جنوری۔مارچ ۲۰۱۹ء

ISSN: 2321-8339

ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

وما ارسلناك إلا رحمة للعالمين

سید جلال الدین عمری

مکی عہد میں مکہ سے باہر اسلام کی اشاعت

ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی

جدیدیت، مابعد جدیدیت اور اسلام

ڈاکٹر محمد رفعت

ضعیف روایات اور ان کے احکام

پروفیسر محمد سلیم قاسمی

اقوال فقہاء سے استفادہ میں امام ترمذی کا منہج

محترمہ صائمہ ملک

مہلک امراض سے تنسیخ نکاح

ڈاکٹر سید باچا آغا

امام غزالیؒ اور فقہ شافعی میں ان کا مقام

ڈاکٹر محمد فہیم اختر ندوی

تعارف وتبصرہ

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی کی

اہم مطبوعات

معرکۂ اسلام و جاہلیت	مولانا صدر الدین اصلاحی	110.00
اسلام۔ایک نجات دہندہ تحریک	مولانا سلطان احمد اصلاحی	90.00
عصر حاضر کا سماجی انتشار اور اسلام کی رہ نمائی	مولانا سلطان احمد اصلاحی	125.00
عصر حاضر کی نفسیاتی الجھنیں اور ان کا اسلامی حل	مولانا سلطان احمد اصلاحی	80.00
اکیسویں صدی کے سماجی مسائل اور اسلام	ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی	140.00
قرآن، اہل کتاب اور مسلمان	ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی	70.00
گھریلو تشدد اور اسلام	ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی	30.00
حقائق، اسلام۔ بعض اعتراضات کا جائزہ	ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی	56.00
حضرت ابراہیم۔ امامِ انسانیت	ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی	85.00
ہم جنسیت کا فتنہ	ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی	28.00
احیائے اسلام: مفہوم۔مسایل، تقاضے	مولانا محمد جرجیس کریمی	85.00
جرائم اور اسلام	مولانا محمد جرجیس کریمی	85.00
قرآن مجید اور مستشرقین	مولانا محمد جرجیس کریمی	72.00
اتحادِ امت کا مسئلہ: چند اہم گوشے	مولانا محمد جرجیس کریمی	34.00
اسلام کی امتیازی خصوصیات	مولانا محمد جرجیس کریمی	100.00
سیرتِ نبوی پر اعتراضات کا جائزہ	ڈاکٹر محمد شمیم اختر قاسمی	130.00
ملت اسلامیہ کے اختلافات	مولانا ضمیر الحسن فلاحی	65.00
قیامِ امن اور اسلام	مولانا کمال اختر قاسمی	100.00

ملنے کے پتے:

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی
نبی نگر، پوسٹ بکس نمبر: ۹۳، علی گڑھ۔ ۲

مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز
D-307، ابوالفضل انکلیو، نئی دہلی۔ ۲۵

ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

جنوری ــــــــــــ مارچ ۲۰۱۹ء

مدیر

سیّد جلال الدین عمری

معاون مدیر

محمد رضی الاسلام ندوی

نبی نگر (جمال پور)، پوسٹ بکس نمبر ۹۳، علی گڑھ ــ ۲۰۲۰۰۲

ISSN: 2321-8339

سہ ماہی تحقیقاتِ اسلامی علی گڑھ

جلد: ۳۸ شمارہ: ۱

جمادی الاولیٰ ــــــــــ رجب ۱۴۴۰ھ

جنوری ــــــــــ مارچ ۲۰۱۹ء

- مجلہ کے تمام شمارے www.tahqeeqat.net پر لوڈ کردیے گئے ہیں۔
- مقالہ نگار حضرات اپنے مقالات صرف tahqeeqat@gmail.com پر ارسال کریں۔
- انتظامی امور سے متعلق رابطہ کے ذرائع:

موبائل: 09720357820،09897746586

ای میل: idaratahqeeq2016@gmail.co

زرِ تعاون

اندرونِ ملک

فی شمارہ	۵۰روپے
سالانہ	۲۰۰روپے
پانچ سال کے لیے	۸۰۰روپے
سالانہ (لائبریریاں وادارے)	۳۰۰روپے

برائے پاکستان

سالانہ (انفرادی)	۲۵رامریکی ڈالر
سالانہ (ادارے)	۳۰رامریکی ڈالر

برائے دیگر ممالک

سالانہ (انفرادی)	۳۰رامریکی ڈالر
سالانہ (ادارے)	۳۵رامریکی ڈالر

طابع وناشر سید جلال الدین عمری نے بھارت آفسیٹ دہلی-۶ سے چھپوا کر ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی، نبی نگر (جمال پور)، علی گڑھ سے شائع کیا

فہرست مضامین

حرف آغاز

وما ارسلناک الا رحمۃ للعالمین — سید جلال الدین عمری — ۵

تحقیق وتنقید

مکی عہد میں مکہ سے باہر اسلام کی اشاعت — ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی — ۱۵

جدیدیت، مابعد جدیدیت اور اسلام — ڈاکٹر محمد رفعت — ۳۷

بحث ونظر

ضعیف روایات اور ان کے احکام — پروفیسر محمد سلیم قاسمی — ۵۹

اقوال فقہاء سے استفادہ میں امام ترمذیؒ کا منہج — محترمہ صائمہ ملک — ۷۷

مہلک امراض سے تنسیخ نکاح — ڈاکٹر سید باچا آغا — ۸۷

سیر وسوانح

امام غزالیؒ اور فقہ شافعی میں ان کا مقام — ڈاکٹر محمد فہیم اختر ندوی — ۱۰۳

تعارف وتبصرہ

ہندوستان میں اسلامی معاشیات اور مالیات — ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی — ۱۱۳

تہذیبِ حجاب اور خواتین — ڈاکٹر محمد تحسین زماں — ۱۱۶

خبرنامہ ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی (۷۰) — ادارہ — ۱۱۹

مضامین کا انگریزی خلاصہ — ۱۲۱—۱۲۸

اس شمارے کے لکھنے والے

۱۔ ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی

سکریٹری ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی، علی گڑھ

mrnadvi@gmail.com

۲۔ ڈاکٹر محمد رفعت

پروفیسر ڈپارٹمنٹ آف اپلائڈ سائنز، فیکلٹی آف انجینیر نگ اینڈ ٹکنالوجی، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی

mohd.rafat@gmail.com

۳۔ پروفیسر محمد سلیم قاسمی

ڈین فیکلٹی آف تھیالوجی، علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی، علی گڑھ

msaleem196330@gmail.com

۴۔ محترمہ صائمہ ملک

ریسرچ اسکالر، شعبۂ علوم اسلامیہ وعربی، جی سی یونی ورسٹی، فیصل آباد (پاکستان)

smalikfsd@gmail.com

۵۔ ڈاکٹر سید باچا آغا

اسسٹنٹ پروفیسر، گورنمنٹ پوسٹ گریجویٹ کالج، سریاب، کوئٹہ (پاکستان)

agha211179@gmail.com

۶۔ ڈاکٹر محمد فہیم اختر ندوی

صدر شعبۂ اسلامک اسٹڈیز، مولانا آزاد نیشنل اوپن یونی ورسٹی، حیدر آباد

fanadvi@gmail.com

۷۔ ڈاکٹر محمد تحسین زماں

گیسٹ فیکلٹی، شعبۂ اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی

mtzjamai@gmail.com

۸۔ سید جلال الدین عمری

صدر ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

حرف آغاز

وما ارسلناک إلّا رحمۃ للعالمین

_____ سید جلال الدین عمری

کویت میں کام کرنے والی ہندوستانی مسلمانوں کی رفاہی تنظیم ’انڈین مسلم ایسوسی ایشن‘ (IMA) کی دعوت پر مولانا سید جلال الدین عمری، صدر ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی و امیر جماعت اسلامی ہند نے کویت میں ایک عشرہ گزارا۔ جناب عبداللہ منہام (کیرلا) رفیقِ سفر تھے۔ اس تنظیم کی تاسیس کے پچیس برس مکمل ہونے پر اس نے سیرت نبویؐ کے مرکزی موضوع پر تین ماہ پر مشتمل بہت سے پروگرام کیے تھے۔ اس کے اختتامی پروگرام میں بہ طور مہمان خصوصی مولانا عمری کو دعوت دی گئی تھی۔ اس پروگرام کے تحت ۳۰/نومبر ۲۰۱۸ء کو علماء کانفرنس ہوئی، جس میں کویت میں مقیم مختلف مکاتبِ فکر کے ہندوستانی علماء شریک ہوئے۔ اس میں مولانا نے ’موجودہ حالات میں علماء کا مطلوبہ کردار‘ کے عنوان پر خطاب کیا۔ اسی شب میں ایسوسی ایشن کا اختتامی پروگرام ’مسجد کبیر‘ کے وسیع ہال میں ہوا، جس میں کئی ہزار افراد کی شرکت رہی۔ اس میں مولانا نے ’وما ارسلناک الا رحمۃ للعالمین‘ کے عنوان پر خصوصی خطاب کیا۔ ۴/دسمبر کو جمعیۃ الاصلاح الاجتماعی کی تقریب میں شرکت کی، جو جمعیۃ کے سابق صدر شیخ حمود الرومی کے الوداع اور نئے صدر ڈاکٹر خالد المذکور کے استقبال میں منعقد ہوئی تھی۔ ۶/دسمبر کو ایسوسی ایشن (IMA) اور کیرلا کے مسلمانوں کی فلاحی تنظیم (KIG) کے وابستگان کا فیملی اجتماع تھا۔ اس میں تقریباً چار سو کے قریب مرد وخواتین کی شرکت رہی۔ اس میں خاندانی ذمہ داریوں پر مولانا کا تفصیلی خطاب رہا اور منہام صاحب نے ملیالم میں

خطاب کیا۔ ۷؍دسمبر کو ایسوسی ایشن کی مجلس شوریٰ کے ارکان کے ساتھ نشست رہی۔ ۷؍دسمبر کو ہی IMA سے متعلق نوجوانوں سے مختلف دینی اور اصلاحی امور پر گفتگو رہی۔ اسی روز شام میں IMA سے وابستہ خواتین ارکان سے خطاب اور تبادلۂ خیال رہا۔ کویت میں قیام کے دوران میں صوبہ فروانیہ کے گورنر فیصل الحمود الصباح نے مولانا کو خوش آمدید کہا اور آئندہ ملاقات کی توقع ظاہر کی۔ ان کے مشیر جنرل علی حمدان الدیحانی، جمعیۃ الاصلاح الاجتماعی کے صدر ڈاکٹر خالد المذکور، رفاہی تنظیم 'مبرّۃ اہل الکویت' کے صدر شیخ عبد الالہ المطوع، وزراۃ الاوقاف کے اسسٹنٹ ڈپٹی منسٹر اور کویت کے دیگر عمائدین سے ملاقاتیں رہیں۔ ۵؍دسمبر کو مشہور ہفتہ وار المجتمع کے نمائندہ سعد النشوان نے انٹرویو لیا۔

ذیل میں مولانا کا وہ خطاب پیش کیا جا رہا ہے جو انھوں نے 'رحمۃ للعالمین' کے موضوع پر ۳۰؍نومبر کی شب میں مجمع عام میں کیا تھا۔ (رضی الاسلام)

بزرگو، دوستو اور عزیزو، محترم خواتین! ماؤ، بہنو اور بیٹیو!

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

رحمۃ للعالمین صلی اللہ علیہ وسلم کے ذکرِ خیر کی یہ مجلس ہے۔ آپ ؐ کی عظمت اور فضیلت کا اس سے بڑا ثبوت کیا ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

إِنَّ اللّٰهَ وَمَلٰٓئِكَتَهٗ يُصَلُّوْنَ عَلَى النَّبِيِّ، يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا صَلُّوْا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا (الاحزاب: ۵۶)

بے شک اللہ اور اس کے فرشتے اس نبی پر رحمت بھیجتے ہیں۔ اے لوگو جو ایمان لائے ہو! تم بھی ان کے لیے دعائے رحمت کرو اور اچھی طرح سلام بھیجو۔

اس سے بڑی بات کیا کہی جاسکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے فرشتوں کی دعائیں آپ کے شامل حال رہی ہیں اور اہل ایمان کو بھی اس کی اتباع کا حکم دیا گیا ہے۔ **اللھم صل علیٰ سیدنا محمد** الخ

بلغ العلیٰ بکمالہ کشف الدجیٰ بجمالہ
حسنت جمیع خصالہ صلوا علیہ وآلہ

اللہ تعالیٰ نے آپ کو ’سراج منیر‘ کہا ہے:

وَ دَاعِیاً إِلَی اللّٰہِ بِإِذْنِہِ وَ سِرَاجاً مُّنِیراً (الاحزاب ۴۶) اے نبی! ہم نے آپ کو اللہ کی طرف اس کے اذن سے بلانے والا اور روشن چراغ بنا کر بھیجا ہے۔

آپ آفتابِ عالم تاب ہیں۔ آفتاب کسی دلیل کا محتاج نہیں ہوتا۔ اس کا وجود خود اس کی دلیل ہے۔ آفتاب آمد دلیلِ آفتاب۔ اسی طرح رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی پاکیزہ سیرت اور اعلیٰ کردار آپ کی رسالت کی آپ دلیل ہے۔ اس کے لیے کسی دوسری دلیل کی ضرورت نہیں ہے۔

آفتاب اپنی جگہ روشن ہے اور کرۂ ارض کو روشن رکھے ہوئے ہے۔ اسی طرح آپؐ کے اوصافِ حمیدہ آفتاب کی طرح روشن ہیں اور دنیا کو رشد و ہدایت بھی آپ ہی سے مل سکتی ہے۔ آپؐ ’خاتم النبیین‘ ہیں۔

مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللّٰہِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ (الاحزاب:۴۰) محمد تمہارے مردوں میں سے کسی کے باپ نہیں ہیں، لیکن وہ اللہ کے رسول اور نبیوں کے خاتم (آخری نبی) ہیں۔

آپ کے بعد سلسلۂ نبوت ختم کر دیا گیا۔ اب تا قیامت آپ پر ایمان اور اتباع ہی کو اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی کا واحد ذریعہ قرار دیا گیا۔ اس کے علاوہ کسی بھی دوسرے ذریعہ سے انسان کو اللہ کی ہدایت مل سکتی ہے اور نہ اس تک رسائی کی کوئی دوسری سبیل ہے۔

اللہ تعالیٰ سے تعلق اور محبت کے لیے آپ کی اتباع کو لازم قرار دیا گیا:

قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللّٰہَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّٰہُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللّٰہُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (آل عمران:۳۱) کہہ دو، اگر تم اللہ سے محبت کرتے ہو تو میری اتباع کرو، اللہ تم سے محبت کرے گا اور تمہارے گناہوں کو معاف کر دے گا اور اللہ غفور و رحیم ہے۔

دینِ اسلام کے کامل اتباع، اس کے احکام کی پابندی، اس کی تبلیغ و اشاعت کے لیے سعی و جہد اور ہر طرح کی قربانی کیسے دی جاتی ہے؟ اور اس راہ میں کس طرح استقامت کا ثبوت دیا جاتا ہے؟ اس کا مثالی نمونہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات

اقدس تھی۔ اب جو شخص بھی خدا اور آخرت پر ایمان رکھتا ہے اس کے لیے تا قیامت یہی اسوۂ حسنہ ہے:

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُولِ اللّٰهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللّٰهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللّٰهَ كَثِيراً

تمہارے لیے رسول اللہ کی ذات میں بہترین اسوہ ہے، ہر اس شخص کے لیے جو اللہ سے اجر و ثواب کی توقع اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہے اور جو کثرت سے اللہ کو یاد کرتا ہے۔ (الاحزاب:۲۱)

جو شخص آپ کے اسوۂ حسنہ کو سامنے رکھے گا وہی اللہ تعالیٰ کے دین کا حق ادا کر سکے گا اور دنیا و آخرت میں فوز و فلاح سے ہم کنار ہوگا۔

اس موقع پر حیاتِ مبارکہ کے بعض پہلوؤں کی وضاحت کی کوشش کی جائے گی:

اللہ تعالیٰ رحمن و رحیم ہے۔ اس کی رحمت ہر سو عام ہے۔ اسی سے یہ دنیا آباد ہے۔ یہاں کی ہر مخلوق زبانِ حال سے اس کے رحمن و رحیم ہونے کا اعلان کرتی ہے کہ اس کی رحمت نہ ہو تو اس کا وجود ہوگا اور نہ اسے زندگی نصیب ہوگی۔ اس کی حیات کا ہر لمحہ اللہ کی رحمت کا مرہونِ منت ہے۔

اللہ تعالیٰ کی ذات پر ایمان و یقین آدمی کو اسی حقیقت کے اعتراف پر مجبور کرتا ہے۔ اسی وجہ سے ایک مسلمان، ہر کام 'بسم اللہ الرحمن الرحیم' سے کرتا ہے۔ یعنی اس کام کا آغاز اور اس کا اپنے انجام کو پہنچنا سب اللہ تعالیٰ کی رحمت کا نتیجہ ہے۔ سورۂ فاتحہ کا آغاز بھی اسی سے ہوا ہے۔ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْن، اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِيْم۔ 'ہماری تمام تر حمد و ثنا اور سارے جذباتِ شکر کا سزاوار اللہ ہے، جو رب العالمین ہے۔' رب وہ ہے، جو اپنی مخلوقات میں سے ہر ایک کی حاجت پوری کرتا ہے اور اس کی اس طرح پرورش کرتا ہے کہ وہ دنیا میں اس وقت تک اپنا وجود باقی رکھے اور اپنا کام انجام دیتی رہے جب تک اللہ چاہے۔ یہ سب اس کے رحمان و رحیم ہونے کی دلیل ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رحمۃ للعالمین بن کر آئے: وَمَا أَرْسَلْنٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِيْنَ۔ (الانبیاء:۱۰۷) آپ نے دنیا کو بتایا کہ اللہ رحمن و رحیم ہے۔ اس کے بندوں کو بھی ایک دوسرے کے ساتھ رحمت و رأفت کا معاملہ کرنا چاہیے اور ان کی

زندگی خدائی اوصاف کا پرتو ہونی چاہیے۔ اسی سے وہ خدا کے محبوب بن سکتے ہیں۔

رحم وکرم کا پاکیزہ جذبہ اگر پیدا ہوجائے تو انسانوں کے درمیان پیدا ہونے والے سارے نزاعات ختم ہوجائیں اور دنیا امن وسکون کا گہوارہ بن جائے۔

رسول اللہ ﷺ کے رحمۃ للعالمین ہونے کے بعض دوسرے پہلو یہ ہیں:

۱۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کی طرف سے بشیر ونذیر تھے:

وَمَا أَرۡسَلۡنٰکَ إِلاَّ مُبَشِّراً وَنَذِیۡراً — ہم نے تو آپ کو مبشر ونذیر ہی بنا کر بھیجا ہے۔
(بنی اسرائیل:۱۰۵)

ایک اور جگہ ارشاد ہے:

إِنَّا أَرۡسَلۡنٰکَ شَاهِداً وَمُبَشِّراً وَنَذِیۡراً — ہم نے آپ کو حق کی شہادت دینے والا اور بشارت دینے اور ڈراوا سنانے والا بنا کر بھیجا ہے۔
(الفتح:۸)

اللہ تعالیٰ سے تعلق اور بے تعلقی کے نتائج سے دنیا بے خبر تھی۔ آپؐ نے بتایا کہ اللہ سے رشتہ توڑ کر انسان فلاح نہیں پاسکتا۔ اس کے لیے کام یابی کے سارے راستے بند ہیں۔ انسان کے دنیا اور آخرت میں بامراد اور سرخ رو ہونے کا ایک ہی راستہ ہے، وہ یہ کہ وہ اللہ تعالیٰ کی عبادت واطاعت کی راہ اختیار کرے۔ جو قوم اس پر گام زن ہوگی اللہ تعالیٰ کی نصرت وحمایت کی مستحق ہوگی اور دنیا کی امامت وقیادت کی زمام اس کے ہاتھ میں ہوگی۔ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی میں افراد اور اقوام کا دائمی خسران ہے۔ اس سے ان کی قسمت میں ہمیشہ کی تباہی لکھ دی جائے گی۔ یہ وہ انذار وتبشیر کا فرض ہے جو آپ کے ذریعہ انجام پایا۔ یہ آپؐ کا اتنا بڑا احسان ہے کہ دنیا کبھی اس سے سبک دوش نہیں ہوسکتی۔ آج بھی انسان اپنی ہزار مادی ترقی کے باوجود گم کردہ راہ ہے، خدا سے بھٹکا ہوا ہے، اس بات کا محتاج ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے جو صراط مستقیم دکھائی ہے، اس کی طرف اس کی راہ نمائی کی جائے اور اسے خدا کی رحمتوں کا مستحق بنایا جائے۔

۲۔ وحدتِ بنی آدم کا تصور دیا: دنیا قوموں، طبقوں، گروہوں میں منقسم تھی۔ کہیں جغرافیائی حدود، کہیں قومی، نسلی اور لسانی فرق اور کہیں غلط قسم کے مذہبی

رسوم و رواج نے انسانوں کو تقسیم کر رکھا تھا۔ ایک انسان اور دوسرے انسان کے درمیان کئی طرح کی دیواریں حائل تھیں۔ اپنے اور غیر کا فرق ہی دوستی اور دشمنی کی بنیاد تھا اور اسی پر اس کے ساتھ سلوک کیا جاتا۔ نزاعات ہوتے، میدانِ کارزار گرم ہوتے، خون کے دریا بہتے اور انسانیت یہ دیکھ دیکھ کر شرم سار ہوتی کہ ہر کسی کا دامن اپنے ہی جیسے انسان کے خون سے رنگین ہے۔

ان حالات میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے اعلان کیا:

يَٰٓأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوباً وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (الحجرات: ۱۳)	اے لوگو! ہم نے تم کو ایک مرد اور عورت سے پیدا کیا اور تمہارے خاندان اور قبائل بنا دیے کہ تم ایک دوسرے کو پہچان سکو۔ بے شک تم میں سب سے زیادہ باعزت اللہ کے نزدیک وہ ہے جو سب سے زیادہ اس سے ڈرتا ہے۔ بے شک اللہ جاننے والا اور باخبر ہے۔

تم سب ایک ماں باپ کی اولاد ہو۔ یہ تمہارے قبیلے اور خاندان جنگ و جدال کے لیے نہیں، باہم تعارف کے لیے ہیں۔ تم چاہے مشرق میں ہو یا مغرب میں، شمال میں ہو یا جنوب میں، تم کالے ہو یا گورے، تم کوئی بھی زبان بولتے ہو، تم سب ایک ہو، ایک ماں باپ کی اولاد ہو۔ پھر تمہارے درمیان عداوت کیوں ہے؟ تم کیوں ایک دوسرے کے درپے آزار اور خون کے پیاسے ہو؟ تم سب برابر ہو، سب کے حقوق مساوی ہیں، کوئی کسی سے برتر نہیں۔ ہاں وہ شخص قابلِ احترام ہے جس کے پاس تقویٰ کی دولت ہے اور جو خدا سے ڈر کر زندگی گزارتا ہے۔ جو تقویٰ میں جتنا آگے ہوگا، اتنا ہی عزت و احترام کے قابل ہوگا۔

خطبۂ حجۃ الوداع میں ایک لاکھ سے زیادہ جاں نثاروں کے درمیان آپ ؐ نے اعلان فرمایا: ''یاد رکھو، کسی عربی کو عجمی پر، کسی عجمی کو عربی پر، کسی گورے کو کالے پر اور کسی کالے کو گورے پر کوئی فضیلت نہیں ہے۔ فضیلت اور برتری اسے حاصل ہے

جس کے اندر تقویٰ اور خدا ترسی ہے۔'' (احمد)

۳۔ درسِ اخلاق دیا: دنیا میں بہت سے معلمِ اخلاق گزرے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اخلاق کی تعلیم کو اس کی آخری بلندی تک پہنچایا۔ آپ کا ارشاد ہے **بُعِثْتُ لِاُتَمِّمَ مَکَارِمَ الأَخلاَقِ۔** (مؤطا) 'میری بعثت اس لیے ہوئی ہے کہ میں مکارم اخلاق کی تکمیل کروں۔' آپ نے محبت و رأفت، عفو و درگزر، صبر و تحمل، تواضع اور انکسار، فراخ دلی اور سخاوت، صداقت اور راست بازی، عدل و انصاف، عفت و عصمت ، شرم وحیا جیسی اعلیٰ صفات پر زور دیا اور ان کے برعکس اوصاف: نفرت اور عداوت، غیظ وغضب، بے جا انتقام، تکبر اور نخوت، بخل اور تنگ دلی، جھوٹ اور کذب بیانی، ظلم اور ناانصافی، بدکاری اور بے حیائی جیسے ناپسندیدہ اوصاف سے سختی سے منع کیا۔

اعلیٰ اخلاق اللہ تعالیٰ کی رضا اور خوش نودی کا ذریعہ ہیں۔ یہ دنیا میں انسان کو رفعت و بلندی عطا کرتے ہیں۔ اس سے سماج میں اسے عزت واحترام حاصل ہوتا ہے اور وہ معاشرے کے لیے ایک بہتر اور مفید تر فرد ثابت ہوتا ہے۔ بداخلاق شخص خدا کی نگاہ میں مبغوض ہے۔ اسے دنیا میں عزت واحترام سے نہیں دیکھا جاتا اور سماج کے لیے اس کا وجود تکلیف دہ اور ضرر رساں ہوتا ہے۔ ہر شخص اس سے نفرت کرتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا احسان ہے کہ معاشرے میں حسنِ اخلاق کا فروغ ہوا اور بداخلاقی جرم سمجھی جانے لگی۔

آپؐ نے کم زور افراد اور طبقات، عورتوں، بچوں، مسکینوں، یتیموں اور محکوموں سے بہتر سلوک کی ترغیب دی اور ان کے ساتھ غیر اخلاقی رویہ اختیار کرنے سے سختی سے منع فرمایا۔ اس پر اللہ تعالیٰ کی وعید سنائی۔ آج دنیا کم زوروں اور مظلوموں کے حقوق کا اظہار اور اعلان کرتی ہے اور اس کے لیے قوانین بھی وضع کیے جاتے ہیں۔ بہت سے لوگ اس کا سہرا دورِ حاضر کے سر باندھتے ہیں، لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ معاشرے کے کم زور اور بے بس انسانوں کے حق میں سب سے پہلے آواز اٹھانے اور ان کے حقوق کی حفاظت و صیانت کے لیے اقدامات کرنے کا اعزاز اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو حاصل ہے۔

دنیا کے دانش ور اور اصحابِ فکر و نظر آپ کے ان احسانات کا اعتراف کرتے ہیں۔ کہنے والے یہ بھی کہتے ہیں کہ اس سطح کا کوئی دوسرا مذہبی یا سیاسی قائد چشمِ فلک نے نہیں دیکھا۔ لیکن اس دنیا میں وہ لوگ بھی ہیں جو آپ کو ایک ایسے جنگ جو اور تشدد پسند کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں جو مخالفین کو برداشت نہیں کرتا اور انہیں تہِ تیغ کرنے میں اسے تامل نہیں ہوتا۔ آج روئے امین پر جہاں کہیں جبر و تشدد پایا جاتا ہے اس کے پیچھے آپ ہی کا فکر اور طرزِ عمل کارفرما ہے۔ اس کی تردید کے لیے آپ کے حق میں کسی دوسری شہادت کی ضرورت نہیں۔ اس کی علی الاعلان شہادت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرتِ مقدسہ اور آپ کی تعلیمات دے رہی ہیں۔ یہاں دو ایک پہلوؤں کی طرف اشارہ کیا جا رہا ہے:

خواتین ہر دور میں مردوں کے ظلم و ستم کا نشانہ بنتی رہی ہیں۔ وہ خاندان پر بوجھ بن کر رہتیں۔ ان کا معیارِ زندگی پست تھا، روکھی سوکھی پر جیسے تیسے زندگی بسر کرتیں۔ آپ ؐ نے مردوں کو، جو ان کے قوّام ہیں، ہدایت فرمائی کہ ”تم جو کھاؤ وہ ان کو کھلاؤ، جو پہنو وہ ان کو پہناؤ، انہیں زدو کوب نہ کرو اور برا بھلا مت کہو“۔ (ابوداؤد) ایک اور موقع پر فرمایا: ”سب سے زیادہ کامل ایمان اس شخص کا ہے، جس کے اخلاق اچھے ہوں۔ تم میں بہتر وہ ہیں، جو بیویوں کے ساتھ اخلاق سے پیش آئیں اور ان سے بہتر سلوک کریں۔“ (ابوداؤد، ترمذی) مطلب یہ کہ اعلیٰ اخلاق کا ثبوت سب سے پہلے اپنے گھر میں دینا چاہیے۔ ایک اور موقعہ پر فرمایا: **خَیرُکُم خَیرُکُم لِأَھلِهِ ،وَأَنَا خَیرُکُم لِأَھلِی**۔ (ترمذی) ”تم میں بہتر انسان وہ ہے جو اپنے گھر والوں کے حق میں بہتر ہے۔ اگر میرا اسوہ چاہتے ہو تو جان لو! میں اپنے گھر والوں سے تم سے بہتر سلوک کرتا ہوں۔“

غلام اور محکوم دنیا میں سب سے زیادہ مظلوم تھے۔ ان کے کچھ تسلیم شدہ حقوق نہیں تھے۔ وہ اپنے آقا کے رحم و کرم پر زندگی گزارتے تھے۔ آپ نے ان کے بارے میں جواب دہی کا تصور دیا اور کہا کہ ان کے ساتھ ظلم و زیادتی پر کل قیامت کے روز اللہ کے ہاں باز پرس ہوگی۔ یہاں صرف ایک واقعہ کا ذکر کیا جاتا ہے:

حضرت ابو مسعود انصاریؓ کہتے ہیں کہ میں اپنے غلام کو کوڑے سے مار رہا تھا۔ پیچھے سے آواز سنی۔ ''ابو مسعود! خوب سمجھ لو کہ اللہ تعالیٰ تم پر اس سے زیادہ قدرت رکھتا ہے جتنی کہ تمہیں اس پر حاصل ہے۔'' پلٹ کر دیکھا تو رسول اللہ ﷺ موجود تھے۔ میں نے کوڑا زمین پر ڈال دیا اور کہا کہ اس کے بعد کسی غلام کو کبھی نہیں ماروں گا اور یہ غلام آج سے آزاد ہے۔ آپؐ نے فرمایا: ''اگر تم اسے آزاد نہ کرتے تو جہنم کی آگ تمہیں چھو جاتی۔'' (مسلم)

دشمنوں کے ساتھ آپؐ کے سلوک کی ایک مثال پیش کی جا رہی ہے:

مکہ فتح ہوا تو وہ لوگ جنہوں نے آپ پر اور آپ کے ساتھیوں پر ظلم کے پہاڑ توڑے، اپنا وطنِ عزیز مکہ چھوڑنے پر مجبور کیا، جو ہمیشہ آپ کے خلاف محاذ آرا رہے اور جن سے آپ کو کئی جنگیں کرنی پڑیں، وہ آپ کے سامنے نگوں سار کھڑے تھے۔ آپؐ چاہتے تو ان میں سے ایک ایک سے بدلہ لے سکتے تھے۔ آپ نے ان سے سوال کیا: بتاؤ، اب میں تمہارے ساتھ کیا معاملہ کروں گا؟ وہ دشمن ہونے کے باوجود آپ کی سیرت و کردار سے اچھی طرح واقف تھے۔ انہوں نے کہا: آپ شریف انسان ہیں اور شریف بھائی کی اولاد ہیں۔ آپ نے فرمایا: ''جاؤ، آج تم سب آزاد ہو۔ تم سے کوئی باز پرس نہ ہوگی۔'' یہ اعلان سنتے ہی انہیں یوں محسوس ہوا جیسے موت کے منہ سے نکل آئے ہوں۔ اس کے بعد وہ سب اسلام میں داخل ہوگئے۔ اپنے مخالفین پر قابو پانے کے بعد خون آشامی کی مثالوں سے تاریخ بھری پڑی ہے، لیکن کیا انتقام کی جگہ عفو و درگزر کا کوئی اور نمونہ بھی پیش کیا جا سکتا ہے؟ صلی اللہ علیہ وسلم۔

پاکستان میں

سہ ماہی تحقیقاتِ اسلامی کے لیے رابطہ کریں:

جناب سجاد الٰہی صاحب، A-27، لوہا مارکیٹ، مال گودام روڈ، بادامی باغ، لاہور

Tel: 0300-4682752, (R)5863609, (0)7280916

Email: abdulhadi_133@yahoo.com

علانِ ملکیت، سہ ماہی تحقیقاتِ اسلامی، فارم: ۵، رول: ۱۰

۱۔مقام اشاعت: نبی نگر، (جمال پور)،علی گڑھ

۲۔نوعیت اشاعت: سہ ماہی

۳۔ پرنٹر پبلشر: سید جلال الدین عمری

۴۔قومیت: ہندوستانی

پتہ: دعوت نگر، ابوالفضل انکلیو، نئ دہلی — ۲۵

۵۔ ایڈیٹر: سید جلال الدین عمری،

پتہ: دعوت نگر، ابوالفضل انکلیو، نئ دہلی — ۲۵

۶۔ملکیت: ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی،

نبی نگر، (جمال پور)، علی گڑھ

<u>بنیادی ارکان کے اسمائے گرامی</u>

۱۔مولانا سید جلال الدین عمری (صدر)

دعوت نگر، ابوالفضل انکلیو، نئ دہلی — ۲۵

۲—ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی (سکریٹری)

دعوت نگر، ابوالفضل انکلیو، نئ دہلی — ۲۵

۳۔ڈاکٹر محمد رفعت (خازن)

شعبۂ فزکس، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئ دہلی

۴—جناب ٹی، عارف علی (رکن)

دعوت نگر، ابوالفضل انکلیو، نئ دہلی۔ ۲۵

۵۔جناب نصرت علی (رکن)

دعوت نگر، ابوالفضل انکلیو، نئ دہلی

۶—انجینیر سید سعادت اللہ حسینی (رکن)

10-3-297/303، ہارمنی اپارٹمنٹس،

ہمایوں نگر، حیدرآباد—۲۸

۷۔مولانا محمد فاروق خاں (رکن)

دعوت نگر، ابوالفضل انکلیو، نئ دہلی۔ ۲۵

۸۔ پروفیسر اشتیاق احمد ظلی (رکن)

اقرا کالونی، نیوسر سید نگر، علی گڑھ

۹۔ پروفیسر ظفر الاسلام اصلاحی (رکن)

اسلام منزل، گلی نمبر ۸، اقرا کالونی، علی گڑھ

۱۰۔ پروفیسر سید مسعود احمد (رکن)

اقرا کالونی، نیوسر سید نگر، علی گڑھ

۱۱۔مولانا امین عثمانی (رکن)

F-161، جوگابائی، جامعہ نگر، نئ دہلی۔ ۲۵

مندرجہ بالا معلومات میرے علم ویقین کی حد تک بالکل درست ہیں۔

پبلشر

سید جلال الدین عمری

تحقیق وتنقید

مکی عہد میں مکہ سے باہر اسلام کی اشاعت

ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی

سیرتِ نبوی کے مکی عہد پر اس اعتبار سے تو کافی مواد ملتا ہے کہ مکہ میں رسول اللہ ﷺ نے بعثت کے بعد دعوت کا آغاز کس طرح کیا؟ کتنا عرصہ آپؐ نے انفرادی طور پر اور خاموش طریقے سے لوگوں تک اللہ کا پیغام پہنچایا اور کب دعوت کا اعلانِ عام کیا؟ ابتدا میں کن لوگوں کو قبولِ اسلام کی سعادت حاصل ہوئی اور بعد میں کون کون اس قافلے میں شامل ہوئے؟ اہلِ مکہ نے آپؐ کی دعوت پر کیا ردِّعمل ظاہر کیا اور کون لوگ اس کی مخالفت میں پیش پیش رہے؟ ایمان لانے والوں کو کن آزمائشوں سے گزرنا پڑا اور انھوں نے صبر واستقامت کا کتنا بے مثال مظاہرہ کیا؟ غرض اندرونِ مکہ دعوتِ اسلامی کی پیش رفت اور ارتقاء سے متعلق تو خاطر خواہ مواد کتبِ سیرت میں مل جاتا ہے، لیکن مکی عہد میں بیرونِ مکہ اسلام کا کس حد تک تعارف ہوا تھا؟ کن قبائل اور علاقوں تک وہ پہنچ چکا تھا اور مکہ سے باہر کے وہ کون سے افراد تھے جو اس کی آغوش میں آچکے تھے؟ اس موضوع پر کتبِ سیرت میں بہت کم مواد ملتا ہے۔ سیرت کی قدیم کتابوں، مثلاً طبقات ابن سعد، سیرت ابن اسحاق اور مغازی واقدی وغیرہ میں اس سلسلے کی کچھ معلومات منتشر طور پر تو مل جاتی ہیں، مگر ان سے کوئی واضح تصویر سامنے نہیں آپاتی۔ جدید سیرت نگاروں نے بھی اس عنوان کو اپنی تحقیق کا موضوع نہیں بنایا ہے۔ اردو کتبِ سیرت کا جائزہ لیں تو ان میں اس عنوان پر کوئی بحث نہیں ملتی۔ مکی عہد میں مکہ سے باہر کے افراد کے قبولِ اسلام کے اکّا دکّا واقعات مل جاتے ہیں اور بس۔ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے اپنی کتاب 'سیرت سرورِ عالم'

میں عنوان 'مکہ سے باہر اسلام کی اشاعت' قائم کر کے کچھ معلومات جمع کی ہیں۔ البتہ اس موضوع پر موجودہ دور کے مشہور سیرت نگار پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی کا کام قابلِ قدر ہے۔ ان کی مشہور اور وقیع تصنیف 'عہدِ نبوی میں تنظیمِ ریاست وحکومت' کا موضوع اگرچہ سیرتِ نبوی کا مدنی عہد ہے، لیکن اس کے باب دوم میں انھوں نے اسلام کے بارے میں قبایلِ عرب کے رویّوں سے بحث کرتے ہوئے مکی عہد میں بیرونِ مکہ اشاعتِ اسلام کی پیش رفت کا بھی جائزہ لیا ہے۔ اس کے علاوہ ان کی کتاب 'مکی اسوۂ نبوی۔ مسلم اقلیتوں کے مسائل کا حل' بھی اس موضوع پر قیمتی معلومات پیش کرتی ہے۔

مکہ مکرمہ کی تاریخی، جغرافیائی اور مذہبی اہمیت

مکہ مکرمہ جزیرۃ العرب کے مغربی حصے میں شمال وجنوب کی تجارتی شاہ راہ پر واقع ہے۔ جس زمانہ میں یہ سرزمین 'وادی غیر ذی زرع' کی حیثیت رکھتی تھی، اس زمانے میں بھی تجارتی قافلے اس شاہ راہ سے گزرتے تھے۔ حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام نے حکمِ الٰہی کی تعمیل کرتے ہوئے اپنے بیٹے حضرت اسماعیل علیہ السلام کو ان کی ماں حضرت ہاجرہ کے ساتھ اس وادی میں لابسایا اور قدرتِ الٰہی سے وہاں چشمۂ زمزم جاری ہوگیا تو اس راہ سے گزرنے والے بعض قبائل وہاں آباد ہو گئے۔ پھر اللہ تعالیٰ کے حکم سے حضرت ابراہیمؑ نے حضرت اسماعیلؑ کے ساتھ مل کر وہاں بیت اللہ کی تعمیر کی اور ہر سال اس کا حج کرنے کا اعلانِ عام کیا۔ اس طرح دیکھتے دیکھتے مکہ مکرمہ ایک عظیم تجارتی مرکز بن گیا، جہاں جزیرۃ العرب کے مختلف اطراف اور خاص طور پر شمال وجنوب سے آنے جانے والے تجارتی قافلے ٹھہرتے تھے۔ دوسری طرف 'بیت اللہ' کی وجہ سے اسے مذہبی تقدس بھی حاصل ہوگیا تھا۔ چنانچہ ہر سال حج کے موقع پر دور دراز کے مقامات سے لوگ وہاں آتے تھے اور مراسمِ حج کی ادائی کے ساتھ تجارتی سرگرمیاں بھی انجام دیتے تھے۔ مکہ مکرمہ کی یہ حیثیت اس کے آباد ہونے سے لے کر رسول اللہ ﷺ کی ولادت باسعادت، بلکہ بعثت تک برابر قائم تھی۔

رسول اللہ ﷺ کی بعثت

خاتم النبیین حضرت محمد ﷺ کی ولادت قبیلۂ قریش کی شاخ بنو ہاشم میں ہوئی۔خانۂ کعبہ سے متعلق متعدد عہدے اور مناصب اس شاخ کے مختلف افراد کو حاصل تھے۔اس لیے مکہ کے باشندے اور باہر سے آنے والے لوگ بھی انھیں عزت وعظمت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔خانۂ کعبہ کی تاسیس توحید کے مرکز کے طور پر ہوئی تھی،لیکن زمانہ گزرنے کے ساتھ باشندگانِ مکہ کی اکثریت شرک اور بت پرستی میں مبتلا ہو گئی تھی۔اگر چہ کچھ افراد ایسے بھی تھے جو اپنی فطرتِ سلیمہ پر قائم تھے۔وہ شرک و بت پرستی سے بے زار تھے،جس کا علی الاعلان اظہار بھی کرتے تھے۔انھیں 'حنفاء' کہا جاتا تھا۔کچھ دیگر افراد ایسے تھے جو اگر چہ اپنی حنیفیت کا اعلان تو نہیں کرتے تھے،لیکن بتوں کی پرستش سے بھی دور رہتے تھے۔

اللہ کے رسول ﷺ نے جب دعوتِ توحید پیش کی تو سلیم الفطرت انسانوں نے آگے بڑھ کر اسے قبول کیا اور دائرہ اسلام میں داخل ہو گئے۔لیکن اہلِ مکہ کی اکثریت نے اسے اجنبی نگاہوں سے دیکھا اور اسے قبول کرنے سے انکار کیا۔

دعوتِ نبوی کے مراحل

رسول اللہ ﷺ نے ابتداء میں یہ حکمت اختیار کی کہ اپنی دعوت کو منتخب اور قابلِ اعتماد افراد تک پہنچائیں اور ان کو اپنا ہم نوا بنائیں۔ابتداء ہی میں اعلانِ عام کرنے سے یہ اندیشہ تھا کہ سر برآوردہ لوگ اس کی مخالفت پر کمر بستہ ہو جائیں گے،جس کی بنا پر دیگر افراد بھی اسے قبول کرنے میں جھجھک محسوس کریں گے۔یہ حکمت کارگر ثابت ہوئی اور آپؐ کی دعوت پر آپ کے متعدد قریبی افراد نے لبیک کہا۔آپ کی اہلیہ محترمہ ام المومنین حضرت خدیجہؓ،آپ کے آزاد کردہ غلام حضرت زید بن حارثہؓ،آپ کے ساتھ رہنے والے آپ کے چچا زاد بھائی حضرت علی بن ابی طالبؓ اور آپ کے دوست حضرت ابو بکر صدیقؓ 'السابقون الأوّلون' میں سے

تھے۔ پھر حضرت ابو بکرؓ کی کوشش سے ان کے حلقۂ احباب میں سے متعدد افراد مشرّف بہ اسلام ہوئے۔

دعوتِ نبوی کا خفیہ دور تقریباً ڈھائی برس پر محیط ہے۔ اس عرصہ میں اگر چہ دعوت کا اعلانِ عام نہیں کیا گیا تھا اور منتخب افراد ہی کو نشانہ بنا کر ان تک دعوت پہنچائی جا رہی تھی، لیکن نہ صرف مکہ میں اس کا اچھا خاصا تعارف ہو گیا تھا، بلکہ مکہ آنے والے اور وہاں سے گزرنے والے تجارتی قبائل، حج کے لیے مکہ آنے والے قبائل اور تجارت کے لیے مکہ سے دوسرے علاقوں میں جانے والے قبائل کے ذریعے مکہ سے باہر اسلام کا اچھا خاصا تعارف ہو چکا تھا اور مختلف قبائل سے تعلق رکھنے والے متعدد افراد اسلام قبول کر کے اپنے اپنے علاقوں میں واپس جا کر اشاعتِ اسلام کی خدمت انجام دے رہے تھے۔

