ماہنامہ

اشراق

لاہور

نومبر ۲۰۲۰ء

زیر سرپرستی

جاوید احمد غامدی

"... محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام وہدایات قیامت تک کے لیے اُسی طرح واجب الاطاعت ہیں، جس طرح خود قرآن واجب الاطاعت ہے۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم خدا کے محض نامہ بر نہیں تھے کہ اُس کی کتاب پہنچا دینے کے بعد آپ کا کام ختم ہو گیا۔ رسول کی حیثیت سے آپ کا ہر قول و فعل بجائے خود قانونی سند و حجت کی حیثیت رکھتا 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 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 ۳۲ شمارہ ۱۱ نومبر ۲۰۲۰ء ربیع الاول ۱۴۴۲ھ

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
غامدی صاحب کی تعبیر "دین کا تنہا ماخذ" کا مفہوم — سید منظور الحسن — ۴
قرآنیات
البیان: الشعراء ۲۶: ۱-۶۸ (۱) — جاوید احمد غامدی — ۶
دین و دانش
برائی و زیادتی کا بدلہ لینا ----- قرآن مجید کی روشنی میں — ڈاکٹر محمد عامر گزدر — ۲۰
مقالات
احناف کے موقف سے متعلق چند تنقیحات — محمد عمار خان ناصر — ۳۴
نقطۂ نظر
تورات و انجیل میں صحابۂ کرام کی تمثیل — عدنان اعجاز — ۴۹
سیر و سوانح
حضرت حذیفہ بن یمان رضی اللہ عنہ (۱) — محمد وسیم اختر مفتی — ۶۷
اصلاح و دعوت
مسجد: مقام عبادت بھی، مرکز خدمت بھی — ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی — ۷۵
کثرت سے یاد خدا — محمد تہامی بشر علوی — ۸۰

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

سید منظور الحسن

غامدی صاحب کی تعبیر ”دین کا تنہا ماخذ“ کا مفہوم

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

جناب جاوید احمد غامدی رسالت مآب حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے وجود کو کمال انسانیت کا مظہر اتم اور زمین پر خدا کی عدالت کہتے، آپ کی ہستی کو عقیدت اور اطاعت، دونوں کا مرکز مانتے اور آپ کے احکام کی بے چون وچرا تعمیل کو لازم قرار دیتے ہیں۔ وہ دین کو آپ کی ذات میں منحصر سمجھتے اور اِس بنا پر آپ کے قول و فعل اور تقریر و تصویب کو قیامت تک کے لیے حجت تسلیم کرتے ہیں۔ ماخذ دین کی بحث میں اُنھوں نے 'دین کا تنہا ماخذ' کی ایک منفرد تعبیر اختیار کی ہے۔ اِس کے نتیجے میں حصول دین کا سارا رخ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کی طرف منتقل ہو گیا ہے اور آپ کے وجود پر دین کا انحصار رائج تعبیرات کے مقابلے میں زیادہ نمایاں اور زیادہ مرتکز ہو کر سامنے آیا ہے[۱]۔ دین اسلام پر اپنی کتاب ”میزان“ کا آغاز کرتے ہوئے اُنھوں نے لکھا ہے:

> ”دین اللہ تعالیٰ کی ہدایت ہے جو اُس نے پہلے انسان کی فطرت میں الہام فرمائی اور اِس کے بعد اُس کی تمام ضروری تفصیلات کے ساتھ اپنے پیغمبروں کی وساطت سے انسان کو دی ہے۔ اِس سلسلہ کے آخری پیغمبر محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ چنانچہ دین کا تنہا ماخذ اِس زمین پر اب محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی ذات والا صفات ہے۔“ (۱۳)

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس کو دین کا تنہا ماخذ تسلیم کرنے کے لازمی نتیجے کے طور پر وہ تمام تر دین کو آپ کے قول و فعل اور تقریر و تصویب پر مبنی قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ درج بالا مقدمے کو آگے بڑھاتے ہوئے وہ لکھتے ہیں:

> ”... یہ صرف اُنھی (یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم) کی ہستی ہے کہ جس سے قیامت تک بنی آدم کو اُن کے

۱۔ اصول اور احکام کی کتابوں میں دین و شریعت کے بالعموم چار ماخذ بیان کیے گئے ہیں: قرآن، سنت، اجماع اور قیاس۔

پروردگار کی ہدایت میسر ہو سکتی اور یہ صرف اُنھی کا مقام ہے کہ اپنے قول و فعل اور تقریر و تصویب سے وہ جس چیز کو دین قرار دیں، وہی اب رہتی دنیا تک دین حق قرار پائے۔‘‘(۱۳)

اِس کا مطلب یہ ہے کہ جناب جاوید احمد غامدی کے نزدیک:

۱۔ اِس کرۂ ارض پر دین دینے کا حق صرف اور صرف حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل ہے۔ آپ کے علاوہ کوئی اور اِس کا مجاز اور حق دار نہیں ہے۔

۲۔ آپ کا یہ حق ہمیشہ کے لیے مسلم ہے۔ جب تک یہ دنیا قائم ہے، اُس وقت تک انسانیت کو اللہ کی ہدایت حاصل کرنے کے لیے آپ ہی سے رجوع کرنا ہے۔

۳۔ دین سے متعلق ہر عقیدہ و ایمان، علم و حکمت، طریقہ و عمل اور قانون و شریعت کا منبع، مصدر اور ماخذ آپ ہی کی ذات والا صفات ہے۔

۴۔ آپ اپنے قول سے دین کے بارے میں جو بات کہیں، وہ دین ہے۔

۵۔ آپ اپنے فعل سے جو دینی عمل صادر کریں، وہ دین ہے۔

۶۔ لوگوں کے علم و عمل پر آپ کا سکوت بھی دین ہے، آپ کی تقریر بھی دین ہے، آپ کی تائید بھی دین ہے، آپ کی تردید بھی دین ہے اور آپ کی تصویب بھی دین ہے۔

۷۔ قرآن اِس لیے دین ہے کہ وہ ہمیں آپ کے قول سے ملا ہے۔

۸۔ سنت اِس لیے دین ہے کہ وہ ہمیں آپ کے عمل سے ملی ہے۔

۹۔ حدیث اِس لیے دین ہے کہ وہ آپ کے قول و فعل اور تقریر و تصویب کی روایت ہے۔

۱۰۔ سابق الہامی صحائف اور دین ابراہیمی کی روایت میں سے اُسی چیز کو دین کی حیثیت حاصل ہے جس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مہر تصدیق ثبت ہے۔

اِسی بات کو خاص قانون کے زاویے سے استاذ گرامی نے اپنی کتاب ’’برہان‘‘ میں اِن الفاظ میں بیان کیا ہے:

’’... محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام و ہدایات قیامت تک کے لیے اُسی طرح واجب الاطاعت ہیں، جس طرح خود قرآن واجب الاطاعت ہے۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم خدا کے محض نامہ بر نہیں تھے کہ اُس کی کتاب پہنچا دینے کے بعد آپ کا کام ختم ہو گیا۔ رسول کی حیثیت سے آپ کا ہر قول و فعل بجائے خود قانونی سند و حجت کی حیثیت رکھتا ہے۔‘‘(۳۸)

البیان

جاوید احمد غامدی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

سورۃ الشعراء

(۱)

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

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

طٓسٓمّٓ ﴿۱﴾ تِلۡكَ اٰيٰتُ الۡكِتٰبِ الۡمُبِيۡنِ ﴿۲﴾ لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفۡسَكَ اَلَّا يَكُوۡنُوۡا
مُؤۡمِنِيۡنَ ﴿۳﴾ اِنۡ نَّشَاۡ نُنَزِّلۡ عَلَيۡهِمۡ مِّنَ السَّمَآءِ اٰيَةً فَظَلَّتۡ اَعۡنَاقُهُمۡ لَهَا

—— ۲ ——

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

یہ سورۂ 'طٰسٓمّٓ' ہے[۸۵]۔ یہ اُس کتاب کی آیتیں ہیں جو اپنا مدعا وضاحت کے ساتھ بیان کرتی ہے[۸۶]۔ شاید تم اِس غم میں اپنی جان کھو دو گے کہ یہ ایمان نہیں لاتے۔ اگر ہم چاہیں تو اِن پر آسمان

۸۵۔ یہ سورہ کا نام ہے۔ اِس کے معنی کیا ہیں؟ اِس کے متعلق ہم نے اپنا نقطۂ نظر سورۂ بقرہ (۲) کی آیت ۱ کے تحت تفصیل کے ساتھ بیان کر دیا ہے۔

۸۶۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے تسلی کا جو مضمون آگے آ رہا ہے، یہ اُس کی تمہید ہے۔ مطلب یہ ہے کہ

خٰضِعِيْنَ ۝۴ وَمَا يَاْتِيْهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمٰنِ مُحْدَثٍ اِلَّا كَانُوْا عَنْهُ
مُعْرِضِيْنَ ۝۵ فَقَدْ كَذَّبُوْا فَسَيَاْتِيْهِمْ اَنْۢبٰٓؤُا مَا كَانُوْا بِهٖ يَسْتَهْزِءُوْنَ ۝۶
اَوَلَمْ يَرَوْا اِلَى الْاَرْضِ كَمْ اَنْۢبَتْنَا فِيْهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيْمٍ ۝۷ اِنَّ فِيْ
ذٰلِكَ لَاٰيَةً ۭ وَمَا كَانَ اَكْثَرُهُمْ مُّؤْمِنِيْنَ ۝۸ وَاِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيْزُ الرَّحِيْمُ ۝۹

سے کوئی نشانی اتار دیں کہ اِن کی گردنیں اُس کے سامنے جھک کر رہ جائیں[87]۔ (لیکن ہم سمجھا رہے ہیں اور) اِن کا حال یہ ہے کہ خداے رحمٰن کی طرف سے اِن کے پاس جو تازہ یاددہانی بھی آتی ہے، یہ اُس سے اعراض ہی کیے رہتے ہیں۔ سو اِنھوں نے جھٹلا دیا ہے تو اُس چیز کی خبریں عنقریب (اپنی حقیقت کے ساتھ) اِن کے آگے ظاہر ہو جائیں گی جس کا یہ مذاق اڑاتے رہے ہیں[88]۔ ۱-۶

(یہ نشانیوں کے منتظر ہیں)۔ کیا اِنھوں نے زمین کو نہیں دیکھا کہ ہم نے اُس میں ہر طرح کی کتنی نفع بخش چیزیں اگائی ہیں؟ اِس میں، یقیناً بہت بڑی نشانی ہے، لیکن اِن میں سے اکثر ماننے والے نہیں ہیں۔ اور تیرا پروردگار، اِس میں کچھ شک نہیں کہ وہ زبردست بھی ہے اور نہایت مہربان بھی[89]۔ ۷-۹

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

قرآن کی بات ایسی واضح اور مبرہن ہے کہ اُس کے لیے کسی خارجی شہادت کی ضرورت نہیں ہے۔ وہ آپ ہی اپنی دلیل ہے۔ لہٰذا جو نشانیاں اور معجزات یہ مانگ رہے ہیں، اُن کے لیے آپ اِن کی کوئی پروانہ کریں۔

۸۷۔ مطلب یہ ہے کہ ہم یہ بھی کر سکتے ہیں، لیکن جب ارادہ و اختیار کا امتحان مقصود ہے تو اِس کی گنجایش نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ سمجھا رہے ہیں تو آپ کو بھی اِن کے مطالبات سے پریشان نہیں ہونا چاہیے۔

آیت میں 'خاضعة' کی جگہ 'خٰضِعِيْنَ' مضاف الیہ کی رعایت سے آگیا ہے۔ یہ عربیت کا معروف اسلوب ہے۔

۸۸۔ یعنی قرآن جو اِنھیں خبردار کرتا رہا ہے کہ اُس کی تکذیب کے نتیجے میں اِنھیں کیا نتائج بھگتنا ہوں گے۔

۸۹۔ اوپر جو بات بیان ہوئی ہے، یہ اُسی کو اپنی صفات کی روشنی میں واضح فرمایا ہے کہ خدا زبردست ہے، وہ چاہے تو اِن پر اپنا عذاب نازل کر دے، لیکن وہ رحیم و کریم بھی ہے، اِس لیے عذاب میں جلدی نہیں کرتا اور اپنے بندوں کو اُن کی سرکشی کے باوجود مہلت دیتا ہے کہ سمجھانے ہی سے سمجھ جائیں اور اپنے پروردگار کی طرف پلٹ آئیں۔

وَاِذْ نَادٰی رَبُّكَ مُوْسٰۤی اَنِ ائْتِ الْقَوْمَ الظّٰلِمِیْنَ ﴿۱۰﴾ قَوْمَ فِرْعَوْنَ ؕ
اَلَا یَتَّقُوْنَ ﴿۱۱﴾ قَالَ رَبِّ اِنِّیْۤ اَخَافُ اَنْ یُّكَذِّبُوْنِ ﴿۱۲﴾ وَیَضِیْقُ صَدْرِیْ
وَلَا یَنْطَلِقُ لِسَانِیْ فَاَرْسِلْ اِلٰی هٰرُوْنَ ﴿۱۳﴾ وَلَهُمْ عَلَیَّ ذَنْۢبٌ فَاَخَافُ اَنْ

اِنھیں اُس وقت کا قصہ سناؤ، جب تیرے رب نے موسیٰ کو پکارا[۹۰] کہ تم ظالم قوم کے پاس جاؤ، قوم فرعون کے پاس — کیا وہ ڈریں گے نہیں[۹۱]؟ اُس نے عرض کیا: پروردگار، مجھے اندیشہ ہے کہ وہ مجھے جھٹلا دیں گے اور میرا حال یہ ہے کہ (اِس ذمہ داری کے احساس سے) میرا سینہ گھٹتا ہے[۹۲] اور میری زبان بھی رواں نہیں ہے[۹۳] تو آپ ہارون کی طرف رسالت بھیجیں (کہ وہ اِس کام میں میری مدد کرے[۹۴])۔ اور اُن کا ایک جرم بھی میرے اوپر ہے[۹۵]، اِس لیے ڈرتا ہوں کہ

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

۹۰۔ دوسری جگہ وضاحت ہے کہ یہ واقعہ وادی مقدس طویٰ میں اُس وقت پیش آیا، جب موسیٰ علیہ السلام کئی برس کی جلاوطنی کے بعد مدین سے واپس آرہے تھے۔

۹۱۔ یعنی اپنے طغیان اور سرکشی میں بڑھتے ہی جائیں گے اور خدا کے قہر و غضب سے ڈریں گے نہیں؟ استاذ امام کے الفاظ میں، اِس اسلوب خطاب میں حسرت، غصہ، زجر و ملامت اور عذاب الٰہی کے قرب کی جو وعید ہے، وہ محتاج تشریح نہیں ہے۔

۹۲۔ یہ اُس اضطراب و تردد کی تعبیر ہے جو وہ ایک فرض شناس آدمی کی حیثیت سے اُس عظیم منصب کی ذمہ داریوں کو ادا کرنے کے لیے اپنے دل میں محسوس کر رہے تھے جو اُنھیں دیا جا رہا تھا۔

۹۳۔ یعنی میں کوئی زبان آور خطیب بھی نہیں ہوں کہ اپنی بات موثر طریقے سے مخاطبین تک پہنچا سکوں۔ یہ نہایت خاکسارانہ انداز اپنی عاجزی کا اظہار ہے۔ اِس کا کسی جسمانی نقص سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

۹۴۔ یہودی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ہارون علیہ السلام نہایت فصیح اللسان آدمی تھے۔ حضرت موسیٰ نے جس اعتماد کے ساتھ اُن کا نام لیا ہے، اُس سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ اپنے بھائی کو اخلاق و کردار کے لحاظ سے بھی وہ اِس منصب کا اہل سمجھتے تھے۔ چنانچہ اُنھوں نے یہ غیر معمولی درخواست پیش کر دی۔ اُن سے پہلے کسی نبی کے بارے میں معلوم نہیں ہے کہ ایک دوسرے نبی کو اِس طرح اُس کا ساتھی بنا دیا گیا ہو۔

۹۵۔ اُس واقعے کی طرف اشارہ ہے جس میں ایک قبطی اُن کے ہاتھ سے نادانستہ قتل ہو گیا تھا اور اُس کے

يَقۡتُلُوۡنِ ﴿۱۴﴾ ج
قَالَ كَلَّا ۚ فَاذۡهَبَا بِاٰيٰتِنَاۤ اِنَّا مَعَكُمۡ مُّسۡتَمِعُوۡنَ ﴿۱۵﴾ فَاۡتِيَا فِرۡعَوۡنَ فَقُوۡلَاۤ
اِنَّا رَسُوۡلُ رَبِّ الۡعٰلَمِيۡنَ ﴿۱۶﴾ اَنۡ اَرۡسِلۡ مَعَنَا بَنِيۡۤ اِسۡرَآءِيۡلَ ﴿۱۷﴾ قَالَ اَلَمۡ نُرَبِّكَ
فِيۡنَا وَلِيۡدًا وَّلَبِثۡتَ فِيۡنَا مِنۡ عُمُرِكَ سِنِيۡنَ ﴿۱۸﴾ وَفَعَلۡتَ فَعۡلَتَكَ الَّتِيۡ

وہ مجھے قتل کر دیں گے۔۱۰-۱۴

فرمایا: ہر گز نہیں، (وہ تمھیں قتل نہیں کر سکتے) تو اب دونوں ہماری نشانیاں لے کر جاؤ، ہم تمھارے ساتھ سب سنتے رہیں گے[۹۶]۔ سو دونوں (بغیر کسی تردد کے) فرعون کے پاس جاؤ اور اُس سے کہو کہ ہم خداوند عالم کے رسول ہیں اور اِس لیے آئے ہیں کہ تم بنی اسرائیل کو ہمارے ساتھ جانے دو[۹۷]۔ (اُنھوں نے یہ بات فرعون سے آکر کہی تو) اُس نے کہا: کیا ہم نے تمھیں بچپن میں اپنے ہاں رکھ کر پالا نہیں تھا اور (تم وہی نہیں ہو کہ) اپنی عمر کے کئی سال تم نے ہمارے اندر بسر

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

انتقام سے بچنے کے لیے وہ ملک چھوڑ کر مدین چلے گئے تھے۔ آگے سورۂ قصص (۲۸) میں اِس کی تفصیل ہے۔

۹۶۔ یعنی سنتے اور دیکھتے رہیں گے۔ موسیٰ علیہ السلام کو اطمینان دلانے کے لیے یہ نہایت بلیغ فقرہ ہے۔ اِس کے اجمال میں جو تفصیل مضمر ہے اور اِس سے جس سطوت و جلالت اور تحفظ و ضمانت کا اظہار ہوتا ہے، وہ محتاج بیان نہیں ہے۔

۹۷۔ اصل الفاظ ہیں: 'اَنۡ اَرۡسِلۡ مَعَنَا بَنِيۡۤ اِسۡرَآءِيۡلَ'۔ 'اَنۡ' سے پہلے 'ب' عربیت کے اسلوب پر حذف ہو گئی ہے۔ دعوت و انذار کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ کو یہ مطالبہ اِس لیے کرنے کی ہدایت فرمائی تھی کہ اِس سے اُس اسکیم کو بروے کار لانا مقصود تھا جس کے تحت سیدنا ابراہیم علیہ السلام کی ذریت کو عالمی سطح پر ابلاغ دعوت اور اتمام حجت کے لیے منتخب کیا گیا۔ اِس اسکیم کے مطابق یہ ضروری تھا کہ اُنھیں ایک خاص علاقے میں آباد کر کے وہاں دعوت حق کا مرکز قائم کیا جائے۔ بائیبل کی کتاب خروج کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے یہ پوری اسکیم فرعون اور اُس کے درباریوں کے سامنے واضح نہیں فرمائی، بلکہ صرف اتنا کہا کہ وہ قربانی کی عبادت کے لیے تین دن کی راہ بیابان میں جانا چاہتے ہیں، اِس لیے کہ جس چیز کی قربانی کرنا پیش نظر ہے، اُس کی قربانی اگر مصر میں کی گئی تو وہاں کے لوگ اُنھیں سنگ سار کر دیں گے۔

فَعَلْتَ وَاَنْتَ مِنَ الْكٰفِرِيْنَ ﴿۱۹﴾

قَالَ فَعَلْتُهَآ اِذًا وَّاَنَا مِنَ الضَّآلِّيْنَ ﴿۲۰﴾ فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ
فَوَهَبَ لِيْ رَبِّيْ حُكْمًا وَّجَعَلَنِيْ مِنَ الْمُرْسَلِيْنَ ﴿۲۱﴾ وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ
اَنْ عَبَّدْتَّ بَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ ﴿۲۲﴾

کیے اور پھر اپنی وہ حرکت کی جو کی[98] (اور بھاگ گئے)؟ تم بڑے ہی ناشکرے ہو[99]۔ ۱۵-۱۹

موسیٰ نے جواب دیا: میں نے یہ کیا تھا اور (مجھے اعتراف ہے کہ) اُس وقت میں چوک گیا تھا[100]۔ پھر مجھے تم لوگوں سے اندیشہ ہوا (کہ اِس کی پاداش میں تم مجھے قتل کر دو گے) تو میں تم سے بھاگ گیا۔ پھر میرے پروردگار نے مجھے حکمت و دانش سے نوازا اور مجھ کو اپنے پیغمبروں میں سے (ایک پیغمبر) بنا دیا۔ اور یہ احسان ہے جو تم مجھے جتا رہے ہو کہ تم نے بنی اسرائیل کو غلام بنا رکھا ہے[101]! ۲۰-۲۲

۹۸۔ یہ اُسی واقعۂ قتل کی طرف اشارہ ہے جس کا ذکر اوپر ہوا ہے۔

۹۹۔ مطلب یہ ہے کہ تمھاری یہ حیثیت کہ ہمارے سامنے آ کر اِس طرح کے مطالبات کرو۔ یہ انتہائی ناشکرا پن ہے۔ تم ہمارے پروردہ بھی ہو اور مجرم بھی، اِس لیے ایاز قدر خود بہ شناس۔ تمھیں تو شکر گزار ہونا چاہیے کہ ہم تمھارے خلاف کوئی کارروائی نہیں کر رہے ہیں۔

۱۰۰۔ آیت میں لفظ 'ضَآلّ' ٹھیک اُس مفہوم میں آیا ہے، جس میں یہ سورۂ بقرہ (۲) کی آیت ۲۸۲ میں ہے۔

۱۰۱۔ حضرت موسیٰ نے یہ فرعون کو نہایت بلیغ جواب دیا ہے۔ مدعا یہ ہے کہ جی ہاں، کیا کہنے ہیں اِس احسان کے، اِسی کے نتیجے میں تو آپ بنی اسرائیل سے بیگار لیتے، اُن کی پیٹھ پر تازیانے برساتے اور اُن کے بیٹوں کو قتل کرنے کے درپے رہتے ہیں تاکہ مائیں اُن کی جان بچانے کے لیے اُن کو ٹوکریوں میں رکھ کر دریا میں بہاتی رہیں اور آپ اُن کی پرورش کر کے اُن پر احسان فرمایا کریں۔

قَالَ فِرۡعَوۡنُ وَمَا رَبُّ الۡعٰلَمِیۡنَ ﴿۲۳﴾ قَالَ رَبُّ السَّمٰوٰتِ وَالۡاَرۡضِ وَمَا بَیۡنَہُمَا ؕ
اِنۡ کُنۡتُمۡ مُّوۡقِنِیۡنَ ﴿۲۴﴾ قَالَ لِمَنۡ حَوۡلَہٗۤ اَلَا تَسۡتَمِعُوۡنَ ﴿۲۵﴾ قَالَ رَبُّکُمۡ وَرَبُّ
اٰبَآئِکُمُ الۡاَوَّلِیۡنَ ﴿۲۶﴾ قَالَ اِنَّ رَسُوۡلَکُمُ الَّذِیۡۤ اُرۡسِلَ اِلَیۡکُمۡ لَمَجۡنُوۡنٌ ﴿۲۷﴾ قَالَ

فرعون نے کہا: اور یہ رب العٰلمین کیا ہے[۱۰۲]؟ موسیٰ نے جواب دیا: زمین اور آسمانوں کا اور جو کچھ اُن کے درمیان ہے، سب کا پروردگار، اگر تم لوگ یقین کرنے والے بنو۔ فرعون نے اپنے گردو پیش کے لوگوں سے کہا: سنتے نہیں ہو[۱۰۳]؟ موسیٰ نے (اِس پر اپنی دعوت کا ایک قدم اور آگے بڑھادیا اور) کہا: تمھارا بھی پروردگار اور تمھارے اگلے بزرگوں کا بھی پروردگار[۱۰۴]۔ فرعون نے کہا: تمھارا یہ رسول، جو تمھاری طرف بھیجا گیا ہے، بالکل ہی خبطی ہے۔ موسیٰ نے کہا: (اور

۱۰۲۔ فرعون کے طعنے کا جواب حضرت موسیٰ نے ایسا مسکت دیا ہے کہ اُس کے لیے مزید کچھ کہنے کی گنجایش نہیں رہی۔ چنانچہ اپنا بھرم قائم رکھنے کے لیے اُس نے موسیٰ علیہ السلام کا مذاق اڑانے کی کوشش کی ہے کہ تم اپنے آپ کو رب العٰلمین کا رسول کہہ کر پیش کر رہے ہو تو ذرا بتاؤ کہ یہ رب العٰلمین کیا چیز ہے؟ یہ سوال جس ذہنی پس منظر کے ساتھ کیا گیا ہے، وہ قرآن نے دوسری جگہ بیان کر دیا ہے۔ اُس کی روشنی میں اِس جملے کو سمجھا جائے تو گویا مدعا یہ ہے کہ پورا مصر تو سورج دیوتا کے مظہر کی حیثیت سے مجھے اپنا رب مانتا ہے، پھر یہ تم دونوں کس رب العٰلمین کے رسول بن کر آ گئے ہو؟ اِس سے پہلے تو میں نے کسی ایسے پروردگار کا ذکر تم لوگوں سے نہیں سنا جو میری بادشاہی میں مداخلت کرے اور مجھ سے کہے کہ میں بنی اسرائیل کو تمھارے ساتھ جانے دوں۔ زمین و آسمان کا کوئی خالق ہے تو ہوا کرے، اِس سرزمین کے لوگوں کا رب اور معبود تو میں ہی ہوں۔

۱۰۳۔ یعنی سنتے نہیں ہو کہ یہ شخص کیا کہہ رہا ہے۔ فرعون کا یہ سوال بتا رہا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کے جواب سے وہ فی الواقع تلملا اٹھا ہے۔

۱۰۴۔ یعنی اُن کا بھی پروردگار جن کی روایات پر بھروسا کر کے تم سورج دیوتا کے اوتار بنے بیٹھے ہو۔ یہ ضرب نہایت شدید تھی۔ چنانچہ ردعمل بھی نہایت شدید ہوا اور فرعون نے وہ بات کہی جو اگلے جملے میں نقل ہوئی ہے۔

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

رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا ط اِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُوْنَ ﴿۲۸﴾ قَالَ لَئِنِ اتَّخَذْتَ اِلٰهًا
غَيْرِيْ لَاَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُوْنِيْنَ ﴿۲۹﴾ قَالَ اَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُّبِيْنٍ ﴿۳۰﴾ ج قَالَ
فَاْتِ بِهٖٓ اِنْ كُنْتَ مِنَ الصّٰدِقِيْنَ ﴿۳۱﴾ فَاَلْقٰى عَصَاهُ فَاِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِيْنٌ ﴿۳۲﴾ ج صلے
وَّنَزَعَ يَدَهٗ فَاِذَا هِيَ بَيْضَآءُ لِلنّٰظِرِيْنَ ﴿۳۳﴾ قَالَ لِلْمَلَاِ حَوْلَهٗٓ اِنَّ هٰذَا لَسٰحِرٌ
عَلِيْمٌ ﴿۳۴﴾ لا يُّرِيْدُ اَنْ يُّخْرِجَكُمْ مِّنْ اَرْضِكُمْ بِسِحْرِهٖ ق صلے فَمَاذَا تَاْمُرُوْنَ ﴿۳۵﴾

مزید یہ کہ) مشرق و مغرب اور جو کچھ اُن کے درمیان ہے، سب کا پروردگار، اگر تم عقل رکھتے ہو[105]! فرعون (یہ سن کر) چلا اٹھا کہ اگر تم نے میرے سوا کسی اور کو معبود بنایا تو میں تمھیں قید کر کے رہوں گا۔ موسیٰ نے پوچھا: کیا اُس صورت میں بھی کہ میں تمھارے پاس ایک واضح نشانی لے کر آیا ہوں؟ فرعون نے کہا: پھر اُسے پیش کرو، اگر تم سچے ہو۔ اِس پر موسیٰ نے اپنی لاٹھی (زمین پر) ڈال دی تو یکایک وہ ایک جیتا جاگتا اژدہا تھا[106] اور اُس نے اپنا ہاتھ باہر نکالا تو دیکھنے والوں کے لیے دفعتاً وہ چمکتا ہوا نکلا[107]۔ فرعون نے (یہ دیکھا تو) اپنے گردوپیش کے سرداروں سے کہا: یہ شخص یقیناً ایک ماہر جادوگر ہے۔ چاہتا ہے کہ اپنے جادو کے زور سے تم کو تمھارے ملک سے نکال دے[108]۔ سو کیا مشورہ دیتے ہو[109]؟ ۲۳-۳۵

۱۰۵۔ مطلب یہ ہے کہ اگر تم عقل سے کام لو تو اپنی اِس حماقت پر متنبہ ہو سکتے ہو کہ مصر کی فرماں روائی کے بل بوتے پر خدائی کا دعویٰ کر رہے ہو۔ میں جس رب العٰلمین کی بات کر رہا ہوں، وہ مشرق و مغرب اور اُن کے درمیان کی ہر چیز کا پروردگار ہے۔

۱۰۶۔ یعنی ایسا کھلا اژدہا کہ جس میں ذرا کسی شبہے کی گنجایش نہ ہو۔ آیت میں 'ثُعْبَانٌ' کے ساتھ 'مُبِيْنٌ' کی صفت اِسی مفہوم کے لیے لائی گئی ہے۔

۱۰۷۔ اصل الفاظ ہیں: 'بَيْضَآءُ لِلنّٰظِرِيْنَ'۔ 'نَظَر' کا لفظ عربی زبان میں اصلاً غور و تامل کے ساتھ دیکھنے کے لیے آتا ہے۔ مدعا یہ ہے کہ ہاتھ میں جو چمک ظاہر ہوئی، وہ محض فریب نظر کی نوعیت کی نہ تھی، بلکہ غور و تامل سے دیکھا جائے تو صاف واضح ہو جاتا تھا کہ اُس کی تابانی بالکل اصلی اور حقیقی ہے۔

۱۰۸۔ یعنی کچھ ایسا ویسا جادوگر نہیں ہے، بلکہ بڑا ماہر جادوگر ہے اور لوگوں کو متاثر کر کے اپنے پیچھے لگانے

قَالُوْٓا اَرْجِهْ وَاَخَاهُ وَابْعَثْ فِي الْمَدَآئِنِ حٰشِرِيْنَ ﴿۳۶﴾ يَاْتُوْكَ بِكُلِّ سَحَّارٍ
عَلِيْمٍ ﴿۳۷﴾ فَجُمِعَ السَّحَرَةُ لِمِيْقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُوْمٍ ﴿۳۸﴾ وَّقِيْلَ لِلنَّاسِ هَلْ اَنْتُمْ
مُّجْتَمِعُوْنَ ﴿۳۹﴾ لَعَلَّنَا نَتَّبِعُ السَّحَرَةَ اِنْ كَانُوْا هُمُ الْغٰلِبِيْنَ ﴿۴۰﴾ فَلَمَّا جَآءَ السَّحَرَةُ

اُنھوں نے کہا: اِسے اور اِس کے بھائی کو ابھی ٹالیے[110] اور شہروں میں ہرکارے بھیج دیجیے جو سب بڑے بڑے ماہر جادوگروں کو آپ کے پاس لے آئیں۔ چنانچہ ایک مقرر دن[111] کے طے کیے ہوئے وقت پر جادوگر اکٹھے کر لیے گئے اور لوگوں میں منادی کر دی گئی کہ کیا تم لوگ جمع ہوتے ہو؟ اِس لیے کہ ہم جادوگروں کا ساتھ دیں، اگر وہی غالب رہتے ہیں[112]۔ پھر جب جادوگر

کی صلاحیت رکھتا ہے۔ چنانچہ بنی اسرائیل کو اپنے ساتھ لے جانے کا مطالبہ اِسی لیے کر رہا ہے کہ اُنھیں منظم کر کے اپنی فوج بنائے اور تم پر حملہ کر کے تمھیں اِس ملک سے نکال دے اور یہاں اپنی حکومت قائم کر لے۔ فرعون نے یہ بات اِس لیے کہی کہ ایک تو موسیٰ علیہ السلام کے معجزات کا اثر مٹانے کی کوشش کی جائے، دوسرے اُنھیں سیاسی خطرہ قرار دے کر اپنے اعیان واکابر اور اپنی قوم کے لوگوں کو ایسا مشتعل کر دیا جائے کہ وہ اُن کی دعوت کی طرف متوجہ نہ ہو سکیں۔ یہاں صرف فرعون کا ذکر ہے۔ دوسری جگہ تصریح ہے کہ اِس میں فرعون کے بعض درباری بھی اُس کے ہم زبان تھے۔ حضرت موسیٰ کی غیر معمولی شخصیت اور بنی اسرائیل کی کثیر تعداد کے پیش نظر یہ بات بالکل قرین قیاس تھی اور لوگ آسانی کے ساتھ اِسے باور کر سکتے تھے۔ تاہم اِس کا بھی امکان ہے کہ فرعون اور اُس کے درباریوں نے فی الواقع یہی سمجھا ہو۔

۱۰۹۔ یہ فقرہ بتا رہا ہے کہ اب وہ طنطنہ باقی نہیں رہا جو ابتدا میں تھا۔ چنانچہ درباریوں سے مشورہ مانگا جا رہا ہے کہ میری عقل تو کام نہیں کرتی کہ اِس خطرے کا مقابلہ کس طرح کروں، اب تمھی کچھ رائے دو۔

