ادارۂ تحقیق و تصنیفِ اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقات اسلامی

علی گڑھ

(اپریل ـــــ جون ۱۹۸۲ء)

نگراں

مولانا صدرالدین اصلاحی

مدیر

سید جلال الدین عمری

پان والی کوٹھی - دودھ پور - علی گڑھ - یوپی ۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی **تحقیقات اسلامی** علی گڑھ

جلد ۱ جمادی الآخر ۔ شعبان ۱۴۰۲ھ شمارہ ۲
اپریل ۔ جون ۱۹۸۲ء

سالانہ زرتعاون

ہندوستان سے ۲۰ روپے
پاکستان سے (بذریعہ ہوائی ڈاک) ۵۰ روپے
دیگر ممالک سے " " ۱۵ ڈالر

فی پرچہ پانچ روپے

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

فہرست مضامین

حرف آغاز

عرب ممالک میں اسلامی علوم کا احیاء — سید جلال الدین عمری — ۵

قرآن وحدیث

کیا بنی اسرائیل مصر واپس چلے گئے تھے؟ — مولانا صدرالدین اصلاحی — ۱۲

تحقیق وتنقید

تصوف میں پیر کا تصور — ڈاکٹر اشتیاق احمد ظلی — ۲۰
امام ابن تیمیہ کے معاشی نظریات — ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی — ۴۰
تاریخ اسلام میں فن شان نزول کی اہمیت — ڈاکٹر یٰسین مظہر صدیقی — ۵۰

بحث ونظر

قرآنی علم وفہم کا درجۂ حکمت — مولانا محمد تقی امینی — ۶۳
اسلام کمزور کی ظلم سے حفاظت کرتا ہے — سید جلال الدین عمری — ۷۷

ترجمہ وتلخیص

مسلمان قاضیوں کے تذکرے — ڈاکٹر بدری محمد فہد — ۱۰۱

تعارف وتبصرہ

محمد اجمل اصلاحی — ۱۱۵

اس شمارہ کے لکھنے والے[1]

۱۔ مولانا صدرالدین اصلاحی صدر ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ
مصنف 'اسلام ایک نظر میں'، 'دین کا قرآنی تصور'، 'اساس دین کی تعبیر'، 'اسلام اور اجتماعیت' وغیرہ۔

۲۔ ڈاکٹر اشتیاق احمد ظلی۔ شعبہ تاریخ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
مدرسۃ الاصلاح سرائے میر اعظم گڑھ سے فراغت کے بعد مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سے ایم اے کیا عہد اکبری کے ایک امیر اور مصنف سید ابوالقاسم نمکین حسینی کی فارسی کتاب 'منشآت نمکین' کو ایڈٹ کرکے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی، تاریخ اور تصوف کے موضوع پر انگریزی میں متعدد مقالات لکھے۔ آج کل مطالعہ اور تحقیق کا خاص موضوع ہے 'ہندوستان میں فکر اسلامی کا ارتقاء'

۳۔ ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی۔ جامعۃ الملک عبدالعزیز۔ جدہ۔ سعودی عرب
مدرسۃ الاصلاح سرائے میر اعظم گڑھ کے فارغ۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سے معاشیات میں ایم اے 'امام ابن تیمیہ کے معاشی افکار' پر انگریزی میں تحقیقی کام کرکے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔

۴۔ ڈاکٹر یٰسین مظہر صدیقی۔ شعبہ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ۔

۵۔ مولانا محمد تقی امینی۔ ناظم شعبہ دینیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۶۔ ڈاکٹر بدری محمد فہد۔ کلیۃ الادب جامعہ بغداد۔ عراق

۷۔ مولانا محمد اجمل اصلاحی۔ شعبہ دینیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
مدرسۃ الاصلاح سرائے میر سے فراغت کے بعد ندوۃ العلماء لکھنؤ سے عربی ادب میں تخصص کی سند حاصل کی۔ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی سے عربی میں ایم اے کیا اور اب لکھنؤ یونیورسٹی میں دور حاضر کے مشہور مفسر قرآن مولانا حمید الدین فراہی کی مفردات القرآن پر ریسرچ کر رہے ہیں۔

۸۔ سید جلال الدین عمری۔ سکریٹری ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ علی گڑھ۔ مدیر سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ۔

---

[1] جن مضمون نگاروں کا پہلے شمارہ میں تعارف کرایا جا چکا ہے ان کا اس شمارہ میں بہت ہی مختصر اور ہماری بزم میں نئے شریک ہونے والوں کا کسی قدر تفصیل سے تعارف کرایا جا رہا ہے۔

حرف آغاز

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عرب ممالک میں اسلامی علوم کا احیاء

سید جلال الدین عمری

اسلامی علوم کی بنیاد تو خلفاء راشدین کے عہد ہی میں پڑ چکی تھی لیکن ان کا باقاعدہ آغاز اموی دور میں ہوا اور عباسی دور میں انھیں عروج و کمال حاصل ہوا۔ ان ادوار میں کتاب و سنت کی روشنی میں اور ان کے مختلف تقاضوں کی تکمیل کے لئے نئے نئے علوم وجود میں آئے۔ ان کو مرتب و مدوّن کیا گیا۔ ان کی شرح و تفسیر کی گئی، ان پر تحقیق و تنقید ہوئی۔ کھرے اور کھوٹے کو پہچاننے کے اصول وضع کئے گئے اور ان کے انطباق کی آزادانہ اور جرأتمندانہ کوششیں ہوئیں چنانچہ تفسیر، حدیث فقہ، تاریخ، علم کلام، ادب اور لغت کے بڑے بڑے امام اس دور میں پیدا ہوئے اور مجتہدانہ کارنامے انجام پائے۔

اسی دور میں مسلمانوں نے ان علوم و فنون کی طرف بھی توجہ کی، جو یونان، فارس، روم مصر اور ہندوستان وغیرہ میں پائے جاتے تھے چنانچہ منطق، فلسفہ، ریاضی، طب، کیمیا وغیرہ سے متعلق بے شمار تصنیفات عربی میں منتقل ہوئیں۔ ان علوم کو مسلمانوں نے نہ صرف یہ کہ عربی میں منتقل کیا بلکہ جن ممالک میں یہ پیدا ہوئے اور جہاں ان کی نشوونما ہوئی وہاں ان پر زوال آنے کے باوجود انہیں اپنے ہاں زندہ رکھا۔ ان میں مناسب حذف و اضافہ اور ترمیم و تنسیخ کی اور اپنی مجتہدانہ کاوشوں سے ان میں نئی روح پھونکی مسلمانوں نے ان اجنبی علوم کو اس طرح اپنایا اور انھیں اسلامی رنگ دیا کہ انھیں خاص مسلمانوں کے علوم میں شمار کرنا بے جا نہ ہوگا۔

عباسی سلطنت کے زوال کے بعد اسلامی ملکوں، خاص طور پر عرب ملکوں میں ان علوم و فنون پر بھی زوال آیا، ہر طرف ایک طرح کا جمود چھا گیا۔ تحقیق کی جگہ تقلید کا دور شروع ہوا۔ سابقہ تحقیقات پر قناعت کا رجحان پرورش پانے لگا اور انھیں حرف آخر سمجھ کر قبول کر لیا گیا۔

اس میں شک نہیں کہ بعد کے ادوار میں بھی ایسی شخصیتیں پیدا ہوتی رہیں جن میں اجتہادی شان تھی جنھوں نے فکر و نظر کی نئی راہیں نکالیں اور اس علمی سرمایہ میں اضافہ کیا جو ماضی سے ہمیں ملا تھا۔ اگر یہ شخصیتیں پیدا نہ ہوتیں تو امت علمی اور فکری لحاظ سے اب تک عباسی دور ہی میں ہوتی۔ اس اعتراف کے باوجود یہ کہنا پڑے گا کہ ابتدائی پانچ چھ صدیوں میں جو وسیع علمی ماحول تھا وہ سکڑنے لگا اور جو اجتہادی فضا تھی وہ باقی نہیں رہی البتہ کہیں کہیں اسے زندہ رکھنے کی کوشش ضرور ہو رہی تھی۔

اٹھارویں صدی کے آخر اور انیسویں صدی کے شروع میں اس صورت حال میں ایک خاص تبدیلی رونما ہوئی وہ یہ کہ عرب ممالک پر مغرب کے سیاسی غلبہ کے ساتھ مغرب کے علوم و افکار کی اشاعت بھی شروع ہوئی۔ دنیا کی دوسری محکوم قوموں کی طرح عرب ممالک نے بھی ان علوم کو مرعوبیت کے ساتھ قبول کیا۔ اس کی وجہ سے ان میں الحاد اور دہریت آئی، آزادیٔ نسواں کی تحریک چلی، اخلاقی بندشیں ڈھیلی پڑیں، عریانیت اور فحاشی نے راہ پائی، قومیت کے تصور نے زور پکڑا اور ایک عرصہ تک قومیت کا تصور ان پر چھایا رہا۔

ان غیر اسلامی رجحانات سے جہاں معاشرہ پر غلط اثرات پڑ رہے تھے اور وہ اسلام سے دور ہو رہا تھا، وہاں مصر، شام اور عراق وغیرہ میں زبردست علمی حرکت بھی شروع ہوئی۔ اس کے چند نمایاں پہلو یہ تھے۔

۱۔ عربوں نے جدید علوم کی طرف توجہ کی، ان سے استفادہ کیا اور انھیں عربی زبان میں منتقل کیا۔ بعض موضوعات پر انھوں نے جدید علوم کا اتنا ذخیرہ فراہم کر دیا کہ اس کی بنیاد پر تحقیقی کام ہو سکتا ہے۔ اس طرح عربی زبان نئے افق سے آشنا ہوئی، اسے نئے موضوعات ملے اور نئے مسائل پر اس میں بحث و تمحیص شروع ہوئی۔

۲۔ عربی زبان جو کئی صدیوں سے جمود کا شکار تھی اسے نئی زندگی، قوت اور توانائی ملی۔ اس میں ایسے اصحاب قلم اور ناقد پیدا ہوئے جن کی نظر زبان کی نزاکتوں اور باریکیوں پر بڑی گہری تھی اور جن کی نگارشات نے عباسی دور کے ادیبوں کی یاد تازہ کر دی۔

۳۔ قرآن، حدیث، فقہ، سیرت، لغت، ادب، فلسفہ و کلام وغیرہ پر ہمارے اسلاف

کی بہترین علمی کاوشیں، جو مخطوطات کی شکل میں پوری دنیا میں بکھری ہوئی تھیں ان کی طباعت و اشاعت کا انتظام ہوا۔ ان کتابوں کو جس محنت، تلاش و جستجو، تحقیق و تنقید اور دیدہ وری کے ساتھ مرتب کیا گیا ہے اس سے نہ صرف یہ کہ ان سے استفادہ آسان ہو گیا ہے بلکہ ان کی قدر و قیمت متعین کرنے میں بھی مدد ملتی ہے۔

۴۔ اس مدت میں مختلف علوم پر کئی ایک ENCYCLOPEDIEAS اور معاجم لکھے گئے۔

اس میں شک نہیں کہ ان میں سے بہت سے کام عرب قومیت کے جذبہ کے تحت انجام پائے۔ ان سے اسلامی فکر کی صحیح معنی میں ترجمانی نہیں ہوتی لیکن اس کے باوجود یہ ایک حقیقت ہے کہ اسلامیات پر کام کرنے والوں کو ان سے بڑی مدد ملتی ہے۔

۵۔ اس پوری مدت میں خالص دینی موضوعات پر بھی بڑا ٹھوس اور قیمتی کام ہوتا رہا ہے۔ عرب دنیا میں صحیح معنی میں اسلامی علوم کے احیا کی تحریک سید جمال الدین افغانی اور شیخ محمد عبدہ کے ذریعہ شروع ہوئی۔ جمال الدین افغانی کی تگ و دو کا اصل رخ سیاسی تھا۔ انھوں نے علمی میدان میں بڑی خدمات تو انجام نہیں دیں لیکن ان کی وجہ سے علمی بیداری پیدا ہوئی۔ جمال الدین افغانی کی صحبت ہی نے شیخ محمد عبدہ کے اندر احیاء اسلام کا جذبہ پیدا کیا۔ وہ بلند پایہ عالم دین بھی تھے اور نکتہ رس ادیب بھی۔ وہ ادب اور اسلامی علوم دونوں میں تجدید چاہتے تھے۔ اس کے لئے انھوں نے قدیم نصاب تعلیم میں اصلاح کی اور اپنے نہج پر درس و تدریس کی خدمت انجام دی۔ انھوں نے بے شمار مقالات لکھے۔ ان میں مخالفین کے اعتراضات کے جوابات بھی تھے، دین کی صحیح ترجمانی بھی تھی اور اعلیٰ ادب بھی تھا۔ انھوں نے 'نہج البلاغہ' کی شرح لکھ کر ادب کو ایک نیا رخ دیا۔ 'رسالۃ التوحید' کے ذریعہ جدید علم کلام کی بنیاد رکھی۔ طلبا کے لئے قرآن شریف کے آخری پارہ کی تفسیر لکھی۔ شیخ محمد عبدہ جدید و قدیم کا امتزاج چاہتے تھے۔ وہ قدیم علوم اور نئے رجحانات دونوں سے واقف تھے اور قرآن کی روشنی میں ان سے بحث کرتے تھے۔ اس سلسلہ میں وہ بعض اوقات قدیم علماء و مفسرین سے اختلاف بھی کرتے

تھے۔ انھوں نے اسی نہج پر قرآن مجید کا درس شروع کیا۔ علامہ سید رشید رضا نے اس درس کے جو نوٹس لئے تھے ان کی بنیاد پر اپنی مشہور تفسیر المنار لکھی، جو بارہ ضخیم جلدوں میں چھپ چکی ہے۔ یہ تفسیر گو مکمل نہیں ہوئی اور صرف بارہ پاروں کی لکھی جا سکی۔ لیکن اسلامی علوم کا ایک انسائیکلوپیڈیا ہے۔ اس میں لغت اور زبان کے مسائل سے بھی بحث ہے۔ روایات کی صحت اور ضعف پر بھی گفتگو ہے، جمود اور تعطل پر تنقید بھی ہے اور اجتہاد کی دعوت بھی۔ مخالفین کے اعتراضات کا جواب بھی ہے اور مسائل کی تنقیح و توضیح بھی۔ اسے دور جدید کی پہلی اہم تفسیر کہا جا سکتا ہے۔

اسی دور میں احمد مصطفیٰ المراغی اور محمد جمال الدین قاسمی کی ضخیم تفسیریں شائع ہوئیں، جو بڑی حد تک ان ہی مقاصد کی تکمیل کرتی ہیں جو المنار کے مقاصد ہیں۔ علامہ طنطاوی کی تفسیر الجواہر تیس جلدوں میں اسی دور میں چھپی۔ انھوں نے قرآن مجید کو جدید سائنسی تحقیقات اور عقلی علوم سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ بعض کمزوریوں کے باوجود امام رازی کی تفسیر کبیر کے بعد یہ اپنی نوعیت کی دوسری اہم کوشش تھی۔

ماضی قریب میں سید قطب شہیدؒ نے آٹھ ضخیم جلدوں میں "فی ظلال القرآن" لکھی وہ جدید ذہن کی الجھنوں اور اس کے فکری و عملی مسائل سے براہ راست واقف تھے اور اسلام کی طرف سے اس کا جواب بھی دے سکتے تھے۔ اپنی اس تفسیر اور دوسری تصنیفات میں انھوں نے یہی خدمت انجام دی۔ عالم عرب کے نوجوانوں کو اسلام کی طرف متوجہ کرنے میں ان کی تصنیفات نے غیر معمولی کردار ادا کیا۔

اس دور میں بڑے بڑے محدثین بھی پیدا ہوئے "مسند احمد" حدیث کا ایک دائرۃ المعارف ہے جو چھ ضخیم جلدوں میں ہے۔ امام احمد کو جن صحابہ کی روایات ملیں ان میں سے ایک کی روایات کو انھوں نے الگ الگ جمع کر دیا ہے۔ اس میں کوئی خاص ترتیب ان کے پیش نظر نہیں تھی۔ پھر یہ کہ انھوں نے صرف صحیح روایات کو جمع کرنے کا اہتمام نہیں کیا بلکہ جو بھی احادیث کسی صحابی سے روایت کی گئیں ان سب کو کتاب میں لے لیا۔ اس وجہ سے مسند احمد میں کسی موضوع سے متعلق روایات کا تلاش کرنا اور ان کی صحت پر اطمینان کرنا بہت مشکل تھا

اسی وجہ سے قدیم مصنفین میں بھی چند ہی ایسے ہیں جنھوں نے مسند سے براہ راست استفادہ کیا ہو۔ اس کی روایات کی شرح و تفسیر اور تحقیق و تنقید پر تو بہت ہی کم کام ہوا تھا۔ اس دور میں شیخ احمد عبدالرحمٰن البنا اور شیخ احمد محمد شاکر جیسے چوٹی کے محدثین نے اس کی طرف توجہ کی۔ عبدالرحمٰن البنا نے پوری کتاب کو فقہی ابواب کے لحاظ سے مرتب کیا اور اس کی شرح و تفسیر لکھی۔ کتاب کی پندرہ جلدیں بہت پہلے شائع ہو چکی تھیں بقیہ کا حال معلوم نہیں ہے۔

احمد محمد شاکر نے مسند احمد کی ترتیب کو بدلے بغیر ایک ایک روایت کی سند پر بحث کی۔ اگر یہ روایت حدیث کی دوسری کتابوں میں یا خود مسند میں دوسرے مقامات پر مختصر یا مفصل آئی ہے تو اس کی نشاندہی کی ہے اور روایت کے مشکل مقامات کو حل بھی کیا ہے پھر ہر جلد کے آخر میں ایسی فہرستیں مرتب کر دی ہیں کہ اس سے استفادہ آسان ہو گیا ہے۔ اسے جدید ریسرچ اور تحقیق کا بہترین نمونہ کہا جا سکتا ہے۔ اس کتاب کی اب تک تقریباً بیس جلدیں آچکی ہیں۔ شیخ احمد محمد شاکر کے انتقال کے بعد غالباً کچھ اور اصحاب علم نے اس کی تکمیل کا بیڑہ اٹھایا ہے۔ احمد محمد شاکر نے جامع ترمذی پر بھی اسی نوعیت کا کام شروع کیا تھا جو شائد مکمل نہیں ہو سکا لیکن جو جلدیں شائع ہو چکی ہیں ان میں ان کا محدثانہ انداز پوری طرح موجود ہے۔

شیخ ناصر الدین البانی بھی اس دور کے چوٹی کے محدث ہیں۔ ان کی 'سلسلۃ الاحادیث الصحیحہ' اور 'سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ' اپنے اپنے موضوع پر معرکہ کی کتابیں ہیں۔ انھوں نے بہت سی کتابوں کو ایڈٹ کیا اور ان پر محدثانہ طریقہ سے بحث کی۔ ان کا انداز بعض اوقات سخت ہوتا ہے لیکن ان کی بحث و تنقید بڑی وزنی اور جاندار ہوتی ہے۔

اسی طرح محمد فواد عبدالباقی، عبدالقادر الارناؤط، شعیب الارناؤط اور زہیر الشاویش وغیرہ نے حدیث کی غیر معمولی خدمات انجام دی ہیں۔

ان سب حضرات کی فن حدیث، رجال اور شروح حدیث پر جتنی وسیع اور گہری نظر ہے اس کی مثالیں قدماء میں بھی کم ہی ملیں گی۔

فقہ اور اصول فقہ پر بھی اس دور میں غیر معمولی کام ہوا۔ قدیم فقہ کو از سر نو مرتب کرنے کی کوشش کی گئی۔ فقہ کے قدیم مآخذ کی جدید طرز پر فہرستیں اور انڈکس تیار ہوئے جیسے ابن حزم کی 'المحلیٰ' اور ابن قدامہ کی 'المغنی' کے انڈکس۔ مختلف مسائل فقہ پر جن میں جدید مسائل بھی شامل ہیں۔ بڑا علمی اور تحقیقی کام ہوا۔ اصول فقہ کے مباحث، کتاب، سنت، قیاس، اجماع، عرف، مصالح وغیرہ پر مستقل کتابیں لکھی گئیں۔ اس میں کسی ایک فقہ یا مسلک کی پابندی کی جگہ سب ہی مسالک کو سامنے رکھا گیا اور آزادانہ بحث کے ذریعہ صحیح نقطۂ نظر معلوم کرنے کی کوشش کی گئی۔ یہ کام عرصہ دراز سے ہمارے یہاں بند تھا۔ عرب مصنفین نے گویا دوبارہ اسے شروع کیا۔

سیرت اور تاریخ عرب مصنفین کا خاص موضوع رہا ہے۔ ہمارے قدیم مورخین عموماً واقعات کو سنین کی ترتیب سے بیان کرتے ہیں اس کا نقص یہ تھا کہ واقعات کا تسلسل باقی نہیں رہتا اور اس کے اسباب و علل پوری طرح سامنے نہیں آتے۔ پھر یہ کہ کسی دور کے تہذیب، تمدن اور معاشرت وغیرہ سے بھی براہ راست بحث نہیں ہوتی تھی دور جدید میں شیخ محمد خضری نے اس طرف توجہ کی اور تاریخ الامم الاسلامیہ کے نام سے اپنے محاضرات کی تین جلدیں لکھیں جس میں دور رسالت سے بنو عباس کے زوال تک بحث تھی۔ نور الیقین فی مناقب سید المرسلین اور اتمام الوفا فی مناقب الخلفا کے نام سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین کے حالات الگ سے بھی لکھے۔ 'تاریخ التشریع الاسلامی' کے نام سے فقہ اسلامی کی تاریخ مرتب کی۔ خضری کے بعد احمد امین نے 'فجر الاسلام' 'ضحی الاسلام' اور 'ظہر الاسلام' کے نام سے اسلام کی علمی، سماجی، معاشرتی اور سیاسی تاریخ تفصیل سے لکھی۔ احمد امین مورخ بھی تھے اور ادیب بھی۔ ان کے اچھوتے انداز تحریر نے لوگوں کو اپنی طرف متوجہ کیا۔ البتہ ان کے نقطۂ نظر سے پوری طرح اتفاق کرنا مشکل ہے وہ مستشرقین سے بڑی حد تک مرعوب تھے۔ لیکن احمد امین ہی کے معاصرین میں یا ان کے کسی قدر بعد لکھنے والوں میں ایسے اصحاب قلم پیدا ہوئے جنھوں نے اسلامی تاریخ کو صحیح رنگ میں دیکھنے کی کوشش کی۔

دور جدید کے عرب مصنفین نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، خلفاء راشدین، اکابر

صحابہ، ائمہ فقہ، علماء و متکلمین اور اسلام کی بڑی بڑی شخصیتوں پر اتنا کچھ لکھا ہے اور اس قدر تحقیقی انداز میں لکھا ہے کہ اس کی قدر و قیمت شاید عرصہ تک باقی رہے گی۔

اس کے علاوہ اسلام کے سیاسی، قانونی، سماجی، معاشرتی، تہذیبی، علمی اور اخلاقی پہلوؤں پر جو زبردست لٹریچر فراہم کیا گیا ہے اس کی تفصیل کے لئے ایک مستقل مضمون چاہئے۔

ہماری زبان میں اسلامیات پر جو علمی کام ہوا ہے اس کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا لیکن عربی زبان میں جو قدیم علمی ذخیرہ ہے اس سے قطع نظر دور جدید میں جس معیار کا کام ہوا ہے وہاں تک ہماری زبان کو پہونچنے میں ابھی ایک عرصہ لگے گا۔ افسوس کہ اسلامیات پر ہمارے کام کرنے والے بھی اس سے پوری طرح واقف نہیں ہیں۔ جب تک قدیم و جدید سرمایہ پر نظر نہ ہو ریسرچ اور تحقیق کا کام آگے نہیں بڑھ سکتا۔

کچھ رسالہ اور ادارہ سے متعلق خدا کا شکر ہے کہ 'تحقیقات اسلامی' کے پہلے شمارہ کا علمی حلقوں نے توقع سے زیادہ ہی خیر مقدم کیا۔ یہ دوسرا شمارہ امید ہے پہلے شمارہ سے بھی زیادہ پسند کیا جائے گا۔ اس میں بھی نامور لکھنے والوں نے حصہ لیا ہے۔

تحقیقات اسلامی کے پہلے شمارہ میں اطلاع دی جا چکی ہے کہ راقم کے ایک مضمون کا انگریزی ترجمہ ISLAM THE UNIVERSAL TRUTH چھپ گیا ہے۔ اب الحمد اللہ مزید دو کتابچوں کے ترجمے تیار ہیں توقع ہے جلد ہی چھپ جائیں گے۔ ان میں سے ایک ہے HOW TO STUDY ISLAM۔ یہ صدر ادارہ مولانا صدر الدین اصلاحی کے کتابچہ 'دین کا مطالعہ' کا ترجمہ ہے اس میں مولانا محترم نے قرآن، حدیث، سیرت اور اسلامی لٹریچر کی اہمیت بیان کرنے کے ساتھ یہ بھی بتایا ہے کہ ان میں سے کس کی کیا اہمیت ہے اور اس کے مطالعہ میں کن باتوں کی رعایت کرنی چاہئے۔

دوسرا کتابچہ راقم کا ہے۔ اسلام اور وحدت بنی آدم۔ اس کا ترجمہ ISLAM AND THE UNITY OF MAN۔ کے نام سے ہوا ہے۔ اس کتابچہ میں بتایا گیا ہے کہ اسلام کے نزدیک سارے انسان ایک خدا کے بندے اور ایک ماں باپ کی اولاد ہیں اس لئے وہ سب ایک ہی خاندان کے فرد ہیں۔ ان کے درمیان رنگ، نسل، قوم، زبان اور پیشہ وغیرہ کے اختلافات غیر حقیقی اور مصنوعی ہیں۔

قرآن وحدیث

کیا بنی اسرائیل مصر واپس چلے گئے تھے؟

مولانا صدر الدین اصلاحی

قرآن مجید بنی اسرائیل کی تاریخ کا ایک اہم واقعہ بیان کرتے ہوئے کہتا ہے:۔

..... فَاَخْرَجْنٰهُمْ مِّنْ جَنّٰتٍ وَّعُيُوْنٍ وَّكُنُوْزٍ وَّمَقَامٍ كَرِيْمٍ كَذٰلِكَ وَاَوْرَثْنٰهَا بَنِيْٓ اِسْرَآئِيْلَ (شعراء - ۵۹)

ہم نے انھیں (یعنی فرعون اور آل فرعون کے) باغوں سے چشموں سے، خزانوں سے اور عمدہ قیام گاہوں سے نکال باہر کیا۔ ادھر یہ ہوا، دوسری طرف بنی اسرائیل کو ہم نے ان (سب چیزوں) کا وارث (یعنی مالک) بنا دیا۔

اسی بات کا ذکر اس نے ایک اور جگہ ان الفاظ میں کیا ہے:۔

كَمْ تَرَكُوْا مِنْ جَنّٰتٍ وَّعُيُوْنٍ وَّزُرُوْعٍ وَّمَقَامٍ كَرِيْمٍ وَّنَعْمَةٍ كَانُوْا فِيْهَا فٰكِهِيْنَ كَذٰلِكَ وَاَوْرَثْنٰهَا قَوْمًا اٰخَرِيْنَ ۔ (دخان: ۲۵ - ۲۸)

وہ کتنے ہی باغ اور چشمے، کھیتیاں اور خزانے، عالی شان قیام گاہیں اور سامانِ عیش و آرام چھوڑ گئے جن میں وہ مزے کیا کرتے تھے، ادھر تو یہ ہوا دوسری طرف ہم نے ان (ساری چیزوں) کا، ایک اور قوم کو وارث بنا دیا۔

ان آیتوں سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ فرعون اور اس کے لشکر کی غرقابی کے بعد سرزمین مصر اپنی تمام تر دنیوی نعمتوں کے ساتھ بنی اسرائیل کو عطا کر دی گئی تھی۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہ بنی اسرائیل حضرت موسیٰؑ کی تبعیت میں مصر سے نکل تو گئے تھے۔ مگر بعد میں واپس آ گئے تھے، اور یہ ملک اپنی ساری بہاروں کے ساتھ ان کے زیر اقتدار آ گیا تھا۔ جب کہ تاریخ سے اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ملتا کہ ایسا ہوا ہو۔ تاریخ کا کہنا تو یہ ہے

کہ مصر سے نکل آنے کے بعد بنی اسرائیل وہاں پھر کبھی واپس نہیں گئے بلکہ ایک مدت تک سینا کے صحرا میں زندگی گذارنے کے بعد فلسطین اور شام کے علاقے میں جاکر آباد ہو گئے تھے۔ اس تاریخی حقیقت کی موجودگی میں قرآن کریم کا مذکورہ بالا بیان عام ذہنوں کو شدید الجھن میں مبتلا کر دے سکتا ہے۔ اس لئے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس گتھی کو اچھی طرح سلجھا دیا جائے۔

حقیقت یہ ہے کہ قرآن حکیم نے ایسی کوئی بات ہرگز نہیں کہی ہے جو تاریخ کے مذکورہ بیان سے ٹکراتی ہو۔ اس کے فرمودات سے ایسا سمجھنا اور اس کی طرف بنی اسرائیل کی مصر واپسی کا خیال منسوب کرنا یکسر ایک بے بنیاد بات ہے، اور یہ بات اسی شخص کے ذہن میں جگہ پا سکتی ہے جس کی نظر نہ انبیائی دعوتوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے ضابطوں پر ہو، نہ عربی زبان کے اصول و اسالیب پر۔ اس بات کو سمجھنے کے لئے زیر بحث آیتوں کے الفاظ کو ذرا غور سے دیکھئے۔ ان آیتوں میں سے کسی کے اندر بھی ان چیزوں کو نام کی صراحت کے ساتھ بیان نہیں کیا گیا ہے جن کا بنی اسرائیل کو 'وارث' (یعنی مالک) بنایا گیا تھا بلکہ ان کے لئے 'ہا' (اس یا ان) کی ضمیر لائی گئی ہے، جس کی وجہ سے بات پر ایک نہ ایک حد تک ابہام کا پردہ پڑ گیا ہے یعنی کہیں بھی بات یوں نہیں فرمائی گئی ہے کہ 'ہم نے بنی اسرائیل کو ان باغوں اور چشموں کا وارث بنا دیا'، بلکہ اس طرح فرمائی گئی ہے کہ "ہم نے بنی اسرائیل کو ان کا وارث بنا دیا"۔ دوسری زبانوں کا معاملہ چاہے جو کچھ بھی ہو مگر جہاں تک عربی زبان کا تعلق ہے، اس فرق سے دونوں شکلوں میں مفہوم و مدعا کے اندر بڑے فرق کا امکان پیدا ہو جاتا ہے۔ کسی چیز کے اظہار بیان کے لئے اگر اس کا اسم ظاہر لایا جائے تب تو اس سے وہی ایک متعین چیز سمجھی جائے گی جو اس اسم ظاہر کا مسمّٰی و مفہوم ہو گی، لیکن اگر اسم ظاہر کے بجائے ضمیر کا استعمال کیا جائے تو پھر اس سے مراد 'بعینہٖ وہی' چیز بھی ہو سکے گی جس کا ذکر پہلے آیا ہو اور جو لفظاً اس ضمیر کا مرجع ہو اور اس جیسی چیز بھی مراد ہو سکے گی، اور یہ فیصلہ قرائن کریں گے کہ کس جگہ ان دونوں میں سے کون سا مفہوم مراد ہے۔

اس اصول کی روشنی میں اگر دیکھا جائے تو معلوم ہو گا کہ زیر بحث دونوں آیتوں میں 'ہا' کی جو ضمیر آئی ہے اور جس کا مرجع 'جنات' اور 'عیون' وغیرہ کے الفاظ ہیں، اس سے

دونوں ہی چیزیں مراد ہو سکتی ہیں: سرزمین مصر اور اس کے باغ اور چشمے وغیرہ بھی، اور سرزمین مصر اور اس کے باغوں اور چشموں جیسی زمین اور باغ اور چشمے وغیرہ بھی۔ تین باتیں ایسی ہیں جو اس امر کا تعین کر دیتی ہیں کہ ان آیتوں میں 'ہا' کی یہ ضمیر دوسرے ہی مدعا کے لئے استعمال کی گئی ہے، پہلے کے لئے نہیں:۔

(۱) سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ بنی اسرائیل حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قیادت میں مصر سے ہجرت کر کے گئے تھے، اور یہ ہجرت اللہ تعالیٰ کے اس متعین ضابطے کے تحت ہوئی تھی جو انبیاء علیہم السلام اور ان کے اہل ایمان ساتھیوں کے بارے میں ہمیشہ سے جاری رہا ہے اور وہ یہ کہ جب کوئی نبی اپنی قوم پر حجت تمام کر دیتا ہے اور دعوتی سعی و جہد کا کوئی گوشہ باقی نہیں رہ جاتا، ادھر قوم کی بڑی اکثریت اس کی دعوت کو آخری حد تک ٹھکرا چکی اور عناد و سرکشی کی انتہاؤں پر جا پہنچی ہوتی ہے تو اذن الٰہی کے مطابق پیغمبر اور اس کے اہل ایمان حواری اخلاقی حیثیت سے اس بنجر زمین اور اس بانجھ قوم کو چھوڑ کر ہجرت کر جاتے ہیں۔ یہ ہجرت وقتی نہیں بلکہ دائمی ہوتی ہے، اور ہجرت کرنے والوں کے لئے جائز نہیں رہ جاتا کہ آئندہ کبھی موقع پا کر اس مقام پر واپس آجائیں اور واپس آکر وہاں پھر سے آباد ہو جائیں۔ کیونکہ حق کے لئے جو چیز چھوڑ دی جاتی ہے وہ ہمیشہ کے لئے چھوڑ دی جاتی ہے۔ یہ ہجرت اللہ کی راہ میں اور اس کے دین کی خاطر دی ہوئی ایک قربانی ہوتی ہے، اور قربانی لوٹ لینے کی چیز نہیں ہوتی۔ اللہ تعالیٰ کا یہی ضابطہ اور دین و ایمان کا یہی مطالبہ تھا جس کی بنا پر نبی عربی صلی اللہ علیہ وسلم اور مہاجرین مکہ کے لئے اس بات کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہ گئی تھی کہ وہ مکہ واپس آکر وہاں از سر نو بس جائیں، حالانکہ آٹھ برس کے اندر ہی اندر مکہ فتح ہو کر اسلامی قلمرو کا جزو بھی بن گیا تھا، اور وہاں سے کفر و شرک اور اسلام دشمنی کے سارے امکانات ہمیشہ کے لئے معدوم ہو چکے تھے اس لئے کسی بھی مسلمان کے لئے وہاں جا کر آباد ہو جانے میں کوئی ظاہری رکاوٹ باقی نہیں رہ گئی تھی۔

حضرت موسیٰ اور بنی اسرائیل، نیز حضرت موسیٰ کی دعوت پر ایمان لا چکنے والے قبطیوں نے جو مصر کو چھوڑا تھا تو ان کا یہ چھوڑنا بھی ٹھیک اسی نوعیت کا تھا جس نوعیت کا دوسرے انبیاء اور ان کے اہل ایمان ساتھیوں کا ہوا کرتا تھا۔ ان کا یہ مصر کو چھوڑنا بھی

اسی وقت ہوا تھا جب حضرت موسیٰؑ اور حضرت ہارونؑ فرعون اور قوم فرعون پر اتمام حجت کر چکے تھے اور فرعون و آل فرعون کا انکار و جحود اپنی انتہا کو پہنچ چکا تھا۔ اس لئے ان کا یہ مصر سے نکل جانا محض نقل مکانی نہیں تھا، بلکہ اللہ کی راہ میں ہجرت تھا۔ اور جب ان کا مصر سے یہ نکل جانا ہجرت تھا تو ضابطۂ الٰہی کے تحت ان کے مصر لوٹ آنے اور وہاں پھر سے آباد ہو جانے کا کوئی سوال بھی باقی نہیں رہ گیا تھا۔

(۲) دوسری بات یہ کہ تاریخی طور پر بنی اسرائیل کی مصر واپسی کا کوئی ثبوت موجود نہیں ہے۔ ثبوت اگر موجود ہے تو صرف اس امر کا موجود ہے کہ مصر سے نکلنے کے بعد اسرائیلی قوم پھر کبھی وہاں لوٹ کر نہیں گئی۔ یہی بات عام تاریخ بھی کہتی ہے، اسی کی وضاحت بائبل سے بھی ہوتی ہے۔ اور یہی تصور قرآن بھی دیتا ہے چنانچہ وہ جب بھی کسی ایسے واقعہ کا تذکرہ کرتا ہے جس کا تعلق بنی اسرائیل کی بعد از ہجرت تاریخ سے ہو تو اس بات کے کھلے یا ڈھکے اظہار کے ساتھ کرتا ہے کہ یہ واقعہ مصر سے باہر (مثلاً سینا کے صحرا میں یا فلسطین میں) پیش آیا تھا (مثال کے طور پر دیکھئے سورہ بقرہ کی آیات ۵۱ تا ۷۶، سورہ مائدہ آیات ۲۰ تا ۲۶ اور سورہ بنی اسرائیل کی آیات ۴ تا ۷ وغیرہ)

(۳) تیسری بات یہ کہ قرآن مجید جب بنی اسرائیل کو وراثت میں دی جانے والی سرزمین کا تذکرہ ضمیر کی بجائے اسم ظاہر سے کرتا ہے تو اس وقت وہ مصر کا نہیں بلکہ شام اور فلسطین کے علاقے کا نام لیتا ہے۔ (اگرچہ یہ نام صفاتی ہوتا ہے ظاہر اور صریح نہیں ہوتا) چنانچہ سورہ اعراف میں وہ کہتا ہے کہ:۔

وَاَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِيْنَ كَانُوْا يُسْتَضْعَفُوْنَ مَشَارِقَ الْاَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِيْ بَارَكْنَا فِيْهَا ۔ (آیت ۱۳۷)

اور ہم نے اس قوم (بنی اسرائیل) کو جسے بے دست و پا سمجھا جا رہا تھا، اس سرزمین کا وارث بنا دیا جس کے سارے مشرق و مغرب میں ہم نے بے پایاں برکتیں رکھی ہیں۔

اس آیت میں جس خطۂ ارض کو بنی اسرائیل کی وراثت میں دیئے جانے کا ذکر ہے، اگرچہ اس کا صراحت سے نام نہیں لیا گیا ہے، مگر بہ صفت قرآن میں جس جگہ بھی

بیان کی گئی ہے ہر جگہ سرزمین فلسطین و شام ہی کے لئے بیان کی گئی ہے۔ (ملاحظہ ہو سورہ بنی اسرائیل۔ آیت ۱، سورہ انبیاء آیت ۷۱ اور آیت ۸۱، سورہ سبا آیت ۱۸) اس لئے یہاں بھی اس سرزمین سے مراد فلسطین اور شام ہی کا علاقہ ہو سکتا ہے، کوئی اور نہیں ہو سکتا۔

اسی طرح قرآن کریم بتاتا ہے کہ مصر سے بنی اسرائیل کے نکلنے کے بعد ان کو جس ملک کے عطا کئے جانے کا وعدہ فرمایا گیا تھا اور جس کی بابت ان سے کہا گیا تھا کہ "اللہ تعالیٰ نے یہ مقدس و بابرکت سرزمین تمہیں دیئے جانے کا فیصلہ کر دیا ہے"۔ (..... اَلْاَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِیْ كَتَبَ اللّٰهُ لَكُمْ۔ مائدہ ۲۱) وہ فلسطین اور اس کے اطراف کا ہی علاقہ تھا۔ نہ کہ مصر کا۔

یہ تینوں باتیں اس امر کا واضح ثبوت ہیں کہ مصر سے ہجرت کر جانے کے بعد بنی اسرائیل مصر واپس نہیں گئے۔ اور جب امر واقعی یہ ہے تو ضروری ہو جاتا ہے کہ "كَذٰلِكَ اَوْرَثْنٰهَا بَنِیْۤ اِسْرَآءِیْلَ" کے فقرے میں "ہا" کی جو ضمیر ہے اس کا پہلا نہیں بلکہ دوسرا ہی مفہوم و مدعا سمجھا جائے، اور اس سے مراد ملک مصر اور اس کے باغ اور چشمے نہ لئے جائیں، بلکہ ملک مصر جیسا کوئی اور ملک، اور مصر کے باغوں اور چشموں جیسے کچھ دوسرے ہی باغ اور چشمے سمجھے جائیں۔ آخر یہ کیسے ممکن ہے کہ قرآن کریم کوئی ایسی بات کہہ جانے کا روادار ہو جو ضوابط خداوندی کے بھی خلاف پڑتی ہو اور جس سے تاریخی حقائق بھی اتفاق نہ کرتے ہوں، حتیٰ کہ وہ خود اس کے اپنے دوسرے بیانوں سے بھی ٹکراتی ہو۔

آخر میں اس امر واقعی پر دلائل اور شواہد کی روشنی ڈال دینا بھی مناسب ہوگا جو عربی زبان میں ضمیروں کے بارے میں اوپر بیان کیا گیا ہے، تاکہ جو لوگ عربی سے گہری واقفیت نہیں رکھتے انہیں اطمینان ہو جائے کہ یہ کوئی خواہ مخواہ کا دعویٰ نہیں ہے۔ بلکہ فی الواقع بات یوں ہی ہے۔

عربی ادب کے مستند ترین اور مشہور ترین مجموعے "سبعہ معلقہ" کا شعر ہے:۔

یقتن جیادنا و یقلن لستم بعولتنا اذا لم تمنعونا

(ہماری بیویاں ہمارے اصیل گھوڑوں کو کھلاتی پلاتی ہیں اور کہتی ہیں کہ اگر آپ لوگوں نے دشمنوں سے ہماری حفاظت نہ کی تو آپ ہمارے شوہر نہیں)

