XI-4

1992
اکتوبر

ادارہ تحقیق و تصنیفِ اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ



پان والی کوٹھی، دُودھ پور، علی گڑھ
۲۰۲۰۰۱

ادارہ تحقیق وتصنیفِ اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

اکتوبر ——— دسمبر ۱۹۹۲ء

ایڈیٹر

سید جلال الدین عمری

پان والی کوٹھی دودھ پور علی گڑھ
۲۰۲۰۰۱

ISLAMIC BOOKCENTRE
Jamia Complex N.R.Rd.
BANGALORE-560002

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۱۱ شمارہ ۴

اکتوبر ——— دسمبر ۱۹۹۲ء

ربیع الثانی ——— جمادی الثانی ۱۴۱۳ھ

سالانہ زرتعاون

ہندوستان سے ——— ۴۵ روپے

پاکستان سے ——— ۱۰۰ روپے

دیگر ممالک سے ——— ۲۰ ڈالر

فی شمارہ ——— ۱۲ روپے

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

فہرست مضامین

حرفِ آغاز

صحت وتوانائی۔ اسلامی تعلیمات کا مطالعہ — مولانا سید جلال الدین عمری — ۵

تحقیق وتنقید

ہندوستان میں علماء ومحدثین کی دینی خدمات (۲۱) — مولانا غازی عزیر — ۲۷

بحث ونظر

عبداللہ یوسف علی کا انگریزی ترجمۂ قرآن — سید امین الحسن رضوی — ۵۷
چند اصلاح طلب مقامات
ابن خلدون کے نظریہ العصبیۃ کا تنقیدی جائزہ — جناب امتیاز ظفر — ۷۵

ترجمہ وتلخیص

رسول اکرمؐ کا سنِ ولادت — جناب طارق جمیل فلاحی — ۹۹

نقد واستدراک

نسخ فی القرآن کا مسئلہ — مولانا مفتی ظفیر الدین مفتاحی — ۱۰۸
عہد وسطیٰ کے یورپ میں اسلامی علوم وفنون — ڈاکٹر رضی الاسلام ندوی — ۱۱۰
آیت لیطمئن قلبی کی ایک تاویل — " — ۱۱۲
فہرست مضامین ومضمون نگاران تحقیقات اسلامی جلد ۱۱ ۱۹۹۲ء — ۱۱۸

اس شمارہ کے لکھنے والے

۱۔ سید امین الحسن رضوی
دلشاد گارڈن دھلی

۲۔ مولانا غازی عزیر
سعودی عرب

۳۔ جناب امتیاز ظفر
اسلام آباد۔ پاکستان

۴۔ مولانا طارق جمیل فلاحی
شعبہ عربی مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۵۔ مولانا مفتی ظفیر الدین مفتاحی
دارالافتاء، دارالعلوم دیوبند

۶۔ ڈاکٹر رضی الاسلام ندوی
اجمل خاں طبیہ کالج مسلم یونیورسٹی

۷۔ مولانا سید جلال الدین عمری
سکریٹری ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

خوش نویس
احراز الحسن جاوید

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرفِ آغاز

صحت و توانائی

اسلامی تعلیمات کا مطالعہ

صحت - ایک فطری حالت

صحت و تندرستی اللہ تعالیٰ کی بہت بڑی نعمت ہے۔ یہ جتنی بڑی نعمت ہے اتنی ہی عام بھی ہے۔ اللہ تعالیٰ کی بے شمار مخلوقات اس سے بہرہ یاب ہیں صحت و تندرستی اس دنیا میں کسی بھی جاندار کی اصل حالت ہے۔ مرض اور بیماری اس کے لیے ایک عارض کی حیثیت رکھتی ہے یا استثنائی صورت کی۔ انسان بھی بالعموم صحیح سالم اور تندرست پیدا ہوتا اور فطری طور پر نشو و نما پاتا ہے۔

انسان کے نشو و نما میں فطرت کا تعاون

اللہ تعالیٰ نے اس دنیا کو انسان کے لیے بلکہ ساری مخلوقات کے لیے انتہائی موزوں اور مناسب بنایا ہے اور یہاں اس کے وجود و بقا، اور صحت و تندرستی کا پورا سامان رکھا ہے۔ اس سے وہ کسی محنت کے بغیر یا تھوڑی سی محنت سے فائدہ اٹھاتا رہتا ہے۔ ہوا، پانی، روشنی اور حرارت پر اس کی زندگی کا دارومدار ہے۔ لیکن ان چیزوں کو مطلوبہ مقدار میں وہ اپنی سعی و جہد اور کوشش سے نہیں حاصل کر سکتا۔ لہٰذا ان چیزوں کی اسے جس مقدار میں اور جس تناسب سے ضرورت تھی یہ چیزیں اسی مقدار میں اور اسی تناسب سے بغیر کسی محنت کے عطا کیں، جن چیزوں کو وہ کسب و محنت سے حاصل کر سکتا تھا ان کے اتنے بڑے ذخیرے رکھ دیئے کہ ان کا حصول اُن کے لیے ناممکن نہیں ہے بسلیقہ سے ان کا استعمال ہو اور انصاف کے ساتھ ان کی تقسیم ہو تو سب ہی انسانوں کی ضرورتیں پوری ہو سکتی ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے جو وسائل حیات پیدا کیے ہیں ان سے فائدہ اٹھانے کے لیے اس نے انسان کو دل و دماغ اور اعضاء رئیسہ دیئے، ہاتھ، پیر، آنکھ، ناک اور دوسرے اعضاء و جوارح سے نوازا۔ یہی وہ آلات ہیں جن کی مدد سے وہ حسبِ حال اور ضرورت کے مطابق بقائے حیات کا بھی سامان کرتا ہے اور اپنی صحت کو بھی بحال رکھتا اور ترقی دیتا ہے۔ انسان اسی وقت بیمار ہوتا ہے جب کہ وہ اللہ کی نعمتوں کو انتہائی غلط طریقہ سے استعمال کرے اور سخت بے احتیاطی سے اپنی قوتوں کو ضائع کرے۔

ضعف و توانائی کے فطری مراحل

اللہ تعالیٰ کا قانون ہے کہ انسان کم زور اور ناتواں پیدا ہوتا ہے، آہستہ آہستہ اس کی کم زوری دور ہوتی ہے، ایک خاص تدریج سے اس کی جسمانی اور دماغی قوتیں نشوونما پاتیں اور ترقی کرتی ہیں۔ جب وہ کمال کو پہونچ جاتی ہیں تو پھر ان کا زوال شروع ہوجاتا ہے۔ جوانی کی قوتوں پر بڑھاپا غالب آنے لگتا ہے اور ضعف کے آثار ظاہر ہونے لگتے ہیں۔ قرآن مجید نے اس کی تصویر کشی اس طرح کی ہے۔

اَللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَكُمْ مِّنْ	اللہ ہی ہے جس نے تمہیں کم زوری
ضُعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْۢ بَعْدِ	کی حالت سے پیدا کیا، پھر کم زوری کے
ضُعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْۢ بَعْدِ	بعد قوت عطا کی۔ پھر قوت کے بعد کم زوری
قُوَّةٍ ضُعْفًا وَّشَيْبَةً ؕ يَخْلُقُ	اور بڑھاپا طاری کیا۔ وہ جو چاہتا ہے پیدا
مَا يَشَآءُ ۚ وَهُوَ الْعَلِيْمُ الْقَدِيْرُ ۝	کرتا ہے اور وہ علم والا اور قدرت والا ہے۔

بڑھاپا جب ایک حد سے آگے بڑھتا ہے تو آدمی بچہ کی طرح بے بس اور مجبور ہوجاتا ہے۔ قرآن نے ان تمام مراحل حیات کا ذکر ایک اور مقام پر اس طرح کیا ہے۔

يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ اِنْ كُنْتُمْ	اے لوگو! اگر تم مرنے کے بعد
فِیْ رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَاِنَّا خَلَقْنٰكُمْ	دوبارہ جی اٹھنے کے بارے میں شک
مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُّطْفَةٍ ثُمَّ	میں ہو تو غور کرو کہ ہم نے تمہیں مٹی سے پیدا

مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَّغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ ۚ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوٓا أَشُدَّكُمْ ۚ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنۢ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْـًٔا ۗ

(الحج : ۵)

کیا، پھر نطفہ سے، پھر خون کے لوتھڑے سے، پھر گوشت کی بوٹی سے جو پوری شکل و صورت والی بھی ہوتی ہے اور ناقص اور بے شکل بھی تاکہ اس کے ذریعہ ہم (اپنی قدرت) تم پر واضح کریں اور ہم ماں کے رحم میں جس نطفہ کو چاہتے ہیں ایک خاص وقت تک ٹھہرائے رکھتے ہیں۔ پھر تم کو ایک بچہ کی صورت میں باہر لاتے ہیں پھر (مہلت دیتے اور پرورش کرتے ہیں) تاکہ تم اپنی جوانی کے زور کو پہونچو اور تم میں سے کسی کو موت آجاتی ہے اور تم ہی سے کوئی بدترین عمر تک پہونچا دیا جاتا ہے۔ اس کے نتیجہ میں وہ سب جاننے کے بعد کچھ نہیں جانتا۔[1]

انسان کے نشوونما میں دوسرے انسانوں کا تعاون

اس دنیا میں تمام ذی حیات مخلوقات میں، جن میں نباتات بھی شامل ہیں، بتدریج ترقی اور کمال اور پھر انحطاط اور زوال کا عمل جاری ہے، لیکن انسان اور دوسری مخلوقات

---

[1] یہ مضمون اختصار کے ساتھ سورۂ المؤمن (۶۷) میں بھی بیان ہوا ہے۔ اس سے قرآن آخرت پر استدلال کرتا ہے کہ خدا نے جو قانون مقرر کر دیئے ہیں ان ہی کے تحت انسان عدم سے وجود میں آتا اور مختلف مراحل سے گزرتا ہے۔ کیا اس خدا سے یہ ناممکن ہے کہ موت کے بعد انسان کو ایک نئی زندگی اور نیا وجود عطا کر دے؟ انسان کی زندگی میں جن تغیرات کا مشاہدہ کیا جاتا ہے، آخرت اسی طرح کا ایک تغیر ہے جو بڑے پیمانے پر واقع ہوگا۔

میں ایک نمایاں فرق یہ ہے کہ انسان زندگی کے ہر مرحلہ میں اپنے ابنا نوع کے تعاون کا دیگر مخلوقات سے کہیں زیادہ محتاج ہے۔ انسانوں کے علاوہ اور ذی حیات مخلوقات میں یہ تعاون نہیں ہے یا برائے نام انھیں اس کی ضرورت پیش آتی ہے۔ نباتات فطری اسباب کے تحت وجود میں آتے ہیں، ماحول سے غذا حاصل کرکے بڑھتے اور نشو ونما پاتے ہیں اور پھل پھول دے کر اور اپنی بہار دکھا کر ختم ہوجاتے ہیں۔ انسان اپنے فائدہ کے لیے بھی نباتات کے لیے مناسب ماحول فراہم کرتا ہے۔ کسی پودے کے وجود میں آنے کے بعد اس کے بقاء وترقی کے لیے اسی نوع کے پودوں کی ضرورت نہیں پیش آتی۔ بیشتر حیوانات کو زندگی کے بالکل ابتدائی مرحلہ میں اس مادہ یا نر اور مادہ کے تعاون کی ضرورت پیش آتی ہے جن سے انھیں وجود ملتا ہے۔ یہ تعاون فطری جذبہ کے تحت اور غیر اختیاری ہوتا ہے اور بہت ہی مختصر مدت تک باقی رہتا ہے۔ اس کے بعد وہ قانونِ فطرت کے مطابق بڑھتے اور اپنی عمر طبعی کو پہونچ کر ختم ہوجاتے ہیں۔ انسان کا معاملہ اس سے بہت مختلف ہے۔ اس کے وجود، بقا، حفاظت، نشو ونما، صحت وتندرستی میں جہاں فطرت تعاون کرتی ہے، وہیں ابناء نوع کے تعاون کی اسے شدید ضرورت پیش آتی ہے۔ اس کے بغیر نہ تو اس کی جسمانی نشو ونما ہوسکتی ہے اور نہ ذہنی ترقی ممکن ہے۔ بلکہ اس کا وجود ہی خطرہ میں ہے۔ اس وجہ سے انسان کے سلسلہ میں ابناء نوع کی ذمہ داریاں بہت بڑھ جاتی ہیں۔ ایک انسان کا بوجھ جب بہت سے انسان اٹھاتے ہیں تب وہ کارزارِ حیات میں اپنا حصہ ادا کرنے کے قابل ہوتا ہے۔ یہیں سے انسان کے معاملہ میں قانون، اخلاق، حقوق اور ذمہ داریوں کی بحث پیدا ہوتی ہے۔ یہ بحث کسی دوسری مخلوق اور اس کی نوع کے افراد کے سلسلہ میں نہیں پیدا ہوتی۔ اسلام نے اس سلسلہ میں اپنے بے نظیر قانون اور اخلاق سے بھی مدد لی ہے اور خدا کا خوف اور اس کی رضا کی طلب کا جذبہ پیدا کرکے انسان کو اس کے چاروں طرف پھیلے ہوئے ابناء نوع کا بہترین تعاون بھی فراہم کیا ہے۔ وہ اس دنیا میں قدم رکھنے سے لے کر زندگی کے آخری لمحات تک کسی بھی مرحلہ میں اس تعاون سے محروم نہیں ہوتا۔ ماں باپ، خاندان، معاشرہ اور ریاست اس کی مدد کے لیے بروقت

موجود رہتے ہیں۔ اس معاملہ میں اسلام نے جو کامیابی حاصل کی ہے وہ کسی دوسرے نظام فکر وعمل کو نصیب نہیں ہوئی ہے۔

