ماہنامہ

اشراق

لاہور

مارچ ۲۰۲۲ء

زیر سرپرستی

جاوید احمد غامدی

”یہ ہر شخص کا انفرادی معاملہ ہے کہ وہ کس مذہب کو قبول کرتا ہے اور اُس کی تعبیر و تشریح میں کس رائے کو صحیح اور کس کو غلط سمجھتا ہے۔ پھر جسے وہ صحیح سمجھتا ہے، اُس پر مبنی احکام میں سے کن پر عمل پیرا ہوتا ہے اور کن کے بارے میں کوتاہی کا رویہ اختیار کرتا ہے۔ اِس معاملے میں وہ معاشرے یا ریاست کو جواب دہ نہیں ہے، اپنے پروردگار کو براہ راست جواب دہ ہے۔ اِسی جواب دہی پر اُس کی عاقبت کا انحصار ہے۔ لٰہذا کسی سیکولر حکومت، کسی مذہبی حکومت، کسی بادشاہت، کسی پاپائیت، کسی جمہوریت کو اِس جواب دہی میں دخل اندازی کا اختیار نہیں ہے۔“

—— شذرات

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

المورد
ادارۂ علم و تحقیق

المورد

ادارۂ علم و تحقیق

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

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

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

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

۲۔ قرآن و سنت کے مطابق خدا کی شریعت اور ایمان و اخلاق کی تعلیم دی جائے۔

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

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

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

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

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

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

---

* شعبان ۱۴۰۳ھ بمطابق جون ۱۹۸۳ء۔

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

ماہنامہ

اشراق

لاہور

جلد ۳۴ شمارہ ۳ مارچ ۲۰۲۲ء شعبان المعظم ۱۴۴۳ھ

زیر سرپرستی

جاوید احمد غامدی

مدیر

سید منظور الحسن

فی شمارہ 50 روپے

سالانہ 500 روپے

رجسٹرڈ 1000 روپے

(زرتعاون بذریعہ منی آرڈر)

بیرون ملک

سالانہ 50 ڈالر

فہرست

شذرات

ہندوستان میں حجاب کا تنازع: غامدی صاحب کا موقف سید منظور الحسن ۴

قرآنیات

البیان: الروم ۳۰: ۱۹-۲۹ (۲) جاوید احمد غامدی ۱۰

معارف نبوی

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت جاوید احمد غامدی/ محمد رفیع مفتی/ محسن ممتاز ۱۷

مقالات

”میزان“: توضیحی مطالعہ: حدود و تعزیرات (۲) محمد عمار خان ناصر ۲۳

نقطۂ نظر

ارتقاے حیات اور قرآن مجید (۱) ساجد حمید ۳۳

سؤر کی حرمت اور مذہبی روشن خیالی خورشید احمد ندیم ۵۴

سیر و سوانح

مہاجرین حبشہ (۵) محمد وسیم اختر مفتی ۵۷

اصلاح و دعوت

معرفت کا ذائقہ محمد ذکوان ندوی ۶۹

www.al-mawridghamidi.org www.javedahmadghamidi.com

Post Box 5185, Lahore, Pakistan.

www.ghamidi.net, www.javedahmadghamidi.com

https://www.facebook.com/javedahmadghamidi

http://www.javedahmadghamidi.com/index.php/ishraq

شذرات

سید منظور الحسن

ہندوستان میں حجاب کا تنازع —— غامدی صاحب کا موقف

ہندوستان کی ریاست کرناٹک میں ایک مسلمان بچی مسکان خان نے حجاب کے حق میں آواز بلند کی ہے۔ ۸؍ فروری ۲۰۲۲ء کو طلبا کے ایک گروہ نے کالج کے ڈریس کوڈ کو بنیاد کر اُسے حجاب اتارنے کے لیے اصرار کیا۔ اُس نے کمال جرأت و بہادری سے اِس جبر کو قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ اِس موقع پر ہجوم کے نعروں کے جواب میں اُس نے "اللہ اکبر" کی صدائیں بلند کی۔ یہ اُس کی اسلام سے وابستگی کا برملا اظہار تھا۔ اِس واقعے کو دنیا بھر میں شہرت حاصل ہوئی۔ لوگوں کی طرف سے ملا جلا ردعمل سامنے آیا۔ بیش تر نے اِسے مذہب کے حوالے سے دیکھا اور اپنے اپنے مذہبی تناظر میں بچی کے اقدام کی حمایت یا مخالفت کا اعلان کیا۔ بعض لوگوں نے ڈسپلن اور نظم و ضبط کی خلاف ورزی قرار دیتے ہوئے اِس کی مذمت کی۔ بعض نے اِسے آزادیِ رائے کی جدوجہد سے تعبیر کرتے ہوئے اِس کی بھرپور تائید کا اظہار کیا۔ استاذ گرامی جناب جاوید احمد غامدی سے بھی اِس ضمن میں استفسار کیا گیا۔ اِس کے جواب میں اُنھوں نے سیر حاصل گفتگو کی جس کے چند اہم اجزا کا خلاصہ افادۂ عام کے لیے درج ذیل ہے۔

انسانی حقوق (human rights)

انسان کو اللہ تعالیٰ نے آزاد پیدا کیا ہے۔ اپنے شخصی معاملات اور ذاتی دائرے میں وہ خود مختار ہے۔ وہ اگر پروردگار کو معبود مانتا ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان رکھتا ہے، اسلام کو قبول کرتا ہے تو یہ اُس کا شخصی اور اختیاری معاملہ ہے۔ وہ اگر اِس کے برعکس فیصلہ کرتا ہے تو اُسے اِس کا اختیار بھی حاصل ہے۔ اِسی طرح اُس نے کیا وضع اپنانی ہے، کیا لباس پہننا ہے، کون سی زبان بولنی ہے، کیا تعلیم حاصل کرنی ہے، کون سا پیشہ اختیار

کرنا ہے، کون سی معاشرت میں رہنا ہے، کس نظریے کا ساتھ دینا ہے، کس مذہب کو اپنانا ہے، یہ سب اُس کے شخصی معاملات ہیں۔ اِن میں وہی مجاز و مختار ہے، کسی دوسرے کو اِن میں مداخلت کا حق نہیں ہے؛ نہ فرد کو، نہ معاشرے کو، نہ حکومت کو، نہ اہل سیاست کو، نہ اہل مذہب کو۔ یہ آزادی اُس کی فطرت کی آواز ہے اور اُس قانون آزمایش پر مبنی ہے جس پر اللہ تعالیٰ نے اِس دنیا کو قائم کیا ہے۔

انسانی فطرت کا یہی تقاضا ہے جسے جدید اصطلاح میں ''بنیادی انسانی حقوق'' (fundamental rights) سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ انسان صدیوں کے سفر کے بعد اِن کے تعین کی منزل تک پہنچا ہے۔ اُس کا اجتماعی ضمیر بالآخر اِس امر پر متفق ہوا ہے کہ جان و مال اور عزت و آبرو کا تحفظ اُس کا بنیادی حق ہے اور خورونوش، رسوم و آداب، تہذیب و ثقافت، معیشت و معاشرت اور دین و مذہب میں شخصی آزادی اُس کی ناگزیر ضرورت ہے۔ چنانچہ اقوام عالم میں اِن بنیادی حقوق کو مسلمہ قدر کی حیثیت حاصل ہو گئی ہے۔ اقوام متحدہ نے اِنھیں اپنے منشور میں شامل کیا ہے۔ بیش تر ریاستوں کے دساتیر میں یہ درج ہیں۔ یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ اِن کے خلاف کوئی قانون سازی نہیں کی جائے گی۔ ایمرجنسی میں اِنھیں معطل بھی کرنا پڑا تو حالات بدلتے ہی بحال کیا جائے گا۔

بنیادی انسانی حقوق کی یہ اہمیت پوری طرح مسلم ہے، مگر اِس کے باوجود دنیا میں یہ پوری طرح نافذ العمل نہیں ہیں۔ اِس وقت بھی بہت سے ملک ہیں، جہاں اِن کی خلاف ورزی ہوتی ہے۔ بہت سے علاقے ہیں، جہاں پرانے زمانے کے طریقے پر فاتحین نے بادشاہت قائم کر رکھی ہوئی ہے۔ کئی ممالک ہیں جہاں، انقلابی اقدامات کے نتیجے میں مذہبی طبقوں یا کچھ خاص نظریاتی گروہوں کی حکومتیں ہیں اور وہ اپنے نظریات اور افکار کو بالجبر لوگوں پر نافذ کرتی ہیں۔

بنیادی حقوق اور حکومت و ریاست

جدید دور کی ریاست اِنھی حقوق کے تحفظ کے لیے قائم ہوئی ہے۔ یعنی حکومت کا مقصد وجود ہی یہ ہے کہ شہریوں کے بنیادی حقوق کو تلف ہونے سے بچایا جائے، اُن کی جان، مال، آبرو اور رائے کے خلاف زیادتی کو روکا جائے اور اُس فتنہ و فساد کو راہ نہ دی جائے جو انسانوں کے ارادہ و اختیار کے سوء استعمال سے پیدا ہوتا اور دوسرے انسانوں کے حقوق کو سلب کرنے کا باعث بنتا ہے۔ یہی ضرورت ہے جس کے لیے حکومت قائم کی جاتی ہے۔ چنانچہ حکومت کے لیے لازم ہے کہ وہ اِس ضرورت کی تکمیل تک محدود رہے، اِس سے آگے بڑھ

کر اُسے شخصی معاملات میں مداخلت کا کوئی حق نہیں ہے۔ یہ اس کے دائرۂ اختیار (Jurisdiction) ہی سے باہر ہیں۔ لہٰذا بادشاہت ہو، پاپائیت ہو، آمریت ہو، جمہوریت ہو یا ہندوؤں کی حکومت ہو، بدھوں کی ہو، یہودیوں کی ہو، مسیحیوں کی ہو یا مسلمانوں کی ہو، ہر حال میں اُسے بنیادی حقوق کی حفاظت کرنی ہے، اُن میں مداخلت نہیں کرنی۔

لباس کا انتخاب —— ایک بنیادی انسانی حق

لباس اور وضع قطع کا انتخاب انسانوں کا بنیادی حق ہے۔ یہ خالص شخصی معاملہ ہے۔ اِس میں نہ کسی پارلیمان کو مداخلت کا حق ہے، نہ کسی حکومت کو اور نہ کسی عدالت کو۔ جو خاتون چہرے کو ڈھانپ کر رکھنا چاہے تو اُسے اِس کا حق حاصل ہے اور جو اُسے ظاہر کرنا چاہے، اُسے بھی اِس کا حق حاصل ہے۔ چنانچہ مثال کے طور پر فرانس کی حکومت کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اسکارف کے خلاف قانون سازی کرے، نہ ہندوستان کی حکومت یا سپریم کورٹ کو اِس طرح کا کوئی حق حاصل ہے۔ اِسی طرح سعودی عرب یا افغانستان کی حکومتوں کو بھی یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ خواتین کے لیے حجاب یا کسی خاص لباس کو لازم کریں۔ اِس طرح کی کسی مداخلت کا جواز نہ ترکی اور ایران میں ہے اور نہ یورپ اور امریکا میں۔

لباس کے بارے میں اسلام کے احکام

اِس میں شبہ نہیں کہ اسلام نے لباس اور وضع قطع کے بارے میں واضح رہنمائی دی ہے، لیکن اُس کا مخاطب فرد ہے، حکومت یا ریاست نہیں ہے۔ اُسی طرح جیسے ایمانیات اور عبادات کے معاملات فرد سے متعلق ہیں۔ اِس مقصد کے لیے دین نے فرد کو براہ راست مخاطب کیا ہے، ریاست کا توسط اختیار نہیں کیا۔ لہٰذا خود دین کا تقاضا ہے کہ اگر مسلمانوں کی حکومت بھی قائم ہو تو وہ بھی اِن میں مداخلت سے مجتنب رہے۔

مزید یہ کہ دینی احکام چونکہ محل تدبر ہیں، اِس لیے اصحاب علم کے غور وفکر کے نتیجے میں اِن کی تعبیر و تشریح میں اختلاف ایک حقیقت واقعہ ہے۔ اِس کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔

چنانچہ یہ ہر شخص کا انفرادی معاملہ ہے کہ وہ کس مذہب کو قبول کرتا ہے اور اُس کی تعبیر و تشریح میں کس رائے کو صحیح اور کس کو غلط سمجھتا ہے۔ پھر جسے وہ صحیح سمجھتا ہے، اُس پر مبنی احکام میں سے کن پر عمل پیرا ہوتا ہے اور کن کے بارے میں کوتاہی کا رویہ اختیار کرتا ہے۔ اِس معاملے میں وہ معاشرے یا ریاست کو جواب دہ

نہیں ہے، اپنے پروردگار کو براہ راست جواب دہ ہے۔ اِسی جواب دہی پر اُس کی عاقبت کا انحصار ہے۔ لہٰذا کسی سیکولر حکومت، کسی مذہبی حکومت، کسی بادشاہت، کسی پاپائیت، کسی جمہوریت کو اِس جواب دہی میں دخل اندازی کا اختیار نہیں ہے۔

لباس کے انتخاب پر ڈسپلن کی دلیل

لباس اور وضع قطع کے شخصی حق کے خلاف ڈسپلن اور ڈریس کوڈ کی دلیل بھی درست نہیں ہے۔ سسٹم اور ڈسپلن انسانوں کی ضرورت اور سہولت کے لیے قائم ہوتے ہیں، اُنھیں اِسی حد تک محدود رہنا چاہیے۔ اگر وہ بذات خود مطلوب بن جائیں اور سہولت کے بجائے تکلیف کا باعث ہوں تو اِس صورت میں اُن کا نقصان اُن کے فائدے سے زیادہ ہو جاتا ہے۔ ایسے نظام یا نظم وضبط کو انسانیت کا اجتماعی ضمیر جلد یا بدیر رد کر دیتا ہے۔ انسانوں کے لیے وہی نظام مفید، موثر اور پایدار ہوتا ہے جس کے اندر لچک اور تبدیلی کی گنجایش ہو اور لوگ اپنے حقوق قربان کیے بغیر اُس سے مستفید ہو سکیں۔ اِس کی مثال تقسیم ہند سے پہلے برطانیہ کی فوج کا ڈسپلن ہے۔ اِس میں سکھوں کو یہ اجازت تھی کہ وہ چاہیں تو اپنے مذہب کے مطابق بال ترشوانے سے اجتناب کریں اور سر پر پگڑی باندھ لیں۔ حکومتوں اور اداروں کو اپنے اپنے دائرۂ عمل میں ایسے اقدامات کو ترویج دینی چاہیے۔ چنانچہ مثال کے طور پر دنیا بھر کے مسلمانوں کو یہ سہولت ملنی چاہیے کہ وہ کام کے اوقات میں نماز کو بہ حسن و خوبی ادا کر سکیں۔ اسی طرح دفتروں میں، کارخانوں میں، تعلیمی اداروں میں اُن کے شعائر کا احترام ملحوظ رکھا جائے۔ مسلمانوں کو بھی اپنی ریاستوں اور اپنے اداروں میں یہی طرز عمل غیر مسلموں کے لیے اختیار کرنا چاہیے۔

مسکان خان کا اقدام

مسکان خان کا اپنے حجاب کے لیے آواز بلند کرنا لائق صد تحسین ہے۔ اُس نے کمال جرأت و بہادری کے ساتھ اپنے شخصی حق کی حفاظت کی ہے اور اپنے اقدام سے بتایا کہ اُس کے لباس کے معاملے میں، اُس کے مذہبی خیالات کے بارے میں کسی کو دخل اندازی کا حق نہیں ہے۔ اُس نے یہ مثال قائم کی ہے کہ جب کوئی نظام، کوئی ادارہ، کوئی معاشرہ، کوئی حکومت، کوئی عدالت انسان کے ذاتی فکر و عمل میں مداخلت کرنے کی جسارت کرے تو اُس کے خلاف کیسے احتجاج کرنا چاہیے۔ اِس موقع پر اُس کا ''اللہ اکبر'' کی صدا بلند کرنا اُس کی اپنے مذہب کے ساتھ ذاتی وابستگی کا اظہار ہے۔ یہ اِس بات کا واشگاف اعلان ہے کہ وہ اللہ کو سب سے بڑا مانتی اور اُس پر بھروسا

کرتی ہے۔ اُس نے یہ کام ایک بچی ہونے کے باوجود کیا ہے، تن تنہا کیا ہے اور مردوں کے ہجوم کے مقابل میں کیا ہے۔ یہ اُس کے عزم و ہمت کی مزید دلیل ہے۔ اپنے نظریے، اپنے حق اور اپنی آزادی کے تحفظ کے لیے کھڑے ہونے والے ایسے افراد انسانیت کے نگہبان اور محافظ ہوتے ہیں۔ ہمیں اُن کی آواز میں آواز ملانی چاہیے اور اُن کی جرأت کو سلام پیش کرنا چاہیے۔

مسکان خان کی حمایت کا تقاضا

ہماری یہ تحسین اور حمایت صرف اُس بچی کے لیے نہیں ہونی چاہیے جس نے ہندوستان میں کھڑے ہو کر حجاب کے حق میں نعرہ بلند کیا ہے، اِس کے ساتھ اُن بچیوں کے لیے بھی ہونی چاہیے جو پاکستان، ایران، افغانستان اور سعودی عرب کے اندر کھڑے ہو کر حجاب کی پابندی کو قبول کرنے سے انکار کرتی ہیں۔ دونوں جانب ایک ہی اصول ہے کہ مذہب، مذہب کی تشریح اور اُس کے ردو قبول کا تعلق انسان کے ذاتی معاملے سے ہے، اِس میں دوسرا شخص یا نظم اپنی رائے مسلط نہیں کر سکتا۔

عدالت سے رجوع

ہندوستان کے مسلمانوں نے اِس مسئلے کو سپریم کورٹ میں لے جانے کا فیصلہ کیا ہے۔ اپنے حق کے تحفظ کے لیے یہ اقدام بھی صائب ہے، لیکن اِس معاملے میں ضروری ہے کہ وہ اپنے موقف کو درست اور قابل قبول استدلال پر قائم کریں۔ یعنی کسی خاص تعبیر پر مبنی مذہبی دلائل پیش کرنے کے بجائے بنیادی انسانی حقوق کو بنائے استدلال بنائیں۔ اِس کے نتیجے میں اُن کا مقدمہ مبنی بر صحت بھی ہو گا اور اُس کی کامیابی کے امکانات بھی ہوں گے۔ لیکن اگر وہ اُس کے لیے مذہبی استدلال اختیار کرتے ہیں تو مسئلہ خلط مبحث کا شکار ہو کر بے نتیجہ رہے گا۔

اِس کی وجہ یہ ہے کہ وہی اصول، وہی قانون، وہی استدلال فیصلے کی بنیاد بن سکتا ہے جو مدعی، مدعا علیہ اور عدالت کے مابین مشترک کہ طور پر قابل قبول ہو۔ ظاہر ہے کہ نہ مذہب اسلام کو ہندوستان کی اجتماعیت میں یہ مقام حاصل ہے اور نہ اِس کی کوئی مخصوص فقہی تعبیر تمام مسلمانوں کے مابین تسلیم شدہ ہے۔ چنانچہ یہ درست طریقہ نہیں ہو گا کہ وہ فقہا کی کتابیں لے کر عدالت میں پہنچ جائیں اور اُن کی بنیاد پر اُسے پردے کے احکام کا قائل کرنے کی کوشش کریں۔ پردے کے احکام کا تعین عدالت کا کام نہیں ہے۔ یہ شخصی معاملہ ہے جسے مسکان

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

کو یا دیگر خواتین کو خود طے کرنا ہے۔ اِس کا تعین وہ اپنی تحقیق کی بنا پر کرتی ہیں، اپنے احساس کی بنا پر کرتی ہیں، معاشرتی رسم و رواج کی بنا پر کرتی ہیں یا کسی عالم کی راے کی بنا پر کرتی ہیں؛ جس بنا پر بھی کرتی ہیں، ہر صورت میں یہ اُنھی کا حق ہے۔ اُن کے اِسی حق کو ہماری حمیت اور حمایت کی بنیاد بننا چاہیے۔

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

البیان

جاوید احمد غامدی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

سورة الروم

(۲)

(گذشتہ سے پیوستہ)

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

يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِ الْاَرْضَ بَعْدَ
مَوْتِهَا ط وَكَذٰلِكَ تُخْرَجُوْنَ ﴿۱۹﴾ وَمِنْ اٰيٰتِهٖٓ اَنْ خَلَقَكُمْ مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ اِذَآ اَنْتُمْ
بَشَرٌ تَنْتَشِرُوْنَ ﴿۲۰﴾ وَمِنْ اٰيٰتِهٖٓ اَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا

(تمھیں تعجب ہے کہ یہ کس طرح ہو گا؟ دیکھتے نہیں ہو کہ) وہ زندہ کو مردے سے نکالتا ہے اور مردے کو زندہ سے نکالتا ہے[117] اور زمین کو اُس کے مردہ ہو جانے کے بعد از سر نو زندہ و شاداب کر دیتا ہے۔[118] اِسی طرح تم بھی نکالے جاؤ گے۔ اور اُس کی نشانیوں میں سے یہ بھی ہے کہ اُس نے تم کو مٹی سے پیدا کیا، پھر دیکھتے دیکھتے تم انسان بن کر (زمین میں) پھیل جاتے ہو۔[119] اور

۱۱۷۔ یعنی زندوں پر موت طاری کرتا ہے اور بے جان مادے کے اندر زندگی کی روح پھونک کر اُس سے جیتے جاگتے حیوانات، نباتات اور انسان پیدا کر دیتا ہے۔

۱۱۸۔ یہ زندہ کو مردہ سے نکالنے کی مثال ہے کہ زمین بالکل خشک اور مردہ ہوتی ہے، لیکن بارش کا ایک ہی چھینٹا پڑتا ہے اور اُس کے ہر گوشے میں زندگی نمودار ہو جاتی ہے۔

۱۱۹۔ یعنی مٹی کے اندر پائے جانے والے چند بے جان مادوں سے تمھارا حیوانی وجود تخلیق کیا، پھر اُس میں

لِّتَسۡکُنُوۡۤا اِلَیۡہَا وَ جَعَلَ بَیۡنَکُمۡ مَّوَدَّۃً وَّ رَحۡمَۃً ؕ اِنَّ فِیۡ ذٰلِکَ لَاٰیٰتٍ لِّقَوۡمٍ یَّتَفَکَّرُوۡنَ ﴿۲۱﴾ وَ مِنۡ اٰیٰتِہٖ خَلۡقُ السَّمٰوٰتِ وَ الۡاَرۡضِ وَ اخۡتِلَافُ اَلۡسِنَتِکُمۡ

اُس کی نشانیوں میں سے یہ بھی ہے کہ اُس نے تمھاری ہی جنس سے تمھارے لیے جوڑے پیدا کیے تاکہ تم اُن کے پاس سکون حاصل کرو اور اِس کے لیے اُس نے تمھارے درمیان محبت اور رحمت پیدا کر دی۔[120] اِس میں، یقیناً اُن لوگوں کے لیے بہت سی نشانیاں ہیں جو غور کرنے والے ہیں۔[121]

روح پھونکی اور یکایک تم عقل و شعور اور جذبہ و تخیل کی حامل ایک حیرت انگیز ہستی بن کر کھڑے ہو گئے، اور اب لاکھوں کروڑوں کی تعداد میں روے زمین پر پھیلتے جا رہے ہو۔

۱۲۰۔ یعنی انسان کی صرف ایک صنف نہیں بنائی، بلکہ اُسے دو صنفوں کی صورت میں پیدا کیا اور دونوں کے اندر الگ الگ انفرادی خصوصیات رکھیں، لیکن پھر اُن میں ایسی مناسبت پیدا کر دی کہ دونوں ایک دوسرے سے تسکین و راحت حاصل کرتے ہیں جس کے لیے محبت و رحمت کا ایسا جذبہ اُن کے اندر ودیعت کر دیا کہ اُنھیں وہ ایک دوسرے کی طرف کھینچ لے جاتا ہے اور زندگی بھر کے لیے ایک دوسرے کا خیر خواہ، ہم درد و غم خوار اور شریک رنج و راحت بنا دیتا ہے۔

۱۲۱۔ یعنی اِس بات کی نشانیاں کہ یہ کائنات بے خدا نہیں ہے اور نہ اِس کے بہت سے خدا ہیں، بلکہ ایک ہی خدا ہے جو اِس کا تنہا خالق، مالک اور فرماں روا ہے۔ اُس کے لیے کچھ مشکل نہیں کہ جس طرح اُس نے پہلی مرتبہ پیدا کیا ہے، اُسی طرح دوبارہ پیدا کر دے۔ چنانچہ لازماً پیدا کرے گا اور تم سب ایک دن اُس کے سامنے جواب دہ ٹھیرائے جاؤ گے، اِس لیے کہ یہی اُس کے عدل و حکمت کا تقاضا ہے۔ استاذ امام امین احسن اصلاحی نے تفصیل فرمائی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”اِس کے اندر ایک واضح نشانی تو اِس بات کی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اِس کائنات میں ہر چیز جوڑا جوڑا پیدا کی ہے اور ہر چیز اپنے مقصد وجود کی تکمیل اپنے جوڑے کے ساتھ مل کر کرتی ہے۔ اِس سے یہ اشارہ نکلتا ہے کہ اِس دنیا کا بھی ایک جوڑا ہے جس کو آخرت کہتے ہیں۔ اِسی آخرت سے اِس دنیا کی غایت کی تکمیل ہوتی ہے۔

دوسری نشانی اِس کے اندر یہ ہے کہ ہمارا خالق نہایت مہربان اور محبت کرنے والا ہے۔ اُس نے ہمارے اندر جوڑے کی طلب دی تو ہماری ہی جنس سے ہمارا جوڑا بھی اُس نے پیدا کیا اور پھر دونوں کے اندر محبت و ہم دردی

