ادارہ تحقیق و تصنیفِ اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ



پان والی کوٹھی، دُودھ پور، علی گڑھ
۲۰۲۰۰۱

ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

اپریل ——— جون ۱۹۹۰ء

ایڈیٹر

سید جلال الدین عمری

پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ

۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۹ شمارہ ۲

رمضان المبارک ـــــ ذی قعدہ ۱۴۱۰ھ

اپریل ـــــ جون ۱۹۹۰ء

سالانہ زرتعاون

ہندوستان سے عام ایڈیشن ۳۵ روپئے

ـــــ لائبریری ایڈیشن ۷۰ روپئے

پاکستان سے ـــــ ۱۲۰ روپئے

دیگر ممالک سے ـــــ ۲۰ ڈالر

فی شمارہ عام ایڈیشن ۱۰ روپئے

فی شمارہ لائبریری ایڈیشن ۲۰ روپئے

ہندوستان میں

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

فہرست مضامین

حرفِ آغاز

قرآن مجید کے ماہر صحابہ کرام — سید جلال الدین عمری — ۵

تحقیق وتنقید

قصیدہ بانت سعاد کا استناد — محمد عزیر صاحب — ۲۱

حضرات صوفیاء اور تجرد — ڈاکٹر غلام قادر لون — ۳۸

بحث ونظر

ترجمہ وتفسیر غرائب القرآن — ڈاکٹر محمود حسن — ۵۳

مطالعہ تاریخ کے لیے خطوط کار — پروفیسر سید محمد سلیم — ۸۸

ترجمہ وتلخیص

انسانی کرامت اور اعضاء کی پیوندکاری — ڈاکٹر محمد فوزی فیض اللہ — ۹۳

مترجم: عبد المنان محمد شفیق سلفی

نقد واستدراک

ازواج مطہرات کے مکانوں کا مسئلہ — مولانا سلطان احمد اصلاحی — ۱۱۱

تعارف وتبصرہ

مولانا ابوالکلام پر بعض مطبوعات کا تجزیہ — پروفیسر اقتدار حسین صدیقی — ۱۱۴

اس شمارہ کے لکھنے والے

۔ جناب محمد عزیر صاحب ——————

ریسرچ اسکالر اُمّ القریٰ یونیورسٹی ۔ سعودی عرب

۱۔ ڈاکٹر غلام قادر لون ——————

پلوامہ ۔ کشمیر

۲۔ ڈاکٹر محمود حسن صاحب الہ آبادی ——————

۷۹ ۔ چوتھا نظام پورہ ۔ بھیونڈی ۔ بمبئی

۴۔ پروفیسر سید محمد سلیم ——————

ڈائرکٹر ریسرچ ادارۂ تعلیمی تحقیق ۔ تنظیم اساتذہ پاکستان ۔ لاہور

۵۔ ڈاکٹر محمد فوزی فیض اللہ ——————

استاذ فیکلٹی شریعت اسلامی ۔ جامعہ کویت

۶۔ مولانا سلطان احمد اصلاحی ——————

رکن ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی ۔ علی گڑھ

۷۔ پروفیسر اقتدار حسین صدیقی ——————

شعبۂ تاریخ مسلم یونیورسٹی ۔ علی گڑھ

۸۔ سید جلال الدین عمری ——————

سکریٹری ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی ۔ علی گڑھ

خوش نویس

اعزاز الحسن جاوید

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرفِ آغاز

قرآن مجید کے ماہر صحابہ کرامؓ

★ سیّد جلال الدّین عمری

دین کی بنیاد قرآن مجید پر ہے۔ قرآن مجید کا جب کوئی حصہ نازل ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسے فوراً املا فرمادیا کرتے تھے اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اسے حفظ بھی کر لیتے تھے۔ ان میں سے جن افراد کو قرآن مجید زیادہ حفظ تھا، جو اس کی اچھی قرأت کر سکتے تھے اور جو قرآن کے عالم کی حیثیت سے معروف تھے انھیں "قرّاء" کہا جاتا تھا۔ ان میں متعین طور پر ہمیں یہ نام ملتے ہیں:

حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت طلحہؓ، حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، حضرت حذیفہؓ، حضرت سالمؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت عبداللہ بن زبیرؓ، حضرت ام سلمہؓ، حضرت ابی بن کعبؓ، حضرت معاذ بن جبلؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت ابوزید (سعد بن عبید) حضرت ابودرداءؓ، حضرت ابوایوب انصاریؓ، حضرت تمیم بن اوس الداریؓ، حضرت عقبہ بن عامرؓ، حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ، حضرت سعد بن عبادہؓ حضرت ام ورقہؓ رضی اللہ عنہم۔[1]

یہ تو ان صحابہ کرام کا ذکر ہے جن کے قاری اور حافظ ہونے کی حدیث اور تاریخ کی کتابوں میں صراحت ہے۔ ورنہ ان کی کثرت تعداد کا اندازہ اس واقعہ سے کیا جاسکتا ہے کہ قبیلہ رعل و ذکوان نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے دشمن کے خلاف مدد طلب کی آپؐ

---

[1] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو۔ قرطبی: الجامع لاحکام القرآن: ۱/۴۱-۴۲۔ طبع بیروت ۱۹۸۸ء۔
ابن حجر فتح الباری: ۹/۵۲ طبع جدید بیروت

نے ان کی مدد کے لیے ستر صحابہ بھیجے۔ ان لوگوں نے بدعہدی کی اور انھیں بئر معونہ کے پاس شہید کر دیا۔ ان صحابہ کے بارے میں حضرت انسؓ فرماتے ہیں" یقال لھم القرّاء" (ان سب کو قاری کہا جاتا تھا)۔ ایک دوسری روایت میں ہے کہ وہ دن میں لکڑی کاٹ کر بیچتے تھے اور رات میں نماز تہجد پڑھتے تھے۔ ایک اور روایت میں ہے کہ وہ اس آمدنی سے اصحاب صفہ کی مدد کیا کرتے اور تعلیم حاصل کرتے تھے۔[1]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے فوراً بعد عرب کے مختلف قبائل مرتد ہو گئے۔ حضرت ابوبکرؓ کو ان کے خلاف جنگ کرنی پڑی۔ مسیلمہ کذاب سے یمامہ میں بڑی شدید جنگ ہوئی۔ اس میں قرآن مجید کے بہت سے قاری اور عالم بھی شہید ہوئے۔ حضرت عمرؓ نے اس کا ذکر کرتے ہوئے حضرت ابوبکرؓ سے فرمایا۔

ان القتل قد استحر یوم الیمامة بقراء القرآن[2] — یمامہ کی جنگ میں قرآن کے بہت سے قاری قتل ہو چکے ہیں۔

روایات میں آتا ہے کہ اس جنگ میں کام آنے والوں کی تعداد سات سو کے قریب تھی[3] حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ حدیث کے الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے کہ جنگ یمامہ میں جو لوگ شہید ہوئے ان میں سے بیشتر حافظ قرآن تھے۔ اس کا ایک مفہوم یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان میں سے ہر فرد گو پورے قرآن کا حافظ نہیں تھا البتہ تھوڑا بہت حصہ اسے ضرور حفظ تھا۔ اس طرح سب مل کر پورے قرآن کے حافظ تھے[4]

ہم لوگوں کے درمیان قاری اس شخص کو کہا جاتا ہے جو فن قرأت کے مطابق قرآن شریف کی تلاوت کرے۔ دور اول میں یہ لفظ اس سے زیادہ وسیع معنی میں بولا جاتا تھا۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں:

..... الذین اشتھروا بحفظ — قاری وہ لوگ کہے جاتے تھے جنھیں

---

[1] بخاری، کتاب المغازی، باب غزوۃ الرجیع الخ مع فتح الباری

[2] بخاری، فضائل القرآن، باب جمع القرآن

[3] قرطبی: الجامع لاحکام القرآن: ۱/۳۰۔ بدرالدین عینی: عمدۃ القاری: ۱۶/۱۹۷

[4] فتح الباری: ۹/۱۲

القرآن والتصدی لتعلیمه و هٰذا اللفظ کان فی عرف السلف ایضاً لمن تفقه فی القرآن [1]

قرآن کے حفظ اور اس کی تعلیم دینے کے سلسلے میں شہرت حاصل تھی۔ یہ لفظ سلف میں اس شخص کے لیے بھی استعمال ہوتا تھا جو قرآن میں بصیرت رکھتا ہو۔

ان واقعات سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاشرہ میں قرآن مجید کا علم کس قدر عام فرمایا تھا اور قرآن مجید کے عالموں کی کتنی بڑی تعداد تھی جو اسے پھیلانے میں لگی ہوئی تھی۔

موجودہ دور میں علم و تحقیق کا دائرہ اس قدر وسیع ہو گیا ہے اور ہر علم کی اتنی شاخیں ہیں کہ ان میں سے کسی ایک میں بھی مہارت مشکل ہی سے پیدا ہوتی ہے۔ اس لیے کسی علم یا اس کی کسی شاخ میں اختصاص ضروری ہو گیا ہے۔ اسے موجودہ دور کی دین سمجھا جاتا ہے لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی اس طرح علمی اور فکری تربیت فرمائی تھی کہ علم دین کے ایک ایک شعبہ میں اختصاص رکھنے والے افراد پیدا ہوتے چلے گئے۔ یہاں ہم قرآن شریف کے بعض مختصین اور ماہرین کا ذکر کریں گے۔

قرآن مجید کے حفظ، قرأت اور تعلیم میں سات صحابہ کرام کو خاص شہرت حاصل ہوئی۔ وہ ہیں: حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابی بن کعبؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت ابو درداءؓ اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ۔ ان سے صحابہ کرام اور تابعین کی ایک بڑی تعداد نے قرآن مجید سیکھا اور پھر یہ سلسلہ اسی طرح آگے بڑھا۔ [2]

بعض صحابہ تو وہ ہیں جن سے قرآن مجید سیکھنے کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ترغیب دی ہے۔ ارشاد ہے:

خذوا القرآن من اربعة، من عبد اللہ بن مسعود

چار شخص سے قرآن سیکھو عبداللہ بن مسعود، سالم مولیٰ ابو حذیفہ، معاذ بن

---

[1] فتح الباری: ۹/۴۷

[2] سیوطی: الاتقان فی علوم القرآن: ۱/۷۲ - ۷۳، مطبوعہ مصر ۱۹۷۵ء

وسالم ومعاذ وابی بن کعب [1] جبل اور ابی بن کعب (رضی اللہ عنہم)

اس روایت میں جن چار اشخاص سے قرآن سیکھنے کا حکم ہے ان میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت سالم مولیٰ ابو حذیفہ مہاجرین میں سے تھے اور حضرت معاذؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ کا تعلق انصار سے تھا۔[2]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام کو اس طرح تعلیم دی اور ان کی تربیت فرمائی کہ مہاجرین اور انصار دونوں طبقات سے قرآن مجید کے عالم اور ماہر ابھرے۔ قرآن مجید کے علم میں ان حضرات کے مرتبہ و مقام کی یہاں تھوڑی سی تفصیل پیش کی جارہی ہے۔

---

[1] بخاری، کتاب فضائل القرآن، باب القراء من اصحاب النبیؐ۔ مسلم، کتاب الفضائل، باب من فضائل عبداللہ بن مسعودؓ۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا کہ صحابہ میں قرآن مجید کے عالم اور قاری بہت سے تھے پھر کیا وجہ ہے کہ ان چار افراد کا آپؐ نے بطور خاص ذکر فرمایا؟ اس کی ایک نہیں کئی وجہیں ہوسکتی ہیں۔ علماء نے اس سلسلے میں جو کچھ لکھا ہے اسے ہم اپنے الفاظ میں پیش کریں گے۔

۱۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس وقت یہ بات فرمائی اس وقت یہ قرآن مجید کے سب سے اچھے حافظ اور قاری تھے۔ اس سے اس بات کی تردید نہیں ہوتی کہ بعض دوسرے اصحاب ان سے زیادہ قرآن میں بصیرت رکھنے والے موجود ہوں اور فی الواقع ایسے افراد تھے۔

۲۔ ہوسکتا ہے ان حضرات نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست قرآن مجید سن کر حفظ کیا ہو۔ دوسرے اصحاب نے کچھ براہ راست بھی اور کچھ دوسروں سے سن کر حفظ کیا ہو۔ اس لحاظ سے انہیں دوسروں پر فضیلت حاصل ہے۔

۳۔ یہ بھی امکان ہے کہ یہ حضرات قرآن مجید کی تعلیم کے لیے فارغ ہوں اور آپؐ نے ان سے استفادہ کی دوسروں کو ترغیب دی ہو۔

۴۔ آخری امکان یہ بھی ہے گو حافظ ابن حجر نے اسے رد کر دیا ہے، کہ یہ ایک پیشین گوئی ہوسکتی ہے کہ آپ کے بعد یہ لوگ اس کام میں پیش پیش رہیں گے اور اس کے لیے زیادہ وقت دے سکیں گے۔ نووی: شرح مسلم، ۲/۲۹۳۔ فتح الباری: ۹/۴۸

[2] فتح الباری: ۹/۳۹

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ قدیم الاسلام تھے۔ حضرت عمرؓ سے پہلے اسلام لائے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اس طرح رہتے تھے کہ نئے لوگوں کو شبہ ہوتا تھا کہ آپ خاندان نبوت ہی کے ایک فرد ہیں۔ ۳۳ھ میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں انتقال فرمایا۔ حضرت ابودرداءؓ نے انتقال کی خبر سن کر فرمایا ما ترک مثلہ اپنے جیسا کوئی دوسرا شخص نہیں چھوڑا) [1]

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں:

واللہ لقد اخذت من فی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم بضعا و سبعین سورۃ واللہ لقد علم اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم انی لاعلمھم بکتاب اللہ وما انا بخیرھم [2]

قسم خدا کی! میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانِ مبارک سے سن کر ستر اور اسّی کے درمیان سورتیں یاد کی ہیں۔ قسم خدا کی نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے صحابہ جانتے ہیں کہ میں کتاب اللہ کا ان میں سب سے زیادہ جاننے والا ہوں۔ حالانکہ میں ان میں کا بہتر فرد نہیں ہوں۔

ایک اور موقعہ پر فرماتے ہیں:

واللہ الذی لا الٰہ غیرہ ما

قسم ہے اس ذات کی جس کے سوا کوئی

---

[1] حالات کے لیے ملاحظہ ہو۔ ابن عبدالبر: الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب: ۳۱۶/۲-۳۲۴
ابن اثیر: اسد الغابہ فی معرفۃ الصحابہ: ۳۸۴/۳-۳۹۰

[2] بخاری: فضائل القرآن، باب القراء من اصحاب رسول اللہؐ۔ مسلم، کتاب الفضائل، باب من فضائل عبداللہ بن مسعود۔ حضرت عبداللہ بن مسعود نے ستر سے زیادہ سورتیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے سن کر یاد کی تھیں۔ قرآن مجید کے باقی حصہ کی تعلیم آپ کے بعد حاصل کی۔ قرطبی: الجامع لاحکام القرآن: ۳۹/۱۔ طبع بیروت ۱۹۸۸ء۔ ابو اسحٰق کہتے ہیں باقی قرآن حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے مجمع بن جاریہ الانصاری سے سیکھا۔ ص ۴۲ حوالہ سابق

انزلت سورة من کتاب اللہ الا انا اعلم این انزلت ولا انزلت اٰیة من کتاب اللہ الا انا اعلم فی من انزلت ولو اعلم احدا اعلم منی بکتاب اللہ تبلغه الابل لرکبت الیه۔

معبود نہیں ہے، کتاب اللہ کی جو بھی سورت نازل ہوئی۔ میں اس کے بارے میں اچھی طرح جانتا ہوں کہ وہ کہاں نازل ہوئی اور جو آیت بھی نازل ہوئی، مجھے معلوم ہے کہ وہ کس کے متعلق نازل ہوئی۔ اگر مجھے اس بات کا پتہ چل جائے کہ کوئی شخص مجھ سے زیادہ قرآن مجید کا علم رکھتا ہے اور اس تک (اونٹ کی) سواری پہنچ سکتی ہے تو میں ضرور پہنچنے کی کوشش کرتا۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے ضرورت کے تحت اپنے بارے میں ان الفاظ کا استعمال کیا ہے۔ خدانخواستہ اس میں تعلی کا کوئی پہلو نہیں ہے۔ صحابہ کرام خود بھی انہیں قرآن مجید کے بہت بڑے عالم کی حیثیت سے تسلیم کرتے تھے۔ حضرت شقیق[1] کہتے ہیں کہ میں صحابہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے حلقوں میں شریک ہوا۔ کسی نے حضرت عبداللہ بن مسعود کی اس بات کی تردید کی اور نہ ان پر تنقید کی۔[2]

ابوالاحوص کہتے ہیں کہ ہم لوگ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور ان کے بعض تلامذہ کے ساتھ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کے گھر پر تھے۔ یہ لوگ مصحف دیکھ رہے تھے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ مجلس سے اُٹھے تو حضرت ابومسعودؓ نے آپ کی طرف اشارہ کر کے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعد

---

[1] حضرت شقیق کا حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے خاص تلامذہ میں شمار ہوتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ ہی میں اسلام لے آئے البتہ شرف سماع آپ کو حاصل نہیں ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے علاوہ حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ اور حضرت عائشہؓ وغیرہ سے حدیث کی روایت کی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ دو ماہ کی مدت میں انھوں نے قرآن مجید سیکھ لیا۔ اسد الغابہ: ۲/۵۲۴-۵۲۸ تذکرۃ الحفاظ: ۱/۵۶۔ آپ کے صحابی ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں روایات کے اختلاف کے لیے ملاحظہ ہو۔ الاصابہ فی تمیز الصحابہ: ۲/۱۶۷-۱۶۸

[2] مسلم، کتاب الفضائل، باب من فضائل عبداللہ بن مسعودؓ۔ امام نووی اس حدیث کے ذیل میں فرماتے ہیں کہ صحابہ کرام نے اس بات کی تردید نہیں کی کہ وہ قرآن کے سب سے بڑے عالم ہیں لیکن اس سے ——

کوئی ایسا فرد نہیں چھوڑا جو اس شخص سے زیادہ قرآن مجید کا جاننے والا ہو۔ یعنی یہ صحابہ میں سب سے زیادہ قرآن کا علم رکھنے والے ہیں۔ اس پر حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ نے فرمایا کہ آپ کا یہ کہنا صحیح ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب ہم لوگوں کو خدمت میں باریابی کی اجازت نہیں تھی اس وقت انھیں اجازت تھی اور جب ہم آپ کی مجلس سے غیر حاضر ہوتے تو وہ موجود رہتے! اس لیے ان کا علم بھی زیادہ ہے۔[1]

اوپر کی روایات بتاتی ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے قرآن مجید کا بڑا حصہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے براہ راست سنا اور حفظ کیا تھا۔ ان ہی روایات سے یہ خیال ہوتا ہے کہ انھوں نے یہ حصہ آپؐ کو سنایا بھی تھا۔ چنانچہ ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں:

لقد قرأت علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بضعًا وسبعین سورۃ[2]	میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ستر سے زیادہ سورتیں پڑھی ہیں۔

اس کے اور ثبوت بھی ملتے ہیں۔

حمص کا واقعہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے قرآن مجید سنانے کی درخواست کی گئی۔ آپ نے سورۂ یوسف سنائی۔ ایک شخص نے ٹوکا اور کہا کہ (جس طرح آپ پڑھ رہے ہیں) یہ اس طرح نازل نہیں ہوئی۔ آپ نے فرمایا (تم مجھے ٹوک رہے ہو) میں نے یہ سورت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سنائی تھی۔ آپؐ نے تحسین فرمائی اور کہا بہت خوب پڑھا تم نے۔[3]

---

[1] یہ لازم نہیں آتا کہ وہ سنت کے بھی اتنے ہی بڑے عالم ہوں اور حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمان اور حضرت علی (رضی اللہ عنہم) سے بھی زیادہ سنت سے واقف ہوں۔ اس سے یہ بھی نہیں ثابت ہوتا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ ان سب سے افضل اور برتر ہیں اس لیے کہ یہ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص بڑا عالم ہو اور دوسرا شخص ورع و تقویٰ میں آگے ہو اور اس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے نزدیک اسے زیادہ اونچا مقام حاصل ہو۔ شرح مسلم: ۲/۲۹۳

[2] مسلم، کتاب الفضائل، باب من فضائل عبداللہ بن مسعودؓ

[3] حوالہ سابق

[4] بخاری، فضائل القرآن، مسلم، فضائل القرآن، باب فضل استماع القرآن الخ

ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے فرمایا کہ قرآن سناؤ۔ انھوں نے عرض کیا۔ میں آپ کو قرآن کیا سناؤں؟ قرآن تو آپؐ پر نازل ہوا ہے۔ آپؐ نے فرمایا میرا جی چاہ رہا ہے کہ کسی دوسرے سے قرآن سنوں۔ پھر انھوں نے سورۂ نساء پڑھی۔ جب اس آیت پر پہنچے فکیف اذا جئنا من کل امۃ بشھید وجئنا بک علی ھؤلاء شھیدا (النساء: ۴۱) (پس کیا حال ہوگا اس وقت جب ہم ہر امت میں سے ایک گواہ لائیں گے اور ان لوگوں پر تمھیں گواہ کی حیثیت سے کھڑا کریں گے) تو آپؐ نے فرمایا اب بس کرو۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں میں نے دیکھا کہ آپؐ کی آنکھوں سے آنسو رواں ہیں [1]

اس حدیث کے بہت سے پہلو قابل غور ہیں۔ ایک پہلو یہ بھی ہے کہ اس میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی ہمت افزائی تھی۔ اس طرح آپؐ نے ان کے حفظ و قرأت کو سند توثیق عطا فرمائی۔ یہ بھی تعلیم کا ایک طریقہ ہے۔

ایک مرتبہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ مسجد میں رات کے وقت نماز پڑھ رہے تھے۔ قرأت جاری تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گھر سے باہر نکلے تو قرأت سننے لگے۔ آپؐ کے ساتھ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ تھے فرمایا:

من سرہ ان یقرأ القرآن رطبا کما انزل فلیقرأ علی قراءۃ ابن ام عبد [2]

جس شخص کے لیے یہ بات باعث مسرت ہو کہ وہ قرآن کو اسی طرح تر و تازہ پڑھے جس طرح کہ وہ نازل ہوا ہے تو وہ عبداللہ بن مسعود کی قرأت کے مطابق قرأت کرے۔

حضرت سالمؓ مولیٰ ابوحذیفہؓ

حضرت سالمؓ کا تعلق فارس کے علاقہ اصطخر سے تھا۔ وہ حضرت ابوحذیفہؓ کی بیوی کے غلام تھے۔ انھوں نے انھیں آزاد کر دیا۔ آزادی کے بعد حضرت سالمؓ حضرت ابوحذیفہؓ کی سرپرستی میں چلے گئے۔ انھوں نے حضرت سالم کو اپنا متبنیٰ بنا لیا

---

[1] بخاری، فضائل القرآن، باب قول المقری للقاری حسبک

[2] مسند احمد: ۱/۲۶ - ۳۸ ابن ماجہ

مکہ کے ابتدائی دور میں اسلام لائے۔ مدینہ ہجرت کی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مدینہ تشریف لانے سے قبل یہ مہاجرین کی، جن میں حضرت عمرؓ جیسی شخصیت بھی شامل تھی۔ امامت کرتے تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ قرآن انہیں زیادہ حفظ تھا۔ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت عائشہؓ کا انتظار فرما رہے تھے، وہ تاخیر سے پہنچیں۔ آپ نے وجہ دریافت کی تو عرض کیا کہ ایک قاری قرأت کر رہا تھا، میں سننے میں مصروف ہو گئی اور قرأت کی تعریف کی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کپڑے ٹھیک کیے اور باہر نکل کر دیکھا تو معلوم ہوا کہ حضرت سالم ہیں۔ فرمایا اللہ کا شکر ہے کہ اس نے میری امت میں تم جیسے قاری پیدا کیے۔

حضرت سالم جنگ یمامہ میں شہید ہوئے۔ حضرت عمرؓ ان کی بہت تعریف فرمایا کرتے تھے۔ فرمایا، اگر سالم زندہ ہوتے تو میں خلافت کا معاملہ شوریٰ کے حوالہ نہ کرتا۔ علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کا مطلب یہ تھا کہ وہ حضرت سالمؓ کے مشورہ پر عمل کرتے۔[1]

حضرت ابی بن کعبؓ

حضرت ابی بن کعبؓ کا تعلق انصار کے قبیلہ خزرج سے تھا۔ وہ بیعت عقبہ ثانیہ

---

[1] جنگ یمامہ میں خاص طور پر حضرت اسامہؓ کی شہادت کی وجہ سے حضرت عمرؓ نے حضرت ابوبکرؓ سے عرض کیا کہ قرآن کو ایک جگہ جلد جمع کر لیا جائے۔ چنانچہ اس مشورہ پر عمل ہوا۔ فتح الباری ۸/۱۰۔ اس جنگ میں حضرت حضرت سالم سے کہا گیا کہ علم ان کے پاس رہے بعض لوگوں نے کہا کہ اس سے آپ کی جان کو خطرہ ہے۔ یہ خدمت ہم کسی دوسرے سے لیں گے۔ اس کے جواب میں انھوں نے فرمایا۔ اگر یہ ہوا یعنی اپنی جان بچانے کے لیے میں نے علم دوسرے کے حوالے کر دیا تو میں ایک برا حامل قرآن ہوں گا۔ چنانچہ علم ان کے پاس رہا۔ ان کا دایاں ہاتھ کٹ گیا تو بائیں ہاتھ میں علم لے لیا۔ بایاں ہاتھ بھی کٹ گیا تو بازوؤں کے ذریعہ سینے سے علم تھام لیا۔ جب زمین پر گر پڑے تو حضرت ابوحذیفہ اور ایک دوسرے صاحب کا حال معلوم کیا۔ بتایا گیا کہ وہ دونوں شہید ہو گئے تو فرمایا ان کے بیچ میں مجھے لٹا دو۔ رحمہم اللہ

بنا کردند خوش رسمے بخاک و خوں غلطیدن خدا رحمت کند ایں عاشقانِ پاک طینت را

حالات کے لیے ملاحظہ ہو۔ الاستیعاب ۲/۷۰، الاصابہ: ۲/۷۔ اسد الغابہ: ۲/۳۰۷-۳۰۸

میں شریک تھے۔ جس میں انصار نے آپ کی حمایت کا عہد کیا تھا۔ اسی کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ ہجرت فرمائی۔ جنگ بدر اور بعد کے غزوات میں شریک رہے۔

قرآن کے حفظ و قرأت میں صحابہ کے درمیان بڑی شہرت کے حامل تھے۔ امام ذہبی فرماتے ہیں اقرأ الصحابۃ وسیّد القرأ[1] (وہ صحابہ میں قرآن کے سب سے بڑے حافظ اور عالم اور قاریوں کے سردار تھے) روایات سے اندازہ ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی طرف خاص توجہ فرمائی تھی۔ ایک روایت میں ہے کہ آپؐ نے ان سے فرمایا:

ان اللہ امرنی ان اقرأ علیک القرآن۔ — اللہ نے مجھے حکم دیا ہے کہ میں تمھیں قرآن سناؤں۔

ایک اور روایت میں ہے:

ان اللہ امرنی ان اقرئک القرآن۔ — اللہ نے مجھے حکم دیا ہے کہ میں تمھیں قرآن کی تعلیم دوں۔

پہلی روایت بتاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ ہدایت تھی کہ آپ حضرت ابی بن کعب کو قرآن مجید سنائیں۔ دوسری روایت کے الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہدایت حضرت ابی بن کعب کو قرآن پڑھانے کی تھی۔ ان دونوں باتوں میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ اس لیے کہ آپ کا سنانا بھی دراصل درس و تدریس ہی کے لیے تھا تاکہ وہ قرآن آپؐ سے اچھی طرح سیکھ سکیں۔ اس سے ایک بات یہ بھی نکلتی ہے کہ قرآن مجید کا دوسروں کو سنانا بھی سنت ہے اس میں حضرت ابیؓ سے قرآن سیکھنے کی ترغیب بھی تھی۔ چنانچہ بعد میں ان کی حیثیت قرأت کے امام کی ہوگئی[2]

یہی روایت ان الفاظ کے ساتھ بھی آئی ہے:

ان اللہ امرنی ان اقرأ علیک لم یکن الذین کفروا۔ — اللہ نے مجھے حکم دیا ہے کہ میں تمھیں سورۂ بینہ (لم یکن الذین کفروا) سناؤں۔

ہوسکتا ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو سورۂ بینہ ہی کے سنانے کی

---

[1] تذکرۃ الحفاظ: ۱/۱۶

[2] فتح الباری: ۷/۱۲۷ عمدۃ القاری: ۱۳/۳۵۰

ہدایت ہو[۱] اس کا بھی امکان ہے کہ ہدایت قرآن کی تعلیم کی ہو اور اس وقت آپؐ نے صرف سورۂ بینہ کی تعلیم دی ہو[۲] بہرحال جب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اس کا ذکر فرمایا تو حضرت ابیؓ نے سوال کیا کہ کیا اللہ نے میرا نام لے کر کہا ہے؟ آپؐ نے فرمایا' ہاں اللہ نے تمھارا نام لے کر کہا ہے انھوں نے کہا کہ کیا رب العالمین کے دربار میں میرا ذکر ہوا ہے؟ آپؐ نے فرمایا ہاں۔ حضرت ابیؓ فرط مسرت سے رونے لگے[۳]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی قرأت کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا:
اقرأهم ابی بن کعب (ابی بن کعب صحابہ میں سب سے بڑے قاری ہیں)[۴]

حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں۔ ابیٌّ اقرأنا (ابیؓ ہمارے سب سے بڑے قاری ہیں)

یہ ان صحابہ میں سے تھے جنھوں نے حفظ و قرأت کے ساتھ عہد رسالت ہی میں قرآن جمع بھی کر لیا تھا۔

---

[۱] اسی کو حافظ ابن حجر نے ترجیح دی ہے۔ فتح الباری: ۸/۷۲۵

[۲] اس سورت کے انتخاب کی وجہ، جیسا کہ علامہ قرطبی نے کہا ہے' یہ ہے کہ اس چھوٹی سی سورت میں توحید، رسالت، اخلاص، انبیاء پر نازل کردہ صحف، نماز، زکوٰۃ، آخرت اہل جنت، اہل جہنم اور ان کی جزا و سزا کا ذکر ہے (اس طرح پورا دین اس میں آگیا ہے) فتح الباری: ۷/۱۲۷۔ عمدۃ القاری: ۱۳/۳۵۰

[۳] ترمذی، ابواب المناقب، باب مناقب معاذ بن جبل۔ بخاری کتاب التفسیر، سورہ لم یکن

[۴] پوری روایت یہ ہے: ابی اقرأنا وانا لندع من لحن ابیٍّ وابیٌّ یقول اخذته من فی رسول الله فلا اترکه لشیء قال الله تعالیٰ ما ننسخ من آیة او ننسها نأت بخیر منها او مثلها۔ بخاری، باب القراء من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ابیؓ ہمارے درمیان سب سے بڑے قاری ہیں لیکن ہم ان کی یہ بات نہیں تسلیم کر سکتے کہ قرآن مجید میں کسی آیت کی تلاوت منسوخ نہیں ہوئی ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جو آیتیں منسوخ ہیں وہ بھی انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے سنی ہیں۔ اس لیے وہ ان کی تلاوت نہیں چھوڑ سکتے حالانکہ قرآن مجید نے خود نسخ کا صاف الفاظ میں ذکر کیا ہے۔ ما ننسخ من آیة الخ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی قرأت کے ساتھ ان کے علم کی بھی تعریف فرمائی ہے۔ حضرت ابیؓ خود بیان کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے دریافت کیا کہ اللہ کی کتاب میں سب سے بڑی (عظمت والی) آیت کون سی ہے؟ میں نے عرض کیا۔ اللہ اور اس کے رسول کو اس کا بہتر علم ہے۔ آپ نے دوبارہ یہی سوال کیا تو میں نے عرض کیا آیت الکرسی۔ آپؐ نے خوشی سے دست مبارک میرے سینے پر رکھا اور فرمایا لیھنک العلم ابا المنذر (اے ابوالمنذر! علم (قرآن) تمھیں مبارک ہو۔[1]

حضرت عمرؓ انھیں سید المسلمین کہا کرتے تھے۔ ان سے قرآن مجید سنتے، ان کا بڑا احترام کرتے اور مشکلات میں ان کی طرف رجوع کرتے تھے۔

علامہ ابن البرؒ فرماتے ہیں کہ ان کا انتقال اکثر مورخین کے نزدیک باختلاف روایت ۱۹ھ، ۲۰ھ یا ۲۲ھ کو حضرت عمرؓ کے دور خلافت میں ہوا۔ علی بن مدینی کہتے ہیں کہ حضرت عثمانؓ کے عہد خلافت میں رحلت ہوئی۔ واقدی اور ابونعیم کی یہی رائے ہے۔[2]

حضرت معاذ بن جبلؓ

بیعت عقبہ میں انصار کے جو ستر افراد شریک ہوئے ان میں حضرت معاذؓ بھی تھے۔ اٹھارہ برس کی عمر میں اسلام لائے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت معاذؓ کے درمیان مدینہ میں مواخات کرائی تھی۔ ایک روایت میں ہے کہ حضرت جعفر بن ابی طالبؓ کے ساتھ مواخات ہوئی تھی[3] غزوۂ بدر اور دیگر غزوات میں شریک رہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں یمن کا قاضی بنا کر بھیجا تاکہ وہ وہاں قرآن اور شریعت کی تعلیم دیں اور مقدمات کا فیصلہ کریں۔ زکوٰۃ اور صدقات کی وصولی بھی ان ہی کے ذمہ تھی۔ طاعون عمواس میں انتقال ہوا۔ عمر میں تھوڑا سا اختلاف

---

[1] مسلم، فضائل القرآن، باب فضل سورۃ الکہف و آیۃ الکرسی

[2] حالات کے لیے ملاحظہ ہو۔ الاستیعاب: ۱/۴۷-۵۲ - الاصابہ: ۱/۱۹-۲۰
اسد الغابہ: ۱/۶۱-۶۳ تذکرۃ الحفاظ ۱/۱۶

[3] ابن عبدالبر: الاستیعاب: ۳/۳۵۶

ہے۔ زیادہ تر حضرات کی رائے یہ ہے کہ ۳۸ برس کی عمر پائی۔[۱]

حضرت معاذ ان صحابہ میں تھے جنھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات ہی میں قرآن جمع کیا تھا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ علما رب اللہ تعالیٰ کے دربار میں حاضر ہوں گے تو معاذؓ ان سے اپنے مرتبہ و مقام کے لحاظ سے بہت آگے ہوں گے۔ ان کے درمیان اتنا فاصلہ ہوگا جتنے فاصلہ پر ایک تیر پہنچتا ہے یا اس سے دوگنا۔[۲]

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس حدیث کا حوالہ دیتے ہوئے فرمایا۔ اگر میں معاذ کو خلیفہ بناؤں اور اس کے بارے میں میرا رب مجھ سے سوال کرے تو میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اسی قول کا حوالہ دوں گا۔[۳]

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ حضرت معاذؓ امت، قانت، تھے۔ کسی نے کہا کہ یہ الفاظ تو حضرت ابراہیمؑ کے لیے آئے ہیں انھوں نے فرمایا 'امت' اس شخص کو کہا جاتا ہے جو دنیا میں خیر اور نیکی کو پھیلائے اور اس کی پیروی کی جائے اور 'قانت' وہ ہے جو اللہ کا اطاعت گزار ہو۔ یہ دونوں خوبیاں حضرت معاذ میں بدرجۂ اتم تھیں۔ ہم انھیں حضرت ابراہیمؑ کا نمونہ کہا کرتے تھے۔[۴]

ابومسلم خولانی کہتے ہیں کہ میں حمص کی مسجد میں پہنچا تو دیکھا کہ تیس کے قریب معمر صحابہ تشریف فرما ہیں۔ ان میں ایک خوب رو اور حسین و جمیل نوجوان بھی ہے جو خاموش رہتا ہے۔ جب کسی مسئلہ میں ان لوگوں کو تردد ہوتا ہے تو وہ اس نوجوان سے معلوم کرتے ہیں۔ مجھے بتایا گیا کہ یہ معاذؓ ہیں۔[۵]

حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ

حضرت زید بن ثابتؓ انصار میں سے تھے۔ قبیلۂ خزرج سے تعلق تھا۔ ان کے باپ جنگِ

---

[۱] اسد الغابہ: ۵/۱۹۷ نیز الاستیعاب۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں۔ عاش اربعا وثلاثین سنۃ وقیل غیر ذالک۔ اصابہ: ۳/۴۲۷ [۲] اسد الغابہ: ۵/۱۹۶
[۳] تذکرۃ الحفاظ: ۱/۱۹ [۴] الاستیعاب: ۳/۳۶۱ [۵] تذکرۃ الحفاظ: ۱/۱۹

بعات میں کام آگئے۔ اس وقت وہ چھ برس کے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لائے تو ان کی عمر گیارہ برس تھی۔ آپ سے یہ کہہ کر ان کا تعارف کرایا گیا کہ بنو نجار سے ان کا تعلق ہے اور سترہ سورتیں پڑھ چکے ہیں۔[۱] انھوں نے قرآن مجید سنایا تو آپ نے مسرت کا اظہار فرمایا۔[۲]

جنگ بدر میں ان کے کم عمر ہونے کی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شرکت کی اجازت نہیں دی۔ البتہ جنگ احد میں شریک ہوئے۔ ایک رائے یہ ہے کہ وہ احد میں بھی شریک نہیں تھے پہلی مرتبہ غزوۂ خندق میں شریک ہوئے۔ مسلمانوں کے ساتھ مٹی ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرتے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے محبت سے فرمایا یہ بڑا اچھا لڑکا ہے۔[۳]

جنگ تبوک میں بنو مالک بن نجار کا علم عمارہ بن حزمؓ کے پاس تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے علم ان سے لے کر حضرت زیدؓ کے حوالہ فرما دیا۔ حضرت عمارہؓ نے دریافت کیا کہ میرے بارے میں کوئی ناپسندیدہ بات آپ کے علم میں آئی ہے؟ (جس کی وجہ سے آپ نے علم مجھ سے لے لیا) آپ نے فرمایا نہیں! لیکن قرآن مجید مقدم ہے۔ زید نے تم سے زیادہ قرآن حاصل کیا ہے۔[۴]

حضرت زیدؓ کاتب وحی تھے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ قرآن مجید کی کتابت بہت سے صحابہ نے کی ہے۔ مدینہ میں زیادہ تر حضرت زید کتابت فرمایا کرتے تھے۔ جب وحی نازل ہوتی اور یہ موجود نہ ہوتے تو آپ دوسرے اصحاب کو لکھا دیا کرتے تھے۔[۵]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے جو خطوط بھیجے جاتے وہ بھی حضرت زید لکھا کرتے تھے۔ حضرت ابوبکر اور حضرت عمر کے عہد خلافت میں بھی انھوں نے مراسلت کا فرض انجام دیا۔ حضرت عمرؓ نے انھیں دو مرتبہ حج کے موقع پر مدینہ میں اپنا جانشین مقرر فرمایا۔ شام کے سفر پر روانہ ہوئے تو بھی حضرت زید ہی آپ کے جانشین تھے۔ شام سے خط لکھا تو اس طرح خطاب فرمایا۔ زید بن ثابت کے نام عمر بن خطاب کی طرف سے، حضرت عثمانؓ بھی جب حج پر تشریف

---

[۱] ابن حجر: الاصابہ فی تمییز الصحابہ: ۱/۵۶۱ [۲] ذہبی: تذکرۃ الحفاظ: ۱/۳۰

[۳] الاستیعاب فی اسماء الاصحاب: ۱/۵۵۲ - اسد الغابہ: ۲/۲۷۸ نیز ملاحظہ ہو الاصابہ: ۱/۵۶۱

[۴] اسد الغابہ: ۲/۲۷۸ - اصابہ: ۱/۵۶۱ - علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ یہ روایت میرے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ الاستیعاب: ۱/۵۵۲

[۵] تفصیل کے لیے دیکھی جائے۔ فتح الباری: ۸/۲۲

لے جاتے تو انھیں اپنا جانشین بنا کر جاتے۔[1]

حضرت عمرؓ کے عہد میں قاضی تھے۔ ان کا وظیفہ مقرر تھا۔[2] حضرت عثمان کے عہد میں بیت المال کے نگراں رہے۔[3]

حضرت زید کا ان صحابہ میں شمار ہوتا ہے جو فتویٰ دیا کرتے تھے۔ سلیمان بن یسار کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ فتویٰ، فرائض اور قرأت کے معاملے میں انھیں سب سے مقدم رکھتے تھے۔[4]

شعبی کہتے ہیں کہ قرآن اور فرائض سے متعلق مسائل میں حضرت زید کا مقام دوسروں سے برتر اور بلند تر تھا۔

مسروق کہتے ہیں کہ میں مدینہ آیا تو دیکھا کہ حضرت زید بن ثابت کا شمار راسخین فی العلم میں ہوتا ہے۔

کہا جاتا ہے کہ حضرت زید بیوی بچوں کے درمیان بہت بے تکلف اور پر مذاق رہتے۔ گھر سے باہر جب لوگوں کے ساتھ ہوتے تو بڑے باوقار رہتے۔

امام مالک فرماتے ہیں کہ مدینہ کے لوگوں کے امام ہمارے نزدیک حضرت عمرؓ کے بعد حضرت زیدؓ بن ثابت تھے۔ ان کے بعد عبداللہ بن عمرؓ کو یہ مقام حاصل تھا۔[5]

حضرت زید بن ثابتؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں قرآن جمع کیا تھا۔ جن لوگوں نے ان کو قرآن سنایا اور ان سے قرآن سیکھا ان میں حضرت عبداللہ بن عباس اور ابو عبدالرحمٰن سلمی جیسی شخصیتیں شامل ہیں۔[6]

شعبی کہتے ہیں حضرت زید بن ثابت سواری پر سوار ہونے جا رہے تھے کہ حضرت عبداللہ بن عباس نے آگے بڑھ کر رکاب تھام لی۔ حضرت زید نے فرمایا۔ اے ابن عم رسول! یہ آپ کا کام نہیں! آپ ذرا کنارے ہو جائیں۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا نہیں۔ ہم اپنے علماء اور بزرگوں کا اسی طرح احترام کرتے ہیں۔[7]

حضرت زید بن ثابتؓ کا سب سے بڑا کارنامہ قرآن مجید کی جمع و ترتیب ہے۔ اس معاملہ میں حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ سب نے ان پر اعتماد کیا۔

---

[1] الاستیعاب: ۱/۵۵۲-۵۵۳ [2] تذکرۃ الحفاظ: ۱/۳۰

[3] حضرت عثمان ایک روز بیت المال پہونچے۔ دیکھا کہ ایک شخص بیت المال کے کاموں میں تعاون کر رہا ہے۔ حضرت زید نے بتایا یہ میرا غلام ہے۔ حضرت عثمانؓ نے فرمایا یہ تو مسلمانوں کے کام میں تعاون کر رہا ہے۔ اس میں اس کا حق ہے۔ دو ہزار اس کا وظیفہ مقرر کرنا چاہا تو حضرت زیدؓ نے فرمایا ایک غلام کے لیے دو ہزار مقرر نہیں ہو سکتے۔ پھر انھوں نے ایک ہزار مقرر فرمائے۔ الاستیعاب: ۱/۵۵۴

[4] تذکرۃ الحفاظ: ۱/۳۰ [5] الاستیعاب: ۱/۵۵۳

[6] تذکرۃ الحفاظ: ۱/۲۹-۳۰ [7] الاصابہ فی تمییز الصحابہ: ۱/۵۶۱

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن مجید کی جو سورت یا اس کا جو حصہ نازل ہوتا آپ فوراً کاتب کو طلب فرماتے اور املا کرا دیتے۔ آپ کے انتقال کے وقت پورا قرآن مجید مختلف صحیفوں اور تحریروں کی شکل میں پایا جاتا تھا اور حفاظ کی بڑی تعداد موجود تھی جنگ یمامہ میں بہت سے قاری اور حفاظ شہید ہو گئے تو حضرت عمرؓ نے حضرت ابوبکرؓ سے عرض کیا کہ اس طرح اور جنگوں میں دوسرے حفاظ بھی شہید ہو جائیں گے، اس لیے قرآن مجید کو ایک جگہ جمع کر لیا جائے۔ حضرت ابوبکرؓ نے اس مشورہ کو قبول فرما لیا۔ حضرت زید فرماتے ہیں اس کے بعد حضرت ابوبکرؓ نے مجھے طلب فرمایا اور حضرت عمرؓ کے مشورہ اور اس سے اپنے اتفاق کا ذکر کیا۔ مزید فرمایا کہ تم جوان آدمی ہو، تم پر کسی قسم کا کوئی الزام نہیں ہے کہ تم پر اعتماد نہ کیا جا سکے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تم قرآن مجید کی کتابت بھی کرتے رہے ہو، لہٰذا مختلف مقامات سے قرآن مجید کو تلاش کر کے ایک جا کر دو۔ حضرت زیدؓ فرماتے ہیں کہ اگر مجھے کسی پہاڑ کے اپنی جگہ سے ہٹانے کا حکم دیا جاتا تو اس کی تعمیل اس سے آسان تھی۔ بہرحال انھوں نے مختلف نوشتوں سے قرآن مجید کو ایک مصحف میں جمع کر دیا۔ یہ مصحف حضرت ابوبکرؓ کے پاس تھا۔ ان کے انتقال کے بعد حضرت حفصہؓ کے پاس رہا۔

حضرت عثمانؓ کو اپنے عہد خلافت میں یہ اطلاع ملی کہ دور دراز کے لوگ قرآن مجید اپنے اپنے لہجہ میں پڑھ رہے ہیں اور اس میں غلطی کر رہے ہیں انھوں نے حضرت حفصہؓ سے مصحف منگوایا اور حضرت زید اور بعض دوسرے صحابہ کو حکم دیا کہ اس کے نسخے تیار کریں۔ یہ نسخے انھوں نے مملکت کے مختلف علاقوں میں بھیج دئے اور حکم دیا اس کے علاوہ جو نسخے ہیں وہ ختم کر دئے جائیں۔[1]

اُس وقت سے آج تک قرآن مجید کی کتابت و طباعت میں اسی نسخہ کی نقل کی جاتی ہے اور حضرت زید کی قرأت کے مطابق اس کی قرأت ہوتی ہے۔

اس بات میں اختلاف ہے کہ انتقال کس سن میں ہوا۔[2] مروان نے نماز جنازہ پڑھائی حضرت ابوہریرہؓ نے فرمایا۔ اس وقت کے عالم کا انتقال ہو گیا۔ اللہ تعالیٰ سے امید ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ ان کا بدل ثابت ہوں گے۔[3]

---

[1] بخاری، فضائل القرآن، باب جمع القرآن۔ [2] ۴۵ھ، ۴۳ھ، ۴۲ھ، ۵۱ھ، ۵۲ھ، ۵۵ھ، مختلف سن بیان کیے گئے ہیں۔ الاستیعاب: ۱/۵۵۴۔ اسد الغابہ: ۲/۲۷۹

