحین میں مدلسین کی معنعن روایات جمہور کے ہاں سماع پر محمول ہیں، مگر جہاں دلائل قطعیہ سے انقطاع ثابت ہو، اس کا انکار محض مجادلہ ومکابرہ پر مبنی ہے۔ البتہ اس سلسلے میں متاخرین کی بجائے عموماً متقدمین محدثین جن کی نگاہوں میں ذخیرۂ حدیث تھا، کا قول قابل قبول ہوگا۔ ہر کس وناکس کی بات کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔''

(توضیح الکلام ۲/۳۰۲)

کیا مولانا محترم اس بات کی وضاحت فرمائیں گے کہ اگر مدلسین کی معنعن روایات کے حوالے سے شیخین کا تتبع ایسا ہی قطعی ہے تو بعض روایات میں ''دلائل قطعیہ سے انقطاع ثابت'' ہونے کی گنجایش کیسے پیدا ہو گئی؟ اور جب

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

بعض مقامات پر انقطاع کا انکار ''محض مجادلہ ومکابرہ پر مبنی'' ہے تو پھر اس بات کی کیا دلیل ہے کہ باقی مقامات پر جو شیخین پر اعتماد یا توجہ اور تنبہ نہ ہونے کے باعث محدثین کے ہاں زیر بحث نہیں آ سکے، اتصال ہی کو حتمی سمجھنا محض خوش اعتقادی اور تقلید پر مبنی نہیں؟

واقعہ میں راویوں کے تصرفات

ہشام بن عروہ کے نقل کردہ متن میں ان کے ایک شاگرد ابو اسامہ کے طریق میں یہ اضافہ موجود ہے کہ 'قالت ولیستا بمغنیتین'۔ یعنی ام المومنین نے کہا کہ یہ دونوں لونڈیاں پیشہ ور گانے والی نہیں تھیں۔ اس جملے کے حوالے سے ہم نے گزارش کی تھی کہ ہشام بن عروہ سے اس واقعے کو ابو اسامہ کے علاوہ شعبہ بن الحجاج، حماد بن سلمہ، عبد اللہ بن نمیر، عبد اللہ بن معاویہ اور معمر بن راشد نے بھی نقل کیا ہے اور ان میں سے کسی کے طریق میں مذکورہ جملے کا کوئی وجود نہیں۔ اس جملے کا اضافہ صرف ابو اسامہ نے اپنی روایت میں کیا ہے، اس لیے یہ قرار دینا خلاف قیاس ہوگا کہ ہشام کے باقی پانچوں شاگرد یہ جملہ بیان کرنا بھول گئے اور صرف ابو اسامہ نے اس کو یاد رکھا۔

ہماری اس رائے پر مولانا محترم نے پہلا اعتراض یہ کیا ہے:

''بڑے ہی افسوس بلکہ تعجب کی بات ہے کہ راوی بالصراحت بیان کرتا ہے ''قالت ولیستا بمغنیتین'' کہ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ وہ دونوں پیشہ ور مغنیہ نہ تھیں۔ مگر ارباب اشراق کو ''قالت'' کا لفظ شاید نظر نہیں آیا بالکل اسی طرح جس طرح اس سے پہلے انھیں یہ جملہ سرے سے نظر ہی نہیں آیا اور ''قینہ'' کا لفظ نظر آ گیا۔ تبھی تو فرمایا جا رہا ہے کہ ''یہ درحقیقت سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول ہی نہیں یہ بعد کے راوی کا اپنا قیاس ہے''... جس وہم میں ارباب اشراق مبتلا ہیں کہ ''یہ بعد کے راوی کا اپنا قیاس ہے'' اسی وہم کے ازالہ کے لیے ہی تو راوی نے ''قالت'' کی پہلے ہی صراحت کر دی کہ یہ کسی راوی کا نہیں خود حضرت سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کا اپنا ارشاد ہے۔ (الاعتصام ۵۸:۲۹/۱۲)

اپنے اسی اعتراض کو مزید آگے بڑھاتے ہوئے فرماتے ہیں:

''اگر یہ امر واقع نہیں تو آپ فرمائیے کہ یہ جملہ ہوشیار راوی نے حضرت عائشہ کی طرف منسوب کر دیا ان کا فرمودہ نہیں تھا۔ یوں راوی کی عدالت پر حرف گیری کیجیے اور میدان میں آیئے۔ اور بتلایئے کہ عروہ یا ہشام یا ابو اسامہ ایسا اور ویسا راوی تھا۔ اور اس نے اپنی بات غلط طور پر سیدہ عائشہ صدیقہ کی طرف منسوب کر دی۔''

(الاعتصام ۵۸:۲۹/۱۲-۱۳)

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

مولانا محترم کا مذکورہ ارشاد، واقعہ یہ ہے کہ ہمارے فہم سے بالکل بالاتر ہے۔اس کا مطلب تو یہ بنتا ہے کہ کوئی بھی راوی وہم اور سوءِ فہم کی بنا پر کسی ایسی بات کو جو محض اس کا اپنا قیاس ہو، مروی عنہ کی طرف منسوب ہی نہیں کر سکتا، اور خاص طور پر جب وہ اپنے سے اوپر کے کسی راوی یا خود صحابی کی طرف اس بات کی نسبت کی تصریح کر دے تو اس کے بعد اس کا امکان ختم ہو جاتا ہے کہ اس کے حوالے سے کوئی تنقیدی سوال اٹھایا جائے۔

اس ضمن میں مولانا محترم جیسے فن حدیث سے اشتغال رکھنے والے صاحب علم کو ذخیرۂ حدیث کی مراجعت کا مشورہ دینا تو غالباً ایک جسارت ہوگی، البتہ عام قارئین کی معلومات کے لیے عرض ہے کہ ذخیرۂ حدیث میں اس کی ان گنت مثالیں پائی جاتی ہیں کہ ایک راوی کوئی روایت بیان کرتا ہے اور اس کے متن میں کوئی ایسی بات بھی شامل کر دیتا ہے جس کو وہ بر بنائے وہم اصل روایت کا حصہ سمجھ رہا ہوتا ہے۔اس صورت میں وہ اگر کسی موقع پر اپنے شامل کردہ ٹکڑے کو 'قال' یا 'قالت' کہہ کر اوپر کے راوی کی طرف منسوب کر دیتا ہے تو اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں۔ظاہر ہے کہ جب کسی راوی کو اس طرح کا وہم لاحق ہوگا تو وہ اپنے قیاسی اضافے کو سامعین کے سامنے بھی اصل راوی کی بیان کردہ روایت ہی کی حیثیت سے پیش کرے گا۔تاہم اس کی اس تصریح سے روایت کی فنی حیثیت پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔ یہ چیز نقد حدیث کے اصولوں کی روشنی میں طے کی جائے گی اور اگر روایت مطلوبہ معیار پر پوری نہیں اترتی تو راوی کے دعووں اور تصریحات کو کوئی وقعت نہیں دی جائے گی۔

مولانا محترم نے ابو اسامہ کی زیر بحث زیادت کو تسلیم نہ کرنے اور اس کی عدالت پر حرف گیری کے مابین جو لزوم پیدا کیا ہے، وہ بھی دل چسپ ہے۔ گویا مولانا یہ کہنا چاہتے ہیں کہ کسی راوی کی روایت پر تنقید کی صرف ایک ہی صورت ممکن ہے اور وہ یہ کہ اسے قصداً غلط بیانی کا مجرم قرار دے دیا جائے، جبکہ حقیقت یہ ہے کہ راوی اگر کسی غلط فہمی کی بنا پر مروی عنہ کی نسبت سے روایت میں کوئی ایسی بات بیان کرے جس کو وہ اپنے گمان کے مطابق اصل متن ہی کا حصہ سمجھ رہا ہو تو اس سے اس کی عدالت یا ثقاہت پر کوئی زد نہیں پڑتی۔انسانی ذہن بہت سے اسباب و وجوہ کے تحت غلط فہمی اور وہم کا شکار ہو جاتا ہے، اس لیے کسی روایت کو کلاً یا جزواً رد کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کا راوی دیدہ و دانستہ غلط بیانی سے کام لے رہا ہو۔

مولانا کا دوسرا اعتراض حسب ذیل ہے:

''یہ الفاظ مسند یا سنن و معاجم کی کسی کتاب کے نہیں، ہم عرض کر چکے ہیں کہ یہ الفاظ صحیح بخاری اور صحیح مسلم کے ہیں۔ارباب اشراق کو یہ الفاظ گوارا نہیں اس لیے انھوں نے ان کی صحت کے انکار کا بیڑا اٹھایا۔ان سے پہلے ان

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

الفاظ کی صحت کا انکار کسی بھی صاحب علم سے ثابت نہیں۔ ہم شکر گزار ہوں گے اگر وہ اپنی تائید میں ائمۂ فن میں سے کسی ایک کا قول پیش کریں۔ ان کی یہ کوشش یقیناً ہمارے علم میں اضافہ کا باعث ہوگی۔'' (الاعتصام ۵۸: ۲۹/۱۲)

اعتراض کے پہلے نکتے یعنی زیر بحث الفاظ کے صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں مروی ہونے کی بابت ہم مولانا محترم کی توجہ خود انھی کی تحریر فرمودہ ایک عبارت کی طرف دلانا چاہیں گے جس میں انھوں نے بخاری و مسلم میں مروی روایات کی محدثانہ حیثیت کا درست تعین فرمایا ہے۔ ''توضیح الکلام'' میں ایک روایت پر تبصرہ کرتے ہوئے مولانا لکھتے ہیں:

''بعض اہل علم نے ان الفاظ کو صرف اس بنا پر صحیح باور کر لیا ہے کہ یہ صحیح بخاری میں ہیں۔ مگر یہ صحیح نہیں، جبکہ صحیح بخاری و مسلم میں شیخین ایسی حدیث کو بھی لے آتے ہیں جو مقصود کے اعتبار سے تو صحیح ہوتی ہے (یعنی من حیث المجموع) اگرچہ کوئی ٹکڑا اس کا ان کے معیار صحت کے مطابق نہیں ہوتا، بلکہ اس میں بعض رواۃ کا وہم ہوتا ہے۔ صحیحین کا غائر نظر سے مطالعہ کرنے والے حضرات کے لیے یہ بات نئی نہیں۔'' (۱/۱۲۴)

جہاں تک اعتراض کے دوسرے نکتے یعنی ائمۂ فن میں سے کسی سے زیر بحث جملے پر تنقید کے ثبوت کا تعلق ہے تو اس ضمن میں ہمارا سوال یہ ہے کہ کسی حدیث کی صحت وضعف کو طے کرنے کا معیار نقد روایت کے اصول ہیں یا ائمۂ فن کے اقوال؟ آخر ائمۂ فن کس بنیاد پر کسی روایت کی صحت یا ضعف کا فیصلہ فرماتے ہیں؟ اگر ان کے فیصلوں کی بنیاد وحی و الہام کے بجائے دلائل وشواہد پر ہوتی ہے تو دلائل وشواہد ہی کی روشنی میں ان کی رائے سے اختلاف کیوں نہیں کیا جا سکتا؟ علم حدیث کے جس ذخیرے اور طرق واسانید کے جس مواد سے استفادہ کرتے ہوئے متقدمین رائے قائم کیا کرتے تھے، کیا وہ دنیا سے ناپید ہو چکا ہے اور اب ہمارے پاس متقدمین کے فیصلوں کو علمی معیار پر جانچنے کا کوئی ذریعہ باقی نہیں رہا؟ اگر ایسا نہیں ہے اور یقیناً نہیں ہے تو پھر محض خوش اعتقادی کی بنا پر متقدمین اور متاخرین میں فرق کیوں روا رکھا جا رہا ہے؟ ہم سمجھتے ہیں کہ قرائن وشواہد پر مبنی تنقید کے جواب میں 'ائمۂ فن' میں سے کسی کا قول طلب کرنے پر اصرار کا رویہ اس تقلید جامد سے کسی طرح مختلف نہیں جسے فقہی دائرے میں مکاتب فقہ کے پیرو کاروں نے اختیار کر رکھا ہے۔

مولانا محترم نے زیر بحث جملے پر ہماری تنقید کے جواب میں تیسرے نکتے کے طور پر اصول حدیث کے اس ضابطے کا حوالہ دیا ہے کہ:

''ایک حدیث کا متن مختلف راویوں سے مروی ہو تو قاعدہ یہ ہے کہ تمام ثقہ راویوں کی بیان کردہ روایت کو ملایا جاتا ہے اور مختلف اجزاء کو جمع کر کے ایک مکمل روایت کو معین کیا جاتا ہے، بشرطیکہ ثقہ کا بیان کیا ہوا کوئی جملہ یا حصہ شاذ نہ ہو۔'' (الاعتصام ۵۸: ۳۰/۱۶)

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

مولانا کے مذکورہ اقتباس میں بیان کردہ اصول سے ہمیں سرمو کوئی اختلاف نہیں، البتہ ہم اس اقتباس کے آخری جملے یعنی ''بشرطیکہ ثقہ کا بیان کیا ہوا کوئی جملہ یا حصہ شاذ نہ ہو'' کی ذرا تفصیل کرنا چاہیں گے۔ محدثین کے ہاں ضابطہ صرف یہی نہیں ہے کہ مختلف ثقہ راویوں کے نقل کردہ متون کو جمع کر کے ان سے ایک جامع متن مرتب کیا جائے، بلکہ یہ بھی ہے کہ متون کا باہمی موازنہ اور تقابل کر کے نقل روایت میں رواۃ کے باہمی اختلافات کو معین کیا جائے اور اس کی روشنی میں اس امر کو جانچا جائے کہ کہیں کسی راوی نے عقلی قیاس یا وہم کی بنا پر کسی ایسے جملے کو متن کا حصہ تو نہیں بنا دیا جو فی الحقیقت روایت کے اصل ناقل سے ثابت نہ ہو۔ یوں متون کے تقابلی مطالعے کا یہ عمل محدثین کے ہاں کسی بھی روایت کی اصل اور مکمل صورت کو معین کرنے کے ساتھ ساتھ متن کی تنقیح اور راویوں کے اوہام کی نشان دہی کرنے کے لیے بھی ایک بنیادی وسیلے کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اکابر محدثین ثقہ راویوں کی بیان کردہ زیادات کو مطلقاً نہیں، بلکہ بعض قیود کے ساتھ قبول کرتے ہیں جن میں سے ایک اہم قید یہ ہے کہ اگر راوی کسی روایت میں کوئی زائد بات بیان کرے، جبکہ اس کے مقابلے میں اس زیادت کے بغیر روایت کو نقل کرنے والے راوی تعداد میں زیادہ اور پختہ کار اور ضابط ہوں اور زیادت بھی اپنی معنوی اہمیت کے لحاظ سے نظر انداز کرنے کے قابل نہ ہو تو ایسے راوی کی بیان کردہ زیادت کو قبول نہیں کیا جائے گا۔ سیوطی لکھتے ہیں:

وقال ابن الصباغ ان زادها واحد وكان من رواه ناقصا جماعة لا يجوز عليهم الوهم سقطت وعبارة غيره لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة وقال ابن السمعاني مثله وزاد ان يكون مما تتوفر الدواعي على نقله. (تدریب الراوی ۱/۲۴۶)

''ابن الصباغ نے کہا ہے کہ اگر ایک راوی اضافہ بیان کرے، جبکہ اس کے بغیر روایت کرنے والے راوی ایک ایسی جماعت ہوں جس کا وہم میں مبتلا ہو جانا بعید از قیاس ہو یا ان جیسے راویوں کا اس جیسی بات کو نقل کرنے سے غافل رہ جانا عادتاً ممکن نہ ہو تو زیادت ناقابل اعتبار قرار پائے گی۔ ابن السمعانی نے بھی یہی بات کہی ہے اور اس پر اتنا اضافہ کیا ہے کہ وہ بات ایسی ہو کہ اس کو نقل کرنے کے محرکات اور دواعی بھی کافی پائے جاتے ہوں۔''

یہ ایک بالکل سادہ عقلی اصول ہے۔ جب ایک ہی روایت کو بہت سے ایسے راوی نقل کر رہے ہوں جن کے بارے میں یہ گمان نہ کیا جا سکے کہ وہم یا نسیان کی بنا پر انھوں نے ادھورا متن نقل کیا ہے، اور ان کے مقابلے میں کوئی ایک راوی روایت میں اضافی بات بیان کر رہا ہو تو اس ایک راوی کو وہم لاحق ہونے کا امکان زیادہ ہے، اس لیے اس

کی زیادت کو قبول نہ کرنا بالکل عقلی اور فطری بات ہے۔ ہم نے اسی اصول پر ہشام کی روایت میں ابواسامہ کے اضافہ کردہ جملے 'قالت و لیستا بمغنیتین' کو ابواسامہ کا وہم قرار دیا ہے، اس لیے کہ ایک ابواسامہ کے مقابلے میں ہشام کے پانچ شاگرد اس اضافے کا ذکر نہیں کرتے اور ان میں سے عبداللہ بن معاویہ اگرچہ ضعیف ہیں، لیکن شعبہ بن الحجاج، حماد بن سلمہ، عبداللہ بن نمیر اور معمر بن راشد بہر حال ثقہ اور ثبت راوی ہیں۔ اس کی مزید تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ عروہ بن الزبیر سے اس روایت کو نقل کرنے والے دوسرے دو راویوں ابوالاسود اور زہری کی روایات میں بھی یہ جملہ موجود نہیں۔

