ادارہ تحقیق وتصنیفِ اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ



پان والی کوٹھی، دُودھ پور، علی گڑھ
۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۱۰ شمارہ ۲

سالانہ زرتعاون

ہندوستان سے ——— ۴۵ روپیے
دیگر ممالک سے ——— ۲۰ ڈالر
فی شمارہ ——— ۱۲ روپیے
پاکستان سے ——— ۱۰۰ روپیے

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۔

ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

اپریل ——— جون ۱۹۹۱ء

ایڈیٹر:
سید جلال الدین عمری

پان والی کوٹھی دودھ پور علی گڑھ
۲۰۲۰۰۱

فہرست مضامین

حرفِ آغاز

اسلام اور تفریحات — سید جلال الدین عمری — ۵

تحقیق و تنقید

تصورِ خدا پر تحقیق کی اہمیت — جناب احمد صدیق صاحب — ۲۱

اردو زبان کا ارتقا، ایک اسلامی زبان کی شکل میں — پروفیسر اقتدار حسین صدیقی — ۳۲

بحث و نظر

جرح و تعدیل کا تدریجی ارتقاء — ڈاکٹر ظفر احمد صدیقی — ۵۲

مولانا عبدالماجد دریابادی کی اردو اور انگریزی تفسیری خدمات — جناب مظفر حسین غزالی — ۷۰

سیر و سوانح

البیرونی — انڈولوجی کے اصل بانی — ڈاکٹر پروفیسر محمد صابر خاں — ۸۳

مولانا ابوالکلام آزاد کی عظمت — پروفیسر عبدالمغنی — ۸۸

ترجمہ و تلخیص

قرآن و سنت کا باہمی ربط — تعریب عبدالعزیز الخولی، ترجمہ محمد مشتاق تجاروی — ۱۰۱

تعارف و تبصرہ

طب اسلامی - برصغیر میں — ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی — ۱۱۵

خبرنامہ

شعبۂ اطلاعات — ۱۱۸

اس شمارہ کے لکھنے والے

۱۔ جناب احمد صدیق صاحب ——————

دکھنی

۲۔ پروفیسر اقتدار حسین صدیقی ——————

شعبۂ تاریخ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۳۔ ڈاکٹر ظفر احمد صدیقی ——————

شعبۂ عربی و اردو بنارس ہندو یونیورسٹی ۔ بنارس

۴۔ جناب مظفر حسین غزالی ——————

ریسرچ اسکالر شعبہ اردو، دہلی یونیورسٹی دہلی

۵۔ ڈاکٹر پروفیسر محمد صابر خاں ——————

سابق ممبر ویسٹ بنگال پبلک سروس کمیشن کلکتہ

۶۔ ڈاکٹر عبد المغنی ——————

یونیورسٹی پروفیسر بی این کالج پٹنہ

۷۔ عبد العزیز الخولی ——————

۸۔ ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی ——————

اجمل خاں طبیہ کالج علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۹۔ سید جلال الدین عمری ——————

سکریٹری ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حرفِ آغاز

اسلام اور تفریحات

سید جلال الدین عمری

زندگی میں تفریحات کا بھی ایک مقام ہے۔ اس سے آدمی فرحت اور خوشی محسوس کرتا ہے۔ تفریح کا ایک بڑا ذریعہ کھیل کود ہے۔ ہر قوم کے اپنے مخصوص کھیل کود ہوتے ہیں۔ اب تو بعض کھیل بین الاقوامی حیثیت اختیار کر چکے ہیں۔

بچوں کو کھیل کود سے زیادہ دل چسپی ہوتی ہے۔ یہ ان کی عمر کا ایک فطری تقاضا ہے۔ لیکن اس میں شغف اور انہماک سے زندگی کے اعلیٰ مقاصد نگاہوں سے اوجھل ہو جاتے ہیں، اس لیے بہت سے لوگ کھیل کود کو پسند نہیں کرتے اور بچوں کو اس سے باز رکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن یہ طریقہ صحیح نہیں ہے۔ بچہ کو کھیل کود کا مناسب موقع ملنا چاہئے۔ اس سے اس کی صحت اور تندرستی پر خوش گوار اثرات پڑتے ہیں جو بچہ کھیل سے دور رہتا ہے یا دور رکھا جاتا ہے، اس کی صحیح نشوونما نہیں ہو پاتی اور وہ کم زور صحت کے ساتھ میدانِ عمل میں آتا ہے۔ اس کے ساتھ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ بچہ بہت سی باتیں اپنے ہم جولیوں کے ساتھ کھیل کود میں سیکھتا ہے۔ اس میں صبر و ضبط، نظم اور ڈسپلن، جرأت و ہمت اور مسابقت کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ یہ چیز کسی اور ذریعہ سے مشکل ہی سے پیدا کی جا سکتی ہے۔

اہل عرب میں جو کھیل رائج تھے عہد وحی و رسالت میں بچے وہی کھیل کھیلتے تھے۔ اسلام نے انھیں اس سے منع نہیں کیا بلکہ ایک طرح سے ترغیب دی اور ہمت افزائی فرمائی۔ احادیث میں اس کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں۔ حضرت انسؓ کا کم سن صحابہ میں شمار ہوتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لائے تو آپ کی عمر دس برس تھی۔ آپ کی بعض روایات یہاں پیش کی جا رہی ہیں۔

فرماتے ہیں کہ ہم کم سن بچے کھیل رہے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور ہمیں سلام فرمایا۔[1]

---

[1] ابوداؤد، کتاب الادب، باب فی السلام علی الصبیان، مسند احمد: ۳/۱۸۳

آپ نے بچوں کے کھیل کود پر کوئی زجر و توبیخ نہیں کی بلکہ سلام کے ذریعہ خوشی اور مسرت کا اظہار فرمایا۔ آپ کے رویہ میں اسلامی اخلاق کی تعلیم بھی تھی اور معصوم بچوں کی ہمت افزائی بھی۔

۲۔ فرماتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اعلیٰ اخلاق کے مالک تھے۔ آپ نے ایک دن مجھے ایک ضرورت سے بھیجنا چاہا۔ میرے دل میں گو آپ کے حکم کی تعمیل ہی کا ارادہ تھا لیکن میں نے کہا خدا کی قسم میں نہیں جاؤں گا۔ پھر وہاں سے نکلا۔ بازار میں بچے کھیل رہے تھے۔ میں وہیں رک گیا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اچانک تشریف لائے اور پیچھے سے مجھے پکڑ لیا۔ میں نے مڑ کر دیکھا تو آپ مسکرا رہے تھے۔ پیار سے فرمایا اے انیس! میں نے جہاں بھیجا تھا وہاں نہیں گئے۔ میں نے کہا اے اللہ کے رسولؐ! ابھی جا رہا ہوں۔ خدا کی قسم میں نے نو دس برس آپ کی خدمت کی۔ لیکن مجھے نہیں معلوم کہ کوئی کام میں نے کیا ہو اور آپ نے کہا ہو کہ یہ کیوں کیا؟ یا کوئی کام نہ کیا ہو تو آپ نے باز پرس کی ہو کہ کیوں نہیں کیا؟[1]

خادم کو کسی کام سے بھیجا جائے اور وہ کھیل میں لگ جائے تو آدمی غضبناک ہو جائے گا لیکن آپ کی شفقت کا یہ عالم کہ آپ ذرا خفا نہیں ہوئے۔ پھر آپ نے حضرت انس اور اُن کے ساتھیوں کو کھیل سے منع نہیں فرمایا صرف اس بات کی طرف توجہ دلائی کہ جس کام کے لیے کہا گیا ہے وہ کر دیں۔ یہ اس بات کا خاموش درس بھی تھا کہ کھیل کود کے لیے دوسری اہم ضرورت کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

۳۔ فرماتے ہیں کہ میں بچوں کے ساتھ کھیل رہا تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور ہمیں سلام کیا۔ ایک ضرورت سے مجھے بھیجا۔ گھر پہونچنے میں تاخیر ہوئی تو میری ماں نے تاخیر کی وجہ پوچھی۔ میں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے ایک کام سے بھیجا تھا۔ انھوں نے پوچھا کہ کیا کام تھا؟ میں نے عرض کیا وہ تو ایک راز کی بات ہے۔ ماں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا راز کسی کے سامنے افشا نہ کرنا۔ چنانچہ میں نے یہ راز کبھی کسی سے بیان نہیں کیا۔ اپنے شاگرد ثابت سے کہتے ہیں اگر کسی سے بیان کرتا تو تم سے ضرور بیان کرتا۔[2]

یہ اس تربیت کا نتیجہ تھا جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ ملی تھی۔

---

[1] مسلم، کتاب الفضائل، باب حسن خلقہ۔ ابوداؤد، کتاب الادب، باب فی الحلم واخلاق النبی صلی اللہ علیہ وسلم

[2] مسلم، کتاب فضائل الصحابہ، فضائل انس بن مالک۔

۴۔ فرماتے ہیں میرا ایک چھوٹا بھائی تھا۔ اس کا نام ابوعمیر تھا۔ وہ نغیر نام کے ایک پرندہ سے کھیلا کرتا تھا۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لاتے تو اس سے پوچھتے "یا عمیر ما فعل النغیر" ابوعمیر! نغیر کا کیا حال ہے؟[1]

یہ بچوں کے کھیل سے مسرت اور دلچسپی کا اظہار ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ اپنا ایک واقعہ بیان کرتے ہیں کہ میں بچوں کے ساتھ کھیل رہا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے آئے۔ آپ کو دیکھتے ہی میں دروازہ کے پیچھے چھپ گیا۔ آپ نے مجھے بلایا اور پیار سے دونوں شانوں کے درمیان دست مبارک مارا اور فرمایا ذرا (حضرت) معاویہؓ کو بلا لاؤ۔[2]

حضرت عبداللہ بن جعفرؓ کہتے ہیں کہ وہ، قثم بن عباس اور عبیداللہ بن عباسؓ کھیل رہے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سواری پر پہونچے اور وہاں موجود لوگوں سے فرمایا: ذرا اسے اوپر مجھ تک اٹھاؤ۔ جب مجھے اوپر اٹھایا گیا تو سواری پر آگے بٹھالیا۔ پھر فرمایا ذرا قثم کو بھی اٹھاؤ۔ انہیں پیچھے بٹھالیا۔ میرے سر پر ہاتھ پھیرا اور دعا دی۔[3]

حضرت یعلی العامریؓ کہتے ہیں کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک دعوت میں جارہے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ساتھیوں کی طرف رخ فرمایا کہ حضرت حسینؓ نظر آئے۔ وہ بچوں کے ساتھ کھیل رہے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں پکڑنا چاہا تو وہ اِدھر اُدھر چھپ رہے تھے اور آپ مسکرا رہے تھے۔ بالآخر آپ نے انھیں پکڑ لیا۔ اپنا ایک ہاتھ گردن پر اور دوسرا ٹھوڑی کے نیچے کیا، دہن مبارک حضرت حسین کے منہ پر رکھا اور پیار کیا۔ فرمایا حسینؓ مجھ سے اور میں حسینؓ سے ہوں۔ جو حسینؓ سے محبت کرے اللہ اس سے محبت کرے۔ حسین میرا ایک نواسا ہے۔[4]

حضرت عقبہ بن عامرؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے بعد کا واقعہ بیان

---

[1] بخاری، کتاب الادب، باب الکنیۃ للبھی، مسلم، کتاب الآداب، باب جواز کنیۃ من لم یولد الخ

[2] مسلم، کتاب البر والصلہ۔ والآداب، باب من لعنہ النبیؐ او سبہ الخ

[3] مسند احمد: ۱/۲۰۵

[4] مسند احمد: ۴/۱۷۲

کرتے ہیں کہ میں ایک روز عصر کی نماز کے بعد حضرت ابوبکرؓ کے ساتھ نکلا۔ حضرت علیؓ بھی ساتھ تھے۔ راستہ میں حضرت حسنؓ بچوں کے ساتھ کھیل رہے تھے۔ حضرت ابوبکرؓ نے انھیں اٹھا کر اپنے شانوں پر بٹھالیا۔ کہا صحیح بات یہ ہے کہ حسنؓ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مشابہ ہیں۔ علیؓ سے مشابہ نہیں ہیں۔ حضرت علیؓ مسکرا رہے تھے[۱]

ابوایوب کہتے ہیں کہ میں حضرت ابوہریرہؓ کے ساتھ جمعہ کے لیے مسجد جارہا تھا۔ انھوں نے ایک لڑکے کو دیکھا کہ وہ بھی ساتھ ہے۔ اس سے کہا۔ اے لڑکے جاؤ! کھیلو! (نماز میں دیر ہے) اس نے کہا میں تو (ابھی) مسجد جانا چاہتا ہوں۔ انھوں نے کہا جاؤ کھیلو! اس نے پھر کہا میں تو مسجد جانا چاہتا ہوں۔ انھوں نے پوچھا۔ کیا تم امام کے آنے تک بیٹھے انتظار کروگے؟ اس نے جواب دیا ہاں! انھوں نے اسے یہ حدیث سنائی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد میں نے سنا ہے کہ فرشتے جمعہ کے روز مسجد کے دروازے پر بیٹھ جاتے ہیں۔ لوگ جس ترتیب سے آتے ہیں اسی ترتیب سے ان کے نام لکھتے چلے جاتے ہیں۔ جب امام خطبہ کے لیے منبر پر پہونچتا ہے تو وہ دفتر بند کردیتے ہیں[۲]

کھیل کود سے بچہ کی دلچسپی فطری ہے۔ یہ دلچسپی برقرار رہنی چاہیے۔ نماز اور وہ بھی نماز جمعہ کی اہمیت مسلّم ہے۔ لیکن اس میں زیادہ وقت لگنے سے بچہ کے اندر اکتاہٹ پیدا ہوسکتی ہے۔ اس لئے حضرت ابوہریرہؓ نے اسے کھیلنے کے لیے کہا لیکن جب انھوں نے اس کا ذوق وشوق دیکھا تو اس کی فضیلت میں حدیث سنائی اور اس کے دینی رجحان کو تقویت پہونچائی۔

زمانۂ قدیم سے گڑیاں لڑکیوں کے کھیل میں شامل رہی ہیں۔ ان کے ذریعہ لڑکیوں کو خانگی نظم ونسق، سینے پرونے اور بچوں کی تربیت وغیرہ کی کھیل ہی کھیل میں تعلیم ملتی رہتی ہے۔ عرب میں بھی لڑکیاں گڑیوں سے کھیلا کرتی تھیں۔

حضرت عائشہؓ کی کم سنی میں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شادی ہوئی تھی۔ ان کی جب رخصتی ہوئی تو ان کی گڑیاں ان کے ساتھ تھیں[۳] کہتی ہیں کہ میں آپ کے گھر گڑیوں سے

---

[۱] بخاری، مناقب الصحابۃ، باب مناقب الحسن والحسین [۲] مسند احمد: ۲/ ۴۸۳

[۳] مسلم، کتاب النکاح، باب جواز تزویج الاب البکر الصغیرۃ۔

کھیلا کرتی تھی۔ میری کچھ سہیلیاں بھی میرے ساتھ شریک رہتی تھیں۔ جب آپ گھر تشریف لاتے تو وہ سب چھپ جاتیں لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انھیں میرے پاس بھیج دیتے تھے اور وہ میرے ساتھ پھر سے کھیلنے لگتی تھیں۔[۱]

یہ رسول اللہ کے اخلاق کی بلندی ہے کہ آپ نے شادی کے بعد اپنے گھر کھیل پر حضرت عائشہؓ کی نکیر نہیں فرمائی بلکہ اس کا بخوشی موقع فراہم کیا۔ اس میں کم عمروں کی نفسیات کی رعایت بھی ہے۔ کھیل کود سے منع کرنے میں ان کی نفسیات کو دھکا لگتا ہے۔

حضرت عائشہؓ ہی کی روایت ہے۔ فرماتی ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غزوۂ تبوک یا خیبر سے واپس ہوئے۔ گھر میں سامان رکھنے کی الماری پر پردہ پڑا ہوا تھا۔ ہوا چلی تو پردہ کا کنارہ ہٹ گیا اور وہ گڑیاں جن سے حضرت عائشہؓ کھیلا کرتی تھیں نظر آنے لگیں۔ آپ نے دریافت کیا اے عائشہؓ! یہ کیا ہے۔ میں نے کہا یہ میری گڑیاں ہیں۔ ان کے بیچ میں آپ نے ایک گھوڑا دیکھا جس کے دو بازو تھے جو کپڑے کے ٹکڑوں سے بنے تھے۔ فرمایا گھوڑا اور اس کے بازو۔ میں نے عرض کیا۔ آپ نے نہیں سنا کہ حضرت سلیمانؑ کے گھوڑوں کے پر بھی ہوتے تھے۔ اس پر آپ اس قدر ہنسے کہ دندان مبارک نظر آنے لگے۔[۲]

بچوں کو کھیل کود کا موقع فراہم کرنا، اس کی ترغیب دینا اور ہمت افزائی کرنا صحیح ہے بلکہ ان کی صحت اور تندرستی کے نقطۂ نظر سے پسندیدہ ہے لیکن اس کے ساتھ ان کی تربیت کا خیال رکھنا بھی ضروری ہے تاکہ کھیل کود اور مذاق اور تفریح سے غلط اثرات ان پر پڑنے نہ پائیں۔ اس معاملہ میں شریعت کا احساس کتنا شدید اور نازک ہے اس کا اندازہ حضرت عبداللہ بن عامرؓ کی روایت سے ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے گھر تشریف لائے۔ میں اس وقت بچہ تھا۔ میں کھیلنے کے ارادہ سے نکل رہا تھا کہ میری ماں نے آواز دی کہ اے عبداللہ! آؤ میں تمہیں ایک چیز دوں گی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا بچہ کو کیا چیز دینا چاہ رہی ہو۔ انھوں نے عرض کیا میرے ہاتھ میں کھجور ہے کھجور دوں گی۔ آپ نے فرمایا تم ایسا نہ کرتیں تو یہ تمہارے نامۂ اعمال میں ایک جھوٹ لکھا جاتا۔[۳]

---

[۱] بخاری، کتاب الادب، باب الانبساط الی الناس۔ مسلم، فضائل الصحابہ، فضائل عائشہ

[۲] ابوداؤد، کتاب الادب، باب اللعب بالبنات۔ [۳] مسند احمد: ۳/۴۴۷

ہنسی مذاق میں یا بچہ کو بہلانے کے لیے بھی جھوٹ بولنا اس کی شناعت کو کم کرنا ہے۔ حدیث میں اسی سے منع کیا گیا ہے۔ بچہ کے ساتھ جھوٹ بولنے سے وہ اس کی قباحت نہیں محسوس کرے گا اور اس کا امکان ہے کہ آہستہ آہستہ وہ اس کا عادی بھی ہو جائے۔

ابو رافع بن عمرو الغفاری کہتے ہیں کہ میں کم سن تھا۔ انصار کے کھجور کے پیڑوں پر پتھر پھینک رہا تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا تم پتھر کس لیے پھینک رہے ہو؟ میں نے عرض کیا اس طرح جو کھجور گرتے ہیں انھیں کھا رہا ہوں۔ آپ نے فرمایا پتھر مار کر کھجور مت گراؤ البتہ جو گرے پڑے ہوں انھیں کھا سکتے ہو۔ پھر میرے سر پر دست مبارک پھیرا اور دعا فرمائی اے اللہ! اس کو شکم سیر کر دے[۱]۔

یہ بچہ کی تربیت کا کتنا پیارا اور محبت بھرا انداز ہے۔

ہشام بن زید کہتے ہیں کہ میں حضرت انسؓ کے ساتھ حکم بن ایوب کے ہاں پہونچا۔ انھوں نے دیکھا کہ کچھ لڑکے مرغی کو باندھ کر تیر اندازی کر رہے ہیں۔ فرمایا کہ اس طرح جانوروں کو باندھ کر مارنے سے رسول اللہ نے منع فرمایا ہے[۲]۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ یحییٰ بن سعیدؒ کے ہاں گئے دیکھا کہ ان کا ایک لڑکا مرغی کو باندھ کر تیر چلا رہا ہے۔ آپ نے اسے کھول دیا اور مرغی اور لڑکے کو لے کر پہونچے اور کہا کہ اپنے لڑکے کو تنبیہ کرو کہ وہ اس طرح پرندہ کو باندھ کر تیر اندازی کی مشق نہ کرے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جانور کو باندھ کر قتل کرنے سے منع فرمایا ہے۔ یہ بات میں نے آپؐ سے سنی ہے[۳]۔

یہ حدیث بتاتی ہے کہ مخاطب سے قریبی تعلق ہو تو اُسے سخت تنبیہ بھی کی جا سکتی ہے۔

حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کے ایک رشتہ دار کنکر پھینک رہے تھے۔ انھوں نے فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع کیا ہے اس کی وجہ آپ نے یہ بتائی کہ اس فضول حرکت سے نہ تو کوئی شکار ہو سکتا ہے اور نہ دشمن کو نقصان پہنچایا جا سکتا ہے۔ البتہ کسی راہ گزر کا دانت ٹوٹ سکتا ہے اور اس کی آنکھ پھوٹ سکتی ہے۔ اس کے

---

[۱] ابوداؤد، کتاب الجہاد، باب فی ابن السبیل یاکل من التمر

[۲] بخاری، کتاب الذبائح والصید، باب مایکرہ من مثلہ

[۳] بخاری، کتاب الذبائح والصید، باب مایکرہ من مثلہ

باوجود دوبارہ انھوں نے پتھر پھینکا۔ حضرت عبداللہ بن مغفل خفا ہو گئے اور فرمایا کہ میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک بات تمہیں بتا رہا ہوں اور تم اس کے خلاف کیے چلے جا رہے ہو۔ میں تم سے کبھی نہیں بولوں گا۔[1]

بعض اوقات بچوں کی محبت میں جائز اور ناجائز کی تفریق ختم ہو جاتی ہے اور آدمی ہر طریقہ سے ان کے تقاضے پورے کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ حالانکہ اللہ کی رضا جوئی مقدم ہے اور ہر معاملہ میں آدمی کو اس کے احکام کا پابند ہونا چاہیے۔ اسی سے بچوں کی صحیح تربیت بھی ہوتی ہے۔

حضرت علیؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے حجرہ میں آہٹ سی محسوس کی۔ میں نے کہا کون ہے؟ جواب ملا کہ جبرئیل ہوں۔ میں نے کہا اندر آجائیے، جبرئیل نے کہا کہ میں نہیں آسکتا آپ ہی باہر تشریف لائیں۔ جب میں ان کے پاس پہونچا تو انھوں نے کہا کہ آپ کے گھر میں ایک ایسی چیز ہے کہ جب تک وہ ہے فرشتہ وہاں داخل نہیں ہو سکتا۔ میں نے کہا ایسی کسی چیز کا مجھے علم نہیں ہے۔ جبرئیل نے کہا ذرا آپ اندر جائزہ لے کر دیکھیں۔ میں نے دیکھا (تو نئی بات یہی معلوم ہوئی) کہ وہاں ایک پلّا تھا جس سے حسنؓ کھیلا کرتے تھے۔ میں نے کہا ایک پلّے کے علاوہ کوئی نئی چیز نہیں ہے۔ جبرئیل نے کہا جہاں ان تین چیزوں میں سے کوئی ایک بھی ہو۔ کتا، جنابت اور کسی جاندار کی تصویر۔ وہاں فرشتہ نہیں پہونچ سکتا۔[2]

دنیا کی ہر قوم میں شادی بیاہ کے مواقع پر خویش و اقارب اور دوست احباب کی طرف سے مسرت اور خوشی کا اظہار ہوتا ہے۔ اس میں کھانا پینا، ناچ گانا اور دوسری بہت سی لغویات شامل ہیں۔ اسلام نے خوشی کے اظہار کے ناپسندیدہ طریقوں کو ختم کیا، شادی میں سادگی کو رواج دیا۔ اس کے ساتھ جائز حدود میں خوشی کے اظہار کی گنجائش بھی رکھی۔

حضرت عائشہؓ اپنے نکاح کی تفصیل بیان کرتی ہیں کہ میں لکڑی کے گھوڑے پر سوار اپنی سہیلیوں کے ساتھ کھیل رہی تھی۔ میری والدہ ام رومان نے مجھے آواز دی۔ مجھے

---

[1] بخاری، کتاب الذبائح والصید، باب الخذف والبندقۃ۔ مسلم کتاب الصید والذبائح، باب مایستعان بہ علی الاصطیاد الخ

[2] مسند احمد ج ۱ ص ۸۵

نہیں معلوم تھا کہ وہ کس لیے بلا رہی ہیں گھر پہونچایا۔ وہاں انصار کی کچھ عورتیں موجود تھیں۔ انھوں نے خیر و برکت اور خوش قسمتی کی دعائیں دیں، میری ماں کے کہنے پر انھوں نے میرا سر دھویا اور آراستہ پیراستہ کیا۔ اتنے میں میں نے دیکھا کہ رسول اللہؐ تشریف لائے اور مجھے آپ کے حوالہ کر دیا گیا۔[۱]

شادی بیاہ کے کاموں میں عورتوں کو مردوں سے زیادہ دلچسپی ہوتی ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام نے اس کی رعایت کی ہے۔ امام نووی نے اس سے بعض باتوں کا استدلال کیا ہے۔ ایک یہ کہ دلہن کو پاک صاف اور شوہر کے لیے آراستہ کرنا مستحب ہے۔ دوسرے یہ کہ اس مقصد کے لیے عورتوں کا جمع ہونا بھی مستحب ہے۔ فرماتے ہیں۔ شریعت نے اعلان نکاح کا حکم دیا ہے۔ یہ اسی میں شامل ہے۔ ان کی شرکت کا فائدہ یہ ہے کہ وہ (دلہن کی گھبراہٹ کو دور کرتی) اور اس کے اندر اُنس پیدا کرتی ہیں اور اسے شوہر سے ملاقات اور صحبت کے آداب سے روشناس کراتی ہیں۔[۲]

احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نکاح میں عورتوں کی شرکت پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خوشی اور مسرت کا اظہار فرمایا ہے۔

حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں اور بچوں کو شادی سے واپس ہوتے دیکھا تو زور سے کھڑے ہو گئے اور فرمایا۔ اے اللہ! یہ لوگوں میں مجھے سب سے زیادہ محبوب ہیں۔[۳]

اسی کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ شادی میں نغمہ اور گیت گانے اور دف بجانے کی اجازت دی گئی ہے۔ محمد بن حاطب کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

فصل ما بین الحلال والحرام	حلال و حرام نکاح کے درمیان فرق
الدف والصوت فی النکاح[۴]	دف کا استعمال اور آواز کا بلند ہونا ہے۔

---

[۱] مسلم، کتاب النکاح، باب جواز تزویج الاب البکر الصغیرہ۔ بخاری، کتاب النکاح، باب الدعا للنساء اللاتی یہدین المرأۃ الخ

[۲] بخاری، کتاب النکاح، باب منسوۃ اللاتی یہدین المرأۃ الخ

[۳] نووی: شرح مسلم جزء ۹ ص ۲۸

[۴] بخاری، کتاب النکاح، باب ذہاب النساء والصبیان الی العرس۔ مسلم، کتاب النکاح، باب جواز تزویج الاب البکر الصغیرۃ۔

حدیث کا منشا یہ ہے کہ نکاح پوشیدہ طریقہ سے نہیں بلکہ علانیہ ہونا چاہیے۔ دور و نزدیک کے لوگوں کو معلوم ہونا چاہیے کہ فلاں مرد اور عورت کے درمیان نکاح کا رشتہ قائم ہے۔ اس کی ایک صورت دف کا بجانا اور مباح شعر و نغمہ کا پڑھنا اور دولہا دلہن کو مبارک باد دینا اور خوشی کا اظہار کرنا بھی ہے۔[۱]

حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ انصار میں سے ایک شخص کا نکاح ہوا۔ دلہن کو میں نے رخصت کیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اے عائشہ! کیا تمہارے پاس کھیل کود کا سامان نہیں تھا؟ انصار کو کھیل پسند ہے۔[۲]

عامر بن سعدؓ کہتے ہیں کہ میں ایک شادی (ولیمہ) میں شریک ہوا۔ وہاں حضرت قرظہ بن کعبؓ اور ابو مسعود انصاریؓ بھی موجود تھے۔ میں نے دیکھا کہ لڑکیاں گا رہی ہیں۔ عرض کیا۔ آپ حضرات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھی اور اہل بدر میں سے تھے۔ آپ کی موجودگی میں یہ حرکت ہو رہی ہے۔ دونوں نے کہا۔ پسند کرو تو تم بھی بیٹھو اور سنو۔ جانا چاہو تو جا سکتے ہو۔ ویسے شادی کے موقع پر ہمیں کھیل کود کی رخصت دی گئی ہے۔[۳]

شادی بیاہ کے مواقع پر بعض اوقات جذبات پر قابو نہیں ہوتا۔ غلط اور ناجائز باتوں کا بھی ارتکاب ہو جاتا ہے۔ اس بات کی ہدایت کی گئی ہے کہ مسرت اور خوشی کا اظہار حدود کے اندر ہونا چاہیے۔ کسی حال میں حدود سے تجاوز کی اجازت نہیں ہے۔

رُبیع بنتِ معوذ بن عفراءؓ کہتی ہیں جس روز میری رخصتی ہو رہی تھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے گھر تشریف لائے اور جس فرش پر میں بیٹھی تھی اسی پر تشریف فرما ہوئے۔ لڑکیاں دف کے ساتھ گا کر بدر کے ہمارے شہداء کا ذکر کرنے لگیں۔ اسی میں ایک لڑکی نے کہا وفینا نبی یعلم ما فی غد، ہمارے درمیان ایسے نبی موجود ہیں جو کل کی بات جانتے ہیں۔ آپ نے فرمایا اسے ختم کرو وہی کہو جو پہلے کہہ رہی تھیں۔[۴]

---

[۱] ترمذی، ابواب النکاح، باب ماجاء فی اعلان النکاح۔ نسائی، کتاب النکاح باب اعلان النکاح بالصوت۔

[۲] تحفۃ الاحوذی: ۲/۱۷۰

[۳] نسائی، کتاب النکاح، باب اللہو والغناء عند العرس

[۴] بخاری، کتاب النکاح، باب ضرب الدف فی النکاح والولیمہ۔

کسی بھی قوم کے تہوار اس کی تہذیب، معاشرت اور عقائد و افکار کے ترجمان ہوتے ہیں۔ ان میں پوری قوم اجتماعی طور پر خوشی مناتی اور اپنے جذبات کا اظہار کرتی ہے۔ ایرانیوں کے دو اہم تہوار نوروز اور مہرجان تھے۔ ان کے زیر اثر مدینہ میں بھی یہ تہوار منائے جاتے تھے۔ اسلامی نقطۂ نظر سے یہ تہوار غلط تھے مسلمان انھیں منا نہیں سکتے تھے۔ اس لیے انھیں تبدیل کر دیا گیا اور عید الفطر اور عید الاضحیٰ مسلمانوں کے تہوار قرار پائے۔ حضرت انس بن مالکؓ فرماتے ہیں۔

كان لاهل الجاهلية يومان فى كل سنة يلعبون فيهما فلما قدم النبى صلى الله عليه وسلم المدينة قال كان لكم يومان تلعبون فيهما وقد ابدلكم الله بهما خيرا منهما يوم الفطر و يوم الاضحىٰ [1]

اہل جاہلیت کے سال میں دو دن تھے جن میں وہ کھیل کود کیا کرتے (اور خوشی مناتے) تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لائے تو فرمایا کہ تمہارے دو دن ایسے تھے جن میں تم کھیل کود کر خوشی مناتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے عوض ان سے بہتر دو دن تمہیں عطا کیے ہیں۔ وہ ہیں یوم الفطر اور یوم الاضحیٰ۔

جاہلیت کے تہواروں میں کھیل کود کے ذریعہ بھی خوشی کا اظہار ہوتا تھا۔ اس میں کوئی قباحت نہیں تھی اس لیے اس کی گنجائش رکھی گئی۔ احادیث سے اس کا ثبوت ملتا ہے حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ عید کا دن تھا کہ انصار کی کچھ لڑکیاں میرے پاس بیٹھی دف بجا کر گا رہی تھیں۔ وہ باقاعدہ مغنیات نہیں تھیں۔ بس خوش الحانی سے پڑھ رہی تھیں اور جنگ بعاث (جو اوس و خزرج کے درمیان زمانۂ جاہلیت میں ہوئی تھی) میں انصار کے کارنامے بیان کر رہی تھیں۔ اتنے میں حضرت ابوبکرؓ تشریف لائے اور کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر میں یہ شیطانی آواز؟ اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چادر اوڑھ کر لیٹے ہوئے تھے۔ فرمایا ہر قوم کی ایک عید ہوتی ہے۔ یہ ہماری عید کا دن ہے [2]۔ (انہیں خوشی کا اظہار کرنے دو)

---

[1] نسائی، کتاب صلوٰۃ العیدین۔ ابوداؤد، کتاب الصلوٰۃ، باب صلوٰۃ العیدین

[2] بخاری، کتاب العیدین، باب سنۃ العیدین لاہل الاسلام۔ مسلم، کتاب العیدین۔

حضرت عائشہؓ ہی کی روایت ہے۔ فرماتی ہیں کہ عید کے روز حبشہ کے لوگ مسجد میں نیزوں اور بھالوں کے ذریعہ کھیل کا مظاہرہ کر رہے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے میں نے درخواست کی یا آپ ہی نے دریافت فرمایا کہ کیا تم یہ کھیل دیکھو گی؟ میں نے کہا ہاں! آپ نے مجھے اپنے پیچھے اس طرح کھڑا کر لیا کہ میرا رخسار آپ کے رخسار مبارک سے لگا ہوا تھا۔ جب میں تھک گئی تو آپ نے فرمایا کیا جی بھر گیا؟ میں نے عرض کیا ہاں! آپ نے فرمایا اچھا تو جاؤ[۱]

ابن حبان کی روایت میں ہے۔

لما قدم وفد الحبشة	جب حبشہ کا وفد آیا تو اس کے
قاموا یلعبون فی المسجد	لوگ مسجد میں کھیل کود کا مظاہرہ کرنے لگے۔

ان الفاظ سے خیال ہوتا ہے کہ حبشہ کے لوگ عموماً کھیل کا مظاہرہ کیا کرتے تھے۔[۲]

ایک اور روایت میں ہے۔

لما قدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ	جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ تشریف
وسلم المدینة لعبت الحبشة	لائے تو حبشہ کے لوگوں نے اس خوشی میں
لقدومه فرحا بذالك لعبوا	کھیل کا مظاہرہ کیا۔ انھوں نے اپنے نیزوں
بحرابهم[۳]	سے اس کا مظاہرہ کیا۔

حضرت عمرؓ نے مسجد میں کھیل کود کا مظاہرہ کرنے والوں کو اس سے منع کرنے کے لیے ان پر کنکریاں پھینکیں۔ آپ نے فرمایا۔ دعهم یا عمر[۴] یعنی انھیں کھیل جاری رکھنے دو منع مت کرو۔ اوپر کی روایت میں ہے کہ آپ نے حبشیوں کی ہمت افزائی کرتے ہوئے فرمایا۔ دونکم یا بنی ارفدة![۵] اے بنی ارفدہ! (حبش کے لوگوں کا لقب) اسے جاری رکھو۔

ایک روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا:۔

---

[۱] بخاری، کتاب العیدین، باب الحراب والدرق یوم العید۔

[۲] فتح الباری: ۲/۴۴۳ [۳] ابوداؤد، کتاب الادب، باب فی الغناء

[۴] مسلم، کتاب العیدین

[۵] بخاری، کتاب العیدین، باب الحراب والدرق یوم العید۔

لتعلم اليهود ان فی دیننا فسحة انی بعثت بحنیفیة سمحا[۱]

یہود کو معلوم ہونا چاہیے کہ ہمارے دین میں وسعت ہے اور یہ کہ اللہ نے مجھے دین حنیف دے کر بھیجا ہے جس میں آسانی اور سہولت ہے۔

مطلب یہ ہے کہ جو خشکی یہود کے ہاں ہے اس سے دین حنیف کا مزاج میل نہیں کھاتا۔

اس واقعہ کا ایک قابل غور پہلو یہ بھی ہے کہ حبشیوں نے اپنے فن کا مظاہرہ مسجد جیسی مقدس جگہ میں کیا۔ مشہور محدث مہلب کہتے ہیں:۔

المسجد موضوع لامر جماعة المسلمین فما کان من الاعمال یجمع منفعة الدین واهله جاز فیه[۲]

مسجد مسلمانوں کی جماعت کی ضرورت کے لیے بنتی ہے۔ اس لیے ایسے اعمال جن سے دینی اور اہل دین کو نفع پہونچے اس میں ان کا انجام دینا جائز ہے۔

دوسرے یہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب نے اس کھیل کو دیکھا اور اس میں دلچسپی لی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تقویٰ اور دین داری کے منافی نہیں ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں:۔

وفی الحدیث جواز النظر الی اللهوا لمباح[۳]

حدیث سے یہ بات نکلتی ہے کہ جو کھیل مباح اور جائز ہیں وہ دیکھے جاسکتے ہیں۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ خوشی کے مواقع پر کسی ایسے فن اور ہنر کا مظاہرہ جس سے عام مسلمانوں کو فائدہ پہونچے غلط نہیں ہے۔ حبشیوں کے اس کھیل کے بارے میں حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ بظاہر یہ ایک کھیل ہے لیکن اس سے نیزہ اور تلوار چلانے کی مشق اور دشمن سے مقابلہ کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے۔ یہ ایک پسندیدہ عمل ہے[۴] حبشیوں کے اس

---

[۱] فتح الباری: ۳/۴۴۴ [۲] فتح الباری: ۱/۵۴۹

[۳] فتح الباری: ۱/۵۴۹ [۴] حوالہ سابق

مظاہرۂ فن کو کھیل اس لیے کہا گیا ہے کہ اس میں حقیقت پر عمل مقصود نہیں ہوتا۔ دکھایا جاتا ہے کہ دشمن پر حملہ ہو رہا ہے، لیکن حملہ نہیں ہوتا۔ اس پہلو سے یہ ایک کھیل ہے۔[1]

اہلِ عرب ایک طرف تکلف اور تصنع سے پاک اور سادہ مزاج تھے اور دوسری طرف جری، بہادر اور جنگ جو تھے۔ تیر و کمان اور شمشیر و سناں سے انھیں عشق تھا۔ وہ اس کی مشق اور تیاری میں لگے رہتے۔ یہ ان کی معاشرتی زندگی کا ایک حصہ اور ان کی تفریح اور دل چسپی کا بڑا ذریعہ تھا۔ اسلام نے ان کے اس رجحان کو تقویت پہونچائی البتہ اسے صحیح سمت اور دینی و اخلاقی رخ عطا کیا۔ قرآن مجید میں جنگ کے احکام دیتے ہوئے کہا گیا ہے۔

وَاَعِدُّوْا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ	اور ان کے مقابلہ میں جہاں تک
مِّنْ قُوَّةٍ وَّمِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ	ہو سکے قوت اور تیار رہنے والے گھوڑے
تُرْهِبُوْنَ بِهٖ عَدُوَّ اللّٰهِ وَ	مہیا رکھو تاکہ اس کے ذریعہ اللہ کے
عَدُوَّكُمْ ..... (الانفال:۶۰)	اور اپنے دشمنوں کو ڈرا سکو۔

دشمن کے مقابلے میں جس جنگی قوت کو فراہم کرنے کا یہاں ذکر ہے، حضرت عقبہ بن عامرؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منبر پر خطبہ دیتے ہوئے تین مرتبہ فرمایا "الا ان القوۃ الرمی" قوت سے مراد تیر اندازی ہے۔[2]

جس دور میں یہ بات کہی گئی اس میں تیر اندازی کو جنگ میں نمایاں اہمیت حاصل تھی۔ موجودہ دور میں جنگی قوت کا تعلق تیر اندازی سے نہیں توپ خانوں، بمبار طیاروں اور ان جدید اسلحہ سے ہے جو بحری اور بری جنگ میں استعمال ہوتے ہیں۔ یہ ایک الگ موضوع ہے۔ یہاں ہم صرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ تیر اندازی جو اس دور کی جنگ کی ایک اہم ٹیکنک تھی اس کی آپ نے ترغیب دی اور تاکید فرمائی۔

حضرت عقبہ بن عامرؓ ہی کی روایت ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرماتے سنا ہے۔

ستفتح عليكم ارضون	جلد ہی تمہارے لیے ممالک فتح

---

[1] فتح الباری: ۲/ ۴۴۳

[2] مسلم، کتاب الامارہ، باب فضل الرمی والحث علیہ الخ

ویکفیکم اللہ فلا یعجز احدکم ان یلھو باسھمہ[1]	ہوں گے۔ دشمنوں کے شر سے اللہ تعالیٰ تمہیں بچائے گا لیکن تم میں سے کوئی بھی اپنے تیروں سے کھیلنے میں کم زوری اور سستی نہ دکھائے۔

اس ارشاد کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ آئندہ تم مختلف ملکوں کو فتح کرو گے۔ اس طرح اللہ دشمنوں کے شر سے تمہیں بچالے گا لیکن اس کے لیے ضروری ہے کہ تم تیر اندازی میں تجربہ اور مہارت حاصل کرو۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ ملکوں کے فتح ہونے کے بعد تمہارے اندر غفلت نہ آنے پائے اور تم تیر اندازی کی مشق نہ چھوڑ بیٹھو۔ اسے جاری رکھو۔ یہ فتح و نصرت کا ذریعہ ہے۔

احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرام تیر اندازی کی مشق فرمایا کرتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ہمت افزائی ہوتی تھی۔

حضرت انس بن مالکؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز مغرب سے فارغ ہونے کے بعد ہم لوگ تیر اندازی کرتے اور (اس وقت اتنی روشنی باقی رہتی کہ ہم میں سے کوئی بھی شخص اپنے تیر کے گرنے کی جگہ دیکھ سکتا تھا[2]۔

حضرت سمرہؓ کہتے ہیں کہ میں اور ایک انصاری لڑکا ایک روز صبح کے وقت نشانہ باندھ کر تیر چلا رہے تھے۔ جب سورج دو یا تین نیزوں کے برابر بلند ہو گیا تو اسے گرہن لگ گیا (اور سورج گرہن کی نماز پڑھی گئی)[3]۔

حضرت سلمہ بن اکوعؓ کہتے ہیں کہ قبیلۂ اسلم کے کچھ لوگ تیر اندازی کا مقابلہ کر رہے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ادھر سے گزر ہوا تو فرمایا بنو اسمٰعیل! تیر چلاؤ تمہارے باپ ابراہیم بھی تیر انداز تھے۔ تیر چلاؤ میں فلاں خاندان والوں کے ساتھ ہوں۔ یہ سن کر دوسرے فریق نے ہاتھ روک لیے۔ آپ نے فرمایا تیر کیوں نہیں چلاتے؟ انھوں نے عرض کیا تیر کیسے چلائیں جب کہ آپ ان کے ساتھ ہیں۔ آپ نے فرمایا تیر چلاؤ میں تم سب کے ساتھ ہوں[4]۔

---

[1] حوالۂ سابق [2] ابوداؤد، کتاب الصلوٰۃ، باب وقت المغرب

[3] ابوداؤد، کتاب الصلوٰۃ، باب الکسوف

[4] بخاری، کتاب الجہاد، باب التحریض علی الرمی۔

حضرت عقبہ بن عامرؓ پیرانہ سالی میں دو نشانات قائم کر کے ان کے درمیان تیر اندازی کے لیے دوڑ رہے تھے۔ فقیم اللخمی نے کہا کہ اس سن و سال میں آپ دوڑ لگا رہے ہیں۔ یہ آپ کے لیے مشقت کا باعث ہوگا۔ انھوں نے جواب دیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد میں نے سنا ہے۔ اسی وجہ سے یہ تکلیف برداشت کر رہا ہوں ورنہ اس کی ضرورت نہ تھی۔ وہ ارشاد یہ ہے۔

من علم الرمی ثم ترکہ	جس نے تیر اندازی سیکھی پھر اسے
فلیس منا او قد عصی[۱]	چھوڑ بیٹھا تو وہ ہم میں سے نہیں ہے۔ یا یہ فرمایا کہ اس نے نافرمانی کی۔

حضرت انسؓ بیان کرتے ہیں کہ حضرت ابوطلحہؓ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک ہی ڈھال استعمال کر رہے تھے۔ حضرت ابوطلحہؓ اچھے ناوک انداز تھے۔ جب وہ تیر چلاتے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جھانک کر دیکھتے کہ تیر کہاں گر رہا ہے (اور کون اس کا نشانہ بن رہا ہے؟)[۲]

غزوۂ احد میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت سعد بن وقاصؓ کو اپنے ترکش سے تیر دے رہے تھے اور فرما رہے تھے 'ارم فداک ابی و امی' (تیر چلائے جاؤ میرے ماں باپ تم پر فدا ہوں) حضرت سعد تیر چلا رہے تھے۔ یہاں تک کہ ترکش خالی ہو گیا۔ حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ میں نے صرف حضرت سعد بن وقاصؓ کے بارے میں آپ کی زبان سے یہ الفاظ سنے کہ میرے ماں باپ تم پر فدا ہوں۔[۳]

تیر اندازی کے ساتھ اس میں اشتراک و تعاون اور اس کی صنعت کا فروغ بھی باعث ثواب ہے۔ حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

ان اللہ عزوجل یدخل	اللہ تعالیٰ ایک تیر کے ذریعہ
بالسھم الواحد ثلاثۃ	تین آدمیوں کو جنت میں داخل فرماتا