[3] اسد الغابہ: ۲/۲۷۹

قصیدۂ "بانت سعاد" کا استناد

محمد عزیر صاحب

صحابی رسول کعب بن زہیرؓ کا قصیدۂ "بانت سعاد" عربی کی نعتیہ نظموں میں سب سے زیادہ شہرت ومقبولیت کا حامل ہے، اب تک اس کی بے شمار شرحیں لکھی جا چکی ہیں[۱]، متعدد زبانوں میں اس کے ترجمے بھی چھپ چکے ہیں، بہت سے شعرا نے اسی کے بحر وقافیے میں نظمیں کہی ہیں جنھیں اصطلاحاً "معارضات" کہا جاتا ہے۔ اس کے اشعار کی تضمین، تشطیر اور تخمیس کا سلسلہ بھی آج تک جاری ہے[۲]۔ اس کے مطبوعہ ایڈیشنوں اور اکثر لائبریریوں میں موجود قلمی نسخوں کا احاطہ نہیں کیا جاسکتا[۳]۔ ان سب حقائق کے باوجود بعض علماء کے نزدیک اس کا استناد مشکوک ہے۔ اس مضمون میں اسی پہلو سے بحث کی گئی ہے، اور اس موضوع کی تمام روایات کا جائزہ لے کر حقیقت تک پہنچنے کی کوشش کی گئی ہے۔

یہ امر باعثِ حیرت ہے کہ چوتھی صدی ہجری کے نصفِ اول تک حدیث کی کسی کتاب میں اس قصیدے اور اس کے قصے کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔ حدیث کی چھ بنیادی کتابیں، تمام مسانید، مصنفات جوامع اور سنن اس کے ذکر سے خالی ہیں، جب کہ دیگر شعرائے رسول (حسان بن ثابتؓ، کعب بن مالکؓ، عبداللہ بن رواحہؓ) بلکہ جاہلی شعرا (امیہ بن ابی الصلت وغیرہ) تک کے اشعار واخبار ان میں ملتے ہیں، اور شعر وشاعری سے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام کے موقف کی ان سے وضاحت ہوتی ہے۔ پھر آخر کعب بن زہیر کے قصے اور قصیدے کی طرف اشارہ ان میں کیوں نہیں؟ کیا محدثین اسے درخورِ اعتنا نہیں سمجھتے تھے؟ یا اس کے استناد میں شک کرتے تھے؟

ادب، تاریخ، سیرت، تذکرہ، فقہ، تصوف، لغت، نحو وغیرہ کی کتابوں میں بڑی چھان بین کے بعد اس قصیدے سے متعلق جو روایتیں (سند کے ساتھ یا بغیر سند کے) مجھے ملیں

ان کا ذکر ذیل میں کیا جاتا ہے :۔

(۱) پہلی روایت (جسے متصل بتایا جاتا ہے) کے مختلف طُرُق اس طرح ہیں :۔

الحجاج بن ذی الرقیبہ بن عبدالرحمٰن بن کعب بن زہیر عن أبیہ عن جدہ

ابراہیم بن المنذر الحزامی

(۴) ابن ابی سعد — (۵) عمر بن شبۃ — (۶) ابراہیم بن الحسین (ابن دیزیل) — (۷) عبداللہ بن عمرو — (۸) یحییٰ بن عمر — (۹) عبداللہ بن شعیب

اس روایت کی حاکم نے تصحیح کی ہے[۱۰]، ذہبی نے اس پر کوئی کلام نہیں کیا ہے[۱۱]۔ ابن کثیر نے اسے متصل بتایا ہے[۱۲] لیکن اس کی سند میں الحجاج بن ذی الرقیبہ اور ان کے باپ دادا کا کوئی تذکرہ رجال کی کتابوں میں نہیں ملتا، جس سے یہ علم ہو سکے کہ وہ ثقہ تھے یا نہیں۔ عام کتب تاریخ و رجال کے علاوہ جن لوگوں نے خصوصاً "من روی عن أبیہ عن جدہ" پر کتابیں لکھی ہیں انھوں نے بھی ان کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے۔ اس طرح محدثین کے نزدیک یہ تینوں مجہول ٹھہرتے ہیں۔ امام حاکم تصحیح کے سلسلے میں متساہل ہیں، علامہ ذہبی کا سکوت تصحیح کو مستلزم نہیں۔ حافظ ابن کثیر کے متصل کہنے کے معنی یہ ہیں کہ یہ روایت ابن اسحاق کی بے سند روایت کے مقابلے میں باسند ہے، لیکن کیا اس سند کے رجال سب ثقہ ہیں؟ اس کا ثبوت محلِ نظر ہے۔ جب تک ان کے حالات نہیں ملتے وہ مجہول رہیں گے، اور روایت ضعیف رہے گی۔ میں نے علامہ البانی سے اس سند کے بارے میں دریافت کیا تو انھوں نے فرمایا: "فیہ جہالۃ" (اس سند میں مجہول راوی ہیں)

اس سند میں ایک اور قابل غور بات یہ ہے کہ حجّاج کے دادا عبدالرحمٰن، کعب بن زہیر کے بیٹے بتائے گئے ہیں، ذہبی[۱۳] اور عبدالقادر بغدادی[۱۴] نے بھی اسے عبدالرحمٰن بن کعب کی روایت کہا ہے، مگر انساب کی کتابوں میں عبدالرحمٰن کو عقبۃ المضرّب بن کعب کا بیٹا لکھا گیا ہے[۱۵]۔ اس طرح سند میں عبدالرحمٰن اور کعب کے درمیان عقبۃ کا اضافہ ضروری معلوم ہوتا ہے جیسا کہ چند مآخذ میں ہے[۱۶]۔ حیرت ہے کہ اکثر مآخذ میں سلسلۂ نسب کے اندر عقبہ کا ذکر نہیں ہے۔

اس روایت کے مشمولات کا خلاصہ یہ ہے کہ کعب اور زُہیر دونوں بھائی ایک سفر پر نکلے، جب ابرق العزّاف نامی جگہ پر پہنچے تو بجیر نے کعب سے کہا کہ تم یہاں ٹھہرو، میں اُس آدمی (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) سے ملنے جاتا ہوں، چنانچہ وہ گئے اور مسلمان ہو گئے، کعب کو جب اس کی خبر ہوئی تو چند اشعار کہے جن میں اپنے بھائی کے مسلمان ہونے پر انھیں طعنہ دیا

اور ضمناً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکر پر طنز کیا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو علم ہوا تو بہت ناراض ہوئے اور فرمایا کہ کعب جہاں کہیں ملے اسے قتل کر دیا جائے۔ بجیر نے اس کی خبر بھائی کو دی اور لکھا کہ اب تمہارا بچنا مشکل ہے، اس لیے اگر جان کی خیر چاہتے ہو تو مسلمان ہو جاؤ اور تائب ہو کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آجاؤ وہ معاف فرما دیں گے۔ چنانچہ وہ اسلام لے آئے، اور اپنا قصیدۂ نعتیہ تیار کر کے مدینہ چلے، مسجد نبوی کے باہر اپنی سواری کو بٹھا کر اندر داخل ہوئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کرام کے ساتھ گفتگو میں مشغول تھے، یہ ان کے پاس جا کر بیٹھ گئے اور کلمۂ شہادت پڑھ کر کہا حضور! امان چاہتا ہوں، انھوں نے پوچھا کون ہو؟ کہا: کعب، فرمایا: وہی جس نے وہ شعر کہا ہے، پھر حضرت ابوبکر کی طرف متوجہ ہوئے، انھوں نے ان کے اشعار سنائے، کعب نے ان میں کچھ تبدیلی کی جس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خوش ہوئے۔ پھر کعب نے اپنی نعت (بانت سعاد) آپ کی خدمت میں پیش کی۔

(۲) دوسری روایت جو اس سے زیادہ مفصل ہے، ابن اسحاق (م ۱۵۱ھ) نے اپنی سیرۃ میں عاصم بن عمر بن قتادہ کے حوالے سے نقل کی ہے۔ اکثر مؤلفین نے یہی روایت سیرت، تاریخ، حدیث اور ادب کی کتابوں میں درج کی ہے[۱۱] محدثین کی اصطلاح میں یہ مُرسَل ٹھہرتی ہے، کیوں کہ عاصم بن عمر تابعی ہیں، انھوں نے جن سے سنا ہے اس کا ذکر نہیں کرتے۔ اس روایت میں بعض باتیں ایسی ہیں جو پچھلی روایت میں مذکور نہیں۔ ایک تو یہ کہ یہ واقعہ طائف سے واپسی (یعنی ۹ھ) کے بعد کا ہے۔ دوم یہ کہ کعب مدینہ آئے تو پہلے قبیلہ جہینہ کے ایک آدمی سے ملے، اس کے ساتھ فجر کی نماز پڑھنے مسجد گئے، جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنا نام بتایا تو ایک انصاری نے آپ سے ان کے قتل کی اجازت چاہی، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا، کعب نے اسی وجہ سے اپنے قصیدہ میں مہاجرین کی تعریف کی ہے، اور انصار پر طنز کیا ہے، اس پر انصار بہت ناراض ہوئے، چنانچہ کعب نے ان کی تعریف میں بھی الگ سے ایک نظم کہی۔

اس روایت میں اشعار کی تعداد ۵۸ ہے جب کہ پچھلی روایت میں ۴۸ ہے۔ ابن اسحاق نے دراصل ۵۱ اشعار ہی ذکر کیے تھے، ابن ہشام نے ان پر سات کا اضافہ کیا ہے[۱۲]۔ اس روایت میں ایک شعر ایسا بھی ہے جس میں محبوبہ کا صریح وصف بیان کیا گیا ہے، دیوان کی دونوں روایتوں، اور دیگر تمام مآخذ میں اس کا کہیں وجود نہیں صرف ابن عبد ربہ[۱۳] اور ابو زید قرشی[۱۴] نے اس کا ذکر کیا ہے، بلکہ مؤخر الذکر کی کتاب (جمہرۃ اشعار العرب)

کے اکثر قلمی نسخوں میں بھی یہ شعر نہیں ہے۔ اس شعر کو دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ کم از کم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں مسجد نبوی کے اندر اسے پڑھا نہیں گیا ہوگا۔ یہ یقیناً بعد کے راویوں کا اضافہ ہے، شعر یہ ہے:

هَيْفَاءُ مُقْبِلَةً عَجْزَاءُ مُدْبِرَةً
لَا يُشْتَكَى قِصَرٌ مِنْهَا وَلَا طُولُ

(۳) تیسری سعید بن المسیب کی ایک مرسل روایت ہے جسے ابن سلام جُمحی (م ۲۳۱ھ) نے محمد بن سلیمان عن یحییٰ بن سعید الانصاری کے واسطے سے بیان کیا ہے[۲۱]، اور ان ہی سے بعد کے مؤلفین نے نقل کیا ہے[۲۲]۔ یہی روایت زبیر بن بکّار (م ۲۵۶ھ) نے بعض اہل المدینہ عن یحییٰ بن سعید کے واسطے سے بیان کی ہے[۲۳]۔ اس میں ہے کہ کعب مدینہ آئے تو حضرت ابوبکرؓ سے ملے، وہی انھیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے گئے، پھر معافی اور امان سے سرفراز ہوئے۔ انصار کی ناراضگی کا اس میں بھی ذکر ہے۔ اس روایت میں یہ اضافہ بھی ملتا ہے کہ حضورؐ نے انھیں ایک چادر (بردہ) عطا فرمائی تھی، جسے بعد میں حضرت معاویہؓ نے ان کی اولاد سے خرید لیا تھا پھر اسے خلفاء عیدین اور خاص مواقع پر پہنتے رہے۔ علامہ ابن کثیر نے بُردہ دینے سے متعلق روایت پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "یوں تو یہ قصہ بہت مشہور ہے، مگر میں نے اسے کسی معتمد کتاب میں صحیح سند سے نہیں دیکھا ہے، واللہ اعلم"[۲۴]

بردۂ نبوی سے متعلق علامہ احمد تیمور پاشا (م ۱۹۳۰ء) نے مفصل تحقیق کی ہے[۲۵]۔ اور علماء ومورخین کے اقوال اس سلسلے میں نقل کیے ہیں، اور اس اختلاف کا ذکر کیا ہے کہ کیا خلفاء کے پاس موجود بردہ وہی تھا جو کعب کو عطا کیا گیا تھا یا وہ جسے حضور نے ایلہ والوں کو دیا تھا؟ ابن کثیر کے علاوہ بیہقی اور ذہبی وغیرہ بھی اسے کعب والا بردہ تسلیم کرنے میں تامل کرتے ہیں۔

بعض علماء نے اس قصہ میں حضرت ابوبکرؓ کے بجائے حضرت علیؓ کا ذکر کیا ہے[۲۶]، جب کہ پچھلی روایت میں قبیلۂ جہینہ کے ایک آدمی کا ذکر ہے، اور پہلی روایت میں ان میں سے کسی کو ساتھ لینے کا تذکرہ نہیں، بلکہ خود ہی مسجد نبوی جاکر حضور اکرمؐ سے ملاقات کا ذکر ہے۔ ان اختلافات کے ہوتے ہوئے کوئی حتمی بات کہنا مشکل ہے۔

(۴) ایک روایت ابو الفرج الاصبہانی نے عمر بن شبّہ سے بلا سند نقل کی ہے[۲۷]، وہ کسی کا حوالہ دیے بغیر کہتے ہیں: "ومما یروی من خبرہ ....." (کعب سے متعلق بیان کیا جاتا ہے...)

یہ روایت نمبر دو سے ملتی جلتی ہے۔ البتہ شروع میں یہ اضافہ ہے کہ کعب کے والد زہیر نے ایک خواب دیکھا کہ ایک آدمی آیا اور اسے اٹھا کر آسمان کی طرف لے گیا، جب اس کے بالکل قریب پہنچا تو اسے چھوڑ دیا اور وہ زمین پر گر گیا، اس کی تعبیر اس نے یہ کی کہ آسمان سے کوئی نئی بات ظاہر ہوگی، اور مرنے سے پہلے اپنے بیٹوں کو وصیت کی کہ اگر ایسا ہو تو اس وحی پر ایمان لانے میں جلدی کرنا۔ چنانچہ جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کی خبر ملی تو دونوں بھائی نکلے اور مذکورہ واقعہ پیش آیا۔

اس تمہید کو ایک افسانے سے زیادہ اہمیت نہیں دی جا سکتی۔ عمر بن شبّہ (م ۲۶۲ھ) تیسری صدی سے تعلق رکھتے ہیں، انھوں نے معلوم نہیں کن ذرائع سے یہ حکایت سنی۔ دوسرے مؤرخین نے کعب یا زہیر کے تذکرے میں اس کی طرف کوئی اشارہ نہیں کیا ہے۔

(۵) پانچویں مرسل روایت موسیٰ بن عقبہ (ت ۱۴۱ھ) کی ہے جسے حسب ذیل سند سے بعد کے مؤلفین نے نقل کیا ہے:

موسیٰ بن عقبہ
|
محمد بن فلیح
|
ابراہیم بن المنذر الحزامی[۲۸] محمد بن اسحاق الیسبی[۲۹]

اس روایت میں قصہ کا تفصیلی ذکر نہیں، صرف اتنا ذکر ہے کہ کعب نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنا یہ قصیدہ مسجد میں سنایا تھا، قصیدہ سناتے ہوئے جب وہ رسول اور صحابہ کی تعریف والے اشعار پر پہنچے تو حضور نے لوگوں کی طرف اشارہ کیا کہ کعب کے اشعار توجہ سے سنیں۔

(۶) علی بن زید بن جُدعان کی ایک مرسل روایت میں بھی صرف اتنا ذکر ہے کہ کعب نے یہ قصیدہ مسجد میں سنایا تھا[۳۰]۔ بعض مآخذ میں ہے کہ مسجد حرام (مکہ) میں سنایا تھا مدینہ کی مسجد میں نہیں[۳۱] لیکن یہ بات بداہتہً غلط اور ابن اسحاق اور دوسرے تمام راویوں کے بیان کے خلاف ہے۔ ابن جُدعان خود بھی ضعیف ہیں۔ اس لیے اگر انھوں نے مسجد حرام کا ذکر کیا ہے تو قابل اعتبار نہیں۔

(۷) اخیر میں ایک روایت ضحاک بن عثمان کی رہ جاتی ہے[۳۲] یہ بھی مرسل ہے، اس میں صرف یہ بیان کیا گیا ہے کہ اس قصیدے کے ایک شعر میں قریش کے جس آدمی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے وہ حضرت عمرؓ ہیں۔

تمام روایات پر ایک نظر

ان تمام روایات کا جائزہ لینے سے ظاہر ہوتا ہے کہ طبرانی (م ۳۶۰ھ) حاکم (م ۴۰۵ھ) اور بیہقی (م ۴۵۸ھ) سے پہلے محدثین نے اس قصہ اور قصیدے کا ذکر اپنی تالیفات میں نہیں کیا ہے۔ طبرانی نے ابن اسحاق کی روایت نقل کی ہے۔ بعد کے اکثر مورخین، ادبا اور سیرت نگاروں نے بھی اسی روایت کو دہرایا ہے۔ حاکم اور بیہقی وغیرہ نے حجاج بن ذی الرقیبہ کی روایت بھی بیان کی ہے، مگر اس کی سند میں مجہول راویوں کی موجودگی اس کے ضعف کو ظاہر کرتی ہے۔ باقی جن مرسل روایات کا ذکر کیا گیا ہے ان میں بھی واقعہ کے بیان میں اتنا اختلاف ہے کہ صحیح بات کی تعیین نہیں کی جا سکتی۔ جیسا کہ سطور بالا میں بعض امور کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے۔

راقم الحروف کا خیال ہے کہ فی الجملہ اس واقعہ کی اصلیت کچھ نہ کچھ ضرور ہے، ورنہ علماء و مورخین اس کثرت سے اس کا ذکر نہ کرتے۔ حجاج بن ذی الرقیبہ کی مرفوع روایت اور دیگر مرسل روایات محدثین کی نظر میں اگرچہ پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچتیں، جیسا کہ حافظ عراقی (م ۸۰۶ھ) نے تصریح فرمائی ہے[۳۳]: "هذه القصيدة قد رُوّيناها من طرقٍ لا يصحّ منها شئ وذكرها ابن اسحاق بسند منقطع" (اس قصیدے کی روایت ہم تک متعدد سندوں سے پہنچی ہے، لیکن ان میں سے کوئی بھی صحیح نہیں۔ ابن اسحاق نے اسے منقطع سند سے ذکر کیا ہے)۔ لیکن مجموعی طور پر ان سب سے یہ نتیجہ اخذ کرنا غلط نہ ہوگا کہ کعب نے یہ نعت کہی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو سنائی تھی، واقعہ کی تفاصیل جو بھی رہی ہوں، (خواہ وہ اکیلے حضور کے پاس گئے ہوں یا حضرت ابوبکر یا حضرت علی یا قبیلہ جہینہ کے کسی آدمی کے ساتھ) بہر حال ۸ھ میں کعبؓ اسلام لائے اور مدینہ منورہ آکر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ملے تھے۔ عہد نبوی میں کعب کا ذکر صرف اسی قصہ میں ملتا ہے۔ علامہ ابن عبدالبر (م ۴۶۳ھ) فرماتے ہیں[۳۴]: "لا اعلم له في صحبته وروايته غير هذا الخبر" (اس قصہ کے علاوہ مجھے کعب کے صحابی ہونے سے متعلق کسی روایت کا علم نہیں)۔ علی بن المدینی (م ۲۳۴ھ) کہتے ہیں[۳۵]: "لما سمع في خبر كعب بن زهير حديثاً قطّ أحسن من هذا، ولا أبالي أن لا أسمع من خبره غير هذا" (کعب سے متعلق میں نے اس سے اچھی کوئی حدیث نہیں سنی، مجھے

پرواہ بھی نہیں اگر اس کے علاوہ کچھ نہ سنا ہو)

اس واقعہ کی شہرت کے پیش نظر ابراہیم بن المنذر الحزامی (م ۲۳۶ھ) نے اس کی مذکورہ بالا سندیں ایک "جزء" میں جمع کی تھیں جیسا کہ حاکم نے ذکر کیا ہے[۳۶] ابن دیزیل (م ۲۸۱ھ) نے بھی اپنے "جزء" میں اس کا خصوصی ذکر کیا ہے، اور مختلف سندوں سے اسے نقل کیا ہے۔

اس واقعہ کو صحیح تسلیم کرنے کے بعد تین باتیں بحث طلب رہ جاتی ہیں (۱) ایک تو یہ کہ کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کعب کو چادر (بردہ) عطا فرمائی تھی؟ پچھلے صفحات میں اس سے متعلق روایات کا ذکر اور محققین کے اقوال کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے۔ یہاں صرف اتنا اضافہ کرنا مناسب ہوگا کہ بردہ کا ذکر صرف روایت نمبر ۳ میں آیا ہے۔ باقی روایات میں اس کا کوئی تذکرہ نہیں۔ سب سے قدیم آخذ ابن سلام (م ۲۳۱ھ) کی "طبقات فحول الشعراء" میں اس کے لیے حوالہ ان الفاظ میں ملتا ہے: "زَعَمَ ذٰلِكَ أَبَانٌ"[۳۷] (ایسا ابان نے گمان کیا ہے) اس سے اس روایت کے ضعف کی طرف صاف اشارہ ہوتا ہے۔ پھر یہ ابان کون ہیں؟ سلسلۂ سند میں ان کا نام کہیں موجود نہیں۔ علامہ محمود شاکر اس پر حاشیہ لگاتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہ ابان بن عثمان البجلی ہیں۔ غالباً انھوں نے یہ تعیین اس بنا پر کی ہے کہ ابن سلام نے اپنی کتاب میں دوسری (بارہ) جگہوں پر ابان بن عثمان سے روایت کی ہے۔ گویا یہ ابن سلام کے استاد ہیں، ۲۰۰ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ اس طرح بردہ والی روایت بلا سند ٹھہرتی ہے، اور اس کا سعید بن المسیب کی روایت سے کوئی تعلق نہیں۔

لیکن یہاں دو اشکال پیدا ہوتے ہیں: ایک تو یہ کہ ابن قتیبہ (م ۲۷۶ھ) نے قصہ عاتکہ والی روایت بلا سند نقل کی ہے، اور اس کے اخیر میں راوی کا نام "ابان بن عثمان بن عفان" بتایا ہے[۳۸] ان کی وفات ۱۰۵ھ میں ہوئی ہے۔ تو کیا سعید بن المسیب (م ۹۴ھ) نے اس ابان سے یہ روایت لی ہے؟

دوم یہ کہ زبیر بن بکار (م ۲۵۶ھ) نے سعید بن المسیب سے یہی روایت اپنی سند سے نقل کی ہے، اس میں بردہ کا ذکر ہے[۳۹] مگر کسی ابان کا نام اس میں نہیں آیا ہے، تو کیا یہ سعید بن المسیب کا قول ہے؟ مگر اس کی سند میں ایک مجہول راوی (بعض اہل المدینہ) کا ذکر ہے، جس سے یہ سند قابل اعتماد نہیں رہتی۔

ان اختلافات کی بنا پر بُردہ عطا کرنے سے متعلق یہ روایت بہت مشکوک ہو جاتی ہے۔ اور جب تک راوی (خواہ وہ ابان بن عثمان بجلی ہو یا ابان بن عثمان بن عفان یا سعید بن المسیب)

یہ بیان نہ کرے کہ اس تک یہ خبر کس واسطے سے پہنچی ہے اس کا بیان ناقابل اعتبار رہے گا اور حافظ ابن کثیر (م ۷۷۴ھ) نے اس کی جو تضعیف کی ہے[۴۰] وہ قرینِ قیاس ہوگی۔

بُردہ سے متعلق ایک اور روایت ابوطاہر السِّلَفی (م ۵۷۶ھ) نے "الطیوریات" میں نقل کی ہے، جس میں اصمعی اپنے استاد ابوعمرو بن العلاء (م ۱۵۴ھ) کا قول ذکر کرتے ہیں کہ جب کعب نے اپنا قصیدہ سنایا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی طرف اپنی ایک چادر پھینکی۔[۴۱] اس روایت کی بھی پوری سند کا پتہ نہیں کہ اس کی صحت کا جائزہ لیا جاسکے، اگر ابوعمرو بن العلاء سے اس کا ثبوت مان لیا جائے تب بھی یہ سوال اپنی جگہ باقی رہتا ہے کہ ان تک یہ روایت کس واسطے سے پہنچی۔

متاخرین نے بُردہ سے متعلق جو کچھ بیان کیا ہے وہ ابن سلّام کی اُسی مذکورہ بالا روایت کی تکرار ہے۔[۴۲] ابن سلّام نے تو اس میں شک کا اظہار کیا تھا، مگر دوسروں نے اسے تقریباً صحیح سمجھ لیا، حالانکہ اس کا ثبوت محلِ نظر ہے۔

(۲) دوسرا بحث طلب مسئلہ یہ ہے کہ اس قصیدے کے اشعار کی صحیح تعداد، صحیح ترتیب اور صحیح قرارت (روایت بلحاظِ الفاظ) کیا ہے؟ اس مسئلے میں کسی قطعی رائے تک پہنچنا بہت مشکل ہے۔ عربی کی اکثر مشہور (خصوصاً قدیم) نظموں سے متعلق اس سوال کا جواب دینا دشوار ہے، کیونکہ نسخوں کے اختلاف، ان میں تصحیف و تحریف کے در آنے، مختلف روایات اور اسانید کے الگ الگ محفوظ رہنے کے بجائے ان کے آپس میں خلط ملط ہو جانے کی وجہ سے اشعار کی تقدیم و تاخیر، کمی اور زیادتی، اور ان میں الفاظ کی تبدیلی اس حد تک ہوگئی ہے کہ اصلیت کا پتہ چلانا ناممکن نہیں تو سخت مشکل ضرور ہے۔ اس قصیدے کے سلسلے میں جب ہم ان مآخذ کا جائزہ لیتے ہیں جن میں اس کے تمام یا اکثر اشعار موجود ہیں تو ہمیں اس حقیقت کا علم ہوتا ہے کہ اکثر مآخذ نے کم و بیش ابن اسحاق اور ابن ہشام کی روایت کا تتبع کیا ہے۔ ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں کہ ابن اسحاق نے ۵۱ اشعار درج کیے تھے، پھر ابن ہشام نے ان پر سات اشعار کا اضافہ کیا،[۴۳] اس طرح کل ۵۸ اشعار ہوگئے۔ ابوزید قرشی (چوتھی صدی ہجری) نے یہی اشعار بے ڈھب ترتیب سے اپنی کتاب[۴۴] میں نقل کیے ہیں۔ ابوالعباس الاحول (تیسری صدی ہجری)،[۴۵] نُویری (م ۷۳۳ھ)[۴۶] اور اکثر شارحینِ قصیدہ مثلاً تبریزی (م ۵۰۲ھ)، ابوالبرکات ابن الانباری (م ۵۷۷ھ) اور ابن ہشام (م ۷۶۱ھ) نے ۵۷ اشعار ذکر کیے ہیں۔ ابن میمون (م ۵۹۷ھ)،[۴۷] ابن سیدالناس (م ۷۳۴ھ)[۴۸] اور یوسف بن عبدالہادی

(م ۹۰۹ء)[۴۹] کے یہاں ابیات کی تعداد ۵۶ ہے۔ ابوسعید سُکّری (م ۲۷۵ھ)[۵۰] اور ابن کثیر (م ۷۷۴ھ)[۵۱] نے ۵۴، اور سبکی (م ۷۷۱ھ)[۵۲] نے ۵۲ شعر لکھے ہیں۔

ان تمام لوگوں نے دراصل ابن اسحاق اور ابن ہشام سے اخذ کیا ہے۔ دوسری روایت جسے حجاج بن ذی الرقیبہ (یعنی کعب کے پڑپوتے) نے ابراہیم بن المنذر الحزامی (م ۲۳۶ھ) کو املا کرائی تھی، اس میں اشعار کی تعداد ۴۸ ہے، جیسا کہ ابن دیزیل (م ۲۸۱ھ) نے الحزامی سے نقل کیا ہے[۵۳]۔ حاکم (م ۴۰۵ھ) کے یہاں اسی روایت میں تین اشعار کا اضافہ ہے[۵۴]، مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ اشعار حاکم کی کتاب نقل کرنے والوں نے بڑھا دیے ہیں۔ اس لیے کہ ان کے شاگرد بیہقی (م ۴۵۸ھ) جنھوں نے خود حاکم سے یہ روایت نقل کی ہے تصریح کرتے ہیں کہ اشعار کی تعداد ۴۸ ہے[۵۵]۔ لہٰذا ۴۸ کی تعداد ہی زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے۔ میرے نزدیک یہ روایت ابن اسحاق والی روایت کے مقابلے میں زیادہ قابلِ اعتماد ہے، اس لیے کہ اوّلاً تو یہ خود شاعر کے خاندان کے ایک آدمی اور ان سے نسبی تعلق رکھنے والے نے املا کرائی ہے، دوم یہ کہ جو اضافے ابن ہشام نے کیے ہیں ان کے لیے کوئی مستند حوالہ دینے کے بجائے وہ صرف "عن غیر ابن اسحاق" کے الفاظ کہتے ہیں۔ سوم یہ کہ ابن ہشام کے یہاں بعض ایسے اشعار ہیں جن کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے مسجد میں پڑھا جانا مستبعد معلوم ہوتا ہے، کیوں کہ ان میں محبوبہ کی صریح تصویر کشی کی گئی ہے۔ ہم ایسے ایک شعر کی پہلے نشاندہی کر چکے ہیں، اور یہ بھی لکھ آئے ہیں کہ دیگر معتمد ماخذ میں کہیں بھی یہ شعر موجود نہیں اور نہ ہی دیوان کے دونوں نسخوں (نسخۂ احول و سُکّری) میں ہے۔ بعد کے تمام مؤلفین نے ابن ہشام پر اعتماد کرنے کے باوجود قصیدے میں اس شعر کا اندراج نہیں کیا ہے، اور نہ ہی مستند شارحین نے اسے لائقِ توجہ سمجھا۔

ان وجوہ کی بنا پر میں سمجھتا ہوں کہ حجاج بن ذی الرقیبہ کی روایت تعدادِ ابیات اور قرأت و ترتیب کے لحاظ سے زیادہ صحیح ہے، جو دس زائد اشعار ابن ہشام کے یہاں ملتے ہیں وہ بعد کے اضافے ہیں اور ان کی صحت مشکوک ہے، کیونکہ ان کے لیے کوئی حوالہ ابن ہشام نے نہیں دیا ہے۔ عام طور پر متاخرین نے ابن ہشام پر اسی لیے اعتماد کیا ہوگا کہ اس میں اشعار کی تعداد زیادہ ہے۔ انھیں کبھی اس سے بحث کی ضرورت محسوس نہ ہوئی کہ ان زائد اشعار کا ماخذ کیا ہے؟ بہت سے لوگوں کو تو حجاج بن ذی الرقیبہ کی روایت ملی بھی نہیں پھر وہ مقابلہ کیا کرتے۔ جنھیں یہ روایت ملی انھوں نے بھی عام طور پر صرف قصہ اور چند ابیات کا ذکر مشتے نمونہ از خروارے

کر دیا ہے، مکمل قصیدے کی روایت صرف ابن دیزیل اور حاکم کے یہاں نظر آتی ہے۔ ترمذی اور ابن میمون نے اگرچہ اس سلسلۂ سند سے اپنی روایت کا آغاز کیا ہے، مگر اشعار ابن ہشام ہی سے اخذ کیے ہیں۔ ان ادباء کے یہاں محدثین کی طرح مختلف روایتوں کے درمیان تمیز اور ہر ایک کے اختلاف اور ترتیب کو محفوظ رکھنے کا تصور نہ تھا۔[۱۰] وہ ابن ہشام کے یہاں اشعار کی تعداد زیادہ دیکھ کر خوش ہو گئے اور بلا جھجک اس سے اصل قصیدہ مع اضافہ نقل کر لیا۔

(۳) تیسرا مسئلہ جو بحث طلب ہے وہ یہ کہ کعب بن زہیر کے اس لغتیہ قصیدے کی شہرت کے اسباب کیا ہیں؟ دیگر نعت گو صحابہ و صحابیات (جن کی تعداد ابن عبدالبر نے اپنی ایک کتاب میں ۱۲۰، اور ابن سید الناس نے اپنی کتاب "منح المدح" میں دو سو کے قریب بتائی ہے)[۱۱] کے لغتیہ قصائد کے مقابلے میں اس کے اندر کون سی ایسی خاص بات تھی جس کی بنا پر شعراء و ادباء نے اسے اتنی اہمیت دی؟ کیا اس کی وجہ یہ تھی کہ اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے مسجد میں پڑھا گیا تھا اور آپ نے اسے پسند فرمایا؟ یا اس قصیدے کا پس منظر کچھ ایسا غیر معمولی ہے جس نے کعب کی شخصیت اور ان کے اس اعتذاریہ قصیدے کو زندہ جاوید بنا دیا؟ یا بُردہ والی روایت اس شہرت کا سبب بنی؟ ممکن ہے ان تمام اسباب نے مل کر اس قصیدے کو انفرادی شان عطا کر دی ہو، مگر جب ہم اس قصیدے پر اس لحاظ سے غور کرتے ہیں کہ اس میں کہاں تک اسلامی افکار و موضوعات کی ترجمانی کی گئی ہے (جیسا کہ حسانؓ، کعب بن مالکؓ اور عبداللہ بن رواحہؓ کی شاعری میں ہے) تو ہمیں صورتِ حال مختلف نظر آتی ہے، ایسا لگتا ہے کہ جاہلی دور کا کوئی شاعر اپنے طرز پر ایک نظم کہہ رہا ہے جس میں تمام افکار و خیالات جاہلی اسلوب میں ادا ہوئے ہیں، پورے قصیدے میں صرف آٹھ اشعار مدحِ رسول و مہاجرین سے متعلق ہیں۔ باقی اشعار اپنے محبوبہ کی تعریف و توصیف (۱۳ شعر) اپنی سواری (اونٹنی) کی تصویر کشی اور سفر کے بیان (۱۹ شعر)، اپنی طرف سے معذرت اور صفائی پیش کرنے (۱۱ شعر) اور شیر کے وصف (۱۰ شعر) کی نذر ہو گئے ہیں۔ شروع میں غزل و تشبیب کے جو شعر ہیں وہ جاہلی شعراء کے اشعار سے مختلف نہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ سب کچھ مسجد میں سن کر غالباً اس لیے سکوت فرمایا کہ کعب نئے نئے مسلمان ہوئے تھے اور اس کی توقع کی جا سکتی تھی کہ ایک عرصہ کے بعد دوسرے شعراء کی طرح ان کی شاعری بھی اسلامی افکار و خیالات کی ترجمان بن جائے گی، چنانچہ انھیں اس وقت ٹوکنا مناسب نہ سمجھا، بلکہ مجموعی طور پر قصیدے کو سراہا اور اپنی پسندیدگی کا اظہار فرمایا۔

اونٹنی کی تعریف بھی طرفہ، نابغہ، زہیر اور دیگر جاہلی شعراء کے یہاں معروف ہے۔ عہد نبوی کے مسلم شعراء (حسّان، کعب بن مالک، عبداللہ بن رواحہ) عموماً اونٹنی اور اس پر سفر کی کہانی یا ممدوح کی تعریف و توصیف اور اس کے کھنڈرات کا ذکر اپنے اشعار میں نہیں کرتے، مسلمان ہونے کے بعد شاذ و نادر ہی انھوں نے ان موضوعات پر کچھ کہا ہے۔ اس طرح کعب کے قصیدے کا یہ حصہ بھی جاہلی دور کی شاعری کا نمونہ ہے۔

تیسرا حصہ معذرت خواہانہ ہے، اس میں نابغہ کا رنگ نظر آتا ہے یہاں شاعر نے اپنے خوف، اضطراب، بے چینی اور نفسیاتی کشمکش کی بڑے خوبصورت انداز میں تصویر کشی کی ہے۔ پھر تقدیر کے آگے سپر ڈال کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عفو و درگزر کی امید کے ساتھ مدینہ روانہ ہونے کا ذکر کیا ہے۔ یہیں چند اشعار میں ایک خوفناک شیر کا نقشہ بھی اس مناسبت سے کھینچا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے خوف و ہیبت کی تمثیل کے لیے انھیں اس سے زیادہ کوئی مناسب صورت نظر نہ آئی۔

آخری آٹھ اشعار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مہاجرین کی تعریف میں ہیں۔ ان میں صرف ایک شعر ایسا ہے جسے خالص نعتِ نبوی کہہ سکتے ہیں، یعنی:

ان الرسول لسیفٌ یُستضاءُ بہ
مُہنّدٌ من سیوف اللہِ مسلولُ

اس کے بعد مہاجرین کے ذکر میں ایک شعر ہے، پھر ان کی تعریف و توصیف کی گئی ہے، اس سلسلے میں جن امور کا ذکر شاعر نے کیا ہے (مثلاً جنگ میں اسلحہ سے لیس اور ناقابلِ تسخیر ہونا، بے مثال شجاعت و بہادری وغیرہ) وہ سب جاہلی شعراء کے یہاں مشہور ہیں۔

پوری نظم پر ایک نظر ڈالنے سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ اس میں نعت و مدح کے اشعار ۱/۷ کے قریب ہیں، باقی تشبیب و غزل، سفر کی کہانی، اونٹنی اور شیر کی تصویر نیز اپنی معذرت اور صفائی پیش کرنے سے متعلق ہیں۔ اسلامی اثرات بس چند ہی اشعار سے ظاہر ہوتے ہیں جن میں قرآن مجید کا تذکرہ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مدح، آپ کے عفو و درگزر کا ذکر اور تقدیر کی طرف اشارہ ہے۔ ان کے علاوہ پورے قصیدہ پر جاہلی رنگ غالب ہے۔

بہرحال اس قصیدے کو جو شہرت حاصل ہوئی اس میں اس کے افکار و موضوعات کا کوئی دخل نہیں۔ شاعر نے جس خوف و اضطراب کی حالت میں اسلام قبول کیا تھا اس نے

اسے اسلامی زندگی کی تصویر، رحمۃ للعالمین کے احسانات، قرآن مجید کے اعجاز اور توحید کے اثرات بیان کرنے کا موقع نہ دیا۔ اس واقعہ کے بعد پھر ان کا ذکر عہد نبوی میں کہیں نہیں آتا، جب کہ ان کے بھائی بُجَیر فتح مکہ، غزوۂ حنین اور واقعۂ طائف ہر موقع پر حاضر تھے، اور ان کی مناسبت سے اسلامی نظمیں بھی کہتے رہے۔[۵۸]

قصیدۂ "بانت سعاد" کی اپنی تاریخی اہمیت ہے، عربی، فارسی، ترکی اور اردو کی نعتیہ شاعری نے اس کا بڑا اثر قبول کیا ہے اس کا ایک خاص وصف یہ ہے کہ یہ بعد کی اکثر غلو آمیز نعتیہ نظموں سے مختلف ہے جن میں زمین و آسمان کے قلابے ملائے گئے ہیں۔ نعت و مدح کے جو چند شعر کعب نے سادگی کے ساتھ کہہ دئے ہیں وہ ان نعت گویوں کے بس کی بات نہ تھی، اسی لیے انھوں نے مبالغہ آمیزی کا سہارا لیا، اور یہ سمجھا کہ جب تک وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مالکِ کونین، صاحبِ "لولاک"، ملاذ الوری اور عالم الغیب وغیرہ اوصاف سے متصف نہیں کرتے نعت گوئی کا حق ادا نہیں ہوتا!! ان لوگوں کو قصیدۂ "بانت سعاد" اور حضرت حسانؓ، کعب بن مالکؓ اور عبداللہ بن رواحہؓ وغیرہ کی نعتیہ نظموں سے سبق حاصل کرنا چاہیے۔

حواشی

۱؎ دیکھئے: کشف الظنون ۲/۱۳۲۹ - ۱۳۳۰، بروکلمان: تاریخ الادب العربی (عربی ترجمہ) ۱/۱۵۸ - ۱۶۰، سزگین: تاریخ التراث العربی (عربی ترجمہ) ۲/۱/۲۱۳ — ۲۱۹۔

۲؎ دیکھئے: محمد بن سعد بن حسین: المعارضات فی الشعر العربی (ریاض ۱۹۸۰) ص ۱۵۴ - ۱۷۴، محمد محمود قاسم نوفل: تاریخ المعارضات فی الشعر العربی (بیروت ۱۹۸۳) ص ۱۵۵ — ۱۶۱، یوسف النبہانی نے ایسے بہت سے قصائد اپنی کتاب المجموعہ النبہانیۃ فی المدائح النبویۃ (بیروت ۱۹۷۴) میں جمع کیے ہیں۔ نیز ملاحظہ ہو: زکی مبارک: المدائح النبویۃ (قاہرہ ۱۹۳۵)۔

۳؎ سرکیس: معجم المطبوعات العربیۃ والمعربۃ ص ۱۵۶۲، رینیہ باسیہ کا فرانسیسی ترجمہ "بانت سعاد" (الجزائر ۱۹۱) مقدمہ ص ۹-۱۳، بروکلمان ۱/۱۵۷ - ۱۵۸

۴؎ اس سند سے ابو احمد العسکری (م ۳۸۲ھ) نے "المصون فی الادب" ص ۱۹۴ — ۱۹۷ میں روایت کی ہے۔

۵؎ دیکھئے: ثعلب (م ۲۹۵ھ) کی "مجالس" ص ۳۴۰ - ۳۴۱، ابو الفرج الاصبہانی (م ۳۵۶ھ): الاغانی ۱۷/۸۶ - ۸۷، الاغانی سے عبدالقادر بغدادی (م ۱۰۹۳ھ) نے حاشیہ علی شرح بانت سعاد

۱/۵۶ میں نقل کیا ہے۔

۶ ابن دیزیل (م ۲۸۱ھ) نے اپنے "جزء" (مخطوطہ مکتبہ احمدیہ حلب) ورق ۱۸۶/ب - ۱۹۱/ب میں روایت کی ہے، ان ہی کی سند سے حاکم (م ۴۰۵ھ) نے المستدرک ۳/۵۷۹ - ۵۸۲ میں، اور حاکم سے بیہقی (م ۴۵۸ھ) نے السنن الکبریٰ ۱۰/۲۴۳ — ۲۴۴ و دلائل النبوۃ ۵/۲۰۷ — ۲۱۰ میں روایت کی ہے۔ ابن کثیر۔ (م ۷۷۴ھ) نے دلائل النبوۃ سے البدایہ والنہایہ ۴/۳۷۱ ب ۳۷۲ میں نقل کیا ہے۔ حافظ ابن حجر (م ۸۵۲ھ) نے الاصابہ ۳/۲۹۵ میں جزء ابن دیزیل کی روایت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اور یوسف بن عبدالہادی (م ۹۰۹ھ) نے الارشاد الی اتصال بانت سعاد کی الاسناد" (مخطوطہ ظاہریہ ورق ۶۲/ب میں ابن دیزیل تک اپنی سند دی ہے۔ سیوطی (م ۹۱۱ھ) نے حاکم اور بیہقی سے شرح شواہد المغنی ۲/۵۲۴ — ۵۲۵ میں نقل کیا ہے اور سیوطی سے عبدالقادر بغدادی نے شرح ابیات مغنی اللبیب ۴/۲۰۰ — ۲۰۱ میں۔ اور غالباً سیوطی ہی سے ملا علی قاری (م ۱۰۱۴ھ) نے اپنی شرح "فتح باب الاسعاد" (مخطوطہ ام القری) کے مقدمہ میں۔ مرتضیٰ زبیدی (م ۱۲۰۶ھ) نے اتحاف السادۃ المتقین ۶/۴۷۷ میں بیہقی کی روایت درج کی ہے۔ راقم الحروف نے ابن دیزیل کی اس روایت کو نسخہ حلب، اور نسخہ دارالکتب الظاہریہ دمشق (جو "اسلام کعب بن زہیر وقصیدتہ" کے نام سے ہے، اور علامہ محمد ناصر الدین البانی نے اسے اپنی فہرست (المنتخب من مخطوطات الحدیث) ص ۲۸ میں غلطی سے ابن بشران (م ۴۳۰ھ) کی تالیف بتایا ہے) کی بنیاد پر ایڈٹ کیا ہے)

۷ اس سند کے لیے دیکھئے: الخطیب التبریزی (م ۵۰۲ھ): شرح قصیدۃ بانت سعاد ص ۱۰، ابن عقیل (م ۵۱۳ھ): شرح بانت سعاد (مخطوطہ برلن ۵/۷۴۹۱) مقدمہ، ابن خیر (م ۵۷۵ھ) فہرست ما رواہ ص ۴۰۰ — ۴۰۱، ابوالبرکات ابن الانباری (م ۵۷۷ھ): شرح بانت سعاد ص ۸۶ — ۸۷، ۸۸، محمد بن مبارک بن میمون (م ۵۹۷ھ): منتہی الطلب ۱/ورق ۶/آ — ۷/آ (مخطوطہ ترکی)۔ ابن ہشام (م ۷۶۱ھ) نے شرح بانت سعاد ص ۳۳ اور السفاریني (م ۱۱۸۸ھ) نے غذاء الالباب ص ۱۵۵ میں اس روایت اور ابن اسحاق کی روایت (جس کا ذکر آگے آرہا ہے) دونوں کو خلط ملط کر دیا ہے۔

۸ دیکھیے: ابن ابی عاصم (م ۲۸۷ھ): الآحاد والمثانی ورق ۲۹۵/ب (مخطوطہ ترکی)، ابونعیم (م ۴۳۰ھ): معرفۃ الصحابۃ (حرف الکاف) (مخطوطہ فیض اللہ ۱۵۴۷)۔ ابن حجر (م ۸۵۲ھ) نے الاصابہ ۳/۲۹۵ میں ابن ابی عاصم سے نقل کیا ہے۔

۹ اس سند کے لیے دیکھیے: یوسف بن عبدالہادی (م ۹۰۹ھ): الارشاد الی اتصال بانت سعاد بزکی

الاسناد، ورق ۶۲/ب ۱۰؎ المستدرک ۵۸۳/۳

۱۱؎ تلخیص المستدرک ۵۷۸/۳-۵۸۰ ۱۲؎ البدایہ والنہایہ ۳۷۱/۴

۱۳؎ تلخیص المستدرک ۵۷۸/۳ ۱۴؎ شرح ابیات مغنی اللبیب ۲۰۰/۴

۱۵؎ دیکھئے: ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب ص ۲۰۱، اس میں حجاج کا سلسلۂ نسب اسی طرح ہے، اور اسے شاعر بتایا گیا ہے۔

۱۶؎ مجالس ثعلب ص ۳۴۰، المصون فی الادب للعسکری ص ۱۹۴، الاغانی ۸۶/۱۷

۱۷؎ جن لوگوں نے ابن اسحاق تک اپنے سلسلۂ سند سے یہ روایت درج کی ہے وہ یہ ہیں:

ابن ہشام (م ۲۱۳ھ): السیرۃ النبویۃ ۵۰۱/۲ — ۵۱۵

ابوسعید السکری (م ۲۷۵ھ): دیوان کعب بن زہیر ص ۳ — ۲۵

طبرانی (م ۳۶۰ھ): المعجم الکبیر ۱۷۶/۱۹ — ۱۷۹

حاکم (م ۴۰۵ھ): المستدرک ۵۸۳/۳ — ۵۸۶

بیہقی (م ۴۵۸ھ): دلائل النبوۃ ۲۱۱/۵

ابن جابر الوادی آشی (م ۷۴۹ھ): برنامج ص ۲۲۰

سبکی (م ۷۷۱ھ): طبقات الشافعیۃ ۱۲۱/۱ — ۱۲۷ (طبع اول)

یوسف بن عبدالہادی (م ۹۰۹ھ): الارشاد ورق ۶۳/أ — ۶۷/أ

ان کے علاوہ جنھوں نے ابن اسحاق یا ابن ہشام سے نقل کیا ہے (خواہ مآخذ کا ذکر کیا ہو یا نہ کیا ہو) وہ یہ ہیں: ابوالعباس الاحول (تیسری صدی): دیوان کعب بن زہیر (مخطوطۂ ترکی) مقدمہ