ورثناهن من ابا صدق ونورثها اذا متنا بنینا

(ہم نے انھیں اپنے باپ دادا سے وراثت میں پایا ہے، اور جب ہم مریں گے تو اپنے بیٹوں کو ان کا وارث بنا جائیں گے۔)
ظاہر ہے کہ جن عورتوں کی تعریف شاعر اپنے ان شعروں میں کر رہا ہے وہ اس کی اپنی اور اس کے ہم قبیلہ موجود الوقت مردوں کی بیویاں تھیں۔ ان کے باپ دادا کی بیویاں نہیں رہی تھیں نہ ہی ان کے بیٹوں کی بیویاں بننے والی تھیں۔ ان کے باپ دادا کی بیویاں کچھ دوسری ہی عورتیں تھیں، اسی طرح ان کے بیٹوں کی ہونے والی بیویاں بھی کچھ اور ہی عورتیں تھیں۔ اس کے باوجود اگر شاعر یہ کہتا ہے کہ ہم نے انھیں اپنے باپ دادا سے وراثت میں پایا ہے اور اپنے مرنے کے بعد اپنے بیٹوں کو ان کا وارث بنا جائیں گے، تو اس کا مطلب اس کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتا کہ جن اعلیٰ صفات کی ہماری یہ بیویاں ہیں ویسی ہی صفات رکھنے والی بیویاں ہمارے آباؤ اجداد کی بھی رہی ہیں اور ایسی ہی صفات کی بیویاں ہمارے بیٹوں کی بھی ہوں گی۔ معلوم ہوا کہ اس شعر میں هُنَّ (انھیں) اور هَا (ان) کی جو ضمیریں ہیں ان کا مرجع اور ان سے مراد بعینہٖ وہی عورتیں نہیں ہیں جن کا اوپر سے ذکر چلا آ رہا ہے۔ بلکہ 'ان جیسی' اور 'ان کی جیسی صفات رکھنے والی' عورتیں ہیں۔ اس مثال سے یہ حقیقت پوری طرح عیاں ہو جاتی ہے کہ کلام عرب میں ضمیریں جس طرح بعینہٖ انہی چیزوں کے لئے استعمال کی جاتی ہیں، اور بعینہٖ وہی ان کا مرجع ہوتی ہیں جن کا اوپر تذکرہ موجود ہوتا ہے اسی طرح 'ان جیسی' چیزوں کے لئے بھی استعمال ہوتی ہیں، اور ان سے مراد 'ان کے مشابہ' چیزیں بھی ہو سکتی ہیں۔

کلام عرب کے بعد قرآن کریم کی بھی ایک مثال دیکھ لیجئے۔ سورہ مائدہ میں فرمایا گیا ہے کہ:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ ..... قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ۔ (آیت ۱۰۲)

اے ایمان والو! ایسی چیزوں کے بارے میں سوالات نہ کرو جن کے متعلق اگر بتا دیا جائے تو تمہاری ناگواری کا سبب بن جائیں ..... ایسی ہی چیزوں کے بارے میں تم سے پہلے ایک قوم نے سوالات کئے تھے، پھر وہ ان کے جوابات کا (عملاً) کفر کر بیٹھی۔

اس آیت میں مسلمانوں کو مسائل میں کھود کرید کرنے اور غیر ضروری باتیں پوچھنے سے منع فرماتے ہوئے انھیں متنبہ کیا گیا ہے کہ اس طرح کے سوالات کے نتیجے میں تم پر

اللہ تعالیٰ کی طرف سے خواہ مخواہ کی بندشیں عائد ہو جائیں گی، اور اس طرح تمہاری زندگی تنگیوں میں جا گھرے گی جس کے بعد اندیشہ ہے کہ آگے چل کر کہیں تم ان بندشوں اور تنگی میں مبتلا کر دینے والے حکموں کا لحاظ رکھنے سے قاصر نہ رہ جاؤ اور ان کی پابندی نہ کر سکنے کے نتیجے میں ان کی حد تک کا فرانہ طرز عمل نہ اختیار کر بیٹھو، جس کا تجربہ تم سے پہلے کی ایک قوم، قوم یہود، کے طرز عمل سے ہو چکا ہے۔ اس قوم نے اپنے پیغمبر سے ایسے ہی غیر ضروری سوالات کئے تھے اور ایسی ہی چیزوں کے بارے میں کرید کرید کر احکام پوچھے تھے لیکن پھر ان احکام کی پیدا کی ہوئی تنگیوں سے گھبرا اٹھی تھی، اور ان کی پابندی کا حق ادا کرنے میں ناکام ہو کر ان کی حد تک عملاً کفر کی مرتکب ہو رہی۔

واضح بات ہے کہ بنی اسرائیل نے جو سوالات کئے تھے اور جن چیزوں کے بارے میں کرید کرید کر احکام پوچھے تھے وہ بعینہٖ وہی سوالات نہیں تھے اور انھوں نے بعینہٖ انہی چیزوں کے بارے میں کرید کرید کر احکام نہیں پوچھے تھے جن کے بارے میں صحابہ کرام نے احکام پوچھے تھے یا پوچھنے کا رجحان رکھتے تھے۔ اس کے باوجود آپ دیکھ رہے ہیں کہ ان سوالوں اور ان چیزوں کے بیان کرنے کے لئے قرآن کریم نے قَدْ سَاَلَهَا کے الفاظ فرمائے ہیں۔ یعنی 'ھا' کی وہ ضمیر استعمال کی ہے جس کا مرجع وہی 'اَشْیَاءَ' کا لفظ ہے جو صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ عنہم کے سوالات کرنے کے سلسلے میں پہلے آچکا ہے اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس آیت میں 'ھا' کی ضمیر سے مراد بعینہٖ وہی اشیاء نہیں ہیں بلکہ ان جیسی اشیاء ہیں۔

ضمیروں کے متعلق عربی زبان کے اس اصول کے جان اور سمجھ لینے کے بعد زیر بحث مسئلہ بالکل واضح ہو جاتا ہے، اور صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ "وَاَوْرَثْنَاهَا بَنِیْٓ اِسْرَآءِیْلَ" کے الفاظ فرما کر قرآن عزیز یہ نہیں کہنا چاہتا کہ فرعون اور اس کی فوج کی غرقابی کے بعد مصر کا ملک اور اس کے باغ اور چشمے وغیرہ بنی اسرائیل کی وراثت اور ملکیت میں دے دیئے گئے تھے، بلکہ فی الواقع یہ کہنا چاہتا ہے کہ انھیں اسی طرح کا ملک اور اسی طرح کے باغ اور چشمے، کھیت اور خزانے، عالی شان قیام گاہیں اور دوسرے

سامانِ عیش و آرام عطا کر دیئے گئے تھے۔ اور یہ پر بہار ملک فلسطین اور شام کا ملک اور یہ سامانِ عیش و آرام شام اور فلسطین کی برکتوں بھری سرزمین کا سامان تھا، نہ کہ مصر کا ملک اور اسی کے اندر پائے جانے والا سامانِ عیش و آرام۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہ مصر سے ہجرت کر جانے کے بعد بنی اسرائیل وہاں واپس نہیں گئے تھے۔ قرآن کریم ایسی کوئی بات ہرگز نہیں فرماتا۔ ضابطہ الٰہی اور عربی زبان و ادب دونوں سے نابلد ہونے کا یا ان کو سامنے نہ رکھنے کا ثبوت دیتا ہے وہ شخص جو اس کی طرف اس بے بنیاد خیال کو منسوب کرتا ہے۔

صدر ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی

مولانا صدر الدین اصلاحی
کی بعض اہم تصانیف

اسلام اور اجتماعیت اسلام میں اجتماعیت کی کیا اہمیت ہے؟ ملی انتشار کے کیا نقصانات ہیں؟ نظم اجتماعیت کے بغیر دینی زندگی کس طرح ادھوری رہ جاتی ہے اور مطلوبہ اجتماعیت کس طرح وجود میں آتی ہے؟ یہی ہیں وہ اہم موضوعات جن سے اس عالمانہ کتاب میں بحث کی گئی ہے۔ ——— قیمت ۵ روپے

قرآن مجید کا تعارف اس کتاب میں مولانا محترم نے قرآن مجید کے نزول اس کی تدوین، اس کے کتاب الٰہی ہونے کے دلائل اور اس کی اہم اصطلاحات پر علمی انداز میں تفصیل سے بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۳ روپے

حقیقت نفاق قرآن مجید نے شرک اور کفر کے ساتھ نفاق سے بھی بحث کی ہے۔ پہلے دونوں موضوعات پر متعدد کتابیں شائع ہو چکی ہیں۔ لیکن نفاق کے موضوع پر بہت کم لکھا گیا ہے۔ مولانا محترم کی یہ کتاب اسی کمی کو پورا کرتی ہے قیمت 25-7

ملنے کا پتہ

مرکزی مکتبہ اسلامی۔ دھلی ۶

تحقیق و تنقید

تصوّف میں پیر کا تصوّر

ڈاکٹر اشتیاق احمد ظلی

نظام تصوف میں پیر کو کلیدی حیثیت حاصل ہے۔ اگر یہ کہا جائے تو بیجا نہ ہوگا کہ تصوف کی پوری عمارت اسی بنیاد پر کھڑی ہوتی ہے۔ فیوض و برکات باطن اور اسرار و رموز طریقت اسی وسیلے سے نسلاً بعد نسل منتقل ہوتے رہے ہیں۔ صوفیہ کا یہ راسخ عقیدہ ہے کہ پیر کے واسطے کے بغیر حصول معرفت ممکن نہیں ہے۔ اس اساسی اہمیت کے پیش نظر تصوف کے بنیادی خد و خال کو سمجھنے کے لئے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ اس نظام میں پیر کے منصب اور مقام کو متعین کیا جائے۔ آئندہ سطور میں اسی کی کسی حد تک کوشش کی جائے گی اس سلسلہ میں پیش نظر ہندوستان میں چشتی سلسلہ کا خصوصاً ابتدائی دور ہے۔

صوفیہ کا یہ یقین ہے کہ تصوف کی روایت حضور رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتی ہے۔ ان کے نزدیک تصوف دین کے باطنی پہلو کی نمائندگی کرتا ہے یہ باطنی پہلو دین کے ظاہری پہلو سے متصادم نہیں ہے لیکن کچھ مختلف ضرور ہے جس طرح دین کے ظاہری پہلو کا منبع اور سرچشمہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی ہے اسی طرح تصوف کے سوتے بھی اسی سرچشمے سے سیراب ہیں۔ خیال کیا جاتا ہے کہ اس علم باطن کی تعلیم حضورؐ نے صرف حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو دی اور دوسرے صحابہ کرام کو اس کا کوئی حصہ نہیں ملا۔ خیال کیا جاتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو شب معراج بارگاہ رب العزت سے ایک خرقہ عنایت ہوا تھا یہ خرقہ آپ نے حضرت علیؓ کو مرحمت فرمایا اور اس کے وسیلے سے ان کو علوم باطن بھی ودیعت فرمائے۔ میر خورد حضرت علی کے بارے میں لکھتے ہیں:۔

خلعت خرقہ فقر کہ از حضرت عزت بحضرت رسالت صلی اللہ علیہ وسلم در شب معراج رسید بود میان خلفاء اربع مشرف اوگشت۔ لاجرم تا روز قیامت بسنت سنیہ ألباس خرقہ مشائخ قدس اللہ سرہم العزیز از و ماندو ایں کار از و استقامت گرفت [1]

چاروں خلفاء میں خرقۂ فقر کی خلعت سے وہی مشرف ہوئے جو حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کو شب معراج حضرت عزت سے عنایت ہوا تھا چنانچہ قیامت تک مشائخ کو خرقہ پہنانے کی سنت سنیہ قیامت تک انہیں سے منسوب رہے گی اور یہ دینی کام انھیں سے قائم ہوا۔

اس ضمن میں یہ بات قابل ذکر ہے کہ سیر الاولیاء میں حضرت علی کرّم اللہ وجہہ کو وصیِّ رسول رب العالمین کے خطاب سے یاد کیا گیا ہے [2] مشہور صوفی شاعر ابن الفارض نے بھی اسی حقیقت کی طرف اپنے اس شعر میں اشارہ کیا ہے۔

واضح یالتاویل ما کان مشکلا علی لعلم نالہ بالوصیۃ [3]

اس علم کی مدد سے جو انھیں از روئے وصیت ملا تھا، علیؓ نے مشکلات کی توضیح و تاویل کی۔

ابو نصر سراج نے کتاب اللمع میں اس موضوع پر بحث کی ہے کہ حضور رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو علم باطن کی تعلیم دی تھی اور اس فضل میں ان کا کوئی شریک نہیں تھا۔ وہ علوم نبوت کو تین حصوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ پہلی قسم ہے حدود و اوامر و نواہی کا علم جس کی تعلیم آپ نے ہر خاص و عام کو دی۔ دوسری قسم ہے ان علوم کی جو صرف مخصوص صحابہ کو دی گئی جیسے اسماء منافقین کا علم جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حذیفہ بن یمانؓ کو سکھایا تھا۔ علوم نبوت کی تیسری قسم وہ ہے جس کو حضور صلی اللہ

---

[1] سید محمد بن مبارک علوی کرمانی، سیر الاولیاء، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، لاہور ۱۹۷۸ء، صد ۱۸، ۱۹، نیز دیکھئے ص ۴۱۔ ۴۲، ۳۵۲۔ ۴، ۲۵۴، امیر حسن سجزی، فوائد الفواد، تصحیح محمد لطیف ملک، لاہور ۱۹۶۶ء، ص ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۹۔ ۳۳۰، حمید قلندر، خیر المجالس، تصحیح خلیق احمد نظامی، علی گڑھ ص ۷

[2] سیر الاولیاء، ص ۴۱

[3] ابن الفارض ابوحفص عمر بن علی، الدیوان، مصر ۱۹۵۱، صد ۶۔

علیہ وسلم نے اپنی ذات تک محدود رکھا[۱] علم باطن علوم نبوت کی دوسری قسم سے تعلق رکھتا ہے جس کی تعلیم حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف حضرت علی کرم اللہ وجہہ تک محدود رکھی۔ سراج نے حضرت علی سے یہ روایت نقل کی ہے۔

علمنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سبعین باباً من العلم لم یعلم ذالک احداً غیری[۲]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے ستر ایسے علوم سکھائے جنھیں میرے علاوہ کسی اور کو نہیں سکھایا۔

ایک اور جگہ سراج نے ابوعلی رودباری کے حوالے سے سید الطائفہ جنیدؒ کا قول نقل کیا ہے۔

رضوان اللہ علی امیر المومنین علی رضی اللہ عنہ لولا انہ اشتغل بالحروب لافادنا من علمنا ھذا معانی کثیرۃ ذالک امرؤ اعطی العلم اللدنی والعلم اللدنی ھو العلم الذی خُصّ بہ الخضر علیہ السلام[۳]

امیر المومنین علی رضی اللہ عنہ اللہ کی رحمت ہو اگر وہ جنگوں میں مشغول نہ ہو گئے ہوتے تو ہمیں ہمارے اس علم کی اور بہت کچھ تعلیم دی ہوتی۔ انھیں علم لدنی حاصل تھا اور علم لدنی وہ علم ہے جو حضرت خضر علیہ السلام سے مخصوص ہے۔

شیخ ابوالحسن علی ہجویریؒ نے جنیدؒ ہی کے حوالے سے کشف المحجوب میں لکھا ہے

شیخنا فی الاصول و البلاء علی المرتضیٰ[۴]

اصول اور تکلیفوں کی برداشت میں ہمارے شیخ علی مرتضیٰؓ ہیں۔

---

[۱] ابونصر عبداللہ بن علی السراج الطوسی، کتاب اللمع فی التصوف۔ رنولد الن نکلسون لیڈن، ۱۹۱۴ء، صد ۱۲۹، نیز دیکھیے صد ۳۷۷، ۳۷۸۔ [۲] اللمع، صد ۳۷۸۔ [۳] کتاب اللمع، صد ۱۲۹ علم لدنی صرف حضرت علیؓ کے ساتھ مخصوص نہیں تھا بلکہ صوفیہ اکثر مشائخ کے بارے میں یہ یقین رکھتے ہیں کہ انھیں علم لدنی حاصل تھا۔ امیر خورد شیخ نظام الدین اولیاءؒ سے روایت کرتے ہیں کہ تین چیزیں کرامت کے بطور حاصل ہوتی ہیں۔ ان میں سے ایک علم بے تعلم ہے۔ ملاحظہ کیجیے سیر الاولیاء، صد ۳۶۱، ۳۶۲ نیز دیکھیے صد ۱۴۰، ۱۸۰ جس میں شیخ نظام الدین اولیاءؒ اور شیخ فریدالدین مسعود گنج شکرؒ کے بارے میں علم لدنی کا دعویٰ کیا گیا ہے۔ [۴] ابوالحسن علی بن عثمان ہجویری، کشف المحجوب، اسلام آباد ۱۹۷۸ء، صد ۶۰

شیخ فریدالدین عطار نے اسی بات کو جنیدؒ ہی کے حوالے سے ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔

شیخ ما در اصول و فروع و بلا کشیدن امیرالمومنین علی مرتضیٰ است علیہ السلام [1]	اصول و فروع اور تکلیفوں کی برداشت کے سلسلے میں ہمارے شیخ امیرالمومنین حضرت علی مرتضیٰ ہیں علیہ السلام

یہاں اس باب خاص کے بارے میں صوفیہ کے اقوال کا استقصا مقصود نہیں ہے مقصد صرف اس امر کی وضاحت ہے کہ علم تصوف ایک مخصوص علم ہے اور صوفیہ کی اکثریت یہ سمجھتی ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے یہ علم صرف حضرت علی کو ودیعت ہوا تھا۔ اسی وجہ سے اکابر صوفیہ کا مسلک یہ رہا ہے کہ اس علم خاص کو عام کرنا مناسب نہیں ہے۔ چنانچہ ابوطالبؒ مکی قوت القلوب میں لکھتے ہیں۔

کان عند اہل العلم ان علمہم مخصوص لا یصلح الا مخصوص [2]	اہل علم کا مسلک یہ رہا ہے کہ یہ ایک مخصوص علم ہے اور صرف مخصوصین ہی کے لئے مناسب ہے۔

یہ علم باطن حضرت علی سے جن حضرات کو منتقل ہوا ان میں مشہور تابعی حضرت حسن بصریؒ کا نام شامل ہے۔ بیشتر سلاسل تصوف انھیں پر منتہی ہوتے ہیں۔ سلسلۂ چشتیہ کا سلسلہ اسناد بھی حضرت حسن بصریؒ تک پہنچتا ہے [3]۔ ان کے اور خواجہ معین الدین چشتیؒ کے درمیان جنھوں نے ہندوستان میں سلسلہ چشتیہ کی بنیاد ڈالی مشائخ کا ایک سلسلہ ہے۔ ان میں سے ہر ایک اپنے بعد آنے والے کا مرشد اور شیخ ہے اور علوم باطن سے آشنائی کا ذریعہ۔ اس طرح یہ سلسلہ حضور رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتا ہے۔ مختلف ادوار میں یہ مشائخ اسرار و رموز

---

[1] شیخ فریدالدین عطار نیشاپوری۔ تذکرۃ الاولیا، تصحیح ڈاکٹر محمد استعلامی، تہران ۱۳۴۶ شمسی، ص ۲۰۔

[2] ابوطالب مکی، قوت القلوب، مصر ۱۹۳۱ء، جلد اول [illegible] دیکھیے صفحہ ۱۱۲۔ [3] چشتی سلسلۂ اسناد کے لئے ملاحظہ کیجیے سیر الاولیاء، ص ۵۵، ۲۲۹-۲۴۱، خیر المجالس ص ۸۰۔ اس سلسلے میں ابن خلدون لکھتا ہے "حتی جعلوا مستند طریقہم فی لبس الخرقۃ ان علیاً رضی اللہ عنہ البسہا الحسن البصری واخذ علیہ العہد بالتزام الطریقۃ واتصل ذالک عنہم بالجنید من شیوخہم"۔ المقدمہ، بیروت ص ۳۲۳

طریقت اور دین کے باطنی علوم کے امین اور محافظ اور اس کی توسیع و اشاعت کا ذریعہ رہے ہیں۔ ان حضرات کو مرشد، شیخ، استاذ، پیر کے مختلف القاب سے یاد کیا جاتا ہے۔

دین کے باطنی پہلو کے امین اور محافظ ہونے کی حیثیت سے شیخ کا ایک مخصوص مقام اور منصب ہے۔ یہ منصب نیابت رسولؐ کا منصب جلیل ہے۔ میر خورد لکھتے ہیں:

وشیخ قائم مقام پیغمبر استخلفان الشیخ فی قومہ کالنبی فی امتہ [1]

شیخ قائم مقام پیغمبر ہے اس کی حیثیت اپنی قوم میں وہی ہے جو رسول کی امت میں۔

یہی مصنف ایک اور جگہ شیخ نظام الدین اولیاء رحمۃ اللہ علیہ کی مجلس کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہیں:

مجلس آں بزرگوار کہ مشابہ مجلس رسالت پناہ علیہ الصلوٰۃ والسلام بود [2]

ان کی مجلس حضرت رسالت پناہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس کے مانند تھی

شیخ شہاب الدین سہروردی خرقہ کے سلسلے میں لکھتے ہیں

ید الشیخ فی لبس الخرقۃ تنوب عن ید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تسلیم المرید لہ تسلیم اللہ ورسولہ [3]

خرقہ پہننے میں شیخ کا ہاتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ کی نیابت کرتا ہے اور مرید کی طرف سے شیخ کی اطاعت دراصل اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت ہے۔

میر خورد نے شیخ نظام الدین اولیاء کا قول نقل کیا ہے۔

---

[1] کشف المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، تہران ص ۶۱-۶۲، سیر الاولیاء ص ۳۷ نیز دیکھیے ص ۳۲۷ حمید قلندر خیر المجالس کے دیباچہ میں ص ۲ شیخ نظام الدین اولیاءؒ کے سلسلہ میں لکھتے ہیں: "جادت النبوۃ فی مشیختہ والشیخ فی قومہ کالنبی فی امتہ [2] سیر الاولیاء، ص ۳۶۹۔ [3] شیخ شہاب الدین سہروردی، عوارف المعارف ملحق احیاء العلوم الدین، مصر ص ۷۸۔ ایک اور جگہ (ص ۷۳) لکھتے ہیں "رتبۃ المشیخۃ من اعلی الرتب فی طریقۃ الصوفیۃ ونیابۃ النبوۃ فی الدعاء الی اللہ۔

فرمان شیخ ہمچو فرمان رسول است علیہ السلام [1]

شیخ کا حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی طرح ہے۔

چنانچہ ابو علی دقاق اپنے پیر ابوالقاسم نصرابادی کے سلسلے میں کہتے تھے۔

وکنت افکر فی نفسی کثیراً انہ لو بعث اللہ عزوجل فی وقتی رسولاً ھل یمکننی ان ازید فی حشمۃ علی قلبی فوق ما کان منہ رحمۃ اللہ فکان لا یتصور لی۔ [2]

میں اکثر اپنے دل میں سوچا کرتا تھا کہ اگر اللہ عزوجل میرے زمانے میں کوئی رسول مبعوث فرمادے تو کیا یہ میرے لئے ممکن ہوگا کہ میں ان کے لئے اپنے دل میں اس سے زیادہ احترام محسوس کرسکوں جتنا کہ میں شیخ کے لئے محسوس کرتا ہوں تو یہ بات میرے تصور میں نہیں آتی تھی۔

تصوف میں صوفیہ کی نیابت رسولؐ کا واقعی مفہوم ان اقتباسات سے کسی حد تک واضح ہوجاتا ہے۔

چونکہ دین کے اس باطنی پہلو کے امین، محافظ اور شارح اور نائب رسولؐ ہونے کا منصب پیر کو حاصل ہے اس لئے اس علم کا حصول اور اس تجربے کی معرفت پیر کے واسطے اور ذریعے کے بغیر ممکن نہیں۔ جب تک کسی پیر کی حلقہ بگوشی نہ اختیار کرلی جائے اور اپنے آپ کو مکمل طور پر اس کے تصرف میں نہ دیدیا جائے اس وقت تک اس علم باطن تک رسائی اور اسرار و رموز طریقت سے آشنائی ممکن نہیں۔ پیر کی رہنمائی کے بغیر محض شخصی عبادت اور ریاضت کے ذریعہ کمال حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ اس راہ کے پیچ و خم اور نشیب و فراز سے کچھ وہی واقف ہوتا ہے [3]

شیخ کے اسی منصب، ضرورت اور اہمیت کے پیش نظر صوفیہ کا یہ راسخ عقیدہ ہے کہ:

---

[1] فوائد الفواد ص ۳۹۲، سیر الاولیا ص ۳۴۷۔ [2] ابوالقاسم عبدالکریم بن ہوازن القشیری، الرسالہ القشیریہ، مصر، ۱۲۸۴، ص ۱۴۷۔ [3] مثلاً دیکھئے ابوعبدالرحمٰن محمد بن الحسین السلمی، طبقات الصوفیہ، تحقیق جوہانس پیڈرسن، لیڈن، ۱۹۶۰ء، ص ۳۷۳-۳۷۴، ۵۳۴، الرسالہ القشیریہ، مصر ۱۹۴۰ء، ص ۱۹۹، عوارف المعارف، ۷۸، فوائد الفواد ص ۶۵-۶۶، ۱۱۱-۱۱۲، ۲۷۸، ۲۹۲، ۳۱۸-۳۱۹۔ خیر المجالس ص ۴۷، ۴۸، سیر الاولیا ص ۳۳۷-۳۳۸۔

من لیس لہ شیخ فشیخہ ابلیس [1] جس کا کوئی شیخ نہیں ہوتا اس کا شیخ ابلیس ہوتا ہے

شیخ شہاب الدین سہروردی نے اس امر کی وضاحت ایک مثال سے کی ہے۔ فرض کیجئے دو پودے ہیں۔ ایک خودرو ہے جب کہ دوسرے کی شروع ہی سے ایک ماہر مالی نے نگہداشت کی، پھر پوری احتیاط سے اسے مناسب جگہ پر نصب کیا اور مسلسل اس کی دیکھ بھال کرتا رہا۔ ظاہر ہے دونوں پودوں کی اٹھان مختلف انداز سے ہوگی اور نتائج بھی بالکل مختلف برآمد ہوں گے۔ پہلا پھل اور پھول سے عاری ہوگا اور اگر اس میں پھل بھی آئے تو وہ جنگلی پھل ہوں گے، بے مزہ اور ترش جب کہ دوسرے پودے میں بہترین فصل آئے گی [2] پیر کے سامنے خود سپردگی کو وہ "ولادت ثانیہ" سے تعبیر کرتے ہیں۔ جس طرح جسمانی ولادت انسان کو مادی عالم سے روشناس کراتی ہے اسی طرح "ولادت ثانیہ" اس کو عالم روحانی سے متعارف کراتی ہے جہاں وہ باطنی حقائق کے اعلیٰ اور لطیف ترین پہلوؤں سے روشناس ہوتا ہے اور اس کی پرپیچ راہوں پر جادہ پیمائی کی صلاحیت حاصل کرتا ہے [3]

پیر کے منصب اور مقام اور ان ذمہ داریوں کی اہمیت اور نزاکت کے پیش نظر جو اسے انجام دینی ہوتی ہیں اس کو دل و دماغ کی غیر معمولی صلاحیتوں کا حامل ہونا چاہئے۔ شیخ نصیر الدین چراغ دہلی نے سالکین راہ طریقت کو چار طبقوں میں تقسیم کیا ہے۔ مجذوب مطلق، سالک غیر متدارک بجذبہ، سالک متدارک بجذبہ اور مجذوب متدارک بسلوک پہلے دو طبقے اس منصب کے شایان نہیں۔ سالک متدارک بجذبہ اس راہ میں ریاضت اور مجاہدہ کے ذریعہ داخل ہوتا ہے پھر جذبہ الٰہی اس کی دستگیری کرتا ہے۔ یہ اس منصب

---

[1] یہ بیان ابویزید بسطامی سے منسوب کیا جاتا ہے۔ ملاحظہ کیجئے الرسالۃ القشیریہ، مصر ۱۹۴۰ء، ص ۱۱۹ نیز دیکھئے فوائد الفواد ص ۲۹۲، سیر الاولیاء ص ۳۲۶۔ [2] عوارف المعارف ص ۵۸۔ [3] عوارف المعارف ص ۴۷۔ شیخ نصیر الدین محمود نے ایک موقع پر فرمایا کہ درویشوں کے درمیان دو گروہ ہیں ایک "حیرت" اور دوسرا "مقلد"۔ مقلد اسے کہتے ہیں جس کا کوئی پیر ہو اور حیرت اسے کہتے ہیں جو درویشوں کا لباس پہنے اور سلاطین و امراء کے آگے دست سوال دراز کرے۔ خیر المجالس، ص ۸۰

کی اہلیت رکھتا ہے لیکن درجہ کمال تک پہونچنے کی اہلیت اس کے اندر بھی نہیں ہے۔ درجہ کمال تک صرف مجذوب متدارک لسلوک پہونچتا ہے جس کے روحانی سفر کا آغاز جذب رحمانی سے ہوا ہو اور بعد میں اس نے شعوری طور پر ریاضت و مجاہدہ کے ذریعہ روحانی کامرانیوں کے حصول کی سعی پیہم کی ہو[۱] انھیں دونوں آخر الذکر طبقوں کے ذریعہ باطنی علوم اور روحانی تجربات کا سلسلہ چلتا ہے۔ ایک دوسرے موقع پر شیخ نصیر الدینؒ نے اس منصب کے لئے تین چیزوں کی شرط رکھی ہے، مال، علم اور حال، پھر فرماتے ہیں کہ مال کی چنداں ضرورت نہیں، علم اور حال کافی ہیں[۲] شیخ نظام الدینؒ اولیا فرمایا کرتے تھے کہ

اول درجہ دریں کار علم است[۳] — اس کام میں سب سے پہلے ضرورت علم کی ہے

ایک اور جگہ فرماتے ہیں

پیر آں چناں باید کہ در احکام شریعت و طریقت و حقیقت عالم باشد[۴] — پیر ایسا ہونا چاہیے جو شریعت، طریقت اور حقیقت کے احکام کا عالم ہو۔

نظام تصوف میں اصل توجہ تربیت کی طرف ہے، تصوف کا بڑا حصہ احوال و کیفیات پر مشتمل ہے اور احوال و کیفیات تعلیم کے ذریعہ نہیں پیدا کی جا سکتی اس کے لئے کسی ایسے شخص کی توجہ اور تربیت کی ضرورت ہے جو خود ان مراحل سے گذر چکا ہو۔ اسی لئے پیر کے روحانی تصرف اور اختیار کو تسلیم کر لینا ہی اور اس کے سامنے خود سپردگی ہی کافی نہیں ہے بلکہ یہ ضروری ہے کہ پیر کی باضابطہ نگرانی میں اس وقت تک رہا جائے جب تک کہ پیر کو یہ اطمینان نہ ہو جائے کہ مرید کے اندر مطلوبہ صفات اور کیفیات پیدا ہو چکی ہیں اور اب وہ مستقل نگرانی کا محتاج

---

[۱] خیر المجالس، صد ۴۷-۴۸۔ نیز ملاحظہ کیجئے عوارف المعارف صد ۷۵، ۷۶۔
[۲] خیر المجالس صد ۷۴، ۷۵ [۳] سیر الاولیا صد ۲۹۸
[۴] فوائد الفواد صد ۲۴۹-۲۵۰، شیخ کے لئے کم سے کم معیار کمال کے لئے ملاحظہ کیجئے سیر الاولیا، صد ۳۵۹ نیز دیکھئے فوائد الفواد صد ۳۶۳-۳۶۴۔ کشف المحجوب، تہران صد ۶۱، ۶۲

نہیں رہ گیا ہے۔ اسی لئے نظام تصوف صحبت کو بنیادی اہمیت حاصل ہے[۱] صحبت کے استحقاق کے لئے یہ ضروری ہے کہ مرید اسے پیر تسلیم کرے۔ اور اس کے روحانی تصرفات کو بغیر تحفظ کے قبول کرے۔ یہی کافی نہیں ہے۔ بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ پیر بھی اس کی روحانی تربیت اور نگرانی کی ذمہ داری قبول کرے۔ جب تک دونوں طرف سے آمادگی نہ ہوگی روحانیت کا فیضان نہ ہو سکے گا۔ اس عمل کو تصوف کی اصطلاح میں بیعت[۲] کہتے ہیں۔

بیعت سلسلہ تصوف سے وابستگی کی ابتدا ہے۔ یہ اس بات کا اشارہ ہے کہ بیعت کرنے والے نے پیر کی روحانی اختیار کو بغیر کسی طرح کے تحفظ کے تسلیم کر لیا ہے اور اپنے آپ کو مکمل طور اس کا پابند بنا لیا ہے۔ مرید کو پیر پر محکم اور غیر متزلزل اعتقاد ہونا چاہئے کہ وہ پیر کی رہنمائی کے بغیر خدا تک نہیں پہنچ سکتا صرف اس کا پیر ہی اسے خدا تک پہنچا سکتا ہے۔

مرید را اعتقاد و محبت پیر بھرے باشد و بشابہ رسد کہ در زمانِ خود جز پیر خود دیگرے را نداند کہ بخدائے می رساند..... و اگر در خاطر مرید سست اعتقاد ہم بگذرد کہ در عالم خیر پیر من کسے ہست کہ بخدا می رساند بالقطع شیطان ملعون در اعتقاد تصرف کند[۳]

مرید کے دل میں پیر کی محبت اور اعتقاد اس حد تک ہونا چاہئے کہ وہ یہ سمجھے اس زمانے میں اسے اس کے علاوہ اور کوئی بھی خدا تک نہیں پہونچا سکتا..... اگر کمزور اعتقاد مرید کے دل میں یہ خیال بھی آجائے کہ پیر کے علاوہ بھی کوئی خدا تک رسائی کا ذریعہ بن سکتا ہے تو یقینی طور پر شیطان نے اس کے اعتقاد میں خلل اندازی کی ہے۔

پیر کے سامنے مکمل خود سپردگی کو اصطلاح تصوف میں تفویض اور تحکم[۴] کہتے ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ مرید پیر کے احکام کا اس طرح پابند ہو جائے کہ اس کی اپنی کوئی راہ نہ رہ جائے۔ پیر کے

---

[۱] الرسالۃ القشیریۃ، صد ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۷۳، عوارف المعارف صد ۱۴۶، ۱۴۷، کشف المحجوب تہران صد ۴۳۹ - ۴۴۲

[۲] بیعت کے سلسلے میں تفصیلات کے لئے ملاحظہ کیجئے سیر الاولیاء، صد ۳۲۱ - ۳۲۳۔

[۳] سیر الاولیاء، صد ۳۴۵۔ [۴] فوائد الفواد صد ۲۴۹-۲۵۲، سیر الاولیاء صد ۳۴۲

کسی بھی حکم کے بارے میں کسی طرح کی ہچکچاہٹ یا تردد نہ ہونا چاہئے۔ اگر کبھی اس کے دل و دماغ میں پیر کی کسی رائے یا حکم کی صحت و معقولیت کے بارے میں کوئی شبہ سر ابھارے تو اسے قصہ موسیٰؑ و خضرؑ کو اپنے ذہن میں دہرا لینا چاہئے[۱] پیر کے احکام کی بالکل اسی طرح بے لاگ اور مکمل پیروی کرنی چاہئے جیسے نبیؐ کے احکام کی پیروی کی جاتی ہے[۲]۔ پیر مرید کا مشرف ظاہر و باطن ہوتا ہے[۳]۔ اسے مرید کی روحانی کیفیت کا علم ہوتا ہے اور اس کی ضرورتوں اور کمزوریوں سے واقف ہوتا ہے اس لئے وہ مرید کی ضرورتوں اور اس کے حالات کے مطابق اس کی تربیت کرتا ہے اور اپنی رہنمائی میں راستے کے نشیب و فراز سے بچاتا ہوا منزل مقصود تک پہنچا دیتا ہے۔ جیسے راستے کا نہ کوئی اندازہ ہو اور نہ علم اس کے لئے مناسب یہی ہے کہ وہ زمام اختیار کو کسی دانائے سبل کے ہاتھ میں دیدے[۴]۔

جب پیر کسی فرد کو اپنے حلقہ ارادت میں قبول کر لیتا ہے تو مرید کی روحانی تہذیب و ترقی اس کی ذمہ داری ہو جاتی ہے۔ مرید پیر کی مستقل نگرانی میں رہتا ہے۔ اس کی مصروفیات کا پورا لائحہ عمل پیر کی ہدایت کے مطابق تیار ہوتا ہے اس کا کھانا پینا، عبادات، اوراد و نوافل کی کمیت و مقدار، اوقات خواب و شب خیزی سب کچھ پیر کی نگرانی میں ہوتا ہے۔ جب پیر کو یہ اطمینان ہو جاتا ہے کہ مرید اب نفس کشی اور روحانی ترقی کے اس مرتبہ تک پہنچ گیا ہے جہاں اسے اب مستقل نگرانی کی ضرورت باقی نہیں رہی تو اسے یا تو اپنی جگہ پر لوٹ جانے کی اجازت دی جاتی ہے یا کسی نئی جگہ اس کام کی توسیع و اشاعت کے لئے بھیج دیا جاتا ہے۔ بعض کا قیام مستقل طور پر خانقاہ میں رہتا ہے۔ شیخ شہاب الدین سہروردی نے مریدین کو معنوی اولاد کہا ہے[۵]۔ اور اس عمل کو دودھ پلانے اور دودھ چھڑانے (رضاع و مظام) سے تعبیر کیا ہے[۶]۔ فطام کے وقت کا تعین

---

[۱] الرسالۃ القشیریۃ، ص ۱۶۴ - ۱۶۵، عوارف المعارف ص ۷۸ [۲] کشف المحجوب، تہران ص ۱۶۱-۱۶۲، عوارف المعارف، ص ۷۳، ۷۸، فوائد الفواد ص ۳۹۲، خیر المجالس، دیباچہ ص ۲، سیر الاولیاء ص ۳۶۹-۳۷۰

[۳] مثلاً ملاحظہ کیجئے کشف المحجوب ص ۱۶۱، ۱۶۲ [۴] عوارف المعارف ص ۷۸، ۱۶۴-۱۶۵

[۵] عوارف المعارف ص ۷۴، نیز دیکھئے فوائد الفواد ص ۵۵ [۶] عوارف المعارف ص ۷۹

پیر بنا کرسکتا ہے۔ جب پیر مطمئن ہوجاتا ہے تو خرقہ عنایت کیا جاتا ہے اور رخصت کی اجازت دی جاتی ہے۔ خرقہ عموماً دو طرح کا ہوتا ہے۔ خرقہ ارادت اور خرقہ تبرک[۵۱]۔ جن لوگوں کو خرقہ ارادت عنایت ہوتا ہے انھیں عموماً خلافت کا شرف بھی حاصل ہوتا ہے اور مرید کرنے کی اجازت دیجاتی ہے۔ خرقہ تبرک عام ہے اور خرقہ ارادت خاص۔ شیخ نظام الدین اولیاؒ نے ایک موقع پر فرمایا کہ انھوں نے جن لوگوں کو خرقہ دیا ان میں سے صرف دو تین افراد کو خرقہ ارادت دیا باقی کو خرقہ تبرک[۵۲]۔

خرقہ اور اجازت کے بعد بھی مرید کے تعلق سے پیر کی ذمہ داریاں ختم نہیں ہوجاتیں۔ وہ راہِ سلوک میں اس کی ترقی سے کبھی بھی غافل نہیں ہوتا خواہ مرید نے خود اپنا مقام بنالیا ہو اور دوسروں کی رہنمائی کر رہا ہو۔ شیخ اس کی مصروفیات پر نظر رکھتا ہے اور رہنمائی کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ رہنمائی کا یہ عمل کبھی کبھی خواب کے ذریعہ بھی قائم رہتا ہے[۵۳]۔ یہ بھی یقین کیا جاتا ہے کہ شیخ کے دو مستقل تشخص ہوتے ہیں، ایک روحانی اور ایک جسمانی[۵۴]

پیر را دو صورت است، صورت روحانی و صورت جسمانی، ہر کجا کہ بصورت جسمانی حاضر نیست روا باشد کہ صورت روحانی حاضر آید[۵۵]	پیر کی دو صورتیں ہوتی ہیں، صورت روحانی اور صورت جسمانی، یہ ممکن ہے کہ وہ اس جگہ اپنی روحانی میں موجود ہو جہاں وہ جسمانی صورت میں موجود نہ ہو۔

چنانچہ اگر اس کے جسمانی وجود کا تصور کیا جائے تو وہ روحانی صورت میں موجود ہوسکتا ہے۔

روا باشد کہ چوں جسمانی را تصور کند صورتِ روحانی حاضر شود[۵۶]	یہ ممکن ہے کہ جب ان کے جسمانی وجود کا تصور کیا جائے تو وہ اپنی روحانی صورت میں حاضر ہوجائے۔

---

۵۱ سیر الاولیا، ص ۳۵۳۔ ۳۵۴ ۵۲ سیر الاولیا، ص ۳۵۲۔ شیخ شہاب الدین سہروردی (عوارف ص ۷۹۔ ۸۰) لکھتے ہیں کہ خرقہ پہنانے کی رسم جیسی کہ ان دنوں رائج ہے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں رائج نہ تھی۔ ابن عربی کی رائے میں اس رسم کی ابتدا شبلیؒ کے زمانے میں ہوئی۔ ملاحظہ کیجئے نسبۃ الخرقہ، مخطوطہ انڈیا آفس، لندن۔ نمبر ۶۵ ماخوذ از الصلۃ بین التشیع والتصوف از کمال مصطفیٰ الشیبی، دار المعارف بمبر ص ۴۳۱

۵۳ فوائد الفواد، ص ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۳، ۲۱۵، سیر الاولیا، ۸۲۔ ۸۳، ۴۲۷ ۵۴ خیر المجالس ص ۲۶۳، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۶۔ ۵۵ خیر المجالس ص ۲۶۰ ۵۶ خیر المجالس ص ۲۶۵

