ادارہ تحقیق و تصنیفِ اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ



پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ
۲۰۲۰۰۱

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

جنوری ـــــــ مارچ ۱۹۹۰ء

مدیر

سید جلال الدین عمری

پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

فون نمبر ۲۹۸۷۸ کوڈ نمبر ۰۵۷۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی۔ علی گڑھ

جلد ۹ شمارہ ۱/۴

جنوری ——— مارچ ۱۹۹۳ء

سالانہ زرِ تعاون

ہندوستان سے ——— عام ایڈیشن ۳۵/- روپے

——— لائبریری ایڈیشن ۷۰/- روپے

پاکستان سے ——— ۱۲۰/- روپے

دیگر ممالک سے ——— ۲۰ ڈالر

قیمت فی شمارہ عام ایڈیشن :— ۱۰/- روپے

فی شمارہ لائبریری ایڈیشن :— ۲۰/- روپے

ہندوستان میں

طابع وناشر سید جلال الدین عمری نے انٹرنیشنل پرنٹنگ پریس علی گڑھ کے لیے نازیہ پرنٹنگ پریس دہلی سے چھپوا کر ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور علی گڑھ سے شائع کیا۔

فہرست مضامین

حرف آغاز

ایک ماہ سعودی عرب میں ——— سید جلال الدین عمری ۵

تحقیق وتنقید

معیشتِ نبویؐ مدینہ منورہ میں ——— ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی ۱۵

ابن رشد، تامس اکوینس اور
نظریہ علم الٰہی ——— مولانا نثار اللہ ندوی ۴۲

بحث ونظر

جماعت کے آداب ——— مولانا سلطان احمد اصلاحی ۶۰

ترجمہ وتلخیص

تفسیر قرآن میں بعض لغزشیں ——— حسن البنا شہیدؒ ۹۰
مترجم: ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی

نقد واستدراک

مولانا فراہیؒ کا طریقۂ تفسیر ——— مولانا نسیم ظہیر اصلاحی غازی ۱۰۳

تعارف وتبصرہ

صوفی ازم اور شریعت ——— پروفیسر احمد ۱۱۳

اس شمارے کے لکھنے والے

۱۔ ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی

ریڈر ادارۂ علوم اسلامیہ - مسلم یونیورسٹی - علی گڑھ

۲۔ مولانا ثناء اللہ ندوی۔ ایم اے

شعبہ عربی - مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۳۔ مولانا سلطان احمد اصلاحی

رکن ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ علی گڑھ

۴۔ حسن البنا شہیدؒ

بانی الاخوان المسلمین - مصر

۵۔ مولانا نسیم ظہیر اصلاحی

استاذ مدرسۃ الاصلاح۔ سرائے میر۔ اعظم گڑھ

۶۔ پروفیسر احمد صاحب

۷۔ سید جلال الدین عمری

سکریٹری ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ علی گڑھ

حرفِ آغاز

ایک ماہ سعودی عرب میں

★ سید جلال الدین عمری

سعودی عرب میں ہندوستان کے جو افراد بسلسلۂ ملازمت مقیم ہیں ان کی تعداد دو لاکھ کے قریب بتائی جاتی ہے۔ ان میں یونیورسٹیوں کے اساتذہ اور پروفیسرس بھی ہیں، ڈاکٹر اور انجینئر بھی ہیں، مزدور اور کاریگر بھی ہیں۔ آئمہ مساجد اور مؤذنین بھی ہیں۔ اس طرح یہ افراد ہر طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں اور مختلف چھوٹی بڑی خدمات انجام دے رہے ہیں۔

بعض دوستوں کی جو عرصہ سے سعودی عرب میں مقیم ہیں اور مجھ سے محبت کرتے ہیں، خواہش تھی کہ میں سعودی عرب آؤں اور کچھ وقت ان کے ساتھ گزاروں۔ گزشتہ سال اس کی انھوں نے باقاعدہ دعوت دی تھی لیکن میں اپنی بعض مجبوریوں کی وجہ سے نہ جاسکا۔ اللہ تعالیٰ نے اس سال اس کا موقع عنایت فرمایا۔

۱۵ فروری ۱۹۹۰ء کو ۱½ بجے ایر انڈیا سے روانگی تھی۔ سفر سے پہلے ہی میں عمرہ کا ارادہ کرچکا تھا۔ حسنِ اتفاق ہے کہ اسی جہاز سے رفیق مکرم جناب صالح بن علی شبیبی صاحب بھی عمرہ پر جارہے تھے۔ ان کی وجہ سے سفر میں بڑی سہولت رہی۔ ہم دونوں نے دہلی ایئرپورٹ ہی پر احرام باندھ لیا۔ وہیں ظہر اور عصر کی نماز ایک ساتھ ادا کی۔ ½۶ بجے جدہ ایئرپورٹ پہنچے تو مغرب کا وقت تھا۔ مغرب کی نماز ایئرپورٹ پر پڑھی۔ کسٹم وغیرہ سے فارغ ہوکر ۸ بجے کے قریب باہر نکلے تو برادرم جلیل اصغر صاحب، جناب محمد عبدالعظیم صاحب عبدالقیوم صاحب اور سعید شبیبی صاحب وغیرہ موجود تھے۔ رات جدہ میں گزاری۔ بعد نماز فجر مکہ مکرمہ کے لیے روانہ ہوئے۔ ہم دونوں کے ساتھ محترم محمد عبدالعظیم صاحب، سعید شبیبی صاحب اور ایک دوست کے نوجوان صاحبزادے نے بھی عمرہ کا احرام باندھ لیا۔

محمد عبدالعظیم صاحب 'الجز' سے اسی ارادہ سے آئے تھے کہ وہ اس ناچیز کے ساتھ عمرہ کریں گے اس کے لیے میں ان کا بے حد ممنون ہوں۔

۱۶ فروری بروز جمعہ یہ مختصر قافلہ سعید بن شیبی صاحب کی گاڑی میں جدہ سے روانہ ہوا۔ راستہ بھر سوچتا رہا کہ جس جگہ دنیا اخلاص کی دولت لے کر جاتی ہے وہاں ایک گنہ گار گناہوں کی پوٹ لے کر حاضر ہوگا لیکن اللہ تعالیٰ کی رحمت بے پایاں ہے وہ میرے گناہوں کو نہیں اپنے رحم و کرم کو دیکھے گا۔ اللھم مغفرتك اوسع من ذنوبنا ورحمتك ارجیٰ عند نا من اعمالنا۔

اسی احساس کے ساتھ سفر کٹتا رہا۔ کار ستّر کلومیٹر کی رفتار سے چلتی رہی۔ تھوڑی دیر میں نگاہوں کے سامنے مکہ مکرمہ تھا۔ وہ سرزمین تھی جسے ابراہیم خلیلؑ نے آباد کیا تھا۔ جہاں اسمٰعیلؑ ذبیح اللہ نے زندگی گزاری، جس کی گود میں دونوں جہاں کے سردار محمد عربیؐ، جن کے نام پر ہزار بار بھی قربان ہو جاؤں تو کم ہے، پرورش پائی، صلی اللہ علیہ وسلم۔ وہ مکہ جو ہر دور میں خدا کے بے شمار بندوں کے دلوں کا مرکز رہا۔ جو منبع نور ہے، جہاں سے دنیا کو ہدایت کی روشنی ملی اور نجات کا راستہ ملا۔ اب حرم کے قریب ہماری گاڑی رک گئی۔ وہ حرم جس کی عظمت اور تقدس کے تصور سے دل خالی ہو تو ایمان کی دولت چھن جائے۔ جس کے چپہ چپہ پر خدا کے بے شمار بندوں نے اپنی پیشانیاں رگڑی ہیں اور جس کے ذرّہ ذرّہ میں ان کے آنسوؤں کا سمندر جذب ہے۔ اب ہم باب السلام سے خانہ کعبہ کی طرف بڑھ رہے تھے۔ دل بے اختیار خدا کے گھر کی طرف کھنچ رہا تھا۔ جی چاہ رہا تھا کہ دوڑ کر جھپٹ جاؤں، اپنے ہاتھ دیکھے، دونوں ہاتھ خالی تھے، کوئی سوغات نہ تھی لیکن یہ جانتا تھا کہ جس دربار میں جا رہا ہوں وہ غنی اور بے نیاز ہے۔ اسے کسی چیز کی حاجت نہیں ہے۔ وہ بڑا داتا ہے۔ وہ کسی کو خالی ہاتھ لوٹاتے ہوئے شرماتا ہے۔ میں نے دیکھا کہ اللہ کے ہزاروں بندے پروانہ وار اس کے گھر کے طواف میں، تسبیح و تحمید میں، دعاؤں میں، نماز میں اور آہ وزاری میں لگے ہوئے ہیں تو خیال آیا کہ کیا عجب کہ ان نیک بندوں کے ساتھ اس گنہ گار کی بھی مغفرت ہو جائے۔ ھم القوم لا یشقیٰ جلیسھم۔

خدا کے گھر کا طواف کیا۔ محمد عبدالعظیم صاحب کی کوشش سے حجر اسود کو بوسہ دینے کی سعادت ملی۔ مقام ابراہیم پر نماز پڑھی، دعا کی، اپنے لیے، بیوی بچوں کے لیے، بوڑھی ماں

کے لیے اور دوستوں کے لیے۔ یہی تمنا ہے کہ زندگی اُس کے دین کی خدمت میں گزر جائے۔ اس کے بعد صفا اور مروہ کے درمیان سعی کی، بالوں کا قصر کرایا، جی بھر کر زمزم سے سیراب ہوا۔ مسجدِ حرام میں ہی جمعہ ادا کیا۔ جمعہ میں جلیل اصغر صاحب دو ایک ساتھیوں کے ساتھ حرم پہنچ گئے تھے۔ نماز کے بعد کھانے سے فارغ ہوئے۔ اب یہ قافلہ دو گاڑیوں میں مقدس مقامات کی زیارت کے لیے روانہ ہوا۔ منیٰ دیکھا، جمرات دیکھے، عرفات دیکھا، جبل رحمت پر پہنچے۔ دوستوں نے دعا کے لیے کہا۔ دعا سے پہلے میں نے عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیمؑ کو حکم دیا تھا کہ وہ حج کا اعلان کر دیں۔ روایات میں آتا ہے کہ حضرت ابراہیمؑ نے عرض کیا کہ اے اللہ! میرے چاروں طرف پہاڑ ہی پہاڑ ہیں۔ دور دور تک کوئی آبادی نہیں ہے۔ ان پہاڑوں کے بیچ میں میری آواز کہاں تک پہنچے گی اور کون سنے گا؟ حکم ہوا تم اعلان کر دو، آواز کا پہنچانا ہمارا کام ہے۔ حضرت ابراہیمؑ نے حکم کی تعمیل کی اور حج کا اعلان کر دیا۔ پہاڑ جھک گئے تاکہ یہ آواز دور دور تک پہنچے۔ چنانچہ زمین کے گوشہ گوشہ میں یہ آواز پہنچی۔ حتیٰ کہ ماؤں کے پیٹوں میں بچوں نے یہ آواز سنی۔

ان روایات کا پایہ شاید کچھ زیادہ قوی نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کی ذات سے یہ بعید بھی نہیں ہے کہ واقعتاً حضرت ابراہیمؑ کی آواز پوری دنیا میں گونج گئی ہو۔ یہ اس بات کی تعبیر بھی ہو سکتی ہے کہ دنیا کے ہر گوشہ میں یہ آواز پہنچے گی اور لوگ خانۂ کعبہ کی زیارت کے لیے آئیں گے۔ چنانچہ آج ہم دیکھ رہے ہیں کہ حضرت ابراہیمؑ نے جو آواز بلند کی تھی وہ پوری دنیا میں سنی جا رہی ہے اور ہر طرف سے حتیٰ کہ کمیونسٹ بلاک سے بھی لوگ جوق در جوق اللہ اکبر کی صدا بلند کرتے ہوئے خدا کے اس گھر کی طرف آ رہے ہیں۔ اسلام کی سربلندی کا بھی یہی حال ہے۔ اس کی آواز بلند ہو تو بظاہر اسے روکنے کے لیے پہاڑ کھڑے ہوں گے لیکن بالآخر اللہ نے چاہا تو وہ ہر جگہ سنی جائے گی۔ آج اس کے اثرات ہو سکتا ہے فوری طور پر محسوس نہ کیے جائیں لیکن وقت گزرنے کے ساتھ دنیا اس کی طرف لپکے گی اور اسے قبول بھی کرے گی۔ شرط صرف اخلاص اور حکمت کے ساتھ جدوجہد کی ہے۔ اس کے بعد ہم سب نے مل کر دعائیں کیں۔ اللہ تعالیٰ قبول فرمائے۔

شب میں مکہ مکرمہ سے جدہ واپسی ہوئی۔ جدہ میں دو تین دن قیام رہا۔ بے تکلف ملاقاتیں رہتی تھیں، دینی، علمی اور فقہی مسائل پر گفتگو ہوتی تھی۔ دوستوں کی فرمائش پر بعض اوقات

قرآن مجید کا ترجمہ اور تفسیر پیش کرنے کی سعادت مل جاتی تھی۔ قیام برادرم جلیل اصغر صاحب اور جناب مجیب الرحمٰن صاحب کے ہاں رہا۔ دونوں حضرات کے مکان ایک ہی عمارت میں قریب قریب ہیں۔ دونوں نے خوب جی بھر کر خاطر تواضع کی۔ اللہ جزائے خیر دے۔

خدا کا شکر ہے سعودی عرب میں ہر جگہ محبت کرنے اور چاہنے والے موجود ہیں۔ پروگرام اس طرح بنایا گیا تھا کہ ایک مہینہ میں تمام اہم مقامات کا دورہ ہو جائے تاکہ ہر جگہ کے دوستوں سے ملاقات ہو سکے۔

اب مدینہ منورہ روانگی تھی۔ صبح سویرے جدہ سے روانہ ہوا۔ ایئرپورٹ پر اختر حسین صاحب موجود تھے۔ ان کا تعلق کرناٹک سے ہے اور انجینئر ہیں۔ وہ اپنے گھر لے گئے۔ ناشتہ کے بعد میں نے کہا کہ سب سے پہلا کام مسجد نبویؐ میں حاضری ہے۔ انھوں نے مسجد نبوی تک راہنمائی کی اور اپنی ڈیوٹی پر چلے گئے۔ مسجد نبوی کے نظارہ سے آنکھیں پھٹی جا رہی تھیں۔ سنا ہے یہاں جنیدؒ و بایزیدؒ جیسے اللہ والوں کی زبان بھی بند ہو جاتی ہے۔ میری زبان بھی کھل نہیں رہی تھی۔ ادب مانع تھا۔ ذہن اس کی ابتدائی تاریخ میں گم تھا۔ ایک ایک کر کے اس کے نقوش صفحۂ ذہن پر ابھرنے لگے۔ یہی مسجد تعلیم و تربیت کا مرکز تھی۔ یہاں ذکر و فکر اور تعلیم و تدریس کے حلقے قائم تھے، یہیں مقدمات کے فیصلے ہوتے تھے، یہیں فوجوں کی تنظیم ہوتی تھی، یہیں مال غنیمت تقسیم ہوتا تھا۔ یہیں سے دنیا کی قسمت کا فیصلہ ہوا، تاریخ کا رُخ موڑا گیا۔ قیصر و کسریٰ کے تخت الٹے گئے، یہیں سے دنیا نے دیکھا کہ دین کے ساتھ سیاست، قوت و اقتدار کے ساتھ عدل و انصاف اور زہد کے ساتھ زیرکی اور دانائی جمع ہوتی ہے۔ سینہ میں جذبات کا ایک طوفان امنڈ آیا۔ اس کا رُخ کبھی ایک طرف ہوتا اور کبھی دوسری طرف۔ کبھی اپنی اس خوش بختی پر نازاں کہ آج اس جگہ پہنچا دیا گیا ہوں کہ جہاں کی ایک نماز ہزار نمازوں سے افضل اور برتر ہے جہاں وہ ہستی آرام فرما ہے جس کے نام سے ہمارا وجود ہے۔ جس سے نسبت سب سے بڑا شرف اور جس کے غلاموں کا غلام ہونا سب سے بڑی سعادت ہے۔ کبھی یہ احساس کہ اس دربار میں تو پاک صاف دل کا نذرانہ پیش کیا جاتا ہے۔ جو دل آلائشوں سے ناپاک ہو اسے کیسے پیش کیا جائے، یہاں ٹوٹے ہوئے دل کی قیمت ہے۔ جو دل پتھر کی طرح سخت ہو وہ کہیں ناقابل قبول نہ ٹھہرے؟ پھر یہ احساس جاگ اٹھا کہ دنیا کے سب سے بڑے مزکی کی یہ آرام گاہ ہے۔ یہیں سے دنیا نے تزکیہ و طہارت کی بہار

دیکھی ہے۔ مایوسی کفر ہے۔ اے خدا! تزکیہ سے محروم لیکن تزکیہ کی طلب میں تیرا ایک گناہگار بندہ یہاں دست بستہ سر جھکائے کھڑا ہے۔ اے اللہ اس کی طلب میں خلوص عطا فرما اور اسے اس سے زیادہ نواز دے جتنا وہ چاہتا ہے یا چاہ سکتا ہے۔ اس کی تمنائیں محدود۔ لیکن تیرا کرم بے پایاں۔ تو اپنے شایانِ شان اس پر کرم فرما۔

میں ظہر کی نماز سے کافی پہلے مسجد نبوی پہنچ چکا تھا لیکن اس کے باوجود مسجد بھری ہوئی تھی۔ ہزارہا افراد نماز، تلاوت اور ذکر و اذکار میں مشغول تھے۔ نماز ظہر سے فارغ ہوا تو اطہر حسین صاحب مل گئے اور گھر لے گئے۔ عصر کی نماز ہم دونوں نے مسجد نبوی ہی میں ادا کی۔ پہلے سے طے تھا کہ فاضل دوست ڈاکٹر محمد اجمل اصلاحی حرم میں ملیں گے۔ انھیں دیکھ کر طبیعت باغ باغ ہوگئی۔ فصیح عالم صاحب بھی ساتھ تھے۔ ڈاکٹر ضیاء الرحمٰن صاحب اعظمی عمری مدنی کے ہاں ہم سب چائے پر مدعو تھے۔ ان کے گھر پہنچ کر پرتکلف چائے پی، وہیں ڈاکٹر عبدالرحیم صاحب سے ملاقات ہوئی۔ موصوف نے جوالیقی کی 'المعرب' کو ایڈٹ کیا ہے اور ابھی حال میں وہ شائع ہوئی ہے۔ انھوں نے اس کا ایک نسخہ ہدیہ فرمایا۔ مغرب کی نماز کے لیے ہم پھر مسجد نبوی پہنچ گئے۔ اس وقت ڈاکٹر ضیاء الرحمٰن بھی ساتھ تھے۔ نماز کے بعد 'روضۃ من ریاض الجنۃ' میں دو رکعت کے لیے بہ مشکل جگہ ملی۔ روضۂ مبارک کے پاس پہنچ کر درود و سلام پڑھا اور آنسو پونچھتے ہوئے آگے بڑھ گیا۔ رات میں اختر حسین صاحب کے گھر کچھ دوست احباب جمع تھے۔ اچھی صحبت رہی۔

دوسرے روز فصیح عالم صاحب اور ایک دوست کے ساتھ مدینہ منورہ کے مقدس مقامات کی زیارت کی۔ مسجد قبا اور مسجد ابوبکرؓ میں نماز پڑھی۔ پونے ۱۱ بجے کے قریب جامعہ مدینہ منورہ کے قریب طے شدہ پروگرام کے تحت ایک مکتبہ میں پہنچے۔ وہاں ڈاکٹر اجمل اصلاحی صاحب انتظار کر رہے تھے۔ ان کے ساتھ دو ایک مکتبے دیکھے۔ اجمل صاحب کتابوں کے عاشق ہیں۔ انھیں عربی کی جدید مطبوعات اور قدیم کتابوں کے نئے ایڈیشنوں کے بارے میں بڑی معلومات رہتی ہیں۔ گھر پر اچھا خاصا کتب خانہ جمع کر رکھا ہے۔ دوپہر کا کھانا ان ہی کے گھر تھا۔ جی چاہ رہا تھا کہ مدینہ منورہ میں کچھ دن اور قیام ہو۔ دوستوں کا بھی اصرار تھا۔ لیکن پروگرام کے تحت مجھے شام تک ریاض پہنچنا تھا۔ ڈاکٹر محمد اجمل صاحب، فصیح عالم صاحب، اختر حسین اور ایک دوست نے بعد عصر مدینہ ایئرپورٹ پر

رخصت کیا۔ مغرب کے وقت ریاض پہنچا۔ ایئرپورٹ پر سید اعجاز احمد ترمذی موجود تھے۔ ان سے عزیزوں کے سے تعلقات ہیں۔ اپنے گھر لے گئے۔ چائے اور نماز سے فارغ ہونے کے بعد رفیق مکرم پروفیسر عبدالحق انصاری کے ہاں پہنچ گیا۔ وہیں قیام تھا۔ عبدالحق صاحب کا گھر اپنا گھر تھا۔ بڑا آرام رہا۔ ان کی شخصیت میں علمی سنجیدگی کے ساتھ خلوص اور محبت کی کارفرمائی بھی ہے۔ ان کے دوست احباب ان سے بڑی محبت کرتے ہیں۔ اپنی مصروفیات کے باوجود انھوں نے میرے ساتھ کافی وقت صرف کیا۔ جس کے لیے شکرگزار ہوں۔ ریاض میں تین دن قیام رہا۔ اس دوران میں رابطہ عالم اسلامی کے ہال میں ایک تقریر بھی ہوئی۔ موضوع تھا۔ "ہندوستان میں تحریک اسلامی کی رفتار کار" ہال بھرا ہوا تھا۔ سامعین نے بظاہر توجہ سے سنا۔

اب مجھے سعودی عرب کے منطقہ شرقیہ پہنچنا تھا۔ اس کی پہلی منزل ظہران تھی۔ ریاض ایئرپورٹ پر حیدرآباد کے عبدالعظیم صاحب نے رخصت کیا۔ عبدالعظیم صاحب بڑی متحرک اور فعال شخصیت کے مالک ہیں۔ پہلے فوج میں تھے لیکن اسلامی لٹریچر سے متاثر ہوکر اس سے استعفیٰ دے دیا۔ اعلیٰ تعلیم حاصل کی۔ اب سعودی عرب میں مقیم ہیں۔ ان کی پانچ سالہ بچی کو دیکھ کر طبیعت بہت خوش ہوئی۔ اس کی معصوم زبان سے عربی میں مختلف دعائیں سنیں۔ اسلام کے بارے میں اسے اتنی معلومات تھیں کہ اس عمر کے بچوں میں مشکل ہی سے ملیں گی۔ اللہ تعالیٰ اسے خوش وخرم رکھے اور دین ودنیا میں بامراد کرے۔

ظہران ایئرپورٹ پر جناب رضوان اللہ خاں صاحب اور عابد سہیل صاحب موجود تھے۔ رضوان صاحب ظہران یونیورسٹی (P.M.U) میں استاذ ہیں۔ ان سے اس وقت سے تعلقات ہیں جب وہ علی گڑھ میں زیر تعلیم تھے۔ عابد سہیل صاحب ریسرچ کر رہے ہیں۔ سیدھے ہم لوگ رضوان صاحب کے گھر پہنچے۔ ایک صاحب کے مکان پر عصر کی نماز کے بعد خواتین کو دین کی کچھ باتیں بتائی گئیں۔ یونیورسٹی کی مسجد میں بعد عشا خطاب رہا۔ اس میں یہ بتانے کی کوشش کی گئی کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے تیئیس ۲۳ سالہ دور نبوت میں دعوت اسلامی کا کام کس طرح انجام دیا؟ رات کے کھانے پر بہت سے دوست احباب جمع تھے بڑی خوش گوار مجلس رہی۔ پروفیسر غلول النجار ظہران یونیورسٹی میں پروفیسر ہیں۔ ان سے مسجد ہی میں ملاقات ہوئی۔ ڈاکٹر عبدالحق فون پر راقم کا تعارف کرا چکے تھے۔ بڑی گرم جوشی اور محبت سے ملے۔ ان کے گھر چائے بھی پی۔ بڑے خدا ترس اور اللہ والے بزرگ ہیں۔ دو ایک ملاقات ہی

میں اپنی شرافت اور نیک نفسی کا نقش ذہن پر بٹھا دیا۔

منطقہ شرقیہ میں ظہران کے علاوہ ارامکو کیمپ، الخبر، دمام، راس تنورہ، البقیق اور تحلیہ جانے کا اتفاق ہوا۔ تحلیہ میں سمندر کے پانی کو صاف کرنے اور پینے کے قابل بنانے کا غالباً دنیا کا سب سے بڑا پلانٹ ہے۔ دور ہی سے اسے دیکھ سکا۔ ہر جگہ دوستوں سے بے پناہ محبت ملی۔ راس تنورہ میں ایک اسکول میں پروگرام تھا۔ اس ایک ہفتہ کے دورہ میں دمام مرکز بنا رہا وہیں سے مختلف مقامات پر آمد و رفت رہتی تھی۔ دمام کے پورے قیام میں احمد عبدالعظیم صاحب اور ان کے چھوٹے بھائی احمد عبدالعلیم صاحب کا مہمان رہا۔ ان کے خلوص، محبت اور خاطر تواضع کو فراموش نہیں کر سکتا۔

ایک ہفتہ قیام کے بعد ۲ مارچ ۹۰ء کو دوبارہ ریاض واپسی ہوئی۔ واپسی سے پہلے محترم عبدالعزیز صاحب اور جناب مجیب صاحب کے ساتھ بحرین کا پل دیکھا۔ سمندر پر اتنا لمبا پل پہلی مرتبہ دیکھنے کا اتفاق ہوا۔ ان ہی دوستوں نے رخصت کیا۔ ریاض ایئرپورٹ پر لینے کے لیے محترم دوست جناب سید حسین ذوالقرنین صاحب موجود تھے۔ ان ہی کے گھر پہنچا۔ وہ جس فلیٹ میں رہتے ہیں اس کی پہلی منزل میں عزیزم امین الہدیٰ فلاحی رہتے ہیں۔ اب کی بار قیام ان کے گھر رہا۔ ان سے تعلق علی گڑھ کا ہے۔ بعد عشاء کسی نہ کسی دوست کے ہاں کھانے کا پروگرام ہوتا۔ اس میں بہت سے نئے پرانے دوستوں سے ملاقات ہو جاتی۔ خدا کا شکر ہے کوئی مجلس اللہ کے ذکر سے خالی نہیں ہوتی تھی۔

ریاض میں ایک طویل عرصہ کے بعد ڈاکٹر احمد تو تونجی سے ملاقات ہوئی۔ بڑی گرمجوشی اور محبت سے ملے۔ ادارہ کا ذکر آیا تو کہا اس وقت کرنے کا بڑا کام یہی ہے۔ اس سے ذہن کی گرہیں کھلیں گی اور تحریکوں کو غذا ملتی رہے گی۔ چلتے وقت بلوغ المرام کی شرح اور ایک گھڑی تحفہ میں دی۔ جزاہ اللہ خیر الجزاء۔

شیخ عبدالعزیز بن باز حفظہ اللہ سے ملاقات کو جی چاہ رہا تھا۔ ایک رفیق کے ساتھ دارالافتاء پہنچا۔ لیکن شیخ کی پیشگی مصروفیات کی وجہ سے ملاقات نہ ہو سکی۔ اتنا موقع نہ تھا کہ ملاقات کی دوبارہ کوشش کی جاتی۔ برادرم ابرار احمد صاحب اصلاحی کے ساتھ مرکز الملک فیصل للبحوث والدراسات الاسلامیہ جانے کا اتفاق ہوا۔ اس کے ڈائرکٹر جنرل الدکتور زید الحسین حفظہ اللہ سے ملاقات ہوئی۔ یہ مرکز کئی منزلہ شاندار عمارت میں قائم ہے۔ ان کے ایما پر کارکنوں نے مرکز کا معائنہ

کرایا کتابوں کو تلاش کرنے، ان کو نکالنے، انھیں اپنی جگہ رکھنے کا سارا کام کمپیوٹر سے ہوتا ہے مخطوطات کو محفوظ کرنے اور جلد بندی جیسے کاموں کے لیے بھی جدید ترین مشینیں نصب ہیں۔ اس طرح کا نظم یقیناً مغربی ملکوں میں ہوگا لیکن کسی ترقی یافتہ ملک میں اس کا وجود شاید ہی ہو۔ اس ادارہ سے ریسرچ اور تحقیق کا کام کرنے والوں کی علمی مدد بھی کی جاتی ہے۔ اگر کوئی محقق بعض متعین موضوعات پر یہ جاننا چاہے کہ اس پر اب تک کیا کام ہوا ہے، آسانی سے معلوم کرسکتا ہے ادارہ سے اس طرح کی معلومات اسے گھر بیٹھے فراہم ہوسکتی ہیں۔ مخطوطات کی تفصیل بھی معلوم کی جاسکتی ہے۔

اب کی بار جن افراد کو فیصل ایوارڈ ملا اُن میں پروفیسر خورشید احمد اور پروفیسر محمد عمر چھاپرا بھی ہیں۔ ریاض میں قیام کے دوران ان حضرات کے ایوارڈ پانے کی تقریب تھی۔ دونوں حضرات سے غائبانہ تعارف برسوں سے تھا۔ دو ایک نشستوں میں ان سے ملاقات اور بات چیت کا موقع ملا۔ بڑی جاذب اور سنجیدہ شخصیتیں ہیں۔ پروفیسر خورشید احمد نے بین الاقوامی طور پر بڑی اسلامی خدمات انجام دی ہیں۔ یہ ایوارڈ اسی کا اعتراف تھا۔ پروفیسر محمد عمر چھاپرا اسلامی معاشیات کے ماہر ہیں۔ انگریزی میں ان کی متعدد تصانیف شائع ہوچکی ہیں۔ انھیں سعودی عرب کی شہریت بھی مل گئی ہے۔

ڈاکٹر سمیر عبدالحمید ابراہیم سے بعض دوسرے اصحاب علم کے ساتھ، ڈاکٹر عبدالحق انصاری کے گھر رات کے کھانے پر ملاقات ہوئی۔ بڑی باغ و بہار شخصیت ہے۔ مصری ہیں لیکن پاکستان میں اُردو کی باقاعدہ تعلیم پائی ہے۔ ہندوستان کا بھی دورہ کرچکے ہیں۔ مصر میں اردو کے استاذہ چکے ہیں۔ اس وقت جامعۃ الامام محمد بن سعود الاسلامیہ میں پروفیسر ہیں۔ ان کے قلم سے متعدد اُردو کتابوں کے ترجمے نکل چکے ہیں۔ میری کتاب "مسلمان عورت کے حقوق اور ان پر اعتراضات کا جائزہ" دیکھی تو کہا کہ اس کا ایک نسخہ بھجوادو۔ میں اس کا ترجمہ کروں گا۔ چنانچہ کتاب بھیج دی گئی ہے۔

مجھے عربی کے اہم مآخذ کی تلاش رہتی ہے۔ جامعۃ الامام محمد بن سعود الاسلامیہ ریاض نے متعدد مآخذ شائع کیے ہیں۔ ڈاکٹر عبدالحق انصاری کے ساتھ مکتبہ کے سکریٹری اور انچارج ..... سے ملاقات ہوئی۔ ادارہ کی طرف سے کتابوں کی درخواست دی گئی تو انھوں نے بخوشی فوراً اس کی منظوری دے دی جزاھم اللہ خیر الجزاء۔

ریاض میں قیام کے آخری روز WAMY کی مسجد میں میری تقریر اسلام میں عورت کی سیاسی و سماجی خدمات کے موضوع پر ہوئی۔ چھوٹی سی مسجد حاضرین سے بھری ہوئی تھی۔ الحمد للہ تقریر توجہ سے سنی گئی۔

دوسرے روز ریاض سے جدہ واپسی ہوئی۔ برادرم ابرار احمد صاحب، برادرم سید حسین ذوالقرنین صاحب اور عزیزم اعجاز احمد ترمذی نے رخصت کیا۔ جدہ ایئرپورٹ پر برادرم جلیل اصغر صاحب موجود تھے۔ رفیق مکرم جناب احسن مستقیمی صاحب نے بھی زحمت کی۔ وہ عمرہ کے لیے آئے ہوئے تھے۔

جدہ میں ایک ہفتہ قیام رہا۔ اس دوران میں عزیز دوست ڈاکٹر مسعود اقبال ندوی کی دعوت پر دوبارہ مکہ مکرمہ حاضری کی سعادت ملی۔ رات کے گیارہ بجے جلیل اصغر صاحب کے ساتھ طواف کیا۔ خدائے تعالیٰ نے اپنے اس گھر میں وہ کشش رکھ دی ہے کہ رات ہو کہ دن کوئی وقت ایسا نہیں ہوتا جب کہ اس کے چاروں طرف لوگ پروانہ وار طواف نہ کر رہے ہوں۔ رات میں غالباً خواتین کی تعداد بڑھ جاتی ہے۔ اس لیے خواہش کے باوجود حجر اسود کو بوسہ دینا آسان نہ تھا۔ طواف وداع کیا اور واپسی ہوگئی۔ اسی مدت میں محترم ڈاکٹر ظفر اقدس جیلانی کی دعوت پر تقریباً دو دن کے لیے طائف بھی جانا ہوا۔ گھوم پھر کر دیکھا وہ جگہ بھی دیکھی جہاں دونوں جہاں کے سردار رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت بے ہوش ہو گئے تھے جب کہ طائف کے سرداروں کے اشارے پر غنڈوں نے آپ کو لہولہان کر دیا تھا اور ہوش میں آنے کے بعد رحمت عالم نے ان کی ہدایت کی دعا کی تھی۔ اس جگہ عثمانی عہد کی بنائی ہوئی ایک چھوٹی سی مسجد بھی ہے۔ طائف میں مسجد حضرت عبداللہ بن عباسؓ میں نماز پڑھنے کی سعادت ملی۔ قبیلہ بنو سعد یہاں سے ستر اسی کلومیٹر کے فاصلہ پر آباد ہے۔ اسی قبیلہ سے دائی حلیمہ کا تعلق تھا۔ وہاں جانے کا ارادہ تھا لیکن وقت کی کمی کی وجہ سے نہ جا سکا۔ طائف ٹھنڈا ہے اور سعودی عرب کے لحاظ سے سرسبز و شاداب بھی۔ شب میں ڈاکٹر ظفر اقدس جیلانی صاحب کے مکان پر سورۂ نساء کی بعض آیات کا ترجمہ اور تفسیر پیش کرنے کا موقع ملا۔ صبح جدہ بذریعہ کار واپسی ہوئی۔

رفیق محترم ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی کے ساتھ ڈاکٹر عبداللہ نصیف سے تھوڑی دیر کے لیے ملاقات ہوئی۔ ان کی خدمت میں میں نے اپنی دو کتابیں معروف و منکر کا عربی ترجمہ الامر

بالمعروف والنہی عن المنکر اور عورت اور اسلام کا انگریزی ترجمہ WOMAN AND ISLAM پیش کیں۔ رفیق محترم ہی کے ساتھ المجمع الفقہی کے افتتاحی اجلاس میں شرکت ہوئی۔

ادارہ کے لیے عربی کی اہم کتابوں کا ذکر آیا تو کئی ایک دوست ان کی خریداری کے لیے تیار ہو گئے میرے قدیم بے تکلف دوست جناب حبیب حامد عبدالرحمٰن الکاف صاحب نے جناب عمر بن عبداللہ بفلیح صاحب سے اس کا ذکر کیا تو موصوف نے کئی ہزار روپیہ کی کتابوں کا نظم کرا دیا۔ اللہ تعالیٰ جزائے خیر دے۔

مدینہ منورہ میں کتابوں کا ذکر آیا تو ایک نوجوان دوست نے جو حیدرآباد سے تعلق رکھتے ہیں اور اچھے خطاط ہیں۔ افسوس کہ میں ان کا نام بھول گیا۔ تفسیر قرطبی خرید کر دے دی۔

اس سفر میں کس کس کا نام لیا جائے۔ دوستوں سے اس قدر خلوص اور محبت ملا کہ عرصہ تک اس کی یاد رہے گی۔ اس کے انتظام میں برادرم ابرار احمد اصلاحی اور برادرم جلیل اصغر صاحب کی کوششوں کا بڑا دخل ہے۔ انھوں نے جس طرح اس کے لیے دوڑ دھوپ کی اور وقت دیا اور پروگرام کو منظم کیا اس کے لیے بے حد شکر گزار ہوں۔ اللہ تعالیٰ اس کے اجر و ثواب سے نوازے۔

۱۴ مارچ ۹۰ء کو برادر مکرم احسن مستقیمی صاحب کے ساتھ واپسی ہوئی۔ جدہ ایرپورٹ پر جلیل اصغر صاحب، حبیب الرحمٰن صاحب، عبدالقیوم صاحب اور بعض دوسرے دوستوں نے رخصت کیا۔ رات میں آٹھ بجے کے بعد دہلی ایرپورٹ سے باہر نکلے۔ تقریباً ۱۲ بجے شب میں علی گڑھ اپنے گھر پہنچا۔

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی کی تازہ پیش کش

مولانا سید جلال الدین عمری کی نئی کتاب

"اسلام میں خدمتِ خلق کا تصور"

خدمت خلق کا صحیح تصور، غلط تصورات کی تردید، خدمت خلق کا اجر و ثواب، خدمت کے مستحقین، وقتی خدمات، رفاہی خدمات، خدمت کے لیے انفرادی اور اجتماعی جد وجہد۔ موجودہ دور کے تقاضے۔ مصنف کے جاندار قلم نے ان تمام گوشوں کو نکھار دیا ہے۔

ایک اہم موضوع پر اردو میں پہلی مستند کتاب، ہر فرد اور ہر ادارہ کے لیے یکساں مفید۔ آفسیٹ کی حسین طباعت خوب صورت سرورق۔ ضخامت: ۱۷۶ صفحات قیمت صرف =/۲۵ روپے

ملنے کے پتے:

۱۔ ادارۂ تحقیق، پان والی کوٹھی۔ دودھ پور، علی گڑھ۔ ۲۰۲۰۰۱

۲۔ مرکزی مکتبہ اسلامی۔ بازار چپلی قبر۔ دہلی۔۶

تحقیق و تنقید

معیشت نبویؐ

مدینہ منوّرہ میں

(۲)

★ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی

محدثین و اربابِ سیر سب کا اتفاق ہے کہ رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم تمام لوگوں میں سب سے زیادہ سخی اور فیاض تھے اگر آپ ہدایا اور تحفے قبول کرتے تو خود بھی کسی سے پیچھے رہنا پسند نہ فرماتے تھے[۱۱۱] یہاں دو نکتوں کی طرف اشارہ کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے؛ ایک یہ کہ ہدایائے طعام کا قبول کرنے کے بارے میں جو روایات اوپر مذکور ہوئی ہیں ان سے یہ تاثر قطعی ہرگز نہ لیا جائے کہ آپؐ کے معاش کا انحصار ان ہی عطایا پر تھا۔ یہ خلافِ حقیقت تاثر ہوگا کیوں کہ تصویر کا دوسرا رخ ابھی پیش کرنا باقی ہے۔ دوسرے آپؐ کا فقر و فاقہ دراصل قناعت و توکل تھا اور وہ اختیاری تھا نہ کہ اضطراری۔ دراصل آپؐ کا جود و سخا آپؐ کی تنگیٔ معاش کا سبب تھا۔ یہ امت اور اس کے مجبور و معذور افراد کے حوائج و ضروریات پوری کرنے کی تمنائے دلی تھی جو نانِ شبینہ سے بھی آپؐ کو اور آپؐ کے اہل خاندان کو محروم کر دیا کرتی تھی۔ خورد و نوش پر مشتمل و متعلق عطایائے نبوی میں سے کئی کا ذکر اوپر کسی نہ کسی حوالے سے آچکا ہے۔ بعض اور واقعات کا اس مخصوص باب کے تحت ذکر کیا جاتا ہے۔

کئی روایات میں آتا ہے کہ اصحابِ صفہ پر آپؐ کی عنایت خاص تھی۔ کیوں کہ ان کی زندگی تنگدستی اور عسرت کی زندگی تھی اور مختلف اسباب سے وہ محرومِ غذا رہتے تھے یا کم لطف اندوز ہو پاتے تھے۔ بلاذری کی ایک روایت ہے کہ ایک بار ان میں سے بیس اصحاب کو اپنے گھر لائے اور ان کو روٹی کے ٹکڑے دودھ میں ملا کر ثرید بنا کر کھلائی۔ ایک بار حضرت

ابوہریرہؓ اور ان کے بعض دوسرے صفہ کے ساتھیوں کو بلا کر خالص دودھ پلایا۔ ایک مرتبہ صرف ابوہریرہؓ کو اپنے ڈیرے (رحل) پر لے جا کر دودھ سے ضیافت کی۔[۱۱۲] امام مالک کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ معمولاً آپؐ کے گھر دوپہر/صبح کا کھانا (غداء) کھایا کرتے تھے۔ اسی کا دلچسپ واقعہ یوں ہے کہ حضرت ابوہریرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ مسجد پہنچے اور ایک شخص کو قل ہو اللہ احد پڑھتے ہوئے سنا۔ آپؐ نے فرمایا: "واجب ہو گئی"۔ انھوں نے دریافت کیا: "کیا چیز یا رسول اللہ؟" فرمایا: جنت۔ ابوہریرہؓ کا بیان ہے کہ میں نے چاہا کہ جا کر اس شخص کو بشارت دے دوں۔ پھر مجھے خدشہ ہوا کہ آپؐ کے ساتھ غداء (دوپہر کے کھانے) کا موقع نہ جاتا رہے لہٰذا میں نے آپؐ کے ساتھ غداء کو ترجیح دی اور پھر جب اس آدمی کی تلاش میں گیا تو وہ جا چکا تھا۔[۱۱۳] بسملہ کے بغیر کھانا کھانے کی جو روایات اعرابی و عورت کے بارے میں اوپر آئی ہے اس میں یہ بھی مذکور ہے کہ آپ کے ساتھ اس دسترخوان پر حضرت حذیفہؓ وغیرہ کئی اصحاب تھے۔ اسی طرح حضرت سمرہ بن جندبؓ نے بھی کئی اصحاب کے ساتھ آپؐ کے گھر کھانا کھایا تھا۔[۱۱۴] ابوداؤد کی روایت ہے کہ ایک بار آپؐ نے اصحاب صفہ کے کئی حضرات کو حضرت عائشہؓ کے حجرے میں خشیشہ ( ) نامی کھانا کھلایا تھا۔[۱۱۵] ایک مرتبہ حضرت مقداد اور ان کے دو بھوکے ساتھیوں کے لیے تین اونٹنیوں کا دودھ مخصوص کر دیا تھا اور وہ تینوں ان سے شکم پری کیا کرتے تھے۔[۱۱۶] اسی طرح آپ اپنے ہاں آنے والوں/زائروں اور حاجت مندوں کو بھی کھانے پینے کے ہدیے سے نوازا کرتے تھے۔ چنانچہ جب حضرات عباد بن بشیر اور اسید بن حضیر ایک دینی و فقہی مسئلہ پر آپؐ سے بحث کے بعد اپنے گمان میں آپؐ کو ناراض کر کے مجلس نبوی سے روانہ ہوئے تو پیچھے پیچھے دودھ کا ہدیۂ نبوی ان کو ملا اور اس کو نوش کر کے انھوں نے جانا کہ آپؐ ناراض نہ تھے۔[۱۱۷] گھر میں ایک بار کھجوروں کی مقدار کم رہ گئی تھی مگر ضرورت مند صحابہ کرام میں اس مقدار قلیل کو بھی سخی رسولؐ نے تقسیم کر دیا۔[۱۱۸] نبوی ہدایات طعام و شراب کی اگر مکمل شرح و تفصیل کی جائے تو خاصا بڑا دفتر جمع کیا جا سکتا ہے۔

سنت نبوی تھی کہ مقامی مہمانوں، قریب و دور کے صحابہ اور اہل مدینہ کے علاوہ آپؐ باہر سے آنے والے تمام وفود اور ان کے اراکین کی مہمانداری کیا کرتے تھے اور اس کے لیے حضرت بلال رضی اللہ عنہ باقاعدہ نگراں افسر مقرر کیے گئے تھے۔ ان کا بیان ہے کہ وہ آپؐ کے تمام گھروں

کے لیے نہ صرف سودا سلف لاتے تھے بلکہ ان کے وسائل و ذرائع کا انتظام بھی کیا کرتے تھے اور اسی طرح وفود کی ضیافت نہ صرف ان کی ذمہ داری تھی بلکہ اس کے لیے سامان کی فراہمی اور اس کے وسائل کا انصرام بھی انھیں کا فریضہ تھا۔ اس ضمن میں دو عام ذرائع ہمارے علم میں آتے ہیں: اول یہ کہ حضرت بلالؓ حوائج و ضروریات نبوی کے لیے چاندی وغیرہ پر مشتمل ایک رقم ہمیشہ اپنے پاس رکھا کرتے تھے یا اشیاء ضرورت اور اسلحے وغیرہ رہن رکھ کر سامانِ خورد و نوش فراہم کیا کرتے تھے [۱۱۹] چنانچہ اسی سلسلۂ واقعات کی ایک کڑی وہ حدیث ہے جس کے مطابق آپؐ نے آخری زمانۂ حیات میں اپنی ایک زرہ ایک یہودی کے ہاں رہن رکھ کر جو (شعیر) اور پگھلی ہوئی گرم چربی (ا) ادھار لی تھی [۱۲۰] اس طریقۂ فراہمی کی بعض اور مثالیں بعد میں بھی آئیں گی۔ یہاں ضمناً اس کا ذکر آ گیا۔ بات ہو رہی تھی وفودِ عرب اور مہمانوں کی ضیافت کی۔ امام مالکؒ وغیرہ کی روایت ہے کہ ایک بار آپؐ کا ایک کافر مہمان ایسا آیا کہ اس نے یکے بعد دیگرے سات بکریوں کا دودھ پی لیا تب سیراب ہوا۔ پھر صبح کو وہ اسلام لایا اور اب اس کو دودھ پلایا گیا تو دوسری بکری کا پورا دودھ بھی نہ پی سکا۔ اسی پس منظر میں آپؐ نے فرمایا تھا کہ کافر سات آنتوں میں پیتا ہے اور مومن ایک آنت میں [۱۲۱] مسلم کے مطابق حضرت عبداللہ بن سرجس نے اپنی ایک زیارت کے دوران آپؐ کے ساتھ روٹی اور گوشت کھایا۔ بعض راویوں کا بیان ہے کہ اس کی ثرید کھائی [۱۲۲] ابوداؤد میں حضرت لقیط بن صبرہ کی عینی شہادت ہے کہ بنو المنتفق کے وفد میں جب ہم لوگ مدینہ حاضر ہوئے تو آپؐ گھر میں تشریف فرما تھے حضرت عائشہؓ نے ہمارے لیے خزیرہ (گوشت آٹا پانی میں ملا کر) بنانے کا حکم دیا اور جب وہ بن گیا تو اس کے ساتھ بڑے طبق میں کھجوریں بھی پیش کی گئیں۔ ہم نے خوب کھایا۔ بعد میں جب آپؐ آئے تو آپؐ نے ان کے کھانے پینے کا پوچھا اور انھوں نے سارا ماجرا بتایا۔ اسی دوران کہ ہم بیٹھے ہوئے تھے ایک چرواہا اپنی بکریوں کا ریوڑ لے کر نکلا۔ آپؐ نے اس سے ایک بکری ذبح کروائی اور ظاہر ہے کہ وہ آپؐ کے مہمانوں کی ضیافت ہی کے لیے تھی [۱۲۳] حکم بن حزن کلفی کی روایت ہے کہ میں اپنی قوم کے وفد میں سات/نو آدمیوں کے ساتھ حاضر خدمت ہوا تو آپؐ نے سب کی خاطر تواضع کھجوروں سے کی [۱۲۴] ابن سعد اور دوسرے سیرت نگاروں نے وفود عرب کی ضیافت نبوی کے باب میں خاصی معلومات فراہم کی ہیں [۱۲۵] اور ان سے یہ حقیقت پایۂ ثبوت کو پہنچتی ہے کہ مہمانوں اور زائروں کی ضیافت آپؐ کی ذمہ داری تھی جسے کبھی آپؐ