جسمانی توانائی تقویٰ کے منافی نہیں ہے

مذہب کے بارے میں خیال کیا جاتا ہے کہ وہ انسان کی اخلاقی اور روحانی اصلاح کے لیے آتا ہے۔ اسے انسان کے مادی مسئلوں، جسمانی تقاضوں، صحت و مرض اور توانائی اور کمزوری سے کوئی خاص دلچسپی یا سروکار نہیں ہوتا۔ یہاں اس خیال سے بحث نہیں ہے۔ جہاں تک اسلام کا تعلق ہے اس نے انسان کی اخلاقی اصلاح کے ساتھ اس کی صحت وتوانائی کو بھی بڑی اہمیت دی ہے۔ وہ کسی شخص کے لیے یہ بات قابل تعریف وتحسین نہیں سمجھتا کہ وہ ضعف و بے چارگی کی تصویر بنا رہے بلکہ وہ اسے تندرست وتوانا اور متحرک وفعال دیکھنا چاہتا ہے۔ اس لیے کہ ایک صحت مند اور تندرست وتوانا آدمی اپنی دینی اور اخلاقی ذمہ داریوں کو جس طرح ادا کرسکتا ہے، اس کی توقع ایک کمزور اور ناتواں شخص سے نہیں کی جاسکتی۔ نیکی اور تقویٰ کے ساتھ ضعف و بے چارگی کا تصور چپک گیا ہے، حالانکہ یہ اس کا کوئی لازمی وصف نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کے رسولوں سے زیادہ کون خدا ترس اور متقی ہوگا۔ ان کی زندگیاں دنیا کے لیے نمونہ ہیں۔ قرآن مجید نے ان کی کمزوری اور ناتوانی کا ذکر نہیں کیا ہے بلکہ عبادت واطاعت میں ان کے شب وروز کے انہماک، دعوت وتبلیغ کے میدان میں ان کی مسلسل جدوجہد اور تگ ودو اور ضرورت پڑنے پر دشمنوں سے ان کے مقابلہ اور جہاد کا بیان جس تفصیل سے کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ جسمانی لحاظ سے بھی اس قابل تھے کہ مختلف نوعیت کی یہ ساری ذمہ داریاں بہتر سے بہتر طریقہ سے ادا کرسکیں۔

پیغمبروں کی مثالیں

قرآن مجید کے بیانات سے بعض پیغمبروں کی جسمانی قوت اور توانائی کا صاف الفاظ

میں ثبوت ملتا ہے۔ حضرت موسیٰؑ کے بارے میں ارشاد ہے:۔

وَلَمَّا بَلَغَ اَشُدَّهٗ وَاسْتَوٰٓى	جب وہ اپنی پوری جوانی کو پہنچ
اٰتَيْنٰهُ حُكْمًا وَّعِلْمًا ؕ وَكَذٰلِكَ	گیا اور اس کا نشوونما مکمل ہوگیا تو ہم
نَجْزِي الْمُحْسِنِيْنَ ۝	نے اسے حکمت اور علم عطا کیا اور ہم
(القصص:۱۴)	اسی طرح نیکوکاروں کو بدلہ دیتے ہیں۔

آیت میں 'اشد' کا لفظ آیا ہے۔ اس کے معنیٰ میں علماء نے جسمانی مضبوطی اور عقلی پختگی دونوں کو شامل سمجھا ہے[۱]۔ کہا جاتا ہے کہ تیس سے چالیس برس کی عمر میں یہ پختگی پیدا ہوتی ہے[۲]۔

اس آیت کے فوراً بعد جو واقعات بیان ہوئے ہیں ان سے ان کی جسمانی قوت اور توانائی کا اندازہ ہوتا ہے۔ حضرت موسیٰؑ کے مصر میں قیام کے زمانہ کا واقعہ ہے کہ ایک مرتبہ ایک قبطی اور ایک اسرائیلی باہم لڑ رہے تھے۔ حضرت موسیٰؑ کا اس طرف سے گزر ہوا تو اسرائیلی نے جو قبطی تھا اور پٹ رہا تھا مدد کی درخواست کی۔ وہ مدد کے لیے آگے بڑھے، قبطی اپنی زیادتی سے باز نہیں آیا۔ حضرت موسیٰؑ نے ایک گھونسہ اسے مارا تو وہ وہیں ڈھیر ہوگیا۔

اسی طرح جب وہ مدین پہونچے تو دیکھا کہ ایک کنویں پر لوگ اپنے جانوروں کو پانی پلا رہے ہیں اور دو لڑکیاں خاموش ایک کنارے اس انتظار میں کھڑی ہیں کہ مرد ہٹ جائیں تو اپنے جانوروں کو پانی پلائیں۔ انھوں نے آگے بڑھ کر ان کی مدد کی۔ یہ لڑکیاں حضرت شعیب کی تھیں۔ حضرت موسیٰؑ کی حضرت شعیبؑ سے ملاقات ہوئی تو ان لڑکیوں نے باپ کو مشورہ دیا کہ آپ انھیں خدمت پر رکھ لیں۔ اس کی وجہ یہ بتائی۔

اِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَاْجَرْتَ الْقَوِيُّ	بے شک بہتر نوکر جسے آپ رکھنا چاہیں

---

[۱] زمخشری کہتے ہیں۔ الاشدّ کمال القوۃ والعقل والتمییز۔ الکشاف: ۶/۳

[۲] ابن منظور، لسان العرب: مادہ ش، د، و نیز ملاحظہ ہو۔ آلوسی: روح المعانی: جز ۱۲ ص ۲۰۹

الْاَمِیْنُ (القصص: ۲۶) وہ ہے جو مضبوط اور امانت دار ہو۔

بعد میں ان ہی میں سے ایک سے حضرت موسیٰ کی شادی ہوئی۔

حضرت یوسفؑ کے متعلق قرآن مجید میں ہے:

وَلَمَّا بَلَغَ اَشُدَّهٗٓ اٰتَيْنٰهُ حُكْمًا وَّعِلْمًا ۭ وَكَذٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِيْنَ ۝ (یوسف: ۲۲)

جب وہ اپنی بھرپور جوانی کو پہونچے تو ہم نے ان کو حکمت اور علم عطا کیا اور اسی طرح ہم نکوکاروں کو بدلہ دیتے ہیں۔

یہاں بھی 'اَشُدّ' کا لفظ آیا ہے۔ ابن جریر طبری فرماتے ہیں اس کے معنی ہیں قوت اور شباب کا انتہا کو پہونچنا۔ اس کی تشریح ان الفاظ میں کی ہے۔ ولما بلغ منتهى شدته وقوته فى شبابه۔ یعنی جب وہ اپنی جوانی میں قوت اور مضبوطی کی آخری حد کو پہونچ گئے۔[1]

یہ حضرت یوسفؑ کی جسمانی مضبوطی اور توانائی کا ذکر ہے۔ جب وہ اس مرحلے میں پہونچے تو اللہ تعالیٰ نے انھیں علم و حکمت سے بھی نوازا۔

حضرت داؤدؑ کے بارے میں قرآن مجید کا بیان ہے۔

وَعَلَّمْنٰهُ صَنْعَةَ لَبُوْسٍ لَّكُمْ لِتُحْصِنَكُمْ مِّنْۢ بَاْسِكُمْ ۚ فَهَلْ اَنْتُمْ شٰكِرُوْنَ ۝ (الانبیاء: ۸۰)

اور ہم نے انھیں تمہارے فائدہ کے لیے زرہ کی صنعت سکھائی تھی تاکہ تمہاری جنگ میں تمہاری حفاظت ہو سکے۔ پس کیا تم اس کا شکر ادا کرتے ہو؟

ایک دوسری جگہ فرمایا:۔

وَاَلَنَّا لَهُ الْحَدِيْدَ ۝ اَنِ

اور ہم نے ان کے لیے لوہے کو نرم

---

[1] اس کے بعد فرماتے ہیں کہ قرآن مجید نے یہ نہیں بتایا کہ یہ کس عمر کا ذکر ہے البتہ اس سلسلے میں علماء کے مختلف اقوال ملتے ہیں لیکن جس بات کی قرآن نے تعیین نہ کی ہو اس کی تعیین کی کوئی ضرورت نہیں ہے (ابن جریر جامع البیان عن تاویل ای القرآن: ۱۶/ ۲۱-۲۳ تحقیق محمود محمد شاکر

اعْمَلْ سٰبِغٰتٍ وَّقَدِّرْ فِي	کر دیا کہ تم اس سے کشادہ زرہیں بناؤ
السَّرْدِ وَاعْمَلُوْا صَالِحًا	کڑیوں کے جوڑنے میں صحیح اندازہ کرو
اِنِّيْ بِمَا تَعْمَلُوْنَ بَصِيْرٌ ۝	اور نیک کام کرو بے شک تم جو کچھ کرتے ہو
(سبا: ۱۱)	اسے میں دیکھ رہا ہوں۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت داؤدؑ کے پاس لوہے کی صنعت تھی۔ وہ اس میں غیر معمولی مہارت رکھتے تھے اور اس کا بہترین استعمال کر سکتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ جنگ کے لیے زرہیں ان ہی نے ایجاد کیں۔ یہ زرہیں اتنی عمدہ ہوتی تھیں کہ ان کے استعمال میں زحمت اور دقت نہیں پیش آتی تھی۔

حضرت سلیمانؑ کے متعلق قرآن نے کہا۔

وَاَسَلْنَا لَهٗ عَيْنَ الْقِطْرِ	ہم نے اس کے لیے تانبہ کا چشمہ
(سبا: ۱۲)	بہا دیا۔

بعض تفسیری روایات کی روشنی میں اس کا مفہوم یہ بیان کیا جاتا ہے کہ حضرت سلیمانؑ کے لیے پانی کی طرح تانبے کے چشمے بہا دئے گئے اور وہ تین دن تک بہتے رہے، اس کا دوسرا مفہوم یہ لیا گیا ہے، گو اسے مفسرین نے مرجوح کہا ہے، کہ حضرت سلیمانؑ کے لیے تانبہ کو نرم کر دیا گیا تھا، وہ اسے پگھلائے بغیر بھی اس سے مختلف چیزیں بنا سکتے تھے[1]

یہاں تفسیری مباحث میں جانے کا موقع نہیں ہے۔ لوہے اور تانبہ کی ان صنعتوں کے سلسلہ میں حضرت داؤدؑ اور حضرت سلیمانؑ اپنے ماتحت افراد سے بھی فطری طور پر مدد لیتے رہے ہوں گے لیکن اس کے باوجود ان میں ان کی عملی شرکت غیر معمولی قوت اور توانائی کا تقاضا کرتی ہے۔ یہ قوت انھیں حاصل تھی[2]

---

[1] آلوسی: روح المعانی جزء ۲۲ صـ ۱۱۷

[2] صحیح حدیث میں آتا ہے۔ اِنَّ نبی اللہ داؤدؑ کان یاکل من عمل یدہ۔ بخاری کتاب البیوع، باب کسب الرجل وعملہ بیدہ (بے شک اللہ کے نبی داؤدؑ اپنے ہاتھ سے کام کر کے کھاتے تھے)

احادیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معتدل قد وقامت، ظاہری حسن، قوت وتوانائی، مضبوط دست وبازو اور چوڑی ہڈیوں کا تفصیل سے ذکر ہے[1]

ایک خاص موقع پر حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ ہم آپس میں گفتگو کرتے تھے کہ آپ کو تیس آدمیوں کی قوت عطا ہوئی ہے[2]

حضرت موسیٰؑ کے بعد کا ذکر ہے کہ بنو اسرائیل نے وقت کے پیغمبر سے، جن کا نام ہمارے مفسرین نے شمویل بتایا ہے، درخواست کی کہ ان کا ایک بادشاہ (قائد) مقرر کیا جائے تاکہ وہ اس کی قیادت میں دشمنوں سے مقابلہ کرسکیں۔ پیغمبر نے اللہ کے حکم سے طالوت کو اس منصب پر متعین فرمایا تو وہ اس کی مخالفت کرنے لگے کہ طالوت ایک تو حضرت یعقوبؑ کی نسل سے نہیں ہیں دوسرے یہ کہ ان کی کوئی مالی حیثیت نہیں ہے۔ ایک غیر اسرائیلی اور وہ بھی نادار شخص کیسے ہمارا بادشاہ ہوسکتا ہے۔ اس کے جواب میں پیغمبر نے فرمایا۔

اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰىهُ عَلَيْكُمْ	بے شک اللہ نے اسے تمہارے
وَزَادَهٗ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ	مقابلہ میں منتخب کیا ہے اور اسے علمی
وَالْجِسْمِ ۭ وَاللّٰهُ يُؤْتِيْ مُلْكَهٗ	اور جسمانی قوتیں فراوانی کے ساتھ دی ہیں
مَنْ يَّشَاۗءُ ۭ وَاللّٰهُ وَاسِعٌ عَلِيْمٌ	اللہ اپنی سلطنت جسے چاہتا ہے دیتا ہے
(البقرہ: ۲۴۷)	اور اللہ وسعت والا اور علم والا ہے۔

اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا گیا ہے کہ امامت وقیادت کا تعلق حسب نسب سے نہیں بلکہ علم اور قوت وطاقت سے ہے[3]

---

[1] تفصیل کے لیے دیکھی جائے۔ ترمذی، ابواب المناقب، باب ماجاء فی صفۃ النبیؐ۔

[2] بخاری، کتاب الغسل، باب اذا جامع ثم عاد الخ۔ انبیا علیہم السلام بیمار بھی ہوتے ہیں، ان پر شباب کے بعد پیری اور ضعف بھی طاری ہوتا ہے۔ یہ سب بشری تقاضے ہیں۔ اسی طرح حضرت ایوبؑ کو شدید مرض اور مالی نقصان کے ذریعہ آزمایا گیا۔ اس نوعیت کی آزمائش استثنائی مثال ہے یہاں انبیاء کرامؑ کی عام حالت کا ذکر ہے۔

[3] علامہ قرطبی کہتے ہیں۔ انہاد الامامۃ) مستحقۃ بالعلم والدین والقوۃ لا بالنسب۔ الجامع الاحکام القرآن: ۲۴۶/۳

اس کا مطلب یہ ہے کہ قوت و توانائی، تقویٰ اور خدا پرستی کے منافی نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کے نیک بندے اسے دین کی خدمت اور سربلندی کے لیے استعمال کرتے ہیں۔

تندرستی ہزار نعمت ہے

مال و دولت اللہ تعالیٰ کی نعمت ہے۔ اسے اس کا 'فضل' کہا گیا ہے۔ حدیث شریف میں آتا ہے کہ صحت اور تندرستی اس سے بڑی نعمت ہے۔ ایک صحابی کا بیان ہے کہ ہم ایک مجلس میں تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تازہ غسل فرما کر، جس کے آثار سر مبارک سے نمایاں تھے، تشریف لائے، ہم نے عرض کیا حضور! ہم آپ کو خوش و خرم دیکھ رہے ہیں۔ آپ نے فرمایا۔ ہاں الحمد للہ میں تازگی اور انبساط محسوس کر رہا ہوں۔ اس کے بعد مجلس میں دولت کا ذکر چھڑ گیا۔ آپ نے ارشاد فرمایا:۔

لا بأس بالغنى لمن اتقى الله عزوجل والصحة لمن اتقى الله خير من الغنى وطيب النفس من النعم[1]

جس شخص کے اندر خدا کا خوف اور تقویٰ ہو اس کے لیے دولت میں کوئی حرج نہیں ہے۔ صحت و تندرستی اللہ سے ڈرنے والوں کے لیے دولت سے بھی بہتر ہے۔ طبیعت کی تازگی اور بشاشت بھی ایک نعمت ہے۔

مومن قوی مومن ضعیف سے بہتر ہے

خدا کا خوف ہو تو صحت اور تندرستی آدمی کے دین و ایمان کے لیے نقصان دہ نہیں، سود مند اور مفید ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