یہیں سے یہ تصور جنم لیتا ہے کہ پریشانی اور مصیبت میں اگر پیر کو پکارا جائے تو وہ دستگیری کرتا ہے اور مرید کو مصیبت اور پریشانی سے نجات دلاتا ہے۔ اسی تصور کے زیر اثر مرید پریشانی کے اوقات میں شیخ کو پکارتے ہیں اور اسے یاد کرتے ہیں[۵۱]۔ اس تصور کے اثرات کتنے وسیع اور ہمہ گیر ہے اس کا کچھ اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ بعض مواقع پر مریدین کو صراحتاً اس امر کی تاکید کی جاتی ہے کہ سخت پریشانی اور مصیبت کے وقت خدا کے بجائے پیر کو پکارنا زیادہ مفید ہے اور اس میں مقصد برآری کی امید زیادہ ہے۔ اس کی توجیہ یہ کی جاتی ہے کہ مرید جب خدا کو پکارتا ہے تو وہ ایک ایسی شخصیت کو پکارتا ہے جس سے وہ بذات خود واقف نہیں ہے تو گویا اس نے خدا کو پکارا ہی نہیں لیکن جب وہ پیر کو پکارتا ہے تو وہ ایک ایسی شخصیت کو پکارتا ہے جس سے وہ اچھی طرح واقف ہے اور پیر خدا سے بخوبی واقف ہے اس طرح اگرچہ وہ بظاہر پیر کو پکارتا ہے لیکن اصلاً خدا ہی کو پکارتا ہے[۵۲]۔ اس سلسلہ میں امیر خورد نے سیر الاولیاء میں ایک واقعہ نقل کیا ہے۔ شیخ ابوالحسن خرقانی کے کچھ متوسلین سفر تجارت پر روانہ ہو رہے تھے۔ انھوں نے پریشانی کے اوقات میں پڑھنے کے لئے ان سے کوئی دعا تعلیم کرنے کی درخواست کی۔ شیخ نے کہا کہ اگر کوئی خوف کا مقام آئے تو میرا نام لے لینا اور کہنا ابوالحسن خرقانی۔ راستے میں رہزنوں نے قافلہ پر حملہ کیا جن لوگوں نے شیخ کو یاد کیا وہ محفوظ رہے البتہ جنھوں نے خدا کو یاد کیا اور دعاؤں اور آیات کا سہارا لیا وہ سب جان سے گئے[۵۳]۔

پیر اور مرید کے تعلق کی نوعیت کچھ ایسی ہے کہ پیر کے انتقال سے بھی یہ سلسلہ ختم نہیں ہوتا۔ پیر کی رہنمائی اور دستگیری کا مسئلہ موت کے بعد بھی قائم رہتا ہے۔ صوفیہ کے یہاں یہ پختہ عقیدہ ہے کہ اولیاء اللہ موت کے بعد بھی اس عالم مادہ پر اثر انداز ہونے کی

---

۵۱ مثلاً شیخ حاضر باش۔ شیخ مادر پناہ تومی ریم وغیرہ۔ ملاحظہ کیجئے فوائد الفواد صفحہ ۹۹-۱۰۰، ۱۲۹-۱۳۰، ۲۵۴، سیر الاولیا، صفحہ ۱۱

۵۲ سیر الاولیاء، صفحہ ۳۴۵

۵۳ نقش مصور

قدرت رکھتے ہیں[1] موت پیر کے روحانی فیوض کو روکنے سے قاصر ہے۔ یہی سبب ہے کہ مزاروں اور مقابر میں عبادات اور دعائیں زیادہ موثر مانی جاتی ہیں۔ چنانچہ ایک مرتبہ جب شیخ فریدالدین مسعود گنج شکر رحمۃ اللہ علیہ بیمار پڑے اور دعاؤں سے کوئی افاقہ نہ ہوا تو انھوں نے اپنے مریدین کو مختلف مزاروں اور مقابر میں جاکر دعائے صحت کرنے کی ہدایت کی[2]۔ شیخ نظام الدین اولیاء رحمۃ اللہ علیہ نے خواجہ شاہی ممری تاب[3] کا ذکر کیا ہے کہ وہ کہا کرتے تھے کہ میرے مرنے کے بعد جسے بھی کوئی ضرورت پیش آئے وہ تین دن میری قبر کی زیارت کرے۔ اگر تین دن میں کام پورا نہ ہو تو چھ دن بھی آئے۔ اگر اس کے بعد بھی وہ کام پورا نہ ہو تو پانچویں دن آئے اور میری قبر کو ریزہ ریزہ کردے[4]۔ مصنف سیر الاولیاء شیخ نظام الدین اولیاء سے ناقل ہیں

ہر حاجتے کہ مرا باشد پیش خاک والدہ خود عرض دارم غالب آں باشد کہ ہم در ہفتہ بکفایت شود و کم باشد تا ماہے بکفایت رسد[5]

مجھے جو بھی ضرورت پڑتی ہے اسے اپنی والدہ کی قبر کے سامنے پیش کر دیتا ہوں۔ عموماً یہ ضرورت ہفتہ کے اندر ہی پوری ہو جاتی ہے۔ ایسا کم ہی ہوتا ہے ایک مہینہ لگ جائے۔

---

[1] شیخ عبدالحق محدث دہلوی اخبار الاخیار (مطبع احمدی ۱۸۸/ صـ۲۳) میں شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کے بارے میں لکھتے ہیں کہ وہ کہتے تھے "من دستگیری کنم ہر کرا از مریدان من مرکب بلغزد از پائے در آمد تا روز قیامت"، [2] فوائد الفواد صـ۸۸-۸۸ نیز دیکھئے کشف المحجوب، تہران، صـ۷۷، خیر المجالس صـ ۷۲-۷۳، ۸۸-۸۹، ۱۲۲، ۱۴۲، ۱۴۹، ۱۷۰، ۲۴۱-۲۴۲، سیر الاولیاء، صـ۵۷، ۲۶۶، اخبار الاخیار صـ۵۷، ۵۸، [3] فوائد الفواد صـ۱۵۹-۱۶۰

[4] فوائد الفواد صـ۱۱۲-۱۱۳، سیر الاولیاء صـ۱۶۰۔ طبقات الصوفیہ (صـ۷۵) میں خواجہ معروف کرخیؒ کی قبر کے بارے میں لکھا ہے "قبرہ الیوم بغداد ظاہر یستشفی بہ و یتبرک بزیارتہ"، قشیریؒ انھیں کی قبر کے بارے میں رسالہ قشیریہ (صـ۱) لکھتے ہیں "یقول البغدادیون قبر معروف تریاق مجرب"، حمید قلندر (خیر المجالس صـ۲۴۳) شیخ نظام الدین اولیاءؒ کے مزار کی نسبت سے لکھتے ہیں "در دل من گذشت کہ حاجتے است از روضہ شیخ خواستہ ام شیخ نسبتہ است۔ از دیگرے چہ خواہم"۔ شیخ علی ہجویری (کشف المحجوب)، تہران، صـ۱۹۹) ابوالعباس سیاری کی قبر کے بارے میں لکھتے ہیں "امروز گورا و مہبر و ظاہر است و مردمانی نجاحت خواستن آیند روند و مہمات از انجا بلند و مجرب است"۔

اس صورت حال میں یہ بات فطری ہے کہ پیر کے انتقال کے بعد مریدین ان کے مزار پر حاضر ہوتے رہیں اور لامحدود فیوض و برکات سے شاد کام ہوتے رہتے ہیں[۱] کبھی کبھی قبروں سے آواز سننے کا بھی شرف حاصل کرتے ہیں[۲] یہی وجہ ہے کہ چشتی سلسلہ میں مشائخ کے مزارات کو بڑی اہمیت اور تقدیس حاصل ہوگئی ہے[۳] اور یہ سلسلہ کی سب سے زیادہ واضح علامت کے طور پر ابھر کر سامنے آتے ہیں۔ چنانچہ یہ ایک امر واقعہ ہے کہ بیشتر اہم چشتی مراکز سلسلہ کے کسی نہ کسی بزرگ کے مزار کے آس پاس قائم ہیں۔ اسی طرح مشائخ کے سالانہ عرس اور اس سے متعلق تقریبات کو بھی ایک خصوصی اہمیت حاصل ہوگئی ہے[۴]۔ پیر کے انتقال کے بعد ارشاد و رہنمائی کا سلسلہ بھی بند نہیں ہوتا۔ یہ رہنمائی عموماً خواب کے ذریعہ ہوتی ہے۔ اس کی ایک شکل تو یہ ہوتی ہے کہ پیر از خود کسی مسئلہ کی طرف خواب میں مرید کو توجہ دلائے[۵]۔ دوسری شکل یہ ہوتی ہے کہ مرید کسی خاص مسئلہ کے بارے میں پیر کی رہنمائی کا طالب ہو اور خواب میں اسے اس کے متعلق ہدایات مل جائیں[۶]۔ صوفی لٹریچر میں دونوں ہی طرح کی مثالوں کی کمی نہیں ہے۔ اس سلسلہ میں بطور مثال بعض واقعات نقل کئے جاتے ہیں اس سے ایک عمومی اندازہ قائم کیا جا سکتا ہے۔ قاضی محی الدین

---

[۱] فوائد الفواد، صفحہ ۱۰۰، ۱۰۱، سیر الاولیا، صفحہ ۱۱۷، ۶۶۸، ۲۷۴، ۲۷۵۔ [۲] فوائد الفواد صفحہ ۳۲۲، خیر المجالس، صفحہ ۱۲۷، ۲۱۶، سیر الاولیا۔ صفحہ ۶۰-۶۱، ۳۰۶۔ [۳] شیخ نظام الدینؒ نے انتقال سے پہلے سارا اثاثہ فقراء میں تقسیم کرا دیا تھا۔ خدمت گاروں نے عرض کیا کہ آپ کے بعد ہمارا کیا ہوگا۔ انھوں نے فرمایا میرے روضے سے تم کو اتنا کچھ ملتا رہے گا جو تمہارے لئے کافی ہوگا" فرمود تندکہ شما را در روضہ من چندان برسد کہ کفاف باشد"۔ سیر الاولیا صفحہ ۱۶۲ [۴] ابتدائی چشتی دور میں عرس کے لئے دیکھئے فوائد الفواد صفحہ ۲۰۹، خیر المجالس صفحہ ۸-۹، ۲۵۲-۲۵۳، ۲۶۶۔ [۵] فوائد الفواد، صفحہ ۱۶۰-۱۶۲، ۱۶۳، سیر الاولیا صفحہ ۳۸۷، ۴۱۱۔ [۶] خیر المجالس صفحہ ۱۲۵-۱۲۶۔ شیخ ملک یا پیرانؒ نے خواب میں اپنے ایک مرید کو حکم دیا کہ وہ اپنے گھوڑے کو شیخ نظام الدینؒ کی خدمت میں پیش کرے۔ شیخ نظام الدینؒ نے اسے اس وقت تک قبول نہیں کیا جب تک انھیں اس سلسلے میں اپنے پیر سے خواب میں اجازت نہیں مل گئی۔

کاشانیؒ اور مولانا فصیح الدینؒ ایک ساتھ مرید ہونے کی نیت سے شیخ نظام الدینؒ کی خدمت میں حاضر ہوئے شیخ نے قاضی محی الدین کو تو اسی وقت حلقہ ارادت میں شامل کر لیا لیکن مولانا فصیح الدین سے کہا کہ آپ کے معاملہ میں شیخ فرید الدینؒ سے پوچھنا پڑے گا۔ شیخ کا انتقال ہو چکا تھا۔ مولانا کو حیرانی تو بہت ہوئی لیکن خاموش رہے۔ دوسرے دن شیخ نے کہا کہ میں نے آپ کا معاملہ شیخ فرید الدینؒ کے سامنے رکھا۔ انھوں نے قبول فرمایا اس لئے آپ بیعت کر لیں[1]۔ ایک اور موقع پر شیخ نظام الدین نے فرمایا کہ شیخ فرید الدینؒ نے مجھے خواب میں ہدایت کی کہ ہر روز میں سو بار یہ دعا پڑھ لیا کروں لا الٰہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ۔ لہ الملک ولہ الحمد وھو علی کل شیٔ قدیر۔ دوسری مرتبہ خواب ہی میں یہ تاکید کی کہ نماز عصر کے بعد چند مرتبہ سورہ نبا پڑھ لیا کریں[2]۔

اس عالم کے نظام باطن میں اولیاء اللہ اور مشائخ کو جو مقام حاصل ہے اور اس کے بست و کشاد پر ان کو جو اختیارات حاصل ہیں اس کے پیش نظر ان کے لئے مقام شفاعت کا دعویٰ کچھ زیادہ تعجب خیز نہیں۔ شیخ فرید الدین عطارؒ اویس قرنیؒ کے بارے میں لکھتے ہیں:

اویس گفت کہ "یہ عدد موی گوسفندان ربیعہ و مضر از امت محمدؐ بخشیدند از برکات ایں مرقع[3]	اویسؒ نے کہا ربیعہ و مضر کی بھیڑوں کے بالوں کے بقدر امت محمدؐ کو اس مرقع کی برکت سے بخش دیا۔

ابوطالب مکی نے شفاعت کے تصور کو وسعت دی اور کہا:

یشفع یوم القیامۃ الانبیاء ثم العلماء ثم الشھداء[4]	قیامت کے دن انبیاء شفاعت کریں گے پھر علماء پھر شہداء

---

[1] سیر الاولیاء، ص ۳۱۰ [2] فوائد الفواد ص ۱۶۲-۱۶۳، سیر الاولیاء ص ۴۳۷۔ امیر خورد (سیر الاولیاء، ص ۳۷۴) نے اپنا یہ واقعہ لکھا ہے۔ انھوں نے جب شیخ نظام الدینؒ سے بیعت کی تھی اس وقت وہ صغیر السن تھے اس وجہ سے شیخ نے انھیں تلقین نہیں کی تھی جو بیعت کا ایک جزء لازم ہے۔ ۲۳ ربیع الآخر ۷۵۸ھ کی شب میں انھوں نے شیخ کو خواب میں دیکھا۔ شیخ نے انھیں تجدید بیعت بھی کرائی اور تلقین بھی کی۔ [3] تذکرۃ الاولیاء ص ۲۲۔ [4] قوت القلوب، جلد دوم ص ۱۲۰

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آگے چل کر یہ تصور عام ہو گیا چنانچہ میر خورد نے شیخ نظام الدینؒ کا قول نقل کیا ہے۔

بعضے ایں طائفہ را میان دزدان روز قیامت بستانند و ایشاں گویند، دزدی نکردہ ایم جواب آنند کہ جامہ مرداں پوشیدید و عمل ایشاں نکردید۔ آخر ہم بشفاعت پراں نجات یابند[1]

اس گروہ (صوفیہ) کے بعض لوگوں کو روز قیامت چوروں کے درمیان لے جائیں گے۔ وہ کہیں گے ہم نے چوری تو نہیں کی جواب آئے گا کہ تم نے جو لباس پہنا اس کا حق ادا نہ کیا۔ آخر کار پیروں کی شفاعت سے وہ بھی نجات پائیں گے۔

اس سلسلہ میں خواجہ عثمان ہارونیؒ کا ایک واقعہ قابل ذکر ہے۔ ان کے ایک مرید کا انتقال ہوا فرشتوں نے عذاب دینا چاہا تو وہ مانع ہوئے۔ فرشتوں نے حسب فرمان رب العزت کہا کہ یہ آپ کے راستے سے ہٹا ہوا تھا۔ شیخ نے کہا یہ صحیح ہے لیکن تھا تو میرا مرید اور مجھ سے وابستہ۔ فرشتوں کو حکم ہوا کہ شیخ عثمان کے مرید سے تعرض نہ کریں[2]۔ اسی طرح میر خورد نے مشہور مورخ اور شیخ نظام الدین اولیاءؒ کے مرید ضیاء الدین برنی کی کتاب "حسرت نامہ" سے نقل کیا ہے کہ برنی کے دل میں یہ خلش تھی کہ مشائخ سلف کی روایت کے برعکس شیخ نظام الدین اولیاءؒ کا حلقہ ارادت اتنا وسیع کیوں ہے اور بلا تحقیق معتقد سبھی کو مرید کیوں بنا لیتے ہیں؟ شیخ نے اس کی توجیہہ میں کئی اور باتوں کے ساتھ ساتھ خاص طور سے یہ بات کہی کہ ایک موقع پر شیخ فریدؒ نے فرمایا تھا کہ اگر فرد لئے قیامت بارگاہ بے نیازی میں ان کی کچھ آبرو ہوئی تو وہ میرے مریدین کو لئے بغیر جنت میں قدم نہیں رکھیں گے۔ اس کے بعد شیخ نظام الدینؒ نے فرمایا جب ایسے واصل درگاہ بے نیازی نے میرے مریدین کی ذمہ داری لے لی ہے (متبہد شد) تو میں کسی کو بھی بیعت سے کیسے منع کر سکتا ہوں[3]۔ اسی لئے صوفیہ کا یقین ہے کہ قیامت کے دن ہر شخص اپنے پیر کے جھنڈے کے

---

[1] سیر الاولیاء ص ۳۵۳ [2] سیر الاولیاء ص ۵۵ [3] سیر الاولیاء ص ۳۵۶ - ۳۵۹ ایک اور موقع پر (سیر الاولیاء ص ۱۲۶) فرمایا کہ "مرا امشب خود اند کہ نظام ہر کہ تراویدہ است از مومن من او را بیامرزیدم"۔ سیر الاولیاء (ص ۳۱۲) میں ہی امیر خورد سے یہ روایت منقول ہے "خدمت خواجہ (شیخ نظام الدینؒ) بابندہ عہد خدائے کردہ است ہر گاہ دہشت نجزاند بندہ را برابر خود در بہشت برد انشاء اللہ تعالیٰ۔

نیچے ہوگا[۱]۔ چنانچہ پیر کے علم کے نیچے محشور ہونے[۲] اور وقت آخر یاد شیخ کی آرزو کی جاتی ہے[۳]۔ یہی وجہ ہے کہ شیخ سے تعلق کی نوعیت کو بہت اہمیت حاصل ہے۔ تمام کامیابیوں کی کلید اور ساری سعادتوں اور کامرانیوں کا منبع پیر کی ذات ہے۔ اس لئے اس کا احترام[۴]، اس کی محبت اور اس کی اتباع مکمل ہونی چاہئے۔

سالک را می باید کہ محب و مشتاق و عاشق جمال ولایت پیر باشد تا ندک عملے و کثرت نیاز زود تر بہ قصد اصلی کہ طالبان ایں راہ رسیدہ اند برسد۔ [۵]	سالک کو چاہئے کہ جمال ولایت پیر کا محب و مشتاق و عاشق رہے تاکہ کم عملی اور کثرت نیاز کے طفیل زود تر اس مقصد اصلی تک پہنچ جائے جہاں اس راہ کے طالب پہنچ چکے ہیں۔

ایک مرتبہ مولف فوائد الفواد حسن سجزی نے شیخ نظام الدین اولیاؒ سے پوچھا کہ ایک مرید صرف پانچ وقت کی نماز پڑھ لیتا ہے اور تھوڑا بہت ورد کر لیتا ہے البتہ اس کے دل میں شیخ کی محبت بہت زیادہ ہے اور اس پر اعتقاد بہت پختہ۔ دوسرا مرید بہت عبادت کرتا ہے، بے اندازہ تسبیح اوراد کا اہتمام کرتا ہے، حج کرتا ہے مگر پیر کی محبت میں پختہ نہیں ہے۔ ان دونوں میں سے کس کا درجہ بلند ہے؟ شیخ نے جواب دیا کہ جو محب و معتقد شیخ ہے اس کا تھوڑا سا وقت بھی اس متعبد کے تمام اوقات پر بھاری ہے۔ اعتقاد کی بنا پر شرف اسی کو حاصل ہے[۶] محبت حق بھی محبت پیر ہی کے تناسب سے نصیب ہوتی ہے[۷] تصور شیخ حصول مقصد کا ذریعہ ہے[۸] اسی لئے سعادت کا ایک زینہ ہے "دوام ذکر بار بطور دل خود بشیخ"[۹] حضرت رب العزت اور حضور رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ساتھ مرید پیر کا بھی مراقبہ کرتا ہے۔ قاضی محی الدین کاشانی

---

[۱] سیر الاولیا ص ۳۰۹-۳۱۰ [۲] سیر الاولیا ص ۱۰۴ [۳] سیر الاولیا ص ۱۸ [۴] احترام پیر کا آئیڈیل کیا ہے اس کا کسی قدر اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ مولانا برہان الدین غریب نے زندگی بھر کبھی غیاث پور کی طرف پشت نہیں کی سیر الاولیا ص ۲۸۸۔ [۵] سیر الاولیا ص ۶۳۔ [۶] فوائد الفواد ص ۲۰۷، ۲۰۸ [۷] سیر الاولیا ص ۳۲۶ [۸] خیر المجالس، ص ۶۹۔ اس کی مزید توضیح ان الفاظ میں کی ہے۔ وھو عبارۃ عن تعلق قلب المرید بالشیخ۔

نے شیخ نظام الدین اولیاؒ سے سوال کیا کہ مرید یہ تینوں مراقبے الگ الگ کرے یا ساتھ بھی کیا جا سکتا ہے۔ فرمایا جمع بھی ممکن ہے اور علاحدہ بھی مفید ہے۔ اگر جمع کرنا چاہے تو یہ خیال کرے کہ اللہ تعالیٰ کے سامنے کھڑا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم دائیں طرف ہیں اور پیر بائیں طرف [1]

پیر سے محبت کا ایک مظہر یہ بھی ہے کہ اس کے نام کا ورد پڑھا جائے اور اس کے نام کی قسم کھائی جائے۔ شیخ نظام الدینؒ فرماتے تھے کہ ابتدا میں وہ نماز کے بعد دس بار شیخ فرید اور دس بار مولانا فرید کہتے تھے۔ اس کے بغیر سوتے نہیں تھے۔ ان کے دوستوں کو بھی اس محبت کی اطلاع ہو گئی تھی چنانچہ اگر انھیں سوگند دینی ہوتی تھی تو کہتے تھے کہ شیخ فرید کی سوگند کھاؤ [2] شیخ فرید الدین عطار شیخ ابوالقاسم گرگانی کے بارے میں لکھتے ہیں:

در ابتدا شیخ ابوالقاسم گرگانی را رحمۃ اللہ علیہ ذکر ایں بود کہ "اویس اویس" گفتے ایشاں دانند قدر ایشاں [3]	ابتدا میں شیخ ابوالقاسم گرگانیؒ کا ذکر یہ تھا کہ "اویس اویس" کہتے رہتے تھے۔ ان کی قدر کچھ انھیں کو معلوم۔

پیر کو مرید کا قبلہ تصور کیا جاتا ہے۔ خواجہ اجل شیرازیؒ کے ایک مرید کو قتل کی سزا ہوئی۔ قتل کے وقت اسے قبلہ رو کھڑا کیا گیا۔ اس صورت میں پشت پیر کی قبر کی طرف پڑتی تھی۔ اس نے پیر کی قبر کی طرف رخ کر لیا۔ اس سے جب قبلہ رو ہونے کے لئے کہا گیا تو اس نے کہا کہ میں نے تو اپنے قبلہ کی طرف رخ کر لیا اب تم اپنا کام کرو [4] اسی طرح شیخ نظام الدینؒ کی مجلس میں اس امر پر حیرت کا اظہار کیا گیا کہ اس بارگاہ سے تعلق رکھنے والے حج کو کیوں جاتے ہیں۔ حج کو تو وہ جائے جس کا پیر نہ ہو۔ یہ سن کر شیخ کی آنکھیں بھر آئیں اور فرمایا "آں رہ لبسوی کعبہ روایں لبسوی دوست" [5] شیخ کا اپنا عمل کچھ اس سے مختلف نہ تھا دو مرتبہ جب انھیں حج کا اشتیاق بہت بڑھا تو انھوں نے اپنے پیر کی زیارت کے لئے اجودھن

---

[1] سیر الاولیا، ص ۵۸ [2] فوائد الفواد ص ۲۵۳، سیر الاولیا، ص ۱۱۰ [3] تذکرۃ الاولیا، ص ۲۶ [4] فوائد الفواد ص ۹۹ سیر الاولیا ص ۳۴۸ - ۳۴۹ [5] فوائد الفواد ص ۲۶۳-۲۶۲

کا سفر کیا اس سے نہ صرف اس جذبے کی تسلی ہو گئی بلکہ اور بھی بہت کچھ حاصل ہوا[1] شیخ فریدالدین سفر حج پر روانہ ہوئے۔ اوچھ پہونچے تو خیال آیا کہ ان کے پیر شیخ قطب الدین بختیار کاکیؒ نے جمع کیا تھا پھر وہ آخر اپنے پیر کی مخالفت کیوں کریں چنانچہ وہیں سے لوٹ آئے[2]

پیر کے سامنے سجدہ ریزی محبت اور اعتقاد کی واضح ترین علامت تھی اور اسے لامحدود فیوض و برکات کا وسیلہ سمجھا جاتا تھا[3]۔ شیخ نظام الدین نے اس سلسلہ میں دو باتیں کہی ہیں۔ ایک موقع پر انھوں نے اس کی مدافعت کی ہے اور اسے درست ٹھہرایا ہے[4]۔ دوسرے موقع پر صرف یہ دلیل دی ہے کہ یہ رسم ان کے پیروں کے یہاں رائج تھی اسی وجہ سے وہ بھی منع نہیں کرتے[5]۔ آخر کار شیخ نصیر الدین نے اس رسم کو ختم کیا اور اعلان کیا کہ اللہ کے سوا کسی اور کو سجدہ جائز نہیں[6]۔

جب صورت حال یہ ہو کہ پیر کی رہنمائی اور مدد کے بغیر خدا تک رسائی ممکن نہیں تو پھر پیر کے احکام اور اس کے اسوہ سے انحراف کا تصور کیوں کر کیا جا سکتا ہے۔ اتباع پیر کے سلسلہ میں معیار مطلوب مکمل ہم آہنگی اور غیر مشروط اطاعت ہے۔ اس معیار مطلوب کا کچھ اندازہ اس واقعہ سے لگایا جا سکتا ہے۔ ایک شخص شبلیؒ کے پاس آیا اور ان کے حلقہ ارادت میں داخل ہونے کی خواہش ظاہر کی۔ شیخ نے اس کا امتحان لیا کہ آیا وہ آداب مریدی سے واقف بھی ہے یا نہیں۔ اس سے کہا گیا کہ کلمہ کو اس طرح پڑھے، لا الٰہ الا اللہ شبلی رسول اللہ جب اس نے حکم کی تعمیل کر دی تو شیخ نے کہا یہ تو تمہارا امتحان تھا[7]۔ ایک مرتبہ شیخ نظام الدینؒ سے پوچھا گیا کہ اگر پیر کسی ایسی بات کا حکم دے جو خلاف شرع ہو تو کیا کیا جائے؟ شیخ کا جواب بڑا اہم اور غور طلب ہے۔ اصلی مسئلہ پر اظہار خیال کرنے کے بجائے انھوں نے

---

[1] فوائد الفواد ص ۲۶۳ اصلی عبارت یہ ہے مقصود مرا حاصل شد مع شئی زائد بار دیگر ہمیں ہوس (حج) باعث آمد، با زیر زیارت رفتم آں غرض حاصل شد [2] سیر الاولیاء ص ۴۱۷ [3] فوائد الفواد، ص ۲۶۹ [4] فوائد الفواد ص ۲۶۹-۲۷۰ [5] فوائد الفواد ص ۲۶۸۔ [6] خیر المجالس ص ۱۵۷ [7] فوائد الفواد ص ۳۹۲

کہا کہ پیر ایسا ہونا چاہئے جو شریعت کا علم رکھتا ہو[1] اس سے بظاہر مفہوم یہی نکلتا ہے کہ پیر کے انتخاب میں تو احتیاط کرنی چاہئے لیکن کسی پیر کے حلقہ ارادت میں شامل ہو جانے کے بعد اس کے احکامات کے سامنے سر تسلیم خم کرنے کے سوا کوئی چارہ نہیں۔

---

[1] فوائد الفواد ص ۲۷۹ - ۲۸۰

ڈاکٹر اشتیاق احمد ظلی نے پیر کا جو تصور پیش کیا ہے وہ بڑا بھیانک اور خلاف شرع ہے۔ اس تصور کو غلط اور غیر مستند کہہ کر آسانی سے رد کیا جا سکتا تھا لیکن مشکل یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے یہ تصور چشتیہ سلسلہ کے مستند مآخذ سے تیار کیا ہے اور اپنی طرف سے اس میں رنگ بھرنے کی بالکل کوشش نہیں کی ہے۔ اس وجہ سے مقالہ مزید غور و فکر اور تحقیق کا مطالبہ کرتا ہے۔ ہمارے یہاں ایسے اصحاب علم کی کمی نہیں ہے جو سلاسل تصوف اور شریعت دونوں ہی پر گہری نظر رکھتے ہیں۔ وہ اس موضوع پر علمی انداز میں اظہار خیال فرمائیں تو ادارہ بڑی خوشی سے انشاء اللہ ان کے رشحات قلم بھی شائع کرے گا۔ اس طرح امید ہے مسئلہ کی صحیح تصویر سامنے آسکے گی۔ (جلال الدین)

ایس آئی ایم آف انڈیا کے ترجمان خبرنامہ کا

یوم تاسیس نمبر

جس میں
پانچ سالہ کارکردگی کا جائزہ
تربیتی و تعمیری مضامین۔ اصلاحی افسانے اور ملکی و بیرون ملک کے بزرگوں کے
بصیرت افروز پیغامات کے علاوہ بھی بہت کچھ۔ انشاء اللہ مئی ۱۹۷۸ء میں منظر عام پر آجائے گا

علامہ ابن تیمیہؒ کے معاشی نظریات

ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی

عظیم مفکر اور مصلح علامہ ابن تیمیہؒ سن ۱۲۶۳ عیسوی میں عراق کے شہر حرّان میں پیدا اور سن ۱۳۲۸ عیسوی میں شام کے شہر دمشق میں وفات پائی، جو اس وقت مصر کے مملوک سلاطین کی عملداری میں تھا۔ انھوں نے اپنی اصلاحی کوششوں سے نہ صرف اپنے عہد میں بلکہ آنے والی صدیوں کے لئے انقلابی روح پھونک دی۔ ان کی زندگی ہی میں ان کے افکار مصر سے لے کر ہندوستان اور چین دور دور پھیل گئے تھے۔

ابن تیمیہؒ کا عہد: تیرہویں اور چودھویں صدی عیسوی ـــــ بے شمار انقلابات سے بھرا ہوا ہے۔ اول مغلوں نے صدیوں پرانی عباسی خلافت کا بغداد میں خاتمہ کیا، پھر مصر کے مملوک سلاطین نے ان مغلوں کو شکست فاش دے کر ان کا رخ پھیر دیا، اور مصر میں مضبوط حکومت قائم کر کے صلیبی جنگوں کا دروازہ بند کیا۔ ان واقعات نے مشرق و مغرب کے درمیان ثقافتی اور معاشی تبادلہ کی راہ ہموار کی۔ قاہرہ اسلامی دنیا کا نیا مرکز بن گیا۔ علم کی مختلف شاخوں مثلاً تاریخ، جغرافیہ، لغت، قواعد، فلسفہ، منطق، اور مذہب و اخلاق سے متعلق کافی کام ہوا جو آج بھی مآخذ کا کام دیتے ہیں۔

علامہ ابن تیمیہ مختلف الکمال عبقری انسان تھے۔ انھوں نے مختلف علوم پر قلم اٹھائے اور حق ادا کر دیا۔ معاشی مسائل پر بحث ان کی متعدد کتابوں میں کہیں کیجا اور کہیں منتشر طور سے پائی جاتی ہے۔ ان کی زندگی محض علمی زندگی نہیں تھی۔ وہ اپنے عہد کے سیاسی و سماجی معاملات

میں عملی دخل رکھتے تھے۔ علامہ ابن تیمیہؒ کے معاشی نظریات کو درج ذیل موضوعات میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

(۱) قیمت عدل، بازار کا نظم MARKET MECHANISM اور تسعیر PRICE CONTROL

(۲) ملکیت

(۳) حرمت سود اور حقیقتِ زر

(۴) شرکت و مضاربت اور کچھ دوسرے معاشی ادارے

(۵) ریاست اور اس کی معاشی ذمہ داریاں

(۶) مالیات عامہ PUBLIC FINANCE

معاشیات کے باب میں علامہ ابن تیمیہ کا سب سے نمایاں کارنامہ ثمن مثل یا قیمت عدل، بازار کے نظام اور مسئلہ تسعیر کا تجزیہ ہے۔ قیمت عدل کو معاشی فکر کی تاریخ میں قدیم ترین تصور کہا جا سکتا ہے۔ قرونِ وسطیٰ میں معاشی مسائل پر سوچنے والوں کا مرکزی موضوع قیمتِ عدل ہی رہا ہے۔ ابن تیمیہ نے قیمت عدل یا ثمن مثل کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "یہ وہ قیمت ہے جس پر لوگ عام طور سے خرید و فروخت کرتے ہوں اور جو اس مخصوص زمان و مکان میں اس شئی یا اس طرح کی دیگر اشیاء کے مثل سمجھی جاتی ہو"[۱۴]۔ ان کے نزدیک قیمت عدل وہ قیمت ہے جو طلب و رسد کے آزاد عمل سے طے پائی ہو۔ اس طرح کی قیمت کی غیر موجودگی میں قیمت عدل کی تعیین کے لئے ابن تیمیہ جمہوری و شورائی طریقہ پر زور دیتے ہیں، یہ قیمت فروخت کنندہ اور خریدار دونوں گروہوں کی رایوں کو معلوم کر کے دونوں کے مفاد کا لحاظ کرتے ہوئے طے کی جائے گی تاکہ جبری قیمت کی خرابیوں مثلاً چور بازاری وغیرہ سے بچا جا سکے[۱۵]۔

طلب و رسد کی قوتوں کے آزاد عمل سے کھلے بازار میں قیمتوں کے طے ہونے کا ابن تیمیہ کو واضح تصور رکھتے ہیں۔ انھوں نے طلب و رسد کے تغیر سے قیمتوں میں تبدیلی کا تجزیہ کیا ہے[۱۶]۔ البتہ قیمتوں کے گھٹنے یا بڑھنے سے طلب و رسد کی مقدار پر کیا اثر پڑے گا، اس کا انھوں نے جائزہ نہیں لیا ہے۔ انھوں نے بعض ان محرکات کا تذکرہ بھی کیا ہے جو طلب

اور اس کے نتیجہ میں قیمت کو متاثر کرتے ہیں[۵۴]۔ اس موضوع پر ابن تیمیہ سے پہلے اور ابن تیمیہ کے بعد کئی صدیوں تک کسی نے اس وضاحت سے نہیں لکھا۔ مشہور ماہر معاشیات "شمپیٹر" کے بقول "جہاں تک قیمتوں کے تعین کے نظام MECHANISM OF PRICING کا تعلق ہے اٹھارہویں صدی کے وسط سے قبل کوئی قابل ذکر چیز نہیں ملتی"[۵۵]

علامہ ابن تیمیہ نے اپنے آپ کو صرف قیمت مثل اور بازار کے نظم کار MARKET MECHANISM کے تجزیہ تک محدود نہیں رکھا ہے بلکہ آگے بڑھ کر ریاست کے ذریعہ تسعیر کے تفصیلی اصول بھی پیش کئے ہیں۔ تسعیر یا جبری قیمت کا موضوع مسلم مفکرین کے درمیان ہمیشہ سے اختلافی رہا ہے۔ ابن تیمیہ کا موقف دو انتہاؤں ۔ مطلق انکار اور بے قید اجازت ـــــ کے درمیان ہے۔ اگر مسابقت پر مبنی بازاری قوتیں آزادانہ کام کر رہی ہوں تو وہ تسعیر کے خلاف ہیں لیکن اجارہ داری یا بازار کے ناقص ہونے کی صورت میں وہ تسعیر کی حمایت کرتے ہیں۔ یہی اصول محنت اور دوسری خدمات پر بھی منطبق ہوگا تاکہ لوگوں کو ایک دوسرے کے استحصال سے بچایا جا سکے[۵۶]۔ انھوں نے تسعیر کے اسلامی اصولوں کو درج ذیل چند لفظوں میں سمو دیا ہے:

> "اگر لوگوں کی ضروریات پوری ہو رہی ہوں اور پیداوار اتنی مقدار میں ہو رہی ہو جو لوگوں کے لئے کافی ہو اور وہ پیداوار معروف قیمت پر فروخت بھی ہو رہی ہو تو کسی تسعیر کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن اگر لوگوں کی ضرورتیں بغیر قیمت عدل طے کئے پوری نہ ہوں تو اس صورت میں غیر کسی کو نقصان پہنچائے یا ظلم کئے انصاف پر مبنی قیمت مقرر کی جائے گی"[۵۷]

علامہ ابن تیمیہؒ نے حق ملکیت پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ ملکیت کا مسئلہ انسان کے بنیادی مسائل سے تعلق رکھتا ہے۔ مختلف معاشی نظاموں کی وجہ اختلاف اگر تلاش کی جائے تو معلوم ہوگا کہ اس کی بنیادی وجہ حق ملکیت سے متعلق ان کے اختلافات ہیں۔ آیا مطلق الاختیار انفرادی ملکیت ہو یا ملکیت کا تمام تر حق ریاست کو رہے یا کوئی اور صورت ہو؟ معاشی امور پر سوچنے والا ان سوالات سے صرف نظر نہیں کر سکتا۔ علامہ ابن تیمیہ نے اسلام کے نظریۂ

ملکیت کو متعدد مقامات پر واضح کیا ہے۔ ان کی تحریروں میں ہم تین طرح کی ملکیت کی تفریق کر سکتے ہیں۔ انفرادی ملکیت، مشترک یا سماجی ملکیت اور ریاستی ملکیت۔ ابن تیمیہ کے نزدیک ہر شخص کو کسب ملکیت کا حق حاصل ہے۔ لیکن یہ حق کچھ واجبات کی ادائیگی کے لئے دیا گیا ہے جب فرد ان واجبات کو ادا نہ کرے بالفاظ دیگر شریعت کی خلاف ورزی کرنے لگے تو ریاست اس کے حق ملکیت سے تعرض کر سکتی ہے۔[۵۸]

صوفیاء کے برخلاف ابن تیمیہ مالداری کو فقر پر ترجیح دیتے ہیں۔ دولت کو وہ بہترین اخلاقی زندگی کے حصول کا ذریعہ خیال کرتے ہیں۔ بہت سے مذہبی فرائض مال کے بغیر ادا نہیں ہو سکتے مثلاً انسان کا اپنے اہل وعیال پر خرچ کرنا یا اپنی عزت نفس کو قائم رکھنا بغیر مادی وسائل کے نہیں ہو سکتا۔ اس لئے ان کا حصول بھی مطلوب ہوگا۔[۵۹]

سود کے متعلق اظہار خیال کرتے ہوئے انھوں نے لکھا ہے کہ "سود قرآن میں صاف صاف حرام قرار دیا گیا ہے۔ اور اس مسئلہ پر پیروان اسلام میں کوئی اختلاف نہیں ہے"[۶۰] سود کی حرمت کی وجہ یہ ہے کہ اس کے ذریعہ ضرورتمندوں کا استحصال ہوتا ہے۔ اور یہ "اکل اموال بالباطل" میں شامل ہے۔ یہ علت تمام ربوی معاملات میں پائی جاتی ہے[۶۱] علامہ کے نزدیک ربا الفضل اور ربا النسیئہ کی حرمت کی وجہ بھی یہی ہے کہ یہ اصل سود پر منتج ہوتے ہیں[۶۲] ربا کے خاتمہ اور نظام زکات کے قیام سے صحیح معنوں میں غریبی دور کی جا سکتی ہے۔

زر سے متعلق انھوں نے بہت مختصر گفتگو کی ہے۔ انھوں نے زر کا اصل وظیفہ وعمل یعنی دین کا ذریعہ اور قیمت کا معیار بتایا ہے[۶۳] وہ سلطان کو مشورہ دیتے ہیں کہ وہ سکوں کو ان کی حقیقی قیمت کے مطابق جاری کرے۔ اور اس میں کسی کھوٹ کے برے نتائج سے آگاہ کرتے ہیں[۶۴] ایک سا تھ کھوٹ والے اور اچھے سکے کے استعمال سے کھوٹ والے کے حاوی ہونے اور اچھے سکوں کے گردش سے غائب ہونے کی طرف بھی انھوں نے اشارہ کیا ہے[۶۵] یہ وہ حقیقت ہے جسے معاشیات میں قانون گریشم GRESHAM'S LAW کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور جس کی دریافت کی نسبت تھومس گریشم ۱۵۷۸ عیسوی کی طرف کی جاتی ہے۔ ابن تیمیہ کے عہد سے متصل بعد فرانس میں نکول اوریم NECOLE ORESME (۱۳۲۰-۱۳۸۲)

پیدا ہوا جس نے زر کی بابت ایک رسالہ تحریر کیا جو کسی معاشی مسئلہ پر پہلی مستقل کتاب سمجھی جاتی ہے[۱۴] اس نے اس رسالہ میں ان باتوں کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے جنھیں ابن تیمیہ نے چند سطروں میں سمیٹ دیا ہے۔ دونوں کے تقابل سے معلوم ہوتا ہے کہ دو مختلف جگہوں پر کس طرح ایک ہی جیسے خیالات نشوونما پا رہے تھے۔ یہ ایک المیہ ہے کہ ابن تیمیہ اور اس طرح کے دوسرے مسلم مفکرین کے نظریات اب تک پردۂ خفا میں پڑے ہوئے ہیں۔

تحریم سود کی صورت میں شرکت اور کاروبار کی شکل کیا ہو اس پر گفتگو بھی ضروری تھی چنانچہ انھوں نے شرکت و مضاربت اور معاشی سرگرمیوں کی بعض دوسری شکلوں پر اظہار خیال کیا ہے۔ ان خالص معاشی معاملات میں بھی وہ ہدایت الٰہی اور رسالت کو ضروری سمجھتے ہیں کیوں کہ اس میں ایمانداری، عدل، صداقت ایثار اور تعاون جیسی اقدار پر زور دیا ہے اور حسد، بغض، بے ایمانی اور حرص و طمع جیسی برائیوں سے روکا گیا ہے[۱۵] انھوں نے شرکت و مضاربت میں عدل کے تقاضوں پر زور دیا ہے۔ عدل کی رو سے نفع و نقصان دونوں میں سرمایہ و محنت کی شرکت ہونی چاہیئے کیوں کہ عمل پیداوار میں سرمایہ و محنت دونوں حصہ دار ہوتے ہیں۔ نفع کو وہ ایک ایسا اضافہ سمجھتے ہیں جو ایک شخص کی محنت اور دوسرے کے سرمایہ کے نتیجہ میں ظاہر ہوتا ہے اس لئے اس کی تقسیم اس طرح ہونی چاہیئے جیسے کوئی اضافہ دو عوامل کے ذریعہ وجود میں آئے[۱۶]

