ادارہ تحقیق و تصنیفِ اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ



پان والی کوٹھی، دُودھ پور، علی گڑھ
۲۰۲۰۰۱

ادارہ تحقیق وتصنیفِ اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

جولائی ——— ستمبر ۱۹۹۰ء

ایڈیٹر

سید جلال الدین عمری

RAYAZ AHMED SHERIFF
25/9, MARAPPA THOTA,
M. R. PALYAM BANGALORE

پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ
۲۰۲۰۰۱

ISLAMIC BOOKCENTRE
Jamia Complex N.B.Rd
BANGALORE 560002

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۹ شمارہ ۳۴

محرم ـــــ ربیع الاول ۱۴۱۱ھ

جولائی ـــــ ستمبر 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

ادب اور دین واخلاق — سید جلال الدین عمری — ۵

تحقیق وتنقید

معیشت نبوی کی عہد میں — ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی — ۱۴

بحث ونظر

سرسید کی تفسیر کا بنیادی اصول نیچر اور لا آف نیچر — پروفیسر فضل الرحمن گنوری — ۵۷

قرآن مجید اور بائبل کے تراجم ایک مختصر تقابلی مطالعہ — ڈاکٹر محمود حسن — ۷۱

ترجمہ وتلخیص

نبوت محمدی کے مطالعہ میں منٹگمری واٹ کا طریقہ کار — ڈاکٹر جعفر شیخ ادریس (ترجمہ) محمد ثناء اللہ ندوی — ۸۷

تعارف وتبصرہ

تصوف اور اہل تصوف — سید جلال الدین عمری — ۱۱۹

اس شمارے کے لکھنے والے

۱- ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی
ریڈر اسلامک اسٹڈیز، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

۲- پروفیسر فضل الرحمٰن گنوری
سابق ڈین دینیات فیکلٹی، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

۳- ڈاکٹر محمود حسن الہ آبادی
۹، چوتھا نظام پورہ۔ بھیونڈی، بمبئی

۴- ڈاکٹر جعفر شیخ ادریس
المعہد العالی للدعوۃ الاسلامیہ۔ ریاض یونیورسٹی۔ سعودی عرب

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

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرفِ آغاز

ادب اور دین و اخلاق

سید جلال الدین عمری

۶، ۷ اکتوبر سنہ ۱۹۹۰ء کو دہلی میں ادارۂ ادب اسلامی ہند کی کانفرنس تھی۔ ۷ اکتوبر کی شب میں اس کی جانب سے غالب اکیڈمی میں شعری نشست رکھی گئی۔ اسی میں ذیل کا خطبۂ استقبالیہ پیش کیا گیا۔

بزرگانِ محترم! یہ بھی ایک تماشہ بلکہ طرفہ تماشہ ہے کہ دینیات کے کسی طالب علم سے فرمائش کی جائے کہ وہ شعر و سخن کی ایک سنجیدہ محفل سے خطاب کرے۔ خطاب کی صلاحیت نہ ہو تو کہا جائے کہ اپنے غیر ادبی اور غیر شاعرانہ خیالات کو قلمبند کرکے پیش کرے۔ ادھر بقول غالب، 'اس سادگی پہ کون نہ مر جائے اے خدا'، ہم بھی بغیر کسی تکلف اور پس و پیش کے اس کیلئے تیار ہو گئے۔

یہ خاکسار نہ ادیب نہ ناقد، نہ ناول نویس نہ افسانہ نگار، نہ اس میں غزل کہنے کی صلاحیت اور نہ وہ نظم کہہ سکتا۔ میں نے سوچا اس نظرِ انتخاب یا نگاہِ التفات کی آخر کیا وجہ ہو سکتی ہے؟ خیال ہوا کہ ادب کو کیوں ان اصنافِ سخن تک محدود سمجھا جائے؟ کیا ادب کا دین، مذہب اور اخلاق سے کوئی تعلق نہیں ہے؟ اگر ہے اور یقیناً ہے تو یہ شرکت، شرکتِ ناجنس یا صحبتِ ناجنس نہ ہوگی۔ سب سے بڑی بات یہ کہ اس سے دوستوں کے حسنِ ظن کی اچھی سی توجیہہ اور اس سمع خراشی کے لیے وجہ جواز فراہم ہو جاتی ہے۔

ایک زمانہ میں ادب برائے ادب کا بڑا زور تھا۔ اب تو اس کا کہیں ذکر فکر تک نہیں ہے۔ جس خیال کی جڑیں انسان کی فطرت میں پیوست نہ ہوں، کچھ دن بعد خود بخود اس پر پژمردگی چھا جاتی ہے۔ وہ اپنے وجود سے بھی ندامت محسوس کرنے لگتا ہے۔ یہ بھی

ہوتا ہے کہ اگر کسی غیر فطری اور غیر عقلی نظریہ کو حکومت اور اقتدار جیسا کھی فراہم کر دے تو دور سے اس کی جوانی اور توانائی کا دھوکا ہونے لگتا ہے، لیکن تجربات اسے جڑ پیڑ سے اکھاڑ پھینکتے ہیں۔ اس کی زندہ مثال مارکس کا فلسفہ ہے۔ جو اپنی موت آپ مر رہا ہے کسی پر اس کے قتل و خون کا الزام عائد نہیں ہوتا۔ مجھے اس سے بحث نہیں کہ ادب برائے ادب کا نظریہ اپنی زندگی کے دن پورے کر چکا یا ابھی اس میں کچھ آثار حیات باقی ہیں۔ صرف یہ عرض کرنا ہے کہ اس نظریہ کے محرکات تو بہت سے ہوں گے لیکن یہ ادب کو مذہب اور اخلاق سے کاٹنے کی ایک سازش تھی۔

دنیائے ادب کا یہ بھی ایک اچنبھا اور صحیح معنی میں المیہ ہے کہ جو ادب انسان کے سفلی جذبات کو ابھارے، عیاشی اور نفس پرستی پر آمادہ کرے، عریانیت اور بے حیائی کی تعلیم دے اور جس کی سطر سطر سے فحاشی کا مظاہرہ ہو رہا ہو وہ 'ادب لطیف' کہلائے۔ زبان و بیان کی جو بے راہ روی بھی اس سے سرزد ہو وہ ایک نیا تجربہ قرار پائے اور اس کی ژولیدہ فکری اور ژولیدہ بیانی کے بارے میں یہ یقین دلانے کی کوشش کی جائے کہ یہ فلسفیانہ بصیرت اور جدید طرز تعبیر ہے۔ اس کے برخلاف شستہ اور شائستہ انداز میں، ادب کے قواعد و ضوابط اور مسلّمہ اصول و اقدار کی رعایت کے ساتھ دین و اخلاق کی بات کی جائے تو ماتھے پر بل پڑ جائیں اور بڑی حقارت کے ساتھ کہا جائے کہ یہ وعظ ہے، تبلیغ ہے، پروپیگنڈہ ہے، ادب نہیں ہے۔

خرد کا نام جنوں رکھ دیا جنوں کا خرد۔ جو چاہے آپ کا حسن کرشمہ ساز کرے۔

اس کور چشمی کو حسن کا کرشمہ کہنا حسن کی توہین ہے۔ لیکن عجیب بدنصیبی ہے کہ اسی کور چشم ادب پر دنیا فریفتہ ہے۔ ع اب آبروئے شیوۂ اہل نظر گئی۔

یہ بھی ایک عام خیال ہے لیکن ہے بڑا خام خیال کہ مذہب کا ادب سے کوئی رشتہ نہیں ہے۔ مذہب اپنا مقصد اور مدّعا خشک اور بے مزہ انداز میں بیان کرتا ہے۔ اس میں ادب کی لطافت اور چاشنی کا تلاش کرنا بالکل ایسا ہی ہے جیسے پانی کی تلاش میں کوئی شخص سراب کے پیچھے دوڑتا پھرے۔ ان دونوں میں پنبہ و آتش کی نسبت ہے۔ جہاں مذہب نے قدم رکھا ادب خاکستر ہو گیا۔ مذہب خارا شگاف تو ادب شیشہ ساز۔ ادب کا آبگینہ مذہب کا ہتھوڑا برداشت نہیں کر سکتا۔ وہ اس کی ذرا سی چوٹ سے پارہ

پارہ ہو کر رہ جائے گا۔

اس خیال کے پیچھے تعصب کے ساتھ علم و بصیرت کا فقدان بھی ہے۔ توریت اور انجیل کے مذہبی کتب ہونے سے کون انکار کر سکتا ہے۔ اس میں قدم قدم پر خالص ادبی نقطۂ نظر سے جوشہ پارے ملتے ہیں وہ اس قابل ہیں کہ آبِ زر سے لکھے جائیں، جنہیں صحیفوں ہی میں نہیں سینوں میں محفوظ رکھا جائے، جو زبان پر آئیں تو ادب و بلاغت بلائیں لینے لگے۔ یہ کتابیں ترجمہ در ترجمہ ہو کر ہم تک پہنچی ہیں اور ان کا بڑا حصہ الحاقی ہے۔ ورنہ شاید ان کا پورا انداز یہی ہوتا۔

ادب میں خیالات اور ان کے طریقۂ اظہار دونوں کی اہمیت ہے۔ ان دونوں کے حسین امتزاج سے ادب وجود میں آتا ہے۔ اعلیٰ ادب کی شان یہ ہے کہ لطیف ترین جذبات اور پاکیزہ خیالات کو خوبصورت الفاظ کا جامہ پہنایا جائے۔ اس پہلو سے قرآن مجید ایک معجزہ ہے۔ اس میں یہ دونوں خوبیاں اس طرح رَل مل گئی ہیں جیسے کسی حسین پیکر میں ملکوتی روح بول رہی ہو۔

عربوں کو اپنی خطابت اور شاعری پر بڑا ناز تھا۔ لیکن ان کے موضوعات بہت محدود تھے۔ وہ عشق و محبت کے افسانے سناتے، قومی مفاخر بیان کرتے، رزم نامے مرتب کرتے، مرثیے لکھتے، پہاڑوں کی بلندی اور چشموں کی روانی کا ذکر کرتے، صحرا و بیاباں کا نقشہ کھینچتے، اپنے سفروں کی روداد رقم کرتے اور اپنے اچھے برے تجربات بیان کرتے۔ اس سے آگے کی دنیا انہوں نے دیکھی نہ تھی۔ آج کے ادیبوں کی دنیا بھی شاید کچھ زیادہ وسیع نہیں ہے۔ قرآن مجید نے ان کے ادب کا رخ موڑ دیا اور اسے ایک نئی دنیا سے روشناس کرایا۔ جس میں فکر کی تابانی تھی اور سیرت کا حسن تھا۔ اس نے حیات و کائنات کا صحیح تصور دیا۔ فرد، خاندان، معاشرہ، اخلاق، قانون اور حکومت و ریاست کے لیے ضابطے دیے۔ زندگی گزارنے کا اس طرح سلیقہ سکھایا کہ انسان کو دنیا کی آلائشوں میں لت پت ہونے نہیں دیا۔ اس کے حق میں دلائل قائم کیے، فطرت اور نفسیات سے دلیل کی، تاریخ کا جائزہ لیا اور عروج و زوال کے اسباب بیان کیے۔

اس پورے فلسفۂ حیات کے اظہار و بیان کے لیے اس نے زبان کو نیا اسلوب اور نیا آہنگ دیا، نئی تراکیب دیں، الفاظ کو نئے معانی سے ہمکنار کیا، اس کا لب و لہجہ

شاعری کا نہیں لیکن شاعری کا کیف و سرور اس میں موجود ہے، وہ عام معنوں میں خطابت بھی نہیں لیکن بڑے بڑے نامور خطیبوں کی زبانیں اس کے سامنے بند ہو گئیں، اس کی آیات میں بجلی کی کڑک، طوفان کا زور اور سیلاب کی روانی ہے۔ وہ قیامت تک کے لیے ایک معجزہ ہے۔ اس کا اعجاز لفظی بھی ہے اور معنوی بھی۔ اس کا اسلوب بے نظیر اور اس کی تعلیمات بے مثال۔ وہ الفاظ و معانی دونوں پہلوؤں سے دنیا کے لیے چیلنج بن کر رہا اور آج بھی ایک زبردست چیلنج ہے۔

اس بات کا بڑی گہرائی سے جائزہ لینے کی ضرورت ہے کہ دنیا کے وسیع لٹریچر پر مذہبی کتابوں کے کیا اثرات پڑے اور مختلف اصنافِ ادب ان سے کس حد تک متاثر ہوتے رہے۔ قرآن مجید کی حد تک یہ بات پورے وثوق کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ اس نے فکر و خیال اور اظہار و بیان دونوں پر غیر معمولی اثرات ڈالے اس کی وجہ سے انسان کا ذہن کھلا، اس نے اپنے آپ کو دیکھا، طبعیات پر نظر ڈالی اور مابعد الطبعیات پر غور کیا اور ان سب کے بارے میں ایک متعین اور واضح نقطۂ نظر کے ساتھ آگے بڑھا۔ انسان اور اس کی انسانیت کو جس چیز نے سب سے زیادہ نقصان پہونچایا وہ اس کا ایک رخا پن ہے۔ اس کے رجحانات اور میلانات کا بہاؤ کبھی ایک طرف ہوتا ہے اور کبھی دوسری طرف وہ دوڑ پڑتا ہے۔ اسلام نے اسے اعتدال و توازن کی راہ دکھائی اس نے ایک طرف یہ حقیقت سمجھائی۔ ؎

اپنے من میں ڈوب کر پا جا سراغ زندگی

اور دوسری طرف صحرانشینوں کو "جہاں گیر و جہاں دار و جہاں باں و جہاں آرا" بنایا۔

اس سے علم، ادب اور فلسفہ کی دنیا میں زبردست تموج پیدا ہوا، ہر موضوع پر قلم رواں ہو گئے اور زبانیں کھل گئیں۔ اظہارِ خیال کے لیے اصلاً نمونہ قرآن مجید تھا۔ لکھنے اور بولنے والے محسوس کر رہے تھے کہ اس کی زبان سب سے زیادہ مستند ہے، اس کے الفاظ اور اس کے جملوں کے استعمال سے کلام کے حسن میں اضافہ ہوتا ہے۔ آج بھی عربی زبان کا وہ ادیب کامیاب ترین ادیب ہے جس کا اسلوب قرآن مجید کے اسلوب سے قریب ہو۔

گفتگو ادب کے موضوع پر ہو رہی ہے۔ نزول قرآن کے بعد اسلامی ملکوں میں

اتنی زبردست ادبی تحریک اٹھی کہ اس سے پہلے ادب کی تاریخ میں کوئی دوسری مثال نہیں ملتی۔ اس کی وضاحت کے لیے بعض مثالوں کا سہارا لینے کی اجازت چاہوں گا۔

عربی ادب کا ذکر آئے تو جاحظ، ابن قتیبہ، مبرد، ابن عبد ربہ ۳۲۷ھ، ابن رشیق ۴۶۳ھ اور زمخشری ۵۳۸ھ جیسے ادیبوں کا ذکر ناگزیر ہوگا۔ ان میں سے ہر فرد اپنے طرز میں منفرد اور لغت اور زبان کا امام ہے۔ انہوں نے اپنے وقت کے سماجی مسائل، مختلف فرقوں کے خیالات، سیاسی انقلابات و حوادث، زہد و اخلاق، سیر و سوانح، خاکے، انشائیے، طنز و مزاح، لطائف و ظرائف، نقد شعر و ادب بہت سے اصناف ادب سے بحث کی اور زبان و بیان کی لطافت اور اظہار خیال کی نزاکت کا وہ معیار قائم کیا کہ عربی ادب کو زندہ جاوید بنا دیا۔

ابن خلدون کو فلسفہ تاریخ کا بانی کہا جا سکتا ہے۔ اس نے تاریخ عالم پر گہری نظر ڈالی، اس کی صحت کو پرکھنے کی کوشش کی، مختلف معاشروں کا مطالعہ کیا، ہر طبقہ کے سماجی و معاشی حالات کا جائزہ لیا، قوموں کے عروج و زوال سے بحث کی، اپنے دور کے مروجہ علوم کا تعارف کرایا اور ان پر نقد و تبصرہ کیا۔ اس زبردست علمی اور تحقیقی کام کو اس نے وہ اعلیٰ ادبی زبان عطا کی کہ اس کا مقدمہ صیغۂ ادب بن گیا اور آج بھی وہ نثر مسترسل کا اعلیٰ نمونہ سمجھا جاتا ہے۔

امام غزالی کی 'احیاء علوم الدین' اسلامی علوم کی دائرۃ المعارف ہے۔ کسی نے کہا ہے کہ اسلامی علوم ختم ہو جائیں تو صرف اس ایک کتاب کی مدد سے پچاس فی صد اسلامی علوم زندہ کیے جا سکتے ہیں۔ اس میں قرآن، حدیث، فقہ، سوانح، فلسفہ و حکمت سب کچھ زیر بحث آیا ہے لیکن ادب کی چاشنی اس طرح برقرار ہے کہ کہیں ذوق بدمزہ نہیں ہوتا اور آدمی اس چشمۂ شیریں سے گھونٹ پر گھونٹ پیے چلا جاتا ہے۔

یہی حال حجۃ اللہ البالغہ میں حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی کے قلم کا ہے۔ انہوں نے اس کتاب میں فلسفۂ دین اور حکمت شریعت کو جس جاندار ادبی اسلوب میں پیش کیا ہے، علمی حقائق کی وضاحت کے لیے اس سے بہتر اسلوب مشکل ہی سے اختیار کیا جا سکتا ہے۔

یہاں ان مسلمان ادبا، و مفکرین کے افکار و خیالات کا جائزہ پیش نظر نہیں ہے، صرف اس حقیقت کی طرف توجہ دلانا مقصود ہے کہ اسلام کی روشنی سے نئے

آفاق ابھرے، ادب نئی وسعتوں سے آشنا ہوا اور عروج و ارتقا کی وہ منزلیں طے کیں جو پہلے اسے نصیب نہیں تھیں۔

اب ذرا شعر و سخن کی بات ہو جائے۔

یہ خیال غلط ہے کہ مذہب اور اخلاق کے زیر اثر شاعری اپنا حسن کھو دیتی اور نزاکتِ بیان اور لطافتِ خیال سے محروم ہو جاتی ہے۔ شاعری میں ہتھوڑا اور درانتی اٹھانے یا جنس اور بھوک کا چرچا کرنے کا نام حسن ہے تو بلاشبہ مذہب میں یہ حسن نہیں ہے۔ لیکن مذہب اور اخلاق کا اپنا ایک حسن ہے۔ البتہ اس حسن کو محسوس کرنے کے لیے ذرا ذوق لطیف چاہیے اور یہ خداداد نعمت ہے۔ مذہب اور اخلاق سے جو لطیف اور نازک احساسات ابھرتے ہیں وہ شعر و سخن کی روح ہیں۔ ان سے شعر کی معنویت بڑھ جاتی ہے اور اس میں گہرائی اور گیرائی پیدا ہوتی ہے۔

یہاں بحث اسلام کی ہو رہی ہے۔ جن ادیبوں اور شاعروں نے اسلام کو جس حد تک جذب کیا اس حد تک ان کی نظر میں وسعت اور پیغام میں آفاقیت نظر آتی ہے۔ ان کے کلام میں فلسفہ، اخلاق اور تہذیب و شرافت کی تابانی پائی جاتی ہے۔ انہوں نے زلفِ گرہ گیر اور کاکل پیچاں کو موضوع بنانے اور گل و بلبل کی داستاں سنانے کی جگہ انسان کے ضمیر کو آواز دی، روحِ ملت کو بیدار کرنے کی کوشش کی اور ادب کی قوت کو فساد کی راہ سے پھیر کر خیر و صلاح کا ذریعہ بنایا۔

مولانا روم کا میدان مثنوی کے علاوہ غزل بھی رہا ہے۔ یہ تو نہیں کہا جا سکتا کہ ان کا تغزل اپنے دور کے تغزل کی خرابیوں سے بالکل پاک تھا لیکن مولانا کی بے تابی، تلاش اور جستجو اور سرمستی کی کیفیت دیدنی ہے۔

چوں غلام آفتابم ہم ز آفتاب گویم — نہ شبنم نہ شب پرستم کہ حدیث خواب گویم

وہ جب کہتے ہیں۔

بہ زیر گنبدۂ عرش مردانند — فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر

تو یوں محسوس ہوتا ہے کہ تغزل کو معراج نصیب ہو گئی ہے۔

ان کی ایک غزل کا شعر ہے۔

ما ز قرآں برگزیدیم مغز را — پوست را بہرِ سگاں انداختیم

یہ دعویٰ بہت بڑا ہے لیکن مولانا سے اس کا ثبوت طلب کیا جائے تو غزلیات کے دیوان کی جگہ اپنی بے نظیر مثنوی اس کے ثبوت میں پیش کریں گے۔ اسی کتاب نے انہیں بقا، دوام عطا کیا ہے۔

مثنوی میں الٰہیات کے پیچیدہ مسائل سے لے کر عبادات، اخلاق، تصوف اور پند و موعظت کے بے شمار پہلو زیر بحث آئے ہیں اور مولانا انہیں آیات و احادیث، اپنی نادر تشبیہات و تمثیلات اور پر لطف حکایات سے حل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ (مولانا شبلی اور خلیفہ عبدالحکیم نے مثنوی کے ان پہلوؤں پر تفصیل سے اظہار خیال کیا ہے) نظر کی یہ وسعت اور فلسفیانہ بصیرت قرآن مجید کی رہین منت ہے۔

شیخ سعدی غزل کے باوا آدم کہے جاتے ہیں۔ غزل کی موجودہ ہیئت کو ان ہی نے بام عروج پر پہنچایا ہے حافظ ان کا لوہا مانتے ہیں۔ جامی نے انہیں پیمبر غزل کہا ہے۔

در شعر سہ کس پیمبرانند — ہر چند لا نبی بعدی
ابیات و قصیدہ و غزل را — فردوسی و انوری و سعدی

سعدی جب غزل کہتے ہیں تو عشق و سرمستی کی کیفیت میں ڈوب کر کہتے ہیں۔ انہوں نے غزل کو وہ زبان عطا کی ہے کہ عشق کے جذبات و کیفیات بولتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ وہ غزل میں بسا اوقات صاف گوئی اور بے باکی کے اظہار سے بھی نہیں چوکتے اور یوں محسوس ہوتا ہے جیسے زہد و تقویٰ اور مذہب و اخلاق کو قریب آنے نہیں دینا چاہتے۔

ہر کہ سودا نامۂ سعدی نوشت — دفتر پرہیزگاری گو بشوے

یہی سعدی غزل خواں گلستاں اور بوستاں میں "مصلح اخلاق" بن کر ابھرتے ہیں اور ہر طرف اخلاق و تہذیب کے گل بوٹے بکھیر دیتے ہیں۔ اس میں شک نہیں ان کتابوں میں بھی کہیں کہیں اس دور کے مذاق شاعری کے اثرات نمایاں ہو گئے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود اخلاق کا پہلو ان پر غالب ہے۔ اسی وجہ سے یہ کتابیں صدیوں تک مسلم گھرانوں کے نصاب کا لازمی جزء رہی ہیں۔ یہ کتابیں اپنی ادبی خصوصیات کے لحاظ سے سعدی کے دیوان غزلیات سے کسی طرح کم نہیں بلکہ فزوں تر ہیں۔ دنیا سعدی کی غزلوں کو فراموش کر چکی لیکن یہ کتابیں آج بھی زندہ ہیں۔ ان کے ترجمے کے ذریعہ دنیا کی بہت سی زبانوں نے اپنے ادب کو مالا مال کیا ہے۔ ذرا ان اشعار کی سادگی اور پرکاری دیکھئے اور سعدی کے

لطافت بیان کی داد دیجیے ۔

برگ درختاں سبز در نظر ہوشیار ہر ورقے دفتریست معرفت کردگار

دوست نزدیک تر از من بہ من است ویں عجب ترکہ من از وے دورم
چکنم باکہ تواں گفت کہ او در کنار من و من مہجورم ،

ابر و باد و مہ و خورشید و فلک در کارند تا تو نانے بکف آری و بغفلت نہ خوری
ہمہ از بہر تو سرگشتہ و فرماں بردار شرط انصاف نہ باشد کہ تو فرماں نہ بری

۔ غالب ہماری زبان کا بادشاہ ہے ۔ وہ جس طرح اس کی نزاکتوں سے واقف اور اس کے استعمالات کو جانتا ہے، اس میں کوئی دوسرا اس کا حریف نہیں ہے ۔

کون ہوتا ہے حریف مے مرد افگن عشق ہے مکرر لب ساقی پہ صلا میرے بعد

غالب کے مشکل ترین اور سہل ترین دونوں ہی قسم کے اشعار میں اس کی انفرادیت جھلکتی ہے ۔ اس کی تراکیب فردوس گوش اور اس کے اسالیب بہارِ نظر ہیں ۔ اس کے قلم نے اردو زبان کو جو زندگی اور توانائی عطا کی اس سے جو انکار کرے وہ کافر ادب ٹھہرے ۔ لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ اس کی یہ بے پناہ ادبی صلاحیت شاہد و شراب کی نذر ہو کر رہ گئی ۔ کسی بڑے مقصد کے لیے استعمال نہ ہو سکی ۔

اقبال نے جب اسلام کے نشہ سے سرشار ہو کر میدان ادب میں قدم رکھا تو ان کی شعری صلاحیت زبردست ذہنی اور فکری انقلاب کا ذریعہ بن گئی ۔ شعر کے قدیم سانچوں میں نئے افکار و عزائم ڈھلنے لگے ۔ اس نے دل مسلم کو زندہ تمنا سے بھر دیا اور اپنے اشعار سے قلب کو گرمانے اور روح کو تڑپانے کا کام لیا ۔ اقبال نے شاعری سے جس طرح بجھے ہوئے آہو کو سوئے حرم لے جانے کا فرض انجام دیا دور دور تک اس کی مثال نہیں ملتی ۔

ادارۂ ادب اسلامی اسی روایت کو آگے بڑھانا چاہتا ہے ۔ اس کے پیش نظر ادب کے نام پر الفاظ کا جادو جگانا نہیں ہے بلکہ اسے وہ اعلیٰ انسانی اقدار کے فروغ

کا ذریعہ سمجھتا ہے۔ اس کی شاعری طاؤس و رباب کی شاعری نہیں جو قوموں کو محوِ خواب، دنیا و مافیہا سے غافل اور اپنے قریبی ماحول سے بھی بے خبر رکھتی ہے۔ اس کا نقطۂ نظر ہے شاعری جزو دیست از پیغمبری، جس ادب کا سررشتہ پیمبری سے مل جائے اس کی طہارت اور پاکیزگی ہی سے نہیں رفعت و بلندی سے بھی کون کر سکتا ہے۔

میں نے اپنے موضوع سے ہٹ کر ادارہ ادب اسلامی کی نمائندگی شروع کر دی ہے حالانکہ اس کی بہتر اور صحیح نمائندگی کرنے والے ذمہ دار افراد موجود ہیں۔

آخر میں ادارۂ ادب کے ذمہ داروں کا شکر گزار ہوں کہ انہوں نے مجھے اپنے روکھے پھیکے خیالات پیش کرنے کا موقع عنایت فرمایا۔ اور آپ سب حضرات کا بھی مشکور کہ ان بے ربط باتوں کو سننے کی زحمت برداشت کی۔

مولانا سید جلال الدین عمری کی تصانیف

معروف و منکر	۳/۰۰
خدا اور رسول کا تصور (اسلامی تعلیمات میں)	۲/۵۰
انسان اور اس کے مسائل	۳/-
اسلام اور مشکلاتِ حیات	۸/-
اسلام میں خدمتِ خلق کا تصور	۲۵/-
اسلام کا شورائی نظام	۲۰/-
عورت اسلامی معاشرہ میں	
مسلمان عورت کے حقوق اور ان پر اعتراضات کا جائزہ	۲۰/-
عورت اور اسلام	۸/-
مسلمان خواتین کی ذمہ داریاں	۳/-
بچے اور اسلام	۱/۷۵
اسلام کی دعوت	۲۰/-
اسلام — ایک دینِ دعوت	۲/-
اسلام اور وحدت بنی آدم	۱/۷۵
دولت میں خدا کا حق	۱/-
انسانوں کی خدمت	۲/-

مرکزی مکتبہ اسلامی - دہلی - ۶

تحقیق و تنقید

معیشتِ نبویؐ ـــــ مکی عہد میں

ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی

معاشِ نبوی کے بارے میں بالعموم دو نقطۂ نظر سامنے آتے ہیں لیکن دلچسپ حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں کا ایک ہی نتیجہ پر اتفاق ہے۔ ایک نظریہ مستشرقین اور ان کے پیروکار و شاگرد جدید مؤرخین کا ہے جس کے مطابق رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا تعلق ایک کمزور معاشی طبقہ سے تھا کیونکہ ان کے خیال خام میں آپ کا بنو ہاشم کے جس خاندان سے تعلق تھا وہ سماجی لحاظ سے بھی کمزور تھا۔ ان کے اس نظریہ کے پیچھے یہ خیال کارفرما ہے کہ معاشی اور اقتصادی خوشحالی نہ صرف سماجی مرتبہ و مقام کی ضامن ہوتی ہے بلکہ معاشرتی شرف و عزت کا نشان بھی ہوتی ہے"[1]۔ دوسرا نقطۂ نظر ہمارے بیشتر مسلمان اور مشرقی سیرت نگاروں کا ہے جو یہ سمجھتے ہیں کہ آپ نسبی اور معاشرتی اعتبار سے اعلیٰ خاندان کے فرد تھے لیکن متعدد اسباب سے جن میں آپ کی یتیمی و یسیری کو خاصی اہمیت بلکہ بنیادی حیثیت حاصل تھی آپ کی معاشی حالت بہتر نہ تھی بلکہ بعض حضرات کے ہاں کچھ ایسا تاثر پایا جاتا ہے کہ اقتصادی ابتری منشائے الٰہی کا سبب تھی۔ اس نقطۂ نظر کے پس پشت وہ راہبانہ خیال و عقیدہ کارفرما ہے کہ دولت مندی یا خوش حالی معیار تقوی اور میزان طہارت پر صحیح نہیں تلتی بلکہ وہاں فقر و فاقہ کا وزن اور اس کی قیمت تولی جاتی ہے"[2]۔ ان دونوں نظریات کا خالص نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی معاشی حالت شروع سے دگرگوں اور کمزور تھی اور وہ چند مراحل کے سوا فقر و فاقہ کی زندگی میں ڈھلتی گئی۔ اس مختصر مضمون میں آپ کی مکی زندگی کی معاشی حالت کا تاریخی شواہد و روایات کی اساس پر ایک مختصر تجزیہ پیش کیا جارہا ہے جس میں تقریباً تمام بنیادی نکات آگئے ہیں البتہ بہت سی تفصیلات اور تشریحات وقت و مقام کی قلت اور علم کی محدودیت کے سبب رہ گئی ہیں۔

(۱) خاندانی ترکہ :

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتصادی زندگی کا جائزہ لیتے وقت پہلا اہم سوال یہ ہے کہ آپ کو اپنے والدین یا خاندان کے دوسرے بزرگوں سے کیا ترکہ/عطیہ ملا تھا؟ اس سوال کے جواب میں ابتدائی مولفین سیرت میں ابن اسحاق[۳] اور ان کے مشہور ترجامع و تلخیص نگار ابن ہشام[۴] دونوں خاموش ہیں۔ البتہ ان کی تحریروں میں منتشر طور سے کچھ ترکہ کی نشاندہی ضرور ملتی ہے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے مرحوم والد سے ملا تھا۔ قدیم مؤرخین میں ابن سعد نے اپنے شیخ واقدی کی روایت بیان کی ہے کہ "عبداللہ بن عبدالمطلب نے ایک باندی ام ایمن، پانچ اراک کھانے والے اونٹ (اجمال اراک) اور بکریوں کا ایک ریوڑ (قطعۃ غنم) چھوڑا جس کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وارث ہوئے"[۵] ہمارے بیشتر مؤلفین سیرت نے اسی بیان کو اپنی کتابوں میں نقل کیا ہے اور بہت کم کسی نے اس موضوع پر تحقیق کرنے کی کوشش کی ہے[۶] حیرت اس بنا پر زیادہ ہوتی ہے کہ مختلف ماخذ میں یہ ذکر کئی مقامات پر ملتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے پدری ترکہ میں یہ یہ چیزیں ملی تھیں۔ اس کے علاوہ کچھ ایسے قرائن اور روایات بھی ملتی ہیں جن کی بنا پر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ والدین کی منقولہ جائداد بھی ان کی وفات کے بعد آپ کو ملی تھی۔ مثال کے طور پر ابن اسحاق کا بیان ہے کہ شادی کے بعد جناب عبداللہ نے سیدہ آمنہ کو مکان مہیا کیا اور دونوں نے ازدواجی زندگی کا آغاز کیا"[۷] ظاہر ہے کہ یہ پدری اور مادری مکان آپ کو ترکہ میں ملا تھا۔ اس قیاس کی تصدیق کئی روایات سے ہوتی ہے جو حدیث و سیرت کے ماخذ میں ملتی ہیں۔ صحاح کی کئی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کو اپنے ترکہ میں قدیم مکان بھی ملا تھا جسے آپ کے عم زاد بھائی حضرت عقیل بن ابی طالب ہاشمی نے اپنے زمانۂ کفر میں غالباً آپ کی ہجرت مدینہ کے فوراً بعد ابوسفیان بن حرب اموی کے ہاتھوں بیچ ڈالا تھا[۸] واقدی اور ابن سعد نے اس روایت کو بھی بیان کیا ہے مگر اس میں آپ کے مکان (منزلک) اور آپ کے استفہام کہ "عقیل نے ہمارے لیے کوئی مکان کہاں چھوڑا ہے" کا حوالہ ہے۔ مگر بلاذری کی روایت اور واضح ہے کہ حضرت عقیل نے اپنے حقیقی بھائی بہنوں جو مسلمان ہو کر ہجرت کر گئے تھے کے مکانات کے علاوہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مکان بھی بیچ ڈالا تھا[۹] ابن اسحاق وغیرہ کے ہاں آپ کے مکان (بیت/دار) کا

حوالہ متعدد مواقع پر آیا ہے۔ ان کے علاوہ بعض اور مآخذ میں بھی اس کی تصریح ملتی ہے[۱۲]۔ ان تمام بیانات و روایات سے یہ نتیجہ اخذ کرنا غلط نہ ہوگا کہ آپ کو ایک مکان ترکہ میں ملا تھا جس کے آپ مالک تھے اور غالباً اسی میں تا ہجرت قیام فرما رہے۔

جناب عبداللہ بن عبدالمطلب کی وفات کے ضمن میں یہ ذکر بھی آتا ہے کہ وہ برائے تجارت گئے تھے اور قریشی قافلہ میں اہل مکہ کے کچھ لوگوں کا سامانِ تجارت لے کر گئے تھے۔ واپسی پر مدینہ منورہ کے قریب بیمار ہوئے اور ان کی درخواست پر ان کو کارواں کے رفقاء ان کے ننھیالی رشتہ داروں بنو نجار/خزرج کے ہاں چھوڑ گئے تاکہ صحت یابی کے بعد سفر کر سکیں مگر وہ بیماری سے جانبر نہ ہو سکے اور جب ان کی خبر گیری کے لیے ان کے والد مکرم نے ان کے بڑے بھائی کو بھیجا تو وہ اللہ کو پیارے ہو کر مدینہ منورہ کی خاک میں مدفون ہو چکے تھے۔ ابن ہشام اور ان کے شیخ المشائخ ابن اسحاق نے عبداللہ کے سامان تجارت کا حوالہ نہیں دیا اور نہ ہی اتنی تفصیلات دی ہیں[۱۳]۔ یہ تفصیلات واقدی کے حوالہ سے ابن سعد نے دی ہیں[۱۴]۔ مؤخر الذکر نے مدینہ منورہ سے عبداللہ کے سامان تجارت لانے کا ذکر نہیں کیا ہے۔ بلاذری نے ابن سعد کی دونوں روایات اس باب میں بیان کر دی ہیں اور مختصراً وہی تفصیلات بھی ہیں لیکن عبداللہ کی وفات کے بعد ان کے بڑے بھائی حارث کے بھیجے کی جگہ وہ دوسرے بڑے بھائی زبیر بن عبدالمطلب کے بھیجے جانے کا ذکر کرتے ہیں مگر سامانِ تجارت کا وہ بھی ذکر نہیں کرتے[۱۵]۔ ابن کثیر نے زیادہ تر ابن اسحاق و ابن ہشام کی پیروی کی ہے اس لیے ان کے ہاں اس قسم کی تمام معلومات غیر موجود ہیں[۱۶]۔ اگرچہ عبداللہ کے سامانِ تجارت کے بارے میں ہماری تلاش و تحقیق ناقص ہے تاہم یہ ثابت ہوتا ہے کہ عبداللہ اپنی وفات کے قریب جب کے وہ پچیس سال کے تھے ایک ابھرتے ہوئے تاجر بن چکے تھے اور شامی تجارت میں حصہ لینے کا مطلب معلوم ہوتا ہے کہ وہ مقامی تجارت کی سطح سے بلند ہو کر نوجوان تاجروں میں وہ مقام پا چکے تھے کہ اپنے سامان کے ساتھ دوسرے باشندگان و تاجرانِ مکہ کا سامان تجارت بھی شام لے جا سکیں۔ اس بنا پر ان کو ایک خوشحال تاجر کہا جا سکتا ہے جو اگرچہ مالدار و متمول نہ تھے۔ تاہم ان کے پیچھے ان کے متمول تاجر والد عبدالمطلب کی دولت و تجارت کا پشتہ لگا ہوا تھا۔ لہٰذا یہ کہا جا سکتا ہے کہ نہ صرف ان کے آخری سفرِ تجارت کا مال اور نفع ان کے یتیم و یسیر فرزند کے حصہ میں آیا ہوگا بلکہ ان

کی تجارت سے حاصل کردہ نقد و جنس پر مشتمل کمائی بھی ملی ہوگی - اس کی تائید بعض اور روایات وقرائن سے ہوتی ہے۔ ابن سعد و بلاذری کا بیان ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب ہجرت کرکے مدینہ آئے تو آپ کے پاس ایک تلوار بھی تھی جو آپ کو اپنے والد گرامی سے ترکہ میں ملی تھی۔ اس کا قوی قرینہ ہے کہ آپ اپنے والد / والدین سے کچھ اور اسلحے، جیسے تیر و کمان، ڈھال خود اور گھریلو ضروری سامان بھی ملے تھے۔ ان کی تفصیلات بہرحال تحقیق طلب ہیں[۱۶] آئندہ بعض سرخیوں اور عنوانوں کے تحت معاش نبوی کے بعض وسائل و ذرائع کا ذکر آ رہا ہے۔ ان میں سے کسی کا ماخذ حصول اور سرچشمۂ وصول مجھے معلوم نہیں ہوسکا۔ بعض کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ وہ والدین و جد امجد یا مختلف چچاؤں وغیرہ کے عطایا سے آئے تھے کہ اس وقت تک آپ خود اپنے آزاد ذرائع کے ذریعہ کمانے کے قابل نہ ہوئے تھے۔ ایسے غیر معلوم ذرائع و وسائل میں سے زیادہ قرینہ یہ ہے کہ وہ آپ کو پدری ترکہ یا والدہ کی میراث سے ملے ہیں کہ بہرحال دونوں شریف و نجیب خاندانوں سے تعلق رکھنے کے ساتھ ساتھ خوش حال بلکہ متمول گھرانوں کے افراد تھے۔

(۲) رضاعت نبوی :

اس عالم خاک و باد اور جہانِ اسباب و اثرات میں ورود مسعود کے بعد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی کفالت کی ذمہ داری آپ کے جد امجد عبدالمطلب، والدۂ ماجدہ بی بی آمنہ اور مستعد چچاؤں کے کندھوں پر آپڑی تھی اور اسے ان سب نے قریشی روایاتِ خاندان اور عرب معیارات جود و سخا کے مطابق بخوبی انجام دیا تھا۔ روایاتِ حدیث و سیرت کا اتفاق ہے کہ آپ کی اولین رضاعت کا فریضہ آپ کی والدہ ماجدہ نے ادا فرمایا[۱۷] آپ کا چچا ابولہب بن عبدالمطلب جو بعد میں آپ کا دشمن جاں ثابت ہوا آپ کی پیدائش پر اتنا خوش ہوا کہ اس نے نہ صرف اپنی باندی ثوبیہ کو آپ کی رضاعت پر مامور کیا بلکہ اسی خوشی میں اس کو آزادی بھی عطا کردی[۱۸] کچھ مدت کے بعد عرب دستور کے مطابق جد امجد عبدالمطلب نے آپ کی رضاعت کے لیے دودھ پلائی (مراضع / رضعاء) تلاش کیں اور بالآخر یہ سعادت حضرت حلیمہ سعدیہ کے حصہ میں آئی۔ انہوں نے دو برس کی عمر تک آپ کو نہ صرف دودھ پلایا بلکہ بہترین اور اپنے وسائل و ذرائع سے کہیں زیادہ روایتی الفت و محبت کے ساتھ آپ کی پرورش کی۔ یہ آپ کی محبت بے کراں اور والہانہ شیفتگی تھی کہ وہ دودھ

چھڑانے کے بعد بھی تین برس تک آپ کی پرورش و پرداخت کرتی رہیں[۱۹] ترمذی میں حضرت ابوالطفیل سے مروی ہوا ہے کہ میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر تھا کہ ایک خاتون آئیں آپ نے ان کے احترام میں اپنی چادر بچھا دی۔ جب وہ چلی گئیں تو لوگوں نے بتایا کہ ان خاتون نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دودھ پلایا تھا[۲۰] ممکن ہے کہ بعض اور مراضع اور دودھ پلائیاں رہی ہوں یا نہ رہی ہوں[۲۱] یہاں اصل مسئلہ یہ ہے کہ ان دودھ پلائیوں کو اجرت پر حاصل کیا گیا تھا اور ان کو اجرت کی ادائیگی کس نے کی تھی۔ اور کتنی کی تھی؟ ان کے حتمی جوابات تو نہیں مل سکے مگر یہ واضح ہے کہ آپ کی رضاعت کے اس اہم باب کی مزید تحقیق کی جائے تو حلیمہ سعدیہ کی رضاعت[۲۲] کی اجرت کا پتہ چل جائے۔ بہرحال یہ بھی اتنا ہی واضح ہے کہ آپ کی والدہ ماجدہ اور جد امجد نے یہ بار خوشگوار و مسرت آگیں اٹھایا تھا۔ ثویبہ کا معاملہ بتاتا ہے کہ اس مسرت و سعادت میں آپ کے چچاؤں نے بھی حصہ لیا تھا۔ ابولہب نے تو اپنی باندی کو آزادی جیسی نعمت عطا کر دی تھی[۲۳] جب کہ عبدالمطلب اور بی بی آمنہ نے بھی ان کے ساتھ اور خاص کر بی بی حلیمہ سعدیہ کے ساتھ حسن سلوک کیا تھا۔ یہاں ایک شبہہ کا ازالہ کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے جو متعدد سیرت نگاروں کی تحریروں میں دانستہ یا غیر دانستہ در آیا ہے کہ آپ کی یتیمی و یسیری کے سبب نہیں بلکہ آپ کی اس کے نتیجہ میں معاشی کمزوری کے سبب بی بی حلیمہ سعدیہ اور ان سے پہلے دوسری تمام دودھ پلائیاں آپ کی رضاعت کی سعادت حاصل کرنے سے گریزاں تھیں[۲۴] ابن اسحاق و ابن ہشام اور ان کے پیروکار سیرت نگاروں کے بیانات و روایات سے واضح ہوتا ہے کہ وہ سب فطری طور سے نومولود کے باپ سے بہتر حسن سلوک اور عزیز تر معاوضہ کی توقع رکھتی تھیں اور بقول ابن اسحاق ان کو یہ خیال تھا کہ ماں اور دادا کیا سلوک کر سکیں گے۔ اس لیے آپ کی یتیمی ان کی راہ میں رکاوٹ اور وجہ گریز بنتی تھی[۲۵] بہرحال دادا عبدالمطلب اور ماں بی بی آمنہ کی خاندانی وجاہت و تمول اور سماجی قدر و منزلت نے ان کو بہتر معاوضہ کا یقین دلا دیا ہوگا اور بعد کے واقعاتِ سعادت نے ان کو دنیاوی مال و دولت سے زیادہ خیر کثیر حاصل کرنے کا موقعہ فراہم کر دیا۔

(۳) کفالت والدہ ماجدہ:

بی بی حلیمہ سعدیہ کے علاقہ (بنو سعد بن بکر کے مقام توطن) سے واپسی کے بعد رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم اپنی والدۂ ماجدہ بی بی آمنہ کی محبت بھری پرورش اور شفیق جد امجد عبدالمطلب کی لطف انگیز پرداخت سے لطف اندوز ہوتے رہے۔ ہمارے تمام قدیم مآخذ و مصادر اور سیرت و حدیث متفقہ طور سے یہ بتاتے ہیں کہ چھ سال کی عمر شریف تک یعنی تقریباً سال سوا سال آپ والدۂ ماجدہ کے زیر پرورش رہے اور آخر میں بی بی آمنہ آپ کو لے کر مدینہ منورہ گئیں تاکہ بنو عدی بن نجار کے ننہالی رشتہ داروں سے آپ کی ملاقات کرالائیں اور اسی سفر کے خاتمہ پر وہ مقام ابواء پر اس دار فانی سے کوچ کر گئیں اور وہیں مدفون ہوئیں اور آپ کو حضرت ام ایمن مکہ مکرمہ میں دادا کی نگہداشت و پرورش کے لیے لے کر آئیں[۲۶] بعض روایات سے مدینہ منورہ کے قیام مختصر کی کچھ معمولی معلومات ملتی ہیں[۲۷] مگر سیرت نبوی کے باب میں یہ خلا ابھی تک ہماری ناقص معلومات کے سبب پایا جاتا ہے کہ آپ کی والدۂ ماجدہ نے آپ کی کفالت کیونکر اور کن ذرائع سے کی۔ قیاس یہ ہے کہ ان کو اپنے مرحوم شوہر کے ترکہ و اثاثہ کے علاوہ اپنے میکے بالخصوص والدین کے خاندانِ بنو زہرہ سے بھی امداد ملی ہوگی اور ان کے سسرالی رشتہ داروں میں ان کے خسر معظم بڑے دیوروں اور ان کے اہل خاندان اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی پھوپھیوں نے بھی کافی سرگرم حصہ لیا ہوگا کیونکہ آپ ان سب کے چہیتے اور محبوب بھتیجے تھے[۲۸] لیکن یہ قیاس قیاس ہی رہے گا جب تک اس کی تاریخی و روایتی طور سے شہادت و تصدیق فراہم نہیں ہوتی۔ حیرت ہے کہ ہمارے ابتدائی راویوں نے آپ کے والدین بالخصوص والدۂ ماجدہ کے بارے میں تاریخی روایات خاص کر آپ تربیت و پرورش سے متعلق حقائق محفوظ نہیں رکھے جتنے کہ انہوں نے آپ کی پیدائش وغیرہ کے سلسلہ میں معجزات و کرامات اور محیر العقول روایات محفوظ رکھی اور نقل کی ہیں[۲۹] البتہ تاریخی روایات سے یہ ضرور واضح ہوتا ہے کہ آپ کی پیدائش کے روز ہی سے آپ کے دادا نے ہر طرح آپ کی دیکھ بھال کی تھی۔

(۴) کفالت جد امجد:

والدۂ ماجدہ کے مقابلہ میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جد امجد عبدالمطلب بن ہاشم کی کفالت نبوی کے زیادہ واقعات، روایات یا تفصیلات دستیاب ہیں تقریباً تمام مآخذِ حدیث و مصادر سیرت کا اتفاق ہے کہ والدۂ ماجدہ کی وفات کے بعد آپ براہ راست اپنے جد امجد کی کفالت میں آگئے، اور دو برس تک

اس سے لطف اندوز ہوتے رہے۔ آپ کے دادا آپ سے غیر معمولی شفقت و محبت کرتے تھے۔ مسجد حرام میں سایۂ کعبہ تلے ان کے لئے مخصوص فرش لگایا جاتا۔ ان کے اجلال و اکرام میں اس پر کوئی نہ بیٹھتا۔ آپ بچپن سے جب والدۂ محترمہ زندہ ہوں گی دادا کی اس مجلس خاص میں ان کی مسند اجلال پر تشریف فرما ہوتے تھے۔ اور جب آپ کے چچا جو مسند خاص کے کنارے بیٹھتے تھے آپ کو منع کرتے تو شفیق دادا ان کو روکتے، اپنے فرش بلکہ اپنے زانوؤں پر محبت کی گود میں بٹھاتے اور شفقت سے آپ کی پشت مبارک پر ہاتھ پھیرتے ابن سعد نے کئی سندوں سے نقل کیا ہے کہ والدہ کے انتقال کے بعد عبدالمطلب نے آپ کو اپنے گھر میں ساتھ رکھا اور آپ پر اتنی شفقت کرتے تھے کہ اتنی اولاد پر یا کسی بچے پر (ولدہ) پر نہیں کرتے تھے۔ ہمیشہ ساتھ رکھتے اور پاس بٹھاتے، خلوت و جلوت میں ان کو آنے کی اجازت تھی حتیٰ کہ سوتے وقت بھی آپ دادا کے پاس چلے جاتے تھے اور رہتے تھے دادا محبت سے آپ کو اپنے فرش پر بٹھا لیتے تھے۔ وہ جب کھانا کھاتے تھے تو آپ کو ہمیشہ ساتھ بٹھاتے بلکہ آپ کے بغیر کھانا نہیں کھاتے تھے۔ آپ کی دیکھ بھال کے لیے حضرت ام ایمن روز اوّل سے مامور تھیں۔ ان کو عبدالمطلب ہمیشہ نصیحت کرتے رہتے کہ آپ کی طرف سے کبھی ذرا بھی غفلت و کوتاہی نہ برتیں کہ آپ کی الگ شان اور آن بان ہے۔ دادا جان کی یہی بے پناہ شفقت و محبت تھی کہ جب ان کی وفات ہوئی تو آپ ان کے جنازے کے پیچھے روتے جاتے تھے اور عرب روایات کے علاوہ شاید یہی تعلق خاطر تھا کہ آپ اپنے کو "ابن عبدالمطلب" کے نام سے روشناس کراتے تھے۔ ان تفصیلات سے جو تفصیلات نہیں کہی جا سکتیں یہ بہرحال واضح ہوتا ہے کہ آپ کی آٹھ برس کی عمر شریف تک اولاً بشرکت والدہ ماجدہ اور بعد میں بلاشرکت غیرے پوری اور ہر طرح کی کفالت آپ کے دادا نے کی تھی۔

(۵) کفالت عم / اعمام نبوی

ہمارے بیشتر ابتدائی، قدیم اور جدید مصادر و کتب صرف یہ روایت تسلیم کرتے ہیں کہ جدامجد عبدالمطلب نے اپنی وفات کے وقت صرف اپنے فرزند ابوطالب عبد مناف بن عبدالمطلب ہاشمی کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تربیت و پرورش کی ذمہ داری سونپی تھی اور ان کو اس کی خاص وصیت کی تھی۔ اور ابوطالب نے اس وصیت پدری پر دل و جان سے عمل کیا اور آپ کو دادا کی وفات کے بعد اپنی آغوش محبت میں لے لیا۔ بالعموم