رسول اللہ ﷺ نے اپنی دعوت کا اعلانِ عام کیا تو جہاں کچھ سعید روحوں نے اس پر لبیک کہا وہیں اس کی مخالفت بھی ہونے لگی۔ ابتدا میں مخالفت دھیمی اور ہلکی رہی، لیکن آہستہ آہستہ اس میں تیزی آتی گئی۔ آپؐ کو مجنون، ساحر، شاعر اور دیگر القاب سے نوازا گیا، اسلام کی اشاعت کو روکنے کے لیے ہر ممکن تدبیریں اختیار کی گئیں، لیکن یہ مخالفتیں اور الزامات ہی اشاعتِ اسلام کا ذریعہ بن گئے اور انھوں نے سلیم الفطرت انسانوں کو متوجہ کیا کہ وہ حقیقت جاننے کی کوشش کریں۔ اس طرح اسلام مکہ سے باہر دور دور تک پہنچا۔ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے مشرکینِ مکہ کے الزامات اور مخالفتوں کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

> ''یہ جھوٹ کی مہم صرف حج ہی کے موقع پر نہیں چلتی تھی، بلکہ سال کے بارہ مہینے اور مہینوں کے تیس دن شب و روز اس کا سلسلہ جاری رہتا تھا۔ مکہ کے عوام کو بھی ہر وقت آپؐ کے خلاف بہکایا جاتا تھا، باہر سے آنے والوں کو بھی آپؐ سے خبردار رہنے اور آپ کے قریب نہ جانے کی تاکید کی جاتی تھی۔ عرب کے میلوں: عکاظ، مجنّہ اور ذوالمجاز میں بھی قریش کے وفود پھیل جاتے تھے اور آپ کے خلاف ہر طرح کے وساوس دلوں

میں ڈالتے تھے۔ اور خاص طور سے ہر سال حج کے موقع پر تو ان کے وفد حاجیوں کے ایک ایک پڑاؤ پر جاتے اور ہر وہ ممکن بات آپؐ کی مخالفت میں پھیلاتے تھے جس سے لوگ آپ کی بات سننے سے پرہیز کرنے لگیں اور آپؐ کی ذات کو اپنے لیے ایک خطرہ سمجھنے لگیں۔ قریش اپنے نزدیک یہ سمجھتے تھے کہ اس طرح وہ محمد ﷺ اور قرآن کو زک دے دیں گے، لیکن دراصل اس طرح انھوں نے خود ہی عرب کے گوشے گوشے تک آپؐ کا اسم گرامی پہنچا دیا۔ آپؐ کی جتنی شہرت مسلمانوں کی کوششوں سے سالہا سال میں نہ ہوسکتی تھی وہ قریش کی اس مہم سے تھوڑی مدت ہی میں ہوگئی۔ عام لوگ چاہے اس سے بدگمان ہی ہو گئے ہوں، مگر بہت سے دلوں □ میں آپ سے آپ یہ سوال پیدا ہو گیا کہ آخر معلوم تو ہو، وہ کون سا ایسا آدمی ہے جس کے خلاف یہ طوفان برپا ہو رہا ہے اور بہت سے لوگوں نے یہ سوچنا شروع کر دیا کہ وہ بات سنی تو جائے جس سے ہم کو اتنا خوف دلایا جا رہا ہے۔ اس طرح مکہ سے باہر عرب کے دوسرے علاقوں میں اسلام کے پہنچنے کا راستہ کھل گیا۔'' [۱]

اسلام قبول کرنے والوں کو طرح طرح کی اذیتیں پہنچائی گئیں اور ان پر ظلم و ستم کے پہاڑ توڑے گئے۔ مخالفتیں جب حد سے زیادہ بڑھ گئیں تو رسول اللہ ﷺ کی اجازت سے کچھ صحابہ حبشہ چلے گئے۔ اس طرح اسلام جزیرۃ العرب کے حدود سے باہر نکلا اور اس کے لیے نئے آفاق وا ہوئے۔ سرزمینِ حبشہ میں نہ صرف مظلومینِ مکہ کو راحت نصیب ہوئی، بلکہ ان کی خاموش تبلیغ سے وہاں بھی متعدد افراد دائرۂ اسلام میں داخل ہوئے۔

رسول اللہ ﷺ برابر اپنے دعوتی مشن میں لگے رہے۔ آپؐ نہ صرف زمانۂ حج اور دیگر مواقع پر مکہ آنے والے قبائل کے پڑاؤ پر تشریف لے جاتے اور ان کے سامنے اسلام کی دعوت پیش کرتے، بلکہ مکہ کے اطراف میں رہنے والے قبائل کا بھی دورہ کرتے اور انھیں اسلام کی نصرت و حمایت پر آمادہ کرنے کی کوشش کرتے۔ اسی طرح

کے ایک موقع پر مکہ میں یثرب (مدینہ کا قدیم نام) سے آئے ہوئے کچھ افراد سے آپؐ کی ملاقات ہوئی۔ ان کے سامنے آپؐ نے اسلام کی دعوت پیش کی، جو انھیں اچھی لگی اور اسے انھوں نے قبول کرلیا۔ اس طرح یثرب میں اسلام کی تبلیغ و اشاعت کی راہ ہموار ہوئی۔ آئندہ برسوں میں حج کے موقع پر وہاں سے آنے والے وفود نے جوش و جذبہ سے اسلام قبول کیا اور رسول اللہ ﷺ کو اپنی حمایت و نصرت کا یقین دلایا، جس کے بعد ہجرتِ مدینہ کا عظیم اور تاریخی واقعہ پیش آیا اور مدینہ کو مرکزِ اسلام بننے کا شرف حاصل ہوا۔

قبایلِ عرب میں اسلام کی اشاعت

عہدِ نبوی میں عربوں میں قبائلی نظام رائج تھا۔ ان کے درمیان بدوی طرزِ معاشرت پایا جاتا تھا۔ ایک فرد کی نسل بڑھتے بڑھتے قبیلہ کی شکل اختیار کرلیتی تھی۔ ہر قبیلہ کے افراد کسی ایک جگہ مل جل کر رہتے تھے۔ افرادِ قبیلہ کی تعداد بہت زیادہ بڑھ جاتی تو اس کی متعدد شاخیں ہوجاتی تھیں اور ہر شاخ بڑھتے بڑھتے قبیلہ کی شکل اختیار کرلیتی تھی۔

آغازِ اسلام کے تھوڑے ہی عرصہ بعد اس کا تعارف مکہ کے چہار جانب بسنے والے قبائل میں ہونے لگا تھا۔ کسی میں کم تو کسی میں زیادہ۔ اس طرح اسلام کی اشاعت طبعی رفتار سے ہوتی رہی، جس میں بعد میں مدنی عہد میں اور تیزی آئی۔ ذیل میں مختلف قبائل میں اشاعتِ اسلام کی رفتار اور قبولِ اسلام سے مشرّف ہونے والے افراد کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔

(الف) مغربی قبائل

مغربی عرب کا ایک بڑا قبیلہ کنانہ تھا۔ اس کی ایک ذیلی شاخ بنوضمرہ تھی اور بنو ضمرہ کی ایک ذیلی شاخ کا نام بنو غفار تھا۔ یہ لوگ مکہ اور مدینہ کے درمیان مغربی بین الاقوامی شاہ راہِ تجارت کے آس پاس کے علاقوں میں بستے تھے۔ قبایلِ عرب میں غالباً سب سے پہلے یہی قبیلہ اسلام سے متعارف ہوا۔ اس کا سہرا حضرت ابوذر غفاریؓ کے سر جاتا ہے۔

حضرت ابو ذرؓ کو اسی زمانے میں، جب اللہ کے رسول ﷺ اسلام کی تبلیغ و اشاعت کا کام رازداری کے ساتھ انجام دے رہے تھے، آپؐ کی بعثت کی اطلاع پہنچی۔ انھوں نے اپنے بھائی اُنیس کو مکہ بھیجا کہ جا کر اُس شخص کے بارے میں معلومات حاصل کریں جو دعویٰ کرتا ہے کہ میں نبی ہوں۔ انھوں نے واپس آ کر بتایا کہ وہ مکارمِ اخلاق کی تعلیم دیتے ہیں اور ایسا کلام پیش کرتے ہیں جو شعر نہیں ہے۔ اس مختصر روداد سے حضرت ابو ذرؓ کو تشفی نہیں ہوئی۔ انھوں نے خود مکے جا کر براہ راست معلومات حاصل کرنے کا فیصلہ کیا۔ چنانچہ رختِ سفر باندھا، مکہ پہنچے اور وہاں رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضری دی۔ ان کے مکہ پہنچنے کی روداد صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں مختلف الفاظ میں مروی ہے۔ (امام احمد کی مسند، طبرانی کی معجمِ اوسط اور ابن سعد کی طبقات میں صحیح مسلم کے مثل ہے)۔ خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابو ذرؓ اسلام لے آئے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے ان سے فرمایا کہ ''اپنی قوم میں واپس جاؤ اور ان تک میرا پیغام پہنچاؤ، شاید کہ وہ ان کو فائدہ بخشے اور تمھیں بھی اس کا اجر ملے''۔ انھوں نے اپنی قوم میں پہنچ کر پورے جوش و ولولے اور ہمت و جرأت سے اسلام کی دعوت پھیلانے کا کام شروع کر دیا۔ ان کی دعوت پر ان کی ماں، بھائی، بیٹے اور بہو نے اسلام قبول کر لیا اور بھی دیگر افراد خاصی تعداد میں مشرّف بہ اسلام ہوئے۔ ان کو حضرت خُفاف بن ایماء بن رحضہ الغفاریؓ نماز پڑھایا کرتے تھے، کیوں کہ وہی قوم کے سردار تھے۔ ہجرتِ مدینہ کے بعد قبیلہ کے باقی لوگوں نے بھی اسلام قبول کر لیا تھا۔ ۲؎

حضرت جعال بن سراقہؓ کا تعلق بھی قبیلۂ بنو ضمرہ سے تھا۔ مولانا مودودیؒ نے ابن سعد اور ابن عبد البر کے حوالے سے لکھا ہے کہ یہ بھی مکی عہد میں اسلام لے آئے تھے۔ ۳؎ پروفیسر یٰسین مظہر صدیقی نے اپنی کتاب 'مکی اسوۂ نبوی' میں انھیں مکی عہد کا مسلم قرار دیا ہے۔ ۴؎ لیکن دوسری جگہ ابن سعد (۲۴۵،۶/۴) کے حوالے سے لکھا ہے کہ انھوں نے ابتدائی مدنی عہد میں اسلام قبول کیا تھا اور اپنے علاقہ سے ہجرت کر کے مدینہ آ بسے تھے۔ ۵؎

قبیلۂ کنانہ کی ایک شاخ بنو بکر بن عبد مناۃ تھی۔ ابن سعد نے لکھا ہے کہ اس خاندان کے ایک شخص الحبیب کے دو بیٹوں حضرت عبد اللہؓ اور حضرت عبد الرحمٰنؓ نے عہدِ مکی ہی میں اسلام قبول کیا تھا۔ ان حضرات نے غزوۂ احد میں حصہ لیا تھا اور جامِ شہادت نوش کیا تھا۔ ۶؎ بنو بکر بن عبد مناۃ کے ایک اور گھرانے 'بنو بگیر' کے کم از کم چار افراد نے مکی عہد کے آغاز میں ہی اسلام قبول کر لیا تھا اور اپنا علاقہ چھوڑ کر مکہ میں سکونت اختیار کر لی تھی۔ ۷؎

اسی قبیلے کی ایک شاخ بنو دئل تھی۔ اس کے تین افراد حضرت عویف بن اضبطؓ، حضرت ساریہ بن زنیمؓ اور حضرت انیس بن زنیمؓ نے مکی عہد میں اسلام قبول کیا تھا۔ ۸؎

مکہ کے مغرب میں آباد ایک بڑا بدوی قبیلہ خزاعہ تھا۔ اس کی تین بڑی شاخیں تھیں: (۱) بنو اسلم (۲) بنو کعب بن عمرو (۳) بنو المصطلق۔ مؤخر الذکر قبیلہ تو مدنی عہد میں اسلام لایا تھا، لیکن اول الذکر دونوں قبیلوں کے متعدد افراد مکی عہد میں اسلام لا چکے تھے۔ صحیح بخاری کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ قبیلۂ خزاعہ عام طور سے اور اس کا ذیلی قبیلہ بنو اسلم خاص طور سے مکی عہدِ تبلیغ کے آغاز ہی میں اسلام سے متعارف ہو گیا تھا۔ ۹؎ حضرت ابو ذر غفاریؓ نے اپنے قبیلہ کے علاوہ بنو اسلم میں بھی اسلام پھیلانے کی کوشش کی تھی، جس کے نتیجے میں نصف قبیلہ ہجرتِ مدینہ سے قبل اسلام لا چکا تھا اور بقیہ نصف ہجرتِ نبوی کے معاً بعد اسلام کے دائرے میں داخل ہو گیا تھا۔ ۱۰؎

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قبیلۂ خزاعہ کے کچھ افراد مکہ اور اس کے اطراف میں بھی بستے تھے۔ ان میں سے متعدد مکی عہد میں اسلام قبول کر چکے تھے۔ ابن سعد نے ایسے خزاعی صحابۂ کرام کی فہرست اپنی طبقات میں دی ہے۔ ابن اسحاق نے کم از کم دو ایسے خزاعی مسلمانوں کا ذکر کیا ہے۔ ان میں سے ایک حضرت ایہمہؓ تھے، جو بنو مخزوم کے حلیف تھے، جب کہ حضرت ذو الشمالینؓ مہاجرِ مدینہ اور بدری صحابی تھے۔ مکی خزاعیوں کے ایک اور نمائندے حضرت نافع بن بدیل بن ورقاءؓ تھے، جو قدیم مسلم، مہاجرِ مدینہ اور شہیدِ بیر معونہ تھے۔ اسی طرح حضرت معتب بن عوف خزاعیؓ کا ذکر

فہرست مہاجرینِ حبشہ اور مجاہدینِ بدر میں آتا ہے۔ بلاذری نے قبیلۂ خزاعہ کی ایک خاتون حمینہ بنت خلفؓ ، جو حضرت خالد بن سعید امویؓ کی اہلیہ محترمہ تھیں، ان کا ذکر مہاجرینِ حبشہ میں کیا ہے۔ ۱۱؎

حضرت بریدہ بن الحصیبؓ کا تعلق بنوخزاعہ کی ایک شاخ سے تھا۔ ابن سعد اور ابن عبد البر کا بیان ہے کہ ہجرت کے وقت حضور ﷺ مکہ سے مدینہ تشریف لے جا رہے تھے، اس وقت غمیم کے مقام پر یہ آپؐ سے ملے اور ان کے ساتھ اسّی (۸۰) گھرانوں نے اسلام قبول کیا۔ ابن حجر نے بھی **الاصابۃ** میں یہی لکھا ہے۔ یہ بیانات نقل کر کے مولانا مودودیؒ نے لکھا ہے کہ ''اس کے معنی یہ ہوئے کہ پہلے سے یہ لوگ اسلام سے متاثر ہو چکے تھے، ورنہ ظاہر ہے کہ محض سفر میں چلتے چلتے ایک ہی ملاقات کا نتیجہ یہ نہیں ہو سکتا کہ اسّی (۸۰) گھر مسلمان ہو جائیں''۔ ۱۲؎

مکہ کے مغربی علاقے میں آباد بدوی قبائل میں ایک اہم قبیلہ، جو دعوتِ نبوی کے آغاز ہی میں اسلام سے واقف ہو چکا تھا، ازدشنوءۃ تھا۔ بعثت کے بعد تین چار برس گزرے ہوں گے کہ اس قبیلہ کے ایک اہم رکن اور اپنی قوم بنو سعد بن بکر کے سردار حضرت ضماد (یا ضمام) بن ثعلبہؓ ، جو رسول کریم ﷺ کے ایامِ شباب کے دوست اور شریکِ تجارت رہے تھے، عمرہ کے لیے مکہ پہنچے۔ ان کی رسول کریم ﷺ سے ملاقات ہوئی۔ انھوں نے آپؐ کا پیغام سنا تو بہت متاثر ہوئے اور فوراً مسلمان ہو گئے۔ ارشادِ نبوی کے مطابق وہ اپنے لوگوں میں واپس گئے اور وہاں بڑی لگن اور جوش سے اسلام کی تبلیغ کرنے لگے۔ ۱۳؎

مغربی علاقے میں آباد ایک دوسرا قبیلہ 'دوس' تھا۔ اس کا اسلام سے تعارف مکی عہد کی خفیہ تبلیغ کے زمانے ہی میں ہو گیا تھا اور اس کے تین افراد دائرۂ اسلام میں داخل ہو گئے تھے۔ ان میں سے ایک تھے حضرت معیقیب بن ابی فاطمہ دوسیؓ ، جو قریش کے خاندانِ بنی امیہ کے حلیف تھے۔ ابن سعد نے لکھا ہے کہ یہ مسلمان ہو کر اپنے وطن واپس چلے گئے تھے اور دوسری روایت میں ہے کہ یہ دوسری ہجرتِ حبشہ میں شامل

تھے۔ حافظ ابن حجرؒ اور حافظ ابن عبد البرؒ نے ان کا شمار ان لوگوں میں کیا ہے جو مکہ میں اسلام لائے تھے اور دوسری ہجرتِ حبشہ میں شریک ہوئے تھے۔ باقی دو مسلمان تھے حضرت طفیل بن عمروؓ اور ان کے فرزند حضرت عمرو بن طفیلؓ۔ ان حضرات نے اسلام قبول کرنے کے بعد اپنے وطن واپس جا کر جوش وخروش اور ولولے کے ساتھ اسلام کی تبلیغ کی تھی۔ ۱۴؎

حضرت طفیل بن عمروؓ کا واقعہ کتبِ حدیث وسیرت میں تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ وہ قبیلۂ دوس کے سردار تھے۔ مشہور شعراء میں ان کا شمار ہوتا تھا۔ وہ اپنی کسی ضرورت سے مکہ آئے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب مشرکین کی مخالفت زوروں پر تھی۔ وہ اللہ کے رسول ﷺ پر طرح طرح کے الزامات لگا رہے تھے۔ آپ ﷺ کو شاعر، ساحر اور کاہن قرار دے رہے تھے۔ سردارانِ قریش نے پہلے ہی ان سے ملاقات کر کے انھیں ہوشیار کر دیا تھا کہ دیکھو، محمد (ﷺ) سے ہرگز نہ ملنا، اس کی باتوں میں بلا کا جادو ہے، وہ باپ بیٹے، بھائی بھائی، میاں بیوی اور رشتہ داروں میں جدائی کر دیتا ہے۔ حضرت طفیلؓ نے ڈر کر کانوں میں روئی ٹھونس لی کہ کہیں آپؐ کے کلام کا کوئی حصہ سن نہ لیں اور وہ اپنا اثر دکھا دے۔ مسجدِ حرام میں گئے تو وہاں رسول اللہ ﷺ نماز میں مشغول تھے اور قرآن کریم کی بہ آوازِ بلند تلاوت فرما رہے تھے۔ وہ آیات حضرت طفیلؓ کے کانوں میں پڑیں تو متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ اس طرح آپ ﷺ کی زبانِ مبارک سے قرآن کریم کی چند آیات سن کر مشرّف بہ اسلام ہو گئے۔

حضرت طفیلؓ واپس اپنے قبیلے پہنچے اور وہاں قبیلہ والوں کے سامنے اسلام پیش کیا، مگر کسی کے کانوں پر جوں نہیں رینگی اور باپ، بیوی اور چند بہت قریبی لوگوں کے علاوہ کسی کو ایمان لانے کی توفیق نہیں ہوئی۔ انھیں اہلِ قبیلہ کے اس رویّے سے سخت تکلیف پہنچی۔ انھوں نے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر شکایت کی، قبیلے کی ہٹ دھرمی، اعراض اور سرکشی کا شکوہ کیا اور عرض کی کہ ان کے لیے بد دعا کر دیجیے۔ رسول اللہ ﷺ نے اس کے برخلاف قبیلۂ دوس کی ہدایت کے لیے اللہ

تعالیٰ سے دعا کی اور حضرت طفیلؓ کو ہدایت کی کہ اپنی قوم میں واپس جائیں، انھیں برابر اسلام کی طرف بلائیں اور نرمی سے پیش آئیں۔حضرت طفیلؓ اپنی قوم میں واپس گئے اور پوری تندہی سے دعوت وتبلیغ کا انجام دینے لگے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ چند برسوں کی کوشش سے قبیلے کے ستّر اسّی گھرانے مشرّف بہ اسلام ہوگئے۔ ۱۵؎

(ب) مشرقی قبائل

مکہ مکرمہ کے مشرق میں واقع قبائل میں سے ایک بڑا قبیلہ بنوخزیمہ بن مدرکہ تھا۔ مآخذ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس قبیلہ کی ایک شاخ بنو اسد بن خزیمہ میں اسلام کا تعارف ابتدائی زمانے ہی میں ہوگیا تھا۔اس کا ایک سبب غالباً وہ قدیم سماجی، اقتصادی اور ازدواجی تعلقات تھے جو اس قبیلے کے، قریش کے مختلف بطون سے قائم تھے۔ اس قبیلے کے متعدد افراد قدیم مسلمان تھے۔ ابن اسحاق نے ان کے بیس (۲۰) مردوں اور آٹھ (۸) عورتوں کے نام ابتدائی مکی مسلمانوں کی فہرست میں گنائے ہیں اور ان میں سے متعدد کو مہاجرینِ حبشہ میں شمار کیا ہے۔۱۶؎

ایک مشہور قبیلہ بنو قارہ تھا۔مشہور صحابی حضرت مسعود بن ربیع ؓ کا تعلق اسی قبیلے سے تھا۔ انھوں نے مکہ میں اسلام قبول کیا تھا اور وہاں سے مدینہ ہجرت کی تھی۔ انھیں غزوۂ بدر میں شرکت کا شرف حاصل ہے۔ ۱۷؎

مکہ کے مشرقی علاقے میں آباد ایک بڑا اور طاقت ور قبیلہ بنوسُلیم تھا، جس کا اسلام سے تعارف مکی عہد ہی میں ہوگیا تھا اور اس کے بعض افراد نے اسلام قبول کرلیا تھا۔ان میں سب سے نمایاں حضرت عمرو بن عبسہؓ تھے، جن کے قبولِ اسلام کا واقعہ کتبِ حدیث وسیرت میں تفصیل سے مذکور ہے۔اس کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ زمانۂ جاہلیت میں بتوں کی پرستش سے متنفر تھے۔ چنانچہ جب انھیں یہ خبر پہنچی کہ مکہ میں ایک شخص ظاہر ہوا ہے جو بتوں کو پوجنے سے منع کرتا ہے اور اللہ واحد کی طرف بلاتا ہے تو انھوں نے مکہ کا سفر کیا اور وہاں جا کر آپؐ سے ملاقات کی۔ وہ بیان کرتے ہیں کہ اس

زمانہ میں اللہ کے رسول ﷺ چھپے ہوئے تھے اور قوم آپؐ کے معاملے میں دو حصوں میں بٹی ہوئی تھی۔ انھوں نے آپؐ سے ملاقات کرکے آپؐ کی تعلیمات سے واقفیت حاصل کی اور ایمان لے آئے۔ انھوں نے آپؐ کے ساتھ رہنے کی خواہش ظاہر کی، مگر آپؐ نے فرمایا کہ: ''اس زمانہ میں تم ایسا نہیں کرسکتے، اپنی قوم میں واپس چلے جاؤ، جب سنو کہ میں ظاہر ہو گیا ہوں تو مجھ سے آملنا۔'' ۱۸؎

روایات میں ان کا یہ بیان ملتا ہے کہ وہ اسلام قبول کرنے والے چوتھے مسلمان تھے۔ لیکن یہ ان کا خیال تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ اس وقت تک خاصے افراد مشرف بہ اسلام ہو چکے تھے۔ ابن سعد کی ایک روایت میں ہے کہ انھوں نے عکاظ کے بازار میں حضور ﷺ سے ملاقات کی تھی اور وہیں مسلمان ہوئے تھے۔ اس سے استنباط کرتے ہوئے مولانا مودودیؒ نے لکھا ہے کہ ''اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بھی دعوتِ عام شروع ہونے کے بعد حضورؐ کا ذکر سن کر مسلمان ہوئے تھے اور یہ کہ حضورؐ اس وقت تبلیغی دورے شروع کر چکے تھے''۔ ۱۹؎

ابن حزمؒ نے بیان کیا ہے اور دیگر مآخذ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ حضرت عمرو بن عبسہؓ رسول اکرم ﷺ کے قریبی دوست تھے اور آپؐ سے ان کے تعلقات ایّامِ جاہلیت سے قائم تھے۔ ۲۰؎

حضرت عمرو بن عبسہؓ نے ہجرت کے بعد مدینہ میں سکونت اختیار کر لی تھی۔ مآخذ سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ انھوں نے اپنے قبولِ اسلام اور ہجرتِ مدینہ کے درمیانی عرصہ میں کیا کیا تھا؟ لیکن یہ قیاس کرنا بے جا نہ ہوگا کہ انھوں نے بھی اپنے علاقے میں اسلام کی اشاعت کی کوشش کی ہوگی۔ ۲۱؎

مشرقی علاقے کا ایک بڑا قبیلہ بنو غطفان تھا، جس کی ایک شاخ بنو اشجع تھی۔ اس خاندان کا بھی اسلام سے تعارف ابتدائی زمانے ہی میں ہو گیا اور اس کے بعض افراد نے مکی عہد میں اسلام قبول کر لیا تھا۔ ابن سعدؒ اور ابن حزمؒ کی روایات کے مطابق اس قبیلے کے ایک فرد حضرت جاریہ (یا جاربہ یا حارث) بن جمیلؓ ان کے

قدیم ترین مسلمانوں میں شامل تھے۔ ہجرت کے بعد انھیں غزوۂ بدر میں شرکت کا شرف حاصل ہوا تھا۔ ۲۲؎

(ج) شمالی قبائل

مکہ کے شمال میں آباد قبائل میں سے ایک بہت مشہور قبیلہ بنو قضاعہ تھا، جس کی ایک بڑی شاخ بنو کلب کے نام سے معروف تھی۔ اس قبیلے کے بعض افراد مکی عہد میں اسلام سے متعارف ہو چکے تھے۔ رسول اللہ ﷺ کے آزاد کردہ غلام حضرت زید بن حارثہؓ کا تعلق اسی قبیلے سے تھا۔ بنو کلب سے تعلق رکھنے والے صحابۂ کرام میں حضرت دحیہ بن خلیفہ کلبیؓ کا نام کافی مشہور اور نمایاں ہے۔ پروفیسر یٰسین مظہر صدیقی نے لکھا ہے کہ ''ابن سعد کے بیان سے معلوم ہوتا کہ وہ مکی عہد میں کسی وقت اسلام لا چکے تھے۔ ان کا انھیں ان صحابہ میں شامل کرنا، جو بہت پہلے اسلام لا چکے تھے (أسلموا قديماً) اور پھر یہ اصرار کرنا کہ وہ مسلمان تو ہو چکے تھے، مگر غزوۂ بدر میں شریک نہیں ہو سکے تھے، ان کے قدیم مسلم ہونے کا کافی ثبوت ہے۔ واقدی کے ایک بیان سے اس کی مزید تصدیق ہوتی ہے۔ ۲۳؎

(د) جنوبی قبائل

سرزمین عرب کے دیگر علاقوں کی طرح مکہ مکرمہ کے جنوب میں بسنے والے قبائل کا بھی اسلام سے تعارف مکی عہد ہی میں ہو گیا تھا۔ اس لیے کہ ان قبائل کے افراد مختلف ضروریات سے مکہ آیا کرتے تھے، یا تجارت کی غرض سے شمالی عرب کی طرف جاتے ہوئے مکہ میں ٹھہرا کرتے تھے۔ ایک مشہور قبیلہ اشعر تھا، جو یمن میں آباد تھا۔ مشہور صحابیٔ رسول حضرت ابو موسی اشعریؓ کا تعلق اسی قبیلے سے تھا۔ انھوں نے مکی عہد میں مکہ آ کر اسلام قبول کیا تھا، پھر اس کے داعی و مبلّغ بن کر اپنے وطن لوٹے تھے۔ ان کی کوششوں سے ان کے دو بھائیوں حضرت ابو بردہؓ اور حضرت ابو رہمؓ کے علاوہ تقریباً پچاس (۵۰) افراد نے اسلام قبول کیا تھا۔ ۲۴؎

ابن سعد نے قبیلۂ اشعر کے ابتدائی مسلمانوں میں چار اور افراد کے نام ذکر کیے ہیں۔ وہ ہیں: ابو عامرؓ اور ان کے صاحب زادے عامرؓ، ابو مالکؓ اور حارثؓ۔ ۲۵؎ پروفیسر یٰسین مظہر صدیقی لکھتے ہیں: ''مآخذ سے یہی تاثر ملتا ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور ان کے رفقاء کی کوششوں نے پورے قبیلے کو حلقہ بگوش اسلام بنا دیا تھا۔''۲۶؎

جنوب کا ایک اور قبیلہ ہمدان تھا۔ اس کے ایک ابتدائی مسلم حضرت قیس بن مالک بن سعدؓ تھے، جنھوں نے ہجرت سے کافی پہلے مکی عہد میں اسلام قبول کر لیا تھا۔ روایات کی تواتر کے ساتھ شہادت ہے کہ وہ اپنے قبولِ اسلام کے بعد واپس اپنے علاقے میں چلے گئے تھے اور انھوں نے ایک نومسلم کے جوش و ولولے اور لگن سے تبلیغ کی تھی اور بالآخر اس کے کئی گھرانوں کو مسلمان بنالیا تھا۔ ۲۷؎

جنوبی عرب کا غالباً سب سے بڑا قبیلہ مذحج تھا۔ وہ ایک قبیلہ کے بجائے متعدد قبیلوں کا مجموعہ تھا۔ ان میں عنس، مراد، سعد العشیرۃ، جُعفی، زبید اور اود وغیرہ شامل تھے۔ ان میں سے کچھ گھرانوں کا اسلام سے تعارف مکی عہد ہی میں ہو گیا تھا۔ ان کے بہت سے افراد مکہ میں بس گئے تھے، جن میں سے اکثر و بیش تر نے اسلام قبول کرلیا تھا۔ حضرت عمّار بن یاسرؓ کے گھرانے کا تعلق بنو عنس سے تھا۔ قبایلِ عرب مکہ میں خانۂ کعبہ کی زیارت اور طواف کے لیے سال بھر آتے رہتے تھے۔ ایسی ہی کسی زیارت کے دوران سعد العشیرۃ کے ایک شخص مسلمان ہو گئے تھے اور جب مکہ سے وطن لوٹے تو وہ اسلام کے علم بردار اور مبلّغ تھے۔ ان کی ان تھک اور مسلسل کوششوں سے سعد العشیرۃ میں اسلام کے قدم جم گئے تھے۔ ۲۸؎

عہدِ نبوی کی تاریخ میں قبیلۂ عبد القیس کو بعض وجوہ سے شہرت ملی ہے۔ یہ قبیلہ اصلاً یمن میں آباد تھا، البتہ اس کے کچھ افراد عمان میں سکونت اختیار کیے ہوئے تھے۔ یہ قبیلہ مکی عہد ہی میں اسلام سے روشناس ہو گیا تھا۔ ابن سعد کی روایت ہے، جس کی تصدیق ابن قتیبہ سے بھی ہوتی ہے کہ عبد القیس کے ایک خاندان بنو عامر بن

اعصر کے ایک سردار حضرت الاشج رضی اللہ عنہ کو جب رسول اکرم ﷺ کی دعوت کی اطلاع ملی تو انھوں نے دریافتِ حال کے لیے اپنے بھانجے حضرت عمرو بن قیس رضی اللہ عنہ کو مکہ بھیجا۔ چنانچہ وہ ہجرت کے سال (یعنی ۶۲۲ء میں) مکہ پہنچے، رسول کریم ﷺ سے ملے اور کلام الٰہی سنتے ہی مسلمان ہو گئے، کچھ مدت تک قیام کیا اور زبانِ رسالت مآب ﷺ سے قرآن کی پہلی سورہ اقرأ سیکھی اور واپس بحرین پہنچے، جب کہ ان کے راہ بر اور دلیل اریقط بن عامر بن حارث مکہ ہی میں رہ گئے۔ الاشج رضی اللہ عنہ نے بھانجے کے ذریعے اسلام سے آگہی حاصل کی اور مسلمان ہو گئے۔ اگرچہ اپنے قبولِ اسلام کو انھوں نے خفیہ رکھا، لیکن چپکے چپکے اسلام کی تبلیغ کرتے رہے اور کچھ مدت کے بعد روایات کے بموجب سترّہ (۱۷) یا بارہ (۱۲) عبدالقیسی مسلمانوں کے ساتھ رسول کریم ﷺ کی خدمتِ اقدس میں حاضر ہوئے اور اپنے اسلام کا اظہار و اقرار کیا۔ یہ بحرین اور خاص کر علاقۂ عبدالقیس میں اسلام کا پہلا بیج تھا، جو ہجرتِ نبوی سے قبل لگ چکا تھا اور برگ و بار لانے لگا تھا۔ بحرین واپس آ کر ان نومسلموں نے اسلام کی تبلیغ اپنے طور سے جاری رکھی اور رفتہ رفتہ ان کی تعداد بڑھتی رہی، یہاں تک کہ اتنی ہو گئی کہ جواثی کے مقام پر انھوں نے ایک مسجد بنالی اور ہجرتِ نبوی کے معاً بعد انھوں نے بھی جمعہ کی نماز اپنے یہاں قائم کی۔ سرزمینِ عرب پر مسجدِ نبوی کے بعد یہ دوسری مسجد تھی، جہاں پہلا جمعہ اس علاقے کے مسلمانوں نے باجماعت ادا کیا تھا۔۲۹

حبشہ میں اسلام اور مسلمان

ملک حبشہ سے اہلِ مکہ کے زمانۂ قدیم سے تجارتی تعلقات قائم تھے۔۳۰ مکہ کی سرزمین وہاں کے مسلمانوں پر تنگ ہو گئی تو ان میں سے کچھ افراد حبشہ ہجرت کر گئے۔ وہاں انھیں نہ صرف سکون و اطمینان سے رہنا نصیب ہوا، بلکہ اشاعتِ اسلام کے بھی مواقع حاصل ہوئے۔ اس طرح مکی عہد میں اسلام جزیرۃ العرب کی حدود سے باہر بھی پہنچ گیا۔

جب مکہ میں مسلمانوں پر مشرکین کے مظالم حد سے زیادہ بڑھ گئے تو اللہ کے رسول ﷺ نے انھیں حبشہ ہجرت کرنے کی اجازت دے دی۔ آپؐ نے فرمایا: ''حبشہ میں اس وقت ایک ایسا بادشاہ ہے جس کے یہاں کسی پر ظلم نہیں ہوتا اور وہ بھلائی کی سرزمین ہے۔ جب تک اللہ تعالیٰ تمھاری اس مصیبت کو رفع کرنے کی کوئی صورت پیدا نہ کرے، تم لوگ وہاں ٹھہرے رہو۔'' آپؐ کا اذن پا کر مہاجرین کے پہلے قافلے نے، جو گیارہ (۱۱) مردوں اور چار (۴) عورتوں پر مشتمل تھا، حبشہ کی راہ لی۔ وہاں انھیں امن وسکون حاصل ہوا تو ایک دوسرا قافلہ بھی حبشہ روانہ ہو گیا، جو ابن سعد کے مطابق تراسی (۸۳) مردوں اور اٹھارہ (۱۸) عورتوں پر مشتمل تھا۔ مشرکینِ مکہ نے ان لوگوں کو ہجرت سے روکنے، پھر وہاں سے واپس لانے کی بھرپور کوشش کی، لیکن دونوں مواقع پر ناکام رہے۔

مکی مسلمانوں کے حبشہ میں قیام کی وجہ سے وہاں اسلام کا تعارف ہوا۔ وہاں کی آبادی عیسائیت کی پیرو تھی۔ مسلمانوں کے کردار وسلوک اور اسلام کی تعلیمات سے متاثر ہو کر متعدد افراد نے اسلام قبول کیا۔ اس سلسلے میں زیادہ تفصیلات تو نہیں ملتیں، لیکن بہ ہر حال شاہِ حبشہ نجاشی کے قبولِ اسلام کی صراحت صحیح احادیث میں موجود ہے۔ صحیحین میں ہے کہ نجاشی کی وفات پر اللہ کے رسول ﷺ نے ان کی غائبانہ نمازِ جنازہ پڑھی اور ان کے لیے دعائے مغفرت کی۔ ۳۱؎

کچھ اور روایات سے حبشہ میں اشاعتِ اسلام کی پیش رفت کا اندازہ ہوتا ہے۔ ابن اسحاق نے لکھا ہے کہ ہجرتِ حبشہ کے بعد جب نبی ﷺ کی بعثت اور دعوت کی خبریں حبشہ کے ملک میں پھیلیں تو وہاں سے بیس (۲۰) کے قریب عیسائیوں کا ایک وفد تحقیقِ حال کے لئے مکہ معظّمہ آیا اور نبی ﷺ سے مسجدِ حرام میں ملا اور کچھ سوالات کیے، جن کا آپؐ نے جواب دیا۔ پھر آپؐ نے ان کو اسلام کی دعوت دی اور قرآن مجید کی آیات ان کے سامنے پڑھیں۔ قرآن سن کر ان کی آنکھوں سے آنسو جاری ہو گئے اور انھوں نے اس کے کلام اللہ ہونے کی تصدیق کی اور حضورؐ پر ایمان لے آئے۔

جب مجلس برخاست ہوئی تو مکہ کے سرداروں نے انھیں سخت ملامت کی: ’’بڑے نامراد ہو تم لوگ۔ تمھارے ہم مذہب لوگوں نے تم کو اس لیے بھیجا تھا کہ تم اس شخص کے حالات کی تحقیق کر کے آؤ اور انھیں ٹھیک ٹھیک خبر دو، مگر تم ابھی اس کے پاس بیٹھے ہی تھے کہ اپنا دین چھوڑ کر اس پر ایمان لے آئے۔ تم سے زیادہ احمق گروہ تو کبھی ہماری نگاہوں سے نہیں گزرا۔‘‘ اس پر انھوں نے جواب دیا: ’’سلام ہے بھائیو تم کو۔ ہم تمھارے ساتھ جہالت بازی نہیں کر سکتے۔ ہمیں ہمارے طریقے پر چلنے دو اور تم اپنے طریقے پر چلتے رہو۔ ہم اپنے آپ کو جان بوجھ کر بھلائی سے محروم نہیں رکھ سکتے۔‘‘ اسی واقعہ کا ذکر سورۂ قصص کی آیات ۵۲۔ ۵۵ میں آیا ہے۔ ۳۲ے

ایک دوسری روایت کا تعلق اگرچہ مدنی عہد سے ہے، لیکن اس سے مکی عہد پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ ۷ھ میں جب مہاجرینِ حبشہ مدینہ پہنچے تو ان کے ساتھ اہلِ حبشہ کا بھی ایک وفد تھا، جو ستّر (۷۰) افراد پر مشتمل تھا۔ ایک روایت میں ہے کہ یہ حبشہ کے وہ نصاریٰ تھے جو مسلمان ہو چکے تھے۔ دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ مدینہ میں رسول اللہ ﷺ سے ملاقات اور استفادہ کے بعد انھوں نے اسلام قبول کیا تھا۔ تجزیہ نگاروں نے ان دونوں روایتوں میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ وہ مسلمان تو حبشہ میں ہوئے تھے، لیکن خدمتِ نبوی میں دوبارہ اپنے ایمان و اسلام کا اظہار رسول اکرم ﷺ کے دستِ مبارک پر بیعت کا شرف حاصل کرنے کے لیے کیا تھا۔ ۳۳ے

صحابۂ کرام کے حالات پر جو کتابیں ملتی ہیں ان میں بھی حبشہ میں اسلام کی اشاعت کے بارے میں مختصر معلومات ملتی ہیں۔ مثلاً الاصابۃ میں چالیس اہلِ حبشہ کے اسلام قبول کرنے کا ذکر ہے۔ اسد الغابۃ میں ہے کہ جب غزوۂ بدر میں مسلمانوں کو فتح نصیب ہوئی اور اس کی خبر حبشہ پہنچی تو جو لوگ اہلِ حبشہ میں سے اسلام لا چکے تھے انھوں نے مدینہ جا کر نبی ﷺ کی زیارت کرنے کی خواہش نجاشی سے ظاہر کی۔ چنانچہ وہ اجازت لے کر مدینہ آئے اور غزوۂ احد میں شرکت بھی کی۔ ۳۴ے

مولانا مجیب اللہ ندویؒ نے تیرہ ایسے افراد کا تذکرہ ان کے ناموں کی

صراحت کے ساتھ کیا ہے جو حبشہ کے رہنے والے اور مذہباً عیسائی تھے اور انھیں قبولِ اسلام اور صحبتِ نبویؐ کی سعادت حاصل ہوئی تھی۔ ۳۵؎

مدینہ میں اشاعتِ اسلام مکی عہد میں

رسول اللہ ﷺ کا معمول تھا کہ آپؐ عکاظ، مجنّہ اور ذو المجاز کے میلوں میں اور ایّامِ حج میں منیٰ میں جمع ہونے والے مختلف قبائل کے پاس جاتے اور ان کے سامنے اسلام کی دعوت پیش فرماتے تھے۔ مکی عہد کے آخری تین برسوں میں آپؐ کے اس معمول میں اور زیادہ تیزی آ گئی تھی۔ ان دَوروں میں آپؐ جن قبائل کے پاس تشریف لے گئے ان کی فہرست دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ عرب کے مشرق سے مغرب تک اور شمال سے جنوب تک کوئی طاقت ور اور با اثر قبیلہ ایسا نہ تھا جس سے آپ نے رابطہ نہ کیا ہو۔

بعثت کے گیارہویں سال زمانۂ حج میں آپؐ کی ملاقات یثرب کے قبیلۂ خزرج کے چھ (۶) افراد سے ہوئی۔ آپؐ نے ان کے سامنے اسلام کی دعوت پیش کی تو وہ انھیں اچھی لگی اور وہ مشرّف بہ اسلام ہو گئے۔ انھوں نے وعدہ کیا کہ وہ یہ دعوت اپنے وطن واپس جا کر دوسروں تک پہنچائیں گے اور اگلے سال پھر حج کے موقع پر ملیں گے۔ دوسرے سال مدینے کے بارہ (۱۲) افراد سے (جن میں سے دس (۱۰) کا تعلق قبیلۂ خزرج سے اور دو (۲) کا قبیلۂ اوس سے تھا) حج کے موقع پر عقبہ کے اسی مقام پر آپؐ کی ملاقات ہوئی، جہاں گزشتہ سال خزرج کے لوگوں سے ملاقات ہوئی تھی۔ ان لوگوں نے بھی آپ کی دعوت پر لبیک کہا۔ ان کی خواہش پر آپؐ نے حضرت مصعب بن عمیرؓ کو ان کے ساتھ بھیج دیا، تا کہ وہ انھیں قرآن کی تعلیم دیں، اسلام کے احکام سکھائیں اور ان میں دین کی سوجھ بوجھ پیدا کریں۔

حضرت مصعب بن عمیرؓ نے مدینہ پہنچ کر بہت حکمت اور دانائی کے ساتھ اسلام کی تبلیغ شروع کی۔ بعض مواقع ایسے آئے جب وہاں کے بعض قبائل کے سرداروں