اپنے وسائل سے اور کبھی صحابۂ کرامؓ کے ذرائع سے انجام دیا کرتے تھے۔

سامانِ زیست آپ نے نقد بھی خرید فرمایا ہے اور بطور قرض بھی۔ قرض کی ادائیگی جنس کی جنس کے ذریعہ یا جنس کی مال/نقد کے ذریعہ ہوئی ہے۔ ایک یہودی کے ہاں زرہ رہن رکھ کر سامان خورد و نوش کی خریداری کا ذکر آچکا ہے اور وفودِ عرب کی مہمان داری کے ضمن میں نقد و اُدھار خریداری کے بعض واقعات کا بھی۔ اسی ذریعہ کے بارے میں چند اور مثالیں پیش ہیں۔ امام ابو داؤد نے حضرت سہل بن سعد کی سند سے ایک بہت دل چسپ حدیث یہ بیان کی ہے کہ حضرت علیؓ ایک بار جب گھر آئے تو حضرات حسنین رضی اللہ عنہما کو روتے دیکھا۔ حضرت فاطمہؓ سے دریافت کیا تو سبب بھوک نکلا۔ حضرت علیؓ بازار آئے تو ایک دینار پڑا پایا۔ وہ حضرت فاطمہؓ کے مشورے سے ایک یہودی سے آٹا خرید لائے۔ یہودی نے آپ کے لحاظ میں دینار بھی واپس کر دیا اور آٹا بھی دے دیا۔ پھر حضرت فاطمہؓ نے ایک جزّار (گوشت والے) سے ایک درہم کا گوشت منگوایا۔ حضرت علیؓ نے دینار ایک درہم میں رہن رکھ کر گوشت لے لیا۔ حضرت فاطمہؓ نے آٹا گوندھ کر روٹی پکائی اور ہانڈی میں گوشت پکایا اور اپنے والدِ محترم کو بھی کھانے پر بلایا اور دینار و درہم اور ساری خرید کا قصہ سنایا۔ آپ نے بسم اللہ کہہ کر کھانے کو کہا۔ وہ سب کھا ہی رہے تھے کہ ایک غلام کو اپنے کھوئے ہوئے دینار کو واپس کرنے کے لیے پانے والے کو اللہ کی قسم دلاتے ہوئے سنا۔ آپ نے اسے بلا کر پوچھا تو اس نے بتایا کہ دینار اس سے بازار میں گر گیا تھا۔ آپؐ نے حضرت علی کو حکم دیا کہ جزّار (گوشت والے) کے پاس جا کر کہیں کہ وہ دینار واپس کر دے اور اس کا درہم آپ کے ذمہ ہے۔ اس نے واپس کر دیا اور آپ نے وہ دینار غلام کے حوالہ کر دیا۔ روایت میں بس اتنا آیا ہے [۱۲۶] ظاہر ہے کہ وہ درہم آپؐ نے بعد میں ادا کیا تھا۔ ایک اور یہودی کا واقعہ لباس کی خریداری کے ذیل میں ملتا ہے اور پہلے شریف یہودی کے رویہ کے برعکس ہے۔ ترمذی میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ آپؐ کے پاس صرف دو قطری موٹے کپڑے تھے جنھیں مسلسل پہنے رہتے اور جب بیٹھتے تو پسینہ نکلتا اور وہ بھاری ہو جاتے۔ ایک یہودی تاجر کے پاس اسی دوران شامی بز (کتان/ریشمی) کپڑا آیا تو حضرت عائشہؓ نے اس سے ادھار ایک جوڑا خریدنے کا مشورہ دیا۔ آپؐ نے آدمی بھیج کر منگوایا تو اس بدبخت نے کہا: میں جانتا ہوں کہ آپ میرا مال یا میرے دراہم ہڑپ کیے چاہتے ہیں۔ آپؐ نے فرمایا: جھوٹا ہے، خوب جانتا ہے

کہ میں لوگوں میں اللہ سے سب سے زیادہ ڈرنے والا اور سب سے زیادہ امانت ادا کرنے والا ہوں۔[۱۲۷] خریداری کے ذریعہ سامانِ زیست کی فراہمی کے بعض واقعات آگے آرہے ہیں۔

اگرچہ سامانِ خورد و نوش اور دوسری اشیائے ضرورت کی فراہمی کا ذریعہ و وسیلہ کا صراحتاً ذکر نہیں ملتا تاہم یہ یقینی ہے کہ وہ آپؐ کی جیب خاص سے ہی آتا تھا۔ اس باب میں ہم ان واقعات و مثالوں کو بیان کر رہے ہیں جن کا تعلق مخصوص تیوہاروں یا شادی غمی کے کھانوں سے ہے۔ سب سے پہلے ازواجِ مطہرات سے شادی کی تقاریب اور ان کے ولیمہ کی دعوتوں کا ذکر کیا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ آپؐ نے تمام ازواجِ مطہراتؓ کی شادی پر ولیمہ کیا تھا۔ کیوں کہ آپؐ کا فرمان ہے ولیمہ کرو خواہ ایک بکری کا ہو اور آپؐ اپنے حکم کے خلاف نہیں کر سکتے تھے۔[۱۲۸] اس عمومی تبصرہ کے بعد چند ولیموں کا ذکر کیا جاتا ہے۔ متعدد محدثین و اربابِ سیرت نے حضرت زینبؓ بنت جحش کی شادی کے ولیمہ کا بوجوہ خاص ذکر کیا ہے۔ ان تمام روایات کا خلاصہ یہ ہے کہ آپؐ نے مہمانوں کو ولیمہ میں روٹی اور گوشت کھلایا۔ ان کے ولیمہ پر حضرت ام سلیم نے بھی کھانا پکا کر بھیجا تھا وہ الگ تھا۔ حضرت انسؓ وغیرہ کا بیان ہے کہ خود آپؐ نے ایک بکری ذبح کی تھی۔[۱۲۹] حضرت صفیہ کی شادی کے ولیمہ میں گھی، ستو اور کھجور سے آپؐ نے مہمانوں کی ضیافت کی تھی۔[۱۳۰] بلاذری کا بیان ہے کہ حضرت ام سلمہؓ سے شادی پر آپؐ نے بیت المساکین میں جو کھانا ولیمہ میں کھلایا تھا وہ جو اور گھی وغیرہ پر مشتمل تھا۔[۱۳۱] اسی طرح خوشی کے دوسرے مواقع جیسے عقیقہ وغیرہ پر بھی آپؐ نے قربانی کی۔ مثلاً حضرات حسینؓ کے عقیقہ پر آپؐ نے نہ صرف بکری کی قربانی کی بلکہ ان کے مونڈن پر بالوں کے برابر چاندی بھی صدقہ کی۔[۱۳۲] یہی معمول و سنت نبوی آپؐ کی اولاد بالخصوص حضرت ابراہیم کے بارے میں تھی جن کے بارے میں صراحت ملتی ہے کہ آپؐ نے بکرا / مینڈھا (کبش) ذبح کیا تھا۔ آپؐ کی باندی حضرت سلمیٰ کے شوہر حضرت ابورافع نے آپ کو فرزند کی ولادت کی خوشخبری سنائی تو آپ نے ان کو ایک غلام عطا کیا اور ان کے عقیقہ میں قربانی کے علاوہ بالوں کے وزن کے برابر چاندی صدقہ کی۔[۱۳۳] سنت نبوی تھی کہ عیدالاضحیٰ میں آپؐ اپنی طرف سے اور اپنی ازواجِ مطہراتؓ کی طرف سے قربانی کرتے تھے اور اس کا گوشت عزیزوں، عزیزوں اور محلہ والوں میں تقسیم کیا کرتے تھے۔ یہی سنتِ نبوی چاروں عمروں اور اکلوتے حج کی قربانی کے ضمن میں تھی۔ ایسے مواقع پر آپؐ نے ایک سے زائد جانور قربان کیے تھے۔ ازواجِ

مطہرات کی طرف سے ایک گائے ذبح کیے جانے کا حوالہ آتا ہے[۱۳۴] لبسا اوقات آپؐ کسی سفر/غزوہ سے مدینہ واپسی پر ایک یا زیادہ جانوروں کو ذبح کرکے اپنے اہلِ خانہ اور دوستوں عزیزوں کی ضیافت کرتے تھے یا ان کو گوشت بھیجا کرتے تھے[۱۳۵] شادی وخوشی کی تقاریب کے علاوہ بعض غمی کے مواقع پر بھی آپؐ نے یا آپ کے اہل خانہ نے کھانا پکوا کر غم زدوں کی دل جوئی کی اور مہمانوں کو کھلایا تھا۔ دو ایک مثالیں پیش ہیں۔ غزوۂ موتہ میں حضرت جعفر بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کی شہادت کی خبر آئی تو ان کے گھر والوں کو غم ہوا اور آپؐ نے اس غمی کے موقع پر اپنے اہل خانہ سے غم زدوں کے لیے کھانا پکوا کر بھیجا۔[۱۳۶] بلاذری کی ایک کمزور روایت ہے کہ ام المؤمنین حضرت ام سلمہؓ نے اپنے بھائی ولید کی دیارِ غیر میں مرنے پر آپؐ سے اجازت لی کہ ان کا ماتم کریں۔ آپؐ کی اجازت کے بعد انھوں نے عورتوں کو جمع کیا اور ان کے لیے کھانا پکایا۔[۱۳۷] شادی وغمی کی ایسی تقاریب اور ان پر نبوی اخراجات کی اور بھی مثالیں ملتی ہیں لیکن ان سے صرفِ نظر کیا جاتا ہے۔

نبوی اخراجات ومصارف کا ایک ذریعہ ازواجِ مطہراتؓ کا مال بھی تھا۔ تقریباً تمام ازواجِ مطہرات ہی بہترین اور مالی لحاظ سے آسودہ خاندانوں سے تعلق رکھتی تھیں، ان کے والدین اور بھائی بہن دولت مند اور صاحبِ حیثیت تھے جن سے ان کو ہدایا اور تحفوں کے علاوہ کبھی کبھی مال وجنس بھی ملا کرتی تھی۔ بعض ازواجِ مطہرات کو اپنے والدین یا سابق شوہروں کا ترکہ بھی ملا تھا اور وہ جائداد وآراضی پر مشتمل تھا جن کی مستقل آمدنی یا پیداوار تھی۔[۱۳۸] مثلاً حضرت ام سلمہؓ کو اپنی خاندانی جائداد سے جو طائف میں باغوں پر مشتمل تھی، مدینہ منورہ کے قیام کے زمانے میں برابر ان کی پیداوار کا پہنچا کرتی تھی۔ اس میں سب سے پسندیدہ شے شہد تھی جو آپؐ کو بہت مرغوب تھی اور حضرت ام سلمہؓ آپؐ کے لیے اسے بچا بچا کر رکھتی تھیں۔[۱۳۹] اوپر ازواجِ مطہرات کے آپؐ کے لیے حضرت عائشہؓ کے گھر ہدیۂ طعام بھیجنے کا حوالہ آچکا ہے۔ یہاں صرف حوالہ دینا کافی ہے کہ حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کے اموال نے مکی زندگی میں آپؐ کے معاشی تنگ دستی کو دور کرنے میں کافی حصہ لیا تھا۔[۱۴۰] حضرت ام حبیبہؓ نجاشی حبشہ کے پاس سے آپؐ کے لیے تحفے اور نذرانے کے علاوہ مہر کی رقم بھی وصول کرکے لائیں تھیں۔[۱۴۱] اسی طرح حضرت ماریہؓ قبطیہ بھی مقوقس مصر سے کافی ہدایا اور تحفے بشکلِ نقد وجنس لے کر آئی تھیں۔[۱۴۲] ظاہر ہے یہ وسیلہ سبھی سے کچھ ایسا زیادہ مستقل اور اہم

نہیں تھا تاہم آپؐ کی معاشی زندگی میں اس کے کردار و حصہ سے یکسر انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اس نے بسا اوقات آپؐ کے لیے کافی آسانی فراہم کی تھی یا کم از کم متعدد مواقع پر آپ کو مسرت و شادمانی اور طیبِ خاطر کی دولت سے لطف اندوز کیا تھا۔

روزی روٹی کی فراہمی کا مستقل ذرائع میں سب سے اہم ذریعہ غالباً دودھاری جانوروں کا پالنا تھا جن کی موجودگی میں دو وقت پیٹ بھرنے اور بھوک کی آگ کو ٹھنڈا کرنے کی سبیل نکلتی تھی۔ حضرت عبداللہ بن مسعود کا بیان ہے کہ بیس سالہ رفاقت نبوی میں آپ کا بیشتر کھانا پانی اور ستو تھا جبکہ حضرت ام سلمہؓ کا بیان ہے کہ ہمارا اور آپؐ کا اکثر کھانا دودھ پر مشتمل ہوتا تھا۔[۱۴۳] یہ دونوں بیانات اپنی اپنی جگہ صحیح ہیں۔ احادیث، سیرت و تاریخ کے مآخذ سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے مدنی زندگی کی ابتدا ہی سے دودھاری جانوروں بالخصوص عمدہ اونٹنیوں کو باقاعدہ پالا تھا اور ان کو کئی مقامات پر باڑوں میں رکھا تھا۔ ان کی دیکھ بھال کے لیے باقاعدہ چرواہے رکھے تھے اور ان کے چارہ کی فراہمی کے لیے چراگاہیں مخصوص کی تھیں۔

بلاذری کا بیان ہے کہ غابہ کی چراگاہ میں آپؐ کی کئی اونٹنیاں (لقائح) تھیں اور آپؐ نے اپنی تمام ازواجِ مطہراتؓ میں سے ہر ایک کو الگ الگ اونٹنی عطا کر رکھی تھی۔ حضرت ام سلمہؓ کی اونٹنی کا نام "العریس" تھا جبکہ حضرت عائشہؓ کے لیے مخصوص کی گئی اونٹنی کا نام السمراء تھا۔ اول الذکر فرماتی تھیں کہ ہمارے لیے ضرورت بھر دودھ ان سے مل جاتا تھا۔ ایک روایت کے مطابق ان کی تعداد دس تھی۔ بلاذری نے ان کے ذریعہ حصول کا بھی ذکر کیا ہے۔ اس کے مطابق ان میں سے تین حضرت سعد بن عبادہؓ نے بنو عقیل کی اونٹنیوں میں سے خرید کر آپؐ کو ہدیہ کی تھیں۔ وہ حمار کی چراگاہ میں چرا کرتی تھیں جبکہ بقیہ سات جن کے اپنے مخصوص نام تھے۔ جیسے الحنّاء، السعدیۃ، البغوم، الیسیرۃ وغیرہ۔ وہ مدینہ سے چھ میل کے فاصلہ پر قبار کے قریب ذوالجدر میں رہتی اور چرتی تھیں۔ بعض مدنی اہل علم کا خیال ہے کہ ان میں سے البغوم نامی اونٹنی آپؐ نے حضرت سودہؓ کو عنایت کی تھی ایک اور روایت کے مطابق حضرت سعد بن عبادہؓ نے صرف ایک اونٹنی ہدیہ کی تھی جس کا نام مہرۃ تھا اور جو بنو عقیل کے جانوروں میں سے خریدی گئی تھی۔ آپؐ کی خرید کردہ اونٹنیوں کے نام "الریا" اور "الشقراء" تھے۔ وہ سب دودھاری (غزر) تھیں اور ان کا دودھ

روزانہ دوہ کر سرِ رات دو بڑی مشکوں میں آپؐ کے لیے لایا جاتا تھا۔ حضرت ابن عباس کی سند پر مروی ہے کہ آپؐ کی سات اونٹنیاں (اعنز) تھیں جن کو حضرت ام ایمن چرایا کرتی تھیں محمد بن عبداللہ بن حصین کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اونٹنیاں احد میں چرائی جاتی تھیں اور ہر شام اپنے باڑے میں لائی جاتی تھیں جہاں وہ رات گزارتی تھیں۔ ان اونٹنیوں کے نام تھے: عجوۃ، زمزم، سُقیا، برکۃ، ورستہ، اُطراف اور اطلال۔ حضرت ام سلمہؓ کی باندی/آزاد کردہ/آزاد مولاۃ کا بھی یہی بیان ہے کہ آپؐ کی سات دودھاری اونٹنیاں تھیں چرواہا ان کو چرانے کے لیے کبھی الجمار لے جاتا اور کبھی احد اور شام کو ہمارے پاس واپس لاتا۔ ذوالجدر میں آپؐ کی جو اونٹنیاں تھیں ان کا دودھ رات میں لایا جاتا تھا اور غابہ کی اونٹنیوں کا دودھ بھی رات ہی میں آتا تھا۔ ہمارا زیادہ تر کھانا (عیش) اونٹ اور غنم (بکری بھیڑ وغیرہ) کا دودھ ہی پر مشتمل ہوتا تھا۔ بلاذری ہی کی ایک اور روایت ہے جس کے مطابق ضحاک بن سفیان کلابی رضی اللہ عنہ نے آپ کو بردۃ نامی اونٹنی ہدیہ کی تھی۔ حضرت ام سلمہ کا بیان ہے کہ میں نے اونٹنیوں میں اس سے زیادہ خوب صورت اور دودھاری نہیں دیکھی۔ وہ دو اونٹنیوں کے برابر دودھ دیتی تھی۔ کبھی کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مہمانوں کے لیے اسے صبح و شام دونوں وقت دوہا جاتا تھا۔ مورخِ موصوف کی ایک اور روایت میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ آپ کی اونٹنیوں کے علاوہ غنم (بھیڑ بکریوں) کا ایک ریوڑ بھی تھا جن کے دودھ پر حضرت ماریہ قبطیہ اور ان کے فرزند گرامی حضرت ابراہیم کی پرورش و پرداخت ہوتی تھی۔ دودھاری جانوروں کے بارے میں بلاذری کے بیانات کی تصدیق واقدی وغیرہ دوسرے مورخین و ارباب سیرت سے بھی ہوتی ہے۔ مثلاً واقدی نے ۶ھ کے واقعات اور عرینہ کے حملے کے حوالے سے بیان کیا ہے کہ دشمنوں نے ذوالجدر کی چراہ گاہ پر حملہ کر کے آپؐ کے پندرہ دودھاری اونٹنیاں بھگا لے گئے تھے جنھیں بعد میں تعاقب کر کے ان کے قبضہ سے چھڑا لیا گیا تھا۔ ابن ہشام کا بیان ہے کہ غزوہ ذوقرد ۷ھ میں عیینہ بن حصن فزاری نے غابہ میں رہنے والی آپؐ کی اونٹنیوں پر حملہ کر کے ساتھ لے گیا تھا اور ان کے چرواہے کو جو دوسری روایات کے مطابق حضرت ابوذر غفاری کے فرزند تھے، قتل کر دیا تھا اور ان کی اہلیہ کو بھی اٹھا لے گیا تھا۔ حضرت سلمہ بن الاکوع کی بہادری اور آپ کا بروقت تعاقب نے بعض اونٹنیوں کو واپس لے لینے کا موقع فراہم کر دیا تھا۔ غفاری عورت بھی بچ کر آگئی تھیں۔ دوسری روایات سے بھی آپ کے دودھاری مویشیوں اور ان کے دودھ کا

مستقل غذا کے طور پر استعمال کرنے کا علم ہوتا ہے[۱۴۴]

نبوی معاشی وسائل و ذرائع میں ایک اہم ترین اور وسیع ترین ذریعہ و وسیلہ جہاد اسلامی کے نتیجہ میں حاصل ہونے والے اموالِ غنیمت (غنائم) تھے۔ وہ دو قسم کے تھے: اول منقولہ اموال و اسباب اور دوم غیر منقولہ جائداد و آراضی۔ ان دونوں وسائل کی دستیابی سے نہ صرف معیشتِ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم میں بہتری پیدا ہوئی تھی بلکہ مدینۂ منورہ کے مسلمانوں کی بالخصوص اور دوسرے مجاہدین کی بالعموم معاشی حالت سدھری تھی۔ عام طور سے اس وسیلۂ معاش پر اتنا زیادہ اور ناجائز زور دیا جاتا ہے کہ مذکورہ بالا تمام وسائل و ذرائع اور کچھ دوسرے بھی یکسر نظر انداز کر دیئے جاتے ہیں اور ان کی اصل اقتصادی اہمیت اور مدنی معیشت میں ان کی صحیح کارفرمائی بھلا دی جاتی ہے۔ اس موضوع پر تفصیل کے ساتھ کہیں اور لکھا جا چکا ہے[۱۴۵] یہاں اس کی طرف ایک ضروری انتباہی اشارہ کر کے معاشِ نبوی میں غنائم کے اصلی کردار اور متناسب حصۂ رسدی پر بحث کی جا رہی ہے۔

غنائم میں حاصل ہونے والے اموال و اسبابِ منقولہ میں کھانے پینے کا سامان، روز مرّہ ضرورت کا اسباب، پہننے بچھانے اور اوڑھنے کے کپڑے، نقد میں سونا چاندی یا اس کی بنی ہوئی اشیاء اور مختلف تجارتی سامان اور بہت سا دوسرا اسباب مسلمان مجاہدین کے ہاتھ لگتا تھا۔ اسلامی اصولِ تقسیم کے لحاظ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بصورت شرکتِ جہاد ایک مجاہد کے حصۂ رسدی کے علاوہ صفی کا حق تھا۔ اور ریاست و معاشرۂ اسلامی کے سربراہ کی حیثیت سے خمس یعنی اموالِ غنیمت کا پانچواں حصہ ملتا تھا۔ خمس کو آپؐ تین حصوں میں پھر منقسم فرماتے تھے اور ان میں سے ایک حصہ آپؐ کے اہل و عیال کی ضروریات کے لیے مخصوص تھا، دوسرا آپ کے خاندان بنو عبدالمطلب و بنو ہاشم کے لیے اور تیسرا عام غریب مسلمانوں اور اسلامی ریاست کے باشندوں پر صرف ہوتا تھا[۱۴۶] غنیمت میں ملنے والے سامانِ خورد و نوش کے بارے میں اوپر حوالہ آ چکا ہے کہ وہ اکثر و بیشتر مجاہدین کی ضروریات پر بلا تقسیم کیے ہوئے صرف ہو جاتا تھا تاہم یہ قیاس عین قرینِ صواب ہے کہ مجاہدین اپنے محبوب رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی لذتِ کام و دہن کے لیے اس میں سے کچھ ضرور لاتے ہوں گے اور مقدار کے زیادہ ہونے کی صورت میں اس کی تقسیم بھی عمل میں آتی ہوگی۔

سریہ نخلہ (رجب ۲ھ / جنوری ۶۲۴ء) میں جو مالِ غنیمت ملا اس میں کچھ شراب کے

مشکیزے (خمر) سوکھی کھجوریں (زبیب) اور کھالیں (ادم) اور قریش کا تجارتی سامان شامل تھا۔[۱۴۸] غزوۂ بدر (۱۷ رمضان ۲ھ/۱۴ مارچ ۶۲۴ء) میں مختلف قسم کے اسلحہ کے علاوہ ایک سو پچاس اونٹ (بعیر) دس گھوڑے، کچھ سامان ضرورت (متاع) کپڑے (ثیاب) چٹائیاں (انطاع) اور تجارتی کھالیں شامل تھیں۔ اسیرانِ بدر سے مجاہدین کو زرِ فدیہ کی شکل میں خاصی آمدنی ہوئی تھی۔[۱۴۸] غزوۂ بنی قینقاع میں اسلحہ اور اوزارِ زرگری ہی منقولہ اموالِ غنیمت میں شامل تھے اور سامانِ خورد و نوش یا اسباب ضرورت کا کوئی حوالہ نہیں ملتا۔ غزوۂ بدر میں آپ کی صفی مشہور تلوار ذوالفقار پر اور مجاہدانہ حصۂ رسدی ابوجہل کے قیمتی اونٹ (جمل) پر مشتمل تھا جبکہ غزوۂ بنی قینقاع میں آپ کی صفی تین کمانوں، تین نیزوں اور تین تلواروں کے علاوہ دو زرہ بکتروں پر مشتمل تھی۔ البتہ اس غزوہ میں غیر منقولہ جائداد جو بنو قینقاع کی دکانوں اور مکانوں اور شاید کچھ زرعی زمینوں پر مشتمل تھی، مسلمانوں کے قبضہ میں آئی تھی اور عام روایات کے تحت وہ آپ کی فے آراضی تھی جو امت مسلم کی ضروریات کے ساتھ ساتھ آپ کے حوائج کے لیے مخصوص تھی۔ آپ نے جسے چاہا اسے عطا کر دیا۔ اس میں آپ کے اپنے حصہ کا پتہ نہیں چلتا۔[۱۴۹] غزوۂ سویق میں ستو (سویق) کے تھیلے ملے تھے اور ان میں سے آپ کا حصۂ رسدی رہا ہوگا۔[۱۵۰]

تیسرے برس کی کل مہمات میں سے صرف تین میں اموالِ غنیمت حاصل ہوئے غزوۃ الکدر میں پانچ سو اونٹ ملے تھے۔[۱۵۱] حضرت زید بن حارثہ کے سریہ القردہ میں قریشی کارواں سے چاندی کثیر مقدار میں ملی تھی۔[۱۵۲] اور غزوۂ احد میں جو کچھ ملا تھا وہ کھو گیا یا پانے والوں کو مل گیا تھا۔ آپ کے حصہ میں زخموں کے سوا اور کچھ نہ آیا تھا۔[۱۵۳] پہلی دو مہموں میں آپ کو خمس، صفی کی صورت میں حصہ ملا تھا اور غزوۂ مذکورہ میں مجاہد کا حصۂ رسدی بھی۔ سریہ قطن میں آپ کو صفی اور خمس ملا تھا جو اونٹوں پر مشتمل تھا اور ان کی کل تعداد کافی تھی مگر وہ ایک دو کے سوا باقی مسلمانوں میں تقسیم ہو گئے تھے۔ کچھ غلام بھی ہاتھ لگے تھے۔[۱۵۴] غزوہ بنی النضیر میں ہتھیاروں کے علاوہ آراضی ملی تھی۔ ہتھیاروں میں پچاس زرہ بکتر، پچاس آہنی خود اور تین سو چالیس تلواریں شامل تھیں۔ ان میں سے آپ کو مجاہد کا حصہ خمس اور صفی ملی تھی۔ مالِ بنی النضیر بھی فے آراضی میں شامل تھا اور اس میں آپ کا اپنا حصہ بھی تھا مگر وہ بہ شکلِ آراضی کم اور بہ شکل پیداوار زیادہ تھا۔ کھجور، اناج، شہد اور سبزی وغیرہ اس میں شامل تھی۔ ان میں سے جن لوگوں کو عطایائے نبوی ملے تھے وہ روایات کے مطابق ان کی سال بھر کی ضروریات کے لیے کافی ہوتے تھے۔ آپ کی اپنی ضروریات بھی ان سے پوری ہوتی تھیں یا

نہیں اور پوری ہوتی تھیں تو کس قدر اس کا تصفیہ کرنا خاصا مشکل ہے۔ روایات سے تو یہی ظاہر ہوتا ہے کہ آپؐ کبھی کسی نہ کسی حد تک متمتع ہوتے تھے[۱۵۵] غزوۃ الجندل میں صرف چند مویشی ملے تھے البتہ غزوۂ مریسیع میں بنو المصطلق سے دو ہزار اونٹ، پانچ ہزار بھیڑ بکریاں، خاصی تعداد میں ہتھیار، مال و اسباب اور کچھ قیدی ہاتھ لگے تھے[۱۵۶] غزوۂ بنی قریظہ سے نقد و جنس میں مال و اسباب اور زرعی اور رہائشی جائدادیں ملی تھیں۔ ہتھیاروں میں پندرہ سو تلواریں، تین سو زرہ بکتر، دو ہزار نیزے اور پندرہ سو آہنی اور پارچہ جاتی ڈھالیں شامل تھیں۔ ایک روایت کے مطابق حصۂ مجاہد کی مالیت کل پینتالیس دینار تھی۔ اس کے علاوہ آپ کو خمس اور صفی بھی ملی تھی[۱۵۷] چھٹے برس کی سرایا سے آپؐ کو خمس اور صفی ہی ملے جو زیادہ تر مویشیوں، بھیڑ بکریوں اور اونٹوں پر مشتمل تھے۔ صفی کے علاوہ آپ کو خمس میں تقریباً چودہ ہزار درہم کی مالیت ملی تھی جو آپ اپنے علاوہ مسلمانوں پر خرچ کرتے تھے[۱۵۸] غزوۂ خیبر سے نقد و جنس میں کافی مال ملا تھا اس میں ہتھیاروں کی کافی بڑی تعداد شامل تھی۔ سامانِ رسد میں جو، گھی/مکھن، شہد، تیل/روغن، پکا ہوا کھانا اور سامانِ ضرورت میں (اثاث/متاع) چمڑے کی چٹائیاں (ادم) مختلف قسم کی، کافی مقدار میں کپڑے شامل تھے۔ نقد اموال میں طلائی و نقرئی سکے، زیورات اور مدفون دفینے شامل تھے۔ آپؐ کو ان سب میں سے صفی، خمس اور حصۂ مجاہد ملا تھا۔ خیبر کی کل مفتوحہ اراضی کی کل پیداوار کا نصف یعنی بیس ہزار وسق کھجور، ½، ہزار وسق جو اور ½۲ ہزار وسق نوی مسلمانوں کا حصہ تھا۔ یہ کل اٹھارہ سو مسلم حصوں میں تقسیم ہوتا تھا۔ خمس اور صفی پہلے نکال کر جو آپؐ کے حصے تھے اور ایک حصہ مجاہد بھی آپ کا تھا[۱۵۹] فدک، تیماء اور وادی القریٰ سے ان کی زمینوں کی پیداوار کا نصف مسلمانوں کا حصہ تھا اور موخر الذکر میں سے خمس اور حصۂ مجاہد آپ کے پاس تھا۔[۱۶۰] بعض دوسری مہموں میں کچھ مویشی اور سامان ملا تھا[۱۶۱] آٹھویں برس کی مہموں میں سرایا میں زیادہ تر مویشی ملے اور آپؐ کو صرف خمس یا صفی۔ البتہ غزوہ حنین میں بہت زیادہ مالِ غنیمت ملا تھا جس میں مویشی، سامانِ ضرورت، چاندی وغیرہ شامل تھی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مجاہد کے حصہ کے علاوہ صفی اور خمس ملا تھا۔ آخری دو برسوں میں زیادہ تر سرایا میں سے آپ کو صفی اور خمس ملا تھا۔ غزوۂ تبوک میں جنگ ہی نہیں ہوئی لہٰذا کوئی مالِ غنیمت نہیں ملا تھا[۱۶۲] البتہ غزوات اور سرایا اور وفود عرب سے معاہدات کے نتیجے میں مختلف علاقوں سے جیسے ایلہ، مقنا، اذرح، جرباء، دومۃ الجندل، یمامہ، نجران، بحرین، عمان، حضرموت، ہجر اور یمن وغیرہ سے جزیہ

خراج میں خاصی بڑی رقوم آنے لگی تھیں۔ ایک ذریعہ یہ بھی تھا۔[۱۶۳]

اس عمومی تجزیہ سے ایسا بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ کو اموالِ غنیمت سے حصۂ مجاہد، خمس کے ایک حصہ اور صفی کی شکل میں کافی یافت ہوئی تھی مگر درحقیقت ایسا نہیں تھا۔ سنتِ نبوی یہ تھی کہ آپ اپنے آپ اور اپنے اہلِ بیت پر دوسرے مسلمانوں کو ترجیح دیتے تھے اور خمس و صفی کو اکثر و بیشتر پورا کا پورا صحابۂ کرام میں بانٹ دیتے تھے اور خود کے لیے کچھ نہ رکھتے تھے اور اگر کبھی کچھ رکھ لیا کرتے تھے تو اس کی مقدار و تعداد بہت معمولی ہوتی تھی۔ چند مثالیں بطور ثبوت حاضر ہیں۔ سامانِ خورد و نوش کے بارے میں پہلے بھی یہ صریح بیان مآخذ کا آچکا ہے کہ جو کچھ ملتا تھا وہ مجاہدین اپنی اپنی ضرورت و طلب بھر لے لیتے تھے۔ عموماً وہ بچا کر اپنے گھروں کو نہیں لے جاتے تھے اس ضمن میں صرف ایک مثال۔ فتح مکہ کے بعد جب حضرت حلیمہ کی بہن اور ان کے شوہر کی بہن خدمت میں حاضر ہوئیں تو آپؐ نے اقط (پنیر) اور سمن (گھی) ان کو غنیمت سے دیا۔[۱۶۴] جائدادوں اور آراضی کی پیداوار سے جو طُعم (اناج کا حصۂ رسدی) آپ مختلف خاندانوں اور افراد کو مستقل دیتے تھے اس کی پوری تفصیل سیرت و حدیث کی کتابوں میں موجود ہے۔[۱۶۵] غنائم میں جو کپڑے ہاتھ لگتے تھے وہ بھی آپؐ صحابۂ کرام میں بالعموم تقسیم کر دیا کرتے تھے۔ مثلاً حلۂ دیباج آئے تو آپ نے منجملہ دوسرے حضرات کے حضرات عمرؓ و علیؓ کو دیئے تھے۔[۱۶۶] خمیصہ (چادر/کپڑے) آئے تو ان میں سے ایک حضرت ام خالد بنت خالد بن سعید بن العاص کو دیا۔[۱۶۷] بہت سے قبا بانٹ دیئے اور ایک حضرت مخرمہ بن نوفل کو دیا تھا۔ ان میں سے اپنے لیے کوئی نہیں رکھا۔ اسی طرح قباطی (قبطی قبائیں) اور قسیین آئیں تو دوسرے صحابہ کرام کے علاوہ ایک حضرت دحیہ کلبی کے حصہ میں بھی آئی۔[۱۶۸] یہی سنتِ نبوی اسلحہ وغیرہ کے بارے میں تھی۔ غزوۂ بدر میں ذوالفقار نامی تلوار ملی۔ وہ آپؐ نے حضرت علیؓ کو عطا کر دی۔[۱۶۹] الغرض صفی اور خمس میں جو کچھ ملتا تھا خواہ وہ نقد و جنس کی صورت میں ہو یا آراضی و جائداد کی شکل میں آپ اپنے لیے ان میں سے کچھ بھی نہ رکھتے بلکہ دوسروں کو دے دیتے۔ اس کا اعتراف تو آپؐ کے ناقدین و منکرین تک نے کیا ہے۔[۱۷۰] آپؐ نے جو سنتِ نبوی اپنی حیاتِ مبارکہ میں قائم کی تھی اسی کو بشکلِ دیگر اس اصول میں ڈھال دیا کہ انبیاء کی وراثت نہیں ہوتی نہ وہ وارث ہوتے ہیں۔[۱۷۱]

جس طرح سامانِ خورد و نوش کی فراہمی کے مختلف ذرائع و وسائل تھے اسی طرح دوسری ضروریات و حاجات کے پورا کرنے کے مختلف ذرائع تھے۔ اوپر ہم نے اس ضمن میں لباس،

مویشیوں اور اسلحہ وغیرہ کی نبوی ضروریات کے پورا کرنے کے جو ذرائع ملاحظہ کیے ان میں غنیمت و خرید وغیرہ کا حوالہ آچکا ہے۔ بعض اور اہم وسائل جن کا بکثرت ذکر روایات میں ملتا ہے یہاں ذرا زیادہ تفصیل کے ساتھ بیان کیے جا رہے ہیں۔

لباس نبویؐ کی فراہمی کے سلسلہ میں ایک اہم ذریعہ ہدیہ غیر مسلم و مدارنہ غیر مسلم تھا۔ ایسے ہدایا عموماً تیار شدہ لباس کے ہوتے تھے۔ مسلم ہدایا میں حضرت دحیہ کلبیؓ کا ہدیہ تھا جو ایک روایت کے مطابق دو موزوں پر مشتمل تھا اور دوسری روایت میں ایک جبہ کا اضافہ ہے۔ آپ نے ان کو اتنا پہنا کہ وہ پرانے ہو گئے[۱۶۲] اسی طرح نجاشی حبشہ کے بارے میں بیان کیا گیا ہے کہ انھوں نے بھی آپؐ کی خدمت میں سیاہ سادہ موزے بھیجے تھے۔ ان کے علاوہ دوسرے ہدایا الگ تھے[۱۶۳] کسی محدثین کے ہاں یہ روایت ہے کہ حضرت ابوجہم بن حذیفہؓ نے آپ کو ایک خمیصۃ شامیۃ (شامی جبہ نما لباس) ہدیہ کیا۔ جس کے علم (نقش) تھے۔ اس کو پہن کر نماز پڑھی تو توجہ بٹ گئی تو آپ نے اسے واپس کر دیا۔ چوں کہ آپ ہدایا واپس کرنے کے خلاف تھے اس لیے آپؐ نے اس کے بدلہ میں ایک انبجانیۃ (انبجان کا بنا ہوا موٹے کپڑے کا لباس) لے لیا[۱۶۴] حضرت سہلؓ کی روایت ہے کہ ایک عورت نے آپؐ کی خدمت میں ایک بنی ہوئی چادر پیش کی جس کا حاشیہ بھی تھا۔ بعد میں اس کو شملہ کے نام سے جانا جانے لگا۔ اس عورت نے ہدیہ دیتے وقت یہ بھی کہا کہ اس نے اپنے ہاتھ سے آپؐ کو پہنانے کے لیے بُنا ہے۔ آپؐ نے قبول فرمایا کہ آپؐ کو اس کی ضرورت تھی اور آپؐ نے بطور ازار اسے استعمال کیا۔ مگر ایک شخص نے حسنِ طلب میں اس کی تعریف کی اور آپؐ نے اسے وہ چادر ہدیہ کر دی۔ لوگوں نے اسے ملامت کی کہ آپ کو ضرورت تھی مگر اس نے جان بوجھ کر مانگ لیا جبکہ جانتا تھا کہ آپ سوال رد نہیں کرتے۔ اس نے کہا کہ میں نے اپنے کفن کے لیے مانگا ہے اور سچ مچ وہ اس کا کفن ہی بنا[۱۶۵] ان کے علاوہ بھی متعدد مسلم ہدایا تھے جو کئی حضرات نے خدمت نبوی میں پیش کیے تھے[۱۶۶]

غیر مسلم ہدایا کی کئی مثالیں ملتی ہیں۔ دومۃ الجندل کے بادشاہ اکیدر بن عبدالملک نے ریشم کا جبہ آپ کے لیے بطور تحفہ بھیجا۔ روایات میں اس کو جبۃ سندس، جبۃ دیباج ریشم سے کڑھا ہوا/ڈھکا ہوا حلہ (حلۃ مکفوفۃ بحریر) اور فروج حریر وغیرہ کہا گیا ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ آپ نے اسے کچھ دیر پہنا پھر کراہت سے اتار ڈالا کہ وہ متقیوں کے لیے ٹھیک نہیں۔ غالباً بعد میں وہی آپؐ نے حضرت علیؓ کو دے دیا اور وہ پہنے ہوئے آئے

تو آپؐ نے ناراضگی ظاہر کی کہ تمھارے پہننے کے لیے نہیں دیا تھا بلکہ اس کو اپنے گھر کی خواتین کو جو فاطمہؓ نام کی تھیں، پہنا دیں اور انھوں نے اسے پھاڑ کر تقسیم کر دیا۔[۱۷۷] دوسرے حکمرانوں نے بھی آپ کے پیغام و فرمان کے جواب میں ہدایا بھیجے تھے اور ان میں مختلف قسم کے لباس شامل تھے۔ شاہ ایلہ نے آپ کے لیے ایک چادر بھیجی تھی۔[۱۷۸] شاہ روم کا ہدیہ ریشم کا لباس تھا جس کو روایت میں مستقہ ( ) کہا گیا ہے۔[۱۷۹] ذویزن کے حکمراں نے آپ کی خدمت میں ایک ایسا حلہ روانہ کیا جو تینتیس[۳۳] اونٹوں (بعیر) یا اونٹنیوں کے عوض خریدا گیا تھا۔ آپ ہمیشہ ہدیہ پیش کرنے والے کو اپنی طرف سے بھی ہدیہ دیا کرتے تھے۔ اس سنت کے مطابق آپ نے شاہ ذویزن کو جو حلہ عنایت کیا وہ پچیس قلوص (جوان اونٹنیوں) کے عوض خریدا تھا۔[۱۷۹] ایسی کئی اور روایات بھی ہیں۔ مثلاً مقوقس کی طرف سے ثیاب مصلعۃ (دھاری دار کپڑے) آئے تھے۔ بقیہ روایات کو نظر انداز کیا جاتا ہے۔[۱۸۰]

متعدد احادیث و روایات میں آپ کے مختلف لباسوں کا ذکر ملتا ہے مگر ان کے حصول کے ذریعہ/ذرائع کا حوالہ نہیں آتا۔ ظاہر ہے کہ ان میں سے کچھ ہدیہ سے آئے ہوں گے تو کچھ آپؐ کے خریدکردہ یا گھر کے بنے ہوئے ہوں گے یا غنیمت میں ملے ہوں گے۔ یہی عام ذرائع حصول تھے۔ ایک دلچسپ اور اہم روایت یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اون کی ایک سیاہ چادر (بردہ) آپؐ کے لیے بطور خاص بنی تھی اور آپ نے اس کو پہنا بھی لیکن جب پسینہ نکلا تو اس میں سے اون کی بو نکلی جو آپؐ کو ناگوار ہوئی اس لیے اسے اتار دیا۔[۱۸۱] آپؐ کے دوسرے لباسوں میں جن کا ذکر روایات میں بکثرت آتا ہے حسب ذیل ہیں: متعدد روایات میں ازار کا ذکر ملتا ہے۔ اس کے علاوہ بہت سی روایات میں آپ کے حلہ، حلہ حمراء (سرخ حلہ)، برد بُردۃ (چادر) اور اس کی اقسام جیسے برد نجرانی (نجران کی بنی ہوئی چادر)، برد احمر (سرخ چادر)، برد ین اخضرین (دو سبز چادریں)، رداء (چادر اوڑھنے والی)، جبۃ شامیہ (شامی جبہ)، جبۃ رومیۃ (رومی جبہ)، جبۃ طیالسۃ کسروانیۃ (سبز رنگ کا جبہ جس کا نام کسروانی تھا اور جو ایران میں بنایا جاتا تھا اور جس میں ریشم (دیباج) سے کہیں کہیں رنگ روغن کیا جاتا تھا۔) اون کا جبۃ، ملحقۃ ورسیۃ (ورس سے رنگا ہوا لپیٹنے کا کپڑا)، خفین (موزے جو رہین (چمڑے کے بڑے موزے)، خمیصۃ (پہننے کی چادر) خمیصۃ حونیۃ (حونیۃ نامی مقام پر بنی ہوئی چادر) یا خمیصۃ حرثیۃ (حُرَیث نامی مقام پر تیار کردہ چادر) اور سیاہ خمیصۃ، آپؐ کی پسندیدہ حبرہ (چادر)، عبا/ عبادہ، عمامہ، مختلف رنگوں کا بالخصوص سیاہ عمامہ، قطیفہ

(چھوردار چادر) اس کی مختلف اقسام جیسے فدک کی بنی ہوئی قطیفہ، سرخ قطیفہ وغیرہ، قلنسوہ (ٹوپی)، قمیص اور اس کی قسمیں اور بعض دوسرے لباسوں کا ذکر ملتا ہے۔[۱۸۲] روایات سے لباس نبویؐ کے بارے میں جو حقائق ثابت ہوتے ہیں وہ یہ ہیں کہ ابتدا میں دوسرے مسلمانوں کی طرح رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی لباس کی تنگی تھی اور عموماً ایک ہی کپڑا پہنا جاتا تھا۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں کوئی ایسا حوالہ نظر سے اب تک نہیں گزرا کہ آپؐ صرف ایک کپڑا ہی (ثوب واحد) پہنتے تھے، قیاس یہی کہتا ہے کہ عموماً آپ نے شروع سے دو کپڑے پہنے تھے ایک بالائی جسم پر جو چادر، قمیص، جبہ حلہ وغیرہ پر مشتمل ہوتا تھا اور دوسرا زیریں بدن پر جو ازار پر مشتمل ہوتا تھا۔ دوسری بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ آپؐ نے موٹے جھوٹے کپڑے بھی پہنے ہیں اور عمدہ بلکہ بہترین لباس بھی زیب تن فرمایا ہے کہ دونوں نعمت الٰہی تھے۔[۱۸۳] آپ کے علاوہ ازواج مطہرات کے مختلف لباسوں جیسے قمیص، درع (عورت کی گھریلو قمیص) خمار، خمرۃ (اوڑھنی اور دوپٹہ) ملحفۃ (اوپر کی چادر) ردا (چادر) ازار، مرط/مروط (اون/ریشم کی چادریں)، حلہ سیرا (سیرا کا ریشمی حلہ)، جلباب (چادر/دوپٹہ) حقوہ (اوڑھنی) وغیرہ متعدد عام سادہ اور قیمتی لباسوں کا بھی روایات میں کئی جگہ آیا ہے۔[۱۸۴] ان کی فراہمی کے بھی وہی وسائل رہے ہوں گے جن کا اوپر ذکر کیا گیا ہے۔ ان میں سے بیشتر کے بارے میں یہ معلوم ہوتا ہے یا استنباط کیا جا سکتا ہے کہ وہ زیادہ تر ہدیہ کے وسیلہ سے آئے تھے۔ دوسرے وسائل و ذرائع کا ان کی فراہمی میں کتنا حصہ تھا اس کے بارے میں کچھ یقین کے ساتھ کہنا مشکل ہے اس لیے کہ روایات و احادیث سے ان کے بارے میں کوئی حوالہ یا قرینہ نہیں ملتا۔

لباس اور کپڑوں کے علاوہ دوسرے سامانِ ضرورت کی فراہمی کا ایک اہم وسیلہ ہدیہ مسلم و غیر مسلم ہی تھا۔ اس سلسلہ میں زیادہ حوالے سواری کے جانوروں سے متعلق ہیں۔ ابن سعد کی روایت ہے کہ فروہ بن نفاثہ جذامی نے ایک سفید خچر ہدیہ کیا تھا جس پر آپؐ غزوہ حنین کے میدانِ کارزار میں سوار موجود تھے۔ بلاذری کے مطابق فروہ نے ایک یعفور نامی خچر اور ایک فضہ نامی خچر بھی ہدیہ کیا تھا اور العراب نامی گھوڑا بھی۔ اس پر راویوں کا اختلاف ہے کہ دلدل نامی خچر یا گھوڑے کا ہدیہ فروہ جذامی کا تھا یا مقوقس مصر کا۔ البتہ یہ ثابت ہے کہ مقوقس نے لذاز نامی اور ربیعہ بن البراء کلابی نے لحیف نامی اور حضرت تمیم داری نے الورد نامی گھوڑا آپ کی خدمت میں بطور ہدیہ پیش کیا تھا۔ ان میں سے آخر الذکر آپ نے حضرت عمرؓ کو ہدیہ کر دیا تھا اور انھوں نے اسے اللہ کی راہ میں ایک مجاہد کو صدقہ کر دیا تھا۔ باقی تین گھوڑوں کے بارے میں روایات میں آتا ہے کہ ان کی دیکھ بھال حضرت سعد بن مالک ساعدی

کے سپرد تھی۔ ان کے علاوہ بھی کئی جانور اور مویشی آپ کو بطور ہدیہ پیش کیے گئے تھے[۱۸۵] دوسرے سامانِ ضرورت میں بیان کیا جاتا ہے کہ حضرت ابو ایوب انصاری کے گھر میں سریر (تخت) نہیں تھا لہٰذا حضرت اسعد بن زرارہؓ نے ایک سریر ہدیہ کیا تھا جو آپ کے پاس تا عمر رہا۔ اسی پر آپ استراحت فرماتے اور اسی پر آپ نے آخری سانس لی۔[۱۸۶] سواری کے جانوروں کے سلسلہ میں دوسرے وسائل کی کار فرمائی میں ذکر آچکا ہے کہ غزوۂ بدر میں آپؐ کو دشمن اسلام ابوجہل کا اونٹ (جمل) بطور مالِ غنیمت ملا تھا جسے بعد میں آپ نے صلح حدیبیہ کے موقع پر عمرہ کی ہدی کے طور پر اللہ تعالیٰ کی جناب میں پیش کر دیا تھا۔ اس کے علاوہ اموالِ غنیمت پر بحث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کو متعدد جانور اور مویشی بھی ملے تھے مگر ان کے استعمال کے سلسلہ میں زیادہ تفصیلات دستیاب نہیں ہوتیں۔ اس لیے ان کی تعداد وغیرہ پر کچھ یقینی طور سے کہنا مشکل ہے۔ زیادہ تر یہی خیال ہے کہ آپ نے ضرورت مند مسلمانوں بالخصوص مجاہدوں کو دے دیا ہوگا اور بعض غیر مسلموں کو بھی ہدیہ کیے ہوں گے۔ خریداری کا ایک بہت اہم حوالہ آپؐ کی مشہور و محبوب اونٹنی (ناقہ) القصواء کے بارے میں آتا ہے۔ اس کے دوسرے متعدد نام بھی روایات میں آئے ہیں۔ ایک روایت کے مطابق وہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کا ہدیہ تھی۔ انھوں نے وہ ناقہ بنو قشیر یا بنو حریش کے مویشیوں میں سے چار سو درہم میں خریدی تھی اور آپ کو بوقتِ ہجرتِ مدینہ سفر کے لیے ہدیہ کرنی چاہی مگر آپ نے اسے ادھار خرید لیا تھا[۱۸۷] اور ظاہر ہے بعد کو مدینہ میں اس کی قیمت ادا کی تھی۔ ذکر ہو چکا ہے کہ آپؐ نے حضرت ابوبکر سے قرض لے کر دو اونٹ بھی خریدے تھے جن کو اپنے اہل و عیال کو مکہ مکرمہ سے لانے کے لیے بھیجا تھا۔ ایک غزوہ میں حضرت جابر سے بھی ایک اونٹ چالیس درہم کا خریدا تھا جو انھیں کو دے دیا[۱۸۸] بلاذری کے مطابق مدینہ منورہ میں آپؐ نے پہلا گھوڑا ایک بنو فزارہ کے اعرابی سے دس اوقیہ (چار سو درہم) میں خریدا تھا اور اس کا نام الفرس سے بدل کر الکبار رکھا تھا۔ وہ غزوہ کا پہلا گھوڑا تھا۔[۱۸۹] جانوروں کے حصول کے ان مختلف ذرائع کے اور بھی ثبوت ملتے ہیں۔[۱۹۰]

چوں کہ ساتویں صدی عیسوی میں عرب سمیت تمام دنیا کی معیشت میں غلاموں کی معاشی اور سماجی اہمیت تھی اس لیے غلامانِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں کچھ لکھنا ضروری معلوم ہوتا ہے وراثت میں آپ کو جو سامان اور ترکہ ملا تھا اس میں ایک باندی بھی تھیں۔ ان کے علاوہ کچھ غلام مکی عہد میں بطور ہدیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ملے تھے جن کو آپ نے آزاد کر دیا تھا[۱۹۱] بطور ہدیہ آپؐ کو جو غلام اور باندیاں مدینہ منورہ کے زمانے میں حاصل ہوئی تھیں ان کا مختصر ذکر یہاں کیا جاتا ہے۔ بلاذری