ابن حزم (م ۴۵۶ھ): جوامع السیرۃ ص ۲۴۹

ابن رشیق (م ۴۶۳ھ): العمدۃ ۲۲/۱ — ۲۴

ابن عبدالبر (م ۴۶۳ھ): الاستیعاب ۲۹۷/۳-۲۹۹، والدرر ص ۲۲۵

ابن الاثیر (م ۶۳۰ھ): الکامل ۱۸۶/۲ — ۱۸۹، واسد الغابۃ ۴۷۵/۴-۴۷۶

الکلاعی (م ۶۳۴ھ): الاکتفاء (قاہرہ ۱۹۷۰) ۳۶۵/۲ — ۳۷۱

النووی (م ۶۷۶ھ): تہذیب الاسماء واللغات ۶۷/۲

ابن تیمیہ (م ۷۲۸ھ): الصارم المسلول (حیدرآباد ۱۳۲۲ھ) ص ۱۴۳ — ۱۴۵

ابن سید الناس (م ۷۳۴ھ): عیون الاثر ۲۰۸/۲ — ۲۱۵

ابن القیم (م ۷۵۱ھ) : زاد المعاد ۳/۵۲۰ ـــ ۵۲۵
ابن ہشام (م ۲۱۸ھ) : شرح بانت سعاد ص ۳۳
ابن کثیر (م ۷۷۴ھ) : البدایہ والنہایۃ ۴/۳۶۷ ـــ ۳۷۱
الہیثمی (م ۸۰۷ھ) : مجمع الزوائد ۹/۳۹۳ ـــ ۳۹۴
المقریزی (م ۸۴۵ھ) : امتاع الاسماع ۱/۴۹۴
ابن حجر (م ۸۵۲ھ) : الاصابۃ ۳/۲۹۶
السیوطی (م ۹۱۱ھ) : شرح شواہد المغنی ۲/۵۲۶، وکُنہُ المراد (مخطوطۂ ظاہریہ) مقدمہ
طاش کبری زادہ (م ۹۶۸ھ) : مفتاح السعادۃ ۱/۲۵۰
ملا علی قاری (م ۱۰۱۴ھ) : فتح باب الاسعاد (مخطوطۂ ام القری) : مقدمہ
نورالدین الحلبی (م ۱۰۴۴ھ) : انسان العیون ۳/۲۴۲
عبدالقادر بغدادی (م ۱۰۹۳ھ) : شرح ابیات مغنی اللبیب ۴/۲۰۱

۱۸ھ سیرۃ ابن ہشام ۲/۵۱۴ ۱۹ھ العقد الفرید ۵/۲۸۸
۲۰ھ جمہرۃ اشعار العرب (تحقیق : محمد علی ہاشمی) ۲/۷۹۰
۲۱ھ طبقات فحول الشعراء (تحقیق : محمود شاکر) ص ۹۹ ـــ ۱۰۳
۲۲ھ دیکھئے : ابن قتیبہ (م ۲۷۶ھ) : الشعر والشعراء (تحقیق : احمد شاکر) ص ۱۴۱-۱۴۲، ۱۵۴-۱۵۵
ـ ابن درید (م ۳۲۱ھ) : شرح بانت سعاد (مخطوطۂ برلن ۷۴۸۹) : مقدمہ
ـ ابوحاتم الرازی (م ۳۲۲ھ) : الزینہ ۱/۱۰۴ ـ ۱۰۶
ـ لفظویہ (م ۳۴۷ھ) : شرح بانت سعاد (جیسا کہ عبدالقادر بغدادی نے حاشیہ شرح بانت سعاد ۱/۶۶-۶۷ میں ذکر کیا ہے) ـــ ابواحمد العسکری (م ۳۸۲ھ) : المصون فی الادب ص ۱۹۷ ـــ ۱۹۸
ـ ابوالبرکات ابن الانباری (م ۵۷۷ھ) : شرح قصیدۃ بانت سعاد ص ۸۲ ـ ۸۶
ـ ابن الجوزی (م ۵۹۷ھ) : الوفا باحوال المصطفیٰ ص ۴۵۹ ـ ۴۶۰
ـ سیوطی (م ۹۱۱ھ) : شرح شواہد المغنی ۲/۵۲۶ ـ ۵۲۷

۲۳ھ دیکھئے : ابن قانع : معجم الصحابۃ مخطوطۂ کوپرلی (۴۵۲) ورق ۱۵۱/آ ـ ابن حجر نے الاصابۃ ۳/۲۹۵-۲۹۶ میں اس روایت کا ذکر ہے ۔ ۲۴ھ البدایہ والنہایۃ ۴/۳۷۳
۲۵ھ دیکھئے : الآثار النبویۃ (قاہرہ ۱۹۷۱ء) ص ۲۴ ـ ۳۰

۲۶ دیکھئے : عبدالقادر بغدادی : حاشیہ شرح بانت سعاد ۱/۶۶ - ۶۷

۲۷ دیکھئے : الاغانی ۱۷/۸۸ - ۹۱ ، ابن ہشام : شرح بانت سعاد (مقدمہ) سیوطی : شرح شواہد المغنی ۲/۵۲۶ ، و "کنہ المراد" (مقدمہ) عبدالقادر بغدادی : شرح آبیات مغنی اللبیب ۴/۲۰۲ ، خزانۃ الادب ۴/۱۲ ۔

۲۸ ان سے ابراہیم بن الحسین (ابن دیزیل) نے اپنے "جزء" ورق ۱۹۱/ب میں نقل کیا ہے پھر اسی سے المستدرک ۳/۵۸۲ - ۵۸۳ ، السنن الکبری ۱۰/۲۴۴ ، دلائل النبوۃ ۵/۲۱۱ ، شرح شواہد المغنی ۲/۵۲۵ ، شرح ابیات مغنی اللبیب ۴/۲۰۱ میں منقول ہے ۔ ثعلب نے اپنی مجالس ص ۳۴۲ میں بھی ابراہیم بن المنذر کی سند سے یہ روایت درج کی ہے ۔ ابن عبدالبر نے الاستیعاب ۳/۲۹۹ اور ابن کثیر نے البدایۃ والنہایۃ ۴/۳۷۲ میں بھی موسیٰ بن عقبہ کی روایت کا ذکر کیا ہے ۔

۲۹ الاغانی ۱۷/۸۷ - ۸۸ میں ابراہیم بن المنذر اور محمد بن اسحاق دونوں کے واسطے سے یہ روایت نقل ہوئی ہے ۔

۳۰ ابن ہشام نے السیرۃ النبویہ ۲/۵۱۵ میں بلاسند درج کی ہے ۔ سند کے ساتھ یہ حسب ذیل مآخذ میں ہے : جزء ابن دیزیل ورق ۱۹۱/أ ، مجالس ثعلب ص ۳۴۱ - ۳۴۲ ، الاغانی ۱۷/۹۱ ، المستدرک ۳/۵۸۲ ، دلائل النبوۃ ۵/۲۱۱ ، البدایۃ والنہایہ ۴/۳۷۳ ۔ سیوطی نے شرح شواہد المغنی ۲/۵۲۵ اور عبدالقادر بغدادی نے شرح ابیات مغنی اللبیب ۴/۲۰۱ میں ان ہی مآخذ سے نقل کیا ہے ۔

۳۱ مجالس ثعلب ۳۴۱ - ۳۴۲ ، الاغانی ۱۷/۹۱

۳۲ دیکھئے : مجالس ثعلب ص ۳۴۲ ، الاغانی ۱۷/۹۱

۳۳ دیکھئے : نیل الاوطار ۲/۱۶۸

۳۴ دیکھئے : الاستیعاب ۳/۲۹۸

۳۵ الاغانی ۱۷/۸۸

۳۶ المستدرک ۳/۵۸۳

۳۷ طبقات فحول الشعراء ص ۱۰۳

۳۸ الشعر والشعراء ص ۱۵۵

۳۹ دیکھئے : ابن قانع : معجم الصحابۃ ورق ۱۵۱/أ ، ابن حجر : الاصابہ ۳/۲۹۶

۴۰ البدایہ والنہایہ ۴/۳۷۳

۴۱ سیوطی نے اس روایت کا ذکر تاریخ الخلفاء ص ۱۹ میں کیا ہے ۔

۴۲ دیکھئے : الزجاجی (م ۳۴۰ھ) : اخبار ابی القاسم الزجاجی ص ۲۲۶ ، الماوردی (م ۴۵۰ھ) : الاحکام السلطانیۃ ص ۱۵۳ ، ابواسحاق الشیرازی (م ۴۷۶ھ) : المہذب ۲/۳۲۸ ، القلقشندی (م ۸۲۰ھ) : مآثر الانافۃ فی معالم دار الخلافۃ ۲/۲۳۳ - ۲۳۴ ، وصبح الاعشی ۳/۲۶۹ ۔ دیگر حوالوں

کے لیے دیکھئے حاشیہ نمبر ۲۲ و ۲۳

۴۳ دیکھئے: سیرۃ ابن ہشام ۲/۵۰۳-۵۱۴ ۴۴ جمہرۃ اشعار العرب ۲/۷۸۹ - ۷۹۹

۴۵ دیکھئے: دیوان کعب بن زہیر (نسخۂ ترکی) پہلا قصیدہ۔

۴۶ نہایۃ الادب ۱۶/۴۳۱ — ۴۳۸ ۴۷ منتہی الطلب ۱/ورق ۶/أ — ۷/ب (نسخۂ ترکی)

۴۸ عیون الاثر ۲/۲۰۸ — ۲۱۵

۴۹ الارشاد الی اتصال بانت سعاد بزکی الاسناد ورق ۶۵/أ — ۶۷/أ (نسخۂ ظاہریہ)

۵۰ دیوان کعب بن زہیر (قاہرہ ۱۹۵۰) ص ۳ — ۲۵

۵۱ البدایۃ والنہایۃ ۳/۳۶ — ۳۷۱ ۵۲ طبقات الشافعیہ ۱/۱۲۳ — ۱۲۷

۵۳ جزء ابن دیزیل ورق ۱۸۷/أ — ۱۹۱/أ (نسخۂ حلب)، نیز دیکھئے: "اسلام کعب بن زہیر وقصیدیۃ" (نسخۂ ظاہریہ) ۵۴ المستدرک ۳/۵۸۰ — ۵۸۱

۵۵ السنن الکبری ۱۰/۲۴۴

۵۶ حاکم نے المستدرک ۳/۵۸۴ میں ابن اسحاق کے یہاں زائد ابیات کی نشاندہی کی ہے۔ بیہقی نے دلائل النبوۃ ۵/۲۰۹ - ۲۱۰ میں حجاج بن ذی الرقیبہ اور ابن اسحاق کی روایتوں کے درمیان الفاظ کے اختلاف کا ذکر کیا ہے، اور ایسے دس اشعار کی تفصیل دی ہے۔

۵۷ دیکھئے: الصفدی: الوافی بالوفیات ۱/۹۳، ابن حجر: فتح الباری ۱۰/۵۳۹

۵۸ دیکھئے: سیرۃ ابن ہشام ۲/۴۲۵ — ۴۲۶، ۴۵۹، ۴۸۷

عورت اور اسلام مولانا سید جلال الدین عمری

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 و عمل کے میدان میں اس نے کیا خدمات انجام دی ہیں، ان تمام موضوعات پر مصنف نے بڑے علمی اور تحقیقی انداز میں بحث کی ہے۔ قیمت ۸ روپے

ادارۂ تحقیق نے اس اہم کتاب کا انگریزی ترجمہ WOMAN AND ISLAM کے عنوان سے شائع کیا ہے۔ تحقیقات اسلامی کا سائز خوبصورت گٹ اپ صفحات ۱۰۴۔ قیمت -/۲۵

اس کا ہندی ترجمہ بھی شائع ہو چکا ہے۔

ملنے کے پتے: ادارۂ تحقیق۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ
مرکزی مکتبہ اسلامی۔ بازار چتلی قبر۔ دہلی ۶

حضرات صوفیہ اور تجرد

ڈاکٹر غلام قادر لون

تجرد یا ترکِ نکاح کو ہمیشہ رہبانیت کی علامت تسلیم کیا گیا ہے۔ دنیا کی تمام قوموں میں اس کا یہی تصور ہے۔ بعثت نبویؐ سے پہلے بھی عرب عیسائی رہبانوں میں اس کا رواج تھا۔ مسلمانوں میں جب زہد نے تصوف کا قالب اختیار کیا تو ترکِ نکاح کو بھی مستحسن سمجھا جانے لگا تاہم امت کے سوادِ اعظم نے اسے کبھی سند قبولیت عطا نہیں کی۔ صوفی حلقوں میں گو اسے قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھا گیا۔ لیکن اس واقعہ سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ بعض اکابر صوفیاء نے تجرد اختیار نہیں کیا۔ مثلاً سہل بن عبداللہ تستری (م ۲۷۳ھ) صاحب اولاد صوفی تھے[۱] حسین بن منصور الحلاج (م ۳۰۹ھ) کے تین بیٹے اور ایک بیٹی تھی[۲]۔ حاتم اصم (م ۲۳۷ھ) اور شیخ عبدالقادر جیلانیؒ (م ۵۶۱ھ) وغیرھما بھی اسی فہرست میں آتے ہیں۔ تاہم ان کا عمل صوفیہ کے لیے کبھی اسوہ نہیں بنا بلکہ اسے وہ ہمیشہ رخصت ہی سمجھتے رہے۔

صوفیہ کے بیان کے مطابق حوّا کی پیدائش ایک سزا ہے جو حضرت آدمؑ کو اس لیے دی گئی تھی کہ وہ اللہ کے حضور میں سوءِ ادبی کے مرتکب ہوئے تھے[۳]۔ نیز ان کو جن مصائب سے واسطہ پڑا وہ سب حوّا کی وجہ سے تھیں[۴]۔ ارباب تصوف ہی کی ایک اور روایت کے مطابق حضرت یونسؑ

---

۱ ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی الہجویری، کشف المحجوب (نسخۂ تہران) تصحیح و تحشیہ علی قویم، اسلام آباد ۱۳۹۸ھ/۱۹۷۸ء، ص ۳۳۔ ۲ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ، دانش گاہ پنجاب، لاہور پاکستان، طبع اول ۱۳۸۱ھ/۱۹۶۲ء، بذیل مادہ "حلاج" ۸: ۵۳۰

۳ ابوالقاسم عبدالکریم بن ہوازن القشیری، الرسالۃ القشیریہ، المطبعۃ العامرۃ العثمانیہ مصر، ۱۳۴۰ھ ص ۲۳۔ ۴ کشف المحجوب ص ۳۱۷، ۳۱۸

کی بیوی ترش رو تھی ان سے جب اس کے متعلق سوال کیا گیا تو انھوں نے جواب دیا کہ میں نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی تھی کہ جو عذاب مجھے آخرت میں دینا ہے دنیا ہی میں دے دے۔ اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ فلاں آدمی کی بیٹی تیرے لیے عذاب ہے اس سے نکاح کرو، چنانچہ میں نے اس کے ساتھ نکاح کیا اور اب اس کی ترش روئی کو صبر کے ساتھ سہتا ہوں[۵۴]۔ فتنہ ہائے دین و دنیا میں عورت کے وجود کی نشاندہی کرتے ہوئے شیخ علی ہجویری (م ۴۶۵ھ) کا کہنا ہے کہ جنت میں آدم پر سب سے پہلا فتنہ اسی عورت کا تھا۔ دنیا میں پہلا فتنہ یعنی ہابیل اور قابیل کی باہمی لڑائی کا سبب بھی یہی عورت تھی جب اللہ تعالیٰ نے دو فرشتوں کو عذاب دینا چاہا تو اس کی وجہ بھی یہی عورت بنی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:۔

ما ترکت بعدی فتنۃ اضر	جب ظاہر میں ان کا فتنہ ایسا ہے تو
علی الرجال من النساء	باطن میں کیسا ہوگا[۵۵]

حضرت حسن بصری (م ۱۱۰ھ) کا کہنا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ بندے کی بھلائی چاہتا ہے تو اسے اہل و مال میں مشغول نہیں کرتا[۵۶]۔ مالک بن دینار (م ۱۳۱ھ) سے جب (بیوی کے انتقال) کے بعد دوبارہ) شادی کر لینے کے لیے کہا گیا تو انھوں نے کہا: میں دنیا کو تین طلاقیں دے چکا ہوں اب رجعت کی کوئی گنجائش نہیں ہے[۵۷]۔ سفیان ثوری (م ۱۶۱ھ) کہتے ہیں کہ جب آدمی شادی کرتا ہے تو دنیا اس کے گھر میں داخل ہوتی ہے اور جس گھر میں دنیا داخل ہوتی ہے وہ ابلیس کی بیٹی کے ساتھ شادی کرتا ہے اور جو ابلیس کی بیٹی کے ساتھ شادی کرتا ہے تو اس کے گھر میں بیٹی کی وجہ سے ابلیس کا آنا جانا بڑھ جاتا ہے اس لیے نکاح سے حذر کرو[۵۸]۔ ابراہیم بن ادہم (م ۱۶۲ھ) کے بقول جب فقیر

---

۵۴ شہاب الدین سہروردی، عوارف المعارف (باب ۶) علی ہامش احیاء، المصطفیٰ البابی الحلبی واولادہ بمصر ۱۳۵۸ھ/۱۹۳۹ء، ۲: ۲۱۶ نیز دیکھیے امام غزالی کی کتاب احیاء علوم الدین، المصطفیٰ البابی الحلبی واولادہ بمصر ۱۳۵۸ھ/۱۹۳۹ء، ۲: ۳۳-۳۴

۵۵

۵۶ احیاء ۲: ۲۵۔ شعرانی نے "بابل ولا ولد" کے الفاظ نقل کیے ہیں۔ دیکھیے الطبقات الکبریٰ ۱: ۲۹ پورا حوالہ آگے دیکھیے

۵۷ زکی مبارک، التصوف الاسلامی فی الادب والاخلاق، دار الکتاب العربی بمصر، الطبعۃ الثانیۃ ۱۳۷۳ھ/۱۹۵۴ء ۲: ۲۰۶

۵۸ عبدالوہاب شعرانی، تنبیہ المغترین، المطبعۃ المیمنیۃ بمصر، ۱۳۱۲ھ ص ۲۹

شادی کرے تو اس کی مثال اس شخص کی سی ہے جو کشتی پر سوار ہوا اور جب بچہ پیدا ہو تو سمجھ لو کہ وہ غرق ہو گیا۔[۱۰] ابوسلیمان دارانی (م ۲۱۵ھ) کا کہنا ہے کہ جس نے تین چیزیں طلب کیں وہ دنیا کی طرف مائل ہو گیا۔ وہ تین چیزیں یہ ہیں، طلب معاش، نکاح اور کتابت حدیث۔[۱۱] انھیں کے ایک اور قول کے مطابق ان کا کوئی دوست سابق مرتبہ پر ثابت نہیں رہا۔[۱۲] احمد بن الحواری (م ۲۳۰ھ) کے بیان کے مطابق ابوسلیمان دارانی کا یہ بھی کہنا ہے کہ جو اولاد کا خواہش مند ہوتا ہے وہ احمق ہے اس کی نہ دنیا ہے نہ آخرت۔ اگر وہ کھانا، سونا یا اپنی بیوی کے پاس جانا چاہے تو بچہ اس کے عیش میں خلل ڈالے گا اگر عبادت کرنا چاہے تو بچہ اس کی توجہ اپنی طرف منعطف کرے گا۔[۱۳] بشر بن حارث (م ۲۲۷ھ) سے جب کہا گیا کہ لوگ آپ کے تارکِ سنت یعنی تارکِ نکاح ہونے کے بارے میں گفتگو کرتے ہیں تو انھوں نے جواب دیا "ان سے کہہ دو کہ میں سنت کو چھوڑ کر فرض میں مشغول ہوں۔[۱۴] جب ان سے پوچھا گیا کہ آپ شادی کیوں نہیں کرتے تو جواب ملا "المرأة لا تصلح الا برجال وانا لم ابلغ مبلغ الرجال۔[۱۵] سہل بن عبداللہ تستری (م ۲۷۳ھ) کا قول ہے "ولی کا لوگوں کے ساتھ اختلاط ذلت ہے اور اس کی علاحدگی عزت ہے۔ میں نے خدا کے ولیوں میں زیادہ تر منفرد (غیر شادی شدہ) لوگوں کو پایا۔[۱۶] ان سے جب عورتوں کے متعلق پوچھا گیا تو انھوں نے جواب دیا "الصبر عنهن خير من الصبر عليهن والصبر عليهن خير من الصبر على النار"[۱۷] (ان کے بغیر صبر کرنا ان کو رکھ کر صبر کرنے سے بہتر ہے اور ان کو رکھ

---

۱۰ ابونصر سراج طوسی، اللمع، تحقیق وتقدیم عبدالحلیم محمود طہ عبدالباقی سرور، دارالکتب الحدیثہ مطبعۃ السعادہ قاہرہ ۱۳۸۰ھ/۱۹۶۰ء ص ۲۶۵۔ ایک جگہ خود سراج طوسی نے لکھا ہے کہ یہ قول سفیان ثوری سے منسوب ہے دیکھئے اللمع ۲۶۵

۱۱ احیاء ۲: ۲۵ و ۳: ۹۸، نیز دیکھئے عوارف المعارف علی ہامش احیاء ۲: ۲۰۰

۱۲ احیاء ۲: ۲۵، ۳: ۹۸، عوارف علی ہامش احیاء ۲: ۲۰۰

۱۳ ابوالفرج عبدالرحمٰن ابن جوزی، تلبیس ابلیس، دارالطباعۃ المنیریہ القاہرہ، الطبعۃ الثانیہ ۱۳۶۸ھ/۱۹۵۰ء ص ۲۹۶

۱۴ عوارف المعارف علی ہامش احیاء ۲: ۲۰۰، احیاء ۲: ۲۴

۱۵ الکواکب الدریہ ۱: ۲۰۸، عوارف المعارف علی ہامش احیاء ۲: ۱۹۷

۱۶ عبدالوہاب شعرانی، الطبقات الکبریٰ، مصطفیٰ البابی الحلبی واولادہ بمصر، الطبعۃ الاولیٰ ۱۳۷۴ھ/۱۹۵۴ء

۱۷ عوارف المعارف علی ہامش احیاء ۲: ۲۰۱، الکواکب الدریہ ۱: ۲۳۸

کر صبر کرنا آگ پر صبر کرنے سے بہتر ہے) بایزید بسطامی (م ۲۶۱ھ) کہتے ہیں کہ میں نے اللہ تعالیٰ سے دعا کرنی چاہی کہ وہ مجھے عورت اور غذا سے بے نیاز بنا دے مگر خیال آیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی دعا نہیں فرمائی تھی اس لیے میں باز رہا لیکن اللہ تعالیٰ نے میرے اندر از خود یہ چیز ختم کی یہاں تک کہ عورت اور دیوار میں میرے لیے اب کوئی فرق نہیں ہے[۱۸] جنید بغدادی (م ۲۹۷ھ) کا قول ہے کہ اولاد شہوتِ حلال کا عذاب ہے حرام کی شہوت کا کیا حال ہوگا[۱۹] ابوبکر الوراق (م ۳۰۰ھ) کا ارشاد ہے کہ نکاح، کتابتِ حدیث اور سفر مرید کے لیے تین آفتیں ہیں[۲۰] شیخ علی ہجویری کے بقول مشائخ اس پر متفق ہیں کہ اہلِ طریقت میں سب سے بہتر و افضل مجرد لوگ ہیں بشرطیکہ ان کا دل خرابی سے خالی اور طبیعت خواہشِ نفسانی سے اعراض کرتی ہو[۲۱] موصوف نے ان لوگوں کو ملامت کا نشانہ بنایا ہے جو خواہشات نفسانی کے ارتکاب کے لیے رسول اللہ ؐ کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں "تین چیزیں میری محبوب بنا دی گئی ہیں۔ خوشبو، عورتیں اور نماز۔ ان لوگوں کے بیان کے مطابق چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ چیزیں محبوب تھیں اس لیے نکاح کرنا افضل ہے۔ شیخ ہجویری کہتے ہیں آپؐ نے فرمایا "میرے دو پیشے ہیں فقر اور جہاد" پس تم اس پیشے سے کیوں بھٹکتے ہو اگر عورت آپؐ کی محبوب ہے تو یہ پیشہ بھی آپ کا محبوب ہے صرف اس وجہ سے کہ تمہاری خواہشاتِ نفس عورت کی طرف زیادہ راغب ہیں اس لیے اسے بغیر کا محبوب بھی قرار دینا غلط ہے کوئی شخص پچاس سال تک اپنی خواہشِ نفس کا تابع رہ کر یہ خیال کرے کہ وہ سنت کا تابع ہے تو وہ سخت غلطی

۱۸؎ شیخ فریدالدین عطار نیشاپوری، تذکرۃ الاولیاء، انتشارات زوار تہران ۱۳۴۶ھ خورشیدی صـ ۱۸۱۔
ابونصر سراج طوسی، اللمع تحقیق وتقدیم عبدالحلیم محمود۔ طہ عبدالباقی سرور، دارالکتب الحدیثہ مطبعۃ السعادہ بمصر قاہرہ، ۱۳۸۰ھ / ۱۹۶۰ء صـ ۱۲۵۔ نیز دیکھئے، ابوبکر محمد الکلاباذی، التعرف لمذہب اہل تصوف، تحقیق عبدالحلیم محمود وطہ عبدالباقی سرور، دارالاحیاء الکتب العربیہ قاہرہ ۱۳۸۰ھ / ۱۹۶۰ء صـ ۱۲۳

۱۹؎ تلبیس ابلیس صـ ۲۹۷، وزکی مبارک، الاخلاق عند الغزالی، مطابع دارالکتاب العربی بمصر صـ ۸۰ وزبیدی اتحاف السادۃ المتقین مصر ۱: ۳۴

۲۰؎ الرسالۃ القشیریہ صـ ۱۲۷ ۲۱؎ کشف المحجوب صـ ۳۱۷

۲۲؎ کشف المحجوب صـ ۳۱۷ ۲۳؎ کشف المحجوب صـ ۳۱۸

۲۴؎ عوارف المعارف علی ہامش احیاء، ۲: ۲۰۷

پر ہے[۲۴] شیخ موصوف خدا کا شکر ادا کرتے ہیں کہ اس نے موصوف کو نکاح کی آفت سے پندرہ سال تک بچائے رکھا اس کے بعد وہ تقدیر الٰہی سے اس فتنہ میں مبتلا ہو گئے اور ایک سال تک ایک پری پیکر کے دامِ الفت میں گرفتار رہے لیکن جلد ہی اللہ تعالیٰ نے انھیں نجات دی[۲۵]۔

تجرد کا نظریہ اس وقت قابل توجہ بن جاتا ہے جب شیخ عبدالقادر جیلانی کہتے ہیں کہ میں نے تب تک نکاح نہیں کیا جب تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم نہیں دیا[۲۶] اور امام غزالی (م ۵۰۵ھ) مرید کو مشورہ دیتے ہیں کہ اسے ابتدائے امر میں شادی نہیں کرنی چاہیے کیوں کہ یہ عمل اسے سلوک سے ہٹا کر بیوی سے مانوس کرے گا اور جو اللہ کے سوا کسی اور سے مانوس ہو گا وہ اللہ سے پھر گیا[۲۷]۔ عورتیں صوفیہ کو ہمیشہ عقیدت و احترام کی نگاہوں سے دیکھتی رہی ہیں لیکن اس حسنِ اعتقاد کا انھیں یہ صلہ ملا کہ صوفیہ نے ان کے وجود کو عذاب سے تعبیر کیا۔ اربابِ تصوف کے نزدیک اس عذاب کو برداشت کرنا بھی صوفیانہ اخلاق کا ایک حصہ ہے۔ چنانچہ امام شعرانی نے اس معاملہ میں صوفیہ کی قوتِ برداشت پر ایک باب باندھا ہے جس کا عنوان ہے "من اخلاقھم، صبرھم علی اذی زوجاتھم"[۲۸]۔ الدینی کے بقول ایک پیغمبر نے خدا سے بیوی کی بدخلقی کی شکایت کی تو اللہ تعالیٰ نے وحی بھیجی کہ یہ تمہاری سزا کا ایک حصہ ہے[۲۹]۔ شقیق بلخی (م ۱۷۴ھ) اپنی بیوی سے کہتے تھے کہ اگر تمام اہلِ بلخ میرے ساتھ ہوں اور تم میری مخالفت کرو تو میں اپنا دین نہیں بچا پاؤں گا[۳۰]۔ ابو مطیع بلخی نے ایوب بن خلف سے بیوی کی بدخلقی کی شکایت کی تو انھوں نے کہا کہ "جو شخص اپنی بیوی کی اذیت پر صبر نہیں کرے گا وہ کیسے دعویٰ کرتا ہے کہ وہ عورت سے درجہ میں بلند ہے[۳۱]۔

اولاد کے متعلق بھی اربابِ باطن کے تصورات عام مسلمانوں ہی سے نہیں بلکہ عام انسانوں سے بھی الگ ہیں۔ فتح موصلی (م ۲۲۰ھ) نے ایک بچہ کا بوسہ لیا تو ہاتف نے آواز دی "اے فتح تمہیں شرم نہیں آتی ہمارے علاوہ کسی دوسرے سے محبت کرتے ہو[۳۲]۔ اس کے بعد موصوف نے کبھی کسی بچہ کا بوسہ نہیں لیا۔ ایک سخت واردات سمنون محب (م ۲۹۷ھ سے پہلے)

---

[۲۵] احیاء ۳: ۹۸، تلبیس ابلیس ص ۲۹۵
[۲۶] تنبیہ المغترین، ص ۲۹، ۳۰
[۲۷] ایضاً ص ۲۹
[۲۸] ایضاً ص ۲۹
[۲۹] ایضاً ص ۳۰
[۳۰] اللمع، ص ۲۶۵

کے ساتھ گزری۔ انھوں نے ادائے سنت کی خاطر اپنی آخری عمر میں شادی کی۔ ایک لڑکی پیدا ہوئی۔ جب تین سال کی ہوئی تو بتقاضائے محبتِ پدری سمنون کو اس سے لگاؤ پیدا ہو گیا۔ ایک رات انھوں نے خواب میں دیکھا کہ قیامت برپا ہے اور ہر قوم کے لیے جھنڈے نصب کیے گئے ہیں ایک جھنڈا انھوں نے دیکھا جس کا نور تمام عرصات پر حاوی تھا۔ سمنون نے پوچھا جھنڈا کس قوم کا ہے؟ جواب ملا "اس قوم کے لیے جس کی شان میں یحبھم ویحبونہ کے الفاظ نازل ہوئے ہیں یعنی یہ محبین کا علم ہے۔ سمنون بھی اس جماعت میں شامل ہو گئے۔ ایک فرشتہ آیا اور انھیں باہر نکالا۔ سمنون نے فریاد کی تو جواب ملا کہ یہ محبین کا جھنڈا ہے اور تم ان میں سے نہیں ہو۔ سمنون نے کہا "مجھے سمنون محب کے نام سے پکارتے ہیں اللہ تعالیٰ تو میرے دل سے باخبر ہے۔ یہ کہنا تھا کہ ہاتف نے آواز دی اے سمنون تم محبین میں سے تھے لیکن جب سے اس بچہ کے ساتھ تمہیں لگاؤ پیدا ہو گیا تو تمہارا نام محبین کی فہرست سے نکال دیا گیا۔ سمنون نے خواب ہی میں خدا سے دعا کی کہ بار خدایا: اگر یہ بچہ میری راہ میں حائل ہے تو اسے دور کر۔ خواب سے بیدار ہوئے تو خبر ملی کہ لڑکی چھت سے نیچے گر کر مر گئی۔[۱] تقریباً اسی قسم کا واقعہ ابراہیم بن ادہم کے متعلق منقول ہے۔ ابراہیم بن ادہم نے اپنے بیٹے کو حالتِ شیر خوارگی میں چھوڑ کر بلخ سے مکہ کی راہ لی۔ بیٹا بڑا ہوا تو اس نے اپنی ماں سے باپ کے متعلق دریافت حال کیا۔ ماں نے بتایا کہ اس کا باپ گم ہو گیا ہے مکہ میں اس کا پتہ ملتا ہے۔ لڑکے نے منادی کرا دی کہ جس کسی کو حج کرنا ہو وہ میرے ساتھ چلے میں زادِ راحلہ فراہم کروں گا۔ چار ہزار آدمی جمع ہوئے۔ لڑکے نے سب کو زادِ راحلہ فراہم کیا۔ اس سے ان کی غرض اپنے باپ کی ملاقات تھی۔ جب لڑکا قافلہ سمیت مکہ پہنچا اور مسجد میں فروکش ہوا تو وہاں موجود مرقع پوشوں کی ایک جماعت سے پوچھا کہ کیا وہ ابراہیم بن ادہم کو جانتے ہیں؟ ان لوگوں نے جواب دیا کہ وہ تو ہمارے شیخ ہیں صحرا (جنگل) میں لکڑی لینے گئے ہیں تاکہ اسے فروخت کر کے اپنے اور ہمارے لیے روٹی کا بندوبست کریں۔ لڑکا جنگل کی طرف چل پڑا اور ایک بوڑھے کو سر پر لکڑی کا بوجھ لاتے ہوئے دیکھا۔ لڑکا بوڑھے کا تعاقب کرنے لگا یہاں تک کہ بوڑھے نے بازار پہنچ کر آواز دی "کون ہے جو پاکیزہ مال کے عوض پاکیزہ مال خریدے" یہ آواز سن کر ایک آدمی نے روٹیوں کے بدلے لکڑیاں خریدیں جن کو انھوں نے اپنے مریدوں کے سامنے رکھ دیا اور خود

---

[۱] تذکرۃ الاولیاء، ص ۵۱۱

نماز میں مشغول ہو گئے۔ ابراہیم بن ادہم نے اپنے مریدوں سے کہہ رکھا تھا کہ کبھی کسی عورت یا امرد کو نظر بھر کر مت دیکھنا خصوصاً ایام حج میں محتاط رہنا جب حج کی وجہ سے کافی عورتیں اور لڑکے مکہ میں کثیر تعداد میں جمع ہو جاتے ہیں۔ آپ کے تمام مرید اس ہدایت کے پابند رہ کر آپ کے ہمراہ طواف کرتے۔ ایک مرتبہ دوران طواف آپ کا لڑکا سامنے آگیا اور بے ساختہ آپ کی نظریں اس پر جم گئیں۔ طواف سے فارغ ہونے کے بعد آپ کے مریدوں نے عرض کیا حضرت آپ نے ہمیں جس چیز سے منع کیا تھا اس کے آپ خود ہی مرتکب ہو گئے۔ اس کی کیا وجہ ہے؟ ابراہیم بن ادہم نے جواب دیا: یہ بات تو تمہارے علم میں ہے ہی کہ میں نے جب بلخ کو چھوڑ دیا تھا تو اس وقت میرا چھوٹا سا بچہ تھا اور مجھے یقین ہے کہ یہ وہی بچہ ہے۔ پھر اگلے دن آپ کا ایک مرید بلخ کے قافلے کی تلاش کرتا ہوا وہاں پہنچا تو دیکھا کہ وہی لڑکا دیبا و حریر کے خیمہ میں ایک کرسی پر تلاوت قرآن میں مشغول ہے۔ جب لڑکے نے مرید سے آمد کا مقصد دریافت کیا تو مرید نے پوچھا کہ آپ کس کے صاحبزادے ہیں؟ یہ سن کر اس لڑکے نے روتے ہوئے کہا کہ میں نے اپنے والد کو نہیں دیکھا ہے کل ایک بوڑھے لکڑہارے کو دیکھ کر محسوس ہوا کہ شاید یہی میرے باپ ہیں اگر میں ان سے اس بارے میں پوچھ گچھ کرتا تو اندیشہ تھا کہ وہ بھاگ جاتے کیوں کہ وہ گھر سے فرار ہیں ان کا نام ابراہیم بن ادہم ہے۔ یہ سن کر مرید نے کہا چلئے میں آپ سے ان کی ملاقات کراتا ہوں چنانچہ مرید ابراہیم بن ادہم کی بیوی اور لڑکے کو لے کر بیت اللہ میں داخل ہو گئے جس وقت بیوی اور لڑکے کی نظر آپ پر پڑی تو ان کی بیوی نے لڑکے سے کہا کہ یہی تیرے باپ ہیں۔ سب لوگ یہ حال دیکھ کر رو پڑے لڑکا روتے روتے بیہوش ہو گیا جب ہوش میں آیا تو باپ کو سلام کیا ابراہیم بن ادہم نے سلام کا جواب دیا اور لڑکے کو اپنی آغوش میں لیا پوچھا کہ تمہارا مذہب کیا ہے؟ لڑکے نے جواب دیا "اسلام" ابراہیم نے اس پر الحمدللہ کہہ کر خدا کا شکر ادا کیا پھر پوچھا کیا قرآن پڑھا ہے؟ لڑکے نے اثبات میں جواب دیا۔ ابراہیم نے اس پر بھی خدا کی تحمید کی۔ پھر سوال کیا کیا کوئی علم سیکھا ہے؟ لڑکے نے جواب دیا ہاں سیکھا ہے یہ سن کر ابراہیم نے الحمدللہ کہا۔ اب ابراہیم نے مزید جاننا چاہا کہ لڑکا اٹھ گیا اور ان کی بیوی فریاد کرنے لگی یہ دیکھ کر ابراہیم نے لڑکے کو اپنی آغوش میں لے کر آسمان کی طرف رخ کیا اور دعا کی "الٰہی اغثنی" (اے اللہ میری مدد کر) لڑکے نے ان کی آغوش ہی میں جان جانِ آفریں کے سپرد کی ساتھیوں نے پوچھا "اے ابراہیم یہ کیا ہوا" جواب دیا کہ جب میں نے لڑکے کو اپنی آغوش میں لیا تو

اس کی محبت میرے دل میں بڑھنے لگی لیکن آواز آئی "اے ابراہیم تم دعویٰ تو ہماری محبت کا کرتے ہو لیکن ہمارے ساتھ ساتھ کسی دوسرے سے محبت کرتے ہو۔ یہ آواز میں نے سنی تو خدا سے دعا کی۔ بارِ الٰہا اگر اس کی محبت تیری محبت میں حائل ہے تو اسے یا مجھے موت دے چنانچہ میری دعا اس کے حق میں قبول ہوگئی۔[۳۲] شیخ فریدالدین عطار اس واقعہ کو نقل کرنے کے بعد رقم طراز ہیں" اگر کسے را ازایں حال عجب آید گویم: از ابراہیم عجب نیست قربان کردن پسر را"[۳۳] بعض صوفیہ نکاح کی زنجیروں میں اسیر ہوتے ہوئے بھی مجرد زندگی گزارتے تھے۔ اس سے ان کا مقصد صرف سنت کی پیروی کرنا ہوتا تھا جس طرح ان کے بقول حضرت یحییٰ علیہ السلام نے نکاح کیا مگر وظیفہ زوجیت کبھی ادا نہیں کیا۔[۳۴] ابوعبداللہ بن خفیف (م ۳۳۱ھ) کے متعلق کہا جاتا ہے کہ انھوں نے چار سو نکاح کیے تھے لیکن قربت سے پہلے وہ طلاق دیتے تھے۔ ایک وزیر کی لڑکی ان کے نکاح میں چالیس سال تک رہی۔ جب شیخ موصوف کی دوسری بیویوں نے دو عورتوں کو اس کے پاس بھیج کر شیخ کے متعلق دریافت حال کرنا چاہا تو اس نے کہا "جس دن شیخ کے ساتھ میرا نکاح ہوا تو ایک آدمی آیا اور مجھ سے کہا شیخ آج کی رات آپ کے گھر تشریف لائیں گے میں نے خوب کھانا وغیرہ تیار کیا جب وہ آئے تو کھانا ان کے سامنے پیش کیا گیا۔ انھوں نے مجھے اپنے پاس بلایا کبھی مجھے دیکھتے اور کبھی کھانے کی طرف نظر دوڑاتے۔ اس کے بعد میرا ہاتھ پکڑا اور مجھے دکھایا کہ ان کے پیٹ پر سینہ سے ناف تک پندرہ گرہیں تھیں جس کی توجیہہ شیخ نے یہ کی کہ یہ صبر و ضبط کی نشانی ہے۔ میں اس خوبصورت چہرے اور اچھے کھانوں سے کب کا پرہیز کر چکا ہوں۔[۳۵] ابوشعیب البرانی کا نکاح بھی اسی قبیل کا تھا ان کی بیوی نے تب تک گھر میں قدم نہیں رکھا جب تک گھر میں موجود چٹائی کا آخری ٹکڑا بھی گھر سے باہر نہیں پھینکا گیا۔ اس کے بعد میاں بیوی عبادت الٰہی میں مشغول ہوگئے۔ تادم وفات ان کی یہی حالت رہی۔[۳۶] ابواحمد المصعب القلانسی (م ۲۹۰ھ) کی بیوی کے متعلق ان کے شاگرد ابوسعید اعرابی (م ۳۴۰ھ) کا کہنا ہے "بقیت عندہ ثلثین سنۃ وھی بکر"[۳۷] (وہ ان کے پاس تیس برس رہی مگر باکرہ ہی رہی) یہی

---

۳۲ تذکرۃ الاولیاء، ص ۱۰۷-۱۰۹
۳۳ تذکرۃ الاولیاء، ص ۱۰۹
۳۴ کشف المحجوب، ص ۲۲۱-۲۲۲
۳۵ کشف المحجوب، ص ۲۲۱-۲۲۲
۳۶ اللمع ص ۲۶۵
۳۷ اللمع ص ۲۶۵

حال ایک اور بزرگ کا بیان کیا جاتا ہے جن کی زیارت ابراہیم خواص (م ۲۹۱ھ) نے کی تھی ان کی شادی ہوئی تھی مگر میاں بیوی ۶۵ سال تک گھر کے دو مختلف کونوں میں غیروں کی طرح زندگی بسر کرتے رہے۔[۳۸]

نکاح کی آفت سے بچنے کے لیے صوفیہ کے یہاں کچھ طریقے ہیں۔ قشیری (م ۴۶۵ھ) کا کہنا ہے کہ اگر مرید کا دل نکاح کی طرف مائل ہو اور وہاں اس کی رہنمائی کے لیے شیخ موجود نہ ہو تو اسے سفر کرنا چاہیے تاکہ یہ حالت دور ہو جائے۔[۳۹] شہاب الدین سہروردی (م ۶۳۲ھ) کے بقول اگر فقیر کے دل میں نکاح کا خیال متواتر آئے تو وہ اللہ تعالیٰ سے دعا مانگے مشائخ اور پیر بھائیوں سے اپنے احوال بیان کرے اور ان سے درخواست کرے کہ وہ اس کے لیے اللہ تعالیٰ سے حسنِ اختیار کی دعا مانگیں، مساجد اور مشاہد میں خوب گھومے اس دوران توجہ میں کوئی کمی نہ کرے اس لیے کہ بڑا فتنہ اور عظیم خطرہ منہ کھولے ہوئے ہے۔ خدا نے کہا ہے:۔

ان من ازواجکم واولادکم — تمہاری بیویوں اور تمہاری اولاد میں
عدوًا لکم (التغابن: ۱۴) — سے بعض تمہارے دشمن ہیں۔

اللہ سے انکساری کے ساتھ دعا کرے، خلوت میں خوب روئے اور استخارہ مکرر کرے اس کے بعد اللہ تعالیٰ نیند، بیداری یا کسی متدین آدمی کے ذریعہ ممانعت کرے گا یا اجازت دے گا۔[۴۰] نیز صوفیہ نے اس سلسلہ میں روزہ کو "خیالاتِ بد" سے بچانے کا بہترین ہتھیار بتایا ہے انھوں نے اس تصور کی بنیاد ان احادیث پر رکھی ہے جن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح کی استطاعت نہ رکھنے والوں کو روزوں سے مدد لینے کی ہدایت کی ہے۔[۴۱] بعض صوفیہ کے نزدیک بھوک، غضِ بصر اور اشتغال اس بیماری کی دوائیں ہیں[۴۲] لیکن ان چیزوں پر اکتفا نہ کرکے بعض حد اعتدال سے بڑھ گئے اور انھوں نے آلۂ شہوت ہی کو کاٹ ڈالا۔ ابن جوزی (م ۵۹۷ھ) کہتے ہیں کہ بعض صوفیہ اپنا عضو تناسل قطع کر دیتے تھے۔[۴۳] ابو علی سیاہ مروزی (م ۴۲۴ھ) کے

---

۳۸ کشف المحجوب ص ۳۱۶ — ۳۹ الرسالۃ القشیریہ ص ۲۲۲
۴۰ عوارف المعارف علی ہامش احیاء، ۲/۲۰۵ — ۲۰۶
۴۱ صحیح بخاری، الجزء السابع، کتاب النکاح، ص ۳
۴۲ احیاء ۳: ۸۹ — ۴۳ تلبیس ابلیس ص ۲۹۶

بارے میں کہا جاتا ہے کہ انھوں نے منبع شہوات کو ختم کرنے کا ارادہ کیا تھا کہ آواز آئی "اے ابوعلی! ہمارے ملک میں تصرف کرتے ہو، ہمارے نزدیک کوئی عضو کسی عضو سے برتر نہیں ہے اگر تو نے اسے اپنے بدن سے جدا کیا تو ہم تمہارے بدن کے ہر بال میں ایسی سینکڑوں شہوتیں پیدا کریں گے"[۴۴] صوفیہ اس معاملہ میں اتنے محتاط تھے کہ اگر کبھی کسی عورت پر نظر پڑی تو اپنی آنکھ ہی نکال دیتے تھے۔ ابوبکر دقاق کہتے ہیں کہ میں ایک عرب قبیلہ کا مہمان بنا میں نے ایک خوبصورت لڑکی کو دیکھا اور اس پر نظر ڈالی بعد میں میں نے وہ آنکھ ہی نکال دی جس سے میں نے اسے دیکھا تھا۔[۴۵] محمد ابن سیرین (م ۱۱۰ھ) کا کہنا ہے کہ ایک وحشی درندہ نے ان کے شہر میں اودھم مچا رکھا تھا لیکن جب ایک کا نازاہد اس کے پاس آیا تو اس درندہ نے اپنی گردن جھکائی تاکہ وہ اسے قتل کرے جب اس سے یہ ماجرا پوچھا گیا تو اس نے کہا کہ تمام زندگی میں صرف ایک بار اس نے گناہ کا ارتکاب کیا تھا اور اس وقت وہ نظر کی وجہ سے آزمائش میں پڑا تھا لہٰذا اس نے تیر کے ذریعہ آنکھ ہی نکال کر پھینک دی۔[۴۶] یہ خوفناک عمل صرف مردوں تک محدود نہ تھا بلکہ صوفی عورتیں بھی اس پر عمل پیرا تھیں ایک مشہور صوفیہ شعوانہ کہتی ہیں کہ ان کی ہم سائیگی میں ایک صالحہ رہتی تھیں ایک دن وہ بازار گئی تو ایک آدمی اس پر فریفتہ ہوگیا جب عورت واپس آئی تو آدمی بھی پیچھا کرتے ہوئے اس کے گھر کے دروازے تک پہنچا یہ دیکھ کر عورت نے اس سے کہا کہ تم مجھ سے کیا چاہتے ہو؟ اس نے کہا کہ میں تمہاری وجہ سے بے قرار ہوں عورت نے پھر پوچھا میری کون سی چیز تمہیں پسند آئی؟ اس نے کہا "تیری آنکھیں" یہ سن کر عورت گھر میں داخل ہوئی اور اپنی دونوں آنکھیں نکال کر دروازے پر آئی اور آدمی کی طرف پھینک کر کہا "لے جاؤ انھیں خدا تیرا بھلا نہ کرے"[۴۷] علمائے تصوف ان احادیث سے باخبر ہیں جن میں نکاح کی ترغیب دی گئی ہے مثلاً "النکاح من سنتی فمن رغب عن سنتی فلیس منی"[۴۸] نیز یہ کہ خدا تعالیٰ نے قرآن میں انھیں پیغمبروں کا ذکر کیا ہے جو شادی شدہ تھے