وَ اَلۡوَانِکُمۡ ؕ اِنَّ فِیۡ ذٰلِکَ لَاٰیٰتٍ لِّلۡعٰلِمِیۡنَ ﴿۲۲﴾ وَ مِنۡ اٰیٰتِہٖ مَنَامُکُمۡ بِالَّیۡلِ وَ النَّہَارِ

زمین اور آسمانوں کی پیدایش اور تمھاری بولیوں اور رنگوں کا اختلاف بھی اُس کی نشانیوں میں سے ہے۔ اِس میں، یقیناً علم والوں کے لیے بہت سی نشانیاں ہیں۔[۱۲۲] اِسی طرح تمھارا رات اور دن میں

کے جذبات بھی ودیعت فرمائے تاکہ دونوں دو قالب یک جان ہو کر زندگی بسر کریں۔

تیسری نشانی اِس کے اندر یہ ہے کہ اِس کائنات کے اضداد کے اندر نہایت گہرا توافق اور ایک بالاتر مقصد کے لیے نہایت عمیق سازگاری پائی جاتی ہے جو اِس بات کی نہایت واضح دلیل ہے کہ اِس کا خالق و مالک ایک ہی ہے جو اپنی حکمت کے تحت اِس کائنات کے اضداد میں توفیق پیدا کرتا ہے۔

چوتھی نشانی اِس کے اندر یہ ہے کہ اُن لوگوں کا خیال بالکل احمقانہ ہے جو سمجھتے ہیں کہ اِس کائنات کا ارتقا آپ سے آپ ہوا ہے۔ اگر اِس کا ارتقا آپ سے آپ ہوا ہے تو اِس کے اضداد میں یہ حیرت انگیز توافق کہاں سے پیدا ہوا؟ یہ تو اِس بات کی صاف شہادت ہے کہ ایک قادر و حکیم ہستی ہے جو اِس پورے نظام کو اپنی حکمت کے تحت چلا رہی ہے۔'' (تدبر قرآن ۶/ ۸۵)

۱۲۲۔ اوپر 'لِقَوۡمٍ یَّتَفَکَّرُوۡنَ' فرمایا تھا، یہاں 'لِلۡعٰلِمِیۡنَ' فرمایا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جن کے پاس حقیقی علم ہے، وہ اِس کائنات میں کثرت کے اندر وحدت اور اِس کے تضادات کے اندر سازگاری اور موافقت کو دیکھ لیتے اور اسی سے اِس نتیجے تک پہنچ جاتے ہیں کہ جس حکیم و قدیر خالق نے یہ کائنات بنائی ہے، اُس کا کوئی کام عبث نہیں ہو سکتا، لہٰذا ضروری ہے کہ ایک روز جزا آئے جس میں لوگوں کے لیے اچھے اور برے انجام کا فیصلہ کیا جائے۔ پھر یہی نہیں، اُن کے اندر یہ مشاہدہ اِس بات کا یقین و اذعان بھی پیدا کر دیتا ہے کہ کائنات کا خالق، مالک اور مدبر ایک ہی ہے۔ اُس کی خدائی میں کسی شراکت کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ استاذ امام لکھتے ہیں:

''...ایک طرف آسمانوں کی ایک وسیع اور ناپیدا کنار کائنات ہے اور دوسری طرف یہ کرۂ زمین ہے۔ بظاہر دونوں میں کتنی دوری ہے، لیکن اِس دوری کے باوجود دونوں میں اتنا گہرا اتصال ہے کہ کوئی عاقل یہ تصور نہیں کر سکتا کہ دونوں الگ الگ خالقوں کی قدرت سے وجود میں آئے اور الگ الگ ارادوں کے تحت گردش کر رہے ہیں، بلکہ اِن کی باہمی سازگاری پکار پکار کر شہادت دے رہی ہے کہ ایک ہی قدیر و حکیم دونوں پر متصرف ہے اور دونوں کو ایک مشترک مقصد کے لیے مسخر کیے ہوئے ہے۔ اِسی طرح انسانوں کے عالم پر غور

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

وَابْتِغَآؤُكُمْ مِّنْ فَضْلِهٖ ۭ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَّسْمَعُوْنَ ﴿٢٣﴾ وَمِنْ اٰيٰتِهٖ يُرِيْكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَّطَمَعًا وَّيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَيُحْيٖ بِهِ الْاَرْضَ

سونا اور اُس کا فضل تلاش کرنا[123] بھی اُس کی نشانیوں میں سے ہے۔ اِس میں، یقیناً اُن لوگوں کے لیے بہت سی نشانیاں ہیں جو (دل کے کانوں سے) سنتے ہیں۔[124] اور اُس کی نشانیوں میں سے یہ بھی ہے کہ وہ تمھیں بجلیاں دکھاتا ہے جو خوف بھی پیدا کرتی ہیں اور امید بھی،[125] اور آسمان سے پانی برساتا

کیجیے تو نظر آئے گا کہ قوموں قوموں کی زبانیں الگ اور فرد فرد کا لہجہ مختلف ہے۔ اِسی طرح اُن کے رنگ بھی الگ الگ ہیں، لیکن اِس اختلاف و تنوع کے باوجود کوئی عاقل یہ نہیں کہہ سکتا کہ فلاں رنگ اور فلاں زبان و لہجہ کے لوگ الگ خدا کی مخلوق ہیں اور فلاں رنگ و روغن کے لوگ کسی الگ خالق کی مخلوق ہیں، بلکہ ہر دانش مند یہ جانتا ہے کہ ایک ہی خالق نے تمام انسانوں کو وجود بخشا ہے۔ یہ محض اُس کی حیرت انگیز کاری گری کا کرشمہ ہے کہ اُس نے ہر انسان کا لب و لہجہ اور اُس کا ناک نقشہ ایسا بنایا ہے کہ لاکھوں کروڑوں آدمیوں کا بھی جائزہ لیجیے تو ناممکن ہے کہ کوئی دو فرد بھی آپ کو بالکل ایک ہی رنگ و روغن، ایک ہی قد و قامت اور ایک ہی ناک نقشہ کے مل سکیں۔'' (تدبر قرآن ۶/ ۸۶)

۱۲۳۔ اصل الفاظ ہیں: 'مَنَامُكُمْ بِالَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَآؤُكُمْ مِّنْ فَضْلِهٖ'۔ اِن میں 'اِبْتِغَآؤُكُمْ مِّنْ فَضْلِهٖ' کا عطف 'مَنَامُكُمْ' پر ہے، یعنی رات میں سونا اور دن میں فضل تلاش کرنا۔ اِس اسلوب کی مثالیں دوسرے مقامات میں بھی ہیں۔

۱۲۴۔ یعنی سنتے ہیں تو سمجھنے کی کوشش بھی کرتے ہیں۔ فرمایا کہ وہ اگر تنہا اِسی بات پر غور کریں کہ اُن کے خالق نے انسانی جسم کے لیے نیند اور آرام کی ضرورت اور معاش کی جدوجہد کو رات اور دن میں تقسیم کر کے کس رحمت و شفقت کے ساتھ اُنھیں اور اُن کے ماحول کو ہم آہنگ کر دیا ہے۔ کیا یہ چیز صاف صاف ایک رب رحیم و کریم کے وجود کا پتا نہیں دے رہی؟ کیا اِس کے بعد بھی انسان کہہ سکتا ہے کہ یہ سب کچھ اتفاقاً ہو گیا ہے یا اِس میں ایک سے زیادہ خداؤں کی خدائی متصور ہو سکتی ہے یا اِس کائنات کا خالق اِسے یوں ہی ختم ہو جانے دے گا؟ اِس میں، اگر غور کیجیے تو مخالفین کے رویے پر ایک نوعیت کی تعریض بھی ہے کہ سنتے بھی ہیں تو سمجھنے کی کوشش نہیں کرتے، بلکہ اندھے اور بہرے ہو کر مخالفت کے لیے آستینیں چڑھا لیتے ہیں۔

۱۲۵۔ یعنی اپنے وجود سے تعلیم دیتی ہیں کہ نعمت و نقمت، سب خدا ہی کے ہاتھ میں ہے اور وہ جزا و سزا، دونوں

بَعْدَ مَوْتِهَا ؕ اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیٰتٍ لِّقَوْمٍ یَّعْقِلُوْنَ ﴿۲۴﴾ وَمِنْ اٰیٰتِہٖۤ اَنْ تَقُوْمَ
السَّمَآءُ وَالْاَرْضُ بِاَمْرِہٖ ؕ ثُمَّ اِذَا دَعَاکُمْ دَعْوَۃً ٭ۖ مِّنَ الْاَرْضِ ٭ۖ اِذَاۤ اَنْتُمْ
تَخْرُجُوْنَ ﴿۲۵﴾ وَلَہٗ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ؕ کُلٌّ لَّہٗ قٰنِتُوْنَ ﴿۲۶﴾ وَھُوَ الَّذِیْ یَبْدَؤُا
الْخَلْقَ ثُمَّ یُعِیْدُہٗ وَھُوَ اَھْوَنُ عَلَیْہِ ؕ وَلَہُ الْمَثَلُ الْاَعْلٰی فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ۚ

ہے، پھر اُس سے زمین کو اُس کے مردہ ہو جانے کے بعد زندہ کر دیتا ہے۔[126] اِس میں، یقیناً اُن لوگوں کے لیے بہت سی نشانیاں ہیں جو عقل سے کام لیتے ہیں۔ اور اُس کی نشانیوں میں سے یہ بھی ہے کہ زمین و آسمان اُسی کے حکم سے قائم ہیں۔[127] پھر جب وہ زمین سے نکلنے کے لیے تم کو ایک ہی بار پکارے گا تو سنتے ہی نکل پڑو گے۔[128] زمین اور آسمانوں میں جو بھی ہیں، اُسی کے ہیں، سب اُسی کے فرماں بردار ہیں۔ وہی ہے جو خلق کی ابتدا کرتا ہے، پھر وہی اُسے دوبارہ پیدا کرے گا اور یہ اُس کے لیے زیادہ آسان ہے۔[129] زمین اور آسمانوں میں سب سے بالاتر صفت[130] اُسی

پر پورا اختیار رکھتا ہے اور اُس کے لیے اپنی جس نعمت کو چاہے، نقمت اور نقمت کو نعمت میں تبدیل کر سکتا ہے۔

۱۲۶۔ یہ اُسی استدلال کی تفصیل ہے جو اوپر 'یُحْیِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا' کے الفاظ میں بیان ہو چکا ہے۔

۱۲۷۔ اِس کے لیے کسی استدلال کی ضرورت نہیں ہے، اِس لیے کہ تم اگر سن سکو تو اتھاہ خلاؤں میں گردش کرتے ہوئے نجوم و کواکب اور سورج اور چاند اور تمھاری یہ زمین، سب بول کر بتا رہے ہیں کہ وہ کسی قائم رکھنے والے کی قدرت سے قائم ہیں اور کسی چلانے والے کے زور سے چل رہے ہیں۔

۱۲۸۔ یعنی دوسری مرتبہ پکارنے کی ضرورت بھی پیش نہیں آئے گی۔ زمین و آسمان کے قیام و استحکام میں خدا کی قدرت و حکمت کا اظہار جس حیرت انگیز طریقے سے اور جس اعلیٰ سطح پر دیکھ رہے ہو، وہ یہ بتانے کے لیے کافی ہے کہ وہ اگر ایک ہی پکار پکار دے تو ممکن نہیں ہے کہ زمین اُس کے حکم سے سرتابی کی جسارت کرے یا آسمان اُس سے سرمو انحراف کر سکے۔ آگے اِسی کی وضاحت ہے۔

۱۲۹۔ مطلب یہ ہے کہ پہلی تخلیق کا جو مظاہرہ ہر آن دیکھ رہے ہو، اُس کے بعد دوسری تخلیق کو مستبعد کس طرح خیال کرتے ہو؟ اگر کوئی مشکل تھی تو پہلی تخلیق میں تھی۔ اِسے تو ہر حال میں آسان تر ہونا چاہیے۔

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

وَهُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ ﴿٢٧﴾

ضَرَبَ لَكُمْ مَّثَلًا مِّنْ اَنْفُسِكُمْ ؕ هَلْ لَّكُمْ مِّنْ مَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ شُرَكَآءَ فِيْ مَا رَزَقْنٰكُمْ فَاَنْتُمْ فِيْهِ سَوَآءٌ تَخَافُوْنَهُمْ كَخِيْفَتِكُمْ اَنْفُسَكُمْ ؕ كَذٰلِكَ نُفَصِّلُ الْاٰيٰتِ لِقَوْمٍ يَّعْقِلُوْنَ ﴿٢٨﴾

کی ہے اور وہی عزیز و حکیم ہے۔[131] ۱۹-۲۷

(تم پر تعجب ہے کہ اِس کے باوجود اُس کے شریک ٹھیراتے ہو)۔ خدا نے تمھارے لیے خود تمھاری ذات سے مثال بیان کی ہے۔ (ذرا بتاؤ کہ) ہم نے جو رزق و فضل تمھیں بخشا ہے، کیا اُس میں تمھارے مملوکوں میں سے بھی کچھ تمھارے شریک ہیں کہ تم اور وہ اُس میں برابر ہو گئے ہوں اور جس طرح تم اپنوں کا لحاظ کرتے ہو، اُسی طرح اُن کا بھی لحاظ کرتے ہو؟[132] ہم اُن لوگوں

۱۳۰۔ اصل میں 'الْمَثَلُ الْاَعْلٰى' کا لفظ آیا ہے۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ خدا کی صفات کو ہم اپنی صفات پر قیاس کر کے ہی سمجھتے ہیں۔ اُن کی حقیقت کیا ہے؟ وہ ہمارے فہم کی گرفت میں نہیں آسکتی۔ چنانچہ اُن کے لیے جو الفاظ استعمال ہوتے ہیں، وہ اصلاً 'مَثَل' ہی ہیں۔ زیادہ سے زیادہ جو بات ہم کہہ سکتے ہیں، وہ یہ ہے کہ اُن کا جو بلند ترین مفہوم ہو سکتا ہے، خدا کے لیے وہ اُسی مفہوم میں سمجھی جائیں گی۔

۱۳۱۔ یعنی زمین و آسمان میں تمام اعلیٰ صفات کا حق دار وہی ہے۔ اِن میں کوئی دوسرا اُس کا شریک و سہیم نہیں ہو سکتا۔ لٰہذا وہی سب سے بالاتر اور اپنے تمام ارادوں میں سراسر حکمت ہے۔ استاذ امام لکھتے ہیں:

"... مطلب یہ ہے کہ اُس کے لیے کوئی کام بھی مشکل نہیں، اُس کے ارادے میں اُس کی حکمت کے سوا کوئی چیز بھی دخیل نہیں، اور اِس ساری کائنات میں کوئی نہیں جو اُس کی صفات میں برابری کر سکے۔ اِس سے یہ بات لازمی نتیجے کے طور پر آپ سے آپ نکل آئی کہ جب صفات میں کوئی اُس کی برابری کا نہیں تو اُس کے حقوق میں بھی کوئی اُس کی برابری کا نہیں قرار دیا جا سکتا۔" (تدبر قرآن ۶/۸۹)

۱۳۲۔ یہ اُسی طرح کی دلیل ہے، جیسے دوسری جگہ فرمایا ہے کہ خدا کے لیے بیٹیاں تجویز کرتے ہو، دراں حالیکہ اپنی طرف اُن کی نسبت سے بھی تمھیں شرم محسوس ہوتی ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ شرک کی تردید

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

بَلِ اتَّبَعَ الَّذِیۡنَ ظَلَمُوۡۤا اَهۡوَآءَهُمۡ بِغَیۡرِ عِلۡمٍ ۚ فَمَنۡ یَّهۡدِیۡ مَنۡ اَضَلَّ اللّٰهُ ؕ وَمَا لَهُمۡ مِّنۡ نّٰصِرِیۡنَ ﴿۲۹﴾

کے لیے جو عقل سے کام لیں، اِسی طرح اپنی آیتوں کی تفصیل کرتے ہیں۔ لیکن یہ عقل سے کہاں کام لیں گے، بلکہ اِن ظالموں (کا حال تو یہ ہے کہ اِنھوں) نے بلا دلیل اپنے تخیلات کی پیروی کر رکھی ہے! پھر اُنھیں کون ہدایت دے سکتا ہے جنھیں اللہ نے بھٹکا دیا ہو؟[۱۳۳] اِن کا اب کوئی مددگار نہیں ہے۔[۱۳۴] ۲۸-۲۹

میں انفس و آفاق اور عقل و فطرت کے دلائل سے قطع نظر تنہا اِسی بات پر غور کرو کہ جو شراکت تم اپنے لیے پسند نہیں کرتے، اُسے خدا کے حق میں کس طرح قبول کر لیتے ہو؟ تمھیں خیال نہیں ہوتا کہ یہ کیسا تضاد فکر و عمل ہے؟ اِس طرح کی باتیں آخر تم کس طرح گوارا کرتے ہو کہ تمھارے مملوک تو تمھارے اموال و جایداد اور عزو جاہ میں شریک نہیں ہو سکتے، لیکن خدا کی مخلوقات اور اُس کے بندے خدا کی خدائی میں ضرور شریک ہو سکتے ہیں؟

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

۱۳۳۔ یعنی اپنے اِس قانون کے مطابق بھٹکا دیا ہو کہ جو اپنی گم راہی پر اصرار کرتے ہیں، اُنھیں پھر اللہ اُسی راستے پر ڈال دیتا ہے، جس پر وہ جانا چاہتے ہیں۔

۱۳۴۔ یعنی نہ دنیا کی ضلالت سے نکالنے کے لیے کوئی مددگار ہے اور نہ آخرت میں برے انجام سے بچانے کے لیے کوئی مدد کہیں سے ملنے کی توقع ہے۔ یہ اب اِسی ہرزہ گردی میں زندگی گزاریں گے۔

[باقی]

جاوید احمد غامدی

ترجمہ و تحقیق: محمد رفیع مفتی/ محسن ممتاز

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت

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

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا، قَالَ:[1] وُلِدَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ يَومَ الْفِيلِ، يَعنِي عَامَ الْفِيلِ.

ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں: نبی صلی اللہ علیہ وسلم عام الفیل میں پیدا ہوئے تھے۔[1]

۱۔ یعنی اُس سال، جس میں ابرہہ نے ہاتھیوں کے ساتھ مکہ پر حملہ کیا تھا۔ عربی زبان میں 'فیل' کا لفظ ہاتھی کے لیے آتا ہے۔ قرآن مجید کی سورۂ فیل (۱۰۵) میں اِسی کا ذکر ہوا ہے۔ اُس زمانے میں تاریخ بالعموم اِسی طرح کے واقعات کے حوالے سے بیان کی جاتی تھی۔ یہی طریقہ ہمارے دیہات میں اِس وقت بھی دیکھ لیا جا سکتا ہے۔

متن کے حواشی

۱۔ اِس روایت کا متن اصلاً الطبقات الکبریٰ، ابن سعد ۱/ ۸۱ سے لیا گیا ہے۔ اِس کے راوی عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ ہیں۔ اِس کے متابعات اِن مصادر میں دیکھے جا سکتے ہیں:

مسند بزار، رقم ۴۶۲۷۔ المعجم الکبیر، طبرانی، رقم ۱۲۴۳۲۔ المستدرک، حاکم، رقم ۴۱۸۰۔ الاباطیل والمناکیر

والصحاح والمشاہیر، جوزقانی ۱/۲۶۷۔ الاحادیث المختارة، ضیاء المقدسی ۱۰/۳۲۴۔

المصادر والمراجع

ابن أبي حاتم أبو محمد عبد الرحمٰن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم. (١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م). **العلل**. ط ١. تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف وعناية د/ سعد بن عبد الله الحميد و د/ خالد بن عبد الرحمٰن الجريسي. الرياض: مطابع الحميضي.

ابن أبي حاتم أبو محمد عبد الرحمٰن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم. (١٢٧١هـ/١٩٥٢م). **الجرح والتعديل**. ط ١. حيدر آباد الدكن. الهند. طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية. بيروت. دار إحياء التراث العربي.

ابن حجر حافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. (١٤١٧هـ/١٩٩٧م). **تحرير تقريب التهذيب**. ط ١. تاليف: الدكتور بشار عواد معروف، الشيخ شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.

ابن حجر أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني. (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م). **طبقات المدلسين (تعريف اهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس)**. ط ١. تحقيق: د. عاصم بن عبدالله القريوتي. عمان. مكتبة المنار.

ابن حجر أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني. (١٤٠٤هـ /١٩٨٤م). **النكت على كتاب ابن الصلاح**. ط ١. تحقيق: ربيع بن هادي عمير المدخلي. المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية.

ابن حجر أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني. (١٤١٥هـ/١٩٩٤م). **إتحاف المهرة بالفوائد المبتكرة من أطراف العشرة**. ط١. تحقيق: مركز خدمة السنة والسيرة، بإشراف د زهير بن ناصر الناصر. المدينة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ومركز خدمة السنة والسيرة النبوية.

ابن سعد أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء البصري البغدادي. (١٤٠٨هـ). **الطبقات الكبرى**. ط ٢. تحقيق:زياد محمد منصور. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم.

ابن الكيال ابو البركات محمد بن احمد. (١٤٢٠هـ/١٩٩٩م). **الكواكب النيرات**. ط ٢. تحقيق:

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

عبدالقيوم عبد رب النبي. مكة مكرمة: المكتبة الامدادية.

ابن المِبرَد الحنبلي يوسف بن حسن بن أحمد بن حسن ابن عبد الهادي الصالحي، جمال الدين، ابن ابن المِبْرَد الحنبلي. (١٤١٣ھ/١٩٩٢م). **بحر الدم فيمن تكلم فيه الإمام أحمد بمدح أو ذم.** ط ١. تحقيق وتعليق: الدكتورة روحية عبد الرحمٰن السويفي. بيروت: دارالكتب العلمية.

ابن المديني علي بن عبد الله بن جعفر السعدي بالولاء المديني، البصري، أبو الحسن. (١٩٨٠م). **العلل.** ط ٢. تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي. بيروت: المكتب الإسلامي.

ابن معين أبو زكريا يحيى بن معين بن عون بن زياد بن بسطام بن عبد الرحمٰن المري بالولاء، البغدادي. (١٣٩٩ھ/١٩٧٩م). **تاريخ ابن معين.** ط ١. تحقيق: د. أحمد محمد نور سيف. مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي.

أبو اسحاق الحوينى الشيخ المحدث أبو إسحاق الحويني. (١٤٣٣ھ/٢٠١٢ م). **نثل النبال بمعجم الرجال.** ط ١. جمعه ورتبه: أبو عمرو أحمد بن عطية الوكيل. مصر: دار ابن عباس.

أحمد بن محمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني. (١٤٢٢ھ/٢٠٠١م). **العلل و معرفة الرجال.** ط٢. تحقيق و تخريج: د وصي الله بن محمد عباس. الرياض: دار الخاني فرقد فريد الخاني.

أحمد بن محمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني. (١٤٠٨ھ/١٩٨٨م). **العلل و معرفة الرجال.** ط١. تحقيق و تخريج: د وصي الله بن محمد عباس. بيروت: المكتب الإسلامي. الرياض: دار الخاني.

أحمد بن محمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني. (١٤١٦ھ/١٩٩٥م). **مسند الإمام أحمد بن حنبل.** ط ١. تحقيق: أحمد محمد شاكر. القاهرة: دار الحديث.

أحمد بن محمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني. (١٤١٦ھ/١٩٩٥م). **مسند الإمام أحمد بن حنبل.** ط ١. تحقيق: شعيب الأرنؤوط/عادل مرشد، وآخرون. إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي: مؤسسة الرسالة.

أحمد بن محمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني. (١٤٢١ھ/٢٠٠١م). **مسند الإمام أحمد بن حنبل.** ط ١. تحقيق: شعيب الأرنؤوط/عادل مرشد، وآخرون. إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي: مؤسسة الرسالة. بيروت: مؤسسة الرسالة.

البخاري محمد بن إسماعيل بن إبراهيم أبو عبدالله البخاري الجعفي. (٢٠٠٩م). **التاريخ الكبير.** تحقيق: السيد هاشم الندوي. بيروت: دار الفكر.

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

البخاري محمد بن إسماعيل بن إبراهيم أبو عبدالله البخاري الجعفي. (١٣٩٧هـ/١٩٧٧م). **التاريخ الأوسط**. ط ١. حلب. القاهرة: دار الوعي مكتبة دار التراث.

البخاري محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، أبو عبد الله. (١٣٩٧هـ/١٩٧٧م). **التاريخ الأوسط**. ط ١. تحقيق: محمود إبراهيم زايد. القاهرة: دار الوعي، مكتبة دار التراث.

البخاري أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي.(د.ت).**التاريخ الكبير**. د.ط. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية.

البزار أبو بكر أحمد بن عمرو العتكي. (٢٠٠٩م). **مسند البزار**. ط١. تحقيق: محفوظ الرحمٰن زين الله، وعادل بن سعد، وصبري عبد الخالق الشافعي. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم.

البلاذري أحمد بن يحيى بن جابر بن داؤد. (١٣٩٧هـ/١٩٧٧م). **أنساب الأشراف**. ط ١. تحقيق: محمد باقر المحمودي. بيروت: دار المعارف.

البلاذري أحمد بن يحيى بن جابر بن داؤد. (١٤٠٠هـ/١٩٧٩م). **أنساب الأشراف**. تحقيق: إحسان عباس. بيروت: جمعية المستشرقين الألمانية.

البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني. (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م). **السنن الكبرى**. ط ٣. تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي. بيروت: دار الكتب العلمية.

البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين الخراساني.(١٤٠٨هـ/١٩٨٨م). **دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة**. ط١. تحقيق : وثق أصوله وخرج أحاديثه وعلق عليه: الدكتور عبد المعطي قلعجى. القاهرة: دار الريان للتراث. بيروت: دار الكتب العلمية.

الترمذي أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك. (١٣٩٥هـ/١٩٧٥م). **سنن الترمذي** .ط ٢. تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (ج١، ٢) ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج٣) وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (ج٤، ٥). مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي.