---

[1] ابن ماجہ، ابواب التجارہ، باب الحث علی المکاسب، مسند احمد: ۳۷۲/۵، ۳۸۱

المومن القوی خیر واحب — طاقتور مومن کم زور مومن سے بہتر اور
الیّ من المومن الضعیف — مجھے زیادہ پسند ہے (گو ان میں سے) ہر
وفی کل خیر[1] — ایک میں خیر ہے۔

ایمان خیر و خوبی کا سرچشمہ ہے۔ جس شخص کے اندر ایمان و یقین ہے اس کا دامن بھلائیوں سے خالی نہیں ہو سکتا۔ اس کے ساتھ اگر وہ جسمانی لحاظ سے بھی مضبوط اور طاقتور ہے تو کم زور و ناتواں مومن کے مقابلہ میں خدا اور بندوں کے حقوق بہتر طریقہ سے ادا کر سکتا ہے۔ اور اس کا وجود معاشرہ کے لیے زیادہ سود مند اور مفید ہو سکتا ہے۔ کم زور انسان کو دوسروں کے سہارے کی ضرورت ہوتی ہے اور جو شخص تندرست و توانا ہے وہ دوسروں کو سہارا دے سکتا ہے۔

صحت کی حفاظت کی جائے

صحت کی اسی اہمیت کے پیش نظر ہدایت ہے کہ اس کی حفاظت کی جائے اور اسے ضائع نہ کیا جائے۔ بعض اوقات 'دین داری' کے جوش میں صحت کی طرف توجہ نہیں ہو پاتی اور آدمی کی قوتیں جلد جواب دینے لگتی ہیں۔ یہ ہرگز مطلوب نہیں ہے۔ عبادت اسلام کی جان ہے۔ اس کے بغیر اس کا وجود ہی نہیں ہے لیکن اسلام نے عبادت میں بھی صحت اور تندرستی کا پورا خیال رکھا ہے اس نے عبادت میں اس قدر غلو اور انہماک سے منع کیا ہے، جس سے صحت اور تندرستی برباد ہو جائے اور آدمی زندگی کے دوسرے میدانوں میں جد و جہد اور تگ و دو کے قابل نہ رہے۔ روایات میں آتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کا عبادت میں انہماک بہت بڑھا ہوا تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے دریافت فرمایا کہ اے عبداللہ! کیا یہ بات صحیح ہے کہ تم دن میں مسلسل روزے رکھتے اور رات بھر نماز پڑھتے ہو؟ انھوں نے عرض کیا کہ ہاں! یہ صحیح ہے۔ اس سے میرا مقصد سوائے اس کے کچھ نہیں کہ زیادہ سے زیادہ ثواب حاصل ہو۔ آپؐ

[1] مسلم، کتاب القدر، باب الایمان بالقدر والاذعان لہ۔

نے فرمایا:-

فلا تفعل صم وافطر	ایسا نہ کرو، روزے رکھو بھی اور چھوڑ
وقم ونم فان لجسدك عليك	بھی دو، قیام بھی کرو اور سو بھی اس
حقا وان لعينك عليك حقا	لیے کہ تمہارے نفس کا بھی تم پر حق ہے
وان لزوجك عليك حقا	اور تمہاری آنکھ کا بھی تم پر حق ہے اور
وان لزورك عليك حقا	تمہاری بیوی کا بھی تم پر حق ہے۔ تمہارے
وان بحسبك ان تصوم	مہمان کا بھی تم پر حق ہے۔ تمہارے لیے
من كل شهر ثلاثة ايام[1]	مہینے میں تین دن روزے رکھنا کافی ہے۔

ایک اور روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا:-

فانك اذا فعلت	اگر تم (دن رات) اس قدر عبادت
ذالك هجمت عليك	کروگے تو تمہاری آنکھیں (برداشت نہ
ونفهت نفسك[2]	کرسکیں گی) اور حملہ کردیں گی، اور تمہارا نفس
	(یہ بوجھ اٹھا نہیں سکے گا اور) تھک جائے گا۔

ایک اور روایت میں "نہکت" کا لفظ آیا ہے[3] یعنی یہ کہ تم کمزور اور لاغر ہوجاؤ گے۔

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں، تمہارے نفس کا تم پر حق ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کے لیے جو چیزیں حلال کی ہیں، تم ان کے ذریعہ اس کی ضرورتیں پوری کرو، جیسے کھانا پینا اور راحت کہ جس سے بدن کی طاقت قائم رہے تاکہ اللہ کی عبادت میں اس سے مدد ملے۔ نفس کا یہ بھی حق ہے کہ ماسوی اللہ سے اس کا

---

[1] بخاری، کتاب الصوم، باب حق الجسم فی الصوم۔

[2] بخاری، کتاب التہجد، باب.....

[3] [illegible]

رشتہ کٹ جائے لیکن یہ ایک قلبی کیفیت ہے۔ (اس کا تعلق انسانوں کے حقوق سے نہیں ہے) آپؐ نے ارشاد فرمایا ' وان لاهلك عليك حقا' (تم پر تمہارے اہل کا بھی حق ہے) مطلب یہ کہ دنیا اور آخرت کے نقطہ نظر سے جو چیزیں ان کے لیے ضروری ہیں ان پر نظر رکھو اور ان کی فکر کرو۔ 'اہل' سے مراد بیوی ہے۔ اس سے وہ سب افراد بھی مراد ہو سکتے ہیں جن کا نفقہ آدمی پر واجب ہے[1]

حضرت عثمان بن مظعونؓ کے ساتھ بھی اسی طرح کا واقعہ پیش آیا۔ حضرت عائشہؓ بیان کرتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عثمان بن مظعونؓ کو طلب فرمایا۔ حاضر ہوئے تو ارشاد ہوا کہ کیا تم میری سنت سے پھر گئے ہو؟ انھوں نے عرض کیا خدا کی قسم ایسا نہیں ہے میں تو آپ کی سنت کا طالب ہوں۔ آپ نے فرمایا میرا طریقہ تو یہ ہے کہ میں رات میں سوتا بھی ہوں اور نماز (تہجد) پڑھتا بھی ہوں، روزے رکھتا بھی ہوں اور نہیں بھی رکھتا۔ میں نے عورتوں سے نکاح بھی کیے ہیں۔ اے عثمان اللہ کا تقویٰ اختیار کرو۔

فان لاهلك عليك حقا وان	اس لیے کہ تمہاری بیوی کا تم پر حق ہے تمہارے
لضيفك عليك حقا وان	مہمان کا تم پر حق ہے اور تمہارے نفس کا تم پر حق
لنفسك عليك حقا فصم	ہے لہٰذا روزے رکھو اور چھوڑ بھی دو نماز بھی پڑھو
وافطر وصل ونم[2]	اور آرام بھی کرو (تاکہ یہ سارے حقوق ادا ہو سکیں)

اس حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے 'ان لاهلك عليك حقا' (تمہاری بیوی کا تم پر حق ہے) اس کی تشریح میں امام خطابی فرماتے ہیں:۔

يريد انه اذا اد اُب	آپؐ کا منشا یہ ہے کہ جب وہ اپنے
نفسه وجهدها ضعفت	نفس کو تھکا دیں گے اور طاقت سے زیادہ

---

[1] فتح الباری: ۳/۳۸-۳۹ [2] ابوداؤد، کتاب الصلوٰۃ، باب مایومر بہ من القصد فی الصلوٰۃ۔ دارمی نے یہ حدیث کسی قدر تفصیل کے ساتھ حضرت سعد بن ابی وقاص سے روایت کی ہے ۲/۱۷۹۔

قوآہ فلم یستع لقضاء حق اھلہ [1]

اس پر بوجھ ڈالیں گے تو ان کے قویٰ کمزور ہو جائیں گے اور ان کے لیے اپنی بیوی کا حق ادا کرنا ممکن نہیں ہوگا۔

جو حقوق انسان پر عائد ہوتے ہیں ان میں سے ایک بیوی کا حق ہے۔ اس طرح کے اور بہت سے حقوق ہیں۔ امام خطابی نے جو بات کہی ہے وہ ان سب پر صادق آتی ہے۔ اگر آدمی ضعف و ناتوانی کا شکار ہو تو کوئی بھی حق ٹھیک سے ادا نہیں کر سکتا۔

ایک اور روایت میں بھی صحت کے ساتھ اس طرح کی زیادتی سے منع کیا گیا ہے۔ مجیبۃ الباہلیہ اپنے والد (عبداللہ بن الحارث) یا چچا کے بارے میں بیان کرتی ہیں کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملاقات سے بہرہ یاب ہوئے اور واپس لوٹ گئے۔ پھر ایک سال بعد خدمت میں حاضر ہوئے۔ اس عرصہ میں ان کی شکل و صورت اور ہیئت اس قدر بدل چکی تھی کہ آپ نے انھیں نہیں پہچانا۔ انھوں نے عرض کیا۔ اے اللہ کے رسولؐ! کیا آپ مجھے پہچان نہیں رہے ہیں؟ میں باہلی ہوں گزشتہ سال حاضر خدمت ہوا تھا۔ آپ نے فرمایا یہ تمہارا کیا حال ہو گیا ہے؟ تم تو بہت خوبصورت تھے۔ انھوں نے عرض کیا کہ جب سے آپ کے پاس سے گیا ہوں صرف رات کا کھانا کھاتا رہا ہوں (دن میں مسلسل روزے رکھے ہیں) آپ نے فرمایا۔ تم نے اپنے نفس کو اس عذاب میں کیوں ڈالے رکھا؟ رمضان کے روزے رکھو اور ہر مہینہ ایک روزہ رکھ لیا کرو۔ انھوں نے عرض کیا۔ اس میں کچھ اور اضافہ فرمائیں۔ اس لیے کہ میرے اندر اس سے زیادہ روزے رکھنے کی طاقت ہے۔ آپ نے فرمایا مہینہ میں دو روزے رکھو۔ انھوں نے کچھ اور اضافہ کی درخواست کی تو آپ نے فرمایا کہ ہر مہینہ تین روزے رکھو۔ اس پر بھی انھوں نے مزید اضافہ چاہا تو آپ نے فرمایا اشہر حرم (رجب، ذیقعدہ، ذی الحجہ اور محرم) میں اس طرح روزے رکھو۔ پھر انگشتہائے مبارک سے سمجھایا کہ تین دن روزے رکھو

---

[1] معالم السنن: ۱/۲۸۱

اور تین دن چھوڑ دو۔[1]

صحت سے فائدہ اٹھایا جائے

صحیح بات یہ ہے کہ اسلام صحت اور تندرستی سے غفلت اور بے نیازی کی اجازت نہیں دیتا لیکن اس کے ساتھ وہ اس پر بھی زور دیتا ہے کہ صحت سے بھرپور فائدہ اٹھایا جائے لیکن جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں انسان سے اس معاملہ میں بڑی کوتاہی کا صدور ہوتا رہتا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل فرماتے ہیں:۔

نعمتان مغبون فیہما	دو نعمتیں ایسی ہیں جن کے بارے
کثیر من الناس	میں بہت سے لوگ دھوکے میں پڑے رہتے
الصحۃ والفراغ[2]	ہیں اور وہ ہیں صحت اور فرصت۔

اللہ تعالیٰ کی ایک بڑی نعمت ہے صحت اور تندرستی۔ دوسری نعمت ہے معاشی فراغت۔ ان دونوں نعمتوں سے بعض لوگ محروم ہوتے ہیں۔ بعض کو صحت اور تندرستی تو ملتی ہے لیکن معاشی پریشانیاں انھیں چین سے بیٹھنے نہیں دیتیں۔ بعض کو معاشی فراغت حاصل ہوتی ہے تو صحت کی خرابی ان کے لیے غارت گر سکون ہوتی ہے۔ جو شخص ان دونوں نعمتوں سے ہم کنار ہو اس کے پاس قوت کار بھی ہوتی ہے اور لمحات فرصت بھی اسے میسر ہوتے ہیں۔ ان سے وہ امور خیر میں فائدہ اٹھا سکتا ہے لیکن انسان بالعموم غفلت کا شکار ہو جاتا ہے اور ان میں سے کسی بھی نعمت سے فائدہ نہیں اٹھاتا۔

صحت کو غنیمت سمجھا جائے

احادیث میں اس طرف بھی توجہ دلائی گئی ہے کہ جب تک صحت اور تندرستی

---

[1] ابوداؤد، کتاب الصوم، باب فی صوم اشہر الحرم۔ ابن ماجہ، کتاب الصوم، باب صیام اشہر الحرم۔
[2] بخاری، کتاب الرقاق، باب ماجاء فی الرقاق۔ ترمذی، ابواب الزہد۔

اور فرصت کے اوقات حاصل ہیں آدمی انھیں غنیمت سمجھے، ان کی قدر کرے اور اس دھوکے میں نہ رہے کہ یہ دولتِ گراں بہا ہمیشہ حاصل رہے گی اور کبھی اس پر زوال نہیں آئے گا۔ وہ نہیں جانتا کہ کب صحت جواب دے جائے گی اور کب لمحات فرصت چھن جائیں گے۔ اس کے بعد بہت سے نیک کام جو وہ کرنا چاہتا ہے کر نہیں پائے گا اور حسرت اور افسوس کے سوا کچھ ہاتھ نہ آئے گا۔ صحیح سند سے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو نصیحت کی۔ فرمایا۔

اغتنم خمسا قبل خمس	پانچ چیزوں کو پانچ چیزوں (کی آمد)
شبابك قبل هرمك وصحتك	سے پہلے غنیمت سمجھو۔ اپنی جوانی کو بڑھاپے
قبل سقمك وغناك قبل	سے پہلے، اپنی صحت کو مرض سے پہلے،
فقرك وفراغك قبل شغلك	اپنی دولت اور تونگری کو فقر و احتیاج
وحياتك قبل موتك [1]	سے پہلے، اپنی فرصت کو مشغولیت سے
	پہلے اور اپنی زندگی کو موت سے پہلے۔

حدیث میں 'غنیمت' کا لفظ اس حقیقت کی طرف متوجہ کرتا ہے کہ یہ نعمتیں انسان کو اس کی سعی و جہد کے بغیر مفت میں مل گئی ہیں، اس لیے وہ ان کی قدر و قیمت نہیں محسوس کرتا لیکن جب یہ یکے بعد دیگرے چھنتی چلی جائیں گی تو پتہ چلے گا کہ ان میں سے ایک ایک چیز کتنی گراں مایہ تھی اور کس بے خبری اور غفلت میں ضائع ہوتی چلی گئی۔

اسی مفہوم کی ایک اور روایت حضرت ابوہریرہؓ سے آتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

بادروا بالاعمال سبعا	سات چیزوں سے پہلے نیک اعمال
هل تنتظرون الا الى فقر	میں جلدی کرو (ورنہ اس کے معنی یہ ہیں کہ)