۱۱۰۔ اصل میں 'اَرْجِهْ وَاَخَاهُ' کے الفاظ آئے ہیں۔ 'اَرْجِهْ' در حقیقت 'اَرْجِئْهُ' ہے۔ لفظ کو ہلکا کرنے کے لیے اِس طرح کے تصرفات عربی زبان میں عام ہو جاتے ہیں۔

۱۱۱۔ دوسری جگہ تصریح ہے کہ یہ کسی میلے یا قومی تہوار کا دن تھا اور مقابلے کے لیے چاشت کا وقت مقرر کیا گیا تھا تاکہ لوگ زیادہ سے زیادہ تعداد میں جمع ہو سکیں۔

۱۱۲۔ اِس سے معلوم ہوتا ہے کہ لوگوں کو جمع ہونے کے لیے خوب ابھارا بھی گیا کہ ہمارے ساحر اِس وقت

قَالُوۡۤا لِفِرۡعَوۡنَ اَئِنَّ لَنَا لَاَجۡرًا اِنۡ كُنَّا نَحۡنُ الۡغٰلِبِيۡنَ ﴿۴۱﴾ قَالَ نَعَمۡ وَاِنَّكُمۡ اِذًا
لَّمِنَ الۡمُقَرَّبِيۡنَ ﴿۴۲﴾
قَالَ لَهُمۡ مُّوۡسٰۤى اَلۡقُوۡا مَاۤ اَنۡتُمۡ مُّلۡقُوۡنَ ﴿۴۳﴾ فَاَلۡقَوۡا حِبَالَهُمۡ وَعِصِيَّهُمۡ وَقَالُوۡا
بِعِزَّةِ فِرۡعَوۡنَ اِنَّا لَنَحۡنُ الۡغٰلِبُوۡنَ ﴿۴۴﴾ فَاَلۡقٰى مُوۡسٰى عَصَاهُ فَاِذَا هِىَ تَلۡقَفُ مَا
يَاۡفِكُوۡنَ ﴿۴۵﴾ فَاُلۡقِىَ السَّحَرَةُ سٰجِدِيۡنَ ﴿۴۶﴾ قَالُوۡۤا اٰمَنَّا بِرَبِّ الۡعٰلَمِيۡنَ ﴿۴۷﴾ رَبِّ

(میدان میں) آئے تو اُنھوں نے فرعون سے کہا: ہمارے لیے صلہ تو ہو گا، اگر ہم ہی غالب رہے [113]؟ فرعون نے جواب دیا: ہاں، اور اُس وقت تو تم ہمارے مقربین میں شامل ہو جاؤ گے۔۳۶-۴۲

(چنانچہ مقابلہ شروع ہوا تو) موسیٰ نے جادوگروں سے کہا: پھینکو جو تمھیں پھینکنا ہے [114]۔ اِس پر اُنھوں نے اپنی رسیاں اور لاٹھیاں پھینک دیں اور بولے: فرعون کے اقبال کی قسم [115]، ہم ہی غالب رہیں گے۔ پھر موسیٰ نے اپنا عصا پھینکا تو یکایک وہ اُن کے اُس طلسم کو نگلتا چلا جا رہا تھا جو وہ بنا لائے تھے [116]۔ سو (خدا کی اِس نشانی کو دیکھ کر) جادوگر سجدے میں گر پڑے [117]۔ اُنھوں نے (بے اختیار)

قومی وقار کی حفاظت کے لیے میدان میں اتر رہے ہیں، اِس لیے ہر شخص کی خواہش ہونی چاہیے کہ وہ فتح مند ہوں اور اُن کی حوصلہ افزائی کے لیے اِس موقع پر ہر شخص کو موجود بھی ہونا چاہیے۔ اِس کے لیے 'هَلۡ اَنۡتُمۡ مُّجۡتَمِعُوۡنَ' کا استفہامیہ اسلوب بھی قابل توجہ ہے۔ عربی زبان کے ذوق آشنا محسوس کر سکتے ہیں کہ اِس میں کس طرح کی ترغیب و تشویق ہے۔

۱۱۳۔ قرآن نے یہ جملہ جادوگروں کی اخلاقی پستی اور دناءت کو ظاہر کرنے کے لیے نقل کیا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ پیشہ وروں کے عام طریقے کے مطابق اُنھوں نے اِس خوشامدانہ انداز میں انعام کی توقع کا اظہار کیا۔

۱۱۴۔ جادوگر جب اپنے فن کا مظاہرہ کرنا چاہتے ہیں تو جوے کے تیروں کی طرح کوئی چیز دیکھنے والوں کے سامنے پھینکتے اور اُس پر اپنا جادو دکھاتے ہیں۔ آیت میں 'اِلۡقَاء' یعنی پھینکنے کا لفظ اِسی مناسبت سے آیا ہے۔

۱۱۵۔ اصل میں 'بِعِزَّةِ فِرۡعَوۡنَ' کے الفاظ ہیں۔ اِن میں 'ب' قسم کے لیے ہے۔ بائیبل میں اِس کے شواہد موجود ہیں کہ مصر کے لوگ دیوتا کی حیثیت سے فرعون کے عزت و اقبال کی قسم کھاتے تھے۔

۱۱۶۔ دوسری جگہ وضاحت ہے کہ جب جادوگروں نے اپنی رسیاں اور لاٹھیاں پھینکیں تو وہ بہت سے

مُوۡسٰی وَ ہٰرُوۡنَ ﴿۴۸﴾

قَالَ اٰمَنۡتُمۡ لَہٗ قَبۡلَ اَنۡ اٰذَنَ لَکُمۡ ۚ اِنَّہٗ لَکَبِیۡرُکُمُ الَّذِیۡ عَلَّمَکُمُ السِّحۡرَ ۚ فَلَسَوۡفَ تَعۡلَمُوۡنَ ۬ؕ لَاُقَطِّعَنَّ اَیۡدِیَکُمۡ وَ اَرۡجُلَکُمۡ مِّنۡ خِلَافٍ

کہا: ہم جہانوں کے پروردگار پر ایمان لے آئے ہیں، موسیٰ اور ہارون کے پروردگار پر[118]۔ ۴۳-۴۸

فرعون نے کہا: تم نے اُس کو مان لیا، اِس سے پہلے کہ میں تمھیں اجازت دوں! یقیناً وہی تمھارا گرو ہے جس نے تمھیں جادو سکھایا ہے۔ سو ابھی جان لو گے کہ اِس کا نتیجہ کیا ہے۔ میں تمھارے

سانپوں کی شکل میں لہراتی اور لپکتی ہوئی نظر آئیں۔ اُن کے جواب میں حضرت موسیٰ نے اپنا عصا پھینک دیا جو سانپ بن کر اُن رسیوں اور لاٹھیوں کو نگلنے لگا اور ہر رسی اور لاٹھی کو اُس نے اُسی طرح رسی اور لاٹھی بنا دیا، جس طرح وہ حقیقت میں تھی۔ چنانچہ سارا طلسم نابود ہو گیا۔ اِس کے لیے آیت میں جو الفاظ استعمال ہوئے ہیں، استاذ امام امین احسن اصلاحی نے اُن کے ایک دوسرے پہلو کی طرف بھی توجہ دلائی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> "...'مَا یَاۡفِکُوۡنَ' کے اسلوب سے یہ بات نکلتی ہے کہ صرف یہی نہیں ہوا کہ اِس موقع پر ساحروں نے جو کرتب دکھایا، عصاے موسیٰ نے اُس کا بھرم کھول دیا، بلکہ اُس نے اُن کے اب تک کے سارے کیے کرائے پر پانی پھیر دیا۔ اِس لیے کہ یہی ہنر کا شاہ کار تھا، جب اِس کا یہ حشر ہوا تو اِس کے معنی یہ ہوئے کہ عصاے موسیٰ نے سحر و ساحری کے سارے طلسم ہی کو باطل کر دیا۔" (تدبر قرآن ۵/ ۵۱۳)

۱۱۷۔ اصل الفاظ ہیں: 'فَاُلۡقِیَ السَّحَرَۃُ سٰجِدِیۡنَ'۔ 'اُلۡقِیَ' مجہول کا صیغہ ہے۔ یہ جادوگروں کے جذبۂ تعظیم و اکرام کی تعبیر کے لیے آیا ہے۔ سحر و ساحری اور اِس طرح کے دوسرے علوم و فنون کو اُن کے ماہرین ہی بہتر سمجھتے ہیں۔ چنانچہ اِن میں اور معجزے میں فرق کے لیے یہ نہایت واضح معیار ہے کہ اِن علوم و فنون کے ماہرین بھی اُس کے سامنے اعتراف عجز پر مجبور ہو جاتے ہیں۔

۱۱۸۔ فرعون جس رب العٰلمین کا مذاق اڑا رہا تھا، جادوگروں نے اُسی پر اپنے ایمان کا اعلان کر دیا اور وہ بھی اِس تصریح کے ساتھ کہ جو موسیٰ اور ہارون کا رب ہے۔ یہ صاف فرعون کی خدائی اور بادشاہی، دونوں کا انکار تھا جسے، ظاہر ہے کہ وہ آسانی کے ساتھ برداشت نہیں کر سکتا تھا۔

وَّلَاُوصَلِّبَنَّكُمْ اَجْمَعِيْنَ ﴿٤٩﴾ قَالُوْا لَا ضَيْرَ اِنَّآ اِلٰى رَبِّنَا مُنْقَلِبُوْنَ ﴿٥٠﴾ اِنَّا
نَطْمَعُ اَنْ يَّغْفِرَ لَنَا رَبُّنَا خَطٰيٰنَآ اَنْ كُنَّآ اَوَّلَ الْمُؤْمِنِيْنَ ﴿٥١﴾
وَاَوْحَيْنَآ اِلٰى مُوْسٰٓى اَنْ اَسْرِ بِعِبَادِيْٓ اِنَّكُمْ مُّتَّبَعُوْنَ ﴿٥٢﴾ فَاَرْسَلَ فِرْعَوْنُ

ہاتھ اور پاؤں بے ترتیب کٹواؤں گا اور تم سب کو سولی چڑھا کر رہوں گا[119]۔ جادوگروں نے جواب دیا: کوئی ڈر نہیں، ہم اپنے پروردگار ہی کی طرف لوٹیں گے۔ ہمیں امید ہے کہ ہمارا رب ہماری خطاؤں سے درگذر فرمائے گا، اِس لیے کہ ہم سب سے پہلے ایمان لے آئے ہیں[120]۔ ۴۹-۵۱

(اِس کے بعد کئی سال گزرے، یہاں تک کہ حجت پوری ہو گئی، تب) ہم نے موسیٰ کو وحی کی کہ میرے بندوں کو لے کر رات میں نکل جاؤ، اِس لیے کہ تمھارا پیچھا کیا جائے گا[121]۔ اِس پر

---

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

۱۱۹۔ اوپر جادوگروں کے جس اعتراف حق کا بیان ہے، اُس سے مجمع پر جو اثر پڑا اور فرعون اور اُس کے درباری جس طرح رسوا ہو کر رہ گئے، اُس کی خفت مٹانے اور بگڑتے ہوئے حالات کو سنبھالنے کے لیے یہ اُس نے کائیاں سیاسیوں کی طرح فوراً اُن پر سازش کا الزام رکھ کر سزا سنا دی ہے کہ سب تمھاری اور تمھارے گرو موسیٰ کی ملی بھگت ہے۔ اُس نے ڈرا دھمکا کر تمھیں اپنے ساتھ ملا لیا ہے اور اب تم لوگ ہمارے خلاف بغاوت کرنا چاہتے ہو۔ تم نے یہ سب اِسی لیے کیا ہے کہ کھلے میدان میں اپنے گرو سے شکست مان لوگے تو اُس کی دھاک عام لوگوں پر بیٹھ جائے گی اور ہماری حکومت کے خلاف تمھاری سازش کامیاب ہو جائے گی۔ یہی وجہ ہے کہ تم نے میری اجازت کا انتظار بھی نہیں کیا اور موسیٰ پر ایمان کا اعلان کر دیا ہے۔ اب میں تمھیں وہی سزا دوں گا جو سلطنت کے باغیوں کو دی جاتی ہے۔

۱۲۰۔ آیت میں 'اَنْ' سے پہلے 'ل' عربیت کے اسلوب پر محذوف ہے۔ جادوگروں کے جواب سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ سچا ایمان آن کی آن میں انسان کو کس بلندی پر پہنچا دیتا ہے۔ استاذ امام کے الفاظ میں، یہ وہی جادوگر ہیں کہ جب مقابلے کے لیے میدان میں اترے تھے تو بڑی لجاجت کے ساتھ فرعون سے اپنی کامیابی کی صورت میں انعام کی درخواست کر رہے تھے یا اب یہ حال ہے کہ ایمان کے نور نے اِن کے دلوں کو ایسا منور کر دیا ہے کہ خدا اور آخرت کے سوا اِس دنیا کی کسی چیز کی اِن کی نگاہوں میں کوئی وقعت باقی نہیں رہی، یہاں تک کہ اپنے ایمان کی حفاظت کی راہ میں اپنی زندگی کو بھی قربان کرنے کے لیے بالکل تیار ہیں۔

۱۲۱۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے پے در پے تنبیہات کے بعد فرعون نے بنی اسرائیل کو مصر سے جانے کی

فِي الْمَدَآئِنِ حٰشِرِيْنَ ﴿٥٣﴾ اِنَّ هٰٓؤُلَآءِ لَشِرْذِمَةٌ قَلِيْلُوْنَ ﴿٥٤﴾ وَاِنَّهُمْ لَنَا لَغَآئِظُوْنَ ﴿٥٥﴾
وَاِنَّا لَجَمِيْعٌ حٰذِرُوْنَ ﴿٥٦﴾
فَاَخْرَجْنٰهُمْ مِّنْ جَنّٰتٍ وَّعُيُوْنٍ ﴿٥٧﴾ وَّكُنُوْزٍ وَّمَقَامٍ كَرِيْمٍ ﴿٥٨﴾ كَذٰلِكَ
وَاَوْرَثْنٰهَا بَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ ﴿٥٩﴾

فرعون نے (فوجیں جمع کرنے کے لیے) شہروں میں ہرکارے دوڑا دیے کہ یہ کچھ مٹھی بھر لوگ ہیں اور کچھ شک نہیں کہ (اپنی حرکتوں سے) یہ ہمیں غصہ دلا رہے ہیں اور ہم ایک ایسی جمعیت ہیں جس کا شیوہ ہر وقت چوکنا رہنا ہے، (لٰہذا ہم اِنھیں کسی فساد کا موقع نہیں دیں گے)[۱۲۲]۔ ۵۲-۵۶

اِس طرح فرعونیوں کو ہم (اُن کے) باغوں اور چشموں اور خزانوں سے اور رہنے کی باعزت جگہ سے نکال لائے۔ ہم اِسی طرح کرتے ہیں[۱۲۳] اور ہم نے بنی اسرائیل کو (سرزمین فلسطین میں) اِنھی سب چیزوں کا وارث بنا دیا[۱۲۴]۔ ۵۷-۵۹

اجازت دے دی تھی، لیکن بعد میں اُس کی راے تبدیل ہو گئی اور اُس نے اُن کے تعاقب کا فیصلہ کر لیا۔ آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے اِس تبدیلی سے پہلے ہی آگاہ کر دیا تھا اور اِسی بنا پر ہدایت فرمائی تھی کہ وہ اپنی قوم کو رات میں لے کر نکلیں۔

۱۲۲۔ حضرت موسیٰ کی شخصیت اور اُن کے معجزات سے قبطی پوری طرح مرعوب ہو چکے تھے۔ چنانچہ فوجیں بلاتے وقت فرعون کی طرف سے یہ تمام باتیں اِسی مرعوبیت کو دور کرنے کے لیے کہی گئی ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ بنی اسرائیل کی حیثیت تو کچھ نہیں، مگر جہاں پناہ نہیں چاہتے کہ سلطنت میں کوئی ذرا بھی سر اٹھانے کی جرأت کرے، اِس لیے اِن کی سرکوبی ضروری ہو گئی ہے۔

۱۲۳۔ یعنی ایسے مجرم لوگوں کے ساتھ یہی کرتے ہیں۔ آیت میں 'كَذٰلِكَ' کے بعد 'نفعل بالمجرمین' یا اِس کے ہم معنی الفاظ محذوف ہیں۔ اہل ذوق اندازہ کر سکتے ہیں کہ اِس سے کلام میں کس قدر زور پیدا ہو گیا ہے۔

۱۲۴۔ آیت میں 'اَوْرَثْنٰهَا بَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ' کے الفاظ آئے ہیں۔ اِن میں 'ھا' کی ضمیر بالکل اُسی طرح

فَاَتۡبَعُوۡهُمۡ مُّشۡرِقِيۡنَ ﴿۶۰﴾ فَلَمَّا تَرَآءَ الۡجَمۡعٰنِ قَالَ اَصۡحٰبُ مُوۡسٰۤى اِنَّا
لَمُدۡرَكُوۡنَ ﴿۶۱﴾ قَالَ كَلَّا ۚ اِنَّ مَعِىَ رَبِّىۡ سَيَهۡدِيۡنِ ﴿۶۲﴾

(یہ اِس طرح ہوا کہ موسیٰ نکلے) تو صبح ہوتے ہی وہ لوگ اُن کے تعاقب میں چل پڑے۔ پھر جب دونوں گروہ آمنے سامنے ہوئے تو موسیٰ کے ساتھی چیخ اٹھے کہ ہم تو پکڑے گئے۔ موسیٰ نے کہا: ہرگز نہیں، اِس لیے کہ میرے ساتھ میرا رب ہے، وہ ضرور میری رہنمائی فرمائے گا[۱۲۵]۔ ۶۰-۶۲

آگئی ہے، جس طرح سورۂ مائدہ (۵) کی آیت 'قَدۡ سَاَلَهَا قَوۡمٌ مِّنۡ قَبۡلِكُمۡ' (۱۰۲) میں بنی اسرائیل کے سوالات کے لیے آئی ہے۔ قرآن کے طالب علموں کو متنبہ رہنا چاہیے کہ اُس کی عربی معلیٰ میں ضمیریں اِس طرح بھی آتی ہیں۔

۱۲۵۔ بائیبل کی کتاب خروج میں یہ ماجرا اِس طرح بیان ہوا ہے:

”جب مصر کے بادشاہ کو خبر ملی کہ وہ لوگ چل دیے تو فرعون اور اُس کے خادموں کا دل اُن لوگوں کی طرف سے پھر گیا۔ اور وہ کہنے لگے کہ ہم نے یہ کیا کیا کہ اسرائیلیوں کو اپنی خدمت سے چھٹی دے کر اُن کو جانے دیا۔ تب اُس نے اپنا رتھ تیار کروایا اور اپنی قوم کے لوگوں کو ساتھ لیا... اور مصری فوج نے فرعون کے سب گھوڑوں اور رتھوں سمیت اُن کا پیچھا کیا... اور جب فرعون نزدیک آگیا، تب بنی اسرائیل نے آنکھ اٹھا کر دیکھا کہ مصری اُن کا پیچھا کیے چلے آتے ہیں اور وہ نہایت خوف زدہ ہو گئے۔ تب بنی اسرائیل نے خداوند سے فریاد کی اور موسیٰ سے کہنے لگے: کیا مصر میں قبریں نہ تھیں جو تو ہم کو وہاں سے مرنے کے لیے بیابان میں لے آیا ہے؟ تو نے ہم سے یہ کیا کیا کہ ہم کو مصر سے نکال لایا؟ کیا ہم تجھ سے مصر میں یہ بات نہ کہتے تھے کہ ہم کو رہنے دے کہ ہم مصریوں کی خدمت کریں؟ کیونکہ ہمارے لیے مصریوں کی خدمت کرنا بیابان میں مرنے سے بہتر ہوتا۔ تب موسیٰ نے لوگوں سے کہا: ڈرو مت۔ چپ چاپ کھڑے ہو کر خداوند کی نجات کے کام کو دیکھو جو وہ آج تمھارے لیے کرے گا، کیونکہ جن مصریوں کو تم آج دیکھتے ہو، اُن کو پھر کبھی ابد تک نہ دیکھو گے۔ خداوند تمھاری طرف سے جنگ کرے گا اور تم خاموش رہو گے۔“ (۱۴: ۵-۱۴)

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

فَاَوْحَيْنَآ اِلٰى مُوْسٰٓى اَنِ اضْرِبْ بِّعَصَاكَ الْبَحْرَ ؕ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ
كَالطَّوْدِ الْعَظِيْمِ ۚ﴿۶۳﴾ وَاَزْلَفْنَا ثَمَّ الْاٰخَرِيْنَ ۚ﴿۶۴﴾ وَاَنْجَيْنَا مُوْسٰى وَمَنْ مَّعَهٗٓ
اَجْمَعِيْنَ ۚ﴿۶۵﴾ ثُمَّ اَغْرَقْنَا الْاٰخَرِيْنَ ؕ﴿۶۶﴾
اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيَةً ؕ وَمَا كَانَ اَكْثَرُهُمْ مُّؤْمِنِيْنَ ﴿۶۷﴾ وَاِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيْزُ
الرَّحِيْمُ ﴿۶۸﴾

اِس پر ہم نے موسیٰ کو وحی کی کہ اپنا عصا دریا پر مارو۔ اُس نے مارا تو وہ پھٹ گیا اور ہر حصہ ایسے ہو گیا، جیسے ایک بڑا پہاڑ۔ ہم نے دوسرے گروہ کو بھی (اِسی اثنا میں) اُسی جگہ قریب پہنچا دیا اور موسیٰ کو اور اُن سب لوگوں کو بچا لیا جو اُس کے ساتھ تھے، پھر اُن دوسروں کو ہم نے وہیں غرق کر دیا[۱۲۶]۔ ۶۳-۶۶

اِس میں، یقیناً بہت بڑی نشانی ہے، لیکن اِن میں سے اکثر ماننے والے نہیں ہیں[۱۲۷]۔ اور تیرا پروردگار، اِس میں کچھ شک نہیں کہ وہ زبردست بھی ہے اور نہایت مہربان بھی[۱۲۸]۔ ۶۷-۶۸

۱۲۶۔ یہ ایک عظیم معجزہ تھا۔ بائیبل کی کتاب خروج میں اِس کی تفصیل ہے۔ چنانچہ لکھا ہے:

"پھر موسیٰ نے اپنا ہاتھ سمندر کے اوپر بڑھایا اور خداوند نے رات بھر تند پوربی آندھی چلا کر اور سمندر کو پیچھے ہٹا کر اُسے خشک زمین بنا دیا اور پانی دو حصے ہو گیا اور بنی اسرائیل سمندر کے بیچ میں سے خشک زمین پر چل کر نکل گئے اور اُن کے دہنے اور بائیں ہاتھ پانی دیوار کی طرح تھا۔ اور مصریوں نے تعاقب کیا اور فرعون کے سب گھوڑے اور رتھ اور سوار اُن کے پیچھے پیچھے سمندر کے بیچ میں چلے گئے... اور خداوند نے موسیٰ سے کہا کہ اپنا ہاتھ سمندر کے اوپر بڑھا تا کہ پانی مصریوں اور اُن کے رتھوں اور سواروں پر پھر بہنے لگے۔ اور موسیٰ نے اپنا ہاتھ سمندر کے اوپر بڑھایا اور صبح ہوتے ہوتے سمندر پھر اپنی اصلی قوت پر آ گیا اور مصری الٹے بھاگنے لگے اور خداوند نے سمندر کے بیچ ہی میں مصریوں کو تہ و بالا کر دیا۔" (۱۴: ۲۱-۲۷)

۱۲۷۔ یعنی قریش مکہ جو سورہ کے مخاطبین ہیں۔

۱۲۸۔ یہ وہی آیت ترجیع ہے جس کی وضاحت اوپر حاشیہ ۸۹ میں ہو چکی ہے۔

[باقی]

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

ڈاکٹر محمد عامر گزدر

برائی و زیادتی کا بدلہ لینا —— قرآن مجید کی روشنی میں

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

تمہید

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے ایک سے زائد مقامات پر یہ بات فرمائی ہے کہ مسلمان دوسروں کی طرف سے اپنے خلاف ہونے والی زیادتیوں اور برائیوں کا برابر کی سطح تک بدلہ لے سکتے ہیں۔ یہ حکم کیا ہے؟ اِس کو قرآن مجید کے نصوص اور شریعت و اخلاق کے حدود کی روشنی میں کیسے سمجھا جائے؟ زیر نظر مضمون میں قرآن کے اِس حکم پر تفصیل سے بحث کی گئی ہے۔ اِس کا ماخذ، اِس کا مفہوم اور اِس کے حدود و ضوابط راقم الحروف نے اِس مضمون میں قارئین کو مثالوں کے ساتھ سمجھانے کی کوشش کی ہے۔

حکم کا ماخذ اور اُس کی تفہیم

سورۂ نحل میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

اُدْعُ اِلٰی سَبِيْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِيْ هِيَ اَحْسَنُ ۭ اِنَّ رَبَّكَ هُوَ اَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيْلِهٖ وَهُوَ اَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِيْنَ. وَاِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهٖ ۭ وَلَىِٕنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصّٰبِرِيْنَ. (۱۶: ۱۲۵-۱۲۶)

”تم، (اے پیغمبر)، اپنے پروردگار کے راستے کی طرف دعوت دیتے رہو حکمت کے ساتھ اور اچھی نصیحت کے ساتھ، اور اِن کے ساتھ اُس طریقے سے بحث کرو جو پسندیدہ ہے۔ یقیناً تیرا پروردگار خوب جانتا ہے کہ کون اُس کی راہ سے بھٹکا ہوا ہے اور وہ اُن کو بھی خوب جانتا ہے جو

ہدایت پانے والے ہیں۔ اگر تم لوگ (کسی وقت)
بدلہ لو تو اتنا ہی بدلہ لو جتنا تمھارے ساتھ کیا گیا
ہے، لیکن اگر صبر کرو تو صبر کرنے والوں کے لیے
یہ بہت ہی بہتر ہے۔"

اِس حکم کی وضاحت میں امام امین احسن اصلاحی لکھتے ہیں:

"...اِس کے معنی یہ ہیں کہ اگر تم بدلہ لینا ہی چاہو تو اتنا ہی بدلہ لو جتنا تمھارے ساتھ کیا گیا ہے۔ جرم اور سزائے جرم میں عدم توازن نہ ہو۔ یہ نہ ہو کہ تم اینٹ کا جواب پتھر سے دینے کے لیے اٹھ کھڑے ہو۔ علاوہ ازیں منہیات سے اجتناب مسلمان کے لیے ہر صورت میں لازم ہے۔ اگر مخالف ہمیں گالیاں دے تو ہم اس کے جواب میں گالیاں نہیں دے سکتے۔" (تدبر قرآن ۴/ ۴۶۴)

استاذ گرامی جاوید احمد غامدی صاحب اِس حکم کی توضیح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"...دعوت کے مخاطبین اگر ظلم و زیادتی اور ایذا رسانی پر اتر آئیں تو داعی کو اخلاقی حدود کے اندر رہتے ہوئے اتنا بدلہ لینے کا حق ہے جتنی تکلیف اُسے پہنچائی گئی ہے، لیکن اللہ تعالیٰ کو پسند یہی ہے کہ صبر سے کام لیا جائے۔ اِس صبر کے معنی یہ ہیں کہ حق کے داعی ہر اذیت برداشت کر لیں، لیکن نہ انتقام کے لیے کوئی اقدام کریں، نہ مصیبتوں اور تکلیفوں سے گھبرا کر اپنے موقف میں کوئی ترمیم و تغیر کرنے کے لیے تیار ہوں۔ اِس موقع پر صبر کرنے والوں کے لیے بڑی نعمت کا وعدہ ہے۔" (البیان ۳/ ۶۰)

سورۂ نحل ایک مکی سورہ ہے۔ مذکورہ بالا آیت کے مخاطب معاشرے کے افراد ہیں۔ اِس میں مسلمانوں کے نظم اجتماعی سے خطاب نہیں ہے کہ افراد معاشرہ میں اگر کہیں کوئی باہمی مخاصمت ہو جائے تو مظلوم کو برابر کا بدلہ دلانا تمھاری ذمہ داری ہے اور تم معاف کر دو تو بہت بہتر ہے۔ یہاں جرائم کا ارتکاب کرنے والوں کو قانون شریعت کے مطابق کوئی متعین سزا دینا یا دلانا بھی زیر بحث نہیں ہے، بلکہ انفرادی معاملات میں ایک دوسرے کے خلاف عام ظلم و زیادتی اور ایذا رسانی زیر بحث ہے کہ کوئی شخص اگر کسی دوسرے کے خلاف تعدی اور زیادتی پر اتر آتا ہے، جس سے اُسے کسی نوعیت کی ایذا پہنچے تو وہ دراصل ظالم ہے، چنانچہ یہاں اُس کے بالمقابل مظلوم کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے دو باتیں کہی گئی ہیں:

ایک یہ کہ وہ چاہے تو تعدی کرنے والے کی ایذا کا برابر جواب دے کر عدل کر سکتا ہے، لیکن اِس قصاص

سے آگے بڑھ کر تعدی کرنا اور خود ظالم بن جانا اُس کے لیے بالکل جائز نہیں ہوگا، خواہ وہ ایذا پہنچانے والا غیر مسلم ہی کیوں نہ ہو۔ برابری کی حد تک معاملہ کرنا، البتہ اُس کے لیے جائز ہے۔

دوسرے یہ کہ آدمی کے پاس بدلہ لینے کی استطاعت ہو یا نہ ہو، دونوں صورتوں میں اگر وہ بدلہ لینے کے بجاے صبر کرکے ظالم کی تعدی اور اذیت کو برداشت کر لے تو یہ رویہ خود اُس کے لیے بہت بہتر ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اِس طرح کی صورت میں اذیت برداشت کرکے صبر کر لینے کے رویے کے بہتر ہونے کا کیا مطلب ہے؟ اِس کی وضاحت خود قرآن مجید نے زیر بحث حکم ہی کے سیاق میں سورۂ شوریٰ کی ایک آیت میں کر دی ہے، جس کو ذیل میں ہم یہاں بیان کریں گے۔

سورۂ نحل کی مذکورہ بالا آیات اپنے موقع و محل کے اعتبار سے دین اسلام کی دعوت اور اُس کی حکمت عملی کے سیاق میں وارد ہوئی ہیں۔ باہمی معاملات میں زیادتی کا جواب دینے اور برابر کا بدلہ لینے کا یہی حکم سورۂ شوریٰ میں کچھ تفصیل سے اور دعوت دین کے موضوع سے مجرد ہو کر بھی آیا ہے۔ ارشاد فرمایا ہے:

وَالَّذِيْنَ اِذَآ اَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُوْنَ. وَجَزٰٓؤُا سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ۚ فَمَنْ عَفَا وَاَصْلَحَ فَاَجْرُهٗ عَلَى اللّٰهِ ؕ اِنَّهٗ لَا يُحِبُّ الظّٰلِمِيْنَ. وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهٖ فَاُولٰٓئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِّنْ سَبِيْلٍ. اِنَّمَا السَّبِيْلُ عَلَى الَّذِيْنَ يَظْلِمُوْنَ النَّاسَ وَيَبْغُوْنَ فِي الْاَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ ؕ اُولٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ.(۴۲: ۳۹-۴۲)

”اور وہ کہ جو بدلہ اُس وقت لیتے ہیں، جب اُن پر زیادتی کی جائے۔ اِس لیے کہ برائی کا بدلہ ویسی ہی برائی ہے۔ پھر جس نے معاف کیا اور معاملے کی اصلاح کر لی تو اُس کا اجر اللہ کے ذمے ہے۔ بے شک، اللہ ظالموں کو پسند نہیں کرتا۔ اور ہاں جن پر ظلم ہوا اور اُس کے بعد اُنھوں نے بدلہ لیا تو یہی ہیں جن پر کوئی الزام نہیں ہے۔ الزام تو اُنھی پر ہے جو لوگوں پر ظلم کرتے اور زمین میں بغیر کسی حق کے سرکشی کرتے ہیں۔ یہی لوگ ہیں جن کے لیے دردناک عذاب ہے۔“

فہم قرآن کے ایک بنیادی اُصول، یعنی 'القرآن یفسر بعضه بعضًا' (قرآن کی بعض آیات دوسری آیات کی خود وضاحت کر دیتی ہیں) کو پیش نظر رکھ کر یہاں اللہ تعالیٰ کے ارشاد 'فَمَنْ عَفَا وَاَصْلَحَ فَاَجْرُهٗ عَلَى اللّٰهِ' پر غور کیجیے کہ سورۂ نحل کی آیت میں جو یہ کہا گیا تھا کہ 'وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصّٰبِرِيْنَ'

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

(لیکن اگر صبر کرو تو صبر کرنے والوں کے لیے یہ بہت ہی بہتر ہے) تو اِس کا مطلب یہ ہرگز نہیں تھا کہ کسی کی تعدی و زیادتی کے جواب میں صبر کرنا اِس لیے بہتر ہے کہ بدلہ لینے سے اللہ کے دین کی دعوت کو نقصان پہنچتا ہے، جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے۔ بلکہ سورۂ شوریٰ کی اِس آیت نے بالکل واضح کر دیا ہے کہ اِس کا مطلب صرف یہ تھا کہ جو شخص زیادتی کرنے والے کی طرف سے ملنے والی تکلیف کو برداشت کر لے، انتقام کے جذبات کو قابو کر لے اور فیصلہ اللہ تعالیٰ کے سپرد کر کے ظلم و اذیت کو سہ کر بدلہ نہ لے تو اُس کے لیے یہ بات درحقیقت اِس وجہ سے بہت بہتر ہے کہ اِس کا اجر اُس کے لیے اللہ کے ہاں محفوظ ہے، وہ قیامت کے دن اِس کی جزا اور بدلہ اُسے ضرور دلا دے گا۔

سید ابوالاعلیٰ مودودی لکھتے ہیں:

"...اس کا مطلب یہ ہے کہ زیادتی کرنے والے سے بدلہ لے لینا اگرچہ جائز ہے، لیکن جہاں معاف کر دینا اصلاح کا موجب ہو سکتا ہو، وہاں اصلاح کی خاطر بدلہ لینے کے بجاے معاف کر دینا زیادہ بہتر ہے۔ اور چونکہ یہ معافی انسان اپنے نفس پر جبر کر کے دیتا ہے، اس لیے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اس کا اجر ہمارے ذمہ ہے، کیونکہ تم نے بگڑے ہوئے لوگوں کی اصلاح کی خاطر یہ کڑوا گھونٹ پیا ہے۔" (تفہیم القرآن ۴/ ۵۱۱-۵۱۲)

اِس سیاق میں قرآن کے فرمان 'اِنَّهٗ لَا يُحِبُّ الظّٰلِمِيْنَ' پر کلام کرتے ہوئے مولانا مودودی لکھتے ہیں:

"اس تنبیہ میں بدلہ لینے کے متعلق ایک تیسرے قاعدے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ کسی شخص کو دوسرے کے ظلم کا انتقام لیتے لیتے خود ظالم نہیں بن جانا چاہیے۔ ایک برائی کے بدلے میں اس سے بڑھ کر برائی کر گزرنا جائز نہیں ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص کسی کو ایک تھپڑ مارے تو وہ اُسے ایک ہی تھپڑ مار سکتا ہے۔ لات گھونسوں کی اس پر بارش نہیں کر سکتا۔ اسی طرح گناہ کا بدلہ گناہ کی صورت میں لینا درست نہیں ہے۔ مثلاً کسی شخص کے بیٹے کو اگر کسی ظالم نے قتل کیا ہے تو اس کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ جا کر اس کے بیٹے کو قتل کر دے۔ یا کسی شخص کی بہن یا بیٹی کو اگر کسی کمینہ انسان نے خراب کیا ہے تو اُس کے لیے حلال نہیں ہو جائے گا کہ وہ اس کی بیٹی یا بہن سے زنا کرے۔" (تفہیم القرآن ۴/ ۵۱۲)

آیت کے الفاظ 'وَجَزٰٓؤُا سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا' (اس لیے کہ برائی کا بدلہ ویسی ہی برائی ہے) پر سید ابوالاعلیٰ مودودی لکھتے ہیں:

"یہ پہلا اصولی قاعدہ ہے جسے بدلہ لینے میں ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ بدلے کی جائز حد یہ ہے کہ جتنی برائی

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

کسی کے ساتھ کی گئی ہو، اتنی ہی برائی وہ اُس کے ساتھ کر لے، اِس سے زیادہ برائی کرنے کا وہ حق نہیں رکھتا۔‘‘

(تفہیم القرآن ۴/۵۱۱)

اِسی آیت کی توضیح میں استاذ مکرم جاوید احمد غامدی صاحب لکھتے ہیں:

’’برائی کے جواب میں جو کچھ کیا جائے، وہ برائی نہیں، بلکہ قصاص ہے، لیکن یہاں اُس کو برائی کے لفظ سے مجانست کے اسلوب پر تعبیر کیا ہے۔ یہ عربی زبان کا معروف اسلوب ہے، جیسے ’دناهم كما دانوا‘۔‘‘

(البیان ۴/۴۳۹)

لہٰذا اگر کوئی آدمی برائی اور اذیت کے بدلے کو بھی ’غیر اخلاقی زیادتی‘ کہتا ہے تو یہ درست نہیں ہے۔

یعنی کسی برائی کے جواب میں اللہ تعالیٰ کے مقرر کردہ حدود کے اندر رہتے ہوئے جو جواب دیا جاتا ہے، خود اُس کو برائی یا جوابی ’غیر اخلاقی زیادتی‘ نہیں کہا جا سکتا، بلکہ یہ تو بدلہ اور قصاص ہے۔ جیسا کہ شرعی سزاؤں میں زانی، چور، تہمت زنا لگانے والے یا قاتل کو بغیر کسی عفو و درگذر کے جو سزا دی جاتی ہے، وہ بدلہ، عدل اور قصاص ہوتا ہے، نہ کہ مجرم کے ساتھ زیادتی۔ بلکہ قانونی سزاؤں میں بھی بعض اوقات مجرم کی سنگ دلی اور اُس کے جرم کی شدت کے لحاظ سے سزا میں بھی پوری سختی کے ساتھ مظلوم کو پورا پورا بدلہ دلایا جاتا ہے۔ یہ طرز خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے بھی ثابت ہے۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ کسی یہودی نے ایک لڑکی کا سر دو پتھروں کے درمیان رکھ کر کچلا تھا۔ جب اُس لڑکی سے پوچھا گیا کہ تیرے ساتھ یہ برتاؤ کس نے کیا ہے؟ کیا فلاں نے؟ کیا فلاں نے؟ یہاں تک کہ اُس یہودی کا نام لیا گیا تو لڑکی نے اپنے سر کے اشارے سے اثبات میں جواب دیا۔ چنانچہ اُس یہودی کو گرفتار کر لیا گیا اور اُس نے اپنے جرم کا اعتراف بھی کر لیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے اُس کا سر بھی پتھروں کے درمیان رکھ کر کچلا گیا (بخاری، رقم ۲۴۱۳)۔

بالبداہت واضح ہے کہ جب معاملہ باہمی عام انسانی معاملات اور اخلاقیات کا ہو تو ایذا پہنچانے اور تعدی کرنے والا دراصل ظالم ہوتا اور بالمقابل شخص مظلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ ظلم کے جواب میں ہونے والا عمل اگر اللہ تعالیٰ کی بتائی ہوئی حد کے اندر ہی رہے تو یہ جوابی ردعمل ’غیر اخلاقی عمل‘ یا ’زیادتی‘ بالکل نہیں کہلائے گا، بلکہ ظلم کے مقابلے میں ہونے کی وجہ سے بدلہ، جزا اور قصاص کہلائے گا۔ البتہ اِس جواب میں اللہ کی مقرر کردہ حد سے تعدی کی گئی تو بدلہ لینے والا یہ شخص بھی ظالم ہی قرار پائے گا۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے زیادہ سے زیادہ برابری کی حد تک جانے کی اجازت دی ہے، ظالم بننے کی نہیں۔

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

انتقام میں توازن

امام امین احسن اصلاحی ''تدبر قرآن'' میں ''انتقام میں توازن'' کے عنوان کے تحت سورۂ شوریٰ کی اِنھی آیات کے ضمن میں لکھتے ہیں:

''پھر یہ کہ بدلہ لیتے بھی ہیں تو یہ نہیں کرتے کہ اینٹ کا جواب پتھر سے دینے کی کوشش کریں۔ بلکہ وہ اس معاملے میں بھی پورا توازن قائم رکھتے ہیں۔ جواب میں صرف اتنی ہی کارروائی کرتے ہیں جو برائی کے ہم وزن ہو۔

کوئی انتقامی کارروائی کوئی برائی نہیں ہے، بلکہ قصاص ہے، لیکن یہاں اِس کو 'سَیِّئَۃٌ' کے لفظ سے عربی زبان کے اس اسلوب کے مطابق تعبیر کیا گیا ہے جس کی وضاحت اس کتاب میں جگہ جگہ ہو چکی ہے کہ بعض اوقات الفاظ مجانست کے اصول پر استعمال ہوتے ہیں، مثلاً 'دِنَّاھُمْ کَمَا دَانُوْا' ظاہر ہے کہ اس میں 'کَمَا دَانُوْا' بالکل 'کَمَا فَعَلُوْا' کے معنی میں ہے، لیکن محض ہم آہنگی کے پہلو سے 'کَمَا فَعَلُوْا' کی جگہ 'کَمَا دَانُوْا' استعمال ہوا۔

یہ امر یہاں ملحوظ رہے کہ کسی کے خلاف انتقامی کارروائی میں بھی کسی ایسے فعل کا ارتکاب جائز نہیں ہے جو شریعت میں بہر شکل ممنوع ہے۔'' (۱۸۱/۷)

چنانچہ یہ واضح رہنا چاہیے کہ زیادتی کرنے اور اذیت پہنچانے والوں کے جواب میں اللہ تعالیٰ کے بتائے ہوئے حدود میں رہتے ہوئے بدلہ لینے کو کبھی کوئی شخص نہیں کہہ سکتا کہ یہ تعدی کے جواب میں 'غیر اخلاقی زیادتی' ہے۔ بلکہ اِس تعبیر سے تو خود قرآن مجید پر اعتراض وارد ہو جاتا ہے کہ وہ جواب میں غیر اخلاقی عمل اور زیادتی کو کیسے جائز قرار دے رہا ہے۔ دین و اخلاق کے حدود سے تجاوز کرنا، البتہ کسی کے لیے جائز نہیں ہے۔ اِس سیاق میں قرآن نے کہہ دیا ہے کہ 'اِنَّهٗ لَا يُحِبُّ الظّٰلِمِيْنَ' (بے شک، اللہ ظالموں کو پسند نہیں کرتا)۔

اِس کی توضیح میں استاذ گرامی غامدی صاحب لکھتے ہیں:

''یعنی کوئی شخص ظلم کرے تو وہ بھی اللہ کے نزدیک مبغوض ہے اور اُس کے جواب میں اگر ظلم کا جواب اُس سے بڑھ کر ظلم و عدوان سے دیا جائے تو اُس کو بھی اللہ سخت ناپسند کرتا ہے۔'' (البیان ۴/۴۳۹)

جان، مال اور آبرو کے خلاف بڑے جرائم اور عام نوعیت کی ظلم و زیادتی کے مابین فرق

سورۂ نحل اور سورۂ شوریٰ کی موضوع بحث آیات میں برائی کا بدلہ لینے کی جو رخصت بیان ہوئی ہے، اُس میں اور

معاشرے کے مجرمین کی شرعی و قانونی سزاؤں میں بعض پہلوؤں سے جو واضح فرق ہے، اُس کو بھی سمجھ لینا چاہیے۔

ایک یہ کہ عام نوعیت کی تعدی واذیت کے جواب میں قرآن نے 'مثلیت'، یعنی ہو بہو بدلہ لینے کی اجازت دی ہے، جب کہ شریعت یا نظم اجتماعی کی قانونی سزاؤں میں 'مثلیت' اور برابری کا ہونا قطعاً ضروری نہیں ہے۔ بلکہ عام طور پر یہ سزائیں مجرم کے عمل سے بالکل مختلف نوعیت کی ہوا کرتی ہیں۔ جیسے زنا کے جرم میں سو کوڑے، قذف کے جرم میں اسی کوڑے، فساد فی الارض کے جرم میں متنوع عبرت ناک سزائیں، چوری کرنے پر ہاتھ کاٹ دینے کی سزا اور انسانوں کے خلاف بعض جرائم میں ریاست کے قانون کا قید کی سزا دینا وغیرہ۔ اِن سب میں دیکھ لیجیے، لوگوں کے جان و مال اور آبرو کے خلاف کی جانے والی تعدی پر جو سزائیں دی جاتی ہیں، اُن میں 'مثلیت' اور برابری کے بدلے کا سوال ہی نہیں ہے، یعنی جرم جس نوعیت کا ہوتا ہے، سزا بالکل اُسی طرح کی نہیں ہوتی، سوائے اسلامی شریعت میں قتل و جراحت کی سزاؤں کے۔

دوسرے یہ کہ اِن بڑے جرائم میں دین و شریعت نے مظلوم سے یہ کہیں نہیں کہا کہ صبر کر کے ظالم کو معاف کر لینا بہت بہتر اور باعث اجر ہے اور نہ یہ بات نظم اجتماعی سے قطعاً کبھی کہی جاسکتی ہے کہ مجرمین سے عفو و در گذر کرنا پسندیدہ ردعمل ہے، جب کہ زیر بحث حکم میں معاملہ اِس کے برعکس ہے، یعنی جرم کے ثابت ہو جانے کے بعد شرعی و قانونی سزائیں دینا نظم اجتماعی پر لازم ہے، اُس میں معافی کی کوئی گنجایش نہیں ہے۔ جب کہ باہمی انفرادی ظلم و زیادتی کے معاملات میں جوابی اقدام جائز ہے، لازم نہیں ہے۔

تیسرے یہ کہ جان، مال اور آبرو کے خلاف کیے جانے والے بڑے جرائم کے سوا باقی عام نوعیت کی ظلم و زیادتی، جو محرمات اخلاقیات کے درجے کی نہ ہو؛ اُس کے لیے شریعت نے کوئی متعین سزائیں مقرر ہی نہیں کی ہیں۔ چنانچہ انفرادی معاملات میں آدمی اپنی صواب دید پر جس برائی کا آگے بڑھ کر خود برابری کا بدلہ لینے کا اختیار رکھتا ہے، وہ دراصل اِسی زمرے کی ایذا اور زیادتیاں ہیں۔ لٰہذا یہ واضح رہنا چاہیے کہ ظلم و زیادتی کی انتہائی شنیع صورتوں کے لیے خود اللہ تعالیٰ نے قانون سازی کر دی ہے، جب کہ اِس عام نوعیت کی صورتوں کے لیے شریعت نے کوئی متعین قانون نہیں دیا ہے اور نہ نظم اجتماعی کو اِس باب میں کوئی ذمہ داری دی ہے۔

بدلہ لینے کے موضوع بحث حکم اور شرعی و قانونی سزاؤں کے مابین تفریق کی یہ تفصیل یہاں اِس لیے کی گئی ہے کہ قاری پر یہ بات واضح کی جائے کہ 'وَاِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهٖ' اور 'وَجَزٰٓؤُا سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا' کی آیات میں کوئی قانونی سزا یا معروف کے مطابق سزا دینا یاد لانا اصلاً زیر بحث نہیں ہے، بلکہ لوگوں کے انفرادی معاملات میں برائی اور تعدی کو نمٹانے کے لیے اُنھیں برابر کی سطح تک خود قصاص

لینے کا اختیار دیا گیا ہے۔

کیا برائی کا بدلہ لینا دین داری کے خلاف ہے؟

اللہ تعالیٰ کے ارشاد 'وَلَمَنِ انۡتَصَرَ بَعۡدَ ظُلۡمِهٖ فَاُولٰٓـئِكَ مَا عَلَيۡهِمۡ مِّنۡ سَبِيۡلٍ' پر امام اصلاحی لکھتے ہیں:

"ان لوگوں کے شبہ کا جواب جو انتقام کو دین داری کے خلاف سمجھتے ہیں: یہ ان لوگوں کے شبہ کا جواب ہے جو دین داری کا ایک تقاضا یہ بھی سمجھتے ہیں کہ آدمی دوسروں کے ہاتھوں پٹتا رہے اور ان سے کوئی انتقام نہ لے۔ اگر کوئی انتقام لے تو یہ چیز دین داری کے خلاف سمجھی جاتی ہے اور اس کو بھی برابر کا مجرم سمجھ لیا جاتا ہے۔ فرمایا کہ اِس طرح کے معاملات میں الزام اُن لوگوں پر نہیں ہے جنھوں نے اپنے اوپر ظلم کیے جانے کے بعد انتقام لیا، بلکہ الزام اُن لوگوں پر ہے جو دوسروں پر ظلم کرتے ہیں اور بلا کسی استحقاق کے خدا کی زمین میں سرکشی اور طغیان کا مظاہرہ کر رہے ہیں۔" (تدبر قرآن ۷/ ۱۸۲)

سید ابوالاعلیٰ مودودی سورۂ شوریٰ کی آیت 'وَالَّذِيۡنَ اِذَاۤ اَصَابَهُمُ الۡبَغۡىُ هُمۡ يَنۡتَصِرُوۡنَ' کی وضاحت میں لکھتے ہیں:

"یہ بھی اہل ایمان کی بہترین صفات میں سے ہے۔ وہ ظالموں اور جباروں کے لیے نرم چارہ نہیں ہوتے۔ اُن کی نرم خوئی اور عفو و درگزر کی عادت کمزوری کی بنا پر نہیں ہوتی۔ اُنھیں بھکشوؤں اور راہبوں کی طرح مسکین بن کر رہنا نہیں سکھایا گیا ہے۔ اُن کی شرافت کا تقاضا یہ ہے کہ جب غالب ہوں تو مغلوب کے قصور معاف کر دیں، جب قادر ہوں تو بدلہ لینے سے درگزریں، اور جب کسی زیر دست یا کمزور آدمی سے کوئی خطا سرزد ہو جائے تو اُس سے چشم پوشی کر جائیں، لیکن جب کوئی طاقتور اپنی طاقت کے زعم میں اُن پر دست درازی کرے تو ڈٹ کر کھڑے ہو جائیں اور اُس کے دانت کھٹے کر دیں۔ مومن کبھی ظالم سے نہیں دبتا اور متکبر کے آگے نہیں جھکتا۔ اِس قسم کے لوگوں کے لیے وہ لوہے کا چنا ہوتا ہے جسے چبانے کی کوشش کرنے والا اپنا ہی جبڑا توڑ لیتا ہے۔" (تفہیم القرآن ۴/ ۵۱۱)

بدلہ لینے یا معاف کر دینے کے وجوہ ترجیح کی رعایت

قرآن مجید کی روشنی میں بالبداہت واضح ہے کہ ایک بندۂ مومن کے لیے عام حالات اور معاملات میں لوگوں

سے پہنچنے والی اذیت و زیادتی کے جواب میں صبر اور عفو و درگذر کا رویہ اختیار کرنا ہی بہتر اور عند اللہ باعث اجر ہے، تاہم وہ کسی خاص موقع پر یا کسی متعین شخص کی طرف سے ملنے والی برائی کے معاملے میں کبھی اللہ تعالیٰ کے دیے ہوئے حق کی بنیاد پر اپنا بدلہ لینے کا فیصلہ کرے تو اُس کے اِس رویے کو، جیسا کہ امام اصلاحی نے فرمایا ہے، دین داری کے خلاف سمجھنا بالکل درست نہیں ہے۔ اپنے اِس حق کو کسی موقع پر استعمال کرنا اُس کی اپنی صواب دید اور فیصلے پر منحصر ہے۔ اِس حق کے استعمال سے کوئی دوسرا شخص اُسے روک بھی نہیں سکتا۔ جب اِس طرح کی صورت حال میں دو راستوں کا اختیار خود اللہ تعالیٰ نے اُس کو دیا ہے تو اُن میں سے کسی ایک کے انتخاب میں حالات، موقع و محل، مخالف اور ایذا رسانی کی نوعیت کو سامنے رکھ کر اپنے اقدام کی وجہ ترجیح بھی وہ خود ہی قائم کرے گا۔

اِس بات کو ذرا تفصیل سے اور مثالوں کے ساتھ سمجھیے۔ بعض اوقات یوں ہوتا ہے کہ کسی شخص سے ایک موقع پر آپ کے ساتھ زیادتی ہو جاتی ہے اور آپ کو معلوم ہوتا ہے کہ اُس سے اِس طرح کی برائی پہلے کبھی نہیں ملی اور آپ یہ بھی محسوس کرتے ہیں کہ آپ کے بالمقابل اُس کا رویہ کبھی تعدی و سرکشی کا نہیں رہا ہے۔ غالباً جذبات سے وقتی طور پر مغلوب ہو کر اور نادانستہ طور پر اُس سے آپ کے خلاف ایسا سرزد ہو گیا ہے۔ ایسی صورت میں تو قدرت رکھنے کے باوجود بھی، بلاشبہ اُس کو معاف کرنا، معاملے کی اصلاح کر لینا اور بدلہ نہ لینا ہی نہایت مطلوب اور باعث اجر ہو گا۔

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

تاہم بعض اوقات آدمی کو کسی ایسے مخالف سے اذیت پہنچتی ہے جس کے بارے میں بالخصوص وہ یہ سمجھتا ہے کہ اُس کی یہ تعدی اتفاقی اور وقتی طور پر سرزد ہونے والی چیز نہیں ہے، بلکہ ماضی میں بھی اُس کی اِس طرح کی سرکشی واضح اور معلوم ہے اور اِس بار بھی اُسی برائی کا تسلسل ہے اور اُس کے ساتھ معاملے کی اصلاح کی بھی کوئی صورت دکھائی نہیں دیتی۔ لہٰذا ایسے کسی فرد کے بارے میں آدمی اگر یہ فیصلہ کرتا ہے کہ خاص اِس موقع پر اُس سے بدلہ لینا اُس کی سرکشی کو توڑنے اور تادیب کے لیے ضروری ہے تاکہ یہ ردعمل آیندہ اُس کی تعدی کو قابو میں رکھنے کے لیے معاون ہو تو ایسی صورت حال اور ایسے اذیت پہنچانے والوں کے معاملے میں راقم الحروف کے نزدیک مطلوب اقدام عفو و درگذر کرنا بالکل نہیں ہو گا، بلکہ تادیب کی نیت سے اللہ تعالیٰ کے مقرر کردہ حدود کے اندر رہتے ہوئے بدلہ اور قصاص لینا ہی بہتر ہو گا۔

مکہ مکرمہ کے ابو عزہ جمحی نامی ایک شخص کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ (جنگ بدر میں) اُس کے عہد کرنے پر بغیر کسی فدیے کے چھوڑ دیا تھا کہ وہ آپ کے خلاف کبھی جنگ میں شریک نہیں ہو گا۔ لیکن پھر

اُس نے اپنے عہد کی خلاف ورزی کی اور جنگ احد میں ایک مرتبہ پھر قریش کے ساتھ آپ کے خلاف لڑنے کے لیے آگیا تھا۔ چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھا تو اپنے صحابہ سے کہا کہ یہ شخص اِس بار بچنے نہ پائے۔ پھر یوں ہوا کہ مشرکین میں سے قید ہونے والوں میں صرف یہی ابو عزہ جمحی تھا۔ اور اِس نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے بہت منت سماجت کی، اپنی بیٹیوں کا واسطہ دے کر معافی مانگتا رہا۔ اُس نے کہا: میں ایک مرتبہ پھر آپ سے عہد کرتا ہوں کہ آیندہ کبھی آپ کے خلاف جنگ میں شریک نہیں ہوں گا۔ آپ نے اِس بار یہ فرماتے ہوئے معافی دینے سے انکار کر دیا کہ تم کیا سمجھتے ہو، میں تمھیں معاف کر دوں گا اور تم مکہ جا کر لوگوں سے کہو گے کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کو میں دو مرتبہ دھوکا دے چکا ہوں، (بالکل نہیں)۔ چنانچہ آپ کے حکم پر اُس کا سر قلم کر دیا گیا (السنن الکبریٰ، بیہقی، رقم ۱۸۰۲۸)۔

اِس قصے کو یہاں بیان کرنے کا مقصد صرف اور صرف یہ بات واضح کرنا ہے کہ ہر موقع اور ہر مخالف کی ایذا کے جواب میں ہمیشہ معاف کرتے رہنا، نہ قرآن نے واجب کیا ہے، نہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا دائمی اسوہ ہے اور نہ یہ آدمی کی دین داری کے خلاف ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ کی ہدایت و حدود کے مطابق اُس کی دی ہوئی رخصت پر آدمی اپنی صواب دید پر جب مناسب سمجھے بغیر کسی تردد کے عمل پیرا ہو سکتا ہے۔ اِس حوالے سے اُسے زیادتی کی نوعیت اور تعدی کرنے والے کا جائزہ لے کر جوابی رد عمل کے لیے اپنے وجوہ ترجیح کو پیش نظر رکھنا چاہیے۔

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

زیادتی کا بدلہ لینے کے حدود و ضوابط

اوپر علما کی توضیحات میں بعض مختصر اشاروں سے واضح ہے کہ برائی اور زیادتی کا بدلہ لینے کی قرآنی رخصت علی الاطلاق نہیں ہے، بلکہ ایک مسلمان کو اِس باب میں بھی بعض حدود و قیود کی رعایت لازماً کرنا ہو گی۔ چنانچہ یہاں ہم اِن حدود و ضوابط کی وضاحت کریں گے۔

دوسروں سے برائی کا بدلہ لینے والے کے لیے جس طرح قرآن کی بتائی ہوئی برابری کی حد سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے، اُسی طرح اپنے کسی بھی جوابی اقدام میں شریعت و اخلاق کی قطعی محرمات کا لحاظ رکھنا بھی اِس باب میں ہر مسلمان پر لازم ہے۔ قرآن مجید نے برائی کا برابر کی سطح تک بدلہ لینے کی اجازت دی ہے تو یہ بھی ذہن نشین رہنا چاہیے کہ خود دین اسلام کی رو سے اِس اجازت کے اندر بھی کچھ عقلی استثناءات مقدر ہیں۔

چنانچہ واضح رہے کہ کسی شخص کا دوسرے کے خلاف ظلم و عدوان اگر من جملہ صریح محرمات دین و اخلاق

کے ہے تو اِس صورت میں مظلوم کے لیے ناجائز ہوگا کہ وہ اُس بغی کا ترکی بہ ترکی جواب دے۔ مثال کے طور پر قول و فعل کے تمام فواحش، تہمت زنا، کسی کے خلاف جھوٹی گواہی، غیبت، پامالی حق تلفی وغیرہ۔ اِس طرح کے افعال در حقیقت دوسروں کی جان یا مال یا آبرو کے خلاف آخری درجے کا ظلم و تعدی شمار ہوتا ہے، اِس لیے یہ ہمارے دین میں صراحتاً حرام قرار دیے گئے ہیں۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: 'یَنْهٰی عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ'، ''(اللہ تعالیٰ) بے حیائی، برائی اور سرکشی سے روکتا ہے'' (النحل ۱۶: ۹۰)۔

عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَيْسَ بِاللَّعَّانِ، وَلَا الطَّعَّانِ، وَلَا الْفَاحِشِ، وَلَا الْبَذِيءِ».

''عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مسلمان نہ دوسروں کو لعن طعن کرنے والا ہوتا ہے، نہ بد خلق اور نہ فحش گوئی کرنے والا۔''

(احمد، رقم ۳۹۴۸)

اِس روایت کی توضیح میں استاذ مکرم غامدی صاحب لکھتے ہیں:

''اسلام کا مقصد ہی تطہیر اخلاق ہے۔ اُس میں داخل ہونے کے بعد بھی کوئی شخص اگر دوسروں کو لعن طعن کرتا ہے یا بد خلق اور فحش گو ہے تو اِس کے صاف معنی یہ ہیں کہ وہ در حقیقت اسلام میں داخل ہی نہیں ہوا۔ اُس کے لیے اسلام محض ایک نام ہے جو اُس نے اپنے لیے اختیار کر لیا ہے۔''

(ایمان و اسلام کے منافی (۱)، ماہنامہ اشراق، جولائی ۲۰۱۶، ص ۲۲)

چنانچہ جو فعل ہمارے دین میں اپنی ذات ہی میں قطعاً ممنوع ہے، وہ کسی ظالم اور برائی کرنے والے کے جواب میں بھی جائز نہیں ہو سکتا۔

لہٰذا یہ سمجھنا چاہیے کہ زیادتی، برائی اور ایذا رسانی میں کوئی شخص اگر ہمارے خلاف اِس طرح کے منہیات دین کے ارتکاب پر اتر آئے تو بالبداہت واضح ہے کہ کوئی مسلمان اپنا بدلہ لینے کے لیے اِس طرح کے محرمات کے قریب بھی نہیں جا سکتا۔ مثال کے طور پر کوئی عورت کسی دوسری عورت کے شوہر کو اپنی گھڑی ہوئی جھوٹی باتوں سے متاثر کر کے اُسے اپنی بیوی سے نفرت میں اِس سطح تک پہنچا دے کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق دے دے تو اِس صورت میں وہ مظلوم عورت بھی اِس طرح کی صریح تعدی کرنے والی عورت کا گھر خراب کرنے کے لیے اِسی طرح کے جھوٹ گھڑ کے اُس کی زیادتی کے برابر جواب قطعاً نہیں دے سکتی۔ ایسا کرنا اُس کے لیے حرام

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

ہو گا۔ اِس لیے کہ ایک تو کسی انسان کو نقصان پہنچانے کے لیے اِس درجے کا جھوٹ بولنا بجاے خود دین واخلاق کی رو سے حرام ہے، دوسرے یہ کہ اِس عورت کے جوابی ردعمل کا شر صرف اُس ظلم کرنے والی عورت تک محدود نہیں رہے گا، بلکہ اُس کا گھر ٹوٹنے کی صورت میں اِس جوابی ردعمل کا شر اُس کے شوہر اور بچوں تک بھی متعدی ہو گا۔ چنانچہ اِس طرح کا بدلہ لینا من جملہ کبائر ذنوب کے شمار ہو گا۔ اِس صورت میں صرف صبر اور دوسرے جائز طریقوں سے اپنے گھر کو دوبارہ آباد کرنے کی کوشش ہی کی جائے گی۔ اِسی طرح کسی شخص نے آپ کے بھائی کو قتل کیا ہے تو جواب میں آپ کے لیے یہ حرام ہو گا کہ آپ بھی اُس کے بھائی کو قتل کر دیں۔ اِسی نوعیت کی مثالیں کسی کے مال کے خلاف عدوان کے باب میں بھی سمجھ لینی چاہییں۔ یہ پہلا ضابطہ تھا۔

دوسرا ضابطہ یہ ہے کہ آدمی کے خلاف اگر کسی ایسے جرم کا ارتکاب کیا گیا ہو جو بذات خود من جملہ اُن جرائم کے ہے جن کی سزا خود شریعت نے مقرر کر دی ہے، مثال کے طور پر قتل نفس، چوری، ڈاکا، قذف وغیرہ۔ اِس نوعیت کا جرم اگر کسی فرد کے خلاف کیا گیا ہے تو اِس کا جواب بھی وہ خود نہیں دے سکتا، بلکہ اسلامی شریعت کی رو سے اِس مظلوم کے لیے صرف یہی راستہ ہے کہ قانون ہی کی طرف رجوع کرے۔ اِس طرح کا کوئی فعل اگر کسی نے ایک ظالم کے جواب میں برابری کا بدلہ لینے کے لیے کیا تو ایک طرف یہ حرام فعل کا ارتکاب کر کے اللہ کی مقرر کردہ حد سے تجاوز شمار ہو گا اور دوسری طرف اِس کے نتیجے میں خود یہ شخص بھی نظم اجتماعی کے قانون کے تحت، ظاہر ہے کہ شرعی سزا کے لیے ماخوذ ہو گا۔ اور جرم ثابت ہونے پر یہ بھی تعدی کرنے والے مجرم ہی کی طرح سزا پائے گا۔

اِس تفصیل سے واضح ہے کہ عام نوعیت کی ایذا، تعدی اور ظلم، جس کا جواب دینا اور برابر کا بدلہ لینا، نہ محرمات شریعت واخلاق میں آتا ہو اور نہ اُس کے نتیجے میں آدمی کسی شرعی حد کا مستحق ٹھیرتا ہو، آدمی اپنی صواب دید پر ایسا برابری کا بدلہ لے سکتا ہے۔ تاہم دین میں گالم گلوچ کرنا، لعن طعن کرنا، اور کسی کو فحش گالیاں دینا اور لکھنا حرام ہے، لہٰذا کوئی مسلمان اِس طرح کے کسی سب و شتم کا برابر جواب قطعاً نہیں دے سکتا۔

لیکن اگر کسی نے ایک شخص پر ناجائز ہاتھ اٹھایا، تمسخر و تضحیک کی، اُس پر طنز و تعریض کی، عیب جوئی کی یا لوگوں کے درمیان اُس کی تذلیل کی ہے یا اِسی نوعیت کی کوئی ایذا پہنچائی ہے تو بلاشبہ وہ ظالم ہے۔ اب یہ مظلوم کی اپنی صواب دید پر ہے کہ وہ اپنی استطاعت کا اندازہ لگاتے ہوئے اور اللہ تعالیٰ کی بتائی ہوئی انصاف کی حد میں رہتے ہوئے اگر کوئی جوابی اقدام کرنا چاہے تو کر لے، اِس لیے کہ یہ اختیار خود قرآن نے اُس کو دیا ہے۔

حرمتوں کو پامال کرتے ہوئے زیادتی کا بدلہ لینا

انفرادی معاملات کے علاوہ جہاد وقتال کے ایک اجتماعی معاملہ میں اللہ تعالیٰ نے ایک صورت میں اپنی مقرر کردہ حرمتوں کی پامالی کی اجازت دیتے ہوئے زیادتی کا برابر جواب دینے کا بھی باقاعدہ حکم دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

اَلشَّهۡرُ الۡحَرَامُ بِالشَّهۡرِ الۡحَرَامِ وَالۡحُرُمٰتُ قِصَاصٌ ؕ فَمَنِ اعۡتَدٰى عَلَيۡكُمۡ فَاعۡتَدُوۡا عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا اعۡتَدٰى عَلَيۡكُمۡ ۖ وَاتَّقُوا اللّٰهَ وَاعۡلَمُوۡٓا اَنَّ اللّٰهَ مَعَ الۡمُتَّقِيۡنَ. (البقرہ ۲: ۱۹۴)

”ماہ حرام کا بدلہ ماہ حرام ہے اور اِسی طرح دوسری حرمتوں میں بھی بدلے ہیں۔ لہٰذا جو تم پر زیادتی کریں، اُن کو اپنے اوپر اِس زیادتی کے برابر ہی جواب دو، اور اللہ سے ڈرتے رہو، اور جان لو کہ اللہ اُن کے ساتھ ہے جو اُس کے حدود کی پابندی کرتے ہیں۔“

دین ابراہیمی کی روایت کے طور پر اہل عرب میں یہ حکم معلوم تھا کہ ذی قعدہ، ذی الحجہ اور محرم کے تین مہینے حج کے لیے مختص تھے اور رجب کا مہینا عمرے کے لیے خاص کیا گیا تھا، اور ان چار مہینوں میں جنگ اور قتل و غارت گری ممنوع تھی تاکہ زائرین کعبہ امن وامان کے ساتھ خدا کے گھر تک جائیں اور اپنے گھروں کو واپس ہو سکیں۔ اِس بنا پر اِن مہینوں کو حرام مہینے کہا جاتا تھا، یعنی حرمت والے مہینے۔ آیت کا منشا یہ ہے کہ ماہ حرام کی حرمت کا لحاظ کفار کریں، تو مسلمان بھی کریں اور اگر وہ اِس حرمت کو نظر انداز کر کے کسی حرام مہینے میں مسلمانوں پر دست درازی کر گزریں، تو پھر مسلمان بھی ماہ حرام میں بدلہ لینے کے مجاز ہیں۔