کا بیان ہے کہ مقوقس مصر نے جو ہدایا آپؐ کی خدمت میں بھیجے تھے ان میں ایک خصی غلام اور دو کنیزیں حضرت ماریہ قبطیہ اور ان کی بہن شیریں تھیں۔ موخر الذکر کو آپ نے حضرت حسان بن ثابت انصاریؓ شاعرِ رسولؐ کو عطا کر دیا اور وہ ان کی اہلیہ بنیں جبکہ حضرت ماریہؓ کو ام المؤمنین بننے کا شرف ملا اور خصی غلام بطور مزدور آپ کے باغات / اراضی کی دیکھ بھال کرتا رہا۔ حضرت ابو رافع اصلاً آپ کے چچا حضرت عباس بن عبد المطلب کے غلام تھے اور حضرت عباس نے آپ کی خدمت میں ان کو ہدیہ کر دیا تھا۔ بعد میں جب حضرت عباس کے قبولِ اسلام کی خبر ان کے ذریعہ جناب نبوی میں گوش گزار ہوئی تو آپ نے ان کو آزاد کر دیا اور ان کی شادی اپنی ایک باندی حضرت سلمیٰ سے کر دی جو آپ کو اپنی والدہ ماجدہ سے وراثت میں ملی تھیں اور جب حضرت ابو رافع نے آپ کو حضرت ابراہیم کی ولادت کی خوش خبری سنائی تو آپ نے ان کو اپنی جانب سے ایک غلام بطور ہدیہ دیا۔ ایک غلامِ نبوی حضرت فضالہ یا سفینہ تھے اور جن کا اصلی نام مفلح تھا۔ وہ حضرت ام سلمہ کے غلام تھے اور آپ کی خدمت میں بطور ہدیہ و ہبہ آئے اور آزادی سے مشرف ہوئے۔ ان کے علاوہ کئی اور غلام و باندیاں تھیں جو بطور ہدیہ خدمت نبوی میں پہنچی تھیں۔ مالِ غنیمت جن غلاموں کا ملکیت رسول میں آنے کا صریحی ذکر ملتا ہے ان میں حضرت یسار تھے جو کسی غزوہ میں ہاتھ لگے تھے۔ آپ نے ان کو آزاد کر کے اپنی اونٹنیوں کے چرانے پر مامور کیا تھا اور جن کو عرینہ کے لوگوں نے قتل کر دیا تھا۔ غزوۂ ذات الرقاع کے مال غنیمت سے بطور صفی ایک باندی ملی تھی جبکہ غزوۂ مریسیع میں رباع نامی ایک سیاہ فام غلام اور بنو قریظہ میں ریحانہ بنت شمعون نامی کنیز ملی تھیں۔ بنو قریظہ سے ایک اور باندی ریحہ نامی تھیں جو آپ کے کھجور کے باغ میں کام کرتی تھیں۔ ان کے علاوہ بھی آپ کے پاس کئی غلام اور باندیاں بطور مالِ غنیمت کے حصہ میں آئے تھے[۱۹۲] ان میں سے ایک حضرت جویریہ بنت حارث خزاعی غزوہ مریسیع میں حصہ میں تو دو صحابیوں کے آئی تھیں مگر آپ نے ان کی قیمتِ مکاتبت ادا کر کے ان کو ان کے اصل مالکوں سے خرید لیا تھا اور پھر ان کو اپنی زوجیت میں لے لیا تھا۔ تقریباً یہی معاملہ حضرت صفیہ بنت حیی کے ساتھ غزوۂ خیبر کے موقع پر پیش آیا تھا۔ تقسیم غنائم کے وقت وہ حضرت دحیہ کلبی کو بخش دی گئی تھیں مگر مسلمانوں کی سفارش پر کہ وہ ایک سردار کی دختر ہیں اور ان کے ساتھ شایانِ شان سلوک کیا جانا چاہیئے، آپ نے ان کو حضرت دحیہ کلبی سے دوسری کنیز کے بدلے میں لے لیا تھا اور وہ آپ کے صفی میں آئی تھیں اس لیے اس نام سے موسوم ہوئیں ورنہ اصلاً ان کا نام زینب بنت حیی تھا۔[۱۹۳]

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے متعدد ایسے غلام تھے جن کو آپؐ نے خرید تھا اور پھر آزاد کر دیا تھا بلاذری وغیرہ کی روایت ہے کہ حضرت ثوبان آپؐ کے یمنی غلام تھے اور مدینہ منورہ ہی میں آپؐ نے ان کو خریدا تھا اور بعد میں کسی وقت آزاد کر دیا تھا۔ آپؐ کے ایک غلام حضرت رافع تھے جن کو آپؐ نے مکہ مکرمہ میں ابو احیحہ سعید بن العاص سے خرید کر آزاد کیا تھا۔ جبکہ حضرت ابو لبابہ بنو قریظہ کے غلاموں میں سے تھے۔ ان کے مالک سے خرید کر ان سے مکاتبت کی اور آزاد کر دیا۔ بعض دوسرے غلاموں کے بارے میں بھی آپ کے خریدنے اور پھر ان کو آزاد کرنے کا حوالہ ملتا ہے۔ بیشتر غلاموں کی خریداری آپؐ کی کسی دنیاوی غرض یا ہوسِ ملکیت کی بنا پر نہیں تھی۔ بلکہ ان میں سے زیادہ تر آپؐ نے محض رضائے الٰہی کے لیے خریدا اور آزاد کیا تھا۔

ان کے علاوہ روایات میں بعض دوسرے غلامانِ رسولؐ کا ذکر ملتا ہے مگر ان کے ذریعۂ حصول کے بارے میں واضح بات نہیں ملتی۔ ایسے غلاموں میں سرفہرست حضرت صالح شقران تھے جن کی کنیت ابو کبشہ تھی اور جن کو آپؐ نے غزوۂ بدر کے اسیران قریش کا نگراں افسر اور غزوۂ مریسیع میں اموالِ غنیمت کا محافظ افسر مقرر کیا تھا۔ بعد میں ان کو آزاد کر دیا تھا۔ ایک روایت ہے کہ ان کو حضرت عبدالرحمٰن بن عوف سے خریدا تھا۔ بقیہ غلاموں میں حضرت انجشہ/انسہ تھے جو حبشی تھے اور خواتین کے اونٹ ہانکنے پر مقرر تھے وہ حدی بھی لحن سے پڑھا کرتے تھے بعض اور غلاموں کا بھی ذکر ملتا ہے۔ ان تمام کے بارے میں یہی کہا جا سکتا ہے کہ وہ مذکورہ بالا ذرائع میں سے کسی نہ کسی ذریعہ کے سبب آپؐ کی ملک میں آئے تھے۔ ۱۹۴

سیرت و تاریخ کی روایات اور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث اور صحابہ کرامؓ کے آثار میں انسانی زندگی کے لیے ضروری اسباب سے متعلق متعدد اور گوناگوں چیزوں کا ذکر آتا ہے اگر ان پر علیحدہ علیحدہ تفصیل کے ساتھ لکھا جائے تو دفتر کا دفتر تیار ہو جائے۔ یہاں اختصار کے ساتھ چند ضروری اشیاء کے حوالے دیئے جا رہے ہیں تاکہ معیشتِ نبویؐ کی تصویر مکمل ہو جائے۔

گھریلو اسباب میں لباس کے علاوہ اوڑھنے اور بچھانے کے کپڑوں کا ذکر اور پردے دری وغیرہ قسم کی چیزوں کا حوالہ بھی بہت آتا ہے۔ ازواجِ مطہرات کے گھروں/حجروں میں اکثر حالات میں سریر تھے اور اوڑھنے کے لیے لحاف اور ان پر بچھانے کے لیے گدے/بچھونے تھے جو چمڑے کے بنے ہوئے اور کھجور کی چھال اور پتی سے بھرے ہوئے تھے یا بوریاں اور چٹائیاں

ہوتی تھیں[۱۹۵] سرہانے کے لیے تکیے تھے اور ان میں کھجور کی پتی بھری ہوتی تھی[۱۹۶] حجروں پر پردے عموماً کمبل کے ہوتے تھے اور کبھی کبھی اچھے کپڑوں کے بھی[۱۹۷] کھانے پینے کے دسترخوان کے لیے انطاع (چٹائیاں) استعمال ہوتی تھیں اور دوسرے دسترخوان بھی تھے[۱۹۸] ریشم و بال سنوارنے کی قینچیوں (مشاقص) کا بھی ذکر آیا ہے[۱۹۹] اشیاء کو ڈھونے اور اٹھانے والے برتنوں (مکاتل و کرازین) کا حوالہ خاص کر غزوہ خندق کے ضمن میں ملتا ہے اور ان میں سے کچھ بتوقریظہ سے ادھار مانگے گئے تھے[۲۰۰] گھر ملوا استعمال کے برتنوں میں پیالوں، لگنوں، طباقوں، پلیٹوں، دیگچیوں اور ہانڈیوں، طشتوں، لوٹوں اور عام برتنوں کا حوالہ ملتا ہے۔ یہ برتن لکڑی، دھات، اور پتھر وغیرہ کے ہوتے تھے۔ پانی نکالنے کے لیے ڈول رسی کا حوالہ آتا ہے جو کئی قسم کے ہوتے تھے۔ پانی رکھنے کے برتنوں میں مٹکے، مشکیزے، بڑے پیالے اور ان کے دوسرے مترادفات کا بھی ذکر آتا ہے[۲۰۱] لکھنے پڑھنے کے اسباب میں قلم دوات، روشنائی اور کاغذ و کتاب کا ذکر بہت جگہ آیا ہے[۲۰۲] وفود عرب اور غزوات و جنگوں کے حوالے سے خیموں اور دوسرے متعلقہ اسباب کا حوالہ کئی جگہ آیا ہے[۲۰۳] ازواج مطہرات اور نواسوں اور بیٹیوں کے ذکر میں ان کے زیورات، سنگھار کے سامان اور خوشبو وغیرہ کا بھی حوالہ ملتا ہے۔ خوشبو آپؐ کو بہت پسند تھی اور اگر ہدیہ میں آتی تو آپ کبھی انکار نہ کرتے[۲۰۴] وزن کرنے کے باٹ اور ماپنے کے برتن بھی مذکور ہیں[۲۰۵] تنور کا ذکر گزر چکا۔ بعض مقامات پر چولہے کا بھی ذکر آیا ہے اسی طرح چکی، کلہاڑی، کجاوہ، ہودج، عورتوں کے لیے مخصوص ہودج، کرسی، چھری، چاقو، لوہار کی دھونکنی، استرا وغیرہ متعدد اسباب زلیست کا حوالہ ملتا ہے[۲۰۶] یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ ان میں سے بیشتر کے وسائل حصول کا ذکر نہیں ملتا اور ظاہر ہے کہ وہ ترکہ، ہدیہ، نذرانہ، غنیمہ، خرید وغیرہ کے معروف ذرائع سے ملے ہوں گے۔

بحث کافی مفصل اور طویل ہو چکی ہے مگر آخر میں آراضی / جائداد کی ملکیت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں الگ سے کچھ لکھنا ضروری معلوم ہوتا ہے اگرچہ اس کے بعض حوالے اوپر ضمناً آچکے ہیں۔ یہ ذکر بھی آچکا ہے کہ مدینہ منورہ میں آپؐ کی تشریف آوری کے بعد انصار کرامؓ نے اپنی تمام افتادہ آراضی آپ کے حوالے کر دی تھی۔ اور آپؐ نے وہ اپنے اور اپنی ازواج مطہرات و صاحبزادیوں کے علاوہ تمام مہاجرین میں تقسیم کر دی تھی جس پر انھوں نے اپنے گھر بنا لیے تھے یا ان پر پیداوار شروع کر دی تھی۔ بعض نے ان میں صنعت و حرفت / دستکاری کے کارخانے

لگا لیے تھے[۲۰۵] افتادہ آراضی کے علاوہ بعض انصاری صحابہ کرامؓ نے آپؐ کو بنے بنائے مکانات بھی ہدیہ کیے تھے۔ حضرت ام انسؓ نے آپؐ کو جو جائداد پیش کی وہ آپؐ نے حضرت ام ایمن کو عنایت کر دی۔ حضرت حارثہ بن نعمان انصاری نے اپنے کئی مکانات آپؐ کو نذر کیے تھے۔ بعد میں حضرت فاطمہ زہراؓ کی شادی خانہ آبادی پر ایک اور مکان آپؐ کی دختر کے رہنے کے لیے ہدیہ کیا[۲۰۶] حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ انصار میں کئی حضرات نے آپ کے لیے کھجوروں کے درخت (نخلات) مخصوص کر دیے تھے یا ہدیہ کر دیے تھے کہ ان کی پیداوار سے آپؐ سامان زیست کریں۔ مالِ غنیمت میں آراضی اور باغات ملنے کے بعد آپؐ نے ان کی جائدادیں / باغات واپس کر دیے۔ یہودی جائدادوں کے ملنے سے قبل آپؐ کے ایک جاں نثار یہودی نومسلم حضرت مخیریقؓ نے غزوۂ احد سے قبل اپنے سات باغ (حوائط) آپؐ کو ہبہ کر دیئے تھے۔ بلاذری نے جو تفصیل فراہم کی ہے اس کے مطابق ان کے نام المبیت، الصافیہ، الدلال، حسنیٰ، برقہ، الاعواف اور مشربۂ ام ابراہیم تھے۔ آخرالذکر وہ باغ نخل تھا جہاں ایک علیحدہ مکان میں حضرت ماریہ قبطیہؓ اپنے فرزند کے ساتھ رہتی تھیں اس لیے وہ ان کی کنیت سے موسوم ہوا۔ ایک باغ حدیقہ نامی بھی آپ کے صدقات میں سے تھا۔ معلوم نہیں کہ وہ مخیریق کے عطایا میں سے تھا یا نہیں۔ آپ نے ان ساتوں باغوں کو عام مسلمانوں کے لیے صدقہ کر دیا تھا۔ اس کی کچھ پیداوار آپؐ کے مصارف کے لیے بھی آتی تھی لیکن جس مدنی جائداد نے آپؐ کے لیے متواتر پیداوار فراہم کی وہ ۳ھ میں بنونضیر کی مفتوحہ آراضی تھی جس سے آپؐ کو اور آپ کے اہل و عیال و ازواج مطہرات کو سال بھر کی روزی (قوت) مل جاتی تھی۔ مدینہ منورہ اور دوسرے عرب علاقوں میں زراعت کا ایک طریقہ یہ بھی تھا کہ کھجور کے باغوں میں اناج و سبزی بھی کاشت کی جاتی تھی۔ بنوالنضیر کی جائدادوں سے کھجور کے علاوہ اسی طریقہ پر کاشت کی ہوئی اناج و سبزی وغیرہ کی پیداوار بھی آپؐ کے لیے آتی تھی[۲۰۷]

اگرچہ بنوالنضیر کے اموال / آراضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خالصہ زمین تھیں اور یہی حال بنوقریظہ کی آراضی کا تھا تاہم ان کی ملکیت آپؐ کی ذاتِ رسالت مآب تک محدود تھی اور ان زمینوں سے طعمہ (پیداوار سے لطف اندوزی کا حق) آپ کے اہل و عیال اور دوسرے مقطعوں کو حاصل تھا مگر ان پر مالکانہ حقوق ان کو حاصل نہ تھے۔ شاید اسی بنا پر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور دوسرے بزرگ صحابہ کرامؓ نے یہ تاثر و بیان دیا تھا

کہ خیبر کی فتح تک آلِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے پیٹ بھر کر روٹی نہیں کھائی۔ اس کا ایک اور عامل بھی ہوسکتا ہے اور وہ یہ کہ فتح خیبر تک امتِ مسلمہ کی ضروریات پر آراضی مدینہ منورہ کی پیداوار زیادہ خرچ ہوتی تھی اور اہل بیت نبوی پر کم۔ البتہ فتح خیبر کے بعد مسلمان مجاہدین کو جس طرح اس کی اور اس کی ملحقہ بستیوں فدک، وادی القریٰ اور تیما رکی آراضی میں اپنے اپنے حصہ کے مالکانہ حقوق حاصل ہوئے تھے اسی طرح خمس وصفی رسول میں سے ان سے عطا پانے والوں کو بھی ملکیت کے حقوق ملے تھے۔ روایات سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ازواجِ مطہرات میں سے ہر ایک کے لیے اسی۸۰ وسق کھجور اور بیس۲۰ وسق جو سالانہ مقرر کر دیا تھا اور اس سے ان کے گھروں کے خورد ونوش کا سامان اور دوسرا اسباب بھی مہیا ہوتا تھا۔ ان عطایائے نبوی پر ان کے پانے والوں کے مالکانہ حقوق نہ صرف پیداوار پر تھے بلکہ آراضی پر بھی تھے۔ چنانچہ وفاتِ نبوی کے بعد کئی ازواج مطہرات نے جن میں ام المومنین حضرت عائشہ بھی شامل وشریک تھیں اپنے حصہ کی زمین پر مالکانہ تصرف حاصل کر لیا تھا یا ان کو بیچ کر دوسری جگہ آراضی حاصل کر لی تھی[۲۱]۔ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے صحابہ کرامؓ نے فتح کے فوراً بعد کئی حصے ان کے مالکوں سے خرید لیے تھے۔ آپؐ نے جو حصہ خریدا تھا وہ ایک غفاری مجاہد کا تھا۔ جو دو اونٹوں (بعیر) کے عوض لیا گیا تھا[۲۲]۔ فتح خیبر کے بعد ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مدینہ منورہ کی تمام آراضی مسلمانوں کے لیے صدقہ/وقف کر دی گئی تھی اور غالباً ان کی پیداوار سے آپؐ کے گھر والوں کو کوئی حصہ نہیں ملتا تھا۔ بہرحال آراضی/جائداد اور مکانات کی یہی ملکیتِ رسول تھی جو اوپر بیان کی گئی اور ان سے آپؐ کے اور آپؐ کے ازواج مطہرات اور دوسرے متوسلین جیسے غلاموں/باندیوں وغیرہ کے اخراجات کے لیے نقد وجنس کی مستقل فراہمی ہوتی تھی۔

اگرچہ بحث بہت مفصل اور طویل ہوگئی ہے اور وہ ایک مضمون ومقالہ کے مختصر حدود سے تجاوز بھی کر گئی تاہم اتنی تفصیل وتشریح ضروری تھی تاکہ معیشتِ نبوی کے مدنی دور کی مکمل تصویر پیش کی جاسکے۔ یہاں یہ اعتراف کرنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ابھی بہت سے پہلو اور ضمنی مباحث اور دوسری ضروری جزئیات بیان کرنے سے رہ گئی ہیں جن کو انشاء اللہ پھر کبھی پیش کیا جائے گا مگر ان کے رہ جانے سے اصل بحث اور اس کی بنا پر پیدا ہونے والی تصویر کے خدوخال میں کوئی بنیادی فرق نہیں پڑتا۔ موجودہ بحث اپنی جگہ مکمل ہے اور اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابتدائی دورِ ہجری میں رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی معاشی واقتصادی

ضروریات کی تکمیل کا سب سے بڑا ذریعہ مدنی صحابہ کرام کا بالخصوص اور صاحبِ حیثیت مکی و مہاجر صحابہ کرامؓ کا بالعموم ایثار بھرا ہدیہ و نذرانہ تھا۔ اسی وسیلہ نے آپؐ اور آپؐ کے متعلقین اور اہل و عیال کے لیے تین بنیادی ضرورتوں۔ روٹی، کپڑے اور مکان۔ کی سبیل پیدا کی تھی۔ اور اسی نے دوسرے اسبابِ زیست فراہم کر کے حیاتِ نبویؐ میں خوش گواری اور کسی قدر سہولت پیدا کی اور زندگی کو زیادہ خوش گوار بنایا۔ یہ دوسرا اہم ترین ذریعۂ معاش تھا مگر یہ واضح رہنا چاہیئے کہ یہ محض ایک ذریعہ ہی تھا۔ ترکہ و وراثت، ازواجِ مطہرات کے اپنے اموال، خرید و بیع اور تجارت، کسی حد تک زراعت و باغبانی اور تھوڑی سی دستکاری دوسرے وسائلِ معاش تھے۔ ان سے جو سامانِ زیست فراہم ہوتا تھا وہ اتنا کافی تھا کہ آپؐ اور آپ کے اہل و عیال عیش و عشرت کی زندگی بسر کرتے تھے۔ اور دنیاوی نعمتیں ہی مقصود ہوتیں تو انھیں اسباب سے آپؐ دولت کے انبار اور تنعم کی فراوانی پیدا کر سکتے تھے مگر آپؐ نے اس دنیاوی زندگی میں غریبانہ و شریفانہ زندگی بسر کی۔ نہ زہد و فقر کی وہ زندگی اختیار کی جو رہبانیت کی طرف لے جاتی ہے اور نہ عیش و عشرت کی جو آخرت پر دنیا کو ترجیح دیتی ہے۔ نبوی معیشت اعتدال کے جادۂ قرآنی پر مبنی تھی۔ اللہ کی پیدا کردہ نعمتوں سے لطف اندوزی کے ساتھ شکر گزاری کی زندگی، اور فقر و فاقہ سے پناہ مانگنے کی دعائے نبوی کی زندگی۔ دراصل وہ قناعت و صبر و توکل پر مبنی معیشت تھی جو بقدر کفالت ضروریات کی تکمیل کرتی ہے اور ہر مسلم و مومن کے لیے دنیائے دنی کو آخرت علی کے لیے ایک عمل گاہ بناتی ہے۔

تعلیقات و حواشی

۱۱۱ھ بخاری، کتاب الادب، باب حسن الخلق، باب بدء الوحی وغیرہ

۱۱۲ھ بلاذری، انساب الاشراف، اول ص ۲۷۲-۳۰، بخاری، کتاب الادب، کتاب الاستیذان، باب اذا دُعی الرجل الخ، کتاب الاطعمۃ، باب قول اللہ تعالیٰ: کلوا من طیبات ما رزقناکم۔

۱۱۳ھ مؤطا، ماجاء فی قرأۃ قل ھو اللہ احد.... الخ،

۱۱۴ھ ترمذی، ابواب المناقب، باب ماجاء فی آیات نبوۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ابوداؤد، کتاب الاطعمۃ،

باب التسمیۃ علی الطعام۔

۱۱۵ھ ابوداؤد، کتاب الادب، باب فی الرجل ینبطح علی بطنہ، ابن ماجہ، کتاب المساجد والجماعات، باب النوم فی المسجد۔

۱۱۶ھ مسلم، کتاب الاشربۃ، باب اکرام الضیف وفضل ایثارہ، ترمذی، ابواب الاستیذان، باب کیف السلام۔ ۱۱۷ھ ترمذی، ابواب تفسیر القرآن، من سورۃ البقرۃ، ابوداؤد، کتاب الطہارۃ، باب فی مؤاکلۃ الحائض ومجامعتہ۔ ۱۱۸ھ بخاری، کتاب الاطعمۃ، باب الرطب والتمر۔ ۱۱۹ھ حضرت بلالؓ حبشی کے افسر حاجات نبوی کے لیے ملاحظہ ہو ابن اسحاق، انگریزی ترجمہ گیوم، صـ۴۴۶، واقدی، صـ۴۰۰، اسد الغابہ اول صـ۲۰۶-۹ سوانحی خاکہ حضرت بلال۔ ۱۲۰ھ بخاری، کتاب الرہن، باب الرہن فی الحضر۔ ۱۲۱ھ مؤطا، کتاب الجامع باب ماجاء فی معی الکافر، مسلم، کتاب الاشربۃ، باب المومن یاکل الخ ۱۲۲ھ مسلم، کتاب الفضائل۔ ۱۲۳ھ ابوداؤد، کتاب الطہارۃ، باب فی الاستنثار۔ ۱۲۴ھ ایضاً، باب الرجل یخطب علی قوس۔ ۱۲۵ھ ابن سعد اول، باب یرد وفود عرب۔ ۱۲۶ھ ابوداؤد، کتاب اللقطۃ۔ ۱۲۷ھ ترمذی، کتاب البیوع، باب ماجاء فی الرخصۃ فی الشراء الی اجل۔ ۱۲۸ھ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف نے جب ایک عورت سے مدینہ میں شادی کی اور خدمتِ نبویؐ میں حاضر ہوئے تو ان کو آپؐ نے حکم دیا تھا کہ ولیمہ کر و خواہ ایک بکری پر کیوں نہ ہو۔ ملاحظہ ہو بخاری، کتاب النکاح، باب الولیمۃ ولو بشاۃ۔ ازواج مطہراتؓ سے اپنی شادیوں پر ولیمہ کے بارے میں بعض متناقض روایات ملتی ہیں، سب پر کرنے یا کچھ پر نہ کرنے کی۔ بخاری، ایضاً اور دوسرے بیانات ملاحظہ ہوں۔

۱۲۹ھ حضرت زینب کی شادی اور ولیمہ سے متعلق احادیث وسیرت میں بہت سی روایات ملتی ہیں: بخاری، کتاب التفسیر، سورۃ الاحزاب، میں چار روایات ہیں۔ تین اور روایات کتاب الاستیذان، باب من قام من مجلسہ او بیتہ، کتاب الاطعمہ، باب قول اللہ تعالیٰ: فاذا طعمتم فانتشروا، اور کتاب التوحید، باب وکان عرشہ علی الماء میں ہیں۔ اس کے علاوہ دوسری کتابوں میں بھی متعدد جگہ اس کا ذکر ہے: مسلم، کتاب النکاح، باب فضیلۃ اعتاقہ الامۃ، باب زواج زینب بنت جحش میں کئی روایات ہیں۔ نیز ملاحظہ ہو: ترمذی، ابواب تفسیر القرآن، سورۃ الحجرات، انساب الاشراف، اول صـ۴۳۴۔ ۱۳۰ھ بخاری، کتاب الجہاد والسیر، باب من غزا بصبی للخدمۃ، کتاب النکاح، باب الی من ینکح ..... وغیرہ، مسلم، کتاب النکاح، مختلف ابواب، ترمذی، ابواب النکاح، باب فی الولیمۃ، انساب الاشراف، اول صـ۴۴۳۔ ۱۳۱ھ انساب الاشراف، اول صـ۴۴۱۔ ۱۳۲ھ مؤطا، کتاب العقیقۃ، ماجاء فی العقیقۃ، انساب الاشراف، اول صـ۴۰۴۔ ۱۳۳ھ انساب الاشراف، اول صـ۴۴۹۔ ۱۳۴ھ مؤطا، کتاب الضحایا، مایستحب من الضحایا۔ الشرکۃ فی الضحایا، نیز بخاری، مسلم

وغیرہ کی کتاب الضحایا/الذبائح ملاحظہ ہوں ابوداؤد، کتاب الاضاحی، باب ما یستحب من الضحایا، اور دوسرے ابواب۔ ۱۳۵ھ بخاری، کتاب الجہاد، باب الطعام عند القدوم، ابوداؤد، کتاب الاطعمۃ، باب الاطعام عند القدوم من السفر۔ ۱۳۶ھ ابوداؤد، کتاب الجنائز، باب منعۃ الطعام لاہل المیت، ترمذی، ابواب الجنائز، باب فی الطعام یصنع لاہل المیت۔ ۱۳۷ھ انساب الاشراف اول ص۲۱۱ ۱۳۸ھ ازواج مطہرات پر مخصوص ابواب/تراجم ملاحظہ ہوں۔ ۱۳۹ھ انساب الاشراف اول ص۴۲۷ شہد کے متعلق احادیث کی تمام کتابوں میں اس کا حوالہ آتا ہے اگرچہ ان کی جائداد کا صاف ذکر نہیں۔ ۱۴۰ھ ابن ہشام اول، ص۱۸۰-۹، شبلی نعمانی، سیرت النبی، اول ص۱۸۵-۱۸۵، دوم ص۴۰۲-۴ وغیرہ۔ ۱۴۱ھ ابن ہشام۔ دوم ص۳۶۲-۳ اور ص۶۴۳-۵۔ ۱۴۲ھ شبلی نعمانی، سیرت النبی، اول ص۴۷۱-۲۔

۱۴۳ھ نسائی، کتاب الاشربہ، باب ذکر الاشربۃ المباحۃ، انساب الاشراف، اول ص۵۱۳۔ ۱۴۴ھ اس پوری بحث کی تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو: انساب الاشراف، اول ص۴۴۹-۵۰، ص۵۱۲-۴، واقدی ص۵۶۸-۷۰۔ ابن ہشام دوم ص۲۸۱-۷۰، مختلف مجموعہ ہائے احادیث میں آپ کی لقاح (اونٹنیوں) کا ذکر جا بجا آیا ہے۔ ملاحظہ ہوں: بخاری، کتاب الجہاد، باب من رای العدو فنادیٰ یا علی موتہ یا صباحاہ، باب غزوۃ ذات القرد، کتاب الوضوء باب ابوال الابل الخ۔ ۱۴۵ھ ملاحظہ ہو راقم کا مقالہ "نبوی غزوات و سرایا کی اقتصادی اہمیت" نقوش لاہور، رسول نمبر یازدہم۔ ۱۴۶ھ صفی اور خمس پر بحث کے لیے ملاحظہ ہو مذکورہ بالا مقالہ کے صفحات ص۴۰۲ اور ص۴۴۸ کے حاشیے ۳۱، ۳۲۔ ۱۴۷ھ ابن ہشام، دوم ص۲۴۰، واقدی، ص۱۶-۱۵، ابن سعد، دوم ۱۱ یعقوبی، تاریخ، دار صادر بیروت ۱۹۶۰ء دوم ص۷، طبری، تاریخ دار المعارف مصر قاہرہ ۱۹۶۱ء دوم ص۴۱۱۔ ۱۴۸ھ ابن ہشام، دوم ص۳۰۴-۸، ص۳۵۵-۶۷ وغیرہ، واقدی، ص۱۱۵-۱۶ وغیرہ، ابن سعد، دوم ص۱۷-۱۸۔ ۱۴۹ھ واقدی ص۱۷۸-۹، ابن سعد، دوم ص۲۹-۳۰، انساب الاشراف، اول ص۳۰۹، طبری، دوم ص۴۸۱۔ ۱۵۰ھ ابن ہشام، دوم ص۴۲۳، واقدی، ص۱۸۱-۲، ابن سعد، دوم ص۳۰، انساب الاشراف، اول ص۳۱۰۔ ۱۵۱ھ واقدی، ص۱۸۳، ابن سعد، ص۳۱، انساب، اول ص۳۱۰۔ ۱۵۲ھ واقدی، ص۱۹۷-۸، ابن سعد دوم ص۳۶، انساب، اول ص۳۰۴، ابن ہشام، دوم ص۴۲۹۔ ۱۵۳ھ واقدی، ص۲۳۱-۲۔ ۱۵۴ھ واقدی ص۳۴۳-۵، ابن سعد، دوم ص۵۰، انساب الاشراف، اول ص۳۰۴-۵۔ ۱۵۵ھ ابن ہشام دوم ص۱۹۲-۳، واقدی، ص۳۷۳-۸۰، ابن سعد، دوم ص۵۸، انساب الاشراف اول ص۳۳۹ نیز ملاحظہ ہو ابو یوسف، کتاب الخراج، ص۳۶۔ یحییٰ بن آدم، کتاب الخراج، ص۲۱، انساب اول ص۵۱۸-۹۔

۱۵۶ھ واقدی، ص۴۰۳-۴، ص۴۱۱، ابن سعد دوم ص۶۲-۴، انساب، اول، ص۳۲۱۔ ۱۵۷ھ واقدی ص۵۱۰-۲۴، ابن سعد دوم ص۷۵، انساب، اول ص۳۴۷ وغیرہ۔ ۱۵۸ھ واقدی ص۷۶۷-۸، ص۶۶۴-

ابن سعد، دوم صـ۱۲-۱۰۹، مذکورہ بالا مقالہ راقم کے صفحات صـ۲-۴۱۲ اور صـ۴۶۳ کے حاشیے۔ ۱۶۰ھ واقدی، صـ۱۱-۷۱۰ وغیرہ۔ ۱۶۱ھ مذکورہ بالا مقالہ راقم صـ۲-۴۲۱، صـ۸-۴۶۷۔ ۱۶۲ھ ملاحظہ ہو مذکورہ بالا مقالہ، صـ۵-۴۲۱ اور ان کے حواشی۔ ۱۶۳ھ جزیہ پر ملاحظہ ہو: بخاری، باب الجزیۃ والموادعۃ مع اہل الحرب، ترمذی، ابواب السیر باب فی اخذ الجزیۃ من المجوس، ابوداؤد، کتاب الخراج والامارۃ والفیٔ، باب فی اخذ الجزیۃ، اور دوسرے متعلقہ ابواب۔ ۱۶۴ھ انساب، اول صـ۹۵۔ ۱۶۵ھ طعم پر ملاحظہ ہو: واقدی: صـ۶۹۳، بحث میری کتاب عہد نبوی میں تنظیم ریاست وحکومت، صـ۸-۳۷۶۔ ۱۶۶ھ ابن ماجہ، کتاب اللباس، باب لبس الحریر والذہب للنساء۔ نیز بخاری، مسلم وغیرہ کے حوالے۔ ۱۶۷ھ بخاری، کتاب بدء الخلق، باب ہجرۃ الحبشۃ ۱۶۸ھ بخاری، کتاب الہبہ، باب کیف یقبض العبد والمتاع، مسلم، کتاب الزکوٰۃ، باب اعطاء من سأل ..... الخ، ابوداؤد، کتاب اللباس، باب فی لبس القباطی۔ ۱۶۹ھ انساب الاشراف، اول صـ۵۲۱ ۱۷۰ھ ولیم میور (WILLIAM MUIR)، LIFE OF MOHAMMAD، ایڈیٹڈ ۱۹۲۳ء، صـ۲۲۹۔ وغیرہ ۱۷۱ھ بخاری، کتاب الجہاد، باب فرض الخمس اور متعدد محدثین کے کتب وابواب مختلفہ۔ ۱۷۲ھ ترمذی، ابواب اللباس، باب فی لبس الجبۃ، ۱۷۳ھ ترمذی، ابواب الاستیذان والآداب، باب فی الخفض الاسود۔ دوسرے ہدایا کے لیے ملاحظہ ہو ابن ہشام و واقدی وغیرہ۔ ۱۷۴ھ مؤطا، کتاب الصلوٰۃ، النظر فی الصلوٰۃ الی ما یشغلک عنہا۔ بخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب اذا صلی فی ثوب لہ اعلام الخ ۱۷۵ھ بخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب من استعد الکفن فی زمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، کتاب البیوع، باب ذکر النساج، کتاب اللباس، باب البرود والحبرۃ الشملۃ ۱۷۶ھ مثلاً ابن سعد، سوم صـ۲۱۵، بخاری، باب مناقب المہاجرین، باب ہجرۃ النبیؐ واصحابہ الخ۔ ۱۷۷ھ بخاری، کتاب الہبۃ، باب قبول الہدیۃ من المشرکین، اور دوسرے محدثین کرام کے حوالے۔ ۱۷۸ھ ابوداؤد، کتاب اللباس، باب من کرہہ، ۱۷۹ھ ابوداؤد، کتاب اللباس، باب اللبس للجمعۃ۔ ۱۸۰ھ بخاری، کتاب اللباس، باب لبس القسی۔ ۱۸۱ھ ابوداؤد، کتاب اللباس، باب فی السواد۔ ۱۸۲ھ مؤطا، کتاب الصلوٰۃ، العمل فی الاستسقاء، کتاب الجامع، مختلف ابواب، بخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب مایذکر فی الفخذ وغیرہ، کتاب الوضوء، باب بول الصبیان، کتاب الجہاد، باب الجبۃ فی السفر والحرب، کتاب الصلوٰۃ باب الصلوٰۃ فی الثوب الاحمر، وغیرہ مجموعہائے احادیث اور ان کے کتب وابواب۔ ۱۸۳ھ ابتدائی عہد میں لباس کی تنگی اور بعد میں فراخی کے لیے ملاحظہ ہو بخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب الصلوٰۃ فی القمص والسراویل والتبان والقباء۔ ۱۸۴ھ ملاحظہ ہو: بخاری، کتاب النفقات، باب کسوۃ المرأۃ بالمعروف، کتاب اللباس باب الحریر للنساء، کتاب التفسیر، سورۃ النور، کتاب الحیض، باب، کتاب الصلوٰۃ، باب فی کم تصلی المرأۃ

فی الثیاب، کتاب الحیض، باب من سمی النفاس حیضا، کتاب الادب، باالہجرۃ، وغیرہ متعدد دوسرے کتب وابواب۔
نیز مؤطا، کتاب الصلوٰۃ، الرخصۃ فی ملاۃ المرأۃ فی الدرع والخمار۔ ۱۸۵ھ جانوروں کے ہدایا کے لیے ملاحظہ ہو، ابن سعد چہارم، ص۱۸ اور ص۱۵-، انساب الاشراف، اول ص۱۱-۵۰۹۔ ۱۸۶ھ انساب الاشراف، اول ص۵۲۵۔
۱۸۷ھ انساب اول ص۵۱، ۱۸۸ھ واقدی، ص۴۰۰، بخاری، کتاب الشروط، باب اذا اشترط البائع الخ...
۱۸۹ھ انساب الاشراف، اول ص۵۰۹۔ ۱۹۰ھ ملاحظہ ہو راقم کی کتاب 'عہد نبوی میں تنظیم ریاست وحکومت' القاضی پبلشرز وڈسٹری بیوٹرز دہلی ۱۹۸۸ء بحث برحصول فرس۔ ۱۹۱ھ مثلاً انساب اول ص۹۶ اور ص۵۲۱۔ ۱۹۲ھ انساب الاشراف، اول ص۴۶۷-۴۸۳ ملاحظہ ہو آپ کے غلاموں کا ذکر خیر اوران کے ذرائع حصول کے لیے۔ ۱۹۳ھ دونوں ازواج مطہرات کے لیے مذکورہ بالا احادیث وسیرت کے حوالے ملاحظہ ہوں۔
۱۹۴ھ انساب اوّل کا مذکورہ بالا حوالہ۔ ۱۹۵ھ بخاری، ابواب سترۃ المصلی، باب الصلوٰۃ الی السریر، کتاب الجہاد، باب غزاۃ اوطاس، کتاب بدء الخلق، باب مناقب ابی بکر، مسلم کتاب الصلوٰۃ، باب الاعتراض بین یدی المصلی، باب مایقال فی الرکوع والسجود، ترمذی، ابواب الصلوٰۃ، باب کراہیۃ الصلوٰۃ فی لحف النساء، نسائی، کتاب الزینۃ، اللحف، ابوداؤد، کتاب الطہارۃ، باب الصلوٰۃ فی شعر النساء۔
۱۹۶ھ بخاری، کتاب بدء الخلق، باب اذا قال احدکم آمین الخ، مسلم، کتاب اللعان، ترمذی، ابواب تفسیر القرآن، سورۃ النور، ابوداؤد، کتاب اللباس، باب فی الفرش۔ مسلم، کتاب اللباس والزینۃ، باب التواضع فی اللباس۔ ۱۹۷ھ مسلم، کتاب الصلوٰۃ، باب النہی عن قرأۃ القرآن فی الرکوع والسجود، ۱۹۸ھ بخاری، کتاب مواقیت الصلوٰۃ، باب صلاۃ اللیل، ترمذی، ابواب الزہد، باب، ابواب الدعوات، باب مایقول اذا فرغ من الطعام۔ ۱۹۹ھ بخاری، کتاب الاستیذان، باب الاستیذان من اجل البصر، مسلم، کتاب الطب والمرض والرقی، ترمذی، ابواب الاستیذان، باب من اطلع فی دار قوم الخ، ۲۰۰ھ بخاری، کتاب بدء الاذان، باب ماجیحقن بالاذان..... الخ، کتاب الجہاد حفر الخندق، ۲۰۱ھ بخاری، کتاب الجمعۃ، باب من قال فی الخطبۃ بعد الثناء، کتاب الجہاد، باب غزوۃ النساء الخ، ۲۰۲ھ مسلم، کتاب العتق، باب تحریم تولی العتق غیر موالیہ۔ ۲۰۳ھ بخاری کتاب الصلوٰۃ، باب نوم المرأۃ فی المسجد، باب الخیمۃ فی المسجد للمرضیٰ وغیرہم، کتاب الاعتکاف، باب اعتکاف النساء، کتاب الجزیۃ، باب ما یحذر من العذر۔ ۲۰۴ھ بخاری، کتاب التیمم، باب، کتاب اللباس، باب استعارۃ القلائد، کتاب الجہاد، باب مایکرہ من التنازع، باب غزوۃ احد۔
مؤطا، کتاب الصلوٰۃ، التیمم، خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے لیے پہلے سونے کی پھر چاندی

کی انگوٹھی بنوائی تھی۔ ۲۰۵ھ مؤطا، کتاب الجامع، الدعاء للمدینۃ واہلہ۔ ۲۰۶ھ بخاری، باب فرض الخمس، باب الدلیل علیٰ ان الخمس الخ، نسائی، کتاب النکاح، جہاد الرجل انبتہ، مسلم، کتاب الجمعہ باب حدیث التعلیم فی الخطبۃ، کتاب القسامۃ، باب صحۃ الاقرار بالتقل۔ ۲۰۷ھ شبلی نعمانی، اول صہ ۲۸۵-۸۔ ۲۰۸ھ ایضاً صہ ۲۸۲-۳ بحوالہ صحیح بخاری، باب فضل المنیحہ، اول صہ ۳۶۷۔ ۲۰۹ھ انساب الاشراف، اول صہ ۵۱۸، واقدی، صہ ۳۷۷-۸ وغیرہ۔ ۲۱۰ھ بخاری، کتاب المزارعۃ بحوالہ سیرت النبی، دوم صہ ۴۴۰۔ ۲۱۱ھ واقدی، صہ ۶۹۰ (ختم شد)

اعلان ملکیت سہ ماہی تحقیقاتِ اسلامی

فارم نمبر ۴ رول نمبر ۹

۱۔ مقام اشاعت: پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ یوپی

۲۔ نوعیت اشاعت: سہ ماہی

۳۔ پرنٹر پبلشر: سید جلال الدین عمری

۴۔ قومیت: ہندوستانی

پتہ: پان والی کوٹھی۔ دودھ پور علی گڑھ یو، پی

۵۔ ایڈیٹر: سید جلال الدین عمری

پتہ: پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ یو، پی

۶۔ ملکیت: ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی

پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ یو، پی

بنیادی ارکان کے اسمائے گرامی

(۱) مولانا محمد فاروق خاں (مدیر) ۳۵۴ بازار چتلی قبر، دہلی

(۲) جناب سید یوسف (رکن) " " "

(۳) جناب ابن الحسن رضوی (رکن) ہمدرد نگر۔ نئی دہلی

(۴) ڈاکٹر محمد رفعت۔ شعبۂ فزکس۔ جامعہ ملیہ۔ نئی دہلی

(۵) مولانا کوثر یزدانی ۱۳۵۴۔ بازار چتلی قبر۔ دہلی

(۶) ٹی کے عبداللہ صاحب الاتھن کنڈی ہاؤس۔ بلیری کالی کٹ۔

(۷) ڈاکٹر حمید اللہ۔ شعبۂ انگریزی مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ

(۸) ڈاکٹر احمد سجاد۔ بریاتو ہاؤسنگ سوسائٹی کالونی طارق منزل رانچی۔

(۹) مولانا سید حامد علی میران پور کٹرہ شاہجہاں پور۔ یو، پی

(۱۰) سید جلال الدین عمری (سکریٹری)

پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ

مندرجہ معلومات میرے علم ویقین کی حد تک بالکل درست ہیں

پبلشر: سید جلال الدین عمری

ابن رشد، تامس اکوینس اور نظریہ علم الٰہی

★ محمد ثناء اللہ ندوی

ابن رشد (۵۲۰ - ۵۹۵ھ/ ۱۱۲۶ - ۱۱۹۸ء) کو تاریخ اسلام میں ارسطاطالیسی فلسفہ کا سب سے بڑا شارح اور ناقد قرار دیا جاتا ہے۔ جس کی پذیرائی مسلمانوں کے بجائے لاطینی مسیحی اور یہودی مکاتب فکر نے کی[۱]۔ لاطینی رشدیت عہد ہائے وسطیٰ کے فکر و فلسفہ کی تاریخ کا وہ عظیم باب ہے جسے کسی بھی حال میں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا اور تاریخی لحاظ سے کسی بھی قابل ذکر مؤرخ فلسفہ نے اس کو نظر انداز کرنے یا اس کی اہمیت کو کم کرنے کی کوشش نہیں کی ہے اگرچہ بیشتر مؤرخین فلسفہ ابن رشد کے اصل افکار کے سلسلے میں بڑی گمراہیوں کے شکار رہے ہیں۔ جن میں مونک اور رینان جیسے مستشرقین بھی شامل ہیں[۲]۔ ان مؤرخین فلسفہ نے ابن رشد کو بھی نظریہ عالم (جس سے فلاسفۂ اسلام کا نظریہ علم پورے طور پر مربوط ہے) کے سلسلہ میں ابن سینا (۳۷۰ - ۴۲۸ھ/ ۹۸۰ - ۱۰۳۷ء) فارابی (۸۷۰ - ۹۵۰)، ابن باجہ (؟ - ۱۱۳۸ء) جیسے نوافلاطونی حکماء کے زمرہ میں شامل کر دیا ہے۔ یہ حکماء نظریہ فیض کے قائل تھے جو خالص نوافلاطونی نظریہ[۳] تھا اور یہ بتانے کے لیے وضع کیا گیا تھا کہ موجود واحد سے عالم میں یہ کثرت کیسے سامنے آئی، نفس، عقل فعّال، عقل مادی یا ہیولانی اور عقل مکتسب کے سلسلہ میں ان حکماء کے نظریات اسی نظریۂ فیض پر مبنی ہیں، وحدت عقل یا عقل کلی کا نظریہ جس کے مطابق تمام افراد بشر عقل واحد میں اشتراک رکھتے ہیں اسی نظریۂ فیض کا "فیض" ہے۔ اسلامی فلسفہ کو تصوف کی طرف دھکیلنے میں اس نظریہ نے اہم کردار ادا کیا ہے۔ نوافلاطونی نظریۂ فیض اور قرآن کا نظریۂ تخلیق و ابداع ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے متکلمین اسلام نے اس نظریہ کی تنقید و تردید کا جو تاریخی کارنامہ انجام دیا اس کا اندازہ اسی پس منظر میں لگایا جا سکتا ہے[۴]۔ قرآن کے علاوہ خود ارسطاطالیسی نظام فکر میں نظریۂ فیض کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اس لیے ابن رشد اس نظریہ کا کسی بھی حال میں قائل نہیں ہو سکتا تھا

ابن رشد کے نزدیک وحدت سے کثرت کی توجیہ اس نظریہ سے نہیں ہوتی کہ عقول سماویہ ایک دوسرے سے اکتساب فیض کرتے ہیں۔ وہ تخلیق الٰہی کا قائل ہے جس میں استمرار ہوتا ہے۔ ابن رشد کے فلسفیانہ افکار میں تخلیقی مستمر کا نظریہ خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔ اس نظریہ کے ضمن میں دوسرا نظریہ یہ ہے کہ تمام موجودات موجود اول سے کسی نہ کسی شکل میں مرتبط ہوتے ہیں مگر اس ارتباط یا اتصال کا مطلب ہرگز یہ نہیں کہ یہ "فیض" ہی کی تخفیف شدہ شکل ہے جیسا کہ نوافلاطونیت کے موئدین کا خیال ہے۔ ابن رشد کا خیال یہ ہے کہ یہ اتصال صرف "علم" کی جہت سے ہو سکتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ موجودات کا عقلی وجود ہی وہ شئی ہے جو باہم اس طرح مرتبط ہوتی ہے کہ موجودات اس سے تدریجی طور پر کمال حاصل کرنے والی ہیئت اختیار کرتے ہیں اور آخر کار ہر آن بڑھتا ہوا یہ تدرج کامل اور مطلق وجود تک پہنچ جاتا ہے۔ ابن رشد کے نزدیک جمادات بھی "موجود اسمیٰ" سے کسی نہ کسی شکل میں مرتبط ہوتے ہیں اس طور پر کہ وہ بھی تفکیر کا موضوع بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

عہد ہائے وسطیٰ کے مسیحی فلاسفہ اور متکلمین میں تامس اکوینس (۱۲۲۴-۱۲۷۴ء) کو جسے لاطینی کلامی حلقوں نے "DOCTOR ANGELICUS" (ملائکی عالم) کا خطاب دیا تھا ابن رشد کا سب سے بڑا شاگرد اور ساتھ ہی رشدیت کا سب سے بڑا ناقد سمجھا جاتا ہے۔ رینان کے الفاظ میں اکوینس کا استاد البرٹ کبیر ALBERTUS MAGNUS (۱۲۰۶-۱۲۸۰ء) اگر تمام باتوں میں ابن سینا کا احسان مند تھا تو خود اکوینس اپنے پورے نظام فکر میں ابن رشد کا خوشہ چین ہے۔ جس کی اہم ترین شکلیں اس کی فلسفیانہ تصنیفات ہیں[۹] مگر تاریخ فلسفہ کی سب سے بڑی ناانصافی کا ارتکاب کرنے میں وہ نہ صرف یہ کہ پیش پیش ہے بلکہ دیگر مؤرخین کی رہنمائی بھی کرتا ہے۔ ۷ مارچ ۱۲۷۷ء کو ارباب کلیسا نے رشدیت اور ارسطاطالیسیت کے خلاف مشہور فتویٰ (جسے BISHOP TEMPIER نے جاری کیا تھا اور جس میں بنیادی طور پر ۲۱۹ فلسفیانہ خیالات اور نظریات کے کفر اور موجب سزا ہونے کی صراحت کی گئی تھی) تامس اکوینس اسی کی پیشگی آواز ثابت ہوتا ہے۔ مذہبی اور کلامی حلقوں نے اس وقت ابن رشد کو ملحد اعظم کا خطاب دیا تھا[۱۰]۔ اب یہ سوال کہ تاریخ کی اس ناقابل عفو ناانصافی کے اسباب کیا تھے، اس کے کیا مضمرات تھے ایک مستقل مقالہ کا محتاج ہے۔