دل چسپ بات یہ ہے کہ مولانا محترم نے مذکورہ اصول ہی کے تحت ام المومنین کی زیر بحث روایت میں ایک دوسرے راوی کے بیان کردہ اضافے پر ہماری تنقید سے اتفاق فرمایا ہے۔ ہم نے لکھا تھا کہ ابن شہاب سے مذکورہ واقعے کو روایت کرنے والے ایک راوی اسحاق بن راشد نے روایت کے متن میں اپنا قیاس داخل کرتے ہوئے 'فسبهما و خرق دفيهما' (ابوبکر نے دونوں لونڈیوں کو برا بھلا کہا اور ان کے دف پھاڑ دیے) کے الفاظ بڑھا دیے ہیں، جبکہ ابن شہاب زہری کے دوسرے تلامذہ عقیل بن خالد، عمرو بن الحارث، مالک بن انس، معمر بن راشد اور عبدالرحمٰن بن عمرو اوزاعی کے طرق میں یہ جملہ موجود نہیں، چنانچہ اس کے بے اصل ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ مولانا محترم اس تنقید سے اتفاق کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''رہے صحیح ابن حبان کی روایت کے لفظ جس میں اسحاق بن راشد ((فَسَبَّهُمَا وَ خَرَقَ دَفَّيهِمَا)) کا ذکر کرتے ہیں تو یہ جملہ بالخصوص ''و خرق دفيهما'' کے الفاظ بلاشبہ محل نظر ہیں۔ اس لیے کہ اسحاق بن راشد گو ثقہ ہیں تاہم امام زہری سے روایت کرنے میں ان کے کچھ اوہام ہیں۔... اور یہ روایت بھی اسحاق بن راشد نے امام زہری سے ہی بیان کی ہے۔'' (الاعتصام ۵۸: ۳۰/ ۱۷)

ہمارا سوال یہ ہے کہ کیا کسی ثقہ راوی کے ہاں ''کچھ اوہام'' کے پائے جانے سے یہ لازم آتا ہے کہ اس کی نقل کردہ روایات اور زیادات بالکل قابل اعتنا نہ رہیں؟ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہے اور خود مولانا محترم نے ہشام بن عروہ کے عراقی تلامذہ کی روایات میں بعض اوہام کے پائے جانے کا اعتراف کرنے کے باوجود ان کا دفاع کیا ہے اور فرمایا ہے کہ ''علی الاطلاق ہشام سے عراقیوں کی روایات پر کلام کرنا درست نہیں۔'' (الاعتصام ۵۸: ۲۹/ ۱۴۔۱۵) تو پھر اسحاق بن راشد کی مذکورہ زیادت کو جس سے دوسرے ثقہ راویوں کی روایت کی نفی بھی لازم نہیں آتی، ''محل نظر'' قرار دینے کی کیا دلیل ہے؟ مولانا محترم اگر غور فرمائیں گے تو اسحاق بن راشد کی زیادت پر اپنے عدم اطمینان کا

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

باعث انھیں اس کے سوا کچھ نہیں ملے گا کہ ایک ہی استاد کے پانچ شاگردوں کے مقابلے میں جو مذکورہ جملہ بیان نہیں کرتے، صرف ایک شاگرد کے بیان کی بنیاد پر مذکورہ اضافے کو اصل روایت کا حصہ قرار دینا عقلاً ناقابل قبول ہے، اس لیے اسے اسحاق بن راشد ہی کا وہم قرار دیے بغیر کوئی چارہ نہیں۔

ہماری تحریر سے براہ راست متعلق تنقیدی نکات یہی تھے جن کا سطور بالا میں ذکر ہوا، البتہ ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی اس واقعے ہی کے حوالے سے یہ نکتہ بھی مولانا محترم کے مقالے میں زیر بحث آیا ہے کہ روایت میں 'وعندی جاریتان' کے الفاظ چھوٹی بچیوں کے معنی میں آئے ہیں یا لونڈیوں کے مفہوم میں۔ شارحین کا اس میں اختلاف ہے۔ ابن تیمیہ، ابن جوزی، ابن قیم اور نووی وغیرہ کی رائے میں یہ چھوٹی بچیاں تھیں، جبکہ صحیح بخاری کے شارح حافظ ابن حجر نے اس کا مفہوم لونڈیاں مراد لیا ہے۔

ہم سمجھتے ہیں کہ 'ولیستا بمغنیتین' کا زیر بحث جملہ اس بات کا قرینہ ہے کہ گانا گانے والی لڑکیاں چھوٹی بچیاں نہیں، بلکہ لونڈیاں تھیں، اس لیے کہ اس جملے سے قائل کا مقصد، خواہ وہ ام المومنین ہوں یا ہشام یا ابواسامہ، ظاہر ہے کہ کسی ممکنہ احتمال کی نفی ہے۔ اب اگر گانا گانے والی لڑکیاں چھوٹی بچیاں تھیں تو ان کے بارے میں اس گمان کا پیدا ہونا ہی بعید ہے کہ گانا گانا ان کا باقاعدہ پیشہ ہوگا، اس لیے ان کے بارے میں اس احتمال کی نفی کی بھی ضرورت نہیں۔ پیشے کے طور پر گانا گانے کا احتمال چھوٹی بچیوں کے بارے میں نہیں، بلکہ لونڈیوں ہی کے بارے میں پیدا ہوسکتا ہے، اس لیے کہ عرب معاشرت میں لونڈیاں ہی اس فن کو بطور ایک پیشے کے اختیار کیا کرتی تھیں۔ پس 'ولیستا بمغنیتین' کا جملہ بذات خود اس امر کا قرینہ ہے کہ راوی 'جاریتان' سے چھوٹی بچیاں نہیں، بلکہ لونڈیاں مراد لے رہا ہے۔ مزید براں ہشام کے شاگردوں میں سے شعبہ (بخاری، رقم ۳۶۳۸) اور زہری اور ہشام کے مشترک شاگرد معمر (المعجم الکبیر، ۲۳/۱۸۰، رقم ۲۸۵) کے طرق میں روایت بالمعنی کے طریقے پر 'جاریتان' کی جگہ 'قینتان' کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جو لونڈیوں کے مفہوم میں بالکل صریح ہے۔ حافظ ابن حجر نے غالباً انھی قرائن کی بنا پر 'جاریتان' کو لونڈیوں کے معنی میں لیا ہے اور مختلف روایات کی روشنی میں ان کا مصداق متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔

مولانا محترم نے اس ضمن میں ابن حجر کی پیش کردہ تین روایتوں پر یہ تنقید کی ہے کہ وہ تینوں سند کے اعتبار سے ضعیف ہیں، اس لیے ان سے استدلال درست نہیں۔ (الاعتصام ۵۸: ۲۰/۳۰) تاہم مولانا محترم خود ایک دوسرے مقام پر یہ تسلیم فرما چکے ہیں کہ کسی صحیح روایت کے محتملات کی تعیین کے لیے ضعیف روایت سے استدلال خلاف اصول نہیں ہے۔ چنانچہ اپنے استاد محترم مولانا حافظ محمد گوندلوی کے ایک ضعیف روایت سے استدلال کا دفاع کرتے

ہوئے فرماتے ہیں:

''یہ روایت ضعیف سہی، مگر نامور دیوبندی عالم مولانا بدر عالم صاحب لکھتے ہیں کہ ضعیف روایت سے احد المحتملات کی تعیین ہوسکتی ہے۔ان کے الفاظ ہیں: 'لا باس بضعف الروایة فانھا تکفی لتعیین احد المحتملات'۔'' (توضیح الکلام ۲/۶۷۲۔۲۷۷)

احد المحتملات کی تعیین کے لیے اپنے استاد محترم کے 'ایک' ضعیف روایت سے استدلال کو درست قرار دینے ،لیکن ابن حجر کے 'تین' ضعیف روایتوں سے استدلال کو قبول نہ کرنے کے لیے مولانا محترم کے سامنے یقیناً معقول وجوہ ہوں گے۔اگر وہ ان پر روشنی ڈال سکیں تو ان کی توضیحات ہمارے لیے طالب علمانہ استفادہ کا ذریعہ ہوں گی۔

---

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

پروفیسر خورشید عالم

چہرے کا پردہ اور ''حکمت قرآن''

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

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

۴

پانچویں قسط میں حافظ محمد زبیر صاحب نے چوتھی قسط کی ۱۸ روایات میں دو اور روایات کا صرف بوجھ ڈالنے کے لیے اضافہ کیا ہے، کیونکہ ایک روایت کا تو اصل موضوع سے کوئی تعلق نہیں بنتا، جبکہ دوسری روایت امہات المومنین کے ساتھ مخصوص ہے۔ ان روایات کے علاوہ انھوں نے منکرین حجاب (علامہ البانی جن کے سرخیل ہیں) کی تین دلیلوں کی تردید کی ہے۔ اس قسط کا جواب پیش خدمت ہے۔

اس قسط کے آغاز میں صاحب مضمون کی ایک لغوی غلطی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جس کو میں ادارۂ حکمت قرآن کے نوٹس میں لایا تھا۔ لکھا یہ گیا ہے کہ صاحب مضمون 'قبض' کے معنی نہیں سمجھ سکے۔ اس کے علاوہ میں نے مضمون نگار کی دو ایسی فحش غلطیوں کی نشان دہی کی تھی جس سے عربی زبان کا ابتدائی طالب علم اور عربی نہ جاننے والا عام مسلمان بھی باخبر ہے۔ عربی میں 'ہ' کی ضمیر متصل مذکر کے لیے اور 'ھا' کی ضمیر مونث کے لیے استعمال ہوتی ہے، مگر مضمون نگار نے 'یدہ' کا ترجمہ ''اس عورت کا ہاتھ کیا ہے۔'' پھر ترجمہ یہ کیا ہے کہ ''آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا ہاتھ پکڑ لیا۔'' عربی نہ جاننے والا مسلمان اتنی بات تو جانتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی اجنبی عورت کا ہاتھ

چھوا تک نہیں، چہ جائیکہ پورے پنجے سے اسے پکڑا ہو۔ ایسی بات صرف حافظ محمد زبیر جیسا محقق ہی کہہ سکتا ہے۔

مقام شکر ہے کہ مضمون نگار نے اپنے مشاہدے کی بنیاد پر کوئی ایسی بات نہیں کہی جس کا علمی بحث سے پہلے مجھے جواب دینے کی ضرورت پڑتی۔ اس لیے میں اپنی بات فوری طور پر علمی بحث سے شروع کروں گا۔

روایت نمبر ۱۹: ام عطیہ کا قول ہے کہ ہمیں حکم دیا گیا کہ ہم حیض والی اور خلوت نشیں عورتوں کو عیدین (چھوٹی اور بڑی عید) کے دن نکالیں تاکہ وہ مسلمانوں کے ساتھ جماعت اور دعا (نماز استسقا) میں حاضر ہوں اور حیض والی عورتیں عید گاہ (مصلّی) سے الگ رہیں۔ ایک عورت نے کہا، اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم، اگر ہم میں سے کسی کے پاس جلباب نہ ہو تو؟ آپ نے فرمایا: اس کی ساتھی عورت اسے اپنی جلباب پہنا دے۔

اس روایت کو امام بخاری نے پہلے ''کتاب الطہارۃ'' (۱:۴۲۴) اور پھر ''کتاب الصلوٰۃ'' (۱:۴۶۶) میں بیان کیا ہے۔

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

صاحب مضمون نے ترجمہ میں جو غلطیاں کی ہیں، ان سے صرف نظر کرتے ہوئے ہم صرف ان کے اس استدلال کی طرف توجہ دیتے ہیں کہ جلباب آپ کے زمانہ میں چہرے اور سارے جسم کو ڈھانپنے کے لیے استعمال ہوتی تھی، جیسا کہ حضرت عائشہ سے بخاری کی روایت (نمبر ایک) سے ظاہر ہوتا ہے۔

میں اصل مضمون میں ائمۂ لغت کے اقوال کی روشنی میں جلباب کے معنی اور مقصد پیش کر چکا ہوں۔ اگر صاحب مضمون ان کو نہیں مانتے تو اس میں ان کے ذوق کا قصور ہے، جیسا کہ شاعر نے کہا ہے:

قد تنكر العين ضوءَ الشمس من رَمَد ويـنـكـر الـفـهـم طعـمَ الماء من سَقَمِ

''کبھی ایسا ہوتا ہے کہ آنکھ اپنے آشوب کی وجہ سے سورج کی روشنی کا انکار کر دیتی ہے اور کبھی منہ بیماری کی وجہ سے پانی کے ذائقہ کا انکار کر دیتا ہے۔''

بہر کیف اتمام حجت کے طور پر زیر نظر حدیث میں وارد لفظ جلباب کے معنی اور مقصد کے سلسلہ میں شارحین بخاری حافظ ابن حجر عسقلانی، علامہ بدر الدین العینی ''صاحب عمدۃ القاری'' اور قسطلانی ''صاحب ارشاد الساری'' کے اقوال لفظ بلفظ پیش کر رہا ہوں تاکہ فرار کا کوئی موقع باقی نہ رہے۔ حافظ ابن حجر ''فتح الباری'' (۱:۴۲۴) میں فرماتے ہیں: ''ایک قول ہے کہ اس سے مراد المقنعة'' ''سر پر ڈالنے کی اوڑھنی ہے۔'' لسان العرب (۸:۳۰۰) میں ہے کہ المقنع والمقنعة ما تغطى به المراة راسها'' ''یعنی جس سے عورت اپنا سر ڈھانپتی ہے۔'' صحاح میں ہے۔ ما تقنع بـه المراة راسها'' ''جس سے عورت اپنا سر ڈھانپتی ہے۔'' ازھری کا قول ہے کہ اہل لغت کے نزدیک

'قناع' اور 'مقنعة' میں کوئی فرق نہیں وہ لحاف اور ملحفہ (چادر) کی مانند ہے۔ ابن الاعرابی کا قول ہے کہ جلباب 'مقنعة' کی مانند ہے جس سے عورت اپنا سر، پیٹھ اور سینہ ڈھانپتی ہے۔ ایک قول ہے کہ اس کے معنی 'خمار' (اوڑھنی) یا اس سے چوڑی چیز کے ہیں۔ ایک قول ہے کہ اس کے معنی 'الثوب الواسع' (کھلا کپڑا) کے ہیں جو چادر سے چھوٹا ہوتا ہے اور ایک قول ہے کہ اس کے معنی 'الازار' (چادر) ہیں۔ ابن منظور نے ابن عطیہ کی حدیث سے دلیل لی ہے اور کہا ہے 'من جلبابها ای ازارها' اور ایک قول ہے کہ اس سے مراد 'ملحفة' (Wrapper or Cloak) ہے اور ایک قول ہے کہ اس کے معنی 'الملاءة' (Outergarment) ہے اور ایک قول ہے کہ اس کے معنی قمیص (کھلے گریبان والی) ہے۔

''عمدة القاری'' (۳:۳۰۳) میں ہے کہ ''جلباب اس کھلی اوڑھنی کو کہتے ہیں جو چادر کی مانند ہوتی ہے، جس سے عورت اپنا سر اور سینہ ڈھانپتی ہے۔ اور ابن سیدہ کی ''المحکم'' میں ہے کہ جلباب کے معنی قمیص کے ہیں۔ ایک قول ہے کہ وہ ایک وسیع کپڑا ہوتا ہے جو چادر سے چھوٹا ہوتا ہے۔ ایک قول ہے کہ ایک ایسا کپڑا جو چادر کی مانند اوپر کے لباس کو ڈھانپتا ہے۔ ایک قول ہے کہ اس کے معنی دوپٹا کے ہیں اور صحاح میں ہے کہ جلباب کے معنی 'ملحفة' (Wrapper) کے ہیں اور غریبین میں ہے کہ جلباب کے معنی 'ازار' (چادر) کے ہیں اور ایک قول ہے کہ اس سے مراد 'الملاءة' (Outergarment) ہے جسے وہ اپنے بدن پر لپیٹتی ہے۔ عیاض کا قول ہے کہ وہ اوڑھنی سے چھوٹا یا چوڑا ہوتا ہے۔ اس سے مراد 'مقنعة' (سر پر ڈالنے والی اوڑھنی) ہے اور ایک قول ہے کہ وہ چادر سے چھوٹا ہوتا ہے جس سے عورت اپنی پیٹھ اور سینہ ڈھانپتی ہے۔

''ارشاد الساری'' (۱:۱۶۰) میں ہے کہ ''جلباب سے مراد چادر کی مانند کھلی اوڑھنی ہے جس سے عورت اپنا سر اور پیٹھ ڈھانپتی ہے یا اس سے مراد قمیص ہے۔ امام راغب نے اسے چادر یا قمیص تک محدود کر دیا ہے۔''

شارحین کرام کے اقوال کا لب لباب یہ ہے کہ جلباب کا اطلاق یا تو کھلی یا چھوٹی اوڑھنی (Headgear) پر ہوتا ہے جسے عربی میں 'خمار' یا 'مقنع' کہا جاتا ہے یا اس کا اطلاق چھوٹی یا بڑی چادر (Loose Outergarment) پر ہوتا ہے، جسے عربی میں 'رداء'، 'ازار'، 'ملحفة' اور 'ملاءة' کے الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے اور ساتھ ہی اس بات کی وضاحت کر دی گئی ہے کہ یہ چادر سر، سینہ اور پیٹھ کو ڈھانپنے کے لیے استعمال ہوتی ہے یا پھر اس کا اطلاق کھلے گریبان کی قمیص پر کیا جاتا ہے (یہ قمیص جیسے عورتیں پہنتی ہیں ویسے مرد بھی پہنتے ہیں)۔ اپنے مضمون میں میں نے حضرت عائشہ کی روایت کا حوالہ دیا ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی قمیص کو جلباب کہا گیا ہے۔ آج بھی سوڈانی مرد جو لمبا کرتہ

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

پہنتے ہیں اسے وہ 'جلابیۃ' کہتے ہیں۔قمیص کی اس تعریف میں گاؤن (Gown, Robe and Cloak) عباء اوراوورکوٹ، سب شامل ہیں۔