---

۴۴ کشف المحجوب ص ۱۸۷-۱۸۸ ۴۵ تلبیس ابلیس ص ۳۱۰

۴۶ IGNAZ GOLD ZIHAR, MUSLIM STUDIES, Edited by S.M. Stern Translated from the Germen by C.R. Barber and S.M. Stern 2/239

۴۷ تلبیس ابلیس ص ۳۱۰ ۴۸ احیاء ۲: ۲۲

اس سلسلہ میں صوفیہ حضرت یحییٰ علیہ السلام اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے متعلق کہتے ہیں کہ اول الذکر نے بعضوں کے بقول نکاح کی فضیلت کے پیش نظر، سنت کی پیروی کی خاطر اور غضِ بصر کے لیے نکاح کیا تھا مگر بیوی کے قریب کبھی نہیں گئے اور ثانی الذکر جب زمین پر اتریں گے تو نکاح کریں گے ان کے اولاد بھی ہوگی۔[۴۹] اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعود کا یہ کہنا کہ اگر میں صرف دس دن تک زندہ رہوں گا تب بھی نکاح کروں گا یا حضرت معاذ کا مرض طاعون کے دوران نکاح کی وصیت کرنا تصوف کی کتابوں میں بکثرت موجود ہے۔[۵۰][۵۱] نیز نکاح کی برتری کے ثبوت میں بشر بن حرث کا یہ قول منقول ہے کہ امام احمد بن حنبل کو تین چیزوں کی وجہ سے مجھ پر فضیلت حاصل ہے۔ ایک یہ کہ ان کا اپنے اور دوسروں کے لیے حلال ڈھونڈنا جب کہ میں صرف اپنے لیے ایسا کرتا ہوں۔ دوسری چیز ان کا نکاح کرنا اور تیسری چیز لوگوں کا پیشوا ہونا۔[۵۲] ان تمام اقوال و آثار سے بظاہر یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ شاید صوفیہ نکاح کو وہی مقام دیتے ہیں جو اسے شریعت نے دیا ہے لیکن ایسا نہیں ہے۔ صوفیہ کا اس پر اتفاق ہے کہ نکاح عزیمت سے رخصت کی طرف انحطاط ہے۔[۵۳] اور یہ کہ عورت اشتغال باللہ، قیام لیل اور صیام نہار کی کثرت سے باز رکھنے کا سبب بنتی ہے۔ باطن پر فقر کا خوف مسلط کر دیتی ہے اور ذخیرہ اندوزی سے نگاہ پیدا کراتی ہے جب کہ مجرد ان سب چیزوں سے آزاد ہوتا ہے۔[۵۴] نیز صوفیہ ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں رسول اللہؐ نے ان لوگوں کو "خیر الناس" کہا ہے۔[۵۵] جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دو سو سال بعد نکاح سے اجتناب کریں گے یا یہ کہ دو سو سال بعد ترکِ نکاح مباح ہے احادیث یہ ہیں:۔

---

۴۹ احیاء ۲ : ۲۲ وعوارف المعارف علی ہامش احیاء ۲ : ۲۱۴

۵۰ احیاء ۲: ۲۳ وعوارف المعارف علی ہامش احیاء ۲: ۲۱۴

۵۱ احیاء ۲ : ۲۳ ۵۲ احیاء ۲ : ۲۴

۵۳ عوارف المعارف علی ہامش احیاء ۲ : ۱۹۹ — ۲۰۰ نیز دیکھئے امیر حسن علا سنجری، فوائد الفواد مطبع نولکشور، لکھنؤ ۱۳۰۲ھ ص ۱۵۶

۵۴ عوارف المعارف علی ہامش احیاء ۲ : ۲۰۵

۵۵ احیاء ۲ : ۲۴ وعوارف المعارف علی ہامش احیاء ۲ : ۲۰۲

۵۶ عوارف المعارف علی ہامش احیاء ۲ : ۲۰۵

(۱) خیر الناس بعد المائتین الخفیف الحاذ الذی لا اھل لہ ولا ولد[۵۷]

دو سو سال کے بعد بہترین آدمی وہ ہوگا جو ہلکا پھلکا اور کم مال والا ہو اور جس کے بیوی بچے نہ ہوں۔

(۲) اذا کان بعد المائتین ابیحت العزوبۃ لامتی[۵۸]

دو سو سال کے بعد میری امت کے لیے تجرد جائز ہوگا۔

ارباب باطن کا کہنا ہے کہ اگر شادی کرنی ہی ہے تو غریب عورت سے شادی کرلے[۵۹]۔ ابوسلیمان دارانی کے بقول عورتوں کے باب میں زہد یہ ہے کہ شریف اور خوبصورت عورت کے بجائے غریب اور یتیم عورت کو اختیار کرے[۶۰]۔ نیز صاحب عیال صوفی اپنے اہل وعیال کو خدا پر نہ چھوڑے بلکہ ان کی ضروریات کا خیال رکھے یہاں تک کہ وہ بھی اس کی طرح صاحب حال ہو جائیں[۶۱]۔ نصیر الدین چراغ دہلوی کے بقول منہاج العابدین میں لکھا ہے کہ سالک جب راہ حق میں داخل ہو جائے اور شیطان اس کے دل میں وسواس ڈالے کہ تم عیال رکھتے ہو اگر توکل کروگے تو ان کا کیا ہوگا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ میری اولاد یا تو اشقیا ہوگی یا اولیاء۔ اگر اشقیا ہیں تو مجھے ان کا غم ہی نہیں اگر اولیا ہیں تو اللہ تعالیٰ کے ظل عنایت میں ہیں[۶۲]۔

شیخ سید احمد رومی (مصر کے ایک بزرگ) کے متعلق شعرانی کہتے ہیں کہ ۷۰ سال تک اشغال باللہ کی وجہ سے اپنے عیال کے نزدیک نہیں آئے ان کا کہنا تھا کہ ہم نے سنت پر عمل کیا اور اولاد کثیر پیدا کی بس مقصد حل ہوگیا[۶۳]۔ اہل وعیال کے رزق کے لیے پریشان اور سرگرداں رہنا ارباب باطن کے یہاں کبھی اچھی نگاہوں سے نہیں دیکھا جاتا۔ بلکہ ایک صوفی کو ہمیشہ اعتقاد رکھنا چاہیے کہ اہل وعیال کو رزق پہنچانے کا کام اللہ تعالیٰ کے ذمہ ہے۔ شبلی (م ۳۳۴ھ) کے پاس

---

۵۷ احیاء ۲: ۲۴ وعوارف المعارف علی ہامش احیاء ۲: ۲۰۲

۵۸ عوارف المعارف علی ہامش احیاء ۲: ۲۰۵

۵۹ اللمع ص ۲۶۵ واحیاء ۳: ۹۹-۱۰۰ (ان ینکح فقیرۃ متدینۃ ولا یطلب غنیۃ)

۶۰ احیاء ۴: ۲۲۴ ۶۱ اللمع ص ۲۶۵

۶۲ حمید قلندر، خیر المجالس، تصحیح وتقدیم خلیق احمد نظامی، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ ۱۹۵۹ء ص ۵۶

۶۳ الطبقات الکبریٰ ۲: ۱۸۴

ایک آدمی نے کثرت عیال کی شکایت کی جس کا جواب شبلی نے یہ دیا "ارجع الیٰ بیتك فمن لیس رزقه علی الله فاطرده عنك"[۶۴] (اپنے گھر جاؤ۔ جس کا رزق اللہ تعالیٰ کے ذمہ نہیں ہے اپنے پاس سے بھگا دو۔)

ڈاکٹر ذکی مبارک کا کہنا ہے کہ تجرد کی طرف صوفیہ کا میلان نصرانیت کا اثر ہے۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی سخت مخالفت کی۔[۶۵] نیز یہ تصور عیسائیت کے علاوہ صابیت کے راستے سے بھی اسلام میں داخل ہوا کیوں کہ صابئین کے عابد لوگ اپنے آپ کو خصی کرتے تھے۔[۶۶] یہ رائے صحیح ہے بھی کیوں کہ تجرد یا ترکِ نکاح رہبانیت کا جزء ہے جسے قرآن نے ان الفاظ میں مذموم قرار دیا ہے:

ورهبانیة ابتدعوها ما	اور رہبانیت انھوں نے خود ایجاد
کتبنها علیهم الا ابتغاء	کرلی ہے ہم نے اسے ان پر فرض نہیں
رضوان الله فما رعوها حق	کیا تھا مگر اللہ کی خوشنودی کی طلب میں
رعایتها	انھوں نے آپ ہی یہ بدعت نکالی اور پھر
(الحدید: ۴)	اس کی پابندی کرنے کا جو حق تھا اسے ادا نہ کیا۔

عیسائی رہبان مجرد ہوتے تھے اور عرب چونکہ ان رہبانوں کے تصورِ تجرد سے واقف تھے اس لیے ان کے اندر بھی دنیا کی بے ثباتی کا خیال آتے ہی ترکِ نکاح کا میلان پیدا ہوتا تھا اس کا اظہار بھی بعض صحابہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کرتے۔ ایک دفعہ تین صحابہؓ امہات المومنینؓ کے پاس آئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عبادت کے متعلق سوال کیا جب ان کو بتایا گیا تو انھوں نے اسے کم سمجھا اس کے بعد کہنے لگے: ہمارا نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا مقابلہ، ان کے اگلے اور پچھلے گناہ معاف ہو گئے ہیں ان میں سے ایک نے کہا: "میں ہمیشہ رات بھر عبادت کروں گا"۔ دوسرے نے کہا: "میں عمر بھر مجرد رہوں گا" جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ باتیں سنیں تو فرمایا "تم نے فلاں فلاں بات کہی ہے قسم خدائے پاک کی۔ میں تم سے زیادہ خدا سے ڈرتا ہوں تاہم روزے بھی رکھتا ہوں اور افطار بھی

---

۶۴ الرسالۃ القشیریہ ص ۱۰۰ ۶۵ التصوف الاسلامی ۲: ۲۰۶ — ۲۰۷

۶۶ التصوف الاسلامی ۲: ۲۰۷ — ۲۰۸

کرتا ہوں، نماز بھی پڑھتا ہوں اور سوتا بھی ہوں، عورتوں سے نکاح بھی کرتا ہوں، جو میری سنت سے ہٹ گیا وہ مجھ میں سے نہیں۔[۶۷] اس سے لگتا ہے کہ عرب بھی کبھی کبھار تجرد کی طرف مائل ہوئے تھے اور یہ عیسائیت کا اثر تھا۔ لیکن اسلام نے عیسائی رہبانیت کو رضائے الٰہی کے منافی قرار دیا ہے۔ نکاح کے متعلق قرآن وسنت میں صاف احکام موجود ہیں تجرد ان کی نفی کرتا ہے۔ خود اس صوفیانہ تصور کی ممانعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان الفاظ میں فرمائی ہے۔ "لا صرورۃ فی الاسلام"[۶۸] صحابی رسول حضرت عثمان بن مظعونؓ کا دل ترک نکاح کی طرف مائل تھا۔ رسول اللہ نے سختی سے ممانعت کی۔ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کہتے ہیں: رَدَّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی عثمان بن مظعون التبتل ولو اذن لہ لاختصینا"[۶۹] (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عثمان بن مظعونؓ کو تجرد اور ترک نکاح سے منع فرمایا۔ اگر آپ اس کی اجازت انھیں دیتے تو ہم خصی ہوتے)

صوفیہ نے تجرد کا راستہ اختیار کر کے دراصل فطرت کو الٹے رخ پر چلانے کی کوشش کی اور یہ آسان کام نہیں تھا۔ شیخ علی ہجویری خود اعتراف کرتے ہیں کہ پندرہ سال تک نکاح کی آفت سے بچے رہنے کے بعد وہ ایک عورت کی طرف مائل ہو گئے۔ مرتعش (م ۳۲۸ھ) کے ساتھ بھی ایسا ہی واقعہ پیش آیا بغداد کے ایک محلہ سے گزرنے کے دوران ان کو پیاس لگی۔ ایک گھر سے پانی مانگا لڑکی پانی لے کر نکلی اور مرتعش نے پانی پی تو لیا لیکن لڑکی کی خوبصورتی سے اتنے متاثر ہوئے کہ وہ وہیں بیٹھ گئے۔ جب گھر کا مالک آگیا تو مرتعش نے کہا: اے خواجہ میرا دل پانی کا سختی سے طلب گار تھا آپ کے گھر سے پانی ملا لیکن دل دے بیٹھا ہوں۔" صاحب خانہ نے کہا کہ وہ میری لڑکی ہے میں نے اس کا نکاح تم سے کیا۔ لڑکی کا باپ بغداد کے امراء میں سے تھا اس نے مرتعش کو حمام میں بھیجا۔ مرتعش نے مرقعہ اتار دیا اور اچھا لباس زیب تن کیا جب رات آئی تو نماز وارادے سے فراغت پا کر خلوت میں مشغول ہوئے۔ آواز آئی کہ ہمارا مرقعہ لاؤ۔ جب مرتعش سے لوگوں نے اس کا ماجرا پوچھا تو انھوں نے کہا کہ میرے سرہانے کسی نے آواز دی ایک نگاہ تو نے ہمارے خلاف ڈالی تو ہم نے ظاہر میں تیرا جامۂ صلاح وصفوت اتار دیا اگر تم نے دوسری

---

۶۷ صحیح البخاری، الجزء السابع ص ۲

۶۸ ابوداؤد، سنن ابوداؤد کتاب النکاح مطبع مجیدی کانپور ۱۳۳۵ھ / ۱/ ۲۴۲

۶۹ صحیح البخاری، الجزء السابع ص ۵

نگاہ ڈالی تو ہم تیرے باطن سے لباسِ آشنائی بھی اتار دیں گے۔[۵۰] ایک مرتعش ہی پر موقوف نہیں کئی ایک مجرد صوفیہ کے پائے ثبات کو لغزش ہوئی۔ شیخ علی خواص الراسی (مصر کے ایک بزرگ) جب ایک عورت پر فریفتہ ہو گئے تو صوفیہ کے پاس آئے اپنا خرقہ اتار دیا اور کہا کہ میں راہِ سلوک میں جھوٹ پسند نہیں کرتا ہوں میرا دل فلاں عورت کی طرف مائل ہو گیا۔ اس کے بعد وہ اس عورت کی خدمت میں دل و جان سے مشغول ہو گئے دس ماہ تک ان کی یہی حالت رہی پھر صوفیہ کے پاس آئے اور کہا کہ مجھے خرقہ پہناؤ میرا دل اس عورت کی محبت سے بھر گیا ہے۔ جب عورت کو یہ بات پہنچی تو اس نے توبہ کی اور تادم وفات شیخ کی خدمت کرتی رہی۔[۵۱] یہ الگ بات ہے کہ لغزش کے بعد یہ لوگ پھر تصوف کی طرف مائل ہوتے تھے کہنے کا مقصد صرف یہ ہے کہ تجرد کی راہ پر چلنا تیز دھار والی تلوار پر چلنے سے زیادہ سخت ہے۔

اب رہا بعض صوفیہ کا قطع عضو کرنا یا آنکھیں نکال دینا تو اس کے حق میں کوئی سند جواز فراہم نہیں کی جا سکتی۔ خود صوفیہ میں سے ابو نصر سراج طوسی نے ان صوفیہ کو غلط کار ٹھہرایا ہے جو اپنا عضو مخصوص کاٹتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ قطع کرنے سے ان کی شہوت نفسانی ختم ہوتی ہے۔ طوسی کے بقول شہوت کا تعلق باطن سے ہوتا ہے لہٰذا جو شخص سمجھتا ہے کہ عضو میں آفت ہے اور اس کے قطع کرنے سے وہ شر سے خلاصی پائے گا وہ غلطی پر ہے۔[۵۲] محمد ابن سیرین کے بیان کیے ہوئے واقعہ پر امام احمد بن حنبل کہتے ہیں کہ ممکن ہے اس طرح کا فعل یہودیوں اور عیسائیوں کے ہاں جائز رہا ہو لیکن ہماری شریعت حرام چیز پر نظر ڈالنے والی آنکھ کو نکالنے کی اجازت نہیں دیتی بلکہ یہ تعلیم دیتی ہے کہ توبہ کر کے خدا سے معافی مانگی جائے اور اس کے بعد گناہ سے باز رہا جائے۔[۵۳] اولاد بھی خدا کی نعمت ہے۔ خود پیغمبروں نے اولاد کی خواہش کی ہے رب هب لی من لدنك ذرية طيبة" اس لیے صوفیہ کا اولاد کو راہِ سلوک میں رکاوٹ خیال کرنا غیر اسلامی طرز فکر کا عکاس ہے۔ نکاح سے دامن بچانا زہد نہیں ہے خود محتاط صوفیہ کا خیال ہے کہ عورتوں سے الگ رہنا زہد نہیں ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح کیے تھے۔ سفیان بن عیینہ (م ۱۹۸ھ) کا قول ہے کہ حضرت علیؓ صحابہ میں سب سے زیادہ زاہد تھے ان کی چار بیویاں اور دس سے زیادہ لونڈیاں تھیں۔[۵۴] حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا کہنا ہے کہ جوان کا زہد تب تک مکمل نہیں ہوتا جب تک وہ شادی نہ کر لے۔[۵۵] اہل و عیال کی ذمہ داریوں سے بھاگنا اس فتوۃ کے بھی خلاف ہے جس کا صوفیہ دعویٰ کرتے ہیں۔ رہا ان احادیث کا معاملہ جو تجرد کے سلسلہ میں یا اولاد کی مذمت میں منقول ہیں وہ سب کی سب علمائے حدیث کے نزدیک موضوع اور من گھڑت ہیں۔[۵۶]

---

۵۰ کشف المحجوب ص ۳۴۰-۳۴۵ ۵۱ الطبقات الکبریٰ ۲: ۱۵۴ ۵۲ اللمع ص ۵۲۸ ۵۳ Muslim Studies 2/359-360
۵۴ احیاء ۲: ۲۲، ۳: ۹۸، ۴: ۲۳۳ ۵۵ عوارف المعارف علی ہامش احیاء ۲: ۲۹
۵۶ ابن قیم، المنار المنیف، تحقیق عبدالفتاح ابوغدہ حلب، ۱۳۹۰ھ/۱۹۷۰ء ص ۱۰۹ ۵۷ مجدالدین شیرازی، سفر السعادۃ علی ہامش کشف المحجوب مصر ۱۳۳۶ھ/۱۹۵۱ء ۲: ۲۶۱

ترجمہ و تفسیر غرائب القرآن

از ڈپٹی نذیر احمد دہلوی

ڈاکٹر محمود حسن الہ آبادی

ڈپٹی نذیر احمد

شمس العلماء خاں بہادر مولانا ڈپٹی حافظ نذیر احمد ۱۸۳۱ء یا ۱۸۳۶ء میں پیدا ہوئے اور ۱۹۱۲ء مطابق ۱۳۳۰ھ میں ان کا انتقال ہوا۔ یہ اردو زبان کے دور متوسط کے معماروں میں ہیں۔ مختلف اسالیب میں طبع آزمائی کی وجہ سے تاریخ ادب اردو کے زریں دور کے ارتقا میں ان کا مقام بہت بلند ہے۔ مہدی حسن افادی الاقتصادی نے آپ کو اردو ادب کے عناصر خمسہ میں شمار کیا ہے[۱]۔ خطبات، انشا، ناول، ترجمے اور دینی کتابیں آپ کے اہداف قلم ہیں۔ اصلاح معاشرہ میں آپ کی تحریروں کا ایک خاص مقام ہے۔ مراۃ العروس۔ بنات النعش اور توبۃ النصوح جیسی اصلاحی ناولیں اردو زبان میں آپ سے پہلے ناپید تھیں۔ فسانۂ مبتلا۔ ابن الوقت۔ ایامیٰ اور رویائے صادقہ نے اردو ناول نویسی میں تاریخ بنائی ہے۔ منتخب الحکایات اور چند پند حکمت و موعظت کے موتی ہیں جنھیں اردو کی لڑی میں پرویا گیا ہے۔ مبادی الحکمت اور مایغنیک عن الصرف جیسی کتابیں اس بات کی دلیل ہیں کہ منطق اور گرامر میں بھی آپ کا اشہب قلم رواں رہا ہے۔ الحقوق والفرائض۔ اجتہاد۔ دہ سورہ۔ ادعیات القرآن۔ امہات الامہ اور مطالب القرآن جیسی کتابیں آپ کی دینی بصیرت کی دلیل ہیں۔ امہات الامہ پر علماء نے بہت سے اعتراضات بھی کئے ہیں۔ انکم ٹیکس ایکٹ۔ قانون تعزیرات ہند اور قانون شہادت کے ترجموں نے رومن لا (ROMAN LAW) میں سب سے پہلے اردو زبان ہی کو مالا مال کیا ہے۔ ہندوستان کی کسی اور زبان کو یہ شرف اولیت حاصل نہیں ہے۔ یہ ڈپٹی صاحب ہی کا فیض قلم ہے۔ پھر ترجمہ و تفسیر موسومہ غرائب القرآن نے ڈپٹی صاحب کو ادب کے اس مقام پر لا کھڑا کیا ہے جہاں پہنچ کر انسان زندۂ جاوید ہو جاتا ہے۔

ڈپٹی صاحب کے فن کی تین حیثیتیں

ڈپٹی صاحب کے ترجمہ قرآن تک پہونچنے اور اس کی قدر و قیمت جاننے کے لیے ان کی دوسری علمی کاوشوں کو بھی سامنے رکھنا ہوگا۔ ڈپٹی صاحب کی تین حیثیتیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ وہ ایک باکمال اور صاحب طرز ادیب ہیں۔ دوسرے وہ ایک کامیاب مترجم ہیں۔ تیسرے وہ مترجم اور مفسر قرآن ہیں۔ ترجمہ و تفسیر پر تفصیلی نظر ڈالنے سے پہلے مناسب ہوگا کہ ڈپٹی صاحب کی ان دو حیثیتوں پر بھی نظر ڈال لی جائے۔

(۱) ڈپٹی صاحب بحیثیت ادیب۔

ڈپٹی صاحب کا شمار اردو زبان کے چوٹی کے نثر نگاروں میں ہوتا ہے۔ نثری افادات میں خطبات۔ انشاء۔ ناول اور دینی کتابیں آپ کی یادگار ہیں۔ ان کتابوں کا داخلی تجزیہ مقالہ کا موضوع نہیں ہے۔ فنی حیثیت سے ڈپٹی صاحب کی زبان عالمانہ ہے لیکن اقتضائے وقت اور موقع کے لحاظ سے وہ اس زبان میں حسب ضرورت تصرف کر لیا کرتے تھے، لیکن جس چیز سے وہ کبھی پیچھا نہ چھڑا سکے وہ دہلی کی ٹکسالی زبان اور وہاں کی بیگمات کے محاورات ہیں۔ مولوی عبدالخالق کی دختر بھی جو ان کی بیگم تھیں ان کی زبان کی اس صنعت میں کوئی تبدیلی پیدا نہ کر سکیں۔ "ایک قدیم مضمون نگار نے اس حیثیت سے نذیر احمد کو شیکسپیر (Shakspeare) کا حریف کہا ہے جس کی مخترعہ تشبیہات، تمثیلات، استعارات اور الفاظ کہیں محاورہ بن کر اور کہیں ضرب الامثال بن کر انگریزی زبان کے جزو لاینفک ہو گئے۔ جنھیں ہزارہا انگریزی داں بلا تکلف اپنا سمجھ کر استعمال کرتے ہیں نذیر احمد کے اسلوب کی اس خصوصیت سے اردو زبان کو بلا کی وسعت نصیب ہوئی۔"[۳۵]

زبان کی شوخی ایسی تھی کہ امہات الامہ جیسی سنجیدہ کتاب میں جس کی معنوی قدر و قیمت میں کوئی کلام نہیں اپنی اس عادت سے وہ پیچھا نہیں چھڑا سکے۔ اسی وجہ سے ان کے اوپر کفر کے فتوے بھی عائد کیے گئے جس سے وہ دل برداشتہ ہو گئے تھے۔ محاوروں کی یہ بھرمار کبھی کبھی عبارت کو بوجھل بھی بنا دیتی تھی۔ لیکن عبارت کی روانی اور تسلسل سے اس احساس میں کمی ہو جاتی تھی۔ ناولوں میں آپ نے کردار نگاری کو نفسیاتی میزان پر پورا کر دکھایا ہے۔ اصلاح معاشرہ کے لیے آپ کی ناولیں آج بھی اپنا ایک افادی مقام رکھتی ہیں۔ غرضیکہ بحیثیت ادیب جو جامعیت آپ کے یہاں ملتی ہے وہ بہت کم ادیبوں کے حصے میں آئی ہے۔

(۲) ڈپٹی صاحب بحیثیت مترجم

اردو نثر نگاری کے دور اول میں انگریزوں نے مترجمین کی ایک طویل قطار کھڑی کر دی تھی۔ لیکن ان کی کاوشیں آج ہمارے سامنے ادب کی تاریخ کا صرف ایک حصہ ہیں ڈپٹی صاحب نے جو تراجم اپنے ذمہ لیے ان کی تابناکی اب تک برقرار ہے۔ عربی زبان وادب کے ماہر تو وہ تھے ہی لیکن تعجب ہے کہ انگریزی میں زیادہ دستگاہ نہ رکھنے کے باوجود انھوں نے تین اہم کتب قوانین کے اردو ترجمے کیے اور جیسا کہ ایک جگہ انھوں نے خود لکھا ہے یہ ترجمے انھوں نے رائل ڈکشنری (Royel Dictionary) کی مدد سے کیے[۵]۔ ان میں سب سے اہم تعزیرات ہند (Indian Penal Code) کا ترجمہ ہے جس پر ایک بار نظر ثانی بھی کی۔ دوسرا ترجمہ انکم ٹیکس ایکٹ (Income Tex Act) کا کیا۔ ان کا تیسرا ترجمہ قانونِ شہادت (Evidence Act) کا تھا۔ ان ترجموں نے اردو زبان کو وہ قانونی زبان اور اصطلاحات فراہم کیں جو ۱۹۵۰ء تک ہندوستان کی عدالتوں میں رائج تھیں اور شاید پاکستان میں اب بھی رائج ہوں۔ ڈاکٹر اشفاق احمد اعظمی کہتے ہیں:

"نذیر احمد کے اسلوب تحریر کی ایک خاص خصوصیت یہ تھی کہ وہ الفاظ کو اس خوبی سے اپنی عبارت میں برتنے کا فن جانتے تھے کہ غیر مانوس اور ثقیل الفاظ بھی ان کے یہاں رواں اور قابل استعمال ہو جاتے تھے۔ قانون کے ترجمے سے انھوں نے بے شمار ایسے الفاظ کو زبان زد عوام وخواص کر دیا اور ملک کے گوشہ گوشہ میں سکۂ رائج الوقت کی طرح جاری کر دیا"[۶]

ڈپٹی صاحب بحیثیت مترجم قرآن

ترجمۂ قرآن کا کام دیگر تمام تراجم یا طبع زاد تخلیقات کے مقابلہ میں زیادہ مشکل کام ہے۔ لیکن ڈپٹی صاحب کے ارتقاء فن نے اس آخری زینے تک پہونچنے میں کوئی دشواری محسوس نہیں کی۔ ترجمۂ قرآن میں وہ کہاں تک کامیاب رہے ہیں اس کا اندازہ ترجموں کے تقابلی مطالعہ سے ہوگا جو ہم آگے انشاء اللہ کرنے والے ہیں، جہاں تک فن کے خارجی حسن کا تعلق ہے۔ ڈپٹی صاحب کے ترجمہ قرآن میں جو چیز نمایاں طور پر جھلکتی ہے وہ الفاظ کا مناسب استعمال ہے۔ جملوں کی بندش، الفاظ کی ترکیب، اور دہلی کی ٹکسالی زبان آپ کی خصوصیات ہیں۔ آپ کے ترجمہ کی زبان میں نہ کوئی لفظ زیادہ معلوم ہوتا ہے نہ کم۔ یہ بڑی خوبی کی بات ہے۔ عبارات بین القوسین نے ترجمہ کی معنویت میں خاصہ اضافہ کیا ہے۔ اگر قوسین کو الگ کر کے عبارت پڑھی جائے تو دیگر تراجم قرآن کی طرح وہ بھی مکمل ہے۔ لیکن قوسین کی کثرت بسا اوقات بار محسوس

ہونے لگتی ہے! محاورات کی کثرت اگر نثری عبارت کا حسن ہے تو ترجمہ کی کبھی کبھی خامی بھی ہے اور ترجمہ قرآن میں تو محاورات کی کثرت زبان پر بوجھ ہے۔ ڈپٹی صاحب کی اردوئے معلیٰ ہو سکتا ہے ایک خاص زمانہ میں ایک خاص حلقہ میں متداول رہی ہو لیکن ترجمہ قرآن میں جو چیز مطلوب ہے وہ فہم قرآن اور تأثر انگیزی ہے جو اس مخصوص زبان سے کہیں کہیں کم ہو جاتی ہے۔ نثر کی سب سے بڑی خصوصیت آمد ہے لیکن تعقید لفظی نے کہیں کہیں ڈپٹی صاحب کے ترجمہ کو آورد سے قریب کر دیا ہے۔ لیکن اس کے باوجود یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ انھوں نے ترجمہ کو سنوارنے میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی۔

ترجمہ قرآن پر بعض ناقدین کی رائیں

ڈپٹی صاحب کے ترجمہ قرآن کے بارے میں محمد یحییٰ تنہا کہتے ہیں: "مولانا کا سب سے بڑا کام ترجمۃ القرآن ہے۔ قرآن پاک کا ترجمہ آج کل کی بامحاورہ زبان کی فصاحت اور سلاست کے علاوہ اصل عربی کا زور اور شان جہاں تک ممکن تھا مولانا نے قائم رکھنے کی کوشش کی ہے۔"[۵]

وصل بلگرامی لکھتے ہیں: "اس کی سب سے بڑی خصوصیت اس کی سادہ اور بامحاورہ زبان ہے۔"[۶]

بشیر احمد انصاری کہتے ہیں: "قرآن شریف کے ترجمے میں بھی مولوی صاحب کے سامنے علماء و فصحاء نہیں بلکہ عام لوگ رہتے ہیں۔ اسی لیے قرآن کا ترجمہ بہت ہی سیدھی سادی زبان میں کیا گیا ہے جو عام طور پر بولی اور سمجھی جاتی ہے۔"[۷]

علی عباس حسینی یوں رطب اللسان ہیں: "آخر میں قرآن شریف کا ترجمہ فرمایا ہے جو الہامی کتاب کے سب سے بہتر ترجموں میں شمار ہوتا ہے۔"[۸]

محمد مہدی یوں مدح سرائی کرتے ہیں: "اس میں شک نہیں کہ ــــ یہ ایسا شستہ، رفتہ، شگفتہ بامحاورہ اور فصیح و بلیغ ترجمہ ہے کہ اس سے بہتر نہیں ہو سکتا۔"[۹]

جانزہ تراجم قرآنی کے مصنف کا خیال ہے کہ "زبان کی سلاست، شستگی اور شگفتگی کے لحاظ سے اس ترجمہ کو بڑی شہرت حاصل ہے ــ لیکن ڈپٹی صاحب کی زبان انشاء میں ایک خاص نقص ہے جس نے ان کی بعض تصانیف کو علمی معیار پر پست کر دیا ہے۔ وہ انشاء میں حسن پیدا کرنے کے لیے جا بجا بکثرت محاورے استعمال کرتے ہیں جو کہ اکثر فرق مراتب اور حد احترام سے متجاوز ہو جاتے ہیں۔"[۱۰]

رام بابو سکسینہ کہتے ہیں "مولانا کا سب سے بڑا کارنامہ ان کا اردو ترجمہ قرآن شریف ہے۔ مگر اس میں اتنا نقص ضرور ہے کہ بعض جگہ ترجمہ کی متانت قائم نہ رہی اور اصل الفاظ کا مطلب اردو الفاظ و محاورات کے بیجا تصرف سے جاتا رہتا ہے، اور نیز یہ کہ کثرت تشریح و اضافہ اور تمثیلات کی وجہ سے ترجمہ ترجمہ نہیں رہتا اس میں تفسیر کی شان پیدا ہو جاتی ہے۔"[۱۱۲]

ڈاکٹر اشفاق احمد اعظمی کا خیال ہے کہ "اپنے عربی ترجمہ، ترجمۃ القرآن اور دوسری مذہبی تصنیفات میں بھی نذیر احمد نے جدت اور ندرت کا ثبوت دیا ہے اور ترجمہ کو ادب کے درجہ تک پہنچا دیا ہے۔"[۱۱۳]

مولانا حالی یوں رقم طراز ہیں "خصوصاً قرآن مجید کی خدمت کے لحاظ سے جو امتیاز انھوں نے ہندوستان کے علماء اسلام میں حاصل کیا ہے۔ اس کا صحیح اندازہ لوگ اس وقت کر سکیں گے جب ان کی وفات پر ایک معتدبہ زمانہ گذر جائے گا اور معاصرین کا دور ختم ہو کر حسد و بغض کے جذبات فرو ہو جائیں گے۔"[۱۱۴]

یہ بیانات ڈپٹی نذیر احمد کے اسلوب ترجمہ قرآن کے باب میں کافی ہیں۔ ترجمہ کی ضرورت بالعموم عوام کو ہوا کرتی ہے اس لحاظ سے ڈپٹی نذیر احمد کا ترجمہ دراصل عوام ہی کے لیے تھا یہی سبب ہے کہ باوجود کافی شور شرابہ کے اس کے بہت سے ایڈیشن طبع ہوئے، لیکن جیسا کہ ہم آگے چل کر گفتگو کریں گے تراجم قرآن کے متعدد ایڈیشنوں کو اس کی مقبولیت کی اصل دلیل نہیں قرار دیا جا سکتا۔

محاورات کی تنگ دامانی

اوپر ہم بیان کر آئے ہیں کہ محاورات کی کثرت اگر نثری عبارت کا حسن ہے تو ترجمہ کی کبھی کبھی خامی بھی ہے۔ ڈپٹی صاحب کے شوق محاورہ نے کہیں کہیں قرآن کے مفہوم و منشا میں واضح طور سے انقباض پیدا کر دیا ہے۔ اس کی صرف ایک مثال سے وضاحت ہو جائے گی۔ ڈپٹی صاحب نے هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ (البقرہ - ۱۸۷) کا ترجمہ فرمایا ہے "وہ تمہارے دامن (کی جگہ) ہیں اور تم ان کی چولی (کی جگہ) ہو۔ پھر حاشیہ میں وضاحت فرماتے ہیں، "ایک چیز ایک چیز کو ایسی لازم ہو کہ ایک دوسرے سے جدا نہ ہو سکیں تو کپڑے کے ضلع میں اس لزوم کو ہمارے یہاں یوں تعبیر کرتے ہیں کہ دونوں میں چولی دامن کا ساتھ ہے۔ اس محاورہ کے لحاظ سے لباس کا ترجمہ چولی دامن کا ساتھ کیا گیا ہے۔" واضح ہو کہ قرآنی تمثیلات علیٰ وجہ الاشباہ ہوتی ہیں۔ ان میں

صرف ایک وجہ اشتباہ نہیں ہوا کرتی۔ قرآن کے الفاظ کا لفظی ترجمہ ہوتا ہے "وہ (عورتیں) تمہارے لیے لباس ہیں اور تم (مرد) ان کے لیے لباس ہو"۔ لباس اور جسم کا چولی دامن ہی کا ساتھ نہیں ہوتا بلکہ لباس ساتر بھی ہوتا ہے عیوب کی پردہ پوشی کرتا ہے۔ راحت پہنچاتا ہے اور زینت بھی دیتا ہے۔ اس کے علاوہ اور بھی فوائد ہو سکتے ہیں۔ لیکن ڈپٹی صاحب کے شوق محاورہ آرائی نے معنی کی اس وسعت کو ختم کر دیا ہے۔ مزید براں محاورہ کی تقطیع اور مردوں کو چولی سے اٹکا دینے کی وجہ سے طرز بیان میں ابتذال پیدا ہو گیا ہے۔ ڈپٹی صاحب کے شوقِ محاورہ نے بہت سے مواقع پر عبارت کی لطافت کو ابتذال کی کثافت سے آلودہ کیا ہے۔

ترجمہ پر اعتراضات

باوجود اس کے کہ ڈپٹی صاحب نے اپنے ترجمہ قرآن کو شائع کرنے سے پہلے کئی ثقہ علماء کرام کے سامنے پیش کر دیا تھا اور جیسا کہ حیات النذیر کے مصنف نے لکھا ہے "نذیر احمد کے ترجمہ پر فتح محمد خاں جالندھری نے نظر ثانی کی اور کافی سخت تنقیدی نظر سے دیکھا"[۱۴] اور مولانا فتح محمد خاں مرحوم کا پایہ ترجمہ قرآن میں جو کچھ ہے سب کو معلوم ہے۔ ان کا ترجمہ "فتح الحمید" کے نام سے مقبول ترین ترجموں میں شمار کیا جاتا ہے۔ اس کے باوجود نذیر احمد کے ترجمہ قرآن پر بعض علماء کرام نے اعتراضات وارد کئے۔ مولانا اشرف علی تھانویؒ نے "اصلاح ترجمہ دہلویہ" کے نام سے ۴۴ صفحات کا ایک رسالہ لکھا۔ مولانا ابو محمد عبداللہ محدث چھپراویؒ نے "رفع الغواشی عن وجوہ الترجمہ والحواشی" کے نام سے ایک رسالہ شائع کیا۔[۱۶]

مولانا تھانوی نے خطبہ تفسیر بیان القرآن میں مزید لکھا "بعض لوگوں نے محض تجارت کی غرض سے نہایت بے احتیاطی سے قرآن کے ترجمے شائع کرنا شروع کیے۔ جن میں بکثرت مضامین خلاف قواعد شرعیہ بھر دیے جن سے عام مسلمانوں کو بہت مضرت پہنچی"۔[۱۷]

ان کے علاوہ بھی ڈپٹی صاحب کے ہمعصر علماء کرام نے دبی زبان سے اس پر اعتراضات وارد کیے ہیں[۱۸] افسوس کہ اس وقت ہم ان اعتراضات کو معلوم کرنے اور اُن کا جائزہ لینے کے موقف میں نہیں ہیں البتہ جو کچھ اس ترجمہ کے براہ راست مطالعہ سے حاصل ہوتا ہے وہ ڈاکٹر صالحہ عبدالحکیم کے الفاظ میں یہ ہے کہ:۔

"ڈپٹی نذیر احمد کے ترجمہ میں نہ ہی الحاد ہے نہ عقائد کا کوئی سقم۔ فقط یہ کہ ترتیب سے آزاد

ہو کر ترجمہ کیا ہے۔ اگر کوئی قرآنی متن کے بغیر ان کا ترجمہ پڑھے تو ایک مسلسل باربط اور معنی خیز عبارت معلوم ہوتی ہے۔ ناچیز کے خیال میں یہ تو کوئی جرم نہیں ہے۔[۱۹]

انتہائی قابل اعتراض

ڈپٹی صاحب کی تفسیر قرآن ان کے ترجمہ قرآن سے الگ کوئی شے نہیں ہے۔ اس پر ہم ابھی تک کوئی گفتگو اس لیے نہیں کر سکے کہ اس میں کوئی خاص بات نہیں ہے۔ قرآن کے جن مقامات کی توضیح کے لیے کچھ اضافوں کی ضرورت تھی اسے ڈپٹی صاحب نے حاشیہ میں پورا کر دیا ہے۔ ہر جگہ شانِ نزول نہیں بیان کی۔ لیکن انھوں نے مسلمانوں کے متفقہ عقیدے کے مطابق احادیث کو مدار استدلال ٹھیرایا ہے۔ یہ تفسیر بہت مختصر ہے اسی لیے اسے حواشی کا نام دیا گیا ہے۔ شاہ عبدالقادر رحمۃ اللہ علیہ کی تفسیر موضح القرآن بھی ایسی ہی مختصر ہے۔ لیکن دونوں تفاسیر میں فرق یہ ہے کہ شاہ صاحب کی تفسیر موضح القرآن اردو زبان کی معتبر ترین تفسیروں میں شمار کی جاتی ہے اور اپنی جگہ خود اتھارٹی (Authority) ہے۔ جبکہ ڈپٹی صاحب کی توضیحات خود محتاج حوالہ ہیں۔ مگر یہ کوئی قابل اعتراض بات اس لیے نہیں ہے کہ ان کے زمانہ میں آج کی طرح ہر بات حوالہ سے کہنے کا رواج نہیں تھا۔

لیکن ان تشریحات میں جو چیز سب سے زیادہ کھٹکتی ہے اور فی نفسہٖ مسلمانوں کے نزدیک بے انتہا قابل اعتراض ہے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سلسلہ میں ڈپٹی صاحب کا انداز خطاب ہے۔ امہات الامہ میں بھی آپ نے امہات المومنین کی جلالت شان کو ملحوظ نہیں رکھا اسی لیے فتویٰ کفر کے مصداق ٹھیرائے گئے حواشی میں آپ ڈپٹی صاحب کے ترجمہ قرآن کو دیکھ جائیے نہ کہیں آپ کی ذات گرامی سے ڈپٹی صاحب کو کوئی تعلق خاطر نظر آتا ہے نہ والہیت و عقیدت۔ گویا کسی مستشرق کی زبان سے نکلے ہوئے الفاظ ہیں "پیغمبر صاحب" کا لفظ اگر کسی مسلمان کے قلم سے بغیر درود کے نکلے تو اسے دریدہ دہنی پر محمول کرنا ہی چاہیے۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:۔

اِنَّ اللّٰهَ وَمَلٰٓئِكَتَهٗ يُصَلُّوْنَ عَلَى النَّبِيِّ ۔ يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا صَلُّوْا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا (الاحزاب ۵۶)	اللہ اور اس کے فرشتے نبی پر درود بھیجتے ہیں۔ اے لوگو جو ایمان لائے ہو تم بھی ان پر درود و سلام بھیجو۔

اور فرمایا ہے :۔

یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَرْفَعُوْٓا	اے لوگو! جو ایمان لائے ہو اپنی آواز
اَصْوَاتَکُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِیِّ وَلَا	نبی کی آواز سے بلند نہ کرو اور نہ نبی کے
تَجْھَرُوْا لَہٗ بِالْقَوْلِ کَجَھْرِ بَعْضِکُمْ	ساتھ اونچی آواز سے بات کیا کرو جس
لِبَعْضٍ اَنْ تَحْبَطَ اَعْمَالُکُمْ وَاَنْتُمْ	طرح تم آپس میں ایک دوسرے سے کرتے
لَا تَشْعُرُوْنَ	ہو کہیں ایسا نہ ہو کہ تمہارا کیا کرایا سب
(الحجرات - ۲)	غارت ہو جائے اور تمہیں خبر بھی نہ ہو۔

آپؐ سے گفتگو کے آداب کے ذیل میں یہ تک کہا گیا ہے کہ کوئی ایسا لفظ خطاب استعمال نہ کیا جائے جو ذو معنیٰ ہو یا جس کو توڑ مروڑ کر غلط معنیٰ بھی نکالے جا سکیں۔

یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقُوْلُوْا	اے لوگو جو ایمان لائے ہو راعنا نہ کہو
رَاعِنَا وَقُوْلُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوْا	بلکہ انظرنا کہا کرو اور توجہ سے بات کو
(البقرہ - ۱۰۴)	سنو۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ اس سے بڑا بخیل کوئی نہیں ہے جو میرا نام آئے اور درود نہ پڑھے۔[۲۳]

ان آیات اور فرمان رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی روشنی میں ڈپٹی صاحب کی جو تصویر بنتی ہے وہ کسی مستشرق سے الگ نظر نہیں آتی۔ اس اندازِ خطاب نے ڈپٹی صاحب کے ترجمہ قرآن اور تفسیر کو ثقاہت کے درجہ سے بہت نیچے گرا دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ معاف فرمائے۔

کہ غلامی میں بدل جاتا ہے قوموں کا ضمیر

اسلام جب غالب ہوتا ہے تو دین ہوتا ہے جب محکوم ہوتا ہے تو مذہب بن جاتا ہے۔ دین قانون بھی ہے اس لیے حکومت کرنے کے لیے ہے، مذہب انسان کا ذاتی مسئلہ ہے خواہ وہ اسے برتے یا نہ برتے۔ جس طرح ایک نیام میں دو تلواریں اور ایک ملک میں دو بادشاہ نہیں رہ سکتے ویسے ہی کسی ملک میں دو دین حکمراں نہیں ہو سکتے۔ دین لوگوں کو تحفظ عطا کرتا ہے۔ مذہب کو تحفظات عطا کیے جاتے ہیں۔ اسی لیے غلامی میں دین زنجیروں میں جکڑ دیا جاتا ہے جبکہ مذہب کو آزادی رہتی ہے۔ کیونکہ دین مکمل طریق زندگی کا نام ہے، اور مذہب صرف طریق عبادت ہے۔

بالاکوٹ میں ۱۸۳۱ء میں سید احمد شہید اور مولانا اسمٰعیل شہید رحمۃ اللہ علیہ کی شہادت کے بعد بھی یہ تحریک اقامتِ دین پچاس سال تک زندہ رہی اور علماء صادق پور نے اس کی آبیاری کی۔ لیکن سرسید کی تحریک نے جہاں مسلمانوں کو بہت سے دیگر فوائد سے متمتع کیا وہیں ان کے تصورِ دین سے محروم کر دیا اور وہ دین کو چھوڑ کر صرف طریقِ عبادت کی آزادی پر قانع ہو گئے۔ سرسید ہندوستان میں فتنۂ انکارِ حدیث کے قافلہ سالار ہیں۔ اس لیے کہ احادیث کی موجودگی میں قرآن کو اپنی خواہشات کی سان پر چڑھایا نہیں جا سکتا۔ ڈپٹی نذیر احمد نے اپنی تفسیر میں احادیث کا کہیں انکار نہیں کیا۔ لیکن سرسید کے ساتھیوں نے ان پر منافقت کا الزام لگایا ہے۔ ڈاکٹر سید عبداللہ کہتے ہیں "مذہب کے اعتبار سے وہ سہولت پسند تھے۔ وہ سوچتے تھے کہ اگر عوام نے ان کے ترجمہ کو منہ نہیں لگایا تو اس ترجمہ کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا۔ اس لیے انھوں نے اپنے اعتقادات کو عوام کے خیالات پر قربان کر دینے سے گریز نہ کیا۔ ان کی اس مصلحت بینی سے قوم کو بے شمار فائدے پہنچے"[۲۳]

اشفاق احمد اعظمی نے ڈپٹی صاحب کے بارے میں رائے دی ہے کہ "نذیر احمد احادیث کو مذہبی تاریخ سے تعبیر کرتے ہیں"[۲۴]۔ یہ بعینہٖ وہی خیالات ہیں جو سرٹیل منکرین حدیث مولانا اسلم جیراج پوری کے ہیں۔

سرسید نے سرکار کی وفاداری کا درس براہِ راست مسلمانوں کو دیا۔ ڈپٹی صاحب نے برٹش قوانین کا اردو میں ترجمہ کر کے اسلامی قوانین کے متوازی ایک اور حکومت کی ترویج میں مدد دی۔ اس کا غیر شعوری نفسیاتی اثر ان کے ترجمہ قرآن پر پڑنا ہی تھا اور پڑ کر رہا۔