---

[۱] مسلم، کتاب الامارہ، باب فضل الرمی والحث علیہ الخ

[۲] بخاری، کتاب الجہاد، باب المجن ومن یترس بترس صاحبہ

[۳] بخاری، کتاب المغازی، غزوہ احد

نفر الجنة صانعه	ہے۔ اس کا بنانے والا جو اپنی صنعت
یحتسب فی صنعته	کے ذریعہ خیر اور ثواب کا طالب ہو۔ اس
الخیر والرامی به	تیر کا چلانے والا، اور تیر کے چلانے میں
ومنبله وارموا	مدد کرنے والا۔ تم تیر اندازی اور گھڑ سواری
واركبوا وان ترموا	کرو۔ تمہارا تیر اندازی کرنا تمہاری گھڑ سواری
احبّ الی من ان ترکبوا	سے بھی زیادہ مجھے پسندیدہ ہے۔ تین
لیس من اللهو الا ثلاث	چیزیں ایسی ہیں جو لہو و لعب میں شامل
تادیب الرجل فرسه	نہیں ہیں۔ آدمی کا اپنے گھوڑے کو
وملاعبته اهله و	سدھانا، اپنی بیوی سے ہنسی مذاق کرنا اور
رمیه بقوسه ونبله	اپنے تیر و کمان سے ناوک زنی کرنا جس
ومن ترك الرمی بعد ما	کسی نے تیر اندازی سیکھنے کے بعد بے رغبتی
علمه رغبة عنه فانها	کے ساتھ اسے ترک کر دیا اس نے ایک
نعمة ترکها او قال کفرها۔[1]	نعمت کو ترک کیا یا آپ نے فرمایا کہ اس
	نے اس نعمت کی ناقدری کی۔

احادیث سے تیر اندازی کی طرح گھڑ سواری کی بھی ترغیب دی گئی ہے۔ اس کی اہمیت اپنی جگہ ثابت ہے۔ لیکن آدمی گھوڑے پر سوار ہونے کے باوجود زیادہ فاصلہ سے دشمن پر حملہ نہیں کر پاتا۔ البتہ دور سے اس پر ناوک فگنی کی جا سکتی ہے۔ اس پہلو سے اس کی اہمیت بڑھ جاتی ہے۔ اسی کو حدیث میں نمایاں کیا گیا ہے۔

تیر اندازی جرأت و بہادری کی علامت ہے۔ اس کا سیکھنا، اس کی مشق کرنا اس میں تعاون کرنا، بشرطیکہ یہ سب پاکیزہ مقاصد کے لیے ہو تو عین ثواب ہے ورنہ باعث عذاب۔

---

[1] ابو داؤد، کتاب الجہاد، باب الرمی۔ ترمذی، ابواب الجہاد، باب ما جاء فی فضل الرمی فی سبیل اللہ نسائی، کتاب الجہاد۔

تصورِ خدا پر تحقیق کی اہمیت

جناب احمد صدیق صاحب

تصورِ خدا پر تحقیق کے عنوان سے کسی کو یہ غلط فہمی نہ ہو کہ اس تحقیق کا موضوع خدا کی ذات ہے۔ اس تحقیق کا موضوع خدا نہیں انسان کی ذات ہے اور یہ تحقیق ان تصورات کے متعلق ہے جو کہ انسان کے ذہن میں خدا کے متعلق ہوتے ہیں۔ کیونکہ انسان کے تصورات پر معروضی طریقہ سے سائنٹفک (Scientific) تحقیق کی جا سکتی ہے لہٰذا خدا کے متعلق انسان کے تصور کے موضوع پر معروضی سائنٹفک تحقیق ممکن ہے۔ یہاں پر بطور جملۂ معترضہ یہ بات بڑھا دی جائے (معروضی سائنٹفک تحقیق objective scientific research) کی اصطلاح بہت وسیع معنوں میں استعمال کی گئی ہے۔

تصورِ خدا پر تحقیق کی اہمیت کو سمجھنے کے لیے دو نکات کو پیشِ نظر رکھنا چاہیے۔ پہلا نکتہ یہ ہے، خدا، رسالت اور آخرت کا تصور اسلام کے بنیادی عقائد میں شامل ہے اور اسلام میں عملی زندگی کی بنیاد انہی عقائد پر رکھی گئی ہے لہٰذا اسلام کے احیاء اور تجدید کے واسطے جو کوشش بھی کی جائے گی ان میں مندرجہ بالا تصورات سب سے زیادہ اہمیت کے حامل ہوں گے۔ اس نکتہ کے ساتھ دوسرا نکتہ جس کو پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے وہ یہ ہے کہ قرآن شریف کو سمجھنے کے لیے ان مخصوص حالات (concrete conditions) کو بھی سمجھنا ضروری ہے جن میں وقتاً فوقتاً تھوڑا تھوڑا نازل ہوا تھا۔ مثال کے طور پر قرآن شریف کے پہلے مخاطب عرب کے مشرکین، یہودی اور عیسائی تھے۔ قرآن شریف نے ان مخاطبین کے تصورِ خدا کے پیشِ نظر ان سے بحث کی ہے۔ اس کی دعوت اور طرزِ استدلال کو سمجھنے کے لیے ان مخاطبین کے تصور کو بھی نظروں کے سامنے رکھنا ضروری ہے۔ مزید یہ کہ قرآن شریف کی دعوت کو اور اس کے اسلوب کو سمجھ کر آج کل

کے حالات پر منطبق کرنا ہو تو جن لوگوں کو خطاب کیا جائے ان کے تصورات کا جائزہ لینا اور ان کے تصورات کے مطابق ان سے کلام کرنا ضروری ہوگا۔ مثال کے طور پر سب سے پہلے خود آج کل کے مسلمانوں سے خطاب کرنا ہے تو صحیح طریقہ یہ ہے کہ اس بات کا جائزہ لیا جائے کہ ان کے ذہنوں میں خدا کا کیا تصور ہے۔ ایک عمومی نظر ڈالنے ہی سے اس بات کا اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اگر بعض مسلمان جن کا تصور خدا عین قرآن مجید کے تصور خدا کے مطابق ہے تو بہت سے مسلمان ایسے بھی ہیں کہ خدا کو ماننے کے باوجود ان کا تصور خدا قرآن مجید کے تصور خدا سے مختلف ہے۔ یہاں یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہیے کہ جو لوگ بظاہر خدا پر پوری طرح یقین نہیں رکھتے جو Agnostics کہلاتے ہیں۔ یا خدا کا انکار کرتے ہیں جنھیں atheist کہا جاتا ہے وہ بھی خدا کے درحقیقت تصور سے خالی الذہن نہیں ہوتے بلکہ ان کے ہاں بھی خدا کا کچھ نہ کچھ تصور ضرور ہوتا ہے۔ اب اگر مسلمانوں میں ان تصورات کی تصدیق اور تائید کرنی ہو جو قرآن مجید کی تعلیم کے مطابق ہیں اور ان تصورات کی اصلاح کرنی ہو جو قرآن شریف کی تعلیم سے مختلف ہیں تو ان تصورات کا جائزہ لینا ہوگا جو ان لوگوں کے ذہن میں ہیں اور جائزہ پوری صحت کے ساتھ لینا ضروری ہے تاکہ ان سے صحیح طور پر خطاب کیا جا سکے۔ اگر ان تصورات کو صحت کے ساتھ پیش نظر نہ رکھا جائے تو ان سے صحیح طور پر کلام بھی نہیں کیا جا سکے گا اور افہام و تفہیم کے بجائے اور پیچیدگیاں پیدا ہو جائیں گی۔

اسی طرح یہودیوں اور عیسائیوں کا معاملہ ہے۔ قرآن مجید نے اس زمانہ کے یہودیوں اور عیسائیوں سے ان کے تصورات کے مطابق خطاب کیا تھا۔ مگر آج کل یورپ، اسرائیل اور دوسری جگہوں کے یہودیوں اور عیسائی علماء کا انداز نظر دوسرا ہے اور ان کے تصورات پرانے زمانہ کے عرب کے یہودیوں اور عیسائیوں سے مختلف ہیں۔ لہٰذا موجودہ دور کے یہودیوں اور عیسائیوں سے خطاب کرنے کے لیے ان کے تصورات کا جائزہ لینا اور ان کے پیش نظر خطاب کرنا ضروری ہے۔ مثلاً مغرب میں اور مشرق کے تعلیم یافتہ لوگوں میں کائنات کے متعلق دنیوی سائنٹفک نقطہ نظر یعنی (secular scientific world view) مقبول ہو گیا ہے اس میں خدا کو اگر رد نہیں کیا جاتا تو وہ شک اور شبہ سے بالاتر بھی نہیں سمجھا جاتا ہے۔ اسی طرح بعض لوگوں نے مارکس اور لینن کا جدلی مادیت Dialectical materialism) کا فلسفہ قبول کر لیا ہے جس میں خدا کو بالکل رد کر دیا جاتا ہے۔ جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ جو لوگ خدا پر شک کرتے ہیں یا خدا کو رد کر دیتے ہیں ان کے ذہن بھی

تصورِ خدا سے بالکلیہ خالی نہیں ہوتے ان کے ذہن میں خدا کا جو تصور ہوتا ہے اسے پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے۔ یہاں اس بات پر بھی توجہ کرنا چاہیے کہ ہم نے اوپر مسلمان۔ یہودی اور secular دنیوی سائنٹفک نقطۂ نظر رکھنے والے لوگوں کے درجہ (categories) scientific بیان کی ہیں وہ بالکل الگ الگ نہیں ہیں ہوسکتا ہے کہ ایک مسلمان کے ذہن میں کچھ تصورات اسلام کے ہوں اور کچھ تصورات میں وہ دنیوی سائنٹفک نقطۂ نظر اختیار کر رکھا ہو یا ایک یہودی یا عیسائی کے تصور میں بعض مذہبی عناصر کے ساتھ مارکسی (Marxist) عناصر بھی موجود ہوں۔ ان کے تصورات کا جائزہ لینے کے لیے ان کی مذہبی کتابوں اور سائنس یا مارکسی فلسفہ کی کتابوں کا جائزہ لینا ہی کافی نہیں ہے۔ بلکہ ان کی نفسیات اور ذہنی رجحانات اور تصورات کا جائزہ لینا بھی ضروری ہے۔ اگر ان تصورات کا جائزہ معروضی طریقہ سے لیا جائے تو بہت سے ایسے اہم اور خدا کے مشترک عناصر ترکیبی سامنے آئیں گے جن کا خیال اور گمان بھی نہیں کیا گیا ہے۔

ہمیں جض ان مذاہب کے لوگوں سے بھی سابقہ درپیش آرہا ہے جن سے قرآن مجید نے براہ راست خطاب نہیں کیا ہے کیونکہ وہ عرب میں موجود نہیں تھے جیسے کہ ہندو یا بدھ یا سکھ مذہب کے ماننے والے۔ اگر قرآن مجید کی دعوت کے انداز کو سمجھ کر ان لوگوں کو دعوت دینی ہے تو یہ ضروری ہے کہ ان لوگوں کے ہاں خدا کا جو تصور ہے اس کا جائزہ لیا جائے۔ اگر جائزہ نہیں لیا جائے اور ان کے ذہن کو پڑھے بغیر دعوت کا کام شروع کر دیا جائے تو دعوت بجائے کارگر ہونے کے مزید غلط فہمیوں اور پیچیدگیوں کا باعث بن جائے گی کیونکہ جو بات ایک کہے گا دوسرا اس کو سمجھ ہی نہیں سکے گا۔ یہاں اس طرف بھی اشارہ کر دیا جائے ہندو مذہب میں خدا کا تصور بہت مبہم ہے حالانکہ دیوی دیوتا بہت سے ہیں۔ بدھ مذہب کا نام خصوصیت کے ساتھ ان مذاہب میں لیا جاتا ہے۔ جن کے اکثر فرقوں میں خدا کا تصور موجود ہی نہیں ہے مگر ان مذہب کے ماننے والوں کے ذہنی تصورات کا جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان کے ذہن میں بھی بہت سی ایسی باتیں ہیں جو خدا کے تصور سے مماثلت رکھتی ہیں اور بہت سی ایسی باتیں ہیں جو خدا کے تصور کے منافی ہیں ان کے ذہن میں کیا بات ہے صحیح طور پر اس کا اندازہ تو ٹھوس معروضی تحقیق سے ہی ہوسکتا ہے۔ یہاں صرف یہ عرض کرنا ہے۔ اس وقت اس کام کی طرف کوئی خاص توجہ نہیں کی گئی ہے۔

اوپر ہم نے مختلف مذاہب اور مختلف سیکولر نظریات کے ماننے والے طبقات میں

تصور خدا کا ذکر کیا ہے۔ یہاں ہم اس بات کی طرف توجہ دلانا چاہتے ہیں کہ آدمی کے ذہن میں اس کی عمر کے اعتبار سے بھی تصور خدا بڑھتا اور بدلتا رہتا ہے۔ ایک بچہ کے ذہن میں خدا کا وہ تصور نہیں ہوتا۔ جو ایک بالغ کے ذہن میں ہوتا ہے۔ بچوں کی تعلیم اور تربیت کرنے کے واسطے اور ان کو اسلام کے تصور خدا سے روشناس کرانے کے لیے ان کے ذہن کو پڑھنا اور اس کے مطابق تعلیم دینا ضروری ہے۔ لہٰذا بچوں کے ذہن میں تصور خدا کیا ہوتا ہے۔ اس موضوع پر بھی تحقیق ضروری ہے۔ اسلام دین فطرت ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وجدانی طور پر ہر آدمی کی فطرت میں تصور خدا موجود ہوتا ہے مگر اس پہلو سے کوئی معروضی سائنٹفک تحقیق نہیں کی گئی ہے۔ یہ تصور خدا پر تحقیق کرنے کے لیے ایک بالکل نیا میدان جس کو ابھی چھوا تک نہیں گیا ہے اگر تحقیق سے یہ معلوم ہو جائے کہ وجدانی طور پر خدا کا تصور کس طرح موجود ہوتا ہے تو اس کو اجاگر کرنے کے طریقوں پر بھی غور کیا جا سکتا ہے۔

ہم نے اوپر تصور خدا پر تحقیق کی اہمیت بیان کرنے کے لیے کچھ اشارے کیے ہیں اس قسم کی تحقیق کو تین اجزا میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

(۱) کلچر کے اعتبار سے۔ (Cultural aspect)

(۲) نشو و نما کے اعتبار سے۔ (Development aspect)

(۳) دین فطرت کے اعتبار سے۔

اب ہم ان میں سے ہر پہلو سے متعلق کچھ اشارے کریں گے۔

تحقیق کلچر کے اعتبار سے

کسی شخص کے ذہن میں خدا کا جو تصور ہے اس میں اس شخص کے اپنے تدبر کا بھی دخل ہو سکتا ہے۔ اور ہوتا ہے۔ قرآن شریف میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی مثال بیان ہوئی ہے کہ انھوں نے اپنی قدیم روایات سے بالکل ہٹ کر خدا کا صحیح تصور خود اپنے غور و فکر اور تدبر سے قائم کیا تھا۔ ولیم جیمس نے ایک گونگے بہرے شخص ڈی اسٹرلا (D'Estrella) کی خود نوشت سوانح حیات شائع کی تھی جس نے اپنے بچپن کے تجربات تفصیل سے بیان کیے ہیں۔ اس شخص نے اپنے بچپن میں جب وہ اپنے جسمانی نقص کی وجہ سے عام آدمیوں سے زیادہ معلومات اخذ نہیں کر سکتا تھا۔ خدا کے متعلق خود سے تدبر کیا تھا۔ یہ ایک اصولی بات ہے

ورنہ عام طور پر دیکھا یہ گیا ہے کہ جو بچے ہندوؤں میں پیدا ہوتے ہیں وہ ہندو اور جو مسلمانوں میں پیدا ہوتے ہیں وہ مسلمان اور جو عیسائیوں میں پیدا ہوتے ہیں وہ عیسائی بن جاتے ہیں۔ ان کے تصورِ خدا میں اس کلچر کا بہت دخل ہوتا ہے۔ ایک کلچر میں بھی ہر آدمی کا تصورِ خدا ایک ہی سا نہیں ہوتا اس میں بھی انفرادیت پائی جاتی ہے لیکن مجموعی طور پر اس تصورِ خدا میں کلچر کے اعتبار سے بہت سے اجزار موجود ہوتے ہیں اس لیے کسی بھی کلچر کے مطابق ابھرنے والے تصورِ خدا کا مطالعہ ایک اہم موضوع ہے اور اس پر دو پہلوؤں سے تحقیق ہو سکتی ہے۔ ایک پہلو تو یہ ہے کہ اس بات کی معروضی طور پر تحقیق کی جائے کہ کسی کلچر میں تصورِ خدا کیا ہے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ اس پہلو پر تحقیق کی جائے کوئی شخص اپنے کلچر سے اپنا تصورِ خدا کس طرح اخذ کرتا اور کس طرح تعمیر (Construct) کرتا ہے اور اس کے واسطے کیا ذہنی حکمتِ عملی (Congnitive strategies) استعمال کرتا ہے۔ یہ بات کہنے میں تو آسان اور سادہ معلوم ہوتی ہے کہ کسی کلچر میں تصورِ خدا کیا ہے اس پر تحقیق کر لی جائے اور اس کی آسان ترکیب یہ سمجھ میں آتی ہے کہ لوگوں سے براہِ راست سوال کر کے ان کا تصورِ خدا معلوم کر لیا جائے مگر اس طرح جو معلومات حاصل ہوتی ہیں وہ بہت سطحی اور بہت ناقص ہوتی ہیں۔ اگر سطح سے نیچے اتر کر ذرا گہرائی میں کسی کلچر میں کسی بھی تصور کا جائزہ لیا جائے تو اس سے حیرت انگیز انکشافات ہوتے ہیں جن کا سطح پر اندازہ بھی نہیں کیا جا سکتا۔ موجودہ دور میں کلچر کے مختلف پہلوؤں پر تحقیق ہوئی ہے مگر مختلف کلچر میں خدا کا کیا تصور رہا ہے اس پر تحقیق کا حق ادا نہیں کیا گیا ہے۔ اگر تصورِ خدا پر بھی عمیق تحقیق کی جائے تو بہت سے اہم انکشافات کے امکان ہیں۔ یہاں اس بات کا بھی دھیان رکھنا چاہیے کہ ہر کلچر میں بعض باتیں ایسی ہوتی ہیں جن کا شعور اس کلچر کے اندر رہنے والوں ہی کا ہوتا ہے۔ باہر کے لوگ ان کو نہ جانتے ہیں اور نہ ٹھیک طور سے سمجھتے ہیں اگر اس پہلو پر تحقیق کی جائے تو بعض اہم باتیں معلوم کی جا سکتی ہیں مگر ایک بات یہ بھی ہے کہ ہر کلچر میں بعض باتیں جس کا ایک مخصوص طرز یا pattern ہوتا ہے مگر اس طرز یا pattern کا شعور اور احساس اس کلچر کے ادیبوں کو خود نہیں ہوتا ہے۔ اس کا اندازہ صرف عمیق تحقیق ہی سے کیا جا سکتا ہے۔ Anthropologists جو دوسرے کلچر پر تحقیق کرتے اور Sociologists جنھوں نے اپنی سوسائٹی کے مختلف کلچر پر تحقیق کی ہے انھوں نے کسی کلچر کے تصورات پر تحقیق کرنے کے مختلف طریقے ایجاد کیے ہیں جن سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے اور اپنے مقصد کے نئے طریقے بھی سوچے جا سکتے ہیں۔ اگر

مسلمانوں، ہندوؤں، سکھوں اور دوسرے مذاہب کے لوگوں کے تصورِ خدا پر عمیق تحقیق ان کے اپنے کلچر کے اعتبار سے کی جائے تو ان تصورات کی تائید اور تصدیق اور اصلاح و تنقید کا کام آسان ہو جائے گا۔

تحقیق نشوونما کے اعتبار سے

اوپر کلچر کے اعتبار سے تحقیق پر تھوڑی سی روشنی ڈالی گئی ہے۔ تحقیق کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ نشوونما کے اعتبار سے تحقیق کی جائے۔ یہ بات تو آسانی سے سمجھی جا سکتی ہے کہ ایک بچہ کا تصور وہ نہیں ہوتا جو ایک بالغ کا ہوتا ہے مگر ایک بالغ اور بچہ کے تصورِ خدا میں کتنا فرق ہوتا ہے اس کا اندازہ لوگوں کو نہیں ہے کیونکہ بچہ وہ الفاظ تو آسانی سے سیکھ لیتا اور دہرا دیتا ہے جو اس کے والدین اس کو سکھاتے ہیں یا جو وہ اپنی سوسائٹی سے اخذ کرتا ہے مگر ان الفاظ کے ساتھ جو مفہوم اور جو تصور ہوتا ہے اس کا اندازہ اسی وقت کیا جا سکتا ہے جب کہ سطح کے نیچے اتر کر اصل مفہوم اور معنی پر تحقیق کی جائے۔ اگر بچہ کے تصورات کا ذرا عمیق مطالعہ کیا جائے تو اندازہ ہوگا کہ وہاں ایک دنیا ہی دوسری ہوتی ہے جس سے نہ والدین واقف ہوتے ہیں اور نہ استاد حالانکہ بچوں سے روزمرہ ان کا سابقہ پیش آتا ہے۔

بچہ کے ذہن میں کیا تصورات ہیں ان پر تحقیق کے دو پہلو ہیں ایک پہلو تو یہ ہے کہ صحیح طور پر بچہ کے اپنے تصورات کا جائزہ لیا جائے اور دوسرا پہلو یہ ہے کہ اس پر تحقیق کی جائے کہ بچہ ان تصورات کو کس طرح اخذ کرتا اور کس طرز پر ان کی تعمیر (construct) کرتا ہے اور کیا ذہنی حکمت عملی اختیار کرتا ہے۔ مغرب میں سائنس کی تعلیم کو خاص اہمیت دی جاتی ہے چنانچہ وہاں بچوں کے سائنسی تصورات (scientific concept) پر تحقیق کی جاتی ہے اور اس کو نصاب تعلیم اور طریق تعلیم بنانے میں استعمال کیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر بچوں کے ذہن میں اعداد (numbers) کا جو تصور ہوتا ہے اس پر عمیق تحقیق کی گئی ہے اور اس پر تحقیق کی گئی ہے کہ یہ تصورات بچے کس طرح اپنے ذہن میں قائم کرتے ہیں اور اس کے واسطے وہ کیا ذہنی حکمت عملی (cognitive strategies) استعمال کرتے ہیں۔ اس تحقیق سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ محض بڑوں کے سکھانے اور پڑھانے سے بچے اعداد کا تصور نہیں سیکھتے بلکہ یہ ایک پیچیدہ عمل ہے۔ اس تحقیق کی روشنی میں نیا علم الریاضی (New Mathematics)

کا نصاب بنایا گیا ہے جو پرانے طرز کے نصاب میں ایک انقلاب کے برابر ہے۔ مغرب میں جتنی تحقیق بچوں کے سائنسی تصورات (scientific concepts) پر ہوئی ہے اس کے مقابلہ میں بچہ کے تصورِ خدا پر کچھ بھی نہیں ہوئی ہے۔ خدا پر تحقیق کی گئی ہے تو وہ قریب قریب صفر کے برابر ہے۔ اس کی وجہ ظاہر ہے۔ ان کے معاشرہ اور ان کے نظامِ تعلیم میں سائنس کے مقابلہ میں خدا کے تصور کو کوئی اہمیت حاصل نہیں ہے مگر ہمارے نزدیک اسلامی نقطۂ نظر سے خدا کے تصور کو بنیادی اہمیت حاصل ہے لہٰذا ہمارے لیے یہ تحقیق کا ایک نہایت اہم موضوع ہے جس پر پوری توجہ کرنی چاہیے۔

بچے کے تصورات کے ساتھ بڑی عمر کے بچوں (adolescents) کے تصورِ خدا پر تحقیق کرنا بھی ضروری ہے کیونکہ عمر کا یہ دور شاید زندگی کا اہم ترین دور ہے۔ اس زمانہ میں بچہ اپنے تصورات پر شعوری طور پر غور و فکر کرتا ہے۔ کچھ کو قبول کرتا اور کچھ کو رد کرتا ہے۔ یہ وہ نازک دور ہے جب کہ بچہ خدا کے شعور کے صحیح یا غلط اور قابلِ قبول یا قابلِ رد ہونے کا فیصلہ کرتا ہے۔ اگر بچے کے اس دور کے تصورات کو سمجھا جائے اور اس زمانہ میں اس کے صحیح تصورات کی تائید اور تصدیق اور غلط تصورات کی اصلاح پر توجہ کی جائے تو ایک نازک مرحلہ میں بچہ کی ایسی خدمت انجام دی جا سکتی ہے۔ جو اس کی پوری زندگی پر اثر انداز ہو سکتی ہے۔

یہاں اس بات کو خیال میں رکھنا چاہیے کہ بچے کے تصورات پر دو طرف سے اثر پڑتا ہے۔ ایک بیرونی اثر جو اس کے کلچر کے ماتحت ہوتا ہے اور دوسرا اثر جس کو باطنی کہا جا سکتا ہے اور جو کہ خود اپنے ذہنی نشوونما کے ماتحت ہوتا ہے۔ بچے کے جو تصورات دور نشوونما سے تعلق رکھتے ہیں ان پر خصوصیت کے ساتھ جنیوا کے ماہر نفسیات پی این جے (J. Piaget) اور اس کے ساتھیوں نے تحقیق کی ہے اور تحقیق کے جدید طریقے ایجاد کیے ہیں مگر اب پی این جے (Piaget) کی تحقیق کی خامیوں کی نشاندہی کی جا چکی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ وقت آ گیا ہے کہ پی این جے (Piaget) سے آگے بڑھ کر تحقیق کی جائے۔ علم النفسیات (psychology) کے جدید طریقوں سے بچوں کے ان تصورات کے ساتھ ان کے تصورِ خدا پر بھی تحقیق کی جا سکتی ہے۔ جو لوگ بچہ کو اسلامی نقطۂ نظر سے خدا کے تصور کی تعلیم دینا چاہتے ہیں ان کا فرض ہے کہ اس طرف پوری توجہ کریں۔

تحقیق دین فطرت کے اعتبار سے

صحیح حدیث میں آتا ہے کہ بچہ فطرت کے اعتبار سے خدا کے دین پر پیدا ہوتا ہے مگر والدین اس کو یہودی یا عیسائی یا صابی بنا لیتے ہیں اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اسلام دین فطرت ہے اور خدا کا تصور وجدانی طور پر بچہ کی فطرت میں شامل ہوتا ہے۔ اس پہلو سے بچہ کے وجدانی تصور خدا پر کوئی تحقیق نہیں کی گئی ہے۔ اگر تحقیق سے یہ معلوم ہو جائے کہ بچہ کی فطرت میں خدا کا تصور کسی معنی میں موجود ہوتا ہے۔ تو پھر ان طریقوں پر بھی تحقیق کرنی چاہیے کہ کس طرح اس تصور خدا کو اجاگر کیا جا سکتا ہے اور کس طرح اس کو بگڑنے سے بچایا جا سکتا ہے۔ یہاں مناسب ہوگا کہ اس کا بھی ذکر کر دیا جائے کہ بچہ کی فطرت میں چند وجدانی تصورات ایسے ہیں جن پر کہ کچھ معلومات حاصل کی جا چکی ہیں مثال کے طور پر ایک بات یہ معلوم ہوئی ہے کہ بچہ کی فطرت میں مکان (Space) کا تصور وجدانی طور پر اول وقت سے موجود ہوتا ہے مگر بچہ کے وجدانی تصور خدا پر کوئی تحقیق نہیں کی گئی ہے۔ اس کمی کی بڑی وجہ یہ ہے کہ اسلامی نقطہ نظر سے تحقیق کے کام آغاز ابھی مشکل سے ہوا ہے لہٰذا ابھی کسی کو یہ خیال و گمان بھی نہیں ہوا کہ بچہ کے وجدانی تصور خدا پر کوئی تحقیق کی بھی جا سکتی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس زاویہ سے تحقیق کرنا آسان نہیں ہے کیونکہ اس تحقیق سے بچہ کے ان تصورات کا جائزہ لینا ہوگا جو کہ ماحول وغیرہ کے اثر سے پاک ہوں مشکل یہ ہے کہ بچہ کے جو تصورات تحقیق سے سامنے آتے ہیں ان میں ماحول اور نشو و نما دونوں کے اثرات ملے جلے ہوتے ہیں لہٰذا اس پہلو پر تحقیق کرنے سے پہلے کوئی ایسا طریقہ (Technique) تلاش کرنا چاہئے جس میں ماحول اور کلچر کے پیدا کردہ تصورات اور دور نشو و نما میں بدلتے ہوئے تصورات کو فطری اور وجدانی تصورات سے الگ کیا جا سکے۔ فی الحال ایسا کوئی طریقہ (Technique) دریافت نہیں کیا گیا ہے۔ اس کے دریافت کرنے کے لیے کوئی تحقیق بھی نہیں کی گئی ہے۔

یہاں پر یہ بات بھی ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ کسی تحقیق کرنے کا صحیح طریقہ یہ نہیں ہے جو کام سب سے مشکل ہے اس کو اپنے کام کا نقطۂ آغاز بنا لیا جائے۔ اس کے بجائے صحیح طریقہ یہ ہے کہ جو کام مقصد کے اعتبار سے ضروری ہے اور جس پر تحقیق کے طریقہ

معلوم ہیں یا تھوڑی محنت سے معلوم کیے جاسکتے ہیں پہلے ان پر توجہ کی جائے۔ ہمارے مقصد کے اعتبار سے تصورِ خدا کے متعلق ایک کام جو ضروری بھی ہے اور جس کے طریقے تلاش کیے جاسکتے ہیں وہ یہ ہے کہ پہلے یہ دیکھا جائے کہ کسی کلچر میں مثال کے طور پر ہندوستان کے مسلم کلچر یا ہندو کلچر میں تصورِ خدا کیا ہے۔ یہ اس کام کا گو پہلا قدم ہے لیکن بہت سادہ اور آسان نہیں ہے۔ کلچر کے اعتبار سے تصورِ خدا پر عمیق تحقیق کی جائے تو توقع ہے کہ بہت سے اہم اور نئے انکشافات ہوں گے۔ اس کے بعد دوسرا قدم یہ ہے کہ یہ تحقیق کی جائے کہ یہ کس کلچر کا آدمی یہ تصورات کس طرح اخذ کرتا اور کس طرح ان کی تعمیر کرتا ہے۔ اور اس کے واسطے وہ کیا ذہنی حکمت عملی اختیار کرتا ہے۔ اس کے آگے کا قدم یہ ہے کہ یہ تحقیق کی جائے ان تصورات کا اس شخص کے جذبات اور اعمال سے کیا تعلق ہے۔ اسی طرح بچے کے تصورات پر تحقیق کرنے کے لیے پہلا قدم یہ ہے کہ اس موضوع پر تحقیق کی جائے کہ ہندو یا مسلم کلچر کے تحت پرورش پانے والے بچے کے تصورات خدا کے متعلق کیا ہیں اور ذہنی نشوونما کے ساتھ ان میں کیا تبدیلیاں ہوتی ہیں۔ یہ قدم اس کے بعد کا ہے کہ اس پر تحقیق کی جائے کہ یہ تصورات بچہ کس طرح اخذ کرتا اور کس طرح تعمیر کرتا ہے اور اس کے واسطے کیا ذہنی حکمت عملی اختیار کرتا ہے وغیرہ۔ امید ہے کہ جب اس طرح قدم بہ قدم تحقیق کا کام آگے بڑھے گا تو بعض مشکل اور پیچیدہ باتوں پر بھی تحقیق کرنے کی راہیں ہموار ہوتی جائیں گی۔

اوپر ہم نے تصورِ خدا پر تحقیق کو اپنا موضوع بنایا ہے لیکن جس طرح اس مضمون کے شروع میں اشارہ کیا جا چکا ہے کہ تصورِ رسالت اور تصورِ آخرت کے موضوعات بھی تحقیق کے اتنے ہی مستحق ہیں کیونکہ اسلام میں یہ سب تصورات آپس میں جڑے ہوئے ہیں اور چاہے تعلیم اور تربیت کا معاملہ یا دعوت اور تبلیغ کا ان سب تصورات کو لے کر ایک ساتھ ہی چلنا ہوگا۔

لائحہ عمل

یہاں ایک بات اور بھی ہے جو کہ ہے تو دیکھنے میں بہت سادہ لیکن ہے بہت ضروری۔ جب تک کہ اس کو اچھی طرح سمجھ نہیں لیا جائے کسی تحقیق سے کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔ وہ یہ کہ تصورِ خدا تصورِ رسالت اور تصورِ آخرت پر تحقیق کا میدان اتنا وسیع ہے کہ ان تصورات میں کسی ایک

تصور پر بھی تحقیق کا حق تنہا کوئی ایک فرد ادا نہیں کر سکتا۔ دو چار سال کی انتھک محنت سے گر اعداد و شمار (Data) جمع کیے جائیں اور معروضی طور پر کوئی ٹھوس تحقیق انجام دی جائے اور محض دل کو خوش کرنے والی لفاظی نہ ہو تو تحقیق کا کام کچھ آگے بڑھے گا مگر ان موضوعات پر کام کرنے کے لیے محض کوئی ایک فرد کافی نہیں ہے بلکہ اس کے واسطے پوری ایک جماعت (Team) کی ضرورت ہے جو جدید ذرائع اور وسائل سے بھی آراستہ ہو۔ مثلاً اگر ایک شخص بچوں کے تصور خدا پر تحقیق کر کے یہ معلومات فراہم کرتا ہے کہ بچوں میں تصور خدا کیا ہوتا ہے تو دوسری طرف ایسے لوگ بھی ہوں جو اس تحقیق سے فائدہ اٹھا کر اس کے مطابق بچوں کی تعلیم کا نصاب بنا سکیں اور تعلیم گاہ میں اس کو نافذ کر سکیں اور اسی طرح ایسے استاد بھی ہوں جو اس تحقیق کی بنا پر بنائے ہوئے اس نصاب کی اہمیت سمجھ کر اس کو درس اور تدریس میں باقاعدہ استعمال کریں۔ ایسی جماعت جو کہ اس طرح منظم طور پر کام کر سکے ظاہر ہے اسی وقت وجود میں آسکتی ہے جبکہ لوگوں میں تصور خدا وغیرہ پر تحقیق کی اہمیت کا شعور پیدا کیا جائے۔ اگر یہ شعور نہ ہو اور کوئی خدا کا بندہ اٹھ کھڑا ہو اور اپنی جد و جہد سے کچھ کام کر بھی ڈالے تو اس سے خاطر خواہ فائدہ نہیں ہوگا اور اس کا تحقیقی کام محض کسی کتب خانہ کی زینت بنا رہے گا۔

یہاں یہ بات بھی بیان کر دی جائے کہ آج کل تحقیق کا کام زیادہ طور پر مغرب میں انجام دیا جاتا ہے۔ مغرب کے معاشرہ میں جن موضوعات کو اہم سمجھا جاتا ہے۔ مثلاً جوہری طبعیات (Nuclear Physics) یا اقتصادیات (Economics) یا نفسیات - (Psychology) میں جنسی مسائل ان مضامین پر تحقیق کرنے والے بھی بہت ہیں اور اس کے واسطے ذرائع اور وسائل کی بھی کمی نہیں ہے مگر اس کے برعکس جو مضامین اور موضوعات ان کے نزدیک اہم نہیں ہیں ان پر نہ وہاں کوئی کام کرنے والا ہے اور نہ اس کے واسطے وہاں کچھ وسائل مہیا کیے جا سکتے ہیں مثلاً تصور خدا ان کے نزدیک کوئی اہم موضوع نہیں ہے لہٰذا اور موضوعات کے مقابلہ میں اس پر تحقیق وہاں صفر کے برابر ہے اور رہے تصور رسالت اور تصور آخرت کے موضوعات تو ان پر کوئی کسی قسم کی تحقیق کی ہی نہیں گئی ہے۔

یہاں یہ بات بالکل عیاں ہے کہ اسلامی نقطۂ نظر سے تصور خدا اور دوسرے تصورات پر تحقیق بہت ضروری ہے۔ اس کام کے لیے فطری طور پر ہماری نظر سب سے پہلے ہمارے تعلیمی اداروں (Universities) کی طرف جاتی ہے۔ لیکن ان تعلیمی اداروں (Universities)

کے حالات اور کارکردگی سب کو معلوم ہے۔ ان سے فی الحال یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ وہ اسلامی تحقیقات کے میدان میں کوئی نمایاں کردار ادا کر سکیں گے البتہ یہ توقع کی جا سکتی ہے کہ اس میں بعض ایسے باصلاحیت اور اولی العزم افراد نکل آئیں جو اپنی ذاتی صلاحیت اور ذاتی جدوجہد سے اسلامی طرز پر ٹھوس تحقیق کی خدمت انجام دے سکیں۔ بہرحال ایسے جو افراد بھی مل سکیں ان کو منظم کرنا چاہیے تاکہ وہ ایک جماعت کے طور پر کام کر سکیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ ان تعلیمی اداروں (Universities) میں طلبا کی علمی لیاقت اور تحقیقی رجحان کا معیار کچھ بھی ہو مگر ایسے باصلاحیت اور باعزم و باحوصلہ افراد ان میں بھی مل سکتے ہیں جن کی اگر رہنمائی کی جائے تو وہ اسلامی تحقیق میں حصہ لے سکتے ہیں اگر اس طرح کے اساتذہ اور طلبا کو منظم کر لیا جائے اور ان میں تصورِ خدا اور دوسرے تصورات پر تحقیق کی اہمیت واضح کی جائے تو ایک اچھے کام کا آغاز ہو سکتا ہے۔ ہمارے ملک میں جو اسلامی تحقیقی ادارے قائم کیے گئے ہیں یہ ان کا فرض ہے کہ وہ اس کام کا آغاز کریں۔

ضروری اعلان

سہ ماہی تحقیقات اسلامی کے زرتعاون میں کئی سال سے کوئی اضافہ نہیں ہوا ہے۔ محکمہ ڈاک کی طرف سے رسائل اور اخبارات کو جو رعایت ملتی ہے، سہ ماہی ہونے کی وجہ سے وہ رعایت بھی اسے حاصل نہیں ہے۔ ادھر کاغذ اور سامان طباعت گراں سے گراں تر ہوتا جا رہا ہے جس کی وجہ سے اس کی قیمت میں تھوڑا سا اضافہ ناگزیر ہو گیا ہے امید ہے اس کے قدرداں اس اضافہ کو بخوشی برداشت کریں گے اور اس کے ساتھ ان کا تعاون برابر جاری رہے گا پیش نظر شمارہ سے زرتعاون حسب ذیل ہوگا۔

فی شمارہ ہندوستان میں بارہ روپئے سالانہ زرتعاون ۴۵ روپئے

دیگر ممالک سے سالانہ ۲۰ ڈالر ——— مینجر

اردو کا ارتقاء
ایک اسلامی زبان کی شکل میں

پروفیسر اقتدار حسین صدیقی

عربی زبان کے بعد فارسی اور ترکی زبانوں کی طرح اردو اور ملیشین زبانوں کو بھی اسلامی زبانیں ہونے کا شرف حاصل ہے۔ آخرالذکر زبانوں میں بھی اسلامی ادب کا گرانقدر ذخیرہ موجود ہے۔ دراصل دنیا کے مختلف حصوں میں رہنے والے مسلمانوں کی اکثریت ان ہی زبانوں کو بولتی ہے۔ جنوبی ایشیا کے ممالک، ہندوستان اور پاکستان میں مسلمانوں اور اسلام کی تاریخ پر تحقیق اور تصنیف کے لیے اردو زبان سے واقفیت ضروری ہے۔ اسی طرح ملیشیا اور انڈونیشیا میں اسلام کی اشاعت اور توسیع کے مطالعہ کے لیے ملیشین زبان کا جاننا ضروری ہے۔ لیکن دوسری زبانوں کے برخلاف جنوبی ایشیا میں اردو کو فارسی کی بجائے اسلامی زبان کا مرتبہ حاصل کرنے میں صدیاں لگیں۔ تاریخی شواہد کی بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ باہر سے آکر ہندوستان میں بسنے والے مسلمانوں نے ہندوستان کے مختلف علاقوں میں وہاں کی بولیوں کو اپنا لیا تھا اور یہ عمل اُن کا سلطنت دہلی کے وجود میں آنے سے تقریباً کئی سو سال پہلے شروع ہو گیا تھا۔ مسلمان مختلف علاقوں کی مختلف بولیوں کو صرف ایک ہی نام ہندوی سے موسوم کرتے تھے۔ خواہ وہ پنجابی ہو یا گجراتی (گوجری)[1]

---

[1] سدید الدین محمود عوفی جو بخارا کے رہنے والے تھے اور ۱۲۲۱ء کے بعد مشرق وسطیٰ کے ممالک کی سیر کرنے کے بعد جہاز کے ذریعہ گجرات پہنچے تھے۔ گجرات کی بندرگاہ کھنبایت میں انھوں نے وہاں کے مقامی تاجروں کے یہاں قیام کیا۔ انھوں نے کھنبایت کی مسلم آبادی کا تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ مثلاً وہ لکھتے ہیں کہ مسلمان تجارت کرتے ہیں۔ ہندو راجہ نے ان کو مکمل مذہبی آزادی دے رکھی ہے۔ حنفی مسلمانوں کی تعداد بھی کافی ہے جن کی دینی رہبری کے لیے خود عوفی قاضی مقرر ہو گئے تھے۔ اُن کے بیان سے یہ بھی =

۱۱۹۳ء میں دہلی کی فتح کے بعد دہلی اور اس کے گرد و نواح میں باہر سے آئے ہوئے مسلمان کثیر تعداد میں آباد ہوئے۔ یہ نو وارد لوگ فارسی زبان بولتے تھے لیکن علاقہ کے قدیم باشندوں سے ربط قائم کرنے کے سلسلے میں مقامی بولی کو سیکھنا ضروری تھا تاکہ مفتوحہ لوگوں سے گفت و شنید کے ذریعہ سلطنت کے نظم و نسق میں مدد مل سکے۔ دہلی اور اس کے قرب و جوار میں برج بھاشا کا اثر تھا۔ جب مسلمانوں نے اس کو بولنا شروع کیا تو اس میں فارسی اور عربی الفاظ شامل ہونے لگے۔ رفتہ رفتہ الفاظ کی آمیزش سے ایک نئی بولی کی شروعات ہوئی اس کو بھی مسلمانوں نے ہندوی کا ہی نام دیا۔ صوفیاء کرام نے نومسلم مریدوں کی تربیت اور آسانی کے لیے اپنی خانقاہوں میں اس کو اپنایا[1]۔ غرض کہ سو سال کے اندر ہی یہ بولی مقبول ہوگئی اور عوام کی طرح خواص بھی اسے بولنے لگے۔ اگرچہ مسلمانوں کی علمی اور ثقافتی زبان فارسی ہی رہی۔

چودھویں صدی عیسوی کے آغاز پر جب دہلی سلطنت کی توسیع گجرات اور دکن میں ہوئی تو دہلی کی فوجوں اور انتظام حکومت سے متعلق لوگوں کے ساتھ دہلی میں بولی جانے والی ہندوی بھی ان علاقوں میں پہونچی۔ اس توسیع کے ساتھ ساتھ دہلی سے وہاں جانے والے مسلمانوں

---

[1] معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان وہاں بہت پہلے سے رہ رہے تھے۔ عوفی کے گجرات پہنچنے سے بہت پہلے پارسیوں کے ورغلانے پر مقامی ہندوں نے کھنبایت میں مسلم آبادی پر حملہ کر کے اسّی مسلمانوں کو شہید کر دیا اور ان کی شاندار مسجد اور اس کے مینارہ کو منہدم کر دیا۔ اس پر مسلمانوں کے خطیب نے جن کا نام علی تھا کھنبایت سے راجدھانی انہلواڑہ کا سفر کیا اور وہاں پر راجہ کو ایک قصیدہ کے ذریعہ جو کہ راجہ کی زبان یعنی گوجری یا گجراتی میں تھا پورے واقعہ کی اطلاع دی۔ راجہ نے ذاتی طور پر کھنبایت جا کر واقعہ کی تفتیش کی مجرموں کو موت کی سزا دی اور مسجد کو از سر نو تعمیر کرنے کے لیے رقم دی۔ عوفی نے خطیب کے قصیدہ کی زبان کو گوجری کے بجائے ہندوی بتایا ہے۔ بابا فرید الدین گنج شکر کی پنجابی شاعری کا بھی عہد وسطیٰ کے مورخین ہندوی شاعری کے نام سے ذکر کرتے ہیں۔ اسی طرح امیر خسرو دیباچہ غرۃ الکمال میں سعد سلمان کے بارے میں کہتے ہیں کہ انھوں نے فارسی کے علاوہ ہندوی میں بھی اپنا دیوان مرتب کیا تھا۔

سدید الدین محمد عوفی۔ جوامع الحکایات و لوامع الروایات، مرتبہ محمد نظام الدین حیدرآباد ۱۹۶۶ء ۱/۲ صفحہ ۲۵

[1] راقم الحروف کی کتاب Islam and Muslims in South Asia: Historical Perspective Delhi 1984 P. 1987, Delhi 1984 P. 71