یہ سب چیزیں خواہ اوڑھنی ہو یا چادر ہو یا گاؤن ہو، چہرے کو ڈھانپنے کے لیے قطعی استعمال نہیں ہوتے۔خود سورۂ احزاب کی آیت بتاتی ہے کہ جلباب کا مقصد چہرہ ڈھانپنا نہیں، اگر ایسا ہوتا تو اس سے پہلے 'یدنین' کا فعل لانے کی کیا ضرورت تھی؟ جن مفسرین نے اس مزاحمتی حکم سے چہرہ ڈھانپنے کا مفہوم نکالا ہے انھوں نے یہ بات لفظ 'یدنین' سے اخذ کی ہے نہ کہ لفظ جلباب سے۔

حضرت عائشہ سے مروی حدیث (روایت نمبر۱) کا جو حوالہ صاحب مضمون نے دیا ہے، اس کا جواب میں چوتھی قسط کے جواب میں دے چکا ہوں۔ یہ روایت سند کے اعتبار سے ضعیف ہے اور امہات المومنین کے ساتھ خاص ہے۔اس روایت میں 'سدل' اور 'اسدال' کا فعل استعمال ہوا ہے جس کے معنی ڈھانپنا نہیں، بلکہ ایک خاص طریقے سے لٹکانا ہے، کیونکہ حالت احرام میں، اگر چہرہ ڈھانپا جائے تو فدیہ واجب ہو جاتا ہے۔

مضمون نگار نے زیر نظر روایت کا جو ترجمہ کیا ہے کہ ''اس کی سہیلی اس کو چادر میں شریک کرلے۔'' یہ کمزور ترجمہ ہے۔اسے کرمانی، علامہ عینی اور قسطلانی نے محل نظر قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ صحیح ترجمہ یہ ہے کہ ''اس کی ساتھی اسے اپنی جلباب عاریۃً دے دے'' بشرطیکہ اس کے پاس ایک سے بڑھ کر جلباب ہو۔اس میں اس بات کی تاکید ہے کہ اسے ہر حال میں عیدین کی نماز کے لیے گھر سے باہر نکلنا چاہیے، خواہ اس کے لیے دوسری عورت سے جلباب مانگنا ہی کیوں نہ پڑے۔کرمانی تو یہ کہتے ہیں کہ یہ نیکی اور تقویٰ میں تعاون کے برابر ہے۔

نہ الفاظ کی دلالت سے، نہ معانی کی دلالت سے اور نہ ہی لغت کی شہادت سے جلباب سے چہرہ چھپانے کا مفہوم نکلتا ہے یہی وجہ ہے کہ شارحین بخاری میں سے کسی نے بھی زیر نظر روایت میں چہرے کو چھپانے کا ذکر تک نہیں کیا۔ صرف اکیسویں صدی کے محقق کا ذہن رسا اس مفہوم تک پہنچا ہے۔

روایت نمبر۲۰: ام سلمہ کے آزاد کردہ غلام نبہان سے روایت ہے کہ ام سلمہ نے اس سے حدیث بیان کی کہ وہ اور حضرت میمونہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تھیں، اسی دوران میں جب ہم آپ کے پاس تھیں کہ ابن ام مکتوم آئے اور یہ اس وقت کے بعد کا واقعہ ہے جب ہمیں حجاب کا حکم ہوا تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ اس سے چھپ جاؤ تو میں (ام سلمہ) نے کہا: اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم، کیا وہ نابینا نہیں جو نہ ہمیں دیکھ سکتا ہے اور نہ ہمیں پہچان سکتا ہے؟ تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا: کیا تم بھی نابینا ہو؟ کیا تم اسے دیکھ نہیں سکتیں؟

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

ابن قدامہ کی روایت میں میمونہ کی جگہ حفصہ کا نام ہے۔علامہ البانی نے ''ارواء الغلیل''میں لکھا ہے کہ ابوبکر الشافعی نے ''الفوائد'' (۳:۴۔۵) میں اس روایت کو یوں نقل کیا ہے ُمن طریق وھب بن حفص نا محمد بن سلیمان نا معمر بن سلیمان عن ابیه عن ابی عثمان عن اسامة قال: کانت عائشة و حفصة عند النبی صلی اللّٰه علیه و سلم جالستین فجاء ابن ام مکتوم ...الحدیث'۔اس روایت کی رو سے حضرت عائشہ اور حفصہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھی ہوئی تھیں جب ابن ام مکتوم آئے۔علامہ فرماتے ہیں کہ اس کی سند بہت ہی ضعیف ہے، کیونکہ اس کے راوی وھب بن حفص کی تکذیب ابوعروبہ نے کی ہے اور دارقطنی کا کہنا ہے کہ وہ حدیثیں وضع کرتا تھا...امام قرطبی نے نقل کیا ہے کہ نبہان کی روایت اہل حدیث کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔

سب سے پہلے ہم زیر بحث حدیث کی سند کے بارے میں گفتگو کرتے ہیں۔ میں نے اپنے پہلے مضمون میں لکھا تھا کہ صاحب مضمون کی معلومات علامہ البانی کے بارے میں انتہائی ناقص ہیں۔لگتا ہے کہ انھوں نے علامہ کی صرف ایک کتاب ''حجاب المراۃ المسلمہ'' پڑھی ہے اور بس۔اسی لیے انھوں نے اس حدیث کے بارے میں موقف کا حوالہ اسی کتاب سے دیا ہے اور یہ باور کرانے کی کوشش کی ہے کہ علامہ اس موقف میں ابن حبان، نووی، ترمذی اور ابن حجر کے مقابلہ میں اکیلے ہیں، کاش انھوں نے علامہ کی فن حدیث کے بارے میں کسی کتاب کا حوالہ دیا ہوتا۔علامہ نے ''ارواء الغلیل'' (۶:۲۱۰) میں زیر بحث حدیث پر گفتگو کی ہے اور اسی قسم کی گفتگو انھوں نے ''ارواء الغلیل'' کی حدیث نمبر ۱۷۶۹ کے تحت بھی کی ہے۔وہ فرماتے ہیں کہ راوی نبہان کا تذکرہ امام ذھبی نے ''ذیل الضعفاء'' میں کیا ہے اور امام ابن حزم کا قول نقل کیا ہے کہ وہ مجہول ہے۔امام بیہقی نے حدیث بیان کرنے کے بعد زیرنظر حدیث میں نبہان کے مجہول ہونے کی طرف اشارہ کر کے امام شافعی کا قول نقل کیا ہے کہ ''جن اہل علم پر مجھے اعتماد ہے ان میں سے کسی نے اس حدیث کو ثابت نہیں کیا۔'' ابن قدامہ ''المغنی'' (۷:۴۶۵، ۴۶۶) میں لکھتے ہیں۔امام احمد کا قول ہے کہ نبہان نے دو عجیب وغریب حدیثیں روایت کی ہیں یعنی زیرنظر حدیث اور حدیث ُاذا کان لاحدا کن مکاتب فلتحجب منه'' ''جب تمھارے یہاں کوئی آزاد غلام ہو تو اس سے چھپا کرو۔'' گویا کہ انھوں نے نبہان کی روایت کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ کیونکہ اس سے صرف یہی دو حدیثیں مروی ہیں جو اصول کی مخالف ہیں۔حافظ ابن عبدالبر کا قول ہے کہ نبہان مجہول ہے، وہ صرف زھری کی روایت سے جانا جاتا ہے اور فاطمہ بنت قیس کی حدیث صحیح ہے، اس لیے وہ لازمی طور پر قابل حجت ہے۔ چنانچہ نبہان امام احمد، امام شافعی،

امام ابن حزم، امام ذھبی، امام بیہقی، ابن عبدالبر اور امام قرطبی جیسے محققین کے نزدیک ضعیف ہے۔ لہٰذا ان جلیل القدر محدثین کی رائے کو ترجیح حاصل ہے۔ یہ صرف علامہ البانی کی رائے نہیں ہے۔ ابن قدامہ ''المغنی'' (۷:۴۶۵، ۴۶۶) میں دونوں متعارض احادیث کی بحث کو سمیٹتے ہوئے فرماتے ہیں کہ صحیح حدیث پر عمل کرنا اس حدیث پر عمل کرنے سے بہتر ہے جس کی سند مفرد ہو۔ یعنی فاطمہ بنت قیس کی روایت صحیح ہے اور نبہان کی روایت مفرد السند ہے۔

اب آیئے حدیث کے متن کی طرف، دو متفق علیہ احادیث اس حدیث کے مضمون کی نفی کرتی ہیں۔ ایک حدیث میں رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ بنت قیس سے فرمایا: ''تم ابن مکتوم کے گھر میں عدت گزارو، کیونکہ وہ نابینا ہے جب تم کپڑے اتاروگی تو وہ تجھے دیکھ نہیں سکے گا۔''

دوسری حدیث میں حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے چادر سے ڈھانپا ہوا تھا دراں حالیکہ میں حبشیوں کو مسجد میں کھیلتے دیکھ رہی تھی۔

بعض شارحین نے ان احادیث میں موافقت کے لیے اس رائے کا اظہار کیا ہے کہ عورت کا مرد کو دیکھنا جائز ہے، جبکہ مرد کا عورت کو دیکھنا جائز نہیں۔ وہ زیر نظر حدیث کو تقویٰ پر محمول سمجھتے ہیں اور مذکورہ دونوں احادیث سے استدلال کرتے ہیں۔ صاحب مضمون نے ''تحفۃ الاحوذی'' کے حوالہ سے اسی رائے کی تائید کی ہے۔ ''تحفۃ الاحوذی'' کے مصنف نے ایک دلیل یہ بھی دی ہے کہ عورتیں مسجد میں جاتی تھیں تو ان کی نظر مردوں پر پڑتی تھی (گویا مردوں نے اپنی آنکھیں بند کی ہوتی تھیں) پھر حجاب کا حکم عورتوں کو دیا گیا ہے نہ کہ مردوں کو (حالاں کہ قرآن نے واضح طور پر مردوں کو خطاب کرتے ہوئے کہا ہے: ''اور جب تم ان عورتوں سے کوئی چیز مانگو تو حجاب کے پیچھے سے مانگو۔'' (۳۳:۵۳)) یہ نقطۂ نظر قطعی طور پر کتاب وسنت کے خلاف ہے۔

امام نووی مسلم کی شرح (۱۰:۹۶) میں لکھتے ہیں کہ ''بعض لوگوں نے اس حدیث سے یہ حجت پکڑی ہے کہ عورت کے لیے اجنبی مرد کو دیکھنا جائز ہے، جبکہ مرد کے لیے اجنبی عورت کو دیکھنا جائز نہیں۔ یہ قول ضعیف ہے، صحیح وہ ہے جو جمہور علما اور اکثر صحابہ کی رائے ہے کہ عورت کے لیے اجنبی مرد کو دیکھنا اسی طرح ناجائز ہے جس طرح مرد کے لیے اجنبی عورت کو دیکھنا۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ''مومن مردوں سے کہہ دو کہ اپنی نگاہیں نیچی رکھیں ...اور مومن عورتوں سے کہہ دو کہ اپنی نگاہیں نیچی رکھیں۔'' (۲۴:۳۰، ۳۱) ...کیونکہ فتنہ دونوں میں مشترک ہے۔'' صاحب عون المعبود (۴:۱۰۹) نے لکھا ہے کہ ''عورت بھی انسان ہے اور مرد بھی انسان۔ ایک نوع کے لیے نظر جائز اور دوسری کے لیے ناجائز (یہ کیا منطق ہے)۔ جہاں تک فتنہ کے خوف سے نہ دیکھنے کا تعلق ہے۔ یہ خوف تو عورت کو زیادہ ہوتا ہے۔''

www.javedahmadghamidi.com

''عارضۃ الاحوذی''(۱۰: ۲۲۸) میں حافظ ابن عربی المالکی نے بھی یہی رائے پیش کی ہے۔

صحیح نقطۂ نظر یہی ہے جسے امام ابوداؤد نے زیرِنظر حدیث کو بیان کرنے کے بعد ان الفاظ میں پیش کیا ہے: ''یہ حدیث نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بیبیوں کے ساتھ خاص ہے۔ کیا تم دیکھتے نہیں کہ فاطمہ بنت قیس نے ابن ام مکتوم کے ہاں عدت گزاری۔ آپ نے فاطمہ بنت قیس سے کہا: ابن ام مکتوم کے ہاں عدت گزارو، کیونکہ وہ اندھا ہے تم اس کے یہاں اپنے کپڑے اتار سکتی ہو۔'' ان الفاظ کو پیش کرنے سے پہلے صاحب مضمون نے اعلیٰ درجہ کی علمی دیانت کا ثبوت دیتے ہوئے فرمایا ہے: ''حجاب کا حکم تو تمام مسلمان عورتوں کے لیے عام تھا، لیکن مردوں کی طرف نہ دیکھنے کا حکم صرف ازواج مطہرات کے لیے ہے۔'' کس قدر واضح الفاظ میں امام داؤد کہہ رہے ہیں کہ اس حدیث میں حجاب کا حکم امہات المومنین کے لیے خاص ہے۔ اور کس قدر بھونڈے الفاظ میں صاحب مضمون اس کی غلط تاویل کر رہے ہیں! حافظ ابن حجر نے ''تلخیص الحبیر'' میں کہا ہے کہ ابوداؤد نے دونوں حدیثوں کے درمیان بڑی خوب صورت موافقت پیدا کی ہے اور منذری نے بھی اپنے حواشی میں اسی طرح کی موافقت کی ہے اور ہمارے شیخ نے اس موافقت کو سراہا ہے۔ ابن قدامہ کی ''المغنی'' (۷: ۴۶۶) میں ہے کہ اثرم کا قول ہے، میں نے ابوعبداللہ (امام احمد) سے پوچھا: لگتا ہے کہ نبہان سے مروی حدیث ازواج مطہرات کے ساتھ خاص ہے اور فاطمہ سے مروی حدیث سب لوگوں کے لیے عام ہے۔ امام احمد نے فرمایا: ہاں۔ امام قرطبی کا قول ہے کہ اگر نبہان کی روایت کو صحیح بھی مان لیا جائے تو بھی یہ ازواج کے احترام کے پیش نظر اسی قسم کی سختی ہے جیسی حجاب کے معاملے میں ان پر کی گئی ہے۔ الجامع لاحکام القرآن (۱۲: ۲۲۸) امام قرطبی کے الفاظ صاحب مضمون کی مذکورہ ''حیلہ گری'' کا پول کھول رہے ہیں۔

صاحب مضمون کا موقف ہے کہ عورت کے لیے چہرہ چھپانا واجب ہے۔ اب وہ اس موقف سے رجوع کر کے اس بات کے قائل نظر آتے ہیں کہ عورت اجنبی مرد کو دیکھ سکتی ہے، کیونکہ اگر چہرہ چھپا ہوگا تو پھر دیکھنے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے؟ پھر عدت کا پورا عرصہ ایک عورت غیر محرم کے گھر گزار رہی ہے۔ کیا یہ ہمارے موقف کے حق میں ایک مضبوط دلیل نہیں ہے؟

صاحب مضمون نے اپنے موقف کے حق میں بیس روایات نقل کرنے کے بعد منکرین حجاب اور احادیث مبارکہ کا عنوان باندھ کر ان لوگوں کے دلائل کا ابطال کرنے کی کوشش کی ہے جو چہرے کے پردے کو واجب نہیں سمجھتے۔ مضمون نگار کی شایستگی کا یہ عالم ہے کہ وہ ایسے تمام لوگوں کو، خواہ ان میں صحابۂ کرام، تابعین عظام، مفسرین، محدثین

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

اور فقہا شامل ہوں، منکر حجاب کے لقب سے نوازتے ہیں۔ چھوٹا منہ اور بڑی بات، ان کا روے سخن علامہ البانی کی طرف ہے، کیونکہ اپنے محققانہ مضمون میں وہ ان ہی کے پیش کردہ دلائل کی تردید کرتے نظر آتے ہیں۔

اس قسط میں انھوں نے منکرین حجاب کی تین دلیلوں کو پیش کر کے ان کے جواب کی سعی لاحاصل کی ہے۔

پہلی دلیل: عبداللہ بن عباس سے مروی وہ حدیث ہے جس میں انھوں نے کہا کہ فضل بن عباس اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی سواری پر آپ کے پیچھے بیٹھے ہوئے تھے کہ قبیلۂ خثعم کی ایک عورت آئی، فضل اس کی طرف دیکھنے لگے اور وہ ان کی طرف دیکھنے لگی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم فضل کا چہرہ دوسری طرف پھیرنے لگے اس عورت نے کہا: اے اللہ کے رسول، اللہ کا فریضہ یعنی حج اس وقت آیا ہے، جبکہ میرا باپ بہت بوڑھا ہو چکا ہے اور وہ سواری پر ٹک کر بیٹھ بھی نہیں سکتا۔ کیا میں اس کی طرف سے حج کر لوں؟ آپ نے فرمایا: ہاں۔ اور یہ حجۃ الوداع کا واقعہ ہے۔

اس حدیث کو بخاری نے تین مرتبہ اور امام مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، بیہقی، امام مالک اور امام احمد نے بھی بیان کیا ہے۔ امام احمد کی روایت سب سے زیادہ تفصیل کے ساتھ بیان ہوئی ہے جس سے تمام شبہوں کا ازالہ ہو جاتا ہے۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ آپ نے فضل کا چہرہ موڑ دیا، مگر خثعمی عورت کو چہرہ ڈھانپنے کا حکم نہ دیا۔

