زیر سرپرستی

جاوید احمد غامدی

ریاست ہائے متحدہ امریکہ

ماہنامہ اشراق

اکتوبر 2024ء

مدیر: سید منظور الحسن

اشراق آڈیو

مدیر آڈیو: محمد حسن الیاس

www.ghamidi.org

غامدی سینٹر آف اسلامک لرننگ، المورد امریکہ

ماہنامہ

اشراق

ریاست ہائے متحدہ امریکہ

جلد۲ شمارہ۱۰ اکتوبر۲۰۲۴ء ربیع الاول / ربیع الثانی ۱۴۴۶ھ

زیر سرپرستی

جاوید احمد غامدی

مدیر

سید منظور الحسن

معاون مدیر: شاہد محمود

مدیر آڈیو اشراق: محمد حسن الیاس

مجلس تحریر:

ریحان احمد یوسفی، ڈاکٹر عمار خان ناصر، ڈاکٹر محمد عامر گزدر

ڈاکٹر عرفان شہزاد، محمد ذکوان ندوی، نعیم بلوچ

فہرست

شذرات		
واقعۂ اسرا و معراج کی نوعیت	سید منظور الحسن	3
توہین رسالت کے قانون پر علما کی حساسیت	محمد حسن الیاس	11
قرآنیات		
البیان: البقرہ 2: 189-203 (14)	جاوید احمد غامدی	16
معارف نبوی		
احادیث	جاوید احمد غامدی / محمد حسن الیاس	20
مقامات		
دینی و لادینی	جاوید احمد غامدی	22

www.ghamidi.org

غامدی سینٹر آف اسلامک لرننگ، المورد امریکہ

دین و دانش

شق القمر: غامدی صاحب کا موقف (15)	سید منظور الحسن	24

آثارِ صحابہ

صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کا علم و عمل بہ طور اسوہ (1)	ڈاکٹر عمار خان ناصر	32

نقطۂ نظر

برکتوں کے خاتمے کا دور	محمد ذکوان ندوی	39
احکام حجاب کی تفہیم میں نظم قرآن کی اہمیت (3)	سید محمد رضوان علی	41

مختارات

شغل تکفیر	سید سلیمان ندوی	47

سیر و سوانح

حیاتِ امین (14)	نعیم احمد بلوچ	54
امام شافعی اور ان کا تجدیدی کارنامہ (2)	غطریف شہباز ندوی	60

ادبیات

ماں	جاوید احمد غامدی	71

حالات و وقائع

خبر نامہ ”المورد امریکہ“	شاہد محمود	73

سید منظور الحسن

واقعۂ اسرا و معراج کی نوعیت

معروف کالم نگار جناب یاسر پیرزادہ نے اپنے ایک حالیہ کالم میں اِس موقف کو اختیار کیا ہے کہ ''اسرا و معراج'' کا واقعہ عالم رؤیا میں روحانی طور پر نہیں، بلکہ عالم بیداری میں جسمانی طور پر پیش آیا تھا۔ اِس ضمن میں اُنھوں نے استاذِ گرامی جناب جاوید احمد غامدی کے موقف پر تنقید کی ہے اور ان کے موقف کو علمی لحاظ سے غلط قرار دیا ہے۔ ''واقعۂ معراج، خواب یا حقیقت؟'' کے عنوان اور اُس کے تحت جملہ مندرجات سے واضح ہے کہ فاضل مصنف اسرا و معراج کے علمی مباحث سے 'کما حقہ' آگاہ نہیں ہیں۔ اُن کی تحریر سے یہ تاثر نمایاں ہے کہ نہ جسمانی سفر کے قائلین کے نقطۂ نظر کو سمجھا گیا ہے اور نہ روحانی سفر کے قائلین کے موقف کی تحقیق کی گئی ہے۔ سرسری مطالعے اور سطحی فہم پر اکتفا کرتے ہوئے ایک ایسی بحث پر کلام کیا ہے، جس کا تعلق قرآن و حدیث اور زبان و بیان کے اعلیٰ علمی موضوعات سے ہے۔ اُن جیسے بالغ نظر اور صاحبِ علم و دانش سے اِس تغافل اور عدم توجہی کا اظہار خلافِ توقع ہے۔ اِس پر مستزاد چند عامیانہ تبصرے ہیں، جن کی آمیزش نے اسلوبِ بیان اور طرزِ استدلال کے سقم میں اضافہ کیا ہے۔

استاذِ گرامی نے ''23 اعتراضات سیریز'' میں اِس موضوع پر مفصل بحث کی ہے۔ اُسی بحث کی روشنی میں راقم نے ''اسرا و معراج: غامدی صاحب کا موقف'' کے زیرِ عنوان ایک کتاب مرتب کی ہے۔ اُس میں نہ صرف استاذِ گرامی کے موقف کو نقل کیا ہے، بلکہ جسمانی معراج کے قائل

جلیل القدر علما کے موقف کو من و عن درج کر کے اُس کے بارے میں اپنی معروضات پیش کی ہیں۔ فاضل مصنف اگر استاذ کی مفصل گفتگو کو سن لیں یا مذکورہ کتاب کا مطالعہ کر لیں تو قوی امید ہے کہ وہ اس موضوع پر اپنے اتفاق و اختلاف کو سادہ تاثرات سے بلند ہو کر محکم دلائل پر قائم کرنے میں کامیاب ہو جائیں گے۔ ان شاء اللہ العزیز۔

برسبیلِ تعارف متعلقہ مباحث اور اُن کے بارے میں استاذِ گرامی کے موقف کا اجمالی بیان پیشِ خدمت ہے۔

''اسرا و معراج'' کی حقانیت مسلمان اہلِ علم کے مابین مسلم ہے۔ وہ بالاتفاق یقین رکھتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک رات مسجدِ حرام سے مسجدِ اقصیٰ لے جایا گیا تھا۔ اِس کا مقصد اللہ تعالیٰ کی نشانیوں کا مشاہدہ کرانا تھا۔ واقعے کے احوال کے بارے میں، البتہ اُن کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ بیش تر علما اِسے بیداری کے جسمانی سفر پر محمول کرتے ہیں، جب کہ بعض کا موقف ہے کہ یہ سفر روحانی طور پر عالم رؤیا میں کرایا گیا تھا۔ امام ابنِ کثیر نے اِس اختلاف کو ''تفسیر القرآن العظیم'' میں اِن الفاظ میں بیان کیا ہے:

ثم اختلف الناس: هل كان الإسراء ببدنه عليه السلام وروحه، أو بروحه فقط؟ على قولين، فالأكثرون من العلماء على أنه أسرى ببدنه وروحه يقظة لا منامًا، ولا ينكرون أن يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى قبل ذلك منامًا ثم رآه بعد يقظةً، لأنه كان عليه السلام لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح.... (5/41-39)

''پھر اِس میں بھی لوگوں نے اختلاف کیا ہے کہ اسرا (لے جانے) کا واقعہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے جسم اور روح، دونوں کے ساتھ ہوا تھا یا صرف روح کے ساتھ ہوا تھا؟ اِس بارے میں دونوں طرح کی آرا پائی جاتی ہیں۔ اکثر علما کی راے تو یہی ہے کہ یہ واقعہ جسم اور روح، دونوں کے ساتھ بیداری کے عالم میں ہوا تھا۔ یعنی آپ سو نہیں رہے تھے۔ البتہ، وہ اِس امکان کا انکار نہیں کرتے کہ بعینہٖ یہ واقعہ پہلے آپ کو خواب میں دکھایا گیا ہو اور بعد میں بیداری میں

بھی رونما ہوا ہو۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ
نبی صلی اللہ علیہ وسلم جو خواب دیکھتے
تھے، وہ دن کی روشنی کی طرح واضح ہوتا
تھا...۔''

استاذِ گرامی جناب جاوید احمد غامدی قرآنِ مجید کے نصوص کی بنا پر اِسے عالم رؤیا کا واقعہ سمجھتے ہیں۔ تاہم، اُن کے نزدیک اِس رؤیا سے وہ خواب مراد نہیں ہے، جو انسانوں کا روزمرہ کا تجربہ ہے۔ اِس کی نوعیت اُس رؤیا کی ہے، جو وحی الٰہی کی ایک قسم ہے اور جس سے صرف انبیاے کرام ہی مستفیض ہو سکتے ہیں۔ انبیاے کرام کو اِس طریقے سے جو مشاہدہ کرایا جاتا ہے، وہ مبنی بر حقیقت ہوتا ہے اور بعض اوقات بیداری میں بہ چشم سر دیکھنے سے بھی زیادہ واضح اور آشکار ہوتا ہے۔

اِس موضوع پر اُن کے مجموعی موقف کا خلاصہ یہ ہے کہ ''اسرا و معراج'' کے زیرِ عنوان جن احوال کو بیان کیا جاتا ہے، وہ ایک واقعہ نہیں، بلکہ چار مختلف واقعات ہیں، جو الگ موقعوں پر، الگ صورتوں میں اور الگ حالتوں میں وقوع پذیر ہوئے ہیں۔ قرآن و حدیث کے متعلقہ مقامات اِن کی تفریق اور انفرادیت کو پوری طرح واضح کر دیتے ہیں۔ اِسی طرح یہ بھی درست نہیں ہے کہ یہ تمام واقعات عالم بیداری میں پیش آئے۔ اصل یہ ہے کہ اِن میں سے دو عالم رؤیا میں اور دو عالم بیداری میں رونما ہوئے ہیں۔

اِن میں سے ایک، ''واقعۂ اسرا'' ہے، جو قرآنِ مجید کی سورۂ بنی اسرائیل (17) کی آیات 1 اور 60 میں بیان ہوا ہے۔ یہ عالم رؤیا میں پیش آیا ہے۔

دوسرا، ''واقعۂ سدرہ'' ہے، جو سورۂ نجم (53) کی آیات 1 تا 12 میں مذکور ہے۔ یہ عالم بیداری میں پیش آیا ہے۔

تیسرا، ''واقعۂ قاب قوسین'' ہے، جو سورۂ نجم (53) ہی کی آیات 13 تا 18 میں درج ہے۔ یہ بھی عالم بیداری میں پیش آیا ہے۔

چوتھا، ''واقعۂ معراج'' ہے، جو صحیح بخاری کی روایت، رقم 7517 اور بعض دیگر روایتوں میں نقل ہوا ہے۔ یہ عالم رؤیا میں پیش آیا ہے۔

یہ چاروں واقعات من جانب اللہ ہیں۔ اِن کی نوعیت آیاتِ الٰہی کی اور اِن کی حقیقت وحی و

الہام کی ہے۔ اِن میں مذکور اخبار و اطلاعات اور واقعات و مشاہدات کا تعلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے منصبِ نبوت و رسالت سے ہے۔ لہٰذا انھیں اِسی کے تناظر میں سمجھنا چاہیے اور اِسی اعتبار سے اِن کی شرح و تفسیر کرنی چاہیے۔

اِن میں سے جہاں تک ''واقعۂ اسرا'' کا تعلق ہے تو یہ قرآنِ مجید میں اِن الفاظ میں نقل ہوا ہے:

سُبۡحٰنَ الَّذِیۡۤ اَسۡرٰی بِعَبۡدِہٖ لَیۡلًا مِّنَ الۡمَسۡجِدِ الۡحَرَامِ اِلَی الۡمَسۡجِدِ الۡاَقۡصَا الَّذِیۡ بٰرَکۡنَا حَوۡلَہٗ لِنُرِیَہٗ مِنۡ اٰیٰتِنَا. اِنَّہٗ ہُوَ السَّمِیۡعُ الۡبَصِیۡرُ. (بنی اسرائیل 17:1)	''ہر عیب سے پاک ہے وہ ذات جو اپنے بندے کو ایک رات مسجدِ حرام سے اُس دور کی مسجد تک لے گئی، جس کے ماحول کو ہم نے برکت دی ہے تاکہ اُس کو ہم اپنی کچھ نشانیاں دکھائیں۔ بے شک، وہی سمیع و بصیر ہے۔''

اِس آیت سے درج ذیل باتیں معلوم ہوتی ہیں:

1۔ یہ واقعہ رات کے اوقات میں رونما ہوا۔

2۔ اِس موقع پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم مسجدِ حرام میں موجود تھے۔

3۔ اللہ تعالیٰ آپ کو مسجدِ حرام سے ایک دور کی مسجد، یعنی بیت المقدس میں لے گئے۔

4۔ اِس لے جانے کا مقصد آپ کو اللہ کی کچھ نشانیوں کا مشاہدہ کرانا تھا۔

5۔ کم و بیش 80 دنوں کی مسافت کا یہ سفر اور اللہ کی نشانیوں کا مشاہدہ ایک ہی رات میں مکمل ہوا۔

اگر واقعۂ اسرا کے حوالے سے قرآنِ مجید کے بیان کو بنی اسرائیل (17) کی مذکورہ آیت (1) ہی میں منحصر سمجھا جائے تو اِس کے بارے میں جسمانی اور روحانی سفر، دونوں کے احتمالات قرینِ عقل ہیں۔ یعنی اِسے حالت بیداری میں جسمانی معراج بھی سمجھا جا سکتا ہے اور عالم رؤیا کا سفر بھی قرار دیا جا سکتا ہے —— رؤیا کا امکان اِس لیے پیدا ہوتا ہے کہ قرآن و حدیث اور سابق الہامی صحائف کی بنا پر یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ رؤیا وحی کے ذرائع میں سے ایک ذریعہ تھا اور اللہ تعالیٰ اپنے نبیوں کو نیند کی حالت میں بھی حقائق کے مشاہدات کراتے تھے ——

چنانچہ بات اگر آیت 1 ہی میں محصور ہوتی تو 'سبحان'، 'اسریٰ' اور 'عبد' کے اشاراتی

دلائل اصل قرار پاتے اور اِن کی روشنی میں دونوں آرا میں سے کوئی ایک راے قائم کر لی جاتی۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ بات آیت 1 تک محدود نہیں ہے۔ آگے آیت 60 میں اِس کے بارے میں یہ واضح کر دیا گیا ہے کہ یہ واقعہ عالم رؤیا میں پیش آیا تھا۔ ارشاد فرمایا ہے:

وَمَا جَعَلْنَا الرُّءْيَا الَّتِيْٓ اَرَيْنٰكَ اِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ.

”اور ہم نے جو رؤیا تمھیں دکھایا، اُس کو بھی ہم نے (اِن کے اِسی رویے کی وجہ سے) اِن لوگوں کے لیے بس ایک فتنہ بنا کر رکھ دیا۔“

قرآنِ مجید کی اِس صراحت کو اِس معاملے میں قطعی اور فیصلہ کن دلیل کی حیثیت حاصل ہے۔ چنانچہ درج ذیل نکات اِس کا لازمی نتیجہ ہیں:

1۔ لفظ ’الرؤیا‘ کو بنیادی دلیل کی حیثیت حاصل ہو گی اور باقی تمام دلائل اِس کے توابع کی حیثیت رکھیں گے۔

2۔ ’الرؤیا‘ کا معنی و مفہوم عربی زبان کے عرف کے مطابق طے کیا جائے گا۔

3۔ عربی زبان میں ’رؤیا‘ کے معروف معنی نیند میں یا خواب میں دیکھنے کے ہیں، اِس لیے واقعے کو جسمانی نہیں، بلکہ روحانی قرار دیا جائے گا اور باقی تمام احتمالات کو رد کر دیا جائے گا۔

4۔ سورۂ بنی اسرائیل کی آیت 1 میں مذکور ’سبحان‘، ’اسریٰ‘ اور ’عبد‘ جیسے اشاراتی دلائل کی تفسیر بھی ’الرؤیا‘ کے معنی و مفہوم کو ملحوظ رکھ کر کی جائے گی۔

5۔ واقعۂ اسرا سے متعلق تمام احادیث و آثار کو اِسی حتمی دلیل کی روشنی میں سمجھا جائے گا اور جو بات اِس کے خلاف ہو گی، اُسے خلافِ قرآن قرار دے کر رد کر دیا جائے گا۔

اِس تفصیل سے واضح ہے کہ ’الرؤیا‘ کی قرآنی نص کو استاذِ گرامی کے نزدیک حجتِ قاطع کی حیثیت حاصل ہے۔ اِس نص کی بنا پر ان کا موقف یہ ہے کہ یہ واقعہ عالم رؤیا میں پیش آیا تھا۔

اِس موقف کو رد کرنے کے دو ہی راستے ہیں:

اول یہ کہ اِس بات کو ثابت کر دیا جائے کہ بنی اسرائیل کی آیت 60 میں لفظ ’رؤیا‘ جس واقعے سے منسوب ہے، وہ واقعۂ اسرا نہیں ہے۔

دوم یہ کہ یہ مبرہن کر دیا جائے کہ آیت میں لفظ ’رؤیا‘ سے مراد عالم خواب نہیں، بلکہ حالتِ

بیداری ہے۔

استاذِ گرامی کے نزدیک نظم کلام اور زبان و بیان کی رو سے اِن میں سے کوئی بات بھی پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچتی، لہٰذا وہ اُن اہل علم کی راے کو درست نہیں سمجھتے، جو اِسے عالم بیداری کے جسمانی واقعے پر محمول کرتے ہیں۔

(پس نوشت)

لفظ ِ'رُءْيَا' کا مادہ

جناب یاسر پیرزادہ نے اپنے مضمون میں لغت سے بھی استدلال کیا تھا، مگر مجھے اُس پر کلام کرنا مناسب نہیں لگا۔ اِس کا سبب یہ تھا کہ ایسا کم زور استدلال اُن جیسے صاحبِ زبان وادب کے شایانِ شان نہیں تھا۔ اب چونکہ بعض اصحاب نے اُس کو لائقِ اعتنا سمجھتے ہوئے مکرر نقل کیا ہے تو اُس کی تنقیح ضروری محسوس ہوتی ہے۔

استدلال یہ ہے کہ 'رُءْيَا' کا مادہ 'رَأَى' ہے، جس کے معنی ''آنکھوں سے دیکھنے'' کے اور ''خواب میں دیکھنے'' کے، دونوں ہیں۔ چنانچہ جس طرح اِس مادے کے ایک لفظ 'أَرَى' کو دکھانے کے مفہوم میں استعمال کرنا بجا ہے، اُسی طرح اِس مادے سے نکلنے والے لفظِ 'رُءْيَا' کو بھی بالمشافہ دیکھنے کے مفہوم میں استعمال کیا جا سکتا ہے۔ اُسے خواب کے معنی پر محمول کرنا لازم نہیں ہے۔

دیکھیے، سورۂ انعام میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی نسبت سے نقل ہوا ہے: 'فَلَمَّا رَاَى الشَّمْسَ بَازِغَةً' (پھر اُس نے جب سورج کو چمکتے دیکھا۔) پھر سورۂ صافات میں آپ ہی کے حوالے سے ارشاد فرمایا ہے: 'وَنَادَيْنٰهُ اَنْ يّٰاِبْرٰهِيْمُ. قَدْ صَدَّقْتَ الرُّءْيَا' (ہم نے اُس سے پکار کر کہا کہ ابراہیم، تم نے خواب کو سچا کر دکھایا ہے۔) سوال یہ ہے کہ کیا اِن دونوں جگہوں پر 'رَأَى' کے مادے کے اشتراک کو بنیاد بنا کر یکساں مفہوم لیا جا سکتا ہے؟ ہر شخص اِس کا جواب نفی میں دے گا۔

سورۂ یوسف (12) میں بیان ہوا ہے:

اِذۡ قَالَ یُوۡسُفُ لِاَبِیۡہِ یٰۤاَبَتِ اِنِّیۡ رَاَیۡتُ اَحَدَ عَشَرَ کَوۡکَبًا وَّالشَّمۡسَ وَالۡقَمَرَ رَاَیۡتُہُمۡ لِیۡ سٰجِدِیۡنَ. قَالَ یٰبُنَیَّ لَا تَقۡصُصۡ رُءۡیَاکَ عَلٰۤی اِخۡوَتِکَ فَیَکِیۡدُوۡا لَکَ کَیۡدًا. (5-4)

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

یہاں دیکھیے، ’رَاَیۡتُ‘ میں ’رَأَی‘ ہی کا فعل استعمال ہوا ہے۔ اِس کا لفظی ترجمہ ”دیکھنا“ کیا جائے گا، مگر اِس سے مراد ”خواب میں دیکھنا“ لیا جائے گا۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ آگے لفظِ ’رُءۡیَا‘ (بہ معنی خواب) نے اِسے خواب کے مفہوم کے لیے خاص کر دیا ہے۔

صحیح بخاری کی ایک روایت ملاحظہ کیجیے:

عن عائشة ام المؤمنين، انها، قالت: اول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحى الرؤيا الصالحة فى النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح. (بخاری، رقم 3)

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

اِس میں ’لا یری رؤیا‘ کے الفاظ پر غور کیجیے۔ ’رأی‘ کا فعل اور ’رؤیا‘ کا اِسم اِس طرح استعمال ہوئے ہیں کہ دونوں کی انفرادیت اور مغائرت پوری طرح متعین ہو گئی ہے۔

دل چسپ صورتِ حال یہ ہے کہ اہل لغت جب لفظِ ’رؤیا‘ کا معنی بیان کرتے ہیں تو اُس کے لیے ’رأی‘ کے فعل کو اِس طرح استعمال کرتے ہیں کہ وہ ’رؤیا‘ سے الگ اور بالکل مغائر ہو کر سامنے آتا ہے۔ جوہری کی ”الصحاح فی اللغہ“ میں لکھا ہے: ’الرؤيا: رأى فى منامه رؤيا.‘

"الرؤیا: وہ خواب جو کسی نے اپنی نیند میں دیکھا۔" ابن منظور کی "لسان العرب" اور زبیدی کی "تاج العروس" میں نقل ہے: 'الرؤیا: ما رأیته فی منامك.'، "الرؤیا: جو تو اپنی نیند میں دیکھے۔"، "المعجم الوسیط" میں بیان ہوا ہے: 'الرؤیا: ما یری فی النوم.'، "الرؤیا: جو نیند میں دیکھا جائے۔"

اِس تفصیل سے واضح ہوا کہ کسی لفظ کے مادے یا مصدر کی معلومات اُس کی صرفی تحلیل کو جاننے کے لیے یا بعض اوقات اُس کے مشتقات کی تفہیم کے لیے ضرور کارآمد ہوتی ہیں، مگر معنی کی تعیین کے لیے کفایت نہیں کرتیں۔ یہی وجہ ہے کہ زبان و ادب میں اُنھیں معنی کی حتمی دلیل کے طور پر کبھی پیش نہیں کیا جاتا۔ معنی کا تعین اُس کے عرفِ استعمال سے ہوتا ہے۔ یعنی جس معنی میں وہ مستعمل ہو، اُسی معنی کو اُس کے مفہوم کے طور پر اختیار کیا جاتا ہے۔

اِس امر واقعی کو عربی زبان کے ایک معروف مادے ق و م کی مثال سے بہ آسانی سمجھا جاسکتا ہے۔ اِس کے مختلف مشتقات کو دیکھا جائے تو معانی کے مختلف پہلو اور متنوع جہتیں بہ اول وہلہ سامنے آجاتی ہیں۔ مثلاً، 'قَام' کا معنی کھڑا ہونا، 'اَقَام' کا معنی کھڑا کرنا اور 'قَوَّم' کا معنی سیدھا کرنا ہے۔ قوم کا مطلب لوگوں کا گروہ، 'قَوَام' کا مطلب قد و قامت، 'قِيَامَة' کا مطلب روزِ جزا، 'تَقوِيم' کا مطلب جنتری، 'قَيِم' کا مطلب منتظم، 'قَوَّام' کا مطلب نگران، 'مَقَام' کا مطلب کھڑے ہونے کی جگہ اور 'مُقَامة' کا مطلب جماعت ہے۔ اِن سب میں ق و م کا مادہ قدرِ مشترک کی حیثیت رکھتا ہے، مگر معانی کا فرق اظہر من الشمس ہے۔

یہاں بہ طورِ معلومات یہ جاننا بھی مفید ہو گا کہ 'رُءْیَا' کا لفظ قرآنِ مجید میں سات مقامات پر آیا ہے۔ ہر موقع پر اِس سے خواب ہی مراد ہے۔ احادیث میں یہ کم و بیش سات سو مقامات پر استعمال ہوا ہے اور ہر جگہ اِسی معنی میں استعمال ہوا ہے۔

محمد حسن الیاس

توہین رسالت کے قانون پر علما کی حساسیت

(دیوبندی روایت کو درپیش چیلنج اور اس کی تاریخ)

توہین رسالت کی سزا کا مسئلہ کوئی نیا مسئلہ نہیں ہے۔ امت کی علمی تاریخ میں یہ مسئلہ ہمیشہ سے علما کے مابین زیر بحث رہا ہے۔ اس کی اصل بنیاد تو یقیناً دینیاتی ہے، جیسے کہ قرآن مجید کی بعض آیات سے اس جرم کی سزا کی تعیین یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت سے بیان کی جانے والی چند روایات میں اس سزا کے نفاذ کی ترغیب یا پھر صحابہ کے آثار میں ان مجرموں کے ساتھ معاملے سے استدلال۔ ان تینوں پہلوؤں سے استاد مکرم جناب جاوید احمد غامدی نے اپنے آرٹیکل ''توہین رسالت کا مسئلہ'' میں اس اصل استدلال کی غلطی واضح کی ہے جو علما اس معاملے میں، بالعموم پیش کرتے ہیں۔