الجوزقاني الحسين بن إبراهيم بن الحسين بن جعفر، أبو عبد الله الهمذاني. (١٤٢٢هـ/٢٠٠٢ م). **الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير**. ط٤. تحقيق وتعليق: الدكتور عبد الرحمٰن بن عبد الجبار الفريوائي. الرياض: دار الصميعي للنشر والتوزيع. الهند: مؤسسة دار الدعوة التعليمية الخيرية.

الحاكم أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري. (١٤١١هـ/١٩٩٠م). **المستدرك على الصحيحين**.

ط ١. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية.

دارقطني أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني. (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م). **العلل الواردة في الأحاديث النبوية**. ط ١. تحقيق وتخريج: محفوظ الرحمٰن زين الله السلفي. الرياض: دار طيبة.

الذهبي شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد. (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م). **سير أعلام النبلاء**. ط٣. تحقيق:مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط. د.م: مؤسسة الرسالة.

الذهبي شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز. (٢٠٠٣م). **تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام**. ط ١. تحقيق: الدكتور بشار عوّاد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي.

الذهبي شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز. (١٤١٣هـ/١٩٩٣م) . **تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام**. ط ٢. تحقيق: عمر عبد السلام التدمري. بيروت: دار الكتاب العربي.

سبط ابن العجمى برهان الدين الحلبي أبو الوفا إبراهيم بن محمد بن خليل الطرابلسي الشافعي سبط ابن العجمي. (١٩٨٨م). **الاغتباط بمن رمي من الرواة بالاختلاط**. ط ١. تحقيق: علاء الدين علي رضا. القاهرة: دار الحديث.

سبط ابن العجمى برهان الدين الحلبي أبو الوفا إبراهيم بن محمد بن خليل الطرابلسي الشافعي سبط ابن العجمي. (١٩٨٦م). **التبيين لأسماء المدلسين**. ط ١. تحقيق: يحيى شفيق حسن. بيروت: دار الكتب العلمية.

سبط ابن العجمى برهان الدين الحلبي أبو الوفا إبراهيم بن محمد بن خليل الطرابلسي الشافعي سبط ابن العجمي. (١٤٠٧هـ/١٩٨٧م). **الكشف الحثيث عمن رمي بوضع الحديث**. ط ١. المحقق: صبحي السامرائي. بيروت: عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية.

السلمي محمد بن الحسين بن محمد بن موسى بن خالد بن سالم أبو عبد الرحمٰن النيسابوري. (١٤٢٧هـ). **سؤالات السلمي للدارقطني**. ط ١. تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف وعناية د/ سعد بن عبد الله الحميد و د/ خالد بن عبد الرحمٰن الجريسي. ط١. الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية.

الطبراني أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي. (١٤١٥هـ/١٩٩٤م). **المعجم الكبير**. ط ١. تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي. القاهرة: مكتبة ابن تيمية.

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

الطبري أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي. (١٣٨٧هـ/١٩٦٧م). **تاريخ الطبري. (تاريخ الرسل والملوك، وصلة تاريخ الطبري)**. ط ٢. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: دار التراث.

العجلي أحمد بن عبد الله بن صالح أبو الحسن العجلي الكوفي. (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م). **معرفة الثقات**. ط ١. تحقيق: عبد العليم عبد العظيم البستوي. المدينة المنورة. مكتبة الدار.

ضياء المقدسي الحافظ أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد بن أحمد الحنبلي المقدسي. (١٤١٠هـ). **الأحاديث المختارة**. ط ١. عبد الملك بن عبد الله بن دهيش. مكة المكرمة: مكتبة النهضة الحديثة.

مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري. (١٩٩٦م) . **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم** .ط ١. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

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

محمد عمار خان ناصر

”میزان“ — توضیحی مطالعہ

(۲)

حدود و تعزیرات

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

جلاوطن کرنا

”اِس سزا کے لیے 'اَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ' کی تعبیر اختیار کی گئی ہے، یعنی یہ کہ اُنھیں علاقہ بدر کر دیا جائے۔... قرآن کے الفاظ کا تقاضا ہے کہ عام حالات میں یہ سزا اِسی صورت میں دی جائے، لیکن کسی وجہ سے اگر یہ ممکن نہ ہو تو مجرم کو کسی خاص علاقے میں پابند یا اُس کے گھر میں نظر بند کر دینے سے بھی حکم کا منشا یقیناً پورا ہو جائے گا۔“ (میزان ۶۱۴)

یہ رائے مالکیہ اور احناف کے موقف سے ہم آہنگ ہے اور اس کی بنیاد اس نکتے پر ہے کہ مجرم کو ایک علاقے سے جلاوطن کرنے کی مصلحت اسے جرم سے باز رکھنا ہے اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر مجرم کو جلاوطن کرنے میں بہتری کے بجائے فساد کا خدشہ ہو تو اسے جلاوطن نہ کیا جائے۔ چنانچہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ اور ابراہیم نخعی کی رائے یہ نقل ہوئی ہے کہ انھوں نے مجرم کو جلاوطن کرنے کو 'فتنہ' سے تعبیر کیا (الشیبانی، کتاب الآثار، رقم ۶۱۴-۶۱۵)، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس سے مجرم کے اصلاح کے بجائے مزید برائی میں مبتلا ہونے کا خدشہ ہے۔ حنفی فقہا اسی کی روشنی میں 'نفی' کی صورت عموماً یہی بیان کرتے ہیں کہ مجرم کو قید کر دیا جائے، کیونکہ اس سزا کا مقصد مجرم کے شر و فساد سے لوگوں کو محفوظ بنانا ہے، جب کہ جلاوطن کرنے سے خدشہ ہے کہ مجرم کو جس علاقے

کی طرف جلاوطن کیا جائے، وہ بھی اس کی شر انگیزی کا نشانہ بن جائیں گے (جصاص، احکام القرآن ۴/ ۵۹)۔ یہی راے مالکی فقہا میں سے قاضی ابو بکر ابن العربی کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ مجرم کو کسی دوسرے علاقے کی طرف جلاوطن کرنا الٹا اس کے لیے مزید جرائم کے ارتکاب میں معاون ہو سکتا ہے، اس لیے اسے قید کر دینا چاہیے، کیونکہ نقل وحرکت کی آزادی سے محروم کر دینا بھی ایک طرح سے جلاوطن کر دینے کے ہی ہم معنی ہے (احکام القرآن ۲/ ۹۹)۔

جراحات کا کفارہ

''یہ کسی شخص کے غلطی سے قتل ہو جانے کا حکم ہے، لیکن صاف واضح ہے کہ جراحات کا حکم بھی یہی ہونا چاہیے۔ چنانچہ اُن میں بھی دیت ادا کی جائے گی اور اِس کے ساتھ کفارے کے روزے بھی دیت کی مقدار کے لحاظ سے لازماً رکھے جائیں گے۔ یعنی، مثال کے طور پر، اگر کسی زخم کی دیت ایک تہائی مقرر کی گئی ہے تو کفارے کے بیس روزے بھی لازماً رکھنا ہوں گے۔'' (میزان ۶۲۳)

قرآن مجید نے قتل خطا کی صورت میں، جب کہ مقتول مسلمان ہو، کفارے کے طور پر ایک غلام آزاد کرنے اور اگر اس کی استطاعت نہ ہو تو دو ماہ کے مسلسل روزے رکھنے کا حکم دیا ہے۔ مصنف نے اس پر قیاس کرتے ہوئے یہ اخذ کیا ہے کہ قتل کے علاوہ جراحات کی صورت میں بھی دیت کی ادائیگی کے ساتھ ساتھ کفارے کے طور پر روزے رکھنا لازم ہونا چاہیے۔ فقہی ذخیرے میں بہ ظاہر یہ ایک بالکل منفرد راے ہے۔

دیت کی مقدار

''خطا اور عمد، دونوں میں قرآن کا حکم یہی ہے کہ دیت معاشرے کے دستور اور رواج کے مطابق ادا کی جائے۔ قرآن نے خود دیت کی کسی خاص مقدار کا تعین کیا ہے نہ عورت اور مرد، غلام اور آزاد، مسلم اور غیر مسلم کی دیتوں میں کسی فرق کی پابندی ہمارے لیے لازم ٹھیرائی ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دیت کے فیصلے اپنے زمانے میں عرب کے دستور کے مطابق کیے۔ فقہ وحدیث کی کتابوں میں دیت کی جو مقداریں بیان ہوئی ہیں، وہ اِسی دستور کے مطابق ہیں۔ ... قرآن مجید کی ہدایت ہر دور اور ہر معاشرے کے لیے ہے، چنانچہ اُس نے اِس معاملے میں معروف کی پیروی کا حکم دیا ہے۔ قرآن کے اِس حکم کے مطابق ہر معاشرہ اپنے ہی معروف کا پابند ہے۔'' (میزان ۶۲۴)

مصنف نے یہاں جمہور اہل علم کے برخلاف مولانا امین احسن اصلاحی کی راے سے اتفاق کیا ہے۔ روایات

سے ثابت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دیت کی مقدار سو اونٹ مقرر فرمائی۔ فقہی روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس تقریر وتصویب کو شرعی حکم کی حیثیت دی گئی اور دیت کے باب میں سو اونٹوں ہی کو ایک ابدی معیار تسلیم کیا گیا ہے، تاہم مولانا اصلاحی کی راے یہ ہے کہ قرآن مجید نے 'فَاتِّبَاعٌۢ بِالْمَعْرُوْفِ' (البقرہ ۲: ۱۷۸) کے الفاظ سے اس معاملے کو 'معروف' پر مبنی قرار دیا ہے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی ہدایت کی پیروی میں اپنے دور میں دیت کی وہی مقدار، یعنی سو اونٹ مقرر فرمائی جو اسلام سے پہلے اہل عرب میں رائج تھی۔ چونکہ 'معروف' سے متعلق معاملات زمانہ اور حالات کے تغیر سے اپنے اصل مقصد کو باقی رکھتے ہوئے بدل جاتے ہیں، اس لیے دیت کی ادائیگی کی صورتیں اور اس کی مقدار وغیرہ طے کرنا ارباب اجتہاد کا کام ہے (تدبر قرآن ۲/ ۳۶۱)۔

مصنف نے اس استدلال سے اتفاق کیا ہے اور قرار دیا ہے کہ دیت کی مقدار کی تعیین کے ضمن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کی حیثیت ابدی تشریع کی نہیں، بلکہ ایک اصولی شرعی حکم کے، وقتی اور زمان ومکان میں محدود اطلاق کی ہے۔ مصنف نے اس مسئلے کے مبنی بر عرف ہونے کی تائید میں 'فَاتِّبَاعٌۢ بِالْمَعْرُوْفِ' کے علاوہ سورۂ نساء (۴: ۹۲) میں 'دِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ' میں اختیار کردہ اسلوب کو بھی پیش کیا ہے۔[1]

زنا کی عبوری سزا

"زنا کی سزا کا پہلا حکم سورۂ نساء میں آیا ہے۔ اُس میں کوئی متعین سزا بیان نہیں کی گئی، بلکہ صرف اتنی بات کہی گئی ہے کہ زنا کی عادی قحبہ عورتوں کے لیے جب تک کوئی حکم نازل نہیں ہو جاتا، اُنھیں گھروں میں بند کر دیا جائے اور اِس جرم کے عام مرتکبین کو ایذا دی جائے، یہاں تک کہ وہ توبہ کر کے اپنے طرز عمل کی اصلاح پر آمادہ ہو جائیں۔" (میزان ۶۲۵)

سورۂ نساء (۴) کی آیات ۱۵- ۱۶ میں زنا کی ایک عبوری سزا اس وضاحت کے ساتھ بیان کی گئی ہے کہ اس سلسلے میں حتمی احکام بعد میں دیے جائیں گے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَالّٰتِيْ يَاْتِيْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَآىِٕكُمْ فَاسْتَشْهِدُوْا عَلَيْهِنَّ اَرْبَعَةً مِّنْكُمْ	"اور تمھاری عورتوں میں سے جو بدکاری کا ارتکاب کرتی ہوں، ان پر اپنے میں سے چار گواہ

۱۔ اس پر تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے، ہماری کتاب: "حدود وتعزیرات: چند اہم مباحث"۔

فَاِنْ شَهِدُوْا فَاَمْسِكُوْهُنَّ فِي الْبُيُوْتِ حَتّٰى يَتَوَفّٰهُنَّ الْمَوْتُ اَوْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِيْلًا. وَالَّذٰنِ يَاْتِيٰنِهَا مِنْكُمْ فَاٰذُوْهُمَا ج فَاِنْ تَابَا وَاَصْلَحَا فَاَعْرِضُوْا عَنْهُمَا ط اِنَّ اللّٰهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيْمًا.

طلب کرو۔ پھر اگر وہ گواہی دے دیں تو ایسی عورتوں کو گھروں میں محبوس کر دو، یہاں تک کہ انھیں موت آ جائے یا اللہ تعالیٰ ان کے لیے کوئی اور راستہ بیان کر دیں۔ اور تم میں سے جو مرد و عورت بدکاری کا ارتکاب کرتے ہوں، انھیں اذیت دو۔ پھر اگر وہ توبہ اور اصلاح کر لیں تو ان سے درگذر کرو۔ بے شک، اللہ توبہ قبول کرنے والا، مہربان ہے۔“

ان میں سے پہلی آیت میں صرف خواتین کی سزا، جب کہ دوسری آیت میں زانی مرد اور عورت، دونوں کی سزا بیان کی گئی ہے۔ ان آیتوں کے مفہوم کی تعیین میں مفسرین کو اس الجھن کا سامنا ہے کہ خواتین کی سزا کو پہلے الگ ذکر کرنے اور پھر اس کے بعد مرد و عورت، دونوں کی سزا بیان کرنے کا مقصد اور باعث کیا ہے؟

مفسرین کے ایک گروہ کی راے میں دوسری آیت میں مردوں کے ساتھ جن خواتین کا ذکر ہوا ہے، وہ وہی ہیں جنھیں پہلی آیت میں گھروں میں محبوس کرنے کی ہدایت کی گئی ہے۔ گویا گھروں میں محبوس کرنے کی سزا تو خواتین کے ساتھ مخصوص تھی، جب کہ اذیت کی سزا زانی مرد اور عورت، دونوں کے لیے مشترک طور پر مقرر کی گئی تھی (ابو حیان، البحر المحیط ۳/ ۲۰۶۔ قرطبی، الجامع لاحکام القرآن ۵/ ۸۷)۔

بعض مفسرین نے اس اشکال کے جواب میں یہ راے ظاہر کی ہے کہ زیر بحث آیتوں کی نزولی ترتیب قرآن میں ان کی ظاہری ترتیب کے برعکس ہے اور ان میں دوسری آیت جس میں زانی مرد و عورت کو اذیت دینے کا حکم دیا گیا ہے، پہلے نازل ہوئی تھی۔ پھر اس کے بعد پہلی آیت میں خواتین کے لیے محبوس کیے جانے کی مزید سزا مقرر کی گئی (جصاص، احکام القرآن ۳/ ۴۳)۔

ایک راے یہ ہے کہ ’وَالّٰتِيْ يَاْتِيْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَآءِكُمْ‘ میں شادی شدہ خواتین کی سزا بیان ہوئی ہے، جب کہ ’وَالَّذٰنِ يَاْتِيٰنِهَا‘ میں کنوارے زانی اور زانیہ کی (طبری، جامع البیان ۴/ ۲۹۴)۔

ایک اور راے یہ ہے کہ پہلی آیت صرف زانی خواتین کی سزا بیان کرتی ہے، جب کہ دوسری آیت صرف مرد زانیوں کی اور یہاں تثنیہ کا صیغہ لانے سے مقصود اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ زانی چاہے شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ، اس کے لیے ایک ہی سزا ہے (ابن عطیہ، المحرر الوجیز ۲/ ۲۲۔ ابن العربی، احکام القرآن ۱/ ۴۶۵)۔

ایک راے یہ ہے کہ پہلی آیت میں وہ صورت زیر بحث ہے جب بدکاری کے فعل پر چار گواہ میسر ہوں اور مقدمے پر باقاعدہ عدالتی کارروائی کی جاسکتی ہو، جب کہ دوسری آیت میں اس صورت کا حکم بیان ہوا ہے جب چار گواہ موجود نہ ہوں (رازی، التفسیر الکبیر ۹/ ۱۹۰)۔

ابو مسلم اصفہانی نے زیر بحث آیات کو زنا کے بجاے لواطت اور 'سحاق'، یعنی خواتین کی ہم جنس پرستی سے متعلق قرار دیا ہے۔ ان کی راے میں 'وَالّٰتِیْ یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَۃَ' میں خواتین کی ہم جنس پرستی کی، جب کہ 'وَالَّذٰنِ یَاْتِیٰنِهَا' میں لواطت کی سزا بیان کی گئی ہے (رازی، التفسیر الکبیر ۹/ ۱۸۷)۔

ان تمام توجیہات میں زبان وبیان کے اسالیب کسی نہ کسی پہلو سے نظر انداز ہو جاتے ہیں جس کی تفصیل ہماری کتاب ''حدود و تعزیرات: چند اہم مباحث'' میں دیکھی جا سکتی ہے۔ انھی اشکالات کے تناظر میں قاضی ابن العربی نے یہ تبصرہ کیا ہے کہ 'هذه معضلة في الآيات لم أجد من يعرفها' (احکام القرآن ۱/ ۴۵۷)، یعنی یہ ایک بے حد مشکل آیت ہے اور مجھے کوئی ایسا شخص نہیں ملا جو اس کا مطلب جانتا ہو۔

صاحب ''تدبر قرآن'' مولانا اصلاحی نے اس کی تاویل میں سابق مفسرین سے ایک بنیادی اختلاف کیا ہے۔ وہ یہ کہ 'وَالّٰتِیْ یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَۃَ' اور 'وَالَّذٰنِ یَاْتِیٰنِهَا' میں اسم موصول کا صلہ فعل مضارع کی صورت میں لانے کا جو اسلوب اختیار کیا گیا ہے، وہ عربی زبان میں کسی فعل کے نفس وقوع کے بیان کے لیے بھی آسکتا ہے اور کسی عادت اور معمول کو بیان کرنے کے لیے بھی۔ چنانچہ 'وَالّٰتِیْ یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَۃَ' کا ترجمہ ''وہ عورتیں جو بدکاری کی مرتکب ہوں'' بھی ہو سکتا ہے اور ''وہ عورتیں جو بدکاری کیا کرتی ہیں'' بھی۔ سابق مفسرین نے اس کو پہلے مفہوم پر محمول کرتے ہوئے آیت کی تاویل کرنے کی کوشش کی ہے، جب کہ مولانا اصلاحی کی راے میں ان آیات میں زنا کے عادی مجرم زیر بحث ہیں۔ یہ بات خود آیات کے داخلی قرائن سے واضح ہے۔ چنانچہ دوسری آیت میں زنا کے مرتکب مرد و عورت کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اگر وہ توبہ واصلاح کر لیں تو ان سے درگذر کیا جائے، جس سے واضح ہے کہ ان دونوں کے مابین یاری آشنائی کا تعلق تھا، ورنہ اگر یہ کسی اتفاقی صورت کا ذکر ہوتا تو انھیں سزا دینے کے بعد ان کی مزید نگرانی کرنے اور توبہ واصلاح کی صورت میں درگذر کی ہدایت کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔

مولانا کی راے میں یہاں پہلی آیت اس صورت کو بیان کرتی ہے جب زنا کی مرتکب عورت کا تعلق مسلمانوں سے، جب کہ مرد کا تعلق کسی غیر مسلم گروہ سے ہو، جب کہ دوسری آیت میں وہ صورت زیر بحث ہے جب

دونوں مسلمان اور اسلامی ریاست کے قانونی دائرۂ اختیار میں رہتے ہوں۔ دوسری صورت میں مرتکبین کو توبہ و اصلاح کا موقع دینے کی حکمت یہ تھی کہ دونوں فریق اسلامی معاشرہ کی نظر میں تھے اور ان کے اصلاح احوال کی کیفیت لوگوں کے سامنے تھی، جب کہ پہلی صورت میں خواتین کو تامرگ محبوس کر دینے کی وجہ یہ تھی کہ دوسرا فریق، یعنی مرد مسلمان معاشرہ کے دباؤ سے بالکل آزاد تھا اور ایسی حالت میں عورت کی سماجی آزادی کو برقرار رکھتے ہوئے توبہ اور اصلاح کا موقع دیا جانا مختلف غیر مطلوب نتائج کا موجب ہو سکتا تھا (تدبر قرآن ۲/ ۲۶۵)۔

مصنف نے مولانا اصلاحی کی رائے کے اس پہلو سے تو اتفاق کیا ہے کہ یہ آیت زنا کے ان مجرموں سے متعلق نہیں جو کسی وقت جذبات کے غلبے میں زنا کا ارتکاب کر بیٹھتے ہیں، بلکہ دراصل زنا کو ایک عادت اور معمول کے طور پر اختیار کرنے والے مجرموں سے متعلق ہے، البتہ دونوں آیتوں کے باہمی فرق کے حوالے سے ان کی رائے یہ ہے کہ پہلی آیت کا مصداق وہ پیشہ ور بدکار عورتیں ہیں جن کے لیے زنا شب و روز کا شغل تھا، جب کہ دوسری آیت میں ایسے مردوں اور عورتوں کی سزا بیان ہوئی ہے جن کا ناجائز تعلق یاری آشنائی کی صورت میں روزمرہ کے معمول کی صورت اختیار کر چکا تھا۔ ان کی رائے میں قرآن مجید نے دوسرے مقامات پر ان میں سے پہلی صورت کو 'مُسٰفِحِیْن' اور 'مُسٰفِحٰت' جب کہ دوسری صورت کو 'مُتَّخِذِیْٓ اَخْدَانٍ' اور 'مُتَّخِذٰتِ اَخْدَانٍ' کے الفاظ سے بیان کیا ہے (برہان ۱۲۵-۱۲۶)۔ گویا پہلی آیت میں صرف خواتین کی سزا کو موضوع بنانے کی وجہ یہ ہے کہ پیشہ ورانہ بدکاری میں بنیادی کردار خواتین ہی کا ہوتا ہے اور جرم کے سد باب کے لیے اصلاً انھی کی سرگرمیوں پر پہرہ بٹھانے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس کے برعکس مرد و عورت میں یاری آشنائی کے تعلق کی صورت میں دونوں جرم میں برابر کے شریک ہوتے ہیں اور دونوں ہی کی تادیب و تنبیہ کو قانون کا موضوع بنانا پڑتا ہے۔

مصنف کی اس تاویل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ قرآن مجید نے زنا کی عبوری سزا بیان کرتے ہوئے صرف زنا کے عادی مجرموں کو موضوع بنایا ہے، جب کہ اتفاقیہ اس جرم کا ارتکاب کرنے والوں سے کوئی تعرض نہیں کیا۔ اصول تدریج کے تناظر میں اس کی حکمت یہ ہے کہ اگر کسی معاشرے میں مناسب اخلاقی تربیت کے فقدان اور زنا کے محرکات کی کثرت کے سبب سے کسی جرم کا سد باب فوری طور پر ممکن نہ ہو تو ابتدائی مرحلے پر ہلکی سزاؤں پر اکتفا کرنا اور سزا کے لیے جرم کو عادت اور معمول بنا لینے والے مجرموں پر توجہ مرکوز کرنی چاہیے۔

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

زنا کی حتمی سزا

”زانی مرد ہو یا عورت، اُس کا جرم اگر ثابت ہو جائے تو اِس کی پاداش میں اُسے سو کوڑے مارے جائیں گے۔“(میزان ۶۲۵)

یہاں مصنف نے جمہور اہل علم کے موقف سے اختلاف کرتے ہوئے اس راے سے اتفاق کیا ہے جو مولانا امین احسن اصلاحی نے پیش کی ہے۔ جمہور فقہا کے نزدیک سورۂ نور میں زنا کی جو سزا بیان کی گئی ہے، وہ غیر شادی شدہ زانیوں کے لیے ہے، جب کہ شادی شدہ زانی کی سزا رجم ہے جو احادیث سے ثابت ہے۔ قرآن مجید میں ظاہراً یہ تخصیص بیان نہیں ہوئی، چنانچہ جمہور اصولیین میں سے بعض اس مثال میں حدیث کو قرآن کا بیان قرار دیتے ہیں، جس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن کی مراد غیر شادی شدہ زانی کی سزا بیان کرنا ہی ہے اور اس مراد کی وضاحت اللہ تعالیٰ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کے ذریعے سے فرمائی ہے۔ بعض دیگر اہل علم اس کو تبیین کے بجاے قرآن مجید کے حکم میں نسخ کی مثال قرار دیتے ہیں، جس کا مطلب یہ ہے کہ ابتدا میں ہر طرح کے زانی کی سزا یہی مقرر کی گئی تھی جو قرآن میں مذکور ہے، لیکن بعد میں اس کو تبدیل کر کے شادی شدہ زانی کے لیے رجم کی سزا مقرر کر دی گئی اور یہ نسخ، حدیث کے ذریعے سے عمل میں لایا گیا۔ فقہا کا ایک تیسرا گروہ اس آیت کو کنوارے زانیوں کے ساتھ خاص نہیں کرتا اور کوڑوں کی سزا کو شادی شدہ زانیوں کے لیے بھی عام مانتا ہے، تاہم حدیث کی روشنی میں وہ شادی شدہ زانیوں کے لیے سو کوڑوں کے بعد رجم کی اضافی سزا کا بھی قائل ہے۔

جمہور کے موقف کے برخلاف مولانا اصلاحی کی راے یہ ہے کہ سورۂ نور کا یہ حکم زنا کی تمام صورتوں کو شامل ہے اور اس میں بیان ہونے والی سزا زنا کی ہر صورت پر یکساں قابل نفاذ ہے۔ چونکہ قرآن نے نفس زنا کی سزا بیان کرتے ہوئے مجرم کی ازدواجی حیثیت کو موضوع نہیں بنایا اور زنا کی سزا مطلقاً سو کوڑے بیان کی ہے، اس لیے قرآن کا مدعا یہی ہے کہ ہر طرح کے زانی کو، چاہے وہ شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ، یہی سزا دی جائے۔ جرم کی نوعیت اور اس کی سنگینی اگر تقاضا کرے تو یقیناً مجرم کو اس کے علاوہ کوئی مزید سزا بھی دی جا سکتی ہے، تاہم اگر جرم صرف زنا ہے تو قرآن کا بیان اس سزا میں کسی اضافے کو قبول کرنے سے مانع ہے۔