نے انھیں برا بھلا کہا اور دھمکیاں دیں، لیکن وہ گھبرائے، نہ مشتعل ہوئے، بلکہ ان سے ٹھنڈے مزاج سے گفتگو کی اور ان کے سامنے قرآن کی آیات سنائیں، جس سے ان کے دل پگھل گئے اور وہ مشرّف بہ اسلام ہو گئے۔ پھر ان اسلام قبول کرنے والوں کی کوششوں سے اسلام کا دائرہ بڑھتا گیا۔ لوگ مشرّف بہ اسلام ہوتے گئے، یہاں تک کہ مختصر عرصے میں (صرف چند گھروں کو چھوڑ کر) ایک گھر بھی ایسا نہ رہا جس میں کچھ مردوں اور عورتوں نے اسلام قبول نہ کیا ہو۔ ۳۶؎

اگلے سال حج کے موقع پر مدینہ سے پانچ سو افراد پر مشتمل وفد مکہ پہنچا، جس میں سے پچھتّر (۷۵) افراد [تہتّر (۷۳) مرد اور دو (۲) عورتیں] مسلمان تھے۔ انھوں نے رسول اللہ ﷺ سے ملاقات کی، آپؐ کو اپنی حمایت و نصرت کا یقین دلایا اور مدینہ تشریف لانے کی دعوت دی۔

مکی عہد میں بیرونِ مکہ مسلمانوں کی مجموعی صورت حال

اس تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ بعثتِ نبوی کے بعد اسلام کی اشاعت طبعی رفتار سے ہوتی رہی۔ سعید روحیں اس کی طرف کھنچتی رہیں۔ مکہ سے باہر بھی وہ جہاں جہاں پہنچا، سلیم الفطرت لوگوں نے اس کی طرف کشش محسوس کی اور اس کے دامن میں پناہ لی۔ کتبِ سیرت میں چوں کہ اس سلسلے کی معلومات یک جا نہیں ملتیں، اس لیے گمان ہوتا ہے کہ مکی عہد میں بیرونِ مکہ بس اکّا دکّا لوگ ہی مسلمان ہوئے، حالاں کہ جزئیات اکٹھا کی جائیں تو یہ گمان غلط قرار پاتا ہے۔ ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی نے مکی عہد میں بیرونِ مکہ مسلمانوں کی مجموعی صورت حال پر ان الفاظ میں روشنی ڈالی ہے:

> ”مکی عہد میں تبلیغِ اسلام کا ایک اہم پہلو یہ بھی ہے کہ اسلام صرف مکہ کی حدود یا قبایلِ قریش تک محدود نہیں رہا تھا۔ وہ نہ صرف جزیرہ نمائے عرب کے مختلف قبائل میں روشناس ہوا تھا، بلکہ جنوب، مغرب اور مشرق کے بعض علاقوں میں پھیل گیا تھا۔ جنوب میں اشعر، رہا وغیرہ قبیلوں نے مکی عہد میں اسلام قبول کر لیا تھا۔ مغرب میں غفار، اسلم،

ازدشنوءۃ اور دوس کے قبیلوں میں مسلمانوں کی تعداد معتد بہ ہوگئی تھی، بلکہ اوّل الذکر دونوں قبیلے تو تقریباً پورے کے پورے ہجرت تک اسلام کے پیرو بن چکے تھے۔ اسی طرح مشرق میں قبیلہ عبدالقیس وغیرہ میں اسلام پھیل گیا تھا۔ پھر ۶۲۰ء تا ۶۲۲ء میں مدینہ کی تقریباً پچانوے فی صد آبادی مسلمان ہو چکی تھی، جو تقریباً بیس پچیس ہزار اشخاص پر مشتمل تھی۔ مدنی مسلمانوں کو چھوڑ کر مکی مسلمانوں اور دوسرے قبائل میں منتشر مسلمانوں کی تعداد ہجرتِ نبوی کے وقت کسی طور سے پانچ چھ ہزار سے کم نہ تھی۔" ۳۷؎

حواشی ومراجع

۱۔ مولانا سید ابوالاعلی مودودی، سیرت سرور عالم، مرکزی مکتبہ اسلامی، دہلی، ۱۹۸۰ء، ۲/۵۳۵۔ ۵۳۶

۲۔ صحیح بخاری، کتاب مناقب الانصار، باب اسلام ابی ذر، ۳۸۶۱، صحیح مسلم، کتاب فضائل الصحابۃ، باب من فضائل ابی ذر، ۲۴۷۳، ابن سعد، الطبقات الکبریٰ، دار صادر بیروت، ۱۹۵۷ء: ۴/۲۲۱ (آئندہ حوالہ: ابن سعد) ابن کثیر، السیرۃ النبویۃ، دار المعرفۃ بیروت، ۱۹۸۳ء، ۱/۴۴۹۔۴۵۱ (آئندہ حوالہ: ابن کثیر)، ابن حجر، الاصابۃ، ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی، عہد نبوی میں تنظیم ریاست وحکومت، القاضی پبلشرز اینڈ ڈسٹری بیوٹرز، نئی دہلی، ۱۹۸۸ء، طبع اول، ص ۱۲۷۔۱۲۸ (آئندہ حوالہ: عہد نبوی)، ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی، مکی اسوۂ نبوی۔ مسلم اقلیتوں کے مسائل کا حل، اسلامک بک فاؤنڈیشن نئی دہلی ۲۰۰۵ء، ص ۷۵۔۷۶

۳۔ سیرت سرور عالم: ۲/۵۴۱

۴۔ مکی اسوۂ نبوی، ص ۷۶

۵۔ عہد نبوی، ص ۱۲۶

۶۔ ابن سعد: ۴/۲۴۵، عہد نبوی، ص ۱۲۸، سیرت سرور عالم: ۲/۵۴۲

۷۔ ابن سعد: ۴/۳۸۸، عہد نبوی، ص ۱۲۸۔۱۲۹

۸۔ مکی اسوۂ نبوی، ص ۷۶

۹۔ صحیح بخاری، باب اسلم وغفار ۱۰۔ ابن اسحاق، ص۳۹۰، عہدنبوی، ص ۱۳۱

۱۱۔ ابن سعد: ۲۶۵/۳، ۲۹۴/۴، ابن اسحاق، ص ۳۲۸، ۳۳۴، ۴۳۴، بلاذری، انساب الاشراف، طبع قاہرہ، ۱۹۵۹ء: ۱۹۹/۱، ۲۱۰۔۲۱۱، عہدنبوی، ص ۱۳۲

۱۲۔ ابن سعد، ابن عبدالبر، ابن حجر، سیرت سرور عالم: ۵۴۲/۲

۱۳۔ صحیح مسلم، کتاب الجمعۃ، باب تخفیف الصلاۃ والخطبۃ، ۸۶۸، ابن سعد: ۲۲۹/۱، ۲۴۱/۴، ابن کثیر، ۴۵۲/۱، عہدنبوی، ص ۱۳۵، مکی اسوۂ نبوی، ص ۷۷

۱۴۔ ابن اسحاق، ص ۱۱۱۔۱۱۶، ابن سعد: ۱۵۷/۲۔۱۵۸، صحیح بخاری، قصۃ دوس، اسد الغابۃ: ۵۴/۳۔۵۵، ۱۱۵/۴، سیرت سرور عالم: ۵۴۱/۲، عہدنبوی، ص ۱۳۶

۱۵۔ صحیح بخاری، کتاب المغازی، باب قصۃ دوس والطفیل بن عمرو الدوسی، ۴۳۹۲، صحیح مسلم، کتاب فضائل الصحابۃ، ۲۵۲۴، ابن کثیر: ۲۷/۱۔ محمد بن اسحاق نے حضرت طفیلؓ کے قبول اسلام کو محاصرۂ شعب ابی طالب کے بعد کا واقعہ قرار دیا ہے، لیکن یہ صحیح نہیں ہے۔ ان کا قبول اسلام ہجرتِ حبشہ کے قریبی زمانے کا معلوم ہوتا ہے۔

۱۶۔ ابن اسحاق، ص ۲۱۵۔۲۱۶، عہدنبوی، ص ۱۳۸

۱۷۔ ابن حزم، جمہرۃ انساب العرب، ص ۱۷۹، ابن اسحاق، ص ۱۱۶، واقدی، ص ۱۱۵، عہدنبوی، ص ۱۴۰

۱۸۔ صحیح مسلم، کتاب الصلاۃ، باب اسلام عمرو بن عبسۃ، ۸۳۲، ابن سعد، ابن کثیر: ۴۴۲/۱۔۴۴۳

۱۹۔ سیرت سرور عالم: ۵۴۰/۲

۲۰۔ جمہرہ، ص ۲۵۲ ۲۱۔ عہدنبوی، ص ۱۴۰۔۱۴۱، مکی اسوۂ نبوی، ص ۷۶

۲۲۔ ابن سعد: ۲۸۱/۴، جمہرہ، ص ۲۳۸، عہدنبوی، ص ۱۴۴

۲۳۔ ابن سعد: ۲۴۹/۴۔۲۵۰، واقدی، ص ۷۸، عہدنبوی، ص ۱۶۶

۲۴۔ سیرت سرور عالم: ۵۴۱/۲، مکی اسوۂ نبوی، ص ۷۷۔۷۸

۲۵۔ ابن سعد: ۱۰۵/۴۔۱۰۶، ۳۵۷۔۳۵۹ ۲۶۔ عہدنبوی، ص ۱۷۴

۲۷۔ ابن سعد: ۳۴۰/۱۔۳۴۱، اسد الغابۃ: ۲۳۴/۵۔۲۳۵، عہدنبوی، ص ۱۷۶

۲۸۔ ابن سعد: ۳۴۲/۱، عہدنبوی، ص ۱۷۷۔۱۷۸، مکی اسوۂ نبوی، ص ۷۸

۲۹۔ ابن سعد: ۵/ ۵۶۴، کتاب المعارف، ص ۳۳۸، صحیح بخاری، کتاب الجمعۃ، عہد نبوی، ص ۱۹۰، مکی اسوۂ نبوی، ص ۷۸

۳۰۔ تاریخ طبری: ۲/ ۳۲۸

۳۱۔ صحیح بخاری کتاب مناقب الانصار، باب موت النجاشی، صحیح مسلم، کتاب الجنائز

۳۲۔ سیرۃ ابن اسحاق، سیرۃ ابن کثیر، ۲/ ۴۰، تفسیر ابن کثیر، تفہیم القرآن، جلد سوم، سورۂ قصص، حاشیہ ۷۲

۳۳۔ مکی اسوۂ نبوی، ص ۱۲۳۔ ۱۲۴

۳۴۔ مولانا مجیب اللہ ندوی، اہل کتاب صحابہ وتابعین، دارالمصنفین شبلی اکیڈمی اعظم گڑھ، ص ۲، حاشیہ ۱۔ ۲

۳۵۔ اہل کتاب صحابہ وتابعین، مکی اسوۂ نبوی، ص ۱۲۵۔ ۱۲۶

۳۶۔ ابن سعد، ابن اسحاق، ابن کثیر۔ ۳۷۔ عہد نبوی، ص ۲۰۰

قرآن، اہلِ کتاب اور مسلمان

ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی

قرآنِ کریم میں اہلِ کتاب (یہود ونصاری) کے حالات پر بہت تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ ان پر اللہ تعالیٰ کے انعامات واحسانات، ان کی بداعتقادیوں اور بداعمالیوں کی تفصیلات اور ان کے نتیجے میں اللہ تعالیٰ کی جانب سے دی جانے والی سزاؤں اور تنبیہوں کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ اہلِ کتاب کے اس مفصل تذکرہ کا مقصد کیا ہے؟ اس میں مسلمانوں کے لیے عبرت ونصیحت کے کون سے پہلو ہیں؟ اور اس سے انہیں کیا رہنمائی ملتی ہے؟ اس کتاب میں ان تمام موضوعات سے بحث کی گئی ہے۔

کتاب پر مولانا سید جلال الدین عمری کا مبسوط مقدّمہ بھی ہے۔

عمدہ کاغذ، آفسیٹ کی حسین طباعت، دیدہ زیب سرورق، **صفحات**: ۲۹۶ **قیمت** =/۷۰ روپۓ

ملنے کے پتے

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی، پوسٹ بکس نمبر: ۹۳، علی گڑھ۔ ۲

مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز، دعوت نگر، ابوالفضل انکلیو، نئی دہلی۔ ۲۵

جدیدیت، مابعد جدیدیت اور اسلام

ڈاکٹر محمد رفعت

جدیدیت اور مابعد جدیدیت ایسی اصطلاحیں ہیں جن کا لغوی مفہوم ان کی معنویت اور مدعا کو واضح نہیں کرتا۔ لفظی ترکیب کے اعتبار سے یہ دونوں اصطلاحیں سن کر محض زمانے کے گزرنے کا تصور سامنے آتا ہے۔ چوں کہ 'جدید' کا لفظ 'قدیم' کے مقابلے میں استعمال ہوتا ہے، اس لیے 'جدیدیت' کے لفظ سے جو تصور ذہن میں ابھرتا ہے وہ 'قدیم دور' اور 'جدید دور' کے مابین موازنے کا ہے۔ 'جدیدیت' کی اصطلاح کے پس منظر میں گویا یہ بات فرض کر لی گئی ہے کہ انسانی تاریخ مختلف ادوار پر مشتمل ہے (ان میں سے ایک دورِ جدید ہے) اور ان میں سے ہر دور اپنا منفرد مزاج رکھتا ہے۔ چوں کہ یہ مفروضہ مقبول ہے، اس لیے جدیدیت اور مابعد جدیدیت کے اصطلاحی مفہوم کی تحقیق سے پہلے انسانی تاریخ کے مختلف ادوار کی ماہیت پر غور کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ فطری طور پر انسانی تاریخ کی تعبیر انسان کے بارے میں ہمارے تصور پر مبنی ہوتی ہے۔

انسانی شخصیت کی تعبیر

آج دنیا میں دو تہذیبی رجحانات موجود ہیں، جو کائنات اور انسان کے بارے میں مربوط طرز پر اپنا نقطۂ نظر پیش کرتے ہیں۔ ایک تہذیبی رجحان، خدا اور عالم غیب کو تسلیم کرتا ہے اور اس بنا پر انسان کو محض ترقی یافتہ جانور نہیں قرار دیتا، بلکہ دوسری بے جان اور جان دار زمینی مخلوقات کے مقابلے میں انسان کے اعلیٰ تر وجود کا (بہ الفاظ دیگر منفرد 'انسانی شخصیت' کا) قائل ہے۔ دنیا کے مشہور مذاہب اسی رجحان کے حامل ہیں۔ انسان کی شخصیت کے بارے میں اس اعلیٰ تصور کی ــ جامع اور تضاد سے پاک ــ تعبیر اسلام

نے پیش کی ہے۔ اس کے مطابق انسان کی حیثیت یہ ہے کہ وہ اللہ کا بندہ (عبد) ہے، زمین پر اس کا خلیفہ ہے، بارِ امانت اس کے سپرد کیا گیا ہے، وہ برائی اور بھلائی کے امتیاز سے واقف ہے، اس کو عمل کی آزادی دی گئی ہے، اس لیے وہ خالقِ کائنات کے سامنے جواب دہ ہے۔ اس کی شخصیت ایسی ہے کہ وہ بلندیوں کی طرف ترقی بھی کرسکتا ہے اور پستی کی جانب بھی جاسکتا ہے۔

ان بنیادی خصوصیات کے اثبات کے ساتھ، اسلام انسان کے بارے میں یہ بھی بتاتا ہے کہ اس کی ابتدا دورِ وحشت میں نہیں ہوئی، بلکہ پہلا انسان ہی لباس کا استعمال کرتا تھا (برہنہ نہیں رہتا تھا)، اخلاقی تصورات سے واقف تھا اور اعلیٰ جذبات کا حامل تھا۔ اس کو خالقِ کائنات نے ہدایت دے کر زمین پر بھیجا اور انسانی تاریخ کے مختلف ادوار میں اپنے رسول بھیج کر مسلسل اس ہدایت کو تازہ کرنے کا اہتمام کیا۔

مذکورہ بالا تہذیبی رجحان (یعنی اسلامی تصورِ کائنات وانسان) کے بالمقابل ایک دوسرا تہذیبی رجحان بھی دنیا میں موجود ہے۔ اس کے مطابق انسان کی حقیقت یہ ہے کہ وہ ترقی یافتہ حیوان ہے۔ جب حیوانی زندگی ارتقائی مراحل سے گزری تو ایک مرحلے پر پہنچ کر انسان نامی نوع ظہور میں آئی۔ اس خیال کو انیسویں صدی میں ڈارون نے پیش کیا اور مغربی دنیا میں اس کو قبولِ عام حاصل ہوا۔ مغربی ممالک کے سیاسی تسلط کی بنا پر، انسان کے بارے میں یہ تصور پوری دنیا میں پھیل گیا۔ انسان کو محض حیوان قرار دینے والی یہ تعبیر اپنے اندر نمایاں کم زوریاں رکھتی ہے، اس لیے کہ انسان کی اعلیٰ خصوصیات (مثلاً جذبۂ عبادت، اخلاقی حس کی موجودگی اور معرفت کی طلب) کی کوئی توجیہ اس تعبیر کے ماننے والے نہیں کرسکتے۔ وہ انسانی اخلاقی اقدار کو محض سماجی مصالح کا تقاضا قرار دیتے ہیں۔ اگر یہ بات مان بھی لی جائے تب بھی انسان کے اندر اعلیٰ تر حقائق (Higher Truths) کی معرفت کی جو طلب پائی جاتی ہے اس کے منبع کی کوئی نشان دہی اس تصور کے تحت نہیں کی جاسکتی۔ مغرب سے آنے والا یہ تہذیبی رجحان انسان کی منفرد انسانی حیثیت کے انکار کے ساتھ ہدایتِ الٰہی کی بھی نفی کرتا ہے۔ اس

رجحان کے مطابق 'انسان کس طرح زندگی گزارے؟' یہ خود اسے اپنی عقل اور تجربات کی مدد سے طے کرنا چاہیے۔ کوئی بالاتر ہدایت نہیں ہے، جس کی طرف رجوع کیا جائے۔

انسانی شخصیت کے بارے میں مذکورہ بالا دو تصورات باہم متصادم ہیں۔ چنانچہ انسانی تاریخ اور اس میں ہونے والی تبدیلیوں کے بارے میں بھی ان کا فہم ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہے۔

انسانی تاریخ کا فہم

وحی الٰہی پر مبنی تصورِ حیات و کائنات کے مطابق زمین پر انسانی زندگی کی ابتداء ہی سے انسان کو شعور حاصل تھا۔ وہ ایک مہذب اور پاکیزہ ذوق کی حامل مخلوق تھا اور اپنی زندگی کے مقصد سے واقف تھا۔ چنانچہ حق کی روشنی میں ابتدائی انسانی معاشرے نے اپنے تمدنی سفر کا آغاز کیا۔ پھر وقت گزرنے کے ساتھ بعض انسانوں نے اپنے جیسے دوسرے انسانوں پر زیادتی کرنے کے بہانے تلاش کرنے شروع کیے۔ یہاں سے انسانی سماج میں فساد کی ابتدا ہوئی اور بہت سے افراد حق کی روشنی کو فراموش کر کے باطل کے اندھیروں میں ٹھوکریں کھانے لگے۔ گویا تاریخ انسانی کی اصل حقیقت یہ نہیں ہے کہ انسان لاعلمی اور ناشائستگی کی کیفیت سے بتدریج نکل کر علم اور شائستگی کی طرف آیا۔ اس کے برعکس واقعہ یہ ہے کہ ابتدائے تاریخ ہی میں خالق نے انسان کو زندگی گزارنے کے لیے ہدایت دی تھی، اسے بنیادی حقائق کا علم بخشا تھا اور شائستہ طرزِ حیات سے روشناس کرایا تھا۔ لیکن انسانوں میں سے بعض نادانوں نے اس ہدایت کی ناقدری کی اور روشنی سے فائدہ اٹھانے کے بجائے تاریکی میں رہنا پسند کیا۔ الٰہی تصورِ کائنات کے مطابق انسانی تاریخ میں حق و باطل کی کش مکش ہمیشہ جاری رہی ہے۔ چنانچہ تاریخی تبدیلیوں کی اصل حقیقت یہ ہے کہ اس کش مکش کے دوران انسانی سماج پر حق غالب ہوتا ہے تو زندگی عدل سے ہم کنار ہوتی ہے۔ اس کے برعکس جب باطل کا غلبہ ہوتا ہے تو سماج ظلم اور فساد سے بھر جاتا ہے۔ اس اعتبار سے انسانی سماج کی اجتماعی کیفیت خود انسانی سرگرمیوں کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اخلاقی معیارات پر سماج کا جائزہ لیا جائے تو وہ عروج کی طرف بھی

جا سکتا ہے اور زوال کی طرف بھی۔

مندرجہ بالا تصورِ تاریخ میں (جو الٰہی تصورِ کائنات پر مبنی ہے) انسان کے آزاد ارادے اور اختیار کو بنیادی اہمیت دی گئی ہے۔ چنانچہ انسان خارجی حالات و کیفیات کا پابند نہیں، بلکہ اپنے تصورات کے مطابق انفرادی و اجتماعی زندگی کا کوئی بھی راستہ اختیار کرنے کے لیے آزاد ہے۔ انسان کا ارادہ و اختیار ہی وہ وصف ہے جس کی بنا پر وہ اپنے خالق کے سامنے جواب دہ قرار پاتا ہے۔ اسی وصف کی بدولت انسان کے لیے ممکن ہوتا ہے کہ وہ اپنی تکمیلِ ذات کی سعی کرے اور اپنے آپ کو اخلاقی بلندیوں پر لے جائے۔

مغرب میں مقبول تصورِ تاریخ

مغربی دنیا کا غالب رجحان یہ ہے کہ الٰہی ہدایت کو نظر انداز کیا جائے۔ الٰہی ہدایات کو نظر انداز کرنے والے، انسان کے اخلاقی و عقلی وجود کے بجائے، اس کے حیوانی وجود کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ اس رجحان کی بنا پر انسانی تاریخ اور اس میں ہونے والے تغیرات کو سمجھنے کے لیے مغرب کے اہلِ فکر نے خارجی حالات کو کلیدی اہمیت دی ہے۔ دنیا میں بظاہر جو کچھ ہوتا نظر آتا ہے اسی کو کل حقیقت قرار دینے کی طرف مغربی ذہن بہ آسانی مائل ہو جاتا ہے۔

انکارِ غیب کے غالب رجحان کی بنا پر ڈارون کے نظریۂ ارتقاء کو مغرب میں پسند کیا گیا اور اسے علمی حقیقت مان لیا گیا۔ اس نظریے کے مطابق حیات اور خصوصاً حیاتِ انسانی کی توجیہ کے لیے خدا کی ضرورت نہیں پیش آتی، بلکہ مادی عوامل کے نتیجے میں فطری انتخاب (Natural Selection) کے ذریعے زندہ انواع کا بتدریج وجود میں آنا ممکن قرار پاتا ہے۔ اس نظریے کے بنیادی اجزاء تین ہیں:

(الف) زندہ اجسام میں متفرق تبدیلیوں (Random Variations) کا مسلسل واقع ہوتے رہنا۔

(ب) خارجی حالات سے مطابقت رکھنے والی تبدیلیوں کے حامل، اجسام کا

باقی رہنا اور مطابقت نہ رکھنے والوں کا بتدریج مٹ جانا۔

(ج) باقی رہ جانے والی تبدیلیوں کی ایک نسل سے اگلی نسل تک منتقلی۔

ان تین مراحل کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ آئندہ نسل سابق کے مقابلے میں خارجی ماحول سے زیادہ مطابقت رکھتی ہے۔ بہ الفاظِ دیگر خارج کا ماحول آئندہ نسل کے لیے زیادہ سازگار ہوتا ہے۔ نسلوں کے درمیان یہ فرق ہی ارتقاء ہے اور سمجھا یہ جاتا ہے کہ ایک طویل عرصے میں بہت سی جزوی تبدیلیاں مل کر اتنا بڑا تغیر پیدا کر دیتی ہیں کہ ایک نوع دوسری نوع میں بدل جاتی ہے۔ اس طرح نظریۂ ارتقاء کے پیش کرنے والے مطمئن ہو جاتے ہیں کہ انھوں نے خالق کے وجود کو مانے بغیر، حیات کے ظہور اور تنوع کی توجیہ کر لی ہے۔ اس طرح کی توجیہ وہ انسانی تاریخ میں واقع ہونے والے تغیرات کی بھی کرنا چاہتے ہیں۔

انسانی تاریخ کے بارے میں ہمارے سامنے یہ بنیادی سوال آتا ہے کہ اس میں اصل عامل کون ہے؟ خالقِ کائنات کی مشیت، انسانی ضمیر یا خارجی حالات؟ مغربی رجحان کے مطابق خارجی حالات ہی اصل عامل کی حیثیت رکھتے ہیں اور وہی تاریخ کا رخ متعین کرتے ہیں۔ حیوانات کی دنیا میں ارتقاء کا جو عمل فرض کیا گیا تھا اس کی حیثیت ایک مشینی عمل کی سی ہے، جس میں کسی قادرِ مطلق، باشعور خدا کا کوئی رول نہیں ہے۔ اسی طرح کا خیال خود انسانی تاریخ کے بارے میں بھی مغرب میں قائم کیا گیا، یعنی تاریخ میں ہونے والے تغیرات کو 'ارتقاء' سمجھ لیا گیا۔ اس ارتقائی عمل میں اصل کردار خارجی حالات کا ہے، نہ کہ انسانی شعور کا۔ (رہی خدائی مشیت تو اس کو سرے سے تسلیم ہی نہیں کیا گیا۔)

مغرب کے اہلِ فکر نے تاریخی تغیرات پر نظر ڈالی تو انھیں محسوس ہوا کہ انسان ٹکنالوجی کے میدان میں مسلسل ترقی کرتا رہا ہے۔ پہلے اس نے قدرتی طور پر اُگنے والی نباتات پر اکتفا کیا، پھر باقاعدہ کھیتی کرنے لگا، پچھلے سو سال میں زراعت میں مشینوں کا استعمال مسلسل بڑھتا گیا۔ اسی طرح انسان نے معلومات کے تبادلے اور آمد و رفت کے نئے اور تیز ذرائع دریافت کیے، معدنیات کی خصوصیات جان کر صنعتی دور کا آغاز کیا اور

پیداوار بڑھانے کے لیے توانائی کے نئے ذرائع سے فائدہ اٹھایا، انسانی ضرورتوں کو پورا کرنے کے بہتر وسائل دریافت کیے، زندگی کے ہر شعبے میں تیز رفتار کام کے لیے مشین ایجاد کرلی۔ ان سب ترقیوں کو دیکھ کر بہ ظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ٹکنالوجی کے اعتبار سے انسانی سماج ہمیشہ آگے کی طرف رواں دواں رہتا ہے، یعنی ایسا نہیں ہوتا کہ ٹکنالوجی میں عروج حاصل ہوجانے کے بعد پھر زوال کا دور آجائے۔

بہت سے مغربی مفکرین نے انسانی زندگی کے مختلف گوشوں کو ٹکنالوجی پر قیاس کیا، یعنی انہوں نے یہ سمجھا کہ تہذیب اور افکار کے میدان میں بھی انسانی سماج ہمیشہ ترقی کرتا ہے۔ چنانچہ ہر بعد میں آنے والا دور پچھلے دور سے فکری اعتبار سے پختہ تر ہوتا ہے۔ جس طرح بعد کی ٹکنالوجی پچھلی ٹکنالوجی سے زیادہ کارگر ہوتی ہے اور آج کی مشینیں کل کی مشینوں سے زیادہ کارآمد ہوتی ہیں، اسی طرح آج کے فلسفے، خیالات اور رجحانات، تمدنی اطوار و طریقے اور معیارات بھی لازماً ماضی کے افکار اور فلسفوں کے مقابلے میں خوب تر ہیں، ان سے زیادہ جامع اور معقول ہیں اور بدلے ہوئے حالات کے لیے زیادہ موزوں ہیں۔ اس رجحان کے مطابق انسانی فکر کی گاڑی ہمیشہ آگے کی طرف جاتی ہے، پیچھے نہیں ہٹتی۔ چنانچہ 'جدید' بہرصورت 'قدیم' سے بہتر ہے۔ اس رجحان کی بنا پر لفظ 'جدید' محض ایک زمانی صفت نہیں رہا، بلکہ اس میں قابلِ قدر ہونے کا مفہوم پیدا ہوگیا۔ اسی طرح لفظ 'قدیم' کا مفہوم محض اتنا نہیں ہے کہ فلاں خیال، نظریہ یا فلسفہ ماضی میں پیش کیا گیا تھا، بلکہ 'قدیم' کے معنیٰ میں 'قابلِ رد' اور 'غیر موزوں' ہونا بھی شامل ہے۔ اس لیے جدید (Modern) اور ترقی یافتہ (Progressive) کے الفاظ باہم مترادف سمجھے جاتے ہیں۔ اس کے برعکس قدیم اور مائل بہ زوال (Retrogressive) کے الفاظ ہم معنیٰ ہو گئے ہیں۔ تاریخ کا یہ تصور، جبریت کی طرف واضح میلان رکھتا ہے اور انسانی شعور و ارادہ کی کارفرمائی کی عملاً نفی کر دیتا ہے۔ اخلاقی اقدار کی آفاقیت کی نفی اس رجحان کا لازمی نتیجہ ہے۔

مغربی دنیا میں مقبول مذکورہ بالا تصورِ تاریخ کا خلاصہ یہ ہے:

(الف) انسانی تاریخ میں ٹکنالوجی (یعنی وسائل کے استعمال) کے میدان میں مسلسل ترقی ہوتی ہے۔ ٹکنالوجی کی پیش رفت کو کبھی زوال نہیں ہوتا۔

(ب) ٹکنالوجی کی تبدیلیوں کی بنا پر انسانی تمدن میں بھی تبدیلیاں واقع ہوتی ہیں۔

(ج) ان تمدنی تغیرات سے نئے افکار اور فلسفے وجود میں آتے ہیں، جو پرانے خیالات اور نظریات کی جگہ لے لیتے ہیں۔

(د) یہ نئے خیالات ہی بدلی ہوئی تمدنی صورت حال کے لیے موزوں ہوتے ہیں۔ چنانچہ ان کو قبول کرنا، معقولیت کا تقاضا ہوتا ہے۔

(ہ) ان نئے خیالات کو اس لیے قبول کرنا چاہیے کہ وہ نئی ٹکنالوجی اور بدلی ہوئی تمدنی فضا سے مطابقت رکھتے ہیں۔ آفاقی اخلاقی معیارات پر ان نئے خیالات کو جانچنے کی کوئی ضرورت نہیں، اس لیے کہ یہ معیارات سرے سے موجود ہی نہیں ہیں۔

اس تصوّرِ تاریخ کو سامنے رکھا جائے تو اس سوال کا جواب مل جاتا ہے کہ یوروپ کے صنعتی انقلاب سے شروع ہونے والے نئے دور کے غالب افکار کے لیے 'جدیدیت' کا عنوان کیوں کافی سمجھا گیا اور متعین افکار و نظریات کی طرف اشارہ کرنے والے کسی لفظ کی ضرورت کیوں نہیں محسوس کی گئی؟ جدیدیت کی اصطلاح استعمال کرنے والوں کے نزدیک صنعتی انقلاب کے دوران جن افکار و خیالات کو قبولِ عام حاصل ہوا وہ یوروپ کے نئے حالات کے لیے عین موزوں و مناسب تھے۔ اس لیے ان نظریات کا ظہور فطری تھا۔ گویا تاریخ کے اس خاص موڑ پر انسانی ذہن مجبور تھا کہ ان فلسفوں اور آراء کو اپنائے جن کو فی الواقع یوروپ کے غالب رجحان نے اختیار کیا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ جبری تصورِ تاریخ اور جدیدیت، دونوں کے ظہور کا زمانہ ایک ہی ہے، یعنی یوروپ کے صنعتی انقلاب کا دور۔

جدیدیت کا ظہور

یوروپ میں فرانسیسی انقلاب کو قدیم خیالات اور تمدنی طریقوں سے بغاوت کا نقطۂ آغاز قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس انقلاب نے فرد کو بنیادی اہمیت دی اور اس کی انفرادی

شخصیت ، انسانی حقوق اور آزادی کا پرزور اثبات کیا۔اٹھارہویں صدی کے آخر میں آنے والا یہ انقلاب اصلاً سیاسی اور تہذیبی تھا،لیکن اس حقیقت کونظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ یہی وہ دور تھا جب یوروپ میں سائنس کے نئے تصورات کے اثرات نمایاں ہونے شروع ہوئے اورٹکنالوجی میں قابلِ لحاظ پیش رفت ہونے لگی ۔اگلی صدی (یعنی انیسویں صدی) کے آتے آتے مشینی دور آچکا تھا اور یوروپ صنعتی انقلاب سے آشنا ہو رہا تھا ۔اس زمانے میں یوروپ کی قوموں نے ایشیا اور افریقہ کے بڑے حصے پر اپنی استعماری حکومتیں قائم کرلیں اور خام مال کے بڑے ذخیروں پر ان کا قبضہ ہو گیا۔ یوروپ کے سرمایہ داروں اور صنعتکاروں کو اپنی تیار کردہ مصنوعات کو فروخت کرنے کے لیے وسیع بازار بھی مل گئے ۔ایشیا اور افریقہ کی اس دولت کو یوروپ نے صنعتی انقلاب کو وسعت دینے کے لیے استعمال کیا۔

انیسویں اور بیسویں صدی میں یوروپ میں جو سیاسی ،تہذیبی اور فکری رجحانات سامنے آئے ان کو مجموعی طور پر ’ جدیدیت‘ کہا جاتا ہے۔ جدیدیت کا تہذیبی پس منظر یوروپ میں واقع ہونے والی مذہب و سائنس کی کش مکش ہے۔ سیاسی اعتبار سے جدیدیت قدیم جاگیردارانہ نظام سے بغاوت کی بنا پر وجود میں آئی اور جدیدیت سے وابستہ تصورات نے سرمایہ دارانہ نظامِ معیشت کے لیے راہ ہموار کی ۔قوانین وضوابط کے اعتبار سے جدیدیت نے انفرادی انسانی حقوق کو (یوروپ کی تاریخ میں) پہلی مرتبہ نظامِ قانون کا جز بنایا۔

جدیدیت کے عناصرِ ترکیبی کو اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے :

(الف) افکار وخیالات کے ردّ وقبول کا معیار عقلِ انسانی کو قرار دینا۔

(ب) قابلِ اعتماد علم کے حصول کے لیے صرف سائنسی طریقِ کار کو موزوں سمجھنا۔

(ج) سیاست کی بنیاد نیشنلزم کو قرار دینا اور سیاسی سرگرمی وقانون سازی کے لیے جمہوریت کو اختیار کرنا۔

(د) اجتماعی معاملات کو سیکولر طرز پر انجام دینا، یعنی ان کو مذہب سے آزاد اور جدا رکھنا۔

(ہ) فرد کو سماجی بندھنوں سے اصلاً آزاد کرنا اور اسے قدیم روایات کا پابند نہ سمجھنا۔

(و) تمام معاشی امور (پیداوار، اجیر و آجر کے تعلق، تجارت، خرید و فروخت، قرض، خدمات کے تبادلے اور آمد و صرف) میں فرد کو آزاد قرار دینا۔

جدیدیت کی کشش

جدیدیت نے یوروپ کی سیاسی، تہذیبی اور سماجی زندگی کو یک سر بدل دیا اور ماضی کے افکار اور طریقوں کو رد کر کے ایک نئی دنیا تعمیر کی۔ سوال یہ ہے کہ اس غیر معمولی تبدیلی کو برپا کرنے میں 'جدیدیت' کے علم برداروں کو کام یابی کیوں کر حاصل ہوئی؟ جدیدیت میں کیا کشش تھی، جس نے اسے مقبول بنایا اور یوروپ کی اجتماعی زندگی پر اسے غالب کر دیا؟ اس سوال پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ 'جدیدیت' نے یوروپ کے انسان کو یقین دلایا کہ اس کے پیش کردہ افکار و تصورات کو اپنا کر وہ غیر معتدل مذہبی عقائد اور سماجی بندشوں سے آزاد ہو سکے گا، اس کی عقل بھی آزاد ہو گی اور اسے آزادئ عمل بھی حاصل ہو گی۔ اس یقین دہانی کی بنیادیں دو تھیں (جن کا ذکر جدیدیت کے عناصرِ ترکیبی کے تحت کیا جا چکا ہے) یعنی حصولِ علم کا سائنسی طریقِ کار اور اجتماعی معاملات میں مذہب سے آزادی۔

جدیدیت کے افکار پیش کرنے والوں نے حصولِ علم کے سائنسی طریقِ کار کو قابلِ اعتماد ذریعۂ علم قرار دیا تھا۔ اس طریقِ کار کو عموماً چند مراحل کی صورت میں بیان کیا جاتا ہے:

(الف) مظاہرِ فطرت کا مشاہدہ کرنا اور حواس و آلات کی مدد سے حاصل کردہ معلومات کو ترتیب دینا۔

(ب) مشاہدات پر غور کر کے ایسے نظریات قائم کرنا جن سے مشاہدات کی توجیہ ہو سکے۔

(ج) نظریات کی درستگی کی تصدیق کے لیے ان کے مضمرات (Implications)

کو دریافت کرنا اور نئے مشاہدات کے ذریعے ان مضمرات کی صحت کو ثابت کرنا۔

مندرجہ بالا طریقِ کار کے بارے میں 'جدیدیت' کا دعویٰ ہے کہ قابلِ اعتماد علم حاصل کرنے کا یہ واحد طریقہ ہے، یعنی اس کے علاوہ کسی اور طریقے سے قابلِ اعتماد علم حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ اس دعوے کو مان لیا جائے تو وحی الٰہی اور ہدایتِ الٰہی کی خود بہ خود نفی ہو جاتی ہے۔ اس طریقِ کار کا پہلا اور بنیادی جز مشاہدہ ہے، جو حواس یا آلات کے ذریعے کیا جائے گا۔ اب چوں کہ عالمِ غیب، انسانی حواس یا آلات کی گرفت میں نہیں آسکتا، اس لیے سائنسی طریقِ کار کو واحد قابلِ اعتماد ذریعۂ علم ماننے والے عالمِ غیب کے قائل نہیں ہو سکتے۔ 'جدیدیت' کے علم بردار عام طور پر صاف الفاظ میں خدا، عالمِ غیب اور وحی کا انکار نہیں کرتے، لیکن جب وہ سائنسی طریقِ کار کے علاوہ کوئی اور مستند ذریعۂ علم تسلیم نہیں کرتے تو خدا، عالمِ غیب اور ہدایتِ الٰہی کے امکان کا انکار خود بخود ہو جاتا ہے۔ اس لیے جو لوگ نامعقول مذہب سے چھٹکارا پانا چاہتے ہیں وہ سائنسی طریقِ کار میں اپنے لیے بڑی کشش پاتے ہیں۔

حصولِ علم کے سائنسی طریقِ کار کے قائلین کے خیال میں اس سائنسی طریقے کا استعمال، بے جان و بے شعور مادی اشیاء کے بارے میں معلومات کے لیے بھی کیا جاسکتا ہے اور انسانی دنیا کے مطالعہ کے لیے بھی۔ انہیں یقین ہے کہ دونوں شعبہ ہائے علم میں یہ طریقِ کار قابلِ اعتماد نتائج تک پہنچائے گا۔ سائنسی طریقِ کار کو قابلِ اعتماد قرار دینے کی بنیاد، دو مفروضات پر ہے:

(الف) مشاہدات پر غور کرنے والے، ان مشاہدات کی توجیہ کے لیے جو نظریات قائم کریں گے وہ بالکل بدیہی (Obvious) ہوں گے۔ اس لیے ایسا نہ ہوگا کہ غور کرنے والوں میں ان نظریات کی شناخت کے سلسلے میں اختلاف رائے ہو جائے۔

(ب) مشاہدات یقینی ہیں، چنانچہ ان پر غور کر کے جو نظریات قائم کیے جائیں گے وہ بھی یقینی ہیں۔

مذہب کے باغیوں نے جب وحی الٰہی اور ہدایتِ الٰہی کو رد کر دیا (اس لیے کہ وہ مذہب کے نام پر کیے جانے والے نامعقول مطالبات کو ماننے کے لیے تیار نہ تھے) تو انہیں ایک متبادل ذریعۂ علم کی تلاش ہوئی۔ وحی الٰہی کو اس پر ایمان لانے والے مکمل طور پر قابلِ اعتماد قرار دیتے تھے۔ اس لیے وحی الٰہی کا متبادل ڈھونڈنے والے بھی اتنا ہی قابلِ اعتماد ذریعۂ علم دریافت کرنا چاہتے تھے۔ چنانچہ انہوں نے کچھ زیادہ غور فکر کے بغیر مندرجہ بالا مفروضات کو تسلیم کر لیا، جو سائنسی طریقِ کار کی صحت کے حق میں جدیدیت کے علم برداروں کی جانب سے پیش کیے جا رہے تھے۔ اس طرح قابلِ اعتماد ذریعۂ علم کے لیے ان کی پیاس بجھ گئی اور بڑی تعداد میں مفکرین نے سائنسی طریقِ کار پر اپنے کلّی اعتماد کا اظہار کیا۔

جدیدیت سے بے اطمینانی

ہر انقلاب کے داعیوں کی طرح جدیدیت کے علم برداروں نے عزم و حوصلے کے ساتھ، نئے تصورات کے مطابق اجتماعی زندگی کی تعمیرِ نو کا آغاز کیا۔ وہ غلط روایات، رسوم اور بندھنوں سے آزادی کے طلب گار تھے اور اس آزادی سے تمام انسانوں کو ہم کنار کرنا چاہتے تھے۔ انھیں سائنسی طریقِ کار پر پورا یقین تھا کہ اس کے ذریعے وہ حقائق تک پہنچ سکیں گے، مادی اشیاء کے خواص کو بھی جان سکیں گے اور انسانی معاملات کی درست معرفت بھی انہیں حاصل ہو جائے گی۔ غلامی، ناروا بندش، لاعلمی اور تاریکی کی پرانی فضا سے نکل کر وہ سمجھتے تھے کہ ایک نئی دنیا ان کی دست رس میں ہے، جہاں آزادی ہے، معقولیت کا بول بالا ہے اور علم کی روشنی ہے۔ مزید برآں ان کا خیال تھا کہ جدیدیت کے تصورات آفاقی ہیں، یعنی سارے انسان ان کو اختیار کر سکتے ہیں۔ اس طرح انسانی دنیا میں تفرقے کے بجائے اتحاد پیدا ہو سکتا ہے، اگر جدیدیت کو اپنا لیا جائے۔

مگر بہت جلد یقین سے معمور اس فضا (Euphoria) کا خاتمہ ہو گیا۔ جدیدیت کے عملی مظاہر سامنے آنے کے بعد بے اطمینانی پیدا ہونے لگی اور سوچنے سمجھنے

والوں نے محسوس کیا کہ جس صبح کی انہیں توقع دلائی گئی تھی وہ نمودار نہیں ہوئی ؎

یہ داغ داغ اجالا یہ شب گزیدہ سحر
وہ انتظار تھا جس کا یہ وہ سحر تو نہیں

جدیدیت سے بے اطمینانی کے اسباب درج ذیل تھے:

(الف) انسان وجدانی طور پر عالمِ غیب کو جاننے کی طلب رکھتا ہے۔ ایسا فلسفۂ علم اسے مطمئن نہیں کرسکتا جو سرے سے غیب کی نفی کرتا ہو۔ سائنسی طریقۂ کار میں مضمر انکارِ غیب انسان کو تشنگی کا احساس دلاتا ہے۔ اس لیے جدیدیت کی علمی بنیاد دلوں کو مطمئن نہیں کرتی۔

(ب) مشاہدات سے نظریات کے اخذ کرنے کے عمل کو سادہ اور آسان سمجھا گیا تھا۔ چنانچہ مشاہدات کی طرح نظریات کے بھی بدیہی ہونے کی توقع کی گئی تھی۔ لیکن فی الواقع نظریات کی ترتیب و پیش کش، ایک تخلیقی عمل ہے، اس لیے نظریات میں اختلافِ رائے کی خاصی گنجائش موجود ہے۔