مزارعت پر بھی انھوں نے تفصیلی بحث کی ہے اور مزارعت کی اس شکل کے برے نتائج پر روشنی ڈالی ہے جس میں ایک فریق کا حصہ متعین ہو اور دوسرے کا غیر متعین[۱۷] مزارعت کی یہی شکل ممنوع ہے۔ لیکن اگر کسی ایک فریق کے لئے کوئی مخصوص حصہ طے نہ ہو بلکہ دونوں جملہ پیداوار میں شریک ہوں تو جائز اور عدل کے عین مطابق ہے۔

مزارعت کی اس بحث سے ایک ضمنی لیکن اہم چیز عوامل پیداوار کے بارے میں معلوم ہوتی ہے انھوں نے بھی تین اہم عوامل پیداوار گنائے ہیں جو عام طور پر جدید معاشیین کے نزدیک معتبر ہیں۔ علامہ ابن تیمیہ تحریر کرتے ہیں "پیداوار مشترک نتیجہ ہوتی ہے زمین کا جس میں ہوا پانی اور مٹی بھی شامل ہیں۔ عامل کی محنت کا اور بیل اور ہل کا (سرمایہ)[۱۸]

انھوں نے اقطاع سے بھی بحث کی ہے[۱۹]۔ اقطاع ایک طرح کا زمین کا عطیہ ہوتا تھا۔

جو بطور انتظام یا انتفاع فوجی یا حکومت کے اہل کاروں کو دیا جاتا تھا۔ اقطاع کو یورپ کے اس وقت کے جاگیری نظام پر قیاس نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ دونوں میں باوجود ظاہری مشابہت کے بہت بنیادی فرق تھا[۲۲]۔ ابن تیمیہ اقطاع کو ایک سماجی ضرورت سمجھتے ہیں۔ وہ عام طور پر صاحب اقطاع کو راتب کے صلہ میں دیا جاتا تھا، اگر نظام اقطاع کا خاتمہ کر دیا جاتا تو ایسے وقت میں جبکہ نقد ادائیگی تنخواہ آسان نہیں تھی۔ بہت سی مشکلات اٹھ کھڑی ہوتیں۔

معاشی زندگی میں اسلامی ریاست کی کیا ذمہ داری ہوگی اس پر بھی علامہ ابن تیمیہ نے اظہار خیال کیا ہے۔ وہ امامت یا ریاست کو لازمی ادارہ قرار دیتے ہیں[۲۳]۔ ان کے نزدیک اقتدار کو انارکی پر ہر حال میں ترجیح حاصل ہے۔ اگرچہ وہ مسلمانوں کو مشورہ دیتے ہیں کہ اللہ کی معصیت میں سلطان کی اطاعت نہ کی جائے، لیکن وہ بغاوت یا انقلاب کی حمایت نہیں کرتے[۲۴]۔ وہ ریاست کو مختلف معاشی امور کا ذمہ دار قرار دیتے ہیں اور معاشی نظم و ضبط کے سلسلہ میں اس کے لئے وسیع اختیارات تسلیم کرتے ہیں۔ مگر انھوں نے یہ بات واضح کر دی ہے کہ ریاست کو جو بھی اختیارات حاصل ہیں وہ مطلق العنان نہیں ہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے سونپی ہوئی امانت ہیں اور انھیں شریعت کے مطابق استعمال کرنا چاہئے[۲۵]۔

اسلامی ریاست کے مقاصد سے بحث کرتے ہوئے انھوں نے لکھا ہے کہ ریاست کا سب سے اہم مقصد امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہے[۲۶]۔ مذکورہ اصطلاح نہایت جامع ہے اس کے اندر مفید سماجی و معاشی امور کا حکم دینا اور مضر باتوں سے روکنا بھی شامل ہے۔ ریاست کا دوسرا اہم مقصد قیام عدل ہے جس پر ابن تیمیہ نے کافی زور دیا ہے۔ انھوں نے عدل کو سارے عالم کے قیام و بقا کی اصل قرار دیا ہے۔ عدل کے بغیر انسان نہ تو اس دنیا میں فلاح پا سکتا ہے اور نہ آخرت میں[۲۷]۔ انھوں نے اس بات کو تقاضائے عدل میں شمار کیا ہے کہ ہر شخص کو تجارت و صنعت کا پورا حق حاصل ہو اور کسی شخص کو اس کی اجازت نہ ہو کہ وہ اجارہ داری کی صورت حال پیدا کرے اور دوسروں پر معاشی سرگرمیوں کے دروازے بند کر دے۔ اسی طرح عدل کا تقاضہ یہ بھی ہے کہ سود و قمار پر مبنی سارے معاملات ممنوع قرار دیے جائیں[۲۸]۔ یہ ساری ذمہ داری ریاست پر عائد ہوں گی۔ انھوں نے فرد کو کافی اہمیت دی ہے۔ لیکن معاشرہ کے وسیع تر مفاد میں ریاست فرد کی

آزادی پر حسب ضرورت روک لگا سکتی ہے۔ ریاست اپنے شہریوں کی فلاح و بہبود کی ذمہ دار ہوگی[۲۹]۔ معاشی امور کے سلسلہ میں اپنے فرائض کی ادائیگی کے لئے ریاست، بازار کے عمل کو پابند کرنا[۳۰]، صحت مند پالیسی زر[۳۱] اور منصوبہ بندی[۳۲] جیسی تدابیر اختیار کر سکتی ہے۔

علامہ ابن تیمیہ نے نظام حسبہ اور محتسب کے فرائض پر بھی کافی روشنی ڈالی ہے۔ اس ادارہ کے ذریعہ شروع سے اسلامی حکومتیں لوگوں کے معاشی و سماجی معاملات پر نگرانی، دخل اندازی یا پابندی عائد کرتی تھیں۔ الحسبہ کا دائرہ کار صرف معاشی امور تک محدود نہیں تھا بلکہ عمومی و اخلاقی حالت، بلدیاتی دیکھ بھال بھی اس کے ذمہ تھی۔ الحسبہ سے متعلق ذمہ دار کو المحتسب کہا جاتا تھا۔ ضروریاتِ زندگی کی بہم آوری، صنعت و تجارت اور دوسری خدمات کی نگرانی، وزن اور ناپ تول کے پیمانوں کی جانچ پڑتال، پیداوار کے معیار کا جائزہ ذخیرہ اندوزی، دجل و فریب اور سود و قمار پر مبنی معاملات پر روک لگانا المحتسب کے خاص فرائض تھے[۳۳]۔

ابن تیمیہ کے تصور ریاست اور معاشی وظائف کو دیکھتے ہوئے اسے جدید اصطلاح میں فلاحی ریاست کا نام دیا جا سکتا ہے۔ ابن تیمیہ کا فلاحی ریاست کا تصور جدید فلاحی کے تصور سے زیادہ جامع اور ہمہ گیر ہے کیونکہ وہ صرف اس دنیا کی فلاح کی بات نہیں کرتے بلکہ ان کے سامنے آخرت کی فلاح بھی ہوتی ہے۔

علامہ ابن تیمیہ کے یہاں مالیات عامہ کی بحث بھی کافی طویل ہے۔ اس عہد میں حکام نے بہت سے غیر شرعی و غیر عادلانہ ذرائع آمدنی ایجاد کر لئے تھے۔ مالی انتظام مختلف دفاتر میں منقسم تھا لیکن خرچ کا طریقہ نہایت غیر منظم تھا۔ سماجی ضروریات، فوج، حکومت کے عملہ وغیرہ پر خرچ کے ساتھ ساتھ آمدنی کا ایک بڑا حصہ شاہی محل اور غیر مستحق افراد کی نذر ہو جاتا تھا۔ علامہ ابن تیمیہ نے اپنے عہد کے ناجائز ذرائع آمدنی اور غیر عادلانہ نظام محاصل پر سخت تنقید کی ہے، اور مالیات عامہ کے من مانی خرچ کی مذمت بھی کی ہے[۳۴]۔ لیکن وہ ادائیگی محاصل سے فرار کی حمایت نہیں کرتے خواہ وہ محاصل فی نفسہ غیر عادلانہ ہی کیوں نہ ہوں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ چند لوگوں کا ٹیکس کی ادائیگی سے چھٹکارا پا لینے کا مطلب یہ ہوگا کہ دوسروں پر زیادہ بوجھ پڑے، خصوصاً جبکہ حکام نے مطلوبہ رقم کسی نہ کسی طرح وصول کرنے کا تہیہ کر رکھا ہو[۳۵]۔ وہ ریاست کو مشورہ دیتے ہیں کہ وہ صاحبِ

استطاعت افراد پر برابر ٹیکس لگائے خواہ وہ ٹیکس صحیح ہو یا غلط، وہ اس کا ایک معاشی و نفسیاتی سبب بیان کرتے ہیں "لوگ اس بات کو قبول کر لیں گے اگر کوئی چیز ان سے ظالمانہ طور ہی سے کیوں نہ لی جا رہی ہو بشرطیکہ سب سے لی جا رہی ہو۔ لیکن وہ اس کو گوارہ نہیں کریں گے کہ کچھ لوگ مستثنیٰ قرار دے دیئے جائیں"۔ اس کے لئے ابن تیمیہ ایک پر لطف اصطلاح "العدل فی الظلم" استعمال کرتے ہیں[۳۴] یعنی تم ظلم کر رہے ہو تو بھی عدل کے ساتھ کرو۔

ابن تیمیہ نے بعض دوسرے مسلم مفکرین کے طرز پر تمام ذرائع آمدنی کو تین خانوں میں تقسیم کیا ہے۔ مال غنیمت، زکات، فئی۔ اس تقسیم میں انھوں نے ان ذرائع آمدنی کے خرچ کے فرق کو ملحوظ رکھا ہے۔ مال غنیمت اور زکات کے علاوہ باقی تمام طرح کی آمدنیوں کو وہ فئی کے تحت درج کرتے ہیں[۳۵] جس میں وہ مال بھی شامل ہے جس کے لئے قرآن میں فئی کی اصطلاح استعمال ہوئی ہے۔

جہاں تک خرچ کا تعلق ہے علامہ نے اس پر زور دیا ہے کہ مالیات عامہ ذمہ داران حکومت کے ہاتھوں میں ایک امانت ہے اس لئے اللہ تعالیٰ کے حکموں کو سامنے رکھ کر اسے عوام کے بہترین مفاد میں خرچ کرنا چاہئے[۳۶] ان کے نزدیک سربراہ حکومت کو ایک عام شہری سے زیادہ اس مال میں حق نہیں ہوتا جیسا کہ خلفاء راشدین کا عمل بتاتا ہے۔ سماجی طور سے ناپسندیدہ چیزوں پر خرچ کے وہ سخت مخالف ہیں۔ خرچ کی مدات کے انتخاب میں مسلمانوں کی عام فلاح کے اہم کاموں کو ان کی اہمیت کے لحاظ سے ترجیح دی جائے گی[۳۷] ان کی نظر میں خاص خاص خرچ کی مدات حسب ذیل ہیں۔

علاج، فقر و فاقہ، سرحدوں کی حفاظت اور جہاد کی تیاری، داخلی امن و سلامتی کو برقرار رکھنا، وظائف اور سرکاری ملازمین کی تنخواہیں، تعلیم و تربیت، سماجی و عوامی ضرورت کی چیزیں جیسے سڑک، پل، نہریں وغیرہ اور دیگر فلاح عامہ کے کام[۳۸]

علامہ ابن تیمیہ نے حکومت کے اخراجات کی جانب نسبتہً زیادہ توجہ دی ہے اور کیوں نہ ہو حکومت کے اخراجات ہی اس کی آمدنی کی ضرورت اور مقدار طے کرتے ہیں۔ علماء کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ کیا ریاست کو اختیار ہے کہ زکات کی ادائیگی کے بعد وہ مزید آمدنی کا مطالبہ

کرے، بالفاظ دیگر کیا زکات کے ساتھ ان پر کچھ اور مالی ذمہ داریاں ہیں؟ بہت سے علما کی رائے یہ ہے کہ زکات کی ادائیگی کے بعد لوگوں پر کوئی مالی ذمہ داری نہیں رہتی۔ ابن تیمیہ کی رائے اس کے برخلاف ہے۔ وہ ریاست کو بہت سی معاشی و سماجی سرگرمیوں کا ذمہ دار گردانتے ہیں اور اس کے لئے مال کی کمی کو نظر انداز نہیں کرتے۔ اس لئے وہ زکات کے علاوہ بھی مالی ذمہ داریوں کے حق میں ہیں۔ اس کی وہ بہت لطیف دلیل دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک زکات کے وجوب کا سبب مال کا ایک خاص مقدار میں (نصاب بھر) پایا جانا ہے لیکن دوسری مالی ذمہ داریوں کا سبب مال کی کوئی مقدار نہیں بلکہ ضرورت کا پیش ہونا ہے۔ قرض کی ادائیگی، اقربا کے حقوق، ہمسایوں اور ضرورتمندوں کی مدد جیسی جگہوں پر خرچ کرنے کے لئے کوئی نصاب نہیں ہے۔ مال اس کے لئے شرط ہے سبب نہیں۔ ہر شخص کو اپنی وسعت کے مطابق ان پر خرچ کرنا ہے[۱] قدما میں ابن حزم کے سوا کسی نے زکات کے سوا مالی ذمہ داریوں پر اس زور کے ساتھ گفتگو نہیں کی ہے[۲] زکات اور دوسری مالی ذمہ داریوں میں فرق کرنا ان کی وسیع معاشی نظر کی دلیل ہے۔

علامہ ابن تیمیہ کی معاشی رایوں کا قدما اور موخرین کی آرا کے ساتھ موازنہ اور اس دور کے یورپ میں پائے جانے والے معاشی فکر سے تقابل مفید اور دلچسپ موضوع ہے۔ لیکن طوالت کے اندیشہ سے ہم یہاں نظر انداز کرتے ہیں۔ مذکورہ بالا خیالات بھی بس اشاروں کی حیثیت رکھتے ہیں ورنہ ان کے افکار کی دنیا بڑی وسیع ہے۔ ابن تیمیہ کے معاشی افکار ان کے سوانح نویسوں کی نظر سے عام طور پر مخفی رہے ہیں۔ انھیں منظر عام پر آنا چاہیئے۔ اس کی حیثیت معاشی فکر کی ایک اہم گمشدہ کڑی کی بازیافت کی ہوگی۔ امید ہے اسلامی بنیادوں پر معاشیات کی تعمیر نو کے لئے کوشاں مسلم معاشیین ابن تیمیہ کی تحریروں کی طرف توجہ کریں گے جن میں ان کی رہنمائی کا کافی سامان موجود ہے۔

---

[۱] ابن تیمیہ، مجموع فتاوی شیخ الاسلام احمد تقی الدین ابن تیمیہ جلد ۲۹ ص ۳۴۵ (مطبوعہ ریاض، مطابق الریاض ۱۳۸۱ھ) تفسیر سورہ نور ص ۱۰۳ (قاہرہ: ادارہ طباعۃ منیریہ ۱۳۴۲ھ) [۲] ابن تیمیہ، الحسبہ و مسئولیۃ الحکومۃ الاسلامیہ ص ۱۴ (قاہرہ: دار الشعب ۱۹۷۶) [۳] ایضاً ص ۲۲، نیز مجموع فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیہ جلد ۸ ص ۵۲۳۔ [۴] مجموع فتاوی جلد ۲۹ ص ۲۵-۳۴۰ [۵] شمپیٹر، جوزف اے، ہسٹری آف اکنامک انلسس ص ۳۵ (لندن جارج ایلن اینڈ

SCHUMPETER, J.A, HISTORY OF ECONOMIC- (نون لیٹڈ ۱۹۷۲ آٹھویں اشاعت)

ANALISIS, P. 305 LONDON: GEORGE ALLEN & CO. 1972 EIGHTH PRINT.

۶ ابن تیمیہ، الحسبہ ص ۲۶-۲۵، ۲۷، ۳۰، ۳۴، ۷ ایضاً ص ۵۱ ۸ ایضاً ص ۳۰، نیز مجموع فتاوی جلد ۲۹ ص ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۹۔ ۹ ایضاً مجموع فتاوی جلد ۲۹ ص ۲۸۰ ۱۰ ایضاً ص ۴۱۸ ۱۱ ایضاً ص ۴۱۹، ۴۵۵ ۱۲ ایضاً ص ۲۴ ۱۳ ایضاً ص ۴۷۲ ۱۴ ایضاً ص ۴۶۹ ۱۵ ایضاً

۱۶ مونرو، ارتھر ایلی "ارلی اکونومک تھاٹ" ص ۱۰۲-۷۹ (کیمبرج: ہارڈورڈ یونیورسٹی پریس ۱۹۶۵)

MONROE, A.E, EARLY ECONOIMIC THOUGHT PP 79-102, CAMBRIDGE: HARVARD UNIVERSITY PRESS 1965.

۱۷ ابن تیمیہ، مجموع فتاوی جلد ۱۹ ص ۱۰۰-۹۹ ۱۸ ایضاً جلد ۳۰ ص ۸۷ ۱۹ ابن تیمیہ، القواعد النورانیہ ص ۱۶۶ (قاہرہ: مطبعۃ السنۃ المحمدیہ ۱۳۲۸ھ) مجموع فتاوی جلد ۲۹ ص ۱۰۰ ۲۰ ایضاً مجموع فتاوی جلد ۲۹ ص ۱۰۳ ۲۱ ابن تیمیہ مختصر الفتاوی المصریہ مرتبہ محمد علی الحنبلی ص ۳۷، ۳۷۸ (قاہرہ: مطبعۃ السنۃ المحمدیہ ۱۹۴۹) ۲۲ کاہن "اقطاع" در انسائیکلوپیڈیا آف اسلام جلد ۳ ص ۱۰۹۰ (لندن: لوزاک اینڈ کمپنی، نیا ایڈیشن ۱۹۷۱)

CAHEN C.L. "IKṬA'" IN ENCYCLOPADIA OF ISLAM, VOL. iii P. 1090 LONDON: LUSAC and CO. NEW EDITION 1971.

۲۳ ابن تیمیہ، السیاسۃ الشرعیہ فی احوال الراعی والرعیہ ص ۱۸۴ (قاہرہ دار الشعب ۱۹۷۱)

۲۴ ایضاً ص ۶۱، ۱۸۴، ۱۸۵ ۲۵ ایضاً ص ۲۲ ۲۶ ایضاً ص ۶۴ ۲۷ ایضاً ص ۱۷۸ نیز الحسبہ ص ۹۵ ۲۸ الحسبہ ص ۲۰-۱۹، ۲۴، ۲۳ ۲۹ السیاسیہ ص ۳۶، ۷۰ ۳۰ الحسبہ ص ۲۴، ۳۶، ۳۴، ۴۱ ۳۱ مجموع فتاوی جلد ۲۹ ص ۴۶۹ ۳۲ الحسبہ ص ۳۰ ۳۳ الحسبہ ص ۳۶، ۱۹-۲۰، ۷۰، ۲۱، ۳۴

۳۴ مجموع فتاوی جلد ۳۰ ص ۳۸-۳۳۷، ۴۴-۳۴۲، ایضاً جلد ۲۸ ص ۳۷۲، ۵۹۱

۳۵ ایضاً جلد ۳۰ ص ۳۹-۳۳۸، ۳۴۰ ۳۶ ایضاً جلد ۳۰ ص ۴۱-۳۴۰، ۳۷ ایضاً جلد ۲۸ ص ۴۶

۳۸ السیاسیہ ص ۴۳، ۱۷۸ ۳۹ مجموع فتاوی جلد ۲۸ ص ۵۶۶ ۴۰ ایضاً ص ۷۶، ۸۶، ۶۷-۵۶۲، السیاسیہ ص ۶۵ ۴۱ ابن تیمیہ۔ الایمان ص ۲۹۹ (بیروت المکتب الاسلامی ۱۳۹۲ھ) ۴۲ ابن حزم کتاب المحلی جلد ۶ ص ۵۹-۱۵۶ (قاہرہ: مطبوعۃ المنیریہ ۱۳۴۷ھ)

دوسری اور آخری قسط

تاریخِ اسلام میں فنِ شانِ نزول کی اہمیت

ڈاکٹر یٰسین مظہر صدیقی

مذکورہ بالا تمام تفسیری اور تاریخی روایات پر ایک تنقیدی نظر سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ قدیم مورخین اور جدید و متاخر مفسرین کی روایات تقریباً متوازی خطوط پر چلتی ہیں اور نہ صرف یہ کہ ان دونوں طبقاتِ اہلِ قلم کی روایات میں تناقض و اختلاف ہے بلکہ خود مفسرینِ کرام کی اپنی متعدد روایات ایک دوسرے سے متصادم ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ تمام باتیں بیک وقت یا بیک موقع پیش نہیں آسکتی تھیں اور ان میں سے اکثر بعد کے راویوں کے زرخیز دماغ کی زائیدہ ہیں اور ان کا مقصد حضرت ولید کے خلاف مقدمہ کو زیادہ سے زیادہ مضبوط کرنا تھا۔

اس سے زیادہ حیرت انگیز پہلو یہ ہے کہ کیا رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ولید بن عقبہ سے، جن مذکورہ بالا تفسیری روایات مجرم و گنہگار ثابت کرنا چاہتی ہیں، کوئی وضاحت یا کوئی جواب طلب فرمایا تھا، خاص کر بنو مصطلق کے وفد کے مدینہ پہونچنے اور اپنا موقف واضح کرنے کے بعد۔ اسلامی قانون کے مطابق حضرت ولید بن عقبہ کی قانونی حیثیت وفدِ بنی مصطلق کے آنے کے بعد مدعی کی تھی اور بعد میں مدعا علیہ کی۔ صورت اول میں ان کو شہادت و دلیل فراہم کرنی تھی اور صورت دوم میں حلف اٹھانا تھا۔ یہ سب کچھ نہ بھی ہوا ہوتا تو کم از کم رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو ان سے استفسار فرمانا تھا یا ان کے مبینہ کذب کے کھل جانے کے بعد ان کو سرزنش و عتاب فرمانا تھا مگر تمام روایات کا بلا استثناء اس پر اتفاق ہے کہ جناب رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ولید بن عقبہ سے اس پورے معاملے پر کوئی تحقیق و تفتیش، کوئی سوال و جواب اور کوئی تادیب

وسرزنش نہیں فرمائی تھی۔ کم از کم ہماری روایات میں اس اہم نکتہ پر خاموشی ہے اور یہ ظاہر ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کسی ایسے متعدی جرم پر جس سے مسلمانوں کے ایک طبقے کو زک پہونچنے کا احتمال تھا چشم پوشی نہیں فرما سکتے تھے۔ غالباً، بلکہ کسی حد تک یقیناً، روایاتِ تفسیر کا یہی تناقض اور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہی طرزِ عمل تھا جس نے مفسرین کے ایک بڑے طبقے کو سورہ حجرات کی آیت کریمہ کے عمومی معنی مراد لینے پر آمادہ کیا گیا تھا، اگرچہ وہ شانِ نزول میں مذکورہ بالا روایات میں سے کسی نہ کسی کو پہلے بیان کر دیتے ہیں۔ اس کے علاوہ قرآنی اسلوب اور آیت کریمہ میں الفاظ کی نشست اور جملے کی ساخت بھی اسی کا تقاضا کرتی ہے کہ جس کو مفسرین کے طبقۂ سوم نے بالخصوص اور طبقۂ دوم نے بالعموم سمجھا ہے۔

مفسرین کے طبقۂ دوم میں ہم جن کو شامل کرتے ہیں ان میں زمخشری[۵۵]، بیضاوی[۵۶]، خازن[۵۷]، نسفی[۵۸]، قمی نیساپوری[۵۹]، ملا جیون[۶۰]، طبرسی[۶۱]، آلوسی[۶۲]، جمال الدین قاسمی[۶۳] جیسے عظیم مفسرین سرفہرست ہیں۔ ان مفسرین نے شانِ نزول کے سلسلہ میں کسی نہ کسی تفسیری روایت کو بیان کیا ہے جن میں آیت کا نزول حضرت ولید کے بارے میں بتایا گیا ہے۔ ان مفسرین نے عموماً اس

---

۵۵ زمخشری، الکشاف، بیروت ۱۹۴۷ء، چہارم ص ۷۱ - ۵۹ ۳ وغیرہ۔ ۵۶ بیضاوی، تفسیر البیضاوی، مطبعہ عثمانیہ استانبول ۱۳۰۵ھ، ص ۶۸۳۔ ۵۷ خازن، لباب التاویل فی معالم التنزیل، مشہور بہ تفسیر خازن، مطبعہ خیریہ مصر (غیر مورخہ) چہارم ص ۵ ۱۷۔ ۵۸ نسفی، مدارک التنزیل وحقائق التاویل، برحاشیہ تفسیر خازن، ص ۵ ۱۷۔ ۵۹ قمی نیساپوری، تفسیر غرائب القرآن ورغائب الفرقان برحاشیہ تفسیر طبری، ص ۴۷ - ۷۳۔ ۶۰ ملا جیون جونپوری، التفسیرات الاحمدیہ فی بیان الآیات الشرعیہ، مطبع کریمی بمبئی ۱۲۳۷ھ، ص ۷۳ - ۷۱۔ ۶۱ ابوعلی الفضل طبرسی، جوامع الجامع فی تفسیر القرآن المجید، تبریز ۱۳۷۹ھ، ص ۴۷۵، بیروت ۱۹۵۵ء جلد ۲۷ ص ۸۷۔ ۶۲ محمود آلوسی، روح المعانی، المنیریہ مصر (غیر مورخہ) جزء ۲۶، ص ۳۴ - ۱۳۱۔ ۶۳ جمال الدین قاسمی، تفسیر القاسمی، عیسی البابی، قاہرہ ۱۹۶۰ء، جلد ۱۵، ص ۴۹ - ۵۴۴۷۔

روایت کو ترجیح دی ہے جس میں حضرت ولید کے کسی وجہ سے یا بنو مصطلق کے استقبال کنندوں کو دیکھ کر خوفزدہ ہو کر پلٹ جانے کا ذکر ملتا ہے۔ دوسری طرف انھوں نے علماء سلف کی سند پر مروی روایات کی بنا پر یا نحوی بنیادوں پر آیت کریمہ کے عام معنی مراد لئے ہیں۔ سلف میں ابن المنذر کی ضحاک سے ایک روایت مروی ہے جس میں لفظ فاسق اور لفظ "نبأ" کے عام معنی یعنی "کوئی فاسق" اور "کوئی خبر" بتائے گئے ہیں۔ غالباً زمخشری پہلے مفسر ہیں جنھوں نے یہ نحوی نکتہ اٹھایا ہے کہ آیت کریمہ کے دونوں مذکورہ بالا لفظ نکرہ (عام) ہیں اس لئے دونوں کے عمومی معنی ہیں اور کسی خاص شخص پر ان کا اطلاق نہیں کیا گیا ہے۔ گویا یہ کہا گیا ہے کہ "اگر کوئی فاسق کوئی خبر لے کر آئے" اس معنی میں لفظ فاسق کا اطلاق شخص معین یعنی حضرت ولید پر اور لفظ "نبأ" کا ان کی رپورٹ پر نہیں کیا جا سکتا۔ بیضاوی نے بھی زمخشری جیسا انداز اختیار کیا ہے۔ خازن نے اس پر مزید اضافہ یہ کیا ہے کہ فسوق کا اطلاق حضرت ولید پر نہیں کیا جا سکتا کیونکہ فسوق کے معنی حق و ایمان سے خارج ہو جانے کے ہیں اور حضرت ولید کے بارے میں اس کا وہم بھی نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ان کو ایک گمان ہوا تھا جو اتفاق سے غلط نکلا۔ نسفی نے زمخشری کے اٹھائے ہوئے نکتہ کی تائید کی ہے جب کہ قمی نیساپوری نے اس سے اتفاق کرنے کے بعد مزید وضاحت یوں کی ہے کہ حضرت ولید بن عقبہ اموی نے ارادتاً جھوٹ نہیں کہا تھا بلکہ انھوں نے اپنے اعتماد اور یقین کی حد تک بنو مصطلق کے استقبال کنندوں کو سچ مچ غارتگر سمجھا تھا۔ گویا انھوں نے غلط گمان کیا تھا۔ ملا جیون نے بھی دونوں الفاظ کے عمومی معنی مراد لئے ہیں مگر حیرت کی بات ہے کہ طبرسی نے بھی اس کے یہی ایک معنی بتائے ہیں، جبکہ محمود آلوسی فاسق اور نبا کو نکرہ مان کر ان کا اطلاق عام فاسقوں اور ان کی خبروں پر کرتے ہیں اور صاف کہتے ہیں کہ اس سے عام فساق مراد ہیں۔ بے انصافی ہوگی اگر اس ضمن میں ذہبی کا نام نہ لیا جائے جنھوں نے اگرچہ سورہ حجرات کی آیت کریمہ کا حوالہ نہیں دیا ہے تاہم سورہ سجدہ کی متعلقہ آیت کریمہ کے بارے میں یہی عام معنی مراد لئے ہیں اور سند کے "جید" ہونے کے باوجود اس کو رد کر دیا ہے۔ جمال الدین قاسمی نے تمام روایات بیان

کرنے کے بعد طبقۂ دوم کے مفسرین ہی کا موقف اختیار کیا ہے اگرچہ وہ بہت واضح نہیں ہے۔

آیت کریمہ کے عام معنی کی تائید تائید طبقۂ اول کے بعض مفسرین جیسے طبری، ابن کثیر اور سیوطی وغیرہ کی روایت کردہ اس حدیث سے بھی ہوتی ہے، اگرچہ بالواسطہ طور پر ہی سہی، جو ام المومنین حضرت ام سلمہ سے مروی ہے۔ اس روایت میں واقعہ نو مصطلق کے مصدق کا نام نہیں لیا گیا ہے بلکہ رَجُلٌ (کوئی آدمی) کہا گیا ہے اور اس طرح اس میں فاسق سے عمومی معنی مراد لئے گئے ہیں اس کے علاوہ اوپر ابن منذر اور ضحاک کی سند پر مروی روایت کا ذکر آچکا ہے جو اسی معنی کی تائید کرتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ علماء سلف سے اس سلسلہ میں بہت کم روایات منقول ہیں لیکن بنیادی طور پر یہ ذمہ داری علماء سلف کی نہیں بلکہ ہمارے راویوں کی ہے۔ ایک خاص پہلو میں دلچسپی رکھنے والے یا جانبدار راویوں نے اپنی اپنی پسند یا اپنے نقطۂ نظر کی تائید کرنے والی روایات کو تو خوب خوب نقل کیا مگر مخالف روایتوں کو نقل کرنے سے گریز کیا۔ حالانکہ قرآن سے ثابت ہوتا ہے کہ علماء سلف خاص کر صحابہ کرام میں عمومی معنی مراد لینے والے حضرات کی تعداد کہیں زیادہ تھی بلکہ جیسے کہ ہم دیکھیں گے کہ کم از کم عہد صحابہ میں طبقۂ اول کی روایات موجود یا مقبول نہ تھیں۔

تیسرا طبقۂ مفسرین ان علماء و محققین پر مشتمل ہے جو حضرت ولید بن عقبہ اموی کے واقعہ کو وقت نزول ممکنہ طور پر ماننے کے باوجود حضرت ولید اور ان کی خبر کو آیت کریمہ میں مستعمل الفاظ "فاسق" اور "نبأ" کا مصداق نہیں مانتے۔ یہی نہیں کہ وہ ان کے عام معنی مراد لیتے ہیں جس طرح کہ طبقہ دوم کے مفسرین کے ذیل میں ہم دیکھ چکے ہیں بلکہ وہ لفظ فاسق کا اطلاق صحابی موصوف کے لئے ناجائز اور بعید از معنی قرآن قرار دیتے ہیں۔ قدماء میں ابن منذر اور ضحاک کے علاوہ جن کی مکمل تشریحات و تاویلات ہم تک نہیں پہنچی ہیں متعدد متاخر و جدید مفسرین نے اس موضوع پر کلام کیا ہے۔ ان میں فخر الدین رازی،[1]

---

[1] امام رازی، تفسیر کبیر، مطبعہ ازہریہ مصر ۱۳۰۸ھ، ہفتم ص ۵۶۶۔

ابوحیان اندلسی[۶۵]، ابوسعود محمد بن محمد عمادی[۶۶]، تفسیر جلالین کے تین محشی سلیمان بن عمر عجیلی معروف بہ جمل[۶۷]، ان کے شاگرد احمد صاوی مالکی[۶۸] اور محمد سعد اللہ قندھاری[۶۹]، نیز دورِ جدید کے چند اہم مفسرین جیسے محمد محمود حجازی[۷۰]، عبدالجلیل عیسیٰ[۷۱] اور احمد مصطفیٰ مراغی[۷۲]، شامل ہیں۔ لیکن اس مسئلے پر بڑی مدلل و نکتہ آفریں بحث ہمارے بعض ہندوستانی علماء نے کی ہے جن میں مولانا اشرف علی تھانوی[۷۳] سرفہرست ہیں۔ ان کے علاوہ ابومحمد عبدالحق حقانی دہلوی[۷۴]، قاضی ثناء اللہ مظہری[۷۵] اور مفتی محمد شفیع[۷۶] اور متعدد دوسرے علماء کبار بھی ہیں۔

امام رازی نے اپنی تفسیر کبیر میں اس آیت پر بحث کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ نظریہ کہ

---

۶۵ ابوحیان اندلسی، البحر المحیط، مطبعۃ السعادہ مصر ۱۳۲۸ھ، جلد ۸، ص ۱۰۹۔ ۶۶ ابو سعود محمد عمادی، تفسیر ابی السعود، مطبعہ محمد علی صبیح، مصر (غیر مورخہ) چہارم ص ۸۹۔ ۶۷ سلیمان جمل، الفتوحات الالٰہیہ، عیسیٰ البابی مصر (غیر مورخہ) جلد چہارم ص ۸۔ ۱۷۷۔ ۶۸ احمد انصاری الصاوی علی الجلالین، عیسیٰ البابی مصر (غیر مورخہ) چہارم ص ۹۳۔ ۶۹ محمد سعد اللہ قندھاری، کشف المحجوب علی تفسیر الجلالین، مطبع محمدی بمبئی ۱۳۳۱ھ، ص ۱۹۳۔

۷۰ محمد محمود حجازی، التفسیر الواضح، دار الکتاب العربی، طبع اول (غیر مورخہ) جلد ۲۱ ص ۵۸۔

۷۱ عبدالجلیل عیسیٰ، تیسیر القرآن الکریم ...، مصر (غیر مورخہ) ص ۶۸۵۔ ۷۲ احمد مصطفیٰ مراغی، تفسیر المراغی، مصطفی البابی مصر (غیر مورخہ) ص ۲۶۔ ص ۷۔ ۱۲۶۔

۷۳ اشرف علی تھانوی، بیان القرآن، کتب خانہ رحیمیہ دیوبند (غیر مورخہ)، یازدہم، ص ۴۴۔ ۳۴۔ ۷۴ عبدالحق حقانی، تفسیر حقانی، حقانی بک ڈپو دہلی طبع ششم (غیر مورخہ)، جلد ششم ص ۲۸۳۔

۷۵ قاضی ثناء اللہ مظہری، تفسیر مظہری، ندوۃ المصنفین دہلی (غیر مورخہ) جلد نہم ص ۴۶۔ ۵۴۔ ۷۶ مفتی محمد شفیع، معارف القرآن، مکتبہ مصطفائیہ دیوبند (غیر مورخہ) جلد ہشتم۔ ص ۷۔ ۱۰۴۔

حضرت ولید کا واقعہ اس آیت قرآنی کا وقت نزول اور موقع ورود تھا مانا بھی جاسکتا ہے لیکن یہ خیال کہ یہ واقعہ اس کا سبب نزول تھا اور وہ حضرت ولید کے بارے میں نازل ہوئی تھی خیال خام سے کم نہیں۔ چنانچہ یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ اس حکم کا اطلاق دوسروں پر نہیں ہوسکتا۔ ان کے یقین وعقیدہ کے مطابق آیت متعلقہ عام ہے اور اس کا حکم بھی۔ اس کے نزول کی اصلی غرض وغایت یہ تھی کہ فاسقوں کے قول، خبر یا رائے پر اندھا دھند اور بلا تحقیق وتفتیش اعتماد نہ کیا جائے بلکہ بطور خاص اس کی چھان پھٹک کرلی جائے۔ اس حقیقت سے بقول امام رازی، ان لوگوں کی دلیل کمزور... ظاہر ہوتی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ یہ آیت اس بنا پر نازل ہوئی۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ خود یہ نہیں فرماتا کہ میں نے اس کو اس سبب سے نازل کیا ہے اور نہ ہی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس سلسلہ میں کچھ منقول ہے کہ آپ نے فرمایا ہو کہ یہ آیت اس واقعہ کے بیان، توجیہ یا تغییر کے لئے نازل ہوئی ہے۔ دراصل یہ واقعہ آیت کے نازل ہونے کا موقع ہے یعنی وہ آیت کریمہ کے نزول کی تاریخ ہے نہ اس کی علت وسبب، ہم اسی کی تائید وتوثیق کرتے ہیں۔ ہمارے خیال کی مزید تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت ولید پر لفظ فاسق کا اطلاق بعید از امکان وقیاس ہے کیونکہ ایک گمان ہو انتہا جو غلط نکلا اور غلطی سے رائے قائم کرنے والے کو فاسق نہیں کہا جاسکتا مزید برآں ان کو فاسق کیونکر کہا جاسکتا ہے جبکہ قرآن کریم میں فاسق سے مراد اکثر وہ شخص واشخاص ہوتے ہیں جو دائرۂ ایمان سے نکل گئے ہوں جیسے فرمان خداوندی ہے:۔ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِيْنَ (مقرر اللہ راہ نہیں دیتا بے حکم لوگوں کو۔ ترجمہ شاہ عبد القادر دہلوی)۔

ابو حیان اندلسی نے واقعہ بنو مصطلق کو مختصراً بیان کرنے کے بعد آیت کے معنی عام مراد لئے ہیں اور کہا ہے کہ یہاں بطور ندرت ان الفاظ کا استعمال ہوا ہے تاکہ دوسروں کے بارے میں احتیاط رکھی جائے۔ ابو سعید عماری نے بھی واقعہ کو بیان کرکے کہا ہے کہ حکم کی ترتیب دراصل یہ ہے کہ فاسق کی خبر بلا تحقیق قبول نہ کی جائے جبکہ عادل چاہے، وہ تنہا کیوں نہ ہو کی خبر بلا تکلف قبول کرلی جائے گی۔ جمل نے اکثر مفسرین کی روایات کی طرف

اشارہ کرنے کے بعد واقعہ مختصراً بیان کیا ہے پھر امام رازی کی رائے بیان کیا ہے اور خازن کی تفسیر کا بھی دو چار جملوں میں حوالہ دیا ہے اور پھر یہ کہا کہ فاسق کا استعمال جلد بازی سے روکنے کے لئے کیا گیا ہے۔ احمد صاوی نے بہت واضح انداز میں کہا ہے کہ حضرت ولید جلیل القدر صحابی ہیں ان پر لفظ فاسق کا اطلاق کسی طرح سے مناسب نہیں ہے کیونکہ اس سے مراد کافر ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ ، وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ (سو نکل بھاگا اپنے رب کے حکم سے، اور وہ جو بے حکم ہوئے، سو ان کا گھر ہے آگ (سورۃ کہف ۵۰ اور سورۃ سجدہ ۲۰)۔ ترجمہ شاہ عبد القادر دہلوی)۔ میرا جواب یہ ہے کہ حضرت ولید سے گمان کی غلطی ہوئی تھی جس سے خطرہ ہو سکتا تھا۔ اسی بنا پر اللہ تعالیٰ نے ان کو اس قسم کی جلد بازی سے روکنے کے لئے یہ لفظ استعمال کیا ہے اور آیت سے چغل خوری کی حرمت مراد لی جائے گی۔ اور آیت میں چغل خور (نمام) مراد ہے کیونکہ وہی فاسق ہوتا ہے۔ اس سے حضرت ولید کی شخصیت قطعی مراد نہیں ہے کیونکہ وہ عظیم صحابی رسول ہیں اگرچہ ان کا واقعہ آیت کے نزول کا سبب رہا ہو۔ محمد سعد اللہ قندھاری نے بھی امام رازی کی رائے نقل کرنے کے بعد یہی کچھ مختصراً کہا ہے۔ اسی ضمن میں شیخ سلیمان جمل کے ایک شیخ اور استاذ شہاب رملی اور دوسرے شیوخ کا ذکر کرنا چاہیے جن کا خیال یہی تھا۔ محمد محمود حجازی نے پہلے فسق کے معنی بیان کیے ہیں پھر سبب نزول کی عام روایت بیان کی ہے اور تعبیر و تشریح میں تقریباً وہی باتیں کہی ہیں جو سلیمان جمل اور صاوی نے کہی ہیں۔ تقریباً یہی بات عبد الجلیل عیسیٰ اور احمد مصطفیٰ مراغی نے کہی ہے۔

ہمارے ہندوستانی مفسرین میں صاحب تفسیر حقانی نے کہا ہے کہ "اس آیت میں حکم عام ہے مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں بھی کوئی ایسی بات ہوئی ہے جو اس آیت کے حکم میں شامل ہے جبکہ مفسرین اس کا شان نزول کہتے ہیں اور وہ یہ ہے . . ." حقانی دہلوی نے اس کے بعد امام احمد بن حنبل کی حضرت حارث بن ضرار خزاعی کی سند پر لوا واقعہ مختصر طور سے بیان کرنے کے بعد مزید کہا ہے کہ "تب یہ آیت نازل ہوئی۔ ایسا واقعہ بھی ہوا ہو مگر آیت میں کسی شخص کی طرف اشارہ نہیں، عام حکم ہے۔" قاضی ثناء اللہ مظہری نے پہلے متعدد روایات

بیان کی ہیں۔ پھر آیت کریمہ کے عام معنی بیان کئے ہیں اور اس کے بعد اپنی تشریح میں فرماتے ہیں کہ حضرت ولید بن عقبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی تھے اور ان کا فسق ظاہر نہ تھا کم از کم اس "کذب" سے پہلے جو دراصل ان کے فساد ظن پر مبنی تھا اور انھوں نے غلطی سے اپنے جاہلیت کے زمانے کے دشمنوں پر الزام عائد کر دیا تھا۔ مگر یہاں شاید فاسق سے وہ مراد ہے جس کا صدق و عدالت ظاہر نہ ہو چنانچہ اس میں وہ شخص بھی داخل ہوگا جس کا حال مخفی ہے۔ فاسق سے مراد وہ شخص ہے جس نے کوئی ایسی خبر دی جس کی تکذیب کسی قرینے سے ہوئی ہو چاہے مخبر ظاہر میں عدالت والا ہی کیوں نہ ہو۔ حضرت ولید نے غلطی سے ان کے بارے میں غلط بات کہہ دی تھی کیوں کہ ان کو غلط سمجھا تھا۔"

مفتی محمد شفیع صاحب نے پہلے "معارف و مسائل" کے ذیلی عنوان کے تحت شان نزول بیان کی ہے جو دراصل ابن کثیر کی روایت پر مبنی ہے اور اس کا انھوں نے حوالہ بھی دیا ہے۔ پھر آیت سے متعلق احکام و مسائل کے عنوان کے تحت امام جصاص کی رائے فاسق کی خبر و شہادت نہ قبول کرنے کے بارے میں دی ہے اور آخر میں "ایک اہم سوال و جواب متعلقہ عدالت صحابہ" کے ذیلی عنوان سے اپنی مدلل بحث دی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ میں کوئی فاسق بھی ہو سکتا ہے اور یہ اس مسلمہ اور متفق علیہ ضابطہ کے خلاف ہے کہ الصحابۃ کلھم عدول۔ علامہ آلوسی نے روح المعانی میں فرمایا کہ اس معاملہ میں حق بات وہ ہے جس طرف جمہور علماء گئے ہیں کہ صحابہ کرام معصوم نہیں۔ ان سے گناہ کبیرہ سرزد ہو سکتا ہے جو فسق ہے اور اس گناہ کے وقت ان کے ساتھ وہی معاملہ کیا جائے گا جس کے وہ مستحق ہیں یعنی شرعی سزا جاری کی جائے گی اور اگر کذب ثابت ہوا تو ان کی خبر و شہادت رد کر دی جائے گی لیکن عقیدہ اہل سنت والجماعت کا نصوص قرآن و سنت کی بنا پر یہ ہے کہ گناہ تو ہو سکتا ہے مگر کوئی صحابہ (؟) ایسا نہیں جو گناہ سے توبہ کر کے پاک نہ ہو گیا ہو۔ قرآن کریم نے علی الاطلاق ان کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی رضا کا فیصلہ صادر فرما دیا ہے رضی اللہ

عنہم ورضوا عنہ اور رضائے الٰہی گناہوں کی معافی کے بغیر نہیں ہوتی جیسا کہ قاضی ابویعلیٰ نے فرمایا کہ رضا اللہ تعالیٰ کی ایک صفت قدیمہ ہے اور وہ اپنی رضا کا اعلان صرف اسی کے لئے فرماتے ہیں جن کے متعلق وہ جانتے ہیں کہ ان کی وفات موجبات رضا پر ہوگی (کذا فی الصارم المسلول لابن تیمیۃ) . . . خلاصہ یہ ہے کہ صحابہ کرام کی عظیم الشان جماعت میں سے گنے چنے چند آدمیوں سے کبھی کوئی گناہ سرزد بھی ہوا ہے تو ان کو خدا کی توبہ نصیب ہوئی ہے . . . . . مگر اس کے باوجود بعد میں کسی کے لئے جائز نہیں کہ ان میں سے کسی کو فاسق قرار دے اس لئے اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں کسی صحابی سے کوئی گناہ موجب فسق سرزد بھی ہوا اور اس وقت ان کو فاسق بھی کہا گیا ہو تو اس سے یہ جائز نہیں ہو جاتا کہ اس فسق کو ان کے لئے مستمر سمجھ کر معاذ اللہ فاسق کہا جائے (کذا فی الروح)"

اس آیت کریمہ کی جو تشریح و تفسیر حضرت مولانا اشرف علی تھانوی نے فرمائی ہے وہ اچھوتی، نادر اور حکمت آمیز ہونے کے علاوہ اس طبقہ مفسرین میں تمام تفسیری کاوشوں کا نچوڑ معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ ان کی تفسیر و تشریح تمام گتھیوں کو بڑی خوبی سے سلجھا دیتی ہے اور فہم قرآن کے نئے افق ذہن رسا پر کھولتی ہے۔ واقعۂ بنو مصطلق کو اپنے مخصوص جامع اور مختصر انداز میں بیان کرنے کے بعد مولانا تھانوی فرماتے ہیں کہ "اس پر یہ حکم نازل ہوا . . . یعنی اے ایمان والو (جس طرح ولید بن عقبہ کی خبر پر باوجودیکہ ولید محکوم علیہ بالفسق نہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمل کرنے میں جلدی نہیں کی بلکہ اس کی تحقیق فرمائی جس سے ایک حکم شرعی ثابت ہو گیا کہ بدون تحقیق کے ایسی خبر پر عمل نہ کرنا چاہئے . . . اور جب غیر محکوم علیہ بالفسق میں یہ حکم ہے تو فاسق کے باب میں بدرجۂ اولیٰ ہے اس لئے ہم تم کو اہتمام کے لئے مکرر حکم دیتے ہیں کہ) اگر کوئی شریر آدمی تمہارے پاس خبر لادے (جس میں کسی کی شکایت ہو) تو خوب تحقیق کر لو . . . "

پھر حضرت تھانوی فائدہ کے ذیل میں فرماتے ہیں کہ "فاسق سے مراد عام فاسقین ہیں اور فاسق کا ذکر افادہ مبالغہ فی الحکم کے لئے ہے۔ یہ نہیں کہ جس قصہ میں اس کا نزول

ہوا اس کو فاسق کہا گیا ہو پس اس آیت سے نہ ولید کا فاسق ہونا لازم آیا اور نہ اس کا شبہ رہا کہ یہ موہم ہے کہ آپ نے بے تحقیق کچھ کاروائی کرنا چاہا ہوگا۔ وہیں دفع شبہ ظاہر ہے کہ آپ اس میں مخاطب نہیں۔ کیونکہ ولید کا فاسق ہونا آیت سے لازم ہی نہیں آتا بلکہ نہ حدیث سے، اس لئے کہ ممکن ہے کہ ولید کو خود گمان میں غلطی ہوئی ہو۔ . . . ."