ایک وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ ابوطالب کو یہ ذمہ داری اس لیے سونپی تھی کہ وہ آپ کے حقیقی چچا تھے یعنی ابوطالب اور عبداللہ ایک ہی ماں کے فرزند بھی تھے جبکہ اکثر چچا دوسری ماؤں سے تھے۔ بعض روایات سے جن کی اسناد کی حیثیت مشکوک بتائی جاتی ہے معلوم ہوتا ہے کہ عبدالمطلب نے اپنی وفات کے قریب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دو حقیقی اعمام زبیر بن عبدالمطلب اور ابوطالب کو کفالت و حفاظت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بظاہر وصیت کی تھی کہ دونوں آپ کے والد مرحوم عبداللہ کے حقیقی بھائی تھے۔ ابن کثیر نے اموی کی کتاب المغازی کی بنا پر یہ روایت نقل کی ہے کہ عبدالمطلب کی وفات کے بعد آپ کے چچاؤں نے آپ کی کفالت کی تھی اگرچہ اس میں وصیتِ پدری کا ذکر نہیں ہے لیکن وہ پنہاں سمجھا جاسکتا ہے۔ اس میں یہ بھی ذکر ہے کہ آپ زبیر بن عبدالمطلب کے ساتھ یمن کے سفر تجارت پر بھی گئے تھے جب کہ آپ دس بارہ سال (بضع عشرہ سنہ) کے تھے اور اس سفر کے دوران بعض معجزات و برکات کا بھی ظہور ہوا تھا۔ پھر آپ کے چچا زبیر کا انتقال ہو گیا جب آپ کی عمر شریف چودہ سال کی تھی اور ابوطالب نے آپ کی کفالت کا بار تنہا اٹھالیا۔ اگرچہ سند کے اعتبار سے اور بعض واقعاتی شہادتوں کے لحاظ سے اس روایت کا درجہ گر جاتا ہے تاہم بعض دوسرے شواہد و قرائن سے یہ بات سچی اور حقیقی معلوم ہوتی ہے کہ دونوں چچاؤں نے آپ کی کفالت کی تھی اور زبیر کی وفات کے بعد ہی ابوطالب نے تنہا یہ سعادت پائی تھی۔ ان میں سے ایک تو یہ حقیقت ہے کہ زبیر بھی ابوطالب کی طرح عبداللہ کے سگے بھائی اور حقیقی چچا تھے۔ دوسرے وہ آپ کو بہت چاہتے تھے اور بچپن میں آپ کو جھولا جھلاتے اور لوری سناتے تھے۔ آپ کو بھی ان سے محبت تھی کہ آپ نے اپنے بیٹے کا نام ان کے فرزند کے نام پر اور زبیر کی کنیت ابوالطاہر کی رعایت سے رکھا تھا۔ اس کے علاوہ عبداللہ کی وفات کے بعد ان کا اثاثہ لینے اور ان کے بارے میں معلومات حاصل کرنے بلکہ دراصل ان کی موت سے قبل ان کی تیمارداری کرنے کے لیے ایک روایت کے مطابق عبدالمطلب نے زبیر بن عبدالمطلب ہی کو بھیجا تھا۔ یہی زیادہ قرین قیاس لگتا ہے کیونکہ حارث کے مقابلہ میں زبیر کا ابوطالب و عبداللہ کی طرح بنو عدی بن نجار سے زیادہ گہرا تعلق تھا۔ پھر متعدد روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ حارث بن عبدالمطلب کا اپنے والد کی زندگی ہی میں عبداللہ سے پہلے ہی انتقال ہو چکا تھا۔ اس سے اہم یہ کہ زبیر بن عبدالمطلب اور ابوطالب

بن عبدالمطلب کے ایک ساتھ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی کفالت کرنے میں کوئی ایسی منافرت و تضاد نہیں۔ دونوں کو نہ صرف اس سعادت سے عہد جاہلیت میں بھرپور حصہ ملتا ہے بلکہ زبیر کی وفات کے بعد خواہ وہ کبھی ہوئی ہو بالخصوص عہد اسلامی میں ابوطالب کو بلا شرکت غیرے آپ کی حمایت و نصرت کی خوش بختی نصیب ہوتی ہے۔ اس کا کوئی انکار نہیں کرتا اور جو کرتا ہے وہ بلا سند و بلا جواز کرتا ہے۔ اور سب سے اہم آخری بات یہ کہ اگر سند کے لحاظ سے زبیر بن عبدالمطلب کی کفالت نبوی بتانے والی روایت کمزور ہے تو ابن اسحاق و ابن ہشام وغیرہ کے مطابق ابوطالب کو بوقت مرگ عبدالمطلب کی وصیت کی روایت بھی کچھ ایسی زیادہ مضبوط نہیں بلکہ ضعیف ہے کیونکہ رواۃ نے اس کو فیما یزعمون (جیسا کہ ان کا گمان ہے / یا ان میں سے ہے جو وہ گمان سے کہتے ہیں) کے لاحقے کے ساتھ روایت کیا ہے اور یہ جیسا کہ اہل علم جانتے ہیں روایت کے کمزور ہونے کی علامت ہے۔ بہرحال ابھی تک بیشتر علماء و محققین نے زبیر کے کفالت نبوی کرنے والی روایت کو تسلیم نہیں کیا ہے کہ وہ شہرت عام رکھنے والی روایت کے متوازی یا متصادم سمجھی جاتی ہے۔ اور جب تک مزید تحقیق و تائید نہ ہو جائے اسے بالعموم تسلیم کرنے میں عام تامل ہی پایا جائے گا۔ حالانکہ ابولہب کے طرز عمل کی روشنی میں جو بعثت نبوی تک کم از کم محبت آمیز و شفقت آگیں ہی رہا تھا۔ دوسرے اعمام نبوی بالخصوص زبیر بن عبدالمطلب کی کفالت و پرورش کی روایت نہ عقل کے خلاف ہے اور نہ عام سیرت اور انسانی طرز عمل کے خلاف۔ اس تمام بحث کا مقصود یہ ہے کہ ابوطالب کے ساتھ دوسرے اعمام نبوی کی کفالت کے بارے میں تحقیق و جستجو کی جائے ورنہ ہمارے بنیادی نکتہ پر اس سے کوئی خاص اثر نہیں پڑتا کہ آپ کی کفالت ایک چچا نے کی تھی یا اس میں کئی شریک تھے۔ وہ بہرکیف آپ کے اپنے وسائل کے علاوہ ایک خارجی وسیلہ سے ہوئی تھی۔

روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ ابوطالب کی مالی حالت اچھی نہ تھی اور کثرت عیال نے اس کو اور سقیم بنا دیا تھا تاہم ان کے محبت بھرے دل نے اپنے یتیم و یسیر اور چہیتے بھتیجے کی دیکھ بھال اور پرورش و پرداخت میں کوئی کسر نہ اٹھا رکھی۔ ابن اسحاق و ابن ہشام کے مطابق آپ ہمیشہ و ہمہ وقت ابوطالب کے پاس رہنے لگے۔ ابن سعد کا بیان زیادہ مفصل ہے۔ ابوطالب آپ سے اتنی محبت کرتے تھے جتنی وہ اپنی کسی اولاد سے نہ کرتے۔ آپ

کو اپنے پہلو میں سلاتے اور جہاں جاتے ساتھ لے جاتے۔ اور آپ پر غایت شفقت کرتے۔ اور آپ کے کھانے پینے کا خاص اہتمام کرتے۔ روایت ہے کہ ابوطالب کے اہل وعیال جب ساتھ یا اکیلے کھاتے تو ان کو سیرابی نہ ہوتی، مگر جب آپ شریک طعام ہوتے تو سب سیر ہو جاتے۔ اسی لیے ابوطالب ان کو ہمیشہ تاکید کرتے کہ میرے بیٹے کو آجانے دو تب اس کے ساتھ کھانا کھاؤ۔ ابوطالب بطحا میں ایک مخصوص تکیہ رمسند پر ٹیک لگا کر بیٹھا کرتے تھے ایک دن آپ جب کہ بچے ہی تھے اس کو اٹھالے گئے اور اس پر آرام فرما ہوئے۔ ابوطالب کو آنے پر جب اصل بات معلوم ہوئی تو خوشی کا اظہار کیا اور آپ نے مزید آرام کی آرزو کی۔ بلاذری نے روایت نقل کی ہے کہ ابوطالب کے گھر کھانے کی قلت ہوتی تھی اس لیے آپ اکثر دنوں میں صبح صبح زمزم پر جاتے اور پانی پی لیا کرتے اور جب صبح کا کھانا پیش کیا جاتا تو فرمایا کرتے کہ میں شکم سیر ہوں۔ ابن کثیر نے ایک روایت یہ بھی بیان کی ہے کہ صبح صبح جب ابوطالب بچوں کو کھانا رناشتہ دیتے تو وہ چھین جھپٹ کرتے اور آپ اپنے ہاتھ روکے بیٹھے رہتے اس لیے شفیق چچا نے آپ کے کھانے کا الگ انتظام کر دیا تھا۔ آپ کی محبت کرنے والی چچی حضرت فاطمہ بنت اسد ہاشمی کے بارے میں بھی آتا ہے کہ وہ اپنے بچوں کو کھانا نہیں دیتی تھیں اور آپ کے لیے بچا بچا کر رکھتی تھیں۔ ان تمام تفصیلات سے یہی واضح ہوتا ہے کہ ابوطالب اور ان کی اہلیہ محترمہ نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی پرورش وکفالت میں کسی طرح کا دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا اور عالم جوانی تک جب تک آپ خود کمانے کے قابل نہ ہو گئے آپ کی دیکھ بھال کرتے رہے۔ محبت بھری دیکھ بھال تو پھر بھی بلکہ آپ کی کہولت تک جاری رہی جب آپ نے احسان مندی سے ان کا بوجھ بٹا لیا تھا۔ تمام مصادر میں ابوطالب کے ساتھ آپ کے بارہ سال کی عمر میں شام کو ایک تجارتی سفر میں جانے کا واقعہ بھی تفصیل سے بیان کیا جاتا ہے۔ وہ بھی شفیق چچا کی بے کراں محبت کا ثبوت تھا جو وہ اپنے دل میں اپنے بھتیجے کے لیے رکھتے تھے۔

(۶) اوّلین خود کفالتی :

شفیق وکریم چچا کے گھر میں قیام اور ان کفالت ومحبت سے فیضیاب ہونے کے ساتھ ساتھ آپ نے ان کا ہاتھ بٹانے کی کوشش کی خواہ وہ کتنی حقیر ومعمولی کیوں نہ رہی ہو۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے بکریاں چرائیں۔ کچھ مورخین اور

سیرت نگاروں نے یہ وضاحت کی ہے کہ آپ نے اپنے چچا ابوطالب کی بکریاں چرائیں لیکن اس کی تائید میں کوئی روایت نہیں ملتی البتہ ابن اسحاق وغیرہ کے ہاں یہ روایت ضرور ملتی ہے کہ آپ حلیمہ سعدیہ کے بچوں کے ساتھ ان کی بکریاں چرایا کرتے تھے۔ اور ایسے ہی ایک موقعہ پر بچپن کے شق صدر کا واقعہ پیش آیا تھا۔ امام بخاری اور امام ابن ماجہ کی روایت ہے کہ آپ نے خود ایک بار ارشاد فرمایا تھا کہ میں بکریاں (غنم) قراریط پر مکہ والوں کے لیے چرایا کرتا تھا۔ اس حدیث نبوی کی تشریح و تفسیر اور مقصود میں علماء و محققین کے ہاں اختلاف پایا جاتا ہے۔ ابن ماجہ کے شیخ سوید کی رائے ہے کہ آپ ہر بکری ایک قیراط (سکے) کے عوض چرایا کرتے تھے یعنی مکہ والوں کی بکریاں اجرت پر چراتے تھے لیکن علامہ عینی شارح بخاری نے ابراہیم حربی اور ابن جوزی وغیرہ کی رائے کی بنا پر یہ مفہوم بیان کیا ہے کہ قراریط ایک مقام کا نام ہے اور وہ اجیاد نامی مقام کے خواب ہی ہے اس لیے آپ اجرت پر نہیں چراتے تھے اور اسی کو راجح قرار دیا۔ مولانا شبلی نعمانی نے اس کے علاوہ نور النبراس کا حوالہ دے کر اس کے مفصل بیان ہونے اور راجح ہونے کا ذکر کیا ہے۔ لیکن یہ تشریح و تعبیر اور ترجیح صحیح نہیں معلوم نہیں ہوتی کیوں کہ حدیث کے دو عظیم ترین اماموں بخاری اور ابن ماجہ نے اس کو بالترتیب "کتاب الاجارۃ" اور "کتاب التجارات" میں نقل کیا ہے اور ان دونوں کے متعلقہ ابواب "باب رعی الغنم علی قراریط" اور "باب الصناعات" بھی اس کی مزید تائید کرتے ہیں کہ آپ یہ خدمت اجرت پر انجام دیا کرتے تھے۔ اہل علم واقف ہیں کہ امام بخاری کے تراجم ابواب فقہ حدیث میں حرف آخر کا درجہ رکھتے ہیں۔ پھر لأهل مكة (اہل مکہ کے لیے) کا فقرہ مزید ثابت کرتا ہے کہ آپ اجرت پر یہ کام کیا کرتے تھے ورنہ مکہ والوں کے لیے بلا اجرت خدمت انجام دینے کا مفہوم ہی خبط ہو جاتا ہے۔ دوسرے بہت سے علماء محققین نے اجرت پر بکریاں چرانے ہی کی تائید و تصدیق کی ہے اور بہت قوی دلائل دیے ہیں۔ اور ان سے بحث کرنا ہمارے موجودہ مسئلہ سے تعلق نہیں رکھتا بہرحال یہ محنت کا معاملہ تھا اور آپ نے اسی سے اپنی معاشی زندگی کا آغاز کیا۔

(۷) تجارت نبوی :

عنفوان شباب تک رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وسائل آمدنی اور ذرائع معاش کا اگر جائزہ لیا جائے تو وہ بالترتیب یہ تھے (۱) والدین کا ترکہ (۲) دادا کی کفالت

MAYAZ AHMED SHERIFF
25/9, MARAPPA THOTA,
M. R. PALYAM BANGALORE

وعطیہ (۳) اعمام نبوی بالخصوص زبیر بن عبدالمطلب اور ابوطالب بن عبدالمطلب کی کفالت و پرورش اور (۴) بکریاں چرانے کی خدمت جو اجرت پر آپ نے قبول کی تھی اور اس میں اپنے اہل و عیال اور خاندان کے جانوروں / بکریوں کا چرانا بھی شامل تھا کہ عادت کے مطابق اکثر چرواہے اپنی بکریوں / جانوروں کے ساتھ ہی دوسروں کے جانور چراتے ہیں ابھی تک کم از کم میری معلومات اس باب میں ناقص ہیں کہ آپ کو اس خدمت سے کتنی یافت و آمدنی ہوتی تھی۔ شیخ ابن ماجہ سوید بن سعید کی رائے کے مطابق اگر ایک بکری ایک قیراط پر چرائی جاتی تھی تو بہت معمولی آمدنی ہوتی ہوگی۔ بہرحال یہ صرف قیاس و استنباط ہی ہے۔ اصل حقیقت تو اللہ ہی کو معلوم ہے اور اس کی ایک جھلک صحیح معلومات ملنے پر ہی مل سکتی ہے۔ بہرکیف آپ کے گذارے کے لیے وہی وجہ معاش نہ تھی کہ کفالت کے لیے شفیق چچا اور دوسرے اعزہ موجود تھے۔

جوانی کی دہلیز پر قدم رکھتے ہی آپ نے نوجوانانِ قریش کی مانند تجارت کا مشغلہ اپنایا کہ یہی قبیلہ کی روایت اور شہر و خاندان کی ریت تھی۔ اپنے بچپن میں آپ نے اپنے چچا زبیر بن عبدالمطلب اور ابوطالب کے ساتھ کم از کم یمن و شام کے دو سفر کیے تھے اور ابن سعد وغیرہ کی بعض اور روایات سے آپ کے اپنے چچا ابوطالب کے ساتھ یا دوسرے رفقار کے بازاروں میں موجودگی معلوم ہوتی ہے۔ ان کے ذریعہ تجارت و کاروبار سے ابتدائی تعارف تو حاصل ہی کر لیا تھا۔ آپ نے اپنی آزادانہ تجارت کب شروع کی اور کب سے باقاعدہ تجارت کو اپنا وسیلۂ رزق بنایا ابھی تک کی معلومات کے مطابق کوئی حتمی وقت مقرر کرنا مشکل ہے۔ تاہم بلاذری کی ایک واضح روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے بیس سال کی عمر پار کرنے کے بعد سلسلۂ کاروبار شروع کیا مگر اس روایت میں حضرت خدیجہ کا سامانِ تجارت لے کر شام جانے کا ذکر ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ بعد کا واقعہ ہے جب آپ بطور تاجر اپنی حیثیت مسلم اور اپنی مہارت و محنت اور دیانت منوا چکے تھے۔ تاریخی روایات و شواہد اور قرائن کی بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ آپ نے اٹھارہ بیس سال کی عمر شریف میں تجارت کا آغاز کیا ہوگا۔ کہ لگ بھگ اسی عمر و سن میں آپ کے اجداد و آباء اور دوسرے قریشی تجار نے تجارت شروع کی تھی[۵۲] لیکن یہ عجیب بات ہے کہ ہمارے تقریباً تمام قدیم و جدید مصادر آپ کی تجارت کا ذکر حضرت خدیجہ بنت خویلد اسدی سے شادی اور ان کی تجارت میں مضاربت

کے حوالہ سے کرتے ہیں۔ جس سے یہ تاثر ابھرتا ہے کہ وہ آپ کی تجارت کا نقطۂ آغاز تھا۔[۵۳] اس روایت میں بھی ایسے قرائن و شواہد موجود ہیں جو یہ واضح کرتے ہیں کہ اس وقت تک آپ بطور تاجر امین مکہ مکرمہ میں مسلم و مشہور ہو چکے تھے۔ بقول مولانا سید سلیمان ندوی "سن رشد" پہنچنے کے بعد آپ نے تجارت کا شغل اپنایا اور جلد ہی اس میں مہارت حاصل کر لی اور ایک حیثیت بنالی۔

آپ کی تجارت اور آپ کی طرح اور دوسرے ابھرتے ہوئے قریشی تاجروں کی تجارت بھی مضاربت کے اصولوں پر شروع ہوئی یعنی مکہ مکرمہ کے مالدار یا جو دور دراز کے سفر اور بازاروں کی مصروفیات سے گریز کرتے تھے یا بعض وجوہ سے خود نہیں کر سکتے تھے وہ دوسرے محنتی اور کارگذار و امانتدار اشخاص کو اپنا مال تجارت دے کر مختلف عرب کے بازاروں اور قریبی ممالک شام و یمن وغیرہ بھیجا کرتے تھے اور نفع کا ایک تناسب جو فریقین میں طے پا جاتا تھا "مضاربوں" کو ادا کر دیتے تھے اس طرح دونوں کو فائدہ ہوتا تھا[۵۴] یہ تقریباً یقینی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی تجارت کا آغاز اسی اصول مضاربت کے مطابق کیا تھا اور حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کے مال تجارت کو شام لے جانے سے قبل متعدد حضرات کے ساتھ تجارتی روابط قائم کر کے اپنی ساکھ بنا چکے تھے۔ بعثت و نبوت سے قبل رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جن شرکاء تجارت کا ذکر ملتا ہے ان میں حضرات سائب، قیس بن سائب مخزومی اور عبداللہ بن ابی الحمساء شامل ہیں۔ وہ آپ کے معاملہ کی صفائی، راست گوئی، وعدہ وفائی اور حسن معاملہ کا اعتراف کرتے تھے۔ علامہ سید سلیمان ندوی نے ان شرکاء تجارت کے علاوہ حدود تجارت کی سرحدی کے تحت عرب کے بازاروں میں جعانہ کا ذکر کیا ہے جہاں حضرت خدیجہ نے تجارت کی غرض سے بھیجا تھا ان میں حرش (یمن) بھی شامل ہے جہاں آپ دو بار گئے تھے اور امام احمد بن حنبل کی ایک روایت کی بنیاد پر قیاس کیا ہے کہ آپ نے بحرین (قبیلہ عبدالقیس کے علاقے) کا سفر بھی برائے تجارت کیا تھا[۵۵]

اور ان سب میں تفصیلات کے لحاظ سے آپ کا وہ سفر تجارت ہے جو حضرت خدیجہ کے مال کے ساتھ اور ان کے غلام میسرہ کی معیت میں آپ نے شام و بصری کا کیا تھا۔ روایات کے اختلاف کے مطابق جب آپ کی عمر مبارک بیس سے اوپر پچیس ہو گئی تو ابوطالب نے آپ سے کہا کہ میرے پاس مال نہیں رہا اور زمانہ سخت آن پڑا ہے۔ تمہاری قوم کے

کاروانِ تجارت کے شام جانے کا وقت آگیا ہے۔ خدیجہ بنت خویلد اسدی تمہاری قوم کے افراد کو اپنے کاروانِ تجارت میں بھیجا کرتی ہیں۔ اگر تم اپنے آپ کو پیش کرو تو وہ تمہیں جلدی قبول کرلیں گی۔ ایک روایت کے مطابق آپ نے معاملہ چچا کی صوابدید پر چھوڑ دیا اور انہوں نے حضرت خدیجہ سے بات کی اور وہ بخوشی تیار ہوگئیں۔ اور دوسری روایت کے مطابق حضرت خدیجہ کو جب چچا سے آپ کی گفتگو کا علم ہوا تو انہوں نے خود بلا بھیجا اور آپ کو سامانِ تجارت کے ساتھ شام بھیج دیا۔ آپ نے دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ نفع کمایا اور حضرت خدیجہ نے آپ کو حسب وعدہ دوسروں سے زیادہ دیا۔ اور اپنے غلام میسرہ کی زبانی آپ کی معاملہ فہمی، راست بازی، محنت و دیانت کے واقعات سن کر خاصی متاثر ہوئیں۔ اکثر روایات یہ تاثر دیتی ہیں کہ اس سفر کے بعد حضرت خدیجہ سے آپ کی شادی ان کی یا اپنی تحریک سے ہوگئی[۱۵۷] قیاس کہتا ہے اور اس کا امکان ہے کہ پہلے سفرِ تجارت اور شادی کے درمیانی عرصے شاید ایک دو یا زیادہ بار ان کا سامانِ تجارت لے کر گئے ہوں[۱۵۸]۔ اسی طرح یہ تاثر بھی عام ہے کہ حضرت خدیجہ سے شادی کے بعد آپ ان کی دولت و تجارت پر گویا تکیہ و انحصار کرکے بیٹھ گئے تھے۔ اور زمانہ بعثت تک بلکہ اس کے بعد ہجرت مدینہ یا ان کی وفات ۱۰ھ تک اپنا آزاد تجارتی مشغلہ ترک کر دیا تھا۔ یہ صحیح ہے کہ آپ کی تجارت کے بعد کے واقعات اور اس سے متعلق روایات نہیں ملتیں تاہم چند روایات و شواہد ایسے ہیں جو یہ ثابت و واضح کرتے ہیں کہ شغلِ تجارت بعثت نبوی کے بعد بھی جاری رہا تھا بلکہ آپ کی خوددار طبیعت، محنت و اکل حلال پر زور دینے اور اس کی اہمیت پر آپ کی تعلیمات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے اپنا تجارتی مشغلہ بعد میں بھی جاری رکھا ہوگا۔ بہرحال بعثت کے بعد تک کی زندگی میں آپ کی تجارت سے متعلق روایات ملتی ہیں اور اب ہم انہیں کا تجزیہ کرتے ہیں۔

ابن کثیر نے مشہور جاہلی شاعر امیہ بن ابی الصلت کے ذکر کے لیے اپنی مخصوص فصل میں ایک طویل روایت طبرانی سے ایمن کی سند پر بیان کی ہے جو مرفوع ہے۔ اس کا لب لباب یہ ہے کہ ابوسفیان بن حرب اموی اپنے دوست امیہ بن ابی الصلت ثقفی کے ساتھ برائے تجارت شام گئے اور وہاں دو ماہ قیام کرکے مکہ واپس آئے اور پھر یمن کے سفرِ تجارت پر چلے گئے جہاں پانچ ماہ قیام کیا اور پھر مکہ مکرمہ واپس آئے۔ لوگوں کو خبر ہوئی تو وہ ان

سے ان کی قیامگاہ پر آکر ملتے اور اپنے سامانِ تجارت (بضائعہم) کے بارے میں پوچھنے لگے۔ حتیٰ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے۔ اس وقت ان کی اہلیہ ہند بیٹھی ہوئی اپنے بچوں کے ساتھ کھیل رہی تھیں۔ آپ نے ابوسفیان کو سلام کرکے مبارکباد دی اور ان کے سفر و قیام کے بارے میں گفتگو کی مگر اپنے سامان (بضاعتہ) کے بارے میں کچھ نہ پوچھا اور تشریف لے گئے۔ ابوسفیان نے ہند سے کہا کہ "مجھے آپ پر بڑا تعجب ہے بلکہ آپ مجھے اچھے لگتے ہیں۔ قریش کے ہر آدمی نے جس کا سامان میرے پاس تھا مجھ سے اس کے بارے میں ضرور پوچھا مگر آپ نے اس کے بارے میں کوئی سوال نہیں کیا۔" ہند نے کہا" کہ "آپ کو ان کا حال نہیں معلوم"؟ ان کا خیال ہے کہ وہ اللہ کے رسول ہیں۔ ابوسفیان اس کے بعد طوافِ کعبہ کے لیے گئے تو آپ سے ملاقات ہوئی اور آپ سے کہا کہ آپ کا سامان اتنا اتنا ہو گیا ہے اور اس میں نفع ہوا ہے (وکان فیہا خیر)۔ آپ کسی کو بھیج کر اسے منگوا لیں اور آپ سے وہ بھی نہ لیں گے جو اپنی قوم سے لیتے ہیں۔ یہ سن کر آپ نے انکار کر دیا اور فرمایا کہ تب تو نہ لوں گا۔ ابوسفیان نے یہ سن کر کہا کہ اچھا آپ کسی کو بھیج دیں اور میں اتنا ہی لے لوں گا جو اپنی قوم سے لیتا ہوں۔ چنانچہ آپ نے اپنا سامانِ تجارت منگوا لیا اور ابوسفیان نے دوسروں کی مانند آپ سے بھی اپنا معاوضہ لے لیا۔ ابن کثیر نے اس کے بعد دوسرے واقعات بیان کیے ہیں جن کا امیہ بن ابی الصلت سے تعلق ہے اور آخر میں طبرانی کی تجارت نبوی سے متعلق یہی روایت دوسری سند سے بیان کی ہے اور کہا ہے کہ حافظ بیہقی نے بھی اس کو کتاب الدلائل میں اسماعیل بن طریح کی سند سے بیان کیا ہے مگر ہم نے طبرانی کی روایت و سیاق کو اس لیے ترجیح دی ہے کہ وہ سب سے زیادہ مکمل ہے۔ یہ روایت واضح طور سے بعثت سے ذرا قبل و بعد آپ کی تجارت میں فعال دلچسپی کا بیان پیش کرتی ہے جو مضاربت کے اصولوں پر مبنی تھی۔ گویا آپ نے وہ مقام حاصل کر لیا تھا جب آپ اپنا مال دوسروں کو مضاربت پر دیتے تھے۔

ترتیب زمانی کے اعتبار سے ایک اور روایت بلاذری نے انساب الاشراف میں بیان کی ہے جو مختصر ہونے کے ساتھ ساتھ بہت اہم بھی ہے۔ اس کا اتفاق سے تعلق ابوسفیان بن حرب اموی ہی سے ہے۔ اور اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خفیہ طور سے اسلام کی دعوت دے رہے تھے تو ابوسفیان شام سے ایک تجارتی سفر سے واپس

آئے اور ان کے ساتھ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تجارت کا سامان بھی تھا اور آپ نے ان سے اس کی بابت فرمایا تھا کہ "انشاء اللہ آپ اس میں امانت ادا کریں گے"۔ طبرانی، بیہقی اور بلاذری کی ان دو روایات سے یہ تو کم از کم ثابت و معلوم ہو جاتا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تجارت کا سلسلہ بعثت کے بعد بھی جاری رہا تھا لہٰذا حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا سے شادی کے بعد اس کا جاری رہنا تو اور بھی مسلم اور ثابت ہے۔ اگر تلاش و جستجو جاری رکھی جائے اور تحقیق و تفتیش بند نہ کی جائے تو گمان غالب بلکہ یقین ہے کہ اور بھی ایسی روایات و شواہد مل جائیں گے جو آپ کی تجارت بعد از نبوت کو قطعی طور سے ثابت کر دیں گے۔ کار نبوت کی گرانباری اور ہمہ وقت مصروفیت کی بنا پر ظاہر ہے کہ آپ کو خود براہ راست تجارتی اسفار کرنے کی مہلت نہ ملتی تھی اور اس کی ضرورت بھی نہ تھی کہ دوسرے تجار مکہ کی مانند آپ مضاربت کی بنا پر اپنی تجارت کو جاری رکھ سکتے تھے۔ یہ صحیح ہے کہ اسلام کی مخالفت اور آپ کی عداوت کے بدترین زمانہ میں آپ کی تجارت سے بہت سے تاجرانِ مکہ نے پہلو تہی بھی کی ہوگی مگر کچھ ایسے بھی ہوں گے جنہوں نے دوستی، تعلقات اور مالی منافع وغیرہ جیسے متعدد اسباب کے سبب آپ کے لیے مضاربت پر تجارت کرنی مفید بھی سمجھی ہوگی پھر آپ کے بہت سے جانثار صحابہ کرام میں سے متعدد حضرات تاجر تھے۔ اور انہوں نے اس خدمت نبوی کو اپنے لیے سعادت دارین سمجھا ہوگا۔ یہ بہرکیف قیاسات ہیں اور ان کو ان کی حدود ہی میں محدود رکھنا چاہیے۔ روایات و تاریخی شواہد سے یہ بہرحال ثابت ہوتا ہے کہ آپ نے اپنی تجارت کا سلسلہ شادی کے بعد بھی جاری رکھا تھا۔ اور بعد نبوت بھی اس سے کم از کم ابتدائی اسلام کے زمانہ میں ہاتھ نہیں اٹھا لیا تھا۔ اس روایت اس خیال و نظریہ اور تاثر کی تردید ہوتی ہے جو یہ بتانا چاہتے ہیں کہ حضرت خدیجہ سے شادی کے بعد آپ نے ان کی دولت و تجارت پر تکیہ کر کے وسائلِ حیات فراہم کیے تھے۔

(۸) تجارت و دولت حضرت خدیجہ:

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی معیشت مکی کے باب میں حضرت خدیجہ کی تجارت و دولت کو کافی اہمیت حاصل ہے اور اس سے انکار کرنا ناانصافی بھی ہوگا اور تاریخی معروضیت اور اسلامی اصول پسندی کا خون کرنا بھی۔ مگر اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ ہم اس وسیلۂ حیات اور وجہ معاش کا اس کے صحیح تاریخی تناظر اور واقعاتِ سیرت کے واقعی پس منظر

میں اور ان سب سے بڑھ کر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی عظیم المرتبت شخصیت کے اعتبار سے جائزہ لیں۔

ہمارے مؤرخین و سیرت نگاروں سے زیادہ ہمارے قدیم و جدید مفسرین نے یہ خیال و نظریہ عام کرنے میں حصہ لیا ہے کہ حضرت خدیجہ کی دولت آپ کی مالداری اور خوشحالی کی ذمہ دار تھی اور اللہ تعالیٰ نے یہ دنیاوی وسیلہ اسی لیے فراہم کیا تھا کہ آپ دنیاوی مشاغل سے بالاتر و آزاد ہو کر اللہ کے دین کو پھیلانے اور لوگوں کو صحیح راستہ دکھانے کے لیے ہمہ وقت اور ہمہ جہت مصروف ہو جائیں۔ اس خیال و نظریہ کی حمایت ہمارے برصغیر پاک و ہند کے علماء و مفسرین نے کچھ زیادہ ہی زور و شور سے کی ہے۔ چنانچہ بطور مثال چند اسمائے گرامی پیش کیے جا رہے ہیں۔ اردو مفسرین میں شاہ عبدالقادر، مولانا شبیر احمد عثمانی، مولانا ابوالاعلیٰ مودودی، مولانا امین احسن اصلاحی شامل ہیں۔ جنہوں نے سورۂ والضحیٰ کی تفسیر میں کسی نہ کسی طرح اس خیال کو پیش کیا ہے۔ انگریزی مفسرین میں عبداللہ یوسف علی وغیرہ اس کے علمبردار ہیں۔ مزید تفحص و جستجو سے اور اسمائے گرامی بھی گنائے جا سکتے ہیں۔ یہاں ایک اشکال سورۂ والضحیٰ کی آیت کریمہ ۸ "وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ" سے پیدا ہوتا ہے یا پیدا کیا جا سکتا ہے۔ یہ بحث بھی کافی طویل ہے البتہ چند مثالیں دی جا رہی ہیں تاکہ عارضی طور سے اس کا حل نکل آئے اور خلش باقی نہ رہے۔ ابن کثیر نے مفہوم بیان کیا ہے کہ آپ فقیر اور عیال والے تھے تو اللہ نے آپ کو اپنے سوا سب سے غنی کر دیا اور آپ کے لیے "فقیر صابر" اور "غنی شاکر" کے دونوں مقامات جمع و مقدر کر دیے" اس کے بعد انہوں نے قلبی غنا اور رزق کفاف پر قناعت سے متعلق دو حدیثیں بیان کی ہیں کہ آیت کریمہ میں مذکور غنا سے وہی مراد ہے۔ شاہ ولی اللہ دہلوی نے "عائل" کا ترجمہ "تنگدست" اور "اغنیٰ" کا تونگری کیا ہے۔ شاہ عبدالقادر نے پوری آیت مطہرہ کا ترجمہ کیا ہے "اور پایا تجھ کو مفلس، پھر محفوظ کیا"۔ شیخ الہند مولانا محمود حسن نے شاہ صاحب موصوف کے ترجمہ کا مفلس باقی رکھا اور محفوظ کی جگہ "غنی کر دیا"۔ مولانا مودودی نے بالترتیب "نادار" اور "مالدار" ترجمہ کیا ہے جبکہ مولانا اصلاحی نے بالترتیب "محتاج" اور "غنی" کے مترادفات استعمال کیے ہیں۔ اور انگریزی میں عبداللہ یوسف علی نے "IN NEED" اور "INDEPENDENT" سے ترجمانی کی ہے۔ ان چند مثالوں میں "عیال والے فقیر" "تنگدست" "مفلس" "نادار" "محتاج" اور انگریزی میں "ضرورتمند" کے مختلف ترجمے ملتے ہیں۔

ان کے علاوہ بھی کئی تعبیرات مل سکتی ہیں۔ ان میں سے کسی کو ترجیح و تجریح کے خیال سے نہیں بلکہ عربی زبان کے اعتبار سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ "عائل" اس ضرورت مند و محتاج کے لیے استعمال ہوتا ہے جو عائلی ذمہ داریوں کے سبب تنگدست ہوا ہو۔ خالص فقر کے لیے قرآن مجید نے فقر ہی کا لفظ استعمال کیا ہے اور اس کے متضاد غنی کا لفظ۔ لہذا یہ تنگدستی تھی فقر نہ تھا۔ بہرکیف یہ بحث طویل ہے۔ لہذا اسے نظر انداز کر کے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس آیت کریمہ سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فقر و مفلسی پر استدلال نہیں کیا جا سکتا، آپ کی احتیاج و ضرورت اور تنگدستی پر کیا جا سکتا ہے۔

(۹) معاش نبوی سے متعلق چند تاریخی روایات

ہمارے متعین کردہ مفہوم کی تائید بعض تاریخی روایات و سیرتی واقعات سے ہوتی ہے۔ اوپر کی بحث سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو والدین کی وراثت میں اچھا خاصہ سامان اور غیر منقولہ مکان ملا تھا۔ جو خوشحالی کے لیے کافی نہ تھا تاہم بقدر کفاف تھا اور ضروریات کے لیے کافی تھا۔ پھر والدہ کی پرورش، جدامجد و اعمام نبوی کی کفالت کے بعد آپ کی محنت کی کمائی اور تجارت تھی۔ اور اسی تجارت نے آپ کو بقدر کفاف سے اوپر اٹھا کر "غنا" کے درجہ تک پہنچایا تھا۔ اور بعد میں حضرت خدیجہ کی دولت و تجارت نے آپ کی اپنی تجارت سے مل کر آپ کو مادی فراغت نصیب کر دی۔ ان حقائق کے علاوہ سیرت نبوی کے مختلف مراحل ارتقاء سے کچھ اور معلومات حاصل ہوتی ہیں۔ جو آپ کے "مال" "سامان" یا جو کچھ اسے نام دیا جائے کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ صرف چند مثالیں حاضر ہیں۔ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ بعثت سے قبل ہر سال حج میں شریک ہوتے تھے اور عرب حمس کے طریقہ کے برخلاف عرفات میں عام حجاج کے ساتھ قیام فرماتے تھے ایسے ہی کسی موقعہ پر جبیر بن مطعم بن عدی نے آپ کو اپنے ایک اونٹ (بعیر) پر موقوف عرفات کرتے ہوئے دیکھا تھا[۶۴] ابن اسحاق وغیرہ کے مطابق آپ ہر سال رمضان المبارک میں غار حرا میں مجاورہ و مراقبہ کیا کرتے تھے اور یہ سلسلہ بہت ابتداء سے جاری تھا۔ اور مجاورہ کے خاتمہ پر طواف کعبہ کرتے اور اس کے بعد بلا ناغہ مساکین کو کھانا کھلایا کرتے تھے[۶۵] آپ کے جود و سخا، مہمان داری اور فیاضی، کمزوروں کے ساتھ حسن سلوک، ناداروں کی امداد اور اجنبیوں اور بیگانوں کی مادی راحت رسانی کوئی بُعد کی بات نہیں تھی اور نہ کسی اور کی دولت و مال کی محتاج تھی۔ یہ آپ کی فطرت و طبیعت میں شروع

سے تھی اور اس کا اظہار برابر ہر مرحلۂ حیات پر ہوتا رہا۔ حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا نے اولین وحی قرآن کے نزول کے بعد آپ کی انہیں صفات کو یاد دلا کر آپ کی دلجوئی اور اپنی تصدیق و ایمان کی شہادت دی تھی[۶۶]۔ حضرت خدیجہ سے شادی کے بعد ہی کسی وقت حضرت علی کا بارِ کفالت آپ نے اٹھا لیا تھا کہ آپ کے محسن چچا ابوطالب کی مالی حالت دِگرگوں ہوگئی تھی اور جب ان سے شادی کی تھی تو کھانے پینے کے انتظام کے علاوہ اپنے سسرالی رشتہ داروں کو حلہ / لباس پہنائے اور حضرت خدیجہ کو بیس "بکرہ" (اونٹنیاں) مہر میں دیں[۶۷]۔ بعد میں ہجرت مدینہ کے قریب حضرت سودہ اور حضرت عائشہ سے نکاح کیا تو ان کو فی کس چار سو پانچ سو درہم مہر دیا تھا اور ظاہر ہے کہ ولیمہ بھی کیا تھا اور ان کے کفاف کا انتظام بھی[۶۸]۔ ان کے علاوہ آپ کے کپڑوں، کھانے پینے، اسلحہ وغیرہ کے کبھی کبھی اکا دکا حوالے مل جاتے ہیں۔ مثلاً ابن کثیر کی روایت ہے کہ عہد جاہلیت میں آپ کے ساتھ حضرت زید بن حارثہ دسترخوان پر بیٹھے کھانا کھا رہے تھے اور آپ نے مشہور حنیف زید بن عمر کو بھی مدعو کیا تھا[۶۹]۔ اسی طرح آپ نے اپنی بنات مطہرات کی شادیاں کی تھیں تو تین مخدرات کے لیے سامان جہیز وغیرہ کا انتظام کیا تھا۔ کھانا بھی کیا تھا آپ کے لباس / کپڑوں کا بھی مکی عہد میں مختصر حوالہ آتا ہے اور ظاہر ہے کہ آپ اس کی ضرورت بھی اپنے مال سے پوری کرتے رہے تھے۔ مثلاً قریش کے اشراف نے ایک مجلس میں آپ سے بدتمیزی کی تو ایک دشمن اسلام نے آپ کی چادر (رداء) کھینچ لی تھی۔ بوقت ہجرت آپ نے حضرت علی کو اپنے بستر پر اپنی چادر (برد حضرمی) اوڑھ کر سو جانے کے لیے کہا تھا جو آپ کی مخصوص چادر تھی اور وہ حضرموت کی بنی ہوئی سبز رنگ کی تھی۔ ظاہر ہے کہ گھرداری کے اسباب بھی تھے اور ان میں سے آپ کی ایک ہانڈی (برمۃ) کا ذکر بدقماش پڑوسیوں کے ستانے کے ضمن میں آتا ہے۔ لباس میں آپ کے ازار کا دو جگہ کم از کم ذکر آیا ہے۔ اور روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے ہمیشہ دو لباس زیب تن فرمائے ایک ازار اور ایک رداء / حلہ وغیرہ اوپر کا لباس۔

آپ کے مکی غلاموں میں حضرت زید بن حارثہ اور ان کی اہلیہ محترمہ حضرت ام ایمن مشہور ہیں۔ حضرت زید کو آپ نے حضرت خدیجہ سے مانگ لیا تھا اور آزاد کر کے حضرت ام ایمن سے بیاہ دیا تھا جن سے حضرت اسامہ پیدا ہوئے اور اس پورے خاندان کی کفالت آپ ہی کرتے دوسرے غلاموں میں حضرات ابوکبشہ، انسہ، صالح شقران اور سفینہ تھے۔ ان سب کو آپ نے

غالباً خرید اور آزاد کر دیا تھا مگر وہ آپ ہی کے زیر کفالت رہے تھے۔ غالباً ان کے علاوہ بھی کچھ لوگ غلام تھے[۱] اسی طرح ہجرت کے وقت آپ کو اپنے تمام جانور اور اثاثہ چھوڑنا پڑا تھا تو حضرت ابوبکر کی فراہم کردہ اونٹنی قصواء خرید لی تھی جس کی قیمت چار سو درہم تھی[۲] ابن اسحاق نے اسلام کے لیے آپ کی دو دعوتوں کے انتظام کرنے کا ذکر کیا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب قرآن مجید کی سورۂ شعراء آیت ۲۱۴ : وَاَنْذِرْ عَشِيْرَتَكَ الْاَقْرَبِيْنَ (اور اپنے قریب ترین رشتہ داروں کو باخبر کرو) نازل ہوئی تو آپ نے حضرت علی کے ذریعہ ایک صاع کا کھانا تیار کرایا، اور اس پر سالم بکری کا پکا ہوا گوشت رکھوایا اور دودھ سے بھرا ہوا ایک لگن رکھوایا اور بنو عبدالمطلب کو دعوت اکل و شرب دی جس کے لیے چالیس مرد جمع ہوئے اور انہوں نے کھانا پیٹ بھر کھایا لیکن ابولہب کے بہکاوے میں آکر مجلس خراب ہوگئی اور آپ دعوت پیش نہ کر سکے۔ آپ نے پہلے دن کی مانند دوسرے دن دعوت اکل و شرب کا انتظام کیا اور اس بار مختصراً اپنی دعوت پیش کی۔ ان دونوں دعوتوں پر آپ کے مال کے خرچ ہونے کا معاملہ ظاہر ہے ابن اسحاق ہی کی ایک اور روایت بھی اس ضمن میں بیان کر دی جائے جو انہوں نے نزول وحی کے بعد آپ کے معمول کے عنوان کے تحت درج کی ہے اور جس میں آپ نے فرمایا تھا: "اے اولاد عبد مناف! اے اولاد عبدالمطلب! اے فاطمہ محمد کی بیٹی! اے صفیہ رسول اللہ کی پھوپھی! تم لوگ اپنے آپ کو اللہ تعالیٰ کی پکڑ سے بچاؤ کیونکہ میں اللہ کی گرفت سے تم کو بچانے کا کوئی اختیار نہیں رکھتا۔ البتہ میرے مال میں سے تم جو چاہو مجھ سے مانگ سکتے ہو..." روایت میں آپ کی حدیث اور آگے چلتی ہے مگر ہمارے موضوع سے متعلق مذکورہ بالا ٹکڑے کا آخری فقرہ ہے جو مکی دور میں آپ کے مال کا صاف ذکر کرتا ہے[۳] اگر تمام روایات ذکر کی جائیں اور سب کا تفحص کیا جائے تو مکی دورِ حیات نبوی میں آپ کے وسائل معاش کے اور بھی ثبوت مل سکتے ہیں لیکن اس بحث کو جو پہلے ہی کافی طویل ہو چکی ہے اسی پر ختم کیا جاتا ہے۔ باقی پھر کبھی۔

(۱) مسلم ہدایا وخدمات :

مدنی دورِ حیات طیبہ کی مانند مکی زمانہ سیرت میں بھی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی معاش کے تعلق سے اس ضمن میں کچھ روایات ملتی ہیں۔ وہ خواہ کتنی حقیر اور عارضی نوعیت کی رہی ہوں بہرحال آپ کی مسرت و شادمانی، سہولت و آسانی اور اس سے بڑھ کر صحابہ کرام کی سعادت و خوش بختی کی ذمہ دار رہی تھیں۔ مکمل تجزیہ تو کافی وقت و جگہ کا متقاضی ہے صرف چند

مثالوں پر اکتفا کی جاتی ہے تاکہ معاش نبوی مکی کا یہ باب سرے سے خالی نہ رہ جائے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سب سے قریبی صحابی، جانی دوست اور جاں نثار رفیق حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ رہے تھے۔ وہ صدیق اکبر محض اس لیے قرار نہیں دیے گئے تھے کہ انہوں نے آپ کی بلا جھجک تصدیق وتائید کی تھی بلکہ انہوں نے اپنی جان و مال اور خدمت سے اپنے ایمان و محبت کی ہر ہر قدم پر تصدیق کی تھی۔ خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ مجھے ابوبکر کے مال و خدمت سے جتنا فائدہ پہنچا اتنا کسی سے نہیں پہنچا۔ حضرت عائشہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ بلاناغہ حضرت ابوبکر کے ہاں صبح و شام جایا کرتے تھے اور ظاہر ہے کہ یہ جاں نثارانِ رسول آپ کی ہر طرح خدمت بجالاتے تھے۔ ہجرت مدینہ کے سفر کے لیے سارے انتظامات یعنی زادِ سفر، سواری، خادم و راہبر کی خدمات اسی خاندان صدیقی کے محبت کرنے والے افراد نے کی تھی۔ اور اس سفرِ ہجرت کے دوران کی مسلمانوں میں حضرت طلحہ و زبیر نے آپ کو کپڑے بطور ہدیہ پیش کیے تھے۔ مکہ کے طویل قیام کے دوران صحابہ کرام نے بالخصوص اور بعض ہمدردانِ خاندان نے بالعموم آپ کی براہ راست یا بالواسطہ مدد کی تھی۔ دعوت اسلام کے خفیہ تبلیغ کے دور میں حضرت ارقم بن ابی ارقم مخزومی نے اپنا مقام آپ کے صدر مقام تحریک کے لیے پیش کیا تھا اور ظاہر ہے کہ اس قیام کے دوران آپ کی دوسری خدمات اہل بیت کے علاوہ آپ کے یہی جاں نثار انجام دیتے تھے۔ بنو ہاشم اور مسلمانوں کے مقاطعہ کے دوران حضرت حکیم بن حزام جیسے بعض ہمدردوں کی امداد و رسد رسانی کا ذکر ملتا ہے۔ طائف سے واپسی پر دشمنان قریش میں سے عتبہ بن ربیعہ اور اس کے بھائی شیبہ نے آپ کی انگوروں سے ضیافت کی تھی۔ یہ چند مثالیں بطور نمونہ پیش کر دی گئیں ورنہ تلاش و جستجو سے ایسی اور بھی کافی مثالیں اور روایات پیش کی جا سکتی ہیں۔ ان سے معاش نبوی کے اس پہلو پر روشنی پڑتی ہے جو سماج و معاشرہ کے اجتماعی سلوک سے تعلق رکھتا ہے۔ پھر مکی معاشرہ میں جہاں صحابہ کرام زندگی کے سخت ترین اور تحریک کے مشکل ترین دور سے گزر رہے تھے یگانگت و الفت، جاں نثاری و قربانی، اور ایک دوسرے کے کام آنے کے جذبات بہت گہرے اور فراواں تھے۔ اور انہوں نے مل کر اپنی اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی معاشی مشکلات کو دور کرنے کی ہر ممکن کوشش کی تھی۔

مکی عہد کی معیشت نبوی کے اس نامکمل اور مختصر تجزیہ سے جو تصویر ابھرتی ہے وہ یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مکی زندگی ابتداء ہی سے افلاس و غربت کی شکار نہ تھی کیونکہ آپ