غامدی صاحب کی اس تنقید کا آج تک کوئی سنجیدہ علمی جواب ہمارے سامنے نہیں آیا، جو علما کے اس دینیاتی استدلال کی صحت کو ثابت کر سکے۔

البتہ بر صغیر میں توہین رسالت کے قانون کے حوالے سے جو حساسیت پائی جاتی ہے، ہماری نظر میں اس کے پس منظر میں دینیاتی استدلال کے ساتھ ساتھ بعض سماجی عوامل بھی شامل ہیں۔ ان میں سب سے اہم اس خطے میں احمد رضا خان صاحب کے مکتب فکر کا ظہور ہے۔ اس مکتب فکر نے تصوف کے وہ اطلاقی مباحث جن کا علمی منہاج پر کبھی دفاع نہیں کیا گیا تھا، انھیں قدیم فقہی تراث کو مانتے ہوئے دینیاتی استدلال کے آئینے میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔

احمد رضا خان بریلی صاحب نے تصوف کے ان مافوق العقل اور خلاف نقل مقدمات کے ثبوت کے لیے جو علم الکلام وضع کیا، وہ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کی آفاقی اور ابدی جہت کو سامنے لاتا ہے۔ یہ جہت امت کی علمی تاریخ میں منتشر کلامی بحثوں کا تو موضوع رہی ہے، لیکن اسے منہاج بنا کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصیت کو ایک ناقابل تسخیر طاقت کے طور پر پیش کرنا، یہ نتیجۂ فکر یقیناً بریلوی مکتب فکر ہی کا ہے۔

اس منہج فکر میں دین، شریعت، تصوف سب کا سر رشتہ رسالت مآب صلی اللہ علیہ کی مافوق البشر شخصیت کو دکھایا گیا ہے، جس سے ہر امر کا صدور ممکن ہے۔

لہٰذا اس حوالے سے کسی قسم کے شبہے، اعتراض اور متبادل تفہیم سے یہ سارا فریم ورک چٹک جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصیت کے حوالے سے اس مکتب فکر میں غیر معمولی حساسیت اور جذباتیت پائی جاتی ہے۔

لہٰذا اگر اعلیٰ حضرت کے ان مقدمات کی تحلیل کی جائے تو سادہ الفاظ میں یہ ہیں کہ جب جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اس درجۂ عالیہ پر فائز ہے کہ قیامت تک کے غیب کا ما کان وما یکون آپ کے احاطۂ علم میں ہے، آپ ہر جگہ قائم و دائم، حاضر و ناظر اور اپنے عاشقوں کے حامی و ناصر ہیں تو پھر آپ سے محبت رکھنے والے غوث اعظم دستگیر سے کرامات کا ظہور بھی عین اسی تعلق عشق کا نتیجہ ہے۔ بات یہاں تک پہنچی کہ صوفیہ جنھیں اندر کی باتیں کہتے ہیں، انھیں منبر کی صدا بنا کر لوگوں میں بلاخوف تردید بیان کرنا چاہیے۔

تصوف اور فقہ کا یہ آمیزہ ماضی کی نسبت ایک بہت پر اعتماد موقف تھا۔ اسی لیے اعلیٰ حضرت نے اس کی اساس پر کسی قسم کے سمجھوتے سے صاف انکار کیا۔

"حسام الحرمین" اس حوالے سے ان کی نفسیات کو واضح کرتی ہے کہ انھوں نے اس وقت کی نمایندہ دینی قیادت کو عوام میں disown کرنے کی مہم چلائی، جو اس نئے منہج کی قبولیت میں مزاحم ہو سکتی تھی۔

مولانا اشرف علی تھانوی، مولانا قاسم نانوتوی، مولانا رشید احمد گنگوہی اور مولانا خلیل احمد سہارنپوری، دیوبند کی اس نمایندہ قیادت پر بغیر کسی لگی لپٹی کے محض اس وجہ سے توہین و تکفیر کے فتوے دیے گئے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصیت کی وہ حیثیت ماننے سے عملاً انکاری

ہیں جو اعلیٰ حضرت نے وضع کی تھی اور یہ عمل گستاخی اور اہانت رسول کے درجے میں آتا ہے۔ یوں اگر دیکھا جائے تو برصغیر میں گستاخی رسالت کے جرم کا پہلا منظم فتویٰ ''دیوبند کی اعلیٰ قیادت'' کے خلاف دیا گیا تھا۔

دیوبندی علما نے ابتدا میں اگرچہ اس غوغے کا بہت زور سے جواب دیا اور 'المُهَنَّد علی المُفَنَّد' لکھ کر مقامی اور عالمی سطح پر اپنا نام صاف کرایا، لیکن متاخرین علماے دیوبند کے موقف سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ انھیں جلد ہی اس بات کا اندازہ ہو گیا تھا کہ یہ فکری اختلاف عوامی سطح پر نہ اس طرح پیش کیا جا سکتا ہے اور نہ اس کی قبولیت کی زمین ہموار ہے، اس لیے کہ جو مباحث محل نزاع ہیں، ان میں چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصی حیثیت پر اختلاف ہے اور اہل بریلی اس معاملے میں کسی قسم کے compromise پر آمادہ نہیں ہیں اور وہ اسے جذباتی عوامی مسئلے کے طور پر پیش کر رہے ہیں، اس لیے دیوبندی علما کے لیے اس معاملے میں خود کو بچا کر چلنے ہی میں عافیت ہے۔

بریلوی مکتب فکر کے عوامی ظاہرے میں سارا ارتکاز چونکہ مذہب کے اس پہلو سے تھا جو انسان کی نفسیات میں موجود festivity اور cultural تقاضوں کو پورا کرتا تھا، مثلاً قل، بارھویں، عید میلاد النبی کی تقریبات، اسی لیے ان کا عوام سے براہ راست رابطہ بہت مضبوط ہوتا رہا، یہی وجہ ہے کہ ان کا اثر دیوبند کی اس علمی تحریک کی عوامی پذیرائی سے بہت زیادہ تھا جو مفسرین، محدثین اور فقہا کے فکری، فنی اور نظریاتی کام کے تسلسل سے پیدا ہوئی تھی۔

چنانچہ ایک جانب دیوبندی قیادت کا یہ compromising رویہ اور دوسری جانب بریلوی علما کا جارحانہ اقدام، صورت حال کو بالآخر اس جگہ پر لے آیا جہاں دیوبندی مکتب فکر بہ تدریج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصیت کی تخفیف، اہانت اور گستاخی کے اس داغ کو دھونے پر مجبور ہو گیا، جسے اب برصغیر میں عوامی سطح پر پذیرائی مل چکی تھی۔ دیوبند کا یہ compromise دراصل حالات کا جبر تھا، جسے طوعاً و کرہاً قبول کر لیا گیا۔ یہ اس بات کا بھی اعتراف تھا کہ عوام میں بریلوی افکار کی مقبولیت دیوبند کے اثرات سے بہت زیادہ ہے۔

تقسیم کے بعد پاکستان کی دیوبندی قیادت نے بریلوی علما کے ساتھ اسی compromise کو جاری رکھا، یہاں تک کہ جس وقت توہین رسالت کی سزا پر قانون سازی کا شور اٹھا تو دیوبندی

قیادت نے اس حوالے سے اپنی وفاداری اور عشق رسول سے سرشاری کا یقین دلا کر خود کو ایک بار پھر ہدف بننے سے بچایا اور اپنے ماضی کے علم اور جمہور علما کے موقف سے بھی دست برداری کا اعلان کرتے ہوئے اسی بریلوی موقف کو اپنا لیا۔ صرف یہی نہیں، بلکہ اس نئے موقف کو اپنا کر توہین رسالت کے جرم کی سزا کے حوالے سے حنفی فقہا کا موقف بھی اسے ہی قرار دیا جو موجودہ دور کے بریلوی واعظین پیش کر رہے تھے، جس میں نہ توبہ کی گنجایش تھی، نہ مرد و عورت کی تمیز تھی، نہ مسلم و غیر مسلم کی تخصیص تھی۔

ہمارے خیال میں علمی سطح پر دیوبندیت کی یہ شکست بریلویت کے اس سماجی اثر کے تحت ہے جسے احمد رضا خان بریلوی نے پوری استقامت سے پیش کیا اور عوامی زور پر منوایا۔ یہی وجہ ہے کہ آج دیوبندی علما لوگوں کو گستاخ قرار دے کر قتل کرنے کی اسی تحریک کا حصہ ہیں جس تحریک نے ان کے آبا و اجداد کو توہین رسالت کا مجرم قرار دے کر اپنے ایمان کی وضاحتیں دینے پر مجبور کر دیا تھا۔

ہماری رائے میں اب دیوبندی مکتب فکر کے لیے یہ ایک point of no return ہے۔ نوجوان دیوبندی علما میں اس compromise کا احساس تو پیدا ہو رہا ہے، لیکن اب دیوبندی مکتب فکر کو یہاں سے واپسی کی بہت بھاری قیمت چکانی پڑے گی، کیونکہ اب اس معاملے میں ان کی علمی آرا کو شاید ان کے مقلدین بھی اتنی اہمیت نہ دیں۔

یہ بالکل وہی صورت حال ہے کہ جب عالمی طاقتوں کی سیاسی کشمکش میں افغانستان کی لڑائی کو جہاد قرار دے کر دیوبندی مکتب فکر نے اپنی خدمات پیش کرنے کے بعد پیچھے ہٹنے کا ارادہ کیا تو دیوبندی قیادت کو اس بات کا بہ خوبی اندازہ ہو گیا کہ اس جہاد کے خاتمے کی بات انھی کے شاگرد اور پیدا کردہ مجاہدین نے نہیں مانی اور اپنے ہی اکابرین کے خون کے پیاسے ہو گئے، جس کی بہت بھاری قیمت چکانی پڑی۔

لہٰذا توہین رسالت کے اس قانون پر بھی دیوبندی علما کے لیے یہ سوچنے کا مقام ہے کہ جس پرائے شگون پر ناک کٹوائی گئی ہے، آج اگر وہ اس سے لوٹنا بھی چاہیں تو خدا نہ کرے ان کے متبعین انھی کی توبہ اور رجوع قبول کرنے سے انکار کر دیں۔

حال ہی میں ہم نے اس ضمن میں 295c کے قانون اور توبہ کے حوالے سے جب دیوبندی علما

کو توجہ دلائی تو اس مکتب فکر کے نابغہ علما نے اسی عجز کا اظہار کیا ہے کہ بات ان کے ہاتھ میں نہیں رہی ہے۔ وہ زیادہ سے زیادہ فقہا کے اختلافات کو اجاگر کر کے یہ پیغام تو دے سکتے ہیں کہ اس قانون کو محض ایک راے پر بنایا گیا تھا، لیکن اس میں ترمیم و اضافے کا بوجھ ان کے کاندھے نہیں اٹھا سکتے۔

البیان

جاوید احمد غامدی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

سورۃ البقرۃ

(14)

يَسْـَٔلُوْنَكَ عَنِ الْاَهِلَّةِ ؕ قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَ الْحَجِّ ؕ وَ لَيْسَ الْبِرُّ بِاَنْ تَاْتُوا الْبُيُوْتَ
مِنْ ظُهُوْرِهَا وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقٰى ۚ وَ اْتُوا الْبُيُوْتَ مِنْ اَبْوَابِهَا ۪ وَاتَّقُوا اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ ﴿۱۸۹﴾
وَقَاتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ الَّذِيْنَ يُقَاتِلُوْنَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوْا ؕ اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِيْنَ ﴿۱۹۰﴾ وَ
اقْتُلُوْهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوْهُمْ وَ اَخْرِجُوْهُمْ مِّنْ حَيْثُ اَخْرَجُوْكُمْ وَ الْفِتْنَةُ اَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ ۚ وَ لَا
تُقٰتِلُوْهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتّٰى يُقٰتِلُوْكُمْ فِيْهِ ۚ فَاِنْ قٰتَلُوْكُمْ فَاقْتُلُوْهُمْ ؕ كَذٰلِكَ جَزَآءُ
الْكٰفِرِيْنَ ﴿۱۹۱﴾ فَاِنِ انْتَهَوْا فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ﴿۱۹۲﴾ وَ قٰتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَّ يَكُوْنَ
الدِّيْنُ لِلّٰهِ ؕ فَاِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ اِلَّا عَلَى الظّٰلِمِيْنَ ﴿۱۹۳﴾

وہ تم سے حرام مہینوں کے بارے میں پوچھتے ہیں۔ کہہ دو: یہ لوگوں کی بہبود اور حج کے اوقات ہیں، (اِس لیے اِن کی یہ حرمت اِسی طرح قائم رکھی جائے گی)۔ اور (تم نے یہ سوال کیا ہے تو اب یہ بھی جان لو کہ) یہ ہرگز کوئی نیکی نہیں ہے کہ (احرام کی حالت میں اور حج سے واپسی پر)

اَلشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمٰتُ قِصَاصٌ ؕ فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ
بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ ۠ وَاتَّقُوا اللّٰهَ وَاعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ مَعَ الْمُتَّقِيْنَ ﴿١٩٤﴾ وَاَنْفِقُوْا فِيْ سَبِيْلِ
اللّٰهِ وَلَا تُلْقُوْا بِاَيْدِيْكُمْ اِلَى التَّهْلُكَةِ ۚ وَاَحْسِنُوْا ۚ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِيْنَ ﴿١٩٥﴾

وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ ؕ فَاِنْ اُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ۚ وَلَا تَحْلِقُوْا رُءُوْسَكُمْ
حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهٗ ؕ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيْضًا اَوْ بِهٖٓ اَذًى مِّنْ رَّاْسِهٖ فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ اَوْ
صَدَقَةٍ اَوْ نُسُكٍ ۚ فَاِذَآ اَمِنْتُمْ ۟ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ اِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ۚ فَمَنْ لَّمْ
يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ اِذَا رَجَعْتُمْ ؕ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ؕ ذٰلِكَ لِمَنْ لَّمْ يَكُنْ اَهْلُهٗ
حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ؕ وَاتَّقُوا اللّٰهَ وَاعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ شَدِيْدُ الْعِقَابِ ﴿١٩٦﴾

اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمٰتٌ ۚ فَمَنْ فَرَضَ فِيْهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوْقَ ۙ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ ؕ وَ
مَا تَفْعَلُوْا مِنْ خَيْرٍ يَّعْلَمْهُ اللّٰهُ ؕ وَتَزَوَّدُوْا فَاِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوٰى ۫ وَاتَّقُوْنِ يٰٓاُولِي الْاَلْبَابِ ﴿١٩٧﴾

تم گھروں کے پیچھے سے داخل ہوتے ہو، بلکہ نیکی تو اصل میں اُس کی ہے جو تقویٰ اختیار کرے۔ اِس لیے اب گھروں میں اُن کے دروازوں ہی سے آؤ اور اللہ سے ڈرتے رہو تاکہ تمھیں فلاح نصیب ہو جائے۔189

اور اللہ کی راہ میں اُن لوگوں سے لڑو جو (حج کی راہ روکنے کے لیے) تم سے لڑیں اور (اِس میں) کوئی زیادتی نہ کرو۔ بے شک، اللہ زیادتی کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔ اور اِن لڑنے والوں کو جہاں پاؤ، قتل کرو اور اِنھیں وہاں سے نکالو، جہاں سے اِنھوں نے تمھیں نکالا ہے اور (یاد رکھو کہ) فتنہ قتل سے زیادہ بری چیز ہے۔ اور مسجد حرام کے پاس تم اِن سے (خود پہل کرکے) جنگ نہ کرو، جب تک یہ تم سے اُس میں جنگ نہ کریں۔ پھر اگر یہ جنگ چھیڑ دیں تو اِنھیں (بغیر کسی تردد کے) قتل کرو۔ اِس طرح کے منکروں کی یہی سزا ہے۔ لیکن اگر وہ باز آجائیں تو اللہ بخشنے والا ہے، اُس کی شفقت ابدی ہے۔ اور تم یہ جنگ اُن سے برابر کیے جاؤ، یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے اور دین اِس سرزمین میں اللہ ہی کا ہو جائے۔ تاہم وہ باز آجائیں تو (جان لو کہ) اقدام صرف ظالموں کے خلاف ہی جائز ہے۔193-190

ماہِ حرام کا بدلہ ماہِ 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

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَبْتَغُوْا فَضْلًا مِّنْ رَّبِّكُمْ ؕ فَاِذَآ اَفَضْتُمْ مِّنْ عَرَفٰتٍ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ عِنْدَ
الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ ۠ وَاذْكُرُوْهُ كَمَا هَدٰىكُمْ ۚ وَاِنْ كُنْتُمْ مِّنْ قَبْلِهٖ لَمِنَ الضَّآلِّيْنَ ﴿۱۹۸﴾
ثُمَّ اَفِيْضُوْا مِنْ حَيْثُ اَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللّٰهَ ؕ اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ﴿۱۹۹﴾
فَاِذَا قَضَيْتُمْ مَّنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَذِكْرِكُمْ اٰبَآءَكُمْ اَوْ اَشَدَّ ذِكْرًا ؕ فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ
رَبَّنَآ اٰتِنَا فِى الدُّنْيَا وَمَا لَهٗ فِى الْاٰخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ ﴿۲۰۰﴾ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَّقُوْلُ رَبَّنَآ اٰتِنَا فِى الدُّنْيَا
حَسَنَةً وَّفِى الْاٰخِرَةِ حَسَنَةً وَّقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿۲۰۱﴾ اُولٰٓئِكَ لَهُمْ نَصِيْبٌ مِّمَّا كَسَبُوْا ؕ وَاللّٰهُ سَرِيْعُ
الْحِسَابِ ﴿۲۰۲﴾

اللہ اُن کے ساتھ ہے جو اُس کے حدود کی پابندی کرتے ہیں۔ اور (اِس جہاد کے لیے) اللہ کی راہ میں انفاق کرو، اور (اِس سے گریز کر کے) اپنے ہی ہاتھوں اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالو، اور تم (یہ انفاق) خوبی کے ساتھ کرو، اِس لیے کہ اللہ خوبی کے ساتھ کام کرنے والوں کو پسند کرتا ہے۔ 195-194

اور حج و عمرہ (کی راہ اگر تمھارے لیے کھول دی جائے تو اُن کے تمام مناسک کے ساتھ اُن) کو اللہ ہی کے لیے پورا کرو۔ پھر اگر راستے میں گھر جاؤ تو ہدیے کی جو قربانی بھی میسر ہو، اُسے پیش کر دو، اور اپنے سر اُس وقت تک نہ مونڈو، جب تک قربانی اپنی جگہ نہ پہنچ جائے۔ پھر جو تم میں سے بیمار ہو یا اُس کے سر میں کوئی تکلیف ہو (اور وہ قربانی سے پہلے ہی سر منڈانے پر مجبور ہو جائے) تو اُسے چاہیے کہ روزوں یا صدقے یا قربانی کی صورت میں اُس کا فدیہ دے۔ پھر جب تمھارے لیے امن کی حالت پیدا ہو جائے تو جو کوئی اِس سفر سے یہ فائدہ اٹھائے کہ حج کا زمانہ آنے تک عمرہ بھی کر لے تو اُسے قربانی کرنا ہو گی، جیسی بھی میسر ہو جائے۔ اور اگر قربانی میسر نہ ہو تو روزے رکھنا ہوں گے: تین دن حج کے زمانے میں اور سات، جب (حج سے) واپس آؤ۔ یہ پورے دس دن ہوئے۔ (اِس طریقے سے ایک ہی سفر میں حج کے ساتھ عمرے کی) یہ (رعایت) صرف اُن لوگوں کے لیے ہے جن کے گھر بار مسجد حرام کے پاس نہ ہوں۔ (اِس کی پابندی کرو) اور اللہ سے ڈرتے رہو، اور خوب جان لو کہ اللہ سخت سزا دینے والا ہے۔ 196

حج کے متعین مہینے ہیں۔ سو اِن میں جو شخص بھی (احرام باندھ کر) حج کا ارادہ کر لے، اُسے پھر حج کے اِس زمانے میں نہ کوئی شہوت کی بات کرنی ہے، نہ خدا کی نافرمانی کی اور نہ لڑائی جھگڑے کی کوئی بات اُس سے سرزد ہونی چاہیے۔ اور (یاد رہے کہ) جو نیکی بھی تم کرو گے، اللہ اُسے جانتا ہے۔

وَاذۡكُرُوا اللّٰهَ فِيۡٓ اَيَّامٍ مَّعۡدُوۡدٰتٍ ؕ فَمَنۡ تَعَجَّلَ فِيۡ يَوۡمَيۡنِ فَلَآ اِثۡمَ عَلَيۡهِ ۚ وَمَنۡ تَاَخَّرَ فَلَآ اِثۡمَ عَلَيۡهِ ۙ لِمَنِ اتَّقٰى ؕ وَاتَّقُوا اللّٰهَ وَاعۡلَمُوۡٓا اَنَّكُمۡ اِلَيۡهِ تُحۡشَرُوۡنَ ﴿۲۰۳﴾

اور (حج کے اِس سفر میں تقویٰ کا) زادراہ لے کر نکلو، اِس لیے کہ بہترین زادراہ یہی تقویٰ کا زادراہ ہے۔ اور (اِس کے لیے)، عقل والو، مجھ سے ڈرتے رہو۔ 197

(اِس کے ساتھ، البتہ) تم پر کوئی حرج نہیں کہ اپنے پروردگار کا فضل تلاش کرو، لیکن (یاد رہے کہ مزدلفہ کوئی کھیل تماشے اور تجارت کی جگہ نہیں ہے، اِس لیے) جب عرفات سے چلو تو مشعر حرام کے پاس اللہ کو یاد کرو اور اُس کو اُسی طرح یاد کرو، جس طرح اُس نے تمھیں ہدایت فرمائی ہے۔ اور اِس سے پہلے تو، بلاشبہ تم لوگ گم راہوں میں تھے۔ 198

پھر (یہ بھی ضروری ہے کہ) جہاں سے اور سب لوگ پلٹتے ہیں، تم بھی، (قریش کے لوگو)، وہیں سے پلٹو اور اللہ سے مغفرت چاہو۔ یقیناً اللہ بخشنے والا ہے، اُس کی شفقت ابدی ہے۔ 199

(اور یہ بھی کہ) اِس کے بعد جب اپنے حج کے مناسک پورے کرلو تو جس طرح پہلے اپنے باپ دادا کو یاد کرتے رہے ہو، اُسی طرح اب اللہ کو یاد کرو، بلکہ اُس سے بھی زیادہ۔ (یہ اللہ سے مانگنے کا موقع ہے)، مگر لوگوں میں ایسے بھی ہیں کہ وہ (اِس موقع پر بھی) یہی کہتے ہیں کہ پروردگار، ہمیں (جو کچھ دینا ہے، اِسی) دنیا میں دے دے، اور (اِس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ پھر) آخرت میں اُن کا کوئی حصہ نہیں رہتا۔ اور اُن میں ایسے بھی ہیں کہ جن کی دعا یہ ہوتی ہے کہ پروردگار، ہمیں دنیا میں بھی بھلائی عطا فرما اور آخرت میں بھی، اور ہمیں آگ کے عذاب سے بچالے۔ یہی ہیں جو اپنی کمائی کا حصہ پالیں گے، اور اللہ کو حساب چکاتے کبھی دیر نہیں لگتی۔ 200-202

اور (منیٰ کے) چند متعین دنوں میں اللہ کو یاد کرو۔ پھر جس نے جلدی کی اور دو ہی دنوں میں چل کھڑا ہوا، اُس پر بھی کوئی گناہ نہیں اور جو دیر سے چلا اُس پر بھی کوئی گناہ نہیں۔ (ہاں، مگر) اُن کے لیے جو اللہ سے ڈریں اور تم بھی اللہ سے ڈرتے رہو، اور خوب جان لو کہ (ایک دن) تم اُسی کے حضور میں اکٹھے کیے جاؤ گے۔ 203

[باقی]

اے کہ ترے وجود سے راہِ حیات کا سراغ
اِس شبِ تار میں نہیں تیرے سوا کوئی چراغ

ترجمہ و تحقیق: جاوید احمد غامدی / محمد حسن الیاس

— 1 —

ابو بردہ اپنے والد عبد اللہ بن قیس رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یہ امت (جس میں میری بعثت ہوئی)، وہ امت ہے کہ اِس پر بڑی رحمت ہوئی ہے۔ اِس پر عذاب اِنھی کے ہاتھوں سے آئے گا۔ (پھر) جب قیامت کا دن ہو گا تو وہاں بھی اِن کے اہل ذمہ یا اہل شرک میں سے ہر شخص کو اِنھی میں سے کسی کے حوالے کیا جائے گا اور کہا جائے گا کہ یہ جہنم سے تمھارا فدیہ ہے۔ (مسند عبد بن حمید، رقم 545)