کی آبادی بڑھتی رہی۔ مذہبی رہبری اور تعلیمی ضروریات کی تکمیل کے لیے وہاں علما اور مشائخ بھی پہونچے۔ سلطان محمد بن تغلق نے ۱۳۲۷ء میں دہلی کی پوری مسلم آبادی جو کئی لاکھ پر مشتمل تھی دکن میں دولت آباد منتقل کردی۔ سلطان کا مقصد دہلی کی طرح دکن کو بھی مسلم تہذیب کا مرکز بنانا تھا تاکہ اس کی وجہ سے وہاں اس کی حکومت مستحکم ہو سکے۔ اس حکمتِ عملی کا ہندوی کے حق میں خوشگوار نتیجہ برآمد ہوا۔ کیونکہ دہلی کے قدیم باشندوں نے دکن میں اپنی ہندوی کو محفوظ رکھا حالانکہ اُن کے علاقوں میں جو زبانیں بولی جاتی تھیں وہ قدیم مراٹھی، تیلگو اور کنڑ زبانیں تھیں جو کہ شمالی ہند کی بولیوں سے بالکل مختلف تھیں اسی طرح گجرات میں بھی دہلی کی ہندوی محفوظ رہی وہاں مسلمان گوجری کی بجائے اپنے گھروں میں ہندوی بولتے رہے۔ دکن میں بولی جانے والی ہندوی جس کو دکنی اردو کہتے ہیں اور گجرات کی قدیم ہندوی کے نمونے اردو زبان کی تاریخ کے طالب علم کے لیے بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ ان سے اردو کی نشو ونما پر اچھی روشنی پڑتی ہے۔ ذیل کی سطور میں دہلی میں بولی جانے والی ہندوی کے جس کو ابو الفضل نے دہلوی کے نام سے موسوم کیا ہے اور جو انیسویں صدی میں اردو کہلائی ارتقا، کا مطالعہ پیش کیا گیا ہے۔

اگرچہ امیر خسرو کے دیباچہ غرۃ الکمال میں ہندوی شاعری کے رواج کا ذکر کیا ہے اور اس سے فارسی بولنے والے مسلم حکمرانوں میں اس کی مقبولیت کا بھی اندازہ ہوتا ہے لیکن ہندوی کے الفاظ اور جملے چودھویں صدی عیسوی کی کتابوں میں ملتے ہیں۔ ان الفاظ اور جملوں کی اہمیت اس لیے ہے کہ ہندوی کی تاریخ مرتب کرنے میں ان سے مدد ملتی ہے۔ اس سلسلے میں شعرا کے دواوین کے علاوہ ہندوستان میں لکھے گئے صوفیا کرام کے ملفوظات اور فارسی کی لغات بہت اہم ہیں۔ مثال کے طور پر شیخ نصیر الدین چراغ دہلیؒ کے ملفوظات 'خیر المجالس' میں ہندوی الفاظ اور جملے ملتے ہیں۔ ایک مرتبہ شیخ نے مریدوں سے گفتگو کرتے ہوئے فرمایا کہ سوداگروں کے گھر کے دو حصے ہوتے ہیں ایک اندرونی یعنی زنانخانہ اور دوسرا باہری جو کہ دوکان کا کام دیتا ہے کیونکہ اس میں خرید و فروخت سے متعلق باتیں ہوتی ہیں۔ ایک دن زنانخانہ سے باہری حصہ میں کنیز آئی اور کہا "خواجہ طعام رسیدہ است (کھانا آرہا ہے)، نہاری بیارم" سوداگر نے ہندوی میں کہا "رہ رہ" (یعنی ٹھہرو)[1]۔ اسی طرح

---

[1] حمید قلندر، خیر المجالس، علی گڑھ، ۱۹۵۹ء، ص ۹۳

ایک دن مریدوں کو بتایا کہ حضرت موسیٰؑ کے زمانہ میں ایک بت پرست تھا جو کہ والہانہ عشق کے ساتھ اپنے بت کی پرستش کرتا رہا۔ ایک دن وہ شدید بخار میں مبتلا ہو گیا۔ بخار کی تپش سے آرام پانے کے لیے اُس نے بُت سے رجوع کیا یہ کہتے ہوئے "تو میرا گسائیں توں میرا کرتار، مجھ اُس تاپ تھیں چھڈا۔" جب بُت سے کوئی جواب نہیں ملا اور بخار کی تپش میں اضافہ ہونے لگا تو اس نے بت کو ٹھوکر مار کر پھینک دیا اور کہا "تو کرتا رنہیں"۔[۱]

شیخ نظام الدین اولیاءؒ کی بدایوں میں دستارِ فضیلت کی رسم کا ذکر کرتے ہوئے اُن کے خلیفہ شیخ نصیر الدین چراغ دہلی فرماتے ہیں کہ دستار فضیلت باندھنے کی رسم کے سلسلے میں دعوت کا انتظام کیا جاتا تھا اور اس میں عمائدین شہر کو مدعو کیا جاتا تھا۔ اس زمانہ میں بدایوں میں تقویٰ اور روحانی صلاحیت کی بنا پر نومسلم درویش مسمّٰی علی مولا کا بڑا احترام کیا جاتا تھا۔[۲] علی مولا ہندو نژاد ہونے کی وجہ سے فارسی سے نابلد تھے اور مقامی زبان بولتے تھے۔ شیخ نظام الدین اولیاء کے استاد مولانا علاء الدین اصولی نے ان کو مہمانِ خصوصی کی حیثیت سے بلایا اور شیخ کے سر پر دستار باندھنے کے لیے بھی انھیں سے درخواست کی جب وہ دستار باندھ رہے تھے تو اچانک مولانا سے پکار کر کہا "مولانا یہ بڑا ہوسی۔ یعنی ای مولانا ایں مرد بزرگ خواہد شد" مولانا نے علی مولا سے پوچھا کہ "آپ کیسے کہتے ہیں؟ جواب دیا "چو منڈاسا باندھی سو پائن پسری۔ یعنی آں کہ دستار بر سر بند داو دریای کسی افتد" اور پھر مزید کہا "کہ در دستار او ابریشم نیست، دستار سادہ است، ایں بزرگ خواہد شد"[۳]

---

[۱] ایضاً صد ۱۲۳

[۲] شیخ علی مولا کا ذکر شیخ نظام الدین اولیاء کی ملفوظات فوائد الفواد میں بھی ملتا ہے لیکن شیخ نصیر الدین چراغ دہلی نے زیادہ تفصیل فراہم کی ہے۔ ابتدا میں علی مولا ڈاکو تھے۔ ایک دن انھوں نے بدایوں میں شیخ جلال الدین تبریزی کو دیکھا جب شیخ کی نظر اُن پر پڑی تو وہ شیخ کے قدموں پر گر پڑے۔ اُن کے ساتھ رہنے لگے۔ مسلمان ہو کر ریاضت اور مجاہدہ میں مصروف ہو گئے۔ جب شیخ جلال الدین تبریزی نے بدایوں سے بنگال کے لیے ہجرت کی تو علی مولا کو اپنے جانشین کی حیثیت سے بدایوں میں قیام کا حکم دیا۔
حمید قلندر، خیر المجالس، مرتبہ خلیق احمد نظامی، علی گڑھ، ۱۹۵۹ء صد ۱۹۱ تا صد ۱۹۲۔

[۳] ایضاً صد ۱۹۱

شیخ نظام الدین اولیاء کے ہم عصر ایک عالم کے بارے میں شیخ شرف الدین یحییٰ منیری فرماتے تھے کہ مولانا علاء الدین دہلی میں رہتے تھے وہ تفسیر، حدیث، فقہ، نجوم، منطق وغیرہ کا درس دیتے تھے۔ جب شہر کے علما اور مشائخ کو دربار شاہی میں مدعو کیا جاتا تھا تو منادی ہوتی تھی۔ وہ اطلاع پاکر یہ کہہ کر جانے سے منع کر دیا کرتے تھے جو ہو سو ہو۔[1]

شیخ نظام الدین کے دوسرے خلیفہ شیخ برہان الدین غریبؒ اپنے پیر کی ہدایت پر دعوت و تبلیغ کے لیے دہلی سے دولت آباد (دکن) جاکر مقیم ہوئے۔ وہ دولت آباد میں مریدوں سے ہندوی ہی میں گفتگو کرتے تھے جیسا کہ اُن کی ملفوظات 'احسن الاقوال' سے معلوم ہوتا ہے۔ اس میں بہت سے ہندوی الفاظ بھی ملتے ہیں جیسے کھٹ (چارپائی) کھچڑی، ڈولہ چھجہ، اس کے علاوہ ایک ہندوی دوھا بھی ملتا ہے۔[2]

بابائے اردو مولوی عبدالحق نے اردو کی ترقی میں صوفیائے کرام کے رول پر بڑی دیدہ ریزی سے تحقیق کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں "دیوی کو ہاتھ میں لانے کے لیے سب سے پہلے ہم زبانی لازم ہے۔ ہم زبانی کے بعد ہم خیالی پیدا ہوتی ہے۔ درویش کا تکیہ (یعنی خانقاہ) سب کے لیے کھلا تھا۔ بلا امتیاز ہر قوم و ملت کے لوگ اُن کے پاس آتے اور اُن کی زیارت اور صحبت کو موجب برکت سمجھتے۔ عام و خاص کی کوئی تفریق نہ تھی۔ خواص سے زیادہ عوام اُن کی طرف جھکتے تھے۔ اس لیے تلقین کے لیے انھوں نے جہاں اور ڈھنگ اختیار کیے اُن میں سب سے مقدم یہ تھا کہ اس خطے کی زبان سیکھیں تاکہ اپنا پیغام عوام تک پہنچا سکیں۔[3]

یہ بیان کسی حد تک صحیح ہے لیکن ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ شیخ برہان الدین غریب یا سید محمد گیسو دراز یا دوسرے صوفیا، جو دہلی سے دکن اور گجرات گئے وہ اپنی زبان یعنی دہلی کی ہندوی لے کر گئے تھے اور اپنی خانقاہ میں آنے والوں سے فارسی یا ہندوی میں

---

[1] زین بدر عربی، خوانِ پرنعمت، پٹنہ، ۱۳۲۱ھ ص ۱۱۱

[2] حماد بن عماد کاشانی۔ احسن الاقوال۔ مخطوطہ، یونیورسٹی کلکشن، مولانا آزاد لائبریری، علی گڑھ۔ فارسیہ مذہب تصوف نمبر ۳۱۸۔

[3] مولوی عبدالحق۔ اردو کی ابتدائی نشوونما میں صوفیائے کرام کا کام۔ مطبوعہ یونین پریس دہلی۔ ص ۸

گفتگو کرتے تھے۔ دونوں علاقوں میں ہندوی مسلمانوں کی زبان تھی۔ دوسرے یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ صوفیا عیسائی مبلغین کی طرح کام نہیں کرتے تھے یعنی وہ غیر مسلموں تک پہونچ کر انھیں دعوتِ اسلام نہیں دیتے تھے۔ وہ اپنی خانقاہوں میں رہتے تھے اور مسلمانوں میں مریدی کے ذریعہ دینداری کا جذبہ پیدا کرنا ان کا مقصد ہوتا تھا۔ اگر کوئی غیر مسلم اُن کے پاس آتا تھا تو اس کے ساتھ بہت محبت اور ہمدردی سے پیش آتے تھے۔ ایسے ہندوؤں میں سے کچھ کا شیخ سے متاثر ہو کر اسلام قبول کرنا بعید از قیاس نہیں ہے لیکن کوئی تاریخی شہادت ایسی نہیں ملتی کہ دہلی سے گئے ہوئے کسی صوفی نے گوجری، تیلگو، کنڑ یا مراٹھی سیکھی ہو۔

شیخ برہان الدین غریبؒ کے بعد دوسرے اہم صوفی بزرگ جو دہلی سے ہجرت کر کے دکن میں جا کر گلبرگہ میں مقیم ہوئے وہ سید محمد حسینی گیسو دراز تھے۔ ان کی بول چال کی زبان بھی ہندوی تھی اور اسی میں وہ گفتگو کرتے تھے۔ جوامع الکلم ان کے ملفوظات کا مشہور مجموعہ ہے۔ احسن الاقوال کی طرح اس میں بھی ہندوی الفاظ ملتے ہیں۔ اس میں لکھا ہے کہ شیخ کی مجلس میں ایک دن ایک ہندو طبیب مسمی بُھنّو مولانا جمال الدین سے ملاقات کرنے کی غرض سے آئے۔ گفتگو کے دوران مولانا صدرالدین نے ہندو طبیب کو "ابے بُھنّو" کہہ کر مخاطب کیا۔ اس پر مولانا جمال الدین ناراض ہو کر بولے "ابے کیا ہوتا ہے" ان کو تمہیں "برادر بُھنّو" کہہ کر مخاطب کرنا چاہیے تھا۔[1]

اردو زبان کے ارتقار کی تاریخ مرتب کرنے کے سلسلے میں چودھویں صدی سے ہندوستان میں لکھی ہوئی فارسی لُغات کا بھی مطالعہ ضروری ہے۔ اِن لغات میں قدیم اور مشکل فارسی الفاظ اور اصطلاحات کے معنی بیان کرتے ہوئے مولفین نے ہندوستانی قارئین کی سہولت کے لیے فارسی الفاظ کے ساتھ اُن کے ہم معنی ہندوی الفاظ بھی دیئے ہیں۔ علاوہ ازیں فارسی کی ایسی اصطلاحات بھی ملتی ہیں جن کو نظم و نسق کے سلسلے میں مسلمانوں نے ہندوستان میں اختراع کیا تھا۔ یہ اصطلاحات ہندوستان سے باہر کے فارسی لٹریچر میں بالکل نہیں ملتیں لیکن اردو میں آ کر زبان زد ہو گئی ہیں۔ مثال کے طور پر زمیندار۔

ہندوستان میں لکھی گئی لُغات میں سب سے قدیم لغت "فرہنگ قواس" بمتیاب

---

[1] سید محمد اکبر حسینی، جوامع الکلم، کانپور، ۱۳۵۶ھ، صـ ۱۷۲

ہوئی ہے۔ یہ فرہنگ قواس سلطان علاء الدین خلجی کے عہد (۱۲۹۶ء تا ۱۳۱۶ء) میں لکھی گئی تھی۔ اس کے مؤلف مولانا فخر الدین مبارک شاہ قواس غزنوی تھے۔ مولف کے نام ہی سے اس کو فرہنگ قواس کہا گیا ہے[۱]۔ اس میں قدیم فارسی الفاظ کے مترادفات کے طور پر ہندوی الفاظ "پنکھا" کھیل، چھپر، گالہ، لڈو وغیرہ ملتے ہیں۔ کیارنگ کا فارسی زبان میں مطلب بیان کرتے ہوئے صاحب لغت لکھتے ہیں کہ فارسی میں کیارنگ کے معنی مرزبان اور شحنۂ ولایت کے ہیں لیکن ہندوستان میں کیارنگ کا مقابل زمیندار ہے۔ یعنی وسط ایشیا اور ایران میں کیارنگ، شحنہ وغیرہ اُس رئیس کو کہتے تھے جو کہ ایک بڑے علاقے کا مالک اور حکمراں ہوتا تھا اور یہ اس کو وراثت میں ملتا تھا۔ اسی طرح دہقان کا مطلب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ دہقان گاؤں کا وہ فرد ہے جس کو حکومت گاؤں کے بندوبست اور لگان کی وصولیابی میں مدد دینے کے لیے مقرر کرتی ہے۔ ہندوستان میں دہقان کو خوط کہتے ہیں[۲]۔

فرہنگ قواس کے بعد سلطان محمد بن تغلق کے عہد میں حاجب خیرات معروف دہلوی نے دستور الافاضل مرتب کی۔ دستور الافاضل میں ہندوی کے الفاظ زیادہ ملتے ہیں۔ اس میں اذدب کے ہندوی معنی مکھی دیے ہیں۔ ہدل کے معنی گیاہِ تلخ بتاتے ہوئے اس کا ہندوی مترادف کگرندہ دیا ہے۔ کھٹ کا ترجمہ چارپائی سے کیا ہے۔ مسک کے معنی میں "گوکھرو" دیا ہے۔ ام غیلان کے معنی میں اس کا ہندوی مقابل "کیکر" دیا ہے۔ بلادر کے معنی "بھلانواں" بتائے گئے ہیں[۳]۔

---

[۱] فرہنگ قواس۔ مرتبہ ڈاکٹر نذیر احمد۔ بنیاد فرہنگ ایران، طہران، ۱۹۷۳ء

[۲] تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے راقم الحروف کا انگریزی مقالہ

Historical Significance of the Fourteenth Century Farhang Literature of the Delhi Saltanate Period, Indo-Iranica, Calcutta Vol. 32. nos. 3-4, September-December, 1979, PP. 9-21

[۳] حاجب خیرات دہلوی معروف۔ دستور الافاضل، مرتبہ نذیر احمد، بنیاد فرہنگ ایران، طہران، ۱۹۷۳، ص ۶۵، ۹۷ وغیرہ۔

پندرہویں صدی عیسوی میں لکھی گئی فرہنگوں میں ہندوی الفاظ زیادہ کثرت سے استعمال ہونے لگے تھے۔ اس عہد کی فرہنگوں میں محمد بن تغلق بن رستم کی تالیف "بحر الفضائل" بدر دہلوی کی "ادارۃ الفضلاء" بدر ابراہیم کی "زفان گویا" اور محمود بن ضیاء کی "تحفۃ السعادۃ" خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ان سے اردو الفاظ کے املا کا مطالعہ بھی بخوبی ہو سکتا ہے۔[1]

پندرہویں صدی کے ہندوستانی فارسی لٹریچر کے مطالعہ سے یہ تاثر ملتا ہے کہ عوام کی طرح مسلم خواص بھی گھروں میں ہندوی بولنے لگے تھے۔ عربی مذہبی اور فارسی ادبی زبان ہو کر رہ گئی تھی۔ یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ ۱۳۹۸ء میں دہلی اور مغربی یوپی تیمور کے حملہ کی وجہ سے بُری طرح تاراج ہو گئے تھے اور دہلی کے دانشور ہجرت کر کے جونپور، مانڈو (مالوہ) احمد آباد گجرات اور گلبرگہ (یعنی دکن) میں آباد ہو گئے تھے۔ ان مہاجرین کے ساتھ ہندوی یا قدیم اردو بولنے والوں کی مختلف علاقوں میں تعداد خاطر خواہ بڑھی۔ اسی وجہ سے اردو کی نشو و نما کا مطالعہ کرنے میں گجرات اور دکن کے صوفیاء کے ملفوظات کے مجموعے بہت معاون ہیں۔

برخلاف گجرات اور دکن کے مسلم اشراف نے پوربی علاقہ میں جس سے ہماری مراد موجودہ زمانہ کے اُن اضلاع سے ہے جو کہ مشرقی یوپی میں شامل کیے جاتے ہیں اور جن کے نظم و نسق کے سلسلے میں کڑہ، اودھ اور بنارس شہروں کو صوبائی مراکز بنایا گیا تھا اپنی دہلی کی ہندوی کو چھوڑ کر اظہار خیال کے لیے وہاں کی مقامی بولی (Dialect) اودھی کو اپنا لیا تھا۔ غالباً اس کی وجہ یہ تھی کہ تیرھویں اور چودھویں صدی میں ان علاقوں میں دہلی سے گئے ہوئے مسلمانوں کی تعداد بہت زیادہ نہ ہو سکی اور ہندوؤں میں اسلام کی اشاعت اور تبلیغ کا کام بھی زیادہ پیمانہ پر نہیں ہوا۔ دوسرے اودھی اور دہلی کی ہندوی میں جو کہ برج بولی سے متاثر تھی بہت زیادہ فرق بھی نہیں ہے جتنا فرق گجرات میں گجراتی، دکن میں تیلگو اور کنڑی اور مراٹھی میں ہے۔ لہٰذا چودھویں صدی عیسوی کی آخری دہائیوں سے مسلم صوفیاء نے اودھی میں مثنویاں لکھنی شروع کر دی تھیں۔ اس عہد کی مشہور مثنوی مُلّا داؤد کی چندائن

---

[1] فرہنگ زفان گویا کو ڈاکٹر نذیر احمد نے دو جلدوں میں مرتب کیا ہے۔ ابھی جلد اول خدا بخش لائبریری پٹنہ سے شائع ہوئی ہے۔ سن طباعت ۱۹۸۹ ہے۔ لیکن دوسری لغات ہندوستان اور انگلینڈ کی لائبریریوں میں مخطوطات کی شکل میں ملتی ہیں۔

ہے۔ اس میں لورک اور چندا کے عشق کی داستان کو نظم کیا گیا ہے۔ کیونکہ اشعار عشق مجازی کی تاثیر اور روحانی زندگی میں اس کی اہمیت کی تائید کرتے ہیں اس لیے یہ مثنوی صوفیاء میں بہت مقبول ہوگئی۔ کچھ غیر صوفی عالم بھی جو تصوف سے متاثر تھے وہ اپنے وعظ کے دوران اس کے اشعار پڑھتے تھے۔ ملا عبدالقادر بدایونی کے مطابق اُن کے عہد یعنی سولہویں صدی عیسوی میں واعظ اور علماء اپنی تذکیر اور وعظ کو موثر بنانے کے لیے چندائن کے اشعار موقعہ بموقعہ سناتے تھے۔ مخدوم شیخ تقی الدین، بانی کے متعلق لکھتے ہیں کہ وہ جمعہ کے دن منبر سے وعظ کے دوران چندائن کے اشعار پڑھتے تھے[1] اسی طرح بعد میں لکھی ہوئی مشہور مثنویاں" پدماوت اور مدومالتی جن کو شیر شاہ سور اور اسلام شاہ سور کے عہد میں ملک محمد جائسی اور میر سید منجھن نے لکھا تھا اودھی زبان ہی میں ہیں۔ ان کے لکھنے میں بھی دونوں شاعروں کے ہاں عشق مجازی کی صداقت کا تصور کارفرما نظر آتا ہے۔

مذکورہ بالا مثنویوں کو اردو والوں کی بجائے ہندی والوں نے اپنایا اور ان کو فارسی رسم الخط سے بدل کر دیوناگری رسم الخط میں چھپوایا ہے۔ حالانکہ ان میں کثرت سے عربی اور فارسی الفاظ ملتے ہیں علاوہ ازیں ان کی ترتیب فارسی مثنوی کے انداز پر ہے۔ ہر مثنوی حمد سے شروع ہوتی ہے۔ حمد کے بعد نعت شریف اور منقبت ہے۔ پھر شاعر اپنے پیر اور بادشاہ وقت کی تعریف میں اشعار لکھتا ہے۔ مثلاً ملک محمد جائسی پدماوت میں شیر شاہ سور کی عظمت، اس کے تلوار چلانے کی صلاحیت، اس کی عقل سلیم، اُس کی زبردست فوج و اُس کے غیر جانبدارانہ عدل کے بارے میں رطب اللسان ہے۔ وہ شیر شاہ کو عدل کے معاملے میں حضرت عمر فاروقؓ کا پیرو بتاتا ہے۔ یہ شاعرانہ مبالغہ آرائی نہیں کہا جاسکتا ہے کیونکہ شیر شاہ کے ہم عصر اور اکبر کے عہد کے مورخین بھی اس سلسلے میں جائسی کے ہمنوا ہیں۔ میر سید منجھن کی مدومالتی میں بھی حمد، نعت اور منقبت کے بعد شاعر کے پیر اور بادشاہ وقت اسلام شاہ بن شیر شاہ سور کی مدح کی گئی ہے[2]۔

دہلی جو کہ سلطنت کا دارالخلافہ تھا اور جہاں پر مسلم ثقافت ۱۳ ویں صدی سے ترقی

---

[1] عبدالقادر بدایونی، منتخب التواریخ، جلد اول۔ صفحہ ۲۵

[2] مدھومالتی۔ مرتبہ ڈاکٹر ماتا پرشاد گپتا۔ الہ آباد، ۱۹۶۱ء

کر کے چودھویں صدی کے اوائل میں اپنے نقطۂ کمال کو پہنچ گئی تھی اس کو اور اس کے قریب مغربی یوپی کے علاقہ کو ۱۳۹۸ء میں امیر تیمور نے تباہ و برباد کر دیا تھا۔ اس تباہی کا اثر دہلی اور مغربی یوپی پر پچاس سال تک رہا۔ دہلی ویران ہی رہا۔ لیکن پندرہویں صدی کے نصف اول کے خاتمہ کے بعد ۱۴۵۱ء میں بہلول لودی کا دہلی کے تخت پر قبضہ کرنے سے دہلی اور اس کے گرد و نواح کے علاقہ کی معاشی اور ثقافتی ترقی کے لیے دوبارہ حالات سازگار ہوئے۔ رفتہ رفتہ دہلی نے اپنی کھوئی ہوئی عظمت حاصل کرنی شروع کر دی۔ بہلول کے بیٹے سلطان سکندر لودی کا عہد (۱۴۸۸ تا ۱۵۱۷ء) کو علم و ادب کے فروغ کے لیے عہد زریں تصور کیا جانا چاہیے۔ سلطان کی علم دوستی کی شہرت سے ہندوستان اور بیرونی ممالک سے علماء و فضلاء اور اہل دانش ہجرت کر کے دہلی اور آگرہ میں بس گئے اور اُن کی موجودگی نے ان شہروں کو علم و فضل کے مراکز میں تبدیل کر دیا۔ سلطان نے فارسی طبیعت کے علاوہ ہندوی کے شعراء کی بھی سرپرستی کی۔ ایسی خوشگوار فضا میں ہندوی شاعری کی مزید ترقی یقینی تھی۔ شاعروں نے اپنی شہرت کے لیے نعتیہ کلام جو کہ بہت مقبول ہو گیا تھا ہندوی میں بھی لکھنا شروع کیا۔ سلطان سکندر لودی کے ندیم اور عظیم شاعر جمالی کنبو کے متعلق ملتا ہے کہ اُن کی نعت جس کا شعر ہے:۔

موسیٰ زہوش رفت بیک پرتو صفات
تو عین ذات می نگری در تبسمی

مقبول عام ہو گئی تھی[۱]۔ اس کو مزید مقبول بنانے کے لیے جمالی نے اس کا ہندوی میں ترجمہ خود ہی کیا تاکہ قوال محفل سماع میں گا سکیں۔ عبدالقادر بدایونی کے زمانہ میں یہ ہندوی ترجمہ قوالوں کے ذریعہ دہلی اور آگرہ میں مقبول عام ہو گیا تھا[۲]۔

لودی سلاطین کے عہد کے فارسی لٹریچر کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مختلف موضوعات پر لکھی جانے والی کتابوں کے مصنفین نے اپنے خیالات کا ہندوی سے فارسی میں ترجمہ کر کے لکھا ہے۔ ان کتابوں میں ہندوی الفاظ کی بھرمار ہے۔ جیسا کہ شیخ رزق اللہ

---

[۱] شیخ عبدالحق محدث دہلوی۔ اخبار الاخیار، دہلی ۱۳۳۲ھ ص ۲۴۸

[۲] منتخب التواریخ۔ جلد اول ص ۳۲۵

مشتاقی کی تالیف "واقعات مشتاقی" سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس میں بہت سی وہ اصطلاحات بھی ملتی ہیں جو کہ فارسی یا عربی لفظ میں معمولی سی تبدیلی کر کے بنائی گئی تھیں اور وہ مسلمانوں میں روزمرہ کے طور پر استعمال ہونے لگی تھیں۔ مثلاً جمعہ کے دن مسلمان نماز کے بعد مسجد سے گھر واپسی پر فقراء میں روپیہ بانٹتے تھے اس کو جمعگی کہتے تھے۔ دوسرے برج کی شاعری کے اثر سے ہندوی میں ایک نئی صنف سخن کا آغاز ہوا اور اس کا اصل نام کھڑک یا کھڑکا ہی رہا۔ یہ چند مصرعوں پر مشتمل ہوتی تھی۔ ہندوؤں کی طرح مسلمان بھی امراء اور روساء کی شان میں کھڑکا لکھ کر سنانے لگے۔ اس ضمن میں مشتاقی سلطان سکندر کے ایک امیر کا ذکر کرتے ہیں جو کہ سلطان کا معتمد ندیم بھی تھا۔ ایک دن ایک شاعر نے اس کی شان میں کھڑک کا کر پڑھا۔ تو اُس نے اس کو بڑا قیمتی گھوڑا جس پر سوار تھا انعام میں دے دیا[1]۔

اسی عہد میں ایک دوسری صنف سخن کے رواج کا ثبوت ملتا ہے جو کہ ریختہ کے نام سے موسوم ہے۔ اس میں بعد میں غزل بھی کہی جانے لگی۔ لیکن پندرھویں صدی کے شعراء کے ہاں ایسے منفرد اشعار ملتے ہیں جن کا ایک مصرعہ فارسی میں اور دوسرا ہندوی میں ہے۔ اس کی مقبولیت اتنی تھی کہ باہر سے آئے ہوئے لوگ بھی متاثر ہوئے اور انھوں نے اس صنف میں طبع آزمائی کی۔ کیونکہ بابر کی مادری زبان ترکی تھی لہٰذا جب اس نے ریختہ میں شعر کہا تو ایک مصرعہ ہندوی کا دوسرا ترکی کا تھا۔ بابرنامہ میں یہ شعر ملتا ہے۔

جگانہ ہوا کچھ ہوس مانک وموتی
فقرا ایلیفہ بس بولغوسید دریانی ورموتی

اسی صنف میں لودی سلاطین اور بابر کے ہمعصر صوفی شاعر شیخ عبدالقدوس گنگوہی کا شعر ہے:

صدق رہبر، صبر توشہ، دوست منزل، دل رفیق
ست نگری، دھرم راجہ، جوگ (یوگ) مارگ نرلا[2]

عشق مجازی کے جواز کا ثبوت شریعت سے فراہم نہیں کیا جا سکتا لیکن یہ ایک واقعہ ہے کہ

---

[1] واقعات مشتاقی۔ مخطوطہ برٹش لائبریری۔ لندن۔ ورق ۶۷ الف

[2] شیخ رکن الدین۔ رشد نامہ۔ ۱۳۱۴ھ ص ۱۵

اس دور کی شاعری اور تصوف میں بعض اوقات عشق مجازی کا تصور بہت ابھرا ہوا ملتا ہے۔ ریختہ کا سب سے اچھا شعر بیرم خاں کا ملتا ہے:

صد بار بگفتم کہ تکرانی (یعنی ٹھکرانی) جیو
یکبار نگفتی کہ پیا پانی پیو

اس شعر کی وجہ تسمیہ کے سلسلے میں دلچسپ تلمیح بیان کی گئی ہے جس سے مقصد عشق مجازی کی تاثیر ظاہر کرنا ہے۔ لکھا ہے کہ جب شیر شاہ سے شکست کھا کر مغل ہندوستان سے بھاگے اور جو بھاگنے میں ناکام رہے وہ گرفتار کر لیے گئے۔ بیرم خاں مالوہ سے شیر شاہ کی قید سے بھاگ کر گجرات پہنچا جہاں پر شیخ گدائی نے اس کی مدد کی۔ گجرات میں اپنے زمانۂ قیام میں بیرم خاں کو خوبصورت مقامات کی سیر کی خواہش ہوئی۔ ایک جگہ اُس نے خواتین کو پانی بھرتے ہوئے دیکھا۔ نزدیک ہی ایک درویش بیٹھا ملا۔ اچانک درویش کی نظر ایک ہندو دوشیزہ پر پڑی۔ اُس کے حسن و جمال سے ایسا متاثر ہوا کہ پہلی ہی نظر میں اس پر فریفتہ ہو گیا۔ درویش دوشیزہ کے قدموں پر گر پڑا اور ہاتھ منہ کی طرف لا کر فریاد کرنے لگا "پانی! پانی!" لڑکی نے ہر چند ڈول سے اُس کے ہاتھوں پر پانی ڈالا لیکن پانی زمین پر گرتا رہا کیونکہ وہ پانی پینے کی بجائے اپنی نگاہ دوشیزہ کے چہرے پر جمائے ہوئے تھا۔ لیکن فریاد "پانی! پانی" برابر کر رہا تھا۔ آخر کار لڑکی ناراض ہو کر گھر چلی گئی۔ درویش بھوکا پیاسا کنویں کے پاس پڑا رہا۔ جب لڑکی آتی تھی تو وہ اس کا دیدار کرتا۔ جب درویش کے عشق کا چرچا ہونے لگا تو لڑکی نے گھر سے باہر نکلنا بند کر دیا۔ ہجر کے نتیجہ میں درویش چند دن میں جاں بحق ہو گیا۔ درویش کی موت کے بعد دوشیزہ کے دل پر اثر ہوا لہٰذا وہ اس کی قبر پر آ کر جھاڑو دیتی تھی۔ بیرم خاں تصوف سے دلچسپی رکھتا تھا اور عشق مجازی کی تاثیر کا بھی قائل تھا۔ اس نے اِس قصہ کو نظم ہی نہیں کیا بلکہ تلقین اور عبرت کے لیے اکثر اس کا ذکر بھی کرتا تھا۔[1]

شیخ گدائی جو کہ شیخ جمالی کنبو کے بیٹے اور سہروردی سلسلہ میں باپ کے خلیفہ بھی تھے۔ امراء میں بھی اُن کے مریدوں کی تعداد اچھی خاصی تھی۔[2] اکبر کے تخت نشین

---

[1] ملا قاطعی ہروی۔ مجمع الشعرای جہانگیر شاہی۔ مرتبہ محمد سلیم اختر۔ دانشگاہ کراچی۔ ۱۹۷۹ء صد ۴۲ - ۶۹

[2] منتخب التواریخ، جلد سوم۔ صد ۷۶

ہونے پر گجرات سے آگرہ آگئے اور بیرم خاں کے توسط سے صدر کا عہدہ حاصل کیا۔ شیخ گدائی ہندوی اور فارسی میں شعر بھی کہتے تھے۔[1] عشق مجازی کے بھی قائل تھے۔ غالباً اسی عشق کے اثر سے حسن پسند تھے۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی اپنے قارئین کی عبرت کے لیے لکھتے ہیں: باوجود کبرسن دربساتین بہشت آئیں با ماہرویان نازنین گزرانید و چوں نوبت مرگ رسید ہمہ را گزاشت۔ افسوس ہے کہ ہمارے کسی ماخذ میں ان کا ہندوی کا کوئی شعر نہیں ملا۔ مُلا قاطعی نے اپنے تذکرہ میں چند فارسی کے اشعار نمونے کے طور پر دیئے ہیں۔[2]

دراصل پندرہویں صدی میں ہندوستان میں ابن العربی کے فلسفہ وحدت الوجود کی عام مقبولیت کی وجہ سے بہت سے نئے تصورات کے ساتھ عشق مجازی کو بھی اہمیت دی جاتی تھی۔ کچھ سنجیدہ اور عالم صوفی بھی عشق مجازی کو عشق حقیقی کے لیے ضروری سمجھنے لگے تھے۔ مثلاً سید محمد گیسو دراز جو ابن العربی کے فلسفہ وحدت الوجود کو غیر اسلامی اور گمراہ کن تصور کرتے تھے عشق مجازی کی برکت اور تاثیر کے قائل تھے جیسا کہ اُن کے مختلف ملفوظات سے ظاہر ہوتا ہے۔[3] سولہویں صدی میں شیخ عبدالحق محدث دہلوی کے چچا شیخ رزق اللہ مشتاقی اور اُن کے چھوٹے بھائی اور محدث صاحب کے والد شیخ سیف الدین دہلی کے جیّد علما میں شمار ہوتے تھے لیکن صوفی منش ہونے کی وجہ سے عشق مجازی کے قائل تھے۔ شیخ رزق اللہ مشتاقی شاعر بھی تھے۔ محدث صاحب کے مطابق ان کا فارسی اور ہندوی کلام اپنے درد اور سوز و گداز کی وجہ سے دہلی کے اشراف میں بہت پسند کیا جاتا تھا۔ ہندوی میں ان کا تخلص راجن تھا اور فارسی میں مشتاقی۔ ہندوی دیوان کے علاوہ انھوں نے تصوف پر ہندوی میں رسالے بھی لکھے تھے۔ ان رسالوں میں "پیمان" اور جوت نرنجن خاص اہمیت کے حامل تھے۔[4] ان کی وفات ۹۸۹ھ میں ہوئی تھی۔ رزق اللہ مشتاقی کے ایک ہم عصر صوفی شاعر شیخ برہان الدین۔ ساکن کالپی تھے۔ اُن کے ہندوی

---

[1] اخبار الاخیار ص ۲۲۹ [2] مجمع الشعرای جہانگیر شاہی۔ ص ۷۲

[3] ملاحظہ کیجیے جوامع الکلم ص ۱۰۰

[4] شیخ عبدالحق محدث دہلوی۔ اخبار الاخیار۔ دہلی ۱۳۳۲ھ، ص ۱۷۴

دوہے بہت مقبول ہوئے[1] لیکن دونوں میں سے کسی کا ہندوی کلام دستیاب نہ ہوسکا۔ اگر شیخ رزق اللہ مشتاقی ہی کے رسالے اور شاعرانہ کلام دستیاب ہوجاتے تو دہلی میں بولی جانے والی زبان یعنی دہلوی پر اچھی روشنی پڑسکتی تھی۔

صوفیاء کرام کے ہندوی میں شعر کہنے اور تصوّف پر رسالے لکھنے کی تصدیق ملک محمد جائسی کے بیان سے بھی ہوتی ہے: "ہر یکے از اولیا بدین لسان تکلّم می فرمودند تاکہ عہد خلافت ایشاں باحقق ومدقق رسیدوی دریں زبان بسیاری از رسائل وملفوظات فرمودہ"۔

لودیوں کے عہد کی بھکتی تحریک کے رہنماؤں میں صرف کبیر اور نانک کے کلام کے نمونے دستیاب ہیں اور صوفی شعراء میں شیخ عبدالقدوس گنگوہی کے دوہے اور اشعار رشدنامہ میں ملتے ہیں۔ رشدنامہ کو شیخ کے بیٹے شیخ رکن الدین نے مرتب کیا تھا۔ ایک دوسرے غیر معروف بزرگ شیخ عیسیٰ موانی (افغان) کے ہندوی اشعار نعمت اللہ ہروی کی تالیف تاریخ خانِ جہانی میں ملتے ہیں۔ ہروی لکھتے ہیں کہ عیسیٰ موانی نے تصوّف پر فارسی، پشتو اور ہندوی میں علٰحدہ علٰحدہ رسالے لکھے تھے۔ اس کے بعد انھوں نے اُن کے فارسی اشعار کے ساتھ ہندوی اشعار نقل کئے ہیں:

کلمی ازلی جوگیا لکھ — اس کارن نکبی آنا دوکھ
گہر بیٹھی دہ دِسی دام — جو لکھیو تیری نام
جو تو کرسی اللہ یقین — کامل ہوسی تیرا دین[2]

پندرہویں صدی کے ایک بزرگ شیخ عبدالحق صابری ردولوی کی ملفوظات میں بھی جو کہ شیخ عبدالقدوس گنگوہی کی مرتب کی ہوئی ہے بہت سے ہندوی الفاظ اور جملے ملتے ہیں۔ مثلاً "یک جھنگ چار پائی یافتند" اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ مسلم اشراف کے گھروں میں مہذب عورتیں ہندوی میں بات چیت کرتی تھیں۔ مثلاً شیخ ایک کوتوال کے یہاں قیام کرتے تو کوتوال کی ماں فجر کے وقت اُن کو ان الفاظ میں

---

[1] شیخ عبدالحق محدث دہلوی، اخبارالاخیار۔ دہلی ۱۳۳۲ھ ص ۲۸۱

[2] نعمت اللہ ہروی۔ تاریخ خانِ جہانی۔ مرتبہ محمد امام الدین۔ جلد دوم۔ ڈھاکہ ۱۹۶۲ء ص ۸۲۵۔

مخاطب کرتی ہے "بٹیا پانی گرم ہے"، یا پھر بھائی اور بھابی کے الفاظ استعمال ہونے لگے تھے۔[1]

اسی عہد میں گجرات کے صوفیا بھی ہندوی ہی میں بات چیت کرتے تھے۔ وہاں کے سہروردی سلسلے کے مشہور بزرگ قطب عالم سید برہان الدین کے متعلق ہے کہ ایک شب جب وہ تہجد کی نماز کے وقت وضو اور استنجا کے لیے باہر تشریف لائے تو اچانک ان کا پاؤں کسی سخت چیز سے ٹکرایا۔ سخت چوٹ لگنے پر وہ بے ساختہ بولے: "لوھ ہے یا لکر یا پتھر ہے۔ یا کیا ہے"۔[2]

گجرات ہی کے دوسرے عالم بزرگ شیخ وجیہ الدین گجراتی کی ملفوظات میں بھی ان کے بولے ہوئے ہندوی کے جملے اور الفاظ کثرت سے ملتے ہیں۔ ان سے بھی گجراتی ہندوی اور دہلوی بولی میں مماثلت ملتی ہے۔ مثال کے طور پر شیخ نے ایک عقیدت مند محمد صالح سے پوچھا کہ کیا وہ شراب پیتا ہے۔ جب اُس نے اثبات میں جواب دیا تو شیخ نے فرمایا: "ولیوں کیا صفتاں ہوتیاں ہیں؟" (یعنی کیا ولیوں میں یہ صفت ہوتی ہے) ایک دن کسی شخص نے کہا کہ شیخ فضل اللہ نے درس و تدریس کا کام بند کر دیا ہے۔ اس پر شیخ نے کہا: "جب ترقی کریں گے اَپن درس کہیں گے۔" ایک شخص نے بتایا کہ شیخ کا فلاں مرید فلاں کام میں الجھ گیا۔ جواب میں کہا: "سب چھوڑ بیٹھے تو شتاب فائدہ ہوجاوے گا"۔ ایک دوسرے مرید کسی ایسے کام میں لگ گئے جو شیخ کو ناپسند تھا لہٰذا جب مرید سے ملاقات ہوئی تو اس سے فرمایا: میاں صبغۃ اللہ چھوڑ دے"۔ ایک مرتبہ کہیں سے گزر ہوا اور راستہ میں ایک شخص ملا۔ اس سے پوچھنے لگے "تمہیں انہار ہتے ہو"۔ ایک مرید نے مجاہدہ اور ریاضت کرنے کی اجازت چاہی تو اس سے فرمایا: "تمہاری بلا ریاضت کرے"۔ ایک دن ایک شخص سے کہا: ناقابل کہیں کا برائے زرشلائین ہو رہا ہے"۔ کسی نے کسی شخص کے بارے میں کہا کہ وہ فلاں چیز قبول نہیں کرے گا۔ شیخ نے جواب میں کہا: "آپیں جھک مار کر قبول کرے گا"۔ ایک دن شیخ علی متقی کے متعلق تعریفاً کہا: شیخ علی کا تقویٰ کہاں، میرا مکان (یعنی مقام) کہاں"۔ ایک دن ایک مرید کو بتایا کہ اگر

---

[1] شیخ عبدالقدوس گنگوہی، انوار العیون، ص ص ۱۲، ۲۱، ۷۰ وغیرہ

[2] سکندر بن منجھو، مراۃ سکندری، بمبئی، ص ۲۵۴

وہ فلاں کام کر بیٹھتا تو اس کا "تقویٰ چھوٹ جاتا"۔[1]

لودی سلاطین کے بعد شیر شاہ سور اور اس کے جانشینوں نے بھی فارسی شعرا اور ادبا کے ساتھ ہندوی زبان کے شعرا کی بھی قدر دانی کی۔ اس عہد کے کچھ امرا بھی ہندوی میں معیاری شعر کہتے تھے اور ان کی سرپرستی میں نامور ہندوی کے شعرا رہتے تھے۔ شیر شاہ سور اور اسلام شاہ سور کے ممتاز امرا میں شاہ محمد مزملی ہندوی کا نامور شاعر تھا۔ شیخ رزق اللہ مشتاقی اور شیخ کبیر تبنی نے اس کی علم دوستی کے متعلق دلچسپ معلومات فراہم کی ہیں۔ شیخ کبیر شاہ محمد مزملی کی مجلس کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ اس کے حلقۂ احباب میں جنکی وہ سرپرستی کرتا تھا میر منجھن مصنف مدو مالتی اور سور داس شامل تھے۔ شاہ محمد مزملی کا چھوٹا بھائی میاں محسن مزمل بھی ہندوی میں شعر کہتا تھا۔ دونوں شاعر مہمانوں کی تواضع میں بڑی فراخ دلی دکھاتے تھے۔ "دراں کوشکہا پان و غالیہ ہر قسم نہادہ بودند و آنجا بمثل میر سید منجھن مصنف مدو مالتی و شاہ محمد مزمل و محسن برادر خورد شاہ محمد (مزملی) و سور داس وغیرہ علما و فضلا، دراں کوشکہا می بودند و شعرا عربی و پارسی و ہندوی می گفتند"۔[2]

باوجودیکہ شاہ محمد مزملی فارسی اور عربی کے عالم تھے لیکن اُن کا ہندوی کلام اس قدر معیاری تھا کہ مرزا کامران جیسا سخن فہم اور نکتہ سنج بھی خراجِ تحسین دیے بغیر نہ رہ سکا۔ جب مرزا کامران ہمایوں سے شکست کھا کر ہندوستان میں اسلام شاہ سور کے پاس پناہ کے لیے آیا تو اسلام شاہ نے اس کی دیکھ بھال کے لیے نہایت شائستہ امرا کا تعین کیا۔ ان امرا میں شاہ محمد مزملی بھی شامل تھے۔ ایک دن شاہ محمد مزملی کا کلام سن کر مرزا کامران نے کہا: بمثل شما اہلِ فضل و دانش اگر در پارسی شعر گفتی بس در عالم نشانی بماندی" شاہ محمد مزملی نے جواب میں کہا تھا کہ وہ اپنے محبوب کی خاطر ہندوی میں شعر کہتا تھا کیونکہ اس کا محبوب فارسی سے نابلد تھا۔ "بواسطہ او در زبان ہندوی