کا تعلق بہر حال "اشرافِ مکہ" کے چیدہ ترین اور معاشی لحاظ سے خاصے متمول گھرانے سے تھا۔ اگرچہ آپ کو یتیمی کا داغ اور اس کی پیدا کردہ محرومی کا سامنا اپنی پیدائش کے روز سے ہی کرنا تھا۔ تاہم آپ کے والد مرحوم کے چھوڑے ہوئے اثاثے اور ترکہ نے آپ کی زندگی کے سفر کی ابتدا کو خوشگوار بنانے میں کافی حصہ لیا تھا۔ پھر آپ کو حد سے زیادہ پیار کرنے والے دادا اور والدہ ماجدہ کی محبت اور دولت کا بھی سہارا تھا۔ جد امجد عبدالمطلب نے اپنے یتیم پوتے کو کسی قسم کی معاشی تنگی یا محرومی کا احساس نہیں ہونے دیا اور اسی طرح آپ کی پرورش و پرداخت کا انتظام کیا جس طرح آپ کے والد عبداللہ کے زمانہ میں ہوتا۔ دادا کے علاوہ آپ کو اپنی والدہ ماجدہ کی محبت و نگہداشت کی دولت حاصل تھی اور اپنے ددھیالی اور ننھالی خاندانوں کے دوسرے بزرگوں اور عزیزوں کی بھی۔ والدہ کی وفات کے بعد جس طرح دادا نے دیکھ بھال کی وہ مثالی تھی اور دادا کی موت کے بعد آپ کی کفالت کی پوری ذمہ داری آپ کے دو چچاؤں زبیر بن عبدالمطلب اور ابو طالب نے بالخصوص سنبھال لی اور اپنے مرتے دم تک خوب نبھائی۔ لڑکپن ہی سے آپ نے اپنے پیروں پر کھڑے ہونے کی کوشش کی اور گلہ بانی کا نبوی پیشہ اختیار کیا جو مالی یافت کا معمولی سہارا تھا۔ مگر اس نے آپ کو تجربات سے نوازا اور جب سن شعور کو پہنچے تو تجارت کا خاندانی اور قومی پیشہ اختیار کرنے میں لڑکپن کے بعض تجارتی اسفار کے ساتھ دلیل راہ ثابت ہوا۔ مضاربت کے اصول پر آپ نے اپنی تجارت کا آغاز کیا اور مقامی تجارت سے رفتہ رفتہ ترقی کر کے قومی تجارت کے دھارے میں شریک ہو گئے اور مکہ مکرمہ میں اپنی محنت، مہارت، امانت و صلاحیت کے سبب ایک ممتاز جگہ بنالی اور ایک ابھرتے ہوئے خوشحال تاجر بن گئے۔ پچیس سال کی عمر شریف میں حضرت خدیجہ جیسی مالدار ترین اور خوش خصال عورت سے شادی کی تو ایک کامیاب تاجر تھے اور پھر اپنی تجارت کو اپنی نیک نہاد اور جاں نثار اہلیہ کی تجارت کے ساتھ مدغم کر کے "غنی" کے اس درجہ تک پہنچ گئے جس کا حوالہ قرآن مجید میں آیا ہے۔ یہ مشترکہ تجارت آخر کی عہد تک جاری رہی بس اس فرق کے ساتھ کہ بعثت کے بعد آپ نے دوسروں کو مضاربت پر مال دے کر تجارت کا سلسلہ جاری رکھا۔ آپ کی تجارت اور غنا حضرت خدیجہ کی دولت و تجارت کی محتاج اور اس پر مبنی نہ تھی۔ بلکہ خود مختار و آزاد تھی البتہ آپ کی دولت و تجارت کو اس سے بہت فیض پہنچا تھا جس طرح متعدد صحابہ کرام کی جاں نثاری اور ہمدردانِ قریش کی مدد سے زیست کا سامان کسی حد تک فراہم ہوا تھا۔ آپ کی مکی معیشت انہیں مختلف عناصر سے مرکب تھی۔

تعلیقات وحواشی

(۱) بطور مثال ونمائندہ مؤلف ملاحظہ ہو: ڈی ایس مارگولیتھ، محمد اینڈ دی رائز آف اسلام، لندن ۱۹۰۵ء، صـ۴۶ پر لکھتے ہیں کہ "محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) ایک بے وقار خاندان سے تھے" مولانا شبلی، سیرت النبی، اعظم گڈھ، ۱۹۸۳ء، اول صـ۱۶۶ نے اس کی بھرپور تردید کی ہے نیز ملاحظہ ہو عبدالحمید صدیقی کی تردید، لائف آف محمد، ہلال پبلیکیشنز کلکتہ ۱۹۸۲ء، صـ۴۰ اور صـ۵-۵۴

(۲) یہ نقطۂ نظر وضاحت سے یا مضمر طور سے تقریباً تمام مسلمان مؤرخین کی کتابوں میں پایا جاتا ہے۔ مثلاً مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی، تفہیم القرآن، مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی ۱۹۸۳ء، ششم صـ۳۰۴-۳۰۳ پر فرماتے ہیں کہ..... "آپ کی زندگی کی ابتدا افلاس کی حالت میں ہوئی"۔ علامہ عبداللہ یوسف علی، دی ہولی قرآن، امانہ کارپوریشن، برنٹ وڈ، میری لینڈ ۱۹۸۹ء، صـ۱۶۶۳، حاشیہ ۶۱۸۴ نے لکھا ہے: "The Holy Prophet was poor"۔ نور محمد غفاری، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی معاشی زندگی، مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری، لاہور ۱۹۸۶ء صـ۶۵ پر لکھتے ہیں: "وہ بچہ جس نے آگے چل کر خاتم النبین بننا تھا... عالم امکان میں تشریف لایا تو والدین اعتبار سے مفلس تھے۔ والد عبداللہ بن عبدالمطلب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدائش سے قبل ہی وفات پا گئے تھے، یوں غربت کے ساتھ یتامت کا بندھن..... بندھ گیا"۔ نعیم صدیقی، محسن انسانیت، مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی غیر مورخہ، والدین اور دادا کے انتقال کا ذکر کرکے کہتے ہیں: "یہ گویا مادی سہاروں سے بے نیاز ہو کر ایک آقائے حقیقی کے سہارے گراں بہا فرائض سے عہدہ برآ ہونے کی تیاری ہو رہی تھی"۔ یہ چند مثالیں ہیں ورنہ یہ نقطۂ نظر پوشیدہ یا علانیہ تقریباً بیشتر مسلم سیرت نگاروں کے ہاں پایا جاتا ہے۔ نیز مولانا مودودی، سیرت سرور عالم لاہور ۱۹۸۰ء، دوم صـ۹۵ نے "غربت سے زندگی کی ابتدا" کے تحت آپ کی غریبانہ زندگی کا ذکر کیا ہے۔

(۳) ابن اسحاق، سیرت ابن اسحاق، اردو ترجمہ نور الٰہی ایڈووکیٹ (عربی متن۔ مرتبہ ڈاکٹر محمد حمید اللہ) نقوش، رسول نمبر یازدہم لاہور ۱۹۸۵ء، صـ۷-۳۳، نیز ملاحظہ ہو: ابوالحسن علی حسنی ندوی، السیرۃ النبویہ، دار الشروق ۱۹۸۹ء، صـ۹۹ نے صرف ابن ہشام کی سند پر ابن اسحاق کی روایت بیان کر دی۔

(۴) ابن ہشام، السیرۃ النبویہ، مرتبہ مصطفیٰ السقا، ابراہیم الابیاری، عبدالحفیظ شلبی، مطبعہ مصطفیٰ البابی الحلبی، قاہرہ ۱۹۵۵ء، قسم اول صـ۱۵۸۔ نیز ملاحظہ ہو: بلاذری، انساب الاشراف، مرتبہ ڈاکٹر محمد حمید اللہ

دالمعارف قاہرہ ۱۹۵۹ء، اول صہ ۹۲-۹۱ وغیرہ، جنہوں نے اس موضوع پر ہی نہیں بلکہ اور کئی متعلق معاملات پر خاموشی اختیار کی؛ ابن کثیر، السیرۃ النبویہ، مرتبہ مصطفیٰ عبدالواحد، دارالمعرفۃ بیروت ۱۹۷۱ء اول صہ ۲۲۳ نے صرف حضرت ام ایمن کے باپ سے وراثت میں پانے کا ذکر کیا ہے۔

(۵) ابن سعد، الطبقات الکبریٰ، دار صادر بیروت ۱۹۵۷ء، اول صہ ۱۰۰۔ نیز ملاحظہ ہو: نور محمد غفاری، مذکورہ بالا، صہ ۹۶-۹۵ نے قطعۂ غنم کا ترجمہ "چند بھیڑیں" کیا ہے۔

(۶) شبلی نعمانی، سیرت النبی، دارالمصنفین، اعظم گڑھ ۱۹۸۳ء اول صہ ۱۶۸۔ اس کا حاشیہ ۲ سید سلیمان ندوی کا اضافہ ہے جبکہ متن میں مولانا شبلی نے اونٹوں کی تعداد کی صراحت چھوڑ دی ہے اور بکریوں کے سلسلہ میں بھی ایک/دو/کئی روپوں کا حوالہ نہیں دیا ہے؛ مولانا مودودی، تفہیم القرآن، ششم، صہ ۴۰۲-۴۰۳، حاشیہ ۸۰ نے آپ کی وراثت میں پدری میں صرف ایک لونڈی اور ایک اونٹنی کا ذکر زجانے کس ماخذ کی بنیاد پر کیا ہے جبکہ سیرت صرور عالم، ادارہ ترجمان القرآن لاہور ۱۹۸۰ء، دوم صہ ۹۵ پر ابن سعد کا مذکورہ بالا بیان نقل کیا ہے۔

صفی الرحمٰن مبارکپوری، الرحیق المختوم، اردو، المجلس العلمی علی گڑھ ۱۹۸۸ء صہ ۸۲ نے ابن سعد کی روایت کو تین کتابوں کے حوالے سے "عبداللہ کا کل ترکہ" قرار دیا ہے۔

(۷) ابن اسحاق (اردو) صہ ۳۳۔

(۸) بخاری، الجامع الصحیح، باب این رکز النبی صلی اللہ علیہ وسلم الرایۃ یوم الفتح مسلم، الجامع الصحیح، کتاب الحج، باب النزول بمکۃ للحاج وتوریث دورھا؛ ابوداؤد، سنن، کتاب المناسک، باب التحصیب اور کتاب الفرائض، باب ھل یرث المسلم الکافر۔

نیز ملاحظہ ہو شبلی نعمانی، سیرت النبی، اول صہ ۵۱۶ نے اپنے متن میں یہ واضح طور سے کہا ہے کہ وہ مکان آپ کے والد عبداللہ کا نہیں تھا بلکہ ابوطالب کا تھا۔ ان کے الفاظ ہیں "ابوطالب..... نے جب انتقال کیا تو ان کے صاحبزادے عقیل اس وقت کافر تھے اس لیے وہی وارث ہوئے۔ انہوں نے یہ مکانات ابوسفیان کے ہاتھ بیچ ڈالے تھے۔ اس بنا پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ "عقیل نے گھر کہاں چھوڑا کہ اس میں اترو"۔ اس کے حاشیہ ۱ میں جامع سید سلیمان ندوی نے صحیح بخاری، فتح مکہ کے باب میں حضرت اسامہ بن زید اور حجۃ الوداع کے حوالہ سے حضرت ابوہریرہ کی روایت بیان کی ہے اور ان دونوں میں "مکان" کا حوالہ ہے مگر اول الذکر کا موقع فتح مکہ ہے اور دوم کا محل حجۃ الوداع۔ اور اس کی تطبیق میں ابن حجر، فتح الباری جلد ۸ صہ ۱۳ اور جلد ۲ صہ ۳۶ کا قول نقل کیا ہے کہ ممکن ہے ان

دونوں موقعوں پر لوگوں نے سوال کیا ہو اور آپ نے ان دونوں پر یہ ارشاد فرمایا ہو۔

مولانا شبلی کی تقریباً تصریح کہ مکان ابو طالب کا تھا قطعی صحیح نہیں معلوم ہوتی کیونکہ ابو طالب کے مکان کے وارث ان کے فرزند ہی ہو سکتے تھے اور حضرات جعفر و علی جو مسلم تھے کی جگہ حضرت عقیل جو اس وقت کافر تھے ان کے صحیح وارث ہوئے اور انہوں نے اپنے والد سے ترکہ میں پایا ہوا مکان ابو سفیان کے ہاتھ بیچ ڈالا تو اس میں کسی کو کیا شکوہ اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات والا صفات اس بات سے کہیں بلند تھی کہ دوسرے کے مال کو اپنا مال سمجھتے اور اس کے صحیح وارث کے ہاتھوں بیچ ڈالنے کو اپنی حق تلفی سمجھتے آپ نے دراصل ابو طالب کے مکان کے بارے میں نہیں فرمایا تھا بلکہ اپنے قدیم مکان کے بارے میں ارشاد کیا تھا جس میں آپ اپنی ولادت سے ہجرت تک قیام پذیر رہے تھے اور جو آپ کو آپ کے والد ماجد / والدین سے ملا تھا۔

مولانا شبلی کا یہ تبصرہ کہ "کافر کا وارث شریعت میں مسلمان نہیں ہو سکتا" اس موقع پر بے محل ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے والد مرحوم کی میراث اپنی ولادت کے بعد بلکہ اپنی والدہ کی وفات کے بعد پائی تھی اور وہ "شریعت اسلامی" کی تشکیل سے قبل ملی تھی۔ قریشی / مکی روایات و قوانین کے مطابق آپ نے آخر کار اپنے والد کے چھوڑے ہوئے اونٹ، بکریاں اور باندی ترکہ میں پائے تھے۔ شریعت وہاں مانع نہیں ہوئی تھی۔

جامع حضرت مولانا سید سلیمان ندوی رحمہ اللہ نے بھی اس مسئلہ پر اظہار خیال نہیں فرمایا ہے صرف بخاری کی روایات کی نشاندہی، صراحت اور تطبیق سے کام رکھا ہے۔ یہاں یہ واضح کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ محدثین عظام نے یہ حدیث ایک فقہی مسئلہ کے حل کے لیے نقل کی ہے اور اس میں ابو طالب کے مکان اور حضرت عقیل کے بیچنے اور حضرات جعفر و علی کے پدری وراثت سے محروم رہنے کا واقعہ صحیح ہے مگر اس میں آپ کے مکانات / مکان کے حضرت عقیل کے ہاتھوں بیچنے کا مفہوم مضمر ہے جس کی تائید دوسری روایات کے علاوہ قرائن حدیث سے بھی ہوتی ہے۔

(۹) ابن سعد، الطبقات الکبریٰ، دوم ص۱۳۶، بلاذری، انساب الاشراف، اول ص۳۵۶ نے صراحت کی ہے کہ حضرت عقیل نے صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مکان (منزل رسول اللہ) ہی نہیں بلکہ اپنے بھائیوں بہنوں کے مکانات بیچ ڈالے تھے۔

(۱۰) ابن اسحاق (اردو) ص۳۳، ص۱۴۰ حضرت علیؓ کی آپ کے ہاں اکثر آمد کا حوالہ)
ابن ہشام، اول ص۳۱۵ (ابو سفیان، اخنس، ابو جہل کے تلاوت نبوی سننے کے ذکر میں)، ص۳۴۸-۳۴۹۔
(کعبہ کے نزدیک نماز میں آپ کی تلاوت قرآن سن کر آپ کے گھر تک حضرت عمرؓ کے تعاقب کرنے کا ذکر)۔

اس مقام پر ابن اسحاق نے آپ کے مکان کا محل وقوع بھی بتایا ہے جو بہت ہی اہم ہے۔ مسجد حرام سے واپسی پر آپ ابن ابی حسین کے گھر (دار) کی طرف سے نکلتے کہ یہی آپ کا راستہ تھا یہاں تک کہ مسعیٰ قطع/پار کرتے پھر حضرت عباس بن عبدالمطلب اور ابن ازہر بن عبدعوف زہری کے دار کے درمیان چل کر اخنس بن شریق کے دار پر پہنچتے اور اپنے گھر (بیت) میں داخل ہو جاتے آپ کی جائے قیام (مسکن) "الدار الرقطاء" نامی مقام میں تھی جو بعد میں حضرت معاویہ بن ابی سفیان کی ملکیت میں آگیا تھا۔ غالباً انہوں نے اپنے والد ابوسفیان سے ترکہ میں پایا تھا۔ نیز ص۶-۴۱۵ جہاں آپ کے بدقماش پڑوسیوں ابولہب ہاشمی، حکم اموی عقبہ بن ابی معیط اموی عدی بن حمراء ثقفی اور ابن الاصداء ہذلی کے برے سلوک، گھر اور راستے میں غلاظت وگندگی اور تکلیف دہ چیزیں ڈالنے کا ذکر آتا ہے اور اسی میں آپ کے مکان کا حوالہ آتا ہے۔ مؤخر الذکر صفحہ پر آپ کے گھر (بیت) کا حوالہ پھر موجود ہے جس میں آپ کے سر مبارک پر کسی احمق (سفیہہ) کے خاک ڈالنے، خاک آلود گھر میں داخل ہونے اور بنات مطہرات میں سے کسی کے سر اقدس کو دھونے اور آنسو بہانے کا ذکر ہے۔ تلاش وجستجو سے ایسے مزید حوالے دئے جا سکتے ہیں مثلاً اول ص۳۸۳ مزید ملاحظہ ہو۔

(۱۱) ابن اسحاق (اردو) ص۹-۳۳؛ ابن ہشام، اول ص۱۵۸۔

(۱۲) ابن سعد، الطبقات الکبریٰ، اول ص۱۰۰-۹۹ کی عبارت ہے: خرج عبد اللہ بن عبدالمطلب الی الشام الی غزہ فی عیر من عیرات قریش یحملون تجارات۔ ففرغوا من تجاراتہم ثم انصرفوا..... بقیہ عبارت ان کی بیماری، نجاری رشتہ داروں کی دیکھ بھال موت اور تدفین سے متعلق ہے۔ عبداللہ کے بڑے بھائی حارث کے جانے اور ساری تفصیلات مدینہ سے لانے کا ذکر تو ہے مگر سامان تجارت کے بارے میں کوئی حوالہ نہیں ہے۔

ہمارے جدید مؤرخین وسیرت نگاروں میں سے بیشتر نے سامان تجارت کا میراث پدری میں ذکر نہیں کیا ہے اور نہ ہی مدینہ سے واپس لانے کے ضمن میں ملاحظہ ہو شبلی نعمانی، اول ص۱۶۹، صفی الرحمٰن مبارکپوری ص۸۲، مولانا مودودی، سیرت سرور عالم، دوم ص۹۰۔

(۱۳) بلاذری، انساب الاشراف: اول ص۹۲۔

(۱۴) ابن کثیر، السیرۃ النبویہ، اول ص۸۰-۱۷۶۔

(۱۵) انساب الاشراف، اول ص۵۲۱ نے یہ روایت ابن سعد کے حوالہ وسند سے واقدی سے بیان کی ہے جنہوں نے ابن ابی سبرہ اور انہوں نے عبدالحمید بن سہیل بن عبدالرحمٰن بن عوف سے روایت کی ہے۔ گویا کہ یہ منقطع ہے۔ نیز ملاحظہ ہو ابن سعد، اول ص۴۸۵ نیز ملاحظہ ہو ص۹۶ جہاں مذکورہ بالا پدری وراثت کے

علاوہ ورق (چاندی) کے بھی والد سے ترکہ میں پانے کا ذکر ہے۔ بلاذری، اول ص۴۷۷ نے والدہ ماجدہ بی بی آمنہ سے آپ کے ایک اندری سلمیٰ نامی وراثت میں پانے کا ذکر کیا ہے۔

(۱۶) ابن اسحاق ص۳-۴۲ ابن ہشام اول ص۱۶۱-۱۶۰ دونوں نے حیرت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو والدہ کے دودھ پلانے کا ذکر نہیں کیا ہے اور براہ راست حلیمہ سعدیہ کی رضاعت کا واقعہ پوری تفصیل سے بیان کرنا شروع کر دیا ہے۔ ابن کثیر، السیرۃ النبویۃ، اول ص۲۲۳ نے آپ کی والدہ کے ساتھ ثویبہ کے دودھ پلانے کا ذکر کیا ہے۔ ابن سعد اول ص۱۰۰-۱۰۳ اور ۱۵۰-۱۰۸ نے بالترتیب آپ کی ولادت اور آپ کی دودھ پلائیوں کے اپنی دو الگ الگ فصلوں میں آپ کی والدہ کے دودھ پلانے کا ذکر نہیں کیا ہے، یہی حال بلاذری، انساب الاشراف اول ص۸۱ کا ہے۔ ان کے ذکر سے یا عدم ذکر سے یہ حقیقت نہیں بدلتی کہ سب سے پہلے آپ نے اپنی ماں کا دودھ پیا تھا۔ یہ اتنی ظاہر و باہر حقیقت ہے کہ اس کا ذکر نہ بھی ہو تو مراد یہی ہوتا ہے۔ نیز ملاحظہ ہو شبلی نعمانی، اول ص۱۷۲، مولانا مودودی، سیرت سرور عالم، دوم ص۶-۹۵۔

(۱۷) ابن اسحاق و ابن ہشام دونوں نے ثویبہ کی رضاعت کا ذکر نہیں کیا ہے۔ اول تذکرہ نگاروں میں ابن سعد، اول، ص۱۰۱ وغیرہ نے واقدی کی سند پر روایت بیان کی ہے کہ آپ کی اولین دودھ پلائی ثویبہ تھیں جنہوں نے اپنے فرزند مسروح کے دودھ میں آپ کو شریک کیا تھا اور حلیمہ سعدیہ کے آنے سے قبل کچھ دن (ایاماً) دودھ پلایا تھا۔ اس سے قبل ثویبہ نے حضرت حمزہ بن عبدالمطلب کو اور آپ کے بعد حضرت ابوسلمہ بن عبدالاسد مخزومی کو دودھ پلایا تھا۔ ابن سعد نے اولین روایت کی تائید میں زہری کی دو روایتیں نقل کی ہیں اور بعض دوسری روایات سے بھی اس کی توثیق کی ہے۔

نیز ملاحظہ ہو بلاذری، انساب الاشراف، اول ص۹۴-۹۶، ابن کثیر، السیرۃ النبویہ، اول ص۲۲۲-۲۲۳ ابن ہشام کے محققین کرام نے طبری، الروض الانف، الاستیعاب اور شرح المواہب اللدنیہ کے حوالہ سے ثویبہ کے ذریعہ آپ کی رضاعت کا اپنے حاشیہ ۶ ص۱۶۰ میں ذکر کیا ہے اور یہ اضافہ کیا ہے کہ ثویبہ نے حضرت عبداللہ بن جحش کو بھی دودھ پلایا تھا۔ نیز یہ بھی کہا جاتا ہے کہ حلیمہ سعدیہ اور ثویبہ کے علاوہ بھی آپ کی رضاعت کی بعض اور عورتوں نے سعادت حاصل کی تھی۔ اگرچہ انہوں نے اس کی تصریح نہیں کی ہے۔

اس باب میں سب سے زیادہ قوی روایت بخاری کی ہے۔ ملاحظہ الجامع الصحیح، کتاب النکاح 7 باب امہات اللاتی ارضعنکم؛ باب یحرم من الرضاعۃ ما یحرم من النسب۔ نیز مولانا مودودی، سیرت، دوم ص۶-۹۵۔

شبلی نعمانی، اول ص۱۴۲ نے ثویبہ کے دو تین روز دودھ پلانے کا ذکر کیا ہے مگر کوئی حوالہ نہیں دیا ہے شاید قیاس کی بنا پر "ایاما" کا مفہوم لیا ہے۔

(۱۸) ابن اسحاق (اردو) ص۴۲-۵؛ ابن ہشام، اول ص۱۶۵-۱۶۰؛ ابن سعد، اول ص۱۵-۱۰۸؛ انساب الاشراف اول ص۹۳-۹۶؛ ابن کثیر، السیرۃ النبویہ، اول، ص۲۲۵-۲۲۴۔

ابن اسحاق نے حلیمہ سعدیہ کی تقرری و تلاش کے بارے میں صیغۂ مجہول استعمال کیا ہے اور یہی ابن ہشام کے ہاں پایا جاتا ہے۔ لیکن ایک روایت میں واضح طور سے ذکر ہے کہ آپ کے دادا عبدالمطلب نے دودھ پلائیاں (رضعاء) تلاش کی تھیں۔ ابن سعد اور بلاذری کی روایات میں تلاش کرنے والے کا نام نہیں ہے۔ اور ابن کثیر کی روایات کثیرہ میں یہی ہے۔ البتہ اموی کی ایک روایت میں ہے کہ عبدالمطلب نے دودھ پلائی تلاش کروائی تھی۔ مولانا شبلی، اول ص۱۴۳ کا یہ خیال کہ "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی والدہ نے ان کو مقرر کرنا چاہا تو ان کو خیال آیا کہ یتیم بچے کو لے کر کیا کریں گی لیکن خالی بھی نہ جا سکتی تھیں اس لیے حضرت آمنہ کی درخواست قبول کی" قیاس پر زیادہ مبنی ہے۔ اس لیے کہ انہوں نے اس کا کوئی حوالہ نہیں دیا ہے۔ پھر وہ حضرت آمنہ کی درخواست قبول کرنے کا معاملہ نہ تھا بلکہ حلیمہ سعدیہ کی محرومی اور خالی ہاتھ لوٹنے کا معاملہ تھا۔

نیز ملاحظہ ہو، صفی الرحمٰن مبارکپوری، ص۸۴-۵؛ مولانا مودودی، سیرت سرور عالم، دوم ص۹۶-۷؛ نور محمد غفاری، مذکورہ بالا، ص۶۶-۷ پر شبلی نعمانی کی روایت کا اثر واضح ہے۔

(۱۹) ترمذی، ابواب الرضاع، باب ماجاء فی مذمۃ الرضاع، نیز ملاحظہ ہو ابن سعد، اول ص۱۱۴؛ ابن کثیر، مذکورہ بالا نے اس قسم کی کئی روایات بیان کی ہیں۔

(۲۰) مثلاً ابن سعد، اول ص۱۰۹ نے ابن ابی ملیکہ کی سند سے بیان کیا ہے کہ حضرت حمزہ بن عبدالمطلب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دودھ شریک بھائی (رضیع) تھے۔ ان دونوں کو عرب کی ایک عورت نے دودھ پلایا تھا۔ حضرت حمزہ بن سعد بن بکر کی ایک قوم کے پاس دودھ پلانے کے لیے رکھے گئے تھے۔ حضرت حمزہ کی ماں (رضاعی) نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک دن جب آپ اپنی ماں حلیمہ سعدیہ کے پاس تھے دودھ پلایا تھا۔ اس سے قبل محققین ابن ہشام کے قیاس کا ذکر آچکا ہے۔

نیز ملاحظہ ہو، صفی الرحمٰن مبارکپوری ص۸۴-۵ جنہوں نے بنو سعد کی ایک عورت جو حضرت حمزہ کی ماں (رضاعی) تھیں کے ایک دن آپ کو دودھ پلانے کا ذکر کیا ہے اور زاد المعاد، اول ص۱۹ کا حوالہ دیا ہے۔ مولانا مودودی سیرت، دوم، ص۹۸-۹

(۲۱) ابن کثیر، السیرۃ النبویہ، اول ص۲۳۲ نے اموی کی کتاب المغازی کے حوالہ سے ایک روایت نقل کی

ہے جس کا ایک راوی عثمان بن عبدالرحمٰن وقاصی اگرچہ ضعیف ہے اور وہ روایت منقطع بھی ہے کہ حضرت سعید بن مسیب پر ختم ہوجاتی ہے تاہم اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اجرت پر حلیمہ سعدیہ کو رضاعت کی ذمہ داری سونپی گئی تھی۔

اجرت حلیمہ سعدیہ سے متعلق بعض روایات ملتی ہیں مگر اختصار کے لحاظ سے ان کو نظر انداز کر دیا گیا ہے البتہ بلاذری، اول ص۹۵ نے ایک روایت یہ بیان کی ہے کہ حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا سے شادی کے بعد جب حلیمہ سعدیہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات کے لیے آئیں تو آپ نے ان کا اعزاز و اکرام کیا اور جب انہوں نے اپنے علاقے کی قحط سالی اور جانوروں کی ہلاکت کا ذکر کیا تو آپ نے حضرت خدیجہ سے اس باب میں بات کی اور انہوں نے حلیمہ سعدیہ کو چالیس بکریاں اور ایک اونٹ عطا کیا۔ یہ تو بعد میں ممنونِ کرم و شکر گزار فرزند کا حسن سلوک تھا، اجرت و معاوضہ نہیں تھا۔

(۲۳) ابن سعد، اول ص۱۰۸ میں دو مستند روایات ملتی ہیں۔ اول یہ کہ ابولہب نے ثوبیہ کو آزاد کر دیا تھا اور پھر انہوں نے رضاعت کی۔ دوم یہ کہ خدیجہ ان کے ساتھ حسن سلوک کیا کرتی تھیں اور ان کو آزاد کرنا چاہتی تھیں مگر ابولہب نے ان کے ہاتھ بیچنے سے انکار کر دیا۔ البتہ آپ کی ہجرتِ مدینہ کے بعد آزاد کر دیا تھا۔ نیز بلاذری، اول ص۹۳-۹۴۔

ابن کثیر اول ص۲۲۴ نے اپنے راویوں کی سند پر بیان کیا ہے کہ ابولہب نے اپنے بھتیجے محمد بن عبداللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدائش کی خوشخبری دینے پر ثوبیہ کو فوراً آزاد کر دیا تھا۔

(۲۳) مثلاً نور محمد غفاری، مذکورہ بالا، ص۶۶ لکھتے ہیں کہ "حضرت آمنہ چاہتی تھیں کہ اس کا یتیم بھی دیہاتی بدوؤں کے پاس پلے اور فصاحت کے جوہر پیدا کرلے..... مگر یہاں اسے دولت مند کی "خواہ مخواہ" پذیرائی اور غریب کی بے اعتنائی کے تلخ تجربے سے گزرنا پڑا..... مگر آمنہ کے لال کو اس کی یتامت اور غربت کی بنا پر کوئی بھی لینے کے لیے آمادہ نہ ہوئی....." موصوف نے نہ صرف حلیمہ سعدیہ کے انکار کو غربت پر محمول کیا ہے بلکہ حضرت آمنہ کے غربت کے دکھ درد کا بھی ذکر کیا ہے۔

(۲۴) ابن اسحاق، ص۴۳: "لیکن جب یہ کہا جاتا کہ آپ یتیم ہیں تو کوئی عورت بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو لینے پر راضی نہ ہوتی، کیونکہ ہم لوگ کہتے تھے کہ بچے کی ماں سے حسن سلوک کی کیا امید ہو سکتی ہے اگر بچے کا باپ ہوتا تو اس سے نیک سلوک کی توقع کی جا سکتی تھی۔" نیز ابن ہشام، اول ص۱۶۳: "اذا قیل لھا انہ یتیم، وذلک انا انما کنا نرجوا المعروف من الاب..... وما عسی ان تصنع امہ وجدہ فکنا نکرہ ذلک..... نیز بلاذری، انساب الاشراف اول ص۹۳

ابن کثیر، اوّل ، مذکورہ بالا۔ حیرت ہے کہ نور محمد غفاری وغیرہ نے اسی کے متعاقب یہ روایت بھی نقل کی ہے۔
(۲۵) ابن اسحاق (اردو) صـ۴۲-۴۳ اور صـ۶۱ ؛ ابن ہشام اول صـ۱۶۸ ؛ ابن سعد، اول صـ۱۱۶ ؛ بلاذری، اول صـ۹۴ ؛ ابن کثیر، اول صـ۲۳۵ ۔

ابن اسحاق، ابن ہشام، ابن سعد اور ابن کثیر نے بی بی آمنہ کی زیارت مدینہ منورہ کا مقصد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ننہالی رشتہ داروں بنو عدی بن النجار سے خزرج سے ملاقات بتایا ہے جبکہ بلاذری نے اپنی سند سے انفرادی روایت میں یہ بیان کیا ہے کہ جب آپ کی عمر شریف چھ سال کی ہوگئی تو آپ کی والدۂ ماجدہ اپنے مرحوم شوہر کی قبر کی زیارت کے لیے گئیں جیسا کہ وہ زیارت کیا کرتی تھیں اور ان کے ساتھ عبد المطلب وام ایمن بھی تھیں۔ کہا جاتا ہے کہ عبد المطلب بنو نجار کے ننہالی رشتہ داروں سے ملنے گئے تھے اور اپنے ساتھ آپ کو اور بی بی آمنہ کو بھی لے گئے تھے۔ یہ دوسری روایت ہے۔

سند کے اعتبار سے بلاذری کے مقابلہ میں اکثریت کی رائے زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے کیونکہ بلاذری کی روایت مجہول ہے جبکہ ابن اسحاق کی روایت یونس بن بکیر کی سند سے عبد اللہ بن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم سے مروی ہے۔ یہی ابن ہشام و ابن کثیر کے ہاں ہے۔ مؤخر الذکر نے واقدی کی اسانید سے بھی اسی کی توثیق کی ہے جبکہ ابن سعد نے اپنی روایات واقدی کے ذریعہ زہری سے، محمد بن صالح کے ذریعہ عاصم بن عمر بن قتادہ سے اور عبد الرحمٰن بن عبد العزیز کے ذریعہ عبد اللہ بن ابی بکر سے تین سندوں سے بیان کی ہیں۔ مؤخر الذکر سند مرفوع ہے کہ وہ ہاشم بن عاصم اسلمی نے اپنے والد کے واسطے سے حضرت ابن عباس سے نقل کی ہے۔

معلومات کے اعتبار سے بھی ابن سعد کی روایت / روایات سب سے زیادہ مفصل ہیں جبکہ بقیہ کی روایات ایک دوسرے کی نقل معلوم ہوتی ہیں سوائے بلاذری کی انفرادی روایات کے۔

شبلی نعمانی، اول، صـ۱۰۵ نے بلاذری کی مجہول روایت کو "بعض مؤرخین کا بیان کہہ کر ذکر کیا ہے اور اسی کو نہ صرف ترجیح دی ہے بلکہ یہ تبصرہ کیا ہے کہ "لیکن یہ رشتہ دور کا رشتہ تھا، قیاس میں نہیں آتا کہ صرف اتنے سے تعلق سے اتنا بڑا سفر کیا جائے"۔ مولانا موصوف کا یہ قیاس صحیح نہیں کیونکہ زیارت کا مقصد دوستی کی تجدید، رشتہ داروں سے ملاقات خواہ وہ کتنے دور کے ہوں یا محض تبدیلیٔ آب و ہوا ہوتا ہے۔ پھر یہ رشتہ اتنا دور کا نہ تھا جتنا کہ مولانا نے سمجھا ہے۔ روایات اولیٰ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ آپ کو آپ کے ننہالی رشتہ داروں سے ملانے لے گئی تھیں اور حیات نبوی کے بعد کے واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے اس رشتہ داری کا ہمیشہ خیال رکھا تھا اور بنو نجار نے بھی اس کا ہمیشہ پاس رکھا۔ جیسا کہ بنو نجار کے

نقیب اور ہجرت کے بعد قیام مدینہ کے باب سے معلوم ہوتا ہے۔ نہ تو مولانا شبلی نے اور نہ ان کے جامع نے ان دونوں روایات کا کوئی حوالہ دیا ہے۔

(۳۶) صفی الرحمٰن مبارکپوری، ص۸۰ نے بی بی آمنہ کے سفر مدینہ کو متوفی شوہر کی یاد وفا میں سرپرست عبدالمطلب کے ساتھ کرنے کا ذکر کیا ہے۔ اور حوالہ میں ابن ہشام، تلقیح الفہوم، تاریخ خضری اور رحمۃ للعالمین کی فقہ السیرۃ کا حوالہ دیا ہے جب کہ ابن ہشام نے تو کم از کم اس کا حوالہ نہیں دیا ہے۔ باقی بعد کے مصادر تو ہیں ان سے بحث نہیں۔ مولانا مودودی، سیرت، دوم ص۹۹ نے خاندان بنی عدی بن نجار سے ملاقات کرنے کی روایت قبول کی ہے، جبکہ ابن سعد نے اپنی اسانید سے بیان کیا ہے کہ آپ کی والدۂ محترمہ آپ کے ساتھ اور ام ایمن کو لے کر آپ کے ماموؤں (اخوالہ) سے ملاقات کے لیے دو اونٹوں پر سفر کر کے گئیں اور آپ کے ساتھ دار النابغہ میں ایک ماہ تک قیام کیا۔ یہاں ابن سعد کی ایک دلچسپ روایت (ص۹۹) کا حوالہ دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے والد محترم عبداللہ نے اسی دار النابغہ میں وفات پائی تھی۔ اور وہیں مدفون ہوئے تھے اس لیے بلاذری کی روایت کو مفہوم کے لحاظ سے رد کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے۔ ابن سعد نے اسی ضمن میں دار النابغہ کا محل وقوع بھی بتایا ہے کہ نابغہ بنو عدی بن نجار کا ایک فرد تھا اور اس کا گھر اس دار (احاطہ) میں واقع تھا کہ جب آپ داخل ہوں تو دو یرۃ (چھوٹا گول چبوترہ) آپ کے بائیں ہاتھ ہوگا۔ ابن سعد نے اپنی روایت میں یہ بیان کیا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو مدینہ منورہ کے اس قیام کے بعض واقعات یاد تھے اور وہ ان کا ذکر کیا کرتے تھے۔ آپ نے جب بنو عدی بن نجار کی گڑھی (اُطُم) دیکھی تو فوراً پہچان لیا اور فرمایا کہ میں اس اُطم پر انصار کی ایک لڑکی انیسہ کے ساتھ کھیلا کرتا تھا اور اپنے ماموؤں کے بچوں کے ساتھ چڑیاں اڑایا کرتا تھا۔" (وکنت مع غلمان من اخوالی نطیر طائرًا کان یقع علیہ) اور دار النابغہ کو دیکھ کر فرمایا: "یہاں میری ماں میرے ساتھ تھی اور اسی احاطہ میں میرے والد عبداللہ بن عبدالمطلب کی قبر ہے اور میں بنو عدی بن نجار کے کنویں یا تالاب (بئر) میں خوب تیرا کرتا تھا۔"

ابن سعد اور ابن کثیر نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ اسی سفر و زیارت کے دوران کچھ یہودی لوگ آیا کرتے آپ کو دیکھا کرتے تھے اور حضرت ام ایمن کی زبان سے اسی روایت میں یہ بھی کہلوایا گیا ہے کہ ان میں سے کسی کو میں نے کہتے سنا تھا کہ "یہ اس امت کا نبی ہے اور یہی ان کا دار ہجرت ہے اور مجھے ان کی یہ بات خوب یاد رہ گئی۔" ابن کثیر کے ہاں واقدی کی سند پر یہ اضافہ ہے کہ "یہود کے دو آدمی آئے اور فرمائش کر کے آپ کو خوب دیکھا بھالا اور آپ کی نبوت و ہجرت کی پیشگوئی کے علاوہ قتل و غلام بنانے کے امر عظیم کا بھی ذکر کیا۔ آپ کی والدہ نے جب یہ سنا تو خوفزدہ ہو کر واپس ہوئیں مگر ابواء میں انتقال کر گئیں۔" ابن سعد نے

ام ایمن کے ساتھ آپ کی دو اونٹوں پر واپسی مکہ کا ذکر بھی کیا ہے - آخر میں سب کے ہاں مفصل یا مختصر یہ ذکر پایا جاتا ہے کہ بعد میں آپ کی والدہ کی قبر کی زیارت کی اجازت مل گئی تھی مگر استغفار کی اجازت نہیں ملی تھی۔ ابن کثیر نے ایسی تمام روایات یکجا کر دی ہیں - ابن سعد وغیرہ نے آپ کے قبر والدہ کی اصلاح کرنے اور رونے کا بھی حوالہ دیا ہے ۔

بی بی آمنہ کے بارے میں کل یہی تفصیلات ملتی ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ کہیں اور ایک دو روایات مل جائیں مگر ان سے نہ تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اپنی والدہ مکرمہ سے تعلقات کا پتہ چلتا ہے اور نہ آپ کی پرورش و پرداخت کے بارے میں معلومات ملتی ہیں۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ آپ کی تربیت و پرورش میں آپکے ننہالی رشتہ داروں بنو عدی بن نجار کے حسن سلوک کا ذکر ضرور ملتا ہے خواہ وہ کس قدر مختصر اور غیر اہم کیوں نہ رہا ہو۔

ہمارے جدید عہد کے بیشتر مؤلفین سیرت نے ان واقعات کا اسی سیاق میں ذکر کیا ہے مثلاً صفی الرحمٰن مبارکپوری ص ۸-۸۷

شبلی نعمانی، اول ص ۶-۷۵ ان کا مختصر ذکر کیا ہے اور اسی طرح مختصر ذکر مولانا مودودی، سیرت، دوم ص ۱۰۱-۹۹ -

(۲۷) اس کی بعض جزئیات کا ذکر آگے آرہا ہے - مثلاً مولانا مودودی، سیرت، دوم ص ۱۰۱ نے طالب بن ابی طالب کے بارے میں کہا ہے کہ "اس کو حضور سے بے انتہا محبت تھی"۔ مولانا مودودی ص ۱۰۳ نے ابن سعد کے حوالہ سے پھوپھیوں کی محبت کا واقعہ بھی لکھا ہے - نیز ص ۸-۴۹۷ پر ابوسفیان بن حارث کی محبت رسول کا حوالہ ہے - ملاحظہ ہو ابن سعد، چہارم ص ۵۰-۴۹ " بلاذری، اول ص ۹-۹۲ - ابولہب کے بارے میں یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ اسلام سے قبل آپ کی دو بیٹیوں سے ابولہب نے اپنے دو بیٹوں کی نسبت کی تھی۔

(۲۸) ابن اسحاق (اردو) ص ۶-۴۲ ابن ہشام اول ص ۷-۱۶۵، ابن سعد، اول، ص ۳-۱۰۲، ص ۳-۱۱۱، ابن کثیر، اول ص ۳۴-۲۰۴ - یہ اہم بات ہے کہ بلاذری نے ان کو زیادہ تر نظر انداز کیا ہے - جبکہ ابن کثیر نے ان کو زیادہ سے زیادہ جمع کرنے کی کوشش کی ہے - بلکہ ان کے لیے ایک سے زیادہ فصلیں قائم کی ہیں - مولانا شبلی، اول ص ۱۷۰ اور صفی الرحمٰن مبارکپوری ص ۸۳ وغیرہ نے ان کو خوبصورتی سے نقل کر کے گریز کیا ہے - نیز ملاحظہ ہو مولانا مودودی، سیرت دوم ص ۵-۹۴ -

(۲۹) ابن اسحاق، (اردو) ص ۶۱، ابن ہشام، اول ص ۱۶۸، ابن کثیر، اول ص ۴۰-۲۳۹ - بلاذری، اول ص ۹۶ نے اس واقعہ کا ذکر نہیں کیا جبکہ ابن سعد، اول ص ۸-۱۱۷ میں یہ واقعہ مختصراً بطور بیانیہ بیان ہوا ہے اور تفصیل نہیں ہے -

مولانا شبلی، اول ص ۱۷۶ نے دادا کی تربیت کو ڈیڑھ سطری جملہ میں بیان کر دیا ہے کہ "دامن تربیت

میں لیا ہمیشہ انکو اپنے ساتھ رکھتے تھے" اور اسی کے حاشیہ ۲ میں حوالہ تو کوئی نہیں دیا البتہ مارگولیتھ کے خیال خام پر بھرپور تبصرہ کیا ہے۔ البتہ صفی الرحمٰن مبارکپوری ص۸۸ نے مختصراً ذکر کیا ہے اور مذکورہ بالا واقعہ بیان کیا ہے اور بس۔ نور محمد غفاری، ص۹-۶۸ نے تفصیلات نہ ملنے کا شکوہ کرتے ہوئے صرف عام نوازشات کا ذکر کیا ہے۔

(۳۰) ابن اسحاق، (اردو) اول ص۶۱، ابن ہشام اول ص۱۶۸ میں یہ تفصیلات نہیں ہیں۔ وہ بلاذری، کے ہاں بھی غائب ہیں۔ صرف ابن سعد، اول ص۹-۱۱۷ اور ابن کثیر اول ص۴۱-۲۳۹ کے ہاں پائی جاتی ہیں۔ مؤخر الذکر نے آپ کے دادا کے جنازے میں شرکت کرنے کا حوالہ نہیں دیا ہے۔ مولانا شبلی، اول ص۱۷۶ نے سارے واقعات نظر انداز کر کے جنازہ کا واقعہ بلا حوالہ و سند نقل کیا ہے۔ صفی الرحمٰن مبارکپوری ص۸۸ نے عام تربیت و محبت اور فرش والے واقعہ کے علاوہ اور کچھ نہیں بیان کیا۔ مولانا مودودی، سیرت دوم ص۱۰۰ نسبتاً زیادہ تفصیلات دی ہیں۔

(۳۱) مثلاً غزوۂ حنین میں مسلمانوں کے اوّل دہلہ میں راہِ فرار اختیار کرنے پر آپ نے پکارا تھا:- انا النبی لا کذب، انا ابن عبد المطلب۔ ابن سعد، دوم، ص۱۵۱ بخاری، باب غزوہ حنین / باب قول اللہ تعالیٰ: ویوم حنین ..... الی قولہ غفور رحیم۔

مولانا شبلی، اول ص۵۳۹ نے صحیح بخاری، جلد دوم ص۶۲۱ غزوۂ دیا ہے اور قوسین میں جامع ندوی نے (طائف) کا اضافہ کیا ہے۔

(۳۲) ابن اسحاق (اردو) ص۶۶، ابن ہشام، اول، ص۱۵۳، ص۱۷۹؛ ابن سعد اول ص۱۱۸؛ ابن کثیر، اول ص۴۱-۲۴۰ سوائے ابن سعد کے اور سب نے ابو طالب و عبد اللہ کے حقیقی بھائی ہونے کا ذکر کیا ہے بلاذری، اول ص۹۶ نے عبد المطلب کی وصیت کا ذکر نہیں کیا ہے۔ صرف کفالت ابی طالب کا ذکر کیا ہے۔

جدید مؤلفین سیرت میں ملاحظہ ہو شبلی نعمانی، اول ص۷-۱۷۶ انہوں نے اس کا کوئی حوالہ نہیں دیا ہے۔ اسی طرح صفی الرحمٰن مبارکپوری نے "شفیق چچا کی کفالت میں" سرخی لگائی ہے مگر حوالے دینے سے گریز کیا ہے۔ مولانا مودودی، سیرت، دوم ص۱۰۱ نے لکھا ہے کہ بعض روایات کی رو سے ان کی وصیت کے مطابق اور بعض دوسری روایات کے مطابق بطور خود ابو طالب نے حضور کو اپنی کفالت میں لے لیا۔" نور محمد غفاری، مذکورہ بالا، ص۶۹ تو یہاں تک دعویٰ کرتے ہیں کہ "عبد المطلب کے دس بیٹوں میں ابو طالب ہی آپ کے حقیقی چچا تھے۔

(۳۳) ابن کثیر، السیرۃ النبویہ، اول ص۲۳۲ نے یہ روایت اموی سے نقل کی ہے جس کی سند پہلے

نقل ہو چکی ہے۔ اور خود ہی عثمان بن عبدالرحمٰن وقاصی کو ضعیف قرار دیا ہے لیکن ابن اسحاق کے سیاق کے خلاف ہونے کے سبب اس کو نقل کیا ہے۔ ابن کثیر کا طریقہ نقل روایات یہ ہے کہ وہ جن روایات کو کمزور وضعیف سمجھتے ہیں ان کے بارے میں رائے دیتے یا ان پر نقد کرتے ہیں۔ یہ ان روایات میں سے ہے جن پر انہوں نے کوئی نقد یا تبصرہ نہیں کیا ہے۔

ابن کثیر کے طریقہ نگارش پر ملاحظہ ہو مسعود الرحمٰن خاں ندوی، ابن کثیر کموؤرخ، مسلم یونیورسٹی مطبوعات علی گڑھ ۱۹۸۰ء، ص ۳۱-۴۱ اور پروفیسر موصوف کا مضمون "اسلامی تاریخ نگاری اور ابن کثیر کا طریقہ کار"۔ نقوش شمارہ ۱۳۸ لاہور ۱۹۹۰ء، ص ۷۹-۶۸۔

(۳۴) ابن اسحاق (اردو) ص ۲۱ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے والد عبداللہ بن عبدالمطلب اپنے باپ (ابیہ) کے سب بیٹوں سے چھوٹے تھے۔ وہ اور زبیر اور ابوطالب تینوں مسماۃ فاطمہ بنت عمرو..... مخزوم کے بطن سے تھے"۔ ابن ہشام، اول ص ۱۰۹ میں مزید وضاحت یہ ہے کہ عبدالمطلب کے بیٹوں عبداللہ، ابوطالب اور زبیر کی ماں صفیہ کے سوا تمام بیٹیوں کی ماں فاطمہ بنت عمرو مخزومی تھیں؛ ابن سعد، اول ص ۹۳ نے عبدالمطلب کی اولادوں کے ذکر میں کہا ہے کہ ان کے بارہ فرزند اور چھ دختروں میں..... عبداللہ اور زبیر تھے جو شاعر و شریف تھے اور انہیں کو عبدالمطلب نے وصیت کی تھی (وصی بنایا تھا: واليه اوصى عبد المطلب) اور ابوطالب تھے جن کا نام عبدمناف تھا اور عبدکعبہ تھے جو مر گئے اور بے نشان و بے اولاد رہے اور ام حکیم، جو البیضاء کہلاتی ہیں عاتکہ، تبرہ، امیمہ اور اروی تھیں اور ان سب کی ماں فاطمہ بنت عمرو مخزومی تھیں.....؛ بلاذری، انساب الاشراف، اول ص ۸۵-۸۶ نے ان اولادوں کے ذکر کے علاوہ اور مزید معلومات بھی بہم پہنچائی ہیں۔ زبیر کے بارے میں کہا ہے کہ "وہ قریش کے حکام میں سے ایک تھے اور عبداللہ و ابوطالب دونوں سے بڑے تھے۔ اور ان سب کی ماں ایک تھیں"۔ ابن کثیر، اول ص ۱۰۳ نے اسی کی تائید میں ابن ہشام کی روایت اپنی تعلیقات سمیت نقل کر دی ہے بلاذری، اول ص ۷۲ نے وصیت عبدالمطلب کے بارے میں مزید تصریح کی ہے کہ عبدالمطلب نے زبیر کو وصی بنایا تھا اور زبیر نے ابوطالب کو اور ابوطالب نے عباس کو اور یہ تحقیقی واقعات کے مطابق بھی معلوم ہوتی ہے۔

ان تمام مصادر اصل اور ماخذ النساب سے واضح ہوتا ہے کہ ابوطالب کی طرح زبیر بھی آپ کے حقیقی چچا تھے اور اگر بھی وجہ وصیت پدری تھی تو زبیر زیادہ مستحق تھے کہ وہ بڑے بھی تھے، باپ کے وصی بھی تھے اور شفیق بھی تھے۔ حیرت کی بات ہے کہ تمام مؤلفین سیرت نے اس حقیقت کو دانستہ یا غیر دانستہ نظر انداز کیا ہے۔ اسے کم از کم صحیح تاریخ نگاری یا اسلامی سیرت نویسی نہیں کہا جا سکتا۔ یہ "وکالت بیجا" اور "حمایت پسندیدہ" کے ضمن میں آتی ہے۔ اور قارئین کو گمراہ کرتی ہے۔ صحیح طریقہ تو یہ ہے کہ دونوں روایات نقل کر کے ترجیح خواہ کسی کو دی جاتی

روایات سے گریز و اجتناب" و فور شوق" اور" غلوئے عقیدت و محبت" کا غماز ہونے کے علاوہ "حق و صداقت پر تیشہ زنی" کے بھی مترادف ہے۔

(۳۵) ملاحظہ ہو مرتبین و محققین ابن ہشام کا حاشیہ ۲ ص ۱۰۸۔ افسوس کہ انہوں نے اپنی معلومات کی یہاں تصریح نہیں کی ہے لیکن دوسرے حواشی و تعلیقات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ معلومات سیرت ابن ہشام کی شروح وغیرہ جیسے سہیلی کی الروض الانف، زرقانی کی شرح المواہب اللدنیہ وغیرہ سے نقل کی ہیں۔ مزید افسوس یہ کہ یہ کتابیں سردست میری دسترس سے باہر ہیں ورنہ ان کی تائید/تردید یا تشریح میں باسند بات کہی جاتی۔