—2 —

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مجھے قیامت سے پہلے تلوار دے کر بھیجا گیا ہے، (میں اِس کے ذریعے سے لڑوں گا)، یہاں تک کہ (اِس سرزمین میں) تنہا ایک خدا کی عبادت کی جائے، اُس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھیرایا جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ اللہ نے میرا رزق میرے نیزے کے سایے میں رکھ دیا ہے اور جو میرے حکم کی خلاف ورزی کرے، اُس کے لیے ذلت اور محکومی کا فیصلہ فرمایا ہے۔ (یاد رکھو)، جو کسی قوم کی طرح ہو کر رہے گا، وہ پھر اُنھی میں شمار ہو گا۔ (مصنف ابن ابی شیبہ، رقم 18833)

3

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں اِن لوگوں سے جنگ کروں، یہاں تک کہ یہ اِس بات کی شہادت دیں کہ اللہ کے سوا کوئی الٰہ نہیں اور اِس بات کی شہادت دیں کہ محمد اللہ کے رسول ہیں، اور نماز کا اہتمام کریں اور زکوٰۃ ادا کریں۔ پھر جب یہ کرلیں تو اِن کی جانیں اور اِن کے مال مجھ سے محفوظ ہو جائیں گے، الاّ یہ کہ اُن سے متعلق کسی حق کے تحت یہ لوگ اِس حفاظت سے محروم کر دیے جائیں۔ رہا اِن کا حساب تو وہ اللہ کے ذمے ہے۔ (صحیح بخاری، رقم 24)

مقامات

جاوید احمد غامدی

دینی و لادینی

یہ سولھویں صدی کا وسط تھا، جب مغرب میں وہ جنگ شروع ہوئی جس نے بالآخر پوپ کی مقدس پادشاہی کا خاتمہ کر دیا۔ اِس پادشاہی میں وہ خدا کا نائب تھا۔ اُس کا دعویٰ تھا کہ زمین پر وہ جو کچھ جوڑ دیتا ہے، وہ آسمان پر بھی باقی رہتا ہے۔ اُس پر وہ زمانہ بھی گزر چکا تھا، جب شہنشاہ روما ہنری چہارم تین دن اور تین راتیں برہنہ سر اور برہنہ پا اطالیہ کے اُس قلعے کے دروازے پر پڑا عاجزی کرتا اور معافی مانگتا رہا جس میں پاپاے اعظم مقیم تھا، لیکن اُس نے دروازہ نہیں کھولا۔ پندرھویں صدی کے آخر اور سولھویں صدی کی ابتدا میں مارٹن لوتھر نے اُس کے اقتدار کو چیلنج کیا، ایراسمس (Erasmus)، کال ون (Calvin)، اور زونگلی (Zwingly) نے یورپ کے دوسرے علاقوں میں اِس تحریک کو آگے بڑھایا۔ اِس کے نتیجے میں ایک عظیم جنگ برپا ہوئی۔ عوام نے اِس جنگ میں مصلحین کا ساتھ دیا۔ چنانچہ پوپ نے ہزیمت اٹھائی اور اُس کا اقتدار ہمیشہ کے لیے ختم ہو گیا۔

مغرب میں علوم کی نشاۃ ثانیہ (Renaissance) کی تحریک اِسی فتح کے نتیجے میں عروج کو پہنچی۔ اِس تحریک کے فتوحات بے مثال ہیں؛ اِس نے فطرت کے بے شمار حقائق بے نقاب کیے ہیں؛ انسان کے لیے بے حد و حساب سہولتیں پیدا کی ہیں؛ اُس کی حکومت بحر و بر پر قائم کر دی ہے:

اُسے ثریا کی خبر لانے اور ثریٰ میں اترنے کے قابل بنا دیا ہے۔ یہاں تک کہ اپنی غیر معمولی کامیابیوں پر خود انسان حیران ہے۔ وہ محسوس کرتا ہے کہ عالم طبیعیات حیرت انگیز حد تک اُس کی گرفت میں ہے اور اُس کے خواب حقیقت میں بدل گئے ہیں۔

پوپ کے خلاف یہ جنگ اور نشاۃ ثانیہ کی یہ تحریک، دونوں انسان کا مایۂ افتخار ہیں۔ اِس میں شبہ نہیں کہ پوپ کا دعویٰ باطل تھا۔ دین حق میں کبھی کوئی پوپ اور کوئی پادری خدا اور اُس کے بندوں کے درمیان حائل نہیں رہا۔ یہ دعویٰ ہر حال میں باطل قرار پانا چاہیے تھا۔ جن لوگوں نے اِسے باطل قرار دیا، اُنھوں نے بے شک ایک حق کا اثبات کیا۔ یہی معاملہ نشاۃ ثانیہ کی تحریک کا ہے۔ علم انسان کی سب سے بڑی متاع ہے۔ اُس کی بازیافت اور دریافت کے لیے جو سعی بھی کی جائے گی، اُسے یقیناً قدر کی نگاہ سے دیکھا جائے گا۔ لیکن انسان کی بد قسمتی ہے کہ اِس جنگ اور اِس تحریک میں ردعمل کی نفسیات نے صرف پوپ کو رد نہیں کیا، اِس کے ساتھ کائنات کی اِس سب سے بڑی حقیقت کو بھی رد کر دیا ہے کہ انسان اِس زمین پر خدا کی مخلوق اور اپنے تمام معاملات میں اُس کے حکم کا تابع اور اُس کے سامنے جواب دہ ہے۔

یہ حقیقت کسی دلیل کی بنا پر رد نہیں ہوئی۔ چار صدیاں گزر چکی ہیں۔ اِس موضوع پر مغرب میں جو کچھ لکھا گیا ہے، اُس کا دقت نظر سے مطالعہ کرنے کے بعد ہم پورے وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ اِسے اندھے تعصب اور بے لگام جذبۂ نفرت نے رد کیا ہے۔ قلم نے اِس باب میں جو کچھ لکھا اور زبان نے جو کچھ کہا ہے، وہ انسان کے لیے باعث شرم ہے۔ علم واستدلال کے دور میں جہالت روا رکھی گئی۔ حقیقت کی تلاش میں سرگرداں رہنے والوں نے حقیقت سے روگردانی کی۔ علم کی پرستش کرنے والوں نے علم کو رد کر دیا۔ یہ اِس دور کا سب سے بڑا المیہ ہے۔ اِس پر اگر زمین روئے اور آسمان ماتم کرے تو کسی کو تعجب نہ ہونا چاہیے۔

[1987ء]

سید منظور الحسن

شق القمر

غامدی صاحب کا موقف

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

(15)

شق قمر کا مشاہدہ کرنے والے اصحاب کی روایات

واقعے کی تفصیلات اور روایات کے بعض اشارات سے قرین قیاس یہی ہے کہ اِس موقع پر صحابۂ کرام کی ایک معتد بہ تعداد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہم راہ موجود تھی۔ تاہم، جن اصحاب نے اِسے روایت کیا ہے، اُن میں سے عینی شاہدین کی تعداد تین ہے۔ یہ حضرت عبد اللہ بن مسعود، حضرت علی بن ابی طالب، حضرت جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہم ہیں۔ اِن کی روایات درجِ ذیل ہیں:

1۔ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت

حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ مکی صحابی ہیں۔ اِن کا شمار ابتدائی ایمان لانے والوں

میں ہوتا ہے۔ شق قمر کے موقع پر اِن کی عمر تقریباً چوبیس پچیس سال تھی۔ اِس واقعے کی روایات میں اِنھی کی روایت کو بنیادی روایت کی حیثیت حاصل ہے۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ وہ واقعے کے عینی شاہد ہیں اور اُنھوں نے اِس کے وقوع کے زمانے اور مقام، دونوں کا تعین کیا ہے۔ اِسی طرح اِس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا واقعے پر ردِ عمل بھی مذکور ہے۔ یہ روایت کم و بیش اُن تمام محدثین نے نقل کی ہے، جنھوں نے انشقاق القمر کو اپنی کتابوں میں موضوع بنایا ہے۔ اِس کا خلاصہ درج ذیل ہے:

* بخاری و مسلم کے مختلف طرق سے واضح ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ منیٰ (مکہ) میں موجود تھے۔
* اُنھوں نے دیکھا کہ چاند کے دو ٹکڑے ہو گئے۔
* ایک ٹکڑا الگ ہو کر پہاڑ کے دوسری جانب چلا گیا۔
* نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم لوگ گواہ رہنا۔

بیہقی کے طریق میں یہ اضافہ ہے کہ اِس واقعے پر کفار نے تبصرہ کیا کہ لگتا ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم پر جادو کر دیا ہے۔ لہٰذا باہر سے آنے والوں کا انتظار کرو۔ اگر وہ تصدیق کریں تو اِس کا مطلب ہے کہ واقعہ حقیقی ہے۔ جب باہر سے آنے والوں سے پوچھا گیا تو اُنھوں نے بتایا کہ وہ بھی اِس کا مشاہدہ کر چکے ہیں۔

روایت کے چند نمایندہ طرق درجِ ذیل ہیں:

حدثنا عبدان، عن ابی حمزة عن الاعمش، عن إبراهيم، عن ابی معمر، عن عبد الله رضی الله عنه، قال: انشق القمر ونحن مع النبی صلى الله عليه وسلم بمنى، فقال: اشهدوا وذهبت فرقة نحو الجبل. (بخاری، رقم 3869)	”ہم سے عبدان نے بیان کیا، اُن سے ابو حمزہ محمد بن میمون نے، اُن سے اعمش نے، اُن سے ابراہیم نے، اُن سے ابو معمر نے اور اُن سے عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے بیان کیا کہ جس وقت چاند کے دو ٹکڑے ہوئے تو ہم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ منیٰ کے میدان میں موجود تھے۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا: لوگو، گواہ رہنا۔ اور چاند کا ایک ٹکڑا دوسرے سے الگ ہو کر پہاڑ کی طرف چلا گیا تھا۔“

حدثنا ابو بكر بن ابي شيبة، وابو كريب، وإسحاق بن إبراهيم جميعًا، عن ابي معاوية. وحدثنا عمر بن حفص بن غياث، حدثنا ابي كلاهما، عن الاعمش. وحدثنا منجانب بن الحارث التميمي واللفظ له اخبرنا ابن مسهر، عن الاعمش، عن إبراهيم عن ابي معمر، عن عبد الله بن مسعود، قال: بينما نحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بمنى إذا انفلق القمر فلقتين، فكانت فلقة وراء الجبل وفلقة دونه فقال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم: اشهدوا.

(مسلم، رقم 7250)

”ہم سے ابو بکر بن ابی شیبہ، ابو کریب اور اسحاق بن ابراہیم نے بیان کیا، اُن سے ابومعاویہ نے بیان کیا۔ اُنھوں نے کہا کہ ہم سے عمر بن حفص بن غیاث نے بیان کیا، اُنھوں نے کہا کہ اِن دونوں کو میرے والد نے الاعمش کے حوالے سے بیان کیا۔ اور ہم سے منجاب بن الحارث التمیمی نے بیان کیا، اور یہ لفظ اُنھی کے لیے ہے، ہمیں ابن مسہر نے خبر دی، اُن سے اعمش نے بیان کیا، اُن سے ابراہیم نے، اُن سے ابو معمر نے، اُن سے سیدنا عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ منیٰ میں تھے کہ چاند پھٹ کر دو ٹکڑے ہو گیا۔ ایک ٹکڑا تو پہاڑ کے اِس طرف رہا اور ایک اُس طرف چلا گیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: گواہ رہو۔“

حدثنا عبيد الله بن معاذ

”ہم سے عبید اللہ بن معاذ العنبری

العنبری، حدثنا ابی، حدثنا شعبة،عن الاعمش،عن إبراهيم، عن ابی معمر، عن عبد الله بن مسعود، قال: انشق القمر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فلقتين، فستر الجبل فلقةً، وكانت فلقة فوق الجبل، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اللهم اشهد.

(مسلم، رقم 7251)

نے بیان کیا، اُنھوں نے کہا کہ ہم سے ہمارے والد نے بیان کیا، اُنھوں نے کہا کہ ہم سے شعبہ نے بیان کیا، اُن سے اعمش نے، اُن سے ابراہیم نے، اُن سے ابی معمر نے اور اُن سے سیدنا عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں چاند پھٹ کر دو ٹکڑے ہو گیا۔ پس ایک ٹکڑے نے پہاڑ کو ڈھانک لیا اور ایک ٹکڑا پہاڑ کے اوپر رہا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اے اللہ، میں گواہی دیتا ہوں۔“

أخبرنا أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحافظ، ثنا أبو العباس محمد بن يعقوب، ثنا العباس بن محمد، ثنا سعيد بن سليمان، ثنا هشيم، ثنا مغيرة، عن أبِي الضحى، عن مسروق، عن عبد الله يعني ابن مسعود، قال: انشقّ القمر بمكة حتى صار فرقتين فقال كفار أهل مكة هذا سحر سحركم به ابن أبي كبشة.

”ہمیں ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ حافظ نے خبر دی کہ اُن سے ابو عباس محمد بن یعقوب نے بیان کیا، اُنھوں نے کہا کہ ہم سے عباس بن محمد نے بیان کیا، اُنھوں نے کہا کہ ہم سے سعید بن سلیمان نے بیان کیا، اُنھوں نے کہا کہ ہم سے ہشیم نے بیان کیا، اُن سے مغیرہ نے، اُن سے ابو ضحیٰ نے، اُن سے مسروق نے، اُن سے عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ مکہ میں چاند پھٹ گیا، یہاں تک کہ دو

ٹکڑے ہو گیا۔ کفار نے (ایک دوسرے سے) کہا کہ یہ جادو تھا، جو ابنِ ابی کبشہ[1] نے تم لوگوں پر کر دیا تھا۔

انظروا السفار فإن كانوا رأوا ما رأيتم فقد صدق وإن كانوا لم يروا ما رأيتم فهو سحر سحركم به قال فسئل السفار قال: وقدموا من كل وجه، فقالوا رأينا.
(الاعتقاد للبیہقی 1/ 269)

باہر کے لوگوں کا انتظار کرو۔ اگر اُنھوں نے بھی وہی دیکھا، جو تم نے دیکھا ہے تو پھر تو وہ سچ ہو گا اور اگر اُنھوں نے وہ کچھ نہیں دیکھا، جو تم نے دیکھا ہے تو پھر یہ جادو ہو گا، جو اُس نے تم پر کیا۔ راوی بیان کرتے ہیں کہ جب مختلف اطراف سے لوگ آئے تو اُن سے یہ سوال پوچھا گیا۔ اُنھوں نے بتایا کہ ہم بھی یہ منظر دیکھ چکے ہیں۔“

2۔ حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کی روایت

طحاوی کی ”شرح مشکل الآثار“ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت نقل ہوئی ہے۔ یہ مختصر

---

[1]۔ کفارِ قریش بعض اوقات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر ”ابنِ ابی کبشہ“ کے لقب سے کرتے تھے۔ اِس نسبت کی تحقیق میں مورخین و محدثین نے متعدد آرا پیش کی ہیں۔ ایک راے یہ ہے کہ یہ زمانۂ ماضی کی ایک شخصیت وجز بن غالب سے نسبت ہے، جس کی کنیت ابو کبشہ تھی اور وہ بتوں کی پرستش سے انکار کرتا تھا اور لوگوں کو بھی اُس سے منع کرتا تھا۔ بلاذری نے لکھا ہے: ”ایک راے یہ ہے کہ وجز بن غالب خزاعی تھے، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نانا وهب بن عبد مناف زہری کی والدہ ہند بنت ابی قیلہ کے والد تھے۔ وہ مکہ میں رہنے لگے تھے اور اُس کے اکابر میں شمار ہونے لگے تھے۔ بعض آرا کے مطابق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے رضاعی والد کی کنیت ابو کبشہ تھی۔“ (انساب الاشراف 1/ 91)

روایت ہے۔ اِس میں بیان ہوا ہے کہ جب یہ واقعہ رونما ہوا تو وہ اور بعض دیگر صحابہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ہم راہ موجود تھے۔ روایت یہ ہے:

حدثنا علی بن عبد الرحمنِ بنِ محمد بنِ المغیرۃ المخزومی الکوفِی، حدثنا لوین، حدثنا حدیج بن معاویۃ الجعفی، عن أبِی إسحاق، عن أبِی حذیفۃ قال أبو جعفر — وھو سلمۃ بن صھیب الارحبی — عن علی بنِ أبِی طالب رضی اللّٰہ عنہ قال: انشق القمر، ونحن مع رسول اللّٰہ علیہ السلام. (رقم 696)

”ہم سے علی بن عبد الرحمٰن بن محمد بن مغیرہ مخزومی کوفی نے بیان کیا، اُنھوں نے کہا کہ ہم سے لوین نے بیان کیا، اُنھوں نے کہا کہ ہم سے حدیج بن معاویہ جعفی نے بیان کیا، اُن سے ابو اسحاق نے، اُن سے ابو حذیفہ نے بیان کیا کہ ابو جعفر — جو سلمہ بن صہیب الارجی ہیں — نے کہا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں: (ہم نے دیکھا کہ) چاند شق ہو گیا اور اُس وقت ہم رسول اللہ علیہ السلام کے ساتھ تھے۔“

3۔ حضرت جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ کی روایت

حضرت جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ مطعم بن عدی کے صاحب زادے ہیں۔ مطعم بن عدی وہی شخصیت ہیں، جنھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو طائف سے واپسی پر پناہ دی تھی۔ حضرت جبیر رضی اللہ عنہ صلح حدیبیہ اور فتح مکہ کے درمیانی زمانے میں مشرف بہ اسلام ہوئے۔ شق قمر کے موقع پر وہ مکہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب موجود تھے۔ اُن سے منقول ترمذی اور ”المعجم الکبیر للطبرانی“ کی روایات کا خلاصہ یہ ہے:

* ترمذی میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں چاند پھٹ کر دو ٹکڑے ہو گیا۔
* ایک ٹکڑا ایک پہاڑ پر اور دوسرا دوسرے پہاڑ پر آ گیا۔
* کفار میں سے بعض لوگوں نے کہا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم پر جادو کر دیا ہے۔ بعض نے کہا کہ وہ ہم پر تو جادو کر سکتے ہیں، مگر سب لوگوں پر جادو تو نہیں کر سکتے۔

”المعجم الکبیر للطبرانی“ میں ہے کہ اِس موقع پر حضرت جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس موجود تھے۔

روایات درج ذیل ہیں:

حدثنا عبد بن حميد، حدثنا محمد بن كثير، حدثنا سليمان بن كثير، عن حصين، عن محمد بن جبير بن مطعم، عن ابيه، قال: انشق القمر على عهد النبي صلى الله عليه وسلم حتى صار فرقتين على هذا الجبل وعلى هذا الجبل، فقالوا: سحرنا محمد، فقال بعضهم: لئن كان سحرنا ما يستطيع ان يسحر الناس كلهم. (ترمذی، رقم 3289)

”ہم سے عبد بن حمید نے بیان کیا، اُنھوں نے کہا کہ ہم سے محمد بن کثیر نے بیان کیا، اُنھوں نے کہا کہ ہم سے سلیمان بن کثیر نے بیان کیا، اُن سے حصین نے بیان کیا، اُن سے محمد بن جبیر اپنے والد (جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ) کے حوالے سے بیان کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں چاند پھٹ کر دو ٹکڑے ہو گیا، ایک ٹکڑا اِس پہاڑ پر اور ایک ٹکڑا اُس پہاڑ پر۔ لوگوں نے کہا: محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے ہم پر جادو کر دیا ہے، لیکن اُنھی میں سے بعض نے کہا: اگر اُنھوں نے ہم پر جادو کر دیا ہے تو (باہر کے) سبھی لوگوں کو جادو کے زیرِ اثر نہیں لا سکتے۔“

حدثنا العباس بن حمدان الحنفي، حدثنا علي بن المنذر الطريقي، حدثنا محمد بن فضيل، عن حصين، عن سالم بن أبي الجعد، عن محمد بنِ جبير، عن أبيه، قال: انشق القمر، ونحن مع رسول الله

”ہم سے عباس بن حمدان حنفی بیان کرتے ہیں، اُنھوں نے کہا کہ ہم سے علی بن منذر طریقی بیان کرتے ہیں، اُنھوں نے کہا کہ ہم سے محمد بن فضیل بیان کرتے ہیں، اُن سے حصین بیان کرتے ہیں، اُن سے سالم بن ابی جعد، اُن سے

صلی اللہ علیہ وسلم۔

(المعجم الکبیر للطبرانی، رقم1540)

محمد بن جبیر اپنے والد (حضرت جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ) کے حوالے سے بیان کرتے ہیں کہ چاند پھٹ گیا اور ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تھے۔“

[باقی]

تفہیم الآثار

ڈاکٹر عمار خان ناصر

صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کا علم و عمل بہ طور اسوہ

(حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے آثار)

(1)

[اس فصل میں حضرت عبد اللہ بن مسعود کے چند منتخب آثار کی شرح و وضاحت کی گئی ہے، جن کا بنیادی نکتہ دین میں صحابۂ کرام کا مقتدا ہونا اور علم و عمل میں ان کے اسوہ کا امت کے لیے رہنما ہونا ہے۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا شمار سابقین اولین اور فقہاے صحابہ میں ہوتا ہے۔ سیدنا عمر سے ان کے علم و فقہ کی تعریف یوں منقول ہے کہ 'کنیف ملئ علمًا' (الطبقات الکبریٰ ابن سعد، رقم 2311) یعنی ایک چھوٹا سا تھیلا ہے، جو علم سے بھرا ہوا ہے۔ سیدنا عمر کے عہد خلافت میں مسلمانوں کی تعلیم اور دینی رہنمائی کے لیے انھیں کوفہ بھیج دیا گیا اور سیدنا عثمان کے عہد خلافت کے ابتدائی سالوں تک وہیں مقیم رہے۔ پھر انھیں مدینہ واپس بلا لیا گیا جہاں 32 ہجری میں انھوں نے وفات پائی۔ کوفہ ایسے مختلف سیاسی و مذہبی رجحانات کا مرکز تھا جن میں صحابۂ کرام کے اجتماعی دینی فہم اور طرز عمل سے انحراف کے آثار نمایاں تھے۔ اس تناظر میں صحابہ کی اتباع اور اقتدا کی اہمیت کو اجاگر کرنا ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی تعلیم و تلقین کا ایک مستقل موضوع تھا۔ زیر نظر آثار سے اسی موضوع کے کچھ اہم پہلو واضح ہوتے ہیں۔]

(1)

عن زر بن حبیش، عن عبد اللہ بن مسعود، قال: إِنَّ اللّٰهَ نَظَرَ فِي قُلُوبِ الْعِبَادِ، فَوَجَدَ قَلْبَ مُحَمَّدٍ صلی اللہ علیہ وسلم خَيْرَ قُلُوبِ الْعِبَادِ، فَاصْطَفَاهُ لِنَفْسِهِ، فَابْتَعَثَهُ بِرِسَالَتِهِ، ثُمَّ نَظَرَ فِي قُلُوبِ الْعِبَادِ بَعْدَ قَلْبِ مُحَمَّدٍ، فَوَجَدَ قُلُوبَ أَصْحَابِهِ خَيْرَ قُلُوبِ الْعِبَادِ، فَجَعَلَهُمْ وُزَرَاءَ نَبِيِّهِ، يُقَاتِلُونَ عَلَى دِينِهِ، فَمَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللّٰهِ حَسَنٌ، وَمَا رَأَوْا سَيِّئًا فَهُوَ عِنْدَ اللّٰهِ سَيِّئٌ.