علامہ البانی کا موقف یہ ہے کہ یہ اس وقت کا واقعہ ہے جب جمرۃ العقبہ کی رمی ہو چکی تھی اور عورت اپنا احرام کھول چکی تھی۔ جبکہ مضمون نگار کا موقف یہ ہے کہ وہ حالت احرام میں تھی، اس لیے آپ نے اس کو چہرہ چھپانے کا حکم نہ دیا۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ قول فیصل کے طور پر اس پوری روایت کو نقل کیا جائے جو امام احمد نے حضرت علی سے بیان کی ہے۔ کیونکہ حافظ ابن حجر ''فتح الباری'' (۴: ۶۷) میں رقم طراز ہیں کہ ''امام بخاری نے فضل کی روایت کو اس لیے ترجیح دی ہے، کیونکہ وہ اس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سواری پر پیچھے بیٹھے ہوئے تھے اور ابن عباس ضعیف لوگوں کے ساتھ مزدلفہ سے منیٰ میں آ گئے تھے۔ 'باب التلبیہ والتکبیر' میں گزر چکا ہے کہ عطاء نے ابن عباس سے بیان کیا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فضل کو اپنے پیچھے بٹھا لیا اور فضل نے خبر دی ہے کہ وہ تلبیہ کرتے رہے، یہاں تک کہ انھوں نے جمرۃ العقبہ کی رمی کی۔ پس فضل نے اپنے بھائی کو وہ سب کچھ بتایا جس کا انھوں نے اس حالت میں مشاہدہ کیا تھا۔ احتمال یہی ہے کہ خثعمیہ کا سوال جمرۃ العقبہ کی رمی کے بعد ہوا۔ ابن عباس اس واقعے میں موجود تھے، چنانچہ کبھی تو وہ یہ واقعہ اپنے بھائی فضل سے بیان کرتے ہیں اور کبھی اپنا مشاہدہ بیان کرتے ہیں۔ اس بات کی

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

تائیداس روایت سے ہوتی ہے جوترمذی، امام احمد، ان کے بیٹے عبداللہ اور طبری نے بیان کی ہے، جوحضرت علی سے مروی ہے۔ یہ روایت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مذکورہ سوال رمی سے فارغ ہونے کے بعد قربان گاہ کے قریب کیا گیا۔ مسند احمد بن حنبل کی روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ ''خثعمی عورت کا سوال اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے جو دوسرے لوگوں نے اس موقع پر کیے۔ روایت میں ہے کہ جب آپ نے حضرت عباس سے کہا کہ میں نے ایک نوجوان لڑکے اورلڑکی کو دیکھا تو مجھے ان کے بارے میں شیطان کا خوف لاحق ہوا تو پھر ایک آدمی آیا اور پوچھنے لگا: اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم، میں نے قربانی سے پہلے سر منڈوا لیا ہے۔ آپ نے فرمایا: اب قربانی کرلو، کوئی حرج نہیں۔ پھر دوسرا آدمی آیا اور اس نے پوچھا: اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم، میں نے حلق سے پہلے طواف افاضہ کرلیا ہے۔ آپ نے فرمایا: جاؤ سر منڈواؤ، کوئی حرج نہیں۔'' اس کے بعد حافظ ابن حجر نے امام احمد کی روایت مختصراً نقل کی ہے جو یوں ہے: ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے عرفات میں وقوف کیا اور فرمایا: یہ موقف (وقوف کی جگہ) ہے اور عرفات سارے کا سارا موقف ہے۔ جب سورج غروب ہوا تو آپ عرفات سے نکل گئے پھر آپ نے اسامہ کو اپنے اونٹ پر پیچھے بٹھایا اور جلدی جلدی چلنے لگے۔ لوگ دائیں بائیں سفر کر رہے تھے، آپ ان کی طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا: اے لوگو، سکون کے ساتھ (چلو) پھر آپ مزدلفہ آئے اور لوگوں کو مغرب اور عشا کی نماز پڑھائی پھر آپ نے رات گزاری یہاں تک کہ صبح ہوگئی۔ پھر آپ مزدلفہ میں قزح کے مقام پر آئے اور وہاں ٹھہرے یہاں تک کہ (منیٰ میں) وادی محسر تک آ گئے اور وہاں وقوف فرمایا۔ پھر اپنی اونٹنی کو مہمیز لگائی تو وہ تیز تیز چل پڑی یہاں تک کہ آپ وادی سے گزر گئے۔ پھر اونٹنی کو روکا اور فضل کو اپنے پیچھے بٹھا لیا اور چل پڑے یہاں تک جمرۃ (العقبہ) تک آئے اور رمی کی۔ پھر قربان گاہ میں آئے اور فرمایا: یہ قربان گاہ ہے اور منیٰ سارے کا سارا قربان گاہ ہے۔ راوی کا قول ہے کہ خثعم کی ایک نوجوان لڑکی نے فتویٰ پوچھا اور کہا: بے شک، میرا باپ بہت بوڑھا ہے اور بڑھاپے کی وجہ سے اول فول باتیں کرتا ہے۔ اس پر حج فرض ہوگیا ہے۔ کیا اگر میں اس کی طرف سے حج کروں تو وہ حج سے مستغنی ہو جائے گا؟ آپ نے فرمایا: ہاں، اپنے باپ کی طرف سے حج ادا کرو۔ راوی کا قول ہے کہ آپ نے فضل کی گردن کو موڑ دیا تو عباس نے کہا: اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم، آپ نے اپنے چچیرے بھائی کی گردن کو کیوں موڑا؟ آپ نے فرمایا: میں نے نوجوان لڑکے اور لڑکی کو دیکھا تو مجھے ان کے بارے میں شیطان کا خطرہ محسوس ہوا۔ اس کے بعد لوگ آپ سے مختلف مسائل پوچھتے رہے۔'' امام احمد کے بیٹے عبداللہ نے ''زوائد المسند'' میں یہی روایت ان الفاظ میں بیان کی ہے: ''یہاں تک کہ آپ وادی محسر میں آئے اور اپنی اونٹنی کو مہمیز لگائی پس وہ تیز چلتے ہوئے وادی سے نکل

گئی۔ پھر آپ پہلے ہی کی طرح چلنے لگے یہاں تک کہ آپ نے جمرۃ (العقبہ) کی رمی کی پھر آپ قربان گاہ میں آئے اور فرمایا: یہ قربان گاہ ہے اور منیٰ سارے کا سارا قربان گاہ ہے۔ پھر آپ کے پاس قبیلۂ خثعم کی ایک نوجوان عورت آئی۔''

یہ روایت اس قدر واضح ہے کہ اس کے بعد اس بات کی کوئی گنجایش نہیں رہ جاتی کہ کہا جائے کہ وہ عورت حالت احرام میں تھی۔ لطف کی بات یہ ہے کہ صاحب مضمون نے حافظ ابن حجر کی پوری کی پوری عبارت میں سے صرف ایک جملہ نقل کر کے لفظ احتمال کو اپنی باطل دلیل کی بنیاد بنایا ہے اور یہ نہیں بتایا کہ حافظ صاحب نے اس احتمال کی تقویت پہلے 'باب التلبیہ و التکبیر' میں ابن عباس کی روایت سے کی ہے کہ فضل نے خود بتایا ہے کہ وہ تلبیہ پڑھتے رہے یہاں تک انھوں نے جمرۃ (العقبہ) کی رمی کی پھر انھوں نے مسند احمد بن حنبل کی حضرت علی کی روایت کو بطور دلیل پیش کیا ہے کہ یہ واقعہ رمی جمرہ کے بعد قربان گاہ کے نزدیک پیش آیا۔ اس لیے حافظ صاحب کا یہی قول قابل اعتماد ہے اور جو بات انھوں نے ابن بطال کے واضح اور درست استدلال کے رد میں کہی ہے وہ، جیسا کہ علامہ البانی نے کہا، ان کی بھول ہے۔ اس کی تقویت کے لیے انھوں نے کوئی دلیل نہیں دی۔ بالکل سچ کہا ہے ابن بطال نے کہ ''مسلمان عورتوں پر ازواج مطہرات کی طرح حجاب فرض نہیں...اور یہ کہ اس حدیث میں دلیل ہے کہ عورت کے لیے چہرہ چھپانا فرض نہیں، کیونکہ اس پر اجماع ہے کہ عورت نماز میں اپنا چہرہ کھلا رکھے گی، چاہے اس چہرے کو اجنبی دیکھ رہے ہوں۔''

علامہ البانی کے دعویٰ کے جواب میں صاحب مضمون نے جو روایات نص قطعی کے طور پر پیش کی ہیں، ان میں سے نسائی اور ابن ماجہ کی روایت نمبر ۱ اور ۲ البانی کے موقف کی تائید کرتی ہیں، کیونکہ دونوں روایات میں 'غداۃ نحر' ''قربانی کی صبح'' کی ترکیب استعمال ہوئی ہے نہ کہ رمی کی صبح کی، جس سے یہ شبہ ہوتا کہ خثعمیہ کا واقعہ جمرہ کی رمی سے پہلے کا ہے۔ البانی بھی تو یہی کہتے ہیں کہ یہ واقعہ قربان گاہ کے قریب ہوا۔ یہ ترکیب خود بتا رہی ہے کہ وہ جمرۃ العقبہ کی رمی سے فارغ ہو کر قربان گاہ تک پہنچ چکے تھے، جیسا کہ مسند احمد کی روایت سے صاف طور پر پتا چلتا ہے۔ نص قطعی وہ روایت ہے جس میں درجہ بدرجہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کا تفصیل سے ذکر ہوا ہے۔

روایت نمبر ۴ تو صاحب مضمون نے بغیر سوچے سمجھے لکھ دی ہے۔ اس سے یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ خثعمی عورت حالت احرام میں تھی۔ اوپر مسند احمد کی روایت میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عرفات سے چلتے وقت حضرت اسامہ کو اپنے پیچھے بٹھایا تھا اور وادی محسر سے نکل کر فضل بن عباس کو اپنے پیچھے بٹھا لیا۔ اس حدیث سے نہ تو

ان کا رمی کرنا ثابت ہوتا ہے اور نہ رمی نہ کرنا معلوم ہوتا ہے بس رواروی میں یہ روایت نقل کردی گئی ہے۔

جہاں تک روایت نمبر۳ کا تعلق ہے، اس میں فضل بن عباس کا ذکر تک نہیں۔ مزدلفہ کی صبح جس عورت نے سوال کیا وہ کوئی اور عورت ہوسکتی ہے۔ حجۃ الوداع کے پورے سفر میں مختلف مقامات پر مختلف لوگوں نے سوال کیے۔ ہر سوال کو اس واقعہ سے جوڑنا حقیقت کے خلاف ہے۔ کیونکہ صحاح ستہ، موطا، مسند احمد، بیہقی اور بزار سمیت تمام محدثین نے اس واقعہ کے بارے میں لکھا ہے کہ منیٰ میں ہوا۔ اسی طرح روایت نمبر۵ میں بہت سی ہودج نشیں عورتوں کا واقعہ بھی اس واقعہ سے علیحدہ ہے۔ ظاہر ہے مزدلفہ سے منیٰ تک کے سفر میں کئی قافلے پاس سے گزرے ہوں گے۔ کیا یہ ضروری ہے کہ یہ واقعہ اس واقعہ سے جوڑ دیا جائے۔

بات ہو رہی ہے خثعمی عورت کے سوال کرنے اور فضل بن عباس کے اس کی طرف دیکھنے کی۔ اور بحث ہو رہی ہے کہ آیا وہ حالت احرام میں تھی یا حالت احلال میں۔ اور دلیل پیش کی جارہی ہے ایک دوسرے واقعہ کی جس کا خثعمی عورت سے دور کا بھی تعلق نہیں۔ تحقیق کا اصول ہے کہ پہلے تمام روایات کا تقابلی مطالعہ کرلیا جائے پھر کوئی حکم لگایا جائے۔

صاحب مضمون نے امام ابن حزم اندلسی اور ان کے تتبع میں علامہ البانی کے موقف کو معروف طریقہ کے خلاف قرار دیا ہے۔

علامہ البانی نے ''جلباب المراۃ المسلمہ'' کے صفحہ ۶۴ پر فرمایا ہے: فرض کیا وہ خثعمی عورت حالت احرام میں تھی تو بھی ابن بطال کے استدلال میں قطعی کمی نہیں ہوجاتی، کیونکہ محرمہ اور غیر محرمہ کے لیے 'سدل' کرنا (اس کا ترجمہ صاحب مضمون نے چہرہ ڈھانپنا غلط کیا ہے) تو جائز ہے (یہی موقف صاحب مضمون کا ہے)۔ مگر محرمہ کے لیے واجب ہے کہ وہ نقاب سے چہرہ نہ چھپائے۔ اگر اجنبیوں کے سامنے چہرے کا کھولنا جائز نہ ہوتا تو رسول صلی اللہ علیہ وسلم (کم ازکم) اس عورت کو 'سدل' (سر کے اوپر سے کپڑا لٹکانے) کا حکم تو دے سکتے تھے، جیسا کہ ابن حزم کا قول ہے اور خاص طور پر جبکہ عورت سب عورتوں سے بڑھ کر حسین وجمیل تھی اور فضل کے لیے باعث فتنہ ہوسکتی تھی۔ لیکن اس کے باوجود انھوں نے یہ حکم نہ دیا، بلکہ صرف فضل کا چہرہ دوسری طرف پھیر دیا۔ صاحب مضمون فرماتے ہیں کہ ایسا حکم دینے میں مشقت تھی، کیونکہ معاملہ صرف ایک عورت کا نہ تھا، بلکہ بہت سی عورتوں کا تھا، جیسا کہ مسلم (روایت نمبر۵) میں ہے۔ سبحان اللہ، کتنا خوب صورت استدلال ہے۔ بات ہو رہی ہے خثعمی عورت کی اور دلیل دی جارہی ہے ایک ایسی روایت کی جس میں خثعمی عورت کا قطعی ذکر نہیں۔ گویا وہ کہنا یہ چاہتے ہیں کہ جن محدثین نے خثعمی عورت کا ذکر کیا

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

ہے انھوں نے ایک فضول اور لایعنی بات کی ہے۔ اصل روایت تو وہ ہے جس میں خثعمی عورت کا کوئی ذکر نہیں اور جسے مسلم نے روایت کیا ہے۔

حافظ محمد زبیر صاحب! حالت احرام میں چہرہ کھلا رکھنا واجب ہے نہ کہ جائز۔ علامہ البانی کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ امہات المومنین اور ان کی پیروی میں بعض عورتیں خاص حالات میں 'سدل' کرتی تھیں۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ چلو آپ نے اس عورت کو چہرہ کھلا رکھنے سے منع تو نہ کیا، کم از کم 'سدل' کرنے کو تو کہا ہوتا۔ حالت احرام میں چہرہ ڈھانپنا قطعی ناجائز ہے ('سدل' کے معنی لغت میں دیکھیے) عہد نبوت سے لے کر آج تک سب عورتیں حالت احرام میں چہرہ کھلا رکھتی ہیں۔ یہ عمل متواتر ہے اور اس پر سب فقہا کا اتفاق ہے۔ کتنی عورتوں کو آپ نے دیکھا ہے جو سر کے اوپر سے ڈنڈے کے ساتھ کپڑا باندھ کر دونوں طرف نیچے لٹکا لیتی ہیں (یعنی 'سدل' کرتی ہیں) اور اس بات کا خیال رکھتی ہیں کہ کپڑا چہرے سے چھونے نہ پائے؟ اسی لیے صاحب ''عون المعبود'' نے کہا ہے کہ یہ ایک ناممکن سی بات ہے۔ ذہن میں رہے کہ 'سدل' کی علما نے خاص حالات میں جبکہ مرد خواتین کے بالکل قریب ہوں اجازت دی ہے اسے واجب قرار نہیں دیا۔

یہ ہے صاحب مضمون کے استدلال کی حقیقت جو انھوں نے منکرین حجاب کے جواب میں بڑے بڑے عنوان باندھ کر کیا ہے اور جس کے لیے انھوں نے ''حکمت قرآن'' کے پورے چھ صفحات سیاہ کیے ہیں۔ مقام شکر ہے کہ انھوں نے بقیہ دو دلائل میں اتنی لاحاصل عرق ریزی نہیں کی۔

دلیل ثانی: حافظ محمد زبیر صاحب کا قول ہے کہ جو لوگ (یعنی علامہ ناصر الدین البانی اور ان کے ہم خیال) حجاب کے لزوم کا انکار کرتے ہیں ان کی دوسری دلیل یہ ہے: حضرت جابر بن عبداللہ سے روایت ہے کہ ''میں عید کے دن نماز میں رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ موجود تھا۔ آپ نے بغیر اذان و اقامت کے خطبہ سے پہلے نماز شروع کی۔ پھر آپ حضرت بلال کے سہارے کھڑے ہوئے۔ آپ نے اللہ کا تقویٰ اختیار کرنے کا حکم دیا اور اس کی اطاعت کی ترغیب دی۔ لوگوں کو وعظ کیا اور اللہ کی یاد دلائی پھر آپ چلے یہاں تک کہ عورتوں کے پاس آئے اور فرمایا: تم صدقہ کرو، کیونکہ تم میں سے اکثر جہنم کا ایندھن ہیں۔ عورتوں کے درمیان سے ایک عورت کھڑی ہوئی جس کے رخسار سرخی مائل سیاہ تھے۔ اس نے پوچھا: اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ایسا کیوں؟ آپ نے فرمایا: کیونکہ تم گلہ شکوہ زیادہ کرتی ہو اور ساتھی (شوہر) کی ناشکری کرتی ہو۔ راوی کا قول ہے کہ وہ عورتیں بلال کے کپڑے میں کانوں کی بالیاں اور انگوٹھیاں ڈالنے لگیں۔''

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

یہ مسلم ''کتاب العیدین'' کے الفاظ ہیں اور یہ روایت عبدالملک بن ابی سلیمان نے عطاء کے حوالہ سے جابر بن عبداللہ سے کی ہے۔