مسیحی علم کلام اور فلسفہ پر حکماء اسلام کے اثرات تاریخی حقائق ہیں جنھیں مغرب کے انصاف پسند ذہنوں نے بھی تسلیم کیا ہے۔ ابن رشد، فارابی اور ابن سینا جیسے نوافلاطونی حکماء

(جن کے افکار کو اول الذکر مشائی "PEAIPATETIC" نمائندہ کے افکار کے ساتھ جمع نہیں کیا جاسکتا) کے افکار مسیحی علم کلام میں نمایاں ہیں۔ آگے ہم اس تناقض کی طرف اشارہ کریں گے جو تامس اکوینس کے کلامی افکار میں اس دوجہتی استفادہ کی وجہ سے پیدا ہوا۔

"علم" کے سلسلہ میں اشراقیین کا نظریہ یہ ہے کہ صور عقلیہ اسفل سے اعلیٰ کی طرف نہیں بڑھتیں بلکہ اعلیٰ سے اسفل کی طرف گرتی ہیں۔ یہ عقل فعال سے نفس انسانی میں فیض رسانی کرتی ہے جو عقول مفارقہ میں سے آخری عقل ہے۔ فارابی، ابن سینا، ابن طفیل اور دیگر فلاسفہ کے نزدیک وہ فلک قمر پر حاوی ہے جو آخری فلک ہے۔ اس سے نفس بشری کو وہ ابدی معانی حاصل ہوتے ہیں جو متتالیع درجات سے عقل اول (خدا) کی فیض رسانی ہے۔ اس طرح نوافلاطونی مسلم فلاسفہ کے نزدیک نفس انسانی عقل فعال سے متصل یا متحد ہوجاتا ہے اور اس سے معرفت کا اکتساب ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ نظریہ علم اشراقیین کے نظریہ کون سے پورے طور پر مربوط ہے۔

ابن رشد کے سامنے ایک نظریہ یہ تھا۔ دوسرا نظریہ ارسطو کا تھا جس کی رو سے علم کا بنیادی تعلق حسیاتی حقائق اور تعقل سے ہے[۹] یہ تعقل نفس انسانی کے قوی میں سے ایک قوت ہے۔ ابن رشد نے اشراقی نظریہ کی تردید کی کیوں کہ اس کے نزدیک وجودیاتی یا علمیاتی تناظر میں عقل مادی (انسانی) کا عقل فعال سے اتحاد ناممکن ہے۔ اس نے یہ بتایا کہ عقل ہیولانی میں کبھی بھی فساد نہیں آتا کیوں کہ وہ نفس کے مظاہر میں سے ایک مظہر ہے جو کہ غیر جسمی "ذات" ہے۔ عقل فعال بھی اسی غیر جسمی ذات کا ایک مظہر ہے اور پورے طور پر عقل ہیولانی کی طرح ہے۔ ابن رشد کے نزدیک عقل مادی اور عقل فعال کے درمیان "اتصال" کا مطلب صرف یہ ہے کہ نفس کو اپنی ذات کی معرفت ہوتی ہے۔ نفس بدن سے الگ ایک مستقل جوہر ہے۔ یہ معرفت اسی وقت ممکن ہے جب عقل اور معقول کے درمیان برابری پائی جائے[۱۰]

علم الٰہی کا مسئلہ ان بنیادی مسائل میں سے ہے جو مسیحی[۱۱]، یہودی[۱۲] اور اسلامی علم کلام میں خصوصی غور و فکر کا موضوع رہے ہیں۔ ارسطاطالیسی اصطلاح کے مطابق اللہ تعالیٰ فعل محض اور ذات عاقلہ ہے جس کی خاص صفات ہیں۔ ان صفات کی نسبت انسانی صفات کی انسان کی طرف نسبت سے قطعاً مختلف ہے۔ علم ان صفات میں سے ایک صفت ہے جو ابن رشد کے نزدیک ذات کے ساتھ شئی واحد ہے[۱۳]۔ ابن رشد بنیادی طور پر عالم غیب اور عالم شہادہ کا فرق اپنے پورے نظام فکر میں ملحوظ رکھتا ہے[۱۴] تامس اکوینس نے جن امور میں حکماء اسلام کے افکار سے استفادہ کیا ہے ان میں

علم الٰہی کا مسئلہ سب سے زیادہ اہمیت کا حامل ہے۔

ابن رشد کے نزدیک ایک علم تو وہ ہے جو اشیاء پر مرتب ہوتا ہے اور دوسرا علم وہ ہے جو وجود اشیاء کا سبب بنتا ہے[۱۵] اس فرق کا تعلق بھی عالم خلق اور عالم امر کے درمیان فرق سے بنیادی طور پر ہے۔ ابن رشد کے نزدیک "فعل" اور "قوۃ" کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ ہر نفس عقل فعال ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس نے ابن سینا کے نظریہ عقل فعال یا واہب الصور پر سخت تنقید کی ہے[۱۶] اسی طرح ابن رشد ممکن اور واجب کے فرق کو بھی تسلیم نہیں کرتا[۱۷] علم کی اس تقسیم کے بعد ابن رشد کا خیال ہے کہ علم الٰہی کا تعلق اس علم سے ہے جو وجود اشیاء کا سبب ہے۔ تامس اکوینس کا "SCIENTIA DIVINA EST CAUSA RARUM" ابن رشد کے نظریہ کا حرف بحرف ترجمہ ہے[۱۸] اکوینس اگر انکشافی معرفت CONNAISSANCE DE VISION اور معرفت مجرد ادراک CONNAISSANCE DE SIMPLE INTELLECTION کے نقاط میں ابن رشد سے آزاد ہو سکا ہے تو یہ آزادی پھر متکلمین اسلام اور ابن سینا کے ممکن اور واجب کی تفریق کے زیر اثر ہے، مگر جس نے خود اپنے لیے نئے مسائل پیدا کر دیئے ہیں۔

تامس اکوینس نے اپنی کتاب خلاصہ لاہوتیہ (SUMMA THEOLOGICA) میں علم الٰہی سے متعلق مسائل کو جس طرح اٹھایا ہے اور انہیں حل کرنے کی کوشش کی ہے وہ یہ بتانے کے لیے کافی ہے کہ اس کی فکر ابن رشد ہی کی فکر کا لاطینی نسخہ ہے۔ تامس اکوینس اور دیگر لاطینی متکلمین کس طرح ابن رشد اور دیگر فلاسفہ اسلام کے افکار سے واقف ہوئے اس پر بحث کرنا یہاں ممکن نہیں ہے۔ یہ "واقفیت" عہد ہائے وسطیٰ کی تاریخ کا ایک عظیم باب ہے جس پر خود مغربی فضلا کا تیار کردہ پورا لٹریچر موجود ہے خلاصۂ لاہوتیہ کا چودھواں سوال سولہ[۱۹] فروعی مسائل پر مشتمل ہے جن میں سے چودہ[۲۰] مسائل ابن رشد اور تامس اکوینس کے درمیان مشترک ہیں اور جس کسی کے سامنے ابن رشد کی اصل عبارتیں موجود ہوں وہ بلا تامل کہہ سکتا ہے کہ خلاصہ لاہوتیہ میں ان کا لاطینی ترجمہ درج کر دیا گیا ہے۔ اسین پلاسیس نے تو صراحت کر دی ہے کہ ابن رشد اور تامس اکوینس ان تمام بنیادی دینی افکار میں باہم متفق ہیں جو سینٹ آگسٹائن (۳۵۴-۴۳۰) کے آراء کے خلاف ہیں مثلاً بسیط الٰہی اور بسیط انسانی (مخلوقات کے سلسلہ میں) کے درمیان تطبیق جو ان غلط فہمیوں سے دور رہنے کے لیے ضروری تھی جن کے شکار اہل جبر ہوئے یا جن کی وجہ سے ثانوی اسباب میں اثر الٰہی کا انکار کرنا پڑا[۲۱]

یہ اشارہ اوپر گزر چکا ہے کہ مشائی نظام فکر میں اللہ تعالیٰ صورت محض یا غیر مادی ذات

ہونے کی بنا پر عقل ہے۔ صفت علم ذاتِ الٰہی پر کوئی زائد صفت نہیں، بلکہ نفس ذات ہے۔ اسی اساس پر علم الٰہی اور علم انسانی کے درمیان تفریق کی جاتی ہے۔ اکوینس نے علم الٰہی کے بارے میں وہی باتیں کہی ہیں جو ابن رشد کہہ چکا ہے۔ اکوینس کے نزدیک اللہ تعالیٰ سب سے اعلیٰ صورۃ ہے۔ ظاہر ہے کہ اس طرح وہ موجودات کی درجہ بندی میں ابن رشد کا ہمنوا ہے۔ ابن رشد کے نزدیک غیر عالم کائنات فعل کے مقابلہ میں قوۃ سے زیادہ قریب ہیں۔ کائنات عالم زیادہ بلندی سے صور سے متصل ہیں۔ انسان کا نفس چونکہ صورت یعنی غیر جسمی ذات ہے اس لیے وہ پہلا موجود ہے جسے علم کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ اکمل الموجودات العاقلہ ہے۔ اکوینس نے بھی یہی بات کہی ہے۔ اس کے الفاظ میں "یہ واضح ہے کہ علم سے مجرد موجودات کی حقیقت زیادہ تنگ اور محدود ہے جب کہ علم سے متصف موجودات کی حقیقت میں وسعت اور امتداد ہے"[۲۰]

ارسطاطالیسی نظام فکر میں بنیادی طور پر یہ نظریہ ملتا ہے کہ عقل اول ہمیشہ اپنی ذات ہی میں تفکیر کرتی ہے۔ کیوں کہ وہ عقل محض ہے اور بالقوۃ کسی شئی پر مشتمل نہیں ہے۔ اس طرح ارسطاطالیسی الٰہ کا اس دنیا سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ کیوں کہ اس کی ذات ہی اس کا موضوع تفکیر ہے۔ فلاسفہ اسلام چونکہ اس قسم کے نظریہ کو قبول نہیں کر سکتے تھے اس لیے انھوں نے یہ نظریہ پیش کیا کہ اللہ تعالیٰ تو اپنی ذات کے علاوہ کسی اور چیز کا ادراک نہیں کرتا، البتہ تمام موجودات کا ادراک اس کے ادراک ..... ذات سے ہو جاتا ہے۔ ابن سینا اور فارابی نے اسی نقطۂ نظر کو مختلف عبارتوں میں بیان کیا ہے[۲۱] متکلمین کے لیے یہ نقطۂ نظر قابل قبول نہ تھا کیوں کہ اس میں انھیں جزئیات اشیاء کے علم کا انکار نظر آتا تھا۔ ابن رشد نے متکلمین پر یوں تنقید کی کہ یہاں اس قسم کی "بدعت" سرے سے موجود ہی نہیں جس سے بچنے کی تدبیر کی جائے کیوں کہ فلاسفہ اگر یہ کہتے ہیں کہ عقل اول اپنی ذات کے علاوہ دیگر موجودات کا ادراک نہیں کرتی، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس طریقہ سے ادراک نہیں کرتی، جس طریقہ سے ہم کرتے ہیں وہ اس طرح ادراک کرتی ہے کہ اس کے علاوہ کوئی "عاقل موجود" نہیں ہے[۲۲] ابن رشد نے علم الٰہی اور علم انسانی کے درمیان فرق پر آخری جملہ یہ کہا ہے "مخلوقین کی صفات پر علم الٰہی و صفات الٰہی کو قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ جس کے مطابق یہ کہنا صحیح ہو کہ وہ علم اور صفات عین ذات ہیں یا زائد علی الذات ہیں"[۲۳]

تامس اکوینس کے خیال میں بھی اللہ تعالیٰ فعل محض ہے جو کسی شئی پر بالقوۃ مشتمل

نہیں ہے۔ اس میں عقل اور معقول دونوں متحد ہو جاتے ہیں۔ اس کا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ اپنی ذات کے ادراک میں اللہ تعالیٰ کو صور عقلیہ کی ضرورت نہیں ہوتی کیوں کہ ذات مدرکہ اور شئی مدرک ایک ہی شئے ہے۔ موضوع تفکیر سے ذات کا اتحاد کسی قسم کی ترکیب نہیں ہے، بلکہ یہ اتحاد مادی کائنات میں ہیولیٰ اور صورت جسمیہ کے اتحاد سے کہیں زیادہ عمیق ہے[۲۴] چونکہ قدرت الٰہیہ تمام موجودات پر پھیلی ہوئی ہے اور وہی تمام اشیاء کا سبب اول فعال ہے اس لیے یہ ضروری ہے کہ اللہ تعالےٰ تمام موجودات کا علم رکھے۔ لہٰذا سبب اول اپنے علم کے ساتھ شئی واحد ہے[۲۵] یہ اس طور پر کہ ہر سبب پہلے ہی اللہ تعالیٰ میں پایا جاتا ہے کیوں کہ وہ سبب اول ہے۔ اس طرح ضروری ہو جاتا ہے کہ صورت عقلیہ کی ہیئت میں تمام چیزیں اس میں پائی جائیں[۲۶]

فارابی نے علم الٰہی کے سلسلے میں علم اول اور علم ثانی کی تفریق کی تھی۔ علم اول عین ذات کا علم ہے اور علم ثانی نوع اول پر مرتب ہونے والا علم۔ ابن سینا نے اس جملہ کا بھی اضافہ کیا کہ چونکہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کا ادراک ذات سے کرتا ہے اس لیے دیگر اشیاء کا علم اس کی ذات کے علم کے مساوی نہیں ہے[۲۷] کیوں کہ یہ علم اس پر مرتب ہوتا ہے گویا یہ ذات الٰہیہ پر ایک زائد صفت ہے۔ ابن رشد اس قسم کی تفریق کا قائل نہیں ہے۔ کیوں کہ اس کو اس نظریہ میں ذات الٰہی میں ایک قسم کی کثرت کے وجود کی دلیل نظر آتی ہے جب کہ ذات الٰہیہ اپنی حقیقت میں وحدانیت مطلق ہے۔ ابن رشد کو اس میں عقل انسانی اور عقل الٰہی کے درمیان مشابہت کی بو محسوس ہوتی ہے۔ یہی مشابہت تمام دینی اور فلسفیانہ غلطیوں کی جڑ ہے۔

اشیاء کی صور عقلیہ ذات باری میں موجود ہیں۔ اسی اکمل و اشرف شکل میں باری تعالیٰ کو موجودات کا علم حاصل ہے۔ ہم چونکہ معانی کلیہ ہی کے واسطہ سے اشیاء کا ادراک کرتے ہیں۔ اس لیے ہمارے علم میں تعدد ہے۔ اس قسم کا کوئی تعدد علم الٰہی میں نہیں ہے کیونکہ علم الٰہی کے لیے صور عقلیہ ضروری نہیں ہیں۔ اللہ تعالیٰ تو اپنی ذات واحدہ سے موجودات کا ادراک کرتا ہے۔ گویا علم الٰہی ایک ایسا علم اور "کثرت" ہے جس کے کنہ کی معرفت سے عقل انسانی قاصر ہے۔ ابن رشد کے الفاظ میں "یہاں ایک ایسا تعدد ہے جس کا ادراک ہماری عقل نہیں کر سکتی۔ الا یہ کہ ہمارا علم وہی ازلی علم ہو جائے مگر یہ تو ناممکن ہے"[۲۸]

اس حقیقت کو پیش نظر نہ رکھنے کی وجہ سے ہی فلاسفہ اس قسم کے غیر منطقی مسائل میں الجھ گئے[۲۹] کہ اللہ تعالیٰ جزوی اشیاء کا علم رکھتا ہے یا نہیں۔ متکلمین اور فلاسفہ کے درمیان

اس مسئلہ میں رد و قدح کا ایک طویل سلسلہ ہے۔ علم الٰہی کو ایک سمجھنے کے بعد متکلمین کا موضوعات علم الٰہی پر بحثیں کرنا اسی حقیقت کو نظر انداز کر دینے کی دلیل ہے۔ علم انسانی میں تعدد کی وجہ تو یہ ہے کہ اس میں عقل و معقول ایک شئی نہیں ہے یا عقل معقول کے مساوی نہیں ہے۔ باری تعالیٰ میں یہ بات ہی نہیں۔ وہاں تو موجود اسمی وجود ذاتی کا سبب ہے۔ یہاں کسی خارجی سبب کے وجود کا امکان نہیں ہے لہٰذا یہ تسلیم کرنا مشکل نہیں کہ عقل الٰہی ہی وجود معقول کا سبب ہے۔ اگرچہ بسیط کی اس نوع کا ادراک عقل انسانی نہیں کر سکتی کیوں کہ یہ سبب مسبّب سے الگ کوئی شئی نہیں ہے[۳۰]

تامس اکوینس نے خلاصہ لاہوتیہ میں علم الٰہی کے جن مسائل کو حل کرنے کی کوشش کی ہے ان میں نمایاں مسائل علم الٰہی کی کلیت و جزئیت، وحدانیت و تعدد، علم الٰہی اور تصور زمان، مستقبل کے ممکن اشیاء کا علم، اشیاء لانہائیہ کا علم، شر اور عدم کا علم اور بعض دیگر ضمنی سوالات ہیں[۳۱] آئندہ سطور میں اکوینس اور ابن رشد کے افکار کے موازنہ سے معلوم ہوگا کہ کس حد تک دونوں کے افکار باہم مماثل ہیں۔

چونکہ وجود سے پہلے کسی شئی کے علم اور وجود کے بعد اس کے علم میں عینیت تصور کرنا مشکل ہے[۳۲] اسی لیے فلاسفہ کو یہ کہنا پڑا کہ باری تعالیٰ کو اشیاء کا کلی علم ہے۔ جزئیاتِ اشیاء کا اسے علم نہیں ہوتا۔ ابن رشد نے اس پیچیدگی کو اس طرح حل کیا ہے کہ اس کے نزدیک علم الٰہی وجود اشیاء کا سبب ہے جب کہ علم انسانی وجود اشیاء کا مسبّب ہوتا ہے۔ علم الٰہی اور علم انسانی میں اگر کسی بھی قسم کی مماثلت ہوتی جب ہی یہ حقیقی پیچیدگی ہو سکتی تھی۔ دیگر فلاسفہ اور متکلمین اسلام دراصل اس فرق کو شعوری طور پر ملحوظ نہ رکھ سکے۔ انسان کو اشیاء کا ادراک صور عقلیہ سے ہوتا ہے جب کہ باری تعالیٰ کو صور عقلیہ کی حاجت نہیں بعض فلاسفہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ بھی ان ہی صور عقلیہ کے واسطہ سے ادراک کرتا ہے۔ مگر ابن رشد اس نقطۂ نظر پر سخت تنقید کرتا ہے۔ اس کے مطابق ہماری عقل موجودات کا بالقوہ علم ہے بالفعل علم نہیں ہے، اول الذکر مؤخر الذکر سے ناقص ہوتا ہے۔ علم ازلی کسی بھی صورت میں ناقص نہیں ہو سکتا، اس میں علم بالقوۃ کسی بھی حال میں پایا نہیں جاتا۔ کیوں کہ علم بالقوۃ تو "ہیولیٰ" کا ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے لوگوں کا خیال ہے کہ علم اول کے لیے علم بالفعل ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا اس میں کلیت نہیں ہوتی۔ اسی طرح "قوۃ" سے پیدا شدہ کثرت بھی نہیں ہوتی[۳۳] دراصل علم الٰہی کو کلیت یا جزئیت سے تعبیر نہ

کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ کسی بھی حال میں علم انسانی کے مشابہ نہیں ہے۔ ابن رشد کے الفاظ میں "باری تعالیٰ کا علم واحد اور بالفعل ہے مگر اس معنی کی کیفیاتی تعبیر اور تصور عقل انسانی کے حدود سے ماورا رہے کیوں کہ انسان کو اگر اس معنی کا ادراک ہو جائے تو اس کی عقل باری تعالیٰ کی عقل ہو جائے گی جو کہ محال ہے"[۳۴] تامس اکوینس کے خیالات اس مسئلہ میں وہی ہیں جو ابن رشد کے ہیں۔ مگر ابن رشد کے سلسلے میں لاطینی فلاسفہ کی اس تاریخی غلط فہمی کی ایک جھلک اس جگہ بھی نظر آجاتی ہے جب اکوینس یہ جملہ کہتا ہے "اس مسئلہ میں بعض فلاسفہ نے غلطی کی جب انھوں نے کہا کہ باری تعالیٰ اپنی ذات سے خارج اشیاء کا علم کلی ہی رکھتا ہے"[۳۵] سر تیلانگ (جس نے خلاصہ لاہوتیہ کا فرانسیسی ترجمہ کیا ہے) کے مطابق یہاں "بعض فلاسفہ" سے مراد ابن رشد ہے[۳۶]

وحدانیت و تعدد کا مسئلہ کلیت و جزئیت کے مسئلہ ہی کا منطقی نتیجہ ہے۔ ابن رشد کے نزدیک علم ازلی میں تعدد معلومات علم انسانی میں تعدد معلومات سے قطعاً مختلف ہے۔ تعدد خواہ مکانی ہو یا معنی کلی سے ارتباط کا تعدد علم ازلی سے اس وقت ختم ہو جاتا ہے جب معنی کل سے اس کی تنزیہہ کر دی جاتی ہے۔ البتہ ایک "تعدد" رہ جاتا ہے جو ہماری عقل کے حدود ادراک سے ماورا رہے۔ ورنہ ہمارا علم بعینہٖ علم ازلی بن جائے گا[۳۷] تعدد علم انسانی کا ایک تعلق ہے جو کہ عالم اور معلوم کے درمیان عدم اتحاد کا نتیجہ ہے۔ ذاتِ الٰہی کی نسبت سے عالم اور معلوم میں مکمل اتحاد ہوتا ہے[۳۸] تامس اکوینس کا موقف بھی وہی ہے جو ابن رشد کا ہے[۳۹] وہ سب سے پہلے علم الٰہی کامل اور علم انسانی ناقص کے درمیان تفریق کرتا ہے۔ چنانچہ علم انسانی استنباطی ہے جبکہ علم الٰہی استنباطی نہیں ہے۔ اکوینس کے الفاظ میں "باری تعالیٰ تمام اشیاء کو شئی واحد میں دیکھتا ہے جو اس کی ذات ہے۔ اس لیے وہ تمام اشیاء کو آن واحد میں دیکھتا ہے اس کے دیکھنے میں نتائج نہیں ہوتا[۴۰]..... چونکہ باری تعالیٰ اپنی ذات میں نتائج کو اس طرح دیکھتا ہے کہ وہ ان سب کا سبب ہے اس لیے اس کا علم استنباطی نہیں ہے"[۴۱]

علم الٰہی اور نظریہ زمان کے سلسلہ میں متکلمین کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ باری تعالیٰ اشیاء حادثہ کو علم قدیم سے جانتا ہے۔ ابن رشد کے نزدیک یہ نقطۂ نظر خود متکلمین کے اصول کے خلاف ہے، کیوں کہ ان کا اصول یہ ہے کہ حادث سے مقارن بھی حادث ہوتا ہے[۴۲] ابن رشد نے جو موقف اختیار کیا ہے اس میں بھی عالم خلق اور عالم امر کی تفریق نمایاں ہے۔ علم الٰہی ایک صفت قدیم

ہے لہذا یہ درست نہیں ہوسکتا ہے کہ "زمان" میں باری تعالیٰ اس سے متصف ہو۔[۴۳] ابن رشد یہاں یہ بھی کہتا ہے کہ اس کی باریکیوں میں جانا مناسب نہیں ہے جس سے متکلمین ہی کا طریقہ اختیار کرنا ضروری ہو جائے۔ کیوں کہ استدلال کا نتیجہ یہ ہوگا کہ عدم اور وجود میں حادث کے علم کو ایک ہی ماننا پڑے گا جب کہ یہ بات صحیح نہیں ہے۔ کیوں کہ علم تو موجود کا تابع ہوتا ہے۔ موجود کبھی فعلاً اور کبھی قوۃً ہوتا ہے لہذا علم بالوجودین باہم مختلف ہوگا۔ عقل الٰہی چونکہ ہمیشہ بالفعل موجود ہوتی ہے اور عقل انسانی میں قوۃ اور فعل کا قصہ ہوتا ہے اس لیے اگر اس مسئلہ میں اس بنیادی فرق کو ملحوظ نہ رکھا جائے تو مزید پیچیدگیاں پیدا ہو جائیں گی۔ اللہ تعالیٰ زمان میں واقع ہونے والی اشیاء کا علم ضرور رکھتا ہے مگر اس علم اور ان اشیاء کے درمیان کا علاقہ کسی بھی حال میں زمانی نہیں ہے۔ زمان و مکان کے معقولات انسان میں اور علم انسانی پر اثر انداز ہو سکتے ہیں مگر علم الٰہی تک ان کا دائرۂ اثر وسیع نہیں ہے۔[۴۴]

اب تامس اکوینس کا موقف ملاحظہ ہو۔ اس کے نزدیک چونکہ علم شئ معلوم کے ساتھ متناسب ہوتا ہے اس لیے علم الٰہی کو بظاہر "متغیر" کہنا صحیح ہے۔ حادث کے تعلق سے جو شئ متضمن ہوتی ہے اسے باری تعالیٰ کی طرف "زمان" میں ہی منسوب کیا جا سکتا ہے۔[۴۵] مگر چونکہ یہ سوال بنیادی ہے کہ علم الٰہی اگر قدیم ہے تو اشیاء کو قدم ہی سے مخلوق ہونا چاہیئے۔[۴۶] اس کا جواب اکوینس یہ دیتا ہے کہ علم الٰہی عین اس کی ذات ہے، ذات الٰہی میں تغیر نہیں آتا۔ اس لیے اس کے علم میں بھی تغیر نہیں آتا۔[۴۷] دراصل علم الٰہی زمان میں وقوع پذیر ہونے والی اشیاء کا مقیاس ہے اس لیے اس میں ابدیت کا پایا جانا ضروری ہے۔ اس ابدیت کی تجزی نہیں ہو سکتی۔ زمان ظواہر طبیعی کے تسلسل پر مرتب ہوتا ہے اس لیے ذات باری کے لیے زمان بے معنی ہے۔[۴۸] الٰہی نظر آنِ واحد میں ابدیت کو جمع کر لیتی ہے زمان کی ساری چیزیں اس کے لیے منکشف ہو جاتی ہیں گویا سب اشیاء حاضرہ ہوں۔[۴۹]

چوں کہ علم الٰہی زمانی نہیں ہے اس لیے اس میں زمان کی تقسیم (ماضی، حال، مستقبل) کا وہ موضوع نہیں ہے۔ لہذا یہ سوال ہی صحیح نہیں ہے کہ باری تعالیٰ کو ممکنات مستقبلہ کا علم ہوتا ہے یا نہیں، کیوں کہ زمان و مکان کے مقولات زمانی و مکانی تغیرات کی اساس پر قائم ہیں۔ ابن رشد کے خیال میں ہم جن اشیاء کو "ممکنات مستقبلہ" کہتے ہیں باری تعالیٰ ان کا علم یقیناً رکھتا ہے مگر باری تعالیٰ کی نسبت سے وہ مستقبلہ نہیں ہیں۔ امکان کا وجود انسانی نقطۂ نظر

سے ہو سکتا ہے۔ کسی غیر زمانی علم کے ذریعہ اسباب اور نتائج کے علم پر اس کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا۔ ان اسباب اور ان کے تلازمات کا علم الٰہی ان اسباب کے وجود کی علت ہے۔ اس لیے وہی درحقیقت عالم الغیب ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے، قل لا یعلم من فی السمٰوٰت و الارض الغیب الا اللہ" اسباب کی معرفت ہی علم بالغیب ہے، کیوں کہ وجود کے وجود یا اس کے لاوجود کی معرفت ہی غیب ہے ۵۰ھ مستقبل کی معرفت "ہوگا" یا "نہ ہوگا" کی معرفت پر منحصر ہے۔ تمام لحظات زمان کی معرفت معرفت مطلق یا معرفت اسباب ہے۔ یہی علم تمام اسرار کی شاہ کلید ہے: وعندہ مفاتح الغیب لا یعلمہ الا ھو" الآیہ

تامس اکوینس یہاں بھی ابن رشد کے نقش قدم پر چلتا ہے۔ کلام کا آغاز ہی علم انسانی اور علم الٰہی کے درمیان فرق سے ہوتا ہے۔ یہ انسانی عقل کا نقص ہے کہ اسے ممکنات مستقبلہ کا علم نہیں ہے اسی لیے وہ زمانے کو ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم کرتا ہے۔ اکوینس کے الفاظ میں "باری تعالیٰ کو مستقبل کے اشیاء ممکنہ کا علم ہے مگر اس طور پر نہیں کہ ان کے اسباب ان پر منحصر ہوتے ہیں، بلکہ اس طور پر کہ تمام اشیاء حال میں اس کی ذات میں متحقق ہو چکی ہیں۔ اس کے علم اور فعل کو ابدیت ہی پر قیاس کیا جائے گا ۵۱ھ یہ ابدیت اگرچہ مکمل طور پر ایک ہی بار متحقق ہو چکی ہے مگر وہ زمان پر منحصر ہوتی ہے۔ یہ اس طور پر کہ زمان میں جو کچھ بھی پایا جائے گا وہ ابد سے حاضر میں پایا جائے گا۔ باری تعالیٰ کی نظر صرف ان اشیاء کے معانی پر نہیں ہوتی، بلکہ تمام اشیاء پر اس کی نظر نصب ہوتی ہے۔ وہ اشیاء اس نظر کی نسبت سے حقیقت حاضرہ میں پائی جاتی ہیں ۵۲ھ

فلاسفہ کا ایک اصول یہ ہے کہ عقل انسانی لامتناہی بالفعل (L'INFINI EN ACTE) کا ادراک نہیں کر سکتی، متناہی اور لامتناہی دونوں انسانی تصورات ہیں۔ متناہی اور لامتناہی کا فرق علم انسانی پر تو منطبق ہو سکتا ہے مگر ظاہر ہے کہ علم الٰہی پر منطبق نہیں ہو سکتا، معلومات کا عدم اتحاد ہی متناہی اور غیر متناہی کی اساس ہے۔ جس علم میں معلومات کا اتحاد ہو اس کے لیے متناہی اور غیر متناہی دونوں یکساں ہیں ۵۳ھ لہٰذا یہ سوال کرنا درست نہیں کہ آیا اللہ تعالیٰ لامتناہی بالفعل کا علم رکھتا ہے۔

اکوینس کا نقطۂ نظر ملاحظہ ہو: لامتناہی کا تصور ہمارے تصور "کم" سے مربوط ہے۔ کم کا تصور معدود افراد کی ترتیب یا نظام کے وجود کو متضمن ہے۔ لہٰذا لامتناہی کی معرفت ایک جزء کی دوسرے جزء کے بعد معرفت پر منحصر ہے۔ اس طرح لامتناہی پورے طور پر علم کے دائرے

میں نہیں آتا، کیوں کہ ممکن معرفت اجزار کی تعداد کچھ بھی ہو اس کے بعد بھی ان اجزا کی بے شمار تعداد رہ جاتی ہے جو ہمارے دائرۂ ادراک سے باہر ہے[۵۴]..... باری تعالیٰ اس انداز سے لامتناہی کا علم رکھتا کہ عددی لحاظ سے غیر متناہی اشیار کے اجزار کا علم فرداً فرداً اس کو ہوتا ہو، کیوں کہ ہم کہہ چکے ہیں کہ باری تعالیٰ آن واحد میں تمام اشیار کا علم رکھتا ہے۔ اس میں تتابع نہیں ہوتا لہٰذا لامتناہی اشیار کے علم الٰہی میں کوئی تعارض نہیں ہے[۵۵]

شر کے علم کا مسئلہ بنیادی طور پر تخلیق شر کے مسئلہ سے مربوط ہے۔ باری تعالیٰ اگر شر کی تخلیق کرتا ہے تو ظاہر ہے کہ وہ اس کا علم بھی رکھتا ہے مگر شر کے انسانی مفہوم کو اس جگہ مدنظر رکھ کر فیصلہ کرنا غلط ہوگا۔ تخلیق شر عدل الٰہی کی ایک صنف ہے۔ باری تعالیٰ شر کی تخلیق خیر کے طور پر کرتا ہے۔ باری تعالیٰ کی نسبت سے خیر و شر کا تصور ہمارے خیر و شر کے تصور سے مختلف ہے۔ مناہج الادلہ میں ابن رشد یہ سوال کرتا ہے کہ باری تعالیٰ اگر کسی ایسی قوم کو پیدا کرے جو اپنی نفسیات اور مزاج کے مطابق گناہوں کی مرتکب ہوگی تو کیا اسے "شر" کہا جا سکتا ہے؟ کیا یہ ظلم نہیں ہے؟[۵۶] ابن رشد کا جواب یہ ہے کہ حکمت الٰہی اس کی مقتضی تھی۔ اگرچہ ظلم اس کے علاوہ بھی ہو سکتا تھا۔ انسان جس مادہ سے تخلیق کیا گیا ہے اس میں اس کا تقاضا ہے کہ کچھ لوگ اپنی طبیعت ہی میں اشرار ہوں۔ اللہ تعالیٰ نے گمراہی کے اسباب پیدا کیے ہیں کیوں کہ عام طور پر ان اسباب سے گمراہی کے مقابلے میں ہدایت زیادہ حاصل ہوتی ہے۔ موجودات میں بعض کو ہدایت کے وہ اسباب دیئے گئے ہیں جن سے گمراہی پیدا ہی نہیں ہوتی (جیسے فرشتے)۔ انسان کے لیے جو اسباب پیدا کیے گئے ہیں ان سے گمراہی کم سے کم پیدا ہوتی ہے کیوں کہ باری تعالیٰ صفت عدل سے متصف ہے خیر و شر تمام چیزوں کا وہ خالق ہے۔ یہاں خیر اور شر کے دو الٰہ نہیں ہیں۔ جس طرح باری تعالیٰ خیر کے لیے خیر کی تخلیق کرتا ہے اسی طرح شر کی تخلیق بھی خیر ہی کے لیے کرتا ہے۔ اس طرح تخلیق شر اس کے عدل کا نمونہ ہے۔ آگ کا وجود اگر نہ ہو تو بہت سے موجودات کا وجود کبھی نہیں ہو سکتا۔ مگر بعض موجودات کو "بگاڑنے" کا کام کبھی وہی انجام دیتی ہے، اور ہر شخص جانتا ہے کہ آگ کے خیر و شر کا تجزیہ کیا جائے تو خیر ہی غالب تسلیم کیا جائے گا چونکہ اس کا وجود اس کے عدم سے بہتر ہے اس لیے وہ خیر ہے[۵۷]

تامس اکوینس کے نزدیک شر کی تخلیق کمال عالم کے لیے عارضی طور پر ہوتی ہے۔ شر مخلوقات کا ایک نقص ہے، نظام فطرت کی ہم آہنگی کے لیے باری تعالیٰ نے شر کی تخلیق کی ہے۔ اکوینس

کے الفاظ میں "نظام کائنات اس کا متقاضی ہے کہ بعض اشیاء میں نقص ہو۔ اس طرح باری تعالیٰ بعض اشیاء کے نقص اور فساد کا سبب ہے لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ نظام کائنات میں خیر چاہتا ہے۔[۵۸]

علم کو "وجود" کے ساتھ متصف کسی شئی پر ہی نصب کیا جا سکتا ہے۔ موصوف بالعدم پر علم کو نصب نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا ظاہر ہے کہ موصوف بالعدم علم الٰہی کا بھی موضوع نہیں بن سکتا۔ ابن رشد کے نزدیک باری تعالیٰ چونکہ اپنی ہی ذات کا علم رکھتا ہے دیگر اشیاء کا علم اسی کے واسطے سے ہو جاتا ہے باری تعالیٰ کی ذات "عقل" ہے، عقل من حیث العقل موجود سے متعلق ہوتی ہے معدوم سے نہیں ہوتی۔ جو موجودات ہماری عقل کے ضمن میں آتی ہیں ان کے علاوہ دوسرے موجودات چونکہ نہیں ہیں اس لیے عقل الٰہی کا ان سے متعلق ہونا ضروری ہے۔ کیوں کہ عدم سے وہ متعلق نہیں ہو سکتی۔ باری تعالیٰ اگر موجود بالقوہ کا علم رکھتا ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ عدم کا علم رکھتا ہے۔ وہ صرف اپنی ذات کا علم رکھتا ہے اور اسی کے واسطے سے تمام موجودات کا علم رکھتا ہے۔ کیوں کہ اس کا علم وجود اشیاء کا سبب ہے۔ تامس اکوینس کے نزدیک باری تعالیٰ موجود بالقوہ اور موجود بالفعل دونوں کا علم رکھتا ہے۔ اس جگہ وہ کہتا ہے کہ چونکہ باری تعالیٰ موجود بالقوہ کا علم رکھتا ہے اس لیے یہ کہنا صحیح ہوگا کہ وہ عدم کا علم رکھتا ہے[۵۹] اس جگہ اکوینس ابن رشد کے مقابلہ میں ابن سینا سے زیادہ قریب ہو جاتا ہے۔ اکوینس عقل الٰہی میں دو قسم کے علم میں فرق کرتا ہے۔ ایک علم ان موجودات کے ساتھ خاص ہے جو قوۃ سے فعل کی طرف منتقل ہوتے ہیں دوسرا علم ان موجودات سے متعلق ہوتا ہے جو ہمیشہ ممکن ہی رہتے ہیں، بالفعل موجود نہیں ہوتے[۶۰] اسی دوسرے علم کے لیے وہ علم بالعدم کی تعبیر استعمال کرتا ہے۔ ابن رشد اس تفریق کا قائل نہیں ہے۔ کیوں کہ ارسطاطالیسی فلسفہ میں اس کے لیے گنجائش نہیں ہے۔ نیز ارادہ الٰہی کی آزادی کو ثابت کرنے کے لیے بھی اس کی ضرورت نہیں ہے، ارادہ انسانی ضدین میں سے ایک کو ترجیح دیتا ہے اسی قسم کی تفریق علم الٰہی میں کرنے سے ارادہ انسانی اور ارادہ الٰہی کے درمیان تشبیہ لازم آتی ہے۔

اکوینس نے علم الٰہی پر قوۃ اور فعل کے مقولات کو منطبق کرتے ہوئے اگر ابن سینا کی پیروی کی ہے تو اس استفادہ نے اس کے لیے مسائل بھی کھڑے کر دیئے ہیں۔ ممکن اور واجب کی تفریق وجودی حقیقت پر مبنی نہیں ہے۔ یہ صرف عقلی تفریق ہے۔ عقل انسانی کے مقولات کو عقل الٰہی پر منطبق نہیں کیا جا سکتا۔ فکر الٰہی معانی کلیہ کے واسطے سے نہیں ہوتی، ابن رشد کے نزدیک قوانین

طبیعہ میں احتمال کی گنجائش ہے[۶۲] کیونکہ ممکن اور واجب کی تفریق کا علم الٰہی تابع نہیں ہے۔ اس نے زور دے کر یہ بات کہی ہے کہ افعال الٰہی اضطراری نہیں ہیں[۶۳] اکوینس نے ابن سینا سے یہ استفادہ کرتے ہوئے علم و ارادہ الٰہی اور علم و ارادہ انسانی کے درمیان مماثلت پیدا کر دی ہے جب کہ خلاصہ لاہوتیہ میں متعدد مقامات پر وہ ابن رشد کی پیروی کرتے ہوئے سختی سے اس کی تردید کر چکا ہے۔

امکان کا نظریہ ماہیت اور وجود کے نظریہ سے مربوط ہے، ممکن اپنے وجود کا اکتساب ذات سے (PER SE) نہیں، بلکہ غیر سے (AB ALIO) کرتا ہے۔ ابن رشد کے خیال میں امکان کا مطلب صرف یہ ہے کہ ہم اسباب سے ناواقف ہیں۔ وجود میں ایک مطلق حیثیت پائی جاتی ہے مگر یہ حقیقت اندھی نہیں ہوتی بلکہ علم، حکمت اور عنایت کی دلیل ہوتی ہے۔

اس تضاد کا احساس اکوینس کو یقیناً تھا، اس کو دور کرنے کی کوشش بھی دلچسپ ہے۔ اس سے قبل ابن رشد اور اکوینس دونوں کے نزدیک صفات عین ذات تھے، تعدد صرف ہماری نسبت سے تھا۔ اکوینس اب اس حقیقت کو بھول جاتا ہے یا بھلا دیتا ہے اور "علم الٰہی وجود اشیاء کا سبب ہے" میں اب یہ تبدیلی آ جاتی ہے "علم الٰہی کی نسبت سے یہ کہنا ضروری ہے کہ وہ وجود اشیاء کا اسی وقت سبب ہے جب وہ ارادہ سے بھی مقرون ہو"[۶۵] دوسرے الفاظ میں ضروری نہیں کہ جس چیز کا علم باری تعالیٰ کو ہو وہ وجود میں آ جائے۔ وجود میں آنے کے لیے 'ارادہ' کی شمولیت ضروری ہے۔

تامس اکوینس جسے "ممکن مگر خیر وجود تک آنے کے سلسلہ میں محال" قرار دیتا ہے اسے ہم ممکن کیوں کر کہہ سکتے ہیں جبکہ خود اکوینس اسے عدم یا محال کا درجہ "علم عدم" کے ذیل میں دے چکا ہے؟ پھر اس مماثلت کا جواب کیا ہے جو اراده الٰہی اور ارادہ انسانی کے درمیان پیدا ہو رہی ہے؟

بحث کا ماحصل یہ ہے کہ تامس اکوینس نے علم الٰہی کے مسائل کو حل کرنے کے سلسلہ میں ابن رشد کے نظریہ "علم الٰہی وجود اشیا کا سبب ہے" سے پورا استفادہ کیا ہے مگر چونکہ وہ واجب اور ممکن کے سینائی نظریہ سے بھی استفادہ کرنا چاہتا تھا اس لیے آگے چل کر اس نے بہت سے ایسے نئے مسائل پیدا کر لیے جن کو وہ پورے طور پر حل نہیں کر سکا۔ دو متضاد باتوں کے درمیان تطبیق دینے کے لیے اس نے علم رویت اور علم مجرد ادراک کا نظریہ[۶۶] وضع کیا جو نظریہ تنزیہ (VOIE DE NEG-ATION) اور نظریہ صفاتِ الٰہیہ سے متعارض ہے، دراصل ماہیت اور وجود کے نظریہ کو کسی

کسی حال میں ارسطاطالیسی نظریہ کے ساتھ جمع نہیں کیا جاسکتا، خواہ اس کی نسبت علمیاتی ہو یا وجودیاتی۔[۹۷]
تامس اکوینس کا یہ اخذ و استفادہ ایک تاریخی حقیقت ہے جس پر پردہ ڈالنے کی بے شمار کوششیں کی گئی ہیں اگرچہ معدودے چند مغربی فضلا اس سے مستثنیٰ ہیں۔ لاطینی رشدیت کے اثرات کی تفصیلات اور "ملحد ابن رشد" کے افسانہ کے مضمرات پر روشنی ڈالنے کے لیے ایک مستقل مقالہ کی ضرورت ہے۔ عہد ہائے وسطیٰ کی تاریخی غلطی (شعوری یا غیر شعوری ؟) کو آشکارہ کرنا فکر انسانی کی تاریخ کی ایک بڑی غلطی یا غلط فہمی کو دور کرنے کا مرادف ہوگا۔ فکر انسانی کی تاریخ میں اس قسم کی غلطیاں نایاب نہیں ہیں۔ "اثولوجیا" کو ارسطو کی تصنیف سمجھ کر اس سے مستنبط نظام کو ارسطاطالیسی نظام کہنا اسی قسم کی ایک غلطی ہے جس کو ماضی قریب میں دور کیا گیا ہے۔

حواشی و تعلیقات

۱؎ اس پذیرائی کا تاریخی آغاز اس وقت ہوا جب گیارہویں صدی میں منظم انداز سے اسپین اور سسلی کے مسیحی اور یہودی فضلا نے عربی اسلامی فکری ورثہ کو لاطینی، عبرانی اور دیگر زبانوں میں ترجمہ کرنا شروع کیا جن میں قسطنطین افریقی (۱۰۲۰ - ۱۰۸۷ء) کا نام سب سے پہلے لیا جاتا ہے۔ ترجمہ کا یہ دور چودھویں صدی پر ختم ہوتا ہے۔ عہد ہائے وسطیٰ کی کسی بھی سیاسی، سماجی یا فکری تاریخ میں اس کی تفصیلات دیکھی جاسکتی ہیں۔ خصوصیت کے ساتھ ملاحظہ ہو:

Clement Huart, Histoire des Arabes (Paris 1912)

J. M. Millas Vallicrosa, Les traductiones Orientales en los manucrites de la Biblioteca catedral de Toledo (Madrid, 1942)

Charles H. Haskins, Studies in the History of the Medieval Science, (Cambridge, 1927)

M—Th d'Aviary, Archieves d'histoire doctrinal at litteraire du moyen age (Paris, 1957)

Eugene A. Myers, Arabic Thought and the estern world (New York, 1964)

L. Lcerec, Histoire de la madicine arabe (Paris, 1876)

۲؎ فرانسیسی مستشرق Emile Brehier اس سے مستثنیٰ ہے، وہ اپنی کتاب Histoire de la philosophie عربی اسلامی فلسفہ کو مجموعی طور پر نظر انداز کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ لاطینی رشدیت کی اہمیت کو کم کرنے کی بھی اس نے بہت کوشش کی ہے۔ ملاحظہ ہو کتاب کا حصہ متعلق بہ فلسفہ عہد وسطیٰ و نشاۃ ثانیہ "Le moyen age et la renaissance". مطبوعہ ۱۹۳۱ء پیرس یونیورسٹی پریس

۳؎ ملاحظہ ہو: S. Munk, Melanges de philosophie juive et arabe, (Paris 1959)

E. Renan, Averro'es et l'Averroeisme, (Paris 1925)

۴ فیض یا EMANATION کے نظریہ کو PLOTINUS (۲۰۵-۲۷۰ء) نے اپنی کتاب ENNEADS میں پیش کیا تھا۔ یونانی سے انگریزی میں اس کو A. H. ARM STRONG نے منتقل کیا ہے جو ۱۹۶۶ء میں لندن اور کیمبرج سے شائع ہو گیا ہے۔ اس نظریہ کے صحیح خط و خال دیکھنے کے لیے اسی کتاب کا مطالعہ کرنا چاہیئے۔ خصوصاً ص ۶۳-۷۲۔ اس کے علاوہ دیکھئے:

W. R. Igne, Philosophy of Plotinus (London, 1923) pp. 200—264 (Vol I)
Thomas Whittekar, The Neoplatonsts (Camtrndge University Press,) 1828, pp. 54-55.