امام امین احسن اصلاحی اِس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

”... مطلب یہ ہے کہ اشہر حرم میں یا حدود حرم میں لڑائی بھڑائی ہے تو بہت بڑا گناہ، لیکن جب کفار تمھارے لیے اِس کی حرمت کا لحاظ نہیں کرتے تو تمھیں بھی یہ حق حاصل ہے کہ قصاص کے طور پر تم بھی اُن کو اُن کی حرمت سے محروم کر دو۔ ہر شخص کی جان شریعت میں محترم ہے، لیکن جب ایک شخص دوسرے کی جان کا احترام نہیں کرتا، اُس کو قتل کر دیتا ہے تو اُس کے قصاص میں وہ بھی حرمت جان کے حق سے محروم کر کے قتل کر دیا جاتا ہے۔ اِسی طرح اشہر حرم اور حدود حرم کا احترام مسلم ہے، بشرطیکہ کفار بھی اِن کا احترام ملحوظ رکھیں اور اِن میں دوسروں کو ظلم و ستم کا ہدف نہ بنائیں۔ لیکن جب اِن کی تلواریں اِن مہینوں میں اور اِس بلد امین میں بے نیام ہوتی ہیں تو وہ سزاوار ہیں کہ اُن کے قصاص میں وہ بھی اُن کے امن و احترام کے حقوق سے

محروم کیے جائیں۔ مزید فرمایا کہ جس طرح اشہر حرم کا یہ قصاص ضروری ہے، اِسی طرح دوسری حرمتوں کا قصاص بھی ہے۔ یعنی جس محترم چیز کے حقوق حرمت سے وہ تمھیں محروم کریں، تم بھی اُس کے قصاص میں اُس کے حق حرمت سے اُنھیں محروم کرنے کا حق رکھتے ہو۔ پس جس طرح کے اقدامات حرم اور اشہر حرم کی حرمتوں کو برباد کر کے وہ تمھارے خلاف کریں، تم اُن کے جواب ترکی بہ ترکی دو۔ البتہ تقویٰ کے حدود کا لحاظ رہے۔ کسی حد کے توڑنے میں تمھاری طرف سے پیش قدمی نہ ہو اور نہ کوئی اقدام حد ضروری سے زائد ہو۔ اللہ تعالیٰ کی تائید و نصرت اُنھی لوگوں کو حاصل ہوتی ہے جو ہر طرح کے حالات میں اُس سے ڈرتے رہتے ہیں۔" (تدبر قرآن ۱/ ۴۷۹-۴۸۰)

سید ابوالاعلیٰ مودودی لکھتے ہیں:

"اِس اجازت کی ضرورت خاص طور پر اِس وجہ سے پیش آگئی تھی کہ اہل عرب نے جنگ و جدل اور لوٹ مار کی خاطر نسی کا قاعدہ بنا رکھا تھا، جس کی رو سے وہ اگر کسی سے انتقام لینے کے لیے یا غارت گری کرنے کے لیے جنگ چھیڑنا چاہتے تھے، تو کسی حرام مہینے میں اُس پر چھاپہ مار دیتے اور پھر اُس مہینے کی جگہ کسی دوسرے حلال مہینے کو حرام کر کے گویا اِس حرمت کا بدلہ پورا کر دیتے تھے۔ اِس بنا پر مسلمانوں کے سامنے یہ سوال پیدا ہوا کہ اگر کفار اپنے نسی کے حیلے کو کام میں لا کر کسی حرام مہینے میں جنگی کارروائی کر بیٹھیں، تو اِس صورت میں کیا کیا جائے۔ اِسی سوال کا جواب اِس آیت میں دیا گیا ہے۔" (تفہیم القرآن ۱/ ۱۵۲-۱۵۳)

استاذ گرامی غامدی صاحب اِس حکم کی وضاحت میں لکھتے ہیں:

"یعنی ماہ حرام کی حرمت اگر یہ ملحوظ نہیں رکھتے تو اِس کے بدلے میں تمھیں بھی حق ہے کہ اِس کی پروا کیے بغیر اِن کے خلاف جنگ کرو، اِس لیے کہ اِس طرح کی حرمتیں باہمی طور پر ہی قائم رہ سکتی ہیں، اِنھیں کوئی ایک فریق اپنے طور پر قائم نہیں رکھ سکتا۔" (البیان ۱/ ۲۰۸)

یعنی جہاد و قتال کے اِس اجتماعی معاملے میں خود اللہ تعالیٰ کی قائم کردہ حرمتوں کو پامال کر کے کوئی قوم مسلمانوں کے خلاف چڑھائی میں پہل کرتی ہے تو اِس صورت میں جواز کے درجے میں نہیں، بلکہ وجوب کے درجے میں اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے کہ وہ بھی اِن حرمتوں کا لحاظ کیے بغیر بھرپور جواب دیں اور اِس زیادتی پر برابر کا جواب دیں، اِس لیے کہ اِس طرح کے امور میں حرمتوں کا قیام فریقین کے لحاظ رکھنے ہی سے ممکن ہوتا ہے۔

اللّٰھُمَّ أرنا الحق حقًا وارزقنا اتباعه وأرنا الباطل باطلاً وارزقنا اجتنابه۔

محمد عمار خان ناصر

احناف کے موقف سے متعلق چند تنقیحات

(زیر ترتیب کتاب ''قرآن وسنت کا باہمی تعلق'' کی ایک فصل)

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

ہم تفصیل سے دیکھ چکے ہیں کہ قرآن اور اخبار آحاد کے باہمی تعلق کے حوالے سے امام شافعی کے پیش کردہ نقطۂ نظر اور استدلال کے مقابلے میں حنفی فقہا نے اپنا متوازی نقطۂ نظر پوری قوت کے ساتھ پیش کرنے کی ضرورت محسوس کی، جس کا حاصل یہ ہے کہ قرآن کے مجمل احکام کی توضیح وتفصیل اور قرآن کے ظاہری عمومات کی تحدید وتقیید کے حوالے سے سنت کی اہمیت اور اس کا عملی کردار فقہاے اسلام کے ہاں مسلم ہے۔ تاہم جہاں قرآن میں ایسے مجمل احکام کا پایا جانا مسلم ہے جو مختلف پہلوؤں سے توضیح و تفصیل کا تقاضا کرتے ہیں، وہاں اس نکتے کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ اس کے بہت سے احکام فی نفسہٖ واضح ہیں اور ان احکام میں عموم کا مراد ہونا بھی ظاہری قرائن سے صاف سمجھ میں آتا ہے۔ ایسی صورت میں اگر کوئی روایت قرآن کے حکم کی تحدید یا اس میں کوئی اضافہ کر رہی ہو تو حنفی فقہا کے نزدیک اس طرح کی تمام تخصیصات، تقییدات اور زیادات کو نسخ کا عنوان دیا جاتا ہے اور ایسی تخصیص کو قبول کرنے کے لیے یہ شرط عائد کرتے ہیں جس حدیث کی بنیاد پر تخصیص کی جا رہی ہے، وہ خبر واحد نہیں، بلکہ مشہور و مستفیض حدیث ہو یا اگر خبر واحد ہو تو اسے فقہا کے ہاں تلقی بالقبول حاصل ہو۔ اگر خبر واحد ان میں سے کسی بھی معیار پر پوری نہ اترتی ہو تو احناف اسے متعارض ہونے کی بنیاد پر ترک کر دیتے ہیں۔

فقہاے احناف کے مذکورہ موقف کے حوالے سے مختصراً یہ دیکھنا مناسب ہو گا کہ اس پر جمہور اصولیین کی طرف سے کس نوعیت کی تنقیدات سامنے آئیں اور احناف نے ان اعتراضات کے حوالے سے کیا پوزیشن اختیار کی۔

حنفی منہج میں تضاد کی بحث

ائمۂ احناف کے زاویۂ نظر پر باقاعدہ علمی تنقید کا آغاز امام شافعی نے کیا تھا اور ''کتاب الام'' کے متعدد مقامات کے علاوہ خاص طور پر 'کتاب الدعوٰی والبینات' میں 'الخلاف في الیمین مع الشاھد' کے زیر عنوان طویل بحث میں امام شافعی نے قرآن کے ظاہری عموم سے استدلال کے حوالے سے حنفی فقہا کے انداز فکر پر اپنا نقد بے شمار مثالوں اور تفصیلی تجزیے کے ساتھ پیش کیا ہے۔

امام شافعی کی تنقید کا محوری نکتہ یہ ہے کہ قرآن کے ظاہر کو قطعی یا محتمل سمجھنے اور اخبار آحاد کو قرآن کا بیان یا اس کے معارض تصور کرنے کے حوالے سے احناف کے منہج میں تضاد پایا جاتا ہے۔ چنانچہ وہ 'الیمین مع الشاھد' کی روایت کو تو قرآن کے ظاہر کے معارض ہونے کی بنا پر رد کر دیتے ہیں، لیکن اس کے علاوہ درجنوں مسائل، مثلاً مسح علی الخفین، نصاب سرقہ، زنا کی سزا، قاتل اور غیر مسلم کو وراثت سے محروم قرار دینے، قرض کی ادائیگی کو وصیت سے مقدم کرنے، حق وصیت کو ایک تہائی تک محدود کرنے، کچلی والے درندوں کے گوشت کی حرمت اور اس جیسے دیگر کئی مسائل میں وہ اخبار آحاد سے ثابت احکام کو قبول کرتے ہیں، اگرچہ وہ بظاہر قرآن کے عموم کے خلاف ہیں۔[1]

اس اعتراض کے جواب میں امام شافعی نے احناف کی طرف سے اس وضاحت کا ذکر کیا ہے کہ وہ صرف ایسی احادیث سے قرآن کے عموم میں تخصیص کے قائل ہیں جو مشہور و معروف اور بہت سے صحابہ سے مروی ہوں۔ تاہم امام شافعی کے نزدیک یہ وضاحت تشفی بخش نہیں، کیونکہ بعض مثالوں میں احناف نے ایسی احادیث سے بھی قرآن کے ظاہر کی تخصیص کو قبول کیا ہے جنھیں صحت کے ساتھ صرف ایک صحابی نے نقل کیا ہے، جیسے پھوپھی اور بھتیجی سے بہ یک وقت نکاح کی ممانعت کے راوی صرف ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ہیں اور پانچ وسق سے کم غلے میں زکوٰۃ واجب نہ ہونے کی روایت صرف ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ نے روایت کی ہے[2]، بلکہ بعض

۱۔ الام ۸/ ۵۲۔

۲۔ الام ۳/ ۶۔۷۔ ۸/ ۴۸۔

مثالوں میں مختلف فیہ احادیث کو بھی احناف نے جواز تخصیص کی بنیاد مانا ہے، جیسے وارث کے حق میں وصیت کے عدم جواز کی روایت جو علماے حدیث کے نزدیک سنداً ثابت نہیں۔[3] اسی طرح احناف ایسی صورت میں جب شوہر محدود فی القذف ہو اور اپنی بیوی پر زنا کا الزام لگائے، دونوں کے مابین لعان کے قائل نہیں، جب کہ اس ضمن میں عمرو بن شعیب کی نقل کردہ حدیث کم زور اور ناقابل استدلال ہے۔[4]

اس سے بھی بڑھ کر بعض مثالوں میں احناف نے حدیث کے بغیر، بعض صحابہ کے قول کی بنا پر ظاہر قرآن میں زیادت کو قبول کیا ہے۔ مثلاً قرآن میں بیوی سے ہم بستری سے پہلے اسے طلاق دینے کی صورت میں نصف مہر کی ادائیگی لازم قرار دی گئی ہے، لیکن احناف سیدنا عمر کے قول کی بنیاد پر کہتے ہیں کہ خلوت صحیحہ کی صورت میں ہم بستری کے بغیر بھی پورا مہر ادا کرنا لازم ہوگا۔[5] اسی طرح حالت احرام میں قرآن نے عمداً جانور کا شکار کرنے پر کفارے کی ادائیگی لازم کی ہے، لیکن احناف سیدنا عمر اور عبد الرحمٰن رضی اللہ عنہما کے آثار کی روشنی میں غلطی سے جانور کو قتل کرنے والے پر بھی کفارہ لازم قرار دیتے ہیں۔[6]

احناف کے منہج میں تضاد کے اس اعتراض کو امام شافعی کے بعد دیگر اصولیین نے بھی بیان کیا ہے[7] اور اس حوالے سے سب سے مفصل بحث علامہ ابن القیم کے ہاں ملتی ہے جنھوں نے حنفی فقہا کے اجتہادات میں دو درجن سے زائد ایسی مثالیں پیش کر کے جن میں انھوں نے اخبار آحاد سے قرآن کی تخصیص یا اس پر زیادت کو قبول کیا ہے، ان کے منہج کے تناقض کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔[8]

تاہم ذرا غور سے واضح ہوتا ہے کہ جمہور اصولیین کا یہ اعتراض علمی طور پر زیادہ وزنی نہیں، کیونکہ احناف جس طرح اپنے اصولی موقف کی تفصیل بیان کرتے اور تخصیص وزیادت کو قبول کرنے یا نہ کرنے کے لیے جن قیود وشرائط کی وضاحت کرتے ہیں، ان کو پیش نظر رکھتے ہوئے منطقی طور پر ان کے انداز فکر کو داخلی تضاد پر مبنی

۳۔ الام ۸/۴۹۔

۴۔ الام ۸/۶۲۔

۵۔ الام ۸/۵۰۔

۶۔ الام ۸/۵۳۔

۷۔ مثلاً دیکھیے: ابن حزم، الاحکام فی اصول الاحکام ۱/۱۱۷-۱۱۸۔ ایضاً ۲/۶۶-۶۷۔

۸۔ دیکھیے: اعلام الموقعین عن رب العالمین ۴/۱۱۰-۱۲۹۔

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

کہنا درست معلوم نہیں ہوتا۔ حنفی فقہا کا موقف، جیسا کہ تفصیلاً واضح کیا گیا، یہ نہیں کہ کتاب اللہ کا ظاہری عموم ہر ہر حالت میں یقینی طور پر مراد ہوتا ہے اور کسی بھی حالت میں اپنی وضاحت کے لیے اخبار آحاد کا محتاج نہیں ہوتا۔ ان کا اختلاف جمہور اہل علم سے اس نکتے میں ہے کہ کتاب اللہ کا ظاہر مطلقاً اور ہر حالت میں محتمل الدلالۃ ہوتا ہے اور شارع کی طرف سے کسی حکم کے متعلق کسی بھی نوعیت کی مزید توضیح کو اصل حکم ہی کی مراد کا بیان سمجھنا لازم ہے۔

احناف کا کہنا یہ ہے کہ اصل حکم کے علاوہ وارد ہونے والی اضافی توضیحات کی نوعیت کا تعین خود اصل حکم کے اسلوب اور اس کو محیط قرائن پر منحصر ہے۔ اگر حکم کے اسلوب یا اس کی تفسیر میں سلف کے اختلاف سے یہ واضح ہو رہا ہو کہ اس کی دلالت عموم پر قطعی نہیں ہے تو بلاشبہ اس کی تخصیص و تقیید وغیرہ کو اصل حکم ہی کی تبیین کہا جا سکتا ہے، لیکن اگر اصل حکم کا اسلوب بیان اور اس کو محیط قرائن یہ واضح کرتے ہوں کہ یہ ایک مکمل حکم کا بیان ہے اور اس کا ظاہری عموم ہی مراد ہے تو پھر بعد میں وارد ہونے والی توضیحات کی نوعیت تبیین کے بجائے نسخ اور تغییر کی ہو گی۔ اس بنیادی مقدمے کی روشنی میں احناف نے کتاب اللہ کے قطعی عموم میں تخصیص یا زیادت کے لیے حدیث کے مشہور و مستفیض ہونے یا خبر واحد کی صورت میں اہل علم کے ہاں تلقی بالقبول حاصل ہونے کی شرط عائد کی اور اس معیار پر پورا اترنے والی بہت سی احادیث کی روشنی میں تخصیص یا زیادت کو قبول کرتے ہوئے بعض اخبار آحاد کو جنھیں تلقی بالقبول حاصل نہیں تھا، قرآن کے ظاہر کے معارض ہونے کی بنا پر رد کر دیا۔

اس ضمن میں قرآن کے عمومات کی تخصیص کی جتنی بھی مثالوں کا ذکر امام شافعی یا امام ابن القیم نے کیا ہے، ان سب کی توجیہ حنفی اصولیین ایسے انداز سے کرتے ہیں کہ ان کا قرار دادہ اصول برقرار رہتا ہے اور کسی بھی مثال میں خبر واحد کی تخصیص کو قبول کرنے یا نہ کرنے کی وجہ بتائی جا سکتی ہے۔ چنانچہ امام ابو بکر الجصاص نے ''الفصول فی الاصول'' کے 'الباب الثامن' میں ناقدین کے اس اعتراض سے بھی تعرض کیا اور مختلف مثالوں کے حوالے سے احناف کے موقف کی وضاحت کی ہے۔ ان میں سے بیش تر مثالوں کا ذکر احناف کے اصولی موقف کے ذیل میں ہو چکا ہے، تاہم زیر بحث اعتراض کے تناظر میں ان کا اعادہ یہاں مفید ہو گا۔

۱۔ معترض کا اعتراض یہ ہے کہ احناف نے پھوپھی اور بھتیجی کے ساتھ بہ یک وقت نکاح کی ممانعت کے حوالے سے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت کو قبول کیا ہے، حالاں کہ یہ خبر واحد ہے اور قرآن کی دو عام آیتوں

'وَاُحِلَّ لَكُمۡ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمۡ' اور 'فَانْكِحُوۡا مَا طَابَ لَكُمۡ مِّنَ النِّسَآءِ' کی تخصیص کر رہی ہے۔

جصاص اس کے جواب میں لکھتے ہیں کہ اس روایت کو ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے علاوہ ابن عباس اور ابوسعید خدری رضی اللہ عنہما وغیرہ نے بھی نقل کیا ہے، اور سلف کی طرف سے تلقی بالقبول حاصل ہونے کی وجہ سے یہ حدیث خبر متواتر کے درجے میں آچکی ہے جس کے ذریعے سے قرآن کے حکم میں تبدیلی جائز ہے۔ جہاں تک 'فَانْكِحُوۡا مَا طَابَ لَكُمۡ' کا تعلق ہے تو اس کی دلالت، عموم کے مراد ہونے پر قطعی نہیں، کیونکہ فقہا کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ اباحت، مطلق نہیں، بلکہ شریعت میں وارد دیگر شرائط اور نواہی کی رعایت کے ساتھ مشروط ہے۔[9]

۲۔ معترض کا اعتراض ہے کہ احناف نے ابوثعلبہ خشنی، حکم بن عمرو الغفاری اور مقداد بن معدی کرب رضی اللہ عنہم کی نقل کردہ اخبار آحاد کی بنیاد پر، جن میں تمام کچلی والے درندوں، چنگال والے پرندوں اور گھریلو گدھوں کا گوشت کھانے کی ممانعت کی گئی ہے، قرآن کی عام آیت 'قُلۡ لَّاۤ اَجِدُ فِیۡ مَاۤ اُوۡحِیَ اِلَیَّ' کی تخصیص قبول کی ہے۔

جصاص کا جواب یہ ہے کہ اول تو آیت کا مدعا ان چار چیزوں کے علاوہ باقی اشیا کی حرمت یا حلت کا حکم بیان کرنا نہیں، بلکہ صرف یہ بتانا ہے کہ (اس آیت کے نزول کے وقت تک) وحی میں صرف چار چیزوں کی حرمت نازل کی گئی ہے۔ باقی اشیا سے آیت میں کوئی تعرض نہیں کیا گیا، اس لیے ان کے متعلق اس کے بعد اگر تحریم کا حکم دیا گیا ہو تو اس سے مذکورہ آیت کی تخصیص لازم نہیں آتی۔ مزید یہ کہ آیت کا روے سخن خاص طور پر مشرکین کی طرف ہے جنھوں نے بعض حلال چیزوں، یعنی سائبہ اور وصیلہ وغیرہ کو اپنی طرف سے حرام قرار دے رکھا تھا۔ گویا اس حصر کا مقصد حلال وحرام کے کسی عمومی ضابطے کا بیان نہیں، بلکہ مشرکین کے مشرکانہ توہمات کی تردید کرنا ہے۔ اس کے علاوہ اس آیت کے ظاہری عموم کے مراد نہ ہونا سلف کے باہمی اختلاف سے بھی واضح ہوتا ہے اور ایسی صورت میں آیت کے ظاہری عموم کی تخصیص احناف کے اصول کی رو سے بھی درست ہے۔[10]

۳۔ معترض کا اعتراض ہے کہ احناف نے رفاعہ قرظی کی روایت کی بنیاد پر یہ شرط عائد کی ہے کہ ایک شوہر

۹۔ الفصول فی الاصول ۱/۱۸۶-۱۸۷۔

۱۰۔ الفصول فی الاصول ۱/۱۸۹۔

سے تین طلاقیں ملنے کے بعد دوسرے شوہر سے نکاح کرنے والی عورت جب تک دوسرے شوہر کے ساتھ ہم بستر نہ ہو، وہ پہلے شوہر کے لیے حلال نہیں ہو سکتی، حالاں کہ قرآن مجید میں ایسی صورت میں صرف نکاح کی شرط بیان کی گئی ہے اور مذکورہ خبر واحد قرآن کے ظاہر پر اضافہ کر رہی ہے۔

جصاص اس کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ہم بستری کی شرط خود قرآن کے الفاظ سے ماخوذ ہے، کیونکہ قرآن نے یہاں 'حَتّٰی تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ' کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ ان میں سے 'زَوْجًا' کا لفظ نکاح پر اور 'تَنْكِحَ' کا لفظ ہم بستری پر دلالت کر رہا ہے، یعنی آیت کا مطلب یہ ہے کہ جب تک عورت دوسرے شوہر کے ساتھ ہم بستری نہ کر لے، وہ پہلے شوہر کے لیے حلال نہیں ہو سکتی۔ یوں رفاعہ کی نقل کردہ حدیث، قرآن پر اضافہ نہیں کر رہی، بلکہ اس کی تفسیر بیان کر رہی ہے۔ علاوہ ازیں اس روایت کو بھی سلف کے ہاں تلقی بالقبول حاصل ہے اور بالفرض اگر یہ قرآن کے عموم میں تخصیص بھی کر رہی ہو تو فقہاے صحابہ کے ہاں تلقی بالقبول کی وجہ سے اسے متواتر کا درجہ حاصل ہو جاتا ہے جو قرآن کی تخصیص کی بنیاد بن سکتی ہے۔ [11]

۴۔ معترض کا اعتراض ہے کہ احناف نے روایات کی روشنی میں جن میں ہاتھ کاٹنے کے لیے مسروقہ مال کی قیمت ایک ڈھال کے برابر ہونے کی شرط بیان کی گئی ہے، قرآن کے ظاہر کی تخصیص قبول کی ہے۔

جصاص لکھتے ہیں کہ قرآن کی زیر بحث آیت کا ظاہری عموم مراد نہ ہونے پر سلف کا اتفاق ہے اور بعض شاذ آرا سے قطع نظر کرتے ہوئے، تمام اہل علم 'السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ' کے مبنی بر خصوص ہونے پر متفق ہیں، اور ایسی آیت کی تخصیص احناف کے نزدیک خبر واحد سے کی جا سکتی ہے۔ [12]

ان مثالوں کے بعد جصاص نے چند ایسے اعتراضات کا بھی ذکر کیا ہے جن کا حاصل یہ ہے کہ احناف نہ صرف بہت سی مثالوں میں جمہور کے مذہب کے مطابق اخبار آحاد سے قرآن کی تخصیص کرتے ہیں، بلکہ بعض مثالوں میں جمہور سے بھی آگے بڑھ کر کم زور روایتوں کی بنیاد پر بھی قرآن کے ظاہر میں تخصیص کر دیتے ہیں۔ مثلاً قرآن مجید میں پانی کے ساتھ وضو کرنے کا حکم دیا گیا ہے، جب کہ حنفیہ ایک ضعیف روایت کی بنیاد پر کھجور کی نبیذ کے ساتھ بھی وضو کے جواز کے قائل ہیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اپنے اعمال کو باطل نہ کرو، جب کہ حنفیہ ایک کم زور روایت کی بنیاد پر قہقہہ لگانے والے کے وضو کو باطل قرار دیتے ہیں۔ مزید یہ کہ قرآن میں

۱۱۔ الفصول فی الاصول ۱/۱۸۹-۱۹۱۔

۱۲۔ ایضاً ۱/۱۹۲۔

مقدمے کا فیصلہ کرنے کے لیے دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی لینے کا ذکر کیا گیا ہے، جب کہ احناف بچے کی پیدایش کے معاملے میں تنہا بچے کی دائی کی گواہی کو قبول کرتے ہیں۔ اور آخری اعتراض یہ کہ قرآن میں قسم کے کفارے میں تین روزوں کا ذکر کسی قید کے بغیر مطلق وارد ہوا ہے، جب کہ احناف عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی قراءت کی بنیاد پر، جو اخبار آحاد سے نقل ہوئی ہے، اس میں یہ شرط عائد کرتے ہیں کہ یہ تین روزے مسلسل رکھنا لازمی ہے۔

جصاص ان اعتراضات کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ پہلا اعتراض اس لیے درست نہیں کہ قرآن میں پانی کا لفظ مطلق استعمال ہوا ہے اور اس میں بالکل خالص پانی بھی شامل ہے اور کسی دوسری چیز کے ساتھ ملا ہوا پانی بھی، اس لیے پانی کے مفہوم میں نبیذ بھی داخل ہے۔ یوں مذکورہ روایت قرآن کے خلاف نہیں، بلکہ اس کے مطابق ہے۔[۱۳]

دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت اس مسئلے سے کلیتاً غیر متعلق ہے، کیونکہ قرآن کی مراد یہ ہے کہ ایسے گناہوں کا ارتکاب نہ کرو جس کی وجہ سے تمھاری کی ہوئی نیکیاں بھی برباد ہو جائیں۔ ظاہر ہے کہ اس کا اس مسئلے سے دور کا بھی کوئی تعلق نہیں بنتا کہ نماز کی حالت میں قہقہہ لگانے سے آدمی کا وضو ٹوٹ جاتا ہے یا نہیں۔[۱۴]

تیسرے اعتراض کا جواب جصاص نے یہ دیا ہے کہ قرآن میں دو گواہوں کی گواہی کا ذکر مالی لین دین، وصیت، رجوع اور بدکاری وغیرہ کے معاملات میں ہوا ہے۔ بچے کی ولادت پر گواہی کا مسئلہ قرآن میں زیر بحث نہیں آیا، اس لیے اس معاملے میں صرف خاتون کی گواہی قبول کرنا کسی لحاظ سے قرآن کے حکم کے معارض نہیں۔[۱۵]

آخری اعتراض کے جواب میں جصاص وضاحت کرتے ہیں کہ عبد اللہ بن مسعود کی قراءت ائمۂ احناف تک خبر واحد سے نہیں، بلکہ تواتر سے پہنچی تھی اور اہل کوفہ کے ہاں اس وقت زید بن ثابت اور ابن مسعود، دونوں کی قراءتیں رائج اور معروف تھیں، چنانچہ ابراہیم نخعی کہتے ہیں کہ قرآن کے معلمین ہمیں درس گاہوں میں ابن مسعود کی قراءت بھی اسی طرح سکھایا کرتے تھے جیسے زید بن ثابت کی قراءت سکھاتے تھے، جب کہ سعید بن جبیر

۱۳۔ الفصول فی الاصول ۱/ ۱۸۸۔

۱۴۔ ایضاً ۱/ ۱۹۱۔

۱۵۔ ایضاً ۱/ ۱۹۱۔

رمضان میں قیام اللیل میں ایک رات زید بن ثابت کی قراءت کے مطابق، جب کہ اگلی رات ابن مسعود کی قراءت کے مطابق تلاوت کیا کرتے تھے۔ البتہ جب لوگوں نے ابن مسعود کی قراءت کو ترک کر دیا تو بعد کے دور کے لوگوں تک اس کے پہنچنے کا ذریعہ خبر واحد رہ گیا، ورنہ پہلے زمانے میں اس کی حیثیت متواتر قراءت ہی کی تھی۔[16]

اس تجزیے سے واضح ہے کہ جمہور اصولیین کی طرف سے حنفی منہج میں داخلی تضاد کا اعتراض زیادہ وزنی نہیں اور کم سے کم منطقی لحاظ سے یہ کہنا بے حد مشکل ہے کہ احناف کسی خاص اصول کی پابندی کیے بغیر الل ٹپ طریقے سے بعض مثالوں میں اخبار آحاد سے قرآن کی تخصیص قبول کر لیتے اور بعض میں ظاہر قرآن پر اصرار کرنے لگتے ہیں۔ جیسا کہ واضح کیا گیا، احناف مختلف مثالوں میں مختلف طریقے اختیار کرنے کا باقاعدہ علمی جواز پیش کرتے اور اپنے قرار دادہ اصولی منہج کے تحت تمام متعلقہ مثالوں میں تخصیصات کے قبول یا عدم قبول کی توجیہ کرتے ہیں۔ اس منہج کے اصولی مفروضات سے اختلاف کیا جا سکتا ہے اور بعض دوسرے پہلوؤں سے بھی اس پر سوالات اٹھائے جا سکتے ہیں، لیکن اسے الل ٹپ اور بے قاعدہ قرار دینے کا اعتراض اتنی آسانی سے وارد نہیں کیا جا سکتا۔

البتہ جمہور اصولیین کی تنقیدات اور احناف کی داخلی بحثوں کے نتیجے میں دلالت عموم کی نوعیت کے حوالے سے کچھ اہم تنقیحات ضرور حنفی اصول فقہ کا حصہ بنی ہیں، جن کی وضاحت یہاں مناسب معلوم ہوتی ہے۔

دلالت عموم کی قطعیت

امام شافعی نے موقف اختیار کیا تھا کہ عموم کا اسلوب بذات خود قطعی طور پر یہ طے نہیں کرتا کہ متکلم کی مراد عموم ہی ہے، بلکہ اس میں دونوں احتمال ہوتے ہیں اور متکلم کی مراد متعین کرنے کے لیے اضافی دلائل وقرائن کی ضرورت ہوتی ہے۔ چنانچہ بعض جگہ عموم کے اسلوب سے فی الواقع عموم ہی مراد ہوتا ہے، لیکن بعض مقامات پر عموم مراد نہیں ہوتا، بلکہ کچھ خاص مصداقات کا ذکر عموم کے الفاظ سے کر دیا جاتا ہے۔ اس بنیادی نکتے سے امام شافعی نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ جب اسلوب عموم سے واقعتاً عموم کا مراد ہونا قطعی نہیں تو سنت میں کتاب اللہ کے حکم کی جو تخصیص وارد ہو، اسے متکلم کی مراد کی وضاحت اور تبیین ہی قرار دیا جائے گا، یعنی حکم میں

۱۶۔ الفصول فی الاصول ۱/ ۱۹۹۔ شرح مختصر الطحاوی ۶/ ۱۶۶۔

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

تغییر یا اس کی تنسیخ تصور نہیں کیا جائے گا، چاہے تخصیص کا کوئی ظاہری قرینہ قرآن کے حکم میں موجود نہ ہو۔ تاہم اسلوب عموم کو اپنی دلالت میں قطعی نہ ماننے کے باوجود امام شافعی اس کے قائل نہیں کہ کسی بھی بنیاد پر حکم میں تخصیص کی جاسکتی ہے۔ ان کے نزدیک اگر خود قرآن کے اندر یا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت میں تخصیص کا کوئی قرینہ نہ ہو تو ایسے عموم کو محض امکانی احتمال کی بنیاد پر ظاہر سے صرف کرنا درست نہیں۔

حنفی اصولیین نے امام شافعی کے موقف سے اختلاف کرتے ہوئے یہ قرار دیا کہ قرآن میں عموم کے اسلوب میں بیان ہونے والے احکام کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم ان احکام کی ہے جو بظاہر عام ہیں، لیکن عموم پر ان کی دلالت قطعی اور حتمی نہیں، بلکہ وہ توضیح وتفصیل کا احتمال رکھتے ہیں۔ ان سے متعلق اگر سنت میں کوئی تخصیص وارد ہو تو اسے حکم میں تبدیلی نہیں، بلکہ اس کی وضاحت اور بیان کہا جائے گا۔ دوسری قسم ان احکام کی ہے جن میں عموم کے اسلوب سے عموم ہی مراد ہونا واضح ہو اور کوئی ایسی دلیل بھی موجود نہ ہو جس سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ یہاں عموم مراد نہیں۔ ایسی صورت میں اگر سنت میں وارد تخصیص اصل حکم کے ساتھ ہی بیان کی گئی ہو تو بھی اس کی حیثیت تبیین کی ہوگی، لیکن اگر تخصیص، زمانی وقفے کے بعد ایک مستقل حکم کی حیثیت سے بیان کی گئی ہو تو پھر اسے حکم میں تغییر، یعنی جزوی نسخ تصور کیا جائے گا۔

احناف کے نزدیک جن دلائل سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ کہاں اسلوب عموم سے اللہ تعالیٰ کی مراد عموم ہے اور کہاں نہیں، ان میں عقلی قرائن اور لفظ کے محتمل ہونے کے علاوہ ایک اہم دلیل یہ بھی ہے کہ ظاہری عموم کے مراد نہ ہونے پر علماے سلف کا اتفاق ہو یا ان کے مابین اجتہادی اختلاف واقع ہوا ہو اور انھوں نے اس اختلاف پر کوئی نکیر نہ کر کے یہ واضح کر دیا ہو کہ زیر بحث نص میں عموم کا مراد ہونا قطعی نہیں۔ ان میں سے کسی بھی دلیل سے یہ معلوم ہو جائے کہ آیت کا ظاہری عموم اللہ تعالیٰ کی مراد نہیں تو اس کی تخصیص خبر واحد یا قیاس کے ذریعے سے کی جاسکتی ہے۔ اسی طرح اگر ایک دفعہ کسی حکم میں یقینی دلیل سے تخصیص ثابت ہو چکی ہو تو بھی خبر واحد اور قیاس کی بنیاد پر اس کی مزید تخصیص کی جاسکتی ہے۔ حنفی اصول فقہ میں عام کی اسی دوسری قسم کے بارے میں ائمۂ احناف کا مذہب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ اس کے قطعی ہونے کے قائل ہیں اور قطعیت میں خاص کے مساوی ہونے کی وجہ سے وہ ایسی دلیل عام کو دلیل خاص کے لیے ناسخ بھی قرار دیتے ہیں، جب کہ امام شافعی کا مسلک اس کے برخلاف یہ ہے کہ عام کی دلالت ظنی ہوتی ہے، اس لیے وہ دلیل خاص کے معارض نہیں ہو سکتا۔

