ادارہ تحقیق و تصنیفِ اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ



پان والی کوٹھی، دُودھ پور، علی گڑھ
۲۰۲۰۰۱

ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

جنوری ——— مارچ ۱۹۹۱ء

ایڈیٹر
سید جلال الدین عمری

پان والی کوٹھی دودھ پور علی گڑھ
۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۱۰ شمارہ ۱

سالانہ زرتعاون

ہندوستان سے عام ایڈیشن ۳۵ روپئے

لائبریری ایڈیشن ۷۰ روپئے

پاکستان سے ۱۲۰ روپئے

دیگر ممالک سے ۲۰ ڈالر

فی شمارہ عام ایڈیشن ۱۰ روپئے

فی شمارہ لائبریری ایڈیشن ۲۰ روپئے

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

حرفِ آغاز

ذکر کی حقیقت	سید جلال الدین عمری	۵

تحقیق وتنقید

ازواج مطہرات کے مکانات	ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی	۲۱
مولانا فراہی اور حدیث	ڈاکٹر رضی الاسلام ندوی	۶۷

بحث ونظر

جرح وتعدیل کا تدریجی ارتقاء	ڈاکٹر ظفر احمد صدیقی	۸۸

سیر وسوانح

ابوالکلام آزاد فرزانگی سے شکست ذات تک	ڈاکٹر سید عبدالباری	۱۰۱

اس شمارے کے لکھنے والے

۱۔ ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی
ریڈر شعبہ اسلامک اسٹڈیز۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۲۔ ڈاکٹر رضی الاسلام ندوی
طبیہ کالج مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۳۔ ڈاکٹر ظفر احمد صدیقی
شعبہ عربی اور اردو بنارس ہندو یونیورسٹی۔ بنارس

۴۔ ڈاکٹر سید عبدالباری
جے ایف، ٹی جے کالج، اودھ یونیورسٹی سلطان پور

۵۔ سید جلال الدین عمری
سکریٹری ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرفِ آغاز

ذکر کی حقیقت

(۲)

سید جلال الدین عمری

اللہ تعالیٰ کو کثرت سے یاد کرنے اور صبح و شام ہر وقت یاد کرنے کا حکم ہے۔ ارشاد ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا ۝ وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ۝	اے لوگو جو ایمان لائے ہو، اللہ کو کثرت سے یاد کرو اور صبح و شام اس کی تسبیح کرتے رہو۔

(الاحزاب: ۴۱-۴۲)

نماز اور دوسری عبادات تو سراپا ذکر ہیں۔ شب و روز کے مختلف اوقات میں جن دعاؤں کی تعلیم دی گئی ہے وہ بھی ذکر کی مختلف شکلیں ہیں۔ آدمی جب زندگی کی اہم ذمہ داریاں ادا کر رہا ہو یا نازک مراحل اس کے سامنے ہوں تو ذکر کی خاص طور پر تاکید کی گئی ہے۔ اس طرح کے نازک اور اہم مواقع کی طرف قرآن و حدیث میں خصوصیت سے توجہ دلائی گئی ہے۔ ان میں سے بعض کا یہاں ذکر کیا جا رہا ہے۔

معاشی تگ و دو میں ذکر

زندگی کی تگ و دو اور ہمہ وقت مصروفیت میں ہر آن اس بات کا خطرہ لگا ہوا ہے کہ آدمی خدا کو بھول جائے، اس کے احکام کا پابند نہ رہے اور اس کی ہدایات کی خلاف ورزی کر بیٹھے لیکن اللہ کے نیک بندوں پر اس طرح کی غفلت طاری نہیں ہوتی۔ ان کی خوبی یہ بیان ہوئی ہے۔

رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ	(اللہ کے گھروں میں) ایسے لوگ ہیں جنھیں تجارت اور خرید و فروخت اللہ کے ذکر سے، نماز قائم کرنے اور

يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ ○ (النور: ۳۷)

زکوٰۃ ادا کرنے سے نہیں غافل کرتی۔ وہ اس دن سے ڈرتے ہیں جس میں دل الٹنے لگیں گے اور آنکھیں پتھرا جائیں گی۔

اس سے ایک بات تو یہ معلوم ہوئی کہ اللہ والے مادی ضروریات سے بے نیاز نہیں ہوتے۔ دوسروں کی طرح انھیں بھی یہ ضروریات لاحق رہتی ہیں۔ البتہ وہ ان کے پورا کرنے میں اللہ تعالیٰ سے غافل نہیں ہوتے۔ وہ اپنی معاشی تگ و دو میں بھی اسے یاد رکھتے ہیں۔ یہاں اللہ کو یاد کرنے کی تین شکلیں بیان ہوئی ہیں۔ ایک ذکر، دوسری نماز اور تیسری زکوٰۃ۔ نماز اور زکوٰۃ کے متعین اوقات ہیں۔ لیکن ذکر ہر وقت ہو سکتا ہے اور ہونا چاہیے۔ یہی چیز آدمی کو معاشی جد و جہد میں اللہ کے احکام کا پابند بنا سکتی ہے اور وہ اس سے ڈر اور خوف کھا کر اس کے راستہ پر چل سکتا ہے۔

سورۂ جمعہ میں نماز جمعہ کے ذیل میں فرمایا:۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ○ (الجمعہ: ۹)

اے ایمان والو! جب جمعہ کے روز نماز کے لیے بلایا جائے (اذان دی جائے) تو اللہ کے ذکر کی طرف دوڑو اور خرید و فروخت چھوڑ دو۔ یہ تمہارے لیے زیادہ بہتر ہے اگر تم جانو۔

مطلب یہ کہ اذان کے بعد کاروبار بند کرو اور اللہ کے ذکر کی طرف دوڑو۔ یہاں ذکر سے نماز جمعہ مراد ہے۔ اس کے بعد فرمایا۔

فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ○ (الجمعہ: ۱۰)

جب نماز ختم ہو جائے تو زمین میں پھیل جاؤ اور اللہ کے فضل (معاش) کو تلاش کرو اور اللہ کو کثرت سے یاد کرتے رہو۔ امید ہے فلاح پاؤ گے۔

نماز جمعہ کی وجہ سے جو معاشی مصروفیت تھوڑی دیر کے لیے بند ہو گئی تھی نماز ختم ہونے کے بعد اسے دوبارہ شروع کرنے کی اجازت دیتے ہوئے فرمایا کہ اللہ کو کثرت سے یاد کرو۔ مطلب یہ کہ معاشی تگ و دو میں آدمی اس طرح نہ گم ہو جائے کہ اللہ کو بھول جائے اور اس کی ہدایات کو فراموش کر بیٹھے بلکہ اسے ہر وقت یاد رکھے اور اس کے احکام کا پوری طرح پابند رہے۔

خاندانی مصروفیات میں ذکر

عام طور پر دیکھا یہ گیا ہے کہ بیوی بچوں اور مال و دولت کی محبت انسان کو اللہ تعالیٰ سے غافل کر دیتی ہے۔ وہ ان کی خاطر بسا اوقات اللہ تعالیٰ کے قائم کردہ حدود کو توڑ دیتا ہے۔ اس سے ان الفاظ میں باخبر کیا گیا ہے۔

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تُلْهِكُمْ	اے ایمان والو! تمہارے مال اور
اَمْوَالُكُمْ وَلَآ اَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ	تمہاری اولاد تمہیں اللہ کے ذکر سے غافل
اللّٰهِ وَمَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ فَاُولٰٓئِكَ	نہ کر دے۔ جو لوگ ایسا کریں (غفلت میں
هُمُ الْخٰسِرُوْنَ ۝ (المنافقون: ۹)	پڑ جائیں) وہی نقصان اٹھانے والے ہیں۔

دعوتی جدوجہد میں ذکر

اسلام نے اپنے ماننے والوں پر دعوت و تبلیغ کی ذمہ داری ڈالی ہے۔ وہ اس راہ میں اپنی توانائی صرف کرنے اور مصائب و تکالیف کے برداشت کرنے کی ہدایت کرتا ہے تاکہ دنیا اللہ کے دین سے بے خبر نہ رہے اور ان کی دنیا اور آخرت تباہ نہ ہو۔ قرآن بتاتا ہے کہ اس عظیم ذمہ داری کے ادا کرنے کی طاقت اللہ کے ذکر ہی سے حاصل ہوتی ہے۔ اسی سے آدمی اس راہ میں ثابت قدم رہ سکتا ہے۔ سورۂ مزمل کے آغاز میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر تبلیغ کی جو بھاری ذمہ داری عائد کی گئی تھی اس کا ذکر ہے۔ اس کے بعد ارشاد ہے۔

اِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيْلًا ۝	بے شک آپ کے لیے دن میں بڑی
وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ اِلَيْهِ	مصروفیت ہے آپ اپنے رب کے نام
تَبْتِيْلًا ۝ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ	کا ذکر کرتے رہیے اور سب سے کٹ کر اسی
لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ	کے ہو رہیے۔ وہ مشرق و مغرب کا رب
وَكِيْلًا ۝	ہے اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اسی کو اپنا
(المزمل: ۷-۹)	کارساز بنائیے۔

یہاں ذکر کے ساتھ 'تبتل' کا بھی حکم ہے۔ تبتل کے معنی انقطاع کے ہیں۔ مطلب یہ کہ آپ ہر طرف سے کٹ کر صرف اللہ کے ہو جائیں۔ اس کے سوا کوئی دوسرا آپ کی توجہات

کا مرکز نہ ہو، آپ کی ساری امیدیں اسی سے وابستہ ہوں اور اسی کا خوف اور خشیت آپ پر طاری رہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ یہ کیفیت ذکر دوام ہی سے حاصل ہوتی ہے۔ اسی لیے ان دونوں کو ایک ساتھ جوڑ دیا گیا ہے۔

فرعون اپنی سلطنت میں 'انا ربکم الاعلیٰ' کا نعرہ بلند کر رہا تھا اور سرکشی اور بغاوت کی آخری حد کو پہونچ چکا تھا۔ حضرت موسیٰؑ اور ہارون کو حکم ہوا کہ اسے اللہ کی بندگی کی دعوت دیں، اس پر راہ ہدایت واضح کریں اور اصلاح حال کے لیے کہیں اور اسے صاف صاف بتا دیں کہ اس کی موجودہ روش اسے تباہی سے ہم کنار کرے گی۔ اس مہم پر جانے کی ہدایت اس طرح دی گئی۔

اِذْهَبْ اَنْتَ وَاَخُوْكَ بِاٰيٰتِيْ وَلَا	تم اور تمہارا بھائی میری نشانیوں کے
تَنِيَا فِيْ ذِكْرِيْ ۝ (طٰہٰ: ۴۲)	ساتھ جاؤ اور میرے ذکر میں کوتاہی نہ کرو۔

یہ اس حقیقت کا اظہار ہے کہ ذکر ہی سے تبلیغ دین کی قوت حاصل ہوگی اور اس میں جو نازک مراحل آتے ہیں ان میں آدمی ثابت قدم رہ سکے گا۔ اس زادِ راہ کے بغیر یہ عظیم مہم سرانجام نہیں دی جا سکتی۔

حالت جہاد میں ذکر

اسلام نے اپنے ماننے والوں کو وقت ضرورت اللہ کی راہ میں جہاد کا حکم دیا ہے۔ جہاد اس بات کا اعتراف ہے کہ آدمی کو اللہ تعالیٰ کا دین اس کی جان و مال سے زیادہ عزیز ہے اور وہ اس کے تحفظ، دفاع اور سربلندی کے لیے بلا تکلف ان کا نذرانہ پیش کر سکتا ہے۔ اتنا بڑا قدم اٹھانا آسان نہیں ہے۔ اس میں ہمت ٹوٹ سکتی ہے، جذبات بدل سکتے ہیں اور حدود سے تجاوز ہو سکتا ہے۔ ان سب سے بچنے اور خلوص کو باقی رکھنے کا واحد ذریعہ اللہ کا ذکر ہے۔

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا لَقِيْتُمْ	اے ایمان والو جب تمہارا کسی گروہ
فِئَةً فَاثْبُتُوْا وَاذْكُرُوا اللّٰهَ	سے مقابلہ ہو تو ثابت قدم رہو اور اللہ کو
كَثِيْرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ ۝	کثرت سے یاد کرتے ہو۔ امید ہے
(الانفال: ۴۵)	فلاح پاؤ گے۔

اسی وجہ سے میدان جنگ میں بھی نماز کا حکم ہے اور اس کا طریقہ تفصیل سے بیان کیا گیا ہے (النساء: ۱۰۲) اس کے بعد فرمایا:۔

فَاِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلٰوةَ فَاذْكُرُوا	جب نماز سے فارغ ہو جاؤ تو کھڑے
اللّٰهَ قِيٰمًا وَّقُعُوْدًا وَّعَلٰى	بیٹھے اور لیٹے ہر حال میں اللہ کو یاد کرتے
جُنُوْبِكُمْ فَاِذَا اطْمَاْنَنْتُمْ فَاَقِيْمُوا	رہو اور جب اطمینان نصیب ہو تو نماز
الصَّلٰوةَ اِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ	قائم کرو (جیسا کہ حالت اطمینان میں نماز
عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتٰبًا مَّوْقُوْتًا ۝	قائم کرنے کا حکم ہے) بے شک نماز اہلِ
(النساء: ۱۰۳)	ایمان پر پابندی وقت کے ساتھ فرض ہے۔

نماز ذکر کی بہترین صورت ہے۔ اس کا ایک طریقہ بتا دیا گیا ہے۔ حالت جنگ میں یہ طریقہ حالت امن سے مختلف ہوگا۔ آدمی دشمن سے چوکنا بھی رہے اور خدا کی عبادت بھی انجام پاتی رہے۔ نماز کے متعین اوقات ہیں۔ ان اوقات میں وہ ضرور ادا کی جائے گی۔ ان کے علاوہ دیگر اوقات میں، چاہے میدان کارزار ہی کیوں نہ ہو ایک مومن خدا کے ذکر سے غافل نہیں ہو سکتا۔ یہی ذکر کامیابی کی کلید ہے۔

اب ہم ذکر سے متعلق بعض باتوں کی وضاحت کریں گے۔

ذکر کے حلقے

حدیث میں مساجد کو 'ریاض الجنۃ' یعنی جنت کے باغ کہا گیا ہے اور ان میں تسبیح، تحمید اور تکبیر کی ترغیب دی گئی ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا:۔

اذا مررتم برياض الجنة	جب تم جنت کے باغات میں جاؤ
فارتعوا قلت وما رياض الجنة	تو خوب چرچگ لو۔ میں نے عرض کیا۔
قال المساجد قلت وما الرتع	جنت کے باغات کیا ہیں۔ آپ نے فرمایا
يارسول اللّٰهؐ قال سبحان الله	مساجد۔ میں نے عرض کیا ان میں چرنا چگنا
والحمد لله ولا اله الا الله	کیا ہے۔ ارشاد فرمایا۔ سبحان اللہ، الحمد للہ
والله اكبر[1]	لا الٰہ الا اللہ اور اللہ اکبر کہتے رہنا۔

[1] ترمذی، ابواب الدعوات ص ۱۸۹

ایک اور حدیث میں ذکر کے حلقوں کو 'ریاض الجنۃ' کہا گیا ہے حضرت انسؓ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

اذا مررتم بریاض الجنۃ	جب تم جنت کے باغات میں جاؤ
فارتعوا قالوا وما ریاض الجنۃ	تو خوب چرچگ لو صحابہ نے عرض کیا
قال حِلَقُ الذکر[1]	جنت کے باغات کون سے ہیں۔ ارشاد فرمایا ذکر کے حلقے۔

ان احادیث سے جس طرح مساجد میں ذکر کی فضیلت ثابت ہوتی ہے اسی طرح مساجد سے باہر بھی ذکر کے حلقوں یا مجالس ذکر کی فضیلت کا ثبوت ملتا ہے۔

اس حدیث اور اس نوعیت کی بعض دوسری احادیث سے صوفیاء کے ایک طبقہ نے یہ استدلال کیا ہے کہ ایسی مجلسیں قائم کی جا سکتی ہیں جن میں ان الفاظ اور کلمات کا ورد ہو جو اللہ تعالیٰ کے ذکر اور اس سے دعا کے لیے قرآن و حدیث میں آئے ہیں۔ ان کے علاوہ دوسرے وظائف بھی پڑھے جا سکتے ہیں۔ البتہ اس کے شروط و آداب کی رعایت ہونی چاہیے۔ حالات اور زمانہ کے لحاظ سے بعض چیزیں ضروری ہو جاتی ہیں۔ دور رسالت کے بعد حالات میں جو تبدیلی آئی ان کے پیش نظر بعض بزرگوں نے اذکار و اوراد کے لیے حلقوں اور مجلسوں کے قیام کو مفید ہی نہیں ضروری بھی قرار دیا ہے[2]۔

اس ذیل میں دو باتیں پیش نظر رہنی چاہئیں۔ اس میں شک نہیں کہ رسول اکرمؐ اور صحابہ کرام کی مجلسیں اللہ تعالیٰ کے ذکر سے معمور ہوتی تھیں۔ یہ مجلسیں کبھی کبھی ہوتی تھیں اس دور مبارک میں ایسے مستقل حلقوں یا مجلسوں کا ثبوت نہیں ملتا جہاں اوراد پڑھے جاتے یا دعائیں کی جاتی ہوں۔

دوسری بات یہ کہ صحابہ کرام کی مجلسیں صرف دعا یا اذکار ہی کے لیے نہیں بلکہ دوسرے بہت سے اہم دینی مقاصد کے لیے بھی ہوتی تھیں۔ ان میں دینی علوم کا سیکھنا سکھانا، اپنی اصلاح و تربیت پر غور کرنا اور خدا کے دین کی سربلندی کی فکر کرنا سب ہی کچھ شامل ہے۔ ان مقاصد کے لیے جو مجلسیں منعقد کی جائیں وہ بھی ذکر ہی کی مجلسیں ہیں۔ ان کی فضیلت بھی احادیث سے ثابت ہے۔ یہاں ایک حدیث پیش کی جا رہی ہے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ہے۔

اذا مررتم بریاض الجنۃ	جب تمہارا جنت کے باغات سے

---

[1] حوالہ سابق [2] عبدالحق محدث دہلوی: اشعۃ اللمعات ۳/۱۷۸

فارتعوا قالوا ومارياض الجنة قال مجالس العلم[1]

گزر ہو تو خوب چر چگ لو۔ دریافت کیا گیا کہ جنت کے باغات کیا ہیں۔ ارشاد فرمایا۔ علم کی مجلسیں۔

اوپر کی حدیثوں میں مساجد اور ذکر کے حلقوں کو جس طرح ریاض الجنۃ کہا گیا ہے اسی طرح اس حدیث میں مجالس علم کو ریاض الجنۃ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ یہاں علم کی وہ مجلسیں مراد ہیں جن میں قرآن، حدیث، فقہ اور حکمت و بصیرت کی تعلیم ہو۔ اس حدیث کے ایک راوی کا نام معلوم نہیں ہے اس وجہ سے اسے کمزور کہا گیا ہے لیکن ذکر کا جو وسیع مفہوم ہے اس کی تائید میں اسے پیش کرنا غلط نہ ہوگا۔ اس مفہوم کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:۔

اللہ سے قربت پیدا کرنے والے جو الفاظ زبان سے ادا ہوتے ہیں اور دل میں جو تصورات آتے ہیں، چاہے وہ تعلیم و تعلم ہو یا امر بالمعروف و نہی عن المنکر ہو یہ سب ذکر میں شامل ہے لہٰذا جو شخص فرائض کے ادا کرنے کے بعد علم کی طلب میں مشغول ہو یا کسی ایسی مجلس میں بیٹھے جس سے دین میں فقہ و بصیرت پیدا ہوتی ہو یا اس فقہ کی تعلیم دے جسے اللہ اور اس کے رسول نے فقہ کہا ہے تو یہ بھی ذکر ہی ہے[2]

ذکر بلند آواز سے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بعض خاص مواقع پر بآواز بلند تسبیح و تکبیر کا ثبوت موجود ہے۔ جیسے ایام حج میں تکبیر کہنا۔ اسی طرح سفر پر جاتے ہوئے یا واپسی میں، بلندی پر چڑھتے یا اترتے ہوئے اور میدان جنگ میں۔ اس طرح کے مواقع پر آپ نے اور صحابہ کرامؓ نے زور سے کلمات تسبیح و تکبیر ادا فرمائے ہیں۔ اس سلسلہ کی بعض روایات یہاں پیش کی جا رہی ہیں۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے۔

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ — رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سفر پر جاتے

---

[1] رواہ الطبرانی عن ابن عباس فیہ رجل لم یسم۔ فیض القدیر: ۲/۴۴۲

[2] فتاویٰ ابن تیمیہ ۱۰/۶۶۱ طبع جدید

وسلم کان اذا استوی علی بعیرہ خارجا الی السفر کبّر ثلاثا ثم قال سبحان الذی سخر لنا ھٰذا وما کنا لہ مقرنین وانا الی ربنا لمنقلبون اللھم انا نسألک فی سفرنا ھٰذا البر والتقوٰی ومن العمل ما ترضٰی اللھم ھوّن علینا سفرنا ھٰذا واطو عنّا بعدہ اللھم انت الصاحب فی السفر والخلیفۃ فی الاھل اللھم انی اعوذ بک من وعثاء السفر وکآبۃ المنظر و سوء المنقلب فی المال والاھل واذا رجع قالھن و زاد فیھن آئبون تائبون عابدون لربنا حامدون[1]

وقت اونٹ پر سوار ہوتے تو تین مرتبہ تکبیر کہتے پھر یہ دعا فرماتے سبحان الذی الخ ہم پاکی بیان کرتے ہیں اس ذات کی جس نے اس سواری کو ہمارے لیے مسخر کر دیا ہم میں اس کے مسخر کرنے کی طاقت نہ تھی۔ بے شک ہم اپنے رب ہی کی طرف پلٹ کر جانے والے ہیں۔ اے اللہ ہم تجھ سے اس سفر میں سوال کرتے ہیں نیکی اور تقویٰ اور ایسے عمل کا جس سے تو خوش ہو۔ اے اللہ ہمارے لیے ہمارے اس سفر کو آسان کر دے اور اس کی مسافت کو کم کر دے۔ اے اللہ سفر میں تو ہی ساتھی ہے اور اہل وعیال میں ہمارا جانشین ہے۔ اے اللہ میں تجھ سے پناہ کا طالب ہوں سفر کی مشقت سے اس بات سے کہ کوئی بری چیز دیکھنی پڑے اور مال اور اہل وعیال میں بری واپسی ہو جب سفر سے واپس ہوتے تو یہی دعا پڑھتے اور اس میں یہ اضافہ فرماتے آئبون الخ ہم لوٹنے والے ہیں، توبہ کرنے والے ہیں، عبادت کرنے والے اور اپنے رب کی حمد وثنا کرنے والے ہیں۔

اس حدیث میں سفر سے متعلق ایک عمومی بات کہی گئی ہے کہ اس کا آغاز اور واپسی تکبیر اور کن دعاؤں کے ساتھ ہوتی تھی۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ ہی کی ایک اور روایت میں سفر جہاد سے واپسی کا طریقہ ان الفاظ میں بیان ہوا ہے۔

---

[1] مسلم، کتاب الحج، باب استحباب الذکر اذا رکب دابتہ الخ

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا قفل کبّر ثلاثا قال آئبون ان شاء اللہ تائبون عابدون حامدون لربنا ساجدون صدق اللہ وعدہ ونصر عبدہ وھزم الاحزاب وحدہ[1]

نبی صلی اللہ علیہ وسلم جب سفر (جہاد) سے واپس ہوتے تو تین مرتبہ تکبیر کہتے اور فرماتے 'آئبون الخ' انشاء اللہ ہم واپس ہوں گے ہم توبہ کرنے والے عبادت کرنے والے اپنے رب کی حمد کرنے والے اور سجدہ کرنے والے ہیں۔ اللہ نے اپنا وعدہ سچ کر دکھایا اپنے بندہ کی مدد کی اور تنہا دشمن کے لشکروں کو شکست دی۔

ایک اور روایت میں مزید تھوڑی سی تفصیل ملتی ہے۔

کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قفل من الجیوش او السرایا او الحج او العمرۃ اذا اوفی علی ثنیۃ او فدفد کبّر ثلاثا ثم قال لا الہ الا اللہ لا شریک لہ لہ الملک ولہ الحمد وھو علی کل شیء قدیر آئبون تائبون عابدون ساجدون لربنا حامدون صدق اللہ وعدہ ونصر عبدہ وھزم الاحزاب وحدہ[2]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فوجی کارروائی اور جنگ کے بعد لوٹتے یا حج اور عمرہ سے واپس ہوتے تو جب کسی بلندی پر چڑھتے یا سخت زمین سے گزرتے تو تین مرتبہ تکبیر کہتے پھر فرماتے 'لا الہ الخ' اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، اس کا کوئی شریک نہیں، اقتدار اسی کا ہے، حمد و ثنا اسی کے لیے ہے اور وہ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے۔ ہم لوٹ رہے ہیں، توبہ کرتے ہیں، عبادت کرتے ہیں، سجدہ کرتے ہیں اپنے رب کی حمد کرتے ہیں۔ اللہ نے اپنا وعدہ سچ کر دکھایا، اپنے بندہ کی مدد کی اور دشمن کے لشکروں کو تنہا شکست دی۔

ابوداؤد کی روایت میں ہے۔

---

[1] بخاری، کتاب الجہاد، باب لا یقول اذا رجع من الغزو [2] مسلم، کتاب الحج، باب ما یقال اذا رجع من سفر الحج وغیرہ

کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم	نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے
وجیوشہ اذا علوا الثنایا	لشکر جب بلندی پر چڑھتے تو تکبیر کہتے اور
کبروا واذا ھبطوا سبحوا [1]	جب نیچے اترتے تو تسبیح کرتے۔

ان احادیث میں سفر کے دوران مختلف مواقع پر تکبیر، تسبیح اور دعاؤں کا ذکر ہے۔ بظاہر یہ دعائیں زور سے پڑھی جاتی تھیں لیکن احادیث ہی سے یہ بات بھی ثابت ہے کہ ان مواقع پر بھی آواز کا بہت زیادہ بلند کرنا یا شور کی سی کیفیت پیدا کرنا صحیح نہیں ہے۔ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ فرماتے ہیں کہ ہم لوگ ایک سفر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے۔ جب مدینہ کے قریب پہونچے تو زور سے تکبیر کہنے لگے۔ آپ نے فرمایا۔

ایھا الناس اربعوا علی	اے لوگو! اپنے ساتھ نرمی کا رویہ
انفسکم انکم لاتدعون اصم	اختیار کرو (اور اپنی آواز ہلکی کرو اس لیے
ولا غائبا انکم تدعون سمیعا	کہ) تم کسی بہرے یا غائب کو آواز نہیں دے رہے
بصیرا وھو معکم والذی	ہو بلکہ جس ہستی کو تم پکار رہے ہو وہ سمیع و بصیر
تدعونہ اقرب الی احدکم من	ہے۔ جسے تم پکار رہے ہو وہ تمہاری سواری
عنق راحلتہ [2]	کی گردن سے بھی زیادہ قریب ہے۔

اس حدیث کی شرح میں امام نووی فرماتے ہیں۔

ففیہ الندب الی خفض	اس سے یہ بات نکلتی ہے کہ ذکر میں
الصوت بالذکر اذا لم تدع	آواز بلند کرنے کی حاجت نہ ہو تو اس کا
حاجۃ الی رفعہ فانہ اذا	پست رکھنا مندوب و مستحسن ہے۔ اس
خفضہ کان ابلغ فی توقیرہ	لیے کہ اس سے اس کی توقیر و تعظیم میں
وتعظیمہ فان دعت حاجۃ الی	اضافہ ہوتا ہے۔ ہاں اگر آواز بلند کرنے

---

[1] ابوداؤد، کتاب الجہاد، باب مایقول الرجل اذا سافر

[2] بخاری، دعوات، الدعاء اذا علی عقبۃ۔ مسلم، کتاب الذکر والدعاء، باب استحباب خفض الصوت بالذکر الا فی المواضع التی ورد الشرع برفعہ فیہا الخ

الرفع رفع کما جاءت به احادیث[۱] کی ضرورت ہو تو بلند بھی کی جاتی ہے جیسا کہ احادیث سے ثابت ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں فرض نماز کے بعد زور سے تکبیر کہی جاتی تھی مجھے نماز کے ختم ہونے کا علم اسی وقت ہوتا تھا جب صحابہ کرام تکبیر کہتے تھے[۲]

حضرت عبداللہ بن عباسؓ دور رسالت میں کم سن تھے اس وجہ سے ہو سکتا ہے جماعت میں شریک نہ ہوتے ہوں۔ اس کا بھی امکان ہے کہ آخر میں بچوں کی صف میں رہتے ہوں اور سلام کی آواز ان تک نہ پہونچتی ہو[۳]

امام نووی فرماتے ہیں کہ سلف میں سے بعض کے نزدیک فرض نماز کے بعد بلند آواز سے تکبیر کہنا یا ذکر کرنا پسندیدہ ہے۔ یہ حدیث ان کی دلیل ہے۔ متاخرین میں ابن حزم ظاہری نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ لیکن ابن بطال اور دوسرے اہل علم نے بیان کیا ہے کہ وہ تمام فقہی مسالک جن کی اتباع کی جاتی ہے اس بات پر متفق ہیں کہ (نماز کے بعد) باآواز بلند ذکر اور تکبیر مستحب نہیں ہے امام شافعی نے حدیث کو اس بات پر محمول کیا ہے کہ آپ نے چند دن باآواز بلند ذکر کیا تاکہ صحابہ کو ذکر کے طریقہ کی تعلیم دیں۔ صحابہ کرام نے اس پر مستقل عمل نہیں کیا۔ فرماتے ہیں۔ میرے نزدیک امام اور مامور دونوں کے لیے پسندیدہ ہے کہ نماز سے فراغت کے بعد آہستہ سے ذکر کریں ہاں اگر امام تعلیم دینا چاہے تو زور سے ذکر کر سکتا ہے۔ لیکن جب اسے یقین ہو جائے کہ لوگ سیکھ چکے ہیں تو وہ پھر ذکر خاموشی سے کرے[۴]

بعض احادیث کی توضیح

ذکر سے متعلق بعض روایات کا موقع و محل اور ان کا صحیح مفہوم واضح نہ ہونے کی وجہ سے غلط فہمیاں پیدا ہوتی ہیں۔ اس طرح کی بعض روایات کا معنی و مفہوم بیان کرنے کی یہاں

---

[۱] نووی شرح مسلم جلد ۶ جزء ۱۷ صـ ۲۶ مطبوعہ قاہرہ ۱۹۸۷ء

[۲] بخاری کتاب صفۃ الصلوٰۃ، باب الذکر بعد الصلوٰۃ۔ مسلم، کتاب المساجد و مواضع الصلوٰۃ، باب الذکر بعد الصلوٰۃ

[۳] فتح الباری: ۳/۲۲۰ [۴] نووی: شرح مسلم، جلد ۲ جزء ۵ صـ ۸۴

کوشش کی جائے گی حضرت ابو درداءؓ فرماتے ہیں۔

قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم	نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا
الا انبئکم بخیر اعمالکم	میں تمہیں بتاؤں کہ وہ عمل کون سا ہے جو تمہارے
وازکاھا عند ملیککم	اعمال میں سب سے بہتر تمہارے رب کے نزدیک سب سے
وارفعھا فی درجاتکم وخیر	پاکیزہ اور تمہارے درجات میں سب سے اونچے درجہ کا ہے
لکم من انفاق الذھب	اور جس کا کرنا تمہارے لیے سونے اور چاندی
والورق وخیر لکم من ان	کے خرچ کرنے اور دشمن کا مقابلہ کرنے سے
تلقوا عدوکم فتضربوا	جس میں تم اس کی گردن مارو اور وہ تمہاری
اعناقھم ویضربوا اعناقکم	گردن ماریں، بہتر ہے۔ صحابہ نے عرض
قالوا بلی قال ذکر اللہ[1]	کیا ضرور بیان فرمائیے۔ آپ نے ارشاد
	فرمایا۔ وہ ہے اللہ کا ذکر۔

یہ صحیح حدیث ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ذکر کا مقام خدا کی راہ میں اپنی دولت لٹانے اور جہاد کرنے سے بھی اونچا ہے۔ یہ انسان کا سب سے ارفع و اعلیٰ عمل ہے۔ اس سے بہتر کوئی دوسرا عمل نہیں ہے۔ اگر "ذکر" سے صرف اوراد و وظائف مراد لیے جائیں تو ظاہر ہے یہ مفہوم صحیح نہیں ہوگا۔ پھر اس کا صحیح مفہوم کیا ہے؟ محدثین نے اس سلسلہ میں جو کہا ہے اسے ہم اپنی زبان میں پیش کریں گے۔

احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مخاطب کے لحاظ سے کبھی ایک بات کو اور کبھی دوسری بات کو نمایاں کیا ہے۔ اس بات کا امکان ہے کہ یہاں بھی مخاطب کے لحاظ سے ذکر کی فضیلت بیان ہوئی ہو۔ اسے اس طرح سمجھا جا سکتا ہے کہ جیسے کسی بہادر اور شجاع شخص سے، جس سے میدان جہاد میں اسلام کو فائدہ پہونچ سکتا ہے۔ کہا جائے کہ جہاد سب سے افضل ہے یا ایک شخص دولت مند ہے اور اس کی دولت سے غریبوں کو فائدہ پہونچ سکتا ہے، اس سے کہا جائے کہ صدقہ سب سے افضل ہے۔ اسی طرح

---

[1] ترمذی، ابواب الدعوات ص۱۷۳۔ ابن ماجہ، کتاب الادب، باب فضل الذکر۔ موطا مالک کتاب القرآن، باب ماجاء فی ذکر اللہ تبارک وتعالیٰ۔

جو شخص حج کی استطاعت رکھتا ہو اس کے لیے حج کا ادا کرنا افضل ہوگا اور جس کے والدین خدمت کے مستحق ہیں اس کے لیے ان کی خدمت سب سے زیادہ فضیلت کا باعث ہوگی۔ اس طرح اعمال کی فضیلت سے متعلق مختلف روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے[1]

---

[1] یہاں ایک مثال سے اس کی وضاحت کی جا رہی ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے۔

قیل للنبی صلی اللہ علیہ وسلم	نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا
مایعدل الجہاد فی سبیل اللہ	گیا کہ وہ کونسا عمل ہے جو جہاد کے برابر
عزوجل قال لا تستطیعونہ	ہو؟ آپ نے فرمایا وہ عمل تم کر نہیں سکتے صحابہ
قال فاعادوا علیہ مرتین	نے یہی سوال دو تین مرتبہ دہرایا آپ نے
او ثلاثا کل ذالک یقول لا	ہر مرتبہ یہی جواب دیا کہ تم وہ عمل کر نہیں سکتے
تستطیعونہ وقال فی الثالثۃ	تیسری مرتبہ آپ نے فرمایا۔ اللہ کے راستہ
مثل المجاہد فی سبیل اللہ	میں جہاد کرنے والے کی مثال ایسی ہے
کمثل الصائم القائم القانت	جیسے کوئی شخص دن میں روزہ رکھے رات
بآیات اللہ لایفتر من صیام ولا	میں قیام کرے اور اس کی اطاعت اور
صلاۃ حتی یرجع المجاہد فی	آیات کی تلاوت میں مسلسل لگا رہے اور
سبیل اللہ تعالیٰ (بخاری، کتاب الجہاد	اپنے روزہ اور نماز کو مجاہد کے واپس ہونے
باب فضل الجہاد والسیر، مسلم، کتاب الجہاد باب فضل	تک ختم نہ کرے
الشہادہ فی سبیل اللہ واللفظ لمسلم)	

امام نووی فرماتے ہیں: "اس حدیث سے جہاد کی زبردست فضیلت ثابت ہوتی ہے۔ اس لیے کہ نماز روزہ اور اللہ کی آیات کی تلاوت کرتے ہوئے قیام کرنا اعمال میں سب سے افضل ہیں آپ نے مجاہد کو اس شخص کے مانند قرار دیا ہے جو ایک لمحہ کے لیے بھی ان اعمال کو ترک نہ کرے ظاہر ہے کہ یہ کسی کے بس میں نہیں ہے۔ (نووی، شرح مسلم ج ۶ جز ۱۳ صفحہ ۲۵)

جہاد کا ایک موقع و محل ہے جس میں وہ ذکر و اذکار، تہجد اور نفل روزوں سب سے افضل ہے۔ اس سے ہٹ کر ان اعمال کی فضیلت اپنی جگہ باقی رہے گی۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک بات مخاطب کے لحاظ سے تو زیادہ اہمیت رکھتی ہے لیکن وہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں بیان کرتی کہ وہ ہر حال میں اور ہر شخص کے لیے اسی اہمیت کی حامل ہے۔ اس کا تعین پورے دین کے سیاق وسباق میں کیا جائے گا۔ ذکر کی اہمیت اپنی جگہ مسلم ہے لیکن اس کی صحیح حیثیت کا تعین پورے دین کے مجموعی نظام کی روشنی میں ہوگا۔

ذکر دراصل روحِ شریعت ہے۔ شریعت کا مقصد ہی اللہ تعالیٰ کا ذکر ہے۔ اس کے ہر حکم کی تعمیل سے اللہ کی یاد تازہ ہوتی ہے اور اخلاص پیدا ہوتا ہے۔ اس پہلو سے ذکر ہر چیز سے افضل ہے۔ غلط فہمی اس وقت پیدا ہوتی ہے جب کہ زبان سے محض اوراد واذکار کے ادا کرنے ہی کو سب سے برتر عمل سمجھ لیا جائے۔ اس سے دوسرے بے شمار اعمال کی اہمیت ختم ہو جائے گی جنھیں خود شریعت نے اہمیت دی ہے۔[۱]

اسی نوعیت کی ایک روایت حضرت ابوسعید خدریؓ سے آتی ہے۔ فرماتے ہیں:

انّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سئل ای العباد افضل درجۃ عند اللہ یوم القیامۃ قال الذاکرین اللہ کثیرا قال قلت یا رسول اللہ ومن الغازی فی سبیل اللہ قال لو ضرب بسیفہ فی الکفار والمشرکین حتیٰ ینکسر ویختضب دما لکان الذاکرین اللہ کثیرا افضل منہ درجۃ[۲]

نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ قیامت کے روز اللہ کے نزدیک سب سے اونچا مقام کس کا ہوگا؟ آپ نے فرمایا وہ لوگ جو اللہ کو کثرت سے یاد کرتے ہیں۔ میں نے عرض کیا۔ اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کیا اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والے سے بھی ان کا درجہ اونچا ہوگا۔ آپ نے ارشاد فرمایا۔ اگر وہ اپنی تلوار کفار اور مشرکین پر چلائے یہاں تک کہ وہ ٹوٹ جائے اور وہ شخص خون آلود ہو جائے تو بھی کثرت سے اللہ کا ذکر کرنے والوں کا درجہ اس سے بلند ہوگا۔

---

[۱] اس حدیث کی شرح کے لیے ملاحظہ ہو زرقانی علی الموطا ۱/۳۷۸ - ۳۷۹ نیز فتح الباری ۱۱/۱۶۳

[۲] قال الترمذی ہٰذا حدیث غریب انما نعرفہ من حدیث دراج۔ ابواب الدعوات ص ۱۷۳ دراج کی یحییٰ ابن معین

سند کے لحاظ سے یہ ایک ضعیف روایت ہے۔ اگر اس کے ضعف کو نظر انداز کر دیا جائے تو اس کا مفہوم وہی ہوگا جو اوپر کی حدیث کا بیان ہوا ہے۔

دل و دماغ پر اللہ کے ذکر کا چھا جانا، قلب کا اس سے متاثر ہونا اور آنکھوں سے بے اختیار آنسوؤں کا جاری ہو جانا قابل تعریف بات ہے۔ قرآن میں ہے کہ اللہ کے ذکر سے اہل ایمان کے دل دہل جاتے ہیں (وَجِلَتْ قُلُوْبُهُمْ) حدیث شریف میں بھی آتا ہے کہ سات قسم کے انسانوں کو اللہ تعالیٰ قیامت کے روز، جب کہیں کوئی سایہ نہ ہوگا اپنے عرش کے نیچے سایہ عطا فرمائے گا۔ ان خوش قسمت انسانوں میں سے ایک کا ذکر ان الفاظ میں کیا گیا ہے:۔

ورجل ذکر اللہ خالیا	ایک وہ شخص جس نے اللہ کو تنہائی
ففاضت عیناہ[1]	میں یاد کیا اور اس کی دونوں آنکھیں اشکبار ہو گئیں

اللہ کے ذکر کے بارے میں یہ تصور صحیح نہیں ہے کہ اس سے آدمی ہوش و حواس کھو بیٹھتا ہے اور اس پر جنون کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔ اس کی تائید میں جو روایات ملتی ہیں وہ ناقابل اعتبار ہیں۔ حضرت ابو سعید خدری کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:۔

اکثروا ذکر اللہ حتی یقولوا	اللہ کا ذکر اس کثرت سے کرو کہ لوگ کہیں
مجنون[2]	کہ یہ مجنون ہے۔

یہ حدیث ایک تو کم زور ہے، دوسرے یہ کہ اللہ کے ذکر سے دل و دماغ کو روشن ہونا

= اور علی بن مدینی نے توثیق کی ہے اور بعض محدثین نے اپنی کتابوں میں اس سے روایت بھی کی ہے۔ لیکن امام احمد نے اس کی روایات کو 'منکر' قرار دیا ہے۔ امام نسائی نے اسے کبھی ضعیف اور کبھی منکر الحدیث کہا ہے۔ یعنی اس کی روایت کی کوئی دوسرا قابل اعتبار راوی تائید نہیں کرتا۔ دار قطنی اور ابو حاتم نے بھی اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

[1] بخاری، کتاب الاذان، باب من جلس فی المسجد الخ۔ مسلم، کتاب الزکوٰۃ، باب اخفاء الصدقہ

[2] قال المنذری رواہ احمد وابو یعلیٰ وابن حبان فی صحیحہ والحاکم وقال صحیح الاسناد۔ الترغیب والترہیب: ۲/ ۳۹۹۔ حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے لیکن اس کا ایک راوی وہی درّاج ہے جس کا ذکر اس سے پہلے آچکا ہے۔ اس لیے حدیث ضعیف ہے۔ قال الہیثمی بعد ما عزاہ لاحمد وابی یعلیٰ فیہ درّاج ضعفہ جمع وبقیۃ رجال احدا سنادی احمد ثقات۔ فیض القدیر: ۲/ ۸۵

چاہیے ذکر کے پاکیزہ تصور سے یہ بات میل نہیں کھاتی کہ آدمی دین و دنیا کا ہوش کھو دے اور اس پر غفلت اور بے خبری کا عالم طاری ہو جائے۔ سب سے بڑی بات یہ کہ صحابہ کرام جو سب سے بڑے ذاکر تھے ان کی مقدس زندگیوں سے اس کا ثبوت نہیں ملتا۔ وہ دنیا کے سب سے زیادہ باہوش اور اصحاب دانش و بینش تھے۔

ایک حدیث میں ذکر کی ترغیب ان الفاظ میں دی گئی ہے۔

اذکروا اللہ ذکرا یقول	اللہ کا ذکر اس قدر کرو کہ منافقین
المنافقون انکم تراؤن[1]	کہنے لگیں کہ یہ دکھاوے کے لیے کر رہے ہیں۔

یہ ایک ضعیف روایت ہے۔ ذکر کی فضیلت ثابت کرنے کے لیے اس طرح کی ضعیف روایات کی ضرورت نہیں ہے۔ اس سے غلط تصور ابھرتا ہے۔ اس کی فضیلت کے لیے صحیح احادیث بہت کافی ہیں۔

---

[1] رواہ الطبرانی ورواہ البیہقی مرسلا۔ الترغیب والترہیب: ۲/۳۹۹۔ بیہقی نے اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے۔ التیسیر بشرح الجامع الصغیر: ۱/۱۲۵

اعلان ملکیت سہ ماہی تحقیقات اسلامی۔ فارم ۴ رول 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۔ یوپی
۵۔ ایڈیٹر: سید جلال الدین عمری
پتہ: پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ، یوپی
۶۔ ملکیت: ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی
پان والی کوٹھی، دودھ پور۔ علی گڑھ، یوپی

بنیادی ارکان کے اسمائے گرامی
(۱) مولانا محمد فاروق خاں (صدر) ۱۳۵۲، بازار چتلی قبر، دہلی ۶
(۲) جناب سید یوسف (رکن) "
(۳) ڈاکٹر فضل الرحمٰن فریدی۔ فریدی ہاؤس سرسید نگر، علی گڑھ
(۴) جناب امین الحسن رضوی (رکن) ہمدرد نگر۔ نئی دہلی۔
(۵) ڈاکٹر محمد رفعت۔ شعبۂ فزکس۔ جامعہ ملیہ۔ نئی دہلی۔
(۶) مولانا کوثر یزدانی ۱۳۵۲۔ بازار چتلی قبر۔ دہلی۔
(۷) ٹی۔ کے عبداللہ صاحب۔ الاتھن کنڈی ہاؤس زیمری کالی کٹ
(۸) ڈاکٹر حمید اللہ۔ مزمل منزل کمپلیکس۔ علی گڑھ
(۹) ڈاکٹر احمد سجاد۔ بریاتو ہاؤسنگ سوسائٹی، کالونی طارق منزل پٹنہ
(۱۰) مولانا سید حامد علی۔ میران پور کٹرہ شاہجہاں پور۔ یوپی
(۱۱) سید جلال الدین عمری (سکریٹری)
پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ۔

مندرجہ معلومات میرے علم و یقین کی حد تک بالکل درست ہیں۔

پبلشر: سید جلال الدین عمری

تحقیق وتنقید

ازواجِ مطہرات کے مکانات

ایک تجزیاتی مطالعہ

ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی

ہمارے قدیم مآخذ اور اصلی مصادر میں ازواجِ مطہرات رضی اللہ عنہن کے مکانوں کی زمینوں اور دوسری متعلقہ چیزوں کے تعلق سے مختلف قسم کی روایات ملتی ہیں۔ ان میں سے کچھ تو عام روایات ہیں جو یہ واضح کرتی ہیں کہ مکانات کی آراضی وغیرہ مدینہ منورہ کے صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم بالخصوص انصارِ کرام رضوان اللہ علیہم نے فراہم کی تھیں۔ متعدد ایسی روایات ہیں جو ان کی بعض ضروری جزئیات وتفصیلات مہیا کرتی ہیں۔ پھر ان میں سے کچھ ایسی روایات ہیں جو قدیم ترین مآخذ میں وارد ہوئی ہیں اور بعض ایسی ہیں جو بعد کے مصادر میں اوّلین مآخذ سے لی گئی ہیں۔ بعد کے ان مصادر کو بعض اہلِ علم واصحابِ نظر نے اصلی مآخذ کا درجہ دے دیا ہے۔ قدیم ترین روایات کا ایک اہم پہلو یہ بھی رہا ہے کہ بسا اوقات ایک ہی موضوع پر متضاد ومنافی روایات ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو پائی جاتی ہیں۔ ایسی صورت میں کبھی ان میں جمع و تطبیق کے اصول کے ذریعہ تناقض وتصادم دور کر دیا جاتا ہے یا دور کرنے کا یقین کر لیا جاتا ہے لیکن کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ان میں تطبیق کی ہر کوشش ناکام ہو جاتی ہے کہ تعارض اصلی ہوتا ہے اور ایسی پیچیدہ صورت میں اصولِ ترجیح کو کام میں لا کر ایک قسم کی روایات کو دوسری قسم کی روایات پر ترجیح دی جاتی ہے اور دلائل ونظائر اور براہین کی بنا پر راجح کو قبول اور مرجوح کو مسترد کر دیا جاتا ہے۔ جمع وتطبیق میں اکثر قیاسات وآراء سے کام لیا جاتا ہے جو کبھی صحیح بھی ہوتے ہیں اور کبھی غلط۔ ازواجِ مطہرات کے مکانات کے بارے میں ایسی تمام روایات وتاویلات تطبیقات اور قیاسات ملتے ہیں۔ اس مقالہ میں انھیں کا ایک تجزیہ اپنی علمی بساط بھر کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔[1]