مسلم نو افلاطونی فلاسفہ میں دیکھئے، فارابی: آراء اہل المدینۃ الفاضلۃ (لیڈن ۱۹۶۴ء تحقیق فریڈریخ دیزلبی) ص ۱۹-۲۰، المدینۃ الفاضلۃ (بیروت ۱۹۵۵ء) ص ۱۹، ابن سینا: النجاۃ (مصر، تاریخ ندارد) ص ۲۵۱

۵ خصوصاً غزالی (متوفی ۱۱۱۱ء) "تہافت الفلاسفہ"، الباقلانی (متوفی ۱۰۱۳ء) "التمہید" الاشعری "اللمع" ابن عساکر "تبیین کذب المفتری" ابن حزم (متوفی ۱۰۶۴ء) "الفصل فی الملل والاہواء والنحل"، البغدادی اور امام الحرمین الجوینی۔

۶ ریناں، حوالہ سابق، ص ۲۴۸ ابن سینا کے اثرات پر خصوصی بحث کے لیے ملاحظہ ہو:

A. M. Goichon, La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe m'edi'evale, Paris, 1951

۷ اس فتوی کی تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو:

R. Hssette, Enquete sur les 219 artiles condamnes a Paris le 7'Mars 1277, Philosophes Midievau, 22, 1977 (Paris)
Etienne Gilson, History of Christian Philosophy in the Middle Ages (London 1955) pp. 215-220
Arthur Hymn and James J. Walsh, Philosophy in the Middle Ages. (New York, 1967) pp. 235-242

۸ ملاحظہ ہو ریناں کی کتاب "ابن رشد و رشدیت" ص ۳۰۱-۳۰۹ ریناں نے بعض وہ عبارتیں نقل کی ہیں جن میں ابن رشد کو برا بھلا کہا گیا ہے۔ ابن رشد کو برا بھلا کہنے میں ایسی زبان استعمال کی گئی ہے جسے ایک شریف انسان تک گوارا نہیں کر سکتا۔

۹ ارسطو کا وجودیاتی اور علماتی نظریہ اس جہت میں افلاطون کے نظریہ سے مختلف ہے۔ افلاطون کی مقالیت اور ارسطو کی حسیت پر اس موقع پر نظر رکھنا چاہیئے۔ تفصیلی بحث کے لیے ملاحظہ ہو:

Edward Booth, Aritotelian Aporetic Ontology in Islamic and Christian Thinkers (Combridge University Prass, 1983) pp. 1-27

۱۰ ابن رشد: مناہج الأدلۃ فی عقائد الملۃ (تحقیق ڈاکٹر محمود قاسم۔ مطبوعہ ۱۹۶۸ء قاہرہ) ص ۲۵-۲۷
تہافت التہافۃ (قاہرہ ۱۹۶۸ء) ص ۱۰۲-۱۰۳

۱۱ دیکھئے:
St. Augustine, De Doctrina Christiana (Tournhout, 1962)
De Civitate Dei (Tournhout, 1955)
St. Thomas Aquinas, Summa Theologica, and Summa Contra Gentiles, trans. Anthon C. 'Pegis (New York 1944) entitled 'Basic Writings of St. Thomas Aquinas', Vol I & II, God's knowledge pp 135-160

۱۲ یہودی علم کلام میں اس مسئلہ کی تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو: موسیٰ بن میمون (۱۱۳۵ - ۱۲۰۴ء) کی کتاب "دلالۃ الحائرین" انگریزی کا ترجمہ از بعنوان
مطبوعہ: یونیورسٹی پریس ۱۹۶۳ء ص ۱۰۲-۱۲۰
اسی طرح سادیہ غون (۸۸۲ - ۹۴۲) اور ابن جبیرل (۱۰۲۲ - ۱۰۷۰ء) نے بھی ان مسائل پر گفتگو کی تھی۔
ملاحظہ ہو:
S. Munk, Melanges de philosophie Juive et Arabe (Paris 1859) pp. 50-75
Arthur Hymn & James J. Walsh, Philosophy in the Middle Ages, the Christian, Islamic and Jewish Traditions, (New York 1967) pp. 165-189
Ibn Gabirol, Fons Vitae (ed. C. Baeumker Miinoter 1882)
E. Gilson, History of Christian Philosophy in the Middle Ags (London, 1955) pp, 145-165
Julius Guttmann, Philosophies of Judaism; The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosen weig (frans D. W, Silvsman, London 1964)

۱۳ ابن رشد، مناہج الادلۃ فی عقائد الملۃ ص ۱۵

۱۴ ابن رشد: تہافت التہافت ص ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۵۴، ۱۷۵، ۱۷۶ اور دیگر متعدد مقامات، مناہج الادلۃ فی عقائد الملۃ ص ۱۶۵

۱۵ تہافت التہافت ص ۳۴۰، مناہج الادلۃ ص ۱۶۶

۱۶ ایضاً ص ۱۶۸

۱۷ ایضاً ص ۱۶۹

۱۸ تامس اکوینس، خلاصہ لاہوتیہ ص ۱۴۷-۱۴۸

۱۹ M. Asian Palacious, 'El Averroismo feologico de Santo Tomas de Aquino (Saragoss 1904) p. 315

۲۰ خلاصہ لاہوتیہ ص ۱۴۷

۲۱؎ ابن رشد: الاشارات، مطبوعہ لیڈن ۱۸۹۲ء صـ۱۸۱

"واجب الوجود یجب أن یعقل ذاتہ بذاتہ علی ما تحقق ویعقل ما بعدہ من حیث ہو علۃ لما بعدہ منہ وجودہ، ویعقل سائر الأشیاء من حیث وجوبہا فی سلسلۃ الترتیب المنازل من عندہ طولاً وعرضاً"

اسی طرح ملاحظہ ہو الفارابی، الدعاری القلبیہ حیدرآباد صـ۲۲ "وان کونہ علم سبیل أنہ یعقل ذاتہ التی ہی مبدأ النظام الخیر فی الوجود الذی ینبغی أن یکون علیہ، فیکون ہذا التعقل علۃ للوجود بحسب ما یعقلہ، فان عقلہ للکل لیس بزمانی، بل علی أنہ یعقل ذاتہ ویعقل ما یلزم علی الترتیب معاً وانہ علۃ لوجود الکل، علی معنی أنہ یعطی الکل وجوداً دائماً، ویمسخ العدم مطلقاً"

۲۲؎ ابن رشد، تہافت التہافت ص ۲۲۶-۲۲۷

۲۳؎ ایضاً ص ۳۵۴

۲۴؎ خلاصہ لاہوتیہ، سوال ۱۴، مضمون ۲

۲۵؎ ایضاً سوال ۱۴ مضمون ۱

۲۶؎ ایضاً سوال ۸، مضمون ۱

۲۷؎ الاشارات والتنبیہات لیڈن ۱۸۹۲ء ص ۱۸۲

۲۸؎ تہافت التہافت ص ۳۴۴

۲۹؎ ابن رشد متکلمین پر تنقید کرتا ہے کہ ان کے پیش کردہ دلائل سب کے سب جدلی ہیں۔ تہافت التہافت ص ۳۵۲

۳۰؎ تہافت التہافت ص ۳۴۱، ۳۵۵

۳۱؎ خلاصہ لاہوتیہ، سوال ۱۴ جس میں کل سولہ مضامین شامل ہیں۔

۳۲؎ مناہج الادلہ صـ۱۲۹

۳۳؎ تہافت التہافت ص ۳۴۵ ۳۴؎ ایضاً صـ۳۴۵

۳۵؎ خلاصہ لاہوتیہ سوال ۱۴، مضمون ۶ صـ۱۴۳ (نسخہ پیگس)

۳۶؎ انگریزی نسخہ کے حاشیہ میں بھی اس کی صراحت ہے، دیکھئے نسخہ پیگس صـ۱۴۳

۳۷؎ تہافت التہافت صـ۳۴۴ ۳۸؎ ایضاً صـ۳۴۵

۳۹؎ خلاصہ لاہوتیہ سوال ۱۴ مضمون ۱۵

۴۰؎ ایضاً، سوال ۱۴، مضمون ۷ بعنوان "Utrum Scientia Dei Sit Sicursive" صـ۱۴۶ نسخہ پیگس۔

یہی نقطۂ نظر سینٹ آگسٹائن کا بھی ہے۔ ملاحظہ ہو De Trinitate: (Turn hout, 1968)
اکوینس نے اعتراضات کا جواب دینے سے پہلے آگسٹائن کے اس نقطۂ نظر کو بھی نقل کیا ہے

۴۱ء ایضاً (خلاصہ لاہوتیہ) ص۱۴۶ سوال ۱۴ مضمون ۷ "COGNITO NONEST DISEUR SIVA"

۴۲ء مناہج الادلہ ص۱۶۰ ۴۳ء ایضاً ص۱۶۰

۴۴ء ابن رشد نے قرآن کی اس آیت "وما تسقط من ورقة الا یعلمها ولا حبة فی ظلمات الارض ولا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین" انعام آیت ۵۹ سے استدلال کرتے ہوئے لکھا ہے: "إنه عالم بالشئ قبل أن یکون، علی أنه سیکون، وعالم بالشیئ إذا کان علی أنه قد کان، وعالم بما لم یکلف علی أنه قد تلف فی وقت تلفه، وهذا هو الذی تقتضیه أصول الشرع۔" مناہج الادلہ ص ۱۶۱
ابن سینا کے نزدیک اشیا، جزئیہ کا علم الٰہی معقولِ زمان کا تابع نہیں ہے۔ دیکھئے الاشارات والتنبیہات ص۱۸۵

۴۵ء خلاصہ لاہوتیہ سوال ۱۴ مضمون ۱۵ ۴۶ء ایضاً سوال ۱۴، مضمون ۷، اعتراض ۲

۴۷ء ایضاً سوال ۱۴ مضمون ۱۵ ص۱۵۸ نسخہ پیگس۔

۴۸ء Sertillanges, La philosophie de St. Thomas 'Aquin, Vol I, pp. 211-213

۴۹ء خلاصہ لاہوتیہ سوال ۱۴، مضمون ۹ ۵۰ء مناہج ص۱۰۸ ۵۱ء خلاصہ لاہوتیہ سوال ۱۴، مضمون ۱۳

۵۲ء ایضاً، نیز Summa contra Gentiles, 67, De Verit, q2, art 12 ۵۳ء تہافت التہافت ص۳۴۵

۵۴ء خلاصہ لاہوتیہ سوال ۱۴ مضمون ۱۲ ۵۵ء ایضاً سوال ۱۴، مضمون ۲ ۵۶ء مناہج ص۲۳۵

۵۷ء ایضاً ص۲۳۶-۲۳۷ ابن سینا کے نزدیک شر مخلوقات میں ایک قسم کا فساد ہے۔ دیکھئے الاشارات والتنبیہات ص۱۸۶-۱۸۸ ۵۸ء خلاصہ لاہوتیہ سوال ۱۴ مضمون ۱۰ نے اس کی تفصیلات اپنی کتاب کے ص۱۹۴-۲۰۰ میں درج کی ہیں۔ مطبوعہ پیرس ۱۹۶۵ء اکوینس کے تصورِ شر کے لیے ملاحظہ ہو: خلاصہ لاہوتیہ سوال ۴۹ مضمون ۹ ص۲۰۹-۲۱۰ نسخہ پیگس۔ ۵۹ء تہافت التہافت ص۴۶۲-۴۶۳ ۶۰ء خلاصہ لاہوتیہ سوال ۱۴ مضمون ۹ ۶۱ء ایضاً ص۱۴۸ (نسخہ پیگس) ۶۲ء مناہج ص۲۲۶ ۶۳ء تہافت الفلاسفہ ص۴۳۸-۴۳۹

۶۵ء خلاصہ لاہوتیہ سوال ۱۴ مضمون ۹، اعتراض ۳ کا جواب ۶۶ء ایضاً سوال ۱۴ مضمون ۹ ص۱۴۸-۱۴۹ ۶۷ء تامس اکوینس نے ماہیت اور وجود کی تفریق کو وجودِ باری تعالیٰ کی تیسری دلیل کے طور پر استعمال کیا ہے، دیکھئے خلاصہ لاہوتیہ سوال ۳ مضمون ۴ ص۲۳-۲۴ نسخہ پیگس۔ اکوینس کے محمل استدلال کی تشریح اس کے فلسفہ کے شارحین نے کی ہے۔ دیکھئے:

E. Gilson, Le Thomisme: introduction a' la philosophie de saint Thomas d'Aquin (Paris 1965) pp. 99-102

ماہیت اور وجود کے علمی تجزیہ کے لیے ملاحظہ ہو:
P.O P. Mandonnet, Les premieres disputes sun la disfinction r'ecile entre l'essence et l'existence, Revue Thomiste, XVIII (1910) 741-65.

A.—M. Goichon, La distraction de l'essence et de l'existence (Paris, 1937)

بحث ونظر

جماع کے آداب

(زیر طبع کتاب 'اسلام کا نظریۂ جنس' کا ایک حصہ)

سلطان احمد اصلاحی

اسلام جنس (sex) کو طہارت و پاکیزگی کے کس بلند مقام تک پہنچاتا ہے اس کا اندازہ ان حدود و آداب کی تفصیل سے کیا جاسکتا ہے جو اس نے جنسی عمل اور جنسی حرکت (SEXUAL ACTIVITY) کے آخری نقطہ مباشرت یا مجامعت (COITUS) کے موقعہ کے لیے فراہم کی ہے۔ اسلام کا طرہ ہے کہ وہ انسان کی پوری زندگی کو خدا کی یاد سے معمور کرتا ہے۔ جنس میں پڑکر انسان خدا کو بھول جاتا ہے۔ موجودہ دور میں اس چیز نے انسان کو جس طرح غافل اور مدہوش کیا ہے اس کی تفصیل پچھلے صفحات میں گزر چکی ہے۔ جب شادی اور نکاح ہی غیر ضروری اور فضول قرار پاجائے تو جنس کے دوسرے مہذب آداب کو کون خاطر میں لاتا ہے۔ اسلام جنس کے اظہار کے لیے نکاح کی شرط کے ساتھ اپنی منکوحہ کے ساتھ مباشرت کے آخری جنسی عمل کو باادب اور پابند حدود کر کے جنس (sex) کو حیوانیت سے اٹھاکر روحانیت کے بلند ترین مرتبہ پر فائز کرتا ہے۔ ذیل میں مباشرت و مجامعت کے ان آداب کی تفصیل کی جاتی ہے۔

۱۔ وضو اور دعا

مباشرت کا پہلا ادب ہے کہ اس میں پڑنے سے پہلے آدمی وضو کا اہتمام کرے۔ معلوم ہے کہ اسلام میں سونے کا ادب ہے کہ انسان کے لیے باوضو سونا بہتر ہے[۱] دوسری حدیث میں ہمیشہ وضو سے رہنے کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایمان کی علامت قرار دیا ہے[۲] اس کے علاوہ اس سے طبیعت

---

[۱] ترمذی جلد ۲۔ ابواب الدعوات، باب ما جاء فی الدعاء اذا آوی الی فراشہ۔ [۲] موطا امام مالک، باب جامع الوضو۔

میں جو تازگی اور نشاط پیدا ہوتا ہے، اس کا تقاضا ہے کہ اس موقع پر آدمی کا وضو نہ ہو تو اس کے لیے وضو کر لینا بہتر ہے۔

خاص تعلق سے پہلے یہ دعا پڑھنی چاہیے:

بسم اللہ اللھم جنبنی الشیطان وجنب الشیطان ما رزقتنا[1]

اللہ کے نام سے۔ خدایا مجھے شیطان سے بچا اور مجھے تو جو اولاد عطا کرے اسے بھی شیطان سے محفوظ رکھ۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ اپنی بیوی کے پاس آتے وقت جو کوئی اس دعا کا اہتمام کرے گا تو قدرت کی طرف سے اگر کسی اولاد کا فیصلہ ہوگا تو شیطان ہرگز اسے کسی قسم کا نقصان نہ پہنچا سکے گا[2] یہ دعا پوری یاد نہ ہو تو بسم اللہ ضرور پڑھ لے۔ آیت کریمہ کے ٹکڑے 'وَقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ' (البقرہ: ۲۲۳) اور (بیویوں کے پاس آتے ہوئے) اپنے لیے آگے بڑھاؤ' کی ایک تفسیر یہ بھی بیان کی گئی ہے[3]

۲۔ مباشرت سے قبل ملاعبت

جماع کا دوسرا ادب مباشرت سے قبل ملاعبت یعنی جنسی کھیل ہے۔ مرد کے لیے مستحب ہے کہ بیوی سے خاص تعلق سے پہلے اس کے ساتھ جنسی کھیل کرے تاکہ اس کی شہوت ابھر جائے اور اسے بھی مباشرت کی وہ لذت حاصل ہو جو مرد کو حاصل ہوتی ہے[4] اسلام انسان کی پوری زندگی کو طہارت اور پاکیزگی کے راستے پر لگاتا ہے۔ انسان کا اپنی بیوی سے جنسی تعلق بھی، اگر وہ اس کے مطلوبہ آداب اور اسلام میں اس کے پیش نظر مقاصد کی تکمیل کی غرض سے ہو، ایک پاک عمل ہے۔

---

[1] مکتبہ تجاریہ کبریٰ (مصر)، مسند احمد: ۵/۲۷۷، ۲۸۰، ۲۸۲۔ ایضاً رواہ ابن ماجہ والدارمی، بحوالہ مشکوٰۃ المصابیح، جلد ۱ کتاب الطہارۃ، فصل ثانی۔ [2] بخاری جلد ۲ کتاب النکاح، باب مایقول الرجل اذا اتی اہلہ، مسلم جلد ۲ کتاب النکاح۔ باب مایستحب ان یقولہ عند الجماع۔ نیز: ترمذی جلد ۱ ابواب ماجاء فیما یقول اذا دخل علی اہلہ۔ قال الترمذی ہذا حدیث حسن صحیح۔ ابوداؤد، جلد ۱ کتاب النکاح، باب فی جامع النکاح۔ ابن ماجہ ابواب النکاح، باب مایقول الرجل اذا دخلت علیہ اہلہ۔ [3] بخاری، حوالہ سابق۔ [4] تفسیر الجلالین، دار المعرفۃ، بیروت طبع اولیٰ ۱۴۰۳ھ/۱۹۸۳ء، المغنی لابن قدامہ: ۷/۲۵، مکتبۃ الجمہوریۃ العربیۃ، مصر وغیرہا۔ [5] المغنی لابن قدامہ: ۷/۲۵۔

جس پر جیسا کہ حدیث میں صراحت ہے بندۂ مومن اجر و ثواب کا مستحق قرار پاتا ہے[1] اس کا تقاضا ہے کہ جنس کے ہیجان میں آدمی اپنی بیوی پر دفعتہ نہ ٹوٹ پڑے بلکہ جنسی کھیل کے ذریعہ اسے پیشگی تیار کرنا ضروری ہے۔ مغرب میں خدا اور رسولؐ کے احکامات سے منہ موڑ کر انسان نے جنس (sex) کے معاملے میں اپنے کو جانوروں سے بھی نیچے گرا لیا ہے اس کا نتیجہ ہے کہ امریکہ میں نوجوان مرد و زن جب باہم ملتے ہیں تو وہ ابتدائی کلمات محبت بھی ادا نہیں کرتے جو جانور بھی جسمانی ملاقات سے قبل کورٹ شپ کے طور پر کرتے ہیں، بلکہ جب وہ ایک دوسرے کی جانب بڑھتے ہیں، ان کی آنکھوں میں چمک اور کھلم کھلا دعوت ہوتی ہے اور ان کی تمام حرکات زبان حال سے پکارتی ہیں، آؤ، بس جلدی سے آخری عمل تک پہنچ جائیں[2] اسلام جنس (sex) کو جو طہارت اور پاکی عطا کرتا ہے اس کے پیش نظر اس کے طور طریقے اس سے بالکل مختلف ہیں۔ اس کے نزدیک بیوی سے خاص تعلق سے پہلے جنسی کھیل، بیوی کو بوسہ، اس کی زبان چوسنے اور اس سے بغل گیر ہونے وغیرہ کے ذریعہ سے اسے ہموار کرنا ضروری ہے۔ حضرت جابر بن عبداللہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنسی کھیل سے پہلے بیوی سے خاص تعلق قائم کرنے سے منع فرمایا ہے: نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن المواقعۃ قبل الملاعبۃ[3] دوسری روایت میں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مباشرت کے اس ادب کی تعلیم دی ہے۔ ایک موقع پر فرماتے ہیں:

---

[1] صحیح مسلم، جلد ۳۔ کتاب الزکوٰۃ، باب بیان أن اسم الصدقۃ یقع علی کل نوع من المعروف۔

[2] بحوالہ اسلام اور جدید مادی افکار / ۳۵۳۔ محولہ بالا

[3] زاد المعاد ۴/ ۲۵۳۔ اسی تسلسل میں علامہ ابن قیم نے سنن ابوداؤد کے حوالہ سے حضرت عائشہ رضؓ کی روایت نقل کی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم انھیں بوسہ دیتے اور ان کی زبان چوستے تھے۔ أنہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یقبل عائشۃ ویمص لسانھا۔ زاد : ۴/ ۲۵۳۔ لیکن ابوداؤد میں حضرت عائشہ کی پوری روایت اس طرح ہے:

کان یقبلھا وھو صائم	آپ انھیں بوسہ لیتے تھے درں حالیکہ آپ روزے سے ہوتے تھے۔ نیز آپ ان کی زبان کو چوستے تھے۔
ویمص لسانھا	

ابوداؤد جلد ۱۔ کتاب الصیام میں مصنف نے اس پر باب باندھا ہے: باب الصائم یجلع الریق۔ یعنی اس کا باب کہ روزہ دار تھوک کو نگل سکتا ہے۔ اس صورت میں اس روایت کا سیاق بالکل دوسرا ہو جاتا ہے۔ جس کا تعلق صرف روزہ دار کے لیے اس حالت میں اپنی بیوی کو بوسہ لینے کی صورت میں اس حد تک آگے بڑھنے کی اجازت سے ہے۔ اس سے پہلے —

لا یقعن احدکم علی امرأته کما تقع البهیمة و لیکن بینکما رسول، قیل: وما الرسول یا رسول اللہ؟! قال: القبلة والکلام [1]

تم میں کا کوئی شخص اپنی عورت پر اس طرح نہ ٹوٹ پڑے جس طرح کہ جانور ٹوٹ پڑتا ہے۔ بلکہ تمھارے درمیان ایک پیغام رساں ہونا چاہیئے۔ دریافت کیا گیا۔ اے اللہ کے رسولؐ! یہ پیغام رساں کیا ہے؟ ارشاد ہوا: بوسہ اور الفت و محبت کی باتیں۔

اسی روایت کا ایک حصہ ہے۔ ارشاد ہوتا ہے:

ثلاث من العجز فی الرجل: أن یلقی من یحب معرفته فیفارقه قبل أن یعلم اسمه و نسبه، و الثانی: أن یکرمه احد فیدعیه

آدمی میں تین چیزیں اس کی کم ہمتی کی دلیل ہیں۔ ۱۔ اس کی ملاقات ایسے شخص سے ہو جس کی جان پہچان کو وہ پسند کرتا ہو۔ لیکن وہ اس سے جدا ہو جائے اس سے پہلے کہ وہ اس کے نام اور اس کے خاندان کو معلوم کرے۔ ۲۔ دوم

---

[1] کتاب الصیام میں امام ابوداؤد نے جو باب باندھا ہے وہ ہے: باب القبلة للصائم۔ یعنی اس کا باب کہ روزہ دار اپنی بیوی کو بوسہ لے سکتا ہے۔ آگے کا باب مذکور باب الصائم یبلع الریق، گویا اس باب کا تتمہ ہے۔ اس کے معاً بعد جو باب ہے وہ اس کی تکمیل کرتا ہے یعنی کہ باب کراہیة القبلة للشاب۔ یعنی جوان آدمی کے لیے روزہ کی حالت میں سادہ بوسہ اور آگے کی مذکورہ ہیئت مکروہ ہے۔ اس موقع پر شاید علامہ ابن قیم کو سہو ہو گیا ہے جو انھوں نے روایت زیر بحث کو مباشرت سے قبل ملاعبت کی قبیل کے بوسے اور زبان چوسنے کے تحت بیان کر دیا ہے۔ زاد المعاد سفر کی حالت میں لکھی گئی ہے۔ اس لیے اس میں اس طرح کی چوک کا ہونا کچھ بعید نہیں ہے۔ محولہ ایڈیشن کے محققین نے اس طرح کے دوسرے مقامات کی نشاندہی کی ہے۔ تعجب ہوتا ہے کہ اس موقع پر ان کی نگاہ کیسے چوک گئی اور انھوں نے خاموشی اختیار کی ہے۔

[1] احیاء علوم الدین: ۲/۵۰ قال العراقی رواه ابو منصور الدیلمی فی مسند الفردوس من حدیث انس و ابو منکر۔ المغنی مع الاحیاء۔ حوالہ سابق۔ فقہا کے طرز پر عمل کرتے ہوئے اس طرح کی کمزور روایات پر عمل بھی تقاضائے احتیاط معلوم ہوتا ہے۔ نفس یہ مضمون عقل عام کے علاوہ دوسری صحیح احادیث سے ثابت ہے۔ آگے شب عروسی کے مخصوص آداب میں اس کی تفصیل ہے۔

کرامته، والثالث: أن يقارب الرجل جاريته أو زوجته فيصيبها قبل أن يجد شهوتها و يوانسها، ويضاجعها فيقضي حاجته قبل أن تقضي حاجتها منه[1]

یہ کہ کوئی شخص اس کے اعزاز واکرام کا کوئی سامان کرے لیکن وہ اس کے اعزاز واکرام کو واپس لوٹادے۔ ۳۔ سوم یہ کہ آدمی اپنی لونڈی یا اپنی بیوی کے پاس آئے اور اس سے ہم بستر ہو جائے اس سے پہلے کہ اس سے کچھ بات چیت کرے اور اس سے انسیت پیدا کرے۔ اس طرح وہ اس سے تو اپنی ضرورت پوری کرلے لیکن وہ اس سے اپنی ضرورت پوری نہ کر سکے۔

اس روایت کے آخری ٹکڑے میں جو بات کہی گئی ہے یعنی کہ بیوی کی ضرورت کو پورا کیے بغیر اپنی ضرورت پوری کرلے۔ یہ بہت بامعنی ہے۔ مباشرت سے قبل جنسی کھیل کی صورت ہی میں عورت کے عضو خاص میں وہ رطوبت اور چکناہٹ پیدا ہوتی ہے جس کے نتیجے میں فطری طور پر اور سہولت کے ساتھ مباشرت کا عمل کیا جا سکتا ہے۔ اچانک مباشرت کی صورت میں اس چکناہٹ کے نہ ہونے کی وجہ سے عورت کو تکلیف بھی ہوتی ہے اور اس ناگوار مباشرت سے اس کی جنسی تسکین کا معاملہ بھی بالکل تشنہ اور ناتمام رہتا ہے۔

۳۔ بے ستری سے اجتناب

مباشرت کا ایک ادب یہ ہے کہ اس وقت آدمی کو بالکل بے ستر نہیں ہونا چاہیے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کرنے سے منع کیا ہے۔ حضرت عتبہ بن عبد السلمی کی روایت ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اذا اتى احدكم اهله فليستتر ولا تجرد تجرد العيرين[2]

جب تم میں کا کوئی شخص اپنی بیوی کے پاس آئے تو چاہیے کہ پردہ سے رہے۔ گدھوں کے

---

[1] احیاء علوم الدین: ۲/۵۰۔ ابو منصور دیلمی فی مسند الفردوس من حدیث انس۔ حدیث مذکور کا ایک حصہ۔ المغنی مع الاحیاء حوالہ سابق

[2] ابن ماجہ، ابواب النکاح، باب التستر عند الجماع۔ اس کے دو راوی ضعیف ہیں۔ جن میں سے ایک منکر الحدیث ہے۔ حاشیہ السندی علی ابن ماجہ/ ۱۳۹۔ محولہ بالا۔ ایضاً قال العراقی سندہ ضعیف۔ المغنی مع احیاء العلوم الدین: ۲/۵۰

مانند بالکل بے لباس نہ ہو جائے۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی دوسری حدیث جس میں آپؐ نے علی الاطلاق برہنگی اختیار کرنے سے منع فرمایا ہے اس کا بھی یہی تقاضا ہے۔

ایاکم والتعری فان معکم من لا یفارقکم الا عند الغائط وحین یفضی الرجل الی اھلہ فاستحیوھم واکرموھم[1]	ننگے ہونے سے سختی سے پرہیز کرو۔ اس لیے کہ تمہارے ساتھ وہ (فرشتے) رہتے ہیں جو کبھی تم سے الگ نہیں ہوتے۔ سوائے رفع حاجت کے وقت اور اس وقت جب مرد اپنی بیوی کے پاس جاتا ہے تو تم ان سے شرم کرو اور ان کی عزت کرو۔

اس حدیث میں صرف دو موقعوں پر ستر کھولنے کی اجازت دی گئی ہے۔ رفع حاجت کے وقت دوسرے اس وقت جب آدمی اپنی بیوی سے تنہائی میں ملتا ہے۔ رفع حاجت کے وقت آدمی بالکل بے ستر نہیں ہو جاتا بلکہ ضرورت کے بقدر ہی اپنے ستر کو کھولتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بیوی سے خاص تعلق کے وقت بھی میاں بیوی کو بقدر ضرورت ہی اپنے ستر عورت کو کھولنا چاہیئے۔ بالکل برہنگی نہیں اختیار کر لینی چاہیئے کہ جسم پر ایک سوت بھی نہ رہے۔ اس سلسلے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی دوسری حدیث پر بھی دھیان دینے کی ضرورت ہے۔ حضرت بہز بن حکیم کی روایت ہے۔ فرماتے ہیں میرے والد حکیم میرے دادا معاویہ ابن حیدہ قشیری سے روایت کرتے ہیں کہ میں نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم! ستر عورت کے سلسلے میں ہمارے لیے کیا حکم ہے؟ کہاں تک ہمارے لیے پابندی اور کہاں تک آزادی ہے: قلت یا رسول اللہ عوراتنا ما نأتی منھا وما نذر؟ اس کے جواب میں آپؐ نے ارشاد فرمایا:

قال احفظ عورتک الا من زوجتک او ما ملکت یمینک فقال الرجل یکون	اپنی ستر عورت کو چھپاؤ سوائے اپنی بیوی کے اور اپنی باندی کے۔ اس پر راوی نے عرض کیا کہ مرد اپنے ہی جیسے مرد کے ساتھ ہوتا

---

[1] ترمذی جلد۲ ابواب الادب۔ باب ماجاء فی الاستتار عند الجماع۔ قال الترمذی ہذا حدیث غریب لا نعرفہ الا من ہذا الوجہ

مع الرجل قال ان استطعت ان لا یراھا احد فافعل قلت فالرجل یکون خالیا قال فاللہ احق ان یستحیا منہ [1]

ہے اس کا کیا حکم ہے؟ آپ نے فرمایا کہ اگر تم یہ کر سکو کہ تمہارا ستر عورت کو کوئی نہ دیکھے تو ایسا ضرور کرو۔ (راوی کہتے ہیں کہ) میں نے عرض کیا کہ آدمی ایسا اوقات تنہائی میں ہوتا ہے اس کی بابت آپ کیا فرماتے ہیں؟ ارشاد ہوا۔ اللہ تعالیٰ اس کا زیادہ حق دار ہے کہ اس سے شرم وحیا کی جائے۔

اس حدیث سے بھی پتہ چلتا ہے کہ گو کہ آدمی کے اوپر اپنی بیوی اور باندی کے سلسلے میں کوئی پابندی نہیں ہے لیکن خاص اوقات میں اسے بالکل بے لنگر و بے لباس نہ ہونا چاہیئے۔ آدمی جب بالکل تنہائی میں ہو تو یکسر بے ستر ہونے سے کوئی چیز مانع نہیں ہوتی ہے لیکن اس صورت میں بھی اللہ تعالیٰ کی موجودگی کے حوالے سے اسے اسلام کی مطلوبہ حیا کے منافی قرار دیا گیا ہے۔ پس جس طرح تنہائی میں بلا ضرورت کسی کا بالکل بے ستر ہونا مناسب نہیں، بیوی سے خاص تعلق کے وقت بھی ضرورت سے زیادہ بے ستری بہتر نہیں۔ حدیث کی تشریح کرتے ہوئے صاحب نیل الاوطار نے بجا طور پر کہا ہے:

ففی ھذا الحدیث الامر بستر العورۃ فی جمیع الاحوال والاذن بکشف مالابد منہ للزوجات والمملوکات حال الجماع ولکنہ ینبغی الاقتصار علی کشف المقدار التی تدعو الضرورۃ الیہ حال الجماع ولایخل التجرد کما فی حدیث عقبۃ المذکور [2]

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ستر عورت کو تمام حالات میں چھپانے کا حکم ہے۔ اس کے جس قدر حصے کا کھولنا ناگزیر ہو اس کی اجازت صرف بیویوں اور لونڈیوں کے حق میں مباشرت کے وقت ہے لیکن اس موقعہ پر بھی اس کا اتنا ہی حصہ کھولنا چاہیئے جتنے کی کہ مباشرت کے وقت ضرورت ہو۔ آدمی کے لیے بالکل برہنہ ہو جانا جائز نہیں ہے جیسا کہ حضرت عقبہ کی مذکورہ حدیث میں بیان ہوا ہے۔

---

[1] ترمذی جلد ۲۔ ابواب الادب۔ باب ماجاء فی حفظ العورۃ۔ قال الترمذی ہذا حدیث حسن۔ نیز ابن ماجہ، ابواب النکاح، باب التستر عند الجماع [2] نیل الاوطار: ۶/۱۹۵

اس مقصد کے لیے عام حالات میں مباشرت کے وقت اوپر سے کوئی کپڑا یا چادر ڈال لینا مناسب ہے۔ مباشرت کے وقت بالکل برہنگی اور بے ستری کا یہ نقصان اپنی جگہ ہے کہ اس کے نتیجے میں بلاوجہ پریشان نظری سے طبیعت کا ارتکاز مجروح ہوتا اور قوت منتشر ہوتی ہے جس سے مقاربت کی مطلوبہ لذت میں کمی آجاتی ہے۔

۴۔ وضو اور غسل کا اہتمام

مباشرت کا ایک ادب یہ ہے کہ آدمی کے ایک سے زیادہ بیویاں ہوں اور ایک ہی رات میں وہ ان سب کے پاس جانا چاہے تو ایک کے بعد دوسری کے یہاں جانے سے پہلے نیا غسل کر لینا چاہیئے۔ حدیث سے گنجائش ہے کہ آدمی ایک ہی غسل سے اپنی کئی بیویوں کے پاس جا سکتا ہے۔ صحیح مسلم میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ایک ہی غسل سے اپنی تمام بیویوں کے یہاں چکر لگا لیتے تھے[1] لیکن زیادہ بہتر اور زیادہ مناسب ہے کہ ایک بیوی کے بعد دوسری بیوی کے یہاں جانے سے قبل تازہ وضو کرے جیسا کہ سنن ابوداؤد کی روایت سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے اس کا ثبوت ملتا ہے۔ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے مولی حضرت ابو رافع کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک رات اپنی تمام ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن کے یہاں چکر لگایا۔ ان میں سے ہر عورت کے پاس آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تازہ غسل فرمایا۔ فرماتے ہیں۔ میں نے عرض کیا کہ اللہ کے رسول! آپ نے ایک ہی غسل پر اکتفا فرمایا ہوتا۔ جواب میں ارشاد ہوا:

هٰذا ازکی واطیب — یہ زیادہ پاکی، زیادہ خوش گواری اور زیادہ صفائی کا موجب ہے۔

غسل کے بغیر ایک ہی وقت میں آدمی ایک سے زائد بار مباشرت کرنا چاہتا ہو تو دوسری مباشرت سے پہلے وضو کر لینا مستحب ہے۔ صحیح مسلم میں حضرت ابوسعید خدری

---

[1] صحیح مسلم جلد ۱ کتاب الحیض باب جواز نوم الجنب واستحباب الوضوء له وغسل الفرج اذا اراد أن یاکل او یشرب او ینام او یجامع۔ [2] ابوداؤد جلد ۱ کتاب الطہارۃ، باب الوضوء لمن اراد أن یعود ابن ماجہ، ابواب الطہارۃ، باب فی الجنب اذا اراد العود توضا۔

کی روایت ہے۔ فرماتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اذا اتی احدکم اهله ثم اراد العود فلیتوضأ [1]	جب تم میں کا کوئی شخص اپنی بیوی کے پاس، پھر وہ دوبارہ آنا چاہے تو چاہیئے کہ وضو کرلے۔

امام حاکم کی روایت میں اس پر اضافہ ہے جس سے اس کی حکمت کا پتہ چلتا ہے:

فانه أنشط للعود [2]	اس لیے کہ یہ دوبارہ آنے کے لیے زیادہ نشاط کا باعث ہے۔

دوسری روایت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ ہیں:

اذا جامع الرجل اول اللیل ثم اراد ان یعود توضأ وضوءه للصلوٰة [3]	جب کوئی شخص رات کے پہلے پہر میں ہمبستری کرے پھر وہ دوبارہ ایسا کرنا چاہے تو اسے چاہیئے کہ (اس سے پہلے) نماز کے وضو کی طرح اچھی طرح وضو کرے۔

آدمی کا دوسری بار مباشرت کا ارادہ نہ ہو اس کے باوجود وہ نہائے بغیر سونا چاہے تو اس صورت میں بھی اس کے لیے بہتر ہے کہ وہ سونے سے پہلے باقاعدہ وضو کرکے سوئے۔ ہشام بن عروہ کی اپنے والد عروہ سے روایت ہے۔ ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضؓ فرمایا کرتی تھیں:

اذا اصاب احدکم المرأة ثم اراد ان ینام قبل أن یغتسل فلا ینم حتی یتوضأ وضوءه للصلوٰة [4]	جب تم میں کا کوئی شخص عورت سے صحبت کرے پھر وہ نہانے سے پہلے سونا چاہے تو وہ نہ سوئے تا آنکہ نماز کے وضو کی طرح اچھی طرح وضو نہ کرلے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول تھا جنابت سے قبل جب آپؐ سونا چاہتے تو سونے

---

[1] مسلم جلد ۱ کتاب الحیض، باب جواز نوم الجنب الخ۔ ابوداؤد، حوالہ سابق۔ ابن ماجہ، ابواب الطہارۃ باب فیمن یغتسل عند کل واحدۃ غسلا۔ [2] سبل السلام شرح بلوغ المرام: ۱/۴۳۔ مکتبہ عاطف، مصر تصحیح و تعلیق: محمد عبدالعزیز خولی [3] بحوالہ المغنی لابن قدامہ: ۱/۲۶۷ [4] مؤطا جلد ۱ باب وضوء الجنب اذا اراد أن ینام او یطعم قبل أن یغتسل۔

سے قبل نماز کی طرح باقاعدہ وضو فرما لیتے تھے[۱] حضرت عمرؓ نے جنابت کی حالت میں سونے کا آپؐ سے مسئلہ دریافت فرمایا تو اس کے جواب میں بھی یہی ارشاد ہوا کہ سونے سے پہلے وضو کر لینا چاہیئے۔ اس کے بعد جب چاہے غسل کرے[۲] دوسری روایت میں اس پر اضافہ ہے۔ رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو وضو کے ساتھ شرمگاہ کو بھی دھونے کا حکم دیا[۳] غسل کے سلسلے میں حضرت عائشہؓ کی دوسری روایت میں یہ بھی صراحت ہے کہ جنابت کی حالت میں سونے سے پہلے آپ صلی اللہ علیہ وسلم غسل فرماتے تھے اور بسا اوقات غسل کے بغیر صرف وضو کر کے سو جاتے تھے[۴] اگرچہ نسائی کے علاوہ سنن کی تمام دوسری کتابوں میں صراحت ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کبھی کبھار وضو، غسل کسی بھی انداز میں پانی کے استعمال کے بغیر سو جاتے تھے[۵] بعد میں جب اٹھتے تو غسل فرما لیتے[۶] سنن بیہقی اور ابن ابی شیبہ کی روایت سے اس پر اضافہ ہوتا ہے۔ رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم حالت جنابت میں ہوتے اور سونا چاہتے تو وضو فرما لیتے یا کبھی تیمم سے بھی کام چلا لیتے تھے[۷] دینِ یسر کی فراہم کردہ یہ سہولیات ہیں۔ اپنی ہمت کے مطابق آدمی ان سے انتخاب کر سکتا ہے۔ جنابت کی حالت میں سونے کے علاوہ آدمی اگر کچھ کھانا پینا چاہے تو اس صورت میں بھی وضو کر لینا بہتر ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے معمولات میں اس کی بھی صراحت ہے[۸]

بیوی سے صحبت کے بعد وضو اور غسل میں طہارت و نظافت کا تو اہتمام ہے ہی جو خدا تعالیٰ کو بے حد پسند ہے، حفظانِ صحت کے پہلو سے بھی اس کی افادیت مسلم ہے۔ اس سے طبیعت میں چستی اور نشاط پیدا ہوتا ہے اور جماع کے نتیجے میں جسم کی جو قوت زائل ہوتی ہے اس کی بحالی کا سامان ہوتا ہے[۹] بعض خطرناک بیماریوں سے بچاؤ کا بھی یہ فطری طریقہ ہے بڑے حکماء نے اس کی صراحت کی ہے[۱۰]

۵۔ جماع کا وقت

قرآن نے عورت کو مرد کی کھیتی قرار دیا ہے۔ شوہر اپنی بیوی کے پاس رات اور دن کے جس

---

[۱] مسلم، حوالہ سابق۔ [۲] بحوالہ آداب الزفاف فی السنۃ المطہرۃ للالبانی / ۳۹، منشورات المکتب الاسلامی (بیروت) ۱۳۸۸ھ [۳] حوالہ سابق [۴] حوالہ مذکور / ۴۰ [۵] مسلم، حوالہ سابق۔ [۶] زاد المعاد فی ہدی خیر العباد: ۲/ ۲۵۴ [۷] احیاء علوم الدین: ۲/ ۵۰، ۵۱

وقت میں چاہے آسکتا ہے۔ سورۂ بقرہ کی آیت کریمہ: (۲۲۳) میں 'اَنّٰی شِئْتُمْ' کی ایک تفسیر یہ بھی بیان کی گئی ہے۔

وقولہ تعالیٰ (فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ) ای ای وقت شئتم[1] — اللہ تعالیٰ کا قول: تم اپنی کھیتی میں آؤ الخ۔ یعنی جب اور جس وقت چاہو آؤ۔

لیکن جماع کا بہترین وقت وہ ہے جب رات کا ایک حصہ گزر چکا ہو[2] اس سے طلب صادق کی توضیحات حاصل ہوتی ہی ہے جو نفع بخش مجامعت کے لیے ضروری ہے[3] رات کے ابتدائی حصے میں جماع کی کراہت میں روحانیت کا پہلو بھی ہے کہ اس صورت میں بلے وقفے کے لیے آدمی کو عدم طہارت کی حالت میں سونا پڑے گا[4] پیٹ بھری ہوئی حالت میں مجامعت سے اطبار نے بھی منع کیا ہے۔ اس سے آدمی کے بدن میں کمزوری پیدا ہوتی ہے[5]

۶۔ جماع کی ہیئت

جماع کی بہترین ہیئت یہ ہے کہ مرد اوپر اور عورت نیچے ہو۔ قرآن نے جو مردوں کو عورتوں پر بالا (قوام) ٹھہرایا ہے تو اس کا یہی تقاضا ہے:

اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَى النِّسَآءِ (نساء: ۳۴) مرد عورتوں پر بالا ہیں۔

دوسرے موقع پر عورت اور مرد دونوں کو ایک دوسرے کے لیے لباس ٹھہرایا گیا ہے۔

هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ (البقرہ: ۱۸۷) تم ان کے لیے لباس ہو اور وہ تمھارے لیے لباس ہیں۔

اس سے بھی جماع کی اسی ہیئت کا اشارہ نکلتا ہے مکمل اور بھرپور لباس کی یہی صورت ہوتی ہے۔ مرد کا لبستر اس کے لیے لباس ہوتا ہے اور عورت کا لحاف اس کے لیے لباس ہوتا ہے۔ اسی نسبت سے شوہر اور بیوی کو دونوں کو ایک دوسرے کا لباس کہا گیا ہے۔ اس تعبیر کا ایک دوسرا پہلو بھی ہے۔ مباشرت کے وقت عورت لبسا اوقات مرد سے لپٹ جاتی ہے اور اس طرح وہ دونوں ایک دوسرے کے لیے لباس کی صورت

---

[1] احیاء: ۲/ ۵۰ [2] زاد المعاد: ۴/ ۲۶۵ [3] زاد المعاد: ۴/ ۲۵۴ [4] احیاء علوم الدین: ۲/ ۵
[5] زاد المعاد: ۴/ ۴۰۸

اختیار کر لیتے ہیں[1]۔ اس کے علاوہ حدیث میں عورت کو صاف طریقے پر بستر سے تعبیر کیا گیا ہے:

الولد للفراش[2] لڑکا اس (شوہر) کا ہوگا جو بستر کا مالک ہے۔

اس سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ جب عورت بستر ہے تو مباشرت کے وقت اسے مرد کے نیچے ہونا چاہیئے۔[3]

قرآن وحدیث کے دوسرے واضح اشارات بھی مباشرت کی اسی ہیئت کے حق میں ہیں سورۂ اعراف میں توحید کے اثبات اور شرک کی تردید کے ذیل میں ہے:

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِ الآية

اللہ ہی کی ذات ہے جس نے تم کو ایک ذات (آدم) سے پیدا کیا اور اسی کی جنس سے اس کا جوڑا ٹھہرایا تاکہ اس سے اس کو سکون حاصل ہو۔ تو جب مرد عورت کے اوپر چھا جاتا ہے تو وہ ہلکے طور پر زیر بار ہوتی ہے۔ پھر (ایک وقت تک) وہ اس بوجھ کو لیے پھرتی ہے۔

(الاعراف: ۱۸۹)

اس آیت کریمہ سے دو باتیں معلوم ہوتی ہیں۔ اول یہ کہ مرد کو عورت سے جو ہم پہلو سکون حاصل ہوتا ہے اس میں جنسی راحت وسکون، سب پر مقدم ہے۔ چنانچہ عورت کے اندر جنس (SEX) کی یہی آمیزش ہے جس کے نتیجے میں مرد کو اس سے وہ تسکین حاصل ہوتی جو اسے کہیں اور سے حاصل نہیں ہوتی۔ چنانچہ راحت وسکون کے ذکر کے فوراً بعد جنسی آسودگی کا تذکرہ ہے۔

ساتھ ہی اس سے مباشرت کی پسندیدہ ہیئت کا بھی بیان ہو جاتا ہے۔ مرد کے عورت کے اوپر چھانے کی صورت یہی ہے کہ مجامعت میں مرد اوپر اور عورت نیچے ہو۔

---

[1] زاد: ۴/۲۵۵

[2] بخاری جلد ۱ کتاب الوصایا، باب قول الموصی لولدہ تعاہد ولدی الخ۔ مسلم جلد ۲ کتاب الرضاع باب الولد للفراش وتوقی الشبہات۔ ترمذی جلد ۱ ابواب الرضاع، باب ماجاء أن الولد للفراش۔ ابن ماجہ ابواب النکاح، باب الولد للفراش وللعاہر الحجر۔ [3] زاد المعاد: ۴/۲۵۵

آیات کریمہ :

۱۔ أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَ (الواقعہ : ۵۸) کیا پس تم نے دیکھا وہ جو تم منی ٹپکاتے ہو۔

۲۔ مِن نُّطْفَةٍ إِذَا تُمْنَىٰ (النجم : ۴۶) پانی کے بوند سے جبکہ اسے ٹپکایا جاتا ہے۔

۳۔ أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَىٰ (القیامہ : ۳۷) کیا انسان منی کا قطرہ نہ تھا جسے (رحم مادر میں) ٹپکایا گیا۔

کا بھی یہی مقتضا ہے۔ مرد کے منی ٹپکانے کا مطلب ہی یہ ہے کہ مجامعت کے وقت اسے عورت کے اوپر ہونا چاہیئے۔ پہلی آیت کریمہ میں تو خطاب مردوں سے ہے ہی، دوسری دونوں آیات کریمہ میں بھی نطفہ کا ٹپکایا جانا ظرف اور محل کا تقاضا کرتا ہے۔ یہ ظرف اور محل عورت کی بچہ دانی ہی ہے۔ اس کے علاوہ حدیث میں اس کی صاف صراحت ہے۔ موجبات غسل کے بیان میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی مشہور حدیث ہے :

اذا جلس بین شعبہا الاربع ثم جہدہا فقد وجب الغسل[1]

جب مرد عورت کے چاروں کناروں پر بیٹھ جائے پھر اس کے ساتھ مل کر خوب تھک جائے تو غسل واجب ہو جاتا ہے۔

اس حدیث پاک میں غسل کے مسئلہ کے بیان کے ساتھ مباشرت کی مطلوبہ ہیئت کو مزید کھول دیا گیا ہے۔ مرد کو نہ صرف یہ کہ عورت کے اوپر ہونا چاہیئے بلکہ اسے اس کے اوپر اس طور پر ہونا چاہیئے کہ وہ اس کے لیے پوری طرح بچھ چکی ہو۔ "بین شعبہا الاربع" یعنی عورت کے چاروں حصوں کے درمیان بیٹھنے کی یہی صورت ہو سکتی ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ کی دوسری روایت میں اس کو بالکل کھول دیا گیا ہے۔

اذا غشی الرجل امرأتہ فقعد بین شعبہا الخ[2]

جب مرد اپنی عورت پر چھا جائے پھر اس کے چاروں کنارے کے بیچ بیٹھ جائے۔ الخ

شُعَب، شُعْبَة کی جمع ہے جس کے معنی کنارے[3] اور کسی چیز کے ٹکڑے[4] کے ہیں۔

---

[1] بخاری جلد ۱ کتاب الغسل، باب اذا التقی الختانان۔ صحیح مسلم جلد ۱ کتاب الحیض، باب نسخ الماء من الماء ووجوب الغسل بالتقاء الختانین ایضاً رواہ احمد والترمذی وصححہ، نیل الاوطار ۱/۲۳۱ [2] فتح الباری : ۱/۲۷۲

[3] نووی شرح مسلم مع المسلم : ۱/۱۵۶ [4] فتح الباری : ۱/۲۷۲

حدیث بالا میں عورت کے چاروں کناروں یا اس کے چاروں ٹکڑوں سے مراد عورت کے دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں یا دونوں پاؤں اور دونوں رانیں یا دونوں پنڈلیاں اور دونوں رانیں ہیں۔ ابن دقیق العید اسی کی ترجیح کے قائل ہیں[1] یا اس سے مراد عورت کی شرمگاہ کے چاروں کنارے ہیں قاضی عیاض اس کو راجح قرار دیتے ہیں[2] ان میں سے جو بھی مراد لیا جائے اتنی بات واضح ہے کہ مباشرت کے وقت نہ صرف یہ کہ مرد کو عورت کے اوپر بلکہ اسے اس کے اوپر پوری طرح چھایا ہونا چاہیئے۔

قرآن میں عورتوں کو مردوں کی کھیتی قرار دیا گیا ہے اور ان کو اجازت دی گئی ہے کہ وہ اپنی کھیتی میں جس طرح چاہیں آسکتے ہیں۔

نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ۔ (البقرہ:۲۲۳)

تمہاری عورتیں تمہاری کھیتی ہیں تو تم اپنی کھیتی میں جس طرح چاہو آؤ۔

اس کا تقاضا ہے کہ مرد اپنی عورت کے ساتھ مباشرت کی جو من پسند صورت بھی چاہے اختیار کر سکتا ہے لیکن قرآن وحدیث کے مذکورہ بالا اشارات وتصریحات کا تقاضا ہے کہ مباشرت کی ہیئت میں جو بھی تنوع ہو مرد کو بہر حال عورت کے اوپر ہونا چاہیئے۔

جماع کی بدترین ہیئت ہے کہ مباشرت کے وقت مرد نیچے اور عورت اوپر ہو۔ قرآن وسنت کے مذکورہ اشارات وتصریحات سے تو اس کی نفی ہوتی ہی ہے، مباشرت کی اس ہیئت میں طبی نقصان کا بھی پہلو ہے۔ اس لیے کہ اس صورت میں مرد کی منی کا اخراج پورے طور پر نہیں ہو پاتا۔ عضو تناسل میں اس کا کچھ حصہ رکا رہ جاتا ہے جو بعد میں سڑتا اور نقصان اور فساد کی مختلف صورتیں اختیار کر لیتا ہے۔ نیز اس صورت میں مرد کے عضو تناسل پر عورت کے عضو مخصوصہ سے بہت سی رطوبتیں آکر جمع ہو جاتی ہیں۔ یہ بھی مختلف پہلوؤں سے نقصان کا باعث ہیں۔ اس کا یہ مستقل نقصان اپنی جگہ ہے کہ جماع کی اس ہیئت میں استقرار حمل اور بچے کی پیدائش کا امکان بہت کم رہتا ہے[3] کہا جاتا ہے کہ مباشرت کی یہ صورت وہ عورتیں اختیار کرتی ہیں جن کا جنسی جوش وجذبہ غیر معمولی طور پر بڑھا