---

[1] شیخ محمد، ملفوظات شیخ وجیہ الدین گجراتی، حبیب گنج کلکشن، فارسی مخطوطہ نمبر ۲۱/۲۲۱ ورق ۱۲ الف، ۹ الف، ۷ ب، ۸ الف، ۱۱ الف، ۱۲ الف، ۱۰ ب، ۱۳ ب، ۹ ب، ۱۳ ب وغیرہ۔

[2] شیخ کبیر تبنی۔ افسانہ شاہانہ ہند۔ مخطوطہ برٹش لائبریری، لندن، ورق ۱۵۰ ب

دردخود اظہار کردیم۔ مرزا کامران کو جواب پسند آیا اور اس نے خوب تعریف کی۔ شاہ محمد مزملی کے صرف دو مصرعے ملتے ہیں جو کہ مختلف ہیں

(۱) جم جم النکن ترت بلم ہر دبن سمات

(۲) تم ہوک جل روپ ہوئے نین تک[1]

سور حکمرانوں کے عہد کے بعد جب مغلوں کے دور کا آغاز ہوا تو نئے حکمراں طبقہ کی جانب سے جس کی مادری زبان فارسی تھی اور جو فارسی ادب کی روایات کا وارث تھا، فارسی شعر و ادب کی سرپرستی اور ہندوی سے بے اعتنائی کا ہونا بڑی حد تک فطری تھا اس کے نتیجہ میں سولہویں صدی کے نصف آخر اور سترھویں صدی میں فارسی زبان میں نہایت معیاری شعری اور نثری شاہکار وجود میں آئے۔ ابوالفضل کی نثر مغل عہد کے دانشوروں کے لیے ایک نمونہ بن گئی جس کا اتباع کرنا بھی علم و ادب کی دنیا میں ایک بڑا کارنامہ تصور کیا جانے لگا۔ لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ اس وقت تک ہندوی شاعری ہندی مسلمانوں کے کلچر کا حصہ ہو چکی اور یہ کلچرل روایت حکومت کی سرپرستی کی عدم موجودگی میں بھی زندہ رہی۔ اکبر اور جہانگیر کے عہد کے نامور امیر عبدالرحیم خانِ خاناں کے بارے میں مشہور ہے کہ اس کی ملازمت یا سرپرستی میں فارسی شعراء اور ادباء کے ساتھ ہندی اور ہندوی کے شعراء بھی شامل تھے کہا جاتا ہے کہ خانِ خاناں خود بھی ہندی میں دوہے کہتا تھا۔[2] برخلاف شمالی ہندوستان کے دکن میں دکنی اردو برابر ترقی کے منازل طے کرتی رہی وہاں بیجاپور کے عادل شاہی اور گولکنڈہ کے قطب شاہی سلاطین دکنی اردو شعر و ادب کے دلدادہ رہے۔ دراصل شمالی ہندوستان میں ہندوی شعر و شاعری کا نشاۃ ثانیہ اٹھارہویں صدی کے آغاز سے ہوا۔ اس زمانہ میں شاہی دربار اور دانشوروں میں اس کو سرپرستی ملی۔ حضرت مظہر جانِ جاناں اور اُن کے ہم عصر شعراء نے ہندوی زبان کی اصلاح کی اور جلد ہی اس کی نئی شکل ابھری جو کہ اردو کہلانے لگی۔

---

[1] رزق اللہ مشتاقی، واقعات مشتاقی۔ مخطوطہ برٹش لائبریری، لندن۔ ورق ۸۱ ب۔

[2] ملاحظہ کیجیے ایس اے حلیم کا انگریزی مقالہ:

Development of Hindi Literature during Akbar's Reilgion

India Quarters, Aligarh, vol III, Nos. 1-2, July-October 1957 PP 88-99

جہاں تک اردو نثر کی ابتدا اور ترقی کا مسئلہ ہے اس کی باقاعدہ تاریخ اٹھارہویں صدی سے شروع ہوتی ہے۔ اور یہ ترقی بڑی حد تک رہین منت ہے کلکتہ کالج میں اس زبان کے انگریزوں کی دلچسپی اور کاوش کا حکومت کے مفاد کے تحت ایسٹ انڈیا کمپنی کے ہندوستان میں افسرانِ اعلیٰ نے یہ ضرورت محسوس کی کہ ہندوستانی رعایا سے براہِ راست رابطہ قائم کرنے کے لیے انگریز عہدے داروں کو فارسی رسم الخط میں عام ہندوستانی زبان سکھائی جائے اس غرض سے انھوں نے فارسی کی کلاسیکی کتابوں کا آسان ہندوی میں ترجمہ کرانا شروع کیا۔ اس سلسلے میں میر امن کی باغ و بہار (یعنی قصہ چہار درویش کا ترجمہ) اور مظہر علی خاں عباس سروانی کی تحفۂ اکبر شاہی یا تاریخ شیر شاہی کا ترجمہ خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ ۱۸۰۳ء میں مرہٹوں کی شکست کے بعد انگریزوں کا مغل بادشاہ شاہ عالم سے معاہدہ اور اس کے تحت دہلی اور اس کے متعلقہ علاقہ میں انگریزی عملداری شروع ہوئی تو اس کے ساتھ ساتھ عیسائی مشنری (یعنی مبلغین) بھی وارد ہوئے انھوں نے عیسائیت کی تبلیغ کے لیے بائبل اور اپنے مذہبی لٹریچر کا آسان ہندوی میں ترجمہ کر کے تقسیم کرنا شروع کیا۔ یہ مسلمانوں کے لیے نیا چیلنج تھا۔ لہٰذا شاہ عبدالعزیزؒ کی ترغیب پر قرآن شریف کا عام بول چال کی زبان میں ترجمہ کیا جو مسلمانوں میں بہت مقبول ہوا۔ یہ ترجمہ اردو زبان کی تاریخ میں بڑی اہمیت کا حامل ہے کیونکہ اس کے بعد اسلام پر ہندوی میں متعدد اور مختلف موضوعات پر کتابیں لکھی جانے لگیں اور جلد ہی یہ زبان اہم اسلامی زبانوں میں شامل ہو گئی۔ دوسری اہم کتاب شاہ اسماعیل شہیدؒ کی تصنیف تقویت الایمان ہے۔ دونوں کاموں کی مقبولیت کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ وہ اب تک بار بار شائع ہو رہی ہیں۔

یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ شاہ عبدالقادر، شاہ محمد اسماعیل اور سید احمد شہید بریلوی کے رفقاء اپنی تصنیفات کی زبان کو ہندی (ہندوی) کا نام دیتے ہیں۔ اُن کے پیروؤں کا لکھا ہوا لٹریچر اصلاحی اور تبلیغی نوعیت کا ہے۔ کتابوں کی تعداد کافی ہے۔ اس لٹریچر کو ہم دو حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ پہلے حصہ میں وہ معیاری تصنیفات آتی ہیں جو کہ شاہ محمد اسماعیل اور سید احمد شہید بریلوی کے عالم رفقاء کار کے قلم سے ہیں۔ یہ مسلم خواص کے لیے لکھی گئی تھیں دوسرا وہ حصہ ہے نظم و نثر میں جو کہ سید احمد شہید بریلوی کی تحریک سے

متعلق لوگوں نے ۱۸۵۷ء کے پہلے اور بعد میں مسلم عوام کی دینی اصلاح کے لیے لکھا تھا۔ اس لٹریچر کے مصنفین مختلف مقامات کا سفر بھی کرتے تھے اور وعظ و پند کے ذریعہ مسلمانوں میں غیر اسلامی رسومات اور دوسرے اثرات ختم کرنے کی جد وجہد میں مصروف تھے۔ اس لٹریچر کی خصوصیت ہے کہ اس میں دینی مسائل کو آسان ترین زبان میں پیش کیا گیا ہے اور اس کا مطالعہ ذہن کے بجائے جذبات کو متاثر کرتا ہے۔ شاہ محمد اسماعیل کی تقویت الایمان کے بعد مولانا خرم علی کی تصنیف "نصیحت المسلمین" مولانا حسن قنوجی کی تصنیف "ہدایت المومنین وسوالات عشرہ المحرم" اور مولانا کرامت علی جونپوری کی "حجت القاطع" معیاری کتابیں ہیں ان کا زمانہ طباعت ۱۸۵۲ء سے ۱۸۶۸ء ہے۔ اپنی مقبولیت کی وجہ سے ان کے ایڈیشن لاہور، دہلی اور کلکتہ سے چھپتے رہے۔

اس لٹریچر کے سلسلے میں اس بات کی بھی وضاحت ضروری ہے کہ تاریخ ہند اور اردو ادب کے محققین نے اس لٹریچر کو وہابی ادب کا نام دیا ہے[1] جو کہ ایک تاریخی غلطی ہے۔ کیونکہ اس لٹریچر کے مصنفین کا تعلق شاہ عبدالعزیز دہلویؒ کے توسط سے شاہ ولی اللہؒ کی تحریک سے تھا اور ان افراد پر عرب کی وہابی تحریک کے بجائے شاہ ولی اللہ کی تعلیمات کا اثر تھا لہٰذا ان کی تحریک کو شاہ ولی اللہی تحریک کے نام سے موسوم کرنا چاہیے اور لٹریچر کو بھی شاہ ولی اللہی تحریک کا لٹریچر کہنا مناسب ہوگا۔

۱۸۵۷ء کے بعد ہندوی ہی اردو کہلائی جانے لگی۔ اگرچہ جدید نثر کی تاریخ کی ابتدا کلکتہ کالج کے اردو ترجموں اور شاہ عبدالقادر کے قرآن شریف کے ترجمہ سے ہوتی ہے لیکن اس کو جدید ترین بنانے کا سہرا سرسید اور اُن کے رفقاء کار کے سر ہے۔ سرسید کی تصنیفات عہد آفریں تھیں۔ اُن کی قرآن شریف کی تفسیر نے اردو میں علم الکلام

---

[1] خواجہ احمد فاروقی کی کتاب "اردو میں وہابی ادب" تحقیق کے اعلیٰ معیار پر اترتی ہے۔ انھوں نے برٹش لائبریری لندن اور انڈیا آفس لائبریری میں ۴۴ مخطوطات کو دریافت کیا اور ان کا تجزیہ پیش کر کے ثابت کیا کہ اردو زبان کی ترقی میں اس لٹریچر کی کیا اہمیت ہے۔ اچھا ہوتا کہ وہ کتاب کا عنوان "اردو میں شاہ ولی اللہی تحریک کا ادب رکھتے۔ فاروقی صاحب کی کتاب دہلی یونیورسٹی کے شعبۂ اردو کی مطبوعات میں شامل ہے۔

کا آغاز کیا۔ مولانا شبلی نعمانی اگرچہ اپنی قدامت پسندی کی وجہ سے سرسید کے دینی افکار سے اختلاف رکھتے تھے اور انھوں نے قدیم مسلم متکلمین کے علمی کارناموں کو نمایاں کرنے کے لیے علم الکلام پر معیاری کام کیا لیکن یہ حقیقت ہے کہ اس کی تحریک انہیں سرسید ہی کے کام سے ملی تھی اُن کے بعد سرسید کے افکار اور روایت سے مولانا آزاد اور مولانا مودودی بھی متاثر ہوئے۔ آخر الذکر نے شبلی نعمانی کے برعکس سرسید کی روشنی میں بدلے ہوئے زمانہ اور حالات کے تقاضوں کو مدِ نظر رکھتے ہوئے قرآن کی تفسیر اور ترجمانی کی ہے۔ سرسید کا تاریخ سے متعلق کام بھی بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ وہ چاہتے تھے کہ علم الکلام کی طرح علم تاریخ اور فلسفۂ تاریخ کا بھی جدید تصورات اور اسالیب کے تحت مطالعہ کیا جائے۔ اس ضمن میں اُن کے افکار قدیم مسلم مورخین کے افکار سے مختلف تھے اس کے لیے علاحدہ مطالعہ کی ضرورت ہے۔

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

اسلام میں خدمتِ خلق کا تصور

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

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

قیمت صرف ۲۵ روپے

ملنے کے پتے

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

مرکزی مکتبہ اسلامی۔ بازار چتلی قبر۔ دہلی ۶

بحث ونظر

جرح وتعدیل کا تدریجی ارتقاء

(۲)

ڈاکٹر ظفر احمد صدیقی

صحابۂ کرام کے بعد ہم کبارِ تابعین کے عہد کی طرف منتقل ہوتے ہیں۔ یوں تو تلامذۂ صحابہ کی تعداد بہت بڑی ہے، لیکن وہ حضرات جن سے جرح وتعدیل کے اقوال مروی ہیں، تعداد میں بہت تھوڑے ہیں اور ان میں بھی سرِ فہرست ابراہیم نخعی (ف ۹۶ھ) شعبی (ف ۱۰۴ھ) اور ابن سیرین (ف ۱۱۰ھ) ہیں۔ چند اقوال ابوعبدالرحمٰن سلمی (ف ۷۴ھ) سعید بن المسیب (ف ۹۳ھ) سعید بن جبیر (ف ۹۵ھ) طاؤس (ف ۱۰۶ھ) اور حسن بصری (ف ۱۱۰ھ) کے بھی مل جاتے ہیں۔ آئندہ صفحات میں ہم انہی حضرات کے اقوال وبیانات کی روشنی میں یہ جاننے کی کوشش کریں گے کہ کبارِ تابعین کے عہد میں جرح وتعدیل نے ارتقا کی کون سی منزلیں طے کیں؟

ہماری محدود معلومات کی حد تک راویوں کے سلسلے کے لیے "اسناد" اور راویانِ حدیث کے لیے "رجال" کا لفظ غالباً سب سے پہلے اسی عہد میں استعمال ہوا ہے۔ ابن سیرین (ف ۱۱۰ھ) فرماتے ہیں: لم یکونوا یسالون عن الاسناد، فلما وقعت الفتنۃ، قالوا سمّوا لنا رجالکم[۴۷] (ابتداءً لوگ سلسلۂ سند کے بارے میں نہیں پوچھتے تھے لیکن جب فتنے کا ظہور ہوگیا تو لوگوں نے کہا کہ اپنے راویوں کے نام بتاؤ)۔

اس عہد میں قدریہ، مرجئہ وغیرہ مختلف مذہبی فرقوں کے وجود میں آنے کے سبب سے راویانِ حدیث کو دو گروہوں میں تقسیم کیا گیا۔ صحیح العقیدہ راویوں کو "اہل سنت" اور ان سے مختلف عقائد رکھنے والوں کو "اہلِ اہواء" یا "اہل بدعت" کا نام دیا گیا۔ اول الذکر کی روایتیں قبول کی گئیں اور ثانی الذکر کی روایتیں ترک کی گئیں۔ ابن سیرین کے مذکورہ بالا قول کا تتمہ یہ ہے: فینظر الی اھل السنۃ فیوخذ حدیثھم، وینظر الی اھل البدع فلا یوخذ حدیثھم[۴۸] (اہل سنت راویوں کو دیکھتے ہوئے ان کی حدیثیں قبول کی جائیں گی اور اہلِ بدعت راویوں کو دیکھتے ہوئے ان کی روایتیں ترک کردی جائیں گی)۔

ابن سیرین ہی کے ایک دوسرے بیان کی حکایت شعیب بن الحبحاب اس طرح کرتے ہیں: قلت لابن سیرین: ما تری فی السماع من اھل الاھواء؟ قال: لا نسمع منھم ولا کرامۃ[۴۹] (میں نے ابن سیرین سے پوچھا کہ اہل اہوا سے روایتوں کے سننے کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟ انھوں نے جواب دیا نہ ہم ان سے سنتے ہیں اور نہ ان کی کوئی وقعت ہے)۔

ان بیانات کے پیش نظر ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ عقائد کی بنیاد پر جرح کا سلسلہ اسی عہد سے شروع ہوا۔ ہمارے علم کی حد تک صحابۂ کرام سے کسی معین راوی کی تکذیب وتضعیف کا کوئی قول منقول نہیں ہے۔ بجز حضرت عبادہ بن صامتؓ کے قول "کذب ابو محمد"[۵۰] کے۔ حضرت عبادہؓ نے یہ الفاظ حضرت ابو محمد انصاریؓ کے قول "الوتر واجب" کی تردید کے طور پر کہے تھے لیکن درحقیقت یہاں 'کذب' جھوٹ کے معنی میں نہیں ہے، بلکہ اس سے خطا وغلطی کے معنی مراد ہیں۔ ایک تو اس لیے کہ حضرت ابو محمدؓ خود صحابی ہیں، بلکہ اصحاب بدر میں سے ہیں۔ اس لیے ان سے کذب کے صدور کا احتمال نہیں۔ دوسرے اس لیے کہ حضرت ابو محمدؓ کا "الوتر واجب" کہنا روایت کے طور پر نہ تھا، اجتہاد کے طور پر تھا اور ظاہر ہے کہ مجتہد سے اجتہاد میں غلطی تو ہو سکتی ہے، لیکن اسے کاذب نہیں کہا جا سکتا[۵۱]

بہر حال عرض یہ کرنا تھا کہ کبار تابعین کے عہد سے مخصوص ومعین راویوں پر جرح کی مثالیں ملنے لگتی ہیں۔ اس سلسلے میں ہمیں سب سے قدیم تر قول ابو عبدالرحمٰن عبداللہ بن حبیب السلمی (ف ۷۴ھ) کا دستیاب ہوا ہے۔ انھوں نے ایک موقع پر فرمایا: لا تجالسوا القصاص غیر ابی الاحوص وایاکم وشقیقا[۵۲] اس بیان کے پہلے جزو میں انھوں نے ابو الاحوص عوف بن مالک بن نضلہ کوفی کی تعدیل کی ہے اور دوسرے جزو میں ابو عبدالرحیم شقیق ضبی کوفی کی تضعیف کرتے ہوئے، اس سے دور رہنے کا مشورہ دیا ہے۔

اس عہد میں راوی کی تضعیف کے لیے عام طور پر دو مادے استعمال کیے گئے ہیں، ایک "اتہام" کا، دوسرے "کذب" کا۔ تفصیلات ذیل میں ملاحظہ ہوں:

ابراہیم نخعی (ف ۹۶ھ) حارث اعور کوفی (ف ۶۵ھ) کے بارے میں فرماتے ہیں: ان الحارث اتہم[۵۳] (حارث متہم ہے) عامر بن شراحیل الشعبی (ف ۱۰۴ھ) فرماتے ہیں: حدثنی الاعور أشھد انہ احد الکذابین[۵۴] (مجھ سے اعور نے بیان کیا اور میں گواہی دیتا ہوں کہ وہ جھوٹوں میں سے ایک ہے) انھیں کا قول ہے: الحارث کذاب[۵۵] (حارث جھوٹا ہے) ابراہیم نخعی، مغیرہ بن سعید البجلی اور ابو عبدالرحیم شقیق ضبی پر جرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: إیاکم والمغیرۃ بن سعید وأبا

عبدالرحیم فانهما کذابان[۵۶]۔ ابن سیرین (ف ۱۱۰ھ) عکرمہ کے بارے میں فرماتے ہیں: مالیسوءنی ان یکون من اهل الجنة ولکنه کذاب[۵۷]۔ (مجھے اس میں کوئی ناگواری نہیں کہ وہ اہل جنت میں سے ہوں، لیکن وہ کذاب ہیں) سعید بن المسیب (ف ۹۳ھ) اپنے غلام برد سے خطاب کرتے ہوئے کہتے ہیں: لاتکذب علی کما یکذب عکرمة علی ابن عباس[۵۸]۔ (تم میری طرف جھوٹی روایتیں منسوب نہ کرنا، جس طرح عکرمہ ابن عباس کی طرف کرتے ہیں)۔

اس طبقے کے تابعین نے بعض صحابۂ کرام یا ان کے آثار و مرویات کے بارے میں بھی اظہار خیال کیا ہے۔ چنانچہ شعبی کہتے ہیں: ماکذب علی احد فی هذه الامة ماکذب علی علیؓ[۵۹]۔ (جھوٹی حدیثیں سب سے زیادہ حضرت علیؓ کی طرف منسوب کی گئی ہیں) ابراہیم نخعی فرماتے ہیں: کانوا یرون ان کثیرا من حدیث ابی هریرة منسوخ[۶۰]۔ (لوگوں کا خیال تھا کہ حضرت ابوہریرہ کی اکثر احادیث منسوخ ہیں)۔ ابن سیرین حضرت معاویہؓ کے بارے میں فرماتے ہیں: کان معاویة لایتهم فی الحدیث عن النبی صلی الله علیه وسلم[۶۱]۔ (حضرت معاویہؓ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے احادیث کی روایت میں متہم نہ تھے)۔

مختلف صحابۂ کرام کے شاگردوں میں کن کن لوگوں کے نام زیادہ نمایاں ہیں؟ ان میں باہم کیا فرق مراتب ہے؟ کس باب میں کس کو دوسروں پر فوقیت و فضیلت ہے؟ یہ اور اس جیسے دوسرے سوالات بھی اس عہد میں اٹھائے گئے ہیں، چنانچہ ان کے جوابات ملاحظہ ہوں:

ابراہیم نخعی فرماتے ہیں: کان اصحاب عبدالله الذین یقرؤن الناس القرآن، و یعلمونهم السنة، ویفیدون الناس عن رأیهم ستة: علقمة، والاسود، ومسروق، وعبیدة، وابومیسرة، وعمرو بن شرحبیل، والحارث بن قیس[۶۲]۔ (حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے وہ تلامذہ، جو لوگوں کو قرآن پڑھاتے اور سنت کی تعلیم دیتے تھے اور جن کی رائے پر لوگ اعتماد کرتے تھے چھ ہیں: علقمہ، اسود، مسروق، عبیدہ، ابومیسرہ، عمرو بن شرحبیل اور حارث بن قیس)۔

داؤد بن ہند کہتے ہیں کہ میں نے شعبی سے کہا کہ مجھے حضرت عبداللہؓ بن مسعود کے تلامذہ کے بارے میں اس طرح بتائیے کہ ان کی صورت نگاہوں میں گھوم جائے۔ اس کے جواب میں انھوں نے فرمایا: کان علقمة ابطن القوم به، وکان مسروق قد خلط منه ومن غیره، و کان الربیع بن خثیم اشد القوم اجتهادا، وکان عبیدة یواری شریحا فی العلم والقضاء[۶۳]۔ (حضرت ابن مسعودؓ کے تلامذہ میں علقمہ ان سے سب سے زیادہ قریب تھے۔ مسروق کے پاس حضرت ابن مسعودؓ

کے علاوہ دوسروں کی بھی روایتیں تھیں۔ ربیع بن خثیم ریاضت ومجاہدے میں سب سے آگے تھے۔ عبیدہ علم اور قضا میں شریح کے ہم پایہ تھے)۔

ابن سیرین کہتے ہیں: أدركت القوم وهم يقدمون خمسة من بدأ بالحارث الأعور ثنى بعبيدة، ومن بدأ بعبيدة ثنى بالحارث، ثم علقمة الثالث، لا شك فيه، ثم مسروق ثم شريح۔ وإن قوما أخسهم شريح، لقوم لهم شأن[۶۴] (میں نے اہل علم کو پایا کہ وہ پانچ لوگوں کو سرفہرست رکھتے ہیں۔ کچھ لوگوں کے نزدیک اول نمبر پر حارث تو دوم نمبر پر عبیدہ اور بعض کے نزدیک اول نمبر پر عبیدہ تو دوسرے نمبر پر حارث۔ علقمہ تیسرے نمبر پر۔ اس میں کوئی شبہ نہیں۔ پھر مسروق، پھر شریح۔ ظاہر ہے کہ جس جماعت میں شریح سب سے آخری نمبر پر ہوں گے، وہ کیسی عظیم الشان جماعت ہوگی)۔

شعبی کا قول ہے: كان مسروق أعلم بالفتوى من شريح، وكان شريح أعلم بالقضاء من مسروق[۶۵]۔ (مسروق افتا میں شریح سے زیادہ علم رکھتے تھے اور شریح کو قضا کی واقفیت مسروق سے زیادہ تھی)۔[۶۶]

غالب بن ابی ہذیل کہتے ہیں: قلت لابراهيم أعلقمة أفضل أو الاسود؟ قال: علقمة۔ (میں نے ابراہیم نخعی سے دریافت کیا کہ علقمہ فائق ہیں یا اسود؟ انھوں نے جواب دیا علقمہ)۔

ایسا اندازہ ہوتا ہے کہ راویوں کی حیثیت اور ان کے رتبے کے لحاظ سے توثیق وتعدیل کے الگ الگ کلمات، جن کا رواج زمانۂ مابعد میں عام طور پر نظر آتا ہے۔ اس وقت تک وجود میں نہیں آئے تھے۔ ثقات تابعین کے حق میں ان کے معاصرین نے جو کلمات استعمال کیے ہیں، انھیں کلمات توصیف کہنا زیادہ بہتر ہوگا۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

شعبی عکرمہ کے بارے میں کہتے ہیں: ما بقي أحد أعلم بكتاب الله من عكرمة۔[۶۷] (عکرمہ سے زیادہ کتاب اللہ کا علم رکھنے والا کوئی باقی نہیں بچا)

اسود بن یزید کے بارے میں کہتے ہیں: كان صواما، قواما حجاجا۔[۶۸] (وہ بکثرت روزہ رکھنے والے، نمازیں پڑھنے والے اور حج کرنے والے تھے)۔

انھیں کا قول ہے: أهل بيت خلقوا للجنة علقمة والأسود وعبد الرحمن۔[۶۹] (علقمہ، اسود اور عبدالرحمن گویا جنتی گھرانے کے افراد ہیں)۔

مسروق کے بارے میں کہتے ہیں: ما علمت أن أحدا كان أطلب للعلم في الآفاق من مسروق[۷۰]۔ (تمام آفاق میں مسروق سے بڑھ کر علم کا طالب، میرے علم میں کوئی نہیں ہے)۔

اسی طرح ابراہیم نخعی شقیق بن سلمہ ابو وائل اسدی کے بارے میں فرماتے ہیں: انی لاحسبہ ممن یدفع عنابہ[۷۱]۔ (میرا خیال ہے کہ ان کے طفیل ہماری حمایت کی جائے گی)۔ انھیں کے بارے میں یہ بھی کہتے ہیں: أما انہ خیر منی[۷۲]۔ (وہ یقیناً مجھ سے بہتر ہیں)۔

لیکن اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ اس عہد میں کلماتِ تعدیل کا سرے سے وجود ہی نہ تھا۔ اس کی بھی مثالیں کم سہی، لیکن مل جاتی ہیں:

ابن سیرین، قتادہ کے بارے میں فرماتے ہیں: قتادۃ احفظ الناس او من احفظ الناس[۷۳] (قتادہ کی یادداشت سب سے بہتر تھی یا وہ بہتر یادداشت والوں میں ایک تھے)۔

ابوقلابہ کے بارے میں فرماتے ہیں: ابوقلابۃ ان شاء اللہ، ثقۃ، رجل صالح[۷۴]۔ (ابوقلابہ انشاء اللہ ثقہ اور نیک انسان ہیں)۔

شعبی، ربیع بن خثیم کے بارے میں فرماتے ہیں: حدثنا الربیع وکان من معادن الصدق[۷۵]۔ (مجھ سے ربیع نے بیان کیا اور وہ معدنِ صدق تھے)۔

قتادہ کے بارے میں کہتے ہیں: ما اتانی عراقی أحفظ من قتادۃ[۷۶]۔ (قتادہ سے بہتر یادداشت والا کوئی عراقی میرے پاس نہیں آیا)۔

شقیق بن سلمہ کے بارے میں کہتے ہیں: علیک بشقیق فإنی ادرکت الناس وھم متوافرون وانھم لیعدونہ من خیارھم[۷۷]۔ (تم شقیق کا ساتھ ہرگز نہ چھوڑو۔ میں ایسے بہت سے لوگوں سے ملا ہوں، جو انھیں بہترین افرادِ انسانی میں شمار کرتے تھے)۔

اس عہد میں راویانِ حدیث کے بارے میں رائے قائم کرنے کے سلسلے میں جن امور کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔ وہ تین چیزیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ اس کے عقائد کیسے ہیں؟ دوسرے یہ کہ اس کا حفظ و ضبط کیسا ہے؟ تیسرے یہ کہ اس کے مرویات کی نوعیت کیا ہے؟ اس دعوے کی تائید و تصدیق گذشتہ صفحات میں پیش کیے گئے بیانات سے تو ہوتی ہی ہے۔ مزید برآں چند اقوال اور بھی پیش کیے جاتے ہیں۔

ابنِ عون کہتے ہیں: جلست إلی ابراھیم فقال فی المرجئۃ قولاً غیرہ احسن منہ[۷۸]۔ (میں ابراہیم نخعی کے پاس بیٹھا تو انھوں نے مرجئہ کے بارے میں ایسی بات کہی، جو کچھ اچھی نہ تھی)۔

طاؤس، معبد جہنی کے بارے میں فرماتے ہیں: احذروا قول معبد فانہ کان قدریا[۷۹]۔ (معبد کی بات سے بچو، کیونکہ وہ قدری تھا۔)

حسن بصری، اس کے بارے میں فرماتے ہیں: ایاکم ومعبد الجہنی، فانہ ضال مضل[۸۰]۔ (معبد جہنی سے دور بھاگو۔ وہ گمراہ اور گمراہ کن ہے)۔

سعید بن جبیر نے طلق بن حبیب کے بارے میں ایوب سختیانی سے کہا: لا تجالسہ[۸۱]۔ (اس کے ساتھ نہ اٹھو بیٹھو) حماد بن زید اس کی وجہ بتاتے ہیں: کان یری الارجاء[۸۲]۔ (وہ عقیدۂ ارجاء کے قائل تھے)۔

ابراہیم نخعی نے حارث اعور کے فسادِ عقیدہ کی حکایت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ان الحارث قال: تعلمت القرآن فی ثلاث سنین، والوحی فی سنتین۔ اوقال: الوحی فی ثلاث سنین والقرآن فی سنتین[۸۳]۔ (حارث نے کہا کہ میں نے قرآن تین سال میں سیکھا اور وحی دو سال میں یا یہ کہا کہ میں نے وحی تین سال میں سیکھا اور قرآن دو سال میں)۔

یہ بیانات راوی کے عقائد اور اس کے دینی احوال سے متعلق تھے۔ اب حفظ وضبط اور مطالعۂ مرویات سے متعلق بعض اقوال ملاحظہ ہوں:

شعبی کہتے ہیں: قتادۃ حاطب لیل[۸۴]۔ (قتادہ روایت میں رطب ویابس کی تمیز نہیں کرتے)

ابن سیرین کا تجزیہ تھا کہ حسن بصری روایتِ حدیث میں الفاظ حدیث کی پابندی نہیں کرتے۔ قوتِ بیان کے ذریعے اسے عمدہ بناتے اور اس میں اپنے مواعظ کا اضافہ کر دیتے ہیں (اسمع الحدیث فیجودہ بمنطقہ، ویصل فیہ من مواعظہ) خود اپنے بارے میں ان کا خیال تھا کہ میں حدیث میں کوئی اضافہ تو نہیں کرتا، لیکن کچھ نہ کچھ مجھ سے کمی ضرور ہو جاتی ہے۔ (اسمع الحدیث فأسقط منہ) اس کے برخلاف قتادہ کی تعریف کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ ان کا حفظ وضبط ہم سب میں سب سے عمدہ ہے۔ وہ جس طرح حدیث سنتے ہیں، من وعن اسی طرح نقل کر دیتے ہیں۔ (وامالتی خرجت کما دخلت فقتادہ، فہو أحفظ الناس[۸۵])۔

گذشتہ صفحات میں ہم نے استدراکات صحابہ کا تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ وہاں ہم نے عرض کیا تھا کہ یہ استدراکات راویانِ حدیث پر جرح کے اولین نقوش ہیں۔ چنانچہ اب ہم کبار تابعین کے عہد سے اس طرح کی جرحوں کی مثالیں پیش کرتے ہیں۔ عکرمہ کے بارے میں سعید بن المسیب اور ابن سیرین کی جرحیں ماقبل میں نقل کی جا چکی ہیں۔ ان اقوال کا تعلق بھی عکرمہ ہی سے ہے:

(۱) عطاء خراسانی کہتے ہیں کہ میں نے سعید بن المسیب سے کہا کہ عکرمہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہؓ سے حالتِ احرام میں نکاح فرمایا۔ اس کے جواب میں انھوں نے کہا

کہ وہ خبیث جھوٹ بولتا ہے۔ جاؤ اور اسے گالیاں دو۔ میں تمہیں حدیث سناتا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حالتِ احرام میں تشریف لائے۔ پھر جب آپ نے احرام کھول لیا تب نکاح فرمایا۔

(عن عطاء الخراسانی قال: قلت سعید بن المسیب: ان عکرمة یزعم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ تزوج میمونة وھو محرم۔ فقال: کذب مخبثان، اذھب الیه فسبه، سأحدثکم قدم رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم وھو محرم، فلما حل تزوجھا[۵۶])۔

(۲) عبداللہ بن خثیم کہتے ہیں کہ میں نے اور عبداللہ بن سعید نے عکرمہ سے "والنخل باسقات" کے معنی دریافت کیے۔ انھوں نے جواب دیا کہ کھجوروں کا بسوق، ولادت کے وقت عورتوں کے بسوق (پستان میں دودھ اترنے) کے مانند ہوتا ہے۔ پھر میں سعید بن المسیب کے پاس گیا اور انھیں عکرمہ کی یہ بات بتلائی۔ اس کے جواب میں انھوں نے کہا کہ عکرمہ نے غلط کہا۔ کھجوروں کے بسوق سے مراد اس کی درازی اور لمبائی ہے۔ (عن عبداللہ بن عثمان بن خثیم سألت عکرمة انا وعبداللہ بن سعید عن قوله: والنخل باسقات، قال: بسوقھا کبسوق النأ عند ولادتھا۔ فجئت الی سعید، فأخبرته، فقال: کذب، بسوقھا طولھا[۵۷])۔

(۳) عبدالکریم جزری، عکرمہ سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے زمین کرائے پر دینے کو ناپسند کیا ہے۔ سعید بن جبیر سے اس کا ذکر کیا گیا تو انھوں نے فرمایا کہ انھوں نے غلط کہا۔ میں نے حضرت ابن عباسؓ کو ارشاد فرماتے ہوئے سنا ہے کہ سب سے اچھی بات یہ ہے کہ تم سال بہ سال خالی زمین کرائے پر دیا کرو۔ (عن عبدالکریم الجزری عن عکرمة انه کرہ کراء الارض، فذکرت ذلک لسعید، فقال کذب عکرمة، سمعت ابن عباس یقول: ان امثل ما انتم صانعون استئجار الارض البیضاء سنة بسنة[۵۸])۔

(۴) طاؤس کہتے ہیں اگر عکرمہ مولی ابن عباس اللہ سے ڈرتے اور اپنی بعض احادیث کی روایت سے رک جاتے تو مرجع خلائق ہوتے۔ (عن طاوس قال: لو أن مولی ابن عباس اتقی اللہ وکف من حدیثه لشدت الیه المطایا[۵۹])۔

(۵) مطر کہتے ہیں کہ میں نے عطاء بن ابی رباح سے کہا کہ عکرمہ حضرت ابن عباسؓ کا قول نقل کرتے ہیں کہ قرآن پاک نے موزوں پر مسح کے باب میں سبقت حاصل کر لی ہے۔ یعنی موزوں پر مسح کی اجازت ابتدا میں تھی بعد میں قرآن پاک کی آیت وضو کے ذریعے منسوخ ہو گئی۔ اس پر عطا نے کہا کہ عکرمہ غلط کہتے ہیں۔ میں نے حضرت ابن عباسؓ کو ارشاد فرماتے ہوئے سنا کہ اگر تم

بیت الخلاء سے نکلو جب بھی موزوں پر مسح کرو۔ (قال مطر: قلت لعطاء: ان عکرمة قال: قال ابن عباس: سبق الکتاب المسح علی الخفین، فقال: کذب عکرمة، سمعت ابن عباس یقول: امسح علی الخفین وان خرجت من الخلاء[۹])

ان مثالوں کے ذریعے اس طرف بھی توجہ دلانا مقصود ہے کہ کسی راوی کے حفظ وضبط کی کمی یا اس کے ضعف وکذب پر استدلال کی ایک شکل ابتدا ہی سے یہ بھی رہی ہے کہ جرح کرنے والا اپنی مرویات سے متکلم فیہ راوی کی مرویات کا موازنہ ومقابلہ کرتا ہے اور پھر جب اسے اپنے سے مختلف پاتا ہے تو اس کی طرف غلط بیانی وکذب کی نسبت کر دیتا ہے۔ ایک مجتہد کی طرح کبھی وہ اپنے اجتہاد میں کامیاب رہتا ہے اور کبھی اس سے غلطی بھی واقع ہو جاتی ہے۔

سلسلۂ زیر بحث میں دو باتیں اور بھی قابل ذکر ہیں۔ ایک تو یہ کہ علمی افادہ واستفادہ کی عام طور پر دو صورتیں رائج رہی ہیں۔ اولاً یہ کہ شاگرد سوال کریں اور استاد جواب دے ثانیاً یہ کہ استاد خود ہی شاگردوں کو اپنے تجربات سے مستفید کرے۔ اصحاب جرح وتعدیل کے یہاں بھی یہ دونوں صورتیں ابتدا ہی سے ملتی ہیں۔ یہاں اس کے لیے الگ سے مثالیں پیش کرنے کی ضرورت نہیں۔ گذشتہ صفحات میں اس کے شواہد بکثرت موجود ہیں۔ ان کی طرف مراجعت کی جا سکتی ہے۔

دوسری قابل ذکر بات یہ ہے کہ صحابۂ کرام اور کبار تابعین کے عہد میں جھوٹے راویوں اور جھوٹی روایتوں کا سلسلہ اگرچہ شروع ہو چکا تھا، لیکن بحیثیت مجموعی ان راویوں اور ایسی روایتوں کی تعداد بہت تھوڑی تھی۔ اس لیے ان حضرات کو راویانِ حدیث کے بارے میں بہت زیادہ تحقیق وتفتیش اور پھر جرح وتعدیل کی ضرورت بھی پیش نہیں آئی۔ یہی سبب ہے کہ اس عہد میں جرح وتعدیل کے اقوال بہت کم ملتے ہیں۔

پھر اس وقت ایک بڑی سہولت یہ بھی تھی کہ کسی بھی بے بنیاد روایت کی حقیقت جاننے اور جھوٹ کا پردہ فاش کرنے کے لیے صحابۂ کرام کی طرف رجوع کیا جا سکتا تھا۔ چنانچہ جب حضرت انس بن مالک کی وفات ہوئی تو مؤرق العجلی ابو معتمر البصری نے کہا کہ آج نصف علم چلا گیا۔ لوگوں نے پوچھا یہ کیسے؟ انھوں نے جواب دیا کہ جب اہل بدعت میں کا کوئی شخص حدیث کے معاملے میں ہماری مخالفت کرتا تھا تو ہم کہتے کہ آؤ اس کے پاس چلیں جس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست حدیثیں سنی ہیں۔ (لما مات أنس بن مالك، قال مؤرق: ذهب اليوم نصف علم، قيل: كيف ذلك؟ قال: كان الرجل من اهل الاهواء اذا خالفنا في الحديث قلنا

تعالیٰ إلی من سمعه من النبی صلی اللہ علیه وسلم[۹۱]).

(۳)

اب ہم تابعین کے اگلے طبقے کی طرف منتقل ہوتے ہیں۔ جرح وتعدیل کے نقطۂ نظر سے اس طبقے میں سب سے زیادہ اہمیت ایوب سختیانی (۶۸ھ-۱۳۱ھ) کو حاصل ہے۔ ان کے علاوہ سلیمان التیمی (۴۶ھ-۱۴۳ھ) سعد بن ابراہیم (۵۳ھ-۱۲۵ھ) زہری (۵۸ھ-۱۲۴ھ) قتادہ (۶۰ھ-۱۱۸ھ) عبداللہ بن عون (۶۶ھ-۱۵۱ھ) اور یونس بن عبید (۶۸ھ-۱۴۰ھ) بھی اس طبقے کے اہم افراد ہیں۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ جرح وتعدیل کا فن بڑی حد تک اجتہادی ہے۔ یعنی اصحاب جرح و تعدیل اپنے علم، مطالعے اور بصیرت کی بنیاد پر کسی راوی کے بارے میں کوئی رائے قائم کرتے ہیں۔ اکثر و بیشتر ان کی رائیں حقیقت پر مبنی اور مطابقِ واقعہ ہوتی ہیں، لیکن مختلف اسباب و وجوہ کی بنا پر کبھی کبھی فیصلے میں ان سے غلطی بھی ہو جاتی ہے۔ ایسی صورت میں بالعموم ان کے معاصرین یا بعد میں آنے والے اصحابِ فن ان کی تصحیح کر دیا کرتے ہیں۔ ہماری معلومات کی حد تک اس مستحسن روایت کا آغاز اسی طبقے سے ہوتا ہے۔ اس کی مثال میں حضرت ابن عباسؓ کے تلمیذ رشید عکرمہ کا نام پیش کیا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ گذشتہ صفحات میں تفصیل کے ساتھ نقل کیا گیا۔ ان کے بارے میں ان کے متعدد نامور معاصرین کی رائے اچھی نہ تھی لیکن ایوب سختیانی نے ان بزرگوں کی رایوں سے اختلاف کیا۔ ایک موقع پر جب ان سے عکرمہ کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں نے فرمایا کہ اگر وہ میرے نزدیک ثقہ نہ ہوتے تو میں ان کی روایتیں نہ لکھتا۔ (لو لم یکن عندی ثقة لم اکتب عنه[۹۲]). ایک دوسرے موقع پر جب ان سے کہا گیا کہ کیا آپ لوگ عکرمہ کو متہم سمجھتے تھے؟ تو جواب دیا کہ میں تو انھیں متہم نہیں سمجھتا تھا۔ (قیل لایوب اکنتم تتهمون عکرمة؟ قال: أما أنا فلم اکن اتهمه[۹۳]).