(ج) مادی اشیاء کے خواص کی توجیہ کے سلسلے میں جو نظریات قائم کیے گئے ہوں ان کے غیر یقینی قرار پانے کی وجہ سے تو کوئی خاص الجھن نہیں پیش آتی، لیکن انسانی معاملات میں نظریاتی اختلاف، محض علمی (Academic) نوعیت کا نہیں ہوتا، بلکہ اس کے سیاسی مضمرات بھی ہوتے ہیں۔ اس لئے کوئی نظامِ فکر و عمل ایسے اختلافات کو گوارا نہیں کرسکتا۔

(د) اس لیے سائنسی طریقِ کار اختیار کرنے کے باوجود جدیدیت کے علم برداروں کے درمیان انسانی معاشرہ اور اجتماعیات کے فہم میں شدید اختلافات ہوئے۔ ان اختلافات کو حل کرنے کے لیے بالآخر جبر کا سہارا لیا گیا، یعنی جس فکر و خیال کے علم برداروں کو اختیار حاصل ہوا انھوں نے مخالفین کا جبر و اکراہ کے ذریعے استیصال کیا۔ (اس کی سنگین ترین مثال روس میں اسٹالن کا دور ہے۔) جبر کا یہ طریقہ وہی تھا جو نامعقول مذہب کے علم بردار اپنے ناقدین کے مقابلے میں اختیار کرتے رہے تھے اور

جن کے ظلم و ستم سے بغاوت کرکے جدیدیت نے اپنا سفر شروع کیا تھا۔ جو استبداد پہلے مذہب کے نام پر روا رکھا جاتا تھا وہی استبداد، اب عقل، سائنس اور روشن خیالی کے نام پر ہونے لگا۔ (حجاب کے بارے میں مغرب کا طرزِ عمل اس کی نمایاں مثال ہے)

(ہ) جدیدیت کے نعروں کے ذریعے انسان قدیم مذہب، روایات اور سماجی قیود اور بندھوں سے تو آزاد ہو گیا، لیکن جدید ریاست کے قوانین اور ضوابط کے پھندے میں پھنس گیا۔ تجربے نے بتایا کہ ریاست کے قوانین بھی اسی طرح ظالمانہ اور نامعقول ہو سکتے ہیں، جس طرح پرانے رسم و رواج ہوا کرتے تھے۔

(و) جدیدیت نے آفاقیت کا دعوی کیا، لیکن آفاقی اخلاقی قدروں کا انکار کیا۔ اس اندرونی تضاد نے سوچنے سمجھنے والوں کے اندر بے اطمینانی پیدا کی۔

(ز) آفاقیت کے دعوے کے نتیجے میں یہ توقع کی گئی تھی کہ انسانوں کے درمیان عالم گیر اتحاد کی طرف پیش رفت ہو سکے گی، لیکن جدیدیت نے سیاسی نظام کے لیے قومی ریاست (Nation State) کی شکل اختیار کی۔ نیشن سٹیٹ نے انسانوں کو متحد کرنے کے بجائے باہم متصادم قوموں میں بانٹ دیا۔

(ح) جدیدیت نے فرد کی آزادی کا نعرہ دیا تھا۔ معیشت کے میدان میں اس بے قید آزادی نے سرمایہ دار کے استحصالی اقدامات کے لیے جواز فراہم کیا اور محنت کش طبقے کے انسانی حقوق کی عملاً نفی کر دی۔

(ط) اخلاقی حدود سے نا آشنا معاشی سرگرمیوں نے سماجی زندگی میں بے اعتدالی پیدا کرنے کے علاوہ طبعی ماحول کے توازن کو بگاڑ دیا، شہروں میں فضائی آلودگی نے سنگین کیفیت اختیار کر لی، قدرتی وسائل کی قلّت کا اندیشہ پیدا ہو گیا اور صاف ہوا، صاف پانی اور پاکیزہ غذا کی فراہمی مشکل بن گئی۔

(ی) اخلاقی قدروں کی آفاقی حیثیت کی نفی کی بنا پر، افراد کی تربیت کے لیے جدیدیت سے متاثر معاشروں کے پاس کوئی نظام نہیں ہے۔

(ک) اجتماعی زندگی سے بے دخلی کی بنا پر مذہب کے بارے میں غیر سنجیدہ رویہ پروان چڑھا۔ تہذیب اور شائستگی کے معیارات کا تقدس ختم ہوا تو بے حیائی

اور سطحیت عام ہونے لگی۔ انسانوں کو مذہب کی نفی کی بنا پر اپنی زندگی میں خلا کا احساس ہوا تو وہ مذہب کے نام پر چمتکار دکھانے والوں کی طرف مائل ہوئے۔ چنانچہ یوگا، مراقبہ اور روحانی ریاضتوں کو ذہنی سکون کے لیے اختیار کیا جانے لگا۔ اس طرح جدید انسان کی پراگندہ خیالی میں اضافہ ہوا۔

جدیدیت کا ردّ عمل اور مابعد جدیدیت کا ظہور

جدیدیت کے مندرجہ بالا منفی اثرات کی سنگینی کا انکار ممکن نہیں۔ چنانچہ اب کوئی سمجھ دار شخص جدیدیت کا دفاع نہیں کرسکتا۔ اس لیے جدیدیت ایک تحریک کی حیثیت سے اب ختم ہو چکی ہے۔ البتہ دنیا میں اقتدار کے وسائل پر ابھی اُسی کا قبضہ ہے۔ علم وفکر کی دنیا میں جدیدیت کا ردعمل 'مابعد جدیدیت' (Post Modernism) کی شکل میں سامنے آیا ہے۔ خود جدیدیت، مذہب کا ردعمل تھی، لیکن جدیدیت کے علم بردار امید اور یقین کی کیفیت سے سرشار تھے۔ مذہب کو تو وہ رد کرتے تھے، لیکن آفاقیت اور مربوط فکر کے قائل تھے۔ اس کے برعکس، مابعد جدیدیت کے علم برداروں کے اندر مایوسی کی کیفیت پائی جاتی ہے۔ وہ آفاقیت پر فکری وتہذیبی تنوّع کو ترجیح دیتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ مربوط ومنظم افکار، جبر اور عدم رواداری کی طرف لے جاتے ہیں۔ اس لیے کسی منظم ومربوط نظریہ سے وابستگی مفید ہونے کے بجائے مضر ہے۔ ان کے نزدیک مطلق حق اور صداقت کا کوئی وجود نہیں ہے، بلکہ صداقت کا ہر دعویٰ اپنے مخصوص سماجی و تہذیبی سیاق ہی میں بامعنیٰ قرار دیا جاسکتا ہے۔

جدیدیت کے خلاف یہ ردّعمل بیسویں صدی کے وسط میں شروع ہو چکا تھا۔ غالباً جنگِ عظیم دوم کی شکل میں جو عالم گیر فساد برپا ہوا تھا اس نے جدیدیت کے بلند بانگ دعووں کی قلعی کھول دی تھی۔ بیسویں صدی کے آخری ربع سے مابعد جدیدیت کی اصطلاح استعمال ہونے لگی۔ یہ اصطلاح کسی نظریے کی نمائندگی نہیں کرتی، بلکہ ایک کیفیت، رجحان یا رویے کی ترجمانی کرتی ہے، جو جدیدیت کو رد کرتا ہے۔ اس رجحان کا ظہور پہلے ادب، آرٹ، فنون لطیفہ اور فن تعمیر میں ہوا، یعنی معنیٰ اور آہنگ کی نفی کرنے والی، انتشار فکر کی

غمّاز تخلیقات سامنے آئیں۔ اس کے بعد فلسفہ، علمیات (Epistemology)، لسانیات اور سماجیات پر اس رجحان نے اپنے اثرات ڈالے۔ اب یہ اصطلاح مشہور ہو چکی ہے اور جدیدیت سے پریشان راہِ نجات کے متلاشیوں کے لیے سہارے کا کام کرتی ہے۔ مابعد جدیدیت کے رجحان کو ان تحریکوں سے بھی تقویت ملی ہے جو جدیدیت کے استحصال کے شکار گروہوں، قوموں اور طبقات کے انسانی حقوق کی حفاظت کے لیے کام کر رہے ہیں۔ ابلاغ کے عوامی ذرائع (سوشل میڈیا) تک بہت سے لوگوں کی رسائی نے اس رجحان کو فروغ دیا ہے۔ اس لیے کہ روایتی میڈیا کے برعکس، سوشل میڈیا پر اہل اقتدار تسلط نہیں قائم کر سکتے۔

مابعد جدیدیت کی تفہیم

مابعد جدیدیت کے رجحان کے خاص پہلو تین ہیں: تشکیک، منظم نظریات (Ideologies) کی نفی اور حقیقت نفس الامری کے بارے میں جامع تصورات (Meta Narratives) کا انکار۔ ظاہر ہے کہ یہ تینوں پہلو منفی ہیں۔ چنانچہ مابعد جدیدیت حقیقت کے سلسلے میں خود کوئی دعویٰ پیش نہیں کرتی، بلکہ جدیدیت کے پیش کردہ دعوؤں کو رد کرتی ہے۔ جدیدیت کے مخصوص نظریات کے انکار کے ساتھ مابعد جدیدیت کا رجحان خود اس امکان کو بھی رَد کرتا ہے کہ کوئی منظم نظریہ یا مربوط فکر انسان کو اطمینان وسکون فراہم کر سکتی ہے، یا اس کو ظلم و جبر سے بچا سکتی ہے۔ مابعد جدیدیت کے رجحان سے متاثر افراد کے نزدیک منظّم فکر ہی وہ عامل ہے جو دنیا میں موجود جابرانہ اور استحصالی نظام کے لیے جواز فراہم کرتی ہے۔ ردِّعمل کی نفسیات کے عین مطابق، مابعد جدیدیت سے متاثر ہونے والے آفاقیت کی نفی کرتے ہیں۔ اس لیے کہ جدیدیت آفاقیت کا اثبات کرتی ہے۔

مابعد جدیدیت کے رجحان سے متاثر ہونے والے فلسفی بعض اصطلاحات استعمال کرتے ہیں۔ ان اصطلاحات سے ان کے مخصوص رجحان کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ ان اصطلاحوں میں ایک Deconstruction ہے، جس کے لفظی معنیٰ 'انہدام' کے ہیں۔ اس اصطلاح کا موجد فرانس کا فلسفی جیکس ڈریڈا (Jacques Derrida) ہے۔ اس

کی پیدائش 1930 میں پیرس میں ہوئی اور 2004 میں اس کا انتقال ہوا۔ وہ مابعد جدیدیت کا قائل سمجھا جاتا ہے۔ Destruction یا انہدام کی اصطلاح اس نے کسی مربوط تحریر (text) کے الفاظ، جملوں کی ترتیب (Structure) اور تحریر کے ممکن مفہوم کے سلسلے میں استعمال کی ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ ایسی تحریر بظاہر مرتب محسوس ہوتی ہے، یعنی کسی متعین مفہوم کی حامل سمجھی جاتی ہے، لیکن فی الواقع ایسا نہیں ہوتا۔ الفاظ اور جملوں کا مفہوم، قاری کے نزدیک تحریر لکھنے والے کے منشا سے یکسر مختلف ہوسکتا ہے۔ چنانچہ کسی مفہوم کی ترسیل کا دعوی کرنے والی تحریر واقعتاً مفہوم سے عاری ہوتی ہے۔ الفاظ اور جملے تو موجود ہوتے ہیں، لیکن وہ کوئی پیغام نہیں رکھتے۔

جیسا کہ بیان کیا جاچکا ہے، مابعد جدیدیت کا رجحان منظم و مربوط فکر کی نفی کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ کسی مربوط استدلال اور فکر کی پیش کش، الفاظ اور جملوں ہی سے ہوتی ہے۔ اگر الفاظ اور جملوں پر مشتمل کسی عبارت کے بارے میں یہ سمجھا جائے کہ وہ سرے سے مفہوم کی حامل ہی نہیں ہوتی تو منظّم فکر کی خودبخود نفی ہو جائے گی۔ اس طرح ڈریڈا کی ایجاد کردہ اصطلاح کا محرّک واضح ہوجاتا ہے۔ اس کا اصل دعویٰ تو تحریر یا عبارت میں مفہوم کی نفی کا ہے اور 'انہدام' کی اصطلاح سے اس کی مراد قاری کا یہ ادراک ہے کہ بظاہر مدلل تحریر فی الواقع کوئی معنی و مدّعا نہیں رکھتی، محض الفاظ اور جملوں کا مجموعہ ہوتی ہے، ڈھانچہ ہوتا ہے، روح نہیں ہوتی۔

ایک اور اصطلاح، جو مابعد جدیدیت سے متاثر ہونے والوں میں مقبول ہے، Narrative کی ہے۔ اردو میں عموماً اس کا ترجمہ 'بیانیہ' کے لفظ سے کیا جاتا ہے، لیکن اس کے لفظی معنیٰ 'داستان' یا 'قصہ' کے ہیں۔ منظّم فکر اور مدلل گفتگو کو مابعد جدیدیت کے حامیوں کا مزاج قبول نہیں کرتا۔ اس کے مقابلے میں وہ کسی بات کو پیش کرنے کے لیے داستان یا قصے کے طرز کو پسند کرتے ہیں۔ داستان کی خصوصیت یہ ہے کہ اس کے اجزاء میں منطقی ترتیب لازم نہیں ہوتی، واقعات کی دنیا سے اس کا متعلق ہونا ضروری نہیں ہوتا اور داستان سننے والا آزاد ہوتا ہے کہ قصے سے کوئی پیغام حاصل کرے یا اسے پیغام سے عاری سمجھے۔ اس اصطلاح کو استعمال کرکے ماڈرن ازم کے حامی یہ چاہتے

ہیں کہ انسانی بات چیت کا طرز معروف عقلی استدلال کے آداب کا پابند نہ ہو، بلکہ قصے کہانی کے انداز میں کوئی بات کہی اور سنی جائے۔ اس طرزِ کلام کے اپنانے سے توقع کی جاسکتی ہے کہ انسانوں کا تبادلۂ خیال، کسی مربوط فکر یا متعین نظریے کی پیش کش پر منتج نہ ہوگا۔ گفتگو تو ہوگی، مگر نظریات کا اثبات نہ ہو سکے گا۔

امریکی ماہرِ سیاسیات رچرڈ آشلے (Richard Ashley) کو بھی مابعد جدیدیت کا حامی سمجھا جاتا ہے۔ اس کا تعلق آرزونا اسٹیٹ یونیورسٹی سے ہے۔ وہ اور اس کے ہم خیال افراد Identity کی اصطلاح پر گفتگو کرتے ہیں۔ Identity کے معنیٰ تشخص کے ہیں۔ مابعد جدیدیت کے رجحان کے حاملین کا کہنا یہ ہے کہ اربابِ اقتدار کی حکمت عملی یہ ہوتی ہے کہ وہ افراد اور گروہوں کے تشخص کا تعین، ان افراد اور گروہوں پر نہیں چھوڑتے، بلکہ ایک مصنوعی پہچان (یا شناخت) ان پر مسلّط کر دیتے ہیں۔ اربابِ اقتدار کی اس زیادتی کی مزاحمت کے لیے ایسے گروہ اپنے اس تشخص کا حوالہ دیتے ہیں جس کے وہ فی الواقع دعوے دار ہوتے ہیں۔ وہ اپنے تشخص کی بقا کے لیے سعی و جہد کرتے ہیں۔ چنانچہ اس سوال کا جواب وہ خود دینا چاہتے ہیں کہ 'ہم کیا ہیں؟' اس کے برعکس اربابِ اقتدار کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ اس سوال کا جواب وہ اپنے مفادات کے مطابق دیں اور بزور قوت اس جواب کو متعلق گروہ پر مسلط کر دیں۔ Deconstruction پر زور، Narrative کے طرز پر گفتگو اور گروہوں کے تشخص کا تحفظ، مابعد جدیدیت کے اہم عناصر ہیں۔

اسلام کا نقطۂ نظر

جدیدیت اور مابعد جدیدیت، دونوں کے ظہور کے محرکات میں بڑی یکسانیت پائی جاتی ہے۔ دونوں ظلم و جبر کے ردعمل کے طور پر وجود میں آنے والے رجحانات ہیں۔ نا معقول مذہب اور ناروا سماجی قیود کے خلاف بغاوت نے جدیدیت کو جنم دیا۔ اسی طرح جدیدیت کے جبر و استبداد سے نجات پانے کے لیے مابعد جدیدیت کا رجحان سامنے آیا۔ درست محرکات کو اسلام بہرحال قدر کی نگاہ سے دیکھتا ہے، لیکن جو کچھ تجویز کیا گیا اس کی

بے اعتدالی کو رفع کر کے، مسائل کے درست حل کی نشان دہی بھی اسلام کرنا چاہتا ہے۔

اسلام کا پیغام یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ پر انسان ایمان لائے، تنہا اس کی عبادت کرے، اس کی ہدایت کو تسلیم کرے اور غیر مشروط اطاعت صرف اللہ کی کرے۔ اس کے ساتھ اسلام یہ دعوت دیتا ہے کہ انسان کا سر اپنے جیسے انسانوں کے آگے نہ جھکے۔ انسان ایک دوسرے پر اپنی مرضی نہ چلائیں، بلکہ سارے انسان مل جل کر اللہ کی بندگی کریں اور اجتماعی زندگی میں انسانوں کی حیثیت باہم مساوی ہو۔ اس مقصد کے حصول کے لیے اسلام شورائیت اور اطاعت فی المعروف کی تعلیم دیتا ہے۔

مذہب کی جس تحریف شدہ شکل سے یوروپ نے بغاوت کی تھی اس کی خرابی یہ تھی کہ توحید کے بجائے شرک کو اپنا لیا گیا تھا، خود ساختہ وغیر معقول عقائد کو دین کا جز قرار دیا گیا تھا، کتابِ الٰہی کو سمجھنے کا اختیار ایک مخصوص طبقے کو تھا۔ یہی طبقہ خدا تک رسائی کا ذریعہ تھا اور اس طرح خدا کے نام پر فی الواقع انسانوں کی بندگی کی جارہی تھی۔ دین میں تحریف کر کے اس کی فطری تعلیمات کو مسخ کر دیا گیا تھا اور غیر معتدل روحانیت دین کا تقاضا سمجھ لی گئی تھی۔

اسلام ان ساری خرابیوں سے پاک ہے۔ یہ دین توحید پر مبنی ہے۔ یہاں شرک کے ہر شایبے کی نفی کی گئی ہے۔ اسلام نے جن امور پر ایمان لانے کی تعلیم دی ہے وہ سب انسانی عقل کے مطابق ہیں۔ حصولِ علم سے اسلام نہیں روکتا، بلکہ اس کی حوصلہ افزائی کرتا ہے۔ کتاب الٰہی کی تلاوت اور اس پر تدبر کے دروازے سب کے لیے کھلے ہوئے ہیں۔ کتاب کی تعلیمات کو چھپا کر نہیں رکھا جا سکتا، بلکہ ان کو بیان کرنا ضروری ہے۔ خدا اور بندے کے درمیان کوئی واسطہ نہیں۔ ہر شخص اپنے رب سے دعا مانگ سکتا ہے، گناہوں کا اعتراف کر کے اس کے حضور توبہ کر سکتا ہے اور مغفرت کی درخواست کر سکتا ہے۔ ہر صاحبِ ایمان تمام دینی امور انجام دینے کا اہل ہے اور کوئی طبقہ، مذہبی طبقہ کے طور پر مخصوص نہیں کیا گیا ہے۔ نماز با جماعت کی امامت ہر اہل شخص کر سکتا ہے اور اجتماعی امور، کسی بھی مناسب فرد کے سپرد کیے جا سکتے ہیں۔ اللہ کے علاوہ کسی کی بندگی

نہیں کی جا سکتی۔ شرعی حدود سے تجاوز کا اختیار کسی کو نہیں ہے۔ روحانی ترقی کے لیے وہی طریقے اپنائے جا سکتے ہیں جن کی دین نے تعلیم دی ہے۔ کوئی شخص حقوق العباد سے غفلت نہیں برت سکتا۔ رہبانیت کی اجازت اسلام نہیں دیتا۔

اس معقول اور فطری دین کی موجودگی میں اس کی کوئی ضرورت نہیں کہ انسان ردعمل کی نفسیات کا شکار ہو کر جدیدیت کو اپنائے۔ اس کی فطرت کے تمام مطالبات اس دین کو قبول کر کے پورے کیے جا سکتے ہیں۔

مابعد جدیدیت کا رجحان، منظّم فکر اور مربوط نظریات سے انسان کو نجات دلانا چاہتا ہے۔ اس لیے کہ اس رجحان کے حاملین کے نزدیک فکر ہی جبر و ظلم کا سبب ہے۔ جب انسان کسی نظریے کو اس کے حق میں پیش کیے گئے استدلال سے متأثر ہو کر اپنا لیتا ہے تو وہ اس کو دوسرے انسانوں کے سامنے پیش کرتا ہے۔ اگر وہ اسے قبول نہیں کرتے تو اپنے پسندیدہ نظریے کو زبردستی ان سے منواتا ہے۔ اس تگ و دو میں افراد اور گروہوں کے حقوق پامال کرتا ہے، ان کے مستقل تشخص کی نفی کرتا ہے اور اپنی مرضی ان پر مسلط کرنا چاہتا ہے۔ اگر لوگ سرے سے مربوط فکر اور منظم نظریات کے قائل ہی نہ ہوں تو توقع کی جاتی ہے کہ جبر، ظلم اور استبداد کے اس چکر سے انسانوں کو نجات مل سکے گی۔

مابعد جدیدیت کے رجحان سے متاثر ہونے والوں نے اپنا مندرجہ بالا مقدمہ پیش کرتے وقت دو اہم حقائق کو نظر انداز کر دیا ہے۔ ایک حقیقت یہ ہے کہ عقل انسان کا بنیادی وصف ہے۔ انسان کی فطرت کا تقاضا ہے کہ وہ سوچے، استدلال کرے اور غور و فکر کے نتائج کو ترتیب دے۔ اس لیے انسان فطری طور پر منظّم فکر اور مربوط نظریات کا طالب ہے۔ اس کے بغیر اسے اطمینان نہیں ہوتا۔

ایک دوسری اہم حقیقت بھی ہے جس کو اپنا مقدمہ پیش کرتے وقت مابعد جدیدیت کے حامی بھول جاتے ہیں۔ وہ گروہوں کے تشخص کے قائل ہیں اور ریاست کی مداخلت سے اس تشخص کو محفوظ رکھنا چاہتے ہیں۔ کسی مربوط فکر و فلسفے یا نظریے کی غیر موجودگی میں، کسی گروہ کا یہ تشخص لازماً کچھ تہذیبی و تمدنی روایات کی صورت اختیار

کرے گا۔ ضروری نہیں کہ یہ روایات صحت مند ہی ہوں۔ اس کا بھی امکان ہے کہ وہ غیر معتدل ہوں، فطری تقاضوں سے ٹکراتی ہوں، یا افراد پر ناروا قیود نافذ کرتی ہوں۔ اس صورت میں ایک حساس فرد کے لیے کیا راستہ بچے گا؟ جدیدیت کو وہ رد کر چکا، جو نامعقول سماجی بندھنوں سے نجات دلاتی تھی اور آفاقی معیاروں کا سہارا وہ لے نہیں سکتا، اس لیے کہ منظّم فکر کو رد کرنے والے آفاقی معیاروں کو سرے سے تسلیم ہی نہیں کرتے۔ واقعہ یہ ہے کہ اپنے تشخص کا دعوے دار کوئی گروہ، افراد کو اسی طرح جبر کا شکار بنا سکتا ہے جس طرح جدید ریاست بناتی ہے۔ جبر کے لیے جواز صرف منظم نظریات ہی فراہم نہیں کرتے، بلکہ بے جا اور نامعقول سماجی روایات بھی جبر کو سہارا دینے کی پوری صلاحیت رکھتی ہیں۔

اسلام نے مابعد جدیدیت کے حامیوں کے تمام خدشات دور کیے ہیں۔ حق و صداقت پر پختہ ایمان لانے والوں کو بھی اسلام اس کی اجازت نہیں دیتا کہ وہ جبر و اکراہ کے ذریعے کسی فرد سے دینِ حق کو منوائیں۔ پیغامِ حق کو سننے والے ہر شخص کو آزادی حاصل ہے کہ وہ اسے قبول کرے یا نہ کرے۔ حق کو رد کرنے والا خود اپنا نقصان کرے گا، تاریکیوں میں بھٹکے گا اور آخرت میں خدا کے حضور کوئی عذر پیش نہیں کر سکے گا۔ لیکن دنیا میں بہر حال اہلِ ایمان اس پر کوئی جبر نہیں کر سکتے۔ وہ دینِ حق کو نہیں اپنانا چاہتا تو یہ دین اس پر زبردستی مسلّط نہیں کیا جائے گا۔

مابعد جدیدیت کے حامیوں کو جاننا چاہیے کہ حقیقت نفس الامری کا علم دینے کے ساتھ اسلام نے شریعت بھی عطا کی ہے، جو تمام انسانوں کے حقوق تسلیم کرتی ہے اور ان کی آزادی سلب کرنے کی اجازت نہیں دیتی۔ اسلام کے ماننے والے یقین کی کیفیت سے سرشار ہوتے ہیں، لیکن دنیا میں حق غالب کرنے اور باطل کا استیصال کرنے کے لیے وہ شرعی حدود سے تجاوز نہیں کرتے۔

اسلام کے نزدیک زندگی ایک سنجیدہ حقیقت ہے اور انسان ذمہ دار مخلوق ہے۔ چنانچہ حقائق کا بیان تفریحی قصے کہانی کے طرز پر نہیں کیا جا سکتا۔ (جیسا کہ مابعد

جدیدیت کے حامی سمجھتے ہیں)۔اس کے برعکس حقائق کے ادراک کے لیے واضح اور سنجیدہ طرزِ کلام درکار ہے۔ اس لیے کتاب، الٰہی کتابِ مبین ہوتی ہے اور اللہ کے نبی اپنی بات واضح اسلوب میں پیش کرتے ہیں۔

انسانی گروہوں کے بعض تہذیبی امتیازات، ان کے خاص جغرافیائی حالات، تاریخی پس منظر اور ذوق کے تابع ہوتے ہیں۔ مثلاً ان کی زبان، پسندیدہ غذائیں، کھیتی باڑی کے ڈھنگ وغیرہ۔ جب تک یہ امور شریعتِ الٰہی کے دائرے میں ہوں، اسلام ان کے اندر گروہوں کی آزادی کو تسلیم کرتا ہے اور مصنوعی یکسانیت اُن پر مسلط نہیں کرتا۔ اس طرح اسلام نے گروہوں کے تشخص کی نفی نہیں کی ہے، البتہ نامعقول رسوم و روایات اور سماجی قیود، اگر موجود ہوں، تو اسلام ان کی اصلاح کرتا ہے تاکہ افراد کی آزادی بحال ہو سکے۔

مابعد جدیدیت کے حامیوں نے غلطی سے یہ سمجھا ہے کہ کسی تحریر یا کلام میں متعین مفہوم ہوتا ہی نہیں، (اس لیے کہ صاحبِ کلام اور قاری یا سامع کے نزدیک الفاظ اور جملوں کا مدعا مختلف ہوسکتا ہے۔) مابعد جدیدیت کے حامیوں کو جاننا چاہیے کہ کلام کا مفہوم عمل سے متعین ہوتا ہے اور اس میں کوئی ابہام نہیں ہوتا۔ اس لیے رب کائنات نے کتابِ ہدایت بھیجنے پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ نبی بھی بھیجے۔ نبی، کتاب کو انسانوں تک پہنچاتا ہے اور اپنے عمل کے ذریعے کتاب کے مفہوم و مدعا کو بالکل واضح کردیتا ہے۔ پھر وہ اس کتاب کے مطابق ایمان لانے والوں کی تربیت بھی کرتا ہے۔ اس لیے جس طرح کتابِ الٰہی کی پیروی ضروری ہے اسی طرح اس کے حقیقی مفہوم کے آئینہ دار عملی نمونے (سنتِ رسول) کی پیروی بھی ضروری ہے۔ سنجیدگی اور اخلاص کے ساتھ کیا گیا عمل کسی قول کے حقیقی معنیٰ کو متعین کرتا ہے۔

جدیدیت اور مابعد جدیدیت دونوں کی حیثیت ردعمل کی ہے۔ اس لیے دونوں میں بے اعتدالی پائی جاتی ہے۔ اس کے برعکس اسلام وہ راہ دکھاتا ہے جس میں اعتدال ہے، فطرتِ انسانی کے ہر پہلو کی رعایت ہے اور جو افراط و تفریط سے بالکل

پاک ہے۔ اسلام کے پیغام پر ان سب افراد کو سنجیدگی سے غور کرنا چاہیے جو جدیدیت یا مابعد جدیدیت کی طرف مائل ہیں۔

☆☆☆

تہذیب وسیاست کی اسلامی قدریں

مولانا سید جلال الدین عمری

آج اسلامی تہذیب کو مغربی تہذیب کے لیے ایک چیلنج سمجھا جارہا ہے اور اس کی تصویر بگاڑنے کی کوشش کی جارہی ہے۔ کبھی تو اس کے مستقل وجود ہی سے انکار کیا جاتا ہے۔ پیش نظر کتاب میں تہذیب وسیاست کی تعمیر میں اسلام کا کردار، سلام، امن وسلامتی کا پیغام، تحائف کی دینی وسماجی حیثیت، اسلام اور اصول سیاست، اسلام اور سیاست، اسلام کا شورائی نظام، مغرب اور انسانی حقوق کی تحریک، اسلام اور انسانی حقوق کی ضمانت جیسے موضوعات پر اسلامی نقطۂ نظر سے گفتگو کی گئی ہے اور بعض سوالات یا اعتراضات کا جواب بھی دیا گیا ہے۔

یہ مولانا کے ان مقالات کا مجموعہ ہے جو انھوں نے مختلف مواقع پر سپرد قلم فرمائے تھے اور وہ مجلہ تحقیقات اسلامی علی گڑھ میں شائع ہوئے۔ ان کی یکجا ترتیب سے تہذیب وسیاست کے میدان میں اسلام کے نقطۂ نظر کی عمدہ پیرائے میں وضاحت ہوتی ہے اور اس کی تعمیر میں اسلام کا انقلابی کردار نمایاں ہوتا ہے۔

صفحات: 96　　**قیمت: 65روپے**

بحث ونظر

ضعیف روایات اوران کے احکام

پروفیسر محمد سلیم قاسمی

محدثین نے راویوں کی تحقیق کے بعد ان کی بیان کی ہوئی روایات کو ابتدائی مرحلہ میں دو اقسام (صحیح وضعیف) میں تقسیم کیا ہے۔ 'صحیح' اس حدیث کو کہا گیا جو صحت کے تمام تقاضوں کو پورا کرتی ہو، مثلاً اس کے راوی اعلیٰ درجہ کے ثقہ ہوں اور سند متصل ہو اور اس میں کوئی پوشیدہ علّت اور خرابی نہ پائی جاتی ہو۔ اگر کسی حدیث میں ان شرائط میں سے ایک یا کئی شرطیں مفقود ہوں تو اسے 'ضعیف' کہا جاتا ہے۔ اصطلاحِ حدیث میں یہی دو اقسام سب سے پہلے وجود میں آئیں ۔ اس کے بعد 'حسن' (درمیانی درجہ کی حدیث) کا تصور وجود میں آیا۔ لفظ 'حسن' اگر چہ امام ترمذیؒ (م ۲۷۰ھ) اور ان سے قبل کے مشائخ جیسے امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ)، امام احمد بن حنبل (م ۲۴۰ھ) اور امام بخاری (م ۲۵۲ھ) وغیرہ کے یہاں مستعمل تھا ۱، مگر یہ اصطلاح امام ترمذیؒ سے بہت مشہور ہوئی۔ وہ اس سے صحیح اور ضعیف کے درمیان والی حدیث مراد لیتے تھے۔ کتاب العلل میں فرماتے ہیں:

> **لا یکون فی اسنادہ من یتھم بالکذب، ولا یکون الحدیث شاذاً، ویروی من غیر وجہ نحو ذلک، فھو عندنا حدیث حسن۔ ۲**
>
> (جس کی سند میں کوئی راوی متّہم بالکذب نہ ہو اور حدیث شاذ نہ ہو اور ایک سے زائد راویوں سے مروی ہو۔ ایسی حدیث ہمارے نزدیک حسن ہے۔)

بعد کے محدثین نے اس میں بعض اصلاحات اور اضافے کیے۔ چنانچہ حافظ ابن صلاحؒ نے اس کی تعریف اس طرح کی:

أن يكون راويه من المشهورين بالصدق والأمانة غير أنه لم يبلغ درجة رجال الصحيح۔ ۳؎

(حدیث حسن وہ ہے جس کے راوی صدق وامانت میں مشہور ہوں، مگر رجال صحیح سے کم تر اور ضعیف راویوں سے بہر حال ارفع ہوں۔)

حدیث ضعیف کی تعریف

حدیث ضعیف کے سلسلہ میں ائمہ متقدمین ومتأخرین کی الگ الگ آراء ہیں۔ حافظ ابن قیمؒ فرماتے ہیں:

وليس المراد بالحديث الضعيف في اصطلاح السلف هو الضعيف في اصطلاح المتأخرين ، بل ما يسمّيه المتأخرون حسناً قد يسمّيه المتقدّمون ضعيفاً۔ ۴؎

(سلف کی اصطلاح میں حدیث ضعیف سے مراد وہ نہیں جسے متاخرین ضعیف کہتے ہیں۔ متقدمین کی اصطلاح میں اس حدیث کو بھی ضعیف کہا جاتا ہے جسے متاخرین حسن کہتے ہیں۔)

اسی طرح علامہ ظفر احمد عثمانی تھانویؒ متقدمین کی اصطلاح میں ضعیف حدیث کی تعریف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فليس مراده منه بضعيف مصطلح، ينزل عن درجة الحسن، بل مراده ماينزل عن رتبة الصحيح، وهو الحسن المصطلح۔ ۵؎

(ضعیف حدیث سے وہ حدیث مراد نہیں جو اصطلاحی طور پر ضعیف کہلاتی ہے، یا جو مرتبہ میں حسن سے کم تر ہوتی ہے، بلکہ اس سے مراد وہ حدیث ہے جو صحیح کے مرتبہ سے کم تر ہو، جسے اصطلاحی طور پر حسن کہا جاتا ہے۔)

متقدمین حدیثِ صحیح نہ ملنے کی صورت میں اسے قبول کرتے تھے اور اس سے مسائل بھی اخذ کرتے تھے۔

اس کے مقابلہ میں متاخرین کی اصطلاح میں ضعیف وہ حدیث کہلاتی ہے

جس میں صحیح اور حسن کی شرائط نہ پائی جائیں۔۶ یعنی اس کے راوی غیر عادل، متّہم بالکذب یا مستور الحال ہوں اور وہ روایت متعدد طرق سے مروی نہ ہو یا اس میں شذوذ وعلل ہوں۔

اسبابِ ضعف

حدیث میں ضعف کے بہت سے اسباب ہوسکتے ہیں۔ ان میں سے بعض کا تعلق سند میں کسی راوی کے سقوط وحذف سے ہوتا ہے اور بعض کا راوی کے اخلاق وعادات سے۔ ذیل میں ان کی تفصیل درج کی جاتی ہے۔

(الف) وہ اسباب جن کا تعلق سند میں حذف وسقوط سے ہے۔

۱۔ ارسال: ارسال یہ ہے کہ سند کے آخر میں تابعی کے بعد کا راوی محذوف ہو۔جس حدیث کی سند میں یہ (ارسال) واقع ہو اس کو 'مرسل' کہا جاتا ہے۔ مثلاً کوئی تابعی کہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا۔ (یعنی صحابی کو درمیان میں ذکر نہ کرے۔) مرسل کی یہ تعریف جمہور محدثین کے نزدیک ہے۔

ارسال کو اسبابِ ضعف میں اس لیے شمار گیا ہے کہ محذوف راوی کے حال کی خبر نہیں ہوتی۔ وہ محذوف راوی صحابی بھی ہوسکتا ہے اور تابعی بھی۔ تابعی ہونے کی صورت میں اس کے ثقہ یا ضعیف ہونے کے دونوں ہی احتمال ہیں۔

حدیثِ مرسل کا یہ بیان متاخرین کے مطابق ہے۔ متقدمین کے یہاں ایسی حدیث کو قابل قبول سمجھا جاتا تھا۔ مثلاً امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ اور امام سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک اس سے استدلال جائز ہے۔ حافظ ابن صلاحؒ لکھتے ہیں:

> **والاحتجاج به مذهب مالك وأبي حنيفة وأصحابهما ۷**
>
> (امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ اور ان کے اصحاب اس سے استدلال جائز رکھتے ہیں۔)

یہ ائمہ دوسری صدی ہجری سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس زمانہ میں تمام ائمہ

وفقہاء اسے قابلِ قبول قرار دیتے تھے۔ حافظ بلقینیؒ لکھتے ہیں:

انّ التابعین أجمعوا بأمرهم علی قبول المراسیل، ولم یأت عنهم انکاره ولا عن أحد من الائمة بعدهم الیٰ رأس المائتین۔ ۸ے

(تمام تابعین متفقہ طور پر مرسل روایات کو قبول کرتے تھے۔ تابعین اوران کے بعد دوسری صدی ہجری کی ابتدا تک ائمہ میں سے کسی کی طرف سے مراسیل قبول کرنے سے انکار ثابت نہیں۔)

امام شافعیؒ پہلے شخص ہیں جنھوں نے مرسل روایات کو نا قابلِ استدلال قرار دیا۔ اس کے بعد محدثین کا مرسل روایت کو قبول نہ کرنے پر اتفاق ہوگیا، حالاں کہ خود امام شافعیؒ جب کسی باب میں صحیح اور حسن حدیث نہ پاتے تو مرسل روایت کو قبول کرتے تھے۔

۲۔ تعلیق: محدثین کی اصطلاح میں 'تعلیق' یہ ہے کہ راوی سند کے شروع کا حصہ ساقط کردے، خواہ ایک راوی کو حذف کردے یا زیادہ کو۔ محدثین ایسی حدیث کو 'معلق' کہتے ہیں۔ حدیث معلّق کی مثال یہ ہے کہ امام بخاری سند ذکر کیے بغیر قال رسول اللہ ﷺ کہیں۔ ایسی حدیث کو ضعیف اس لیے کہا جاتا ہے کیوں کہ راوی، جو محذوف ہے، اس کا حال معلوم نہیں، پھر اس کے ثقہ یا غیر ثقہ ہونے کا فیصلہ کیسے ممکن ہوگا؟ ہاں اگر کسی طریق (سند) سے یہ معلوم ہوجائے کہ وہ کون ہے؟ اور وہ عادل وضابط ہو تو حدیث معلّق بھی مقبول ہوگی۔

۳۔ اعضال: اعضال یہ ہے کہ سند میں دو یا دو سے زائد راوی پے در پے حذف کردیے جائیں۔ محدثین ایسی روایت کو 'معضل' کہتے ہیں، مثلاً امام مالکؒ (تبع تابعی) کہیں: قال رسول اللہ ﷺ۔

۴۔ انقطاع: انقطاع یہ ہے کہ سند میں ایک یا دو یا زیادہ راوی حذف کر دیے جائیں، مگر یہ حذف پے در پے نہ ہو، بلکہ سند میں مختلف جگہوں سے ہو۔ محدثین اس حدیث کو 'منقطع' کہتے ہیں۔

۵۔ تدلیس : محدثین نے اس کی دوصورتیں بیان کی ہیں : ایک یہ کہ راوی اس شخص سے ،جس سے اس کی ملاقات ہے ، یا وہ اس کا معاصر ہے ، ایسی حدیث روایت کرے جس کو اس نے اس سے سنا نہیں ، یا راوی کسی شیخ سے ایسی حدیث بیان کرے جو اس نے اس سے سنی تو ہو ،مگر اس (شیخ) کا نام ،کنیت ،نسبت ، یا صفت وہ بیان کرے جس سے وہ شیخ معروف نہ ہو۔

(ب) وہ اسباب جن کا تعلق راوی کے اوصاف سے ہو:

حافظ ابن حجرؒ کے مطابق یہ دس اسباب ہیں : پانچ کا تعلق راوی کی عدالت سے ہے اور بقیہ (پانچ) کا راوی کے ضبط واتقان سے ۔ان کی تفصیل درج ذیل ہے :

۱۔ کذب : حدیث میں عمداً جھوٹ بولنا۔ ایسے راوی کی حدیث کو 'موضوع' کہا جاتا ہے۔

۲۔ تہمتِ کذب: راوی کا متہم بالکذب ہونا۔ اس کی صورت یہ ہے کہ کسی حدیث کا متن قواعدِ عامہ کے بالکل خلاف ہو اور یہ حدیث کسی اور راوی سے بھی مروی نہ ہو۔ ایسا راوی متہم بالکذب کہلائے گا اور یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے یہ حدیث خود گھڑ کر بیان کی ہے۔ ایسے شخص کی روایت 'متروک' کہلاتی ہے۔

اسی طرح جس آدمی کا جھوٹا ہونا معروف ہو ،اگر چہ حدیث میں اس کا جھوٹ ظاہر نہ ہو، اس کی روایت بھی اسی درجہ میں ہے۔

۳۔ کثرۃ الغلط : کثرت کے ساتھ غلطی کرنا ، بایں طور کہ غلطیاں صحت کے مقابلے میں زیادہ ہوں یا برابر ۔ ہاں کبھی کبھی غلطی سرزد ہوجانا ، یا بھول واقع ہوجانا قابلِ جرح نہیں ،مگر جب راوی کثرت سے غلطی کرنے لگے تو وہ مجروح ہوجاتا ہے اور اس کی حدیث 'منکر' کہلاتی ہے۔

۴۔ غفلت : یعنی حفظ واتقان میں غفلت کا شکار ہونا۔ اس سے بھی کثرتِ غفلت مراد ہے، ورنہ تھوڑی بہت غفلت ہر ایک سے ہوجاتی ہے اور یہ سببِ جرح نہیں ہے۔ ایسے شخص کی روایت 'منکر' کہلاتی ہے۔

۵۔ فسق: یعنی ارتکابِ کبائر، خواہ وہ کبائر عملی ہوں جیسے زنا اور شراب، یا قولی، جیسے جھوٹ، غیبت اور بہتان وغیرہ۔ ایسے راوی کی روایت بھی 'منکر' کہلاتی ہے۔

۶۔ وہم: حدیث بیان کرنے میں وہم ہو جانا۔ یہاں بھی مراد کثرتِ وہم ہے۔ اگر کبھی کبھار وہم واقع ہو جائے تو کوئی حرج نہیں۔ اس کی مثال ایک حدیث کو دوسری حدیث میں داخل کر دینا، یا منقطع و مرسل کو موصولاً بیان کر دینا ہے۔

۷۔ مخالفِ ثقات: یعنی ثقہ اور قابل اعتماد راویوں کے خلاف روایت کرنا۔ یہ عمل قابلِ جرح ہے۔ اس کے نتیجہ میں راوی ضعیف قرار پاتا ہے۔ یہ مخالفت کبھی سند میں ہوتی ہے اور کبھی متن میں۔ اسے ہر جگہ اسبابِ ضعف میں شمار کیا جاتا ہے۔

۸۔ جہالتِ راوی: اس کا مطلب یہ ہے کہ راوی کو اصحاب الحدیث میں سے کوئی نہ جانتا ہو کہ وہ کون ہے؟ اور کہاں کا رہنے والا ہے؟ اور اس کی روایت بھی صرف ایک ہی راوی سے مروی ہے، کوئی دوسرا راوی اس کو بیان نہ کرتا ہو۔ نیز اس راوی سے جو دوسرے راوی روایت کرتے ہوں وہ اس کی توثیق نہ کرتے ہوں۔ ایسے راوی کی روایت ناقابل قبول ہوتی ہے۔