یہاں حنفی اصولیین کا دو الگ الگ نوعیت رکھنے والے دلائل کو اس بات کا قرینہ تسلیم کرنا کہ متکلم کی مراد

حکم میں عموم نہیں ہے، ایک اشکال پیدا کرتا ہے، اور وہ یہ کہ اگر آیت کے اپنے اسلوب اور قرائن کے لحاظ سے دلالت عموم کا قطعی نہ ہونا سمجھ میں آ رہا ہو تو کسی خارجی دلیل مثلاً حدیث میں وارد تخصیص کو بیان قرار دینا قابل فہم ہے، لیکن اگر آیت فی نفسہٖ محتمل نہ ہو تو علماے سلف کے اجماعی فہم یا باہمی اختلاف کی صورت میں عدم نکیر کو، جس کی حیثیت بہر حال ایک خارجی دلیل کی ہے، عموم مراد نہ ہونے کی دلیل کے طور پر قبول کرنا بیان کی اس تعریف کی رو سے محل نظر ہے جو حنفی اصولیین کے نزدیک معتبر ہے۔ اس تعریف کی رو سے اگر کلام فی نفسہٖ واضح اور محتاج تفسیر نہ ہو تو کسی خارجی دلیل کی بنیاد پر اس میں تخصیص پیدا کرنا بیان نہیں ہو سکتا۔ اسی وجہ سے حنفی اصولیین، خبر واحد کو شہرت واستفاضہ اور تلقی بالقبول حاصل ہونے کی صورت میں اس سے ثابت تخصیص کو قرآن کے ناسخ کے طور پر ہی قبول کرتے ہیں، اسے تبیین نہیں قرار دیتے۔ علماے سلف کے اجماعی فہم کو چونکہ بدیہی طور پر آیت کے ظاہری عموم کا ناسخ قرار نہیں دیا جا سکتا، اس لیے حنفی اصولیین کے پاس اسے عدم عموم کے ایک داخلی قرینے کا درجہ دیے بغیر کوئی چارہ نہیں، لیکن اس کی حقیقی نوعیت بہر حال ایک خارجی دلیل کی ہے اور اس کی بنیاد پر آیت کے ظاہری عموم میں تخصیص کو قبول کرنے سے ان کی وضع کردہ بیان کی تعریف برقرار نہیں رہتی۔

یہ صورت حال حنفی اصولیین کے لیے ایک مخمصہ پیدا کر دیتی ہے اور امام شافعی کے اس اعتراض میں وزن پیدا ہو جاتا ہے کہ اگر آیت کے اندر تخصیص کا کوئی ظاہری قرینہ نہ ہونے کے باوجود علماے سلف کا فہم اس کی دلیل بن سکتا ہے کہ آیت کے عموم کو محتمل اور قابل تفسیر قرار دیا جائے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں تخصیص کا ورود کیوں اس کی دلیل نہیں بن سکتا کہ آیت کے عموم کو قطعی کے بجاے محتمل اور قابل تفسیر مانا جائے۔ اگرچہ جمہور حنفی اصولیین کے پاس اس کا یہ تکنیکی جواب موجود ہے کہ ان کے نزدیک آیت کو ظاہری عموم سے صرف کرنے کے لیے ایک یقینی دلیل چاہیے جو علماے سلف کا اجماعی فہم تو ہو سکتا ہے، لیکن خبر واحد بہ اعتبار ثبوت ظنی ہونے کی وجہ سے یہ درجہ نہیں رکھتی، تاہم یہ جواب بیان کی تعریف کے حوالے سے مذکورہ اشکال کا حل پیش نہیں کرتا۔ اس جواب سے یہ تو واضح ہوتا ہے کہ علماے سلف کے اجماعی فہم اور خبر واحد میں فرق کی بنیاد کیا ہے، لیکن اس کی توجیہ نہیں ہوتی کہ ایک خارجی دلیل سے ثابت ہونے والی تخصیص کو کیوں بیان کی حیثیت سے قبول کیا جا رہا ہے اور دوسری خارجی دلیل سے کیوں نہیں کیا جا رہا۔

اسی الجھن کے تناظر میں حنفی اصولیین کے ایک گروہ نے اس بحث میں امام شافعی اور جمہور علماے اصول کے

نقطۂ نظر کو زیادہ راجح تصور کرتے ہوئے یہ قرار دیا ہے کہ کتاب اللہ میں اسلوب عموم میں وارد احکام میں عموم کا مراد ہونا قطعی نہیں، بلکہ محتاج تبیین ہے اور دیگر دلائل وقرائن سے ہی حتمی طور پر یہ متعین کیا جا سکتا ہے کہ کس حکم میں فی الواقع عموم مراد ہے اور کس میں نہیں۔ اس نقطۂ نظر کی نسبت حنفی روایت میں علماے ماوراء النہر کی طرف کی جاتی ہے اور بنیادی طور پر اسے ایک اصولی موقف کے طور پر امام ابو منصور ماتریدی نے بیان کیا ہے۔ مثال کے طور پر آیت میراث کی تفسیر میں وہ لکھتے ہیں کہ آیت میں اولاد کے حصوں کا ذکر بظاہر عموم کے اسلوب میں ہے، لیکن اس سے مراد خاص اولاد ہے، کیونکہ کافر وارث اور غلام ترکے میں حصے کے حق دار نہیں ہیں جیسا کہ حدیث میں واضح کیا گیا ہے۔[۱۷] اسی طرح میاں بیوی کے ایک دوسرے کا وارث بننے کا ذکر عموم کے اسلوب میں ہے، لیکن اس سے مراد خاص ہے، کیونکہ کافر یا مملوک ہونے کی صورت میں میاں بیوی ایک دوسرے کے وارث نہیں بن سکتے۔ اس مثال سے عام کی دلالت کے متعلق ایک عمومی اصول اخذ کرتے ہوئے امام ماتریدی لکھتے ہیں

دل أن ليس لأحد الاحتجاج بعموم المخرج، على ما ذكرنا في الولد والوالد والأم وغيرهم أنه إذا لم يكن بعضهم على وصف بعض لم يجز بينهما التوارث، دل أن عموم مخرج الخطاب لا يدل على عموم المراد.

(تاویلات اہل السنۃ ۳/ ۵۷)

”اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حکم کے عام وارد ہونے سے استدلال کرنا کسی کے لیے درست نہیں، کیونکہ ہم نے اولاد اور والدین اور دیگر ورثا کے متعلق ذکر کیا ہے کہ اگر ان میں سے بعض ان مخصوص اوصاف کے حامل نہ ہوں تو آپس میں وارث نہیں بن سکتے۔ پس معلوم ہو گیا کہ خطاب کا اسلوب عموم میں وارد ہونا مراد کے عام ہونے کی دلیل نہیں ہوتا۔“

اسی طرح آیت سرقہ کی تفسیر میں واضح کرتے ہیں کہ اس آیت میں چوری کی تمام صورتیں نہیں، بلکہ بعض صورتیں مراد ہیں۔ یہاں بھی دلالت عموم کی نوعیت کو واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فهذا كله يدل على أن ليس في مخرج عموم اللفظ دليل عموم المراد ولا

”یہ تمام مثالیں اس بات کو واضح کرتی ہیں کہ الفاظ کا عام ہونا مراد کے عام ہونے کی دلیل

۱۷۔ تاویلات اہل السنۃ ۳/ ۴۲۔

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

في مخرج خصوص اللفظ دليل خصوصه بل يعرف ذالک كله بالدليل، يقوم العموم بدليل العموم والخصوص بدليل الخصوص، فهذا ينقض قول من يقول: إنه على العموم حتى يقوم دليل الخصوص والله أعلم.

(تاویلات اہل السنۃ ۳/ ۵۱۲)

نہیں اور اسی طرح لفظ کا خاص ہونا بھی اس کی دلیل نہیں کہ مراد خاص ہے، بلکہ یہ سب باتیں کسی دوسری دلیل سے معلوم ہوتی ہیں، یعنی عموم کی دلیل سے عموم ثابت ہوتا ہے اور خصوص کی دلیل سے خصوص۔ اس سے ان لوگوں کے موقف کی تردید ہو جاتی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ کلام کو عموم پر محمول کیا جائے گا جب تک کہ اس کے خصوص کی دلیل سامنے نہ آجائے۔''

متاخرین میں سے علامہ انور شاہ کشمیری نے بھی عام کی دلالت کے حوالے سے یہی نقطۂ نظر اختیار کیا ہے۔ چنانچہ احناف کے دو گروہوں، یعنی علماے عراق اور علماے ماوراء النہر کے متعلق بتاتے ہیں کہ ان میں سے اول الذکر کا مسلک یہ ہے کہ عام قطعی ہوتا ہے، جب کہ موخر الذکر اس کے ظنی ہونے کے قائل ہیں۔ پھر فرماتے ہیں کہ یہی اکثر شوافع اور حنابلہ کا مذہب ہے اور میرے نزدیک بھی یہی مختار ہے۔[18]

ایک بحث میں امام بخاری کے استدلال کو واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

أخذ من الحديث الأول أن الأصل الاستدلال بالخاص، فإذا لم يوجد الخاص في الباب فبالعام، وهذا وإن كان مختار الشافعي إلا أنه قوي عندي من حيث الدليل وعليه اعتمادي.

(فیض الباری ۶/ ۵۳۹)

''امام صاحب نے پہلی حدیث سے یہ اخذ کیا ہے کہ اصل یہ ہے کہ (کسی مسئلے میں وارد) دلیل خاص سے استدلال کیا جائے۔ اگر اس باب میں دلیل خاص نہ ملے تو پھر دلیل عام سے استدلال کیا جائے۔ یہ مسلک اگرچہ امام شافعی کا اختیار کردہ ہے، تاہم میرے نزدیک دلیل کے لحاظ سے قوی ہے اور اسی پر میرا اعتماد ہے۔''

شاہ صاحب نے اس ضمن میں عراقیین کی طرف عام کی قطعیت کی نسبت میں بھی تردد ظاہر کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

۱۸۔ فیض الباری ۱/ ۵۶۔

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

وما نسب إلى العراقيين أيضًا محل تردد لما في البدائع والميزان ما يدل على إنكارهم القطعية، والحق عندي كما اختاره الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالىٰ أنه قطعي في الدلالة، لأن اللفظ وضع لمعنى العموم وظني في المراد. قلت: وعليه فليحمل مذهب العراقيين، يعني أن مرادهم بالقطع هو القطع في الدلالة فقط دون المراد. (فیض الباری ۵۶/۱)

''عراقیین کی طرف جو بات منسوب کی گئی ہے، وہ بھی محل تردد ہے، کیونکہ بدائع اور میزان میں ایسی عبارات موجود ہیں جو اس پر دلالت کرتی ہیں کہ یہ حضرات قطعیت کے منکر ہیں۔ میرے نزدیک حق بات وہی ہے جسے شیخ ابن الہمام نے اختیار کیا ہے کہ عام دلالت میں تو قطعی ہے، کیونکہ لفظ کو عموم ہی کے لیے وضع کیا گیا تھا، لیکن مراد کے لحاظ سے ظنی ہوتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ عراقیین کے مذہب کو بھی اسی پر محمول کرنا چاہیے، یعنی ان کی مراد بھی یہ ہے کہ عام صرف دلالت کے اعتبار سے قطعی ہے، نہ کہ مراد کے لحاظ سے۔''

شاہ صاحب یہاں دلالت اور مراد کی تعبیرات سے جس فرق کو واضح کرنا چاہ رہے ہیں، وہ وہی ہے جسے امام شاطبی نے 'وضع لغوی' اور 'وضع استعمالی' کی تعبیرات سے بیان کیا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ لفظ کی ایک دلالت وہ ہوتی ہے جس کے لیے اسے لغت میں وضع کیا جاتا ہے، جب کہ دوسری دلالت وہ ہوتی ہے جو لفظ کو اپنے کلام میں استعمال کرتے ہوئے متکلم کے پیش نظر ہوتی ہے۔ شاطبی کہتے ہیں کہ عموم کے الفاظ لغت میں تو اسی مفہوم کے لیے وضع کیے گئے ہیں کہ وہ لفظ کے جملہ مشمولات پر دلالت کریں، لیکن جب کوئی کلام کرنے والا انھیں اپنی گفتگو میں استعمال کرتا ہے تو یہ لغوی دلالت علیٰ حالہ برقرار نہیں رہتی، بلکہ متکلم کے ارادے اور مقصد کے لحاظ سے ایک نئی دلالت پیدا ہوتی ہے جو لفظ کی لغوی دلالت کے مساوی نہیں ہوتی، یعنی اس میں کئی طرح کی تخصیصات مضمر ہوتی ہیں جو سیاق وسباق اور قرائن کے علاوہ متکلم کی دیگر توضیحات سے واضح ہوتی ہیں۔[19]

علامہ انور شاہ اس نکتے کو واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وإذا علمت أن المدلول لا يلزم أن

''جب یہ بات تمھیں معلوم ہو گئی کہ لفظ کے

۱۹۔ الموافقات ۲۱۴/۳-۲۱۶۔

يكون مساويًا لغرض المتكلم دائمًا فاعلم أن معنى العموم قد يقصده المتكلم وحينئذ يكون عمومه موكدًا ولا يلائم تخصيصه، وقد لا يقصده المتكلم فيضعف جدًا ويجوز تخصيصه ولو بالرأي.(فیض الباری ۱/۵۷)

مدلول کا متکلم کی مراد کے ساتھ ہمیشہ مساوی ہونا لازم نہیں تو یہ بھی جان لو کہ بعض دفعہ عموم (لفظ کا مدلول ہونے کے ساتھ ساتھ) متکلم کی مراد بھی ہوتا ہے اور اس صورت میں اس کا عموم بہت موکد ہوتا ہے جس کی تخصیص (خارجی دلیل سے) مناسب نہیں، لیکن بعض دفعہ متکلم کی مراد عموم نہیں ہوتی اور اس صورت میں عموم بہت ہی کم زور ہوتا ہے جس کی تخصیص کرنا جائز ہوتا ہے، چاہے راے سے ہی کی جائے۔''

شاہ صاحب اسی بنیاد پر حنفی اصولیین کے اس موقف سے بھی اختلاف کرتے ہیں کہ قیاس کی بنیاد پر عام کی تخصیص ابتداءً جائز نہیں۔ فرماتے ہیں:

ثم أن العام إذا كان قطعيًا عندهم أشكل عليهم تخصيصه بالرأي، فإذا اضطروا إليه في بعض المواضع ركبوا هناك تأويلات باطلة أخرى مع أن التخصيص بالرأي جائز عندنا ولو ابتداء .... ثم رأيت أنهم كلهم لا يكترثون بتخصيص الأحاديث الواردة في الأخلاق والمعاملات ويخصصونها بالرأي ابتداء بلا نكير بخلاف العبادات، وذالک لظهور المناط في الطائفة الأولى وخفائه في الثانية، فعلم أن مناط التخصيص على انجلاء

''پھر چونکہ عام ان حضرات کے نزدیک قطعی ہے، اس لیے راے اور قیاس سے اس کی تخصیص کرنا ان کے لیے باعث اشکال بن گیا اور جب بعض مقامات پر وہ ایسا کرنے پر مجبور ہوئے تو انھیں کئی دیگر باطل تاویلات سے کام لینا پڑا، حالاں کہ ہمارے نزدیک قیاس سے عموم کی تخصیص کرنا بھی جائز ہے، چاہے بالکل ابتداءً ہو۔ پھر میں نے دیکھا کہ یہ سب حضرات اخلاق اور معاملات میں وارد احادیث کی، قیاس کی بنیاد پر ابتداءً اور بلا نکیر تخصیص کرتے ہیں، لیکن عبادات میں نہیں کرتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اخلاق اور معاملات میں حکم کا مناط واضح اور

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

الوجه لا غير، فحيث يكون المناط ظاهرًا يجوز التخصيص وحيث يكون خفيًا لا يجوز.(فیض الباری ۱/۵۸)

عبادات میں پوشیدہ ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قیاساً تخصیص کا جواز صرف مناط حکم کے روشن ہونے پر مبنی ہے، دوسری کسی چیز پر نہیں۔ چنانچہ جہاں مناط واضح ہو گا، وہاں قیاساً تخصیص بھی درست ہو گی اور جہاں مخفی ہو گا، وہاں درست نہیں ہو گی۔‘‘

حنفی اصولی فکر میں اس اہم تنقیح کی روشنی میں یہ دیکھنا اہم ہو گا کہ قرآن کے ظاہری عموم میں تخصیص کرنے والی احادیث کی تفہیم و تعبیر کے حوالے سے اطلاق وانطباق کی سطح پر حنفی اصولیین کے ان دونوں گروہوں کے زاویۂ نظر میں کس نوعیت کے امتیازات پائے جاتے ہیں، تاہم یہ تحقیق کا ایک مستقل موضوع ہے جس کی تفصیلات کا، ہمارا موجودہ مطالعہ متحمل نہیں ہو سکتا۔

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

عدنان اعجاز

تورات وانجیل میں صحابۂ کرام کی تمثیل

(سورۂ فتح (۴۸) کی آخری آیت کی تورات وانجیل سے تعیین وتخریج)

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

www.javedahmadghamidi.com

سورۂ فتح قرآن مجید کی اڑتالیسویں سورہ ہے۔ اس کی آخری آیت مع ترجمہ یہ ہے:

مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ ط وَالَّذِيْنَ مَعَهٗٓ اَشِدَّآءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ تَرٰىهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَّبْتَغُوْنَ فَضْلًا مِّنَ اللّٰهِ وَرِضْوَانًا ز سِيْمَاهُمْ فِيْ وُجُوْهِهِمْ مِّنْ اَثَرِ السُّجُوْدِ ط ذٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرٰىةِ ۛ وَمَثَلُهُمْ فِي الْاِنْجِيْلِ ۛ كَزَرْعٍ اَخْرَجَ شَطْاَهٗ فَاٰزَرَهٗ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوٰى عَلٰى سُوْقِهٖ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيْظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ ط وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ مِنْهُمْ مَّغْفِرَةً وَّاَجْرًا عَظِيْمًا.

''محمد، اللہ کے رسول اور جو ان کے ساتھ ہیں وہ کفار پر سخت آپس میں رحم دل ہیں۔ تم ان کو اللہ کے فضل اور اس کی خوشنودی کی طلب میں رکوع و سجود میں سرگرم پاؤ گے۔ ان کا امتیاز ان کے چہروں پر سجدوں کے نشان سے ہے۔ ان کی یہ

''محمد، اللہ کے رسول اور جو اُن کے ساتھ ہیں، وہ منکروں پر سخت اور آپس میں مہربان ہیں۔ تم اُن کو اللہ کے فضل اور اُس کی خوشنودی کی طلب میں رکوع و سجود میں سرگرم دیکھو گے۔ اُن کی پہچان اُن کے چہروں پر سجدوں کے نشان سے ہے۔ یہ اُن

تمثیل تورات میں ہے اور انجیل میں ان کی تمثیل یوں ہے کہ جیسے کھیتی ہو جس نے نکالی اپنی سوئی، پھر اس کو سہارا دیا، پھر وہ سخت ہوئی پھر وہ اپنے تنَہ پر کھڑی ہوگئی کسانوں کے دلوں کو موہتی ہوئی تاکہ کافروں کے دل ان سے جلائے۔ اللہ نے ان لوگوں سے جو ان میں سے ایمان لائے اور جنھوں نے نیک عمل کیے مغفرت اور ایک اجر عظیم کا وعدہ کیا ہے۔"(تدبر قرآن، امین احسن اصلاحی)

کی تمثیل تورات میں ہے اور انجیل میں اُن کی تمثیل یہ ہے کہ جیسے کھیتی ہو، جس نے اپنی سوئی نکالی، پھر اُس کو سہارا دیا، پھر وہ گدرائی، پھر اپنے تنے پر کھڑی ہوگئی۔ بونے والوں کے دلوں کو موہتی ہے کہ منکروں کے دل اُن سے جلائے۔ اللہ نے اُن لوگوں سے جو اُن میں سے ایمان لائے اور اُنھوں نے نیک عمل کیے ہیں، مغفرت اور اجر عظیم کا وعدہ فرمایا ہے۔"(البیان، جاوید احمد غامدی)

مندرجہ بالا آیت سورۂ فتح کی اختتامی آیت ہے۔ یہ سورہ، جیسا کہ سب جانتے ہیں، صلح حدیبیہ کے فوراً بعد مومنین ـــــ بالخصوص اصحاب شجرہ[1] ـــــ کے لیے مبارک باد و بشارت لیے نازل ہوئی، جب کہ ان کے ساتھ اس سفر سے جانتے بوجھتے گریز کر جانے والے کم زور ایمان والوں اور منافقین کے لیے گرفت و حسرت کا پیغام بن کر آئی۔ چنانچہ سورہ کا اختتام اللہ تعالیٰ نے نہ صرف نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب کے لیے مغفرت و اجر عظیم کی بشارت پر فرمایا، بلکہ اس شگفت انگیز دعوے پر فرمایا کہ اس گروہ مقدس کی تعریف اور عالی نشانیاں تو تورات و انجیل میں بھی موجود رہی ہیں، یہاں تک کہ عین ان امثال کی بھی نشان دہی فرمادی جو اِن کتب مقدسہ میں اِن کے متعلق بیان کی گئی تھیں۔

اس مضمون کا مقصد تورات و انجیل میں ان تماثیل کی تعیین اور وہاں موجود الفاظ و عبارات کی درست تفہیم ہے۔ اگرچہ مفسرین کرام نے بالعموم اِن کی نشان دہی درست یا ہمواری کی ہے، یہاں ان کی تنقیح مزید مقصود ہے۔ چنانچہ اوپر تورات کی تمثیل اکہرے خط کشیدہ سے نمایاں کی گئی ہے، اور انجیل کی دوہرے سے۔

اس سے پہلے کہ ہم تعیین و تخریج کی طرف بڑھیں، ایک سامنے کی بات کو باور کر لیا جائے۔ وہ یہ کہ اگرچہ الفاظ تورات و انجیل عام طور پر بالترتیب عہد نامۂ قدیم اور عہد نامۂ جدید کے لیے بھی استعمال ہو جاتے ہیں،

۱۔ یعنی "درخت والے صحابہ"۔ اسلامی روایت میں یہ ان کم و بیش ۱۴۰۰ اصحابہ کا لقب ہوا جو صلح حدیبیہ میں شریک ہوئے اور جنھوں نے ایک درخت تلے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر موت کی بیعت فرمائی، جسے 'بیعت رضوان' سے تعبیر کیا گیا۔ اور یہ دونوں ہی القاب، یعنی اصحاب شجرہ اور بیعت رضوان، اسی سورہ کی آیت ۱۸ سے ماخوذ ہیں۔

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

قرآن انھیں جیسے استعمال کرتا ہے، اور بالخصوص یہاں جیسے استعمال ہوئے ہیں، تورات سے مراد عہد نامۂ قدیم کی پہلی پانچ کتب، اور انجیل سے مراد اناجیل اربعہ[2] ہی ہے۔ یعنی عہد نامۂ قدیم میں کتب خمسہ ـــــ پیدایش، خروج، احبار، گنتی اور استثنا ـــــ کے علاوہ اور بھی بہت سے دوسرے چھوٹے بڑے صحائف ہیں، یہاں تک کہ زبور بھی ہے، پر تورات اہل کتاب کے ہاں ہمیشہ سے انھی پانچ کتب تک محدود اور علیحدہ تشخص رکھتی رہی ہے، اس لیے محولہ تمثیل کو بس انھی کتب میں سے معین و شمار کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح عہد نامۂ جدید میں بھی اناجیل اربعہ کے علاوہ اور بھی بہت سی کتب ہیں، پر تمثیل کو انھی اناجیل میں سے ہونا ہو گا۔ پس حقیقت یہ ہے کہ زبور، حبقوق، مکاشفہ اور کچھ دوسری کتب مقدسہ میں ایسی نشانیاں ہیں جو کوئی منصف مزاج محقق نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ پھیر پائے، تاہم زیر نظر آیت کی حد تک یہ ہمارے لیے مرجع بننے کی اہل نہیں۔

اس تنبیہ کے بعد آیئے پہلے تورات کی تمثیل کو لیتے ہیں۔

ذٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرٰىةِ

تورات کی طرف بڑھنے سے پہلے ایک مرتبہ پھر تمثیل کے الفاظ پر نظر ڈال لیجیے۔ دیکھیے اللہ تعالیٰ نے کیسے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام کی جماعت کو کافروں پر 'اَشِدَّآءُ'، یعنی ان کی ریشہ دوانیوں کے مقابل میں مضبوط، ناقابل رسوخ اور عسیر الانقیاد فرمایا، جب کہ مومنین کے معاملے میں 'رُحَمَآءُ'، یعنی سہل الانقیاد، متواضع اور نرم خُو قرار دیا۔ اُن کے روز و شب کا یہ عالم کہ کوئی دیکھنے والا انھیں جب بھی دیکھے 'رُكَّعًا سُجَّدًا'، یعنی محو رکوع و سجود ہی پائے؛ اس قدر کہ کثرت سجود کے باعث ان کی پیشانیاں نشان زدہ ہو چکیں۔ اور یہ سب کچھ وہ اپنے رب کی طرف سے فضل و رضا کی آرزو میں کر رہے ہیں۔

ہمارے مفسرین نے تورات میں اس تمثیل کا مقام کتاب استثنا[3] (۳۳) آیات ۲-۳ متعین کیا ہے۔ تحقیق ھٰذا

۲۔ اگرچہ ''اربعہ'' کی تحدید کلام میں نہیں، تاہم عیسائیوں کے ہاں انھی کے معتمد 'canonical' ہونے کے باعث ہم بھی انھی ـــــ متّی، مرقس، لوقا اور یوحنا ـــــ تک محدود رہیں گے۔

۳۔ یہ تورات کی پانچویں اور آخری کتاب ہے۔ انگریزی میں اس کا نام ''Deuteronomy'' ہے۔ اس کا مشہور مطلب ''دوسرا قانون'' کیا جاتا ہے۔ اگرچہ یہ بھی درست نہیں، اور اہل علم کہتے ہیں کہ عبرانی میں اصل لفظ ''دبریم'' ہے جس کا صحیح معنی 'کلمات' یا 'احکامات' سے ادا کیا جانا چاہیے تھا۔ تاہم، اگر پہلے معنی کو درست بھی مان لیں تب بھی یہ سمجھ سے بالاتر ہے کہ اردو میں اس کا ترجمہ تثنیہ کے بجاے استثنا کیسے ہو گیا، جس کا مطلب کسی قاعدے یا حکم میں سے الگ وجدا کرنا ہے، جو یہاں کسی طور موزوں نہیں۔

سے بھی اسی کی توثیق ہوتی ہے۔ تاہم چونکہ ہمارے مفسرین کو انھی تراجم پر انحصار کرنا پڑا ہے جو انھیں عموماً اپنی زبان میں میسر تھے، اس لیے انھی ناقص تراجم میں سے کوئی ایک نقل کرنے پر اکتفا کیا گیا ہے جس سے قرآن و تورات میں موضوع کی مماثلت اور مفہوم کا وضوح کماحقہٗ نمایاں نہ ہو پایا ہے۔

غوطہ زن ہونے سے پہلے، البتہ یہاں مختلف تراجم نقل کیے جاتے ہیں تاکہ کم سے کم اختلاف تراجم کے بسط کا کچھ اندازہ ہو جائے۔ اور چونکہ ترجموں کے پھر اردو میں ترجمے مقصد کو ہی فوت کر دیں گے، اس لیے مشہور ترجمے اپنی اصل زبان میں ہی نقل کیے جا رہے ہیں:

2. He said, “The LORD came from Sinai, and dawned on them from Seir; He shone forth from Mount Paran, and He came from the midst of ten thousand holy ones; At His right hand there was flashing lightning for them.	2. And he said, The Lord came from Sinai, and rose up from Seir unto them; he shined forth from mount Paran, and he came with ten thousands of saints: from his right hand went a fiery law for them.	2. He said: “The Lord came from Sinai and dawned over them from Seir; he shone forth from Mount Paran. He came with myriads of holy ones from the south, from his mountain slopes.	2. He said, “The Lord came from Sinai, and dawned from Se'ir upon us; he shone forth from Mount Paran, he came from the ten thousands of holy ones, with flaming fire at his right hand.
3. “Indeed, He loves the people; All Your holy ones are in Your hand, and they followed in Your steps; Everyone receives of Your words. [New American Standard Bible]	3. Yea, he loved the people; all his saints are in thy hand: and they sat down at thy feet; every one shall receive of thy words. [King James Version]	3. Surely it is you who love the people; all the holy ones are in your hand. At your feet they all bow down, and from you receive instruction. [NewInternational Version]	3. Yea, he loved his people; all those consecrated to him were in his hand; so they followed in thy steps, receiving direction from thee. [Revised Standard Version]

www.almawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

۲۔فقال. جاء الرب من سيناء واشرق لهم من سعير وتلألأ من جبل فاران وأتى من ربوات القدس وعن يمينه نار شريعة لهم.	۲۔فَقالَ: أقبَلَ الرّبُّ مِنْ سيناءَ، وأشرَقَ لهُم مِنْ جبَلِ سَعيرَ، وتَجلَّى مِنْ جبَلِ فارانَ، وأتى مِنْ رُبى القُدسِ وعَنْ يمينِهِ نارٌ مُشتَعِلةٌ.	۲۔قَالَ: أتَى اللهُ مِنْ سِينَاءَ، وَأشرَقَ عَلَيْنَا كَالشّمْسِ مِنْ سَعِيرَ، أشرَقَ مِنْ جَبَلِ فَارَانَ، وَمَعَهُ عَشَرَاتُ الألوفِ مِنْ قِدّيسِيهِ، وَجُنُودُهُ الأقوِيَاءُ عَنْ يَمِينِهِ.	۲۔فَقَالَ: "أَقْبَلَ الْمَوْلَى مِنْ سِينَاءَ، أَشْرَقَ عَلَيْهِمْ مِنْ سَعِيرَ، نَوَّرَ مِنْ جَبَلِ فَارَانَ، عَشَرَاتُ أُلُوفٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مَعَهُ، وَعَنْ يَمِينِهِ نَارٌ مُشْتَعِلَةٌ.
۳۔ فاحب الشعب. جميع قديسيه في يدك وهم جالسون عند قدمك يتقبلون من اقوالك. [Smith & Van Dyke]	۳۔ أحبَّ أسباطَ شعبِهِ وباركَ جميعَ أتقيائِهِ السَّاجِدينَ عِندَ قدَمَيهِ يَتَقبَّلونَ كلِماتِهِ. [الترجمة العربية المشتركة]	۳۔ حَقًّا قَدْ أحبَبْتَ الشُّعوبَ، وَجَمِيعُ أبْنَائِهِم المُقَدّسِينَ فِي يَدِكَ. يَنْحَنُونَ عِنْدَ قَدَمَيكَ، وَيُصْغُونَ إلَى كَلَامِكَ. [الكتاب المقدس: الترجمة العربية المبسطة]	۳۔ هُوَ يُحِبُّ هَذَا الشَّعْبَ، وَيُبَارِكُ عَبِيدَهُ الصَّالِحِينَ، يَجْلِسُونَ عِنْدَ قَدَمَيْهِ، وَيَتَلَقَّوْنَ تَعْلِيمَهُ. [Sharif Arabic Bible]

۲۔اور اُس نے کہا: خُداوند سینا سے آیا، اور شعیر سے اُن پر آشکارا ہوا۔ وہ کوہ فاران سے جلوہ گر ہوا اور لاکھوں قُدسیوں میں سے آیا۔ اُس کے دہنے ہاتھ پر اُن کے لئے آتشی شریعت تھی۔	۲۔ کہا، ”رب سینا سے آیا، سعیر سے اُس کا نور اُن پر طلوع ہوا۔ وہ کوہ فاران سے روشنی پھیلا کر رِبوت قادس سے آیا، وہ اپنے جنوبی علاقے سے روانہ ہو کر اُن کی خاطر پہاڑی ڈھلانوں کے پاس آیا۔
۳۔وہ بے شک قَوموں سے محبت رکھتا ہے۔ اُس کے سب مقدس لوگ تیرے ہاتھ میں ہیں اور وہ تیرے قدموں میں بیٹھے۔ ایک ایک تیری باتوں سے مُستفِیض ہو گا۔ [Revised Urdu Bible]	۳۔یقیناً وہ قوموں سے محبت کرتا ہے، تمام مقدسین تیرے ہاتھ میں ہیں۔ وہ تیرے پاؤں کے سامنے جھک کر تجھ سے ہدایت پاتے ہیں۔ [اردو جیوورژن]

ان تراجم پر سرسری نظر ہی سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ کچھ بنیادی اصطلاحات و تعبیرات کی تاویل میں کتنا

تنوع اور اختلاف ہو گیا ہے۔ چنانچہ یہ ضروری قرار پاتا ہے کہ ہم تراجم پر انحصار کے بجاے اصل عبرانی نص کا مطالعہ کریں تاکہ نہ صرف یہ کہ تراجم میں سے محتاط ترین کی نشان دہی کی جا سکے، بلکہ جیسا کہ آگے واضح ہوتا ہے، درست مفاہیم، خواہ وہ موجودہ تراجم سے کتنے ہی مختلف کیوں نہ ہوں، تک رسائی حاصل کر سکیں۔

اصل عبرانی نص کا مطالعہ

اس سے پہلے کہ آیت کی طرف بڑھیں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ وہ لوگ جو درج ذیل تخریج پر بصیرت حاصل کرنا چاہیں، ان کی کچھ رہنمائی کر دی جائے۔ عبرانی زبان کے متعلق ہم اپنے مضمون ''حروف مقطعات اور نظریۂ فراہی کے اطلاقات''[۴] میں ابتدائی گفتگو کر آئے ہیں۔ اس پر ایک نظر ڈال لیجیے۔ 'مع ذالك' کچھ بنیادی مقدمات کی تکرار کیے دیتے ہیں۔