(مسند احمد، رقم 3468)

”زر بن حبیش روایت کرتے ہیں کہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا: اللہ تعالیٰ نے بندوں کے دلوں کی کیفیت دیکھی تو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے دل کو بندوں کے دلوں میں سب سے بہتر پایا، چنانچہ آپ کو اپنے لیے چن لیا اور اپنا رسول بنا کر مبعوث فرما دیا۔ پھر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے دل کے بعد بندوں کے دلوں کی حالت دیکھی تو آپ کے اصحاب کے دلوں کو سب بندوں کے دلوں سے بہتر پایا، چنانچہ ان کو اپنے نبی کے مددگار ساتھی بنا دیا جو آپ کے دین کے لیے جہاد و قتال کرتے ہیں۔ پس اہل ایمان، (یعنی صحابۂ کرام) جس چیز کو اچھا سمجھیں، وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے اور اہل ایمان جس چیز کو برا جانیں، وہ اللہ کے ہاں بھی بری ہے۔“

شرح و وضاحت

1۔ بنیادی مضمون کے اعتبار سے یہ اثر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی تفصیل ہے کہ ’إن اللہ تبارك وتعالی اختارني واختار بي أصحابًا‘، ”اللہ تعالیٰ نے میرا انتخاب بھی فرمایا ہے اور میرے ساتھ میرے اصحاب کو بھی چنا ہے۔“ (المستدرک علی الصحیحین، رقم 6732)۔ اثر سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ انبیا اور ان کے انصار و وزرا کا انتخاب ان کے قلوب کی کیفیت، یعنی تقویٰ، حق پسندی اور دیانت داری کے لحاظ سے ہوتا ہے۔

2۔ آخری جملے سے واضح ہے کہ اس کا پس منظر صحابۂ کرام کے بعض اجتماعی فیصلوں کے حوالے سے کچھ گروہوں کے ہاں پائے جانے والے شکوک و شبہات کا ازالہ کرنا تھا۔ مراد یہ ہے

کہ جس گروہ کا انتخاب اللہ نے ان کے دلوں کی کیفیت کی بنیاد پر اپنے نبی کی نصرت کے لیے کیا ہے، ان کی دینی بصیرت بھی اللہ کے ہاں قابل اعتماد ہے اور ان کے کیے ہوئے فیصلے اللہ تعالیٰ کے منشا سے متصادم نہیں ہو سکتے۔ اگر اس گروہ نے اجتماعی طور پر کوئی فیصلہ کیا ہے تو اس کی اصابت پر شک وشبہ ظاہر کرنا یا اس کو طعن واعتراض کا ہدف بنانا دینی لحاظ سے درست نہیں۔ اثر کے راوی، ابو بکر بن عیاش کا جو تبصرہ اوپر نقل کیا گیا، اس سے بھی یہی بات واضح ہوتی ہے۔

3۔ اثر کے سیاق سے یہ بھی واضح ہے کہ یہاں خاص طور پر جماعت صحابہ کے فیصلے مراد ہیں۔ علماے فقہ نے اس اثر کے آخری جملے ’مَا رَأَی الْمُسْلِمُوْنَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللّٰهِ حَسَنٌ‘ سے فقہی امور میں عرف کے معتبر ہونے پر استدلال کیا ہے (القدوری، التجرید 6/ 3035۔ بدر الدین العینی، البنایہ شرح الہدایہ 10/ 276)۔ عرف کا اعتبار ایک فقہی اصول کے طور پر اپنی جگہ درست ہے، لیکن ابن مسعود کا مقصد یہاں کسی فقہی اصول کو واضح کرنا نہیں۔ اسی طرح اس اثر کو عام مسلمانوں کی طرف سے اختیار کی گئی بہت سی بدعات کے مشروع اور جائز ہونے کی تائید میں بھی پیش کیا جاتا ہے اور اس سے یہ اخذ کیا جاتا ہے کہ دینی نوعیت کی جو بھی چیز عام مسلمانوں میں قبولیت اور رواج حاصل کر لے، شارع کی طرف سے اس کو اصولی سند حاصل ہے۔ یہ استنباط بھی بدیہی طور پر مقصود کلام کے خلاف ہے۔

تخریج اور اختلاف طرق

ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا یہ اثر مسند احمد کے علاوہ درج ذیل مآخذ میں بھی نقل ہوا ہے:

طبرانی، المعجم الکبیر، رقم 8497۔ المعجم الاوسط، رقم 3686۔ الآجری، الشریعۃ، رقم 1146۔ احمد بن حنبل، فضائل الصحابۃ، رقم 517- معجم ابن الاعرابی، رقم 843۔

اسے ابن مسعود کے دو شاگردوں زر بن حبیش اور ابو وائل شقیق بن سلمہ نے نقل کیا ہے اور دونوں کے طریق میں الفاظ کا کچھ اختلاف ہے۔

ابو وائل کی روایت میں ’وَابْتَعَثَهُ بِرِسَالَتِهِ‘ کی جگہ ’وَانْتَخَبَهُ بِعِلْمِهِ‘ کے الفاظ ہیں۔ اسی طرح ’فَجَعَلَهُمْ وُزَرَاءَ نَبِيِّهِ يُقَاتِلُونَ عَلَى دِينِهِ‘ کی جگہ ’فَاخْتَارَ لَهُ أَصْحَابَهُ فَجَعَلَهُمْ أَنْصَارَ دِينِهِ وَوُزَرَاءَ نَبِيِّهِ‘ کے الفاظ آئے ہیں۔ ایک طریق میں آخری جملے میں ’وَمَا رَآهُ الْمُؤْمِنُونَ

سَيِّئًا فَهُوَ عِنْدَ اللّٰهِ سَيِّئٌ' کی جگہ 'وَمَا رَأَوْهُ قَبِيحًا فَهُوَ عِنْدَ اللّٰهِ قَبِيحٌ' کے الفاظ ہیں (بیہقی، المدخل الی السنن الکبریٰ، رقم 25)۔

فضائل الصحابۃ لاحمد بن حنبل کی روایت کے آخر میں اس جملے کا اضافہ ہے کہ 'وقد رأى أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم جميعًا أن يستخلفوا أبا بكر' (نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام صحابہ نے یہ فیصلہ کیا کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ کو خلیفہ بنائیں)۔ تاہم دیگر طرق سے واضح ہوتا ہے کہ یہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے قول کا حصہ نہیں، بلکہ حدیث کے ایک راوی، ابو بکر بن عیاش کا تبصرہ ہے، چنانچہ ابن الاعرابی کی نقل کردہ روایت میں تصریح ہے کہ 'قال أبو بكر بن عياش: وأنا أقول: قد رأوا أن يولوا أبا بكر بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم' (معجم ابن الاعرابی، رقم 843)، یعنی ابو بکر بن عیاش نے کہا کہ میں یہ کہتا ہوں کہ صحابہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلافت کی ذمہ داری سیدنا ابو بکر کے سپرد کرنے کا فیصلہ کیا۔

(2)

عن قتادة قال: قال ابن مسعود رضی الله عنه: مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مُتَأَسِّيًا فَلْيَتَأَسَّ بِأَصْحَابِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَإِنَّهُمْ كَانُوا أَبَرَّ هٰذِهِ الْأُمَّةِ قُلُوبًا وَأَعْمَقَهَا عِلْمًا وَأَقَلَّهَا تَكَلُّفًا وَأَقْوَمَهَا هَدْيًا وَأَحْسَنَهَا حَالًا، قَوْمًا اخْتَارَهُمُ اللّٰهُ تَعَالَى لِصُحْبَةِ نَبِيِّهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَاعْرِفُوا لَهُمْ فَضْلَهُمْ وَاتَّبِعُوهُمْ فِي آثَارِهِمْ، فَإِنَّهُمْ كَانُوا عَلَى الْهُدَى الْمُسْتَقِيمِ. (الجامع فی بیان العلم وفضلہ، ابن عبد البر، رقم 1117)

”قتادہ روایت کرتے ہیں کہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا: تم میں سے کوئی کسی کی اقتدا کرنا چاہتا ہو تو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کی اقتدا کرے۔ ان کے دل اس امت میں سب سے بڑھ کر نیکی سے معمور تھے، ان کا علم سب سے گہرا تھا، ان میں تکلف سب سے کم تھا، ان کی سیرت سب سے راست اور ان کی حالت سب سے اچھی تھی۔ یہ وہ جماعت تھی جسے اللہ نے اپنے نبی کی رفاقت کے لیے چنا۔ سو تم ان کی فضیلت کو پہچانو اور ان کے نقش قدم پر چلو، کیونکہ وہ راہ راست پر تھے۔“

لغوی تشریح

فَلْيَتَأَسَّ بِأَصْحَابِ مُحَمَّدٍ: ’فليتأس‘ کا اشتقاق ’أسوۃ‘ سے ہوا ہے، جس کا مطلب نمونہ ہوتا ہے جس کی پیروی کی جائے۔ ’تأسی بفلان‘، یعنی کسی شخص کا طریقہ اختیار کیا اور اس کے نمونے پر عمل کیا۔

فَلْيَسْتَنَّ بِمَنْ قَدْ مَاتَ: ’فليستن‘، ’سنۃ‘ سے مشتق ہے، یعنی کسی کا طریقہ اختیار کرنا، کسی کی پیروی کرنا۔

أَبَرَّهَا قُلُوبًا: أَبَرّ، بَرٌّ سے اسم تفضیل ہے، یعنی نیک۔ ’أبرها قلوبًا‘، یعنی جن کے دل سب سے بڑھ کر نیکی سے معمور تھے۔

شرح ووضاحت

1۔ اثر کے سیاق سے واضح ہے کہ ابن مسعود سننے والوں کو اکابر صحابہ کو دین میں مقتدا ماننے کی تلقین کرنا چاہتے ہیں۔ اس حوالے سے انھوں نے صحابہ کے خیر امت کے متعدد پہلو واضح کیے ہیں:

پہلا یہ کہ ان کے دل نیکی، تقویٰ اور خدا خوفی سے معمور تھے۔

دوسرا یہ کہ ان کا علم بہت گہرا تھا اور وہ دین کی روح و مزاج اور اس کے مقاصد کو سب سے زیادہ جاننے والے تھے۔

تیسرا یہ کہ ان کے ہاں علم اور عمل، دونوں اپنی فطری شکل میں تھے اور ان میں تکلف اور مصنوعی پن نہیں پایا جاتا تھا۔

چوتھا یہ کہ وہ اپنی سیرت اور کردار کے اعتبار سے استقامت اور اعتدال و توازن کا نمونہ تھے۔

پانچواں یہ کہ اپنے دینی احوال کے لحاظ سے وہ بہترین لوگ تھے۔

ان اوصاف کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے بھی ان حضرات کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت و رفاقت کے لیے منتخب فرمایا اور یہی اوصاف انھیں اس کا بھی حق دار بناتے ہیں کہ بعد میں آنے

والے انھی کے طریقے پر چلنے اور انھی جیسے انداز واطوار اپنانے کو ذریعۂ ہدایت تصور کریں۔

2۔ صاحب مشکوٰۃ کے نقل کردہ طریق میں اثر کا ابتدائی جملہ یوں روایت کیا گیا ہے: 'مَنْ كَانَ مُسْتَنًّا فَلْيَسْتَنَّ بِمَنْ قَدْ مَاتَ، فَإِنَّ الْحَيَّ لَا تُؤْمَنُ عَلَيْهِ الْفِتْنَةُ'۔ تاہم ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ الفاظ راوی نے ابن مسعود کے ایک دوسرے اثر سے زیر نظر اثر میں شامل کر لیے ہیں، جس میں ابن مسعود نے اتباع اور پیروی کے لیے وفات یافتہ حضرات کا انتخاب کرنے کا ایک دوسرا پہلو واضح کیا ہے۔ عبدہ بن ابی لبابہ نقل کرتے ہیں کہ ابن مسعود نے کہا:

أَلَا لَا يُقَلِّدَنَّ رَجُلٌ رَجُلًا دِينَهُ، فَإِنْ آمَنَ آمَنَ، وَإِنْ كَفَرَ كَفَرَ، فَإِنْ كَانَ مُقَلِّدًا لَا مَحَالَةَ فَلْيُقَلِّدِ الْمَيِّتَ، وَيَتْرُكَ الْحَيَّ، فَإِنَّ الْحَيَّ لَا تُؤْمَنُ عَلَيْهِ الْفِتْنَةُ.

(بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم 18724)

”آگاہ رہو، کوئی شخص اپنے دین کو کسی شخص کے ساتھ وابستہ نہ کر دے کہ اگر وہ ایمان لائے تو یہ بھی ایمان لائے اور وہ کفر اختیار کرے تو یہ بھی کفر کو اختیار کر لے۔ اگر کسی کو ضرور ہی کسی کے ساتھ وابستگی اختیار کرنی ہے تو وہ زندہ لوگوں کو چھوڑ کر کسی فوت ہو جانے والے کے ساتھ اختیار کرے، کیونکہ زندہ شخص فتنے میں مبتلا ہو جانے سے مامون نہیں ہے۔“

یہ ایک الگ بات ہے اور اس کا مقصد دین کے معاملے میں کسی خاص شخصیت کے ساتھ اندھا اعتماد وابستہ کرنے سے خبر دار کرنا ہے، جب کہ زیر مطالعہ اثر میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے پیش نظر صحابہ کی اتباع اور اقتدا کی تلقین ہے۔

تخریج اور اختلاف طرق

قتادہ کی سند سے عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا یہ اثر ابن عبد البر کے علاوہ خطیب بغدادی نے (تلخیص المتشابہ فی الرسم، رقم 668) اور رزین کے حوالے سے صاحب مشکوٰۃ المصابیح (رقم 193) نے بھی نقل کیا ہے۔ ان تینوں طرق میں متن کے اہم اختلافات حسب ذیل ہیں:

خطیب کی روایت میں ’مَنْ کَانَ مِنْکُمْ مُتَأَسِّيًا فَلْيَتَأَسَّ بِأَصْحَابِ مُحَمَّدٍ‘ کی جگہ ’مَنْ کَانَ مُسْتَنًّا فَلْيَسْتَنَّ بِمَنْ قَدْ مَاتَ، أُولَئِكَ أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ‘ کے الفاظ نقل ہوئے ہیں۔ مشکوٰۃ کے نقل کردہ طریق میں یہ جملہ یوں ہے: ’مَنْ کَانَ مُسْتَنًّا فَلْيَسْتَنَّ بِمَنْ قَدْ مَاتَ، فَإِنَّ الْحَيَّ لَا تُؤْمَنُ عَلَيْهِ الْفِتْنَةُ.‘ یعنی ”جس کو کسی کی پیروی کرنی ہے تو وہ ان کی پیروی کرے جو فوت ہو چکے ہیں، کیونکہ زندہ شخص فتنے سے مامون نہیں ہوتا۔“

خطیب اور مشکوٰۃ کے طرق میں ’اخْتَارَهُمُ اللّٰهُ لِصُحْبَةِ نَبِيِّهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ‘ کے بعد ’وَإِقَامَةِ دِينِهِ‘ کے الفاظ کا اضافہ ہے۔

خطیب کی روایت میں ’وَاتَّبِعُوهُمْ فِي أَثَرِهِمْ‘ کے بعد ’وَتَمَسَّكُوا بِمَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ أَخْلَاقِهِمْ وَدِينِهِمْ‘ کے اور مشکاۃ کی روایت میں ’من أخلاقهم وسيرهم‘ کے الفاظ زائد نقل ہوئے ہیں (تلخیص المتشابہ فی الرسم، رقم 668)۔ یعنی ”جہاں تک تمھاری استطاعت ہو، ان کے اخلاق اور دینی طرز عمل پر کاربند رہو۔“

ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے علاوہ یہ مضمون عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ اور حسن بصری کی نسبت سے بھی روایات میں نقل کیا گیا ہے۔ ابن عمر کا اثر ابو نعیم نے الفاظ کے کچھ فرق کے ساتھ نقل کیا ہے۔ مثلاً اس میں ’وَإِقَامَةِ دِينِهِ‘ کی جگہ ’وَنَقْلِ دِينِهِ‘ کے اور ’وَتَمَسَّكُوا بِمَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ أَخْلَاقِهِمْ وَدِينِهِمْ‘ کی جگہ ’فَتَشَبَّهُوا بِأَخْلَاقِهِمْ وَطَرَائِقِهِمْ‘ کے الفاظ آئے ہیں (ابو نعیم، حلیۃ الاولیاء، رقم 1097)۔ حسن بصری کے قول کے طور پر اسے آجری اور ابن عبد البر نے نقل کیا ہے اور اس میں آخری جملے کے الفاظ یوں ہیں: ’فَتَشَبَّهُوا بِأَخْلَاقِهِمْ وَطَرَائِقِهِمْ فَإِنَّهُمْ وَرَبِّ الْكَعْبَةِ عَلَى الْهَدْيِ الْمُسْتَقِيمِ‘، ”ان جیسے اخلاق اور ان جیسے طریقے اختیار کرو، کیونکہ رب کعبہ کی قسم، وہ راہ راست پر ہیں۔“ (الآجری، الشریعہ، رقم 1984۔ الجامع فی بیان العلم وفضلہ، رقم 1117)

[باقی]

محمد ذکوان ندوی

برکتوں کے خاتمے کا دور

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

حال میں راقم نانونہ حاضر ہوا تو وہاں کی مسجد میں حضرت مولانا قاسم نانوتوی (وفات: 1880ء) کے حجرے کے باہر اُن سے متعلق ایک عبرت آموز تحریر دیکھی۔ اِسے یہاں نقل کیا جاتا ہے:

”بانیِ دارالعلوم دیوبند حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی اپنے وقت کے بڑے مانے ہوئے عالموں میں سے تھے۔ آپ توکل، تسلیم اور رضا و قناعت میں اپنی مثال آپ تھے۔ نواب صدیق حسن خاں قنوجی (وفات:1890ء) نے ایک بار حضرت مولانا قاسم نانوتوی کو لکھا کہ حضرت، بھوپال میں آپ کی ضرورت ہے۔ اگر آپ یہاں تشریف لے آئیں تو ہر ماہ آپ کو تین سو روپے نذرانہ پیش کروں گا۔ حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی نے اِس خط کا جو جواب دیا، وہ انتہائی عبرت آموز ہے۔ فرمایا:

”آپ کی پیش کش کے لیے دل سے شکر گزار ہوں۔ رہا بھوپال حاضری کا مسئلہ، تو یہاں دارالعلوم دیوبند سے مجھے دس روپے ماہانہ ملتے ہیں۔ پانچ روپے میں بخوبی گھر کا خرچ چل جاتا ہے اور ہر مہینے مجھے پانچ روپے کا مصرف تلاش کرنا پڑتا ہے۔ اگر بھوپال آجاؤں گا تو ہر مہینے دو سو

پچانوے روپے کا مصرف تلاش کرنا پڑے گا، اور یہ زحمت اٹھانا میرے لیے انتہائی دشوار ہے۔‘‘

اللہ اکبر، وہ زمانہ کیسی برکتوں کا زمانہ تھا۔ اب پیسوں کی بہتات ہے، مگر ہر جگہ طیبات کے گھٹنے اور خبائث (کثُرَ الخَبَثُ. صحیح مسلم، رقم 5327) کے بڑھ جانے کے سبب ’برکات‘ سلب ہو کر رہ گئی ہیں۔ سادگی اور قناعت کے بجائے حرص وہوس اور اسٹیٹس کی دوڑ، ’ضروریات‘ کے نام پر مادّیات میں بے تحاشا اضافہ، حالات کے جبر و دباؤ اور ہماری بے حسی اور دنیا پرستی کے نتیجے میں صرف ڈیڑھ سو سال کے دوران اِس قدر زوال واِدبار آیا اور برکات کا خاتمہ ہو گیا کہ بس اللہ کی پناہ: پستی کا کوئی حد سے گزرنا دیکھے!!

اِن ’برکات‘ کی اُس طرح واپسی آج کے حالات میں ممکن نہیں، اِلاّ کہ آدمی حسب حالات اُس فطری اور غیر مصنوعی سطح حیات پر واپس لوٹنے کا فیصلہ کرے، یا خود کسی خدائی مداخلت کے ذریعے سے دجل کے اِس عالم گیر پردے کو چاک کر کے تمام فسادات کا خاتمہ کر دیا جائے۔

تاہم، ممکن دائرے میں اِن ’برکات‘ کے حصول اور اِن کی واپسی کا عملی طریقہ یہ ہے کہ ہم اپنے دائرے میں لازماً اُن چیزوں کو کم ترین سطح پر لانے کی کوشش کریں جن کے ذریعے سے اِن برکات کا خاتمہ ہوا ہے، یعنی اپنے درمیان ’طیبات‘ کو زیادہ سے زیادہ بڑھانا اور ’خبائث‘ کو کم سے کم تر سطح پر پہنچا دینا؛ یہ امور خواہ داخلی ہوں یا خارجی، مادی ہوں یا روحانی، عملی ہوں یا نظری اور اعتقادی، عادات ہوں یا اشیاے استعمالات۔ مثلاً جسم اور روح کی پاکیزگی، ذکرِ الٰہی کی کثرت، دعاو تذکر، صبر و قناعت، انسانی ہم دردی، لوگوں کے ساتھ بہر صورت زیادہ سے زیادہ تعاون، یتیموں اور بے سہارا افراد کی خبر گیری اور کفالت، نیز فطری طرزِ حیات کا زیادہ سے زیادہ فروغ، وغیرہ۔

سید محمد رضوان علی

احکام حجاب کی تفہیم میں نظم قرآن کی اہمیت

(3)

اس کے بعد ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن اور دیگر مسلمان خواتین کو اشرار کی پیدا کردہ صورت حال سے بچنے کے لیے خصوصی اہتمام کی ہدایت فرمائی گئی۔ اور منافقین کو متنبہ کر دیا گیا کہ اب بھی وقت ہے باز آجائیں ورنہ جہاں پائے جائیں گے، برے طریقہ سے قتل کر دیے جائیں گے۔ منافقین کے قتل کے لیے اس آیت میں وہی فعل استعمال ہوا ہے جو آیت محاربہ[1] میں اللہ اور رسول سے جنگ کرنے والے فسادیوں کو سزا دینے کے لیے استعمال ہوا ہے۔ اس سے بھی واضح ہے کہ یہ اشرار اس زمانہ میں کس درجہ کی اذیت اور تکلیفیں مسلمان خواتین کو پہنچا رہے

---

[1]۔ المائدہ 5:33۔ ’اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَسْعَوْنَ فِي الْاَرْضِ فَسَادًا اَنْ يُّقَتَّلُوْٓا اَوْ يُصَلَّبُوْٓا اَوْ تُقَطَّعَ اَيْدِيْهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ اَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ ؕ ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْاٰخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيْمٌ‘، ”(انھیں بتا دیا جائے کہ) جو اللہ اور اُس کے رسول سے لڑیں گے اور اِس طرح زمین میں فساد پیدا کرنے کی کوشش کریں گے، اُن کی سزا پھر یہی ہے کہ عبرت ناک طریقے سے قتل کیے جائیں یا سولی پر چڑھائے جائیں یا اُن کے ہاتھ اور پاؤں بے ترتیب کاٹ دیے جائیں یا اُنھیں علاقہ بدر کر دیا جائے۔ یہ اُن کے لیے دنیا میں رسوائی ہے اور آخرت میں اُن کے لیے ایک بڑا عذاب ہے۔“

تھے کہ ان کو اسی سزا کا مستحق سمجھا گیا جو معاشرہ میں فساد پھیلانے والوں کے لیے مقرر کی گئی ہے۔ ارشاد فرمایا ہے:

یٰۤاَیُّهَا النَّبِیُّ قُلۡ لِّاَزۡوَاجِكَ وَ بَنٰتِكَ وَ نِسَآءِ الۡمُؤۡمِنِیۡنَ یُدۡنِیۡنَ عَلَیۡهِنَّ مِنۡ جَلَابِیۡبِهِنَّ ؕ ذٰلِكَ اَدۡنٰۤی اَنۡ یُّعۡرَفۡنَ فَلَا یُؤۡذَیۡنَ ؕ وَ كَانَ اللّٰهُ غَفُوۡرًا رَّحِیۡمًا. لَئِنۡ لَّمۡ یَنۡتَهِ الۡمُنٰفِقُوۡنَ وَ الَّذِیۡنَ فِیۡ قُلُوۡبِهِمۡ مَّرَضٌ وَّ الۡمُرۡجِفُوۡنَ فِی الۡمَدِیۡنَةِ لَنُغۡرِیَنَّكَ بِهِمۡ ثُمَّ لَا یُجَاوِرُوۡنَكَ فِیۡهَاۤ اِلَّا قَلِیۡلًا. مَّلۡعُوۡنِیۡنَ ۚۛ اَیۡنَمَا ثُقِفُوۡۤا اُخِذُوۡا وَ قُتِّلُوۡا تَقۡتِیۡلًا. سُنَّةَ اللّٰهِ فِی الَّذِیۡنَ خَلَوۡا مِنۡ قَبۡلُ ۚ وَ لَنۡ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبۡدِیۡلًا. (الاحزاب 33: 59-62)

”(اِن کی شرارتوں سے اپنی حفاظت کے لیے)، اے نبی، تم اپنی بیویوں اور اپنی بیٹیوں اور سب مسلمانوں کی عورتوں کو ہدایت کر دو کہ (اندیشے کی جگہوں پر جائیں تو) اپنی چادروں میں سے کوئی بڑی چادر اپنے اوپر ڈال لیا کریں۔ اِس سے امکان ہے کہ الگ پہچانی جائیں گی تو ستائی نہ جائیں گی۔ اِس کے باوجود (کوئی خطا ہوئی تو) اللہ بخشنے والا ہے، اُس کی شفقت ابدی ہے۔ یہ منافقین اگر (اِس کے بعد بھی) اپنی حرکتوں سے باز نہ آئے اور وہ بھی جن کے دلوں میں بیماری ہے اور جو مدینہ میں لوگوں کو بھڑکانے کے لیے جھوٹ اڑانے والے ہیں تو ہم اُن پر تمھیں اکسا دیں گے، پھر وہ تمھارے ساتھ اِس شہر میں کم ہی رہنے پائیں گے۔ اُن پر پھٹکار ہو گی، جہاں ملیں گے، پکڑے جائیں گے اور بے دریغ قتل کر دیے جائیں گے۔ یہی اُن لوگوں کے بارے میں اللہ کی سنت ہے جو پہلے گزر چکے ہیں اور اللہ کی اِس سنت میں تم ہرگز کوئی تبدیلی نہ پاؤ گے۔“

غامدی صاحب ان آیات کا مدعا واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”اصل میں 'یُدۡنِیۡنَ عَلَیۡهِنَّ مِنۡ جَلَابِیۡبِهِنَّ' کے الفاظ آئے ہیں۔ اِن میں تبعیض ہمارے نزدیک 'جِلۡبَابًا مِّنۡ جَلَابِیۡبِهِنَّ' کے مفہوم پر دلالت کے لیے ہے، یعنی اپنے گھروں میں موجود چادروں میں سے کوئی بڑی چادر جو بالعموم اوڑھنی کے اوپر لی جاتی تھی۔

ان الفاظ سے بھی واضح ہے اور حکم کا سیاق وسباق بھی بتا رہا ہے کہ یہ عورتوں کے لیے پردے کا کوئی حکم نہیں تھا، جیسا کہ عام طور پر لوگوں نے سمجھا ہے، بلکہ مسلمان عورتوں کے لیے اُن کی الگ شناخت قائم کر دینے کی ایک وقتی تدبیر تھی جو اوباشوں اور تہمت تراشنے والوں کے شر سے اُن کو محفوظ رکھنے کے لیے اختیار کی گئی۔ اِس سے مقصود یہ تھا کہ وہ اندیشے کی جگہوں پر جائیں تو دوسری عورتوں سے الگ پہچانی جائیں اور اُن کے بہانے سے اُن پر تہمت لگانے کے مواقع پیدا کر کے کوئی اُنھیں اذیت نہ دے۔ روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان عورتیں جب رات کی تاریکی میں یا صبح منہ اندھیرے رفع حاجت کے لیے نکلتی تھیں تو منافقین کے اشرار اُن کے درپے آزار ہوتے اور اِس پر گرفت کی جاتی تو فوراً کہہ دیتے تھے کہ ہم نے تو فلاں اور فلاں کی لونڈی سمجھ کر اُن سے فلاں بات معلوم کرنا چاہی تھی۔ (تفسیر القرآن العظیم، ابن کثیر 3/ 518)۔“(البیان 4/ 163)

لہٰذا آیت جلباب کا موضوع مسلمان خواتین کو فتنہ کے ماحول میں ایسا لباس اختیار کرنے کی ہدایت کرنا ہے جس سے ان کی شناخت کو محفوظ بنا کر انھیں اشرار کے شر سے بچایا جا سکے۔ چہرہ چھپانا اس ہدایت کا بنیادی مقصد نہیں ہے۔ ابن عاشور لکھتے ہیں:

والجَلابِیبُ: جَمۡعُ جِلۡبابٍ وهو ثَوۡبٌ أَصۡغَرُ مِنَ الرِّداءِ وأَکۡبَرُ مِنَ الخِمارِ والقِناعِ، تَضَعُهُ المَرۡأَةُ عَلى رَأۡسِها فَیَتَدَلّى جانِباهُ عَلى عِذارَیۡها ویَنۡسَدِلُ سائِرُهُ عَلى کَتِفَیۡها وظَهۡرِها، تَلۡبَسُهُ عِنۡدَ الخُرُوجِ والسَّفَرِ. وهَیۡئاتُ لِبۡسِ الجَلابِیبِ مُخۡتَلِفَةٌ

”جلابیب، جلباب کی جمع ہے۔ یہ بڑی چادر سے کچھ چھوٹا اور اوڑھنی یا دوپٹے سے بڑا کپڑا ہوتا ہے جسے عورت اپنے سر پر ڈال لیتی ہے اور اس کے دونوں پلو اس کے رخساروں پر لٹک جاتے ہیں، جب کہ باقی ساری چادر اس کے کندھوں اور پشت پر لٹک جاتی ہے۔ یہ چادر عورت

بِاخْتِلافِ أحْوالِ النِّساءِ تُبَيِّنُها العاداتُ. والمَقْصُودُ هو ما دَلَّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعالى 'ذَلِكَ أدْنى أنْ يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ'.