جمہور فقہا کے موقف سے مولانا اصلاحی کے اختلاف کی بنیاد اسی نکتے پر ہے کہ ان کے نزدیک حدیث کے ذریعے سے نہ تو قرآن کے حکم میں کوئی تبدیلی کی جا سکتی ہے اور نہ قرآن کے عموم کے اندر سے کسی ایسی چیز کو خارج کیا جا سکتا ہے جو لفظ کے مفہوم میں واضح طور پر داخل ہو۔ مولانا ایسی تخصیص کو نسخ ہی قرار دیتے ہیں، جس کا اختیار

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

ان کے نزدیک نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل نہیں تھا (مبادی تدبر حدیث ۴۱)۔ مولانا کا کہنا ہے کہ سورۂ نور میں مذکور زنا کی سزا کو بعض روایات کی بنا پر غیر شادی شدہ کے ساتھ خاص کرنا اور شادی شدہ کے لیے اس سے الگ ایک مستقل اور اس سے زیادہ سخت حکم مقرر کرنا تبیین نہیں، بلکہ نسخ ہے، کیونکہ الفاظ اور آیت کے اندر اس امتیاز کے لیے کوئی قرینہ یا اشارہ موجود نہیں (ایضاً ۴۵)۔

مصنف نے بھی اپنی کتاب "برہان" میں سورۂ نور کے اس حکم کی وضاحت اور اس کے تمام زانیوں کے لیے عام ہونے پر تفصیلی گفتگو کی ہے، جس کا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ قرآن کا اسلوب اس حکم کی کنوارے زانیوں کے ساتھ تخصیص کو قبول نہیں کرتا اور اگر ایسی کوئی تخصیص حکم میں شامل کی جائے تو وہ قرآن کا بیان نہیں ہو سکتی، اسے لازماً قرآن کے حکم میں تغییر قرار دینا پڑے گا جو خود قرآن کے علاوہ کسی دوسری دلیل سے نہیں کی جا سکتی۔ مصنف کے الفاظ یہ ہیں:

"عربی زبان کے اسالیب بیان میں اِس کے لیے کوئی گنجایش نہیں ہے۔ لغت قرآن سے واقف کوئی شخص اِس بات کا تصور بھی نہیں کر سکتا کہ 'اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ' کے الفاظ سے محض کنوارا زانی اور کنواری زانیہ بھی مراد لیے جا سکتے ہیں۔ آیت کے الفاظ اپنے لغوی مفہوم کے اعتبار سے اِس کی نفی کرتے ہیں۔ جملے کی ترکیب و تالیف اِس سے ابا کرتی ہے۔ کلام کے سیاق و سباق کو اِسے قبول کرنے سے انکار ہے۔ عرف و عادت کی دلالت کی بنا پر اِسے متکلم کا منشا قرار نہیں دیا جا سکتا۔ قاضی عقل بالصراحت اِس کے عدم جواز کا فتویٰ دیتا ہے۔ غرض کسی لحاظ سے اِسے قرآن مجید کے مدعا کی شرح و تبیین قرار دینا ممکن نہیں ہے۔" (برہان ۵۵)

اس حکم کے، تمام زانیوں کے لیے عام ہونے کی تائید میں مصنف نے آیت کے اسلوب کے علاوہ دیگر دو آیات سے بھی استدلال کیا ہے، جس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

سورۂ نور کی آیت ۲-۳ میں زنا کی سزا بیان کرنے کے بعد آیت ۴-۵ میں پاک دامن عورتوں پر بدکاری کا الزام لگانے والوں کے لیے قذف کی سزا بیان ہوئی ہے اور اس کے بعد آیت ۶-۱۰ میں میاں بیوی کے مابین لعان کا حکم بیان کیا گیا ہے، جس کی رو سے اگر شوہر اپنی بیوی پر زنا کا الزام لگائے اور چار گواہ پیش نہ کر سکے تو اسے اپنے الزام کے سچا ہونے پر پانچ قسمیں کھانا ہوں گی۔ اس کے بعد بیوی اگر زنا کی سزا سے بچنا چاہتی ہے تو اسے بھی اس الزام کے جھوٹا ہونے پر پانچ قسمیں کھانا ہوں گی۔ ارشاد ہوا ہے:

وَيَدْرَؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ اَنْ تَشْهَدَ — "اور (مرد کے قسمیں کھانے کے بعد) عورت

اَرْبَعَ شَهٰدٰتٍۭ بِاللّٰهِ ۙ اِنَّهٗ لَمِنَ الْكٰذِبِيْنَ. (النور ۲۴: ۸)	سے یہ سزا اس صورت میں ٹلے گی جب وہ چار مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر یہ گواہی دے کہ اس کا خاوند جھوٹا ہے۔“

یہاں شادی شدہ عورت کی سزا کے لیے ’اَلْعَذَاب‘ کا لفظ استعمال ہوا ہے جو معرفہ ہے اور عربی زبان کے قواعد کی رو سے اس سے مراد وہی سزا، یعنی ۱۰۰ کوڑے ہو سکتی ہے جس کا ذکر اس سے پیچھے آیت ۲ میں ’وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِيْنَ‘ کے الفاظ سے ہوا ہے۔[۲]

۲۔ آیت ۸ میں ’اَلْعَذَاب‘ کا مصداق لازماً آیت ۲ میں ’عَذَابَهُمَا‘ کو قرار دینے کا نکتہ ذرا مختلف سیاق میں اکابر اہل علم نے بھی بیان کیا ہے۔ مثلاً امام رازی لکھتے ہیں:

الألف واللام الداخلان على العذاب لا يفيدان العموم لأنه لم يجب عليها جميع أنواع العذاب فوجب صرفهما إلى المعهود السابق والمعهود السابق هو الحد لأنه تعالىٰ ذكر في أول السورة ”**وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِيْنَ**“ والمراد منه الحد.

(التفسیر الکبیر ۲۳/ ۱۴۶)

”’اَلْعَذَاب‘ پر داخل الف لام عموم کا فائدہ نہیں دیتا، کیونکہ اس عورت پر ہر نوع کا عذاب لازم نہیں، اس لیے ’اَلْعَذَاب‘ سے وہی عذاب مراد لینا ضروری ہے جس کا پیچھے ذکر ہو چکا ہے اور وہ ’حد‘ کا عذاب ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے سورہ کے آغاز میں فرمایا ہے کہ ’وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِيْنَ‘ اور یہاں عذاب سے مراد حد ہی کا عذاب ہے۔“

رازی نے یہ بات اصلاً اس تناظر میں لکھی ہے کہ ’اَلْعَذَاب‘ کا لفظ لعان سے انکار کرنے والی خاتون کے لیے جس سزا کو بیان کر رہا ہے، اس سے مراد آیا دنیوی سزا ہے یا آخرت کا عذاب، اور ان کی بات کا مطلب یہ ہے کہ ’اَلْعَذَاب‘ کا الف لام اسی عذاب، یعنی دنیوی سزا پر دلالت کر رہا ہے جس کا ذکر سیاق کلام میں ’عَذَابَهُمَا‘ کے لفظ سے ہو چکا ہے۔

ابن قیم نے ایک اور بحث کے تناظر میں اس نکتے کا یوں ذکر کیا ہے:

والعذاب المدفوع عنها بلعانها هو المذكور في قوله تعالىٰ ”**وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِيْنَ**“ وهذا عذاب الحد قطعًا فذكره مضافًا ومعرفًا بلام العهد فلا يجوز أن ينصرف إلى عقوبة لم تذكر في اللفظ ولا دل عليها بوجه ما من حبس أو غيره.

(زاد المعاد ۹۷۸)

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

سورۂ نور کی مذکورہ آیت کی طرح سورۂ نساء (۴) کی آیت ۲۵ سے بھی یہی بات واضح ہوتی ہے جہاں اللہ تعالیٰ نے اس بات کی اجازت بیان کی ہے کہ اگر کوئی شخص آزاد عورت سے نکاح کی مقدرت نہ رکھتا ہو تو وہ کسی مسلمان لونڈی سے نکاح کر سکتا ہے۔ یہاں شادی شدہ لونڈی کے لیے بدکاری کی سزا بیان کرتے ہوئے ارشاد فرمایا ہے:

فَاِذَآ اُحۡصِنَّ فَاِنۡ اَتَيۡنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيۡهِنَّ نِصۡفُ مَا عَلَى الۡمُحۡصَنٰتِ مِنَ الۡعَذَابِ.

”پھر جب وہ قید نکاح میں آ جائیں اور اس کے بعد بدکاری کی مرتکب ہوں تو ان کو اس سے آدھی سزا دی جائے جو آزاد عورتوں کو دی جاتی ہے۔“

کلام کے اسلوب سے واضح ہے کہ متکلم ’الۡعَذَاب‘، یعنی زنا کی ایک متعین اور معہود سزا سے آدھی سزا دینے کی بات کر رہا ہے اور یہ اشارہ سورۂ نور میں بیان کردہ سزا کی طرف ہے جہاں کسی قسم کی تفریق کے بغیر زنا کی ایک ہی سزا بیان کی گئی ہے۔ یوں ’نِصۡفُ مَا عَلَى الۡمُحۡصَنٰتِ مِنَ الۡعَذَابِ‘ کے الفاظ یہ بتاتے ہیں کہ متکلم کے نزدیک آزاد عورتوں کے لیے زنا کی ایک ہی سزا ہے اور وہ ایسی ہے جس کی تنصیف ہو سکتی ہے۔ ظاہر ہے کہ رجم کی سزا اس کا مصداق نہیں ہو سکتی۔

مذکورہ بحث کا حاصل یہ ہے کہ ’اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيۡ‘ کے عموم کے علاوہ سورۂ نور کی آیت ۸ میں ’يَدۡرَؤُا عَنۡهَا الۡعَذَابَ‘ اور سورۂ نساء کی آیت ۲۵ میں ’نِصۡفُ مَا عَلَى الۡمُحۡصَنٰتِ مِنَ الۡعَذَابِ‘ کے الفاظ بھی شادی شدہ زانی کے لیے سو کوڑے ہی کی سزا پر دلالت کرتے ہیں۔

”یہاں لعان کے ذریعے سے عورت سے جس سزا کے ٹلنے کا ذکر کیا گیا ہے، وہ وہی ہے جو اس سے قبل ’وَلۡيَشۡهَدۡ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ الۡمُؤۡمِنِيۡنَ‘ میں مذکور ہے۔ اس سے مراد لازماً زنا کی مقررہ سزا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے پہلے اس کا ذکر اضافت کے ساتھ (عَذَابَهُمَا) کیا ہے اور اس کے بعد لام عہد (الۡعَذَاب) کے ساتھ۔ چنانچہ ’الۡعَذَاب‘ سے مراد کوئی ایسی سزا، مثلاً عورت کو قید کر دینا وغیرہ ہو ہی نہیں سکتی جس کا پیچھے نہ الفاظ میں ذکر ہوا ہے اور نہ اس پر کسی قسم کا کوئی قرینہ پایا جاتا ہے۔“

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

ساجد حمید

ارتقاے حیات اور قرآن مجید

(۱)

["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۔]

نوٹ: اس مضمون کے دو حصے ہیں، پہلے حصے میں آیات کے فہم کو بیان کیا گیا ہے، اور دوسرے حصے میں احباب کی طرف سے اس پر وارد اعتراضات و سوالات کا جواب دیا گیا ہے۔

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

یہ مضمون، نظریۂ ارتقا (evolution of species) کے اثرات سے بلند رہ کر،۱ آیات قرآنی کے کلام الٰہی کی روشنی میں مطالعہ کی ایک کوشش ہے۔ یہ اس خیال سے لکھا جا رہا ہے کہ اہل علم اس پر غور کریں اور اس لیے بھی کہ اگر میرا فہم درست ہے تو قرآن کا نظریۂ تخلیق متعارف ہو۔ میری کوشش اس میں بس یہ ہے کہ تمام اہم نکات سامنے آ جائیں اور میں کلام الٰہی کے —— اپنی دانست میں اس کے الفاظ اور آیات کے سیاق و سباق کے قریب تر —— مفاہیم قارئین تک پہنچا دوں۔ ممکن ہے، کل سائنس بھی اسی نظریۂ تک پہنچے۔ یہ مضمون نہ کسی پر تنقید ہے اور نہ کسی کی تائید۔ محض غذاے فکر (food for thought) کے طور پر پیش کر رہا ہوں، کیونکہ اس موضوع پر بلند قامت جید علما کی تحقیقات موجود ہیں۔ آیات کا ایک فہم مجھے آمادۂ گفتگو کر رہا ہے، محض تاب سخن مجھے جرأت آموز نہیں ہے۔

۱۔ اس پر ایک توضیحی نوٹ "بنیادی باتیں" کے عنوان کے تحت آگے آ رہا ہے۔

قرآن اور ارتقا

بنیادی باتیں

میں نے اس مضمون کا آغاز اس جملے سے کیا ہے: ''یہ مضمون، نظریۂ ارتقا (evolution of species) کے اثرات سے بلند رہ کر'' لکھا جا رہا ہے۔ نظریۂ ارتقا سائنس کی نظر میں پختہ علم کے دائرے میں آتا ہے، اس لیے میرا یہ جملہ یہ تاثر دے سکتا ہے کہ میں ایک ثابت شدہ حقیقت سے گریز کر رہا ہوں۔ ایسا نہیں ہے۔ یہ بات واضح رہے کہ فہم قرآن میں پختہ علم کا استعمال ممنوع نہیں، بلکہ مطلوب ہے، لیکن پختہ ترین علم بھی، اگر قرآن کے الفاظ متحمل نہ ہوں، تو قبول نہیں کیا جائے گا۔ اس اصول کی اصل وجہ قرآن سے عقیدت نہیں، بلکہ انسانی علوم کی حقیقت ہے۔[2] انسانی علوم پختہ قرار پا جانے کے باوجود غیر پختہ ثابت ہوتے رہے ہیں۔ مثلاً دور متوسط کی بدیہات اور عقلی قطعیات اب کہیں دیکھنے کو بھی نہیں ملتیں۔ وہ اس طرح فوت ہوئیں کہ ان کا جنازہ بھی ادا نہیں کیا گیا۔

موضوع پر آنے سے پہلے، ایک اور بنیادی بات ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ سات آسمان، گردش شمس و قمر، ارتقائے حیات، مراحل جنین یا آغاز حیات قرآن کے موضوعات نہیں ہیں۔ قرآن مجید خدا کی صناعی، اس کی قدرت تخلیق و صحت تخمین اور حکمت و رحمت کے بیان کے وقت یا توحید و معاد وغیرہ پر استدلال کے وقت مظاہر کائنات سے متعلق بعض بیانات دے دیتا ہے۔ ان بیانات سے دعوتی، تذکیری یا استشہادی لب و لہجے میں کچھ معلومات ہمیں فراہم ہو جاتی ہیں۔ یہ سب غیر سائنسی طرز کلام میں بیان ہوتی ہیں، اس لیے کہ قرآن اصلاً سائنس کی کتاب نہیں ہے کہ وہ سائنسی اسلوب میں بات کرے، کیونکہ وہ کتاب ہدایت ہے، اسے ہدایت کے سمجھانے کے لیے ترتیب دیا گیا ہے۔ علامہ اقبال کے ایک شعر سے مثال دیتا ہوں، جو انھوں نے ذرے (atom) کے بارے میں جدید معلومات کی روشنی میں کہا تھا۔ معلوم بات ہے کہ شعری اسلوب سائنسی پیرایۂ بیان سے مختلف ہوتا ہے۔ اس سے آپ سمجھ سکیں گے کہ سائنسی حقائق ادب میں کیسے بیان ہوتے ہیں، اور اقبال جیسا

۲۔ اس مضمون کے علاوہ، جس کا آپ اس وقت مطالعہ فرما رہے ہیں، ایک اور مضمون میں نے لکھا ہے۔ میں نے اُس میں نظریۂ ارتقا کا علم (epistemology) کی روشنی میں جائزہ لیا ہے۔ اس مضمون میں نظریۂ ارتقا کی علمی حیثیت کا تعین اور انکار خدا کے لیے اس سے کیے گئے استدلال کا جائزہ لیا گیا ہے۔ سائنس کی رو سے قرآن کے نظریۂ تخلیق پر پیدا ہونے والے سوالات کا جواب بھی ہے۔ جا بہ جا مختصراً نظریۂ علم بھی زیر بحث آ گیا ہے۔ بہ توفیق الٰہی فرصت ملتے ہی نظر ثانی کے بعد جلد طبع ہو جائے گا۔ وما توفيقي إلا بالله۔

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

قادر الکلام شاعر بھی سائنسی طرز بیان کے اعتبار سے کس قدر ناکام رہتا ہے۔ فرماتے ہیں:

حقیقت ایک ہے ہر شے کی خاکی ہو کہ نوری ہو
لہو خورشید کا ٹپکے، اگر ذرے کا دل چیریں

اس شعر پر بہت سے سائنسی اعتراضات ہو سکتے ہیں، مثلاً نوری شے، یعنی فوٹان وغیرہ میں وہ توانائی نہیں ہوتی جو پورے ایٹم میں ہوتی ہے۔ اسی طرح نہ سورج کا لہو ٹپکتا ہے اور نہ ذرے کا، اور نہ کسی ذرے کا دل ہی ہوتا ہے۔ جو اس شعر کو اس نظر سے دیکھنے لگے، تو اس پر افسوس ہی کیا جا سکتا ہے، اس لیے کہ وہ شعر کو بہ حیثیت شعر نہیں دیکھ رہا۔ یہ کسی سائنس دان کا اپنے سائنس کے مضمون میں لکھا ہوا جملہ نہیں ہے۔ اسے شعر کے طور پر ہی دیکھا جائے گا۔ اس اعتبار سے یہ ایک اچھا شعر ہے۔

اس مثال سے مجھے صرف یہ واضح کرنا ہے کہ شاعرانہ پیرایے میں ایک سائنسی حقیقت کو کیسے بیان کیا گیا ہے، وہ یقیناً واضح ہو گیا ہو گا۔ اسی پر آپ قیاس کر سکتے ہیں کہ قرآن جیسی دعوتی و اصلاحی کتاب میں، خدا کی قدرتوں و حکمتوں، اس کی تخلیق کی رعنائیوں و معنی خیزیوں کے بیان کے لیے، استدلال کو فطرت کے قریب رکھنے کے لیے اور اس کے اولین مخاطب کو مظاہر کے حقیقی و ظاہری تفاوت میں الجھائے بغیر[۳] حقائق دعوتی پیرایۂ بیان میں کیسے بیان ہوئے ہوں گے۔

لہٰذا، میرے فہم کے مطابق، قرآن مجید میں فراہم کی گئی معلومات پیغام رسانی کے لیے بہ طور مثال و استدلال آئی ہیں۔ ان میں اس بات سے گریز کیا گیا ہے کہ مظاہر کون و حیات کے مخفی حقائق کو چھیڑا جائے، لیکن قرآن میں ایک معجزانہ سطح کی خوبی موجود ہے کہ مظاہر کو جب بھی بیان کیا گیا ہے، تو بیان حقائق میں ایسی غلطی نہیں ہوئی کہ جو اُس زمانے کا ایک عرب کر سکتا تھا۔ مثلاً پورا قرآن مجید خالی ہے کہ زمین ساکن ہے اور سورج اس کے

۳۔ مثلاً اگر اللہ تعالیٰ یہ بیان دے دیتے کہ زمین گردش کر رہی ہے، تو عربوں نے شرک و توحید پر تو بات نہیں کرنی تھی، اس طرح کی باتوں کو ہدف بنا کر قرآن کے کتاب حکیم اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے رسول کریم ہونے پر شبہات اٹھا دینے تھے، اس لیے قرآن ان مظاہر کی حقیقت واشگاف نہیں کرتا، البتہ اس کا کمال یہ ہے کہ وہ غلط بات بھی نہیں کہتا۔ مثلاً اس نے اس زمانے کے مسلمہ علم کے مطابق زمین کو ساکن یا چپٹا نہیں کہا، چاند کو سراج (چراغ) نہیں کہا، انھیں ایتھر میں تیرتے ہوئے نہیں کہا، وغیرہ۔

گرد گھومتا ہے، حالاں کہ یہ بات کہنے کے بے شمار مواقع قرآن مجید میں موجود ہیں۔

لہٰذا، اس پیراے میں قرآن مجید مظاہر فطرت کو بیان کرتا ہے۔ ان میں جو معلومات دینے والی آیات ہیں، ان سے ہم علم اخذ کرتے ہیں۔ مثلاً اللہ نے زمین و آسمان چھ دنوں میں بنائے اور سات آسمان بنائے گئے ہیں وغیرہ۔ اب یہ باتیں محض مثالیں نہیں ہیں۔ ان میں ایسی اطلاعات ہمیں دی گئی ہیں جو ابھی تک سائنسی رنگ میں ناقابل فہم ہیں، لیکن ہمارا یقین ہے کہ یہ ہی حق ہیں۔ اب اصل موضوع پر آتے ہیں۔

آیات تخلیق آدم کا محل

تخلیق حیات اور تخلیق آدم کی آیات کا محل بھی کچھ ایسا ہی ہے۔ زیادہ تر آیات آخرت میں حیات بعد الموت کے استبعاد (improbability) کو رد کرنے کے لیے ہیں۔ نفس واحدہ جو تمام بنی نوع آدم کا باپ ہے، اس کی اور اس کے جوڑے کی تخلیق کے بارے میں سورۂ نساء کی پہلی آیت نوع انسانی کی وحدت بتانے کے لیے ہے کہ سب ایک اللہ کی مخلوق اور نفس واحدہ کا کنبہ ہیں۔ آل عمران کی وہ آیت جس میں حضرت عیسیٰ کو مثیل آدم قرار دیا گیا ہے وہ سیدنا مسیح کے ابن اللہ ہونے کے عقیدہ کے رد میں آئی ہے، اس لیے ان میں کسی آیت کا اصل موضوع نہ تخلیق آدم ہے اور نہ رد و ثبوت ارتقا ہے۔

میرے فہم کے مطابق، قرآن مجید ارتقا[۴] کے نظریے کو رد کرتا ہے، یہ بات بھی سائنسی معنی میں نہیں ہے، بلکہ قرآن کی کہی ہوئی باتوں کا نتیجہ یہ نکلتا ہے۔ رد ارتقا والی میری یہ راے صرف انسانی تخلیق سے متعلق ہے۔ انسان سے پہلے اور بعد میں جتنے جان دار پیدا ہوئے، وہ ارتقا سے ہوئے یا نہیں، قرآن خاموش ہے۔ البتہ یہ بات قرین قیاس ہے کہ تمام مخلوقات اسی طرح سے پیدا کی گئی ہوں، جیسے انسان بنائے گئے، میرا ذاتی رجحان اسی طرف ہے، لیکن قرآن کے خاموش ہونے کی وجہ سے یہ محض رجحان ہی ہے۔

آیئے، اب ان آیات کا مطالعہ کرتے ہیں جو اس موضوع سے متعلق معلومات فراہم کرتی ہیں:

۴۔ ارتقا سے میری مراد یہ ہے کہ زندگی یک خلوی جان دار سے شروع ہوئی اور ترقی کرتے کرتے انسان جیسی اعلیٰ مخلوق تک پہنچی، یوں کہ دیگر تمام مخلوقات انسان کی رشتہ دار ہیں، اور ان میں سے کچھ اس کے اب وجد (ancestors) ہیں، جو سب ایک ہی باپ (common ancestor) سے پیدا ہوئے ہیں۔

پہلی آیت

تخلیق آدم

سب سے پہلے ہم ان آیات کا مطالعہ کرتے ہیں جن میں آدم علیہ السلام کی تخلیق کا —— پہلے انسان کی حیثیت سے —— ذکر ہوا ہے۔ ایسی آیات کا مطالعہ اس لیے ضروری ہے کہ یہ آیات یہ بتاتی ہیں کہ پہلا انسان کیسے وجود میں آیا۔ اس لیے یہ آیات اصولی آیات قرار پاتی ہیں۔ باقی آیات جو انسانی تخلیق کی عموم میں (generally) بات کرتی ہیں، عموم میں ہونے کی وجہ سے اصولی حیثیت اختیار نہیں کر سکتیں۔ ان میں، بالخصوص پہلے انسان کی تخلیق پیش نظر نہیں ہے، بلکہ انسانوں کی تخلیق کا عمومی بیان ہے، اس لیے ان تمام آیات کو تخلیق آدم والی آیات کی روشنی میں سمجھا جائے گا، کیونکہ حضرت آدم، یعنی پہلے انسان کی تخلیق اس معاملے کی کنجی ہے کہ انسان کیسے تخلیق ہوا۔ اسی کے مراحل تخلیق ہمارے لیے رہنما ہوں گے۔ لہٰذا آیات قرآنی کا وہ مطالعہ سوء فہم کا باعث ہو گا جس میں انسان کی عمومی تخلیق والی آیات کو مرکزی یا اصولی جگہ دے دی جائے۔

یہ بات توجہ میں رہے کہ میں اپنے فہم کے ثبوت کے لیے آیات کے تحت کوئی لسانی بحث نہیں کر رہا ہوں، اس لیے کہ میں انھیں اسی معنی میں لے رہا ہوں جس میں یہ آیات صدیوں سے لی جا رہی ہیں۔ اس لیے مجھے اس پر کوئی بحث نہیں کرنی۔ البتہ اگر کوئی سوال زیر بحث آئے گا جو میری رائے کے حوالے سے تنقیح طلب ہوا تو اس وقت ضرور دلائل فراہم کر دوں گا۔