مفسرین کے طبقۂ سوم میں ان تمام محدثین کرام کو بھی شامل کر لینا چاہئے جنھوں نے اپنی معرکۃ الآراء تصانیف میں قرآن کریم کی تفسیر پر باندھا ہے اور سورۂ حجرات کی آیت کی تفسیر و تشریح بھی فرمائی ہے لیکن آیت کریمہ متعلقہ سے متعلق کسی روایت کو نقل نہیں کیا ہے۔ ان محدثین کرام میں امام مالک بن انس[۵۷۷]، امام بخاری[۵۷۸]، امام مسلم[۵۷۹] اور امام ترمذی[۵۸۰] ممتاز مقام کے حامل ہیں۔ یہ بات بعید از قیاس معلوم ہوتی ہے کہ ان اکابر محدثین کو اس آیت قرآنی کی مقبول عام اور مشہور زمانہ شان نزول کا علم ہی نہیں تھا۔ اس چشم پوشی کا بظاہر سبب یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان بزرگ محدثین کے نزدیک آیت کریمہ کی شان و سبب و مصداق نزول کے بارے میں تمام بیان کردہ روایات ان کے اعلیٰ روایتی اور درایتی معیار پر پوری نہیں اترتی تھیں اسی لئے انھوں نے اپنی معیاری تصانیف میں ان کو جگہ دینا پسند نہیں کیا۔ ائمہ کرام میں صرف امام احمد بن حنبل[۵۸۱] نے اس آیت کا وہ سبب نزول بتایا ہے جو طبقۂ اول کے مفسرین کے ذیل میں ہم دیکھ چکے ہیں اس سلسلہ میں یہ عرض کر دینے میں کوئی حرج نہیں کہ مسند احمد بن حنبل کا علماء حدیث کے نزدیک وہ پایۂ اعتبار نہیں جو صحاح ستہ یا موطا کو حاصل ہے بلکہ بعض علماء نے اس پر خاصا کلام کیا ہے کہ اس میں ہر رطب و یابس کو جمع کر دیا گیا ہے اور محدثانہ تنقید کے معیار کا خیال نہیں رکھا گیا ہے۔ ان محدثین کرام کے ساتھ ان بزرگ

---

۵۷۷ امام مالک، الموطا، باب تفسیر القرآن۔ ۵۷۸ امام بخاری، الجامع الصحیح، باب تفسیر القرآن۔
۵۷۹ امام مسلم، الجامع الصحیح، باب تفسیر القرآن۔ ۵۸۰ امام ترمذی، جامع ترمذی، باب تفسیر القرآن۔
۵۸۱ امام احمد بن حنبل، مسند، باب تفسیر القرآن۔

مفسرین کی تفسیروں کو بھی کسی طبقہ میں شمار کرنا چاہیے جنھوں نے سورۂ حجرات کی اس آیت پر کوئی کلام نہیں کیا ہے۔ یہاں ایک مثال کافی ہوگی۔ جیسے امام ابوسفیان ثوری کی تفسیر[۹۲] جس میں سورت کی بعض آیات پر تو بحث ملتی ہے مگر آیت کریمہ متعلقہ پر نہیں۔

آخر میں شانِ نزول بتلانے والی تفسیری و تاریخی روایات کی اسناد کو روایتی معیار پر مختصراً پرکھنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس سے اصول حدیث کے مطابق ان کا مقام و درجہ متعین کرنے میں مدد ملے گی۔ ابن اسحاق کی روایت یزید بن رومان پر ختم ہوجاتی ہے اور اس طرح اس روایت میں ذات نبوی یا واقعہ کے عینی شاہد سے اس کا تعلق قائم نہیں ہوپاتا۔ واقدی اور ابن سعد کی روایت بظاہر متصل معلوم ہوتی ہے لیکن اس کے راوی مجہول ہیں۔ بلاذری اور طبری اور زبیری نے اگرچہ یزید بن رومان یا اس روایت کے دوسرے راویوں کی روایت قبول کی ہیں لیکن اس سلسلے میں انھوں نے اپنی تواریخ و انساب میں ان میں سے کوئی روایت نہیں لی ہے۔ ابن عبدالبر، ابن حزم، ابن حجر، ابن خلدون اور ابن کثیر کی روایات دراصل قدیم مورخین و محدثین کی روایات کی بازگشت ہیں اس لئے ان کی اپنی کوئی آزاد حیثیت نہیں۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ مذکورہ بالا مورخین و محدثین و تذکرہ نگاروں کی روایتیں یا منقطع ہیں یا مرسل یا مجہول۔ اور علم حدیث میں ایسی روایتوں کا کیا درجہ ہے وہ اہل علم سے مخفی نہیں۔

جہاں تک مفسرین کی روایتوں کا تعلق ہے تو وہ اسناد کے لحاظ سے یا تو منقطع ہیں یا مرسل یعنی وہ کسی تابعی پر ختم ہوجاتی ہیں یا کسی صحابی پر، رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ان میں سے کسی کا سلسلہ نہیں ملتا۔ سیوطی، جنھوں نے اس سلسلہ میں تقریباً تمام دستیاب روایات کا احاطہ کرلیا ہے، کی دس روایات میں سے چار کا سلسلۂ سند تابعی یا تبع تابعی پر منقطع ہوجاتا ہے اور ان میں سے چھ کا صحابہ کرام پر۔ جہاں تک

---

۹۲ امام سفیان ثوری، تفسیر، مرتبہ امتیاز علی عرشی، مطبوعات رضا لائبریری رامپور ۱۹۶۵ء، سورہ حجرات۔

ام المومنین ام سلمہ کی سند والی روایت کا تعلق ہے اس میں اول تو صاحب معاملہ کا نام نہیں، دوسرے یہ کہ حضرت ام سلمہ نزول قرآن کے وقت موجود نہ تھیں لہٰذا انھوں نے کسی اور سے سنا ہوگا اور وہ راوی بیچ سے غائب ہے۔ حضرت ابن عباس کی عمر اس واقعہ کے وقت سات آٹھ برس سے زیادہ نہ تھی اور ظاہر ہے کہ ان کی روایت کسی دوسرے راوی کی مرہون منت رہی ہوگی۔ حضرت جابر بن عبداللہ کی روایتوں کا معاملہ مجہول ہے۔ باقی دو صحابی حضرات حارث اور علقمہ کی روایات کی حیثیت فریق مخالف کی شہادت یا دعویٰ کی سی ہے۔ اگر حضرت ولید امری بر بنائے مخاصمتِ جاہلیت بنو مصطلق کے خلاف الزام عائد کر سکتے ہیں تو یہ بھی ہو سکتا تھا کہ فریق مخالف نے ایسا ہی کیا ہو۔ یہ کیونکر اور کیسے سمجھ لیا جائے کہ فریق اول ہی غلطی پر تھا اور دوسرا حق پر؟ جب کہ واقعاتی شہادت حضرت ولید کے حق میں جاتی ہے کیونکہ بقول امام رازی اس معاملے کا اصل نکتہ یہ ہے کہ خود جناب رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ بھی مروی نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ اس واقعہ سے حضرت ولید کے بارے میں فسق کا الزام تو درکنار شبہ بھی کسی روایت میں نہیں ملتا اور قرآن کریم فاسق کی روایت و خبر کو مردود قرار دیتا ہے۔ کیونکہ اگر ان کا فسق ظاہر ہوتا تو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم ان کو کبھی بھی ایسا اہم عہدہ نہ عطا فرماتے۔ اس سے اہم بات یہ ہے کہ اس مبینہ واقعہ کے بعد حضرات ابوبکر و عمر نے ان کو اس جیسے بلکہ اس سے اہم عہدے عطا کئے تھے کیا وہ ایک ایسے فاسق کو اسی جیسا عہدہ عطا کر سکتے تھے جس کے سلسلہ میں قرآن مجید نے ان پر فسق کا الزام لگایا ہو؟

شان نزول کے سلسلے میں بیشتر روایات درحقیقت راوئ اول — چاہے وہ صحابی ہو یا تابعی — کی ذاتی رائیں ہیں جو ان کی اپنی سمجھ، فہم قرآن اور مبلغ علم پر مبنی ہیں۔

سلہ عہد صدیقی اور عہد فاروقی میں ان کے انتظامی عہدوں کے لئے ملاحظہ کیجئے: طبری سوم ص ۹۲-۳۸۹ ص ۴۰، ابن اثیر، الکامل فی التاریخ دوم ص ۵-۳۰۴، ۵۳۱ ابن عساکر، تاریخ مدینۃ دمشق، اول ص ۵۳-۴۵۲، ابن خلدون، دوم ص ۹۰۷-۸۹۸ وغیرہ تفصیلات کے لئے دیکھئے غاکسار کی آئندہ کتاب (مذکورہ بالا)

لہٰذا جب تک اس سلسلہ میں خود زبانِ رسالت سے کسی ارشاد گرامی سے ان کا تعلق ثابت نہ ہو ان کو قبول کرنے میں بہت احتیاط کرنی چاہیے۔ ان کو روایتی اور درایتی ..... دونوں معیاروں پر چھان پھٹک کر قبول کرنا چاہیے خواہ ان کی سند کتنی ہی جید کیوں نہ ہو جیسے کہ ذہبی نے سورۂ سجدہ کی آیت کریمہ کو اسناد وجید کے باوجود مسترد کر دیا ہے، خاص کر کہ جب ان روایات منقطعہ یا مرسلہ سے کسی صحابیٔ رسول کی عظمت مجروح اور شخصیت داغدار ہوتی ہو۔ تاریخ اسلام میں مورخانہ نقطۂ نظر سے ایسی روایات کے بارے میں اور بھی احتیاط کرنی چاہیے کیونکہ تاریخ ہماری آپ کی راویوں اور فتووں کو دھیان میں نہیں لاتی وہ واقعات وحقائق کے تجزیے وتحلیل کو مطمح نظر بناتی ہے۔

سید جلال الدین عمری کے اہم کتابچے

عورت اور اسلام:

عورت کے بارے میں اسلام کا کیا نقطۂ نظر ہے؟ خاندان میں ماں، بیوی اور بیٹی کی حیثیت سے اس کا کیا مقام ہے؟ علم وعمل کے میدان میں اس نے کیا خدمات انجام دیں؟

(اس کا ہندی میں بھی ترجمہ شائع ہو چکا ہے) قیمت ۳/۰۰ روپے

بچے اور اسلام:

اس مختصر رسالہ میں یہ واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ اسلام بچہ کی حفاظت، اس کی بہترین نشوونما، اس کی علمی اور تربیت کا بہت ہی جامع تصور پیش کرتا ہے۔ یہ رسالہ بچوں کے بین الاقوامی سال کی مناسبت سے لکھا گیا ہے۔ قیمت ۵۰/

ملنے کا پتہ: مکتبۂ اسلامی دہلی ۶

بحث ونظر

قرآنی علم وفہم کا درجہ حکمت

مولانا محمد تقی امینی

قرآن حکیم اللہ رب العزت کی کتاب ہے۔ اس کی عظمت و بڑائی اور گہرائی و گیرائی کا اندازہ کرنے کے لئے اس کی یہ نسبت ہی کافی ہے کہ "حکمت" قرآنی علم وفہم کا نہایت اونچا درجہ ہے جس پر اللہ نے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو سرفراز فرمایا اور اس کی تعلیم کو نبوت کا فرض منصبی قرار دیا۔ پھر جس کو جس درجہ اور جس گوشہ میں رسول اللہ سے زیادہ مناسبت ہوئی اس کے لحاظ سے وہ حکمت کی تعلیم سے بہرہ ور ہوا۔ چنانچہ جن آیتوں میں آپ کے فرائض کا تذکرہ ہے ان میں صلاحیتوں کی کمی بیشی کے لحاظ سے قرآنی علم وفہم کے درجوں کی طرف بھی اشارہ ہے اور حکمت کو آخری درجہ قرار دیا گیا ہے۔ مثلاً دعا ابراہیمی میں ہے

رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ ۚ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۝ [1]

اے ہمارے پروردگار ان میں ایک رسول انھیں میں سے بھیجئے جو انھیں آپ کی آیتیں پڑھ کر سنائے اور انھیں کتاب وحکمت کی تعلیم دے اور ان کی تربیت (تزکیہ) کرے بیشک آپ غالب اور حکمت والے ہیں۔

انسان پر احسان عظیم کے ذکر میں ہے۔

لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ

بیشک اللہ نے مومنوں پر احسا

بیشک اللہ نے مومنوں [illegible] ان فرمایا کہ ان

---

[1] سورہ بقرہ آیت ۱۲۹

اِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ اَنْفُسِهِمْ يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ وَيُزَكِّيْهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ وَاِنْ كَانُوْا مِنْ قَبْلُ لَفِيْ ضَلٰلٍ مُّبِيْنٍ ۝ [1]

میں ایک رسول انھیں میں سے بھیجا جو ان کو اس کی آیتیں پڑھ کر سناتا ہے ان کو پاک وصاف (تربیت وتزکیہ) کرتا ہے۔ اور ان کو کتاب و حکمت کی تعلیم دیتا ہے۔ بلاشبہ یہ لوگ اس سے پہلے کھلی ہوئی گمراہی میں تھے۔

اللہ کی صفات بروئے کار لانے کے ذکر میں ہے۔

هُوَ الَّذِيْ بَعَثَ فِي الْاُمِّيّٖنَ رَسُوْلًا مِّنْهُمْ يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ وَيُزَكِّيْهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ وَاِنْ كَانُوْا مِنْ قَبْلُ لَفِيْ ضَلٰلٍ مُّبِيْنٍ ۝ [2]

اللہ ہی نے امیوں میں انھی میں سے ایک رسول بھیجا جو ان کو اس کی آیتیں پڑھ کر سناتا ہے اور ان کو پاک وصاف (تزکیہ وتربیت) کرتا ہے اور ان کو کتاب وحکمت کی تعلیم دیتا ہے اور بیشک یہ لوگ اس سے پہلے کھلی ہوئی گمراہی میں تھے۔

اوپر اللہ کی چار صفتیں ذکر کی گئی ہیں۔

(۱) الملک ۔ وہ حقیقی فرمانروا ہے۔ اس لئے ہدایت و فرامین بھیجتا ہے۔

(۲) القدوس ۔ وہ پاک وصاف ہے اس لئے پاکی وصفائی (تزکیہ) کا حکم دیتا ہے۔

(۳) العزیز ۔ وہ غلبہ والا ہے۔ اس لئے قانون وشریعت کی تعلیم دیتا ہے۔

(۴) الحکیم ۔ وہ حکمت والا ہے۔ اس لئے وہ حکمت کی تعلیم دیتا ہے۔ تاکہ اس کے ذریعہ نمو پذیر زندگی اور ترقی پذیر معاشرہ سے قانون وشریعت کا ربط قائم رہے۔

مذکورہ فرائض منصبی کی آیتوں میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ذہنی وفکری استعداد کے لحاظ سے قرآنی علم وفہم کے تین درجے ہیں۔

(۱) تلاوتِ آیات (ترجمہ سرسری مطلب جان لینا) کا درجہ جو اہل عرب کو حاصل تھا اور

---

[1] آل عمران آیت ۱۶۴ [2] جمعہ آیت ۲

ان آیتوں میں اس شعور سے انکار کیا گیا ہے جس کا تعلق قلب سے ہے شعورِ عقل سے انکار نہیں کیا گیا ہے۔

حکمت کی تکوین میں اعلیٰ درجہ کے مجموعہ کی جھلک اس کی تعریف، تعبیر، تشریح اور شرائط و آداب ہر ایک میں دکھائی دیتی ہے۔ مثلاً

حکمت کی تعریف۔ تعریف یہ ہے:۔

ھی اسم القوۃ الجامعۃ لربز ادۃ العقل والرای وشرافتہ الخلق الناشئۃ منھا[1]	حکمت ایسی قوت کا نام ہے جو عقل و رائے کی پختگی اور اس سے نشو و نما پانے والی اخلاقی شرافت کو جامع ہے۔

اس تعریف کی تائید قرآن حکیم کی ان متعدد آیتوں سے ہوتی ہے جن میں انبیاء علیہم السلام کو حکمت دیئے جانے کا ذکر ہے۔ لیکن حضرت داؤد علیہ السلام کے واقعہ میں حکمت کا ایک اہم اثر و نتیجہ بھی ذکر کیا گیا ہے۔ چنانچہ

واتینہ الحکمۃ وفصل الخطاب[2]	ہم نے داؤدؑ کو حکمت اور فیصلہ کن بات دی۔

فصل الخطاب سے مراد

وھو القول الحق الواضح عند العقل والقلب[3]	وہ حق بات جو عقل و قلب دونوں کے نزدیک واضح ہو۔

جس طرح قول فیصل حکمت کے آثار میں سے ہے اسی طرح اخلاق کی پاکیزگی اور حسنِ ادب بھی اس کے آثار میں سے ہے۔

حکمت کی تعبیر۔ حکمت کی تعبیر شرح صدر، القاء ربانی، علم لدنی اور نور وغیرہ الفاظ سے کی جاتی ہے۔ مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شرح صدر کے بارے میں ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے فرمایا۔

---

[1] المعلم عبدالحمید فراہی مفردات القرآن [2] ص آیت ۲۰ [3] عبدالحمید فراہی مفردات القرآن

غیر اہل عرب کو بار بار ترجمہ و تفسیر دیکھتے و پڑھتے رہنے سے حاصل ہو جاتا ہے۔

(۲) تعلیم کتاب۔ (مفہوم متعین کر کے اس کو بر محل منطبق کرلینا) کا درجہ جو سورت کے موضوع اور حالات و قرائن میں نظر ڈالتے رہنے سے حاصل ہوتا ہے۔ اس میں عربی زبان دانی کے ساتھ غور و فکر کی بڑی اہمیت ہے۔ اور سوچنے والے دماغ ہی کو یہ درجہ حاصل ہوتا ہے۔

(۳) تعلیم حکمت۔ (گہرائی و تہہ تک پہونچنے اور اسرار و رموز سے واقفیت حاصل کرنا) کا درجہ جو انسان و سماج کے حالات اور قرآنی آیات میں مسلسل غور و فکر کرتے رہنے سے حاصل ہوتا ہے۔ اس میں خاص قسم کی ذہنی رسائی و فکری بلندی درکار ہے۔ جو تخلیقی ذہن و فکر کے بغیر بہت کم پائی جاتی ہے۔

پہلے درجہ کا زیادہ ظہور ہدایات و فرامین اور قصص و اشاں میں ہوتا ہے۔ دوسرے کا شریعت و قانون اور تیسرے کا انضباط میں ہوتا ہے۔

ذیل میں اس درجہ کی تفصیل ذکر کی جاتی ہے۔

حکمت کی تکوین۔ قرآنی علم و فہم کا ہر درجہ اگرچہ شعور و عقل و شعور قلب کے مجموعے سے وجود میں آتا ہے لیکن حکمت کی تکوین جس قوت سے ہوتی ہے۔ اس میں خاص طور سے دونوں کا اعلیٰ درجہ ملحوظ ہوتا ہے جو فطری ذوق و خلقی وجدان کے بغیر خاطر خواہ نتیجہ نہیں برآمد کرتا عقل کی طرح قلب بھی شعور رکھتا ہے۔ اگرچہ دونوں کی نوعیت و کیفیت میں فرق ہے جیسا کہ قرآن حکیم کی بہت سی آیتوں میں شعور قلب کو بھی سمجھ بوجھ کا ذریعہ تسلیم کیا گیا ہے۔ مثلاً۔

لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا[1]	ان کے پاس دل ہیں جو سمجھتے نہیں ہیں۔
أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا[2]	کیا ان کے دلوں پر تالے پڑے ہوئے ہیں۔
فَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ[3]	انکے دلوں پر اللہ نے مہر لگادی ہے وہ سمجھتے نہیں ہیں
خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ[4]	اللہ نے ان کے دلوں پر مہر لگادی ہے۔

---

[1] اعراف آیت ۱۷۹ [2] محمد آیت ۲۴۔ [3] منافقون آیت ۳ [4] بقرہ آیت ۷

هو نور یقذفه الله فی القلب [1] وہ ایک نور ہے جس کو اللہ تعالیٰ سینہ میں ڈالتا ہے۔

امام مالکؒ کے اس قول سے مزید وضاحت ہوتی ہے۔

الحکمة والعلم نور یهدی به الله من یشاء لیس بکثرة المسائل [2] حکمت اور علم نور ہے اللہ جس کو چاہتا ہے اس کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ وہ زیادہ مسائل جاننے کا نام نہیں ہے۔

امام غزالیؒ نے اس نور کو مفتاح سے تعبیر کیا ہے:

وذالك النور وهو مفتاح اکثر المعارف [3] یہ نور اکثر معارف کی کنجی ہے۔

حکمت کی تشریح۔ حکمت کی تشریح دینی معرفت، دینی عقل، گہری سمجھ (فقہ) فطری ملکہ، علم اسرار دین، علم وعمل قول صواب وفعل صحیح وغیرہ سے کی جاتی ہے۔ جو بجائے خود اس کی ماہیت کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور اس بات کا ثبوت فراہم کرتے ہیں کہ اس کی تکوین میں شعور عقل وقلب کے اعلیٰ مجموعہ کے ساتھ فطری ذوق وخلقی وجدان کو بھی دخل ہے جو عطیہ ربانی وفضل ایزدی ہے جیسا کہ اس کی تائید ان تشریحات سے ہوتی ہے۔ ائمہ لغت نے اس کی یہ تشریح کی ہے:

الحکمة اصابة الحق ما العلم والعقل [4] علم وعقل کے ذریعہ حق تک پہنچنے کا نام حکمت ہے۔

الحکمة عبارة عن معرفة افضل الاشیاء بافضل العلوم [5] افضل اور بہتر چیز کو بہترین علم کے ذریعہ جاننا حکمت ہے۔

مفسرین سے یہ تشریح منقول ہے

وضع کل شئی موضعه ہر شئی کو اس کے مناسب محل میں رکھنا

---

[1] الغزالی المنقذ من الضلال [2] ابن عبدالبر جامع بیان العلم فضله قوله لاحسد الا فی اثنین [3] غزالی المنقذ من الضلال [4] راغب اصفهانی المفردات فی غریب القرآن [5] محمد بن مکرم انصاری لسان العرب

معرفة الاشیاء بحقائقها	حقائق اشیاء کی معرفت
الفصل بین الحق والباطل	حق و باطل کے درمیان فیصلہ کی قوت
الاصابة فی القول والعمل [1]	قول و عمل میں صحیح رائے تک پہنچنا
مایکمل نفوسهم من المعارف والاحکام	وہ معارف و احکام جن سے نفوس انسانی کمال کو پہونچیں۔

ان کے علاوہ بھی بہت سی تشریحات مفسرین سے منقول ہیں مثلاً

انوار قلوب کی معرفت اور اسرار عیوب سے واقفیت۔ نفس اور شیطان کی دقیقہ رسی سے آگاہی، شیطانی اور انسانی تقاضوں میں امتیاز کی قوت، عقل کی رہنمائی اور قلب کی بصیرت۔ برائیوں کی صحیح نشاندہی کے بعد علاج کی صحیح تدبیریں، مخلوق کے احوال کا علم خاص قسم کی فراست [2]

مجاہدؒ تابعی اور امام مالکؒ سے یہ تشریح منقول ہے۔

انها معرفة الحق والعمل به والاصابة فی القول والعمل [3]	حق کی معرفت اس پر عمل اور قول و عمل میں درستی کو پہونچنے کا نام حکمت ہے۔

ابن قیم نے اس کو احسن کہا ہے

واحسن ماقیل فی الحکمة [4]	حکمت کے باب میں جو کچھ کہا گیا اسمیں یہ احسن ہے

ابن مسکویہؒ نے حکمت کے تحت یہ چیزیں بیان کی ہیں:۔

"ذکاوت، ذہانت سرعت فہم ذہن کی صفائی عقل کی رسائی اور سہولت تعلیم" پھر اس کے بعد کہا ہے

وبهذه الاشیاء یکون حسن	ان ہی چیزوں کے ذریعہ حکمت کی حسن استداد

---

[1] علاء الدین علی تفسیر خازن ص۸۶ و قاضی ثناء اللہ تفسیر مظہری ص۷۰ [2] عرائس البیان فی حقائق القرآن ص۱۰ [3] ابن القیم مدارج السالکین و تفسیر قیم وانزل اللہ الخ [4] ایضاً

الاستعداد للحکمۃ [1] پیدا ہوتی ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ سے یہ تشریح منقول ہے

ھو علم اسرار الدین الباحث عن	وہ اسرار دین کا علم ہے جو احکام کی اور
حکم الاحکام ولیاتھا واسرار خواص	علت سے بحث کرتا اور اعمال کے خواص و
الاعمال ونکاتھا [2]	باریکیوں تک پہنچاتا ہے

پھر اس پر قابو پانے کے لئے ذہنی رسائی و فکری بلندی کا ذکر اس طرح کیا ہے۔

وقار الطبیعۃ سیال القریحۃ [3]	روشن دماغ اور رساذہن ہو

وقار اور سیال دونوں مبالغے کے صیغے ہیں جن کی افادیت تخلیق صلاحیت تک پہونچتی ہے۔ مذکورہ تعبیر و تشریح کے الفاظ میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اصلاً یہ سب ایک ہی حقیقت کو واضح کرنے والے اور ایک دوسرے کے لئے لازم و ملزوم ہیں فرق صرف الفاظ کے انتخاب میں ہے کسی نے شعور قلب کی مناسبت کو ملحوظ رکھا ہے کسی نے شعور عقل کی مناسبت کو اور کسی نے عقل و قلب دونوں کے شعور کا لحاظ کیا۔

حکمت کے شرائط: قرآنی حکمت کے شرائط میں تزکیہ نفس اور فکر آخرت کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ تزکیہ میں عقائد و خیالات کی صفائی اور اعمال و اخلاق کی درستی دونوں شامل ہیں یعنی غلط نظریات و عقائد سے شیشۂ دل و آئینہ دماغ کی صفائی کر کے صحیح اصول و نظریات ان کی جگہ بٹھائے جائیں۔ اسی طرح برے اخلاق و گندے اعمال سے ہٹا کر اچھے اعمال و عمدہ اخلاق کا خوگر بنایا جائے۔ اس طرح تزکیہ کے ذریعہ لازمی طور سے عقل و قلب کی فطری صلاحیتوں کو نشو و نما پانے کا موقع ملے گا جس کی بنا پر لغت کے ماہرین نے اس کے معنی ہی "ابھارنا اور نشو و نما دینا" کے لئے ہیں چنانچہ مذکورہ فرائض منصبی کی آیتوں میں لفظ ویزکیھم (اللہ کا رسول ان کا تزکیہ کرتا ہے) بھی ہے جس کا مادہ زکاۃ ہے۔

الزکاء النماء والسریع [4]	زکاء کے معنی بڑھنا اور تر و تازہ ہونا

---

[1] ابن مسکویہ، تہذیب الاخلاق ص۵ [2] شاہ ولی اللہ، حجۃ اللہ البالغہ مقدمہ ص۳ [3] محمد بن مکرم انصاری وابن منظور، لسان العرب جلد ۱۴

اصل الزکاء النمو الحاصل عن برکۃ اللہ [1]

زکاء کی اصل وہ بڑھوتری ہے جو اللہ کی برکت سے حاصل ہو۔

یہ لفظ سورہ آل عمران آیت ۱۶۴ اور سورہ جمعہ آیت ۲ میں علم وفہم کے پہلے درجہ (تلاوت آیات) کے بعد ہے جس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ تزکیہ قرآنی علم وفہم کے ہر درجہ میں مطلوب ہے لیکن سورہ بقرہ آیت ۱۲۹ دعاء ابراہیمی میں علم وفہم کے آخری درجہ (حکمت) کے بعد ہے جس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ دعا و درخواست کے موقع پر کام کی ترتیب نہیں ملحوظ ہوتی صرف تفصیل ملحوظ ہوتی ہے۔ جب کہ قبولیت اور اجابت کا موقع اس کا پابند ہوتا ہے کہ مسائل کی مصلحت کے پیش نظر کام کی ترتیب ملحوظ رکھے۔

حکمت چونکہ علم وفہم کا نہایت اونچا درجہ ہے اس بنا پر لازمی طور سے اس کے لئے خاص تزکیہ مطلوب ہے جو ذہنی وفکری آبگینے میں وہ چمک پیدا کردے جو قرآنی حکمت کے لئے درکار ہے۔ یہ خاص تزکیہ عام حالات میں نہیں تکمیل کو پہونچتا۔ بلکہ اس کے لئے کچھ خاص حالات (جو افراد واشخاص کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں) ہوتے ہیں جن کے ذریعہ سے تکمیل کو پہونچتا ہے۔ ثبوت میں حضرات انبیاء علیہم السلام ودیگر اصحاب حکمت کی زندگیاں پیش کی جاسکتی ہیں۔ فکر آخرت کے ذریعہ قوت وحکمت کا رشتہ سرچشمہ حکمت (اللہ رب العزت) سے قائم ہوتا اور نورانی دنیا سے رابطہ وتعلق پیدا ہوتا ہے پھر ادھر سے علم وعرفان اور فیوض و برکات کا سلسلہ جاری ہوجاتا ہے۔ جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ما زھد عبد فی الدنیا الا انبت اللہ الحکمۃ فی قلبہ [2]

جس بندے نے دنیا میں زہد اختیار کیا (بے رغبتی رہا) تو اللہ تعالیٰ اس کے دل میں حکمت اگا دیتا ہے۔

دوسری جگہ ہے:۔

اذا رئیتم العبد یعطی زھدا فی الدنیا وقلۃ منطق فاقتر

جب کسی بندے کو دیکھو کہ اس کو دنیا میں زہد (بے رغبتی) عطا کیا گیا اور بولنا کم ہے تو اس

---

[1] راغب اصفہانی المفردات فی غریب القرآن [2] مشکوٰۃ کتاب الرقاق

بوامنه فانه یلقی الحکمة [1] کی صحبت اختیار کرو کہ اس میں حکمت کا القا ہوتا ہے۔

ایک اور موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سینہ میں نور داخل ہونے کی یہ علامت بیان فرمائی ہے۔

التجافی عن دار الغرور والانابة الی دار الخلود والاستعداد للموت قبل نزوله [2] دار الغرور (دنیا) سے الگ رہنا (دل نہ لگانا) دار الخلود (آخرت) کی طرف متوجہ رہنا اور موت سے پہلے اس کی تیاری کرنا۔

حکمت کے آداب : قرآنی حکمت کے آداب میں اللہ کے بندوں کے ساتھ محبت و شفقت کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ اس میں صبر و ضبط، سخاوت و قناعت، نرم دلی و دل سوزی اور ایثار و قربانی وغیرہ اوصاف شامل ہیں، جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے۔

یُؤْتِی الْحِکْمَةَ مَنْ یَّشَآءُ وَمَنْ یُّؤْتَ الْحِکْمَةَ فَقَدْ اُوْتِیَ خَیْرًا کَثِیْرًا [3] اللہ جس کو چاہتا ہے حکمت عطا کرتا ہے اور جس کو حکمت عطا ہوئی وہ خیر کثیر سے نوازا گیا۔

یہ آیت بندوں پر خرچ کرنے اور اس راہ کے شیطانی وساوس سے بچنے کی تاکید کے بعد ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا اثر و نتیجہ عطیہ حکمت کی شکل میں نمایاں ہوتا ہے۔

اسی طرح حکمت کے آداب میں ان اوصاف ذمیمہ سے بچنا ہے جو فسادات قلبی پیدا کرتے ہیں مثلاً کبر و نفاق، بغض و حسد، غیبت و برائی، حرص و طمع وغیرہ جیسا کہ قرآن و حدیث میں ان کے جو اثرات بیان ہوئے ہیں ان سے اس کا ثبوت ملتا ہے۔

حکمت کے استعمال میں فرق : مذکورہ تفصیل سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ قرآنی حکمت کا مفہوم اردو کے مفہوم سے کہیں زیادہ بلند ہے کیونکہ اس کے لئے شعور کی مروجہ انسانی تصور سے کچھ اونچی سطح درکار ہے، جب کہ اردو میں شعور و عقل کا ادنیٰ درجہ کفایت کرتا ہے۔ پھر اردو میں وہ فراست ملحوظ نہیں ہوتی جو شعور کے تزکیہ کی راہ سے آتی ہے اور آداب کی بجا آوری سے اس کی قوت پرواز میں اضافہ ہوتا ہے۔ جب کہ اس میں ان دونوں کو خصوصی مقام حاصل ہے۔

---

[1] [2] مشکوٰۃ کتاب الرقاق [3] سورہ بقرہ آیت ۲۶۹

حکمت کے میدان کا دائرۂ کار : قرآنی حکمت کی تکوین میں اگرچہ شعور و عقل و قلب کا اعلیٰ مجموعہ ہوتا ہے لیکن دیگر نفسی قوتوں اور باہمی مناسبتوں کو سامنے رکھ کر قدرت جس (عقل یا قلب کے شعور) کو زیادہ ابھارتی اور جس سے متعلق کام کے زیادہ مواقع فراہم کرتی۔ بس اس کے لحاظ سے حکمت کے میدان کا دائرہ کار متعین ہوتا ہے اور کام کی راہیں ہموار ہوتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ عارفین اور راسخین (علم میں) دونوں میں حکمت کی قوت موجود ہوتی ہے لیکن عارفین کا میدان شعور قلب سے زیادہ تعلق رکھتا ہے جب کہ راسخین کا میدان شعور عقل سے زیادہ تعلق رکھتا ہے۔

چنانچہ راسخین کی حکمت علم کے میدان میں زیادہ نمایاں ہوتی ہے جب کہ عارفین کی حکمت تزکیہ کے میدان میں کارہائے نمایاں انجام دیتی ہے اور یہ واقعہ ہے کہ ہر ایک کی بات اپنے اپنے میدان اور دائرہ ہی میں زیادہ وزن دار بنتی ہے۔

حکمت کے سب سے اونچے اور جامع درجہ پر رسول اللہؐ فائز تھے : رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرآنی حکمت کے سب سے اونچے درجہ پر فائز اور ہر میدان و دائرہ کے جامع تھے اور بڑی بات یہ کہ سب میں توازن برقرار رکھے ہوئے تھے جس کی بنا پر ہر میدان و دائرہ کی بات وزن دار اور افراط و تفریط سے پاک تھی۔

قرآن حکیم میں اس کی تعبیر اس طرح ہے۔

اِنَّآ اَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَآ اَرٰىكَ اللّٰهُ [1]	اے نبیؐ ہم نے آپ کی طرف حق کیساتھ کتاب اتاری تاکہ آپ لوگوں کے درمیان اس کے مطابق فیصلہ کریں جو اللہ نے آپ کو دکھایا۔

ما اراك الله (جو اللہ نے آپ کو دکھایا) اصلاً شعورِ نبوت ہے [2] جس کے تکوینی اجزاء میں کمال حکمت کی قوت شامل ہے۔

خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کئی مقامات پر یہی تعبیر اختیار فرمائی ہے۔

انی اریٰ مالا ترون [3]

---

[1] سورہ نساء آیت ۱۰۵ [2] شعورِ نبوت کی تفصیل کے لئے راقم الحروف کی کتاب "حدیث کا درائتی معیار" دیکھئے
[3] ترمذی و ابن ماجہ ابواب الزہد۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قوت کی حفاظت وگرانی ہوتی تھی

وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا [1]	آپ اپنے رب کا انتظار کیجئے آپ ہماری نگاہوں کے سامنے ہیں۔
وَلَوْلَا أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا [2]	اگر ہم آپ کو ثابت قدم نہ رکھتے تو آپ کچھ ان کی طرف مائل ہو جاتے۔

اسی بنا پر حضرت عمرؓ نے فرمایا

لا يقولن قضيت بما اراني الله تعالىٰ فان الله تعالىٰ لم يجعل ذالك الا نبيه واما احدنا فرايه يكون ظنا لا علما [3]	کوئی شخص یہ نہ کہے کہ میں نے اس کے مطابق فیصلہ کیا جو اللہ نے مجھے دکھایا کیوں کہ یہ مقام صرف نبی کے لئے خاص ہے ہم لوگوں کی رائے ظن کے درجہ میں ہوتی ہے نہ کہ علم کے درجے میں۔