---

[1] حوالہ سابق
[2] نووی بر مسلم: ۱/۱۵۶
[3] زاد المعاد فی ہدی خیر العباد: ۴/۲۵۶

ہوا ہوتا ہے[1] اگر کسی عورت کی اپنے مرد سے فطری انداز میں پوری طرح جنسی تسکین نہ ہو پا رہی ہو تو اس کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ اسے اپنے جوڑ کے مرد سے دوسری شادی کر لینی چاہیئے۔ ورنہ طبیعت اور ذوق کا فساد ایک بڑی برائی ہے جو دوسری بہت سی برائیوں کا پیش خیمہ بنتی ہے۔ اسلام جس طرح دوسری برائیوں کو ناپسند کرتا ہے طبیعت اور ذوق کے فساد کی بیماری کو بھی وہ سخت ناپسند کرتا اور اس سے برأت اور بیزاری کا اعلان کرتا ہے۔

۷۔ حالت حیض اور پیچھے کے راستے سے مباشرت کی ممانعت

اپنی بیوی سے مجامعت آدمی پاکی کی حالت میں کر سکتا ہے۔ ناہواری کے دنوں میں اس سے خاص زن و شوئی تعلق قائم کرنا منع ہے۔ قرآن حکیم میں اس مسئلہ کی تفصیل کرتے ہوئے کہا گیا ہے:

وَيَسْـَٔلُوْنَكَ عَنِ	لوگ آپ سے حیض کے متعلق دریافت کرتے
الْمَحِيْضِ قُلْ هُوَ اَذًى	ہیں آپ کہہ دیں کہ یہ گندگی ہے تو تم حیض کے
فَاعْتَزِلُوا النِّسَآءَ فِي الْمَحِيْضِ	دنوں میں عورتوں سے الگ رہو اور ان کے پاس
وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى	نہ آؤ یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائیں تو جب وہ
يَطْهُرْنَ فَاِذَا تَطَهَّرْنَ	خوب صاف ستھری ہو جائیں تو ان کے پاس اس
فَاْتُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ	طریقہ سے آؤ جیسا کہ اللہ نے تم کو حکم دیا ہے۔
اَمَرَكُمُ اللّٰهُ اِنَّ اللّٰهَ	بیشک اللہ بڑھ کر توبہ کرنے والوں سے محبت
يُحِبُّ التَّوَّابِيْنَ وَ يُحِبُّ	رکھتا ہے اور بڑھ کر صفائی ستھرائی اختیار کرنے
الْمُتَطَهِّرِيْنَ ۝ (البقرہ: ۲۲۲)	والوں سے محبت رکھتا ہے۔

معلوم ہے کہ عورت مہینے میں کچھ دن حیض (MENSES) سے ہوتی ہے، قرآن نے اس کو بیماری اور گندگی 'اذی' قرار دے کر اس عرصہ میں مردوں کو عورتوں سے دور رہنے کا حکم دیا ہے۔ حیض کی مدت کی تعیین میں ائمہ اسلام کے درمیان اختلاف ہے امام مالکؒ کے نزدیک حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت پندرہ دن ہے، اسی کے قائل امام شافعیؒ بھی ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی زیادہ سے زیادہ مدت دس دن ہے۔ جہاں تک

---

[1] سیکس نوجوانوں کے لیے / ۲۰۴۔ محولہ بالا نیز سیکس ٹکنیک / ۹۹

حیض کی کم سے کم مدت کا سوال ہے تو امام مالکؒ کے نزدیک اس کی کوئی حد مقرر نہیں ہے۔ عورت کو ایک بار بھی خون آجائے تو وہ اسے حیض مان لیتے ہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ مدت ایک دن اور ایک رات ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اس کی کم سے کم مدت تین دن قرار دیتے ہیں[1]۔ حنابلہ کے نزدیک حیض کی کم سے کم مدت ایک دن اور ایک رات اور اس کی زیادہ سے زیادہ مدت پندرہ دن ہے[2]۔ ان مختلف مسالک کے مطابق حیض کی کم سے کم مدت سے کم کا وقفہ اسی طرح حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت کا زمانہ حیض نہیں بلکہ استحاضہ ہوگا جس میں مرد عورت سے دوسرے طریقوں سے فائدہ اٹھانے کے ساتھ اس سے خاص زن و شوئی تعلق بھی قائم کر سکتا ہے۔

حیض (MENSES) کی حالت میں شوہر اپنی بیوی سے خاص جنسی تعلق مباشرت اور مجامعت (COITUS) کے علاوہ اس سے ہر طرح سے فائدہ اٹھا سکتا اور جنسی تسکین حاصل کر سکتا ہے۔ وہ اس کے ساتھ کھا پی سکتا اور اس کے ساتھ ایک بستر میں لیٹ سکتا ہے۔ اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے[3]۔ بخاری و مسلم کی روایتیں ہیں کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم ازواج مطہرات سے حالت حیض میں مباشرت کے علاوہ مختلف صورتوں سے جنسی تسکین کا سامان کرتے تھے لیکن انہی روایتوں میں حضرت عائشہؓ کی یہ صراحت ہے:

وایکم یملك اربه	تم میں سے کس کو اپنی جنسی خواہش پر
کما کان النبی صلی اللہ علیه	ویسا قابو ہے جیسا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم
وسلم یملك اربه[4]	اپنی جنسی خواہش پر قابو رکھتے تھے۔

اس کی روشنی میں آیت کریمہ میں "فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ" میں اعتزال کا لفظ بہت بامعنیٰ ہے۔ اعتزال کے معنی الگ تھلگ اور بالکل دور رہنے کے ہیں۔ اس کا تقاضا ہے کہ حالت حیض میں شوہر کے لیے اپنی بیوی سے صرف مباشرت ہی منع نہیں ہے بلکہ جسمانی طور پر ان دونوں کو زیادہ سے زیادہ ایک دوسرے سے دور اور الگ تھلگ رہنا چاہیئے۔ حالت حیض میں مرد اپنی عورت کے ساتھ کھا پی سکتا اور مجامعت کے علاوہ اس سے ہر طرح کی لطف و لذت حاصل کر سکتا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث میں

---

[1] بدایۃ المجتہد و نہایۃ المقتصد: ۱/۵۰ [2] المغنی لابن قدامہ: ۱/۳۰۸ [3] تفسیر ابن کثیر: ۱/۲۵۹
[4] بخاری جلد ۱ کتاب الحیض، باب مباشرۃ الحائض، مسلم جلد ۱ کتاب الحیض۔ باب مباشرۃ الحائض فوق الازار۔

اس کی صراحت کردی ہے۔ ارشاد ہوا :

اصنعوا کل شئ الا النکاح[1] — نکاح کے ماحصل (مباشرت) کے علاوہ سب کچھ کر سکتے ہو۔

رازدار شریعت حضرت عائشہ رضؓ سے سوال کیا گیا :

ما للرجل من امرأته وهی حائض ؟ — مرد کے لیے اپنی عورت سے جبکہ وہ حیض کی حالت میں ہو کس قدر کی اجازت ہے ؟

جواب ملا :

فقالت : له کل شئ الا فرجها[2] — فرمایا : اس کے لیے سب کچھ روا ہے سوائے اس کی شرمگاہ کے۔

حضرت مسروق ہی کی دوسری روایت ہے۔ فرماتے ہیں میں نے حضرت عائشہ صدیقہ سے دریافت کیا :

ما یحل للرجل من امرأته اذا کانت حائضا ؟ — مرد کے لیے اپنی عورت سے کس قدر حلال ہے جبکہ وہ حیض سے ہو ؟

جواب میں فرمایا :

قالت : کل شئ الا الجماع[3] — فرمایا : سب کچھ، سوائے مجامعت کے۔

اس سے معلوم ہوا کہ حالت حیض میں مرد اپنی بیوی سے خاص جنسی تعلق کے علاوہ دوسرے ہر طرح سے فائدہ اٹھا سکتا ہے، البتہ آیت کریمہ کے الفاظ 'فاعتزلوا النساء فی المحیض' حالت حیض میں عورتوں سے الگ رہو ــــ کا تقاضا ہے خاص معاشرت کے معاملات یعنی کھانے پینے وغیرہ سے ہٹ کر دوسرے طریقوں سے جنسی آسودگی کے معاملے میں بیوی سے اس حالت میں زیادہ سے زیادہ دور رہنا ہی بہتر ہے۔ خاص طور سے اس صورت میں جبکہ جوانی اور صحت وغیرہ کے تقاضے سے اوپری جنسی استفادہ سے مباشرت و مجامعت کا خطرہ یا اس کا غالب امکان ہو جو تمام علماء کے اتفاق سے اس حالت میں حرام اور ممنوع ہے[4]

---

[1] ابن کثیر ۱/۲۵۸
[2] تفسیر ابن کثیر : ۱/ ۲۵۹
[3] حوالہ سابق
[4] حوالہ مذکور

اس احتیاط کے باوجود اگر کوئی شخص حالت حیض میں اپنی بیوی سے مباشرت کر لیتا ہے تو روایات کے اختلاف سے اس کے لیے ایک دینار یا نصف دینار کا صدقہ کرنا واجب ہے[1] دوسرے ائمہ امام مالکؒ، شافعیؒ اور ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کے لیے اللہ تعالیٰ سے صرف اپنے گناہ کی معافی مانگ لینا کافی ہے۔ کوئی کفارہ واجب نہیں ہے[2]

حیض کے بعد جب عورت پاکی کی حالت میں آجائے تو اس سے خاص جنسی تعلق قائم کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے جیسا کہ آگے آیت کریمہ میں صراحت ہے:

وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ۝

(البقرہ: ۲۲۲)

تم ان کے پاس نہ جاؤ جب تک کہ وہ پاک نہ ہو جائیں تو جب وہ اچھی طرح صاف ستھری ہو جائیں تو ان کے پاس آؤ اس طرح جس طرح کہ اللہ نے تم کو حکم دیا ہے۔ بیشک اللہ بڑھ کر توبہ کرنے والوں سے محبت رکھتا ہے اور بڑھ کر صفائی ستھرائی اختیار کرنے والوں سے محبت رکھتا ہے۔

آیت میں دو الفاظ 'یَطْهُرْنَ' اور 'تَطَهَّرْنَ' کے استعمال کیے گئے ہیں۔ فرمایا کہ عورتوں سے اس وقت تک قریب نہ ہو جب تک کہ وہ حیض سے پاک نہ ہو جائیں 'وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ'، آگے فرمایا کہ جب وہ اچھی طرح سے پاک صاف ہو لیں تو ان کے پاس آؤ۔ جیسا کہ اللہ نے حکم دیا ہے۔ 'فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ'۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ حیض سے پاکی کے بعد بھی عورت سے مقاربت اسی وقت کی جا سکتی ہے جبکہ وہ نہا دھو کر اچھی طرح سے پاک صاف ہو لے۔ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور جمہور کا یہی مسلک ہے کہ جب تک عورت حیض کے بعد غسل نہ کرلے اس سے مقاربت جائز نہیں ہے[3] البتہ امام اعظمؒ اور ان کے اصحاب کا مسلک ہے کہ عورت اگر حیض سے زیادہ سے زیادہ مدت پوری کرنے کے بعد، جو ان کے نزدیک دس دن ہے، پاک ہو تو غسل کے بغیر اس سے مقاربت جائز ہے[4] دونوں مسالک کو ملا کر بات کہی جا سکتی ہے کہ حیض سے پاکی کے بعد عورت

---

[1] بدایۃ المجتہد: ۱/۵۹، نیز تفسیر ابن کثیر: ۱/۲۵۹۔ [2] تفسیر ابن کثیر: ۱/۲۵۹، نیز بدایۃ المجتہد: ۱/۵۹۔ [3] بدایۃ المجتہد: ۱/۵۷ [4] حوالہ سابق/ ۵۸، ۵۷۔ نیز تفسیر ابن کثیر: ۱/۲۶۰

سے مباشرت تو کی جاسکتی ہے لیکن جیسا کہ آیت کریمہ کے الفاظ 'فاذا تطہرن' کا تقاضا ہے، جو مبالغہ کا صیغہ ہے اور جس کے معنی پاکی اور صفائی میں مبالغہ کے ہیں، بہتر یہی ہے کہ غسل سے پہلے عورت سے مباشرت نہ کی جائے۔ آگے یہ جو فرمایا ہے:

إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ	بے شک اللہ بڑھ کر توبہ کرنے والوں
وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ	سے محبت رکھتا ہے اور بڑھ کر صفائی
(البقرہ: ۲۲۲)	ستھرائی اختیار کرنے والوں سے محبت رکھتا ہے۔

اس کا بھی یہی تقاضا معلوم ہوتا ہے کہ حیض سے پاکی کے بعد جب تک کہ عورت نہا دھو کر اچھی طرح پاک صاف نہ ہو جائے اس سے مقاربت بہتر نہیں ہے۔ حیض کی حالت میں مباشرت طبی لحاظ سے بھی نقصان دہ ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس سے ہونے والی اولاد میں کوڑھ کی بیماری پیدا ہوتی ہے[۱] جہاں تک مختلف پہلوؤں سے اس کے نقصان دہ ہونے کا سوال ہے تو اس پر تمام اطبار کا اتفاق ہے[۲]

حیض ہی کا حکم نفاس کا بھی ہے۔ حائضہ ہی کی طرح جو عورت نفاس سے ہو اس سے اس مدت میں خاص جنسی تعلق قائم کرنا حرام ہے۔ البتہ مباشرت کے علاوہ دوسرے طریقوں سے اس سے جنسی تسکین حاصل کی جاسکتی ہے اور اس سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے[۳] حیض ہی کے مانند بچے کی پیدائش کے بعد آنے والے خون 'نفاس' کی کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ مدت کی تعیین میں بھی ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک اس کی کم سے کم مدت کی کوئی حد نہیں ہے۔ اسی کے قائل امام شافعیؒ بھی ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی کم سے کم حد پچیس دن ہے۔ اس کی زیادہ سے زیادہ مدت امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ساٹھ دن ہے۔ علمار صحابہؓ کی اکثریت کے نزدیک اس کی زیادہ سے زیادہ مدت چالیس دن ہے۔ اسی کے قائل حضرت امام ابوحنیفہؒ ہیں[۴] حنابلہ کے نزدیک بھی نفاس کی زیادہ سے زیادہ مدت چالیس دن ہے[۵] اس کی کم سے کم مدت

---

[۱] احیاء علوم الدین: ۲/۵۰ زاد المعاد فی ہدی خیر العباد: ۴/۴۰۷ [۲] حجۃ اللہ البالغۃ: ۲/۱۳۵ [۳] المغنی لابن قدامہ: ۱/۳۵۰ [۴] ہدایۃ المجتہد: ۱/۵۲، نیز المغنی: ۱/۳۴۵ [۵] المغنی لابن قدامہ: ۱/۳۴۵

کے لیے ان کے نزدیک بھی کوئی حد نہیں ہے۔ البتہ ان کے نزدیک مستحب ہے کہ جب تک عورت چالیس دن پورے نہ کرے شوہر اس کے ساتھ مجامعت (COITUS) کا خاص زن وشوئی تعلق قائم نہ کرے[1] نفاس کی حالت میں اگر شوہر اپنی بیوی سے خاص زن وشوئی تعلق قائم کرے تو اس کے کفارہ میں بھی وہی اختلاف ہے جس کا ذکر اس سے قبل حیض کے سلسلے میں ہو چکا ہے۔[2]

زیر بحث آیت کریمہ سے یہ مسئلہ بھی حل ہو جاتا ہے کہ بیوی سے مباشرت ہر حال میں اس کے آگے کے راستے ہی سے کی جا سکتی ہے۔ عورت کو حیض کا خون آگے کے راستے سے آتا ہے جس کو قرآن نے بیماری اور نجاست 'اذیٰ' قرار دے کر اس عرصہ میں اس کے پاس آنے سے منع کیا ہے۔ آگے جب یہ فرمایا کہ اس نجاست سے پاکی کے بعد عورت جب نہا دھو کر خوب پاک صاف ہو جائے تو اس کے پاس اس راستے سے آؤ جیسا کہ اللہ نے حکم دیا ہے 'فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ' تو اس سے یہ بات خود بخود واضح ہو گئی کہ حیض کی عارضی رکاوٹ کی وجہ سے جس راستے سے آنے سے منع کیا گیا تھا، اس رکاوٹ کے رفع ہو جانے کے بعد پھر آدمی اسی راستے سے ہی آ سکتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اپنی بیوی سے آدمی مباشرت ہر حال میں آگے کے راستے ہی سے کر سکتا ہے۔ اگر پیچھے کے راستے سے اس فعل کی کوئی گنجائش ہوتی تو حیض کے دوران عورت سے دور رہنے کا حکم بالکل بے معنی ہو کر رہ جاتا ہے۔[3] قرآن کے اس اشارے کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے احادیث میں کھول دیا ہے۔ مختلف اور متعدد احادیث میں آپؐ نے اپنی بیوی کے پاس پیچھے کے راستے سے آنے سے منع فرمایا ہے اور اس کے سلسلے میں سخت ترین وعیدیں سنائی ہیں۔ ابن ماجہ، ترمذی اور سنن دارمی کی روایت ہے۔ خزیمہ بن ثابت فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إن الله لا يستحي من الحق ثلاث مرات لا تأتوا النساء في أدبارهن[4]	یقیناً اللہ حق بات سے نہیں شرماتا۔ یہ بات آپؐ نے تین مرتبہ فرمائی۔ عورتوں کے پاس ان کے پیچھے کے حصے میں نہ آؤ۔

---

[1] حوالہ سابق ۱/۳۴۷، ۳۴۸۔ [2] حوالہ مذکور ۱/۳۵۰ [3] زاد المعاد فی ہدی خیر العباد ۴/۲۶۱۔
[4] ابن ماجہ، ابواب النکاح، باب النہی عن اتیان النساء فی ادبارھن، ترمذی جلد ۱، ابواب الرضاع،

ابن ماجہ کی دوسری روایت ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

لا ینظر اللہ الی رجل جامع امرأتہ فی دبرھا[1]	اللہ تعالیٰ (قیامت کے دن) اس شخص کی طرف نگاہ اٹھا کر نہیں دیکھے گا جو اپنی عورت سے اس کے پیچھے کے راستے میں مجامعت کرے گا۔

جامع ترمذی میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت کے الفاظ یہ ہیں:

لا ینظر اللہ الی رجل اتی رجلا او امرأۃ فی الدبر[2]	اللہ تعالیٰ (روز قیامت) اس شخص کی طرف نگاہ اٹھا کر نہیں دیکھے گا جو کسی مرد یا کسی عورت کے پاس پیچھے کے راستے میں آئے گا۔

اسی طرح مسند احمد اور سنن ابوداؤد میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے۔ فرماتے ہیں کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ملعون من اتی امرأتہ فی دبرھا[3]	اس شخص پر اللہ کی لعنت ہے جو اپنی

---

[1] باب ماجاء فی کراہیۃ اتیان النساء فی ادبارھن، سنن الدارمی علی ہامش المنتقی۔ کتاب النکاح، باب النہی عن اتیان النساء فی اعجازھن۔ مسند احمد: ۵/۲۱۳۔ زاد المعاد: ۴/۲۵۸ کے محولہ ایڈیشن میں حاشیہ میں یہ حوالہ غالباً ٹائپ کی غلطی سے: مسند احمد: ۲/۲۱۳۔ چھپ گیا ہے جو صحیح نہیں ہے۔ صحیح حوالہ: مسند احمد: ۵/۲۱۳ ہے۔ ایضاً رواہ ابن حبان وصححہ۔ فتح الباری: ۸/۱۳۲، ۱۳۳۔

[2] ابن ماجہ، ابواب النکاح، باب النہی عن اتیان النساء فی ادبارھن، مسند احمد: ۲/۲۷۲، ۳۳۴۔ ایضاً رواہ فی شرح السنۃ بحوالہ مشکوٰۃ المصابیح جلد ۲۔ کتاب النکاح، باب المباشرۃ فصل ثالث۔ ورواہ ایضاً ابن حبان وصححہ، فتح الباری: ۸/۱۳۳

[2] ترمذی جلد ۱۔ ابواب الرضاع، باب ماجاء فی کراہیۃ اتیان النساء فی ادبارھن۔ ایضاً رواہ ابن حبان وصححہ، فتح الباری: ۸/۱۳۳

[3] مسند احمد: ۲/۴۴۴، ۴۷۹۔ نیز ابوداؤد جلد ۱ کتاب النکاح، باب فی جامع النکاح۔

عورت کے پاس اس کے پیچھے کے راستے میں آتا ہے۔

ترمذی، ابن ماجہ، مسند احمد اور ابوداؤد وغیرہ کی ایک روایت کے الفاظ اور سخت ہیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

من أتى حائضا او امرأة	جو شخص کسی حائضہ عورت یا کسی عورت کے
فی دبرها او کاهنا فقد	پاس اس کے پیچھے کے راستے میں یا کسی کاہن کے
کفر بما انزل علی	پاس آتا ہے تو یقیناً اس نے اس شریعت کا انکار
محمد صلی اللہ علیہ وسلم[1]	کیا کہ جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کی گئی ہے۔

سنن بیہقی میں اس روایت کے الفاظ ہیں:

من اتی شیئا من	جو شخص مردوں یا عورتوں میں سے ان کے
الرجال و النساء فی	پیچھے کے راستے میں کسی قدر بھی آتا ہے تو یقیناً
الادبار فقد کفر[2]	وہ کفر کا ارتکاب کرتا ہے۔

شوہر اپنی بیوی کے پاس کس طرح آئے اس سلسلے میں آیت کریمہ:

نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا	تمھاری عورتیں تمھاری کھیتی ہیں تو تم اپنی
حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ (البقرہ: ۲۲۳)	کھیتی میں جس طرح چاہو آ سکتے ہو۔

بہت جامع ہے۔ اس آیت کریمہ کا ایک خاص پس منظر ہے جس سے اس کے صحیح مفہوم پر روشنی پڑتی ہے۔ بخاری و مسلم کی روایت ہے۔ حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ یہود کا کہنا تھا کہ اگر آدمی اپنی عورت کے پاس اس کے آگے کے راستے میں پیچھے کی سمت سے آئے گا تو لڑکا بھینگا پیدا ہوگا۔ یہ یہود کی اپنے اوپر لادی ہوئی بے جا سختیوں میں سے ایک سختی تھی جسے انھوں نے اپنے طور پر ایجاد کر رکھا تھا۔ سورۂ بقرہ کی مذکورہ آیت کریمہ اس کے جواب میں نازل[3] ہوئی۔ صحیح مسلم میں زہری

---

[1] ترمذی جلد ۱ ابواب الطہارۃ، باب ماجاء فی کراہیۃ اتیان الحائض، ابوداؤد جلد ۲ کتاب الکہانۃ والتطیر، باب النہی عن اتیان الکہان نیز مسند احمد ۲/۴۰۸، ۴۷۶۔ [2] بحوالہ زاد المعاد فی ہدی خیر العباد: ۴/۷، ۲۵۔ اس مضمون کی مزید روایات کے لیے ملاحظہ ہو: زاد المعاد: ۴/۷، ۲۵ تا ۲۷۱۔ نیز تفسیر ابن کثیر: ۱/۲۶۰ تا ۲۶۴۔ [3] صحیح بخاری، جلد ۲ کتاب التفسیر، باب قولہ تعالیٰ نساؤکم حرث لکم فاتوا حرثکم انی شئتم الخ۔ مسلم جلد ۲ کتاب النکاح

کی روایت میں اس پر اضافہ ہے جس سے آیت کا صحیح مفہوم واضح ہوتا ہے :

إن شاء مجبية، وان شاء غير مجبية، غير أن ذلك في صمام واحد[1]	مرد چاہے تو اپنی عورت کے پاس اس طرح آئے کہ وہ اپنے منہ کے بل اوندھی ہو اور چاہے تو اس طرح آئے کہ وہ اوندھی ہوئی نہ ہو مگر یہ سب کچھ ایک ہی سوراخ (شرمگاہ) ہی میں ہونا چاہیئے۔

"مُجَبِّيَة" میم کے پیش جیم کے زبر اور بے کے زیر اور تشدید کے ساتھ اس کے معنی ہیں چہرے کے بل اوندھی ہوئی صورت میں۔ صِمَام، صاد کے زیر سے، اس کے معنی سوراخ کے ہیں۔ حدیث کی تشریح کرتے ہوئے علامہ نووی فرماتے ہیں :

قال العلماء وقوله تعالىٰ فأتوا حرثكم أنى شئتم أى موضع الزرع من المرأة وهو قبلها الذى يزرع فيه المنى لابتغاء الولد ففيه اباحة وطيها فى قبلها ان شاء من بين يديها وان شاء من ورائها وان شاء بمكبوبة واما الدبر فليس هو محرث ولا موضع زرع ومعنى	علماء نے کہا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا قول: تو تم اپنی کھیتی میں جس طرح چاہو آؤ۔ اس کا مطلب ہے عورت کی کاشت کی جگہ۔ اور یہ اس کی شرمگاہ ہے جس میں اولاد کی خواہش سے منی کا بیج ڈالا جاتا ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مرد کے لیے اپنی عورت سے اس کی شرمگاہ میں ہر طرح سے مباشرت کرنا جائز ہے۔ چاہے تو اس کے آگے سے اور چاہے تو اس کے پیچھے سے اور چاہے تو اس طرح کہ وہ منہ کے بل اوندھی ہو۔ البتہ جہاں تک پیچھے کے حصے کا تعلق ہے تو

---

[1] باب جواز جماع امرأته فى قبلها من قدامها ومن ورائها من غير تعرض للدبر۔ نیز ترمذی جلد ۲ ابواب التفسیر، تفسیر سورۂ البقرہ/۱۲۲۔ قال الترمذی ہذا حدیث حسن صحیح

[2] مسلم حوالہ سابق، حافظ ابن حجر کا کہنا ہے کہ زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ روایت کی یہ مزید تشریح خود زہری کی ہے۔ اس لیے کہ روایت کے دوسرے طریقوں میں ان کی کثرت کے باوجود اس اضافے کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ فتح الباری: ۱۳۳/۸

قولہ انی شئتم — نہ وہ کھیتی کی جگہ ہے اور نہ بیج ڈالنے کی جگہ ہے۔
ای کیف شئتم[1] — اللہ تعالیٰ کے قول 'أنی شئتم' کا مطلب ہے تم جس طرح چاہو (اپنی بیوی کے پاس آسکتے ہو)

اپنی بیوی کے پاس پیچھے کی سمت سے آگے کے راستے میں آنے کے سلسلے میں حضرت عمر بن الخطابؓ کا واقعہ بہت مشہور ہے۔ جامع ترمذی اور مسند احمد کی روایت ہے۔ واقعہ کے راوی حضرت عبداللہ بن عباس ہیں۔ فرماتے ہیں ایک دن حضرت عمرؓ خدمت اقدس میں حاضر ہوئے اور عرض پرداز ہوئے: اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم! میں تو برباد ہوگیا۔ 'یارسول اللہ ھلکت' اس پر آپؐ نے دریافت فرمایا: تم کاہے کو برباد ہوگئے: قال وما اھلکك؟ حضرت عمرؓ نے کنایہ کی زبان استعمال کرتے ہوئے عرض احوال کی:

حولت رحلی البارحة — رات میں نے اپنی سواری کا کجاوہ پلٹ دیا۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں کوئی جواب نہیں دیا۔ راوی کہتے ہیں اسی موقعہ پر رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم پر یہ آیت کریمہ نازل ہوئی:

نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ — تمھاری عورتیں تمھاری کھیتی ہیں۔ تو تم اپنی کھیتی میں جس طرح چاہو آسکتے ہو۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تفصیل میں فرمایا:

اقبل وادبر واتق الدبر والحیضة[2] — چاہے آگے سے آؤ، چاہے پیچھے سے آؤ۔ البتہ پیچھے کے راستے اور حیض کی حالت سے دور رہو۔

انہی احادیث وآثار کی بنا پر امت کے تمام قابل لحاظ علماء کا متفقہ فیصلہ ہے۔ امام نووی فرماتے ہیں:

اتفق العلماء الذین یعتد بھم علی تحریم وطی — تمام قابل لحاظ علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ عورت سے اس کے پیچھے کے راستے میں مباشرت

---

[1] شرح نووی لمسلم علی المسلم: ۱/۴۶۳ [2] ترمذی جلد ۲ ابواب التفسیر، تفسیر سورۃ البقرہ ۲/۱۲۲۔ قال الترمذی ہذا حدیث حسن غریب۔ نیز مسند احمد: ۱/۲۹۷

المرأة فی دبرھا حائضا کانت او طاھرا [1]

کرنا حرام ہے۔ قطع نظر اس کے کہ وہ حیض کی حالت میں ہو یا پاکی کی حالت میں ہو۔

آگے اس کی حرمت کے دائرے کو مزید وسیع کرتے ہوئے حضرات شوافع کا مسلک بیان کرتے ہیں:

قال اصحابنا لایحل الوطی فی الدبر فی شئ من الآدمیین ولا غیرھم من الحیوان فی حال من الاحوال۔ [2]

ہمارے اصحاب کا کہنا ہے کہ معاملہ آدمی کا ہو یا جانور کا، پیچھے کے راستے میں مباشرت کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ یہ کسی بھی حالت میں حلال اور جائز نہیں ہے۔

مباشرت میں مرد کے ساتھ بیوی کا لطف ولذت بھی اس کا بنیادی حق ہے۔ پیچھے کے راستے سے اس عمل میں بیوی کا یہ بنیادی حق مارا جاتا ہے۔ حفظان صحت اور طبی پہلو سے بھی یہ چیز حد درجہ نقصان دہ ہے۔ مزید برآں ذوق ومزاج کے فساد کی علامت کے اس فعل بد سے آدمی کا دل سیاہ اور اس کے چہرے کا نور جاتا رہتا ہے۔ حق تعالیٰ کی نعمتوں کے زوال کا بھی یہ بڑا سبب ہے۔ ایسا شخص معاشرے میں لوگوں کی نگاہوں سے گر جاتا ہے اور آخرت سے پہلے دنیا ہی میں اس فعل بد کی نحوست اس کے اوپر پوری طرح ظاہر ہو جاتی ہے [3] نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک حدیث میں عورت اور مرد کے جنسی تعلق کو مٹھاس اور رس سے تعبیر کیا ہے۔

لاحتی تذوقی عسیلتہ ویذوق عسیلتک [4]

نہیں یہاں تک کہ تو اس کے مٹھاس کو چکھ لے اور وہ تیرے مٹھاس کو چکھ لے۔

اس کا بھی تقاضا ہے کہ مرد عورت سے مباشرت ہر حال میں آگے کے راستے ہی میں کر سکتا ہے مباشرت کی اسی صورت میں مرد کی طرح عورت اس کی لذت اور مٹھاس کو حاصل کر سکتی ہے۔

---

[1] شرح نووی للمسلم مع المسلم: ۱/۴۶۳۔ [2] حوالہ سابق [3] زاد المعاد فی ہدی خیر العباد: ۴/۲۶۲، ۲۶۳۔ [4] بخاری جلد ۲ کتاب الطلاق، باب اذا طلقھا ثلاثا ثم تزوجت بعد العدۃ زوجا غیرہ فلم یمسھا حضرت رفاعہ قرظی کی بیوی کا مشہور واقعہ جنھوں نے اپنے شوہر سے تین طلاقیں پا جانے کے بعد دوسرے شوہر سے نکاح کے بعد ان سے خاص زن وشوئی تعلق قائم ہوئے بغیر اپنے پہلے شوہر کے پاس واپس آنا چاہا۔ آگے جنسی تسکین کا ——

شوہر اپنی بیوی کے پاس آگے کے راستے میں پیچھے کی سمت سے آسکتا ہے اس میں کوئی کھٹکا نہیں ہے لیکن ہر حال میں اسے مباشرت آگے کے راستے ہی میں کرنی ہوگی۔ سلف میں جن لوگوں کی طرف یہ بات منسوب ہے کہ وہ اپنی بیوی کے پاس پیچھے کے راستے سے آنے کے جواز کے قائل تھے ان کا منشا یہی تھا کہ آدمی آگے کے راستے میں پیچھے کی سمت سے آسکتا ہے۔ راوی کو غلط فہمی ہوگئی اور اسے اس نے اس طرح بیان کیا کہ مرد اپنی بیوی کے پاس پیچھے کی سمت سے آسکتا ہے۔ جبکہ شریعت اسلامی میں اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ سلف سے لے کر خلف تک ہر ایک کے نزدیک یہ حرام ہے، مالکی مذہب میں بھی مشہور مسلک یہی ہے۔[1] مرد اپنی بیوی کے پاس آگے کے راستے میں جس طرح چاہے اور جس سمت سے چاہے آسکتا ہے لیکن ہر حال میں مباشرت وہ آگے کے راستے ہی میں کرسکتا ہے۔ علامہ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی مرد اپنی بیوی سے پیچھے کے راستے میں مباشرت کرتا ہے اور وہ برضا و رغبت اس کے لیے آمادہ ہوتی ہے تو ان دونوں کی تعزیر کی جائے گی۔ اس کے باوجود بھی اگر وہ باز نہ آئیں تو ان دونوں کے درمیان تفریق کردی جائے گی جس طرح کہ اس طرح کے دو فاجر مردوں کو ایک دوسرے سے جدا کردیا جاتا ہے۔[2] اپنی بیوی سے پیچھے کے راستے میں مباشرت اسلامی شریعت میں حرام ہے۔ عامۂ ائمہ مسلمین کا یہی مسلک ہے۔ حضرات صحابہ کرامؓ، تابعین عظامؒ اور ان کے علاوہ دوسرے تمام لوگوں کی یہی رائے ہے۔[3] سلف کی پوری جماعت نے اس پر شدید نکارت کا اظہار کیا ہے۔ یہاں تک کہ بہت سے لوگوں نے اس فعل شنیع کے ارتکاب پر کفر کا اطلاق کیا ہے۔[4] عضو کو داخل کیے بغیر مرد اپنی بیوی کے پچھلے حصے سے جنسی تسکین حاصل کرسکتا ہے۔ اس میں کوئی حرج اور ناپسندیدگی کا پہلو نہیں ہے۔ صاحب مغنی علامہ ابن قدامہ حنبلی فرماتے ہیں:

ولا بأس بالتلذذ بها	عضو کو داخل کیے بغیر بیوی کے پچھلے حصے
بين الاليتين من غير	کے درمیان سے لطف اندوز ہونے میں کوئی
ايلاج[5]	حرج نہیں ہے۔

---

[1] فتاویٰ ابن تیمیہ: ۳۲/۲۶۵، ۲۶۶۔ زاد المعاد فی ہدی خیر العباد: ۴/۲۶۱، نیز تفسیر ابن کثیر: ۱/۲۶۴، ۲۶۵

[2] فتاویٰ ابن تیمیہ: ۳۲/۲۶۷ [3] حوالہ سابق [4] تفسیر ابن کثیر: ۱/۲۶۵

[5] المغنی لابن قدامہ: ۷/۲۳

۸۔ شرمگاہ دیکھنے کی کراہت

اسلامی اصولوں کے مطابق جماع کا ایک ادب یہ ہے کہ آدمی مباشرت کے وقت بیوی کی شرمگاہ کو نہ دیکھے اور اتفاقیہ دیکھ بھی لے تو اسے مسلسل دیکھنے سے پرہیز کرے۔ اس میں شک نہیں کہ قرآن شوہر اور بیوی کو ایک دوسرے کا لباس قرار دیتا ہے:

هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ — تمھاری عورتیں تمھارے لیے لباس ہیں
لِبَاسٌ لَّهُنَّ (البقرہ: ۱۸۷) — اور تم ان کے لیے لباس ہو۔

اور ظاہر ہے کہ لباس سے جسم کا کون سا حصہ چھپایا نہیں جا سکتا ہے۔ اسی طرح حدیث میں صراحت ہے کہ مرد کے لیے اپنی بیوی اور باندی سے اپنی ستر عورت کو چھپانے کا کوئی مسئلہ نہیں ہے۔

احفظ عورتك الا من — اپنی ستر عورت کی نگہداشت رکھو سوائے
زوجتك او ما ملكت — اپنی بیوی کے اور اس (باندی) کے جو تمھاری
يمينك [1] — ہاتھ کی ملک ہو۔

لیکن اسلام جس شرم و حیا کو اپنا طرۂ امتیاز قرار دیتا ہے اور اسے ایمان و اسلام کا اہم ترین شعبہ گردانتا ہے [2]۔ اسی طرح زندگی کے ہر دائرے میں جس طرح وہ شائستگی اور وقار کو لازم پکڑنے کی تاکید کرتا ہے اس کا تقاضا ہے کہ میاں بیوی خاص طور پر مباشرت کے وقت ایک دوسرے کی شرمگاہ کو دیکھنے سے پرہیز کریں۔ جس طرح مباشرت کے وقت شوہر اور بیوی کا بالکل بے ستر ہونا اچھا نہیں ہے گو کہ اس کی اجازت ہے اور کوئی قدغن نہیں ہے، اسی طرح اس حالت میں دونوں کا ایک دوسرے کی شرمگاہ کا دیکھنا بھی بہتر نہیں ہے۔ ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ اس سلسلے میں علی الاطلاق اپنا طرز عمل یہ بیان کرتی ہیں:

عن عائشة قالت — حضرت عائشہؓ سے روایت ہے۔

---

[1] ترمذی جلد ۲۔ ابواب الادب۔ باب ماجاء فی حفظ العورۃ۔ قال الترمذی ہٰذا حدیث حسن صحیح۔ نیز ابن ماجہ، ابواب النکاح۔ باب التستر عند الجماع۔ [2] بخاری جلد ۱۔ کتاب الایمان باب امور الایمان الخ مسلم جلد ۱۔ کتاب الایمان، باب شعب الایمان۔

ما نظرت او ما رأیت فرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قط[1]
فرماتی ہیں۔ میں نے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی شرمگاہ کو کبھی نہیں دیکھا۔

روایت کے دوسرے الفاظ میں اس پر اضافہ ہے۔ اس کے مطابق :

قالت: ما رأیته من رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ولا رآہ منی[2]
فرماتی ہیں۔ میں نے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی شرمگاہ دیکھی، نہ آپؐ نے میری شرمگاہ دیکھی۔

تمام ازواج مطہرات میں حضرت عائشہ صدیقہؓ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو سب سے زیادہ محبوب تھیں۔ دنیا کی تمام عورتوں پر ان کی فضیلت اور برتری کا آپؐ نے کھلے بندوں اعلان بھی فرمایا۔ ارشاد ہوا :

فضل عائشة علی النساء کفضل الثرید علی سائر الطعام[3]
عائشہؓ کی فضیلت دوسری تمام عورتوں پر ویسے ہی ہے جیسے ثرید (روٹی اور گوشت سے تیار ہونے والی عرب کی محبوب ترین غذا) کی فضیلت دوسرے تمام کھانوں پر مسلم ہے۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ان سے اس غیر معمولی محبت و تعلق کی وجہ ان کی ذہانت و فطانت، اعلیٰ دماغی اور ان کی بڑھی ہوئی فہم و فراست کے علاوہ ایک بالکل فطری اور طبعی ان کا کنوارا پن بھی تھا۔ معلوم ہے کہ آپؐ کی نو/دس تمام ازواج مطہراتؓ سب کی سب شوہر آشنا اور بیوائیں تھیں۔ یہ صرف حضرت عائشہ صدیقہؓ تھیں جو کنوارے پن میں آپؐ کے حبالۂ عقد میں آئی تھیں۔ اور شادی کے وقت بہت کم عمر اور کمسن بھی تھیں۔ تمام ازواج مطہرات میں ان کا یہ وہ امتیاز تھا جس کی وجہ سے وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی دوسری سب سے چہیتی بیوی حضرت خدیجۃ الکبریٰؓ پر بھی فوقیت رکھتی تھیں۔ حضرت عائشہؓ کو بجا طور پر اس

---

[1] ابن ماجہ، ابواب النکاح، باب التستر عند الجماع۔ [2] المغنی لابن قدامہ: ۲/۵۵۸
[3] بخاری جلد ۱ کتاب المناقب، باب فضل عائشہؓ، مسلم جلد ۲ کتاب الفضائل، باب فی فضل عائشہؓ سنن نسائی جلد ۲ کتاب عشرۃ النساء، باب حب الرجل بعض نسائہ اکثر من بعض۔

کا احساس بھی تھا اور اپنے محبوب شوہر کے سامنے اشاروں کنایوں میں موقع کی مناسبت سے انھوں نے اس کا اظہار بھی کیا[۱] نوعمری کے تقاضے کے باوجود جب حضرت عائشہؓ نے کبھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شرمگاہ کی طرف نگاہ نہ کی اور اپنی تمام ازواج میں ان کی ترجیحی حیثیت کے باوجود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ستر خاص پر نظر نہ ڈالی تو دوسری تمام ازواج مطہراتؓ کے سلسلے میں بدرجہ اولیٰ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ علی الاطلاق کبھی بھی آپ نے ان میں سے کسی کی ستر خاص کو نہ دیکھا۔ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے اسی طرز عمل کی وجہ سے شوہر اور بیوی دونوں کے لیے خاص ایک دوسرے کی شرمگاہ کو دیکھنے کو مکروہ کہا گیا ہے[۲] جیسا کہ قرآن و سنت کے مذکورہ نصوص سے واضح ہے۔ شوہر اور بیوی دونوں کے لیے ایک دوسرے کے تمام بدن کو دیکھنا اور چھونا جائز ہے۔ شرمگاہ بھی اسی میں شامل ہے لیکن پاک رسولؐ کے پاک طرز عمل سے جس کی تفصیل اوپر گزری شرمگاہ دیکھنے کی کراہیت ثابت ہوتی ہے[۳]

یہ صحیح ہے کہ خوف خدا اور خشیت و تقویٰ میں آپؐ کے بڑھے ہوئے مرتبے کی طرح، اخلاق عالیہ کے سلسلہ میں بھی آپؐ کے درجہ بلند کو چھونا آسان نہیں ہے۔ آپؐ نے اپنی پوری زندگی میں کبھی بھی کسی عورت اور خادم کو ہاتھ سے نہیں چھوا[۴]، اس اخلاق نبوی کے تتبع کی آج کون ہمت کر سکتا ہے۔ اسی طرح آپؐ کا جذبۂ حیا بھی بہت بلند تھا جس کی پیروی آسان نہیں ہے لیکن جب قرآن نے آپؐ کی ذات گرامی کو علی الاطلاق پوری زندگی کے لیے اسوہ اور نمونہ قرار دیا ہے[۵] تو اس کا تقاضا ہے کہ مباشرت کے ادب میں بھی نگاہیں آپؐ کی طرف اٹھی رہیں۔ معیار نبوت سے ہٹ کر شوہر اور بیوی ایک دوسرے کی شرمگاہ کو اتفاقیہ دیکھ بھی لیں تو مباشرت کے وقت لگاتار اور مسلسل دیکھنے سے پرہیز لازم ہے۔ علامہ ابن تیمیہؒ بھی اسی خیال کے قائل ہیں کہ مرد کے لیے اپنی عورت کے تمام بدن سے کسی چیز کا دیکھنا اور چھونا حرام اور منع نہیں ہے۔ البتہ شرمگاہ کا دیکھنا مکروہ ہے[۶] اگرچہ ایک قول یہ بھی

---

۱ بخاری جلد ۱ کتاب النکاح، باب نکاح الابکار۔

۲ المغنی لابن قدامہ: ۶/۶۵۷۔ ۳ حوالہ سابق ۴ مسلم جلد ۷ کتاب الفضائل۔ باب مباعدتہ صلی اللہ علیہ وسلم الآثام واختیارہ من المباح اسہلہ الخ۔ نیز: ابن ماجہ، ابواب النکاح، باب ضرب النساء۔

۵ احزاب: ۲۱ ۶ فتاویٰ ابن تیمیہ: ۳۲/۲۷۲

ہے کہ یہ مکروہ نہیں ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ عام حالات میں تو یہ چیز مکروہ نہیں البتہ خاص مباشرت کے وقت ایسا کرنا مکروہ ہے[1] امام رازی نے مطلق بیوی کی شرمگاہ دیکھنے کو مکروہ لکھا ہے۔ اور اس کی وجہ بیان کی ہے کہ اس سے اولاد اندھی پیدا ہوتی ہے[2]

عورت کی شرمگاہ دیکھنے کو طبی لحاظ سے بھی نقصان دہ بتایا گیا ہے۔ چنانچہ جن چند چیزوں کی طرف دیکھنے سے نگاہ کمزور ہوتی ہے ان میں سے ایک عورت کی شرمگاہ کا دیکھنا بھی ہے[3] امام غزالی رح بھی جماع کے آداب میں ایک بات اسے قرار دیتے ہیں کہ آدمی عورت کی شرمگاہ کو نہ دیکھے۔ اس کی وجہ وہی بیان کرتے ہیں جو عام طور پر بیان کی جاتی ہے کہ اس سے اولاد اندھی پیدا ہوتی ہے[4] مقاربت کی مطلوبہ لذت کے پہلو سے بھی اس وقت شرمگاہ کا دیکھنا کچھ مفید مطلب نہیں ہے۔ اس سے توجہ بٹتی، قوت منتشر ہوتی اور مجامعت کی مطلوبہ لذت میں کمی آجاتی ہے۔ (جاری ہے)

---

[1] حوالہ مذکور۔ [2] مفاتیح الغیب: ۶/۲۹۷ علامہ ناصر الدین البانی نے اپنے رسالہ آداب الزفاف میں ابن ماجہ کی حضرت عائشہ رض کی مذکورہ روایت ــــ "میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شرمگاہ کو کبھی نہ دیکھا" کی سند پر لمبی بحث کر کے اس کی تضعیف کی ہے۔ اگرچہ مغنی ابن قدامہ کے مذکورہ حوالہ سے روایت کے دوسرے ٹکڑے "رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی میری شرمگاہ کو کبھی نہیں دیکھا" سے کوئی تعرض نہیں کیا ہے۔ حضرت عائشہ رض کی بخاری و مسلم کی روایت کے حوالہ سے کہ "میں اور رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم جنابت کا غسل بے تکلفی سے ایک برتن کے پانی سے کرتے تھے" علامہ کا رجحان شوہر و بیوی کے لیے ایک دوسرے کے دیگر اعضاء ستر کے ساتھ مطلق ایک دوسرے کی شرمگاہ دیکھنے کے جواز کی طرف ہے۔ آداب الزفاف فی السنۃ المطہرۃ ۳۳/۳۵ ــ منشورات المکتب الاسلامی (بیروت) ۱۳۸۸ھ لیکن سند کے پہلو سے قطع نظر جواز اور ممانعت کی ان دونوں روایتوں میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ ام المؤمنین عائشہ رض اور پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا بے ستر نہانا ناقابل تصور ہے۔ اس صورت میں طرفین کی ایک دوسرے پر نگاہ اتفاقیہ اور شرمگاہ پر پڑتی بھی ہے تو بہت ہلکی ہی پڑ سکتی ہے جبکہ ممانعت کی روایت کو شرمگاہ کے بھرپور دیکھنے کی طرف محمول کرنا ہی ظاہر الفاظ کا تقاضا ہے۔ شوہر و بیوی کے ایک دوسری کی شرمگاہ کو اس طرح اتفاقیہ اور ہلکے دیکھنے کے جواز میں کوئی کلام نہیں ہے۔ خلاف مروت شرمگاہ کو مسلسل اور لگاتار دیکھنا ہے۔ تقاضائے احتیاط ہے کہ اس طرح کے مواقع پر صحاح کی روایات میں سند کے ضعف کو نظر انداز کرتے ہوئے ان پر عمل کو ترجیح دی جائے جیسا کہ فقہائے امت کا عام طور پر طرز عمل ہے۔

[3] احیاء علوم الدین: ۲/۲۰، نیز زاد المعاد فی ہدی خیر العباد: ۴/۴۰۹۔ [4] الادب للدین غزالی/۱۸

ترجمہ وتلخیص

تفسیرِ قرآن میں بعض لغزشیں

★ حسن البنا شہیدؒ

ترجمہ:- محمد رضی الاسلام ندوی

تفسیر کا اسلوب مختلف زمانوں میں معاشرتی اور تہذیبی وثقافتی ارتقاء سے متاثر رہا ہے ابتداء میں اس کا طریقہ بہت آسان اور سادہ تھا۔ صرف چند آیات اور الفاظ اور کچھ واقعات کی تفسیر کی جاتی تھی۔ اس لیے کہ لوگ اپنے عربی ذوق اور لغوی سلیقہ کی وجہ سے (جو ان میں راسخ وتمکن تھا) تفسیر سے بے نیاز تھے اور عملی سنت پر (جس کا انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ وتابعینؒ کے ساتھ رہ کر مشاہدہ کیا تھا) اکتفا کرتے تھے۔

پھر تفسیر اور قصص کا زمانہ آیا تو اس میں تفسیر کے نام پر منقول روایات اور قصے لکھے گئے۔ ان میں کچھ تو صحیح اور اسباب نزول اور احکام کے واقعات پر مبنی ہوتے تھے اور کچھ اہل کتاب سے منقول قصے ہوتے تھے جن میں رطب ویابس، جو کچھ مفسرین کے علم میں آتا تھا سب جمع کر دیتے تھے۔ اس اسلوب پر جسے تفسیر بالروایۃ یا تفسیر بالمأثورہ کہتے ہیں۔ متعدد تفسیریں لکھی گئیں۔ ان میں سب سے عظیم، اہم، دیرپا اور نفع بخش امام محمد بن جریر طبری (متوفی ۳۱۰ھ) کی تفسیر 'جامع البیان فی تفسیر القرآن' ہے۔