(التحریر والتنویر 22/106-107)

گھر سے نکلتے ہوئے یا سفر میں اوڑھتی ہے۔ جلباب اوڑھنے کے طریقے مختلف خواتین کے احوال کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں جن کا تعین ان کے عرف اور عادت سے ہوتا ہے۔ اس سے مقصود وہی ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے بیان کیا ہے کہ اس سے ان کی شناخت میں آسانی ہو گی اور انھیں اذیت نہیں پہنچائی جائے گی۔“[2]

خلاصہ بحث

اس بحث کے بعد یہ پوری قطعیت سے کہا جا سکتا ہے کہ سورۂ احزاب میں عفت، عصمت اور حیا کا موضوع زیر بحث ہی نہیں کہ اس میں سے مسلمانوں کی معاشرت کی عمومی ہدایات بر آمد کی جا سکیں۔ اس کے بر عکس، اس سورہ میں فتنہ کی غیر معمولی صورت حال پیش نظر ہے، جس میں منافقین کی طرف سے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم اور ازواج مطہرات کی اخلاقی ساکھ کو نقصان پہنچانے کی کوشش کی جا رہی تھی۔ اللہ تعالیٰ نے اس صورت حال سے نمٹنے کے لیے ازواج مطہرات کو چند خصوصی احکام دیے اور چونکہ ان احکامات کی وجہ سے ان کے لیے عام عورتوں کی سی آزادی باقی نہیں رہتی تھی، اس لیے پہلے انھیں اس بات کا اختیار دیا گیا کہ اگر پیغمبر سے علیحدہ ہونا چاہیں تو ہو سکتی ہیں۔ لیکن جب ان سب نے خوش دلی سے پیغمبر کی رفاقت اختیار کر لی، تو پھر ان پر کچھ زائد پابندیاں ان کے منصب کی رعایت سے عائد کر دی گئیں اور یہ بھی بیان کر دیا گیا کہ ان کے لیے جزا و سزا کا قانون بھی عام خواتین سے مختلف ہو گا۔ ان پر واضح کر دیا گیا کہ وہ اب عام خواتین

[2]۔ ابن عاشور کی تحریر کا ترجمہ ڈاکٹر عمار خان ناصر کے مضمون ”قرآن مجید میں مرد و زن کے احکام“ کی قسط نمبر 6 سے لیا گیا ہے۔ جس کا تفصیلی حوالہ مقالہ کے آخر میں درج ہے۔

نہیں ہیں، اس لیے انھیں چاہیے کہ دنیا سے کنارہ کش ہو کر اپنے گھروں میں ٹک کر رہیں اور خدا کے دین کی تبلیغ کو اپنی زندگی کا مقصد وحید بنالیں۔ ان کو تمام امت کی مائیں قرار دے دیا گیا اور ان کی اس حیثیت کو قلب و نظر میں جاگزیں کرنے کے لیے یہ قاعدہ مقرر کر دیا گیا کہ اگر کوئی چیز بھی ان سے طلب کرنی ہو تو وہ پردہ کے پیچھے سے طلب کی جائے۔ ان احکامات کے دینے کا مقصد اشرار کی سازشوں کو ناکام بنانا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے گھرانے کی تطہیر کرنا تھا۔

اس تفصیل کے بعد یہ استدلال نہیں کیا جاسکتا کہ ان آیات کا مقصد عام مسلمان عورتوں کے دائرۂ عمل کو ان کے گھروں تک محدود کرنا ہے، کیونکہ یہ ہدایات اس حیثیت سے ازواج مطہرات کو دی ہی نہیں گئیں کہ تمام امت کی خواتین اس سلسلے میں ان کی پیروی کریں، ورنہ اسلوب کلام ایسا نہیں ہوتا کہ ”نبی کی بیویو! تم عام عورتوں کی طرح نہیں ہو“ (الاحزاب 33:32)، بلکہ عام عورتوں کو مخاطب کر کے یہ کہا جاتا کہ تم ازواج مطہرات کی طرح بننے کی کوشش کرو۔ لہٰذا ان خصوصی ہدایات کا عام مسلمان خواتین سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ نیز آیت جلباب کے الفاظ اور سیاق و سباق سے بھی واضح ہے کہ اس آیت میں مسلمان خواتین کو پردہ کا حکم نہیں دیا گیا، بلکہ فتنہ کی غیر معمولی صورت حال میں حفاظتی تدبیر اختیار کرنے کی تلقین کی گئی ہے، تاکہ ان کی شناخت قائم کر کے انھیں منافقین کی ریشہ دوانیوں سے محفوظ رکھا جاسکے۔

اس کے برعکس، جب ان احکام حجاب کی تعمیم کر کے انھیں عام خواتین تک وسیع کیا جاتا ہے تو ہم اپنے آپ کو ان خود ساختہ مشکلات میں مبتلا کر لیتے ہیں، جس سے خدا کے دین نے ہمیں بچانا چاہا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ پھر فکر کے تضادات سامنے آنا شروع ہو جاتے ہیں۔ ایک طرف عام خواتین کو بھی اپنے گھروں میں ٹک کر رہنے کی تلقین کی جاتی ہے اور دوسری طرف ان کے علاج و معالجے کے لیے خواتین اطبا ہی تلاش کی جا رہی ہوتی ہیں۔

سورہ کے پورے مضمون اور موضوع کو پیش نظر رکھا جائے تو یہ حقائق پوری طرح واضح ہیں۔ مسئلہ اس وقت پیدا ہوتا ہے جب سیاق و سباق اور سورہ کے مضمون کی رعایت کیے بغیر احکامات کو متفرق خیال کر کے کہیں سے بھی اٹھا لیا جاتا ہے اور پھر ان کی تفسیر کی جاتی ہے۔ اس طرح نظم قرآن کو فراموش کر کے ہم اس کسوٹی سے ہی محروم ہو جاتے ہیں جو متکلم کے مدعا تک پہنچنے میں ہماری براہ راست رہنمائی کر سکتی ہے۔ لہٰذا نظم قرآن کو پیش نظر رکھنے کے بعد یہ کہا جا

سکتا ہے کہ سورۂ احزاب میں مرد و زن کے اختلاط کے آداب سرے سے زیر بحث ہی نہیں ہیں۔ ان آداب کو ایجابی طور پر اللہ تعالیٰ نے سورۂ نور کی آیات 27 تا 31 میں بیان فرمایا ہے۔ اس لیے مسلمانوں کی عمومی معاشرت کے اصولوں کو بھی انھی آیات سے اخذ کرنا چاہیے، نہ کہ سورۂ احزاب کی زیر بحث آیات سے، جو فتنہ کے خاص سیاق میں نازل ہوئی ہیں۔

کتابیات

1۔ البیان، غامدی، جاوید احمد، المورد، لاہور، چودھویں اشاعت 2021ء۔

2۔ التحریر والتنویر، ابن عاشور، محمد الطاہر، الدار التونسیۃ للنشر، تونس 1984ء۔

3۔ الجامع الصحیح، البخاری، ابو عبد اللہ محمد بن اسماعیل، دار السلام، الریاض، دوسری اشاعت 1999ء۔

4۔ تدبر قرآن، اصلاحی، امین احسن، فاران فاؤنڈیشن، لاہور، دوسری اشاعت جدید ایڈیشن 2018ء۔

5۔ تفہیم القرآن، مودودی، سید ابو الاعلیٰ، ادارہ ترجمان القرآن، لاہور، 55ویں اشاعت 2012ء۔

6۔ تفسیر القرآن العظیم، ابن کثیر، ابو الفداء اسماعیل بن عمر، الفاروق الحدیثیہ لطباعۃ والنشر، قاہرہ، الطبعۃ الاولیٰ 2000ء۔

7۔ ضیاء القرآن، الازہری، پیر کرم شاہ، ضیاء القرآن پبلی کیشنز، لاہور 2021ء۔

8۔ قرآن مجید میں مرد و زن کے اختلاط کے آداب، ناصر، محمد عمار خان، اشراق، المورد، لاہور، جلد 36، شمارہ 2، 2024ء۔

9۔ میزان، غامدی، جاوید احمد، المورد، لاہور، چودھویں اشاعت 2021ء۔

10۔ 23 اعتراضات سیریز، موضوع: پردہ۔

سید سلیمان ندوی

شغل تکفیر

مدت کے بعد علماے بریلی نے جن کو فتنۂ ارتداد کی سازش کی بہ دولت مسلمانوں کے سامنے سر اٹھانے کا موقع ملا، اپنے قدیم زنگ آلود ہتھیار، یعنی مسلمانوں کی تکفیر کے استعمال سے فرصت ہاتھ آئی، ہم کیا کہیں کہ ہم تو ان کے نزدیک موروثی طور سے کابراً عن کابرٍ چلے آتے ہیں۔ سب سے زیادہ جن کے سینے ان کے تیر ستم سے چھلنی ہیں وہ علماے ندوہ ہیں۔ اس باب میں علماے دیوبند بھی ہم سے پیچھے ہیں۔ ہم نے سنا ہے کہ شاید 96 رسالے علماے ندوہ کی تکفیر اور تفسیق میں ان کی طرف سے لکھے گئے ہیں، جن کے ناموں کا ”حادثۂ جانکاہ بر مولوی لطف اللہ“ و ”تکفیر علما الحرمین، اہل الندوہ ذوالسین والشین (علماے حرمین کا جھوٹے ذلیل ندوہ والوں کو کافر بتانا) وغیرہ سے اندازہ کیجیے اور یہ سب کس جرم میں، اس جرم میں کہ ندوہ نے یہ دعوت دی تھی کہ اسلامی فرقوں میں کسی اہل قبلہ کو کافر نہیں کہنا چاہیے اور علماے اسلام کو باہم رواداری سے کام لینا چاہیے اور اعداے اسلام کے مقابلہ میں ان سب کو باوجودِ اختلاف عقائد باہم متحد و متفق ہو جانا چاہیے۔ یہ آواز تھی جس پر بریلی کے دار الافتاء سے ہزاروں تکفیر کے فتوے صادر ہوئے علماے ندوہ نے ان کی ان مزخرفات کا جواب ہمیشہ متانت آمیز خاموشی سے دیا اور کبھی اپنی تکفیر کرنے والوں کو کافر کہہ کر اپنے وقار علمی کو صدمہ نہیں پہنچایا، البتہ اپنے مسلک کے ثبوت میں قرآن پاک، احادیث صحیحہ اور آثار و تاریخ سلف سے دلائل کا انبار لگا دیا۔ یہ رسالے اب بھی موجود ہیں اور

دفتر ندوہ سے مل سکتے ہیں۔

علمائے بریلی کے مخالفین اب تک ہمیشہ خاموش اور سنجیدہ جماعتیں رہیں، مولانا مرتضیٰ حسن صاحب کے رسائل کو چھوڑ کر جنھوں نے 'جزاء سیئۃ سیئۃ مثلھا' پر عمل کیا، علمائے دیوبند بھی ہمیشہ اسی اصول پر قائم رہے۔ علمائے بریلی کی قوت تکفیر کی روز افزوں ترقی کا یہ عالم رہا ہے کہ اس بزرگ کو بھی جن کے تصدق سے اُن کو علم کی وراثت ملی ایک ادنیٰ فقہی مسئلہ پر ہر قسم کے کفریات کا مورد قرار دیا، اس زخم کی گہرائی کو کوئی ہمارے دوست مولانا عبد الماجد قادری بدایونی سے پوچھے۔

اب حال میں اس مشرب خاص کے بادہ خواروں نے پنجاب کے چند دیوانوں کو چھیڑا، نتیجہ کلوخ انداز را پاداش سنگ است۔ اب ان کو نظر آیا کہ کسی مسلمان کو کافر بنانا اتنا آسان نہیں جتنا وہ سمجھتے ہیں۔ قسم بخدا کہ ان کے اس رویہ سے نہ صرف علم اور علما کی بے وقعتی ہوئی ہے، بلکہ خود اسلام کو نعوذ باللہ ذلت اٹھانی پڑتی ہے، پھر اس تعمیم کے ساتھ فتویٰ کہ "جو ان کے کافر بنائے ہوؤں کو کافر نہ سمجھے، وہ بھی کافر ہے۔" سلف صالحین کے آثار و فتاویٰ کے بے شمار اوراق موجود ہیں۔ کیا اس تعمیمی فتوے کی ایک مثال بھی پیش کی جا سکتی ہے؟ اور سب سے تعجب کی بات یہ ہے کہ یہ فتویٰ اس مجلس میں صادر ہو جس کو ان احناف کے ساتھ نسبت اور اضافت حاصل ہو، جن کے اماموں کا یہ متفقہ فیصلہ ہے کہ

ولا تکفر احدا من اهل القبلة. "ہم کسی اہل قبلہ کو کافر نہیں کہتے۔"

ببیں تفاوتِ رہ از کجاست تا بکجا

اگر کوئی مسلمان کسی مسلمان کو اسلام اور قرآن کے منصوص عقائد و احکام کے انکار کی بنا پر کافر کہے تو وہ حق بجانب ہو سکتا ہے، مگر یہ حضرات ان مسائل میں مسلمانوں کی تکفیر کرتے ہیں جو خود اُن کے ساختہ پر داختہ یا جو خود ان کے اجتہادِ فکر کے نتائج ہیں، حالاں کہ پہلے اصول کی طرح اہل سنت اور خصوصاً احناف کا دوسرا متفقہ اصول یہ ہے کہ وہ اہل تاویل کو کافر نہیں کہتے۔ تیسرا اصول یہ ہے کہ اگر کسی کے قول سے کوئی کفریہ کلمہ مستلزم ہوتا ہو اور وہ اس سے انکاری ہو یا اس کے اس مطلب کی جس سے یہ کفر مستلزم آتا ہو، وہ تردید کرے اور اپنے کو اس سے بری ثابت کرے تو اس کو زبردستی کافر بنانا صحیح نہیں، بلکہ یہ انکار و تردید اگر اس سے کفر ثابت بھی ہوتا ہو تو قائل کی توبہ و ندامت کی قائم مقام ہو جائے گی۔ یہ ہیں وہ اصول جو ہماری کتب کلامیہ میں پوری

تصریح سے ہر جگہ موجود ہیں۔

یہ اصول قرآن پاک، احادیث نبوی اور آثار سلف سے ماخوذ ہیں۔ قرآن مجید تعلیم دیتا ہے:

وَ لَا تَقُوۡلُوۡا لِمَنۡ اَلۡقٰۤی اِلَیۡکُمُ السَّلٰمَ لَسۡتَ مُؤۡمِنًا. (النساء 4:94)

”جو تم پر سلام (یعنی اسلامی شعائر) کا اظہار کرے اس کو یہ نہ کہو کہ تم مومن نہیں۔“

ہمارا یہ حال ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ ہم مومن ہیں، لیکن ہم سے یہ کہا جاتا ہے کہ تم مومن نہیں، اس لیے نہیں کہ تم ایک خدا کو دو کہتے ہو، اس لیے نہیں کہ تم غیر خدا کے آگے جھکتے ہو، اس لیے نہیں کہ تم رسول کے منکر ہو یا بشر میں ربانی اوصاف ثابت کرتے ہو، بلکہ اس لیے کہ تم ہمارے فہم کے مطابق بعض مسائل کو نہیں سمجھتے اور ہماری عینک سے تم ہر چیز کو نہیں دیکھتے ہو۔ کیا ہمارے ان مقدس علما کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ فقرہ یاد ہے، جب ایک بدوی نے یہ کہا تھا کہ خدایا میرے اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے سوا کسی اور کو نہ بخش۔ تو آپ نے فرمایا ”اے شخص، تو نے وسیع رحمت کو تنگ کر دیا۔“ دوسری روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا کہ یہ زیادہ بے وقوف یا گم راہ ہے یا اس کا اونٹ۔

صحیحین کی مشہور خبر ہے کہ ایک غزوہ میں آپ کے محبوب صحابی حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ ایک کافر پر تلوار اٹھاتے ہیں، کافر فوراً نعرۂ توحید بلند کرتا ہے، صحابی ممدوح اس کو اور اس کا بہانۂ حفاظت جان سمجھ کر اس پر تلوار کا وار کر دیتے ہیں اور وہ جان دے دیتا ہے۔ یہ واقعہ حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کے گوش مبارک تک پہنچتا ہے، جوش کا عالم پیدا ہو جاتا ہے، حضرت اسامہ کو زجر فرماتے ہیں۔ وہ عرض کرتے ہیں کہ یا رسول اللہ، اس نے اپنی جان بچانے کے لیے صرف زبان سے یہ کلمہ پڑھ دیا۔ آپ فرماتے جاتے تھے ’لا الٰہ الا اللہ‘ کے بعد؟ مسلم میں ہے کہ آپ فرماتے تھے ’کیف تصنع بلا الٰہ الا اللہ، لا الٰہ الا اللہ‘ کو کیا کرو گے۔ ایک روایت میں ہے کہ فرمایا:

ھلا شققت عن قلبه.

”تم نے اس کا دل چیر کر کیوں نہیں دیکھ لیا۔“

حضرت اسامہ کہتے ہیں کہ اس وقت شرم اور ندامت سے میرا یہ حال تھا کہ میں دل میں کہتا تھا کہ کاش، میں آج ہی مسلمان ہوا ہوتا کہ مجھ سے ایسی حرکت نہ ہوئی ہوتی۔

صحیح بخاری میں ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خالد رضی اللہ عنہ کو ایک جماعت کا سردار بنا کر بنو جذیمہ کے مقابلے میں بھیجا۔ ان کو اظہار اسلام کے اصطلاحی الفاظ معلوم نہ تھے، انھوں نے ’اسلمنا‘ (ہم اسلام لائے) کی جگہ ’صبونا صبونا‘ (ہم نے اپنے باپ دادا کا مذہب چھوڑا یا پرانا مذہب چھوڑا) کہا۔ حضرت خالد رضی اللہ عنہ نے جو ایک فوجی آدمی تھے، ان کے قتل کا حکم دے دیا۔ بعضوں نے اس کی تعمیل کی اور بعضوں نے اس کی تعمیل سے انکار کیا کہ یہ حکم اصول اسلام کے خلاف ہے اور آ کر یہ واقعہ دربار رسالت میں عرض کیا۔ حضور نے یہ سنتے ہی دونوں ہاتھ اٹھائے اور متعدد دفعہ فرمایا: ”خداوند، میں خالد کے اس فعل سے تیرے آگے براءت ظاہر کرتا ہوں، خداوند، میں خالد کے اس فعل سے تیرے آگے براءت ظاہر کرتا ہوں۔“

حضرت مقداد فتویٰ پوچھتے ہیں کہ یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اگر لڑائی میں کسی کافر سے مقابلہ آ پڑے اور وہ اپنی تلوار سے میرا ایک ہاتھ اڑا دے اور جب وہ میری زد میں آئے تو کہہ اٹھے کہ ”میں اسلام لایا۔“ تو کیا اس کے بعد اس کو قتل کر سکتا ہوں؟ فرمایا: نہیں، اب تم قتل نہیں کر سکتے۔ عرض کی، یارسول اللہ اس نے میرا ایک ہاتھ اڑا دیا اور اس کے بعد یہ کلمہ پڑھا۔ فرمایا: نہیں، اب تم قتل نہیں کر سکتے کہ تمھارے قتل کرنے سے پہلے وہ تمھارے درجہ کے برابر ہو گیا۔ اب اگر تم اس کو قتل کرو گے تو تم اس درجہ میں ہو گے، جس میں وہ اس کلمہ کہنے سے پہلے تھا۔

اللہ اکبر! قتل مسلم خود کفر ہے۔

کون نہیں جانتا کہ مدینہ میں منافقین کی ایک جماعت تھی، جو دل سے مسلمان نہ تھی، مگر زبان سے اپنے کو مسلمان کہتی تھی۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان میں سے ایک ایک کے نام و نشان سے واقف تھے۔ مسلمانوں کو ان سے تکلیفیں پہنچتی تھیں، لڑائیوں میں ان سے ان کو خطرہ تھا، جان نثار برابر ان کے قتل کی اجازت چاہتے تھے اور حضور انکار فرماتے تھے۔ صحیح بخاری میں ہے کہ ایک دفعہ ایک صحابی نے کسی سے پوچھا کہ مالک بن وخشن کہاں ہے؟ دوسرے نے جواب دیا کہ وہ منافق ہے، خدا اور اس کے رسول سے محبت نہیں رکھتا۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ ایسا نہ کہو، تم نہیں کہتے کہ وہ خلوص کے ساتھ لا الٰہ الا اللہ کہتا ہے۔ صحابی مذکور نے کہا، کیوں نہیں۔ فرمایا: کوئی بندہ اس کو لے کر قیامت میں نہیں آئے گا، لیکن خدا اس پر دوزخ کی آگ حرام کر دے گا۔

یہ ان لوگوں کی نسبت اشارہ ہے جن کے عمل ان کے قول کے مطابقت نہیں کرتے۔

فتح مکہ کی تیاری کے زمانہ میں جب ایک بدری صحابی نے کافر قریش کو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارادہ کی خبر دے دی اور آپ کو ان کا یہ فعل معلوم ہو گیا اور ان کا خط پکڑا گیا تو حضرت عمر ان پر حکم لگا دیتے ہیں کہ یہ منافق ہیں۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ اے عمر، ایسا نہ کہو، تمھیں کیا معلوم کہ خدا نے ان کے اس فعل کو جان کر اہل بدر کی نسبت یہ کہا ہو کہ میں نے تم کو بخش دیا۔

حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نماز میں امام ہوتے اور بڑی بڑی سورتیں پڑھتے، ایک دن انھوں نے سورۂ بقرہ پڑھنی شروع کی، ایک مقتدی نے مختصر سورہ پڑھ کر اپنی نماز ختم کر لی اور چلے گئے۔ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو یہ واقعہ معلوم ہوا تو انھوں نے کہا کہ وہ منافق ہے۔ ان بے چارے نمازی کو یہ معلوم ہوا تو دربار نبوت میں فریاد خواہ ہوئے اور عرض کی، یا رسول اللہ، ہم مزدور ہیں، اپنے ہاتھ سے کام کرتے ہیں اور خود اپنے اونٹوں کو پانی پلاتے ہیں، معاذ نے کل نماز پڑھائی تو سورۂ بقرہ پڑھنے لگے تو میں نے مختصر نماز پڑھ لی۔ اس پر معاذ کہتے ہیں کہ میں منافق ہوں۔ حضرت نے معاذ کی طرف خطاب کیا کہ اے معاذ، کیا تم لوگوں کو آزمایش میں ڈالنا چاہتے ہو، کیا تم لوگوں کو آزمایش میں ڈالنا چاہتے ہو، کیا تم لوگوں کو آزمایش میں ڈالنا چاہتے ہو؟ والشمس اور سبح اسم ربك پڑھا کرو۔

ایک شخص کو جو اپنے کو مسلمان کہتا ہے، کافر کہہ دینا اتنا آسان نہیں، جتنا ہم نے سمجھ رکھا ہے۔ حدیث صحیح میں حضرت عبد اللہ بن عمر اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ایما رجل قال لاخیه کافر فقد باء بها احدهما. (بخاری)	”جس نے اپنے بھائی کو کافر کہا تو یہ کلمۂ کفر دو میں سے ایک پر رجوع ہو گا۔“

یعنی اگر وہ حقیقت میں کافر نہ تھا تو مسلمان کو کافر کہنا خود اس کے کفر کو مستلزم ہے۔

حضرت ثابت بن ضحاک رضی اللہ عنہ صحابی روایت کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ولعن المومن كقتله ومن رمى مومنًا بكفر فهو كقتله. (بخاری)	”ایک مسلمان کو لعنت کرنا، اس کے قتل کے برابر ہے اور جس نے ایک

مسلمان پر کفر کی تہمت رکھی تو وہ اس کے قتل کے برابر ہے۔"

اسلام میں خوارج کا فرقہ صحابہ اور سلف صالحین کے عہد میں پیدا ہو چکا تھا، ان سے لڑائیاں ہوئیں، اور خون ریزیاں ہوئیں، مگر انھوں نے ان کو کافر نہیں کہا، نہ ان کی بیویوں کو مطلقہ سمجھا، نہ ان کے مال و اسباب کو لوٹنا جائز قرار دیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے کسی نے پوچھا کہ کیا یہ کافر ہیں؟ فرمایا: یہ تو کفر ہی سے (اپنے خیال کے مطابق) بھاگے ہیں، بلکہ متاخرین کے اقوال سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ صاحب "کتاب الروضہ" نے جیسا کہ فتح الباری میں ہے، اہل سنت میں سے اکثر اہل اصول کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ان کو شہادتین کے تلفظ اور ارکان اسلام کی بجا آوری کے باعث کافر نہیں کہا جائے گا۔ امام الحرمین سے کسی نے فتویٰ پوچھا تو انھوں نے جواب دیا: "کسی کافر کو مسلمانوں میں داخل کرنا اور کسی مسلمان کو اسلام سے خارج کرنا بڑی بات ہے۔" امام ابو بکر باقلانی نے ان کو کافر کہنے میں تامل کیا ہے اور فرمایا کہ "قوم نے ان کی تکفیر کی تصریح نہیں کی ہے۔" امام خطابی کہتے ہیں: "تمام علماے اسلام کا اس پر اتفاق ہے کہ خوارج گم راہی کے باوجود مسلمان ہی کے فرقوں میں سے ایک فرقہ ہیں اور ان سے رشتۂ مناکحت اور ان کا ذبیحہ کھانا جائز ہے اور وہ جب تک اصول اسلام کو مانتے ہیں، ان کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔ امام غزالی "التفرقہ بین الاسلام والزندقہ" میں لکھتے ہیں:

ینبغی الاحتراز عن التکفیر ما وجد الیہ سبیلاً فان استباحۃ دماء المصلین المقرین بالتوحید خطاء والخطا فی ترک الف کافر فی الحیاۃ اھون من الخطاء فی سفك دم لمسلم واحد.

"جب تک ممکن ہو اور راہ پیدا ہو سکے تکفیر سے احتراز کرنا چاہیے، کیونکہ نمازی اور توحید کے اقرار کرنے والوں کے خون کو مباح سمجھنا غلطی ہے اور ایک ہزار کافروں کو زندہ چھوڑ دینے میں غلطی کر جانا ایک مسلمان کے خون کو بہانے میں غلطی کرنے سے بدرجہا آسان ہے۔"

حزب الاحناف کی مجلس کے لیے ائمۂ احناف کے متفقہ فتوے یقیناً زیادہ موثر ہوں گے۔ ائمۂ احناف کہتے ہیں:

واعلم انه لا يفتى بكفر مسلم امكن حمل كلامه على محمل حسن، او كان في كفرہ خلاف ولو كان ذلك رواية ضعيفة... اذا كان في المسئلة وجوہ توجب الكفر وواحد يمنعه فعلى المفتي الميل لما يمنعه. (شامی، باب حکم المرتد)

”جاننا چاہیے کہ کسی ایسے مسلمان کے کفر کا فتویٰ نہ دیا جائے جس کے کلام کے کوئی بہتر معنی بھی ممکن ہوں اور جس کے کفر کے بارہ میں اہل افتا میں اختلاف راے ہو، اگرچہ وہ فتویٰ ضعیف ہی روایت کیوں نہ ہو... جس کسی مسئلہ کے متعدد ایسے وجود نکل سکتے ہیں جن سے کفر واجب ہوتا ہے اور صرف ایک وجہ ایسی ہو جو کفر کو مانع ہو تو مفتی پر اسی مانع کفر وجہ کی طرف مائل ہونا واجب ہے۔“

اس عام فتویٰ سے یہ ظاہر ہوا کہ کسی مسلمان کے کلام سے اگر بعض ایسے معنی نکلے ہوں جو کفر کو مستلزم ہوں، لیکن اس کے ایسے معنی بھی نکل سکتے ہوں جن سے کفر لازم نہیں آتا تو اس کے کلام کو اسی مانع کفر معنی پر محمول کرنا چاہیے، خصوصاً جب یہ معلوم ہو کہ اس مشکوک کلام کے بعد بھی وہ نماز پڑھتا ہے، محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عقیدت رکھتا ہے، اسلام کی خدمتیں انجام دیتا ہے۔ تو اس قسم کے فتووں کی رکاکت اور بھی واضح اور ظاہر ہو جاتی ہے۔ یہ جزئیہ بھی کتب فتاویٰ میں مذکور ہے۔

حضرت امام محمد جو فقہ حنفی کی عمارت کی اصل بنیاد ہیں، اپنی کتاب ”آثار محمد“ میں روایت کرتے ہیں کہ حضرت ابن عمر سے آکر کسی نے فتویٰ پوچھا کہ یا ابا عبد الرحمٰن، یہ لوگ جو ہماری بند چیزوں کو چرا لے جاتے ہیں اور ہمارے دروازوں کو کھول ڈالتے ہیں، کیا وہ کافر ہیں؟ فرمایا: نہیں۔ پھر دریافت کیا کہ کیا یہ لوگ جو قرآن کے نئے معنی (تاویل) کرتے ہیں اور ہم کو کافر کہتے ہیں اور ہمارا خون حلال سمجھتے ہیں (یعنی خوارج) کیا یہ کافر ہیں؟ فرمایا: نہیں۔ اس نے تعجب سے پوچھا تو پھر کیونکر: ارشاد ہوا کہ نہیں، جب تک وہ خداے واحد کے ساتھ کسی کو شریک نہ بنائیں۔

یہ تھا ائمۂ احناف کا رویہ اور یہ ہے حزب الاحناف کا فتویٰ!

نعیم احمد بلوچ

حیاتِ امین

(سوانح مولانا امین احسن اصلاحی)

(14)

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

گذشتہ قسط میں بیان کیا جا رہا تھا کہ مولانا منظور نعمانی جماعت اسلامی سے علیحدگی کے حوالے سے کیا موقف رکھتے ہیں۔ اس سلسلے میں انھوں نے بیان کیا تھا کہ جب انھیں معلوم ہوا کہ مولانا مودودی نے اپنے باورچی خانے میں ایک مرد کو کام کرنے کی اجازت دے رکھی ہے اور اس کا زنان خانے سے پردے کا کوئی اہتمام نہیں ہے تو وہ بہت حیران اور ششدر رہ گئے۔ اس سے انھوں نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ کم از کم ظاہری معاملات میں مولانا مودودی اس تقویٰ کو برقرار رکھنے میں ناکام ہوئے ہیں جن کا انھیں اہتمام کرنا چاہیے تھا۔ اپنے احساسات بیان کرتے ہوئے وہ مزید لکھتے ہیں:

> ”یہاں یہ بات اچھی طرح سمجھ لینی چاہیے کہ میرے سامنے اس وقت یہ مسئلہ نہیں تھا کہ مولانا مودودی امارت کے اہل نہیں ہیں، لہٰذا انہیں امارت سے الگ ہو جانا چاہیے یا کہ مولانا مودودی کی بعض کمزوریوں کی وجہ سے جماعت میں شرکت اور رکنیت اب جائز نہیں رہی ہے، بلکہ میرے سامنے اصل مسئلہ اس وقت صرف اپنی ذات کے متعلق یہ تھا کہ مولانا کے بارے

میں بار بار ایک شہادت دے چکا ہوں اور اب مجھے معلوم ہوا کہ میری وہ شہادت صحیح اور واقعے کے مطابق نہیں تھی۔ ایسی حالت میں اگر میں بدستور جماعت کا رکن رہتا ہوں تو گویا اس عمل سے مسلسل وہ شہادت دیتا ہوں جو اب میرے علم میں سچی شہادت نہیں ہے۔ بس یہ تھی میری اصل مشکل جس کا کوئی حل میری سمجھ میں نہیں آ رہا تھا اور کوئی فیصلہ نہ کر سکا۔ اس کے علاوہ بعض اور چیزیں بھی اس احساس میں شامل ہو گئی تھیں، لیکن وہ اس درجے کی نہیں تھیں۔ سب سے اہم اور بنیادی چیز یہی تھی کہ جماعت اسلامی کے دائرے سے باہر جو علم اور اصحاب جو اہل علم اور صاحب بصیرت میرے اکابر یا احباب تھے، ان کے متعلق میں سمجھتا تھا کہ اگر ان سے مشورہ کروں تو جماعت کی اہمیت اور قدر و قیمت اور اس کے مقاصد کی بلندی سے پوری طرح واقف نہ ہونے کی وجہ سے وہ صحیح رائے نہیں قائم کر سکیں گے۔ اس لیے میں نے اس معاملے میں مشورہ حاصل کرنے کے لیے جماعت کے اندر ہی کہ دو صاحب علم منتخب کیے: ایک مولانا امین احسن اور دوسرے مولانا سید ابو الحسن ندوی۔ میں نے اس پیش آمدہ مشکل کے بارے میں ایک مفصل خط لکھ کر رجسٹری سے مولانا امین احسن اصلاحی کے نام اس وقت ان کے مستقر ''مدرستہ الاصلاح'' سرائے میر کے پتے پر روانہ کیا اور اس میں ان سے اصرار کے ساتھ گزارش کی کہ آپ اس خط کے ملنے کے بعد جلد سے جلد مولانا علی میاں کے پاس جائیں اور دونوں صاحب غور و فکر کے بعد مجھے مشورہ دیں کہ اس صورت میں کیا میرے لیے شرعاً اس کی کوئی گنجایش ہے کہ میں خاموشی کے ساتھ اسی طرح جماعت میں رہوں اور میرے حق میں یہ معصیت نہ ہو یا ایسی حالت میں میرے لیے یہ ضروری ہے کہ میں اپنی بے اطمینانی ظاہر کر کے جماعت سے بے تعلقی اختیار کر لوں؟ میں نے یہ خط رجسٹرڈ روانہ کیا اور جواب بھی رجسٹرڈ مانگا تھا۔ امید تھی کہ ہفتہ تک اس کا جواب مجھے مل جائے گا، لیکن کوئی جواب نہ آیا۔ مجھے یاد ہے کہ وہ دن مجھ پر کتنے سخت گزرے اور میں ان دونوں راتوں میں کتنا رویا۔ میں محسوس کرتا تھا کہ میں سخت آزمایش میں ہوں۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے میرے ایمان اور میری خدا پرستی کا امتحان ہے۔ بعض وقت سوچتا تھا کہ جب یہ بات کھل کر سامنے آ گئی ہے کہ مولانا مودودی کے بارے میں میرا اظہار اطمینان اور میری شہادت صحیح اطلاع پر مبنی نہیں تھی تو مجھے اپنے آپ کو اس سلسلے سے فوراً الگ کر کے شہادت کی ذمہ داری سے نکل آنا چاہیے اور اس بارے میں طبیعت

میں جو توقف اور تامل ہے، وہ صرف اس لیے ہے کہ لوگ بے وقوف نہ بنائیں۔ بعض وقت سوچتا کہ اگر میں نے علیحدگی اختیار کی اور اپنی بے اطمینانی کا اظہار کیا تو ایک ایسی اسلامی دعوت اور جماعت کو نقصان پہنچے گا جس کو مولانا مودودی کی ان کم زوریوں کے باوجود بھی اس وقت کی بہترین اسلامی دعوت اور جماعت سمجھتا ہوں، جس کے نقصان کو دین کا نقصان سمجھتا ہوں۔ ان دنوں اور ان راتوں میں میں مسلسل دعا اور استخارہ بھی کرتا تھا۔ جب دس بارہ دن گزر گئے اور میرے خط کا کوئی جواب نہ آیا تو میں نے مناسب سمجھا کہ یہاں کے مقیم رفیقوں میں سے مستری محمد صدیق صاحب سے اپنا راز کھول دوں اور انھی سے مشورہ لوں۔ میں ان کو مرد مومن اور مثالی درجے کا مخلص اور متقی جانتا تھا۔

جواب نہ آنے کا سبب بعد میں خود مولانا امین احسن اصلاحی سے یہ معلوم ہوا کہ ٹھیک انھی دنوں اگست 1942ء کی کانگرس کی تحریک کوئٹ انڈیا (ہندستان چھوڑ دو) نے مشرقی یوپی میں ریلوے کے نظام کو درہم برہم کر دیا تھا۔ اعظم گڑھ کی طرف غالباً کئی ہفتے ٹرین نہیں چل سکی تھی اس لیے وہ خط ان کو ہفتوں کے بعد ملا۔''

(مولانا مودودی کے ساتھ میری رفاقت کی سرگزشت اور اب میرا موقف 56)

ہندستان چھوڑ دو تحریک کا پس منظر

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں اس وقت کے سیاسی حالات کا ایک طائرانہ جائزہ لیا جائے۔

مولانا منظور نعمانی نے ضمناً جس تحریک کا ذکر کیا ہے، اس کے بارے میں جانے بغیر ہم تقسیم ہند کی حقیقت کو نہیں جان سکتے۔ ہم یہاں بہت اجمالاً اس کا تعارف کراتے ہیں۔

یہ تحریک جنگ عظیم دوم کے آغاز کے اس وقت شروع ہوئی جب انگریز حکومت نے کانگرس کو اس جنگ میں ہندستان کے عوام کو اتحادی فوجوں کا ساتھ دینے کے لیے کہا۔ کانگرس نے اس کے لیے شرط رکھی کہ برصغیر کے عوام سے تحریراً یہ معاہدہ کیا جائے کہ فتح کی صورت میں وہ ہندستان کو آزاد کر دیں گے اور حکومت منتخب پارلیمنٹ کے سپرد کی جائے گی۔ یاد رہے کہ اس زمانے میں ہندستان کے گیارہ صوبوں میں سے کانگرس کی آٹھ صوبوں میں حکومت تھی۔ یہ صوبائی حکومت تھی جس میں انھیں محدود سطح پر اختیارات دیے گئے تھے۔ انگریز حکومت نے جب کانگرس کا یہ

مطالبہ رد کر دیا تو انھوں نے حکومت سے مستعفی ہو کر اس کے خلاف ایک متوازی حکومت کا اعلان کر دیا۔ اس پر برٹش راج نے شدید رد عمل ظاہر کیا اور تمام کانگرسی رہنماؤں کو گرفتار کر لیا۔ اس کے جواب میں کانگرس کی قیادت نے ”ہندستان چھوڑ دو“ (کوئٹ انڈیا) کی تحریک شروع کی۔ اس تحریک نے پورے ہندستان کو ہلا کر رکھ دیا۔ انگریز وائسرائے نے اسے 1857ء سے بھی بڑی بغاوت قرار دیا۔ اس تحریک میں مسلم لیگ اور ہندو مہاسبھا نے انگریز حکومت کا ساتھ دیا تھا۔ دستاویزات کے مطابق اسی تحریک کے دوران میں برٹش حکومت کو احساس ہوا کہ وہ ہندستان پر مزید حکومت نہیں کر سکیں گے۔ ہماری راے میں اسی حمایت پر مسلم لیگ کو 23 مارچ 1940ء کے لاہور کے جلسے میں ہندستان کو تقسیم کرنے کی قرارداد پاس کرنے کی اجازت دی گئی۔ یاد رہے کہ یہ قرارداد مسلم لیگی رہنما اور برٹش حکومت کے ہر انٹرنیشنل فورم کے نمایندے سر محمد ظفر اللہ خاں نے ڈرافٹ کی تھی۔ انھیں اس کام میں حکومتی پالیسی ساز لوگوں کی مدد اور اشیرباد حاصل تھی۔ یہ اب ایک معلوم تاریخی حقیقت ہے اور ہر قابل ذکر تاریخی کتاب میں درج ہے کہ اس ڈرافٹ کو وائسرائے کی منظوری کے بعد قائداعظم محمد علی جناح کو بھجوایا گیا تھا۔ اور اسے ہی جلسے میں منظور کیا گیا تھا۔ یاد رہے کہ سر ظفر اللہ احمدی فرقے سے تعلق رکھتے تھے۔ اس زمانے میں احمدی، مسلمانوں ہی کا ایک فرقہ سمجھے جاتے تھے۔ اور سر ظفر اللہ قائداعظم محمد علی جناح کی خصوصی دعوت پر پاکستان کے پہلے وزیر داخلہ بنے تھے۔ وہ اقوام متحدہ سے لے کر ہر عالمی سطح کے فورم پر پاکستان کی نمایندگی کرتے رہے۔ احمدیوں کی تکفیر اور عوام کے پرزور احتجاج اور مطالبے کے باوجود مسٹر ظفر اللہ کو ہر پاکستانی حکومت کی حمایت حاصل رہی۔ 1958ء میں انھوں نے سعودی حکومت کی دعوت پر عمرہ اور پھر 1967ء میں حج بھی ادا کیا۔

مولانا منظور نعمانی کا جماعت سے استعفا

اس کے بعد کے حالات سے واضح ہوتا ہے کہ مولانا منظور نعمانی کا عدم اطمینان کم نہ ہو سکا، بلکہ بعض دوسرے احباب جس میں مستری صدیق صاحب خود شامل تھے، جماعت سے علیحدہ ہو گئے تو انھوں نے آخر کار جماعت اسلامی سے استعفے کا فیصلہ کر لیا، لیکن اسے عملی شکل دینے سے قبل انھوں نے ایک آخری کوشش کی۔ وہ یہ کہ مولانا مودودی صاحب کو ایک دستی خط لکھ دیا اور

اپنے تمام تحفظات اور فیصلے کا ذکر کیا۔ لیکن ان کے مطابق ان کو اس کا تشفی جواب نہ ملا۔ تب انھوں نے اپنے ماہنامے میں جماعت اسلامی سے علیحدگی کا اظہار ان الفاظ میں کیا:

”احباب کرام کو معلوم ہے کہ اب سے پونے دو سال پہلے سید ابوالاعلیٰ مودودی کے زیر قیادت و امارت جو ایک جماعت بنی تھی یہ عاجز مدیر ”الفرقان“ بھی اس میں شریک تھا اور اس جماعت کی دعوت اور مقاصد کی توضیح و تشریح کے سلسلے میں ”الفرقان“ میں بھی کافی لکھا تھا۔ پھر یہ عاجز جماعت کے موجودہ مرکز و مستقر بستی دارالاسلام ہی میں چلا بھی گیا تھا اور خیالات و عزائم اس سلسلے میں اس سے کچھ آگے بھی تھے۔ بعض خاص احباب کو جن کا کچھ علم بھی ہے، لیکن دوسرے سے شکوہ نہیں، اپنے ہی حرماں نصیبی کا گلا مند ہوں کہ اس مرحلے ہی میں بعض ایسے خلافِ توقع امور سامنے آئے کہ جس اطمینان اور جن امیدوں اور جن اندازوں کی بنا پر میں نے اس نظام سے وابستگی اختیار کی تھی اور اپنے حق میں یہ فیصلہ کیا تھا، ان میں میرے لیے فرق آ گیا اور مجھے اپنے معاملات پر نظر ثانی کرنا ناگزیر معلوم ہوا۔ پھر جتنا غور و فکر میرے لیے ممکن تھا، میں نے اپنی دانست میں اس سے پورا کام لینے کے بعد اس نظامِ جماعت سے اپنے آپ کو علیحدہ کر لینا ضروری سمجھا۔ اور بالآخر دلی رنج و قلق کے ساتھ اپنے آپ کو الگ ہی کر لیا۔

غلط فہمی نہ ہو، میری علیحدگی کسی اصولی اختلاف کی بنیاد پر نہیں بلکہ اس کا باعث دراصل کچھ شخصی قسم کی چیزیں ہوئی ہیں، جن کے باوجود وابستہ رہنا میں نے اپنے لیے صحیح نہیں سمجھا اور ان کا کوئی اطمینان بخش اصلاحی حل بھی نہیں پا سکا۔ نیز میری یہ علیحدگی صرف اس مخصوص نظامِ جماعت سے ہے۔ یعنی اب میں اس کا باضابطہ رکن نہیں رہا ہوں، مگر اس کے بنیادی مقصد اور اس کی اصل دعوت کو پہلے ہی کی طرح صحیح سمجھتا ہوں۔ اس لیے اگرچہ جماعت اسلامی کی باضابطہ شرکت اس کی ذمہ داریوں سے میں سبک دوش ہو چکا ہوں، لیکن پھر بھی اس کے اصل مقصد کے تحت میری وابستگی ویسے ہی ہے کہ میں اللہ پاک سے اس راہ میں جدوجہد کی بے شک توفیق مانگتا ہوں۔ نیز باضابطہ تعلق کے بغیر اگر مقصد میں کوئی مدد دے سکا تو ان شاء اللہ تعالیٰ اب بھی بہ قدر امکان و وسعت ”نصح دینی“ اور ”تعاون الی الخیر“ سے دریغ نہ ہو گا۔“

(مولانا مودودی کے ساتھ میری رفاقت کی سرگزشت اور اب میرا موقف 70-68)

یہ الفاظ بہت واضح ہیں کہ مولانا منظور نعمانی کا جماعت سے علیحدگی کا فیصلہ کوئی نظریاتی نہیں

تھا۔ چنانچہ اس کے بعد ایک عرصہ تک وہ خاموش رہے۔ اور جہاں کہیں بھی جماعت اسلامی یا مولانا مودودی پر تنقید ہوتی، وہ جماعت ہی کی حمایت کرتے۔ لیکن یہ رویہ زیادہ عرصہ قائم نہ رہا۔ اس دوران میں دیوبندی علما سمیت دوسرے ناقدین نے جماعت اسلامی اور مولانا مودودی پر تنقیدات لکھیں۔ بعض مضامین مولانا منظور نعمانی نے بھی لکھے۔

مولانا اصلاحی نے دیوبندی علما کو شدید تنقید کا نشانہ بنایا اور ''ترجمان القرآن'' میں ایسی تمام تنقیدات کا زوردار محاسبہ کیا۔ پہلے پہل یہ ساری تنقیدات محض تاثراتی، الزامی اور بدگمانی پر مشتمل تھیں۔ جب انھی تنقیدات میں مولانا منظور نعمانی نے بھی اپنی آواز ملائی تو مولانا اصلاحی نے ان پر بھی سخت تنقید کر دی۔ اس پر مولانا نعمانی نے انھیں ایک تفصیلی خط لکھ کر واضح کر دیا کہ وہ ابھی تک اسی جگہ کھڑے ہیں جو انھوں نے استعفے کے وقت بیان کیا تھا۔ انھیں جماعت سے کوئی نظریاتی اختلاف نہیں ہے۔ اس کے بعد دونوں دوستوں میں خط کتابت ہوئی اور غلط فہمیاں دور ہو گئیں۔