امام فخر الدین رازی نے مذکورہ آیت میں علم کو رویت سے تعبیر کی یہ وجہ بیان کی ہے۔

لان العلم اليقيني المبرأ عن جهات الريب يكون جاريا مجرى الرويه في القوة والظهور [4]	وہ علم یقینی جو شک کو دور کرنے والا ہے قوت اور ظہور میں رویت (دیکھنے) کے قائم مقام ہوتا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قوت حکمت چونکہ ان اوصاف کے ساتھ متصف ہے اس بنا پر قرآنی حکمت میں اس کو معیار اور سند کا درجہ حاصل ہے۔ کسی اور کی قوت کو یہ درجہ حاصل نہیں ہے۔ غالباً اسی بنا پر امام شافعیؒ وغیرہ نے مذکورہ فرائض منصبی کی آیات (وعلمهم الكتاب والحكمة) میں حکمت کی تفسیر سنت نبوی کی ہے۔ ابن قیم کہتے ہیں۔

واما الحكمة المعروفة بالكتاب	جو حکمت کتاب کے ساتھ مذکور ہے اس سے

---

[1] طور آیت ۴۸ [2] بنی اسرائیل آیت ۷۴ [3] فخر الدین رازی تفسیر کبیر جزء ثالث نساء آیت ۷۲، محمد عبدہ مصری تفسیر المنار جزء خامس نساء آیت ۷۲ [4] فخر الدین رازی تفسیر کبیر جزء ثالث نساء آیت ۷۲۔

فهی السنة کذالك قال الشافعیؒ وغیرہ من الائمة [1]

مراد سنت ہے۔ امام شافعیؒ اور دوسرے اماموں نے یہی کہا ہے۔

جس کا مطلب یہ ہے کہ قرآنی حکمت کا اولین مظہر بطور نمونہ سنتِ نبویؐ ہے کہ اس کو معیار بنا کر قوت حکمت کے ذریعہ اخذ و استنباط کا سلسلہ جاری رہے اور اس کے ذریعہ نمو پذیر زندگی و ترقی پذیر معاشرہ کی رہنمائی ہوتی رہے۔ یہ مطلب نہیں کہ قرآنی حکمت تمامتر سنت نبوی ہے کہ اس کے بعد غور و فکر اور اخذ و استنباط کا دروازہ بند ہو گیا ہے۔ یہ قرآن حکیم کی آیت کے خلاف ہے۔

وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ [2]

ہم نے آپ پر الذکر (قرآن) اتارا کہ جو لوگوں کی طرف بھیجا گیا ہے آپ ان کے سامنے بیان کر دیں تاکہ وہ خود غور و فکر کریں۔

لعلهم یتفکرون کے ذریعہ ایسے تمام لوگوں کو غور و فکر کی دعوت دی گئی ہے جو اس کی صلاحیت رکھتے اور اخذ و استنباط کر سکتے ہیں۔

پھر تحقیق کے نزدیک اخذ و استنباط کے لحاظ سے کسی بھی موضوع سے متعلق قرآنی آیتوں کی تعداد حقیقی نہیں ہے بلکہ اضافی ہے۔ جو ذہنوں اور طبیعتوں نیز حالتوں اور ضرورتوں کے لحاظ سے مقدار میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ ابن دقیق العید کہتے ہیں۔

مقدار ایات الاحکام لا تنحصر فی هذا العدد بل هو یختلف باختلاف القرائح والاذهان وما یفتحه الله من وجوه الاستنباط و الراسخ فی علوم الشریعة یعرف ان من اصولها واحکامها

آیات احکام کی مقدار اس عدد (دو سو پانچ سو یا کچھ زیادہ) میں محدود نہیں ہے بلکہ طبیعتوں اور ذہنوں کے اختلاف سے مقدار مختلف ہوتی ہے جن حضرات پر اللہ نے وجوہ استنباط کے دروازے کھولے اور جن کو علوم شرعیہ میں رسوخ حاصل ہے۔ وہ جانتے ہیں کہ بہت

---

[1] ابن قیم مدارج السالکین و تفسیر قیم وانزل اللہ علیک الکتاب والحکمۃ آیت ۱۱۳ [2] النحل آیت ۴۴

مایوخذ من موارد متعددہ حتی الآیات الواردہ فی القصص والامثال [1]	سے اصول واحکام متعدد جگہوں سے حاصل ہوتے ہیں حتیٰ کہ ان آیتوں سے بھی جو قصص و امثال میں وارد ہوئی ہیں۔

حکمت کے درجات۔ حکمت کے بہت سے درجے اور مرتبے ہیں جو جس درجہ اور جس گوشہ میں اس کی قوت رکھتا ہے اسی کی مناسبت سے وہ درجہ حکمت پر فائز ہوتا ہے جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے:۔

یوتی الحکمۃ من یشاء ومن یؤت الحکمہ فقد اوتی خیراً کثیراً [2]	اللہ جس کو چاہتا ہے حکمت عطا کرتا ہے اور جس کو حکمت عطا ہوئی وہ خیر کثیر سے نوازا گیا۔

اور حدیث لکل حد مطلع [3] (ہر حد کے لئے واقفیت کے مقام ہیں) میں غالباً درجات کی طرف اشارہ ہے کیوں کہ مطلع اس روشندان کو کہتے ہیں جو بلندی پر ہوتا اور جس کے ذریعہ چیزوں سے واقفیت حاصل کی جاتی ہے اسی طرح حکمت کے ذریعہ بلندی پر پہنچ کر اور متعلقہ چیزوں سے واقفیت حاصل کر کے گہرائی تک رسائی حاصل کی جاتی ہے اور پھر سارے پہلوؤں کو سامنے رکھ کر مبصرانہ حیثیت سے گفتگو ہوتی ہے۔

حکمت کی تکوین چونکہ شعور عقل اور شعور قلب کے مجموعہ سے ہوتی ہے اور دونوں طبعی خصوصیات و بشری کمزوریوں سے خالص و بے آمیز نہیں ہوتے ہیں۔ اس بنا پر قوت حکمت کو اپنی رہنمائی کے لئے ایک بلند و برتر شعور کی ضرورت ہے کہ جس کے ذریعہ اپنے فیصلے و نتائج میں ٹکراؤ و جلا پیدا کر سکے اور جس کا دامن عصمت اس کی تردامنی کے لئے ذریعۂ نجات بن سکے یہ رہنما شعور نبوت ہے کہ انسانوں کی دنیا میں اس سے زیادہ کسی اور کے خالص و بے آمیز ہونے کی ضمانت نہیں ملتی اس شعور سے رہنمائی حاصل کرنے کا براہ راست سلسلہ ختم نبوت کے ساتھ اگرچہ ختم ہو گیا لیکن اس سے حاصل شدہ علم و حکمت کی دونوں قسمیں موجود و محفوظ ہیں

---

[1] علال فاسی مقاصد الشریعہ الاسلامیہ القرآن [2] بقرہ آیت ۲۶۹ [3] مشکوٰۃ کتاب العلم

(۱) وہ علم وحکمت جو بزرِ شعور یا نور سے تعلق جوڑ کر حاصل کیا گیا جس کا تعلق خارجی وماورائی حقیقت سے ہے اس کا اصطلاحی نام قرآن ہے۔ والقرآن یفسر بعضہ بعضاً (قرآن کا ایک حصہ خود دوسرے حصہ کی تفسیر کرتا ہے)

(۲) وہ علم وحکمت جو نبوت کے خلقی وجدان و داخلی شعور کا نتیجہ اور قرآن کی معنوی دلالت سے حاصل کیا ہوا ہے اس کا اصطلاحی نام حدیث وسنت ہے۔

شعور نبوت کو رہنما بنانے کی ضرورت اس لئے بھی ہے کہ حکمت میں خفا ہوتا ہے جس کا انضباط مشکل ہوتا ہے۔ اور اس کے لئے قلب ودماغ کے آبگینے کی خاص چمک درکار ہوتی ہے جو سخت مرحلات وریاضیات کے بعد ہی نمودار ہوتی ہے۔ ایسی حالت میں توازن برقرار رکھنے کے لئے کسی برتر شعور کی رہنمائی قبول کئے بغیر چارہ نہیں ہے۔

اس رہنمائی کی ضرورت راسخین (علم میں) اور عارفین سبھی کو ہے جس کے ذریعہ ہر ایک کی حکمت اپنی چاک دامنی کے لئے رفوگری کا سامان مہیا کر کے فائز المرام ہوگی اور جس کسی کی حکمت سے اس پر زد پڑتی ہوگی وہ قرآنی حکمت کہلانے کی مستحق نہ قرار پائے گی۔ خواہ وہ بڑے سے بڑے راسخ فی العلم اور عارف باللہ کی حکمت ہی کیوں نہ ہو۔

اسلام کے نظام معاشرت کے مطالعہ کے لئے
سید جلال الدین عمری کی تصنیف
عورت۔ اسلامی معاشرہ میں
عورت دور قدیم میں کیا تھی اور دور جدید میں کیا ہے؟ اسلام نے اسے کیا مقام عطا کیا؟ کیا حقوق دیئے؟ اس کا کیا دائرہ کار متعین کیا؟ اجتماعی جد وجہد کی کہاں تک اجازت دی؟ جنسی تعلقات کو اسلام کس نظر سے دیکھتا ہے؟ اس سے متعلق مسائل کو اسلام کس طرح حل کرتا ہے؟ یہ ہیں بعض وہ موضوعات جن سے اس علمی اور تحقیقی کتاب میں بحث کی گئی ہے۔
ہندوستان میں آٹھواں ایڈیشن صفحات ۴۳۲ قیمت ۱۲ روپے
مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی ۶ سے حاصل کریں

اسلام
کمزور کی ظلم سے حفاظت کرتا ہے

سید جلال الدین عمری

ظلم کے لئے دنیا میں کوئی وجہ جواز نہیں ہے۔ اگر کسی ایک فرد پر بھی ظلم و زیادتی ہو تو پوری دنیا کا سر شرم سے جھک جانا چاہئے۔ لیکن یہاں افراد ہی پر نہیں بلکہ بڑے بڑے گروہوں پر جور و ستم کے پہاڑ توڑے گئے ہیں۔ اس سے نہ تو ماضی کا دامن پاک تھا اور نہ حال کا دامن پاک ہے۔ ظلم کا نشانہ کمزور ہی بنتا ہے۔ یہ دنیا کی تاریخ ہے اور بڑی ہی دردناک تاریخ ہے کہ اشخاص نے بھی اور جماعتوں نے بھی اپنے سے کمزور افراد اور جماعتوں کے جان و مال اور عزت و آبرو کو لوٹا ہے اور بے دریغ لوٹا ہے۔ ان پر اس قدر جور و ستم ڈھایا ہے کہ اس کے تصور سے بھی روح کانپ جاتی ہے۔ اب بھی یہ سب کچھ ہوتا ہے۔

اسلام سے قبل عرب میں کمزوروں کی حالت

اسلام جس معاشرہ میں آیا اس میں کمزور افراد اور طبقات دونوں ہی سخت مظالم کے شکار تھے غلاموں اور محکوموں پر ان کے مالک اور آقا مشق ستم کر رہے تھے، عورتوں پر مردوں کی زیادتی ہو رہی تھی، یتیموں کے حقوق ان کے نام نہاد سرپرستوں کے ہاتھوں پامال ہو رہے تھے، وطن سے دور اجنبیوں اور مسافروں کی جان و مال ہر وقت خطرے میں رہتی تھی۔ معذوروں اور مجبوروں کا کوئی پرسان حال نہ تھا۔ غرض یہ کہ ظلم کی چکی ہر طرف پوری قوت سے چل رہی تھی اور کمزور و بے کس انسان اس میں بری طرح پس رہے تھے۔ اس صورت حال کی تصویر کشی قرآن مجید نے ان الفاظ میں کی ہے۔

كَلَّا بَلْ لَّا تُكْرِمُوْنَ الْيَتِيْمَ ۝ وَلَا تَحٰٓضُّوْنَ عَلٰى طَعَامِ الْمِسْكِيْنِ ۝ وَتَاْكُلُوْنَ التُّرَاثَ اَكْلًا لَّمًّا ۝ وَّتُحِبُّوْنَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا ۝ (الفجر: ۱۷-۲۰)

ہرگز نہیں! تم یتیم کے ساتھ عزت کا سلوک نہیں کرتے اور مسکین کو کھانا کھلانے پر ایک دوسرے کو نہیں ابھارتے ہو۔ اور میراث کا سارا مال خود سمیٹ کر کھا جاتے ہو اور مال سے بے حد محبت کرتے ہو۔

ہجرت حبشہ کے بعد حضرت جعفر طیارؓ نے نجاشی کے دربار میں جو بے نظیر تقریر کی تھی اس سے اس معاشرہ کی بھرپور ترجمانی ہوتی ہے۔ انھوں نے فرمایا۔

ایھا الملك كنّا قوما اھل جاھلية نعبد الاصنام ونأكل الميتة ونأتي الفواحش ونقطع الارحام ونسئ الجوار يأكل القوي منّا الضعيف

اے بادشاہ ہم ایسی قوم تھے جو جاہلیت میں پڑی ہوئی تھی۔ بتوں کو پوجتے تھے۔ مردار کھاتے تھے بے حیائیوں کا ارتکاب کرتے تھے۔ خونی رشتوں کو کاٹ دیتے تھے۔ پڑوسیوں کے ساتھ برا سلوک کرتے تھے۔ (غرض یہ کہ) ہم میں جو طاقتور تھا وہ کمزور کو کھا رہا تھا۔

اسلام نے کمزوروں کے ساتھ حسن سلوک کی تعلیم دی

اس کے بعد اسی تقریر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت اور آپ کی تعلیم کا ذکر حضرت جعفر نے ان الفاظ میں کیا۔

كنا على ذالك حتى بعث الله الينا رسولا منا نعرف نسبه و صدقه وأمانته وعفافه فدعانا الى الله لنوحده ونعبده ونخلع ماكنا نحن نعبد واٰباءنا من دونه من الحجارة والاوثان وامرنا بصدق الحديث واداء الامانة

یہ تھی ہماری حالت۔ اس حالت میں اللہ تعالیٰ نے ہمارے پاس ہم ہی میں سے ایک رسول بھیجا۔ ہم اس کے حسب نسب سے، اس کی صداقت امانت اور پاک دامنی سے واقف ہیں۔ اس نے ہمیں اللہ کی طرف دعوت دی کہ ہم اسے ایک مانیں، اس کی عبادت کریں اور ہم اور ہمارے باپ دادا جن پتھروں اور جن

وصلة الرحم وحسن الجوار والكف عن المحارم والدماء ونهانا عن الفواحش وقول الزور واكل مال اليتيم و قذف المحصنة وامرنا ان نعبد الله وحده لانشرك به شيئا وامرنا بالصلوة والزكاة والصيام له

تبوں کی عبادت کرتے ہیں ان سے کنارہ کش ہوجائیں اس نے ہمیں حکم دیا کہ سچ بولیں، امانتوں کو ادا کریں، صلہ رحمی کریں، پڑوسیوں کے ساتھ حسن سلوک کریں حرام کاموں سے بچیں اور خون نہ بہائیں، اس نے ہمیں بے حیائی کے کاموں سے، جھوٹ بولنے سے، یتیم کا مال کھانے سے اور پاک دامن عورتوں پر تہمت لگانے سے منع کیا۔ اس نے ہم سے کہا کہ ہم صرف اللہ واحد کی عبادت کریں۔ اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں اور اس نے نماز، صدقہ خیرات اور روزہ کا حکم دیا۔

اللہ تعالیٰ کسی پر ظلم نہیں کرتا

ظلم کے استیصال کے لئے اسلام نے اس کی شناعت واضح کی، اس سے نفرت ابھاری اور اس کے خلاف ہر طرف ایسی فضا تیار کی کہ ظلم کرنے سے پہلے آدمی ہزار بار سوچنے پر مجبور ہو جائے کہ معاشرہ اسے برداشت کرے گا بھی یا نہیں؟ اس نے سب سے پہلے تو یہ احساس پیدا کیا اور اسے زندہ رکھا کہ انسانوں کو ایک دوسرے کے ساتھ وہ اعلیٰ اخلاقی رویہ اختیار کرنا چاہیے جو اس کائنات کے خالق و مالک کو پسند ہے۔ وہ نہ ظلم کرتا ہے اور نہ ظلم کو پسند کرتا ہے۔ قرآن مجید میں یہ بات بڑی تکرار کے ساتھ کہی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات ظلم سے پاک ہے۔ وہ کبھی کسی کے ساتھ کسی طرح کا ظلم نہیں کرتا۔ ایک جگہ ارشاد ہے

إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ — بے شک اللہ تعالیٰ ذرہ برابر ظلم نہیں کرتا

(النساء: ۴۰)

سلہ مسند احمد ۱/۲۰۲ — ۵/۲۹۱ ابن ہشام ۱/۳۵۸ - ۳۵۹

ایک اور جگہ فرمایا

اِنَّ اللّٰہَ لَا یَظْلِمُ النَّاسَ شَیْئًا (یونس: ۴۴)	یقیناً اللہ تعالیٰ لوگوں پر کچھ بھی ظلم نہیں کرتا۔

اللہ تعالیٰ ظلم کو ناپسند کرتا ہے

یہی خوبی وہ اپنے بندوں کے اندر بھی دیکھنا چاہتا ہے۔ وہ اس بات کو سخت ناپسند کرتا ہے کہ اس کے بندے ظلم و ناانصافی کی راہ اختیار کریں اور ان کے درمیان جور و تعدی کا بازار گرم رہے۔ فرمایا

وَلَا تَعْتَدُوا اِنَّ اللّٰہَ لَا یُحِبُّ الْمُعْتَدِیْنَ (المائدہ: ۸۷)	اور زیادتی نہ کرو بے شک اللہ زیادتی کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا ہے۔
وَاللّٰہُ لَا یُحِبُّ الظّٰلِمِیْنَ (آل عمران: ۱۴۰)	اور اللہ ظلم کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔

ایک حدیث قدسی میں یہی بات بڑے موثر انداز میں کہی گئی ہے۔

یاعبادی انی حرمت الظلم علی نفسی وجعلتہ بینکم محرّما فلا تظالموا [۵۲]	اے میرے بندو! میں نے اپنی ذات پر بھی ظلم کو حرام قرار دے رکھا ہے اور تمہارے درمیان بھی اسے حرام ٹھہرایا ہے لہٰذا تم ایک دوسرے پر ظلم نہ کرو۔

ایک اور حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

اِن اللّٰہ اوحی الیّ ان تواضعوا حتی لا یفخر احدٌ علی احد ولا یبغی احدٌ علی احد [۵۳]	اللہ تعالیٰ نے مجھ پر وحی فرمائی ہے کہ تم لوگ اس حد تک تواضع و خاکساری اختیار کرو کہ نہ تو کوئی کسی کے مقابلے میں گھمنڈ کرے اور نہ کوئی کسی پر زیادتی کرے۔

---

[۵۲] مسلم، کتاب البر والصلہ، باب تحریم الظلم۔ مسند احمد ۵/۱۶۰ [۵۳] مسلم، کتاب الجنۃ، باب الصفات التی یعرف بہا اہل الخ کی ایک لمبی حدیث کا یہ ایک ٹکڑا ہے۔ یہ ٹکڑا ابوداؤد میں بھی ہے۔ کتاب الادب، باب فی التواضع

ظلم کرنے والوں کی مذمت

قرآن مجید نے یہود پر جن پہلوؤں سے سخت تنقید کی ہے ان میں ایک پہلو یہ بھی ہے کہ وہ ظلم و زیادتی کا رویہ اپنائے ہوئے ہیں اور ناجائز اور حرام طریقوں سے پیٹ بھرتے ہیں۔ فرمایا

وَتَرٰی كَثِيْرًا مِّنْهُمْ يُسَارِعُوْنَ فِي الْاِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاَكْلِهِمُ السُّحْتَ (المائدہ ۶۲)

اور اے محمدؐ تم ان لوگوں میں بہتیروں کو دیکھو گے کہ گناہ کی باتوں پر زیادتی کی باتوں پر اور حرام خوری پر خوب لپکتے ہیں

طاقتور کم زور پر ظلم نہ کرے

مال و دولت اور قوت و طاقت پاکر کم ظرف انسان سرکش ہو جاتا ہے۔ دوسروں کو دبانے کچلنے اور غلام بنانے کے لئے اپنی طاقت استعمال کرنے لگتا ہے۔ حالانکہ جو طاقتور ہے اسی سے یہ توقع کی جا سکتی ہے اور فی الواقع وہی اس حیثیت میں ہوتا بھی ہے کہ بندگانِ خدا پر رحم کھائے اور بے کسوں اور لاچاروں کی مدد کرے۔ یہ بات تہذیب، اخلاق اور شرافت سے بہت دور اور سخت تکلیف دہ ہوتی ہے کہ جہاں سے خیر کا صدور ہونا چاہیئے وہاں سے شر ظاہر ہو اور جس سے نفع کی امید کی جائے اس سے نقصان پہونچے۔ ایک حدیث میں آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ تین آدمیوں کو سخت ناپسند کرتا اور ان سے نفرت کرتا ہے۔ ایک وہ جو بڑھاپے میں بدکاری کرے، دوسرا وہ جو غربت اور محتاجی کے باوجود تکبر اور نخوت نہ چھوڑے تیسرا وہ جو دولت پاکر جور و تعدی پر اتر آئے [1]

اللہ تعالیٰ کا کوئی فیصلہ حکمت اور مصلحت سے خالی نہیں ہوتا۔ بعض اوقات غربت و افلاس میں اس کی طرف سے تنبیہ ہوتی ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ انسان کو اپنی غلطیوں کا احساس

---

[1] ترمذی، ابواب صفۃ الجنۃ، باب ماجاء فی صفۃ انہار الجنۃ۔ نسائی، کتاب الزکوٰۃ، باب ثواب من یعطی

ہو۔ اس کے اندر سوز و گداز ابھرے اور وہ انانیت کو ختم کر کے پوری قوت سے اس کی طرف پلٹے۔ اللہ تعالیٰ کو یہ بات سخت ناگوار گذرتی ہے کہ انسان اس تنبیہ سے فائدہ نہ اٹھائے اور مست منصب پندار رہے۔ اسی طرح دولت بھی ایک امتحان ہے اس سے انسان کی ذمہ داریاں بڑھ جاتی ہیں۔ جو شخص ان ذمہ داریوں کو نہ پہچانے اور مال و دولت کے سہارے دوسروں پر ظلم کے تیر برساتا پھرے وہ خدا کے غضب کو دعوت دیتا ہے۔

اس حدیث کا ایک خاص پہلو یہ بھی ہے کہ اس میں غریب سے کہا گیا کہ غرور اور گھمنڈ اسے زیب نہیں دیتا اور امیر کو ہدایت کی گئی کہ اس کا دامن جور و تعدی سے پاک ہونا چاہیے۔ اس طرح اسلام امیر اور غریب دونوں ہی کی اصلاح اور ایک خاص رخ سے ان میں سے ہر ایک کی تربیت چاہتا ہے۔

حذر از آہ مظلوماں

کسی بے گناہ پر ستم ڈھانا اور اسے اس کے جائز حقوق سے محروم کرنا خدا کے غضب کو دعوت دینا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ مظلوم کی آہ سے بچو اس لئے کہ جب وہ فریاد کرتا ہے تو اس کی فریاد فوراً سنی جاتی ہے اور اس کی مقبولیت کی راہ میں کوئی چیز مانع نہیں ہوتی۔ حضرت معاذ ابن جبلؓ کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے یمن کا گورنر مقرر کیا تو نصیحت فرمائی

اتق دعوۃ المظلوم فانہ لیس بینہ وبین اللہ حجاب [1]	مظلوم کی بددعا سے بچو۔ اس لئے کہ اس کے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان کوئی حجاب نہیں ہے

حضرت علیؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

ایاک ودعوۃ المظلوم فانما یسال اللہ حقہ وان اللہ	مظلوم کی بددعا سے بچو۔ اس لئے کہ وہ اللہ سے اپنا حق مانگتا ہے۔ اور اللہ کسی حق دار

---

[1] بخاری، ابواب المظالم والقصاص، باب دعوۃ المظلوم۔

لایمنع ذا حق حقہ [1] کا حق نہیں روکتا۔

حضرت ابوہریرہؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں

ثلثۃ لا ترد دعوتھم الصائم حین یفطر والامام العادل ودعوۃ المظلوم یرفعھا اللہ فوق الغمام وتفتح لھا ابواب السماء و یقول الرب وعزتی لانصرنک ولو بعد حین [2]

تین آدمیوں کی دعا (خدا کے دربار سے) رد نہیں ہوتی۔ روزہ دار کی دعا جب وہ (دن بھر کے روزے کے بعد) افطار کے وقت دعا کرتا ہے، امام عادل کی دعا اور مظلوم کی دعا کو تو اللہ تعالیٰ بادل کے اوپر اٹھا لے جاتا ہے، اس کے لئے آسمان کے دروازے کھول دیئے جاتے ہیں اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میری عزت اور جلال کی قسم میں تیری ضرور مدد کروں گا کچھ وقت کے بعد ہی سہی

ظالم کا انجام دنیا میں

قرآن و حدیث میں بار بار سمجھایا گیا ہے اور تنبیہ کی گئی ہے کہ اس دنیا میں جب بھی جبر و استبداد کا رویہ اختیار کیا گیا اور طاقت کے نشے میں اس حقیقت کو فراموش کر دیا گیا کہ اس کائنات کا ایک مالک اور حاکم بھی ہے جو ظلم کو پسند نہیں کرتا اور ظالم کا پنجہ موڑ سکتا ہے تو بڑے بھیانک اور دردناک نتائج دیکھنے پڑے۔

حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا

ان اللہ لیملی الظالم حتی اذا اخذہ لم یفلتہ

اللہ تعالیٰ ظالم کو ڈھیل دیتا ہے اور جب پکڑتا ہے تو وہ بچ کر نکل نہیں پایا۔

---

[1] مشکوٰۃ المصابیح، کتاب الایمان، باب الظلم بحوالہ بیہقی۔ [2] ترمذی، کتاب الدعوات باب

اس کے بعد آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی

وکذالك اخذ ربك اذا	اور اسی طرح تیرے رب کی پکڑ تھی جب کہ
اخذ القریٰ وھی ظالمۃ ان	اس نے ان بستیوں کو پکڑا جو ظلم کر رہی تھیں
اخذہ الیم شدید (ہود:۶)	بے شک اس کی پکڑ دردناک اور سخت ہوتی ہے

ایک اور حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

مامن ذنب احدر ان	کسی پر ظلم کرنا اور رشتہ کا کاٹنا یہ دو ایسے
یعجل اللہ تعالےٰ لصاحبہ	گناہ ہیں کہ کوئی دوسرا گناہ ان سے زیادہ اس
العقوبۃ فی الدنیا مع ما	کا مستحق نہیں ہے کہ اس کے ارتکاب کرنے
یدخرلہ فی الاٰخرۃ مثل	والے کو اللہ تعالیٰ جلد اس دنیا ہی میں سزا دے
البغی وقطیعۃ الرحم[۲]	علاوہ اس عذاب کے جو اس نے آخرت میں
	ان کے لئے رکھا ہے۔

اگر انسان خدا کے قانون کو نہ سمجھے اور تاریخ سے عبرت نہ حاصل کرے تو وہ خود بھی دوسروں کے لئے عبرت کا سامان بن جاتا ہے۔ جو شخص ظالموں کی صف ہی میں کھڑا ہونا چاہے اسے اس انجام بد سے کوئی چیز بچا نہیں سکتی جو ظالموں کے لئے مقدر ہے۔

ظلم کا انجام آخرت میں

آخرت میں ظالموں کا جو حشر ہوگا قرآن و حدیث میں اس کا بڑا دردناک نقشہ کھینچا گیا ہے۔ ایک جگہ قرآن شریف میں ہے

وَلَا تَحْسَبَنَّ اللّٰہَ غَافِلًا عَمَّا	تم یہ نہ سمجھو کہ یہ ظالم جو کچھ کر رہے ہیں اللہ تعالیٰ اس
یَعْمَلُ الظّٰلِمُوْنَ ۝ اِنَّمَا	سے غافل ہے وہ ان کو اس دن کے لئے ڈھیل

---

[۱] بخاری، کتاب التفسیر (سورہ ہود) مسلم، ابواب البر والصلہ، باب تحریم الظلم [۲] ابوداؤد، کتاب الادب، باب فی النہی عن البغی

يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ ۝ مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَاءٌ ۝ وَأَنْذِرِ النَّاسَ يَوْمَ يَأْتِيهِمُ الْعَذَابُ فَيَقُولُ الَّذِينَ ظَلَمُوا رَبَّنَا أَخِّرْنَا إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ نُجِبْ دَعْوَتَكَ وَنَتَّبِعِ الرُّسُلَ أَوَلَمْ تَكُونُوا أَقْسَمْتُمْ مِنْ قَبْلُ مَا لَكُمْ مِنْ زَوَالٍ ۝ وَسَكَنْتُمْ فِي مَسَاكِنِ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَضَرَبْنَا لَكُمُ الْأَمْثَالَ ۝

(ابراہیم: ۴۶، ۴۷)

دے رہا ہے جب کہ آنکھیں پھٹی کی پھٹی رہ جائیں گی، سر جھکائے دوڑ رہے ہوں گے، نظریں (اوپر جمی ہوں گی) اور وہ ان کی طرف نہیں پلٹیں گی اور دل اڑ رہے ہوں گے۔ ان کو اس دن سے ڈراؤ جب کہ (واقعتہً) ان پر خدا کا عذاب آ جائے گا۔ اس وقت ظالم کہیں گے۔ اے ہمارے رب ہمیں تھوڑی سی مہلت اور دے دے ہم تیری دعوت پر لبیک کہیں گے اور تیرے رسولوں کی اتباع کریں گے (ان سے کہا جائے گا) کیا تم نے اس سے پہلے قسم کھا کر نہیں کہا تھا کہ تم پر زوال نہیں آئے گا۔ حالانکہ تم ان لوگوں کی بستیوں میں رہ چکے تھے جنھوں نے اپنے ساتھ زیادتی کی اور تم پر (یہ بھی) اچھی طرح واضح تھا کہ ہم نے ان کے ساتھ کیا سلوک کیا۔ ہم نے مثالیں دے کر تمہیں سمجھایا تھا۔

رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے ظلم کو ظلمتوں سے تعبیر فرمایا ہے۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباس کی روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

اَلظُّلْمُ ظُلُمَاتٌ یوم القیامۃ[1] ظلم قیامت کے روز تاریکیاں ہوگا

مطلب یہ کہ قیامت کے روز ظالم کے چاروں طرف تاریکی ہی تاریکی ہوگی اور وہ اس روشنی سے محروم ہوگا جو جنت تک پہونچاتی ہے۔

اسی مفہوم کی ایک اور حدیث، حضرت جابر بن عبداللہؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول

---

[1] بخاری، ابواب المظالم والقصاص، مسلم کتاب البر والصلۃ، باب تحریم الظلم

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

اتقوا الظلم فان الظلم ظلمات یوم القیامۃ واتقوا الشح فان الشح اھلک من کان قبلکم حملھم علی ان سفکوا دماءھم واستحلوا محارمھم [1]

ظلم سے بچو اس لئے کہ ظلم قیامت کے روز ظلمتیں بن کر آئے گا بخل سے بچو اس لئے کہ بخل نے تم سے پہلے کے لوگوں کو ہلاک کیا۔ اس نے انھیں اس پر ابھارا کہ اپنے لوگوں کا خون بہائیں اور اللہ کے قائم کردہ محرمات کو توڑیں۔

اس حدیث میں ظلم سے منع کرنے کے ساتھ بخل اور کنجوسی سے بھی منع کیا گیا ہے۔ دونوں میں بڑا گہرا ربط ہے۔ ظلم ہی کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ آدمی مال پر سانپ بنا بیٹھا رہے اور حق داروں کا حق نہ ادا کرے۔ اس کے بڑے بھیانک نتائج نکلتے ہیں۔ جب لوگوں کے حقوق مارے جاتے ہیں اور ان کے جائز مطالبات پورے نہیں کئے جاتے تو معاشرہ میں لازماً کشیدگی اور بے چینی پیدا ہوتی ہے اس سے پورا معاشرہ آہستہ آہستہ فتنہ و فساد اور قتل و غارتگری کی لپیٹ میں اس طرح آجاتا ہے کہ اس سے نکلنا مشکل ہو جاتا ہے۔ حدیث کا مقصد یہ ہے کہ اللہ نے کسی کو مال دیا ہے تو وہ ظلم و زیادتی کی راہ نہ اختیار کرے اور ہر ایک کو اس کا حق ادا کرے ورنہ وہ خود بھی تباہ ہوگا اور معاشرہ بھی برباد ہوگا۔ کتنی بڑی حقیقت ہے جو اس حدیث میں سمجھائی گئی ہے۔

آخرت میں ظلم معاف نہ ہوگا

حدیث میں آتا ہے کہ انسانوں کے ساتھ ظلم و زیادتی وہ جرم ہے کہ قیامت کے روز معاف نہیں ہوگا۔ اللہ تعالیٰ ظالم سے بدلہ لے گا اور مظلوم کو اس کا حق دلوائے گا۔ اس لئے ظالم کو اپنے ظلم کی تلافی اسی دنیا میں کر دینی چاہیئے۔

حضرت عائشہ رضی کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ظلم کے

---

[1] مسلم، ابواب البر والصلہ، باب تحریم الظلم

دفاتر تین طرح کے ہوں گے۔ ایک ظلم وہ ہے جسے اللہ تعالیٰ معاف نہیں فرمائے گا۔ دوسرا ظلم وہ ہے جس کی اللہ تعالیٰ پروا نہیں کرے گا اسے معاف فرمادے گا۔ تیسرا ظلم وہ ہے جس کا اللہ تعالیٰ انتقام ضرور لے گا۔ جس ظلم کو اللہ تعالیٰ معاف نہیں فرمائے گا وہ شرک ہے۔ چنانچہ خود اس نے فرمایا ہے ومن یشرک باللہ فقد حرم اللہ علیہ الجنۃ (جو شخص اللہ کے ساتھ شرک کرے تو اللہ اس پر جنت کو حرام کردے گا) جس ظلم کو اللہ معاف فرمادے گا وہ ہے جس کا ارتکاب بندے خود اس کے سلسلہ میں کرتے ہیں جیسے کسی نے کوئی روزہ چھوڑ دیا یا کسی وقت کی نماز نہیں پڑھی۔ اللہ تعالیٰ اس سے درگزر فرمائے گا۔ وہ ظلم جس کا اللہ تعالیٰ ضرور حساب کتاب لے گا اور انصاف فرمائے گا وہ ہے جو بندے ایک دوسرے پر کرتے ہیں۔ اس کا قصاص لئے بغیر وہ نہیں چھوڑے گا۔ ظالم سے بدلہ لے گا اور مظلوم کو اس کا حق دلوائے گا۔[1]

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ صحابہ سے پوچھا جانتے ہو مفلس کون ہے؟ صحابہ نے عرض کیا مفلس وہ ہے جس کے پاس درہم و دینار اور مال و متاع نہ ہو۔ آپ نے فرمایا، یہ نہیں میری امت میں (حقیقی) مفلس اور کنگال وہ شخص ہے جو قیامت کے روز نماز، روزہ، زکوٰۃ سب کچھ لے کر آئے گا لیکن اس کے ساتھ اس نے کسی کو برا بھلا کہا ہوگا کسی کا خون بہایا ہوگا کسی کا مال کھایا ہوگا (اس طرح دوسروں کی حق تلفی کی ہوگی) اللہ تعالیٰ اس کی کچھ نیکیاں ان میں سے ایک کو کچھ دوسرے کو اور کچھ تیسرے کو دے دے گا۔ ان کا حساب پورا ہونے سے پہلے اگر اس کی نیکیاں ختم ہو جائیں گی تو ان کے گناہ اس کے سر ڈال دیئے جائیں گے اور اسے جہنم میں پھینک دیا جائے گا۔[2]

ظالم اپنے ظلم کی دنیا میں تلافی کرلے

حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اگر کسی نے

---

[1] مسند احمد ۲/۴۰۴ درداہ البیہقی فی شعب الایمان (مشکوٰۃ، کتاب الادب، باب فی الظلم) درداہ الطیالسی والبزار عن انس باسناد حسن (التیسیر بشرح الجامع الصغیر ۲/۱۲۴) [2] مسلم، ابواب البر والصلہ باب تحریم الظلم، ترمذی، ابواب صفۃ الجنۃ، باب ماجاء فی شان الحساب والقصاص

اپنے بھائی کو رسوا اور بے آبرو کیا ہے۔ اس کے مال و اسباب یا اور کسی چیز پر دست درازی کی ہے۔ غرض یہ کہ کسی کے ساتھ کوئی بھی ظلم کیا ہے تو دنیا ہی میں معاف کرا کے اور اس کی تلافی کر دے ورنہ قیامت کے روز جب کہ دینار و درہم نہ ہوں گے کہ کسی کو ان کے ذریعے خوش کیا جا سکے تو ظالم کے نیک اعمال اس کے ظلم کے تناسب سے مظلوم کو دے دیئے جائیں گے۔ جب اس کا نامۂ اعمال نیکیوں سے خالی ہو جائے گا اور مظلوم کا حق باقی رہے گا تو مظلوم کے گناہ اس کے سر ڈال دیئے جائیں گے۔[1]

قرآن و حدیث سے یہ بات بالکل واضح ہے کہ جو شخص اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کرے اسے لازماً اس سے توبہ کرنی چاہئے۔ اگر اس نافرمانی سے کسی بندہ کو نقصان پہونچے تو توبہ کے ساتھ اس کی تلافی بھی ضروری ہے۔ کسی کو تکلیف یا اذیت پہونچانے، اس کا حق مارنے، اس کا مال کھانے یا اس کے ساتھ کسی بھی قسم کی زیادتی کے بعد محض اللہ سے توبہ کافی نہیں ہے۔ اس نقصان کو بھی پورا کرنا ہوگا جو دوسرے کو پہونچا ہے۔ امام نوویؒ لکھتے ہیں۔

علماء نے کہا ہے کہ ہر گناہ سے توبہ کرنا واجب ہے۔ اگر اس کا تعلق خدا اور بندہ سے ہے اور کسی انسان کا حق ضائع نہیں ہوا ہے تو توبہ کی تین شرطیں ہیں۔ ایک یہ کہ آدمی اس گناہ سے باز آجائے جس کا وہ ارتکاب کر رہا ہے۔ دوسرے یہ کہ اپنے کئے پر ندامت محسوس کرے۔ تیسرے یہ کہ اس بات کا عزم کرے کہ پھر اس کا اعادہ نہیں کرے گا۔ اگر ان میں سے ایک شرط بھی نہ پائی جائے تو توبہ صحیح نہیں ہوگی۔ اگر معصیت کا تعلق انسانی حقوق سے ہے تو ان تین شرائط کے ساتھ ایک اور شرط کا اضافہ ہوگا۔ وہ یہ کہ جس کا جو حق مارا ہے وہ ادا کرے۔ اگر مالیات کی نوعیت کی کوئی چیز ہے تو اسے لوٹا دے۔ اگر تہمت وغیرہ لگائی ہے تو اسے مناسب انتقام کا موقع دے یا اس سے معافی طلب کرے اگر غیبت کی ہے تو معافی تلافی کے ذریعہ اس سے چھٹکارا حاصل کرے۔[2]

---

[1] بخاری، کتاب المظالم والقصاص، باب من کانت لہ مظلمۃ

[2] ریاض الصالحین، باب التوبہ صد ۱۱-۱۲

امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں

امر حق یہ ہے کہ محض توبہ سے مظلوم کا حق ساقط نہیں ہوتا۔ اس معاملہ میں قاتلوں اور دوسرے ظالموں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے..... توبہ اسی وقت مکمل ہوگی جب کہ ظلم کا عوض فراہم کیا جائے۔ اگر دنیا میں یہ نہ دیا جائے تو آخرت میں لازماً دینا ہی پڑے گا۔[1]

ظالم کا کوئی ساتھ نہ دے

ظلم کسی ایک فرد پر ہو رہا ہو یا جماعت پر، اس سلسلے میں معاشرہ پر بھی کچھ ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں۔ معاشرہ کو ان ذمہ داریوں کا احساس نہ ہو، وہ ان کو ادا نہ کرے تو اپنا حق مانگنے والوں اور دوسروں کا حق چھیننے والوں کے درمیان معرکے بھی ہوتے رہیں گے اور کبھی ایک اور کبھی دوسرا غالب بھی آتا رہے گا لیکن ظلم و جور کا استیصال نہ ہوگا۔ برائیاں اس وقت مٹتی ہیں جب کہ پورا معاشرہ ان کے خلاف حرکت میں آجائے ان کو قدم جمانے نہ دے اور جہاں کوئی برائی سر اٹھائے اسے کچل کر رکھ دے۔ اسلام ظلم کے خلاف اسی قسم کی فضا پیدا کرتا ہے اس سلسلے میں اس کی سب سے پہلی ہدایت یہ ہے کہ کوئی شخص ظلم و زیادتی میں کسی کا ساتھ نہ دے اور ظالم کا کوئی تعاون نہ کرے۔ اوس بن شرحبیل بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

من مشیٰ مع ظالم لیقویہ	جو شخص ظالم کو ظالم جانتے ہوئے اسے تقویت
وھو یعلم انہ ظالم فقد	پہنچانے کے لئے اس کے ساتھ چلے وہ اسلام
خرج من الاسلام[2]	سے خارج ہوگیا۔

حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

---

[1] فتاویٰ ابن تیمیہ طبع جدید ۱۸/۱۸۷ اسی موضوع پر تفصیلی بحث کے لئے دیکھی جائے امام غزالی کی کتاب احیاء علوم الدین ۲/۱۱۳-۱۱۹ [2] مشکوٰۃ المصابیح۔ کتاب الآداب، باب الظلم بحوالہ بیہقی۔ قال المنذری رواہ الطبرانی فی الکبیر وہو، حدیث غریب۔ الترغیب والترہیب ص ۲۲۲ ج ۳

من اعان علی خصومۃ بظلم فقد باء بغضب اللہ [1]