پھر ترجمہ اور فلسفہ کا دور آیا۔ ایران اور یونان کے علوم سے روابط قائم ہوئے۔ مسلم فلاسفہ اور علماء کے درمیان عقیدہ کے بہت سے مباحث اور فقہی معاملات میں اختلاف ہوا۔ چنانچہ تفسیر کی کتابوں میں بھی یہ اسلوب اپنایا گیا۔ ان میں بہت سے فلسفیانہ نظریات بیان کیے گئے آیات کے ذریعہ مختلف عقائدی آراء اور مسالک پر استدلال کیا گیا۔ یہی نہیں بلکہ بہت سے مفسرین آیت سے ایسی باتوں کا استنباط کرنے کی کوشش کرنے لگے جن سے فروع میں ان کے مسلک کی تائید ہوتی ہو۔ ایسا ہونا طبیعی تھا اور بہت سی تفسیروں کا محرک محض پہلے کی کتابوں

کا جواب فراہم کرنا تھا۔ یہ چیز فخر الرازی (متوفی ۶۰۶ھ) کی تفسیر "مفاتیح الغیب" اور زمخشری (متوفی ۵۳۸ھ) کی تفسیر "الکشاف" اور ان جیسی دوسری کتب تفسیر میں بہت واضح طور سے محسوس ہوتی ہے۔ بعض محققین اس اسلوب پر "تفسیر بالمعقول" کا اطلاق کرتے تھے۔

بعض ماہرین لغت نے بھی قرآن کریم کی بہت سی آیات کی تفسیر کی ہے۔ چنانچہ انھوں نے اپنی توجہ بلاغت کے نکتوں، لغوی توجیہات اور نحوی استعمالات پر مرکوز رکھی ہے۔ اس کی مثال میں زجاج، واحدی اور ابو حیان اندلسی کی تفسیریں پیش کی جاسکتی ہیں۔ راغب اصفہانی (جو چھٹی صدی ہجری سے تعلق رکھتے ہیں) کی کتاب المفردات آج تک متداول ہے۔

عصر حاضر کے بہت سے مفسرین کا رجحان سائنسی ترقی کے مطابق قرآن کی تفسیر کرنے اور قرآن نے علوم کائنات کے جن اصول و قوانین اور مظاہر کی طرف اشارہ کیا ہے انھیں بیان کرنے کی طرف ہے۔ جیسا کہ شیخ طنطاوی جوہری نے اپنی تفسیر "الجواہر" میں کیا ہے۔ اسی طرح کچھ دوسرے مفسرین کی توجہ معاشرتی قوانین، ہدایت کے نفسیاتی اسالیب اور تاریخی تبدیلیوں کے اسباب بیان کرنے اور ان کا قرآن کریم کے ذریعہ استنباط کرنے کی طرف رہی ہے تاکہ مسلمانوں کو قرآن کے ذریعہ اپنی عظمت و رفعت کو واپس لانے کی تحریک مل سکے اور ان کی معاشرتی زندگی قرآن کی تعلیمات اور قوانین سے مربوط ہو سکے جیسا کہ استاد امام شیخ محمد عبدہ اور ان کے وارث اور شاگرد سید محمد رشید رضا ــ اللہ دونوں پر رحم کرے ــ نے اپنی تفسیر "المنار" میں کیا۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ تفسیر کا اسلوب ہر مفسر اور ہر زمانے کے ساتھ ساتھ بدلتا رہا ہے اور ایسا ہونا قدرتی امر تھا۔ مفسرین تفسیر کے ذریعہ وہ چیزیں بیان کرتے ہیں جو وہ کتاب الٰہی سے سمجھتے ہیں۔ ان کا آلۂ فہم ان کی عقلیں ہیں اور مادۂ علم ان کا ماحول اور ان کے زمانہ کے علوم ہوتے ہیں۔ اس لیے لازمی بات ہے کہ اس کا اظہار نمایاں طور پر ان کے رشحاتِ قلم اور آثار میں ہو۔

تفسیر قرآن میں بعض لغزشیں

مختلف ثقافتوں اور ادوار سے متاثر ہونے کے نتیجے میں قرآن کے موضوعات پر لکھتے وقت بعض لوگوں سے لغزشیں سرزد ہو جایا کرتی ہیں اور وہ فہم اور تعبیر میں راہِ صواب سے منحرف ہو جاتے ہیں۔ خاص طور پر اس وقت جب شرعی، لغوی، دینی اور ادبی مطالعات میں (جو کہ صحتِ فہم

ادراکِ مقصد اور وضوحِ عبارت میں معاون ہوتی ہیں) انھیں مہارت حاصل نہ ہو۔ اسی لیے ہم دیکھتے ہیں کہ مستشرقین جب بھی قرآن کے کسی موضوع پر گفتگو کرتے ہیں تو لغت میں کمزوری اور صحیح اسلامی مطالعات پر عدم قدرت کی وجہ سے دوسروں کے مقابلے میں فاش غلطیاں کرتے ہیں۔ یہ تو ان لوگوں کا حال ہے جو ان میں سے آزاد بحث و تحقیق میں مخلص ہوتے ہیں۔ اسی سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ جو لوگ مخصوص اغراض کے تحت تحقیق کرتے ہیں اور جنھیں ان مطالعات کا حظِ وافر حاصل نہیں ہوتا ان کا کیا حال ہوگا۔؟

بیشتر اوقات ایسے لوگوں سے یہ فاش غلطیاں عبارت آرائی اور اس کے معنیٰ مراد کے اظہار پر عدم قدرت کی صورت میں ہوتی ہیں۔ اس طرح کہ اگر اس معنی کو مزید دقیق اور محکم عبارت میں بیان کیا جاتا تو اس سے کاتب کی غرض و غایت زیادہ واضح ہوتی۔ مقصد کی تکمیل زیادہ بہتر طریقے پر ہوتی اور اس قسم کی تحقیقات کے بیان کرنے میں اور ان کے حق، عقل و سلیم اور راستی کے مطابق ہونے میں جو ادب ملحوظ رہنا چاہیئے اس کی رعایت رہتی۔ یہاں بہتر معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کے موضوعات پر لکھنے والوں سے ہونے والی بعض لغزشوں کا ـــــ جو قرآن کے مقاصد سے پھیرنے والی ہیں۔ مختصر بیان کر دیا جائے تاکہ ان سے ہوشیار رہا جائے اور عبرت پذیری ہو سکے۔

۱۔ قصص و معجزات

قرآن کریم انبیاء کے قصے اور ان کے بعض معجزات بیان کرتا ہے تو اس کا مقصد محض واقعات کا استقرار، زمانے کی تعیین، حالات اور ماحول کا بیان، حادثات اور اشخاص کا تذکرہ اور اصطلاحی و فنی معنی میں تاریخی تحقیق و تفتیش مقصود نہیں ہوتی بلکہ درحقیقت اس کا مقصد ان کے ذریعہ سامعین و قارئین کے نفوس میں عبرت، نصیحت اور ہدایت کی بنیادوں کو راسخ کرنا ہوتا ہے۔ قرآن کریم بہت صراحت سے اپنے اس مقصد کو واضح کرتا ہے:

لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ	اگلے لوگوں کے ان قصوں میں عقل و
عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ،	ہوش رکھنے والوں کے لیے عبرت ہے جو جو کچھ
مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ	قرآن میں بیان کیا جا رہا ہے یہ بنائی ہوئی باتیں
وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي	نہیں ہیں بلکہ جو کتابیں اس سے پہلے آئی ہوئی

بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (یوسف: ۱۱۱)

ہیں انہی کی تصدیق ہے اور ہر چیز کی تفصیل اور ایمان لانے والوں کے لیے ہدایت اور رحمت۔

لیکن اس کے ساتھ ہی ہر مسلمان کے نزدیک یہ بات بالکل قطعی ہے کہ قرآن کریم میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے وہ برحق ہے اور اس میں شک کی کوئی گنجائش نہیں۔ علم تاریخ سے کوئی ایسی حقیقت سامنے نہیں آسکتی جو ان قرآنی قصوں میں سے کسی قصہ کی تفصیلات سے مختلف ہو۔ ہاں یہ تو ممکن ہے کہ قرآن کریم نے جو کچھ بیان کیا ہے ان میں سے کچھ چیزوں تک علم تاریخ اپنے مجرد فنی وسائل کے ذریعہ رسائی حاصل نہ کر سکے۔ اس صورت میں قرآن کریم کا بیان مجرد علم تاریخ کے بیان سے زائد ہوگا اور علم تاریخ قرآن کریم کی بیان کردہ تفصیلات پر اپنے خاص اسلوب میں کوئی دلیل نہ پائے گا۔ لیکن یہاں اس چیز کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ اگر علم تاریخ کسی چیز کے بارے میں واقفیت رکھنے یا استدلال کرنے سے عاجز ہو تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ قرآن کا بیان غلط ہے اس لیے کہ کسی چیز کا عدم علم اس کے عدم وجود پر دلیل نہیں ہوا کرتا۔

اس مقام پر بعض لوگوں سے لغزش ہوتی ہے۔ کیوں کہ مورخین کی دو قسمیں ہیں۔ کچھ لوگ قرآن کریم پر ایمان نہیں رکھتے اور وحی الٰہی کو دین نہیں سمجھتے۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ ان کے نزدیک قرآن کریم کی حیثیت تاریخی کتاب کی نہیں ہے کہ مجرد فنی تحقیقات میں اس پر اعتماد کیا جائے۔ یہ لوگ اپنے اس قول میں معذور ہیں۔ ان سے اس کے علاوہ کسی اور چیز کی امید بھی نہیں کی جاسکتی۔ اس لیے کہ ان کا قرآن پر ایمان ہی نہیں ہے اور وہ اس کی تصدیق ہی نہیں کرتے ہیں۔ مورخین کی دوسری قسم ایسے لوگوں کی ہے جو قرآن پر ایمان رکھتے ہیں اور ان کے پاس اس کے برحق ہونے کی بھی دلیل ہے۔ اس صورت میں ان لوگوں پر دو ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ ان کے نزدیک تاریخی دلائل میں سب سے زیادہ صحیح اور محقق اسے ہونا چاہیے جو اس قرآن میں گزشتہ قوموں اور زمانوں کے بارے میں بیان ہوا ہے۔ دوسری یہ کہ پہلی قسم کے مورخین جب قرآن کے بیان کردہ کسی واقعہ کو جھٹلانے کی کوشش کریں تو یہ لوگ ان کا جواب دیں اور تاریخی اور فنی اسلوب میں ان کی غلطی پر دلیل قائم کریں۔ اگر وہ ایسا کریں تو اس میں انھیں ضرور کامیابی ملے گی۔

لیکن اس قسم کے بعض محققین خود کو پہلی قسم کے مورخین کی صورت میں پیش کرنا پسند کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ اپنی ایمانی شخصیت کا لبادہ اتار کر دوسری شخصیت کا روپ دھار لیتے ہیں، اور

دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ صرف اور صرف مؤرخ ہیں اور ان کے نزدیک دوسری کسی چیز کا اعتبار نہیں۔ اس طرح وہ اپنی پہلی شخصیت کو یکسر فراموش کر کے اور دوسری نئی شخصیت کا لبادہ چڑھا کر بحث و تحقیق کرتے ہیں اور ٹھوکریں کھاتے ہیں اگر بحث و تحقیق کے دوران وہ اپنی ایمانی شخصیت کو مستحضر رکھتے اور مجرد تحقیق کے بعد قرآن کی تاریخی صداقت پر ایمان کا اظہار کرتے پھر اس کا دفاع کرتے ہوئے علمی اسلوب میں اس کا یہ دلائل اثبات کرتے تو اولاً اپنے ایمان کے سامنے اور ثانیاً لوگوں کے سامنے ان کا عذر ہوتا اور وہ شکر و ثناء کے مستحق ہوتے۔

اس قسم کی لغزش ڈاکٹر طٰہٰ حسین سے سرزد ہوئی۔ جب انھوں نے ایک مستشرق کے خیالات کو قبول کرتے ہوئے یوں قیاس آرائی کی: "تورات اور انجیل ابراہیمؑ اور اسماعیل علیہم السلام کے بارے میں جو چاہے بیان کرتے رہیں۔ اسی طرح قرآن بھی ان دونوں کے بارے میں جو چاہے بیان کرتا رہا۔ لیکن یہ بات ان کے تاریخی وجود کو ثابت کرنے کے لیے کافی نہیں ہے۔" یہ سن کر لوگ مشتعل ہو گئے اور انھیں ہونا بھی چاہیئے۔ اگر ڈاکٹر موصوف اس کے ساتھ ہی یہ بھی کہتے کہ "لیکن میں قرآن کریم پر ایمان رکھنے والے کی حیثیت سے ان دونوں کا تاریخی وجود ثابت کرتا ہوں اگر مجرد تاریخی تحقیق اپنے خاص فنی دلائل کے ساتھ اس مقام تک نہیں پہنچی ہے کہ ابراہیم اور اسماعیل علیہم السلام کے بارے میں کچھ بھی ثابت کر سکے تو یہ خود اس کی کوتاہی ہے۔ مستقبل میں تاریخی طور پر بھی ان کے حالات منظر عام پر آجائیں گے اور ہمیں وہ کچھ معلوم ہو جائے گا جس سے ہم آج ناواقف ہیں۔ ایسا ہمیشہ سے ہوتا چلا آیا ہے۔ گزشتہ کل کے خیالات آج کے حقائق ہیں اور آج کے خیالات کل کے حقائق ہوں گے۔ کتب سماوی کے لیے اتنا ہی کافی ہے کہ وہ ہمارے ہاتھوں کو رسّی کے ایک سرے پر رکھ دیں آگے تحقیق کو پائے تکمیل تک پہنچانا ہمارا کام ہے۔ مستشرقین میں سے جو بھی اس کا انکار کرتا ہے وہ علم پر زیادتی کرتا ہے۔ عقل کا کسی مسئلہ پر حکم نہ لگا سکنا اس چیز کے محال ہونے کی دلیل نہیں ہے۔" اگر وہ ایسا کہتے تو ان کی بات پائے تحقیق کو پہنچتی اور وہ ایسا کہنے میں حق بجانب ہوتے اور اس صورت میں ان کی تحقیق میں عصر جدید کے دانش ور کے تجزیہ کے ساتھ قوی مومن کا اعتقاد بھی شامل ہوتا تو ان کی بات کو لے کر لوگ ان کے خلاف محاذ آرائی نہ کرتے۔

اسی طرح ایک دوسرے مؤلف جنھوں نے "الفن القصصی فی القرآن" تصنیف کی ہے۔ انھوں نے بھی یہی طریقہ اپنایا۔ انھوں نے تاریخ سے مربوط ادبی میدان میں موشگافیاں کرتے ہوئے

فرمایا کہ "خالص ادیب کے نزدیک فنی پہلو کی رعایت قصہ کی سچائی اور واقعہ کی صحت کو مستلزم نہیں ہے۔" یہاں تک تو ان کی یہ بات صحیح تھی۔ یہی نہیں بلکہ ادیب کا فن بیشتر اوقات سچے اور حقیقی واقعات کو بیان کرنے سے زیادہ ذہن کے اختراع کردہ واقعات اور خیالی قصوں میں نمایاں ہوتا ہے۔ صرف نظر اس کے کہ فن تعلیم و تربیت سے دلچسپی رکھنے والوں اور نفسیات کے ماہرین نے اشخاص کی فکری اور نفسیاتی نشوونما کے سلسلے میں اس اسلوب کو خطرناک اور مضر قرار دیا ہے لیکن اس کے بعد انھوں نے اپنے آپ کو دوسرے تمام اعتبارات سے الگ کر کے خالصتاً ادیب کی حیثیت سے پیش کیا اور قرآن کو دوسرے تمام اعتبارات سے منزہ کر کے ادب کی کتاب قرار دیتے ہوئے فرمایا کہ "اس میں بیان کردہ قصوں کی سچائی اور ان کے حقائق اور تاریخ سے مطابق یا مخالف ہونے سے صرف نظر کر کے صرف اس کے اسلوب میں غور کرنا چاہیئے۔" اگر وہ کہتے کہ "اس طرز تحقیق کے ذریعہ وہ کتاب اللہ کے فنی پہلو کی بلندی اور گہرائی کو ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ ورنہ قرآن کریم پر ایمان لانے والے کی حیثیت سے انھیں یقین ہے کہ قرآن میں بیان ہونے والے تمام واقعات حتمی طور پر تاریخی حقائق ہیں۔ اس سے یقیناً تصویر کشی کے روعت و حسن اور فن کی دقت و باریکی میں اضافہ ہوتا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

صُنْعَ اللّٰهِ الَّذِیْٓ اَتْقَنَ كُلَّ شَیْءٍ (النمل: ۸۸) یہ اللہ کی قدرت کا کرشمہ ہے جس نے ہر چیز کو حکمت کے ساتھ استوار کیا ہے۔

اگر وہ ایسا کہتے تو خود بھی آرام میں رہتے اور دوسروں کو بھی پریشان نہ کرتے اور اپنے آپ سے اور اپنے قارئین کی جانب سے ان تمام پہلوؤں میں ضلالت و گمراہی کے الزام کو دفع کر دیتے۔

یہ تو قرآن کے قصوں اور اس میں بیان شدہ تاریخی واقعات کے سلسلہ میں تاریخ اور ادب کے پہلو سے ہے۔ رہے معجزات اور وہ عجیب و غریب واقعات جو معروف اور عام طریقے پر اور فطری قوانین کے مطابق مذکور نہیں ہوئے ہیں۔ مثلاً اصحاب کہف کا قصہ یا اس شخص کا قصہ جو ایک دفعہ ایسی بستی سے گزر رہا تھا جو تباہ و برباد تھی تو یہ ایک مستقل بحث ہے۔ جس پر کبھی آئندہ بحث کی جائے گی۔

۲۔ علوم کائنات

یہ حقیقت ہے کہ قرآن کریم کا نزول ہیئت، طب، فلکیات، زراعت یا صنعت کی کسی

کتاب کی حیثیت سے نہیں ہوا ہے بلکہ وہ کتاب ہدایت ہے جو بنیادی معاشرتی طریقوں کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ اگر لوگ ان پر عمل کریں تو دنیا میں بھی کامیاب رہیں گے اور آخرت میں بھی فلاح سے ہمکنار ہوں گے۔ قرآن کریم کائناتی علوم اور وجود کے مادی اور طبیعیاتی مظاہر کو صرف اسی قدر پیش کرتا ہے جو خالق کی عظمت پر ایمان میں مددگار ہو اور اس کی عجیب وغریب تخلیق اور کاریگری اور کائنات میں نوع انسانی کے لیے پوشیدہ منافع اور فوائد کو آشکارا کرے تاکہ ان کے ذریعہ وہ لوگ زمین، آسمان اور ان کے درمیان کی چیزوں سے استفادہ کرنے کے طریقے جان سکیں۔ اس کے بعد عقل انسانی کو آزاد چھوڑ دیا کہ وہ اس وجود کے قوانین کو آشکارا کرنے اور اس میں پوشیدہ طاقتوں اور منافع سے استفادہ کرنے کی کوشش اور محنت کرے۔ قرآن نے اس پر ابھارنے کے ساتھ ساتھ اسے سب سے افضل عبادت اور اعلیٰ قسم کا ذکر قرار دیا ہے:

قُلِ انْظُرُوْا مَاذَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ (یونس: ۱۰۱)

ان سے کہو "زمین اور آسمانوں میں جو کچھ ہے اسے آنکھیں کھول کر دیکھو۔"

اِنَّ فِيْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافِ الَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَاٰيٰتٍ لِّاُولِي الْاَلْبَابِ ۝ الَّذِيْنَ يَذْكُرُوْنَ اللّٰهَ قِيَامًا وَّقُعُوْدًا وَّعَلٰى جُنُوْبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُوْنَ فِيْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا سُبْحٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ۝ (آل عمران: ۱۹۰-۱۹۱)

زمین اور آسمانوں کی پیدائش میں اور رات اور دن کے باری باری سے آنے میں ان ہوش مند لوگوں کے لیے بہت نشانیاں ہیں جو اٹھتے بیٹھتے اور لیٹتے، ہر حال میں خدا کو یاد کرتے ہیں اور زمین اور آسمانوں کی ساخت میں غور وفکر کرتے ہیں (وہ بے اختیار بول اٹھتے ہیں) "پروردگار یہ سب کچھ تو نے فضول اور بے مقصد نہیں بنایا ہے۔ تو پاک ہے اس سے کہ عبث کام کرے پس اے رب ہمیں دوزخ کے عذاب سے بچالے۔"

قدیم اور جدید دور کے بہت سے مؤلفین اور مفسرین کا خیال ہے کہ قرآن میں علوم کائنات کے تمام اصول ومبادی بیان کر دیئے گئے ہیں۔ چنانچہ انھوں نے کوشش کی ہے کہ ان علوم کی جتنی معلومات لوگوں کو حاصل ہیں ان کے مطابق خلق وتکوین کی آیات کی تطبیق کے ذریعہ قرآن سے وہ اصول مستنبط کریں۔ اس قسم کے لوگوں میں سے زمانۂ قدیم میں امام غزالیؒ ہیں جنھوں نے "جواہر القرآن" تصنیف کی ہے اور [illegible] شیخ طنطاوی جوہری مؤلف "الجواہر فی تفسیر القرآن"

اور ڈاکٹر عبدالعزیز اسماعیل مؤلف "القرآن والطب" وغیرہ ہیں۔ یقیناً یہ ایک قابل ستائش کوشش ہے لیکن اپنے آپ کو ایسی چیز کا مکلف کرنا ہے جس کا اللہ تعالیٰ نے مکلف نہیں بنایا ہے۔ اس طرح بیشتر اوقات تکلف سے کام لینا پڑتا ہے۔ اور قرآن ہدایت اور معاشرتی اصلاح کے لیے اور لوگوں کے دلوں اور معاشرہ میں ان کی بنیادیں راسخ کرنے کے جس مقصد سے نازل ہوا تھا اس سے تجاوز لازم آتا ہے۔ اس طرح کتاب اللہ کے معانی میں اختلافِ آراء، علمی اور سائنسی اصولوں میں تضاد اور علماء کے اقوال میں تعارض رونما ہوتا ہے۔ اسی لیے بعض علماء نے اس کو ناپسند کیا ہے۔ مثال کے طور پر علامہ شاطبی نے اپنی کتاب "الموافقات" (جلد دوم) میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے اور دقت و باریکی کے ساتھ مباحثہ کرتے ہوئے آخر میں اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ "قرآن میں ان علوم میں سے کسی کو بھی بیان کرنا مقصود نہیں ہے۔ اگرچہ اس میں ایسے علوم ہیں جو علوم عرب کی جنس سے ہیں۔ اور ایسی معلومات پر مبنی علوم بھی ہیں جن پر اہل عقل تعجب کرتے ہیں ــ صحیح نہیں ہے۔"

اسی طرح یہ بھی حقیقت ہے کہ قرآن نے بہت سے کائناتی مظاہر کو بیان کیا ہے۔ چنانچہ اس نے انسان کی پیدائش، زمین و آسمان کی تخلیق، سورج اور چاند کی گردش، ستاروں اور افلاک کی تسخیر، بادلوں کا تہہ در تہہ ہونا اور بارش، بجلی کی کڑک اور چمک، نباتات کا نمو اور ان کی مختلف قسمیں سمندروں کے عجائبات، راستوں کے نشانات، زمین میں جمے ہوئے پہاڑ، ماؤں کے پیٹوں میں تخلیقِ جنین کے مراحل اور دیگر ان مظاہر کا تذکرہ کیا ہے جنھیں علمائے کائنات نے بحث و تحقیق کا موضوع بنایا ہے۔ اپنی توجہات مرکوز کی ہیں اور تجربات کیے ہیں۔

اکثر اس قسم کی آیات کے اختتام پر قرآن عقل سے کام لینے، غور و فکر کرنے اور تدبر و تفکر کرنے پر ابھارتا ہے۔ اس سے اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ قرآن کریم ان مظاہر کو پیش کر کے محض ان علوم کے اصول و مبادی متعین کرنا یا ان کے فروع بیان کرنا نہیں چاہتا بلکہ اس کا مقصود ہدایت اور خالق کی عظمت اور مخلوق کے فائدہ پر دلالت کرنے والی چیزوں کی طرف لوگوں کی توجہ مبذول کرتا ہے۔

لیکن جو چیز محل نزاع نہیں ہو سکتی وہ یہ کہ قرآن جب ان کائناتی نومیس اور مادی مظاہر کی طرف اشارہ کرتا ہے تو اس کا بیان دقیق تعبیر اور سچی تصویر کشی پر مبنی ہوتا ہے۔ اس طور پر کہ ممکن نہیں کہ اس کا ٹکراؤ مختلف مراحل میں عقل انسانی کی انکشاف کردہ چیزوں یعنی ان علوم کے حقائق اور طے شدہ چیزوں سے ہو۔ خاص طور پر جبکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ان سائنسی

نظریات کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جس پر بیّن دلائل اور بکثرت حجتیں ہیں۔ یہاں تک کہ وہ قریب قریب بدیہات میں سے ہیں اور دوسری قسم وہ ہے جو ابھی علمی و سائنسی بحث و تحقیق کے مرحلے میں ہیں۔ علوم کائنات سے دل چسپی رکھنے والے سائنس دانوں کے پیش نظر جو کچھ ہے وہ محض مفروضات ہیں جن کی تائید بعض ایسے قرائن سے ہوتی ہے جو ابھی قطعی دلائل اور اطمینان بخش اور ثابت شدہ حجتوں کے درجے تک نہیں پہنچی ہیں۔ جہاں تک ان میں سے پہلی قسم کا تعلق ہے وہ قرآنی بیان کے مکمل موافق اور عین مطابق ہیں۔ ایسی چیزوں کے بارے میں یقیناً یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ اس کتابِ الٰہی کا اعجاز ہے جو ایک ایسے امّی پر نازل ہوئی جس نے نہ تو کسی مدرسے میں تعلیم حاصل کی نہ کسی یونیورسٹی میں داخلہ لیا۔ اس قسم کی مثالوں میں سے جنین کے مراحل، ہواؤں کے بادلوں کو لے جانے، بادلوں کے بننے اور ہواؤں سے اس کے تعلق وغیرہ کے سلسلہ میں قرآن کے اشارات ہیں اور جہاں تک دوسری قسم کا تعلق ہے تو یہ زیادتی اور انکارِ حقیقت کے مترادف ہوگا کہ اس کے اور قرآن کریم کے درمیان موازنہ کیا جائے۔ اس کے لیے ہمیں انتظار کرنا چاہیئے یہاں تک کہ علم کائنات کو کسی بات پر استقرار حاصل ہو جائے اور عقل انسانی کسی نتیجۂ بحث پر ایمان لے آئے۔ اس وقت ہم ایمان کی روشنی میں قرآنی نص کو دیکھیں گے اور اس وقت یہ پائیں گے کہ دونوں حقیقت کے اصولوں کو ثابت کرنے میں باہم معاون ہوں گے۔

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي	عنقریب ہم ان کو اپنی نشانیاں آفاق میں
الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ	بھی دکھائیں گے اور ان کے اپنے نفس میں
لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ	بھی۔ یہاں تک کہ ان پر یہ بات کھل جائے گی
بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ	کہ یہ قرآن واقعی برحق ہے۔ کیا یہ بات کافی
شَهِيدٌ ۝ (حٰمٓ السجدہ: ۵۳)	نہیں ہے کہ تیرا رب ہر چیز کا شاہد ہے۔

اس قبیل سے انسانی کی نشوونما، حقیقتِ زندگی، ابتدائے آفرینش، زمین کا آسمان سے تعلق وغیرہ ہیں۔

اس کے باوجود قرآن کا عجیب و غریب معاملہ ہے کہ اس قسم کے مقامات پر وہ عبارت کی لچک اور دقت و باریکی کے ساتھ عجیب و غریب اور معجزانہ طریقے پر ایسی تعبیر استعمال کرتا ہے کہ ہر زمان و مکان میں عقل انسانی کے ارتقاء کا ساتھ دیتا ہے۔ اس نے اس مادی دنیا کی انتہا کا جو نقشہ کھینچا ہے اور قیامت اور اس کے آثار کی جو تصویر کشی کی ہے اس میں تو عجیب انداز

اختیار کیا ہے۔

یہاں بھی لغزش ہوتی ہے۔ چنانچہ ان موضوعات پر لکھنے اور غور کرنے والے بہت سے لوگ ان موضوعات پر لکھتے اور غور کرتے وقت ان علمی اور سائنسی مفروضات کی صحت پر ایمان محکم لے آتے ہیں اور ان کو ایسے بدیہی طے شدہ حقائق سمجھ لیتے ہیں جو اب باطل نہیں ہو سکے۔ اس غلطی کا ارتکاب کرنے کے ساتھ ساتھ وہ قرآن کے نصوص، اس کی عبارتوں کی لطیف ترکیبوں اور الفاظ کی وضع کے اسرار میں غور و فکر کرنے کی زحمت نہیں کرتے۔ چنانچہ کبھی حیرت میں پڑ جاتے ہیں اور کبھی تکذیب کر بیٹھتے ہیں۔ مثلاً ان کے نزدیک چونکہ "ڈارون" نے یہ کہہ دیا تھا کہ انسان یقینی طور پر دوسرے حیوان سے بنا ہے۔ اس لیے قرآن کا یہ بیان صحیح نہیں کہ وہ "مٹی" یا "کھنکتی ہوئی مٹی جیسے گارے" سے بنا ہے۔ تاکہ اس کا بیان سائنسی انکشافات و تحقیقات سے نہ ٹکرائے۔ اس وقت وہ یہ بھول جاتے ہیں کہ انھیں نہ ڈارون کے نظریے کا علم ہے اور نہ ڈارون کے نظریہ کا ابطال اور تردید کرنے والوں کی تحریریں ان کی نظر سے گزری ہیں اسی طرح وہ قرآن کی درج ذیل تصریحات کو بھی فراموش کر دیتے ہیں۔

اَلَّذِیْٓ اَحْسَنَ كُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهٗ وَبَدَاَ خَلْقَ الْاِنْسَانِ مِنْ طِیْنٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهٗ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ مَّآءٍ مَّهِیْنٍ ۝ ثُمَّ سَوّٰىهُ وَنَفَخَ فِیْهِ مِنْ رُّوْحِهٖ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ وَالْاَفْـِٕدَةَ قَلِیْلًا مَّا تَشْكُرُوْنَ ۝ (السجدہ: ۷-۹)	جس نے جو چیز بھی بنائی خوب ہی بنائی، اور انسان کی تخلیق کی ابتدا گارے سے کی پھر اس کی نسل ایک ایسے ست سے چلائی جو حقیر پانی کی طرح کا ہے۔ پھر اس کو درست کیا اور اس کے اندر اپنی روح پھونک دی اور تم کو کان، آنکھیں اور دل دیئے تم لوگ کم ہی شکر گزار ہوتے ہو۔
مَا لَكُمْ لَا تَرْجُوْنَ لِلّٰهِ وَقَارًا ۝ وَقَدْ خَلَقَكُمْ اَطْوَارًا (نوح: ۱۳-۱۴)	تمھیں کیا ہو گیا ہے کہ اللہ کے لیے تم کسی وقار کی توقع نہیں رکھتے حالانکہ اس نے طرح طرح سے تمھیں بنایا ہے۔

حق اور انصاف کی بات یہ ہے کہ وہ ان آیاتِ کریمہ کے مکمل برحق ہونے کو تسلیم کر لیں۔ پھر اس وقت کا انتظار کریں جب لوگوں کا علم قرآنی بیان کی تردید کرے گا۔ اس وقت وہ پائیں گے کہ "انسان کو علم کی انتہائی قلیل مقدار ہی عطا کی گئی ہے (الاسراء: ۸۵) اور اللہ تعالیٰ کا

معاملہ ہی غالب رہتا ہے۔ (یوسف: ۲۲)

۳۔ سمعیات اور صفات باری تعالیٰ

اسی سے ملتے جلتے قرآن کے وہ بیانات بھی ہیں جنھیں اصطلاح میں "سمعیات" (سماعی چیزیں) کہا جاتا ہے۔ مثلاً جن، ملائکہ، حالاتِ موت وقبر، بعث بعد الموت، جنت وجہنم اور اللہ تبارک تعالیٰ کی صفات وغیرہ، قرآن کریم نے ان موضوعات پر بہت تفصیل اور وضاحت سے بحث کی ہے۔ مثلاً جن کا تذکرہ اس نے متعدد مقامات پر کیا ہے۔ انھیں فقہ، فہم اور ایمان سے متصف کیا ہے اور بتلایا ہے کہ وہ انتی قوت وطاقت کے مالک ہوتے ہیں جتنی انسانوں کو حاصل نہیں ہوتی۔ اس نے ملائکہ کا تذکرہ کیا ہے اور بہت سی آیات میں ان کے متعدد اوصاف بیان کیے ہیں۔ اسی طرح موت اور اس کے احوال اور اس کے بعد دوبارہ اٹھائے جانے، میدانِ حشر میں جمع ہونے، حساب و کتاب ہونے اور سزا وجزا ملنے کا تذکرہ کیا ہے۔ مثلاً فرمایا:

فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ ۝ وَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَّرَهٗ (الزلزال: ۷-۸)

پھر جس نے ذرہ برابر نیکی کی ہوگی وہ اس کو دیکھ لے گا اور جس نے ذرہ برابر بدی کی ہوگی وہ اس کو دیکھ لے گا۔

اسی طرح اس نے اللہ تعالیٰ کی صفات بیان کی ہیں اور اسے تمام کمالات سے متصف اور نقص کے تمام اوصاف سے منزّہ کیا ہے اور مخلوقات سے اس کی مشابہت ومماثلت کی نفی کی ہے۔

لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ (الشوریٰ: ۱۱)

کائنات کی کوئی چیز اس کے مشابہ نہیں۔ وہ سب کچھ سننے اور دیکھنے والا ہے۔

وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ ۝ (الاخلاص: ۴)

اس کا کوئی ہمسر نہیں ہے۔

اسی طرح قرآن میں اللہ تعالیٰ کے عرش پر متمکن ہونے اور اس کا ہاتھ، چہرہ، آنکھ اور دوسرے حواس ہونے کا بیان ہے۔

یقیناً قرآن نے اس غیر مادی دنیا کے جو احوال اور ذات باری کی جو صفات بیان کی ہیں وہ تمام کی تمام مادہ کے نوامیس کے حدود اور مادی دنیا کے قواعد میں داخل نہیں ہیں۔ عقلِ انسانی خود مادہ کے اطراف میں پوشیدہ تمام قوتوں اور اسرار کے ادراک سے آج تک عاجز

ہے تو اس سے ماوراء حقیقتوں کا ادراک کیوں کر کر سکتی ہے ؟!

عام طور پر یہاں بھی لغزش ہوتی ہے ۔ قرآن کریم کے ان معانی میں غور و فکر کرنے والے بہت سے لوگوں پر شاق گزرتا ہے کہ وہ کسی ایسی چیز کو تسلیم کر لیں جس کی حقیقت تک ان کی عقل کی رسائی نہ ہو سکی ہو۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ یہ جن کون ہیں ؟ جن کی حقیقت ہم سے پوشیدہ ہے ؟ یہ ملائکہ کون ہیں جن کی کنہ تک ہم نہیں پہنچ سکتے ؟ مرنے کے بعد دوبارہ اٹھائے جانے کا کیا مطلب ہے جبکہ ہمارے مادی عناصر گھل کر اپنے اولین عناصر میں تبدیل ہو جاتے ہیں ؟ یہ روحیں کیا ہوتی ہیں جن کے ہمارے جسموں میں موجود ہونے کا دعویٰ کیا جاتا ہے جبکہ ہمیں اپنے جسموں میں صرف مادی عوامل کے تصرفات کا احساس ہوتا ہے ؟ ٹھنڈک سے ہمیں اذیت پہنچتی ہے ۔ گرمی سے ہمیں تکلیف ہوتی ہے ۔ زہر ہمیں ہلاک کر دیتا ہے ۔ کھانا کھانے سے ہمیں تقویت حاصل ہوتی ہے ۔ ہوا سے ہمیں نشاط و سرور ملتا ہے اور یہ تمام چیزیں مادی دنیا سے تعلق رکھتی ہیں ۔ اس تنگ نقطۂ نظر کے سامنے وہ ٹھوکریں کھا جاتے ہیں ۔ چنانچہ ان میں سے بعض ان تمام عقائد کا انکار کر دیتے ہیں ۔ بعض تکلف کے ساتھ دُور دراز تاویل کر لیتے ہیں اور حقیقت کا انکار کرتے ہوئے انھیں تمثیل یا تخیل قرار دیتے ہیں یہ دونوں قسم کے لوگ راہ حق سے بھٹکے ہوئے ہیں اور گمراہ ہیں ۔ اگر یہ لوگ انصاف سے کام لیتے تو انھیں معلوم ہوتا کہ عالم انسانی کے خصائص میں سے یہ ہے کہ جس حقیقت تک اس کا علم نہ پہنچا ہو اس کے سلسلے میں اپنی عاجزی اور کوتاہی کا اعتراف کر لے ۔ عقل انسانی نے آج تک اس کائنات کے اسرار میں سے جتنی چیزیں دریافت کی ہیں وہ اُن چیزوں کی بہ نسبت جن کا انکشاف ابھی نہیں ہو سکا ہے انتہائی معمولی اور حقیر ہیں ۔ یہاں تک کہ ان کی حیثیت اتھاہ سمندر میں چھوٹے سے جزیرہ کی بھی نہیں ہے ۔ علوم کائنات کے ماہرین نے اس کا بلکہ اس سے بھی زیادہ اعتراف کیا ہے ۔ اس قسم کے بہت سے اعترافات عنقریب ہماری نگاہوں سے گزریں گے ۔ مثلاً ان میں سے بعض کہتے ہیں : " عہد حاضر کے سائنس داں کے خصائص میں سے یہ ہے کہ وہ متواضع اور جری ہو ۔ متواضع اس لیے کہ وہ اس کائنات کے اسرار میں سے اب تک کسی قابل ذکر چیز کا انکشاف نہیں کر سکا ہے اور جری اس لیے کہ اس کے سامنے پردۂ خفا میں جو بے شمار چیزیں ہیں ان میں سے بعض کا انکشاف کرنے کے لیے جرأت کی ضرورت ہے ۔ "

اس لیے اس قسم کی سمعیات کی تکذیب محض اس بنا پر کہ وہ دائرۂ امکان میں ہونے کے باوجود انسانی حواس سے ماورا رہیں۔ ظلم عظیم اور کھلی گمراہی ہے اور ان کی بے جا تاویل صریح تکلف ہے جس کا کوئی جواز نہیں۔ حقیقت کی تصویر کشی میں تکلف کے بغیر ان سمعیات پر ایمان لانا ہی صراط مستقیم ہے۔ البتہ ان کے سلسلہ میں بعض کتابوں یا ذہنوں میں جو خرافاتی تصویریں خیالی قصے یا افسانوی اوصاف بیان کئے گئے ہیں جو کتاب وسنت میں مذکور ہیں نہ صحیح سند سے ثابت ہیں۔ ان کا اس بحث سے کوئی تعلق نہیں۔ ہر مومن پر لازم ہے کہ وہ اس قسم کی چیزوں کو کچھ اہمیت نہ دے اور ان کی طرف بالکل توجہ نہ کرے۔

بعض لوگ کوشش کرتے ہیں کہ ان معانی کو دوسرے ایسے متشککین کے ذہنوں میں پہنچا دیں جن کے دل نور ایمان سے خالی ہیں۔ چنانچہ وہ الفاظ میں تصرف اور غلط تصویر کشی سے کام لیتے ہیں۔ ایسے لوگوں پر لازم ہے کہ اگر ایسا کریں تو ان متشککین کے سامنے صراحت کے ساتھ وہ چیزیں بھی بیان کر دیں جس سے اس کائنات کے بارے میں قرآن کریم کے بیان کی مکمل تصدیق کا اظہار ہو اور وہ وسط راہ میں رہ جانے یا چھوڑ دینے کے بجائے افہام وتفہیم اور تقریب کا پہلا قدم اٹھائیں۔

اسلامی تحقیقات میں یہ تصویر کوئی نئی نہیں ہے۔ بلکہ جب سے فلسفہ کو اسلامی علوم میں شامل کیا گیا اس وقت سے آج تک اس کی بارہا تکرار ہو چکی ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنی توفیق سے جس کے سینے کو ایمان کے لیے کھول دے وہی اپنے رب کے نور میں رہتا ہے۔

ادارۂ تحقیق مولانا سید جلال الدین عمری کی تصنیف "عورت اور اسلام" کا انگریزی ترجمہ

WOMAN AND ISLAM

کے عنوان سے پیش کر رہا ہے۔ تحقیقات اسلامی کا سائز صفحات ۱۰۴۔ قیمت -/۲۵ روپے
اس کا ہندی ترجمہ بھی شائع ہو چکا ہے۔

ناشر: ادارۂ تحقیق، پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ۔ ۲۰۲۰۰۱

نقد و استدراک

مولانا فراہیؒ کا طریقۂ تفسیر

(۲)

⊙ مولانا نسیم ظہیر اصلاحی غازی

۳۔ تیسری دفعہ یہ ہے کہ "مولانا کے شاگردِ خاص مولانا امین احسن اصلاحی کو اسی تشکیکی ذہن کی وجہ سے اپنی تفسیر میں آثار و احادیث سے استفادہ کی سعادت بہت کم ملی ہے۔"

عرض ہے کہ یہ تاثر بھی محض غلط فہمی یا "تدبرِ قرآن" کے بغور مطالعہ نہ کرنے کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے، ورنہ "فراہی اسکول" کا طریقہ یہ ہے کہ عقائد کی تشریح اور عملی عبادات کی توضیح کے لیے سنت کا اتباع کیا جائے اور حکمت قرآن کی تفہیم کے لیے ذخیرۂ احادیث سے زیادہ سے زیادہ مدد لی جائے۔ یہی طریقہ مولانا اصلاحی نے بھی اپنی تفسیر میں اختیار کیا ہے۔ چنانچہ مقدمہ "تدبر قرآن" میں لکھتے ہیں:

"تفسیر کے ظنی مآخذوں میں سب سے پاکیزہ ذخیرہ ذخیرۂ احادیث ہے ــــ میں نے صرف انہی احادیث تک استفادہ کو محدود نہیں رکھا ہے جو قرآن کی کسی آیت کے تعلق کی صراحت کے ساتھ وارد ہوئی ہیں بلکہ پورے ذخیرۂ احادیث سے اپنے امکان کی حد تک فائدہ اٹھایا ہے، خاص طور پر حکمت قرآن کے مسائل میں جو مدد مجھے احادیث سے ملی ہے وہ کسی بھی دوسری چیز سے نہیں ملی۔"[۱]

تاہم قبول حدیث کے باب میں ان کا رویہ بہت زیادہ احتیاط کا ہے کیوں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

كفى بالمرء كذبا ان يحدث بكل ما سمع [۲]

آدمی کے جھوٹا ہونے کے لیے اتنی سی بات کافی ہے کہ وہ ہر سنی ہوئی بات کو بیان کرتا پھرے۔

احتیاط کی یہی روش تفسیر کے باب میں صحیح ہے اور اسی کو جمہور علمائے امت نے ہمیشہ اختیار کیا ہے۔ چنانچہ علامہ سیوطیؒ نے صراحت کی ہے کہ اگر قرآن کی تفسیر قرآن سے نہ ہو سکے تب سنتِ رسولؐ کی طرف رجوع کیا جائے، وہ لکھتے ہیں:

من اراد تفسير الكتاب العزيز طلبه اولا من القرآن ـــ فان اعياه ذلك طلبه من السنة فانها شارحة للقرآن وموضحة له۔ وقد قال الشافعيؒ كل ما حكم به رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو مما فهمه من القرآن [۳]

قرآن کی تفسیر سب سے پہلے خود قرآن میں ڈھونڈنی چاہیئے۔ جب قرآن سے اس کی تفسیر نہ ہو سکے تو سنتِ رسول کی طرف رجوع کیا جائے، کیونکہ سنت، قرآن کی شارح اور مفسر ہے، امام شافعیؒ کا قول ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کچھ فرمایا ہے، سب قرآن سے ماخوذ ہے۔

اصول یہ ہے کہ پہلے قرآن کی دلالت، عبارت اور اشارت پر غور کیا جائے اور جب تک قرآن کی تفسیر اور احکام کا استنباط قرآن کے ذریعہ ہو سکے اس وقت تک کسی دوسری چیز کو اس میں راہ نہ دی جائے، اسی منہج کو محقق علماء نے اختیار کیا ہے بالخصوص علمائے احناف نے، چنانچہ شیخ امام ابوزہرہ علمائے احناف کا منہج استدلال بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فهم ياخذون بدلالات القرآن ومفهوم عبارته واشارته ويتركون الاحاديث عند ذلك احتياطا في قبول الرواية وترجيحا لنص قرآني لا شك في صدقه على رواية حديث محتمل الصدق [۴]

وہ قرآن کی دلالت، اس کی عبارتوں کے مفہوم اور اس کے اشارات کو اختیار کرتے ہیں اس صورت میں وہ احادیث کو ترک کر دیتے ہیں۔ اس کی وجہ روایت کے قبول کرنے میں احتیاط اور نص قرآنی کی جس کے صدق و صحت میں کوئی شک نہیں رواتِ حدیث پر ترجیح دینا ہے جو محتمل صدق ہے اور جس میں کذب کا امکان پایا جاتا ہے۔

شیخ ابوزہرہؒ نے امام ابوحنیفہؒ اور فقہائے عراق کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ نصوص قرآنی ہی کو اختیار کرتے ہیں اور موضوعِ آیت سے متعلق آئی ہوئی احادیث کو نظر انداز کر دیتے ہیں، ان کے الفاظ یہ ہیں:

فانك تراهم قد بالغوا في الاخذ بنصوص القران ولم يلتفتوا إلى أحاديث واردة في موضوع الآية ۵

تم ان کو پاؤ گے کہ انھوں نے نصوص قرآنی کو اختیار کرنے میں مبالغہ سے کام لیا ہے۔ اور آیت سے متعلق احادیث پر کوئی توجہ نہیں دی۔

اسی طرح ایک دوسری جگہ امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور فقہاء ظاہر کے علاوہ جملہ فقہا کے بارے میں لکھتے ہیں کہ عہد صحابہ سے لے کر دورِ اجتہاد کے آخری زمانہ تک کے تمام فقہاء نے احادیث آحاد کو ترک، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ان کی نسبت کو رد کیا ہے، الفاظ یہ ہیں:

والحق اننا اذا استثنينا الشافعي واحمد بن حنبل و فقهاء الظاهر الذين جاء وا من بعده نجد الفقهاء جميعا من لدن عصر الصحابة إلى آخر عصر الاجتهاد قد تركوا اخبار احاد وردوا نسبتها إلى الرسول صلوات الله وسلامه عليه لمخالفتها لاصول ثابتة لديهم قد اخذ وها بالاستنباط من القرآن او المشهور من الاثار ۶

حقیقت یہ ہے کہ اگر ہم امام شافعیؒ، احمد بن حنبلؒ اور فقہاء ظاہر کو مستثنیٰ کر دیں تو عہد صحابہ سے لے کر دورِ اجتہاد کے آخر زمانہ تک کے تمام فقہا کو پائیں گے کہ انھوں نے احادیث آحاد کو ترک اور رسول اللہ کی طرف ان کی نسبت کو رد کر دیا ہے اس لیے کہ وہ حدیثیں ان کے ان مسلمہ اصولوں کے خلاف تھیں جن کو انھوں نے قرآن مجید یا احادیث مشہورہ سے استنباط کر کے وضع کیا تھا۔

علماء احناف اور دوسرے محققین کے منہج استدلال، طریق استنباط اور طرز تاویل و تفسیر کی مذکورہ بالا تفصیل کی روشنی میں یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ مولانا امین احسن اصلاحی مدظلہ اور "دبستان فراہی" کے دوسرے خوشہ چینیوں کا طریقہ کوئی نیا اور عجیب نہیں بلکہ یہی وہ طریق ہے جس پر ہمیشہ سے علماء و محققین چلتے رہے ہیں، اب اگر اس طرز تفسیر اور طریقہ استدلال کو حدیث سے اعراض یا تشکیکی ذہن کا نتیجہ قرار دیا جائے تو پھر ان اسلاف کے بارے میں کیا رائے قائم کی جائے گی؟ ویسے تو امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ پر بھی اسی طرز فکر کی بنا پر اپنے عہد میں

سنت سے اعراض کا الزام لگایا جا چکا ہے ۔ اس لیے اگر آج اسی طرز فکر کی بنا پر ہم پر بھی یہی الزام لگایا جاتا ہے تو چنداں حیرت کی بات نہیں۔ یہ تو اپنے اپنے ظرف کی بات ہے۔

۴۔ چوتھی دفعہ یہ تھی کہ "پورے ذخیرۂ حدیث میں قرآن مجید کی تفسیر ہے، مگر "فراہی اسکول" کے لوگ اس کو بھی تفسیری روایات پر قیاس کرتے ہیں، اور ذخیرۂ حدیث سے استفادہ نہیں کرتے۔"

عرض ہے کہ دفعہ ۳ کے تحت جو گفتگو ابھی ختم ہوئی ہے اس میں اس غلط فہمی کی بھی مکمل توضیح ہو گئی ہے تاہم یہ عرض کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ فراہی اسکول کے لوگ تو پہلے دن سے پورے ذخیرۂ حدیث کو قرآن کی تفسیر سمجھتے ہیں اور ان کا راسخ عقیدہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ بھی کرتے یا کہتے تھے وہ سب قرآن مجید سے ہی مستنبط و ماخوذ ہوتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے حلقہ میں تفسیر ابن جریرؒ کے مطالعہ پر خاص زور دیا جاتا ہے کیوں کہ یہ تفسیر دراصل صحابہ کرام کے اقوال و آثار کا مجموعہ ہے، اس کے بعد امام رازی کی "تفسیر کبیر" اور علامہ زمخشری کی "الکشاف" سے بھرپور استفادہ کا مشورہ دیا جاتا ہے، اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ تفسیر قرآن کے باب میں افراط و تفسیر سے بچتے ہوئے کتنی معتدل اور متوازن راہ "مکتب فراہی" نے اختیار کی ہے۔