عبرانی زبان تین چار ہزار سال پرانی زبان ہے، لیکن اپنی زندگی کا تقریباً نصف، یہ محض صحائف میں لکھی ہوئی ایک زبان کی حیثیت سے باقی تھی اور اسے بولنے والے نہ تھے۔ چنانچہ ماضی قریب میں جب اس کی 'قبر کشائی' کی گئی تو تحریروں کی ریورس انجینئرنگ سے زبان اور اس کے قواعد کو بڑی حد تک دوبارہ دریافت کیا گیا۔ اس میں بہت مدد عربی سے بھی مل گئی، کیونکہ سواے رسم الخط کی تبدیلی کے یہ زبان تقریباً ایک ہی یا ماں بیٹی یا بہنیں سمجھی جاتی ہیں۔ ان میں باہمی مماثلت سے متعلق ایک موٹی مثال اگر دیتے چلیں تو ان میں اتنا ہی فرق ہے جتنا ان کے ناموں عربی اور عبریہ[۵] میں ہے؛ یعنی کہیں کوئی حرف آگے پیچھے ہو جائے گا، کہیں کوئی حرف علت مختلف ہو جائے گا یا گر جائے گا، تو کہیں ایک آدھ حرف جمع تفریق ہو جائے گا۔ باقی، فی الاغلب الفاظ کی مجموعی ساخت اور مطالب میں بے حد یکسانیت ملے گی۔ تاہم اس کے نفخ ثانی کے وقت چونکہ زیادہ تر ماہرین لاطینی زبانوں سے جس قدر واقف تھے، لغات افریقہ و ایشیا سے نہ تھے، اس لیے ترجموں اور تفسیروں میں جہاں اعلیٰ کام دیکھنے کو ملتا ہے، وہیں خاطر خواہ مقدار نہایت ناقص تحقیق و انتخاب کی بھی مل جاتی ہے۔ ایسے قواعد و سکنات پر مترجمین لڑکھڑاتے ہوئے پائے جاتے ہیں کہ ادنیٰ عربی جاننے والا قاری بھی سر پکڑ کر بیٹھ جائے۔

۴۔ ماہنامہ اشراق، ستمبر ۲۰۱۶ء؛ آن لائن: https://bit.ly/3m3r6Wp۔

۵۔ یہ لفظ 'עִבְרִית' ہے، جسے عربی رسم الخط میں 'ع ب ر ی ة' یعنی عبریہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ اسی کی دوسری معروف صورت عبری بھی ہے۔

باوجود اس کے، ان میں ایسے ماہرین بھی بہر حال ہیں جنھوں نے عربی، سریانی، آرامی وغیرہ جیسی سامی زبانوں میں مہارت حاصل کی، پس انھی کی راے لائق اعتنا ہوتی ہے۔

تورات کی بات کریں تو یہ بھی ایک معلوم حقیقت ہے کہ اگرچہ وہ نازل تو عبرانی میں ہوئی تھی، مگر اس کا اصل عبرانی نسخہ موجود نہیں۔ جتنے عبرانی نسخے ہیں یا تو بہت بعد کی پیداوار ہیں، اور یا آرامی، یونانی، سامری وغیرہ سے مترجم ہیں۔ چنانچہ بہترین ترجمے تک پہنچنے کے لیے مترجمین عموماً پانچ مخطوطات کے ملے جلے مطالعے پر انحصار کرتے ہیں؛ یعنی ماسورتی، سامری، سبعینی، بسیطہ اور حال ہی میں ملنے والے مخطوطات البحر المیت۔ ان میں بالترتیب اصل کے سب سے قریب سبعینی، ماسورتی اور سامری کو سمجھا جاتا ہے، تاہم سب سے زیادہ شیوع ماسورتی کو حاصل ہوا اور سب سے زیادہ ترجمے بھی اسی کو بنیاد بنا کے کیے جاتے ہیں۔

اور جہاں تک آیت زیر بحث کا تعلق ہے تو ان سب مسائل میں ہوش ربا اضافہ اس طرح ہو جاتا ہے کہ خود یہود کو اعتراف ہے کہ اس آیت کا مفہوم ان سے گم ہو گیا ہے۔ اس کی تصریف ضمائر کو وہ پورے وثوق سے نہ سمجھ پائے ہیں۔ اسے تورات کی سب سے مشکل آیت کہا جاتا ہے۔ اس پر مقالات و کتابیں لکھی گئی ہیں جن کا مقصد اس آیت کی تفسیر کی ایک اور کوشش ہوتا ہے۔ پس ہم بھی ذیل میں اسی کی کوشش کریں گے۔

آیت کا سیاق کچھ یوں ہے کہ بنی اسرائیل اپنی چالیس سالہ دربدری بہ صحراے سینا کے اختتام تک، اور تورات کے بھی اختتام تک آن پہنچے ہیں۔ حضرت موسیٰ ان کی فرد جرم قرار داد ایک آخری دفعہ سنا کر انھیں مہمیز دیتے ہیں کہ اب دوبارہ انھیں کنعان فتح کرنے کا موقع دیا جا رہا ہے، اس لیے ویسا طرز عمل اختیار نہ کریں جیسا ان کے آبا نے اختیار کر کے خود پر ارض مقدس کو چالیس برس کے لیے حرام کرا لیا تھا۔ اللہ تعالیٰ یہیں موسیٰ کو ان کی وفات کی خبر بھی سناتے ہیں اور اپنے بعد یوشع بن نون کو ان کا نبی و امیر مقرر فرمانے کو کہتے ہیں۔ ان کے امیر مقرر کرنے کی تقریب کے فوراً بعد اللہ تعالیٰ موسیٰ کو فتح کے بعد بنی اسرائیل کی خدا سے بغاوتوں کی داستان پر مطلع فرماتے ہیں۔ موسیٰ پھر خطاب فرماتے ہیں اور اپنی قوم کے لیے اس خطاب کو باقاعدہ قلم بند کرا کے آنے والی نسلوں کے لیے پیغام کی صورت میں تابوت سکینہ میں رکھوا چھوڑتے ہیں۔ اس کے بعد وہ مقام آتا ہے جہاں استثنا باب ۳۳ کا آغاز ہوتا ہے جس کا عنوان کہیں ''موسیٰ اسرائیل کو آخری برکت دیتا ہے'' اور کہیں ''موسیٰ قبیلوں کو برکت دیتا ہے'' رکھا گیا ہے، اور کلام کا آغاز یہاں سے ہوتا ہے: ''یہ ہے وہ برکت جو موسیٰ بندۂ خدا نے موت سے پہلے اسرائیلیوں کو دی''۔ چنانچہ پورے باب میں بنی اسرائیل کے بارہ قبیلوں میں سے ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ ذکر کر کے موسیٰ انھیں بشارتیں دیتے ہیں۔ تاہم ان بشارتوں سے پہلے یہ دو آیات آتی ہیں جو ہماری

موضوع بحث ہیں۔ آیات یہ ہیں:

۲۔ויאמר יהוה מסיני בא וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן ואתה מרבבת קדש מימינו אשדת למו۔

نقلِ حرفی (عربی): ويامر يهوه مسيني با وزرح مسعير لمو هوفيع مهر فارن واته مربىة قدس ميمينو اشدة لمو.

۳۔אף חבב עמים כל־קדשיו בידך והם תכו לרגלך ישא מדברתיך۔

نقل حرفی (عربی): اف حبب عميم كل-قدسيو بيدک وهم تكو لرجلک يشا مدبرتيک.

میں نے عبرانی آیات کے ساتھ ان کی عربی میں نقل حرفی بھی کر دی ہے تاکہ قارئین عبرانی رسم الخط سے ناواقفیت کی بنیاد پر پیچھے نہ رہ جائیں۔ چنانچہ ہر آیت کا لفظ بہ لفظ مطالعہ کرتے ہیں، اور پھر آخر میں تحقیق سے حاصل مجموعی ترجمہ۔

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

۱۔ویامر: 'و' وہی ہے جو عربی میں بھی 'و' ہے اور عربی زبان کی طرح 'اور' کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ تاہم جیسے یہاں یہ مضارع کے شروع میں آیا ہے، تو عبرانی میں ایسے استعمال میں یہ مضارع کو ماضی موکد میں تبدیل کر دیتا ہے۔ 'امر' عبرانی میں 'کہنے' کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ پس یہاں 'ویامر' سے مراد ہوا: 'کہہ چکا'، یعنی واحد مذکر غائب، جس میں ضمیر کا مرجع موسیٰ ہوئے۔ تاہم بہت سے مترجمین اس کا ترجمہ 'کہا' کہنے پر ہی اکتفا کرتے ہیں۔

۲۔یہوہ: اللہ کا عبرانی نام ہے۔ پورے بائیبل میں یہی نام مستعمل ہے۔

۳۔مسيني: یہ 'مِن' اور 'سینی' کا مرکب ہے۔ 'من' عبرانی میں جب متصل آتا ہے تو اسی طرح آتا ہے۔ اس کا مطلب بھی عربی والا 'سے' ہی ہے۔ 'سینی' عربی میں 'سین' اور 'سینا' لکھا جاتا ہے۔ چنانچہ صحراے سینا کا نام ہے۔ مطلب ہوا: 'سینا سے'۔

۴۔با: عبرانی میں 'آنے' کے لیے آتا ہے۔ یہاں 'آیا' کے مفہوم میں ہے۔ چنانچہ جملے کا مطلب ہوا: 'یہوہ سینا سے آیا'۔

۵۔وزرح: 'و' وہی اور کے معنی میں اور 'زرح' کے معنی 'طلوع ہونے' کے ہیں۔ عبرانی میں 'و' اس

طرح متصل بھی آتا ہے۔ زرح کے اسی اصل سے ملتے جلتے اور معنی بھی ہیں، مگر یہاں طلوع ہی مناسب بھی ہے اور اکثر مترجمین نے استعمال بھی کیا ہے۔ مطلب ہوا: 'اور طلوع ہوا وہ (یعنی یہوہ)'۔

۶۔مسعیر: 'مِن' اور 'سعیر' کا مرکب ہے، یعنی 'سعیر سے'۔ قدیم عبرانی میں س اور ش کے لیے ایک ہی حرف بغیر نقطوں کے استعمال ہو جاتا تھا اور اہل زبان کے لیے کسی دقت کا سامان نہ ہوتا تھا۔ اس لیے اسے 'سعیر' اور 'شعیر' دونوں لکھا جاتا ہے۔ یہ تو سب متفق ہیں کہ یہ مقام کا نام ہے، مگر کس مقام کا اس میں اختلاف ہے۔ اس کے دو مقامات بتائے جاتے ہیں: ایک جنوبی اور دوسرا شمالی۔ جنوبی مقام قدیم ایدوم-موجودہ اردن میں ایک پہاڑی سلسلے کا نام ہے، جب کہ شمالی قدیم یہودا اور اسرائیل کی سرحد پر واقع، یعنی موجودہ یروشلم اور حبرون کے تقریباً وسط میں واقع پہاڑ کا نام ہے۔ یہ حضرت عیسیٰ کی جاے پیدایش کے قریب ہے۔ یہود چونکہ ان آیات کا رخ اپنی جانب ہی سمجھتے ہیں، اس لیے بالعموم مترجمین و مفسرین نے جنوبی شعیر اختیار کیا ہے اور اسے اپنی صحرانوردی کے واقعات سے متعلق کہا ہے، جب کہ شمالی سعیر بھی باقاعدہ بائیبل میں مذکور ہے اور یوشع اور حزقی ایل صحائف میں موجود ہے۔ ہماری راے میں یہی 'سعیر' حضرت عیسیٰ کے لیے مقام کے طور پر مراد ہے۔ پس مطلب ہوا: 'خداوند سینا سے آیا اور 'سعیر' سے طلوع ہوا'۔

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

۷۔لمو: یہ عربی میں 'لھم' کے قائم مقام ہے۔ اس کا ترجمہ 'اُن کے لیے' یا 'اُن پر' کیا جاتا ہے۔ تاہم سب مترجمین یہاں سرخ جھنڈی لہراتے ہیں کہ اس ضمیر کا مرجع عبارت میں نہیں، کہیں کھو گیا ہے۔ ہاں عملی فہم کے لیے اس سے بنی اسرائیل مراد لے لیتے ہیں۔ اس کے متعلق اپنی راے ہم تھوڑا آگے چل کے عرض کرتے ہیں۔ فی الحال اس کا مطلب ہوا: 'اور (خداوند) 'سعیر' سے اُن پر طلوع ہوا'۔

۸۔ھوفیع: اسے 'وفعٌ' یا 'یفع' سے بتایا جاتا ہے۔ اس کے مطلب میں کوئی خاص اختلاف نہیں۔ معنی ہیں: روشن ہونے، چمکنے، روشنی کے آگے بڑھ جانے وغیرہ کے۔ مطلب ہوا: 'وہ روشن ہو گیا'۔

۹۔مہر: 'م' 'مِن' کے لیے ہے جیسے اوپر بیان کیا۔ 'ہر' پہاڑ کو کہتے ہیں۔ مطلب ہوا: 'پہاڑ سے'۔ اسی کی مناسبت سے 'سینا' اور 'سعیر' کو بھی بعض مترجمین نے 'پہاڑ سینا' اور 'پہاڑ سعیر' سے تعبیر کیا ہے۔

۱۰۔فارن: عبرانی میں کئی حروف جیسے حروف علت اور حروف حلقی اکثر لکھے نہیں، مگر بولے جاتے ہیں۔ پس اسے پڑھا فاران ہی جاتا ہے۔ مطلب ہوا: 'وہ روشن ہو گیا فاران کی پہاڑی سے'۔ فاران بھی مقام کا نام ہے۔ یہود چونکہ اس بیان کو بنی اسرائیل پر ہی محمول سمجھے، اس لیے فاران کے تعین میں بے جا وسعت سے کام لیا۔ ان کے نزدیک اس میں جزیرہ نماے عرب کے شمالی علاقوں سے لے کر صحراے سینا کے جنوبی کناروں تک،

سب فاران ہے۔ ان کے نزدیک یہ عبارت بھی انھی کے سفر سینا سے متعلق ہے۔ تاہم اس بات میں وہ بھی کوئی شک نہیں کرتے کہ عرب بھی اس میں شامل ہے، کیونکہ کتاب پیدایش میں واضح ذکر ہے کہ اسمٰعیل کو فاران میں آباد کیا گیا۔ پس مطلب ہوا: خداوند سینا سے آیا اور سعیر سے ان پر طلوع ہوا اور کوہِ فاران سے روشن ہو گیا۔ اہل قرآن جانتے ہیں کہ یہ بعینہٖ وہی بات ہے جو سورۂ تین کے آغاز میں کی گئی ہے۔ یہ مگر فی الحال ہمارے موضوع سے متعلق نہیں، اس لیے آگے بڑھتے ہیں۔

۱۱۔ واتہ: 'اور وہ آیا' واضح معنی ہیں۔ عبرانی میں 'و' اور فعل کو ملا کر بھی لکھا جاتا ہے۔ یہاں 'اتہ' عربی 'اتی' ہے۔

۱۲۔ مرببۃ: یہ 'مِن' اور 'رببۃ' کا مرکب مانا گیا ہے۔ 'رببۃ' کے معنی دس ہزار بھی ہیں اور بہت بڑی تعداد کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ قابل ذکر مترجمین نے، البتہ دس ہزار کو ہی لیا ہے۔ پس ترجمہ تو یہی کیا گیا ہے کہ 'وہ آیا دس ہزار کے ساتھ'، تاہم مترجمین کو مسئلہ یہ درپیش ہوا کہ یہاں 'مِن' کی جگہ 'ب' ہونا چاہیے تھا، تب ہی اس کے یہ معنی کیے جا سکتے تھے، اسی لیے چند مترجمین اس طرف بھی گئے ہیں کہ یہ بھی کسی جگہ کا نام ہے، کیونکہ 'اس سے' آنا تب ہی بامعنی ہو سکتا ہے۔ اور پھر وہ اس جغرافیائی مقام کی تلاش میں نکل کھڑے ہوئے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ یہاں 'م' 'مع' کا مخفف ہے۔ عبرانی کے قواعد کے مطابق حروف حلقی جن میں 'ع' بھی شامل ہے، بس بولے جاتے ہیں، اکثر لکھے نہیں جاتے۔ پس یہاں 'مع' کو مراد لینے سے کوئی مسئلہ باقی نہیں رہتا۔ بہر حال یہ امر واقعہ ہے کہ اس کا مطلب اکثر مترجمین نے 'وہ دس ہزار کے ساتھ آیا' ہی کیا ہے۔

۱۳۔ قدس: یہ وہی عربی والا 'قدس' ہی ہے، یعنی مقدس، پاکیزہ اور قدسی بندے۔ بعضوں کے نزدیک یہ لقب چونکہ بس فرشتوں ہی کو زیبا ہے، اس لیے انھوں نے اسی کے مطابق ترجمہ بھی کیا ہے۔ اکثر نے، البتہ ایسی کوئی تحدید نہیں مانی۔ پس مطلب یہ ہوا: 'اور وہ دس ہزار قدسیوں کے ساتھ آیا'۔

۱۴۔ میمینو: 'مِن یمینو' کا مرکب۔ یہ عربی 'مِن یّمینہ' کے ہم معنی ہے۔ یعنی اس کے دائیں جانب یا دائیں ہاتھ سے؛ کیونکہ عربی کی طرح عبرانی میں بھی 'یمین' دائیں جانب کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے اور داہنے ہاتھ کے لیے بھی۔ عربی میں دائیں جانب دوسرے مجازی مطالب کے لیے بھی استعمال ہوتی ہے، جیسے قوت کے لیے، یا حمایت یافتہ و مقبول لوگوں کے لیے بھی۔ حبقوق ۳ میں، چونکہ اس سے ملتی جلتی تمثیل 'یمین' کی جگہ 'ید' (ہاتھ) کے لفظ سے بیان ہوئی ہے، اس لیے اکثر مترجمین نے اسے داہنے ہاتھ ہی کے معنی میں لیا ہے۔

۱۵۔ اشدۃ: یہ وہ لفظ یا مرکب ہے اغلباً جس کی وجہ سے اس آیت کو مشکل ترین آیت شمار کیا گیا ہے۔ یہ

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

پورے بائیبل میں بس یہیں استعمال ہوا ہے۔ اس کا معنی ایک سر نہاں ہے جس کے متعلق کوئی حتمی رائے ابھی تک شرمندۂ تعبیر ہے۔ یہ ایک علیحدہ مقالے کا حق دار ہے، یہاں بس کچھ اشارات پر اکتفا کیا جائے گا۔ اسے روایتی طور پر دو لفظوں کا مرکب بتایا جاتا ہے: 'اِش' اور 'دات'، یعنی آگ / شعلے اور قانون۔ دو بڑے مسائل، مگر دامن گیر ہیں: ایک یہ کہ یہ اگر دو الفاظ ہیں تو انھیں علیحدہ لکھا جانا چاہیے تھا، مگر یہ اکٹھا لکھا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس مقام پر یہ تصریح نص کے درمیان میں ہی کر دی جاتی ہے کہ اس کو دو علیحدہ الفاظ شمار کرنا ہے[٦]۔ آپ کو یہ تصریح تقریباً ہر اچھے ترجمے میں مل جائے گی، مگر یہ عام عوام کے لیے ہے۔ ماہرین کے نزدیک یہ معاملہ اب تک تشنہ ہی شمار کیا جاتا ہے۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ 'دات' عبرانی نہیں فارسی و کلدانی لفظ ہے۔ یہ لفظ بابل کی اسیری سے پہلے تورات تو کیا عہد نامۂ قدیم میں بھی کہیں استعمال نہیں ہوا۔ اس کے استعمالات بابل کی اسیری کے بعد لکھی جانے والی کتابوں میں، البتہ مل جاتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بابل کی اسیری کے دوران میں بنی اسرائیل کی زبان خالص نہ رہی اور بابل کی زبانوں کے زیر اثر اس میں بہت سے کلدانی الفاظ در آئے۔ چنانچہ محققین ایک طرف تو یہ ماننے پر مجبور ہیں کہ جو کچھ موسیٰ نے فرمایا تھا، وہ صدیوں بعد جب بابل کی اسیری کے بعد دوبارہ لکھوایا گیا تو یہ کلدانی لفظ اصل کی جگہ استعمال ہو گیا۔ اور دوسرے ہی لمحے بجا طور پر اس پر بھی حیرت کا اظہار کرتے ہیں کہ قانون کے لیے 'شرہ' اور 'توراۃ' کے الفاظ تو خود عبرانی میں موجود ہیں۔ چلیں کوئی 'شرہ' کا لفظ بھول گیا ہو گا یا یہاں استعمال کرنا مناسب نہ جانا ہو گا، پر 'توراۃ' کا لفظ کوئی کیسے بھول سکتا ہے۔ یعنی اس مفہوم کو 'اِش توراہ' سے ادا کرنے میں آخر کیا مانع تھا۔ مزید یہ کہ حبقوق ۳ میں اسی مفہوم کو 'قرنیم' یعنی بجلی، کرنوں یا سینگوں سے ادا کیا گیا ہے، پس وہ آتشی قانون کے ہم معنی تعبیرات میں ہی سر گرداں رہے ہیں۔ اسی تالیف سے اسے سمجھا جائے تو مطلب ہو گا: اس کے داہنے ہاتھ میں آتشی شریعت ہے، یا اس کے ہاتھ سے شعلوں والا قانون نکلا۔ اس کے متعلق اور بھی مباحث ہیں جن کی تفصیل میں جانا یہاں ممکن نہیں۔ ہم اپنا زاویۂ نظر بیان کیے دیتے ہیں۔ ہمارے نزدیک روایتی تعبیر کو درست ماننے میں بھی کوئی مانع نہیں، مگر اس لفظ کی ایک دوسرے عبرانی و عربی کے معروف لفظ کے ساتھ مماثلت کو اتفاقی ماننا بھی مشکل معلوم پڑتا ہے۔ وہ لفظ ہے 'اَشدّ'۔ یہ عبرانی میں بھی 'ش دد' کے مصدر سے ہے۔ اسرائیلی صحرا نوردی کے دوران میں ان کا سابقہ بھی ایک قوم سے پیش آیا جس کا نام 'اَشدد' رکھا گیا۔ عبرانی لغت اس لفظ کے معنی اسی لیے 'طاقت ور'، 'سخت گیر' اور 'مضبوط قلعے' سے کرتی

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

٦۔ چنانچہ اس طرح تصریح موجود ہوتی ہے: [כ= אשדת] [ק= אש] [ק= דת]۔

ہے۔ پس عبرانی کے قواعد کو مد نظر رکھتے ہوئے جس میں مضاعف کے حرف مکرر کو ایک دفعہ ذکر کر دینا بھی کافی سمجھا جاتا ہے، کبھی اسے لکھ دیا جاتا ہے اور کبھی گرا دیا جاتا ہے، یہاں 'د' کا اکیلے استعمال خلاف قانون نہیں۔ عربی 'الف' یا 'ہ' کا بھی عبرانی میں 'ہ' یا 'ۃ' سے بدل جانا عموم کا معاملہ ہے۔ اسی لیے بعض مترجمین نے اس کا ترجمہ بھی اقویا کیا ہے، یعنی زور آور جو 'شدد' سے ہی ہے۔ پھر آگے کا مضمون بھی اس سے زیادہ مطابقت رکھتا ہے۔ اس لیے ہماری رائے میں یہاں لفظ 'اَشِدّہ' تھا، اور شاید ہے بھی، جس کے معنی مضبوط قلعے کے ہیں۔

۱۶۔ لمو: یہ پھر وہی 'لھم' ہے جس کا مرجع معلوم نہیں۔ مطلب ہوا: اس کے داہنے ہاتھ اُن کے لیے آتشی شریعت ہے، یا پھر، اس کے داہنے ہاتھ جو لوگ ہیں وہ اُن کے لیے مضبوط قلعے ہیں۔ جس میں ضمیر اُن کا مرجع مفقود ہے۔

۱۷۔ اف: یہ حرف ہے جس کے معنی میں بہت وسعت بتائی جاتی ہے۔ بعید نہیں کہ یہ عربی 'ف' ہی کی عبرانی صورت ہو۔ اس کے لغوی معنی 'اور'، 'یقیناً'، 'مگر'، 'لیکن'، 'باوجود اس کے'، 'مزید یہ کہ' وغیرہ ہیں۔ یہاں اکثر مترجمین اس طرف گئے ہیں کہ چونکہ یہ ایک نئی آیت شروع ہو رہی ہے، اس لیے یہاں مراد 'اور' یا 'یقیناً' لینی چاہیے۔ ہمارے نزدیک یہ واضح طور پر پچھلے جملے کا ہی حصہ ہے اور آیت بالفرض تمام ہونی چاہیے تو آگے 'عمیم' پر تمام ہونی چاہیے، اس لیے یہاں اس کے معنی 'لیکن'، 'مگر'، 'مزید برآں'، 'جب کہ' وغیرہ ہونے چاہییں۔

۱۸۔ حبب: یہ وہی عربی فعل 'حبّ' ہے، جس کے معنی محبت والفت ہیں۔ مطلب: 'وہ محبت کرتا ہے'۔

۱۹۔ عمیم: 'عم' عبرانی میں 'مع' کے معنی میں آتا ہے۔ عبرانی کا یہ ایک عجیب شذوذ ہے کہ بعض اوقات حروف اصلی الٹ بھی جاتے ہیں اور معنی ایک ہی رہتا ہے۔ جس کی مشہور مثال 'لا' اور 'اِل' ہے: دونوں کے معنی 'نہیں' کے ہوتے ہیں۔ اسی طرح 'مع' اور 'عم' ہے۔ چنانچہ اسی مفہوم نے سفر کر کے قوم کے معنی بھی اختیار کر لیے۔ یہاں یہ جمع ہے۔ اس کے معنی اقوام بھی ہو سکتے ہیں، اور کوئی اندرون جمعیت بھی ہو سکتی ہے۔ چنانچہ مختلف مترجمین نے اپنے اپنے رجحان کی بنیاد پر ترجیح قائم کی ہے۔ کچھ نے ترجمہ 'لوگ' کیا ہے، اور کچھ نے 'اپنے لوگ'۔ تورات کے پرانے ترین نسخے، یعنی سبعینی میں بھی ترجمہ 'اُس کے لوگ' کیا گیا ہے۔ ہمارے نزدیک بھی یہی درست ہے۔ مطلب ہوا: 'جب کہ وہ اپنے لوگوں سے محبت کرتا ہے'۔ اور آیت کو بھی یہیں تمام ہونا چاہیے۔

۲۰۔ کل-قدسیو: یہ وہی عربی والا 'کل' ہے، یعنی ہر، تمام۔ قدسیو عربی میں قدسیہ ہے، یعنی اس کے مقدس لوگ۔ مطلب ہوا: 'اس کا ہر قدسی'۔

۲۱۔بیدک: یہ بھی عربی والا 'بِیَدِک' ہے، یعنی تیرے ہاتھ میں ہے۔ عبرانی میں یہ کس حقیقت کی تعبیر ہے، اس میں بہت اختلاف ہے۔ جو اقرن قیاس ہے، یعنی کسی کے قبضۂ قدرت میں ہونا، اس کا یہاں محل نہیں۔ اسی لیے بعض محققین اس طرف گئے ہیں کہ دراصل لفظ 'برک' تھا، یعنی برکت دیے ہوئے، لیکن 'ر' کو غلطی سے 'د' لکھ دیا گیا[۷]۔ ہم اس کے متعلق کوئی بہتر راے دینے سے قاصر ہیں، اس لیے معروف ترجمے کو ہی اختیار کر لیتے ہیں۔ مطلب ہوا: اس کا ہر قدسی آپ کے ہاتھ میں ہے۔ یہاں آپ سے مراد یہوہ ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان کر آئے مترجمین کے لیے تمام ضمائر ہی مسئلہ بردار ہیں، اس لیے مختلف تراجم میں اختلاف دیکھ لیا جا سکتا ہے۔

۲۲۔وھم: عربی والا 'و' اور 'ھم' ہیں، یعنی اور وہ (قدسی)۔

۲۳۔تکو: یہ عبرانی میں جھکنے اور بچھنے، دونوں کے لیے آتا ہے۔ پھر اس سے آگے بڑھ کر یہ اکٹھے ہو کر کہیں پڑاؤ کرنے اور ڈیرے ڈال دینے کے لیے بھی آتا ہے۔ بیٹھ جانا، جو اکثر مترجمین نے اختیار کیا ہے، بے حد ناقص ترجمہ ہے، کیونکہ محض بیٹھ جانے کے لیے بہتیرے الفاظ اور بھی ہیں۔ مطلب ہوا: 'وہ (یعنی قدسی) جھکتے اور بچھتے ہیں یا وہ پڑے رہتے ہیں'۔

۲۴۔لرجلک: یہ 'لِ' اور 'رِجلِک' کا مرکب ہے اور بالکل عربی والا معنی ہے۔ یعنی تیرے پاؤں میں، قدم میں۔ مطلب ہوا: 'اور وہ (قدسی) تیرے (یہوہ کے) پاؤں میں پڑے رہتے ہیں یا جھکتے بچھتے رہتے ہیں'۔

۲۵۔یشا: اسے مترجمین نے 'نشا' سے مانا ہے، یعنی سر اٹھانا، اور مجاز میں 'وصول کرنا'۔ ان کا ماننا ہے کہ 'ن' بعض الفاظ میں اس طرح عمل کرتا ہے کہ 'ی' سے بدل جاتا ہے۔ ہم اس سے متفق نہیں ہو پائے۔ یہ بظاہر عربی 'یشآء' ہی کی صورت ہے جس کے معنی وہ خواہش، امید کرتا ہے یا چاہتا ہے۔ بہر حال معروف ترجمے کو بھی قابل اعتنا مان لیں تو مطلب ہوئے، وہ (ہر قدسی) سر اٹھاتا ہے یا وصول کرتا ہے، اور یا، وہ چاہتا ہے یا امید و چاہت رکھتا ہے۔

۲۶۔مدبرتیک: یہ 'مِن' اور 'دبرتیک' کا مرکب ہے۔ دبر، جو کہ تورات کی اس پانچویں کتاب کا بھی

۷۔ عبرانی میں 'د' اور 'ر' میں تو اور بھی مماثلت ہے۔ یہ 'ד' 'د' ہے اور یہ 'ר' 'ر'۔ چنانچہ انسانی ہاتھ سے ایک کا دوسرا بن جانا کوئی بعید از قیاس نہیں۔

نام ہے[8]، الفاظ و کلمات کے لیے آتا ہے۔ 'دبر تیک' کے معنی ہوئے: آپ کے الفاظ و کلمات۔ اور 'مِن' یہاں شوق و اشتیاق کے اظہار کے لیے آیا ہے۔ چنانچہ مطلب ہوا: ہر قدسی سر اٹھاتا ہے آپ کے کلمات وصول کرنے کے لیے، یا ہر قدسی آپ کے کلمات کی امید میں رہتا ہے۔

اب ایک مرتبہ تحقیق بالا سے حاصل مکمل ترجمے کو نقل کیا جاتا ہے:

"اور کہا (موسیٰ نے): خداوند سینا سے آیا، اور سعیر سے اُن (؟) پر طلوع ہوا، اور کوہ فاران سے روشن ہو گیا، اور وہ، (یعنی آنے والا شخص) اپنے ساتھ دس ہزار قدوسی لے کر آیا؛ اس کے داہنے ہاتھ میں آتشی شریعت تھی اُن (؟) کے لیے / اس کے دائیں جانب وہ تھے جو اُن (؟) کے لیے تو مضبوط قلعے تھے، مگر وہ اپنے لوگوں سے محبت کرنے والا تھا۔ اس کا ہر قدسی آپ (خداوند) کے ہاتھ میں ہے؛ اور وہ پڑے رہتے ہیں آپ کے قدم میں / اور وہ جھکے اور بچھے رہتے ہیں آپ کے قدم میں، آپکے کلمات کی امید میں۔"

ترجمے میں مکمل لکیر والے خط کشیدہ میں وہ متبادل بیان کیے گئے ہیں جن میں سے دونوں خاطر خواہ فرق رکھتے ہیں، مگر بیان کیا جانا ضروری ہے؛ اور جن میں سے اول معروف عبرانی ترجمہ ہے، جب کہ آخر ہمارا تجویز کردہ ترجمہ ہے۔ اور نقطوں والے خط کشیدہ میں دونوں متبادل میں کوئی خاص فرق تو نہیں پر قارئین کے سامنے رہنے چاہییں، اور یہ دونوں ہی ہمارے تجویز کردہ ترجمے ہیں، کیونکہ محض بیٹھنے سے 'تکو' کا مفہوم ادا نہیں ہوتا۔

اب ہم اس پوزیشن میں ہیں کہ قرآن کے دعوے اور تورات کے محولہ مقام کا موازنہ کر سکیں۔

قرآن میں فرمایا کہ کفار کے مقابل میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ 'اشدّآء'، یعنی سخت رو یا ناقابل رخنہ ہیں: تورات میں فرمایا: 'وہ شخص جو کوہ فاران سے آئے گا' آتشی قانون لیے ہوئے ہو گا یا مضبوط قلعے اس کے ساتھ ہوں گے۔ قرآن نے فرمایا کہ نبی اور صحابہ آپس میں رحم دل ہوں گے: تورات میں فرمایا وہ شخص اپنے لوگوں سے محبت کرنے والا ہو گا۔ یہاں فرمایا تم انھیں جب دیکھو گے رکوع اور سجدہ کرتے پاؤ گے: وہاں فرمایا وہ اس کے قدموں میں جھکے اور بچھے پڑے رہتے ہیں۔ یہاں فرمایا کہ یہ پڑے رہنا اللہ کے فضل و رضوان کی خواہش میں ہوتا ہے۔ وہاں فرمایا: اُس کے کلمات کی خواہش میں۔ ہمارا خیال ہے کہ ایک ساڑھے تین ہزار سالہ کلام اور قرآن میں اتنی گہری مماثلت ہر بینا و ذی شعور کے لیے مثالی مماثلت شمار ہونی چاہیے۔

بہ ایں ہمہ، ہمارے نزدیک تورات میں کفار کے ہم معنی کوئی لفظ تھا جو اس خلا کو پُر کرتا تھا جسے عبرانی

۸۔ اوپر ہم ذکر کر آئے ہیں کہ عبرانی میں کتاب استثنا کا نام "دبریم" ہے۔

مترجمین بھی مانتے ہیں کہ ضمیر کا مرجع گم ہو گیا ہے۔ اور جہاں تورات کے ضمائر بعض جگہوں پر صرف نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف لوٹتے مذکور ہوئے، قرآن نے واضح کر دیا کہ نہیں ضمائر دراصل نبی اور قدسی دونوں ہی کو شامل تھے۔ اور رہ گئی بات اس جملے کی کہ 'ان کے چہروں پر کثرت سجود کے باعث نشانات پڑے ہیں'، تو اس کے متعلق دو ہی آرا ممکن ہیں: ایک یہ کہ یہ جملہ تورات سے محو ہو گیا ہے، جو اگر قارئین تورات کی تاریخ سے واقف ہیں تو کوئی بعید از قیاس نہیں؛ یا دوسرے یہ کہ قرآن میں یہ جملہ محض تکمیل مضمون کے لیے آ گیا ہے، کیونکہ اس طرح کی تکمیل قرآن کے بعض دوسرے مقامات پر بھی دیکھ لی جا سکتی ہے، جہاں اصل قیل و قال میں تو وہ بات موجود نہیں ہوتی پر اللہ اس کو کلام کے ساتھ ہی جوڑ کے بیان فرما دیتے ہیں۔ ہماری رائے میں پہلی زیادہ قرین صواب ہے۔ واللہ اعلم!