ایک روایت ابن جریج نے عطاء کے حوالہ سے ابن عباس سے کی ہے۔ اس میں نہ تو اس بات کا ذکر ہے کہ عورتیں جہنم کا ایندھن ہیں اور نہ ہی اعتراض کرنے والی عورت کا تذکرہ ہے۔ زیور کے سلسلہ میں صرف یہ کہا گیا ہے کہ عورتیں اپنی انگوٹھیاں صدقہ میں دے رہی تھیں۔ ہاں ایک اضافہ ہے کہ ابن جریج نے عطاء بن ابی رباح سے پوچھا، کیا وہ فطرانہ ادا کر رہی تھیں؟ تو انھوں نے کہا نہیں، وہ صدقہ وخیرات کر رہی تھیں۔ دوسرا سوال راوی نے عطاء سے یہ کیا کہ کیا یہ امام کے لیے ضروری ہے کہ وہ خطبہ سے فارغ ہو کر وعظ ونصیحت کے لیے عورتوں کے پاس آئے تو انھوں نے جواب دیا: مجھے میری زندگی کی قسم، یہ ضروری ہے۔ وہ ایسا کیوں نہیں کرتے؟ ایک اور روایت طاؤس نے عبداللہ بن عباس سے کی ہے کہ میں نے عید الفطر اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ادا کی اور ہمارے ساتھ ابوبکر، عمر اور عثمان بھی تھے۔ ان سب نے خطبہ سے پہلے نماز پڑھی پھر خطبہ پڑھا گیا۔ راوی کا قول ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ کے بعد نیچے اترے۔ یوں لگتا ہے کہ میں انھیں دیکھ رہا ہوں کہ وہ لوگوں کو ہاتھ کے اشارے سے نیچے بٹھا رہے ہیں پھر آپ ان کی صفوں کو چیرتے ہوئے عورتوں تک پہنچے اور آپ کے ساتھ بلال تھے۔ آپ نے سورۂ ممتحنہ کی آیت: ''اے نبی، جب تمھارے پاس مومن عورتیں بیعت کرنے کے لیے آئیں کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں ٹھہرائیں گی۔'' (۶۰:۱۲) پڑھ کر فارغ ہوئے تو آپ نے فرمایا: تم اس بات پر ہو، یعنی اس بات پر تمھاری بیعت ہو چکی۔ ایک عورت کے سوا کسی نے آپ کی بات کا جواب نہ دیا۔ اس نے کہا: ہاں، اے اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ راوی نہیں جانتا کہ وہ کون تھی۔ پھر بلال نے کپڑا پھیلا دیا اور کہا: لاؤ (یعنی صدقہ کرو) تم پر میرے ماں باپ قربان ہوں۔ پس وہ بلال کے کپڑے میں اپنی انگوٹھیاں ڈالنے لگیں۔ یہ حدیث متفق علیہ ہے۔ امام بخاری نے اسے مختلف ابواب، مثلاً 'باب عظة النساء وتعلیمھن'، 'باب العلم الذی بالمصلی'، 'باب موعظة النساء'، 'باب والذین لم یبلغوا الحلم منکم' (۲۴:۵۸) اور 'باب بیعة النساء' (تفسیر سورۃ الممتحنہ ۶۰:۱۲) میں بیان کیا ہے۔

صاحب مضمون پہلی روایت یعنی مسلم ''کتاب صلاۃ العیدین'' کا متن بیان کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ لفظ 'سفعاء الخدین' کے الفاظ سے منکرین حجاب (یعنی علامہ ناصر الدین البانی، کیونکہ انھوں نے یہ حدیث اپنی پیش کردہ تیرہ احادیث میں نمبر ایک کے تحت پیش کی ہے۔ ''جلباب المراۃ'' ۶۰) یہ دلیل پکڑتے ہیں کہ اس عورت کا چہرہ کھلا

تھا...حالاں کہ یہ درست نہیں۔ میں ان کی توجیہات پر تو بعد میں بحث کروں گا، مگر یہ بتا تا چلوں کہ امام ابن حزم نے یہ دلیل پکڑی ہے نہ کہ منکرین حجاب نے۔ اگر آپ ان کو بھی منکرین کے زمرے میں شمار کرتے ہیں تو آپ کو اس کا حق ہے۔ امام ابن حزم فرماتے ہیں: ''یہ ابن عباس ہیں جو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور عورتوں کے ہاتھوں کو دیکھ رہے ہیں۔ پس یہ بات درست ہے کہ نہ عورت کے ہاتھ اور نہ اس کا چہرہ 'عورۃ' ہے، ان دونوں کے علاوہ اس کے لیے اپنا سارا جسم چھپانا فرض ہے۔'' (المحلیٰ ۳۹: ۲۱۷) حافظ ابن حجر ''فتح الباری'' (۹: ۳۴۴) میں فرماتے ہیں کہ ظاہری مسلک کے بعض علما نے اس روایت کے ظاہری الفاظ سے یہ دلیل پکڑی ہے کہ اجنبی کے لیے اجنبی عورت کا چہرہ اور ہاتھ دیکھنے کی اجازت ہے۔ انھوں نے دلیل دی ہے کہ جابر نے اس حدیث کو روایت کیا (اور عورت کو سرخی مائل سیاہ رخساروں والی کہا) اور بلال نے ان سے زیور لینے کے لیے کپڑا اچھالا یا ظاہری طور پر تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ چہروں اور ہاتھوں کو کھولے بغیر ایسا کرنا ممکن نہ تھا۔

روایت کی فضا (جوالنص)

مذکورہ بالا حدیث کو سمجھنے سے پہلے حدیث کے ماحول کو سمجھنا از بس ضروری ہے۔ یہ عیدالفطر کا موقع ہے جس کے لیے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ماہواری والی عورتوں سمیت سب عورتوں کو عیدگاہ کی طرف نکلنے کی بطور خاص تاکید کی ہے اور فرمایا: اگر اس کے پاس جلباب نہ ہو تو دوسری عورت اسے جلباب عاریۃً دے دے۔ عورتوں نے کھلے منہ عیدگاہ میں مردوں سے پچھلی صفوں میں نماز ادا کی۔ بالکل اسی طرح جس طرح وہ پنج گانہ نماز مسجد نبوی میں ادا کرتی تھیں۔ مردوں اور عورتوں کے درمیان نہ مسجد نبوی میں کوئی اوٹ تھی اور نہ عیدگاہ میں۔ نماز پڑھنے کے بعد اسی حالت میں انھوں نے خطبہ سنا۔ خطبہ دینے کے بعد جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم مردوں کی صفوں کو چیرتے ہوئے ان کے پاس آئے تو وہ اسی حالت میں تھیں۔ انھوں نے جلباب سے اپنے آپ کو لپیٹا ہوا تھا، مگر چہرے ان کے کھلے تھے، وہ عیدگاہ میں بیٹھی ہوئی تھیں۔ جمہور علما کا موقف بھی یہی ہے کہ حالت نماز میں جو اعضا کھلے رہیں گے وہی عام حالت میں بھی کھلے رہیں گے۔ اس بات کو میں کتاب وسنت کی روشنی میں پہلے مضامین میں ثابت کر چکا ہوں۔ اسی حالت میں حضرت جابر بن عبداللہ اور ابن عباس نے ان کو دیکھا اور حضرت بلال نے ان سے زیور وصول کیے۔ صاحب مضمون اپنے ذہن میں یہ تصور بٹھائے بیٹھے ہیں کہ عورتیں اپنا چہرہ چھپائے بیٹھی ہوئی تھیں اور سوال پوچھنے والی عورت بھی چہرہ چھپا کر کھڑی ہوئی۔ عورتیں ہاتھوں پر دستانے پہن کر یا موچنے کے ذریعہ سے حضرت بلال کے کپڑے میں زیور ڈال

www.javedahmadghamidi.com

رہی تھیں۔ چہرے تو انھوں نے چھپا رکھے تھے انھیں کیا پتا تھا کہ صدقات اکٹھا کرنے والا بلال ہے یا کوئی اور؟ ہوسکتا ہے کہ وہ زیور زمین پر پھینک رہی ہوں، کیونکہ جلباب سے چہرہ چھپا ہوا ہو تو نظر کیا خاک آئے گا؟ پھر آنکھیں کھلی رکھنے کی اجازت تو برصغیر کے مذہبی پیشواؤں نے صرف دو چار سال پہلے دی ہے۔ صاحب مضمون عہد نبوت کے ماحول کو اپنی مسجدوں اور عیدگاہوں پر قیاس نہ کریں۔ عہد نبوت میں عورت فرض نمازیں تو ایک طرف رہیں، نماز استسقا میں بھی شامل ہوتی تھی (بلکہ نماز استسقا کی اصلی راوی عورت ہی ہے) مسجد نبوی میں بھرے مجمعے میں کھڑے ہو کر عورت کا سوال کرنا ایک معمول کی بات تھی۔ حافظ صاحب حدیث کی فضا کو سمجھ لیں تو ان کی سمجھ میں بات آسانی سے آجائے گی، مگر مجھے اس کی توقع بہت کم ہے، کیونکہ تعصب کی وجہ سے سوچنے سمجھنے کی صلاحیت مفقود ہو جاتی ہے۔

علامہ البانی ''جلباب المراۃ'' کے صفحہ ۶۰ پر اس حدیث کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ حدیث واضح طور پر دلالت کرتی ہے کہ چہرے کو چھپانا واجب نہیں، وگرنہ راوی اس عورت کی یہ تعریف کیسے کرتا کہ اس کے رخسار سرخی مائل سیاہ تھے۔ صاحب مضمون کا کہنا ہے کہ ''یہ بات درست نہیں، اس کی کئی وجوہات ہیں۔'' یہ سب توجیہات صاحب مضمون کے ذہن کی اختراع ہیں جن کے لیے انھوں نے کوئی حوالہ نہیں دیا۔

پہلی توجیہ انھوں نے یہ بیان کی ہے کہ عورت کا چہرہ تو چھپا ہوا تھا، مگر اتفاقاً کپڑا چہرے سے سرک گیا تھا، یعنی سب عورتیں نماز پڑھ کر اور خطبہ سن کر اپنے چہرے چھپائے بیٹھی تھیں کہ اتفاق سے ایک عورت رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال پوچھنے کے لیے کھڑی ہوئی۔ اتفاق سے اس کے چہرے سے کپڑا سرک گیا۔ اتفاق سے جابر بن عبداللہ نے ان کا چہرہ دیکھ لیا اور پھر اتفاق سے انھوں نے اس کی کیفیت بیان کر دی۔ سب اتفاقات تھے جو کچھ ہوا برا ہوا، کیونکہ معمول سے ہٹ کر ہوا۔ یہ ہے مضمون نگار کا طرز استدلال۔ ان کے نزدیک صحابی عورت نے برا کیا کہ بھرے مجمعے میں جس میں مرد بھی موجود تھے اور آج کل کی طرح نہ درمیان میں اوٹ تھی اور نہ پردہ لٹک رہا تھا آواز نکال کر (جو صاحب مضمون کے نزدیک ستر میں شامل ہے) رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال پوچھا اور جابر بن عبداللہ نے برا کیا کہ یہ جانتے بوجھتے کہ عورت کے لیے چہرے کا پردہ واجب ہے، اس عورت کے چہرے کی تصویر کشی کر دی۔

حدیث کے اس پہلو پر صحاح ستہ کے کسی شارح کی بھی آج تک نظر نہیں پڑی، اگر نظر پڑی ہے تو پندرہویں صدی ہجری کے محقق کی جو تنظیم اسلامی کا ملازم ہے۔ یہ بھی ایک اتفاق ہی تھا کہ عورتیں اپنی بالیاں اور انگوٹھیاں اتار کر اپنے ہاتھوں سے حضرت بلال کے کپڑے میں ڈال رہی تھیں۔ انھوں نے بھی جو کیا برا کیا۔ کیونکہ عورت کا سارا جسم ہاتھوں سمیت ستر میں شامل ہے:

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

دوسری توجیہ صاحب مضمون نے یہ کی ہے کہ جابر بن عبداللہ 'سفعاء الخدین' کے الفاظ بیان کرنے میں منفرد ہیں۔ میں نے تو آج تک یہی پڑھا تھا کہ سند میں انفراد ہوتا ہے۔ کسی لفظ میں بھی انفراد ہوسکتا ہے، یہ میری معلومات میں نیا اضافہ ہے۔ صاحب مضمون کو دو باتیں ذہن میں رکھنی چاہییں۔ ایک تو یہ کہ عید کے موقع پر مردوں اور عورتوں کی بہت بڑی تعداد موجود تھی۔ جو صحابی کھڑی ہونے والی عورت کے قریب تھا، اس نے اتنی وضاحت سے اس کے چہرے کا وصف بیان کیا۔ جابر بن عبداللہ نے اس کے گالوں کی رنگت کو دیکھا اور اسے بیان کر دیا۔ عبداللہ بن عمر نے دیکھا کہ وہ صاحب رائے معلوم ہوتی ہے۔ عبداللہ بن مسعود نے چہرہ دیکھ کر اندازہ کیا کہ وہ اعلیٰ طبقہ سے تعلق نہیں رکھتی اور عقل مند بھی معلوم نہیں ہوتی۔ چہرہ سب نے دیکھا، کوئی قریب تھا، کوئی دور، اس لیے ہر ایک نے اپنے اپنے الفاظ میں چہرے کا وصف بیان کیا۔ رہی عبداللہ بن عباس کی روایت، وہ تو متن کے اعتبار سے بھی جابر بن عبداللہ کی روایت سے مختلف ہے۔ اس میں عورتوں کے بارے میں 'حطب جھنم' (جہنم کا ایندھن) کا ذکر تک نہیں۔ ابن عباس کی روایت میں عورتوں کی بیعت کے بارے میں سورۂ ممتحنہ کی آیت نمبر ۱۲ کا ذکر ہے۔ یہ پڑھ کر آپ نے فرمایا: تمھاری بیعت ہوگئی جس پر ایک عورت نے جواب دیا: ہاں۔ معلوم ہوتا ہے کہ جابر بن عبداللہ کی روایت والی اور عبداللہ بن عباس کی روایت والی دو مختلف عورتیں ہیں۔

دوسری بات ان کو ذہن میں رکھنی چاہیے کہ یہ روایت بالمعنیٰ ہے اور ایسی روایت کے الفاظ کبھی ایک جیسے نہیں ہوتے۔ مختلف راوی مختلف الفاظ بیان کرتے ہیں اور کئی باتیں ایک راوی کو یاد رہ جاتی ہیں اور دوسرا بھول جاتا ہے۔ ہاں اگر روایت باللفظ ہو تو اس میں تغیر کا امکان نہیں ہوتا۔

حضرت ابن عباس کی روایت میں راوی حسن بن مسلم کہتا ہے کہ اسے معلوم نہیں کہ وہ عورت کون تھی۔ یہ الفاظ عبداللہ بن عباس کے نہیں ہیں، جیسا کہ مضمون نگار نے غلط سمجھا۔

تیسری توجیہ صاحب مضمون نے کی ہے کہ اس زمانے میں کپڑوں کی کمی تھی۔ ثبوت کے طور پر انھوں نے ام عطیہ کی جو روایت بیان کی ہے، اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ غربت کی وجہ سے ایک عورت کے پاس جلباب نہ ہونے کا امکان تھا، جبکہ دوسری عورتوں کے پاس دو یا اس سے زیادہ جلباب تھیں، چنانچہ نبی پاک نے یہ حکم دیا کہ وہ اپنی ایک جلباب عاریۃً دے دے۔ میں نے اوپر ابن عطیہ کی روایت پر بحث کرتے ہوئے کہا ہے کہ ایک جلباب میں دو عورتوں والی شراکت کو علما نے ضعیف قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ صحیح یہی ہے کہ وہ ایک جلباب اس کو عاریۃً دے دے۔

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

اس روایت کے آخر میں صاحب مضمون نے عربی لغت کا سہارا لیا ہے جس میں وہ بالکل مسکین ہیں۔

حدیث کا ترجمہ کرتے وقت صاحب مضمون نے 'سفعاء الخدین' کا ترجمہ ''پچکے رخساروں والی'' کیا ہے جو بالکل غلط ہے۔ عربی کی کسی لغت اور کسی بھی شارح کی شرح میں یہ ترجمہ سرے سے موجود ہی نہیں۔ آیئے، ہم دیکھتے ہیں کہ 'سفعاء' کے لغوی معنی کیا ہیں؟