(الف) حجرات کی تعمیرِ نبوی

ابھی تک کی ہماری معلومات کے مطابق قدیم ترین روایت ابن اسحاق کی ہے جس میں واضح

طور سے کہا گیا ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوایوب رضی اللہ عنہ کے گھر میں قیام کیا تا آنکہ آپ کے لیے آپ کی مسجد اور آپ کے گھر (مساکن) تعمیر کیے گئے (بُنِیَ لہ) تب آپ ابوایوب رضی اللہ عنہ کے گھر سے اپنے مساکن / گھروں کو منتقل ہو گئے[۳۲]۔" ترتیب زمانی کے لحاظ سے دوسری قدیم ترین روایت جو ہمیں مل سکی وہ ابن سعد کی ہے اور جو مدینہ منورہ میں مسجد نبوی کی تعمیر رسول اکرمؐ کے ذکر کے ضمن میں آئی ہے۔ مسجد نبوی کی تعمیری ساخت، زمین اور سامان تعمیر وغیرہ کے ذکر سے متصلاً یہ روایت آئی ہے اور محمد بن عمر واقدی کی سند اول سے معمر بن راشد کی دوسری سند سے زہری سے نقل ہوئی ہے۔ گویا کہ منقطع ہے اور مرفوع نہیں۔ اس کے الفاظ کا مفہوم یہ ہے کہ "اس (مسجد) کے پہلو میں آپ نے چند گھر (بیوتًا) کچی اینٹوں (لبن) سے بنائے اور ان کی چھتیں کھجور کے تنوں اور پتوں (جذوع النخل والجرید) سے بنائیں۔ جب آپ تعمیر سے فارغ ہو گئے تو آپ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے ساتھ اس گھر (البیت) میں شب زفاف گزاری جس کا دروازہ مسجد کی طرف کھلتا ہے (اشاع الی المسجد) اور حضرت سودہ بنت زمعہ رضی اللہ عنہا کو دوسرے گھر (البیت الآخر) میں رکھا جو اس دروازۂ مسجد کے قریب ہے جو آل عثمان کی جانب یا متصل ہے[۳۳]۔" ابن سعد نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے سوانحی خاکہ میں اس سے زیادہ قوی روایت بیان کی ہے جو متصل و مرفوع ہے اور محمد بن عمر واقدی کے ذریعہ موسیٰ بن محمد بن عبدالرحمٰن سے اور ان کے واسطہ سے ربیطہ سے اور ان کے حوالہ سے حضرت عمرۃ بنت عبدالرحمٰن سے براہ راست حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے نقل ہوئی ہے۔ پہلے اس روایت میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت مدینہ کے بعد آپ کی ازواج مطہرات اور بنات طاہرات کے مکہ میں رہ جانے، پھر حضرات زید بن حارثہ اور ابورافع اور عبداللہ بن اریقط دئلی وغیرہ کے ذریعہ ان کو اور آل ابی بکر کو مدینہ لانے کا ذکر ہے پھر بیان ہوا ہے کہ "جب ہم مدینہ منورہ پہنچے تو میں تو "عیال ابی بکر" کے ساتھ اتری / مقیم ہوئی (فنزلت) اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آل بھی مقیم ہوئے جبکہ آپ اس زمانے میں (یومئذ) مسجد کی تعمیر کر رہے تھے اور مسجد کے گرد چند گھر (ابیاتًا) بنوا رہے تھے اور آپ نے ان میں اپنے اہل کو اتارا۔" اس کی تفصیل یہ بیان کی ہے کہ "ہم کچھ دن (ایامًا) ابوبکر کے گھر (منزل) میں ٹھہرے پھر ابوبکر نے کہا: "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! آپ کو اپنی اہل کو رخصت کرانے سے کیا چیز مانع ہے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مہر (الصداق) مانع ہے۔ چنانچہ آپ کی خدمت میں ابوبکر رضی اللہ عنہ نے ساڑھے بارہ اوقیہ (اثنی عشرۃ اوقیۃ ونشّ) پیش کیا اور وہ آپ نے ہمارے پاس بھیج دیا اور رسول اللہ

نے میرے اسی گھر میں جس میں میں ہوں شبِ زفاف گزاری اور اسی میں آپ نے وفات پائی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے لیے مسجد میں حضرت عائشہؓ کے دروازے کے سامنے ایک دروازہ بنا لیا تھا۔ حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سودہؓ کے ساتھ ان ہی گھروں میں سے ایک میں (فی احد تلك البیوت) جو میرے پڑوس/پہلو (جنبی) میں ہیں شبِ زفاف گزاری اور آپ ان کے پاس (اسی میں) قیام کیا کرتے تھے۔[۵] اسی روایت کو بلاذری نے اپنے مذکورہ بالا رواۃ کے حوالہ سے "قالوا" (انھوں نے کہا) کے لفظ کے ساتھ بیان کیا ہے جو صرف ازواجِ مطہرات و بناتِ طاہرات وغیرہ کے مدینہ آنے سے متعلق ہے اور آخر میں اس موضوع پر صرف ایک جملہ یہ ہے "وہ سب آئے جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسجد اور اپنے حجرے (حجرہ) تعمیر کر رہے تھے (یبنی)"[۵۵]۔ طبری وغیرہ متعدد مورخین نے رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مسجدِ نبوی کی تعمیر کے ساتھ ساتھ حجراتِ نبوی کی تعمیر کا ذکر براہ راست یا مضمر طور سے کیا ہے[۵۶]۔ ابن کثیر نے ابن اسحاق کے حوالے سے آپ کی مسجد اور مساکن کی تعمیر کا ذکر کرنے کے بعد ایک مختصر فصل قائم کی ہے جس کا آغاز اس سے ہوتا ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے آپ کی مسجد شریف کے گرد حجرے تعمیر کیے گئے (بنی) تاکہ وہ آپ کے لیے اور آپ کے اہل کے لیے مساکن کا کام دے سکیں۔" پھر ان مساکنِ نبوی کی تعمیر، ساخت اور دوسری چیزوں کا متعدد علماء کی سندوں سے ذکر کیا ہے اور آخر میں "واقدی اور ابن جریر وغیرہما" کے حوالہ سے مکہ مکرمہ سے ازواجِ مطہرات اور بناتِ طاہرات وغیرہ کے لائے جانے کا ذکر کرتے ہیں اور یہ اضافہ کرتے ہیں کہ وہ آئے تو سُنح میں اترے[۵۷]۔ طبری اور ابن کثیر نے مقامِ نزول کی تصریح نہیں کی ہے مگر یہ معروف و معلوم ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے مدینہ سے تھوڑی سی مسافت پر جس کا نام سُنح تھا اپنا مکان اور کپڑا بنانے کا کارخانہ بنا لیا تھا[۵۸]۔ اور ان دونوں کی بیان کردہ اس روایت میں اسی کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے اور اس کی تائید ابن سعد کی مذکورہ بالا روایت نے پوری طرح سے کر دی ہے۔

انھیں اصلی روایات اور قدیم مآخذ کی تصریحات کی بنا پر تمام متاخرین نے خواہ ان کا تعلق قرونِ وسطیٰ سے ہو خواہ جدید زمانے سے کم از کم ازواجِ مطہرات میں سے دو — یعنی حضرت عائشہؓ اور حضرت سودہؓ — کے حجروں کی تعمیر کرنے ہی کی حقیقت تسلیم کی ہے جیسا کہ ابن کثیر کی روایات سے واضح ہوتا ہے۔ سمہودی نے حجرۂ شریفہ کی اپنی مخصوص فصل کا آغاز ہی اس صراحت سے کیا ہے کہ "ذکر آچکا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب اپنی مسجدِ شریف تعمیر کی (بنیٰ) تو اپنی

دو[۲] ازواجِ مطہرات عائشہؓ اور سودہؓ رضی اللہ عنہما کے لیے دو گھر مسجد کی تعمیر کے مطابق (علی نعت بناء المسجد) کچی اینٹوں (لبن) اور کھجور کے تنوں (جریدالنخل) سے تعمیر کیے (بنی) ابن قیم نے ان دونوں حجروں کی تعمیر ہی کا ذکر کیا ہے۔ دوسرے متاخرین/متوسطین میں اس زمرہ میں کئی اصحاب علم و فضل اور علماء و سیرت نگار شامل ہیں[۳] جستجو کی جائے تو مزید حوالے اور تصریحات اس عہد میں مل جائیں گے۔ عصرِ جدید میں شبلی نعمانی، سلیمان منصور پوری، ادریس کاندھلوی، عبدالرؤف داناپوری، سید سلیمان ندوی، سید ابوالاعلیٰ مودودی، سید ابوالحسن علی ندوی، محمد ابوزہرہ، محمد حسین ہیکل، اور متعدد دوسرے عرب و عجم کے مولفینِ سیرت و مورخینِ اسلام نے انھیں روایات کو تفصیل یا اختصار سے تسلیم کیا ہے اور ان سب کا ماحصل اور لب لباب یہ ہے کہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی مدنی مسجد کے ساتھ ان دو حجروں کو بھی بنوایا تھا۔ گویا کہ زمین افتادہ/خالی ملی تھی اور اس پر مکانات بنے ہوئے نہیں تھے۔ ان زمینوں پر تعمیر آپ نے فرمائی تھی[۴]

ازواجِ مطہرات کے مکانات کی تعمیر کے سلسلہ میں ایک دلچسپ روایت ابن سعد کی اس فصلِ خاص میں ملتی ہے جو "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے گھروں (بیوت) اور آپ کی ازواج کے حجروں (حجر) کے ذکر" میں باندھی گئی ہے اور روایت بھی واقدی کی ہے جو عبداللہ بن زید ہذلی سے مروی ہے۔ موخرالذکر نے ازواجِ مطہرات کے مکانوں کو اس وقت دیکھا تھا جب ان کو حضرت عمر بن العزیز نے منہدم کیا تھا۔ وہ دوسری تفصیلات بیان کرتے ہوئے حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے مکان (بیت) اور ان کے حجرہ کو کچی اینٹوں کا بنا ہوا دیکھتے ہیں تو فرماتے ہیں کہ میں نے ان کے پوتے (ابن ابنہا) سے پوچھا تو انھوں نے کہا "جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دومۃ الجندل کے غزوہ میں تشریف لے گئے تو حضرت ام سلمہ نے اپنا حجرہ کچی اینٹوں (لبن) سے بنالیا (بنت)۔ جب آپ واپس تشریف لائے اور کچی اینٹوں کو دیکھا کہ سب سے پہلے تمام ازواج میں انھیں کے پاس تشریف لانے تھے تو پوچھا: یہ کیسی تعمیر ہے (البناء)؟ انھوں نے عرض کیا: یا رسول اللہ! میں نے چاہا کہ لوگوں کی نظروں پر روک لگادوں۔ آپ نے فرمایا: اے ام سلمہ! بلاشبہ بدترین شے جس میں مسلمانوں کا مال جاتا ہے وہ مکان (البنیان) ہے[۵]" اسی روایت کو سمہودی نے یحییٰ کی روایت سے جو واقدی کے ذریعہ عبداللہ بن زید سے منقول ہوئی مختصراً بیان کیا ہے اور اس میں حضرت ام سلمہ کے مکان کا ذکر ہے۔ سمہودی نے ابن النجار کی بلاسند روایت نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جب

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی عورتوں (نساء) سے شادی کی تو ان کے لیے حجرے (حجرا) تعمیر کرائے (بنیٰ) اور وہ نو گھر تھے (تسعة ابیات)[۱۱۲]۔ ظاہر ہے کہ وقت وعلم کی محدودیت کے سبب اور تمام مآخذ ومراجع سے روایات جمع نہیں کی جاسکتیں لیکن اگر اور تحقیق وتفتیش کی جائے تو کچھ ایسی روایات یقیناً مل جائیں گی جو یہ ثابت کریں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی دوسری ازواج مطہرات کے لیے بالخصوص اور بناتِ طاہرات میں سے بعض کے لیے بالعموم مکانات تعمیر کرائے تھے۔ اور ان کی تعمیر کے لیے ضروری سامان اور آراضی صحابہ کرام خاص کر انصارِ مدینہ رضی اللہ عنہم کے عطایا سے آیا تھا۔ مذکورہ بالا روایات اور ایسی دوسری غیر مذکورہ اخبار بھی اس امر کی تصدیق کرتی ہیں کہ حجروں کی تعمیر رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کی تھی، آپ کو بنے بنائے مکانات نہیں ملے تھے۔

(ب) حضرت حارثہ بن نعمان کے مکانات کا عطیہ

مذکورہ بالا روایات وبیانات کے برخلاف بعض ایسی روایات بھی ملتی ہیں جو یہ بتاتی ہیں کہ مدینہ منورہ کے ایک مالدار انصاری صحابی حضرت حارثہ بن نعمان نے اپنے مکانات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں سارے کے سارے پیش کر دئے تھے۔ ظاہر ہے کہ یہ روایات مذکورہ بالا روایات سے بظاہر متناقض معلوم ہوتی ہیں اس لیے ان کا تجزیہ ضروری معلوم ہوتا ہے۔ ہماری موجودہ معلومات کے مطابق اس باب میں سب سے قدیم روایت ابن سعد کے ہاں آئی ہے اور مختلف مقامات پر مختلف انداز سے آئی ہے۔ زمانی ترتیب کے اعتبار سے سب سے پہلی وہ روایت ہے جو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے اہل وعیال کے مدینہ آنے کے بعد ان کے نزول و قیام سے متعلق ہے۔ اوپر ذکر آچکا ہے کہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ازواجِ مطہرات اور بناتِ طاہرات کو مکہ مکرمہ سے لانے کے لیے حضرات زید بن حارثہ وابورافع کو بھیجا تھا تو ان کے ساتھ حضرت عبداللہ بن ابی بکر صدیق رضی اللہ عنہما حضرت عائشہ سمیت حضرت ابوبکر کے عیال کو لے کر آئے اور مدینہ منورہ میں پہونچ کر ان کو حضرت حارثہ بن نعمان کے ایک گھر (بیت) میں اتارا[۱۱۳]۔ یہاں ایک دشواری یہ پیش آرہی ہے کہ انھیں ابن سعد کی ایک روایت کے مطابق حضرت ابوبکرؓ نے ہجرت کے بعد مدینہ میں حبیب بن یساف کے گھر قیام کیا تھا۔ یہ روایت محمد بن عمر واقدی کی ہے جو اسماعیل بن عبداللہ بن عطیہ بن عبداللہ بن اُنیس نے اپنے والد سے روایت کی ہے جبکہ اسی کے متصلاً بعد دوسری روایت میں واقدی نے موسیٰ بن عبیدہ کے حوالے سے ایوب بن خالد

سے یہ نقل کیا ہے کہ حضرت ابوبکر خارجہ بن زید بن ابی زہیر کے گھر اترے تھے اور واقدی نے اپنی تیسری روایت میں جو موسیٰ بن یعقوب کے ذریعہ محمد بن جعفر بن زبیر سے مروی ہے یہ اضافہ دوسری روایت میں کیا ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے خارجہ بن زید کی بیٹی سے شادی کر لی تھی اور مقام سُنح میں بنو حارث بن خزرج میں رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات تک قیام پذیر رہے[۱۴]۔ دوسری روایت یا تیسری روایت زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے کیونکہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ بعد میں مواخاۃ کے اسلامی تعلق سے حضرت خارجہ بن زید ہی کے بھائی بنے تھے اور مزید برآں دوسری زیادہ قوی روایات سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے[۱۵]۔

ابن سعد نے حضرت حارثہ بن نعمان کے مکانات کے عطیہ و پیشکش کا ایک حوالہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی شادی خانہ آبادی کے ذیل میں دیا ہے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے سوائی خاکہ میں جو بناتِ مطہرات کا اولین خاکہ ہے ابن سعد نے محمد بن عمر واقدی کی روایت ابراہیم بن شعیب کے واسطہ سے یحییٰ بن شبل سے اور ان کے ذریعہ سے حضرت ابوجعفر سے یوں نقل کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ منورہ پہونچ کر حضرت ابوایوب انصاری کے ہاں سال بھر یا اس کے قریب قیام کیا پھر جب حضرت علی کی شادی حضرت فاطمہ سے کی تو حضرت علی سے فرمایا کہ کوئی مکان تلاش کرو اور حضرت علی نے جو مکان تلاش کیا وہ آپ سے ذرا دور تھا۔ حضرت فاطمہ کو وہیں رخصت کرا کے لے گئے۔ آپ جب حضرت فاطمہ کے پاس تشریف لے گئے تو ان کو اپنے ہاں منتقل کرنے کا ارادہ ظاہر فرمایا تو انھوں نے آپ سے درخواست کی کہ آپ حضرات حارثہ بن نعمان سے بات کریں کہ وہ ان کے لیے مکان خالی کر دیں۔ آپ نے فرمایا کہ حارثہ پہلے ہی مکان سے منتقل ہوتے رہے ہیں حتیٰ کہ مجھے ان سے شرم آنے لگی ہے۔ حضرت حارثہ کو جب اس کی خبر لگی تو وہ خدمت اقدس میں حاضر ہو کر عرض پرداز ہوئے کہ مجھے معلوم ہوا ہے کہ آپ حضرت فاطمہ کو اپنے پاس منتقل کرنا چاہتے ہیں۔ یہ میرے مکانات (منازل) ہیں جو بنو نجار کے گھروں (بیوت) سے زیادہ آپ کے قریب (اسعب) ہیں اور میں اور میرا مال تو اللہ اور اس کے رسول کے لیے ہے۔ اے رسول اللہ! اللہ کی قسم! جو مال آپ مجھ سے قبول فرما لیتے ہیں وہ مجھے اس سے زیادہ عزیز ہوتا ہے جو آپ مسترد/رد کر دیتے ہیں۔ آپ نے ان کی تصدیق کی اور ان کو برکت کی دعا دی اور حضرت فاطمہ کو حارثہ کے مکان میں منتقل کر دیا[۱۶]۔ یہی روایت ابن سعد نے اسی سند اور انھیں الفاظ سے تقریباً

"ازواج نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی منازل کے ذکر کی مخصوص فصل میں بھی نقل کی ہے[۱۷]۔ ایک اور تاریخی روایت ابن سعد کے ہاں یہ ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت صفیہ کے ساتھ خیبر سے واپس مدینہ منورہ تشریف لائے تو حارثہ بن نعمان کے مکانات میں سے ایک مکان (بیت من بیوت) میں ان کو اتارا۔ جب انصاری عورتوں نے ان کے آنے اور ان کے جمال کے بارے میں سنا تو اُن کو دیکھنے آئیں اور حضرت عائشہؓ بھی نقاب لگا کر (متنقبۃ) پہونچیں تو آپ نے ان کو پہچان لیا اور جب وہ نکلیں تو آپ ان کے پیچھے آئے اور ان سے حضرت صفیہ کے بارے میں ان کی رائے پوچھی۔ تو انھوں نے فرمایا کہ میں نے ایک یہودی عورت دیکھی ہے۔ آپ نے فرمایا کہ عائشہ! ایسا نہ کہو۔ بلاشبہ وہ مسلمان ہوگئی ہیں اور ان کا اسلام خالص و حسین ہے۔ یہ واقدی کی روایت ہے جو اسامہ بن زید بن اسلم سے ان کے والد کی سند پر عطاء بن یسار سے منقول ہوئی ہے۔ اسی کے بعد واقدی کی ایک اور روایت نقل کی گئی ہے جس میں حضرت صفیہ کو ان کے گھر (منزل) میں رکنے کی غرض سے چار ازواج مطہرات ـــ حضرت زینب بنت جحش، حضرت حفصہؓ، حضرت عائشہؓ اور حضرت جویریہؓ ـــ کے نقاب لگا کر آنے کا حوالہ ہے مگر اس میں حضرت حارثہ بن نعمان کا واضح ذکر نہیں ہے[۱۸]۔

آخر میں وہ عام روایت جو یہ بیان کرتی ہے کہ حضرت حارثہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کئی مکانات دئے تھے ابن سعد نے محمد بن عمر واقدی کی روایت بلاسند بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ حضرت حارثہ بن نعمان کے کئی مکانات (منازل) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مسجد کے قریب اور اس کے آس پاس (حولہ) تھے اور جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کوئی نئی اہل لاتے (احدث... اَھلاً) حضرت حارثہ بن نعمان آپ کے لیے اپنے مکان (منزلہ) سے دستبردار ہو جاتے (تحول لہ) حتیٰ کہ ان کے سارے مکانات (منازلہ کلہا) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی ازواج مطہرات کے لیے ہو گئے[۱۹]۔ یہی روایت ابن سعد نے واقدی ہی کے حوالہ سے بلاسند حضرت حارثہ بن نعمانؓ کے سوانحی خاکہ میں مختصراً اور کچھ اضافہ کے ساتھ بیان کی ہے۔ ایک اضافہ تو یہ ہے کہ مدینہ منورہ میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مکانات (منازل) کے قریب حضرت حارثہ بن نعمان کے مکانات (منازل) تھے اور جب آپ کوئی نئی اہلیہ/اہل لاتے تو حضرت حارثہ بن نعمان ایک مکان کے بعد دوسرے مکان (عن منزل بعد منزل) سے دستبردار ہوتے رہے تا آنکہ آپ نے فرمایا کہ مجھے حارثہ بن نعمان سے

حیا آتی ہے کہ وہ ہمارے لیے اپنے مکانات (منازل) سے دستکش ہوتے رہے ہیں۔[۱۲۰] ابن سعد کی ان دو روایات میں سے پہلی وہ روایت ہے جو سمہودی نے ابن الجوزی کی الوفاء کے حوالہ سے محمد بن عمر واقدی کی سند پر تقریباً لفظ بلفظ نقل کی ہے۔[۱۲۱] بعض دوسرے متاخر مصادر سر دست ہمیں دستیاب نہیں۔ ممکن ہے کہ ان میں واقدی کی اس اہم روایت کی بعض تفصیلات مل جائیں اور روایت و درایت کے اعتبارات سے اس کی مزید تصدیق و تائید کی جا سکے۔ مگر موجودہ صورتِ حال میں اس روایت نے کافی الجھن پیدا کر دی ہے اور اس کا احساس سمہودی کو بھی ہے جس کا انھوں نے اپنی جمع و تطبیق کی کوشش میں اظہار بھی کیا ہے۔ اس پر کچھ بحث بعد میں آئے گی۔

ازواجِ مطہرات رضی اللہ عنہن کے مکانات کے بارے میں وارد ہونے والی تمام روایات مذکورہ بالا کا اگر تجزیہ کیا جائے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ قدیم مؤلفینِ سیرت اور مورخینِ اسلام میں ابن اسحاق، ابن ہشام، بلاذری، یعقوبی، طبری وغیرہ کے علاوہ متعدد محدثین کرام میں سے کسی نے نہیں بیان کیا ہے۔ صرف ابن سعد نے واقدی کے حوالے سے نقل کیا ہے اور متاخرین میں سے ابن الجوزی اور سمہودی نے اسی کو اپنے ہاں بلا سند و بلا تائید نقل کر دیا ہے۔ ابن کثیر جو متقدمین و متاخرین سب کی روایات و اخبار کے جامع ہیں نے بھی اس روایت کو بیان نہیں کیا ہے۔ ویسے انصاف کی بات ہے کہ ازواجِ مطہرات کے مکانات کے تعلق سے ان کی فصل کافی مختصر و تشنہ ہے۔ بالفرض اگر یہ روایت بعض دوسرے متاخر آخذ میں مل بھی جائے تو بھی بہت زیادہ فرق نہیں پڑنے والا تا آنکہ قدیم مآخذ میں اس کی کوئی تائیدی شہادت نہ ملے۔ اس وقت یہ تعارض اپنی جگہ قائم ہے کہ تمام قدیم و متاخر اور جدید روایات و بیانات کے مطابق رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ صرف حضرت سودہ اور حضرت عائشہ کے لیے دو حجرے تعمیر کرائے تھے بلکہ اسی وقت کچھ اور گھر بھی بنوائے تھے اور بعد میں بھی اپنی ازواجِ مطہرات کے لیے مکانات بنواتے/تعمیر کراتے رہے تھے جبکہ کم از کم ایک ام المومنین حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے اپنے ایک حجرہ کی تعمیر خود اپنے آپ فرمائی تھی۔ ہماری موجودہ معلومات یہ نہیں بتاتیں کہ ان دو/چند/تمام مکاناتِ ازواجِ مطہرات کے لیے آراضی اور دوسرا ضروری تعمیری سامان کس نے فراہم کیا تھا۔ یہ البتہ واضح طور سے اور حتمی طور سے بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ سب مدینہ منورہ کے صحابۂ کرام بالخصوص انصارِ عظام کے ہدایا اور عطایا سے آیا تھا۔ ایک امکان یہ ہے کم از کم حضرت ام سلمہؓ

کے حجرہ کی تعمیر کے بارے میں کہ وہ ان کی اپنی آمدنی، بچت یا کسی اور ماخذ سے آیا ہو۔ بہر حال یہ امکان ہی ہے، واقعہ یا تاریخی روایت نہیں۔[۲۲]

دوسرا امکان یہ ہے کہ ازواجِ مطہرات کے مکانات سب کے سب یا کچھ حضرت حارثہ بن نعمان انصاری کے ہدیہ سے آئے ہوں جیسا کہ ابن سعد، ابن الجوزی اور سمہودی کی مذکورہ بالا واقدی کی بلاسند روایت بیان کرتی ہے۔ سمہودی نے روایات کے تناقض کو سمجھ لیا تھا اس لیے انھوں نے اس کی یہ توجیہہ کی۔ "میرا کہنا یہ ہے کہ اس روایت کا ظاہر گزشتہ روایات سے مخالف ہے جن میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ رسول اللہ علیہ وسلم نے پہلے دو گھر اپنی دو بیویوں کے لیے تعمیر کیے اور جب آپ نے دوسری عورتوں سے شادی کی تو ان کے لیے حجرے تعمیر کیے۔ اس روایت کا ظاہری بیان یہ ہے کہ جب آپ نے نئی شادی کی تو نئی زوجہ کے لیے ایک حجرہ تعمیر کرایا۔ اس سے مراد یہ ہے کہ حضرت حارثہ بن نعمان ان مکانات کی آراضی (مواضع المساکن) سے دستبردار ہو جاتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کو تعمیر کراتے تھے۔[۲۳] اول تو سمہودی نے حل تناقض کی جو راہ اختیار کی ہے اس کی بنیاد محض قیاس ورائے پر ہے اور جسے زیادہ سے زیادہ ایک کمزور روایت کی کمزور سی تائید حاصل ہے دوم یہ کہ یہ سوال پھر بچ رہتا ہے کہ بالفرض آراضی، تمام مکانات ازواجِ مطہرات کے لیے اگر حضرت حارثہ بن نعمان رضی اللہ عنہ نے فراہم کر دی تھی تو سامانِ تعمیر اور گھروں کے دوسرے سامان و اسباب جن کا ذکر بعد میں آئے گا کہاں سے اور کس کے ہدیہ سے آئے تھے؟ اگر یہ مان لیا جائے کہ یہ سب بھی حضرت حارثہ بن نعمان رضی اللہ عنہ نے فراہم کیا تھا تو اس کی تائیدی شہادت / روایت کہاں ہے؟ یعنی یہ بھی قیاس بلاسند ہوگا جو صحیح بھی ہو سکتا ہے اور غلط بھی۔ جب کہ اس کو عام صحابہ کرام اور انصارِ مدینہ کے عطیہ و ہدیہ کی دین قرار دینے کی صورت میں عام تائیدی روایات و شہادات کے علاوہ ایک تقریباً حتمی صورت حال نظر آتی ہے اور اس سے زیادہ اہم یہ کہ ان میں حضرت حارثہ بن نعمان کے شامل ہونے کا امکان بھی ہو جاتا ہے کہ وہ انصارِ کرام کے ایک عظیم و کریم فرد تھے۔ یہ ساری بحث سمہودی کی رائے و قیاس کی بنا پر کی گئی ہے اور اس میں روایت و درایت دونوں کا اعتبار ازواجِ مطہرات کے تمام مکانات کے فراہم کرنے کے پس منظر میں کیا گیا ہے۔

درایت کے اعتبار سے تمام روایات میں جمع و تطبیق کی ایک اور صورت بھی ہے اور وہ میرے نزدیک زیادہ قرینِ قیاس معلوم ہوتی ہے۔ اگر ابن سعد، ابن الجوزی اور سمہودی کے بیان کردہ واقدی

کی روایت کے الفاظ پر غور کیا جائے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ جب کبھی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کوئی نئی اہلیہ محترمہ اپنے حبالۂ نکاح میں لائے تو حضرت حارثہ بن نعمان نے اپنے مکانات یکے بعد دیگرے حوالۂ نبوی کیے تا آنکہ ان کے سارے مکانات آپ کے اور آپ کی ازواج مطہرات کے لیے ہو گئے۔ ظاہر ہے کہ آپ نے حضرت سودہ اور حضرت عائشہ سے مکہ مکرمہ میں شادی کی تھی لہٰذا ان کی تزویج کو لفظ "احداث" سے مدینہ منورہ کے زمانے میں تعبیر نہ کرنا چاہیے گویا کہ اس عام روایت کا مقصود یہ ہے کہ حضرت سودہ اور حضرت عائشہ کے بعد آپ نے جب دوسری ازواج سے شادیاں مختلف اوقات میں کیں تو حضرت حارثہ بن نعمان رضی اللہ عنہ نے ان کے لیے اپنے مکانات آپ کو ہدیہ کر دیے۔ اس قیاس کی ایک تائید تو ابن سعد کی اس روایت سے ہوتی ہے جس میں فتح خیبر کے بعد آپ کی نئی اہلیہ محترمہ حضرت صفیہ رضی اللہ عنہا کے حضرت حارثہ بن نعمان کے گھروں میں سے ایک گھر میں اتارے جانے کا ذکر آیا ہے لیکن اس میں صرف اتارے جانے کا ذکر ہے مکان کے ہدیہ کا واضح ذکر نہیں۔ یہ صرف قیاس ہی ہے کہ انھوں نے اپنا مکان ہدیہ کر دیا ہوگا/ یہ بھی امکان ہے کہ بعد میں آپ نے ان کے لیے دوسرا مکان بنوایا ہو جیسا کہ عام روایات سے معلوم ہوتا ہے اور حضرت صفیہ اپنے اس مکان میں منتقل ہو گئی ہوں جس طرح حضرت عائشہ اور عیال ابی بکر کے بارے میں ابن سعد کی روایت کا مقصود معلوم ہوتا ہے کہ وہ قیام مدینہ منورہ کے اولین دور میں حضرت حارثہ بن نعمان کے مکان میں اترے اور بعد میں عیال ابی بکر تو سُنح کے مکان میں منتقل ہو گئے اور حضرت عائشہ رخصت ہو کر اپنے نئے حجرے میں آ گئیں[۲۴] اور پھر حضرت ابو بکر نے ایک مکان مسجد نبوی کے قریب عطا یا/ قطائع نبوی سے بنایا اور اپنے اہل و عیال کے ایک خاندان کو اس میں رکھا[۲۵]۔ روایات میں اب تک مجھے کم از کم کہیں یہ نہیں مل سکا کہ حضرت حارثہ بن نعمان نے خاندانِ صدیقی کو کوئی مکان یا آراضی ہدیہ کی ہو۔ البتہ روایات میں واضح طور سے یہ آیا ہے کہ مدینہ منورہ کے مخیر و صاحبانِ دل انصار کرام نے اپنی تمام افتادہ زمینیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہدیہ و ہبہ کر دی تھیں اور آپ نے انھیں میں سے صحابہ مہاجرین کو بالخصوص اور غریب صحابہ کرام کو بالعموم قطائع دیے تھے[۲۶]۔ حضرت حارثہ بن نعمان انصاری رضی اللہ عنہ کے مکانات ہدیہ کرنے کے اس بیان میں دو روایتوں کے الفاظ کا فرق بھی الجھن پیدا کرتا اور تناقض و تصادم پیش کرتا ہے۔ ابن سعد کی ایک روایت میں ان کے مکانات کو مسجد نبوی کے اردگرد اور قرب و جوار میں واقع ہونا بتایا گیا ہے جبکہ دوسری

روایت میں ان کے منازل نبوی کے قریب ہونے کی بات کہی گئی ہے۔ سمہودی نے پہلی روایت کے الفاظ نقل کرکے یہ تاویل کی ہے کہ آراضی حضرت حارثہ بن نعمان نے فراہم کی تھی اور آپ نے ان پر حجرے تعمیر کیے تھے۔ ظاہر ہے کہ دوسری روایت میں یہ تاویل نہیں چل سکتی کہ وہاں واضح طور سے منازل / مکاناتِ نبوی کی پہلے سے موجودگی کا پتہ دیا گیا ہے[۲]۔ بلند ایہاں تاویل کرنے والے یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ آراضی انھوں نے ہدیہ وہبہ کی تھی جس پر بعد میں مکاناتِ نبوی تعمیر کیے گیے۔ لیکن یہاں بھی زیادہ قدیم روایات سے اور دوسرے شواہد سے تناقض توبرقرار ہی رہتا ہے۔

تمام روایات واخبار، بیانات وتاویلات کے تناقض وتصادم کو دور کرکے جمع و تطبیق پیدا کرنے کی ایک راہ تو یہ معلوم ہوتی ہے کہ مسجد نبوی کے متصل دو حجرے تو آپ نے تعمیر کرائے تھے اور اس کے لیے زمین وسامانِ تعمیر حضرات سہل وسہیل کے مربد (باڑے) اور عام صحابہ کرام کے عطایا سے آیا تھا جیسا کہ مسجدِ نبوی کے لیے آیا تھا یا آراضی کسی اور نے فراہم کی تھی۔ وہ صاحبِ خیر اور جاں نثارِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم حضرت حارثہ بن نعمان بھی ہو سکتے ہیں یا ان کے سوا کوئی دوسرا بھی جس کی تصریح ابھی تک مجھے نہیں مل سکی۔ البتہ بعد میں جب آپ نے دوسری شادیاں کیں تو ممکن ہے کہ حضرت حارثہ بن نعمان رضی اللہ عنہ کے مکانات آپ کی ازواج کے لیے ہدیہ کیے گئے ہوں۔ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی شادی کے بعد حضرت حارثہ بن نعمان کے ایک مکان کا ہدیہ کیا جانا تقریباً حتمی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت حارثہ نے اور بھی مکانات آپ کو ہدیہ کیے تھے اسی بنا پر آپ کو حضرت فاطمہ کی درخواست پر ان کے لیے حضرت حارثہ سے مکان مانگنے میں تامل تھا اور آپ کو حیا آتی تھی۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ حضرت فاطمہ کی شادی سے قبل صرف دو ازواج مطہرات تھیں اور انھیں کے لیے مکانات کا ہدیہ حارثہ آیا تھا جس کا اشارہ روایت میں پایا جاتا ہے مگر یہ قیاس واستنباط ہے جو متصادم وواضح روایات کی موجودگی میں باطل ہو جاتا ہے البتہ واقعاتی شہادت یہ بتاتی ہے کہ حضرت حارثہ بن نعمان رضی اللہ عنہ نے کچھ مکانات آپ کی دو دختران نیک اختر — حضرت فاطمہ اور حضرت ام کلثوم — اور آپ کے عزیز موالی حضرات زید بن حارثہ، اسامہ بن زید اور ان کی والدہ ام ایمن کے قیام وسکونت کے لیے فراہم کیے گئے ہوں گے۔ ظاہر ہے کہ شادی سے قبل حضرت فاطمہ اور حضرت ام کلثوم جو ہجرتِ مدینہ کے بعد بالترتیب ڈیڑھ سال اور دو سال بعد ہوئی وہ کسی نہ کسی گھر میں قیام پذیر تھیں اور وہ گھر امہات المومنین کے دو حجرے نہ تھے کہ ان میں اتنی گنجائش

نہ تھی۔ ابھی تک کسی روایت سے یہ نہیں معلوم ہو سکا کہ وہ ان حجرات نبوی میں کبھی قیام پزیر رہی تھیں۔ یہ نکتہ ابھی بحث طلب بلکہ تحقیق طلب ہے[۱۰]

لیکن دوسری طرف بعض روایات میں یہ آتا ہے کہ آپ نے ایک دو نہیں بلکہ کچھ گھر (بیوت) تعمیر کرائے تھے۔ چونکہ اس وقت آپ کی صرف دو ازواج مطہرات تھیں لہٰذا قیاس و منطق یہی کہتی ہے کہ دو سے زیادہ حجرے ان دونوں دختروں اور موالی نبوی کے لیے تعمیر کیے گئے ہوں گے۔ اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے بارے میں تو ایک روایت یہ صاف بتاتی ہے کہ وہ ان کی تعمیر کے بعد ان میں سے کسی میں منتقل ہو گئی تھیں۔ یہی صورت حال حضرت ام کلثوم کے باب میں بھی رہی ہوگی اور ممکن ہے کہ دونوں بہنیں اپنی شادیوں تک ایک ہی حجرے میں قیام پزیر رہی ہوں یہاں سمہودی کی بیان کردہ اس روایت کا ذکر بھی مناسب معلوم ہوتا ہے جو زرکشی نے حافظ شمس الدین ذہبی کی طرف منسوب کی ہے۔ ان کا کہنا تھا کہ جس وقت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد تعمیر کی اس وقت آپ کے نو گھروں (تسعۃ ابیات) کے بنانے/تعمیر کرنے سے متعلق کوئی روایت ہم تک نہیں پہونچی اور میرا خیال نہیں کہ آپ نے ایسا کیا تھا۔ اس وقت آپ کو ام المومنین سودہ کے لیے ایک گھر کی ضرورت تھی اور دوسرے گھر کی حاجت اس وقت تک نہیں پڑی جب تک آپ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو رخصت کرکے شوال ۲ھ میں اپنے گھر نہیں لے آئے۔ لہٰذا ان گھروں کو آپ نے مختلف اوقات میں تعمیر کرایا تھا۔ سمہودی نے اس سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ وہ ان کے پہلے بیان یعنی حضرت حارثہ بن نعمان کے وقتاً فوقتاً مکانات ہدیہ کرنے کے بیان سے میل کھاتا ہے۔ البتہ وہ بھی یہ تسلیم کرکے رہ جاتے ہیں کہ بہرحال یہ بیان ذہبی اس روایت کے مخالف ہے جو پہلے بیان کی جا چکی ہے کہ حضرت عائشہ کا گھر (بیت) مسجد کی تعمیر کے ساتھ ہی بنایا گیا تھا۔ ظاہری بات یہ ہے کہ وہ اس وقت بھی آپ کی زوجہ محترمہ تھیں البتہ آپ نے ان کی رخصتی نہیں کرائی تھی اور آپ کو وہ کرانی ہی تھی اس لیے آپ نے ان کا حجرہ بھی بنوا لیا تھا۔ سمہودی نے اس طرح بڑی خوبصورتی سے ذہبی اور زرکشی پر تنقید بھی کر دی اور اپنی تاویل کی لاج بھی رکھ لی۔ البتہ یہ سوال برقرار رہا، آپ نے جب مکانات تعمیر کرائے تو ان کے لیے ضروری سامان بالخصوص سامان تعمیر کہاں سے آیا تھا؟

سمہودی نے جس طرح واقدی کی ایک اکیلی روایت کی بنا پر قیاس و استنباط سے کام لیا اور تمام قدیم و متاخر روایات کی تاویل کرکے یہ ثابت کرنا چاہا کہ ازواج مطہرات کے سارے

مکانات حضرت حارثہ بن نعمان انصاریؓ کے ہدیہ وہبہ کردہ تھے، اسی طرح بعض ناقدین کرام نے قیاس محض سے کام لے کر یہی ثابت کرنا چاہا ہے۔ انھوں نے ایک تو ظلم یہ کیا کہ تمام دوسری روایات کو جو واضح طور سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حجروں کو تعمیر کرنے کی بات کہتی ہیں قطعی نظرانداز کر دیا اور اپنے قیاس واستنباط کو واقعہ وروایت کا درجہ دے دیا اور اس سے بڑا ظلم یہ کیا کہ حضرت سودہؓ اور حضرت عائشہؓ سمیت تمام ازواج مطہرات کے مکانوں کی تعمیر کو بالحصر اور بالاطلاق سمہودی کا بیان قرار دے دیا حالانکہ اوپر کی بحث سے یہ واضح ہو چکا ہے کہ سمہودی نے واقدی کی روایت کی بنا پر ایک نتیجہ نکالا ہے اور انھوں نے حضرت سودہؓ اور حضرت عائشہ کے حجروں کی تصریح ہرگز نہیں کی ہے جبکہ ناقدین کرام کے ہاں اس کی تصریح پائی جاتی ہے۔ سمہودی کی طرح وہ بھی قیاس سے کام لیتے تو کوئی حرج نہ تھا مگر سمہودی کی طرف اپنے قیاس کو منسوب کرنا اور پھر اس کو اول الذکر کا بیان قرار دینا تمام روایاتِ واضحہ کا خون کرنا ہے۔ مزید برآں انھوں نے جوشِ نقد اور خروشِ استدراک میں سمہودی کی بیان کردہ دوسری تمام روایات نظرانداز کر دیں کہ وہ ان کے دعوے کے خلاف پڑتی تھیں۔ لکھتے ہیں:

"وفاء الوفا میں صراحت ہے حضرت عائشہ اور حضرت سودہ کے مکانوں سمیت مسجد نبوی کے قریب اور اس کے اردگرد سارے مکان جو ازواج مطہرات کے زیر استعمال تھے۔ یہ سب مکان حضرت حارثہ بن نعمان کے تھے..." یہ صراحت تو ناقدین کرام کی ہے، سمہودی کی وفاء الوفا میں نہیں ہے۔ البتہ ان کا اگلا بیان ضرور سمہودی کی روایتِ متعلقہ کی صحیح نقل ہے۔ وفاء الوفا میں حضرت حارثہ بن نعمان کے مکانات کے ہدیہ کے ضمن میں حضرت عائشہ اور حضرت سودہ میں سے کسی کا نام نہیں آیا ہے اور نہ ہی ابن سعد وغیرہ کسی اور کے ہاں اس کی صراحت تو درکنار اشارہ تک ملتا ہے۔[۲۹]

(ج) مکاناتِ ازواجِ مطہرات کی سمت

ایک اہم بحث جو اصل مسئلہ پر بھی کافی روشنی ڈالتی ہے یہ ہے کہ ازواجِ مطہرات کے مکانات مسجدِ نبوی کے کس رخ یا کن پہلوؤں پر واقع تھے۔ ابن سعد نے واقدی کی یہ روایت مالک بن ابی الرجال سے اور انھوں نے اپنے والد ابوالرجال سے اور انھوں نے اپنی ماں سے نقل کی ہے کہ تمام منازلِ ازواجِ نبوی بائیں پہلو میں ہوتے تھے اگر نمازی منبر نبوی کے سامنے

امام کی طرف منہ کرکے کھڑا ہوتا۔[۳۰] واقدی ہی کی دوسری روایت جو عبداللہ بن یزید ہذلی کی سند سے مروی ہے یہ بتاتی ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے جب اپنی امارتِ مدینہ کے دوران ان کو منہدم کیا تھا تو انھوں نے نو گھر ان کے حجروں سمیت (تسعۃ ابیات بحجرھا) گئے تھے اور وہ سب کے سب حضرت عائشہ کے گھر (بیت) اور مسجد کے اس دروازے تک تھے جو بابِ نبوی کے قریب تھا اور راوی کے زمانے میں حضرت اسماء بنت حسن بن عبیداللہ بن عبیداللہ کے گھر (منزل) تک پھیلے ہوئے تھے۔[۳۱] سمہودی نے اس روایت پر دوسری روایات واحادیث کی روشنی میں خاصی مفصل بحث کی ہے۔ اول واقدی کی مذکورہ بالا روایت بیان کرکے اس کی یہ تشریح کی ہے کہ بابِ نبوی سے متصل باب کا جو ذکر اس میں آیا ہے اس سے مراد بابِ رحمت ہے اور اسماء بنت حسن کے مکان تک وسیع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بعض مکانات مسجد کی سمت سے خارج تھے کیونکہ اسماء بنت حسن کا مکان اس دروازہ کے مقابل تھا جو شامی جانب باب النساء سے متصل تھا۔[۳۲] ابن سعد نے اپنی ایک روایت میں واضح کیا ہے کہ چھ امہات المومنین — حضرت ام سلمہ، حضرت ام حبیبہ بنت ابی سفیان، حضرت زینب بنتِ خزیمہ، حضرت جویریہ بنت الحارث، حضرت میمونہ بنت الحارث اور حضرت زینب بنتِ جحش — کے مکانات شامی سمت میں تھے اور تین اور امہات المومنین — حضرت عائشہ، حضرت صفیہ اور حضرت سودہ — کے مکانات دوسرے پہلو میں تھے۔[۳۳] سمہودی نے اپنے ہاں اس روایت کو اس فصل میں نظر انداز کر دیا ہے۔ حالانکہ وہ ازواج مطہرات کے مکانات کی سمتوں میں کافی مدد کرتی ہے۔ البتہ انھوں نے پہلے یہ شبہ وارد کیا کہ اس جہت تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں مسجد نبوی وسیع نہ تھی لیکن پھر حضرت فاطمہؓ کے مکان کے بارے میں جو روایت وارد ہوئی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسجد نبوی بابِ مذکور تک پھیلی ہوئی تھی کیونکہ سمہودی کے خیال کے مطابق حضرت فاطمہ کا مکان اسی مذکورہ دروازہ پر ختم ہوتا تھا۔ اس سے یہ احتمال ہوتا ہے کہ مسجدِ نبوی اس باب تک نہ صرف وسیع تھی بلکہ بعض مذکورہ بالا مکان مسجد کے مقابل (محاذاۃ میں) نہ تھے اس کے بعد انھوں نے صحیح بخاری وغیرہ کی بعض روایات سے اس سلسلے میں استناد کیا ہے۔[۳۴] اس پر تھوڑی سی بحث ذرا بعد میں کریں گے۔

ابن سعد کی جس روایت میں چھ اور تین امہات المومنین کے مکانات کی جو بالترتیب تعیین کی گئی ہے ذرا اس پر ایک نظر ڈالنا ضروری ہے کہ اس سے ازواجِ مطہرات کے

مکانات کی تعمیر سے متعلق زیرِ بحث مسئلہ اور واضح ہوگا۔ ابن سعد کی پہلی روایت جو واقدی نے مالک بن ابی الرجال سے نقل کی ہے وہ واقدی کی نگاہ میں ابعد غیر ممکن وناقابل قبول ہے کیونکہ عوف بن حارث کی روایت کے مطابق تمام نو ازواج مطہرات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جمع نہیں ہوسکیں۔ حضرت زینب بنت خزیمہ رضی اللہ عنہا آپ کے پاس حضرت ام سلمہؓ کے آنے سے قبل تھیں اور ان کی وفات کے بعد حضرت ام سلمہ سے آپ نے شادی کی اور ان کے گھر میں حضرت ام سلمہؓ کو بسا دیا۔ پھر اسی سنہ میں آپ نے حضرت زینب بنت جحشؓ سے شادی کی اور حضرت سودہؓ حضرت عائشہؓ اور تمام دوسری امہات المومنین سے پہلے آپ کے حبالۂ نکاح میں تھیں۔ حضرت سودہ اور حضرت عائشہ آپ کی مدینہ تشریف آوری کے بعد آئیں۔ حضرت ام حبیبہ بنت ابی سفیانؓ ۷ھ میں آپ کے نکاح میں آئیں اور اسی برس حضرت صفیہ سے نکاح ہوا اور حضرت حفصہؓ حضرت ام سلمہؓ اور حضرت زینب بنت خزیمہ اس سے قبل نکاح میں آچکی تھیں۔[۳۵] یہ روایت یہیں ختم ہوجاتی ہے مگر اس میں حضرت میمونہ بنت حارث کا ذکر نہیں ہے جو ابن سعد کے مطابق آپ کی آخری زوجہ محترمہ تھیں اور نہ ہی حضرت جویریہ بنت الحارث کا ذکر ہے جن سے غزوہ مریسیع کے بعد ۵ھ ۶ھ میں شادی کی تھی۔[۳۶] لہٰذا مختلف مکانات کی تعداد زمانہ کے لحاظ سے مختلف تھی۔[۳۷]

سمہودی نے ایک روایت ابن زبالہ کے حوالہ سے محمد بن ہلال کی نقل کی ہے۔ موخرالذکر نے اپنی آنکھ سے مکاناتِ ازواجِ مطہرات کو دیکھا تھا جو سمتِ قبلہ میں اور مشرق میں اور شامی سمت میں پھیلے ہوئے تھے اور مسجد نبوی کے غرب میں ان میں سے کوئی نہ تھا اور حضرت عائشہؓ کے مکان کا دروازہ شامی سمت کے رخ پر تھا۔[۳۸] عبداللہ بن زید ہذلی اور بعض اور رواۃ کی روایات سے اس روایت کی تصدیق ہوتی ہے جو حضرت سودہ اور حضرت عائشہؓ اور حضرت صفیہؓ کے مکانات کی سمت دوسری بتاتی ہے اور بقیہ ازواج مطہرات کے مکانات کی سمت دوسری۔ اس روایت میں حضرت حفصہؓ کے مکان کی سمت بلکہ اس کی موجودگی تک کا حوالہ نہیں ہے اور اس کی تاویل یہ کی جاسکتی ہے کہ حضرت ام سلمہ اور حضرت زینب بنت خزیمہ کا مکان تو مالک بن ابی الرجال کی روایت پر نقدِ واقدی کے مطابق ایک تھے اور اس لحاظ سے ان کی تعداد صحیح ہوجاتی ہے۔ جہاں تک حضرت حفصہ کے مکان کی سمت ومقام کا تعلق ہے وہ حضرت عائشہ کے مکان سے متصل تھا جیسا کہ امام بخاری کی ایک روایت سے معلوم

ہوتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک بار حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے گھر میں تشریف فرما تھے جب آپ نے حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کے گھر (بیت) میں داخل ہونے کے لیے کسی مرد کی اجازت مانگنے کی آواز سنی۔ بعد میں آواز سن کر معلوم ہوا کہ وہ حضرت حفصہ کے رضاعی بھائی کی آواز تھی۔[۳۵] اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کا مکان بھی سمتِ قبلہ کی طرف تھا۔ بہرحال روایات کے تجزیہ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ حضرت سودہؓ اور حضرت عائشہ کے مکانات کی سمت الگ تھی اور بقیہ مکانات کی سمت دوسری۔ جہاں تک حضرت صفیہ کے مکان کا تعلق ہے وہ حضرت سودہؓ اور حضرت عائشہؓ کے مکانات کی سمت میں تو تھا تاہم ان سے متصل نہ تھا بلکہ کافی فاصلے پر یا خاصی دوری پر تھا۔ امام بخاری، امام ابوداؤد اور سمہودی کے مطابق حضرت صفیہ ایک بار رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات کے لیے رات کے وقت مسجد نبوی تشریف لائیں جہاں آپ معتکف تھے۔ واپس ہونے لگیں تو آپ ان کو حفاظت کی غرض سے اور حسن معاشرت کے تقاضے کے مطابق حضرت ام سلمہ کے گھر کے دروازے تک پہونچانے گئے کیونکہ ان کا مسکن دارِ اسامہ بن زید میں تھا، اور وہاں انصار کے دو آدمیوں سے ملاقات ہوئی اور آپ نے اپنی اہلیہ کے ساتھ ہونے کی وضاحت کی تاکہ کوئی غلط فہمی نہ ہو۔ روایت کے مطابق یہ واقعہ رمضان کے آخری عشرے کا ہے۔ سمہودی نے اس پر یہ تبصرہ کیا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ حضرت صفیہ کا مکان ان حجروں میں نہیں تھا جو مسجد کے اردگرد تھے (لم یکن مسکنہا فی الحجر المحیطہ بالمسجد)۔ مزید کہا ہے کہ ابن شبہ نے حضرت اسامہ کے کسی گھر کے بنانے کا ذکر نہیں کیا البتہ یہ ضرور ذکر کیا ہے کہ ان کے والد نے دو گھر (دارین) بنائے تھے جن میں سے ایک مسجد کی توسیع کے وقت اس میں شامل کر دیا گیا اور شاید وہی مراد ہے اور اللہ بہتر جانتا ہے۔[۳۶] یہاں ابن سعد کی اس روایت کا حوالہ بھی دہرایا جا سکتا ہے جس کے مطابق حضرت صفیہ کو شادی کے بعد حضرت حارثہ بن نعمان کے مکان میں اتارا گیا تھا۔ اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ حضرت حارثہ کے مکانات مسجد کے احاطہ یا قرب و جوار سے ذرا فاصلے پر تھے اور کم از کم حضرت عائشہ اور حضرت سودہ کے مکانات ان کے عطیہ سے نہیں آئے تھے۔ یہ بہرحال ایک قیاس و تخمینہ ہے اور تحقیق طلب ہے۔ ممکن ہے کہ تلاش و تفحص سے کچھ اور روایات دستیاب ہو جائیں اور تحقیق و تدقیق سے کچھ اور نتائج اخذ کیے جا سکیں اور ان کی بنا پر یہ بتایا جا سکے کہ حضرت حارثہ بن نعمان کے مکانات کا

محلِ وقوع کیا تھا اور ان میں سے کتنے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج و اولاد اور دوسرے اہل کے لیے پیش کیے گئے تھے۔ حضرت حارثہ کے مکانات سے متعلق روایات سے ان کی صحیح تعداد کا علم نہیں ہوتا۔ یہ ضرور معلوم ہوتا ہے کہ مدینہ منورہ میں آپ نے جتنی نئی شادیاں کیں ان کے مکانات آپ کی ازواج مطہرات کے لیے ہدیہ ہوتے گئے مگر اس روایت کے نقطۂ آغاز اور ان کے مکانات کی حتمی تعداد نہ معلوم ہو سکنے کے سبب یہ کہنا مشکل ہے کہ چھ سات نئی شادیوں میں سے ہر موقع پر ان کا مکان آپ کی ازواجِ مطہرات کے استعمال میں آیا تھا۔ پھر یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ ایک روایت کی بنا پر ہمارے قدیم و جدید راویوں اور ناقدوں کے ہاں تعمیم کا رواج ہے کہ وہ ایک شہادت کی بنا پر اس کو اصول عام اور قاعدہ کلیہ بنا دیتے ہیں اور یہاں بھی ایسا ہی معلوم ہوتا ہے۔

(د) حجراتِ نبوی کی تعمیری ساخت

اس بحث کا ایک اہم پہلو ازواجِ مطہرات کے مکانات کی ساخت و تعمیری تفصیل کا تجزیہ بھی ہے کہ اس سے ایک طرف تو رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی ازواج کے حسنِ معاشرت، سادگی اور تصنع و تکلف سے عاری اسلامی تہذیب و تمدن پر روشنی پڑتی ہے تو دوسری طرف اس عہد کے طرزِ تعمیر کی ایک جھلک سہی دیکھنے کو ملتی ہے۔ ابن سعد کے ہاں جو مختلف روایات وارد ہوئی ہیں ان میں سے ایک سے معلوم ہوتا ہے کہ مکانات (ابیات) میں چار میں اندرونی حجرے (حجر) تھے اور مکانات تو کچی اینٹوں (لبن) کے بنے ہوئے تھے جبکہ ان کے اندرونی حجرے کھجور کے تنوں/ٹہنیوں (جرید) سے بنائے گئے تھے۔ اور پانچ مکانات بغیر اندرونی حجروں کے تھے اور وہ کھجور کی ٹہنیوں (جرید) سے بنائے گئے تھے اور ان پر مٹی کا لیپ کر دیا گیا تھا (مطینۃ) اس روایت کے آخری راوی عمران بن انس نے ان کی پیمائش بھی کی تھی[۱۱] اس سے تھوڑی مختلف عبداللہ بن زید ہذلی کی مذکورہ بالا روایت ہے جو ان مکانات کو ولید بن عبدالملک کی خلافت میں حضرت عمر بن عبدالعزیز کی امارتِ مدینہ کے زمانے میں ان کے انہدام کے وقت دیکھنے اور ملاحظہ کرنے کی وضاحت کرتی ہے اور یہ بتاتی ہے کہ نو کے نو مکانات حجروں سمیت تھے۔ گھر تو کچی اینٹ کے تھے اور ان کے حجرے کھجور کی ٹہنیوں کے تھے جن پر مٹی کا لیپ کر دیا گیا تھا

(کانت بیوتا باللبن ولا حجر من جرید مطرور بالطین، عددت تسعۃ ابیات بحجرھا)[۴۲] واقدی کی ایک اور روایت جو عبداللہ بن عامر اسلمی کے حوالہ سے ابوبکر بن حزم سے نقل کی گئی یہ بتاتی ہے اور انھوں نے اپنے مصلیٰ میں عبداللہ اسلمی سے اسے روایت کیا تاکہ یہ مصلیٰ جو قبر مبارک کے کنارے پر واقع ستون (اسطوانۃ) اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دروازے کے راستے سے دوسری طرف متصل سمت کے درمیان تھا دراصل حضرت زینب بنت جحش کا مکان (بیت) تھا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس میں نماز پڑھا کرتے تھے..... نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ان گھروں (بیوت) کو میں نے کھجور کی ٹٹیوں کا پایا جن پر مٹی کا لیپ کر دیا گیا تھا۔ ابن سعد نے اپنی ایک اور روایت میں جو قبیصہ بن عقبہ کے حوالے سے نجاد بن فروخ یربوعی کے واسطہ سے اہل مدینہ کے ایک شیخ نامعلوم کی سند پر مروی ہے یہ بتایا ہے کہ حجرے کھجور کی ٹٹیوں کے بنے ہوئے تھے (جرائد النخل)[۴۳] عمران بن انس کی ایک اور روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے کہ ازواج مطہرات کے حجرے کھجور کی ٹٹیوں (جرید النخل) کے تھے[۴۴] سمہودی کے ہاں بھی یہی اختلاف پایا جاتا ہے۔ ابن زبالہ کی روایت میں تمام مکانات (بیوت) کو کھجور کی ٹٹیوں کا بتایا گیا ہے جبکہ عبداللہ بن یزید ہذلی کی روایت میں مکانات (بیوت) کچی اینٹوں (لبن) اور ان کے حجرے (حجر) مٹی سے لیپ کیے ہوئے بتائے گئے ہیں۔ جیسا کہ اوپر ذکر آچکا ہے حضرت ام سلمہ نے اپنے گھر (بیت) اور حجرے (حجرتہا) دونوں کو کچی اینٹوں سے بنالیا تھا۔ سمہودی نے اسی طرح عمران بن ابی انس کی مذکورہ بالا دونوں روایات ذکر کی ہیں جن میں سے ایک سے چار مکانات کے اینٹوں سے اور ان کے حجروں کے کھجور کی ٹٹیوں سے اور پانچ گھروں کے بلا حجرے ہونے اور کھجور کی ٹٹیوں سے بنے ہونے کا ذکر ہے۔ انھوں نے رزین کے حوالے سے عبداللہ بن یزید ہذلی کی ایک اور روایت آزادانہ بیان کی ہے جس کے مطابق تمام مکانات ازواج مطہرات کچی اینٹوں کے بنے ہوئے تھے ان کے گرد کھجور کی ٹٹیوں کے حجرے تھے اور پھیلے ہوئے تھے سوائے حضرت ام سلمہ کے حجرے کے۔ ابن کثیر نے سُہیلی کا بیان نقل کیا ہے کہ آپ کے مساکن کھجور کی ٹٹیوں کے تھے جن پر گارے کا لیپ تھا، ان کا کچھ حصہ پتھروں کو تلے اوپر رکھ کر بنایا گیا اور ان کی چھتیں سب کی سب کھجور کی تھیں۔ اس کے بعد انھوں نے بلا حوالہ یہ بھی کہا ہے کہ آپ کے حجرے شعر (کمبل) کے تھے جو عرعر کی لکڑی سے بندھے ہوئے تھے[۴۵] ان روایات میں کافی الجھن

پائی جاتی ہے مگر ان کے تجزیہ سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ازواج مطہرات کے مکانات کے دو حصے تھے ایک حصہ کچی اینٹوں کا بنا ہوا تھا اور دوسرا کھجور کی ٹٹیوں/شاخوں پتوں کا جمع وتطبیق کی صورت میں چار مکانات اور پانچ مکانات کی تقسیم والی روایت خاص مان کر یہ کہا جا سکتا ہے کہ بعض صرف کچی اینٹوں کے تھے اور ان کے حجرے کھجور کے اور بعض صرف کھجور کے مکانات تھے اور ان کے حجرے نہیں تھے اور حضرت ام سلمہ کا مکان وحجرہ دونوں اینٹوں کے تھے۔ لیکن جن روایت میں آپ کے تعمیر کرانے کا ذکر آیا ہے وہ سب مکانات کو کچی اینٹوں کا بتاتی ہیں اور ان کی چھتوں کو کھجور کی شاخوں اور پتوں سے بنا ہوا قرار دیتی ہیں۔ ہمارے جدید مورخوں نے اس موضوع پر کسی نہ کسی ایک روایت کو قبول کرنے کی ریت اپنائی ہے[۳۸]

اوپر مذکور ہوئی مختلف روایاتِ مآخذ اور متعدد بیاناتِ متاخرین سے معلوم ہوتا ہے کہ ازواج مطہرات کے مکانات کے دو حصے تھے: ایک جس کو روایات میں بیت، بیوت/ابیات کہا گیا ہے جو گھر کے معنی میں ہے اور دوسرا حجرہ/حجر کہا گیا ہے اور اس کا بالعموم ترجمہ کمرے اور حجرے کیا گیا ہے۔ روایات سے یہ بالکل واضح ہوتا ہے کہ حجرے تو کھجور کے پتوں اور شاخوں کے تھے مگر مکانات/بیوت کچی اینٹوں کے تھے اور ان کے کچھ حصے ظاہراً بیرونی دیواروں کا کچھ حصہ پتھروں کو تہ بہ تہ جوڑ کر بنایا گیا تھا۔ دوسری بات یہ کہی گئی ہے کہ بیت/بیوت تو بیرونی حصہ تھا اور حجرہ اور حجر ان کا اندرونی حصہ گویا کہ وہ مکان کے کمرے تھے۔ لیکن بعض احادیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مکانات (بیوت/ابیات) کے حجرے/کمرے ان کے اندرونی حصے نہیں تھے بلکہ کچی اینٹوں کے کمروں کو بیرونی جانب سے گھیرے ہوئے تھے اور وہ کھجور کی ٹہنیوں اور شاخوں وغیرہ سے ٹٹیوں کی مانند بنائے گئے تھے جس طرح آج کل ہمارے گاؤں میں صحن مکان ان سے بنا لیا جاتا ہے۔ ایک حدیث میں آیا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے حجرے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم رات میں نماز پڑھا کرتے تھے اور حجرہ کی دیوار (جدار) چھوٹی تھی۔ لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات بابرکات (شخص) کو دیکھ لیا تو آپ کی نماز پڑھنے لگے اور صبح اس کے بارے میں چرچا کیا۔ دو یا تین راتوں میں انھوں نے ایسا کیا اور پھر آپ بیٹھ رہے اور نہیں نکلے مبادا کہ رات کی نماز فرض ہو جائے۔ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حجرۂ عائشہ میں کھڑے ہونے پر مسجد نبوی سے آدمی کو دیکھا جا سکتا تھا اور وہ حجروں کے باہر ہونے کا پتہ دیتا ہے اور ظاہر ہے کہ حجاب وستر وحیا کے اعتبار سے حضرت عائشہ اور دوسری ازواج مطہرات

ان بیوت و مکانات میں ہوتی تھیں جو اینٹ کے بنے ہوئے ان حجروں کے اندر تھے حضرت عائشہؓ کے حجرہ کے بارے میں ایک اور حدیث آتی ہے کہ نماز عصر کے وقت اس میں دھوپ بھری ہوتی تھی یہ بھی حجروں کے باہر ہونے کا پتہ دیتی ہے کہ اس میں اندرونی حصوں کی بہ نسبت زیادہ آسانی سے دھوپ بھر سکتی تھی۔ حضرت ام سلمہؓ کی حدیث گزر چکی جس کے مطابق انھوں نے لوگوں کی نگاہوں سے بچنے کے لیے اپنے حجرے کو اینٹوں سے بنا لیا تھا۔ ظاہر ہے کہ اگر وہ اندرونی کمرہ ہوتا تو اس کو بنانے کی کیا ضرورت تھی کہ وہ بیت کی دیواروں سے پہلے ہی سے گھرا ہوا تھا۔ پھر ان حجروں کے دروازوں میں سے اکثر کو کمبل (شعر اسود) کا بتایا گیا ہے لیکن بعض روایات میں بالخصوص حضرت حسن بصری کی سند پر مذکور روایت میں ان کو سرو کے درخت کی لکڑی کے پردے (کسیۃ من خشب عرعر) کہا گیا ہے۔ اور سب سے اہم یہ کہ بعض روایات میں جیسے عبداللہ بن یزید ہذلی کی روایت ہے کہ ازواج مطہرات کے مکانات کو اینٹوں کا بنا ہونے کے ساتھ ان کے حجروں کو ان کے اردگرد کھجور کی شاخوں پتوں سے بنا ہوا بتایا گیا (رأیت بیوت ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم.... مبنیۃ باللبن حولہا حجر من جرید ممدودۃ الاحجرۃ ام سلمہ) نہ صرف ان کو بیوت کے اردگرد (حولھا) بتایا گیا ہے بلکہ ان کو ان کے اردگرد پھیلا ہوا (ممدودۃ) بھی بتایا گیا ہے۔ ان روایات سے اور ان جیسی دوسری روایات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ حجرات نبوی مکانات/بیوت نبوی کے اردگرد پھیلے ہوئے تھے۔[۴۲]

بعض اور روایات و شواہد و قرائن جن سے ازواج مطہرات کے مکانات کے دو حصوں بیت اور حجرہ کے فرق کے ساتھ ساتھ بیوت کے اندرونی حصے اور حجرات کے بیرونی حصے ہونے کا علم ہوتا ہے ان میں قرآن کریم کی سب سے اہم شہادت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ازواج مطہرات کے مکانات (بیوت) کی طرف دو آیات کریمہ سورہ احزاب ۳۲-۳۳ میں واضح حوالہ دیا ہے اور اسی طرح اسی سورہ کی آیت ۵۳ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے گھروں کی طرف "بیوت النبی" کے الفاظ سے اشارہ کیا ہے اور بلا اجازت داخلہ سے مسلمانوں کو روکا گیا ہے سورۂ حجرات ۴ میں ایک جگہ غیر عاقل بدوؤں کے بارے میں کہا ہے کہ وہ آپ کو بے عقلی سے حجرات کے پیچھے سے زور کی آواز سے پکار کر بلاتے ہیں۔ قرآن مجید نے "بیوت" اور "حجرات" میں فرق کیا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ فرق بلا وجہ نہیں بلکہ اس کا مقصد بظاہر یہ ہے کہ بیوت ازواج کے بیرونی حصے حجرات ہوتے تھے جن کے پیچھے سے غیر مہذب بدوی پکارتے تھے۔ ان کے بیوت

کے اندرونی حصے یا کمرے ہونے کی صورت میں ان کے پیچھے سے پکارنے کا کوئی مفہوم نہیں رہ جاتا اور ظاہر ہے کہ حجرات کو بیوت کا مترادف نہیں سمجھا جا سکتا۔[۱۳] سورہ احزاب ۵۳ کی تفسیر میں احادیث نبوی سے بھی بیوت اور حُجر کا فرق واضح ہوتا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت زینب بنت جحش سے شادی کے بعد آپ نے دعوتِ ولیمہ کی۔ لوگ کھانا کھا کر چلے گئے مگر کچھ لوگ بیٹھے رہ گئے آپ کو حجاب محسوس ہوا تو آپ حضرت عائشہ کے حجرہ کی طرف گئے اور ان کو سلام و کلام کر کے تمام ازواج مطہرات کے حجروں کے پاس اسی طرح سلام و کلام کر کے پھر حضرت زینب کے گھر واپس آئے تو ان کو باتیں کرتے پایا چنانچہ پھر آپ حجرۂ عائشہؓ کی طرف روانہ ہو گئے اسی دوران وہ لوگ چلے گئے تو آپ پلٹے اور دروازہ کی دہلیز میں پیر رکھا ایک باہر تھا اور دوسرا اندر کہ آپ نے پردہ گرا دیا اور پھر یہ آیت کریمہ نازل ہوئی۔[۱۴] یہاں ابن سعد کی اس روایت کا ذکر کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ حضرت زینب بنت جحش کی شادی پر آپ نے جو ولیمہ کی دعوت کی تھی اس میں اتنے لوگ آئے کہ ان کے مکان (بیت) اور ان کے حجرے میں بھر گئے اور کھا کھا کر سیر ہو کر نکلتے رہے۔ اس میں مکان و حجرہ کا فرق بہت واضح ہے۔ اس کے علاوہ عید کے دن حبشیوں کا کھیل دیکھنے والی حدیث عائشہ اور بعض ازواج مطہرات کی موجودگی میں حضرت ابن ام مکتوم کی آمد پر ان کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پردہ کرنے کی تاکید والی حدیث اور بعض اور ایسی ہی اور احادیث و روایات سے بالواسطہ حجروں کے باہری جانب ہونے کا مفہوم ملتا ہے۔ ان مختلف روایتی شہادتوں، قرینوں اور استنباطوں سے اب یہ کہا جا سکتا ہے کہ بیوت نبوی اندرونی کمرے تھے اور حجرے ان کے بیرونی ٹٹیوں والے صحن۔[۱۵]

ازواجِ مطہرات کے مکانات کی لمبائی چوڑائی اور اونچائی کا جہاں تک تعلق ہے تو بہت کم روایات ملتی ہیں۔ ابن سعد کے ہاں عمران بن ابی انس والی روایت میں پردے کی دیوار (ستر) کی پیمائش تین ہاتھ لمبی اور ایک ہاتھ چوبوں کے برابر یا اس سے کم چوڑی بتائی گئی ہے۔ سمہودی کی روایت اس سے زیادہ واضح ہے جس میں لفظ ساتر (پردہ) استعمال ہوا ہے اور اس کی لمبائی چوڑائی تین ہاتھ (اذرع) اور چوبوں دو ہاتھ (ثلاثۃ اذرع فی ذراع وعظم الذراع) بتائی گئی ہے۔[۱۶] اونچائی کے سلسلہ میں ابن سعد اور سمہودی نے حضرت حسن بصری کی ایک عینی شہادت نقل کی ہے جس کا مجموعی لب لباب یہ ہے کہ میں عہد عثمانی میں نوخیز نوجوان (غلام مراھق) تھا اور اس زمانے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے گھروں

(بیوت) میں داخل ہوا کرتا تھا اور چھت کو اپنے ہاتھ سے چھولیا کرتا تھا۔ مولانا شبلی نعمانی نے لکھا ہے کہ یہ مکانات چھ چھ، سات سات ہاتھ چوڑے اور دس دس ہاتھ لانبے تھے۔ اور اس کا کوئی حوالہ نہیں دیا اور جو طبقات ابن سعد اور وفا والوفا کا حوالہ دیا ہے اس سے ان دو بیانات یعنی کھڑے آدمی کے چھتوں کو چھو لینے اور دروازوں پر کمبل کے پردوں کے پڑے ہونے کی تصدیق ہوتی ہے مگر لمبائی چوڑائی کی تصدیق نہیں ہوتی۔ غالباً ان کی پیروی میں سید سلیمان ندوی نے بھی حضرت عائشہؓ کے "حجرے کی وسعت چھ سات ہاتھ سے زیادہ نہ تھی" لکھ دیا ہے اور کئی مزید بیانات کے بعد مسند احمد ابن حنبل، ابن سعد، ادب المفرد، امام بخاری باب النساء اور سمہودی باب فصل ۴ کا حوالہ دیا ہے اور ان سے حجرے کی وسعت کی تصدیق ابھی تک تحقیق طلب ہے۔ حدیث و سیرت کی مختلف روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مکانات بہت چھوٹے ہوتے تھے اور ان میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی زوجہ مطہرہ کے قیام وسکونت کی ہی گنجائش ہوتی تھی جیسا کہ حضرت عائشہ کی اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے جس میں ام المومنین کے بستر پر عرض میں دراز ہونے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز پڑھنے کا ذکر آیا تھا۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ جیسا طویل القامت بخوبی اس میں آجا سکتا تھا۔[۵۳]

ان مکاناتِ نبوی کے دروازوں کے بارے میں روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ کم از کم دو دروازے ضرور ہوتے تھے ان میں سے ایک صحن مسجد نبوی میں کھلتا تھا اور دوسرا مخالف سمت میں مشرق کی جانب راستہ عام/گزرگاہ نبوی کی سمت میں حضرت عائشہ کے حجرے کے باب میں سید سلیمان ندوی کا یہ بیان صحیح ہے کہ "اس کا ایک دروازہ مسجد کے اندر مغرب رخ اس طرح واقع تھا کہ گویا مسجد نبوی اس کا صحن بن گئی تھی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسی دروازہ سے ہو کر مسجد میں داخل ہوتے تھے۔ جب مسجد میں معتکف ہوتے تو سر مبارک حجرے کے اندر کر دیتے اور حضرت عائشہ بالوں میں کنگھا کر دیتیں۔ کبھی مسجد میں بیٹھے بیٹھے حجرہ کے اندر ہاتھ بڑھا کر کوئی چیز مانگ لیتے۔"[۵۴] اس کے ساتھ مولانا شبلی کا یہ بیان ہے کہ "یہ مکانات مسجد سے اس قدر متصل تھے کہ جب آپ مسجد میں اعتکاف میں ہوتے تو مسجد سے سر نکال دیتے اور ازواج مطہرات گھر میں بیٹھے بیٹھے آپ کے بال دھو دیتی تھیں۔"[۵۵] مگر انھوں نے اس کا کوئی حوالہ نہیں دیا۔ سلیمان ندوی کے بیانات کی تصدیق نہ صرف مذکورہ بالا روایات سے ہوتی

ہے بلکہ صحیح بخاری کی ایک اور روایت سے بالواسطہ ہوتی ہے جس کے مطابق حضرت عائشہؓ کے گھر میں دھوپ (شمس) بھری ہوتی تھی جب آپ نماز عصر پڑھا کرتے تھے۔ ابن سعد نے واضح طور سے ایک روایت میں کہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ کے دروازے کے مقابل مسجد میں ایک دروازہ کھول لیا تھا۔[۵۵] اس کے علاوہ بعض اور روایات ملتی ہیں جن سے صحن مسجد کی طرف اور شاہراہ کی طرف دو دروازوں کی موجودگی کا پتہ چلتا ہے۔ ان میں سے ابن سعد اور سمہودی وغیرہ کی روایات کا پہلے ذکر آچکا ہے۔ ان دروازوں میں عرعر (سرو) یا ساج (ساگوان) کی لکڑی استعمال کی گئی تھی اور وہ ایک پٹ کے تھے اور وہ بند نہ کیا جاتا تھا۔ دروازوں میں بعض روایات کے مطابق کنڈے (حلق) نہ تھے اور ان کو اظافیر (انگلیوں کے ناخنوں) سے بجایا جاتا تھا۔[۵۶] تاکہ اجازتِ داخلہ طلب کی جائے یا بلایا جائے۔ اوپر کی بعض روایات میں آچکا ہے کہ ان پر سیاہ کمبل کے پردے پڑے رہتے تھے اور ان کی لمبائی چوڑائی تین اور پونے دو ہاتھ تھی۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک بار حضرت عائشہؓ نے اپنے کپڑے کا پردہ ڈال دیا تھا جس میں تصویریں تھیں تو آپ نے اس کو اتروا دیا۔[۵۷]

(س) مکاناتِ ازواج کا انہدام اور مسجدِ نبوی میں ادغام

رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا حجرۂ خاص جس میں آپ نے داعیٔ اجل کو لبیک کہا تھا مدفن نبوی بن گیا اور حضرت عائشہؓ دوسرے حجرے میں منتقل ہوگئیں۔ ازواج مطہرات کے یہ نو حجرے ولید بن عبدالملک کی خلافت اور عمر بن عبدالعزیز کی امارتِ مدینہ تک اپنی حالتوں پر باقی رہے، جیسا کہ ابن سعد، سمہودی وغیرہ کی روایات سے معلوم ہو چکا ہے اور پھر وہ منہدم کر کے مسجد نبوی کی توسیع اموی کے وقت اس میں شامل کر دیے گئے۔ روایات میں آتا ہے کہ ان میں سے ایک حضرت معاویہ نے خرید لیا تھا اور اس کی عظیم مالک حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کو تاحیات رہنے کا حق دیا تھا اور بعض حجرات کے فروخت ہونے اور ان کی قیمت کے صدقہ کیے جانے کی روایات بھی ملتی ہیں۔ لیکن یہ بہرحال واضح ہوتا ہے کہ حضرت عمر اور حضرت عثمان کی مسجد نبوی کی توسیع میں ازواج مطہرات کے مکانات کو ہاتھ نہیں لگایا گیا کہ بیشتر تاحیات اور ان میں بس رہی تھیں۔ البتہ جب حضرت معاویہؓ کے عہد خلافت میں بیشتر ازواج اور یزید بن معاویہ کی خلافت کے سال اول میں آخری زوجہ

مطہرہ کی وفات ہوگئی تو وہ مکانات بالکل خالی ہوگئے اور ان میں رہنے والا کوئی نہ رہا کہ وہ وراثت میں تقسیم ہوسکتے تھے اور نہ فروخت کیے جاسکتے تھے۔ خلیفہ ولید بن عبدالملک کے عہد میں ان کو مسجدِ نبوی میں شامل کر دیا گیا۔ روایات میں آتا ہے کہ جس وقت یہ مکانات منہدم کیے گئے مدینہ منورہ میں کہرام مچ گیا اور لوگ کثرت سے روتے ہوئے اپنے گھروں سے نکل آئے کہ ان کے محبوب رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک اور نشانی مٹ گئی۔ بعض صحابہ کرام کے فرزندوں اور بزرگوں کو خیال تھا کہ ان کو ان کی حالت پر باقی رکھا جاتا تاکہ لوگوں کو معلوم ہوتا کہ سکونتِ نبوی اور تعمیرِ نبوی کی سنت کتنی سادہ اور قابلِ عمل تھی اور شاندار مکانات بنانے والوں کو اس سے نصیحت وعبرت ہوتی۔ خیال یہ بھی اچھا ہے مگر مسجدِ نبوی میں ان مکانات کی شمولیت وادغام ان کے شایانِ شان بھی تھا اور روحِ اسلام وتعلیماتِ نبوی کے مطابق بھی۔[۵۴]

(ص) آخری تجزیہ

اسلامی تاریخ وسیرتِ نبوی کے تمام اہم اصلی مآخذ اور ثانوی وجدید مراجع کی مختلف ومتعدد اور بسا اوقات منافی ومتناقض روایات اور متصادم ومخالف بیانات کا گہرا مطالعہ کرنے کے بعد آخری تجزیے میں ازواجِ مطہرات کے مکانات کی جو تصویر ہمارے علم وآگہی کے بعد ابھرتی ہے وہ یہ ہے کہ مستند روایات کی غالب اکثریت اور تاریخی شواہد کی ناقابلِ تردید شہادت اس نقطۂ نظر کے حق میں ہے کہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ازواجِ مطہرات کی سکونت وقیام کے لیے بیشتر مکانات تعمیر کرائے تھے۔ ان کی آراضی اور تعمیراتی اسباب حتمی طور سے صحابۂ کرام بالخصوص مدینۂ منورہ کے جاں نثار ومخیر انصارِ عظام کے عطایا وہدایا سے آئے تھے۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت حارثہ بن نعمان انصاری نے اپنے مکانات نئی ازواجِ مطہرات یا اہلِ بیتِ نبوی کے لیے پیش کیے تھے۔ ان روایات کا تجزیہ بتاتا ہے کہ انھوں نے کچھ مکانات اور کچھ آراضی وغیرہ ضرور پیش کی تھی مگر دوسرے انصاری حضرات بالخصوص بنو نجار بن خزرج کے ان صاحبانِ دل اور جاں نثارانِ رسول کا زیادہ حصہ تھا جن کے محلے میں مسجدِ نبوی اور ازواجِ مطہرات کے مکانات واقع تھے۔ تعمیرِ مکانات کے اخراجات میں بعض امہات المومنین کی مساعی کا بھی قابلِ قدر حصہ تھا۔ آراضی ومکانات اور تعمیراتی سامان کی فراہمی میں، خواہ وہ مسجدِ نبوی کی توسیع یا مکاناتِ نبوی کی، متعین طور سے کسی ایک صحابی یا چند صحابۂ کرام کی تعیین کرنی ہماری ابھی تک کی دستیاب معلومات کے مطابق تقریباً محال ہے۔

ازواجِ مطہرات کے مکانات کی سمت کے بارے میں جو مختلف روایات آئی ہیں ان کے تجزیہ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ مسجدِ نبوی کی تین سمتوں میں مشرق، شمال اور جنوب ۔ میں وہ سب کے سب واقع تھے اور مغربی سمت میں کوئی مکان نہ تھا۔ حضرت عائشہ کے حجرۂ شریفہ اور بیت مبارکہ کی تعیینِ سمت تو سیرتِ نبوی کی حقانیت کی مانند حتمی ہے کہ وہ آج بھی رسولِ مطہر صلی اللہ علیہ وسلم کے مرقدِ مبارک کی سعادت کی بدولت اپنی جگہ قائم ہے۔ اس کے دونوں جانب حضرت سودہ اور حضرت حفصہ رضی اللہ عنہما کے مکاناتِ مقدسہ تھے اور اول الذکر سمتِ مشرق میں اور موخر الذکر جانبِ جنوب میں۔ بعد میں جو ازواجِ مطہرات خدمتِ نبوی میں آتی گئیں ان کے مکانات بنتے گئے اور حضرت ام سلمہؓ، حضرت زینب بنتِ خزیمہؓ، حضرت جویریہؓ، حضرت زینب بنت جحشؓ اور حضرت ام حبیبہؓ اور حضرت میمونہ بنت حارث کے مکانات شامی جانب مسجدِ نبوی کے باب النساء تک وسیع تھے۔ حضرت صفیہ کا مکان دارِ اسامہ بن زید میں غالباً جنوبی سمت میں ذرا فاصلے پر تھا۔ گویا مسجدِ نبوی کے بابِ رحمت سے بابِ نساء تک زیادہ تر مکانات تھے اور کچھ جانبِ جنوب یا سمتِ قبلہ میں تھے۔ یہ بحث مزید تحقیق کی محتاج ہے اور بشرطِ فراہمیٔ مواد اور توفیقِ الٰہی اس پر گفتگو کی جا سکتی ہے۔ فی الوقت یہ تقریباً یقینی ہے کہ مسجد کے غرب میں کوئی مکانِ نبوی نہ تھا اور صرف تین سمتوں میں وہ واقع تھے۔

ساخت و تعمیر کے اعتبار سے مکاناتِ نبوی دو حصوں میں منقسم تھے۔ اندرونی حصے اور بیرونی حصے جو بالترتیب بیوت اور حُجَر مآخذِ اصلی میں کہے گئے ہیں۔ زیادہ تر مؤلفینِ سیرت نے اندرونی و بیرونی حصوں کی تقسیم نہیں کی ہے مگر بنیادی مراجع سے یہ تقسیم حتمی نظر آتی ہے یعنی بیوت و ابیات وہ کمرے تھے جو حجرات / حجروں کے اندر واقع تھے۔ کمروں (بیوت و ابیات) چار دیواری والے مسقف حصے تھے اور ان کے اردگرد یا باہر کی طرف جو صحنِ مسجدِ نبوی کی یا مخالف سمت تھی یہ چھوٹے چھوٹے حجرے تھے جو گاؤں اور دیہاتوں میں بنائی جانے والی ٹٹیوں کے مانند تھے اور جو بند کمروں کو صحن / دالان عطا کرتے تھے۔ بیوت کے دو دروازے ہوتے تھے جن میں سے ایک براہِ راست مسجدِ نبوی میں کھلتا تھا اور دوسرا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس گزرگاہ کی طرف جس سے آپ بالعموم دوسری ازواجِ مطہرات کے مکانات کی طرف تشریف لے جایا کرتے تھے۔

اپنی بناوٹ کے لحاظ سے ازواجِ مطہرات کے مکانات (بیوت / ابیات) کے کچھ حصے ترجیحی طور سے ان کی بنیادوں سے کرسی تک کے حصے پتھروں کو تہ بہ تہ رکھ کر بنائے گئے تھے جبکہ

ان کی دیواریں کچی اینٹوں (لبن) سے جو تھوپنے کے بعد دھوپ میں خشک کرلی جاتی تھیں بنائی گئی تھیں اور ان کی چھتیں کھجور کی شاخوں اور پتوں سے بنائی گئی تھیں اور بارش سے بچنے کی خاطر غالباً ان پر دبیز کمبل ڈال دئے جاتے تھے۔ اندرونی حصوں میں معمولی مختصر سامان ضرورت رکھنے کے لیے ایک الماری نما خانہ (سہوۃ) بنالیا جاتا تھا جبکہ بیرونی حجرے کھجور کی شاخوں اور ٹٹیوں (جرید النخل) سے بنائے گئے تھے اور ان پر مٹی کے گارے سے لیپ کرکے ان کے رخنوں کو نظر بد اور ہوا وغیرہ سے بچانے کے لیے اور ان کی مضبوطی کی خاطر بند کردیا گیا تھا۔

پیمائش کے اعتبار سے ان مکانات (بیوت/ابیات) کی لمبائی چوڑائی اور اونچائی بہت مختصر تھی۔ وہ بقول شخصے چھ چھ سات سات ہاتھ چوڑے اور دس دس ہاتھ لانبے تھے گویا نو دس فیٹ چوڑے اور بارہ پندرہ فیٹ لمبے تھے۔ ان میں بمشکل تمام میاں بیوی اور ان کا ضروری اور مختصر سامان مع ان کے بستروں (سریر) کے سما سکتا تھا۔ ان کی لمبائی چوڑائی خاص کر ابھی تک تحقیق طلب ہے۔ ان کی اونچائی کھڑے ہونے کی حالت میں ایک نوجوان کے ہاتھوں سے چھو لینے کی حد سے باہر نہ تھی اور اپنے وقت کا طویل قامت آدمی ان میں بہ آسانی اور سر جھکائے بغیر داخل ہوسکتا تھا۔ کمروں (بیوت/ابیات) کے دروازوں پر لکڑی خواہ وہ سرو ہو یا ساج کے کواڑ تھے اور وہ زیادہ تر ایک پٹ کے تھے اور ان کو اکثر بند کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی تھی۔ دروازوں پر اور حجروں کے نکاس پر سیاہ کمبل کے کھردرے پردے محض عفتِ نگاہ اور طہارتِ دل کے لیے ڈالے گئے تھے جو بالعموم پونے دو دو ہاتھ چوڑے اور تین ہاتھ لمبے ہوتے تھے یعنی دروازوں کی مساحت کے برابر ان کی لمبائی چوڑائی تھی۔

تعلیقات وحواشی

سلہ یہاں میں یہ اعتراف کرتا چلوں کہ اس مقالہ کی تحریک مولانا سلطان احمد اصلاحی کے اس نقد و استدراک سے ہوئی جو انھوں نے "ازواج مطہرات کے مکانوں کے مسئلہ" کے عنوان سے مجلہ تحقیقات اسلامی، علی گڑھ اپریل جون ۱۹۹۰ء میں میرے مضمون بعنوان "معیشت نبوی ــــ مدینہ منورہ میں" مطبوعہ مجلہ مذکورہ بالا کے دو شماروں اکتوبر ــ دسمبر ۱۹۸۹ء اور جنوری ــــ مارچ ۱۹۹۰ء میں کیا ہے۔ میں نے یہ مضمون ایک ہی قسط میں لکھا تھا اور اسے مدیر محترم کے حوالہ کردیا تھا۔ مولانا محترم نے اسے دو قسطوں میں شائع کیا اور اس سے جو عدم وضاحت پیدا ہوئی اس کی ذمہ داری میری نہیں۔ دوسرا اعتراف یہ کرلوں کہ مجھے بہرحال سمہودی بلکہ ان سے پہلے ابن سعد

کی اس روایت کا ذکر ضرور کرنا تھا جو وجہ نقد بنی۔ ناقد محترم کا یہ خیال صحیح ہے کہ اس تسامح کا سبب غیر معمولی عجلت ہی تھا۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی کے نقد و استدراک سے بعض غلط فہمیاں پیدا ہونے کا امکان ہے اور مجھے "خوفِ فسادِ خلق" بھی لاحق ہے اس لیے مختصراً چند معروضات ان کے حوالہ سے قارئین گرامی کی خدمت میں پیش ہیں۔

جس خط کشیدہ جملہ کو مولانا اصلاحی نے اشکال پیدا کرنے والا سمجھا ہے میں نے اس میں بڑی ایمانداری سے اپنے قصورِ علم و تحقیق کا اعتراف کیا تھا۔ انھوں نے میرا متشا صحیح طور سے سمجھا کہ مکاناتِ ازواجِ مطہرات کی آراضی وغیرہ دینے والے صحابی یا صحابہ کرام کا اسم گرامی مجھے متعین طور پر نہیں معلوم ہو سکا۔ اس مقالہ کے لکھنے کے بعد بھی میرا موقف یہی ہے اور کچھ مدلل اور واضح تر بھی۔ پھر جسے انھوں نے "بنیادی اہمیت کی حامل بحث" قرار دے دیا ہے وہ معمولی نکتہ ہے۔ جب عطایائے صحابہ کرام کا واضح اعتراف کر لیا گیا تو پھر وہ جس شخص یا اس اشخاص کا بھی ہو کچھ زیادہ فرق نہیں پڑتا اور اگر پڑتا بھی ہے تو بہت معمولی۔ اصل نکتہ یہ تھا کہ وہ نبوی آمدنی یا ازواج کے وسائل سے بنے تھے یا عطایائے صحابہ کرام سے؟ اس کا واضح ذکر مضمون میں آچکا ہے۔ انھوں نے مولانا شبلی اور علامہ سید سلیمان ندوی کا ذکر ایسے کیا ہے گویا انھوں نے حضرت حارثہ بن نعمان کا جو حوالہ دیا ہے وہ نہ دینے کا میں نے قصور کیا ہو۔ ان دونوں بزرگوں کے اصل مراجع کی طرف محول کر جانے" کا یہ مطلب تو نہیں کہ انھوں نے اپنی کتابوں میں وہ نکتہ بیان بھی کیا ہے۔ چونکہ میری اپنی تحقیق نہ تھی اس لیے میں نے مولانا شبلی کے بیان کو نقل کر دیا اور ثانوی ماخذ کے حوالے اسی لیے دیے جاتے ہیں۔ پھر سیکڑوں حوالوں میں ایک یا دو ثانوی حوالوں کی گنجائش تو ہوتی ہے اور یوں بھی اسے حرام قرار نہیں دیا جا سکتا ورنہ اس جرم کے ارتکاب سے کوئی مبرا نہیں سمجھا جا سکتا۔ خود مولانا اصلاحی نے اپنے رسالہ "مشترک خاندانی نظام اور اسلام"، علی گڑھ ۱۹۸۸ء میں متعدد اہم نکات کے لیے ثانوی کتابوں پر بھروسہ کیا ہے مثلاً قرآن پاک میں "حجرات، بیوت النبی" اور بیوتکن سے ہر بیوی کے لیے الگ مکان مراد لینے کے لیے انھوں نے رحمۃ للعالمین ۱/۱۵۲ کا حوالہ دیا ہے (ص۲۲) اگلے صفحہ پر اسی کتاب کا حوالہ آپ کی کسی بیوی کے گھر تمام ازواج سے ملاقات کرنے کے لیے دیا ہے اور ایک دودھ والی اونٹنی ہر بیوی کے لیے فراہم کرنے اور ازواج کے فاضل دودھ کو خیرات کرنے کی بات اسی ثانوی ماخذ سے کہی ہے۔ ص۲۶ پر محمد یوسف کاندھلوی کے حیاۃ الصحابہ کے حوالے سے حضرت علیؓ و حضرت فاطمہؓ کے لیے الگ مکان ثابت کیا ہے۔ یہ چند مثالیں ہیں۔

ان کے اصل اعتراض کا جائزہ تو اس مقالہ کے حواشی میں لیا گیا ہے۔ لیکن یہاں دو ایک

باتیں کہنی ضروری معلوم ہوتی ہیں: اول یہ کہ سمہودی کے ہاں حضرت سودہ اور حضرت عائشہ کے مکانوں کی صراحت نہیں بلکہ یہ مولانا سلطان احمد کا قیاس ہے اور سمہودی کی طرف غلط انتساب۔ دوم مولانا موصوف نے عام روایت کو خاص بنادیا، سوم انھوں نے ایک روایت کی خاطر تمام دوسری روایات یکسر نظرانداز کردیں جس دیدہ ریزی اور خوردہ گیری سے انھوں نے میرے تسامحات کی نشاندہی کی ہے اس معیار سے کوئی فرد بشر بچ نہیں سکتا۔

۲؎ ابن ہشام "السیرۃ النبویۃ"، مرتبہ مصطفیٰ السقا، ابراہیم الابیاری، عبدالحفیظ شلبی، مطبعہ مصطفیٰ البابی الحلبی، قاہرہ ۱۹۵۵ء قسم اول ص۴۹۸، نے یہ روایت بلاسند صرف "قال ابن اسحاق" (ابن اسحاق نے کہا) سے شروع اور بیان کی ہے۔

۳؎ ابن سعد، الطبقات الکبریٰ، دار صادر، بیروت ۱۹۵۷ء، جلد اول ص۲۴۰۔ پوری روایت کے لیے ملاحظہ ہو ص۲۳۹-۲۴۰

۴؎ ابن سعد، الطبقات الکبری، دار صادر بیروت ۱۹۵۸ء، جلد ہشتم ص۶۲-۶۳۔ اس روایت میں منزل ابی بکر سے کیا مراد ہے؟ ابن سعد کی ایک اور روایت جس کا ذکر آگے آرہا ہے۔ سُنح نامی مقام میں حضرت ابوبکر کا ذاتی مکان مراد ہونا معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ حضرت ابوبکر اپنے انصاری میزبانوں کے ہاں سے کچھ مدت بعد منتقل ہوگئے تھے اور سنح جا بسے تھے۔ حضرت عائشہؓ کی شادی کے بارے میں جو مزید روایات آتی ہیں ان سے بھی کچھ ایسا ہی معلوم ہوتا ہے۔ تفصیل حاشیہ ۵ میں ملاحظہ ہو۔ حضرت عائشہ کی رقم مہر درہم میں پانچ سو بنتی ہے کہ ایک اوقیہ میں چالیس درہم ہوتے تھے ملاحظہ ہو مسلم، کتاب النکاح، باب الصداق ابن ماجہ، کتاب النکاح۔ باب صداق النساء

۵؎ بلاذری، انساب الاشراف، مرتبہ ڈاکٹر محمد حمید اللہ، دار المعارف قاہرہ ۱۹۵۹ء، جلد اول ص۲۶۷-۲۶۹

۶؎ طبری، تاریخ الرسل والملوک، محمد ابوالفضل ابراہیم، قاہرہ ۱۹۶۱ء، دوم ص۳۹۶ مسجد و مساکن کی تعمیر کرنے کا ذکر پایا جاتا ہے۔

۷؎ ابن کثیر، السیرۃ النبویۃ، تحقیق مصطفیٰ عبدالواحد، دار المعرفہ بیروت ۱۹۷۶ء، جلد دوم ص۳۰۶ اور ص۳۱۲-۳۱۳ بالترتیب۔

۸؎ مقام سُنح کے لیے ملاحظہ ہو: ابن سعد، سوم ص۱۷۴۔ طبری، تاریخ دوم ص۴۰۰ نے حضرت ابوبکر کے خاندان والوں کے مدینہ آنے کے بعد سُنح میں قیام کرنے کا ذکر واضح طور سے کیا ہے۔

یاقوت حموی، معجم البلدان، دار صادر بیروت ۱۹۵۶ء، سوم ص۲۶۵

ابن کثیر، السیرۃ النبویۃ، دوم ص۳۱۴ میں واضح روایت ہے کہ اہل و عیال ابی بکر سُنح میں اترے جہاں حضرت ابوبکر کا ذاتی گھر تھا۔ آٹھ ماہ بعد شوال میں حضرت عائشہ کی رخصتی ہوئی۔ نیز شبلی نعمانی، سیرت النبی، اعظم گڑھ ۱۹۸۳ء، اول ص۲۸۷ نے صرف یہ لکھا ہے کہ "حضرت ابوبکر کا کارخانہ مقام سخ میں تھا جہاں وہ کپڑے کی تجارت کرتے تھے۔" اور اس کے لیے ابن سعد جلد ۳ ص۱۳۰ کا حوالہ دیا ہے۔ ابن سعد، سوم ص۱۷۴ نے حضرت ابوبکر کے ہجرت مدینہ کے بعد براہ راست سُنح ہی میں اترنے اور وہیں شادی کرکے بس جانے کا ذکر کیا ہے۔ لہٰذا حضرت عائشہ وغیرہ سمیت اہل خاندان کے سُنح ہی میں بعد ہجرت قیام کی روایت کی مزید توثیق ہوتی ہے اور اوپر کی روایت میں "منزل ابی بکر" کا جو حوالہ آیا ہے اس سے یہی مکان سُنح مراد معلوم ہوتا ہے۔ حضرت عائشہ کی رخصتی سے متعلق جو روایات احادیث و سیر میں وارد ہوئی ہیں ان سے حضرت ابوبکر کا مکان ہی مراد ہے خواہ وہ سُنح کا مکان صدیقی ہو خواہ مسجد نبوی کے پاس والا دوسرا مکان ابی بکر جو انھوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عطیہ سے / اقطاع سے بعد میں بنایا تھا اور جہاں حضرت عائشہ کی والدہ ماجدہ حضرت ام رومان قیام و سکونت رکھتی تھیں۔ حدیث افک پر احادیث و سیر کی روایات ملاحظہ ہوں۔ نیز ملاحظہ ہو بخاری صحیح باب ہجرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں حضرت جابر کی روایت اور باب تزویج النبی صلی اللہ علیہ وسلم عائشہ میں حضرت عائشہ کی روایت جن سے حضرت ابوبکر کے اس گھر کا علم ہوتا ہے جو ہجرت کے بعد بنو حارث بن خزرج کے محلہ میں تھا اور جہاں وہ اتری تھیں۔