ڈپٹی صاحب نے قرآن کا ترجمہ خلوص کے ساتھ کیا ہے۔ وہ جانتے بوجھتے مسلمانوں کو گمراہ نہیں کر سکتے تھے۔ ڈاکٹر سید عبداللہ اور اشفاق اعظمی چاہے جو کچھ کہیں ہمیں ان کے استدلال کی کوئی جھلک ڈپٹی صاحب کے ترجمۂ قرآن میں نہیں ملتی۔ لیکن اگر اس ترجمہ قرآن کا بامعان نظر مطالعہ کیا جائے تو اس بات کی نشاندہی ہوتی ہے کہ تحکم اور تشریع کے معاملہ میں ان کے یہاں اگر اضطراب نہیں تو وہ وضوح بھی نہیں جو قرآن کے بین السطور میں پنہاں ہے۔

(۱) مثال کے طور پر سورہ بقرہ کی آیت واذا تولّٰی فی الارض لیفسد فیھا ویھلک الحرث والنسل واللہ لا یحب الفساد (البقرہ - ۲۰۵) کا ترجمہ فرماتے ہیں "اور جب تمہارے پاس سے لوٹ کر جائے تو ملک کو کھوندمارے تاکہ اس میں فساد پھیلائے۔ اور کھیتی باڑی

کو اور (آدمیوں اور جانوروں کی) نسل کو تباہ کرے۔ اور اللہ فساد کو پسند نہیں کرتا۔"

تولی کا ترجمہ لوٹ کر جانا لغوی اعتبار سے بھی صحیح ہے اور فحوٰی کے اعتبار سے بھی صحیح ہے لیکن اس کا ایک ترجمہ اور ہوتا ہے جب انھیں حکومت مل جاتی ہے۔ ڈپٹی صاحب نے جو ترجمہ کیا ہے وہی ترجمہ شاہ عبدالقادر صاحب نے بھی کیا ہے یعنی "اور جب پیٹھ پھیرے" مولانا تھانوی کا ترجمہ ہے "اور جب پیٹھ پھیرتا ہے"۔ مولانا ثناء اللہ صاحب نے ترجمہ فرمایا ہے "اور جب پھر جاتا ہے"۔ مولانا وحید الزماں صاحب نے اصل ترجمہ پھرنے کا کیا ہے لیکن قوسین میں "حکومت ملنے" کا ترجمہ بھی کیا ہے۔ شاہ رفیع الدین صاحب نے "اور جب حاکم ہوتا ہے" ترجمہ کیا ہے۔

بظاہر یہ تمام تراجم یکساں ہیں لیکن ان تمام علماء کے افکار و خیالات کا فرق دوسری جگہوں سے چلتا ہے جہاں انھوں نے اسلام کے تحکم پر زور ہی نہیں بلکہ اصرار بھی کیا ہے۔ اس لیے ہم یہ فرض کرنے میں حق بجانب ہیں کہ ڈپٹی صاحب کا ترجمہ ان کے ذہنی افکار کا عکس ہے جب کہ اوروں کے ترجمے فقط احتمال لغوی کی وجہ سے ہیں۔ اس کی مزید توضیح مثال نمبر (۲) نمبر (۳) اور نمبر (۴) میں ہوگی۔

اب آپ بعد کے مترجمین کا ترجمہ ملاحظہ فرمائیں۔ مولانا مودودیؒ جو تحریک نظام اسلامی اور تنفیذ قانون اسلامی کے سب سے بڑے منادی ہیں اس کا ترجمہ فرماتے ہیں "جب اسے اقتدار حاصل ہوتا ہے"۔ مولانا ابوالکلام آزاد جو ہندوستان میں شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کے بعد عظمت و غلبہ اسلام کی نشاۃ الثانیہ کے معماروں میں سے ہیں اس کا ترجمہ یوں کرتے ہیں "جب انھیں حکومت مل جاتی ہے"۔

(۲) ہم نے اوپر جو ملحوظ نقل کیا ہے اس کی تائید میں سورہ مائدہ کا رکوع نمبر ۷ ملاحظہ فرمائیے یہ پورا رکوع تشریع قانون اسلامی اور اس کی الہامی حیثیت کے تعین میں برہان قاطع ہے۔ اس رکوع میں لفظ "حکم" اور اس کے صیغوں کا استعمال نو بار ہوا ہے۔ پورے رکوع پر ایک نظر ڈالنے سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اس لفظ کا استعمال اسلام کے قانون تعزیرات کے نفاذ کے لیے ہے جیسا کہ آیت نمبر ۴۵[۲۵] میں بصراحت موجود ہے۔ اس سے پہلے آیت نمبر ۳۸[۲۶] میں بھی اسلامی تعزیرات ہی کا بیان ہوا ہے اور پھر آیت نمبر ۴۳[۲۷] میں اس کی طرف صریح اشارہ ہے۔ حکم کے معنی مجرد حکم کے بھی ہوتے ہیں اور فیصلہ کرنے کے بھی

لیکن فیصلہ کرنا حکم کی ایک مخصوص اور مقید صورت ہے جس سے تاکید کی شان پیدا ہوتی ہے اس لفظ کا ترجمہ مولانا مودودیؒ یوں فرماتے ہیں۔

(۱) یَحْکُمُ بِهَا النَّبِیُّوْنَ الَّذِیْنَ	سارے نبی جو مسلم تھے اسی کے مطابق ان
(۲) اَسْلَمُوْا لِلَّذِیْنَ هَادُوْا	یہودی بن جانے والوں کے معاملات
(المائدہ:۴۴)	کا فیصلہ کرتے تھے۔
(۲) مَنْ لَّمْ یَحْکُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ	جو لوگ اللہ کے نازل کردہ قانون کے
(المائدہ:۴۵، ۴۶، ۴۷)	مطابق فیصلہ نہ کریں۔
(۳) ولیحکم اھل الانجیل (المائدہ-۴۷)	ہمارا حکم تھا کہ اہل انجیل اس قانون کے
	مطابق فیصلہ کریں
(۴) فاحکم بینھم بما انزل اللہ	لہٰذا تم خدا کے نازل کردہ قانون کے مطابق
(المائدہ:۴۸)	لوگوں کے معاملات کا فیصلہ کرو۔
(۵) وان احکم بینھم بما انزل اللہ	پس اے محمد تم اللہ کے نازل کردہ قانون
(المائدہ-۴۹)	کے مطابق ان لوگوں کے معاملات کا فیصلہ کرو۔
(۶) اَفَحُکْمَ الْجَاهِلِیَّةِ یَبْغُوْنَ ؕ وَمَنْ	(اگر یہ خدا کے قانون سے منہ موڑتے ہیں)
اَحْسَنُ مِنَ اللّٰهِ حُکْمًا لِّقَوْمٍ یُّوْقِنُوْنَ	تو کیا پھر جاہلیت کا فیصلہ چاہتے ہیں، حالانکہ
(المائدہ-۵۰)	جو لوگ اللہ پر یقین رکھتے ہیں ان کے نزدیک
	اللہ سے بہتر فیصلہ کرنے والا کوئی نہیں ہے۔

مولانا ثناء اللہ امرتسریؒ کا ترجمہ بھی ملاحظہ فرمالیجئے۔

۱۔ اسی کے ساتھ اللہ کے فرماں بردار انبیاء ——— یہودیوں کے درمیان فیصلہ کرتے رہے

۲۔ اور جو کوئی اللہ کے اتارے ہوئے حکم سے فیصلہ نہ کریں (ایک جگہ 'احکام سے' ہے)

۳۔ انجیل والوں کو لائق ہے کہ خدا نے جو اس میں احکام اتارے تھے ان سے فیصلہ کریں۔

۴۔ پس ان میں خدا کے اتارے ہوئے حکموں سے فیصلہ کیجیو۔

۵۔ اور تو ان میں اللہ کے اتارے ہوئے سے حکم کیجیو۔

۶۔ پھر کیا جاہلیت کی حکومت چاہتے ہیں۔

مندرجہ بالا ترجموں میں مولانا ثناء اللہ صاحب نے نمبر ۵ میں "ان احکم" کا ترجمہ "حکم کرنا"

کیا ہے تو نمبر ۶ میں "جاہلیت کی حکومت" کہہ کر اس کی تلافی کر دی ہے۔

عبداللہ یوسف علی نے اپنے انگریزی ترجمہ قرآن میں ان تمام نو جگہوں پر Judgment یا Judge کا لفظ استعمال کیا ہے۔

مولانا ابوالکلام آزاد اپنے ترجمان القرآن میں آیات بالا کا ترجمہ اس طرح فرماتے ہیں:۔

۱۔ خدا کے نبی جو (احکام الٰہی کے) فرماں بردار تھے اسی کے مطابق یہودیوں کو حکم دیتے رہے۔

۲۔ جو کوئی خدا کی نازل کی ہوئی کتاب کے مطابق حکم نہ دے گا۔

۳۔ اور (اسی طرح) چاہیے کہ انجیل والے اسی کے مطابق حکم دیں۔

۴۔ سو چاہیے کہ خدا کی نازل کی ہوئی کتاب کے مطابق لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو۔

۵۔ اور (اے پیغمبر!) ہم نے تمہیں حکم دیا کہ جو کچھ خدا نے تم پر نازل کیا ہے اسی کے مطابق ان لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو۔

۶۔ پھر (جو لوگ احکام الٰہی کا فیصلہ پسند نہیں کرتے تو وہ کیا چاہتے ہیں؟) کیا جاہلیت کے عہد کا سا حکم چاہتے ہیں (جب علم و بصیرت سے لوگ محروم تھے اور اپنے اوہام و خرافات پر عمل کرتے تھے؟)

مولانا آزاد نے ان آیات کے ترجموں میں اہل کتاب اور مشرکین کو ایک حکم میں رکھا ہے اس لیے ان کے تعلق سے ترجمہ میں لفظ "حکم" ہی استعمال کیا ہے۔ لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تعلق سے انھوں نے صرف "فیصلہ" کا لفظ استعمال کیا ہے کیونکہ قرآن تعزیرات الٰہی کا جامع ہے۔ ان کے تین جگہوں پر لفظ "فیصلہ" کے استعمال سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ بقیہ جگہوں پر بھی لفظ "حکم" کا اطلاق "مقید" ہے "مطلق" نہیں ہے۔

اب ڈپٹی صاحب کا ترجمہ ملاحظہ ہو۔

۱۔ (خدا کے) فرماں بردار (بندے) انبیاء (بنی اسرائیل) کے اسی کے مطابق یہودیوں کو حکم دیتے چلے آئے ہیں۔

۲۔ اور جو خدا کی اتاری ہوئی (کتاب) کے مطابق حکم نہ دے۔

۳۔ اور اہل انجیل کو (عیسائی ہونے کی حیثیت سے) چاہیے (تھا) کہ جو (حکم) خدا نے اس میں اتارے ہیں اسی کے مطابق حکم دیا کریں۔

۴۔ تو جو کچھ خدا نے (تم پر) اتارا ہے تم (بھی) اسی کے مطابق ان لوگوں میں حکم دو۔

۵۔ جو (کتاب) خدا نے (تم پر) اتاری ہے۔ اسی کے مطابق ان لوگوں میں حکم دو۔
۶۔ کیا (اس وقت میں زمانۂ) جاہلیت کا حکم چاہتے ہیں۔

ڈپٹی صاحب کے ترجمہ میں "حکم" کی جو تعمیم یا اطلاق ہے اس کی کوئی تخصیص یا تقیید نہ الفاظ سے ہوتی ہے نہ اشارے سے۔ حالانکہ اس پورے رکوع میں اور اس رکوع سے ماقبل کی آیت میں[۲۸] "حکم" سے مراد احکام عبادات یا دوسرے اوامر و نواہی نہیں ہیں بلکہ صرف "تعزیری فیصلہ" ہے جیسا کہ آیت نمبر ۴۵[۲۹] میں جان اور اعضاء کے قصاص تعزیرات کے کھلم کھلا بیان سے ظاہر ہوتا ہے۔ یہ تخصیص اس تعمیم سے متناقض نہیں ہے جو بالعموم قرآن کے بین السطور میں پائی جاتی ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ ڈپٹی صاحب اس حکم قرآنی سے واقف نہیں تھے۔ آیت نمبر ۴۳[۳۰] کے ترجمہ میں جو تحکیم کی آیت ہے انھوں نے خود اس کی رعایت کی ہے لیکن وہاں بھی وکیف یحکمونك میں بجائے "آپ کو کیسے حکم بناتے ہیں" یا اس قبیل کا ترجمہ کرنے کے یہ ترجمہ کیا ہے کہ "اور (یہ لوگ) کیوں تمہارے پاس جھگڑے فیصلے کو لاتے ہیں"، جو ظاہر بات ہے کہ "حکم بنانے" کے مقابلے میں بہت ہی سبک انداز تحریر ہے۔

مولانا اشرف علی تھانویؒ نے ان تمام جگہوں پر حکم اور فیصلہ دونوں الفاظ استعمال کیے ہیں۔ اس سے مقصد واضح ہو جاتا ہے۔ شاہ عبدالقادر صاحب۔ شاہ رفیع الدین صاحب اور دوسرے بزرگوں نے جو ترجمے کیے ہیں ان میں بھی اگر "حکم" ہی کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ لیکن حواشی اور تفسیر میں ان لوگوں نے تخصیص مقصد کی وضاحت کر دی ہے جبکہ ڈپٹی صاحب کے یہاں یہ الفاظ اطلاقی شان کے ساتھ استعمال ہوئے ہیں۔ اس سے پورے رکوع کا مقصد نزول مجروح ہوتا ہے۔ کون کہہ سکتا ہے کہ مولانا کا یہ اضطراب قلم اس لیے ہو کہ انھیں ہاتھوں سے حکومت برطانیہ کی قانون تعزیرات۔ آمدنی اور شہادت کے قوانین کا اردو ترجمہ بھی ہوا ہے اور یہ معلوم ہے کہ اسلامی تعزیرات کو انگریزوں نے ۱۸۳۲ء ہی میں منسوخ کر دیا تھا اور ۱۸۶۲ء میں تو منصب قضا بھی کالعدم قرار دے دیا گیا تھا۔

(۳) سورہ الانفال کی آیت نمبر ۳۹ اور اس کا ترجمہ ملاحظہ ہو۔ وقاتلوھم حتی لاتکون فتنة ویکون الدین کله لله (الانفال۔۳۹) اور (مسلمانو) کافروں سے لڑتے رہو یہاں تک کہ فساد (نام ونشان کو باقی) نہ رہے اور دہائی ساری خدا ہی کی ہو"۔ یہاں لفظ دین کا ترجمہ ڈپٹی صاحب نے لفظ "دہائی" سے کیا ہے۔ یہ دین کی بالکل غلط تصویر ہے۔ دین ایک ناقابل تقسیم وحدت

(Indivisible entity) اور اپنی وسعت فکر قرآنی میں ناقابل ترجمہ لفظ ہے۔ لفظ "دہائی" سے دین کی کوئی تصویر نہیں بنتی یہاں یہ ترجمہ گمراہ کن ہے۔ مولانا مودودیؒ نے اس آیت کا ترجمہ کیا ہے "اے ایمان والو! ان کافروں سے جنگ کرو یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے اور دین پورے کا پورا اللہ کے لیے ہو جائے"۔

(۴) ایسے ہی سورہ التوبہ کی آیت نمبر ۲۹ میں ولا یدینون دین الحق کا فقرہ استعمال ہوا ہے اس کا ترجمہ ڈپٹی صاحب نے کیا ہے "اور نہ دین حق کو تسلیم کرتے ہیں"۔ مولانا آزادؒ نے اس فقرے کا ترجمہ کیا ہے "اور نہ سچے دین پر عمل پیرا ہیں"۔ ان دونوں ترجموں سے ولا یدینون کے مفہوم کی پوری عکاسی نہیں ہوتی۔ مولانا مودودیؒ نے اس کا ترجمہ کیا ہے "اور دین حق کو اپنا دین نہیں بناتے"۔ یہ ترجمہ ولا یدینون کے مکمل مفہوم کو ادا کرتا ہے کیونکہ اس سے دین کی مطلوبہ تخصیص پیدا ہو جاتی ہے۔

بہرحال ڈپٹی صاحب نے ترجمہ قرآن میں جان بوجھ کر کوئی خیانت نہیں کی ہے۔ یہ تو روح عصر تھی جس کا انھیں تتبع کرنا تھا۔ ہاں بہت سے دیگر مترجمین قرآن اس تسامح سے پاک رہے۔ اس کے اسباب پر ہم انشاءاللہ ڈپٹی صاحب کے ترجمہ کی عدم مقبولیت کے ذیل میں گفتگو کریں گے۔

ترجمۂ غرائب القرآن کا تقابلی مطالعہ

اب ہم ڈپٹی صاحب کے ترجمۂ قرآن سے دس آیتیں یا ان کے اجزاء منتخب کرتے ہیں اور تقابل کے طور پر شروع سے اب تک کے مشہور اور متداول تراجم قرآن کے ترجمے بھی درج کرتے ہیں۔ اس سے ناظرین کو فیصلہ کرنے میں آسانی ہوگی کہ اپنے دور تک کے ترجموں میں نیز اب تک کے ترجموں میں ڈپٹی صاحب کے ترجمہ کا کیا مقام ہے۔ اس لیے ہم اپنی رائے مقالہ کے آخر میں درج کریں گے۔

جو آیتیں یا آیتوں کے ٹکڑے اس مقصد کے لیے منتخب کیے گئے ہیں۔ وہ ڈپٹی صاحب کی مخصوص زبان اور محاوروں کے استعمال کا بھی نمونہ ہے۔ اس تقابلی مطالعہ میں مولانا عبدالماجد دریابادیؒ کا ترجمۂ ماجدی بھی شامل ہے جو ان کے مرشد مولانا شاہ اشرف علی تھانویؒ کے ترجمہ کی بازگشت ہے[۳۱] اور شیخ الہند مولانا محمود الحسن صاحب دیوبندی کا ترجمہ بھی ہے جو تمام مترجمین کے پیش رو شاہ عبدالقادرؒ کے ترجمہ کی تحسین ہے[۳۲] شیخ الہند کے ترجمہ سے یہ بھی معلوم

ہوتا ہے کہ شاہ عبدالقادرؒ صاحب ۱۷۹۵ء اور شیخ الہند ۱۹۲۳ء کے درمیانی وقفہ یعنی ایک سو تینتیس (۱۳۳) سال میں شاہ صاحب کی زبان کس قدر قابل اصلاح ہوئی تھی اور کیا سبب ہے کہ شاہ صاحب کے ترجمہ کی مقبولیت میں آج تک کوئی کمی نہیں آئی۔

اس ترجمہ میں اہل سنت کے تمام مکاتب فکر کے علماء کے ترجمے شامل ہیں ہوسکتا ہے کہ ان میں ایسے بھی ہوں جن کے ترجمے کے بعض اجزاء پر اعتراضات بھی وارد ہوئے ہوں۔ لیکن چونکہ ہمیں محاکمہ ڈپٹی صاحب کے ترجمہ کا کرنا ہے ان کا نہیں اس لیے ان کی شمولیت اس تقابلی مطالعہ میں ضروری سمجھی گئی۔

ترجموں کی ترتیب تاریخ اشاعت کے اعتبار سے رکھی گئی ہے تاکہ ارتقاء زبان کی رفتار کا بھی اندازہ ہوسکے۔ اس سے مستثنیٰ صرف شاہ عبدالقادرؒ اور شاہ رفیع الدینؒ صاحبان ہیں۔ ترجمہ رفیعی اگرچہ ترجمہ موضح القرآن کے بعد شائع ہوا ہے لیکن ترتیب میں اولیت اسے اس لیے دی گئی ہے کہ واحد ترجمہ تحت لفظ ہے۔ احمد رضا خاں بریلوی کے ترجمہ کی اولین تاریخ اشاعت کا علم نہیں ہوسکا لیکن اتنا معلوم ہے کہ یہ شیخ الہند کے ترجمہ کے بعد ہی شائع ہوا، اس لیے اس کو اسی ترتیب میں رکھا گیا ہے۔

(۱)	ضربت علیھم الذلۃ والمسکنۃ (البقرہ - ۶۱)	طبع اوّل
۱۔	شاہ رفیع الدین صاحب۔ اور ماری گئی اوپر ان کے ذلت اور فقیری	۱۸۳۸ء
۲۔	شاہ عبدالقادر صاحب۔ اور ڈالی گئی ان پر ذلت اور محتاجی	۱۸۲۹ء
۳۔	مولانا ثناء اللہ امرتسری۔ اور ان پر ذلت اور محتاجی ڈالی گئی	۱۸۹۵ء
۴۔	ڈپٹی نذیر احمد۔ ان پر ذلت اور محتاجی لیس دی گئی	۱۸۹۵ء
۵۔	فتح محمد جالندھری۔ اور (آخرکار) ذلت (اور رسوائی) اور محتاجی (دبے نوائی) ان سے چمٹا دی گئی۔	۱۹۰۰ء
۶۔	وحید الزماں۔ اور ذلت اور محتاجی ان کے اوپر ڈال دی گئی	۱۹۰۵ء
۷۔	اشرف علی تھانوی۔ اور جمی گئی ان پر ذلت اور پستی	۱۹۰۸ء
۸۔	محمود الحسن شیخ الہند۔ اور گرائی گئی ان پر ذلت اور محتاجگی	۱۹۲۳ء
۹۔	احمد رضا خاں بریلوی۔ اور ان پر مقرر کردی گئی خواری و ناداری (تاریخ تکمیل)	۱۹۱۱ء
۱۰۔	ابوالکلام آزاد۔ بہرحال بنی اسرائیل پر خواری و نامرادی کی مار پڑی	۱۹۳۱ء

۱۱۔ ابوالاعلیٰ مودودی۔ ذلت وخواری اور پستی وبدحالی ان پر مسلط ہوگئی ۱۹۴۹ء
۱۲۔ عبدالماجد دریابادی۔ اور ان پر جما دی گئی ذلت اور محتاجی ۱۹۵۲ء

(۲) وَاِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَآءُ (البقرہ:۷۴)

۱۔ رفیع الدین۔ اور تحقیق ان میں سے البتہ وہ ہے کہ پھٹ جاتا ہے اور نکلتا ہے اس میں سے پانی۔
۲۔ عبدالقادر۔ اور ان میں تو وہ بھی ہیں جو پھٹتے ہیں اور نکلتا ہے ان سے پانی۔
۳۔ ثناء اللہ۔ بعض ایسے ہیں جو پھٹ جاتے ہیں پھر ان سے پانی نکل آتا ہے۔
۴۔ نذیر احمد۔ اور بعض پتھر ایسے بھی ہوتے ہیں جو پھٹ جاتے ہیں اور ان سے پانی جھرتا ہے۔
۵۔ فتح محمد۔ اور بعضے (پتھر) ایسے ہوتے ہیں کہ پھٹ جاتے ہیں اور ان سے پانی نکلنے لگتا ہے۔
۶۔ وحید الزماں۔ بعضا (پتھر) پھٹ جاتا ہے اس میں سے پانی جھرتا ہے (رستا ہے)
۷۔ اشرف علی تھانوی۔ اور انھیں پتھروں میں سے بعض ایسے ہیں کہ جو شق ہو جاتے ہیں پھر ان سے (اگر زیادہ نہیں تو تھوڑا ہی) پانی نکل آتا ہے۔
۸۔ شیخ الہند۔ اور ان میں ایسے بھی ہیں جو پھٹ جاتے ہیں اور نکلتا ہے ان سے پانی۔
۹۔ بریلوی۔ اور کچھ وہ ہیں جو پھٹ جاتے ہیں تو ان سے پانی نکلتا ہے۔
۱۰۔ آزاد۔ اور انھیں پتھروں میں ایسی چٹانیں بھی ہیں جو شق ہو کر دو ٹکڑے ہو جاتی ہیں اور ان میں سے پانی اپنی راہ نکال لیتا ہے۔
۱۱۔ مودودی۔ (کیونکہ پتھروں میں سے) کوئی پھٹتا ہے اور اس میں سے پانی نکل آتا ہے۔
۱۲۔ ماجدی۔ اور کوئی ان میں ایسا بھی ہوتا ہے کہ پھٹ جاتا ہے اور اس میں سے پانی نکلتا ہے۔

(۳) وَاِنْ يَّاْتُوْكُمْ اُسٰرٰى تُفٰدُوْهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ اِخْرَاجُهُمْ (البقرہ:۸۵)

۱۔ رفیع۔ اور اگر آتے ہیں تمہارے بندی والے ہو کر بدلے دے چھڑاتے ہو ان کو اور وہ حرام ہے اوپر تمہارے نکال دینا ان کا۔
۲۔ موضح۔ اور اگر وہی آویں تم پاس کسی کے قید میں پڑے تو ان کی چھڑا دیتے ہو اور وہ بھی حرام ہے تم پر ان کا نکال دینا۔
۳۔ ثنائی۔ اور اگر وہ تمہارے پاس قیدی ہو کر آئیں تو بدلہ دے کر ان کو چھڑا لیتے ہو حالانکہ ان کا نکالنا بھی تم پر حرام ہے۔
۴۔ نذیر احمد۔ اگر (کہیں) قید ہو کر تمہارے پاس (مدد مانگنے کو) آئیں تو تم چٹی بھر کر انھیں چھڑا لیتے ہو حالانکہ (سرے سے) ان کا نکال دینا ہی تم کو روا نہ تھا۔

۵۔ فتح الحمید ۔ اور اگر وہ تمہارے پاس آئیں تو بدلہ لے کر ان کو چھڑا بھی لیتے ہو۔ حالانکہ ان کا نکال دینا ہی تم کو حرام تھا۔

۶۔ وحیدی ۔ پھر جن لوگوں کا دیس نکالا کرتے ہو اگر وہ قید ہو کر تمہارے پاس آئیں تو تم چھڑائی (فدیہ) بھر کر ان کو چھڑا لیتے ہو۔

۷۔ تھانوی ۔ اور ان لوگوں میں سے کوئی اگر گرفتار ہو کر تم تک پہنچ جاتا ہے تو ایسوں کو کچھ خرچ کر کر رہا کرا دیتے ہو حالانکہ یہ بات (بھی معلوم ہے) کہ تم کو ان کا ترک وطن کرا دینا نیز ممنوع کیا۔

۸۔ شیخ الہند ۔ اور اگر وہی آویں تمہارے پاس بسی کے قیدی ہو کر تو ان کا بدلہ دے کر چھڑاتے ہو حالانکہ حرام ہے تم پر ان کا نکال دینا بھی۔

۹۔ بریلوی ۔ اور اگر وہ قیدی ہو کر تمہارے پاس آئیں تو بدلا دیکر چھڑا لاتے ہو اور ان کا نکالنا تم پر حرام ہے۔

۱۰۔ آزاد ۔ پھر جب ایسا ہوتا ہے کہ تمہارے جلاوطن کیے ہوئے آدمی (دشمنوں کے ہاتھ پڑ جاتے ہیں اور) قیدی ہو کر تمہارے سامنے آتے ہیں تو تم فدیہ دے کر چھڑا لیتے ہو (اور کہتے ہو: شریعت کی رو سے ایسا کرنا ضروری ہے) حالانکہ (اگر شریعت کے حکموں کا تمہیں اتنا ہی پاس ہے تو شریعت کی رو سے تو) یہی بات حرام تھی کہ انھیں ان کے گھروں اور بستیوں سے جلاوطن کر دو (پھر یہ گمراہی کی کیسی انتہا ہے کہ قیدیوں کو چھڑانے اور ان کے فدیے کے لیے مال جمع کرنے میں تو شریعت یاد آجاتی ہے لیکن اُس ظلم و معصیت کے وقت یاد نہیں آتی جس کی وجہ سے وہ دشمنوں کے ہاتھ پڑے اور قید ہوئے)

۱۱۔ مودودیؒ ۔ اور جب وہ لڑائی میں پکڑے ہوئے تمہارے پاس آتے ہیں تو ان کی رہائی کے لیے فدیہ کا لین دین کرتے حالانکہ انھیں ان کے گھروں سے نکالنا ہی حرام تھا۔

۱۲۔ ماجدی ۔ اور اگر تم تک اسیر ہو کر پہنچ جاتے ہیں۔ تو تم انھیں فدیہ دے کر چھڑا لیتے ہو۔ حالانکہ (ان کا) وطن سے نکالنا ہی تم پر حرام تھا۔

(۴) فَمَآ اَصۡبَرَهُمۡ عَلَى النَّارِ (البقرہ - ۱۷۵)

۱۔ رفیعی ۔ کیا صبر کرتے ہیں وہ اوپر آگ کے۔

۲۔ موضح ۔ سو کیا سہار ہے ان کو آگ کی۔
۳۔ شنائی ۔ پس کیسے صابر ہیں آگ پر۔
۴۔ نذیر احمد ۔ پس ان کی آتش (دوزخ) کی سہار (بھی) غضب کی (سہار) ہے۔
۵۔ فتح الحمید ۔ یہ (آتش) جہنم کی کیسی برداشت کرنے والے ہیں۔
۶۔ وحیدی ۔ (دوزخ کی) آگ پر صبر کرنا انہی کا کام ہے۔
۷۔ تھانوی ۔ سو وہ دوزخ کے لیے کیسے باہمت ہیں۔
۸۔ شیخ الہند ۔ سو کس قدر صبر کرنے والے ہیں وہ دوزخ پر۔
۹۔ بریلوی ۔ تو کس درجہ انھیں آگ کی سہار ہے۔
۱۰۔ آزاد ۔ تو (برائی کی راہ میں ان کا حوصلہ کیا ہی عجیب حوصلہ ہے اور) جہنم کی آگ کے لیے ان کی برداشت کیسی سخت برداشت ہے۔
۱۱۔ مودودی ۔ کیسا عجیب ہے ان کا حوصلہ کہ جہنم کا عذاب برداشت کرنے کے لیے تیار ہیں۔
۱۲۔ ماجدی ۔ اور یہ لوگ کیسی جیوٹ رکھتے ہیں دوزخ کے لیے۔

(۵) وَالْمُوْفُوْنَ بِعَهْدِهِمْ اِذَا عٰهَدُوْا ۚ وَالصّٰبِرِيْنَ فِي الْبَاْسَآءِ وَالضَّرَّآءِ وَحِيْنَ الْبَاْسِ ۭ اُولٰۗىِٕكَ الَّذِيْنَ صَدَقُوْا ۭ وَاُولٰۗىِٕكَ هُمُ الْمُتَّقُوْنَ ○ (البقرہ)

۱۔ رفیعی ۔ اور پورا کرنے والے عہد اپنے کو جب عہد کریں اور صبر کرنے والے بیچ فقر کے اور بیماری کے اور وقت لڑائی کے۔ یہ لوگ ہیں جنھوں نے سچ بولا اور یہ لوگ وہی ہیں پرہیزگار۔
۲۔ موضح ۔ اور پورا کرنے والے اپنے قرار کو جب قول کریں اور ٹھیرنے والے سختی میں اور تکلیف میں اور وقت لڑائی کے وہی لوگ ہیں جو سچے ہوئے اور وہی بچاؤ میں آتے۔
۳۔ شنائی ۔ اور جب کبھی وعدہ کرتے ہیں تو پورا کرنے ہیں اور سختیوں اور بیماریوں میں اور جہاد کے وقت میں صابر رہتے ہیں۔ یہی لوگ سچے ہیں اور یہی لوگ (خدا سے) ڈرنے والے ہیں۔
۴۔ نذیر احمد ۔ اور (جب کسی بات کا) اقرار کر لیا تو اپنے قول کے پورے اور تنگی میں

اور تکلیف میں اور لڑائی کے وقت میں ثابت قدم رہے یہی لوگ ہیں جو (دعویٰ اسلام میں) سچے نکلے اور یہی ہیں (جن کو) پرہیزگار (کہنا چاہئے)۔

۵۔ فتح الحمید۔ اور جب عہد کریں تو اس کو پورا کریں اور سختی تکلیف میں اور (معرکۂ) کارزار کے وقت ثابت قدم رہیں۔ یہی لوگ ہیں جو (ایمان میں) سچے ہیں اور یہی ہیں جو (خدا سے) ڈرنے والے ہیں۔

۶۔ وحیدی۔ اور جب (خدا کے بندوں سے) کوئی اقرار کیا تو اس کو پورا کیا۔ اور سختی اور تکلیف اور لڑائی میں صبر کیا۔ یہی لوگ (ایمان و اسلام کے دعوی میں) سچے ہیں۔ اور یہی پرہیزگار ہیں۔

۷۔ تھانوی۔ اور جو اشخاص (ان عقائد و اعمال کے ساتھ یہ اخلاق بھی رکھتے ہوں کہ) اپنے عہدوں کو پورا کرنے والے ہوں جب عہد کریں اور وہ لوگ مستقل رہنے والے ہوں تنگدستی میں اور بیماری میں اور قتال میں۔ یہ لوگ جو سچے (کمال کے ساتھ موصوف) ہیں اور یہی لوگ ہیں جو (سچے) متقی (کہے جاسکتے ہیں۔

۸۔ شیخ الہند۔ اور پورا کرنے والے اپنے اقرار کو جب عہد کریں۔ اور صبر کرنے والے سختی میں اور تکلیف میں اور لڑائی کے وقت۔ یہی لوگ ہیں سچے اور یہی ہیں پرہیزگار۔

۹۔ بریلوی۔ اور اپنا قول پورا کرنے والے جب عہد کریں اور صبر کرنے والے مصیبت اور سختی میں اور جہاد کے وقت۔ یہی ہیں جنھوں نے اپنی بات سچی کی۔ اور یہی پرہیزگار ہیں۔

۱۰۔ آزاد۔ اپنی بات کے پکے ہوتے ہیں۔ جب قول و قرار کر لیتے ہیں تو اسے پورا کر کے رہتے ہیں۔ تنگی و مصیبت کی گھڑی ہو یا خوف و ہراس کا وقت ہر حال میں صبر کرنے والے (اور اپنی راہ میں ثابت قدم) ہوتے ہیں۔ تو بلاشبہ ایسے ہی لوگ ہیں جو نیکی کی راہ میں سچے ہوئے اور یہی ہیں جو برائیوں سے بچنے والے انسان ہیں۔

۱۱۔ مودودی۔ اور نیک وہ ہیں کہ جب عہد کریں تو اسے وفا کریں اور تنگی و مصیبت کے وقت میں اور حق و باطل کی جنگ میں صبر کریں۔ یہی راستباز لوگ۔ اور یہی لوگ متقی ہیں۔

۱۲۔ ماجدی۔ اور اپنے دعووں کو پورا کرنے والے جب کہ وعدہ کر چکے ہوں اور تنگی میں اور بیماری میں اور لڑائی کے وقت صبر کرنے والے یہی لوگ ہیں جو سچے اترتے ہیں اور یہی لوگ متقی ہیں۔

(۶) وَاِذَا تَوَلّٰی سَعٰی فِی الْاَرْضِ لِیُفْسِدَ فِیْهَا وَیُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ؕ وَاللّٰهُ لَا یُحِبُّ الْفَسَادَ ۝ (البقرہ: ۲۰۵)

۱۔ رفیعی۔ اور جب حاکم ہوتا ہے کوشش کرتا ہے بیچ زمین کے تو کہ فساد کرے بیچ اس کے اور ہلاک کرے کھیتی کو اور جانوروں کو اور اللہ تعالیٰ نہیں دوست رکھتا فساد کو۔

۲۔ موضح۔ اور جب پیٹھ پھیرے دوڑتا پھرے ملک میں کہ اس میں ویرانی کرے اور ہلاک کرے کھیتیاں اور جانیں اور اللہ خوش نہیں رکھتا فساد کرنا۔

۳۔ ثنائی۔ اور جب پھر جاتا ہے تو زمین میں تگ و دو کرتا ہے کہ اس میں فساد پھیلائے اور کھیتوں کو برباد کرے۔ اور چارپایوں کی نسل کو مار دے۔ اللہ فساد کو پسند نہیں کرتا۔

۴۔ نذیر احمد۔ اور جب تمہارے پاس سے لوٹ کر جائے تو ملک کو کھوندمارے تاکہ اس میں فساد پھیلائے اور کھیتی باڑی کو اور (آدمیوں اور جانوروں کی) نسل کو تباہ کرے۔ اور اللہ تعالیٰ فساد کو پسند نہیں کرتا۔

۵۔ فتح الحمید۔ اور جب پیٹھ پھیر کر چلا جاتا ہے۔ تو زمین میں دوڑتا پھرتا ہے تاکہ اس میں فتنہ انگیزی کرے اور کھیتی کو (برباد) اور (انسانوں اور حیوانوں کی) نسل کو نابود کر دے۔ اور خدا فتنہ انگیزی کو پسند نہیں کرتا۔

۶۔ وحیدی۔ جب لوٹ کر جاتا ہے (یا اس کو حکومت ملتی ہے) تو زمین میں دھند مچانے کی کوشش کرتا ہے (یعنی فساد کرنے کی) اور کھیتیاں اور جانیں برباد کرتا ہے اور اللہ فساد کو پسند نہیں کرتا۔

۷۔ تھانوی۔ اور جب پیٹھ پھیرتا ہے تو اس دوڑ دھوپ میں پھرتا رہتا ہے کہ شہر میں فساد کر دے اور (کسی کے) کھیت یا مواشی کو تلف کر دے اور اللہ تعالیٰ فساد کو پسند نہیں فرماتے۔

۸۔ شیخ الہند۔ اور جب پھرے تیرے پاس سے تو دوڑتا پھرے ملک میں تاکہ اس میں خرابی ڈالے اور تباہ کرے کھیتیاں اور جانیں۔ اور اللہ ناپسند کرتا ہے فساد کو۔

۹۔ بریلوی ۔ اور جب پیٹھ پھیرے تو زمین میں فساد ڈالتا پھرے اور کھیتی اور جانیں تباہ کرے اور اللہ فساد سے راضی نہیں ۔

۱۰۔ آزاد ۔ اور جب انھیں حکومت مل جاتی ہے تو ان کی تمام سرگرمیاں ملک میں اس لیے ہوتی ہیں تاکہ خرابی پھیلائیں اور انسان کی زراعت اور محنت کے نتیجوں کو اور اس کی نسل کو ہلاک کردیں حالانکہ اللہ یہ کبھی پسند نہیں کرسکتا کہ (زندگی و آبادی کی جگہ) ویرانی و خرابی پھیلائی جائے ۔

۱۱۔ مودودی ۔ جب اسے اقتدار حاصل ہوجاتا ہے تو زمین میں اس کی ساری دوڑ دھوپ اس لیے ہوتی ہے کہ فساد پھیلائے ۔ کھیتوں کو غارت کرے اور نسل انسانی کو تباہ کرے ۔ حالانکہ اللہ (جسے وہ گواہ بنا رہا تھا) فساد کو پسند نہیں کرتا ۔

۱۲۔ ماجدی ۔ اور جب پیٹھ پھیر جاتا ہے تو اس دوڑ دھوپ میں رہتا ہے کہ زمین پر فساد کرے اور کھیتی اور جانوروں کو تلف کرے درانحالیکہ اللہ فساد کو (بالکل) پسند نہیں کرتا ۔

(۷) رُسُلًا مُّبَشِّرِيْنَ وَمُنْذِرِيْنَ لِئَلَّا يَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّٰهِ حُجَّةٌ ۢ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللّٰهُ عَزِيْزًا حَكِيْمًا ۝ (النساء:۱۶۵)

(۱) رفیع ۔ بھیجے ہم نے پیغمبر خوشخبری دینے والے اور ڈرانے والے تاکہ نہ ہو واسطے لوگوں کے اوپر اللہ کے الزام پیچھے پیغمبروں کے اور ہے اللہ تعالیٰ غالب حکمت والا ۔

(۲) موضح ۔ بھیجے کتنے رسول خوشی اور ڈر سنانے والے تا نہ رہے لوگوں کو اللہ پر الزام کی جگہ رسولوں کے بعد اور اللہ زبردست ہے حکمت والا ۔

۳۔ شنائی ۔ ہم رسول بھیجتے رہے جو خوشخبری سناتے اور عذاب سے ڈراتے تاکہ بعد آنے رسولوں کے لوگوں کا اللہ پر کوئی عذر باقی نہ رہے ۔

۴۔ نذیر احمد ۔ پیغمبر (نیکوں کو جنت کی) خوشخبری دینے والے اور (بدوں کو عذاب خدا سے) ڈرانے والے (تھے) تاکہ پیغمبروں کے آئے پیچھے لوگوں کو خدا پر (کسی طرح کا) چُھدّا* (رکھنے کا موقع باقی) نہ رہے اور خدا غالب (اور حکمت والا ہے ۔

۵۔ فتح الحمید ۔ (سب) پیغمبروں کو خدا نے خوشخبری سنانے والا اور ڈرانے والے (بنا کر

* ہندی میں الزام کو کہتے ہیں (حاشیہ غرائب)

بھیجا تھا) تاکہ پیغمبروں کے آنے بعد لوگوں کو خدا پر الزام کا موقع نہ رہے اور خدا غالب حکمت والا ہے۔

۶۔ وحیدی۔ ہم نے یہ سب پیغمبر جو خوشی سنانے والے تھے (نیکوں کو) اور ڈرانے والے تھے (بدکاروں کو) اس لیے بھیجے کہ پیغمبروں کے آجانے کے بعد پھر کوئی عذر لوگوں کو اللہ کے ساتھ باقی نہ رہے۔ اور اللہ زبردست ہے حکمت والا۔

۷۔ تھانوی۔ ان سب کو خوشخبری دینے والے اور خوف سنانے والے پیغمبر بنا کر اس لیے بھیجا تاکہ لوگوں کے پاس اللہ تعالیٰ کے سامنے ان پیغمبروں کے بعد کوئی عذر باقی نہ رہے۔ اور اللہ تعالیٰ پورے زور والے ہیں بڑی حکمت والے ہیں۔

۸۔ شیخ الہند۔ بھیجے پیغمبر خوشخبری اور ڈر سنانے والے تاکہ باقی نہ رہے لوگوں کو اللہ پر الزام کا موقع رسولوں کے بعد اور اللہ زبردست ہے حکمت والا۔

۹۔ بریلوی۔ رسول خوشخبری دیتے اور ڈر سناتے کہ رسولوں کے بعد اللہ کے یہاں لوگوں کو کوئی عذر نہ رہے۔ اور اللہ غالب حکمت والا ہے۔

۱۰۔ آزاد۔ یہ تمام رسول (خدا پرستی اور نیک عمل کے نتائج کی) خوشخبری دینے والے اور (انکار حق کے نتائج سے) متنبہ کرنے والے تھے (اور اس لیے بھیجے گئے تھے) کہ ان کے آنے (اور نیک و بد بتلانے) کے بعد لوگوں کے پاس کوئی حجت باقی نہ رہے جو وہ خدا کے حضور پیش کر سکیں (یعنی یہ عذر کر سکیں کہ ہمیں راہ حق کسی نے نہیں دکھلائی تھی) اور خدا (اپنے کاموں میں) سب پر غالب (اور اپنے تمام کاموں میں) حکمت رکھنے والا ہے۔

۱۱۔ مودودی۔ یہ سارے رسول خوشخبری دینے والے اور ڈرانے والے بنا کر بھیجے گئے تھے۔ تاکہ ان کو مبعوث کر دینے کے بعد لوگوں کے پاس اللہ کے مقابلہ میں کوئی حجت نہ رہے۔ اور اللہ بہرحال غالب رہنے والا اور حکیم و دانا ہے۔

۱۲۔ ماجدی۔ اور پیمبروں کو (ہم نے بھیجا) خوشخبری سنانے والے اور ڈرانے والے (بنا کر) تاکہ لوگوں کو پیمبروں کے (آنے کے) بعد اللہ کے سامنے عذر نہ باقی رہ جائے اور اللہ تو ہے ہی بڑا زبردست بڑا حکمت والا۔

(۸) فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنْبِهِ۔ (العنکبوت۔ ۴۰)

۱۔ رفیعی۔ پس ہر ایک کو پکڑا ہم نے ساتھ گناہوں اس کے کے۔
۲۔ موضح۔ پھر سب کو پکڑا ہم نے اپنے اپنے گناہ پر۔
۳۔ ثنائی۔ پس ہم نے ان سب کو گناہوں پر مواخذہ کیا۔
۴۔ نذیر احمد۔ تو ہم نے سب کو ان کے گناہ (کی سزا) میں دھر پکڑا۔
۵۔ فتح المجید۔ تو ہم نے سب کو ان کے گناہوں کے سبب پکڑ لیا۔
۶۔ وحیدی۔ تو ہم نے (ان لوگوں سے جن کا ذکر اوپر ہوا) ہر ایک کو اس کے قصور کی سزا میں پکڑ لیا۔
۷۔ تھانوی۔ تو ہم نے ہر ایک کو اس کے گناہ کی سزا میں پکڑ لیا۔
۸۔ شیخ الہند۔ پھر سب کو پکڑا ہم نے اپنے اپنے گناہ پر۔
۹۔ بریلوی۔ تو انھیں ہر ایک کو ہم نے اس کے گناہ پر پکڑا۔
۱۰۔ آزاد۔ ترجمہ نہیں ہے۔
۱۱۔ مودودی۔ آخر کار ہر ایک کو ہم نے اس کے گناہ پر پکڑا۔
۱۲۔ ماجدی۔ سو ہم نے (ان میں سے) ہر ایک کو اس کے گناہ کی پاداش میں پکڑ لیا۔

(۹) فَاَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ يَّتَسَآءَلُوْنَ (الصّٰفّٰت: ۵۰)

۱۔ رفیعی۔ پھر منہ کریں گے بعضے ان کے اوپر بعض کے سوال کرتے ہوئے۔
۲۔ موضح۔ پھر منہ کیا ایک نے دوسرے کی طرف لگے پوچھنے۔
۳۔ ثنائی۔ اہل جنت ایک دوسرے کی طرف متوجہ ہو کر پوچھیں گے۔
۴۔ نذیر احمد۔ اور ایک کی طرف ایک متوجہ (اور مخاطب) ہو کر پوچھا پاچھی کرے گا۔
۵۔ فتح المجید۔ پھر وہ ایک دوسرے کی طرف رخ کر کے سوال (وجواب) کریں گے۔
۶۔ وحیدی۔ پھر وہ (بہشتی لوگ) ایک دوسرے کی طرف منہ کر کے پوچھا پاچھی کریں گے۔
۷۔ تھانوی۔ پھر ایک دوسرے کی طرف متوجہ ہو کر بات چیت کریں گے۔
۸۔ شیخ الہند۔ پھر منہ کیا ایک نے دوسرے کی طرف لگے پوچھنے۔
۹۔ بریلوی۔ تو ان میں ایک نے دوسرے کی طرف منہ کیا پوچھتے ہوئے۔
۱۰۔ آزاد۔ ترجمہ نہیں ہے۔
۱۱۔ مودودی۔ اس کے بعد یہ ایک دوسرے کی طرف مڑیں گے اور باہم تکرار شروع

کردیں گے۔

۱۲۔ ماجدی۔ پھر ایک دوسرے کی طرف متوجہ ہوکر بات چیت کریں گے۔

(۱۰) وَقَالَ نُوْحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْاَرْضِ مِنَ الْكٰفِرِيْنَ دَيَّارًا ۝ (نوح:۲۶)

۱۔ رفیعی۔ اور کہا نوح نے اے رب میرے مت چھوڑ اوپر زمین کے کافروں میں بسنے والا۔

۲۔ موضح۔ اور کہا نوح نے اے رب نہ چھوڑ یو زمین پر منکروں کا ایک گھر بسنے والا مقرر۔

۳۔ ثنائی۔ اور نوح نے کہا اے میرے پروردگار ان میں سے کسی آباد گھر کو نہ چھوڑ۔

۴۔ نذیر احمد۔ اور نوح نے (ان کے حق میں یہ بھی بد) دعا کی کہ اے میرے پروردگار (ان) کافروں میں سے (کسی متنفس کو بھی زندہ) نہ چھوڑ (کہ) روئے زمین پر رستا بستا (نظر آئے)

۵۔ فتح المجید۔ اور (پھر) نوح نے (یہ) دعا کی کہ میرے پروردگار کسی کافر کو روئے زمین پر بسا نہ رہنے دے۔

۶۔ وحیدی۔ اور نوح نے (یہ بھی بد) دعا کی مالک میرے زمین پر ان کافروں میں سے ایک چلنے والا (یا بسنے والا) بھی نہ چھوڑ۔