---

[1] حاکم مستدرک: ۴/۳۰۶۔ شرح السنۃ: ۱۴/۲۲۴ نیز ملاحظہ ہو مناوی، فیض القدیر: ۲/۱۶ مشکوٰۃ (کتاب الرقاق) میں یہ حدیث ترمذی کے حوالہ سے نقل ہوئی ہے لیکن ترمذی میں نہیں ملی۔

منسٍ اوغنیً مطغ او — تم بس انتظار کرتے ہو ایسی غربت اور
مرضٍ مفسد او هرم — احتیاج کا جس کی پریشانی سب کچھ بھلادے،
مفند اوموت مجهزٍ — یا ایسی تونگری کا جو سرکشی اور بغاوت میں
او الدجال فشر غائب — مبتلا کردے، یا ایسے مرض کا جو صحت کو
ینتظر او الساعة و — بگاڑ کر رکھ دے یا ایسے بڑھاپے کا جس
الساعة ادهی — میں عقل وخرد جاتی رہے اور آدمی کو زبان
وامر[1] — پر قابو نہ رہے یا جلد آنے والی موت کا، یا دجال
کا، یہ وہ شر غائب ہے جس کا انتظار کیا جاتا ہے یا قیامت
کا اور قیامت تو بڑی سخت اور بڑی تلخ حقیقت ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے شانے کو پکڑا اور فرمایا۔

کن فی الدنیا کانك غریب — دنیا میں اس طرح رہو گویا تم پردیسی اور
او عابر سبیل۔ — اجنبی یا راہ گیر اور مسافر ہو۔

چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نصیحت فرماتے تھے۔

اذا امسیت فلا تنتظر — جب شام ہو جائے تو صبح کا انتظار
الصباح واذا اصبحت — نہ کرو اور جب صبح ہو جائے تو شام کا انتظار
فلا تنتظر المساء وخذ — نہ کرو صحت سے مرض کے لیے فائدہ اٹھاؤ

---

[1] ترمذی، ابواب الزہد، باب ماجاء فی المبادرۃ بالعمل۔ اس کے ایک راوی محرز بن ہارون کو امام بخاریؒ نے منکر الحدیث، کہا ہے۔ یہ حدیث ایک دوسری سند سے آئی ہے جسے حاکم نے صحیح علی شرط الشیخین کہا ہے اور امام ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے مستدرک: ۴/۳۲۰-۳۲۱ لیکن اس کا ایک راوی مجہول ہے۔ امام ترمذی نے اس روایت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ امام بغوی نے شرح السنہ میں پوری روایت نقل کی ہے اور مذکورہ ضعف کا بھی ذکر کیا ہے۔ ۱۴/۱۶۳-۱۶۴۔ اس طرح اس حدیث میں، ایک راوی کے نامعلوم ہونے کی وجہ سے، ضعف ہے۔ مزید بحث کے لیے ملاحظہ ہو ناصر الدین البانی کی سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ: ۴/۱۶۳-۱۶۴۔ لیکن اوپر کی حدیث سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ مشکوٰۃ (کتاب الرقاق) میں ترمذی اور نسائی کا حوالہ ہے۔ لیکن ان میں یہ حدیث نہیں ملی۔

من صحتك لمرضك ومن حياتك لموتك [1]

(یعنی حالت صحت میں اس طرح عمل کرو کہ مرض میں کمی رہ جائے تو اس کی تلافی ہوجائے) اور اپنی زندگی سے موت (کے بعد) کے لیے فائدہ اٹھاؤ۔

ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں:۔

خذ من صحتك قبل سقمك ومن حياتك قبل موتك فانك لاتدري يا عبدالله ما اسمك غداً [2]

اپنی صحت سے بیمار ہونے سے پہلے اور اپنی زندگی سے موت سے پہلے فائدہ اٹھاؤ اس لیے کہ اے عبداللہ! تم نہیں جانتے کہ کل تمہارا کیا نام ہوگا۔

مطلب یہ کہ جو مہلت حیات اور صحت کی دولت ملی ہے اسے غنیمت سمجھو، اس لیے کہ کوئی نہیں جانتا کہ کب تک عمل کا وقت باقی ہے۔ کل اس کا شمار زندوں میں ہوگا یا ان لوگوں میں جو اس دنیا سے چلے گئے۔ اس کا ایک مفہوم یہ بھی ہے کہ نہیں معلوم اس کا ذکر نیک لوگوں میں ہوگا یا یہ کہا جائے گا کہ ایک غلط کار تھا، اچھا ہوا کہ دنیا سے اٹھ گیا۔

حالت صحت میں نیکی کا ثواب زیادہ ہے

صحت اور تندرستی کے ساتھ جوش اور ولولہ ہوتا ہے، پیش قدمی اور آگے بڑھنے کا جذبہ موجزن رہتا ہے، آدمی بڑے بڑے مادی منصوبے اور اسکیمیں بناتا ہے۔ دنیوی کامیابی کے امکانات تلاش کرتا اور ان سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کرتا ہے، اس وقت کسی خدا کے بندے کا اس کے دین کی طرف متوجہ ہونا اور اپنی قوت وصلاحیت اور وسائل وذرائع کو اس کے راستہ میں صرف کرنا بڑی قدر وقیمت رکھتا ہے اور اس

---

[1] بخاری، کتاب الرقاق، باب قول النبیؐ کانک غریب۔

[2] ترمذی، ابواب الزہد، باب ماجاء فی قصر الامل۔ ۳۸۲

کا اجر وثواب بھی بہت زیادہ ہے، اس کے برخلاف اس وقت امورِ خیر کی اہمیت اور قدر وقیمت کم ہوجاتی ہے جب کہ بڑھاپے کی وجہ سے جذبات سرد پڑ چکے ہوں، تمنائیں اور آرزوئیں دم توڑ رہی ہوں اور آدمی کاروبارِ دنیا سے فارغ ہوکر آخرت کے لیے رختِ سفر باندھ رہا ہو۔ یہ الگ بات ہے کہ آدمی زندگی کے جس مرحلہ میں بھی عبادت واطاعت کے لیے وقت نکالے اور مال ودولت خرچ کرے، اس کے صلہ سے محروم نہ ہوگا حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور سوال کیا کہ کس صدقہ کا اجر وثواب بہت زیادہ ہے؟ آپ نے ارشاد فرمایا:۔

ان تصدق وانت	تم اس وقت صدقہ کرو جب تمہیں
صحیح شحیح تخشی	صحت وتندرستی حاصل ہو، طبیعت
الفقر وتأمل الغنی ولا	میں مال کی حرص ہو، تونگری کی توقع
تمهل حتیٰ اذا بلغت	ہو۔ (صدقہ میں اتنی) تاخیر نہ کرو کہ حلق تک
الحلقوم قلت لفلان	جان پہونچ جائے تو کہو کہ یہ چیز فلاں کی
کذا ولفلان کذا وقد	ہے اور یہ فلاں کی۔ وہ تو اب فلاں
کان لفلان [1]	کی ہوہی چکی۔

یہ حدیث بتاتی ہے کہ خدا کی راہ میں اس وقت کے انفاق اور خیرات کا اجر وثواب ہی کچھ اور ہے جب کہ آدمی صحت وتندرستی سے مالا مال ہو، آنکھوں کے سامنے ترقی کے امکانات ہوں اور نیک کاموں میں خرچ کرنے کو جی نہ چاہے اور ہاتھ نہ بڑھے۔ یہ نہیں کہ جب موت سر پر منڈلانے لگے، دولت اور ملکیت ختم ہونے جارہی ہو اور دوسروں کے قبضہ کا وقت قریب آچکا ہو آدمی سوچے کہ راہ خدا میں بھی کچھ صدقہ وخیرات کرکے آخرت کا ثواب حاصل کرلے۔

اس حدیث میں حالتِ صحت میں انفاق کی فضیلت بیان ہوئی ہے۔ ایک دوسری

---

[1] بخاری، کتاب الزکوٰۃ، باب فضل الصدقۃ الشحیح الصحیح مسلم، کتاب الزکوٰۃ، باب ان افضل الصدقۃ صدقۃ الصحیح الشحیح۔

حدیث میں کہا گیا ہے کہ عہد شباب میں، جب کہ زندگی، تازگی اور توانائی سے معمور ہوتی ہے، عبادت و ریاضت کی اللہ تعالیٰ کے نزدیک بڑی ہی قدر و قیمت ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا قیامت کے روز اللہ تعالیٰ سات قسم کے انسانوں کو اپنے عرش کے سایہ میں جگہ دے گا۔ ان میں سے ایک خوش قسمت انسان کا ذکر ان الفاظ میں ہے:

وشاب نشأ فی عبادۃ اللہ[1] — وہ جوان جس کی نشو و نما اللہ کی عبادت میں ہوئی ہو۔

طاقت کا غلط استعمال تباہی کا باعث ہے

ذہنی و فکری صلاحیت اور جسمانی قوت دونوں اللہ تعالیٰ کی نعمت ہیں۔ ان کا استعمال پاکیزہ اور اعلیٰ مقاصد کے لیے بھی ہو سکتا ہے اور وہ ناپاک اغراض اور ادنیٰ مقاصد میں بھی صرف ہو سکتی ہیں۔ افراد کی طرح قوموں کی کامیابی کا انحصار ان کے صحیح استعمال پر ہے، اسلام اسی پر زور دیتا ہے۔ ان کے غلط استعمال کے بعد دیر سویر ناکامی مقدر ہو جاتی ہے۔ اس سے بچنے کی کوئی صورت نہیں ہے۔ قرآن مجید نے پیغمبروں کی تاریخ ہمارے سامنے رکھی ہے۔ جن قوموں نے ان کی مخالفت کی وہ عقل و خرد سے محروم نہیں تھیں، سوچنے سمجھنے کی خوب صلاحیت رکھتی تھیں اور جسمانی لحاظ سے بھی توانا اور مضبوط تھیں۔ لیکن اپنی فراست و دانائی اور طاقت و توانائی کے غرّہ میں انھوں نے حق و صداقت کو ٹھکرا دیا، مسلسل پیغمبروں کے درپے آزار رہیں اور انھیں اپنے راستے سے ہٹانے کی تدبیریں کرتی اور ہلاک کرنے کے منصوبے بناتی رہیں۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اس طرح تباہ ہوئیں کہ صفحۂ زمین سے ان کا نام و نشان تک مٹ گیا۔ قرآن مجید نے اس کی مثالیں بھی دی ہیں۔ اور ان کے استکبار اور تباہی کا عمومی ذکر بھی متعدد مقامات پر کیا ہے۔ ایک جگہ ارشاد ہے:-

اَفَلَمْ یَسِیْرُوْا فِی الْاَرْضِ — تو کیا یہ زمین میں چلے پھرے نہیں کہ

---

[1] بخاری، کتاب الزکوٰۃ، باب الصدقۃ بالیمین، مسلم، کتاب الزکوٰۃ، باب فضل اخفاء الصدقۃ۔

فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ
الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ۚ كَانُوا
أَكْثَرَ مِنْهُمْ وَأَشَدَّ
قُوَّةً وَآثَارًا فِي الْأَرْضِ فَمَا
أَغْنَىٰ عَنْهُمْ مَا كَانُوا
يَكْسِبُونَ ۝ فَلَمَّا
جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ
فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ
الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا
بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ۝ فَلَمَّا رَأَوْا
بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحْدَهُ
وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ ۝
فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ
لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا ۖ سُنَّتَ اللَّهِ
الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ ۖ
وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ ۝

(المومن: ۸۲ - ۸۵)

دیکھتے ان سے پہلے کے لوگوں کا کیا انجام ہوا۔ وہ ان سے تعداد میں زیادہ تھے اور ان سے زیادہ طاقتور بھی تھے۔ انھوں نے زمین میں ان سے زیادہ اپنی نشانیاں چھوڑیں، لیکن جو کمائی وہ کر رہے تھے وہ ان کے کچھ کام نہ آئی۔ جب ان کے پاس ان کے رسول کھلے دلائل کے ساتھ آئے تو وہ اپنے اس علم پر اترانے لگے جو ان کے پاس تھا۔ پھر اس چیز نے انھیں گھیر لیا جس کا وہ مذاق اڑا رہے تھے۔ جب انھوں نے ہمارا عذاب دیکھ لیا تو کہنے لگے کہ ہم اللہ واحد پر ایمان لے آئے اور ہم ان چیزوں کا انکار کرتے ہیں جنھیں ہم اس کے ساتھ شریک کر رہے تھے۔ لیکن ہمارا عذاب دیکھنے کے بعد ان کا ایمان لانا ان کے حق میں کچھ نفع نہیں دے سکتا تھا۔ یہی اللہ کی سنت ہے جو اس کے بندوں میں (پہلے سے) چلی آئی ہے اور انکار کرنے والے وہاں ہلاک ہو گئے[1]

اس سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ عقلی اور مادی طاقت کا صحیح استعمال جس طرح کامیابی کی طرف لے جاتا ہے اسی طرح جب وہ غلط راہوں میں صرف ہونے لگتی ہے تو ہلاکت اور بربادی سے ہم کنار کر دیتی ہے۔ بڑی بڑی نامور تہذیبیں اور سرکش قومیں اس کا نشانہ بنتی رہی ہیں۔ کامیابی اور ناکامی کا آج بھی وہی قانون ہے جو کل تھا۔ اس میں نہ پہلے کوئی تبدیلی آئی اور نہ اب آئے گی۔ ولن تجد لسنة الله تبديلا

---

[1] یہ مضمون اسی سورت کے دوسرے رکوع میں بھی بیان ہوا ہے۔ (آیت ۲۱، ۲۲)

مکتبہ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

مکتبہ تحقیق وتصنیف اسلامی نے اپنی اردو اور انگریزی مطبوعات کے علاوہ دیگر اہم مکتبوں کی بلند پایہ علمی ودینی کتب کی فراہمی کا انتظام کیا ہے۔ تفسیر، حدیث، سیرت اور تاریخ اسلام سے متعلق چند اہم کتب کی فہرست دی جارہی ہے۔ ان کے علاوہ دیگر کتب بھی یہاں سے فراہم کی جاسکتی ہیں۔ منیجر