(۳۶) بلاذری، اول ص ۹۲ نے آپ کے والد مکرم عبداللہ کی وفات کے بارے میں تین روایتیں بیان کی ہیں اور سوم روایت میں جو "یقال" سے شروع ہوتی ہے یہ تصریح موجود ہے کہ ان کے والد نے ان کی پیدائش کی خبر سن کر زبیر بن عبدالمطلب کو بھیجا تھا۔ جو ان کے بھائی تھے اور وہ عبداللہ کی تدفین کے وقت موجود رہے تھے۔ اگر "یقال" کی روایت بالعموم مؤلف سیرت اور ناقدین کے نزدیک مجروح، ضعیف یا کمتر درجہ کی ہوتی ہے مگر یہ روایت یوں زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے کہ اسی روایت میں عبداللہ کے غزہ سے سامانِ تجارت کے ساتھ واپس آنے، مدینہ منورہ بیمار ہو کر پہنچنے اور اپنے باپ کے ماموؤں کے گھر اترنے اور وہیں وفات پانے کا ذکر ہے اور اسی کو بقیہ تمام راویوں اور سیرت نگاروں نے صحیح سمجھ کر قبول کیا ہے۔ اور بقیہ روایات جو عبداللہ کے مقصد سفر کے بارے میں آئی ہیں مسترد کر دی ہیں۔ ملاحظہ ہوں ابن اسحاق، ابن ہشام، ابن سعد، ابن کثیر وغیرہ کی روایات و ترجیحات۔ مگر غالباً بلاذری کے نزدیک یہ روایت زیادہ صحیح نہیں ہے اسی لیے اس کو "یقال" سے ذکر کیا ہے۔

(۳۷) آپ کے جد امجد عبدالمطلب کے والد ہاشم بن عبد مناف نے اپنی شامی تجارت کے آخری سفر کے دوران جس میں ان کی وفات بھی ہو گئی مدینہ منورہ کے خاندان خزرج کے گھرانے بنو عدی بن النجار کی ایک خاتون سلمیٰ بنت عمرو/عبداللہ بن زید سے شادی کی تھی اور اسی سے عبدالمطلب پیدا ہوئے تھے۔ اس لیے وہ بنو عدی بن النجار عبداللہ، ابوطالب، زبیر کے زیادہ قریبی اخوال تھے کہ یہ تینوں حقیقی بھائی تھے۔ جبکہ دوسرے بھائیوں کی مائیں مختلف تھیں۔ ملاحظہ ہو ابن ہشام اول ص ۱۰۸-۱۰۷، ص ۱۳۷؛ ابن سعد، اول ص ۷۹-۷۸؛ بلاذری، اول ص ۶۴؛ ابن کثیر، اول ص ۱۰۲۔ مؤخر الذکر میں صرف عبدالمطلب کی ماں کا ہی نام مذکور ہے۔

(۳۸) ابن سعد، اول ص ۹۳-۹۲ نے صرف حارث کے باپ کی زندگی میں مرنے کا ذکر کیا ہے جبکہ بلاذری، اول ص ۶۹ نے تصریح کی ہے کہ جس سال عبدالمطلب نے اپنی نذر پوری کرنے پر اونٹ قربان کیے تھے یعنی عبداللہ کی زندگی بچانے کے لیے اسی سال حارث بن عبدالمطلب کا انتقال ہو گیا اور اس وقت ان کے فرزند ربیعہ بن حارث کی عمر دو سال

تھی۔ اسی کے متصلاً بعد بلاذری نے واقدی کی یہ روایت نقل کی ہے کہ اونٹوں کی نذر و قربانی واقعۂ فیل سے پانچ سال قبل ہوئی تھی اور ربیعہ بن حارث رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سات سال بڑے تھے۔ اس سے یہ ثابت ہوا کہ حارث کا انتقال عبداللہ کی وفات سے چھ سات ماہ پہلے ہوا تھا۔ مزید روایات نظر انداز کی جاتی ہیں۔

(۳۹) ابن اسحاق، (اردو) ص۶۶ نے اس کا ترجمہ "لوگوں کا گمان ہے" سے کیا ہے؛ ابن ہشام، اول ص۱۷۹ کے ہاں۔ فیما یزعمون عبدالمطلب کے وصیت کرنے سے متعلق ہے۔

(۴۰) ابولہب کی محبت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا سب سے بڑا ثبوت تو آپ کی ولادت پر اس کی خوشی اور آپ کی رضاعت کے لیے ثوبیہ کی تقرری تھی۔ دوسری روایات سے اس کی آپ سے محبت و شفقت کا پتہ چلتا ہے اس کی دشمنی و عداوت کا سبب تو اسلام تھا اور جاہلیت میں تو وہ آپ کے دوسرے چچاؤں کی طرح شفیق و کریم ہی تھا۔ ابن سعد، اول ص۹۳ نے اس کو "جواد" (سخی) کہا ہے۔ نیز ملاحظہ ہو مولانا مودودی، سیرت دوم ص۶۲۵ کا وہ بیان جب اس نے ابوطالب کی موت کے بعد آپ کی حمایت کا ارادہ کیا تھا مگر پھر حمیتِ جاہلی نے اسے ایسا کرنے سے باز رکھا۔ اس کے مآخذ کے لیے ملاحظہ ہو ابن سعد، اول ص۱۱-۲۱۰

(۴۱) کفالت ابی طالب کے لیے ملاحظہ ہو: ابن اسحاق، (اردو) ص۶۸، ابن ہشام، اول ص۱۷۹، ابن سعد اول ص۲۱-۱۱۹، بلاذری، اول ص۹۶؛ ابن کثیر، اول ص۳-۲۴۱

جدید مؤلفین سیرت میں مولانا مودودی، سیرت، دوم ص۱۰۱ نے سب سے زیادہ مفصل بیان لکھا ہے۔

(۴۲) ابن سعد، ہشتم، ذکر فاطمہ بنت اسد؛ زبیری، ص۸۰؛ اصابہ، نساء ص۵۱ اور ص۷۳۱

(۴۳) ابن اسحاق، (اردو) ص۷۰-۶۸، ابن ہشام، اول ص۸۳-۱۸۰؛ ابن سعد، اول ص۲۱-۱۱۹؛ بلاذری، اول ص۷-۹۶؛ ابن کثیر، اول ص۹-۲۴۳۔

مولانا شبلی نعمانی، اول ص۸۱-۱۷۸؛ مولانا مودودی، سیرت، دوم ص۹-۱۰۴ نے اس واقعہ کے علاوہ بحیرا راہب کے قصہ اور دوسری پیش گوئیوں سے مفصل بحث کی ہے۔ نیز ملاحظہ ہو سید سلیمان ندوی، سیرت النبی اعظم گڑھ ۱۹۸۳ء ص۴-۷۶۱ نے اس پر سب سے مفصل تجزیہ کیا ہے۔

(۴۴) مثلاً مارگولیتھ، مذکورہ بالا ص۷-۴۵۔

ابن سعد، اول ص۱۲۶ کی ایک روایت جو اس موضوع پر پانچویں ہے یہ حدیث بیان کرتی ہے کہ میں اپنے اہل کی بکریاں اجیاد میں چرایا کرتا تھا (و... و بعثت وانا ارعی غنم اھلی باجیاد) اس سے استنباط کیا جا سکتا ہے مگر اہل سے مراد آپ اپنے اہل پہلے ہوتے ہیں۔ ابن اسحاق، (اردو) ص۵-۷۴ اور ابن ہشام اول

سے اپنی بکریاں چرانے کا واقعہ معلوم ہوتا ہے۔ ابن کثیر اول ص۲۵۲ میں "وھن فی دعاء غنم أھلھا" ہے

(۴۵) ابن ہشام، اول ص۱۶۶ ؛ ابن سعد، اول ص۱۲۵-۱۲۶ ؛ ابن کثیر، اول ص۲۲۸ میں ہے: "فی بھم لنا"۔

(۴۶) بخاری، کتاب الاجارۃ، باب رعی الغنم علی قراریط ؛ ابن ماجہ، سنن، کتاب التجارات، باب الصناعات ؛ شبلی نعمانی، اول ص۱۴۷، حاشیہ ۱۔

امام بخاری نے ایک روایت، کتاب بدء الخلق، باب یعکفون علی اصنام لہم میں بھی نقل کی ہے۔ جس سے یہی مفہوم معلوم ہوتا ہے۔ لیکن وہ مختصر ہے۔

مولانا مودودی، سیرت، دوم، ص۱۰۱ اور نور محمد غفاری، مذکورہ بالا ص۱۰۱ نے اجرت ہی پر آپ کے بکریاں چرانے کا ذکر کیا ہے اور اسی روایت کو دوسری روایات نقل کے باوجود ترجیح دی ہے۔ مولانا مودودی نے یہ بھی کہا ہے کہ مکہ کے جغرافیہ میں کسی مقام کا نام قراریط ہونا ثابت نہیں ہے"۔

ڈاکٹر محمد حمید اللہ، محمد رسول اللہ علیہ وسلم، اردو ترجمہ، نذیر حق، نقوش رسول نمبر لاہور ۱۹۸۲ء، ص۵۱۹ نے کہا ہے کہ "وہ اپنے ایک ہمسایہ ابو معیط کی بھیڑیں چرانے لگے .... اس کے علاوہ وہ اپنے چچا کے کپڑے وغیرہ کی دکان میں بھی ہاتھ بٹانے لگے اور بالآخر ان کی جگہ دکان داری ہی کرنے لگے....؟" مگر اس کا حوالہ نہیں دیا ہے

(۴۷) مثلاً ملاحظہ ہو: عبد السلام مبارکپوری، سیرۃ البخاری، اظہر بک ڈپو دہلی ۱۹۸۶ء، ص۸-۲۰۔ بخاری کے تراجم ابواب کی اس قدر اہمیت ہے کہ اس پر مستقل تصانیف لکھی گئیں۔ علامہ مبارکپوری نے پانچ ایسی کتابوں کے نام گنائے ہیں۔

(۴۸) مولانا مودودی، نور محمد غفاری کے حوالے اوپر حاشیہ ۴۶ میں آچکے ہیں۔

صفی الرحمن مبارکپوری، ص۹۲۔

(۴۹) مثلاً: ابن سعد، اول ص۱۵۳ نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وحی سے قبل علامات نبوت کے باب میں حضرت ابو طالب کے ساتھ بازار ذو المجاز میں آپ کی موجودگی کا حوالہ دیا ہے۔ اگرچہ اس میں تجارت و کاروبار کا کوئی ذکر نہیں تاہم وہ قیاس کرنا غلط نہ ہوگا۔ نور محمد غفاری، ص۷۵ نے ابو طالب کے ساتھ بعض تجارتی سفر کرنے کا ذکر تو کیا ہے مگر حوالہ نہیں دیا۔

(۵۰) بلاذری، انساب الاشراف اول ص۹۷۔

(۵۱) سید سلیمان ندوی نے آپ کے سن رشد کو پہنچنے پر تجارت کا پیشہ اختیار کرنے کی بات کہی ہے۔ ملاحظہ ہو: شبلی نعمانی، سیرت النبی، اول ص۱۸۵۔ نیز شاہ معین الدین ندوی، تاریخ اسلام، اعظم گڑھ ۱۹۸۸ء اول ص۱۶ نے سید صاحب کی بات نقل کر دی ہے۔

بیشتر مؤلفین سیرت نے حضرت خدیجہ کی تجارت اور پھر شادی ہی کے ضمن میں آپ کی تاجرانہ زندگی کا ذکر کیا ہے لیکن نقطۂ آغاز کا ذکر نہیں ہے۔

(۵۲) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اجداد و آباء میں سے ہاشم بن عبد مناف، عبد المطلب، عبد اللہ وغیرہ تقریباً سب کی کم و بیش یہی عمر تھی جب انہوں نے تجارت کا سلسلہ شروع کیا تھا۔ تلاش و جستجو سے مزید مثالیں مل سکتی ہیں ملاحظہ ہوں: ابن اسحاق، ابن ہشام، بلاذری، ابن کثیر وغیرہ میں ان حضرات کی عمریں اور تجارت کے واقعات۔

(۵۳) مثال کے طور پر صفی الرحمٰن مبارکپوری ص ۹۲ کا بیان ملاحظہ ہو: "مکہ میں اہل مکہ کی بکریاں چند قیراط کے عوض چراتے تھے۔ پچیس سال کی عمر ہوئی تو حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کا مال لے کر تجارت کے لیے ملک شام تشریف لے گئے۔" مصنف موصوف نے اس سے پہلے آپ کی تجارت کا کوئی حوالہ نہیں دیا ہے جبکہ مولانا شبلی، اول ص ۱۵۸ نے بلکہ ان کے جامع سید سلیمان ندوی نے آپ کی تجارت کے نقطۂ آغاز سے اچھی بحث کی ہے نیز ملاحظہ ہو: مولانا مودودی، سیرت، دوم ص ۱۱۳ نے حضرت خدیجہ کی تجارت کے ضمن میں ہی آپ کی تجارت کا ذکر کیا ہے۔

(۵۴) مضاربت کے طریقے کے لیے حضرت خدیجہ اور حضرت ابو سفیان کے ساتھ تجارت کے واقعات شاہد ہیں۔ قدیم و جدید تمام سیرت نگاروں نے مضاربت کے طریقے کا ذکر کیا ہے۔ مثلاً ابن ہشام، اول ص ۱۸۸ نے حضرت خدیجہ کے بارے میں کہا ہے کہ وہ لوگوں کو اپنے مال کے لیے اجرت پر لیتی تھیں اور ان کے ساتھ مضاربت کا معاملہ کرتی تھیں اور ان کو کچھ معاوضہ دیتی تھیں۔ فتاجروا لرجال فی مالها وتضاربهم اياه بشئ تجعله لهم۔

(۵۵) شبلی نعمانی، اول ص ۱۸۵-۸ نے ان تین شرکاء تجارت نبوی کا ذکر سنن ابی داؤد، جلد دوم ص ۳۲۶، کتاب الادب، باب فی الوعد، اور ابو داؤد جلد دوم ص ۳۱۷ اور اصابہ جلد پنجم ص ۲۵۳ ترجمہ حضرت قیس بن سائب کے حوالے سے کیا ہے۔ جبکہ جدد و سفر کے لیے، نور النبراس فی شرح ابن سید الناس اور مسند امام احمد بن حنبل چہارم ص ۲۰۶ کا ذکر کیا ہے۔ یہ معلومات انہیں سے ماخوذ ہیں۔ نیز ملاحظہ ہو: مولانا مودودی، سیرت، دوم ص ۱۱۳-۱۱۱ نے آپ کے شرکائے تجارت کا ذکر نہیں کیا ہے۔ جبکہ نور محمد غفاری، ص ۶-۵ نے مولانا شبلی کی بیان کردہ روایات مع حوالہ جات نقل کر دی ہیں اور مولانا موصوف کا حوالہ نہیں دیا۔ یہ تفصیل محمد حمید اللہ، مذکورہ بالا ص ۵۲۲-۳ کے یہاں حضرت خدیجہ کی تجارت و شادی کے ضمن میں ملتی ہے اور وہ بھی مختصر۔

(۵۶) ابن اسحاق (اردو) ص ۷۶، ابن ہشام، اول ص ۱۸۷-۹۰؛ ابن سعد، اول ص ۱۳۰-۳۳؛ بلاذری، اول ص ۹۷؛ ابن کثیر، اول ص ۲۶۲-۔

نیز ملاحظہ ہو: شبلی نعمانی، اول ص۵۰-۱۸۵؛ صفی الرحمٰن مبارکپوری، اول ص۳-۹۲؛ مولانا مودودی سیرت، دوم ص۱۴-۱۱۱؛

(۵۷) اس کی تائید ابن کثیر اور سید سلیمان ندوی وغیرہ کی بیان کردہ مذکورہ بالا تفصیلات سے بھی ہوتی ہے ابن کثیر، اول ص۲۶۶ پر حضرت جابر سے مروی ایک روایت یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود فرمایا کہ "میں نے خدیجہ کے لیے اجرت پر دو سفروں میں کام کیا اور بدلہ میں ایک اونٹنی (قلوص) پائی"۔ یہ بیہقی کی روایت ہے جس کا ایک راوی ربیع بن بدر بقول ابن کثیر ضعیف ہے۔"

(۵۸) ابن کثیر، اول ص۳۰-۱۲۳۔

(۵۹) انساب الاشراف، بروشلم چہارم (الف) ص۱۲؛ نیز ملاحظہ ہو: محمد جاسم حمادی مشہدانی، مواردہ البلاذری عن الأسرة الأموية فی أنساب الأشراف۔ مکتبۃ الطالب الجامعی، مکہ مکرمہ ۱۹۸۶ء اول ص۱۹۷۔

(۶۰) مثلاً حضرات ابوبکر صدیق، عمر فاروق، عثمان غنی، طلحہ بن عبیداللہ، زبیر بن عوام وغیرہ۔ متعدد صحابہ کرام کی تجارت کے حوالے ملتے ہیں۔

(۶۱) ابتدائی تفاسیر کے لیے طبری اور ابن جریر وغیرہ کے ہاں ایسی روایات کا مطالعہ کیا جائے۔ اختصار کے خیال سے ان کا تجزیہ چھوڑا جا رہا ہے۔

شاہ عبدالقادر دہلوی، موضح القرآن، تاج کمپنی، لاہور کراچی غیر مؤرخہ ص۱۰۰۰ فرماتے ہیں "حضرت خدیجہ اپنی بھی قوم میں اشراف تھیں اور مالدار، ان سے نکاح ہوا۔ سب مال انہوں نے حاضر کیا"۔

مولانا شبیر احمد عثمانی، قرآن مجید مترجم و محشی، دارالتصنیف کراچی ۱۹۷۵ء، ص۷۷۹ حاشیہ ۱، اس طرح کہ حضرت خدیجہ کی تجارت میں آپ مضارب ہو گئے۔ اس میں نفع ہوا، پھر حضرت خدیجہ نے آپ سے نکاح کر لیا اور اپنا تمام مال حاضر کر دیا، یہ تو ظاہری غنا تھا، باقی آپ کے قلبی اور باطنی غنا کا درجہ تو وہ غنی عن العالمین ہی جانتا ہے کوئی بشر اس کا کیا اندازہ کر سکے"۔۔۔

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی، تفہیم القرآن، مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی ۱۹۸۳ء، جلد ششم ص۳۷۳-۳۷۴، حاشیہ ۷ میں فرماتے ہیں "نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے آپ کے والد ماجد نے میراث میں صرف ایک لونڈی چھوڑی تھی اس طرح آپ کی زندگی کی ابتداء افلاس کی حالت میں ہوئی پھر ایک وقت آیا کہ قریش کی سب سے زیادہ مالدار خاتون حضرت خدیجہ نے پہلے تجارت میں آپ کو اپنے ساتھ شریک کیا۔ اس کے بعد انہوں نے آپ سے شادی کر لی اور ان کے تمام تجارتی کاروبار کو آپ نے سنبھال لیا۔ اس طرح آپ نہ صرف یہ کہ مالدار ہو گئے

بلکہ آپ کی مالداری اس نوعیت کی نہ تھی کہ محض بیوی کے مال پر آپ کا انحصار ہو۔ ان کی تجارت کو فروغ دینے میں آپ کی محنت و قابلیت کا بڑا حصہ تھا۔" اور سیرت سرور عالم، دوم ص۱۱۸ پر لکھا ہے کہ حضرت خدیجہ سے شادی کے بعد حضور کی مفلسی کا دور ختم ہو گیا۔"

مولانا امین احسن اصلاحی، تدبر قرآن، فاران فاؤنڈیشن لاہور ۱۹۸۵ء، جلد نہم ص۴۱۹-۴۱۷ ...."

اگر سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو سیدہ خدیجہ سے کچھ فائدہ پہنچا تو یہ حضرت خدیجہ اور ان کے مال کی ایسی خوش بختی ہے جو اس زمین پر کسی مال اور کسی صاحب مال کو مشکل ہی سے حاصل ہوئی ہو گی لیکن وہ غنا جس کا یہاں ذکر ہے مجرد مال سے..... نہیں حاصل ہوتا بلکہ یہ اصلاً اس ہدایت کا ثمرہ ہے جس کا ذکر اوپر والی آیت میں ہے۔ اور جس کی صحیح تعبیر قوۃ شرح صدر" ہے جس کی تفصیل بعد کی سورۂ الم نشرح میں آئے گی۔ جن لوگوں نے اس غنا کو تمامتر حضرت خدیجہ کے مال کا نتیجہ قرار دیا ہے ان کی نظر صرف ظاہر پر اٹک گئی ہے ..... بلکہ اصلاً اس سے دین کی وہ حکمت اور شریعت کی وہ دولت مراد ہے جس کی نشان قرآن میں یہ بیان ہوئی ہے" ومن یوت الحکمۃ فقد اوتی خیرا کثیرا ....."

علامہ عبداللہ یوسف علی، The Holy Quran، امانہ کارپوریشن، برنٹ وڈ، میری لینڈ ۱۹۸۹ء، ص۱۶۶۳، حاشیہ ۶۱۸۲ کے خیال کا اردو ترجمہ یہ ہے " ہمارے مقدس پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم خود بھی یتیم تھے، آپ کے والد عبداللہ آپ کی ولادت سے قبل نوجوانی میں انتقال کر گئے تھے اور کوئی جائداد نہیں چھوڑ گئے تھے (leaving no Property)..." حاشیہ ۶۱۸۴ میں فرماتے ہیں کہ مقدس پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والتسلیم نے کوئی جائداد وراثت میں نہ پائی اور غریب تھے۔ حضرت خدیجہ کی سچی، خالص اور وفادارانہ محبت نے نہ صرف آپ کو ضروریات سے مستغنی کیا بلکہ آپ کو بعد کی زندگی میں تمام دنیاوی ضروریات سے آزاد کر دیا تاکہ آپ اپنا پورا وقت خدمت الٰہی میں بسر کر سکیں۔"

ان تمام تفسیری آراء اور ان جیسی دوسری خیال آرائیوں کا ہم تجزیہ کرتے ہیں تو نظر آتا ہے کہ، شاہ عبدالقادر اور مولانا شبیر احمد عثمانی نے آپ کے مادی غنا کے لیے حضرت خدیجہ کے مال کی حاضری کو اصل سبب قرار دیا ہے۔ مولانا مودودی نے دولتِ خدیجہ میں آپ کی محنت و قابلیت کو بھی شامل کر لیا ہے مولانا اصلاحی نے بہرحال مادی غنائے نبوی کو دولت خدیجہ رضی اللہ عنہا کا شاخسانہ ہی قرار دیا ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ انہوں نے آیت کریمہ میں مراد غنا سے مادی غنا یا مجرد مال نہیں سمجھا بلکہ " شرح صدر" اور " غنائے حکمت و دین و شریعت" قرار دیا ہے جس طرح مولانا عثمانی نے اس آیت کریمہ میں ظاہری غنا کے ساتھ ساتھ قلبی اور باطنی غنا بھی مراد لیا ہے۔

یہ چند مثالیں بطور نمونہ دی ہیں۔ مکمل بحث کے لیے ہمارے اگلے مضمون کا انتظار مفید و وجہ تسکین رہے گا۔

(۶۲) ابن کثیر، تفسیر القرآن الکریم، مطبعہ عیسیٰ البابی الحلبی، قاہرہ غیر مؤرخہ، جلد چہارم ص ۵۲۳؛ شاہ ولی اللہ دہلوی، ترجمہ قرآن کریم فارسی، تاج کمپنی لاہور ۱۹۸۶ء، ص ۷۲۳، بقیہ مفسرین و مترجمین کے لیے مذکورہ بالا حاشیہ ملاحظہ ہو۔

(۶۳) عائل کے عربی مفہوم کے لیے ملاحظہ ہو: ابن منظور، لسان العرب، مادہ ع ی ل اور دوسری لغات و تفاسیر کی کتب۔

قرآن مجید میں مادی غنا کے مقابل مادی فقر کے لیے لفظ "فقر" کے استعمال کے لیے ملاحظہ ہو: قرآن، سورۂ بقرہ، آیت ۲۷۳؛ سورۂ آل عمران، آیت ۱۸۱؛ سورۂ حج ۲۸؛ سورۂ قصص ۲۴؛ سورۂ نساء ۶ اور ۱۳۵۔ اسی طرح قرآن مجید نے صدقات و زکوٰۃ کے لیے فقراء اور دوسرے سیاق میں سات جگہ استعمال کیا ہے: سورہ بقرہ ۲۷۱ اور ۲۷۳؛ توبہ ۶۰؛ نور ۳۲؛ فاطر ۱۵؛ محمد ۳۸ اور حشر ۸۔ جبکہ ع ی ل کے مادہ کا دو جگہ ذکر آیا ہے اور دوسری جگہ سورۂ توبہ ۲۸ کی آیت کریمہ ہے وان خفتم عیلۃً فسوف یغنیکم اللہ من فضلہ ان شاء۔ شاہ ولی اللہ دہلوی نے اس کا ترجمہ درویشی سے کیا ہے جبکہ ان کے فرزند موصوف نے "فقر" سے۔ مولانا محمود حسن نے بھی یہی مراد لیا ہے جبکہ مولانا مودودی نے تنگدستی ترجمہ کیا ہے اور مولانا اصلاحی نے ترجمہ تو "معاشی بدحالی" کیا ہے مگر الفاظ کی تشریح میں عیلۃ کے معنی فقر و مفلسی کے بتائے ہیں۔ ابن کثیر نے ابن اسحاق کی تشریح کی سند پر مشرکین کے داخلہ مسجد حرام کی ممانعت کی صورت میں بازاروں کے بند ہونے کے سبب کساد بازاری اور اس کے نتیجہ میں سہولیات و ضروریات (المرافق) سے محرومی مراد لی ہے۔ مولانا اصلاحی نے اس مقام پر مفہوم کساد بازاری ہی کا لیا ہے اگرچہ معنی فقر و مفلسی کے قرار دیے ہیں۔

(۶۴) ابن ہشام، اول ص ۲۰۳-۲۰۴ نیز محققین کا حاشیہ ۱ جو سہیلی کی "الروض الانف" کے حوالہ سے بتاتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حج اور وقوف عرفہ کا ثواب فوت نہیں ہوتا تھا۔ نیز ملاحظہ ہو ابن کثیر، السیرۃ النبویۃ، اول ص ۲۵۴ جنہوں نے ابن اسحاق کے علاوہ امام احمد بن حنبل اور امام بیہقی کی روایات کے علاوہ اپنی رائے بھی بیان کی ہے۔ ملاحظہ ہو ابن اسحاق، (اردو) ص ۹۴؛ ابن ہشام، اول ص ۲۰۲۔

عرب جس نام تھا جو قریش نے نسلی نخوت کے اظہار کے لیے اختیار کر لیا تھا اور وہ اصلاً دین و صلابت میں شدت کا نام تھا۔ اس لیے وہ حج کے مناسک میں سے بعض اپنے لیے ضروری نہیں سمجھتے تھے اور دوسری خرافات بھی ایجاد کر لی تھیں۔ ابن ہشام کے مذکورہ بالا حوالہ کے ساتھ ملاحظہ ہو ابن کثیر، السیرۃ النبویۃ اول ص ۲۸۴۔

(۶۵) ابن ہشام، اوّل ص ۲۳۶ یہی روایت و تفصیل ابن اسحاق، ابن کثیر کے ہاں بھی پائی جاتی ہے - ملاحظہ ہو ابن اسحاق، (اردو) ص ۱۲۱ کا بیان "آپ کی عبادت میں یہ بھی شامل تھا کہ آپ کے پاس قریش کے جو مساکین آتے تھے آپ ان کو کھانا کھلاتے تھے"۔

(۶۶) بخاری، الجامع الصحیح، باب کیف کان بدء الوحی؛ ابن اسحاق (اردو) ص ۱۲۳ ؛-

(۶۷) ابن ہشام اول ص ۱۹۰ ؛ دوم ص ۶۴۳ ؛ ابن کثیر، السیرۃ النبویۃ، اول ص ۲۶۳ مہر خدیجہ کے لیے اور کفالت حضرت علی کے لیے ملاحظہ ہو، ابن ہشام، اول ص ۲۴۶ اور دوسرے متعدد قدیم و جدید ثقہ-

(۶۸) ابن ہشام، دوم ص ۶۴۴ میں چار سو درہم ہے جبکہ مسلم، کتاب النکاح، باب الصداق اور ابن ماجہ، کتاب النکاح باب صداق النساء میں اسّی بارہ اوقیہ جس کی قیمت بقول حضرت عائشہ پانچ سو درہم ہوتی ہے بیان ہوا ہے - ابن ماجہ نے ایک اور روایت یہ بیان کی ہے کہ حضرت عائشہ کا مہر "متاع بیت" سنھا جس کی مالیت پچاس درہم تھی۔ مگر یہ روایت اس کے ایک راوی عطیہ عوفی کے سبب ضعیف قرار دی گئی ہے۔

(۶۹) ابن کثیر، السیرۃ النبویۃ، اوّل ص ۱۶۷-

(۷۰) اس کے لیے ابن سعد، جلد ہشتم کی وہ فصول ملاحظہ ہوں جو بنات مطہرات کے لیے مخصوص ہیں - نیز دوسری تالیفوں کتابوں میں ان کی تزویج وغیرہ سے متعلق تفصیلات بھی۔

(۷۱) ابن ہشام، اول ص ۲۹۰

(۷۲) ابن ہشام، اول ص ۳-۴۸۲

(۷۳) ابن ہشام، اول ص ۶-۴۱۵

(۷۴) آپ کے لباس کے لیے ملاحظہ ہو: ابن سعد، اول ص ۴۲۹- وغیرہ

(۷۵) ابن ہشام، اول ص ۲۳۸ ؛ ابن سعد، اوّل ص ۴۹۷ -

(۷۶) ابن سعد، اول ص ۴۹۷- مثلاً بلاذری، اول ص ۴۷۷ پر ذکر کرتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے والدہ سے ایک باندی سلمیٰ نامی وراثت میں پائی تھی جس کی شادی بعد میں ابو رافع سے کر دی اور دونوں کو آزاد کر دیا تھا۔ غلامانِ نبوی کے لیے ملاحظہ ہو بلاذری، اول ص ۴۷۳-۴۷۷ ؛ ابن سعد، اول ص ۹-۴۹۷ -

(۷۷) ابن ہشام، اول ص ۴۸۷- ابن سعد، اول ص ۴۹۲ کا واضح بیان ہے کہ آپ نے چار سو درہم میں وہ حضرت ابوبکر سے خرید لی تھی۔

(۷۸) ابن اسحاق (اردو) ص ۱۴۹-۱۵۱ نیز ملاحظہ ہو ابن کثیر، السیرۃ النبویۃ، اول ص ۴۵۵-۴۶۰ جنہوں نے اس پر مکمل فصل باندھی ہے اور متعدد روایات حدیث و سیرت کے مآخذ سے نقل کی ہیں۔ آپ کے مال والی حدیث کے

الفاظ صحیح مسلم سے یوں نقل کیے ہیں: ..... "لا املک لکم من اللہ شیئا، سلونی من مالی ما شئتم" دو دعوتوں والی روایات ابوبکر بیہقی کی کتاب الدلائل سے نقل کی ہیں۔ اور دوسری روایات نقل کی ہیں جن میں وہ روایت بھی ہے جو مولانا شبلی، اول ص۲۱۰ نے نقل کی ہے اور ابن کثیر نے نقد کرتے ہوئے اسے وضاع حدیث عبدالغفار بن قاسم ابومریم کا کارنامہ بتایا ہے اور جس پر خود جامع سیرت النبی سید سلیمان ندوی نے بھی نقد کیا ہے ملاحظہ ہو ان کا حاشیہ ۱۔ روایت کا اصل حصہ صحیح ہے اس کا آخری حصہ شیعی وضاع حدیث کا الحاق ہے جس میں صرف حضرت علی کو آپ کا ساتھ دینے کا شرف دینے کی کوشش کی گئی ہے۔

نیز ملاحظہ ہو سید مودودی، سیرت سرور عالم، دوم ص۴۹۵۔

(۷۹) ابن کثیر، السیرۃ النبویۃ، اول ص۴۳۲ نے حضرت ابوالدرداء کی سند سے بخاری کی روایت نقل کی ہے "بلاشبہ اللہ نے مجھے مبعوث کیا تو تم نے کہا کہ جھوٹ بولتے ہو اور ابوبکر نے کہا کہ آپ سچ کہتے ہیں۔ اور انہوں نے اپنی جان و مال سے میری مواسات کی ..... یہ آپ نے دو بار فرمایا۔

(۸۰) ابن ہشام، اول ص۴۸۳؛ ابن سعد، سوم، طبع بیروت ۱۹۵۷ء، ص۱۶۲۔ ابن کثیر، دوم ص۳۳۳-۳۳۲۔ سید مودودی سیرت، دوم ص۲۲۱ نے بخاری، باب الہجرۃ اور طبرانی وغیرہ کے حوالہ سے مفصل روایات نقل کی ہیں۔ ابن ہشام کی روایات میں روزانہ ایک بار صبح یا شام تشریف لے جانے کا ذکر ہے جبکہ دوسری روایات میں دونوں وقت جانے کا ذکر ہے۔

(۸۱) ابن ہشام، اول ص۴۸۵-۴۸۵؛ ابن سعد، سوم ص۱۶۲-۱۶۳؛ ابن کثیر، دوم ص۲۳۲-۲۳۳۔

شبلی نعمانی، اول ص۲۰۳-۲۰۶؛ سید مودودی، سیرت، دوم ص۲۲۲-۲۲۳۔

حضرت ابوبکر کے خاندان میں حضرت اسماء، حضرت عائشہ، حضرت عبداللہ بن ابی بکر، ان کے مولیٰ حضرت عامر بن فہیرہ کی خدمات اور دلیل راہ عبداللہ بن اریقط کا ذکر آتا ہے۔ حضرت ابوبکر نے عام انتظامات کے علاوہ اونٹنی فراہم کی، زاد راہ حضرت اسماء و حضرت عائشہ نے فراہم کیا۔ غار ثور میں عبداللہ اور عامر کھانا پہنچاتے اور خبریں لاتے تھے۔

(۸۲) ابن سعد، سوم ص۲۱۵ اور بخاری، صحیح، باب مناقب المہاجرین؛ باب ہجرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم واصحابہ الی المدینہ۔

شبلی اول ص۲۰۲ نے صرف حضرت زبیر کا یہاں ذکر کیا ہے۔

(۸۳) حضرت ابوذر غفاری، حمزہ، عمر بن خطاب اور کئی دوسرے حضرات کے قبول اسلام کے بارے میں دار ارقم کے قیام کا ذکر آتا ہے؛ ابن ہشام، اول ص۳۴۲-۳۴۵؛ ابن سعد، سوم، حضرت عمر کا اسلام؛ ابن کثیر، السیرۃ النبویۃ، اول ص۴۴۰ وغیرہ۔ نیز ملاحظہ ہو شبلی نعمانی، اول ص۲۲۵؛ سید مودودی، سیرت، دوم ص۱۵۴-۱۵۴ — (۸۴) ابن ہشام، اول ص۴۲۱ نیز شبلی نعمانی، اول ص۲۴۴-۲۴۵؛ سید مودودی، سیرت دوم ص۶۴-۶۴ — (۸۵) ابن ہشام، اول ص۴۲۱ نیز سید مودودی، سیرت، دوم ص۶۳۵-۶۳۵؛ شبلی، اول ص۲۵۱۔

بحث و نظر

سرسیّد کی تفسیر کا بنیادی اصول:

نیچر اور لا آف نیچر

پروفیسر فضل الرحمٰن گنوری

۱۹ ستمبر ۱۸۹۲ء کو حیدرآباد دکن سے محسن الملک[1] نے اپنے خط میں جو "مکاتبات الخلان فی اصول التفسیر و علوم القرآن"[2] مطبوعہ ۱۹۱۵ء میں شامل ہے۔ سرسید کی تفسیر پر تنقید کرتے ہوئے انہیں لکھا:[3]

"میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ آپ بعض جگہ تسامح کے درجے سے گزر کر مغالطے میں پڑ گئے اور جس حد پر پہنچ کر آپ کو ٹھہرنا چاہیے تھا اس سے گزر گئے۔ آپ نے اُن باتوں کو جو اس زمانے کے علم و سائنس نے پیدا کی ہیں بغیر کسی شک و شبہ کے صحیح اور یقینی مان لیا اور جو باتیں قرآن میں بظاہر اس کی مخالف معلوم ہوئیں اس میں ایسی تاویلیں کرنی شروع کیں کہ قرآن کا مقصود ہی فوت ہو گیا اور اس پر ستم ظریفی آپ کی یہ ہے کہ آپ تاویل کو کفر قرار دیتے ہیں اور اپنی تفسیر کو قرآن کے الفاظ اور سیاق اور محاورے اور مقصود محاورے کے مطابق بتاتے ہیں لیکن اس سے بھی آپ کا اصل مقصود کوسوں دور رہا۔ اس لیے کہ نیچر اور لا آف نیچر اگر وہی ہے جو اس زمانے کے یوروپین حکیم بتاتے ہیں تو خدا کی خدائی اور رسولوں کی رسالت اور عذاب و ثواب کا اقرار وہی

---

[1] محسن الملک سرسید کے عشاق میں سے ہیں اس لیے ان کی تنقید کو تنقیص سمجھنے کی گنجائش نہیں۔ اس کے برخلاف محسن الملک کے خیالات ان جذبات کے آئینہ دار ہیں جو سرسید کے قریبی حلقے کے وہ لوگ جنہیں فی الجملہ علوم شرعیہ میں کچھ درک تھا، سرسید کے مذہبی خیالات کے بارے میں رکھتے تھے۔

[2] مرتبہ محمد عثمان مقبول، باہتمام رشید احمد انصاری، مطبوعہ و شائع کردہ مطبع احمدی علیگڑھ۔ مکاتبات کا یہ مطبوعہ نسخہ جو ایم اے او کالج کی لٹن لائبریری کو کسی محمد امان نے ۱۵ مارچ ۱۹۱۵ء کو ہدیہ کیا تھا اب سیمنار لائبریری شعبہ سنی دینیات کی زینت ہے۔

[3] سرسید کا انتقال ۱۸۹۸ء میں ہوا اور اس مجموعہ کا آخری خط ۲۶ اگست ۱۸۹۵ء کا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ موضوع زیر بحث پر یہ سرسید کے وہ آخری خیالات ہیں جن سے ان کا رجوع ثابت نہیں۔

آبائی تقلید اور بچپن کی سنی سنائی باتوں کا اثر سمجھا جاوے گا۔ اور قرآن باوجود انکار معجزات، اور خرق عادت، اور دعا، اور اجابت دعا اور فرشتوں اور جنات کے، نیچر اور لا آف نیچر کے مخالف ہی رہے گا۔ پس میرے نزدیک آپ دو مصیبتوں میں سے ایک میں بھی نہ نکل سکے۔ کہیں قرآن کے معنی سمجھنے میں غلطی کی اور کہیں نیچر اور لا آف نیچر کے ثابت کرنے میں۔ بعض جگہ تو آپ قرآن کا وہ مطلب سمجھے جو نہ خدا سمجھا، نہ جبرئیل، نہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم، نہ صحابہ، نہ اہل بیت، نہ عامہ مسلمین۔ اور کہیں نیچر کے دائرے سے نکل گئے اور مذہبی آدمیوں کی طرح پرانے خیالات اور پرانی دلیلوں اور پرانی باتوں کا گیت گانے لگے۔ چنانچہ آپ کی تفسیر میں دونوں باتوں کا جلوہ نظر آتا ہے۔ جہاں آپ نے دعا اور اجابتِ دعا کے مشہور معنوں سے انکار کیا، معجزات اور خرقِ عادات کو ناممکن سمجھکر حضرت عیسیٰؑ کے بے باپ پیدا ہونے اور ان کی طفلی کے زمانے کے واقعات اور احیاءِ اموات وغیرہ باتوں کو اہل کتاب کی کہانیاں بتلایا۔ وہاں آپ نے دکھایا کہ آپ کی تفسیر قرآن کے الفاظ اور سیاق عبارت اور اس کے عام منشاء سے مناسبت اور مطابقت نہیں رکھتی۔ اور جہاں آپ نے خدا کی خدائی اور پیغمبر کی پیغمبری اور قرآن کے کلام الٰہی ہونے اور ثواب و عذاب وغیرہ کا اقرار کیا، گو اس کی حقیقت میں علماء ظاہری کی رایوں سے اختلاف کیا ہو وہاں آپ نے ثابت کر دیا کہ نیچر اور لا آف نیچر کا کچھ بھی اثر آپ پر نہیں ہوا۔ وہی سب پرانے خیالات آپ کے دل میں سمائے ہوئے ہیں جن پر نیچر کے جاننے والے اور لا آف نیچر کے ماننے والے ہنستے ہیں۔ کیا آپ ثابت کر سکتے ہیں کہ یہ اعتقادات لا آف نیچر (قوانین فطرت) کے مطابق ہیں۔ یا ماڈرن سائنس (علوم جدیدہ) سے اس کی تصدیق ہو سکتی ہے۔ اور اعتقادات کا تو ذکر کیا ہے آپ صرف خدا کی خدائی فلسفہ جدیدہ سے ثابت کر دیجیے۔"[1]

آگے چل کر محسن الملک اسی خط میں لکھتے ہیں:

"میں اگلے خط میں نیچر اور لا آف نیچر اور ورک آف گاڈ یعنی خدا کے کام اور ورڈ آف گاڈ یعنی خدا کے کلام سے جو آپ کی تفسیر کے اصول میں سے ایک

[1] مکاتیب، ص: ۱۶ — ۱۷

اصول ہے[1] بحث کروں گا اور اس بات کو دکھاؤں گا کہ اس زمانے کی سائنس کی رو سے جن کو آپ ورک آف گاڈ اور ورڈ آف گاڈ کہتے ہیں بلکہ خود گاڈ خیالی ڈھکوسلے اور اولڈ فیشن والے سٹریل خیالات ہیں۔ کہاں کا گاڈ اور کہاں کا ورک آف گاڈ اور کیسا ورڈ آف گاڈ۔ علم کی روشنی نے ان تاریک خیالات سے دنیا کو پاک کرنا شروع کر دیا ہے اور جن کے دل نئے خیالات کی تیز شعاعوں سے روشن ہو گئے ہیں وہ ان لغویات کو کچھ نہیں سمجھتے ان کے نزدیک ان پرانی باتوں اور ان جہالت و وحشت کے یادگار خیالات کی جگہ اب باقی نہیں رہی، اِلّا ان دلوں میں جو آبائی تقلید کے بندوں میں پھنسے ہوئے اور بچپن کی سنی سنائی باتوں کے دام میں گرفتار ہیں ورنہ سائنس نے فتویٰ دے دیا ہے کہ خدا وجود معطل ہے، رزاقی اور الوہیت بیہودہ خیالات ہیں، دعا اور عبادت وحشیوں اور جاہلوں کے ڈر اور خوف کا نتیجہ ہے، نبوت دھوکے کی ٹٹی ہے، وحی افسانہ ہے، الہام خواب ہے، روح فانی ہے، قیامت ڈھکوسلہ ہے، عذاب و ثواب انسانی اوہام ہیں، فرشتے وجنت الفاظِ بے معنی ہیں، انسان صرف ایک ترقی یافتہ بندر ہے، بعد الموت نہ سزا ہے نہ جزا، وہ مرنے کے بعد سب جھگڑوں قصوں سے پاک ہے۔"[2]

تفسیر کا یہ اصول جسے سرسید نے نیچرل ورلڈ آف نیچر کا نام دیا اور جس کی کارفرمائی سے پیدا ہونے والی تباہ کاریوں کا ایک اجمالی خاکہ محسن الملک نے اپنی تحریر میں پیش کیا، واقعہ یہ ہے کہ وہ سرسید کی تفسیر کا نہ صرف ایک اصول بلکہ ایک ایسا اہم ترین اصول ہے جس کی وجہ سے محسن الملک ہی کے الفاظ میں "سید معاذ اللہ ایک نئے دین کے بانی کہے جاتے اور نیچری کے نام سے پکارے جاتے ہیں"[3] اسی وجہ سے جمال الدین افغانی نے ان حضرات کو فرقہ نیچریان و اگھوریان کے نام سے یاد کیا۔ نیچرل ورلڈ آف نیچر کو سرسید نہ صرف قرآن کریم

---

[1] زیادہ صحیح یہ ہے کہ یہ نہ صرف سرسید کی "تفسیر کے اصول میں سے ایک اصول ہے" بلکہ ان کی تفسیر کا اہم ترین اصول اور اس کا سنگ بنیاد ہے۔

[2] مکاتیب: ص ۱۹۔ [3] ایضاً: ص ۱۶۶

کے سمجھنے اور سمجھانے کے بنیادی اصول کے طور پر استعمال کرتے ہیں بلکہ ان کے نزدیک کسی مذہب کی حقانیت جانچنے کا یہ واحد اصول ہے [1] اس نیچر اور لاآف نیچر کی حقیقت کیا ہے اس کے بارے میں محسن الملک کا کہنا ہے کہ اس کی کوئی اطمینان بخش تشریح کہیں نہیں ملتی۔ "یہاں تک کہ سید صاحب قبلہ نے بھی جن کی زبان پر ہر وقت نیچر کا مبارک لفظ رہتا ہے اور جن کے قلم سے ہر دم نیچر نکلتا رہتا ہے اور جن کی تفسیر کا مدار نیچر پر ہے، اس لفظ کی نہ حد بتائی نہ تعریف کی" تاہم سرسید کی متعدد تحریریں ایسی ہیں جن سے واضح طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ نیچر اور لاآف نیچر سے جس کے مطابق وہ قرآن کریم کی تفسیر کرتے ہیں ان کی کیا مراد ہے۔

'الخطبات الاحمدیہ' میں لکھتے ہیں "سچا اصول کیا ہے؟ جہاں تک کہ انسان اپنے قوائے عقلی سے جان سکتا ہے وہ بجز قدرت یا قانون قدرت کے اور کچھ نہیں..... قدرت یا قانون قدرت کیا ہے وہ وہی ہے جس کے بموجب ان تمام چیزوں مادی یا غیر مادی کا جو ہمارے ارد گرد ہیں ایک عجیب سلسلہ انتظام سے وجود ہے اور ہمیشہ انہیں کی ذات میں پایا جاتا ہے اور کبھی ان سے جدا نہیں ہوتا۔ قدرت نے جس طرح پر جس کا ہونا بنا دیا ہے بغیر خطا کے اسی طرح پر ہوتا ہے اور اسی طرح پر ہوگا پس وہی سچ ہے اور جو اصول اس کے مطابق ہیں وہی سچے اصول ہیں نہ وہ جن کی بنا ایک فانی قابل سہو و خطا وجود یعنی انسان کے اعتقاد پر منحصر ہو۔" [2]

علاوہ بریں سرسید نے اپنی تفسیر کے جو پندرہ اصول بتائے ہیں ان میں آٹھواں اصول ہی سرسید کے الفاظ میں یہ ہے۔

"تمام صفات باری نامحدود اور مطلق عن القیود ہیں یفعل مایشاء ویحکم مایرید۔ پس وہ ان وعدوں کے کرنے کا مختار تھا جن کو اس نے کیا ہے، اور اس قانون فطرت کے کرنے (بنانے) کا بھی مختار تھا جس پر اس نے کسی کائنات کو بنایا ہو، یا اس موجودہ کائنات کو بنایا ہے، یا آئندہ اور کسی صورت میں بنا دے، مگر اس وعدہ اور قانون فطرت میں جب تک کہ وہ قانون فطرت قائم ہے، تخلف محال ہے۔

---

[1] دیکھیے سرسید احمد خاں: الخطبات الاحمدیہ فی العرب والسیرۃ المحمدیہ، علی گڑھ، مطبع فیض عام طبع اوّل سنہ ۱۹۰۰ء؟ ص: ۳ — ۶

[2] مکاتبات ص: ۱۶۰

[3] الخطبات ص: ۵

اور اگر ہو تو ذات باری کی صفات کاملہ میں نقصان لازم آتا ہے۔ اور ان وعدوں کا کرنا اور قانون فطرت پر کائنات قائم کرنا اس کی قدرت کاملہ کا ثبوت ہے۔ اور ان کے ایفا سے جس کا خود اس نے اپنے اختیار سے وعدہ کیا ہے اس کی قدرت کے مطلق عن القیود اور نامحدود ہونے کے معارض نہیں ہو سکتا۔"[1]

اس کے بعد سرسید نے بہت سی آیات پیش کی ہیں جن سے ان کے کہنے کے بموجب معلوم ہوتا ہے کہ خدائے تعالیٰ نے وعدہ کیا ہے اور وعدے کے خلاف ہو نہیں سکتا۔ اور ان وعدوں اور ان سے "عدم تخلف" کے باوجود اپنے آپ کو قادر مطلق اور فعال لما یرید بیان کیا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ "وعدہ اور عدم تخلف وعدہ اس کے قادر مطلق ہونے اور اس کی صفات کے مطلق عن القیود ہونے کے منافی نہیں ہے"[2] سرسید کہتے ہیں:

"یہی حال قانون فطرت کا ہے جس پر یہ کائنات بنائی گئی ہے۔ پہلا قولی وعدہ ہے اور قانون فطرت عملی وعدہ۔ اس قانون فطرت میں سے بہت کچھ خدا نے ہم کو بتایا ہے اور بہت کچھ انسان نے دریافت کیا ہے، گو کہ انسان کو ابھی بہت کچھ دریافت نہ ہوا ہو، اور کیا عجب کہ بہت کچھ دریافت نہ ہو، مگر جس قدر دریافت ہوا ہے وہ بلاشبہ خدا کا عملی وعدہ ہے، جس سے تخلف قولی وعدے سے تخلف کے مساوی ہے جو کبھی نہیں ہو سکتا۔"[3]

سرسید کے نزدیک "کلمات اللہ" اور "خلق اللہ" دو مرادف (؟ مترادف) الفاظ ہیں جن کا مطلب یہ ہے کہ فطرت میں تبدیلی نہیں ہو سکتی کیونکہ قرآن کہتا ہے۔ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ[4] ("اللہ کی باتوں میں تبدیلی نہیں ہے")۔ اسی طرح وہ "وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا"[5] ("اللہ کی سنت میں تو ہرگز تبدیلی نہ پائے گا") اس سے استدلال کرتے ہیں کہ "جو طریق کہ خدا نے مقرر کیا ہے اس میں تبدل نہیں ہو سکتا"[6] سرسید کا دعویٰ ہے کہ قرآن میں خدا نے ہم کو خاص

---

[1] مکاتیب ص: ۲۷
[2] مکاتیب ص: ۲۹
[3] ایضاً ص: ۲۹
[4] سورۂ یونس ۱۰ آیت ۶۴
[5] سورۂ احزاب ۳۳، آیت ۶۲، سورۂ فتح ۴۸ آیت ۲۳
[6] مکاتیب ص: ۳۰