۷۔ تھانوی۔ اور نوح (علیہ السلام) نے (یہ بھی) کہا کہ اے میرے پروردگار کافروں میں سے زمین پر ایک باشندہ بھی مت چھوڑ۔

۸۔ شیخ الہند۔ اور کہا نوح نے اے رب نہ چھوڑ یو زمین پر منکروں کا ایک گھر بسنے والا۔

۹۔ بریلوی۔ اور نوح نے عرض کی اے میرے رب زمین پر کافروں میں سے کوئی بسنے والا نہ چھوڑ۔

۱۰۔ آزاد۔ ترجمہ نہیں ہے۔

۱۱۔ مودودی۔ اور نوح نے کہا "میرے رب۔ ان کافروں میں سے کوئی زمین پر بسنے والا نہ چھوڑ۔

۱۲۔ ماجدی۔ اور نوح نے یہ بھی عرض کی کہ اے میرے پروردگار زمین پر کافروں میں سے ایک باشندہ بھی (جیتا) مت چھوڑ۔

۱۴۔ مطالب قرآن کی فہرست

ڈپٹی صاحبؒ نے بے شمار عنوانات کے تحت مضامینِ قرآن کی ایک مفصل فہرست

بھی نہایت عرق ریزی سے تیار کر کے اپنے ترجمہ قرآن کی ابتدا میں منسلک کی ہے۔ ڈپٹی صاحب کی تحریر کے مطابق لوگوں کے مطالبہ پر یہ فہرست بعد میں شامل کی گئی ہے۔ بعض لوگوں نے اسے ترجمہ غرائب القرآن کی خصوصی انفرادیت قرار دیا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ڈپٹی صاحب اس میدان میں تنہا نہیں ہیں۔ مولانا وحید الزماں خاں صاحب حیدر آبادی نے بھی اپنے ترجمہ موضح الفرقان وتفسیر وحیدی میں جو غرائب القرآن کے صرف چھ سال بعد ۱۳۲۳ھ/۱۹۰۵ء میں طبع ہوئی فہرست مضامین شامل کی ہے۔ ممکن ہے اس وقت تک غرائب القرآن میں یہ فہرست نہ رہی ہو۔ مولانا وحید الزماں صاحب کی ایک اور تصنیف موسومہ "تقریب القرآن" جو ابواب قرآنی باعتبار مضامین پر مشتمل ہے۔ راقم الحروف کے کتب خانہ واقع لال گوپال گنج (الہ آباد) میں موجود ہے۔ مولانا احمد رضا خاں صاحب بریلوی نے بھی اپنے ترجمہ کنز الایمان میں ایسی ہی فہرست منسلک کی ہے۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے فہرست مضامین تو شائع نہیں کی لیکن اپنے ترجمہ وتفسیر قرآن موسومہ ترجمان القرآن کی ہر جلد کی ابتدا میں ہر آیت کا عنوان درج کر دیا ہے۔ اس سے قرآنی ترتیب کے ساتھ آیتیں نکالنے میں سہولت ہوتی ہے۔ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے تفسیر تفہیم القرآن کی ہر جلد کے آخر میں اس جلد کے تمام مضامین کی فہرست باعتبار حروف تہجی شامل کی ہے۔ چونکہ انڈکس یا اشاریہ تیار کرنے کا یہ جدید ترین طریقہ ہے اس لیے اس سے مضامین قرآنی بحوالہ تفہیم القرآن نکالنے میں بہت سہولت ہوتی ہے۔ تلخیص تفہیم القرآن میں جسے مولانا صدر الدین اصلاحی صاحب نے ترتیب دیا ہے۔ پورے تلخیص تفہیم القرآن کا اشاریہ (INDEX) باعتبار حروف تہجی شامل ہے۔ تفہیم القرآن کی ہر شش جلدوں کا مجموعی اشاریہ "فہرست موضوعات قرآنی" کے نام سے الگ سے بھی شائع ہو چکا ہے۔

علوم قرآنی پر ہر دور میں جو کام ہوتا رہا ہے اور پورے استمرار سے آج تک جاری ہے اس کی روشنی میں قرآن کا کوئی کام کسی زمانہ میں دراصل نیا نہیں ہوتا۔ ہم نے یہ مختصر تفصیل جو ابھی پیش کی ہے وہ صرف اس لیے ہے کہ یہ مغالطہ دور ہو جائے کہ ڈپٹی صاحب اس خدمتِ قرآن میں متفرد ہیں۔

۲۵۔ "مطالب القرآن" کا جائزہ

ڈپٹی صاحب کی فہرست مضامین مشمولہ ترجمہ غرائب القرآن بھی کافی مفصل ہے۔ اور حائل شریف کے سہ کالمی ۵۶ صفحات کو محیط ہے۔ لیکن یقین ہے کہ ڈپٹی صاحب اس فہرست

کو کافی نہیں سمجھتے تھے اور بتقریب القرآن (وحیدی) کے نہج پر ایک اور مفصل تصنیف ضروری سمجھتے تھے۔ چنانچہ انھوں نے "مطالب القرآن" کے نام سے یہ کام شروع بھی کر دیا تھا۔ جو چھ حصوں میں مکمل ہوتا۔ لیکن اس کا صرف ایک حصہ ہی تیار ہو سکا جو ۱۹۱۸ء میں ان کے اپنے ذاتی مطبع موسومہ شمسی پریس سے ان کے صاحبزادہ بشیر احمد نے شائع کیا تھا۔ عنوانات کی تقسیم جلد واریوں تھی۔

(۱) مقدمات (۲) احکام متعلقہ عبادات و معاملات (۳) تاریخی مضامین اور قصص (۴) پیغمبر صاحب اور ان کے معاصرین کے حالات۔ (۵) عالم معاد (۶) متفرقات۔

اگر ڈپٹی صاحب کی یہ تصنیف مکمل ہو جاتی تو علوم قرآنی میں ایک بیش قیمت کتاب کا اضافہ ہو سکتا تھا۔ لیکن "امہات الامہ" پر عوام کے ردعمل کی وجہ سے ڈپٹی صاحب اس قدر بد دل ہو گئے تھے کہ انھوں نے اس تصنیف کو مکمل نہیں کیا۔

کیا تعداد اشاعت مقبولیت کی دلیل ہے؟

ڈپٹی صاحب نے قرآن مجید مترجم غرائب القرآن مع اضافۂ جدید۔ دس برس کے عرصہ میں ساتویں دفعہ تاریخ طبع ۱۳۲۳ھ/۱۹۰۵ء کے مقدمہ میں لکھا ہے: "اس ترجمہ کو ابھی صرف دسواں برس ہے اور کتاب کی عمر کے لیے دس برس کیا ہوتے ہیں۔ مگر اسی دس برس میں بڑی اور متوسط اور حمائل کلاں وخورد اور بین السطور اور مقابل شکلوں میں آٹھ دفعہ چونتیس ہزار ایک سو چھپا اور پورا بیس ہزار نکاسی ہو بیٹھا۔"[۳۴]

ڈاکٹر سید عبداللہ ان کے ترجمہ قرآن کی مقبولیت ثابت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "ان کا یہ ترجمہ اتنا مقبول ہوا کہ ۱۹۱۶ء میں یعنی صرف بیس سال کے عرصہ میں اس کے پندرہ اڈیشن شائع ہوئے۔ اس وقت تک پچاس ہزار جلدوں کی نکاسی ہو چکی تھی اور نذیر احمد کی وفات کے وقت اس کی پچھتر ہزار کے قریب جلدیں شائع ہو چکی تھیں۔"[۳۵]

ڈاکٹر صالحہ عبدالحکیم نے منذر احمد نبیرہ مولوی نذیر احمد کا تعارف جو ترجمہ غرائب القرآن کے تاج کمپنی اڈیشن مطبوعہ جون ۱۹۶۸ء میں شائع ہوا ہے نقل کیا ہے: "میرے جد امجد مولوی نذیر احمد نے بہتر سال پہلے ۱۳۱۴ھ میں قرآن شریف کا ترجمہ شستہ و رفتہ اردو میں کیا تھا ـــــ اس ترجمہ کی کامیابی اور مقبولیت کا بین ثبوت یہ ہے کہ اب تک اس کے کم و بیش ایک لاکھ مختلف نسخے شائع ہو چکے ہیں اور مانگ روز افزوں ہے۔"

آپ ان تینوں بیانات پر غور فرمائیں۔ ان میں سے دو بیانات ڈپٹی صاحب مرحوم کے مطبوعہ ترجمہ قرآن ہی کے دیباچوں سے ماخوذ ہیں۔ ہمیں تعداد اشاعت کو مقبولیت ترجمہ کی دلیل بنانے میں بچند وجوہ تکلف ہے۔

(۱) ہم ان تمام بیانات کو صحیح تسلیم کرتے ہوئے جب دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ۱۸۹۵ء سے ۱۹۱۲ء تک (جو ڈپٹی صاحب کا سال وفات ہے۔) یعنی سترہ سال میں اس ترجمہ کے پچھتر ہزار نسخے شائع ہو چکے تھے۔ اگر شروع سے ۱۹۶۸ء تک ایک لاکھ نسخے شائع ہوئے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ۱۹۱۲ء سے ۱۹۶۸ء تک چھپن سال کے عرصہ میں صرف پچیس ہزار نسخے یا اس کے لگ بھگ شائع ہو سکے۔ اس قلیل تعداد سے تا حین حیات سترہ سال کے عرصہ میں پچھتر ہزار کی تعداد میں ترجمہ کا اشاعت پذیر ہونا مشکوک ہو جاتا ہے۔

(۲) ڈپٹی صاحب کے حین حیات پچھتر ہزار نسخوں کے شائع ہونے کا قصہ یہ ہے کہ اس کی اشاعت مترجم ہی کے اہتمام خاص سے ہوتی تھی۔ اور مختلف اسباب کی بنا پر مترجم مرحوم اس کی اشاعتیں بار بار کرانے پر بھی مجبور ہوا کرتے تھے۔ حمائل شریف کے دوسرے اڈیشن مطبوعہ ۱۳۱۹ھ (مطابق ۱۹۰۰ء) کے مقدمہ میں ڈپٹی صاحب تحریر فرماتے ہیں۔

"حمائل شریف کو چھپوائے ہوئے مسمّاکر کے دو برس ہوئے ہوں گے کہ اس جیسی پھر چھپوانی پڑی۔ نہ اس لیے کہ جتنی تھیں سب ٹھکانے لگ گئیں بلکہ جن کو سپرد کی تھیں اس نے لالچ میں آکر اپنے ایک اناڑی بھائی کو فائدہ پہنچانے کی غرض سے بلا ضرورت پوری، ادھوری، الٹی، پلٹی، اناپ شناپ جلدیں بندھوا ڈالیں۔ اور بندھوائی تھیں تو خیر۔ غضب یہ کیا کہ موٹی گاجر کی طرح صندوقوں میں بھر کر اپنی دکان کے ایک کونے میں رکھوا دیں اور پھر خبر نہ لی۔ ساری برسات گذری اور مکان پڑا ٹپکا کیا۔ جلدیں بگڑیں سو بگڑیں۔ پھپھوندی لگ کر ساری حمائلیں بدروپ ہو گئیں۔ اس کمی کی بھرتی کرنی ضرور تھی تو میں نے اتنا اور کیا کہ لگتے ہاتھ فہرست مطالب بھی بڑھا دی کہ بہت لوگ اس کے نہ ہونے کے شاکی تھے۔"[۳۵]

اس تحریر سے دو باتیں ثابت ہوتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ ڈپٹی صاحب طلب خریدار کو پورا کرنے کے علاوہ بھی دیگر اسباب سے نئے اڈیشن چھاپنے پر مجبور ہوا کرتے تھے۔ دوسرے یہ کہ یہ تعداد اتنی ہوا کرتی تھی کہ جلد میں بندھ جانے کے بعد بھی دوکان کے ایک گوشے میں آجایا کرتی تھیں۔ جن لوگوں کو اس طرح کتابوں کے بنڈل ذخیرہ کرنے کا اتفاق ہوا ہے انھیں اندازہ

ہوگا کہ دیگر بہت سی طالب جلد کتابوں کے بعد دوکان کے کسی گوشہ میں کتنی ہزار کتابوں کے مستقل طور سے رکھنے کی گنجائش رہتی ہے۔ اس سے بہت زیادہ تعداد میں اس کے نسخے شائع کرتے کا معاملہ بھی مشکوک ہوجاتا ہے۔

اشفاق احمد اعظمی نے ایک بات اور بھی لکھی ہے کہ ڈپٹی صاحب کو اپنے پریس میں کافی خسارہ ہوا تھا۔ اس کی تفصیل ہمیں معلوم نہیں لیکن امکان اس کا بھی ہے کہ اس نقصان کا ایک سبب ترجمہ قرآن کے نسخوں کی بے احتیاطی یا ضیاع بھی رہا ہو۔

(۳) پھر ہم یہ بات بھی تسلیم کرلیتے ہیں کہ ڈپٹی صاحب کا ترجمہ قرآن ماشاءاللہ ان کی حین حیات اور بعد میں بھی کافی تعداد میں چھپا ہے لیکن ان کی مقبولیت کی قدر و قیمت متعین کرنے میں ہمارے ناقدین ادب بتہ نہیں یہ بات کیوں بھول جایا کرتے ہیں کہ قرآن یا دیگر مذہبی کتابوں کا معاملہ ادبی لٹریچر کا سا نہیں ہے کہ ایک بار چھپ گئی تو ہمیشہ کے لیے ہوگئی۔ بلکہ آج کل تو ناقدری فن کا یہ حال ہے کہ اگر کسی اکیڈمی یا کسی میموریل کمیٹی کا مالی تعاون حاصل نہ ہو تو یہ ادبی شہ پارے چند سو کی تعداد میں بھی نہ چھپ سکیں اور بالفعل حال یہ ہے کہ مطبوعہ نسخوں کی نصف سے زیادہ تعداد ہدیۃً یا برائے تبصرہ ارسال کردی جاتی ہے اور بقیہ منتظر خریدار ناشر یا مصنف کے گھر کے کسی گوشے میں پڑی رہتی ہے۔

قرآن دنیا میں سب سے زیادہ پڑھی جانے والی کتاب ہے اسی لیے دنیا میں سب سے زیادہ شائع اور فروخت ہونے والی کتاب بھی ہے۔ اس لیے کسی مخصوص ترجمہ قرآن یا کتاب متعلقہ علوم قرآنی کا بار بار اور کثیر تعداد میں طبع ہونا اسے کوئی نمایاں اور منفرد مقام نہیں عطا کرتا۔ جس عرصہ میں ڈپٹی صاحب مرحوم کے ترجمہ قرآن کی مذکورہ تعداد اشاعت اور اس کی فروخت کا دعویٰ کیا گیا ہے۔ اگر اس عرصہ میں شاہ عبدالقادرؒ صاحب شاہ رفیع الدینؒ صاحب اور مولانا اشرف علیؒ تھانوی یا مولانا فتح محمدؒ جالندھری کے تراجم قرآنی کی اشاعت کا جائزہ لیا جائے تو یہ تعداد اس سے کم نہیں بلکہ اس سے کہیں زیادہ نظر آئے گی جن بزرگوں کے ترجموں کا ابھی نام لیا گیا ہے۔ وہ ہندوستان کے کسی بھی گوشہ میں کسی بھی مکتبہ اسلامی سے کسی بھی وقت حاصل کی جاسکتی ہیں جبکہ ڈپٹی صاحب کے ترجمہ کے لیے راقم الحروف کو اپنے ایک دوست کا ممنون کرم ہونا پڑا ہے جنھیں وہ نسخہ قرآن دراثتاً اباً عن جدٍ حاصل ہوا تھا اور جو ۱۹۰۰ء/۱۳۱۹ھ کا طبع شدہ ہے۔

دور حاضر میں مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ کا ترجمہ وتفسیر تفہیم القرآن چھ جلدوں میں ہونے

کے باوجود اب تک ہندوستان۔ پاکستان اور بنگلہ دیش میں لاکھوں کی تعداد میں چھپ چکا ہے۔ جبکہ اس کی پہلی جلد کا پہلا اڈیشن ۱۹۴۹ء میں شائع ہوا تھا۔ یہ تعداد طباعت اس وقت ہے جبکہ تفہیم القرآن میں موجود ترجمہ الگ سے بھی چھپ چکا ہے اور پورے تفہیم القرآن کی تلخیص بھی ایک جلد میں شائع ہو چکی ہے جسے مولانا صدرالدین اصلاحی نے مرتب کیا ہے یہ ساری اشاعتیں جماعت اسلامی کے زیر اہتمام ہوئی ہیں۔ جماعت کے علاوہ ورلڈ قرآن سوسائٹی (نان کمرشیل) نے بھی یہ ترجمہ ہزاروں کی تعداد میں شائع کیا ہے۔

ایک اور بات کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے کہ ڈپٹی صاحب کے ترجمہ کے مقابلہ میں دیگر بزرگوں کے تراجم کی تعداد اشاعت کا اندازہ اس لیے بھی دشوار ہے کہ ان کے تراجم وقف علی المسلمین ہیں اور انھیں برصغیر میں ہر کسی نے بلا اجازت چھپوایا ہے جبکہ ڈپٹی صاحب کے ترجمہ قرآن پر ان کی تجارتی اجارہ داری رہی ہے۔

بہرحال اگر تعداد اشاعت کو ڈپٹی صاحب کے ترجمۂ قرآن کی مقبولیت کی دلیل ٹھیرایا گیا ہے تو اول تو یہ تعداد اشاعت ہی بوجوہ مشکوک ہے۔ پھر اس دعویٰ کا صغریٰ و کبریٰ ہی بنیادی طور سے غلط ہے۔ مقبولیت لوگوں کے دلوں میں گھر کرتی ہے۔ ہمیں اس بات کا یقین ہے کہ یہ ترجمہ باوجود اپنی بہت سی ادبی خوبیوں کے مختلف وجوہ سے قبول عام حاصل نہ کر سکا۔ اب ہم اس کی عدم مقبولیت کے اسباب پر گفتگو کریں گے۔

عدم مقبولیت کے اسباب

جیسا کہ ہمارا دعویٰ ہے کہ ڈپٹی صاحب کا ترجمہ عوام میں وہ قدر و قیمت حاصل نہ کر سکا جس کا وہ فی الواقع مستحق تھا۔ اور یہ صحیح ہے کہ ڈپٹی نذیر احمد جیسے صاحب طرز ادیب اور مترجم کے ترجمہ قرآن پر لوگ ٹوٹ نہیں پڑے۔ بلکہ اس کے خلاف کتابیں لکھی گئیں یہاں تک کہ لوگوں نے ان کے ترجمہ قرآن کو جلایا بھی۔[۳۹] اس لیے اس کے اسباب کی تلاش بھی ضروری ہے۔

ہمارے خیال میں ڈپٹی صاحب کے ترجمہ قرآن کی عدم مقبولیت کے مندرجہ ذیل اسباب تھے۔

(۱) ڈپٹی صاحب کی شہرت و مقبولیت بحیثیت ایک ادیب کے تھی بحیثیت ایک عالم دین کے نہیں تھی۔ اس لیے لوگوں کو ان کی ثقاہت پر وہ اعتماد نہیں تھا جو دوسرے مترجمین قرآن پر تھا۔

(۲) سرسید کے ساتھی ہونے کی وجہ سے لوگ دین کے معاملے میں ان کے اوپر پورا بھروسہ نہیں کرسکتے تھے۔ چنانچہ ڈاکٹر سید عبداللہ کا خیال تھا کہ "انھوں نے اپنے اعتقادات کو عوام کے خیالات پر قربان کردینے سے بھی گریز نہیں کیا"۔[۴۸] ظاہر بات ہے کہ یہ کھلی منافقت ہے۔

(۳) ڈاکٹر سید عبداللہ نے یہ بھی لکھا ہے کہ "مذہب کے اعتبار سے وہ سہولت پسند تھے"۔ اور عوام میں اعتماد صرف اسی کو حاصل ہوتا ہے جو مخلص اور باعمل ہو۔

(۴) اشفاق احمد اعظمی نے لکھا ہے کہ "نذیر احمد احادیث کو مذہبی تاریخ سے تعبیر کرتے ہیں"۔[۴۹] حالانکہ پوری امت اس بات پر متفق ہے کہ "حدیث، قرآن" کے بعد ادلہ اربعہ میں سے ہے۔ بقیہ دو "اجماع" اور "قیاس" ہیں۔

(۵) نذیر احمد نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اکرام کو ملحوظ نہیں رکھا ہے۔ جو تمام مسلمانوں پر فرض ہے جیسا کہ گذر چکا۔

(۶) "امہات الامہ" میں جو اگرچہ ایک عیسائی احمد شاہ شائق کی اہانت آمیز کتاب "انہات المومنین" کے جواب میں لکھی گئی خود قابل اعتراض جملے لکھے گئے ہیں۔ ان جملوں کو اشفاق احمد اعظمی "شوخ" سے تعبیر کرتے ہیں۔ لیکن سیر المصنفین کے مصنف محمد یحییٰ تنہا نے پوری کتاب ہی کے بعض حصوں کو "مبتذل" بتلایا ہے اور ان کو مذہب کی رو سے "گستاخی" قرار دیا ہے۔ تنہا کے خیال میں اس تصنیف میں زبان وبیان کے نقص کے علاوہ نظریات اور خیالات میں بھی خامیاں ہیں، جس سے اسلام پر حرف آتا ہے۔[۵۰]

(۷) ڈپٹی نذیر احمد کی حیثیت ایک دنیا دار کی تھی۔ مرزا فرحت اللہ بیگ نے واضح طور پر انھیں سود خور بتلایا ہے۔ کیونکہ انھوں نے خود فرحت اللہ بیگ سے سود کا مطالبہ کیا تھا۔ اس کے علاوہ وہ پرامیری نوٹوں کی خریداری کے بھی قائل تھے جو سود ہے۔ اور اسلام میں سود سے بڑا کوئی گناہ نہیں ہے۔[۵۱]

(۸) ان کی کفایت شعاری کنجوسی کے درجہ تک پہنچی ہوئی تھی۔ مرزا فرحت اللہ بیگ نے کھانے کے تعلق سے اس کی بھی مثال دی ہے۔[۵۲]

(۹) وہ برطانوی حکومت کے وفادار تھے۔ حکومتی مناصب پر فائز تھے اور حکومت کے خلاف ایک لفظ نہیں بول سکتے تھے۔

(۱۰) انھوں نے برطانوی قوانین کا اردو میں ترجمہ کیا تھا۔ جو ملکی قانون کی حیثیت سے

یہاں اسلامی قانون کے علی الرغم جاری کیا گیا۔ اور اللہ تعالیٰ خود فرماتا ہے مَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ ۔ کافرون ۔ ظالمون ۔ یعنی جو اللہ کے قانون کے مطابق فیصلہ نہ کریں وہی فاسق ۔ کافر اور ظالم ہیں (ہم ان آیتوں پر تفصیلی اظہار خیال کر چکے ہیں)

(۱۱) اشفاق احمد اعظمی نے یہ بھی لکھا ہے کہ "نذیر احمد کو ترجمہ قرآن سے نہ مالی منفعت درکار تھی۔ نہ شہرت نہ ہی ثواب دارین کا شدید جذبہ۔ ان کا مقصد قوم کو قرآن فہمی کی تعلیم دینا تھا۔[۵۹] مقصد کی مثبت اور منفی تفصیل جو بیان کی گئی اپنے اندر اضطراب کے بہت سے پہلو رکھتی ہے۔

(۱۲) نذیر احمد کے ترجمہ پر بعض علماء کو اعتراض تھا۔[۶۰] وہ اس کی زبان کو غیر سنجیدہ اور ترجمہ کو بھی غلط سمجھتے تھے۔ مولانا اشرف علی تھانویؒ اور مولانا ابو محمد عبداللہ محدث چھپراویؒ کے رسالوں کا ہم ذکر کر چکے ہیں۔

(۱۳) اس کے علاوہ ایک آخری سبب یہ بھی ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے متداول تراجم کے ساتھ ان کے ترجمہ کو بھی پڑھے گا تو معلوم ہوگا کہ اس محاوراتی زبان میں وہ کیف و سرمستی نہیں پیدا ہوتی جو دیگر متداول ترجموں میں ہے۔ اس کا سبب یہی ہو سکتا ہے کہ دوسرے تراجم ان علماء کرام کے کیے ہوئے ہیں جو اپنی زندگیوں کو قرآنی تعلیمات کا نمونہ بنانے کی کوشش کرتے رہے تھے۔

ترجمہ غرائب القرآن کا مقام

حالی نے لکھا ہے "خصوصاً قرآن مجید کی خدمت کے لحاظ سے جو امتیاز انھوں نے ہندوستان کے علماء اسلام میں حاصل کیا ہے اس کا صحیح اندازہ لوگ اس وقت کر سکیں گے جب ان کی وفات پر ایک معتدبہ زمانہ گزر جائے گا اور معاصرین کا دور ختم ہو کر حسد و بغض کے جذبات فرو ہو جائیں گے۔[۶۱]

شہرہ آفاق انگریزی شاعر، نقاد اور مصنف T. S. Eliot (۱۸۸۸ء تا ۱۹۶۵ء) نے اپنے موقر مقالہ TRADITION AND INDIVIDUAL TALENT (روایت اور انفرادی صلاحیت) میں اسی کے مماثل رائے دی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ کوئی مصنف ایک مقام اپنے ہمعصروں میں حاصل کرتا ہے۔ پھر ایک مقام بعد میں پورے تاریخ ادب میں اسے حاصل ہوتا ہے۔ اپنے ایک اور تنقیدی مقالہ میں اس کی مزید شرح کرتے ہوئے وہ مثالاً بتلاتا ہے کہ اس کے زمانے میں شیکسپیر (William Shakspeare ۱۵۶۴ء تا ۱۶۱۶ء) کو جو مقام حاصل ہے اسے تسلیم ہے لیکن اگر وہ خود شیکسپیر کے زمانہ میں موجود ہوتا تو مارلو (Christopher Marlowe)

(۱۵۶۴ء تا ۱۵۹۳ء) کو شیکسپیر پر ترجیح دیتا۔

ہم نے ڈپٹی صاحب کے ترجمہ کے علاوہ طباعت کی تاریخی ترتیب کے اعتبار سے دس گیارہ دیگر مترجمین کی دس آیتوں یا ان کے مقطوعات کے ترجمے بجنسہٖ نقل کردیئے ہیں۔ ان تمام ترجموں پر نظر ڈالنے سے مندرجہ ذیل باتیں سمجھ میں آتی ہیں۔

(۱) شاہ رفیع الدینؒ صاحب کا ترجمہ تحت اللفظ ہے لیکن اگر انھیں الفاظ کو اردو نحوی ترکیب کے اعتبار سے بامحاورہ کردیا جائے تو وہ شاہ عبدالقادرؒ صاحب کے ترجمہ کے نہ صرف مماثل ہوجائے گا بلکہ کہیں کہیں بہتر نظر آئے گا۔

(۲) مولانا ابوالکلام آزادؒ کا ترجمہ تفسیری ہے اس لیے اسے متون ترجمہ کے مقابلہ میں شریک نہیں کیا جاسکتا۔

(۳) مولانا مودودیؒ نے اپنے ترجمہ کو ترجمانی کا نام دیا ہے۔ لیکن دیگر مترجمین نے عبارات بین القوسین کا جو اہتمام کیا ہے اگر اس کی رعایت ملحوظ رکھی جائے تو یہ ترجمانی ان تراجم کے مقابلہ میں زیادہ لفظی ہے۔

(۴) ہم دیکھتے ہیں کہ شیخ الہندؒ نے شاہ عبدالقادرؒ کے ترجمہ کی تحسین کی ہے لیکن انھیں بہت کم جگہوں پر تبدیلی کرنے کا موقع ملا ہے۔ اس طرح سے یہ شاہ صاحب ہی کے ترجمہ کا مرمم اڈیشن ہے۔

(۵) مولانا دریابادیؒ اپنے مرشد مولانا تھانویؒ سے بہت متاثر ہیں اور بالفاظ خود انھوں نے بھی پچھتر فیصدی انھیں کا ترجمہ برقرار رکھا ہے۔ لیکن حق بات یہ ہے کہ دریابادی ترجمہ بلاغت زبان میں بہت ممتاز ہے۔

(۶) ڈپٹی نذیر احمدؒ نے زبان بہت فصیح اور بامحاورہ استعمال کی ہے لیکن قوسین کی کثرت بصارت کے لیے گراں بار ہے۔ اور غرائب محاورات کی کثرت سماعت کے لیے نامانوس۔

(۷) شاہ رفیع الدینؒ اور شاہ عبدالقادر کے ترجمے اپنی قدامتِ زبان کے باوجود اب تک اسی تابناکی سے جلوہ گر ہیں جو اشاعت اول کے وقت انھیں حاصل تھی۔

مندرجہ بالا ہفت نکاتی ملحوظہ کی بنا پر راقم الحروف کا خیال ہے کہ ڈپٹی صاحب کا ترجمہ

(ا) اگرچہ زبان کے لحاظ سے شاہ رفیع الدین اور شاہ عبدالقادرؒ کے ترجموں سے قدرے بہتر ہے لیکن اثر اندازی کے لحاظ سے ان سے کمتر ہے۔

(ب) اپنی محاوراتی کمزوری کے باوجود زبان کے اعتبار سے ڈپٹی صاحب کا ترجمہ

ثنائی اور وحیدی ترجمہ پر فوقیت رکھتا ہے لیکن مقاصد قرآن کی بہتر ترجمانی اور اثر اندازی کے اعتبار سے ثنائی اور وحیدی ترجمے نذیری ترجمے سے بہتر ہیں۔ انھیں زیادہ سے زیادہ مساوی سطح پر رکھا جاسکتا ہے۔ لیکن اگر ان تینوں کے تفسیری افادات کو ترجمہ کے ساتھ شامل کرلیا جائے تو تفسیر ثنائی کلامی مباحث اور تفسیر وحیدی عمومی فوائد کے اعتبار سے نذیری ترجمہ اور افادات سے بہت بہتر ہیں۔

(ج) ترجمہ فتح الحمید جو ۱۹۰۰ء میں شائع ہوا۔ زبان اور اثر اندازی کے اعتبار سے ڈپٹی صاحب کے ترجمہ پر بہت زیادہ فوقیت رکھتا ہے۔

(د) علماء کرام کے بہت سے اشکالات کے باوجود بریلوی ترجمہ زبان کے اعتبار سے اکثر جگہ ڈپٹی صاحب کے ترجمہ سے بہتر ہے۔

(ہ) مولانا تھانوی کا ترجمہ ادبی خوبیوں میں ڈپٹی صاحب کے ترجمہ کے مساوی ہے۔ لیکن اثر اندازی اور افادات میں اس پر فائق۔

(و) شیخ الہند کے ترجمہ کو ترجمہ فتح الحمید پر فوقیت حاصل ہے۔ بنابریں وہ ۱۹۲۳ء تک کے شائع شدہ تمام ترجموں سے بہتر ہے اور شاہ عبدالقادر صاحب کی خصوصیات ترجمہ کا جامع ہونے کی وجہ سے اسے اس وقت تک کے تمام ترجموں پر بالادستی حاصل ہے۔

(ز) اب تک کے تمام ترجموں میں مولانا مودودیؒ کا ترجمہ اپنی تمام ادبی خوبیوں اور اصول ترجمہ قرآن کی زیادہ سے زیادہ خصوصیات کو جامع ہے۔ اسی لیے یہ عوام و خواص دونوں میں یکساں طور پر مقبول ہے۔

(ح) مولانا دریابادی کا ترجمہ فصاحت زبان اور دیگر ادبی خوبیوں میں مودودی ترجمہ کے مساوی ہے لیکن سلاست مولانا مودودی کے یہاں بہت زیادہ ہے۔

بنابریں:۔

راقم الحروف کے نزدیک ترجمہ غرائب القرآن کا درجہ ابتدائی دونوں بزرگوں کو الگ کردینے کے بعد اپنے معاصرین میں دوسرا ہے اور اب تک کے تمام ترجموں میں چوتھا یا پانچواں واللہ اعلم بالصواب۔

کیا واقعی یہ ترجمہ غرائب القرآن ہے

اتمام حجت کی خاطر آخر میں ہم اس ترجمہ کے تسمیہ پر بھی گفتگو کرلیتے ہیں۔

"غرائب القرآن" دراصل علوم قرآنی کی ایک مخصوص اصطلاح ہے۔ اس سے مراد وہ الفاظ اور اصطلاحات ہیں جنھیں قرآن نے مروج لغت اور عام محاورات عرب سے ہٹ کر اپنے مخصوص معنوں میں استعمال کیا ہے۔ اس عنوان کا مزید مختصر تعارف یوں ہے کہ:۔

"غرائب قرآن کے معلوم کرنے پر توجہ دینا ضروری ہے۔ کیونکہ بیہقیؒ نے ابوہریرہؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ اعربوا القرآن والتمسوا غرائبہ یعنی قرآن کے معانی کو سمجھو اور اس کے غریب الفاظ کو تلاش کرو"[۴۸]

بنابریں علماء اسلام نے اس مخصوص فن پر بے شمار مستقل کتابیں لکھی ہیں۔ ان میں سے چند کے نام یہ ہیں،

(۱) ابان بن تغلب بکری الکوفی (المتوفی ۱۴۱ھ)[۴۹]

(۲) ابوعبدالرحمٰن عبداللہ بن یحییٰ الیزیدیؒ (المتوفی ۲۰۶ھ)

(۳) مشہور عالم ابن قتیبہؒ الدینوری (المتوفی ۲۶۶ھ)

(۴) محمد بن عزیز سجستانیؒ (المتوفی ۳۳۰ھ)

ان کے علاوہ بھی بے شمار علماء نے مستقل کتابیں لکھی ہیں جیسے ابوعبیدہؒ۔ ابوعمر الزاہدؒ۔ ابن دُرَیدؒ العزیزی۔ امام راغب اصفہانیؒ (صاحب مفردات القرآن)۔ زجّاج۔ فرّاء۔ اخفش اور ابن الانباری وغیرہ[۵۰]

ہندوستان میں مولانا حمیدالدین فراہیؒ نے بھی "مفردات القرآن" کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے اس کے علاوہ مولانا عبدالرشید نعمانی کی "لغات القرآن" (شائع کردہ ندوۃ المصنفین دہلی) بھی اس موضوع پر ایک ممتاز تصنیف ہے[۵۱]

یہ تمام کتابیں غرائب القرآن کے فنی اور اصطلاحی پہلوؤں سے بحث کرتی ہیں۔ اور الفاظ قرآنی کے صحیح معنی و مفہوم کو متعین کرتی ہیں۔ اردو زبان کے تمام مترجمین نے غرائب القرآن کے صحیح معنیٰ و مفہوم کا بالعموم اہتمام ہی کیا ہے۔ اس اصول کی عدم پابندی ہی کی وجہ سے تمام گمراہ فرقوں کی تفسیریں (بشمول منکرین حدیث کے) پایۂ اعتبار سے ساقط ہیں۔

اردو تراجم قرآن کے ذیل میں غرائب کے اسباب اور اس کی تفصیلات پر زیادہ گفتگو نہیں کی جاسکتی۔ اس لحاظ سے ڈپٹی صاحب کا اپنے ترجمۂ قرآن کا نام "ترجمہ غرائب القرآن" رکھنا واقعی حیرت انگیز ہے۔ البتہ اس میں اردو غرائب محاورات وضرب الامثال کی اسقدر بھرمار

ہے کہ صرف اسی وجہ سے اردو زبان کے دیگر تراجم کے بالمقابل اس کا "ترجمہ غرائب القرآن" کہنا زیادہ موزوں اور مناسب ٹھیرتا ہے۔

۳۰۔ حرف آخر

ترجمہ غرائب القرآن نے ڈپٹی صاحب کا مرتبہ اردو مترجمین قرآن کی صف میں تو زیادہ بلند نہیں کیا۔ لیکن تاریخ ادب میں ان کے قد کو بلند اور ان کی ادبی زندگی کو دوام عطا کر دیا ہے۔ کیونکہ ان کی ادبی تحریریں انھیں حیات ابدی عطا نہیں کر سکتیں جبکہ ان کی خدمت قرآن، قرآن کی ابدیت کے ساتھ قائم و دائم رہے گی۔

حواشی

۱؎ آپ کا سن پیدائش ۱۸۳۶ء بھی لکھا گیا ہے لیکن ڈاکٹر اشفاق احمد اعظمی نے اپنے مقالے برائے پی ایچ ڈی (گورکھپور یونیورسٹی) موسومہ نذیر احمد شخصیت اور کارنامے ۱۹۷۴ء مکتبہ جامعہ دہلی نے تاریخ پیدائش کے اختلاف کا ذکر کرتے ہوئے ۱۸۳۶ء ہی کو ترجیح دی ہے۔

۲؎ افادات مہدی مقالہ اردو ادب کے عناصر خمسہ۔ ۳؎ اعظمی ص ۳۸۴

۴؎ مرزا فرحت اللہ بیگ: نذیر احمد کی کہانی کچھ ان کی اور کچھ میری زبانی۔

۵؎ اعظمی ص ۳۸۳ ۶؎ سیر المصنفین ص ۳۴۳-۳۴۲ بحوالہ اعظمی ص ۳۴۸

۷؎ جامعہ فروری ۱۹۲۷ء ص ۸۲ بحوالہ اعظمی ص ۳۴۶

۸؎ زمانہ نومبر ۱۹۳۹ء ص ۲۷۵ بحوالہ اعظمی ص ۳۴۸

۹؎ جامعہ فروری ۱۹۲۷ء ص ۱۸۲ بحوالہ اعظمی ص ۳۴۹ ۱۰؎ اعظمی ص ۳۴۹-۳۵۰

۱۱؎ حیات النذیر ص ۱ بحوالہ اعظمی ص ۳۴۴ ۱۲؎ اردو ادب کی تاریخ ص ۵۸ بحوالہ اعظمی ص ۳۴۷

۱۳؎ اعظمی ص ۳۸۲ ۱۴؎ حیات النذیر ص ۹-۱۰ بحوالہ اعظمی ص ۳۴۶

۱۵؎ حیات النذیر ص ۳۵ بحوالہ اعظمی ص ۳۳۶ ۱۶؎ صالحہ۔ ص ۲۴۴

۱۷؎ خطبہ تفسیر بیان القرآن۔ بحوالہ صالحہ ص ۶۹ ۱۸؎ بحوالہ صالحہ ص ۲۴۴ ۱۹؎ صالحہ ص ۲۴۴

۲۰؎ راعنا کے لفظی معنی ہیں "ہماری رعایت کیجیے"۔ لیکن اسی کو ذرا کھینچ کر راعینا کر دیا جائے تو معنی ہوتے ہیں "ہمارے چرواہے"۔

۲۱ھ اُنظرنا کے معنی ہماری طرف "نگاہ التفات فرمائیے"۔
۲۲ھ صحیح مسلم ۲۵۱ھ ماکان لیاخذاخاہ فی دین الملک (یوسف-۷۶) (یوسف) اپنے بھائی کو بادشاہ (مصر) کے قانون کے لحاظ سے نہیں لے سکتے تھے (ترجمہ ماجدی) ۲۳ھ اعظمی ص۳۵۲ ۲۴ھ اعظمی ص۳۵۲
۲۵ھ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ (المائدہ - ۴۵) توراۃ میں ہم نے یہودیوں پر یہ حکم لکھ دیا تھا کہ جان کے بدلے جان، آنکھ کے بدلے آنکھ ناک کے بدلے ناک، دانت کے بدلے دانت، اور تمام زخموں کے برابر کا بدلہ۔
۲۶ھ والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدھما جزاء بما کسبا نکالاً من اللہ (المائدہ -۳۸) اور چور خواہ عورت ہو یا مرد۔ دونوں کے ہاتھ کاٹ دو۔ یہ ان کی کمائی کا بدلہ ہے اور اللہ کی طرف سے عبرتناک سزا۔
۲۷ھ وکیف یحکمونک وعندھم التوراۃ فیھا حکم اللہ ثم یتولون من بعد ذالک (المائدہ :۴۳) اور یہ تمہیں کیسے حکم بناتے ہیں جبکہ ان کے پاس توراۃ موجود ہے جس میں اللہ کا حکم لکھا ہوا ہے اور پھر یہ اس سے منہ موڑ رہے ہیں۔ ۲۸ھ آیت نمبر ۴۳ جو حاشیہ نمبر ۵۶ میں مع ترجمہ منقول ہے۔
۲۹ھ دیکھئے حاشیہ نمبر ۲۷ ۳۰ھ صالحہ ص۳۶۶-۳۶۷ ۳۱ھ ایضاً ص۳۱۰
۳۲ھ یہ تفصیلات اشفاق احمد اعظمی کے تحقیقی مقالہ "نذیر احمد شخصیت اور کارنامے" سے ماخوذ ہیں۔ لیکن عنوانات کی تقسیم میں "پیغمبر صاحب" کا لفظ استعمال کرنا ڈپٹی صاحب ہی کا کارنامہ ہے۔ اغلب ہے کہ اعظمی صاحب نے ڈپٹی صاحب ہی کی تحریر سے یہ تفصیلات حاصل کی ہوں گی اور انھیں بجنسہٖ نقل کر دیا ہوگا۔
۳۳ھ صالحہ ص۲۴۶-۲۴۷ ۳۴ھ ایضاً ص۳۵۲ ۳۵ھ صالحہ ص۲۶۵
۳۶ھ دیباچہ حمائل۔ طبع دوم ۱۳۱۹ھ/۱۹۰۰ء۔ ناچیز کو یہی نسخہ مراجعت کے لیے حاصل ہوا ہے۔ یہ نسخہ عزیزم شفیق فرید سلمہٗ کی ملکیت ہے۔ تلاش بسیار کے باوجود ڈپٹی صاحب کے ترجمہ کا کوئی نسخہ بھیونڈی میں دستیاب نہ ہو سکا۔
۳۷ھ اعظمی ص۲۶ ۳۸ھ نقوش۔ شخصیات نمبر۔ مقالہ شاہد احمد دہلوی۔
۳۹ھ اعظمی ص۳۵۲ ۴۰ھ ایضاً ص۳۵۲ ۴۱ھ ایضاً ص۳۵۷ ۴۲ھ ایضاً ص۳۵۷
۴۳ھ بحوالہ مرزا فرحت اللہ بیگ۔ نذیر احمد کی کہانی کچھ ان کی کچھ میری زبانی ۴۴ھ ایضاً
۴۵ھ اعظمی ص۳۳۶ ۴۶ھ صالحہ ص۲۴۴ ۴۷ھ اعظمی ص۳۴۶
۴۸ھ ترجمہ اتقان للسیوطی اول کتب خانہ مرکز علم وادب کراچی (تاریخ طبع درج نہیں) ص۳۱۹
۴۹ھ اس فن پر یہ سب سے پہلی تصنیف ہے (بحوالہ بالا ص۶۶) ۵۰ھ یہ کتاب چھ جلدوں میں ہے۔ پندرہ سال کی طویل محنت شاقہ کے نتیجہ میں تیار ہوئی۔ ۵۱ھ بحوالہ بالا ص۶۸ ۵۲ھ ایضاً ص۳۱۹

مطالعہ تاریخ کے لیے خطوط کار

پروفیسر سید محمد سلیم

تاریخ کے متعلق نظریۂ اسلام

۱۔ یہودی، عیسائی اور ہندو مت کے ماننے والے تینوں اس دنیا کو قید خانہ تصور کرتے ہیں۔ جہاں وہ سزا کے دن گزار رہے ہیں۔ اس تصور کے اندر تاریخ کی گنجائش کہاں ہو سکتی ہے؟ اس لیے ان کے یہاں تاریخ نہیں ہے۔ جو کچھ ہے وہ مسلمانوں سے روابط قائم ہو جانے کے بعد کی پیداوار ہے۔

۲۔ اسلامی تصورِ حیات کے مطابق انسان دنیا میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر کردہ خلیفہ ہے۔ یہاں اس کو حسن کارکردگی کا مظاہرہ کرنا ہے۔ یہ دنیا انسان کے لیے آزمائش کی جگہ اور امتحان گاہ ہے۔ اس لیے مسلمان کو اپنی کارگزاری سے اور اپنی تاریخ سے دلچسپی ہمیشہ رہی ہے۔ قرآن مجید نے متعدد مقامات پر قدیم اقوام کی تاریخ بیان کی ہے۔ قرآن میں تاریخ کو سنت اللہ اور ایام اللہ کے الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے اس لیے اول دن سے مسلمانوں میں تاریخ کا شعور پایا جاتا ہے۔

۳۔ تاریخ نویسی کے مختلف مکاتب فکر اور اندازِ بیان مسلمانوں میں پائے جاتے ہیں۔

(۱) ترتیب زمانی۔ گزرتے ہوئے ماہ و سال کے اندر پیش آنے والے واقعات کو اسی ترتیب سے قلم بند کرنا۔ یہ ایک عام انداز ہے۔ بڑے بڑے مورخین اسی طریقہ پر کاربند رہے ہیں۔ جیسے طبری، ابن اثیر، روضۃ الصفا، فرشتہ وغیرہ

(۲) مکانی ترتیب۔ ایک خاص خطہ میں رونما ہونے والے واقعات کو ایک ترتیب سے پیش کرنا۔ بعض مورخین نے گو یہ طریقہ اپنایا ہے۔ مگر مسلمان مورخوں کی اکثریت علاقائیت کی قائل نہیں تھی۔ اسی لیے ایسا بہت کم لوگوں نے کیا ہے۔

(۳) **اسباب و علل کی ترتیب**: بعض مورخین نے محض واقعات بیان کرنے پر اکتفا نہیں کیا بلکہ واقعات کے پس پردہ اسباب و علل، نتائج و ثمرات کا سلسلہ بھی دریافت کیا ہے۔ یہ معاشرتی عوامل بھی ہو سکتے ہیں اور معاشی عوامل بھی ہو سکتے ہیں۔ ابن خلدون کا اس سلسلہ میں بڑا مقام ہے۔ جدید دور میں معاشی عوامل کی اہمیت کو مارکسی نقطۂ نظر کے مورخین نے بھی اجاگر کیا ہے۔

(۴) **غایتی اور حکمتی ترتیب**۔ بعض لوگوں نے واقعات کے پس پردہ حکمتوں اور غایتوں کا سلسلہ دریافت کرنے کی کوشش کی ہے۔ کیا کیا حکمتیں کیا کیا اخلاقی اور دینی مصلحتیں کارفرما رہی ہیں؟ قرآن مجید نے نہ ترتیب زمانی کا اہتمام کیا ہے نہ ترتیب مکانی کا البتہ حکمتوں کے بیان کا اہتمام کیا ہے۔ ہمارے مورخین میں شاطبی اندلسی کے یہاں یہ انداز پایا جاتا ہے۔ ہندوستان میں مولانا حمید الدین فراہی کا رجحان اسی جانب تھا۔ علامہ اقبال نے اکثر جگہ ان امور کی جانب اشارے کیے ہیں۔ مثلاً

خون اسرائیل آجاتا ہے آخر جوش میں — توڑ دیتا ہے کوئی موسیٰ طلسم سامری
اسکندر و چنگیز کے ہاتھوں سے جہاں میں — سو بار ہوئی حضرت انساں کی قبا چاک
اللہ کے نشتر ہیں اسکندر و چنگیز
دوزخ کے کسی کونے میں افسردہ پڑی ہے — خاکستر دارا و اسکندر و چنگیز