میرے مطالعے کی حد تک پہلے انسان —— حضرت آدم —— کی تخلیق سے متعلق آیات واضح تر معنی میں ارتقا کے مخالف معلومات فراہم کرتی ہیں۔ اس باب میں پہلی آیت وہ ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰ کو حضرت آدم علیہما السلام سے مشابہ قرار دیا ہے۔ وہ آیت یہ ہے:

اِنَّ مَثَلَ عِیۡسٰی عِنۡدَ اللّٰہِ کَمَثَلِ اٰدَمَ ؕ خَلَقَہٗ مِنۡ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَہٗ کُنۡ فَیَکُوۡنُ. (آل عمران ۳: ۵۹)

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

یہ آیت بہ صراحت تین باتوں کا ذکر کرتی ہے:

۱۔ تخلیق کرنا: ’خَلَقَہٗ‘۔

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

۲۔ مٹی سے بنانا: 'مِنْ تُرَابٍ'۔

۳۔ براہ راست کلمۂ کن کے وقوع سے بنانا: 'قَالَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ'۔

یہ تینوں باتیں مل کر، اس حقیقت کو واضح کرتی ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام، اپنی تخلیق میں جن امور میں آدم علیہ السلام ہی کے مانند تھے، وہ امور انھیں الٰہ ماننے میں مانع ہیں۔ واضح رہے کہ یہ آیت حضرت عیسیٰ کی الوہیت کے رد کے مضمون کی حامل ہے۔ حضرت عیسیٰ کے بارے میں یہ بتایا گیا ہے کہ بیاہ کے بغیر حضرت مریم کے ہاں، کلمۂ کن کے القا سے آپ پیدا ہوئے تھے، اس لیے آپ کلمۃ اللہ تھے، کلمۃ اللہ ذات الٰہی کا حصہ مانا گیا، نتیجتاً کلمۃ اللہ ہونے کی بنا پر الٰہ مانے گئے تھے۔ قرآن مجید نے اس آیت میں وضاحت کرتے ہوئے کہا کہ حضرت عیسیٰ ایسے ہی پیدا ہوئے تھے، مگر وہ الٰہ نہیں تھے۔ وہ اپنی تخلیق میں درج بالا تین امور میں حضرت آدم جیسے ہیں۔

ان تین امور میں بہ طور استدلال یہ نکات قرآن مجید کے پیش نظر ہیں۔ یہ تینوں بلا وجہ بیان نہیں ہوئے:

۱۔ تخلیق: 'خَلَقَهٗ'

o اگر تخلیق نہ ہوتی تو عیسیٰ و آدم مخلوق نہ ہوتے، مخلوق نہ ہوتے تو الٰہ ہونا ثابت ہو جاتا۔[5]

۲۔ مٹی سے تخلیق (مِنْ تُرَابٍ) یا مریم کے بطن سے پیدایش

o اگر مٹی سے نہ ہوتے تو خاکی مخلوق نہ ہوتے: یہ بات بھی ان کے الٰہ، فرشتہ یا جن ہونے کا تصور پیدا کرتی۔

o حضرت مسیح سیدہ مریم کے بطن[6] سے پیدا نہ ہوتے تو آپ پھر بنی نوع آدم کے فرد نہ رہتے۔ آل عمران کی نسبت انھیں حاصل نہ ہوتی۔

۳۔ براہ راست کلمۂ کن کا وقوع: 'قَالَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ'

o اگر صرف کلمۂ کن سے پیدا ہوتے، یعنی مٹی اور حضرت مریم شامل تخلیق نہ ہوتے تو پھر وہ انسان شمار نہیں ہوتے، بلکہ فرشتے یا روح قرار پاتے۔

o اگر کلمۂ الٰہی کو ذات الٰہی کا جزو سمجھ لیا جائے —— جیسے عیسائی علما نے سمجھا —— تو جزو الٰہی قرار پاتے۔

۵۔ واضح رہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے لیے بھی تخلیق —— 'يَخْلُقُ' —— کا لفظ استعمال ہوا ہے: 'قَالَتْ رَبِّ اَنّٰى يَكُوْنُ لِيْ وَلَدٌ وَّلَمْ يَمْسَسْنِيْ بَشَرٌ ؕ قَالَ كَذٰلِكِ اللّٰهُ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ؕ اِذَا قَضٰۤى اَمْرًا فَاِنَّمَا يَقُوْلُ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ' (آل عمران ۳: ۴۷)۔

۶۔ 'وَكَلِمَتُهٗ ۚ اَلْقٰهَاۤ اِلٰى مَرْيَمَ' (النساء ۴: ۱۷۱)

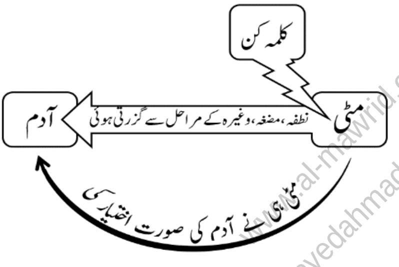
www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

o اگر کلمۂ کن کے استعمال سے پیدا نہ ہوتے تو ان کی پیدایش نہ حضرت آدم جیسی ہوتی اور نہ وہ یہ درجہ پاتے کہ وہ کلمۃ اللہ ہیں۔

o ان آیات میں کلمۂ کن کی حقیقت بھی واضح کی گئی ہے کہ وہ ذات الٰہی کا حصہ نہیں، بلکہ تخلیق اشیا کے لیے عمومی حکم الٰہی ہے تاکہ نصاریٰ کے تصور کا مکمل رد کیا جائے۔ معتزلہ نے اسی نکتے کو نہیں سمجھا جس وجہ سے وہ خلق قرآن کے نظریے تک پہنچے۔

نصاریٰ کا نظریہ جو بھی رہا ہو کہ انھوں نے کس وجہ سے حضرت عیسیٰ کو الٰہ مانا، اللہ تعالیٰ نے آپ کی الوہیت کو رد کرنے کے لیے یہ تین امور بیان کیے ہیں۔

یہ آیت کا استدلال[7] اور اس کے معنی ہیں۔ اب اس استدلال سے آپ سے آپ کچھ چیزیں ثابت ہو رہی ہیں:



۱۔ حضرت آدم کو تخلیق کرنے کے لیے مٹی کو حکم ہوا کہ وہ آدم میں بدل جائے۔ ریاضیاتی صورت میں یوں لکھا جا سکتا ہے: مٹی + کلمۂ کن = آدم۔

۲۔ اس بات کا لازمی تقاضا ہے کہ آدم کے والدین نہیں تھے، اس لیے کہ مٹی نے کلمۂ کن کے زیر اثر آدم کا روپ اختیار کیا۔[8]

۳۔ حضرت آدم کی ولادت نہیں، تخلیق ہوئی تھی، اس لیے کہ حضرت آدم براہ راست تراب سے بنے۔

۴۔ اگر حضرت آدم ماں باپ کے جنسی تعامل سے پیدا ہوتے تو کلمۂ کن کے اجرا کی ضرورت نہیں تھی۔ جیسے کہ اگر سیدہ مریم کے شوہر ہوتے تو کلمۂ کن کی ضرورت نہیں تھی۔ اس کی قرآن مجید میں مثال

۷۔ استدلال کے ان نکات میں بہت سے قرآنی نصوص میرے پیش نظر ہیں، طوالت کے خوف سے پیش نہیں کر رہا، البتہ میں نے سوچا ہے کہ انبیاے قرآن کے نام سے جو میں المورد کی نصابی کتب تیار کر رہا ہوں، ان میں ان انبیا سے متعلق ان نصوص کو بیان کر دوں گا تاکہ پڑھاتے وقت اساتذہ کے سامنے یہ پہلو موجود رہیں۔

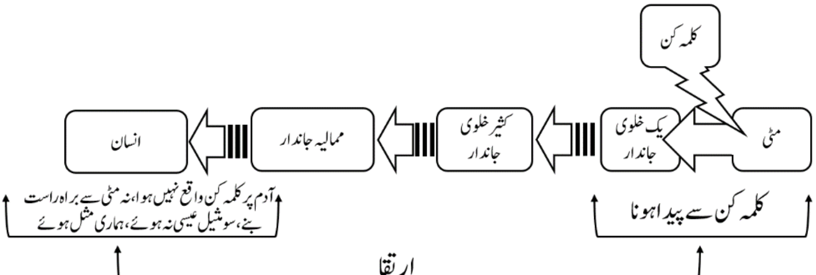
۸۔ یہ بات کہنا غلط ہو گا کہ قرآن مجید میں دکھاؤ کہ کہاں کہا گیا ہے کہ آدم کے ماں باپ نہیں تھے اس لیے کہ بعض باتوں کا التزام و تضمن یہ تقاضا کرتا ہے کہ وہ نتائج مانیں جائیں۔ مثلاً جب کہا گیا کہ مریم پر کلمۂ کن کے القا سے عیسیٰ علیہما السلام پیدا ہوئے تو آپ سے آپ لازم آ گیا کہ آپ کے والد نہیں تھے۔

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

حضرت یحییٰ کی ولادت ہے۔ اس میں انتہائی بوڑھے باپ 'بَلَغۡتُ مِنَ الۡكِبَرِ عِتِيًّا' اور بانجھ ماں 'امۡرَاَتِیۡ عَاقِرًا' (مریم ۱۹: ۸) کے ہاں حضرت یحییٰ کی ولادت میں کلمۂ کن کا ذکر نہیں ہے، حالاں کہ یہ ولادت بھی معجزانہ ہی تھی۔ بالکل ایسے ہی اگر آدم ماں باپ کے توسط سے پیدا ہوتے تو ان کی تخلیق کے لیے کلمۂ کن کی ضرورت نہیں تھی، خواہ یہ والدین حیوان ہوتے یا ناتراشیدہ انسان ہوتے اس لیے کہ یہ پھر ہماری پیدایش کی طرح کا عمل ہوتا۔ ہمارے بارے میں وہ بات نہیں کہی جا سکتی جو حضرت آدم اور حضرت عیسیٰ کے بارے میں کہی گئی ہے کہ اللہ نے کہا کہ ہو جا، تو وہ ہو گئے۔ اس کا لازمی مطلب یہ ہے کہ مٹی اور آدم کے درمیان میں کوئی اور نہیں تھا جو ماں باپ کا کردار ادا کرے۔

لہٰذا یہ آیت چار امور پر دلالت کرتی ہے، جو حضرت آدم کی تخلیق میں بیان ہوئے ہیں۔ ان چاروں کو ماننا لازم ہے۔

چنانچہ، یہ لازم آتا ہے کہ آدم کو براہ راست مٹی سے بننا چاہیے، یہی اس آیت کے الفاظ کا صریح ترین تقاضا ہے۔ اب درمیان میں کوئی ایسا واسطہ ماننا درست نہیں ہے جو براہ راست مٹی سے بننے میں مانع ہو، اس لیے کہ اگر ماں باپ درمیان میں مان لیے جائیں تو ہم میں اور آدم میں کوئی فرق نہیں رہے گا۔ ذیل کے خاکے کو دیکھیے اس میں ڈارون کے نظریۂ ارتقا کے لحاظ سے آدم علیہ السلام کا مرحلۂ ظہور دکھایا گیا ہے۔ اس صورت میں آدم ہماری طرح ہی پیدا ہوئے، اگرچہ ان کے والدین انسان نہ رہے ہوں، لیکن نہ وہ براہ راست مٹی سے تخلیق ہوئے اور نہ اس تخلیق کے لیے کلمۂ کن کہا گیا اور نہ اس کی ضرورت تھی۔



لہٰذا، تخلیق آدم کے کسی ایسے تصور کو نہیں مانا جا سکتا جس میں براہ راست تراب سے کلمۂ کن کے اثر سے آدم کی تخلیق ثابت نہ ہوتی ہو۔ حضرت عیسیٰ کی ولادت بھی کلمۂ کن سے ہوئی اور حضرت آدم کی تخلیق بھی۔ اگر اوپر بیان کیے گئے نظریے کو مانا جائے تو آدم علیہ السلام کی حضرت عیسیٰ سے کوئی مماثلت نہیں رہتی، اس

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

صورت میں آدم ہم سے مماثل ہو جاتے ہیں، اور حضرت عیسیٰ اکیلے منفرد جگہ پر کھڑے رہتے ہیں۔

آدم علیہ السلام	عیسیٰ علیہ السلام	وجہ مماثلت وتفاوت
خَلَقَهٗ[9]	يَخْلُقُ[10]	دونوں مخلوق ہیں: بہ ایں فرق کہ آدم بلاولادت،[11] مسیح بذریعہ ولادت تخلیق ہوئے۔
مِنْ تُرَابٍ	اِلٰى مَرْيَمَ[12]	دونوں محض کلمۂ کن سے نہیں بنے، نہ آدم نہ عیسیٰ، دونوں کو جزوًا اسباب سے بنایا گیا، (یعنی ماں اور مٹی سے): آدم کے لیے مٹی کا ذکر کیا کہ مٹی آدم کی صورت میں ڈھلی، حضرت عیسیٰ کو سیدہ مریم نے جنم دیا، ایک عورت کے ہاں ولادت آپ کو ابن آدم بناتی ہے۔
قَالَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ	يَقُوْلُ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ	دونوں براہ راست کلمۂ کن کے اثر سے بنے، یعنی دونوں کو بنانے کے لیے اسی وقت یہ کلمہ کہا گیا۔

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

ہم اور آدم و مسیح

یقیناً سب انسان کلمۂ کن سے پیدا ہوئے ہیں، لیکن کلمۂ کن براہ راست ہم پر واقع نہیں ہوا۔ اس لیے کہ ہم نظام تولید کے تحت پیدا ہوئے ہیں (الزمر ۳۹: ۶)، ہمارے لیے کلمۂ کن شاید اربوں سال پہلے صادر ہوا تھا۔ اس لیے سیدنا مسیح کو تو 'كَلِمَةٍ مِّنْهُ' کہا گیا ہے، لیکن ہمیں نہیں۔ مثلاً ذیل کی آیت، کیا یہ ہم آپ پر چسپاں ہو سکتی ہے؟ ہر گز نہیں:

اِذْ قَالَتِ الْمَلٰٓئِكَةُ يٰمَرْيَمُ اِنَّ اللّٰهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ق اسْمُهُ الْمَسِيْحُ

"جب فرشتوں نے کہا: اے مریم، اللہ تمھیں اپنے ایک کلمہ کی بشارت دیتا ہے، اس کا نام مسیح

۹۔ آل عمران ۳: ۵۹۔ 'اِنَّ مَثَلَ عِيْسٰى عِنْدَ اللّٰهِ كَمَثَلِ اٰدَمَ ط خَلَقَهٗ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ'۔

۱۰۔ آل عمران ۳: ۴۷۔ 'قَالَ كَذٰلِكِ اللّٰهُ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ط اِذَا قَضٰٓى اَمْرًا فَاِنَّمَا يَقُوْلُ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ'۔

۱۱۔ واضح رہے کہ ولادت کے لیے جو عمل رحم مادر میں ہوتا ہے، اس کے لیے بھی 'تخلیق' ہی کا لفظ قرآن مجید میں بولا گیا ہے۔ مثلاً سورۂ زمر (۳۹) کی آیت ۶ میں یوں آیا ہے: 'يَخْلُقُكُمْ فِيْ بُطُوْنِ اُمَّهٰتِكُمْ'۔

۱۲۔ النساء ۴: ۱۷۱۔ 'اِنَّمَا الْمَسِيْحُ عِيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُوْلُ اللّٰهِ وَكَلِمَتُهٗ ج اَلْقٰهَآ اِلٰى مَرْيَمَ وَرُوْحٌ مِّنْهُ'۔

عِیۡسَی ابۡنُ مَرۡیَمَ وَجِیۡھًا فِی الدُّنۡیَا وَالۡاٰخِرَۃِ وَمِنَ الۡمُقَرَّبِیۡنَ. (آل عمران ۳: ۴۵)

عیسیٰ ابن مریم ہو گا۔ جو (بن باپ کے ہونے کے باوجود) دنیا اور آخرت میں عزت دار ہو گا، اور (نیک ہونے کی وجہ سے) مقربین میں سے ہو گا۔"

اس وضاحت کی ضرورت نہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی طرح ہمیں 'کَلِمَۃٍ مِّنۡہُ' نہیں کہا جا سکتا، حالاں کہ ہم بھی اصلاً کلمۂ کن سے پیدا ہوئے ہیں۔ فرق یہ ہے کہ ہمارے اوپر کلمۂ کن براہ راست اثر پذیر نہیں ہوا، جیسا حضرت عیسیٰ اور آدم علیہ السلام کی ولادت و تخلیق میں ہوا۔ حضرت عیسیٰ کے ساتھ ہونے والے اس عمل کو یوں بیان کیا گیا ہے:

اِنَّمَا الۡمَسِیۡحُ عِیۡسَی ابۡنُ مَرۡیَمَ رَسُوۡلُ اللّٰہِ وَکَلِمَتُہٗ ۚ اَلۡقٰھَاۤ اِلٰی مَرۡیَمَ وَرُوۡحٌ مِّنۡہُ. (النساء ۴: ۱۷۱)

"مسیح ابن مریم تو بس اللہ کے رسول، کلمۂ الٰہی جو مریم پر القا کیا گیا، اور اس کا روح تھا۔"

یہی عمل حضرت آدم کے معاملے میں مٹی پر کلمۂ کن صادر کر کے کیا گیا:

اٰدَمَ ؕ خَلَقَہٗ مِنۡ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَہٗ کُنۡ فَیَکُوۡنُ. (آل عمران ۳: ۵۹)

"آدم، اسے ہم نے مٹی سے پیدا کیا اور کہا کہ بن جاؤ تو وہ بن گیا۔"

کلمۂ کن کا براہ راست عمل ہمارے ساتھ نہیں ہوا؛ نہ یہ ہماری ماؤں پر القا ہوا، اور نہ ہماری مٹی پر۔ لہٰذا آدم و مسیح، دونوں کلمات الٰہی کی براہ راست ماں اور مٹی پر اجرا سے تخلیق ہوئے ہیں نہ کہ نظام تناسل سے۔ لہٰذا یہ دونوں باتیں: کلمۂ الٰہی سے تخلیق اور والدین کے بغیر پیدا ہونا، آدم و عیسیٰ علیہما السلام کو ہم سے ممتاز کرتی ہیں۔

یہاں کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ چونکہ اللہ کے پیش نظر آدم کی تخلیق تھی، اس لیے یہ بھی ٹھیک ہو گا کہ مٹی اور حضرت آدم کے درمیان خواہ بیسیوں مخلوقات ہو جائیں، وہ آدم ہی کی تخلیق کہلائے گی۔ اوپر بیان کردہ نکات کا صحیح فہم اس کا امکان باقی نہیں رہنے دیتا۔

مزید یہ بات واضح کرتا چلوں کہ یہاں آدم کا نام لیا گیا کہ آدم کو مٹی سے پیدا کیا۔ اگر نام نہ لیا جاتا اور انسان کہا جاتا تو اس رائے کے ماننے کا امکان تھا۔ مثلاً بغیر ایک نسل کے گزرے آدم علیہ السلام کے گھر ہابیل یا قابیل پیدا ہوئے۔ تو کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ عیسیٰ کی مثال ہابیل کے جیسی ہے۔ ظاہر ہے، نہیں کہہ سکتے، حالاں کہ ہابیل اور قابیل کی پیدایش بھی خدا کے پیش نظر تھی۔ جیسے ہی ہم آدم و حوا کے اب وجد مان لیتے ہیں تو یہ جملہ

بولنا ممکن نہیں رہتا کہ عیسیٰ کی مثال آدم کے جیسی ہے۔ پھر آدم کی مثال ہابیل و قابیل سے مختلف نہیں رہتی۔

دوسری آیت

تخلیق نفس واحدہ

نفس واحدہ کی تخلیق بھی پہلے انسان کی تخلیق ہی کی بات ہے۔ ان آیات کو بھی اصولی حیثیت ملے گی، جو نفس واحدہ سے بنی نوع آدم کے پیدا ہونے کی بات کرتی ہیں۔ قرآن مجید میں یہ بات تین چار مقامات پر بیان ہوئی ہے۔ ان چاروں مقامات کو ذیل میں پیش کرتا ہوں۔ ذیل میں آیات سورتوں کی ترتیب کے لحاظ سے لکھی گئی ہیں، اور طوالت سے بچنے کے لیے آیات کے ضروری الفاظ ہی کو اقتباس کیا گیا ہے، واضح رہے کہ آیات کے غیر مذکور الفاظ ان آیات کے تعیین معنی میں مددگار نہیں ہیں کہ ان کے عدم ذکر سے کوئی معنی کا تغیر وجود میں آتا ہو:

یٰٓاَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّكُمُ الَّذِیْ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِیْرًا وَّنِسَآءً. (النساء۴:۱)

”اے لوگو، اپنے اس رب سے ڈرو جس نے تم سب کو ایک نفس سے پیدا کیا، اور اسی سے اس کا جوڑا بنایا اور پھر ان دونوں سے بہت مرد اور عورتیں دنیا میں پھیلائیں۔“

دوسری آیت یہ ہے:

وَهُوَ الَّذِیْٓ اَنْشَاَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَّمُسْتَوْدَعٌ. (الانعام۶:۹۸)

”وہی ہے جس نے تمھاری ابتدا نفس واحدہ سے کی،[۱۳] پھر (تمھارے لیے) جاے قرار اور جاے سپردگی رکھی۔“

تیسری یوں ہے:

هُوَ الَّذِیْ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِیَسْكُنَ اِلَیْهَا.

”وہ جس نے تم سب کو ایک ہی نفس سے پیدا کیا، اور اسی سے اس کا جوڑا بنایا تاکہ اس سے راحت

۱۳۔ پیدا کرنے کے لیے آیت میں ’اَنْشَاَكُمْ‘ آیا ہے ’انشاء‘ کے معنی میں ’آغاز‘ کے مفہوم کا غلبہ ہے۔ ترجمہ میں ’ابتداء‘ کے لفظ سے اسی بات کو بیان کیا گیا ہے۔

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

(الاعراف ۷: ۱۸۹) حاصل کرے۔"[۱۴]

چوتھی آیت کے الفاظ یہ ہیں:

خَلَقَكُمۡ مِّنۡ نَّفۡسٍ وَّاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا.(الزمر ۳۹: ۶) "اس نے تمھیں ایک ہی نفس سے پیدا کیا، اور اسی سے اس کا جوڑا بنایا۔"

نفس واحدہ سے بنی نوع آدم کی تخلیق

مذکورہ بالا آیات میں سب سے مجمل آیت سورۂ انعام کی ہے:

وَهُوَ الَّذِيۡٓ اَنۡشَاَكُمۡ مِّنۡ نَّفۡسٍ وَّاحِدَةٍ فَمُسۡتَقَرٌّ وَّمُسۡتَوۡدَعٌ.(۶: ۹۸) "وہی ہے جس نے تمھاری ابتدا نفس واحدہ سے کی، پھر (تمھارے لیے) جاے قرار اور جاے سپردگی رکھی۔"

سورۂ انعام کی یہ آیت گو سب سے مجمل ہے، لیکن اس کے یہ الفاظ: 'اَنۡشَاَكُمۡ مِّنۡ نَّفۡسٍ وَّاحِدَةٍ' ایک حقیقت کا پتا دیتے ہیں کہ تمام انسان ایک نفس کی اولاد ہیں، دو یا تین کی نہیں۔ اگر یہ بات درست ہو کہ:

۱۔ ہم ان آدم و حوا کی اولاد ہیں جو الگ الگ پیدا ہوئے اور

۲۔ یہ کہ ہماری نسل دو افراد سے شروع ہوئی،

تو پھر اس آیت میں بنی نوع آدم کی تخلیق کا مجمل بیان حقیقت کے خلاف ہوگا، کیونکہ یہ آیت یہ کہہ رہی ہے کہ ہم سب کا آغاز فرد واحد سے ہوا ہے۔ یہاں کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ مجمل بیان — دو الگ الگ ماں باپ ماننے کے باوجود — صحیح ہے، اس لیے کہ یہ اس طرح کا جملہ ہے، جس طرح تم کہتے ہو کہ "تم ایک ہی آدمی کی اولاد ہو۔" ایسا کہنے سے اماں حوا کی نفی نہیں ہوتی۔ اس استدلال کے جواب میں عرض ہے کہ یہ جملہ اولاد کے ساتھ تو ٹھیک ہے، لیکن 'اَنۡشَاَكُمۡ' (الانعام ۶: ۹۸) کے ساتھ درست نہیں۔ "تم ایک ہی آدمی کی اولاد ہو" اور "تمھارا ایک فرد سے آغاز کیا" میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ اسی طرح یہ 'خَلَقَكُمۡ' (النساء ۴: ۱ وغیرہ) کے ساتھ بھی درست نہیں، یعنی "تم ایک ہی آدمی کی اولاد ہو" اور "تمھیں ایک فرد سے پیدا کیا"

۱۴۔ اس آیت میں اگرچہ آغاز آدم و حوا سے ہوا، لیکن آیت کا غیر مذکور حصہ مشرکین پر منطبق ہوتا ہے، نہ کہ آدم و حوا پر، لیکن آیت کا اوپر اقتباس شدہ حصہ آدم و حوا ہی سے متعلق معلوم ہوتا ہے، اس لیے اس کا حوالہ یہاں دیا گیا ہے۔

میں واضح فرق ہے، اس لیے یہ جملہ کہ ''تم ایک ہی شخص کی اولاد ہو''، ان آیات کے معنی کی تعیین کے لیے بنائے استدلال نہیں بن سکتا۔ یہ بات ایک اور پہلو سے بھی سمجھیے کہ اگر اس جملے: ''تم ایک ہی آدمی کی اولاد ہو''، کو تخلیق آدم کے مضمون میں رکھ دیجیے تو اس کا بھی لازمی اقتضا یہی ہو گا کہ انسان ایک ہی نفس سے پیدا ہوئے ہیں۔

لہٰذا، کسی آیت کی ایسی تفسیر جو ہمیں دو جانوں یا دو افراد سے پیدا کرنے کا تصور دیتی ہو، وہ ان آیات کے خلاف ہوں گی جن میں 'اَنْشَاَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ' اور 'خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ' آیا ہے۔