'سفِع یَسْفَع' کے معنی جھلسا دینا ہوتا ہے۔ یہ جھلسانا (Taning) آگ سے بھی ہوتا ہے اور لو سے بھی۔ احمد بن فارس بن زکریا ''مقاییس اللغۃ'' میں کہتے ہیں کہ 'س'، 'ف' اور 'ع' کے مادہ کے بنیادی معنی ایک تو رنگ کے ہیں اور دوسرے پکڑنے کے۔ 'سفعۃ' کے معنی ہیں سرخی مائل سیاہی۔ خلیل کا قول ہے کہ جب تک سیاہ رنگ میں سرخی کی آمیزش نہ ہو اسے 'سفعۃ' نہیں کہا جا سکتا۔ الصحاح میں ہے: 'سفعۃ' اس تاریکی کو کہا جاتا ہے جس میں سرخی کی آمیزش ہو۔ ''المصباح المنیر'' میں ہے: 'السفعۃ' وہ تاریکی ہے جس میں سرخی ملی ہوئی ہو۔ ''المنجد'' اور ''المعجم الوسیط'' میں بھی یہی معنی دیے گئے ہیں۔ حدیث میں لغت کی مشہور کتاب ''نہایہ ابن اثیر'' میں ہے: 'سفعاء الخدین' میں 'سفعۃ' سے مراد معمولی سی سیاہی ہے، اس میں دوسرے رنگ کی آمیزش بھی ہوتی ہے۔ شارح نسائی حافظ سیوطی کا قول ہے کہ 'سفعۃ' معمولی قسم کی سیاہی کو کہا جاتا ہے جس میں دوسرا رنگ ملا ہوا ہو۔ امام سندھی کا بھی یہی قول ہے کہ اس سے مراد معمولی سیاہی ہے۔ ''عون المعبود'' میں شیخ عبد الحق محدث دہلوی کا قول نقل کیا گیا ہے کہ 'السفعۃ' معمولی سی سیاہی ہوتی ہے۔ ایک قول کے مطابق اس میں دوسرا رنگ ملا ہوتا ہے۔ اس سے مذکر کا صیغہ 'اسفع' ہے جس کے معنی ہیں سرخی مائل سیاہ رنگ والا۔ اور 'سفعاء' مونث کا صیغہ ہے جس کے معنی ہیں سرخی مائل سیاہ رنگ والی۔ تو 'سفعاء الخدین' کے معنی ہوں گے جس کے رخسار سرخی مائل سیاہ رنگ (Dark Brown) والے تھے۔ اس معنی کے سوا تمام معانی قطعی طور پر غلط ہیں۔ کاش، صاحب مضمون بتا دیتے کہ کس عالم نے اس کے معنی پچکے گالوں والی لکھا ہے؟ یہ لفظ صرف رنگ کے لیے خاص ہے چہرے کے خدوخال کا اس سے دور کا بھی واسطہ نہیں۔ صاحب مضمون نے سنن ابی داؤد کی جو روایت نقل کی ہے، وہ زیر نظر حدیث سے قطعی مختلف ہے۔ اس میں 'سفعاء الخدین' کی جو صفت بیان ہوئی ہے، وہ صاحب منصب و جمال ہے جس کا خاوند فوت ہو چکا ہے اور جس نے اپنے آپ کو یتیم بچوں کے لیے وقف کیا ہوا ہے۔ اس عورت کے بارے میں منذری اور صاحب عون المعبود نے کہا ہے کہ طویل بیوگی اور یتیموں کی نگہداشت کی وجہ سے اس نے بناؤ سنگار چھوڑ رکھا ہے، اس لیے اس کے چہرے کی سرخی میں سیاہی شامل ہوگئی ہے۔ وہ تو صاحب منصب و جمال ہے۔ محنت و مشقت کی وجہ سے اس کا چہرہ مرجھایا نہیں، محض اپنے آپ کی

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

طرف توجہ نہ دینے سے اس کے چہرے کی رنگت بدلی ہے۔'سفعاء الخدین' کو قواعد (عمر رسیدہ) کے ہم معنی قرار دینا صرف محقق حافظ محمد زبیر کا خیال ہے۔ وگرنہ ان دونوں میں کوئی مناسبت نہیں۔ انسان اپنے تصورات کی تائید کے لیے کس قدر دیدہ دلیری کے ساتھ قرآنی الفاظ کو غلط معنی پہناتا ہے۔ کیا ان لوگوں پر 'یحرفون الکلم عن مواضعہ' (۵:۱۳) کا اطلاق نہیں ہوتا؟ صاحب مضمون نے آخر میں یہ احتمال ظاہر کیا ہے کہ یہ واقعہ حجاب کی فرضیت سے پہلے کا ہے۔ یہ احتمال تاریخی لحاظ سے قطعی غلط ہے۔ حافظ ابن حجر نے فتح الباری ''کتاب الایمان'' (۱:۶۶) میں لکھا ہے کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ عورتوں سے بیعت کا قصہ صلح حدیبیہ کے بعد کا ہے۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ قطعی طور پر آیت حجاب کے نزول کے بعد کا واقعہ ہے۔

علامہ ناصر الدین البانی نے اپنے موقف کی تائید میں تیرہ احادیث نقل کرنے کے بعد ''جلباب المراۃ'' صفحہ ۴۷ پر اس دعویٰ کا ابطال کیا ہے کہ یہ تمام دلائل فرضیت جلباب سے پہلے عرصہ سے متعلق ہیں۔ علامہ کا استدلال یہ ہے کہ سرخی مائل سیاہ رخساروں والی عورت نے جلباب پہن رکھی تھی اور نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کو عید کی نماز کے لیے حکم جلباب کی فرضیت کے بعد دیا اور یہ حکم حدیبیہ سے لوٹنے کے بعد آیت امتحان اور آیت بیعت کے نزول کے بعد دیا گیا۔ اس کی تائید ام عطیہ کا یہ قول کرتا ہے: 'لما قدم رسول صلی اللہ علیہ و سلم الی المدینة' یعنی جب اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم (حدیبیہ سے) مدینہ تشریف لائے۔ سورۂ الممتحنہ کی آیت مبایعت (آیت نمبر۱۲) (جس کا ابن عباس کی روایت میں ذکر ہے) فتح مکہ کے دن نازل ہوئی، جیسا کہ ''الدر المنثور'' (۶:۲۰۹) میں مقاتل کے حوالہ سے نقل کیا گیا ہے اور جیسا کہ ابن مردویہ نے جابر سے روایت کی ہے (الدر المنثور ۶:۲۱۱) لہٰذا صاحب مضمون کے اس احتمال کی کہ یہ واقعہ آیت جلباب سے پہلے کا ہے، قطعی کوئی گنجایش نہیں رہتی۔

اس حدیث سے اہل علم نے درج ذیل فقہی احکام کا استنباط کیا ہے:

۱۔ مردوں کی موجودگی میں اہل علم براہ راست عورتوں کو وعظ و نصیحت کر سکتے ہیں۔ وہ روایت جو ابن جریج نے عطاء سے کی ہے، اس کا واضح ثبوت ہے، کیونکہ عطاء نے ابن جریج کے سوال کا جواب دیتے ہوئے کہا ہے: یہ وعظ کرنا مجھے میری زندگی کی قسم، امام پر واجب ہے۔ انھیں کیا ہو گیا ہے، وہ ایسا کیوں نہیں کرتے؟

۲۔ وعظ و نصیحت سننے کے لیے، حصول علم اور دیگر معاملات کے لیے چہرے اور ہاتھوں کا کھلا رکھنا جائز ہے۔ عبدالملک بن سلیمان نے جو روایت عطاء سے کی ہے، وہ اس کا واضح ثبوت ہے جو یوں ہے: عورتوں کے درمیان بیٹھی ہوئی عورت کھڑی ہوئی جس کے رخسار سرخی مائل سیاہ تھے اور اسی طرح یہ الفاظ کہ عورتیں بلال کے کپڑے میں اپنی

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

بالیاں اور انگوٹھیاں ڈالنے لگیں۔ اس سلسلہ میں ''فتح الباری'' میں حافظ ابن حجر کا قول اوپر نقل ہو چکا ہے۔

زیر بحث حدیث کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جو طبرانی نے ''المعجم الکبیر'' (۲۴: ۱۳۱) میں قیس بن ابی حازم کی روایت سے کی ہے کہ میں اور میرا باپ حضرت ابوبکر کے یہاں ان کی حالت مرض کے دوران میں گئے۔ وہ سفید رنگ کے دبلے جسم کے آدمی تھے تو ہم نے گوری رنگت والی اور مہندی والے ہاتھوں والی عورت دیکھی یہ عورت اسماء بنت عمیس تھی جو مکھیاں ہٹانے کے لیے پنکھا ہلا رہی تھی۔ دیکھیے حضرت ابوبکر کی زوجہ محترمہ اجنبی آدمیوں کے سامنے اپنا چہرہ اور ہاتھ کھولے ہوئے ہے اور جناب صدیق اسے منع بھی نہیں کر رہے ہیں۔

تیسری دلیل جس کی بنا پر بقول صاحب مضمون منکرین حجاب (ذہن میں رہے کہ اس حدیث کو علامہ البانی نے اپنے موقف کی حمایت میں پیش کی جانے والی تیرہ روایات میں نمبر ۳ کے تحت پیش کیا ہے) عورت کے لیے چہرے اور ہاتھوں کا پردہ نہ واجب ہونے پر دلیل پکڑتے ہیں، وہ سہل بن ساعدی کی روایت ہے کہ ایک عورت اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور کہا: اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم، میں اس لیے آئی ہوں کہ اپنے آپ کو آپ کے لیے ہبہ کر دوں (یعنی آپ سے نکاح کر لوں) راوی کا قول ہے کہ آپ نے اس کی طرف دیکھا اور آپ نے غور سے اوپر سے لے کر نیچے تک اس پر نظر ڈالی پھر آپ نے اپنا سر جھکا لیا۔ پس جب عورت نے دیکھا کہ آپ نے اس کے بارے میں کوئی فیصلہ نہیں کیا تو وہ عورت بیٹھ گئی۔

یہ حدیث متفق علیہ ہے۔ امام بخاری نے درج ذیل ابواب میں اس کا ذکر کیا ہے:

۱۔ 'باب عرض المراۃ نفسها على الرجل الصالح': باب اس بارے میں کہ ایک عورت نیک آدمی کے لیے اپنے آپ کو پیش کرے۔

۲۔ 'باب النظر الى المراۃ قبل التزويج': باب اس بارے میں کہ شادی سے پہلے عورت پر نظر ڈالنا جائز ہے۔

۳۔ 'باب التزويج على القرآن و بغير صداق': باب اس بارے میں کہ مہر کے بغیر قرآن سیکھ کر نکاح کرنا جائز ہے۔

امام مسلم نے اس حدیث کو ''کتاب النکاح'' میں بیان کیا ہے اور باب یوں باندھا ہے۔ 'جواز عرض المراۃ نفسها على الرجل و تعريفه رغبتها فيه و ان لا غضاضة عليها فى ذلك' ''عورت کے لیے جائز ہے کہ وہ اپنے آپ کو کسی مرد کے لیے پیش کرے اور اسے بتائے کہ وہ اس سے شادی کی رغبت رکھتی ہے۔ اس بات میں اس کے لیے ایسا کرنے میں کوئی ذلت نہیں۔''

مذکورہ حدیث ایک لمبی روایت ہے، صاحب مضمون نے روایت کا وہی حصہ نقل کیا ہے جو علامہ البانی نے اپنی کتاب میں بیان کیا ہے ہاں، جہاں یہ ذکر ہے کہ اس عورت نے حضور سے یہ کہا کہ میں اپنے آپ کو آپ کے لیے ہبہ کرنے آئی ہوں وہاں علامہ البانی نے بریکٹ میں دوسری روایات کے یہ الفاظ نقل کیے ہیں: ''پس آپ خاموش ہو گئے۔ راوی کہتا ہے کہ میں نے اسی عورت کو کچھ دیر تک کھڑے ہوئے دیکھا۔''

روایت کا باقی حصہ یوں ہے: آپ کے صحابہ میں سے ایک آدمی کھڑا ہو کر کہنے لگا: اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم، اگر آپ کو اس عورت کی حاجت نہیں تو اسے میرے ساتھ بیاہ دیجیے۔ آپ نے فرمایا: تمھارے پاس مہر میں دینے کے لیے کچھ ہے؟ اس نے کہا: نہیں بخدا، اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم۔ آپ نے فرمایا: گھر جا کر دیکھو کوئی چیز ہے؟ پس وہ گیا اور لوٹ آیا اور کہنے لگا: بخدا مجھے کچھ نہیں ملا۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: دیکھو، خواہ لوہے کی انگوٹھی ہی کیوں نہ ہو۔ پس وہ گیا اور لوٹ آیا اور کہنے لگا: اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم، بخدا لوہے کی انگوٹھی بھی نہیں، لیکن یہ میرا تہ بند ہے... اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: وہ تیرے تہ بند کا کیا کرے گی (یا تو اپنے ازار بند کا کیا کرے گا) اگر تو نے اسے پہنا تو وہ ننگی رہے گی اور اگر اس نے پہنا تو تم ننگے رہو گے۔ پس آدمی بیٹھ گیا اور دیر تک بیٹھا رہا اور پھر اٹھ کھڑا ہوا اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے جاتے دیکھ کر اس کو بلانے کا حکم دیا، جب وہ آیا آپ نے فرمایا: تجھے کتنا قرآن یاد ہے؟ اس نے کہا کہ مجھے یہ یہ سورتیں یاد ہیں (ان کو گنوا دیا) آپ نے پوچھا: زبانی پڑھ سکتے ہو؟ اس نے کہا، ہاں۔ آپ نے فرمایا: جاؤ، میں نے اسے اس قرآن کے عوض میں تمھاری ملکیت میں دے دیا۔

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

حدیث کی فضا (جو النص)

ایک عورت اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آتی ہے۔ آپ کے پاس دوسرے صحابہ موجود ہیں، وہ اپنے آپ کو نکاح کے لیے پیش کرتی ہے۔ آپ اس غرض کے لیے اسے اوپر سے لے کر نیچے تک غور سے دیکھتے ہیں اور خاموش ہو جاتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ نظر اس لیے تھی کہ دیکھا جائے کہ عورت شادی کے قابل بھی ہے کہ نہیں۔ یہ نظر کسی کھلی چیز پر پڑی تھی جو چہرے کے علاوہ اور کوئی چیز ہو ہی نہیں سکتی۔ اوپر والے لباس کو شادی کی غرض سے دیکھنا ایک بے معنی سی بات ہے۔ جب آپ نے کوئی فیصلہ نہ کیا تو وہ عورت بیٹھ گئی۔ مجلس میں بیٹھے ہوئے ایک اور شخص نے شادی کی خواہش کی تو آپ نے ان دونوں کی شادی کروا دی۔

صاحب مضمون کا دعویٰ ہے کہ اس سے کہاں ثابت ہوتا ہے کہ عورت کا چہرہ کھلا تھا پھر انھوں نے مضحکہ خیز توجیہ یہ

پیش کی ہے کہ 'صعّد' اور 'صوّب' کے معنی ہیں کہ آپ نے عورت کے اوپر والے حصے اور نیچے والے حصے پر نظر ڈالی۔ گویا عورت کا جسم ایک نہیں تھا، بلکہ اس کے دو حصے تھے اور یہ حصے سر سے لے کر پاؤں تک چھپی ہوئی عورت کے نظر آ رہے تھے پھر اگر چہرے کو کھلا ماننا جائے تو پنڈلیوں کو بھی کھلا ماننا پڑے گا۔ گویا کہ اگر یہ مان لیا جائے کہ صحابہ کی موجودگی میں اس کا چہرہ کھلا تھا تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ اس کی پنڈلیاں بھی کھلی تھیں۔ یہ ساری باتیں مضمون نویس کے ذہن کی اختراع ہیں، ان کے لیے انھوں نے کوئی حوالہ نہیں دیا۔

سب سے پہلے میں وہ توجیہ پیش کرتا ہوں جو حافظ ابن حجر نے ''فتح الباری'' (۹:۱۷۴) میں 'صعّد النظر فیها وصوبه' یعنی ''اوپر سے نیچے تک دیکھا'' کی بیان کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں: مہلب کا قول ہے کہ اس جملے میں اس بات کی دلیل ہے کہ مرد پر واجب ہے کہ جب تک اس کے دل میں رغبت نہ ہو وہ کسی عورت سے نکاح نہ کرے۔ اسی لیے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے اوپر سے لے کر نیچے تک دیکھا گویا کہ یہ نظر اس لیے ڈالی گئی تاکہ دیکھا جائے کہ اس عورت میں ایسی کوئی بات ہے جو شادی کی ترغیب دے، پورے طور پر چھپے ہوئے جسم پر نظر ڈالنے سے یہ مقصد پورا نہیں ہو سکتا۔ اسی لیے جمہور فقہا نے شادی کی غرض سے دیکھنے کے لیے چہرے اور ہاتھوں کو دیکھنے کی اجازت دی ہے، کیونکہ یہ ستر میں شامل نہیں۔

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

حافظ ابن حجر نے ''فتح الباری'' (۹:۱۸۱، ۱۸۲) میں 'باب النظر الی المراة قبل التزویج' میں زیر نظر حدیث پر تفصیل سے بحث کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ امام بخاری نے اس حدیث سے شادی کی غرض سے نظر ڈالنے کا جواز اخذ کیا ہے۔ چنانچہ وہ مسلم و نسائی کی حضرت ابوہریرہ سے مروی روایت بیان کرتے ہیں کہ 'اذهب فانظر الیها' ''جاؤ، جا کر دیکھو، کیونکہ انصاری عورتوں کی آنکھ میں کچھ خرابی ہوتی ہے۔'' پھر انھوں نے ترمذی اور نسائی کی مغیرہ بن شعبہ سے مروی روایت کا حوالہ دیا ہے کہ آپ نے فرمایا: ''جا کر اپنی منگیتر کو دیکھو، اس سے تعلقات میں دوام ہو گا۔'' پھر ابوداؤد کی جابر سے مروی روایت کا حوالہ دیا ہے کہ ''مخطوبہ کی ایسی چیز کو دیکھو جو تمھیں نکاح کی ترغیب دے۔'' اس کے بعد انھوں نے نظر کے بارے میں امام ابن حزم، امام اوزاعی اور امام احمد بن حنبل کی رائے کو بیان کرنے کے بعد فرمایا ہے کہ جمہور علما کا قول ہے کہ اس بات میں کوئی حرج نہیں کہ خاطب اپنی مخطوبہ کو دیکھے اور وہ اس کے چہرے اور ہاتھوں کے سوا کسی چیز کو نہ دیکھے۔ امام نووی ''شرح مسلم'' (۹:۲۱۰) میں فرماتے ہیں کہ زیر بحث حدیث میں اس بات کی دلیل ہے کہ جو شادی کرنا چاہے اس کے لیے دیکھنا مستحب ہے۔ یہی ہمارا، امام مالک، امام ابوحنیفہ اور سب اہل کوفہ کا، امام احمد اور جمہور علما کا مذہب ہے۔ قاضی عیاض نے روایت کی ہے کہ بعض لوگ اسے مکروہ سمجھتے ہیں۔ یہ

غلط ہے اور صریحاً اس حدیث کے خلاف ہے اور امت کے اس اجماع کے خلاف ہے کہ خرید و فروخت، شہادت اور دیگر ضروریات کی صورت میں فقط عورت کا چہرہ اور ہاتھ دیکھنے جائز ہیں، کیونکہ وہ 'عورۃ' (ستر) نہیں ہیں۔