ایوب نے کس بنا پر اپنے پیش رؤں کی رایوں سے اختلاف کیا؟ اس سلسلے میں ان کے موقف کو سمجھنے کے لیے درج ذیل روایت کا مطالعہ مفید ہوگا۔ ایوب خود ہی روایت کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایتوں کے حفاظ سعید بن جبیر، عطاء اور طاؤس وغیرہ عکرمہ کے پاس جمع ہوئے۔ انھیں بٹھایا اور ان سے حضرت ابن عباسؓ کی مختلف روایات کے بارے میں سوالات شروع کیے۔ جب بھی وہ کوئی حدیث بیان کرتے سعید بن جبیر ان کی تصدیق کرتے

تا آنکہ ان سے کہا گیا کہ سورۂ کہف میں حضرت موسیٰؑ اور حضرت خضر کے واقعے کے تحت جس مچھلی کا ذکر آیا ہے، اس کے بارے میں بتائیں۔ اس کے جواب میں انھوں نے فرمایا کہ وہ مچھلی نمکنوں کے بقدر پانی میں ان دونوں کے ساتھ ساتھ چل رہی تھی۔ اس پر سعید بن جبیر نے کہا کہ میں حضرت ابن عباسؓ کے بارے میں گواہی دیتا ہوں، انھوں نے یہ فرمایا تھا کہ وہ دونوں اسے ایک ٹوکرے میں اٹھائے ہوئے ساتھ ساتھ چل رہے تھے۔ اس روایت کو نقل کر کے ایوب سختیانی کہتے ہیں کہ میرا خیال ہے کہ حضرت ابن عباسؓ سے دونوں قول مروی ہیں۔ (أراہ کان یقول القولین جمیعاً۔[۵۴])

ایوب سختیانی کے قول کا منشا یہ ہے کہ عکرمہ اور سعید بن جبیر دونوں کی روایتیں اپنی اپنی جگہ درست ہو سکتی ہیں۔ اس لیے محض اس بنیاد پر عکرمہ کی تکذیب نہیں کی جا سکتی۔ اسی طرح کا ایک بیان زہری کا بھی ہے:

ابوبکر الہذلی کہتے ہیں کہ میں نے زہری سے کہا کہ عکرمہ اور سعید بن جبیر کے مابین اس بارے میں اختلاف ہے کہ قرآن پاک کی آیت: "انا کفیناک المستہزئین" (سورہ حجر، آیت ۹۵) میں جن "مستہزئین" کا ذکر آیا ہے، ان میں سے ایک کا مصداق کون ہے؟ سعید بن جبیر کہتے ہیں کہ وہ حارث بن غیطلہ ہے اور عکرمہ کہتے ہیں کہ وہ حارث بن قیس ہے۔ زہری نے جواب دیا کہ دونوں اپنی اپنی جگہ درست کہتے ہیں۔ اس کی ماں غیطلہ کہلاتی تھی اور باپ قیس کہلاتا تھا۔

(قال ابوبکر الہذلی: قلت للزہری: ان عکرمۃ وسعید بن جبیر اختلفا فی رجل من المستہزئین، فقال سعید: الحارث بن غیطلۃ، وقال عکرمۃ: الحارث بن قیس، فقال: صدقا جمیعاً، کانت أمّہ تدعی غیطلۃ، وکان ابوہ یدعی قیساً[۵۵])۔

اس کے علاوہ راوی پر جرح سے متعلق بعض اہم امور، جن کی جانب، اس عہد میں توجہ دلائی گئی یہ ہیں:

(الف) بحیثیت انسان کسی شخص کا اچھا اور قابلِ تعریف ہونا اور راوی کی حیثیت سے اس کا مقبول و معتبر ہونا دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ حماد بن زید کہتے ہیں: (قال ایوب: ان لی جارا ثم ذکر من فضلہ، ولو شہد علی تمرتین ما رأیت شہادتہ جائزۃ[۵۶]۔ (ایوب نے کہا کہ میرا ایک پڑوسی ہے۔ پھر اس کی خوبیوں کا ذکر کیا۔ پھر کہا کہ وہ اگر دو کھجوروں کے بارے میں بھی گواہی دے تو میں اس کی گواہی کو درست نہیں سمجھوں گا)۔

(ب) راوی حدیث کے بارے میں یہ بھی دیکھنا چاہئیے کہ وہ فن حدیث، اس کے اصول و آداب اور تقاضوں سے بھی واقف ہے یا نہیں؟ حماد بن زید روایت کرتے ہیں: ذکر فرقد عند ایوب فقال ان فرقدا لیس صاحب حدیث[۹۷] (ایوب کے سامنے فرقد بن یعقوب السبخی کا ذکر آیا تو انھوں نے کہا کہ فرقد صاحب حدیث نہیں ہے)۔

(ج) ایسا راوی جس کے یہاں غرائب کی کثرت ہو، اس سے احتراز کرنا چاہئیے۔ حماد بن زید کہتے ہیں: کان رجل قد لزم ایوب وسمع منه، فعقد له ایوب، فقالوا له: یا ابا بکر انه قد لزم عمرو بن عبید۔ قال حماد: بینا انا یوما مع ایوب وقد بکرنا الی السوق، فاستقبله الرجل، فسلم علیه ایوب وسأله۔ ثم قال له ایوب: بلغنی انك لزمت ذلك الرجل، قال حماد: سماه یعنی عمرو۔ قال: نعم یا ابا بکر انه یجیئنا بأشیاء غرائب قال: یقول له ایوب: انا لفر لو لفرق من تلك الغرائب[۹۸] (ایک شخص ایوب کے ساتھ لگ گیا۔ ان سے روایتیں سنیں۔ پھر لاپتہ ہوگیا۔ لوگوں نے کہا کہ اے ابوبکر! وہ عمرو بن عبید کے ساتھ لگ گیا ہے۔ حماد کہتے ہیں کہ ایک روز میں ایوب کے ساتھ تھا ہم لوگ منہ اندھیرے بازار کی طرف چلے جا رہے تھے کہ وہ آدمی سامنے سے آتا ہوا دکھائی دیا۔ ایوب نے اسے سلام کیا۔ اس کا حال پوچھا پھر کہا کہ مجھے اطلاع ملی ہے کہ تم فلاں شخص کے ساتھ لگ گئے ہو۔ حماد کہتے ہیں کہ انھوں نے اس کا یعنی عمرو کا نام لیا۔ اس آدمی نے جواب میں کہا کہ ہاں اے ابوبکر! وہ ہمیں عجیب عجیب روایتیں سناتا ہے۔ ایوب نے کہا کہ ہم انھیں غرائب سے بھاگتے ہیں یا یہ کہا کہ ڈرتے ہیں)۔

(د) فاسد العقیدہ راوی بھی قابل احتراز ہے۔ عمرو بن عبید پر اس پہلو سے بھی جرح کی گئی ہے۔ سلام بن ابی مطیع کہتے ہیں: بلغ ایوب ان آتی عمرو، فأقبل علی یوما، فقال: أرأیت رجلا لا تامنه علی دینه کیف تأمنه علی الحدیث؟[۹۹] (ایوب کو اطلاع ملی کہ میں عمرو بن عبید کے پاس آتا جاتا ہوں، تو ایک دن وہ میرے روبرو آئے اور مجھ سے کہا کہ یہ بتاؤ تم جس پر دین کے معاملے میں اعتماد نہیں کرتے، اس پر حدیث کے معاملے میں کیسے اعتماد کر سکتے ہو؟)

یہاں ضمناً عمرو بن عبید کی ایک روایت کا ذکر مناسب معلوم ہوتا ہے، جسے سن کر ایوب سختیانی نے اس کی تکذیب کی تھی اور غالباً اسی قسم کی روایات کی بنیاد پر انھوں نے اس کے بارے میں فاسد العقیدہ اور بددین ہونے کا حکم بھی لگایا تھا۔ روایت یہ ہے:

قیل لایوب: ان عمرو بن عبید روی عن الحسن ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

قال: اذا رأیتم معاویة علی منبری فاقتلوه، قال کذب[۱۰۰]۔ (ایوب سے کہا گیا کہ عمرو بن عبید حسن بصری سے روایت کرتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جب تم لوگ معاویہ کو میرے منبر پر دیکھو تو قتل کردو۔ ایوب نے کہا کہ وہ جھوٹ بولتا ہے)۔

تاریخ کی مدد سے کسی راوی کی کذب بیانی ثابت کرنے کی اولین کوششیں بھی غالباً اسی عہد سے تعلق رکھتی ہیں۔ اس سلسلے میں درج ذیل روایت ملاحظہ ہو۔ تمام کہتے ہیں:

دخل ابوداؤد الاعمی علی قتادة، فلما قام، قالوا: ان هذا یزعم انه لقی ثمانین بدریا، فقال قتادة: هذا کان سائلا قبل الجارف، لا یعرض لشیء من هذا ولا یتکلم فیه۔ فوالله ما حدثنا الحسن عن بدری مشافهة، ولا حدثنا سعید بن المسیب عن بدری مشافهة إلا عن سعد بن مالک[۱۰۱]۔ (ابوداؤد اعمیٰ ایک دن قتادہ کے پاس آیا۔ جب مجلس سے اٹھا تو لوگوں نے بتایا کہ یہ کہتا ہے کہ اس نے اسّی بدری صحابہ سے ملاقات کی ہے۔ قتادہ نے کہا کہ وہ تباہ کن طاعون سے پہلے گداگری کرتا پھرتا تھا۔ علم حدیث سے نہ اس کا اشتغال تھا، نہ اس فن میں وہ کچھ گفتگو کرتا تھا۔ بخدا نہ تو حسن بصری نے کسی بدری صحابی سے براہ راست سنی ہوئی کوئی روایت ہم سے بیان کی اور نہ سعید بن المسیب نے۔ ہاں حضرت سعد بن مالکؓ سے سعید بن المسیب کا سماع ثابت ہے)۔

اہل بدعت یا اہل اہوا کی اصطلاح کبار تابعین کی طرح اس عہد میں بھی مروج رہی ہے اور قدریہ، مرجئہ وغیرہ کے خلاف اس طبقے کے تابعین نے بھی شدید تنفر کا اظہار کیا ہے۔ اس سلسلے میں بعض بیانات ملاحظہ ہوں:

یونس بن عبید کہتے ہیں: لا یمکن احدکم سمعه من اصحاب الاهواء[۱۰۲]۔ (تم لوگ بندگان ہوا و ہوس کی باتیں ہرگز نہ سنا)۔ ایک موقع پر جب انھیں معلوم ہوا کہ ان کے کوئی بیٹے عمرو بن عبید کی مجلس میں گئے تھے، تو انھوں نے غضب ناک ہو کر فرمایا: أنهاك عن الزنا، والسرقة، وشرب الخمر، ولان تلقی الله بهن احب الی من ان تلقاه برای عمرو واصحاب عمرو[۱۰۳]۔ (میں تمہیں زنا، چوری اور مے خواری سے روکتا ہوں۔ پھر اگر تم ان گناہوں سے آلودگی کی حالت میں اللہ تعالیٰ کا سامنا کرو، تو وہ مجھے زیادہ پسند ہے، بہ نسبت اس کے کہ تم عمرو اور اس کے ہمراہیوں کے نظریہ و خیال کے ساتھ اس کے حضور میں جاؤ)۔

یحییٰ بن ابی کثیر (ف ۱۲۹ھ) کہتے ہیں: اذا رأیت المبتدع فی طریق فخذ فی غیره[۱۰۴]۔ (اگر کسی راستے میں بدعتی پر نظر پڑ جائے تو راستہ بدل دو)۔

سعید بن عامر روایت کرتے ہیں: مرض سلیمان التیمی فبکی، فقیل مایبکیک؟ قال: مررت علی قدری، فسلمت علیہ، فأخاف الحساب علیہ[۱۰۵] (سلیمان تیمی بیمار ہوئے تو رونے لگے۔ لوگوں نے پوچھا آپ کیوں رو رہے ہیں؟ انھوں نے جواب دیا کہ ایک بار میرا گذر ایک ایسے شخص کے پاس سے ہوا جو فرقۂ قدریہ سے تعلق رکھتا تھا۔ میں نے اسے سلام کر دیا۔ میں ڈرتا ہوں کہیں اس پر میرا محاسبہ نہ ہو جائے)۔

سلیمان التیمی کے بارے میں یہ بھی روایت ہے کہ وہ حدیث سنانے سے پہلے طالب حدیث کا عقیدہ معلوم کرتے تھے۔ خاص طور پر عقیدۂ قدر سے اس کی برات کی قسم لیتے تھے۔ تب حدیث سناتے تھے[۱۰۶]۔ ایک بار انھوں نے ایک شخص سے کہا: نشدتک باللہ اجھمی انت؟ فقال: ما انطلق من این تعرفنی؟[۱۰۷] (تجھے خدا کا واسطہ کیا تو فرقۂ جہمیہ سے تعلق رکھتا ہے؟ اس نے جواب دیا آپ کس قدر زیرک ہیں مجھے کہاں سے پہچانتے ہیں؟)

سلام بن ابی مطیع روایت کرتے ہیں: رأی ایوب رجلا من اھل الاھواء فقال: انی لاعرف الذلۃ فی وجھہ[۱۰۸] (ایوب نے اہل اہوا میں سے ایک شخص کو دیکھا تو فرمایا کہ میں اس کے چہرے پر ذلت کے آثار کی شناخت کر رہا ہوں)۔

اس طبقے کے تابعین سے مختلف راویوں کے بارے میں جرح کے جو کلمات منقول ہیں ان میں سے بعض ذیل میں نقل کیے جاتے ہیں:

ایوب سختیانی، ابوامیہ عبدالکریم بصری کے بارے میں فرماتے ہیں: کان غیر ثقۃ، لقد سألنی حدیثا لعکرمۃ، ثم قال: سمعت عکرمۃ[۱۰۹] (وہ غیر ثقہ تھا۔ اس نے مجھ سے عکرمہ کی ایک حدیث کے بارے میں دریافت کیا۔ پھر کہنے لگا کہ میں نے عکرمہ سے سنا ہے)

ایک اور راوی کے بارے میں فرمایا: لم یکن بمستقیم اللسان[۱۱۰] (اس کی زبان درست نہ تھی)

ایک دوسرے راوی کے بارے میں فرمایا: یزید فی الرقم[۱۱۱] (وہ قیمت بڑھا دیا کرتا ہے)۔

ابوالزبیر محمد بن مسلم بن تدرس کے بارے میں ان کا قول ہے: حدثنا ابوالزبیر و ابوالزبیر ابوالزبیر[۱۱۲] (ہم سے ابوالزبیر نے بیان کیا اور ابوالزبیر ابوالزبیر ہیں)۔ امام احمد فرماتے ہیں کہ اس سے ابوالزبیر کی تضعیف مراد ہے[۱۱۳]

یونس بن عبید کہتے ہیں: ما استخف الحسن شیئ ما استخفہ القدر[۱۱۴] (عقیدۂ قدر نے حسن بصری کی حیثیت کم کر دی)۔

انھیں کا قول ہے: کان عمرو بن عبید یکذب فی الحدیث[۱۱۵] (عمرو بن عبید حدیث میں کذب بیانی کرتا ہے)۔

عبداللہ بن عون شہر بن حوشب کے بارے میں فرماتے ہیں: إن شهرا نزکوہ[۱۱۶] (لوگوں نے شہر کو نیزے مارے ہیں)۔

اب توثیق وتوصیف کے کلمات بھی ملاحظہ ہوں۔ مندرجہ ذیل اقوال ایوب سختیانی کے ہیں:

مارأیت أحدا اعلم من الزهری[۱۱۷] (میں نے زہری سے زیادہ علم والا کوئی نہیں دیکھا)۔

ماقدم علینا احد من الکوفة افضل من سفیان الثوری[۱۱۸] (سفیان ثوری سے افضل کوئی شخص کوفہ سے ہمارے پاس نہیں آیا)۔

لایفقه رجل لایدخل حجرة سعید بن ابی عروبة[۱۱۹] (جو شخص سعید بن ابی عروبہ کی کوٹھری میں داخل نہ ہو فقیہ نہیں ہوسکتا)۔

لیس احد افضل لحدیث حمید بن هلال من سلیمان بن المغیرة[۱۲۰] (حمید بن ہلال کی احادیث کے سلسلے میں سلیمان بن مغیرہ سے افضل کوئی نہیں ہے)۔

قال وهیب: کان یقول لنا ایوب: خذوا من سلیمان بن المغیرة[۱۲۱] (وہیب کہتے ہیں، ہم سے ایوب کہا کرتے تھے کہ سلیمان بن مغیرہ سے روایات لیا کرو)۔

درج ذیل اقوال قتادہ کے ہیں:

مارأیت أعلم من سعید المسیب[۱۲۲] (میں نے سعید بن المسیب سے زیادہ علم والا نہیں دیکھا)

مارأیت شریف قوم افضل من الاحنف[۱۲۳] (میں نے احنف سے زیادہ افضل کوئی سردار قوم نہیں دیکھا)۔

اعلم من بقی بالتفسیر مجاهد[۱۲۴] (اب جو لوگ باقی بچے ہیں، ان میں تفسیر کے سب سے بڑے عالم مجاہد ہیں)۔

کان اعلام التابعین اربعة. کان عطاء اعلمهم بالمناسك، وکان سعید بن جبیر اعلمهم بالتفسیر، وکان عکرمة أعلمهم بسیرة النبی صلی اللہ علیه وسلم وکان الحسن من اعلم الناس بالحلال والحرام[۱۲۵] (کبار تابعین چار تھے۔ عطاء بن ابی رباح عبادات کے سب سے بڑے عالم تھے۔ سعید بن جبیر تفسیر کے۔ عکرمہ سیرت نبوی کے اور حسن بصری حلال وحرام کے)۔

یہ دونوں بیانات ابن عون کے ہیں:

ثلاثة ما رأيت مثلهم۔ محمد بن سيرين بالعراق، والقاسم بن محمد بالحجاز، ورجاء بن حيوة بالشام[۱۲۶] (تین شخصیتیں ایسی ہیں، جن کی نظیر میری نگاہ سے نہیں گذری۔ عراق میں محمد بن سیرین، حجاز میں قاسم بن محمد اور شام میں رجاء بن حیوہ)

ما أبو الزبير عبد بن عطاء بن أبي رباح[۱۲۷]۔ (ابوالزبیر عطاء بن ابی رباح سے کم نہیں ہیں)۔

یہ قول سعد بن ابراہیم کا ہے:

هذا ابن أبي ذئب وهو عندي ثقة[۱۲۸]۔ یہ ابن ابی ذئب ہیں اور وہ میرے نزدیک ثقہ ہیں۔

یہ قول زہری کا ہے:

لو رأيت طاووسا علمت انه لا يكذب[۱۲۹]۔ (اگر تم نے طاؤس کو دیکھا ہوتا تو جان لیتے کہ وہ جھوٹ نہیں بولتے ہیں)۔

کبار تابعین میں کن حضرات کی روایت معنی کے لحاظ سے ہوتی تھی اور کون لوگ الفاظ حدیث کی پابندی کرتے تھے؟ اس سلسلے میں ابن عون کا قول ملاحظہ ہو: كان ابراهيم والشعبي والحسن يأتون بالحديث على المعاني، وكان القاسم وابن سيرين، ورجاء يعيدون الحديث على حروفه[۱۳۰]۔ (ابراہیم نخعی، شعبی اور حسن بصری معنی حدیث کی روایت کرتے تھے اور قاسم بن محمد بن ابی بکر، ابن سیرین اور رجاء بن حیوہ حدیث کو لفظ بہ لفظ دہراتے تھے)۔

یہ سوال کہ فلاں تابعی کا سماع فلاں صحابی سے ہے یا نہیں؟ اور اگر ہے تو کتنی احادیث میں ہے؟ اس قسم کے سوالات کا سلسلہ اسی عہد سے شروع ہوتا ہے۔ یونس بن عبید کہتے ہیں:

لم يسمع الحسن من أبي هريرة[۱۳۱]۔ (حضرت ابوہریرہؓ سے حسن بصری کا سماع ثابت نہیں ہے)

ابن عون فرماتے ہیں: كان محمد لا يرفع من حديث أبي هريرة الا ثلاثة أحاديث[۱۳۲] (حضرت ابوہریرہؓ سے محمد بن سیرین نے صرف تین حدیثیں سنی ہیں)۔

قتادہ کہتے ہیں: ما شافه الحسن بدريا بحديث[۱۳۳] (حسن بصری نے کسی بدری صحابی سے کوئی حدیث نہیں سنی)۔

حواشی

۴۸ھ مقدمہ مسلم ۴۸ھ ایضاً

۴۹ھ سیر اعلام النبلاء ۴/۶۱۱

۵۰ھ مسند احمد ۵/۳۱۵-۳۱۶ (عن عبد الله الصنابحي قال: زعم ابو محمد ان الوتر واجب)

فقال عبادۃ بن الصامت: کذب ابو محمد) ابو داؤد، نسائی، ابن ماجہ اور دوسری کتب حدیث میں بھی یہ روایت موجود ہے۔

۵۱ھ شارح ابو داؤد و علامہ منذری لکھتے ہیں: وقولہ "کذب" أی أخطأ، وسماہ کذبا لانہ یشبھہ فی کونہ ضد الصواب، کما ان الکذب ضد الصدق، وھذا الرجل لیس بمخبر وانما قالہ باجتھاد، والاجتھاد لا یدخلہ الکذب، وانما یدخلہ الخطاء۔ وقد جاء کذب بمعنی اخطاء فی غیر موضع۔ (بحوالہ عون المعبود، شمس الحق عظیم آبادی۔ ۴/۹۴-۹۵)

۵۲ھ مقدمہ مسلم ۵۳ھ مقدمہ مسلم، سیر اعلام النبلاء ۴/۱۵۳

۵۴ھ سیر اعلام النبلاء ۵/۴۱۵ ۵۵ھ ایضاً ۴/۱۵۳

۵۶ھ لسان المیزان، لابن حجر ۶/۷۶، مقدمہ مسلم ۵۷ھ سیر اعلام النبلاء ۵/۲۵

۵۸ھ ایضاً ۵۹ھ ایضاً ۵/۳۰۷

۶۰ھ ایضاً ۴/۴۲۸۔ لیکن علامہ ذہبی کو ابراہیم نخعی کی اس رائے سے اتفاق نہیں ہے۔ وہ لکھتے ہیں: قلت وکان کثیر من حدیثہ ناسخاً، لان اسلامہ کان ایام فتح خیبر (بحوالہ مذکورہ)

۶۱ھ ایضاً ۴/۶۱۱ ۶۲ھ ایضاً ۴/۵۷

۶۳ھ ایضاً ۴/۵۵-۵۶ ۶۴ھ ایضاً ۴/۵۶۰

۶۵ھ ایضاً ۴/۶۵ ۶۶ھ ایضاً ۴/۵۷

۶۷ھ ایضاً ۵/۱۷ ۶۸ھ ایضاً ۴/۵۱

۶۹ھ ایضاً ۵/۱۲ ۷۰ھ ایضاً ۴/۶۵

۷۱ھ و ۷۲ھ ایضاً ۴/۱۶۳ ۷۳ھ ایضاً ۵/۲۷۱

۷۴ھ ایضاً ۴/۴۷۰ ۷۵ھ ایضاً ۴/۲۶۱

۷۶ھ ایضاً ۵/۲۷۲ ۷۷ھ ایضاً ۴/۱۶۳

۷۸ھ ایضاً ۴/۵۲۳ ۷۹ھ ایضاً ۴/۱۸۷

۸۰ھ ایضاً بحوالہ مذکورہ ۸۱ھ تہذیب التہذیب، لابن حجر العسقلانی ۵/۳۱

۸۲ھ ایضاً بحوالہ مذکورہ ۸۳ھ مقدمہ مسلم

۸۴ھ سیر اعلام النبلاء ۵/۲۷۲ ۸۵ھ ایضاً ۴/۶۱۷

۸۶ھ ایضاً ۵/۲۳ (لیکن عکرمہ پر یہ جرح درست نہیں، کیونکہ حضرت ابن عباسؓ سے متعدد طرق سے یہ مضمون مروی ہے۔ بلکہ حضرت میمونہؓ کے بھانجے حضرت یزید بن الاصمؒ اور حضرت ابورافعؓ کی روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ خود حضرت ابن عباسؓ کو اس باب میں غلط فہمی ہوگئی تھی)۔

۸۷ھ ایضاً ۵/۲۴ (عکرمہ کی طرح حسن بصری اور قرأ دنے بھی "باسقات" کو "حوامل" کے معنی میں لیا ہے۔ دوسری جانب عکرمہ سے "باسقات" بمعنی "بلوال" بھی تفسیر طبری میں مروی ہے)

۸۸ھ ایضاً ۵/۲۵ ۸۹ھ ایضاً ۵/۴۴

۹۰ھ ایضاً ۵/۲۴ (یہاں بھی عکرمہ پر جرح درست نہیں۔ کیوں کہ سعید بن جبیر نے بھی حضرت ابن عباسؓ سے اسی طرح کی روایت نقل کی ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں: عن سعید بن جبیر، عن ابن عباس قال: قد مسح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی الخفین، فاسألوا ھؤلاء الذین یزعمون ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم مسح قبل نزول المائدۃ أو بعد المائدۃ؟ واللہ ما مسح بعد المائدۃ، ولان امسح علی ظھر عابر من الفلاۃ أحب إلیّ من ان امسح علیھما۔
مسند احمد ۱/۳۲۳)

۹۱ھ تہذیب التہذیب ۱/۲۷۸ ۹۲ھ سیر اعلام النبلاء ۵/۱۸

۹۳ھ ایضاً ۵/۱۸-۱۹ ۹۴ھ ایضاً ۵/۱۷

۹۵ھ ایضاً ۵/۱۹ ۹۶ھ مقدمہ مسلم

۹۷ھ ایضاً ۹۸ھ ایضاً

۹۹ھ ایضاً ۱۰۰ھ سیر اعلام النبلاء ۶/۱۰۵

۱۰۱ھ مقدمۂ مسلم۔ ایک دوسری روایت کے مطابق انھوں نے یہ الفاظ بھی کہے: "کذب ما سمع منھم" (ایضاً بحوالۂ مذکورہ)

۱۰۲ھ سیر اعلام النبلاء ۵/۲۹۳

۱۰۳ھ ایضاً ۶/۲۹۴ ۱۰۴ھ ایضاً ۶/۲۹

۱۰۵ھ ایضاً ۶/۲۰۰ ۱۰۶ھ و ۱۰۷ھ ایضاً بحوالۂ مذکورہ

۱۰۸ھ ایضاً ۶/۲۱ ۱۰۹ھ و ۱۱۰ھ و ۱۱۱ھ مقدمہ مسلم

۱۱۲ھ سیر اعلام النبلاء ۵/۳۸۱ ۱۱۳ھ ایضاً ۵/۳۸۱ (یضعفہ بذلک)

۱۱۴ھ ایضاً ۴/۵۸۰ ۱۱۵ھ و ۱۱۶ھ مقدمہ مسلم

۱۱۷ھ سیر اعلام النبلاء ۵/۳۳۶
۱۱۸ھ ایضاً ۷/۲۳۷
۱۱۹ھ ایضاً ۶/۴۱۴
۱۲۰ھ و ۱۲۱ھ ایضاً ۷/۴۱۸
۱۲۲ھ ایضاً ۴/۲۲۳
۱۲۳ھ ایضاً ۴/۹۱
۱۲۴ھ ایضاً ۴/۴۵۱
۱۲۵ھ ایضاً ۵/۱۷
۱۲۶ھ ایضاً ۴/۵۵۹
۱۲۷ھ ایضاً ۵/۳۸۳
۱۲۸ھ ایضاً ۵/۴۲۰
۱۲۹ھ ایضاً ۵/۴۳
۱۳۰ھ ایضاً ۴/۵۵۹
۱۳۱ھ ایضاً ۴/۵۶۸
۱۳۲ھ ایضاً ۶/۳۵۹
۱۳۳ھ ایضاً ۴/۵۶۷

مکتبہ تحقیق سے آپ احادیث اور سیرت کی کتابیں طلب کر سکتے ہیں

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

سیرت و تاریخ

۹۔ سیرت ابن ہشام، اول و دوم مکمل ۱۹۰/-
۱۰۔ رحمۃ للعالمین محمد سلیمان سلمان منصور پوری ۱۱۰/-
۱۱۔ سیرت سرور عالم مولانا مودودی اول ۸۵/-
۱۲۔ " " دوم ۸۵/-
۱۳۔ سیرت محمد محمد حسین ہیکل ۱۲۰/-
۱۴۔ امام ابوحنیفہ محمد ابوزہرہ ۶۵/-
۱۵۔ خصائص الکبریٰ اول دوم مکمل ۱۷۵/-
۱۶۔ اسوۂ حسنہ بنت الاسلام ۸۰/-
۱۷۔ حضرت ابوبکر صدیق سید عبدالصبور طارق ۳۰/-
۱۸۔ حیات حضرت ابوبکر علی طنطاوی ۴۰/-
۱۹۔ تذکار صحابیات طالب ہاشمی ۷۰/-
۲۰۔ الرحیق المختوم صفی الرحمٰن ۱۵۰/-
۲۱۔ زنداں کے شب و روز۔ زینب غزالی ۳۰/-
۲۲۔ حیات رسول کے دس دن ۳۵/-

ملنے کا پتا: مکتبہ تحقیق ــ پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ

مولانا عبدالماجد دریابادی
کی
اُردو اور انگریزی کی تفسیری خدمات

جناب مظفر حسین غزالی

مولانا عبدالماجد دریابادی ضلع بارہ بنکی کے قصبہ دریاباد کے ایک علم دوست گھرانے میں ۱۹ شعبان ۱۳۱۰ھ مطابق ۱۶ مارچ ۱۸۹۲ء میں پیدا ہوئے تھے۔ ان کے دادا مولوی مظہر کریم عالم دین اور مفتی شرع اور شاہجہانپور میں کلکٹری میں سررشتہ دار تھے۔ دورانِ غدر انگریزوں نے ان پر یہ الزام لگایا کہ باغی ان کے مکان پر جمع ہو کر بغاوت کا منصوبہ بناتے تھے اور یہ مذہبی فتوے دے کر انھیں اکساتے تھے۔ اس جرم میں کالے پانی کی سزا پائی۔ آپ کے والد مولوی عبدالقادر مرحوم عربی فارسی کے فارغ التحصیل تھے اور ڈپٹی کلکٹر تھے۔ انھوں نے اپنے بیٹے عبدالماجد کو عربی، فارسی کی ابتدائی تعلیم کے علاوہ انگریزی میں بھی تعلیم دلائی۔ عبدالماجد ۱۹۰۸ء میں سیتاپور سے ہائی اسکول کرنے کے بعد لکھنؤ کے کیننگ کالج میں داخل ہوئے۔ ان پر انگریزی تعلیم کا کچھ ایسا اثر ہوا کہ الحاد کی طرف مائل ہو گئے لیکن ۱۹۲۰ء میں بقول خود دوبارہ مشرف با اسلام ہو گئے۔

مولانا دریابادی نے ۱۹۰۴ء سے ہی مضمون نگاری شروع کر دی تھی۔ ابتدائی مضامین "اودھ اخبار" لکھنؤ میں شائع ہوتے تھے۔ یہ مضامین انھوں نے اپنے نام سے نہیں لکھے بلکہ فرضی ناموں سے لکھے۔ ۱۹۰۷ء و ۱۹۰۸ء میں علی گڑھ میگزین اور سہ روزہ "وکیل" امرتسر ان کے قلم کی رو میں شامل ہو گئے۔ علی گڑھ میگزین میں نیچریوں کی رد میں لکھتے رہے۔ اس کے بعد اس میگزین کا نام علی گڑھ منتھلی ہو گیا تھا۔ پھر علی گڑھ گزٹ کے نام سے شائع ہوتا رہا۔ ۱۹۰۹ء میں "وکیل" امرتسر میں دو طویل مضمون "محمود غزنوی" اور "غذائے انسانی" کے عنوان سے لکھے۔ ۱۹۱۰ء میں مولانا شبلی کی کتاب "الکلام" پر زبردست تنقیدی مضمون ماہنامہ الناظر میں شائع ہوا۔ اس مضمون نے مولانا کو علمی دنیا سے بڑے پیمانے پر متعارف کرایا۔ اس مضمون

کے بڑے چرچے اس زمانے میں رہے۔ پھر "الناظر" سے تو جیسے ان کا مستقل تعلق ہوگیا۔ برسوں اسی طرح مضامین کچھ اپنے نام سے اور کچھ فرضی ناموں سے نکلتے رہے۔

کالج چھوڑنے کے بعد مستقل مضمون نگاری کا سلسلہ ہندوستان کے تمام مشہور جریدوں میں رہا۔ ان کے مضامین "معارف" میں ابتدا ہی سے شائع ہو رہے تھے ۱۹۱۹ء میں اس سے باضابطہ ادارتی تعلق ہوگیا۔ جو ۲۳ء تک قائم رہا۔ "الناظر" سے بھی ۲۳ء میں منسلک رہے۔ گویا یہ ذمہ دارانہ حیثیت میں ان کی ادارتی تربیت تھی۔ لیکن ان کی باقاعدہ صحافیانہ زندگی کا آغاز "سچ" ۱۹۲۵ء سے ہوا۔ یہ دور "صدق" سے گذرتا ہوا "صدقِ جدید" کے توسط سے ان کی زندگی کے آخری ایام تک جاری رہا۔

مولانا دریابادی نے مغرب کی فکری یلغار سے مسلمانوں کو آگاہ کرنے، ان کے اندر احساس ذمہ داری اور تعلق باللہ پیدا کرنے کے لیے صرف ان جرائد پر ہی اکتفا نہیں کیا بلکہ بہت سی کتابیں بھی تصنیف کیں۔ ان میں تفسیر ماجدی انگریزی، ترجمہ قرآن انگریزی بلا حواشی، تفسیر ماجدی (ضخیم اردو تفسیر)، جغرافیہ قرآنی یا ارض القرآن، 'حیوانات قرآن' یا 'الحیوانات فی القرآن'، 'شخصیات قرآنی' یا اعلام القرآن، جدید قصص الانبیاء، قصص و مسائل، مشکلات القرآن، شرح چہل حدیث، یتیم کی جیت، 'یتیم کا راج' کافی اہمیت کی حامل ہیں۔

مولانا کا سب سے عظیم کارنامہ قرآن مجید کی خدمت ہے۔ انھوں نے قرآن پر خاص توجہ مرکوز کی۔ ان کا خیال تھا کہ یہی وہ بنیاد ہے جس کو مضبوط کر کے ملت کی شیرازہ بندی کی جاسکتی ہے نیز اسے اس کے مقصد اساسی کے لیے تیار کیا جاسکتا ہے اور نئی زندگی عطا کی جاسکتی ہے۔ اسی بنا پر انھوں نے اردو اور انگریزی میں الگ الگ صرف ترجمہ ہی نہیں کیا بلکہ مکمل تفسیر بھی لکھی ہے۔ قرآن کی تفسیر بذاتِ خود ایک دشوار کام ہے۔ یہ کام کوئی ایسا آدمی کر نہیں سکتا جس کا مطالعہ وسیع اور جسے عربی زبان پر قدرت حاصل نہ ہو۔ جو ترجمہ کے فن اور قرآن کے مزاج اور اس کی روح سے واقف نہ ہو۔ پھر اس میں روز افزوں ابھرنے والے جدید مسائل، نظریاتی کشمکش اور مستشرقین کے اٹھائے گئے سوالات کے جوابات فراہم کرنا انتہائی مشکل ہے۔ مولانا دریابادی نے اپنی تفسیر میں ان تمام چیزوں کو بڑے سلیقہ سے نبھایا ہے۔ ان دونوں تفسیروں میں فرق یہ ہے کہ اردو تفسیر ہندی و پاکستانی مسلمانوں کو سامنے رکھ کر لکھی گئی ہے اور انگریزی تفسیر میں انگریزی داں طبقہ کو خصوصاً مغرب کو سامنے رکھا گیا ہے۔ اردو تفسیر چار جلدوں میں ندوۃ العلماء

کے مکتبہ سے شائع ہوئی ہے۔

انگریزی تفسیر کے بارے میں یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ ان سے پہلے کسی مسلمان نے انگریزی زبان میں اتنی مفصل تفسیر نہیں لکھی۔ قادیانی فرقے کے لاہوری شاخ کے مفسر محمد علی لاہوری نے ترجمہ کے ساتھ تشریحی نوٹ دیئے تھے جس کو مختصر تفسیر کہا جاسکتا ہے۔ اس میں حوالے ناقص اور بعض مقامات پر قرآن کی غلط تعبیر کی گئی ہے۔ اس میں قرآنی معجزات کا انکار بھی ہے۔ ملائکہ اور جن کو مجاز سے تعبیر کیا گیا ہے۔ یہ ساری باتیں اہل سنت کے عقائد کے خلاف ہیں۔

قرآن مجید کے ترجمہ کی راہ میں مشکلات اور دشواریاں بہت ہیں۔ ان میں انتشار ضمائر کا مسئلہ خاصا نازک اور دشوار ہے۔ ایک ہی آیت بلکہ جز و آیت کے اندر ایک ہی ضمیر کا مرجع ابھی کچھ تھا اور ابھی کچھ اور ہوگیا۔ ایسے موقع پر اگر خود سیاق کلام کے بعد رہنمائی حدیث و آثار سے نہ مل جائے تو مترجم غریب کا تو کام تمام ہو جائے وہ لفظ جو اردو میں مستعمل ہیں۔ نواز مترجم اس دھوکے میں پڑ جاتا ہے کہ ان کے ترجمہ کی ضرورت ہی کیا یہ تو خود اردو بن گئے ہیں۔ یہ لفظ اردو میں آتو بے شک گئے ہیں لیکن اپنے مفہوم قرآنی سے الگ ہو کر۔ مثال کے طور پر قرآن مجید نے ایک لفظ وسیع و عمومی معنی میں استعمال کیا ہے لیکن بعد کو عربی میں اس کا محدود و متعین اصطلاحی مفہوم قائم ہو گیا اور اردو میں منتقل ہو کر وہی آخری مفہوم آیا۔ جیسے "قتل" قرآن نے اسے لغوی وسیع عمومی مفہوم میں لیا ہے یعنی جان لینے کے معنی میں بعد کو یہی لفظ ایک اصطلاح فقہی بن گیا اور اب اس کے معنی کسی دھار دار آلہ سے ہلاک کرنے تک محدود ہو گئے۔ اسی طرح بہت سے الفاظ ہیں جیسے "رب، جہاد، ظلم، توف، شراب، آیت، خیر، زکوٰۃ، فضل، دین، نسل، مکر، مجاہدین، شیطان، جنت وغیرہ۔

قرآن کے مخاطب اول براہ راست قوم عرب تھی۔ قرآن کی معنویت گو آفاق گیر ہے لیکن اپنی صورت و قالب کے لحاظ سے وہ بہرحال عربی کلام ہے۔ اس وقت و زمانہ کی ساری خصوصیات لیے ہوئے عربی لغوی نحوی، لسانی، ادبی، انشائی، اسلوبی مقتضیات کا پورا کرنے والا ہے۔ اس میں زبان کی سلاست و لطافت اور بیان کی فصاحت و بلاغت جو کچھ بھی ملے گی سب عربی ہی کے معیار کے مطابق نہ کہ کسی دوسری زبان کے معیار کے ماتحت، اس صریح و واضح معیار کو چھوڑ کر اسے کسی بھی غیر عرب پیمانے سے ناپنے کا مطالبہ کرنا خود اپنے جہل اور نامعقولیت کا مظاہرہ کرنا ہے۔

یہ کتاب کوئی علمی یا ادبی تحقیقی مقالہ نہیں اصلاً وہ محض کتاب ہدایت ہے۔ یا انسانی زندگی کا انفرادی و اجتماعی دستور العمل۔ اس کی دنیا سرتاسر حکمت و اخلاق روحانیت عبدیت و انابت کی دنیا ہے۔ طہارت جسم کی طرح طہارت قلب کا ذرا سا بھی اہتمام کیے بغیر محض زبان کی واقفیت کے بل پر قرآن فہمی کی سعی یکسر لاحاصل ہے۔

قرآن دنیا کی واحد کتاب ہے جو ایک ہی وقت مطلق بھی ہے مفید بھی یعنی ایک طرف ازلی و ابدی ہدایت نامہ ہر ملک ہر قوم ہر زمانہ کے لیے اور دوسری طرف زمان و مکان کی قید سے محدود و مقید بھی[1]۔

قرآن ایک اور لحاظ سے بھی معجزہ ہے۔ اس کتاب کے مختلف ٹکڑے موقع و ضرورت پیش آجانے پر برجستہ اور فی الفور تیار ہوئے ہیں۔ یہ کتاب مغلوبیت کے حال میں تیار ہوئی۔ اقتدار و قوت کے عہد میں بھی، حالت امن و آشتی میں بھی اور شدت جنگ و حرب کے حال میں بھی ہدایات اس میں اخلاق و موعظت کے بھی ہیں اور معاشیات و مالیات کے بھی۔ احکام اس میں عبادات کے بھی ہیں اور معاملات کے بھی اور اس تنوع و اختلاف موضوع کے باوجود اس میں نہ کوئی تضاد اور نہ کوئی تنشیب و فراز، ہر جزئی واقعہ کے لیے کوئی نہ کوئی ہدایت جیسے زمان و مکان کا کوئی بھی اثر اس کلام پر نہیں[2]۔

بعض مفسرین نے شان نزول کو بہت اہمیت دی ہے اور اس عنوان کے تحت رطب و یابس ساری ہی روایتوں کو یکجا کر دیا ہے۔ یہ تلاش بے شک قابل قدر ہے لیکن قرآن کے الفاظ میں بڑی وسعت ہوتی ہے اس کا مفہوم و منشا شان نزول کے حصار میں محدود نہیں ہوتا اس وجہ سے انھوں نے اپنی تفسیر میں شان نزول کو بہت زیادہ اہمیت نہیں دی ہے۔ بس سورۃ کے شروع میں اس کے مکی یا مدنی ہونے کا حوالہ دینے پر اکتفا کرتے ہیں۔

اسلامی اصطلاحوں کے بارے میں مولانا کا خیال ہے کہ وہ بہت بعد میں رائج ہوئی ہیں وہ کہتے ہیں کہ "قدیم لفظی و لغوی اشتراک سے دھوکا نہ کھانا چاہیئے۔ دور قبل اسلام میں وہی لفظ اگر کسی کی زبان سے ادا ہوا تو اس کا ترجمہ اسلامی اصطلاح میں کر دینا کہیں تو غیر ضروری ہوگا اور کہیں صریح غلط مثلاً ایک لفظ "صلوٰۃ" ہے جس کا اردو ترجمہ اسلامی اصطلاح میں نماز ہے لیکن حضرت شعیب کی قوم جب اس لفظ کا استعمال کرتی ہے تو ضروری نہیں اس کا ترجمہ نماز کیا جائے بلکہ "پوجا" یا "پوجا پاٹ" بھی کافی ہو سکتا ہے۔ اسی طرح حضرت یوسفؑ کو ایک

خادم کی حیثیت سے دیکھ کر ایک جاہلی ملک کی میرزادیاں انھیں پکار اٹھیں "اِن ھٰذَا اِلَّا مَلَکٌ کَرِیْمٌ" (یہاں) ملک کا ترجمہ فرشتہ کرنا صحیح نہ ہوگا۔ فرشتے کا تخیل مشرک قوموں میں سرے سے تھا ہی نہیں۔ یہاں ترجمہ "دیوتا" یا "دھرماتما" سے کرنا مناسب ہوگا۔[۱]

عبدالماجد صاحب نے بامحاورہ، رواں اور سلیس ترجمہ کیا ہے۔ اصطلاحوں کا استعمال اور لفظوں کا انتخاب بھی بہت خوبی کے ساتھ کیا ہے۔ انھوں نے ترجمہ آیت کے الفاظ میں بند ہو کر کیا ہے۔ ویسے ان کے ترجمہ کا اسلوب کسی حد تک مولانا مودودی سے ملتا ہے اور الفاظ میں کہیں کہیں حضرت تھانویؒ سے۔ کچھ آیات کا ترجمہ ملاحظہ فرمائیے۔

"اور ہم نے کہا اے آدم تم اور تمہاری بیوی بہشت میں رہو سہو اور اس میں جہاں سے چاہو خوب کھاؤ اور اس درخت کے پاس نہ جانا ورنہ تم گنہگاروں میں سے ہو جاؤ گے پھر شیطان نے دونوں کو پھسلایا۔ اسی درخت کے باعث وہ جس میں تھے اس سے انھیں نکلوا دیا۔ اور ہم نے کہا (اب) تم سب نیچے اتر جاؤ ایک دوسرے کے دشمن ہو کر اور تمہارے لیے زمین ہی پر ٹھکانا اور ایک میعاد تک نفع اٹھانا ہے۔ پھر آدم نے اپنے پروردگار سے کچھ الفاظ سیکھ لیے پھر اللہ نے ان کی توبہ قبول کر لی وہ تو ہے ہی بڑا توبہ قبول کرنے والا بڑا مہربان (اور) ہم نے حکم دیا کہ تم سب اس سے نیچے اتر جاؤ پھر اگر تمہیں میری طرف سے کوئی ہدایت پہنچے تو جو کوئی پیروی میری ہدایت کی کریگا۔ سو ان کے لیے نہ کوئی خوف ہوگا اور نہ وہ غمگین ہی ہوں گے اور جو لوگ کفر کریں گے اور ہماری آیتوں کو جھٹلائیں گے سو وہی دوزخی ہیں۔ اور وہ اس میں (ہمیشہ) پڑے رہیں گے۔"[۲]

مولانا مودودیؒ کا ترجمہ دیکھئے:

"پھر ہم نے آدم سے کہا کہ تم اور تمہاری بیوی دونوں جنت میں رہو اور یہاں بفراغت جو چاہو کھاؤ مگر اس درخت کا رُخ نہ کرنا۔ ورنہ ظالموں میں شمار ہوگے" آخر کار شیطان نے ان دونوں کو اس درخت کی ترغیب دے کر ہمارے حکم کی پیروی سے ہٹا دیا اور انھیں اس حالت سے

نکلوا کر چھوڑا جس میں وہ تھے۔ ہم نے حکم دیا "اب تم سب یہاں سے اُتر جاؤ۔ تم ایک دوسرے کے دشمن ہو اور تمہیں ایک خاص وقت تک زمین میں ٹھیرنا اور وہیں گزر بسر کرنا ہے"۔ اُس وقت آدم نے اپنے رب سے چند کلمات سیکھ کر توبہ کی جس کو اُس کے رب نے قبول کر لیا، کیوں کہ وہ بڑا معاف کرنے والا اور رحم کرنے والا ہے۔ ہم نے کہا "تم سب یہاں سے پھر جو میری طرف سے کوئی ہدایت تمہارے پاس پہنچے تو جو لوگ میری اُس ہدایت کی پیروی کریں گے، اُن کے لیے کسی خوف اور رنج کا موقع نہ ہوگا اور جو اس کو قبول کرنے سے انکار کریں گے اور ہماری آیات کو جھٹلائیں گے وہ آگ میں جانے والے لوگ ہیں۔ جہاں وہ ہمیشہ رہیں گے"[۵]

انھیں آیات کا مولانا تھانویؒ کا ترجمہ ملاحظہ کیجئے:

"اور ہم نے حکم دیا کہ اے آدم رہا کرو تم اور تمہاری بیوی بہشت میں پھر کھاؤ دونوں اس میں سے بافراغت جس جگہ سے چاہو اور نزدیک نہ جائیو اس درخت کے ورنہ تم بھی انہی میں شمار ہو جاؤ گے جو اپنا نقصان کر بیٹھتے ہیں پھر لغزش دے دی آدم و حوا کو شیطان نے اس درخت کی وجہ سے سو برطرف کر کے رہا ان کو اس عیش سے جس میں وہ تھے اور ہم نے کہا نیچے اترو تم میں سے بعضے بعضوں کے دشمن رہیں گے اور تم کو زمین پر چندے ٹھہرنا ہے اور کام چلانا ایک معیاد معین تک بعد ازاں حاصل کر لیے آدم نے اپنے رب سے چند الفاظ تو اللہ تعالیٰ نے رحمت کے ساتھ توجہ فرمائی ان پر (یعنی توبہ قبول کر لی) بے شک وہی ہیں بڑے توبہ کرنے والے بڑے مہربان ہم نے حکم فرمایا نیچے جاؤ اس بہشت سے سب کے سب پھر اگر آوے تمہارے پاس میری طرف سے کسی قسم کی ہدایت سو جو شخص پیروی کرے گا میری اس ہدایت کی تو نہ کچھ اندیشہ ہوگا اس پر اور نہ ایسے لوگ غمگین ہوں گے اور جو لوگ کفر کریں گے اور تکذیب کریں گے ہمارے احکام کی یہ لوگ ہوں گے دوزخ والے وہ اس میں ہمیشہ رہیں گے"[۶]

تمام تحریروں میں جاذبیت اور دل نشینی ہے جن کو پڑھنے میں دل لگتا ہے۔[۵]