وَمَثَلُهُمۡ فِی الۡاِنۡجِیۡلِ

اب آیئے انجیل کی تمثیل کی طرف۔ گھبرایئے نہیں، انجیل کے معاملے میں ہمیں کوئی دقیق لسانی و لغوی تحقیق نہیں کرنی پڑے گی۔ محض دو اناجیل —— مرقس اور متی —— کے موازنے سے تحقیق کفایت کرے گی۔ تمثیل ذہن میں پھر تازہ کر لیجیے:

"اور انجیل میں اُن کی تمثیل یہ ہے کہ جیسے کھیتی ہو، جس نے اپنی سوئی نکالی، پھر اُس کو سہارا دیا، پھر وہ گدرائی، پھر اپنے تنے پر کھڑی ہو گئی۔ بونے والوں کے دلوں کو موہتی ہے کہ منکروں کے دل اُن سے جلائے۔"

بالعموم موضوع آیت میں مذکور تمثیل کو متی باب ۱۳ آیات ۳۱-۳۲، مرقس باب ۴ آیات ۳۰-۳۲ کے حوالے[۹] مانے گئے ہیں۔ متی کے الفاظ یوں ہیں:

"اُس (عیسیٰ) نے ایک اور تمثیل پیش کر کے کہا کہ آسمان کی بادشاہی اُس رائی کے دانے کی مانند ہے جسے کسی آدمی نے لے کر اپنے کھیت میں بو دیا۔ وہ سب بیجوں سے چھوٹا تو ہے، لیکن جب بڑھتا ہے تو سب ترکاریوں سے بڑا اور ایسا درخت ہو جاتا ہے کہ ہوا کے پرندے آ کر اُس کی ڈالیوں میں بسیرا کرتے ہیں۔"

ہمارے نزدیک یہ درست نہیں۔ صحیح آیت کی نشان دہی کے بعد اس کی غلطی پر بحث کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہے گی۔ درست مناسبت مرقس باب ۴ آیات ۲۶-۲۹ ہے[۱۰]۔ بعض مفسرین اس طرف بھی آئے

۹۔ نئے بین الاقوامی ورژن میں انھیں 'The Parable of the Mustard Seed' کا عنوان دیا گیا ہے۔

۱۰۔ اسے 'The Parable of the Growing Seed' کا عنوان دیا گیا ہے۔

ہیں، مگر اسے متعین اور واضح کرنے میں پوری طرح کامیاب نہیں ہوئے:

مثل الزرع الذی ینمو

٢٦وقالَ: يُشبِهُ مَلكوتُ اللهِ رجُلاً يَبذُرُ الزّرعَ في حَقلِهِ٢٧. فيَنامُ في الليلِ ويَقومُ في النّهارِ، والزّرعُ يَنبُتُ ويَنمو، وهوَ لا يَعرِفُ كيفَ كانَ ذلِكَ٢٨. فالأرضُ مِنْ ذاتِها تُنبِتُ العُشبَ أوّلاً، ثُمّ السّنبُلَ، ثُمّ القَمحَ الذي يَملأُ السُنبُلَ٢٩. حتى إذا نَضجَ القَمحُ، حمَلَ الرّجُلُ مِنجَلَهُ في الحالِ، لأنّ الحَصادَ جاءَ.

[كتابِ مقدّس – الترجمة العربية المشتركة]

ترجمہ (UGV): ''٢٦پھر عیسیٰ نے کہا، ''اللہ کی بادشاہی یوں سمجھ لو: ایک کسان زمین میں بیج بکھیر دیتا ہے۔ ٢٧یہ بیج پھوٹ کر دن رات اُگتا رہتا ہے، خواہ کسان سو رہا یا جاگ رہا ہو۔ اُسے معلوم نہیں کہ یہ کیونکر ہوتا ہے۔ ٢٨زمین خود بخود اناج کی فصل پیدا کرتی ہے۔ پہلے پتے نکلتے ہیں، پھر بالیں نظر آنے لگتی ہیں اور آخر میں دانے پیدا ہو جاتے ہیں۔ ٢٩اور جوں ہی اناج کی فصل پک جاتی ہے کسان آ کر درانتی سے اُسے کاٹ لیتا ہے، کیونکہ فصل کی کٹائی کا وقت آ چکا ہوتا ہے۔''

اس کی تشریح بعد میں کرتے ہیں۔ پہلے ایک اور امر پر غور کرلیجیے۔ جس طرح قرآن کے بارے میں آتا ہے کہ 'القرآن یفسّر بعضہ بعضًا'، یعنی قرآن کا ایک حصہ کسی دوسرے حصے کی تفسیر کر دیتا ہے، اہل علم جانتے ہیں کہ کسی ایک انجیل کا مقام کسی دوسری انجیل کے مقام کی بھی تفسیر کر دیتا ہے۔ چنانچہ اسی تمثیل کے متعلق جو اوپر مرقس سے ہم نے بیان کی، عیسیٰ کے حواریوں نے باقاعدہ استفسار کیا کہ اس کا مطلب کیا ہے۔ انجیل متی باب ١٣ آیات ٢٤-٣٠ میں خود حضرت عیسیٰ کا جواب یہ ہے:

''٢٤عیسیٰ نے انھیں ایک اور تمثیل سنائی۔ ''آسمان کی بادشاہی اُس کسان سے مطابقت رکھتی ہے جس نے اپنے کھیت میں اچھا بیج بو دیا۔ ٢٥لیکن جب لوگ سو رہے تھے تو اُس کے دشمن نے آ کر اناج کے پودوں کے درمیان خودرَو پودوں کا بیج بو دیا۔ پھر وہ چلا گیا۔ ٢٦جب اناج پھوٹ نکلا اور فصل پکنے لگی تو خودرَو پودے بھی نظر آئے۔ ٢٧نوکر مالک کے پاس آئے اور کہنے لگے، 'جناب، کیا آپ نے اپنے کھیت میں اچھا بیج نہیں بویا تھا؟ تو پھر یہ خودرَو پودے کہاں سے آ گئے ہیں؟' ٢٨اُس نے جواب دیا، 'کسی دشمن نے یہ کر دیا ہے۔' نوکروں نے پوچھا، 'کیا ہم جا کر انھیں اُکھاڑیں؟' ٢٩'نہیں،' اُس نے کہا۔ 'ایسا نہ ہو کہ خودرَو پودوں کے ساتھ ساتھ تم اناج کے پودے بھی اُکھاڑ ڈالو۔ ٣٠انھیں فصل کی کٹائی تک مل کر بڑھنے دو۔ اُس وقت میں فصل کی کٹائی

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

کرنے والوں سے کہوں گا کہ پہلے خودرَو پودوں کو چن لو اور انھیں جلانے کے لئے گٹھوں میں باندھ لو۔ پھر ہی اناج کو جمع کر کے گودام میں لاؤ‘‘۔ [UGV]

اب آیئے تشریح کی طرف۔

اناجیل کے مطالعے سے یہ بات پوری طرح واضح ہے کہ یہود کی سازشوں سے بچنے کے لیے بہت سے مواقع پر حضرت عیسیٰ کو تماثیل کا سہارا لینا پڑتا تاکہ ان کے ذریعے سے وہ اپنے حواریوں تک حکمت و بشارت کی باتیں بھی پہنچا لیں اور یہود کو ان کی سمجھ بھی نہ آئے۔ تاہم کثرت احتیاط کے باعث حواریوں کے لیے تماثیل کثیف بھی ہو جایا کرتی تھیں۔ اناجیل کے محولہ بالا مقامات کی بھی سٹیج سیٹنگ یہی ہے کہ حضرت عیسیٰ اپنے حواریوں کی تعلیم فرمانا چاہتے ہیں، مگر اور لوگ بھی موجود ہیں جس کے باعث حضرت تماثیل میں تعلیم دیتے ہیں۔ انھی تماثیل میں چونکہ یہودی فریسیوں اور صدوقیوں پر بھی چوٹیں شامل ہوتی تھیں، اس لیے حواری بعد کی خلوت میں ان کے معنی پوچھ لیا کرتے تھے۔ چنانچہ یوحنا کے علاوہ باقی تینوں اناجیل میں اس مقام پر پے در پے تماثیل میں حضرت مختلف زاویوں سے اللہ کے مخلصین، منکرین اور منافقین کے انجام بتلاتے ہیں۔

پس مرقس میں بیان کردہ تمثیل رموز میں ملبوس ہے۔ اس میں تاثر یہ دیا گیا ہے کہ بات صرف زمین، فصل اور کسان کی ہو رہی ہے۔ یہاں تک کہ سارا زور بیج کے پھوٹنے کے مراحل پر معلوم پڑتا ہے۔ لیکن غور سے دیکھیے، یہاں کسان کے جاگنے اور سونے میں، اس کے تعجب اور فصل کاٹنے میں ایک پوری دنیا پنہاں ہے۔ وہ دنیا متی میں موجود ہے۔

متی میں جب حواری اس کا مطلب پوچھتے ہیں تو حضرت عیسیٰ اسے پورا کھول دیتے ہیں۔ یعنی اللہ تعالیٰ جب کہیں فصل بوتے، یعنی نبی کے وفادار ساتھی چنتے ہیں، تو منافقین بھی ان میں پیدا ہو جاتے ہیں یا پیدا کر دیے جاتے ہیں، جنھیں تمثیل میں خودرَو پودوں، یعنی نقصان دہ جھاڑیوں سے تعبیر کیا گیا ہے۔ چنانچہ اب ایک مسئلہ درپیش ہو جاتا ہے۔ چونکہ ان جھاڑیوں کو اصل فصل سے علیحدہ کرنا بے حد مشکل کام ہوتا ہے، اور اس کا بھی خوف ہوتا ہے کہ اس اکھاڑ پچھاڑ میں جھاڑیوں کے ساتھ فصل کا بھی نقصان نہ ہو جائے، تو کسان یعنی رب اس مرحلے پر ایسا کرنے سے روک دیتا ہے، کیونکہ وہ جانتا ہے کہ ایک مرحلہ آگے ایسا آنے والا ہے جب انھیں علیحدہ کرنا بالکل آسان ہو جائے گا۔ اور وہ مرحلہ ہے جب فصل پک کے تیار ہو جائے۔ تب اس سے پہلے کہ فصل کاٹی جائے، جھاڑیوں کو چُن چُن کر جلا دیا جائے، اور اس کے بعد تسلی سے فصل کی کٹائی کی جائے۔

اب ذرا قرآن کے مقام کو دوبارہ پڑھیے۔ یہاں ''اپنی سوئی نکالی، پھر اُس کو سہارا دیا، پھر وہ گدرائی، پھر اپنے تنے پر کھڑی ہو گئی'' کے الفاظ ہیں اور وہاں ''پہلے پتے نکلتے ہیں، پھر بالیں نظر آنے لگتی ہیں اور آخر میں دانے پیدا ہو جاتے ہیں''۔ یعنی یہاں رموز والی اجمالی تمثیل بیان کر دی گئی، مگر 'لِيَغِيْظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ' سے اس کے معنی کی طرف اشارہ بھی کر دیا گیا۔ دراصل کفار و منافقین کے انجام کا ذکر تمثیل میں ہی کر دیا گیا، یہ بتانے کے لیے کہ فصل پک کے اب تیار ہو چکی اور جھاڑیوں کے کاٹنے کا وقت آ چکا تاکہ مومنین تو جان جائیں اور اللہ کی تدبیر و تاخیر کو سراہ بھی سکیں، پر کفار و منافقین اب بھی خبردار نہ ہو پائیں۔ اور اسی لیے آگے آیت میں مومنین سے مغفرت و اجر عظیم کا وعدہ کرتے وقت ''مِنْهُمْ'' یعنی 'ان میں سے جو سچا ایمان لائے اور نیک اعمال کرے' کی قید بھی لگا دی۔

ہمارے خیال میں اس مقام کی نشان دہی کے بعد بالعموم چنے گئے مقام کی غلطی واضح کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہی۔

اس تحقیق سے یہ بات واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ سورۂ فتح (۴۸) کی آخری آیت میں جو تماثیل تورات و انجیل سے بیان کی گئی ہیں، وہ آج بھی اپنی محولہ کتب میں تقریباً انھی الفاظ و معانی میں موجود ہیں جن میں قرآن میں بیان ہوئی ہیں۔ دعا ہے کہ اہل کتاب کو قرآن کی حقانیت پر غور کرنے کا مزید موقع ملے۔

...قَالَ عَذَابِيْٓ اُصِيْبُ بِهٖ مَنْ اَشَآءُ ۚ وَرَحْمَتِيْ وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ۭ فَسَاَكْتُبُهَا لِلَّذِيْنَ يَتَّقُوْنَ وَيُؤْتُوْنَ الزَّكٰوةَ وَالَّذِيْنَ هُمْ بِاٰيٰتِنَا يُؤْمِنُوْنَ. اَلَّذِيْنَ يَتَّبِعُوْنَ الرَّسُوْلَ النَّبِيَّ الْاُمِّيَّ الَّذِيْ يَجِدُوْنَهٗ مَكْتُوْبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرٰىةِ وَالْاِنْجِيْلِ ۡ يَاْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهٰىهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ اِصْرَهُمْ وَالْاَغْلٰلَ الَّتِيْ كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۭ فَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِهٖ وَعَزَّرُوْهُ وَنَصَرُوْهُ وَاتَّبَعُوا النُّوْرَ الَّذِيْٓ اُنْزِلَ مَعَهٗٓ ۙ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ.

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

محمد وسیم اختر مفتی

حضرت حذیفہ بن یمان رضی اللہ عنہ

(۱)

[''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

نسب اور موالات

حضرت حذیفہ کے والد کا نام حضرت حسیل (یا حسل) بن جابر تھا۔ ان کی نویں (یا آٹھویں) پشت پر عبس بن بغیض ہیں جن کی نسبت سے وہ عبسی کہلاتے ہیں، بنو عبس بنو غطفان کی ایک شاخ (بطن) ہے جو یمامہ میں آباد تھی۔ حضرت حسیل نے اپنی قوم کا ایک شخص قتل کر دیا اور مکہ سے بھاگ کر یثرب آ گئے۔ انھوں نے یمن سے نقل مکانی کر کے یثرب میں آباد ہونے والے ازدی قبیلہ اوس بن حارثہ کی اپنے بت اشہل سے منسوب شاخ بنو عبدالاشہل کے ساتھ محالفت کر لی، اس پیان کی وجہ سے لوگ انھیں یمان (یمنی) کہنے لگ گئے۔ انھوں نے بنو عبدالاشہل ہی کی رباب بنت کعب سے بیاہ کیا اور حضرت حذیفہ یثرب میں پیدا ہوئے۔ صحابہ کے تمام سیرت نگاروں کا یہی بیان ہے، تاہم ابن عبدالبر نے قتل و فرار کا قصہ حضرت حذیفہ کے پانچویں پر دادا جروہ بن حارث یمان سے منسوب کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حضرت حسیل جروہ بن حارث کی اولاد میں سے ہونے کی وجہ سے یمان کہلاتے ہیں۔

بنو عبس کا اصل وطن یمامہ بتایا جاتا ہے، تاہم ڈاکٹر رافت پاشا کہتے ہیں کہ حضرت حسیل مکہ میں مقیم تھے اور

یثرب منتقل ہونے کے باوجود مکہ آتے جاتے رہتے تھے۔ ہجرت نبوی سے قبل وہ اوس اور خزرج کے گیارہ افراد کے ساتھ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوئے اور نور اسلام سے منور ہوئے۔ ایک مسلم گھرانے میں پرورش پانے کی وجہ سے حضرت حذیفہ آپ کی مدینہ تشریف آوری سے پہلے ہی مسلمان ہو چکے تھے۔ آپ نے ایک بار حضرت حذیفہ سے پوچھا: تم مہاجرین کے زمرہ میں شامل ہونا چاہتے ہو یا انصار میں؟ انھوں نے انصاری ہونے کو ترجیح دی۔

کنبہ

ابو عبداللہ حضرت حذیفہ کی کنیت ہے۔ حضرت سعد (یا سعید)، حضرت صفوان، حضرت مدلج، حضرت ابوعبیدہ، حضرت حذیفہ کے چار بھائی اور حضرت لیلیٰ، حضرت فاطمہ اور حضرت ام سلمہ ان کی تین بہنیں تھیں۔ ان کے بیٹوں کے نام ہیں: ابوعبیدہ، بلال، صفوان اور سعید۔

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

واقعۂ معراج

حضرت حذیفہ بن یمان نے معراج کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بیت المقدس جا کر مسجد اقصیٰ کے دروازے پر براق کے باندھنے اور مسجد میں نماز کی امامت کرنے کا انکار کیا ہے۔ اس باب میں ان کا اپنے شاگرد زر بن حبیش سے مکالمہ ہوا۔ انھوں نے زر سے پوچھا: کیا تمھارے خیال میں اللہ کے فرمان، 'سُبۡحٰنَ الَّذِیۡۤ اَسۡرٰی بِعَبۡدِہٖ لَیۡلًا مِّنَ الۡمَسۡجِدِ الۡحَرَامِ اِلَی الۡمَسۡجِدِ الۡاَقۡصَا'، ''پاک ہے وہ اللہ جو اپنے بندے (محمد) کو ایک ہی رات میں مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ میں لے گیا'' (بنی اسرائیل ۱۷: ۱) میں نماز پڑھنے کا ذکر ہے؟ انھوں نے کہا: نہیں۔ حضرت حذیفہ نے کہا: آپ وہاں نماز پڑھاتے تو تم سب لوگوں پر مسجد حرام کی طرح وہاں بھی نماز پڑھنا فرض ہو جاتا۔ جہاں تک براق کا تعلق ہے، اس لمبی پیٹھ والے جانور کو جس کا قدم حد نگاہ تک پڑتا تھا، اللہ نے آپ کے لیے مسخر کر دیا تھا۔ اسی نے آپ کو جنت و دوزخ کی سیر کرائی۔ اس کو بیت المقدس میں نہ باندھتے تو کیا وہ بھاگ جاتا؟ (ترمذی، رقم ۳۱۴۷۔ احمد، رقم ۲۳۳۳۲)۔ ابن کثیر کہتے ہیں: ان واقعات کا اثبات کرنے والی روایات کو حضرت حذیفہ کی منفی روایت پر ترجیح دی جائے گی۔

مواخات

مدینہ آمد کے بعد نبی محترم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت انس بن مالک کے گھر آئے۔ آپ نے پینتالیس

مہاجرین مکہ کو پینتالیس انصار مدینہ کا بھائی قرار دیا۔ ابتدا میں اس عہد مواسات میں شامل اصحاب ایک دوسرے کی وراثت میں بھی حصہ پاتے رہے، لیکن جنگ بدر کے موقع پر حکم الٰہی 'وَاُولُوا الۡاَرۡحَامِ بَعۡضُهُمۡ اَوۡلٰى بِبَعۡضٍ فِىۡ كِتٰبِ اللّٰهِ مِنَ الۡمُؤۡمِنِيۡنَ وَالۡمُهٰجِرِيۡنَ'، ''اور اللہ کی کتاب میں رحم کا رشتہ رکھنے والے اہل ایمان اور مہاجرین سے زیادہ ایک دوسرے کے حق دار ہیں'' (الاحزاب ۳۳: ۶) نازل ہونے کے بعد حق وراثت جاتا رہا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حذیفہ بن یمان کی مواخات حضرت سلمان فارسی (حضرت عمار بن یاسر: ابن ہشام) سے قائم فرمائی۔ دوسری روایت کے مطابق حضرت عمار بن یاسر کی مواخات حضرت ثابت بن قیس سے قائم ہوئی۔

جنگ بدر

جنگ بدر سے پہلے حضرت حذیفہ، اپنے والد حضرت حسیل کے ساتھ مدینہ سے باہر سفر کر رہے تھے کہ کفار قریش سے سامنا ہو گیا۔ کفار نے پوچھا: کہاں کا قصد ہے؟ انھوں نے بتایا: مدینہ، تو کہا: تو تم محمد سے ملنے جا رہے ہو؟ ان کے انکار پر مشرکین نے اللہ کو گواہ بنا کر عہد لیا کہ یثرب جا کر محمد کے ساتھ جنگ میں شریک نہ ہوں گے۔ باپ بیٹا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچے اور واقعہ سنا کر پوچھا کہ اگر آپ چاہیں تو ہم آپ کے ساتھ مل کر قتال کر لیتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: ہم ایفاے عہد کریں گے اور مشرکوں کے خلاف اللہ سے مدد مانگیں گے (مسلم، رقم ۴۶۳۹۔ احمد، رقم ۲۳۳۵۴۔ المعجم الکبیر، طبرانی، رقم ۳۰۰۲)۔ چنانچہ حضرت حذیفہ اور ان کے والد مشرکوں سے کیے گئے عہد کی وجہ سے جنگ بدر میں حصہ نہ لے سکے۔

جنگ احد

حضرت حذیفہ اور ان کے بھائی حضرت صفوان نے جنگ احد میں حصہ لیا۔ ان کے والد حضرت حسیل (یمان) بن جابر عورتوں اور بچوں کے ساتھ قلعہ میں ٹھیرے ہوئے تھے۔ حضرت ثابت بن وقش بھی ان کے ساتھ تھے۔ یہ دونوں عمر رسیدہ تھے، انھوں نے آپس میں مشورہ کیا کہ ہمیں کس چیز کا انتظار ہے؟ ہماری عمر اتنی ہی رہ گئی ہے جس قدر ایک گدھا پیاس برداشت کر سکتا ہے، یعنی بہت کم، آج نہیں تو کل مر جائیں گے۔ کیوں نہ تلوار پکڑ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جا ملیں۔ ہو سکتا ہے، اللہ ہمیں آپ کی معیت میں قتال کرتے ہوئے شہادت نصیب کر دے۔ چنانچہ دونوں تلواریں سونت کر میدان جنگ میں گھس گئے، کسی کو ان کی پہچان

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

نہ تھی۔ حضرت ثابت بن وقش کو تو مشرکوں نے شہید کر دیا، حضرت حسیل یمان مسلمانوں کی تلواروں کی زد میں آ گئے۔ انھوں نے لاعلمی ہی میں انھیں ختم کر دیا۔ حضرت عائشہ کی روایت ہے: غزوۂ احد میں مشرکین کی ابتدائی شکست کے بعد ابلیس چلایا: اے اللہ کے بندو، اپنے پیچھے آنے والوں سے بچو۔ چنانچہ مسلمان پلٹ کر پچھلوں پر ٹوٹ پڑے، حالاں کہ وہ مسلمان ہی تھے۔ حضرت حذیفہ نے دیکھا کہ لوگ ان کے والد یمان کے درپے ہیں تو پکارے: یہ میرے والد ہیں، یہ میرے والد ہیں، لیکن حملہ آوروں تک ان کی آواز نہ پہنچی اور انھوں نے حضرت یمان کو قتل کر کے چھوڑا۔ پھر بہت شرم سار ہوئے اور معذرت کی: واللہ ہم نے انھیں نہیں پہچانا۔ حضرت حذیفہ نے کہا: اللہ تم لوگوں کی مغفرت کرے، وہ 'أرحم الراحمین' ہے (بخاری، رقم ۳۲۹۰)۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حسیل کی دیت دینا چاہی، لیکن حضرت حذیفہ نے مسلمانوں پر صدقہ کر دی۔ اس طرح آپ کی نظر میں ان کی قدر بڑھ گئی۔ ذہبی کہتے ہیں: حالت جنگ میں زرہ اور خود پہننے سے بسا اوقات مقابل کی شناخت ممکن نہیں رہتی۔

حضرت حذیفہ کی بہن حضرت لیلیٰ بنت یمان کے بیٹے حضرت سلمہ بن ثابت جنگ احد میں ابوسفیان کے ہاتھوں شہید ہوئے۔

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

جنگ خندق: خندق کی کھدائی

شوال ۵ھ (مارچ ۶۲۷ء): بنو نضیر کی عہد شکنی اور جلاوطنی کے بعد سرکردہ یہود مکہ گئے اور قریش کے ساتھ مل کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف جنگ کرنے کا معاہدہ کیا۔ بنو غطفان، بنو مرہ اور بنو اشجع کے قبائل بھی ان کے ساتھ مل گئے۔ آپ کو ان کی کارروائیوں کا پتا چلا تو صحابہ سے مشورہ کیا۔ حضرت سلمان فارسی نے بتایا کہ ایران میں ہم جب دشمن میں گھر جاتے تھے تو اپنے گرد خندق کھود لیتے تھے۔ یہ تجویز آپ کو پسند آئی اور اسی پر عمل کا فیصلہ فرمایا۔ آپ نے گھوڑے پر سوار ہو کر صحابہ کے ساتھ مدینہ کے گرد چکر لگایا اور شمال کی جانب اجم الشیخین (لفظی مطلب: دو سرداروں کے قلعے، جنگ کے نقشے سے پتا چلتا ہے کہ یہ بنو عبد الاشہل کا علاقہ تھا، دوسری روایت: اجم السمر) یا یہودیوں کے قلعہ راتج سے خط کھینچنا شروع کیا اور بنو حارثہ کے علاقے اور جبل ذباب سے ہوتے ہوئے اسے وادی مذاذ (مداد) تک لے آئے، کوہ سلع آپ کے عقب میں تھا۔ پھر چالیس چالیس ذراع (ایک ذراع: قریباً اٹھارہ انچ) کے حصوں میں تقسیم کر کے ہر حصہ کھودنے کے لیے دس دس صحابہ کی جماعت مقرر فرمائی، خندق کی کھدائی مکمل ہونے میں چھ دن لگے۔ حضرت عمرو بن عوف،

حضرت حذیفہ بن یمان، حضرت سلمان فارسی، حضرت نعمان بن مقرن اور چھ انصاری صحابہ ذباب سے جبل بنو عبید کی طرف اپنے حصے میں آنے والی زمین کی کھدائی کررہے تھے۔ کھدائی کرتے کرتے ایک سفید چکنی چٹان نمودار ہوئی جو اس قدر سخت تھی کہ صحابہ کے پھاؤڑے ٹوٹ گئے، مگر چٹان پر کوئی اثر نہ ہوا۔ صحابہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے کھینچے ہوئے خط سے ہٹنا نہ چاہتے تھے، اس لیے حضرت سلمان فارسی آپ کے پاس پہنچے۔ آپ ان کے ساتھ خندق میں اترے، کدال لی اور چٹان پر زوردار ضرب لگائی جس سے اتنی تیز روشنی نکلی کہ سنگلاخ زمینوں کے مابین واقع مدینہ چمک اٹھا اور چٹان ٹوٹ گئی۔ مسلمانوں نے نعرۂ تکبیر بلند کیا۔ آپ نے دوسری اور تیسری ضربیں لگائیں، ہر دو دفعہ اطراف روشن ہوگئے اور مدینہ اہل ایمان کے نعرہ ہاے اللہ اکبر سے گونج اٹھا۔ حضرت سلمان فارسی نے کہا: یارسول اللہ، میں نے وہ کچھ دیکھا جو پہلے کبھی نہ دیکھا تھا۔ آپ نے پوچھا: تمھیں کیا نظر آیا؟ حضرت سلمان بولے: میں نے بجلی دیکھی جو موج کے مانند پھیل رہی تھی۔ تم نے سچ کہا، آپ نے وضاحت فرمائی: میں نے پہلی چوٹ لگائی تو اس کی روشنی میں حیرہ کے محلات اور کسریٰ کا مدائن دیکھا۔ جبریل علیہ السلام نے مجھے بتایا کہ میری امت ان پر قابض ہو گی۔ دوسری ضرب لگانے پر مجھے روم کے سرخ محلات دکھائی دیے، جبریل علیہ السلام نے خبر دی کہ میری امت ان پر غالب ہو گی۔ کدال تیسری مرتبہ چلانے پر صنعا کے ایوان نظر آئے، جبریل علیہ السلام نے ان پر بھی میری امت کے غلبے کی خوش خبری دی۔

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

حضرت حذیفہ اور کفار کی جاسوسی

مشرکین مکہ کا محاصرہ سخت ہوا، مسلمانوں کو دن میں نہ رات میں سکون میسر تھا۔ اوپر مشرک تھے اور نیچے یہود بنو قریظہ جن سے ہر دم خطرہ تھا کہ وہ عورتوں اور بچوں پر تعدی نہ کریں۔ ایک تاریک رات جب سرد ہوا کے جھکڑ چل رہے تھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چاہا کہ کسی شخص کو خندق کے پار قریش کے بارے میں معلومات حاصل کرنے کے لیے بھیجیں۔ منافقین بہانے تراش کر کھسک چکے تھے۔ دس بارہ اصحاب آپ کے قریب موجود تھے۔ آپ ایک شخص کے پاس آئے اور پوچھا: کیا تو قریش کی اطلاع لائے گا؟ اس نے عذر پیش کیا تو کچھ دیر بعد آپ ایک اور آدمی کے پاس آئے تو وہ بھی ٹھنڈ کی وجہ سے نہ اٹھا۔ حضرت حذیفہ بن یمان آپ کی گفتگو سن رہے تھے، خاموش رہے، کیونکہ وہ محض گھٹنوں تک پہنچنے والی اپنی بیوی کی چادر اوڑھے سردی سے ٹھٹھر رہے تھے۔ اس اثنا میں آپ ان کے پاس پہنچے اور فرمایا: کون؟ بتایا: حذیفہ بن یمان۔ فرمایا: میں تمھیں ہی ڈھونڈ رہا تھا، تم نے رات بھر سے میری لوگوں سے ہونے والی بات چیت سن لی ہے، تمھیں کفار کی جاسوسی

کرنے بھیجوں؟ حضرت حذیفہ نے جواب دیا: اس اللہ کی قسم جس نے آپ کو حق کے ساتھ مبعوث کیا ہے، میرے کانوں نے آپ کے الفاظ سنے تھے۔ پھر تم کیوں نہ اٹھے؟ جواب دیا: بھوک اور ٹھنڈ نے روکے رکھا۔ بھوک کا سن کر آپ مسکرائے اور دعا فرمائی: اٹھو، اللہ تمھاری حفاظت کرے تمھارے آگے سے، پیچھے سے، نیچے سے، تمھارے دائیں سے، بائیں سے، یہاں تک کہ تم لوٹ آؤ۔ دشمن کے حالات معلوم کرنا، ان کو میرے خلاف بھڑکا نہ دینا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا سے شاداں حضرت حذیفہ اٹھے، بھوک، خوف اور کسی آنے والی مصیبت کی انھیں پروا نہ تھی، سخت سردی میں اس طرح چلتے ہوئے گئے، گویا گرم حمام میں بیٹھے ہوں، خندق پھلانگ کر مشرکوں کے بیچ جا پہنچے۔ انھوں نے دیکھا کہ ابوسفیان آگ سے اپنی کمر سینک رہا ہے اور آگ کی روشنی میں کچھ لوگ اس کے ارد گرد بیٹھے ہیں۔ انھوں نے تیر کمان میں رکھ کر اسے مارنے کا ارادہ کیا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نصیحت یاد آ گئی کہ مشرکوں کو انگیخت نہ کرنا۔ ابوسفیان کی مجلس برخاست ہوئی تو حضرت حذیفہ مشرکوں میں جا بیٹھے۔ اسی دوران میں ابوسفیان کو محسوس ہوا کہ کوئی باہر کا آدمی موجود ہے۔ وہ پکارا: ہر شخص اپنے ساتھ والے کا ہاتھ پکڑ لے۔ حضرت حذیفہ نے ایک ہاتھ سے اپنے دائیں طرف بیٹھے آدمی کا ہاتھ پکڑا اور دوسرا بائیں جانب بیٹھے شخص کے ہاتھ پر رکھ دیا۔ ان لوگوں نے پوچھا: تم کون ہو؟ وہ فلاں کہہ کر جلدی جلدی سوال جواب کرنے لگے، مبادا کہ انھیں پتا لگ جائے۔ اسی اثنا میں ابوسفیان نے بنو قریظہ کے ساتھ چھوڑ جانے کی وجہ سے اور اللہ کی طرف سے آنے والی آندھیوں اور طوفانوں سے عاجز آ کر واپسی کا اعلان کیا۔ یہ سن کر حضرت حذیفہ بن یمان وہاں سے اٹھ آئے۔ راستے میں انھیں کچھ گھڑ سوار ملے، انھوں نے بھی مشرکوں کی واپسی کی خبر دی۔