۹ سمہودی، کتاب وفاء الوفا بخبار دار المصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم، مطبعہ الآداب والمؤید مصر ۱۳۲۶ھ، جلد اول ص۳۲۵ ابن قیم، زاد المعاد، مطبعہ مصطفیٰ البابی الحلبی، قاہرہ ۱۹۵۵ء دوم ص۵۶ نیز ابن الجوزی، الوفا باحوال المصطفیٰ، مصطفیٰ، مطبعۃ السعادۃ تحقیق مصطفیٰ عبدالواحد قاہرہ ۱۹۶۶ء، اول ص۹-۲۵۷ نے تعمیر مکانات کی روایت نہیں دی ہے۔ یہ نادر مثالوں میں سے ہے۔

۱۰ شبلی نعمانی، اول ص۲۸۱ کا پورا بیان اس سے زیادہ کا مدعی ہے۔ "مسجد نبوی جب تعمیر ہو چکی تو مسجد سے متصل ہی آپ نے ازواج مطہرات کے لیے مکان بنوائے۔ اس وقت تک حضرت سودہ اور حضرت عائشہ عقد نکاح میں آچکی تھیں اس لیے دو ہی حجرے بنے۔ جب اور ازواج آتی گئیں تو اور مکانات بنتے گئے....." اہم بات یہ ہے کہ مولانا موصوف کو حضرت حارثہ بن نعمان کے ہدیہ والی روایت معلوم تھی جیسا کہ ان کے ابن سعد اور سمہودی کے حوالوں سے معلوم ہوتا ہے پھر بھی انھوں نے ان کے ہدایا کا یہاں ذکر بھی نہیں کیا۔

محمد سلیمان منصور پوری۔ رحمۃ للعالمین، میں اس باب میں مجھے یہ بحث نہیں مل سکی۔

محمد ادریس کاندھلوی، سیرۃ المصطفیٰ، دار الکتاب دیوبند غیر مورخہ، جلد اول ص۴۳ تحریر کرتے ہیں:

"جب آپ مسجد کی تعمیر سے فارغ ہوئے تو ازواجِ مطہرات کے لیے حجروں کی بنیاد ڈالی اور سردست دو حجرے تیار کرائے، ایک حضرت سودہ بنتِ زمعہ کے لیے، اور دوسرا حضرت عائشہ کے لیے۔ بقیہ حجرے بعد میں حسبِ ضرورت تعمیر ہوتے رہے۔" مولانا موصوف نے ایک اور روایت لکھی ہے جس پر مفصل بحث آگے آرہی ہے۔

عبدالرؤف دانا پوری، اصح السیر، نور محمد کارخانہ تجارت کتب، کراچی ۱۹۳۲ء، صـ۱۱۰ لکھتے ہیں کہ ....."مسجد کے مشرق میں حجرہ بنایا جس میں حضرت عائشہ صدیقہ آکر رہیں.... دوسرا حجرہ حضرت سودہ کے لیے بنا۔ تقریباً ایک سال میں یہ سب تیار ہوا...." اس سے پہلے والے صفحہ پر مولانا موصوف نے عیال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور عیالِ ابی بکر کی مدینہ ہجرت کا ذکر کرکے کہا ہے کہ یہ سب لوگ حارثہ بن نعمان کے گھر ٹھہرے۔

سید سلیمان ندوی، سیرۃ عائشہ رضی اللہ عنہا، اعظم گڑھ ۱۹۸۹ء، صـ۱۷ .... قافلہ جب مدینہ پہونچا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت مسجدِ نبوی اور اس کے آس پاس مکانات بنوا رہے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دونوں صاحبزادیاں حضرت فاطمہ اور حضرت ام کلثوم اور آپ کی بیوی حضرت سودہ بنتِ زمعہ اسی نئے گھر میں فروکش ہوئیں۔" سید صاحب نے "طبقات النساء ابن سعد صـ۴۳ میں یہ کل تفصیل موجود ہے" سے اس کی سند فراہم کی ہے۔

سید ابوالاعلیٰ مودودی، سیرت سرورِ عالم، ادارہ ترجمان القرآن لاہور ۱۹۸۰ء، دوم صـ۴۷۲، نے لکھا ہے: "مسجد نبوی سے متصل ہی حضورؐ نے ایک جانب اپنے لیے دو گھر بنائے: ایک حضرت سودہ کے لیے اور دوسرا حضرت عائشہؓ کے لیے۔" اس کے لیے انھوں نے کوئی حوالہ نہیں دیا البتہ بعد کے اپنے بیانات کے لیے جو حجرات کی تعمیری ساخت وغیرہ سے متعلق ہیں انھوں نے ابن سعد، تاریخ بخاری، مسندِ ابی یعلیٰ کے حوالے دیئے ہیں۔ پھر "حضور کے اپنے گھروں میں منتقل ہونے سے قبل" ازواجِ مطہرات، بناتِ طاہرات اور آلِ ابی بکر کی مکہ سے مدینہ آمد کی مذکورہ بالا روایت طبرانی، ابن سعد، بلاذری، ابن عبدالبر کے حوالے سے دی ہے مگر کسی کی کتاب صفحہ وغیرہ کا حوالہ نہیں دیا ہے۔

سید ابوالحسن علی ندوی، السیرۃ النبویۃ، دارالشروق جدہ ۱۹۸۹ء، نے مساکنِ نبوی کی تعمیر کا ذکر حضرت ابوایوب انصاری کے گھر میں سات ماہہ قیامِ نبوی کے ساتھ متصلاً کیا ہے اور ابن کثیر جلد دوم صـ۲۷۹ کی سند پر ابن سعد کی کتاب میں واقدی کی بیان کردہ روایت کا حوالہ دیا ہے اور فتح الباری کی ابن حجر سے اس کی توثیق نقل کی ہے۔ اور ابن اسحاق کی مذکورہ بالا روایت بھی غلطی سے ابن سعد کی جگہ "ابی سعد" چھپ گیا ہے۔

محمد حسین ہیکل، حیاۃ محمد، مکتبۃ النہضۃ المصریہ، قاہرہ ۱۹۵۲ء، صـ۲۲۰ نے واضح طور سے کہا ہے

کہ "محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی مسجد اور اپنے مساکن تعمیر کیے اور حضرت ابوایوب کے گھر سے ان میں منتقل ہو گئے"۔ حسب معمول کوئی حوالہ نہیں ہے۔

نیز ملاحظہ ہو صفی الرحمٰن مبارکپوری، الرحیق المختوم، (اردو) المجلس العلمی علی گڑھ ۱۹۸۸ء، ص ۲۸۹

"آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد کے بازو میں چند مکانات بھی تعمیر کیے .... یہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواجِ مطہرات کے حجرے تھے۔ ان حجروں کی تعمیر مکمل ہو جانے کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابوایوب رضی اللہ عنہ کے مکان سے یہیں منتقل ہو گئے"۔ اس کے حاشیہ ۱ میں انھوں نے صحیح بخاری ۱/۷۱، ۵۵۵، ۵۶۰ اور زاد المعاد ۲/۵۶ کا حوالہ بھی دیا ہے۔

قدیم واصلی اور متوسط ومتاخر اور سب سے بعد میں عہد جدید کے تمام مولفینِ سیرت اور مورخین اسلام کا اگر اتفاق کہا جائے تو غلط نہ ہوگا اس بات پر ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی مسجد شریف کے ساتھ ساتھ کم از کم دو حجرے پہلے مرحلے میں اور بعد میں مختلف اوقات میں مختلف مکانات تعمیر کرائے تھے۔ ان تمام روایات کے برخلاف وہ روایت ہے جو یہ بتانا چاہتی ہے کہ ازواج مطہرات کے مکانات حضرت حارثہ بن نعمانؓ کے عطیات تھے۔ اس معارض روایت کو کیونکر قبول کیا جا سکتا ہے؟ اس موضوع پر بحث آگے آرہی ہے۔

۱۱؎ ابن سعد، اول ص ۴۹۹ نیز ملاحظہ ہو ابن سعد، ہشتم، ص ۱۶۶ نے یہ روایت پھر اسی سند سے بیان کی ہے اور دلچسپ بات ہے کہ یہاں عبداللہ بن زید کی جگہ عبداللہ بن یزید ہذلی موجود ہے۔

۱۲؎ سمہودی، وفاء الوفاء، اول ص ۳۲۵ نیز ص ۳۲۷۔ موخر الذکر کی حضرت ام سلمہ کے مکان کے بارے میں عبداللہ بن زید کی روایت کے لیے۔ ص ۳۲۶ پر جہاں سے یہ روایت شروع ہوتی ہے عبداللہ بن یزید الہذلی ہے جبکہ ص ۳۲۷ پر عبداللہ بن زید ہے ظاہر ہے "یزید" غلطی سے نہیں چھپ گیا ہے بلکہ سمہودی کی "وفاداانہ نقل" ہے کہ جیسا ابن سعد کے ہاں پایا بلا تغیر وتبدل اسی طرح نقل کر دیا۔

ابن الجوزی، الوفا باحوال المصطفیٰ، اول ص ۲۵۸ نے دلچسپ طریقے سے یہ روایت بھی نقل کی ہے اور اس سے قبل انھوں نے ازواج مطہرات کے مکانات کے بارے میں صرف حضرت حارثہ کے ہدیہ وعطیہ والی روایت ہی نقل کی ہے اور تعمیر نبوی سے متعلق کسی روایت کا حوالہ نہیں دیا ہے۔ اس سے زیادہ اہم یہ نکتہ ہے کہ انھوں نے تو عبداللہ بن زید ہذلی ہی راوی کا نام لکھا تھا مگر محقق مصطفیٰ عبدالواحد نے ابن سعد سے اس کی تصویب کر کے عبداللہ بن یزید ہذلی کر دیا ہے۔ مولانا سلطان احمد اصلاحی "مشترک خاندانی نظام اور اسلام" ص ۲۲ نے سب سے اہم تصویب یوں کی کہ راوی کے نام کو الٹ کر "زید بن عبداللہ ہذلی" کر دیا۔ وہ اسے

کاتب کی غلطی بھی بتا سکتے ہیں۔ واقدی نے اپنی کتاب المغازی میں عبداللہ بن زید بذلی اور عبداللہ بن یزید بذلی دونوں کا ذکر کیا ہے ملاحظہ ہو اول الذکر کے لیے ص۹-۸۲۸ اور ص۸۶۳ عبداللہ بن یزید بذلی کے لیے ص۴۰۲، ص۵۷۱، ص۷۸۰، ص۸۲۲، ص۸۶۲، ص۹-۸۶۷۔ ان سے آٹھ روایات مروی ہیں اور بظاہر یہی راوی مراد ہیں اور عبداللہ بن زید تصحیف معلوم ہوتی ہے۔

۱۳؎ ابن سعد، اول ص۲۳۸۔ نیز ملاحظہ ہو عبدالرؤف دانا پوری، اصح السیر، ص۱۰۹۔ انھوں نے عیال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سرخی کے تحت آپ کے اور خاندان صدیقی کے عیال کے مدینہ آنے کا ذکر کرنے کے بعد "سب لوگوں کو حارثہ بن نعمان کے گھر ٹھہرا دیا ہے اور ابن سعد کا بلا حوالہ کتاب وغیرہ حوالہ دیا ہے مگر حارثہ کے گھر سب کے ٹھہرنے کا کوئی ثبوت نہیں فراہم کیا جبکہ ابن سعد کے مذکورہ بالا بیان سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ اور عیال ابی بکر زیادہ سے زیادہ ان کے گھر قیام پذیر ہوئے تھے اور عیال نبوی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ، حالانکہ یہ روایت بھی مجروح ہے۔

۱۴؎ ابن سعد، سوم ص۱۷۴

۱۵؎ ابن ہشام، اول ص۵۰۵ میں حضرت خارجہ کا نام خارجہ بن زہیر دیا گیا ہے۔ ابن سعد، سوم ص۵-۱۷۴ نے حضرت ابوبکر کی حضرت عمر سے مواخات کی ایک نہیں چار چار روایات بیان کی ہیں اور یہاں حضرت خارجہ بن زید یا ان کے کسی اور انصاری بھائی کا ذکر نہیں کیا ہے جبکہ اول ص۹-۲۳۸ میں مہاجرین و انصار کے درمیان مواخاۃ اور اسلامی بھائیوں کی تعداد اور مواخاۃ کی اساس وغیرہ کا ذکر تو کیا ہے لیکن انفرادی جوڑوں کا ذکر نہیں کیا۔ البتہ سوم ص۵-۵۲۴ میں حضرت خارجہ بن زید بن ابی زہیر کے سوانحی خاکہ میں نہ صرف ان کے ساتھ حضرت ابوبکر صدیق کی مواخات کا ذکر کیا ہے بلکہ ان کی دختر حضرت حبیبہ بنت خارجہ سے ان کی شادی اور اس سے ان کی دختر صدیقی ام کلثوم کے پیدا ہونے کا حوالہ بھی دیا ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ حضرت خارجہ سے ان کی مواخاۃ کا ذکر ابن اسحاق کے حوالہ سے بھی کیا ہے اور واقدی کی دو روایتوں سے بھی۔ ان میں سے پہلی محمد بن صالح کے حوالہ سے عاصم بن عمر بن قتادہ سے مروی ہے جبکہ دوسری محمد بن عبداللہ کے واسطہ سے زہری سے اور ان کے ذریعہ سے عروہ سے جس کو موخر الذکر نے عبداللہ بن جعفر کے واسطہ سے سعد بن ابراہیم سے نقل کیا ہے۔

بخاری، صحیح، باب ہجرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور باب تزویج النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی دو روایات بالترتیب حضرت براء اور حضرت عائشہ سے نیز مسلم، صحیح، کتاب النکاح، سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ صدیقہ ہجرت کے بعد بنو حارث کے محلہ میں اتری اور قیام پذیر ہوئی تھیں جہاں ان کے والد

ابوبکر صدیقؓ کا مکان تھا جس کا اوپر ذکر آچکا ہے۔ نیز ملاحظہ ہو ابن کثیر السیرۃ النبویۃ دوم ص۱۴۱-۵۔ خود حضرت عائشہؓ کا بیان ہے کہ ہم مدینہ میں آکر بنو الحارث بن الخزرج میں سُنح میں اترے۔

۱۶؎ ابن سعد، ہشتم، ص۲۲-۳

نیز ملاحظہ ہو شبلی نعمانی، سیرت النبی اول ص۲۶۷-۸ پر حضرت فاطمہ کے لیے حضرت حارثہ بن نعمان کے مکان ہدیہ کرنے والی اس روایت کا حوالہ طبقات ابن سعد اور اصابہ دیا ہے جبکہ ص۲۸۸ پر حضرت حارثہ کے زمین پیش کرنے کا حوالہ بعض اور دوسرے بیانات کے ساتھ معجم البلدان سے دیا ہے۔ نیز ادریس کاندھلوی، سیرۃ المصطفیٰ دوم ص۳-۱۷۲ نے شبلی نعمانی کے ذکر کردہ آخذ کے حوالے دئے ہیں۔

۱۷؎ ابن سعد، ہشتم ص۱۶۶ نے یہاں ایک خاص اضافہ کیا ہے کہ حضرت فاطمہ کے قول کی تشریح میں یہ جملہ نقل کیا ہے... ترید ان یقول لی منزلہ (ان کا ارادہ یہ تھا کہ وہ میرے لیے اپنے مکان کو چھوڑ دیں) بعض الفاظ کا بھی فرق ہے۔

نیز ملاحظہ ہو سمہودی، وفا الوفا، اول ص۳۳۰-۳ جنھوں نے حضرت فاطمہؓ کے مکان کے لیے ایک فصل مخصوص کی ہے۔ اس کی متعدد روایات سے جو نتیجہ نکلتا ہے وہ یہ ہے کہ حضرت فاطمہؓ کا حجرہ زود نامی مقام میں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی گزرگاہ (مخرج) پر واقع تھا اور اس کے اور حضرت عائشہؓ کے مکان (بیت) کے درمیان ایک روزن (کوۃ) جس سے آپ کو حضرت فاطمہ کے گھر کے حالات معلوم ہوجایا کرتے تھے۔ ظاہر ہے کہ یہ حجرۂ شریفہ اگر حضرت فاطمہ کا تھا تو وہ حضرت حارثہ کا مکان نہیں ہوسکتا کہ وہ بنو نجار کے مکانات کے قریب تھا۔ ۱۸؎ ابن سعد ہشتم ص۱۲۶۔ یہ روایت واقدی نے عبداللہ بن ابی یحییٰ کے حوالہ سے ثبیتہ بنت حنظلہ سے اور انھوں نے اپنی والدہ ماجدہ حضرت ام سنان اسلمیہ سے بیان کی ہے جو غزوہ خیبر میں شریک تھیں اور حضرت صفیہ کے ساتھ ان کے مکان میں اپنے مکانوں میں جانے سے قبل گئی تھیں اور وہاں موجود تھیں کہ مذکورہ بالا چار ازواج مطہرات کو وہاں خود آتے دیکھا اور حضرت زینب اور حضرت جویریہ کے درمیان ہونے والے مکالمہ کو سنا اور بعد میں نقل کیا تھا۔ یہ دونوں روایتیں حضرت صفیہ کے سوانحی خاکہ میں بیان ہوئی ہیں پہلی روایت سند کے اعتبار سے کمزور ہے کہ منقطع ہے اور اس میں حضرت حارثہ بن نعمان کا حوالہ ہے مگر دوسری روایت جو سند کے اعتبار سے مضبوط ہے کہ متصل اور عینی شاہد کی بیان کردہ ہے مگر وہ حضرت حارثہ کے حوالہ سے خالی ہے۔

ادریس کاندھلوی، سیرۃ المصطفیٰ، سوم ص۳۴۶ بحوالہ ابن سعد و اصابہ

شبلی نعمانی اول ص۴۹۰-۲، اور دوم ص۴۲۰-۱ میں دونوں جگہ اس روایت کو نہیں نقل کیا ہے۔

۱۹؎ ابن سعد، ہشتم ص۱۶۶ - ذکر منازل ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم

نیز ملاحظہ ہو ابن عبدالبر، الاستیعاب برحاشیہ الاصابہ مذکورہ زیریں اول ص۲-۲۸۲ نے مکانات ہدیہ کرنے کا ذکر نہیں کیا ہے۔ ابن اثیر، اسد الغابہ، طہران اول ص۹-۳۵۸ نے حضرت حارثہ کے بارے میں اور بہت کچھ لکھا ہے مگر آپ کو مکانات ہدیہ کرنے کا کوئی حوالہ تک نہیں دیا ہے۔ ابن حجر، الاصابہ، مصطفیٰ محمد قاہرہ ۱۹۳۹ء اول ص۹-۲۹۸ نے بھی اس کا حوالہ نہیں دیا ہے۔ ان تینوں کے بیانات تقریباً یکساں ہیں اور بظاہر ابن سعد سے ماخوذ معلوم ہوتے ہیں۔

۵۲۰ ابن سعد، سوم ص۴۸۸

۵۲۱ سمہودی، وفاء الوفا، اول ص۸-۳۲۷ نے یہ روایت باب چہارم کی فصل نہم میں بیان کی ہے (الفصل التاسع) نیز ملاحظہ ہو ابن الجوزی، الوفا باحوال المصطفیٰ، تحقیق مصطفیٰ عبدالواحد، دارالکتب الحدیثہ، قاہرہ ۱۹۶۶ء طبع اول جلد اول ص۲۵۷، نے واقدی کی وہ روایت نقل کی ہے جس میں حضرت حارثہ بن نعمان کے منازل (مکانات) کے مسجد نبوی کے قریب اور آس پاس ہونے کی بات کہی گئی ہے۔ شبلی نعمانی، سیرت النبی اول ص۳۶۶ نے اس روایت کو نقل کرتے ہوئے یہ بھی لکھا ہے کہ "حضرت علی اب تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے پاس رہتے تھے، شادی کے بعد ضرورت ہوئی کہ الگ گھر لیں۔" یہ بیان میرے علم کی حد تک قیاس پر مبنی ہے اور کسی ماخذ سے اس کی تائید نہیں ہوتی۔ لیکن اگر یہ صحیح ہے تو سلطان احمد اصلاحی، رسالہ مذکورہ ص۲-۲۲ کا یہ دعویٰ محل نظر ہے کہ آپ کی ازواج مطہرات کے ساتھ کوئی غیر نہیں رہتا تھا۔

مدینہ منورہ آنے کے بعد حضرت علیؓ کا بقول ابن سعد سوم ص۲۳ بھائی چارہ (مواخاۃ) حضرت سہل بن حنیف سے کیا گیا تھا۔ مگر ان کے قیام کا ذکر نہیں کیا گیا۔

۵۲۲ حضرت ام سلمہ کے حجرہ کی تعمیر کے لیے ملاحظہ ہو ابن سعد، اول ص۲۹۹، ہشتم ص۱۶۷۔ دلچسپ بات ہے کہ سمہودی، وفاء الوفا، اول ص۳۲۷ نے بھی یہ روایت نقل کی ہے۔

۵۲۳ سمہودی، وفاء الوفا، اول ص۳۲۸

سلطان احمد اصلاحی، نقد و استدراک مذکورہ بالا، نے حضرت حارثہ بن نعمان کے مکانات ہدیہ کرنے کی روایت تو سمہودی کی کتاب سے مع تفصیلات نقل کر دی مگر انھوں نے سمہودی کی اس تنقید یا جمع و تطبیق کی کوشش کو کیوں نظر انداز کر دیا۔ خود سمہودی کو اس روایت کو بجنسہٖ قبول کرنے میں تامل ہے کیونکہ وہ بہت سی روایات قدیم و صحیح اور بہت سے بیانات کے معارض ہے اسی لیے ان کو توجیہ و تاویل کی ضرورت پڑی مگر مولانا اصلاحی نے نہ صرف اس مجروح یا ناکافی روایت کو جو بلا سند نقل ہوئی ہے نہ صرف قبول کر لیا بلکہ اسی کو مدار حقیقت اور اساس واقعہ قرار دے دیا اور اس کے عین دوسری سطر سے اس پر

شروع ہونے والی تاویل سمہودی نظر انداز کر دی اور اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ سمہودی بھی آراضی کے عطیے کے قائل ہیں نہ کہ نئے بنائے مکانات کے۔

۲۴؎ ابن سعد، ہشتم، ص ۶۳، صل ۱۶۶ ابن سعد کی روایت کا یہ مقصود جمع و تطبیق کی صورت میں ہوگا ورنہ اوپر جو روایات آئی ہیں ان کا واضح بیان ہے کہ وہ سیدھے سنح میں آکر اترے تھے اور وہیں سے حضرت عائشہ اپنے عظیم شوہر کے گھر منتقل ہوئی تھیں۔ نیز ملاحظہ ہو: طبری، تاریخ، دوم ص ۴۰ نے "قیل" (کہا گیا) کی ایک کمزور روایت میں ذکر کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ کے ساتھ شب زفاف حضرت ابوبکر صدیق کے سنح والے مکان میں منائی تھی شوال میں بروز بدھ۔ ظاہر ہے کہ احادیث و سیر کی وہ روایات جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر رخصت ہو کر آنے کو بیان کرتی ہیں زیادہ صحیح ہیں۔ ملاحظہ ہو ابن کثیر، السیرۃ النبویۃ، دوم ص ۱۴۱ اور ص ۳۳۳۔

یاقوت حموی، معجم البلدان، دار صادر بیروت ۱۹۵۷ء، سوم ص ۲۶۵ نے سنح کا جغرافیہ بتاتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ مدینہ کے محال میں سے ایک مقام تھا اور وہاں حضرت ابوبکر صدیق کا مکان (منزل) تھا جب انھوں نے ملیکہ بنت خارجہ بن زید بن زہیر سے شادی کی تھی۔ وہ مدینہ کے اطراف میں تھا اور عوالی مدینہ میں وہ بنو الحارث بن خزرج کا محلہ تھا جہاں ان کے مکانات تھے۔ اس کے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مکان (منزل) کے درمیان ایک میل کا فاصلہ تھا..."

۲۵؎ ابن سعد، سوم ص ۱۷۵ نے محمد بن عمر واقدی کی روایت محمد بن عبداللہ کے حوالہ سے زہری سے نقل کی ہے اور انھوں نے عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہ کے حوالہ سے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں مکانوں (دور) کے لیے اقطاع (زمین) دی تو آپ نے حضرت ابوبکر کو مسجد کے پاس ان کے گھر کے لیے ایک قطعہ (موضع) دیا۔ یہی گھر تھا جو بعد میں آل عمر کا ہو گیا۔

نیز ملاحظہ ہو سمہودی، وفاء الوفا، اول ص ۳۲۳-۳۲۴ کی وہ فصل جس میں یہ حکم نبوی زیر بحث لایا گیا ہے کہ وفات نبوی کے قریب آپ نے مسجد نبوی کی طرف کھلنے والے تمام دروازے اور کھڑکیاں وغیرہ بند کرا دی تھیں اور صرف حضرت ابوبکر کی کھڑکی / روزن (خوخۃ) کو کھلا رکھنے کی اجازت دی تھی یہ روایت صحاح میں پائی جاتی ہے۔ ملاحظہ ہو: بخاری، صحیح، کتاب الخوخۃ والممر فی المسجد، ابواب مناقب ابی بکر باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: سدوا ــــ الا ابواب الاباب ابی بکر (حضرت ابوسعید خدری سے روایت ہے اور حضرت ابن عباس سے بھی مروی ہے) اور باب الہجرۃ: مسلم، صحیح، کتاب فضائل الصحابۃ باب من فضائل ابی بکر الصدیق؛ ترمذی، ابواب المناقب، ابی بکر۔

۲۶ بلاذری، فتوح البلدان، مرتبہ عبداللہ انیس وعمر انیس الطباع، دارالنشر للجامعین، بیروت ۱۹۵۷ء ص ۱۲
اس بحث کے لیے ملاحظہ ہو میری کتاب "عہد نبوی میں تنظیم ریاست وحکومت" القاضی پبلشرز دہلی ۱۹۸۸ء، ص ۳۷۲-۶ اور ص ۷۱۶-۷
بلاذری کے بیان سے واضح ہوتا ہے کہ انصار نے اپنے علاقوں کے تمام فاضل مقامات وآراضی آپ کو سونپ دی تھی اور اپنے مکانات بھی پیش کیے تھے مگر مکانات کے لیے آپ نے ان کا شکریہ ادا کیا اور ان کے لیے دعائے خیر کی اور آراضی قبول کی یا خرید کی جیسا کہ مسجد نبوی کی زمین کے بارے میں اکثر علماء کا خیال ہے۔ بلاذری کے الفاظ ہیں.... ووھبت الانصار لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کل فضل کان فی خططھا، وقالوا: یا نبی اللہ! ان شئت فخذ منازلنا فقال لھم خیرا۔

اقطاعاتِ نبوی کے لیے فتوح البلدان کے اگلے صفحات ملاحظہ ہوں ص ۱۲ تا ص ۲۴

۲۷ ملاحظہ ہوں حاشیہ ۱۹ اور ۲۰ کے حوالہ جات وتعلیقات

۲۸ منازل ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی دو فصلیں ابن سعد کے ہاں ملاحظہ ہوں۔ نیز گذشتہ بالا ابن سعد کے حوالے۔ خاص کر ہشتم ص ۱۶۶۔ نیز ہشتم ص ۲۲ (حضرت فاطمہ کے لیے) ص ۲۳ (حضرت زینب کے لیے جب وہ مدینہ میں آکر مقیم ہوئی تھیں تو ۶ھ میں اپنے شوہر ابوالعاص کو پناہ دینے کے لیے انھوں نے اپنے گھر کے دروازے پر کھڑے ہو کر اس کا اعلان کیا تھا اور مسلمانوں کے ساتھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی مسجد میں سنا تھا۔ ظاہر ہوا کہ ان کا گھر مسجد نبوی سے متصل تھا اور پھر نماز کے بعد جب آپ اپنے گھر (منزلتہ) واپس آئے تو حضرت زینب آپ کے پاس پہونچی تھیں) ص ۳۸ (حضرت ام کلثوم کے لیے۔ ان کے مکان کا واضح ذکر نہیں ہے) حضرت فاطمہ کی شادی بعد بدر ۲ھ ماہ ذی الحجہ میں ہوئی اور حضرت ام کلثوم کی حضرت عثمان سے شادی ربیع الاول ۳ھ میں ہوئی۔ ابن سعد، ہشتم ص ۲۲-۵، ص ۳۸؛ ابن کثیر، دوم ص ۵۴۳-۶؛ شبلی اول ص ۳۶۶، دوم ص ۴۴۶-۸؛ ادریس کاندھلوی، سوم ص ۳۶۸-۷

طبری وابن کثیر (السیرۃ النبویۃ دوم ص ۳۱۴) سے واضح ہوتا ہے کہ بعد ہجرت اہل نبوی یعنی بنات طاہرات ام کلثومؓ اور فاطمہؓ بھی سنح میں اتری تھیں لیکن دوسری روایات بتاتی ہیں کہ وہ آپ کے ساتھ مقیم ہوی تھیں۔ ممکن ہے کہ پہلے سنح میں اترے ہوں اور مکانات کی تعمیر کے بعد وہاں منتقل ہوئے ہوں۔

۲۹ سمہودی، وفاء الوفا، اول ص ۳۲۸۔ ناقدین کرام کے نقد کے لیے ملاحظہ ہو حاشیہ ۱
مولانا سلطان احمد اصلاحی کا نقد واستدراک مذکورہ بالا۔ بالخصوص تحقیقات اسلامی کا ص ۱۱۳

حضرت فاطمہ کے مسجد نبوی کے قریب والے مکان میں قیام کا واضح بیان سمہودی اول ص ۳۳۰-۴ کی اس فصل خاص میں ملتا ہے جو انھوں نے حضرت فاطمہ کے حجرے کے لیے مخصوص کی ہے۔ اس

میں ص۳۳۳ پر خاص کر ابن شیبہ کی روایت دلچسپ ہے جس کے مطابق حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ نے مدینہ میں دو گھر (دارین) بنائے (اتخذ) تھے۔ ایک وہ جو مسجد نبوی میں شامل ہو گیا اور وہی حضرت فاطمہ کا مسکن بھی تھا اور اس کا محل وقوع مسجد کی طرف سے مشرق کی سمت حضرت عثمان بن عفان کے گھر (دار) اور اسماء بنت حسن کے دار (گھر) کے مقابل دروازے کے درمیان تھا اور دوسرا حضرت علی نے بقیع میں بنایا تھا جو بعد میں ان کی اولاد کے قبضہ میں رہا۔ بلاذری، فتوح البلدان، ص۲۲ کا یہ بیان بھی پیش نظر رہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو چار زمینیں (اربع ارضین) دو فُقَیر، بئر قیس اور شجرۃ امی اقطاع میں دی تھیں۔

۳۰ھ ابن سعد، ہشتم ص۱۶۴۔ نیز ملاحظہ ہو: ابن الجوزی، الوفا باحوال المصطفیٰ، ص۲۵۷۔ جنھوں نے سمتِ مکانات بتانے کے لیے صرف اسی روایت پر اکتفا کیا ہے۔ ادریس کاندھلوی، سیرۃ المصطفیٰ، اول ص۴۳۱ نے (خلاصۃ الوفا ص۱۲۷ کے حوالہ سے) کہا ہے کہ "یہ حجرے سمت مشرق اور شام میں واقع تھے، غربی جانب میں کوئی حجرہ نہ تھا" سمت کے بارے میں ان کی یہ واحد روایت ہے۔

۳۱ھ ابن سعد، ہشتم ص۱۶۶۔ نیز ابن سعد، اول ص۴۹۹، سمہودی، وفا، الوفا، اول ص۳۲۶

۳۲ھ سمہودی، وفاء الوفا، اول ص۳۲۶

۳۳ھ ابن سعد، ہشتم ص۱۶۳ نے یہ روایت واقدی عبداللہ بن یحییٰ سے اور انھوں نے عون بن الحارث سے روایت کی ہے اور موخر الذکر کا بیان ہے کہ ان سے رُمیثہ نے بیان کیا تھا اور حضرت رمیثہ نے حضرت ام سلمہ ام المومنین سے سنا تھا جو خود ان مکانات میں سے ایک کی باسی تھیں۔

شبلی نعمانی، اول ص۲۸۲ نے ان مکانات کی ترتیب بیان کرتے ہوئے تین ازواج مطہرات کے مکانات کی سمت "مقابل جانب" یمانی ہے جو روایت کے فقرے "الشق الآخر" کا صحیح ترجمہ نہیں ہے۔ نیز انھوں نے حوالہ ۱ میں طبقات ابن سعد، جلد سیرت نبوی ص۱۶۱ دیا ہے جبکہ یہ روایت جلد سیرت نبوی کے برعکس کتاب النساء جلد ہشتم کی ہے اور اس میں متاخر نسلوں کی خواتین کا تذکرہ بھی ہے۔

۳۴ھ وفاء الوفا، اول ص۳۲۶

۳۵ھ ابن سعد، ہشتم ص۱۶۴۔ نیز ملاحظہ ہو سمہودی، وفاء الوفا، اول ص۳۲۵ جنھوں نے مالک بن ابی الرجال والی روایت تو نقل کر دی مگر اس پر راوی آخر — واقدی — کا تبصرہ نقل نہیں کیا۔ اس کی بجائے انھوں نے منبر نبوی اور امام نماز کی سمت کی تعیین کی ہے کہ اگر امام منبر پر کھڑا ہو تو یہ مکانات شامی سمت میں اس دروازہ کی جہت میں ہوں گے جو اب باب الرحمۃ کہلاتا ہے بعد میں یہ دروازہ موجودہ جگہ کی طرف منتقل کر دیا گیا اس

کا مقتضایہ ہوا کہ سمتِ قبلہ میں حجروں میں سے کوئی شے نہ تھی سوائے اس کے کہ روایت میں امام و منبر کے چہرے اور رخ (وجہ) کی طرف اشارہ ہو تو وہ اہل سیر کے بیانات جن کا پہلے ذکر آچکا ہے کے مطابق ہوں گے۔

۳۶ھ ابن سعد، ہشتم ص۲۰-۱۱۶ حضرت جویریہ کے لیے اور ص۲۰-۱۳۲ حضرت میمونہ کے لیے۔

نیز ملاحظہ ہو شبلی نعمانی، سیرت النبی، دوم ص۲۰-۴۱۶؛ ادریس کاندھلوی، سیرۃ المصطفیٰ، سوم ص۳۰-۳۳۸ اور ص۹-۳۴۸

۳۷ھ زمانی اعتبار سے ازواج مطہرات کے مکانات کی تعداد حسب ذیل جدول سے واضح ہوتی ہے:

۱۔	بعد ہجرت مدینہ تا رمضان ۱ھ	مکان حضرت سودہؓ	ایک عدد
۲۔	شوال ۱ھ	مکان حضرت عائشہ	۲ عدد
۳	" ۳ھ	مکان حضرت حفصہ	۳ عدد
۴۔	" ۳ھ	مکان حضرت زینب بنت خزیمہ	۴ عدد وفات ربیع الآخر ۴ھ
۵۔	اواخر شوال ۴ھ	مکان حضرت ام سلمہ	۴ عدد
۶۔	۵ھ/۶ھ	مکان حضرت جویریہ	۵ عدد
۷۔	۷ھ	مکان حضرت ام حبیبہ	۶ عدد
۸۔	۷ھ	مکان حضرت زینب بنت جحش	۷ عدد
۹۔	صفر ۷ھ	مکان حضرت صفیہ	۸ عدد
۱۰۔	شوال ۷ھ	مکان حضرت میمونہ	۹ عدد

عام روایات سے بھی واضح ہوتا ہے کہ بیک وقت آپ کے حبالۂ نکاح میں نو ازواجِ مطہرات تھیں جبکہ آپ نے گیارہ سے شادی کی تھی حضرت خدیجہ مکہ ہی میں وفات پا چکی تھیں اور حضرت زینب بنتِ خزیمہ صرف سات آٹھ ماہ خدمتِ نبوی میں رہ کر وفات پا گئیں اور ان کے بعد ہی آپ نے حضرت ام سلمہ سے شادی کی اور ان کو حضرت زینب بنت خزیمہ کے حجرے میں رکھا۔ اسطرح حجرات و مکانات کی آخری تعداد نو ہی رہی اور اسی تعداد کی تصدیق کئی روایات سے ہوتی ہے۔

۳۸ھ سمہودی، وفاء الوفا، اول ص۳۲۶

سید سلیمان ندوی، سیرت عائشہ ص۲۹ کا یہ بیان کہ "بنی نجار کے محلہ میں مسجد نبوی کے چاروں طرف متعدد چھوٹے چھوٹے حجرے تھے" بڑا دلچسپ ہے۔ سمہودی کی وفاء الوفا اور ابن سعد سے تو اس کی تصدیق نہیں ہوتی۔ کیونکہ ان کی روایات سے جو نتیجہ نکلتا ہے اس کے مطابق مسجد کے مغربی حصہ میں کوئی حجرہ

نہ تھا۔ سمہودی کی خلاصۃ الوفا سردست دستیاب نہیں کہ اس سے ان کے بیان کی تصدیق کی جا سکتی جس کا حوالہ سید صاحب نے دیا ہے، ادریس کاندھلوی، سیرۃ المصطفیٰ، اول ص۴۳۱ نے سمہودی کی یہی روایت نقل کی ہے۔

۳۹؎ بخاری، الجامع الصحیح، کتاب الجہاد، باب ماجاء فی بیوت ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم وما نسب من البیوت الیہن۔

بعض واقعاتی شہادتوں سے بھی اس امر کی تصدیق ہوتی ہے کیونکہ روایات کی غالب اکثریت کے مطابق حضرت عائشہ و حضرت سودہ کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حفصہ سے مدینہ منورہ میں پہلی شادی کی تھی۔ بقیہ ازواج مطہرات ان کے بعد آئیں۔ اس واقعہ سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ ان کا حجرہ حضرت عائشہ و حضرت سودہ سے متصل بنا تھا اور چونکہ دونوں عظیم ترین صحابہ کرام کی اولادیں تھیں اور دونوں میں دوسروں کے مقابلہ زیادہ یگانگت و الفت تھی جیسا کہ روایات سے معلوم ہوتا ہے اس لیے وہ حضرت عائشہ کی پڑوسی ہو سکتی تھیں۔ ملاحظہ ہو ازواج مطہرات پر فصول و ابواب۔

۴۰؎ بخاری، الجامع الصحیح، کتاب بدء الخلق، باب صفۃ ابلیس وجنودہ؛ ابوداؤد، سنن، کتاب الادب، باب فی حسن الظن۔ سمہودی، وفاء الوفا، اول ص۳۲۶-

حضرت زید بن حارثہ اور ان کے فرزند گرامی حضرت اسامہ جب مدینہ آئے تو بعض روایات کے مطابق حضرت سعد بن خیثمہ کے گھر اترے اور بعض میں اول الذکر کی مواخاۃ حضرت اسید بن حضیر اوسی سے کی گئی۔ مدینہ منورہ میں ان کی جائے سکونت اور مکانات کا ذکر عام روایات میں نہیں ملتا۔ ملاحظہ ہو ابن سعد، سوم ص۴۰؛ بلاذری، انساب الاشراف، اول ص۴۶۷-۷۶۔ اس لیے ابھی دار اسامہ بن زید یا دار زید بن حارثہ کے محل وقوع کا معاملہ تحقیق طلب ہے۔

۴۱؎ ابن سعد، اول ص۵۰۰، نیز ابن سعد، ہشتم ص۱۶۷ میں بھی یہی روایت ہے مگر اس فرق کے ساتھ کہ راوی شاہد کا نام عمران بن ابی انس ہے۔ عمر بن ابی انس کی جگہ۔ راوی کا صحیح نام عمران ہے جیسا کہ واقدی کتاب المغازی آکسفورڈ ۱۹۶۶ء سوم ص۱۰۹۸ اور ص۱۱۰۶ پر دو روایتوں سے معلوم ہوتا ہے۔ اشاریہ کتاب المغازی میں غلطی سے ص۱۱۰۷ چھپ گیا ہے۔

نیز ملاحظہ ہو مولانا سلطان احمد اصلاحی، رسالہ مشترک خاندانی نظام اور اسلام ص۲۲ نے ابن سعد کی اول روایت کی بنا پر راوی کا نام عمر بن ابی انس قبول کیا ہے دوسری روایت کا حوالہ نہیں دیا۔ اور عمران بن ابی انس صحیح نام کے بجائے غلط نام والی روایت قبول کرلی ہے۔

عمران بن ابی انس کی والدہ ام المومنین حضرت سودہؓ کے ساتھ حجۃ الوداع میں شریک تھیں اور انھوں نے فجر سے قبل آپ کی اجازت سے رمی جمار کیا تھا اور ساتھ واپس ہوئی تھیں۔

۴۲ ابن سعد، ہشتم ص ۱۶۶

۴۳ ابن سعد، اول ص ۵۰۰۔ یہ دونوں روایتیں یکے بعد دیگرے اسی ترتیب سے بیان کی گئی ہیں۔ نیز ملاحظہ ہو ابن سعد، ہشتم ص ۱۶۸ ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم کی روایت کے لیے۔ راوی کے نام کی یہی تصریح صحیح ہے۔

۴۴ ابن سعد، اول ص ۴۹۹؛ ہشتم ص ۱۶۷ اول جلد میں راوی کا نام عمر بن انس ہے جبکہ موخر الذکر میں عمران بن ابی انس ہے۔

۴۵ سمہودی، وفاء الوفا، اول ص ۳۲۶؛ ابن کثیر، السیرۃ النبویۃ، دوم ص ۳۱۳ "قال السہیلی فی الروض" کے فقرے سے۔ غالباً دوسرا حصہ بھی سہیلی سے ماخوذ ہے جیسا کہ سمہودی، وفاء الوفا، اول ص ۳۲۸ سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر گھر (بیت) کا ایک حجرہ تھا اور آپ کے حجرے خشب عرعر (سرو کی لکڑی) کے تھے اور پردے اکسیہ (کمبل/چادر) کے تھے۔

۴۶ شبلی نعمانی، اول ص ۲۸۱: "یہ مکانات کچی اینٹوں کے تھے۔ ان میں سے پانچ کھجور کی ٹٹیوں سے بنے تھے۔ جو حجرے اینٹوں کے تھے، ان کے اندرونی حجرے بھی ٹٹیوں کے تھے۔" یہ بظاہر عمران بن ابی انس کی روایت پر مبنی ہے۔

ادریس کاندھلوی، سیرۃ المصطفیٰ، اول ص ۴۳۰: "اکثر حجرے کھجور کی شاخوں کے اور بعض کچی اینٹوں کے تھے۔" مولانا موصوف نے ابیات و بیوت (مکانات) اور حجروں (حُجر) میں فرق نہیں کیا ہے اور دونوں کو مترادف سمجھا ہے۔

ابوالاعلیٰ مودودی، سیرت سرور عالم، دوم ص ۴۷۷ نے لکھا ہے: "ابن سعد کا بیان ہے کہ یہ گھر بھی کچی اینٹوں کے تھے، کھجور کی ٹٹیوں پر گارے کا لیپ کر کے حجرے الگ الگ کیے گئے تھے۔ کھجور کے پتوں ہی کی چھت ڈالی گئی تھی۔"

ظاہر ہے کہ یہ ابن سعد کا بیان نہیں بلکہ ان کی مختلف روایات میں سے ایک نوع کی روایات کا خلاصہ ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ نتیجہ یہی نکلتا ہے۔

صفی الرحمٰن مبارکپوری، الرحیق المختوم، ص ۲۸۹ کا بیان ہے "آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد کے بازو میں چند مکانات بھی تعمیر کیے۔ جن کی دیواریں کچی اینٹ کی تھیں اور چھت کھجور کے تنوں کی کڑیاں دے کر کھجور کی شاخ اور پتوں سے بنائی گئی تھی۔ یہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات کے

حجرے تھے۔" مکانات اور حجروں کا فرق یہاں بھی مفقود ہے اور ابن سعد وغیرہ کی ایک قسم کی روایت پر انحصار موجود ہے۔

سید سلیمان ندوی، سیرت عائشہ، ص۳۰۔ حضرت ام المومنین کے حجرے کی بابت لکھتے ہیں: "دیواریں مٹی کی تھیں اور کھجور کی پتیوں اور ٹہنیوں سے مسقف تھا اوپر سے کمل ڈال دیا گیا تھا کہ بارش کی زد سے محفوظ رہے۔" یہاں بھی "بیت" اور "حجرہ" کا فرق نہیں کیا گیا ہے اور دیواروں کے بارے میں صرف ایک نوع کی روایات پر تکیہ کیا گیا ہے۔

سلطان احمد اصلاحی، رسالہ مشترک خاندانی نظام، ص۲۲۔ نے تین روایات بیان کردی ہیں جن سے مکانات نبوی کی ساخت کے بارے میں متضاد بیانات ملتے ہیں جیسا کہ اوپر کی روایات سے معلوم ہوا۔ لیکن سہیلی کی جس روایت کو انھوں نے ابن کثیر کے حوالہ سے نقل کیا ہے اس کا مفہوم یہ بیان کیا ہے کہ "بعض مکانوں کی دیواریں پتھر کی تھیں لیکن چھتیں سب کی کھجور کی تنوں کی تھیں۔" اس میں پہلے جملے کا ترجمہ صحیح نہیں ہے کیونکہ روایت متعلقہ کے الفاظ "کانت مساکنہ علیہ السلام مبنیۃ من جرید علیہ طین بعضہا من حجارۃ مرضومۃ .... میں "بعض" کا ترجمہ بعض مکانات صحیح نہیں ہے بلکہ اس سے مراد مکانات کا کچھ حصہ ہے۔ اگر یہ مفہوم لیا جائے تو ایک ہی جملہ میں تضاد پیدا ہو جاتا ہے۔

۴۷ ابن سعد، سمہودی وغیرہ کی متعدد روایات میں بیت اور حجرہ کا فرق پایا جاتا ہے اور ان سے وہ دو الگ الگ حصے معلوم ہوتے ہیں۔ بیت اور حجرہ ایک دوسرے کے مترادف نہ تھے جیسا کہ اکثر نے سمجھا ہے۔ سمہودی اول ص۳۲۹ نے ہشام بن عروہ کی ایک روایت نقل کی ہے جس میں حضرت عائشہ کے بیت اور حجرہ کو الگ الگ اکائی کے طور پر بیان کیا گیا ہے۔ مزید روایات سے یہی تقسیم معلوم ہوتی ہے۔

بخاری، الجامع الصحیح، کتاب مواقیت الصلوٰۃ، باب اذا کان بین الامام وبین القوم حائط او سترہ: حضرت عائشہ کی روایت نماز کے بارے میں۔

بخاری، صحیح، کتاب الجہاد، ماجاء فی بیوت ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ۔ حضرت عائشہ کے حجرے میں دھوپ (الشمس) بھرے ہونے کے لیے۔

ابن سعد، اول ص۴۹۹، ہشتم ص۱۶۶-۷۔ سمہودی، اول ص۳۲۷۔ حضرت ام سلمہ کے حجرے کے اینٹوں سے بنانے کے لیے۔

ابن سعد، سمہودی، اول ص۳۲۹۔ سرو کی لکڑی کے دروازوں/پھاٹکیوں کے لیے۔

ابن سعد، اول ص۵۰۰-۴۹۹، ہشتم ص۱۶۶-۷۔ سمہودی، اول ص۳۲۷۔ بیوت کے گرد حجرات کے واقع ہونے کے لیے

ابن سعد نے دو جلدوں میں جو روایت نقل کی ہے اس میں بیوتنا باللبن، ولبا لحُر ... کے الفاظ ہیں یعنی حولہا (اردگرد) کی جگہ لہا (ان کے)۔ جبکہ عبداللہ بن یزید ہذلی کی روایت جو رزین کی سند سے سمہودی نے نقل کی ہے حولہا کا لفظ ہے اور اوپر متن میں یہی روایت نقل کی گئی ہے جبکہ واقدی کی روایت جو انھوں نے یحییٰ کے واسطہ سے نقل کی ہے اس میں "لہا" ہی ہے اول ص۳۲۶ اور عمران بن ابی انس والی روایت (ص۳۲۷) میں بھی "لہا" ہی ہے۔

۴۸ سورہ احزاب ع۴-۳۳ اور ع۵۳ کی آیات کریمہ ہیں۔

وقرن فی بیوتکن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى ... واذكرن ما يتلى فى بيوتكن من ايات الله والحكمة ..... الخ

اور قرار پکڑو اپنے گھروں میں اور دکھاتی نہ پھرو جیسا دکھانا دستور تھا پہلے وقت نادانی کے ... اور یاد کرو جو پڑھی جاتی ہیں تمہارے گھروں میں اللہ کی باتیں اور عقل مندی (ترجمہ شاہ عبدالقادر دہلوی)

یاایها الذین امنوا لا تدخلوا بیوت النبی الا ان یوذن لکم ... الخ

اے ایمان والو! مت جاؤ گھروں میں نبی کے مگر جو تم کو حکم ہو ... الخ (ترجمہ شاہ عبدالقادر دہلوی)

سورہ حجرات ع۴ کی آیت کریمہ ہے:

ان الذین ینادونك من وراء الحجرات اکثرهم لا یعقلون

جو لوگ پکارتے ہیں تجھ کو دیوار کے باہر سے، وہ اکثر عقل نہیں رکھتے (ترجمہ شاہ عبدالقادر دہلوی)

مولانا محمود حسن نے بیوت کا ترجمہ گھروں سے کیا ہے اور یہی مولانا مودودی، مولانا امین احسن اصلاحی وغیرہ کے یہاں پایا جاتا ہے۔ جبکہ شاہ صاحب عبدالقادر کے ہاں حجرات کا ترجمہ دیوار ہے مولانا محمود حسن نے بھی یہی کیا ہے۔ مولانا مودودی نے حجروں کیا ہے اور مولانا اصلاحی کے ہاں بھی حجروں ہی ہے۔ موخر الذکر دونوں حضرات کے ہاں حجروں کو مکانات کا مرادف ہی قرار دیا گیا ہے۔ مولانا سلطان احمد اصلاحی۔ رسالہ مشترک خاندانی نظام ۲۲ نے اپنے خاص نظریہ کے تحت ان کا ترجمہ کیا (الگ الگ) کمروں کے پیچھے سے"

۴۹ بخاری، صحیح، کتاب التفسیر، سورۃ الاحزاب میں کئی روایات الفاظ کے فرق کے ساتھ؛ کتاب الاطعمۃ باب قول اللہ تعالیٰ: فاذا طعمتم فانتشروا۔ وغیرہ دوسرے کتب و ابواب؛ مسلم، صحیح، کتاب النکاح باب فضیلۃ اعتاقۃ الامۃ؛ باب زواج زینب بنت جحش؛ ترمذی، سنن، ابواب تفسیر القرآن، سورۃ الحجرات مکمل بحث کے لیے ملاحظہ ہو ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، مصطفی البابی قاہرہ طبع سوم ص۵۳۰-۶ خاص کر ص۵۰۴ جہاں حضرت زینب کا ایک بیان بھی نقل ہوا ہے کہ آپ گھر میں داخل ہوئے اور میں حجرہ میں تھی (دخل البیت وانا فی الحجرۃ)

ابن سعد، ہشتم ص۱۰۴ نے حضرت انس بن مالک کی روایت و سند پر جو اس واقعہ کے عینی شاہد تھے یہ روایت بیان کی ہے اور یہ وہ کھانا تھا جو حضرت ام سلیم نے اپنے شوہر کی ایما پر آپ اور آپ کی عروس نو کے لیے پکا کر بھیجا تھا۔ اس کے الفاظ جو ہماری بحث سے متعلق ہیں ان کا خلاصہ اوپر درج ہا۔

۵۰ بخاری، صحیح، کتاب النکاح، باب حسن المعاشرۃ مع الاہل، مسلم، صحیح، کتاب صلاۃ العیدین، باب الرخصۃ فی اللعب؛ وغیرہ نسائی، سنن، کتاب صلاۃ العیدین، اللعب بین یدی الامام یوم العید وغیرہ۔ حضرت عائشہ کے حبشیوں کا کھیل دیکھنے کے لیے۔

وفات والے دن آپ نے اپنے حجرہ کا پردہ (ستر الحجرۃ) کھول کر مسجد نبوی میں نمازیوں کو دیکھا تھا۔ البخاری، صحیح، مواقیت الصلاۃ، باب اہل العلم والفضل احق بالامامۃ وغیرہ۔ حجرے اندر ہوتے تو مسجد میں نہ دیکھ سکتے۔

بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی شخص نے آپ کے کسی حجرے (بعض حجر النبی صلی اللہ علیہ وسلم) میں جھانکا تھا اور آپ نے اس کو تنبیہ کی تھی اور قینچی (مشقص) سے اس کی آنکھ پھوڑ دینے تک کا ارادہ کیا تھا۔ بخاری، کتاب الاستیذان، باب الاستیذان من اجل البصر؛ مسلم، کتاب الطب والمرض والرقی؛ ترمذی، کتاب الاستیذان والآداب، باب من اطلع فی دار قوم بغیر اذنہم وغیرہ۔

حضرت عائشہؓ کا بیان ہے کہ رات میں بستر پر میں سوئی ہوتی تھی اور بستر کے عرض میں لیٹی ہوتی تھی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھتے تو آپ میرا پیر دبا دیتے تو میں سمیٹ لیتی اور آپ سجدہ کر لیتے۔ بخاری صحیح، ابواب سترۃ المصلی، باب الصلوٰۃ الی السریر، باب الصلاۃ خلف النائم وغیرہ۔

ایک اور واقعاتی شہادت یہ بھی ہے کہ بیوت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم چھوٹے چھوٹے کمرے تھے جیسا کہ ان کی لمبائی چوڑائی بتانے والی روایتوں اور بیانوں سے معلوم ہوتا ہے لہٰذا چھ چھ سات سات ہاتھ کے کمروں کو مزید اندرونی حجروں میں تقسیم کرنا ناممکن تھا۔

بخاری کی ایک روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نماز پڑھنے کے لیے آپ نے مسجد میں چٹائی کا ایک حجرہ بنا لیا تھا (اتخذ حجرۃ فی المسجد من حصیر) اس روایت کا تعلق بھی صلوٰۃ تراویح سے ہے جس کا اوپر ذکر آچکا اور وہ حجرۂ عائشہ کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ بخاری، صحیح، کتاب الاعتصام بالکتاب والسنۃ، باب مایکرہ من کثرۃ السوال وتکلیف مالا یعنیہ۔

۵۱ ابن سعد، اول ص۵۰۰؛ ہشتم ص۱۶۷؛ سمہودی، وفاء الوفا، اول ص۳۲۷

۵۲ ابن سعد، اول ص۵۰۰-۵۰۰، سمہودی، وفاء الوفا، اول ص۳۲۸-۳۲۹ نے سہیلی کی روایت نقل کی ہے

اور اس میں حضرت عثمان بن عفانؓ کی خلافت کا حوالہ نہیں ہے جبکہ محمد ابن سعد نے محمد بن مقاتل مروزی کے واسطہ سے حضرت عبداللہ بن مبارک سے اور انھوں نے حریث بن سائب کی سند پر حضرت حسن بصری سے بذات خود ان کا مشاہدہ نقل کیا ہے۔ اس میں خلافت عثمانی کا حوالہ تو ہے ہی بلکہ ازواج مطہراتؓ کے تمام مکانات کی چھتوں (سُقُفہا) کا صاف ذکر ہے۔

شبلی نعمانی، اول ص۲۸۲۔ مولانا موصوف کا یہ بیان محل نظر ہے کہ راتوں کو چراغ نہیں جلتے تھے۔ یہ ابتدائی مدنی عہد کی بات ہے۔ بعد میں چراغ جلنے لگے تھے۔

سید سلیمان ندوی، سیرت عائشہ، ص۳۰-۲۹

حضرت عائشہؓ کی حدیث متعلقہ کے لیے ملاحظہ ہو حاشیہ ۵۰

حضرت عمرؓ کے طویل قامت ہونے کا ذکر ابن سعد سوم ص۳۲۴-۵ میں ہے اور ازواج مطہراتؓ کے حجروں میں ان کے داخل ہونے، کھانا کھانے، کلام و بحث کرنے وغیرہ کا ذکر متعدد روایات میں آیا ہے ملاحظہ ہو۔ بخاری، صحیح، کتاب المظالم، باب الغرفۃ؛ کتاب النکاح، باب موعظۃ الرجل ابنتہ؛ باب ہجرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم نساءہ؛ مسلم، صحیح، کتاب الطلاق، بیان ان تخییر امرأتہ الخ باب الایلاء؛ وغیرہ۔ حضرت عمر کے امہات المومنین میں سے حفصہؓ، ام سلمہؓ، عائشہؓ کے گھروں میں جانے کا ذکر ہے۔ مزید حوالے بھی دئے جاسکتے ہیں۔

۵۳ سیرت عائشہ، ص۳۰-۲۹۔ سید ندوی نے ان بیانات کے لیے حاشیہ ۶ میں صحیح بخاری اعتکاف مسند ۶ ص۲۳۱ اور ص۳۰ کے حاشیہ ۱ میں صحیح بخاری، کتاب الحیض، کا حوالہ دیا ہے۔ بخاری کی کتاب الحیض، باب غسل الحائض رأس زوجہا اور کتاب اللباس باب ترجیل الحائض زوجہا میں حضرت عائشہ کی ترجیل (بال سنوارنے) کا ذکر ہے جبکہ مسلم، کتاب الحیض، باب جواز غسل الحائض رأس زوجہا کی کئی روایات میں یہی بات کہی گئی ہے۔ نیز ملاحظہ ہو: امام مالک بن انس، الموطا، جامع الحیضۃ، کتاب الاعتکاف، ذکر الاعتکاف ترمذی۔ ابواب الصوم، باب المعتکف یخرج لحاجتہ ام لا؟

۵۴ شبلی نعمانی، سیرت النبی اول ص۲۸۲

۵۵ بخاری، الجامع الصحیح، باب ماجا، فی بیوت ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم وما نسب من البیوت الیہن۔ ابن سعد، ہشتم ص۱۶۶ میں مزید یہ تصریح ہے کہ اسی دروازے سے آپ مسجد میں نماز کے لیے جاتے تھے۔ اور جب آپ معتکف ہوتے تو مسجد سے اپنا سر حضرت عائشہ کے گھر (عتبہ) کی طرف نکال دیتے اور آپ کا سر دھویا کرتی تھیں حالانکہ وہ اس وقت پاک نہ ہوتی تھیں۔

۵۶ ملاحظہ ہو ساخت مکانات کے بارے میں اوپر کے حوالے۔ بالخصوص سمہودی، وفاالوفا، اول ۳۲۵

صـ۳۲۹ ؛ ابن کثیر، دوم صـ۳۱۴ کے ہاں تاریخ بخاری کے حوالے سے کہا گیا ہے کہ آپ کا دروازہ اظافیر کے ذریعہ کھٹکھٹایا جاتا تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ آپ کے دروازوں پر کنڈے نہ تھے۔ مولانا مودودی، سیرت سرورِ عالم، دوم صـ۴۸۷ نے حوالہ میں حافظ ابویعلی کی مسند کا حوالہ بھی دیا ہے کہ دروازوں کو انگلیوں کے ناخنوں سے کھٹکھٹایا جاتا تھا۔ یعنی اجازت مانگنے کے لیے۔

۵۷ ابن سعد، اول صـ۴۹۹ ؛ ہشتم صـ۱۶۷ ؛ سمہودی، وفاء الوفا، اول صـ۳۲۶-۳۲۹ ، شعر اسود کا ذکر عمران بن ابی انس کی روایت میں ہے۔ نیز ملاحظہ ہو بخاری، کتاب الصلوۃ، باب ان صلّی فی ثوب مصلب اوتصاویر ہل تفسد صلاتہ، وما ینہی عن ذلک ؛ کتاب اللباس، باب کراہیۃ الصلاۃ فی التصاویر وغیرہ ؛ ترمذی، ابواب صفۃ القیامہ، بابٌ (بلاعنوان) ؛ ابوداؤد، کتاب الصلوۃ، باب الدعاء فی الرکوع والسجود، مسلم، کتاب اللباس والزینۃ، باب تحریم تصویر صورۃ الحیوان ؛ نسائی، کتاب القبلۃ، باب الصلوۃ الی ثوب فیہ تصاویر، کتاب الزینۃ، التصاویر

ابوداؤد، ترمذی و مسلم کی روایات میں سے بعض میں لفظ باب آیا ہے اور یہ بھی واضح کیا گیا ہے کہ داخل ہونے والے کے سامنے پڑتا تھا۔ بخاری وغیرہ میں سہوۃ کا پردہ بتایا گیا ہے اور بعض روایات میں دوسرے الفاظ جیسے "جانب بیتہا" بھی آئے ہیں۔

۵۸ اس بحث کے لیے تفصیل ملاحظہ ہو: سمہودی، وفاء الوفا، اول صـ۳۴۱-۳۴۲ ۔ نیز ابن سعد، اول صـ۴۹۹-۵ ہشتم صـ۸-۱۶۴

ابن سعد کے مطابق حضرت سودہ نے اپنا مکان بھی حضرت عائشہ کو دے دیا تھا اور حضرت صفیہ کے اولیا نے ان کا گھر حضرت معاویہ کے ہاتھ ایک لاکھ اسی ہزار درہم میں فروخت کر دیا تھا جبکہ حضرت عائشہ نے اپنا حجرہ خود اسی قیمت میں بیچ دیا تھا اور رقم صدقہ کر دی تھی۔ حضرت حفصہ کا مکان حضرت ابن عمر کے قبضہ میں آیا تھا مگر انھوں نے بلا قیمت اسے مسجد نبوی کی توسیع کے لیے دے دیا۔ ایک روایت کے مطابق حضرت ام سلمہ کے ورثہ نے بھی اسے بیچ دیا تھا۔ سمہودی کے ہاں ایسی روایات بھی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو وراثت میں منتقل کرنے کا حق نہیں تھا۔

نو امہات المومنین میں سے صرف حضرت سودہؓ اور حضرت زینب بنت جحش کا انتقال خلافتِ فاروقی میں ہوا تھا اور حضرت عائشہ، حضرت حفصہ، حضرت جویریہ، حضرت ام حبیبہ۔ حضرت صفیہ نے خلافتِ معاویہ میں وفات پائی جبکہ حضرت میمونہ کے بارے میں ابن سعد کی روایت ہے کہ انھوں نے خلافتِ یزیدی میں وفات پائی مگر شبلی نعمانی، سیرت النبی، دوم صـ۴۲۰ نے ان کا سال وفات ۵۱ھ یعنی خلافت معاویہ قرار دیا ہے اور اسی کو صحیح کہا ہے لیکن کوئی حوالہ نہیں دیا جبکہ حضرت ام سلمہ کی خلافت یزید میں واقعہ حرہ کے بعد وفات کی تصدیق کی ہے اور اس کے لیے کئی حوالے دیے ہیں حیرت کی بات ہے کہ مولانا شبلی نے

"ازواجِ مطہرات میں سب کے بعد حضرت ام سلمہ کے وفات پانے" اور اس پر اہل سیر کا متفق اللفظ ہونے کا حتمی بیان دیا ہے جبکہ ابن سعد، ہشتم ص۱۲۰ نے حضرت ام المومنین میمونہ بنتِ حارثؓ کو ازواج مطہرات میں آخری فرد اور ان کی وفات کو ۶۱ھ میں خلافت یزید بن معاویہ میں واقع ہونے کی واقدی کی حتمی اور آخری تاریخ بیان کی ہے۔ یہ روایت ان کی تحقیق کے مطابق غلط ہو سکتی ہے جس کا انھوں نے کوئی ذکر نہیں کیا ہے (دوم ص۴۲) لیکن کم از کم حضرت ام سلمہ کے بارے میں اہل سیر کے متفق اللفظ ہونے کا دعویٰ صحیح نہیں ہے۔

ادریس کاندھلوی، سیرۃ المصطفیٰ، جلد سوم ص۳۰۶ و ص۳۴۹ نے حضرت ام سلمہ اور حضرت میمونہ کی تاریخ وفات کے سلسلہ میں شبلی نعمانی کی پوری طرح پیروی کی ہے اور بالترتیب ۶۲ھ اور ۵۱ھ بیان کی ہے اور حضرت ام سلمہ کو آخری زوجہ مطہرہ قرار دیا ہے جنھوں نے وفات پائی۔ حضرت میمونہ کی تاریخ وفات کے ضمن میں ان کا اضافہ یہ ہے کہ اصابہ کا حوالہ دیا ہے حضرت ام سلمہ کی تاریخ وفات میں شبلی کی طرح انھوں نے بھی زیادہ تر انھیں کے حوالے دئے ہیں اور معمولی اضافے ہیں حتیٰ کہ انھوں نے بھی ابن سعد کی روایت کا حوالہ نہیں دیا ہے۔

مکاناتِ ازواج مطہرات کے انہدام کے لیے ابن سعد اول ص۴۹۵-۴۹۹، ہشتم ص۱۶۲-۱۶۸ کے علاوہ سمہودی اول ص۳۲۵-۳۲۳ اور خاص کر باب چہارم کی سترھویں فصل ملاحظہ کریں۔

۵۹ مسجدِ نبوی کی آراضی بلاشبہ حضرات سہل و سہیل انصاری جو رافع بن عمرو بخاری خزرجی کے یتیم و یسیر فرزند تھے کی تھی۔ روایات میں اختلاف ہے کہ اس کی فراہمی ہدیۂ خیر سے ہوئی تھی یا خریداری سے۔ زیادہ روایات کا بیان ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو دونوں یتیموں سے خریدا تھا اور ان کے ہدیہ و عطیہ کو ان کی دگرگوں مالی حالت اور سماجی حیثیت کے سبب شکریہ کے ساتھ مسترد کر دیا تھا۔ روایات میں اس پر بھی اختلاف ہے کہ اس آراضی کی قیمت کس نے ادا کی تھی۔ زیادہ تر علماء محققین کا خیال ہے کہ وہ رقم حضرت ابوبکر صدیق نے فراہم کی تھی۔ تعمیراتی سامان اور مزدوری میں صحابہ کرام بالخصوص انصار عظام اپنے عظیم رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ برابر کے شریک تھے۔ ملاحظہ ہو ابن ہشام اول ص۴۹۶-۴۹۷؛ ابن سعد اول ص۲۳۹-۲۴۰؛ سوم ص۴۸۹ وغیرہ۔ بخاری، صحیح، باب ہجرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم واصحابہ الی المدینۃ، باب المساجد، وباب الحج وکتاب البیوع؛ کتاب الصلوٰۃ، باب ہل تنبش قبور مشرکی الجاہلیۃ وتتخذ مکانہا المساجد وغیرہ؛ مسلم، کتاب المساجد ومواضع الصلاۃ، باب ابتناء مسجد النبی صلی اللہ علیہ وسلم؛ کتاب الصیام باب فضل لیلۃ القدر؛ ابوداؤد، کتاب الصلاۃ، باب فی بناء المسجد؛ احادیث وتاریخ کی قدیم کتب کے سوا ثانوی مآخذ کے متعلقہ ابواب ملاحظہ ہوں۔

مولانا فراہیؒ اور حدیث

(۲)

ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی

نبی معصوم صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کوئی شخص غلطیوں سے منزّہ نہیں۔ اس لیے کسی شخص کے فضائل، کارناموں اور خدمات کے اعتراف کے ساتھ ساتھ اس کے تسامحات یا فروگزاشتوں کے تذکرہ سے اس کی عظمت میں فرق نہیں آتا۔

نقلِ احادیث کے طریقے :

مولانا فراہیؒ نے جن طریقوں سے احادیث کی روایت کی ہے ان میں سے کچھ حدیث کے طالب علم کو کھٹکتے ہیں۔ اس لیے ان کی طرف اشارہ ضروری معلوم ہوتا ہے :

(۱) مولانا کی کتابوں میں بہت کم ایسی حدیثیں ہیں جو حوالوں کے ساتھ درج ہیں۔ بالعموم اس قسم کی عبارت ملتی ہے : فی الحدیث، قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم، جاء فی الحدیث، روی فی الخبر، جاء فی صحیح الخبر وغیرہ لیکن یہ بات زیادہ قابل گرفت اس لیے نہیں ہے کیونکہ قدیم مصنفین بھی آیات اور احادیث کے حوالوں کا اہتمام نہیں کرتے تھے۔ اب یہ مولانا کی کتابوں کو ایڈٹ کرنے والوں کی ذمہ داری ہے کہ وہ احادیث کی تخریج کرکے حوالوں کے ساتھ درج کریں۔

(۲) کئی مقامات پر اس طرح احادیث درج کی گئی ہیں کہ ان سے پہلے کوئی ایسا لفظ نہیں جو ان کے حدیث ہونے کا پتہ دے۔ صرف واوین کے اشارے موجود ہیں جیسے "حُفّت الجنۃ بالمکارہ"[۱۰۲] "تسلسل الشیاطین فی شہر رمضان"[۱۰۳]، "اتقوا النار ولو بشق تمرۃ"[۱۰۴] "سبقت رحمتی علی غضبی"[۱۰۵] "میرے سامنے نجم کی طرح کھڑے نہ ہو"[۱۰۶] وغیرہ۔ احتیاط کا تقاضہ تھا کہ علامت کے ساتھ ساتھ ان سے پہلے یا بعد میں ایسے الفاظ بھی لائے جاتے جو ان کے حدیث ہونے پر دلالت کرتے۔

(۳) بعض مقامات پر مولانا نے حدیث کے الفاظ نقل کرنے کے بجائے ان کا مفہوم بیان

کر دیا ہے : و لذلك قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم مامعناہ : انہ یخاف علیہم کثرۃ المال "[۱۰۷]

"اس مضمون کی توضیح صحیحین کی ایک روایت سے ہوتی ہے۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ترازو کے ایک پلڑے میں رکھا اور بقیہ تمام مخلوق کو دوسرے پلڑے میں۔ جب آپ تمام مخلوق پر بھاری ثابت ہوئے تب آپ کا انتخاب فرض رسالت کی ذمہ داریوں کے لیے عمل میں آیا"۔[۱۰۸]

ایک جگہ روایت یوں درج کی ہے : "قال علیہ السلام فی أمر أھل الکتاب لاتصدقوھم ولاتکذبوھم"[۱۰۹] پھر اگلے ہی صفحے پر اسی روایت کو ترتیب الٹ کر یوں درج کیا ہے : لاتکذبوھم ولاتصدقوھم[۱۱۰] مفہوم بیان کرنے کی وجہ سے ہی ایک حدیث ان الفاظ میں درج کی ہے۔ : سبقت رحمتی علی غضبی"[۱۱۱] جبکہ حدیث کے الفاظ میں 'علی' نہیں ہے صرف سبقت رحمتی غضبی' ہے"۔[۱۱۲]

ایک جگہ روایت کی ہے : قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم : انی تارک فیکم الثقلین کتاب اللہ وسنتی، وقال : عضوا علیہ بالنواجذ[۱۱۳]" اس طرح 'علیہ' میں ضمیر مذکر کی ہونے کے سبب مفہوم ہی بدل کر رہ گیا ہے اور بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ضمیر کتاب اللہ کی طرف راجع ہے۔ حالانکہ حدیث کے الفاظ ہیں : "عضوا علیھا بالنواجذ"[۱۱۴] اور ضمیر مؤنث غائب سنت کی طرف راجع ہوتی ہے۔

ایک جگہ لکھا ہے : "دجال والی حدیث میں ہے" ان شعرہ حبك حبك"[۱۱۵] حالانکہ حدیث کے الفاظ ہیں رأس الدجال من ورائہ حبك حبك"[۱۱۶] ایک جگہ مولانا نے لکھا ہے : "صحیح بخاری میں ہے : "ان من الاعمال سبع موبقات"[۱۱۷] حالانکہ صحیح بخاری میں مروی حدیث کے الفاظ ہیں۔ اجتنبوا السبع الموبقات"۔[۱۱۸]

یہاں یہ بات ضرور ذہن میں رہنی چاہیئے کہ مولانا کی جو تصنیفات شائع ہوئی ہیں ان میں سے بیشتر کی حیثیت یادداشتوں کی ہے۔ اس لیے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ مولانا نے بے توجہی کی وجہ سے حدیثوں کے حوالے نہیں دیے ہیں اور اصل الفاظ تحریر کرنے کے بجائے ان کا مفہوم بیان کر دیا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر ان کی زندگی وفا کرتی اور انہیں خود اپنی تالیفات مرتب کرنے کا موقع ملتا تو وہ ضرور ان باتوں کی طرف توجہ دیتے اور یہ کمیاں نہ رہ

پاتیں۔

(۴) بعض روایتیں جو فی الواقع صحیح احادیث ہیں انہیں مولانا نے مسلمانوں کا خیال بتلایا ہے۔ مثال کے طور پر سورۂ فاتحہ کی تفسیر میں لکھا ہے: "سلف سے لے کر خلف تک علماء کا اتفاق ہے کہ سبع مثانی سے مراد یہی سورۂ فاتحہ ہے"[۱۱۹] حالانکہ بخاری، ترمذی، نسائی، موطا احمد اور دوسری کتب حدیث میں متعدد ایسی روایتیں ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۂ فاتحہ کو سبع مثانی قرار دیا ہے۔

اسی طرح سورہ اخلاص کے بارے میں مولانا نے لکھا ہے کہ: "مسلمانوں کے نزدیک یہ سورہ 'ثلث القرآن' ہے"[۱۲۰] حالانکہ بخاری، موطا، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ وغیرہ میں موجود روایتیں اسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد بتلاتی ہیں۔"

اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ مولانا ان کے حدیث ہونے سے انکار کرتے ہیں لیکن بہرحال قولِ رسول کو مسلمانوں کا قول قرار دینے سے اس کی حیثیت کم ہو جاتی ہے۔ یوں کہا جا سکتا ہے کہ ان احادیث کی صحت پر علماء کا اتفاق ہے۔

(۵) اس کے برخلاف صحابہ یا تابعین سے مروی بعض روایات کو مولانا حدیث سے تعبیر کر دیتے ہیں۔ مثال کے طور پر اپنی کتاب "التکمیل فی اصول التأویل" میں "التفسیر بالاحادیث" کے نام سے مولانا نے ان لوگوں پر تنقید کی ہے جو منقول کو۔ خواہ وہ ضعیف ہو۔ لائقِ اتباع قرار دیتے ہیں۔ اور اسے گمراہ کن قرار دیا ہے۔ لیکن اس کی جو مثال دی ہے اس میں حدیثِ رسول نہیں بلکہ تین اقوال ہیں جن میں سے ایک ابن عباس کی طرف منسوب ہے دوسرا قتادہ اور سدی کی طرف اور تیسرا ابن زید کی طرف۔"[۱۲۱]

آگے فرماتے ہیں: "قرآن کی تفسیر ایسی حدیث سے کرنے میں جو مناسبِ حال ہو اور اس سے کسی عقیدہ اور مسلک کا اثبات نہ ہوتا ہو کوئی حرج نہیں۔ لیکن اس کے باوجود ظنی ہے"[۱۲۲] لیکن اس کی جو مثال پیش کی ہے وہ حدیث نہیں بلکہ تفسیرِ طبری کے مطابق حضرت عکرمہ کا قول ہے۔[۱۲۳]

یہ صحیح ہے کہ محدثین نے حدیث کی جو تعریف کی ہے اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ساتھ صحابہ اور تابعین کے اقوال بھی شامل ہیں۔ لیکن عموماً جب لفظ حدیث بولا جاتا ہے تو اس سے مراد ارشادِ نبوی ہوتا ہے۔ صحابہ اور تابعین کے اقوال کے لیے 'آثار' کی اصطلاح

استعمال کی جاتی ہے۔

ضعیف روایات کا بیان :

مولانا ایک طرف تو قبول روایت کے لیے سخت ترین اصول اختیار کیے ہیں لیکن دوسری طرف ایسی ضعیف روایتیں قبول کر لیتے ہیں جو نہ صرف یہ کہ پہلی نظر میں ناقابل قبول معلوم ہوتی ہیں بلکہ نظم قرآن کے بھی خلاف ہیں۔ قبول روایت کے اصولی مباحث کے تحت فرماتے ہیں :

"قرآن کی تفسیر ایسی حدیث کے ذریعہ کرنے میں جو مناسب حال ہو اور اس سے کسی عقیدہ اور مسلک کا اثبات نہ ہوتا ہو کوئی حرج نہیں ہے۔ لیکن اس کے باوجود ظنی ہے۔ میں اسے اختیار کر لیتا ہوں لیکن اس کے علاوہ دوسرے معنی کا بھی امکان رہتا ہے جیسے سورۂ حجر کی آیت ہے - الْمُقْتَسِمِينَ الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ (الحجر : ۸۹-۹۰) - اس کی تفسیر میں ایک روایت ہے کہ کافروں نے ایک دوسرے سے قرآن کا استہزاء کرتے ہوئے کہا کہ میں البقرہ لوں گا اور تمہیں المائدہ یا العنکبوت دوں گا" اس کی تفسیر میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن غیر یقینی ہے۔"[۱۲۴]

اس آیت میں 'المقتسمین' سے مراد کون ہیں؟ اور 'الذین جعلوا القرآن عضین' سے مراد کیا ہے۔؟ اس سلسلہ میں طبری نے مختلف اقوال نقل کیے ہیں۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ مقتسمین سے مراد اہل کتاب ہیں اور انہیں اس نام سے اس لیے موسوم کیا گیا کیونکہ انہیں سے کچھ لوگوں نے آپس میں قرآن کا استہزاء کرتے ہوئے کہا تھا کہ میں سورۂ البقرہ لوں گا اور کچھ دوسروں نے کہا تھا کہ میں سورۂ آل عمران لوں گا۔ یہ قول عکرمہ کی طرف منسوب ہے۔ لیکن بیشتر اقوال ایسے نقل کیے ہیں جن میں 'المقتسمین' سے مراد اہل کتاب ہیں اور 'الذین جعلوا القرآن عضین' سے مراد ہے کہ انہوں نے قرآن یا اپنی کتاب (توراۃ و انجیل) کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا، کچھ حصوں پر ایمان لائے اور کچھ کا انکار کر دیا یہ اقوال ابن عباس، مجاہد اور دوسرے لوگوں سے مروی ہیں۔ لیکن طبری نے بعد میں ان اقوال پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا کہ 'المقتسمین' سے مراد مشرکین بھی ہو سکتے ہیں اور 'الذین جعلوا القرآن عضین' کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے بعض نے قرآن کو شعر قرار دیا، بعض نے سحر اور بعض نے کہانت وغیرہ۔[۱۲۵]

مولانا امین احسن اصلاحی نے بھی اس آیت کی تفسیر ابن عباس کی تفسیر جیسی ہی کی ہے فرماتے ہیں : "اس آیت کا تعلق اوپر کی آیت[۱۲۶] سے ہے۔ یعنی پوری بات یوں ہے کہ ہم نے تمہیں سبع مثانی اور قرآن عظیم اسی طرح عطا کیا ہے جس طرح ان لوگوں پر اپنا کلام اتارا تھا جنہوں نے اس کے حصے بخرے کر کے اپنے قرآن کے ٹکڑے ٹکڑے کر کے رکھ دیے۔ یہ اشارہ یہود کی طرف ہے جنہوں نے حق کو چھپانے کے لیے اپنے قرآن یعنی توریت کی ترتیب بھی بدل ڈالی۔ بعد میں ان اقوال

اور اس کو مختلف اجزاء میں تقسیم کرکے اس کے بعض کو چھپاتے اور بعض کو ظاہر کرتے تھے۔ سورۂ انعام آیت ۹۲ میں ان کی اس شرارت کا ذکر گذر چکا ہے۔ دوسرے آسمانی صحیفوں کے لیے لفظ قرآن کے استعمال کی نظیر خود قرآن میں موجود ہے۔ ملاحظہ ہو سورۂ رعد کی آیت ۳۱ "[۱۲۶]

صحیح بخاری میں اس آیت کی تفسیر حضرت ابن عباس سے یہ مروی ہے: " ھُمُ أھل الکتاب جزّءوہ أجزاءً فآمنوا ببعضه وکفروا ببعضه[۱۲۷]" (اس سے مراد اہل کتاب ہیں۔ انہوں نے اس کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیئے کچھ پر ایمان لائے اور کچھ کا انکار کر دیا)

اور مولانا فراہی نے فرمایا ہے: "صرف وہ روایتیں قابل قبول ہونی چاہئیں جو قرآن کی تصدیق و تائید کریں۔ مثلاً جو آثار حضرت ابن عباس سے منقول ہیں وہ بالعموم نظم قرآن سے بہت اقرب ہیں[۱۲۸]" لیکن پھر معلوم نہیں کیوں مولانا نے اس آیت کی تفسیر میں ابن عباس کے قول کو قبول کرنے کے بجائے ایسی روایت قبول کرلی جو نظم قرآن کی رو سے بھی بعید معلوم ہوتی ہے۔

(۲) مولانا نے اپنی کتاب 'عیون العقائد' میں ایک بحث یہ کی ہے کہ نبی کا کام یہ نہیں کہ وہ دنیاوی علوم مثلاً ہندسہ و طب، فنون حرب اور مصالح زراعت و تجارت میں مہارت رکھے بلکہ ان میں وہ اپنے اصحاب سے مشورہ کرتا ہے۔ پھر احادیث سے اس کی چند مثالیں پیش کی ہیں۔ چنانچہ اس ذیل میں ابن اسحاق سے ایک روایت یہ کی ہے کہ غزوۂ بدر کے موقع پر جب آپ نے پڑاؤ ڈالا تو حضرت حباب بن منذر نے دریافت کیا کہ یہاں آپ وحی الٰہی سے ٹھہرے ہیں یا جنگی تدبیر و مصلحت کے پیش نظر؟ آپ نے فرمایا: جنگی تدبیر کو ملحوظ رکھتے ہوئے" تب حضرت حباب نے اس سے زیادہ موزوں ایک دوسری جگہ بتلائی اور آپ نے ان کی تصویب کرتے ہوئے اس جگہ پڑاؤ ڈالنے کا حکم دے دیا"[۱۲۹]

یہ وہی ابن اسحاق ہیں جن کی واقعۂ اصحاب الفیل کے سلسلہ میں روایت کی تضعیف کرتے ہوئے مولانا تفسیر سورۂ فیل میں لکھا ہے:

جو حالات و واقعات بیان کیے گئے ہیں سب یکقلم بے بنیاد ہیں۔ از روئے سند ان میں سے ایک روایت بھی قابل اعتماد نہیں ہے۔ یہ تمام روایات ابن اسحاق پر ختم ہوتی ہیں اور اہل فن کے نزدیک یہ امر طے شدہ ہے کہ وہ یہود اور غیر ثقہ راویوں سے روایت کرتے ہیں[۱۳۰]

میں ہرگز یہ نہیں کہتا کہ یہ روایت ضعیف ہے اور مولانا کو اسے نہیں روایت کرنا چاہیے صرف یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ ایک طرف ابن اسحاق کو ضعیف اور ناقابل اعتبار قرار دینا اور دوسری طرف ان سے روایت نقل کرنا چہ معنی دارد؟

آیت "ویعلّمھم الکتاب والحکمۃ" میں حکمت کا مفہوم۔

مولانا فراہی نے اپنی کتاب 'مفردات القرآن' میں لفظ 'حکمۃ' پر تفصیلی بحث کی ہے[۱۳۱] چنانچہ عربی زبان میں اس کے استعمالات پیش کرتے ہوئے اور اشعارِ عرب اور قرآنی آیات کا حوالہ دیتے ہوئے انہوں نے حکمت کے مختلف معنی بتلائے ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ حکمت وحی اور قرآن کے لیے بھی استعمال ہوا ہے۔ پھر جن آیتوں میں کتاب اور حکمۃ کے الفاظ ایک ساتھ آئے ہیں (البقرہ - ۱۲۹ - آل عمران - ۱۶۴، الجمعہ - ۲، وغیرہ) - ان کی تاویل اس طرح کی ہے کہ قرآن ہی کو احکام کے اعتبار سے کتاب اور حکمتِ شریعت کے اعتبار سے حکمۃ کہا گیا ہے۔ پھر قرآنی آیات کے ذریعہ اپنی بات مضبوط کرنے کی کوشش کی ہے۔ فرماتے ہیں:

"پھر اللہ تعالیٰ نے اس کا استعمال ایسی چیز کے لیے کیا جو ان سب میں کامل ترین ہے۔ چنانچہ اس نے وحی کو حکمۃ سے موسوم کیا۔ جس طرح کہ اسے نور، برہان، ذکر اور رحمت کے نام سے موسوم کیا تھا۔ اسی پہلو سے اس نے قرآن کو حکیم (یعنی حکمت والا) قرار دیا جس طرح کہ اس نے اپنا نام حکیم اور علیم رکھا ...

"جہاں قرآن کتاب اور حکمت ایک ساتھ کہا گیا ہے وہاں اس کے دو پہلو ہیں۔ کتاب اس اعتبار سے کہا گیا ہے کہ اس میں احکام مکتوبہ موجود ہیں اور حکمۃ اس اعتبار سے کہ اس میں عقائدِ صحیحہ، اخلاقِ فاضلہ اور حکمتِ شریعت پائی جاتی ہے۔ ہمیں یہ فرق دونوں الفاظ کا تتبع کرنے اور ان کے استعمالات میں فرق ہونے سے معلوم ہوا ہے۔ اس مقام پر بعض اہل علم سے تسامح ہوا ہے جن میں امام شافعی بھی شامل ہیں اور ان کے بعد کے اکثر محدثین نے بھی ان کی اتباع کی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ حکمۃ سے مراد حدیث ہے اس لیے کہ کتاب سے مراد قرآن ہے۔ اس کے ساتھ حکمۃ ہونے کا مطلب ہے کہ حکمت سے مراد کچھ اور ہے۔ ان کی اس غلطی کا سبب یہ ہے کہ انہوں نے لفظ کتاب (جو حکمۃ کے ساتھ آیا ہے) کا مطلب سمجھنے میں غلطی کی۔ ہم نے جو مطلب بتلایا ہے اس کی دلیل درج ذیل آیات ہیں۔

" وَأَنْزَلَ اللّٰهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَالَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ (النساء-۱۱۳)

" وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلٰى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللّٰهِ وَالْحِكْمَةِ (الاحزاب-۳۴)

ان آیات میں قرآن نے 'یتلی' (تلاوت کی جاتی ہیں) اور 'أنزل' (نازل کیا) کے الفاظ حدیث کے لیے نہیں استعمال کیے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ حدیث میں بھی بسا اوقات حکمت پائی جاتی ہے اور بلاشبہ وہ قرآن کی حکمتوں کی وضاحت کرتی ہے (شاید جن لوگوں کے ساتھ امام شافعی ہیں ان کی مراد یہی ہے) لیکن حدیث میں جہاں حکمت ہوتی ہے وہی اس میں احکام بھی پائے جاتے ہیں۔ لہٰذا لفظ حکمت اس کے لیے خاص کرنا صحیح نہیں۔ اس سے زیادہ واضح یہ آیت ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے دین کے اصول بیان کرنے کے بعد فرمایا ہے:۔ " ذٰلِكَ مِمَّا أَوْحٰى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ " (الاسراء-۳۹)

اسی طرح حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے وصف میں فرمایا:

" وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرٰةَ وَالْإِنْجِيلَ " (المائدہ-۱۱۰)

توریت کو کتاب کہا گیا ہے اس لیے کہ اس کا بیشتر حصہ احکام پر مشتمل ہے اور انجیل کو حکمۃ قرار دیا گیا ہے کیونکہ اس میں دلائل و مواعظ کی کثرت ہے جیسا کہ اس ارشاد باری سے بھی معلوم ہوتا ہے

" وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرٰةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ " (المائدہ-۴۶)

انجیل میں چونکہ ہدایت، نور، موعظت، توریت کی تصدیق اور کچھ احکام تھے اس لیے مقدم الذکر چیزوں کے غلبہ کی وجہ سے حکمت کا نام دیا گیا۔ اس تاویل کی تائید اس آیت سے ہوتی ہے:

" وَلَمَّا جَاءَ عِيسٰى بِالْبَيِّنَاتِ قَالَ قَدْ جِئْتُكُمْ بِالْحِكْمَةِ وَلِأُبَيِّنَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلِفُونَ فِيهِ " (الزخرف-۶۳)

اس تشریح سے واضح ہو گیا کہ حکمت کی تاویل احادیث سے کرنا صحیح نہیں ہے۔ بلکہ اس سے مراد بھی قرآن ہے۔ اور جب کتاب اور حکمت ایک ساتھ آئیں تو کتاب سے مراد احکام ہوتے ہیں اس فرق کو ذہن میں رکھنا چاہیے۔[۱۳۲]

انہیں دلائل کے ساتھ اور اسی انداز سے مشہور منکر حدیث مولانا حافظ اسلم جیراجپوری نے بھی حکمت کے حدیث کے معنی میں ہونے کی تردید کی ہے۔ امام شافعی کا قول اکہ حکمت سے

مراد سنت ہے) اور ان کے دلائل نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں :

" حکمت کا مفہوم جو انہوں نے حدیث کو قرار دیا کسی طرح صحیح نہیں۔ حکمت ایک عام لفظ ہے جس کے معنی ہیں۔ دانائی کی باتیں۔ خود قرآن کی صفت حکیم ہے۔ یعنی اس میں حکمت کی باتیں ہیں۔ جیسا کہ جا بجا آیات میں تصریح ہے :

" وَ اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ " (النساء — ۱۱۳)

سورۂ بنی اسرائیل میں تورات کے احکام عشرہ کے مقابل تیرہ احکام نازل کرنے کے بعد اللہ نے فرمایا :

" ذٰلِكَ مِمَّا اَوْحٰى اِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ " (الاسراء — ۳۹)

ازواجِ رسول کو قرآن میں حکم دیا گیا ہے کہ:

" وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلٰى فِيْ بُيُوْتِكُنَّ مِنْ اٰيٰتِ اللّٰهِ وَالْحِكْمَةِ " (الاحزاب-۳۴)

جس سے معلوم ہوا کہ حکمت قرآن میں شامل ہے ورنہ حدیثوں کی کون تلاوت کرتا ہے؟ مگر امام صاحب نے اس کی طرف توجہ نہ فرمائی۔ حالانکہ خود ان کا قول ہے کہ حدیثیں منزل من اللہ نہیں ہیں بلکہ استنباطاتِ نبویہ ہیں یعنی قرآنی آیات سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو سمجھا اور فرمایا۔ پھر جس حکمت کا منزل من اللہ ہونا ثابت ہے تو وہ حدیث کیسے ہو سکتی ہیں؟ قرآن میں ہے کہ " ہم نے لقمان کو حکمت عطا کی۔ کیا لقمان کو خاتم النبیین کی حدیثیں دی گئی تھیں؟ "[۳۳]

لیکن یہ شبہات اور دلائل بالکل بے بنیاد ہیں جن علماء نے حکمت سے مراد سنت بتلایا ہے انہوں نے قرآن یا اس کے علاوہ دوسری چیزوں میں حکمت ہونے سے انکار نہیں کیا ہے۔ قرآن پر بھی حکمت کا اطلاق ہوتا ہے جیسا کہ آیت " ذٰلِكَ مِمَّا اَوْحٰى اِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ " (الاسراء — ۳۹) سے معلوم ہوتا ہے۔ لقمان کو بھی حکمت عطا کی گئی تھی۔ عام دانائی کی باتوں کے لیے بھی حکمت کا لفظ بولا جاتا ہے۔ احادیث میں بھی مختلف چیزوں کے لیے حکمت کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ کلام عرب اور عربی زبان کے استعمالات سے بھی حکمت کا مختلف معانی کے لیے استعمال ہونا معلوم ہوتا ہے۔ انہوں نے صرف یہ کہا ہے کہ آیت " وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ " میں حکمت سے مراد سنت ہے۔

مولانا فراہی کا اصرار ہے کہ مذکورہ آیت میں بھی حکمت سے مراد معانی قرآن ہیں۔ لیکن انہوں نے دلیل میں جو آیتیں پیش کی ہیں ان سے مدعا ثابت نہیں ہوتا۔ یہ صحیح ہے

کہ "کتاب و حکمۃ" کے لیے بعض آیات میں 'انزل' اور 'یتلی' کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں اور حدیث کے لیے یہ الفاظ مستعمل نہیں ہو سکتے۔ لیکن انہوں نے حکمۃ کا جو مفہوم بتلایا ہے اس کے لیے بھی اس معنی میں 'انزل' اور 'یتلی' کے الفاظ نہیں آ سکتے جس معنی میں قرآن کے لیے آتے ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ 'انزل' اور 'یتلی' کا تعلق اصلاً کتاب سے ہے۔ حکمت اس کے ذیل میں آتی ہے۔ علماء نے آیت مذکورہ میں حکمۃ کی تشریح سنت سے اس لیے کی ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کو جن علوم سے نوازا ہے ان میں صرف علم کتاب ہی نہیں ہے بلکہ علم سنت بھی ہے۔ آپ کا کام "تبیین کتاب" کے ساتھ ساتھ دوسرے احکام سے بھی واقف کرانا تھا۔ مختلف احادیث سے اس کا اثبات ہوتا ہے

شاہ ولی اللہ جو اسرار شریعت کے بہت بڑے رمز شناس ہیں۔ اپنی شہرہ آفاق کتاب "حجۃ اللہ البالغۃ" میں فرماتے ہیں:

> "رسول اللہ صلی اللہ نے دنیا کو جو علوم رسالت دیئے ان کا ایک حصہ براہ راست وحی سے تعلق رکھتا ہے اور ایک حصہ آپ کے اجتہادات سے۔ آپ کا یہ اجتہاد صرف نصوص سے نہیں ہوتا تھا بلکہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو شریعت کے جو مقاصد اور اس کی جو حکمتیں بتائی تھیں ان کی روشنی میں بھی آپ نے اجتہاد فرمایا اور احکام دیے۔ دوسروں کے اجتہاد سے آپ کا اجتہاد اس پہلو سے مختلف ہے کہ آپ کا اجتہاد ہر ایک کے لیے واجب العمل ہے۔ اس لیے کہ آپ سے کوئی اجتہادی غلطی ہوتی تو اللہ تعالیٰ اس کی اصلاح فرما دیتا تھا۔"[۳۴]

کچھ احادیث سے غلط استدلال:

مولانا نے اپنی تحریروں میں بعض احادیث کی ایسی تشریح کی ہے جو صحیح نہیں معلوم ہوتی۔ ذیل میں ان کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے:

(۱) مولانا نے مقدمہ نظام القرآن میں علامہ سیوطی کا یہ اقتباس نقل کیا ہے:

> "اگر قرآن سے تفسیر نہ ہو سکے تو سنت رسول کی طرف رجوع کرے کیونکہ سنت قرآن کی شارح اور مفسر ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کچھ فرمایا ہے سب قرآن سے ماخوذ ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد:

"انّا انزلنا الیک الکتاب بالحق لتحکم بین الناس بما اراک اللہ" (النساء- ۱۰۵)
اس کے علاوہ اس مضمون کی اور بھی آیتیں ہیں خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: "ألا إنی أوتیت القرآن ومثله معه" (مجھے قرآن دیا گیا اور اسی کے مانند ایک اور چیز بھی اس کے ساتھ یعنی سنّت) [۱۳۵]

اس پر مولانا نے یہ حاشیہ لگایا ہے:

"مثله معه کی یہ تفسیر امام شافعی نے فرمائی ہے مگر ہمارے نزدیک اس سے مراد فہم وبصیرت اور وہ روشنی ہے جس سے قلب نبوت وحی کے بعد جگمگا اٹھا تھا جیسا کہ آیت میں اشارہ ہے: "وکذٰلک اوحینا الیک روحا من امرنا..... الآیة" (الشوریٰ- ۵۲) [۱۳۶]

ایک دوسری جگہ یہی حدیث "الا انی أوتیت القرآن ومثله معه بل اکثر" نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"اس سے مراد فہم قرآن ہے جو ایک بحر ناپیدا کنار ہے۔ اور اسی میں سے فہم نظم بھی ہے اس لیے کہ اس کے بعد معانی کی کثرت ہو جاتی ہے" [۱۳۷]

مختلف احادیث کی روشنی میں مولانا فراہی کی یہ رائے درست نہیں معلوم ہوتی۔ خود یہ حدیث جس طویل حدیث کا ٹکڑا ہے اس میں اس کی صراحت مل جاتی ہے کہ اس سے مراد سنت ہے:

حضرت مقدام بن معدیکرب سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"الا انی اوتیت الکتاب ومثله معه، الا لایوشك رجل شبعان علی اریکته، یقول علیکم بهذا القرآن، فما وجدتم فیه من حلال فاحلّوه، وما وجدتم فیه من حرام فحرّموه، وانّ ما حرّم رسول الله کما حرّم الله، الا لایحلّ لکم الحمار الأهلی ولاکل ذی ناب من السباع..... الی آخر الحدیث" [۱۳۸]

(سن لو مجھے قرآن دیا گیا اور اسی کے مثل ایک چیز اور اس کے ساتھ۔ کوئی شخص اپنی مسند پر آسودگی سے بیٹھکر یہ نہ کہنے لگے کہ صرف قرآن کو مضبوطی سے پکڑو۔ اس میں جو چیزیں حلال پاؤ صرف انہیں کو حلال سمجھو اور اس میں جو چیزیں حرام پاؤ صرف انہیں کو حرام سمجھو۔ بلکہ اللہ کے رسول نے جو چیزیں حرام کی ہیں وہ اسی طرح حرام ہیں جس طرح اللہ کی حرام کردہ چیزیں حرام ہیں۔ سن لو تمہارے لیے پالتو گدھے، درندے..... حلال نہیں ہیں)

اسی مفہوم کی ایک دوسری حدیث حضرت عرباض بن ساریہ سے مروی ہے۔ فرماتے ہیں: ہمارے درمیان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (خطبہ کے لیے) کھڑے ہوئے اور فرمایا:

"أيحسب أحدكم متكئا على أريكته يظن أن الله تعالىٰ لم يحرم شيئا الا ما في هذا القرآن - ألا وإني قد امرت ووعظت ونهيت عن أشياء انها مثل القرآن أو أكثر وان الله لم يحل لكم ان تدخلوا بيوت اهل الكتاب إلا باذن ولا ضرب نسائهم ولا اكل ثمارهم اذا اعطوكم الذى عليهم" ۱۳۹ھ

(کیا تم میں سے کوئی شخص اپنی مسند سے ٹیک لگا کر یہ گمان کرتا ہے کہ اللہ نے صرف وہی چیزیں حرام کی ہیں جو اس قرآن میں ہیں۔ خبردار۔ میں نے بھی کچھ چیزوں کا حکم دیا ہے۔ کچھ چیزوں کی نصیحت کی ہے اور کچھ چیزوں سے منع کیا ہے۔ وہ قرآن کے مثل ہیں یا اس سے زیادہ۔ اللہ نے تمہارے لیے ہرگز جائز نہیں رکھا ہے کہ تم بغیر اجازت اہل کتاب کے گھروں میں داخل ہو یا ان کی عورتوں کو مارو یا ان کے پھل کھاؤ۔ جب وہ جو چیز ان پر واجب ہوتی ہے (یعنی جزیہ) اس کی ادائیگی کر دیں۔)

یہ احادیث اس باب میں صریح ہیں کہ 'مثلہ معہ' سے مراد 'سنت' ہے۔ اس مضمون کی دوسری متعدد احادیث ہیں جن میں فرمایا گیا ہے کہ "میں تم میں دو چیزیں چھوڑے جا رہا ہوں کتاب اور سنت جب تک ان دونوں کو مضبوطی سے پکڑے رہو گے گمراہ نہ ہو گے" خود مولانا فراہی نے ایک حدیث نقل کی ہے: قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: انی تارك فیکم الثقلین کتاب اللہ وسنتی" ۱۴۰ھ

ان تمام احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ مذکورہ حدیث میں 'مثلہ معہ' سے مراد سنت ہے۔

(۲) مولانا نے 'نظم قرآن' پر بعض لوگوں کے شبہات کی تردید میں لکھا ہے:

"بعض علماء کا خیال ہے کہ منظم کلام جس میں ایک خاص عمود پایا جاتا ہے اہل عرب کی عادت کے برخلاف تھا۔ تم ان کے اشعار میں واضح بے ربطی پاؤ گے۔ اگر قرآن ان کے اس اسلوب کے برخلاف آتا تو ان پر گراں ہوتا۔ یہ بے بنیاد خیال ہے۔ اس لیے کہ اہل عرب کے نزدیک شعر گوئی کی کوئی حیثیت نہیں تھی وہ اسے اہم اور عظیم امور میں سے نہیں شمار کرتے تھے بلکہ وہ حکما کی تعظیم کرتے اور پر حکمت خطبوں کو پسند کرتے تھے۔ اسی لیے شرفا، شعر گوئی اور شعر سے واقفیت کو پسند نہیں کرتے تھے اور اشعار کا استعمال خال خال ہی حکمت

اور ضرب المثل کے طور پر کرتے تھے، شعر کے لیے محض وزن و قافیہ کافی نہیں ہے بلکہ وہ نہج و طرب کے موضوعات کے ساتھ خاص ہے۔ بہرحال اس کا شمار لہو الحدیث میں ہوتا ہے۔ جو شخص اس کے مخصوص موضوعات کے علاوہ دوسرے موضوعات میں اشعار نظم کرے گا اسے شاعر نہیں بلکہ ناظم کہیں گے۔ حقیقت شعر کے اسی معروف پہلو کی طرف اشارہ کرتے ہوئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"ان من الشعر لحکمۃ وان من البیان لسحرًا" یعنی بہت کم ہی اشعار میں حکمت ہوتی ہے۔ اسی لیے اللہ نے اپنے نبی کو شعر گوئی سے محفوظ رکھا۔ ارشاد ہے:

وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ، إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ لِيُنْذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ" (ص - ٦٩) [۱۴۱]

مندرجہ بالا اقتباس میں مولانا نے جن لوگوں کی تردید کی ہے ان کا خیال یقیناً غلط ہے لیکن نظم قرآن کے استدلال میں مولانا نے زمانۂ جاہلیت میں خطبات کی حیثیت بڑھانے اور اشعار کی حیثیت کم کرنے کی جو کوشش کی ہے وہ واضح طور پر حد اعتدال سے متجاوز ہے۔ اللہ تعالیٰ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو شعر گوئی سے محفوظ رکھا اس کی متعدد حکمتیں ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ تاکہ معترضین یہ نہ کہہ سکیں کہ محمدؐ تو شاعر ہیں انہوں نے اپنی موزونی طبع سے قرآن جیسا اعلیٰ کلام پیش کر دیا ہے۔ جب اللہ نے آپ کو شعر گوئی سے محفوظ رکھا تب تو معترضین آپ کو شاعر کہتے تھے اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اگر آپ شاعر ہوتے تو معترضین کتنے زور و شور سے اس عنوان کو عام کرتے۔

مولانا فرماتے ہیں کہ اہل عرب کے نزدیک شعر گوئی کی کوئی اہمیت نہ تھی اور وہ اسے پسند نہیں کرتے تھے حالانکہ تاریخ جاہلیت شاہد ہے کہ عرب کے سالانہ میلوں میں مشاعرے کی محفلیں منعقد ہوتیں، دور دور سے شعراء آتے، اپنے اپنے قبیلوں کے محاسن و مفاخر بیان کرتے اور زبردست مقابلہ ہوتا۔ معلقات کی ایک وجہ تسمیہ یہ بھی بتلائی جاتی ہے کہ انہیں کعبہ کے دروازے پر لٹکایا جاتا تھا اور قصائد کو باب کعبہ پر لٹکایا جانا عزت اور فخر کی علامت سمجھا جاتا تھا۔ اہل عرب میں شعر گوئی کا ذوق عام تھا۔ مرد اور عورت کی کوئی تخصیص نہ تھی خود خاندان عبد المطلب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ مردوں اور عورتوں میں

شاید ہی کوئی ایسا ہو جس نے شعر نہ کہے ہوں ۔ آنحضرتؐ کی مجلسوں میں صحابہ شعر سناتے آپؐ خاموش رہتے یا بسا اوقات ان کے ساتھ تبسم فرماتے ۔ بسا اوقات آپ کسی صحابی سے کسی مشہور شاعر کے اشعار سناتے کی فرمائش کرتے ۔ مثلاً حضرت عمرو بن الشرید فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے امیہ بن ابی الصلت کے اشعار سنانے کی فرمائش کی ۔ میں سناتا رہا آپ بار بار مزید سننے کی فرمائش کرتے رہے ۔ یہاں تک کہ میں نے سو اشعار سنا ڈالے[۱۴۲] ۔ حضرت کعب بن مالک نے جب اپنا قصیدہ بانت سعاد سنایا (جس کا آغاز اور ابتدائی اشعار جاہلی طرز پر تھے) تو آپ نے خوش ہو کر نہ صرف معاف کر دیا بلکہ ردائے مبارک بھی عطا کر دی ۔[۱۴۳]

مولانا نے لکھا ہے کہ جو شخص شعر کے مخصوص موضوعات (نزل وطرب) کے علاوہ دوسرے موضوعات پر اشعار کہے گا اس پر شاعر کا اطلاق نہیں ہوگا ۔ اور مذکورہ حدیث سے استدلال کیا ہے حالانکہ حدیث کے الفاظ میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرتؐ کے اس ارشاد کا منشا یہ تھا کہ تمام اشعار نزل وطرب اور فحش وفجور کے موضوعات پر مشتمل نہیں ہوتے بلکہ کچھ میں حکمت کی باتیں بھی ہوتی ہیں گویا اشعار اچھے بھی ہوتے ہیں برے بھی ۔ اور شعر کا اطلاق دونوں قسم کے منظوم کلاموں پر ہوتا ہے ۔ حاصل یہ کہ یہ کہنے میں کوئی مضائقہ نہیں کہ اہل عرب اشعار کے ساتھ ساتھ خطبات اور منظم کلام سے بھی دلچسپی رکھتے تھے مگر محض نظم قرآن کی دلیل حاصل کرنے کے لیے اہل عرب کی شعر گوئی اور ان کے ذوق شعر کی حیثیت کم کرنا صحیح نہیں معلوم ہوتا ۔

(۳) مولانا ' مفردات القرآن ' کے مقدمے میں لکھتے ہیں :

> " اس سلسلہ میں سب سے نفع بخش چیز صحابہ اور تابعین کی تفسیر ہے اس لیے کہ بسا اوقات وہ کسی لفظ کی تشریح اس خاص جگہ کے مطابق اس کے مترادف کلمہ سے کرتے ہیں اور متاخرین نے یہ سمجھ لیا کہ دونوں الفاظ تمام پہلوؤں سے ایک جیسے ہیں اس لیے انہوں نے اس کلمہ کے صحیح معنی سمجھنے میں غلطی کی ۔ ایسا کسی جامع لفظ کی تفسیر میں کثرت سے ہوتا ہے "۔[۱۴۴]

اس کے بعد مولانا نے جامع الفاظ کی قرآن سے دو تین مثالیں دی ہیں ۔ پھر لکھا ہے :

> " قرآن جامع الفاظ سے پُر ہے ۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے " اُوتیت

جوامع الکلم "[۱۲۵]

یہ حدیث بعض روایات میں "أعطیت جوامع الکلم"[۱۲۶] اور بعض میں "بعثت بجوامع الکلم"[۱۲۷] کے الفاظ سے بھی آئی ہے۔ مولانا فراہی نے جوامع الکلم سے مراد یہاں قرآن کو لیا ہے۔ یقیناً قرآن کے الفاظ 'جوامع الکلم' کے اعلیٰ نمونے ہیں۔ اللہ نے مختصر الفاظ میں معانی کے خزانے پوشیدہ کر رکھے ہیں لیکن یہاں حصر نہیں ہونا چاہیے (اور شاید مولانا فراہی نے بھی حصر مراد نہیں لیا ہے) کیونکہ قرآن کے ساتھ ساتھ احادیث پر بھی جوامع الکلم کا اطلاق ہوتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صفت یہ بیان کی گئی ہے کہ "انہ کان یتکلم بجوامع الکلم" یعنی آپ ایسے جملے استعمال فرماتے تھے جن میں الفاظ کم ہوں لیکن وہ زیادہ معانی پر دلالت کریں"۔ آپ کے بارے میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ "کان یستحب الجوامع من الدعاء"[۱۲۹] کتب احادیث میں ایسی بے شمار احادیث مل جاتی ہیں جن پر 'جوامع الکلم' کا اطلاق ہوتا ہے۔[۱۵۰]

کچھ احادیث کی صحت سے انکار:

یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ مولانا نے بعض صحیح احادیث کا انکار کیا ہے اور ان کی صحت کی تردید کی ہے۔ ذیل میں وہ روایتیں بھی درج کی جاتی ہیں:

(۱) مولانا نے اپنی معرکۃ الآرا کتاب "ذبیح کون ہے" میں ذبیح کے بارے میں یہود کی تحریفات سے پردہ اٹھایا ہے اور خود توریت اور قرآن کے مختلف دلائل سے حضرت اسماعیل علیہ السلام کا ذبیح ہونا ثابت کیا ہے۔ بتیسویں فصل "یہود کی تحریفات اور ان کی تردید" میں تحریفات یہود پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

> "تیسرا عظیم الشان فتنہ وہ قصہ ہے جو انہوں نے حضرت اسماعیل اور ان کی والدہ کے اخراج سے متعلق گھڑا کہ چونکہ حضرت سارہ حضرت اسماعیل اور ان کی والدہ سے نفرت کرتی تھیں ان کی خواہش یہ تھی کہ حضرت اسمٰعیل حضرت اسحاق کے ساتھ حضرت ابراہیم کی وراثت میں شریک نہ ہوں۔ اس لیے حضرت ابراہیم نے حضرت اسماعیل اور ان کی والدہ کو فاران کے بیابان کی طرف نکال دیا۔ حالانکہ یہ واقعہ جس صورت میں ان کے صحیفوں میں بیان ہوا ہے اس میں اس قدر کھلا ہوا تضاد موجود ہے کہ ہر صاحب نظر اس کو بالکل قصہ خیال کرنے پر مجبور رہے"۔[۱۵۱]

آگے فرماتے ہیں :

"اس سلسلہ میں سب سے زیادہ تعجب ان لوگوں کے حال پر ہے جنہوں نے یہ بے ہودہ افسانہ یہود کی زبانی سن کر اس کو سچ باور کر لیا اور پھر اس کو سعی صفا و مروہ کے اسباب کے سلسلہ میں ایک مصدق و مسلم روایت کی حیثیت سے بیان کر دیا" [۱۵۲]

یہاں مولانا نے جس روایت کو اپنی سخت تنقید کا نشانہ بنایا ہے وہ صحیح بخاری میں حضرت ابن عباس سے مروی ہے۔ اس میں حضرت ابن عباس نے حضرت ابراہیم کے حضرت اسماعیل کو ان کی والدہ کے ساتھ بے آب و گیاہ وادی میں لے جانے سے لے کر قبیلۂ جرہم کے آباد ہونے تک کا واقعہ تفصیل سے بیان کیا ہے۔ اس روایت کے بعض حصے مرفوع ہیں جیسے :

ـ قال ابن عباس قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلذلک سعی الناس بینھما۔

ـ قال ابن عباس قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم یرحم اللہ ام اسماعیل لو ترکت زمزم (او قال لو لم تغرف من الماء) لکانت زمزم عیناً معیناً۔

ـ قال ابن عباس قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم فالفی ذلک ام اسماعیل وھی تحب الأنس۔ [۱۵۳]

پوری روایت کے بیچ بیچ میں ابن عباس جس انداز سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حوالہ دیتے ہیں اس سے قوی امکان یہ ہے کہ انہوں نے پوری روایت آنحضرتؐ سے سنی ہو۔ [۱۵۴] لیکن پوری روایت کے ساتھ ساتھ اس کے مرفوع حصے بھی مولانا فراہی کی سخت تنقید سے نہیں بچ سکے ہیں۔

یقیناً تورات میں جس انداز سے یہ قصہ بیان کیا گیا ہے وہ سراسر بے بنیاد ہے کیونکہ اس سے نہ صرف حضرت ہاجرہ اور حضرت اسماعیل کی تذلیل ہوتی ہے بلکہ حضرت سارہ کی اہانت کا بھی پہلو نکلتا ہے غالباً مولانا نے صحیح بخاری کی مذکورہ روایت کی تردید اسی لیے کر دی کیونکہ اس کے بیشتر اجزا تورات سے ملتے جلتے ہیں۔ لیکن یہ بات ملحوظ رکھنے کی ہے کہ اس واقعہ کے شروع کے اجزا، جن میں حضرت اسماعیل کے حضرت اسحاق کے ساتھ کھیلنے اور ٹھٹھا مارنے اور حضرت سارہ کے حضرت ابراہیم سے کہہ کر حضرت اسماعیل کو ان کی ماں کے ساتھ نکلوا دینے کا ذکر ہے۔ صرف تورات میں مذکور ہیں۔ صحیح بخاری کی روایت ان کے ذکر سے خالی ہے۔

بخاری کی روایت میں صرف حضرت ابراہیم کے حضرت ہاجرہ اور حضرت اسماعیل کو بیابان کی طرف لے جانے کا ذکر ہے اور اس کی تائید قرآن سے بھی ہوتی ہے۔ ارشاد باری ہے: رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ (ابراہیم ۳۷) صحیح بخاری میں روایت کے جو اجزاء مذکور ہیں ان میں کوئی ایسی بے ہودگی" نظر نہیں آتی جس کی وجہ سے پوری روایت کو خود ساختہ اور بے بنیاد قرار دیا جائے جبکہ خاص طور پر سعی صفا و مروہ کا سبب رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی مرفوعاً ثابت ہو۔ ۵۵ھ

(۲) امام سیوطی نے اتقان میں لکھا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ سورتوں کو اگر مسلسل یکے بعد دیگرے پڑھا ہے تو اس سے یہ استدلال نہیں کرنا چاہیے کہ ان کی ترتیب بھی اسی طرح ہے۔ پس آل عمران سے قبل سورۂ نساء پڑھنے کی روایت رد نہیں کی جائے گی اس لیے کہ قرأت میں سورتوں کی ترتیب واجب نہیں اور شاید آپ نے بیانِ جواز کے لیے ایسا کیا ہو۔ ۵۶ھ

اس پر مولانا نے حاشیہ پر لکھا ہے "بروایۃ قراءۃ النساء قبل آل عمران لاتصح" ۵۷ھ ڈاکٹر محمد اجمل اصلاحی ندوی (جنہوں نے مولانا کے یہ علمی حواشی نوٹ کر کے شائع کیے ہیں) اس پر حاشیہ پر لکھتے ہیں:

"صحیح مسلم (۱: ۵۳۶) صلاۃ المسافرین باب استحباب تطویل القراءۃ فی صلاۃ اللیل میں حضرت حذیفہ بن الیمان سے روایت ہے کہ انہوں نے بیان کیا: ایک شب میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھی آپ نے سورۂ بقرہ شروع کی۔ اسے پڑھکر سورۂ نساء شروع کی اسے پڑھکر سورۂ آل عمران پڑھی۔ حضرت حذیفہ سے یہ روایت سورتوں کی اس ترتیب کے ساتھ نسائی (۱: ۱۹۸) صحیح ابن خزیمہ (۱: ۲۷۲، ۳۴۰) اور مسند ابو عوانہ (۲: ۱۶۹) میں بھی ہے۔ لیکن مستدرک (۱: ۳۲۱) اور شرح معانی الآثار (۱: ۳۴۶) میں اسی روایت میں سورتوں کی ترتیب مصحف کے مطابق ہے۔ یعنی سورۂ بقرہ پھر آل عمران پھر نساء" ۵۸ھ

مولانا کے ان حواشی کے انتہائی مختصر ہونے کی وجہ سے یہ مذکور نہیں کہ صحیح مسلم کی حدیث کے صحیح نہ ہونے کی وجوہات کیا ہیں؟ غالباً صرف یہ قیاس ہو کہ چونکہ سورتوں کی ترتیب توقیفی ہے اس لیے ممکن نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سورتوں کی ترتیب تلاوت کی ہو۔ ایک طرف مولانا فرماتے ہیں کہ "اگر قرآن و حدیث میں بظاہر تعارض ہو تو حدیث کی تاویل

کی جائے گی۔ اگر تاویل ممکن نہ ہو تو حدیث کے سلسلہ میں توقف کیا جائے گا اور قرآن پر عمل کیا جائے گا۔[۱۵۹] لیکن یہاں دو حدیثوں کے درمیان تعارض کی صورت میں مولانا حدیث کی تاویل یا کم از کم توقف کی ضرورت محسوس نہیں کرتے بلکہ اس کے غیر صحیح ہونے کا فیصلہ کر دیتے ہیں۔ جب کہ اس کی مناسب تاویل کی جا سکتی ہے۔ مثلاً نماز میں ترتیبِ سور ضروری نہ تھی یا یہ کہ ترتیب قرآن اور عرض اخیر سے پہلے آپ نے ایسا کیا ہو۔[۱۶۰] یہ تو اس صورت میں کہیں گے جب ہم مستدرک اور شرح معانی الآثار کی حدیث کو مسلم وغیرہ کی حدیث پر ترجیح دیں۔ اور اس کے لیے بھی قوی دلائل کی ضرورت ہوگی۔ ورنہ مسلم ہی کی حدیث کو ترجیح حاصل ہوگی۔

(۳) امام سیوطی نے لکھا ہے کہ صحابہ کرام جو خالص عرب اور اہل زبان تھے جن پر اور جن کی زبان میں قرآن نازل ہوا تھا وہ بھی ان الفاظ کے باب میں جن کا معنی انہیں معلوم نہ تھا توقف کرتے، مثال میں حضرت ابو بکر اور حضرت عمر وغیرہ کے اقوال ذکر کیے ہیں۔[۱۶۱]

اس پر مولانا نے حاشیہ میں لکھا ہے: " لایصح أن کلمة من القرآن خفی معناہ علی علماء الصحابة ولاسیما القرشیون "[۱۶۲]

اس اصول کے تحت صحابہ کرام سے متعلق بہت سی مرویات بے اصل قرار پا جائیں گی۔ لیکن اس کی زد میں بعض احادیث بھی آجاتی ہیں۔ جبکہ وہ احادیث صحیحین اور دوسری مستند کتب میں موجود ہیں۔ مثلاً:

(۱) جب آیت کُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّٰی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الْاَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْاَسْوَدِ نازل ہوئی تو حضرت عدی بن حاتم نے سفید اور کالے دھاگے باندھ لیے۔ رات میں انہیں دیکھا تو نظر نہ آئے۔ صبح ہوئی تو اللہ کے رسول سے اس کا مطلب معلوم کیا۔ آپ نے فرمایا: لابل ھو سواد اللیل وبیاض النھار۔[۱۶۳]

اس میں صراحت ہے کہ حضرت عدی خیط ابیض اور خیط اسود کا مطلب نہیں سمجھ پائے تھے۔ نبی کی تشریح سے ان کی سمجھ میں آیا۔ اور یہ کوئی تعجب کی بات نہیں جس کا اظہار مولانا امین اصلاحی صاحب نے کیا ہے:

" قرآن کے یہ الفاظ اس قدر واضح ہیں کہ تعجب ہوتا ہے کہ صحابہ کے دور میں ان کا مفہوم سمجھنے میں بعض لوگوں کو زحمت کیوں پیش آئی؟ عدی

بن حاتم کی روایت جو تفسیر کی کتابوں میں نقل ہے کہ انہوں نے فجر کو پہچاننے کے لیے دو سیاہ و سفید دھاگے باندھ لیے۔ اگر پوری طرح قابل اعتماد ہے تو اس کو محض ان کی اسی شدتِ احتیاط پر محمول کرنا چاہیے جو نئے نئے اسلام لانے والوں میں بالعموم پائی جاتی ہے۔ اس طرح کی باتوں کو صحابہ کی فہم و بصیرت پر طعن کا بہانہ نہیں بنانا چاہیے"۔ [۱۶۴]

(۲) حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ ایک دن حضور نے ارشاد فرمایا "قیامت کے دن جس سے بھی حساب لیا گیا وہ ہلاک ہوا (حضرت عائشہ فرماتی ہیں) میں نے عرض کیا اے اللہ کے رسول کیا اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا ہے کہ "جس کا نامۂ اعمال اس کے سیدھے ہاتھ میں دیا جائے گا اس سے ہلکا حساب لیا جائے گا؟" حضور نے فرمایا: وہ تو صرف اعمال کی پیشی ہے۔ لیکن جس سے پوچھ گچھ کی گئی وہ ہلاک ہوا" [۱۶۵] اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ "حساب یسیر" کا مطلب نہیں سمجھ سکی تھیں نبیؐ نے سمجھایا تو قرآن و حدیث کا ظاہری تعارض دور ہوا۔

(۳) حضرت عبداللہ بن مسعود سے روایت ہے کہ جب آیت: اَلَّذِیْنَ آمَنُوْا وَلَمْ یَلْبِسُوْا اِیْمَانَھُمْ بِظُلْمٍ" نازل ہوئی تو صحابہ بہت پریشان ہوئے۔ انہوں نے اللہ کے رسول سے عرض کیا کہ ہم میں سے تو ہر ایک سے کچھ نہ کچھ ظلم کا صدور ہوتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اس سے مراد یہ نہیں ہے بلکہ یہاں شرک مراد ہے۔ کیا تم نے دیکھا نہیں کہ لقمان نے اپنے بیٹے کو نصیحت کی تھی: یٰبُنَیَّ لَا تُشْرِکْ بِاللّٰہِ اِنَّ الشِّرْکَ لَظُلْمٌ عَظِیْمٌ" (لقمان - ۱۳) [۱۶۶]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ باوجود یہ کہ سورہ لقمان کی آیت نازل ہو چکی تھی۔ اور اس میں اللہ نے شرک کو "ظلم عظیم" فرمایا تھا۔ لیکن صحابہ کرام، اس کا مطلب نہیں سمجھ سکے تھے آنحضرتؐ نے اس کی تشریح کی تب مطلب واضح ہوا۔

احادیث میں اس قسم کی بے شمار مثالیں ملتی ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ عین ممکن ہے کہ قرآن کا لفظ یا آیت حضرات صحابہ نہ سمجھ سکے ہوں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریح کے بعد ان کی سمجھ میں آئی ہو۔ ارشاد باری "لِتُبَیِّنَ لَھُمْ" سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

یہاں یہ بات ضرور ملحوظ رہنی چاہیے کہ چند احادیث پر مولانا فراہی کے تبصرہ کو دیکھتے

ہوئے یہ کہنا کہ مولانا حدیث کو نہیں مانتے۔ سراسر غلط ہوگا۔ چند احادیث کی صحت سے انکار کرنا اور چیز ہے۔ اور حدیث کو بحیثیت سنت اور بحیثیت دین اور ماخذ شریعت نہ ماننا دوسری چیز ہے۔ اوّل الذکر کا دائرہ صرف غلطیوں تک محدود ہے جبکہ مؤخر الذکر آدمی کو حلقۂ اسلام سے خارج کر دیتا ہے۔

حدیث کے سلسلہ میں مولانا فراہیؒ نے کچھ اصولی باتیں بھی پیش کی ہیں مثلاً :

۱۔ احادیث تمامتر قرآن سے مستنبط ہیں۔ ان سے قرآن پر کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔
۲۔ اصل و اساس کی حیثیت صرف قرآن کو حاصل ہے۔ احادیث کی حیثیت فرع کی ہے۔
۳۔ قرآن کی تفسیر کی بنیاد حدیث کو بنانا صحیح نہیں۔
۴۔ شانِ نزول صرف قرآن سے اخذ کرنی چاہیے۔ حدیث سے شانِ نزول اخذ کرنا صحیح نہیں۔
۵۔ حدیث کے ذریعہ قرآن کا کوئی حکم منسوخ نہیں ہو سکتا [۱۶۷]

یہ اصولی مباحث اس موضوع کا جزء لاینفک ہیں۔ لیکن ان پر مفصّل اور مستقل بحث کی ضرورت ہے اس لیے کبھی ان پر آئندہ گفتگو کی جائے گی۔

آخر میں اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ ہماری ذات سے جو اچھے کام صادر ہوتے ہیں ان کا اجر عطا فرمائے اور جو برائیاں اور غلطیاں سرزد ہوتی ہیں ان سے درگزر فرمائے۔ ھوالموفق ومنہ القبول۔

حواشی اور تعلیقات

[۱۰۲] اسالیب القرآن ص ۴۲ [۱۰۳] ایضاً ص ۳۶ [۱۰۴] دلائل النظام ص ۱۶ [۱۰۵] القاعد الی عیون العقائد ص ۴۲
[۱۰۶] تفسیر سورۂ اخلاص ص ۳۹ [۱۰۷] دلائل النظام ص ۳۷ [۱۰۸] تفسیر سورۂ عبس ص ۸ [۱۰۹] عیون العقائد ص ۱۲
[۱۱۰] ایضاً ص ۱۱۳ [۱۱۱] ایضاً ص ۴۲ [۱۱۲] یہ حدیث بخاری، مسلم، ترمذی، ابن ماجہ، احمد وغیرہ میں مذکور ہے۔ لیکن کہیں بھی 'علی' کے ساتھ نہیں ہے جیسا کہ حاشیہ نمبر ۷۲ میں اشارہ کیا جا چکا ہے۔
[۱۱۳] عیون العقائد ص ۱۵۷
[۱۱۴] "عضوا علیھا بالنواجذ" کے الفاظ ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ، دارمی اور احمد وغیرہ میں مروی

ہیں۔ کہیں بھی ' علیہ ' (ضمیر مذکر غائب) کے ساتھ مروی نہیں ہے۔ پوری حدیث یہ ہے: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: .... فعلیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین المہدیین عضوا علیہا بالنواجذ"۔

۱۱۵؎ تفسیر سورۂ ذاریات مجموعۂ تفاسیر فراہی ص ۱۵۱، مفردات القرآن ص ۳۳

۱۱۶؎ پیچھے حاشیہ نمبر ۲۴ میں اشارہ کیا جا چکا ہے کہ کسی حدیث میں ان الفاظ کے ساتھ ارشاد نبوی موجود نہیں ہے

۱۱۷؎ عیون العقائد ص ۱۰۲ ۱۱۸؎ حوالہ حاشیہ نمبر ۲۶ میں گزر چکا ہے۔

۱۱۹؎ تفسیر سورۂ فاتحہ ص ۲۵ ۱۲۰؎ تفسیر سورۂ اخلاص ص ۲۲ ۱۲۱؎ التکمیل ص ۶۷-۶۸

۱۲۲؎ ایضا ص ۶۹ ۱۲۳؎ دیکھیے تفسیر طبری طبع مصر ۱۳۲۸ھ ۱۴/۴۳

۱۲۴؎ التکمیل ص ۶۹ ۱۲۵؎ تفسیر طبری ۱۴/۴۳-۴۴

۱۲۶؎ تدبر قرآن مولانا امین احسن اصلاحی انجمن خدام القرآن لاہور، پاکستان جلد سوم ص ۶۲۵

۱۲۷؎ صحیح بخاری۔ کتاب التفسیر۔ سورہ الحجر۔ ابن کثیر نے بھی اسے نقل کیا ہے۔ دیکھیے تفسیر ابن کثیر مکتبۃ التجاریہ الکبری ۱۳۵۶ھ ۲/۵۵۸

۱۲۸؎ مقدمہ تفسیر نظام القرآن ص ۲۰ ۱۲۹؎ عیون العقائد ص ۱۲۸-۱۲۹ ۱۳۰؎ تفسیر سورۂ فیل طبع دوم ص ۵

۱۳۱؎ ملاحظہ ہو مفردات القرآن ص ۳۳-۳۶ ۱۳۲؎ ایضا ص ۳۴-۳۶

۱۳۳؎ مقالہ "علم حدیث" از مولانا اسلم جیراجپوری۔ البیان جنوری ۱۹۴۰ء دفتر امت مسلمہ امرتسر۔

۱۳۴؎ حجۃ اللہ البالغہ ۱/۱۲۸ مولانا جلال الدین عمری نے بھی مولانا فراہی کی اس رائے سے اختلاف کیا ہے دیکھیے مضمون قرآن کا تصور حکمت، شائع شدہ سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ۔ جولائی۔ ستمبر ۱۹۸۳ء

۱۳۵؎ مقدمہ تفسیر القرآن ص ۱۹ ۱۳۶؎ ایضا ص ۲۰ ۱۳۷؎ دلائل النظام ص ۳۸

۱۳۸؎ ابن ماجہ باب تعظیم حدیث رسول اللہ، احمد ۴/۱۳۱، ابو داؤد ۱۳۹؎ ابو داؤد

۱۴۰؎ عیون العقائد ص ۱۵۶-۱۵۸ ۱۴۱؎ دلائل النظام ص ۲۰-۲۱ ۱۴۲؎ مسلم، ترمذی

۱۴۳؎ سیرت ابن ہشام۔ السیرۃ النبویہ لابن کثیر دار المعرفۃ بیروت ۱۹۸۳ء۔ سوم ص ۔۔۔ اور سیرت کی دوسری کتابیں۔ ۱۴۴؎ مفردات القرآن ص ۶ ۱۴۵؎ ایضا ص ۶

۱۴۶؎ بخاری، مسلم، ترمذی، احمد ۱۴۷؎ بخاری، نسائی

۱۴۸؎ لسان العرب دار صادر بیروت ۱۹۵۶ء ۸/۵۳-۵۴ مادہ جمع

۱۴۹؎ احیاء علوم الدین غزالی ۲/۲۷۴، ابن ماجہ نے ایک ترجمہ الباب قائم کیا ہے باب الجوامع من الدعاء۔

ابوداؤد میں اسے حضرت عائشہ کا قول بتلایا گیا ہے۔

۱۵۰؎ احادیث میں جوامع الکلم کی مثالوں کے لیے دیکھیے نقوش لاہور رسول نمبر جلد ہشتم میں درج ذیل مقالے: حضور کے جوامع الکلم از شرف الدین اصلاحی ص ۵۳۹-۵۴۸۔ ارشادات نبوی (جوامع الکلم) از ڈاکٹر ظہور احمد اظہر ص ۵۴۹-۵۶۵۔ جوامع الکلم از جسٹس مفتی سید شجاعت اللہ علی قادری ص ۵۶۶-۵۷۶۔

۱۵۱؎ ذبیح کون ہے؟ مولانا فراہی ترجمہ امین احسن اصلاحی ص ۱۳۷ ۱۵۲؎ ایضاً ص ۱۴۳

۱۵۳؎ صحیح بخاری کتاب الانبیاء باب قول اللہ واتخذ اللہ ابراہیم خلیلاً۔

۱۵۴؎ مولانا مودودی نے لکھا ہے: "بخاری میں اس واقعہ کو حضرت ابن عباس کے حوالے سے تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے اور اس روایت میں جس طرح ابن عباس نے جگہ جگہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات نقل کیے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جو کچھ وہ بیان کر رہے ہیں وہ حضور سے سن کر بیان کر رہے ہیں" دیکھیے سیرت سرور عالم جلد دوم ص ۵۶

۱۵۵؎ اس سلسلہ میں تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے راقم کا مقالہ "مناسک حج کی تاریخ" شائع شدہ ماہنامہ حیات اعظم گڈھ مئی ۸۷ء۔

۱۵۶؎ الاتقان فی علوم القرآن بحوالہ مجلہ علوم القرآن ص ۸۴ جلد اول، شمارہ اول، جولائی۔ دسمبر ۸۵ء

۱۵۷؎ مجلہ علوم القرآن جلد اول شمارہ اول جولائی۔ دسمبر ۸۵ء ص ۸۴ ۱۵۸؎ ایضاً ص ۱۰۷

۱۵۹؎ التکمیل فی اصول التاویل ص ۶۶ ۱۶۰؎ تفصیل کے لیے دیکھیے شرح نووی للمسلم میں قاضی عیاض کا قول

۱۶۱؎ الاتقان بحوالہ مجلہ علوم القرآن ص ۸۷ ۱۶۲؎ مجلہ علوم القرآن جلد اول شمارہ اول ص ۸۷

۱۶۳؎ صحیح بخاری کتاب التفسیر باب قول اللہ کلوا واشربوا..... الخ

۱۶۴؎ تدبر قرآن مولانا امین احسن اصلاحی انجمن خدام القرآن لاہور طبع سوم۔ جلد اول ص ۴۱۵

۱۶۵؎ یہ حدیث بخاری، مسلم، ترمذی، نسائی، ابوداؤد، احمد وغیرہ میں مروی ہے۔

۱۶۶؎ بخاری و مسلم

۱۶۷؎ ان اصولی مباحث کے لیے دیکھیے مقدمہ تفسیر نظام القرآن کا باب "تفسیر کے خبری ماخذ"

اسلام اور مستشرقات حیات
مولانا سید جلال الدین عمری
آفسیٹ کی حسین طباعت، خوبصورت سرورق، ضخامت ۸۸ صفحات۔ قیمت صرف ۸/- روپے
ملنے کا پتہ:۔ مکتبہ تحقیق و تصنیف اسلامی پان والی کوٹھی، دودھ پور علیگڑھ

بحث ونظر

جرح وتعدیل کا تدریجی ارتقاء

ڈاکٹر ظفر احمد صدیقی

"علم الجرح والتعدیل" علم حدیث کی ایک مہتم بالشان شاخ ہے۔ اس میں راویانِ حدیث کی حیثیت اور احوال سے بحث کرتے ہوئے ان کی ثقاہت یا عدمِ ثقاہت، عدالت یا ضعف، قوتِ حفظ یا اس کی کمی اور ضبط کی خوبی یا خامی وغیرہ کے بارے میں فیصلے صادر کیے جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ بھی اس میں راویانِ حدیث سے متعلق گوناگوں مباحث ومسائل اٹھائے اور حل کیے جاتے ہیں۔ چونکہ احادیثِ نبویہ کا ثبوت وعدمِ ثبوت سلسلۂ سند یا بہ الفاظِ دیگر راویوں کی حیثیت پر موقوف ہے، اس لیے 'علم جرح وتعدیل' کی اہمیت وافادیت کے باب میں الگ سے کچھ کہنے کی ضرورت نہیں ہے البتہ اس طرف توجہ دلانا نامناسب نہ ہوگا کہ بنیادی لحاظ سے اس علم کے دو پہلو ہیں ایک نظری دوسرے عملی۔ اوّل الذکر کے دائرے میں اصولِ حدیث کی وہ کتابیں آتی ہیں، جن میں خاص طور پر جرح وتعدیل کے اصول وقواعد مذکور ہیں اور ثانی الذکر سے مراد اسماء الرجال کی وہ کتابیں ہیں، جن میں راویانِ حدیث پر ان قواعد کا انطباق کیا گیا ہے۔ پھر جس طرح تدوینِ حدیث کا اہم اور مہتم بالشان عمل عہدِ صحابہ سے شروع ہو کر تبع تابعین اور اتباعِ تبع کے دور میں پایۂ تکمیل کو پہنچا ہے۔ اسی طرح جرح وتعدیل نے بھی ارتقا کے مختلف مراحل سے گذر کر ایک منظم اور باقاعدہ علم کی شکل اختیار کی ہے۔ اس علم کے تدریجی ارتقا کی تفصیلات اپنے محدود مطالعے کے دوران راقم الحروف کی نظر سے نہیں گذریں۔ اس لیے خیال پیدا ہوا کہ اگر اس سلسلے کی جزئیات ایک مضمون میں یکجا کر دی جائیں تو اربابِ ذوق کے لیے دلچسپی کا سامان فراہم ہو سکتا ہے۔ پیشِ نظر مضمون اسی سلسلے کی ایک کوشش ہے۔

زیرِ بحث علم جیسا کہ اس کے نام سے ہی ظاہر ہے، دو اجزا پر مشتمل ہے۔ ایک جرح دوسرے تعدیل۔ 'جَرح' از روئے لغت زخمی کرنے یا مجروح کرنے کو کہتے ہیں (جرحه یجرحه جرحًا،

اشرفیہ بالسلاح[۱]) اور جب یہ لفظ حاکم اور شاہد و گواہ کے سیاق و سباق میں استعمال ہوتا ہے تو اس کا مطلب ہوتا ہے کہ حاکم کو گواہ کی کذب بیانی یا ایسی ہی کسی خصلت کا علم ہو گیا، جس کی بنا پر اب اس کی شہادت قابل قبول نہیں رہی۔ (یقال جرح الحاکم اذا عثر منه علی ما تسقط به عدالته من کذب وغیرہ[۲]) بعد میں اس لفظ کے محل استعمال میں حاکم کی تخصیص باقی نہ رہی اور مطلق رد شہادت کے مواقع پر اس کا اطلاق کیا جانے لگا۔ (وقد قیل ذلك فی غیر الحاکم، جرح الرجل، غض شهادته[۳]) چونکہ روایت حدیث کو شہادت اور راوی حدیث کو شاہد سے کئی وجوہ سے مشابہت حاصل ہے، اس لیے محدثین نے جب کسی راوی حدیث پر کلام کیا یا اس کی روایت کو رد کر دیا تو اس کے لیے جرح کی اصطلاح وضع کی گئی۔

'تعدیل' کا مادہ 'عدل' ہے۔ عدل وہ لوگ کہلاتے ہیں، جن کی بات یا جن کا فیصلہ پسندیدہ اور قابل قبول ہو۔ (العدل من الناس، المرضی قوله وحکمه[۴]) اور عادل وہ شخص کہلاتا ہے، جس کی گواہی میں کوئی مضائقہ نہ ہو (رجل عدل وعادل، جائز الشهادة[۵]) گواہوں کی تعدیل کا مطلب یہ ہے کہ انھیں عادل و معتبر قرار دیا جائے۔ (تعدیل الشهود، ان تقول انهم عدول[۶]) محدثین کی وضع کردہ 'تعدیل' کی اصطلاح یہیں سے ماخوذ ہے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اصطلاح کے طور پر ان کلمات کا استعمال عہد تابعین سے پہلے نہیں ملتا۔ لیکن جہاں تک جرح و تعدیل کی حقیقت کا تعلق ہے، تو اس کی مثالیں صحابۂ کرام ہی کے دور سے ملنی شروع ہو جاتی ہیں۔ اصل یہ ہے کہ صحابۂ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین ہی احادیث نبویہ کے اولین راوی ہیں۔ دنیا میں روایت حدیث کا سلسلہ انھیں کے نفوس قدسیہ کی بدولت عام ہوا۔ یہی نہیں بلکہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ میں بھی ایک دوسرے سے آپ کے فرمودات نقل کرتے رہتے تھے۔ بلکہ بعض احادیث سے مستفاد ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مجالس میں بھی وہ فرمودات نبوی ایک دوسرے سے بیان کرتے تھے۔[۷] اس لیے منطقی و فطری طور پر بھی لازم ہو جاتا ہے کہ جرح و تعدیل کا سلسلہ اسی عہد سے شروع ہو چکا ہو۔ اس سلسلے میں ہم پہلے تعدیل کو لیتے ہیں۔ حضرت براء بن عازبؓ فرماتے ہیں:

لیس کلنا کان یسمع حدیث رسول الله صلی الله علیه وسلم، کانت لنا ضیعة واشغال ولکن الناس لم یکونوا یکذبون یومئذ، فیحدث الشاهد الغائب[۸] (ہم میں سے ہر ایک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث (براہ راست) نہیں سن پاتا تھا کیونکہ ہم لوگوں کے پاس زمین جائداد بھی تھی اور

دوسرے مشاغل بھی تھے۔ لیکن لوگ ان دنوں کذب بیانی نہیں کرتے تھے۔ لہٰذا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مجالس میں حاضر رہنے والا، موجود نہ رہنے والے کے سامنے آپؐ کے فرمودات بیان کر دیتا تھا) مسند احمد میں یہ روایت ان الفاظ میں منقول ہے: ماکل ما نحدثکموہ سمعناہ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، ولکن حدثنا اصحابنا، وکانت تشغلنا رعیۃ الابل۔[9]

حضرت انس بن مالکؓ فرماتے ہیں:

واللہ ماکنا نکذب، ولا کنا ندری ما الکذب[10] (واللہ ہم لوگ نہ تو جھوٹ بولتے تھے اور نہ جانتے تھے کہ جھوٹ کیا ہے) انھیں کا قول ہے: لا یتہم بعضنا بعضاً۔[11] (ہم لوگ ایک دوسرے کو متہم نہیں سمجھتے تھے)

ان بیانات کی روشنی میں کہا جا سکتا ہے کہ خود صحابۂ کرام نے جماعت صحابہ کی اجتماعی طور پر "قولاً" بھی تعدیل کی ہے اور ایک دوسرے کی روایات کو قبول کر کے "عملاً" بھی تعدیل کی ہے۔ اس کے علاوہ انفرادی تعدیل کی مثالیں بھی موجود ہیں۔ ایک موقع پر حضرت عائشہؓ سے حضرت ابوہریرہؓ کی ایک روایت کے بارے میں استصواب کیا گیا، تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا "صدق ابوھریرۃ"[12] اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ایک حدیث کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انھوں نے بھی "صدق"[13] کہہ کر ان کی تعدیل و تصدیق فرمائی۔

بعض مواقع پر بعض صحابۂ کرام نے کذب بیانی کی نفی کرتے ہوئے، خود اپنی ذات کا بھی تزکیہ فرمایا ہے۔ عبیداللہ بن زیاد نے بعض احادیث کی روایت کے سلسلے میں جب حضرت زید بن ارقمؓ کی تغلیط و تکذیب کرتے ہوئے کہا: کذبت ولکنک شیخ قد خرفت، تو اس کے جواب میں حضرت زید بن ارقمؓ نے فرمایا: اما انہ سمعت اذناي، ووعاہ قلبي من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، وھو یقول: من کذب علیّ متعمداً فلیبتوأ مقعدہ من النار، ما کذبت علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم[14] (سن لو یقیناً میرے کانوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرماتے ہوئے سنا ہے اور میرے قلب نے اسے محفوظ کر لیا ہے کہ جو کوئی دیدہ و دانستہ میری طرف کوئی غلط بات منسوب کرے، اسے اپنا ٹھکانا جہنم میں بنا لینا چاہیے میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کسی غلط بات کا انتساب نہیں کیا ہے) اسی طرح حضرت ابوہریرہؓ نے اپنے بارے میں فرمایا: یقولون: إن أبا ھریرۃ قد اکثر، واللہ الموعد[15] (لوگ کہتے ہیں: ابوہریرہ بہت روایتیں بیان کرتے ہیں۔ اللہ کے حضور میں پیشی کا دن مقرر ہے) حضرت ابوذرؓ غفاری نے مطرف بن عبداللہ بن الشخیر سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا: فما أخالني اکذب علی خلیلي محمد صلی اللہ علیہ وسلم[16] (میں اپنے بارے میں یہ نہیں سوچتا کہ میں اپنے خلیل محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کوئی جھوٹی بات منسوب کروں)

اسی طرح حضرت علیؓ نے ایک موقع پر فرمایا: اذا حدثتکم عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلأن اخر من السماء احب إلیّ من ان أکذب علیہ[۱۷] (جب میں تم لوگوں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث بیان کروں، تو مجھے آسمان سے گر جانا پسند ہے، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف جھوٹ کا انتساب پسند نہیں) اسی لیے امام نووی نے صحابہ کے عدول ہونے پر امت کا اجماع نقل کیا ہے[۱۸]

دوسری طرف قبولِ روایات کے باب میں حزم واحتیاط اور تحقیق وتفتیش کا آغاز بھی صحابۂ کرامؓ کے عہد سے ہی ہوجاتا ہے۔ اس ضمن میں حضرت عمرؓ اور حضرت ابوموسی اشعریؓ کے واقعے کو بطورِ مثال پیش کیا جاسکتا ہے۔ جب حضرت ابوموسیٰؓ نے حضرت عمرؓ کو یہ حدیث سنائی "قد قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: اذا استاذن احدکم ثلاثاً، فلم یؤذن لہ، فلیرجع۔ (نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی تین بار اجازت طلب کرے اور اسے اجازت نہ ملے، تو لوٹ جائے) تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: لتاتینی علی ھذا بالبینۃ (تم میرے پاس کہیں نہ کہیں سے اس کا ثبوت لاؤ) پھر جب حضرت ابوسعید خدریؓ نے حضرت ابوموسیٰؓ کی تصدیق فرمائی تو حضرت عمرؓ نے اپنے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ میرا دلیل طلب کرنا، عدمِ اعتماد یا تہمتِ کذب وغیرہ کی بنا پر نہ تھا، بلکہ اس کا باعث و منشا یہ تھا کہ احادیث کی روایت میں احتیاط سے کام لیا جائے۔ (انی لم اتہمک، ولکن الحدیث عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شدید) ایک دوسری روایت کے الفاظ یہ ہیں: (أما إنی لم اتہمک، ولکن خشیت أن یتقول الناس علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم)[۱۹] اسی طرح کا ایک دوسرا واقعہ حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے درمیان بھی پیش آیا۔ حضرت زید بن ثابتؓ کو حضرت ابن عباسؓ کے ایک فتوے کے بارے میں اشکال تھا، لیکن جب ایک صحابیہ نے حضرت ابن عباسؓ کی تصدیق کردی، تو حضرت زیدؓ کا اشکال رفع ہوگیا[۲۰]

اب ہم سلسلۂ گفتگو کو آگے بڑھاتے ہوئے جرح کی طرف آتے ہیں، جیسا کہ گذشتہ صفحات میں تفصیل کے ساتھ عرض کیا گیا، صحابۂ کرام کذب بیانی سے مبرا ومنزہ ہیں۔ اس لیے اس پہلو سے ان پر جرح کا کوئی سوال ہی نہیں اٹھتا۔ البتہ سہو ونسیان یا منشاے نبوی تک پہنچنے میں ان سے غلطی کے صدور کی بالکلیہ نفی نہیں کی جاسکتی۔ چنانچہ کتبِ حدیث میں ایسے متعدد مقامات آتے ہیں، جہاں ایک صحابی نے دوسرے صحابی کی سہو ونسیان یا غلط فہمی کی نشان دہی کی ہے، یا اس کا شبہ ظاہر کیا ہے۔ لیکن بہتر ہوگا کہ احترامِ صحابہ کے پیشِ نظر ہم ان کو 'جرح' کے بجائے 'استدراکات وتعقباتِ صحابہ' سے تعبیر کریں۔ تاہم اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ یہی استدراکا