قرآن کے متعلم کو چاہیے کہ وہ اس بات کا خیال رکھے کہ حجاز میں جو تفسیریں لکھی گئی ہیں وہ قدرۃً ان تفسیروں سے الگ ہیں جو عراق و ایران میں لکھی گئیں اور اسپین والے مفسرین کا رنگ صریحاً شامی اور عجمی و ہندی تفسیروں سے الگ ہے۔ اسی طرح جیسے جیسے دنیا میں نئے نئے مسائل پیدا ہوئے۔ بحثوں کا رخ بھی اسی لحاظ سے پلٹ گیا۔ یونان کا فلسفہ، منطق، فلکیات، طبعیات، سائنسی علوم، طبعی علوم، سیاسی و معاشیاتی سوالات وغیرہ شامل ہو گئے۔ مولانا کی تفسیر اس پہلو سے بھی اپنا ایک امتیاز رکھتی ہے۔

مولانا عبد الماجد صاحب نے اپنی اردو تفسیر میں جگہ جگہ مندرجہ بالا مضامین کے بارے میں اپنی انگریزی تفسیر کا حوالہ دیا ہے۔ انگریزی تفسیر جدید بحثوں کے سلسلے میں منفرد ہے۔ انھوں نے قرآن کے معنی متعین کرنے میں براہ راست عربی ماخذ سے استفادہ کیا ہے۔ وہ لسان العرب، مفردات راغب اصفہانی اور ابن قتیبہ کی غریب القرآن اور صحیح بخاری کی کتاب التفسیر اور حضرت عبداللہ بن عباس سے مستفاد معانی کو ترجیح دیتے ہیں۔ انھوں نے LANE کی ARABIC-ENGLISH LEXICAN سے بھی فائدہ اٹھایا ہے اور شاہ عبدالقادر دہلویؒ کے اردو ترجمہ کو بھی سامنے رکھا ہے۔ اس کے علاوہ عام انگریزی مترجمین سے ہٹ کر صرفی و نحوی تحقیق کے لیے صرف C.W.THATCHER کی گرامر کو ہی سامنے نہیں رکھا بلکہ بیضاوی اور کشاف کی تحقیقات بھی پیش کی ہیں۔ مولانا دریابادی نے کہیں کہیں عکبری کی املاء ما منّ بہ الرحمٰن سے فائدہ اٹھایا۔ ایک دو جگہ الفیہ شرح ابن عقیل کا حوالہ بھی ملتا ہے۔

آیات کی تشریح میں ان کے نزدیک قدیم مراجع میں زیادہ پسندیدہ تفسیر قرطبی ہے۔ یوں تو روح المعانی، مدارک التنزیل، ابن کثیر سے بھی استفادہ کیا ہے[۶] مولانا تھانوی کی بیان القرآن کے بکثرت حوالے اردو کی طرح انگریزی میں بھی موجود ہیں۔ اس بنا پر بعض لوگوں نے کہا ہے کہ مولانا کی اردو تفسیر بیان القرآن کی وضاحت اور تشریح ہے۔ یہ بات شاید پوری طرح صحیح نہیں ہے مگر یہ ایک حقیقت ہے کہ مولانا بیان القرآن سے بہت متاثر ہیں۔

مولانا اپنی تفسیر میں کہیں بھی مغرب سے متاثر نظر نہیں آتے۔ انھوں نے جنت،

مولانا نے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کا ترجمہ ہر جگہ ان الفاظ میں کیا ہے: "شروع اللہ نہایت مہربان بار بار رحمت کرنے والے کے نام سے"، ترجمہ کے کچھ اور نمونے ملاحظہ ہوں:

"لَيْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ" نیکی نہیں ہے کہ تم اپنا منھ مشرق یا مغرب کی طرف پھیرا کرو (البقرہ آیت: ۱۷۷)

سورہ نساء کی پہلی آیت کا ترجمہ ملاحظہ ہو۔

"يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّكُمُ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيْرًا وَّنِسَآءً وَاتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِيْ تَسَآءَلُوْنَ بِهٖ وَالْاَرْحَامَ ۭ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيْبًا ۝

اے لوگو اپنے پروردگار سے تقویٰ اختیار کرو جس نے تم (سب) کو ایک ہی جان سے پیدا کیا اور اسی سے اس کا جوڑا پیدا کیا۔ اور ان دونوں سے بکثرت مرد اور عورت پھیلا دیئے اور اللہ سے تقویٰ اختیار کرو جس کے واسطہ سے ایک دوسرے سے مانگتے ہو اور قرابتوں کے باب میں بھی (تقویٰ اختیار کرو) بے شک اللہ تمہارے اوپر نگراں ہے۔

آیت میں منہا، الارحام (رحم کی جمع) کے تحت بیان ہونے والی حدیثیں اور مفسرین کے اقوال درج کر دیئے گئے ہیں۔ نیز ان کا استعمال کہاں کہاں کن مفاہیم میں ہوتا ہے وہ بھی بتا دیا گیا ہے۔ مولانا دریابادی نے پورے قرآن کی تفسیر ہی اس طرح کی ہے جہاں حوالوں کی ضرورت محسوس ہوئی وہاں حوالہ دے دیا ہے۔ اس سے بہت سے علمی مباحث ان کی تفسیر میں شامل ہو گئے ہیں۔

مولانا عبدالماجدؒ نے صلوٰۃ کے معنی دعا کے لیے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ نماز یکسر دعا ہے زبان سے بھی دل سے بھی اعضا ظاہری سے بھی یعنی دعاء قولی، دعاء قلبی، دعا فعلی کا مجموعہ اقامۃ صلوٰۃ ہے۔

بقول ضیاء الحسن فاروقی "انھوں نے (مولانا دریابادی نے) اپنی تفسیر میں اسلاف کے قدیم طریقے کو بھی باقی رکھا ہے اور جدید نقطہ نظر کو بھی اپنایا ہے۔ اسی وجہ سے وہ دونوں طبقوں میں زیادہ مقبول ہوئی۔ مولانا کا یہ وہ کام ہے جس کو ان کا توشۂ آخرت کہہ سکتے ہیں۔ چونکہ مولانا ادیب بھی تھے اور ادب میں ان کا اپنا ایک خاص اسلوب تھا۔ اُن کی زبان میں خشک مزاجی نہیں تھی بلکہ تصوف کا سوز و گداز تھا جو ان کی تفسیر سے بھی ظاہر ہے۔ ان کی

دوزخ، حور وغلمان، دودھ اور شہد کی نہروں کا ذکر بہت وضاحت سے کیا ہے بلکہ ساتھ ساتھ تورات وانجیل کا تقابلی مطالعہ التزام کے ساتھ پیش کیا ہے۔ اس سے مستشرقین کے اس اعتراض کا کہ "قرآن میں توراۃ کے مضامین کے سوا ہے ہی کیا۔ یہ وہ مضامین ہیں جو محمدؐ نے مکہ کے مقیم نصرانیوں سے سن رکھے تھے اور جس کا چرچا مشرکین قریش میں ہوا کرتا تھا" بھرپور جواب مل جاتا ہے۔

مولانا دریابادیؒ نے فقہی اختلافات سے صرف نظر کیا ہے اور حنفی مسلک کے مطابق جہاں ضرورت سمجھی تشریح کر دی ہے۔ اس سے فقہ حنفی کی طرف ان کا رجحان ظاہر ہوتا ہے۔ وہ دوسرے مذاہب فقہ پر تنقید بھی کم کرتے ہیں۔

مستشرقین نے قصص القرآن کے بارے میں کہا ہے کہ یہ قصے اصل حقائق سے مختلف ہیں اور ان کی حیثیت تاریخی نہیں ہے (نعوذ باللہ) بازاری کہانیوں کی ہے۔ مولانا نے تاریخی حیثیت سے ان کی صحت ثابت کی ہے اور جیوش انسائیکلوپیڈیا اور اناجیل کی روایات پر تنقید کر کے دوسری تحقیقات کو ثبوت میں پیش کرتے ہوئے قصص قرآن کی صداقت ثابت کی ہے۔ اس سلسلہ میں انھوں نے مغربی مصنفین کے HASTING کی SEHIGMAN, SRNCYCLOPAEDIA OF RELIGIONAND ETHIES کی ERNCYCLOPAEDIA OFSOEICAL SCIENCES کے علاوہ HISTORIAN سلسلہ کی UNIVERSAL HISTORY OF THE اور HISTORY OF THE WORLD کے بکثرت حوالے دیئے ہیں۔ اس کے علاوہ مغرب کے PERI-WORLD HUMMERTON ODICALS علمی مجلات میں شائع ہونے والی تاریخی وجغرافیائی تحقیقات کو بھی سامنے رکھا ہے۔ اس طرح تفسیر ماجدی میں تاریخی اور جغرافیائی معلومات جو عام طور پر تفسیر سے علیحدہ تحقیقات پر مشتمل ہیں اور جن کے لیے ارض القرآن اور قرآنی جغرافیہ جیسی کتابیں لکھی گئی ہیں یکجا مل جاتی ہیں۔ مزید یہ کہ تمام قدیم وجدید حوالے، عبارتوں کے اقتباسات سامنے آجاتے ہیں۔

عبدالماجد صاحب کا انگریزی ترجمہ پابند ترجمہ ہے جب کہ عبداللہ یوسف علی، محمد علی لاہوری اور محمد مارڈیوک پکتھال کا آزاد ترجمہ ہے۔ عبداللہ یوسف علی کے ترجمہ کا اقتباس ملاحظہ کیجئے:

الٓمّٓ ۔ ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ الَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ
وَيُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ وَمِمَّا رَزَقْنٰهُمْ يُنْفِقُوْنَ ۝

This is the book in it is Guidance Sure with out Doubt to those who feer Allah who believe in the unseen Are steadfast in prayer , And spe ud out of what we have provided for them .

یہ وہ کتاب ہے۔ اس میں ہدایت ہے یقینی بغیر کسی شک کے۔ ان لوگوں کے لیے جو اللہ سے ڈرتے ہیں جو اَن دیکھے پر ایمان رکھتے ہیں جو نماز میں چست ہیں۔ اور خرچ کرتے ہیں ان میں سے جو ہم نے ان کو بہم پہنچایا ہے۔

اب اسی کا پکتھال کا ترجمہ دیکھئے:

This is the seripture where of the Reis no doubt A Guidance is to those who ward off (Evil) who believein the Unseen and estab ligh worship and speud of what we have besto wedupon them .

یہ ایک صحیفہ ہے جس میں کوئی شک نہیں۔ ایک ہدایت ہے ان لوگوں کے لیے جو شر سے بے لاگ ہو گئے۔ جو اَن دیکھے پر ایمان رکھتے ہیں اور عبادت استوار کرتے ہیں اور ہم نے جو کچھ بخشا ہے اس میں سے خرچ کرتے ہیں۔

عبداللہ یوسف علی ذالك الكتاب لا ريب فيه کا ترجمہ فرماتے ہیں "یہ وہ کتاب ہے جس میں بلا شک اور یقین ہدایت ہے" قرآن نے کتاب سے انتفاء شک (رفع شک) کیا ہے اور مترجم ہدایت سے شک کی نفی کر رہے ہیں۔ تقدیم تاخیر نے معنی میں فرق پیدا کر دیا ہے۔ اسی طرح پکتھال نے "متقین" کا ترجمہ "جو شر سے الگ ہو گئے" یا بے لاگ ہو گئے" اس میں اسم کا ترجمہ فعل سے کیا دوسرے ایجابی لفظ کا ترجمہ سلبی لفظ سے کیا ہے۔

اب مولانا دریابادی کا ترجمہ پڑھیے:

This book where of the Reis no doubt, is a Guidauce unto the God fcering who believe in the

unseen and Estoblish prager and aut of where of we have proveded then expeud.

یہ کتاب اس میں کچھ شک نہیں اس میں ہدایت ہے خدا سے ڈرنے والوں کے لیے جو غیب پر ایمان لاتے اور نماز کو استوار کرتے ہیں۔ اور جو کچھ ہم نے ان کو عطا فرمایا ہے اس میں سے خرچ کرتے ہیں۔

مولانا کے ترجمہ میں ہر لفظ کا ٹھیک ٹھیک ترجمہ بغیر کسی تقدیم و تاخیر کے موجود ہے اور جملے اپنی جگہ پر منضبط ہیں باوجود عربی زبان کے الفاظ کی پوری طرح سے پابندی ہے۔

جب مولانا کا انگریزی ترجمہ مع تفسیر شائع ہوا تو اس پر مدراس کے انگریزی روزنامہ "ہندو" نے یہ تبصرہ کیا کہ "ایسا بامحاورہ اور عالمانہ ترجمہ وہی کر سکتا ہے جسے عربی زبان پر ایسا ہی عبور حاصل ہو جیسا انگریزی لب و لہجہ پر" [۱۱]

عبدالماجد صاحب کو عربی خدمات کے لیے صدر جمہوریہ ہند کی طرف سے سند اعزاز ۱۵ اگست ۱۹۶۶ء کو پیش کی گئی [۱۲] علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے جلسہ تقسیم اسناد (۱۳ مارچ ۷۶ء) میں مولانا دریابادی کو ڈاکٹر آف لٹریچر کی اعزازی ڈگری پیش کی گئی اس موقع پر وائس چانسلر نے ان سے متعلق فرمایا "مولانا کو علاوہ عربی، فارسی، اردو اور انگریزی کے فرینچ اور جرمن زبانوں پر عبور حاصل ہے اور تاریخ عالم، مذہبیات اور فلسفہ کے مسلمہ ماہر ہیں" [۱۳]

تفسیر ماجدی پر اہل علم کی طرف سے بعض اعتراضات بھی ہوئے ہیں۔

ڈاکٹر محمد حمید اللہ اپنے مضمون "ڈوب مرے فرعون کا نام" میں مولانا کی تفسیر کے بارے میں بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ تفسیر ماجدی میں فعلیھن نصف ما علی المحصنات من العذاب (زنا کار لونڈی کو آزاد عورت کی سزا کا نصف دیا جائے) اور فورًا بعد سورہ نور کی آیت الزانی فاجلدوا کل واحد منھما مأۃ جلدۃ (زانیہ اور زانی میں سے ہر ایک کو سو سو درے لگاؤ) سے استدلال کر کے لونڈی کو پچاس درے کا حکم دیا ہے۔ میں نے (محمد حمید اللہ) عرض کیا کہ سارے مفسر متفق ہیں کہ سورۂ نور کا نزول متاخر ہے۔ اس لیے ایک نامعلوم اور غیر نازل شدہ حکم سے استدلال غور طلب ہے۔ اسی طرح واللاتی تخافون نشوزھن (جن بیویوں کے نشوز یعنی نافرمانی کا تمہیں خوف ہو تو

ان کو اولاً نصیحت، پھر بستر سے جُدائی اور آخر میں مار کی سزا دو) کے بعد وان امرأۃ خافت من بعلھا نشوزا (جس عورت کو اپنے شوہر کے نشوز یعنی سرکشی کا خوف ہو تو۔۔۔) ایک ہی لفظ نشوز کے کہیں کچھ اور کہیں کچھ معنی لینے کے لیے کوئی مجبور کن وجہ ہونی چاہیئے۔ نشوز کے لغت میں ایک معنی نافرمانی کے ضرور ہیں لیکن ایک تو خطبہ، حجۃ الوداع میں خود رسول اکرمؐ نے اس آیت کے لفظ "نشوز" کے معنی فحش اور بدکاری کے بتائے ہیں اور دوسرے صحیح بخاری کی کتاب التفسیر میں بھی "نافرمانی کو رد کر دیا گیا ہے"[۱۳]

اس تفسیر کے ماخذ کے بارے میں ڈاکٹر عبدالرحمان صاحب مومن لکھتے ہیں 'تفسیر ماجدی آج سے ۴۰۔۴۵ سال پہلے لکھی گئی تھی۔ اس وقت جن کتابوں سے استفادہ کیا تھا ان کی علمی حیثیت مجروح ہو چکی ہے۔ مثلاً بیشتر مقامات پر سر چارلس مارسٹن کی کتاب (The bible is True) اور (The bible comes A Live) سے تصدیقی حوالے دیئے ہیں۔ یہ کتابیں مورخین اور علماء کی نظر میں پایۂ اعتبار سے گر چکی ہیں۔

طوفانِ نوح سے متعلق مولانا دریابادی چارلس مارسٹن کا قول نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اثریاتی تحقیقات نے طوفان کی حقیقت کو ثابت کر دیا ہے[۱۴] دیگر مقامات پر استشہاد کے طور پر مولانا دریابادی نے مشہور عالم اثریات سر لیونارڈ وولی (Leoneard Weolley) کی آرا کو پیش کیا ہے۔ حالیہ برسوں میں عراق میں جو اثریاتی تحقیقات و انکشافات ہوئے ہیں ان سے طوفان نوح پر روشنی ضرور پڑتی ہے لیکن بدقسمتی سے کوئی واضح اور حتمی شہادت نظر نہیں آتی۔ وولی نے اس صدی کے دوسرے تیسرے دہے میں جو کھدائی کی تھی اور طوفانِ نوح سے متعلق جو نتائج اخذ کیے تھے انھیں بیشتر علمائے آثار نے رد کر دیا ہے[۱۵]

جس طرح لفظوں کی عمر کھسکتی اور سرکتی رہتی ہے کہ ابھی جو لفظ بہت تگڑا اور توانا تھا دیکھتے ہی دیکھتے بوڑھا اور کمزور ہو چلا بلکہ جگہ چھوڑنے پر مجبور ہو گیا قریب ہے کہ بالکل ٹکسال باہر ہو جائے اس طرح ہر دور میں بحثوں کے رخ بدلتے رہتے ہیں۔ اور ماخذ کا بھی دارومدار اسی اعتبار سے مستند، قابلِ اعتماد، معیاری یا غیر معیاری ہو جاتا ہے۔ کسی شخص کے کام کا جائزہ لیتے وقت اس بات کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ اس کا کام اپنے زمانے میں کس حد تک مفید تھا۔ ضروری نہیں وہ آج بھی اتنا ہی مفید ہو جتنا کل تھا۔ مگر مفید چیز

تیار کرنے میں اس کا استفادہ نہ صرف ضروری ہوگا بلکہ وہ بنیادی مآخذ میں سے ایک ہوگا۔

مولانا دریابادی صاحب کا قرآنی کام اپنی نوعیت کا ایک منفرد کام ہے۔ انھوں نے جس انداز سے اس زمانہ کے معیاری مستند اور مخالف نظریات، اور مستشرقین کے مواد سے استفادہ کیا اور اس Original Source کی بنیاد پر ان کا آپس میں تقابل اور پھر اسلام کے مقابلہ میں ان کا کھوکھلا پن ثابت کیا ہے اور جس سلیقہ سے ان تمام چیزوں کو ساتھ لے کر چلے ہیں۔ یہ انھیں کا طرہ امتیاز ہے۔ ان کی خدمات آج بھی مشعلِ راہ ہیں۔ وقت کے ساتھ ساتھ اس پر نظر ثانی بھی ضروری ہے۔

حواشی

۱ے افتتاحیہ تفسیر ماجدی جلد ۳

۲ے ایضاً

۳ے تفسیر ماجدی جلد دوم کے افتتاحیہ سے یہ اقتباس لیا گیا ہے۔

۴ے تفسیر ماجدی جلد اوّل (البقرہ آیت ۳۵ ــ ۳۹)

۵ے تفہیم القرآن جلد اوّل (البقرہ آیت ۳۵۔ ۳۹)

۶ے بیان القرآن

۷ے تفسیر ماجدی جلد دوم سورہ نساء آیت ۱

۸ے مجلہ ذکر ماجد ۶ر جنوری ۱۹۸۱ء ص ۶۵

۹ے ایضاً ص ۳۵

۱۰ے یہ تبصرہ "ہندو" سے صدق جدید کے یکم جنوری ۸۲ء کے ضمیمہ میں نکل ہوا ہے۔

۱۱ے قومی آواز لکھنؤ ۱۸ر اگست ۶۶ء کو مفصل خبر شائع ہوئی۔

۱۲ے "صدق جدید" یکم جنوری ۸۳ء

۱۳ے "فاران" کراچی مئی ۷۷ء ص ۲۳

۱۴ے انگریزی تفسیر جلد دوم ص ۳۲۸

۱۵ے "برہان" دہلی ستمبر ۸۵ء ص ۳۸-۳۹

"فرعون تاریخ و تحقیق کی روشنی میں" مضمون اقتباس لیا گیا ہے۔

سیر و سوانح

البیرونی ۔ انڈولوجی کے اصل بانی

ڈاکٹر پروفیسر محمد صابر خاں

عام طور سے یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ۱۷۸۴ء میں کلکتہ کے ایشیاٹک سوسائٹی کا قیام عمل میں آنے کے بعد ہندوستانی مطالعات یعنی انڈولوجی کی بنیاد پڑی اور اس سوسائٹی کے بانی سر ولیم جونس اولین ماہر ہندوستانیات یعنی انڈولوجسٹ تھے۔ لیکن یہ خیال صحیح نہیں معلوم ہوتا کیونکہ سر ولیم جونس سے کئی سو سال قبل خوارزم کے مشہور مورخ ابو ریحان محمد بن احمد البیرونی سب سے پہلے ماہر ہندوستانیات گزرے ہیں، چونکہ کسی مصنف کی علمی خدمات کا جائزہ اسے اس کے زمان و مکان کی حدود سے الگ کر کے نہیں لیا جا سکتا لہذا البیرونی کے ہندوستانی مطالعات کا تجزیہ کرنے سے قبل ان کا ایک بہت ہی مختصر تعارف پیش کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

موجودہ تحقیقات کے مطابق البیرونی خوارزم کے ایک قریہ کاٹھ کے ایک ایرانی نژاد خاندان میں ۹۷۳ء میں پیدا ہوئے تھے اور انہوں نے ابتدائی تعلیم وہیں حاصل کی، وہ ابوعلی ابن سینا کی طرح آغاز شباب ہی میں خوارزم کو ترک کر کے ملازمت کے سلسلے میں اس زمانہ کے مختلف بادشاہوں کے دربار سے وابستہ رہے۔ جن میں بخارا کے سامانی حکمران منصور ثانی بن نوح، جرجان کے قابوس بن وشمگیر اور غزنی کے سلطان محمود، سلطان مسعود اور سلطان مودود قابل ذکر ہیں ابتدا میں وہ خوارزم کے بنی مامون خاندان کے دربار سے بھی منسلک رہے۔ البیرونی ۱۰۱۷ء میں سلطان محمود کے دربار میں پہنچے اور یہ عین ممکن ہے کہ وہ سرکاری منجم کے فرائض انجام دیتے رہے ہوں۔ البیرونی کا انتقال ۱۰۵۰ء میں ہوا لیکن اس تاریخ کے متعلق علماء میں کچھ اختلاف ہے۔ خود "البیرونی" کی وجہ تسمیہ کے بارے میں بھی اہل علم کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔

ہندوستان کے ساتھ البیرونی کے تعلقات کا آغاز اس وقت ہوا جب وہ سلطان محمود کی فوج کے ہمراہ یہاں آئے تھے، بیہقی اور شہرزوری کا یہ بیان صحیح نہیں ہے کہ

البیرونی نے چالیس سال تک ہندوستان کے مختلف علاقوں کا سفر کیا۔ جدید تحقیق کے مطابق وہ ۱۰۱۷ء اور ۱۰۳۰ء کے درمیان شمال اور شمالی مغربی ہندوستان مثلاً پنجاب، ملتان، لاہور، کشمیر، سندھ وغیرہ میں گیارہ سے تیرہ سال تک سفر کرتے رہے یا یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ ان علاقوں میں مقیم رہے لیکن ان کا قیام مستقل نہیں بلکہ وقفے وقفے سے تھا۔ اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ انہوں نے جنوبی ہند کا بھی سفر کیا ہو۔ ان کے ہاں شنکراچاریہ کا ذکر بھی نہیں ملتا، اس طویل مدت قیام کے دوران البیرونی کو اس کا کافی موقع ملا کہ وہ ہندوستان کے لوگوں کی معاشرت، ان کے مذہب و فلسفہ، ان کی ثقافت اور ان کی روزمرہ کی سماجی و معاشی زندگی کا قریب سے ذاتی طور پر مشاہدہ کریں اسی وجہ سے وہ ہندوستانیات کے غیر ملکی ماہرین میں ایک اعلیٰ مقام رکھتے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے تو مبالغہ نہ ہوگا کہ البیرونی اپنے زمانہ کے ایک جید عالم، مورخ اور سائنس داں تھے، ان کی تصنیفات نئی دریافتوں اور جدید معلومات سے پُر ہیں۔ وہ نہ صرف ایک مشہور مورخ، جغرافیہ داں اور ماہر لسانیات تھے بلکہ علم نجوم، علم ریاضی اور علم ہیئت کے بھی ماہر تھے۔ سائنس کے مشہور مؤرخ جارج سارٹن GEORGE SARTON نے لکھا ہے کہ البیرونی مسلمانوں میں سب سے بڑے عالم اور مورخ تھے اور تمام حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہر زمانہ کے لیے اس کی حیثیت ایک بہت بڑے سائنس داں اور عالم کی ہے۔

مجموعی طور پر البیرونی کی ۱۸۳ کتابوں اور رسالوں کے نام ہم تک پہنچے ہیں لیکن افسوس ہے کہ ان میں سے بیشتر ضائع ہو چکی ہیں تاہم یہ امر باعث اطمینان ہے کہ ان کی کم از کم ۲۴ کتابیں زمانہ کی دستبرد سے محفوظ رہ گئی ہیں جن میں سے ہم نہ صرف ان کی دلچسپیوں کا اندازہ کر سکتے ہیں۔ بلکہ ان کے تجر علمی اور وسیع معلومات و مطالعات کا بھی ہمیں علم ہو سکتا ہے۔ ان کی مجموعی تصنیفات میں سے کم از کم ۲۱ کتابیں ہندوستان کی تہذیب و ثقافت اس کے علوم و فنون اور مذہب و فلسفہ پر ہیں ان میں سے بعض سنسکرت کتابوں کے عربی تراجم بھی ہیں اور وہ معرکۃ الآرا کتاب بھی ہے جو کتاب الہند کے نام سے عام طور پر مشہور ہے۔ ان میں سے بعض عربی سے سنسکرت ترجمے بھی ہیں۔ اس سلسلے میں اس سوال کا جواب دینا ضروری ہے کہ وہ کس حد تک سنسکرت جانتے تھے اس کا جواب یہ ہے کہ وہ یہ بات اچھی طرح سمجھتے تھے کہ ہندوستان پر کوئی اہم اور جامع کتاب لکھنے کے لیے سنسکرت کا

جاننا نہایت ضروری ہے اسی لیے انہوں نے ہندوستان میں اپنے قیام کے دوران بڑی محنت سے سنسکرت سیکھی لیکن اس بات پر علماء میں اختلاف ہے کہ وہ کتنی سنسکرت جانتے تھے، ان میں سے بعض کہتے ہیں کہ وہ بہت اچھی سنسکرت جانتے تھے اور بعض کی رائے یہ ہے کہ وہ یہ زبان بہت کم جانتے تھے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ ضرورت کی حد تک سنسکرت سے واقف تھے۔ لیکن وہ عربی اور فارسی کی طرح اس زبان کے ماہر نہیں تھے۔

البیرونی نے اپنی کئی تصانیف میں اس کا خود اعتراف کیا ہے کہ انہوں نے سنسکرت سے عربی میں ترجمہ کرتے وقت پنڈتوں اور شاستریوں سے مدد لی تھی، اگر وہ سنسکرت اچھی خاصی نہ جانتے تو ان کے لیے یہ ممکن نہ تھا کہ وہ اس زبان کی اتنی ادق اور مشکل کتابوں کا جو کہ اشلوک میں لکھی ہوئی تھیں اور خاص کر علم نجوم، علم ہیئت اور علم ریاضی جیسے موضوعات پر نہایت اچھا اور صحیح ترجمہ کر سکتے۔ ایک جگہ خود لکھا ہے کہ انہوں نے اقلیدس اور بطلیموس کی کتابوں کا ترجمہ سنسکرت میں کیا تھا، یہ عین ممکن ہے کہ سلطان محمود غزنوی کے سکوں پر کلمۂ شہادت کا جو سنسکرت ترجمہ مرسوم ہے وہ البیرونی ہی کا کیا ہوا ہو۔

اب البیرونی کی مشہور کتاب کتاب الہند کے بارے میں کچھ تفصیل پیش کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

کتاب فی تحقیق ماللہند من مقالۃ مقبولۃ فی العقل او مرذولۃ البیرونی کی ایک نہایت اہم کتاب ہے جو سلطان محمود کے انتقال کے بعد ۱۰۳۰ء میں لکھی گئی تھی، اس میں انہوں نے ہندو مذہب و فلسفہ ان کے قوانین اور رسوم، ان کے مختلف ذات پات، ان کی مذہبی و مقدس کتابوں اور سنسکرت زبان کے قواعد پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ اس میں ہندوستان کے جغرافیہ کے علاوہ اس کے علم النجوم علم ہیئت اور علم ریاضی کے متعلق بھی کافی معلومات یکجا کر دی گئی ہیں۔ یہ مبالغہ نہیں حقیقت ہے کہ البیرونی کی کتاب الہند کے معیار کی کوئی دوسری کتاب کسی زبان میں حتی کہ سنسکرت میں بھی آج تک لکھی نہیں گئی ہے۔ البیرونی نے اپنی اسی بے نظیر کتاب میں ہندوستانی فلسفہ اور سائنس کا یونان اور عرب کے سائنس اور فلسفہ کے ساتھ مقابلہ اور موازنہ کیا ہے۔ یہ تقابلی مطالعہ کی ایک اعلیٰ مثال ہے۔ ہندو علماء آج بھی اس کتاب کی اہمیت کا تہہ دل سے اعتراف کرتے ہیں۔ کتاب میں کچھ تنقیدی عنصر بھی شامل ہے لیکن وہ عالمانہ تبصرہ کی حد تک ہے اور اس میں کوئی تلخی نہیں ہے۔

کتاب الہند کے ذریعہ البیرونی ہندوستان اور عرب دنیا کے ثقافتی تعلقات کو زیادہ مضبوط اور معنی خیز بنانا چاہتے تھے اور اسلامی دنیا میں ہندوستانی علوم و ثقافت کا تعارف کرانا بھی ان کا مقصد تھا چونکہ البیرونی کے ذاتی تعلقات صرف برہمنوں اور اعلیٰ طبقہ کے ہندوؤں تک محدود تھے۔ اسی لیے ان کو ان کے عقائد میں توحید کے عنصر سے اور خاص طور پر وشنو فرقہ کے خیالات سے خاصی دلچسپی تھی۔ پوران کا البیرونی نے بطور خاص مطالعہ کیا تھا اور اس سے وہ بہت متاثر نظر آتے ہیں۔

سب سے پہلے ایک جرمن مستشرق یعنی ایڈورڈ زخاؤ نے کتاب الہند کا ایک عمدہ عربی متن ۱۸۷۶ء میں شائع کر کے البیرونی کو حیات دوام بخشی ۱۸۸۸ء میں انہوں نے اس کا انگریزی ترجمہ بھی شائع کیا۔ اس کا ایک تصحیح شدہ عربی متن حیدرآباد کے دائرۃ المعارف سے ۱۹۵۸ء میں شائع ہوا تھا۔ زخاؤ کے انگریزی ترجمہ کی بنیاد پر اس کتاب کے کئی خلاصے بھی انگریزی میں شائع ہوئے ہیں۔ اس کتاب کا ترجمہ انگریزی کے علاوہ دنیا کی دوسری اہم زبانوں میں بھی ہو چکا ہے۔ مثلاً ہندی، بنگلہ، ملیالی، اردو، فارسی، روسی وغیرہ۔

البیرونی نے لکھا ہے کہ ان سے قبل جن مصنفین نے ہندوؤں کے علوم و ثقافت سے بحث کی ہے انہوں نے ثانوی ماخذ سے استفادہ کیا ہے۔ انہوں نے اپنے قارئین کو یقین دلایا ہے کہ وہ خود اصل ماخذ سے اپنے معلومات حاصل کریں گے اور ہندوؤں کے نظریات اور خیالات کو ان کی اصل صورت میں کسی تغیر و تبدل کے بغیر پیش کریں گے اور وہ ان کی اصل کتابوں کے حوالے بھی دیں گے۔ ایک جدید مورخ کی حیثیت سے وہ اصل ماخذ یعنی (ORIGI-NAL SOURCES) کی اہمیت کو خوب سمجھتے ہیں اور ان کی کتاب الہند انھیں ماخذ پر مبنی ہے جن کے حوالے وہ تفصیل سے دیتے ہیں۔

البیرونی سے پہلے بھی کئی عرب اور ایرانی مؤرخین سیاح اور تاجر مثلاً الخوارزمی، ابوالحسن المسعودی، بزرگ بن شہریار، سلیمان تاجر وغیرہ ہندوستان آئے تھے اور انہوں نے ہندوستانی معاشرت، مذہب و ثقافت کے بارے میں بہت کچھ لکھا ہے لیکن ان میں سے کوئی بھی البیرونی کے مقام کو نہیں پا سکا کیونکہ انہوں نے جو کچھ لکھا ہے ایک تو وہ بہت مختصر ہے دوسرے یہ کہ اس کی بنیاد اکثر سنی سنائی کہانیوں پر ہے۔ انہوں نے ہندوستانی علوم خصوصاً سائنس کے بارے میں جو لکھا ہے وہ نہیں کے برابر ہے۔ ان میں سے کوئی بھی

سنسکرت زبان سے واقف نہیں تھے اور نہ اصل مآخذ سے معلومات حاصل کرنے کی قدرت رکھتے تھے۔ اس لیے ان میں سے کسی کو بھی ماہر ہندوستانیات نہیں کہا جاسکتا۔

اب رہا مغربی مستشرقین کا معاملہ تو اس میں کوئی شک نہیں کہ سر ولیم جونس نے ہندوستانی علوم و فنون کی نشر و اشاعت میں بہت اہم کردار ادا کیا ہے۔ ان کی سب سے بہتر خدمت یہ ہے کہ انہوں نے ایشیاٹک سوسائٹی قائم کر کے ہندوستانی موضوعات پر مطالعہ اور تحقیق کا ایک ماحول پیدا کر دیا اس لیے سہولتیں مہیا کیں جن کے نتیجے میں ہندوستانی علوم و تہذیب نہ صرف ساری دنیا میں پھیل گئی بلکہ اس کی وجہ سے انگریز اور غیر ملکی محققین کی ایک جماعت پیدا ہو گئی جنہوں نے سر ولیم جونس کے کام کو آگے بڑھایا۔ ان مستشرقین نے گذشتہ دو سو سال میں ہندوستانیات پر جو ریسرچ کی ہے ان پر البیرونی کئی سو سال قبل مجموعی طور پر سیر حاصل بحث کر چکے ہیں جن کی شاہد ان کی معرکۃ الآرا تصنیف کتاب الہند ہے اور اس نقطۂ نظر سے البیرونی نہ صرف ہندوستانیات یعنی انڈولوجی کے بانی ہیں بلکہ وہ سب سے اول غیر ملکی ماہر ہندوستانیات یعنی انڈولوجسٹ ہیں۔ لیکن افسوس کی بات ہے کہ ان کے بعد کسی نے ہندوستانی موضوعات پر ان کے تحقیقی کام کو آگے نہیں بڑھایا۔

دار المصنفین کی مطبوعات مکتبہ تحقیق میں :——

۱۔ سیرت النبی، سید سلیمان ندوی اول تا ششم مکمل	۲۷۸/-	۹۔ خطبات مدراس، سید سلیمان ندوی	۱۶/-
۲۔ اسوۂ صحابہ، اول عبد السلام ندوی	۲۴/-	۱۰۔ رحمت عالم "	۷/-
" دوم	۴۵/-	۱۱۔ جمع و تدوین قرآن،	۱۰/-
۳۔ تاریخ دولت عثمانیہ دوم	۳۲/-	۱۲۔ اسوۂ صحابیات	۸/-
۴۔ تاریخ صقلیہ اول و دوم	۷۱/-	۱۳۔ اسلام میں مذہبی رواداری	۳۲/-
۵۔ اسلام اور عربی تمدن	۲۹/-	۱۴۔ تاریخ سندھ	۲۹/-
۶۔ سیرت عمر بن عبد العزیز	۱۶/-		
۷۔ سیرت عائشہ سید سلیمان ندوی	۲۵/-		
۸۔ دین رحمت "	۴۰/-		

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

مولانا ابوالکلام آزاد کی عظمت

ڈاکٹر عبدالمغنی

مولانا ابوالکلام آزاد سے متعلق تین کتابوں پر تحقیقات اسلامی (جولائی ستمبر ۹۰ء) میں پروفیسر اقتدار حسین صدیقی کا قدرے مفصل تبصرہ شائع ہوا۔ پھر جنوری، مارچ ۹۱ء کے تحقیقات میں ڈاکٹر سید عبدالباری کے طویل مقالہ کی اشاعت عمل میں آئی۔ پروفیسر عبدالمغنی نے ایک دوسرے رخ سے مولانا کی سوانح حیات کا مطالعہ کیا ہے۔ اسے بھی ایک نقطۂ نظر کی حیثیت سے ذیل کے صفحات میں دیا جارہا ہے۔ (جلال الدین)

مولانا ابوالکلام آزاد کی وفات پر مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے اپنے ایک تعزیتی پیغام میں اظہار خیال کیا کہ مولانا آزاد ایک اعلیٰ ظرف کے انسان تھے، جب کہ اپنی کتاب "تجدید و احیائے دین" میں مولانا مودودی لکھ چکے تھے کہ مسلمانوں کے لیے اسلامی نقطۂ نظر سے بیسویں صدی کا سب سے بڑا المیہ مولانا آزاد کا انقلاب حال ہے۔ مولانا مودودی کے ان دونوں اگلے پچھلے تبصروں کا تجزیہ و تقابل کرنے سے بہ آسانی یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ایک طرف مولانا مودودی مولانا آزاد کے سیاسی موقف سے اختلاف رکھتے تھے، اس لیے کہ ان کے خیال میں مولانا آزاد نے حکومتِ الٰہیہ یا اقامت دین کے نصب العین سے الگ ہو کر قومی ریاست و سیاست کا نقطۂ نظر اختیار کر لیا تھا، لیکن دوسری طرف ایک انسان اور عالم دین کی حیثیت سے مولانا مودودی کی نگاہ میں مولانا آزاد کی قدر اتنی زیادہ تھی کہ انہوں نے ہر حال میں مولانا آزاد کو ایک اعلیٰ ظرف کا انسان تسلیم کیا اور مولانا آزاد کے اندازِ نظر یا طریق کار میں تبدیلی کو مسلمانوں اور اسلام کے لیے ایک المیہ قرار دیا۔

اب دیکھنا چاہیئے کہ بیسویں صدی میں عالم اسلام کی دو عظیم ترین شخصیتوں کے درمیان جو اختلاف رائے نظر آتا ہے اس کی حقیقت کیا ہے؟ اس سوال کا صحیح

جواب حاصل کرنے کے لیے ہندوستان میں مسلمانوں کے استقلال کے لیے دونوں بزرگوں کے نقاط نظر پر غور کرنا مفید ہوگا۔ اس سلسلے میں مولانا مودودی کی کتاب "مسلمان اور موجودہ سیاسی کش مکش" میں ہندوستان کی آزادی کے لیے مولانا کے پیش کیے ہوئے نقشے کا موازنہ اس خاکے کے ساتھ کیا جانا چاہیئے جو اس مقصد کے لیے مولانا آزاد نے یادداشت کے طور پر "انڈیا ونس فریڈم" میں درج کیا ہے۔ دونوں کتابوں کی تجاویز کا ماحصل ایک ہے، وہ یہ کہ آزادی کے بعد خود مختار ریاستوں کا ایک وفاق تشکیل دیا جائے تاکہ مسلم اکثریتی علاقوں کو استقلال کے ساتھ اپنے عزائم کے مطابق کام کرنے کا موقع ملے اور اس سے مجموعی طور پر پورے برصغیر میں مسلمانوں کے ملی تشخص کا تحفظ ہو۔ یہی تجویز ۱۹۴۰ء میں علامہ اقبال نے بھی مسلم لیگ کے اجلاس منعقدہ الہ آباد کے خطبۂ صدارت میں پیش کی تھی۔

لہٰذا مولانا آزاد اور مولانا مودودی نیز علامہ اقبال، اقامتِ دین اور استقلال ملت کے تینوں علم برداروں کے خیالات اصلاً و اصولاً ایک سیاسی نقطے پر ملتے جلتے تھے، فرق صرف یہ تھا کہ مولانا آزاد نے ریاستوں کے وفاق کو ہی ملک کے فرقہ وارانہ مسئلے کا آخری حل تصور کیا اور آخر تک اس پر اصرار کرتے رہے، جب کہ اقبال نے بعد میں قوم پرستوں کی روش سے مایوس ہو کر مسٹر جناح کے نام اپنے خطوط میں تقسیم ہند اور پاکستان کے قیام پر زور دیا اور مولانا مودودی نے بھی مسلم لیگ کی قرارداد مقاصد کی ترتیب میں تعاون کیا۔ دوسرا فرق مولانا آزاد اور مولانا مودودی کے درمیان یہ ہے کہ آزادی کے بعد مولانا آزاد نے مرکزی وزارت میں شامل ہو کر ملک کی حکومت چلانے میں قوم پرست کانگریس کی مدد کی، جبکہ مولانا مودودی پاکستان میں اسلامی نظام کی تحریک چلاتے اور اس کی راہ میں فطری طور پر مسلم قوم پرستوں اور ان کی حکومتوں سے ٹکراتے رہے۔

سوال یہ ہے کہ مولانا آزاد اور مولانا مودودی نے اپنی اپنی جگہ اور اپنے اپنے طور پر، اپنے اپنے وقت میں، ملتِ اسلامیہ کے فروغ کے لیے جو کچھ کیا وہ اس کے سوا کر بھی کیا سکتے تھے؟ ۱۹۴۱ء میں جب مولانا مودودی نے جماعت اسلامی قائم کی، مولانا آزاد ایک قومی رہنما کی حیثیت سے ملک کی سب سے بڑی سیاسی جماعت کی صدارت کے فرائض انجام دے رہے تھے۔ اس لیے کہ ۱۹۴۰ء کے بعد انھوں نے حکومت الٰہیہ کے قیام کے

سلسلے میں گویا حالات سے مایوس ہو کر یا بہتر حالات پیدا کرنے کے لیے بڑے زور شور سے قومی سیاسی تحریک میں شرکت کر لی تھی، جب کہ اس وقت یہ تحریک درحقیقت خلافت کی ملی و بین الملی تحریک کا ایک حصہ تھی۔ مولانا آزاد نے یہ سمجھا کہ ملی استقلال کے لیے پہلی شرط ہندوستان کی آزادی ہے اور اس کا حصول اس وقت تک ممکن نہیں جب تک برطانوی سامراج کے خلاف غیر مسلم اہل وطن کے ساتھ مل کر آئینی جنگ نہ کی جائے۔ جس زمانے میں مولانا آزاد نے یہ فیصلہ کیا تقریباً ایسا ہی خیال ہندوستان کے تمام علماء مفکرین اور قایدین کا تھا، خواہ وہ اقبال ہوں، یا محمد علی جناح، یا اہل دیوبند و ندوہ۔ اس وقت مولانا محمد علی جوہر بھی ہندو مسلم اتحاد اور قومی جد وجہد کے ایک نمایاں علم بردار تھے۔ اس کے بعد حالات بدلتے رہے، خیالات بدلتے رہے، یہاں تک کہ مسٹر جناح کانگریس سے الگ ہو گئے۔ سیاست سے الگ رہے، پھر مسلم لیگ کے صدر کی حیثیت سے انہوں نے بالآخر ایک علاحدہ پاکستان کا مطالبہ کیا۔ لیکن مولانا آزاد کی "انڈیا ونس فریڈم" کے علاوہ عائشہ جلال کی "جناح، دی سولو وائس" اور سب سے بڑھ کر ایچ، ایم سیروائی کی "پارٹیشن آف انڈیا" نے دستاویزی طور پر ثابت کر دیا ہے کہ ملک کی تقسیم درحقیقت غیر مسلم قوم پرستوں کی نادانی اور برطانوی سامراج کی شرارت سے ہوئی۔ جب کہ مسٹر جناح خود مختار ریاستوں کے وفاق پر راضی ہو سکتے تھے۔

اس تناظر میں یہ بلاشبہ مولانا آزاد کی بصیرت و عزیمت کی دلیل ہے کہ اول تو وہ کانگریس کے اندر رہ کر اس کی قیادت کی بلند ترین سطح سے بھی آزاد ہندوستان میں مسلمانوں کے استقلال کے لیے صحیح بات آخر تک پورے زور شور سے کہتے رہے اور اس سلسلے میں انہوں نے گاندھی، نہرو، پٹیل سب سے مقابلہ کیا، پھر تقسیم ہند کے بعد، جب کروڑوں مسلمان اور ان کے سب ادارے زندگی اور موت کی کشمکش میں مبتلا تھے، خدا کے بعد یہ صرف مولانا آزاد کی تنہا ذات تھی جس نے مسلمانوں کو سہارا دیا، ان کے اداروں کو بچایا اور ان کے بکھرتے ہوئے شیرازے کو باندھنے کی کوشش کی۔ اس کار عظیم میں مولانا نے نہ تو کسی قوم پرست کی مزاحمت گوارا کی، نہ کسی فرقہ پرست کی، کسی کی ملامت اور مخالفت کی پروا کیے بغیر انہوں نے حق کا اعلان اور اقدام دونوں پوری دلیری اور دیدہ وری کے ساتھ کیا۔ ہندوستان کا وہ آئین جو تمام فرقوں کو ہر قسم کی آزادی اور برابری کے بنیادی حقوق کی ضمانت دیتا ہے اس کی تشکیل میں مولانا آزاد کے تدبر کا حصہ بہت زیادہ ہے، اس کے علاوہ تشکیلی