(۵) **عالمی ترتیب**۔ مسلمان مورخوں کا ایک امتیاز یہ ہے کہ وہ وحدت انسانیت پر یقین رکھتے تھے۔ اس لیے انھوں نے عالمی پیمانہ پر تاریخ کو ترتیب دیا ہے۔ طبری نے اپنے زمانے تک تمام اقوام کی تاریخ لکھی ہے۔ صرف سیاسی ہی نہیں بلکہ دینی بھی۔ اس کی تاریخ کا نام تاریخ الرسل والملوک۔ یہ ابتدا سے آفرینش سے تاریخ کا ریکارڈ ہے۔ بعد کے تقریباً تمام ہی مورخین نے اسی روش کو اختیار کیا ہے۔ منگولوں کی حکومت سے ایک فائدہ یہ ہوا کہ مسلمانوں کے دائرۂ علم میں وسعت پیدا ہو گئی۔ نئے نئے ممالک کے بارے میں معلومات حاصل ہوئیں۔ چنانچہ اس دور کے مورخین نے عالمی تاریخ (WORLD HISTORY) لکھنے کی کوشش کی۔ مثلاً تاریخ جہاں کشا از عطا الملک جوینی، جامع التواریخ از رشید الدین فضل اللہ۔ اس میں چین، منگولوں اور ہندوستان کے ساتھ یورپ میں پوپ کے ادارہ کی تاریخ بھی درج ہے۔

(۶) **ہر طبقہ کی تواریخ**۔ مسلمانوں کے ذہن میں تاریخ کا تصور اس تصور سے وابستہ رہا ہے کہ انسان خلیفۃ اللہ ہے۔ اس کی کارگزاری قلم بند ہونی چاہیے۔ اس لیے ہر طبقہ اور گروہ کی تاریخ سے

انھیں دلچسپی رہی حتیٰ کہ زنخوں اور مسخروں کی تاریخ بھی انھوں نے لکھی ہیں جس کو دلچسپی ہو وہ سخاوی کی التوبیخ عن ذم التاریخ کا مطالعہ کرے۔ اس کا اردو ترجمہ قومی ادب لاہور نے شائع کیا ہے۔

(۷) صحت تاریخ۔ مسلمانوں کا خاص امتیاز یہ ہے کہ انھوں نے تاریخی واقعات کے بیان کی سنی سنائی باتوں پر اکتفا نہیں کیا ہے بلکہ روایت اور درایت کی کسوٹی پر پرکھ کر انھیں لکھا ہے۔ اس اعتبار سے دنیا کی اقوام میں ان کا مقام بہت بلند و بالا ہے۔ مسلمانوں کے یہاں یہ باقاعدہ علم ہے۔

تاریخ ہند و پاکستان کے لیے نقطۂ نظر

سیاسی محاذ پر

(۸) ہند و پاکستان میں مسلمانوں کی تاریخ صحیح انداز پر آج تک مرتب ہی نہیں ہوئی۔ بلاشبہ قدیم مورخین کا جمع کردہ مواد موجود ہے۔ جس کو استعمال کر کے استعماری انگریز نے مسلمانوں کی سیاہ تصویر پیش کی اور جس کو اب متعدد مورخین استعمال کر رہے ہیں۔ یہ کام غیر متعصب اور غیر جانبدار اہل قلم کا منتظر ہے۔

(۹) یہاں کی تاریخ کشمکش کی تاریخ ہے۔ ہند و پاکستان میں اسلام کو ماوراء النہر کے ترکوں نے پھیلایا ہے۔ انھوں نے اپنی حکومتیں قائم کیں۔ اس طرح جو اسلام ہندوستان اور پاکستان میں پہنچا وہ تین ہاتھوں سے گزر کر پہنچا تھا۔ چار صدیاں گزر جانے کے بعد پہنچا تھا۔ اس لیے اپنی تازگی اور داعیانہ امنگ کھو بیٹھا تھا۔ حکمراں ترک پہلے تھے۔ مسلمان بعد میں۔ وحدت ملک و دین بنی امیہ کے دور میں ہی ختم ہو چکی تھی۔ تصادم اور انتہا پسندی Polerisation کا دور شروع ہو چکا تھا۔ ایک جانب سلاطین اور امراء تھے اور دوسری جانب علماء اور مشائخ۔ دونوں کے درمیان بعد اور نفرت پائی جاتی تھی۔ اس سے دونوں کو نقصان پہنچا۔ دونوں نے انتہا پسندی کی راہ پکڑ لی۔ ہندوستان نے ایک دن بھی نہ تو صحیح اسلامی حکومت کی شکل دیکھی نہ صحیح اسلامی معاشرہ اسے نصیب ہوا۔

(۱۰) مسلمانوں کی حکومت میں قرآن و سنت کی تعلیم جاری رہی۔ یہ دونوں حیات پرور قوتیں اسلامی نظام جماعت کے حق میں زور لگاتی رہیں۔ اس سے ہر دم اور ہر کہیں کشمکش برپا رہی ہے۔ ہندوستان و پاکستان کے مسلمانوں کی تاریخ کشمکش کی تاریخ ہے۔ ہمہ پہلو اور ہمہ جہت کشمکش ہے۔ خواہ ظاہر ہو یا زیر سطح ہو۔ کفر و اسلام کے درمیان۔ ایمان و منافقت کے درمیان، ایمان

اور بے عملی کے درمیان۔ اسلام اور رسوم و رواجات کے درمیان۔ انصاف اور ظلم و تعدی کے درمیان۔ حق پرستی اور خوشامد کے درمیان۔ تقویٰ و طہارت اور بے دینی کے درمیان عفت و پرہیزگاری اور عیاشی اور لذت کوشی کے درمیان۔ حکمراں ہوں، امرا ہوں یا عوام ہوں تمام طبقات میں یہ کشمکش نظر آتی ہے۔ کہیں کشمکش بڑے زور شور سے ہے کہیں غیر محسوس اور ہلکی۔ کبھی ایک نظریہ کا غلبہ ہو جاتا ہے کبھی دوسرے کا غلبہ ہوتا ہے۔

(۱۱) قرآن و سنت کی حیات پرور قوتیں بہرکیف باطل کا تعقب کرتی ہی رہیں۔ کامیابی کی رفتار خواہ بظاہر ہلکی رہی ہو مگر بالآخر قافلہ کو یہ راہ حق پر لاتی رہی ہیں۔ مجدد الف ثانیؒ، شاہ ولی اللہ اور ان کا خانوادہ نمایاں نام ہیں ورنہ ہزاروں امت کے پروانے اور ملت کے دیوانے اس کشمکش میں سرگرم عمل رہے ہیں۔ ان ہی کوششوں کے ثمرات دیکھئے کہ فرائض تحریک اٹھتی ہے جس کا ملک للہ والحکم للہ کا نعرہ لگاتی ہے۔ تحریک مجاہدین نے خواہ چند سالوں کے لیے سہی ایک خطہ پر شرعی حکومت قائم کر دی۔ یہ ایک طبقہ کی واضح کامیابی ہے۔ مگر دوسرا طبقہ بھی سرگرم ہے۔ یہ دنیا دار لوگ انگریزی حکومت کے لیے کابل اور بغداد فتح کرتے پھرتے ہیں اور ضمیر میں کوئی خلش محسوس نہیں ہوتی ہے۔ غرضیکہ ساری تاریخ کشمکش ہے حق و باطل کی کشمکش۔ اسی تناظر میں تاریخ لکھنی چاہئے اور پڑھنی پڑھانی چاہیے۔

(۱۲) پھر اس کشمکش نے میدان کار تبدیل کر لیا۔ سیاسی جمہوری انداز کی جدوجہد کا آغاز ہوا۔ تحریک خلافت مسلمانوں کا عظیم الشان کارنامہ ہے۔ افسوس اس کو صحیح انداز میں آج تک پیش ہی نہیں کیا گیا۔ مادیت سے بے نیاز یہ ایمان و عقیدہ کی زبردست جدوجہد ہے۔ اس نے مسلمانوں کو سیاسی شعور دیا ملی شعور دیا۔ اسلامی حکومت کا نعرہ پہلی مرتبہ دور خلافت میں لگایا گیا۔ اسی شعور نے تحریک پاکستان برپا کی۔

(۱۳) ثقافتی محاذ پر۔

(الف) توحید کی دعوت اس زور سے دی گئی کہ اس کے زیر اثر بھگتی تحریک وجود میں آئی۔ نانک، کبیر، داود دنیتھی وغیرہ کے ہاں اسی کی صدائے بازگشت ہے۔

(ب) داتا گنج بخش لاہوری۔ خواجہ معین الدین اجمیری۔ سید احمد گیسو دراز گلبرگہ، شرف الدین یحییٰ منیری بہار۔ جلال الدین تبریزی جیسے بزرگوں نے وحدت انسان اور وحدت الٰہ کا درس دیا۔

(ج) ملا عبدالحکیم سیالکوٹی، مخدوم محمد ہاشم ٹھٹری۔ ملا اخوند درویزہ پشاور۔ سید علی ہمدانی کشمیر نے بغیر تعصب کے علوم و فنون کو فروغ دیا۔

(د) وارث علی شاہ پنجاب، رحمان بابا، سرحد۔ شاہ بھٹائی، سندھ۔ بابا فرید ملتان جیسے بزرگوں نے وحدت انسانیت کو موضوع بنایا

(ہ) عربی و فارسی سرکاری اور علمی زبان کے طور پر مدراس سے لے کر پشاور تک اور کرناٹک سے لے کر اراکان تک استعمال ہوتی تھیں۔ سکھوں، مرہٹوں، راجپوتوں سب کی سرکاری زبان فارسی تھی۔ اسی اثنا میں ایک نئی زبان اردو تیار ہوگئی تھی۔ اردو بنگال سے لے کر پشاور تک بولی جاتی تھی۔ انگریزوں کی آمد سے قبل اردو کے شاعر بنگال۔ دکن۔ سندھ پنجاب ہر علاقہ میں پیدا ہو رہے تھے اگر انگریز اپنے جابرانہ احکام سے اردو کا گلا نہ گھونٹتے یا انگریز پچاس سال بعد آتے تو اردو کی جہانگیری قائم ہو چکی ہوتی۔

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی کی تازہ پیش کش مولانا سید جلال الدین عمری کی نئی کتاب

اسلام میں خدمتِ خلق کا تصور

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

ایک اہم موضوع پر اردو میں پہلی مستند کتاب، ہر فرد اور ہر ادارہ کے لیے یکساں مفید، آفسٹ کی حسین طباعت، خوبصورت سرورق۔ ضخامت ۱۷۶ صفحات

قیمت صرف ۲۵ روپئے

ملنے کے پتے

ادارۂ تحقیق۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ

مرکزی مکتبہ اسلامی۔ بازار چتلی قبر۔ دہلی ۶

ترجمہ وتلخیص

انسانی کرامت اور اعضاء کی پیوندکاری

تحریر: الدکتور محمد فوزی فیض اللہ
ترجمہ: عبدالمنان محمد شفیق سلفی

اس موضوع پر بعض عرب علماء کے خیالات ہم تحقیقات اسلامی جولائی ستمبر ۸۹ء میں شائع کر چکے ہیں۔ اس وقت ایک اور عرب عالم کے مقالہ کا ترجمہ پیش کیا جارہا ہے۔ ان سب کی رائے یہ ہے کہ وقت ضرورت کچھ شرائط کے ساتھ ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے جسم میں منتقل کیا جاسکتا ہے۔ جو علماء اس کے عدم جواز کے قائل ہیں ہم چاہتے ہیں کہ تفصیل سے ان کے خیالات بھی سامنے آئیں۔ اس کے لیے تحقیقات اسلامی کے صفحات حاضر ہیں ——— (جلال الدین)

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:۔

ولقد کرمنا بنی آدم	یہ تو ہماری عنایت ہے کہ ہم نے بنی آدم
وحملناھم فی البر والبحر	کو بزرگی دی اور انھیں خشکی وتری میں سواریاں
ورزقناھم من الطیبات	عطا کیں اور ان کو پاکیزہ چیزوں سے
وفضلناھم علی کثیر ممن خلقنا	رزق دیا اور اپنی بہت سی مخلوقات پر
تفضیلا (الاسراء/۷۰)	نمایاں فوقیت بخشی۔

انسان کی تکریم کا سبب یہ ہے کہ اللہ سبحانہ تعالیٰ نے اس کی تخلیق خود اپنے ہاتھوں سے کی اور اسے ایک متناسب اور اچھی شکل وصورت عطا کی۔ آنکھ، کان، ناک اور دوسری صلاحیتوں سے بہرہ ور فرمایا اور عقل جیسی نعمت، علم جیسی دولت اور گویائی جیسی صلاحیت سے نواز کر اسے دنیا کی تمام مخلوقات پر فضیلت وبرتری عطا فرمائی اور اس کی فطرت میں گوناگوں صلاحیتیں ودیعت فرمائیں، فرشتوں کو اس کے آگے سربسجود ہونے کا حکم دیا، کائنات کو اس کے تابع بنایا، زمین میں اسے اپنا نائب وخلیفہ مقرر کیا اور اپنے دین کی اشاعت، شریعت

کی تبلیغ اور احکام کی بجا آوری اس کے ذمہ ڈالی۔

اس تکریم کا تقاضہ یہ ہے کہ نسل انسانی کی حفاظت و بقا کی کوشش کی جائے اس کے لیے صرف صحیح اور شرعی طریقہ ہی اپنایا جائے اور دیگر تمام طریقوں سے بچا جائے اور ساتھ ہی ان تمام وسائل و ذرائع سے مکمل احتراز کیا جائے جو ایک طرف اس کے لیے تکلیف دہ یا اس کی کمزوری کا باعث ہیں اور دوسری طرف اس کو موت یا اس کے اعضاء میں قطع و برید تک لے جانے والی ہیں کیونکہ نفسِ انسانی کا ناحق قتل کسی بھی صورت میں جائز نہیں ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے:۔

ولا تقتلوا انفسکم ان اللہ کان	اے مسلمانو! تم (خود سے) اپنی جانوں کو
بکم رحیما (النساء: ۲۹)	ہلاک مت کرو بلاشبہ اللہ تعالیٰ تم پر مہربان ہے۔

اس طرح سے اللہ تعالیٰ نے انسان کو خودکشی کرنے یا ایک دوسرے کو قتل کرنے سے روک دیا ہے اور ان تمام چیزوں سے دور رہنے کا حکم دیا ہے جو قتل اور ہلاکت کا موجب ہیں مثلاً ہیروئن، اسمیک اور دیگر نشہ آور ادویات اور انسانی جسم کے لیے نقصان دہ زہروں کا استعمال اور اس قبیل کی دیگر چیزیں اس کے اندر شامل ہیں اس کی دلیل حضرت عمرو بن عاص کی روایت ہے۔ وہ غزوۂ ذات السلاسل کا واقعہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

احتلمت فی لیلۃ باردۃ	ایک رات کڑاکے کی سردی پڑ رہی
شدیدۃ البرد، فاشفقت	تھی اور مجھے احتلام ہو گیا۔ یہ سوچ کر
إن اغتسلت ان اھلک فتیممت	کہ اگر میں غسل کروں گا تو موت کا خطرہ
ثم صلیت باصحابی صلاۃ	ہے میں نے تیمم کر لیا اور اپنے ساتھیوں
الصبح، فلما قدمنا علی	کو صبح کی نماز پڑھائی جب ہم وہاں سے
رسول اللہ ذکروا ذلک	واپس ہوئے اور اس کا تذکرہ نبی کریم
لہ، فقال: یا عمرو صلیت	کی خدمت میں کیا گیا تو آپ نے پوچھا
باصحابک وانت جنب؟ فقلت:	کہ اے عمرو کیا تو نے اپنے ساتھیوں کو
ذکرت قول اللہ تعالیٰ: ولا	حالتِ جنابت میں نماز پڑھائی تھی میں نے
تقتلوا انفسکم ان اللہ کان	فرمایا کہ اے اللہ کے رسول مجھے اس
بکم رحیما" النساء آیت ۲۹	موقع پر اللہ تعالیٰ کا یہ کلام "ولا تقتلوا

فتیممت ثم صلیت فضحك رسول اللہؐ ولم یقل شیئا (رواہ احمد و ابوداؤد)

انفسکم ان اللہ کان بکم رحیما" یاد آگیا تھا لہٰذا میں نے تیمم کی اور نماز ادا کی اس پر نبی کریمؐ مسکرائے اور آپ نے کچھ نہیں کہا۔

اسی طرح شریعت نے قطعاً اس کی اجازت نہیں دی ہے کہ ایک مسلمان دوسرے مسلمان کو عمداً قتل کرے کیونکہ کوئی بھی فرد جو حلقہ اسلام میں داخل ہوتا ہے اسلام اس کو اپنی پناہ میں لے لیتا ہے البتہ کچھ صورتیں ایسی ہیں جب ایک مسلمان کا خون حلال ہو جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

ومن یقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤہ جھنم خالدا فیھا (سورۃ النسا: ۹۳)

وہ شخص جو کسی مومن کو جان بوجھ کر قتل کرے تو اس کی جزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا۔

اور دوسری جگہ ارشاد فرمایا:

ولا یقتلون النفس التی حرم اللہ الا بالحق (الفرقان: ۶۸)

اللہ کے نیک بندے) اس کی حرام کی ہوئی کسی جان کو ناحق ہلاک نہیں کرتے۔

اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دوسرے کو قتل کرنے کو کفر سے تعبیر کیا ہے جیسا کہ حجۃ الوداع کے موقع پر خطاب کرتے ہوئے فرمایا:

لا ترجعوا بعدی کفارا یضرب بعضکم رقاب بعض (رواہ البخاری)

میری وفات کے بعد کافر مت ہو جانا کہ تم ایک دوسرے کی گردن مارنے لگو۔

صحیح بخاری میں حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ نبی کریمؐ نے ارشاد فرمایا:

اکبر الکبائر: الاشراك باللہ وقتل النفس، وعقوق الوالدین (رواہ البخاری)

کبیرہ گناہوں میں بڑے گناہ یہ ہیں خدا کی الوہیت میں کسی کو شریک ٹھہرانا، مسلمان کا قتل کرنا اور والدین کی نافرمانی کرنا۔

لیکن مذکورہ بالا حکم کے اندر دو صورتیں شامل نہیں ہیں:۔

(۱) **قتل خطا**:۔ یعنی وہ قتل جو کسی غلط فہمی کے نتیجہ میں ہو گیا ہو ایسی صورت میں قاتل کے ذمہ صرف کفارہ اور دیت کی ادائیگی لازم ہوگی اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔

(۲) **قتل حق**: اسلام کی نگاہ میں جو امور موجب قتل ہیں اگر کوئی مسلمان ان کا

ارتکاب کر بیٹھتا ہے تو اس کا قتل کرنا شرعاً درست ہے اس کی دلیل حسب ذیل روایت ہے:۔

عن عبد اللہ بن مسعود،	حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت
قال اقال رسول اللہؐ: لایحل	ہے وہ کہتے ہیں کہ نبی کریمؐ نے فرمایا کہ
دم امری مسلم یشہد أن	ایک مسلمان جو شہادت دیتا ہو کہ اللہ کے
لا الہ الا اللہ، وانی رسول	علاوہ کوئی معبود نہیں اور میں اس کا رسول
اللہ الا باحدی ثلاث: النفس	ہوں تو اس کا خون حلال نہیں ہے مگر صرف
بالنفس، والثیب الزانی، والمارق	تین باتوں میں (۱) اس نے کسی مسلمان کا قتل
من الدین التارك للجماعۃ	کیا ہو تو قصاص میں اسے بھی قتل کر دیا جائے گا۔
(رواہ البخاری)	(۲) اس نے شادی شدہ ہونے کے بعد کسی
	عورت کے ساتھ زنا کیا ہو (۳) وہ اسلام
	لانے کے بعد مرتد ہو جائے۔

ظلم و زیادتی کی وہ تمام صورتیں خواہ اس کا ارتکاب مسلمان کے ساتھ ہو یا غیر مسلم کے ساتھ یکساں طور پر حرام ہیں اور فریق مخالف کے ساتھ اس سلسلے میں امتیاز برتنا کسی بھی صورت میں صحیح نہیں خواہ جہاد کا زمانہ ہی کیوں نہ ہو اور دونوں آپس میں برسرپیکار ہوں۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:۔

وقاتلوا فی سبیل اللہ	اور راہِ خدا میں ان لوگوں کے خلاف
الذین یقاتلونکم ولا	قتال کرو جو تم سے قتال کرتے ہیں لیکن
تعتدوا (سورۃ البقرہ: ۱۹۰)	حد اعتدال سے آگے نہ بڑھو۔

اس کا مطلب ہے کہ حالت جنگ میں بھی عدل و انصاف کا دامن نہ چھوڑو اور حد سے آگے مت بڑھو۔ دشمن کی لاشوں کا مثلہ مت کرو، عورتوں، معصوم بچوں اور بیکار و نااہل بوڑھوں کو قتل کرنے سے گریز کرو۔ پادریوں، گرنتھیوں اور راہبوں کو ہلاک مت کرو اور صرف انھیں سے جنگ کرو جو تمہارے مقابلہ میں آتے ہیں۔ حضرت بریدہؓ کی روایت ہے۔

ان رسول اللہؐ یقول	نبی کریمؐ فرماتے تھے "اللہ کے راستہ
"اغزوا فی سبیل اللہ،	میں جنگ کرو۔ منکرین خدا سے قتال کرو۔
قاتلوا من کفر باللہ، اغزوا	جہاد کرو لیکن بدعہدی اور خیانت سے

ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا الولید ولا اصحاب الصوامع

بچوں کو مثلہ نہ کرو۔ بچوں کو قتل کرو نہ پادریوں وگرنتھیوں کو۔

(رواہ مسلم)

زمانہ جنگ میں جب اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ دورانِ جنگ فریقِ مخالف کے ساتھ حد سے تجاوز نہ کیا جائے اور بچوں اور بوڑھوں کو قتل نہ کیا جائے تو اس سے بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ امن وآشتی کے زمانے میں اس کی تعلیمات کیا ہوں گی اور اس نے مسلمانوں کی کس طرح رہنمائی کی ہوگی۔

اہلِ عرب کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے قول "ولا تعتدوا" کا مفعول یا متعلق محذوف ہے جو اس بات کی علامت ہے کہ نہی عام ہے اور علی الاطلاق حد سے تجاوز کرنے سے روکا گیا ہے یعنی کسی کے ساتھ بھی حد سے تجاوز نہ کرو اور اعتداء کے معنیٰ یہ ہیں کہ جس چیز پر اکتفا کیا جاسکتا ہے اس سے آگے بڑھ جانا اور عدوان خواہ نفس کے ساتھ ہو یا غیر نفس کے ساتھ، کم ہو یا زیادہ سب کا حکم یکساں ہے اور سب حرمت میں برابر ہیں مثلاً بنا کسی مصلحت کے جانداروں کا قتل کرنا، درختوں کا کاٹنا یا نذرِ آتش کرنا وغیرہ۔

اور جب اسلام نے غیر مسلم ذمی کافر کے ساتھ ظلم وزیادتی کو سخت ناپسند کیا ہے اور اس کو حرام قرار دیا ہے تو پھر کسی مسلمان کے ساتھ زیادتی کو کیسے گوارا کرسکتا ہے لہٰذا اسلام کی نظر میں کسی مسلمان کے ساتھ ظلم وزیادتی کافر کی بہ نسبت عظیم تر گناہ ہے بلکہ اسلام نے اس کی بھی اجازت نہیں دی ہے کہ ایک مسلمان دوسرے کو قول، فعل یا نظر سے تکلیف پہونچائے حدیث شریف میں ہے:۔

المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ (متفق علیہ)

کامل مسلمان وہی ہے جس کی زبان اور ہاتھ سے مسلمان محفوظ ہوں۔

اور ایک دوسری روایت میں ہے:

لا یحل لمسلم ان ینظر الی اخیہ بنظر یؤذیہ (رواہ ابن المبارک)

ایک مسلمان کے لیے ناجائز ہے کہ وہ اپنے بھائی کو تکلیف دہ نظروں سے دیکھے۔

ایک اور روایت میں ہے:

لا یحل لمسلم أن یروع مسلما (رواہ احمد وابوداؤد والطبرانی)

کسی مسلمان کو ڈرانا۔ دھمکانا اور خوف دلانا کسی مسلمان کے لیے درست نہیں ہے۔

اس طرح کی بہت سی روایتیں ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ کسی مسلمان کو تکلیف پہونچانا حرام ہے اس سے تصور کیا جا سکتا ہے کہ اس کے کسی عضو کو کاٹنے یا نکالنے کی شریعت کیسے اجازت دے سکتی ہے۔ یہاں ہماری بحث کا موضوع یہی ہے۔

شریعت نے انسان کے اندر کسی بھی طرح کے تصرف کی اجازت نہیں دی ہے خواہ تصرف کا عمل اس کی زندگی میں ہو یا موت کے بعد۔ تصرف مجسم انسان کو فروخت کرنے کی صورت میں ہو یا اس کے کسی عضو کو فروخت کرنے کی شکل میں۔ غرض یہ کہ تصرف کی کوئی بھی قسم کسی بھی طرح عمل میں لائی جائے بہر حال ناجائز و حرام ہے اور اس طرح کی کوئی بھی بیع شرعاً منعقد نہیں ہوگی بلکہ وہ سراسر باطل ہے۔ دلیل مندرجہ ذیل روایت ہے۔

عن ابی ھریرۃ عن النبیؐ قال: قال اللہ تعالیٰ: ثلاثۃ انا خصمھم یوم القیامۃ: رجل اعطی بی ثم غدر، رجل باع حرا فاکل ثمنہ ورجل استاجر اجیرا فاستوفی منہ ولم یعطہ اجرہ (رواہ احمد والبخاری)

ابوہریرہ کی روایت ہے کہ نبی کریمؐ نے فرمایا "اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ تین شخص وہ ہیں کہ قیامت کے دن میں ان کا حریف ہوں گا۔ ایک وہ شخص جو میرا نام لے کر کسی سے عہد کرے پھر دھوکا دے۔ دوسرا وہ شخص جس نے کسی آزاد انسان کو فروخت کر دیا اور اس کی قیمت کھا گیا۔ تیسرا وہ شخص جس نے کسی کو اجرت پر رکھا اور اس سے بھرپور کام لیا لیکن اس کی مزدوری نہیں ادا کی۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آزاد کی بیع و شرا حرام ہے اور آزاد کا فروخت کنندہ ایک عظیم گناہ کا ارتکاب کرتا ہے کیونکہ تمام آزاد انسان خدا کی ملکیت ہیں اور آزاد کا فروخت کرنے والا غاصب کے مثل ہے جو اللہ کے ایک ایسے بندہ کو غصب کرنے کا سزاوار ہوا ہے جس کے اوپر خدا کے سوا کسی کا کوئی حق نہیں ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ روز قیامت غاصب

کے خلاف ہوگا۔

یہی وجہ ہے کہ آزاد کے بیع کے عدم جواز کے سلسلے میں فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا ہے ابن منذر کا کہنا ہے کہ تمام فقہاء کا اجماع ہے کہ آزاد کی بیع وشراء باطل ہے۔

اور بیع کے ناجائز ہونے کی وجہ فقہاء یہ بتلاتے ہیں کہ آزاد یا اس کا عضو مال نہیں ہوتا ہے جبکہ تمام فقہاء کے نزدیک متفقہ طور پر بیع کے صحیح ہونے کے لیے ایک ضروری شرط یہ بھی ہے کہ محلِ بیع تعاقد کو قبول کرتا ہو جس کا مطلب ہے کہ مبیع مال ہو اس کی قیمت ہو ملکیت ہو اور اس سے انتفاع جائز ہو۔

اس کے برخلاف ہم بخوبی واقف ہیں کہ انسان من حیث المجموع کسی کی ملکیت نہیں ہوتا ہے کیونکہ صرف اموال اور اشیاء ہی حقوق اور بیع وشراء کا محل ہوتی ہیں اور ان کے اوپر ملکیت وغیرہ کے احکام جاری ہوتے ہیں اور انسان بقول سرخسی "مال کا مالک ہوتا ہے مملوک نہیں ہوا کرتا اور اس کے مال و مالک مال ہونے کے مابین مغائرت پائی جاتی ہے"

علامہ کاشانی کے بقول گرچہ حنفیہ نے اطراف انسان ہاتھ، پاؤں، آنکھ، کان، ناک اور اس طرح کے دیگر اعضاء کو مال کے مشابہ قرار دیا ہے یعنی ان کے ساتھ مال جیسا معاملہ کیا جاسکتا ہے (بدائع الصنائع) لیکن اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ درحقیقت وہ مال ہیں یا مالیت کے درجہ میں ہیں بلکہ اس سے مراد صرف یہ ہے کہ اگر کسی سے بسبب خاص قصاص کا حکم ساقط ہوجاتا ہے تو اس کا تاوان مال اور دیت کے ذریعہ ادا کیا جائے گا جیسا کہ مقتول کے اولیاء قاتل کو معاف کردیں یا جب ہاتھ کاٹنے کا حکم ہو اور قاطع طبیب کے علاوہ کوئی غیر ہو تو قصاص کے بجائے دیت ادا کی جائے گی کیونکہ یہاں قطع ید کے حکم میں ایک شبہ پیدا ہوجاتا ہے اور اس صورت میں شبہ حقیقت کے درجہ کو پہونچ جاتا ہے لہٰذا قصاص ساقط ہوجائے گا لیکن تاوان بہرحال واجب الادا ہوگا کیونکہ شبہ کی بنیاد پر قصاص کا سقوط مال کے وجوب میں مانع نہیں ہے۔

معلوم ہوا کہ انسان اور اس کا کوئی بھی عضو خرید وفروخت کا محل نہیں ہوسکتا اور یہ چیز تمام فقہاء کے نزدیک ثابت ومسلّم بھی ہے لیکن اس حکم سے مرضعہ (دایہ) کے دودھ کو مستثنیٰ کردیا گیا ہے حالانکہ اگر دیکھا جائے تو اسے بھی شرعاً درست نہیں ہونا چاہیئے کیونکہ دودھ بھی مرضع کا جزء ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود عقد رضاعت جائز ہے اور اس کی بیع وشراء

کی جاسکتی ہے اور اس کا سبب جواز بچہ کی ضرورت اور استحسان ہے۔ کیونکہ اس کو بھی دنیا میں رہنے کا حق حاصل ہے جس کا حصول محض دودھ کی غذا سے ہی ممکن ہے اور اس کا یہ حق انسان کی کرامت وعظمت سے کہیں زیادہ اہم اور ضروری ہے۔ کسی انسانی زندگی کی حفاظت معنوی اعتبار سے بھی مقدم ہوا کرتی ہے چونکہ اس سے ایک ذات کی بقا کا مسئلہ وابستہ ہے اس لیے شریعت میں ضرورتاً عقد رضاعت جائز ہے۔

فقہاء کے یہاں رضاعت اجارہ کی طرح ہے جس میں مرضعہ بچہ کو دودھ پلانے کے بدلہ اجرت کی مستحق ہوتی ہے۔ فقہی قیاس کا تقاضہ ہے کہ یہ بیع ناجائز ہو کیوں کہ بیع ایک شے دودھ کے استہلاک (صرف کرنے) کی ہو رہی ہے اور اجرت شی کے بجائے منفعت کی دی جارہی ہے لیکن فقہاء نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ بیع کا اصل مقصد استہلاکِ لبن (دودھ کا خرچ کرنا) نہیں ہوتا ہے بلکہ مقصد بچہ کی خدمت اور اس کو دودھ پلانا ہوتا ہے جس کا لازمی نتیجہ دودھ کا استہلاک ہے لہٰذا یہ خدمت کے تابع ہے اس لیے جائز ہے۔ بہت سے ایسے امور ہیں جو اصلاً جائز نہیں ہوتے ہیں لیکن کسی چیز کے تابع ہو کر ان کی بیع درست ہو جاتی ہے۔ یہی حال یہاں مرضعہ کے دودھ کا بھی ہے کہ اس کا مستقلاً بیع کرنا درست نہیں ہے لیکن تبعاً جائز ہے۔

یہ استثناء بطور استحسان ہے جس کی دلیل مندرجہ ذیل آیت ہے :۔

فان ارضعن لکم فآتوھن	اگر وہ تمہارے لیے (بچے کو) دودھ
اجورھن (سورۃ الطلاق : ۶۰)	پلائیں تو ان کی اجرت انھیں دو۔

مردہ انسان کے اعضاء سے علاج

انسانی کرامت وعظمت اور تقدس کی بنیاد پر صرف حنفی فقہاء کا ہی نہیں بلکہ جمہور فقہاء کا کہنا ہے کہ انسان خواہ زندہ ہو یا مردہ، ضرورت علاج کی ہو یا کوئی اور، بہر حال کسی بھی صورت میں اعضاء انسان سے انتفاع جائز نہیں ہے جبکہ اگر ضرورت ہو تو فقہاء نے اس بات کی گنجائش رکھی ہے کہ ایک انسان علاج ومعالجہ کے لیے دیگر حیوانات کے اعضاء اور ہڈیوں کا استعمال کر سکتا ہے۔ شریعت کی نظر میں اس میں کوئی قباحت نہیں ہے قطع نظر اس کے کہ جانور زندہ ہو یا مردہ، مذبوح ہو یا غیر مذبوح لیکن خنزیر اس حکم کے اندر نہیں آتا کیونکہ وہ نجس عین ہوتا ہے (الفتاوی الہندیۃ الطبعۃ الثالثۃ)

فقہاء نے "ضرورت" کی تعریف یہ کی ہے کہ آدمی کسی ایسی مصیبت میں گرفتار ہو جائے جس سے بچ نکلنا اس وقت تک ممکن نہ ہو جب تک کہ وہ کسی حرام شے کا استعمال نہ کرے۔

لیکن ملحوظ رہے کہ حنفی فقہاء نے علاج و معالجہ میں مردہ حیوان کے اعضاء سے انتفاع کو مطلق طور پر نہیں جائز قرار دیا ہے بلکہ اس کی چند شرائط ہیں:۔

۱۔ مسلمان طبیب اس کی ضرورت محسوس کرے۔

۲۔ اسے یقین ہو کہ مرض کی شفا صرف اسی سے ہو سکتی ہے۔

۳۔ حلال شے کے اندر اس کا بدل موجود نہ ہو۔ (الدر المختار)

رہے شوافع تو اس سلسلہ میں ان کے یہاں کافی وسعت پائی جاتی ہے۔ ان کے یہاں اضطراری صورت میں مردہ آدمی کا گوشت استعمال کرنا حلال ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ امام نووی نے اس کی علت یہ بتائی ہے کہ چونکہ ایک زندہ انسان تقدس و عظمت میں مردہ سے بڑھا ہوتا ہے (المجموع للنووی) لہٰذا زندہ کی حرمت و عظمت کو باقی رکھنا زیادہ ضروری ہے بہ نسبت مردہ کے، لہٰذا اس کے لیے مردہ کا گوشت جائز اور حلال ہے۔ اس کی مثال بالکل اسی طرح ہے کہ ایک مضطر انسان ہے جس کے سامنے مردہ پڑا ہوا ہے اب اس کے پاس صرف دو صورتیں ہیں یا تو وہ مردہ کا گوشت استعمال کر کے اپنی جان بچا لے یا پھر اس کی عظمت کی لحاظ میں اس کا گوشت استعمال نہ کرے اور اپنے آپ کو ہلاک کر دے۔ دونوں ہی صورتیں پر از فساد ہیں لیکن چونکہ موت سے پیدا شدہ فساد گوشت کے استعمال سے پیدا ہونے والے فساد سے بڑھ کر ہے اور جہاں یہ صورت ہو وہاں کم فساد والی چیز کو نظر انداز کر دینا ہی اولیٰ ہے تاکہ فساد عظیم سے بچا جا سکے۔

شیرازی اور جمہور شافعیہ سے بالجزم منقول ہے کہ ان کا یہی مسلک ہے جبکہ دارمی کا مسلک اس سلسلے میں مسلم و غیر مسلم کے مابین تفریق پر مبنی ہے ان کا کہنا ہے کہ مردہ اگر کافر ہے تو اس کا کھانا حلال ہے لیکن اگر وہ مسلمان ہے تو اس سلسلہ میں دو رائیں ہیں ایک یہ کہ اس کا کھانا جائز ہے اور دوسری یہ کہ اس کا کھانا جائز نہیں ہے۔

اور اگر کبھی ایسی صورت پیش آجائے کہ مضطر ذمی ہے اور مردہ مسلمان ہے تو کیا ذمی کے لیے مسلمان میت کا گوشت کھانا حلال ہوگا؟ اس کی بھی دو صورتیں ہیں ایک صورت میں کھانا حلال ہوگا اور دوسری صورت میں حرام ہوگا جبکہ نووی کا کہنا ہے کہ مسلمان کی عظمت اور تقدس

کی بنیاد پر قیاس یہی کہتا ہے کہ مردہ مسلمان کا گوشت ذمی کے لیے حرام ہے۔
ظاہر ہے کہ دونوں ضرورتیں (یعنی علاج یا مردہ کا گوشت کھانا) ہم مثل اور یکساں ہیں اور ان کے مابین کوئی فرق نہیں ہے بلکہ اول الذکر موخر الذکر کی بہ نسبت زیادہ اہم اور بہتر ہے کیونکہ دوسری صورت میں مضطر انسان اپنی زندگی کو باقی رکھنے کے لیے مردہ کا گوشت کھاتا ہے اور اس طرح سے اس کو ضائع و برباد کرتا ہے گویا اپنی زندگی کی بقاء کی خاطر غیر کو ضائع کرتا ہے جو مستحسن نہیں ہے جبکہ پہلی صورت میں مردہ کا عضو کسی ضرورت مند انسان کے جسم میں جوڑ دیا جاتا ہے جس سے اس کو ایک نئی زندگی مل جاتی ہے اس طرح مردہ کے عضو سے قریب المرگ کا نئی زندگی حاصل کرلینا گویا خود مردہ کا زندہ ہوجانا اور اس کو باقی رکھنا ہے لہٰذا یہ زیادہ بہتر ہے۔

زندہ انسان کے اعضاء سے انتفاع کا حکم

شوافع کا اس سلسلے میں کہنا ہے کہ اس کی چار شکلیں ہوسکتی ہیں:۔
۱۔ پہلی صورت یہ ہے کہ وہ شخص جس کا عضو یا گوشت قطع کیا جارہا ہے مباح الدم ہو مثلاً حربی اور مرتد۔ ایسی صورت میں مضطر کے لیے ان دونوں کا قتل کرنا اور ان کے گوشت کا استعمال کرنا جائز ہے اور بلا اختلاف تمام فقہاء کا مسلک یہی ہے۔
۲۔ دوسری شکل یہ ہوسکتی ہے کہ وہ شخص جس کا عضو یا گوشت قطع کیا جارہا ہے فی نفسہ معصوم ہو لیکن اس نے کسی ایسے جرم کا ارتکاب کیا ہو جس کی سزا شریعت نے قتل مقرر کی ہو لہٰذا اس کا خون حلال ہوگیا ہو مثلاً شادی شدہ زانی، محارب (وہ شخص جو امام عادل کے خلاف بغاوت کردے) اور تارک نماز۔ کیا ایک مضطر کے لیے ان کا قتل کرنا اور ان کا گوشت کھانا جائز ہے نووی نے لکھا ہے کہ اس کے بارے میں دو رائیں ہوسکتی ہیں۔ ایک جواز کی اور دوسری حرمت کی لیکن صحیح یہی ہے کہ ان کا قتل کرنا اور گوشت کھانا درست ہے کیونکہ انھیں قتل نہ کرنے اور سلطان کے حوالہ کردینے کا حکم محض اس لیے ہے تاکہ اس کی خلاف ورزی نہ کی جائے اور اس کی اطلاع و اذن کے بغیر حد نہ جاری کی جائے لیکن درحقیقت یہ کوئی عذر نہیں ہے اور نہ اس سے حرمت ثابت ہوگی خصوصاً جبکہ اضطرار ثابت ہوچکا ہو۔ لہٰذا مضطر کے لیے ان کا قتل کرنا اور گوشت کھانا حلال ہے۔
(۳) تیسری شکل یہ ہے کہ وہ شخص جس کا گوشت یا کوئی عضو قطع کیا جارہا ہے وہ عمداً کسی

کا قاتل ہے جس سے اس کا خون حلال ہوگیا ہے اور عضو قطع کرنے والا مقتول کا ولی ہے اس طرح سے قاطع کا اس شخص کے اوپر حق بھی ہے ایسی صورت میں نووی کا کہنا ہے کہ بطور قصاص اس کا قتل جائز ہے اور اس کے گوشت کا استعمال بھی درست ہے اور یہ ضروری نہیں کہ حاکم وقت وہاں پر وقت قتل موجود ہو۔

۴۔ چوتھی صورت اس کی یہ بنتی ہے کہ وہ شخص جس کا عضو یا گوشت قطع کیا جا رہا ہے علی الاطلاق معصوم ہو اس کے اوپر کسی طرح کا کوئی بھی جرم ثابت نہ ہو مثلاً ذمی، معاہد اور مستامن، ان کا قتل کرنا بلا اختلاف سب ہی فقہاء کے نزدیک حرام ہے۔

ان مذکورہ بالا چاروں صورتوں کا تعلق محض مضطر کی ذات تک محدود تھا اب ان کا تجزیہ ایک دوسری حیثیت سے کرتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ اگر ضرورت گوشت کھانے کی طرح علاج کی درپیش ہو اور دونوں کی نوعیتیں ایک ہوں تو کیا ان کا حکم وہی باقی رہتا ہے جو اوپر مذکور ہوا یا کوئی دوسرا۔

پہلی صورت : اس قسم کے تحت جتنے بھی افراد مختلف نوعیت کے آتے ہیں ان کے سلسلے میں فقہاء کا کہنا ہے کہ ان میں سے صرف حربی اور مرتد ہی کے اجسام سے کسی عضو کا نکالنا جائز ہوگا اس کی وجہ اسلام اور مسلمانوں کے خلاف ان کی دشمنی ہے چونکہ حربی ہمیشہ قتل و غارت گری میں مشغول رہتا ہے اور شر و فساد کا ذریعہ ہوتا ہے جبکہ مرتد اسلام اور مسلمانوں کی جماعت سے نکل جاتا ہے اور دشمنان اسلام کی صفوں میں آجاتا ہے لہٰذا ضرورت علاج کے تحت صرف انھیں کا عضو نکالا جا سکتا ہے جبکہ اس صورت کے اندر شامل اور دیگر اقسام کے افراد اس سے مستثنیٰ ہوں گے۔

دوسری صورت : اس سلسلے میں فقہاء کا کہنا ہے کہ اس کے اندر شامل افراد یعنی شادی شدہ زانی، محارب اور تارک نماز کے اجسام سے عضو کا نکالنا جائز نہیں ہے۔ اس کی وجہ انھوں نے یہ بتلائی ہے کہ چونکہ ان کی سزا اور حد قتل ہے جو کہ شریعت کی عائد کردہ ہے لہٰذا ان کا قتل شریعت کا حق ہے اس کے برعکس ان کے اجسام میں سے کسی عضو کا نکال لینا حق شریعت یا حد کے ساتھ زیادتی ہے لہٰذا ان کے جسم سے کسی عضو کا نکالنا درست نہیں ہاں ان کی اجازت سے جواز کی صورت نکل سکتی ہے۔

تیسری شکل : اس سلسلے میں فقہاء کی رائے یہ ہے کہ عمداً قتل کرنے والے

کے جسم سے مطلق طور پر عضو کا نکالنا درست نہیں ہے البتہ اگر عضو کے نکالنے سے اس کے جسم کا مثلہ نہیں ہوتا ہے تو نکالنے کی اجازت دی جاسکتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مثلہ شریعت کے اندر ممنوع ہے نیز مشروع صرف اس کا قتل کرنا ہے مزید براں شارع نے قتل میں احسان کا حکم بھی دیا ہے حدیث میں ہے:۔

ان اللہ کتب الاحسان علی کل	بلاشبہ اللہ نے احسان کو ہر چیز پر واجب
شیٔ، فاذا قتلتم فاحسنوا القتلة	کیا ہے لہٰذا جب تمہارا ارادہ کسی چیز کو
(رواہ الامام احمد ومسلم)	قتل کرنا ہو تو تم احسان سے کام لو۔

لہٰذا اگر اس کے عضو کے نکالنے سے مثلہ نہ ہوتا ہو تو اس کے عضو کے نکالنے اور اس سے انتفاع میں کوئی حرج نہیں ہے۔

مضطر کا انتفاع اپنی ذات سے

کیا مضطر کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ خود اپنے بدن سے نکالے ہوئے کسی عضو کا استعمال اپنی بقاء کے لیے کرے؟

اس مسئلہ کی بابت امام نووی فرماتے ہیں کہ اس کی دو صورتیں ہیں:۔

پہلی صورت جواز کی ہے اور یہ قول ابو اسحاق کا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر کوئی انسان اپنے جسم کا کوئی عضو استعمال کرتا ہے اور دوبارہ زندگی مل جاتی ہے تو ایسا کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور اس کی اجازت ہے اور اس کی مثال ایسے ہی ہے کہ جب کسی انسان کے جسم کا کوئی عضو سڑ جاتا ہے جس سے اس کی زندگی خطرہ میں پڑ جاتی ہے ایسی صورت میں اس عضو کو جسم سے نکال دیا جاتا ہے اور ایسا مریض کی زندگی کو بچانے کے لیے کیا جاتا ہے لہٰذا مضطر کے لیے بھی یہ جائز ہے کہ وہ اپنے جزو بدن کا استعمال کر کے اپنے آپ کو ہلاکت سے بچائے۔

دوسری صورت عدم جواز کی ہے اس کے قائل بعض شافعیہ ہیں ان کا کہنا ہے کہ مضطر اپنے جسم کا عضو کاٹ کر جس چیز سے نجات حاصل کرنا چاہتا ہے اس سے چھٹکارا کی امید تو نہیں ہے البتہ مزید اس کے خطرہ میں پڑ جانے کا اندیشہ ہے اور اس کی یہ تدبیر الٹے اس کے گلے کا پھندا بن سکتی ہے۔ لہٰذا ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔

مذکورہ بالا دونوں صورتوں سے قطع نظر اس پر اس نوعیت سے غور کرنا زیادہ صحیح

معلوم ہوتا ہے اگر اس کے بغیر انسان کا زندہ رہنا مشکل ہے اور اس کے نکالنے سے موت کا وقوع یقینی ہے یا اگر انسان مرتا نہیں ہے لیکن بمثل مردہ ہو جاتا ہے ایسی صورت میں اس طرح کے عضو کا نکالنا درست نہیں ہے کیونکہ یہ خودکشی کے مانند ہے۔ اسلام نے اسے حرام قرار دیا ہے۔ حدیث میں ہے:۔

من تردی من جبل	جس کسی نے پہاڑ سے گر کر خودکشی
فقتل نفسه، فهو فی نار	کرلی تو اس کا ٹھکانہ جہنم ہے جس میں
جهنم خالد امخلدا فیها	وہ ہمیشہ اپنے نفس کو یونہی ہلاک کرتا رہے گا
ابدا ومن تحسی سما فقتل	اور جس نے زہر پی کر اپنی جان خود دے
نفسه، فسمه فی یده یتحسا	دی تو ایسا شخص جہنم میں ہوگا اس حال
فی نار جهنم، خالدا فیها	میں کہ زہر کا پیالہ اس کے ہاتھ میں ہوگا
ابدا، ومن قتل نفسه	جس سے وہ پی رہا ہوگا اور جس نے کسی
بحدیدة فهو یتوجأ بها	آلے کے ذریعہ اپنے کو ہلاک کرلیا تو وہ
فی بطنه، فی نار جهنم خالدا	بھی ہمیشہ کے لیے جہنم میں ہوگا اور اسی
فیها ابدا۔ (احمد، مسلم، ترمذی، نسائی، دارمی)	آلہ کے ذریعہ اپنے پیٹ کو کوٹ رہا ہوگا۔