نفس واحدہ سے اس کے جوڑے کی تخلیق

مذکورہ بالا آیات میں سے تخلیق کے اعتبار سے سب سے زیادہ مفصل سورۂ نساء کی پہلی آیت ہے، اس لیے اسے ہی مرکزی حیثیت دینی ہو گی، کیونکہ یہ بات محتاج دلیل نہیں کہ مجمل کو مفصل کی روشنی میں سمجھا جائے۔ یہ آیت اس وجہ سے مفصل ہے کہ یہ پہلے:

۱۔ نفس واحدہ، پھر

۲۔ اسی سے اس کا جوڑا بنانے اور پھر

۳۔ اس جوڑے سے تمام بنی نوع آدم کو بنانے کی تفصیل کرتی ہے،

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

جب کہ باقی آیات ان تینوں باتوں کو بیان نہیں کرتیں: کسی میں ایک اور کچھ میں صرف دو باتیں مذکور ہوئی ہیں۔ اب اس آیت کو بغیر کسی خارجی اثر کے سمجھتے ہیں۔ یہاں یہ بات واضح رہے کہ میں آیت کے بالکل صریح اور دوٹوک معنی ہی کو صحیح سمجھتا ہوں، اس لیے یہاں بھی میں لسانی مباحث کو پیش نہیں کروں گا، اس لیے کہ مجھے اسے توڑ مروڑ کر پیش ہی نہیں کرنا ہے۔ آیت یوں ہے:

يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّكُمُ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيْرًا وَّنِسَآءً. (النساء ۴: ۱)

''اے لوگو، اپنے اس رب سے ڈرو، جس نے تم سب کو ایک نفس سے پیدا کیا، اور اسی سے اس کا جوڑا بنایا اور پھر ان دونوں سے بہت مرد اور عورتیں دنیا میں پھیلائیں۔''

اس آیت کے اس جملے 'خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ' اسی طرح اس کے تیسرے جملے کہ 'وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيْرًا وَّنِسَآءً' کے معنی میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف صرف اس آیت کے جملے 'وَخَلَقَ مِنْهَا

زَوْجَهَا' میں ہوا ہے۔ ہم نے اپنی راے ترجمے میں واضح کر دی ہے۔

مذکورہ بالا تینوں آیات میں ایسے قرائن واضح طور پر موجود ہیں کہ جو 'وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا' میں "سے پیدا کرنے" کے معنی کی طرف دلالت کرتے ہیں۔ مثلاً النساء کی پہلی آیت میں دیکھیے: 'خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيْرًا وَّنِسَآءً'۔ اس کے تمام 'مِنْ نَّفْسٍ'، 'مِنْهَا'، اور 'مِنْهُمَا' دیکھ لیجیے، ایک ہی محل اور طرز پر آئے ہیں۔ آیت کا واضح رجحان 'ایک سے دوسرے کو پیدا کرنے' کی طرف ہے۔ 'تم سب کو نفس واحدہ سے، اس کے جوڑے کو بھی اسی سے اور پھر تم سب کو ان دونوں سے پیدا کیا' کا مضمون غالب ہے۔ بیچ میں اس کی جنس سے پیدا کرنے کا مفہوم اکھڑا اکھڑا ہے۔

یعنی پہلے جملے 'خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ' میں 'خَلَقَ مِنْ' ہی کے الفاظ ہیں، وہاں ہم نے "اس سے بنانے" کے معنی لیے ہیں تو اس کے بعد وہ کون سا قرینۂ صارفہ ہے جو 'وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا' میں 'خَلَقَ مِنْ' کو دوسرے مفہوم پر لے جا رہا ہے۔ دونوں جگہ 'خَلَقَ مِّنْ نَّفْسٍ' اور 'خَلَقَ مِنْهَا'، بالکل یکساں اسلوب اور موقع و محل میں ہیں، بلکہ آگے 'وَبَثَّ مِنْهُمَا' بھی اسی معنی میں ہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہیے کہ 'وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا' کا سیاق و سباق اس کی اجازت نہیں دیتا، اس لیے کہ اس آیت میں 'وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا' کے اس ٹکڑے کے آگے 'وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيْرًا وَّنِسَآءً' اور پیچھے 'خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ' کے الفاظ درمیان والے جملے 'وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا' کے 'مِنْهَا' کو کسی اور معنی میں لینے کی گنجایش نہیں چھوڑتے۔

دوسرے یہ کہ نہ کلام اس بات کا تقاضا کرتا ہے اور نہ زبان کہ 'وَخَلَقَ مِنْهَا' میں کوئی محذوف یا مقدر مانا جائے۔ جملہ صریح، صاف اور دوٹوک ہے۔ کسی کلام کو اپنے ظاہر سے پھیرنے کے لیے تین چیزیں ہی موثر ہوتی ہیں: ایک یہ کہ خود متکلم کی زبان کسی چیز کا تقاضا کرے، مثلاً 'بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ' میں خود عربی زبان تقاضا کرتی ہے کہ پہلے کوئی فعل ہونا چاہیے۔[15] دوسرے یہ کہ دوسری زبان میں انتقال کسی بات کا تقاضا کرے مثلاً اسم نکرہ میں ایک، کوئی یا کچھ کا اضافہ کرنا: 'کتابٌ' 'ایک کتاب، یا مثلاً اسمیہ جملے میں "ہے" کا اضافہ کرنا، مثلاً: 'الکتاب جدید' 'کتاب نئی ہے۔ تیسرے یہ کہ یقینی مصداق یا دیگر قرآنی نصوص اس بات کا تقاضا کریں۔ مثلاً 'وَالنَّهَارِ اِذَا جَلّٰىهَا' (الشمس ۹۱: ۳) میں "دن جب سورج کو روشن کرتا ہے" مجاز کا

۱۵۔ 'فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ اَبْنَآءَنَا وَاَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَاَنْفُسَنَا وَاَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ' آل عمران ۳: ۶۱ میں 'وَاَبْنَآءَكُمْ' سے پہلے 'وتدعوا أبناءکم' حذف ہو گا۔

اسلوب ماناجائے گا، جو ظاہر کلام کے خلاف ہے۔ لیکن یہاں ظاہر کلام سے پھیرنا ہمارے عمومی مشاہدے کی بنا پر ہے، کیونکہ سورج دن کو روشن کرتا ہے، نہ کہ الٹ۔ نصوص سے مثال یہ ہو گی کہ نفس واحدہ کو آدم کے معنی میں لیا جائے، کیونکہ قطعی نصوص آدم کو پہلا انسان بتاتے ہیں۔

ہم نے یہ تفصیل اس لیے کی کہ ان تینوں میں ایک سبب بھی یہاں موجود نہیں: نہ دیگر نصوص، نہ یقینی مشاہدہ، نہ زبان و بیان کا کوئی تقاضا کہ 'مِنْهَا' سے آگے پیچھے کسی چیز کو حذف ماننے پر مجبور کرے یا الفاظ کو ان کے ظاہر معنی سے پھیرنے کا تقاضا کرے۔[16]

لہٰذا بات واضح ہے کہ ہم سب نفس واحدہ سے بنے ہیں، اسی نفس واحدہ سے اس کا جوڑا بنایا گیا اور پھر ان دونوں سے تمام مرد و عورتیں دنیا میں پھیلائے گئے ہیں۔ اس پر کچھ سوالات آگے زیر بحث آئیں گے، مثلاً 'نفس' بہ معنی جنس یا 'منہا' کا 'من' جنس کا 'من' ہے وغیرہ۔

تیسری آیت

نفخ روح

اِنِّيْ خَالِقٌۢ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَاٍ مَّسْنُوْنٍ. فَاِذَا سَوَّيْتُهٗ وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ فَقَعُوْا لَهٗ سٰجِدِيْنَ. (الحجر ۱۵: ۲۸-۲۹)

یہ آیت واضح طور پر پہلے انسان کی تخلیق سے ہمیں آگاہ کرتی ہے۔ گلی سڑی سیاہ چکنی مٹی سے انسان کی پیدایش کا یہاں ذکر کیا گیا ہے۔ یہ مجمل آیت ہے، کہ سیاہ مٹی سے تخلیق کیسے ہوئی اس عمل کو سورۂ مومنون[17] کی آیات کی روشنی میں سمجھنا چاہیے۔ دونوں مقامات کو ایک ساتھ رکھ کر دیکھیں تو درج ذیل حقائق سامنے آتے ہیں:

۱۔ اس آیت میں 'تراب' یا 'طین' کی تفصیل کی گئی ہے کہ وہ گلی سڑی چکنی مٹی تھی؛

۲۔ نطفہ غالباً اسی گلی سڑی مٹی سے بنا؛

۱۶۔ یہاں کوئی کہہ سکتا ہے کہ نظریۂ ارتقا اس وقت ایک یقینی علم ہے تو کیا ہم اس آیت کو اس کے مطابق نہیں کر سکتے؟ اگر یہ دعویٰ سچ بھی ہو تو تب بھی نہیں کیا جائے گا، اس لیے کہ پھر یہ بات پہلی آیت کے خلاف ہو جائے گی۔ وہ پہلی آیت جو اس مضمون میں اوپر زیر بحث آ چکی ہے، عیسیٰ کی مثال آدم جیسی ہے والی آیت۔

۱۷۔ ۲۳: ۱۴۔ 'ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظٰمًا فَكَسَوْنَا الْعِظٰمَ لَحْمًا ثُمَّ اَنْشَاْنٰهُ خَلْقًا اٰخَرَ فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخٰلِقِيْنَ'۔

۳۔ نطفہ سے لے کر 'خَلْقًا اٰخَرَ' تک کے تمام مراحل کو 'سَوّٰىهُ' سے بیان کیا گیا ہے؛

۴۔ اگر اس بات کو مان لیا جائے کہ 'خَلْقًا اٰخَرَ' میں روح پھونکنا مراد ہے تو پھر سورۂ مومنون کی آیت ۱۴ کا مضمون مکمل طور پر 'سَوَّيْتُهٗ' اور 'وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ' کے دو لفظوں میں بیان ہو جائے گا۔

۵۔ یہ آیت بتاتی ہے کہ آدم کی تکمیل پر روح بھی پھونکی گئی۔

۶۔ پانچویں نکتے سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جس تخلیق آدم کا آغاز کلمۂ کن سے ہوا (آل عمران ۳: ۵۹)، اس کی تکمیل کلمۂ نفخ روح پر ہوئی، گویا دو دفعہ کلمات الٰہی کا صدور ہوا۔

یہاں پر اصولی آیات پر کلام مکمل ہوا۔ اب ان آیات کو دیکھتے ہیں جو اس موضوع پر ضمنی یا تفصیلی آیات ہیں۔

تفصیلی و ضمنی آیات

یہ وہ آیات ہیں جن میں پہلے انسان کی نہیں، بلکہ انسان کی عمومی تخلیق کا ذکر ہے۔ اس ضمن میں تین طرح کی آیات کو اہمیت حاصل ہے۔ ان کو الگ الگ سمجھتے ہیں:

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

پہلی آیت

مٹی سے آغاز تخلیق

قرآن مجید کا ارشاد ہے:

الَّذِيْٓ اَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهٗ وَبَدَاَ خَلْقَ الْاِنْسَانِ مِنْ طِيْنٍ. ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهٗ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ مَّآءٍ مَّهِيْنٍ. ثُمَّ سَوّٰىهُ وَنَفَخَ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِهٖ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ وَالْاَفْـِٕدَةَ ۭ قَلِيْلًا مَّا تَشْكُرُوْنَ. (السجدہ ۳۲: ۷-۹)[۱۸]

اس آیت کا در و بست کچھ یوں ہے:

اُس نے خوب بنائی جو چیز بھی بنائی: اس نے انسان کو مٹی سے بنانا شروع کیا؛

۱۸۔ یہ وہ آیت ہے جس سے ارتقا یا غیر مسوّیٰ (unfinished)، عاقر (unable to bear offspring)، اور ناتراشیدہ (devoid of humanity) انسانوں کی پیدایش، پھر ان کا تسویہ اور پھر ان میں سے دو نفوس کے چناؤ کا اشتباہ سا پیدا ہوتا ہے۔

(مٹی سے شروع کیا تھا)، پھر اُس کی نسل حقیر پانی کے سلالہ سے جاری کی؛

(مٹی سے شروع کیا تھا)، پھر اس کی تکمیل کر ڈالی؛

اور (مٹی سے شروع کیا تھا) اُس میں اپنی روح پھونکی؛

اور تمھارے کان، آنکھیں اور دل بنائے ہیں (اس مقصد سے کہ تم یہ قدرتیں دیکھ کر شکر بجالاؤ، لیکن) تم کم ہی شکر کرتے ہو!۔

یہاں ساری بات یہ بتانے کے لیے کی گئی ہے کہ اللہ نے ہر چیز کے بنانے میں خوب قدرت حسنہ دکھائی ہے۔ ہر چیز کو بہت عمدگی سے بنایا ہے۔ تو یہاں تخلیق آدم میں جو عمدگی کے پہلو تھے، ان کو بیان کیا گیا ہے۔ یہ بھی واضح رہے کہ جب یہ کہا جاتا ہے کہ اس نے بہترین کام کیا تو اس میں قدرت کار خود بہ خود مقدر ہوتی ہے۔ اس بات کو محکم کرنے کے لیے 'اَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهٗ' میں 'خَلَقَ' کا ذکر بہ طور خاص کیا گیا ہے، کیونکہ 'خَلَقَ' کے بغیر بھی یہ معنی تو ادا ہو سکتے تھے کہ اس نے ہر چیز کو عمدہ بنایا، اس لیے کہ جب یہ کہا جاتا ہے کہ 'أَحْسَنَ الشيءَ' تو اس کا مطلب 'أَجاد صُنعه' (عمدہ کرنا) ہی ہوتا ہے، لیکن کس اعتبار سے عمدہ بنایا وہ واضح نہ ہوتا۔ یہاں واضح کیا گیا ہے کہ تخلیق کے اعتبار سے احسن بنایا۔

سورۂ سجدہ (۳۲) کی یہ آیات قیامت اور دوبارہ جی اٹھنے کے انذار کے لیے بہ طور استدلال آئی ہیں کہ قرآن جس بات پر انذار (آیت ۳) کر رہا ہے، وہ ہو کر رہے گی، کیونکہ یہ دنیا اس خالق نے بنائی ہے جس نے چھ دنوں میں زمین و آسمان بنا ڈالے اور تا حال تخت اقتدار پر جلوہ افروز ہے، قیامت کے دن نجات کے لیے کوئی شفیع و مشکل کشا نہ ہو گا (آیت ۴)، سارے امور کی تدبیر وہی کر رہا ہے اور ہر چیز اپنے وقت پر ہو گی (آیت ۵)، ہر عمل اور ہر چیز، خواہ چھپی ہو یا عیاں ہو، وہ اسے جانتا ہے (آیت ۶)، وہی احسن الخالقین جس نے مٹی لی اور اسے کیا سے کیا بنا ڈالا (آیت ۷)۔ جس نے حقیر پانی کی بوند سے نسل انسان کو جاری کر دیا، مٹی سے بنایا اور ایسا نہیں ہوا کہ وہ اسے مکمل نہ کر پایا ہو، بلکہ بہترین حالت میں مکمل کر دیا۔ مٹی سے بنایا، مگر لطیف روح کا حمولہ بنا دیا۔[19] ایسے ناممکن کام کرنے والا اسی طرح دوبارہ تمھیں زندہ اٹھائے گا، حساب کتاب لے گا۔ اس نے تمھیں سمجھ دار بنایا

۱۹۔ یہ دراصل لطیف و کثیف کے حیرت انگیز اجتماع کا بیان ہے۔ یہ مٹی میں شعور کے پیدا کیے جانے کا نام ہے، جو محیر العقول امور میں سے ہے۔ ایسی ذات سے کیسے بعید ہے کہ وہ دوبارہ زندہ نہ کر سکے۔ اس کی ہماری زندگیوں میں ایک ادنیٰ مثال کمپیوٹر کی ہے، جس میں سوفٹ ویئر کو لوہے اور پلاسٹک کی چیزوں میں ایسے جوڑا گیا ہے کہ وہ ان کا حصہ بن جاتا ہے۔

ہے کہ اس حقیقت کو سمجھو، لیکن تم اس سمجھ داری سے کم ہی کام لیتے ہو۔ یہی بین السطور بات تھی جسے اگلی آیت میں منکرین کا یہ استہزایہ جملہ نقل کر کے قرائن فراہم کیے گئے ہیں کہ ''جب ہم زمین میں رل مل جائیں گے تو کیا پھر نئے سرے سے پیدا کیے جائیں گے؟'' (السجدہ ۳۲: ۱۰)۔

اسی بات کی طرف اشارہ اس جملہ میں بھی تھا کہ 'قَلِيْلًا مَّا تَشْكُرُوْنَ' (آیت ۹)۔ یہاں تخلیق کے ایسے مظاہر بتائے گئے جو تخلیق کے ناممکن و مستبعد پہلوؤں کو بتائیں اور اس کے ساتھ انسانی افئدہ کو جوڑ کر آخرت کا شعور پیدا کریں۔ وہ ناممکن پہلو یہ تھے: مردہ مٹی سے زندہ مخلوقات، بالخصوص انسان کی تخلیق، حقیر پانی کی بوند سے نسل کا آغاز، مٹی سے جیتی جاگتی مخلوق کی تکمیل اور اس کا روح جیسی لطیف شے کا حمولہ ہونا۔ اس میں 'بدا' کو جس زاویے سے استعمال کیا گیا، وہ حیات بعد الموت کے استبعاد (improbability) کو رفع کرنا تھا۔ رفع استبعاد کے لیے استدلال یہ بنا کہ اگر مٹی سے تم بن سکتے ہو اور حقیر پانی سے بن سکتے ہو تو کیا گل سڑ جانے کے بعد نہیں بنائے جا سکو گے؟ اس صورت میں بھی تو مٹی ہی سے بننا ہے نا؟ رہ گیا زندگی اور شعور تو وہ اسی مٹی اور حقیر پانی سے بنے انسان میں نفخ روح ہوئی تھی نا؟ تو اب کیا بعید ہے کہ دوبارہ ایسا ہو جائے۔ ایسے ہی گلی سڑی ہڈیوں سے جیتا جاگتا انسان بنانا بھی کیا مشکل ہو گا، اس لیے کہ پہلے بھی مٹی سے مکمل انسان بنایا گیا ہے۔ ایک اور آیت میں یہ تمام مضمون اس طرح بھی بیان ہوا ہے:

اَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّنْ مَّنِيٍّ يُّمْنٰى. ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوّٰى. فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْاُنْثٰى. اَلَيْسَ ذٰلِكَ بِقٰدِرٍ عَلٰٓى اَنْ يُّحْيِۦَ الْمَوْتٰى. (القیامہ ۷۵: ۳۷-۴۰)

یہ آیت اس مضمون کی حامل تھی۔ اس کا قرینہ یہ ہے کہ یہاں 'مَآءٍ مَّهِيْنٍ' کے الفاظ بولے گئے ہیں، جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ مضمون مراحل بتانے کا نہیں، بلکہ حقیر چیز سے انسان جیسی مشکل مخلوق پیدا کرنے کے محال امر کا بیان ہے۔ اگر مراحل بیان کرنا پیش نظر ہوتے تو 'نطفہ' کا لفظ زیادہ موزوں تھا۔ اگرچہ نطفہ بھی حقیر چیز ہے، لیکن حقیر ہونا اس کا لازمہ نہیں ہے۔

آیات کے اس محل کے واضح ہونے کے بعد 'بدأ' اور 'ثُمّ' کا تعلق بھی واضح ہو جاتا ہے کہ یہ 'ثُمّ' ترتیب کے لیے نہیں، بلکہ مٹی اور حقیر پانی سے بنائے جانے کے استبعاد کے لیے آیا ہے، یعنی مٹی سے شروع کیا، پھر نسل کشی شروع کر دی، مٹی سے شروع کیا تو پھر مشکل ترین کام کی تکمیل کر ڈالی۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ یہ دونوں 'ثم' ترتیب کے لیے نہیں بلکہ 'بدأ' کے جواب کے محل میں ہیں، یعنی شروع کیا تو پھر کیا ہوا؟

مٹی سے انسان بنانا شروع کیا	پھر نسل اسی کے نطفے سے جاری کر دی
مٹی سے انسان بنانا شروع کیا	پھر تسویہ کر کے روح پھونک دی

میری راے کے حق میں قرائن میں ایک قرینہ آیت ۸ میں بھی ہے۔ اس آیت پر ایک نگاہ دوبارہ ڈالیے اور دیکھیے کہ یہ اپنی ساخت کی وجہ سے مرحلہ ہونے سے ابا کرتی ہے: 'ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهٗ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ مَّآءٍ مَّهِيْنٍ'، یعنی یہ بات نہیں کہی گئی کہ پھر ہم نے اس انسان کو اولاد جننے والا بنایا، بلکہ یہ کہا گیا ہے کہ اس کی نسل پانی سے جاری کی۔ اگر 'ثم جعله ما يَلِد' جیسے الفاظ میں بات بیان ہوتی تو بلاشبہ اگلا مرحلہ قرار دیا جاتا، یعنی جو وجود بنایا جا رہا، اس میں کسی تبدیلی کا ذکر ہی نہیں ہوا کہ اسے مرحلہ مانیں۔ مثلاً اسی آیت کے اس جملے: 'ثُمَّ سَوّٰىهُ وَنَفَخَ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِهٖ' مرحلہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ زیر تخلیق چیز میں تبدیلی کا ذکر کرتا ہے۔ سورۂ سجدہ کا یہ اسلوب وہی ہے جو درج ذیل آیت میں استعمال ہوا ہے، یعنی محال بات ایک چیز سے پیدا کر لی گئی:

وَهُوَ الَّذِيْ خَلَقَ مِنَ الْمَآءِ بَشَرًا فَجَعَلَهٗ نَسَبًا وَّصِهْرًا ؕ وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيْرًا.	''اور وہی ہے جس نے پانی سے انسان کو پیدا کیا، پھر اُس کے نسب اور سسرال ٹھیرائے۔ تیرا رب بڑی قدرت والا ہے۔''

(الفرقان ۲۵: ۵۴)

سورۂ سجدہ کی آیت ۹ کا یہ جملہ بھی مرحلہ ہونے کی طرز پر بیان نہیں ہوا: 'وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ وَالْاَفْـِٕدَةَ ؕ قَلِيْلًا مَّا تَشْكُرُوْنَ'۔ اس کو اگر مرحلہ مان لیں تو آیت کا سارا مضمون ہی غارت ہو جاتا ہے۔ اس جملے کا مقصود یہ ہے کہ میں نے تمھیں مٹی سے بنایا، پھر نسل پانی سے جاری کی، اور پھر بے عیب تکمیل کر ڈالی، اس سب کچھ کو سمجھنے کے لیے تمھیں سمع و بصر دیے۔ اس کا محل یہ ہے۔ اس کا محل بیان مرحلہ کا نہیں، کیونکہ نہ اس میں 'ثم' ہے نہ 'فاء' ہے۔ اس کے حق میں قرائن میں خطاب میں تنوع آنا[20] اور 'قَلِيْلًا مَّا تَشْكُرُوْنَ' کا جملہ ہے کہ سامعین کو مخاطب کر لیا گیا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ 'وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ' کے الفاظ سے قریش مخاطب کر لیے گئے ہیں اور انسان کی تخلیق کا ذکر پہلے ہی مکمل ہو گیا ہے۔ نفخ روح پر اس کی تخلیق اور تخلیق کے کمالات کا بیان تمام ہوا۔ یہ جملہ واؤ سے عطف کیا گیا ہے، ضمیر مخاطب جمع کی کر دی گئی ہے۔ مراد یہ ہے کہ میں نے یہ سارا کچھ بنایا اور اس کے ساتھ تمھیں سمیع و بصیر بنایا کہ تم ان باتوں

۲۰۔ یعنی واحد غائب کے صیغے (third-person) سے 'لکم' جمع مخاطب (Second-person) کی طرف کلام پھر گیا ہے۔

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

کو سمجھو۔ اور اپنے خدا کو پہچان کر شکر گزار بنو۔

'ثُمَّ سَوّٰىهُ'[21] ... بیان مراحل ہی کے اسلوب میں ہے۔ لیکن یہ جامع مرحلہ ہے۔ قرآن کے دوسرے مقامات کے موازنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نطفہ، علقہ و مضغہ وغیرہ سے ہوتے ہوئے مکمل انسان بننے تک کے سارے مرحلے کو ہم تسویہ والے دور میں شامل کر سکتے ہیں (دیکھیے ذیل میں الحجر کی آیات ۲۸ اور ۲۹)۔ تسویہ نک سک سے درست کرنے کے معنی میں بھی آ سکتا ہے، لیکن زیادہ تر یہ شان دار متوازن تکمیل کے معنی ادا کرتا ہے۔ مثلاً 'اِنِّيْ خَالِقٌۢ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَاٍ مَّسْنُوْنٍ. فَاِذَا سَوَّيْتُهٗ وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ فَقَعُوْا لَهٗ سٰجِدِيْنَ' (الحجر ۱۵: ۲۸-۲۹)۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں 'علقة' وغیرہ کا ذکر ہوا ہے، وہاں تسویہ کا ذکر نہیں ہوا، اور جہاں تسویہ کا ذکر ہوا ہے، وہاں 'علقة' وغیرہ کا ذکر نہیں ہوا۔ اسی لیے قرآن مجید میں