دور میں آزاد ہندوستان کی داخلہ و خارجہ پالیسیوں کی ترتیب میں بھی بلاشبہ مولانا آزاد کی فراست کو دخل ہے۔ ملک کے باہر مسلم ممالک کے ساتھ ہندوستان کے دوستانہ تعلقات سے لے کر ملک کے اندر مشہور ملی تعلیمی و علمی اداروں کے تحفظ و ترقی تک مولانا آزاد کی بصیرت و جرأت مسلمانوں کی فلاح و بہبود کے ہر معاملے میں نمایاں طور پر کارفرما رہی۔ انہوں نے اس علی گڑھ مسلم یونیورسٹی تک کے تحفظ کا سامان کیا جس سے ان کو ایک زمانے میں نظریاتی اختلاف رہا تھا اور جس کے نادان طلبہ نے کبھی ان کے ساتھ انتہائی بدتمیزی کی تھی۔

غلام و آزاد ہندوستان کی ملی و قومی دونوں سرگرمیوں میں مولانا آزاد کی پیش قدمیاں ان کی عظمت کی ناقابل تردید دلیلیں اور ناقابل فراموش یادگاریں ہیں۔ پچھلے نوّے سال کے ہندوستان کی تاریخ کے بیچ و خم پر ٹھنڈے دل و دماغ کے ساتھ غور کرنے سے صاف محسوس ہوگا کہ مولانا آزاد نے عصر حاضر میں ملک و ملت، دین و دنیا دونوں کے لیے جو علمی و عملی کارنامے انجام دیے قدرت خداوندی نے ان کو انہیں کے لیے پیدا کیا تھا منقسم ہندوستان میں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مولانا آزاد ملت اسلامیہ کے ترکش کے آخری تیر تھے۔ اکیسویں صدی میں کسی وقت جب بیسویں صدی کے حالات کا تنقیدی جائزہ لیا جائے گا تو ہر دیانت دار اور ہوش مند شخص کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ گذشتہ صدی میں اسلام اور مسلمانوں کے فروغ میں مولانا آزاد نے جو خدمات انجام دیں وہ دوسرے کسی مسلمان سے کم نہیں تھیں، خواہ وہ اقبال ہوں، یا جناح، یا محمد علی، یا مودودی، یا ان سے پہلے سرسید و شبلی۔ یہ سب تاریخ کی عظیم شخصیتیں تھیں اور ان کے درمیان جو کچھ اختلاف رائے نظر آتا ہے وہ ان کے خلوص پر مبنی تھا اور ان کے طریق کار میں جو فرق ظاہر ہوا وہ ان کی صواب دید کے مطابق تھا۔ اہل فکر و نظر کے درمیان فرق و اختلاف کوئی نئی بات نہیں، یہ بالکل فطری، معقول اور معمول کے مطابق ہے۔ دیکھنے کی بات صرف یہ ہے کہ کس صاحب فکر و نظر کے اپنے کمالات اور کارنامے کیا ہیں۔ اس اعتبار سے جن شخصیتوں کے نام اوپر لیے گئے وہ سب کی سب قابل قدر ہیں اور تعظیم و احترام کی مستحق۔ ان کے بعد آنے والوں کو ان سب سے استفادہ کرنے کی کوشش کرنی چاہیئے، لیکن اس کے لیے کھلے ذہن سے مطالعہ اور حقائق کی جستجو شرط ہے، ورنہ محض ذاتی تعصبات سے کام لے کر کسی صاحب علم اور صاحب عمل کے مونھ آنا اور کیچڑ اچھالنا کم نظری، کم علمی، کم عقلی اور

کم ظرفی ہے۔

مولانا ابوالکلام آزاد محض سیاست داں نہیں تھے، ایک عہد آفریں عالم اور ادیب بھی تھے۔ ایک عالم کی حیثیت سے ان کا سب سے بڑا کارنامہ قرآن مجید کی تفسیر "ترجمان القرآن" ہے، جو یقیناً مولانا مودودی کی "تفہیم القرآن" کے ساتھ ساتھ نہ صرف اردو بلکہ کسی بھی زبان میں کلام اللہ کی ایک بہترین ترجمانی ہے، اگرچہ مولانا آزاد اپنی تفسیر مکمل نہیں کر سکے، مگر جس حد تک انہوں نے کام کر دیا وہ یہ بتانے کے لیے کافی ہے کہ ان کا مطالعۂ دین کتنا وسیع اور گہرا تھا۔ اپنی اس تفسیر قرآن میں انہوں نے کوئی بات جمہور امت کے عقیدے کے خلاف نہیں کہی ہے، اگرچہ مختلف امور میں انہوں نے دیگر مفسرین سے مختلف تعبیریں کلام اللہ کی پیش کی ہیں اور اس کا ان کو حق تھا، اس لیے کہ وہ اپنے علمی رسوخ کی بنا پر کسی دوسرے بڑے سے بڑے، عالم دین کے مقلد نہیں ہو سکتے تھے، مولانا مودودی ہی کی طرح وہ بھی ایک مجتہد عصر تھے۔ مولانا آزاد کی نگاہ قرآن، حدیث اور فقہ کے تمام دینی علوم پر یکساں وسیع تھی، جس کا ثبوت ان کے تفسیری مباحث میں قدم قدم پر ملتا ہے۔ اس کے علاوہ دنیوی علوم بالخصوص جدید علوم کا ادراک بھی انہیں اسی طرح تھا جس طرح مولانا مودودی کو۔ تفسیر قرآن کے معاملے میں عربی زبان وادب سے مولانا آزاد کی براہِ راست اور ماہرانہ واقفیت بھی ان کے کمال تفسیر کا ایک سبب ہے۔

بعض لوگوں نے "ترجمان القرآن" کی اشاعت کے بعد مولانا آزاد کے چند تفسیری بیانات پر کچھ اعتراضات کیے، لیکن مولانا نے اسی وقت ان اعتراضات کے کافی وشافی جوابات دے دیئے تھے۔ اس کے باوجود اگر کچھ لوگ ابھی تک اعتراضات کی لکیر پیٹ رہے ہیں تو ان کی بند آنکھیں کھولنے کے لیے میں اپنی کتاب "مولانا ابوالکلام آزاد ذہن وکردار" (مطبوعہ انجمن ترقی اردو ہند، نئی دہلی ۱۹۸۹ء) سے حسب ذیل دستاویزی اقتباسات نقل کرتا ہوں:

> "آپ نے تفسیر فاتحہ کے خاتمے کا حوالہ دیا ہے۔ میں نے اس وقت ازسرِنو اس پر نظر ڈالی، لیکن کوئی بات ایسی نظر نہ آئی جو اس اشتباہ کا موجب ہو سکے غالباً اس کا یہ جملہ موجب تردد ہوا ہے کہ اصل دین

توحید ہے۔ لیکن اگر یہ جملہ موجب تردد ہو سکتا ہے تو یقیناً قرآن کی بے شمار آیتیں بھی ہو سکتی ہیں اور عقائد و کلام کی وہ تمام کتابیں جو تیرہ سو برس کے اندر لکھی گئی ہیں، کیوں کہ ان سب میں یہی بات کہی گئی ہے.... کیا ہم ان آیات اور ان کی ہم معنی آیات سے یہ استنباط کر سکتے ہیں کہ قرآن کے نزدیک ایمان بالرسل ضروری نہیں؟ یقیناً نہیں کر سکتے، کیوں کہ اس قرآن نے بے شمار مقامات پر یہ بھی بتلا دیا ہے کہ ایمان باللہ کی تفصیل کیا ہے اور نہ صرف ایمان بالرسل بلکہ ایمان بالکتب و بالملائکہ و بالیوم الآخر اس میں داخل ہے، اور اس لیے جب کبھی "ایمان" اور "عمل" کہا جائے گا تو ایمان سے مقصود یہی ایمان ہوگا نہ کہ کوئی دوسرا ایمان اور عمل سے مقصود وہی اعمال ہوں گے جنہیں اس نے عمل صالح قرار دیا ہے۔ اتنا ہی نہیں بلکہ عدم تفریق بین الرسل بھی اس میں داخل ہے اور کوئی ایمان بالرسل جو تفریق بین الرسل کے ساتھ ہو قرآن کے نزدیک ایمان نہیں..... آئندہ کے لیے اس (قرآن) کا اعلان معلوم ہے کہ نعمت تمام ہو چکی اور یہ اتمام نہ صرف اصل دین میں ہے بلکہ شرع و منہاج میں بھی، اور اتمام کے بعد مزید تبدل ممکن نہیں۔ اکمال کے بعد مزید تکمیل کی گنجائش نہیں۔

یہ ہمارے ذمہ ہے کہ ہم ہر طالب حق پر واضح کر دیں کہ جس طرح اصل دین کی دعوت کامل ہو چکی، اور وہ پچھلی تمام دعوتوں کا جامع و مشترک خلاصہ ہے، ٹھیک اسی طرح شرع و منہاج کا معاملہ بھی کامل ہو چکا اور وہ تمام پچھلی شرائع کے مقاصد و عناصر پر جامع و حاوی ہے۔ البتہ یہ ظاہر ہے کہ اس مبحث کا محل سورۂ فاتحہ یا سورۂ بقرہ نہیں ہے، سورۂ احزاب ہے۔" (مکتوب بنام غلام رسول مہر، منقول از "میرا عقیدہ" مطبوعہ مکتبہ جامعہ دہلی، ۵۹ء، صفحات ۱۹-۱۲)

"کیا آپ مجھے تحریر کریں گے کہ ترجمان القرآن میں کہاں یہ لکھا ہے کہ قرآن کے نزدیک نجات کے لیے ایمان بالرسل ضروری نہیں؟ کم سے

کم سورۂ بقرہ، آل عمران، نساء، مائدہ، انعام میں پچاس ساٹھ جگہ ایمان بالرسل کا حکم آیا ہوگا۔ کیا آپ کو کوئی مقام ایسا ملا ہے جہاں اس کی یہ تشریح کی گئی ہو کہ ایمان بالرسل ضروری نہیں؟ اتنا ہی نہیں بلکہ تفسیر سورۂ فاتحہ میں تو خصوصیت کے ساتھ یہ حقیقت بھی واضح کی گئی ہے کہ قرآن کے نزدیک تفریق بین الرسل کفر ہے، یعنی سلسلۂ نبوت کی کسی ایک کڑی کا انکار بھی سب کا انکار ہے اور دروازۂ نجات بند کر دیتا ہے۔ اگر ایمان بالرسل ضروری نہیں تو تفریق بین الرسل کیوں کفر ہو؟

(ص ۲۳ میرا عقیدہ ۔ مکتوب بنام حکیم سعداللہ)

"میں سمجھتا ہوں کہ اس تیرہ سو برس میں مسلمانوں کا متفقہ عقیدہ یہی رہا ہے کہ دین ناقص نہیں اور اپنی تکمیل کے لیے کسی نئے ظہور (مہدی و مسیح و ظلی و بروزی نبی) کا محتاج نہیں۔۔۔۔ یہ سوال آپ اس شخص سے کر رہے ہیں جو اپنی تحریرات میں نہ صرف حدیث کو حجت اور واجب العمل ثابت کر چکا ہے بلکہ جس کو اس مہم کی توفیق ملی ہے کہ "ویعلمہم الکتاب والحکمۃ" میں "حکمت" سے مقصود "سنت" ہے ..... اتنا ہی نہیں بلکہ جس کی تمام قلمی وجد وجہد یکسر دعوت اتباع کتاب وسنت پر مبنی رہی اور جس کے عقیدہ میں کتاب کا ہر اتباع اتباع نہیں جو سنت کے اتباع سے خالی ہو۔"

(ص ۳۶ میرا عقیدہ، مکتوب بنام مولانا ثناء اللہ امرتسری)

ان اقتباسات کے بعد مزید کسی وضاحت و تشریح کی کوئی ضرورت نہیں تفسیر قرآن ظاہر ہے کہ آیات کی تفسیر ان کے سیاق و سباق میں ہے جبکہ عقائد کے بیان کے لیے یا تو فقہ کی کتابیں ہیں یا پھر خود وہ آیات جن میں عقائد بتائے گئے ہیں۔ اس سلسلے میں مولانا آزاد کا اپنا عقیدہ ہم انہی کے لفظوں میں دیکھ چکے ہیں۔ اب ان پر کوئی اعتراض یا تو بد دیانتی ہے یا کم علمی یا دونوں ہی۔

مولانا آزاد کے علم دین کی وسعت کے شاہد وہ بے شمار مضامین و مقالات ہیں جو الہلال والبلاغ وغیرہ رسائل میں شائع ہوئے اور ان کے متعدد مجموعے موجود ہیں۔ مولانا کا ادبی کمال ان کے طرز تحریر میں ہے، جس کے تین مختلف ادوار ہیں، ایک تبیان الصدق

کا دور، جو بالکل سہل وسادہ ہے اور سرسید سے متاثر، دوسرا الہلال والبلاغ کا دور، جو تذکرہ تک جاری رہتا ہے، عربی وفارسی اور شعروشاعری کے وزن سے گراں بار بھی ہے، پرلطف بھی، فکرانگیز بھی، تیسرا ترجمان القرآن اور غبار خاطر کا دور، جس میں اردو نثر فصاحت وبلاغت کے درجۂ کمال تک پہنچ گئی ہے۔ آخر کے دونوں ادوار پر کسی نہ کسی جہت سے شبلی کا اثر ہے، مگر درحقیقت یہ ایک صاحب طرز ادیب کے اسلوب نگارش کے ارتقا کی اپنی منزلیں ہیں جن کے ساتھ ساتھ اردو نثر کا ارتقا بھی ہوتا گیا ہے۔ ترجمان القرآن کی نثر اس طرح اردو زبان کی بہترین نثر ہے جس طرح تفہیم القرآن میں مولانا مودودی کی نثر۔ فی الواقع ترجمان وتفہیم کے اسالیب کو اردو نثر کا نقطۂ عروج کہا جانا چاہیے۔ اس سلسلے میں راقم السطور "مولانا مودودی کی ادبی خدمات" پر ایک مختصر کتاب لکھ چکا ہے اور "مولانا ابوالکلام آزاد کا اسلوب نگارش" پر بھی جو زیر طبع ہے۔

"تذکرہ" کے ایک حصے اور "غبارِ خاطر" میں مولانا آزاد نے اپنی انا کا جو اظہار کیا ہے وہ ان کا ایک ذہنی رویہ اس حد تک نہیں جس حد تک ایک طرز نگارش ہے، جس کا پورا پورا حق آزاد جیسے ایک منفرد عالم وادیب کو پہنچتا ہے۔ اس سلسلے میں انانیتی ادب پر مولانا نے جو اظہار خیال کیا ہے اس پر ایک نظر ڈال کر دیکھنا چاہیے کہ اس موضوع پر ان کا زاویۂ نگاہ کیا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ مولانا نے انانیت پرستوں سے الگ اپنی ایک ایسی راہ نکالی ہے جسے دوسرے لفظوں میں اقبال کی خودی سے بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ اس طرح البقویت کی جو تعریف وتشریح مولانا نے کی ہے وہ مشہور مغربی ایپی کیور سے جدا ایک خاص قسم کی صوفیانہ نفاست پسندی ہے۔ یہ سب گویا ادب وفلسفہ کی دنیا میں مولانا کے اجتہادات وکمالات ہیں۔ غبار خاطر کی انشاپردازی یا انشائیہ نگاری خطوط نگاری کی دنیا میں بھی ایک قسم کا انقلابی قدم ہے، جو غالب کی خطوط نگاری سے آگے کا ایک ادبی مرحلہ ہے۔ اس سلسلے میں مولانا کا اسلوب نگارش اردو ادب کے نثری اسالیب میں ایک وقیع اضافہ وترقی ہے۔

مولانا آزاد کے خلاف تعصبات کا سرچشمہ سیاسی اختلافات ہیں۔ مولانا نے برصغیر میں اسلام کے احیاء وفروغ کے لیے ۱۹۲۰ء کے آس پاس فیصلہ کیا کہ سب سے پہلے مسلمانوں

کا ملّی استقلال ضروری ہے، جس کی خاطر ملک کی آزادی شرط اوّل ہے۔ یہی خیال اپنے وقت میں علامہ شبلی اور پھر علامہ اقبال کا بھی تھا، جب کہ سرسید نے انیسویں صدی کے اواخر میں محسوس کیا تھا کہ ہندو مسلمانوں کے ساتھ مخلص نہیں ہیں، حالاں کہ غدر ۱۸۵۷ء کے بعد "اسباب بغاوت ہند" کی تصنیف تک سرسید ہی برطانوی ہند کے سب سے بڑے قومی رہنما، بلاامتیاز فرقہ وطبقہ تھے، لہٰذا انھوں نے انگریزوں کے ساتھ مفاہمت مسلمانوں کے لیے مفید تصور کی۔ بہرحال، بعد میں اقبال اور جناح دونوں اپنے تجربات کی روشنی میں قوم پرستی کی تحریک پر ہندوؤں کے غلبے اور ان کی تنگ نظری سے مایوس ہو گئے، نتیجتہً جناح نے مسلم قوم پرستی کا راستہ اختیار کیا اور اقبال کی بین الملیت ایک آفاقی نظریہ بن گئی، جب کہ شبلی اور اہل دیوبند نے تحریک آزادی میں برادران وطن کے ساتھ اشتراک وتعاون کو ترجیح دی۔ اس راہ پر مولانا ابوالکلام آزاد بھی گامزن ہوئے۔ مسلم عوام بھی ایک مدت تک ان کے ساتھ رہے اور ایک بڑے حلقے نے ان کو امام الہند تسلیم کیا، مگر ۱۹۳۵ء کے بعد کانگریس کی نادانی اور غلطی سے مسلمانوں کا سواد اعظم اس قومی جماعت سے برہم ہو گیا اور بالآخر مسٹر جناح نے مسلم لیگ کے تحت اس برہمی کو ایسا رخ دیا کہ مسلم عوام کے درمیان ان علمائے دین کی ساکھ گر گئی جو اب تک کانگریس کے ساتھ تھے۔ چنانچہ مسٹر محمد علی جناح تو ملّت اسلامیہ کے ایک بڑے حلقے کے قائدِ اعظم بن گئے اور امام الہند مولانا ابوالکلام، جو اب تک ملّت کی قیادت کرتے رہے تھے، یوسف بے کارواں ہو گئے۔ یہی وہ نقطہ ہے جہاں سے مولانا آزاد کے خلاف اعتراضات کا ایک سلسلہ شروع ہو گیا، یہاں تک کہ پاکستان بن جانے کے بعد اس اسلامی ملک کے کچھ علماء و ادبا مولانا آزاد کے خلاف نہایت رکیک وخفیف حرکات کرنے لگے۔ ماہر القادری صاحب نے بہت ہی غلط طریقے سے "تذکرہ" میں مولانا آزاد کے بعض بیانات پر لغو قسم کی تنقیدیں کیں اور حسن عسکری نے مولانا آزاد کے اسلوب تحریر کا بھونڈا مذاق اڑایا۔ حالاں کہ علمی طور پر مولانا آزاد کے مقابلے میں ماہر القادری صاحب کی کوئی حیثیت نہیں تھی اور نہ ان کا کردار مولانا کی سیرت سے زیادہ معتبر تھا۔ جب کہ عسکری جیسے لوگوں کو مولانا آزاد کے طرز تحریر سے ادبی لطافت ونفاست کے کئی سبق مل سکتے تھے۔

پاکستان کے بعض کم نظر لکھنے والوں نے غیر منقسم برصغیر میں مسلمانوں کی

ملی تحریک کے جائزے میں ظلم وستم کی حد کر دی ہے۔ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ جن لوگوں نے نظریۂ پاکستان کی تائید وحمایت کی وہی سراسر حق پر ہیں اور بس انہی کی ملی خدمات معتبر ہیں، جبکہ تقسیم ہند کی مخالفت کرنے والے بالکل باطل پرست اور ناقابل اعتبار ہیں۔ اسی سیاسی تعصب اور نفسیاتی الجھن کا نتیجہ ہے کہ منقسم ہندوستان میں مسلمانوں کی سرگرمیوں کو پاکستان کے کچھ لکھنے والے کوئی اہمیت نہیں دیتے وہ گویا ذوالفقار علی بھٹو کے اس بیہودہ بیان پر عمل کرتے ہیں کہ انہوں نے ہندوستانی مسلمانوں کی نماز جنازہ غائبانہ پڑھ لی ہے حالاں کہ واقعہ یہ ہے کہ آزاد ہندوستان میں چالیس سال سے کرب و بلا کے معرکوں سے گذرتے ہوئے مسلمانوں نے مجموعی طور پر جس دین پسندی اور ملت دوستی کا ثبوت دیا ہے وہ پاکستانیوں کے لیے بھی قابل رشک ہو سکتی ہے۔ اہل پاکستان ۴۴ سالہ اقتدار کے باوجود اسلامی نظام کا نفاذ نہیں کر سکے اور ہندوستان کے مسلمان ابھی تک کم از کم اپنے اسلامی پرسنل لا کو محفوظ رکھے ہوئے ہیں۔ اس صورت حال میں جب پاکستان کے کچھ اہل قلم مولانا ابوالکلام آزاد پر طنز و تعریض کرتے ہیں تو اس سے ان کی کم علمی اور کم ظرفی ظاہر ہوتی ہے۔ ۱۹۳۵ء سے ۱۹۴۷ء تک مولانا ابوالکلام آزاد کو غیر منقسم برصغیر کے ایک حلقے نے مسلمانوں کی امامت کے منصب سے معزول کر دیا ہو تو اس زمانے کی سیاسی کش مکش کے مدِ نظر عجیب نہیں، مگر ۱۹۴۷ء سے ۱۹۵۸ء تک آزاد ہندوستان میں مولانا ابوالکلام آزاد کے سوا مسلمانوں کا کوئی قاید نہیں تھا اور آج ملک میں مسلمانوں کے ملی وجود کی جو کچھ بھی شناخت ہے وہ سب سے زیادہ مولانا آزاد کی کوششوں کی مرہونِ منت ہے، یہی وجہ ہے کہ ان کی وفات کے بعد بھی مسلمانوں کا کوئی دوسرا قاید ہنوز ہندوستان میں پیدا نہیں ہوا، حالاں کہ مسلمان وزیر بھی ہوئے، وزیر اعلیٰ بھی، صدر جمہوریہ بھی۔

اب تک مولانا آزاد کی سیرت کے جو مطالعات ہوئے ہیں ان میں بہترین کتاب مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی کی "ذکر آزاد" ہے، جب کہ مولانا کے افکار و خیالات پر سب سے جامع تصنیف آین ہنڈرسن ڈگلس کی "ابوالکلام آزاد این انٹلکچوال اینڈ لیجس بائیوگرفی" (انگریزی)۔ پہلی کتاب ۱۹۶۰ء اور دوسری ۱۹۸۸ء میں شائع ہوئیں۔ دونوں کتابوں میں فرق یہ ہے کہ ملیح آبادی نے عقیدت کے باوجود اپنی حد تک حقیقت کی تصویر کشی

کی ہے، لیکن ڈگلس نے حقیقت پسندی کا انداز اختیار کر کے بھی متعدد امور میں محض افسانہ طرازی کی ہے، شاید اس لیے کہ اس کا مغربی و مسیحی ذہن اپنی مخصوص تربیت کے سبب مولانا آزاد کے ذہن و کردار کی متعدد خصوصیتوں کو سمجھنے سے قاصر ہے، اس کے برخلاف ملیح آبادی کا مشرقی و اسلامی ذہن اپنے ممدوح کے مخصوص مزاج و طبیعت کو بخوبی سمجھ سکتا اور اس کی تشریح بھی ہم دردی کے ساتھ کر سکتا ہے۔" (ص ۱۳، مولانا ابوالکلام آزاد — ذہن و کردار، از راقم السطور)۔ ڈگلس اور اس کے معاونین کی نافہمی کے سبب، جنہوں نے اس کی موت کے بعد کتاب شائع کی، بعض غلط فہمیاں ہو سکتی ہیں۔ ڈگلس کے انحرافات و تحریفات، غلطیوں اور مغالطوں کا ایک تنقیدی جائزہ راقم السطور نے اپنی محولہ بالا کتاب کے باب "ترجمان القرآن" میں (ص ۵۷ تا ۷۹) پیش کر کے دکھایا ہے کہ یہ انگریز عیسائی کس طرح حقائق کو مسخ کرتا ہے اور اس کے بیانات کس حد تک تضادات سے بھرے ہوئے ہیں۔ یہاں صرف ایک مثال کافی ہو گی۔ مولانا آزاد نے وحی الٰہی کے متعلق ایک سوال کا جواب اپنے پرائیویٹ سکریٹری کو املا کرایا اور اس میں قرآن کو "کلام من عند اللہ" کہتے ہوئے "قول رسول" کا لفظ استعمال کیا ہے جو ظاہر ہے کہ وحی کے پیامبر حضرت جبرئیل کی طرف واضح اشارہ ہے، مگر ڈگلس نے عربی سے نابلد اور قرآن سے ناواقف ہونے کے باعث اس کی نسبت بالکل من مانے طور پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کر کے نعوذ باللہ یہ تاثر دینے کی کوشش کی ہے کہ مولانا آزاد کلام الٰہی کو کلام محمد سمجھتے تھے۔ اس ایک واقعے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ ڈگلس کی کتاب میں اعداد و شمار اور معلومات کی فراوانی کے باوجود مغالطے بہت زیادہ ہیں، اس نے محنت جتنی بھی کی ہو، اس کے اندر بصیرت کی سخت کمی ہے۔ لہٰذا ڈگلس کی کتاب کو زیادہ سے زیادہ مولانا آزاد پر تحقیقی کام کے لیے ایک خام مواد سمجھا جا سکتا ہے، ورنہ اس کے نتائج بحث پر اعتبار کرنا گمراہی کو دعوت دینا ہو گا، مختصر یہ کہ یہ ایک غیر مستند اور نامعتبر کوشش ہے اور اس میں اسلام دشمن مستشرقوں کے سارے حربے مولانا آزاد پر آزمائے گئے ہیں۔

وقت آ گیا ہے کہ مولانا ابوالکلام آزاد کے دینی افکار، سیاسی خیالات اور عملی اقدامات کا مطالعہ حقیقت پسندی، جامعیت و صداقت اور اعتدال و توازن کے ساتھ کیا جائے اور یہ سمجھنے کی کوشش کی جائے کہ بیسویں صدی کے اس عظیم عالم دین، ادیب اور سیاست داں نے

ملک و ملت اور انسانیت کے لیے کیا کارنامے انجام دیئے ہیں۔ اس سلسلے میں اگر کسی کو مولانا آزاد کے بعض تصورات سے اختلاف بھی ہو تو سمجھنا چاہیئے کہ جس طرح اس شخص کو ایک رائے قائم کرنے کا حق ہے اسی طرح مولانا کو بھی ایک رائے رکھنے کا حق تھا اور انھوں نے جو کچھ اظہار خیال کیا یا سرگرمی دکھائی وہ پورے خلوص اور سنجیدگی کے ساتھ۔ علم و فضل اور جہد و عمل میں مولانا آزاد کسی بڑے سے بڑے عالم یا مجاہد سے کم نہیں تھے بلکہ ان کا شمار دنیا کے معدودے چند عظیم ترین علماء و مجاہدین میں ہوتا ہے، ان کے ذہن و کردار کی عظمت و رفعت سے انکار صرف تعصب اور لاعلمی کا غماز ہوگا۔

ملی تحریک استقلال ہو یا قومی تحریک آزادی، اسلام کی ترجمانی ہو یا دنیا کی حکمرانی، ایک مفکر و مدبر کی حیثیت سے مولانا آزاد کا مرتبہ تاریخ عالم میں بہت بلند ہے۔ ان کے اعلیٰ افکار و اقدامات نے تاریخ بنائی ہے۔ ان کی شخصیت و سیرت عہد آفریں ہے اور بے شمار اہل فکر و نظر نے ان کے چراغ ہدایت سے چراغ جلائے ہیں، انہوں نے کئی نسلوں کے ذہنوں پر مثبت اثر ڈالا ہے اور ان کے کرداروں کی تربیت کی ہے، کم از کم آزاد ہندوستان میں مسلمانوں کی تعمیر و ترقی میں مولانا آزاد کا حصہ بلا استثنا برصغیر کے کسی بھی رہنما سے کم نہیں۔ وہ قوم اور ملت بڑی احسان فراموش ہوگی جو مولانا آزاد کے کاموں کی قدر شناسی نہیں کر سکے۔

جہاں تک تقسیم ہند کے صحیح و غلط یا مفید و مضر ہونے کا تعلق ہے، تاریخ نے ابھی اس کا کوئی قطعی فیصلہ نہیں کیا ہے، ایک طرف پاکستان سے بنگلہ دیش کی علاحدگی اور سندھ میں مہاجر و غیر مہاجر کی آویزش ہے، تو دوسری جانب ہندوستان میں ہندو فسطائیت کا فروغ اور اس کے نتیجے میں پنجاب کے سکھوں اور کشمیر کے مسلمانوں کی شورش، پھر آسام کے آسامیوں اور تامل ناڈ کے تملوں کی بے چینی ہے، خود شمالی اور مغربی ہند میں فرقہ وارانہ فسادات کی کثرت و شدت ہے۔ لہٰذا ابھی یہ طے ہونا باقی ہے کہ برصغیر میں ملتوں کے مسائل کا وہ حل زیادہ موثر ہوتا جو مولانا آزاد نے تجویز کیا تھا یا وہ جو مسٹر جناح نے پیش کیا۔ واقعہ تو یہ ہے کہ دونوں طرف کچھ نہ کچھ منطق اور معقولیت ہے اور نتائج و اثرات کے اعتبار سے بھی دلیلیں دونوں کے حق میں دی جا سکتی ہیں۔ ایسی حالت میں کسی ایک کو مسیحائی تصور کر کے دوسرے پر اعتراض دانائی کا ثبوت نہیں۔ رہ گیا اقامت دین کا معاملہ، تو مولانا آزاد اپنی زندگی کے آخری سانس تک، سخت ناسازگار حالات کے باوجود، اپنے دینی

نصب العین پر کاربند رہے اور انھوں نے اپنے اسلامی نظریۂ حیات کو کبھی ترک نہیں کیا، سب سے بڑھ کر وہ ہمیشہ ایک نرے سیاست داں کے بجائے ایک عالم دین کی روش پر قائم رہے۔ چنانچہ مولانا ابوالکلام آزاد رحمۃ اللہ علیہ کی عظمت کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ ایک غیر مسلم اکثریت کے ملک میں انہوں نے ایک سکولر ڈیموکریسی کے اعلیٰ مناصب پر فائز رہتے ہوئے بھی ایک مسلمان بلکہ اسلامی قائد کی حیثیت سے زندگی بسر کی۔ یہ صالح زندگی ایسی مثالی تھی کہ اس کے نمونۂ عمل سے عصر حاضر کے لادینی ماحول میں اسلامی تصور فلاح کی ایک مثال سامنے آئی اور اس کا مثبت اثر پورے ملک پر اس حد تک پڑا کہ آج تک قومی سیاست میں مولانا آزاد کے ذہن و کردار کی مثال دی جاتی ہے۔ متحدہ قومیت کا بھی جو موقف مولانا آزاد نے اختیار کیا وہ قوم پرستی اور وطن پرستی کے بجائے قوم پروری اور وطن دوستی کا تھا یعنی اسلامی خدا پرستی اور بین المملیت سے اس کا کوئی تصادم نہیں تھا، بلکہ یہ درحقیقت اس آفاقی وحدت انسانی اور عام اخوت و مساوات کا نظریہ تھا جو دنیا کو اسلام ہی کی دین ہے۔ اس نقطہ پر آکر اقبال، آزاد اور مودودی مل جاتے ہیں خواہ ان کے انداز فکر میں مکمل مماثلت نہیں ہو اور ان کا انداز کار ایک دوسرے سے مختلف رہا ہو۔

مکتبہ تحقیق سے آپ یہ کتابیں طلب کر سکتے ہیں

۱۔ ام الکتاب۔ مولانا آزاد	۴/=
۲۔ ترجمان القرآن۔ " دوم	۵/=
۳۔ " " سوم	۵/=
۴۔ " " چہارم	۵/=
۵۔ تجلی۔ شاہ بلیغ الدین	۸۰/=
۶۔ آسمان ہدایت کے ستارے۔ طالب ہاشمی	۷۰/=
۷۔ محسن انسانیت۔ نعیم صدیقی	۷۰/=
۸۔ تعلیمات غزالی۔ محمد حنیف ندوی	۶۰/=
۹۔ اقبال کا تصور دین۔ پروفیسر شفیق الرحمان	۵/=
۱۰۔ روح اسلام۔ سید امیر علی	۵/=
۱۱۔ فقہ الزکاۃ۔ یوسف القرضاوی	۴۵/=
۱۲۔ تفسیر نظام القرآن۔ مولانا فراہی	۱۰۰/=
۱۳۔ درس حدیث	۱۰۰/=
۱۴۔ عوارف المعارف۔ شہاب الدین	۹۰/=

ملنے کا پتا: مکتبہ تحقیق۔ پان والی کوٹھی، دودھ پور علی گڑھ

ترجمہ وتلخیص

قرآن وسنت کا ربط

تحریر: محمد عبدالعزیز الخولی
مترجم: محمد مشتاق تجاروی

سنت کا مقام

قرآن کریم نقل وروایت کے اعتبار سے اپنے الفاظ اور تفصیلات کے ساتھ قطعی الثبوت ہے جبکہ سنت بحیثیت مجموعی قطعی الثبوت ہونے کے باوجود اپنی تفصیلات میں ظنی ہے اور چونکہ ظنی کا درجہ قطعی سے بہرحال کم ہوتا ہے، اس لیے حدیث کا درجہ بھی قرآن سے کم تر ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ یا تو سنت کتاب اللہ کی تفسیر وتوضیح کے لیے ہے، یا پھر اس کے علاوہ ایک چیز ہے۔ اگر تفسیر وتوضیح کے لیے ہے تو ظاہر ہے کہ تفسیر کا درجہ متن کلام سے کم ہوتا ہے، چونکہ متن بنیاد ہوتی ہے اور تفسیر اس کی عمارت اور عمارت بغیر بنیاد کے ممکن نہیں۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ بنیاد ہو اور عمارت نہ ہو۔ لیکن اگر حدیث کو قرآن پر اضافہ مانتے ہیں تو حدیث کا اعتبار اس وقت ہوگا جب قرآن میں مسئلہ نہیں ملے گا۔ یہ خود ایک دلیل ہے کہ قرآن کا درجہ حدیث سے زیادہ ہے۔

اس کی وضاحت حضرت معاذؓ کی حدیث سے بھی ہوتی ہے جس وقت آپؐ نے ان کو یمن کا گورنر بنا کر بھیجا تو ان سے پوچھا کہ آپ کس چیز کے ذریعہ فیصلہ کریں گے؟ تو حضرت معاذؓ نے جواب دیا کتاب اللہ کے ذریعہ۔ پوچھا کہ اگر اس میں نہ ملے تو؟ کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے ذریعہ۔ پوچھا کہ اگر اس میں بھی نہ ملے تو کیا کریں گے؟ جواب دیا کہ پھر اپنی رائے سے فیصلہ کروں گا (ترمذی۔ ابوداؤد) اسی طرح حضرت عمرؓ کے اس خط سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے جو انھوں نے قاضی شریحؒ کے نام لکھا تھا۔ کہ مسئلہ کو پہلے قرآن میں ہی تلاش کرو۔ اگر مل جائے تو پھر کسی سے پوچھنے کی ضرورت نہیں ہے اور اگر نہ ملے تو پھر حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کرو۔

یہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ سنت اکثر قرآن پر اضافہ کرتی ہے کبھی محتمل لفظ کے معنی متعین کردیتی ہے، مطلق کو مقید اور عام کو خاص کردیتی ہے اور کبھی لفظ کو غیر ظاہر معنی پر محمول کردیتی ہے۔

مثلاً کتاب اللہ کی آیت سرقہ میں مطلق چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا گیا ہے سنت نے اس کو محفوظ اور متعین مقدار کے مال کی چوری کے ساتھ خاص کر دیا۔ اسی طرح قرآن کا ظاہری مفہوم یہ ہے کہ تمام اموال میں سے زکوٰۃ لی جائے گی۔ مگر سنت نے اس کو بعض مخصوص اموال کے ساتھ خاص کر دیا۔ اسی طرح قرآن نے محرمات کے ذکر کے بعد کہا ہے کہ ان کے علاوہ سب سے نکاح درست ہے لیکن سنت نے بیوی کے ساتھ اس کی پھوپھی یا خالہ کو بھی نکاح میں جمع کرنے سے منع کر دیا وغیرہ ایسے مسائل سے گمان گزرتا ہے کہ سنت کتاب اللہ پر مقدم ہے لیکن یہ کہنا صحیح نہیں ہے حقیقت یہ ہے کہ سنت نے کسی نص کو تبدیل نہیں کیا، بلکہ اس کی وضاحت کی ہے اور اس کا معنی و مفہوم زیادہ واضح طور پر بیان کیا ہے۔ آیت "السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما" میں بتایا ہے کہ سارق سے مراد بقدر نصاب مال محفوظ کی چوری کرنے والا ہے اور ہاتھ کاٹنے سے مراد گٹوں سے ہاتھ کاٹنا ہے نہ کہ کہنیوں سے۔ سنت نے ایسا کوئی حکم ثابت نہیں کیا جو قرآنی نص کے خلاف ہو بلکہ صرف نصوص قرآنیہ کی مراد کو واضح کر دیا ہے اور یہی آپ کا منصب بھی تھا۔ قرآن میں ہے:۔

وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ (نحل: ۴۴)	اور اے نبی یہ ذکر ہم نے تمہاری طرف اس لیے نازل کیا ہے کہ تم لوگوں کے لیے واضح کر دو اس تعلیم کو جو ان کی طرف اتاری گئی ہے۔

قرآن سنت کی اصل ہے

سنت میں جو کچھ بھی ہے اس کی اصل قرآن میں ضرور موجود ہے۔ اس کی دلیل وہ قرآنی آیات ہیں جو صراحت کرتی ہیں کہ قرآن میں ہر چیز موجود ہے اور یہ کہ دین مکمل ہو چکا ہے اور یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذمہ داری اس کی تفسیر و توضیح کی ہے۔ بلکہ یہ مقام تو علماء کرام کا بھی ہے۔ ان کی بھی ذمہ داری ہے کہ وہ قرآن کی تفسیر و توضیح کریں۔ قرآن میں آیا ہے:۔

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَّهُدًى وَّرَحْمَةً وَّبُشْرٰى لِلْمُسْلِمِيْنَ ۝ (نحل ۸۹)	اور ہم نے آپ پر کتاب نازل کی ہے جس میں ہر چیز کا بیان ہے اور مسلمانوں کے لیے ہدایت اور رحمت اور بشارت ہے۔

ایک دوسری جگہ آیا ہے:۔

مَافَرَّطْنَا فِی الْکِتٰبِ مِنْ شَیْءٍ (انعام:۳۸)	ہم نے کتاب میں کسی چیز میں کوتاہی نہیں کی۔

ایک اور آیت ہے:۔

اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِیْ وَرَضِیْتُ لَکُمُ الْاِسْلَامَ دِیْنًا (مائدہ:۳)	آج ہم نے تمہارے لیے تمہارا دین مکمل کردیا اور اپنی نعمتیں تم پر تمام کردیں اور تمہارے لیے اسلام کو دین پسند کیا۔

یعنی دین کو قرآن کے ذریعہ مکمل کردیا۔ اسی طرح مزید ارشاد ہے:

وَاَنْزَلْنَا اِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَانُزِّلَ اِلَیْہِمْ (نحل:۴۴)	اور اے نبی یہ ذکر ہم نے تمہاری طرف اس لیے نازل کیا ہے کہ تم لوگوں کے لیے واضح کردو اس تعلیم کو جو ان کی طرف اتاری گئی ہے۔

تحقیقات سے یہ بات بھی ثابت ہوچکی ہے کہ قرآن میں جس عالم یا مفکر نے کسی مسئلہ سے متعلق غور وفکر کیا ہے اسے اس کی کوئی نہ کوئی بنیاد قرآن میں ضرور مل گئی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا مشہور استدلال ہے کہ قرآن میں مدت حمل اور ایام رضاعت کو ۳۰ مہینے قرار دیا گیا ہے آیت ہے:۔

وَحَمْلُہٗ وَفِصَالُہٗ ثَلٰثُوْنَ شَہْرًا۔ (احقاف:۱۵)	اس کا پیٹ میں رہنا اور دودھ چھوڑنا ڈھائی برس میں ہوتا ہے۔

ایک دوسری آیت میں ایام رضاعت دو سال یعنی ۲۴ ماہ کو قرار دیا ہے:۔

وَفِصَالُہٗ فِیْ عَامَیْنِ (لقمان:۱۴)	اور اس کا دودھ چھوڑنا دو سال میں ہوتا ہے۔

ان دونوں آیتوں کو ملا کر استدلال کرتے ہیں کہ مدت حمل چھ مہینے بھی ہوسکتی ہے۔

حضرت امام مالکؒ قرآن کی اس آیت سے جو مہاجرین اور انصار کے درمیان فئی کی تقسیم کے معاملہ پر نازل ہوئی تھی استدلال کیا ہے کہ صحابہ کرامؓ کو سب وشتم (نعوذ باللہ) کرنے والے کو فئی کا مال نہیں ملے گا، آیت یہ ہے:۔

وَالَّذِیْنَ جَآءُوْ مِنْ بَعْدِہِمْ یَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِاِخْوَانِنَا	اور جو ان کے بعد آئے دعا کرتے ہیں کہ اے پروردگار ہمارے اور ہمارے بھائیوں

الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالْاِيْمَانِ وَلَا	کہ جو ہم سے پہلے ایمان لائے ہیں گناہ معاف فرما
تَجْعَلْ فِيْ قُلُوْبِنَا غِلًّا لِّلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا	اور مومنوں کی طرف سے ہمارے دل میں کینہ نہ
(حشر: ۱۰)	پیدا فرما۔

منذر بن سعید نے آیت

وَاللّٰهُ اَخْرَجَكُمْ مِّنْۢ بُطُوْنِ	اور خدا ہی نے تم کو تمہاری ماؤں کے شکم
اُمَّهٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ شَيْـًٔا (نحل: ۷۸)	سے پیدا کیا اور تم کچھ نہیں جانتے تھے۔

سے استدلال کیا ہے کہ عربی عربوں کی پیدائشی زبان نہیں ہے۔

ایک معاصر عالم کی زبانی میں نے سنا وہ کہتے تھے کہ باپ کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ اولاد کے لیے امراض وعیوب سے پاک دودھ کا انتظام کرے۔ چونکہ قرآن میں آیا ہے:۔

وَاِنْ اَرَدْتُّمْ اَنْ تَسْتَرْضِعُوْٓا	اور اگر تم اپنی اولاد کو دودھ پلوانا چاہو
اَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ	تو تم پر کوئی گناہ نہیں ہے بشرطیکہ تم دودھ
اِذَا سَلَّمْتُمْ مَّآ اٰتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوْفِ	پلانے والیوں کو دستور کے مطابق ان کا حق
(بقرہ: ۲۳۳)	جو تم نے دینا طے کیا تھا دو

یعنی اگر تم کو معروف طریقوں سے تلاش کرکے بے عیب دودھ مل جائے تو اپنی اولاد کو وہ دودھ پلواؤ۔ اس آیت میں موجود لفظ سلتم کے مفہوم کی تعیین بنی اسرائیل کی گائے سے متعلق دوسری آیت سلمۃ لاشیۃ فیہا سے ہوتی ہے۔ یہ اور اس طرح بہت سے استدلالات ہیں:

یہاں یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ قرآن میں یہ بھی آیا ہے کہ سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم ایک مستقل، مصدر تشریع اور مآخذ قانون کی حیثیت رکھتی ہے۔ نیز سنت میں ایسے بہت سے احکام ہیں جن کی کوئی قرآنی اصل نہیں ہے۔ مثلاً قرآن میں آیا ہے:۔

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِيْعُوا	مومنو! خدا اور رسول کی فرمانبرداری
اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِي الْاَمْرِ	کرو اور جو تم میں سے صاحب حکومت ہیں ان
مِنْكُمْ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ	کی بھی اور اگر کسی بات میں تم میں اختلاف
فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ	واقع ہو جائے تو اگر خدا اور روز آخرت پر
كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ	ایمان رکھتے ہو تو اس میں خدا اور رسول کی
(نساء: ۵۹)	طرف رجوع کرو۔

ایک دوسری آیت ہے :۔

وَمَآ اٰتٰىكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ	سو جو چیز تم کو پیغمبر دیں وہ لے لو اور
وَمَا نَهٰىكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا وَ	جس چیز سے منع کریں اس سے باز رہو اور
اتَّقُوا اللّٰهَ اِنَّ اللّٰهَ شَدِيْدُ الْعِقَابِ	خدا سے ڈرتے رہو بے شک خدا سخت عذاب
(حشر: ۷)	دینے والا ہے۔