لیکن اگر نکالے جانے والے عضو کی حیثیت یہ نہیں ہے بلکہ انسان اس کے بغیر بھی زندہ رہ سکتا ہے اور تجربہ بتلاتا ہے کہ اس کے نکالنے سے انسان قطعی طور پر موت کا شکار نہیں ہوگا یا ماہر طبیب کا کہنا ہے کہ اس سے موت نہیں ہوگی جیسا کہ اگر انسانی جسم سے ہاتھ انگلیاں اور گردے کو نکال دیا جائے تو انسان کی موت نہیں ہوتی ہے اس صورت میں اس طرح کے عضو کے نکالنے میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن ایسا کرنا صرف دو صورتوں میں جائز ہوگا:۔

۱۔ اس کے علاوہ کوئی دوسری شی اس کی جگہ کام نہ دے سکتی ہو۔

۲۔ اس سے ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو۔

دوسرے کے علاج کے لیے زندہ انسان کے اعضاء کا استعمال

اس سلسلے میں امام نووی نے صراحت کی ہے کہ:۔

۱۔کسی انسان کے لیے اپنی بقا، زیست کی خاطر کسی دوسرے معصوم انسان کے عضو کو استعمال کرنا بالاتفاق جائز نہیں ہے۔

۲۔کسی دوسرے شخص کے لیے بھی جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے جسم کا کوئی عضو کاٹ کر مضطر کو دے دے اس میں بھی کسی کا اختلاف نہیں ہے، اس کی صراحت امام الحرمین اور دیگر اصحاب شوافع نے کی ہے (المجموع)

اسی طرح حنفیہ کا کہنا ہے کہ ایک مضطر کے لیے دوسرے مضطر کا کھانا (FOOD) یا اس کے بدن کا کوئی حصہ کھانا جائز نہیں ہے۔ اس کی علت انھوں نے یہ بتلائی ہے کہ ایک ضرر کا ازالہ دوسرے ضرر سے جائز نہیں ہے (الاشباہ والنظائر لابن نجیم)

زندہ انسان کا اپنے کسی عضو کو دوسرے کے علاج کے لیے دینا

یہ ایثار اور احسان کی ایک صورت ہے جس کی ترغیب قرآن میں دی گئی ہے ارشاد باری ہے:۔

ومن احیاھا فکانما احیا	اور جو کسی نفس کے لیے زندگی کا باعث بنا
الناس جمیعا	تو گویا اس نے پوری کائنات انسانیت
(المائدہ: ۳۲)	کو زندگی عطا کردی۔

اس کے برعکس حنفیہ کے ظاہری نصوص سے پتہ چلتا ہے کہ اگر عضو کو نکال کر خود اسی شخص کا علاج مقصود ہو تو جائز ہے لیکن اگر مقصد دوسرے مضطر کے لیے اس کا استعمال ہے تو درست نہیں ہوگا (رد المحتار علی الدر المختار)

علامہ ابن عابدین کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص دوسرے سے کہے کہ میرا ہاتھ کاٹو اور رکھاؤ تو دوسرے شخص کے لیے ایسا کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ انسان بہرحال مکرم و معظم ہے اور اس کا گوشت بہرصورت مباح نہیں ہے خواہ اضطرار ہی کی صورت کیوں نہ ہو۔ (رد المحتار علی الدر المختار)

یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے یہاں بوقت اضطرار انسان کے گوشت کا استعمال مطلق طور پر حرام ہے ایک انسان نہ خود اپنا گوشت استعمال کرسکتا ہے اور نہ دوسرے کو دے سکتا ہے اور اس کی وجہ انسان کی کرامت و عظمت ہے۔

اسی طرح ان کے یہاں علاج کے سوا کسی اور مقصد کی خاطر انسانی اعضاء میں سے

کسی عضو کا نکالنا درست نہیں ہے اور اس کی بھی وجہ کرامت ہے۔

لیکن اگر کسی فرد کے علاج کے لیے خود اس کے عضو کا نکالا جانا ضروری ہے تو حنفیہ نے بوقت ضرورت اس کی اجازت دی ہے جیسا کہ اس سے قبل ان کی دلیل میں یہ بات گذر چکی ہے کیونکہ ایسا نہ کرنے میں اس کی ہلاکت کا اندیشہ ہے۔ اس کا واضح مطلب ہے کہ کسی بیمار انسان کے لیے کسی دوسرے صحت مند انسان کے عضو کو نکالنا صحیح نہیں کیونکہ جس ضرورت کے تحت یعنی بیمار کے ہلاک ہونے کا خوف ـــــ عضو کو نکالا گیا تھا وہ یہاں نہیں پائی جاتی ہے۔ بلکہ مزید برآں معطی کی زندگی خطرے میں پڑ سکتی ہے اور وہ اپنی زندگی سے ہاتھ دھو سکتا ہے لہٰذا دوسرے کی خاطر عضو کا نکالنا جائز نہیں ہے لیکن اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے۔ اگر آپ کسی انسان کے عضو کو اس کے علاج کی خاطر نکالے جانے کو حق بجانب و درست قرار دیتے ہیں اور اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ عضو نہ نکالا جائے تو اس کی ہلاکت کا اندیشہ ہے تو پھر ایک انسان کے علاج کے لیے کسی غیر کے عضو کو نکالنے کی اجازت آپ کیوں نہیں دیتے؟ جبکہ اس کی ہلاکت کا بھی اندیشہ ہے اور دونوں کی ہلاکت میں کوئی فرق نہیں ہے۔

مزید برآں حنفیہ اور غیر حنفیہ کا یہ بھی قول ہے کہ اگر کوئی شخص ڈوب رہا ہے اور ہلاکت کے بالکل قریب ہے اور جائے وقوع پر کوئی ایسا شخص موجود ہے جو اس کے بچانے پر قادر ہے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ اس کی زندگی کی حفاظت کرے لیکن اگر قادر شخص اپنی ذمہ داری سے غفلت برتتا ہے اور ڈوبنے والا شخص ہلاک ہو جاتا ہے تو اس کا گناہ اس کو ملے گا بلکہ بعض حنابلہ کا یہاں تک کہنا ہے کہ اس پر دیت کی ادائیگی لازم ہے۔

پھر آخر کون سی چیز ہے جو معطی سے دوسرے کے علاج کی خاطر عضو کے نکالنے کو جائز قرار دینے میں مانع ہے جبکہ اسے معطی کی مرضی سے نکالا جا رہا ہو مثلاً وہ اپنی زندگی ہی میں ہبہ کر دے یا بعد وفات اس کے نکالنے کی وصیت کر دی ہو اور وہ معاوضہ کا طالب بھی نہیں ہے اور وہ تمام شروط بھی پائی جاتی ہیں جن کا ذکر آگے آ رہا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حنفیہ نے انسان کا گوشت کھانا اس کی کرامت کی وجہ سے اضطرار کی صورت میں بھی حلال نہیں قرار دیا ہے تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ حنفیہ نے عدم جواز کا فتویٰ اس بنیاد پر دیا ہے کہ گوشت کھانے سے تضیع اور اتلاف لازم آتا ہے جو کہ انسان کی اہانت ہے۔ جہاں تک دوسرے کے لیے عضو کے نکالنے کا مسئلہ ہے

اس کے اندر نہ تو انسانی اعضا کا اتلاف ہے اور نہ اس کی توہین ہی ہے۔ پھر کس بنیاد پر اس کو ناجائز کہا جا سکتا ہے بلکہ نکالے ہوئے عضو کی بقا کا ذریعہ ہے جب تک اس کے ذریعہ علاج کردہ شخص زندہ رہتا ہے اور یہ کام اہانت کا نہیں ہے بلکہ یہ دوسرے کی مدد اور اس کا تعاون ہے اس کے ذریعہ دوسرے شخص کو نئی زندگی حاصل ہوتی ہے اور شریعت میں کہیں بھی اس چیز سے منع نہیں کیا گیا ہے بلکہ اس کی رغبت دلائی گئی ہے اور اس کو مستحسن فعل قرار دیا گیا ہے۔

اس کے باوجود ضروری ہے کہ کسی انسان کا عضو نکالتے وقت مندرجہ ذیل شرائط پائی جائیں

(۱) پہلی شرط یہ ہے کہ معطی نے مطلق طور پر اپنے عضو کو نکالنے کی اجازت دے دی ہو۔ بغیر اجازت عضو کا نکالنا حرام ہے اور اگر عضو نکالنے کی صورت میں اس کی وفات ہو جاتی ہے یا اس کا کوئی عضو بیکار ہو جاتا ہے ایسی صورت میں عضو نکالنے والے پر ضروری ہوگا کہ وہ دیت ادا کرے اور اگر بالقصد اس نے ایسا کیا ہے تو قصاص واجب ہوگا۔

(۲) دوسری شرط یہ ہے کہ معطی عاقل، بالغ ہو، فیصلہ کرنے میں خود مختار ہو اور اس کا اپنا فیصلہ ہو کوئی خارجی دباؤ اس پر نہ ہو اس سلسلے میں اسے تصرف کا حق بھی حاصل ہے کیونکہ یہ اس کا اپنا ذاتی معاملہ ہے جو اس کی اپنی ذات تک محدود ہے اور اسے اپنی ذات کے اندر شریعت کے حدود میں رہتے ہوئے مکمل تصرف کا حق حاصل ہے۔

(۳) تیسری شرط یہ ہے کہ معطی کی نیت خالص ہو اور اس کا مقصد محض راہ خدا میں اپنے عضو کو صدقہ کر دینا ہو اس کا بدل اسے مطلوب نہ ہو تمام فقہاء کا اس بات پر اجماع ہے کہ انسان اور اس کے عضو کی بیع و شراء جائز نہیں ہے کیونکہ انسان ایک محترم و مکرم ہستی ہے جبکہ خرید و فروخت اشیاء کے توہین کی علامت ہیں۔ علامہ کاشانی کہتے ہیں کہ "سراپا انسان بشمول اپنے تمام اجزاء و اعضاء مکرم و محترم ہے اور بیع و شراء اس کی کرامت کے منافی ہے اور اس کی تذلیل و تحقیر ہے" (بدائع الصنائع)

(۴) چوتھی شرط یہ ہے کہ عضو ایسا ہو جس کے نکالنے سے معطی ہلاک نہ ہو یا اس کی وجہ سے فالج زدہ نہ ہو جو اس کی دنیوی و دینی ذمہ داریوں کے ادا کرنے میں حارج ہوں۔

(۵) پانچویں شرط یہ ہے کہ عضو کے نکالنے کی اجازت خود معطی نے اپنی زندگی ہی میں یا اس کے ورثاء نے اس کی وفات کے بعد دی ہو۔

(۶) چھٹی شرط یہ ہے کہ عضو کو نکالنے سے نعش کی ہیئت مثلہ جیسی نہ ہو جاتی ہو کیونکہ نبی کریمؐ نے مثلہ کرنے سے روکا ہے اور آپؐ کا فرمان ہے:۔

انکم ستجدون مثلة لم اٰمر بہا (رواہ احمد والبخاری)

بیشک تم لوگ مثلہ کی ہوئی لاشوں کو دیکھو گے جس کا میں نے حکم نہیں دیا ہے۔

(۷) ساتویں شرط یہ ہے کہ عضو کا نکالنا اسی وقت عمل میں لایا جائے جب پوری طرح متحقق ہو جائے کہ معطی کی وفات ہو چکی ہے خصوصاً اس صورت میں جبکہ عضو کا نکالنا ہی اس کی دائمی و حتمی موت کا سبب ہو مثلاً دل اور پھیپھڑے کا نکال لینا۔ یہ شرط اس لیے ہے تاکہ ایک انسان جس کے اندر ابھی زندگی کی رمق باقی ہے اس کو جلدی قتل ہونے سے بچایا جا سکے۔

اور اگر کسی کی حالت بہت ہی نازک ہے اور اس کے بچنے کی قطعاً امید نہیں ہے اور اطباء کا بھی یہی کہنا ہے لیکن فی الواقع ابھی اس کی موت نہیں ہوئی ہے ایسی صورت میں اس کے کسی بھی عضو کا نکالنا جائز نہیں ہے ایسی حالت میں معطی اگر اپنا عضو نکالنے کی اجازت دے دیتا ہے اور اس کی وفات ہو جاتی ہے تو یہ خودکشی ہے اور اگر اس کی اجازت کے بغیر عضو کو نکالا گیا ہے تو یہ ایک نفس کو ناحق قتل کرنے کے مترادف ہے اور دونوں ہی صورتیں ناجائز اور حرام ہیں جبکہ آخری صورت میں فقہاء کے نزدیک تاوان ادا کرنا بھی ضروری ہے۔

(۸) آٹھویں شرط یہ ہے کہ غیر کو بچانے کے لیے معطی کا عضو اسی صورت میں نکالا جائے گا جبکہ اس کی جگہ کوئی بھی حیوانی یا مصنوعی عضو کام نہ دے سکتا ہو اور اس کے بغیر ضرورت کی تکمیل ممکن نہ ہو اور اس کی اجازت محض ضرورت کے ثابت ہونے پر دی گئی ہے۔ کیونکہ اصلاً یہ شی حرام ہے جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا۔

انسانی اعضاء کی خرید و فروخت

جیسا کہ شروع میں آچکا ہے کہ آزاد انسان محل بیع نہیں ہوتا اس لیے اس کی بیع ناجائز ہے لہٰذا اگر انسان یا اس کے کسی بھی عضو کی بیع کی جاتی ہے تو تمام فقہاء کا متفقہ فیصلہ ہے کہ ایسی بیع منعقد نہیں ہوگی۔

لیکن اگر کوئی مریض انسانی عضو کا سخت حاجت مند ہے اور مطلوبہ عضو اسے بغیر عوض کے نہیں مل پا رہا ہے اور اس کا مصنوعی بدل بھی موجود نہیں ہے اس حالت میں مریض کے لیے عضو کا خریدنا سابقہ شرائط کے ساتھ جائز ہوگا جن کا تذکرہ ابھی معطی سے عضو کے نکالنے کے تحت کیا گیا ہے اور اس کی اجازت محض ضرورت کی رعایت کرتے ہوئے دی گئی ہے

اور مشتری کا اس میں کوئی قصور نہیں ہے بلکہ تمام تر ذمہ داری بائع کی ہے اور وہی گناہ گار ہوگا۔
اسی طرح کی حالتوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وقد فصل لکم ما حرم	حالانکہ جن چیزوں کا استعمال حالتِ
علیکم الا ما اضطررتم الیہ	اضطرار کے سوا دوسری تمام حالتوں میں
(الانعام: ۱۱۹)	اللہ نے حرام کردیا ہے ان کی تفصیل وہ
	تمہیں بتا چکا ہے۔

اور فروعات سے خریدنے کی جواز کا پتہ چلتا ہے گرچہ بیچنے کی حرمت ہے۔ بلکہ حنبلیہ کا یہاں تک کہنا ہے کہ مصحف کی بیع حرام ہے گرچہ اس کا مقصد دین کی کسی ضرورت کی تکمیل ہی کیوں نہ ہو۔
امام احمد کا قول ہے:۔

لا نعلم فی بیع المصحف	مصحف کی بیع کے سلسلے میں مجھے کسی
رخصۃ	رخصت کا علم نہیں ہے۔

اور عبداللہ بن عمر کا کہنا ہے:۔

وددت ان الایدی تقطع	مجھے یہ پسند ہے کہ قرآن کی بیع پر ہاتھ
فی بیعہ	کاٹ دئے جائیں۔

حنبلیہ نے ابن عمرؓ کے مذکورہ قول کی توجیہ یہ کی ہے کہ قرآن کی تعظیم اور اس کی تکریم تمام مسلمانوں پر واجب ہے اور قرآن بیع وشراء سے کہیں بالا وبلند تر ہے اب اگر ایک مسلمان اس کی بیع کرتا ہے تو اس کا واضح مطلب ہے کہ اس کی عظمت کا وہ قائل نہیں ہے اور بیع کے ذریعہ قرآن کے رتبہ ومرتبہ کو گھٹا رہا ہے اس کی تقصیر وتوہین کر رہا ہے یہی وجہ ہے کہ ابن عمرؓ نے ہاتھ کاٹنے کو قرآن کی بیع پر ترجیح دی ہے۔ اس کے برخلاف مصحف کے خریدنے کو انھوں نے جائز قرار دیا ہے۔

اما شراء المصحف فقد نصوا علی انہ لا یکرہ لان الشراء بمثابۃ استنقاذ لہ کشراء الاسیر من المحاربین

نقد و استدراک

ازواج مطہراتؓ کے مکانوں کا مسئلہ

سلطان احمد اصلاحی

محترم مدیر سہ ماہی تحقیقات اسلامی السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ

تحقیقات اسلامی اکتوبر۔ دسمبر ۱۹۹۰ء کے شمارے میں فاضل گرامی جناب ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی کا حسب روایت پر از معلومات مضمون 'معیشت نبوی، مدینہ منورہ میں' دلچسپی سے پڑھا۔ ازواج مطہراتؓ کے مکانوں کی بحث میں ایک تشنگی محسوس ہوئی۔ سطور ذیل سے اسی کی طرف توجہ دلانی مقصود ہے۔

رسالہ کے ص ۱۶، ۱۷ پر ازواجؓ کے مکانوں کی بحث ہے۔ ص ۱۶ پر مدینہ آمد پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اپنی دو ازواج حضرت عائشہؓ اور حضرت سودہؓ کے لیے حجروں کی تعمیر کے سلسلے میں سیرت ابن ہشام، بخاری اور سیرت النبی جلد اول کے حوالہ سے یہ تفصیل ہے کہ مسجد نبوی سے متصل آپؐ کے لیے دو مکان/حجرے بنائے گئے تھے۔ آگے عین متصل کہا گیا ہے "روایات میں ان کی جزئیات کی تصریح نہیں ملتی مگر عام شہادتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ حجروں کی زمین اور ان کا ضروری تعمیری سامان بھی صحابہ کرامؓ کے عطیہ سے آیا تھا"۔ پیراگراف کے ختم پر صـ۱ پر نئے پیراگراف میں دیگر ازواج مطہراتؓ کے مکانوں کی بابت مزید تفصیل یہ دی گئی ہے:

"روایات میں آتا ہے جوں جوں آپؐ نے مزید نکاح کیے ازواج کی رہائش کے لیے حجرے بھی تعمیر ہوتے گئے۔ یہ سب ترتیب وار مسجد سے متصل چھ سات ہاتھ چوڑے اور دس ہاتھ لمبے تھے۔ ان کی زمینیں اور تعمیراتی سامان صحابہ کرامؓ بالخصوص انصار مدینہ کے ہدیہ و عطیہ سے آیا تھا۔ ان کے باہری دروازے پر کمبل کے پردے ہوتے تھے"۔ اس موقع پر حوالہ صرف علامہ شبلی نعمانی کی سیرت النبی جلد اول ص ۲۸۱، ۲۸۲ دار المصنفین، اعظم گڑھ ۱۹۸۳ء کا ہے۔ اسی تسلسل میں مصنف فرماتے ہیں "ان کا انتظام کس کے ذریعہ سے ہوا تھا ابھی تک نہیں معلوم ہو سکا"۔

خط کشیدہ عبارت اپنے مفہوم میں واضح نہیں ہے۔ جب اوپر مصنف خود کہہ رہے ہیں کہ ان مکانوں

کی زمینیں اور تعمیراتی سامان صحابہ کرامؓ بالخصوص انصار مدینہ کے بدیہ وعطیہ سے آیا تھا تو پھر آخر میں اس کہنے کے کیا معنی ہیں کہ "ان کا انتظام کس کے ذریعہ سے ہوا تھا ابھی تک نہیں معلوم ہو سکا"۔ غالباً اس عبارت سے مصنف کا منشا یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ بالخصوص انصار مدینہ میں سے متعین طور پر کن صحابی یا حضرات صحابہ کی طرف سے ان مکانوں کی زمینوں اور ان کے تعمیراتی سامان کا انتظام ہوا تھا اس کا ابھی تک پتہ نہیں چل سکا ہے۔ گویا کہ ابھی ان صحابی یا ان صحابہ کا نام یقین سے معلوم نہیں ہو سکا ہے۔

علامہ شبلیؒ نے اس موقع پر طبقات ابن سعد، اور سمہودی کی وفاء الوفا کا حوالہ دیا ہے۔ ان کے پیش نظر چونکہ ان مکانوں کی مزید تفصیل نہ تھی اس لیے وہ اپنی کام کی بات کہہ کر اسے ان مراجع کی طرف محول کر گئے ہیں۔ پہلی بات تو یہ کہ ایک بنیادی اہمیت کی حامل بحث میں اصل مراجع کا حوالہ دینے کے بجائے سیرۃ النبیؐ کے ثانوی مأخذ پر کیوں اکتفا کیا گیا جبکہ اسی مضمون میں دوسرے موقع پر طبقات ابن سعد کا براہِ راست حوالہ موجود ہے۔ دوسرے، بسا اوقات فرصت کی کمی اور تکان کی مجبوری سے ثانوی حوالے کی گنجائش نکال بھی لی جائے تو ایک ایسے موقع پر جبکہ بحث کا ایک اہم پہلو تشنۂ تحقیق ہو کہ مکانوں کا انتظام کس ذریعہ سے ہوا تھا ابھی تک نہیں معلوم ہو سکا، ایسے موقع پر تو اصل مراجع سے مراجعت ناگزیر تھی۔ اس کے وجہ جواز میں مشکل پیش آتی ہے کہ علامہ شبلی نعمانی متوفی ۱۹۱۴ء تو اپنی کتاب میں طبقات ابن سعد اور وفاء الوفا کا حوالہ دیں اور ۱۹۸۹ء کے آخر میں ایک بلند پایہ محقق ان نشاندہی کردہ مراجع سے مراجعت کیے بغیر ثانوی ماخذ کی مختصر معلومات پر انحصار کرتے ہوئے ایک ایسا اشکال پیش کرے جو اصل مرجع کی مراجعت کے ساتھ ہی حل ہو سکتا ہو۔ سمہودی کی وفاء الوفا اس وقت بھی مطبوعہ تھی اور اب تو اس کا محقق ایڈیشن شائع ہو گیا ہے۔ سید سلیمان ندویؒ کی سیرت عائشہ میں بھی سمہودی کی 'خلاصۃ الوفاء' کا حوالہ موجود ہے۔ وفاء الوفا میں صراحت ہے۔

'حضرت عائشہؓ اور حضرت سودہؓ کے مکانوں سمیت مسجد نبوی کے قریب اور اس کے اردگرد سارے مکان جو ازواج مطہرات کے زیر استعمال تھے، یہ سب مکان حضرت حارثہ بن نعمانؓ کے تھے۔ یہ اپنی سعادت سمجھتے تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب کوئی نیا عقد کرتے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ضرورت سے یہ آپؐ کے حق میں اپنے مکان سے دستبردار ہو جاتے۔ یہاں تک کہ اس طرح ان کے سارے مکان رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کی ازواج مطہرات کے

ہورہے۔ نورالدین علی ابن احمد السمہودی م ۹۱۱ھ: وفاالوفا باخبار دارالمصطفیٰ: ۱/۴۵۸ تا ۴۶۲۔ دار احیاء التراث العربی، بیروت، طبعہ ثالثہ ۱۴۰۱ھ/۱۹۸۱ء تحقیق و تعلیق: محمد محی الدین عبدالحمید۔ توقع ہے کہ اس تفصیل سے ان مکانوں کا انتظام کس ذریعہ سے ہوا تھا ابھی تک نہیں معلوم ہوسکا، یہ اشکال رفع ہوجائے گا۔ خاکسار کے رسالے "مشترک خاندانی نظام اور اسلام" مطبوعہ ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ میں ازواج مطہراتؓ کے مکانوں کی بحث میں بعض دوسرے مراجع کی بھی نشاندہی ہے۔

مضمون کی دوسری قسط "تحقیقات اسلامی" جنوری ۔ مارچ ۹۰ء میں ان مکانوں کے سلسلے میں مزید کہا گیا ہے: "حضرت حارثہ بن نعمان انصاریؓ نے اپنے کئی مکانات آپؐ کی نذر کیے تھے۔ بعد میں حضرت فاطمہ زہراؓ کی شادی خانہ آبادی پر ایک اور مکان آپؐ کی دختر کے رہنے کے لیے ہدیہ کیا۔" [۲۸] اس حاشیہ کی تفصیل تعلیقات وحواشی میں [۲۹] سیرۃ النبیؐ: ۱/۲۸۲، ۲۸۳، بحوالہ صحیح بخاری باب فضل المنیحہ ص ۳۶۷ دی گئی ہے جبکہ سیرۃ النبی ۱/۲۸۲ پر ص ۵ کے تحت صحیح بخاری ص ۳۵۸ باب المنیحہ (بخاری کے صفحہ نمبر کا یہی حوالہ صحیح ہے) کا تعلق مصنف کے اس سے اوپر کے بیان: "حضرت ام انسؓ نے آپؐ کو جو جائداد پیش کی وہ آپؐ نے حضرت ام ایمنؓ کو عنایت کردی" سے ہے جبکہ اس پر کوئی حوالہ نہیں ہے۔ سیرۃ النبیؐ میں اس حوالہ کے مضمون کے الفاظ ہیں جو نسبتاً زیادہ واضح ہیں: "حضرت انسؓ کی ماں ام انسؓ نے اپنی جائداد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کی۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبول فرما کر اپنی دایہ حضرت ام ایمنؓ کو دے دیا۔" [۳۰] مضمون میں آگے لمبی بحث کے بعد حوالہ [۲۰۹] انساب الاشراف اور واقدی وغیرہ کا ہے۔ اس کی وجہ سے مکانوں کی مذکورہ تفصیل کے مآخذ کا کچھ پتہ نہیں چلتا اس طرح اس قسط کے بیان "حضرت حارثہ بن نعمان کے آپؐ کو اپنے کئی مکانات نذر کرنے" سے بھی مضمون کی پہلی قسط میں ازواج مطہراتؓ کے جملہ مکانوں کے سلسلے میں مصنف کا مذکورہ اشکال بڑی حد تک برقرار رہتا ہے جو محض سمہودی کی "وفاالوفا" سے عدم مراجعت کا نتیجہ ہے۔ یوں بھی اس تفصیل سے اگر قسط اول کا اشکال رفع ہوگیا تھا تو اس موقع پر اس کی وضاحت ضروری تھی۔ اس سے پہلے سیرۃ: ۱/۲۸۵-۲۸۸ کا حاشیہ ۲۰۷ بھی پوری طرح واضح نہیں ہے۔ شبہ ہوتا ہے کہ ان تسامحات کا سبب کہیں غیر معمولی عجلت تو نہیں ہے۔

مشترک خاندانی نظام اور اسلام از مولانا سلطان احمد اصلاحی
صفحات ۵۶ قیمت ۶ روپے
ناشر: مکتبہ تحقیق و تصنیف اسلامی - پان والی کوٹھی - دودھ پور - علی گڑھ - ۲۰۲۰۰۲

تعارف وتبصرہ

مولانا ابوالکلام آزاد

پر ۱۹۸۸ء اور اس کے بعد کی مطبوعات کا تجزیہ

پروفیسر اقتدار حسین صدیقی

مولانا آزاد کی پیدائش کے سو سال پورے ہونے پر اردو اور انگریزی میں کافی لٹریچر شائع ہوا ہے۔ اس لٹریچر میں مستقل کتابوں کے علاوہ برصغیر ہند اور پاکستان کے اہل قلم نے بکثرت مقالے بھی لکھے۔ اسی عرصہ میں الہلال کے فائیل بھی دوبارہ شائع کیے گئے۔ اس سے آنے والے محققین کے لیے مولانا کے افکار کو سمجھنے میں بڑی آسانی پیدا ہو گئی ہے۔ اس لٹریچر میں انگریز مشنری آئی۔ ایچ۔ ڈگلس کی کتاب "مولانا آزاد کی ذہنی اور مذہبی سوانح عمری" بھی شامل ہے۔ اس کا تحقیقی معیار کافی بلند ہے۔ اس میں مولانا کی زندگی اور ان کے علمی اور سیاسی کارناموں کے علاوہ ان کے مذہبی افکار کا سائنٹیفک طریقہ سے جائزہ لیا گیا ہے۔ مولانا پر جتنے ماخذ ہو سکتے ہیں ان سے بڑی خوبی کے ساتھ اور بھرپور استفادہ کیا گیا ہے۔ ڈگلس کے اس تحقیقی کام کے شائع ہونے سے چند ماہ پہلے ڈاکٹر عارف الاسلام کی کتاب بعنوان "مسیح کون؟" "سرسید یا آزاد" شائع ہوئی تھی۔ لہٰذا ہم اپنے تبصرہ کا آغاز اسی کتاب سے کرتے ہیں۔

اس کتاب کے مطالعہ کے بعد احساس ہوتا ہے کہ اگر اس کا عنوان "مسلم ہندوستان سرسید سے آزاد کے عہد تک" ہوتا تو اچھا تھا۔ اس کا پہلا حصہ دوسرے حصہ کی بہ نسبت زیادہ ضخیم ہے ان کی اصلاحی تحریک اور مسلمانوں کی تعلیمی اور ثقافتی ترقی سے متعلق ان کی مساعی سے بحث کرتا ہے فاضل مقالہ نگار نے سرسید کی تحریروں اور علی گڑھ آرکائوز کا تجزیہ کرنے میں بڑی دیدہ ریزی اور جانفشانی سے کام لیا ہے۔ سرسید سے متعلق ابواب کی بڑی خوبی یہ ہے کہ اس سے علی گڑھ تحریک کی مذہبی اور ثقافتی اہمیت واضح ہو جاتی ہے۔

آخری ابواب مولانا آزاد کی سیاسی زندگی سے متعلق ہیں۔ ان کے لکھنے میں بھی گو بڑی محنت کی گئی ہے لیکن کہیں کہیں تنقید میں شدت کا احساس ہوتا ہے۔ شدت کی وجہ غالباً وہ

مایوسی اور غم وغصہ ہے جو مسلم نوجوانوں میں ۱۹۴۷ء یعنی حصولِ آزادی کے بعد پایا جاتا ہے۔ یہ زیادہ تر مسلمانوں کی سیاسی زبوں حالی اور معاشی پریشانی کا نتیجہ ہے۔ لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ کوئی بھی تعلیم یافتہ شخص جو جدید تحقیقی اسالیب (Research Methodology) سے بخوبی واقف ہے اور انھیں استعمال کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اس کی تحقیق مولانا آزاد کے حامیوں اور مداحوں کی نگارشات سے مختلف ہوگی۔ مولانا کی ظاہری شخصیت، کارکردگی، افکار اور عمل میں بسا اوقات تضاد ملتا ہے۔ لیکن اس چیز کو غیر جانبداری کے ساتھ وہی شخص لکھ سکتا ہے جو کہ مصلحت کے بجائے معروضی نقطۂ نظر کا حامل ہو۔ مثال کے طور پر مولانا مرحوم جمال الدین افغانی کے زیر اثر پان اسلامزم کے قائل تھے اور یہ اثر اُن پر ۱۹۲۲ء تک رہا۔ وہ تمام دنیا کے مسلمانوں کو ایک واحد قوم تصور کرتے تھے جیسا کہ وہ لکھتے ہیں: "ملت اسلامیہ ہندوستان میں اس طرح زندگی بسر کر رہی ہے کہ نہ تو اُن میں کوئی رشتہ انسلاک ہے نہ وحدتِ ملت کا کوئی رابطہ نہ کوئی قائد و امیر ہے۔ محض ایک بھیڑ ہے ایک انبوہ ہے، ایک گلہ ہے جو ہندوستان کی آبادیوں میں بکھرا ہوا ہے اور یقیناً یہ ایک حیات غیر شرعی اور جاہلی ہے۔" لیکن ترکی میں کمال اتاترک کی فتح کے بعد ان کے رویہ میں یکایک تبدیلی آگئی۔ وہ سلطانِ ترکی کی خلافت کے قائل تھے۔ جب کمال اتاترک نے اس کو ختم کر کے ترکی کو جمہوریہ میں تبدیل کیا تو مولانا نے اتاترک کو مبارک باد ہی نہیں دی بلکہ خلیفہ کو غاصب بھی بتایا۔ اس پر عارف الاسلام بجا طور پر تنقید کرتے ہیں:

"اتنا واضح تضاد شاید ہی کسی دوسرے لیڈر کے خیالات میں پایا جاتا ہو۔ مگر یہ تضاد نہ تھا بلکہ یہ مولانا کی ضرورت تھی کانگریسی نیشنلزم کو مضبوط کرنے کے لیے وہ ہر طرح کا حربہ استعمال کر سکتے تھے اور جہاں جس بات سے فائدہ ہوتا وہی بات کہتے تھے۔" (ملاحظہ کیجئے ص ۱۲)

۱۹۰۶ء میں وائسرائے لارڈ کرزن نے مسلم اکثریت کے بنگال کے علاقہ یعنی مشرقی بنگال کی معاشی پس ماندگی کو ختم کر کے اس کو ترقی کی راہ پر لانے کے لیے بنگال کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا۔ اس پر ہندوؤں نے تقسیم بنگال کے خلاف ملک گیر تحریک چلائی۔ اس تحریک سے ہندوستانی مسلمانوں کے جذبات مجروح ہوئے کیونکہ مشرقی بنگال میں غریب مسلمانوں کا زمین دار اور سرمایہ دار استحصال کر رہے تھے۔ تقسیم سے کسی حد تک مسلمانوں کی غربت ختم ہو سکتی تھی۔ لیکن ہندوؤں کو انگریزی حکومت سے خاص شکایت تھی کہ وہ مسلمانوں کو خوش کر رہی ہے۔ تمام مسلم اکابرین کے برعکس مولانا آزاد نے تقسیم بنگال کی مخالفت کی۔ اسی زمانہ میں وہ ہندو انقلابیوں اَروند وگھوش اور شیام چندر چکرورتی کے ساتھ ہو گئے جبکہ یہ دونوں لیڈر مسلمانوں سے نفرت کرتے تھے اور اسی لیے تقسیم

بنگال کے مخالف تھے۔ مولانا آزاد کی ان انقلابیوں میں شمولیت کو مشیر الحق نے ایک بہت ہی مشکل کام تصور کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں :-

"It was a difficult task for him because the revolutionaries were exclusively Hindus and activity anti-Muslim" (Muslim Politics in Modern India, P. 69)

عارف الاسلام آزاد کی اس تحریک میں شمولیت کا باعث اُن کی مسلمانوں سے بے تعلقی اور مسلم مسائل سے عدم توجہی سمجھتے ہیں۔ اُن کا یہ بھی خیال ہے کہ "سیاسی کارروائیوں کی شروعات ہی مولانا نے عام مسلمانوں کے مفاد کے خلاف چلائی جانے والی تحریک کی حمایت سے کی"۔ (ملاحظہ کیجئے ص ۱۴۵)

اسی طرح پہلی جنگ عظیم کے خاتمہ پر مولانا آزاد کی علی گڑھ مسلم یونیورسٹی تحریک کی مخالفت کا کوئی معقول جواز پیش نہیں کیا جا سکتا۔ بظاہر اس کی وجہ یہ ہے کہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی تحریک کے قائدین کا ہندوستانی مسلمانوں میں اثر تھا اور جس کو ختم کیے بغیر کسی دوسرے کو لیڈر کی حیثیت سے ابھرنے میں دشواری تھی لہٰذا مسلمانوں کی قیادت حاصل کرنے کے لیے آزاد نے یونیورسٹی بنانے کے لیے چندہ اکٹھا کرنے کی شدت سے مخالفت کی اور تحریک کے عمائدین پر بھی بھرپور حملے کیے آزاد کی تقریروں سے مصنف نے اقتباسات دے کر ان پر سیر حاصل تبصرہ کیا ہے۔ آخری صفحات میں مصنف کے تبصرہ کا لب لباب یہ ہے کہ مولانا آزاد کو ہندوستانی مسلمانوں سے ہمدردی کے بجائے کانگریس اور اپنی لیڈرشپ سے دلچسپی تھی لیکن مجھے اس خیال سے اتفاق نہیں ہے۔ اگرچہ اس دور میں مولانا کا دینی رجحان بہت کمزور پڑ گیا تھا اور شاید نماز روزہ کے بھی پابند نہیں تھے تاہم وہ نفسیاتی اور ثقافتی طور پر مسلمان رہے اور خود کو مسلم معاشرہ کا حصہ سمجھتے رہے۔ غالباً عارف الاسلام کی نظر اُس خط و کتابت پر نہیں پڑی جو کہ آزادی ملنے سے پہلے مولانا اور گاندھی جی کے درمیان رہی۔ دراصل اس خط و کتابت کو نہ تو آزاد نے محفوظ رکھا اور نہ گاندھی جی نے۔ اتفاق سے محکمہ خفیہ کے انگریز افسر نے سینسر کر کے ان کی نقل وائسرائے کو بھیجی تھی یہ محفوظ ہو گئی اور اب شائع بھی ہو گئی ہے۔ مولانا نے گاندھی جی کو مشورہ دیا تھا کہ مسلم لیگ کے اثر کو ختم کرنے کے لیے ضروری تھا کہ آزاد ہندوستان میں مسلم اقلیت کے حقوق کے تحفظ کے لیے کانگریس کو یقین دہانی کرنی چاہیے اور اُن کے اس خوف کا مداوا کرنا چاہیے کہ اکثریت کے سامنے اقلیت اپنے تشخص کو نہیں کھوئے گی۔ ان کی یہ تجویز بھی تھی کہ یہ آئینی طور پر مان لینا

چاہیے کہ مملکت کا صدر ایک دفعہ ہندو ہوگا تو دوسری دفعہ مسلمان۔ لیکن گاندھی جی کو اتفاق نہیں تھا کیونکہ وہ کہتے تھے کہ ہندوستان میں ہندو اور مسلم فرقوں کے علاوہ دوسرے فرقے بھی ہیں۔ دوسرے فرقوں کو کس طرح نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔ یہ خط و کتابت سروانی نے اپنی کتاب :-

Partition of India : Legend and Reality

میں استعمال کی ہے۔

(۲) دوسری اہم تصنیف آئی۔ ایچ ڈگلس کی انگریزی زبان میں مولانا آزاد کی سوانح عمری "ابوالکلام آزاد ایک ذہنی اور مذہبی سوانح عمری" ہے ڈگلس ایک انگریز مشنری تھے جو کہ دوسری جنگ عظیم کے زمانہ میں ملٹری سروس کے سلسلے میں ہندوستان آئے تھے اور پھر عرصۂ دراز تک ایک مشنری کی حیثیت سے رہے۔ انھیں ہندوستان میں مسلمانوں کی ثقافت اور دینی زندگی سے دلچسپی ہوئی لہٰذا انھوں نے ہندوستان میں اسلام سے متعلق تحقیق کرنے کا ارادہ کیا۔ انگلینڈ کے مشہور مستشرق جنھوں نے قرآنیات پر کام کیا ہے انھوں نے مشورہ دیا کہ وہ ابوالکلام آزاد کے علمی کاموں پر تحقیق کریں۔ لہٰذا انھوں نے ریسرچ ڈگری حاصل کرنے کے لیے آکسفورڈ یونیورسٹی میں داخلہ لیا اور کئی سال کی کاوش اور مطالعہ کے بعد اپنا مقالہ مکمل کر کے آکسفورڈ یونیورسٹی میں پیش کیا۔ ۱۹۷۵ء میں ڈگلس کا انتقال ہوگیا ۱۹۸۸ء میں ڈاکٹر مینالٹ گیل اور سی، ڈبلو، ٹرول کی دلچسپی کے باعث آکسفورڈ یونیورسٹی پریس نئی دہلی سے شائع ہوا ڈگلس کے لکھے ہوئے ابواب کے بعد گیل اور ٹرول کے لکھے ہوئے باب کا اضافہ ہے۔ جس میں دونوں نے ڈگلس کی تحقیق کے بعد جو نیا تحقیقی لٹریچر سامنے آیا ہے اس کا جائزہ لیا ہے اور اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ کہیں کہیں ڈگلس سے اختلاف بھی کیا ہے۔

ڈگلس کا مقالہ چار حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلے حصہ میں جس کا عنوان Introduction یعنی مقدمہ ہے اس میں مولانا آزاد کے خاندانی حالات اور اُن کی پیدائش کا ذکر ہے اس میں ۱۸۸۸ء سے لے کر ۱۹۱۰ء تک کے دور کا احاطہ کیا گیا ہے یہ باب کئی قسطوں پر مشتمل ہے اور ہر قسط ایک نئی سرخی کے ساتھ شروع ہوتی ہے۔ آخری تین قسطوں کی سرخیاں ہیں "سرسید کا اثر"، "مذہبی عقیدہ کا کھو جانا"۔ "سیاسی فکر کی تشکیل اور عقیدہ کی بازیافت۔ ڈگلس نے ہر حصہ کو بڑی خوش اسلوبی اور معروضیت کے ساتھ لکھا ہے۔ اس حصہ کے ماخذ خود آزاد کی تحریریں ہیں۔ جہاں پر سرسید کے اثر سے آزاد میں ابھرنے والی انقلابی نوعیت کی تبدیلی کا ذکر کیا ہے وہاں یہ بھی واضح کیا ہے کہ آزاد

کے مقابلہ میں سرسید ذہنی طور پر مذہبی آدمی تھے، سرسید کا فکر اور عمل دونوں اُن کے مذہبی عقیدہ سے متاثر تھے۔

کتاب کے دوسرے حصہ میں مولانا آزاد کی صحافتی زندگی یعنی الہلال وغیرہ کی اشاعت اور سیاسی کارکردگی کا ذکر ہے۔ یہ حصہ ۱۹۲۲ء تک کے دور کا مطالعہ ہے حزب اللہ کی تشکیل اور اس مشن کی ناکامی کے اسباب پر بڑی سیر حاصل بحث ہے۔ ڈگلس کا خیال ہے کہ اس طرح کے کام کے لیے جو صبر و ثبات مطلوب ہے وہ مولانا کے مزاج میں نہ تھا لہٰذا وہ اصلاح اور حزب اللہ کو قائم نہ رکھ سکے۔ اس کام کو بعد میں مولانا ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے شروع کیا اور ان کی تحریک جماعت اسلامی کی شکل میں مقبولیت حاصل کرنے لگی۔ ڈگلس نے یہ بات عزیز احمد کے حوالہ سے کہی ہے۔ البتہ عزیز احمد اور ڈگلس دونوں ہی یہ محسوس نہیں کر سکے کہ مولانا مودودیؒ میں خلوص اور دینی خدمت کا جذبہ تھا جس کی وجہ سے انھوں نے تحریک چلائی۔ اعلیٰ اسلامی لٹریچر لکھا اور بڑے صبر کے ساتھ کام میں مصروف رہے۔

دوسرے باب کے بعد ڈگلس نے مولانا آزاد کے اس خط کا انگریزی میں ترجمہ پیش کیا ہے جو کہ آزاد نے مولانا سلیمان ندوی کو اُن کے اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے لکھا ہے۔ یہ خط بڑا اہم ہے کیونکہ جواب میں آزاد نے اپنے دہریت کے دور، مے نوشی اور مذہبی بے راہ روی کا اعتراف کیا ہے اور یہ بھی یقین دلایا ہے کہ وہ بہت سی کمزوریوں کا تدارک کر چکے ہیں اور مذہب میں کھویا ہوا عقیدہ دوبارہ انھوں نے حاصل کر لیا ہے۔

تیسرے حصہ یا باب میں مولانا آزاد کی مذہبی اسکالرشپ ترجمان القرآن کی اہمیت اور نیشنل سیاست پر بحث ہے یعنی ۱۹۲۳ء سے ۱۹۵۸ء تک کے حالات کا بے لاگ مطالعہ ہے۔ پہلے ابواب کی طرح اس باب میں بھی تمام واقعات کو غیر جانبداری کے ساتھ پیش کیا ہے۔ کہیں بھی تحقیقی مواد کو توڑ مروڑ کر پیش نہیں کیا گیا ہے۔ چوتھا باب کتاب کا خلاصہ ہے۔ اس میں مولانا آزاد کی شخصیت سے بحث ہے۔ اس کے بعد پس نوشت ہے جس میں ڈگلس نے ایوانِ صدر جمہوریہ ہند میں ڈاکٹر ذاکر حسین سے اپنی ملاقات کا ذکر کیا ہے۔ ملاقات کے دوران میں ذاکر صاحب نے ڈگلس سے پوچھا کہ مولانا آزاد پر ان کی ریسرچ کی کیا صورت ہے؟ ڈگلس نے جواب میں کہا کہ ریسرچ کے نتائج حوصلہ افزا نہیں ہیں۔ ذاکر صاحب نے کہا کام جاری رکھئے لیکن فراخ دلی سے کام لیجئے۔ ڈگلس لکھتے ہیں کہ وہ فراخ دلی سے کام جاری رکھنے میں

کامیاب ہوئے ہیں۔

یقیناً ہندوستان اور پاکستان کے اسکالرس نے آزاد پر جو کتابیں اور مقالے شائع کیے ہیں اُن میں ڈگلس کی کتاب سب پر سبقت رکھتی ہے۔ اُن کا بحیثیت محقق عمل (approach) غیر جانبدار رہے۔ اردو اور ہندی میں لکھنے والوں کی طرح نہ تو انھوں نے قصیدہ گوئی سے کام لیا ہے اور نہ ہی مخالفت میں مولانا کی خوبیوں کو بھی برائیوں میں تبدیل کرنے کی کوشش کی ہے۔ ڈگلس کی Methodology یورپین ہے لہٰذا کتاب کا معیار بھی بہت بلند ہے۔ اگر کتاب کا اردو میں ترجمہ ہو جائے تو اردو میں لکھنے پڑھنے والوں کو تحقیق سے متعلق نئے اسالیب سے واقفیت ہوگی۔

۳۔ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے ادارہ سہ ماہی فکر و نظر نے اگست ۱۹۸۹ء میں خصوصی شمارہ (مولانا) ابوالکلام آزاد نمبر شائع کیا۔ اس میں اداریہ کے علاوہ ۱۹ مقالات ہیں۔ ہر مقالہ نگار نے بے لاگ تنقید سے گریز کیا ہے۔ پہلا مقالہ آل احمد سرور صاحب کا ہے۔ یہ ڈگلس کی کتاب پر مفصل تبصرہ ہے۔ سرور صاحب کتاب کے اعلیٰ معیار سے بجا طور پر متاثر ہوئے ہیں۔ لیکن افسوس یہ ہے کہ اردو کے اہل قلم کی روایت کے مطابق سرور صاحب نے زیادہ زور آزاد کے ان تابناک پہلوؤں پر دیا ہے جن کو ڈگلس نے اچھی طرح اجاگر کیا ہے۔ انھوں نے اُن پہلوؤں کو بالکل ہی نظر انداز کر دیا ہے جو کہ آزاد کی شخصیت کے غیر تابناک پہلو کہے جا سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر دوسرے باب پر تبصرہ کرتے ہوئے آزاد کے سید سلیمان کے نام خط کا مختصر حوالہ ان الفاظ میں دیا ہے :۔

> "اس باب کے آخر میں مولانا آزاد کے مشہور خط کا انگریزی ترجمہ دیا ہے جو انھوں نے فروری ۱۹۱۳ء میں سید سلیمان ندوی کو اُن کے مراسلے کے جواب میں بھیجا تھا۔" خط کے متن پر کچھ نہیں کہا۔

ڈگلس نے آزاد کی تقاریر پر بحث کرتے ہوئے اُن کی شانتی نکیتن کی تقریر جو کہ انھوں نے آزادی کے بعد وہاں سالانہ جلسہ تقسیم اسناد کے موقع پر دی تھی تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ آزاد کا بیان کہ شنکر آچاریہ کے فلسفہ اور ابن العربی کے فلسفہ میں مماثلت ہے، حقیقت پر مبنی نہیں ہے۔ ڈگلس کا مطالعہ مختلف مذاہب کا تھا لہٰذا وہ آزاد کی اس غلطی کی نشاندہی کر سکتے تھے۔ سرور صاحب نے اس واقعہ کو بھی نظر انداز کر دیا ہے۔ دراصل ابھی تک اردو میں بے لاگ تنقید کی روایت بہت کمزور ہے۔