مگر پھر کچھ برسوں کے بعد ایک وقت ایسا آیا کہ مولانا منظور نعمانی کو مولانا مودودی کی پوری فکر سے اختلاف ہو گیا۔ انھیں یہ اختلاف مولانا مودودی کی معرکۃ الآرا کتاب ''قرآن کی چار بنیادی اصطلاحات'' سے ہوا۔ انھوں نے اس پر زوردار تنقید لکھی۔ تنقید کا اختتام انھوں نے ان الفاظ میں کیا:

> ''واضح رہے کہ دین کی ان بنیادی اصطلاحات اور عقیدۂ توحید کی اس نئی سیاسی تشریح سے دین میں جو گہری معنوی تحریف اور اس کی روح و حقیقت اور اس کے فلسفے میں جو غیر معمولی تبدیلی ہو جاتی ہے اور اس کا نصب العین تک بدل جاتا ہے، اس پر راقمِ سطور نے یہاں بالکل گفتگو نہیں کی ہے کیونکہ بعض دوسرے حضرات اس موضوع پر بہ قدرِ کفایت لکھ چکے ہیں۔ خاص کر مولانا وحید الدین خان صاحب نے اپنی کتاب ''دین کی سیاسی تعبیر'' میں اس پر جو روشنی ڈالی ہے وہ قلب سلیم رکھنے والوں کے لیے کافی ہے۔ اگر ضرورت محسوس ہوئی تو ان شاء اللہ آیندہ کسی وقت راقمِ سطور بھی اس پر تفصیل سے لکھے گا۔''
>
> (مولانا مودودی کے ساتھ میری رفاقت کی سرگزشت اور اب میرا موقف 97)

[باقی]

عطریف شہباز ندوی

امام شافعی اور ان کا تجدیدی کارنامہ

[150ھ-204ھ]

(2)

تجدیدی کارنامے

امام شافعی اور ان کی فقہ کا بڑا کمال یہ ہے کہ انھوں نے حدیث و فقہ کو جمع کیا ہے اور بعض اہل علم کہتے ہیں کہ فقہ شافعی میں 'اصح ما فی الباب' (یعنی کسی مسئلہ کے سلسلہ میں سب سے صحیح جو حدیث ہو) سے اخذ و استفادہ کا رجحان ہے۔ شافعی کا بہت بڑا اور تجدیدی کارنامہ اور مجموعی طور پر اسلامی فقہ پر ان کا زبردست احسان ہے کہ انھوں نے فقہ اسلامی کے اصول مدون کیے، فروعی مسائل اور جزئیات کو منضبط کرنے والے جامع قواعد و کلیات کا استنباط کیا اور اپنی ''الرسالہ'' اور ''الام'' کے ذریعے سے علم و فکر کی ایک نئی دنیا آباد کر دی۔ کتاب و سنت کے نصوص سے شرعی مسائل کا استنباط اپنی جگہ ایک عظیم الشان کام ہے۔ تاہم ان مسائل کی اصول سازی اور نظریہ سازی اس سے بھی بڑا کام ہے۔ اور یہ شافعی کی عبقریت ہے کہ انھوں نے دونوں کام کیے۔ اور اس راہ میں طریق معتدل کی دریافت کی، مثال کے طور پر اپنے بہت سے معاصرین کی افراط و تفریط کے درمیان انھوں نے کہا کہ قرآن اصلِ شرع ہے۔[1] شافعی کے لفظوں میں:

[1]۔ الامام محمد ابو زہرہ، الشافعی 211۔

”اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں جو کچھ بھی اپنی رحمت کے طور پر اور بندوں پر حجت کے لیے نازل فرمایا، اس کا عالم عالم ہے اور جو اس کو نہیں جانتا، وہ جاہل ہے۔ اس کو نہ جاننے والے کو عالم نہیں کہہ سکتے اور اس کے جاننے والے کو جاہل نہیں کہہ سکتے۔ اور علم کے اندر لوگوں کے درجات مختلف ہیں۔ اور جتنا کوئی قرآن کا علم رکھتا ہے، اتنا ہی اس کا رتبہ سوا ہے، اس لیے طالبانِ علم پر لازم ہے کہ وہ اس کا زیادہ سے زیادہ علم حاصل کرنے کی بھرپور جدوجہد کریں اور اس راہ میں جو کچھ بھی پیش آئے، اس کو برداشت کریں اور نص یا استنباط سے قرآن کے علم کے حصول میں نیت خالص اللہ کے لیے رکھیں۔“

یعنی قرآن شافعی کے نزدیک بیانِ کلی ہے اور سنت اس کی تبیین۔[2] صحابہ بھی اسی کے قائل تھے۔ چنانچہ حضرت عبد اللہ بن عمر فرماتے ہیں: ’من جمع القرآن فقد حمل امرأعظیمًا و لقد ادرجت النبوة بین جنبیه الاانه لایوحی الیه‘، ”جس کے پاس قرآن کا علم ہے تو وہ ایک امر عظیم کا حامل ہے، گویا کہ اس کے سینہ میں نبوت دے دی گئی ہے اگرچہ اس کے پاس وحی نہیں آتی۔[3] ابن حزم اس بنیاد پر کہتے ہیں کہ ’کل ابواب الفقه لیس منها باب الا وله اصل فی الکتاب، والسنة تعلنه‘، ”فقہ کا کوئی باب ایسا نہیں جس کی اصل کتاب اللہ میں نہ ہو، سنت اس کی تفصیل سے وضاحت کرتی ہے۔“ اس کے بعد شافعی نے بیانِ قرآن کی دو قسمیں کی ہیں: 1۔ وہ آیات جو خود اپنی شرح ہیں اور جن کو مزید تفسیر کی ضرورت نہیں، مثلاً روزہ اور لعان کا بیان۔ 2۔ قرآن کی دوسری قسم وہ ہے جس کو انھوں نے: ’القسم الذی من القرآن لایکون نص فی الموضوع بل البیان فیه یحتاج الی السنة‘ کہا ہے، یعنی وہ قسم جو موضوع پر خود دلالت نہ کرے، بلکہ اس کے بیان کے لیے سنت کی ضرورت پڑے۔[4]

اسی طرح یہ مسئلہ کہ قرآن کے فرائض و واجبات کے بارے میں صحیح نقطۂ اعتدال کیا ہے؟ تو شافعی نے قرآن کے متعدد نصوص میں غور و فکر کرکے فرض کو دو وجہوں پر تقسیم کیا ہے: فرض

[2]۔ الامام محمد ابو زہرہ، الشافعی 211۔

[3]۔ الامام محمد ابو زہرہ، الشافعی 210۔

[4]۔ الامام محمد ابو زہرہ، الشافعی 214۔

عین اور فرض کفایہ۔ وہ فرض کفایہ کو 'المطلوب علی وجہ الکفایہ یرادبہ العام ویدخلہ الخصوص' (ایساعام فرض جو کچھ لوگوں سے مطلوب ہو) سے تعبیر کرتے ہیں۔[5] امام شاطبی نے اس کی بے حد معنی خیز تفصیل کی ہے اوراس کو فرض عین پر ایک گونہ فوقیت دی ہے۔ ابوزہرہ کی کتاب میں اس کی تفصیل دیکھی جاسکتی ہے۔ چونکہ امام شافعی نے خود اصول و قواعد کا استخراج کیا اور ان کی تدوین کی اس لیے بہ قول ابوزہرہ ان کے تلامذہ اور بعد کے لوگوں کو مذہب شافعی پر تخریج (کسی اصل سے مزید مسئلہ نکالنا) کے لیے اصول ثابتہ مقررہ میسر آگئے، جب کہ یہ چیز دوسرے مذاہبِ فقہ میں نہیں پائی جاتی، کیونکہ شافعی کے علاوہ کسی اورامام سے یہ منقول نہیں کہ انھوں نے شافعی کی طرح اصول و قواعد بیان فرمائے ہوں۔[6]

حجیت حدیث

امام شافعی کا دوسرا کارنامہ حجیت حدیث ہے۔ موجودہ زمانہ میں انکار حدیث کا جو فتنہ پیدا ہوا ہے، عموماً اس کے بارے میں خیال کیا جاتا ہے کہ یہ ایک نیا ظاہرہ (Phenomenon) ہے، مگر امام صاحب کی دونوں کتابوں ''الرسالہ'' اور ''الام'' کے ایک سرسری مطالعہ سے معلوم ہو جاتا ہے کہ ایسا نہیں ہے، بلکہ یہ فتنہ نہایت قدیم ہے۔ امام شافعی کے زمانہ میں تین طرح کے منکرین حدیث موجود تھے، جن سے ان کی گفتگوئیں بھی ہوئیں اور جن کی آرا کو اپنی تحریروں میں نقل کر کے انھوں نے ان پر تفصیل سے محاکمہ بھی فرمایا ہے۔ ''الام'' کی کتاب ''جماع العلم'' میں شافعی نے تفصیل سے منکرین سنت کے بارے میں بیان کیا ہے۔ (''الرسالہ'' میں حجیت حدیث کا اثبات ہے اور ''الام'' میں منکرین سے مناظرہ اوران کے استدلال کا تفصیلی رد ہے)۔ شافعی کے مطابق حدیث کا انکار کرنے والے فی الجملہ تین طرح کے لوگ ہیں: پہلے تو وہ لوگ ہیں جو بالکل ہی سنت کا انکار کرتے ہیں۔ ''الرسالہ'' میں امام صاحب نے ان لوگوں کا پورا استدلال نقل کرکے ان کو جواب دیا ہے۔ شافعی کے الفاظ میں ان کے استدلال کا خلاصہ یہ ہے کہ 'وجملۃ قولھم

[5] ۔ الامام محمد ابوزہرہ، الشافعی 202۔

[6] ۔ الامام محمد ابوزہرہ، الشافعی 379۔

واحتجاجهم له ان الکتاب فیه تبیان لکل شیئی، وان الکتاب عربی، لا یحتاج الی بیان غیرمعرفة اللسان العربی والاسلوب العربی الذی جاء القرآن به، ولیس وراء بیانه بیان[7] ای السنة لایمکن ان تاتی بشرع زائدعلی مافی الکتاب اللہ'مطلب یہ ہے کہ قرآن عربی میں نازل ہوا ہے اور عربی کلام کو سمجھنے کے لیے عربی زبان اور عربی اسلوب کے علاوہ کسی اور چیز کی ضرورت کیوں پڑنے لگی؟ اسی لیے سنت قرآن کے کسی حکم پر اضافہ بھی نہیں کر سکتی۔ ان کے استدلال کا جواب امام شافعی نے بہت تفصیل سے دیا ہے، جس کی تلخیص ابو زہرہ نے کر دی ہے۔

دوسرے وہ لوگ ہیں جو صرف انھی حدیثوں کو لیتے ہیں جن کے مطابق قرآن میں کوئی حکم پایا جاتا ہے، یہ خبر واحد کو قبول نہیں کرتے۔(ماکان فیه قرآن یقبل فیه الخبر)اور تیسرے نمبر پر وہ لوگ ہیں جو بس انھی احادیث کو مانتے ہیں جو متواتر و مستفیض ہیں اور خبر واحد کی حجیت کے قائل نہیں ہے۔(وثالث المذاهب المخالفه للجماعة مذهب الذین ینکرون حجیة خبر الآحاد جملة ولایعتبرون الاالاخبارالمتواترة المستفیضه)[8] پہلا گروہ تو امت سے بالکل ہی خارج ہے (وقائل ذلك لیس من الاسلام فی شیئی)[9] اور دوسرے گروپ کے بارے میں تفصیل ہے کہ ان کے قول کے دو مطلب نکلتے ہیں: ایک لحاظ سے یہ بھی پہلے ہی گروپ سے تعلق رکھتے ہیں لہٰذا انھی میں سے شمار ہوں گے اور اگر ان کے قول کا مطلب یہ ہے کہ قرآن و حدیث میں تعارض نہیں ہو سکتا تو یہ بات درست ہے اور اس لحاظ سے اگر یہ خبر واحد میں شک کرتے ہیں تو ان کو خارج عن الامة (امت سے باہر) نہیں سمجھا جائے گا۔

تیسرے گروپ کے بارے میں انھوں نے صراحت سے کوئی رائے نہیں دی، جب کہ پہلے گروپ کو امام صاحب زنادقہ، خوارج اور بعض معتزلہ کی طرف منسوب کرتے ہیں، جنھوں نے اپنی تائید میں ایک حدیث بھی گھڑ لی تھی کہ جب تمھارے پاس کوئی حدیث آئے تو اس کو کتاب اللہ پر پیش کرو، اس کے موافق ہو تو سمجھو کہ وہ میرا ہی قول ہے اور اس کے خلاف ہو تو سمجھو کہ وہ

---

[7]۔ الامام محمد ابوزہرہ، الشافعی 218۔

[8]۔ الامام محمد ابوزہرہ، الشافعی 220۔

[9]۔ الامام محمد ابوزہرہ، الشافعی 219۔

میرا قول نہیں ہے کہ قرآن مجھ ہی پر اترا ہے، اسی سے اللہ نے مجھے ہدایت دی تو میرا قول اس کے خلاف کیسے ہو گا؟ ’ما اتاکم منی فاعرضوہ علی کتاب اللہ، فان وافق کتاب اللّٰہ فانا قلتہ وان خالف کتاب اللّٰہ فلم اقلہ، وکیف اخالف کتاب اللّٰہ وبہ ھدانی اللّٰہ‘۔ اس حدیث کے سلسلہ میں عبد الرحمٰن بن مہدی نے فرمایا کہ اس کو زنادقہ اور خوارج نے گھڑا ہے۔[10]

آج کے منکرین حدیث بھی کم و بیش انھی خیالات کی جگالی کرتے رہتے ہیں، ان کے استدلال بھی تقریباً یہی رنگ لیے ہوتے ہیں۔

امام شافعی ایک ایسے عہد میں پیدا ہوئے تھے جب روایات کی کثرت تھی، واضعین حدیث اور منکرین سنت کی مذموم کوششوں نے اہل علم کے لیے سنت کے حوالہ سے ایک بڑا علمی چیلنج پیدا کر دیا تھا۔ وضعی حدیثوں کا ایک سیلاب تھا، ایسے میں شافعی جیسے عبقری نے وقت کے اس چیلنج کا جواب دیا۔ آپ نے واضح کیا کہ سنت صحیحہ ثابتہ قرآن سے باہر نہیں ہے، وہ قرآن ہی سے مستنبط ہے۔ اس کی اصل قرآن میں موجود ہے اور سنت اس کی مستند ترین شرح و تفسیر ہے۔ موجودہ زمانہ میں فکر فراہی کے سب سے بڑے شارح مولانا امین احسن اصلاحی اور استاذ جاوید احمد غامدی بھی سنت کے بارے میں یہی راے رکھتے ہیں، بلکہ اس کو انھوں نے مزید مبرہن کر کے ثابت کیا ہے۔[11]

اپنی کتاب ”میزان“ میں آپ نے ثابت کیا کہ قرآن میں کئی جگہ ’الکتاب والحکمۃ‘ ساتھ ساتھ آیا ہے (مثلاً البقرہ 2: 129) جس میں کتاب سے مراد قرآن اور حکمت سے مراد اس کی نبوی تفسیر (حدیث) ہے۔ ’الکتاب ھو القرآن والحکمۃ ھی السنۃ النبویۃ‘[12] ظاہر ہے کہ حکمت منزل من اللہ وحی اور اسوۂ نبوی کا عمل دنیا میں کامل ترین اظہار ہے، یہ وہ دانش نورانی ہے جس کو ’وما ینطق عن الھوی ان ھو الا وحی یوحی‘ (النجم 53: 4-3) کی تائید ربانی حاصل ہے۔ ”الرسالہ“ میں انھوں نے تینوں فریقوں کے جواب دیے ہیں اور اسی وجہ سے مکہ، بغداد اور مصر

---

[10]۔ الامام محمد ابو زہرہ، الشافعی 219۔

[11]۔ ملاحظہ ہو باب ”مبادی تدبر سنت“، ”میزان“، البتہ انھوں نے حدیث و سنت میں فرق کیا ہے، جو غالباً امام شافعی کے ہاں نہیں ہے۔

[12]۔ الامام محمد ابو زہرہ، الشافعی 222۔

وغیرہ میں شافعی کو ناصر السنۃ اور حافظ حدیث کہا جاتا تھا۔ اس کی وجہ یہ بھی تھی کہ شافعی بغیر کسی تعصب کے حق کی حمایت کرتے تھے۔ شافعی سے پہلے اہل الرائے اصحاب الحدیث پر اپنے منطقی طرز استدلال کے ذریعے سے غالب آجایا کرتے، جب کہ اصحاب الحدیث ذخیرۂ آثار و روایات میں ان کو دبا لیتے تھے۔ جب شافعی آئے تو وہ ان دونوں ہی ہتھیاروں سے لیس تھے۔ چنانچہ ان سے دونوں مدرسہ ہاے فکر کے جس آدمی نے بھی بحث ومباحثہ کیا، کوئی بھی شافعی کے سامنے نہ ٹک سکا۔ حق کے سلسلہ میں بلاخوف لومۃ لائم امام شافعی نے اپنی آرا کا اظہار کیا۔ چنانچہ امام مالک سے محبت کے باوجود انھوں نے ”خلاف مالک“ لکھی، جس میں اپنے استاذ کی بہت سی آرا پر تنقید تھی۔ اسی طرح اپنے دوسرے استاد امام محمد سے بھی مناقشہ کیا اور بصرہ کے علما سے بھی مناظرہ کیا، جو خبر واحد کی حجیت کے قائل نہ تھے اور سب میں غالب رہے۔ مگر برا ہو مسلکی تعصب کا کہ جب امام صاحب مصر گئے تو وہاں کے مالکیوں نے ”خلاف مالک“ لکھنے کی وجہ سے والیِ مصر سے شافعی کی شکایت کی اور ان کو مصر سے نکلوا دینے کی کوشش کی! حالاں کہ ان کا اختلاف صرف مالک سے ہی نہ تھا، بلکہ حنفیہ اور دوسرے ائمۂ فقہ سے بھی تھا۔ مثال کے طور پر امام شافعی خبر واحد کو اہمیت دیتے ہیں اور قرآن کے عام کی تخصیص خبر واحد سے جائز قرار دیتے ہیں۔ اس بارے میں حنفیہ کا ان سے اختلاف ہے، کیونکہ حنفیہ کہتے ہیں کہ قرآن قطعی الثبوت ہے اور خبر واحد ظنی الثبوت، اس لیے ظنی سے قطعی کی تخصیص نہیں ہو سکتی،[13] سوائے اس صورت کے کہ اس عام کی پہلے ہی کسی اور سے تخصیص ہو چکی ہے۔ واضح رہے کہ ابو زہرہ کی تحقیق میں شافعی خود عقیدہ کے اثبات میں خبر واحد کو کافی نہیں سمجھتے۔

امام شافعی نے خبر واحد کی حجیت تو ثابت کی ہے، تاہم خبر واحد کو وہ، جیسا کہ علامہ ابو زہرہ لکھتے ہیں، قرآن کے یا خبر متواتر و مستفیض کے درجہ میں نہیں رکھتے اور ابو زہرہ کے لفظوں میں: ’بهذا تراه يضع الامور في مواضعها فهو يجعل الآحاد حجة في العمل دون الاعتقاد، فيقر ان الشك فيه لا عقاب عليه‘۔[14] اس کے بعد امام صاحب نے خبر الواحد (روایات الخاصۃ) کے قبول

---

[13]۔ الامام محمد ابو زہرہ، الشافعی 208۔

[14]۔ الامام محمد ابو زہرہ، الشافعی 232۔

کے دقیق شرائط بیان کیے ہیں اور یہ سب شرطیں وہی ہیں جن کو ماہرین مصطلح الحدیث نے اختیار کیا اور ان سے اتفاق کیا ہے۔ خبر واحد کے علاوہ امام شافعی نے مرسل کو بھی بعض کڑی شرائط کے ساتھ قبول کیا ہے، مثلاً یہ کہ مرسل کبار تابعین کی ہو، اس مرسل کی کسی اور متصل روایت سے تائید ہوتی ہو یا قول صحابی اس کے مطابق ہو، وغیرہ۔

اسوۂ متواترہ مکشوفہ و مروجہ کا سب سے بڑا اظہار امام مالک کے نزدیک عملِ اہل مدینہ ہے۔ لیکن اس تاریخی حقیقت کے پیش نظر کہ خلافت راشدہ اور خصوصاً حضرت عمر بن الخطاب کے بعد اجلۂ صحابہ کی بڑی تعداد جہاد، علم کی نشر و اشاعت اور دعوتی مقاصد کے تحت مختلف بلاد و امصار میں پھیل گئی تھی اور مدینہ کا علمی اختصاص بڑی حد تک ختم ہو گیا تھا اور اس حقیقت کو خود امام مالک بھی تسلیم کرتے تھے، جبھی تو انھوں نے خلیفہ منصور کو اس بات سے روک دیا تھا کہ ''موطا'' کو پورے عالم اسلام کا دستور العمل بنا دیا جائے۔ انھوں نے خلیفہ کو خود یہی دلیل دی تھی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے علم کے حامل مختلف بلاد میں پھیل گئے ہیں اور وہاں لوگ ان کے فتووں پر عمل کر رہے ہیں، اگر ان کو ایک ہی مدرسۂ فکر کا تابع بنا دیا جائے گا تو بڑی مشکل پیدا ہو جائے گی۔ اسی دلیل کو آگے بڑھاتے ہوئے امام شافعی نے جو استدلال کیا، اس کا مفاد یہ ہے کہ سنت قولی جو متعدد اہل علم صحابہ جیسے ابوہریرہ، عائشہ اور ابوسعید خدری رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ اس کو عمل اہل مدینہ پر ترجیح ہو گی۔ ''الرسالہ'' میں شافعی نے اصولی طور پر یہ ثابت کیا کہ قولی حدیثوں سے مروجہ سنت (یعنی مدینہ میں) کی تصحیح و تنقید کا کام لیا جائے گا۔ یوں ''الرسالہ'' جو اصول حدیث، فقہ اور اسلام کی مذہبی تاریخ پر اولین تصنیف ہے، نے آنے والے دنوں میں فکر اسلامی پر گہرے اثرات مرتب کیے۔ تاہم اس سے یہ ہوا کہ تواتر عملی یا سنت کے بجائے قولی احادیث کو فوقیت مل گئی اور اخبار آحاد کا غلغلہ ہو گیا۔

ہمارے زمانہ میں کچھ لوگ بڑی شدت سے تقلید کے خلاف آواز بلند کر رہے ہیں، حالاں کہ جس تقلید جامد کی مخالفت کا ان کو دعویٰ ہے، اس کا رستہ تو ائمۂ متبوعین نے خود ہی بند کر دیا ہے۔ چنانچہ ہر امام تقلید جامد کے بالکل خلاف تھا اور سب حریت فکری کے قائل تھے۔ اور امام شافعی کا بھی اس کلیہ سے کوئی استثنا نہیں۔ جس طرح انھوں نے دلائل کے ساتھ اپنے اساتذہ اور معاصرین سے اختلاف فرمایا، اپنے شاگردوں کو بھی اسی کی تربیت دی کہ وہ ان کی جامد تقلید نہ

کریں، چنانچہ امام شافعی نے فرمایا: 'اذا صح الحدیث فھو مذہبی واضربوا بقولی عرض الحائط' (جب صحیح حدیث مل جائے تو وہی میرا مذہب ہے اور اس کے ہوتے ہوئے میرے قول کو دیوار پر مار دینا)۔ تمام ائمہ سے اسی طرح کے اقوال منقول ہیں اور امام ابو حنیفہ کے اسکول کا تو یہ امتیاز ہے کہ انھوں نے اپنے تلامذہ کو زبردست حریت فکری عطا کی تھی۔ اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ ان کے ارشد تلامذہ نے مذہبِ ابو حنیفہ کے 2/3 سے اختلاف کیا ہے۔[15] یہی آزادی راے امام شافعی کے ہاں بھی بدرجۂ اتم موجود ہے۔ چنانچہ ان کے ہاں یہ ہے کہ اگر شافعی کے قول کے خلاف کوئی حدیث مل جاتی ہے اور ان کے قول کو چھوڑ کر حدیث کو اختیار کر لیا جاتا ہے تو یہ مذہب سے خروج شمار نہیں ہوتا، بس شرط یہ ہے کہ جو لوگ مذہبِ امام سے باہر جائیں وہ رتبۂ اجتہاد کو پہنچ گئے ہوں۔[16] چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ مذہبِ شافعی میں تخریجات کرنے والے علما دو طرح کے تھے: وہ مخرّج جو اصول شافعی سے باہر نہیں نکلتے جیسے شیخ ابو حامد اور قفال۔ دوسرے وہ مخرّج جو مذہب شافعی سے اصول و فروع، دونوں میں باہر چلے جاتے ہیں، اس لیے کہ وہ خود اجتہاد مطلق کے درجہ پر فائز ہیں، مثال کے طور محمدون (محمد نام کے علما) جن سے مراد ہیں: محمد بن نصر، محمد بن جریر طبری، محمد بن خزیمہ اور محمد بن المنذر، لیکن چونکہ انھوں نے کسی الگ فقہی مکتب فکر کی بنیاد نہیں ڈالی اور شافعی ہی رہے، اس لیے ان کو بھی شافعی مذہب کے اندر ہی شمار کیا جاتا ہے۔ البتہ بعض کی راے میں ان کے تفردات کو شافعی مسلک سے باہر سمجھا جائے گا۔[17]