۹۔ بدعت: اس کی دو قسمیں ہیں: ایک یہ کہ راوی دوسروں کو بدعت کی طرف دعوت دیتا ہو۔ دوسری یہ کہ وہ بدعت کی طرف دعوت نہ دیتا ہو۔ اول الذکر صورت میں اس کی روایت قابل قبول نہیں۔

۱۰۔ سوئِ حفظ: اس سے مراد یہ ہے کہ راوی حافظہ کی کمزوری کی وجہ سے غلطیاں کرتا ہو اور اس غلطیاں غالب ہوں۔ ایسی صورت میں راوی کو مجروح قرار دیا جاتا ہے۔[۹]

حدیث ضعیف بابِ احکام میں:

جمہور محدثین اور فقہاء کے طرزِ عمل سے ظاہر ہوتا ہے کہ جب انہیں کسی باب میں صحیح حدیث نہیں ملتی تو وہ ضعیف حدیث سے استدلال کرتے تھے۔ چنانچہ امام

ابو حنیفہؒ سے منقول ہے، وہ فرماتے تھے:

الخبر الضعیف من رسول اللہ ﷺ أولی من القیاس۔ ۱۰؎

(رسول اللہ ﷺ سے منسوب ضعیف حدیث میرے نزدیک قیاس سے اولیٰ ہے۔)

چنانچہ نماز میں قہقہہ والی حدیث اور حدیث **لا مھر أقل من عشرۃ دراھم** بہ اتفاق محدثین ضعیف ہے، مگر احناف نے قیاس نہ کر کے ان روایات کو معمول بہ بنایا ہے۔

اسی طرح امام احمد بن حنبلؒ جس راوی کو سوء حفظ اور قلّتِ ضبط کی بنیاد پر ضعیف قرار دیا گیا ہو، اس کی روایت کو قبول کرتے تھے اور اسے اس وقت تک رد نہیں کرتے تھے جب تک اس باب میں اس کے خلاف کوئی صحیح حدیث نہ مل جاتی۔ آپؒ نے ایک دن اپنے بیٹے عبد اللہ کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا:

یا بنیّ! تعرف طریقتی فی الحدیث، لست أخالف ما ضعف اذا لم یکن في الباب ما یدفعه۔ ۱۱؎

(اے میرے بیٹے! حدیث کے معاملے میں تم میرے طریقے سے واقف ہو کہ میں حدیث ضعیف کی مخالفت نہیں کرتا، جب تک اس باب میں اس کے مخالف کوئی روایت نہ مل جائے۔)

امام احمدؒ حدیثِ مرسل کو ضعیف قرار دیتے تھے، لیکن دوسری حدیث نہ ملنے کی صورت میں وہ اسے قبول کر لیتے تھے۔ ۱۲؎ اس لیے کہ وہ قیاس ورائے کے مقابلے میں ضعیف حدیث کو ترجیح دیتے تھے۔ ان کے نزدیک یہ مستحسن تھا کہ قیاس ورائے کے مقابلے میں ایسی حدیث کو ترجیح دی جائے جو رسول اللہ ﷺ کی جانب منسوب ہو، اگرچہ اس کی سند غیر متصل ہو۔ فرماتے تھے:

ضعیف الحدیث عندی أولی من رأی الرجال۔ ۱۳؎

(ضعیف حدیث میرے نزدیک لوگوں کی رائے سے بہتر ہے)۔

حافظ ذہبیؒ نے فقیہ الشام امام اوزاعیؒ کے متعلق لکھا کہ وہ مقطوعات

اوراہل شام کی مراسیل سے استدلال جائز سمجھتے تھے۔ ۱۴؎

واضح رہے کہ یہ ائمہ متقدمین ضعیف حدیث سے وہ روایت مراد لیتے تھے جسے متأخرین 'حسن' کہتے ہیں۔ لہٰذا ابوابِ فضائل کے سوا جہاں کہیں احناف وحنابلہ ضعیف حدیث کو قابل حجت شمار کرتے ہیں اوراس سے مسائل اخذ کرتے ہیں، وہاں اس سے مراد متقدمین کی اصطلاح ہے، نہ کہ متأخرین کی۔

ضعیف حدیث بابِ احکام کے علاوہ میں

اکثر محدثین کے یہاں احکام کے سوا فضائل، ترغیب وترہیب اورمناقب وغیرہ میں ضعیف حدیث بیان کرنا جائز ہے۔ مگر بعض محدثین کے یہاں ایسی حدیث کو دین کے کسی بھی معاملہ میں نقل کرنا جائز نہیں۔ امام مسلمؒ نے اپنی صحیح کے مقدمہ میں ان لوگوں پر سخت گرفت کی ہے جو ضعیف حدیث سے اشتغال رکھتے ہیں، جب کہ عام محدثین کا نظریہ ان سے مختلف ہے۔ ملاّ علی القاری لکھتے ہیں:

الضعيف يعمل به في فضائل الأعمال اتفاقاً۔ ۱۵؎

(فضائل اعمال کے باب میں حدیث ضعیف پر بالاتفاق عمل کیا جاتا ہے۔)

اسی طرح مولانا عبدالحی لکھنویؒ لکھتے ہیں:

قد اتّفق العلماء على جواز العمل بالحديث في فضائل الأعمال۔ ۱٦؎

(فضائل اعمال میں حدیث ضعیف پر عمل کے بارے میں علماء کا اتفاق ہے۔)

علماء نے شریعت کے اصول وقوانین مرتب کرنے اورحلال وحرام کا فیصلہ صادر کرنے کے لیے جس بلند معیار کی حدیثیں منتخب کی ہیں اوران کی اسناد پر جتنی سخت نگرانی کی ہے، ویسی ترغیب وترہیب کی حدیثوں پر نہیں کی، بلکہ ان میں ایک حدتک نرمی سے کام لیا ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں:

اذا روينا في الحلال والحرام شدّدنا ، واذا روينا في الفضائل

تساھلنا۔ ۱۷؂
(جب ہم حلال وحرام کے سلسلہ میں کوئی حدیث روایت کرتے ہیں تو اس میں سختی سے کام لیتے ہیں اور جب فضائل سے متعلق روایت کرتے ہیں تو نرمی برتتے ہیں۔)

علماء اسلام نے حدیث ضعیف کے سلسلہ میں جو نرمی برتی ہے اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے مولانا عبدالحی لکھنویؒ لکھتے ہیں:

لأنه ان کا ن صحيحاً في نفس الأمر فقد أعطی حقّه من العمل، و الّا لم يترتّب علی العمل به مفسدة تحليل و لا تحريم و لا ضيا ع حق الغير۔ ۱۸؂
(اگر وہ حدیث واقعتا صحیح ہے تو اس پر عمل کرکے اس کا حق ادا کر دیا گیا اور اگر بالفرض وہ صحیح نہ تھی تب بھی کوئی حلال وحرام کا نقصان نہ ہوا اور نہ کسی کا حق مارا گیا۔)

متأخرین کے یہاں ضعیف حدیث کے سلسلے میں بالعموم تین آراء پائی جاتی ہیں: (۱) کچھ علماء حدیث ضعیف پر عمل کرنے کو مطلقا ناجائز کہتے ہیں۔ (۲) بعض اس کے نقل وروایت کی عام اجازت دیتے ہیں۔ (۳) بعض فرق کرتے ہیں۔ وہ حدیث ضعیف بیان کرنے کے حدود متعین کرتے ہیں۔ مثلاً کن ابواب میں حدیث ضعیف کو قبول کیا جائے گا اور کن میں نہیں؟ مولانا عبدالحی لکھنویؒ اس تیسری رائے کے بارے میں لکھتے ہیں:

و منهم من فصّل و قيد، و هو المسلک المسدّد۔ ۱۹؂
(بعض حضرات نے تفصیل بیان کی ہے اور قیود لگائی ہیں۔ یہی رائے درست ہے۔)

تیسری رائے میں ضعیف حدیث کے سلسلہ میں جو حدود وقیود متعین کرنے کا ذکر ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ حلال وحرام، معاملات وعبادات اورعقائد میں حدیث ضعیف پر عمل ناجائز ہے اور فضائل اعمال، اذکار، وعظ ونصیحت اور نیک کاموں میں ترغیب اور برے کاموں سے ترہیب میں اس کا بیان کرنا جائز ہوگا۔

ضعیف حدیث قبول کرنے کی شرائط

جمہور محدثین نے ضعیف حدیث کو چند شرائط کے ساتھ قابل قبول قرار دیا ہے۔ وہ درج ذیل ہیں:

۱۔ حدیث کا ضعف شدید نہ ہو۔ مثال کے طور پہ کوئی حدیث ایک ہی سند سے منقول ہو اور اس میں کوئی راوی بہت ضعیف ہو، مثلاً کذّاب، فاحش الغلط یا مغفّل، یا حدیث کی سندیں تو کئی ہوں، لیکن کوئی سند شدید ضعف سے خالی نہ ہو اور اس کی تلافی کا کوئی ذریعہ بھی نہ ہو۔ ایسی صورت میں اس حدیث پر کسی صورت میں عمل جائز نہیں۔

۲۔ جو مضمون اس حدیث سے ثابت ہو رہا ہے وہ شریعت کے عام اصول وقواعد کے خلاف نہ ہو، بلکہ ان کے تحت آتا ہو۔ اگر نہ آتا ہو تو اس پر عمل جائز نہیں۔ پس جب اس کا مضمون عام قواعد شرعیہ کے منافی نہ ہو، بلکہ اس کے تحت آتا ہو تو یوں سمجھنا چاہئے کہ نفسِ جواز تو اس کا پہلے ہی سے ثابت ہے۔ حدیث ضعیف نے اس کے جواز میں تأکد اور اہتمام پیدا کر دیا ہے۔

۳۔ عمل کرنے والا اس حدیث پر عمل کرتے وقت اس کے ثبوت کا عقیدہ نہ رکھے، بلکہ یہ مان کر عمل کرے کہ اگر حقیقت میں اس کا مضمون صحیح ہوا تو اس پر عمل سے ثواب ملے گا، نہیں تو کوئی شرعی قباحت نہیں۔

۴۔ وہ حدیث فضائل اور اس جیسے ابواب سے تعلق رکھتی ہو، نہ کہ عقائد اور احکام کے ابواب سے۔

ان اصولوں سے ائمہ میں حافظ ابن صلاح، امام نووی، امام طیبی، ابن کثیر، حافظ عراقی، علامہ سخاوی، حافظ ابن دقیق العید، ابن الملقن اور شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہم اللہ وغیرہ، سب نے اتفاق کیا ہے۔

ان شرائط سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ ضعیف حدیث میں جب تک یہ تمام باتیں ملحوظ نہ ہوں، اس وقت تک اس پر عمل جائز نہیں۔ لیکن افسوس کی بات ہے کہ

محدثین کی اس نرمی اور رعایت کی بنیاد پر نہ صرف ضعیف، بلکہ منکر و موضوع روایات تک کا چلن ہو گیا۔ عصر حاضر میں جہاں ایک طرف فضائل و مناقب میں یہ روایات بلا تکلّف تسلیم کی جاتی ہیں، وہیں دوسری طرف ایک طبقہ نے ان کی بنیاد پر بہت سے عقیدے اور رسوم اختراع کر لیے ہیں، جن کا گزشتہ ابتدائی صدیوں میں نام و نشان تک نہ تھا۔ حالاں کہ جن روایات کی بنیاد پر عقائد ثابت کیے جاتے ہیں وہ نہ صرف یہ کہ شدید ضعف کی حامل روایات ہیں، بلکہ ان میں سے بہت سی موضوع بھی ہیں۔ اگر یہ روایات ضعف کی شرائط پر پوری اترتی ہوں تب بھی ان سے عقائد نہیں ثابت ہو سکتے۔

دوسری طرف ایک گروہ ایسا بھی ہے جو سرے سے حدیثوں کا ہی منکر ہے، خواہ وہ صحیح ہوں یا ضعیف۔ یہ طبقہ مستشرقین اور ان کے زیر اثر لوگوں کا ہے۔ ان کا حال یہ ہے کہ ان روایات کو تو تسلیم کر لیتے ہیں جن میں آپؐ نے حدیثیں لکھنے سے منع فرما دیا تھا، لیکن ان روایات کا تذکرہ تک نہیں کرتے، جن کے مطابق آپؐ نے مخصوص صحابہ کرامؓ کو حدیثیں لکھنے کی اجازت دے رکھی تھی۔ اسی طرح اگر محدثین میں سے کسی نے یہ لکھ دیا کہ سو برسوں تک حدیثوں کی تدوین نہیں ہوئی تو اسے تو قبول کر لیتے ہیں اور اس کی بنیاد پر یہ تک کہہ دیتے ہیں کہ جو چیز سو برس تک لکھی نہ گئی ہو، اس کا کیا بھروسہ، لیکن وہی محدثین جب یہ کہتے ہیں کہ ان سو برس میں انفرادی طور پر لوگوں کے پاس کثیر تعداد میں حدیثیں تحریری شکل میں موجود تھیں اور باقاعدہ ان کی تعلیم و تدریس ہوتی تھی تو محدثین کی یہ بات نہیں مانتے اور نہ اس کا کہیں تذکرہ کرتے ہیں، کیوں کہ یہ بات ان کے مزعومات کے خلاف ہے۔ راویوں کی اگر بات کریں تو محدثین کا یہ قول کہ امام زہریؒ کی امرائِ بنوامیہ سے راہ و رسم تھی، اس کو فوراً قبول کر لیتے ہیں اور اس کے نتیجہ میں امام زہریؒ پر یہ الزام لگا دیتے ہیں کہ وہ خلفائِ بنوامیہ کے لیے حدیثیں وضع کرتے تھے، مگر محدثین جب انھیں حدیث کے معاملے میں 'سلسلۃ الذھب' (سونے کی ایک کڑی) قرار دیتے ہیں تو اس کا کہیں ذکر تک نہیں کرتے۔

عہد نبوی اور عہد صحابہ میں حدیث کی تدوین و کتابت کے موضوع پر ڈاکٹر محمد

مصطفیٰ اعظمی کی گراں قدر خدمات ہیں۔ انہوں نے مشہور مستشرق پروفیسر اے، جے، آر بری کی زیر نگرانی Studies in Early Hadith Literature کے عنوان سے مقالہ لکھ کر کیمبرج یونی ورسٹی سے پی، ایچ، ڈی کی ڈگری حاصل کی، جس میں یہ ثابت کیا ہے کہ حدیثیں عہد نبویؐ سے عہد تابعین تک (یعنی جب اموی خلیفہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے سرکاری طور پر حدیثیں جمع کرنے کا حکم دیا تھا) مسلسل لکھی جاتی رہیں۔ بس فرق یہ تھا کہ اہل علم انفرادی طور پر حدیثوں کو پڑھتے پڑھاتے اور حفظ و کتابت کرتے تھے۔ بعد میں تدوینِ حدیث کے کام کو حکومت نے اپنی تحویل میں لے کر مکمل کرا دیا۔

قدیم کتبِ حدیث میں ضعیف روایات درج ہونے کی وجہ

ضعیف و منکر روایات کے چلن میں بعض قدیم محدثین کی کتب کا بہت دخل ہے، جن میں نہ صرف ضعیف، بلکہ منکر و موضوع روایات تک درج ہیں۔ ان میں حافظ زکی الدین المنذریؒ کی 'الترغیب والترھیب' بھی ہے، جس میں بہت سی ایسی روایات مذکور ہیں جو قبولیت کی شرائط پر پوری نہیں اترتیں۔ منذری نے ان روایات کو 'رُوِی' (صیغۂ تمریض) سے بیان کیا ہے۔ اہل علم جانتے ہیں کہ اس صیغہ سے جو روایات بیان کی جاتی ہیں وہ بالعموم مجروح و مجہول (غیر معتبر) راویوں کی روایات ہوتی ہیں۔ منذریؒ نے مقدمۂ کتاب میں اس بات کی صراحت کر دی ہے کہ جو حدیثیں انہوں نے 'رُوِی' سے شروع کی ہیں وہ تمام کی تمام ایسی ہیں جن کے کسی نہ کسی راوی کے متعلق محدثین نے کذّاب یا وضاع وغیرہ کہا ہے۔

ضعیف و مجروح روایات کو رُوِیَ جیسے امتیازی نشان کے ذریعہ نقل کرنا متأخرین کے یہاں احتیاط کی بات تھی، ورنہ قدیم محدثین جب کسی حدیث کی سند بیان کر دیتے تو خود کو بری الذمہ سمجھتے تھے۔ کیوں کہ اس زمانہ میں وفورِ علم کا یہ حال تھا کہ اہل علم سند دیکھ کر ہی حدیث کے مقام و مرتبہ کا اندازہ کر لیتے تھے۔ لہٰذا یہ ذمہ داری قاری اور کتاب سے حدیثیں نقل کرنے والوں پر عائد ہوتی تھی کہ وہ دیکھیں کہ روایت جسے وہ

نقل کررہے ہیں، کس پایہ کی ہے؟ شیخ عبدالفتاح ابوغدہؒ نے ایسے لوگوں پر اظہار افسوس کرتے ہوئے لکھا ہے:

"اکثر واعظین وخطباء اور مدرسین جب اس کتاب (الترغیب و الترہیب للمنذری) کو پڑھتے یا اس سے نقل کرتے ہیں تو اس کے مصنف کی اصطلاحات کو بھول جاتے ہیں، یا ان سے غفلت برتتے ہیں اور جن احادیث کی سند میں کوئی راوی کذّاب یا وضّاع یا متّھم ہے ان کو بھی بالکل اسی طرح پورے اطمینان اور کامل یقین سے نقل کردیتے ہیں جس طرح ان روایات کو نقل کرتے ہیں جن کے متعلق منذری نے رواہ البخاری کہا ہے۔[۲۰]

ضعیف ومنکر روایات کو قبول کرنے کے معاملہ میں امام منذریؒ تنہا نہیں ہیں، بلکہ امام ذہبیؒ نے بھی اپنی کتاب 'الکبائر' میں بہت سی ضعیف بلکہ موضوع روایات بطور استشہاد نقل کردی ہیں۔ اسی طرح امام ابن جوزیؒ، جو نقدِ حدیث کے معاملہ میں نہایت متشدّد مانے جاتے ہیں، انہوں نے بھی اپنی کتابوں: الوفاء باحوال المصطفیٰ، ذم الھواء اور تلبیس ابلیس وغیرہ میں ضعیف کے علاوہ وہ روایتیں بھی نقل کردی ہیں جنہیں وہ خود اپنی کتاب الموضوعات میں درج کرچکے تھے۔ انہی کے طرز پر دیگر مشہور محدثین میں حافظ ابن قیمؒ نے مدارج السالکین اور زادالمعاد وغیرہ میں بہت سے مقامات پر ضعیف اور منکر روایات بغیر کسی نقد وتبصرہ کے نقل کردی ہیں۔ حالاں کہ ان پر بھی بعض لوگوں نے حدیث کے معاملہ میں متشدّد ہونے کا الزام لگایا ہے۔ دیگر جلیل القدر ائمہ میں سے امام بخاریؒ کی الادب المفرد میں بھی مطلوبہ معیار کی روایات نہیں ہیں اور علامہ سیوطیؒ کے بارے میں اہل علم جانتے ہیں کہ وہ ضعیف وموضوع روایات بیان کرنے میں احتیاط نہیں برتتے۔

کتابوں میں اس طرح کی روایات نقل کرتے وقت قدیم محدثین کے ذہن میں یہ بات ہوتی تھی کہ چوں کہ انہوں نے حدیث کی سند بیان کردی ہے، اس لیے قارئین اسے دیکھ کر خود اس کا مقام ومرتبہ متعین کرلیں گے۔ لیکن بعد میں ہوا یہ کہ لوگ تحقیق کے بجائے ان ائمہ کی جلالتِ شان کے پیشِ نظر ان کی بیان کی ہوئی

روایت کو من وعن بیان کرنے لگے۔ لہٰذا یہ کہہ کر کہ یہ روایت فلاں کتاب کی ہے' کوئی شخص اپنی ذمہ داری سے سبک دوش نہیں ہوسکتا۔ دین کے معاملہ میں احتیاط ہر حال میں ضروری ہے، سوائے اس کے کہ حدیث ان کتابوں سے نقل کی جائے جن میں محدثین نے غایت درجہ تحقیق کے بعد حدیثوں کو جمع کیا، جیسے صحاح ستہ، مؤطا امام مالک اور مسند احمد بن حنبل۔

اخبارِ آحاد اور اثباتِ عقائد

اثباتِ عقائد کے سلسلے میں جمہور فقہاء اور محدثین کا موقف یہ ہے کہ خبر واحد سے استدلال درست نہیں۔ ڈاکٹر عجاج الخطیب نے لکھا ہے:

ذهب جمهور الحنفية والشافعية وجمهور المالكية وغيرهم الى أنه يفيد الظن، ويوجب العمل، وأنه لا تلازم بين وجوب العمل وافادة العلم۔ ۲۱

(جمہور احناف، شوافع اور جمہور مالکیہ وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ خبر واحد ظن کا فائدہ دیتی ہے اور اس پر عمل واجب ہے، لیکن وجوبِ عمل اور افادۂ علم (یقین) کے درمیان کوئی تلازم نہیں ہے۔)

شیخ جمال الدین قاسمی فرماتے ہیں:

الذی علیه جماهیر المسلمین من الصحابة والتابعین فمن بعدهم من الفقهاء والمحدثین وأصحاب الأصول أنّ خبر الواحد الثقة حجة من حجج الشریعة، یلزم العمل بها، ویفید الظن ولا یفید العلم۔ ۲۲

(اس بات پر جمہور صحابہ وتابعین اور ان کے بعد کے فقہاء ومحدثین اور اصحابِ اصول کا اتفاق ہے کہ شریعت کے دلائل میں سے خبر واحد ایک دلیل ہے۔ اس کے ذریعہ عمل واجب ہوتا ہے اور وہ فائدہ دیتا ہے ظن کا نہ کہ یقین کا۔)

علامہ ابن تیمیہؒ نے فرمایا ہے:

انّ حدیث الآحاد لا یفید العلم والیقین مطلقاً، بل ھو حدیث ظنی۔ ۲۳؎

(خبر واحد سے مطلق علم و یقین حاصل نہیں ہوتا۔ وہ حدیثِ ظنی ہے۔)

ضعیف روایتوں کی بنیاد پر بہت سے عقیدے گھڑ لیے۔ مثلاً یہ کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا سایۂ مبارک نہ تھا اور اذان میں نام محمد ﷺ پر انگوٹھا چومنا چاہیے، وغیرہ۔ یہ مسئلے نہ صرف شدید ضعف کی حامل روایات میں مذکور ہیں، بلکہ ان میں بہت سی روایات موضوع بھی ہیں۔ ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں:

وکل ما یروی فی ھذا فلا یصح۔ ۲۴؎

(ان روایات میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے ان میں سے کچھ بھی صحیح نہیں۔)

اسی طرح سایۂ مبارک کے سلسلہ میں ایک بھی روایت شدید ضعف سے خالی نہیں۔

تفسیر اور حدیثِ ضعیف

علماء اہل سنت میں شیخ اسماعیل حقی (م ۱۱۲۷ھ) ایسے عالم ہیں جن کی تفسیر 'روح البیان' واعظوں کی دل چسپی کا خاص مرکز ہے۔ شیخ نے اس میں بڑی تعداد میں ضعیف و موضوع روایات جمع کر دی ہیں۔ اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں:

> ''زمخشری (صاحب الکشاف)، قاضی بیضاوی (صاحب انوار التنزیل المعروف بہ تفسیر بیضاوی) اور شیخ ابوالسعود (صاحب ارشاد العقل السلیم الی مزایا الکتاب الکریم المعروف بہ تفسیر ابی السعود) اور دیگر مفسرین نے جو حدیثیں اپنی کتابوں میں ذکر کی ہیں ان کے متعلق امام صغانیؒ اور دوسرے بہت سے علماء نے کلام کیا ہے اور ان کے 'موضوع' ہونے کا خیال ظاہر کیا ہے۔۔۔۔اگر وہ روایات 'ضعیف' ہیں تو علماء حدیث نے فضائل اعمال کے سلسلے میں ضعیف احادیث کو قبول کیا ہے اور اگر وہ 'موضوع' ہیں تب بھی ان سے شریعت کے بنیادی احکام کا ضیاع وفساد لازم نہیں آتا، بلکہ وہ رسول اللہ ﷺ کی شریعت ہی کی اتباع پر آمادہ کرنے اور آپ ہی کے نقش قدم پر چلنے کا شوق دلانے

کے لیے ہیں۔'' ۲۵؎

یہ عقیدہ شیخ اسماعیل حقی کے علاوہ کرامیہ اور بعض صوفیہ کا بھی رہا ہے، جب کہ موضوع حدیث بیان کرنا کسی طرح بھی جائز نہیں، وجہ خواہ کچھ بھی ہو۔ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے:

من کذب علیّ متعمداً فلیتبوّ أمقعدہ من النار ۲۶؎

(جس نے میری جانب سے جان بوجھ کر جھوٹ منسوخ کیا اس کا ٹھکانہ جہنم ہے۔)

اس مسئلہ میں تمام علماء اسلام کا اتفاق ہے کہ نبی ﷺ کی طرف کسی ایسی بات کو منسوب کرنا سخت گناہ ہے جسے آپؐ نے ارشاد نہ فرمایا ہو، خواہ بیان کرنے والے کا مقصد کچھ بھی ہو۔ اللہ کا دین اور اس کے نبی کی لائی ہوئی شریعت اس بات سے بالکل بے نیاز اور بہت بلند ہے کہ جھوٹ کے ذریعہ اس کی خوبیاں دلوں میں بٹھائی جائیں۔ اس طرح کی اگر تھوڑی سی بھی گنجائش اہل علم نے دی ہوتی تو آج پورے ذخیرۂ حدیث سے اعتبار اٹھ چکا ہوتا، اس لیے کہ ہر حدیث کے بارے میں یہ شبہ ہوسکتا تھا کہ یہ بھی شاید اسی قسم کی ہو۔ اس طرح پوری شریعت مشکوک ہو کر رہ جاتی۔

حواشی ومراجع

۱۔ تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی، جلال الدین سیوطی، دار نشر الکتب الاسلامیۃ، لاہور، ۱۳۷۹ھ، ۱/۱۶۶، مقدمہ ابن صلاح، دار الکتب، مصر، ۱۹۷۴ء، ص ۱۰۹۔

۲۔ جب کہ دیگر ائمہ اس سے مختلف معنیٰ مراد لیتے تھے، مثلاً امام شافعیؒ **متفق علی صحتہ**، علی بن مدینی (م ۲۳۴ھ) **حسن لذاتہ** اور امام بخاریؒ (م ۲۵۶ھ) **حسن لغیرہ** کے لیے استعمال کرتے تھے، جب کہ ابراہیم بن یعقوب جوزقانی (م ۲۵۹ھ) ضعیف راوی کی حدیث کو اور ابوحاتم الرازی (م ۲۷۷ھ) مجہول شخص کی روایت کو حسن کہتے تھے۔ ان سے پہلے ابراہیم نخعی (م ۹۵ھ) سے منقول ہے کہ اہل علم کسی راوی کی حدیثِ حسن قبول کرنے کو برا سمجھتے تھے۔ امام شعبہ بن حجاج (م ۱۶۰ھ) اور ابن عدی (م ۳۶۵ھ) لفظ 'حسن' منکر حدیث کے لیے

استعمال کرتے تھے ۔ دیکھئے فتح المغیث بشرح الفیۃ الحدیث، شمس الدین محمد سخاوی، مطبع انوار محمدی، ۱۳۰۳ھ، ص ۲۶ ، تدریب الراوی، ج ۱/ ۱۶۳ ، تذکرۃ الحفاظ، ابوعبداللہ شمس الدین ذہبی، طبع حیدر آباد، ۱۳۳۵ھ، ۱/ ۶۹۔

۳۔ مقدمہ ابن صلاح، ص ۱۰۴

۴۔ اعلام الموقعین عن رب العلمین، ابن قیم الجوزیۃ، دار ابن الجوزی، سعودی عرب، ۱۴۲۳ھ، طبع اول، ۲/ ۱۴۶۔

۵۔ اعلاء السنن، ظفر احمد عثمانی تھانوی، تحقیق وتعلیق: محمد تقی عثمانی، کراچی، ۱۴۱۸ھ، ۱/ ۱۶۲۔

۶۔ مقدمہ ابن صلاح، ص ۱۱۷

۷۔ مقدمہ ابن صلاح، ص ۱۴۱، فتح المغیث، مرسل کا بیان، ص: ۵۵

۸۔ محاسن الاصطلاح، سراج الدین بلقینی، دار الکتب، مصر، ۱۹۷۴ء، ۱/ ۱۴۱۔

۹۔ مقدمہ ابن صلاح، ص ۱۳۶۔

۱۰۔ الاحکام فی اصول الاحکام، علی بن احمد بن سعید بن حزم اندلسی، دار الآفاق الجدیدۃ، بیروت، ۱۹۸۳ء، طبع دوم، ۷/ ۵۴۔

۱۱۔ مسند احمد، ۱/ ۲۷، خصائص المسند، ابو موسیٰ المدینی، تحقیق: احمد محمد شاکر، ۱۹۴۹ء

۱۲۔ ابوزہرہ، ابن حنبل، طبع قاہرہ، ۱۹۶۳ء، ص ۲۳۰۔

۱۳۔ تدریب الراوی، ۱/ ۱۶۸

۱۴۔ سیر اعلام النبلاء، شمس الدین الذہبی، بیروت، طبع ۱۱، ۱۹۹۶ء، ۷/ ۱۱۴۔

۱۵۔ الاسرار المرفوعۃ فی الاخبار الموضوعۃ (المعروف بالموضوعات الکبریٰ)، علی بن محمد (المشھور بہ ملا علی القاری)، المکتب الاسلامی، بیروت، ۱۹۸۶ء، طبع دوم، ص ۲۰۵ (رقم الحدیث ۴۳۴)

۱۶۔ الاجوبۃ الفاضلۃ للأسیلۃ العشرۃ الکاملۃ، ابوالحسنات محمد عبدالحی لکھنوی، بیروت، ص ۲۔

۱۷۔ القول المسدّد فی الذب عن المسند، حافظ ابن حجر عسقلانی، مکتبہ ابن تیمیہ، قاہرہ، طبع اول، ۱۴۰۱ھ، ص ۱۱۔

۱۸۔ ظفر الامانی، مولانا عبد الحئ لکھنوی، مرکز جمعۃ الماجد للثقافۃ والتراث دبی، ۱۹۹۵ء، ص ۲۱۰، الاجوبۃ الفاضلۃ، ص ۴۲۔

۱۹۔ الاجوبۃ الفاضلۃ، ص ۵۳

۲۰۔ التعلیقات الحافلۃ علی الاجوبۃ الفاضلۃ، عبدالفتاح ابوغدہ، مکتب المطبوعات الاسلامیۃ، حلب، ۱۳۸۴ھ، ص ۱۲۱۔
۲۱۔ عجاج الخطیب،
۲۲۔ قواعد التحدیث من فنون مصطلح الحدیث، محمد جمال الدین قاسمی، داراحیاء الکتب العربیۃ، قاہرہ، ۱۹۶۱ء، طبع دوم، ص ۱۴۷۔
۲۳۔ تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی، جلال الدین سیوطی، مکتبہ الکوثر، ریاض، ۱۴۱۵ھ، ۳۵۰/۱۔
۲۴۔ الموضوعات الکبریٰ، ص ۱۲۱، حرف المیم (حدیث مسح العینین)
۲۵۔ اسماعیل حقی، روح البیان،
۲۶۔ بخاری، کتاب العلم، باب اثم من کذب علی النبی ﷺ

توحید اور قیامِ عدل

مولانا محمد جرجیس کریمی

عقیدۂ توحید اسلام کے بنیادی عقائد میں سے ہے، جس پر ایمان لانے سے انسانی زندگی میں نظم، توازن اور اعتدال پیدا ہوتا ہے اور اس پر ایمان نہ لانے سے وہ بدنظمی، بے اعتدالی اور فساد کا شکار ہو جاتی ہے۔

پیش نظر کتاب چار مباحث پر مشتمل ہے، جن میں عقیدۂ توحید کی وضاحت کی گئی ہے، انفرادی اور اجتماعی زندگی میں اعتدال و توازن کے اثرات بیان کیے گئے ہیں، نیز عقیدۂ توحید سے محرومی اور شرک و الحاد میں آلودگی کے نقصانات اور افکار و خیالات پر پڑنے والے اثرات کا عالمانہ جائزہ لیا گیا ہے۔

صفحات ۹۲ : **قیمت ۵۰** :

اقوالِ فقہاء سے استفادہ میں امام ترمذیؒ کا منہج

محترمہ صائمہ ملک

امام ترمذیؒ کو علمی دنیا میں ایک محدث کی حیثیت سے جانا جاتا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ محدث ہونے کے ساتھ ایک بلند پایہ فقیہ بھی تھے۔ انھوں نے نہایت لطافت ونفاست اور خوب صورتی کے ساتھ اپنی کتابِ حدیث کو فقہی رنگ میں پیش کیا اور احادیثِ احکام جمع کرنے کے ساتھ اُن میں مخفی خزائن و معارف سے بھی لوگوں کو بہرہ ور کرنے کی کوشش کی۔ یہی وجہ ہے کہ اُن کی تالیف پر 'جامع' اور 'سنن' دونوں کا اطلاق ہوتا ہے۔

جس طرح دیگر فقہاء نے تدوینِ فقہ اسلامی کے معاملے میں 'اقوالِ فقہائ' سے استفادہ کرتے ہوئے اِسے بطور ماخذ استعمال کیا ہے، اسی طرح امام ترمذیؒ نے بھی اپنی کتاب میں 'فقہ الحدیث' کو پیش نظر رکھتے ہوئے احادیث بیان کرنے کے بعد ان سے استنباطِ مسائل کے ضمن میں صحابہؓ، تابعینؒ اور فقہاء کے اقوال سے اپنی آراء کے حق میں تائید فراہم کی ہے۔ اس مضمون میں جامع ترمذی، 'ابواب الطہارۃ تا ابواب الجنائز' کی روشنی میں امام ترمذیؒ کے، اقوال فقہاء سے استفادہ اور اس کے منہج و اسلوب سے بحث کی گئی ہے۔

اجمالِ حدیث کی تفصیل

امام ترمذیؒ احادیث میں مذکور اجمال کی تفصیل کے لیے فقہائِ امّت کے اقوال و آراء سے استفادہ کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں چند مثالیں پیش کی جا رہی ہیں:

۱۔ انہوں نے سواری پر نماز پڑھنے کا جواز ثابت کیا ہے، خواہ اس کی جہت کہیں بھی ہو۔ ان کا استدلال حدیثِ جابرؓ سے ہے، جس میں ہے کہ نبی ﷺ نے سواری پر نماز پڑھی جب کہ اس کا رُخ مشرق کی طرف تھا۔ ا؎ اس روایت میں **وھو یصلّی علی راحلته** (آپؐ سواری پر نماز پڑھ رہے تھے) میں مذکور لفظ '**یصلّی**' سے سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا یہ جواز صلوٰۃ مکتوبۃ (فرض نماز) کے لیے ہے یا نفل نماز کے لیے؟ اس اجمال کو امام ترمذیؒ نے بیانِ حدیث کے بعد فقہاء کی رائے سے اس طرح دور کیا:

> **لا یرون بأساً أن یصلّی الرجل علی راحلته تطوّعاً حیثما کان وجهه الی القبلة أو غیرها** ۲؎
>
> (اہل علم اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے کہ اگر آدمی سواری پر نفل نماز پڑھے، خواہ سواری کا رخ قبلہ کی جانب ہو یا کسی اور جانب۔)
>
> اس طرح واضح ہو گیا کہ سواری پر نماز سے مراد نفل نماز ہے۔

۲۔ اسی طرح وہ **صلوٰۃ في الکعبة** کا حکم درج ذیل روایت سے اَخذ کرتے ہیں:

> **عن بلال أن النبی صلّی اللّٰہ علیه وسلم صلّی فی جوف الکعبة** ۳؎
>
> (حضرت بلالؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے کعبہ کے اندر نماز پڑھی۔)

حدیث میں مطلق 'صلّی' کا لفظ مذکور ہے۔ اس میں فرض یا نفل کی کوئی قید نہیں ہے۔ اس سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کعبہ میں نماز پڑھنے کا جواز محض نفل نماز کے لیے ہے یا فرض نماز بھی اس میں داخل ہے؟ اس نکتے کی توضیح کے پیش نظر صاحبِ کتاب امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے اقوال ذکر کرتے ہیں۔ امام مالکؒ نے اندرونِ کعبہ نفل نماز کو جائز اور فرض نماز کو مکروہ کہا ہے، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک فرض ونفل، دونوں نمازوں میں کوئی حرج نہیں ہے، کیوں کہ طہارت اور قبلے کی فرضیت فرائض اور نوافل کے لیے یکساں ہے۔ ۴؎

امام ترمذیؒ کا مقصودِ اثبات امام شافعیؒ کے قول کے موافق معلوم ہوتا ہے۔ اس

کی دو وجوہ ہیں: اوّلاً یہ کہ ان کے ترجیحی فقہی اصولوں میں سے ایک اصول ’تعامل فقہاءِ اُمت‘ ہے۔یعنی وہ اس صورت کو صراحتاً یا کنایتاً راجح قرار دیتے ہیں جس پر فقہائ امت کا عمل رہا ہو۔مسئلہ مذکورہ سے متعلق وہ اہلِ علم کی اکثریت کا عمل **لا یرون بالصلوٰۃ فی الکعبۃ بأساً** ۵؎ (وہ اندرونِ کعبہ نماز پڑھنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے۔) کے الفاظ میں تحریر کرتے ہیں، یعنی اہلِ علم کی رائے فرض اور نفل دونوں نمازوں کے معاملے میں یکساں ہے۔ثانیاً مؤلّف نے ترجمۃ الباب میں بھی مطلق ’الصلوٰۃ‘ کا لفظ تحریر کیا ہے۔ اگر اُن کا مقصد فرض یا نفل کی تحدید ہوتا تو وہ اس کی صراحت کر دیتے۔لیکن محض ’الصلوٰۃ‘ کا لفظ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اُن کے نزدیک فرض اور نفل، دونوں نمازوں کا کعبہ کے اندر پڑھنا جائز ہے۔

۳۔ابواب الجنائز میں ایک حدیث ہے:

عن أبی قتادۃ قال: قال رسول اللہ ﷺ: ”اذا ولی أحدکم أخاہ فلیحسن کفنہ۶؎

(ابو قتادہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جب تم میں سے کوئی اپنے بھائی کی میت کا ولی ہو تو اس کو اچھی طرح کفن دے۔)

اس روایت میں ’**فلیحسن کفنہ**‘ کے الفاظ مجمل ہیں۔کوئی شخص اس سے یہ مراد لے سکتا ہے کہ کفن کا کپڑا بہت خوب صورت یا قیمتی ہو، لیکن حدیث میں یہ معنی مراد نہیں ہے۔امام ترمذیؒ ابن مبارکؒ کے قول کے ذریعے سلام بن ابی مطیع کے حوالے سے اس کی تفصیل کرتے ہیں: ’**ھو الصفاء، ولیس بالمرتفع**‘ ۷؎ اس سے مراد صفائی اور کپڑے کی سفیدی ہے، یہ مراد نہیں ہے کہ اس کا کپڑا قیمتی ہو۔

حدیث کے ’ظاہر‘ و ’نص‘ کی توضیح کا اہتمام

امام ترمذیؒ بیانِ حدیث کے بعد بسا اوقات اقوالِ فقہاء کا اندراج اس طور پر کرتے ہیں کہ اس سے حدیث کے ’ظاہر‘ اور ’نص‘ کی صراحت ممکن ہو جاتی ہے۔ مثال کے طور پر انہوں نے وضو اور غسل کے لیے پانی کی مقدارِ کفایت کو ثابت کرنے

کے لیے درج ذیل حدیث پیش کی ہے:

عن سفینة أن النبی ﷺ کان یتوضأ بالمُدِّ ویغتسل بالصاع ۸؎

(سفینہ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ ایک مدّ پانی سے وضو اور ایک صاع پانی سے غسل کرتے تھے۔)

یہ حدیث ایک مد پانی سے وضو اور ایک صاع پانی سے غسل کے اعتبار سے 'ظاہر' ہے۔ امام ترمذیؒ نے بعض اہل علم کی یہی رائے ذکر کی ہے کہ ایک مد کے برابر پانی سے وضو اور ایک صاع پانی سے غسل کرنا چاہیے۔ ۹؎ لیکن یہاں کلامِ حدیث کا مقصد مقدارِ کفایت کا بیان ہے، یعنی وضو اور غسل کے لیے پانی کی مقدارِ کفایت کے لحاظ سے یہ حدیث 'نص' ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امام ترمذی امام شافعی، امام احمد اور اسحاق رحمہم اللہ علیہم کے اقوال کے ذریعے اس 'نص' کی توضیح کرتے ہیں کہ ایک مد اور ایک صاع کی مقدار بہ طورِ خاص شرع میں مقرر نہیں ہے، بلکہ اس سے کم یا زیادہ مقدار سے بھی اگر اکمالِ وضو اور غسل کا اہتمام ممکن ہو سکے تو جائز ہے۔ ۱۰؎

چوں کہ یہاں سیاق آدابِ وضو کا تھا، اِس لیے اس حدیث کو لانے کا مقصود یہ معلوم ہوتا ہے کہ اسراف سے بچتے ہوئے پانی کی جو بھی مقدار کفایت کرے وہ وضو کے لیے جائز ہوگی۔ غالباً اسی کے پیش نظر انہوں نے دوسرا ترجمۃ الباب '**باب ماجاء فی کراھیة الإسراف فی الوضوء**' (وضو میں زیادہ پانی استعمال کرنے کی کراہت کا بیان) قائم کیا ہے۔

اقوالِ فقہاء سے تعارضِ روایات کا ازالہ

امام ترمذیؒ اکابر فقہاء کے توضیحی اقوال کے ذریعے روایات کے درمیان تطبیق دیتے ہیں، اس طرح پیدہ شدہ اشکال کو رفع کر دیتے ہیں۔ مثلاً انہوں نے تیمم کے باب میں چہرے اور ہتھیلیوں پر تیمم کرنے سے متعلق حضرت عمار بن یاسرؓ سے مروی دو روایات نقل کی ہیں: پہلی روایت کا مضمون کچھ اس طرح ہے کہ نبی ﷺ نے حضرت عمار بن یاسرؓ کو چہرے اور ہتھیلیوں پر تیمم کرنے کا حکم دیا۔ ۱۱؎ جب کہ دوسری

روایت میں حضرت عمارؓ نے کہا کہ ہم نے نبی ﷺ کے ساتھ شانوں اور بغلوں تک تیمم کیا۔ ۱۲؎ روایات نقل کرنے کے بعد امام ترمذیؒ نے اسحاق بن ابراہیمؒ کے قول سے درج بالا متعارض روایات میں تطبیق دی ہے کہ اسحاق بن ابراہیمؒ نے کہا ہے کہ یہ دونوں روایات مخالف نہیں ہیں۔ دوسری روایت میں عمارؓ نے یہ نہیں کہا کہ نبی ﷺ نے ہم کو شانوں اور بغلوں تک تیمم کرنے کا حکم دیا، بلکہ یہ حضرت عمارؓ کا اپنا فعل تھا۔ پھر جب انہوں نے نبی ﷺ سے اس کے بارے میں پوچھا تو آپؐ نے چہرے اور ہتھیلیوں پر تیمم کا حکم دیا۔ یعنی پہلے انہوں نے شانوں، بغلوں تک تیمم کیا ہوگا، اس کے بعد جب نبی ﷺ کا حکم سامنے آیا تو وہ ہتھیلیوں تک تیمم کرنے لگے اور اپنے عمل کو ترک کر دیا۔ ۱۳؎