جس نے کسی جھگڑے میں ظلم کے ساتھ مدد کی وہ اللہ کا غضب لے کر لوٹا

مظلوم کا ساتھ دیا جائے

اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ظالم سے عدم تعاون بھی مظلوم کے ساتھ ہمدردی ہے۔ بعض اوقات تو ظالم کے ساتھ آدمی کے مفادات وابستہ ہوتے ہیں۔ ان مفادات کو چھوڑ دینا بڑی قربانی ہے لیکن اس کے باوجود مظلوم کی مظلومی اس سے اونچے کردار کا تقاضہ کرتی ہے۔ وہ چاہتی ہے کہ ظالم کے مقابلے میں مظلوم کا ساتھ دیا جائے۔ اس کی دست گیری اور مدد کی جائے یہی کردار اسلام پیدا کرتا ہے۔ اس نے اس بات کی تعلیم دی اور تاکید کی کہ کسی کے ساتھ ظلم ہو رہا ہو تو اسے بے یار و مددگار نہ چھوڑا جائے بلکہ اس کی مدد کی جائے اور اسے ظالم کے پنجے سے چھڑایا جائے۔ اخلاق کی دنیا میں اس کا بھی ایک مقام ہے کہ انسان کسی کمزور پر دست درازی نہ کرے لیکن یہ ایسا مقام ہے کہ وہ اس سے نیچے اتر آئے تو حیوان کی سطح پر پہنچ جاتا ہے۔ اس کی انسانیت، اخلاق اور شرافت کا تقاضہ یہ ہے کہ کوئی درندہ صفت آدمی کسی بے بس اور مجبور شخص پر ہاتھ اٹھائے تو وہ ڈھال بن جائے اور اس کی چیرہ دستی کو روک دے۔ اسلام انسان کو انسانیت کے اسی مقام بلند تک پہنچاتا ہے حضرت براء بن عازبؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں سات باتوں کا حکم دیا اور سات باتوں سے منع فرمایا ان میں سے ایک بات یہ بھی تھی کہ ہم مظلوم کی مدد کریں [2]۔ اس حکم کی قانونی حیثیت کے بارے میں امام نووی لکھتے ہیں:

..... اما نصر المظلوم فمن فروض ..... رہا مظلوم کی مدد کرنا تو یہ ان احکام میں سے

---

[1] ابوداؤد، کتاب القضایا۔ باب فی الرجل یعین علی خصومۃ الخ اسی مفہوم کی ایک روایت ابن ماجہ میں بھی ہے ملاحظہ ہو ابواب الاحکام باب من اعان ظالما۔

[2] بخاری، کتاب الاشربہ۔ باب آنیۃ الفضۃ۔ مسلم کتاب اللباس۔

الكفاية وهو من جملة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وانما يتوجه الامر به على من قدر عليه ولم يخف ضررا [1]

ہے جو فرض کفایہ ہیں یہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے ذیل میں آتا ہے۔ اس کے مخاطب (معاشرہ کے) وہ افراد ہیں جو اس کی طاقت رکھتے ہوں اور اس کی وجہ سے انھیں کسی نقصان کا اندیشہ نہ ہو۔

علامہ ابن دقیق العید کہتے ہیں

ونصر المظلوم من الفروض اللازمة على من علم بظلمه وقدر على نصره وهو من فروض الكفايات لما فيه من ازالة المنكر ورفع الضرر من المسلم [2]

مظلوم کی مدد ان فرائض میں داخل ہے جو اس شخص پر لازم ہوتے ہیں جو یہ نہ جانتا ہو کہ کسی پر ظلم ہو رہا ہے اور وہ اس کی مدد بھی کر سکتا ہو۔ یہ ان احکام میں سے ہے جو فرض کفایہ ہیں اس لئے کہ اس سے منکر کو مٹایا اور ایک مسلمان کو پہونچنے والے ضرر کو دور کیا جاتا ہے

اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی پر ظلم ہو رہا ہو تو جو شخص اس ظلم کو روک سکتا ہو اس کی ذمہ داری ہے کہ وہ آگے بڑھ کر اسے روک دے۔ یہ معاشرہ پر فرض کفایہ ہے۔ اگر کسی نے بھی یہ فرض انجام نہ دیا تو پورا معاشرہ گناہ گار ہوگا اور اللہ تعالیٰ کو اس کا جواب دینا ہوگا۔ معاشرہ سے یہ فرض صرف اسی صورت میں ساقط ہوگا جب کہ یہ مان لیا جائے کہ اس میں ایک شخص بھی ظلم کے خلاف آواز اٹھانے اور مظلوم کی حمایت میں کھڑے ہونے کی طاقت نہیں رکھتا تھا اور اس کی وجہ سے اسے ناقابل برداشت نقصان پہونچنے کا اندیشہ تھا۔

ظالم کو ظلم سے روکا جائے

جب کبھی کوئی ستمگر اٹھ کر چاروں طرف تباہی مچادے، بندگانِ خدا کا خون بہائے

---

[1] شرح مسلم ۲/۱۸۸ [2] احکام الاحکام ۲/۲۱۸

ان کے حقوق چھین لے اور ان کے ساتھ جانوروں سے بدتر سلوک کرنے لگے تو جو لوگ مذہبی یا بااخلاق سمجھے جاتے ہیں ان پر بالعموم دو طرح کے ردعمل ہوتے ہیں۔ ایک ردعمل سکوت اور خاموشی کا ہوتا ہے۔ یہ اس وقت ہوتا ہے جب کہ ان کی حیثیت تماشائی کی ہوتی ہے اور ظلم کی زد دوسروں پر پڑتی ہے۔ دوسرا ردعمل اس وقت ہوتا ہے جب کہ ظلم کے تازیانے خود ان پر برستے ہیں۔ یہ ردعمل آہ و بکا اور فریاد و ماتم کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ اسلام نہ تو گونگی بہری دینداری کا قائل ہے اور نہ محض آہ و فغاں کو کافی سمجھتا ہے اس لئے کہ آدمی چاہے یہ سوچ کر مطمئن ہو جائے کہ کسی ظلم و زیادتی میں اس کا ہاتھ نہیں ہے یا رو دھو کر دل کا بوجھ تھوڑا ہلکا کر لے، اس سے بہر حال نہ تو ظلم مٹ سکتا ہے اور نہ عدل وجود میں آسکتا ہے۔ ظلم کی بھی ایک طاقت ہوتی ہے اور حقیقت یہ ہے کہ طاقتور ہی ظلم کرتا ہے، اسے توڑنے کے لئے اس کے خلاف علم اٹھانا، اس کے مقابلے میں سینہ سپر ہونا، اس کے لئے جان و مال لٹانا اور بڑی جد و جہد کرنی پڑتی ہے تب حقداروں کا حق ملتا ہے۔ مظلوموں کی دادرسی ہوتی ہے اور بڑی بات یہ کہ اپنا فرض ادا ہوتا ہے۔ مومن کی یہی شان بتائی گئی ہے کہ وہ ظالم کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر بات کرتا اور اسے ظلم سے باز رکھنے کی کوشش کرتا ہے۔ اگر یہ امت اس شان اور عزم و حوصلہ کے اہل ایمان سے خالی ہو جائے تو اس کے معنے یہ ہیں کہ وہ اپنی زندگی کھو چکی اور اس کی اخلاقی موت واقع ہو گئی۔ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضؓ کہتے ہیں میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے۔

اذا رأیتم امتی تهاب الظالم ان تقول له انك انت الظالم فقد تودع منهم [1]	جب تم دیکھو کہ میری امت ظالم سے یہ کہتے ہوئے ڈر رہی ہے کہ تم ہی ظالم ہو تو سمجھ لو کہ اسے اس کے حال پر چھوڑ دیا گیا ہے۔

ظاہر ہے اس کے لئے بڑی جرأت و ہمت اور ایمانی طاقت کی ضرورت ہے۔ اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ سلطان جابر کے سامنے کلمۂ حق کہنا سب سے بڑا جہاد ہے اور

---

[1] مسند احمد ۲/۱۶۲، ۱۹۰

اس راہ میں جان دینا سب سے بڑی شہادت ہے لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ ظالم کے خلاف اس طرح کے جاں باز اور اصحاب عزم نہ اٹھیں تو ظلم پھولنے پھلنے لگے گا اور اس کے نتائج بد بھی سامنے آکر رہیں گے۔ خدائے تعالیٰ ظلم کو سخت ناپسند کرتا ہے جب وہ حد سے بڑھ جاتا ہے تو اس کا عذاب آتا ہے اور برے بھلے سب ہی اس میں پس جاتے ہیں اسی وجہ سے حدیث میں تاکید کی گئی ہے کہ ظلم کو ابھرنے اور پنپنے نہ دیا جائے، ورنہ پورا سماج تباہ ہو کر رہے گا۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ فرماتے ہیں۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد سنا ہے:۔

ان الناس اذا رأوا الظالم فلم یاخذوا علی یدیہ اوشک ان یعمھم اللہ بعقاب منہ [1]	جب لوگ ظالم کو دیکھیں اور اس کا ہاتھ پکڑ کر ظلم سے نہ روک دیں تو بعید نہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی طرف سے ان سب پر عذاب عام نازل کردے۔

کسی گروہ کو ظلم کرنے نہ دے

اس طرح اسلام یہ چاہتا ہے کہ جب بھی کسی فرد پر ظلم ہو تو معاشرہ اس کی حمایت میں کھڑا ہو جائے اور ظلم کو روکنے کی پوری کوشش کرے۔ اس کا بھی امکان ہے کہ ایک فرد ہی نہیں کوئی ایک گروہ دوسرے گروہ پر جور و ستم ڈھانے لگے۔ یہ محض امکان ہی نہیں دنیا کی تاریخ اس طرح کے جور و ستم سے بھری پڑی ہے اسلامی معاشرہ میں خدانخواستہ کبھی یہ صورت پیش آئے تو دیکھئے قرآن مجید کا کیا حکم ہے؟

وَاِنْ طَآئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اقْتَتَلُوْا فَاَصْلِحُوْا بَیْنَھُمَا فَاِنْ بَغَتْ اِحْدٰىھُمَا عَلَی الْاُخْرٰی	اگر ایمان والوں میں سے دو گروہ آپس میں لڑ پڑیں تو ان میں صلح و صفائی کرادو۔ لیکن اگر ان میں سے ایک گروہ دوسرے پر زیادتی کرے تو تم اس گروہ

---

[1] ترمذی، ابواب الفتن، باب ماجاء فی نزول العذاب اذا لم یغیر المنکر۔ ابوداؤد، کتاب الملاحم، باب الامر والنہی

فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ۝ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

(الحجرات: ۹-۱۰)

سے جنگ کرو جو زیادتی کرے یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف پلٹ آئے۔ جب وہ پلٹ آئے تو ان کے درمیان عدل کے ساتھ صلح کرادو۔ اور انصاف کرو۔ بے شک اللہ انصاف کرنے والوں کو پسند کرتا ہے۔ مسلمان تو ایک دوسرے کے بھائی ہیں۔ پس اپنے دو بھائیوں میں (جب جھگڑا ہو تو) صلح کرادو۔ اور اللہ سے ڈرتے رہو۔ امید ہے کہ تم پر رحم کیا جائیگا۔ [1]

اس آیت سے حسب ذیل باتیں نکلتی ہیں۔

۱۔ مسلمانوں کے دو گروہ آپس میں لڑ پڑیں تو فرمایا گیا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا (ان کے درمیان صلح کرادو) اس کے لئے جو بھی کوشش کی جائے، نصیحت کی جائے، غلط فہمیوں کو دور کیا جائے، نزاع اور اختلاف کے نقصانات بیان کئے جائیں۔ اتحاد اور محبت کے فوائد سمجھائے جائیں، اثر و رسوخ استعمال کیا جائے، وہ اسلام کے نزدیک پسندیدہ اور بڑے اجر و ثواب کی مستحق ہے۔ حضرت ابو درداءؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم سے سوال کیا کہ کیا میں تمہیں وہ عمل نہ بتاؤں جو (نفل) روزہ، صدقہ اور نماز سے بھی) زیادہ فضیلت رکھتا ہے؟ ہم نے عرض کیا ضرور بیان فرمائیے۔ آپ نے فرمایا۔

اصلاح ذات البین فان فساد ذات البین ھی الحالقۃ [2]

وہ ہے لوگوں کے تعلقات کو ٹھیک کرنا اور ان کے اختلافات کو دور کرنا۔ رہا لوگوں کے تعلقات کو بگاڑنا تو یہ آدمیوں کی نیکیوں کو مونڈ دینے والا عمل ہے۔

---

[1] وان طائفتان من المومنین اقتتلوا... الآیہ (اگر مسلمانوں کے دو گروہ آپس میں لڑ پڑیں ....) یہ انداز بتاتا ہے کہ مسلمانوں کی کسی بھی دو جماعتوں میں اختلاف کو لڑائی بھگڑے کی شکل نہیں اختیار کرنی چاہئے۔ یہ ایک اتفاقی بات ہی ہو سکتی ہے کہ وہ آپس میں لڑ پڑیں۔ تفسیر کبیر ۷/۲۷۵ [2] ترمذی ابواب صفۃ القیامۃ، باب.... ابو داؤد، کتاب الآداب، باب فی اصلاح ذات البین۔

۲۔ یہ صلح وصفائی عدل وانصاف اور اللہ کی کتاب کے مطابق ہوگی۔ اس سے قطع نظر کہ کس فریق کو اس سے فائدہ پہونچتا ہے اور کس کو نقصان؟ علامہ بغوی کہتے ہیں۔

فاصلحوا بینھما بالدعاء	ان کے درمیان صلح کرادو۔ انھیں اس بات کی
الی حکم کتاب اللہ والرضا	دعوت دے کر کہ اللہ کی کتاب جو حکم دے اسے مان لیں
بما فیہ لھما وعلیھما [1]	اور اس کے فیصلہ کو بخوشی قبول کرلیں چاہے وہ ان کے حق میں جائے یا ان کے خلاف۔

۳۔ محض جھگڑے کو ختم کردینا کافی نہیں ہے بلکہ عدل وانصاف اور اللہ کی مرضی کے مطابق اس کا فیصلہ ضروری ہے، تاکہ مظلوم کو اس کا حق ملے اور اسباب نزاع ختم ہوں اور اگر یہ اسباب ختم نہ ہوں تو کسی بھی وقت دوبارہ نزاع ابھر سکتی ہے۔ علامہ ابوالسعود کہتے ہیں

فاصلحوا بینھما بالعدل بفصل	ان کے درمیان عدل وانصاف کے ساتھ صلح
ما بینھما علی حکم اللہ تعالیٰ	کرو۔ وہ اس طرح کہ اللہ کے حکم کے مطابق ان
ولا تکتفوا بمجرد متارکتھما	کے اختلاف کا فیصلہ چکادو۔ محض ان سے
عسیٰ ان یکون بینھما قتال	کنارہ کشی اختیار کرنے پر اکتفا نہ کرو ورنہ ہوسکتا ہے
فی وقت آخر [2]	کہ کسی دوسرے وقت ان کے درمیان جھگڑا ہوجائے

۴۔ نزاع اور اختلاف کے بعد عدل وانصاف سے ہٹ جانے کا اندیشہ رہتا ہے اس لئے اس پر خاص طور پر زور دیا گیا تاکہ کسی بھی مرحلہ میں عدل وانصاف سے سرمو انحراف نہ ہونے پائے۔ علامہ ابوالسعود کہتے ہیں۔

وتقیید الاصلاح بالعدل	(دوبارہ) اصلاح کے حکم کے ساتھ عدل کی
لانہ مظنۃ الحیف فوقوعہ	قید اس لئے لگائی ہے کہ جنگ کے بعد عموماً

---

[1] یہی بات تفسیر خازن میں بھی کہی گئی ہے۔ ملاحظہ ہو خازن مع بغوی ۔۔۔

[2] تفسیر ابی السعود علی ہامش الرازی ۷/۷۵۳۔ یہی بات روح المعانی میں بھی کہی گئی ہے جزء ۲۶/۱۵۰

بعد المقاتلة وقد اکد ذالک حیث قال واقسطوا ای واعدلوا فی کل ماتأتون وما تذرون فیه

صفائی ہوگی اس میں ناانصافی کا اندیشہ ہے۔ پھر اس کی مزید تاکید کے طور پر فرمایا' واقسطوا' یعنی جو کچھ تم کرو اور جو نہ کرو سب میں انصاف کا رویہ اختیار کرو۔

۵۔ فریقین میں سے ایک ظلم وزیادتی پر اصرار کرے اور حق وانصاف کے سامنے جھکنے کے لئے تیار نہ ہو تو مظلوم گروہ کی حمایت ضروری ہے تاکہ بزور اس کا حق اسے ظالم سے دلایا جاسکے۔ علامہ ابوالسعود کہتے ہیں۔

یجب معاونة من بغی علیه بعد تقدیم النصح والسعی فی المصالحة [۲]

خیر خواہی اور مصالحت کی کوشش کے بعد اس شخص کی معاونت ضروری ہے جس کے ساتھ زیادتی ہوئی ہے۔

۶۔ جو گروہ ظلم وزیادتی کرے اس کے خلاف طاقت اس وقت استعمال کی جائے گی جب کہ اصلاح کی کوشش ناکام ہوجائے۔ اس سے پہلے طاقت کا استعمال صحیح نہیں ہے۔ علامہ ابوبکر جصاص حنفی کہتے ہیں۔

امر الله تعالیٰ بالدعاء الی الحق قبل القتال ثم ان ابت الرجوع قوتلت [۳]

اللہ تعالیٰ نے قتال سے پہلے حق کی طرف بلانے کا حکم دیا ہے پھر اگر وہ حق کی طرف رجوع سے انکار کردے تو اس سے قتال کیا جائے گا۔

علامہ ابن عربی مالکی کہتے ہیں۔

ان الله سبحانه امر بالصلح قبل القتال وعین القتال عند البغی [۴]

اللہ تعالیٰ نے قتال سے پہلے صلح کا حکم دیا ہے اور قتال کو اس صورت کے ساتھ مخصوص کیا ہے جب کہ بغاوت اور سرکشی ہو۔

---

[۱] ابوالسعود: تفسیر ۷/۳۵۷ یہی الفاظ روح المعانی کے بھی ہیں ۲۶/۱۵۰ [۲] تفسیر ابی السعود ۷/۴۵۷ [۳] احکام القرآن ۳/۹۳ [۴] احکام القرآن ۲/۲۲۴

۷۔ ظالم اور باغی گروہ کے خلاف طاقت کا استعمال کون کرے اور کس حد تک کرے ؟ یہ ایک اہم سوال ہے اس کا جواب علامہ ابوبکر جصاص حنفی نے تفصیل سے دیا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر باغی گروہ اللہ کے حکم کے مطابق فیصلہ کے لئے تیار نہ ہو تو اس سے قتال کا حکم دیا گیا ہے۔ بظاہر اس میں قتال کی سب ہی صورتیں داخل ہیں۔ اگر اس کے لئے طاقت کا تھوڑا سا استعمال کافی ہو، جیسے لاٹھی چلانا یا جوتوں سے پٹائی کرنا تو زیادہ طاقت استعمال نہیں کی جائے گی لیکن اگر اس سے وہ ظلم اور بغاوت سے باز نہ آئے تو تلوار بھی اٹھائی جائے گی۔ یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ اس صورت میں بھی تلوار اٹھانا ناجائز ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ تم میں سے جو شخص منکر کو دیکھے وہ اسے طاقت سے بدل دے، اگر وہ اس کی طاقت نہ رکھتا ہو تو زبان سے اسے بدلے (اسے بدلنے کے لئے آواز اٹھائے) اور اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو دل سے ناپسند کرے۔ یہ ایمان کا کمزور درجہ ہے۔ اس میں آپ نے طاقت کے ذریعہ منکر کے ازالہ کا حکم دیا ہے۔ بظاہر اس کا تقاضہ یہ ہے کہ جس طرح بھی ممکن ہو منکر کا ازالہ لازماً کیا جائے [۱]

صحیح بات یہ ہے کہ اس معاملہ میں حکومت اور معاشرہ کے درمیان فرق کرنا ہوگا۔ ظلم و زیادتی کو طاقت سے روکنا اصلاً حکومت کی ذمہ داری ہے۔ اگر حکومت اپنی ذمہ داری محسوس نہ کرے تو معاشرہ کا فرض ہے کہ وہ اس کی طرف اسے توجہ دلائے اور ظلم کو مٹانے میں اس کے ساتھ تعاون کرے، جیسے مظلوم کے حق میں شہادت فراہم کرنا، اسے اخلاقی اور مالی مدد فراہم کرنا۔ ظالم کو کسی طرح کا تعاون نہ دینا۔ اس کا سماجی مقاطعہ کرنا، اس بات کی کوشش کرنا کہ اس کی تعزیر و تادیب ہو اور قرار واقعی اسے سزا ملے۔ اس طرح کے اور بھی اقدامات ہو سکتے ہیں جو معاشرہ کر سکتا ہے بلکہ اسے کرنا چاہئے۔ بعض ہنگامی حالات میں وہ مظلوم کی جان مال اور عزت و آبرو کو بچانے کے لئے قوت کا استعمال بھی کر سکتا ہے لیکن اس معاملہ میں وہ ایک حد سے آگے نہیں بڑھ سکتا۔ قانون کو اپنے ہاتھ میں لینا اس کے لئے صحیح نہیں ہوگا۔

یہ بھی ممکن ہے کہ کوئی باغی گروہ اسلامی حکومت ہی کے خلاف کھڑا ہو جائے۔ اس صورت

---

[۱] احکام القرآن ۳/۴۹۱

میں معاشرہ کا فرض ہے کہ وہ بغاوت کے کچلنے میں حکومت کے ساتھ تعاون کرے۔
اس کا بھی امکان ہے کہ خود حکومت ظلم و جور کا رویہ اختیار کرے تو اس وقت اسے روکنے کی بھرپور کوشش کی جائے گی لیکن یہ بڑا نازک کام ہے۔ اس میں اس کا خیال رکھا جائے گا کہ ظلم کو روکنے میں کوئی بڑا فتنہ نہ پیدا ہو اور دوسرے مظالم کا دروازہ نہ کھل جائے۔ تفسیر کبیر میں یہی بات اس طرح کہی گئی ہے

فقاتلوا التی تبغی ای الظالم یجب علیکم دفعہ منہ ثم ان الظالم ان کان ھو الرعیۃ فالواجب علی الامیر دفعھم وان کان ھو الامیر فالواجب علی المسلمین منعہ بالنصیحۃ فما فوقھا وشرطہ ان لا یثیر فتنہ مثل التی فی اقتتال الطائفتین او اشد منھا[1]

تم جنگ کرو اس گروہ سے جو حد سے آگے بڑھے، یعنی ظالم سے۔ تم پر ظالم کو مظلوم سے دفع کرنا واجب ہے اب اگر ظالم کا تعلق رعایا سے ہے تو امیر پر واجب ہوگا کہ ظلم کرنے والوں کو دفع کرے لیکن اگر ظالم خود امیر ہو تو مسلمانوں پر واجب ہوگا کہ اسے نصیحت سے یا اس سے آگے کی کسی تدبیر سے ظلم سے روک دیں، لیکن اس کی شرط یہ ہے کہ اس کی وجہ سے اس طرح کا یا اس سے بڑا فتنہ نہ پیدا ہو جائے جیسے دو گروہوں کی جنگ سے پیدا ہوتا ہے۔

اس طرح اسلام حکومت اور معاشرہ دونوں کو ظلم کے خلاف کھڑا کرتا ہے اور دونوں کے تعاون سے ظلم کو ختم کرتا ہے وہ حکومت کو ہدایت کرتا ہے کہ ظلم کو طاقت سے روکے اور معاشرہ کو حکم دیتا ہے ظلم کے مٹانے میں حکومت کے ساتھ تعاون کرے اور اس بات کی نگرانی کرتی رہے کہ حکومت خود بھی عدل کے راستہ سے ہٹنے نہ پائے۔

ظالم اور مظلوم دونوں کی مدد کی جائے

اسلام معاشرہ کو ظلم سے پاک کرنا چاہتا ہے اس لئے وہ ظلم کے خلاف تو سخت

---

[1] تفسیر کبیر ۷/ ۵۷۲۔ کسی گروہ کے ظلم اور بغاوت کی بہت سی شکلیں ہو سکتی ہیں اور حالات بھی مختلف ہو سکتے ہیں اس سے ان کے احکام بھی بدل جاتے ہیں۔ یہاں ان سب سے بحث نہیں کی گئی ہے۔ تفصیل کے لئے فقہ کی کتابیں دیکھی جا سکتی ہیں۔

فضا تیار کرتا ہے لیکن ظالم کے خلاف نفرت اور عداوت کے جذبات نہیں بھڑکاتا بلکہ اسے وہ ہمدردی اور خیر خواہی کا مستحق سمجھتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ظالم اپنے غلط رویے سے چاہے اسے اس کا شعور ہو یا نہ ہو، خود کو تباہ کرتا ہے۔ اس کی دنیا بھی برباد ہوتی ہے اور آخرت بھی۔ اسلام کو نہ تو مظلوم کی تباہی گوارہ ہے اور نہ ظالم کی۔ اسے دونوں کے ساتھ ہمدردی ہے اور وہ دونوں کو بچانا چاہتا ہے۔ لیکن اس ہمدردی کی نوعیت مختلف ہے۔ حدیث میں کہا گیا ہے کہ ظالم اور مظلوم دونوں ہی تمہاری مدد کے محتاج ہیں۔ مظلوم کی مدد یہ ہے کہ اسے ظالم کی چیرہ دستی سے بچایا جائے اور ظالم کی مدد یہ ہے کہ اسے جور و ستم سے باز رکھا جائے۔ حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

اُنْصُرْ اَخَاكَ ظَالِمًا اَوْ مَظْلُوْمًا	اپنے بھائی کی مدد کرو چاہے وہ ظالم ہو یا مظلوم
قَالُوْا يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ هٰذَا	صحابہ نے عرض کیا، اگر وہ مظلوم ہو گا تو بلاشبہ
نَنْصُرُهٗ مَظْلُوْمًا فَكَيْفَ	ہم اس کی مدد کریں گے لیکن ظالم ہو تو کیسے مدد
نَنْصُرُهٗ ظَالِمًا قَالَ تَاْخُذُ	کریں؟ آپؐ نے فرمایا تم اس کا ہاتھ پکڑ لو (اور
فَوْقَ يَدَيْهِ [1]	اسے ظلم کرنے نہ دو۔ یہی اس کی مدد ہے)

آج کی جاہلیت کی طرح جاہلیت عرب میں بھی ہر معاملہ میں اپنے خاندان، قبیلہ ذات اور برادری کو دیکھا جاتا اور حق و ناحق سے آنکھیں بند کر کے اس کی حمایت اور نصرت کو ضروری سمجھا جاتا تھا۔ اس بنیاد پر بڑی بڑی جنگیں ہوتی رہتی تھیں اور خون خرابہ سے عرب کا ریگستان سرخ ہوتا رہتا تھا۔ اسلام نے اس عصبیت جاہلیہ کو ختم کیا۔ اس نے کہا قوم کے ساتھ اس میں شک نہیں کہ ہمدردی ہونی چاہئے لیکن اس ہمدردی کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر وہ ظلم و زیادتی کی روش اختیار کرے تو اسے آگے بڑھنے سے روک دیا جائے، نہ یہ کہ ہلاکت کے جس کھڈ میں وہ گر رہی ہے اس میں آدمی خود بھی کود پڑے۔

حضرت جابرؓ کی روایت ہے کہ دو نوجوان جن میں سے ایک مہاجر اور دوسرا انصاری

---

[1] بخاری، کتاب المظالم والقصاص، باب اعن اخاک ظالماً او مظلوماً۔

تھا آپس میں لڑ پڑے انصاری نوجوان نے انصار کو مدد کے لئے پکارا اور مہاجرین سے تعلق رکھنے والے نوجوان نے مہاجرین کو آواز دی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سنا تو باہر تشریف لائے۔ لوگوں نے عرض کیا کہ دو نوجوانوں کا جھگڑا تھا کوئی خاص بات نہیں ہے۔ اس پر آپ نے اطمینان کا اظہار فرمایا کہ کوئی بڑا حادثہ پیش نہیں آیا۔ ایک روایت میں آتا ہے کہ نوجوانوں کی اس پکار کو سن کر آپ نے فرمایا

دعوها فانها منتنة — اسے ختم کرو یہ تو بڑی گندی پکار ہے

اس کے بعد آپ نے فرمایا

وینصر الرجل اخاہ ظالما او مظلوما ان کان ظالما فلینهه فانه له نصر وان کان مظلوما فلینصره [1]

آدمی کو اپنے بھائی کی مدد کرنی چاہئے خواہ وہ ظالم ہو یا مظلوم۔ اگر ظالم ہو تو اسے ظلم سے باز رکھے یہی اس کی مدد ہے اور مظلوم ہو تو (ظالم کے مقابلہ میں) اس کی حمایت کرے۔

کسی فرد یا گروہ کی مظلومی پر ایک مسلمان کو جو تکلیف ہوتی ہے یا ہو سکتی ہے اور جس خلوص اور ہمدردی سے وہ اس کا مداوا چاہتا ہے، ظالم سے بھی اسے اتنی ہی ہمدردی ہونی چاہئے۔ اسے تباہی سے بچانے کے لئے بھی اس کے اندر وہی دل سوزی دردمندی اور تڑپ پائی جانی چاہئے جو مظلوم کے حق میں اس کے اندر پائی جاتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مظلوم کی صرف دنیا خراب ہوتی ہے اور ظالم کی دنیا ہی نہیں آخرت بھی برباد ہوتی ہے یہ بہت بڑی بربادی ہے۔ اس پہلو سے تو مظلوم سے زیادہ ظالم ہمدردی کا مستحق ہے۔

---

[1] مسلم، کتاب البر والصلہ، باب نصر الاخ ظالما او مظلوما

اگر آپ اسلام کے بنیادی عقیدوں کو سمجھنا اور اپنے دوستوں کو سمجھانا چاہتے ہیں تو مولانا سید جلال الدین عمری کا انگریزی کتابچہ

ISLAM — THE UNIVERSAL TRUTH

کا مطالعہ کیجئے۔ قیمت -/3 منیجر: ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ علی گڑھ

ترجمہ و تلخیص

مسلمان قاضیوں کے تذکرے

ڈاکٹر بدری محمد فہد ——— ترجمہ : ابوسعد اصلاحی

مقدمہ

زمانہ کی ترقی کے ساتھ ساتھ بہت سے نئے موضوعات و مباحث نے اسلامی تہذیب و تمدن کو ایک ناقابل فخر و تعجب خیز رفعت عطا کی۔ لیکن موضوع قضاء کہ جس پر اسلامی عدل اجتماعی کا انحصار ہے، اس روشنیٔ علم سے یکسر محروم رہا۔ ناقد حضرات نے اسلامی تہذیب کے دوسرے مباحث و موضوعات کے مقابلے میں اس پر توجہ دینے میں سخت کوتاہی برتی ہے، جبکہ عدل اجتماعی کا مطالعہ دوسرے اور موضوعات کے ساتھ ساتھ قضاء سے بہت زیادہ متعلق ہے۔ اور پھر یہ بھی کہ ایسا مطالعہ جو تمام اسلامی ممالک کی ثقافت پر حاوی ہو۔ قرونِ وسطیٰ میں مسلمانوں کی تہذیبی و روحانی وحدت کا پتہ دیتا ہے۔ موجودہ تاریخی بحثیں جو کہ مختلف اسلامی ممالک کے تمدن کی ثقافت کشائی کرتی ہیں، ماضی کے غاروں میں دبے ہوئے اسلامی قضاء کے ورثہ پر تھوڑی بہت روشنی ڈالتے ہوئے یہ واضح کرتی ہیں کہ ممالک کے ظہور سے پہلے قضاء کا موضوع روایت اور قیاس سے کس طرح سیراب ہوا۔ اور لوگوں نے کس طرح احکام کی پیروی کی۔ اور آخر میں اس بات کا بھی اندازہ ہوتا ہے کہ علماء نے اپنے ممالک سے آزاد ہو کر اپنے علم سے کس طرح فیصلہ دیا۔ یہ چیز تطبیقی میدان میں فقہ اسلامی کے ان احکام کی کثرت کا پتہ دیتی ہے جو کہ حکام دیا کرتے تھے۔

ہمارے اسلاف نے موضوع قضاء کی طرف توجہ کر کے ہر شہر کے قضاۃ کے بارے میں لکھا ہے۔ اور ان کتابوں کو قضاء کے احکام بیان کرنے کے ساتھ ساتھ اپنی عادت

کے مطابق لطائف اور دلچسپ باتوں سے آراستہ کیا ہے۔ یہ لطائف مجلس قضاء میں پیش آیا کرتے تھے۔ وکیع کی کتاب "اخبار القضاۃ" کندی کی کتاب "الولاۃ وکتاب القضاۃ" اور ہندی کی کتاب "دیوان الوثائق"[۱] مندرجہ بالا باتوں کی تصدیق کرتی ہے۔

قضاۃ کی تاریخ مختلف ممالک میں عدل اسلامی کے چلن اور قضاء کے عروج وزوال پر روشنی ڈالتی ہے۔ جبکہ حکام اور خلفا اپنی مرضی کے مطابق قاضیوں کو حکم نامے جاری کرنے پر مجبور کرتے تھے۔ نتیجہ کے طور پر تھوڑی ہی مدت میں قضاء کا تقدس آلودہ ہو گیا۔ اسی بنا پر تاریخ قضاۃ کی اشاعت اور اس کا مطالعہ قاری کے سامنے قضاء اسلامی کے حقائق اور سچے نقوش ابھارے گا۔ اور یہ بے نمونوں سے قاری کا کوئی تعلق نہ ہوگا۔

ٹھیک اسی طرح تاریخ کی اشاعت و مطالعہ اس بات کو واضح کر دے گا کہ علماء اور قضاۃ کس طرح دربار حکومت سے آزاد[۲] ہو کر کسی خاص[۳] مسلک کو اختیار کرنے پر مجبور نہیں ہوئے۔

امام ابو حنیفہؒ کا منصب قضاء سے انکار اور امام مالکؒ کا موطا کو حکومت کی قانونی دستاویز بنانے سے گریز کے مشہور واقعات اسی سلسلے کی کڑیاں ہیں۔ اس کی سب سے بڑی شہادت دور عباسی میں امام احمد بن حنبل پر مظالم کا مشہور واقعہ ہے۔ اندلس میں اموی حکومت نے لوگوں کو کسی خاص مسلک کے التزام پر مجبور نہیں کیا اور اس دور حکومت میں قاضی کا انتخاب اس کے اخلاق و کردار کی بنا پر عمل میں آتا تھا اور قاضی اپنے مسلک کے مطابق فیصلہ دینے میں آزاد تھا۔

ہمارے اسلاف کی توجہ کا مرکز قضاء کے تاریخی پہلو ہی پر نہیں بلکہ انھوں نے قضاء کے فقہی پہلو کو بھی اپنی توجہ کا مرکز بنایا۔ اور اس سلسلہ میں ایک ضخیم ورثہ چھوڑا ہے۔ جس کا کچھ حصہ عمومی طور پر قضا سے متعلق ہے اور کچھ دوسرے خاص پہلوؤں پر مشتمل ہے

---

[۱] اس کتاب کا ذکر مقالہ میں آگے آرہا ہے۔ [۲] اس سلسلہ میں کتاب "التاریخ فی العصر العباسی" مطالعہ کریں۔ [۳] حوالہ گذشتہ

جن میں ان مناقشات کا ذکر ہے جو کہ ایک خاص جزو کا مطالبہ کرتے ہیں تاکہ قاری کے سامنے قضاۃ اور ارباب حل وعقد کے سارے مسائل سمٹ کر آجائیں۔

جب میں نے اس موضوع پر قلم اٹھایا تو اس بات کا شدت سے احساس ہوا کہ قضاء اسلامی کے بارے میں تمام مسلمان مصنفین کی تحریروں کا احاطہ نہ کر پانے کی وجہ سے اس موضوع سے وفاداری نہیں ہو سکتی۔ لیکن چونکہ موضوع بڑا ہی مقدس ہے اس لئے اس پر قلم اٹھانے کا ارادہ کر ہی لیا ہے اور استدراکات کو دوسروں پر چھوڑ دیا ہے۔ تاکہ موضوع کے مطالعہ کا شوق پروان چڑھے۔ موضوع اتنا جامع اور بسیط ہے کہ کسی ملک کے ایک دو ناقد اس کا حق ادا کرنے سے قاصر رہیں گے۔ اس کے لئے انتھک اور جان توڑ کوششوں کی ضرورت ہے۔

ان چند اوراق میں چند باتیں قابل توجہ ہو سکی ہیں سپرد قلم ہیں۔

(۱) یہ چند اوراق جن کا تعلق اسلامی ورثہ سے ہے اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ چند کتابوں کی طباعت و اشاعت ان کی شہرت کا سبب بن سکتی ہے جب کہ ان سے بہتر اور بنیادی تصانیف عدم طباعت و اشاعت کی بنا پر پردۂ گمنامی میں پڑی ہوئی ہیں اس سے بڑھ کر ہمارے جہل کا اور کیا شاخسانہ ہو سکتا ہے۔

(۲) تمام تالیفات جو قصبوں اور شہروں کے قضاۃ کے بارے میں شرق و غرب کے تمام مسلم ممالک میں دستیاب ہیں، مسلمانوں کی تہذیبی و ثقافتی وحدت کا پتہ دیتی ہیں۔ مثلاً ابو المهلب هشيم بن سليمان الحيشي المتوفی ۲۷۵ھ/۸۸۸ء کی کتاب "ادب القاضی و القضاء" مولف امام ابو حنیفہ کے مسلک کی پیروی کرتے تھے حالانکہ یہ وسط افریقہ میں رہتے تھے جہاں مالکی ثقافت کا چلن تھا۔

(۳) اگلے یا بعد کے قضاۃ کے بارے میں اکثر تالیفات ہمارے ہی عہد کے مولفین کی ہیں اسی لئے میں نے یہ کوشش کی ہے کہ قاضی کی کتاب کے بعد مولف کا نام لکھوں تاکہ مکمل طور سے واضح ہو جائے کہ قدماء میں کس نے قضاء کی جانب توجہ کی ہے اور اپنے لوگوں میں سے کس نے اس وظیفہ کو اپنی توجہ کا مرکز بنایا ہے خواہ وہ حکومت کا

درباری محافظ، مشیر یا قاضی رہا ہو۔

(۴) قضاء اسلامی کی تاریخ پر پہلی کتاب "اخبار قضاۃ البصرۃ" اس کے مؤلف ابن عبید محمد بن المثنیٰ (۲۰۹ھ / ۸۲۴ء) ہیں۔ اور پہلی فقہی کتاب جو کہ معاملات قضاء سے متعلق ہے ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم (۱۸۲ھ / ۸۹۸ء) کی "ادب القضاء" ہے

(۵) یہ چند اوراق اور جہالت کے قضاء کا بھی پتہ دیں گے کہ کوئی طرز حکومت نہیں تھا اور ایک معاملہ فہم فیصلہ دیا کرتا تھا۔

(۶) اسلام ایک نئی شریعت اور نئے قضاء کے ساتھ جلوہ افروز ہوا۔ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے قاضی کی حیثیت سے شریعت کے احکام کی تطبیق کی جو کہ اول اول تو حدیث و سیرت کی کتابوں کی زینت بنے اور بعد کے زمانوں میں ایک جگہ سمو دئے گئے اور قضاۃ اور حکام کے لئے مثالی حیثیت اختیار کر گئے۔

(۷) تاریخ قضاۃ یا قضاء سے متعلق فقہی کتابوں میں مولفین یا تو عربی ہیں یا عجمی۔

(۸) شیعی قضاء کی کتابوں پر اسنے زمانے میں کم لکھیں جب کہ بعد کے زمانے میں ان کتابوں کی بھرمار ہو گئی۔ میں نے زیادہ تر آقا بزرگ الطہرانی پر اعتماد کیا ہے۔ مگر انھوں نے بھی اپنے مصادر کے متعلق کچھ ذکر نہیں کیا ہے۔ اور جن کا ذکر بھی کیا ہے وہ چند فقہی کتابوں کی لمبی لمبی فصلوں سے زیادہ نہیں ہیں۔ جیسے قضاء و شہادات کی فصل کتاب "تحقیق الدلائل" کی ہی ایک فصل ہے۔[1]

(۹) قضاء سے متعلق فقہی ورثے کی کثرت نے بعض مولفین کو آمادہ کیا کہ مسائل کو قصیدوں کی صورت میں نظم کر دیں تاکہ اور علمی مواد کی طرح ان کو بھی یاد کرنے میں سہولت ہو جائے اس سلسلہ میں الادیب شمس العلماء محمد بن دانیال الکحال (ت ۷۰۸ھ) کا وہ کارنامہ ہے جو کہ بعد میں کتاب "رفع الاصر" کی بنیاد بنا۔ اور کتاب "المنظومۃ المحبیۃ او عمدۃ الحکام ورجع القضاء فی الاحکام" کے مولف ابن العطار محب الدین بن شمس الدین محمد الحنفی ہیں۔ اور ابن عاصم (ت ۸۲۹ھ) "قصیدۃ عاصمیہ او تحفۃ

[1] الذریعہ ج ۳ ص ۴۸۲۔

ابن عاصم" کے مولف ہیں۔

(۱۰) رجسٹروں اور فائلوں پر مشتمل قضاء کے امور کے بارے میں تالیفات نانوی دستاویز بنانے کے پرانے چلن پر روشنی ڈالتی ہیں۔ پھر یہ کہ ان تالیفات کا مطالعہ قاضی کو کافی آسانیاں فراہم کرتا ہے۔ مزید برآں اس میں بہت سا قیمتی تاریخی سرمایہ بھی ہے جس سے مستشرق الاسبانی خلیان نے اس تالیف کے اندلسی میراث سے متعلق حصہ سے خصوصی فائدہ اٹھایا ہے اسی طرح اس نے وثائق کی کتابوں سے لوگوں کی لغات اور نسلوں کے متعلق میں معلومات اخذ کی ہیں۔[۵]

(۱۱) اس مغوبے میں ایک مورخ اور ناقد کے لئے ادب عربی کی تاریخ کے بارے میں اور ایک قانونی فقیہہ کے لئے بہت سے ایسے اجتماعی اور اقتصادی امور کی معلومات کا اچھا خاصا سرمایہ موجود ہے جن کا ہماری آج کی زندگی سے براہ راست تعلق ہے۔ اور جن کے بارے میں عام تاریخی کتابیں روشنی ڈالنے سے قاصر ہیں۔ نیز بہت سے قاضی نظم ونثر میں یکساں درک رکھتے تھے اور ان کے اقوال امثال کی طرح مشہور ہیں۔ جیسے کتاب "نشوار المحاضرة" کے قاضی تنوخی اور قاضی جرجانی اچھے ناقد اور ادیب تھے۔ عبدالجبار الہذانی المعتزلی کو بھی اسی میں شمار کیا جا سکتا ہے۔