---

[15]۔ امام محمد امام ابو حنیفہ کے شاگرد ہیں اور فقہ حنفی کے اساطین میں سے ہیں، مگر اپنے استاذ سے نہ صرف فروع میں، بلکہ اصول میں بھی سینکڑوں مسائل میں اختلاف کیا ہے، سبکی نے ان کے اور ابو یوسف کے بارے میں لکھا ہے: 'فانھما یخالفان اصول صاحبھما' (طبقات الشافعیہ 1/243)۔ امام الحرمین الجوینی کہتے ہیں کہ ان دونوں نے مسلک حنفی کے 2/3 حصہ میں امام ابو حنیفہ سے اختلاف کیا اور امام شافعی کا قول اختیار کیا ہے، ملاحظہ ہو: صلاح الدین مقبول احمد، زوابع فی وجہ السنۃ قدیما وحدیثا، مجمع البحوث الاسلامیہ، الطبعۃ الاولی 1411ھ 1991 جوگا بائی 1/8، نئی دہلی 25 ص 224۔

[16]۔ الامام محمد ابو زہرہ، الشافعی 383۔

[17]۔ الامام محمد ابو زہرہ، الشافعی 382۔

اجماع کی بحث

اسی طرح اسلامی فکر میں قرآن، سنت، اجماع اور قیاس کے اصول اربعہ کو بھی امام شافعی نے ''الرسالہ'' میں مضبوط استدلالی بنیادوں پر قائم کر دیا ہے۔ تاہم شافعی کی تحریروں سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ اجماع سے ان کی مراد صحابہ کا اجماع ہے اور اس کے بعد کا اجماع ان کے نزدیک ثابت نہیں۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ اگر صحابہ کسی امر پر متفق ہوں تو وہ تمام فقہا کے نزدیک اجماع ہے اور اس پر عمل واجب۔ اس میں فقہا اور محدثین کسی کا کوئی اختلاف نہیں۔ اس کے بعد اگر اہل مدینہ کا کسی امر پر اجماع ہے تو اس کو امام مالک ایک دلیل شرعی مانتے ہیں اور اس کی مخالف صحیح حدیث تک کو رد کر دیتے ہیں کہ ان کے نزدیک عمل اہل مدینہ کے خلاف ہونا حدیث میں قادح ہے۔ جہاں تک امام شافعی کی رائے ہے تو ان کے زمانہ میں صورت حال یہ تھی کہ ہر فریق اپنی اپنی رائے پر اجماع کا دعویٰ کر رہا تھا۔ ایسے میں شافعی نے اصولی طور پر اجماع کو شرعی حجت تسلیم کیا۔ کتاب و سنت میں اس کی بنیاد دریافت کی، اس کے مبادی منضبط کیے۔ تاہم عملی سطح پر انھوں نے یہ بھی کہا کہ ہر مسئلہ پر اجماع کا دعویٰ کرنا غلط ہے، کیونکہ ہمارے پاس اجماع کے عملاً وقوع کی کوئی دلیل نہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ اجماع کا مرتبہ کتاب و سنت کے بعد ہو گا اور وہ ان کے تابع ہو گا۔ اس معاملہ میں فریق مخالف کی انھوں نے شدت سے مخالفت کرتے ہوئے یہاں تک کہہ دیا کہ: 'دعویٰ الاجماع خلاف الاجماع' (اجماع کا دعویٰ کرنا خود اجماع کے خلاف ہے) اور آگے اس کو جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ اجماع کے عیب کے لیے تو یہی کافی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد لوگوں کی زبانوں پر تمھارے اس زمانہ کے علاوہ کبھی اس کا نام نہیں آیا۔[18] یوں شافعی بعض اجماع کے تو قائل ہیں اور من کل الوجوہ اس کا انکار نہیں کرتے، لیکن علی الاطلاق اس کو قبول بھی نہیں کرتے۔ اجماع کے علاوہ رائے، قیاس (یا اجتہاد) کو انھوں نے منضبط کیا ہے، مگر استحسان پر تنقید کی ہے، جس کا اعتبار مالکیہ و حنفیہ، دونوں کے ہاں ہوتا ہے۔ ''کتاب الام'' میں استحسان کے رد میں انھوں نے جو کچھ لکھا ہے، اس کا خلاصہ یوں کیا جا سکتا ہے کہ چونکہ

---

[18]۔ الامام محمد ابوزہرہ، الشافعی 87۔

قیاس یا راے (اجتہاد) ایک اصولی فریم ورک کے اندر operate کرتا ہے، اس لیے وہ درست ہے، جب کہ استحسان کو کسی کلیہ کے تحت لانا دشوار ہوتا ہے، اس لیے استحسان کو دلیل شرعی نہیں سمجھا جائے گا۔ چنانچہ اس بارے میں انھوں نے اپنے استاد امام محمد سے اختلاف کیا ہے، جس طرح عمل اہل مدینہ کے سلسلہ میں انھوں نے اپنے دوسرے استاد و شیخ مالک سے بھی اختلاف کیا تھا۔ تاہم قیاس کو شافعی اجماع کی نگرانی میں دینے کے حامی ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس کا مطلب یہی ہے کہ نئی تعبیری اور فکری کوششوں کو فکر اسلامی کے محور کے گرد رکھا جائے۔

واضح رہے کہ شاہ ولی اللہ دہلوی نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ مذاہب اربعہ بنیادی طور پر دو مذاہب، یعنی فقہ شافعی اور حنفی کے اندر ضم ہو جاتے ہیں اور انھوں نے ''التفہیمات الالٰہیہ'' میں کہا ہے کہ میرا طریقہ، جہاں تک ممکن ہے ان دونوں مذاہب کے درمیان جمع و تطبیق کرنا ہے۔ فرماتے ہیں:

> ''فروع میں ہم علما کے متفق علیہ مسئلہ کو لیتے ہیں خاص کر حنفی و شافعی مسلک کے اتفاق کو کہ یہ عظیم فرقے ہیں اور وہ بھی طہارت و نماز کے سلسلہ میں خصوصاً۔ اگر اتفاق نہ حاصل ہو اور علما مختلف ہوں تو پھر جس مسئلہ کی تائید ظاہر حدیث سے ہوتی ہے ہم اسے اختیار کرتے ہیں۔ ہم علما میں سے کسی کی بھی اہانت نہیں کرتے کہ سبھی حق کے طالب ہیں، البتہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ اور کسی کے لیے عصمت کا اعتقاد نہیں رکھتے۔''

امام شافعی پر نئے نئے مطالعات جاری ہیں، مثال کے طور پر ڈاکٹر طٰہٰ جابر علوانی نے اس کا اظہار کیا ہے کہ امام شافعی کے نزدیک ''نص شرعی'' صرف اور صرف قرآن کو کہا جاسکتا ہے۔ اس میں کوئی اور چیز اس کی شریک نہیں ہوسکتی۔ انھوں نے ''الام'' کے بہت سے اقتباسات اور فقرے نقل کر کے اس تحقیق کو پیش کیا ہے۔ البتہ یہ وضاحت کر دی ہے کہ صحیح اور ثابت سنت بہر حال اس کی شرح و تفسیر ہے۔[19]

امام شافعی کا ظہور عصر عباسی کے دوسرے مرحلہ میں ہوا۔ جب مختلف اسلامی علوم و فنون کی

---

[19]۔ ملاحظہ ہو کتاب: مفاہیم محوریہ فی المنہج والمنہجیہ، دوسرا باب مفہوم النص، دار السلام، القاہرہ، الطبعۃ الاولیٰ، 2009۔

تدوین زور و شور سے ہو رہی تھی، علم کلام اور متکلمین میدان میں تھے۔ یونانی، سنسکرت، فارسی اور دوسری زبانوں سے عربی میں ترجمہ کی تحریک برگ و بار لا رہی تھی۔ مسلمانوں میں بھی طرح طرح کے فقہی، کلامی اور شیعہ فرقے وجود پذیر تھے۔ فقہ حنفی و مالکی کی نشو و نما ہو رہی تھی۔ اس عہد میں انھوں نے آنکھ کھولی اور اپنے عہد کے ان سبھی حالات، وقائع اور چیلنجوں سے واقفیت حاصل کی۔ امام صاحب قوی الحجت، زبان آور، فصیح و بلیغ، اور استدلالی انداز و منطقی اسلوب تکلم کے مالک تھے۔ چنانچہ اپنی کتابوں "الرسالہ" اور "الام" وغیرہ میں انھوں نے جو مقدمات قائم کیے، اور جس انداز میں فقہ، فقہ حدیث اور اصول فقہ کے سلسلہ میں اپنے استدلالات کی بنیاد رکھی اور جو نتائج نکالے، ان سے ایک زمانے نے اتفاق کیا۔ امام مالک نے "موطا" کے ذریعے سے حدیث، اقوالِ صحابہ رضی اللہ عنہم اور علماے مدینہ کی آرا (عمل اہل مدینہ) اور اپنے فتاوی کو جمع کر دیا تھا۔ شافعی موطا سے بہت متاثر تھے اور سب سے پہلے اس کو انھوں نے ہی اصح کتاب بعد کتاب اللہ کا معزز نام دیا تھا۔ امام اعظم ابو حنیفہ نئے نئے مسائل کے حل کے سلسلہ میں اجتماعی اجتہاد، بحث و مناقشہ کے بعد مسائل کے استنباط و استخراج کی عظیم نظیر قائم کر چکے تھے۔ ان دونوں اماموں کے بعد ان دونوں کے علمی و فکری اور فقہی سرمایہ سے کام لے کر امام شافعی نے اصول فقہ کی تدوین کی اور ادلۂ شرعیہ کا منہاج قائم کر دیا جس سے کام لے کر قیامت تک امت ان کے زیر بار احسان رہے گی۔

خیال و خامہ

جاوید احمد غامدی

ماں

اُس کی ہستی وجود کا محور
اُس کی آغوش وسعتِ افلاک
اُس کی صحبت تھی درد کا درماں
تلخیِ غم میں زہر کا تریاک

ظلمتوں کے ہجوم میں تاباں
اِک جبیں جس کی روشنی مہ تاب
ہر بیاباں میں ڈھانپ لیتی تھی
اِک ردا جس میں رحمتوں کے سحاب

دشت و صحرا میں، لالہ و گل میں
صبر و ایثار کا وجود تمام

ادبیات

اُس نے کلکِ وفا سے لکھا ہے
میری ہر رہ گذر پہ اپنا نام

اب اُسی مہرباں کو روتا ہوں
خاک پر آسماں کو روتا ہوں

شاہد محمود

خبر نامہ ”المورد امریکہ“

[اکتوبر 2024ء]

23 اعتراضات ویڈیو سیریز کا اردو زبان میں خلاصہ

23 اعتراضات کی اس ویڈیو سیریز میں غامدی صاحب کے افکار پر روایتی مذہبی فکر کی طرف سے کیے گئے اعتراضات اور تنقیدات کو زیرِ بحث لایا جاتا ہے۔ ”غامدی سینٹر آف اسلامک لرننگ، امریکہ“ کے ڈائریکٹر ریسرچ اینڈ کمیونیکیشن حسن الیاس صاحب اس سیریز میں اب تک کے زیر بحث آنے والے تمام موضوعات کا عام فہم انداز میں خلاصہ پیش کر رہے ہیں، جس کو جدید ایڈیٹنگ کے ساتھ غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر سلسلہ وار نشر کیا جائے گا۔

ڈاکٹر محمد اکرم ندوی کی غامدی سینٹر آمد

علوم اسلامیہ کے محقق اور حدیث کے معلم ڈاکٹر محمد اکرم ندوی گذشتہ ماہ برطانیہ سے غامدی سینٹر آئے۔ ڈاکٹر صاحب کیمبرج اسلامک کالج کے ڈین، ”السلام انسٹی ٹیوٹ“ کے پرنسپل اور بے شمار کتابوں کے مصنف ہیں۔ غامدی سینٹر کے قیام کے دوران میں حسن الیاس صاحب نے ان کا انٹرویو

کیا، جس میں ان کے دینی و علمی پس منظر، ہندوستان سے برطانیہ تک کے سفر اور اسلامی فکر سے متعلق اہم سوالات پر گفتگو کی گئی۔ اس انٹرویو کو غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر دیکھا جاسکتا ہے۔

غامدی سینٹر کا بک اسٹال

گذشتہ ماہ ISNA کے امریکہ میں ہونے والے سالانہ اجتماع میں غامدی سینٹر نے شرکت کی اور کتابوں کا ایک اسٹال لگایا۔ بعض کتابوں کے مصنفین بھی وہاں موجود تھے، جنھوں خریداروں کو اپنی کتابوں پر دستخط کر کے دیے۔ لوگوں کی ایک بڑی تعداد نے اس بک اسٹال کا وزٹ کیا اور کتابیں خریدیں۔

“Conversing Islam”

اس پروگرام میں دینی، اخلاقی اور سماجی موضوعات سے متعلق سوالات کو زیر بحث لایا جاتا ہے۔ اس کے میزبان حمزہ علی عباسی صاحب ہیں، جب کہ حسن الیاس صاحب اس میں بہ طور مہمان شریک ہوتے ہیں۔ گذشتہ ماہ اس پروگرام میں ”تکفیر اسلام“، ”توحید، شرک اور صوفیانہ منازل“، ”حقوق کی بحث اور صحیح رویہ“ اور ”اختلاف سے احترام تک“ جیسے اہم موضوعات زیر بحث رہے۔ ان پروگراموں کی ریکارڈنگ کو ادارے کے یوٹیوب چینل پر دیکھا جاسکتا ہے۔

”جماعت اسلامی: ماضی، حال اور مستقبل“

یہ موضوع گذشتہ ماہ غامدی سینٹر کے زیر اہتمام ہونے والی ہفتہ وار سوال و جواب کی لائیو نشستوں میں زیر بحث رہا ہے۔ اس موضوع کے تحت جماعت اسلامی کے ماضی، حال اور مستقبل اور مولانا مودودی کی زندگی کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی گئی۔ اس حوالے سے جو اہم نکات زیر بحث رہے، وہ یہ ہیں: ”جماعت اسلامی کی تاریخ اور چیلنجز“، ”قرار داد مقاصد، جماعت کی اہم کامیابی“ اور ”مودودی صاحب کی سزاے موت کا فیصلہ“۔ سوال و جواب کی ان نشستوں کی ریکارڈنگ ادارے کے یوٹیوب چینل پر ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔

”پاکستان میں مساجد کا انتظام: غامدی صاحب کا موقف“

منظور الحسن صاحب کا یہ مضمون پاکستان میں مساجد کے انتظام کے حوالے سے غامدی صاحب کے موقف کی وضاحت ہے۔ اس حوالے سے انھوں نے شریعت کی رو سے تین ضروری باتوں کا ذکر کیا: اول، جمعہ اور عیدین کی نمازوں کا اہتمام حکومت کی ذمہ داری ہے۔ دوم، یہ نمازیں حکومت کے زیر اہتمام جامع مساجد میں یا دیگر مقررہ مقامات ہی پر ادا ہونی چاہییں۔ سوم، ان نمازوں میں خطبے کا فریضہ حکمران یا اُن کا نمایندہ انجام دے۔ یہ مضمون ”اشراق امریکہ“ کے گذشتہ ماہ کے شمارے میں پڑھا جا سکتا ہے۔

”تفہیم الآثار“ پروجیکٹ

غامدی سنٹر کے زیر اہتمام ”تفہیم الآثار“ کے عنوان سے نشر ہونے والے پروگرام میں صحابہ و تابعین کے آثار کی شرح و وضاحت اور منتخب آثار پر مبنی سوال و جواب کی نشستیں ریکارڈ کی جا رہی ہیں۔ اس پروگرام کی میزبانی کے فرائض ڈاکٹر سید مطیع الرحمٰن سر انجام دے رہے ہیں، جب کہ ڈاکٹر عمار خان ناصر اس میں بہ طورِ مہمان شریک ہیں۔ گذشتہ ماہ کے پروگراموں میں حضرت علی، حضرت عبد اللہ بن عباس، امام جعفر صادق اور امام باقر رضی اللہ عنہم کے آثار کی روشنی میں خلفاے راشدین اور صحابۂ کرام کے مقام و مرتبے کو بیان کیا گیا۔ مزید بر آں، قرآن مجید میں صحابۂ کرام کے لیے بشارتوں، ان کی بدعت سے دوری اور ان کے علم و عمل کو نظر انداز کرنے کے نتائج پر بھی گفتگو کی گئی۔ ان پروگراموں کو ادارے کے یوٹیوب چینل پر ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔

غامدی سینٹر کی آن لائن خانقاہ

غامدی سینٹر کے زیر اہتمام آن لائن خانقاہ کا سلسلہ جاری ہے۔ یہ بنیادی طور پر اصلاحِ نفس سے متعلق پروگرام ہے، جس میں معز امجد صاحب لوگوں کے نفس کی اصلاح اور تربیت کے حوالے سے گفتگو کرتے ہیں اور اس سے متعلق لوگوں کی طرف سے پوچھے گئے سوالوں کا جواب بھی دیتے ہیں۔ گذشتہ ماہ اس سلسلے کی چار نشستیں منعقد ہوئیں، جن کی ریکارڈنگ غامدی سینٹر کے

یوٹیوب چینل پر ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔

غامدی سینٹر کے آن لائن تعلیمی کورسز

ستمبر 2024ء میں غامدی سینٹر نے اپنے آن لائن لرننگ پلیٹ فارمز Udemy اور Teachable کے لیے انگریزی زبان میں دو کورس تیار کیے ہیں۔ ان میں سے "Principles of Understanding the Quran" کورس کے لیکچرز شہزاد سلیم صاحب نے ریکارڈ کرائے ہیں، جب کہ "Belief in Hereafter" کورس کی آڈیو AI کے ذریعے سے تیار کی گئی۔ ان دونوں کورسز کی ویڈیو ایڈیٹنگ اور جدید اینیمیشن کا کام جاری ہے، جس کے بعد یہ دونوں کورسز غامدی سینٹر کی ویب سائٹ اور Udemy، Teachable دونوں پر دستیاب ہوں گے۔

"حجاب" کے موضوع پر شہزاد سلیم صاحب کے لیکچرز

گذشتہ ماہ شہزاد سلیم صاحب نے 23 اعتراضات کی سیریز میں زیر بحث آنے والے موضوع "حجاب" پر انگریزی زبان میں تین لیکچرز ریکارڈ کرائے۔ ان میں سے ایک لیکچر غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر نشر کر دیا گیا ہے، جب کہ باقی دو لیکچرز ایڈیٹنگ کے بعد جلد ہی نشر کر دیے جائیں گے۔

اجماع — غامدی صاحب کا نقطۂ نظر

23 اعتراضات کی ویڈیو سیریز میں "اجماع" کا موضوع زیر بحث ہے۔ گذشتہ اقساط میں غامدی صاحب نے اجماع سے متعلق اپنا موقف بیان کرتے ہوئے بیان کیا کہ اجماع صرف اجتماعی معاملات میں ہی نہیں، بلکہ انفرادی معاملات میں بھی ہو گا۔ اجماع کے حوالے سے غامدی صاحب اور باقی علما میں اختلاف کو بیان کرتے ہوئے اس سوال کو بھی زیر بحث لایا گیا کہ خلفاے راشدین کے دور حکومت میں اجتماعی معاملات کا جائزہ کیسے لیا جاتا تھا؟ اس کے علاوہ علماے کرام اجماع کے حق میں قرآن مجید کی جن آیات کو بہ طور دلیل پیش کرتے ہیں، ان پر بھی گفتگو کی گئی۔ ان پروگراموں کی ریکارڈنگ غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر دیکھی جا سکتی ہے۔

”البیان“ کی انگریزی زبان میں تدریس

شہزاد سلیم صاحب غامدی صاحب کی تفسیرِ قرآن ”البیان“ کی انگریزی زبان میں تدریس کا فریضہ سر انجام دے رہے ہیں۔ ستمبر 2024ء میں انھوں نے ان نشستوں میں سورۂ آل عمران کی آیات 131 تا 185 پر بات کی۔ ان نشستوں کی ریکارڈنگ غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر موجود ہے۔

”اسلام اسٹڈی سرکل“

ستمبر 2024ء میں شہزاد سلیم صاحب نے ”اسلام اسٹڈی سرکل“ پروگرام میں قرآن مجید، حدیث اور بائیبل کے جن موضوعات پر بات کی، ان کے عنوانات بالترتیب یہ ہیں: ”الہامی کتابوں پر ایمان“، ”دھوکا دہی سے بچنا“ اور ”انصاف پر مبنی سلوک“۔ مزید برآں، سیشن کے آخر میں پوچھے جانے والے سوالوں کے جواب بھی دیے گئے۔ اس کی ریکارڈنگ غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔

ہفتہ وار درسِ قرآن و حدیث

ستمبر 2024ء میں غامدی سینٹر کے زیر اہتمام جناب جاوید احمد غامدی کے لائیو درسِ قرآن و حدیث کی نشستوں میں غامدی صاحب نے سورۂ کہف کی تکمیل کے بعد سورۂ مریم کی آیات 1 تا 14 کا درس دیا، جب کہ درس حدیث کی نشستوں میں عذاب قبر سے متعلق ایک سوال کا جواب دینے کے بعد حدیث جبریل کو زیر بحث لاتے ہوئے ”ایمان کیا ہے؟“، ”اسلام کیا ہے؟“ اور ”تقدیر کی تعریف“ پر گفتگو کی گئی۔ قرآن و حدیث کے دروس کی یہ نشستیں غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر دیکھی جا سکتی ہیں۔

”میزان“ کی انگریزی زبان میں تدریس

گذشتہ ماہ شہزاد سلیم صاحب نے غامدی صاحب کی کتاب ”میزان“ میں سے ”جنگی قیدی اور

مال غنیمت“ کے موضوع پر انگریزی زبان میں لیکچرز ریکارڈ کرایا۔ اس لیکچر کو غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر دیکھا جاسکتا ہے۔

”علم و حکمت: غامدی کے ساتھ“

ستمبر 2024ء میں دنیا نیوز چینل کے معروف پروگرام ”علم و حکمت: غامدی کے ساتھ“ میں ماہ ستمبر میں ”مسیحیوں کے مسلمانوں سے سوالات“، ”فلم، ڈرامہ اور اداکاری“ اور ناظرین کی طرف سے موصول ہونے والے سوالات پر مبنی پروگرام نشر ہوئے۔ ان پروگراموں میں ”کیا فلم یا ڈرامے میں اداکاری کے طور پر مشرکانہ فعل کرنا جائز ہے؟“، ”قوموں کے عروج و زوال کا اخلاق سے کیا تعلق ہے؟“ اور ”سیدنا مسیح علیہ السلام کی غیر معمولی پیدایش میں کیا حکمت تھی؟“ جیسے اہم سوالات کو زیر بحث لایا گیا۔ ان پروگراموں کی ریکارڈنگ ادارے کے یوٹیوب چینل پر دیکھی جاسکتی ہے۔

شہزاد سلیم صاحب کے آن لائن نجی مشاورتی سیشن

شہزاد سلیم صاحب ہر ماہ لوگوں سے آن لائن نجی مشاورتی سیشن کا اہتمام کرتے ہیں۔ ان سیشنز میں لوگ اپنے مختلف ذاتی اور خاندانی نوعیت کے مسائل میں شہزاد سلیم صاحب سے مشاورت کرتے ہیں۔ گذشتہ ماہ اس سلسلے کے 30 سے زائد سیشنز ہوئے۔ ان سیشنز میں لوگوں نے شہزاد سلیم صاحب سے والدین کو درپیش مشکلات اور نوعمری اور ازدواجی مسائل کے حل کے لیے مشاورت کی۔

دینی آرا پر مبنی فتاویٰ کا اجرا

شریعت کے قانونی اطلاقات کے حوالے سے لوگ اکثر غامدی سینٹر آف اسلامک لرننگ، امریکہ سے رابطہ کرتے ہیں۔ انھیں نکاح و طلاق، وراثت (inheritance) اور بعض دیگر معاشی اور معاشرتی پہلوؤں سے اطلاقی آرا کی ضرورت ہوتی ہے۔ گذشتہ ماہ اسی نوعیت کی مختلف

ضرورتوں کے تحت 2 فتوے جاری کیے گئے۔ انھیں جناب جاوید احمد غامدی کی رہنمائی میں حسن الیاس صاحب نے جاری کیا۔

Ask Dr. Shehzad Saleem

یہ سوال و جواب کی لائیو ماہانہ نشست ہے، جس میں شہزاد سلیم صاحب لوگوں کے ذہنوں میں اٹھنے والے مختلف دینی، اخلاقی اور معاشرتی موضوعات سے متعلق سوالوں کے جواب دیتے ہیں۔ اس نشست میں لوگ اردو اور انگریزی، دونوں زبانوں میں اپنے سوال پوچھ سکتے ہیں۔