فی ظلال القرآن	دوم	-/۸۵	تدوین حدیث (مولانا مناظر احسن گیلانی) -/۷۰
"	سوم	-/۱۰۰	تاریخ الخلفاء (امام سیوطی) -/۷۵
"	پارہ عم	-/۹۰	مقدمہ ابن خلدون ۲ جلدیں -/۱۵۰
تفہیم القرآن مکمل ۶ جلدیں		-/۵۰۵	سیرت النبی (ابن ہشام) ۲ جلدیں -/۲۲۵
تلخیص تفہیم القرآن		-/۱۶۰	رحمۃ للعالمین -/۱۲۵
ترجمۂ قرآن (مختصر حواشی)		-/۹۰	سیرت سرور عالم اول ودوم -/۱۷۰
تفسیر ابن کثیر مکمل		-/۴۷۰	الفاروق -/۳۰
بخاری شریف مکمل (مترجم)		-/۴۹۰	حیات ابوحنیفہ (ابوزہرہ مصری) -/۷۵
مسلم شریف "	"	-/۳۵۰	رسول رحمت (ابوالکلام آزاد) -/۱۲۵
ترمذی شریف دو جلدیں		-/۲۶۰	انبیاء کرام " -/۴۰
ابوداؤد شریف ۳ جلدیں		-/۲۹۰	محمد رسول اللہ (توفیق الحکیم) -/۵۰
سنن ابن ماجہ		-/۱۹۰	تاریخ افکار وعلوم اسلامی اول ودوم -/۷۰
سنن نسائی		-/۲۹۰	سیرت النبی (علامہ شبلی نعمانی وسید سلیمان ندوی) مکمل ۷ حصے -/۳۰۰
مشکوٰۃ المصابیح	۳ جلدیں	-/۲۵۰	
موطا امام مالک		-/۱۴۰	خلفائے راشدین (مولانا معین الدین ندوی) -/۴۰
موطا امام محمد		-/۹۰	تاریخ اسلام (اکبر شاہ نجیب آبادی) مکمل ۳ جلدیں -/۱۸۰
ریاض الصالحین	۲ جلدیں	-/۱۵۰	آب کوثر، رود کوثر، موج کوثر -/۱۷۰
ترجمان الحدیث	اول، دوم	-/۱۰۰	مختصر تاریخ اسلام (مولانا غلام رسول مہر) -/۴۰

پتا: پانے والی کوٹھی، دودھ پور علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

تحقیق وتنقید

ہندوستان میں علماء ومحدثین کی دینی خدمات

(۲)

مولانا غازی عزیر

(۶) ہندوستان تشریف لانے والے ایک بزرگ ابومعشر نجیح بن عبدالرحمٰن السندی الہاشمی بھی ہیں۔ آپ کو قرظیؒ، سعید بن ابی سعیدؒ، ہشام، حویرث، مقبریؒ، ابن المنکدرؒ، اعمشؒ اور محمد بن قیس وغیرہ سے شرف سماعت حدیث حاصل ہے۔ آپ سے حدیث کی روایت کرنے والے محدثین میں بشر بن ولید، محمد بن بکار، ابوربیع الزہرانی اور آپ کے فرزند محمد بن ابومعشر وغیرہ کے نام قابل ذکر ہیں۔ امام ابن حجر عسقلانیؒ نے آپ کو محدثین کے طبقہ ششم میں شمار کیا ہے۔ آپ سے مروی احادیث کو بجز شیخینؒ کے متعدد ائمہ حدیث مثلاً سعید بن منصورؒ اور عبدالرزاقؒ وغیرہ نے قبول کیا ہے۔ سندھ میں ایک عرصہ تک آپ نے علم حدیث کا درس دیا تھا۔ ۱۷۰ھ میں آپ نے وفات پائی تھی۔[1]

---

[1] تفصیل کے لیے تاریخ یحییٰ بن معین ج ۳ ص ۱۶۰، ۲۰۴، ۲۵۵، تاریخ الکبیر للبخاری ج ۴ ص ۱۱۴، تاریخ الصغیر للبخاری ج ۲ ص ۱۷۲، ۲۰۵، ضعفاء الصغیر للبخاری ترجمہ ۳۸۰، کنی للمسلم ۹۶، معرفۃ والتاریخ للبسوی ج ۳ ص ۱۷۱، ۲۰۶، الضعفاء والمتروکین للنسائی ترجمہ ۵۹۰، جرح والتعدیل لابن ابی حاتم ج ۴ ص ۴۹۳، کنی للدولابی ج ۲ ص ۲۰۲، کامل فی الضعفاء لابن عدی ج ۷ ص ۲۵۱۶، ضعفاء الکبیر للعقیلی ج ۴ ص ۳۰۸، مجروحین لابن حبان ج ۳ ص ۶۰ الضعفاء والمتروکین للدارقطنی ترجمہ ۵۵۰، تاریخ بغداد للخطیب ج ۱۳ ص ۴۳۰، میزان الاعتدال للذہبی ج ۴ ص ۴۴۶ تہذیب التہذیب لابن حجر ج ۱۰ ص ۴۲۱، تقریب التہذیب لابن حجر ج ۲ ص ۲۹۸، فتح الباری لابن حجر ج ۲ ص ۳۷۱ ج ۳ ص ۳۷۵ ج ۴ ص ۱۱۳ ج ۵ ص ۱۹۷، ۲۰۸ ج ۸ ص ۱۶ ج ۹ ص ۴۰۵ ج ۱۳ ص ۵۵ سؤالات محمد بن عثمان ص ۱، تذکرۃ الحفاظ للذہبی ج ۱ ص ۲۳۴، تحفۃ الاحوذی للمبارکفوری ج ۱ ص ۲۲۹ ج ۳ ص ۱۹۴ دیکھئے۔

یہ تھا دوسری صدی ہجری تک ہندوستان تشریف لانے والے محدثین عظام میں سے تقریباً چالیس نفوس قدسیہ کا مختصر تعارف۔ اس دوران ان کے علاوہ اور بھی بہت سے بزرگ ہندوستان پر جلوہ افروز ہوئے جن کے حالات تاریخ سیر اور رجال کی کتب میں مرقوم اور مزید تحقیق وتتبع کے متقاضی ہیں۔ دوسری صدی ہجری کے بعد بھی بزرگان دین کے ورود کا یہ سلسلہ جاری رہا جن کے علوم سے باشندگان ہند مستقل فیضیاب ہوتے رہے پھر جن بزرگوں نے ان دو صدیوں کے دوران ہندوستان کے باشندوں کو علم حدیث سے روشناس کرایا تھا خود ان کے مقامی تلامذہ کا ایک ٹھاٹھیں مارتا سمندر تیار ہو چکا تھا جو ہندوستان کے طول وعرض میں پھیلا اور وہاں کے غیر مسلموں کو مشرف بہ اسلام کرنے نیز علم حدیث کی ترویج واشاعت میں مصروف عمل ہو گیا۔ اس دوران جگہ جگہ درس حدیث کے لیے بڑے بڑے دینی مراکز اور طالبان حدیث کے بے شمار حلقے قائم ہوئے۔ جا بجا مساجد بھی تعمیر ہوئیں جن کے آثار خستہ حالت میں بھی آج بھی پاک وہند کے متعدد گوشوں میں اپنے شاندار ماضی کی یاد تازہ کرنے کے لیے موجود ہیں۔

پس ثابت ہوا کہ ہندوستان میں اسلام پہلی صدی ہجری کے اوائل ہی میں داخل ہو گیا تھا اور مسلسل وسعت پذیر تھا۔ اس کی اشاعت ومقبولیت کی وجہ جہاں اسلامی فتوحات ہیں وہیں اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ صحابہ کرام، تابعین، تبع تابعین اور محدثین عظام نے اسلام کی اشاعت کے لیے اپنے مال اور اپنی زندگیوں کو وقف کر دیا تھا۔ اس اہم مقصد کے حصول کے لیے اپنے اعزاء واقربا یا اپنے وطن عزیز کو خیر باد کہنا ان کے نزدیک کوئی معنی نہ رکھتا تھا۔

ہندوستان کے شمال مغربی خطہ میں اسلام کی ترویج واشاعت کے ساتھ ساتھ جنوب مغربی سواحل پر بھی اسلام کے انوار وبرکات کا ترشح اولین دور صحابہ سے مسلسل ہوتا رہا ہے۔ عرب تاجروں کے علاوہ صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کی ایک قابل لحاظ تعداد، کوچین، کالی کٹ، گوا (GOA) کوکن اور دیگر مالاباری علاقوں میں آئی اور علم حدیث کے فروغ کے لیے یہیں بس گئی۔ ان بزرگوں کی مساعی جمیلہ سے گرد ونواح کی بے شمار مخلوق مشرف بہ اسلام ہوئی۔ آج بھی ان علاقوں میں اُن بزرگوں کی قبریں ان کی تعمیر کردہ مساجد ومدارس کے خستہ آثار نظر آتے ہیں، چنانچہ مشہور ہے کہ "مدراس کے نزدیک

محمود بندر کے مقام پر دو صحابہ کرام کے مزارات موجود ہیں[1]"

ہندوستان کے ایک مشہور ہندو مورخ ڈاکٹر تاراچند اپنے مضمون "برصغیر میں اشاعت اسلام" کے تحت تحریر فرماتے ہیں:

"کولم میں میت کیوں کے نام کے قبرستان میں علی بن عثمان کی قبر پر ۱۶۶ھ (۷۸۳ء) کا کتبہ ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آٹھویں صدی (عیسوی) میں مالابار کے ساحل پر مسلمان آباد ہو گئے تھے۔"[2]

چونکہ ہندوستان کے ان علاقوں میں عرب مسلمانوں کی آمد بغرض جہاد نہ تھی اس لیے یہاں آنے والے بزرگوں کی تبلیغ و اشاعت اسلام کی رفتار نسبتاً سست رہی ہے۔ بحیثیت مجموعی یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہندوستان کے مختلف علاقوں میں اسلام کی توسیع و ترویج کا کام تقریباً ابتدائی تین صدیوں تک بحسن و خوبی چلتا رہا جسے بلاشبہ ہندوستانی اسلامی تاریخ کا سنہرا دور کہا جا سکتا ہے۔ اس امر کی شہادت بھی ہندو مورخ ڈاکٹر تاراچند کی زبانی ملاحظہ فرمائیں:

"نویں صدی (عیسوی) کے بعد سے اسلام کا اثر دن بدن بڑھتا چلا گیا۔ مسعودی نے ۹۱۶ء (یعنی تقریباً ۳۰۲ھ) میں ہندوستان کا سفر کیا تھا۔ وہ لکھتا ہے کہ چولی میں دس ہزار سے زائد مسلمان آباد تھے۔ ان کا ایک سردار تھا جسے برامہ کہتے تھے۔ ابو ولادت مستنیر بن الہلہلی بھی چولی کی مسجدوں کا ذکر کرتا ہے۔"[3]

ہندوستانی اسلامی تاریخ کے اس سنہرے دور کے بعد پھر اسلامی فتوحات کا سلسلہ شروع ہوتا نظر آتا ہے۔ شمال مغربی سرحد پر واقع پہاڑی درّوں کے راستہ سے سلطان سبکتگین اور سلطان محمود غزنوی نے ہندوستان کی غیر مسلم ریاستوں کے خلاف علم جہاد بلند کیا اور ان پر متعدد بار حملے کئے۔ محمود غزنوی کا سترھواں حملہ ۳۹۳ھ میں سومناتھ کے مندر پر ہوا جو اس کا سب سے بڑا اور کامیاب ترین حملہ تصور کیا جاتا ہے۔

مشہور اسلامی مورخ ابو الفداء عماد الدین ابن کثیرؒ محمود غزنویؒ کے اس حملہ کے متعلق تحریر فرماتے ہیں:

---

[1] سہ ماہی فکر و نظر ماہ اکتوبر تا دسمبر ۱۹۸۵ء [2] ماہنامہ نیائے حرم لاہور ج ۱۵ عدد ۶ ص ۶۹ ماہ جولائی ۱۹۸۵ء بشکریہ "دعوت" دہلی [3] ایضاً سہ ماہی فکر و نظر

"وقد غزا الملك الكبير الجليل محمود صاحب غزنه فی حدود اربعمائة بلاد الهند فدخل فيها وقتل وسبى ودخل السومنات وكسر الصنم الاعظم الذی يعبدونه ثم رجع سالما مؤيدا منصورا .... الخ"[1]

محمود غزنوی کے ہندوستان پر حملوں کے متعلق مورخ توقیر پاشا بیان کرتے ہیں:

"... اب سلطان محمود کے حوصلے بہت بلند ہو گئے اور اس نے ہندوستان پر حملہ کرنے کے بارے میں سوچا۔ اس نے ہندوستان پر سترہ حملے کئے اور ان حملوں کو اس نے جہاد کا نام دیا۔ اس سے مسلمان اس کے ہمدرد و مددگار بن گئے۔"[2]

اور

"... محمود نے جب یہ دیکھا کہ اس کے سپاہیوں کا جوش ختم ہو رہا ہے تو انھیں جوش دلا کر اسلام پر فدا ہونے کو کہا چنانچہ محمود کے سپاہی بڑی بہادری سے لڑے اور ہندوؤں کو شکست دی الخ"[3]

بعض متعصب اور اسلام دشمن مورخین کا دعویٰ ہے کہ سلطان محمود غزنوی نے ہندوستان پر صرف اپنی دولت میں اضافہ کرنے کی غرض سے یکے بعد دیگرے سترہ حملے کئے تھے، اسے مسلمانوں یا اشاعت اسلام سے کوئی سروکار نہ تھا۔ افسوس کہ انہی لوگوں کی اتباع میں پروفیسر خلیق احمد نظامی اپنی کتاب Religion & Politics (مذہب و سیاست) کے ایک مقام پر لکھتے ہیں:

"محمود نے اپنے معرکوں میں ہندوؤں سے زیادہ مسلمانوں کا خون بہایا تھا۔ اس نے درحقیقت مذہب، جو اس دور کی ایک بڑی سماجی طاقت تھا، کا سہارا صرف اپنے سیاسی مقاصد حاصل کرنے کی غرض سے لیا تھا۔"

اسی طرح جناب یوسف حسین صاحب Indian Muslim Politics (ہندوستانی مسلم سیاست) میں لکھتے ہیں:

"اس کے لیے وہ تمام لوگ میدانِ جنگ میں تھے جو اس کے حکم کی خلاف ورزی کرتے تھے خواہ وہ ہندو ہوں یا کہ مسلمان۔"

حالانکہ اس قسم کی باتیں قطعی بے بنیاد ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ سلطان محمود غزنوی نہایت

---

[1] البدایۃ والنہایۃ لابن کثیر ج ۶ ص ۲۲۳ [2] تاریخ ہند مصنفہ توقیر پاشا ص ۱۴۴ [3] ایضاً ص ۱۴۷