(۱۲) یہ میراث تمام مسلم ممالک کے مختلف زمانوں کے فقہاء وقضاۃ کی فکر کاوش آشنائی غمازی کرتی ہے۔ موضوع کی گہرائی وگیرائی کی بدولت علم الوثائق والسجلات، علم الخلاف یعنی مقارنت بین المذاہب کے خاص شعبے معرض وجود میں آئے۔ یہی نہیں بلکہ علم قضاء ایک مستقل حیثیت اختیار کر کے مذہب کی ایک شاخ قرار پا گیا۔ ابن فرحون اس پر بحث کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ "علم قضاء احکام کی معرفت اور مقدمات کی واقعاتی جزئیات پر مشتمل ہے۔ اور ان مقدمات کے فقہ کی کتابوں میں مذکور نہ ہونے کی وجہ سے احکام سے ناواقف شخص کو اندھیرے میں تیر چلانا پڑتا ہے"۔

---

[۵] اس کے لئے تاریخ الفکر الاندلسی ملاحظہ کریں۔

(۱۳) اور آخر میں صرف اس قدر عرض ہے کہ میری جد و جہد شاید محقق کو مختلف مسلک و زمانہ کے مولفین کے بارے میں اشتباہ سے محفوظ رکھ سکے۔ اور اسی طرح ان مولفین سے بھی واقفیت کا موقع فراہم کر سکے جن کو کسی وجہ سے شہرت نہ حاصل ہو سکی جس کے وہ مستحق تھے۔ میں نے پوری کوشش کی ہے کہ اشتباہ سے پردہ اٹھادوں اور صورتحال کو واضح تر کردوں۔ اس سلسلے میں میں نے بحر العلوم کی کتاب "دلیل القضاء الشرعی" سے استفادہ کیا ہے۔ مولف بحر العلوم نے اس کتاب کو "القضاء فی الاسلام" کے مولف ابن طرطوس سے نقل کیا ہے۔ طرابلسی حنفی کی کتاب "معین الحکام" جو کہ ابن فرحون کی تالیف "تبصرۃ الحکام"[۷۶] سے منقول ہے۔ میرے زیر مطالعہ رہی ہے۔ میں نے دونوں کتابوں کو پہلو بہ پہلو ساتھ رکھ کر تقابلی مطالعہ کیا ہے تاکہ ہر طرح کے اشتباہ سے محفوظ رہا جا سکے۔ واللہ تعالیٰ وھو المستعان

(الف) قضاۃ جاہلیت کے بارے میں تالیفات۔

۱۔ المنافرات بین القبائل واشرات العشائر واقضیۃ الاحکام بینھم فی ذلک۔

مولف: ابو الحسن الثابتہ: محمد بن القاسم التمیمی۔ یہ ابن الندیم[۷۷] کے معاصر تھے۔

۲۔ حکام العرب:

مولف: ھشام الکلبی: ھشام بن محمد بن السائب (ت ۲۰۶۔ ۸۲۱)[۷۸]

(ب) نبی صلعم کے خلفاء راشدین کے قضایا کے بارے میں تالیفات:

---

[۷۶] اس کتاب کو متعلقہ بحث کے سیاق و سباق میں ملاحظہ کریں۔ [۷۷] ابن الندیم: ۱۴۲

[۷۸] الصفدی: الوافی ۴: ۳۴۶۔

[۷۹] ابن الندیم: ۱۴۷

۱- القضاء والاقضية وما قضى به النبي صلى الله عليه وسلم[۵۹]

مولف ابن العاصم: احمد بن عمر الضحاک الشیبانی (ت ۲۸۷ھ/۹۰۰م)
اس کتاب کو ابو سعد السمعانی کے والد محمد السمعانی (۵۰۰ھ) نے ابو القاسم غانم بن محمد البرجی الاصبہانی (ت ۵۱۱ھ) سے سنا ہے[۵۱۰]

۲- اقضية الرسول عليه الصلوة والسلام:

مولف مرغینانی ظہیر الدین علی ابن عبد الرزاق الحنفی (ت ۵۰۶ھ/۱۱۱۲م)۔ اس کتاب کی شرحیں بھی ہیں مگر حاجی خلیفہ نے ان کا ذکر نہیں کیا[۵۱۱]

۳- اقضية الرسول صلى الله عليه وسلم: مولف:

قرطبی: ابو عبد اللہ بن فرج المالکی (یہ ۵۵۰ھ/۱۱۵۵م) میں زندہ تھے اس کتاب کو ابو بکر محمد بن خیر الاشبیلی (ت ۵۷۵ھ/۱۱۷۹م) نے اپنے شیخ ابن القاسم احمد بن محمد بن بقی سے گھر پر پڑھا۔ اور اس کا نام (احکام رسول اللہ صلعم) رکھا[۵۱۳] شاید یہی کتاب (المولفات الفقهية المتعلقة بامور القضاء) کے عنوان کے تحت بھی ہے۔ اس کتاب کا ایک نسخہ مختاریک کے مکتبہ میں موجود ہے۔ یہ کتاب اوسط درجہ کے ۱۲۸ صفحات پر مشتمل ہے۔ اور ۱۳۴۶ھ میں دار احیاء الکتب العربیہ نے اس کو طبع کر کے شائع کیا۔

یہ کتاب عہد نبوی میں پیش آنے والے مسائل کے احکام پر مشتمل ہے۔ اس کی فصلوں کا نام موضوع کے لحاظ سے رکھا گیا ہے۔ جیسے کتاب الجہاد، کتاب النکاح، کتاب الطلاق، کتاب البیوع، کتاب الاقضیہ، کتاب الوصایا، حکم فی الکلاب، حکم فی الوکیل یرہج فیما وکل

---

۵۹ التحبیر فی المعجم الکبیر ۲: ۱۳، ۲۷۶۔ ۵۱۰ ان دونوں کے حالات کے متعلق الذہبی ملاحظہ کریں: العبر: ۴، ۲۲، ۲۴۰۔ ۵۱۱ حاجی ۱: ۱۳۷ ۵۱۲ ن۔م۔ ۵۱۳ ابن خیر الاشبیلی: وہ فہرست جس میں انھوں نے اپنے شیوخ کے متعلق بیان کیا ہے۔ ۳۴۶

علی اتیاعہ ان الربح لصاحب المال، ذکر ما کفن بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم من غسلہ ولحدہ۔

۴۔ بلوغ السوال عن اقضیۃ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم

مولف: ابن القیم: شمس الدین ابوعبد اللہ محمد بن ابی بکر بن قیم الجوزیۃ (ت ۷۵۱ھ) الخزانۃ التیموریۃ کی فہرست کے مطابق یہ ایک مستقل کتاب ہے۔ اس کتاب ابن القیم الجوزیہ نے جمع کیا۔ اور ایک دوسری کتاب (اعلام الملحق)[۱۴] سے ملحق کر دیا ہے اثنار میں محمد محی الدین عبد الحمید کی تحقیق کے مطابق ایک چھپے ہوئے نسخہ میں کتاب کے آخر میں (فی اشلۃ من فتاوی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کے نام سے ایک فصل ہے۔

میں نے اس موقع پر ان کتابوں کو مولفات فقہیہ میں شامل نہ کر کے آں حضور کے قضایا کے متعلق تالیفات میں شامل کیا ہے۔ کیوں کہ یہ کتابیں اسلام کے پہلے قاضی نبی صلعم کے قضایا پر مشتمل ہیں اس میں ایک زبردست تنبیہ ہے اس شخص کے لئے جو تاریخ اسلامی کے مطالعہ کا شائق ہے یا عہد نبوی میں قضایا کے وجود کا منکر ہے۔

ا۔ ۵۔ قضاء علی:

مولف: آبی: احمد بن عبد العزیز الجلودی (ت ۳۰۲ھ) ۹۱۴م) اس کتاب کا نجاشی نے ذکر کیا ہے[۱۵]

ج۔ تاریخ قضاء اور عام صورت حال کے بارے میں تالیفات۔

ا۔ الکتاب العباسی فی اخبار المنصور وقضاتہ وولاتہ

مولف: نامعلوم: ابن فوطی نے اس کو ایسے ہی نقل کیا ہے کچھ اخبار اور اصحاب المسائل[۱۶] کے بارے میں قاضی ابن بشر کی رائے بھی نقل کی ہے۔

---

[۱۵] الذریعہ ج ۱۴ ص ۱۳۹ ملاحظہ کریں۔

[۱۶] ابن الفوطی: تلخیص مجمع الالقاب ج ۵ کتاب الکنی ص ۳۰۹۔

۲- اخبار القضاۃ:

مولف: وکیع، محمد بن خلف بن حیان القاضی (ت ۳۰۶ھ/ ۹۱۸م) اس کتاب کو مطبعۃ الاستقامیہ میں تین جلدوں میں ۱۳۶۹ھ/ ۱۹۵۰ء میں عبدالعزیز مصطفی المراغی نے تصحیح کے ساتھ طبع کیا تھا۔ یہ کتاب صدر اسلام سے لے کر مولف کی وفات تک کے تمام شہروں کے قضاۃ کی اخبار پر مشتمل ہے۔

یہ اخبار قضاۃ پر پہلی مبسوط کتاب ہے۔ اس کتاب میں مولف نے مقدمہ کے بعد جس میں کہ احادیث کو پیش کیا ہے، قضاۃ کی اہمیت وضرورت اور قاضی کی لازمی صفات پر بحث کی ہے۔ پھر خلیفہ اول کے قضایا کے بارے میں درج ہے۔ اور اس کے بعد مولف نے قضاۃ المدینہ، قضاۃ مکہ، قضاۃ الطائف، قضاۃ بصرۃ، قضاۃ کوفہ، قضاۃ شام، قضاۃ فلسطین، قضاۃ افریقہ، قضاۃ اندلس، قضاۃ حران، قضاۃ موصل، قضاۃ مصر، قضاۃ بغداد، قضاۃ سرمن رای، اور مدائن، خراسان، واسط وغیرہ گردونواح کے قضاۃ کا ذکر کیا ہے۔ اور آخر میں قضاۃ کی اخبار کی نوادرات کو ذیب قرطاس کیا ہے۔

۳- اخبار القضاۃ الشعراء:[۱]

مولف: الشجری: ابوبکر احمد بن کامل بن خلف البغدادی الحنفی القاضی (ت ۳۵۰ھ ۹۶۱م) یہ کتاب مخطوط کی شکل میں ہے۔

۴- من احتکم من الخلفاء الی القضاۃ:

مولف: ابو ہلال العسکری: ابوالحسن بن عبداللہ (ت ۳۹۵ھ/ ۱۰۰۴م)[۲]

۵ نزھۃ النظار فی قضاۃ الامصار:

مولف: ابن الملقن: عمر بن علی بن احمد الشافعی (ت ۸۰۴ھ/ ۱۴۰۱م) یہ کتاب مخطوط کی شکل میں ہے۔

---

[۱] حاجی ۱: ۱۲۸ البغدادی ہدیہ ۱: ۶۴۔ [۲] ابن قاضی: طبقات النحاۃ: ۲۵۳۔ جامعہ قاہرہ میں اس کا مخطوطہ موجود ہے۔

۶۔ الکوکب السیارۃ فی ترتیب الزیارۃ:

مولف: ابن الزیات، شمس الدین ابو عبداللہ بن ناصر (ت ۸۱۴ھ/۱۴۱۱م) یہ کتاب عمومی طور پر ان علماء، محدثین قراء اور قاضیوں پر مشتمل ہے جو کہ عہد صحابہ سے لے کر مولف کے عہد تک رہے ہیں۔

۷۔ دلیل نزھۃ النظار فی قضاء الامصار:

مولف: الرمادی احمد بن محمد (ت ؟) یہ ابھی شائع نہیں ہو سکی ہے۔

۸۔ اتحاف الرواۃ بمسلسل القضاۃ:

مولف: ابن الشلبی، شہاب الدین احمد بن محمد (ت ۱۰۲۲ھ/۱۶۱۳م) اس کتاب میں صحابہ اور تابعین کے عہد کے قضاۃ پر بحث کی گئی ہے۔ اور اس میں ان کے اخلاق و اطوار اور اوصاف کا ذکر ہے۔ یہ کتاب بھی مخطوط کی شکل میں ہے اور ۳۸ صفحات پر مشتمل ہے۔

۹۔ الروض الزاھر فی تواریخ الملوک والاواخر:

مولف: یاسین العمری: یاسین بن خیر اللہ بن محمد بن موسیٰ الخطیب العمری (ت ۱۲۳۲ھ/۱۸۱۷م) اس کتاب کو مولف نے اپنی مندرجہ ذیل کتاب (منہج الثقات) کے مقدمہ میں ذکر کیا ہے۔ اور تحریر کیا ہے کہ کتاب قضاۃ، شیوخ اسلام، اور امراء کے نام کے حروف تہجی کے لحاظ سے ترتیب دی گئی ہے۔

۱۰۔ منہج الثقات فی تراجم القضاۃ:

مولف: یاسین العمری۔ یہ کتاب بھی مخطوط کی شکل میں ہے اور ۱۴۳ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس کتاب کے شروع میں مولف نے اپنے نام و نسب اور مولفات کا ذکر کیا ہے، اور یہ کہ انھوں نے کس طرح تاریخ الیافعی، ابن لوردی، ابن الاثیر، الدر المکنون، اور تاریخ الیمنی سے مواد جمع کیا ہے حروف تہجی کے مطابق احمد کے نام سے شروع کر کے یحییٰ کے نام پر ختم کیا۔ اور پھر اختتام کتاب پر قضاۃ کے لطائف و نوادرات کا ذکر کیا ہے۔

۱۱۔ اخبار مستطرفۃ:

مولف: نامعلوم۔ اس رسالہ کے جامع کا نام پردۂ خفا میں ہے۔ یہ قاضی ایاس بن

معاویہ بن قرہ وغیرہ کی اخبار پر مشتمل ہے۔

(ح) شہروں کے قضاۃ کی تواریخ کے متعلق تالیفات:

تاریخ قضاۃ العراق:

یہ تالیفات کا ایک مجموعہ ہے جو کہ عراق کے مختلف شہروں پر مشتمل ہے۔ ہم نے اسے مؤلفین کی قدامت کے لحاظ سے ترتیب دیا ہے۔

۱۔ اخبار قضاۃ البصرۃ:

مولف: ابن المدینی: علی ابن عبد اللہ السعدی (ت ۲۳۴ھ/۸۴۸ء) میرا خیال ہے کہ یہ کتاب المدائنی ہی کی تالیف ہے جس کا نام مندرجہ ذیل نمبر ۳ کے تحت درج ہے۔ سبب یہ ہے کہ المدینی کی شہرت اول اول محدث کی حیثیت سے ہوئی اور ان کی اس کتاب کا نام ان کی اور دوسری تالیفات میں نہیں ملتا۔

۲۔ اخبار قضاۃ البصرۃ:

مولف: ابو عبید: معمر بن المثنی البصری التیمی (ت ۲۰۹ھ/۸۲۴ء) [20]

۳۔ قضاۃ اھل البصرۃ:

مولف: المدائنی: ابو الحسن علی بن محمد (ت ۲۲۸ھ/۸۴۲ء) [21]

۴۔ اخبار قضاۃ اکور تستر والبصرۃ:

مولف: ہیثم بن عدی: ابو عبد الرحمن (ت ۲۰۶ھ/۸۲۲ء) [22]

۵۔ اخبار القضاۃ:

مولف: طلحۃ الشاہد: طلحۃ بن محمد بن جعفر الشاہد (ت ۳۸۰ھ/۹۹۰ء) [23]

اس کتاب کو خطیب نے اپنی کسی روایت میں (تسمیۃ قضاۃ بغداد کے نام سے

---

[20] یاقوت الحموی: معجم الادباء ۷: ۱۷۰، حاجی: ۲ (۱۳۵۱) [21] ابن الندیم: ۱۵۸
یاقوت الحموی ۵: ۳۱۷۔ [22] ابن الندیم: ۱۵۲
[23] الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد ۴: ۳۱

ذکر کیا ہے۔ اور احمد بن اسحاق بن بہلول کے حالات لکھتے وقت اس کتاب سے کچھ باتوں کو نقل کیا ہے۔ یاقوت الحموی[۲۴] نے بھی اسی نام سے اس کتاب کی نص بیان کی ہے۔ خطیب بغدادی نے اس کتاب کی طرف بار بار رجوع کیا ہے اور اس نے شیخ علی ابن المحسن التنوخی کے واسطے سے ۱۱۳ اقتباسات نقل کئے ہیں۔ انھوں نے ایک اقتباس نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "میں نے طلحہ بن محمد بن جعفر الشاہد کی کتاب میں ان کے خط میں اس عبارت کو پڑھا" مجھ سے بیان کیا محمد بن اسحاق القاضی نے وکیع سے اور وکیع نے جریر سے۔ یعنی ابن احمد بن ابی داؤد ــــ انھوں نے کہا کہ مامون نے اپنے والد سے پوچھا کہ آپ کے والد کا کیا نام ہے۔ مامون نے جواب دیا کہ یہی ان کا نام اور کنیت ہے"، طلحہ کا بیان ہے کہ صحیح یہی ہے کہ ان کا نام ہی ان کی کنیت ہے۔ یہی بات کو مجھ کو ابو بکر بن علی بن ابی داؤد بن ابی عبد اللہ احمد بن ابی داؤد بن ابی داؤد نے بتائی ہے[۲۶]

بغدادیوں کے حالات سے کھلتا ہے کہ یہ کتاب قضاۃ بغداد کے بارے میں ہے۔ اور خطیب بغدادی کا اس پر اعتماد انہیں گوناگوں اسباب کی بنا پر ہے۔

۶- اخبار قضاۃ بغداد:

مولف: شریف رضی ابو الحسن محمد الموسوی (ت ۴۰۶ھ/۱۰۱۵ء)[۲۷] اس کا ذکر قاضی صفی الدین احمد بن ابی الرجال الیمنی الزیدی نے اپنی کتاب (مطلع البدور) میں کیا ہے[۲۸]

---

[۲۴] یاقوت الحموی: معجم الادباء ۲: ۳۸، طہ عیسیٰ البابی الحلبی۔ [۲۵] ڈاکٹر اکرم العمری موارد الخطیب البغدادی فی تاریخ بغداد: ۴۷۔ [۲۶] الخطیب البغدادی ۴: ۱۴۱

[۲۷،۲۸] کتاب دلیل القضاء الشرعی سے منقول: ۲۲۹، ۲۳۲، مولف نے اپنی کتاب الاعلاف کے حاشیہ میں سخاوی کی جانب اشارہ کیا ہے۔ اور اپنی کتاب الذریعہ کے حاشیہ میں آغا بزرگ کی جانب اشارہ کیا ہے۔ ۱: ۳۴۵۔

۷۔ الحکام وولاۃ الاحکام بمدینۃ السلام:

مولف: ابن المندائی: ابو العباس احمد بن بختیار الشافعی الواسطی (ت ۵۵۲ھ/ ۱۱۵۷م) اس کتاب کی طرف ابن احمد الدبیثی نے بہت رجوع کیا ہے۔ ان کے علاوہ بہت سے مورخین سے اس کتاب کو نقل کرنے میں چوک ہوئی ہے۔ چنانچہ کبھی تو اس کتاب کا نام الکامل[۲۹] رکھا ہے اور کئی مرتبہ (تاریخ الحکام لمدینۃ السلام) [۳۰] کے نام سے موسوم کیا ہے۔ اور کبھی صرف (تاریخ الحکام او تاریخ القضاۃ والحکام او تاریخ ابن المندائی) رکھا ہے۔ اس کو تیس جگہوں پر دہرایا ہے۔ ابن الجزری نے اس کتاب کا نام (کتاب القضاۃ) لکھا ہے [۳۱]۔ ابن رجب الحنبلی نے اس کتاب کی طرف رجوع کرتے وقت مولف کے نام المندائی کو المیدانی سے گڈمڈ کر دیا ہے۔ اور طباعت کی یہ غلطی طبع ثانی میں بھی درست نہ ہو سکی [۳۲]

ابن رجب کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے اس کتاب کو دیکھا ہے چنانچہ کہتے ہیں کہ "میں نے ابن المندائی کی تاریخ قضاۃ میں دیکھا ہے" اس عبارت کا اعادہ کئی مرتبہ ہوا ہے۔ قاضی یعقوب بن ابراہیم العکری کے حالات لکھتے وقت اس کتاب سے رجوع کیا ہے۔ موصوف باب الازج کے قاضی تھے اور خود ہی منصب قضاء سے ۴۷۲ھ میں کنارہ کشی اختیار کر لی تھی [۳۴] نیز محمد بن محفوظ الکوازانی الفقیہ کے حالات زندگی کے دوران ابن رجب نے المندائی سے محفوظ احمد الابن الثانی کی تاریخ وفات کے بارے میں

---

۲۹ ابن ذیل تاریخ بغداد ج ا ف ا ق ا د ۸ (ب) ۳۰ ن م: د ۱۱ (ب) ۱۹۶ (ا) اس کتاب کا ایک جزو چھپ کر مکمل ہو گیا اس لیے ہم صفحات کے نمبرات کو ایڈیشن کے مطابق تبدیل نہیں کر سکے۔ ۳۱ ابن الجزری: المنتظم ۱: ۱۷۸۔ ۳۲ ملاحظہ ہو کتاب "ذیل طبقات الحنابلۃ" ط ا ج ا ص ۷۳، ۱۶۶، ۲۱۴ ہنری لاووست اور دھان کی توجہ سے تحقیق شدہ ایڈیشن شائع ہو چکا ہے۔ ۳۳ ذیل طبقات الحنابلۃ ط ا ص ۷۳، ۱۹۲۔

۳۴ ن م: ۷۳۔

نقل کیا ہے۔ حالانکہ ان کی وفات ۳۳۳ھ میں ہوئی[۳۵]۔ مبارک بن علی البغدادی المخرمی القاضی قاضی باب الازج کے حالات کے ذیل میں ان کی وفات میں جن مصادر کا اختلاف ہوا ہے ان میں تاریخ المنذائی بھی شامل ہے۔ چنانچہ انھوں نے لکھا ہے کہ المنذائی کی تاریخ القضاۃ کے مطابق ان کا انتقال اتوار کی شب میں چودہ محرم کو ہوا، حالانکہ یہ ایک وہم ہے[۳۶] صالح بن شارع بن شافع الحجنی الفقیہ کے حالات میں ابن رجب نے بعض معلومات سے ان کے حالات کو مکمل کیا ہے چنانچہ یہ حالات ان کے علم و مرتبہ کے مناسب ہیں[۳۷]

حاجی خلیفہ پر بھی صورت حال گڈمڈ ہوگئی ہے۔ چنانچہ وہ اس الکتاب کو دو مختلف کتابیں سمجھ بیٹھے ہیں ایک تو تاریخ القضاۃ والحکام۔ مولف: ابوالعباس احمد بن مختار الواسطی المتوفی ۵۵۷ھ۔ دوسری کتاب ذیل اخبار القضاۃ ہے۔ حاجی خلیفہ کا بیان ہے کہ اس کے مولف المنذائی ہیں۔ انھوں نے صراحت نہیں کی بیان خود مولف ہی کا ہے[۳۸]

۸۔ اخبار قضاۃ بغداد:

مولف: ابن الساعی: علی بن انجب (ت ۶۷۴ھ/۱۲۳۵م)[۳۹]

۹۔ تاریخ الشهود والحکام ببغداد:

مولف: ابن الساعی: یہ کتاب تین بڑی جلدوں میں ہے[۳۹]

۱۰۔ تاریخ قضاۃ بغداد:

مولف: رجبی: محمد بن عبدالرحمن البغدادی (ت ۱۱۹۷ھ/۱۷۸۲م) جہرۃ المراجع البغدادیہ میں اس کے متعلق لکھا ہے کہ یہ کتاب مخطوطہ کی شکل میں ہے۔ اور اس کا ایک نسخہ مولف کی تحریر میں عبدالقادر الرجبی کے پاس ہے جو کہ ہز میں مقیم تھے۔ اسی نسخہ سے ایک نسخہ الشیخ ابراہیم الدرایی نے تیار کیا یہ بھی مخطوطہ ہی کے حکم میں بغداد میں موجود ہے[۴۰]

---

۳۵ ن۔ م: ۱۶۶۔ ۳۶ ذیل طبقات الحنابلۃ ط ۱ ص ۲۱۴۔ ملاحظہ ہو ابن الد کا مقالہ تاریخ الحکام۔ اور ان کی کتاب تاریخ بغداد بھی۔ فی مجلۃ المواد عدد ۳ ۱۹۷۴ء ص ۲۲۳

۳۸ حاجی ۱: ۲۹۱۔ بغدادی نے حاجی خلیفہ کے پہلے ہی نام کی اتباع کی ہے۔ ہدیۃ: ۸۷

۳۹ حاجی ۱: ۲۹۔ ۴۰ ن۔ م: ۲، ۲۹۷: ۱۳۴

تعارف وتبصرہ

سیرتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم

مصنف : ابن قتیبہ دینوری ، مترجمہ : طلحہ بن ابوسلمہ ندوی، صفحات ۳۲۰
قیمت : ۲۰ روپے ، ناشر : ادارۂ ترجمہ وتالیف ۲۸ پھول بگان روڈ کلکتہ ۱۴

ابو محمد عبداللہ بن مسلم ابن قتیبہ دینوری (۲۱۳ ـ ۲۷۶ ھ) تیسری صدی ہجری کے مشہور عالم، ادیب، نقاد اور مصنف گزرے ہیں۔ ان کی کتاب المعارف ایک مختصر انسائیکلوپیڈیا ہے جس میں انھوں نے اپنے دور کے ایک مہذب اور تعلیم یافتہ شخص کے لئے تمام ضروری معلومات جمع کردی ہیں۔ زیر تبصرہ کتاب (پیش لفظ کے مطابق) ابن قتیبہ کی اسی کتاب المعارف کے اس حصہ کا اردو ترجمہ ہے جو سیرت النبیؐ سے متعلق ہے۔ ترجمہ مترجم کے والد مولانا ابوسلمہ شفیع احمد سابق استاذ مدرسہ عالیہ کلکتہ کی نگرانی میں انجام پایا ہے۔ شروع میں پروفیسر مسعود حسن صدر شعبہ عربی مولانا آزاد کالج کلکتہ کا پیش لفظ ہے۔ جن کے نزدیک یہ کتاب "اردو زبان میں سیرت کے موضوع پر ایک گراں قدر اضافہ ہے" (ص ۸) پیش لفظ کے بعد مولانا ابوسلمہ کے قلم سے "عرض حال" ہے جس میں موصوف نے "سیرت پاک کی اشاعت خصوصاً عربی سے اردو تراجم (ص ۱۰) کی ضرورت واہمیت پر روشنی ڈالی ہے اور اس مقصد کے لئے ایک ادارہ کے قیام کا اعلان کیا ہے۔ زیر نظر کتاب اسی ادارہ سے شائع ہوئی ہے اور ہمارے سامنے اس کا تیسرا ایڈیشن ہے۔

ادارہ کا مقصد بلاشبہ نہایت بلند، مبارک اور خوش آئند ہے۔ لیکن اسی قدر نازک، محنت طلب اور احتیاط واہتمام کا متقاضی بھی ہے۔ خاص طور پر جب ترجمہ کے لئے ایسی کتابوں کا انتخاب کیا جائے جن کا شمار قدیم مآخذ میں ہوتا ہو۔ ورنہ یہ کوشش مفید ہونے کے بجائے مضر اور رہنما ہونے کے بجائے گمراہ کن ثابت ہوسکتی ہے۔

ترجمہ کی اولین شرط یہ ہے کہ وہ مستند ہو اور اصل کتاب کی جگہ پر بغیر کسی تردد اور تامل کے اس کا حوالہ دیا جا سکے۔ اس سے آگے کا کام یہ ہوتا ہے کہ مترجم دوسرے قدیم مآخذ کی روشنی میں اصل کتاب کے مواد کا جائزہ لے اور حواشی میں مصنف کی غلطیوں کی تصحیح کرے، معلومات میں نقص ہو تو اسے دور کرے، کوئی بات مبہم رہ گئی ہو تو اس کی وضاحت کرے۔ خاص طور پر اگر اصل کتاب کوئی محققانہ اور مستند کتاب نہ ہو جیسا کہ ابن قتیبہ کی کتاب المعارف کا حال ہے تو یہ کام مترجم کے لئے بہت ضروری ہو جاتا ہے۔ اس طرح کتاب کی افادیت میں اضافہ ہوتا ہے اور قاری اس کے بارے میں پوری روشنی میں رہتا ہے۔

اس پہلو سے جب ہم زیر تبصرہ کتاب پر نظر ڈالتے ہیں تو سخت مایوسی اور دکھ ہوتا ہے، ترجمہ تو درکنار حیرت یہ ہے کہ اس کتاب میں تصنیف و تالیف کے مبادی کو بھی نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ فہرست تک نہیں ہے جس سے کتاب کے مشمولات کا اندازہ ہو۔ سرورق سے دھوکا ہوتا ہے کہ یہ تین سو بیس (۳۲۰) صفحوں کی ضخیم کتاب مکمل ابن قتیبہ کا ترجمہ ہوگی، پیش لفظ اور عرض حال سے معلوم ہوتا ہے کہ ترجمہ کے ساتھ حواشی بھی ہیں لیکن ابن قتیبہ سے پہلے اسی (۸۰) صفحات میں سیرت پر ایک طویل مقالہ بھی شامل ہے جس کے بارے میں کوئی اطلاع نہیں ہے کہ یہ کس کے قلم سے ہے اس کے بعد ۵۳ صفحات میں ابن قتیبہ کی کتاب سے ترجمہ ہے باقی کتاب یعنی ایک سو ستر (۱۷۰) صفحات حواشی پر مشتمل ہیں۔ مترجم کی جانب سے کوئی مقدمہ نہیں جس سے معلوم ہو کہ المعارف کے کس ایڈیشن سے ترجمہ کیا گیا اور ترجمہ و حواشی میں کن باتوں کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔ آخر میں مراجع و مصادر کے عنوان سے پندرہ کتابوں کا ذکر ہے مگر کسی کتاب کے ایڈیشن اور سن طباعت کا حوالہ تک نہیں، کتاب کے اندر بھی بس مآخذ کا نام لینے پر اکتفا کیا گیا ہے۔

اردو زبان میں علمی ترجموں کا جو سرمایہ ہے اس میں مستند ترجموں کی تعداد بہت کم ہے اور وہ انگلیوں پر گنے جا سکتے ہیں۔ زیر نظر ترجمہ غیر مستند تراجم کے سلسلے کی افسوسناک کڑی ہے۔ ترجمہ کی غلطی اور متن میں تصرف بے جا کی متعدد مثالوں سے شاید ہی کوئی صفحہ خالی ہو حسن طباعت کے باوجود کتابت کی اغلاط کی کثرت مزید براں۔ سیرت نبویؐ کے ساتھ بے احتیاطی اور غیر ذمہ داری کا یہ حال کہ کتاب کے دو ایڈیشن نکل چکے اور تیسرے میں بھی ان غلطیوں کی جانب

کوئی توجہ نہیں کی گئی۔

رسالہ کی تنگ دامانی کی وجہ سے ذیل میں ترجمہ کی غلطیوں اور متن میں ترمیم وتصرف کی چند نمایاں مثالیں ذکر کی جاتی ہیں۔

متن میں تصرف : ۱۔ آپؐ کی پھوپھی عاتکہ بنت عبدالمطلب کے بارے میں ترجمہ میں ہے "یہ بھی اسلام لائیں" (ص ۱۰۸) المعارف میں ایسی کوئی عبارت نہیں ہے۔ آگے اسی فصل میں مصنف نے خود لکھا ہے کہ "آپ کی پھوپھیوں میں حضرت صفیہ کے سوا کسی اور نے اسلام قبول نہیں کیا۔ اور حضرت ارویٰ کے متعلق اختلاف ہے"۔ پھر اس "بھی" کا کیا مطلب ہے۔ عاتکہ سے پہلے کسی اور پھوپھی کا ذکر کہاں گزرا ہے؟

۲۔ ابن قتیبہ نے سیرت کے حصہ میں سندوں اور حوالوں کا اہتمام کیا ہے۔ مترجم نے یا تو مکمل حوالہ حذف کر دیا ہے یا سند کی صرف آخری کڑی درج کی ہے مثلاً (ص ۱۲۲) پر حضرت ماریہ کے واقعہ کی پوری سند اڑا دی۔

۳۔ اشخاص کا سلسلۂ نسب مترجم نے ہر جگہ حذف کر دیا۔ مثلاً حضرت آمنہ کے ذکر میں ابن قتیبہ نے کنانہ تک ان کا پورا سلسلۂ نسب لکھا تھا۔ مترجم نے صرف "آمنہ بنت وہب بن عبد مناف" درج کیا ہے۔ (ص ۱۰۸) نیز دیکھئے ص ۹۷ پر نتیلہ، ہالہ اور کریزہ کا سلسلۂ نسب۔

۴۔ ابن قتیبہ نے علی بن عبداللہ بن عباس کی اولاد اور ان کی ماؤں کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے "وعبد الله وعبيد الله أمهما أم أبيها ابنة عبد الله بن جعفر وأمها ليلى بنت مسعود بن خالد النهشلي، وأمينة وأم عيسى ونبابة لأمهات أولاد شتى

خط کشیدہ عبارت میں "ام أبیہا" کو غالباً مترجم سمجھ نہ سکے جو عبداللہ وعبیداللہ کی والدہ کا نام ہے تو پوری عبارت حذف کر دی اور ترجمہ میں عبداللہ وعبیداللہ اور امینہ وغیرہ سب کو لونڈیوں کی اولاد بنا دیا (ص ۱۰۲)

۵۔ فضل بن عباس بن عتبہ کے بارے میں المعارف کے عام نسخوں میں ایک عبارت ہے "وكان الفضل مغنيا، وله قصة في مداينة الناس فد ذكرناها

فی کتاب عیون الاخبار"

مترجم نے خط کشیدہ عبارت حذف کردی اور صرف پہلے جملے کا ترجمہ کیا کہ فضل مغنی تھے (ص ۱۰۴) اصل کتاب میں یہ لفظ غلط چھپا ہے، "مُغَنِّیًا" کے بجائے "مُعَیِّنًا" ہونا چاہئے۔ اگر مترجم عبارت حذف کرنے کے بجائے عیون الاخبار دیکھ لیتے تو واقعہ بھی مل جاتا اور لفظ کی تصحیح بھی ہوجاتی (عیون الاخبار، دارالکتب ۱: ۲۵۶-۲۵۷)

ترجمہ کی غلطیاں: ۱۔ المعارف کے ایک عنوان "احوال عمومتہ وابیہ صلی اللہ علیہ وسلم" کا ترجمہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے والد ماجد اور آپ کی پھوپھیوں کے احوال" (ص ۹۷) کیا ہے، جب کہ پوری بحث میں ایک پھوپھی کا بھی ذکر نہیں ہے۔ آگے (ص ۱۰۸) پر مستقل عنوان "آپ کی پھوپھیوں کا ذکر" آرہا ہے، مترجم نے "عمومتہ" کو غالباً "عمتہ" کی جمع سمجھ لیا۔

۲۔ "اخی بنی سعد بن بکر بن ہوازن" کا ترجمہ "ہوازن بنو سعد کے بھائی" (ص ۱۰۳) کیا ہے۔ ایک مبتدی بھی جانتا ہے کہ ایسے موقعوں پر "اخ" سے مراد بھائی نہیں ہوتا بلکہ قبیلہ کی جانب نسبت مقصود ہوتی ہے۔

۳۔ ہجرت کے بیان میں کتاب کی عبارت ہے:

"خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ومعہ ابوبکر وعامر بن فہیرۃ مولی ابی بکر وعبد اللہ بن أرقم۔ ویقال أرقط ویقال أریقط۔ الدیلی"

خط کشیدہ جملہ أرقم کے بارے میں ہے، ہجرت میں رہنمائی کے لئے عبداللہ بن ارقم کو ساتھ لیا گیا تھا۔ ان کے باپ ارقم کے نام میں اختلاف ہے بعض "ارقط" اور بعض "اریقط" لکھتے ہیں۔ مترجم نے ان کو چوتھا شخص فرض کرلیا اور ترجمہ کیا:

"(ہجرت میں) آپ کے یار غار حضرت ابوبکر صدیق، اور ان کے غلام عامر بن فہیرہ اور عبداللہ بن ارقم تھے۔ اور بعض روایتوں میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ارقط یا اریقط الدیلی بھی تھے" (ص ۱۰۳)

۴۔ ص ۱۱۱ پر آپ کے رضاعی باپ حارث بن عبدالعزی کو آپ کا رضاعی بھائی بنادیا یہ صحیح ہے کہ متن میں غلطی سے "ابیہ" کے بجائے "ابنہ" چھپا ہے لیکن سیرت کے طالب علم سے

اس غلطی کی توقع نہیں کی جاسکتی۔

۵۔ حضرت عبید اللہ بن عباس یمن میں حضرت علی کے گورنر تھے۔ امیر معاویہ نے ان کی غیر موجودگی میں بسر بن ارکاۃ کو بھیجا۔ بسر نے ان کے دو بچوں کو پکڑ کر قتل کر دیا۔ بچوں کی ماں نے ان کے مرثیہ میں دردناک شعر کہے۔ اصل کتاب کی عبارت ہے:۔

"وأخذ بسر ابنيه فقتلهما وأمهما التي تقول

يامن أحسّ يا بني اللذين هما كالدرتين تشظى عنهما الصدف

یعنی "بسر نے ان کے دونوں بچوں کو پکڑ کر قتل کر دیا۔ اور انھیں بچوں کی ماں کا یہ شعر ہے "ہائے، کسی نے میرے دونوں بچوں کو دیکھا ہے جو دو موتیوں کی طرح تھے ایسے آبدار موتی جو صدف سے تازہ تازہ نکلے ہوں!؟"

اب مترجم کا ترجمہ ملاحظہ ہو: بسر نے ان کے دونوں لڑکوں کو پکڑ کر اور ان کے ساتھ ساتھ ان کی ماں کو قتل کر دیا، ان کی ماں کا شعر ہے"

یہ واقعہ تاریخ و ادب کی کتابوں میں بہت مشہور ہے۔ فاضل مترجم نے کم از کم یہ تو سوچا ہوتا کہ جب ماں کا قتل بچوں کے ساتھ ہی ہو گیا تو ان کا مرثیہ کب کہا؟

۶۔ غزوہ بدر میں مسلمانوں کی تعداد کا ذکر کرتے ہوئے ابن قتیبہ لکھتے ہیں۔

"يعتقب النفر البعير الواحد" یعنی چونکہ اونٹ کم تھے اس لئے ایک اونٹ پر متعدد لوگ باری باری سوار ہوتے۔ اس عبارت کا ترجمہ یہ کیا گیا کہ مسلمانوں کے پاس "صرف ایک اونٹ تھا جس پر ایک جماعت باری باری سوار ہوتی تھی" (ص ۱۳۲) گویا تین سو دس سے اوپر لشکر کی تعداد تھی اور ان کے پاس اونٹ صرف ایک تھا؟

۷۔ "ازد السراۃ" کا ترجمہ "ازد کے سرداروں" (ص ۱۱۰) کیا ہے جب کہ "ازد السراۃ" مشہور یمنی قبیلہ ازد کی تین شاخوں میں سے ایک شاخ کا نام ہے۔ دوسری "ازد شنوۃ" اور "ازد عمان" ہیں۔

۸۔ غزوہ ذی قرد میں "غابہ" کا ترجمہ "جھاڑی" کیا ہے (ص ۱۲۹) جب کہ "غابہ" شام کی جانب مدینہ کے قریب ایک مقام کا نام ہے۔

۹۔ حضرت عائشہؓ کے ایک غلام ابو السائب کے بارے میں لکھا ہے:۔

"ومن موالیہا ابو السائب، وقد روی عنہ، اسمہ عثمان"

"یعنی حضرت عائشہؓ کے ایک غلام ابو السائب تھے، ان سے روایت کی گئی ہے۔ ان کا نام عثمان تھا" فاضل مترجم کا ترجمہ ملاحظہ ہو:۔

"دوسرے غلام ابو سائب ہیں، ان سے عثمان نامی ایک صاحب روایت کرتے ہیں" (ص ۱۱۴)

۱۰۔ (ص ۱۱۴) حضرت حفصہؓ کا سن وفات ان کی والدہ زینب بنت مظعون کے ساتھ جوڑ دیا گیا۔

۱۱۔ "ثلاثمائۃ" (تین سو) کا ترجمہ "آٹھ سو" (ص ۱۲۷) اور "نوبی" (حبشی) کا ترجمہ "سپاہی" (ص ۱۲۶) کیا ہے۔

یہ چند مثالیں بطور "مشتے نمونہ از خروارے" پیش کی گئی ہیں۔ ورنہ حقیقت یہ ہے کہ مترجم نے پوری کتاب غتر بود کر دی ہے۔ ان مکتبی غلطیوں کے ہوتے ہوئے موصوف سے یہ توقع کرنا زیادتی ہوگی کہ وہ متن کی تصحیفات و تحریفات یا خود ابن قتیبہ کی ان لغزشوں اور غلطیوں کو درست کریں گے جو اس کتاب میں جا بجا نظر آتی ہیں۔ بہر حال مترجم سے اور خاص طور پر ان بزرگوں سے جن کی سرپرستی و نگرانی میں یہ کام ہوا ہے اور ادارہ کے دوسرے کام بھی ہوں گے عاجزانہ التماس ہے کہ اس ایڈیشن کے جتنے نسخے باقی رہ گئے ہوں انھیں فوراً روک لیں پورے ترجمہ پر محنت سے نظر ثانی کریں، ضروری مقامات پر مناسب حواشی لکھیں اور ایک صحیح اور مستند ایڈیشن شائع کریں ورنہ اس سے فائدہ کی جگہ سخت نقصان کا اندیشہ ہے۔

محمد اجمل اصلاحی ندوی

فارم نمبر ۴

رسالہ تحقیقات اسلامی علی گڑھ

۱۔ اشاعت علی گڑھ

۲۔ وقفہ اشاعت سہ ماہی

۳۔ نام پرنٹر، پبلشر، ایڈیٹر: سید جلال الدین عمری

قومیت: ہندوستانی

پتہ: پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ

۴۔ نام و پتہ مالک رسالہ: ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور علی گڑھ

میں سید جلال الدین عمری تصدیق کرتا ہوں کہ جو تفصیلات اوپر دی گئی ہیں میرے علم کی حد تک درست ہیں۔

دستخط

سید جلال الدین عمری