خاص قانون فطرت بھی بتائے ہیں مثلاً قرآن نے یہ قانون فطرت بتایا ہے کہ زن و مرد کے اتصال سے مدت معینہ تک مقررہ جگہ میں نطفہ کے رہنے سے انسان پیدا ہوتا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اس قانون فطرت کے خلاف بالکل اسی طرح نہیں ہو سکتا جس طرح خدا کے قولی وعدے کے خلاف نہیں ہو سکتا۔[1] ایسے ہی ان کے خیال میں یہ نہیں ہو سکتا کہ سورج خلاف فطرت، جس طرح وہ چلتا دکھائی دیتا ہے کسی کے لیے چلنے سے ٹھہر جائے، یہ ان کے نزدیک اسی طرح ناممکن ہے جیسے قولی وعدے کے برخلاف ہونا ناممکن ہے۔[2] ان کے خیال میں قرآن سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آگ کی خاصیت جلانا ہے، یا پانی کی خاصیت بھاری چیزوں کو ڈبونا ہے چنانچہ پانی سے یہ فطرت معدوم نہیں ہو سکتی۔ اس کا معدوم ہونا ایسا ہی ناممکن ہے جیسے قولی وعدہ کے برخلاف ہونا ناممکن ہے۔ قرآن ہی سے ان کے نزدیک یہ معلوم ہوتا ہے کہ قانون فطرت یہ ہے کہ پانی بادل سے برسے اور اس سے کچھ فوائد حاصل ہوں چنانچہ یہ ممکن نہیں کہ بغیر بادل کے پانی برسے اور مینہ کے فوائد جو خدا نے بیان کیے ہیں وہ اس سے حاصل نہ ہوں۔ وہ کہتے ہیں کہ امور مذکورہ کے علاوہ اور بھی بہت سے قوانین فطرت قرآن میں بتائے گئے ہیں[3]

سرسید یہ تسلیم کرتے ہیں کہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ جو قانون فطرت تم نے قرآن مجید کی آیتوں کو پیش نظر رکھ کر بتایا ہے وہ حاوی نہیں بلکہ اس میں مستثنیات بھی ہیں مگر انہیں اپنے مذکورہ موقف پر اتنا اصرار ہے کہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ کوئی قرآن مجید سے یہ ثابت نہیں کر سکتا کہ اس قانون فطرت میں مستثنیات ہیں[4] عجیب بات ہے کہ یہ کہتے وقت وہ شاید بھول جاتے ہیں کہ قرآن ہی میں آدم کا بغیر ماں باپ کے پیدا ہونا مذکور ہے[5] بھاری جہازوں کا پانی پر دوڑتے پھرنا بھی[6] نیز یہ کہ پانی نے پھٹ کر لوگوں کو راستہ دے دیا[7]

---

[1] مکتوبات ص: ۳۲ ، [2] ایضاً ص: ۳۲
[3] ایضاً ص: ۳۴ [4] ایضاً ص: ۳۵
[5] اِنَّ مَثَلَ عِیْسٰی عِنْدَ اللّٰهِ كَمَثَلِ اٰدَمَ خَلَقَهٗ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ كُنْ فَیَكُوْنُ ۝ آل عمران آیت: ۵۹
[6] وَمِنْ اٰیٰتِهِ الْجَوَارِ فِی الْبَحْرِ كَالْاَعْلَامِ (سورہ شوریٰ ۳۲)
[7] فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِیْقًا فِی الْبَحْرِ یَبَسًا
(سورہ طٰہٰ آیت ۷۷)

مزید برآں سرسید یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ انسان نے خدا کی پیدا کی ہوئی چیزوں کے تجربے سے اس کی مخلوقات کے قانونِ فطرت کو معلوم کیا ہے اور بے شبہ وہ یہ دعویٰ نہیں کرسکتا کہ اس نے مخلوقات کے تمام قوانینِ فطرت کو دریافت کرلیا ہے[1]۔ ان میں بقول ان کے "بہت سے ایسے امور محقق ہیں جو درجۂ یقین کو پہنچ گئے ہیں اور کچھ ایسے ہیں جو ابھی درجۂ یقین کو نہیں پہنچے اور معلوم نہیں کہ ابھی تک کس قدر نامعلوم ہیں[2]۔"

سرسید کو اس بات کا احساس ہے کہ جو قانون قدرت انسان نے تجربے سے "قائم کیا ہے" اس کی نسبت کہا جاسکتا ہے کہ جب کہ تمام قوانینِ فطرت ابھی تک نامعلوم ہیں تو ممکن ہے کہ کوئی قانون فطرت ایسا ہو جس سے مستثنیات ثابت ہوتے ہوں۔ مگر سرسید کے خیال میں اتنا کہنا کافی نہیں ہے کیونکہ انہیں کے الفاظ میں "امکان عقلی تو کوئی شئی وجودی نہیں ہے صرف ایک خیال غیر محقق الوقوع ہے۔ وان الظن لایغنی من الحق شیئاً۔ علاوہ اس کے امکان کا اطلاق اس چیز پر ہوتا ہے جو کبھی ہو اور کبھی نہ ہو لیکن جس چیز کا کبھی وقوع ثابت نہ ہوا ہو تو اس پر امکان کا اطلاق غلط اور محض سفسطہ ہے[3]۔" ان کا کہنا ہے کہ "جو شخص قانونِ فطرت میں مستثنیات کا مدعی ہو اس کو ان مستثنیات کے کبھی واقع ہونے کو ثابت کرنا بھی لازم ہے[4]۔"

یہ حقیقت کہ انسان کا علم ناقص بھی ہے اور اس میں غلطی کے امکانات بھی ہیں سرسید کی نگاہ سے پوشیدہ نہیں چنانچہ لکھتے ہیں "ہم سے بلاشبہ کہا جاتا ہے کہ جب حکمت و ہیئت و فلسفۂ یونانی مسلمانوں میں پھیلا اور جو اس زمانے میں بالکل سچ و صحیح اور مطابق حقیقت واقع سمجھا

---

[1] مکاتیب ص: ۳۴۔ [2] ایضاً

[3] واقعات تین قسم کے ہوتے ہیں ایک وہ جن کے ہونے (وجود) کو عقل لازم اور ضروری بتائے، انہیں واجب کہتے ہیں۔ دوسرے وہ جن کے نہ ہونے (عدم) کو عقل لازم اور ضروری بتائے ان کو ممتنع اور محال کہتے ہیں۔ تیسری قسم وہ ہے کہ جن کے نہ وجود (ہونے) کو لازم بتائے اور نہ ان کے عدم (نہ ہونے) کو ضروری قرار دے، بلکہ دونوں شقوں کو محتمل قرار دے اور ہونے نہ ہونے، وجود یا عدم کا حکم کرنے کے لیے کسی اور دلیل کو چاہے ان کو ممکن کہا جاتا ہے۔ سرسید کا یہ کہنا کہ "امکان کا اطلاق اس چیز پر ہوتا ہے جو کبھی ہو اور کبھی نہ ہو لیکن جس چیز کا کبھی وقوع ثابت نہ ہوا ہو اس پر امکان کا اطلاق غلط ہے" امکان کی ان کی اپنی خانہ زاد تعریف ہے جسے فلسفہ یا منطق سے سروکار نہیں۔ امکان کی تعریف میں وقوع کی شرط لگا دینا امکان کے تصور کو فاسد کرتا ہے۔

[4] مکاتیب ص: ۳۵۔ سرسید کا مطالبہ بناء الفاسد علی الفاسد ہے۔

جاتا تھا علماء اسلام نے قرآن مجید کے ان مقامات کی جو ان کے مطابق معلوم ہوتے تھے تائید کی اور ان مقامات کو جو بظاہر مخالف ان علوم کے معلوم ہوتے تھے۔ ان کے مطابق کرنے پر کوشش کی۔ اب کہ معلوم ہوا کہ وہ علوم غلط اصول پر مبنی تھے اور ان کا علم ہیئت بالکل خلاف حقیقت تھا۔ اور علم طبیعات اور نیچرل سائنس نے زیادہ ترقی کی تو اب ان معنوں سے جو ان علماء نے مطابق یونانی علوم کے قرار دیے تھے تخالف کرتے ہوا اور دوسرے معنی اختیار کرتے ہو جو حال کے علوم کے مطابق ہیں، اور کیا عجب ہے کہ آئندہ زمانے میں ان علوم کو اور زیادہ ترقی ہو اور جو امور اس وقت محققہ معلوم ہوتے ہیں وہ غلط ثابت ہوں، اس وقت قرآن مجید کے الفاظ کے دوسرے معنی قرار دینے کی ضرورت ہوگی، وَلَہُمْ جَرًّا۔ پس قرآن لوگوں کے ہاتھ میں ایک کھلونا ہو جاوے گا۔ ہم اس طعنے کو بطور ایک بشارت کے نہایت خوشی سے تسلیم کرتے ہیں کیونکہ ہمارا یقین ہے کہ قرآن مجید حقیقت امور کے مطابق ہے، کیونکہ وہ ورڈ آف گاڈ ہے اور بالکل ورک آف گاڈ اس کے مطابق ہے مگر اس میں ایک بہت بڑا معجزہ یہ ہے کہ ہمارے ہر درجۂ علم میں ان امور میں جن کی ہدایت کے لیے قرآن نازل ہوا ہے یکساں ہدایت کرتا ہے اس کے الفاظ ایسے اعجاز سے نازل ہوئے ہیں کہ جہاں تک ہمارے علوم کو ترقی ہوتی جاوے گی اور اس (اُن) ترقی یافتہ علوم کے لحاظ سے ہم اس پر غور کریں گے تو معلوم ہوگا کہ اس کے الفاظ اس لحاظ سے بھی مطابق حقیقت ہیں اور ہم کو ثابت ہو جاوے گا کہ جو معنی ہم نے پہلے قرار دیے تھے اور اب غلط ثابت ہوئے وہ ہمارے علم کا قصور تھا نہ الفاظ قرآن کا۔ پس اگر ہمارے علوم کو آئندہ زمانہ میں ایسی ترقی ہو جاوے کہ اس وقت کے امور محققہ کی غلطی ثابت ہو تو ہم پھر قرآن مجید پر رجوع کریں گے اور اس کو ضرور مطابق حقیقت پاویں گے۔ اور ہم کو معلوم ہوگا کہ جو معنی ہم نے پہلے قرار دیے تھے وہ ہمارے علم کا نقصان تھا۔ قرآن مجید ہر ایک نقصان سے بری تھا۔[1]

انسانی علم و اطلاع اور انکشافِ حقیقت کے نقص و قصور کے اس اعتراف و احساس کا نتیجہ ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ سرسید اپنی اس موقف کے بارے میں کہ قانونِ فطرت کے اس درجہ انکشاف میں، جہاں تک وہ ان کے زمانے تک پہنچا تھا، مستثنیات کا پایا جانا ناممکن ہے، اعتدال پسندی کی راہ اختیار کرتے ہوئے یہ کہتے کہ مستثنیات کا وجود مستبعد اور خلاف

---

[1] مکاتیب ص: ۵۲ و ۵۳۔

عادت تو ہو سکتا ہے لیکن محال نہیں ہو سکتا، چنانچہ اسے نامکمل اور ناقص سمجھتے ہوئے اسے قرآنی آیات کی آخری، قطعی اور یقینی تشریح قرار دینے سے گریز کرتے ہوئے اس کی حیثیت صرف ایک عبوری، وقتی اور عارضی تشریح کی قرار دیتے تو حقیقت سے کہیں بہت زیادہ قریب ہو جاتے۔ مگر افسوس کہ انیسویں صدی کی سائنس کے میکانکی تصور کو انکشاف حقیقت کا آخری درجہ قرار دینے کی تحت الشعوری مرعوبیت اور طبعی انتہا پسندی نے انہیں ایسا کرنے کی اجازت نہ دی۔

حقیقت واقعہ کے اس نیم دلانہ اعتراف کے نتیجے میں سرسید اپنے اس دعوے پر بس نہ کرتے ہوئے کہ کوئی قرآن مجید سے یہ ثابت نہیں کر سکتا کہ اس قانونِ فطرت میں مستثنیات ہیں، آگے بڑھ کر نویں اصول کے تحت یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ "قرآن مجید میں کوئی ایسا امر نہیں ہوتا جو قانون فطرت کے برخلاف ہو"[1] ظاہر ہے اس موقف کا لازمی نتیجہ معجزات کا انکار ہے۔ چنانچہ سرسید ہی کے الفاظ میں "(ہم) ان کا وقوع ایسا ہی ناممکن قرار دیتے ہیں جیسے کہ قولی وعدہ کا ایفا نہ ہونا۔ اور علانیہ کہتے ہیں کہ کسی ایسے امر کے واقع ہونے کا ثبوت نہیں ہے جو مافوق الفطرت ہو اور جس کو تم معجزہ قرار دیتے ہو اور اگر بفرض محال خدا کی قدرت کے حوالے پر اس کو تسلیم بھی کریں تو وہ ایک بے فائدہ امر ہوگا، جو نہ مثبت کسی امر کا ہے اور نہ مُسکت للخصم"[2]

ظاہر ہے کہ یہ موقف اختیار کرنے کے بعد سرسید کے لیے ان آیات کی تاویل، اپنے علم قانونِ فطرت یا نیچر کے مطابق کرنے کے سارے دروازے کھل جاتے ہیں، جنہیں وہ اپنے زعم میں خلاف قانونِ فطرت سمجھتے ہیں یا اپنے الفاظ میں "سپر نیچرل" کہتے ہیں۔

اپنے اس موقف کو سہارا دینے اور اسے مضبوط کرنے کے لیے سرسید چودھویں اصول کے تحت فرماتے ہیں "موجوداتِ عالم اور مصنوعاتِ کائنات کی نسبت جو کچھ خدا نے قرآن میں کہا ہے وہ سب ہو بہو یا بحیثیۃ من الحیثیات مطابق واقع ہے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ اس کا قول اس کی مصنوعات کے مخالف ہو یا مصنوعات اس کے قول کے مخالف ہوں، بعض جگہ ہم نے قول کو ورڈ آف گاڈ اور اس کی مصنوعات کو ورک آف گاڈ سے تعبیر کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ ورڈ آف گاڈ اور ورک آف گاڈ دونوں کا متحد ہونا لازم ہے۔ اگر ورڈ ورک کے کسی بھی حیثیت سے مطابق نہیں ہے تو ایسا ورڈ ورڈ آف گاڈ نہیں ہو سکتا"[3]

---

[1] مکاتیب ص: ۳۵
[2] ایضاً ص: ۳۷
[3] ایضاً ص: ۴۴

سرسید کی لگائی ہوئی یہ قید کہ "وہ سب ہو بہو یا بحیثیۃ من الحیثیات مطابق واقع ہو" بہت اہم ہے اور ان کے ایک بنیادی اہمیت رکھنے والے تاویلی حربے کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ "ہو بہو" سے سرسید کی مراد ہے حقیقتِ واقعہ کے مطابق۔ "بحیثیۃ من الحیثیات" سے مطلب ہے کسی بھی دوسری ممکن حیثیت سے۔ سرسید یہ کہنا چاہتے ہیں کہ قرآن کا بیان یا تو ہو بہو حقیقت کا بیان ہوگا، جس کا اظہار آیت کے الفاظ کے مدلول ظاہری سے ہو رہا ہے اور اگر وہ حقیقت کا بیان نہیں ہے تو کسی بھی دوسری حیثیت سے اس بیان کو صحیح قرار دینا پڑے گا۔ مثلاً قرآن کہتا ہے: "وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا" (سورہ یٰسین ۳۶: آیت ۳۸) یعنی سورج اپنے ٹھکانے کی طرف چلا جا رہا ہے۔ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ سورج حرکت کرتا ہے۔ اب اگر سرسید کے دور تک کے سائنسی انکشافات یہ بتاتے ہیں کہ سورج واقعی حرکت کرتا ہے تو قرآن کے اس بیان کو حقیقتِ واقعہ کا بیان سمجھتے ہوئے بجنسہٖ قبول کر لیا جائے گا۔ لیکن اگر ان کے زمانے تک کے سائنسی انکشافات یہ بتاتے ہیں کہ سورج ساکن ہے تو اب قرآن کے مذکورہ بیان کو بیان واقعہ نہیں سمجھا جا سکتا۔ لیکن کیوں کہ یہ قرآن مجید کا بیان ہے اور ورڈ آف گاڈ ہے اس لیے اسے کسی دوسری حیثیت سے صحیح قرار دینا پڑے گا۔ مثلاً یہ کہنا ہوگا کہ قرآن نے عوامی محاورے کا استعمال کیا ہے یعنی کیونکہ بالعموم یہی سمجھا جاتا تھا۔ یا سمجھا جاتا ہے کہ سورج حرکت کرتا ہے اور بول چال میں کہا بھی اسی طرح جاتا ہے کہ مثلاً جب سورج نکلے یوں نہیں کہتے کہ جب زمین اتنی حرکت کر چکے کہ سورج نظر آنے لگے تو قرآن نے بھی اسی پیرایۂ بیان کو اختیار کر لیا۔ چنانچہ سرسید کے نزدیک جب بھی قرآن کا بیان ان کے دور کے سائنسی انکشاف واقعہ کے خلاف ہوگا تو یہ سمجھا جائے گا کہ قرآن کا بیان حقیقتِ واقعہ کا بیان نہیں، بلکہ از راہ مجاز، یا محاورے کے پیش نظر، یا عوام کے مزعومات و خیالات کے موافق ایک چیز بیان کر دی گئی ہے۔ گویا قرآن کی مراد متعین کرنے میں فیصلہ کن حیثیت سرسید کے زمانے کے سائنسی انکشافات کو حاصل ہوگی نہ کہ الفاظِ قرآنی کے مدلولات کو۔ اور یہی سرسید کی تفسیر کا اصل الاصول ہے۔[1]

مزید براں یہ بات بھی بہت معنی خیز ہے کہ سرسید صرف ایک پہلو کا ذکر کرتے ہیں یعنی وہ یہ تو کہتے ہیں کہ اگر ورڈ، ورک کے مطابق نہیں تو وہ ورڈ آف گاڈ نہیں، لیکن یہ نہیں کہتے کہ اگر

---

[1] اپنے خیالات و معتقدات کو اصل قرار دے کر تفسیر کرنے کی یہ تکنیک عام بھی ہے اور قدیم بھی۔ سارے فرقِ ضالہ نے فراخ دلی سے اس تکنیک کا استعمال کیا ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے احقر کی کتاب "زمخشری کی تفسیر الکشاف، ایک تحلیلی جائزہ، شائع کردہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ ۱۹۔ سرسید نے اسی تکنیک کو الفاظ بدل کر استعمال کیا ہے۔

ورک ورڈ کے مطابق نہیں نظر آتا تو ورک کے سمجھنے میں ہم سے غلطی ہوئی ہے[1] چنانچہ اگر قرآن کی عبارت ان کے مزعومہ قانونِ فطرت کے خلاف نظر آتی ہے تو ان کے پاس اس کے علاوہ کوئی چارۂ کار نہیں کہ اپنے اصل الاصول کے مطابق تاویل کے سارے حربے استعمال کرکے اس عبارت کو اپنے قرار دادہ قانونِ فطرت کے مطابق ثابت کر دکھائیں۔ یہاں وہ اپنے اس اعتراف سے آنکھیں چرا لیتے ہیں جو علمِ انسانی اور سائنسی اکتشافات کے ناقص، نامکمل اور حقیقت واقعہ کا عبوری بیان ہونے کے بارے میں انہیں کے قلم سے نکلا ہے۔

مذکورہ بالا صورت حال کا لازمی نتیجہ ہے کہ پندرھویں اصول کے تحت وہ یہ تسلیم کرنے کے بعد "قرآن کے معنی اس طرح پر لگائے جاویں گے جیسے کہ ایک نہایت فصیح عربی زبان میں کلام کرنے

---

[1] سرسید کے اس نقطۂ نظر کا مقابلہ مولانا محمد قاسم نانوتوی بانی مدرسہ دارالعلوم دیوبند کے نقطۂ نظر سے کرنا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ سرسید نے کچھ سوالات اصول کی صورت میں ڈھال کر مولانا محمد قاسم صاحب کو بھیجے تھے جن کے جوابات انہوں نے دیے۔ سرسید کے اصول اور مولانا نانوتوی کے جواب "تصفیۃ العقائد" (مطبوعہ کتب خانہ عزیزیہ دیوبند) نام کے کتابچے میں چھپے۔ سرسید نے اپنے دوسرے اصول میں بیان کیا ہے "اس کا کلام اور جس کو اس نے رسالت پر مبعوث کیا اس کا کلام ہرگز خلاف حقیقت اور خلاف واقعہ نہیں ہو سکتا۔" اس کا جواب دیتے ہوئے مولانا نانوتوی نے لکھا: "کلام خداوندی اور کلام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم جیسے مخالف حقیقت اور مخالف واقعہ نہیں ہو سکتا ایسے ہی حقیقت اور واقعہ کے دریافت کرنے کی صورت اس سے بہتر کوئی نہیں کہ خدا تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کی طرف رجوع کیا جائے۔ سو اگر کوئی طریقہ دربارۂ اخبار واقع و حقیقت مخالف کلام اللہ اور احادیث صحیحہ ہو تو کلام اللہ اور احادیث کے وسیلے سے اس کی تغلیط کر سکیں گے۔ پر کلام اللہ اور احادیث کی تغلیط اس طریقے کے بھروسہ نہیں کر سکتے۔ اس صورت میں اگر اشارۂ عقلی معارض اشارۂ نقل ہو تو ہرگز قابل اعتبار نہیں۔ غرض عقل کی بات یہ ہے کہ کلام اللہ اور احادیث صحیحہ نمونہ صحت و سقم دلائل عقلیہ سمجھے جائیں، نہ برعکس۔ علیٰ ہذا القیاس مضمون متبادر کلام اللہ و حدیث کو جو باعتبار قواعد صرف و نحو دلالت مطابقی سمجھے جاتے ہوں اصل مقرر کرکے دلائل عقلیہ کو اس پر مطابق کریں۔ اگر کھینچ کھانچ کر بھی مطابق آجائے تو فبہا ورنہ قصور عقل سمجھیں۔ یہ نہ ہو کہ اپنے خیالات واہام کو اصل سمجھیں اور کلام اللہ و حدیث کو کھینچ تان کر اس پر مطابق کریں۔" سرسید اور مولانا نانوتوی کے سوال و جواب سے اس تضاد اور بُعد کا اندازہ اچھی طرح کیا جا سکتا ہے۔ جو مذہبی فکر اور سرسید کی نیچری فکر کے درمیان پایا جاتا ہے۔

والے کے لگائے جاتے ہیں[1]" یہ کہنے پر مجبور ہوئے کہ " علاوہ اس کے ہم کو ان اصول اور ان قولی وعملی وعدوں پر غور کرنا ضروری ہوتا ہے جو خود خدا نے کیے ہیں[2]"۔ ان کی اس بات کا مطلب اس کے علاوہ کچھ نہیں کہ عربی زبان کے اصول وقواعد اور لغت کی رو سے قرآن کا مفہوم جو کچھ بھی نکلتا ہو لیکن سرسید کے لیے وہ اسی صورت میں قابل قبول ہو سکتا ہے جب وہ ان کے مقرر کردہ اصول نیچر کے مطابق ہو ورنہ نیچر کے اصول کی روشنی میں اس مفہوم پر نظر ثانی کر کے اس کے موافق اس کے معنی متعین کیے جائیں گے۔

عربی زبان کے مفاہیم، اصول وقواعد اور عربی الفاظ کے لغوی مدلولات سے کترا کر چلنے کا جواز وہ اس طرح فراہم کرتے ہیں۔ " بلاشبہ اس امر میں ہم مجبور ہیں اور بجز اس کے کہ قرآن مجید کے معنی قرار دینے میں موجودہ لغت کی کتابوں اور علم ادب کی کتابوں کی طرف رجوع کریں اور کچھ چارہ نہیں ہے لیکن اگر بالفرض ہم کو قرآن مجید سے کسی لفظ کا ایسے طور پر استعمال، یا ایسے معنوں میں استعمال، بطور یقین کے ثابت ہو جاوے جو کتب لغت یا علم ادب کی کتابوں میں نہ ملے، تو ہم اس کے اختیار کرنے میں کوئی وجہ تأمل کی نہیں پاتے"[3]

سرسید اپنی تفسیر کے اس اصل الاصول پر بڑی طویل تحریر سورۂ انعام کی آیت نمبر ۳۷ " وقالوا لولا نزل علیہ آیۃ من ربہ قل ان اللہ قادر علی ان ینزل آیۃ ولکن اکثرھم لا یعلمون"۔ (انہوں نے کہا کیوں نہیں اتاری گئی اس پر یعنی پیغمبر پر، کوئی نشانی، یعنی معجزہ، اس کے پروردگار کی طرف سے کہہ دے کہ بے شک اللہ اس پر قادر ہے کہ اتارے کوئی نشانی، ولیکن ان میں کے اکثر نہیں جانتے۔ ترجمہ سرسید) کی تفسیر کرتے ہوئے سپرد قلم کی ہے[4] اپنی اس تشریح میں سرسید نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ہر چیز قانون فطرت کے مطابق ہوتی ہے اور اس کے خلاف ہونا ناممکن ہے۔ چنانچہ ان کے الفاظ میں " تمام مخلوقات میں، انسان ہو یا حیوان، شجر ہو یا حجر، سب میں خدا نے ایک فطرت رکھی ہے، اور اس کے اثر بغیر کسی کے بتائے اور بغیر کسی سکھانے والے کے سکھائے، اسی فطرت کے مطابق ہوتے رہتے ہیں[5]"

---

[1] و [2] مکاتیب ص: ۴۵

[3] ۔ ایضاً ص: ۴۷۔ یہ بات نوٹ کرنے کے لائق ہے کہ سرسید اس بات کو مبہم چھوڑ دیتے ہیں کہ کسی لفظ کے وہ معنی جو کتب لغت یا علم ادب کی کتابوں میں نہیں ملتے ان معنی کے قرآن کریم سے استخراج کرنے کا کیا طریقہ اور ذریعہ ہوگا۔ [4] سرسید: تفسیر قرآن، جلد سوم ص: ۱۲ — ۴۱۔ [5] ایضاً ص: ۱۴

اس تحریر میں اسی اصول نیچر کے مطابق وہ معجزے کا انکار کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں "غرض کہ ہم نے معجزہ و کرامت کے مفہوم میں اس امر کو داخل کیا ہے کہ اس کا وقوع خلاف قانونِ قدرت ہے اور اسی اصول پر معجزہ و کرامت سے انکار کیا ہے"[1] آگے چل کر لکھتے ہیں "حکماء و فلاسفہ نے معجزات یا کرامات کا انکار کسی وجہ سے کیا ہو، مگر ہمارا انکار صرف اس بنا پر نہیں ہے کہ وہ مخالف عقل کے ہیں اور اس لیے ان سے انکار کرنا ضرور ہے۔ بلکہ ہمارا انکار اس بنا پر ہے کہ قرآن مجید سے معجزات و کرامات یعنی ظہور امور کا بطور خرقِ عادت یعنی خلاف فطرت، یا خلاف جبلت، یا خلاف خلقت یا خلاف قدرالتی قدر ہا اللہ کے امتناع پایا جاتا ہے جس کو ہم مختصر لفظوں میں یوں تعبیر کرتے ہیں کہ کوئی امر خلافِ قانون قدرت واقع نہیں ہوتا۔ اور اسی لیے معجزات و کرامات سے جب کہ ان کے معنوں میں غیر مقید ہونا قانون قدرت کا مراد لیا جاوے، تو انکار کرتے ہیں۔ اور اگر ان کے مفہوم میں یہ بھی داخل کیا جاوے کہ وہ مطابق قانونِ قدرت کے واقع ہوتے ہیں تو صرف نزاع لفظی باقی رہ جاتی ہے"[2] سرسید اسی پر بس نہیں کرتے بلکہ معجزے پر یقین کرنے کو شرک قرار دیتے ہیں۔ کہتے ہیں "ہماری سمجھ میں کسی شخص میں معجزے یا کرامت کے ہونے کا یقین کرنا ذاتِ باری کو توحید فی الصفات پر ایمان کو ناقص اور رکاکل کر دینا ہے"[3] ان کے خیال میں معجزے اور کرامات پر یقین ہی نے لوگوں کو "پیر پرستی و گور پرستی کی رغبت دلائی ہے"[4] دلچسپ بات یہ ہے کہ اس بحث میں شاہ ولی اللہ صاحب کی بعض عبارتیں پیش کر کے ان کی تشریح اپنے اصول کے مطابق کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ "اس لیے کہا جا سکتا ہے کہ دراصل شاہ صاحب بھی ہمارے اصول کے موافق منکرینِ معجزات میں سے ہیں"[5] لیکن شاہ صاحب ہی نے "حجۃ اللہ البالغہ" کے "باب الابداع و الخلق

---

[1] تفسیر قرآن جلد سوم ص: ۳۷

[2] تفسیر قرآن ۳/۴۰ غالباً یہ سائنس سے سرسید کی مرعوبیت بلکہ زیادہ صحیح یہ ہوگا کہ ان کے انیسویں صدی کے سائنسی انکار اور اس دور کے سائنسی اکتشافات سے اخذ کردہ نظریہ قانونِ قدرت کو علم انسانی کا منتہا و مبلغ سمجھنے کی غلطی، بلکہ فی الحقیقت ان کی سائنس سے براہ راست ناواقفیت، کا نتیجہ ہے کہ سرسید کی نظر سے یہ بات پوشیدہ رہ جاتی ہے کہ مشیتِ الٰہی اور قانونِ قدرت دو مختلف چیزیں ہیں اور یہ کہ مشیت الٰہی قانون الٰہی سے بالاتر ہے اور معجزات اگر سرزد ہوتے ہیں تو مشیت الٰہی کے تحت نہ کہ قانون الٰہی کے موافق بلکہ کسی خاص دور کے مروجہ قانون الٰہی کے تحت چنانچہ سرسید کا یہ کہنا کہ انہیں قانون قدرت سمجھنے کے بعد نزاع لفظی رہ جاتی ہے درست نہیں۔ اس کے بعد بھی نزاع حقیقی ہی باقی رہتی ہے۔ [3] و [4] ایضاً ص: ۳۹ [5] ایضاً ص: ۳۶

والتدبیر، میں پروردگار عالم کے اس کائنات میں ہمہ وقت جاری وساری تصرفات اور اسباب میں تقلیب وتبدیل کی جو شکلیں قبض[1] بسط[2] واحالہ[3] والہام[4] کے نام سے بتائی ہیں ان کی تردید کرتے ہیں۔ درحقیقت سرسید کو اس اصول نیچر کے تسلیم کرنے کے بعد محسن الملک کے الفاظ میں خدا کو نیچر کا اور نہ (صرف) نیچر کا بلکہ خیالی اور فرضی نیچر کا پابند ہونا ماننا پڑتا ہے۔ اور میرے نزدیک اس کے معنی یہ ہیں کہ خدا ایک وجود معطل ہے اور اس کی طرف قدرت واختیار ومشیئت وارادہ کی نسبت بے معنی ہے[5]۔ واقعہ یہ ہے کہ سرسید جس طرح اصول نیچر کو پیش کرتے ہیں اس کو مان لینے کے بعد، جیسا کہ محسن الملک نے بھی کہا ہے، خدا کی حیثیت محض علۃ العلل کی رہ جاتی ہے جس سے کائنات قصد وارادے اور مشیئت کے ساتھ نہیں بلکہ اضطراراً صادر ہوئی ہے جس میں خدا کے ارادہ اور اختیار کو کوئی دخل نہیں۔ وہ فاعل وخالق بھی نہیں رہتا کیونکہ فاعل ومفعول اور خالق ومخلوق کا تعلق اختیاری ہے اور علت ومعلول کا اضطراری[6]۔ سرسید کے مسلک کے مطابق اصول نیچر کو تسلیم کرنے کا دوسرا اہم نتیجہ یہ ہے کہ خدا کی حیثیت زیادہ سے زیادہ ایک ایسے خالق کی قرار پاتی ہے جو ایک دفعہ کائنات کو خلق کرنے کے بعد اور اس کے لیے ایک قانون مقرر کر دینے کے بعد اب خود بھی اس قانون کا ایسا پابند بنکر اور اپنی مخلوق سے ایسا لاتعلق ہو کر، اس سے علیحدہ بیٹھ گیا ہے کہ اب وہ کسی طرح کا تصرف بھی اس میں نہیں کر سکتا۔ سرسید کا یہ خیال انہیں ہندو نظریہ کرم (KARMA) سے نہایت قریب لے آتا ہے جس کے مطابق کرم کے قانون کو خدا چاہے بھی تو خود بھی نہیں توڑ سکتا اگرچہ اس بات کے شواہد موجود نہیں ہیں کہ سرسید پر ہندو فلسفہ کا کوئی اثر پڑا ہو۔ ان کے یہاں اس خیال کا منبع انیسویں صدی کے سائنس کا ناقص علم، خود سائنس کے بنیادی متعلقاتِ فکر سے عدم واقفیت، نیز فلسفہ جدید کے اصول ونظریات سے بے خبری ہے۔

---

[1] قبض کی مثال: دجال کا باوجود آمادہ قتل وفراہمی آلہ قتل ایک انسان کے قتل پر قادر نہ ہونا۔

[2] بسط کی مثال: پاؤں مارنے سے حضرت ایوب علیہ السلام کے لیے پانی کے چشمے کا نکل آنا۔

[3] احالہ کی مثال: حضرت ابراہیم علیہ السلام کے لیے آگ کا ٹھنڈا کر دینا۔

[4] الہام کی مثال: حضرت خضر کا کشتی کو توڑ دینا، لڑکے کو مار ڈالنا اور دیوار بنانے کا واقعہ۔ تفصیل کے لیے دیکھیے حجۃ اللہ البالغہ، باب الابداع والخلق والتدبیر۔

[5] مکاتیب ص: ۵۶۔

قرآن مجید اور بائبل کے تراجم

ایک مختصر تقابلی مطالعہ

(ڈاکٹر) محمود حسن الہ آبادی

ادب فکر و فن کی خوبصورت اور نشاط انگیز ترکیب کا نام ہے۔ اسی لیے کسی شہ پارۂ ادب کے تبصرے میں دونوں پہلوؤں پر تنقیدی نظر ہوا کرتی ہے۔ ترجمہ میں چونکہ ایک زبان کی فکر کو دوسری زبان میں منتقل کرنا ہوتا ہے اس لیے اس پر تبصرہ میں فکر کا تخلیقی عنصر خارج از بحث ہو جاتا ہے۔ بادی النظر میں یہ آسان کام ہے لیکن فی الحقیقت اپنے نزاکت معیار کی بنا پر ترجمہ کی محنت، تخلیق کے کرب سے کم نہیں ہے۔

ترجمہ دراصل بجائے خود ایک صنف ادب ہے لیکن اس میں حیرت کی کوئی بات نہیں کہ عالمی سطح پر موجود ادب میں اس کی تاریخ ابتدا یونانیوں تک نہیں پہنچتی۔ اس کا سبب انسائکلوپیڈیا آف لٹریچر کی تحقیق کے مطابق یہ ہے کہ "یونانی اپنی ہی زبان کی خوبیوں سے فائدہ اٹھانے میں اس قدر سرمست تھے کہ ان کا انداز دوسری 'وحشی' زبانوں کے تئیں پر از حقارت تھا۔ اس وجہ سے صنف ترجمہ کو ترقی دینے کا وہ تصور بھی نہیں کر سکتے تھے"[1] آگے چل کر یہی مصنف لکھتا ہے کہ "تمام اصناف میں صنف ترجمہ ہی ادب کی طویل تاریخ میں سب سے زیادہ مہجور رہی ہے"[2]

۲۔ ترجمہ کی ابتدا۔ بائبل کے ترجمے

لیکن یونانیوں کی ترجموں سے یہ بے نیازی اس لیے قائم نہ رہ سکی کہ نصرانیت کے غالب آجانے کے بعد کتاب مقدس کا ترجمہ ناگزیر ہو گیا۔ عہد نامہ عتیق OLD TESTAMENT کی اصل زبان عبرانی تھی۔ جس کا یونانی زبان میں ترجمہ ہوا۔ عہد نامۂ جدید NEW TESTAMENT میں مشمولہ تمام کتابیں یونانی ہی زبان میں لکھی گئیں۔ پوری کتاب مقدس کے جن نسخوں سے بعد کے انگریزی ترجمے وجود میں آئے ان کی اصل VULGATE پھر TYNDALE

اور پھر COVERDALE ہے جو ۴۰۳ء، ۱۵۲۲ء اور ۱۵۳۳ء میں شائع ہوئے ۱۵۸۲ء میں DOUAY کا انگریزی ترجمہ عہد عتیق پھر ۱۶۰۹ء میں ترجمہ عہد جدید شائع ہوا جو رومن کیتھولک فرقہ ROMAN CATHOLICS کے نزدیک معتبر ہے۔ بعد ازاں ۱۶۱۱ء میں KING JAMES کا ترجمہ شائع ہوا جو پروٹسٹنٹ فرقہ PROTESTANTS کے نزدیک معتبر ہے۔ اس کے بعض بعض جدید اڈیشنوں میں الحاقی کتب APOERYPHAS بھی شامل ہیں۔ اس لیے اس سے رومن کیتھولکس بھی فائدہ اٹھاتے ہیں۔ اس طرح دوسرے بہت سے اصناف سخن کی طرح ترجمہ کی ابتدا بھی مذہبی لٹریچر ہی سے ہوئی۔[۳] TYTLER[۴]، BATES[۵] INTERTRAFFIC[۶] اور NIDA[۷] کی فن ترجمہ پر کتابیں دراصل بنیادی طور سے انہیں ترجموں کے رموز سے بحث کرتی ہیں۔[۸]

۳۔ اجزائے ترجمہ

ترجمہ کے موضوع پر MATHEW ARNOLD کی کتاب ON TRANSLATING HOMED کو ایک قابل قدر کوشش قرار دیتے ہوئے انسائکلوپیڈیا آف لٹریچر کا مقالہ نگار لکھتا ہے کہ:

> ARNOLD کی کتاب کے منصۂ شہود پر آنے سے پہلے ہی F.W. NEWMAN نے جو اسقف اعظم CARDINAL کا بھائی تھا۔ اس خیال کا اظہار کر چکا تھا کہ "مترجم کو اصل تحریر جملہ خصوصیات کو اپنی تمام ممکنہ صلاحیتوں کے ساتھ غیر زبان کی رعایت رکھتے ہوئے اپنی زبان میں منتقل کرنا چاہیے، یہ بات نظری طور سے بہت اچھی معلوم ہوتی ہے۔ اصل تحریر سے وفاداری ہر مترجم کا مقصد اولین ہونا چاہیے۔ لیکن لفظ وفاداری خود ایک مبہم اصطلاح ہے ــــ NEWMAN نے یہ بھی کہا ہے اگرچہ اس کی تردید بھی کی جائے کہ ترجمہ ہمارے اہالیان وطن کے لیے اتنا ہی متاثر کن ہونا چاہیے جتنا کہ ابتدائی طور سے اصل نے اپنے اہالیان وطن کو متاثر کیا تھا ــــ MATHEW ARNOLD کا یہ بھی خیال ہے کہ مترجم کی ذمہ داری ہے کہ وہ اہل علم کو مطمئن کر دے۔"

اس کے بعد مقالہ نگار نے اپنا خیال ظاہر کیا ہے کہ "میں اسے اصول تاثیر مساوی کا نام دیتا ہوں اور اسی ترجمہ کو بہترین قرار دیتا ہوں جو سامعین

AUDIENCE کو تقریباً وہی تاثر دے جو اصل تحریر نے اپنے ہمعصروں میں پیدا کیا تھا۔ میرے نزدیک مترجم سے اس سے زیادہ کی توقع نہیں کی جا سکتی۔"[۹]

۴۔ خصوصیات ترجمۂ بائبل

انسائکلوپیڈیا برٹانیکا کا مقالہ نگار ترجمۂ بائبل کا ذکر کرتے ہوئے یوں رقمطراز ہے:

"بائبل کا ترجمہ کیسا ہونا چاہیے؟ کیا الہامی اور غیر الہامی الفاظ اس بارے میں یکساں سلوک کے مستحق ہیں؟ سینٹ جیروم ST. JEROME کا اپنے پیش رووں کی متابعت میں خیال ہے کہ بائبل کا ترجمہ لفظ بلفظ ہونا چاہیے تاکہ اس کتاب مقدس کے لامحدود عمق کا تحفظ ہو سکے۔ آگسٹائن (AUGUSTINE) کا خیال ہے کہ مترجم چونکہ ملہم الیہ نہیں ہوتا ہے اس لیے اسے صرف الفاظ کی خدمت انجام دینی چاہیے۔ لفظ بلفظ ترجمہ کا یہ مطالبہ قرون وسطیٰ تک کے بائبل کے ترجموں پر حاوی رہا۔ موجودہ زمانہ میں اس نقطۂ نظر کو اکثر چیلنج کیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر RONAL KNOX نے اپنے ترجمہ بائبل میں HILAIRE BELLOC کی نصیحت پر پوری طرح عمل کیا یعنی 'جرأت کے ساتھ مثلہ کرو'۔ الفاظ کی مشکلات کو نظر انداز کرتے ہوئے متبادل طریقے سے بیان کر دو۔ (ON TRANSLATION CLARENDON PRESS - 1931)۔ اس نظریہ کے مطابق مترجم کو اصل زبان کے اسلوب کو اپنی زبان کے متبادل طریقۂ ادا میں تبدیل کر لینا چاہیے اور اس معاملہ میں بائبل یا کسی غیر ملہم کتاب میں کوئی امتیاز روا نہ ہونا چاہیے۔"[۱۰]

آگے چل کر یہی مصنف عہد نامۂ عتیق کے اولین ترجمہ کے بارے میں یوں رقمطراز ہے:

"اریسٹیاز ARISTIAS GIOOBC کے نام نہاد مکتوب میں اس بات پر اصرار کیا گیا ہے کہ عہد نامہ عتیق OLD TESTAMENT کو عبرانی سے یونانی میں منتقل کرنے کا کام فلسطین کے بہتر (۷۲) علمائے یہود نے مل کر انجام دیا ہے اور یہ کہ ان تمام مترجمین کی یکسانیت اس بات کا ثبوت ہے کہ یہ ترجمہ بالکل درست تھا اور یہ کہ یہ ترجمۂ سبعینی

(SEPTUAGINT) اس قدر قطعی الصحت تھا کہ اس پر کوئی اصلاح ناممکن تھی۔"[۱۲]

۵۔ اصول ترجمۂ قرآن

مندرجہ بالا مباحث سے دراصل یہ بتانا مقصود تھا کہ مترجمین بائبل یا ان کے ناقدین نے بائبل کے ترجمہ کے لیے جو اصول وضع کیے تھے۔ وہ خود ان کی پابندی نہیں کر سکے اس کے برخلاف قرآن کریم کے جو ترجمے دوسری زبانوں میں بشمول اردو زبان ہوئے ہیں وہ مغربی ناقدین فن کے مقرر کردہ اصول اور بالفعل بائبل کے ترجمہ پر ہر اعتبار سے فوقیت رکھتے ہیں۔ ہمارا روئے سخن ان ترجموں کی طرف ہے جو مسلمانوں نے کیے ہیں۔ اتنا ہی نہیں بلکہ قرآن کریم کے اردو ترجموں نے کتاب مقدس کے ترجموں (بائبل) کے برخلاف ان تراجم کو مختلف خانوں میں تقسیم کر دیا ہے اور اس طرح اقسام ترجمہ کی وہ نوعیتیں برآمد ہوئی ہیں جہاں تک ان ناقدین فن کی نگاہ نہیں پہنچی اور جن باریکیوں اور لطافتوں کا مترجمین بائبل التزام نہیں کر سکے۔

۶۔ ترجمۂ قرآن ایک مشکل امر ہے

اعجاز قرآن کو بجنسہٖ اپنی زبان میں خواہ وہ عربی ہی کیوں نہ ہو ادا کرنا ناممکن امر ہے مولانا عبدالماجد دریابادی رحمۃ اللہ علیہ نے مولانا محمود الحسن صاحب شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کے ترجمہ قرآن کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے۔ "خدا کے الفاظ کو جب کبھی انسان اپنی عبارت میں ادا کرے گا تو معنی و مفہوم کے کچھ نہ کچھ پہلو یقیناً نظر انداز ہو جائیں گے۔ تمام معانی و مطالب کی جامعیت محض قرآن ہی کا اعجاز ہے۔ اور اس اعتبار سے اس کی ہر شرح، ہر تفسیر، ہر ترجمہ کا ناقص رہجانا ناگزیر ہے۔"[۱۳]

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

"اللہ تعالیٰ کے کلام کو پوری طرح سمجھنا اور پھر دوسروں کو سمجھانا اور اسے سمجھانے کا حق ادا کر دینا۔ یہ بڑے عارفوں اور کاملوں کے بس کی چیز نہیں۔"[۱۴]

قرآن حکیم کے اردو تراجم (مقالہ ڈاکٹر صالحہ عبدالحکیم برائے پی۔ ایچ۔ ڈی) کے مقدمہ کا افتتاح کرتے ہوئے ڈاکٹر عبداللہ عمر نصیف۔ الامین العام۔ رابطہ عالم اسلامی مکۃ المکرمہ لکھتے ہیں:

"ترجمہ معانی قرآن بہت مشکل امر ہے اور یہ ہر کسی کے بس کی بات نہیں۔ قرآن اللہ کا کلام ہے جو محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر عربی زبان میں نازل ہوا۔ اور اس کا ترجمہ کسی اور زبان میں تقریباً ناممکن ہے۔ قرآن کے معنی کا ترجمہ کئی زبانوں میں ہو چکا ہے۔ لیکن بہت کم ترجمے ایسے ہیں جنہیں علماء مسلمین نے قبول کیا ہے"[۱۵]

قرآن کے ترجمہ کی دقتوں پر اظہار خیال کرتے ہوئے مولانا عبدالماجد دریابادیؒ اپنے انگریزی ترجمہ و تفسیر کے دیباچہ میں فرماتے ہیں کہ "عظیم مصنفات میں قرآن ہی غالباً وہ کتاب ہے جو سب سے کم قابل ترجمہ ہے" اسی کے مماثل رائے محمد مارماڈیوک پکتھال نے اپنے انگریزی ترجمہ قرآن کے دیباچہ میں دی ہے"[۱۶]

۷۔ نئے ترجمے کی ضرورت

اس کے باوجود اگر ایک کے بعد دوسرے تراجم قرآن کا سلسلہ جاری رہا تو کوئی نہ کوئی ضرورت اس کی داعی رہی ہے۔ عبداللہ یوسف علیؒ اپنے ترجمہ و تفسیر قرآن بزبان انگریزی کے دیباچہ میں لکھتے ہیں:

"اگر یہ لوگ (ناظرین) محسوس فرمائیں کہ میں نے انہیں دوسرے مترجمین قرآن کے مقابلہ میں فہم معانی، اس کے استفادۂ محاسن لفظی و معنوی یا اصل قرآن کی رفعت مرتبت تک پہنچنے میں ان کی کچھ مدد کی ہے تو میں سمجھوں گا کہ میری سعی مشکور ہوئی ہے"[۱۷]

مولانا مودودی فرماتے ہیں:

"قرآن مجید کے ترجمہ و تفسیر پر ہماری زبان میں اب تک اتنا کام ہو چکا ہے کہ اب کسی شخص کا محض برکت و سعادت کی خاطر ایک نیا ترجمہ یا ایک نئی تفسیر شائع کر دینا وقت اور محنت کا کوئی صحیح مصرف نہیں ہے۔ اس راہ میں مزید کوشش اگر معقول ہو سکتی ہے تو صرف اس صورت میں جب کہ آدمی کسی ایسی کسر کو پورا کر رہا ہو جو مترجمین و مفسرین کے کام میں باقی رہ گئی ہو یا طالبین قرآن کی کسی ایسی ضرورت کو پورا کرے جو پچھلے تراجم و تفاسیر سے پوری نہ ہوتی ہو"[۱۸]

۸۔ ترجمۂ قرآن کے فوائد

قرآن کا ترجمہ عوام و خواص دونوں کے لیے نافع ہے لیکن دونوں کی ضروریات جداگانہ ہیں۔ ترجمہ و تفسیر دونوں کو اس طرح دو خانوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ (۱) علماء

اور محققین کی ضروریات (۲) اوسط درجہ کے لوگوں کی ضروریات۔ چونکہ ان دونوں طبقوں کے معیار علم اور ذوق میں بین فرق ہوتا ہے اس لیے ضروری ہے کہ ترجمہ آسان اور سہل زبان میں ہو تاکہ دونوں طبقے اس سے یکساں مستفید ہو سکیں۔ ترجمہ قرآن سے مندرجہ ذیل فوائد مقصود ہوتے ہیں۔

(۱) روح قرآن تک پہنچنے کی کوشش (۲) حقیقی مدعائے قرآن سے روشناس ہونے کی طلب (۳) وہی اثر قبول کرنا جو قرآن ڈالنا چاہتا ہے (۴) ذہنی الجھنوں کا صاف کرنا (۵) ناسخ و منسوخ کے درمیان فرق کرنا (۶) تقیید مطلق یا اطلاق مقید کا علم حاصل کرنا (۷) تقدیم و تاخیر، راجح و مرجوح کے درمیان فرق کرنا (۸) اعجاز قرآن کی تبیین جن میں اعجاز لغوی، اعجاز معنوی، اعجاز تشریعی اور بلاغت قرآن شامل ہیں۔

مندرجہ بالا بہشت نکاتی مقاصد کے حصول کی خاطر مترجمین قرآن نے مختلف اسالیب اختیار کیے ہیں۔ لیکن قبل اس کے کہ ان اسالیب پر گفتگو کی جائے جن سے اقسام ترجمہ برآمد ہوئی ہیں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مشکلات ترجمہ کے علاوہ اس احتیاط کا بھی ذکر کر دیا جائے جو ترجمہ قرآن میں ہمیشہ ملحوظ رکھی گئی ہے۔

۹۔ مشکلات ترجمہ

دیگر کتابوں کے مقابلہ میں قرآن کا ترجمہ اس لیے زیادہ مشکل ہے کہ:

۱۔ قرآن کی زبان تحریری نہیں بلکہ تقریری ہے اور ترجمہ میں تقریر کی زبان کو تحریر کی زبان میں منتقل کرنا پڑتا ہے جو ایک دشوار امر ہے۔

۲۔ تقریر میں جملہ ہائے معترضہ نہیں ہوا کرتے۔ جبکہ تحریر میں جملہ ہائے معترضہ سے کام لے کر کلام کو واضح کیا جاتا ہے۔

۳۔ تحریر میں ماحول سے رشتہ جوڑنا پڑتا ہے۔ تقریر میں ماحول تقریر سے رشتہ جوڑتا ہے۔ اس لیے مجرد اشارے فہم گفتگو میں کوئی خلا نہیں چھوڑتے۔

۴۔ تحریر میں صیغہ ہائے واحد، تثنیہ و جمع نیز غائب، حاضر اور متکلم یکساں رہتے ہیں لیکن تقریر میں ایک ہی مخاطب مختلف انداز سے خطاب کیا جاتا ہے۔ متکلم کا بھی انداز خطابت بدلتا رہتا ہے یہ تقریر کا حسن اور تحریر کا عیب ہے۔