اعلیٰ کردار اور اسلامی اقدار کا حامل تھا۔ ہندوستان پر اس کے حملوں کا اصل محرک اس کا جذبہ جہاد اور اس خطے سے کفر و شرک کو جڑ سے اکھاڑ پھینکنے کا مصمم ارادہ تھا۔ مورخ توقیر پاشا سلطان محمود غزنوی کے اوصاف حمیدہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"..... محمود اعلیٰ درجہ کا منصف مزاج بھی تھا اور ہر ایک کے ساتھ پورا پورا انصاف کرنے کی کوشش کرتا تھا۔ مظلوموں اور عاجزوں کی مدد کرنے کے لیے وہ ہر وقت تیار رہتا تھا اور اپنے افسروں اور حاکموں کی خطاؤں سے درگزر کرتا تھا۔ وہ پکا سُنّی مسلمان تھا۔ پانچ وقت کی نماز اور رمضان میں روزے رکھنا اپنا فرض سمجھتا تھا۔ وہ رمضان کے مہینے میں زکوٰۃ بھی ادا کرتا تھا یعنی اپنی دولت کا ۲½ فیصدی حصّہ غریبوں میں خیرات کر دیتا تھا مگر وہ تعصب سے کوسوں دور تھا... محمود حالانکہ ناخواندہ اور بے پڑھا لکھا انسان تھا مگر عالموں اور پڑھے لکھے لوگوں کی بیحد عزّت کرتا تھا۔ اس کا دربار اپنے وقت کے عالم اور قابل لوگوں سے بھرا رہتا تھا۔ البیرونی محمود کے دربار کا زبردست عالم تھا۔ یہ مورخ، فلاسفر، نجومی، طبیب غرض کہ سب کچھ تھا۔ وہ محمود کے ساتھ ہندوستان آیا اور یہاں کے حالات قلمبند کئے..... الخ [1]"

یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ سلطان محمود غزنوی کے ہندوستان پر ان پے در پے حملوں سے ہندوستان کے ماحول پر زبردست اثر پڑا تھا۔ ایک طرف تو ان غیر مسلم ہندوستانیوں کے لیے بھی اسلام کوئی اجنبی دین نہ رہا جن تک صحابہ کرام، تابعین، اتباع تابعین اور ان کے تلامذہ کی رسائی نہ ہوئی تھی اور دوسری طرف ہندوستان کے شمالی خطوں میں آباد تمام مسلمان اپنے آپ کو پہلے سے زیادہ آزاد اور محفوظ سمجھنے لگے تھے کیونکہ بقول ایک انگریزی مورخ اسٹین کونو:

"شمالی ہند میں جو مسلمان آباد تھے ان پر ہندو راجاؤں نے ٹیکس لگا رکھا تھا۔ [2]"

سلطان محمود غزنوی کے ہندوستان پر ان حملوں کے ثمرات کے ساتھ یہ بات بھی اپنی جگہ قطعی درست ہے کہ اس دور کے بعد ہی ہندوستان میں اسلام رفتہ رفتہ اپنی ہیئت و مرکزیت کھونے لگا۔ پہلا مسلم دانشور جس نے اہلِ اسلام کو ہندوانہ تصوف (ویدانت وغیرہ) سے روشناس کرایا

---

[1] تاریخ ہند مصنفہ توقیر پاشا ص ۱۴۹ [2] Epigrafia Indica By Sten Konow

سلطان محمود غزنوی کا ہی ایک درباری عالم ابوریحان البیرونی تھا۔ اس نے ضلع جہلم (پنجاب) کے پنڈتوں سے سنسکرت زبان سیکھی پھر ہندوؤں کی بہت سی اہم کتابوں کا عربی و فارسی میں ترجمہ کیا۔ انہی تراجم سے ہندوستانی مسلمان پہلی بار اُپنشدوں اور یوگ وغیرہ کی تعلیمات سے آشنا ہوئے۔ اس کے علاوہ سلطان محمود کے فوجیوں کے ذریعہ ہی ہندوستان میں یونانی فلسفہ بھی پہنچا جو عباسی خلیفہ مامون رشید کے عہد میں یونانی کتب فلسفہ عربی میں مترجم ہونے کے باعث کافی مقبول ہو چکا تھا۔ ان چیزوں کی درآمد سے قبل تک ہندوستان میں مسلمان صرف کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علوم سے ہی واقف تھے مگر ہندوانہ تصوف اور فلسفہ نے رفتہ رفتہ علوم شریعت کی جگہ لینی شروع کر دی۔

محمود غزنوی کے بعد چھٹی صدی ہجری میں سلطان محمود غوری کے حملوں نے بھی ہندوستان میں مسلمانوں کو سیاسی و معاشرتی طور پر کافی تحفظ اور وقار بخشا، یہی وجہ ہے کہ اس دوران مسلمان ہندوستان کے طول و عرض میں پھیلے ہوئے نظر آتے ہیں۔ اس کا واضح ثبوت ہندوستان کے مختلف مقامات پر پائی جانے والی اس دور کی قبریں اور مساجد ہیں۔ مثال کے طور پر بہرائچ میں سید سالار کی قبر، بدایوں میں میران ملحم کی قبر، بلگرام میں خواجہ مجدالدین کی قبر، اناؤ (آسیوان) میں گنج شہیداں، مانیر Maner میں امام تقی فقیہ کی قبر اور علی گڑھ میں محمود غزنوی کی تعمیر کردہ کالی مسجد وغیرہ۔

ایک ہندو مورخ آر ایس ترپاٹھی The History of Kanauj (تاریخ قنوج) میں لکھتا ہے:

"جدید مؤرخین نے یہ ثابت کر دکھایا ہے کہ مسلمانوں کی بستیاں قنوج میں ترک کی فتوحات سے قبل بھی موجود تھیں۔"

ہندوستان پر محمد بن قاسم، سبکتگین، محمود غزنوی اور محمد غوری کے حملوں کے بعد یعنی ۱۲۰۶ء تا ۱۵۲۶ء دہلی کے تخت پر پہلے کچھ ترکی النسل غلام حکمراں رہے، بعد ازاں کچھ افغان خاندان (خلجی اور لودھی وغیرہ) پھر ۱۵۲۶ء تا ۱۸۵۷ء مغل بادشاہوں کا دور حکومت رہا لیکن افسوس کہ ان حکمرانوں میں سے (الا ماشاء اللہ) اکثر نے توسیع و اشاعت اسلام کا مقدس فریضہ کما حقہ انجام نہیں دیا۔ انھیں تو فقط کشور کشائی، اپنے اقتدار اور عیش طلبی سے غرض تھی ورنہ اللہ عزوجل نے مسلمانوں کو ہندوستان پر حکومت کرنے کی تقریباً آٹھ صدیوں کی جو طویل مہلت عطا کی تھی وہ پورے ہندوستان کو مسلمان بنا لینے کے لیے کسی طرح بھی ناکافی نہ تھی۔

ہندوستان میں اسلام کے فروغ کو جہاں ویدانتی تصوف و فلسفہ وغیرہ کی یلغار اور ارباب

اقتدار کی بے حسی سے نقصان پہنچا وہیں ایک بڑی وجہ یہ بھی تھی کہ غلام اور افغان خاندانوں کے اکثر درباری اور سپاہی علاقہ ماوراء النہر سے تعلق رکھتے تھے جہاں ایک طرف پہلے ہی سے دینی مدارس میں حنفی فقہ، اشعری و ماتریدی عقائد، یونانی فلسفہ و منطق اور ان سب کے معجون مرکب علم کلام کا دور دورہ تھا تو دوسری طرف خانقاہوں میں وحدت الوجود، وحدت الشہود اور حلول وغیرہ کا سکہ رائج تھا۔ لہٰذا غلام و افغان خاندانوں کے دور حکمرانی میں ہندوستان میں اشاعت اسلام کی بنیاد قرآن و حدیث کی تعلیم کو بدل کر شدید حنفیت اور وجودی تصوف کے ستونوں پر استوار کی گئی۔ پھر اوائل عہد مغلیہ میں ایران سے سرکاری و غیر کاری سطح پر شیعیت کی درآمد کے ساتھ ہندوستان میں گویا مشرکانہ عقائد و خیالات، بدعات و رسومات کا ایک سیلاب امڈ آیا اور مسلمان رفتہ رفتہ اپنی باقی ماندہ اسلامی روایات و اقدار بھی کھونے لگے۔

مغل بادشاہ اکبر کے دور حکومت میں تو ہندوستان میں اسلام پر انتہائی غربت اور شدید بے کسی اور کسمپرسی کی حالت طاری ہو گئی تھی۔ اس کے جاری کردہ "دین الٰہی" نے دین محمدی کی کامل بیخ کنی کرنے اور اسے سرزمین ہند سے ملک بدر کرنے کا بیڑا اٹھا رکھا تھا۔ اسی نے ہندوؤں کی مقدس کتب مہابھارت، رامائن اور اسی نوع کی دوسری سنسکرت کتابوں کا اپنی سرکاری زبان یعنی فارسی میں ترجمہ کروایا۔ اس کے بعد ایک دوسرے مغل بادشاہ دارا شکوہ نے ہندوانہ تصوف سے مسلمانانِ ہند کو مزید قریب کرنے کے لیے بنارس کے ہندو پنڈتوں کی مدد سے اُپنشدوں کا فارسی ترجمہ کروایا اور اس کا نام "سرِ اکبر" رکھا۔ وہ خود اس کے مقدمہ میں لکھتا ہے کہ "قرآن کریم میں جس "کتاب مکنون" کا ذکر آیا ہے وہ اُپنشد ہی ہیں۔ اس نے یوگ بششٹ کا فارسی ترجمہ "منہاج السالکین" کے نام سے کروایا۔ ان کتابوں میں وحدت الوجود کا فلسفہ پوری شد و مد کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔

اس پُرفتن دور میں بھی بعض سعید روحیں ہندوستان کے مختلف گوشوں میں پیدا ہوتی رہی ہیں ہم ان میں سے چند کا تذکرہ کرتے ہیں:۔

علامہ رضی الدین ابوالفضائل الحسن بن محمد بن الحسن بن حیدر بن علی القرشی العدوی العمری الصغانی الحنفیؒ (۵۷۷ھ۔ ۶۵۰ھ) بمقام لاہور پیدا ہوئے۔ آپ نے ہندوستان کے علمائے وقت کے علاوہ علمائے یمن و عرب کے سامنے بھی زانوئے تلمذ تہہ کیا تھا۔ آپ کثیر التصانیف تھے۔ آپ کی مطبوعہ تصانیف میں مشارق الانوار النبویہ من صحاح الأخبار المصطفویہ، الأضداد، لیفعول، العباب الزاخر و اللباب الفاخر اور موضوعات الصغانی، اور غیر مطبوعہ تصانیف میں مجمع البحرین، التکملہ لصحاح الجوہری

اسامی شیوخ البخاری، الشوارد فی اللغات، شرح القلادۃ السمطیۃ فی توشیح الدریدیۃ شرح صحیح البخاری، شرح ابیات المفصل، کتاب فعال علی وزن حذام اوقطام، کتاب التراکیبہ، کتاب درر السحابۃ فی مواضع وفیات الصحابہ، مختصر الوفیات، ماتفرد بہ بعض ائمۃ اللغۃ، فعلان علی وزن سیّان، کتاب الافتعال، الانفعال، کتاب الأصفاد، کتاب العروض، کتاب فی اسماء الأسد، کتاب فی اسماء الذئب، کتاب مصباح الدجی، کتاب الشمس المنیرہ من الصحاح المأثورہ، کتاب الضعفاء، کتاب لفرائض، کتاب فی اسماء العادۃ، کتاب فی تعزیۃ بنی الحریری، کتاب ذیل العزیزی، کتاب نظم عدد آی القرآن، کتاب نقحۃ الصدیان فی علم الحدیث، الدر الملتقط فی تبیین الغلط ونفی اللغط آپ کے کمال علم پر دلیل ہیں۔

وہ اپنی کتاب "مشارق الانوار" کے دیباچہ میں تحریر فرماتے ہیں:

"یہ کتاب صحت اور متانت میں میرے اور اللہ کے مابین حجت ہے۔ وہی خوب جانتا ہے کہ میں نے اس کی تالیف میں کس قدر مشقت اٹھائی ہے۔ اس کتاب کی خوبی اور بزرگی ہر شخص دریافت نہیں کرسکتا، اس کو صرف علماء جانتے ہیں اور علماء میں سے صرف وہی عالم جانتے ہیں جن کو علم حدیث میں بڑا ملکہ اور کمال مہارت حاصل ہے۔"[1]

"مشارق الانوار" کے خطبہ میں اس کی وجہ تصنیف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"جب زمانہ بگڑا اور اہل علم مرکھپ گئے اور کم علم نافہم جن کو صحیح اور ضعیف کے مابین تمیز نہیں عالم اور پیشوا مشہور ہوئے تو میں نے اس کتاب "مشارق الانوار" میں اپنی دو تصانیف مصباح الدجی اور شمس المنیرہ کی صحیح احادیث جمع کیں اور کتاب النجم للاقلیشی" و کتاب الشہاب للقضاعی" سے بھی جو صحیح روایات ملیں وہ اس میں شامل کیں تاکہ صحیح احادیث مختصر کتاب میں یک جا جمع ہوجائیں۔"[2]

اس کتاب کی اہمیت، جامعیت اور افادیت کا اندازہ علامہ گارزونی کے اس قول سے بخوبی ہوتا ہے کہ "مشارق الانوار میں سب احادیث دو ہزار دو سو چھیالیس ہیں۔"[3] مشارق الانوار کی بہت سی شروح لکھی گئی ہیں جن کی تفصیل علامہ عبد الرحمن مبارکپوری" نے "مقدمہ تحفۃ الاحوذی"

---

[1] کما فی مقدمۃ تحفۃ الاحوذی للمبارکفوری ص ۱۳۵ [2] ایضاً [3] ایضاً ص ۱۳۶-۱۳۷

میں درج کی ہے۔

علامہ صغانیؒ کی دوسری کتاب "الدر الملتقط" کے متعلق علامہ کتانیؒ بیان کرتے ہیں:

"رضی الدین ابوالفضائل حسن بن محمد بن الحسن بن حیدر العدوی العمری الصغانی جن کو بعض لوگ الصاغانیؒ بھی کہتے ہیں .... نے اس کتاب میں احادیث موضوعہ جمع کی ہیں اور اس میں ایسی بہت سی احادیث بھی درج کر دی ہیں جو موضوع کے درجہ کو نہیں پہنچتی ہیں۔ وہ محدثین میں سے ابن الجوزیؒ اور فیروز آبادیؒ صاحب سفر السعادۃ وغیرہ کی طرح اس بارے میں بہت متشدد رہے"[1]

علامہ اسماعیل بن محمد العجلونی الجراحیؒ، ابو طاہر محمد بن یعقوب الفیروز آبادیؒ، محمد درویش جوت البیروتیؒ، محمد علی الشوکانیؒ، ملا علی القاریؒ اور محدث عصر علامہ شیخ محمد ناصر الدین الالبانی حفظہ اللہ نے احادیث موضوعہ سے متعلق علامہ صغانی کی تصریحات کو بہت سے مقامات پر قبول کیا ہے[2]۔ تفصیلی حالات کے لیے دیکھئے[3]۔