قرآن مجید کے ایک معمولی طالب علم کی حیثیت سے یہاں یہ پوچھنے کو جی چاہتا ہے کہ کیا کسی ایک بھی ایسی تفسیر کی نشاندہی کی جا سکتی ہے جس میں بے لاگ طور پر، ہر طرح کی جانب داری سے پاک ہو کر، پورے ذخیرۂ حدیث کی روشنی میں قرآن کی تفسیر کی گئی ہو، مجھ جیسے بے مایہ و کم علم کی نظر سے جو تفسیر بھی گزری ہے اس کا رنگ یہی ملا کہ اگر اس کا مصنف حنفی ہے تو اس نے حنفی اصول کی جستجو کی اور اسے فقہ حنفی کی تائید میں استعمال کیا۔ اگر مصنف مالکی ہے تو اس نے مالکی اصولوں کی جستجو کی اور فقہ مالکی کی بنیادیں فراہم کرنے کی کوشش کی، اگر وہ کسی دوسرے مسلک کا پیرو ہے تو اس نے اپنے نظریہ و مسلک کے مطابق تفسیر کرنے کی کوشش کی ہے۔ غرض ہر مفسر اپنی تفسیر میں یہی ثابت کرتا نظر آتا ہے کہ قرآن سے عین اس کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، آیات قرآنی اور احادیث رسول کا منشا و مدلول رہی ہے۔ جو اس کا مسلک و نظریہ ہے۔ اب تک تو میری نظر سے کوئی ایسی تفسیر نہیں گزری جو عقیدہ و مسلک کے لگاؤ سے بے نیاز ہو کر محض نصوص قرآنی اور ذخیرۂ احادیث میں پھیلی ہوئی تشریحات قرآنی کی روشنی میں لکھی گئی ہو، بلکہ سچ تو یہ ہے

کہ خود قدیم علما ہی نے احادیث نبوی کو "تفسیری، غیر تفسیری، احکامی و غیر احکامی، تاریخی اور غیر تاریخی وغیرہ مختلف خانوں میں تقسیم کر کے فکر و نظر کے دائرہ کو محدود کر دیا ہے اور تفسیر کے باب میں مخصوص روایات ہی پر اعتماد کرنے کی طرح ڈالی ہے، اس کے برخلاف مولانا فراہیؒ اور ان کے تلامذہ تفسیر قرآن کے باب میں نہ تو کسی خاص مسلک و عقیدہ کے پابند ہیں اور نہ ہی اس میں اپنے کسی نظریہ و فکر کو کوئی راہ دی، بلکہ ان کا نقطۂ نظر ہمیشہ سے یہ رہا ہے کہ "علم و عمل کی ہر مشکل میں سب سے پہلے قرآن کا دروازہ کھٹکھٹائیں گے وہ ہماری رہنمائی کرے گا اگر اس کا کوئی اشارہ ہم پر مخفی رہ جائے تو اس ذات گرامیؐ کے اعمال و اقوال کی طرف رجوع کریں جس کی مقدس سیرت اس کی عملی شرح و تفسیر ہے۔ اگر یہاں بھی کوئی ابہام رہ جائے تو اس سیرت پاک کے مقدس حاملین یعنی صحابہ کرامؓ، تابعین عظامؒ اور ائمہ انامؒ کے اقوال و اعمال میں اپنے دل کی تشفی ڈھونڈھیں، کیوں کہ انھوں نے جو کچھ کہا اور کیا اسی نور الٰہی اور نور نبوت سے ماخوذ ہے۔"

۵۔ پانچویں دفعہ یہ تھی کہ "یہ لوگ قصور فہم کی بنا پر ذخیرۂ حدیث سے استفادہ کرنے کے بجائے جاہلی دور کے مشکوک کلام سے استفادہ کرنا زیادہ پسند کرتے ہیں۔"

اس سلسلہ میں عرض ہے کہ قرآن کریم جس قوم کی زبان میں نازل ہوا، گو وہ امی اور ناخواندہ تھی، مگر قلب و زبان سے محروم نہ تھی، اس کے اسالیب کلام اپنی گوناگونی اور بوقلمونی میں بے نظیر تھے۔ اس کا انداز تکلم اور طرز تخاطب "نوع و تفنن کے باوصف اسرار و حکم سے پُر تھا۔ اس میں حقیقت و مجاز، تصریح و کنایہ، تشبیہ و استعارہ اور ایجاز و اطناب جیسے جملہ اوصاف سخن شامل تھے اور سنت ربانی کے مطابق قرآن مجید معجزانہ حد تک فصیح و بلیغ عربی زبان میں اترا، اس میں وہی اسلوب و انداز اختیار کیا گیا جو اس وقت عربوں میں رائج تھا۔ چنانچہ حقیقت و مجاز، تصریح و کنایہ، تشبیہ و استعارہ اور ایجاز و اطناب جملہ انواع سخن کی خوبیاں اس کے اندر سموئی ہوئی ہیں۔ اس لیے کلام عرب سے بے نیاز ہو کر قرآن کے اسلوب بیان، انداز تخاطب، دلالت الفاظ اور رموز کلام کو سمجھنا کسی طرح ممکن نہیں۔ اس کے لیے کلام عرب کا ذوق آشنا اور اس کی خصوصیات سے واقف ہونا ضروری ہے، جو لوگ اس بنیادی نکتہ سے صرف نظر کر کے قرآن کی تفسیر کرنا چاہیں گے، ان کے لیے فہم قرآن کا در فیض کبھی

باز نہیں ہو سکتا، اس بنیادی نکتہ کو نظر انداز کر دینے کے نتیجے میں تفسیر قرآن اور اس سے استنباط احکام میں غیر ضروری اختلافات واقع ہوئے ہیں، یہاں تک کہ بعض احادیث نبوی کے سمجھنے میں بھی غلطی کی گئی۔ اس لیے کہ زبان کے مزاج اور اس کی خصوصیات کا لحاظ کیے بغیر اپنے عجمی ذوق و مزاج کے مطابق تشریح و تعبیر کی گئی۔ اسی لیے تمام متقدمین و متاخرین علمائے تفسیر نے مفسر قرآن کے لیے لغت عرب سے نہ صرف واقفیت بلکہ لسانی خصوصیات پر مکمل عبور حاصل کرنا بھی ضروری قرار دیا ہے۔ چنانچہ امام بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت امام مالکؒ کا یہ قول نقل کیا ہے۔

لا اُوتی برجل غیر عالم بلغة العرب یفسر کتاب اللہ الا جعلته نکالا [۸]	میرے پاس جو بھی ایسا مفسر لایا جائے گا جو لغت عرب سے بے بہرہ ہونے کے باوجود قرآن کی تفسیر کرتا ہوگا، میں اسے عبرت ناک سزا دوں گا۔

قاضی بیضاوی نے اپنی تفسیر میں خلیفۂ ثانی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ایک مرتبہ آپ نے اپنے منبر سے مسلمانوں کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا:

علیکم بدیوانکم لا تضلوا۔ قالوا ما دیواننا؟ قال شعر الجاهلیة فان فیه تفسیر کتابکم ومعانی کلامکم [۹]	تم لوگ اپنے دیوان کی حفاظت کرو گمراہی سے بچ جاؤ گے، لوگوں نے پوچھا ہمارا دیوان کیا ہے؟ آپ نے فرمایا، دور جاہلیت کے اشعار، ان میں تمہاری کتاب کی تفسیر اور تمہارے کلام کے معانی موجود ہیں۔

علامہ سیوطیؒ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول نقل کیا ہے:

اذا سألتم عن شئ من غریب القرآن فالتمسوه فی الشعر فان الشعر دیوان العرب [۱۰]	جب تم کو قرآن میں کوئی مشکل پیش آئے تو اسے جاہلی اشعار میں تلاش کرو اس لیے کہ وہ عربوں کا دیوان ہے۔

حضرت عکرمہؒ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا ہی یہ قول بھی نقل کیا ہے۔

ماذا اعیاکم تفسیر آیة من کتاب اللہ فاطلبوه فی الشعر فانه دیوان العرب [۱۱]	جب تم سے قرآن کی کسی آیت کی تفسیر نہ ہو سکے تو اس کو کلام عرب میں تلاش کرو۔ اس لیے کہ وہ عربوں کا دیوان ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ کلام عرب سے استدلال اور اس کی طرف مراجعت فراہی اسکول کی کوئی اختراع نہیں ہے۔ بلکہ صدر اول سے لے کر بعد کے ادوار تک، اسے ایک مسلم اصول تفسیر کی حیثیت حاصل رہی ہے جو لوگ "فراہی اسکول" کے اس طرز استدلال پر معترض ہیں دراصل وہ خود ایک مسلم اصول تفسیر سے بے خبر ہیں اور یہ بات بجائے خود ان کے اپنے قصور فہم کا نتیجہ ہے۔

جہاں تک جاہلی کلام کی صحت اور استفادہ کا سوال ہے تو عرض ہے کہ وہ اس قدر مشکوک بھی نہیں جتنا اس دور میں اس کے خلاف ہنگامہ کیا جا رہا ہے۔ "مسئلہ انتحال" تو مستشرقین کی ایک سوچی سمجھی سازش کا نتیجہ ہے، دراصل اسلام کو رسوا کرنے اور اسے ایک ناقابل اعتماد دین ٹھہرانے کے لیے علم و تحقیق کے نام پر قرآن و حدیث، فقہ اور تاریخ اسلام پر جو اعتراضات وہ کرتے رہے ہیں اسی کی ایک کڑی یہ "مسئلہ انتحال" بھی ہے۔ جس کا مقصد فہم قرآن کی راہ مسدود کرنے کے علاوہ اور کیا ہو سکتا ہے؟

دور تدوین میں گرچہ جھوٹے اور فرضی اشعار پیش کرنے والوں کی ایک پوری جماعت تھی، مگر اس وقت ایسے رواۃ بھی موجود تھے جن کی ثقاہت و عدالت اور حفظ و ضبط کی صفت سب کے نزدیک مسلم تھی۔ مثلاً رواۃ کوفہ میں مفضل طبّی اور رواۃ بصرہ میں اصمعی کوفی اور ان کے تلامذہ وغیرہ، انھوں نے کلام جاہلی میں غث و سمین میں امتیاز کے لیے اساسی کسوٹیاں قائم کیں اور انتہائی تحقیق و جستجو کے بعد غیر منحول اور قابل اعتماد اشعار کے متعدد مجموعے مرتب کر دیئے، جس طرح احادیث نبوی کے ذخیرہ میں وضاع و کذابین نے بہت سی موضوع اور جھوٹی حدیثیں شامل کر دیں، مگر علمائے محققین نے صحیح و سقیم کی تمیز کر لی اور احادیث صحیحہ کے متعدد مستند مجموعے مرتب کر دیئے۔ ٹھیک یہی حال کلام جاہلی کا ہے کہ اس میں بھی فساد کی کوشش کی گئی، مگر ماہر اور محققین رواۃ نے اس کا مقابلہ کیا اور تصنوع و منحول کلام کو غیر مصنوع و منحول کلام سے اس طرح الگ کر لیا کہ سند رواۃ اور نفس متن، کسی میں بھی تحریف و اضافہ کی گنجائش باقی نہیں رہی اور خالص اور منحول کلام میں امتیاز کرنا آسان ہو گیا، چنانچہ مشہور ناقد حدیث یحییٰ بن سعید القطان نے علماء شعر کو علمائے حدیث پر فوقیت دی ہے۔ علامہ بن عبد السلام حجی ان کا بیان نقل کرتے ہیں:

حدثنی یحیی بن سعید القطان قال: رواۃ الشعر اعقل	یحییٰ بن سعید القطان نے مجھ سے بیان کیا ہے کہ رواۃ "شعر" رواۃ حدیث سے زیادہ

من رواة الحديث لان رواة الحديث يردون مصنوعا كثيرا ورواة الشعر ساعة يفشدون المصنوع ينتقدونه ويقولون هذا مصنوع [۱۲]

صاحب عقل وبصیرت ہیں، اس لیے کہ رواۃ حدیث اکثر موضوع حدیثیں بیان کرتے ہیں جبکہ رواۃ شعر اگر کبھی موضوع شعر پڑھتے ہیں تو اس پر نقد بھی کرتے ہیں اور یہ اعلان کرتے ہیں کہ یہ شعر موضوع ہے۔

مستشرقین اور موجودہ دور کے طٰہٰ حسین جیسے متجددین کی فتنہ سامانیوں نے کلام جاہلی کو بہت سے مسلمان علماء کی نظروں میں بھی مشکوک بنا دیا ہے، حالانکہ خود بعض مستشرقین[۱۳] اور محققین علماء نے ان کی جملہ فتنہ سامانیوں کا قلع قمع کر دیا ہے۔ تفصیل کے لیے ناصر الدین الاسد کی "مصادر الشعر الجاہلی" ڈاکٹر شوقی ضیف کی "العصر الجاہلی" ڈاکٹر یحیی جبوری کی "الشعر الجاہلی" اور انہی کے قلم سے مستشرق عالم چارلس جیمس لیال (CHARLES JAMES LYALL) کے مضمون کا عربی ترجمہ "اصول الشعر العربی" (جو انتحال سے متعلق مارگولیتھ (D. S. MAR-GOLIOUTH-) کے مضامین کے رد میں ہے) کا مطالعہ کرنا چاہیے۔

رضی الاسلام صاحب نے مولانا فراہیؒ کی کتاب "التکمیل فی اصول التاویل" کے حوالہ سے لکھا ہے کہ "ایک جگہ مولانا نے ان لوگوں پر تنقید کی ہے جو براہ راست معانی قرآن میں تدبر کی کوشش نہیں کرتے بلکہ بے خوف وخطر قرآن کی تفسیر احادیث سے کرنے لگتے ہیں۔"

اس پر یہ ادارتی نوٹ ہے کہ "اسلاف سب سے پہلے قرآن میں غور کر کے بعد حدیث نبویؐ اور آثار صحابہ سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔" گویا یہ تاثر دینے کی کوشش کی گئی کہ مولانا کی اس تنقید کا ہدف جملہ اسلاف ہیں۔ حالاں کہ ایسا نہیں ہے۔ مولانا کی عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ ان کی تنقید کا نشانہ صرف وہ حضرات ہیں جو تدبر فی القرآن کے سرے سے قائل ہی نہیں، جن کے نزدیک منقول وماثورہ تفسیر کے علاوہ کوئی دوسری تفسیر جائز نہیں، چنانچہ علامہ راغب اصفہانی اس طبقہ کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فقوم تشددوا فی ذلك فلم يجرأوا على تفسير من القرآن ولم يجوزوا لغيرهم وان كان عالما اديبا متعاقى

علماء کی ایک جماعت تفسیر قرآن کے باب میں تشدد سے کام لیتی ہے، نہ خود تفسیر قرآن کی جرأت کرتی ہے اور نہ کسی دوسرے کو اس کی اجازت دیتی ہے، خواہ وہ زبردست

معرفة الادلة والفقه والنحو والاخبار والاثار وانما له ان ينتهي إلى ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن الذين شهد والتنزيل من الصحابة والذين اخذوا عنهم من التابعين [۱۴]

عالم، ادیب، فقیہہ، محدث، مؤرخ اور لغوی و نحوی کیوں نہ ہو، اُن کا زاویۂ نگاہ یہ ہے کہ تفسیر کے سلسلہ میں احادیث نبوی اور آثار صحابہ و تابعین کی جانب رجوع کرنا چاہیے۔ جو نزول قرآن کے شاہد عدل ہیں۔

ایسے علماء کا ایک گروہ ہمیشہ رہا ہے اور آج بھی بہت سے علماء تحقیق و جستجو کے بجائے اسی میں عافیت سمجھتے ہیں بلکہ بہتوں کے نزدیک تو جلالین، بیضاوی اور بیان القرآن کے باہر کی کوئی تفسیر قابل قبول نہیں ہوتی۔

یہی حال دوسرے حواشی کا بھی ہے، یعنی آگے کی عبارت سے بات بالکل صاف ہو رہی ہے مگر نہ معلوم کیوں انتہائی عجلت میں ابتدائی جملوں پر نظر پڑتے ہی حاشیہ لکھ ڈالا گیا اور آگے کی عبارت پر غور کرنے کی زحمت نہیں کی گئی، اگر بالفرض مان ہی لیا جائے کہ "الرشاد" میں شائع شدہ اس مضمون میں مولانا کی بعض عبارتیں قابل اعتراض ہیں تو یہ کیسے باور کر لیا گیا کہ حقیقۃً مولانا کا خیال بھی وہی ہے، جبکہ مولانا کی وہ کتاب جس کا تعارف اس مضمون میں کرایا گیا ہے نامکمل اور غیر مرتب ہے، اس کی حیثیت تو صرف ایک نوٹ اور یادداشت کی سی ہے۔ پھر یہاں یہ بات بھی مدنظر رہنی چاہیئے تھی کہ صاحب مضمون نے کتاب کے اصل مسودے سے براہ راست استفادہ نہیں کیا ہے بلکہ ایک دوسرے اہل قلم کے نقل کردہ اقتباسات کا ترجمہ کر دیا ہے، اس لیے عین امکان ہے کہ اقتباس لینے اور اس کے نقل کرنے میں تسامح اور غلطی ہوئی ہو۔ اسی طرح یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ ان اقتباسات کا ترجمہ کرنے میں مترجم نے صحیح صحیح ترجمانی بھی کی ہو۔ اس وقت ہمارے سامنے نہ اصل کتاب کا مسودہ ہے اور نہ اقتباسات کہ اس پر کچھ گفتگو ہو سکے، جب صورت حال یہ ہے تو احتیاط کا تقاضا تھا کہ اس پر ایسا سخت ریمارک سے احتراز کیا جاتا، جس سے خواہ مخواہ ایک طبقہ کے بارے میں انتہائی ناروا قسم کی غلط فہمی پیدا ہو سکتی ہو۔

مرتب "الرشاد" جناب مولانا حبیب اللہ صاحب ندوی کا تعلق اصلاً دبستان شبلی سے ہے۔ اس لیے مولانا فراہی علیہ الرحمہ کی شخصیت ان کے لیے کچھ نئی اور اجنبی نہیں ہے، علامہ شبلی نعمانیؒ اور مولانا سید سلیمان ندویؒ کا مولانا فراہیؒ سے جو علمی ربط و تعلق

رہا ہے اور جس طرح ان دونوں شخصیتوں نے مولانا فراہیؒ کے خرمن علم سے خوشہ چینی کی ہے اور جو خراج تحسین ان دونوں حضرات نے اس بطل عظیم کو پیش کیا ہے، اس کا علم موصوف کو ہم سے زیادہ ہے، اس لیے بجا طور پر توقع تھی کہ وہ اپنی ذمہ داری محسوس کرتے اور ایسے غیر سنجیدہ اور غیر ذمہ دارانہ خیالات کی اشاعت سے "الرشاد" کے صفحات کی حفاظت کرتے، مگر افسوس کہ ہماری توقع پوری نہیں ہوئی۔ (ختم شد)

حواشی و مراجع

۱۔ مولانا امین احسن اصلاحی۔ تدبر قرآن۔ ج ۱ ص ۳۰ فاران فاؤنڈیشن لاہور ۱۹۸۵ء جدید پریس لاہور۔

۲۔ ابوالحسن مسلم بن الحجاج بن مسلم۔ الصحیح المسلم ۱/۸، سیما آفسٹ پریس جامع مسجد دہلی۔

۳۔ علامہ سیوطی۔ الاتقان فی علوم القرآن ۲/۲۲۵ مطبع مصطفی البابی الحلبی مصر چوتھا ایڈیشن ۱۹۷۸ء

۴۔ الشیخ محمد ابوزہرہ۔ ابوحنیفہ حیاتہ وعصرہ ص ۲۴۸ طبع ثانی دار الفکر العربی سنہ ندارد

۵۔ حوالہ سابق ص ۲۶۱

۶۔ حوالہ سابق ص ۲۸۳

۷۔ امین احسن اصلاحی۔ اسلامی ریاست میں فقہی اختلافات کا حل ص ۷ فاران فاؤنڈیشن۔ المطبعۃ العربیۃ۔

۸۔ محمد بن حسین الذہبی۔ التفسیر والمفسرون ۱/۲۷۴ دار احیاء التراث العربی بیروت۔

۹۔ قاضی بیضاوی۔ تفسیر، سورہ نحل آیت ۴۶

۱۰۔ السیوطی۔ المزھر فی علوم اللغۃ ۲/۳۰۲ مطبعۃ عیسیٰ البابی الحلبی مصر سنہ وایڈیشن ندارد

۱۱۔ تبریزی۔ شرح دیوان حماسہ ۱/۳

۱۲۔ اسماعیل بن القاسم القالی البغدادی۔ ذیل الامالی والنوادر ص ۱۰۵ دار الافاق الجدیدہ بیروت ۱۹۸۰ء ۱۴۰۰ھ

۱۳۔ سب سے پہلے ایک مستشرق عالم مارگولیتھ (D. S. MARGOLIOUTH) نے اپنے ایک تفصیلی مضمون "اصول الشعر العربی" کے ذریعہ ۱۹۲۵ء میں جاہلی اشعار کے بارے میں شکوک و شبہات کا اظہار کر کے جاہلی دور کے پورے شعری ذخیرہ کو ناقابل اعتماد قرار دیا لیکن اس کے مقابلہ میں مستشرقین کی ہی ایک جماعت اٹھ کھڑی ہوئی اور اپنے مدلل مقالات کے ذریعہ اس کے تمام دلائل و مفروضات کو باطل قرار دے کر جاہلی کلام کی صحت کو ثابت کیا۔ ان میں سرفہرست چارلیس جیمس بال (CHARLES JAMES LYALL) اور بروکلمان وغیرہ کے نام آتے ہیں۔

۱۴۔ محمد بن حسین الذہبی۔ التفسیر والمفسرون ۱/۲۵۶ دار احیاء التراث العربی بیروت

تعارف وتبصرہ

صوفی ازم اور شریعت

• احمد صاحب

پروفیسر عبدالحق انصاری کی کتاب "صوفی ازم اور شریعت" اسلامک فاؤنڈیشن ۲۲۳ لندن روڈ لسٹر برطانیہ سے شائع ہوئی ہے۔ اس پر پروفیسر اقتدار حسین کا تبصرہ تحقیقات اسلامی، جولائی ستمبر ۱۹۸۸ء میں شائع ہو چکا ہے۔ اس کی نوعیت زیادہ تر تاریخی تھی۔ اب ایک اور تبصرہ جناب احمد صاحب کا دیا جا رہا ہے۔ اس میں براہ راست تصوف سے بحث کی گئی ہے۔ امید ہے یہ تبصرہ دلچسپی سے پڑھا جائے گا۔ (جلال الدین)

ڈاکٹر عبدالحق انصاری کی کتاب "صوفی ازم اور شریعت" انگریزی زبان میں انگلستان سے شائع ہوئی ہے اس میں تصوف کا جائزہ لیا گیا ہے۔ خصوصیت کے ساتھ شیخ احمد سرہندیؒ (جو مجدد الف ثانی کے نام سے مشہور ہیں) کی ان خدمات کا جائزہ پیش کیا گیا ہے جو انھوں نے تصوف کی تشریح اور اصلاح کے لیے انجام دیں۔ گو مختصر طور پر اس میں دوسرے صوفیاء کا تذکرہ بھی آگیا ہے اور تصوف کے متعلق دوسرے فلسفہ اور مختلف نقطۂ نظر کی تشریح بھی ہو گئی ہے۔

یوں تو انگریزی اور اردو میں تصوف پر کتابوں کی کمی نہیں ہے مگر تصوف اور شریعت کے موضوع پر یہ ایک جامع کتاب ہے جس میں توازن اور اعتدال کے ساتھ معروضی طریقہ سے بحث کی گئی ہے۔ کتاب کے دو حصے ہیں۔ پہلے حصہ میں پانچ باب ہیں۔ پہلا باب شیخ احمد سرہندی کی زندگی اور مشن سے متعلق ہے۔ دوسرا تصوف، تیسرا تصوف اور شریعت چوتھا وحدت الشہود اور پانچواں اسلامی تصوف کے خلاصہ پر مشتمل ہے۔ کتاب کے دوسرے حصے میں شیخ کے خطوط کے طویل اقتباسات دیئے گئے ہیں جن سے ان نکات کی تشریح ہو جاتی ہے جن پر پہلے حصہ میں بحث کی گئی ہے اور شیخ کے خیالات شیخ کے اپنے الفاظ

میں واضح ہوجاتے ہیں۔ کتاب نہایت سلیس انگریزی میں لکھی گئی ہے اور یہ سلاست اور روانی کتاب کے مضمون اور خطوط کے ترجمہ دونوں میں یکساں طور پر برقرار ہے۔

ڈاکٹر انصاری نے اپنی کتاب میں اس بات کی طرف توجہ دلائی ہے کہ موجودہ صدی کے نصف آخر سے اسلام کے احیار اور تجدید کی جو کوششیں دنیا کے مختلف ملکوں میں ہو رہی ہیں ان کے دو حلقے قائم ہو گئے ہیں۔ ایک حلقہ تصوف ہی کو اصل اسلام سمجھتا ہے اور وہ اسی کے ذریعہ روحانی ترقی کی کوششوں میں مصروف ہے۔ دوسرا حلقہ جو تصوف کو اگر اسلام کے مغائر نہیں تو اس کو اسلام کے مزاج کے خلاف تصور کرتا ہے۔ لہٰذا وہ اسلام کی تجدید و احیار کے معاملے میں تصوف کو بالکل نظر انداز کر دیتا ہے۔ ڈاکٹر انصاری کا خیال ہے اس میں میانہ روی اور توازن کی ضرورت ہے۔ ہمارے خیال میں اگر تصوف کو ہندوستان کے حالات کے پس منظر میں دیکھا جائے تو اس کی اہمیت کا ایک اور بھی نکتہ ہے جس کو ذہن میں رکھنا چاہیئے۔ ہندوستان میں موجودہ رجحان یہ ہے کہ یہاں ہندو افکار اور اشغال کا غلبہ روز بروز بڑھتا جارہا ہے اور عام آدمیوں کے ساتھ خود مسلمانوں میں اسکولوں اور کالجوں میں ایسی نسل پروان چڑھ رہی ہے جو اسلامی تعلیمات سے بیگانہ اور ہندو افکار سے آشنا اور متاثر ہوتی جارہی ہے۔ ان حالات میں اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ مستقبل میں ہر بات کی تاویل اور تشریح میں ہندو افکار کا دخل بڑھتا جائے گا اور بعید نہیں کہ کچھ دانش ور خود اسلام کی تشریح بھی یوگ اور تصوف کی روشنی میں کر ڈالیں۔ ان حالات میں شیخ احمد سرہندیؒ نے جو کارنامہ تصوف کی تشریح اور اصلاح کے لیے انجام دیا ہے وہ ایک شمع ہدایت کے مانند کام آسکتا ہے۔ کچھ اسی قسم کے حالات تھے جن میں شیخ نے تصوف کی خدمت اور اسلام کے فروغ کی جدوجہد کی تھی۔ ان کی خدمت اور تجربات اب بھی نمونہ کے طور پر کام آسکتے ہیں۔

تصوف کے متعلق بہت سے علمار نے تفصیل سے جائزہ لیا ہے مگر ان میں شیخ احمد سرہندیؒ کو ایک منفرد مقام حاصل ہے اس کی دو وجہیں ہیں۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ انھوں نے قرآن اور سنت کو کسوٹی بنایا اور جو کچھ تصوف میں اس کے مطابق پایا اس کو فراخ دلی سے قبول کیا اور جو اس کے خلاف پایا اس کو صاف صاف رد کر دیا۔ اس کی تاویل کرنے کی کوشش نہیں کی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ صرف ایک عالم ہی نہیں تھے خود ایک بلند پایہ صوفی بھی تھے۔ طریقت اور سلوک سے وہ آشنا ہی نہ تھے بلکہ اس کے راہ رو اور راہبر تھے۔

انھوں نے اپنے ذاتی اور روحانی تجربہ کی بنیاد پر تصوف کی حقیقت کو سمجھا، اس کے عیب اور ہنر کا جائزہ لیا اور اس کی اصلاح کی کوشش کی۔

ڈاکٹر انصاری نے شیخ احمد سرہندیؒ کے روحانی تجربوں کا خلاصہ اپنی کتاب میں پیش کر دیا ہے اور ان کے خطوط کے اقتباسات بھی کتاب میں شامل کر دیئے ہیں جن سے ان کے تجربہ اور ان کے نقطۂ نظر کو سمجھا جا سکتا ہے۔ شیخ نے اپنے روحانی تجربات تفصیل سے اور بار بار بیان کیے ہیں۔ وہ اپنی روحانی ترقی میں تین درجوں سے گزرے ہیں جن کو وحدت الوجود، ظلیت اور عبدیت کے درجوں سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ پہلے درجہ میں سالک اپنے آپ کو اور خدا کو ایک ہی محسوس کرتا ہے۔ یہ فنا اور بقا کا تجربہ ہے تصوف کی اصطلاح میں اس کو جام کا درجہ کہتے ہیں۔ جب سالک اس درجہ سے آگے پہنچتا ہے تو پھر اس کو یہ احساس ہونے لگتا ہے کہ وہ خدا سے الگ ہے مگر اس کے باوجود وہ اپنے آپ کو ایک لحاظ سے خدا سے متحد بھی محسوس کرتا ہے گویا اس کو ہر چیز خدا کا ظل یا سایہ محسوس ہوتی ہے کیوں کہ خدا سے ایک ہونے کے بعد یہ الگ ہونے کا تجربہ ہے اس لیے تصوف کی اصطلاح میں اس کو فرق بعد الجام کہتے ہیں۔ تیسرا درجہ جو تصوف کا آخری درجہ ہے اور اس کے انتہائی کمال کا مقام ہے عبدیت کا درجہ ہے اس میں سالک خود کو خدا سے قطعی طور پر بالکل الگ محسوس کرتا ہے اس کو اپنے اندر خدا کے ساتھ کوئی بات کسی لحاظ سے مشترک محسوس نہیں ہوتی ہے۔ وہ اپنے کو خدا کا عاجز بندہ محسوس کرتا ہے جس کا مقصد اور جس کا مشن خدا کی مرضی کی بجا آوری ہے۔ یہاں اس کا ذکر کر دیا جائے کہ بعض صوفی پہلے درجہ میں پہنچتے اور زندگی بھر یہیں رہتے ہیں اس درجہ میں سکر یا روحانی نشہ کی حالت میں ان سے انا الحق جیسے کلمات صادر ہو جاتے ہیں۔ اگر یہ اس کے حالتِ جذب و سکر میں ہونے کی وجہ سے ہوں تو قابل معافی ہیں۔ یہ درجہ صوفی کے لیے کمال نہیں بلکہ کچے پن کا درجہ ہے۔ دوسرا درجہ اس سے بلند ہے اور بہت سے صوفیاء اس درجہ پر بھی پہنچتے ہیں۔ تیسرا درجہ انتہائی کمال کا درجہ ہے اور بہت سے سالک اس درجہ تک نہیں پہنچتے ہیں مگر پھر بھی اس درجہ کے صوفیا نایاب نہیں ہیں۔

شیخ احمد سرہندیؒ نے اپنی روحانی ترقی کے ساتھ ان تینوں درجوں کا ذکر کیا ہے اور بار بار کیا ہے اس کی دو وجہیں ہیں۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ شیخ سرہندی کے زمانہ میں اکثر سالک پہلے اور دوسرے درجہ میں تھے اور شیخ ان کو توجہ دلانا چاہتے تھے کہ اس

درجہ سے آگے بھی ایک درجہ ہے اور یہ درجہ عبدیت کا مقام کمال ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ شیخ یہ ظاہر کرنا چاہتے تھے کہ انھوں نے اپنے تصورات محض دینی تعلیم سے اخذ نہیں کیے ہیں بلکہ اپنے ذاتی روحانی تجربوں سے ان میں یہ شعور پیدا ہوا ہے جس کی ان کو خود توقع نہ تھی۔

موجودہ دور میں مشرق اور مغرب کے اکثر محققین جیسے رچرڈ نکلسن (RICHARD NICHOLSON) نے تصوف کو اس طرح پیش کیا ہے جیسے وحدت الوجود کا روحانی تجربہ تصوف کا اصل کمال اور سالک کا حقیقی مقصود ہے۔ منصور الحلاج اور ابن عربی تصوف کے اصل نمائندے ہیں اور شریعت طریقت سے فروتر چیز ہے۔ ڈاکٹر انصاری نے شیخ احمد سرہندیؒ کے تجربوں سے بھی اس نقطۂ نظر کی غلطی ظاہر کی ہے اور ان کی تعلیم سے بھی۔ شیخ کے تجربات کا ذکر تو اوپر آچکا ہے یہاں ان کے خیالات کا بھی مختصر جائزہ لینا چاہیئے۔ جہاں تک تصوف کا تعلق ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فنا اور بقا کا تجربہ شیخ احمد سرہندی کے نزدیک تصوف کی جان ہے۔ ڈاکٹر انصاری کی کتاب "صوفی ازم" کے ساتھ شریعت سے متعلق بھی ہے۔ لہٰذا انھوں نے شریعت کے متعلق بھی شیخ کے خیالات کا جائزہ لیا ہے اس تجزیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ شیخ احمد سرہندی نے شریعت کا لفظ دو معنوں میں استعمال کیا ہے۔ ایک معنی کے اعتبار سے شریعت ان قواعد و ضوابط کا مجموعہ ہے جو عبادت، اخلاق، معاشرت وغیرہ کے متعلق قرآن مجید اور سنت سے اخذ کیے جائیں۔ شیخؒ نے دوسرے معنی کے اعتبار سے شریعت کا لفظ ایمان، عمل اور ظاہری اور باطنی کیفیت کے لیے استعمال کیا ہے اس لحاظ سے اس کو مکمل دین کہا جاسکتا ہے۔ ڈاکٹر انصاری نے انگریزی میں اس کے واسطے PROPHETIC RELIGION کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ تصوف اور شریعت کا کیا تعلق ہے اس کا بیان ہی کتاب کا مرکزی مضمون ہے اور اس کی تشریح آگے کی جائے گی۔

جیسا کہ لکھا جاچکا ہے کہ شیخ احمد سرہندیؒ فنا اور بقا کے روحانی تجربہ کو تصوف کا بنیادی نکتہ تصور کرتے ہیں۔ ان کو اس بات کا اقرار ہے کہ سالک کو ایسا روحانی تجربہ ہوتا ہے جس میں وہ خدا اور اپنے آپ کو ایک محسوس کرنے لگتا ہے مگر وہ اس تجربہ کا ہرگز یہ مطلب نہیں سمجھے کہ فی الحقیقت خدا اور بندہ ایک ہوجاتا ہے ان کے نزدیک یہ محض احساس اور مشاہدہ کی بات ہے حقیقت نہیں ہے۔ اس کی مثال یوں سمجھی جاسکتی ہے کہ

صبح کی روشنی میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ستارے اس میں غائب ہو جاتے ہیں مگر یہ محض احساس کی بات ہے ورنہ تارے فی الحقیقت گم نہیں ہو جاتے ۔ بلکہ قائم اور برقرار رہتے ہیں۔ اس احساس اور مشاہدے کے تجربہ سے شیخ احمد سرہندی جو نتیجہ اخذ کرتے ہیں وہ وحدت الشہود کا نتیجہ ہے وحدت الوجود کا نہیں ہے ۔ سالک کو فنا اور بقا کے تجربہ سے جو فائدہ ہوتا ہے اور جس طرح وہ اگلے درجہ پر ترقی کرنے کے قابل ہو جاتا ہے، اس فائدہ کے لیے وحدت الشہود کا نظریہ کافی ہے اور وحدت الوجود کا نظریہ غیر ضروری بھی ہے اور غلط بھی ۔ ڈاکٹر انصاری نے ان اعتراضات کا تجزیہ بھی کیا ہے جو شیخ احمد سرہندی نے وحدت الوجود کے نظریے پر قائم کیے ہیں ۔ شیخ احمد سرہندی کا پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ وحدت الوجود یا توحید وجودی کا نظریہ انبیاء علیہم السلام کی تعلیم کے خلاف ہے ۔ انبیاء نے جو تعلیم دی ہے وہ یہ ہے کہ خدا ایک ہے نہ یہ کہ خدا اور کائنات کا ایک ہی وجود ہے ۔ شیخ کا دوسرا اعتراض پہلے ہی اعتراض کا ایک جزء ہے ۔ یہ اعتراض یہ ہے کہ توحید وجودی کے نظریہ سے شرک اور بت پرستی کا جواز پیدا ہوتا ہے اور خیر کو قائم کرنے اور شر کو مٹانے کا جواز ختم ہو جاتا ہے کیوں کہ خدا اور بت خیر اور شر سب ایک ہی قرار پاتے ہیں اور اس طرح اللہ پر ایمان لانے، دین کو قائم کرنے اور شریعت کے اتباع کرنے کی اسلامی دعوت بے معنی ہو کر رہ جاتی ہے ۔ شیخ کا تیسرا اعتراض یہ ہے کہ توحید وجودی تصوف کی تاریخ میں ایک نیا اضافہ ہے ۔ ابن عربی سے پہلے کسی نے اس کا ذکر نہیں کیا ۔ ابن عربی سے پہلے کے بزرگ توحید وجودی کے نہیں بلکہ توحید شہودی کے قائل تھے چاہے انھوں نے یہ اصطلاحیں نہ استعمال کی ہوں تب بھی ان کے تجربوں کے جو آثار اور ان کی تعلیم کے جو اجزا محفوظ ہیں اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ وہ توحید شہودی یا وحدت الشہود کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

ڈاکٹر انصاری نے شیخ احمد سرہندیؒ کی تعلیم کا جو جائزہ لیا ہے اس سے یہ بات بھی صاف ہو جاتی ہے کہ شیخ فنا اور بقا کے تجربہ کو تو تصوف کا بنیادی اصول سمجھتے ہیں مگر وہ واضح طور سے سمجھتے اور کہتے ہیں کہ انبیاء علیہ السلام نے نہ تو ایسا تجربہ کیا اور نہ صحابہؓ نے ۔ ان کی تعلیمات میں بھی اس کا ثبوت نہیں ملتا ۔ حالانکہ ان کا مقام کسی بھی صوفی اور ولی کے مقام سے بہت بلند ہے اور صوفیاء اور بزرگوں کے لیے وہی اسوہ ہیں ۔ شیخ سمجھتے تھے کہ سالک اپنے تجربہ سے حقیقت نبوت کا پورا ادراک نہیں کرتا بلکہ جو علم بذریعہ

وحی حاصل ہوا ہے اس پر پختہ یقین حاصل کر لیتا ہے اور دین کی اقامت اور شریعت کے اتباع کے لیے اس میں پورا اخلاص پیدا ہو جاتا ہے۔ تصوف کا مقصد یقین اور یہی اخلاص پیدا کرنا ہے۔

ڈاکٹر انصاری کی کتاب کا مرکزی مضمون تو شیخ احمد سرہندی کی ہی ذات ہے مگر مختصر طور پر اس میں دوسرے صوفیاء اور بزرگوں کا ذکر بھی آ گیا ہے جس سے تصوف کی اجمالی تاریخ کا بھی اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ ان کے بیان کے مطابق سراج اور ابونعیم جیسے پرانے صوفیاء کے عقائد ورقواعد عام علماء سے مختلف نہ تھے اور دونوں کا ماخذ قرآن اور سنت ہی تھا مگر اس کے بعد امام غزالی نے ایک نیا قدم اٹھایا۔ انھوں نے دین کا تجزیہ ان روحانی تجربات کو بنیاد بنا کر کرنا شروع کیا جو تجربات سلوک کی راہ پر چلنے سے حاصل ہوتے ہیں۔ امام غزالیؒ کے بعد عبدالقادر جیلانی اور شہاب الدین سہروردی نے بھی یہی طرز عمل اختیار کیا مگر غزالی کے فلسفیانہ خیالات سے اجتناب کرتے ہوئے اس کے برخلاف ابن عربی نے غزالی سے بھی کچھ اور قدم آگے بڑھائے۔ انھوں نے اسلامی عقائد اور اعمال کی تشریح روحانی تجربوں کی بنیاد پر کی اور ان تجربات کی بنیاد پر وحدت الوجود کے فلسفہ کو پیش کیا۔ ابن تیمیہؒ کا طریقہ اس سے بالکل الگ ہے۔ انھوں نے اس روش کے برخلاف صوفیاء کے روحانی تجربوں کا جائزہ انبیاء علیہم السلام کی تعلیم کی روشنی میں لیا اور جس چیز کو انھوں نے قرآن اور سنت کے مطابق پایا اس کی تائید کی اور جس چیز کو اس کے خلاف پایا اس کی سخت گرفت کی۔ اس سلسلہ میں شیخ احمد سرہندی نے جو کام انجام دیا اس کے دو پہلو ہیں۔ ایک تو یہ کہ انھوں نے بھی قرآن اور سنت کی روشنی میں تصوف کا جائزہ لے کر صحیح اور غلط باتوں کا تجزیہ کیا مگر اس کے ساتھ ان کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ انھوں نے خود اپنے ذاتی روحانی تجربہ سے بھی تصوف کی حقیقت کو پرکھا۔ اس کے درجوں کی جانچ کی اس طرح انھوں نے تصوف کی اندر سے اصلاح کی۔ یہ ان کی نمایاں خصوصیت اور یہ ان کا امتیازی کارنامہ ہے۔

ڈاکٹر انصاری نے ابن تیمیہ کے خیالات کا مختصر طور پر تذکرہ کیا ہے۔ عام طور سے یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ابن تیمیہ تصوف کے مخالف تھے مگر یہ بات صحیح نہیں ہے۔ یہ بات تو درست ہے کہ انھوں نے تصوف کی خامیوں پر زور دار گرفت کی ہے مگر اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ تصوف ہی کے مخالف تھے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ مجموعی طور پر ان کا نقطۂ نظر ہمدردانہ تھا اور تصوف میں جو خوبیاں ہیں ان کا وہ احترام کرتے تھے اور سچے صوفیاء اور اولیاء کے وہ

قدردان تھے ۔ یہ بات بھی دل چسپی کی ہے کہ ان کے خیالات مجموعی طور پر شیخ احمد سرہندیؒ کے خیالات سے ملتے جلتے تھے گو کہ تفصیلات میں فرق ہے ۔ مثال کے طور پر ابن تیمیہ بھی شیخ احمد سرہندی کی طرح فنا اور بقا کے تجربہ کو تصوف کی اصل بنیاد سمجھتے تھے ۔ حقیقت اور عینیت کی نہیں ۔ ان کے نزدیک فنا حقیقی نہیں" فنا ارادی" ہے جس میں سالک کی دل چسپی ان تمام باتوں سے ختم ہو جاتی ہے جن سے خدا نے منع کیا ہے ۔ اور وہ ان باتوں میں منہمک اور مصروف ہو جاتا ہے جن کا خدا نے حکم دیا ہے ۔ ابن تیمیہ اور شیخ احمد سرہندی میں یہ بات بھی مشترک ہے کہ دونوں کشف کی قدر کرتے ہیں مگر دونوں کے نزدیک کشف میں صحت اور غلطی دونوں باتوں کا امکان ہے اور کشف سچا وہ ہے جو انبیاء علیہم السلام کی وحی کے مطابق ہو ۔ اسی طرح ابن تیمیہ اور شیخ احمد سرہندی دونوں تصوف کے ان اشغال کے خلاف نہیں ہیں جن کو بدعت سے پاک رکھا جائے ۔ البتہ دل چسپ بات یہ ہے کہ گو شیخ احمد سرہندی اور ابن تیمیہ کے خیالات میں بنیادی مماثلت ہے مگر یہ مماثلت اس کے باوجود ہے کہ شیخ نے یہ خیالات خود اپنے تدبر اور اپنے تجربہ سے اخذ کیے تھے براہ راست ابن تیمیہ سے حاصل نہیں کیے تھے ۔

ڈاکٹر انصاری نے تفصیل سے ابن عربی کے وحدت الوجود کے تجربہ اور فلسفہ اور شیخ احمد سرہندی کے وحدت الوجود کے تجربہ اور فلسفہ کا ذکر کیا ہے اور ان کا فرق واضح کیا ہے اور اس پر اچھی روشنی ڈالی ہے ۔ بعض بزرگوں نے خاص طور پر شاہ ولی اللہؒ نے وحدت الوجود اور وحدت الشہود کی تشریح اور تاویل اس طرح کی ہے جس سے ان کا فرق اگر بالکل نہ مٹ سکے تو بھی زیادہ سے زیادہ گھٹ جائے لیکن شاہ اسماعیل نے پھر ان کا فرق واضح طور پر بیان کر دیا ہے ۔

کتاب کی پوری قدر و قیمت کا اندازہ تو اس کو پورا پڑھنے ہی سے ہو سکتا ہے ، لیکن اوپر کے مختصر بیان سے بھی یہ ظاہر ہو جائے گا کہ شیخ احمد سرہندی نے جو روحانی تجربہ اور جو فلسفہ بیان کیا ہے اس کا مقصد اقامتِ دین اور اتباعِ شریعت ہے اور سلوک کی جو راہ انھوں نے تجویز کی ہے وہ یقین اور اخلاص پیدا کرنے کے لیے ہے اور یہی تصوف کا اصل مقصد ہے ۔ تصوف اور شریعت کا یہی تعلق ڈاکٹر انصاری کی کتاب کا موضوع ہے ۔ ڈاکٹر انصاری کی یہ کتاب وقت کی ایک اہم ضرورت کو پورا کرتی ہے ۔ اس کتاب کی خصوصیت

یہ ہے کہ اس میں ایک محقق کی حیثیت سے تصوف اور اہل تصوف دونوں کا جائزہ غیر جانب دارانہ اور معروضی طریقہ سے لیا گیا ہے اور ڈاکٹر انصاری نے جس بات کو جس طرح پایا ہے اس کو انھوں نے صاف بیان کر دیا ہے۔ کسی بات کو بڑھانے یا اسے بنانے اور اس کی تاویل کرنے کی کوشش نہیں کی ہے۔ صوفی ازم اور شریعت پر ان کی تحقیق ٹھوس بنیادوں پر قائم ہے۔

ہندوستان اور پاکستان کی ضرورت کے پیش نظر اس کتاب کا اردو اور ہندی میں ترجمہ بھی شائع ہونا چاہیئے تاکہ یہ کتاب اس تعلیم یافتہ طبقہ کے ہاتھ میں بھی پہنچ سکے جو انگریزی سے استفادہ نہیں کر سکتا۔

یہاں اس بات کا ذکر بھی ضروری ہے کہ ڈاکٹر انصاری کی کتاب انگریزی میں ۱۹۸۶ء میں شائع ہوئی تھی مگر اب تک ہندوستان اور پاکستان میں دستیاب نہیں ہے۔ کسی محقق کے تحقیق کرنے اور کسی اشاعت گھر سے اس تحقیق کے شائع ہو جانے سے بھی کسی کام کا مقصد پورا نہیں ہو سکتا ہے جب تک یہ تحقیق عام لوگوں تک پہنچ نہ سکے۔ اس لیے اس بات کا انتظام کرنے کی ضرورت ہے کہ تحقیقی کتاب آسانی سے دستیاب ہو سکے۔ اور اس کی بھی ضرورت ہے کہ اخباروں اور رسالوں میں اس کا اشتہار دے کر لوگوں کو اس طرف توجہ دلائی جائے۔ امید ہے کہ ناشر اس طرف توجہ کریں گے۔

تصنیفی تربیت کے خواہش مند فوراً توجہ دیں

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ کی طرف سے تصنیفی تربیت کے لیے پانچسو روپیہ ماہانہ وظیفہ دیا جاتا تھا۔ اب اسے بڑھا کر چھ سو روپیہ ماہانہ کر دیا گیا ہے۔ یہ وظیفہ دو سال کے لیے ہوگا۔ منتخب ہونے والے افراد کو ادارہ کی طرف سے قیام کی بھی سہولت رہے گی۔

درخواست دہندہ کا کسی معروف عربی مدرسہ سے درجہ فضیلت یا اس کے مساوی درجہ سے فارغ ہونا ضروری ہے۔ ساتھ ہی مانی اسکول کے معیار کی انگریزی کی صلاحیت بھی لازمی ہے۔ عربی نہ جاننے کی صورت میں درخواست دہندہ کا ایم۔ اے ہونا ضروری ہے۔ بی اے پاس شدہ افراد بھی درخواست دے سکتے ہیں، بشرطیکہ عربی میں اچھی استعداد رکھتے ہوں۔

تحریک اسلامی سے متعلق یا کسی معروف شخصیت کی تصدیق کے ساتھ حسب ذیل معلومات فراہم کی جائیں۔

(۱) نام (۲) عمر (۲۴ سال سے زیادہ نہ ہو) (۳) پورا پتہ (۴) تعلیمی استعداد (اسناد اور مارکس شیٹ کی نقل کے ساتھ ۵۰٪ کورس کے علاوہ مطالعہ کی تفصیل (۶) مطبوعہ یا غیر مطبوعہ مضامین کی نقل، اردو، عربی یا انگریزی میں (۷) ان موضوعات کی تفصیل جن سے درخواست دہندہ کو خصوصی دلچسپی ہو (۸) درخواست بھیجنے میں تاخیر نہ کی جائے۔

نوٹ: جو لوگ عربی یا انگریزی میں لکھنا چاہتے ہوں وہ بھی درخواست دے سکتے ہیں۔ انتخاب انٹرویو کے بعد ہوگا۔ جن لوگوں کو انٹرویو کے لیے بلایا جائے گا انھیں ایک طرف کا کرایہ سیکنڈ کلاس مع سلیپر چارجز کے دیا جائے گا۔

جلال الدین عمری سکریٹری ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور، علی گڑھ۔ ۲۰۲۰۰۱