۵۔ قرآن انداز تقریر کی اس کمزوری سے پاک ہے جس میں صرف جذبات کا دخل

ہوتا ہے۔ اور جس سے حکم کی شان تو ظاہر ہوتی ہے لیکن قوانین حیات وضع نہیں ہوتے

۶۔ قرآن عربی مبین میں نازل ہوا ہے لیکن اس کے ساتھ اس کی ایک مخصوص اصطلاحی زبان ہے۔

۷۔ بکثرت الفاظ کو قرآن لغوی معنوں سے ہٹا کر ایک خاص معنی میں استعمال کرتا ہے۔

۸۔ ربط کلام کو واضح کرنے کے لیے اسی لیے مترجم قرآن کو یا تو قوسین سے کام لینا پڑتا ہے یا تفسیری حواشی سے۔ لیکن بہتر ترجمہ وہ ہے جس میں ان دونوں طرح کے اضافوں کا کم سے کم استعمال ہوا ہو۔[۱۹]

۱۰۔ قرآن محفوظ ہے

یہ بات کسی واضح ثبوت کی محتاج نہیں ہے کہ بائبل کے محرف ہونے کا ایک سبب اس کا بذریعہ ترجمہ ایک زبان سے دوسری زبان میں منتقل ہونا ہے۔ توریت اور انجیل دونوں کے اصل نسخوں کا تو کوئی وجود ہے ہی نہیں کئی صدیوں بعد تک کے بھی نسخے موجود نہیں ہیں۔ ہمارے پاس کتاب مقدس کی جو جلدیں پائی جاتی ہیں وہ دراصل اپنے اصل کے بہت بعد کے کسی مخطوطہ کے ترجمہ اور ترجمہ در ترجمہ سے تیار شدہ ہیں اس لیے ان کی صورتی اور معنوی شکل بدلتے بدلتے کچھ سے کچھ ہو چکی ہے۔ لیکن قرآن کی حفاظت کا ذمہ اللہ نے خود لیا ہے۔ اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ اِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوْنَ (الحجر ۹) یعنی ہم ہی نے اسے نازل کیا ہے اور ہم ہی اس کے نگہبان ہیں۔ اس کی حفاظت کی صورت اس نے یہ کی کہ قرآن کو سینوں، سفینوں اور متواتر عمل کے ذریعہ محفوظ کر دیا۔

امت مسلمہ نے اس حفاظت کی ذمہ داری اس طرح قبول کی کہ اول تو ترجموں میں مترجمین نے اپنی طرف سے کوئی آمیزش نہیں کی۔ دوسرے یہ کہ ہر ترجمہ خواہ کسی بھی زبان میں ہو براہ راست اصل قرآن عربی سے ہوا جس کے نتیجہ میں بعد ترجمہ یا بالواسطہ ترجمہ کا مرض نہیں پیدا ہو پایا۔ قرآن کریم کے جتنے معتبر ترجمے عام اور متداول ہیں ان میں سے کسی پر کلی یا جزوی تحریف معنوی کا الزام نہیں ہے۔

۱۱۔ فساد ترجمہ کی ایک شرمناک مثال

اس کے برخلاف بائبل میں فساد ترجمہ کی ایک مثال یہ بتانے کے لیے کافی ہوگی

کہ اگر ترجمہ میں دیانت کو ملحوظ نہ رکھا جائے تو اس کے کیا نتائج بد سامنے آتے ہیں۔
جیسا کہ عرض کیا گیا موجودہ اناجیل اربعہ ساری کی ساری یونانی زبان میں لکھی گئیں۔ حالانکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی زبان سریانی زبان کی ایک شاخ (DIALECT) آرامی تھی۔ ان اناجیل اربعہ کے کسی بھی مصنف کو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے حواری ہونے کا شرف حاصل نہیں تھا۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد کا جو پیشگوئی کی تھی اور جس کا ذکر سورۃ الصف کی آیت ۶[۱۹] میں آیا ہے۔ اسے متی۔ لوقا۔ اور مرقس نے بالکل ہی اڑا دیا ہے۔ چوتھے مصنف یوحنا نے خود یا اس کے بعد کسی اور نے اصل لفظ کو ہٹا کر اس کی جگہ دوسرا لفظ لکھ کر مطلب کچھ کا کچھ کر دیا۔ ابن ہشام کی تصریح کے مطابق یہ لفظ منحمنا تھا جس کے معنی ہوتے ہیں ستودہ صفات یعنی محمد یا احمد۔ قطع نظر اس کے کہ اعلام کا ترجمہ کرنا اصلاً بد دیانتی ہے یونانی میں اس کا ترجمہ PERICLYTOS ہوتا ہے۔ لیکن چونکہ عیسائیوں کو یہ نام اپنی کتاب مقدس سے خارج کرنا مقصود تھا اس لیے انہوں نے لفظ PERICLYTOS کو PARACLETUS سے تبدیل کر دیا[۲۱] جس کا ترجمہ نہایت آسانی سے روح القدس کر دیا۔ اسی لفظ کو کہیں دنیا کا سردار[۲۲] سے تعبیر کیا اور کہیں مددگار[۲۳] سے۔ حالانکہ حضرت مسیح علیہ السلام کے اصل شاگرد برناباس (BARNABAS) نے جو انجیل لکھی ہے اس میں صاف صاف لفظ محمد کا استعمال تین جگہ ہوا ہے[۲۴]۔ واضح رہے کہ یہ وہی برناباس ہے جسے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدائش سے ۵۰ سال قبل ہی پوپ گلاسیس اول (POPE GLASIUS) نے خارج از دین مسیحی قرار دے کر اس کی مرتب کردہ انجیل کو گمراہ کن (HERETICAL) قرار دے دیا تھا۔ تب سے اب تک یہ انجیل جو اپنے عقائد نیز دیگر تفصیلات میں قرآن سے بہت کچھ ملتی جلتی ہے عیسائیوں میں ممنوع القرأت چلی آ رہی ہے[۲۵]۔

اس مثال سے دو چیزیں واضح طور سے سامنے آتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ ترجمہ میں اگر احتیاط ملحوظ نہ رکھی جائے تو انسان کہیں سے کہیں جا پہنچتا ہے۔ دوسرے یہ کہ عیسائیوں نے اپنی کتاب مقدس کی وہ حفاظت نہیں کی جو حفاظت الحمدللہ مسلمان قرآن کریم کی کرتے چلے آ رہے ہیں۔ اور جس کی وجہ سے کبھی کبھی کچھ ترجموں پر محتاط لوگوں کی طرف سے کچھ اعتراضات بھی وارد کیے گئے ہیں۔

۱۲۔ اقسام ترجمۂ قرآن

مشکلات ترجمہ کے ذیل میں ہم بیان کر آئے ہیں کہ ربط کلام کو واضح کرنے کے لیے مترجم کبھی کبھی قوسین سے کام لیتا ہے۔ لیکن قوسین کا استعمال بھی کئی طرح سے کیا گیا ہے۔ ان سبھوں کا جائزہ لینے سے تراجم قرآن کی مندرجہ ذیل اقسام متعین ہوتی ہیں۔

(۱) **ترجمہ لفظی تحت اللفظ** ۔ یعنی قرآن کے ہر لفظ کا ترجمہ بعینہ اسی لفظ کے نیچے لکھا جائے اور متعلقات اسم و فعل کے اضافوں سے نثری ترکیب پوری کی جائے۔ اس کی نمایاں مثال شاہ رفیع الدین صاحب محدث دہلویؒ (م ۱۲۳۳ھ مطابق ۱۸۱۸ء) کا ترجمہ موسوم بہ "تفسیر رفیعی" ہے جو پہلی بار دو جلدوں میں بالترتیب ۱۲۵۴ھ/۱۸۳۸ء اور ۱۲۵۶ھ/۱۸۴۰ء میں کلکتہ سے شائع ہوا۔ یہ ترجمہ اپنی مقبولیت اور حسن بنا پر آج بھی بار بار طبع ہو رہا ہے۔

(۲) **ترجمہ لفظی بامحاورہ** ۔ جس میں عربی تراکیب کا ترجمہ اردو نحوی تراکیب کے ساتھ صحت و التزام الفاظ کے ساتھ کیا جائے۔ اس ترجمہ کی نمایاں مثال شاہ عبدالقادر محدث دہلویؒ کا ترجمہ و تفسیر موسوم بہ "موضح القرآن" ہے جو ۱۲۰۵ھ/۱۷۹۰ء میں مکمل ہوا۔ اور پہلی بار دہلی کے مطبع احمدی میں ۱۲۴۵ھ/۱۸۲۹ء میں طبع ہو کر شائع ہوا۔ یہ ترجمہ بھی اپنی مقبولیت کی بنا پر آج تک طبع و اشاعت کے مراحل سے برابر گزر رہا ہے۔ اس کی مقبولیت اور صحت کا اندازہ لگانے کے لیے یہ بات بالکل کافی ہے کہ ۱۳۴۲ھ/۱۹۲۳ء میں یعنی اس کی تیاری کے ایک سو تینتیس (۱۳۳) سال بعد شیخ الہند مولانا محمود الحسن صاحب دیوبندیؒ (م ۱۳۳۸ھ/۱۹۱۹ء) کا جو ترجمہ شائع ہوا وہ من و عن اسی ترجمہ کی تحسین زبان پر مبنی تھا جس کا اعتراف مترجم رحمۃ اللہ علیہ نے خود کیا ہے۔

مولانا ثناء اللہ صاحب امرتسریؒ (م ۱۳۶۷ھ مطابق ۱۹۴۷ء) کا ترجمہ و تفسیر قرآن موسوم بہ "تفسیر ثنائی" (طبع اول ۱۳۱۳ھ/۱۸۹۵ء) اور مولانا احمد رضا خاں صاحب بریلوی (م ۱۳۴۰ھ/۱۹۲۱ء) کا ترجمہ کنز الایمان (تاریخ تکمیل ۱۳۳۰ھ/۱۹۱۱ء) بھی اسی قبیل سے ہیں۔

(۳) **ترجمہ لفظی بامحاورہ بالتزام قوسین** ۔ یہ وہ تراجم ہیں جن میں الفاظ قرآنی کی مکمل پاسداری کی گئی ہے۔ لیکن توضیح مقصد کے لیے کسی میں کم اور کسی میں زیادہ قوسین میں چند الفاظ یا جملوں کا اضافہ کیا گیا ہے۔ اس کی مثال میں مولانا اشرف علی تھانویؒ (م ۱۳۶۲ھ/۱۹۴۳ء) کے ترجمہ و تفسیر بیان القرآن (طبع اول ۱۳۲۶ھ/۱۹۰۸ء) اور ڈپٹی

نذیر احمدؒ (م ۱۳۳۱ھ / ۱۹۱۲ء) کے ترجمہ و تشریح "غرائب القرآن" (طبع اول ۱۳۱۷ھ / ۱۸۹۹ء) کو پیش کیا جا سکتا ہے[1]۔ مولانا ابوالکلام آزاد کا نامکمل ترجمہ و تفسیر موسومہ ترجمان القرآن (طبع اول ۱۳۵۰ھ / ۱۹۳۱ء) بھی اسی ذیل میں آتا ہے۔ لیکن مولٰنا رحمۃ اللہ علیہ نے دراصل قوسین سے تشریح نہیں بلکہ تفسیر کا کام لیا ہے۔

ان تمام ترجموں میں ایک بات مشترک ہے قوسین سے باہر بھی ایک مربوط عبارت ہے جو قرآن کے اصل الفاظ کا ترجمہ ہے اور اس عبارت کو عبارت بین القوسین کے ساتھ ملا کر پڑھنے سے بھی ایک مربوط عبارت بنتی ہے۔ اس طرح ترجمہ اور تشریح یا تفسیر کہیں خلط ملط نہیں ہیں۔

(۴) **ترجمانی قرآن** - ترجمانی قرآن سے مطلب یہ ہے کہ قرآن کی پوری آیت کو پڑھ کر جو مفہوم مع التاثیر ظاہر ہوتا ہے اسے بجنسہٖ اردو کے قالب میں ڈھال دیا جائے۔ دراصل ایسا کوئی ترجمہ جس میں صرف ترجمانی کی گئی ہو اردو زبان میں موجود نہیں ہے ہم نے ذیلی عنوان صرف اس لیے قائم کیا ہے کہ مولٰنا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ (م ۱۹۷۹ء) نے اپنے ترجمہ قرآن کو ترجمانی سے موسوم کیا ہے ورنہ حقیقت یہ ہے کہ یہ ایک بہترین لفظی یا محاورہ ترجمہ ہے جس میں کہیں کہیں بہترین ادائے مطلب یا توضیح کی خاطر قوسین سے کام لیا گیا ہے۔ اور جیسا کہ مترجم رحمہ اللہ نے خود لکھا ہے کہ ترجمانی کی جرأت انہوں نے صرف کہیں کہیں ہی کی ہے اور وہ بھی اکثر بین القوسین۔ اس لیے یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ ترجمانی قرآن نام کی کوئی چیز اردو تراجم قرآن میں ابھی تک پائی نہیں گئی ہے۔ مولانا مرحوم کی یہ تفسیر موسوم بہ "تفہیم القرآن" چھ ضخیم جلدوں میں ہے اور اس کی جلد اول ۱۳۶۸ھ / ۱۹۴۹ء میں شائع ہوئی ہے۔

---

[1] ہمارے بعض ناقدین یہ سمجھتے ہیں کہ ڈپٹی صاحب کے ترجمہ پر جو اعتراضات کیے گئے اس کا سبب قوسین کا بکثرت استعمال یا التزام ہے۔ اس کا جواب بھی دینے کی کوشش کی گئی ہے۔ (ماہنامہ شبخون الٰہ آباد ۱۵۲- مارچ۔ اپریل ۸۹ء ص ۱۰) قوسین کے بکثرت استعمال پر اگر کوئی اعتراض ہو سکتا ہے تو اس سے مولانا تھانوی اور مولانا آزاد بھی بچ نہیں سکتے۔ ڈپٹی صاحب کے ترجمہ پر اعتراض کے اسباب دوسرے تھے۔ اس کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ہمارا مقالہ "ترجمہ و تفسیر غرائب القرآن" مطبوعہ سہ ماہی تحقیقات اسلامی، علی گڑھ

اپنے ترجمہ کے بارے میں مولانا مرحوم مقدمہ تفسیر میں فرماتے ہیں۔

"میں نے اس میں قرآن کے الفاظ کو اردو کا جامہ پہنانے کے بجائے یہ کوشش کی ہے کہ قرآن کی ایک عبارت کو پڑھ کر جو مفہوم میری سمجھ میں آتا ہے اور جو اثر میرے دل پر پڑتا ہے اسے حتی الامکان صحت کے ساتھ اپنی زبان میں منتقل کر دوں۔ اسلوب بیان میں ترجمہ پن نہ ہو عربی مبین کی ترجمانی اردوئے مبین میں ہو۔ تقریر کا ربط فطری طریقے سے تحریر کی زبان میں ظاہر ہو۔ اور کلام الٰہی کا مطلب و مدعا صاف صاف واضح ہونے کے ساتھ اس کا شاہانہ وقار اور زور بیان بھی جہاں تک بس چلے ترجمانی میں منعکس ہو جائے۔ اس طرح کے آزاد ترجمے کے لیے یہ تو بہرحال ناگزیر تھا کہ لفظی پابندیوں سے نکل کر ادائے مطلب کی جسارت کی جائے۔ لیکن معاملہ کلام الٰہی کا تھا اس لیے میں نے بہت ڈرتے ہی یہ آزادی برتی ہے"[۲۶]

اس ترجمہ کے بارے میں ڈاکٹر صالحہ عبدالحلیم نے بہت نپی تلی رائے ظاہر کی ہے

"واقعی مولانا نے 'آزاد ترجمہ' کی بات تو کی ہے لیکن بالکل صحیح ہے کہ 'ڈرتے ڈرتے' ہی یہ آزادی برتی ہے۔ مولانا ایک عظیم عالم اور مخلص دین تھے۔ 'آزاد ترجمہ' کی اجازت لے کر بھی انہوں نے حدود کا ہمیشہ خیال رکھا۔ کلام الٰہی کی عظمت اور صحت کو قائم رکھ کر اس کی ترجمانی کرنا ان کا مقصد شروع سے آخر تک رہا"[۲۷]

(۵) **مفہوم القرآن** ۔ اقسام ترجمہ کی یہ فہرست مکمل نہ ہوگی جب تک تحریف قرآن کی ایک سعی نامحمود کا بھی ذکر نہ کر دیا جائے۔ یہ ترجمہ قرآن چودھری غلام احمد پرویز صاحب نے کیا ہے جو دو جلدوں میں ادارۂ طلوع اسلام لاہور کی طرف سے شائع ہوا ہے۔ انہوں نے اس ترجمہ قرآن میں بزعم خود قرآن کے مفہوم کو اپنی زبان میں بہ التزام متن بیان کیا ہے۔ لیکن فی الحقیقت انہوں نے قرآن کا مفہوم نہیں بیان کیا بلکہ اپنی مزعومہ "قرآنی نظام ربوبیت" کی "تہمت" قرآن پر عائد کی ہے چونکہ ان کے مفہوم کا لغوی معنوی یا اصطلاحی تعلق یا عقلی و نقلی ثبوت گزشتہ چودہ صدیوں کے اسلامی لٹریچر میں

موجود نہیں تھا۔ اس لیے موصوف نے قرآن فہمی کے لیے ایک لغت بھی "لغات القرآن" کے نام سے تصنیف کر ڈالی۔ یہ لغت بھی ادارہ طلوع اسلام لاہور کی طرف سے شائع ہوئی ہے۔ "مفہوم القرآن" بحوالہ "لغات القرآن" کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ گویا قرآن خلا میں تیرتا ہوا خود چودھری غلام احمد پرویز کے اوپر نازل ہوا ہے۔ اور معاذ اللہ اس کا کوئی تعلق مہبط وحی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے ہے ہی نہیں۔ اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ۔

اقسام ترجمہ کی مندرجہ بالا تفصیل عرض کرنے کی غایت ایک تو یہ ہے کہ لوگوں کو یہ معلوم ہو جائے کہ دوسری کتابوں اور بالخصوص بائبل کے مقابلہ میں قرآن کریم کے ترجموں میں مترجمین نے کس درجہ احتیاط ملحوظ رکھی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آج تک قرآن کا وہی متفق علیہ مفہوم چلا آ رہا ہے جو ملہم الیہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اور ان کی زبانی تھا۔ اگر اس میں تحریف پیدا کرنے کی کوشش کی گئی تو امت نے اسے بالکل قبول نہیں کیا۔ "مفہوم القرآن" مرتبہ چودھری غلام احمد پرویز کا حشر ہمارے سامنے ہے۔ دوسرا سبب اس تفصیل کا یہ ہے کہ یہ متعین کیا جائے کہ ڈپٹی صاحب کا ترجمہ "غرائب القرآن" کس صف میں آتا ہے۔

۱۳۔ تشریح بین القوسین

اب تک قرآن کے جتنے تراجم ہوئے ہیں۔ اگر ان کا بامعان نظر مطالعہ کیا جائے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ تشریح بین القوسین کی تین قسمیں ہیں اور مترجمین نے اپنے ذوق یا اصول ترجمہ کے لحاظ سے ان میں سے ایک یا چند کو استعمال کیا ہے۔

(۱) **تشریح نحوی** - عربی اور اردو زبان کے قواعد میں جو فرق ہوتا ہے۔ اس کی وجہ سے کبھی کبھی صیغوں، اشاروں یا ضمائر کو ظاہر کرنا پڑتا ہے۔ مترجمین اس کے لیے بالعموم قوسین کا اہتمام نہیں کرتے۔ لیکن محتاط مترجمین نے ان اضافوں کو بھی بین القوسین تحریر کیا ہے۔ ڈپٹی نذیر احمد کی زبان میں "عربی گرامر کے بہت سے قاعدے اور رسوم اردو زبان میں ناپید ہیں۔ درانحالیکہ یہ قاعدے اور رسوم متن قرآن کے کردار کو قائم کرنے میں بہت اہم ہیں"[۲۸] یہ تشریح اسی نقصان کو پورا کرنے کیلیے اختیار کی گئی ہے۔

(۲) **تشریح معنوی** - کہیں کہیں ایک یا دو الفاظ کے اضافی استعمال سے

معنی قرآن کا منشا زیادہ واضح ہو جاتا ہے۔ اسے مترجمین نے کہیں بین القوسین اور کہیں بلا قوسین کے بیان کیا ہے۔ مولانا مودودیؒ نے تشریح بلا قوسین کی وجہ سے اپنے ترجمۂ قرآن کو ترجمانی کا لقب دیا ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ بھی ترجمانی نہیں بلکہ ترجمہ ہی ہے۔

(۳) تشریح تفسیری۔ یہ وہ تشریح ہے جس میں مترجم ایک سے زیادہ مفاہیم میں سے کسی ایک ہی کو اپنانا چاہتا ہے۔ بالعموم ایسی صورت میں مفسرین اپنی تفسیر میں ان تمام ممکنہ اقوال تفاسیر کا ذکر کرتے ہیں۔ پھر اپنے اختیار کردہ مفہوم کے وجوہ ترجیح بیان کرتے ہیں لیکن جو مترجمین تفسیر کی تفصیلات میں نہیں جانا چاہتے وہ تشریح بین القوسین سے کام لے کر اپنی بات کی وضاحت کر جاتے ہیں۔ مولانا ابوالکلام آزاد کی بیشتر تشریحات بین القوسین تشریح تفسیری ہی کے ذیل میں آتی ہیں۔

ڈپٹی نذیر احمدؒ نے تشریح بین القوسین میں ان تینوں اقسام کا استعمال روا رکھا ہے۔ اگرچہ وہ تشریح تفسیری سے بچ بھی سکتے تھے۔ کیونکہ حاشیہ پر انہوں نے قابل تشریح مقامات کی تفسیر بھی کی ہے۔ ہم اس کی وضاحت صرف ایک آیت سے کریں گے جس میں ڈپٹی صاحب نے تینوں اقسام تشریح بین القوسین کا استعمال کیا ہے۔

وَاِذْ اَخَذْنَا مِيْثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّوْرَ ۔ خُذُوْا مَآ اٰتَيْنٰكُمْ بِقُوَّةٍ وَّاذْكُرُوْا مَا فِيْهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ ۝ (البقرہ ۶۳)۔ اور (اے بنی اسرائیل) وہ وقت یاد کرو) جب ہم نے تم سے (تورات کی تعمیل کا) اقرار لیا۔ اور طور (پہاڑ) کو اٹھا کر تمہارے اوپر لا اٹکایا (اور فرمایا کہ یہ کتاب تورات) جو ہم نے تم کو دی ہے اس کو مضبوطی سے پکڑے رہو اور جو اس میں لکھا ہے (اس کو) یاد رکھو تاکہ تم پرہیزگار بن جاؤ۔

اس مختصر سی آیت میں ضمیر اشارہ (اس کو) تشریح نحوی ہے۔ (اور فرمایا کہ یہ کتاب تورات) تشریح تفسیری ہے۔ بقیہ تمام عبارات بین القوسین تشریح معنوی داخل ہیں۔

(۴) تشریح اور تفسیر کا فرق۔ تشریح بین القوسین کا حق جن مترجمین نے استعمال کیا ہے ان سبھوں کے یہاں بالعموم تشریح کی یہ تینوں قسمیں پائی جاتی ہیں۔ دور متوسط کے مترجمین قرآن میں نواب وحید الزماں صاحبؒ حیدرآبادی نے اپنی تفسیر و ترجمہ وحیدی میں بکثرت قوسین کا استعمال کیا ہے۔ ڈپٹی

نذیر احمد کے معترض خاص مولانا اشرف علی تھانویؒ کے یہاں تشریح بین القوسین کی بھرمار ہے لیکن اس تشریح تفسیری کا سب سے زیادہ استعمال مولانا ابوالکلام آزادؒ نے کیا ہے۔ ان کے تشریحی نوٹس فی الاصل ترجمان القرآن کی جان ہیں جن میں انہوں نے تحقیق و معارف کے دریا بہائے ہیں۔ مختصر تفسیر کو وہ کبھی مختصر اور کبھی طول طویل عبارات بین القوسین میں ادا کرتے ہیں۔ حواشی میں وہ بالعموم اختلافات کا ذکر کرتے ہیں یا حوالہ جات کا اہتمام کرتے ہیں یا پھر کسی کتاب یا مصنف کا تعارف کراتے ہیں۔ ڈپٹی نذیر احمد صاحب کے یہاں عبارات بین القوسین بہت مختصر ہوا کرتے ہیں اور ایسا وہ اس لیے کرتے ہیں کہ ترجمہ میں اضافۂ عبارت کے مرتکب بھی نہ ہوں اور عبارت زیادہ شستہ و رفتہ بھی ہو جائے اس باب میں وہ کامیاب بھی ہیں لیکن بار بار قوسین کا استعمال بسا اوقات گراں گزرتا ہے۔

ڈپٹی صاحب نے تفسیری حواشی حاشیہ میں نقل کیے ہیں۔ یہ بھی مختصر ترین ہیں لیکن اس کا پایہ نہ تو موضح القرآن کی طرح تحقیقی ہے اور نہ اس میں اتنی جان ہے۔ انہوں نے فقط اتنا ہی حاشیہ لکھا ہے جتنا متن کو سمجھنے کے لیے ضرور کہا ہے۔

واضح رہے کہ تفاسیر کا مزاج ذوقی ہوتا ہے اور مفسر اپنے ذوق و مزاج کے مطابق قرآن کی تفسیر بیان کرتا ہے۔ اگر یہ تفسیر قرآن و حدیث کے کسی جزء، اس کے مقصد یا فی الجملہ دین کے مزاج کے خلاف نہیں ہے۔ اور قرآن کے الفاظ، عربی زبان کی وسعت اور کلام عرب کا استشہاد اس کے لیے جواز فراہم کرتے ہیں تو یہ تفسیر بالرائے نہیں ہے۔ مفسر کے ایک تفسیر بیان کرنے کا مطلب یہ نہیں ہوا کرتا کہ دوسری تفسیر ممکن ہی نہیں ہے۔ یہی تو قرآن کا اعجاز ہے۔ ورنہ اتنی تفاسیر وجود میں نہ آتیں۔ ہاں اگر کبھی مفسر کسی ایک رائے کو قبول اور دوسری رایوں کو غلط ثابت کرنا چاہتا ہے تو اپنی رائے کے حق میں دلائل پیش کرتا اور دوسرے تمام اقوال کو بدلائل رد کرتا ہے۔ اس کی مثالیں سب سے زیادہ مولانا حمید الدین فراہیؒ کے اجزائے تفاسیر قرآن اور مولانا امین احسن اصلاحی کے تدبر قرآن میں ملتی ہیں۔ مولانا آزاد کے ترجمان القرآن میں کہیں کہیں تفرد رائے پر اصرار کیا گیا ہے۔ ڈپٹی نذیر احمد مرحوم نے اپنی تشریحات میں کہیں بھی ان تفردات کے درمیان نہ تو محاکمہ کیا اور نہ کسی شخصی رائے پر اصرار کیا ہے۔

حواشی

۱ Encyclopedia of literature, Vol.I, LONDON, 1953, Page 554.

۲ - ایضاً -

۳ (۱) Encyclopedia of Religion And Ethis Edinburgh 1962, Vol.II, page 586.

(2) Encyclopedia Britanica, Vol.3, U.S.A., 1965, Page 581.

۴ Ahmad Deedat, Is the Bible God's Word 1987, page 20.
Islamic propogation Centre, International Durban, S.Africa.

۵ A.F. Tytler (Lord Woodhouselee) Essay on principles of Translation (1790-Everyman 1907).

۶ E.S. Bales, Modern Translation (1936).

۷ Intertraffic, Studies In Translation 1943

۸ E.A. NIDA, GOD'S WORD IN MAN'S LANGUAGE (New York 1952).

۹ Encyclopaedia of literature vol.I London 1953, Page 559.

۱۰ - ایضاً - صفحہ 555

۱۱ Encyclopedia Britanica Vol, 3, U.S.A. 1965. Page 581.

۱۲ C 100BC.

۱۳ Encyclopedia Britanica, Vol, 3, U.S.A. 1965. Page 581.

۱۴ ڈاکٹر صالحہ عبدالحکیم - قرآن حکیم کے اردو تراجم - مقالہ برائے پی۔ایچ۔ڈی (بمبئی یونیورسٹی) شرف الدین الکتبی واولادہ۔ بمبئی ۱۹۸۴ء ۱۴۰۴ھ صفحہ ۳۶۵

۱۵ دیباچہ ترجمہ وتفسیر مولانا عبدالماجد دریابادی۔ تاج کمپنی کراچی۔ ۱۹۵۳ء۔ بحوالہ ڈاکٹر صالحہ۔ صفحہ ۳۶۴

۱۶ مقدمہ قرآن حکیم کے اردو تراجم۔ صالحہ عبدالحکیم

۱۷ بحوالہ صالحہ۔ صفحہ ۷۲ - (۱۷) دیباچہ انگریزی ترجمہ قرآن از محمد مارما ڈیوک پکتھال

۱۸ Abdullah yusuf Ali, The Holy Quran Text and Translation Preface to first edition - 1934. Page-iii

۱۹ دیباچہ تفہیم القرآن از سید ابوالاعلیٰ مودودی۔ مشمولہ تلخیص تفہیم القرآن مرکزی مکتبہ اسلامی۔ دہلی ۱۹۸۴ء

صفحہ ۵ - نیز تفہیم القرآن جلد اول ص: ۵

۱۹ ملخص از دیباچہ تفہیم القرآن - اس میں شق (۵) صاحب مضمون کا اضافہ ہے -

۲۰ واذ قال عیسی ابن مریم یٰبنی اسرائیل انی رسول اللہ الیکم مصدقا لما بین یدی من التوراۃ ومبشرا برسول یاتی من بعد اسمہ احمد - فلما جاءھم بالبینٰت قالوا ھذا سحر مبین (الصف - ۶) اور یاد کرو عیسیٰ ابن مریم کی وہ بات جو اس نے کہی تھی کہ "اے بنی اسرائیل، میں تمہاری طرف اللہ کا بھیجا ہوا رسول ہوں - تصدیق کرنے والا ہوں ہوں اس تورات کی جو مجھ سے پہلے آئی موجود ہے اور بشارت دینے والا ہوں ایک رسول کی جو میرے بعد آئے گا جس کا نام احمد ہوگا" مگر جب وہ ان کے پاس کھلی کھلی نشانیاں لے کر آیا تو انہوں نے کہا یہ صریح دھوکا ہے -

۲۱ انجیل یوحنا ۱۴: ۲۶

۲۲ یوحنا ۱۴: ۳۱

۲۳ یوحنا ۱۵: ۲۶ ، ۱۶: ۷

۲۴ انجیل برناباس ۷۰: ۹۷

۲۵ ماخوذ از تفہیم القرآن - جلد پنجم ص ۴۶۱ تا ۴۷۵ از ابوالاعلیٰ مودودیؒ

۲۶ دیباچہ تفہیم از مولانا مودودیؒ جلد اول ص ۱۱ تلخیص تفہیم القرآن ص ۷

۲۷ صالحہ ص ۳۵۸ - ۲۸ (الف) بحوالہ ماہنامہ شبنوں الہ آباد ۱۵۳ بابت مارچ - اپریل ۸۹ء ص ۵۱

۲۸ ملاحظہ ہو صالحہ صفحہ ۲۴۳

ادارہ تحقیق کی مطبوعات کے علاوہ دوسرے مکتبوں کی دینی کتب بھی آپ ہم سے طلب کر سکتے ہیں
بعض کتابوں کے نام یہاں دیے جا رہے ہیں -

۱- بخاری شریف اردو ترجمہ مکمل ۳ جلدوں میں	۱۵۰/=	۷- تذکرہ مولانا ابوالکلام آزاد	۶۰/=
۲- مسلم شریف اردو ترجمہ ۶ جلدوں میں	۳۵۰/=	۸- غبار خاطر "	۴۰/=
۳- مشکوٰۃ المصابیح اردو ترجمہ مکمل ۳ جلدوں میں	۱۹۵/=	۹- خطبات آزاد "	۵۰/=
۴- موطا امام مالک اردو ترجمہ	۸۵/=	۱۰- مسلمان عورت "	۳۰/=
۵- ترجمہ عوارف المعارف (حضرت شہاب الدین سہروردی)	۹۰/=	۱۱- عزیمت و دعوت "	۸/=
۶- ترجمہ الخصائص الکبریٰ	۱۸۰/=	۱۲- اصحاب کہف "	۸/=
		۱۳- انتخاب الہلال "	۲۵/=

ملنے کا پتہ :- مکتبہ تحقیق و تصنیف اسلامی : پان والی کوٹھی - دودھ پور، علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

ترجمہ و تلخیص

نبوّت محمدی کے مطالعہ میں منٹگمری واٹ کا طریقہ کار

ڈاکٹر جعفر شیخ ادریس ——— ترجمہ: محمد ثناء اللہ ندوی

منٹگمری واٹ نے اپنی تین کتابوں میں نبوت محمدی سے متعلق جن اہم سوالات کے جواب دینے کی کوشش کی ہے وہ یہ ہیں :

۱۔ کیا محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اپنے اس قول میں سچے تھے کہ وہ خدا کے فرستادہ ہیں ؟

۲۔ کیا واقعی قرآن خدا کا کلام ہے ؟

۳۔ وحی محمدی کی حقیقت کیا ہے ؟

۴۔ قرآن اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے شعور کے درمیان کس قسم کا رشتہ ہے ؟

۵۔ جس ماحول میں محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے زندگی گزاری، اس کے اور آپ کے درمیان کیا علاقہ ہے ؟۔

اس مقالہ کے پہلے حصہ میں ان اصولہائے تحقیق کا جائزہ لیا گیا ہے جن کی مصنف نے بزعم خود پابندی کی ہے، دوسرے حصہ میں اصل اخذ کردہ نتائج پر بحث کی گئی ہے۔ تیسرے حصہ میں یہ بتایا گیا ہے کہ مصنف نے نظری طور پر جن اصولہائے تحقیق پر کاربند ہونے کا دعویٰ کیا ہے۔ عملاً اس سے ان کی خلاف ورزی ہوئی ہے۔

مزعومہ اصولہائے تحقیق :

منٹگمری واٹ نے اپنی کتاب *Mohammad at Mecca* کے مقدمہ میں "موقف" کے تحت یہ لکھا ہے: "یہ کتاب تین قسم کے قارئین کو مدنظر رکھتے ہوئے لکھی گئی ہے، پہلی قسم کے قارئین تو وہ ہیں جو مؤرخ کی حیثیت سے اس کو موضوع بحث بناتے ہیں۔ دوسری قسم میں وہ لوگ شامل ہیں جو مسلمان ہیں اور اسلام کے علمبردار اور تیسری قسم ان لوگوں پر مشتمل ہے جو مسیحی ہیں۔ لیکن بہرحال بنیادی طور پر مؤرخین ہی کو اس کتاب میں پیش نظر رکھا گیا ہے،

میں نے ان مسائل میں غیر جانبداری برتنے کی کوشش کی ہے جو مسلمانوں اور نصاریٰ کے درمیان مختلف فیہ ہیں۔ مثال کے طور پر قرآن کے بارہ میں یہ کہنے سے گریز کیا ہے کہ یہ خدا کا کلام ہے یا نہیں ہے؟ چنانچہ میں نے قرآن کا حوالہ دیتے وقت یہ نہیں کہا ہے کہ "اللہ کا ارشاد ہے" یا محمد فرماتے ہیں" میں نے ایسے موقع پر "قرآن کہتا ہے" کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ کیونکہ میں نہیں سمجھتا کہ مادہ پرستانہ نقطۂ نظر کو اختیار کر کے ہی تاریخ کے ساتھ انصاف کیا جا سکتا ہے۔ میں ایک موحد ہونے حیثیت سے قلم اٹھاؤں گا۔"[۱]

پھر منٹگمری واٹ اعتراف کرتا ہے کہ اس کا یہ علمی نقطۂ نظر کافی نہیں ہے۔ چنانچہ نصاریٰ کو وہ محمد کے سلسلہ میں دینی موقف اپنانے کی دعوت دیتا ہے، وہ کہتا ہے کہ اس کی کتاب اگرچہ اس پہلو سے ناقص ہے۔ "تاہم میں سمجھتا ہوں یہ کتاب نصاریٰ کے لیے وہ تاریخی مواد پیش کرے گی جس کو مذہبی نقطۂ نظر کے تعین میں ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔"[۲]

پھر اس نے مسلم قارئین کو یقین دلایا ہے کہ تاریخی مطالعہ و تحقیق کے مغربی اصول و ضوابط کی پابندی کے ساتھ ساتھ اس نے اس بات کی بھی کوشش کی ہے کہ کوئی ایسی بات نہ کہی جائے جس سے اسلام کے بنیادی عقائد کی تردید لازم آئے۔ مسئلہ پر زور دیتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ ان مغربی مطالعات و تحقیقات اور اسلامی عقائد کے درمیان کوئی ایسی خلیج بھی نہیں جس کو عبور کرنا ممکن نہ ہو، مغربی محققین کی جن نتائج تک رسائی ہوئی اگر ان میں سے کچھ نتائج مسلمانوں کے لیے ناقابل قبول ہیں تو بسا اوقات اس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ یہ محققین تحقیق و مطالعہ کے ان اصولوں کی پابندی نہیں کرتے۔ چنانچہ انہوں نے جو نتائج اخذ کیے ہیں ان میں خالص تاریخی نقطۂ نظر سے نظر ثانی کرنا ضروری ہے، لیکن وہ نتائج بسا اوقات صحیح بھی تھے۔ کیونکہ اصل حقیقت اور جوہر میں کسی تبدیلی کے بغیر اسلامی کے مبادی کی از سر نو تشکیل کرنے کی گنجائش موجود ہے۔

چنانچہ اس نے اپنی ایک کتاب میں اسی بات کو دہرایا ہے۔ قرآن کو کلام اللہ یا محمد کی تخلیق یا محمد کی شخصیت کے توسط سے فعل الٰہی کہنے سے گریز کیا گیا ہے کیونکہ اس قسم کے مسائل کسی بھی مؤرخ کے دائرۂ بحث سے خارج ہوتے ہیں۔ اس نے مسلمانوں سے مفاہمت کی یہ شکل اپنانے کی کوشش کی ہے کہ کوئی ایسی بات نہ کہی جائے جس سے ان کے بنیادی عقائد میں سے کسی عقیدہ کا انکار و تردید لازم آئے۔ اس لیے "قرآن کہتا ہے" کے الفاظ استعمال کیے ہیں "محمد کہتے ہیں" کے الفاظ استعمال نہیں کیے ہیں۔ لیکن اس نے ہمیں یہ بھی بتا دیا کہ کسی کلام کے بارہ میں اگر اس نے

یہ کہا ہو کہ یہ محمد کی طرف وحی کی گئی ہے تو اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ قرآن کو کلام اللہ سمجھتا ہے۔[۱]

اب جہاں تک یہ سوال ہے کہ علمی یا سائنٹفک طریقۂ کار کو نبھانے کے لیے کیا مادہ پرستانہ نقطۂ نظر کو اپنانا ہر حال میں ضروری ہے تو اس نے ایک دوسری کتاب ISLAMIC REVELATION IN THE MODERN WORLD[۲] میں زیادہ وضاحت کے ساتھ اس کا جواب دیا ہے۔ اس نے لکھا ہے کہ علمی یا سائنٹفک نقطۂ نظر سے مقصود سائنس کے انکشافات اور کارناموں پر مبنی جدید ذہن ہے جس میں بہت سے امور میں سائنسی انداز و اسالیب کو تطبیق دینے کے امکان کا نظریہ بھی شامل ہے۔ لیکن اس کے ساتھ وہ ان لوگوں کی تائید نہیں کرتا جو خالص سائنٹفک نقطۂ نظر کے انتہائی تقاضوں کو تسلیم کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ سائنس انسان کو اس کے تمام پیچیدہ سوالات کے جواب فراہم کر سکتی ہے، واٹ کا خیال ہے کہ سائنس کے یقینی نتائج کو قبول کر لینا چاہیے، سائنس کے بہت سے نظریات میں سچائی کا احتمال ہے۔ زندگی کے بیشتر شعبوں میں سائنسی طریقۂ کار کو تطبیق دینے کو ہمیں صحیح سمجھنا چاہیے۔ بعض شعبوں کو مستثنیٰ بھی کرنا چاہیے جن میں سے سب سے زیادہ اہم اقدار کا شعبہ ہے کیونکہ اگر سائنٹفک طریقۂ کار ہی کو واحد طریقۂ کار سمجھ لیا جائے تو اس سے کائنات کے سلسلہ میں لادینی نقطۂ نظر سامنے آئے گا جس میں دینی و اخلاقی اقدار کی گنجائش نہ ہوگی۔[۳]

منٹگمری واٹ نے بار بار یہ کہا ہے کہ مغربی سائنٹفک انداز بحث کے رجحانات لازماً اسلام کے خلاف نہیں ہوتے چنانچہ اس بات کا عین امکان ہے کہ ایک شخص اس طریقۂ کار کے تقاضوں کا پابند بھی ہو اور ساتھ ہی اسلام کا خالص پیرو بھی اگرچہ اس کے قبول اسلام میں "روایتی سادگی نہ ہو"۔[۴]

واٹ نے اس بات کی مزید وضاحت کر دی ہے کہ تاریخی اور مؤرخانہ نقطۂ نظر سے انصاف کرنا مادی نقطۂ نظر ہی پر منحصر نہیں ہے، چنانچہ اس نے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کی سیرت کے سلسلہ میں جو قلم اٹھایا ہے اس کی وجہ جواز Raison D'etre پیش کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ تقریباً نصف صدی سے مؤرخین کے رجحانات میں فرق آگیا ہے۔ مؤرخین اب تاریخ کے پیچھے کارفرما مخفی مادی عوامل کا زیادہ ادراک کرنے لگے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ بیسویں صدی میں رہنے والا مؤرخ اس تحریک کی بہت سی اقتصادی، اجتماعی اور سیاسی جڑوں اور بنیادوں کے سلسلہ میں سوالات پوچھنا چاہتا ہے۔ جس کو محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے

شروع کیا تھا۔ اس تحریک کے دینی اور نظریاتی (Ideological) پہلوؤں کی قدر و قیمت سے وہ صرف نظر نہیں کرے گا۔ یا اسے کم نہیں کرے گا۔ واٹ کا کہنا ہے کہ اگرچہ یہ عوامل حتمی طور پر تاریخ کی حرکت کے ذمہ دار نہیں ہوتے البتہ ان کی اہمیت اپنی جگہ باقی ہے[1]

مندرجہ بالا عبارتوں سے واضح ہو جاتا ہے پروفیسر منٹگمری واٹ ایک انصاف پسند مؤرخ اور مؤمن باللہ کی حیثیت سے قلم اٹھانا چاہتا ہے جو اسلام اور مسیحیت کے درمیان اختلافی دینی مسائل میں غیر جانبداری کو سرِ حال میں اپناتا ہے اور تاریخی حقائق کو اصل شکل میں پیش کرتا ہے۔ اس کا خیال یہ ہے کہ بحث و تحقیق میں اگر سائنٹفک انداز اپنایا جائے تو کوئی ضروری نہیں کہ اسلامی معتقدات کے خلاف ہی نتائج برآمد ہوں۔ نیز وہ کوئی ایسی بات بھی نہیں کہے گا جس کی رو سے مسلمانوں کے بنیادی عقائد میں سے کسی کا انکار لازم آئے اور یہ کہ وہ اگرچہ مادی عوامل کی اہمیت کو تسلیم کرتا ہے، البتہ انہیں تاریخ کی حرکت کے لیے حتمی طور پر ذمہ دار نہیں سمجھتا۔ نیز زندگی کے سلسلہ میں اس کا نقطۂ نظر مادہ پرستانہ نہیں ہے۔ منٹگمری واٹ نے خود جن اصولوں پر کاربند ہونے کا دعویٰ کیا ہے کسی غیر مسلم سے ان سے زیادہ کی توقع نہیں کی جا سکتی، اس نے جس طریقۂ کار اور موقف کو صحیح قرار دیا ہے صرف اسی کو بیان ہی نہیں کرتا بلکہ دوسرے مستشرقین کے طریقۂ کار پر تنقید بھی کرتا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے "محمد کے بارہ میں اپنی کتاب Heroes and Heroes worship" میں کارلائل کے لیکچر کے بعد مغرب کو یہ معلوم ہو گیا کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کو سچا سمجھنے کے لیے مضبوط دلائل موجود ہیں۔ چنانچہ ایسے معتقدات کی راہ میں اذیتوں کو برداشت کرنا وہ بلند اخلاقی معیار جس کے حامل ان پر ایمان لانے والے اور انہیں پیشوا تسلیم کرنے والے تھے اور ان کے عظیم کارنامے ان کی عظمت اور استقامت کے آئینہ دار ہیں اور یہ فرض کر لینے سے کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نبوت کے جھوٹے دعویدار تھے، بہت سے مسائل حل ہونے کے بجائے پیچیدہ ہو جاتے ہیں اور نئی پیچیدگیاں پیدا ہو جاتی ہیں۔ نیز یہ کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی شخصیت کا اندازہ جو لگایا جاتا ہے اس سے فروتر سطح پر بھی مغرب کی عظیم ترین تاریخی شخصیتیں نظر نہیں آتیں۔ مغربی مصنفین عام طور پر محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے بارہ میں ہر طرح کی غلط بیانیوں کو صحیح تسلیم کرنے کا رجحان رکھتے ہیں، جہاں کہیں بھی ان کے غلط کارناموں کی تشریح بظاہر قابل قبول نظر آئی تو بس انہوں نے اسے حقیقۃً تسلیم کر لیا۔ اس لیے اگر محمد کو تھوڑا بہت سمجھنا چاہیں تو ضروری ہوگا کہ صرف امانت داری اور مقصد کی صحت سے اگر ہم ان غلطیوں کو دور

BAYAZ AHMED SHERIFF
25/9, MARAPPA THOTA,
M. R. PALYAM BANGALORE

کرنا چاہیں جو ماضی سے ہمیں ورثہ میں ملی ہیں تو ہر مسئلہ میں ہمارے لیے مناسب ہوگا کہ ان کے سچا اور مخلص ہونے کا اعتقاد رکھیں تاآنکہ قطعی دلائل کی رو سے اس کے خلاف ثابت ہو جائے۔ یہ بات ذہن نشین رہنا چاہیے کہ قطعی دلائل کا حصول ان دلائل سے کہیں زیادہ مشکل ہے جو بادی النظر میں معقول نظر آتے ہیں اور وہ ان حالات میں مشکل ہی سے ہاتھ آتے ہیں۔

کارکردگی اور نتائج

اب سوال یہ ہے کہ رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی نبوت کے مطالعہ کے سلسلہ میں منٹگمری واٹ کس حد تک اس طریقۂ کار کا پابند رہا؟

واٹ نے جن باتوں کا اعتراف کیا ہے ان کے پیش نظر ہم یہ کہہ سکتے ہیں اس کی منطق مندرجہ ذیل طریقہ سے کارفرما رہی ہے:-

— میں اللہ پر ایمان رکھتا ہوں، مادہ پرست یا مشرک نہیں ہوں۔

— میں سمجھتا ہوں کہ محمد اپنے قول میں صادق اور امین تھے۔

— آخر تک ان کے عقلی قویٰ صحیح و سالم رہے یعنی انہیں مرگی یا کوئی دوسرا عارضہ لاحق نہیں تھا جو انسان کے قوائے عقلی پر اثر انداز ہوتے ہیں۔

— یہ صادق، امین اور وافر العقل محمد اپنے آپ کو خدا کا رسول سمجھتے تھے۔

— وہ کہتے ہیں کہ قرآن ایک وحی ہے جو اللہ نے ان کی طرف کی ہے اس طرح یہ ان کی اختراع یا نتیجۂ فکر نہیں ہے۔

— کسی انسان کے سچے ہونے کا مطلب ہمیشہ یہ نہیں ہوتا کہ وہ جو کچھ کہہ رہا ہو وہ مطابق حقیقت بھی ہو، اس بات کا عین امکان ہوتا ہے کہ وہ سچا تو ہے مگر اسے غلط فہمی ہو رہی ہے۔

— چنانچہ محمد اپنے اس گمان میں غلط فہمی کا شکار تھے کہ قرآن وحی ہے جو ان کے پاس خارج سے ایک فرشتہ کے توسط سے آتی ہے۔

جیمس واٹ جو بات کہہ رہا ہے وہ صحیح ہے لیکن یہ بات بھی صحیح ہے کہ راست گوئی اور سچائی کے لحاظ سے مشہور کوئی شخص اگر کوئی بات کہے تو اس کی تصدیق کی جانی چاہیے۔ ہاں اگر غلط فہمی کے قطعی دلائل مل جائیں تو اس کی تصدیق نہیں کی جا سکتی۔ قطعی دلائل کی مندرجہ ذیل شکلیں ہو سکتی ہیں:-

۱- جو بات وہ کہہ رہا ہو وہ صراحۃً عقل کے خلاف ہو مثلاً کوئی متضاد بات کہے۔

۲۔ اس کی بات کسی محسوس اور قابل مشاہدہ امر یا اس سے مستنبط کسی نتیجہ کے برعکس ہو۔
۳۔ اس کی امانت داری کے برعکس کوئی بات سامنے آجائے جو دلائل کی رو سے صحیح ہو، اس صورت میں اس کی تصدیق نہیں کی جاسکتی۔

لیکن واٹ نے ان امور میں سے کسی کی بھی نشاندہی نہیں کی ہے۔ اتفاق سے واٹ اگر ملحد ہوتا تو ہم کہہ سکتے تھے کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کو غلط فہمی کا شکار بتانے کی وجہ یہ ہے کہ وہ خدا کا سرے سے ہی منکر ہے۔ حالانکہ واٹ خدا کا منکر نہیں ہے جیسا کہ خود اس نے اعتراف کیا ہے، پھر وہ محمد کی تصدیق کیوں نہیں کرتا؟ کیا وہ سمجھتا ہے کہ خدا موجود تو ہے مگر وہ رسول نہیں بھیجتا۔ کتابیں نازل نہیں کرتا اور کسی مخلوق کی طرف وحی نہیں کرتا؟ یا اس کے نزدیک محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) جس وحی کا دعویٰ کر رہے ہیں وہ آپ سے پہلے کے نبیوں کی طرف کی جانے والی وحی کے علاوہ کوئی چیز ہے؟ کیا اس کا خیال ہے کہ آپ جو پیغام لے کر تشریف لائے وہ خدا کی طرف سے ہو ہی نہیں سکتا؟۔ منٹگمری واٹ کسی چیز کی بھی صراحت نہیں کرتا بلکہ وہ تو غلطی کے امکان سے چھلانگ لگا کر غلطی فرض کر لیتا ہے پھر اسے حقیقت ٹھہرا دیتا ہے، مصنف نے دراصل اپنے آپ کو بھنور میں پھنسا دیا ہے کیونکہ اس نے ایک ایسے طریقۂ کار کا پابند ہونے کا دعویٰ کیا ہے جس کے لازمی نتائج سے وہ فرار اختیار کرنا چاہتا ہے جس کی وجہ سے اس کا رویہ پراگندہ ہو جاتا ہے۔ مصنف مندرجہ ذیل تین طریقوں میں سے کسی کو بھی اپنا سکتا تھا۔