زمانۂ مابعد کے راویوں پر جرح کے ابتدائی نمونے اور ان کی بنیاد ہیں۔ لہٰذا جرح کے تاریخی مطالعے میں انھیں نظرانداز نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ یہاں اس امر کی صراحت ضروری ہے کہ بعض صحابۂ کرام کے اس قسم کے بیانات سے دوسرے صحابۂ کرام کی عمومی تعدیل یا کسی خاص صحابی کی تعدیل پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا۔ کیونکہ "الصحابۃ کلھم عدول" کا قاعدہ، بدون کسی استثنا کے قاعدۂ مسلّمہ ہے۔ اسی طرح یہ بھی ضروری نہیں کہ ایک صحابی کا دوسرے صحابی کی روایت پر ہر استدراک اور تعقب لامحالہ درست بھی ہو۔ بلکہ ممکن ہے کہ دونوں روایتیں اپنی اپنی جگہ درست ہوں اور استدراک کرنے والے صحابی کو تعدّدِ روایت کا علم نہ ہو۔ اس تمہید کے بعد ہم استدراکاتِ صحابہ کی بعض مثالیں پیش کرتے ہیں:

۱۔ حضرت عمرؓ اور ان کے صاحب زادے حضرت ابن عمرؓ دونوں ارشاد نبوی نقل کرتے ہیں:
ان المیت لیعذب ببکاء اھلہ[۲۱] (مردے پر اس کے گھر والوں کے رونے سے عذاب ہوتا ہے) حضرت عائشہؓ تک یہ روایت پہنچی تو انھوں نے اسے تسلیم نہیں کیا اور فرمایا کہ واقعہ یہ ہے کہ ایک بار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک یہودی یا ایک یہودیہ کے جنازے کے پاس سے گذرے۔ وہاں اس کے رشتہ دار اس پر رو پیٹ رہے تھے۔ اس منظر کو دیکھ کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ یہ لوگ رو رہے ہیں، حالانکہ اس پر عذاب ہو رہا ہے[۲۲] بیان واقعہ سے پہلے حضرت عائشہؓ نے جو کلمات کہے، وہ مختلف روایات میں مختلف طرح وارد ہوئے ہیں۔ یہاں ان میں سے بعض کے متن نقل کیے جاتے ہیں:

- انکم لتحدثونی عن غیر کاذبین ولا مکذبین ولکن السمع یخطئ۔ ایک دوسری روایت کے الفاظ یہ ہیں: یرحم اللہ أبا عبد الرحمٰن سمع شیئاً فلم یحفظ۔ ایک اور روایت میں اس طرح ہے: یغفر اللہ لأبی عبد الرحمٰن، أما أنہ لم یکذب، ولکنہ نسی وأخطأ۔ یہ تینوں روایتیں صحیح مسلم[۲۳] کی تھیں، مسند احمد کی ایک روایت میں یوں ہے: یرحم اللہ عمر وابن عمر، ماھما بکاذبین ولا مکذبین ولا متزیدین[۲۴] مسند ہی کی ایک دوسری روایت میں ہے: إن اباعبد الرحمٰن یعنی ابن عمر أخطأ سمعہ[۲۵]۔ ایک اور روایت میں وارد ہے: وھل ابو عبد الرحمٰن کما وھل یوم تلیب بدر[۲۶]۔

یہ روایات تعدیل اور جرح دونوں کا قدیم ترین نمونہ پیش کرتی ہیں۔ "ماھما بکاذبین ولا مکذبین"/"اما انہ لم یکذب" تعدیل ہے اور "سمع شیئاً فلم یحفظ"/"نسی و

اخطأ/اخطأ سمعه/وهل ابوعبدالرحمٰن" جرح ہے۔

۲۔ حضرت عبداللہ بن زبیر نے حضرت عائشہ رضؓ کے حوالے سے روایت بیان کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے گھر میں بعد عصر دو رکعت نماز ادا کی۔ اس روایت کی بنیاد پر حضرت ابن زبیر نے بعد عصر دو رکعت نماز کا معمول بنالیا۔ بعض دوسرے حضرات بھی ان کے حکم سے یہ نماز پڑھنے لگے۔ حضرت معاویہ رضؓ نے کسی کو بھیج کر حضرت عائشہ رضؓ سے اس کی حقیقت دریافت کروائی، تو انھوں نے فرمایا کہ ابن زبیر کو بات یاد نہیں رہی۔ یہ دو رکعتیں نماز ظہر کے بعد کی دو سنتیں تھیں، جو قضا کے طور پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے گھر میں پڑھی تھیں۔ یہ ایک طویل روایت ہے۔ اس موقع پر حضرت عائشہ رضؓ کے الفاظ اس طرح نقل کیے گئے ہیں: فقالت لم یحفظ ابن الزبیر[۳۷]

یہاں بھی حضرت عائشہ رضؓ نے راوی کی طرف سہو ونسیان کا انتساب فرمایا ہے۔

۳۔ مسند احمد بن حنبل کی روایت ہے: عبداللہ بن طاووس عن ابیه عن عائشة أنها قالت: وهم عمر، انما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الصلاة ان يتحرى طلوع الشمس وغروبها[۳۸]

اس روایت میں حضرت عائشہ رضؓ نے حضرت عمر رضؓ کی طرف وہم کا انتساب کیا ہے۔

۴۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رجب میں بھی عمرہ فرمایا ہے۔ حضرت عائشہ رضؓ نے سنا تو فرمایا: ابن عمر رضؓ بھول گئے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے رجب میں کوئی عمرہ نہیں فرمایا ہے۔ اصل روایت کے الفاظ یہ ہیں: عروة بن الزبير قال: كنت انا وابن عمر مستندين الى حجرة عائشة انا لنسمع اصات، قلت: يا ابا عبد الرحمٰن اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم في رجب؟ قال نعم، قلت: يا امتاه! اما تسمعين ما يقول ابو عبد الرحمٰن، قالت: ما يقول؟ قلت: يقول: اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم في رجب، قالت: يغفر الله لابي عبد الرحمٰن لعمري، ما اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم في رجب قال: وابن عمر يسمع، فما قال لا ولا نعم، سكت[۳۹]

۵۔ مطلقہ کے سکنیٰ ونفقہ سے متعلق حضرت فاطمہ بنت قیس رضؓ کی روایت معروف ومشہور ہے حضرت عمر رضؓ نے کتاب وسنت کے خلاف سمجھتے ہوئے، سہو ونسیان کے شبہے کی بنا پر اسے قبول نہیں فرمایا۔ اس موقع پر ان کے الفاظ اس طرح منقول ہیں: قال عمر: لا نترك كتاب الله وسنة نبينا صلى الله عليه وسلم لقول امرأة، لا ندري لعلها حفظت

اونسیت، قال اللہ عزوجل لا تخرجوھن من بیوتھن ولا یخرجن الا ان یاتین بفاحشۃ مبینۃ[۳۰]۔

۶۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ مہینہ ۲۹ دن کا ہوتا ہے۔ حضرت عائشہؓ نے سنا تو فرمایا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دراصل یہ فرمایا تھا کہ مہینہ کبھی ۲۹ دن کا بھی ہوتا ہے۔ روایت کے الفاظ یہ ہیں: اخبرت عائشۃ ان ابن عمر یقول: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الشھر تسع وعشرون، فأنکرت ذلک عائشۃ، قال: یغفر اللہ لابی عبدالرحمٰن لیس کذلک قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولکنہ قال الشھر یکون تسعًا وعشرین[۳۱]۔

مذکورہ بالا روایات کی روشنی میں کہا جاسکتا ہے کہ صحابۂ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین اگرچہ عام طور پر تمام صحابہ کی تعدیل کرتے اور ان کی روایات قبول کرتے تھے، لیکن کبھی کبھی انھوں نے بعض روایات کے قبول کرنے سے انکار کرتے ہوئے راوی کی طرف سہو و نسیان یا غلطی و غلط فہمی کا انتساب بھی کیا ہے۔ یا تو اس لیے کہ وہ روایت ان کی اپنی سنی ہوئی روایت کے خلاف رہی ہے اور یا اس لیے کہ انھوں نے اسے قرآن پاک کی کسی آیت سے متعارض تصور کیا ہے۔

جرح و تعدیل کا ایک مسلّم اصول ہے کہ ثقہ راویوں کے درجات میں بھی تفاوت ہوتا ہے بعض ثقہ ہیں تو دوسرے ان سے زیادہ ثقہ۔ اس طرح بعض کا درجہ کسی خاص باب میں دوسروں سے بڑھا ہوا ہوتا ہے۔ کتب حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابۂ کرام بھی اس اصول سے بخوبی واقف تھے اور انھوں نے اپنے قول و عمل کے ذریعے اس کا اظہار بھی فرمایا ہے۔ اس سلسلے کی بعض تفصیلات ذیل میں ملاحظہ ہوں:

(۱) شریح بن ہانی نے حضرت عائشہؓ سے موزوں پر مسح کی بابت بعض سوالات کیے تو انھوں نے مشورہ دیا کہ اس سلسلے میں حضرت علیؓ کی طرف رجوع کرو، وہ سفر میں بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہا کرتے تھے (عن شریح بن ھانی قال: أتیت عائشۃ أسألھا عن المسح علی الخفین، فقالت: علیک بابن طالب، فأسألہ، فانہ کان یسافر مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم)[۳۲]۔

(۲) حضرت ابوہریرہؓ نے فتویٰ دیا کہ حالتِ جنابت میں روزہ درست نہیں ہوتا، لہٰذا اگر ایسی حالت میں صبح ہو جائے تو روزہ نہ رکھا جائے۔ ازواجِ مطہرات میں حضرت ام سلمہؓ اور حضرت عائشہؓ سے استصواب کیا گیا تو ان دونوں نے بتایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اس کے خلاف تھا۔ جب حضرت ابوہریرہؓ کو اس کی خبر دی گئی اور انھوں نے اطمینان کر لیا کہ واقعی

ازواجِ مطہرات کا یہی بیان ہے، تو انھوں نے اپنے قول سے رجوع کر لیا اور کہا کہ ازواجِ مطہرات اس سلسلے میں دوسروں سے زیادہ واقف کار ہیں۔ آخر میں انھوں نے یہ بھی بتایا کہ میرا پہلا قول حضرت فضل بن عباسؓ کی روایت پر مبنی تھا۔ (قال: هما اعلم، انما انبانيه الفضل بن عباس[۳۳])

حضرت ابوہریرہؓ کا یہ قول ظاہر کر رہا ہے کہ وہ سلسلۂ زیرِ بحث میں حضرت فضل بن عباسؓ کے مقابلے میں ازواجِ مطہرات کو اتقہ اور اعلم سمجھتے تھے۔

(۳) ایک موقع پر حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت ابوہریرہؓ دونوں نے صومِ وصال اور بعد عصر کی دو رکعتوں کے بارے میں فرمایا کہ ازواجِ مطہرات کو اس کے بارے میں ہم سے زیادہ علم ہے۔ (ازواج النبي صلى الله عليه وسلم اعلم بذلك منا[۳۴])

یہ تمام گفتگو بعض صحابۂ کرام کی دوسرے صحابۂ کرام سے متعلق تھی۔ اس سلسلے کی اگلی بات یہ ہے کہ صحابہؓ سے بعض تابعین اور ان کی روایات کی توثیق و تعدیل بھی ثابت ہے۔ مثلاً:

(۱) ابو مالک کہتے ہیں کہ ہم ابوادریس خولانی کی مجلس میں بیٹھا کرتے تھے اور وہ ہمیں حدیث سناتے تھے۔ ایک دن انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی غزوے کا ذکر چھیڑا اور اس سے متعلق تمام تفصیلات بیان کیں۔ مسجد کے گوشے میں ایک صاحب تشریف فرما تھے۔ انھوں نے وہیں سے پوچھا کہ کیا تم اس غزوے میں موجود تھے۔ ابوادریس نے جواب دیا نہیں۔ اس پر ان صاحب نے فرمایا کہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اس غزوے میں موجود تھا، لیکن تمھیں اس کی جزئیات و تفصیلات مجھ سے زیادہ یاد ہیں۔ (خالد بن يزيد بن ابي مالك عن ابيه، قال: كنا نجلس الى ابي ادريس الخولاني فيحدثنا، فحدث يوما عن بعض مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم، حتى استوعب الغزاة، فقال رجل من ناحية المسجد: احضرت هذه الغزوة؟ فقال لا، فقال الرجل قد حضرتها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولانت احفظ لها مني[۳۵])

(۲) ایک شخص نے حضرت ابن عمرؓ سے فرائض کا کوئی مسئلہ دریافت کیا۔ انھوں نے فرمایا کہ سعید بن جبیر کے پاس چلے جاؤ۔ انھیں ریاضی کا علم مجھ سے زیادہ ہے۔ وہ ورثاء کے حصوں کی تقسیم اسی طرح کرتے ہیں جیسے میں کرتا ہوں (سال رجل ابن عمر عن فريضة، فقال: ائت سعيد بن جبير، فانه اعلم بالحساب مني، وهو يفرض فيها ما افرض[۳۶])

(۳) عامر بن الشراحیل الشعبی مغازی کی روایات پڑھ رہے تھے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا ادھر

سے گذر ہوا تو فرمایا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شعبی ان غزوات میں ہمارے ساتھ شریک تھے۔ یقیناً ان کی یادداشت مجھ سے اچھی ہے اور علم بھی مجھ سے زیادہ ہے۔ (مرّ ابن عمر بالشعبی وھو یقرأ المغازي، فقال: کأن ھذا کان شاھدا معنا، ولھو أحفظ مني وأعلم[۳۷]۔)

(۴) حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے جابر بن زید کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا اگر اہل بصرہ جابر بن زید کی باتیں قبول کرتے تو وہ انھیں قرآن پاک کے سلسلے میں اپنی وسیع معلومات سے مستفید کر سکتے تھے۔ (روی عطاء عن ابن عباس قال: لو أن اھل البصرۃ نزلوا عند قول جابر بن زید لاوسعھم علما عما في کتاب اللہ۔[۳۸])

(۵) حضرت ابن عباسؓ نے طاؤس کے بارے میں فرمایا: انی لاظن طاوسا من اھل الجنۃ[۳۹] (میں طاؤس کو اہل جنت میں سے سمجھتا ہوں)

صحابۂ کرام کے دور اول میں روایتِ حدیث میں عام طور پر احتیاط برتی جاتی تھی۔ غیر مستند راوی تھے، نہ غیر معتبر روایتیں۔ اس لیے صحابۂ کرام جس طرح باہم ایک دوسرے کی روایات کو معتبر و مستند تصور کرتے تھے، اسی طرح غیر صحابی کی روایات بھی وہ عام طور پر قبول کر لیتے تھے۔ لیکن خلافتِ راشدہ کا دور ختم ہوتے ہوتے یہ کیفیت باقی نہ رہی اور بعض غیر معتبر راوی معاشرے میں وجود پذیر ہو گئے اس لیے صحابۂ کرام نے بھی عمومی توثیق کا رویہ ترک فرما دیا اور یہ اصول وضع کیا کہ صرف وہی روایتیں قبول کی جائیں، جنھیں وہ جانتے ہیں۔ اس سلسلے میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت بہت واضح ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کا یاد کرنا ہمارا معمول تھا اور حدیثیں تو یاد کی ہی جاتی ہیں، لیکن جب تم لوگ اچھی بری ہر طرح کی سواری پر سوار ہو گئے تو بات بہت دور ہو گئی یعنی اب ہر راوی اور ہر روایت کی توثیق مشکل ہو گئی۔ (انما کنا نحفظ الحدیث والحدیث یحفظ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فأما إذا رکبتم کل صعب و ذلول فھیھات[۴۰]) ایک دوسری روایت کے الفاظ یہ ہیں: انما کنا مرۃ اذا سمعنا رجلا یقول: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابتدرتہ ابصارنا، واصغینا الیہ بآذاننا، فلما رکب الناس الصعب والذلول، لم ناخذ من الناس الا ما نعرف[۴۱])

ان بیانات کے پیشِ نظر یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ راوی اور روایات کی چھان بین کا سلسلہ صحابۂ کرام ہی کے دور سے شروع ہو گیا تھا۔ اسی طرح روایات میں معروف و غیر معروف کی تفریق

نیز اول الذکر کے قبول اور ثانی الذکر کے ترک کا اصول بھی صحابۂ کرام ہی کا وضع کردہ ہے۔ قابل ذکر امر یہ ہے کہ اس اصول کے انطباق کی مثالیں بھی عہدِ صحابہ ہی سے ملنے لگتی ہیں۔

عبداللہ بن ابی ملیکہ (ف ۱۱۷ھ) کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کو ایک خط لکھا اور اس میں یہ درخواست کی کہ میرے لیے ایک منتخب صحیفہ تیار کر دیں۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ لڑکا خیر خواہ ہے۔ میں یہ انتخاب ضرور تیار کروں گا۔ پھر انھوں نے حضرت علیؓ کی طرف منسوب فیصلوں کا ایک مجموعہ منگایا اور اس کے بعض حصے اپنے منتخب صحیفے میں شامل کر لیے اور بعض دوسرے حصوں کو یہ کہہ کر رد کر دیا کہ حضرت علیؓ نے ہرگز یہ فیصلہ نہ کیا ہوگا۔ (عن ابن ابی ملیکۃ قال: کتبت إلی ابن عباس اسالہ ان یکتب لی کتابا ویخفی منی، فقال ولدنا صحیح انما اختار لہ الامور اختیارا۔ قال فدعا بقضاء علی رضی اللہ عنہ، فجعل یکتب منہ أشیاء، ویمر بہ الشیئ فیقول: واللہ ما قضی بھذا علی، الا ان یکون ضل۔[۹۴۱])

صحابۂ کرام سے روایت حدیث کے جو اصول و آداب منقول ہیں انھیں مختصراً اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے۔

(الف) صرف ثقہ راویوں کی ہی روایتیں قبول کی جائیں۔ حضرت ابن عمرؓ اپنے والد عمرؓ سے نقل کرتے ہیں: کان یامرنا ان لانا خذ الا عن ثقۃ۔[۹۴۲] (وہ ہمیں حکم دیتے تھے کہ ہم بجز ثقہ کے کسی اور سے روایت نہ لیں)۔

(ب) غیر معروف راویوں کی روایتیں نہ قبول کی جائیں۔ حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں:

ان الشیطان یتمثل فی صورۃ الرجل فیحدثھم بالحدیث من الکذب، فیتفرقون، فیقول الرجل منھم سمعت رجلا اعرف وجھہ ولا ادری ما اسمہ۔[۹۴۳] (بلاشبہ شیطان انسان کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ پھر لوگوں کے پاس آتا ہے۔ ان سے جھوٹی حدیثیں بیان کرتا ہے۔ پھر لوگ مجلس سے اٹھ کر ادھر ادھر پھیل جاتے ہیں۔ پھر انھیں میں کا کوئی شخص کہتا ہے۔ میں نے ایک شخص سے سنا جسے میں چہرے سے پہچانتا ہوں لیکن اس کا نام نہیں جانتا۔)

(ج) تحقیق و تفتیش کے بغیر ہر سنی ہوئی بات بیان نہ کی جائے۔ حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ دونوں سے منقول ہے: بحسب المرء من الکذب ان یحدث بکل ما سمع۔[۹۴۴] (انسان کے جھوٹا ہونے کے لیے کافی ہے کہ وہ ہر سنی ہوئی بات بیان کرے)۔

(د) ایسی روایتیں بیان نہ کی جائیں جو سامعین کی فہم سے بالاتر ہوں۔ حضرت علیؓ کا قول ہے:

حدثوا الناس بما یعرفون، ودعوا ما ینکرون، اتحبون ان یکذب اللہ ورسولہ[۴۵] (لوگوں سے وہی باتیں بیان کرو، جس سے وہ مانوس ہوں۔ جن سے وہ نامانوس ہوں انھیں ترک کردو۔ کیا تم چاہتے ہو کہ اللہ اور اس کے رسول کو جھٹلایا جائے) اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں: ما انت بمحدث قوما حدیثا لا تبلغہ عقولھم الا کان لبعضھم فتنۃ۔[۴۶] (تم جب بھی لوگوں سے ایسی حدیث بیان کرو گے جو ان کی فہم سے بالاتر ہو، تو کچھ لوگ ضرور فتنوں کا شکار ہوں گے)۔

حواشی

۱ھ، ۲ھ، ۳ھ لسان العرب، ابن منظور (مادہ جرح)

۴ھ، ۵ھ، ۶ھ ایضاً (مادہ عدل)

۷ھ ملاحظہ ہو صحیح مسلم، کتاب الطہارۃ۔ باب الذکر المستحب عقب الوضوء (روایت حضرت عقبہ بن عامرؓ)

۸ھ الجامع لاخلاق الراوی والسامع، ص ۱۲، بحوالہ علم رجال الحدیث، ڈاکٹر تقی الدین ندوی مظاہری صفحہ ۵۰

۹ھ مسند احمد بن حنبل، دار صادر، بیروت، ۴/۲۸۳

۱۰ھ مفتاح الجنۃ، للسیوطی، بحوالہ علم رجال الحدیث، ص ۵۰

۱۱ھ الطبقات الکبری، لابن سعد، ۲/۱۳

۱۲ھ صحیح مسلم، کتاب الجنائز، (قبل لابن عمران ابا ھریرۃ یقول: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: من تبع جنازۃ فلہ قیراط من الاجر، فقال ابن عمر: اکثر علینا ابو ھریرۃ، فبعث الی عائشۃ فسألھا فصدقت ابا ھریرۃ۔ اسی باب کی ایک دوسری روایت میں "صدق ابو ھریرۃ" کے الفاظ ہیں۔

۱۳ھ مسند احمد ۱/۳۲۸، (سئل ابن عمر عن الجر ینبذ فیہ، فقال: نہی اللہ عزوجل عنہ ورسولہ، فانطلق الرجل الی ابن عباس فذکر لہ ما قال ابن عمر، فقال ابن عباس صدق)

۱۴ھ سیر اعلام النبلاء ۹/۱۸۶، مسند احمد ۴/۳۶۷

۱۵ھ صحیح مسلم، کتاب المناقب، باب من فضائل ابی ہریرۃ

۱۶ھ مسند احمد ۵/۱۷۶ ۱۷ھ صحیح بخاری، کتاب المناقب، باب کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم تنام عینہ ولا ینام قلبہ۔ ۱۸ھ شرح صحیح مسلم، باب فضائل الصحابۃ (اتفق اھل الحق ومن یعتد بہ فی الاجماع علی قبول شھاداتھم وروایاتھم وکمال عدالتھم رضی اللہ عنھم اجمعین)

۱۹ھ اصل روایت اور آخر کے دونوں اقوال کے لیے ملاحظہ ہو، سنن ابی داؤد، کتاب الادب، باب کم مرۃ یسلم فی الاستیذان

۲۰ھ مسند احمد ۱/۳۴۸ (عن طاوس قال کنت مع ابن عباس اذ قال لہ زید بن ثابت: انت تفتی ان تصدر الحائض قبل ان یکون آخر عہدھا بالبیت، قال نعم، قال: فلا تفت بذلک، فقال لہ ابن عباس: اما لا فسل فلانۃ الانصاریۃ ھل امرھا بذلک النبی صلی اللہ علیہ وسلم؟ فرجع الیہ زید بن ثابت یضحک ویقول: ما اراک الا قد صدقت)۔

۲۱ھ صحیح بخاری، کتاب الجنائز، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعذب المیت ببعض بکاء اہلہ۔

۲۲ھ صحیح مسلم، کتاب الجنائز (انما مر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی یہودیۃ یبکی علیہا، فقال: انہم یبکون علیہا وانہا لتعذب فی قبرھا) مسلم ہی کی ایک اور روایت میں ہے: انما مرت علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جنازۃ یہودی، وھم یبکون علیہ، فقال: انتم تبکون، وانہ لیعذب۔ مسند احمد میں اس روایت کے مختلف متون کے لیے ملاحظہ ہو:

۶/۳۹، ۶/۵۷، ۶/۹۵ ۲۳ھ صحیح مسلم، کتاب الجنائز

۲۴ھ مسند احمد ۶/۲۸۱ ۲۵ھ ایضاً

۲۶ھ ایضاً ۶/۲۰۹ ۲۷ھ ایضاً ۶/۱۸۴

۲۸ھ ایضاً ۶/۱۲۴ ۲۹ھ ایضاً ۶/۵۵

۳۰ھ صحیح مسلم، کتاب الطلاق، باب المطلقۃ البائنۃ لا نفقۃ لہا

۳۱ھ مسند احمد ۶/۲۴۳ ۳۲ھ صحیح مسلم، باب التوقیت فی المسح علی الخفین

۳۳ھ مسند احمد ۶/۲۰۳ ۳۴ھ ایضاً ۶/۱۲۶

۳۵ھ سیر اعلام النبلاء، للذھبی ۴/۲۷۵ ۳۶ھ ایضاً ۴/۳۳۶ ۳۷ھ ایضاً ۴/۳۰۲

۳۸ھ حضرت ابن عباس کے دونوں اقوال کے لیے بالترتیب ملاحظہ ہو: سیر اعلام النبلاء ۴/۴۸۲ اور ۵/۳۹

۳۹ھ مقدمہ مسلم ۴۰ھ ایضاً ۴۱ھ ایضاً ۴۲ھ فتح الملہم شرح صحیح مسلم للعلامۃ شبیر احمد عثمانی ۱/۱۳۰ ۴۳ھ مقدمہ مسلم ۴۴ھ مقدمہ مسلم حضرت ابوہریرہؓ سے یہ قول مرفوعاً بھی مروی ہے۔

۴۵ھ صحیح بخاری، کتاب العلم، باب من خص بالعلم قوما دون قوم کراہیۃ ان لا یفہموا

۴۶ھ مقدمہ مسلم

مکتبہ تحقیق

کی مطبوعات کے علاوہ آپ ہم سے دیگر مکتبوں کی کتابیں بھی طلب کرسکتے ہیں۔ بعض اہم کتابوں کے نام یہاں دئے جارہے ہیں

تراجم حدیث

۱۔ بخاری شریف مترجم ۳ جلدوں میں		۳۰۰/-
۲۔ مسلم شریف " ۶ "		۳۲۵/-
۳۔ سنن ابی داؤد "		۲۴۵/-
۴۔ ترمذی شریف ۲ جلدوں میں		۲۱۰/-
۵۔ مشکوٰۃ المصابیح مترجم ۳ "		۲۲۵/-
۶۔ مؤطا امام مالک "		۸۵/-
۷۔ مؤطا امام محمد "		۷۵/-
۸۔ ریاض الصالحین "		۵۰/-

سیرت و تاریخ

۱۔ تاریخ اسلام اکبر شاہ نجیب آبادی اول		۵۰/-
۲۔ " " دوم		۵۰/-
۳۔ " " سوم		۵۰/-
۴۔ ملت اسلامیہ کی مختصر تاریخ ثروت صولت اول		۲۵/-
۵۔ " " دوم		۴۰/-
۶۔ تاریخ افکار و علوم اسلامی راغب الطباع اول		۳۵/-
۷۔ " " دوم		۳۵/-
۸۔ خلافت و ملوکیت مولانا مودودیؒ		۳۵/-
۹۔ تاریخ اسلام ڈاکٹر حمید الدین		۶۰/-
۱۰۔ روح اسلام سید امیر علی		۷۵/-
۱۱۔ الرحیق المختوم صفی الرحمٰن مبارکپوری		۱۰۰/-

فقہ و تصوف

۱۔ بہشتی زیور	اشرف علی تھانوی	۴۵/-
۲۔ اسلامی فقہ	منہاج الدین میناائی	۷۵/-
۳۔ عوارف المعارف	شہاب الدین	۹۰/-
۴۔ فصوص الحکم	عبدالقدیر صدیقی	۴۰/-
۵۔ تصوف اور اہل تصوف	سید احمد قادری	۴۰/-

مجموعۂ احادیث

۱۔ زاد راہ	جلیل احسن ندوی	۴۸/-
۲۔ راہ عمل	"	۴۰/-
۳۔ سفینۂ نجات	"	۴۵/-
۴۔ انتخاب حدیث	عبدالغفار حسن	
۵۔ آداب زندگی	محمد یوسف اصلاحی	۳۵/-
۶۔ کلام نبوت	محمد فاروق خاں	۶۰/-
۷۔ فقہ الزکوٰۃ	یوسف القرضاوی	۴۵/-
۸۔ اذکار مسنونہ	ابن قیم	۱۳/-

مجموعۂ کلام

۱۔ کلیات اقبال		۳۵/-
۲۔ متاع آخر شب	حفیظ میرٹھی	۴۰/-
۳۔ تعبیر	تالبش مہدی	۲۰/-

لغات

فیروز اللغات	متوسط	۳۵/-

پانے والی کوٹھی - دودھ پور - علی گڑھ

ابوالکلام آزاد

فراز انانیت سے شکست ذات تک

ڈاکٹر سید عبدالباری

امام الہند مولانا ابوالکلام آزاد ملت اسلامیہ ہند کی آرزؤں کے محور اور ایک روشن مستقبل کے پیام بر تھے۔ وہ اس صدی کی ان عظیم شخصیتوں میں سے تھے جنھوں نے برصغیر کے سیاسی مستقبل کی تشکیل میں حصہ لیا اور گذشتہ دو تین نسلوں کے ذہن و دماغ پر غیر معمولی اثرات مرتب کیے۔ قدرت نے انھیں بے مثل دماغ اور لاثانی قوت فکر و عمل سے نوازا تھا مگر یہ ملک و ملت کی بدنصیبی تھی کہ ان کی ذہنی و فکری توانائیوں کو بروئے کار لانے میں ان کی معاون نہ بن سکی اور ان سے پوری طرح فیضیاب نہ ہو سکی اور یہ بھی ایک المناک حقیقت ہے کہ ان کی شخصیت کا ارتقا جن حالات میں ہوا اور جس طرح کے نشیب و فراز سے گذرتے ہوئے وہ سیاسی، معاشرتی اور تمدنی مشاغل کی بیڑیاں اپنے پیروں پر ڈالتے گئے اس نے بہت جلد اس نادر و بوقلموں شخصیت کو شکست و ریخت کا شکار بنا دیا۔ میں اسے اس صدی کی تاریخ ملت کا سب سے افسوس ناک واقعہ سمجھتا ہوں کہ الہلال و البلاغ کے مفکر و قلم کار اور عالم گیر افسردگی و انحطاط کے مراحل میں ملت کی شریانوں میں لہو کی رفتار تیز کرنے اور اجتماعی طور پر اپنی از سر نو شیرازہ بندی کی دعوت دینے والے ابوالکلام کو اس شاہراہ فکر و عمل سے منحرف ہونا پڑا جسے اس نے اپنی زندگی کے ابتدائی مراحل میں اپنے سفر حیات کے لیے منتخب کیا تھا۔ اس میں گرد و پیش کا ماحول، ان کے دور کی شخصیات یا وہ عوامی حلقے جو براہ راست ان کے مخاطب تھے یا جن کو انھوں نے اپنے پیغام اور اپنے مشن کا مخاطب بنایا تھا اتنے ذمہ دار نہ تھے جتنی کہ خود ان کی افتاد طبع۔ یہ افتاد طبع کسی معاملہ میں کسی کے آگے جھکنے اور کسی سے ہار ماننے کو تیار نہ تھی۔ بقول میر ؎

سر کسو سے فرو نہیں آتا حیف بندے ہوئے خدا نہ ہوئے

اسی انانیت کے جلوے ان کی پوری زندگی میں کبھی بے حجابانہ اور کبھی ادب و انشا کی باریک جلمنوں کے پیچھے سے ہر ہر قدم پر نظر آتے ہیں اور ستم ظریفی یہ ہے کہ مولانا کی یہی کج کلاہی ان کی شکست ذات کا المیہ بن کر سامنے آئی۔

ذرا غور سے دیکھیں تو بظاہر یہ مربوط مستحکم اور ہمالیائی شخصیت متضاد عناصر سے مرکب نظر آتی ہے۔ جس طرح مولانا نے "غبار خاطر" میں ذکر فرمایا ہے کہ انہوں نے سگرٹ کے مسلسل کش اور چائے کے لطیف و خوش گوار جرعات کی ترکیب دے کر ایک نرالے قسم کا کاک ٹیل تیار کیا تھا اسی طرح فطرت نے بھی عجب عجب متضاد رنگ کے پتھروں سے ان کی شخصیت کی دیو ہیکل عمارت تعمیر کی تھی۔ ایک طرف قیامت کی داخلیت پسندی و خلوت گزینی دوسری طرف ایسی پرشور و متحرک زندگی جس میں طوفانوں کی سی گھن گرج اور پہاڑی ندی جیسی شوریدگی ایک طرف عوام کے بڑے بڑے اجتماعات سے خطاب اور نجی محفلوں میں لوگوں سے تابڑ توڑ ملاقاتوں کا سلسلہ دوسری طرف بھیڑ بھاڑ سے بیزاری اور خوشی و تنہائی کی جستجو" ایک طرف گہرے قسم کا مذہبی مزاج اور مشرقی انداز نشست و برخواست اور اسلام کی تعلیمات سے شیفتگی دوسری طرف دنیا کے جدید ترین افکار و خیالات کی قدر شناسی، تازہ ترین رجحانات پر مضبوط گرفت اور اپنے عہد کے مقبول و معروف فلسفوں سے آنکھیں چار کرنے کا حوصلہ اس قدر کہ ارونا آصف علی جیسی خواتین مولانا کو بے حد اپ ٹو ڈیٹ، لبرل اور جدید ذہن و دماغ کا انسان تسلیم کرنے میں خوشی محسوس کرتی تھیں۔

مولانا کو اوائل عمر ہی سے طرح طرح کی کشمکشوں سے دوچار ہونا پڑا۔ ناسازگار احوال کی شوریدہ سر موجیں ان کی ذات کے قطب مینار کو متزلزل کرنے کی کوششیں کرنے لگیں۔ بچپن میں جو ماحول ملا وہ نہایت محدود، نہایت متشددانہ، نہایت تشنج زدہ اور جامد ماحول تھا۔ ان کے والد مولانا خیر الدین کسی کو خاطر میں نہ لاتے تھے اور اپنے مریدوں کے علاوہ بہت کم لوگوں کو صحیح العقیدہ تصور کرتے تھے حتیٰ کہ ہم مسلک ہونے کے باوجود مولانا احمد رضا خاں کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ وہ پوری طرح راستی فکر کے حامل نہیں۔ مولانا آزاد کی افتادِ طبع اس جامد ماحول کی کب متحمل ہوتی۔ عنفوان شباب کی طرف بڑھے تو مذہب سے بغاوت کا جذبہ اور ریب و تشکیک سے عشق دامن گیر ہو گیا لیکن اپنے عظیم الشان ماضی اور مضبوط عقیدہ و اقدار سے بے نیاز ہو کر بے قید زندگی گذارنے پر بھلا وہ کیونکر رضامند ہوتے۔ گھریلو ماحول کے جبر سے ردِ عمل کے طور پر

آزادی کی طلب انھیں ریب و تشکیک کے کوچہ میں لے گئی تھی۔ جب یہ علت باقی نہ رہی تو مولانا نے مذہب سے صحت مند بنیادوں پر اپنا رشتہ دوبارہ استوار کر لیا اور اسلام کی انقلاب آفریں تعلیمات کو اس زور و شور سے "الہلال" کے دور میں پیش کرنے لگے کہ آج ہم محو حیرت ہو جاتے ہیں مولانا اپنی خود اعتمادی، بلند آہنگی اور انداز استدلال میں امام غزالی سے شاہ ولی اللہ تک تاریخ اسلام کے بہت سے مفکروں اور مصلحوں سے آگے نکل گئے۔ اس عہد میں عالم اسلام کے نمایاں و ممتاز اشخاص اور حوصلہ مند مفکرین و قائدین سے ان کے روابط استوار ہو گئے۔ اندرون ملک شبلی اور بیرون ملک جمال الدین افغانی کی شخصیت ان کے لیے فکر و تخلیق اور جہد و عمل کے میدان میں مشعل راہ بن گئی۔

لیکن جس تیزی سے یہ طوفان اٹھا تھا اسی رفتار سے اس کی لہریں سمٹ کر خاموش ہو گئیں اور کچھ دنوں کے بعد یہ تہہ نشین ہو گئیں۔ حزب اللہ کی تشکیل کی جد و جہد اور ملت اسلامیہ کو زمانہ ساز قوت بن کر ابھرنے کا پیغام دینے کے بعد ان کو توقع تھی کہ اچھے افراد اور بہترین کارکنوں کی ایک جماعت ان کے گرد جمع ہو جائے گی۔ لیکن یہ توقع حسب خواہش پوری نہ ہو سکی اگرچہ مخلصین کی ایک تعداد ان کے لیے فداکاری کے جذبات کے ساتھ ضرور سامنے آئی مگر کسی طویل و مسلسل جد و جہد کے لیے اسے تربیت دینے والا کوئی نہ تھا۔ بدقسمتی سے مولانا کی لوا جتنی سینہ تاب تھی شخصیت میں اتنی کشش، سوز و گداز اور کشادگی نہ تھی۔ افراد کی تربیت ان کو کسی عظیم مشن کے لیے منصوبہ بند طریقے سے کام کرنے اور خود افراد کار کی شناخت کرنے کے معاملہ میں وہ ناکام رہے اور نہ ان کو کوئی ایسا مخلص معاون ملا جو ان کے خوابوں کو شرمندۂ تعبیر کرنے کی کوشش کرتا۔ سرسید اور شبلی کی طرح وہ اچھے اور مخلص افراد کی جماعت اپنے گرد نہ جمع کر سکے۔ چنانچہ ان کے دور شباب کے سارے ولولے اور منصوبے درہم برہم ہو گئے اور جب ۱۹۲۰ء میں جمعیۃ العلماء کے ایک اجلاس میں ان کو امام الہند بنانے کی تجویز سے علماء نے اختلاف کیا تو مولانا کا اجتماعی شیرازہ بندی کا خواب بکھر گیا اور حزب اللہ کی دعوت بھی موقوف ہو گئی لیکن تحریک خلافت کے اختتام تک وہ اپنے مشن سے کنارہ کش نہ ہوئے اور ملت کو اجتماعیت خود اعتمادی اور توکل علی اللہ کا درس دیتے رہے گو اس زمانہ میں اپنے مخاطبین سے بیزاری کا احساس ان کو نیش زنی کرتا ہوا محسوس ہوتا تھا۔ اپنے اردگرد کے نفاق اور تضاد کے مناظر کو دیکھ کر وہ افسردہ خاطر ہوتے تھے چنانچہ ۱۹۲۰ء کی بنگال خلافت کانفرنس میں وہ

فرماتے ہیں:۔

"متضاد مناظر کا کچھ عجیب عالم ہے جس کو اپنے چاروں طرف پاتا ہوں"۔

مولانا کو شکوہ تھا کہ عوام کے اندر ذوق سفر موجود ہے مگر افسوس ہے کہ ان کے علماء اور راہنما پیر سمیٹے ہوئے بیٹھے ہیں ان کے اندر تذبذب و تزلزل اور انتشار موجود ہے۔ فرماتے ہیں:

"دلوں میں دہشت بدستور باقی ہے اور ایمان کی کمزوری نے اب تک روحوں کا ساتھ نہیں چھوڑا ہے۔ زبانیں جس قدر تیز ہیں قدم میں اس قدر تیزی نہیں ہے اور اعلان میں جس قدر بلند آہنگی اور رعد آسائی ہے عمل میں اس قدر بلند پیمائی نظر نہیں آتی۔ دھواں بڑھتا جا رہا ہے لیکن شعلوں کی چمک کہیں نظر نہیں آتی۔"

مولانا مسلمانوں کو جماعت کی زندگی کی تلقین کرتے رہے اور مسلمانوں کو ایک امام کے تحت ایک رشتے میں پرونے کی فکر میں غلطاں رہے لیکن انھوں نے نصب امام، قیام حزب اللہ اور اجتماعی زندگی گذارنے کو مقصود بالذات بنا دیا۔ حالانکہ یہ وسائل تھے کسی اعلیٰ مقصد کے حصول کے۔ اگر وہ علامہ اقبال یا سید ابوالاعلیٰ مودودی کی طرح اقامت دین یا اسلامی نظام عدل کے قیام کو مقصود بالذات قرار دیتے تو یہ نصب العین ملت کو متحد و منظم کرنے میں کارگر ثابت ہوتا۔ اگرچہ اس کے لیے بھی افراد کار کی تیاری اور کارکنوں کی تربیت کا ایک طویل مرحلہ طے کرنا ہوتا۔ بدقسمتی سے تربیت اور تزکیہ کا کوئی پروگرام مولانا کے پاس نہ تھا چنانچہ مسلم عوام جو ۱۹۲۰ء میں ان کے اصل مخاطب تھے ان کی باتیں ایک شعلہ بیان خطیب اور ایک علوم اسلامی کے بحر مواج کی حیثیت سے تو ضرور سنتے لیکن ان کے لیے مولانا کے یہاں کوئی عملی دعوت نہ تھی جس پر وہ فی الفور عمل پیرا ہو جاتے۔ مولانا ایک طائر خوش نوا کی طرح ہر وادی و ہر گلستان میں چہچہاتے رہے اور کبھی اس شاخ اور کبھی اس شاخ پر بیٹھ کر صدائے حق بلند کرتے رہے لیکن زمین پر اتر کر معتبر و مستقل مزاج، کار آزمودہ، محنتی و جفاکش اور منصوبہ بند طریقے سے کام کرنے والے افراد نہ چھانٹ سکے اور ان کو ایک رشتے میں نہ پرو سکے۔ پھر جب وہ اپنی صدائے تند و تیز کے باوجود افراد کا کوئی منظم گروہ اپنے منصوبوں کو عملی جامہ پہنانے کے لیے نہ پاتے تو افسردہ خاطر ہو کر شکوہ سنج ہوتے:۔

"میری طرف دیکھو میں ایک انسان تم میں موجود ہوں جو سالہا سال سے صرف

ایک ہی صدائے دعوت بلند کرتا رہا۔ صرف ایک ہی بات کی طرف تڑپ تڑپ کر پکار رہا تھا اور لوٹ لوٹ کر بلا رہا ہوں۔ تم نے ہمیشہ اعتراض کیا بلکہ غفلت و انکار کی ساری سنتیں تازہ کر دیں۔ افسوس تم میں کوئی نہیں جو میری زبان سمجھتا ہو، تم میں کوئی نہیں جو میرا شناسا ہو۔ میں سچ سچ کہتا ہوں کہ تمہارے اس ملک میں میں ایک بے یار و آشنا غریب الوطن ہوں۔ باوجود کارکن رفیقوں کی موجودگی کے مجھے اپنی راہ میں صحرا کے درخت کی طرح بے مونس و رفیق اپنے سایہ پر قانع رہنا پڑا۔ یہ مدینہ زار عالم جو اپنے ہر گوشہ میں معینوں اور رفاقتوں کے راحت افزا جلووں سے معمور ہے میرے لیے ایک صحرائے ریگزار ہے لیکن کبھی ایک آبادی دلستی کا اس نے کام نہیں دیا اور نہ میں کبھی اپنے تئیں اس قابل بنا سکا کہ اس کی رفاقتوں کا ساتھ دے سکوں"۔

(۲۸، ۲۹ فروری ۱۹۲۰ء بنگال خلافت کانفرنس کلکتہ)

صحرا کے ایک درخت کی مانند یکہ و تنہا ہونے کا یہ احساس مولانا کے اندر رائچی کی نظر بندی کے بعد سے بڑھنے لگا۔ لیکن مولانا اس درد تنہائی کا مداوا نہ ڈھونڈ سکے۔ وہ ڈھونڈتے بھی کیوں کر۔ ان کے ذہن و شعور کی دنیا محدود ہوتی جا رہی تھی اور ان کے فکر و تعقل کے قدموں میں بہت سی بیڑیاں پڑی ہوئی تھیں۔ مرزا غالب کی طرح وہ بھی اپنی نسلی برتری، خاندانی عظمت، شخصی وجاہت اور سرفرازی عہد رفتہ کے شدید احساس میں گرفتار نظر آتے ہیں۔ یہ خیال مرزا کی طرح عمر بھر مولانا کا بھی پیچھا کرتا رہا کہ وہ ایک عظیم قبیلہ کے چشم و چراغ ہیں اور زمانہ کو چاہیئے کہ ان جیسے صاحب فضیلت انسان کے سامنے سربسجود ہو جائے۔ خلافت کی سرگرمیوں سے قبل انھوں نے تذکرہ لکھا جو ان کے خاندانی تفاخر اور نسلی برتری کا اعلان نامہ ہے۔ لکھتے ہیں:۔

"میرے خاندان میں تین مختلف خاندان ہندوستان و حجاز کے ممتاز بیوت علم و فضل و اصحاب ارشاد و ہدایت میں سے ہیں۔ دنیوی عزت و جاہ کی اگرچہ ان میں سے کسی نے خواہش نہیں کی لیکن دنیا نے اپنی عزتوں اور شوکتوں کو ہمیشہ ان کے سامنے پیش کیا اور کبھی انھوں نے قبول کیا اور کبھی رد کیا"۔

اپنی انفرادیت و امتیاز کا وہ اس کتاب میں بار بار اعلان کرتے ہیں:۔

"جس حال میں رہے نقص و ناتمامی سے دل کو ہمیشہ گریزاں رہا اور شیوہ تقلید اور

روش عام سے پرہیز۔ جہاں کہیں رہے اور جس رنگ میں رہے کبھی دوسرے کے نقش قدم کی تلاش نہ ہوئی۔ اپنی راہ خود نکالی اور دوسروں کے لیے اپنا نقش قدم راہنما چھوڑ دیا۔"

اردو شاعری میں تغزل کا مضمون باندھنے کی روش عام ہے لیکن مولانا کی ان سطور کے آگے وہ سب زرکم عیار محسوس ہوتے ہیں۔ ہر چند کہ ہماری تہذیب انکسار و فروتنی کی تعلیم دیتی ہے اور یہاں انا و لاغیری یا اپنی ذات کی رجز خوانی کی اجازت نہیں لیکن بھلا ان رسوم و قیود کے مولانا کیونکر پابند ہوتے اور ان کی یہ انا اتنی سر بہ فلک کیوں نہ ہوتی جب کہ فطرت نے انہیں علم و فضل کے خزانوں سے اس قدر مالا مال کر رکھا تھا کہ کسی دوسرے کو ان کے آگے جرأت کلام نہ تھی۔ ابھی وہ عمر کے تیس سال بھی نہیں پورے کر سکے تھے کہ پورے ملک میں الہلال کی وجہ سے ان کا طوطی بول رہا تھا۔ بقول مولانا عبدالماجد دریابادی:

"اس نے اردو صحافت کی جیسے دنیا ہی بدل دی ہو۔ صورت، سیرت، مغز و قالب سب میں اپنے پیش رو اور معاصر ہفتہ واروں سے بالکل مختلف۔ الہلال نکلتے ہی ابوالکلام مسلم طور پر مولانا ہو گئے اور شہرت کے پروں سے اڑنے لگے۔ الہلال کی مانگ گھر گھر ہونے لگی اور مولانا کی خطابت کے جوہر بھی اسی وقت خوب چمکے۔ ہر جلسہ کی رونق ان کی ذات ہونے لگی۔ الہلال بظاہر ایک سیاسی پرچہ تھا لیکن اس کی دعوت تمام تر دینی رنگ میں تھی اور اس کی سیاست پر بین الملی اسلامیت کی چھاپ لگی ہوئی تھی۔ اچھے اچھوں کی قلعی اس کے کالموں میں کھل جاتی اور بڑے بڑے اس سے نکر لیتے دبتے اور ہچکچاتے تھے۔ مولانا کی بے پناہ خطابت و فطانت، حاضر جوابی، برجستہ گوئی، بذلہ سنجی کا نمایاں ترین دور یہی رہا ہے۔" (صدق جدید، لکھنؤ، مارچ ۱۹۵۵ء)

عالم یہ تھا کہ ہماری موجودہ صدی کے ربع اول کے علما و مشائخ مولانا کی راستی فکر اور حوصلہ عمل اور ایمانی غیرت کی دل کھول کر داد دے رہے تھے۔ شیخ الہند جیسی عالی مرتبت ہستیوں نے فرمایا تھا کہ ہم جو سبق بھولے ہوئے تھے اُسے ابوالکلام نے ہمیں یاد دلا دیا۔ مولانا سلیمان ندوی نے فرمایا تھا — "نوجوان مسلمانوں میں قرآن پاک کا ذوق مولانا ابوالکلام کے الہلال والبلاغ سے پیدا ہوا اور جس اسلوب بلاغت اور کمال انشا پردازی اور زور تحریر کے ساتھ انھوں نے

انگریزی خواں نوجوانوں کے سامنے قرآن پاک کی ہر آیت کو پیش کیا۔ اس نے ان کے لیے ایمان و یقین کے نئے نئے دروازے کھول دیئے"۔ اور پھر یہی نہیں کہ علماء و مشائخ نے مولانا کی تحریروں کو سر آنکھوں پر رکھا بلکہ اس عہد کے اہل قلم اور انشاپرداز بھی انگشت بدنداں رہ گئے۔ بقول رفیع الزمان:۔

"مشرقیت ان کے اسلوب کا جامہ پہن کر انتائے مغرب کے بہترین نمونوں کو خاک بسر کرتی نظر آتی ہے"۔