حافظ ابن حجر اور امام نووی کی ان تصریحات سے ثابت ہو گیا کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے کھلے چہرے پر نظر ڈالی۔ کیونکہ چہرہ اور ہاتھ ستر میں شامل نہیں۔

صاحب مضمون کو اس ادیبانہ جملے کی سمجھ نہیں آئی کہ اوپر سے لے کر نیچے تک دیکھنے سے کیا مراد ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ آپ نے غور سے دیکھا۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ پہلے اوپر والے حصے کو دیکھا پھر نچلے کو، چنانچہ ''نہایہ ابن اثیر'' میں ہے 'وصعّد فی النظر و صوّبه یتاملنی'' ''یعنی مجھے اوپر سے لے کر نیچے تک دیکھا اور اچھی طرح غور سے دیکھا'' اس میں مبالغہ کا اظہار ہے۔ اور یہ کہنا کہ اوپر والے حصے کے دیکھنے سے نچلے حصہ کا دیکھنا لازم آتا ہے، ایک بچگانہ بات ہے۔ دیکھا اسی حصہ کو جس کا دیکھنا جائز ہے جس کا دیکھنا اجنبی کے لیے جائز نہیں، اس حصہ کو وہ کیسے دیکھ سکتے تھے؟ اگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد یہ نہ ہوتا کہ اس عورت کی ایسی چیز کو دیکھا جائے جو نکاح کی ترغیب دے تو پھر دیکھنے کے لیے مبالغہ کا صیغہ بے معنی ہو جاتا ہے۔ جس عورت نے اپنے آپ کو پیش کیا اس کا نام روایات میں خولہ بنت حکیم آیا ہے اور یہ واقعہ سورۂ احزاب کی آیت 'و امراۃ مومنة ان وھبت نفسھا للنبی' (۳۳:۵۰)'' اور مومن عورت اگر وہ اپنے تئیں نبی کو بخش دے، بشرطیکہ نبی اس کو نکاح میں لینا چاہے۔'' کے بعد کا ہے۔

صاحب مضمون سے میری درخواست ہے کہ وہ احادیث مبارکہ کے واضح احکام کو اپنے تصورات کے سانچے میں ڈھالنے کے لیے ان کے معانی میں تحریف نہ کریں۔ صاحب مضمون نے اس حدیث کے ضمن میں ایک ایسی بات کہی ہے جو بے موقع اور بے محل ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے اوپر سے نیچے تک اس لیے دیکھا کہ اس کے قد اور جسم کا جائزہ لیں، یعنی چہرے کو دیکھنے کی ضرورت نہیں تھی صرف قد اور جسم کو دیکھنا مقصود تھا، کیونکہ عرب شادی کرتے وقت موٹی عورتوں کو ترجیح دیتے ہیں۔ کیا پتلی عورتیں قد اور جسم سے محروم ہوتی ہیں؟ یہ جملہ کچھ بے جوڑ سا معلوم ہوتا ہے اور شایستگی کے خلاف بھی۔ ایسی بات صرف وہی شخص کہہ سکتا ہے جو عربی ادب سے آشنا نہ ہو۔ عرب کس عورت کو پسند کرتے تھے اس کے لیے صرف دو مصرعے پیش خدمت ہیں۔ پہلا مصرع اشعر الشعراء امری القیس کا ہے جو یوں ہے:

مھفھفة بیضاء غیر مفاضة

''وہ پتلی کمر والی اور گوری رنگت والی ہے۔ اس کا پیٹ لٹکا ہوا نہیں۔''

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

دوسرا مصرع ابوزبید طائی کا ہے جو یوں ہے:

هيفاء مقبلة عجزاء مدبرة

''سامنے سے اس کی کمر پتلی دکھائی دیتی ہے اور پیچھے سے اس کی سرین بھاری نظر آتی ہے۔''

ان مصرعوں سے یہ تو پتا چل جاتا ہے کہ عرب موٹی عورت کو قطعاً پسند نہیں کرتے تھے۔ میں نے قصداً دوسرے مصرعے حذف کر دیے ہیں، کیونکہ وہ مناسب حال نہیں۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں انھیں ایسی بات کہنا زیب نہیں دیتا۔ چہرے کے پردے کے بارے میں تعصب انسان کے منہ سے کس قدر غلط باتیں نکلوا دیتا ہے۔

آخر میں صاحب مضمون یہ تو مان گئے ہیں کہ عورت شادی کی غرض سے آئی تھی، اس لیے اس کا چہرہ کھلا تھا۔ مگر وہ یہ ماننے کے لیے تیار نہیں کہ اسے اہل مجلس نے بھی دیکھا ہو۔ گویا کہ ان سب نے اپنی آنکھیں بند کی ہوئی تھیں۔ جب ایک عورت نے بھری مجلس میں کہا کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم میں اپنے آپ کو آپ کے ساتھ نکاح کے لیے پیش کرتی ہوں تو فطرتی طور پر سب کی نگاہیں اس کی طرف اٹھی ہوں گی۔ پھر اسی مجلس میں وہ بیٹھی رہی، ایک آدمی نے شادی کی خواہش کی اور دو دفعہ مہر میں دینے کے لیے کوئی چیز لانے کے لیے اپنے گھر بھی گیا۔ اور وہ وہیں بیٹھی رہی۔ آخر آپ نے اس عورت کا نکاح اس شخص سے کر دیا۔ کیا اس شخص نے اس کا چہرہ نہ دیکھا ہو گا؟ حقیقت یہ ہے کہ چہرے کا پردہ واجب نہیں۔ اس حقیقت کو مان لینے سے صاحب مضمون بے کار تاویلوں اور غیر فطرتی باتوں سے بچ سکتے تھے۔

[باقی]

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

راشد شاز

صبح کل آئے گی

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

ہم جس دنیا میں سانس لے رہے ہیں وہ راتوں رات وجود میں نہیں آ گئی ہے۔ ساتویں صدی عیسوی کے مدینۃ النبی سے عالمی دارالحکومت کی دمشق منتقلی کے بعد بغداد، استنبول، ایمسٹرڈم اور لندن کے بعد اب واشنگٹن ڈی سی کو دنیا کے دارالحکومت کی حیثیت حاصل ہے۔ یہ ایک ایسی بدیہی حقیقت ہے جس سے آنکھیں بند نہیں کی جاسکتیں۔ گو کہ اس وقت عالمی سطح پر دوسرے اقوام وملل بھی قوت کے میزانئے میں اپنا کچھ نہ کچھ وزن رکھتے ہیں، مثلاً روس اور چین کو نظر انداز کیا جانا ممکن نہیں اور نہ ہی فرانس، برطانیہ اور جرمنی کی اقتصادی قوت سے یکسر صرف نظر ممکن ہے۔ دوسری طرف ہندوستان جیسی ابھرتی معیشت بھی اپنی سبقت کے لیے جدوجہد میں مصروف ہے۔ ایک طرف یورولینڈ کے ارتقا نے جہاں ڈالر کے مقابلے میں ایک متبادل معیشت کا بگل بجا دیا ہے تو دوسری طرف دنیا میں اس حقیقت کا بھی اعتراف ہوتا رہا ہے کہ اکیسویں صدی کی دنیا کو متحرک رکھنے کے لیے ایندھن کے جو ذخائر شہ رگ کی حیثیت رکھتے ہیں ان کا ایک خاصا بڑا حصہ عالم اسلام میں پایا جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ایندھن کے پچاس فی صد ذخائر صرف پانچ ممالک میں موجود ہیں۔ گویا آنے والے دنوں میں دنیا عالم اسلام سے بے نیاز ہو کر مستقبل کا منصوبہ تشکیل نہیں دے سکتی۔ بظاہر تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ قوت کے جزیرے دنیا کے مختلف خطوں میں واقع ہیں، لیکن عملاً واشنگٹن ڈی سی کا قوت کے ان تمام بکھرے جزیروں پر کنٹرول قائم ہو گیا ہے۔ ۱۱ ستمبر کے بعد عالمی سطح پر جو اتھل پتھل ہوئی ہے اس نے اس حقیقت کو مزید منکشف کر دیا ہے کہ سیکورٹی کونسل کے دوسرے ممبران کی اہمیت کے باوجود دنیا میں عملاً فیصلہ کن حیثیت واشنگٹن ڈی سی کو حاصل ہے۔ یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس کے اعتراف کے بغیر

صورت حال کی تبدیلی کے لیے اگر کوئی منصوبہ تشکیل دیا گیا تو اسے حقیقت پسندی سے اجتناب پر محمول کیا جائے گا۔

صورت حال کے اس اعتراف کے بعد اس حقیقت کا اعادہ بھی ضروری ہے کہ دنیا میں کوئی بھی صورت حال ایسی نہیں جس کا مقابلہ نہ کیا جا سکتا ہو اور نہ ہی انسانی تاریخ میں کبھی کوئی قوت ناقابل تسخیر رہی ہے۔ ہاں، ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم خوش فہمیوں سے بلند ہو کر جذباتی طرز فکر سے کنارہ کشی کرتے ہوئے ایک حقیقت پسند اسٹریٹیجی تشکیل دیں۔ افسوس کہ ۱۱ ستمبر کے واقعہ کو کوئی ساڑھے چار سال کا عرصہ گزرا، امت مسلمہ جو ان تمام ایام میں امریکی نشانے کی زد پر رہی ہے اب تک حقیقت حال کا اعتراف کرنے اور کسی عملی جدوجہد کا منصوبہ تشکیل دینے میں سہل پسندی سے کام لیتی رہی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ عراق میں امریکی مشن کا طول اور افغانستان میں کرزئی حکومت کی حدود کابل میں محصوری، فلسطین میں حماس کی کامیابی، پاکستان میں دینی جماعتوں کا سیاسی عروج اور خود امریکہ میں بش انتظامیہ کے مسلسل گرتے گراف نے امریکی استعمار کے لیے خاصی دشواریاں پیدا کر دی ہیں، لیکن اس کے باوجود اگر کوئی یہ سمجھتا ہے کہ امریکی استعمار کی اس جزوی ہزیمت سے عنقریب امریکہ کے زوال کا راستہ ہموار ہو گیا ہے یا یہ کہ واشنگٹن ڈی سی کا سقوط اب چند دنوں کی بات ہے تو ایسا سوچنا دراصل خوش فہمیوں کی دنیا میں جینا ہو گا۔ اس میں شبہ نہیں کہ ظلم جب حد سے بڑھ جائے تو کوئی بھی نظام زیادہ دنوں تک نہیں چل سکتا۔ لیکن امریکہ میں جس طرح بش حکومت کے خلاف آوازیں اٹھ رہی ہیں، عراق کے مسئلے پر حکمراں طائفے پر عوام کو گمراہ کرنے کا الزام لگ رہا ہے اور جس طرح خود امریکہ کے اندر اہل فکر، سیاسی و سماجی کارکن اور انسانی حقوق کے چھوٹے بڑے ادارے حریت فکر و عمل کو برقرار رکھنے کے لیے میدان میں آ رہے ہیں، اس نے امریکی نظام کے اندر اصلاح کے امکانات کو برقرار رکھا ہے۔ امریکی جمہوریت کی یہی وہ قوت ہے جو ظلم و استحصال کی پالیسیوں کے باوجود اسے زندگی جینے کا مزید موقع فراہم کرتی رہی ہے اور اگر اس سلسلے پر بش کا طائفہ یکسر روک لگانے میں ناکام رہا تو فکر و نظر کی یہی آزادی واشنگٹن ڈی سی کو مزید عالمی دار الحکومت کی حیثیت سے برقرار رکھ سکے گی۔

سوویت یونین کے زوال کے بعد ریاست سے وابستہ بعض امریکی دانش وروں اور پالیسی سازوں نے اسلام کو ایک نئے خطرے کی حیثیت سے پیش کیا۔ ان کی اس ژولیدہ فکری کو مواد فراہم کرنے میں ان پر جوش دینی تنظیموں اور انجمنوں نے اہم رول ادا کیا جو کبھی امریکی عزائم کی حلیف بن کر روس کے خلاف افغانستان میں سرگرم عمل تھیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ افغانستان کو سوویت یونین کے قبضے سے بچانا اور سرخ انقلاب کی توسیع پسندی کو لگام دینا اس وقت بیش تر مسلم ممالک بشمول پاکستان کی اپنی ضرورت تھی۔ تب امریکی امداد ان کے وقتی مقاصد سے ہم آہنگ تھی۔

البتہ سوویت یونین کے انخلا کے بعد جہادی تنظیمیں اس حقیقت کو فراموش کر گئیں کہ سوویت یونین کی پسپائی میں ان کے زور بازو کے علاوہ دوسرے محرکات بھی کلیدی اہمیت کے حامل رہے ہیں۔ جہاد افغانستان کے دوران میں مافوق الفطری واقعات کا ہونا، شہدا کی لاشوں سے متعلق کشف و کرامات کے واقعات اور ان جیسی عوامی داستانوں نے ہمارے نوجوانوں کو ذہنی طور پر ایک ایسی دنیا میں پناہ لینے پر مجبور کیا جہاں حقیقت پسندی کے بجائے رومانس کا غلبہ ہوتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جو لوگ ایک مشترکہ حکومت کی تشکیل پر متفق نہ ہو سکے اور جن کی قبائلی عصبیت یا گروہی وابستگی اسلام کے اجتماعی مفاد پر غالب رہی۔ وہ یہ خواب دیکھنے لگے کہ سوویت یونین کی اینٹ سے اینٹ بجانے کے بعد اب وہ دنیا کی واحد سپر پاور امریکہ کا بھی وہی حشر کر سکتے ہیں۔ مسلم نوجوانوں کی اس رومان پسندی نے، جس میں حالات کے حقیقت پسندانہ تجزیے کے بجائے جوش و جذبہ کو کہیں زیادہ دخل تھا، پوری امت کو ایک ایسے راستے پر ڈال دیا جس کے سبب ہم بغیر کسی تیاری کے مغرب سے دو دو ہاتھ کرنے پر مجبور ہو گئے۔ جدید دنیا کی طرف اسلام پسندوں کے اس رومانوی رویے کے پیچھے بعض ایسی اساطیری داستانیں بھی سرگرم ہیں جن کا اسلام سے دور کا بھی واسطہ نہ تھا، لیکن جس نے ہمارے زوال کے عہد میں مسلم فکر میں اپنی جگہ بنالی تھی۔ پندرہویں صدی ہجری کی ابتدا میں صدی کے پہلے دن جہیمان العتیبہ نے جب حرم مکی کا محاصرہ کیا تو وہ اس خوش فہمی میں مبتلا تھا کہ نئی صدی کا نیا سورج جس شخص کے ہاتھوں طلوع ہوگا اس کا تعلق اسی مہدئ برحق کے طائفے سے ہے۔ یہ روایت کہ ہر صدی کے سرے پر خدا کوئی مجدد پیدا کرے گا، فنی اعتبار سے بے اصل ہونے کے باوجود صدیوں سے ہماری راسخ العقیدہ فکر کا حصہ بنی رہی ہے۔ ایران میں خمینی کی قیادت میں صدیوں سے خوابیدہ شیعہ فکر کے احیا نے بھی سنی مسلمانوں کے ذہن پر گہرے اثرات مرتب کیے۔ دنیا بھر سے اسلام پسند تنظیمیں جو جہاد افغانستان کے حوالے سے پاکستان کے سرحدی شہروں میں جمع ہو گئی تھیں، اب نفسیاتی طور پر اپنے کو فاتح تصور کرتی اور نئی صدی میں اسلامی احیا کے لیے کوئی ٹھوس اور حقیقت پسندانہ منصوبہ بندی کے بجائے اساطیری ماحول سے غذا حاصل کرتی ہیں۔ طالبان کی حکمرانی کے بعد امیر المومنین جیسی اصطلاحوں کے استعمال سے اس رومانی لب و لہجہ کی تشکیل میں مزید مدد ملی۔ ایسا محسوس ہوا گویا بیسویں صدی کے آخری عشرے میں انصار و مہاجرین کا گروہ ایک بار پھر باطل سے نبرد آزما ہونے کے لیے نئی صدی کے ''مدینہ'' قندھار اور اس کے اطراف میں جمع ہو گیا ہے۔ نہ تو مسلم اہل فکر نے صحیح صورت حال کے ادراک کی ضرورت محسوس کی اور نہ ہی نئے مہاجرین و انصار کو اس حقیقت سے آگہی ہو سکی کہ وہ جس نظام کو شکست دینا چاہتے ہیں، ان کے پاس اس کے لیے سرے سے مطلوبہ تیاری ہے ہی نہیں۔ طالبان رسوم دین داری کو اسلام سمجھ بیٹھے تھے۔ وہ حلقۂ دیوبند کی

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

جامد رسوم دین داری سے آگے سوچنے کی صلاحیت سے بے بہرہ تھے، خود اہل قبلہ کے دوسرے گروہوں کا ایمان ان کے لیے قابل اعتبار نہ تھا۔ (Cultic Thinking) کے حامل لوگ اگر اساطیری توہمات کا شکار ہو جائیں تو وہ اپنے غیر عقلی رویے سے کسی بڑے حادثے کو تو جنم دے سکتے ہیں، البتہ کسی نئی دنیا کی داغ بیل نہیں ڈال سکتے۔