۱۔ مذکورہ طریقۂ کار کی پابندی کا دعویٰ ہی نہیں کرتا۔
۲۔ پابندی اگر کرتا بھی تو رسول اللہ علیہ وسلم کی نبوت کو موضوع بحث نہ بناتا۔
۳۔ اس کی پابندی بھی کرتا اور اس سے برآمد ہونے والے نتیجہ کو بھی تسلیم کر لیتا، چنانچہ یہ اعلان کر دیتا کہ محمد واقعی اللہ کے رسول ہیں۔

مگر منٹگمری واٹ نے ان میں سے کچھ بھی نہیں کیا ہے۔ دعویٰ تو کر دیا کہ اس منہج کا پابند رہوں گا، مگر عملاً اس کے خلاف رویہ اپنایا۔ یہاں واٹ کے کچھ نظریوں، معروضوں اور اخذ کردہ نتائج کو درج کیا جاتا ہے جس سے اس کے رویہ کو روشنی میں لایا جاسکے۔

رسول اللہ نے وحی کی ابتدا میں کیا دیکھا۔

مصنف نے اس روایت کا انگریزی ترجمہ کتاب میں درج کیا ہے جس کو طبرانی نے اپنی سند سے زہری تک عروہ بن زبیر عن عائشہؓ نقل کیا ہے اور جو وحی کی ابتدائی کیفیت سے

متعلق ہے۔ اس روایت کو مصنف نے مختلف فقروں میں تقسیم کرکے نقل کیا ہے، سپہ فترت وحی کے سلسلہ میں سند کے ساتھ ایک روایت نقل کی ہے، بحث میں آسانی کے پیش نظر ہم اسی طرح روایت کو یہاں نقل کرتے ہیں۔

(ا) ..... میں نے نعمان بن راشد کو امام زہری سے عروہ عن عائشہ نقل کرتے ہوئے سنا کہ حضرت عائشہ نے کہا کہ رسول اللہ کی طرف وحی کی ابتدا سچے خواب سے ہوئی جو سپیدۂ سحر کی طرح آپ کو نظر آتا تھا۔

(ب) پھر آپ کو خلوت محبوب ہوگئی چنانچہ آپ غار حراء میں کئی کئی راتیں گھر آئے بغیر عبادت کرتے تھے، پھر گھر تشریف لاتے اور اسی طرح کئی راتوں کے لیے توشہ لے جاتے تھے۔ یہاں تک کہ اچانک آپ کے پاس حق آگیا اور آپ سے کہا کہ اے محمد، تم اللہ کے رسول ہو۔

(ج) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس وقت میں کھڑا تھا گرمیرے اوپر کپکپی طاری ہوگئی اور میں گھٹنوں کے بل چلتا ہوا خدیجہؓ کے "کمرہ" میں داخل ہوا اور کہا کہ مجھے کمبل اڑھاؤ، مجھے کمبل اڑھاؤ۔ یہاں تک کہ میرے اندر سے خوف دور ہوگیا پھر وہ (فرشتہ) آیا اور کہا کہ اے محمد، تم اللہ کے رسول ہو۔

(د) آپ نے فرمایا کہ میرے دل میں خیال آیا کہ پہاڑ کی بلندی سے اپنے آپ کو گرادوں، جب یہ خیال آیا تو وہ پھر نمودار ہوا اور کہا: اے محمد، میں جبریل ہوں اور تم اللہ کے رسول ہو۔

(ہ) پھر اس نے کہا کہ "اقرأ" پڑھو۔ میں نے کہا کہ مجھے پڑھنا نہیں آتا (یہ سن کر) اس نے مجھے پکڑا اور تین بار دبایا۔ میری تکلیف کی انتہا نہ رہی پھر مجھ سے کہا: اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِیْ خَلَقَ ۝ (پڑھو اپنے رب کے نام کے ساتھ جس نے پیدا کیا) چنانچہ میں نے پڑھا۔

(و) پھر خدیجہ کے پاس آیا اور کہا کہ مجھے اپنے بارہ میں اندیشہ ہوگیا ہے، میں نے اسے اپنا ماجرا سنایا، اس نے کہا: آپ کو خوش خبری ہو، خدا کی قسم، اللہ آپ کو کبھی شرمندہ نہیں کرے گا، بخدا آپ صلہ رحمی کرتے ہیں، حق کی تصدیق کرتے ہیں، امانت ادا کرتے ہیں، دوسروں کے بوجھ اٹھاتے ہیں، مہمانوں کی ضیافت کرتے ہیں، مصیبت کے وقت مدد کرتے ہیں۔

(ز) پھر وہ مجھے لے کر ورقہ بن نوفل بن اسد کے پاس گئی اور کہا کہ اپنے بھتیجے سے سنیے، انہوں نے مجھ سے دریافت کیا تو میں نے ماجرا سنایا، انہوں نے سن کر کہا: یہی وہ ناموس ہے جو موسیٰ بن عمران کے پاس نازل ہوا تھا، کاش میں اس وقت توانا اور رعنا ہوتا، کاش میں اس

وقت تک زندہ رہتا، جب تمہاری قوم تمہیں نکال دے گی، میں نے پوچھا کہ کیا وہ لوگ مجھے نکال دیں گے؟ انہوں نے جواب دیا ہاں، جو شخص بھی وہ چیز لے کر آیا جو تم لیکر آئے تو اس سے ضرور عداوت کی گئی ہے اگر مجھے تمہارے دن مل جائیں تو میں ضرور تمہاری مدد کروں گا۔

(ح) پھر سب سے پہلے قرآن میں یہ نازل ہوا۔ "ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ" سے لیکر "وَيُبْصِرُونَ" تک اور "يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ" اور "وَالضُّحَىٰ وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ"

(ط) زہری سے روایت ہے کہ ایک زمانہ تک رسول اللہ سے وحی کا سلسلہ بند ہوگیا اس سے آپ کو بہت غم لاحق ہوا اور آپ پہاڑ کی چوٹیوں تک جانے لگے تاکہ وہاں سے اپنے آپ کو گرا دیں۔ جب بھی آپ کسی چوٹی پر چڑھتے آپ کو جبریل نظر آتے جو یہ کہتے کہ آپ اللہ کے نبی ہیں۔ اس طرح سے آپ کو اطمینان ہوتا اور جان میں جان آتی۔

(س) نبی کریم (صلی اللہ علیہ وسلم) اس سلسلہ میں فرماتے تھے، ایک روز میں چل رہا تھا، میں نے اس فرشتہ کو دیکھا جو غار احراء میں میرے پاس آتا تھا، میں نے اس کو زمین و آسمان کے درمیان ایک کرسی پر دیکھا، میں اس سے انتہائی خوفزدہ ہوا، میں خدیجہ کے پاس گیا اور کہا کہ مجھے کمبل اڑھاؤ۔

(ک) چنانچہ ہم نے آپ کو کمبل اڑھایا پھر اللہ نے یہ آیت اتاری "يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ"

(ل) زہری کا بیان ہے کہ آپ پر جو سب سے پہلی چیز نازل ہوئی وہ یہ آیتیں تھیں "اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ" سے لیکر "مَا لَمْ يَعْلَمْ" تک روایت کو اسی انداز سے نقل کرنے کے بعد مصنف نے اس طرح تبصرہ کرنا شروع کیا۔ فقرہ ۱ کے بنیادی مسئلہ میں شک کرنے کے لیے اسباب موجود نہیں ہیں۔ یعنی یہ بات کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کا پیغمبرانہ تجربہ سچے خواب سے شروع ہوا" مصنف نے رویا، صادقہ یا سچے خواب کا ترجمہ Vision سے کیا ہے پھر وہ کہتا ہے "یہ چیز سونے کی حالت میں خواب سے بہت مختلف ہے" مصنف کی یقیناً یہ غلطی ہے کیونکہ یہاں سچے خواب سے مراد سونے کی حالت ۔اس سلسلہ میں قطعی دلائل میں سے ایک دلیل یہ ہے کہ طبری کی یہ حدیث بخاری میں بھی موجود ہے، امام بخاری نے یحییٰ بن بکیر حدثنا لیث عن عقیل عن ابن شہاب زہری عن عروۃ عن عائشۃ نقل کیا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہ کی طرف وحی کی ابتدا جس چیز سے ہوئی وہ نیند کی حالت میں سچے خواب تھے۔ آپ جو بھی خواب دیکھتے تھے وہ سپیدۂ سحر کی طرح نظر آتا تھا"

پھر وہ لکھتا ہے: ان Visions کا ذکر فقرہ ب اور ی میں بھی آیا ہے۔ فقرہ ب میں یہ آتا ہے کہ "یہاں تک کہ آپ کے پاس اچانک حق آگیا اور کہا کہ اے محمد..... لیکن فقرہ "ی" میں آتا ہے "میں نے اس فرشتہ کو دیکھا جو غار حرا میں میرے پاس آتا تھا"۔

یہاں حقیقی آنکھوں سے دیکھنے کی بحث ہے، مصنف پھر کہتا ہے کہ فقرہ "ا" میں مذکورہ عبارت سے اس بات کی تائید ہوتی ہے جو ہم سورۂ نجم سے مستنبط کرتے ہیں اور جسے ہم محمدؐ کے الفاظ سے بھی مستنبط کر سکتے ہیں، پھر اس نے سورۂ نجم کی وہ آیتیں نقل کی ہیں جو وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ سے شروع ہو کر لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ پر ختم ہوتی ہیں۔

پھر مصنف لکھتا ہے: "عام طور پر مسلمان مفسرین کے نزدیک مذکورہ رؤیت سے نبی کا جبریل کو دیکھنا مراد ہے، لیکن بہت سے اسباب کی بنا پر یہ کہنا پڑتا ہے کہ محمدؐ نے ابتدا میں جو دیکھا اس کو انہوں نے خدا ہی سمجھا تھا"[۱۱۵]

وہ اسباب یہ ہیں:

۱۔ قرآن میں جبریل کا ذکر مدنی عہد میں آیا ہے۔

۲۔ سیاق عبارت اس پر دال ہے، کیونکہ اس کے بغیر عبارت پھیکی اور بے ربط ہو جاتی ہے

۳۔ فقرہ "ب" میں "الحق" سے اس کی تائید ہوتی ہے، کیونکہ حق سے خدا کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔

۴۔ فقرہ "ج" میں عبارت "اور پھر وہ میرے پاس آیا اور کہا" کے معنی اسی کے مطابق لیے جا سکتے ہیں۔

۵۔ طبری میں ایک روایت حضرت جابرؓ سے سورۂ مدثر کے بارے میں ملتی ہے اس میں محمدؐ کا صرف یہ جملہ منقول ہے "میں نے ایک آواز سنی جو مجھے پکار رہی تھی۔ میں نے اپنے چاروں طرف دیکھا تو کسی کو نہیں پایا، میں نے سر اوپر اٹھایا تو کیا دیکھتا ہوں کہ وہ عرش پر بیٹھا ہوا ہے"[۱۱۶]

آئیے اب ہم مصنف کے دعوی کا جائزہ لیں۔

۱۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ مصنف نے تین باتوں کو باہم خلط ملط کر دیا ہے (۱) وحی کی ابتداء سے قبل نیند کی حالت میں خواب (۲) جبریل کو دیکھنا جب وہ "اقرأ" کی آیت لے کر آئے تھے (۳) جبریل کو اصل شکل میں دیکھنا۔ چنانچہ اس نے یہ سمجھ لیا کہ اس سے نیند کی حالت میں خواب مراد نہیں ہے بلکہ سورہ نجم میں جس چیز کا تذکرہ ہے یہ اسی کی طرف اشارہ ہے، پھر اس سے یہ سمجھ لیا کہ محمدؐ نے جو کچھ دیکھا

اس سے مراد اللہ تعالیٰ ہے، اب چونکہ خود اپنے تئیں فیصلہ کو صحیح ثابت کرنے کے لیے دلیل دینے کی ضرورت تھی اسلئے یہ دلیل تلاش کرلی کہ کئی سورتوں میں جبریل کا ذکر نہیں ہے، درحقیقت اس کی مراد یہ ہے کہ کئی سورتوں میں صراحت کے ساتھ "جبریل" کا لفظ نہیں آیا ہے، ورنہ جہاں تک اوصاف اور ضمائر کا تعلق ہے تو بہت سی جگہوں پر مسلمانوں کے نزدیک ان سے مراد جبریل ہیں۔ لیکن منٹگمری واٹ اس سلسلہ میں مسلمانوں کا نہیں بلکہ کارل آرنسٹ کا ہمخیال بننا چاہتا ہے جو سمجھتا ہے کہ سورۂ "التکویر" میں "رسول کریم" سے مراد شروع میں "الروح" ہوتا تھا۔ وجہ یہ ہے کہ جبریل کا ذکر کئی سورتوں میں نہیں آیا ہے بلکہ جمع کے صیغہ کے ساتھ "ملائکہ" کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ جیسا کہ قرآن کی اس آیت "تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا" اور "نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ" میں وارد ہے۔ قاری کو اب فیصلہ کرنا چاہیے کہ یہ واٹ کی غلط فہمی ہے یا غلط ارادی یا دونوں۔

یہ حقیقت ہے کہ "الروح" کبھی رسول ہوتا ہے، الروح فرشتہ ہے جس سے مراد جبریل ہیں، چنانچہ اللہ کے ارشاد "تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا" سے یہ سمجھ لینا صحیح نہیں ہے کہ "الروح" ملائکہ کے علاوہ کوئی اور شئی ہے بلکہ یہ تو خاص کو عام کے بعد ذکر کرنے کی مثال ہے۔ عربی زبان کا یہ ایک مشہور و معروف اسلوب کلام ہے اور خود کتاب اللہ میں اس کی مثالیں موجود ہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ واٹ اور آرنسٹ اپنے قارئین سے چاہتے ہیں کہ "لفظ الروح" کا وہی مطلب سمجھیں جو نصاریٰ اس لفظ سے سمجھتے ہیں۔ یہ دونوں کہنا چاہتے ہیں کہ "الروح" سے مراد اللہ ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ عربی زبان اور قرآنی سیاق و سباق کی رو سے یہ معنی لینا درست نہیں ہے "الروح" کے لغوی معنی ہے: مَايَهِبُ تَكُونُ الْحَيَاةُ (جس سے زندگی ہوتی ہے) اس لیے اس چیز کے نام کے طور پر اس کا استعمال ہوا ہے جس سے جسمانی زندگی حاصل ہوتی ہے یعنی انسان کی روح، قرآن جس سے معنوی زندگی ملتی ہے اس کے لیے بھی اسم کے طور پر استعمال ہوا ہے۔ حضرت عیسیٰ کو "الروح" سے موسوم کیے جانے کی وجہ یہ تھی کہ وہ اذن الٰہی سے مردوں کو زندہ کر دیتے تھے۔ جبریل کو "الروح" کہنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ قرآن لاتے تھے، لیکن قرآنی آیات میں لفظ "الروح" اللہ کے اسماء یا صفات میں سے کسی اسم یا صفت کے طور پر وارد نہیں ہوا ہے بلکہ انہی معنی میں استعمال ہوا ہے جن کا ذکر ابھی اوپر کیا گیا ہے، اس بات کی دلیل ہے کہ "الروح" سے مراد جبریل ہیں اس آیت سے بھی فراہم ہوتی ہے جس میں اللہ فرماتا ہے "نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ" اور "إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ" روح امین سے مراد رسول کریم ہیں۔ اللہ تعالیٰ خود رسول نہیں ہے بلکہ وہ تو مرسل یا رسولوں کا بھیجنے والا ہے۔

جس کی طرف رسول کو بھیجا گیا وہ محمد رسول اللہ ہیں، پھر یہاں اگر رسول سے مراد فرشتہ لیں تو آخر اس کا مطلب کیا ہوگا؟ اب جہاں تک اللہ کے اس ارشاد کا تعلق ہے "تَنَزَّلُ الْمَلٰٓئِكَةُ وَالرُّوْحُ فِيْهَا" توجیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے کہ یہ ذکر الخاص بعد العام کا معاملہ ہے جس کی دوسری نظیر اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "تعرج الملائکۃ والروح الیہ"۔ اس آیت میں وارد "الیہ" میں ضمیر اللہ کی طرف راجع ہے کیا کوئی عقلمند شخص کہہ سکتا ہے کہ اللہ بذات خود فرشتوں کے ساتھ اپنی طرف چڑھیگا۔؟

چلیے ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ جبریل امین کا ذکر کئی سورتوں میں نہیں ہے، لیکن اس سے کہاں یہ ثابت ہوتا ہے کہ ابتدائی وحی میں حضرت محمدؐ نے جو کچھ دیکھا وہ جبریل نہیں تھے جبکہ رسول اللہ نے خود بیان فرمایا کہ انہوں نے جو کچھ دیکھا وہ جبریل ہی تھے، مزید یہ کہ یہ استدلال تو صرف اسی شخص کے لیے صحیح ہو سکتا ہے جو صرف قرآن کے مندرجات ہی سے استدلال کرتا ہو۔ منٹگمری واٹ کا انداز ایسا بھی نہیں ہے یا ایسا انسان اس سے استدلال کر سکتا ہے جس کو کے پہلو سے روایت کی صحت میں شک معلوم ہو رہا ہو، مگر واٹ کا خود کہنا ہے کہ سند کی بحث کرنے سے کچھ حاصل نہیں ہے یا پھر ایسا شخص استدلال کر سکتا ہے جو یہ سمجھتا ہو کہ مذکورہ روایت اس سلسلہ میں خود قرآن کے مندرجات کے برعکس ہے۔ واٹ نے اس سلسلہ میں کوئی دلیل نہیں دی ہے، واٹ اگر اس منطق کے سہارے آگے بڑھنا چاہے تو اس کو یہ بھی کہنا چاہیے کہ مکہ میں جس شخص کی طرف وحی کی گئی تھی وہ محمدؐ نہیں تھے۔ کیونکہ محمدؐ کا نام کی سورتوں میں نہیں آیا۔

۲۔ اب دوسری دلیل پر غور کیجیے۔ واٹ کا خیال ہے کہ سورۂ نجم کی آیات کا سیاق اس بات پر دال ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی کو دیکھا گیا، واٹ کہتا ہے کہ آیت فَاَوْحٰٓى اِلٰى عَبْدِهٖ مَآ اَوْحٰى" میں وارد لفظ "عبدہ" سے یقیناً مراد عبد اللہ یا اللہ کا بندہ ہے۔ تمام مسلمانوں کو اس بات پر اتفاق ہے لیکن واٹ اس کے بعد کہتا ہے کہ جملہ کی یہ ترکیب انتہائی رکیک ہو جائے گی اگر جملہ میں وارد افعال کا فاعل خود اللہ کو بنا دیں۔[۱۰]

اس سلسلہ میں جو اسلامی نقطۂ نظر ہے (جس کا واٹ ناقد ہے) واٹ نے اس سے یہ سمجھا کہ پہلے اور دوسرے دونوں "اوحی" کا فاعل جبریل ہیں اور "عبد" سے مراد محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں لیکن ظاہر ہے کہ یہ مفہوم مراد لینے سے آیت کا ترجمہ ہوگا "جبریل نے اپنے بندہ محمد کی طرف اس چیز کی وحی کی جو جبریل نے وحی کی" ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ یہ کس قدر رکیک اور بے ہنگم بات ہے، تفسیر کی کتابوں میں ہمیں اس آیت کا مطلب صرف یہ ملتا ہے کہ اللہ نے اپنے بندہ جبریل کی طرف اس چیز کی وحی کی

جو جبریل نے محمدؐ کی طرف کی یعنی جبریل نے خدا کی اس وحی کو محمد تک پہنچا دیا۔

۳۔ تیسری دلیل کا جائزہ لیجیے۔ واٹ کہتا ہے کہ "حَتّٰی فَجَاءَهُ الْحَقُّ فَقَالَ..... (یہاں تک کہ اچانک حق ان کے پاس آیا اور کہا) سورہ نجم کی آیتوں کے متن کے مشابہ ہے کیونکہ "الحق" سے مراد اللہ کی ذات ہوتی ہے۔ غار حراء میں اچانک جو رسول اللہ کے پاس آیا وہ ایک فرشتہ تھا جس طرح کہ "دَنَا فَتَدَلّٰی فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ اَوْ اَدْنٰی" سے مراد بھی فرشتہ یعنی جبریل ہے البتہ سورۂ نجم میں جن دو حالتو کا تذکرہ ہے ان میں فرشتہ اپنی اصلی شکل میں آیا تھا اور پورے افق پر چھا گیا تھا۔ واٹ کا یہ کہنا کہ "الحق" سے مراد اللہ ہوتا ہے، صحیح ہے، لیکن اس معنی میں صحیح ہے کہ "حق" اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے ایک اسم ہے البتہ اس لفظ سے کبھی غیر اللہ کو بھی بیان کر دیا جاتا ہے، قرآن میں آتا ہے:

لَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ نیز قال الآن جئت بالحق "

اس حدیث میں "حق" سے مراد وہ "حق" ہے جس کو لے کر حضرت جبریل آئے تھے۔ یعنی قرآن کریم یا اس سے مراد اس بات کی بشارت ہے کہ محمد اللہ کے رسول ہیں۔ اس تشریح کی تائید بخاری کی روایت سے ہوتی ہے جس میں آتا ہے کہ "یہاں تک کہ ان کے پاس حق آگیا اس حال میں کہ وہ غار حراء میں تھے، چنانچہ ان کے پاس فرشتہ آیا" (حتی جاءہ الحق وھو فی غار حراء، فجاءہ الحق)[۱۷]

۴۔ واٹ کا چوتھا شبہہ یہ ہے کہ فقرہ "ج" کو اس معنی میں لیا جا سکتا ہے کیونکہ اس کے الفاظ میں "ثم أتانی" (پھر وہ میرے پاس آیا) آتا ہے جس میں "اتانی" "فعل کا فاعل اللہ تعالیٰ ہے۔ واٹ کو ایسی بھونڈی تاویل کرنے کی ضرورت اس لیے پڑی کہ اس نے حضرت عائشہؓ کی حدیث کو مختلف فقروں میں تقسیم کر دیا جبکہ سب کا سیاق ایک ہی تھا، پھر ہر ایک فقرہ کو مستقل روایت کا درجہ دیدیا۔[۱۸]

حالانکہ اصل بات یہ ہے کہ سیاق ایک ہی ہے "أتانی" کا فاعل وہی ہے جو سابق فقرہ میں "أتاہ" کا فاعل ہے۔ اگر ہم حدیث کا صحیح مفہوم لیں تو ظاہر ہے ہمیں تسلیم کرنا پڑے گا کہ اسی سے مراد فرشتہ ہے۔ ہاں واٹ اس سے مراد اللہ ہی لیتا ہے مگر ہمارے جائزہ سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس فقرہ میں کوئی نیا شبہہ موجود ہی نہیں جس پر اپنی رائے خاص کی عمارت کھڑی کرلے۔

۵۔ واٹ کا پانچواں شبہہ علمی طریقہ بحث سے دوری کی عجیب مثال ہے۔ علمی طریقہ بحث کا تقاضہ تو یہ ہوتا ہے کہ کسی خاص موضوع سے متعلق ساری روایات کو جمع کر لیا جائے، پھر دیکھا جائے کہ سند اور متن کے لحاظ سے صحیح ترین روایت کونسی ہے پھر ممکن حد تک جمع اور تطبیق کی کوشش کی جائے کیوں کہ

اکثر و بیشتر ایک روایت دوسری روایت کی تکمیل کرتی ہے اور جمع و تطبیق کی صورت میں اس سے زیادہ مکمل اور جامع نقشہ سامنے آتا ہے جو روایتوں کو الگ الگ لینے سے آتا ہے لیکن اگر کسی شخص کی نیت درست نہ ہو بلکہ مقصود یہ ہو کہ سچائی کو توڑ مروڑ کر پیش کیا جائے اور پہلے سے سوچے سمجھے منصوبہ کے مطابق نتیجہ اخذ کیا جائے تو ظاہر ہے ایسا شخص علمی اصول بحث سے کوئی سروکار نہیں رکھتا۔ اس کا رویہ بالکل پراگندہ ہوگا کبھی وہ تو ابن ہشام اور بخاری کو چھوڑ کر طبری کی روایت کو تسلیم کرے گا۔ کبھی بخاری کا سہارا لیکر طبری کو ترک کر دے گا۔ کبھی بخاری کی ایک روایت کو قبول کرے گا جو اس کے منصوبہ کے مطابق ہوگی اور وہیں ایک دوسری روایت کو ترک کر دے گا۔ جو اس کے منصوبہ کے درد بست میں فٹ نہیں ہوگی، منٹگمری واٹ کا یہی انداز رہا ہے چنانچہ ابتداء وحی کے مسئلہ پر بحث کرنے کے لیے ابن ہشام کو چھوڑ کر طبری کی روایتیں تسلیم کی ہیں اور جواز یہ فراہم کیا ہے کہ زہری کی روایتیں اس طرح زیادہ ممتاز ہیں کیونکہ دوبارہ سہ بارہ ان کی کتابت و تدوین نہیں ہوئی جیسا کہ ابن ہشام کی روایتوں کی دوبارہ کتابت و تدوین ہوئی۔ زہری کا مجموعہ اولین مصادر کے متفرق اجزاء پر مشتمل ہے جو طبری میں موجود زہری کی جن روایتوں کو واٹ تسلیم کرتا ہے بظاہر اس کی وجہ یہ ہے کہ ان روایتوں کو شروع میں فرشتہ کا ذکر نہیں ملتا۔ دلیل یہ ہے کہ واٹ نے ان روایتوں کو چھوڑ دیا ہے جو صحیح بخاری میں موجود ہیں اور ان میں صراحت کے ساتھ فرشتہ کا ذکر موجود ہے۔ پھر جب بخاری کو قبول کرنے کا نمبر آیا تو واٹ نے اسی روایت کو قبول کیا جس کو بخاری نے زہری کے علاوہ کسی دوسرے راوی سے ابی سلمہ عن جابر نقل کیا ہے اور بہت سی ان روایتوں کو چھوڑ دیا ہے جو امام بخاری نے خود زہری سے ابی سلمہ عن جابر نقل کی ہیں۔ وجہ یہ روایتوں میں فرشتہ کا ذکر موجود ہے ان میں سے ایک حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

بینا انا أمشی اذا سمعت صوتا من السماء فرفعت بصری فاذا الملك الذی جاءنی بحراء جالس علی کرسی بین السماء والارض۔	اس درمیان میں کہ میں چل رہا تھا میں نے اچانک آسمان سے ایک آواز سنی، میں نے اپنی نگاہ اٹھائی تو کیا دیکھتا ہوں کہ جو فرشتہ غار حراء میں میرے پاس آیا تھا، زمین و آسمان کے درمیان ایک کرسی پر بیٹھا ہے

منٹگمری واٹ کا معاملہ تو یہ ہے کہ خود اس نے یا اس کے استاذ رچرڈ بل (Rechard Bell) نے جس سے کہ واٹ نے حدیث نقل کی ہے اس حدیث کا غلط انگریزی ترجمہ کیا ہے جس میں فرشتہ کا ذکر نہیں ہے تاکہ حدیث اس کے مقصد کے زیادہ مطابق ہو جائے، اس نے حدیث کا ترجمہ

اس طرح کیا ہے :

I heard a voice calling me, and I looked all around but could see no one, Then I looked above my head and there He was sitting up on the throne. [۱۱]

اس ترجمہ کا لفظی ترجمہ یہ ہوگا :

"میں نے ایک آواز سنی جو مجھے پکار رہی تھی میں نے چاروں طرف دیکھا مگر کچھ نظر نہ آیا، تب میں نے اپنے سر کے اوپر دیکھا تو وہ" وہاں عرش کے اوپر بیٹھا تھا"

منٹگمری واٹ نے جہاں سے یہ حدیث نقل کی ہے خود اس کی صراحت کے مطابق بخاری، کتاب ۶۵، حدیث ۴۰، فتح الباری میں ہمیں یہ حدیثیں مل جاتی ہیں [۱۲]

مگر ان دو حدیثوں کے بعد زہری کی وہ حدیث ہے جو اوپر نقل کی جا چکی ہے، پھر ایک دوسری حدیث ہے، ان دو حدیثوں میں فرشتہ کا ذکر موجود ہے۔ یوں تو واٹ کا ترجمہ باریک بینی کا ثبوت نہیں دیتا لیکن سب سے اہم تحریف جو واٹ نے کی ہے وہ یہ ترجمہ ہے "تو وہ وہاں عرش پر بیٹھا تھا" ترجمہ میں "The Throne" یا عرش کا لفظ استعمال کر کے مشہور و معروف عرش مراد لینے کی کوشش کی ہے جس سے کہ سامع اور قاری کا ذہن "الرحمٰن علی العرش استوی" کی طرف منتقل ہو جائے حالانکہ روایت میں نکرہ کے صیغہ کے ساتھ "عرش" استعمال ہوا ہے۔ نیز اس میں عرش کا وصف یہ بیان ہوا کہ وہ زمین و آسمان کے درمیان ہے۔ اللہ تعالیٰ کا عرش زمین و آسمان کے درمیان نہیں ہے، عرش باری تعالیٰ تو تمام مخلوقات میں سب سے بڑی مخلوق اور ارض و سما سے باہر ہے، اس روایت میں جس "عرش" کا تذکرہ ہے اس سے مراد "کرسی" ہے جو دوسری روایتوں میں صراحت کے ساتھ مذکور ہے۔

قاری کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ آخر یہ مستشرق اس پر مصر کیوں ہے کہ محمدؐ نے شروع ہی میں جو چیز دیکھی تھی اس کو انہوں نے اللہ تعالیٰ کی ذات ہی سمجھا تھا اور میں کیوں اس کی تردید میں طوالت سے کام لے رہا ہوں ؟

مصنف ایک جگہ لکھتا ہے کہ : ہم نے روایت کی جو تشریح کی ہے اگر وہ بالکل صحیح ہے تو پھر اس کی دوسری تشریح نہیں ہو سکتی۔ پہلی تشریح قرآن کی آیت "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ" (نگاہیں اس کو نہیں پا سکتیں) کے برعکس ہے [۱۳] پھر وہ کہتا ہے کہ سورۂ نجم کی ان خاص آیتوں

کی الگ تفسیر کی جاسکتی ہے اور وہ یہ ہے کہ محمدؐ نے جو کچھ دیکھا تھا وہ اللہ کی عظمت اور جلال کا رفرما تھا کیونکہ "لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ" (اس نے اپنے رب کی بڑی نشانیوں میں سے دیکھا) کی عبارت عام طور پر عین اللہ کی ذات کو دیکھنے پر منطبق نہیں ہوتی، واٹ کے نزدیک یہ ممکن ہے کہ یہ آیت "ماکذب الفؤاد ما رأی" بعد میں بڑھا دی گئی ہو۔ واٹ سمجھتا ہے کہ اس سے اس کے نظریہ کو تقویت ملتی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ دو آنکھوں نے جب نشانی اور رمز کو دیکھا تو دل نے مرموز یا مرمز کی ذات کو دیکھ لیا۔ مگر محمدؐ پہلے نظر آنے والی چیز کی تشریح رویت خداوندی سے کی ہے جو کہ صحیح نہیں ہے لیکن تشریح کی اصل بنیاد اور جوہر کا تعلق ہے تو اس بارہ میں ان سے غلطی نہیں ہوئی۔ بہتر ہوگا کہ ہم آیت کا ترجمہ اس طرح کریں: "اس انسان نے جو کچھ دیکھا اس کی نسبت سے دل نے غلطی نہیں کی"۔ اس طرح ہم یہ کہنے سے گریز کریں گے کہ یہ جبریل کو دیکھنا تھا، کیونکہ اس صورت میں یہ ایک غیر تاریخی واقعہ ٹھہر جائے گا، نیز ہم روایتی اسلامی نقطۂ نظر کے برعکس کہنے سے بھی بچ جائیں گے کہ محمدؐ نے اپنے رب کو نہیں دیکھا۔[۲۵]

مصنف یہ کہنا نہیں چاہتا کہ محمدؐ نے جبریل کو دیکھا، کیونکہ اس سے غیر تاریخی روایت ثابت ہو جائے گی کیونکہ جبریل کو دیکھنا حسی نہیں ہو سکتا اور کسی غیر حسی امر کو تاریخی واقعہ یا تاریخی روایت سمجھنا صحیح نہیں ہے، مگر سوال یہ ہے کہ کیا واٹ اس جگہ اپنے مزعومہ اصولہائے تحقیق کی خلاف ورزی نہیں کر رہا ہے؟ کیا اس نے شروع میں اپنے موقف کی تشریح کرتے ہوئے نہیں لکھا تھا کہ وہ خدا کا منکر نہیں ہے، مادہ پرست نہیں ہے؟ سچ تو یہ ہے کہ واٹ دیگر مستشرقین کی طرح جب کبھی اسلام سے متعلق گفتگو کرتا ہے یا اس پر تنقید کرتا ہے تو لادینیت اور مادہ پرستی ہی کی عینک سے دیکھ رہا ہوتا ہے۔ آپ کے ذہن میں یہ سوال اٹھ سکتا ہے کہ پھر واٹ نے اس کی تشریح ذات خداوندی ہی سے کیوں کی، حالانکہ کسی دہریہ اور مادہ پرست انسان کی نظر میں یہ سب سے بعید بات ہوا کرتی ہے اس سوال کا جواب یہ ہے کہ واٹ نے ایک بنیادی مقصد کے لیے یہ تشریح کی ہے۔ وہ قرآن کے خدائی وحی ہونے میں شکوک کی تخم ریزی کرنا چاہتا ہے اس کے لیے متعدد وسائل اختیار کیے گئے۔

۱۔ ہر عقلمند انسان سمجھتا ہے کہ خدا کو اسی دنیاوی زندگی میں واضح طور پر ہماری آنکھوں سے دیکھا نہیں جا سکتا۔ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اگر یہ گمان تھا کہ انہوں نے خدا کو دیکھا ہے تو ہر شخص سمجھ لیگا کہ آپ کا یہ صرف وہم و گمان ہے جسے حقیقت سے کوئی سروکار نہیں۔

۲۔ محمدؐ کی بات میں تضاد پایا جاتا ہے کیونکہ پہلے تو وہ یہ کہہ رہے ہیں کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ

کو دیکھا ہے لیکن بعد میں یہ بھی کہتے ہیں " لاتدرکہ الأبصار " نگاہیں اس کو نہیں پا سکتیں)
۳۔ محمدؐ کو جب اپنی غلطی محسوس ہوئی تو ایک آیت بڑھا دینے کی صورت میں معذرت کی روایت یہ تھی " ماکذب الفواد ما رأی " (میں نے جو کچھ دیکھا اس میں جھوٹا نہیں تھا)
۴۔ محمدؐ کو معلوم ہی نہیں تھا کہ خدا کو دیکھا بھی جا سکتا ہے یا نہیں انہوں نے اہل کتاب سے بعد میں یہ بات سیکھی۔ اسی وجہ سے اپنی رائے بھی بدل دی اور بتایا کہ انہوں نے جبریل کو دیکھا تھا[۲۶]

کیا محمدؐ غار حراء جاتے تھے؟ اگر جاتے تھے تو کیوں؟

اس سوال کے جواب میں کہ محمد کبھی غار حراء بھی تشریف لے گئے، منٹگمری واٹ کہتا ہے کہ یہ ناممکن نہیں ہے کہ آپ غار حراء گئے ہوں لیکن آپ کیوں تشریف لے گئے تھے؟ واٹ کا کہنا ہے کہ بسا اوقات یہ سبب ہو سکتا ہے جو لوگ مکہ میں سخت گرمی سے بچنے کے لیے طائف جانے کی قدرت نہیں رکھتے تھے وہ گرمی کی شدت سے بچنے کے لیے غاروں کا بھی رخ کیا کرتے تھے، اس لیے ممکن ہے کہ محمدؐ نے ایسا اسی لیے کیا ہو۔ اس کے بعد کی سطر میں واٹ لکھتا ہے: "گوشہ نشینی کو مستحسن سمجھنے میں یہودیوں اور مسیحیوں کا راہبانہ جذبہ کارفرما ہو سکتا ہے یا پھر محدود شخصی تجربہ کا نتیجہ ہو سکتا ہے"[۲۷] واٹ کا مقصد سچائی کو دریافت کرنا نہیں بلکہ شبہات کی تخم ریزی کرنا ہے۔ ہر شخص بخوبی جانتا ہے کہ رسول اللہ عبادت کے لیے تشریف لے جاتے تھے۔ حراء میں عبادت کرنے کے لیے اس قسم کی گوشہ نشینی زمانۂ جاہلیت میں قریش میں رائج تھی۔ پھر محض گرمی سے بچنے کے لیے وہاں جانے کی بات کیا وزن رکھتی ہے؟ واٹ نے جبل حراء کی جغرافیائی حالت کے بارے میں سوال کرنے کی زحمت کیوں نہ کی کہ آیا وہ مکہ کی دیگر پہاڑیوں اور غاروں سے مختلف ہے؟ اس نے اس پہاڑ کی مسافت کے سلسلہ میں کیوں سوال نہیں اٹھایا جس کے بارہ میں اس کا خیال ہے کہ جو تنگدست لوگ گرمی گزارنے کیلئے طائف نہیں جا سکتے تھے وہ وہیں گرمی کا زمانہ گزارتے تھے؟ گرمی گزارنے کے لیے آنے والے تنگدست اور محتاج لوگ آخر کہاں قیام کرتے تھے؟ کیا ہر ایک کنبہ الگ الگ غار میں رہتا تھا جس طرح کہ اس کے خیال کے مطابق رسول اللہؐ ایک غار میں رہتے تھے، یا پھر پہاڑ کی سطح پر خیمے نصب کر دیتے تھے؟ پھر اس پہاڑ کی کیا خصوصیت ہے جبکہ مکہ میں اور بھی پہاڑ تھے؟ اصل بات یہ ہے کہ جب بدنیتی ذہن میں ہوتی ہے تو انسان علم و بصیرت کو بالائے طاق رکھ کر جو چاہتا ہے کہہ ڈالتا ہے اس بات کی دلیل کہاں ہے کہ گوشہ نشینی کے پیچھے یہودی اور مسیحی راہبانہ جذبہ کارفرما ہو سکتا ہے۔

وحی سے پہلے محمدؐ کن چیزوں کے بارہ میں سوچتے تھے؟

مصنف کو یہاں

تاریخی مواد نہیں مل رہا ہے جس کی اساس پر وہ بات کہے جو اس جگہ کہنا چاہتا ہے۔ وہ کہنا چاہتا ہے کہ محمدؐ ذہنی اور نفسیاتی طور پر نبی بننے کے لیے تیار تھے۔ واٹ یہ بات اس لیے کہتا ہے کہ اس کا یہ نظریہ آئندہ اس کے لیے معاون ہوگا۔ اسی لیے وہ ایک مفروضہ قائم کر لیتا ہے چنانچہ وہ لکھتا ہے: نوعمری ہی سے محمدؐ مکہ کے دینی اور سماجی مسائل سے آگاہ رہے ہونگے، چونکہ وہ یتیم تھے اس لیے سوسائٹی کے امراض کا انہیں زیادہ ادراک تھا۔ جہاں تک ان کے دینی نظریہ کا تعلق ہے تو یہ توحید کا ایک غیر واضح تصور تھا جو اکثر مکی باشندوں کے ذہن میں موجود تھا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی وہ مکہ میں ایک اصلاح لانا چاہتے تھے سارا ماحول اس کا متقاضی تھا کہ یہ اصلاح مذہبی ہو، اسی فکری صورت حال سے محمدؐ نے بظاہر گوشہ نشینی اختیار کرنا چاہی تاکہ الٰہیاتی مسائل پر غور و فکر کریں اور کچھ عبادت بھی کرلیں جو بسا اوقات گناہوں کا کفارہ بن جاتی ہے۔"[۲۸]

اس کا مطلب یہ ہے کہ واٹ کے نزدیک محمدؐ موحد تھے اور معاشرہ میں ایک اصلاح لانا چاہتے تھے اور یہ بھی چاہتے تھے کہ اصلاح مذہبی یعنی مبنی بر توحید ہو۔ انہیں باتوں پر غور کرنے کے لیے گوشہ نشینی اختیار کی۔ واٹ تو یہ کہنے والا تھا کہ محمدؐ دراصل ایسے مسائل پر غور کر رہے تھے جن کو اپنا کر اپنے دل میں پوشیدہ پیغمبر بننے کی خواہش کا جواز پیش کر سکیں حالانکہ اللہ کا ارشاد ہے:

"وما کنت ترجو أن یلقی الیک الکتاب إلا رحمة من ربک" (آپ اس بات کی امید بھی نہیں کرتے تھے کہ آپ کی طرف کتاب اتاری جائے گی۔ مگر آپ کے رب کی رحمت سے)۔

محمدؐ سے کس نے کہا "آپ اللہ کے رسول ہیں"؟

منٹگمری واٹ کہتا ہے کہ "أنت رسول اللہ" (آپ اللہ کے رسول ہیں) امام زہری کی روایت چار فقروں میں آتا ہے یعنی فقرہ ب، ج، د اور ط میں۔ آخری دو فقروں میں بات کرنے والا جبریل پہلے فقرہ میں "الحق" اور دوسرے میں "ھو" ضمیر ہے تو کیا یہ ایک ہی واقعہ کی مختلف روایتیں ہیں جو کسی خاص وجہ سے مختلف رنگ اختیار کر گئی ہیں؟[۲۹]

واٹ اس سوال کا جواب نہیں دیتا حالانکہ اس کا جواب بہت ہی آسان ہے جس پر خود روایت کا سیاق دلالت کر رہا ہے۔ کیونکہ زہری حضرت عائشہ سے کئی واقعات پر مشتمل ایک مجموعی واقعہ نقل کر رہے ہیں اس میں آتا ہے کہ رسول اللہ جب بھی کوئی خواب دیکھتے تھے تو سپیدۂ سحر کی طرح نظر آتا تھا۔ جبریل کے ساتھ واقعہ اس مرحلہ میں پیش آیا تھا پھر خواب میں آپ نے جو کچھ دیکھا، بیداری اور واقعاتی دنیا میں وہ چیز واقع ہوئی یعنی جبریل آئے اور بولے "اقرأ"، پھر آپ حضرت

خدیجہ کے پاس تشریف لے گئے اور وہاں جبریل کو دوسری بار دیکھا، پھر جب آپ کے دل میں خیال آتا کہ پہاڑ کے اوپر سے اپنے آپ کو گرا دیں تو جبریل نمودار ہوتے اور کہتے: اے محمدؐ میں جبریل اور تم اللہ کے رسول ہو۔

یہ سوال اٹھانے کے بعد واٹ نے پھر وہی بات دہرائی ہے جسے وہ اس سے قبل بیان کر چکا تھا یعنی جبریل کا ذکر اس ابتدائی عہد میں مشکوک ہے کیونکہ قرآن میں ایک طویل مدت کے بعد جبریل کا ذکر آیا ہے۔ پھر فقرہ ۵ب، اور سورۂ نجم میں ربط تلاش کرنے لگا۔ اس کا خیال ہے کہ سورہ نجم میں پہلی مرتبہ رسول اللہ کا اپنی طرف وحی کرنے والے کو دیکھنے کا بیان ہے۔ لیکن آیات کا سیاق مصنف کے بقول ۱۰ اس بات پر دال ہے کہ اس سے قبل بھی وحی نازل ہو چکی ہے۔ لہٰذا جو وحی اس سے قبل آئی تھی وہ رؤیت سے مربوط نہیں تھی۔ چنانچہ رؤیت کا عملی نتیجہ بظاہر ایک عام شئی ہوگی مثلاً یہ اعتقاد کہ یہ متفرق جملے خدا کی طرف سے خطوط تھے اور محمدؐ سے یہ مطالبہ تھا کہ ان خطوط کا اعلان کریں، اس سے یہ مفروضہ قائم کرنا پڑتا ہے کہ محمدؐ نے اس سے پہلے بھی وحی پائی تھی لیکن جو الفاظ اور جملے وحی کیے گئے تھے ان کے بارے میں ذہنی طور پر مطمئن نہیں تھے، لیکن اب جو وحی آئی تو ذہنی طور پر اطمینان تھا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ رؤیت کو محمدؐ کے لیے وحی کے طلب کرنے کی دعوت قرار دیں۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کو پیدا کرنے کے طریقوں میں سے کچھ کا علم محمدؐ کو ہو گیا ہو۔"

ملاحظہ فرمائی آپ نے یہ "گوہر افشانی"؟

مصنف کو اعتراف ہے کہ آیات کا سیاق اس بات پر دال ہے کہ اس سے پہلے وحی آ چکی ہے اور رسول اللہ نے اس چیز کا اعلان کر دیا ہے جو وحی کی گئی ہے۔ آپ کو قوم کی مخالفت بھی اٹھانی پڑی۔ لیکن پھر مصنف کہتا ہے کہ جو الفاظ اور جملے وحی کیے گئے تھے ان کے اصل معنی کے بارہ میں قطعی بات ذہن میں نہیں آئی تھی۔ فطری بات ہے کہ کم سے کم وہ حصہ سورۂ اقرأ اور سورۂ مدثر پر مشتمل ہے تو نعوذ باللہ نبی کریمؐ جاہل تھے یا ان کلمات کے سلسلہ میں شک و شبہ میں مبتلا تھے جن کو آپ نے لوگوں تک پہنچایا تھا؟ اور یہ اعلان بھی کیا کہ وہ خدا کے رسول ہیں اور کچھ لوگ آپ کو سچ مان کر آپ پر ایمان بھی لائے؟

اب جہاں تک یہ کہنے کا تعلق ہے کہ ممکن ہے کہ رؤیت استدعاء وحی کے لیے ہو، تو کیا اس نہیں قادر کیا ہے۔ یہ دعوت کہاں سے آئی؟ کیا محض رؤیت سے؟ یا ان کلمات سے جو رؤیت کے ساتھ ہی پہنچے؟ صرف رؤیت تو استدعاء وحی نہیں بن سکتی، پھر جو الفاظ اس کے ساتھ پہنچے

وہ کہاں گئے؟ کیا وہ سورۂ نجم کی آیتیں ہیں؟ ان آیتوں میں تو ایسی کوئی چیز نہیں ہے۔ کیا وہ کوئی دوسری وحی تھی جو نہ قرآن میں موجود ہے اور نہ ہی حدیث میں؟ مستشرق واٹ کے علم و دانست میں آخر وہ کیسے آئی۔؟

وحی کے استدعا یا پیدا کرنے (Inducing) کے مسئلہ پر بعد میں بحث کریں گے اس وقت سوال یہ ہے کہ حضرت محمدؐ سے "أنت رسول الله" کہنے والا کون تھا؟

منٹگمری واٹ نے اس جگہ بہت ہی واضح جواب دیا ہے جس میں اس نے ایک دوسرے مصنف کی عبارتیں استعمال کی ہیں..... "أنت رسول الله" کے الفاظ خارجی عبارت۔ "Exterior Locution" یا تخیلی عبارت Imaginative Locution نہیں تھے بلکہ یہ عبارت عقلی عبارت Intellectual Locution تھے یعنی انہوں نے اپنے کانوں سے نہیں سنا اور نہ ہی تخیل کے پردہ میں یہ الفاظ آئے بلکہ یہ الفاظ ایک ایسے خطاب کی تشکیل تھے جو الفاظ سے ماوراء ہو کر ان تک پہنچا۔ یہ تشکیل حقیقی رؤیت سے بہت بعد کی بھی ہو سکتی ہے۔[۲۲]

جس مصنف سے واٹ نے یہ اصطلاحات لی ہیں، اسی سے ان کی تشریح نقل کر دی ہے چنانچہ اس کے نزدیک دیکھنا Vision اور عبارت Locution خارجی اور داخلی دو قسموں کی ہوتی ہے۔ خارجی عبارتیں وہ ہیں جو کسی غیر طبعی سرچشمہ سے ہمارے کانوں کو سنائی دیتی ہیں۔ اس طرح خارجی روایت کسی مادی شئی کی صورت میں ہوتی ہے جسے انسان کی مادی نگاہیں دیکھ سکتی ہیں۔ سورۂ نجم میں رویت سے مراد خارجی رؤیت ہے داخلی رؤیت کی دو قسمیں ہیں تخیلی اور عقلی۔ اوّل الذکر کا انسانی کان سے مدد لیے بغیر براہ راست استقبال کیا جاتا ہے۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ تخیلی حس کے ذریعہ اس کا استقبال ہوتا ہے۔ مگر ثانی الذکر الفاظ اور جملوں کے بغیر خطاب ہوتا ہے، اسی طرح داخلی رؤیت کی بھی قسمیں ہیں۔"[۲۳]

دوسرے الفاظ میں "أنت رسول الله" کے الفاظ منٹگمری واٹ کے نزدیک خدا یا جبریل سے نہیں پہنچے بلکہ ان کا سرچشمہ آپ کا اپنا اندرون تھا۔ یہ ایک فکر تھی جس کو آپ نے الفاظ و جملوں کے بغیر محسوس کیا، پھر اس کی تعبیر کرنے والے الفاظ بعد میں آئے۔ واٹ نے کتاب کے مقدمہ میں یہ دعویٰ کیا تھا کہ مسلمانوں کے ساتھ اس کا رویہ مخالفانہ نہ ہوگا وہ کوئی ایسی بات نہیں کہے گا جو ان کے بنیادی عقائد کے خلاف ہو اور یہ کہ دینی مسائل میں اس کا موقف معاندانہ اور غیر جانبدارانہ ہوگا۔ شاید وہ اس طرح اپنے دعووں کو پورا کر رہا ہے!