اور بقول مولانا دریابادی ــــ "نئے اور بھاری بھرکم لغات اور نئی ترکیبیں، نئی تشبیہیں، نئے استعارے اور نئے اسلوب بیان ہر ہفتہ اس ادبی و علمی ٹکسال سے ڈھل ڈھل کر باہر نکلنے لگے اور جاذبیت کا یہ عالم تھا کہ نکلتے ہی سکہ رائج الوقت بن گئے۔ حالی و شبلی کی سلاست و سادگی سر پیٹتی رہی اور اکبرالہ آبادی اور عبدالحق موجودہ بابائے اردو سب ہائیں ہائیں کرتے رہ گئے"۔ اور کیوں نہ اس قلم کے جادوگر اور خطابت کے شہنشاہ کے سامنے سب کو رشن بجالاتے جب تحریر کا یہ عالم ہو گویا صحرا میں کوئی تنہا درخت چٹخ چٹخ کر جل رہا ہو اور کوئی پرشور پہاڑی ندی پہاڑوں کے سینے میں شگاف ڈالتی ہوئی رواں دواں ہو۔ چند ٹکڑے ملاحظہ ہوں ــــ "چند دل کے ٹکڑے ہیں جن کو صفحہ پر بچھانا چاہتا ہوں کیونکر بچھاؤں، چند آنسو ہیں جن کو کاغذ پر پھیلانا چاہتا ہوں کیونکر پھیلاؤں۔ آہ ان لفظوں کو کہاں سے لاؤں جو دلوں میں ناسور پیدا کردیں۔ آہ اپنے دل کے زخموں کو کیونکر دکھاؤں کہ اوروں کے دل بھی زخمی ہو جائیں"۔

"موت دونوں کو آتی ہے۔ سپاہی کو میدان جنگ میں اور مجرم کو سولی کے تختہ پر۔ پہلی وہ عزت کی موت ہے جس پر ذلت کی ہزاروں زندگیاں قربان اور دوسری وہ ذلت کی موت ہے جس کے بعد انسانی روح کے لیے اور کوئی ذلت نہیں۔ اگر یورپ نے ہم سے آخری انتقام لینے کا فیصلہ کرلیا ہے تو کاش ہمارے سینہ میں گولی لگتی ہمارے گلے میں پھندا نہ ڈالا جاتا۔"

"صداقت کی مظلومی کوئی نیا واقعہ نہیں ہے۔ اس پر ابتلا و آزمائش کے ایسے ایسے ہلاکت آفریں وقت آئے جب خدا کی زمین پر چند دلوں کے سوا اس کا کہیں نشیمن نہ تھا لیکن باوجود اس کے بچ بچ رہا اور باطل باطل۔ حق کی قوت کا استحکام متزلزل نہیں ہو سکا"۔

"زندگی عیش ونشاط کا نہیں بلکہ ڈوب ڈوب کر ابھرنے اور قدم قدم پر ٹھوکریں
لگنے، چلنے اور گر گر پڑنے لیکن پھر سنبھلنے اور سب کو سنبھال لینے کا نام ہے"

طرابلس و بلقان کے خوں چکاں مناظر اور مغربی قوموں کی وحشت و بربریت نے جس طرح اقبال کے جذبات کو متہیج کر دیا تھا اور انھوں نے بیداری مشرق کا پیام خضر راہ کے ذریعہ دیا تھا اسی طرح ابوالکلام نے بھی ڈوبتے ہوئے تاروں کی ماتم گساری کے بجائے ایشیا کی آزادی اور مغربی استعمار سے نجات حاصل کرنے کے لیے میدانِ عمل میں کود پڑنے کی دعوت دی:۔

"اب آہستہ خرامی کا وقت نہیں۔ ساتھ چلنے والوں کی گرد پا کا بھی سراغ نہیں
ملتا اور آپ کی نصیحت ہے کہ آہستہ آہستہ قدم اٹھا کر چلیں"۔

غرض مولانا اپنی عمر کے تیسویں سال تک پہنچتے پہنچتے شہرت و مقبولیت اور ناموری کے نقطۂ عروج پر تھے اور انھیں پوری قوم اپنا ملجا و ماویٰ سمجھنے لگی تھی۔ ظاہر ہے کہ خاندانی عزّ و شرف کے احساس کے ساتھ اس شہرت و مقبولیت نے مولانا کے مزاج کی انانیت کو اور تیکھا کر دیا۔ لیکن اسی نے شعلۂ جوالہ بن کر ان کی عظمت کے قطب مینار کو جھلس بھی دیا اور آگے چل کر وہ ایک مقبول عام انسان نہ رہ کر ایک مابہ النزاع شخصیت بن گئے۔ غالب اپنی انانیت کی وجہ سے کئی طرح کے ادبی مناقشوں اور مجادلوں کے خارزار میں اس طرح الجھ گئے تھے کہ آخر عمر تک ان کو ذہنی اذیت سے نجات نہ حاصل ہوئی اور کبھی کبھی نوبت معافی تلافی تک جا پہنچی۔ مولانا آزاد کو بھی اپنی عظمت و عبقریت اور والاگہری کے توانا احساس کی وجہ سے اکثر سخت صدمات سے دوچار ہونا پڑا۔ بالخصوص اپنے اجداد و اسلاف اور نسل و خاندان اور اپنے والد محترم کے مراتب و مناقب کے باب میں انھوں نے جو کچھ لکھا ان میں سے کئی باتیں تحقیق کی خراد پر نہ ٹک سکیں۔ شاید ان کے اوّلین سوانح نگار اور رفیق مخلص مہادیو ڈیسائی نے ان کے بارے میں سچ ہی لکھا تھا:۔

"ایک مقدار میں غرور مباح جو بالعموم خاندانی عظمت و رفعت اور علمی عبقریت
کی وجہ سے انسان کے اندر جنم لیتا ہے مولانا کی شریانوں میں رواں دواں تھا"

چنانچہ خلافت تحریک میں بھرپور حصہ لینے کے بعد جب ترکی میں خود کمال اتاترک کے ہاتھوں خلافت کے خاتمہ کے نتیجہ میں ہندوستان میں اس تحریک کی روح نکل گئی اور ہندو مسلم اتحاد کا شیرازہ نہرو رپورٹ اور دیگر افسوس ناک واقعات کے سبب درہم برہم ہو گیا تو مولانا خود کو یکا و تنہا محسوس کرنے لگے۔ انھوں نے اب بھرپور طریقہ سے کانگرس کا ساتھ دینے کا فیصلہ کیا اور مسلمانوں کی لیڈر

شب کی ایک معتدبہ تعداد اس صدی کی تیسری دہائی تک کانگرس سے بدظن ہوکر اس سے علیٰحدہ ہونے لگی۔ یہ عجیب ستم ظریفی تھی کہ مولانا جنھوں نے الہلال کے دور میں ہندوستان کے تعلیم یافتہ مسلمانوں کو بقول سجاد انصاری اس طرح جگایا تھا جس طرح نفخہ صور سے لاکھوں برس کے سوئے ہوئے انسان زندہ ہو جائیں، خلافت تحریک کا چراغ بجھنے کے بعد خود کو رہبر کارواں محسوس کرنے لگے۔ اسی عہد میں مولانا کے ہم عصر علامہ اقبال اہل مشرق کو یہ پیام دے رہے تھے ؎

اُٹھ کہ اب بزم جہاں کا اور ہی انداز ہے
مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے

افسوس کہ اس احساس تنہائی نے مولانا کا پیچھا عمر کے آخری مراحل تک نہ چھوڑا اور اس کے اسباب کا انھوں نے کبھی بے رحمی کے ساتھ جائزہ نہ لیا اور خود ترحمی کے حصار سے نہ نکل سکے۔ وہ اپنی اس تنہائی کی اسی طرح کی تاویلیں کرتے رہے جیسی کہ تاریخ کے ہر دور میں تنہا و افسردہ خاطر عبقریوں نے کی ہے۔ اس تنہائی و افسردگی کے زمستانی عناصر کب ان کی شخصیت میں داخل ہوئے اس کا ٹھیک اندازہ لگانے کے لیے ان کی زندگی کی جملہ تفصیلات پر غور و بین نگاہ ڈالنے کی ضرورت ہے۔ ویسے کھل کر اس کی علامتیں ہمیں تحریک خلافت کے دور میں نمایاں طور پر محسوس ہونے لگتی ہیں۔ ۱۹۲۰ء میں بنگال کی خلافت کانفرنس میں جو خطبہ مولانا نے ارشاد فرمایا تھا اس میں وہ اپنی ذہنی تنہائی اور وطن میں رہتے ہوئے اپنے غریب الوطن ہونے کا اپنے مخصوص خطیبانہ پیرایہ اور پیغمبرانہ لہجہ میں کھل کر اظہار فرمایا ہے جس کا اقتباس ہم پہلے پیش کر چکے ہیں۔ دور خلافت تک شہرت و مقبولیت کے نصف النہار پر پہنچنے کے باوجود مولانا کے سینے میں حزن والم کے سیکڑوں داغ فروزاں ہو چکے تھے۔ الندوہ کی ادارت سے علیحدگی، شبلی کے ساتھ اہل ندوہ کا برتاؤ، الہلال کی دعوت اور حزب اللہ کی کوششوں میں ناکامی، اچھے رفقاء کا فقدان، غرض ملی سیاست نے کئی زخم ان کو پہنچائے تھے اور اب ان کے لیے قومی سیاست کی طرف جانے کے لیے وجہ جواز بھی موجود تھی لیکن متحدہ قومیت پرستی کے لیے مولانا کے پاس، اتنے پرشور و ولولہ انگیز اور مستحکم دلائل نہ تھے۔ اب وہ قرآن کی آیات اور قرون اولیٰ کے امثال و نظائر سے اپنی بات کو مدلل کرنے کے لیے زیادہ فکرمند بھی نہ تھے۔ اس انقلاب آفریں کروٹ کے بعد اب ان پر چوطرفہ یلغار تھی۔ مگر مولانا شکست تسلیم کرنے والے انسان نہ تھے۔ نصب العینی بلند و عالیگر نہ سہی لیکن مولانا کے لب و لہجہ کی بلند آہنگی اور خود اعتمادی میں فرق نہ آیا تھا۔ انڈین نیشنل

کانگرس کی صدارت اور اس میں سرتاپا انہماک ان کے تصنیفی مشاغل کے لیے سدِّ راہ بن گئے۔ اب صرف مسلمان نہیں بلکہ ہندوستان کے عوام ان کے مخاطب تھے اور اسی تخاطب میں از دل خیزد بر دل ریزد والی بات نہ تھی۔ ایسا محسوس ہوتا تھا کہ وہ انھیں نعروں کے ساتھ جو دوسرے لگا رہے تھے بھیڑ میں شامل ہو چکے تھے اور مقصد صرف ملک کی آزادی کا حصول تھا۔ زبان، کلچر اور سیاسی حقوق کی بات اس وقت واضح نہ تھی اور جب واضح ہونے لگی تو مولانا اس سیاسی جماعت میں خود کو بے دست و پا محسوس کرنے لگے جس کی خاطر انھوں نے مسلمانوں کے سوادِ اعظم کی ناپسندیدگی اور خفگی مول لی تھی اور اس طرح مولانا کے بچے کھچے خوابوں کے بکھرنے کا وقت قریب آتا جا رہا تھا۔

اپنی اس سیاسی ہماہمی کے دوران انہوں نے دو اہم علمی و ادبی کارنامے انجام دیئے ایک تو قرآن حکیم کی تفسیر "ترجمان القرآن" دوسرے ادبی خطوط کا مجموعہ "غبارِ خاطر"۔ ترجمان القرآن مولانا کی قرآن فہمی اور علمی تبحر کا ایک نادر شاہ کار ہے لیکن صد افسوس کہ یہ بھی مولانا سے عام مسلمانوں کو دور کرنے کا سبب بن گیا۔ اس کی جلد اوّل میں مولانا نے یہ نقطۂ نظر پیش کیا:۔

> "دنیا کے تمام نزاعات و اختلافات کی ایک سب سے بڑی علت حقیقت کی وحدت اور اسماء و مصطلحات کی کثرت ہے طلب صداقت کے اکثر جھگڑے حکایت شہد و عسل سے زیادہ نہیں یعنی سچائی ہر جگہ اور ہر گوشۂ عمل میں حقیقت مسمّٰی کے اعتبار سے ایک ہی ہے لیکن بھیس مختلف ہو گئے ہیں"۔

مولانا کے قارئین اور قدر دانوں کو اب الہلال کے ابوالکلام کے بجائے ایک دوسرا ابوالکلام اپنے سامنے جلوہ گر نظر آیا۔ پہلے کا ابوالکلام اسلام کو آخری اور مکمل صداقت تسلیم کرنے والا اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر کا سودائی تھا اور اب جو پیکر سامنے تھا اس نے نفی سے چھٹکارا حاصل کر لیا تھا اور صرف اثبات کا علم بردار تھا یعنی انسانی قدریں کسی خاص قوم کی امانت نہیں۔ یہ ہر جگہ موجود ہیں اور سب کے حصہ میں آئی ہیں۔ مولانا پہلے عالم گیر ملّی وحدت اور پان اسلامزم کے قائل تھے اور جمال الدین افغانی کو قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھنے والے تھے لیکن اب وہ نیشنلزم اور وطن پرستی کا پیغام دے رہے تھے۔ معترضین کی زبانیں بھلا کیوں خاموش رہتیں۔ مولانا کو "الہلال" کے دَور کے اپنے اقوال کے سلسلے میں کمزور تاویلوں کا سہارا لینا پڑا۔ چنانچہ لکھتے ہیں ــــ "کچھ لوگ جنھوں نے الہلال کے پچھلے صفحات پر اس قسم کی بحثیں دیکھی تھیں کہ اسلام کی وسعتِ نظر و وطنیت کی تنگ نظری کی متحمل نہیں۔ چونکہ بات کے محل اور موقع

پر ان کی نظر نہیں ہے اس لیے وہ اس کا مطلب یہ سمجھتے ہیں کہ اسلام نیشنلزم کا مخالف ہے اور کسی مسلمان کو نیشنلسٹ نہیں ہونا چاہیئے۔ حالانکہ نہ تو اسلام کی وسعت نظر کے یہ معنی ہیں کہ وہ قومیت کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا نہ قومیت کے لیے اس بات کی ضرورت ہے کہ خواہ مخواہ اسلامی ذہنیت کا دائرہ تنگ کیا جائے۔ یہ دونوں افراط و تفریط میں داخل ہیں اور ہر معاملہ کی طرح یہاں بھی حقیقت اطراف میں نہیں بلکہ وسط میں ڈھونڈھنی چاہیئے"۔

(مضامین ابوالکلام۔ مرتبہ ثناء اللہ خاں۔ لاہور ص ۱۴۲)

الہلال کے دور میں مولانا کا اندازِ فکر رومانی تھا۔ الہلال کا بنیادی مقصد احیائے ملت اور فروغ اسلام تھا یا فقط مسلمانوں کو غفلت سے بیدار کر کے انگریزی سامراج کے خلاف ان کو لڑنے کے لیے تیار کرنا تھا۔ اس مسئلہ پر بھی اہل نظر میں کافی اختلافات ہیں۔ پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی کا خیال ہے کہ " مولانا انگریزی سامراج کے خلاف مسلمانوں کو تیار کر رہے تھے اور ظاہر ہے کہ اس وقت کی فضا میں یہ کام اسلام کی مذہبی اصطلاح اور دینی دعوت کے نام پر ہی ہو سکتا تھا"۔

حنیف ندوی کا خیال ہے کہ وہ ان کے ارتقائے فکر و خیال کی اولین منزل تھی جس میں وہ ٹھیٹ مذہبی انسان کی حیثیت سے ہمارے سامنے جلوہ گر تھے۔ بعد میں وہ ایک بیکراں شخصیت بن گئے حنیف ندوی کا اقتباس ملاحظہ ہو:۔

> " الہلال کے صفحات میں ان کی حیثیت ایک ظاہری کتاب و سنت کے ٹھیٹ حامی کی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابن تیمیہ کی روح ان میں عود کر آئی ہے۔ وہی جوش ہے۔ سنت کی حمایت کا وہی انداز ہے۔ وہی وسعتِ نظر ہے۔ وہی فصاحت و بلاغت اور ادبیت ہے۔ وہی جامعیت ہے اور معقولیوں کے جواب میں وہی روشِ استدلال، مگر "ترجمان" میں وہ بالکل ایک نئی شان سے جلوہ آرا ہوئے ہیں۔ یہاں اُس گہرے دینی ذوق کے بجائے نئے افکار و تصورات کی جھلک ہے، عقلیت کا غلبہ ہے۔ اس میں مذہب کا تصور زیادہ وسیع اور حکیمانہ زاویہ نظر سے پیش کیا گیا ہے۔ بہت سے ایسے خیالات ہیں جو پھیکے پھیکے معلوم ہوتے ہیں اور مزید توضیح کے محتاج ہیں۔ مولانا نے عمداً ان کو زیادہ نمایاں کر کے نہیں پیش کیا ہے"۔ (ابوالکلام مرتبہ عبداللہ بٹ، قومی کتب خانہ لاہور ص ۴۳)

"ترجمان کے دور میں مذہب و خدا پرستی کی جو بحث مولانا نے کی اور جو اندازِ بیان اختیار کیا

اس سے غلط فہمیوں کا پیدا ہونا ناگزیر تھا اور وہ پیدا ہوئیں۔ مولانا کو اس کا اندیشہ بھی تھا۔ مگر انھوں نے چنداں توجہ اس جانب نہ کی کہ اس کا تدارک کرتے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ انھوں نے الہلال کے دور کے اپنے انداز فکر میں جو ردّ و بدل کیا وہ کوئی فکری انحراف نہیں بلکہ یہ ان کی تاریخی نظر تھی جس نے ان کو کوزہ سے سمندر میں تبدیل کر دیا تھا۔ چنانچہ پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی رقمطراز ہیں:۔

"ان میں تاریخی نظر تھی۔ اس نظر سے ان پر یہ حقیقت کھلی کہ اعلیٰ تہذیبی و انسانی قدریں کسی خاص قوم کی امانت نہیں، یہ سب کی ہیں اور ان کی خدمت دنیا کی تمام متمدن اقوام نے تاریخ انسان کے مختلف ادوار میں اپنی حیثیت و استطاعت کے مطابق کی ہے اور یہ سلسلہ جاری ہے۔ اسی طرح اس تاریخی نظر کی بدولت انسان دوستی سے متعلق ان کا جو فکر بنا اُسے ہم مولانا آزاد کے ہیومانزم سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ ("افکار آزاد" شائع کردہ نہرو انسٹی ٹیوٹ آف ڈیماکریٹک سوشلزم، نئی دہلی ۱۹۶۹ء میں مولانا آزاد پر سیمینار میں ضیاء الحسن فاروقی کے کلیدی خطبہ سے مقتبس)

اس ہیومانزم یا تمام ادیان میں صداقت کی جلوہ گری کے اعتراف یا دوسرے الفاظ میں وحدت ادیان کی حمایت ہندوستان میں بہت سے موحدین اور صوفیوں سنتوں نے بھی کی ہے۔ داراشکوہ بھی اسی وحدت مسالک و مناہج کا علمبردار تھا اور صداقت کو ہر جگہ جلوہ گر دیکھتا تھا۔ مگر سوال یہ ہے کہ اگر صداقت اپنی جملہ تفصیلات کے ساتھ ہر دور میں جلوہ گر تھی تو پھر متواتر پیغمبروں کی بعثت اور ان پر نزول وحی کی ضرورت کیوں پیش آئی اور پھر پیغمبر اسلام و نبی آخر الزماں نے اللہ کی ہدایت اور شریعت حق و منہاج صداقت کی تکمیل کا اعلان کیوں کیا اور گذشتہ تمام شریعتوں کی ناسخ بن کر اور تنہا راہِ نجات کی حیثیت سے شریعت محمدیؐ کیوں رونما ہوئی۔ اس موقع پر داراشکوہ کے ہم عصر ملا شاہ بدخشی کا جو خود کو بڑا موحد کہتا تھا یہ شعر یاد آتا ہے جو شریعت محمدی کی عظمت و معنویت سے اُس غریب کی ناواقفیت کا غماز ہے ؎

پنجہ در پنجۂ خدا دارم
من چہ پروائے مصطفیٰ دارم

صداقت کا چہرہ اگرچہ مسخ نہ ہوتا اور حقیقت کے نقوش اگر مٹ نہ جاتے تو خاتم المرسلین کو پوری دنیا کا ہادی اور اُن کی زندگی کے ہر ہر گوشے کو قیامت تک کے لیے مشعلِ راہ اور واحد وسیلۂ نجات

کیوں قرار دیا جاتا اور خود قرآن بار بار اعلان نہ کرتا کہ حقیقت اولیٰ تک رسائی کا واحد قابل اعتماد ذریعہ ذاتِ نبویؐ ہے۔ مولانا نے سورۂ فاتحہ کی جو تفسیر تحریر فرمائی اس پر وحدت ادیان کی پرچھائیں لوگوں نے محسوس کی اور وحدت ادیان کے دعوے دار کے بارے میں یہ تاثر پایا جاتا ہے کہ وہ خواہ کتنی فلسفہ طرازیاں کرے لیکن خود اپنے عقیدہ اور مذہب کے بارے میں مخلص نہیں ہوتا ورنہ جس چیز کو خود اس نے اختیار کر رکھا ہے اُسے دوسروں سے کامل و افضل ضرور قرار دیتا۔ غرض مولانا کے علمی تبحر کے باوجود ان کی تفسیر سے علماء و عوام دونوں کو اس قدر وحشت ہوئی کہ دونوں نے اسے رد کر دیا اور یہ صرف لائبریریوں کی زینت بن کر رہ گئی۔

حیرت ہے کہ یہ تفسیر مولانا سے ملّت کے عوام الناس کی دوری کا سبب بن گئی جب کہ قرآن خلق خدا سے انسان کا رشتہ مستحکم بنانے کا بہترین ذریعہ ثابت ہوتا ہے۔ وہ عوامی جلسوں میں اب بھی تقریریں کرتے تھے لیکن اب مسلمان یہ سمجھتا تھا کہ وہ مولانا کا مخاطب نہیں اس لیے کہ وہ اب اس زمین پر اللہ کے قانون کے نفاذ اور اسلام کے نظام عدل کے قیام کے بجائے نیشنلزم کا پیغام لوگوں کو دے رہے تھے۔ اگر ان کی ملّت کے افراد ان کی طرف اب ملتفت نہیں تھے تو مولانا پر اس کا کوئی اثر بھی نہیں تھا۔ ان کے پاس اپنے مزاج کی گوشہ گیری اور خلوت پسندی کا عذر پہلے سے موجود تھا کہ اس کے سبب وہ عوام میں گھل مل نہیں سکتے۔ لوگ اِسے مولانا کی عظمت کی دلیل بنا کر بھی پیش کرتے تھے۔ مولانا کے ایک نیاز مند مسٹر مہادیو ڈیسائی ان کے بارے میں بڑے والہانہ انداز میں لکھتے ہیں:۔

"ان کا گہرا علم اور علم کے لیے بے پناہ شیفتگی اور اس کے ساتھ غور و فکر کرنے کی عادت ان کے لیے یہ ناممکن بنا دیتی ہے کہ وہ عوام میں جا کر ان کے اندر گھل جائیں اور ان کے دکھ سکھ کی نہ ختم ہونے والی کہانی سنیں اور ان سے ہمدردی کا اظہار کریں۔"

لیکن اس مزاج کے باوجود مولانا جب ایک خطیب شعلہ بیان کی حیثیت سے اسٹیج پر آتے تو ان کے سینے میں عوام دوستی کے جذبات کا ایک ٹھاٹھیں مارتا ہوا طوفان نطق و گویائی کا سحر آفریں چشمہ بن کر پھوٹ پڑتا۔ مسٹر مہادیو ڈیسائی لکھتے ہیں:۔

"میں نے ان کو کھادی پر تقریر کرتے سنا تو جی چاہا کہ وہ گھنٹوں بولتے رہیں انھوں نے کہا۔ 'سوراج کا کوئی مفہوم نہ ہوگا اگر یہ اُس خوفناک کھائی

کو پاٹ نہ دے جو امیروں اور غریبوں کے درمیان موجود ہے اور کھادی کے سوا کسی اور چیز کو زیادہ بہتر طور سے اس معاملہ میں معاون نہیں سمجھ سکتا جو ہمیں اپنے لاکھوں پس ماندہ بھائیوں سے جوڑ دیتی ہے۔ کیا ہم اس بلندی سے جہاں صدیوں سے کھڑے ہیں نیچے اترنا نہیں چاہتے۔ کیا ہم نہیں چاہتے کہ ہمارے یہ بدقسمت بھائی ہمارے شانہ بہ شانہ کام کریں اور آزادی کی لڑائی میں حصہ لے کر فخر محسوس کریں۔"

لیکن اس گوشہ گیری اور کنارہ کشی کی عادت کے باوجود ان کا سینہ عام انسانوں کی محبت سے لبریز ہے۔ وہ خواہ داعی حق اب نہ ہوں لیکن داعی و قارنی نوع انسان ضرور ہیں۔ خلافت تحریک سے آزادی ہند تک جب وہ کانگریس کے قائد کی حیثیت سے تحریک آزادی میں حصہ لے رہے تھے وہ ایک آزاد منش صوفی کی حیثیت سے سامنے آتے ہیں جو بڑی حد تک خود کو مذہب و ملت کی قید سے آزاد سمجھتا ہے اور سب کی خیر و سلامتی کی دعا کرتا ہے۔ وہ اس عہد میں صوفیانہ ذوق و حال کے قدرشناس نظر آتے ہیں چنانچہ مولانا عبدالرحمٰن کشمیری کو ایک خط میں لکھتے ہیں:۔

"میں زندگی بھر کی کدوکاوش کے بعد اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ اس راہ میں طمانیت قلب کا مقام بغیر ذوق و حال کے میسر نہیں آتا۔"

(مولانا آزاد اور ان کے ناقد۔ مرتبہ ام اے شاہد موڈرن پبلشرز صدر کراچی ص ۸۸)

وہ اپنی تحریروں میں صوفیانہ مذاق رکھنے والے فارسی شعرا کے اشعار بکثرت استعمال کرتے اور اپنے ہم عصر اور اسلامی فکر و نظر کی ایک انقلاب آفریں ترجمان والے عہد ساز شاعر علامہ اقبال کے اشعار سے اس قدر گریزاں ہیں کہ بھولے سے بھی ان کا شعر اپنی کسی تحریر و تقریر میں نہیں آنے دیتے۔ خواجہ عبدالرشید اسی سلسلہ میں خود علامہ کے ردعمل کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہیں:۔

"۱۹۲۵ء میں جاوید منزل میں علامہ اقبال ایک مجلس میں رونق افروز تھے۔ میں بھی ایک دوست کے ہمراہ وہاں گیا۔ اس موقع پر ایک ادھیڑ شخص نے علامہ سے دریافت کیا۔ 'جناب یہ کیا بات ہے کہ مولانا آزاد بہت سے فارسی و اردو کے اشعار اپنی تحریروں میں استعمال کرتے ہیں مگر وہ آپ کے شعروں کا حوالہ نہیں دیتے'۔ علامہ اقبال اس سوال پر حیران سے ہوئے مگر انھوں نے مسکراتے ہوئے جواب دیا۔ 'میں جو باتیں آج کہہ رہا ہوں آزاد یہ سب

باتیں پہلے کہہ چکے ہیں اس لیے میرے اشعار کو دہرانا پسند نہیں کرتے۔" ص ۸۳
(مولانا آزاد اور ان کے ناقد۔ ام اے شاہد)

مولانا کی زندگی کا آخری دور یعنی آزادی ہند کے بعد کے دس سال سب سے زیادہ المناک تھے جب کہ ایک طرف وہ وطن جس کو متحد و سالم دیکھنے کے وہ آرزومند تھے اپنوں اور غیروں کی ستم ظریفیوں کی وجہ سے تقسیم ہوگیا اور جس متحدہ قومیت اور وحدت بنی نوع انسان کا خواب انھوں نے دیکھا تھا وہ بھی پاش پاش ہوگیا اس لیے کہ جن لوگوں کے ساتھ وہ مل کر کام کر رہے تھے ان میں سے اکثر اب قوم پرستی کے ایک نئے مفہوم کی طرف افتاں و خیزاں چل رہے تھے اور متحدہ قومیت ایک خاص چولہ بدل کر سامنے آ رہی تھی جو اکثریت کی دیومالا اور مذہبی عقائد کے رنگ میں رنگا ہوا تھا۔ مولانا کو آزادی سے پہلے ہی اس کا احساس ہوگیا تھا کہ اب ہوا کس رخ پر بہہ رہی ہے چنانچہ انھوں نے لاہور میں ایک نجی محفل میں فرمایا تھا کہ ہندوؤں کا ایک نقطۂ نظر ہے۔ ان کے ذہن میں قوم پرستی کا ایک محدود تصور جنم لے رہا ہے جس میں مسلمانوں کی اپنی تہذیبی خصوصیات اور امتیازات کے ساتھ گنجائش نہیں۔ لیکن اس عہد میں ان پر ملک کے دیگر رہنماؤں کی طرح جذبۂ حریت اس قدر طاری تھا کہ قوم پرستی کے جارحانہ رخ کے بارے میں وہ کوئی اندیشہ محسوس نہیں کر رہے تھے۔ ان کے نزدیک اب اعلائے کلمۃ الحق کا مفہوم صرف اس قدر تھا کہ انگریز سے آزادی مل جائے۔ حریت اس عہد میں ایک مستقل قدر بن کر ابھری تھی حالانکہ مجرد طور پر یہ لفظ خاصا گمراہ کن تھا۔ حریت فکر، حریت وطن، حریت عمل ــــ آخر آزادی کیسی اور کس طرح اور کن کن میدانوں میں کس حد تک درکار ہے اس کا مفصل جواب ان کے پاس نہ تھا۔ اس وقت مطلق قوم پرستی کے مفاسد اور مغرب کی ذہنی و فکری تحریکوں اور گمراہ کن نظریات کی تردید یا ان کے طلسم سے اہل وطن کو نجات دلانے سے زیادہ انگریزوں کے جسمانی وجود سے نفرت پیدا ہوگئی تھی۔ لیکن سوال یہ تھا کہ آخر اس آزادی کے حصول کا مقصد کیا ہے۔ کیا یہ انسان کو بہتر زندگی کی طرف، ظلم سے نجات اور نظام عدل کے قیام کی طرف لے جا سکے گی۔ ظلم بہرحال ظلم ہے خواہ کالے کی طرف سے ہو یا گورے کی طرف سے، غلامی بہرحال غلامی ہے خواہ کالے انسان کی ہو یا گورے انسان کی۔ ہمارے بزرگوں نے حریت کو ایک مجرد قدر اور مطلق میزان بنا کر ہمارے لیے مسائل پیدا کر دیئے۔ مغرب اسی وقت اپنے بوجھ تلے دب کر ٹوٹ رہا تھا۔ انگریز دشمنی سے زیادہ ضروری بات یہ تھی کہ وہ یہ رہنمائی کرتے کہ آخر وہ کون سا

نظام عدل ہے جس کے ذریعہ آزاد ہندوستان میں مختلف رنگ و نسل اور تہذیب و زبان کے لوگوں کو سکون مل سکے۔ جمہوریت، سیکولرزم اور سوشلزم کے مغربی تصورات کانگرس کے فرمانروا کے ذہن و دماغ میں بسے ہوئے تھے۔ کچھ لوگ اشتراکی نظام کی بات سوچ رہے تھے۔ مولانا گو اس سیاسی تحریک کے دھارے کے بیچ میں بہہ رہے تھے جو ملک کی زمام ہاتھ میں لینے والی تھی لیکن وہ اس پر اثر انداز ہونے اور اپنے خیالات کے مطابق کسی ایک رخ کی طرف موڑنے کی طاقت نہیں رکھتے تھے۔ ان کی ساری فکری و تخلیقی صلاحیتیں نقش برآب ثابت ہو رہی تھیں وہ ایک بوڑھے ملاح کی طرح خاموش عصر رواں کی کشتی پر سوار تھے جسے کچھ حوصلہ مند ابھی اپنی مرضی کے مطابق کھے رہے تھے۔ حالات کے ساتھ مطابقت کا نام اس عہد میں البہلوم تھا اور مولانا اس قدر لبرل اور وسیع الخیال ہو گئے تھے کہ کسی بھی طرز فکر پر کوئی تنقید نہیں کرنا چاہتے تھے خواہ وہ اسلام کے نظام فکر و عمل سے کتنا ہی متصادم کیوں نہ ہو، اب وہ اس قدر تھک چکے تھے اور اس قدر افسردہ خاطر ہو گئے تھے کہ نہی عن المنکر کا فریضہ زبان کی حد تک بھی ادا کرنے کی ہمت نہ کر سکتے تھے۔ انھیں شکوہ تھا کہ ان کی ملت ان کا ساتھ نہیں دے رہی ہے اور انھیں افراد کار نہیں مل رہے ہیں لیکن آخری دور میں جس طرح کے افراد کار ان کے ارد گرد تھے بلکہ ان کی نجی زندگی میں دخیل تھے وہ ان کے جیسے عالی دماغ انسان سے قطعاً مناسبت نہیں رکھتے تھے۔ ان حاشیہ نشینوں نے بھی ان کو حقائق سے دور کر دیا ان کے اندر غیرت ایمانی کی جو چنگاریاں دبی ہوئی تھیں ان کو ابھرنے نہیں دیا۔ آزادی کے بعد جب ملک کا دستور بن رہا تھا اس وقت بھی اردو زبان کے معاملہ میں، یکساں سول کوڈ کے معاملہ میں، ملازمتوں اور فورسز میں مسلمانوں کی متناسب نمائندگی کے معاملہ میں وہ کسی جرأت کردار کا مظاہرہ نہ کر سکے اور وہ زبان جو جبابرۂ وقت کے سامنے کلمۂ حق کہنے اور حق گوئی کا حیرت انگیز مظاہرہ کرنے سے نہ چوکتی تھی خاموش رہی۔ یہ سچ ہے کہ مولانا نے تقسیم ملک کے وقت مسلمانوں کو فرقہ پرستوں کے نرغے سے بچانے اور ان کی بچی کھچی تہذیبی میراث کی حفاظت کی پورے اخلاص کے ساتھ جد و جہد کی لیکن اور بہت سے سنگین مسائل میں وہ خاموش تماشائی بنے رہے اور حالات کے آگے سر تسلیم خم کرتے گئے۔ ہندوستان کی نئی نسلیں آزادی کے بعد ایک ایسے تعلیمی نظام سے روبرو ہوئیں جو ان کو اپنے ماضی سے کاٹ دینے اور ان کے اندر تفریق و انتشار کے بیج بونے والا تھا۔ نئے حالات میں مسلمان اپنے کو بے یار و مددگار

محسوس کرنے لگے اور اپنے وقار و اعتبار سے محروم ہونے لگے لیکن مولانا نے ان کے حال زار پر توجہ نہ فرمائی اور خود کو قطعاً لاتعلق رکھا۔ بجائے اس کے کہ وہ تاریخ ہندوستان میں ملتِ اسلامیہ کے لیے ایک نہایت صبر آزما دور میں کوئی لائحہ عمل تجویز کرتے گوشۂ تنہائی میں بیٹھ کر آزادیٔ ہند کی تاریخ اور اپنی محرومیوں و ناکامیوں کی داستان رقم کرواتے رہے۔

غرض مولانا آزاد برصغیر کے وہ واحد عظیم راہنما اور مفکر ہیں جن کی مسافت حیات کو واضح طور پر دو حصّوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ ایک غلبۂ حق کے یقین اور توحید کی قوت پر ایمان کا دور جب وہ حرکت و عمل کے ایک زندہ پیکر اور ملت کی شریانوں میں حرارت پیدا کرنے والے ایک مجاہد تھے، جب وہ اسلام کو فلاحِ انسانیت کا آخری دستور العمل سمجھتے تھے اور اس دستور کو دنیا میں نافذ کرنے کا حوصلہ رکھتے تھے۔ دوسرا دور وہ ہے جب انھوں نے اپنی تگ و تاز کو آزادیٔ وطن کے لیے محدود کر دیا اور ایسا محسوس ہوتا ہے کہ الہلال کی اشاعت رانچی کی نظر بندی اور خلافت تحریک کے بعد ایک طویل سناٹا ہے جو اُن پر محیط ہے گو اس سناٹے کے دَور میں ترجمان القرآن اور غبار خاطر جیسی تصنیفیں منظر عام پر آئیں لیکن ان میں نوجوان ابوالکلام کے سینے کی حرارت موجود نہ تھی۔ وہ اپنی بے لگام انشا پردازی اور دانشورانہ عظمت سے لوگوں کو مرعوب کرتے رہے لیکن لوگوں کو کوئی بلند نصب العین نہ عطا کر سکے۔ اپنی زندگی کے دوسرے دَور میں جو ۱۹۲۳ء میں انڈین نیشنل کانگرس کی صدارت سے شروع ہوتا ہے وہ صحیح معنوں میں قائد نہیں رہ گئے تھے بلکہ ایک بھیڑ کے ساتھ چل کھڑے ہوئے تھے جہاں ان کی زیادہ پذیرائی تھی۔ اب ان کے سامنے مسلمانوں کے سیاسی و اجتماعی شعور کی بیداری اور انھیں ایک انقلاب آفریں قوت بنانے کا مشن نہیں تھا بلکہ ایک ایسی آزادی کا حصول تھا جس کے خدوخال خود ان پر واضح نہیں تھے۔ پر جیوں جیوں یہ آزادی اکثریت کی اقلیتوں کے لیے قانون ساز کے حق اور اکثریت کی زبان و کلچر کے اقلیت پر تسلّط کی شکل اختیار کرتی گئی۔ مولانا اندر سے اور زیادہ ٹوٹ گئے اور عملی سیاست سے کنارہ کش سے ہو گئے۔ افسوس کہ انھوں نے تقسیم ملک کی پرہول گھڑیوں میں مسلمانوں کو یہ مشورہ دے ڈالا کہ انھیں اپنی شیرازہ بندی کرنے یا ملک کے نئے حالات میں اجتماعی طور پر اپنا کوئی لائحہ عمل طے کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ جو قومی جماعتیں موجود ہیں ان میں سے کسی کے پیچھے انھیں چل کھڑا ہونا چاہیئے۔ اس طرح نئے ہندوستان کے تعمیر میں ان کا کوئی اہم رول مولانا کے نزدیک نہیں تھا اور وہ اقتدار میں برابر

کے شریک بننے کا اب خواب بھی نہیں دیکھ سکتے تھے۔

بالآخر جب مولانا کے مشورہ پر عمل کر کے آزادی کے بعد مسلمان ملک کی سیاسی سرگرمیوں سے اپنی تہذیب و اقدار کے ساتھ کنارہ کش ہو گئے تو پھر اخلاقی قوت کے سرچشمے خشک ہونے لگے اور جمہوریت اکثریتی جبر و قہر اور تہذیبی جارحیت سے اقلیت کی حفاظت کرنے اور انھیں انصاف دلانے میں ناکام ثابت ہوئی۔ نفرت و انتقام کا زہر رگ و پے میں پیوست ہوتا گیا۔ اور اب کوئی نہ تھا جو مولانا کے ۱۹۳۹ء کے اس لب و لہجہ میں مسلمانوں سے مخاطب ہوتا:۔

"مسلمانوں کو صاف طور پر چلا کر للکار کر یہ اعلان کر دینا چاہیے اور اس اعلان کو ہر در و دیوار پر نقش کر دینا چاہیے کہ وہ ہندومت میں جذب ہونے کے لیے ایک لمحہ کے واسطے تیار نہیں۔ بحیثیت مسلمان کے ان کی جو قومی خصوصیات ہیں اس کو نہ صرف باقی رکھیں گے بلکہ ان کو ترقی دیں گے"۔

لیکن سوال یہ تھا کہ آزادی کے بعد کیونکر کوئی اس تیور کے ساتھ زندہ رہنے کا مسلمانوں سے مطالبہ کر سکتا تھا جب کہ متحدہ قومیت کے علم برداروں نے ان کی ملی خصوصیات کے تحفظ کی نئے ہندوستان میں کما حقہ جد و جہد ہی نہیں کی تھی بلکہ اپنی غفلت و لاپروائی سے ان کو ایسے مقام پر لا کھڑا کر دیا تھا جہاں وہ اپنے رہنماؤں سے یہ سوال کر سکتے تھے:۔

درمیان قعر دریا تختہ بندم کردئی
باز می گوئی کہ دامن تر مکن ہشیار باش

آزادی سے پہلے مولانا آزاد نے سردار محمد اکبر خاں کو ایک خط میں لکھا تھا کہ مسلمانوں کو اپنے سیاسی مستقبل کا مقدمہ بنانے کے لیے عزم و یقین پر نہ کہ خوف و تشکیک پر کوئی بنیاد رکھنی چاہیے لیکن عزم و یقین کے اس درس کی ضرورت مسلمان شدت کے ساتھ آزادی کے بعد محسوس کر رہے تھے اور اس پیر دانا کو اپنی ملت پر اس قدر غصہ تھا کہ اس نے لب وا نہ کیے۔

غرض مولانا نے اپنی انتقاد طبع اور اپنی فطرت میں پوشیدہ خوئے انانیت کے سبب اپنی خود احتسابی کی کبھی ضرورت محسوس نہ کی اور اپنی اولین احیائے دین، اعلائے کلمۃ اللہ اور مسلمانوں میں نظم جماعت کے قیام کی کوشش میں ناکامی کے بعد جب وہ قومی سیاست میں داخل ہوئے تو اپنی زبردست قربانیوں اور خدمات کے باوجود عبرتناک ناکامی سے دوچار ہوئے جیسا کہ اس دور کے متعدد اہل قلم نے تسلیم کیا ہے۔ ڈاکٹر نثار احمد فاروقی کا یہ خیال

صد فی صد درست ہے کہ "مولانا اپنے سیاسی نظریات میں ناکام ہو گئے"۔ ۱۹۶۹ء
(افکار آزاد۔ مرتبہ عتیق صدیقی، نئی دہلی ص ۴۴)

اسی افتادِ طبع کے سبب وہ اپنی زندگی کے مختلف ادوار میں متضاد رویّوں اور متصادم افکار کو اختیار کرتے اور پیش کرتے رہے اور مولانا کو ان تضادات کا احساس نہ ہو سکا۔ یہ شاید ہر عبقری (GENIUS) کی کمزوری ہوتی ہے کہ وہ توازن و اعتدال کی شاہراہ کا مسافر نہیں ہو سکتا۔ اسے بہرحال کسی نہ کسی انتہا پر رہنا ہے۔ مولانا بھی اسی صف میں شامل تھے۔ چنانچہ مولانا عبدالدائم جلالی کا یہ خیال درست ہے کہ:۔

"میں نے ان کی شخصیت کو مجموعہ اضداد پایا مگر صحت مند مجموعہ اضداد" (افکار آزاد ص ۳۱)

لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ مولانا نے اپنی فکر میں جو حیرت انگیز تبدیلیاں قبول کیں اسی کے مطابق پورے اخلاص کے ساتھ اپنے عمل کو ہم آہنگ بناتے رہے جیسا کہ پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی نے بھی تسلیم کیا:۔ "فکر و عمل کی جیسی خوش گوار وفعاں و خلاق ہم آہنگی ہمیں مولانا کی شخصیت میں ملتی ہے ویسی شاذ و نادر ہی کسی شخص میں ملے گی" (افکار آزاد ص ۱)۔۔۔ چنانچہ جب وہ اعلائے کلمۃ الحق کے داعی تھے اور جب عالمگیر اسلامی اخوت کے پیامبر تھے تو انھوں نے اپنی تحریروں اور اپنی عملی جدوجہد سے ہندوستان کے مسلمانوں کو ایک رشتہ میں پرونے اور ملک و سماج کے لیے ان کو زیادہ سے زیادہ خیر و برکت کا وسیلہ بنانے کی زبردست جدوجہد کی اور پھر جب قومی تحریک کے قائد ہوئے تو اس ولولہ کے ساتھ کہ کانگرس کی لیڈرشپ میں سب سے آگے اپنا مقام بنا لیا اور سب سے زیادہ حرکت و عمل کا مظاہرہ کیا اور پھر جب آزادی حسب خواہش ملی اور احباب جن کے ساتھ انھوں نے شانہ بشانہ ملک کی آزادی کے لیے جدوجہد کی تھی بہکی بہکی باتیں کرنے لگے تو وہ گوشہ گیر ہوئے اور اس طرح کہ پھر کبھی زبان نہ کھولی اور نہ کسی بڑے عوامی جلسے میں شرکت کی۔

سجاد انصاری، اقبال اور ابوالکلام کو فوق البشر قرار دیتے ہیں۔ اقبال کے لیے یہ بات درست ہو یا نہ ہو مولانا ابوالکلام کے لیے یقیناً درست ہے اس لیے کہ اگر وہ صرف بشر ہوتے تو ان کی پوری زندگی میں زیادہ تر توازن و تناسب، توافق و ہم آہنگی ہوتی جس کے فقدان کے سبب ان کے ارشادات کی بکھری کڑیوں کو مربوط بنانا بڑا مشکل امر ہے۔ کاش وہ صنوبر کی طرح فکر و عمل کے گلشن میں آزاد بھی ہوتے اور پابہ گل بھی اور ان ہی پابندیوں میں آزاد بننے کی کوشش کرتے اور کاش اعلائے کلمۃ الحق کے جس مشن کا انھوں نے آغاز کیا تھا اس کو آزادی ہند تک پایۂ تکمیل تک پہنچا چکے ہوتے تو یہ آزادی کس قدر سستی، کس قدر دلکش اور کس قدر تابناک ہوتی۔

مکتبہ تحقیق

سیرت صحابہ

۱۔ آسمان ہدایت کے ستر ستارے — طالب ہاشمی — ۷۰/-
۲۔ اسوہ صحابہ — عبدالسلام ندوی اول — ۲۴/-
۳۔ " " دوم — ۴۵/-
۴۔ سیرت عائشہؓ — سید سلیمان ندویؒ — ۲۵/-
۵۔ حضرت ابوبکر صدیق — سید عبدالصبور طارق — ۳۰/-
۶۔ فقہ عمر — شاہ ولی اللہ دہلوی — ۵۰/-
۷۔ حضرت عائشہؓ — عباس محمود عقاد — ۲۵/-
۸۔ حضرت علی — علی اصغر چودھری — ۲۰/-
۹۔ حیات حضرت ابوبکر — شیخ علی الطنطاوی — ۴۰/-
۱۰۔ تذکار صحابیات — طالب ہاشمی — ۷۰/-

دعوت و تحریک

۱۔ تحریک اسلامی ہند — مولانا صدرالدین اصلاحی — ۱۰/-
۲۔ ہندوستان کی پہلی اسلامی تحریک — مولانا مسعود عالم ندویؒ — ۸/-
۳۔ عصر حاضر کی اسلامی تحریکیں — پروفیسر احتشام احمد ندوی — ۶۰/-
۴۔ دعوت دین اور اس کا طریقہ کار — مولانا امین احسن اصلاحی — ۲۰/-
۵۔ تحریک اور کارکن — مولانا مودودیؒ — ۱۸/-
۶۔ اسلام کی دعوت — مولانا جلال الدین عمری — ۲۰/-
۷۔ انسانی زندگی میں جمود و انتقاء — محمد قطب — ۳۵/-
۸۔ جدید جاہلیت — " — ۳۰/-
۹۔ ایمان اور زندگی — علامہ یوسف القرضاوی — ۹/-
۱۰۔ ایمان اور اخلاق — عبدالحمید صدیقی — ۲۰/-
۱۱۔ معرکۂ فرعون و کلیم — مولانا اخلاق حسین قاسمی — ۹/-
۱۲۔ معروف و منکر — مولانا جلال الدین عمری — ۳۵/-

معاشرت

۱۔ عورت اسلامی معاشرے میں — مولانا جلال الدین عمری — ۲۵/-
۲۔ عورت اور اسلام — " — ۸/-
۳۔ مسلمان خواتین کی ذمہ داریاں — " — ۳/-
۴۔ پردیس کی زندگی اور اسلام — مولانا سلطان احمد اصلاحی — ۱/۱۱
۵۔ کم سنی کی شادی اور اسلام — " — ۶/-
۶۔ بچوں کی مزدوری اور اسلام — " — ۱/۵۰
۷۔ بندھوا مزدوری اور اسلام — " — ۱/۵۰
۸۔ پردہ — مولانا مودودیؒ — ۲۲/-
۹۔ حقوق الزوجین — " — ۱۷/-
۱۰۔ نکاح کے اسلامی قوانین — مولانا صدرالدین اصلاحی — ۵/-

معاشیات

۱۔ اسلام اور معاشی تحفظ — یوسف القرضاوی — ۱۵/-
۲۔ معاشیات اسلام — مولانا مودودی — ۲۵/-
۳۔ سود — " — ۱۶/-
۴۔ غیر سودی بنک کاری — ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی — ۱۵/-
۵۔ قرآن کی معاشی تعلیمات — مولانا مودودی — ۲/۲۵
۶۔ مسئلہ ملکیت زمین — " — ۶/-
۷۔ اسلام اور جدید معاشی نظریات — " — ۹/-
۸۔ اسلام کا معاشی نظام — " — ۳/-