’عرفِ صحیح خاص‘ کے مطابق اقوال سے رفعِ تعارضِ روایات

امام ترمذی کبھی ’عرفِ صحیح خاص‘ کے مطابق اکابر فقہاء کی دی گئی رائے کے ذریعے بھی روایاتِ احکام کا تعارض دور کرتے ہیں۔

اس اسلوب کی تصریح ’ابواب الصوم میں ملتی ہے۔ جہاں انہوں نے **وصال شعبان برمضان** کا حکم اخذ کیا اور اس کے پیشِ نظر دو روایات نقل کی ہیں۔ پہلی روایت ام سلمہؓ سے مروی ہے۔ ان کا بیان ہے:

ما رأيت النبی ﷺ يصوم شهرين متتابعين الأشعبان و رمضان ۱۴؎

(میں نے نبی ﷺ کو سوائے شعبان اور رمضان کے پے در پے دو مہینے کے روزے رکھتے ہوئے نہیں دیکھا۔)

دوسری روایت میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں:

ما رأيت النبی ﷺ في شهر أكثر صياماً منه في شعبان ۱۵؎

(میں نے نبی ﷺ کو کسی مہینے میں شعبان سے زیادہ روزے رکھتے ہوئے نہیں دیکھا۔)

حضرت ام سلمہؓ کے الفاظ ظاہر کر رہے ہیں کہ نبی ﷺ نے شعبان کے روزے مسلسل رکھے، جب کہ حضرت عائشہؓ کی روایت میں اس کے اکثر ایام میں روزہ رکھنے کا ذکر ہے۔ اس اشکال اور تعارض کو رفع اور روایاتِ بالا کی تشریح کرتے ہوئے امام ترمذیؒ نے حضرت عبداللہ بن مبارکؒ کا قول نقل کیا ہے کہ یہ کلامِ عرب کا قاعدہ ہے کہ جب کوئی اکثر دنوں کے روزے رکھتا تو اُس اکثریت پر سارے مہینے کا اطلاق کیا جاتا، کوئی رات کے اکثر حصے میں قیام لیل کرتا تو اسے پوری رات نماز پڑھنے والا شمار کیا جاتا، حالاں کہ وہ رات میں دوسرے امور بھی انجام دیتا رہا ہے۔ اس لیے یہ روایات بہ اعتبارِ مفہوم ایک جیسی ہیں۔ دونوں کے معنیٰ یہی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ شعبان کے اکثر دنوں میں روزے رکھتے تھے، نہ کہ پورے مہینے میں۔[16]

اقوالِ فقہاء سے غریب الفاظ کی تشریح

امام موصوفؒ نے غریب الفاظ کی توضیح وتشریح میں فقہاء کے اقوال سے مدد لی ہے۔ مثال کے طور پر انہوں نے ثابت کیا کہ جب پانی قلّتین (دو مٹکے) کی مقدار کے برابر ہو تو اس پر نجاست کا اثر نہیں ہوگا۔ اس کے لیے انھوں نے روایتِ ابن عمرؓ سے استدلال کیا ہے:

اذا کان الماء قلّتین لم یحمل الخبث[17]

(جب پانی 'قلّتین' کے برابر ہو تو وہ ناپاک نہیں ہوگا۔)

اس حدیث میں مذکور لفظ 'قلتین' کا مفہوم متعین نہیں ہے۔ اس کا واحد 'قلۃ' ہے، جس کے مختلف معانی آتے ہیں۔ مثلاً '**الحب العظیم**'،[18] 'حب کبیر'[19] (بڑا مٹکا)، '**أعلی الجبل**'[20] (پہاڑ کی بلندی)، '**کل شیٔ أعلاہ**'[21] (ہر چیز کی بلندی)، '**رأس الإنسان**'[22] (انسان کا سر) وغیرہ۔

اس بنا پر حدیث کے فہم میں ابہام پیدا ہو رہا ہے کہ یہاں 'قلتین' سے کیا مراد ہیں؟ چوں کہ یہاں سیاق پانی کے مسئلہ کا ہے اور روایت میں 'قلتین' کا ذکر بھی پانی کے ساتھ ہوا ہے، اس بنا پر ذہن اسی جانب مائل ہوتا ہے کہ یہاں پر 'قلۃ' سے مراد مٹکا ہے،

لیکن امام ترمذیؒ نے بغرضِ احتیاط امام محمد بن اسحاقؒ کا صریح قول نقل کیا کہ 'قلّہ' مٹکے کو کہتے ہیں، جس میں پانی بھرا جاتا ہے ۲۳؎۔ اس سے مسئلہ واضح ہو گیا کہ اگر پانی دو مٹکوں کے برابر ہو تو اس مقدار پر نجاست کا اثر نہیں ہو گا۔

بسا اوقات امام شافعیؒ غریب الفاظ کی تشریح میں عرف سے مدد لیتے ہیں۔ چنانچہ مثال بالا ہی میں یہ معلوم ہوا کہ 'قلہ' مٹکے کو کہتے ہیں، جس میں پانی بھرا جاتا ہے۔ لیکن اس کے حجم میں ابہام ہے۔ اس تعلق سے مولانا محمد تقی عثمانیؒ لکھتے ہیں: ''اس کی تعیین اہل حجاز کے عام رواج سے کی جاسکتی ہے۔ مدینہ طیبہ میں مقام 'ہجر' کے مٹکے مستعمل تھے، جن میں دو مشکیزوں سے زیادہ پانی آتا تھا۔ لہٰذا امام شافعیؒ نے یہی مٹکے مراد لے کر اِن کی تحدید پانچ مشکیزوں سے کی ہے۔'' ۲۴؎ اس سلسلے میں امام شافعیؒ کی کتاب 'الأم' سے رہ نمائی لی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ 'قلہ' سے مراد ہجر کا مٹکا ہے، جس میں دو مشک سے کچھ زیادہ پانی آتا تھا اور بطور احتیاط انھوں نے ایک مٹکے کو ڈھائی مشکیزوں کے برابر قرار دیتے ہوئے 'خمس قرب' (پانچ مشکیزوں) کے برابر پانی پر عدم نجاست کا اطلاق کیا۔ ۲۵؎ حنبلی فقیہ ابن قدامہؒ نے بھی تصریح کی ہے کہ قلتین سے مراد ہجر کے مٹکے ہیں، جو پانچ مشکیزوں کے برابر ہیں۔ ۲۶؎ اس بات کی تائید کتبِ لُغت وغریب الحدیث سے بھی ہوتی ہے کہ قلتین سے مراد قلالِ ہجر ہیں، جو حجاز میں معروف تھے۔ ۲۷؎

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ شوافع اور حنابلہ نے مٹکے کے حجم کا تعیّن حجاز میں رائج مٹکوں سے کیا، جو اس وقت معروف تھے۔ عرف وعادت پر مبنی اِن آراء کو امام ترمذیؒ نے بھی حجمِ قلّتین کی تعیین میں معتبر مانا ہے۔

اقوالِ فقہاء سے روایات کی معنوی تصریح

امام ترمذیؒ بعض مقامات پر اقوالِ فقہاء سے روایاتِ احکام کی معنوی مراد کی تصریح وتوضیح کا بھی اہتمام کرتے ہیں۔ مثلاً انھوں نے اذان سن کر جماعت میں حاضر نہ ہونے والے کے لیے وعید کا اثبات کیا اور اس کے لیے حضرت ابن عباسؓ

کے فتوے سے استدلال کیا:

قال مجاهد: وسئل ابن عباس عن رجل يصوم النهار ويقوم الليل ،لايشهد جمعة ولا جماعة؟قال:هو في النار ۲۸ ۔

(مجاہد نے کہا کہ ابن عباسؓ سے سوال کیا گیا کہ جو شخص دن کو روزے رکھتا ہے، رات بھر نماز پڑھتا ہے ،لیکن وہ جماعت سے نماز پڑھنے کے لیے مسجد میں حاضر نہیں ہوتا اور نہ نماز جمعہ پڑھتا ہے۔ وہ کیسا ہے؟ انہوں نے کہا: وہ دوزخی ہے۔)

حضرت ابن عباسؓ کا فتویٰ نقل کرنے کے ساتھ اس کی تشریح میں حضرت مجاہدؒ کا یہ قول بھی نقل کیا کہ یہ وعید اُن اشخاص کے لئے ہے جو منکراً، متکبراً اور کاہلاً نمازِ جمعہ اور جماعت میں حاضر نہ ہوں۔ ۲۹ ۔

ایک دوسری مثال یہ ہے کہ امام شافعیؒ نے ایک روایت یہ نقل کی ہے:

عن معاذ بن جبل أن النبي ﷺ كان يستحبّ الصلوٰة في الحيطان ۳۰ ۔

(حضرت معاذ بن جبلؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم 'حیطان' میں نماز پڑھنے کو مستحب جانتے تھے۔)

لفظ 'حیطان' کی وضاحت میں امام ترمذیؒ نے امام ابوداوٗدؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس سے مراد 'البساتین' یعنی باغات ہیں۔ ۳۱ ۔

اسی طرح انھوں نے فضیلتِ عمرہ میں حضرت ام معقلؓ کی روایت بیان کی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

عمرة في رمضان تعدل حجة ۳۲ ۔

(رمضان میں عمرہ کرنا ایک حج کے برابر ہے۔)

یہ روایت بیان کرنے کے بعد امام موصوفؒ نے امام اسحاقؒ کے قول کا حوالہ دیا ہے کہ جس طرح نبی ﷺ نے ایک بار سورۃ اخلاص کی تلاوت کرنے کا ثواب 'ثلث القرآن' (ایک تہائی قرآن) کے برابر قرار دیا ہے، اسی طرح رمضان

میں ادائیگی عمرہ کو ثواب کے لحاظ سے ایک حج کے مساوی بتایا ہے۔ ۳۳ اس توضیح سے معلوم ہوا کہ امام ترمذیؒ فقہِ حدیث میں 'حمل النظیر علی النظیر' کے اصولِ فقہاء کا بھی اعتبار کرتے ہیں۔یعنی اگر فقہاء نے کسی حدیث کی تشریح و توضیح میں تمثیلاً و تشبیہاً کسی دوسری حدیث سے استفادہ کیا ہوتو وہ اس کا بھی ذکر کرتے ہیں۔

خلاصۂ بحث

استنباطِ احکام و مسائل میں اقوالِ فقہاءِ سے استفادہ کو علمائِ فن امام ترمذیؒ کا امتیاز گردانتے ہیں،لیکن ان اقوال و آراء کے ذریعے حدیثی وفقہی توضیحات کی مذکورہ بالا تمام صورتیں بجا طور پر امام موصوفؒ کے مجتہدانہ وصفِ خاص کی بھی عکاس وترجمان محسوس ہوتی ہیں۔ان سے واضح ہوتا ہے کہ وہ اپنے دائرۂ اجتہاد میں وسیع النظر تھے۔اقوالِ فقہائِ سے ان کے استدلال سے اس کی جانب رہنمائی ہوتی ہے کہ صحابہ کرامؓ اپنے اقوال و افعال میں اسوۂ رسول صلی ﷺ کے ترجمان تھے۔ پھر تابعینؒ اپنے اقوال وافعال میں صحابہ کرامؓ کے پیروکار رہے۔ ان کی اتباع تبع تابعینؒ نے کی۔اس طرح ان تمام طبقات کے اقوال وافعال کواُن چراغوں سے تعبیر کیا جاسکتا ہے جو بلاواسطہ یا بالواسطہ 'سراجِ منیر' سے منور ہوئے۔ اِس بنا پر ان کے اقوال وافعال حجت بھی ہیں اور قابل اتباع بھی۔

حوالہ جات

۱۔ جامع ترمذی، ابواب الصلوٰۃ، باب ماجاء فی الصلوٰۃ علی الدابۃ حیث ماتوجھت بہ،۳۵۱

۲۔ حوالۂ سابق

۳۔ حوالۂ سابق، أبواب الحج ،باب ماجاء فی الصلوٰۃ فی الکعبۃ، ۸۷۴

۴۔ حوالۂ سابق ۵۔ حوالۂ سابق

۶۔ حوالۂ سابق، أبواب الجنائز، باب أمر المؤمن باحسان کفن أخیہ ،۹۹۵

۷۔ حوالۂ سابق

۸۔ حوالۂ سابق، أبواب الطہارۃ، باب فی الوضوء بالمد،۵۶

۹۔ حوالۂ سابق ۱۰۔ حوالۂ سابق

۱۱۔ حوالۂ سابق، ابواب الطہارۃ، باب ماجاء فی التیمّم، ۱۴۴

۱۲۔ حوالۂ سابق ۱۳۔ حوالۂ سابق

۱۴۔ حوالۂ سابق، اَبواب الصوم، باب ماجاء فی وصال شعبان برمضان، ۷۳۶

۱۵۔ حوالۂ سابق ۱۶۔ حوالۂ سابق، ۷۳۷

۱۷۔ حوالۂ سابق، اَبواب الطھارۃ، باب منہ آخر، حوالۂ سابق ۶۷

۱۸۔ ابن الاثیر، النہایۃ فی غریب الحدیث والأثر، المکتبۃ العلمیۃ بیروت، ۱۳۹۹ھ، ص ۱۰۴، ابوعبید، قاسم بن سلام، غریب الحدیث، دائرۃ المعارف العثمانیۃ، حیدرآباد، دکن ۱۳۸۴ھ، ص۲۳۶، ابوالفرج، غریب الحدیث، دائرۃ المعارف، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۴ء، ص۲۶۳

۱۹۔ ابوالعباس، احمدبن محمدبن علی، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، المکتبۃ العلمیۃ، بیروت، ص ۵۱۴

۲۰۔ ابونصر الفارابی، تاج اللغۃ وصحاح العربیۃ، دارالعلم بیروت، ۱۴۰۷ھ، ۱۸۰۴

۲۱۔ رازی، محمدبن ابی بکر، مختارالصحاح، المکتبۃ العصریۃ بیروت، ۱۴۲۰ھ، ۵۲۹/۱

۲۲۔ حوالۂ سابق

۲۳۔ ترمذی، جامع، ابواب الطہارۃ، باب منہ آخر، ۶۷

۲۴۔ محمد تقی عثمانی، درس ترمذی، مکتبہ دارالعلوم، کراچی، ۱۴۳۲ھ، ص ۲۸۵

۲۵۔ شافعی، محمد بن ادریس، الأم، دارالمعرفۃ بیروت، ۱۴۱۰ھ، ص ۱۸

۲۶۔ ابن قدامۃ، المغنی، مکتبۃ القاہرۃ، ۱۳۸۸ھ، ص۱۹

۲۷۔ الازدی، ج محمد بن الحسن، جمھرۃ اللغۃ، دارالعلم، بیروت، ۱۹۸۷ء، ص ۹۷۶، ابوعبید، غریب الحدیث، ۲۳۶/۲

۲۸۔ جامع ترمذی، اَبواب الصلوٰۃ، باب ماجاء فیمن سمع النداء فلا یجیب، ۲۱۸

۲۹۔ حوالۂ سابق

۳۰۔ حوالۂ سابق، باب ماجاء فی الصلوٰۃ فی الحیطان، ۳۳۴

۳۱۔ حوالۂ سابق

۳۲۔ حوالۂ سابق، اَبواب الحج، باب ماجاء فی عمرۃ رمضان، ۹۳۹

۳۳۔ حوالۂ سابق

مہلک امراض سے تنسیخِ نکاح

ڈاکٹر سید باچا آغا

اسلامی قانون دنیا کے تمام احکام پر حاوی ہے۔ تمام مسایلِ زندگی کا احاطہ اس کا امتیازی وصف ہے۔ اس میں انسانی مصالح کی رعایت اور انسانی فطرت سے ہم آہنگی پائی جاتی ہے ۔ دُنیا کا کوئی جدید سے جدید تر قانون بھی اس کا مقابلہ نہیں کرسکتا۔ فقہاء نے اپنی بالغ نظری اور بلند نگاہی سے انسانی زندگی کی جزئیات کا اس قدر احاطہ کیا ہے کہ آج کی نئی دُنیا میں بھی ایسے کم ہی مسائل ملیں گے جن کے لیے فقہ کے قدیم ذخیرہ میں کوئی نظیر موجود نہ ہو، بالخصوص فقہاءِ احناف کے یہاں 'فقہ تقدیری' (یعنی ایسے واقعات پر اظہار رائے جو وجود میں تو نہ آئے ہوں، لیکن مستقبل میں ان کا پیش آنا ممکن ہو) کا حصہ بہت زیادہ ہے۔ لہٰذا دائمی، متعدی اور مہلک امراض کی نشان دہی، نقصانات، بچاؤ اور انتہائی مرحلے میں تنسیخ نکاح کے متعلق شریعتِ اسلامی میں واضح احکام موجود ہیں اور بعض وہ امراض جو دورِ حاضر کے تشخیص کردہ ہیں ، ان کے متعلق فقہ تقدیری کے تحت واضح احکام ملتے ہیں۔

موجودہ عہد میں بہت سے امراض کا دائمی و مہلک ہونا مشاہدہ میں آچکا ہے۔ مثلاً ایڈز کا خوف پوری دُنیا پر مسلط ہے۔ اس کی وجہ سے انسان بڑی تیزی کے ساتھ مختلف موذی اور مہلک عوارض میں گرفتار ہو کر دم توڑ دیتا ہے۔ اس مرض کا سب سے خطرناک پہلو یہ ہے کہ یہ بڑی تیزی کے ساتھ پھیلتا ہے۔ اگر کسی جگہ ایڈز کا مرض کسی شخص کو لاحق ہو گیا تو ضروری احتیاطیں ملحوظ نہ رکھنے پر بہت کم وقت میں یہ مرض بے شمار افراد کو لاحق ہو جاتا ہے۔ یوں تو مرض کا ساتھ زندگی بھر کا ہوتا ہے، لیکن بعض امراض

ایسے ہوتے ہیں جو اپنے تکلیف دہ اور متعدی اثرات کی وجہ سے لوگوں کے لیے قابل نفرت ہو جاتے ہیں۔ دوسرے، ان کی وجہ سے طبعاً ایسی کراہت پیدا ہو جاتی ہے کہ زوجین میں سے کوئی جنسی لذت بھی نہیں اٹھا پاتا۔

امراض متعدی ہوتے ہیں یا نہیں؟ اس سلسلے میں قرآن مجید میں کوئی صراحت نہیں ملتی۔ البتہ اس میں طاعون کو 'رجز' (عذاب الٰہی) سے تعبیر کیا گیا ہے، جو بنی اسرائیل کے ایک گروہ پر نازل ہوا تھا۔ ارشاد خداوندی ہے:

فَأَنزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزاً مِّنَ السَّمَآءِ (البقرۃ: ۵۹)

(پھر اتاری ہم نے ان ظالموں پر ایک سماوی آفت۔)

قاضی ابو السعود اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں:

"'رجز' اصل میں اس چیز کو کہتے ہیں جس سے لوگ نفرت کرتے ہوں اور یہی معنیٰ 'رجس' کے ہیں۔ اس سے مراد طاعون ہے۔"[۱]

قاضی ثناء اللہ پانی پتیؒ فرماتے ہیں:

"قرآن کریم میں جس چیز کو 'رجز' کہا گیا ہے اس سے مراد عذاب ہے۔ رجز اصل میں اس چیز کو کہتے ہیں جس سے لوگ نفرت کریں اور طبیعت اس سے متنفر ہو۔ 'رجس' کا یہی معنیٰ ہے۔ کہا گیا ہے کہ بنی اسرائیل پر طاعون بھیجا گیا تھا، جس سے ایک ہی وقت میں ستّر (۷۰) ہزار لوگ مر گئے تھے۔"[۲]

ڈاکٹر وہبہ زحیلی تفسیر منیر میں لکھتے ہیں:

"ان کو یہ سزا دی گئی کہ آسمان سے سخت عذاب نازل ہوا، جسے 'رجز' کہا گیا ہے۔ مفسرین کی ایک جماعت کے نزدیک یہ عذاب طاعون تھا، جو ان کے گناہوں اور اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کے سبب ان پر نازل ہوا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ اس سے ایک ہی آن میں ستر (۷۰) ہزار لوگ مرے تھے۔"[۳]

تعدیۂ امراض کے سلسلے میں احادیث دو طرح کی ہیں: بعض تعدیہ کی نفی کرتی

ہیں اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ کچھ امراض میں متعدی ہونے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

لاعدوی ولا طیرۃ۔ ۴؎

(امراض کا متعدی ہونا کوئی چیز نہیں اور بدشگونی یا بدفالی کوئی چیز نہیں۔)

ایک روایت میں ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ایک جذامی شخص کے ساتھ کھانا تناول کیا اور ارشاد فرمایا:

کل بسم اللّٰہ ثقۃً باللّٰہ و توکّلاً علیہ۔ ۵؎

(کھاؤ اللہ کا نام لے کر، اللہ پر بھروسہ کرتے ہوئے اور توکل کے ساتھ۔)

حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ بیان کرتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ ارشاد فرماتے ہوئے سنا ہے:

اذا سمعتم بہ بارضٍ فلا تقدموا علیہ، و اذا وقع بارضٍ و أنتم بہ فلا تخرجوا فراراً منہ، یعنی الطّاعون۔ ۶؎

(جب تم کسی علاقے میں طاعون کے متعلق سنو تو وہاں مت جاؤ اور اگر کسی علاقے میں طاعون پھوٹ پڑے تو فرار اختیار کرتے ہوئے وہاں سے مت نکلو۔)

حضرت اسامہ بن زیدؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

الطاعون رجز أو عذاب، أرسل علی بنی اسرائیل أو علی من کان قبلکم، فاذا سمعتم بہ بأرض فلا تقدموا علیہ، و اذا وقع بارضٍ و أنتم بھا فلا تخرجوا فراراً منہ۔ ۷؎

(طاعون ایک عذاب ہے، جو بنی اسرائیل کے ایک گروہ پر (یا فرمایا کہ تم سے پہلے کچھ لوگوں پر) نازل ہوا تھا، لہٰذا جب تم کسی علاقے میں اس کے متعلق سنو تو وہاں مت جاؤ اور اگر کسی علاقے میں یہ پھوٹ پڑے تو اس سے فرار ہو کر وہاں سے مت نکلو۔)

اللہ کے رسول ﷺ کا یہ حکم کہ اس علاقے میں مت جاؤ، ثابت کرتا ہے کہ اس مرض سے بچنا ضروری ہے۔ خواہ مخواہ اپنے آپ کو اس تکلیف میں مبتلا ہونے کے

لیے پیش نہیں کرنا چاہیے۔ اور آپ ﷺ کا ارشاد کہ اس سے بھاگ کر اس علاقے سے مت نکلو، اس میں توکل اور حکمِ خداوندی کو تسلیم کرنے کا اثبات ہے۔ پہلا حکم تادیب و تعلیم کے لیے ہے اور دوسرا تفویض و تسلیم پر مبنی ہے۔ جدید طب میں جو احتیاطی تدابیر وبا پھوٹ پڑنے کے وقت اختیار کی جاتی ہیں، ان میں اس تدبیر کو بڑی اہمیت حاصل ہے کہ وبا زدہ علاقہ سیل کر دیا جاتا ہے، یعنی نہ وہاں کوئی جائے اور نہ وہاں سے کوئی باہر آئے۔ طب ہزار ہا سال کے بعد جس نتیجے پر پہنچی ہے وہ اس نبی امی ﷺ نے نہایت سادہ الفاظ میں ڈیڑھ ہزار سال پہلے صحرائے عرب میں فرما دیا تھا۔ ۸؎

اس کا ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ لوگوں کا عقیدہ خراب نہ ہو اور وہ بذات خود بیماری کو مؤثر نہ ماننے لگیں، یعنی اگر کسی کو خدانخواستہ اس بیماری کا اثر ہو گیا تو مبادا وہ یہ نہ سمجھ لے کہ یہ بیماری بذات خود مؤثر ہے۔ دوسرا فائدہ یہ ہے کہ ایسا باذن اللہ تعالیٰ بیماری کے متعدی ہونے کے باعث بھی ہوسکتا ہے۔ مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں:

> ''طاعون کے مقام سے بھاگنا جائز نہیں۔ طاعون میں قدرت مدرکہ مخفیہ سے معلوم ہو گیا ہے کہ ایک مخفی مخلوق کا اثر ہے جن کے مقابلے سے بھاگنے کی اجازت نہیں اور نیز اس کا اہلِ ایمان کیلئے رحمت ہونا اور علاجِ ذنوب ہونا ثابت ہو گیا ہے۔ اس لیے اس نشتر سے ہٹنے کی اجازت نہیں۔'' ۹؎

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے ان دونوں طرح کی روایات میں تطبیق کی بابت اہل علم کے نقطہ ہائے نظر کا تفصیلی ذکر کیا ہے۔ آخر میں لکھتے ہیں:

> **فالحاصل أن الأمور الّتی یتوقع منها الضرر، وقد أباحت الحکمة الربّانیه الحذر منها، فلاینبغی للضعفاء أن یقربوه، وأما أصحاب الصدق والیقین فهم في ذلک بالخیار۔** ۱۰؎
>
> (حاصل یہ کہ وہ امور جن سے ضرر متوقع ہے، حکمت ربانی نے ان سے پرہیز مباح قرار دیا ہے۔ اس لیے کم زور اعتقاد رکھنے والوں کو ان کے قریب نہیں جانا چاہیے اور جو اصحابِ صدق ویقین (یعنی پختہ اعتقاد

ویقین والے) ہیں، وہ اس میں با اختیار ہیں۔)

یعنی آپؐ کا منع فرمانا بدشگونی کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ اس میں اپنی جان کو ہلاکت میں ڈالنے سے ممانعت ہے، یا اس کا حکم بطورِ سدِّ ذریعہ ہے کہ جو شخص طاعون زدہ علاقے میں جائے اس کو یہ اعتقاد نہ ہو جائے کہ اس پر دوسروں کا مرض اثر کر گیا ہے، کیوں کہ شریعت میں ایسا خیال کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ ممانعت تنزیہی ہے اور ایسے آدمی کو، جسے پورے طور پر اللہ پر بھروسہ ہو اور اس کا یقین پختہ ہو، طاعون زدہ علاقے میں جانے کی اجازت ہے۔

امام نوویؒ نے اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے:

فھذا الّذی ذکرناہ من تصحیح الحدیثین والجمع بینھما ھو الصواب الّذی علیہ جمھور العلماء ویتعین المصیر الیہ۔ ۱۱؎

(یہ جو ہم نے ذکر کیا ہے کہ دونوں حدیثیں صحیح ہیں اور ان کے درمیان تطبیق دی جا سکتی ہے، یہی صحیح ہے، جس پر جمہور علماء متفق ہیں اور اس کا قابل قبول ہونا متعین ہے۔)

اس ضمن میں محققین علماء کا مسلک یہی ہے کہ امراض متعدی ہوتے ہیں۔ چنانچہ علامہ ابن قتیبہؒ فرماتے ہیں:

فان المجذوم تشتدّ رائحتہ حتی یسقم من أطال مجالستہ و مؤاکلتہ، وکذلک المرأۃ تکون تحت المجذوم فتضاجعہ فی شعار واحد، فیوصل الیہ الأذی، وربّما جذمت، وکذلک ولدہ ینزعون في الکثیر الیہ، وکذلک من کان بہ سلّ ودقّ ونقب والأطباء تأمر بأن لایجالس المسلول ولا المجذوم۔ ۱۲؎

(بے شک مجذوم کی بدبو بڑی سخت ہوتی ہے، حتی کہ جو شخص اس کے ساتھ زیادہ عرصہ تک اٹھتا بیٹھتا اور کھاتا پیتا ہے وہ بیمار ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اس کی بیوی اس کے ساتھ لیٹتی بیٹھتی ہے، وہ بھی اس میں مبتلا ہو جاتی ہے۔ بسا اوقات یہ مرض اس کی اولاد کو بھی لاحق ہو جاتا

ہے۔اسی طرح اس شخص کا معاملہ ہے جس کو سلّ ورق کا مرض ہو۔اطباء کہتے ہیں کہ سلّ اور جذام کے مریض کے ساتھ اٹھنے بیٹھنے سے احتیاط کی جائے۔)

شارع علیہ السلام نے تعدیہ امراض کی جونفی کی ہے اس کی وجہ یہ تھی کہ اہل عرب تعدیہ امراض کو مستقل بالذات سمجھتے تھے۔اس کی نفی کا مطلب یہ ہے کہ مشیت خداوندی کے بغیر امراض متعدی نہیں ہوسکتے۔بہرحال ہمارے عہد میں بہت سے امراض کا متعدی ہونا مشاہدہ بن چکا ہے۔اللہ اور رسول ﷺ کا کلام واقعہ ومشاہدہ کے خلاف نہیں ہوسکتا،اس لیے بہتر یہی ہے کہ بعض امراض متعدی ہوتے ہیں،البتہ نہ بیماری کا پیدا ہونا کسی سے میل جول پر موقوف ہے اور نہ یہ ضروری ہے کہ بیمار شخص سے میل جول لازماً بیماری کو لے آئے۔ان اسباب سے متاثر ہونا اور نہ ہونا بہر حال مشیت خداوندی اور تقدیر الٰہی کے تابع ہے۔☆

عیوب کی وجہ سے فسخ نکاح اور ائمہ ثلاثہ

ایڈز اور دیگر متعدی ومہلک امراض کی وجہ سے فسخ نکاح ایک ایسا جدید فقہی موضوع ہے کہ اس پر قبل ازیں کوئی خاطرخواہ کام نہیں ہوا ہے۔ائمہ اربعہ کے دور میں چند ایک امراض کی وجہ سے فسخ نکاح کا ذکر ملتا ہے،لیکن وہ امراض متعدی نہیں تھے اور نہ اتنے خطرناک تھے جیسے کہ آج کل کے پیدا شدہ مرض ایڈز اور ہیپی ٹائٹس وغیرہ ہیں۔ ائمہ اربعہ نے علی اختلاف الاقوال مختلف امراض مثلاً عنّین،مجبوب اور مجنون وغیرہ پر مختلف شرائط کے تحت فسخ نکاح کا حکم دیا ہے۔

عبدالرحمن الجزیری (۱۲۹۹ھ۔۱۳۶۰ھ) نے عیوب کی وجہ سے فسخ نکاح کے معاملے میں فقہاء کا نقطۂ نظر ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

☆ امراض کے متعدی ہونے یا نہ ہونے پر راقم نے اپنی کتاب 'صحت ومرض اور اسلامی تعلیمات' میں کسی قدر تفصیل سے بحث کی ہے۔ملاحظہ ہو،مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز،نئی دہلی،طبع چہارم،صفحات: ۳۴۳۔۳۵۱

"مالکیہ کہتے ہیں کہ بعض عیوب مشترک ہیں، جو خاوند اور بیوی دونوں میں پائے جاسکتے ہیں، یعنی وہ عیب مرد میں بھی ہو سکتا ہے، عورت میں بھی اور دونوں میں بھی۔ایسے عیوب کی تعداد چار ہیں: جنون، جذام، برص اور خراء ۃ(یعنی مباشرت کے وقت اجابت کا ہو جانا)۔اگر ان میں سے کوئی عیب میاں بیوی میں سے کسی میں بھی پایا جائے تو دوسرے کو حق ہے کہ فسخ نکاح کے ذریعہ علیٰحدگی کا مطالبہ کرے۔خواہ خود اس میں بھی یہ عیب موجود ہو، کیوں کہ انسان کی فطرت ہے کہ دوسرے میں اس عیب کو ناپسند کرتا ہے، جو اس کی ذات میں پایا جائے تو اسے گوارا نہیں کرتا ہے۔ ۱۳؎

شافعیہ کہتے ہیں کہ زوجین میں سے کسی میں اگر مشترک عیوب میں سے کوئی عیب پایا جائے تو فریق ثانی کو فسخ نکاح کے مطالبے کا حق حاصل ہے۔(مشترک عیوب سے مراد وہ عیوب ہیں جو دونوں میں بہ یک وقت یا کسی ایک میں پائے جاسکتے ہیں۔) اگر چہ وہ خود بھی اسی عیب میں مبتلا ہو، جیسا کہ مالکیہ کہتے ہیں، کیوں کہ انسان دوسرے میں اس عیب کو ناپسند کرتا ہے، جو اگر خود اس کی ذات میں ہو تو اسے ناپسند نہیں کرتا۔ یہ عیوب ہیں جذام، برص اور جنون ۔ رہا عذیطہ یعنی مباشرت کے وقت اجابت خارج ہو جانا تو یہ مرض شافعیہ کے نزدیک عیوب (قابل فسخ نکاح) میں داخل نہیں ہے۔ اگر دونوں میں سے کسی کو جنون کا مرض لاحق ہو تو دوسرے کو اختیارِ فسخ حاصل ہوگا، خواہ یہ مرض عقد اور مباشرت کے بعد لاحق ہوا ہو، یا عقد سے پہلے کا ہو، عورت کو ہو یا مرد کو۔ جنون ہمہ وقتی ہو، یا دورہ کے طور پر پڑتا ہو، اس سے بھی کوئی فرق (حکم میں) نہیں پڑتا، البتہ اگر جنون بہت قلیل عرصہ کے لیے ہو، بایں طور کہ سال میں ایک آدھ روز کے لیے جنون کا دورہ پڑتا ہو تو حرج نہیں۔اگر دونوں میں کسی کو جنون ہو جائے تو دوسرے کو فسخ نکاح کا مطالبہ کرنے کا حق ہو جائے گا۔ واضح ہو کہ وہ ایک عیب جو دوسرے میں ہے، خود میں بھی ہو، تب بھی فسخ نکاح کے مطالبے کا حق زائل نہیں ہوگا۔ ۱۴؎

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر مقطوع الذکر یا خصی شدہ مرد کی بیوی فسخ نکاح کا مطالبہ کرے تو بلا تاخیر اس کا مطالبہ تسلیم کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر عورتوں کے ساتھ مخصوص

عیوب میں سے کوئی عیب عورت میں پایا جائے تو مرد کو فوری فسخ نکاح کے مطالبے کا حق ہے۔اس وقت کا انتظار نہ کیا جائے گا جب کہ مباشرت ممکن ہو، کیوں کہ بنیادی امر یہ ہے کہ مرض باقی رہے گا۔پس اگر بیوی عفل (رحم میں ٹیومر)، قرن (شرم گاہ کا چپک جانا) یا رتق (رحم کا چپک جانا) کی مریضہ ہے اور ہنوز صغیر السن ہے تو اس کے بڑے ہو جانے کا انتظار نہیں کیا جائے گا، بلکہ خاوند کے فسخ نکاح کے مطالبے کو فوری طور پر پورا کیا جائے گا۔ رہے وہ عیوب جو مرد اور عورت دونوں میں ہو سکتے ہیں، مثلا جنون، جذام، برص، سلسل البول (پیشاب کا مسلسل آتے رہنا)، اجابت کا بے قابو ہونا (دوسرے لفظوں میں دائمی اسہال)، عورت کی شرم گاہ یا مرد کے عضو مخصوص میں سیال زخم، بواسیر، سر کا زخم جس سے بدبو نکلتی ہے، منھ کی بدبو، یا دونوں میں سے کوئی واضح طور پر مخنث ہو، یہ ایسا عیب ہے جو مستوجب فسخِ نکاح ہے۔رہا خنثیٰ مشکل (یعنی جس کی جنس کا تعین دشوار ہو) تو اس صورت میں عقد ہی سرے سے باطل ہے۔ان عیوب میں سے برص، جذام اور جنون ایسے امراض ہیں جو میاں بیوی دونوں کو فوری طور پر فسخ نکاح کا حق دیتے ہیں، خواہ خاوند یا بیوی صغیر السن ہو یا کبیر السن۔ ۱۵؎

فقہ حنفی میں عیوب کا اعتبار

احناف کے نزدیک شوہر کے مقطوع الذکر یا نامرد ہونے کے سوا کسی بھی صورت میں عورت فسخ نکاح کا مطالبہ نہیں کر سکتی۔شیخ برہان الدین مرغینانیؒ لکھتے ہیں:

> واذا کان بالزوج جنون أو برص أو جذام فلا خیار له عند أبی حنیفه و أبی یوسف۔ ۱۶؎
>
> (امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے ہاں اگر شوہر کو جنون، یا برص یا جذام ہو تو بیوی کو نکاح فسخ کرانے کا اختیار نہیں ہے۔)

اسی طرح شیخ ابو الحسن قدوریؒ فرماتے ہیں:

> قال أبوحنیفة وأبویوسف : لایفسخ النکاح بعیب أحد الزوجین، الّا أن یکون الزوج مجبوباً أو عنیناً۔ ۱۷؎

(امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ زوجین میں سے کسی کا بھی کسی عیب کی وجہ سے نکاح فسخ نہیں ہوگا۔ ہاں اگر شوہر مقطوع الذکر یا نامرد ہو تو فسخ نکاح ہوسکتا ہے۔)

امام محمدؒ کے نزدیک جنون و برص کی وجہ سے بھی عورت فسخ نکاح کا مطالبہ کر سکتی ہے۔ مرغینانیؒ ان کی دلیل کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

لها الخيار دفعاً للضرر عنه، كما في الجبّ والعنّة، بخلاف جانبه، لأنّه متمكّن من دفع الضرر بالطلاق۔ ۱۸؎

(شوہر کو اگر جنون، برص یا جذام ہو تو بیوی کو فسخ نکاح کا اختیار حاصل ہے، تاکہ اس کی ذات سے ضرر دور ہو، جیسے شوہر کے مجبوب یا عنّین ہونے کی صورت میں اسے اختیار دیا گیا ہے۔ برخلاف شوہر کے، کیوں کہ وہ اپنی ذات سے ضرر دور کرنے پر قادر ہے کہ جب چاہے بیوی کو طلاق دے سکتا ہے۔)

لہٰذا اس مسئلے میں سب سے قابل عمل رائے امام محمدؒ کی ہے، یعنی مرد کو تو نکاح مسترد کرنے کا حق نہیں ہوگا، اس لیے کہ طلاق کی صورت میں اس کے پاس ایک راہِ نجات موجود ہے، وہ طلاق دے کر بیوی سے خلاصی حاصل کرسکتا ہے۔ شیخ ابوبکر کاسانیؒ امام محمدؒ کا قول نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

الزوج وان كان يتضرّربها ، لكن يمكنه دفع الضرر عن نفسه بالطلاق ، فانّ الطلاق بيده ، والمرأة لايمكنها ذلك، لأنّها لا تملك الطلاق، فتعيّن الفسخ طريقاً لدفع الضرر۔ ۱۹؎

(شوہر کو اگرچہ ان امراض سے ضرر پہنچتا ہے، لیکن وہ اس ضرر کو دور کرنے کے لیے طلاق کا حق رکھتا ہے، کیوں کہ طلاق اس کے اختیار میں ہے، جب کہ عورت طلاق کا اختیار نہیں رکھتی۔ لہٰذا فسخ متعین ہوا، جو دفعِ ضرر کا ایک طریقہ ہے۔)

امام محمدؒ نے صرف وہ تمام بیماریاں قابلِ فسخ قرار دی ہیں جن کے متعدی اور قابل نفرت ہونے کے باعث عورت کا شوہر کے ساتھ رہنا دشوار ہو۔ زیلعیؒ (م ۷۴۳ھ)

لکھتے ہیں:

وقال محمد: ترد المرأة اذا کان بالرجل عیب فاحش بحیث لاتطیق المقام معه، لأنّها تعذر علیها الوصول الٰی حقها لمعنی فیه، فکان کالجبّ والعنة۔ ۲۰؎

(امام محمدؒ کہتے ہیں کہ اگر مرد میں کوئی ایسا کھلا ہوا عیب ہو کہ اس کی موجودگی میں عورت اس کے ساتھ نہ رہ سکتی ہے، تو وہ نکاح رد کرسکتی ہے۔ اس لیے کہ اس بیماری کی وجہ سے اس کے لیے اپنا حق حاصل کرنا مشکل ہوجائے گا، چنانچہ اس صورت میں مرد مجبوب اور نامرد کے حکم میں ہوگا۔)

متاخرینِ احناف نے بعد کے حالات میں امام محمدؒ کے مسلک کو مذکورہ مسئلے میں شریعت کی روح و مزاج سے قریب اور مصلحت عامہ کے مطابق پا کر اسی رائے پر فتوی دیا ہے، جیسا کہ شیخ سید احمد طحطاوی حنفیؒ، علامہ قہستانیؒ کے حوالے سے اسی رائے کی تائید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وألحق القهستانی کلّ عیبٍ لایمکن المقام معه الّا بضررٍ۔ ۲۱؎

(قہستانی نے ان کے ساتھ ہر اس عیب کو شامل کر دیا ہے جس کی وجہ سے ساتھ رہنا بغیر کسی ضرر کے ممکن نہ ہو۔)

جب یہ بات واضح ہوگئی کہ عورت متعدی و مہلک امراض کی وجہ سے فسخ نکاح کا مطالبہ کرسکتی ہے، تو علمائے مجتہدین نے فسخ نکاح کے لیے چند شرائط مقرر کر دی ہیں۔ مثلاً خود عورت اس مرض میں مبتلا نہ ہو، نکاح سے پہلے وہ اس کے امراض و عیوب سے باخبر نہ ہو، نکاح کے بعد اس سے مطّلع ہوجانے کے باوجود اس نے اپنی رضامندی کا صریح اظہار نہ کیا ہو، یا نکاح کے بعد یہ امراض پیدا ہوئے ہوں۔ ان شرائط کے متعلق عبدالرحمن الجزیری لکھتے ہیں:

''پہلی شرط یہ ہے کہ فسخ نکاح کا مطالبہ کرنے والے کو عقد سے پہلے اس عیب کا علم نہ رہا ہو۔ اگر خاوند یا بیوی کو اس کا علم پہلے سے رہا ہو تو (شادی کے بعد) حقِ فسخ جاتا رہے گا۔ دوسری شرط یہ ہے کہ عقد ہوجانے کے بعد

جب یہ عیب معلوم ہوتو اس پر رضامندی کا اظہار نہ کیا گیا ہو، خواہ صراحتاً ہو۔ مثلاً یہ کہا ہو کہ میں (اس حال میں بھی) شادی پر راضی ہوں تو اب مطالبۂ فسخ کا حق نہ ہوگا، یا عورت میں یہ عیب تھا اور جان بوجھ کر خاوند نے اس سے مقاربت کی (تو یہ رضامندی کا اظہار ہے اورحقِ فسخ نہ رہے گا)۔تیسری شرط یہ ہے کہ وہ ایک دوسرے سے لذّت اندوز نہ ہوئے ہوں، مثلاً بوس وکنار یا مساس وغیرہ۔ اگر بے عیب (تندرست) میاں یا بیوی نے عیب دار (مریض میاں یا بیوی) سے جنسی لذت حاصل کی تو اب مطالبۂ فسخ نکاح کا حق جاتا رہا ۔'' ۲۲؎

مذکورہ عیوب کی نشان دہی اور اس کے شرط خیار سے متعلق ابو الحسن علی بن الحسین بن محمد سعدیؒ (م ۴۶۱ھ) لکھتے ہیں:

''عیب دو قسم کے ہوتے ہیں: ایک وہ جو کھلا ہوا ہو، یعنی جس کے ساتھ رہا نہ جاسکے، اور دوسرا جو کھلا ہوا نہ ہو، یعنی جس کے ساتھ رہا جا سکے۔ اول الذکر کی مثال جنون، وسوسہ، جذام، دنیا سے کنارہ کشی اور زہد و عبادت میں حد درجہ انہاک۔ اس میں امام محمدؒ اور ابو عبداللہؒ کے قول کے مطابق عورت کو اختیار حاصل ہے، کیوں کہ ایسے شخص کا معاملہ عنّین اور خصی سے زیادہ شدید ہے، جب کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اس میں عورت کو اختیار حاصل نہیں ہے۔ رہا موخر الذکر یعنی جس کے ساتھ رہا جاسکے تو اس میں عورت کو اختیار حاصل نہیں ہے۔ اس کی مثال اپاہج ہونا، برص، شدید زخم وغیرہ۔ ۲۳؎