ابوسفیان کے اعلان کے بعد اہل مکہ نے سامان لادا اور چل پڑے۔ حضرت حذیفہ نے بنو عامر کو اے آل عامر، کوچ کرو، اے آل عامر، کوچ کرو کی آواز لگاتے سنا۔ بنو غطفان نے اپنے حلیف قریش کا شور و غوغا سنا تو پس و پیش کیے بغیر میدان جنگ چھوڑ دیا۔

حضرت حذیفہ دشمنوں کی خبریں لیے پلٹے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے نوافل ادا کر رہے تھے۔ فارغ ہونے کے بعد متوجہ ہوئے تو حضرت حذیفہ نے جو دیکھا اور سنا، بیان کیا۔ آپ نے انھیں وہ عبا اوڑھا دی جسے پہن کر نماز ادا فرما رہے تھے، اس لیے کہ حضرت حذیفہ کی کپکپی لوٹ آئی تھی۔ حضرت حذیفہ فجر تک سوئے رہے، حتیٰ کہ آپ نے فرمایا: نیند کے ماتے، اٹھ جاؤ۔ اگلے روز مسلمانوں نے بھی مدینہ واپسی کی راہ لی (مسلم، رقم ۴۶۴۰۔ احمد، رقم ۲۳۳۳۴)۔

غزوۂ تبوک

تبوک سے واپسی پر منافقین کے ایک گروہ نے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو راستے میں آنے والی ایک گھاٹی کے اوپر سے گرانے کا پروگرام بنایا۔ اللہ کی طرف سے آپ کو مطلع کر دیا گیا، چنانچہ آپ نے اعلان کرا دیا کہ آپ گھاٹی پر سے جائیں گے، وہاں کوئی اور نہ آئے، صحابہ وادی کے وسیع راستے پر چلیں گے۔ صحابہ نے آپ کی ہدایت پر عمل کیا، لیکن بارہ (یا چودہ) نقاب پوش منافقین گھاٹی پر چڑھنے میں کامیاب ہو گئے۔ حضرت عمار بن یاسر آپ کی اونٹنی کی باگ پکڑے ہوئے تھے اور حضرت حذیفہ بن یمان اسے پیچھے سے ہانک رہے تھے۔ چلتے چلتے انھوں نے پیچھے سے آ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو گھیرے میں لے لیا۔ حضرت حذیفہ نے ان کی یہ گفتگو سنی کہ اگر ہم محمد کو سواری سے نیچے (وادی میں) پھینک دیں تو (معاذ اللہ) ہماری ان سے جان چھوٹ جائے گی تو ڈنڈا لے کر ان کے اور آپ کے بیچ میں حائل ہو گئے اور ان کی سواریوں کا رخ موڑ دیا۔ آپ اس وقت سو رہے تھے، حضرت حذیفہ کی پکار سن کر بیدار ہو گئے، آپ نے بھی منافقین کو ڈانٹا۔ جب انھیں احساس ہوا کہ ان کی سازش بے نقاب ہو گئی ہے تو جلدی سے لشکر میں بکھر گئے (المعجم الکبیر، طبرانی، رقم ۳۰۱۵)۔ آپ نے حضرت حذیفہ کو حکم دیا کہ اونٹنی کو ضرب لگاؤ اور حضرت عمار کو تیز چلنے کو کہا۔ اس طرح آپ تیزی سے گھاٹی عبور کر کے نیچے اتر آئے جہاں دیگر اصحاب آپ کے منتظر تھے۔

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

عہد فاروقی

۱۴ھ میں حضرت عمر نے حضرت حذیفہ بن یمان کو کوفہ کی مہم پر بھیجا، اس وقت ایرانی شکست کھا کر مدائن میں سمٹ آئے تھے۔

کوفہ کی تعمیر

محرم ۱۷ھ (۶۳۹ء): جنگ قادسیہ کے بعد حضرت عمر نے اسلامی فوج کے کمانڈر حضرت سعد بن ابی وقاص کو مدائن کی طرف کوچ کرنے کا حکم دیا۔ حضرت حذیفہ بن یمان ان کے ساتھ تھے۔ مدائن کی آب و ہوا مسلمانوں کو راس نہ آئی، حضرت عمر نے عراق سے آنے والے فوجیوں کی صحتیں خراب ہوتی دیکھیں تو اس کا سبب دریافت کیا۔ انھیں حضرت حذیفہ بن یمان نے مدائن سے رپورٹ بھیجی، ناموافق آب و ہوا کی وجہ سے مسلمان فوجیوں کے پیٹ ساتھ لگ گئے ہیں، بازوؤں اور ٹانگوں سے گوشت اتر گیا ہے اور ان کے رنگ سیاہ ہو گئے ہیں۔ حضرت عمر نے ہدایت بھیجی کہ یہاں کے لوگوں کو وہی آب و ہوا موافق ہو گی جو ان کے اونٹوں

کے لیے ساز گار ہو۔ انھیں دریاؤں سے دور ان خشک سرزمینوں میں آباد کرو جہاں پانی کے چشمے بھی ہوں۔ حذیفہ اور سلمان کو کسی اچھے مقام کی تلاش میں بھیجو۔ چنانچہ سلمان دریاے فرات کے مغرب میں انبار تک گئے، لیکن کوئی جگہ پسند نہ آئی۔ حضرت حذیفہ بن یمان دریا کی مشرقی سمت میں گئے، پھرتے پھرتے حیرہ کے قریب اس مقام تک آئے جسے کوفہ کہا جاتا ہے، یعنی سرخ ریت اور سنگ ریزوں والی زمین۔ انھوں نے نئے شہر کے لیے اسی جگہ کا انتخاب کیا جو دریاے فرات کے قریب ہونے کے باوجود صحرا سے دور نہ تھی۔ اس وقت راہبوں کے تین ڈیروں کے علاوہ یہاں کچھ نہ تھا۔ حضرت حذیفہ اور سلمان نے اس جگہ نماز ادا کی اور نئے شہر کے لیے برکت و ثبات کی دعا مانگی۔ حضرت سعد بن ابی وقاص مدائن سے آئے اور سب سے پہلے بلند ترین جگہ کی نشان دہی کر کے مسجد تعمیر کرائی۔ پھر انھوں نے دور تک مار کرنے والا ایک ماہر تیر انداز بلایا جس نے مسجد کی چہار اطراف میں تیر پھینکے۔ تیر گرنے کے مقامات تک کی جگہ بازار کے لیے چھوڑی گئی اور اس سے پرے عوام الناس نے گھر بنا لیے۔ اس سیاق میں اہل تاریخ نے سلمان کی شخصیت کو مبہم رکھا ہے۔ ''البدایہ'' کی عبارت میں قوسین میں (بن زیاد) لکھا ہے، لیکن ہمیں سلمان بن زیاد نام کے کسی شخص کا سراغ نہیں مل سکا۔ ہمارے خیال میں یہ حضرت سلمان فارسی ہونے چاہییں جو اس وقت یا اس کے قریبی زمانہ میں مدائن میں موجود تھے۔ بلاذری کہتے ہیں: عبدالمسیح بن بقیلہ حضرت سعد کے پاس آئے اور سرزمین کوفہ کی نشان دہی کی، اس وقت اسے سورستان کے نام سے پکارا جاتا تھا۔

حضرت عمر نے حضرت حذیفہ کو مدائن کا حاکم مقرر کیا تو انھوں نے ایک اہل کتاب خاتون سے نکاح کر لیا۔ اس پر حضرت عمر نے انھیں اس خاتون کو طلاق دینے کا حکم بھیجا۔ حضرت حذیفہ نے جواب تحریر کیا: میں اس وقت تک طلاق نہ دوں گا جب تک مجھے یہ واضح نہ کریں کہ آیا میرا عمل حلال تھا اور آپ کس وجہ سے طلاق دینے کا حکم دے رہے ہیں؟ حضرت عمر نے لکھا: تمھارا نکاح حلال ہے، لیکن عجمی عورتوں میں اس قدر دل ربائی ہے کہ وہ تمھاری دوسری بیویوں پر غالب آ جائیں گی۔ تب حضرت حذیفہ نے اس عورت کو طلاق دے دی اور جواب دیا: بات میری سمجھ میں آ گئی ہے۔

حضرت حذیفہ نے نصیبین میں سکونت اختیار کی تو وہیں نکاح کر لیا۔

[باقی]

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

ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی*

مسجد: مقام عبادت بھی، مرکز خدمت بھی

مسجد مسلمانوں کی انفرادی و اجتماعی زندگی کا مرکز و محور ہے۔ اس کی حیثیت 'پاور ہاؤس' کی سی ہے، جہاں سے انھیں 'انرجی' حاصل ہوتی ہے۔ مسلم معاشرہ میں مسجد کا وہی مقام ہے جو انسانی جسم میں دل کا ہوتا ہے۔ جب تک دل صحیح سلامت رہے، جسم بھی متحرک رہتا ہے، لیکن اگر دل کسی مرض کا شکار ہو جائے تو جسم پر بھی پژمردگی چھا جاتی ہے۔ قرآن و حدیث میں مسجد کی اہمیت بیان کی گئی ہے اور اس کی تعمیر کرنے اور آباد رکھنے کو ایمان کا تقاضا قرار دیا گیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ سے مدینہ ہجرت کی تو مدینہ پہنچنے سے پہلے چند روز 'قبا' نامی مضافاتی بستی میں قیام کیا۔ اس موقع پر آپ نے وہاں ایک مسجد کی بنیاد رکھی۔ پھر مدینہ تشریف لے گئے تو وہاں جن کاموں پر آپ نے سب سے پہلے توجہ دی، ان میں سے ایک 'مسجد کی تعمیر' تھی۔ آپ نے مسجد کے لیے ایک زمین قیمت ادا کر کے حاصل کی، اسے ہموار کرایا، پھر اس پر مسجد تعمیر کرائی اور صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے پورے جوش و خروش کے ساتھ اس کی تعمیر میں حصہ لیا۔ یہی وہ مسجد نبوی ہے جو پوری دنیا کے مسلمانوں کا مرکز عقیدت و محبت بنی ہوئی ہے۔

مسجد کو اسلام کے تصور عبادت میں اہم مقام حاصل ہے۔ اسے اللہ کا گھر کہا جاتا ہے، اس لیے کہ اس میں اللہ کی عبادت کی جاتی ہے، اس کے سامنے سر جھکایا جاتا ہے، اسے یاد کیا جاتا ہے اور اس کی اطاعت و بندگی کا عہد کیا جاتا ہے۔ مسجد مسلمانوں کی روحانی تربیت کا مرکز ہے۔ وہاں سے وہ روحانی اور اخلاقی ٹریننگ حاصل کر کے

* سیکرٹری شریعہ کونسل جماعت اسلامی ہند۔

میدان عمل میں اترتے ہیں۔ جس طرح ایک فوجی کے لیے مقررہ اوقات میں چھاؤنی میں حاضری ضروری ہوتی ہے، اسی طرح ہر مسلمان کے لیے مسجد میں دن اور رات کے پانچ اوقات میں باجماعت نماز کے لیے حاضری لازمی قرار دی گئی ہے۔ ساتھ ہی مسجد سے مسلمانوں کے تمام تہذیبی و تمدنی، تعلیمی و ثقافتی، معاشرتی و معاشی امور میں رہنمائی کا کام بھی انجام دیا جا سکتا ہے۔ مسجد کا یہ فعال کردار ابتدائی صدیوں میں جاری و ساری رہا۔ چنانچہ وہیں سے مسلمانوں کے تمام اجتماعی معاملات سرانجام دیے جاتے تھے۔ مثلاً دینی تعلیم کا نظم کیا جاتا تھا، فقرا و مساکین کو قیام کی سہولت فراہم کی جاتی تھی، صدقات جمع کرکے مستحقین میں تقسیم کیے جاتے تھے، اجتماعی کاموں کی منصوبہ بندی کی جاتی تھی، یہاں تک کہ جہاد کی تیاری کی جاتی تھی اور دیگر رفاہی کام سرانجام دیے جاتے تھے۔ ان تمام کاموں کا تذکرہ حدیث، سیرت اور تاریخ کی کتابوں میں ملتا ہے۔ بعد میں مسجد کی یہ حیثیت باقی نہ رہی اور اس سے امت کا رشتہ کم زور ہوا تو اس کی عظمت و وقار میں بھی کمی آتی گئی اور مختلف پہلوؤں سے اس میں فساد پیدا ہو گیا۔ امت مسلمہ کی عظمت رفتہ کو بحال کرنے کے لیے ضروری ہے کہ مسجد کو وہی مقام دیا جائے جو اسے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اور ابتدائی صدیوں میں حاصل تھا۔ معاشرہ کی اصلاح کو مرکز بنایا جائے تو بہت سی خرابیوں کو دور کیا جا سکتا ہے اور بہت سے اچھے کام انجام دیے جا سکتے ہیں۔

اس سلسلے میں اولین توجہ کا مستحق یہ کام ہے کہ مسلم عوام کو مسجد سے جوڑنے کی کوشش کی جائے۔ مسلمانوں کے دلوں میں مسجد کا بہت زیادہ احترام پایا جاتا ہے۔ کوئی اس کی بے حرمتی کرے یا اسے کچھ نقصان پہنچائے تو وہ آگ بگولہ ہو جاتے ہیں اور اس کے تقدس کی حفاظت کے لیے مرنے مارنے پر تیار رہتے ہیں، لیکن مسجد میں پنج وقتہ حاضری اور باجماعت نماز میں شرکت کے لیے آمادہ نہیں ہوتے۔ نماز ایمان اور کفر کے درمیان حد فاصل ہے۔ وہ اللہ کی اطاعت کا اعتراف و اقرار ہے۔ عہد نبوی میں منافق بھی نماز باجماعت میں شرکت کے لیے مسجد میں حاضری ضروری سمجھتے تھے۔ مسلمانوں کو یہ سمجھانے کی ضرورت ہے کہ مسجد سے تعلق اور پنج وقتہ نمازوں کے لیے وہاں حاضری ایمان کی پہچان اور اللہ کی نعمتوں پر شکرانے کی علامت ہے۔

آج کل مسجدوں کا استعمال عموماً صرف پنج وقتہ یا اس کے ساتھ جمعہ و عیدین کی نمازوں کے لیے ہوتا ہے، حالاں کہ انھیں دیگر اصلاحی، تربیتی، سماجی اور رفاہی کاموں کے لیے بھی استعمال کیا جا سکتا ہے۔ ذیل میں چند کاموں کا تذکرہ کیا جاتا ہے:

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

☆ مسجدوں کو مسلمانوں کی تعلیم و تربیت کا مرکز بنایا جا سکتا ہے اور اس سے معاشرتی اصلاح کے کام لیے جا سکتے ہیں۔ جمعہ کی نماز میں مسلمانوں کی بہت بڑی تعداد شریک ہوتی ہے۔ اس موقع پر بہت سے وہ لوگ بھی مسجد آتے ہیں جو پنج وقتہ نماز نہیں پڑھتے یا گھروں، دفتروں یا دوسرے مقامات پر پڑھ لیتے ہیں۔ نماز جمعہ کا لازمی جز خطبہ ہے۔ اسے مسلمانوں کی دینی تعلیم و تربیت اور عصری آگہی کے لیے بہ خوبی استعمال کیا جا سکتا ہے۔ اس میں دین کے بنیادی عقائد، عبادات، معاشرت، معاملات، حقوق و فرائض، اخلاقیات اور ضروری احکام و مسائل کی تعلیم تسلسل کے ساتھ دی جائے۔ چونکہ نماز میں ہر سطح کے لوگ شریک رہتے ہیں، اس لیے اسلامی تعلیمات کو عام فہم انداز اور آسان زبان میں پیش کیا جائے۔ ہر مسجد میں قرآن مجید کے درس کا لازماً اہتمام ہونا چاہیے۔ قرآن کتاب ہدایت ہے۔ اس میں زندگی گزارنے کا طریقہ بتایا گیا ہے۔ بہتر ہے کہ قرآن مجید کا درس وہ شخص دے جو صحیح طریقے سے تلاوت کر سکتا ہو اور عربی زبان سے بھی واقف ہو۔ ایسا شخص موجود نہ ہو تو کوئی بھی تیاری کر کے درس دے سکتا ہے۔ مختلف زبانوں میں قرآن کے ترجمے اور تفسیریں موجود ہیں۔ ان سے مدد لی جانی چاہیے۔ یہ ممکن نہ ہو تو کسی ایک ترجمۂ قرآن و تفسیر کو تسلسل کے ساتھ پڑھا جا سکتا ہے۔ مسجد میں حدیث نبوی کی تذکیر کا بھی نظم کیا جانا چاہیے۔ احادیث نبوی حکمت کا خزانہ ہیں۔ ان سے زندگی کے تمام معاملات میں بھرپور رہنمائی ملتی ہے۔ مسلم عوام کے سامنے تسلسل کے ساتھ احادیث نبوی پیش کی جائیں تو دین سے ان کا تعلق مضبوط ہوگا اور ان کے دلوں میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت بڑھے گی۔ چھوٹے بچوں کی تعلیم و تربیت کا نظم کرنا وقت کی اہم ترین ضرورت ہے۔ بچے بہت کم عمری میں اسکول جانے لگتے ہیں، جہاں عموماً دینی تعلیم کا کوئی نظم نہیں ہوتا۔ اس کی تلافی کے لیے ہر شخص اپنے گھر پر ٹیوشن کا انتظام نہیں کر سکتا۔ اس بنا پر زیادہ تر بچے دین کی بنیادی تعلیمات سے بھی بے بہرہ رہ جاتے ہیں۔ اگر ہر مسجد میں بچوں کے لیے مکتب قائم کر دیا جائے تو یہ ضرورت بہ خوبی پوری ہو سکتی ہے۔ دینی تعلیم سے محرومی کے نتیجے میں مسلم عوام کی بڑی تعداد دین سے بے بہرہ ہے۔ وہ صحیح طریقے سے قرآن نہیں پڑھ سکتے، نماز اور روزہ کے بنیادی احکام سے ناواقف ہیں اور دین کا صحیح فہم نہیں رکھتے۔ کوشش کی جائے کہ مسجد میں بڑی عمر کے ان پڑھ لوگوں کی تعلیم کا بھی نظم کیا جائے۔ مسجد میں عموماً قرآن مجید معریٰ (بغیر ترجمہ و تفسیر والا) کے نسخے خاصی تعداد میں ہوتے ہیں، اس لیے کہ عوام کا ذہن یہ بنا دیا گیا ہے کہ بغیر سمجھے قرآن کی زیادہ سے زیادہ تلاوت باعث ثواب ہے اور اسے سمجھنے کی کوشش بے سود ہے، جس کا کچھ اجر نہیں۔ اس ذہنیت کو تبدیل کرنے کی کوشش کے ساتھ اس کی

سہولیات بھی فراہم کی جانی چاہییں۔ اس کے لیے مختلف زبانوں میں قرآن کے تراجم اور تفاسیر مسجد میں رکھی جائیں۔ ان کے علاوہ دینی موضوعات پر عام کتابیں بھی فراہم کی جائیں۔ اس سے لوگوں کو کتابوں کے مطالعے کا موقع ملے گا اور ان کی دینی معلومات میں اضافہ ہوگا۔ عموماً مسجدوں میں خواتین کے لیے کوئی مخصوص اور علیحدہ نظم نہیں ہوتا، بلکہ ان کے مسجد جانے کی حوصلہ شکنی کی جاتی ہے۔ موجودہ دور میں ضرورت ہے کہ خواتین کو مسجد جانے سے نہ روکا جائے، بلکہ جو آنا چاہیں، ان کے لیے سہولیات فراہم کی جائیں۔ اصلاح معاشرہ کے کاموں میں خواتین کی سرگرم شرکت ضروری ہے۔ آج مسلم معاشرہ بہت سی غلط معاشرتی رسوم و روایات میں جکڑا ہوا ہے اور مختلف توہمات اور گم راہ کن عقائد کا شکار ہے، اس کا بنیادی سبب یہ ہے کہ مسلم خواتین جہالت کی وجہ سے ان سے چمٹی ہوئی ہیں اور کسی صورت میں بھی ان سے دست بردار ہونے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ اگر انھیں اسلام کی بنیادی تعلیمات کا علم ہو، ان کا ذہن اسلامی سانچے میں ڈھلے اور وہ اپنی دینی تعلیم و تربیت کے زیور سے آراستہ ہوں تو معاشرہ کی تعمیر صحیح اسلامی خطوط پر ہوگی اور وہ اپنے بچوں کی دینی تعلیم و تربیت میں موثر کردار ادا کر سکیں گی۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ مسجد میں خواتین کے لیے سہولیات فراہم کی جائیں تاکہ وہ جمعہ کے خطبہ اور مسجد میں منعقد ہونے والی دیگر مجلسوں سے فائدہ اٹھا سکیں، البتہ ان کے لیے مسجد میں ایک جگہ مخصوص کر دی جائے، مسجد میں داخل ہونے کے لیے ان کا دروازہ الگ رکھا جائے اور پردے کا معقول نظم کیا جائے۔ مسجد میں نکاح کی تقریبات کے انعقاد میں کوئی حرج نہیں ہے، بلکہ موجودہ حالات کو دیکھتے ہوئے اسے پسندیدہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ مسجد میں انعقاد نکاح سے کئی فائدے حاصل ہوں گے: نکاح کا اعلان ہو جائے گا، جس کا حدیث میں حکم دیا گیا ہے، بے جا مصارف کی بچت ہوگی، بے ہودہ رسوم اور خرافات سے نجات ملے گی اور بابرکت اور روحانی ماحول حاصل ہوگا۔ مسجد میں نکاح کے وقت مناسب ہے کہ مختصر تذکیر کی جائے، جس میں اسلام کی عائلی تعلیمات پیش کی جائیں، زوجین کے حقوق بیان کیے جائیں اور صلۂ رحمی کی تلقین کی جائے۔

☆ مسجد کو عرصہ تک سماجی امور کی انجام دہی کے مرکز کی حیثیت حاصل رہی ہے۔ موجودہ دور میں اس حیثیت کو بحال کرنے کی ضرورت ہے۔ مسجد کے تحت ایسی سہولیات فراہم کی جا سکتی ہیں جن سے تمام اہل محلہ فائدہ اٹھائیں۔ مثلاً میت کی چار پائی اور اگر قبرستان دور ہو تو میت گاڑی کا بندوبست ہو۔ بسا اوقات میت کو موسم گرما میں کئی گھنٹے رکھنا ہوتا ہے، اس کے لیے فریزر بوکس کا انتظام کیا جائے۔ ابتدائی علاج معالجہ کے لیے مسجد کے ایک کمرے میں ڈسپنسری قائم کی جا سکتی ہے، جس میں کسی طبیب کی ہمہ وقتی یا جز وقتی خدمات حاصل

ہوں۔ اس میں غریبوں کو مفت دوا دی جائے۔ آج کل کورونا وائرس سے متاثرین کے لیے آکسیجن سیلنڈر بنیادی ضرورت بن گئے ہیں، ان کی فراہمی کے لیے مسجد کو مرکز بنایا جا سکتا ہے۔ بلکہ اس سے آگے بڑھ کر اگر مسجد وسیع اور کئی منزلہ ہو تو اس کے کچھ حصوں کو حسب ضرورت عارضی طور پر 'کورنٹائن سینٹر' میں تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ ان سماجی و رفاہی مصارف کے لیے اصحاب ثروت کے تعاون سے بجٹ بنایا جائے اور نماز جمعہ کے موقع پر نمازیوں سے عمومی چندہ لیا جائے تو خاطر خواہ رقم جمع ہو سکتی ہے۔

☆ مسلمانوں کے درمیان بعض اختلافات بڑھ کر تنازعات کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ یہ تنازعات عائلی زندگی سے متعلق ہو سکتے ہیں اور دیگر معاملات میں بھی۔ انھیں حل کرنے کی تدبیر اگر مسجد کے تحت اختیار کی جائے تو متعدد پہلوؤں سے اس کا فائدہ ظاہر ہو گا۔ یہ ذمہ داری مسجد کی منتظمہ کمیٹی خود لے سکتی ہے یا اس کے لیے الگ سے ایک تصفیہ کمیٹی کی تشکیل کی جا سکتی ہے۔ اس میں مسجد کے متولی اور امام کے علاوہ محلے کے چند برسر آوردہ لوگ شامل ہوں، جو دین کا علم رکھتے ہوں، کونسلنگ کے فن سے واقف ہوں، قانونی ماہر ہوں اور لوگوں کا بھی ان پر اعتماد ہو۔ اس طرح تنازعات کا فیصلہ شریعت کے مطابق خوش اسلوبی سے ہو گا، فریقین اسے شرح صدر کے ساتھ قبول کریں گے اور ملکی عدالتوں کا چکر لگانے اور گراں بار مصارف سے انھیں نجات ملے گی۔

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

اصلاح معاشرہ کے سلسلے میں مسجد کو مرکز بنا کر انجام دی جانے والی چند سرگرمیوں کا سطور بالا میں تذکرہ کیا گیا۔ اس طرح کے اور بھی کچھ کام تجویز کیے جا سکتے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ مسجد صرف پنج وقتہ اور جمعہ و عیدین کی نمازوں کے لیے خاص ہو کر نہ رہ جائے، بلکہ اسے اہل محلہ کی دینی تربیت، اصلاح اور سماجی و رفاہی خدمات کا مرکز بنایا جائے۔ یورپی ممالک میں جو مساجد قائم کی گئی ہیں، انھیں مقام عبادت کے ساتھ مرکز خدمت بھی بنایا گیا ہے، لیکن برصغیر ہند و پاک میں ابھی مساجد کو یہ حیثیت حاصل نہیں ہے۔ انھیں صرف نمازوں ہی کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ ضرورت ہے کہ موجودہ دور میں تیزی سے بدلتے ہوئے حالات میں مسلمان اپنے روایتی رویوں پر نظر ثانی کریں اور مساجد کا استعمال نمازوں کے علاوہ دیگر اصلاحی، سماجی اور رفاہی کاموں کے لیے کریں۔

محمد تہامی بشر علوی

کثرت سے یادِ خدا

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

اللہ تعالیٰ نے جنت کے لیے منتخب ہونے کی جو صفات بیان کی ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ ایسے لوگ اللہ کا کثرت سے ذکر کرتے ہیں۔

اللہ کے ذکر سے مراد یہ ہے کہ وہ خدا کو یاد رکھنے والے ہوتے ہیں۔ جس طرح ہمارا کوئی عزیز کبھی بیرون ملک چلا جاتا ہے تو اسے گھر والے یاد رہتے ہیں اور گھر والے بھی کہتے ہیں کہ ہمیں بھی وہ یاد آتا ہے۔ تو یاد کا مفہوم یہی ہے کہ انسان کا دھیان کسی کی طرف رہے۔ تو اللہ کو کثرت سے یاد کرنے کا مطلب یہ ہے کہ جب ہم عملی زندگی میں جس طرف بھی قدم اٹھائیں، جو کچھ بھی کرنا چاہیں، تو اس میں ہمیں اپنا خدا یاد رہے۔ اس کی یاد کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ فوراً آپ کے دل میں تقویٰ کا احساس پیدا ہو جاتا ہے۔

تقویٰ سے مراد یہ ہے کہ آپ خواہشات و جذبات کے بہاؤ میں نہیں، بلکہ خدا کو سامنے رکھ کر عمل کرتے ہیں۔ بدی کی راہ چھوڑ کر بھلائی کی راہ اختیار کر لیتے ہیں۔ یہ ایسے ہی ہے، جیسے کوئی بیٹا اپنے والد یا استاذ کے سامنے کوئی بری بات کہنے سے گھبراتا ہے، اجتناب کرتا ہے۔ کسی نوجوان کو اگر سگریٹ پینا ہو تو چھپ چھپا کر ایسا کرتا ہے تاکہ کوئی بزرگ یا بڑا اسے دیکھ نہ لے۔ کسی بڑے کی موجودگی کا احساس ہمیں برے عمل سے، خواہش کے باوجود، دور رکھتا ہے۔ مومنین کی اہم صفت یہی ہے کہ وہ اللہ کو یاد رکھتے ہیں۔ اگر برائی کا موقع ملا بھی تو وہ اس سے رک جاتے ہیں، اس احساس سے کہ ہمارا خدا ہمیں دیکھ رہا ہے اور اس کے سامنے ہم برا کام کیسے کر سکتے ہیں؟ تو اللہ تعالیٰ کو ہر عمل سے پہلے اور بعد یاد رکھتے ہیں۔ کثرت سے اللہ کو یاد کرنے سے یہی مراد ہے۔ یہ لوگ

لاپروائی کے ساتھ عمل نہیں کرتے کہ اس کے نتیجے اور مواخذے کا انھیں کوئی خیال و احساس ہی نہ ہو۔

خدا کو اس طرح یاد رکھنے کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ جس کی یاد ہر وقت آپ کے دل میں سمائی ہوئی ہو، اس کا ذکر زبان پر بھی آجاتا ہے۔ ادھر دل میں آپ اس کے احسانات محسوس کر رہے ہوتے ہیں اور ادھر زبان پر آپ اس کا شکریہ بھی ادا کر رہے ہوتے ہیں۔ جب اس کی نعمت مل رہی ہوتی ہے تو آپ اس کا احساس کرتے اور الحمد للہ کہتے ہیں۔ جب اس کی کوئی نعمت آپ استعمال کر رہے ہوں تو آپ اس کا نام لے کر استعمال کر رہے ہوتے ہیں۔ بسم اللہ سے ہر کام شروع کرتے ہیں۔ کوئی نیا لباس ملے تو پھر بھی اسی کا نام لیتے ہیں۔ کھانے کو کچھ ملے تو اس میں بھی آپ کو یہ احساس ہوتا ہے کہ جتنی بھی چیزیں ہمیں ملی ہیں، یہ ہمیں اپنی ذاتی کوشش سے نہیں ملیں، بلکہ یہ اللہ تعالیٰ کی عنایات ہیں کہ اس نے اس قابل بنایا کہ یہ صلاحیتیں عطا فرمائیں اور پھر یہ نعمتیں عطا فرمائیں۔ اپنے مالک کی بندگی کا احساس اسے ہر حال میں ذاکر و شاکر بنائے رکھتا ہے۔ وہ اپنے مالک کو یاد رکھتا بھی ہے، اسے یاد کرتا بھی ہے اور اس کا شکریہ بھی ادا کرتا رہتا ہے۔

زبان سے اس کا ذکر بھی اس میں شامل ہو جاتا ہے۔ نماز کو بھی اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں یوں تعبیر کیا کہ میری یاد کے لیے آپ لوگ نماز کا اہتمام کیا کریں[1]، یعنی آپ جس خدا کو ہر وقت پیش نظر رکھتے ہیں، اپنے ہر عمل میں اس کے سامنے اپنے آپ کو یوں پیش کیا کریں کہ بالکل آپ کا وجود پوری طرح اس کے سامنے جھک چکا ہو۔ آپ اپنے عمل سے یہ ظاہر کر رہے ہوں کہ آپ اس کے بندے اور وہ آپ کا مالک اور خدا ہے۔ ایک ذاکر انسان کی زندگی کا کوئی بھی پہلو ایسا نہیں رہتا جو خدا کی یاد کے بغیر گزر رہا ہو۔ وہ کوئی بھی عمل ایسا نہیں کر رہا ہوتا کہ اس سے اندازہ ہو کہ اس کو خدا کی کوئی پروا ہی نہیں ہے، وہ بے پروا ہو کر نہیں جی سکتا۔

قرآن مجید کو بھی اللہ تعالیٰ کا ذکر کہا گیا ہے، کیونکہ اس میں بھی آپ خدا کی یاد میں محو ہوتے ہیں، اس کا کلام سن رہے ہوتے ہیں، اس کی گفتگو پر غور کر رہے ہوتے ہیں، وہ آپ سے ہم کلام ہوتا اور آپ اس کے مخاطب بن رہے ہوتے ہیں۔ یہ ذکر خدا کے ہی مختلف مظاہر ہیں۔ غلط فہمی سے لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ شاید تسبیحات زیادہ کر لینے سے، ذکر میں گنتی کی مقدار زیادہ کر لینے سے کثرت کا مفہوم پیدا ہو جاتا ہے۔ سو بار، ہزار بار یا کسی اور عدد کے برابر ہم نے 'لا اِلٰہ' کی تسبیح پڑھ لی تو گویا یہ اللہ کا کثرت سے ذکر ہو جائے گا۔ اصل میں یہ ذکر کا ایک رسمی

۱۔ طٰہٰ ۲۰: ۱۴۔ 'وَاَقِمِ الصَّلٰوةَ لِذِكْرِيْ'۔

سا جو مفہوم عموماً سمجھ لیا گیا ہے، یہ اس کا کوئی حقیقی مفہوم نہیں؛ اس کے حقیقی مفہوم میں بڑی معنویت ہے۔ ہمیں اس بے روح رسمیت سے نکل کر اس معنویت کو سمجھنا بھی ہو گا اور پانا بھی۔ ذکر کثیر ایک بڑی با معنی کیفیت کا نام ہے۔

یہ ایک اہم ترین مومنانہ وصف کا نام ہے۔ یہ محض زبان اور ہونٹوں کی ورزش کا نام نہیں ہے۔ اس روح کے نگاہوں سے اوجھل ہو جانے کی وجہ سے لوگ سو یا ہزار دانوں والی ایک تسبیح اللہ کے نام کی پڑھ لیتے ہیں۔ پھر عملی زندگی میں بہت ساری ایسی تسبیحات پڑھتے رہتے ہیں جو خدا کو سخت ناپسند ہوتی ہیں۔ اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ ذکر کا یہ رسمی طریقہ اللہ تعالیٰ کی یاد نہیں ہے۔ خود کو یا خدا کو ہم کب تک فریب دیتے رہیں گے؟ خدا کی یاد، ایک مومنانہ زندگی پر پوری طرح طاری ہو جانے والی کیفیت کا نام ہے۔ وہ اس کو سامنے رکھ کر ایک ایک عمل کرنے کا نام ہے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو یہ صفت عطا فرمائے کہ ہم بھی اس کو کثرت سے یاد رکھنے والے اور یاد کرنے والے ہوں۔ آمین۔

---

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 ISO 9001 : 2000

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

Web: www.snowhite.com.pk

Tel: 021-38682810

Monthly
ISHRAQ
Lahore

November 2020
Vol.32 No.11
Regd No.CPL-183

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