اا ستمبر کے واقعہ کو کوئی پانچ سال ہونے کو آرہے ہیں اب تک امت مسلمہ عوامی سطح پر بار کوخبا سنڈ روم سے باہر نہیں آسکی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ جب رومی گورنر کے ظلم و جبر سے تنگ آکر بار کوخبا نے مسلح بغاوت کا اعلان کیا تو اسے ہر خاص و عام یہودی کی ہمدردی حاصل ہوگئی۔ حالات سخت تھے اور عوام اس سے نجات کے طالب بھی۔ بار کوخبا کی عسکری لیاقت اور اس کی سلیم الفکری پر تو شاید ہی کسی کو اعتبار تھا، البتہ عوام تو عوام خواص بھی یہ سمجھتے تھے کہ رومیوں کو چیلنج دینے کا حوصلہ تو بہرحال اس میں ہے۔ ربائی اکیوا جسے اہل یہود کی مذہبی فکر میں بڑی اہمیت حاصل ہے، انھوں نے بھی بار کوخبا کی حمایت کا اعلان کر دیا۔ جوش و خروش کا یہ عالم تھا کہ بار کوخبا کی عسکری تیاری اور اس کی فکری لیاقت کو نظر انداز کرتے ہوئے اسے اس وقت کا مسیحا تسلیم کر لیا گیا اور پوری یہودی قوم اس کے پیچھے آ گئی۔ ایک لمحے کو ایسا محسوس ہوا گویا اہل یہود اپنا کھویا ہوا جاہ و حشم حاصل کرنے کی پوزیشن میں آگئے ہوں۔ لیکن کہاں رومی حکومت کی منظّم طاقت اور کہاں اہل یہود کے بے ہنگم گروہ اور ان کی خالی خولی نعرہ بازیاں۔ بار کوخبا کی بغاوت اس طرح کچلی گئی کہ ایک طویل مدت تک کے لیے اہل یہود پر سخت مایوسی طاری ہوگئی۔ ابھی زیادہ دنوں کی بات نہیں جب فلسطین سے پشاور تک اور انڈونیشیا سے مراکش تک اسامہ بن لادن کی حمایت میں عوامی جوش و جذبہ کا یہ عالم تھا گویا پوری مسلم قوم ان کی قیادت میں متحد ہوگئی ہو۔ اساطیری ماحول حقیقت پسندی سے اجتناب کی راہ دکھاتے ہیں۔ یہ وقتی طور پر کسی بار کوخبا، کسی سباطائی زی وی، کسی جہیمان العتیبہ اور کسی بن لادن کو تو پیدا کر سکتے ہیں، البتہ اساطیری جوش و جذبات پر ابھرنے والی تحریکوں سے انسانی تاریخ میں کبھی بھی کوئی نئی دنیا پیدا نہیں کی جاسکی ہے۔

ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ بن لادن یا دوسرے جہادی گروہ موجودہ عالمی نظام کی جن ناانصافیوں کو نشانۂ تنقید بناتے ہیں یا صورت حال کی اصلاح کا جو داعیہ انھیں سرگرم رکھتا ہے، انھیں عقلی یا مذہبی بنیادوں پر مسترد کیا جاسکتا ہے۔ البتہ وہ جس طرح دنیا کو تبدیل کرنا چاہتے ہیں اس سے صاف لگتا ہے کہ انھیں جدید دنیا کی واقعی تفہیم حاصل نہیں ہے۔ نظری اعتبار سے بھی وہ اسلام کی ان جامد تعبیرات کے اسیر بن کر رہ گئے ہیں جسے استعماری عہد کی پیداوار کہا جاسکتا ہے، جہاں ہمارے اہل فکر نے اسلام کو صرف مدافعت کی زبان میں سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کی ہے۔

---

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

مدینۃ النبی سے واشنگٹن ڈی سی کے سفر تک کوئی چودہ صدیوں کا عرصہ گزرا ہے، البتہ ضروری نہیں کہ اس پورے تاریخی سفر کی بساط لپیٹنے کے لیے بھی اتنی ہی مدت درکار ہو۔ اگر ہم ان عوامل کی نشان دہی میں کامیاب ہو گئے جس نے کل ساتویں صدی عیسوی کے مدینہ کو عالمی دارالحکومت میں تبدیل کر دیا تھا تو کوئی وجہ نہیں کہ ایک بار پھر دنیا کے سیاہ و سفید کے فیصلے ان کے ہاتھوں میں آ جائیں جو نظری طور پر خود کو آخری رسول کی امت سمجھتے ہیں۔ البتہ ان عوامل کی نشان دہی میں صرف مدینۃ النبی کا زمانی و مکانی مطالعہ کافی نہ ہوگا۔ ایسا کرنا ہو سکتا ہے کہ ہمیں تاریخ پر غیر معمولی انحصار پر مجبور کرے، بلکہ اس سے بھی کہیں آگے بڑھ کر وحی ربانی کی روشنی میں ہمیں ان عوامل کی نشان دہی کرنی ہوگی جسے قرآن نے سیادت پر مامور قوموں کا وصف بتایا ہے۔ پھر تکملہ کے طور پر اس بات کا جائزہ لینا بھی مناسب ہوگا کہ آخر کیا وجہ ہے کہ آج اکیسویں صدی کی ابتدا میں بوجوہ واشنگٹن ڈی سی کو عالمی منظر نامے میں کلیدی حیثیت حاصل ہوگئی ہے۔ گویا نئی دنیا کی تفہیم کے بغیر وحی ربانی کی حامل امت سیادت عالم کے فریضۂ منصبی کا کما حقہ حق ادا نہیں کر سکتی۔

نئے منصوبے پر کام کی ابتدا کے لیے ایک نئے مسلم ذہن کی تشکیل پہلا مرحلہ ہوگا۔ وحی ربانی کے ازسرنو مطالعے سے ہمیں بعض ان معتقدات کو جو کثرت تکرار سے کلیشے بن گئے ہیں، نئے فکری ڈھانچے میں نئی معنویت عطا کرنے میں مدد مل سکتی ہے۔ مختصراً میں چند نکات کی طرف اشارہ کرنے پر اکتفا کرتا ہوں۔

ا۔ قرآن مجید وحی ربانی کا آخری غیر محرف وثیقہ ہے۔ یہ ایک ایسی کتاب ہے جس کی کوئی نظیر اس دنیا میں موجود نہیں۔ اس کا مطالبہ ہے کہ انسانی ذہن غور و فکر اور تدبر و تفکر کے سلسلے کو جاری رکھے۔ گویا قرآن مجید کی مرکزی اور کلیدی اہمیت کو کسی تاریخی، تفسیری اور تعبیری ادب کے تابع نہ کیا جائے۔

۲۔ محمد رسول اللہ کے متبعین ایک ایسی عالم گیر دعوت کے امین ہیں جس میں ابراہیم و اسمٰعیل، اسحٰق و یعقوب، موسیٰ و عیسیٰ اور تمام سچے انبیا کی جدوجہد کا ارتکاز پایا جاتا ہے۔ اس عالم گیر دعوت کو دین محمدی پر محمول کرنا رسول اللہ کی عظمت کی سچی تعبیر نہیں ہو سکتی۔ رحمۃ للعالمین اور بشیراً و نذیراً کے متبعین کو چاہیے کہ وہ محض اپنی قوم کی فلاح و بہبود کے بجائے پوری انسانیت کی دادرسی کا عملی مظاہرہ کریں۔ اس کے برعکس اگر متبعین محمد صرف اپنے قومی افتخار کی بلندی یا امت محمدیہ کی فلاح و بہبود میں مصروف ہو گئے تو ایسا کرنا اس عظیم تر انسانی مشن سے انحراف ہوگا۔

۳۔ قرآن مجید عربی مبین میں نازل ہوا ہے۔ ایک ایسے صاف ستھرے شفاف اسلوب کو اختیار کرنے کا سیدھا مطلب یہ ہے کہ ترسیل کی سطح پر یہاں کسی ابہام کی گنجایش نہیں رکھی گئی ہے۔ اس لیے محض زبان اور ثقافت کی وجہ سے

www.javedahmadghamidi.com

ایک عالمی کتاب پر اہل عرب کی اجارہ داری کا کوئی جواز نہیں ہوسکتا۔ مختصراً یہ کہ اسلام کی صحرائی اٹھان کے باوجود عرب ثقافت اس کا جزو لاینفک نہیں ہے جسے آسمانی پیغام کی طرح تقدس حاصل ہو۔'ان اکرمکم عند اللّٰہ اتقاکم' کی صداے عام اس بات سے عبارت ہے کہ مستقبل کا اسلامی معاشرہ عرب وعجم، سیاہ وسفید، نسب و رنگ کے امتیازات سے بالاتر ہوگا۔ نہ کسی عربی کو عجمی پر فضیلت ہوگی اور نہ ہی کسی خاص ثقافت کو اسلام کا اصل الاصل قالب گردانا جائے گا۔

۴۔آخری وحی کے حاملین کی حیثیت سے مستقبل کی انسانی تاریخ میں متبعین محمد کی کلیدی اہمیت مسلم ہے، البتہ نوع انسانی کی قیادت کا یہ کام مسلمان تن تنہا انجام دے سکتے اور نہ ہی وہ اس کے مکلّف ہیں۔ایک عالمی نظام کی تشکیل میں کلمۂ سواء کی بنیاد پر دوسری اہل ایمان قوموں کو شرکت کی دعوت ہمارے مقاصد کے حصول کو آسان کردے گی۔ ماضی میں اسی وسعت قلبی نے ہمیں ناقابل تسخیر (Phenomenon) میں تبدیل کر دیا تھا۔

۵۔دین اسلام کی یہ تعبیر کہ اہل حق کے دوسرے طائفوں پر نجات کے دروازے بند ہیں اور یہ کہ اس قسم کی بشارت پر مشتمل قرآنی آیات منسوخ یا مؤول ہیں۔ایسی انسانی تعبیریں ہیں جنھیں حتمی صداقت کے طور پر قبول نہیں کیا جاسکتا۔کلمۂ سواء کی بنیاد پر اہل حق کے طائفوں کو مجتمع کرنے میں یہ تعبیریں جو اپنا خاص ثقافتی اور سماجی پس منظر رکھتی ہیں، مسلسل مزاحم ہوتی رہی ہیں۔عالمی نظام انصاف کی قیادت کے لیے مسلمانوں کو از سر نو اسی وسیع القلبی کا مظاہرہ کرنا ہوگا، جس کا قرآن داعی ہے۔

۶۔بعض ثقافتی، تاریخی اور سیاسی عوامل کے سبب مسلم معاشرے میں عورت کے سماجی رول کی نفی کی جاتی رہی ہے۔احکام حجاب کو ثقافت کا تابع کر دینے کی وجہ سے مسلم معاشرے کی آدھی قوت صدیوں سے کالعدم ہے۔مختلف زمانوں میں فقہاے اسلام نے عورت کے دائرۂ کار کے تعین اور حجاب سے متعلق جو رہنما خطوط تشکیل دیے ہیں، اسے وحی کی لازوال تعبیر کے طور پر نہیں دیکھا جاسکتا کہ بسا اوقات یہ تعبیریں عہد رسول کی مدنی زندگی سے متصادم نظر آتی ہیں۔عالمی سطح پر ایک پاکیزہ اسلامی معاشرے کا قیام عورتوں کو ان کے قرآنی حقوق کو لوٹائے بغیر ممکن نہ ہوگا۔

۷۔ قرآن مجید رہتی دنیا تک کے لیے کتاب ہدایت ہے۔قرآن مجید کا یہ دعویٰ کہ وہ کتاب مفصل ہے، کسی لمبی چوڑی تشریح وتعبیر کے امکان کی نفی کرتا ہے۔خدا جو قادر مطلق ہے، وہ یقیناً بندوں کے مقابلے میں اظہار پر کہیں زیادہ قادر ہے پھر کوئی وجہ نہیں کہ فہم قرآن میں تفسیری اور تعبیری ادب کو کلیدی اہمیت کا حامل سمجھا جائے۔ضرورت اس بات کی ہے کہ شان نزول کی غیر معتبر روایتوں میں وحی کے معانی کو مقید کرنے کے بجائے قرآن مجید کو عصر حاضر کی

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

وحی کے طور پر پڑھا جائے۔ بیان للناس کا قرآنی دعویٰ ہم سے مطالبہ کرتا ہے کہ ہم میں سے ہر شخص اسے کتاب ہدایت کی حیثیت سے پڑھنے اور برتنے کا حوصلہ پیدا کرے۔ایسا کرنا قرآن کی بنیاد پر ایک ہمہ گیر عوامی تحریک کو جنم دینے کا موجب ہوگا۔

۸۔اسلام جس نظام عدل، اخوت اور مساوات کا علم بردار ہے، اس کی عملی تعبیر ایک ایسی فضا میں ہی ہو سکتی ہے جہاں انسان اور خدا کے مابین کوئی انسانی ادارہ یا کسی مذہبی پیشوائی کو کوئی دخل نہ ہو۔علم اور اہل علم کی اہمیت اپنی جگہ مسلم۔ اہل علم سے اکتساب تو کیا جا سکتا ہے، البتہ انھیں (Religious Authority) کی حیثیت نہیں دی جا سکتی۔قرآن جس حریت فکر کا داعی ہے اور رسول کو 'ویضع عنهم اصرهم والأغلال التی کانت علیهم' کے جس فریضۂ منصبی پر مامور بتایا گیا ہے، اس کا تقاضا ہے کہ مسلم ذہن مشائخ پرستی سے آزاد ہو کر لوجہ اللہ ایک نئی ابتدا کا اہتمام کرے۔ عین ممکن ہے کہ نئی ابتدا کے اہتمام میں متبعین محمد سے بعض فکری اور عملی لغزشوں کا صدور بھی ہو۔ انسانوں سے ایسی توقع غیر فطری نہیں۔لیکن قرآن مجید کا بار بار تدبر و تفکر اور تعقل پر اصرار ہم سے اس بات کا طالب ہے کہ ہم سلف صالحین کی فہم کو حرف آخر سمجھنے اور ان کی تعبیری غلطیوں کو اپنے کندھوں پر ڈھونے کے بجائے اپنی غلطیوں کی طرح ڈالیں۔سلف صالحین جن کی لغزشوں کو بوجوہ تقدس کا مقام حاصل ہو گیا ہے، اس کے مقابلے میں عصر حاضر کے انسانوں کی لغزشوں کا محاکمہ اور ان کی اصلاح کا کام نسبتاً آسان ہوگا۔

یہ وہ چند بنیادی نکات ہیں جن کے سرسری تذکرے سے یہ بتانا مقصود ہے کہ دنیا کی صورت حال میں ایک انقلابی تبدیلی کے لیے نئے مسلم ذہن کی تشکیل کو کلیدی اہمیت حاصل ہونی چاہیے۔ہمیں اس حقیقت کا اعتراف بھی ہونا چاہیے کہ نئے ذہن کی تشکیل کے لیے تیرہ صدیوں پر مشتمل تعبیری ادب میں بنا بنایا فکری سرمایہ خاصا کم ہے۔ روایتی طرز فکر جو قرآن کے بجائے اساطیری ماحول سے غذا حاصل کرتی ہیں، نسلاً بعد نسلٍ ایک مصنف سے دوسرے مصنف کی کتابوں میں نقل ہوتے رہنے کے سبب راسخ العقیدہ فکر کا ترجمان بن گئی ہے۔ایسی صورت میں قرآن مجید کو اصل الاصل تناظر میں پڑھنے کی دعوت ایک ہمہ گیر علمی تحریک برپا کیے بغیر موثر نہ ہو سکے گی۔ ماضی میں بعض اصحاب نے روایتی ذہن پر ضرب لگانے کے لیے جو فکری کوششیں کی ہیں، انھیں امت میں قبول عام نہ مل سکا۔ایسی تحریریں تفردات قرار دے کر لائبریریوں کی زینت بنا دی گئیں۔عصر حاضر کے شارحین کے لیے لازم ہوگا کہ وہ علمی تفردات میں اضافے کے بجائے قرآن مجید کو عملی رہنمائی کا مرکز بنائیں۔خالص علمی مباحث اور تفردات کی نکتہ آفرینی کے بجائے قرآن مجید کو ایک ایسی عام فہم کتاب کے طور پر پڑھنے کی کوشش کی جائے جو متبعین محمد کی قیادت

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

میں تمام انسانیت کو مژدۂ جاں فزا سناتی ہو۔

گزشتہ دنوں طالبان کے افغانستان پر امریکی فضائی حملوں کے درمیان بار بار یہ خیال کچوکے لگاتا رہا کہ جب تک ہماری دانش گاہیں B52 بمبار طیارے کا جواب فراہم نہیں کرتیں، مغرب کے مقابلے میں ہزیمت اور پسپائی ہمارا مقدر رہے گی۔ ایک ایسی دنیا میں جہاں علوم وفنون پر مغرب کو واضح برتری حاصل ہے، ایک امکانی رویہ تو یہ ہوسکتا ہے کہ ہم علوم وفنون اور سائنسی ایجادات واختراعات میں مغرب سے آگے نکلنے کی کوشش کریں۔ اس کے علاوہ ایک دوسرا عملی رویہ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ علوم وفنون کی حامل قوموں کو اسلام کے عالم گیر مشن کے لیے مسخر کیا جائے۔ اسلام کی آفاقی دعوت کا اصل جوہر تو یہی ہے کہ وہ اپنے سخت ترین دشمنوں کے لیے بھی مژدۂ جاں فزا بن جاتا ہے۔ عہد رسول میں آفاقی اسلام کی اس دعوت نے مختلف قوموں اور ان کے اعلیٰ اصحاب علم وفن کو اسلام کی خدمت پر مامور کر دیا تھا۔ پھر کوئی وجہ نہیں کہ آج مغرب کے پالیسی سازاداروں اور مفکرین کو اسلام کی آفاقی دعوت اپنے اصل الاصل قالب میں متوجہ نہ کر سکے۔ ۱۲۵۸ء میں سقوط بغداد کے بعد ایسا محسوس ہوتا تھا گویا اسلام اور مسلمانوں پر اب کبھی صبح نہ آئے گی۔ لیکن وہی لوگ جو عباسی بغداد کی تاراجی کا سبب بنے تھے، آنے والی صدیوں میں اسلام کے محافظ ونقیب بن گئے۔ عجب نہیں کہ آج ایک آفاقی اور پیمبرانہ لب ولہجہ کی تشکیل مغرب کے ایوانوں کو بھی اسی صورت حال سے دوچار کر دے۔

---

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net