جدید دور کی تحقیقات

بعد کے ادوار میں ہمیں کوئی ایسا کام نہیں ملتا جس میں متعدی ومہلک امراض کے متعلق کوئی نئی تحقیق ہوئی ہو، بلکہ ہر دور میں ائمہ اربعہ ہی کی پیروی ہوتی رہی ہے۔ ماضی قریب کے مؤلفین میں عبدالرحمن الجزیریؒ اور ڈاکٹر وہبہ الزحیلی کے یہاں بھی مذکورہ امراض کے ذیل میں کوئی نئی رائے نہیں ملتی، بلکہ انھوں نے صرف ائمہ کے اقوال اور

دلائل ہی کو محورِ بحث بنایا ہے اور ہر امام کے مسلک کو تفصیل سے بیان کر دیا ہے، اپنی کوئی رائے نہیں دی ہے۔ قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ نے اپنی کتاب 'جدید فقہی مباحث' میں مذکورہ موضوع پر بحث تو کی ہے، لیکن جدید امراض وحالات کی مناسبت سے کوئی نیا فیصلہ نہیں کیا ہے۔ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی نے ایڈز اور اس سے فسخ نکاح پر مختصر مگر قابلِ قدر بحث کی ہے، جسے مزید وسعت دینے کی ضرورت ہے۔ انہوں نے اپنی کتاب 'جدید فقہی مسائل' میں جدید امراض پر فقہی نقطۂ نظر سے بحث کی ہے۔ اس کے علاوہ 'طلاق و فسخِ نکاح کی شرعی حیثیت' کے نام سے بھی ایک مختصر کتاب لکھی ہے، جس میں مذکورہ امراض سے فسخ نکاح کے متعلق رہنمائی ملتی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> ''جدید مسائل کا فقہی حل اور دنیا کے بدلتے ہوئے نظام پر اسلامی قانون کا انطباق ان مسائل میں سے ہے، جس کو اس دور کا اہم ترین اور بنیادی مسئلہ کہا جا سکتا ہے۔ شرعِ اسلامی کو زندہ وحاضر اور عصری ثابت کرنے کی سب سے بہتر اور واحد صورت یہی ہے کہ ہم اسلامی قانون کو دنیا کے سامنے اس طرح پیش کریں کہ وہ جدید مسائل کا متوازن اور مناسب حل پیش کرتا ہو۔''۲۴؎

فسخِ نکاح کے متعلق اپنی رائے پیش کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں:

> ''ایڈز ان امراض وعیوب میں سے ہے جن کی وجہ سے عورت کو حقِ تفریق حاصل ہوتا ہے۔ کیوں کہ یہ برص وجذام سے زیادہ قابل نفرت بھی ہے اور متعدی بھی اور چوں کہ جنسی ربط میں اس مرض کی منتقلی ایک اہم سبب ہے، اس لیے ایڈز کا مریض شوہر اپنی بیوی کے حق میں نامرد ہی کے حکم میں ہے کہ وہ مرض کی منتقلی کے خوف سے اس مرد کے ذریعے داعیۂ نفس کی تکمیل نہیں کر سکتی، لہٰذا عورت کو ایسے مرد کے خلاف دعویٰ تفریق کا حق حاصل ہوگا۔''۲۵؎

ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں:

> ''تمام تکلیف دہ متعدی اور قابلِ نفور امراض بھی موجبِ فسخ ہیں اور

عورت ان کی وجہ سے فسخ نکاح کا مطالبہ کرسکتی ہے، جیسے سوزاک، آتشک وغیرہ...البتہ اس حق کا استعمال وہ اس وقت کر سکے گی جب خود اس مرض میں مبتلا نہ ہو، نکاح سے پہلے وہ اس سے باخبر نہ ہو، پھر نکاح کے بعد اس سے مطلع ہو جانے کے باوجود اس نے اپنی رضامندی کا صریح اظہار نہ کیا ہو، جیسے کہ نامرد کے مسئلے میں ہے، یا یہ کہ نکاح کے بعد یہ امراض پیدا ہوئے ہوں۔''۲۶؎

معاصر دور کے مفتیان کرام، دارالافتاء یا فقہی اکیڈمیوں کی آراء میں اس سلسلے میں بڑا تضاد پایا جاتا ہے۔جامعۂ نظامیہ، حیدرآباد انڈیا ۲۷؎، جامعۃ الرضا، بریلی شریف انڈیا ۲۸؎، جامعہ دارالعلوم، کراچی ۲۹؎، جامعۂ فاروقیہ، کراچی ۳۰؎ اور جامعۂ اسلامیہ، بنوری ٹاؤن کراچی ۳۱؎ کے دارالافتاء ایڈز اور اس جیسے دیگر امراض کی بنا پر فسخ نکاح کے قائل نہیں، جب کہ جامعہ الازہر مصر ۳۲؎، دارالافتاء، برمنگھم، یوکے ۳۳؎ اور المرکز الاسلامی، بنوں، پاکستان ۳۴؎ مذکورہ صورتِ حال میں فسخ نکاح کی اجازت دیتے ہیں۔

معاصر فقہاء کی آراء کا تجزیہ

وہ دارالافتاء جو فسخ نکاح کے قائل نہیں، ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ایسے امراض میں مبتلا شخص کی بیوی ناگزیر صورتِ حال میں طلاق یا خلع لے۔وہ اسے فسخ نکاح کی اجازت نہیں دیتے۔اب اگر ایسا مریض شوہر اپنی بیوی کو کسی بھی صورت میں طلاق یا خلع دینے کو تیار نہ ہو تو بیوی آخر کیا کرے گی؟ اس صورتِ حال کے باوجود اگر یہ رائے اپنائی جائے کہ ناگزیر صورتِ حال میں ایسے امراض میں مبتلا شخص کی بیوی طلاق یا خلع لے، اسے فسخ نکاح کا حق نہیں، تو میری رائے میں یہ اس عورت کے ساتھ ظلم اور ناانصافی ہوگی۔ہم جس معاشرے میں رہتے ہیں اس میں تو کوئی بھی مرد ایسی صورت حال میں اپنی بیوی کو طلاق یا خلع دینے کے لیے تیار نہیں ہوگا۔اس کی دو وجوہ ہیں:

اول یہ کہ لوگوں کو اس شخص کے ایسے قابلِ نفرت مرض کا پتہ چل جائے گا۔اس

چیز کو وہ شخص اپنی تحقیر وتذلیل سمجھے گا اور اس کو ظاہر نہیں کرنا چاہے گا۔

دوم یہ کہ ایسے معیوب شخص کے ساتھ کوئی دوسری عورت رشتۂ ازدواج میں منسلک نہیں ہونا چاہے گی۔

ظاہر ہے، ایسی صورتِ حال میں متاثر شخص اپنی بیوی کو طلاق یا خلع دینے کے لیے تیار نہیں ہوگا۔ لہٰذا ایسے شخص کی بیوی آخر کیا کرے گی؟ ظاہر ہے کہ یہی ایک حل موجود ہے کہ وہ قاضی کی عدالت سے فسخ نکاح کے لیے رجوع کرے، قاضی متاثر شخص کو علاج کے لیے سال بھر کی مہلت دے، پھر بھی اگر وہ صحت یاب نہ ہو تو وہ فسخ نکاح کا حکم دے دے گا۔ یہی آخری حل ہے۔

خلاصۂ بحث

ہمارے زمانے میں تمام مہلک، متعدی اور قابلِ نفرت امراض موجبِ فسخ ہیں۔ عورت ان کی وجہ سے فسخ نکاح کا مطالبہ کرسکتی ہے۔ البتہ اس حق کا استعمال وہ اس وقت کرسکے گی جب کہ: (۱) خود اس مرض میں مبتلا نہ ہو۔ (۲) نکاح سے پہلے وہ اس سے باخبر نہ رہی ہو۔ (۳) نکاح کے بعد اس سے مطلع ہوجانے کے باوجود اس نے اپنی رضامندی کا صریح اظہار نہ کیا ہو۔ (۴) نکاح کے بعد یہ امراض پیدا ہوئے ہوں۔

لہٰذا اگر کسی مسلمان عورت کا شوہر ایڈز یا کسی دیگر مہلک ومتعدی مرض میں مبتلا ہوگیا تو عورت کو اختیار رہے کہ وہ نکاح کے فسخ کا مطالبہ کرے، کیوں کہ ایڈز جذام اور برص وغیرہ سے بھی زیادہ مہلک ہے اور ان امراض کی وجہ سے فقہاء نے بہ تقاضائے مصلحت فسخ نکاح کا فتویٰ دیا ہے، تو ایڈز کی وجہ سے یہ فتویٰ دینا بہ درجہ اولیٰ درست ہوگا۔ اگر ایڈز کے کسی مریض نے اپنے مرض کو پردۂ خفا میں رکھ کر کسی عورت سے عقد نکاح کرلیا تب بھی فقہاء کی آراء کی روشنی میں عورت کو ایسے مرد کے خلاف دعویٰ تفریق کا حق حاصل ہوگا۔ البتہ اگر کوئی ایسا زمانہ آتا ہے کہ اس بیماری کا علاج اطباء اپنے تجربات کی روشنی میں دریافت کرلیں تو اس وقت عورت کے لیے فسخ نکاح کا حق باقی نہیں رہے گا۔

حواشی ومراجع

۱۔ العمادی الحنفی، القاضی أبوالسعود محمد بن محمد بن مصطفی، ارشاد العقل السلیم الی مزایا الکتاب الکریم، الشہیر بتفسیر أبی السعود، المکتبہ المعروفیہ کوئٹہ ۱۴۳۲ھ، ج ۱، ص ۱۳۸

۲۔ پانی پتی، قاضی ثناء اللہ، التفسیر المظہری، ندوۃ المصنفین، دہلی، ۱۳۹۳ھ، ج ۱، ص ۷۴

۳۔ الزحیلی، الاستاذالدکتور وہبہ بن مصطفی، التفسیر المنیر والشریعہ والمنہج، مکتبہ رشیدیہ، کوئٹہ، ج ۱، ص ۱۸۳

۴۔ صحیح بخاری، کتاب الطب، باب لاعدوی، ۵۷۷۲

۵۔ جامع ترمذی، ابواب الاطعمۃ، باب ماجاء فی الاکل مع المجذوم، ۱۸۱۷

۶۔ سنن أبی داؤد، کتاب الجنائز، باب الخروج من الطاعون، ۳۱۰۳

۷۔ صحیح مسلم، کتاب السلام، باب الطاعون، ۲۲۱۸

۸۔ مولانا منظور احمد، اردو شرح سنن ابی داؤد، المصباح، لاہور، ج ۴، ص ۴۹۵

۹۔ تھانوی، مولانا محمد اشرف علی، امداد المفتین، مکتبہ دارالعلوم، کراچی، ۱۴۲۸ھ، ج ۶، ص ۱۶۰

۱۰۔ ابن حجر عسقلانی، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، ج ۱۰، ص ۲۰۰

۱۱۔ نووی، ابوزکریا محی الدین یحییٰ بن شرف، المنہاج فی شرح مسلم بن الحجاج، الشہیر بشرح النووی علی مسلم، مکتبہ رشیدیہ، کوئٹہ، ج ۲، ص ۲۶۰

۱۲۔ ابن قتیبہ دینوری، تاویل مختلف الحدیث، مکتبہ اسلامیہ، کوئٹہ، ۱۴۰۳ھ، ص ۶۹

۱۳۔ عبدالرحمٰن الجزیری، الفقہ علی المذاہب الاربعۃ، احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۶ء، ج ۴، ص ۱۴۰-۱۴۲

۱۴۔ حوالہ سابق، ج ۴، ص ۱۴۹-۱۵ ۱۵۔ حوالہ سابق، ج ۴، ص ۱۵۲-۱۵۳

۱۶۔ المرغینانی، برہان الدین ابی الحسن علی ابن ابی بکر، الہدایہ، مکتبہ رشیدیہ، کوئٹہ، ج ۲، ص ۴۰۱

۱۷۔ القدوری، ابوالحسین احمد بن محمد بن جعفر البغدادی، التجرید، مکتبہ محمودیہ، قندھار، افغانستان، ج ۹، ص ۴۵۷۸

۱۸۔ حوالہ سابق، الہدایہ، ج ۲، ص ۴۰۱

۱۹۔ کاسانی، ابوبکر علاؤالدین بن سعود، بدائع الصنائع، مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ، ۱۹۹۰ء، ج ۲، ص ۶۳۹

۲۰۔ زیلعی، فخرالدین عثمان بن علی، تبیین الحقائق شرح کنزالدقائق، ایچ ایم سعید کمپنی، کراچی ۲۰۰۱ء، ج ۳، ص ۲۴۶

۲۱۔ حنفی، سید احمد طحطاوی، طحطاوی علی الدر المختار، مکتبہ عربیہ، کوئٹہ، ج ۲، ص ۲۱۳
۲۲۔ الفقہ علی المذاہب الاربعۃ، ج ۴، ص ۲ ۱۴
۲۳۔ سعدی، ابوالحسن علی بن الحسین بن محمد، النتف فی الفتاوی، مکتبہ عثمانیہ، کوئٹہ، ص ۱۹۶
۲۴۔ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، جدید فقہی مسائل، ج ۱، ص ۲۹
۲۵۔ حوالہ سابق، ج ۵، ص ۳۴ ۲۶۔ حوالہ سابق، ج ۳، ص ۱۱۲
۲۷۔ مفتی محمد عظیم الدین، دارالافتاء جامعہ نظامیہ، حیدر آباد، انڈیا، ۱ نومبر ۲۰۱۳ء
۲۸۔ #25.12:jamiaturraza_Media_Audio_WeeklyQ&A,Ans 2013/8/
۲۹۔ جامعہ دارالعلوم، کراچی، فتویٰ نمبر ۱۵۵۸/ ۹۸، ۱۱ ستمبر ۲۰۱۳ء
(یہاں اس امر کی وضاحت ضروری ہے کہ مفتی محمد تقی، جو دارالعلوم کراچی کے شیخ الحدیث ہیں، اپنی کتاب 'فقہی مقالات' (جلد ۶، صفحہ ۱۶۰) میں 'مراکزِ اسلامیہ کی طرف سے فسخ نکاح' (یعنی غیر اسلامی ممالک میں مراکزِ اسلامیہ کی طرف سے مسلمان خواتین کے نکاح فسخ کرانے کا حکم) کے عنوان کے تحت لکھتے ہیں: ''اگر فسخ نکاح کے لیے شرعی سبب موجود ہو، مثلاً یہ کہ شوہر مفقود ہے، یا عنین ہے، یا مجنون ہے، یا متعنّت ہے، یا ان کے علاوہ اسبابِ فسخ نکاح میں سے کوئی سبب موجود ہو، جو کتبِ فقہ میں تفصیل کے ساتھ موجود ہیں، تو مرکزِ اسلامی پر لازم ہوگا کہ وہ نئے سرے سے تمام عدالتی اقدامات کرے اور اس بارے میں تمام شرعی تقاضوں کے پائے جانے کی یقین دہانی کے بعد فسخ نکاح کا فیصلہ کرے۔'' اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مفتی محمد تقی فسخ نکاح کے حق میں ہیں، لیکن ان کے جامعہ 'دارالعلوم کراچی' کے دارالافتاء کا فتویٰ (نمبر ۱۵۵۸/ ۹۸، ۱۱ ستمبر ۲۰۱۳ء) اس کے برعکس (یعنی متن میں مذکور بحث کے سلسلے میں فسخ کے بجائے طلاق یا خلع کے بارے میں) ہے، لہٰذا مناسب ہوگا کہ اس سلسلے میں جامعۂ مذکور تطبیق یا متفقہ رائے کی وضاحت کرے)۔
۳۰۔ جامعۂ فاروقیہ، کراچی، فتویٰ نمبر ۴۰۹/ ۱۱۷، ۲۲ ستمبر ۲۰۱۳ء
۳۱۔ جامعۂ علوم اسلامیہ، علامہ بنوری ٹاؤن، کراچی، فتویٰ نمبر ۳۷۶، ۴ نومبر ۲۰۱۳ء
۳۲۔ www.dar_alifta.org/fatwaanswer.aspx?ID=684857,27.07.2013
۳۳۔ مفتی محمد توثیر میاں، دارالافتاء برمنگھم، فقہ کونسل، برمنگھم، یوکے، ۱۷ نومبر ۲۰۱۳ء
۳۴۔ المرکز الاسلامی، بنوں، خیبر پختون خوا، فتویٰ، ۱۱ ستمبر ۲۰۱۳ء

سیر و سوانح

امام غزالیؒ اور فقہ شافعی میں ان کا مقام

ڈاکٹر محمد فہیم اختر ندوی

امام غزالیؒ (ابوحامد محمد بن محمد بن محمد طوسی، ۴۵۰۔۵۰۵ھ) تاریخ اسلام کی ان نام ور ہستیوں میں سے ہیں جنھوں نے اپنی طاقت ور علمی شخصیت، حیرت انگیز صلاحیت و ذہانت اور جرأت مندانہ اصلاحی کوششوں کے ذریعہ اپنے زمانہ کے رخ کو موڑ دیا، بلکہ صدیوں تک عالمِ اسلام کے دل و دماغ اور اس کے علمی وفکری حلقوں پر حاوی رہے۔ ان کی شخصیت جامع کمالات تھی۔ آپ عظیم مصنف، طاقت ور متکلم، زبردست مصلح، جرأت مند داعی الی اللہ اور مجددِ وقت تھے۔ ذہانت وجرأت اور اخلاص وللّٰہیت نے آپ کو عظمت و افادیت کے اعلیٰ مقام پر فائز کر دیا تھا۔ علومِ اسلامیہ کی عظیم شخصیات نے بلند الفاظ میں آپ کو خراج تحسین پیش کیا ہے۔ مشہور مؤرخ ومفسر ابن کثیرؒ نے کہا: ''آپ نے جس موضوع پر بھی گفتگو کی اس میں دنیا کے ذہین ترین لوگوں میں تھے''۔ اسماء الرجال کے ماہر علامہ ذہبیؒ نے کہا: ''آپ اسلام کے لیے حجت، عجایبِ روزگار، صاحبِ تصنیفات اور بے انتہا ذہانت کے مالک تھے'' [۱]۔ خود آپ کے استاذ امام الحرمین جوینیؒ نے کہا: ''غزالی بحر ذخّار (بحر مغدق) ہے'' [۲]۔ آپ کی علمی قابلیت اور ذہانت کا یہ عالم تھا کہ جب صرف چونتیس (۳۴) برس کی عمر میں (۴۸۴ھ میں) وقت کے سب سے بڑے علمی اعزاز سے سرفراز ہوئے، یعنی مدرسۂ نظامیہ بغداد کے منصبِ صدارت پر فائز ہوئے تو آپ کی مجلس درس میں سینکڑوں طلبہ کے ساتھ امراء اور رؤساء بھی شرکت کرتے تھے، جن میں وقت کے بڑے اور سن رسیدہ علماء و افاضل بھی ہوتے

تھے۔ قاضی ابوبکر ابن العربیؒ جیسے نام ور فاضل نے شہادت دی ہے: ”میں نے بغداد کے اندر ان کے حلقۂ درس میں چار سو (۴۰۰) کے قریب اکابر علم اور افاضل کو دیکھا کہ وہ آپ سے علم حاصل کر رہے تھے۔“۳؎

امام غزالی کی خدمات کا دائرہ بڑا وسیع اور متنوّع ہے۔ فلسفہ وعلم کلام، تصوف، فرق باطلہ کی تردید اور اصلاحِ معاشرت کے علاوہ فقہ و اصول فقہ آپ کے خصوصی موضوعات تھے۔ آپ نے فلسفہ الحاد اور باطنیت کے بڑھتے اثرات کا مقابلہ جس قوت و جرأت کے ساتھ کیا وہ آپ کی فکری برتری کی دلیل ہے۔ آپ نے ایک طرف 'المستظہری' کے علاوہ 'حجۃ الحق'، 'مفصل الخلاف' اور 'قاصم الباطنیۃ' جیسی کتابیں لکھ کر باطنیہ کی عقلی سازش کا پردہ فاش کیا ۴؎۔ تو دوسری جانب دو برسوں تک فلاسفہ کے علوم کا تحقیقی مطالعہ کرنے کے بعد پہلے 'مقاصد الفلاسفۃ' کے نام سے ایک آسان کتاب لکھی، جس میں فلاسفہ کے نظریات اور مباحث کو سلجھے طریقہ پر مدوّن کیا، اس کے بعد 'تہافت الفلاسفۃ' لکھ کر الٰہیات اور طبیعیات پر اسلامی نقطۂ نظر سے زبردست تنقید فرمائی۔

اصلاحِ معاشرت کے لیے امام غزالیؒ نے جس خاص کیفیت و جذبہ کے ساتھ اپنی بے مثال کتاب 'احیاء علوم الدین' لکھی وہ بہ قول مولانا ابوالحسن علی ندویؒ، نہ صرف آپ کے ”قلبی تاثرات، علمی تجربات، اصلاحی خیالات اور وجدانی کیفیات کا آئینہ“ تھی، بلکہ آپ نے ”طلبِ حق اور تلاشِ یقین کا جو سفر شروع کیا تھا اور جو دس برس کے مجاہدات اور بادیہ پیمائی کے بعد کام یابی پر ختم ہوا، احیاء العلوم اس سفر کی سوغات تھی“۔۵؎ متعدد اہل علم نے امام غزالیؒ کی اس کتاب کے بعض مندرجات اور بعض دیگر آراء پر گرفت کی ہے، بالخصوص اس پہلو سے کہ اس میں بہت سی ضعیف، بلکہ موضوع روایات بھی درج ہوگئی ہیں، صوفیہ کے کچھ انحرافات نقل ہوئے ہیں، اسی طرح توحید ونبوت کے متعلق فلاسفہ کے خیالات وآراء شامل ہوگئی ہیں، وہیں ان نقائص کے باوجود بہت سے بڑے اہل علم نے اس کی اہمیت اور مقبولیت کا کھلے دل سے اعتراف کیا ہے۔ امام غزالیؒ کے معاصر عالم شیخ عبدالغافر فارسیؒ کہتے ہیں: ”احیاء العلوم کے مثل کوئی

کتاب اس سے پہلے تصنیف نہیں ہوئی''۔ شیخ محمد گازرونی کا دعوی تھا: ''اگر دنیا کے تمام علوم مٹا دیے جائیں تو میں 'احیاء العلوم' سے ان کو دوبارہ زندہ کردوں گا۔''۶؎ مشہور محدث حافظ زین الدین عراقیؒ نے 'احیاء العلوم' کی احادیث کی باضابطہ تخریج کی ہے۔ علامہ ابن الجوزیؒ نے 'منہاج القاصدین' کے نام سے 'احیاء العلوم' کا خلاصہ لکھا ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے بھی اس کی عمومی تعریف کی ہے۔۷؎

امام غزالیؒ کی خدمات کا ایک بڑا حصہ فقہ اور اصول فقہ سے متعلق ہے۔ اس موضوع سے ابتدائِ عمر ہی سے آپ کا اشتغال رہا اور فقہی موضوعات کے مطالعہ، ان کی تدریس اور تالیف وتصنیف سے جو تعلق آپ کو اپنی علمی زندگی کے آغاز میں قائم ہوا وہ آخرِ عمر تک برقرار رہا۔ آپ نے خود ہی اس جانب اشارہ کیا ہے کہ اپنی علمی زندگی کی ابتداء میں آپ نے اپنی کوششوں کا بڑا حصہ فقہ کے درس وتدریس اور اس میں تصنیف پر لگا رکھا تھا۔ چنانچہ محققین نے ذکر کیا ہے کہ فقہ میں آپ کی مشہور زمانہ تالیفات: 'البسیط'، 'الوسیط' اور 'الوجیز' آپ کے تدریسی زمانہ کے دورِ آغاز میں تیار ہوئیں۔ گویا آپ کی یہ فقہی کتابیں آپ کے تالیفی عہد کے ابتدائی عرصہ سے تعلق رکھتی ہیں۔

فقہ میں آپ کے مقامِ بلند اور علوّ مرتبت کا اعتراف کئی بڑے علماء نے کیا ہے۔ ابن السبکیؒ نے کہا ہے: ''ابو حامد (غزالی) اپنے ہم عصروں میں سب سے بڑے فقیہ اور اپنے زمانہ کے امام تھے۔'' حافظ ابن عساکرؒ کہتے ہیں: ''وہ فقہ میں امام تھے''۔ ابن النجارؒ نے کہا ہے: ''ابو حامد فقہاء کے امام، امت میں بالاتفاق ربّانی صفت اور زمانہ کے مجتہد تھے''۔ موجودہ دور کے ایک معروف فقیہ شیخ ابو زہرہؒ نے انھیں خراج تحسین پیش کرتے ہوئے کہا ہے: ''غزالیؒ فقہ میں عمیق نظر رکھتے ہیں، اجتہاد واتباع پر گام زن اور تقلید و ابتداع سے دور ہیں، وہ اپنی فقہ میں فلسفی ہیں، ایک سوچ پر جمود نہیں اختیار کرتے، ہم نے انھیں اصول فقہ میں دیکھا ہے کہ وہ فقہاء کے بیچ فلسفی ہیں اور فروع میں محقق ہیں، دلیل کے ساتھ چلتے ہیں، اشخاص کے ساتھ نہیں۔ وہ اپنے امام حضرت امام شافعیؒ سے دلیل کی بنیاد پر اتفاق یا اختلاف کرتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ فقہ میں

ان کا اثر علم کلام اور فلسفہ کی بہ نسبت زیادہ واضح ہے۔ اگر وہ علم کلام اور فلسفہ کے ساتھ مشہور نہ ہوتے تو فقہاء کے درمیان فقہ کے لیے مشہور ہوتے۔''۸؎

امام غزالیؒ فقہ شافعی کی جانب انتساب رکھتے تھے۔ گو کہ آپ بابصیرت عالم تھے، اور فقہی مسائل پر دلائل کے ساتھ انشراح رکھتے تھے، اسی لیے بعض مسائل میں آپ نے امام شافعیؒ کی آراء سے دلائل کی بنیاد پر اختلاف کیا ہے۔ لیکن عمومی طور پر آپ فقہی مسائل میں فقہ شافعی سے متفق تھے، بلکہ مسلک شافعی کے زبردست مؤیّد رہے۔ آپ کی کتابیں فقہ شافعی کی بنیاد تصور کی جاتی ہیں۔ فقہ پر آپ نے چار کتابیں تصنیف فرمائیں: پہلی کتاب کا نام 'البسیط' ہے۔ یہ کتاب بہت مفصل و مطول ہے اور غالباً آٹھ دس جلدوں پر محیط ہے۔۹؎ یہ کتاب دراصل ان کے استاذ امام الحرمین جوینیؒ کی کتاب 'نھایۃ المطلب فی درایۃ المذھب' کا اختصار ہے۔ پھر امام غزالیؒ نے دوسری کتاب 'الوسیط' کے نام سے لکھی۔۱۰؎ یہ متوسط حجم کی کتاب ہے اور فقہ شافعی میں بڑی اہمیت کی حامل ہے۔ تیسری کتاب 'الوجیز' کے نام سے تصنیف فرمائی، جو الوسیط کا خلاصہ ہے۔ اسی اعتبار سے اس کا نام 'الوجیز' یعنی مختصر رکھا گیا ہے۔ اس کتاب کی کثرت سے شرحیں لکھی گئیں۔ محققین نے اس کی شرحوں کی تعداد ستّر (۷۰) تک بتائی ہے، جن میں امام رافعیؒ کی 'فتح العزیز شرح الوجیز' اور ان ہی کی 'المحرر' (جو ایک طرح سے الوجیز کا خلاصہ ہے) بہت شہرت کی حامل ہیں۔ امام غزالیؒ کی چوتھی کتاب کا نام ہے 'خلاصۃ المختصر ونقاوۃ المعتصر'۔ یہ امام شافعیؒ کے مشہور شاگرد امام مزنیؒ کی کتاب 'مختصر المزنی'' کا خلاصہ ہے۔ امام غزالیؒ کی یہ چاروں تصنیفات فقہ شافعی کی بنیادی کتابیں تصور کی جاتی ہیں۔ امام نوویؒ، جو فقہ شافعی کے ایک بڑے امام اور محدث و مصنف ہیں، کہتے ہیں: ''مدرّسین اور اہلِ علم کے اشتغال کے لیے ان کی دو کتابیں مشہور ہوئیں: ایک المہذّب اور دوسری الوسیط۔ یہ دونوں عظیم کتابیں ہیں''۔ ماضی قریب کے مشہور عالم و مصنف علامہ ابن عابدین شامیؒ کہتے ہیں: ''فقہ میں امام غزالیؒ کی مہتم بالشان تالیفات ہیں۔ مذہب شافعی کا مدار ان ہی کتابوں پر ہے۔ انھوں نے مذہب کو کھول دیا اور فقہ شافعی کے مسائل کی تلخیص البسیط،

الوسیط، الوجیز اور الخلاصۃ کے ذریعہ کردی۔ شیخین یعنی امام رافعیؒ اور امام نوویؒ کی کتابیں دراصل امام غزالیؒ کی کتابوں سے ہی مستفاد ہیں۔'' ۱۱؎

فقہ کی طرح اصولِ فقہ کے موضوع پر بھی امام غزالیؒ نے بڑی قیمتی کتابیں تصنیف کی ہیں۔ پہلی کتاب ہے 'المنخول من تعلیق الاصول' ۔ یہ بالکل ابتدائی عمر کی کتاب ہے۔ یہ مختصر ہے اور اپنے استاذ شیخ امام الحرمین جوینیؒ کے افادات بہ صورت تعلیق ہے۔ ۱۲؎ دوسری کتاب 'تہذیب الاصول' کے نام سے ہے۔ ۱۳؎ یہ بہت مفصل اور ضخیم کتاب ہے، جس کا ذکر خود مصنف نے اپنی معروف کتاب 'المستصفی' میں کیا ہے۔ تیسری تصنیف کا نام ہے 'شفاء الغلیل فی بیان الشبہ والمخیل ومسالک التعلیل' ۔ ۱۴؎ اس موضوع پر آپ کی سب سے معروف اور مہتم بالشان کتاب 'المستصفی من علم الاصول' ہے۔ ۱۵؎ یہ غالباً آپ کی سب سے آخری تصنیف ہے، کیوں کہ اس کی تصنیف سے آپ ۵۰۳ھ یا ۵۰۴ھ میں فارغ ہوئے اور اس کے ایک برس بعد ۵۰۵ھ میں آپ کا انتقال ہو گیا۔ 'المستصفی' کو اصول فقہ کی کتابوں میں ممتاز مقام حاصل ہے، بلکہ اس کا شمار اس فن کے چار ارکان میں ہوتا ہے۔ علامہ ابن خلدونؒ نے اپنے مقدمہ کے آخر میں لکھا ہے:

''اصولِ فقہ پر متکلمین کی تحریر کردہ کتابوں میں سب سے عمدہ چار کتابیں ہیں: البرھان، المستصفیٰ، عبدالجبار معتزلی کی العھد اور اس کی شرح ابوالحسین بصری کی المعتمد۔ یہ چاروں کتابیں اس فن کی بنیاد اور ارکان ہیں۔'' ۱۶؎ اسی طرح 'اساس القیاس' بھی امام غزالیؒ کی تصنیف ہے۔

جس طرح فقہ میں امام غزالیؒ نے فقہ شافعی کی پیروی کی ہے اور اپنی تمام فقہی تصنیفات فقہ شافعی کے مسلک پر تحریر فرمائی ہیں، اسی طرح اصولِ فقہ میں بھی انہوں نے شافعی مسلک کی راہ اختیار کی ہے۔ چنانچہ اصولِ فقہ کی کتابوں میں آپ نے ان مصادر کے ذکر پر اکتفا کیا ہے جنہیں امام شافعیؒ نے تسلیم کیا ہے اور جن ثانوی مصادر سے ان کا اختلاف ہے، امام غزالیؒ نے انھیں اپنی کتابوں میں ذکر کرنے سے گریز کیا ہے۔ چنانچہ ان میں کتاب وسنت اور اجماع وقیاس کا ذکر کرنے پر اکتفا کیا ہے

اور مصالح مرسلہ، عرف، استحسانِ اور عملِ اہل المدینۃ وغیرہ ثانوی مصادر کا ذکر نہیں کیا ہے۔لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ اصولِ فقہ میں امام غزالیؒ نے تقلیدِ محض کی راہ اپنائی ہے ، بلکہ یہ ان کی اپنی بھی رائے ہے، کیوں کہ خود المستصفی کے اندر بعض اصولی مسائل میں انہوں نے امام شافعیؒ کی رائے سے اختلاف کیا ہے، جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ امام غزالیؒ نے جو راہ اپنائی ہے وہ ان کے غور و فکر اور اجتہاد کا نتیجہ ہے۔ ۱۷؎

تقلید و اجتہاد کے سلسلے میں امام غزالیؒ کے موقف کا ذکر بھی دل چسپی سے خالی نہ ہوگا۔ 'المنخول' جو اصولِ فقہ پر آپ کی مختصر تعلیقات اپنے استاذ کے حوالے سے ہیں، اس میں ایک فصل کا عنوان یوں ہے: **"تقدیم مذهب الشافعی رضی الله عنه علی مذاهب سائر الناحلین من الأئمة کأبی حنیفة و مالک و من عداهم"** (مذہب شافعی کی، تمام دوسرے ائمہ جیسے ابو حنیفہ اور مالک وغیرہ کے مسالک پر برتری) ۔اس فصل میں انہوں نے اس بات کی دعوت دی ہے کہ عوام اور فقہاء اور وہ تمام لوگ جو مجتہدین کے منصب کو نہیں پہنچ سکے ہیں، امام شافعی کی تقلید کریں، کسی اور کی نہیں۔ ۱۸؎
اس عبارت سے بہ ظاہر اندازہ ہوتا ہے کہ امام غزالیؒ صرف فقہ شافعی کے مقلّد ہیں اور اسی کی دعوت دے رہے ہیں، لیکن سطورِ بالا میں یہ بات گزر چکی ہے کہ نہ صرف فقہی مسائل، بلکہ اصولِ فقہ کے مسائل میں بھی انہوں نے کئی مقامات پر امام شافعی کی رائے سے اختلاف کیا ہے، نیز خود 'المستصفی' میں ایک فصل قائم کی ہے، جس کے الفاظ ہیں: 'مجتہد پر اجتہاد کا وجوب اور تقلید کی حرمت' ۔اس کے ساتھ آپ نے اس کی بھی بھر پور تائید کی ہے کہ جو شخص جن مسائل یا مسئلہ میں اجتہاد کی صلاحیت رکھتا ہے، اس میں اس پر اجتہاد ضروری ہے۔ اس سے واضح ہے کہ امام غزالیؒ مقلّد نہیں، بلکہ فقہ شافعی کی جانب انتساب رکھنے والے بابصیرت مجتہد ہیں۔

امام غزالیؒ دوسرے ائمہ کے لیے بھی جذبۂ احترام رکھتے تھے ۔ کہا گیا ہے کہ ان کے بعض حاسدین نے ان کی آراء میں کچھ تدلیس کر کے بادشاہِ وقت کے پاس ان کی شکایت کی کہ وہ دوسرے ائمہ فقہ کے بارے میں نازیبا کلمات استعمال کرتے ہیں۔ امام

غزالیؒ نے ان الزامات کی تردید کی اور سلطان سنجر کے سامنے برملا کہا: ’’امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں میرا اعتقاد یہ ہے کہ وہ امتِ مصطفی ﷺ کے غوّاصین میں سے ہیں۔‘‘۱۹؎

احیاء العلوم میں انہوں نے لکھا ہے: ’’وہ فقہاء جو فقہ کے زعماء اور حق کے رہ نما ہیں اور جن کے متبعین کی اکثریت ہے، وہ پانچ ہیں: شافعی، مالک، احمد بن حنبل، ابوحنیفہ اور سفیان ثوری رحمہم اللہ۔ ان میں سے ہر ایک عابد، زاہد، علوم آخرت سے آگاہ، دنیا کے اندر مصالح خلق میں فقیہ اور اپنی فقہ سے رضائے الٰہی کا طلب گار ہے۔ یہی لوگ ائمہ ہیں۔‘‘۲۰؎

امام غزالیؒ کی فقہی خدمات کا سب سے نمایاں پہلو وہ ہے جسے ہم ’فقہ نظری سے فقہ عملی کی طرف‘ کا نام دے سکتے ہیں۔ انہوں نے جب نظامیہ بغداد کے مسندِ درس کو زینت بخشی تو ان کی قوتِ بیان، زورِ استدلال اور فقہی موشگافیوں کی ایک جہاں میں دھوم مچی ہوئی تھی، لیکن جب ان کی بے چین طبیعت نے انھیں گیارہ (۱۱) برس کی خلوت نشینی اور اصلاح باطن کی دنیا میں پہنچایا تو انھیں شدید احساس ہوا کہ سعادتِ اخروی کی صورت صرف یہ ہے کہ تقویٰ اختیار کیا جائے اور نفس کو اس کی خواہشات سے روکا جائے۔ ۲۱؎ چنانچہ انھوں نے بقول علامہ شبلیؒ: ’’سخت مجاہدات اور ریاضات کے بعد بزمِ راز تک رسائی پائی۔‘‘۲۲؎ واپسی کے بعد گو کہ انھوں نے نظامیہ نیشاپور میں کچھ عرصہ تک درس دیا، لیکن اب ان کے قلب کی دنیا بدلی ہوئی تھی۔ بہ قول مولانا ابوالحسن علی ندویؒ: ’’پہلے وہ نفس کے تقاضے اور طبیعت کے جذبہ سے کرتے تھے، اب وہ اپنے کو مامور اور آلۂ کار سمجھتے تھے‘‘ ۲۳؎

یہ بات بہت اہم ہے کہ امام غزالیؒ نے اس تبدیلی کے بعد بے عملی نہیں اختیار کی، بلکہ زیادہ قوت کے ساتھ اصلاح اور دعوت وارشاد کے کام میں لگ گئے۔ تدریسی مشاغل اور تصنیفی کام بھی بڑے پیمانے پر جاری رکھے، لیکن اب وہ ’فقیہ نظری‘ کے بجائے ’فقیہ عملی‘ تھے۔ اس حالت کو خود انھوں نے اپنی کتاب ’المنقذ من الضلال‘ میں ان الفاظ میں بیان کیا ہے: ’’مجھے محسوس ہوتا ہے کہ اگرچہ علم کی نشر واشاعت کی طرف میں نے پھر سے رجوع کیا ہے، لیکن درحقیقت اس کو پہلی حالت کی طرف بازگشت کہنا صحیح نہیں ہے۔ میری

پہلی اور دوسری، دونوں حالتوں میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ پہلے میں اس علم کی اشاعت کرتا تھا جو حصولِ جاہ کا ذریعہ ہے اور میں اپنے قول و عمل سے اسی کی دعوت دیتا تھا اور یہی میرا مقصود و نیت تھی، لیکن اب میں اس علم کی دعوت دیتا ہوں جس سے جاہ سے دست بردار ہونا پڑتا ہے۔ اب میں اپنی اور دوسروں کی اصلاح چاہتا ہوں۔'' ۲۴؎ ایک رسالہ میں، جسے ایک عالم کو بھیجا، لکھتے ہیں: ''ہر وہ علم اور فضل جس کا ثمرہ اللہ کی معرفت اور رسول اللہ ﷺ کی اتباع کے سوا ہے، وہ اپنے صاحب کے لیے وبال ہے۔ جو علم میں ترقی کرتا جائے، لیکن ہدایت میں ترقی نہ پاسکے، وہ اللہ سے دور ہی ہوتا چلا جائے گا۔ ہدایت دینے والا علم وہ ہے جو تمھیں خلق سے خالق کی طرف، دنیا سے آخرت کی طرف، کبر سے تواضع کی طرف، حرص سے زہد کی طرف، ریا سے اخلاص کی طرف، شک سے یقین کی طرف اور عیاشوں کی روش سے متقین کی سیرت کی طرف متوجہ کردے۔ اکثر لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ جو شخص بھی علم دین میں مشغول ہے وہ راہِ آخرت پر گام زن ہے، لیکن یہ بات حقیقت سے بہت دور ہے۔ **مستدرک علی الصحیحین** میں روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''جس نے ایسا علم طلب کیا جس کے ذریعہ اللہ کی خوش نودی حاصل کی جاتی ہے، لیکن اس کی غرض دنیا کمانا ہے، وہ جنت کی خوش بو بھی نہیں پائے گا۔'' ۲۵؎

اس طرح امام غزالیؒ نے علم و فضل کو اس مقصد میں لگا دیا جو خوش نودیٔ رب کا ذریعہ ہے۔ وہ ایسے فقیہ بن گئے جو کتاب کی تصنیف کے ساتھ کردار کی تعمیر بھی کرتا ہے، جو پہلے اپنی اصلاح چاہتا ہے، پھر دنیا کی اصلاح میں پورے خلوص اور بے نفسی کے ساتھ تن من سے لگ جاتا ہے۔ یہی جذبہ تھا کہ آخری عمر میں وہ حدیثِ نبوی کی تحصیل میں مصروف ہوگئے، کیوں کہ انھیں احساس تھا کہ وہ اس فن میں تہی دست ہیں۔ ۲۶؎ امام غزالیؒ ایک عملی فقیہ تھے اور یہی چیز تھی جس نے ان کو پانچویں صدی ہجری کا مجدّد، حجۃ الاسلام اور مقبولِ انام بنا دیا اور ان کی سیرت آنے والی نسلوں کے لیے نشانِ راہ بن گئی۔ امام غزالیؒ کی شخصیت اس لیے زندہ جاوید بن گئی کہ آپ فقیہِ نظر بھی تھے اور فقیہ عمل بھی۔

حواشی مراجع

۱۔ ملاحظہ کیجیے مقدمہ المستصفی، محقق: ڈاکٹر محمد سلیمان الاشقر، مؤسسۃ الرسالۃ بیروت ۱۹۹۷ء، ص ۷

۲۔ ملاحظہ کیجیے مقدمہ الوسیط فی المذہب، محقق: علی قرہ داغی، وزارۃ الاوقاف، قطر ۱۹۹۳ء۔

۳۔ حوالہ سابق۔

۴۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجئے: تاریخ و دعوت و عزیمت از مولانا سید ابوالحسن علی ندوی، مجلس تحقیقات ونشریات اسلام لکھنؤ، ۱۹۹۶ء، جلد ۱ / ۱۴۶۔

۵۔ حوالہ سابق۔

۶۔ مولانا ندویؒ نے یہ اقوال 'تعریف الاحیاء بفضائل الاحیاء' از شیخ عبد القادر الحسینی کے حوالے سے نقل کیے ہیں۔ ملاحظہ کیجئے: دعوت وعزیمت، حوالہ سابق۔

۷۔ ان کے الفاظ یہ ہیں: "کلامہ فی الاحیاء غالبہ جید"، دیکھئے حوالہ سابق، بحوالہ فتاوی شیخ الاسلام۔

۸۔ ۱۹۶۱ء میں دمشق میں منعقدہ جشنِ غزالی میں پیش کردہ مقالہ۔ دیکھئے مقدمہ الوسیط، حوالہ سابق۔

۹۔ الوسیط کے محقق شیخ علی قرہ داغی نے لکھا ہے کہ اس کتاب کے بعض اجزاء دنیا کی کچھ لائبریریوں میں پائے جاتے ہیں۔

۱۰۔ یہ کتاب 'الوسیط فی المذھب' کے نام سے بھی جانی جاتی ہے۔ ڈاکٹر علی محی الدین قرہ داغی نے اس کی بڑی فاضلانہ تحقیق فرمائی ہے۔ اب تک اس کی تین جلدیں وزارۃ الاوقاف قطر کی جانب سے شائع ہو چکی ہیں۔ جلد اول پر ایک مفصل مقدمہ محقق کے قلم سے ہے۔ اس مقالہ میں اس سے استفادہ کیا گیا ہے۔