۲۱۔ 'ثُمَّ سَوّٰىهُ' میں 'سوّٰى' کو 'نک سک سے درست کرنے'، یعنی 'نوک پلک سنوارنا' کے معنی میں لیا گیا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ عربیت کی رو سے 'سَوّٰىهُ' کا یہ مطلب ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ اس کا مستعمل معنی نہیں ہے۔ اکثر مفسرین اس لفظ کو سنوارنے سے تجرید دے ہی نہیں سکے، حالاں کہ مستعمل زبان میں یہ 'بنا دینے'، یعنی 'مکمل کر دینے' کے معنی میں آتا ہے۔ مثلاً سورۂ اعلیٰ (۸۷) میں ہے: 'الَّذِيْ خَلَقَ فَسَوّٰى'، یعنی اس نے نقشہ بنایا اور اس نقشے کے مطابق بنا دیا۔ 'ثُمَّ سَوّٰىكَ رَجُلًا' (الکہف ۱۸: ۳۷)، یعنی پھر اس نے تمھیں آدمی بنا ڈالا۔ یا مثلاً 'فَاِذَا سَوَّيْتُهٗ وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ' (الحجر ۱۵: ۲۹)، یعنی میں نے مٹی سے انسان بنانے کا ارادہ کیا ہے۔ جب میں بنا چکوں اور روح پھونک لوں تو تم اس کو سجدہ کرنا۔ یا مثلاً: 'ثُمَّ اسْتَوٰٓى اِلَى السَّمَآءِ فَسَوّٰىهُنَّ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ'، یعنی پھر وہ آسمان کی طرف متوجہ ہوا تو سات آسمان بنا ڈالے۔ یہیں سے یہ پورا بنا دیا گیا ہو، درمیانی مراحل میں نہ ہو یا بنانے کا کوئی پہلو رہ نہ گیا، یعنی 'بالکل ٹھیک اور صحیح صحیح بنا دیا گیا ہو' کا مفہوم دیتا ہے۔ مثلاً 'فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا' (مریم ۱۹: ۱۷) اور اس کے اسی مفہوم سے 'سویا' ''صحیح سالم'' کے مفہوم میں آتا ہے۔ مثلاً 'ثَلٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا' (مریم ۱۹: ۱۰)، یعنی اے زکریا، تم تین دن رات بات نہیں کر سکو گے، جب کہ تم صحیح سالم ہو گے۔

''معجم الوسیط'' میں 'سوّٰى' کے اس مفہوم کو یوں بیان کیا گیا ہے: 'سوّى الشّيءَ: اتمّه، فَإذَا سَوَّيتُه وَنَفَخْتُ فِيه مِنْ رُوحِي' ('سوى الشيء' کا مطلب ہوگا: مکمل کر دینا، جیسا کہ اس آیت میں ہے: 'فَاِذَا سَوَّيْتُهٗ وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ')۔ ''معجم کلمات القرآن'' میں یوں ہے: 'سوّى الشّيءَ: عمله'۔ 'سوى الشيء' کا مطلب ہے: ''چیز کو کر گزرنا''۔

تسویہ ایک مقام پر 'عَدَلَ' (متوازن کرنے) سے پہلے آیا ہے: 'الَّذِیْ خَلَقَكَ فَسَوّٰىكَ فَعَدَلَكَ. فِیْٓ اَیِّ صُوْرَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ' (الانفطار ۸۲: ۷-۸)، یعنی یہاں تسویہ میں نک سک سے درست کرنے کے معنی نہیں ہیں، محض بنا دینے کے معنی ہیں۔ میرے خیال میں ان آیات کا ترجمہ یوں ہونا چاہیے: جس نے تجھے بنانے کا فیصلہ کیا، پھر بنا ڈالا، تو تجھے بالکل متوازن بنایا، اِس طرح کہ جس صورت میں چاہا، تیری صورت گری کر دی۔

ان آیات کی روشنی میں آپ یہ بھی جان سکتے ہیں کہ 'ثُمَّ سَوّٰىهُ' کا موقع ورود بھی اسی بات کو ثابت کرتا ہے۔ الانفطار کی محولہ بالا آیات ۷-۸، اور الحجر کی محولہ بالا آیات ۲۸-۲۹ میں خلق اور تسویہ کا جو تعلق ہے، وہی السجدہ کی زیر بحث آیت ۷ میں ہے۔ ان سب آیات میں تسویہ خلق کے بعد آیا ہے، یعنی خلق کے معنی بنانے کے ہیں اور تسویہ تکمیل کا نام ہے، اور 'فَعَدَلَكَ' اس کے بعد مذکور ہے۔ ممکن ہے، 'فَعَدَلَكَ' روح پھونکنے سے ہوتا ہو (الحجر اور الانفطار محولہ بالا آیات کا مجموعی مفہوم، یہ بات محض قیاس ہے)۔

اس روشنی میں آپ جان سکتے ہیں کہ خلق آدم کے مراحل حیات کا بیان آیت کے لفظوں میں موجود نہیں ہے، اس لیے اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا کہ مٹی سے بننے اور آدم کے درمیان میں کوئی غیر مسوّیٰ انسانی نسلیں یا مخلوقات (species) پیدا ہوئی ہیں۔

[باقی]

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

خورشید احمد ندیم

سؤر کی حرمت اور مذہبی روشن خیالی

انسانی جسم میں سؤر کے دل کی پیوند کاری پر، جاوید احمد صاحب غامدی بڑی حد تک وہی بات کہتے دکھائی دیے جو روایتی علما کا موقف ہے۔ جاوید صاحب کی تعریف میں رطب اللسان، بہت سے روشن خیالوں کو اس پر حیرت ہوئی۔ ان کا تبصرہ تھا کہ اندر سے یہ بھی مولوی نکلے۔

مذہبی روشن خیالی، کیا اس کا نام ہے کہ ہر نئے خیال یا امکان کے لیے مذہبی متون سے دلیل تلاش کی جائے؟ بہت سے لوگ ان علما اور اسکالرز ہی کو روشن خیال مانتے ہیں جو ہر نئی بات کو مذہبی دلیل فراہم کریں۔ اگر کسی معاملے میں، وہ جدت پسندوں سے اختلاف کر بیٹھیں تو وہ بہ یک جنبش قلم ان سے اپنا عطا کردہ روشن خیالی کا اعزاز واپس لے لیتے ہیں۔ کچھ یہی معاملہ جاوید صاحب کے ساتھ بھی ہوا۔

جاوید صاحب کے بارے میں میرا یہ احساس دن بہ دن پختہ ہوا ہے کہ لوگوں کی ایک بڑی تعداد نے ان کو سمجھنے میں غلطی کی۔ یہ لوگ ہر طرح کے طبقات میں پائے جاتے ہیں۔ اہل مذہب میں زیادہ، لبرل طبقے میں کم۔ اس غلطی کا بڑا سبب لاعلمی ہے۔ اکثر ناقدین نے انھیں سمجھنے کی وہ سنجیدہ کوشش ہی نہیں کی جو تنقید کا بنیادی مطالبہ ہے۔ ان کے مذہبی ناقدین کی تحریریں پڑھیں یا ان کو سنیں تو یقین سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اکثریت نے ان کی کوئی ایک کتاب اہتمام کے ساتھ نہیں پڑھی۔ لبرل لوگوں کا معاملہ یہ ہے کہ وہ جاوید صاحب کی اساسی فکر ہی سے بے خبر رہے۔ وہ ان معنوں میں کبھی جدت پسند تھے ہی نہیں جو معنی ان کے ہاں رائج ہیں۔

میرے پیش نظر یہ سوال نہیں کہ سؤر کے اعضا کی پیوند کاری کے باب میں ان کا موقف درست ہے یا غلط؟ میں مذہب اور روشن خیالی کے فرق پر کچھ کہنا چاہتا ہوں۔ میری یہ تفہیم بڑی حد تک جاوید صاحب کے تلمذ ہی

کا نتیجہ ہے۔ یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ تفہیم کی تمام تر ذمہ داری طالب علم پر ہے، استاذ پر نہیں۔

مذہب اپنی اساس میں ایک مابعدالطبیعیاتی عمل ہے اور قدیم ہے۔ انسان کے ساتھ اس کے تعلق کی نوعیت معلوم تاریخ میں یکساں رہی ہے۔ اللہ کے رسول سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی یہ نہیں فرمایا کہ وہ کوئی نیا دین لے کر آئے ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے آخری نبی اور رسول اور قرآن مجید اللہ کی آخری کتاب ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ملت ابراہیمی کے احیا کے لیے مبعوث فرمائے گئے ہیں۔ قرآن مجید کا کہنا ہے کہ حضرت آدم سے سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم تک سب انبیا کا دین ایک ہی ہے۔

اس لیے مذہب اساسی معنوں میں کبھی جدید نہیں ہوتا۔ جو آدمی مذہبی علم سے وابستہ ہو، اس کا وظیفہ یہ نہیں ہے کہ وہ مذہب کو اپنے عہد کے فیشن کے مطابق چولے پہناتا رہے، اس کا کام یہ دیکھنا ہے کہ مذہب کبھی اپنی اساسات سے الگ نہ ہو۔ کوئی نیا خیال یا نظریہ، مذہب کو یرغمال نہ بنائے اور اگر ایسا ہو تو وہ اسلام کو اس کی اساسات پر کھڑا کرنے کی کوشش کرے۔ تجدید دین اسی کا نام ہے۔

یہ مذہب کا نہیں، انسان کا مسئلہ ہے کہ وہ اپنے حدود میں سوچنے پر مجبور ہے۔ انسانوں کی اکثریت اپنے عہد کے علمی مزاج کی اسیر ہوتی ہے۔ وہ شعوری یا غیر شعوری طور پر یہ چاہتی ہے کہ اس کا مذہب اس عہد کے علمی معیارات پر پورا اترے۔ یہ کوئی نامسعود خواہش نہیں، لیکن اس باب میں انسانوں کی خود رفتگی اکثر ان کو اس مقام پر لے جاتی ہے کہ وہ نادانستگی میں مذہب کو عصری علم کا مقتدی بنا دیتے ہیں۔

مذہب کا مقدمہ یہ ہے کہ وہ انسانی فطرت سے ہم آہنگ ہے اور فطرت اس کی نظر میں ناقابل تبدیل ہے۔ اس فطرت میں ایک خالق اور پروردگار کا شعور رکھ دیا گیا ہے۔ یہ شعور اس خالق کے ساتھ تعلق کا مطالبہ کرتا ہے جو ایک قادر مطلق ہستی اور منعم حقیقی ہے۔ مذہب اس تعلق کی صورت گری کرتا ہے۔ وہ انسان میں یہ احساس پیدا کرتا ہے کہ وہ اس دنیا میں ایک امتحان گاہ میں کھڑا ہے۔ امتحان یہ ہے کہ وہ اپنے رب کا شکر گزار بندہ بن کر جیتا ہے یا اس کا انکار کرتا ہے؟ اسی کی بنیاد پر اس کی دائمی زندگی کا فیصلہ ہونا ہے۔ باقی سب اسی کی تفصیلات ہیں۔

تمدن، سیاست اور تہذیب، ان میں سے کوئی مذہب کا اصل موضوع نہیں؛ تاہم یہ فطری بات ہے کہ اللہ کا بندگی کے احساس میں جینے والا کوئی گروہ کسی سیاست یا تہذیب کو جنم دے گا تو خدا کے ہاں جواب دہی کا احساس اس کی بنیاد ہو گی۔ گویا یہ موضوعات، اگر مذہبی علم کا حصہ بنتے ہیں تو بالواسطہ۔ مثال کے طور پر تزکیۂ نفس کو مذہب مطلوب قرار دیتا ہے اور یہ بتاتا ہے کہ قیامت کے دن وہی کامیاب ہوں گے جنھوں نے اپنا تزکیہ کیا۔ یہ تزکیہ یا پاکیزگی داخلی بھی ہے اور جسمانی بھی۔ یہ پاکیزگی جن امور کو لازم قرار دیتی ہے، اسے شریعت کہا جاتا ہے

جو پیغمبروں کی معرفت ملتی ہے۔ یہ پاکیزہ لوگ جو رہن سہن اختیار کریں گے، وہ ان لوگوں کے رہن سہن سے مختلف ہو گا جو پاکیزگی کے اس احساس سے بے نیاز ہیں۔ یوں اس کا نتیجہ ایک تہذیبی امتیاز کی صورت میں نکلے گا۔

اسی طرح خدا کے ہاں جواب دہی کا احساس رکھنے والا جب سیاست کرے گا تو اس کی سیاست اس شخص سے مختلف ہو گی جو اس احساس سے عاری ہے۔ یہ کچھ بدیہی نتائج ہیں جو کسی تصور حیات کے تابع ہوتے ہیں۔ اسی سے تہذیبی اور سماجی رویے جنم لیتے ہیں۔ تمدن یا سیاست، فی نفسہٖ مذہبی اعمال نہیں ہیں۔ ان کا تعلق انسان کے جمالیات یا ضروریات سے ہے۔ ان ضروریات کی تکمیل ایک ارتقائی عمل ہے۔

جدیدیت انسانی تاریخ کا ایک ایسا دور ہے جب ان ضروریات کی تکمیل کے لیے انسان کا تمام تر انحصار اس کی عقل پر رہا۔ اس نے کسی دوسرے ماخذ عمل سے شعوری طور پر اکتساب سے انکار کیا۔ اس سے جو تہذیب وجود میں آئی، اس نے اپنے غلبے کو اپنے حق ہونے کی دلیل کے طور پر پیش کیا، جسے مرعوب ذہنوں نے قبول کر لیا۔ اگر وہ مذہبی پس منظر رکھتے تھے تو انھوں نے چاہا کہ مذہب کا مقدمہ، جدیدیت کے معیارات پر پورا اترے اور یوں مذہب بھی جدید دکھائی دے۔

جاوید احمد صاحب غامدی کا اس سوچ سے دور کا بھی واسطہ نہیں۔ میں پورے اطمینان سے یہ عرض کرتا ہوں کہ مذہبی امور میں ان کی کوئی ایک رائے ایسی نہیں ہے جس کی بنیاد دینی نصوص نہ ہو۔ دینی نصوص کی تفہیم میں وہ جو اسلوب اختیار کرتے ہیں، اس کا تعلق بھی متن کے داخل سے ہے، خارج سے نہیں۔ مثال کے طور پر اگر وہ مرد وزن کے اختلاط کے باب میں مذہب کا مقدمہ پیش کرتے ہیں تو اس کی بنیاد دور جدید کے مطالبات نہیں ہیں جنھوں نے عورت کو مرد کے شانہ بشانہ کھڑا کر دیا ہے، بلکہ قرآن مجید کے نصوص میں ہے۔

اب چونکہ لوگ ان کے نظام فکر کو نہیں جانتے، اس لیے ان کے بعض نتائج فکر سے، انھیں ان معنوں میں ایک جدید اسکالر سمجھتے ہیں، جس کا وظیفہ ہی یہ ہے کہ وہ ہر نئی بات کو دین سے ثابت کرے، چنانچہ انھیں حیرت ہوتی ہے کہ وہ سؤر کے اعضا کی پیوند کاری کے حق میں کیوں نہیں ہیں۔ اگر تنقید کے باب میں بنیادی شرط پوری کر دی جائے تو پھر شاید ان لوگوں کو حیرت نہ ہو۔ اس کے بعد یہ ان کا فیصلہ ہے کہ وہ انھیں روشن خیال مانتے ہیں یا نہیں۔

(بشکریہ: روزنامہ دنیا)

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

محمد وسیم اختر مفتی

مہاجرین حبشہ

(۵)

[''سیر و سوانح'' کے زیر عنوان شائع ہونے والے مضامین ان کے فاضل مصنفین کی اپنی تحقیق پر مبنی ہوتے ہیں، ان سے ادارے کا متفق ہونا ضروری نہیں ہے۔]

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

حضرت بشر بن حارث رضی اللہ عنہ

نسب

حضرت بشر بن حارث قریش کی شاخ بنو سہم سے تعلق رکھتے تھے۔ عمرو بن ہصیص ان کے چھٹے (دوسری روایت: ساتویں) اور کعب بن لؤی آٹھویں (دوسری روایت: نویں) جد تھے۔ ایک وقت مکہ میں بنو سہم کی بنو عبد مناف سے زیادہ عزت تھی، اسی لیے آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پردادا ہاشم کے بھائی مطلب نے اپنے بھتیجے عبد المطلب کو کھلاتے ہوئے اچھالا اور کہا:

كأنه في العز قيس بن عدي

''گویا یہ بچہ عزت و شرف میں قیس بن عدی ہے۔''

زمانۂ جاہلیت میں عزت و شرف کا یہ مظہر قیس بن عدی سہمی حضرت بشر کے دادا تھے۔ ان کا والد حارث بن قیس بھی قریش کے دس بڑے سرداروں میں شمار ہوتا تھا۔ بتوں پر چڑھنے والے چڑھاوے اس کے پاس جمع

ہوتے اور نزاعات میں فیصلہ کرنے کا اختیار بھی اسے حاصل تھا۔ حارث کی والدہ، بنو مرہ بن کنانہ کی غیطلہ بنت مالک مکہ کی مشہور کاہنہ تھی، لوگ غیب کی خبریں معلوم کرنے کے لیے اس کے پاس آیا کرتے تھے۔ اس شہرت کی بنا پر اس کی اولاد کو غیاطلہ کہا جاتا ہے۔ حضرت حارث بن حارث، حضرت عبداللہ بن حارث، حضرت معمر بن حارث، حضرت سعید بن حارث، حضرت ابو قیس بن حارث، حضرت تمیم بن حارث، حضرت سائب بن حارث اور حضرت حجاج بن حارث حضرت بشر کے بھائی تھے۔ ابن حجر کہتے ہیں: حضرت بشر کا نام بشر کے بجاے سہم بن حارث بھی نقل کیا گیا ہے۔

نعمت ایمان

حضرت بشر بن حارث آمد اسلام کے بعد جلد ہی نعمت ایمان سے سرفراز ہوئے۔

حارث بن قیس کی مسلم دشمنی

حضرت بشر کا باپ حارث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب کا استہزا کرنے میں پیش پیش تھا۔ اس کا کہنا تھا: محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے اپنے آپ کو اور اپنے پیروکاروں کو مرنے کے بعد جی اٹھنے کا کہہ کر (معاذ اللہ) دھوکا دیا ہے۔ ہمیں تو زمانہ اور مرور ایام فنا کر دیتے ہیں۔ اہل ایمان کا استہزا کرنے والے دوسرے کٹے مشرک سرداروں کے نام یہ ہیں: عاص بن وائل، ولید بن مغیرہ، ہبار بن اسود، اسود بن مطلب، عبد یغوث بن وہب اور حارث بن غیطلہ۔

ابن عبد البر کہتے ہیں: حارث بن قیس نے بھی اسلام قبول کر لیا تھا۔ ذہبی کہتے ہیں: یہ دعویٰ ابن عبد البر کے سوا کسی نے نہیں کیا، حارث بن قیس تو اسلام کا ٹھٹھا کرنے والا تھا۔ اس کے مسلمان ہونے کی روایت ابو عمر کے علاوہ کسی نے بیان نہیں کی (تجرید اسماء الصحابہ ۱/ ۱۰۷)۔ معروف بن خربوذ کا کہنا ہے: جاہلیت میں دس قریشی سردار عزت و شرف کے حامل تھے۔ وہ مسلمان ہوئے تو یہ شرف اسلام میں منتقل ہو گیا۔ حارث بن قیس ان میں سے ایک تھا۔ یہ قول نقل کرنے کے بعد ابن حجر نے اس کا جواب دیا کہ اس سے مراد حارث کی اولاد کا ایمان لانا ہے۔ لیکن پھر ان کا میلان ابن عبد البر کی راے کی طرف ہو گیا اور انھوں نے حارث کے مشرف بہ اسلام ہونے کے دلائل دے دیے۔

حبشہ کی طرف ہجرت

حضرت بشر کا والد حارث خود دشمن دین تھا۔ جب ابو جہل، امیہ بن خلف اور قریش کے دیگر متمردین نے

نومسلم اہل ایمان کا جینا دوبھر کر دیا تو نبی محترم صلی اللہ علیہ وسلم نے اصحاب کو حبشہ ہجرت کرنے کی ترغیب دی۔ حضرت بشر بن حارث اپنے بھائیوں حضرت حارث، حضرت عبداللہ، حضرت معمر، حضرت سعید، حضرت ابو قیس اور حضرت سائب کے ساتھ عازم حبشہ ہو گئے۔ حبشہ کی طرف ہجرت ثانیہ کرنے والے ان کے قافلے کے سالار حضرت جعفر بن ابو طالب تھے۔ مشہور روایات کے مطابق حضرت تمیم اور حضرت حجاج نے حبشہ ہجرت نہ کی۔

حبشہ سے واپسی

حضرت بشر بن حارث غزوۂ بدر کے بعد حبشہ سے لوٹ آئے۔ انھوں نے جنگ میں شرکت نہ کی، پھر بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں مال غنیمت میں سے حصہ عطا فرمایا۔ ابن ہشام نے حضرت بشر کا شمار ان اصحاب میں کیا ہے جو حضرت جعفر بن ابو طالب کی واپسی سے پہلے اور جنگ بدر کے بعد مدینہ پہنچ گئے۔

بقیہ زندگی

ابن اثیر کہتے ہیں: مہاجرین حبشہ کی فہرست کے علاوہ ان کا تذکرہ کہیں نہیں ہوا۔

مطالعۂ مزید: السیرۃ النبویۃ (ابن ہشام)، الطبقات الکبریٰ (ابن سعد)، الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب (ابن عبدالبر)، اسد الغابۃ فی معرفۃ الصحابۃ (ابن اثیر)، الاصابۃ فی تمییز الصحابۃ (ابن حجر)۔

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

حضرت سعید بن حارث رضی اللہ عنہ

نام و نسب

حضرت سعید بن حارث سہمی کے دادا قیس بن عدی زمانۂ جاہلیت میں قریش کے ایک بڑے سردار تھے۔ ان کے والد حارث بن قیس بھی سردار تھے، لوگوں سے نذرانے اور تحائف وصول کرتے۔ بنو کنانہ سے تعلق رکھنے والی اپنی والدہ غیطلہ بنت مالک کی نسبت سے وہ حارث بن غیطلہ کہلاتے تھے۔ اسی نسبت سے ان کی اولاد غیاطلہ کہلاتی ہے۔ بنو جمح کے عروہ بن سعد کی بیٹی حضرت سعید کی والدہ تھیں۔ دوسری روایت کے مطابق ضعیفہ بنت عبد عمرو ان کی والدہ تھیں، وہ بھی بنو سہم سے تعلق رکھتی تھیں۔ حضرت بشر بن حارث، حضرت عبداللہ

بن حارث، حضرت معمر بن حارث، حضرت سائب بن حارث، حضرت ابو قیس بن حارث، حضرت حارث بن حارث اور حضرت تمیم بن حارث حضرت سعید کے بھائی تھے۔

راہ ہدایت پر

حضرت سعید کو ابتداے اسلام میں ایمان لانے کی سعادت حاصل ہوئی۔

والد کی مسلم دشمنی

حارث بن قیس قریش کے دس بڑے سرداروں میں سے ایک تھا۔ مکہ میں دین حق کی آمد پر اسے بھی اپنی سیادت چھن جانے کا خوف ہوا، اس لیے وہ اسلام دشمنی میں سر گرم ہو گیا۔ وہ نبی برحق صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کا استہزا کرنے میں پیش پیش تھا۔ عاص بن وائل، ولید بن مغیرہ، ہبار بن اسود، اسود بن مطلب اور عبد یغوث بن وہب بھی اہل ایمان کا ٹھٹھا کرنے والے جہنمیوں میں شامل تھے۔ ابن جریج کہتے ہیں کہ اللہ کا فرمان 'اَفَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهٗ هَوٰىهُ وَاَضَلَّهُ اللّٰهُ عَلٰى عِلْمٍ وَّخَتَمَ عَلٰى سَمْعِهٖ وَقَلْبِهٖ وَجَعَلَ عَلٰى بَصَرِهٖ غِشٰوَةً'، ''پھر تم نے اس شخص کے حال پر غور کیا جس نے اپنی خواہش نفس کو اپنا معبود بنا لیا اور اللہ نے یہ جان کر اسے گم راہ کر دیا اور اس کے کانوں اور دل پر مہر لگا دی اور اس کی بینائی پر پردہ ڈال دیا'' (الجاثیہ ۴۵: ۲۳) حارث بن قیس سہمی کے بارے میں نازل ہوا۔ نقاش نے حارث سہمی کے بجاے حارث بن نوفل اور مقاتل نے ابو جہل بتایا (الجامع لاحکام القرآن، قرطبی ۱۶/ ۱۶۷)۔ مولانا امین احسن اصلاحی لکھتے ہیں: اس فرمان الٰہی میں یہود کی طرف اشارہ ہے، کیونکہ ان صفات کے ساتھ قرآن نے صرف یہود ہی کا ذکر کیا ہے (تدبر قرآن ۷/ ۳۲۱)۔ آلوسی کہتے ہیں: مقاتل کی روایت کے مطابق یہ آیت حارث بن قیس سہمی کے بارے میں نازل ہوئی، لیکن اس کا حکم عام ہے (روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی ۲۵/ ۱۵۲)۔

ایک شاذ روایت کے مطابق جسے کسی نے قبول نہیں کیا، حارث بن قیس نے اسلام قبول کر لیا تھا۔

سوے حبشہ

۶۱۰ء میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر پہلی وحی نازل ہوئی۔ شروع میں آپ نے لوگوں کو علانیہ دعوت نہ دی، پھر بھی نبوت کے دوسرے سال تک مکہ کے غربا اور نوجوانوں کی ایک بڑی تعداد ایمان لا چکی تھی۔ اس پر مکہ کے رؤسا اور سرداروں نے نادار مسلمانوں کو طرح طرح کی اذیتیں دینا شروع کر دیں۔ ۵/ نبوی میں اذیت رسانی

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

کا یہ سلسلہ عروج کو پہنچ گیا تو آپ نے صحابہ کو حبشہ کی طرف ہجرت کرنے کی ہدایت کی۔ چنانچہ حضرت سعید بن حارث بھی اپنے بھائیوں حضرت بشر بن حارث، حضرت عبداللہ بن حارث، حضرت سائب بن حارث، حضرت معمر بن حارث، حضرت ابو قیس بن حارث اور حضرت حارث بن حارث کے ساتھ حبشہ روانہ ہوئے۔ وہ حبشہ کی طرف کی جانے والی دوسری ہجرت میں شریک تھے۔ ان کے بھائی حضرت تمیم بن حارث حبشہ نہ گئے۔ حضرت سعید کے والد حارث بن قیس کے مشرف بہ اسلام ہونے کی راے رکھنے والے اہل تاریخ کہتے ہیں کہ انھوں نے بھی حبشہ ہجرت کی۔