پہلی آیت میں اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کا حکم دیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی اطاعت سے مراد کتاب اللہ میں مذکور اوامر و نواہی کی اطاعت کرنا ہے۔ اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت بھی چونکہ ہمیں ہر ایک کی مستقل اطاعت کا حکم دیا گیا ہے اس لیے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کی اطاعت دوسرے کی مخالفت پر مبنی ہے۔ نیز آیت میں حکم ہے کہ متنازعہ فیہ امور میں مسئلہ کو اللہ اور اس کے رسولؐ کی طرف لوٹاؤ۔ اللہ کی طرف لوٹانے کا مطلب یہ ہے کہ کتاب اللہ کو حکم بنایا جائے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف لوٹانے کا مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں تو خود آپ کی ذات کو اور وصال کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کو حکم بنایا جائے ـــــ اگر قرآن وسنت ایک ہوتے تو صرف اللہ تعالیٰ کی طرف لوٹانے کا حکم دیا جاتا۔ دوسری آیت میں ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم ماننے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی منع کردہ چیزوں سے رکنے کا حکم دیا گیا ہے اور اگر ہم ایسا نہ کریں تو عذاب کی وعید بھی دی گئی ہے۔ ان کے علاوہ ایک حدیث میں ہے۔

عن المقدام بن معدی کربؓ	حضرت مقدام بن معدی کربؓ سے
یوشك رجل منکم متکئاً علی	مروی ہے کہ عنقریب ایک زمانہ ایسا آئیگا
اریکته یحدث بحدیث عنی	جب آدمی مسند نشین ہو کر مجھ سے حدیث
فیقول بیننا وبینکم کتاب اللہ	بیان کرے گا۔ تو وہ کہے گا کہ ہمارے اور
فما وجدنا فیه من حلال	تمہارے درمیان کتاب الٰہی فیصلہ کرے گی جو
استحللناه وما وجدنا فیه	چیزیں اس میں حلال ہیں انھیں ہم حلال
من حرام حرمناه الا وان ملحم	سمجھیں گے اور جو حرام ہیں انھیں حرام سمجھیں
رسول اللہ مثل الذی حرم اللہ	گے خبردار جن چیزوں کو اللہ کے رسول نے
(مشکوٰۃ)	حرام ٹھہرایا ہے وہ کتاب الٰہی کی محرمات کے مثل ہیں۔

سنت میں وارد بہت سے احکام ہیں جیسے بیوی کی پھوپھی یا خالہ کو نکاح میں جمع کرنا، پالتو گدھوں (الحمر الاھلیہ) کی حرمت، درندوں میں سے ہر کونچوں والے اور پرندوں میں سے ہر پنجے والے کی حرمت اور شادی شدہ زانی کو سزائے رجم وغیرہ بہت سے ایسے مسائل ہیں جن سے فقہ حدیث کی کتابیں بھری ہوئی ہیں۔ مثلاً بلوغ المرام، المنتقی الاخبار وغیرہ۔

لیکن یہ اعتراض صحیح نہیں ہے۔ چونکہ مذکورہ دلائل سنت کے مستقل مصدر تشریع ہونے کی دلیل نہیں بن سکتے۔ اس لیے کہ قرآن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم صرف انھیں چیزوں کا اتباع کرتے ہیں جو ان کی طرف وحی کی گئی ہوں تو گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صرف ان چیزوں کا حکم دیتے ہیں یا صرف ان چیزوں سے روکتے ہیں جن کا حکم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو من جانب اللہ ہوتا ہے، چونکہ حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ہوتا ہے اس لیے حکم کی نسبت آپؐ کی طرف کر دی گئی۔ قرآن میں بھی ایک جگہ آیا ہے" من یطع الرسول فقد اطاع اللہ" اس آیت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کو اطاعت الٰہی قرار دیا گیا ہے۔ چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صرف ان چیزوں کا حکم دیتے ہیں جن کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے۔ اس لیے رسول کی اطاعت درحقیقت اللہ تعالیٰ ہی کی اطاعت ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذمہ داری تفسیر و توضیح کی ہے اور تفسیر و توضیح متن کلام سے علٰحدہ ایک چیز ہوتی ہے۔ تفسیر وضاحت ہوتی ہے اور متن اجمال ہوتا ہے۔ یہاں ایک نوع کی مخالفت پائی جاتی ہے۔ جس نے متن کی اتباع کی اس نے اللہ کی اتباع کی اور جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ بیان کردہ تفسیر کی اتباع کی اس نے آپؐ کی اتباع کی اور جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کی موجودگی میں اس کی نئی تفسیر کی تو اس نے گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کی۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے اقیموا الصلوٰۃ۔ یہ مجمل ہے، آپؐ نے اپنے عمل، قیام، رکوع اور سجود وغیرہ بیان کر کے اس کی تفسیر کر دی۔ اب اگر کوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیان کردہ تفسیر کی مخالفت کرتا ہے تو گویا وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کرتا ہے اور اگر نماز ہی کو چھوڑ دیتا ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کی مخالفت کرتا ہے۔ متنازعہ فیہ امور کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف لوٹانے کا مفہوم ہے آپؐ کی سنت کی طرف لوٹانا اور آپؐ کی سنت قرآن ہی کی عملی تفسیر اور حیات انسانی میں اس کی تطبیق ہے۔ مثال کے طور پر بعض امور تو ایسے ہوتے ہیں

جن میں کوئی اغلاق اور پیچیدگی نہیں ہوتی اور بعض ایسے ہوتے ہیں جو ہر آدمی کی سمجھ میں نہیں آتے پہلی قسم کے بارے میں تو کوئی مسئلہ ہی نہیں۔ البتہ دوسری قسم کے بارے میں کسی عالم سے پوچھنا پڑتا ہے کتاب اللہ کے سب سے بڑے عالم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔

رہی مقدام بن معدی کرب کی روایت تو اس کی سند میں زید بن حباب ہیں جن کے بارے میں امام احمد نے کہا ہے کہ "سچے ہیں مگر غلطی بہت کرتے ہیں۔ ابن حبانؒ نے بھی ان پر جرح کی ہے اسی طرح سفیان ثوریؒ کی احادیث کے سلسلے میں ان پر کافی کلام کیا گیا ہے چنانچہ شیخین نے ان سے روایت نہیں لی۔

البتہ سنت میں بیان کردہ احکام اگر وہ ظاہر قرآن کے خلاف ہیں تو قرآن ہی کو ترجیح ہوگی اور حدیث کا ظاہر قرآن کے خلاف ہونا حدیث کے الفاظ میں طعن شمار ہوگا چاہے اس سند درست ہو۔ چونکہ حدیث اسی وقت درست ہوگی جب کہ سند اور متن دونوں جرح و تعدیل سے محفوظ ہوں اس کی تفصیل شروع میں گزر چکی ہے۔ اسی لیے بعض لوگوں نے بیوی کے ساتھ اس کی پھوپھی یا خالہ کو جمع کرنے کی اجازت دی ہے اور حضرت ابن عباسؓ ابن عمرؓ اور حضرت عائشہؓ نے قرآن کی آیت :۔

قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْ مَآ اُوْحِیَ	کہو کہ جو احکام مجھ پر نازل ہوئے ہیں
اِلَیَّ مُحَرَّمًا عَلٰی طَاعِمٍ یَّطْعَمُهٗٓ	ان میں سے کوئی چیز جسے کھانے والا
اِلَّآ اَنْ یَّكُوْنَ مَیْتَةً اَوْ دَمًا	کھائے حرام نہیں پاتا.... بجز اس کے کہ
مَّسْفُوْحًا اَوْ لَحْمَ خِنْزِیْرٍ فَاِنَّهٗ	وہ مرا ہوا جانور یا بہتا ہوا لہو یا سور کا گوشت
رِجْسٌ اَوْ فِسْقًا اُهِلَّ لِغَیْرِ اللّٰهِ	کہ یہ سب ناپاک ہیں۔ یا کوئی گناہ کی چیز ہو کہ
بِهٖ (انعام : ۱۴۵)	اس پر خدا کے سوا کسی اور کا نام لیا گیا ہو۔

کی روشنی میں کہا ہے کہ مذکورہ آیت میں مذکور چار چیزوں کے علاوہ بقیہ تمام چیزیں حلال ہیں حتیٰ کہ گھریلو گدھے۔ پنجوں والے پرندے اور کوچوں والے درندے سب جائز ہیں۔ البتہ شادی شدہ کو رجم کرنے کے سلسلہ میں روایات میں اختلاف پیدا ہو گیا ہے۔ تاہم قرآن کی ایک آیت ہے :۔

اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِیْنَ یُحَارِبُوْنَ	جو لوگ خدا اور اس کے رسول سے
اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَیَسْعَوْنَ فِی الْاَرْضِ	لڑائی کریں اور ملک میں فساد کرنے کو دوڑتے

فَسَادًا اَنْ يُّقَتَّلُوْٓا اَوْ يُصَلَّبُوْٓا	پھر ان کی یہی سزا ہے کہ قتل کر دیے جائیں
اَوْ تُقَطَّعَ اَيْدِيْهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ	یا سولی چڑھا دیے جائیں یا ان کے ایک
مِّنْ خِلَافٍ اَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ	طرف کے ہاتھ اور ایک ایک طرف کے
(مائدہ ع۳۳)	پاؤں کاٹ دیے جائیں یا ملک سے نکال
	دیے جائیں۔

اس آیت کی روشنی میں دیکھا جائے تو وہ شخص جو حرام کاری کرتا ہے اور اپنی بیوی کی موجودگی میں دوسروں کی طرف بری نگاہ رکھتا ہے وہ بلا شبہ اللہ اور اس کے رسولؐ سے برسرِ پیکار ہے اور فساد فی الارض کا مرتکب ہے۔ ایسے شخص کے معاملے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو چار سزاؤں میں سے ایک کا اختیار دیا گیا ہے۔

اگر سنت ظاہر قرآن کے خلاف نہ ہو تو وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد ہے۔ آپؐ کی قوت اجتہاد اس تک پہنچ گئی اور ہماری نہیں پہنچ سکی۔

قرآن وسنت کے درمیان ربط کی شکلیں

ابو اسحٰق شاطبیؒ (۷۹۰) نے اپنی کتاب الموافقات ص۱۲ تا ص۳۰ ج۴ میں ان شکلوں کا ذکر کیا ہے جن کے ذریعہ قرآن وسنت کے درمیان ربط پیدا کیا جا سکتا ہے، اجمالاً وہ یہ ہیں:۔

۱۔ قرآن وسنت کے ربط کی پہلی شکل یہ ہے کہ اسے اس آیت کے مطابق مانا جائے۔ جس میں آپؐ کی پیروی اور آپؐ کے فیصلوں کا اتباع ضروری قرار دیا گیا ہے اور آپؐ کے اوامر ونواہی کے اتباع کا حکم دیا گیا ہے۔ اس کی مثال حضرت عبدالرحمٰن بن یزید کی وہ روایت ہے جس میں ہے کہ ایک مرتبہ انھوں نے ایک محرم کو کپڑے پہنے ہوئے دیکھا تو حضرت عبدالرحمٰنؓ نے اس کو منع کیا۔ اس شخص نے کہا اگر آپ مجھے کتاب اللہ سے کوئی دلیل پیش کر دیں گے تو میں کپڑے اتار دوں گا۔ تو حضرت عبدالرحمٰن نے یہ آیت پڑھی۔

مَآ اٰتٰىكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ (حشر۷) سو جو چیز تم کو پیغمبر دیں وہ لے لو۔

اسی طرح حضرت طاؤسؒ سے مروی ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ میں عصر کے بعد دو رکعت نماز پڑھا کرتا تھا۔ حضرت ابن عباسؓ نے اس کے پڑھنے سے منع فرمایا۔ تو حضرت طاؤسؒ نے کہا کہ "ان رکعتوں کو سنت بنانے کی ممانعت ہے (یعنی کبھی کبھی پڑھ سکتے ہیں) اس پر

ابن عباسؓ نے کہا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو عصر کے بعد نماز پڑھنے سے منع فرمایا تھا۔ اب مجھے نہیں معلوم کہ اس پر عذاب ہوگا یا ثواب ملے گا۔ چونکہ قرآن میں آیا ہے۔

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ	اور کسی مومن مرد اور مومن عورت کو حق
إِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗٓ أَمْرًا	نہیں ہے کہ جب خدا اور اس کا رسول
أَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ	کوئی امر مقرر کر دیں تو وہ اس کام میں اپنا
وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ	بھی کچھ اختیار سمجھیں اور جو کوئی خدا اور
فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًا مُّبِيْنًا	اس کے رسول کی نافرمانی کرے تو وہ صریح
(احزاب: ۳۶)	گمراہ ہوگیا۔

۲۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ قرآن کو مجمل مانا جائے اور سنت کو اس کی تفسیر اس کی دلیل قرآن کی یہ آیت ہے۔

وَأَنْزَلْنَآ إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ	اور اے نبی! یہ ذکر ہم نے تمہاری طرف
لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ	اس لیے نازل کیا ہے کہ تم لوگوں کے لیے
(نحل: ۴۴)	واضح کر دو اس تعلیم کو جو ان کی طرف اتاری
	گئی ہے۔

قرآن نے نماز پڑھنے کا حکم دیا ہے اور بتایا ہے کہ وہ مخصوص اوقات میں فرض ہے اور سنت اس کے اوقات بیان کرتی ہے ان میں سے ہر ایک کی تعداد رکعات اور ان کا طریقہ بیان کرتی ہے اور بتاتی ہے کہ وہ کن چیزوں سے فاسد ہوتی ہے۔ اسی طرح قرآن زکوٰۃ کا حکم دیتا ہے اور سنت اس کا نصاب اور اس کی مقدار کا تعین کرتی ہے اور ان مالوں کو بتاتی ہے جن میں سے زکوٰۃ نکالنا واجب ہے۔ مطرف بن عبداللہ سے کہا گیا کہ ہمیں صرف قرآن سے مسائل بیان کریں۔ تو مطرف نے جواب دیا کہ بخدا ہم قرآن کے بدلے میں کچھ نہیں چاہتے لیکن ہمیں بہرحال اس کی ضرورت ہے کہ جو قرآن کو ہم سے زیادہ جانتا ہے۔ آپ کی مراد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے تھی۔

۳۔ تیسرا طریقہ یہ ہے کہ اگر قرآنی اصول تشریع کو دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ سنت پر کوئی اضافہ نہیں کرتی چونکہ قرآن دونوں جہانوں میں صحیح راستہ کی طرف رہنمائی کے لیے آیا ہے اور اس نے اسی راستہ کی پیروی ہم پر لازم قرار دی ہے نیز گمراہی کے راستہ پر عتاب

کی وعید سنائی ہے۔ اس طریقہ کے مطابق سعادت دارین تین چیزوں سے حاصل ہوتی ہے۔

ا۔ ضروریات خمسہ یعنی دین، نفس، نسل، عقل اور مال کی حفاظت۔

ب۔ حاجات اور ضروریات کا لحاظ یعنی ایسے قوانین بنانا جن میں تنگی کے بالمقابل رخصت کو ترجیح دی جائے جیسے سفر اور مرض میں روزے کی چھوٹ۔

ج۔ اعمال کی زیبائش۔ جیسے مکارم اخلاق سے متصف ہونا۔

کتاب اللہ میں ان تینوں کے اصول بیان کر دیے گئے ہیں اور سنت میں ان کی وضاحت اور تشریح ہے۔ اگر سنت کا بغور جائزہ لیا جائے تو اس میں ایک بھی چیز ایسی نہیں ملے گی جو ان تینوں میں نہ ہو، تو گویا کتاب و سنت کے جائزہ سے یہ بات معلوم ہوئی کہ دونوں دراصل ایک ہیں۔

۴۔ چوتھے طریقہ میں دو پہلو ہیں (۱) یا تو قرآن کسی مسئلہ کے دو پہلوؤں کے بارے میں صریح حکم دے دیتا ہے اور اس کے دونوں پہلوؤں کے درمیان ایک تیسری چیز ہوتی ہے جو ان دونوں پہلوؤں سے مشابہ ہوتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کا حکم بیان فرما دیتے ہیں اور بتا دیتے ہیں کہ یہ اس پہلو سے متعلق ہے یا اس کا مخصوص حکم ہے جو اس مسئلہ کے دونوں پہلوؤں سے متعلق ہے۔ (۲) دوسرا پہلو یہ ہے کہ کبھی کبھی قرآن کسی مسئلہ کا حکم کسی مخصوص علت کی صراحت کے ساتھ بیان کرتا ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس علت کی موجودگی میں قیاساً دوسرے مسائل کو بھی اس پر متفرع فرما دیتے ہیں۔

پہلے کی مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نکاح کو جائز اور زنا کو حرام قرار دے دیا اور خلاف شرع نکاح کے بارے میں سکوت اختیار فرمایا ہے۔ چونکہ یہ نہ تو نکاح ہی ہے اور نہ ہی محض زنا اس کے متعلق حدیث حکم آیا ہے:۔

اَیُّمَا اِمْرَاَۃٍ نَکَحَتْ بِغَیْرِاِذْنِ وَلِیِّھَا فَنِکَاحُھَا بَاطِلٌ فَاِنْ دَخَلَ بِھَا فَلَھَا الْمَھْرُ بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْھَا۔	جو عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرلے تو اس کا نکاح باطل ہے اگر (اس نکاح کے نتیجہ میں) اس نے اس کے ساتھ دخول کرلیا تو اس دخول کی وجہ سے مہر واجب ہو جائے گا۔
(مشکوٰۃ)	

دوسری مثال۔ اللہ تعالیٰ نے سمندر کی پاک چیزوں کا شکار کرنا جائز قرار دیا ہے اور مردار کو حرام۔ لیکن سمندر کے مردہ میں چونکہ دونوں جہت ہیں اس لیے اس پر حکم لگانا مشکل ہو گیا۔

اس سلسلے میں آپؐ کا ارشاد ہے۔

هُوَ الطَّهُوْرُ مَاءُهٗ وَالْحِلُّ مَيْتَتُهٗ	اس کا پانی پاک ہے اور اس کا مردار
(ترمذی، ابوداؤد)	حلال ہے۔

تیسری مثال۔ اللہ تعالیٰ نے مردار کو حرام اور مذبوح جانور کو جائز قرار دیا ہے لیکن مذبوح جانور کے پیٹ سے نکلنے والے مردہ جنین کے بارے میں سکوت اختیار فرمایا ہے۔ اس میں دونوں پہلو ہیں۔ آپؐ نے جنین کی جزئیت کو استقلال پر ترجیح دیتے ہوئے فرمایا ہے۔

ذَكَاةُ الْجَنِيْنِ ذَكَاةُ اُمِّهٖ	ماں کا ذبح جنین کے ذبح کے لیے بھی
(ترمذی)	کافی ہے۔

قرآن مجید میں ہے:۔

فَاِنْ كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ	اور اگر وہ دو سے زیادہ عورتیں ہوں تو
فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَاِنْ كَانَتْ	ان کے لیے ترکہ کا ثلثین ہے سو اگر ایک
وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ (النساء:۱۱)	ہو تو نصف ہے۔

دو بیٹیاں سکوت عنہ رہ گئیں تو سنت نے ان کو دو سے زیادہ کے ساتھ ملا دیا۔ گویا جو حکم دو سے زیادہ کا ہوگا وہی دو کا ہوگا۔ ان مثالوں سے اور ان جیسی دوسری مثالوں میں مابین الطرفین کے حکم کو طرفین کے حکم کے مثل منصوص سمجھا جائے گا۔

دوسرے پہلو کی مثال۔ اللہ تعالیٰ نے ربا کو حرام قرار دیا ہے اور بیع کو جائز۔ ربا جاہلیہ جس کے بارے میں عرب کہا کرتے کہ ربا تو بیع کی مانند ہے۔ وہ قرض کے ذریعہ قرض کو فسخ کرنا تھا۔ یعنی قرض خواہ کہتا کہ "یا تو قرضہ ادا کر دو یا اس پر اضافہ کر دو" اور اللہ تعالیٰ کے فرمان وان تبتم فلکم رؤس اموالکم کا مصداق بھی وہی ہے۔

چونکہ ربا کی حرمت دو عوضوں میں بلا مقابلہ اضافہ کی وجہ سے ہے اس لیے سنت نے ہر اس چیز کو اس میں شامل کر دیا جس میں زیادتی کا امکان تھا۔ حدیث میں ہے:۔

اَلذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ	سونے کا مبادلہ سونے سے، چاندی
بِالْفِضَّةِ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيْرُ	کا چاندی سے، گیہوں کا گیہوں سے، جَو کا جَو
بِالشَّعِيْرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ	سے، کھجور کا کھجور سے، نمک کا نمک سے جیسے
بِالْمِلْحِ مَثَلًا بِمِثْلٍ سَوَاءً بِسَوَاءٍ	کا تیسا اور دست بدست ہونا چاہیے۔

يَدًا بِيَدٍ فَمَنْ زَادَ أَوِ ازْدَادَ فَقَدْ	جس نے زیادہ دیا یا لیا اس نے سودی
أَرْبَى فَالْآخِذُ وَالْمُعْطِي فِيهِ سَوَاءٌ	معاملہ کیا لینے والا اور دینے والا دونوں
فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ (بخاری ومسلم)	گناہ میں برابر ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے ماں اور بیٹی یا دو بہنوں کو نکاح میں جمع کرنے سے منع فرمایا ہے۔ چونکہ اس کے ذریعہ قطع رحمی لازم آتی ہے۔ اس کے پیش نظر آپؐ نے بیوی کے ساتھ اس کی پھوپھی یا خالہ کو بھی نکاح میں جمع کرنے سے منع فرمادیا ہے۔

۵۔ سنت کے قرآن کی طرف لوٹانے کا پانچواں طریقہ یہ ہے کہ جو کچھ سنت میں ہے وہ اسی تفصیل کے ساتھ قرآن میں بھی ہے۔ لیکن اس کو سمجھنے کے لیے غور وتدبر کی ضرورت ہے۔ جبکہ سنت میں وہ وضاحت کے ساتھ آیا ہے۔ اس کی مثال حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کا واقعہ ہے۔ انھوں نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دے دی تھی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ سے کہا کہ "عبداللہ کو حکم دو کہ وہ رجوع کرلے پھر چھوڑے رکھے تاآں کہ وہ پاک ہوجائے پھر اسے حیض آئیں پھر پاک ہوجائے پھر اگر چاہو تو طلاق دے دو اور اگر چاہو تو نکاح برقرار رکھو۔ یہ ہے وہ عدت جس کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے کہ عورتوں کو عدت میں طلاق دی جائے"۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ آیت تھی۔

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ	اے پیغمبر جب تم عورتوں کو طلاق دینے
وَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ (طلاق: ۱)	لگو تو ان کو عدت کے شروع میں طلاق دو۔

دوسری مثال حضرت فاطمہ بنت قیسؓ کی روایت ہے۔ جن کو آپؐ نے طلاق مغلظہ دیئے جانے کے بعد سکنیٰ اور نفقہ دونوں سے محروم کردیا تھا جبکہ طلاق مغلظہ کے بعد بھی سکنیٰ تو ملتا ہے لیکن آپؐ نے ان کو دونوں سے محروم کردیا تھا اور دلیل یہ دی تھی کہ انھوں نے اپنے شوہر پر زبان درازی کی ہے اور ایسی عورت کو نہ سکنیٰ ملتا ہے اور نہ نفقہ۔ چونکہ قرآن میں آیا ہے:۔

وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ	اور نہ وہ خود نکلیں۔ ہاں، اگر وہ صریح
بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ (حشر: ۱)	بے حیائی کریں (تو نکال دینا چاہیے)

تیسری مثال حضرت سبیعہ الاسلمیؓ کی روایت ہے۔ حضرت سبیعہ کو ان کے شوہر کی وفات کے صرف پندرہ ۱۵ دن بعد ولادت ہوگئی تھی۔ آپؐ نے ان کی عدت پوری ہوجانے کا فیصلہ سنادیا۔ آپؐ کے اس فیصلہ سے معلوم ہوا کہ آیت:۔

وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ — اور جو لوگ تم میں سے مرجائیں اور عورتیں
يَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ — چھوڑ جائیں تو عورتیں چار مہینہ دس دن اپنے
اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّعَشْرًا (بقرہ:۲۳۴) — آپ کو روکے رکھیں۔

غیر حامل عورتوں کے ساتھ مخصوص ہے جبکہ دوسری آیت :۔

وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ — اور حمل والی عورتوں کی عدت وضع حمل
حَمْلَهُنَّ (طلاق: ۴) — تک ہے۔

حاملہ اور غیر حاملہ دونوں طرح کی عورتوں کے بارے میں نص ہے۔

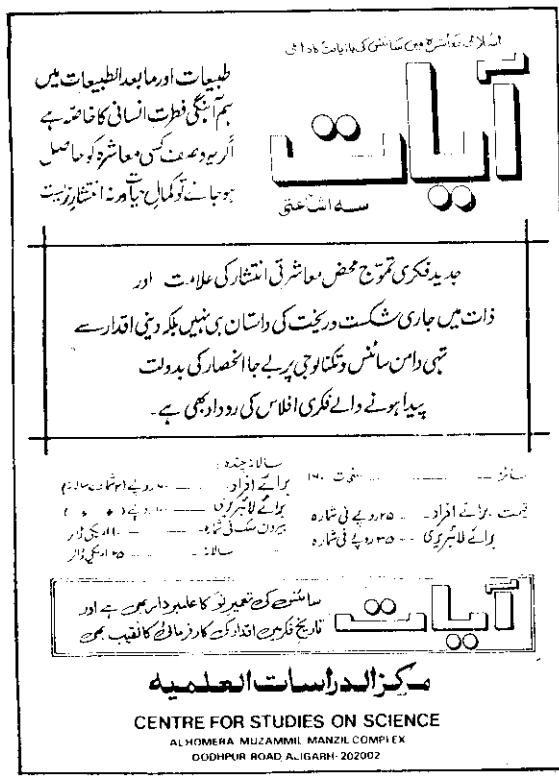
ابو اسحاق کہتے ہیں کہ سنت میں اس قسم کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں لیکن قرآن نص و اشارہ کے سلسلے میں اس مقصود پر پورا نہیں اترتا۔ اس کے برخلاف نص یا اشارہ کی عدم موجودگی میں تکلف کرنا پڑے گا مثلاً نماز، حج، زکوٰۃ، حیض، نفاس وغیرہ کے بارے میں اس کا التزام کرنا بہت مشکل ہے۔ الا یہ کہ حد درجہ تکلف سے کام لیا جائے جسے نہ تو کلام عرب کی تائید حاصل ہو اور نہ ہی سلف صالح اور علماء راسخون فی العلم اسے قبول کریں۔ اس تکلف کے باوجود کچھ لوگوں نے اس کا دروازہ کھولنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن وہ اس میں کامیاب نہیں ہو سکے اور اگر کامیاب ہوئے بھی ہیں تو انہیں یا تو غیر معمولی تکلف کرنا پڑا ہے یا پھر ماخذ اول کی طرف لوٹنا پڑا ہے جس میں نہ تو کوئی نص موجود تھی اور نہ سنت میں موجود خصوصیات کی طرف اشارہ ایسے شخص نے اپنے آپ کو اس منصب پر فائز کر لیا ہے کہ وہ خود ایسے معانی کا استخراج کرنے لگا۔ اس کا یہ عملی کام صرف امام مسلم کی صحیح تک محدود ہے۔ اس کے علاوہ صحاح کی کسی اور کتاب پر یہ عملی انطباق نہ کر سکا۔

ابو اسحاق نے اپنی کتاب کے باب 'قرآن و سنت کا ربط' میں جن شکلوں کو بیان کیا ہے۔ یہ ان شکلوں کا خلاصہ ہے۔ اس کے بعد وہ لکھتے ہیں کہ قرآن اور سنت کے ربط کی یہ بحث 'امر' نہی اور جائز چیزوں کے بارے میں ہے یعنی جن کا تعلق مکلفین کے اعمال سے ہے۔ اس کے علاوہ ماضی کے واقعات، مستقبل کے بارے میں پیش گوئیاں وغیرہ سے متعلق مباحث جن کا مکلفین کے اعمال سے کوئی تعلق نہیں ہے تو وہ سنت میں قرآن کی تفسیر کی حیثیت سے بیان ہوئے ہیں۔ بلکہ سنت میں ایسے واقعات بھی موجود ہیں جن کی کوئی قرآنی اصل نہیں ہے جیسے بعض انبیاء کے واقعات چونکہ یہ چیزیں تکلیف سے علیحدہ ہیں اور قرآن کا نزول بہرحال تکلیف ہی کے لیے ہوا ہے۔ لیکن بسا اوقات ان چیزوں کا تعلق ترغیب و ترہیب سے ہوتا

ہے اور وہ امر و نہی کے تابع ہوتے ہیں اور ان سے تشریع کی تکمیل ہوتی ہے۔ اس لیے بالکلیہ وہ مکلف کرنے والی چیزوں سے خالی نہیں ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ قرآن جس کو مسلمانوں نے چھوڑ دیا ہے اس دین کی اصل اور بنیاد ہے اور سنت اس کے نصوص و اشارات یا عمومات اور قواعد کلیہ کی طرف لوٹتی ہے جو اس میں بیان کردہ احکام جزئیہ کی بنیاد ہیں اور اگر مسلمان قرآن میں غور و تدبر کرتے میں اپنے وہ اوقات صرف کرنے لگیں جو وہ لوگوں کی آراء معلوم کرنے میں کرتے ہیں تو ان پر یہ حقیقت عیاں ہو جائے گی کہ قرآن میں ہر چیز کی وضاحت ہے۔ (مصنف کی کتاب 'مفتاح السنۃ' کے مقدمہ کا یہ اردو ترجمہ ہے)

وَاللّٰهُ يَهْدِي مَنْ يَّشَاءُ إِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ



تعارف وتبصرہ

طب اسلامی برصغیر میں

خدا بخش اورنٹیل پبلک لائبریری پٹنہ
تقسیم کار مکتبہ جامعہ لمیٹڈ جامعہ نگر نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵
صفحات ۴۳۴ + ۷۴ + ۹۴ طباعت لیتھو ہن اشاعت: ۱۹۸۸ء قیمت پچاس روپیے

طب کا شمار ان زرخیز علوم میں ہوتا ہے جن پر علمائے اسلام نے کافی خامہ فرسائی کی ہے اور اپنے نتائج فکر کو گرانقدر تصنیفات کی شکل میں پیش کیا ہے۔ عہد اسلامی سے قبل طب کا جو سرمایہ دوسری قوموں اور ملکوں میں موجود تھا مسلم علماء نے اسے ہاتھوں ہاتھ لیا' اسے سہل الاستفادہ بنانے کے لیے عربی زبان میں منتقل کیا اور پھر اس میں اپنے تجربات کا قابل قدر اضافہ کیا۔ چنانچہ ان کے ذریعہ ایک نئی طب وجود میں آئی جسے طب اسلامی کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔

لیکن یہ ایک المیہ ہے کہ علماء اسلام نے طب اسلامی پر جو انتہائی قیمتی سرمایہ فراہم کیا ہے اسے طباعت و اشاعت کے مرحلہ سے گزر کر اہل فن کے بڑے طبقہ تک پہنچنے کا موقع نہیں ملا اور مخطوطات کی شکل میں اس سے استفادہ انتہائی محدود رہا۔ اس طرح ایک زمانہ گزرنے کے بعد بہت سے اہم طبی مصادر و مراجع حوادث زمانہ کی نذر ہو گئے اور صرف تاریخ طب کی کتابوں کے ذریعہ ان کی یاد باقی رہ گئی اور بہت سے ایسے ہیں جن کے صرف ایک یا دو نسخے پوری دنیا میں پائے جاتے ہیں۔ غنیمت ہے کہ عالم عربی میں پائی جانے والی بعض لائبریریوں نے اپنے مخطوطات کے کٹیلاگ شائع کر دئے ہیں اور کچھ ادارے مخطوطات کے جمع و حفاظت اور نشر و اشاعت کے لیے کام کر رہے ہیں۔

ماضی قریب میں دوسرے علوم کی طرح طب کے مخطوطات کی بھی فہرستیں تیار کرنے کا رجحان پیدا ہوا ہے۔ اس سلسلہ میں ڈاکٹر صلاح الدین المنجد نے ۱۹۶۸ء میں ایک طویل مقالہ تیار کیا تھا جو "مصادر جدیدہ عن تاریخ الطب عند العرب" کے عنوان سے مجلۃ معہد المخطوطات العربیہ جلد ۱۴ شمارہ دوم میں شائع ہوا تھا۔ مستشرق بروکلمان نے بھی

اپنی کتاب تاریخ الادب العربی میں بہت سے اہم طبی مصادر کا تذکرہ کرتے ہوئے دنیا میں پائے جانے والے ان کے مخطوطات کی طرف اشارہ کیا ہے اور سب سے قابل قدر کام تو ڈاکٹر فواد سزگین کا ہے کہ انھوں نے اپنی مشہور تصنیف تاریخ التراث العربی کی ایک جلد میں طبی مخطوطات کا تذکرہ کیا ہے۔

طب کے موضوع پر تصنیف وتالیف کے میدان میں غیر منقسم ہندوستان بھی پیچھے نہیں رہا ہے۔ یہاں کے مسلم اطباء نے قابل قدر تصنیفات مرتب کی ہیں اور عرب اطباء کی تصنیفات سے بھی استفادہ کیا ہے۔ چنانچہ ہندوستان کی مختلف لائبریریوں اور ذاتی ذخیروں اور کلکشنز میں اسلامی طب کا ایک بڑا ذخیرہ محفوظ ہے۔ لیکن ان سے استفادہ بہت دشوار ہے کیونکہ بہت کم لائبریریاں ہیں جنھوں نے اپنے مخطوطات کی فہرستیں شائع کی ہیں اور ذاتی ذخیروں میں کون کون سے مخطوطات ہیں اس کی معلومات حاصل کرنا تو اور بھی دشوار ہے۔ ضرورت اس بات کی تھی کہ ان لائبریریوں اور ذاتی ذخیروں میں طب کا جو قابل قدر سرمایہ محفوظ ہے اس کا تفصیل اور باریکی کے ساتھ جائزہ لیا جائے اور ان میں سے اہم مخطوطات کی ایک جامع فہرست تیار کی جائے۔

اللہ تعالیٰ جزائے خیر دے خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری پٹنہ کے ڈائرکٹر ڈاکٹر عابد رضا بیدار صاحب کو کہ انھوں نے بیدار مغزی کا ثبوت دیتے ہوئے اس کام کا بیڑا اٹھایا اور مارچ ۱۹۸۴ء میں پہلے جنوبی ایشیائی علاقائی سمینار کا اہتمام کیا۔ اس سمینار کے کچھ سشن پٹنہ میں اور کچھ دہلی میں ہوئے۔ اس میں ہندوستان کے علاوہ پاکستان کے اطباء کرام اور محققین بھی شریک ہوئے۔ اس میں فاضل اطباء اور دانشوروں نے اپنے اپنے ملک میں پائے جانے والے عربی فارسی اور اردو کے اہم طبی مخطوطات پر مقالے پیش کیے اور اس فن کے ماہرین نے اہم مخطوطات کی جامع فہرستیں پیش کیں۔ ان مقالات اور فہرستوں کی روشنی میں ایک جامع فہرست تیار کی گئی۔ یہ مقالات قدرے ایڈیٹنگ کے بعد اور فہرست نظر ثانی کے بعد خدا بخش جرنل کے شمارے ۲۹ء، ۳۰ء، ۳۱ء اور ۴۵ء میں شائع ہوئے تھے، انھیں کو زیر تبصرہ کتاب کی صورت میں دوبارہ شائع کر دیا گیا ہے۔

اس کتاب کے دو حصے ہیں پہلے حصہ کے شروع میں عابد رضا بیدار صاحب نے پیش گفتار کے عنوان سے خدا بخش لائبریری اور طب پر ہونے والے پہلے جنوبی ایشیائی

علاقائی سیمینار کا تعارف کرایا ہے، پھر حکیم عبدالحمید صاحب چیرمین ہمدرد نیشنل فاؤنڈیشن نئی دہلی کا خطبۂ صدارت ہے۔ اس کے بعد سیمینار میں پیش کیے گئے مقالات تحریر ہیں ان میں سے بعض مقالات میں کچھ اہم مخطوطات کا تفصیلی تعارف کرایا گیا ہے اور بعض میں پاکستان اور ہندوستان کے مختلف کتب خانوں اور ذاتی ذخیروں میں محفوظ اہم طبی مخطوطات کا مختصر تعارف ہے۔ دوسرے حصے میں فارسی، عربی اور اردو مخطوطات کی جامع فہرستیں ہیں۔ جن میں سے ہندوستان کے کتب خانوں کی فہرست خود ادارہ نے اور پاکستان کے کتب خانوں کی فہرست جناب احمد منزوی اور حکیم محمود احمد برکاتی صاحب نے تیار کی ہے۔ فہرست میں مصنف کے ذکر کے ساتھ ساتھ مخطوطہ جس کتب خانہ یا ذاتی ذخیرہ کی زینت ہے اس کی بھی صراحت کر دی گئی ہے۔ آخر میں مصنفین کا اشاریہ بھی تیار کر دیا گیا ہے۔

ہندوستان کے کتب خانوں کی فہرست کے بعد ایک ضمیمہ ہے جس میں فہرست تیار ہونے کے بعد جو مواد ملا اسے تحریر کیا گیا ہے۔ 'تصحیح و اضافہ' کے عنوان کے ذیل میں فہرست میں موجود کتابت وغیرہ کی اغلاط کی تصحیح کی گئی ہے۔ نیز فہرست میں مندرج مخطوطات جن مزید کتب خانوں میں پائے گئے ان کی اطلاع درج کر دی گئی ہے، اس سے ادارہ کی سہل انگاری کا اشارہ ملتا ہے کہ جرنل کے شماروں میں شائع شدہ مواد کو جوں کا توں کتابی صورت میں شائع کر دیا گیا۔ اگر ضمیمہ اور تصحیح و اضافہ کو الگ سے شائع کرنے کے بجائے ان کی روشنی میں فہرست کو از سر نو تیار کر کے شاملِ کتاب کیا جاتا تو اس کی افادیت میں اضافہ ہوتا اور استفادہ میں بھی آسانی ہوتی۔

بہرحال عابد رضا بیدار صاحب طبی حلقہ کی جانب سے شکریہ کے مستحق ہیں کہ انھوں نے غیر طبیب ہوتے ہوئے بھی طب کی ایک عظیم خدمت کی۔ ایک اچھا سیمینار منعقد کروایا اور اس میں پیش کیے جانے والے مقالات اور ان کی روشنی میں تیار کردہ جامع فہرستوں کی اشاعت کی۔

(ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی)

دفتر سے خط و کتابت کرتے وقت انفرادی خریدار اپنی خریداری کا نمبر اور ایجنسیاں اپنی ایجنسی کا نمبر لکھیں، منی آڈر کے کوپن پر اپنا نام اور پتا صاف صاف لکھیں۔ منیجر

خبرنامہ

ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی علی گڑھ

(۱) ادارۂ تحقیق میں توسیعی خطبات / لکچرز کا اہتمام کیا جاتا ہے، اس کے لیے مختلف دانشوروں اور اہلِ علم حضرات کو مدعو کیا جاتا ہے۔ اس سلسلے میں ۱۳ر فروری ۱۹۹۱ء کو بعد نماز مغرب جناب عبدالمتین صاحب طبیہ کالج مسلم یونیورسٹی علی گڑھ نے ہندو مت اور اس کی فلسفیانہ اور اخلاقی بنیادوں پر اپنا مقالہ انگریزی میں پیش کیا۔ سکریٹری ادارہ مولانا سید جلال الدین عمری زید مجدہ اپنی ناسازی طبع کی بنا پر اس مجلس میں شرکت نہ فرما سکے لیکن پروگرام کو مؤثر بنانے کے لیے مفید مشورے دیتے رہے۔ اس مجلس کی صدارت مولانا سلطان احمد اصلاحی نے کی، مقالہ نگار کے استاذ گرامی پرفیسر اسلوب احمد انصاری مہمانِ خصوصی تھے۔

مقالہ خاصا طویل اور معلوماتی تھا۔ وقت کی قلت کے باوجود سوال وجواب کا موقع ملا۔ آخر میں پروفیسر اسلوب احمد انصاری نے تفصیل سے اس پر اظہار خیال کیا اور مفید مشورے دئے۔ مسلم یونیورسٹی کے لائق اساتذہ کرام کے علاوہ مختلف شعبوں کے ریسرچ اسکالرس اور ادارہ کے زیر تربیت اسکالرس اس مجلس میں شریک رہے۔

(۲) ادارہ میں زیر تربیت طلبا کے اندر تصنیفی ذوق پیدا کرنا اس کا بنیادی مقصد ہے۔ اس کا ایک مؤثر ذریعہ رائٹرس فورم ہے۔ اس سال اس کے کئی ایک پروگرام ہوئے، اس کے تحت پڑھے جانے والے مقالات میں قرآن کریم کا فلسفۂ انسانیت، اخلاقی نظریات اور اسلام ایک تقابلی مطالعہ، تزکیۂ نفس ۔ انبیاء کی بعثت کا مقصد، بنگلہ دیش کے لیے لمحۂ فکریہ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی معلمانہ حیثیت خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ رائٹرس فورم میں پیش کیے گئے مقالات، ماہ نامہ الرشاد، اعظم گڑھ، ماہ نامہ زندگی نو، نئی دہلی اور سہ روزہ دعوت دہلی وغیرہ میں شائع ہو چکے ہیں۔

(۳) عربی درس گاہوں اور انگریزی کالجوں سے فارغ باذوق طلباء کو تصنیفی تربیت دینے کی غرض سے ادارہ میں دوسالہ کورس رکھا گیا ہے۔ فی الحال اس شعبہ میں دارالعلوم دیوبند، جامعۃ الفلاح بلریا گنج، مدرسۃ الاصلاح سرائے میر اور جامعہ فیض عام سے فارغ چار طالب علم زیر تربیت ہیں، ان میں کسی کا کورس ختم ہونے والا ہے تو کسی نے ابھی ابتداء کی ہے۔ یہ ایک زبردست علمی خدمت ہے۔ اہل خیر حضرات کا تعاون حاصل ہو تو اسے زیادہ بڑے پیمانے پر چلایا جا سکتا ہے۔

(۴) ادارہ اپنے رفقاء اور بعض دیگر اہل علم کی تحقیقی تصنیفات کی اشاعت کا بھی اہتمام کرتا ہے۔ مولانا سید جلال الدین عمری مدظلہ کی کتاب "اسلام میں خدمتِ خلق کا تصور" شائع ہو کر خراج تحسین حاصل کر چکی ہے۔

سابق صدر ادارہ محترم مولانا صدرالدین اصلاحی کی کتاب "معرکۂ اسلام و جاہلیت" کا دوسرا ایڈیشن سال رواں کے ماہ فروری میں ادارہ نے شائع کیا ہے۔ کتابت و طباعت کی بڑھتی ہوئی گرانی کے باوجود اس کی قیمت میں کوئی اضافہ نہیں کیا گیا ہے۔ اسی طرح مولانا سید جلال الدین عمری کی کتاب "اسلام اور مشکلاتِ حیات" اور ڈاکٹر عبید اللہ فراہی کی "تصوف — ایک تجزیاتی مطالعہ" کا بھی اسی سال دوسرا ایڈیشن شائع کرنا پڑا، ان دونوں کتابوں کی قیمت میں بھی کوئی اضافہ نہیں کیا گیا ہے۔ سکریٹری ادارہ کی کتاب "عورت اور اسلام" کا انگریزی ترجمہ بھی ادارہ سے شائع ہو چکا ہے۔ تعلیم یافتہ مسلم اور غیر مسلم حضرات تک اس کتاب کے پہونچانے کی ضرورت ہے۔

(۵) ادارہ کے رفیق مولانا سلطان احمد اصلاحی کی ایک ضخیم کتاب 'مذہب کا اسلامی تصور' کی کتابت ہو چکی ہے۔ اللہ نے چاہا تو جلد ہی طباعت کے مرحلے سے گزر کر منظر عام پر آجائے گی۔

۶۔ مولانا سلطان احمد اصلاحی کے مختصر مگر اہم رسالے 'مشترک خاندانی نظام اور اسلام' کا پہلا ایڈیشن ختم ہو گیا ہے۔ پاکستان میں اس کا اضافہ شدہ نیا ایڈیشن اسلامک پبلی کیشنز لاہور سے شائع ہو چکا ہے۔ اس کا مزید بہتر شدہ ایڈیشن ان شاء اللہ ادارہ سے جلد شائع ہوگا۔

مکتبہ تحقیق

دعوت وتحریک

۱۔ تحریک اسلامی ہند۔ مولانا صدرالدین اصلاحی ۱۰/-
۲۔ ہندوستان کی پہلی اسلامی تحریک
مولانا مسعود عالم ندوی ۸/-
۳۔ عصر حاضر کی اسلامی تحریکیں۔
پروفیسر احتشام ندوی ۶۰/-
۴۔ دعوت دین اور اس کا طریقہ کار
مولانا امین احسن اصلاحی ۲۰/-
۵۔ تحریک اور کارکن۔ مولانا مودودیؒ ۱۸/-
۶۔ اسلام کی دعوت۔ مولانا جلال الدین عمری ۲۰/-
۷۔ انسانی زندگی میں جمود وارتقاء محمد قطب ۳۵/-
۸۔ جدید جاہلیت " ۳۰/-
۹۔ ایمان اور زندگی یوسف القرضاوی ۹/-
۱۰۔ ایمان اور اخلاق عبدالحمید صدیقی ۲۰/-
۱۱۔ معرکۂ فرعون وکلیم اخلاق حسین قاسمی ۹/-
۱۲۔ معروف ومنکر مولانا جلال الدین عمری ۲۵/-

معاشرت

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

معاشیات

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

مجموعۂ احادیث

۱۔ زادراہ مولانا جلیل احسن ندوی ۴۸/-
۲۔ انتخاب حدیث عبدالغفار حسن

ملنے کا پتا۔ پان والی کوٹھی دودھپور۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۰۲