۱۱۔ دیکھئے مقدمہ الوسیط، صفحہ ۲۰۳، بحوالہ العقود الدریۃ فی تنقیح الفتاوی الحامدیۃ۔ کہا گیا ہے کہ امام نوویؒ کی کتابیں تحقیق و اضافہ کے ساتھ امام رافعیؒ کی کتابوں کا خلاصہ ہیں اور امام رافعیؒ کی کتابیں تحقیق و اضافہ کے ساتھ امام غزالیؒ کی کتابوں کا خلاصہ ہیں اور امام غزالیؒ نے تحقیق و تدقیق اور اضافہ کے ساتھ اپنے استاذ امام الحرمینؒ کی کتابوں پر اعتماد کیا ہے۔

۱۲۔ شیخ محمد حسن ہیتو کی تحقیق سے یہ کتاب بیروت سے طبع ہو چکی ہے۔

۱۳۔ شیخ علی قرہ داغی نے لکھا ہے کہ یہ کتاب اب تک دریافت نہیں ہو سکی ہے، دیکھئے مقدمہ الوسیط، صفحہ ۲۴۸۔

۱۴۔ یہ بھی ڈاکٹر حمد کبیسی کی تحقیق کے ساتھ بغداد سے طبع ہو چکی ہے۔

۱۵۔ اس کتاب کا نیا ایڈیشن ڈاکٹر محمد سلیمان الاشقر کی تحقیق سے دو جلدوں میں بیروت سے شائع ہوا ہے۔

۱۶۔ دیکھئے مقدمہ المستصفی، جلد ا صفحہ ۵۔

۱۷۔ تفصیل کے لئے دیکھئے مقدمہ المستصفی جلد، ۱/ ۱۰

۱۸۔ حوالہ سابق۔

۱۹۔ فضائل الانام من رسائل حجۃ الاسلام، ص ۴۱، بحوالہ مقدمہ الوسیط۔

۲۰۔ احیاء العلوم، ۱ / ۲۵، بہ حوالہ مقدمہ الوسیط۔

۲۱۔ المنقذ من الضلال، ضمن مجموعۃ رسائل حجۃ الامام الغزالی، المکتبۃ التوفیقیۃ، قاہرہ، بدون تاریخ، ص ۵۹۵۔

۲۲۔ شبلی نعمانی، الغزالی، ص ۶۳۔

۲۳۔ تاریخ دعوت وعزیمت، مولانا ابوالحسن علی ندوی، جلد ۱/ ۱۴۰۔

۲۴۔ المنقذ من الضلال، حوالہ سابق، ص ۶۰۴۔ عبارت کا اردو ترجمہ از مولانا ابوالحسن علی ندویؒ۔

۲۵۔ رسائل حجۃ الاسلام، حوالہ سابق۔

۲۶۔ وہ کہتے تھے: ”انا مزجی البضاعۃ فی الحدیث“ (یعنی میں علم حدیث میں تہی دامن ہوں) مقدمہ المستصفی، حوالہ سابق۔

اسلام میں خدمتِ خلق کا تصور

مولانا سید جلال الدین عمری

خدمتِ خلق کے موضوع پر یہ ایک شاہ کار تصنیف ہے۔ اس میں درج ذیل عناوین پر بڑی عالمانہ اور تحقیقی بحث کی گئی ہے: خدمتِ خلق کا صحیح تصور اور غلط تصورات کی تردید، خدمتِ خلق کا اجر وثواب، خدمت کے مستحقین، خدمت سب کی کی جائے، وقتی خدمات، رفاہی خدمات، خدمت کے لیے انفرادی و اجتماعی کوششیں، خدمت کے لیے اخلاص کی ضرورت۔ موجودہ دور میں خدمت کے تقاضے اور ان پر عمل کی شکلیں۔

اس کتاب کا انگریزی، عربی، ہندی، ملیالم اور تمل زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے۔

صفحات: ۱۵۴ **قیمت: ۱۱۰ روپے**

تعارف وتبصرہ

ہندوستان میں اسلامی معاشیات اور مالیات: موانع اور مواقع   ایچ، عبدالرقیب

ناشر: انڈین سینٹر فار اسلامک فائنانس، ریڈینس بلڈنگ، D-307/A، ابوالفضل انکلیو، جامعہ نگر، نئی دہلی۔ ۲۵، سنہ اشاعت: ۲۰۱۸ء، صفحات: ۲۹۶، قیمت: ۳۰۰ روپے

کچھ عرصہ قبل ہندوستان میں اسلامی فائنانس کا معاملہ زیرِ بحث آیا تھا۔ حکومتِ ہند کے پلاننگ کمیشن کی ایک اعلیٰ سطحی کمیٹی میں اسلامی بینکاری کی سفارش کی گئی۔ ریزرو بینک کی ایک کمیٹی نے بھی بینکوں میں اسلامی ونڈو کی سفارش کی۔ پارلیمنٹ کی سلیکٹ کمیٹی برائے انشورنس کی رپورٹ میں 'تکافل' کا تذکرہ کیا گیا۔ لیکن معلوم نہیں کیوں، حکومت کے بعض ذمہ داروں کے اشارے پر اچانک پوری بساط سمیٹ دی گئی۔ اسی طرح کچھ عرصہ قبل کیرلا ہائی کورٹ میں اسلامی سرمایہ کاری کے موضوع پر شریعت اور سیکولرزم کی دل چسپ بحث سامنے آئی تھی۔ فریقین کے دلائل تفصیل سے سننے کے بعد کیرلا ہائی کورٹ نے فیصلہ کیا تھا کہ ملک میں اسلامی سرمایہ کاری ہوسکتی ہے، لیکن حکومت نے اس کی اجازت نہیں دی۔ جناب ایچ، عبدالرقیب، جو جماعت اسلامی ہند کی مرکزی مجلس شوریٰ کے رکن اور اس کی سرپرستی میں قائم 'انڈین سنٹر فار اسلامک فائنانس' نئی دہلی کے سکریٹری ہیں، ان تمام معاملات میں سرگرم رہے۔ انہوں نے حکومت کے ذمہ داروں، پارلیمنٹ کے ارکان، ججز اور ماہرینِ معاشیات کو اسلامی فائنانس کے موضوع پر مواد فراہم کیا اور انہیں قائل کرنے کی کوشش کی۔ وہ اب بھی برابر اس میدان میں سرگرمِ عمل ہیں۔ انھوں نے اسلامی معاشیات اور فائنانس کے موضوع پر اپنا حاصلِ مطالعہ، اپنے افکار و آراء اور اپنی عملی جدّ وجہد کو زیرِ نظر کتاب کی صورت میں مدوّن کر دیا ہے۔

یہ کتاب پانچ ابواب پر مشتمل ہے: باب اول کا عنوان ہے: 'اجتماعی نظم زکوۃ'۔ اس میں شامل مضامین میں مصنف نے زکوٰۃ کے اجتماعی نظام پر زور دیا ہے اور اس کی اہمیت بتاتے ہوئے اسے وقت کی اہم ضرورت قرار دیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ

ایتائے زکوۃ کی مہم چلا کر اور اس کا اجتماعی نظام قائم کر کے مسلمانوں کی غربت اور ان کی پس ماندگی کو دور کیا جاسکتا ہے۔ انہوں نے عہدِ نبوی میں نظمِ زکوۃ پر بھی تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ ایک مضمون میں بیان کیا ہے کہ اقوامِ متحدہ کے پندرہ (۱۵) سالہ پائیدار ترقی کے اہداف میں زکوۃ کو شامل کیا گیا ہے۔

دوسرے باب میں مصنف نے اسلامی معاشیات کے دیگر پہلوؤں کا تذکرہ کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ مسجد کو خدمتِ خلق کا مرکز بنانا چاہیے، جس طرح کہ عہدِ نبوی میں صورتِ حال تھی۔ ان کا مضمون 'مدینہ مارکیٹ' اسلامی معاشی سرگرمیوں پر اہم روشنی ڈالتا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے معاشی میدان میں منصوبہ بندی کر کے یہود کا زور توڑ دیا تھا، جو مدینہ کے بازار پر قابض تھے۔ ایک مضمون میں انھوں نے مروّجہ انشورنس کے مقابلے میں اسلامی 'تکافل' کا نظریہ پیش کیا ہے اور اس کی تفصیل بیان کی ہے۔

اگلے دو ابواب (سوم اور چہارم) ہندوستان میں اسلامی معاشیات اور مالیات کی صورت حال، مسائل اور امکانات سے متعلق ہیں۔ ان میں مصنف نے ملتِ اسلامیہ ہندیہ کی معاشی صورتِ حال کا تجزیہ کیا ہے اور اس میں تبدیلی لانے اور اسے ترقی کی راہ پر گام زن کرنے کے لیے ایک جامع لائحۂ عمل کی ضرورت کا اظہار کیا ہے۔ ہندوستان میں اس راہ میں کیا رکاوٹیں ہیں؟ اور ان کو کس طرح دور کیا جاسکتا ہے؟ اس پر پورے اعتماد کے ساتھ اظہارِ خیال کیا ہے۔

کتاب کا پانچواں باب کیرلا ہائی کورٹ میں اسلامی سرمایہ کاری سے متعلق مقدمے کی تفصیلات فراہم کرتا ہے۔ اس موضوع پر کیرلا ہائی کورٹ میں کیا بحث ہوئی؟ فریقین نے کیا کیا دلائل دیے؟ آخر میں ہائی کورٹ کے فاضل جج نے کیا فیصلہ کیا؟ یہ باتیں ضبطِ تحریر میں لائی گئی ہیں۔

کتاب کے آخر میں کچھ ضمیمے شامل ہیں۔ ان میں انڈین سینٹر فار اسلامک فائنانس کے قیام (۲۰۰۸ء) کی تاریخ، اہداف، موجودہ صورت حال اور ٹرسٹیز کا

تذکرہ ہے۔ قیام کے وقت مولانا سید جلال الدین عمری امیر جماعت اسلامی ہند کے افتتاحی کلمات اور سینٹر کے بانی چیرمین ڈاکٹر فضل الرحمٰن فریدی کے کلیدی خطاب کے اقتباسات درج کیے گئے ہیں۔ گزشتہ دس سال کے عرصے میں اس سنٹر کی کیا کارکردگی رہی؟ اور اس نے کیا سرگرمیاں انجام دیں؟ اس کو بیان کیا گیا ہے، نیز حکومتِ ہند کے مختلف اداروں میں اسلامک بینکنگ کے بارے میں کیا سفارشیں کی جاتی رہیں؟ مختلف رپورٹوں سے ان کے اقتباسات بھی پیش کیے گئے ہیں۔ آخر میں اسلامی معاشیات اور مالیات کے موضوع پر چند ماہرینِ معاشیات (پروفیسر محمد نجات اللہ صدیقی، ڈاکٹر اوصاف احمد اور جسٹس محمد تقی عثمانی) کی تحریروں کے چند اقتباسات بھی شامل کیے گئے ہیں۔ کتاب کے آغاز میں پروفیسر محمد نجات اللہ صدیقی اور سینٹر کے چیئرمین پروفیسر جاوید احمد خاں (جو جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی کے سینٹر فار ویسٹ ایشین اسٹڈیز کے ڈائریکٹر بھی ہیں) کی تعارفی تحریریں بھی شامل ہیں، جن میں انہوں نے مصنف کی خدمات کو سراہا ہے اور اس کتاب کی تعریف وتحسین کی ہے۔

اس کتاب میں جو مقالات شامل ہیں وہ مختلف اوقات میں لکھے گئے اور سمیناروں اور کانفرنسوں میں پیش کیے گئے اور رسائل میں شائع ہوئے۔ اس بنا میں ان میں مباحث کی تکرار نظر آتی ہے۔ بہتر تھا کہ کتابی شکل میں ان کی اشاعت کے وقت ان کی مناسب تدوین کی جاتی۔ مصنف نے عموماً حوالوں کا اہتمام کیا ہے، لیکن پھر بھی بہت سی احادیث اور عبارتیں اب بھی بغیر حوالے کے درج ہیں۔ بعض حوالے ناقص ہیں۔ تجارت کی فضیلت میں متعدد روایات نقل کی گیں ہیں۔ مثلاً: كاد الفقر أن يكون كفراً (ص ۲۵، ۳۶، ۷۹) تسعة أعشار الرزق في التجارة (ص ۱۴، ۱۱۲) التاجر الصدوق الأمين مع النبيين و الصدّيقين والشهداء (ص ۱۱۲)، لیکن محدثین نے ان سب کو ضعیف قرار دیا ہے۔ فاضل مصنف کی بعض آراء سے اتفاق نہیں کیا جا سکتا۔ مثلاً انھوں نے ڈاکٹر محمد حمید اللہؒ کے حوالے سے لکھا ہے کہ زکوٰۃ غیر مسلموں کو دی جا سکتی ہے۔ مستحقینِ زکوٰۃ میں فقراء سے مراد مسلم غریب اور مساکین سے مراد غیر مسلم غریب

ہے۔اس رائے کے حق میں انھوں نے بعض صحابہ کے بھی نام لکھے ہیں۔(ص ۴۵)اس لیے کہ حضرت معاذ بن جبلؓ سے مروی حدیث میں صراحت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان کو یمن بھیجتے وقت فرمایا تھا کہ زکوٰۃ مال دار مسلمانوں سے لی جائے گی اور غریب مسلمانوں پر ہی خرچ کی جائے گی:**فأخبرهم أنّ الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم** (صحیح بخاری:۱۴۹۶، صحیح مسلم:۱۹) کتاب میں پروف کی بھی خاصی غلطیاں رہ گئی ہیں۔ص ۱۷۱ پر انڈین سینٹر فار اسلامک فائنانس کی تاریخ تاسیس ۱۶/جون ۲۰۱۸ء درج ہے، حالاں کہ درست سنہ ۲۰۰۸ء ہے۔

یہ کتاب ہندوستان میں اسلامی معاشیات و مالیات کے میدان میں جاری معرکہ کی دل چسپ روداد پیش کرتی ہے۔امید ہے، علم معاشیات سے دل چسپی رکھنے والوں میں اسے قبولِ عام حاصل ہوگا۔

(محمد رضی الاسلام ندوی)

تہذیبِ حجاب اور خواتین ڈاکٹر عبید اللہ فہد فلاحی

ناشر: پبلی کیشن ڈویژن، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، سنہ اشاعت: ۲۰۱۷ء، صفحات: ۲۵۴، قیمت: ۲۰۰ روپے

حجاب مسلم خواتین کا ایک بہت حسّاس مسئلہ ہے، جو عموماً زیر بحث رہتا ہے۔ اس کی تائید اور مخالفت میں خاصی کتابیں اور مضامین لکھے گئے ہیں۔فیمینزم کی تحریک نے زور پکڑا تو حجاب مسلم خواتین کی پس ماندگی کا سبب ٹھہرا۔اہلِ مغرب اور مغرب زدہ لوگوں نے بھی مسلم عورتوں کی پس ماندگی کے لیے حجاب ہی کو قصور وار ٹھہرایا۔مسلم اصحابِ علم نے بھی اس موضوع پر دادِ تحقیق دی ہے اور معیاری تصانیف منظر عام پر آئی ہیں۔ان میں مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ کی 'پردہ'، محدثّ محمد ناصر الدین البانیؒ کی 'حجاب المرأۃ المسلمۃ فی الکتاب والسنۃ'، شیخ عبد الرحمن کیلانی کی 'احکامِ ستر وحجاب' اور شیخ عبد الحمید

البلالی کی کتاب 'Dearest Sister : Why not Cover your Modesty' قابلِ ذکر ہیں۔

زیرِ نظر کتاب 'تہذیبِ حجاب اور خواتین' پروفیسر عبید اللہ فہد فلاحی، چیرمین شعبۂ اسلامک اسٹڈیز، علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی علی گڑھ کی تصنیف ہے۔موصوف کو علمی حلقوں میں شہرت حاصل ہے۔ان کی متعدد کتابیں منظر عام پر آچکی ہیں، مثلاً نظم قرآن کے بعض مفسرین، تاریخ دعوت و جہاد۔ برّصغیر کے تناظر میں، اسلام کی سیاسی فکر اور مفکرین، احیائے دین اور ہندوستانی علماء اوراخوان المسلمون وغیرہ۔اس کتاب میں سیمیناروں میں پیش کیے گئے بعض مقالات، یونی ورسٹیوں اور کالجوں میں دیے گئے لیکچرس اور ٹیلی ویژن پر نشر ہوئے پروگراموں میں سے چند ایک کو یکجا کردیا گیا ہے۔

اس کتاب میں نو (۹) مضامین شامل ہیں۔ پہلے مضمون میں قرآن و حدیث کی روشنی میں اسلام کا تصوّرِ حجاب پیش کیا گیا ہے۔مصنف کے نزدیک عورت کا چہرہ اور ہاتھ ستر میں شامل نہیں ہیں۔اس پر انھوں نے احادیث سے استدلال کیا ہے اور اپنے موقف کی تائید میں شیخ ناصر الدین البانیؒ کی کتاب سے سات حدیثیں نقل کی ہیں۔اس مضمون کے ایک ضمنی عنوان 'جلباب کی معنویت' کے تحت قرآنی جلباب کی تعیین میں مفسرین کے اختلافات کا ذکر کیا ہے۔آخر میں حجاب کی شرائط سے بالتفصیل بحث کی ہے۔متعدد اصحاب علم قرآن و حدیث کی روشنی میں عورت کے چہرے کو حدودِ حجاب میں شامل سمجھتے ہیں۔بعض مسالکِ فقہ کی تائید بھی انھیں حاصل ہے۔ان حضرات نے علامہ البانیؒ کے دلائل کا جواب بھی دیا ہے۔اس کا جائزہ لیا جانا چاہیے تھا۔اس کے بغیر بحث ادھوری رہے گی۔

دوسرے مضمون 'دورِ جدید میں تحریکِ حجاب' میں موجودہ دور میں حجاب کے بارے میں ہونے والی بحثوں اور معرکوں کا تذکرہ کیا گیا ہے۔تیسرے مضمون 'گھروں میں نورانی ماحول' میں آدابِ معاشرت، تعلیم و تربیت کی افادیت، اس میں والدین کا کردار اور گھروں کے پاکیزہ ماحول پر روشنی ڈالی گئی ہے۔اگلے پانچ

مضامین (محسنِ انسانیت ﷺ اور خواتین، قرآن اور احترامِ خواتین ، قرآن میں مسلمان عورت کی شخصیت ، تعلیمِ نسواں اور معلّمِ انسانیت ﷺ ، حسنِ معاشرت اور عہدِ نبوی کی خواتین) میں مسلمان عورتوں کے سماجی ،تعلیمی اور سیاسی حقوق، سماجی کاموں میں خواتین کی شرکت، اسلام میں خواتین کا مقام مرتبہ اور معاشی جدو جہد کی آزادی جیسے موضوعات پر اظہارِ خیال کیا گیا ہے۔

کتاب کا آخری مضمون حضرت خنساءؓ سے متعلق ہے۔ اس میں ان کی شاعری ،قبول اسلام ، ان کا اپنے بیٹوں کو جنگِ قادسیہ کے موقع پر شجاعت کی تلقین کے ذکر کے ساتھ ان کی مرثیہ گوئی کی بعض مثالیں پیش کی گئی ہیں۔

حجاب اور خواتین کے حقوق وفرائض، ان کے سماجی اور قومی کردار سے متعلق یہ ایک عمدہ کتاب ہے۔ اسلامی نصوص پر مصنف کی گہری نظر ہے۔ انھوں نے اپنی ہر بات دلیل کے ساتھ کہی ہے۔ امید ہے، اس کتاب کو علمی حلقوں میں مقبولیت حاصل ہوگی۔

(محمد تحسین زماں)

عصر حاضر میں اسلام کے علمی تقاضے

مولانا سید جلال الدین عمری

یہ مولانا کے ان مقالات کا مجموعہ ہے جو مختلف اوقات میں سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ اور ماہ نامہ زندگی نو نئی دہلی میں شائع ہوتے رہے ہیں۔ ان مقالات میں واضح کیا گیا ہے کہ اگر ہم چاہتے ہیں کہ دنیا اسلام کی طرف متوجہ ہو اور اس کی حقانیت تسلیم کرے تو ہمیں اس کے لیے بھر پور علمی اور فکری تیاری کرنی ہوگی اور اسلام کی روشنی میں موجودہ دور کے مسائل کا حل پیش کرنا ہوگا۔ امید ہے کہ ان مقالات سے فکر ونظر کو تحریک ملے گی اور یہ اسلامی تحقیق کے عمل کو آگے بڑھانے میں معاون ثابت ہوں گے۔

صفحات: ۸۰ قیمت: ۵۲

خبرنامہ ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی (۷۰)

☆ادارۂ تحقیق کے سلسلۂ توسیعی خطبات کے تحت ۹ ؍دسمبر ۲۰۱۸ء کو پروفیسر عبدالرحیم قدوائی (ڈائرکٹر خلیق احمد نظامی سینٹر آف قرآنک اسٹڈیز) نے 'اکیسویں صدی میں قرآن مجید کے انگریزی تراجم: چند معروضات' کے عنوان پر ایک جامع، علمی اور وقیع خطبہ پیش کیا۔ انھوں نے بتایا کہ گزشتہ اٹھارہ (۱۸) برسوں میں انگریزی میں چوالیس (۴۴) تراجم قرآن شائع ہوئے ہیں، جن میں چھتیس (۳۶) مسلمانوں کے، چار (۴) مستشرقین کے اور چار (۴) ان نام نہاد مسلمانوں کے ہیں جو مستشرقین سے بھی گئے گزرے ہیں۔ انھوں نے ان تراجم کا تنقیدی جائزہ لیا۔ پروفیسر محمد یوسف امین نے پروگرام کی صدارت فرمائی اور مولانا محمد جرجیس کریمی، معاون سکریٹری ادارہ، نے نظامت کی۔

☆۲۶ ؍دسمبر ۲۰۱۸ء کو ادارہ کے زیر تربیت اسکالرس کی انجمن 'رائٹرس فورم' کے تحت ایک مجلسِ مذاکرہ منعقد ہوئی، جس میں ادارہ کے سابق اسکالر جناب محمد اللہ ندوی قاسمی (عربی، بی اے) نے 'اسلامی نظامِ معاش کے خدوخال' کے عنوان سے مقالہ پیش کیا۔ اجلاس کی صدارت مدرسۃ العلوم الاسلامیہ علی گڑھ کے استاد مولانا محمد اجمل ندوی نے کی۔ مقالہ کی پیش کش کے بعد شرکاء نے مذاکرہ میں حصہ لیا۔ مولانا محمد جرجیس کریمی نے بھی مقالہ کو بہتر بنانے کے لیے مفید مشوروں سے نوازا۔

☆۲۰ ؍دسمبر ۲۰۱۸ء کو جنوبی ہند کے معروف مدرسہ جامعہ دارالسلام عمرآباد کے بیالیس (۴۲) طلبہ واساتذہ پر مشتمل ایک وفد علی گڑھ آیا۔ اس کے قیام و طعام کا انتظام ادارۂ تحقیق میں کیا گیا۔ اس موقع پر ایک نشست منعقد ہوئی، جس میں علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی کے متعدد اساتذہ اور ارکانِ ادارہ نے شرکت کی اور طلبہ کو مفید اور قیمتی رہ نمائی فراہم کی۔ مولانا محمد جرجیس کریمی نے پروگرام کی نظامت کی۔ انھوں نے وفد کا استقبال کیا اور ان کے سامنے ادارہ کا تعارف کرایا۔ صدرِ اجلاس پروفیسر محمد سعود عالم قاسمی نے بھی طلبہ کو قیمتی نصیحتیں کیں۔

☆ادارہ کے منصوبے کے تحت تیار ہونے والی، جناب مجتبیٰ فاروق کی دو کتابیں مرکزی مکتبہ اسلامی پبلیشرز نئی دہلی سے شائع ہوئی ہیں: (۱) احیائے اسلام۔ رکاوٹیں اور تدارک، صفحات: ۹۶، قیمت ۷۰ روپے (۲) علوم کی اسلامی تدوین جدید، صفحات: ۱۲۰، قیمت ۱۱۰ روپے۔ اول الذکر کتاب میں ان رکاوٹوں سے بحث کی گئی ہے جو عالمی سطح پر غالب طاقتیں اسلام کی راہ میں ڈالنا چاہتی ہیں۔ ساتھ ہی ان تدابیر کی نشان دہی کی ہے جو ان کا مقابلہ کرنے کے لیے اختیار کی جانی چاہییں۔ دوسری کتاب میں ان علماء اور دانش وروں کی خدمات کا جائزہ لیا گیا ہے جنھوں نے علوم کی اسلامی تشکیل و تدوین کے میدان میں کی ہیں، مثلاً اسماعیل راجی الفاروقی، طٰہٰ جابر علوانی، نقیب العطاس، سید ابوالاعلیٰ مودودی اور محمد نجات اللہ صدیقی۔

☆ادارۂ علوم القرآن علی گڑھ کی جانب سے ۱۸۔۱۹ نومبر ۲۰۱۸ء کو 'قرآن مجید میں اصلاح و فساد' کے مرکزی موضوع پر مدرسہ اسلامیہ، اسلام پور رانچی (جھارکھنڈ) کے اشتراک سے مذکورہ مدرسہ میں سمینار منعقد ہوا۔ اس میں مولانا محمد جرجیس کریمی نے شرکت کی اور 'فساد فی الارض کا قرآنی تصور۔ معاصر دنیا کے تناظر میں' کے عنوان سے مقالہ پیش کیا۔

☆الحمدللہ برصغیر ہندوپاک کے معیاری علمی و تحقیقی مجلّات میں مجلہ تحقیقات اسلامی کو نمایاں حیثیت حاصل ہے۔ مقام شکر ہے کہ اب اس نے سینتیس برس (۳۷) کا سفر مکمل کر لیا ہے۔ اس کے تمام شمارے www.tahqeeqat.net پر اپ لوڈ ہیں۔ جناب رؤف احمد، لائبریرین ڈاکٹر حمید اللہ لائبریری، ادارۂ تحقیقات اسلامی، بین الاقوامی اسلامی یونی ورسٹی اسلام آباد نے ۲۰۱۶ء تک کے شماروں کا ڈجیٹل اشاریہ تیار کیا ہے۔ اس میں عنوان، موضوع، مقالہ نگار، سال اور جلد، پانچ اعتبار سے سرچ کی سہولت حاصل ہے۔ ڈاؤن لوڈ کا بھی آپشن موجود ہے۔ اسے درج ذیل لنک پر ملاحظہ کیا جا سکتا ہے:

http://irigs.iiu.edu.pk:64447/gsdl/cgi-bin/library?site=localhost&a=p&p=about&c=tahqeeq&l=en&w=utf-8

☆☆☆

ISSN:2321-8339

Organ of Idara-e-Tahqeeq-o-Tasneef-e-Islami

Quarterly

TAHQEEQAT-E-ISLAMI
ALIGARH

Vol. 38 No.1

January - March 2019

Editor

Syed Jalaluddin Omari

Asstt. Editor

Muhammad Raziul Islam Nadvi

Nabi Nagar (Jamalpur)، P.O. Box: 93
ALIGARH - 202 002 (INDIA)
www.tahqeeqat.net Email: tahqeeqat@gmail.com

CONTENTS

1. **'And We have Sent You as None Other than Mercy to the Entire Universe'** **5**
Syed Jalaluddin Umari

2. **Preaching of Islam Outside Makkah during Makkan Period** **15**
Dr. Muhammad Raziul Islam Nadvi

3. **Modernism,Postmodernism and Islam** **37**
Professor Muhammad Rafat

4. **Weak Traditions and Rulings about Them** **59**
Professor Muhammad Saleem Qasmi

5. **The Stand of Imam Tirmidhi on Benefiting from Aqwaal-e-Fuqaha** 77
Ms. Saima Malik

6. **Annulment of Nikah with Contagious Diseases** **87**
Dr Syed Bacha Agha

7. **Imam Ghazali and His Position in Fiqh Shafi'i** ***103***
Dr Muhammad Faheem Akhtar Nadvi

7. **Book Reviews** **113**

Activities of Idara-e- Tahqee-o-Tasneef-e-Islami 119

Abstract of the Articles

And We have Sent You as None Other than Mercy to the Entire Universe

Syed Jalaluddin Umari

President Idara -e-Tahqeeq-o- Tasneef-e- Islami

& Amir Jamaat-e-Islami Hind

Maulana Syed Jalaluddin Umari spent a week in Kuwait on the invitation of Indian Muslim Association, a voluntary organisation of Indian Muslims working in this Gulf country. This organisation organised many programmes during a period of three months on the central theme of Prophetic Seerah to mark its completion of 25 years since its inception. The Maulana was invited as Chief Guest to its concluding programme held in the grand hall of *Masjid Al Kabeer* on 30th November 2018. Thousands of people attended the programme. The Maulana delivered a speech on *Wa ma Arsalnaka illa Rahmatal lil A'alameen.*

He said that the Last Prophet *Hazrat Muhammad* (peace and blessings of Allah be to him) was sent as Mercy to the entire universe. He gave the servants of Allah good tidings of Allah's reward and bounties for good deeds and warned them of Divine wrath for bad deeds. At a time when the world was divided in communities, tribes and sects, the Prophet presented the concept of the unity of mankind and declared equality of all human beings. He taught the world good manners and said that he was sent for perfection of high morals. He enjoined the world to treat well weaker people and sections of society and taught them the lesson of forgiveness. All his teachings are held as a great bounty to the world.

Preaching of Islam Outside Makkah during Makkan Period

Dr. Muhammad Raziul Islam Nadvi
Secretary Idara-e-Tahqeeq-o-Tasneef-e- Islami, Aligarh
mrnadvi@gmail.com

We do find in Seerah literature a good amount of material related to the advancement of Islamic Dawah inside Makkah during the Makkan period of the Prophet. But to what extent was Islam introduced outside Makkah during that period? Among which tribes and areas was it disseminated and who were the persons who had come to its fold outside Makkah? There is paucity of material on this subject in Seerah books. Modern Seerah writers too have not made it the subject of their research. In this article, an attempt has been made to present a collection of the scattered material on the subject.

The tribal system was in vogue during the Prophetic era. Only a short while since the beginning of Islam, its introduction started spreading among the tribes residing around Makkah. Some important persons belonging to the western tribes like *Banu Ghifar, Banu Bakr, Banu Del, Banu Khuza'a, Azd Shanuah* and *Daws*; to the eastern tribes like *Banu Khuzaima, Banu Qara, Banu Sulaym* and *Banu Ashja'*; to the northern tribes like *Banu Quza'a*; and to the southern tribes like *Asha'ar, Hamdan* and *Abdul Qais* had come to the fold of Islam during the Makkan period. When, as a result of the migration of Muslims to *Habsha*, Islam was introduced to the people there, many people from the Christian community reverted to Islam. Three years prior to the Migration to *Habsha*, during the Haj days, some persons belonging to *Banu Kahzraj* accompanying a delegation accepted Islam; then the people of *Banu A'ws* also came to the fold of Islam; so much so that before the Migration almost all people of these two tribes embraced Islam. This detail reveals that the number of people coming to the fold of Islam from outside Makkah, during the Makkan period, was many thousands.

Modernism, Postmodernism and Islam

Professor Muhammad Rafat
Professor, Department of Applied Sciences and Humanities,
Faculty of Engg. & Tech.
Jamia Millia Islamia, New Delhi
mohd.rafat@gmail.com

During industrial revolution in Europe, a number of new ideas arose, which rejected the prevalent notions of collective life. There was intense debate between religion and science, assuming contradiction and dichotomy between the two. The new ideas were given the collective name of 'modernism'. According to modernism, religion is to be confined to private matters.For public life, the new slogans given by modernism were secularism, democracy and liberalism. In political organization, modernism gave rise to nation states. In economic life, it was inclined towards capitalism, through Marxism may be regarded as a form of modernist ideas.

Modernism promised enlightened thinking based on rationality and scientific temper, having the capacity to solve pressing problems, generate reliable knowledge and initiate an era of universality. However, modernism failed on all counts. World war II illustrates utter failure of project modernity. The growing economic and environmental crisis underlines the basic weakness of modernity's premises.As a reaction to modernism,the attitude of postmodernism arose. It rejects the possibility of single truth and universal knowledge. Its proponents advocate freedom of individuals and groups from meta-narratives and rationalist ideologies. They celebrate multiplicity of ethicals standards.

However postmodernism has nothing positive to suggest. It does not have any guidance on basic questions, meaning of life and social orgnization. Islam solves the problems atutely presented by modernism and post modernism. Along with rationality, Islam invites man to believe in Almighty Creator and His revelation. The revelation maintains firm basis of reliable kanowledge and within its boundries, human rationality is free to operate.

Weak Traditions and Rulings about Them

Professor Muhammad Saleem Qasmi
Deen Faculty of Theology,
Aligarh Muslim University, Aligarh
msaleem196330@gmail.com

After research on narrators, the *muhadditheen* (writers on Hadith studies), at the first stage, divided the traditions narrated by them into two kinds - *Sahih* (authentic) and *Zaeef* (weak). This article defines *Zaeef*, causes of their being weak, and the kinds of *Hadith-i-Zaeef*, as held by ancient and later *muhadditheen*. The writer says that *muhadditheen* preferred *Sahih hadith* while declaring some rulings, but in case of the absence of such a hadith, accepted weak ones. However, to many *muhadditheen* it is permissible to describe weak traditions in cases other than ruling such as *fazail*, *targheeb-o-tarheeb*, etc. But they have laid certain conditions for popularising such traditions; for example, it should not be *zaeef-i-shadeed* and the content of the hadith must not contradict the general principles and rulings of the *Deen*.

Ancient *muhadditheen* mentioned weak traditions in their books because they understood that they have described their references, and on this basis the readers themselves ascertain their authenticity and position. Later people started mentioning such traditions without mentioning their references.To the *muhaddithin* it is well decided that matters of faith cannot be ascertained with *Akhbar-i-Aahaad*

The Stand of Imam Tirmidhi on Benefiting from *Aqwaal-e-Fuqaha*

Ms. Saima Malik
Research Scholar, Dept. of Islamic Studies & Arabic
G.C. University, Faisalabad (Pakistan)
smalik.fsd@gmail.com

There are different primary and secondary sources of Islamic fiqh, through which *Fuqaha-e-Islam* extract *Deeni*

commands/Ahkam-e-Shari'ah. The *Qur'an, Hadith, Ijma* and *Qiyaas* are primary sources, whereas *Ta'amul -e- Fuqaha-e-Ummat,Aqwaal-e-Fuqaha-e-Ummat, Istihsan, Masaleh -e-Mursalah Urf-o-Aadat* and *Ma-Qabl-Shra'iy* are secondary ones. Some *mujtahideen* have given priority to just primary sources while some schools of thought have also used the secondary ones. Among such leaders and *mujtahideen* Imam Tirmidhi is a name, who has not only given strength to his derivations of jurisprudential rulings in his *'Jame'* by *'Aqwaal-e-fuqaha-e-Ummat'*, but also used this secondary source of Islamic Fiqh to explore the hadithi and fiqhi aspects of *Ahadith-e-Ahkam* in different styles. So, the subject of discussion here is to unfold these different styles through examples in the context of *'Abwaab al-Taharah* to *Abwaab al-Janaiz'*.

Annulment of Nikah with Contagious Diseases

Dr Syed Bacha Agha
Asst. Professor, Government Post Graduate College Quetta, Pakistan
agha211179@gmail.com

There are certain deadly diseases which are considered uncurable. For example, the Fear of Aids has dominated the world. In the Holy Quran and Sunnah of the Prophet nothing has been clearly recorded about such diseases. In the holy Quran we find hint that Plague has been described as the punishment of Allah. In one of the Sayings of the holy Prophet, it is recorded that there is no contagious disease. In another saying, there is mention of escape from leprosy. Due to infectious diseases, the matrimonial relations between husband and wife become unbearable. After diagnoses of Aids, when life becomes miserable for life-partners, Islamic Law *(Fiqh-Islami)* allows with Certain Conditions to abrogate the Contract of Marriage *(Nikah)*. In this paper the views of Islamic jurists related to the contagious diseases and the annulment of *Nikah* has been discussed.

Imam Ghazali and His Position in Fiqh Shafi'i

Dr Muhammad Faheem Akhtar Nadvi
Head, Dept. of Islamic Studies,
Maulana Azad National Urdu University, Hyderabad
fanadvi@gmail.com

Imam Ghazali is from among the most towering personalities in Islamic history. He was an eminent writer, powerful orator, great reformer and undaunting preacher. He was Principal of *Madrasa Nizamiyya,* Baghdad. Hundreds of students attended his class. The scope of Imam Ghazali's services is very large and comprehensive. He has left behind impressive academic works in the fields of Philosophy and *Ilm-i-Kalam, Tasawwuf,* Renunciation of *Firaq-i-Batila* and social reform as well as Jurisprudence and Principles of Jurisprudence. His books are considered the very bases of *Fiqh-i-Shafi'i*. He has to his credit four books on Fiqh: (1) *Al-Baseet* (2) *Al-Waseet* (3) *Al-Wajeez*, and (4) *Khulasatul Mukhtasar*.Likewise, he has also many works on the principles of jurisprudence: (1) *Al- Mankhool min Ta'leeq al Usool* (2) *Tahzeeb al Usool* (3) *Shifa al-Ghaleel* (4) *Al-Mustasfa min Ilm al-Usool*, and (5) *Asaas al-Qiyas*.

This article introduces Imam Ghazali's services to Fiqh and highlights his distinguished position.

BOOK REVIEWS

1. *Hindustan Men Islami Maashiyat aur Maliyat:Mawaqe aur Mawane*(Islamic Economics and Finance in India: Challenges and Opportunities); H.Abdur Raqeeb, ICIF, Rediance Bulding, D-307/A, Abul Fazl Enclave, Jamia Nagar, New Delhi 110025 ;2018; Pages: 296; Price: IRs. 300/-

Reviewed by Dr.Muhammad Raziul Islam Nadvi

2. *Tahzeeb-e- Hijab aur Khawateen*(Hijab Culture and Women), Dr. obaidullah fahd Falahi, Publication Divison, AMU,Aligarh India, 2017; Pages: 254; Price: PRs. 200/-

Reviewed by Dr.Muhammad Tahsin Zaman

3 نئی کتابیں

دورِ جدید کے مسائل اور اسلام [تفہیم، تشخیص اور حل] — ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی

یہ وہ مضامین ہیں جو ملک و بیرون ملک کے علمی و دینی مجلّات میں شائع ہوئے ہیں۔ اس میں اسلام کے بعض پہلوؤں پر کیے جانے والے اعتراضات کا قرآن وحدیث کی روشنی میں جواب دیا گیا ہے۔ امید ہے کہ ان سے اسلام اور مسلمانوں کے بارے میں پھیلائی گئی غلط فہمیوں کا ازالہ اور متعلقہ موضوعات پر اسلامی تعلیمات کا صحیح فہم حاصل ہوگا۔

• سائز: $\frac{23 \times 36}{16}$ • صفحات: 166 • قیمت: 140.00

امام ابن تیمیہؒ — حیات وافکار — مولانا محمد جرجیس کریمی

علامہ ابن تیمیہ کے حالات زندگی، علمی کاموں کا تعارف اور ان کی دو تصانیف کی روشنی میں سیاسی افکار سے بحث کی گئی ہے۔ پیش نظر کتاب میں اسلامی سیاسیات کے بعض اہم پہلوؤں پر علامہ کے افکار کا مطالعہ علمی، دینی اور تحریکی حلقوں کے لیے مفید ہوگا۔

• سائز: $\frac{23 \times 36}{16}$ • صفحات: 96 • قیمت: 70.00

مسالک کی حیثیت — مفتی کلیم رحمانی

مصنف نے واضح کیا ہے کہ دنیا کے تمام مسلمانوں کا ایک ہی مسلک ہے اور وہ ہے قرآن وحدیث۔ ساتھ ہی مسلم معاشرہ میں مسلکی اعتدال پیدا کرنے کی تجاویز بھی دی گئی ہیں جس سے اس کی شدت میں کمی آئے گی اور تنگ نظری بھی ختم ہوگی۔

• سائز: $\frac{23 \times 36}{16}$ • صفحات: 24 • قیمت: 22.00

MMI PUBLISHERS مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز، نئی دہلی ۲۵

D-307,Dawat Nagar,Abul Fazl Enclave,Jamia Nagar,New Delhi-110025
Phone: 26981652,26984347 Mob: 7290092401
E-mail: info@mmipublishers.net,mmipublishers@gmail.com Website: www.mmipublishers.net

R.No. 38933/81

Quarterly
Tahqeeqat-e-Islami
Aligarh

Mob. +91-8881854504
+91-9897746586

January 2019

March 2019

مولانا سید جلال الدین عمری کی تالیفات

شمار	نام کتاب	قیمت
۱	تجلیاتِ قرآن	۳۲۵/
۲	اسلام-انسانی حقوق کا پاسبان	۹۰/
۳	غیر اسلامی ریاست اور مسلمان	۲۵/
۴	کمزور اور مظلوم اسلام کے سایہ میں	۵۰/
۵	صحت و مرض اور اسلامی تعلیمات	۲۵۰/
۶	خدا اور رسول کا تصور-اسلامی تعلیمات میں	۱۴۰/
۷	معروف و منکر	۱۸۵/
۸	اسلام کی دعوت	۲۲۵/
۹	غیر مسلموں سے تعلقات اور ان کے حقوق	۱۸۵/
۱۰	تحقیقات اسلامی کے فقہی مباحث	۱۰۰/
۱۱	تہذیب و سیاست کی اسلامی قدریں	۶۵/
۱۲	عورت-اسلامی معاشرے میں	۲۶۰/
۱۳	مسلمان عورت کے حقوق اور ان پر اعتراضات کا جائزہ (مجلد)	۱۳۰/
۱۴	عورت اور اسلام	• مجلد/۱۱۰ • عام/۶۰
۱۵	اسلام کا عائلی نظام	۱۰۵/
۱۶	مسلمان خواتین کی ذمہ داریاں	۴۲/
۱۷	قرآن کا نظامِ خاندان	۲۴/
۱۸	اسلام-ایک دینِ دعوت	۲۵/
۱۹	دعوت و تربیت-اسلام کا نقطۂ نظر	۵۵/
۲۰	راہیں کھلتی ہیں	• مجلد/۱۴۰ • عام/۹۵
۲۱	سبیل رب۔ دعوت الی اللہ کا راستہ	۴۵/
۲۲	اوراقِ سیرت	۲۵۰/
۲۳	خطباتِ پاکستان	۱۰۰/
۲۴	عصر حاضر میں اسلام کے علمی تقاضے	۵۲/
۲۵	انسان اور اس کے مسائل	۴۰/
۲۶	اسلام اور مشکلات حیات	۴۵/
۲۷	خدا کی غلامی-انسان کی معراج	۱۴/
۲۸	اسلام اور وحدتِ بنی آدم	۱۶/
۲۹	اسلام میں خدمتِ خلق کا تصور	۱۱۰/
۳۰	انفاق فی سبیل اللہ	۴۵/
۳۱	دولت میں خدا اور بندوں کا حق	۱۶/
۳۲	انسانوں کی خدمت-اسلام کی نظر میں	۱۶/
۳۳	جماعت اسلامی ہند-پس منظر، خدمات اور طریقۂ کار	۴۳/
۳۴	ہم تحریک اسلامی کے کارکن کیسے بنیں؟	۱۸/
۳۵	ملک و ملت کے نازک مسائل اور ہماری ذمہ داریاں	۳۲/
۳۶	یہ ملک کدھر جا رہا ہے؟	۳۵/
۳۷	بچے اور اسلام	۱۴/
۳۸	خاندان کی اصلاح اور اولاد کی تربیت	۲۰/
۳۹	فقہی اختلافات کی حقیقت	۲۵/
۴۰	بعض اہم اسلامی اصطلاحات کی تشریح	۱۸/
۴۱	سوئے حرم چلا	۳۲/
۴۲	دینی علوم کی تدریس	۱۴/

ملنے کے پتے:

۱- ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی، نبی نگر، پوسٹ بکس نمبر: ۹۳، علی گڑھ۔ ۲

۲- مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز، ڈی-۳۰۷، ابوالفضل انکلیو نئی دہلی۔ ۲۵