حبشہ سے مراجعت

۲ھ میں بدر کے میدان میں ہونے والے معرکۂ فرقان میں مسلمانوں کو عظیم الشان فتح حاصل ہوئی تو حضرت سعید بن حارث نے مدینہ کی طرف رجوع کیا۔ حبشہ میں رہ جانے والے باقی صحابہ حضرت جعفر بن ابو طالب کے قافلے کے ساتھ ۷ھ میں مدینہ پہنچے۔

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

وفات

حضرت سعید بن حارث نے رجب ۱۵ھ میں جنگ یرموک میں داد شجاعت دیتے ہوئے رتبۂ شہادت حاصل کیا۔ دوسری روایت میں وہ معرکۂ اجنادین میں شہید ہوئے۔ ابن اثیر کہتے ہیں: یرموک اور اجنادین کی جنگوں کے بارے میں بہت اختلاف پایا جاتا ہے کہ ان میں سے کون سی پہلے ہوئی۔ اسی طرح ان میں شہادت پانے والے صحابہ کی جاے شہادت کے بارے میں بھی مختلف اقوال ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں مقام شام میں ایک دوسرے کے قریب واقع ہیں۔

اولاد

حضرت سعید بن حارث نے کوئی اولاد نہ چھوڑی۔

مطالعۂ مزید: السیرۃ النبویۃ (ابن ہشام)، الطبقات الکبریٰ (ابن سعد)، تاریخ الامم والملوک (طبری)، الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب (ابن عبد البر)، اسد الغابۃ فی معرفۃ الصحابۃ (ابن اثیر)، البدایۃ والنہایۃ (ابن کثیر)، الاصابۃ فی تمییز الصحابۃ (ابن حجر)۔

حضرت سفیان بن معمر رضی اللہ عنہ

اضطراب نسب

حضرت نوح علیہ السلام کے بیٹے سام کی اولاد میں سے کہلان بن سبا نے یمن کو اپنا مسکن بنایا۔ کہلان کی اولاد میں ازد بن غوث اور اگلی نسل میں حارثہ بن ثعلبہ ہوئے۔ یہ سب مملکت سبا میں آباد رہے جو مشہور روایات کے مطابق یمن کے علاقے میں قائم تھی۔ سبا کا مشہور بند سد مارب آٹھویں صدی قبل مسیح میں تعمیر کیا گیا تھا۔ ۷۴۴ء میں جب یہ ٹوٹ گیا اور اس سیلاب نے تباہی مچادی، جسے قرآن مجید نے 'سَیۡلَ الۡعَرِمِ' (السبا ۳۴: ۱۶) کے نام سے بیان کیا ہے تو حارثہ بن ثعلبہ کے دو بیٹے —— اوس اور خزرج —— نقل مکانی کر کے یثرب (بعد میں مدینہ منورہ) میں آباد ہو گئے۔ خزرج کے بیٹے جشم کی چھٹی نسل میں زریق بن عامر ہوئے۔ حضرت سفیان کا تعلق خزرج کی اسی شاخ بنو زریق سے تھا، ان کی والدہ ام ولد تھیں اور یمن سے آئی تھیں۔ جب قریش کے بطن بنو جمح کے معمر بن حبیب نے حضرت سفیان کو متبنیٰ بنالیا تو وہ مکہ میں آباد ہو گئے۔ ان کا سلسلۂ نسب محو ہو گیا اور وہ بنو جمح ہی سے منسوب ہونے لگے۔ ابو جابر (شاذ روایت: ابو جنادہ) ان کی کنیت تھی۔

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

جمیل بن معمر کا تعارف؟

حضرت جمیل بن معمر جمحی حضرت سفیان کے بھائی تھے، اپنے والد کے ساتھ جنگ فجار میں شرکت کی۔ بڑھاپے میں فتح مکہ کے موقع پر ایمان لائے۔ جنگ حنین میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شریک ہوئے اور زہیر بن ابجر کو قتل کیا۔ جمیل نامی دو شخصیات اور ہیں جنھیں حضرت جمیل سے ممیز کرنا ضروری ہے: ایک قریش کا جمیل بن معمر فہری (قرطبی۔ زمخشری: جمیل بن اسد فہری) جو یہ دعویٰ کرتا تھا کہ اس کے پہلو میں دو دل ہیں، اس لیے ذو القلبین کہلاتا تھا۔ کفار مکہ کی طرف سے جنگ بدر میں حصہ لیا اور شکست کے بعد اتنا گڑبڑایا کہ جوتی کا ایک پاؤں پہنے رکھا اور دوسرا ہاتھ میں اٹھالیا۔ دوسرا بنو عذرہ (بطن بنو قضاعہ) سے تعلق رکھنے والا دور اموی کا مشہور شاعر جمیل بن عبد اللہ بن معمر جو اپنی چچازاد بثینہ کے عشق میں مبتلا تھا۔ اسے نہ پاسکا تو درد بھرے اشعار کہنے شروع کر دیے۔ ابن حجر کہتے ہیں: جمیل بثینہ کا حضرت جمیل بن معمر سے کوئی تعلق نہیں۔

سہیلی نے ذو القلبین کا مصداق حضرت جمیل بن معمر جمحی کو قرار دیا ہے۔ گویا یہ وہی جمیل بن معمر ہیں جنھوں نے قبیلۂ قریش میں اعلان کیا کہ عمر بن خطاب ایمان لے آئے ہیں، جنگ بدر میں مشرکوں کا ساتھ دیا، فتح مکہ پر

ایمان لائے اور جنگ حنین میں اسلامی فوج میں شامل ہوئے، یہی حضرت سفیان بن معمر کے بھائی تھے۔

ازدواج اور اولاد

حضرت حسنہ معمر بن حبیب کی باندی تھیں جو بحرین کے قصبہ عدولی سے ان کے پاس آئی تھیں۔ معمر نے حضرت حسنہ کو آزاد کر کے ان کا بیاہ اپنے منہ بولے بیٹے حضرت سفیان سے کر دیا جو جاہلیت کے رواج کے مطابق سفیان بن معمر جمحی کہلاتے تھے۔ معمر بن حبیب نے عام الفیل کے بیس برس بعد برپا ہونے والی چوتھی جنگ فجار، فجار اکبر میں اپنے قبیلے بنو جمح کی طرف سے لڑتے ہوئے جان دے دی، تاہم حضرت سفیان مکہ ہی میں مقیم رہے۔ مکہ میں حضرت حسنہ سے حضرت سفیان کے دو بیٹے حضرت جنادہ اور حضرت جابر ہوئے جو ہجرت حبشہ کے وقت جوان تھے۔ ابن حزم، ابن عبد البر اور ابن اثیر نے حبشہ میں ان کے تیسرے بیٹے حارث بن سفیان کی ولادت کی خبر دی ہے، جب کہ ابن اسحاق اور ان کے تتبع میں ابن ہشام نے حبشہ میں پیدا ہونے والے بچوں کی فہرست میں حارث بن سفیان کا نام درج نہیں کیا۔

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

تبنی اور کفالت

کسی کا بچہ گود میں لینا تبنی (بیٹا بنانا) کہلاتا ہے اور لے پالک کو متبنیٰ کہتے ہیں۔ زمانۂ ما قبل اسلام میں منہ بولے بیٹے کو حقیقی اولاد کے حقوق حاصل ہوتے تھے۔ متبنیٰ کا نسب بدل جاتا، لوگ اسے اصل باپ کے بجائے فرزندی میں لینے والے کے نام سے منسوب کرتے۔ وہ منہ بولا باپ بننے والے کی حقیقی اولاد کی طرح وراثت پاتا۔

اسلام نے اس طرح کسی کا بچہ لے کر اپنے خاندان میں ضم کر لینا حرام قرار دیا ہے، کیونکہ اس سے کئی حقوق پامال ہوتے ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَمَا جَعَلَ اَدْعِيَآءَكُمْ اَبْنَآءَكُمْ ؕ ذٰلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِاَفْوَاهِكُمْ ؕ وَاللّٰهُ يَقُوْلُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيْلَ. اُدْعُوْهُمْ لِاٰبَآئِهِمْ هُوَ اَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰهِ. (الاحزاب ۳۳: ۴-۵)

”اللہ نے تمھارے لے پالکوں کو تمھارے بیٹے نہیں بنایا تھا، یہ تو تمھارے مونہوں سے کہی گئی باتیں ہیں۔ اللہ حق کہتا ہے اور وہ سیدھی راہ کی ہدایت کرتا ہے۔ ان فرزندی میں لیے ہوؤں کو ان کے باپوں سے منسوب کرو، یہی اللہ کے نزدیک قرین انصاف ہے۔“

انسانی نسب نکاح و ولادت سے ترتیب پاتا ہے۔اسی پر ترکہ و میراث کے احکام مترتب ہوتے ہیں۔متبنٰی سب سے پہلے اپنے اصل والدین کی نسبت سے محروم ہو جاتا ہے۔ پھر اسے گود میں لینے والے کے حقیقی وارثوں کے حق وراثت میں خلل آجاتا ہے۔ایک غیر محرم لڑکی کو اس کی حقیقی بہن کا مقام مل جاتا ہے اور اس سے نکاح و اختلاط کا حق رکھنے کا سوال اٹھ کھڑا ہوتا ہے۔

اللہ کے اس فرمان کا سب سے پہلا اطلاق حضرت زید بن حارثہ پر ہوا۔وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ بولے بیٹے ہونے کی وجہ سے زید بن محمد کہلاتے تھے۔اس حکم ربانی کے نازل ہونے کے بعد اپنی اصل نسبت ابوّت سے پکارے جانے لگے۔

کفالت کسی یتیم یا بے سہارا بچے کی پرورش کی ذمہ داری لینا ہے۔یہ شے دگر ہے،اسے اسلام نے جائز قرار دیا ہے۔اس میں بچے کی نسبت ابوّت ضائع نہیں ہوتی۔میراث کے مسائل پیدا نہیں ہوتے۔ بالغ ہونے پر مکفول کو غیر محرم رشتوں سے اختلاط کا حق نہیں رہتا۔کفالت ایک نیکی ہے جس کا معاشرت میں پایا جانا لازم ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میں اور یتیم کی کفالت کرنے والا جنت میں ان دو انگلیوں کی طرح ہوں گے۔ یہ ارشاد فرماتے ہوئے آپ نے اپنی انگشت شہادت اور درمیانی انگلی کی طرف اشارہ فرمایا(بخاری، رقم ۶۰۰۵۔ مسلم، رقم ۷۵۷۸۔ابوداؤد، رقم ۵۱۵۰۔ ترمذی، رقم ۱۹۱۸۔ شعب الایمان، بیہقی، رقم ۱۱۰۲۶)۔

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

قبول دین حق

حضرت سفیان بن معمر قدیم الاسلام ہیں۔

ہجرت حبشہ

۵/ نبوی: کفار مکہ کے جور و ستم کا سلسلہ بند نہ ہوا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو حبشہ ہجرت کرنے کی ہدایت کی۔ حضرت سفیان بن معمر اپنی اہلیہ حضرت حسنہ اور بیٹوں حضرت جابر اور حضرت جنادہ کے ساتھ ہجرت ثانیہ کے قافلے میں شامل ہوئے۔

حبشہ سے مدینہ ہجرت

حضرت سفیان بن معمر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مدینہ ہجرت فرمانے کے بعد، حضرت جعفر بن ابو طالب کے قافلے کی شہر نبی میں واپسی سے پہلے مدینہ پہنچے۔ان کی اہلیہ حضرت حسنہ، ان کے بیٹے حضرت جنادہ اور

حضرت جابران کے شریک سفر تھے۔

حضرت سفیان بن معمر اور ان کے کنبے نے مدینہ پہنچنے کے بعد اپنے آبائی قبیلے بنو زریق میں سکونت اختیار کی۔

وفات

حضرت سفیان بن معمر کی وفات عہد فاروقی میں ہوئی۔

حضرت شرحبیل: حضرت سفیان کے بعد

حضرت شرحبیل بن حسنہ حضرت سفیان کے سوتیلے بیٹے تھے۔ اپنی والدہ حضرت حسنہ اور سوتیلے بھائیوں حضرت جنادہ اور حضرت جابر کے ساتھ حبشہ ہجرت کی۔ وہاں بارہ برس انھی کے ساتھ رہے۔ مدینہ آنے کے بعد حضرت سفیان کا کنبہ اپنے آبائی قبیلے بنو زریق میں مقیم ہو گیا تو حضرت شرحبیل بھی ان کے ساتھ رہنے لگے، کیونکہ ان کی اپنی کوئی اولاد نہ تھی۔ جب حضرت سفیان، حضرت جنادہ اور حضرت جابر تینوں کا انتقال ہو گیا تو وہ محالفت کر کے بنو زہرہ منتقل ہو گئے۔ اس پر بنو زریق کے حضرت ابوسعید بن معلی حضرت عمر کے پاس مقدمہ لے گئے کہ یہ ہمارا حلف کیوں چھوڑ گئے۔ حضرت شرحبیل نے جواب دیا: میں بنو زریق کا حلیف نہ تھا، بلکہ اپنے سوتیلے بھائیوں کے ساتھ ٹھیرا ہوا تھا۔ حضرت عمر نے یہ سن کر حضرت ابوسعید کا دعویٰ مسترد کر دیا اور حضرت شرحبیل بنو زہرہ ہی میں سکونت پذیر رہے۔

مطالعۂ مزید: السیرۃ النبویۃ (ابن اسحاق)، السیرۃ النبویۃ (ابن ہشام)، الطبقات الکبریٰ (ابن سعد)، جمل من انساب الاشراف (بلاذری)، المنتظم فی تواریخ الملوک والامم (ابن جوزی)، جمہرۃ انساب العرب (ابن حزم)، الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب (ابن عبد البر)، اسد الغابۃ فی معرفۃ الصحابۃ (ابن اثیر)، البدایۃ والنہایۃ (ابن کثیر)، الاصابۃ فی تمییز الصحابۃ (ابن حجر)۔

حضرت جنادہ بن سفیان رضی اللہ عنہ

نسب اور کنبہ

حضرت جنادہ کے والد حضرت سفیان انصار کے قبیلہ بنو خزرج کی شاخ بنو زریق سے تعلق رکھتے تھے، لیکن

جب قریش کے بطن بنو جمح کے معمر بن حبیب نے جو جنگ فجار چہارم کے ہیر و رہے تھے، انھیں اپنا منہ بولا بیٹا بنا لیا تو وہ مکہ میں آباد ہو گئے اور اسی قبیلہ سے منسوب ہونے لگے۔ ان کی اولاد بھی جمحی کہلانے لگی اور اس کا اصل سلسلۂ نسب منقطع ہو گیا۔

معمر بن حبیب نے حضرت سفیان کا بیاہ اپنی آزاد کردہ باندی حضرت حسنہ سے کر دیا جن کا تعلق بحرین کے قصبہ عدولی سے تھا۔ حضرت حسنہ سے حضرت سفیان کے بیٹے حضرت جنادہ اور حضرت جابر ہوئے۔ ان کا تیسرا بیٹا حارث قیام حبشہ کے دوران میں پیدا ہوا (الاستیعاب، اسد الغابہ)۔ ان دو سگے بھائیوں کے ساتھ حضرت شرحبیل بن حسنہ ان کے ماں شریک بھائی تھے۔ ایک روایت کے مطابق حضرت شرحبیل حضرت حسنہ کے حقیقی فرزند نہیں، بلکہ لے پالک تھے۔ بنو کندہ کے عبد اللہ بن مطاع ان کے والد تھے۔

ہجرت حبشہ

۵/ نبوی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قریش کی ایذائیں جھیلنے والے مسلمانوں کو حبشہ ہجرت کرنے کی ہدایت فرمائی تو حضرت جنادہ بن سفیان اپنے والد حضرت سفیان بن معمر، والدہ حضرت حسنہ اور بھائیوں حضرت جابر بن سفیان اور حضرت شرحبیل بن حسنہ کے ساتھ کشتی پر سوار ہو کر حبشہ روانہ ہو گئے۔ حضرت جعفر بن ابو طالب اس دوسرے قافلۂ ہجرت کے قائد تھے۔

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

حبشہ سے مدینہ کا سفر

حضرت جنادہ بن سفیان اور ان کا حبشہ جانے والا کنبہ جنگ بدر کے بعد کسی وقت مدینہ پہنچا۔

ایک الجھاؤ کا سلجھاؤ

ابن اسحاق اور ان کے تتبع میں ابن ہشام نے اپنی اپنی ''السیرۃ النبویۃ'' میں چار ذیلی شقوں میں منقسم ایک مشترک عنوان قائم کیا: ''وہ اصحاب جنھوں نے حبشہ کو ہجرت کی اور بدر کے بعد ہی لوٹے، جنھیں نجاشی نے دو کشتیوں میں سوار کر کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس نہ بھیجا، وہ جو بعد میں آئے اور وہ جو سرزمین حبشہ میں فوت ہو گئے''۔ یہ سرخی لگانے کے بعد انھوں نے مدینہ لوٹنے والے تمام صحابیوں کے نام قبیلہ وار تحریر کیے اور جن کی وفات ہو چکی تھی، ان کے نام کے ساتھ 'هلك بأرض الحبشة' یا 'هلك هناك مسلمًا' لکھ دیا۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ جن اصحاب کے ناموں کے ساتھ یہ عبارت نہیں لکھی گئی، وہ زندہ لوٹے اور

ان کا انتقال بعد میں ہوا۔

جب انھوں نے قبیلۂ بنو جمح کے افراد کی واپسی کا ذکر کیا تو حضرت حاطب بن حارث، ان کے بیٹوں محمد اور حارث، اہلیہ حضرت فاطمہ بنت مجلل، حضرت حطاب بن حارث، ان کی زوجہ حضرت فکیہہ بنت یسار، حضرت سفیان بن معمر، ان کے بیٹوں حضرت جنادہ ، حضرت جابر اور اہلیہ حضرت حسنہ کے نام لیے اور بتایا کہ حضرت حاطب اور حضرت حطاب حبشہ میں وفات پا گئے اور ان کی بیوائیں اور بچے (حضرت جعفر بن ابو طالب کے ساتھ) ایک کشتی میں سوار ہو کر مدینہ پہنچے۔ وہ یہ بات پہلے بھی اس عنوان کے تحت بیان کر چکے تھے: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ اصحاب جو حبشہ میں مقیم رہے، یہاں تک کہ آپ نے حضرت عمرو بن امیہ ضمری کو نجاشی کے پاس بھیجا اور اس نے انھیں دو کشتیوں پر سوار کیا، پھر حضرت عمرو ان سب کو آپ کے پاس لے آئے جب آپ صلح حدیبیہ کے بعد خیبر میں موجود تھے''۔ کشتیوں میں سوار ہو کر لوٹنے والوں کا ابن اسحاق اور ابن ہشام نے فرداً فرداً بیان کیا۔ انھوں نے بنو جمح کے صرف ایک فرد حضرت عثمان بن ربیعہ کا نام لیا اور ہر قبیلے سے تعلق رکھنے والے صحابہ کی فہرست مکمل کرنے کے بعد لکھا: ''نجاشی نے وہاں وفات پانے والے مسلمانوں کی بیواؤں کو بھی کشتیوں پر سوار کیا''۔

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

اس تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ صرف حضرت حاطب اور حضرت حطاب کی بیوگان اور بچے ہی حضرت جعفر بن ابو طالب کے ہم سفر تھے۔ بنو جمح کے دیگر افراد اس بحری سفر میں شریک نہ تھے، کیونکہ کشتیوں میں سوار اصحاب کی تفصیلی فہرست میں حضرت عثمان بن ربیعہ کے علاوہ بنو جمح کے کسی مرد کا نام درج نہیں۔ ان مہاجرین کی فہرست میں جو حضرت جعفر کے قافلے میں شامل نہ تھے، حضرت فاطمہ بنت مجلل، حضرت فکیہہ بنت یسار اور ان کے بچوں کا ذکر ضمناً ان کے شوہروں کی نسبت سے دہرایا گیا ہے اور ان کے حضرت جعفر کے شریک سفر ہونے کی وضاحت کر دی گئی ہے۔ اس وضاحت کا اطلاق بنو جمح کے تمام اصحاب پر نہیں ہوتا۔ اس بحث کے بعد ہم یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ ابن عبد البر، ابن اثیر اور ابن حجر کا ابن اسحاق کا حوالہ دے کر یہ کہنا درست نہیں کہ حضرت سفیان بن معمر اور ان کا کنبہ حضرت جعفر بن ابو طالب کے ساتھ نجاشی کی دی ہوئی کشتیوں پر مدینہ واپس آیا۔ حضرت سفیان بن معمر کے بارے میں بلاذری کا موقف واضح ہے کہ وہ ہجرت مدینہ کے بعد اور حضرت جعفر کی واپسی سے پہلے مدینہ آئے۔ ظاہر ہے کہ ان کے کنبے نے بھی ان کے ساتھ ہی سفر کیا۔

حضرت جنادہ بن سفیان مدینہ پہنچنے کے بعد اپنے آبائی قبیلے بنو زریق میں سکونت پذیر ہوئے۔

وفات

حضرت جنادہ بن سفیان کی وفات عہد فاروقی میں ہوئی۔

مطالعۂ مزید: السیرۃ النبویۃ (ابن اسحاق)، السیرۃ النبویۃ (ابن ہشام)، جمل من انساب الاشراف (بلاذری)، الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب (ابن عبد البر)، المنتظم فی تواریخ الملوک والامم (ابن جوزی)، اسد الغابۃ فی معرفۃ الصحابۃ (ابن اثیر)، البدایۃ والنہایۃ (ابن کثیر)، الاصابۃ فی تمییز الصحابۃ (ابن حجر)۔

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

محمد ذکوان ندوی

معرفت کا ذائقہ

سیدنا ابو یحییٰ مالک بن دینار بصری (وفات: ۱۳۱ھ) ایک جلیل القدر تابعی ہیں۔ معرفت الٰہی سے متعلق اُن کا ایک قول اِن الفاظ میں نقل کیا گیا ہے:

قال مالك بن دينار: خرج أهلُ الدنيا من الدنيا ولم يذوقوا أطيبَ شيءٍ فيها، قالوا: وما هو يا أبا يحيي؟ قال: مَعرفةُ الله تعالٰی. (حلیۃ الاولیاء ۲/ ۳۳۳)

”دنیا والے دنیا سے چلے گئے، مگر انھوں نے دنیا کی سب سے اچھی چیز کا ذائقہ نہیں چکھا۔ لوگوں نے پوچھا کہ اے ابو یحییٰ، وہ اچھی چیز کیا ہے؟ انھوں نے کہا: اللہ تعالیٰ کی معرفت۔“

اللہ کی معرفت کیا ہے؟ اِس کا مطلب ہے: مخلوق کا اپنے خالق کو دریافت کر لینا۔ یہ دریافت ایک بے حد انوکھا تجربہ ہے۔ یہ دریافت ایک ایسا اعلیٰ تجربہ ہے جس کو کسی انسانی لفظ میں بیان کرنا ممکن نہیں، تاہم تقریب فہم کے لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ معرفت ایک ایسا ذائقہ ہے جس سے زیادہ اچھا اِس دنیا میں ہرگز اور کوئی ذائقہ نہیں ہو سکتا۔

اللہ کی سچی معرفت انسان کی فطری طلب کا مکمل جواب ہے۔ یہی سبب ہے کہ جب انسان اپنے خالق کو معرفت کے درجے میں پاتا ہے تو وہ اُس کے پورے وجود کے لیے ایک نہایت اعلیٰ قسم کا پر کیف تجربہ بن جاتا ہے، ایک ایسا تجربہ جس سے زیادہ پر کیف تجربہ اور کوئی نہیں ہو سکتا۔

اللہ کی معرفت بہ یک وقت دو کیفیتوں کا مجموعہ ہوتی ہے: ایک اعتبار سے محبت، اور دوسرے اعتبار سے خشیت۔ اِس دو طرفہ پہلو کی بنا پر یہ عارفانہ کیفیت تمام دوسری کیفیتوں سے جدا ہو جاتی ہے۔ اِس کیفیت میں

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

ایک طرف حب شدید ہوتا ہے اور دوسری طرف خوف شدید۔ اِس کیفیت میں درد بھی ہے اور مسرت بھی، اندیشہ بھی ہے اور امید بھی۔

اِس دوطرفہ کیفیت کا تعلق موجودہ دنیا سے ہے۔ موجودہ دنیا میں ایک سچا مومن اِنھی دوطرفہ کیفیات کے درمیان جیتا ہے، یہاں تک کہ اُس پر موت آجائے اور اللہ کی رحمت سے اُس کو جنت کے ابدی باغوں میں داخل کردیا جائے۔

مومنانہ زندگی اِسی امید اور اندیشے کا دوسرا نام ہے (الإيمانُ بينَ الخوفِ والرّجاء)۔ تاہم یہ معرفت کوئی مجرد چیز نہیں۔ معرفت کا ایک لازمی نتیجہ ہے، اور وہ ہے: حسن اخلاق۔ جو شخص خدا سے محبت کرے، وہ لازماً خدا کے بندوں سے بھی محبت کرے گا؛ وہ اُن کے دکھ درد کے لیے تڑپے گا، وہ اُن کی ضرورتوں میں اُن کے کام آئے گا، وہ اُن کے ساتھ انسانیت اور اخلاق کا برتاؤ کرے گا۔ وہ صرف اپنے لیے جینے کے بجائے دوسروں کے لیے جینے والا انسان ہوگا۔

[لکھنؤ، ۲۰/ دسمبر ۲۰۲۱ء]

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

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

Trusted Name for Last 65 years

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

Since 1949

Snowhite

DRYCLEANERS

Largest Cleaning Network ... COUNTRYWIDE!

TQCSI

Quality Certified

Brands of the year Award

IT'S ALL ABOUT CHAMPIONS

2011-2012

Web: www.snowhite.com.pk

Tel: 021-38682810