واٹ نے وحی محمدی کی نقاب کشائی کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ہمارا یہ فرض کر لینا فطری ہوگا کہ نوامیدی کے اوقات میں محمد پہلے کے کسی خواب کو یاد کرتے تھے۔ شاید پریشانی کے لمحات میں اس کی یاد ان کے ذہن میں تازہ ہو جاتی تھی۔ چنانچہ اس کو وہ کسی بالا تر سرچشمہ کی طرف منسوب کر دیتے تھے۔[۴۴]

"ما أنا بقاری" کا مطلب

واٹ لکھتا ہے کہ "ما اقرأ" کا ترجمہ (I can not read or recite) کرنا چاہیے اس کی وضاحت اس روایت سے ہوتی ہے جس میں ما أنا بقاری (I am not a reader) کے الفاظ آتے ہیں۔ ابن ہشام کی روایت میں "ما أقرأ" اور "ماذا أقرأ" دونوں مذکور ہیں اس سے مسئلہ کی وضاحت ہو جاتی ہے کیونکہ دوسری عبارت کا مطلب صرف (what shall I recite ?) ہو سکتا ہے یہی "ما أقرأ" کا اصل مطلب ہے۔[۴۵]

سوال یہ ہے کہ اس جگہ پڑھنے سے مراد کسی لکھی ہوئی چیز کا پڑھنا ہے یا اس سے آزاد ہو کر چند الفاظ کو صرف زبان سے ادا کرنا ہے۔ ابن ہشام کی روایت پر غور کیجیے جس واٹ کے بقول ما اقرأ اور ماذا اقرأ میں فرق مذکور ہے۔ ابن ہشام کی روایت یوں ہے :

قال رسول الله۔ فجاءنی	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :
جبریل وأنا نائم بخط من	میں سو رہا تھا کہ جبریل ریشم کے غلاف میں
دیباج فی کتاب، فقال : أقرء	ایک کتاب لائے اور مجھ سے کہا کہ پڑھیے، میں
قال، قلت : ما أقرء۔	نے کہا کہ مجھے پڑھنا نہیں آتا۔

اس روایت سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس سے مراد کسی لکھی ہوئی چیز کا پڑھنا ہے لہٰذا "ما اقرء" کا مطلب ہوگا "لا اعرف القراءۃ" یعنی میں پڑھنا نہیں جانتا۔ آگے روایت میں آتا ہے کہ رسول اللہ علیہ وسلم نے پہلے فرشتہ سے کہا کہ میں پڑھنا نہیں جانتا۔ فرشتے نے جب آپ کو دبایا تو آپ جبریل سے کہا کہ تم کیا چاہتے ہو میں کیا پڑھوں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی وجہ بیان فرمادی کہ میں نے اس برتاؤ سے بچنے کے لیے یہ کہا تھا جو وہ میرے ساتھ کر چکے تھے۔ (یعنی زور سے بھینچنا)[۴۶]

مصنف تضاد بیانی کا بھی شکار ہے۔ پہلے تو اس نے کہا کہ "ما اقرء" کا ترجمہ I can not read or recite سے کیا جانا چاہیے۔ پھر اخیر میں وہ کہتا ہے کہ دوسری روایت ماذا اقرء

? what I shall recite کے معنی وہی ہیں جو "اقرء" کے ہیں۔ چنانچہ پہلی روایت میں "ما" کو تو پڑھنے کی نفی قرار دیتا ہے۔ مگر بعد میں اس کو استفہامیہ ٹھہراتا ہے۔ بہت سے علماء اس جگہ "ما" کو استفہامیہ نہیں مانتے ابن کثیر کہتے ہیں "صحیح بات یہ ہے کہ "ما انا بقاری" نفی ہے اس کے معنی ہیں "لست ممن یحسن القراءۃ" (میں ان لوگوں میں سے نہیں جو پڑھنا جانتے ہیں) امام نوویؒ اور ان سے پہلے امام ابو سامہؒ نے اس کو راجح قرار دیا ہے۔ جو لوگ استفہامیہ مانتے ہیں ان کا نقطۂ نظر بعید از قیاس ہے کیونکہ مثبت جملہ میں نحوی لحاظ سے "باء" کا اضافہ نہیں کیا جا سکتا۔"[۳۷]

واٹ نے آگے چل کر پھر لکھا ہے "یہ بات قریب قریب یقینی ہے۔ متاخرین راویانِ حدیث نے ان الفاظ کے اصل معنی لینے سے گریز کیا تاکہ اس خیال کو تقویت مل جائے کہ محمدؐ پڑھنا نہیں جانتے تھے، قرآن کے اعجاز کو ثابت کرنے کے لیے اس کو بطور دلیل پیش کیا جاتا ہے۔"[۳۸]

سوال یہ ہے کہ محدثین نے کیا اس طرح الفاظ کے اصل معنی لینے سے گریز کیا ہے؟ کیونکہ انہوں نے روایتوں کو تحریف کا نشانہ بنایا ہے۔ منٹگمری واٹ یہ بھی نہیں کہتا، کیونکہ کم سے کم زہری کے سلسلہ میں تو اس کو یہ اعتراف ہے کہ انہیں جتنی اور جیسی بھی روایت ملی اس کو اسی طرح نقل کر دیا۔ یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امیت یا ناخواندگی کا نظریہ متاخرین کی ایجاد ہے۔ حالانکہ قرآن کا موقف اس سلسلہ میں یہ ہے۔

ماکنت تتلومن قبلہ من کتاب	آپ اس سے پہلے کسی کتاب کی تلاوت
ولاتخطہ بیمینک	نہیں کرتے تھے اور نہ ہی اپنے ہاتھ سے اسکو
	لکھتے تھے۔

منٹگمری واٹ اگر علماء اسلام کے بیان کردہ مفہوم کو صحیح نہیں سمجھتا تو اس کے پیچھے کارفرما اصل جذبہ کا پتہ ایک دوسری کتاب میں واٹ کی اس تحریر میں چلتا ہے "روایتی اسلام یہ کہتا ہے کہ محمد پڑھنا لکھنا نہیں جانتے تھے لیکن یہ بات جدید مغربی محقق کے نزدیک مشکوک ہے یہ بات تو صرف اس عقیدہ پر زور دینے کے لیے کہی جاتی ہے کہ محمد کا قرآن کو نکال لانا ایک معجزہ تھا اس کے برعکس ہمیں معلوم ہے کہ مکہ کے بہت سے باشندے پڑھنا لکھنا جانتے تھے۔ اس لیے یہ فرض کیا جاتا ہے کہ محمد جیسا ایک کامیاب تاجر اس قسم کے فنون سے ضرور واقف رہا ہوگا۔"[۳۹]

منٹگمری واٹ نے شک اور انکار کو ایک دوسرے سے ملا دیا ہے۔ کسی بھی محقق کو

اپنے مقابل کے دعوی میں شک کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ جس خود اس کے اپنے دعوی کی تائید ہو سکے۔ لیکن انصاف کا تقاضہ یہ ہے کہ اس شک کو ابتدائی ہی میں رکھا جائے اور سچائی کی جستجو جاری رہے۔ جستجو کے بعد اگر مقابل کی بات صحیح معلوم ہو تو اسے تسلیم کر لینا چاہیے۔ لیکن اگر مقابل کا دعوی دلائل کی رو سے غلط ثابت ہو جائے تو وہ اپنے دعوی کو صحیح قرار دے سکتا ہے۔ اب اگر ایک شخص اپنے مقابل کے ہر دعوی کا انکار کرے، اپنے بے بنیاد مزعومات کو صحیح ٹھہرانا چاہے تو ظاہر ہے کہ اس کو انصاف پسند نہیں کہا جا سکتا کیونکہ اگر وہ اپنے مقابل پر یہ الزام لگائے کہ اس نے ساری باتیں اس لیے کہی ہیں کہ اس سے اس کے دعوی کی تائید ہوتی ہے تو اس کا مقابل بھی کہہ سکتا ہے کہ جناب آپ نے ان باتوں کا اس لیے انکار کیا ہے کہ اس کو تسلیم کر لینے سے آپ کا دعویٰ غلط قرار پاتا ہے اور اس کے بالکل برعکس باتیں اس لیے فرض کر لیں کہ اس سے آپ کے مزعومات کی تائید ہوتی ہے۔

مصنف نے جو کسی کامیاب تاجر کا ناخواندہ نہ ہونے کا مفروضہ قائم کیا ہے اس کے لیے دور نہ جا کر خود اس زمانہ میں کسی شہر کے کامیاب تاجروں کے حالات معلوم کر لیجیے۔ آپ کو بہت سے تاجر ایسے مل جائیں گے جو پڑھنا لکھنا نہیں جانتے۔ کم سے کم میں ایک ایسے تاجر کی مثال پیش کر سکتا ہوں جو پڑھنا لکھنا نہیں جانتا تھا۔ البتہ اس کا حافظہ اچھا تھا اور اچھا حساب کر سکتا تھا اگر یہ مثال چودھویں صدی ہجری میں پائی جا سکتی ہے تو ہجرت سے قبل اس کے تصور سے کیوں کسی کا دل گھبراتا ہے؟

جہاں تک مصنف کی اس بات کا تعلق ہے کہ محمدؐ کی ناخواندگی کو اعجاز القرآن کا ثبوت ٹھہرایا جاتا ہے، تو اگر اس کا مقصد یہ ہے کہ ناخواندگی اس دلیل کے اجزاء ترکیبی میں سے ہے اور اگر محمدؐ امی نہ ہوتے تو اعجاز القرآن کی دلیل ناقص ہو جاتی تو بات بالکل درست نہیں ہے۔ ہاں اگر اس کی مراد یہ ہے کہ ــ جیسا کہ ایک دوسری کتاب میں بیان بھی کر دیا ہے ــ کہ یہ اعجاز القرآن کی تائید کے دلائل میں سے ہے تو صحیح ہے خود قرآن کہتا ہے۔

وما کنت تتلو من قبله من کتاب ولا تخطه بیمینك واذاً لارتاب المبطلون ۲۹	آپ اس سے پہلے کسی کتاب کی تلاوت نہیں کرتے تھے اور نہ ہی اپنے ہاتھ سے اسے لکھتے تھے ورنہ باطل پسند لوگ ضرور شک کرتے۔

یہاں قرآن نے نہیں کہا ہے اذاً لثبت أن القرآن لیس وحیاً، (اس وقت ضرور

یہ ثابت ہو جاتا کہ قرآن نہیں ہے) بلکہ قرآن یہ کہتا ہے کہ اس وقت فاسد ذہن والے لوگ ضرور شک کرتے یعنی جاہلوں کو اس میں شبہہ ہو جاتا جس سے سرمو تجاوز کرنے کی نہیں سوچ سکتے تھے۔ لہذا ناخواندگی یہاں تائیدی دلیل ہے، اصل دلیل نہیں ہے جیسا کہ اس آیت میں تضاد بیانی سے قرآن کے پاک ہونے کو اصل دلیل کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔

اَفَلَا یَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْاٰنَ وَلَوْ	کیا وہ لوگ قرآن میں غور و فکر نہیں
کَانَ مِنْ عِنْدِ غَیْرِ اللّٰہِ لَوَجَدُوْا	کرتے، اگر یہ غیر اللہ کی طرف سے ہوتا تو
فِیْہِ اخْتِلَافًا کَثِیْرًا ۝ [۴۲]	اس میں بہت سے اختلافات مل جاتے۔

اس کے بعد مصنف ہم سے کہتا ہے کہ یہاں "اقرأ" کا مطلب اپنے حافظہ سے پڑھنا بھی ہو سکتا ہے یعنی ماوراء طبعی۔ Super natural طریقہ سے جو تمہارے ذہن اور حافظے میں موجود ہے اس کو پڑھنا [۴۳] اس نے یہ بھی لکھا ہے کہ قرآن میں انجیلی مواد کی شکل دیکھ کر ہمیں یقین کے ساتھ یہ کہنا پڑتا ہے کہ محمدؐ نے انجیل نہیں پڑھی تھی۔ اس بات کا بھی امکان نہیں ہے کہ انہوں نے دوسری کتابیں پڑھی ہوں [۴۴] اگر محمدؐ نے کوئی کتاب نہیں پڑھی تھی تو کیا وہ کچھ لکھ بھی سکتے تھے؟ پھر یہ اصرار کیوں ہے کہ محمدؐ پڑھنا لکھنا جانتے تھے مگر پڑھتے لکھتے بھی نہ تھے۔ اور یہ کون سی معقول بات ہے کہ محمدؐ اگرچہ پڑھنا لکھنا جانتے تھے مگر انہوں نے کوئی کتاب نہیں پڑھی تھی اور اپنے ہاتھ سے کبھی کچھ لکھا بھی نہیں تھا؟ کیا وہ نہیں سمجھ رہا ہے کہ جس نتیجہ تک زبردستی اس کی تحقیق نے یہاں اسے پہنچایا ہے وہ لامحالہ اعجاز القرآن کی تائید کر رہا ہے؟ جس سے واٹ شروع ہی سے فرار اختیار کرنا چاہتا تھا اور اسی وجہ سے اس نے محمدؐ کی ناخواندگی کی تردید کی تھی۔ میں نے ارادی طور پر "جس نتیجہ تک اس کی تحقیق نے زبردستی اسے یہاں پہنچایا ہے" کے الفاظ استعمال کیے ہیں کیونکہ واٹ کو بخوبی معلوم تھا کہ اگر وہ کہتا ہے کہ محمدؐ نے انجیل پڑھی تھی اور اس سے مواد لے کر قرآن میں شامل کر دیا تھا تو اس کو لامحالہ یہ کہنا پڑتا کہ دونوں کتابوں میں وہ مواد ایک ہی طرح کے ہیں یا ہونا چاہیے حالانکہ دونوں کا مواد ایک طرح کا نہیں ہے اسی لیے مجبوراً اس نے یہ بات کہی کہ محمدؐ صلی اللہ علیہ وسلم نے انجیل نہیں پڑھی تھی اور یہودی اور مسیحی تصورات کے سلسلہ میں انہیں جو واقفیت تھی وہ زبانی ہی سن سنا کر حاصل ہوئی تھی [۴۵] یہ بھی ایک دور از کار توجیہہ ہے کیونکہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اگر یہودی اور مسیحی تعلیمات کا اتنا اہتمام تھا کہ آپ ان سے قرآن میں کچھ نقل بھی کرنے لگے تھے اور ان کے بقول آپ پڑھنا لکھنا بھی جانتے تھے تو آپ نے

خود ان کتابوں کا مطالعہ کیوں نہیں کیا؟ سمجھ میں آنے والی بات تو یہی ہوگی کہ آپؐ اگر پڑھنا نہیں جانتے تھے تو ان کتابوں کا مطالعہ کرنے کے لیے پڑھنا ضرور سیکھ لیتے اور اگر آپ نے اس کے باوجود نہیں سیکھا تو وہاں جو پڑھے لکھے یہودی یا مسیحی موجود تھے آپ کم سے کم ان سے پڑھوا کر سن لیتے۔ اگر آپ نے ایسا کیا ہوتا تو بات یقیناً مشہور ہوتی کیونکہ جن لوگوں نے مکہ میں ایسا کیا وہ مشہور ہیں بلکہ آپ خود اس کا اعتراف کر لیتے۔ یہ آپ کے "صادق" اور "امین" ہونے کا تقاضہ تھا جس کا خود واٹ کو اعتراف ہے۔ پھر قرآن کا مضمون، یہود و نصاریٰ کی کتابوں کے مندرجات کے مطابق ہوتا۔ سوال یہ ہے کہ بھی کہ یہود و نصاریٰ کی کتابوں میں جن باتوں کا ذکر ہے اگر وہ باتیں قرآن مجید میں انہی کتابوں سے براہ راست یا ان کتابوں کے ماننے والوں سے بالواسطہ لی گئی ہوتیں تو ظاہر ہے کہ بعثت سے پہلے بھی یہودیت اور مسیحیت کے سلسلہ میں محمدؐ صلی اللہ علیہ وسلم کی معلومات ورقہ بن نوفل جیسے شخص کی معلومات سے زیادہ ہوتیں۔ پھر ام المومنین حضرت خدیجہ آپ کو لے کر ورقہ کے پاس کیوں گئیں؟ ورقہ نے کیوں یہ خیال کیا کہ محمدؐ کو اس ناموس کے بارہ میں کچھ بھی علم نہیں ہے جو موسیٰ کے پاس آیا تھا، اور جو دیگر انبیا کے پاس آپ سے پہلے آچکا تھا؟ آپ حیرت سے کیوں پوچھتے کہ "کیا وہ لوگ مجھے نکال دیں گے؟" جب کہ ورقہ نے کہا تھا "تمہاری قوم جب تمہیں نکال دے گی، کاش میں اس وقت زندہ رہوں" اس کے باوجود واٹ ہمیں بتاتا ہے کہ "یہ فرض کرنا زیادہ آسان ہے کہ محمدؐ اکثر و بیشتر ابتدائی عمر ہی سے ورقہ کے پاس آنے جانے لگے تھے اور عمومی انداز کی بہت سی چیزیں سیکھتے تھے"[۴۶]

رسول اللہ کے پاس کس طرح وحی آتی تھی؟

مصنف لکھتا ہے: بلاشبہ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ خود محمدؐ اس قرآن میں جس کا سرچشمہ وہ مابعد الطبیعاتی قوت کو ٹھہراتے تھے اور خود ان کے انسانی شعور کے سرچشمہ سے پھوٹنے والے قرآن میں فرق کرتے تھے[۴۷] ہم جب انہیں "صادق" اور "امین" سمجھتے تھے تو ان دو باتوں کے درمیان فرق کرنا بھی ضروری ہوگا۔ مگر کس طرح وہ ان دو باتوں میں فرق کرتے تھے تو یہ معاملہ بالکل واضح نہیں ہے" حالانکہ معاملہ بالکل واضح ہے۔ رسول اللہ فرماتے تھے کہ قرآن ایسا کلام ہے جسے لے کر جبریل آتے ہیں آپ اسے سنتے ہیں اور یاد کر لیتے ہیں، پھر کسی لکھ لینے کا حکم دیتے ہیں۔ پھر لوگوں کو پڑھ کر سنا دیا جاتا ہے۔ یہ آپ کی روزمرہ کی انسانی گفتگو سے بالکل الگ چیز ہے، کیونکہ خدا کا کلام انسانی کلام سے یکسر مختلف ہے۔ زمانہ نبوت کے علاوہ بعد کے

ادوار میں عربی زبان وادب کے مزاج شناس لوگوں کو اس حقیقت کا پورا احساس تھا۔ لسانی لحاظ سے وہ قرآن وحدیث کے فرق کو اچھی طرح سمجھتے تھے۔ یہ الگ بات ہے کہ اسلامی نقطۂ نظر سے حدیث کے معانی بھی رسولؐ کو الہام کیے گئے، رسولؐ نے انہیں معانی کو اپنے الفاظ میں بیان کر دیا، واٹ کا یہ کہنا سچ ہے کہ رسول ان دو باتوں میں فرق کرتے تھے مگر چونکہ اس حقیقت کی تشریح میں بہت سے دینی مسائل بھی شامل ہو جاتے ہیں اس لیے "وہ اس پر بحث نہیں کرے گا"، البتہ اس نے اتنا ضرور کہہ دیا ہے کہ اس سلسلہ میں تین طرح کے نظریے ہیں:

۱۔ روایتی مسلمان یہ سمجھتے ہیں کہ پورا قرآن ماورا، طبیعی سرچشمہ سے نکلا ہے وہ خدا کا کلام ہے جو غیر مخلوق ہے۔

۲۔ مغرب کے ایک سیکولر انسان (اگر اس فرق کو ملحوظ رکھے جو خود محمد ملحوظ رکھتے تھے) کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ قرآن کا سرچشمہ محمدؐ کی باشعور عقل کے علاوہ محمدؐ کی شخصیت بھی ہے۔

۳۔ تیسرا نظریہ یہ ہے کہ قرآن ایک الٰہی عمل ہے جو محمدؐ کی شخصیت کے تصور سے صادر ہوا، اس طور پر کہ قرآن کے بعض عناصر کو محمدؐ کی بشریت کی طرف بنیادی طور پر منسوب کیا جا سکتا ہے، یہ نظریہ بظاہر ان مسیحیوں کا ہے جو قرآن میں الٰہی حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں۔

مصنف پھر یہ بات دہراتا ہے کہ ان تمام نظریات کے سلسلہ میں وہ غیر جانبدار رہے کیونکہ یہ دینی مسائل ہیں اور وہ اس کتاب میں مؤرخ کی حیثیت سے ہی قلم اٹھاتا ہے اور دینی مسائل پر بحث کرنا نہیں چاہتا۔ لیکن اس کے بقول ایک مؤرخ کو محمدؐ کے شعور میں وحی کے اس تجربہ کو تلاش کرنے کا حق پہنچتا ہے۔ وہ یہ معلوم کرنے میں حق بجانب ہے کہ اس کی ابتدا کس طرح ہوئی، کیا کیفیت تھی، محمدؐ نے کیسے اس کو بیان کیا وغیرہ کیونکہ یہ سب تاریخی واقعات ہیں۔ اگرچہ محمدؐ کے شعور سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور اگرچہ اس بات کا احتمال ہے کہ محمد کا اس کو بیان کرنا خود ان کے سابق تصور کے رنگ میں رنگ گیا ہو۔[۲]

اس عبارت سے پتہ چلتا ہے کہ مصنف کے لیے زیادہ اہم وہ تاریخی واقعات ہیں جو وحی محمدی کی کیفیت سے تعلق رکھتے ہیں، ان حقائق کا سرچشمہ فطری طور پر وہ ذات ہے جو اس تجربہ سے متعلق تھی، واٹ کے اعتراف کے مطابق وہ ذات "صادق اور امین" تھی لہٰذا ہم اس تجربہ کے بارہ میں جاننا چاہیں تو ہمیں غور سے سننا چاہیے کہ کس طرح وہ خود اس کو بیان کر رہی ہے۔ لیکن منٹگمری واٹ یہاں بھی اپنی روش کے مطابق شک پیدا کرنا چاہتا ہے اور وہ اس طرح کہ محمدؐ نے

اپنے تجربہ کو جس انداز سے بیان کیا یہ ممکن ہے کہ انداز معروضی نہ ہو بلکہ خود ان امور کے سلسلہ میں آپ کے سابق تصورات سے متاثر ہو گیا ہو آخر وہ امور کیا تھے؟ فطری طور پر یہاں یہ مفروضہ سامنے آرہا ہے کہ محمدؐ نے دین کے بہت سے مسائل جن میں وحی بھی شامل ہے یہود و نصاریٰ سے سیکھ لئے تھے۔

ان ملاحظات کے بعد مصنف نے اصل موضوع پر بحث شروع کی ہے۔

سب سے پہلے سورۂ نجم میں مذکور روایت کو استثنائی معاملہ ٹھہرا کر مستبعد قرار دیتا ہے۔ پھر "رؤیت" اور "داخلی خارجی عبارت" کی اصطلاحات کی تشریح کرتا ہے جو اس نے ایک دوسرے مستشرق A. Poeldin سے لی ہیں۔ اس پر ہم پہلے ہی گفتگو کر چکے ہیں، پھر وہ اصل موضوع پر آتا ہے، وحی سے متعلق آیات، احادیث پر غور کرنے اور پاولین اور اپنے استاد رچرڈ بل کے نظریات سے مدد لینے کے بعد جس نتیجہ تک مصنف پہنچتا ہے اس کے لب لباب کو آسانی کے لیے مندرجہ ذیل فقروں میں بیان کیا جا سکتا ہے:

(ا) وحی کبھی زبانی خطاب نہیں ہوتی۔

(ب) مکہ میں قیام کے دوران محمد اس طرح کی وحی کو "الروح" کا عمل سمجھتے تھے۔

(ج) ایک ایسے فرشتہ کی بات جو پیغام لے کر آتا تھا بظاہر بعد کے زمانہ سے تعلق رکھتی ہے۔

(د) مکی دور میں اس کا تذکرہ نہیں ملتا کہ نازل ہونے والی چیز کو رسول سنتے بھی تھے۔

(ہ) لہٰذا ہم یہ تصور بھی نہیں کر سکتے کہ "الروح" کو عملی پیغام لے کر خطاب کے علاوہ کسی دوسرے طریقے سے محمد کے قلب تک پہنچتا تھا۔

(و) اس قسم کی وحی بلاشبہ "داخلی تعبیر" اور کبھی کبھی "عقلی تعبیر" ہوتی تھی، تخیلی نہیں جس کا سرچشمہ انسان کا "تخلیقی اندرون" ہوتا ہے) اس وقت کسی بھی قسم کی حسیاتی یا عقلی رؤیت نہیں ہوتی۔

(ز) "الروح" کا ذکر ہی تجربہ کے کسی پہلو کا بیان نہیں ہے بلکہ اس کی تشریح کا نظریہ ہے (یعنی پورے تجربہ کی تشریح میں "الروح" کلیدی کردار ادا کر رہا ہے۔ یہ کسی جزوی واقعہ کا تذکرہ نہیں ہے)۔

(ح) گھنٹی کی آواز کا سننا جس سے رسولؐ نے وحی کی ایک کیفیت کو بیان کیا ہے، بلاشبہ تخیلی تجربہ ہے۔

(ط) متاخرین علماء اسلام نے یہ نقطۂ نظر وضع کیا کہ آنے والا قاصد جبریل ہوتا تھا اور ابتدا ہی سے وحی کا یہی معتاد طریقہ تھا، لیکن مغربی فضلاء نے اس حقیقت پر توجہ دی کہ جبریل کا نام مدنی دور ہی میں آتا ہے اور قرآن و حدیث میں بہت سی باتیں اس مروجہ اسلامی نقطۂ نظر کے خلاف ہیں یہ اسلامی نقطۂ نظر ابتدائی عہد میں پیش آنے والے واقعات کی تشریح و تفسیر بعد کے تصورات سے کرتا ہے"۔

(ی) بسا اوقات جبریل کا یہ طریقہ مدنی دور میں بھی معتاد طریقہ رہا۔ اس صورت میں یہ فرض کیا جائے گا کہ وحی تخیلی تعبیر ہوتی تھی جس کے ساتھ جبریل کی تخیلی یا عقلی رؤیت شامل ہوتی تھی" نے صورۃ رجل "(ایک شخص کی شکل میں) کی عبارت بتاتی ہے کہ وہ تخیلی رؤیت تھی۔

(ک) یہ کہنا جہالت کا ثبوت دینا ہے کہ محمد کا کسی شئی کو دیکھنا کسی عبارت کا سننا بے حقیقت تھا جس کو بذیان سے تعبیر کیا جا سکتا ہے، یا انہیں مرگی کا عارضہ تھا۔ مگر رؤیت اور عبارتوں کا داخلی تخیلی یا عقلی سطح پر موجود ہونا۔ صحت و صداقت کا معیار نہیں ہے۔

(ل) اس بات کا احتمال ہے کہ شروع میں وحی اچانک محمدؐ کے پاس آئی ہو۔ لیکن بعد میں انہوں نے وہ طریقہ سیکھ لیا جس کے ذریعہ وہ وحی لا سکتے تھے، کیا اس کے لیے کپڑا اوڑھ لیتے تھے؟ کبھی کبھی وہ قرآن کی تلاوت کے دوران "کان دھرتے تھے"۔ یہی طریقہ بسا اوقات ان مقامات پر گمشدہ قرآنی آیتوں کو حاصل کرنے میں اختیار کیا جاتا تھا جہاں انہیں محسوس ہوتا تھا کہ بات ناقص ہے۔ اس مسئلہ کی تفصیلات یقیناً غیر معروف ہیں۔ لیکن یہ بات یقینی معلوم ہوتی ہے کہ قرآنی تصحیح کے لیے محمد ایک خاص طریقہ اپناتے تھے یعنی اگر کسی ناقص یا غلط صحیفہ میں کوئی وحی آتی تھی اس کے لیے صحیح صحیفہ استعمال کرتے تھے۔ بہرحال یہ مسئلہ کہ محمد کا ایک خاص طریقہ تھا جس کے ذریعہ شعور کے تجربہ کو حاصل کرتے تھے ــ خواہ کان دھرنے کی صورت میں ہو یا ذاتی مقناطیسی تنویم (سونے اور نیند) کے ذریعہ یا کسی اور طریقے سے ــ ایسا معاملہ ہے جس کا رشتہ عالم لاہوت سے جوڑنا صحیح نہیں ہے"۔

آئیے اب ہم ان مقدمات اور دعووں پر بالترتیب غور کریں۔

(ا) اس فقرہ میں وات کا کہنا صحیح ہے کہ وحی کبھی الفاظ کے بغیر بھی ہوتی تھی کیونکہ وحی کے اصل معنی "الاعلام الخفی" یعنی مخفی طور پر بتا دینے یا اشارہ کرنے کے ہیں۔ یہ الفاظ کے بغیر بھی ہو سکتا ہے جیسے اللہ کا ارشاد ہے:

وأوحى ربك إلى النحل ۔ اور تیرے رب نے شہد کی مکھیوں کی طرف وحی کی (اشارہ کیا)

اللہ تعالیٰ حضرت یحییٰ کے بارے میں فرماتا ہے :

فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا ۔ پس اس نے ان کی طرف وحی کی (اشارہ کیا) کہ صبح و شام اس تسبیح کرو۔

اس آیت میں وحی سے مراد اشارہ اور ایماء ہے۔ لیکن جہاں تک قرآن مجید کا تعلق ہے تو یہ الفاظ کے ساتھ وحی کرنے کے لیے آیا ہے۔ خواہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کے دل میں براہ راست ڈال دی ہو یا وراء حجاب گفتگو کی ہو یا کوئی قاصد فرشتہ بھیجا ہو جس نے آپ تک اپنے رب کا پیغام پہنچایا ہو۔ اسی طرح خواہ وہ فرشتہ اپنی اصلی شکل میں آیا ہو یا کسی انسان کی صورت میں یہ ساری صورتیں شرعی یا لغوی لحاظ سے وحی بالالفاظ کے منافی نہیں ہیں۔ لیکن واٹ ہمیں بتاتا ہے کہ اس کے استاد رچرڈ بل نے لفظ وحی کے استعمالات کا مطالعہ کیا۔ اور یہ نتیجہ نکالا کہ قرآن کے ابتدائی اجزاء میں کسی بھی جگہ وحی کا مطلب نص وحی کے لیے زبانی ابلاغ نہیں تھا بلکہ مطلب صرف رائے دینا یا الہام کرنا ہوتا تھا جو رچرڈ بل کی نزول قرآن کی ترتیب پر مبنی ہے۔ واٹ نے اسی ترتیب کی پیروی کی ہے۔ ہم قطعی طور پر کہہ سکتے ہیں کہ رسول اللہ کے سلسلہ میں جب بھی وحی کا لفظ استعمال ہوا ہے صراحۃً یا سیاق کلام سے ہمیشہ یہی مراد لی گئی ہے کہ وحی کلام کی شکل میں تھی یا اس میں ایسی کوئی بات نہیں تھی جو اس مفہوم کے برعکس ہو۔ اس سلسلہ میں مکی و مدنی آیتیں سب برابر ہیں۔ بعض مکی سورتوں کی آیتیں یہ ہیں۔

نحن نقص عليك احسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن ۔[۲۰] (اے پیغمبر) ہم اس قرآن کے ذریعہ سے جو ہم نے تمہاری طرف بھیجا ہے۔ تمہیں ایک نہایت اچھا قصہ سناتے ہیں۔

واتل ما أوحي إليك من كتاب ربك لا مبدل لكلماته ولن تجد من دونه ملتحدا ۔[۲۱] آپ کے رب کی کتاب میں سے جو کچھ آپ کی طرف وحی کی گئی ہے آپ اس کی تلاوت کیجیے۔ اس کے الفاظ کو کوئی بدلنے والا نہیں اور اس کے سوا آپ کو پناہ گاہ ہرگز نہیں مل سکتی۔

(ب) دوسرے فقرہ میں اس کی بات صحیح ہے لیکن جیسا کہ بیان کر چکے ہیں کہ یہاں "الروح" سے مراد جبریل ہیں جو مکی اور مدنی دور میں وحی لاتے تھے۔

MAYAZ AHMED SHERIFF
25/9, MARAPPA THOTA,
H. B. PALYAM, BANGALORE

(ج) اس فقرہ میں واؤ کی بات صحیح نہیں ہے چنانچہ سورۂ تکویر میں جو مکی ہے اور سورۂ نجم سے پہلے نازل ہوئی، ہمیں یہ آیت ملتی ہے:

انه لقول رسول کریم ذی	بے شک یہ ایک معزز فرستادہ کی بات ہے
قوة عند ذی العرش مکین	جو عرش کی مالک ذات (باری تعالیٰ) کے حضور
مطاع ثم امین وما صاحبکم	میں صاحب مقام ہے اس کا کہا مانا جاتا ہے اور
بمجنون۔ ۵۴	وہ امانت دار ہے۔ تمہارا یہ ساتھی کوئی دیوانہ انسان نہیں ہے۔

اس آیت میں "رسول کریم" سے مراد فرشتہ ہی ہے۔

(د) اگر لفظ "سمع" یا سننے سے بحث ہو رہی ہے تو رسول اللہ کے سلسلہ میں مکی یا مدنی کسی بھی دور میں اس کا استعمال نہیں ہوا ہے لیکن اگر اس کے مقتضی کو ملحوظ رکھا جائے تو دونوں ہی عہد میں ہمیں استعمال ملتا ہے۔ اللہ تعالیٰ سورۂ قیامہ میں فرماتا ہے:

لاتحرک به لسانک لتعجل به	آپ قرآن کو زبان سے ادا کرنے میں
ان علینا جمعه وقرآنه فاذا	جلد بازی سے کام نہ لیں اس کو محفوظ کرنا
قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان	اور پڑھانا ہمارا کام ہے۔ جب ہم پڑھیں
علینا بیانه۔ ۵۵	تو آپ بھی پڑھیے پھر اس کی تشریح کرنا ہمارا کام ہے۔

حافظ ابن حجر عسقلانی نے ان آیتوں کی تشریح اس طرح کی ہے:

یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے رسول اللہ کو تعلیم ہے کہ کس طرح فرشتہ سے وحی لی جائے۔ رسول اللہ وحی کو لینے میں جلدی کرتے تھے اور پڑھتے وقت فرشتہ سے آگے بڑھ جاتے تھے لہٰذا اللہ نے حکم دیا کہ جب فرشتہ وحی لے کر آئے تو آپ غور سے سنیں۔ اللہ نے اس بات کی ذمہ داری لے لی ہے کہ اسے آپ کے سینے میں محفوظ کر دے گا اور اصل کے مطابق ادائیگی کو آسان کر دے گا۔ اس لیے فرمایا: لاتحرک به لسانک لتعجل به اس میں "به" سے مراد قرآن ہے جیسا کہ ارشاد ہے: ولاتعجل بالقرآن من قبل أن یقضی الیك وحیه وقل رب زدنی علماً" پھر فرمایا "ان علینا جمعه" جس کا مطلب ہے کہ سینہ میں محفوظ کر دوں گا "قرآنه" کا مطلب ہے "اور آپ پڑھیں گے" "فاذا قرأناه" یعنی اللہ تعالیٰ سے لیکر فرشتہ جب آپ کے سامنے پڑھے "فاتبع قرآنه" یعنی اس کے پڑھنے کو غور سے سنیں، پھر اس طرح پڑھیں جس طرح فرشتہ نے آپ کو پڑھایا۔ ۵۶

(ہ) اس بات کی غلطی ہم گزشتہ سطور میں بیان کر چکے ہیں۔

(و) یہی وہ نتیجہ ہے جس تک پہنچنے کے لیے واٹ نے یہ سارے جتن کیے تھے۔ واٹ کہنا چاہتا تھا کہ قرآن ایسا کلام نہیں ہے جو اللہ سے براہ راست یا فرشتہ کے توسط سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچا ہے۔ بلکہ ان کا اندرون اور عقل و تفکیر ہی اس کا سرچشمہ ہے، واٹ چاہے تو دوسرے مغربی فضلا کی طرح رسول اللہ کی سیرت کے مطالعہ یا قرآن کریم کا سہارا لیے بغیر اس قسم کے دعوے کر سکتا ہے مگر عجیب بات یہ ہے کہ ان دعووں کی تائید کے لیے خود قرآن کا سہارا لینا چاہتا ہے۔

(ز) منٹگمری واٹ نے ان احادیث کو جن میں جبریل کا ذکر موجود ہے اس لیے درخور اعتناء نہیں سمجھا کہ "مکی قرآن" میں جبریل کا ذکر موجود نہیں ہے "مکی قرآن" میں "الروح" کا ذکر ملتا ہے لیکن اب واٹ کا کہنا ہے کہ "الروح" کا ذکر یہ تاثر دلاتا ہے کہ یہ وحی کے تجربہ کی تشریح کا نظریہ ہے، اس کا کوئی حصہ نہیں ہے، واٹ نے ہمیں بتایا بھی نہیں کہ آخر اس کا کیا سبب ہے۔ قرآن کا تو بیان ہے "نزل به الروح الأمين" (روح الامین اس کو لے کر نازل ہوا) اب سوال یہ ہے کہ اس نظریہ کا خالق کون ہے؟ کیا رسول خود اس کا خالق ہو سکتا ہے؟ اگر ہو سکتا ہے تو وہ امانت اور دیانت کہاں گئی جس کا واٹ خود اعتراف کرتا ہے۔؟

وہ شخص کیسے "امین" ہو سکتا ہے جس نے کبھی فرشتہ کو نہیں دیکھا بلکہ تخیلی طور پر بھی نہ دیکھا ہو، پھر بعد میں جو کچھ پیش آئے اس کی تشریح دیکھنے اور کسی فرشتہ کے عمل سے کرتا ہو، پھر وہ لوگوں کے پاس جاتا اور کہتا ہو کہ میں نے فی الواقع ایک فرشتہ کو دیکھا ہے جو جبریل ہے۔ واٹ کیا یہ بتانا چاہتا ہے کہ اس شخص نے ایسا سمجھ کر کیا ہوگا کہ اس نے واقعی فرشتہ کو دیکھا ہے لیکن اس طرح تو فرشتہ کی رؤیت وحی کی تشریح کا نظریہ نہیں بن سکتی، بلکہ تخیل کی بات ہوگی۔ مگر واٹ تو اس جگہ تخیل کا بھی قائل نہیں ہے۔

(ح) اس جگہ واٹ نے بخاری کی حضرت عائشہؓ سے روایت کی طرف اشارہ کیا ہے جس میں آتا ہے کہ حضرت حارث بن ہشام نے رسول اللہ سے دریافت کیا کہ آپ کے پاس وحی کیسے آتی ہے؟ آپ نے جواب دیا کہ کبھی میرے پاس وحی گھنٹی کے بجنے کی آواز کی طرح آتی ہے۔ وحی کی یہ شکل میرے اوپر سب سے زیادہ سخت ہوتی ہے جب وحی ختم ہوتی ہے تو میں سمجھ کر چور ہو جاتا ہوں۔ کبھی کبھی فرشتہ کسی انسان کی شکل میں میرے پاس آتا ہے۔ اور مجھ سے بات چیت کرتا ہے وہ جو کچھ کہتا ہے میں اسے یاد کر لیتا ہوں۔ حضرت عائشہؓ کا بیان ہے کہ میں نے رسول اللہ پر سخت سردی کے دن میں وحی اترتے دیکھی ہے۔ جب وحی کا نزول ختم ہوتا تو آپ کی پیشانی سے

سے پسینہ چھوٹ رہا ہوتا تھا۔[۵۷]

اب واٹ کے معاملہ کو دیکھیے:

۱۔ واٹ ابھی چونکہ مکی دور میں وحی کی بات کر رہا ہے اسی لیے وہ مکی آیات ہی کے دائرہ میں گفتگو کرنا چاہتا ہے۔ مدنی آیات سے استدلال نہیں کرتا بلکہ ان احادیث سے بھی استدلال نہیں کرتا جو مکی دور میں وحی کے سلسلہ میں ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ ان میں جبریل کا نام موجود ہے لیکن واٹ اب حضرت حارث بن ہشام کی حدیث سے استدلال کر رہا ہے جو جلیل القدر صحابی ہیں اور فتح مکہ کے دن اسلام لائے۔ جب کہ مدنی دور بھی اختتام کے قریب ہے۔

۲۔ حدیث میں تو یہ آتا ہے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے اور کبھی ایسا، حدیث میں اس کا تذکرہ نہیں ہے کہ شروع میں صلصلۃ الجرس یا گھنٹی کی آواز جیسی تھی بعد میں کس انسان کی شکل میں فرشتہ آنے لگا۔

۳۔ حضرت حارث نے مضارع کا صیغہ استعمال کرتے ہوئے دریافت کیا "کیف یأتیک" (آپ کے پاس کیسے وحی آتی ہے) یہ نہیں پوچھا کہ "کیف کان یأتیک" (اس کے پاس وحی کیسے آتی تھی؟) لہٰذا جو کیفیت بیان کی گئی ہے وہ صحابی کے سوال کرنے کے وقت تک وحی کے سلسلہ میں باقی تھی جس میں مکی اور مدنی دونوں عہد شامل ہیں۔

۴۔ صلصلۃ الجرس یا گھنٹی کی آواز فرشتہ کے وجود کے منافی نہیں ہے۔ رسول اللہ جن کا وصف بیان کر رہے ہیں وہ ان مختلف حالات کا بیان ہے جن میں فرشتہ وحی لاتا تھا۔ کبھی فرشتہ کا وحی لانا گھنٹی کی آواز میں ہوتا تھا کبھی وہ رسول اللہ سے اس طرح گفتگو کرتا تھا جیسا کہ عام انسان گفتگو کرتا ہے۔ کبھی گھنٹی کی آواز وحی کے لیے تمہید کے طور پر ہوتی تھی۔ یعنی خاص وحی کی صورت نہیں۔

بخاری ہی میں یہ روایت ایک دوسرے طریقے سے مروی ہے جس میں ہمارے [illegible] تائید ہوتی ہے:

کیف یأتیک الوحی؟ قال: کل ذلک یأتینی الملک، احیاناً مثل صصلۃ الجرس ویتمثل لی الملک احیاناً۔[۵۸]	آپ کے پاس وحی کیسے آتی ہے؟ آپ نے فرمایا ہر صورت میں فرشتہ میرے پاس آتا ہے، کبھی گھنٹی کے بجنے کی طرح، کبھی فرشتہ انسانی شکل میں میرے پاس آتا ہے۔

بسوخت عقل زحیرت!

حوالہ جات

۱ Mohammad at Mecca, The clarendon Press 1953 P. 3 ۲ ایضاً ص ۳ ۳ ایضاً ص ۳ ۴ Islamic Revelation in the modern world Edinburgh 1969 ۵ تاریخ الطبری، تحقیق ڈاکٹر ابوالفضل ابراہیم، مطبوعہ دارالمعارف، پہلا ایڈیشن ۲/۲۹۸-۲۹۹۔ ۶ ایضاً ص ۱، ۷ ایضاً ص ۱۳، ۸ ایضاً ص ۱۴ ۹ تاریخ الطبری ۲/۳۰۵-۳۰۶ ۱۰ محمد ایٹ مکہ ص ۴۲ ۱۱ ایضاً ص ۴۲-۴۳ ۱۲ سورۃ القدر ۹۷ ۱۳ سورۃ الشعراء ۲۶ ۱۴ اسلامک ریویشن ان دی موڈرن ورلڈ ص ۴۲-۴۳ ۱۵ ایضاً ص ۴۲ ۱۶ فتح الباری کتاب بدء الوحی ۱/۳ ص ۱۲، کتاب التفسیر ۸ (۶۵-۹۶) یہ الفاظ ہیں "حتی فجاءہ الحق وھو فی غار حراء فجاءہ الملک" اسی لیے طبری کی روایت کو ان روایات کی روشنی میں سمجھنا چاہیے۔ ۱۸ ایضاً ص ۱-۲۳ ۱۹ محمد ایٹ مکہ ص ۴۰ ۲۰ ایضاً ص ۴۰ ۲۱ فتح الباری کتاب بدء الوحی ۱/۴، ۲۲ محمد ایٹ مکہ ص ۴۳ ۲۳ فتح الباری، کتاب التفسیر (۶۵) ۹۲۴/ ۲۴ سورہ انعام: ۱۰۳ ۲۵ محمد ایٹ مکہ ص ۴۳ ۲۶ ایضاً ص ۴۳ ۲۷ محمد ایٹ مکہ ص ۴۴ ۲۸ ایضاً ص ۴۴ ۲۹ ایضاً ۴۵ ۳۰ موسیٰ بن عقبی کی مغازی میں زہری کی ایک روایت میں صراحت کے ساتھ اس کا ذکر آیا ہے کہ آپ نے سونے کی حالت میں خواب میں دیکھا، پھر بیداری کی حالت میں فرشتہ آپ کے پاس آیا ملاحظہ ہو: السیرۃ النبویہ لابن کثیر، تحقیق مصطفیٰ عبدالواحد ۱/۳۸۶ مطبوعہ عیسیٰ البابی الحلبی قاہرہ ۱۳۸۳ھ مطابق ۱۹۶۳ء ۳۱ محمد ایٹ مکہ ص ۴۴ ۳۲ ایضاً ص ۴۵-۴۶ ۳۳ ایضاً ص ۴۶ ۳۴ ایضاً ۴۶ ۳۵ ایضاً ۴۶ ۳۶ السیرۃ النبویہ لابن ہشام تحقیق مصطفیٰ السقا اور دوسرے لوگ ۱/۲۵۲-۲۵۳ مطبوعہ احیاء التراث العربی، بیروت ۱۳۹۱ھ مطابق ۱۹۷۱ء ۳۷ السیرۃ النبویہ لابن کثیر ۱/۴۹۳ ۳۸ محمد ایٹ مکہ ص ۴۶ ۳۹ سورۃ عنکبوت ۲۰ ۴۰ محمد پروفٹ اینڈ اسٹیٹس مین ص ۳۹-۴۰ ۴۱ سورہ عنکبوت ۴۸ ۴۲ سورہ نساء ۸۲ ۴۳ محمد ایٹ مکہ ص ۴۰ ۴۴ محمد پروفٹ اینڈ اسٹیٹس مین ص ۴۰ ۴۵ ایضاً ۴۶ محمد ایٹ مکہ ص ۵۱ ۴۷ "وحی" کا لفظ جدید تعبیر کے طور پر شعور یا اجتماعی وجدان کے معنی میں استعمال ہوتا ہے یعنی کسی شخص یا پوری جماعت کے احساسات اور افکار ۴۸ ایضاً ۵۲ ۴۹ ص ۵۴-۵۸، ۵۰ سورہ نحل ۶۸ ۵۱ سورہ مریم ۱۶، ۵۲ سورہ یوسف ۲، ۵۳ سورہ کہف ۲۶ ۵۴ سورہ تکویر ۱۹-۲۲ ۵۵ سورہ قیامہ ۱۶-۱۹ ۵۶ فتح الباری کتاب التفسیر ۵۷ فتح الباری کتاب بدء الوحی حدیث ۲ ۵۸ ایضاً کتاب بدء الخلق۔

تعارف وتبصرہ

تصوف اور اہل تصوف

مولانا سید احمد عروج قادریؒ

(مرتب) ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی۔ ضخامت 376 قیمت -/Rs. 40
(ناشر) مرکزی مکتبہ اسلامی۔ بازار چتلی قبر۔ دہلی ۶

تصوف سے متعلق مولانا سید احمد عروج قادریؒ کے مضامین کا مجموعہ اچھی کتابت وطباعت کے ساتھ پیش نظر ہے۔ مولانا مرحوم صوفیاء کے ایک خاندان میں پیدا ہوئے اور خاندان ہی کے ایک بزرگ سے بیعت بھی تھے اس لیے وہ اس کوچہ کے نشیب وفراز سے اچھی طرح واقف تھے تصوف پر مولانا مرحوم کی دو کتابیں ان کی حیات ہی میں شائع ہو چکی تھیں ان میں 'اسلامی تصوف' کو بڑی مقبولیت حاصل ہوئی اور اس کے متعدد ایڈیشن اب تک نکل چکے ہیں۔ دوسری کتاب کا عنوان ہے 'تصوف کی تین اہم کتابیں' اس میں حضرت سید علی ہجویریؒ کی 'کشف المحجوب'، حضرت نظام الدین اولیاء کے ملفوظات کے مجموعہ 'فوائد الفواد' اور حضرت مجدد الف ثانیؒ کے شہرۂ آفاق مکتوبات یعنی مکتوبات ربانی کا تعارف اور ان پر نقد وتبصرہ ہے۔ ان دونوں کتابوں کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ تصوف کے غالی عقیدتمندوں میں تھے اور نہ اس کے خلاف ان کے اندر کوئی تعصب پایا جاتا تھا۔ انہوں نے آنکھ بند کرکے نہ تو اس کی حمایت کی ہے اور نہ مخالفت۔ ان کی کوشش تھی کہ تصوف کو کتاب وسنت کی روشنی میں پرکھا جائے اور اس کا جو حصہ صحیح ہے اسے صحیح کہا جائے اور جو حصہ غلط ہے اسے غلط کہا جائے۔ وہ اسلامی اور غیر اسلامی تصوف کے فرق کو اچھی طرح سمجھتے تھے۔

ان دو کتابوں کے علاوہ بھی مولانا مرحوم نے تصوف سے متعلق مختلف اوقات میں مختلف مناسبتوں سے بہت کچھ لکھا ہے۔ یہ تحریریں ماہنامہ زندگی اور بعض دوسرے رسائل میں شائع ہوتی رہی ہیں۔ مولانا نے اپنے ایک مقالہ میں اولیاء اللہ کا تفصیلی تعارف کرایا ہے۔ ان کے بارے

میں پائے جانے والے غلط تصورات کی تردید کی ہے۔ چند اکابر صوفیاء کے حالات بھی انہوں نے لکھے ہیں۔ صوفیاء کرام کے مکاتیب سے انہیں دلچسپی رہی ہے۔ چنانچہ بعض نامور صوفیاء کے مکاتیب کو انہوں نے اپنے مطالعہ کا موضوع بنایا ہے اور ان سے بہت سی مفید باتیں نکالی ہیں۔ ایک طویل مقالہ میں غیر اسلامی تصوف پر بحث ہے۔ بعض اوقات لوگوں نے اپنے مزعومہ خیالات کی تائید میں تصوف اور صوفیاء کو پیش کیا ہے۔ مولانا نے اپنی تحریروں میں اس کا بھی جائزہ لیا ہے۔ موجودہ دور میں تصوف سے متعلق لکھی جانے والی کتابوں پر نقد و تبصرہ بھی وہ مسلسل کرتے رہے ہیں۔ ان کے ہاں اس موضوع پر اور بھی مواد ملتا ہے۔

برادرم ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی نے ان سب تحریروں کو اس طرح مرتب کیا ہے کہ وہ مربوط کتاب کی شکل اختیار کر گئی ہیں۔ ان میں سے دو ایک تحریریں کتابچوں کی شکل میں گو الگ سے شائع ہو چکی ہیں لیکن اس مجموعہ کو جامع اور مکمل بنانے کے لیے انہیں بھی اس میں شامل کر لیا گیا ہے۔ اس کی ترتیب میں اس عاجز کے مشورے شامل رہے ہیں۔

جو حضرات تعصب اور تحزب سے بلند ہو کر تصوف کے حسن و قبح اور اس کے مضبوط اور کمزور پہلوؤں کو جاننا چاہیں گے، انشاء اللہ وہ اس مجموعہ کو بہت مفید پائیں گے۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے حسن قبول کی دولت سے سرفراز فرمائے، مرحوم کو اس کے اجر و ثواب سے نوازے مرتب کے علم و عمل میں برکت دے اور اس ناکارہ کی تھوڑی سی محنت کا زیادہ سے زیادہ صلہ عطا فرمائے اور اس کی کوتاہیوں سے درگذر فرمائے۔

(نوٹ) یہ کتاب ادارہ تحقیق کے مکتبہ سے بھی دستیاب ہے۔ (جلال الدین)

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

اسلام میں خدمت خلق کا تصور

خدمت خلق کا صحیح تصور۔ غلط تصورات کی تردید۔ خدمت خلق کا اجر و ثواب۔ خدمت کے مستحقین۔ وقتی خدمات۔ دفاعی خدمات۔ خدمت کے لیے انفرادی اور اجتماعی جد و جہد۔ 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 کا حسین طباعت، خوبصورت سرورق۔ ضخامت ۱۷۶ صفحات۔ قیمت صرف ۲۵ روپے۔

ملنے کے پتے:۔ ادارہ تحقیق۔ پان والی کوٹھی۔ نئی سڑک، علی گڑھ۔
مرکزی مکتبہ اسلامی۔ بازار قلی قطب۔ دہلی ۶