علامہ صغانی سے قبل قاضی سعد الدین خلف بن محمد الکردی الحنابادیؒ، شیخ نظام الدین محمد بن الحسن المرغینانیؒ اور شیخ مسعود بن شیبہ بن الحسین ابن السندی عماد الدینؒ (صاحب کتاب التعلیم[4]) وغیرہ کا شمار ہندوستان کے مشاہیر علماء میں ہوتا تھا۔ اول الذکر دو علماء سے علامہ

---

[1] رسالۃ المستطرف للکتانی ص ۵۱ [2] سفر السعادۃ للفیروز آبادی ص ۱۴۵ مطبوعہ دار العصور ۱۳۳۲ھ، کشف الخفاء للعجلونی ج ۲ ص ۹۲، ۲۸۶، ۲۹۳، ۳۰۰، فوائد المجموعہ للشوکانی ص ۱۴۷، ۲۱۷، ۲۵۷، اسنی المطالب للجوت ص ۱۳۰، اسرار المرفوعہ للقاری ص ۲۷، المصنوع فی معرفۃ الاحادیث الموضوع للقاری ص ۲۷، ۶۱، ۹۰، ۹۱، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۲۹، ۱۵۰، ۱۵۵، ۱۷۷، ۱۸۲، ۲۰۴، ۲۱۴، ۲۱۸، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۵، ۲۴۸، سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ والموضوعہ للالبانی ج ۱ ص ۶۵، ۱۶۵، [3] الاعلام لخیر الدین زرکلی ج ۲ ص ۲۳۲ طبع قاہرہ ۱۹۵۹ء، بغیۃ الوعاۃ للسیوطی ج ۱ ص ۵۱۹ دار احیاء الکتب العربیہ ۱۹۶۴ء، الجواہر المضیئۃ للقرشی ج ۱ ص ۲۰۱، ۲۰۲، شذرات الذہب ج ۵ ص ۲۵۰، العبر ج ۵ ص ۲۰۵-۲۰۶ العقد الثمین ج ۴ ص ۱۷۶-۱۷۹، فوات الوفیات ج ۱ ص ۲۶۱-۲۶۲، معجم الادباء ج ۹ ص ۱۸۹-۱۹۱، النجوم الظاہرہ ج ۷ ص ۲۶ طبع دار الکتب المصریہ ۱۹۳۲ء تاریخ التراث العربی لفواد سزگین ج ۱ ص ۲۱ رسالۃ المستطرف للکتانی ص ۱۵۱ طبع دار الفکر دمشق ۱۹۶۴ء، مقدمہ تحفۃ الاحوذی للمبارکفوری ص ۱۳۵-۱۳۷ تحفۃ الاخیار لابجد العلوم للنواب صدیق حسن خاں وغیرہ [4] الجواہر المضیئۃ للقرشی ج ۲ ص ۱۶۹

صغانیؒ کو شرف تلمذ حاصل رہا ہے۔

علامہ صغانیؒ کے بعد شیخ محمود بن محمد سعد الدین دہلویؒ (م ۷۵۱ھ) صاحب افاضۃ الانوار فی اضاءۃ اصول المنارؒ ایک معروف عالم دین تھے۔ ان کے بعد قاضی جلال الدین دہلویؒ اور علامہ نجم الدین ابوالخیر سعید بن عبداللہ دہلویؒ (م ۷۹۲ھ) کا دور آتا ہے پھر شمس الدین ابی عبداللہ محمد بن عبدالدائم بن موسیٰ برماوی شافعیؒ (م ۸۳۱ھ، صاحب اللامع الصبیح شرح جامع الصحیح للبخاریؒ) عبدالاول جونپوریؒ (م ۹۶۸ھ صاحب فیض الباری شرح بخاری) شیخ علی مہائمی شیخ علی المتقی بن حسام الدین جونپوریؒ (م ۹۷۵ھ، صاحب کنز العمال)، شیخ ناگوریؒ، مولانا ید اللہ السوہیؒ شیخ برخوردار السندیؒ، شیخ وجیہ الدین گجراتیؒ (شارح نخبۃ الفکر) اور شیخ محمد بن طاہر بن علی پٹنی گجراتی حنفیؒ (م ۹۸۶ھ، صاحب مجمع بحار الانوار فی غرائب التنزیل ولطائف الاخبار، تذکرۃ الموضوعات، تعلیقات علی جامع الترمذی عن شرح الاحوذی، مغنی، قانون فی ضبط الاخبار الموضوعہ والرجال الضعفاء) وغیرہ جیسے ائمہ حدیث پیدا ہوئے۔ ان میں سے شیخ محمد بن طاہر بن علی پٹنی گجراتیؒ کے متعلق علامہ عبدالرحمٰن مبارکپوریؒ نے "مقدمہ تحفۃ الاحوذی" میں شاہ عبدالحق محدث دہلویؒ کا یہ قول نقل کیا ہے

"میاں محمد طاہر در پٹن گجرات بودہ ..... بحرمین شریفین رفتہ مشائخ آں دیار شریف را دریافت تحصیل و تکمیل علم حدیث نمودہ با شیخ علی متقی رحمہ اللہ علیہ صحبت داشت ومرید شد در علم حدیث توالیف مفیدہ جمع کردہ ازاں جملہ کتابیست کہ متکفل شرح صحاح است مسمی بمجمع البحار ورسالۂ دیگر مختصر مسمی بمغنی کہ تصحیح اسماء رجال کردہ بے تعرض بہ بیان احوال بغایت مختصر ومفید و در خطبہائے ایں کتب مدح شیخ علی متقی بسیار کردہ"۔[۲]

اس کے بعد شیخ احمد سرہندی المعروف بہ مجدد الف ثانیؒ (م ۱۰۳۴ھ، صاحب مکتوبات امام ربانی در لاثانی، مبدا و معاد، رد روافض) شاہ عبدالحق بن سیف الدین دہلویؒ (م ۱۰۵۲ھ، صاحب اللمعات شرح مشکوٰۃ بزبان فارسی، التبیان فی ادلۃ مذہب الامام ابی حنیفۃ النعمانؒ، اخبار الاخیار، مدارج النبوۃ، جذب القلوب) شیخ عبدالعلیم بن شمس الدین سیالکوٹی (م ۱۰۶۷ھ، صاحب حواشی شرح المواقف، تفسیر بیضاوی، مقدمات التوضیح المطوّل) شاہ نور الحق بن عبدالحق دہلویؒ (م ۱۰۷۳ھ، صاحب تیسیر القاری

۱؎ الجواہر المضیئۃ للقرشی ۲؎ مقدمہ تحفۃ الاحوذی للمبارکفوری ص ۱۸۹-۱۹۰ بحوالہ اخبار الاخیار للدہلوی

شرح صحیح البخاریؒ بزبان فارسی، لمعات التنقیح شرح مشکوٰۃ بزبان عربی، اشعۃ اللمعات شرح مشکوٰۃ بزبان فارسی، رسالہ اسناد حدیث و اسماء الرجال، شیخ خازن الرحمتؒ (ابن شیخ احمد سرہندیؒ) شیخ محمد سعیدؒ (محشی مشکوٰۃ) اور شیخ سلام اللہؒ (شارح مؤطا) وغیرہ کا دور آتا ہے۔ یہ وہ دور ہے جس میں خالص علوم شریعت کو اعلیٰ پیمانہ پر فروغ نہ مل سکا۔

اس دور کی ایک نامور شخصیت شیخ احمد سرہندیؒ کے متعلق نواب صدیق حسن خاں قنوجی ثم بھوپالیؒ "ابجد العلوم" میں فرماتے ہیں: "قد کان من کبراء المحدثین بالهند" یعنی ہندوستان کے اکابر محدثین میں سے تھے۔ اسی طرح ڈاکٹر اسرار احمد صاحب مجدد الف ثانیؒ کی مدح میں بیان کرتے ہیں:

> "حضرت مجددؒ کی تجدیدی مساعی کا اصلی رُخ تصحیح عقائد، ردّ بدعات، التزام شریعت اور اتباع سنت کی جانب تھا اور اس ضمن میں انھوں نے رائج الوقت علمی و نظری اور اخلاقی و عملی ہر نوع کی گمراہیوں اور ضلالتوں پر بھرپور تنقید کی چنانچہ تردید شیعیت پر بھی نہ صرف یہ کہ ان کے مکاتیب میں بہت زور ہے بلکہ "رد روافض" کے عنوان سے ایک مستقل رسالہ بھی انھوں نے تحریر فرمایا۔ الخ[1]

حقیقت یہ ہے کہ شیخ احمد سرہندیؒ اصلاً ایک صوفی منش آدمی تھے۔ فلسفہ "وحدۃ الوجود" کے مقابلے میں نظریہ "وحدۃ الشہود" کی تدوین و ترویج صوفیاء کے نزدیک ان کا بڑا اہم کارنامہ تھا۔ اس کے ساتھ ہی ان کی مقلدانہ روش انھیں شان محدثیت سے فروتر کر دیتی ہے۔ یہ سچ ہے کہ ان کے مکاتیب میں رد بدعات، تصحیح عقائد اور ردِ روافض پر بھی کافی زور نظر آتا ہے لیکن چونکہ اس دور میں تصوف اور شریعت کے مرکب کو ہی اصل اسلام سمجھا جانے لگا تھا لہٰذا مجدد الف ثانی بھی اپنے آپ کو تصوّف کی نظریاتی یلغار سے محفوظ نہ رکھ سکے تھے۔ جن لوگوں نے آپ کے مکاتیب اور مبدا و معاد کو بغور دیکھا اور پڑھا ہے وہ جانتے ہیں کہ ان میں متصوفانہ نظریات کی آمیزش کس قدر ہے۔ نظریۂ "وحدۃ الشہود" کی ترویج و اشاعت کے لیے آپ نے جو کام کیا ہے اس کے پیش نظر ہی راقم نے ان کو صوفیاء کی فہرست میں شمار کیا ہے۔ شیخ احمد سرہندیؒ کی مقلدانہ شدّت کے متعلق ڈاکٹر اسرار احمد صاحب کی یہ شہادت ہدیۂ قارئین ہے:

---

[1] ماہنامہ حکمت قرآن لاہور ج ۶ عدد ۲ ص ۴۴

"بااین ہمہ حضرت مجددؒ کے یہاں بھی حنفیت میں غلو اُسی شدّت کے ساتھ موجود ہے جو مسلم انڈیا کی پوری تاریخ کا جزو لاینفک ہے" [1]

اسی دور کی ایک اور اہم شخصیت شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ کے متعلق عام طور پر یہ مشہور ہے کہ سرزمینِ ہند میں حدیث نبویؐ کا پودا لگانے کی خدمت حضرت محدث نے سرانجام دی تھی، چنانچہ مسلک اہلِ حدیث کے سرخیل نواب صدیق حسن خاں بھوپالیؒ فرماتے ہیں:

"یہ جان لو کہ جب مسلمانوں نے ہندوستان کو فتح کیا اس وقت یہاں علم حدیث موجود نہ تھا بلکہ کبریت احمر کی طرح پردیسی اور عنقاء کی طرح ناپید تھا۔ اکثر مسلمان علوم قرآن وسنت کے ساتھ اعراض وتغافل برتتے اور قدیم زمانہ کے فنون وفلسفہ نیز حکمت یونان کو فروغ دیتے تھے، البتہ کچھ فقہ کا درس دینے والے ضرور موجود تھے، چنانچہ اس دور تک آپ ان کو علوم شریفہ سے قطعاً عاری پائیں گے۔ آج بھی ان کا زیور تحقیق کے بجائے تقلید کے طریقہ پر یہی فقہ حنفی ہے، الا ماشاء اللہ تعالیٰ۔ اسی باعث یہ فقہی تقلید ایک نسل کے بعد اگلی نسلوں تک وراثت کے طور پر منتقل ہوتی رہی۔ اور فتاویٰ وروایات کی بہتات ہوگئی، جن پر تقلیدی اعتبار سے محکم نصوص کو چھوڑتے ہوئے عمل کیا جاتا تھا۔ سیدالبریات کی سنن پردیسی ہوگئی تھیں۔ تعلیم فقہ کو حدیث کے اوپر ترجیح دی گئی، اور مجتہدات کی تطبیق سنن کے ساتھ کی جانے لگی اور اس پر ایک زمانہ بیت گیا یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے اس علم کو فروغ دینے کے لیے شیخ عبدالحق بن سیف الدین الترک الدہلویؒ م ۱۰۵۲ھ وغیرہ کو مفوض کیا گیا۔ آپ وہ پہلے شخص تھے جو اس علاقہ میں آئے اور اپنے مکان کو اچھی طرح مسند درس بنایا۔ ان کے بعد ان کے بیٹے شیخ نورالحقؒ م ۱۰۷۳ھ اور ان کے کچھ تلامذہ.... پھر ان کے بعد اللہ تعالیٰ نے شیخ الاجل، محدث الاکمل، ناطق وحکیم وقت، اس طبقہ کے افق زعیم شیخ ولی اللہ بن عبدالرحیم الدہلویؒ م ۱۱۷۶ھ کو بھیجا پھر ان کی اولاد اور اولاد کی اولاد کو اس علم کی نشر واشاعت کے لیے مقرر فرمایا جن کے ذریعہ دور بھگایا ہوا علم حدیث مرغوب چیز بن کر لوٹا اور اللہ تعالیٰ نے

---

[1] ماہنامہ حکمت قرآن لاہور ج ۶ عدد ۲ ص ۴۶

ان کے علوم سے بہت سے مومنوں کو نفع بخشا، شرک و بدعات اور دین میں محدثات الامور کے فتنوں کی تردید میں ان کی مساعی کو مشکور فرمایا پھر ان سے مستفید ہونے والے علماء نے علم سنت کو دوسرے علوم پر ترجیح دینا شروع کیا اور فقہ کو اس کا تابع و محکوم بنا دیا۔"[1]

ڈاکٹر اسرار احمد صاحب بھی شاہ عبدالحق محدث دہلویؒ کی دینی خدمات کے سلسلہ میں نواب صاحبؒ کے ہم خیال نظر آتے ہیں چنانچہ لکھتے ہیں:

"اور واقعہ یہ ہے کہ یہی حضرت محدث کی اصل خدمت Contribution ہے کہ انھوں نے علم حدیث کا پودا سرزمین ہند میں لگایا اور حدیث رسولؐ کی باقاعدہ درس و تدریس کا بھی آغاز کیا اور اس کے متعلق تصنیف و تالیف کا بھی الخ"[2]

یہ درست ہے کہ شاہ عبدالحق محدث دہلویؒ نے ہندوستان میں کئی صدیوں بعد علم حدیث کی باقاعدہ تعلیم و تدریس اور اس سلسلہ میں تصنیفات کی داغ بیل ڈالی تھی مگر اس کے ساتھ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ وہ مجتہد نہیں بلکہ ایک مقلد اور صوفی بزرگ تھے۔ "التبیان فی ادلۃ مذہب الامام ابی حنیفۃ النعمان" آپ کی مقلدانہ ذہنیت کی عکاس اور "مدارج النبوۃ" نیز "اخبار الاخیار" آپ کے متصوفانہ افکار کی شاہکار تصانیف ہیں۔ آپ کے صوفی اور مقلد ہونے کا اعتراف ڈاکٹر اسرار احمد صاحب نے ان الفاظ میں کیا ہے:

"چنانچہ وہ صوفی بھی تھے اور خواجہ باقی باللہ ہی کے مرید بھی لیکن اس کے باوجود کہ انھیں بھی وحدت الوجود سے بُعد تھا (مگر) وہ اس کی تردید میں اس درجہ سرگرم نظر نہیں آتے۔ اسی طرح وہ حنفی بھی تھے لیکن متشدد نہیں بلکہ فقہ حنفی کا رشتہ حدیث رسولؐ کے ساتھ جوڑنے کی سعی اولاً انہی سے شروع ہوئی۔ الخ"[3]

بارہویں صدی ہجری میں شاہ عبدالرحیمؒ (م ۱۱۳۱ھ) والد شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ ایک بلند پایہ صوفی تھے) علامہ نورالدین ابوالحسن محمد بن عبدالہادی السندیؒ (م ۱۱۳۹ھ صاحب حواشی علی

---

[1] الحطۃ للنواب صدیق حسن خاں ص۔ [2] ماہنامہ حکمت قرآن لاہور ج ۶ عدد ۲ ص ۴۶
[3] ایضاً

البیضاوی ومسند احمدؒ وصحیح البخاریؒ وصحیح المسلمؒ وسنن النسائیؒ وسنن ابن ماجہؒ وجامع الترمذی وفتح القدیر والجلالین والاذکار النبویہ وشرح النخبۃ وشرح الہدایۃ وکتاب الوجازۃ فی الاجازۃ لکتب الحدیث) شیخ محمد ابو الطیب السندیؒ (م ۱۱۴۰ھ صاحب حواشی علی الاصول الستۃ) شیخ نور الدین احمد آبادیؒ (م ۱۱۵۵ھ، صاحب نور القاری شرح صحیح البخاریؒ) شیخ محمد حیات بن ابراہیم السندیؒ (م ۱۱۶۳ھ، صاحب اعقاد اللحی) شاہ ولی اللہ دہلویؒ (م ۱۱۷۶ھ، صاحب ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء قرۃ العینین فی تفضیل الشیخین، حجۃ اللہ البالغۃ الفوز الکبیر فی اصول التفسیر، فیوض الحرمین، البلاغ المبین، المسوی شرح مؤطا بزبان عربی، المصفی شرح مؤطا بزبان فارسی، عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید الانصاف فی بیان سبب الاختلاف، فتح الرحمن فی ترجمۃ القرآن، قول الجمیل، ہمعات، اطیب النغم، چہل حدیث المقالۃ الوفیۃ فی النصیحۃ والوصیۃ، الجزء اللطیف، الطاف القدس، تفہیمات الٰہیہ، الخیر الکثیر، شرح تراجم ابواب صحیح البخاریؒ، البدور البازغہ، فتح الخبیر بما لابد من حفظہ فی علم التفسیر، تاویل الاحادیث فی رموز قصص الانبیاء، الدر الثمین فی مبشرات النبی الامین، انسان العین فی مشائخ الحرمین، فیصلہ وحدت الوجود والشہود والانتباہ (فی سلاسل اولیاء اللہ اور انفاس العارفین) شیخ ہاشم بن عبد الغفور السندیؒ (صاحب فاکہۃ البستان وترتیب صحیح البخاریؒ علی ترتیب الصحابہ) شیخ محمد افضل سیالکوٹیؒ (استاد شاہ ولی اللہ دہلویؒ) شیخ محمد معین الدین السندیؒ (م ۱۱۸۰ھ، تلمیذ شاہ ولی اللہؒ، صاحب درسات اللبیب فی الاسوۃ الحسنہ بالحبیب) شیخ عبد اللطیف القرشی السندیؒ (م ۱۱۸۹ھ، صاحب ذبابات الدراسات عن المذاہب الاربعۃ المتناسبات) شیخ غلام علی آزاد بلگرامیؒ (م ۱۱۹۴ھ صاحب سبحۃ المرجان فی آثار ہندوستان، ید البیضاء، مآثر الکرام فی تذکرۃ علماء بلگرام، نفوۃ الدراری شرح صحیح البخاریؒ) اور شیخ شہاب الدین دولت آبادیؒ (صاحب بحر مواج تفسیر قرآن کریم بزبان فارسی) وغیرہ جیسے جلیل القدر علماء گزرے ہیں۔

اس بارہویں صدی ہجری میں جو علماء گزرے ہیں ان میں سے اکثر سابقہ دور کی طرح تصوف و شریعت ہی کے مرکب کے علمبردار تھے۔ اس پوری صدی میں تنہا شیخ محمد حیات بن ابراہیم السندیؒ کی ذات گرامی ایسی نظر آتی ہے جو نہ صرف تصوف کے اثرات سے بہت دور تھی بلکہ مقلدانہ روش بھی ان کا شعار نہ تھا[1] شاہ ولی اللہ کے والد بزرگوار شاہ عبد الرحیم دہلوی اپنے وقت کے ایک مشہور صوفی تھے،

---

[1] الاتحاف النبلاء المتقین للنواب صدیق حسن خاں ص۴۳۳ وابجد العلوم للنواب صدیق حسن خاں ص۸۴۹ وغیرہ

جہاں تک شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کا تعلق ہے تو وہ بیک وقت اپنے والد شاہ عبدالرحیمؒ کی طرح اپنے وقت کے ایک بڑے صوفی اور عالم دونوں تھے۔ جن لوگوں کو ان کی متصوفانہ کتب تک رسائی نہیں ہوئی ہے وہ ان حضرات کے متعلق بہت خوش فہم نظر آتے ہیں، چنانچہ نواب صدیق حسن خاں قنوجیؒ فرماتے ہیں:

"پھر (شاہ عبدالحق محدث دہلویؒ اور ان کے فرزند کے بعد) اللہ تعالیٰ نے شیخ الاجل، محدث الاکمل، ناطق وحکیم وقت، اس طبقہ کے افق وزعیم شیخ ولی اللہ بن عبدالرحیم الدہلویؒ م ۱۱۷۶ھ کو بھیجا الخ"[1]

اور شارح ترمذیؒ مولانا عبدالرحمٰن مبارکپوریؒ شاہ ولی اللہ کے متعلق "مقدمہ تحفۃ الاحوذی" میں تحریر فرماتے ہیں:

"شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے ہندوستان میں علم حدیث کا پودا لگایا بعد میں اس پودے نے توانائی اختیار کی اور آس پاس کے بہت سے شہروں اور علاقوں میں اس کی شاخیں پھیل گئیں۔ ان کے علم سے فیضیاب ہوکر ایک ایسی عظیم جماعت تیار ہوئی جو علوم دین اور سنت نبویہ کی اشاعت کے لئے اٹھ کھڑی ہوئی اور ان کی کوششوں سے ایک بڑا طبقہ پیدا ہوگیا جو علوم حدیث اور اس کی تبلیغ واشاعت کے لیے جدوجہد کرنے لگا۔"[2]

اسی طرح بعض لوگوں نے شاہ ولی اللہ دہلوی کی ذات کو "اسلام کی نشاۃ ثانیہ کے طویل عمل کا اصل نقطۂ آغاز" بتایا ہے۔ لیکن افسوس کہ یہ تمام حضرات یہ بتانا بھول گئے کہ شاہ ولی اللہ صاحب نے تصوف کی جو خدمت انجام دی اس کی شاخیں ہندوستان میں کہاں کہاں پھیلیں اور ان سے فیض حاصل کرنے والے کس دین ومذہب کی تبلیغ واشاعت کے لیے کمربستہ ہوئے؟ اگر شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کو بحیثیت ایک صوفی دیکھا جائے تو آپ "وحدۃ الوجود" اور "وحدۃ الشہود" دونوں نظریات کے حامل نظر آتے ہیں۔ درّ الثمین، انتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ، فیوض الحرمین، تفہیمات الٰہیہ، فیصلہ وحدت الوجود والشہود اور انفاس العارفین تصوف پر آپ کی گراں مایہ تصانیف تصور کی جاتی ہیں۔ صرف "انفاس العارفین" کہ جس میں شاہ ولی اللہؒ نے اپنے والد شاہ عبدالرحیمؒ کی بزرگی کی ہے،

---

[1] الحطۃ للبوفالی ص۷ [2] مقدمہ تحفۃ الاحوذی للمبارکفوری ص۲۶

حکایات کو ملفوظات کی شکل میں بلا تبصرہ و تنقید جمع فرمایا ہے، آپ کو صوفیاء کی صف میں لا کھڑا کرنے کے لیے کافی ہے۔ واضح رہے "انفاس العارفین" شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی آخری تصنیف تھی اور بقول علامہ عبید اللہ سندھیؒ صاحب "یہ شاہ ولی اللہ کے فلسفہ اور تصوف کی روح ہے"۔[1]

مگر اس کے ساتھ ہی علم حدیث اور تفسیر پر بھی آپ کی خدمات ناقابلِ فراموش ہیں چنانچہ انصاف کا تقاضہ یہ ہے کہ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے کام کو دو حصّوں میں تقسیم سمجھا جائے: پہلا حصّہ وہ ہے جو تجدید و احیائے دین سے متعلق ہے اور بلاشبہ قابلِ قدر ہے مگر آپ کے کام کا دوسرا حصّہ جو تصوّف سے متعلق ہے بلاشبہ قرآن و سنّت میں اس کی کوئی گنجائش نظر نہیں آتی۔ واللہ اعلم

اس کے بعد آنے والے دور میں شیخ محمد باقر آگاہؒ (م ۱۲۲۰ھ) قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتی (م ۱۲۲۵ھ، تلمیذ شاہ ولی اللہؒ، صاحب تفسیر مظہری، منار الاحکام، السیف المسلول، مالا بد منہ، ارشاد الطالبین عبد العلی بن ملا نظام الدین لکھنویؒ (م ۱۲۲۵ھ، صاحب فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت) شاہ عبد القادرؒ بن شاہ ولی اللہ دہلویؒ (م ۱۲۳۰ھ، صاحب تفسیر موضح القرآن) شاہ رفیع الدینؒ بن شاہ ولی اللہ دہلویؒ (م ۱۲۳۵ھ، صاحب تفسیر صاحب علامات قیامت، راہ نجات، دفع الباطل و معاون موضح القرآن) احمد حسن دہلویؒ (م ۱۲۳۸ھ) شاہ عبد العزیز بن شاہ ولی اللہ دہلویؒ (م ۱۲۳۹ھ، صاحب بستان المحدثین، العجالۃ النافعہ، تحفۃ اثناء عشریہ، تفسیر عزیزی، فتاویٰ عزیزی) عبد العزیز فرہاوی ہندیؒ (م ۱۲۴۱ھ صاحب کوثر النبی) عبد الرحیم غزنویؒ (م ۱۲۴۲ھ) شاہ عبد الحیٔ بڈھانویؒ (م ۱۲۴۳ھ) شاہ اسمٰعیل شہیدؒ ابن عبد الغنی دہلویؒ (م ۱۲۴۶ھ تلمیذ شاہ عبد العزیز دہلویؒ، صاحب تقویۃ الایمان، اصول فقہ، عظمت صحابہ و اہلبیت، تنویر العینین فی اثبات رفع الیدین، منصب امامت، صراط مستقیم، عبقات) سیّد احمد شہیدؒ (م ۱۲۴۶ھ) فرحت حسینؒ (م ۱۲۴۷ھ) محمد عابد السندیؒ (م ۱۲۵۷ھ، صاحب حصر الشارد، طوالع الانوار علی الدر المختار، شرح مسند ابی حنیفہؒ) ملا اخوند شیر محمدؒ (م ۱۲۵۷ھ)، محمد علی رامپوریؒ (م ۱۲۵۸ھ) شاہ عبد الحق دہلویؒ (م ۱۲۶۱ھ) شاہ محمد اسحاق بن بنت شاہ عبد العزیز دہلویؒ (م ۱۲۶۲ھ) اسماعیل مراد آبادیؒ (استاذ بشیر الدین قنوجیؒ) اوحد الدین بلگرامیؒ (استاذ بشیر الدین قنوجیؒ) محمد حسن بریلویؒ (استاذ بشیر الدین قنوجیؒ) ولایت علی صادقپوریؒ (م ۱۲۶۹ھ) نور الاسلام بن سلام اللہؒ (استاذ بشیر الدین قنوجیؒ) محمد علی رامپوری (استاذ بشیر الدین

---

[1] شاہ ولی اللہ اور اُن کا فلسفہ از عبید اللہ سندھی ص ۲۱۵ ؎ توحید خالص

قنوجیؒ) مفتی شرف الدینؒ (استاد بشیر الدین قنوجیؒ)

شاہ نور علیؒ (م ۱۲۷۲ھ) احمد علی چریا کوٹیؒ (م ۱۲۷۲ھ) قاضی محمد بشیر الدین قنوجیؒ (م ۱۳۰۳ھ، استاذ سید امیر حسنؒ صاحب مذہب ماثور، تبصرۃ الناقد صیانۃ الناس) عنایت علی عظیم آبادیؒ (م ۱۲۷۳ھ)، ابو عبد الرحمٰن شرف الحق محمد اشرف ڈیانویؒ (تلمیذ بشیر الدین قنوجیؒ) سخاوت علی جونپوریؒ (م ۱۲۷۳ھ) سید احمد حسن عرشیؒ (م ۱۲۷۷ھ) قاضی عبید اللہ مدراسیؒ (م ۱۲۸۰ھ صاحب جزء من تفسیر فیض الکریم) محمد یعقوبؒ اخو الشیخ محمد اسحاق الدہلویؒ (م ۱۲۸۲ھ)، مفتی صدر الدین خاں آزردہؒ (م ۱۲۸۵ھ تلمیذ شاہ عبد العزیز دہلویؒ) عبد الحق محدث بنارسیؒ (م ۱۲۸۶ھ)، فضل الحق خیر آبادیؒ (م ۱۲۸۶ھ مدفن انڈمان) نواب مصطفیٰ خاں شیفتہؒ (م ۱۲۸۶ھ) کرامت علی جونپوریؒ (م ۱۲۹۰ھ) فضل امامؒ (استاذ مفتی صدر الدین خاں آزردہؒ) مرزا حسن علی محدث لکھنویؒ (تلمیذ شاہ عبد العزیزؒ) محمد رحیم الدین بخاریؒ (تلمیذ شاہ عبد العزیز و شاہ عبد القادر دہلویؒ) نواب قطب الدینؒ (تلمیذ شاہ محمد اسحٰق، صاحب مظاہر حق)، ابو سعید عبد الغنی مجددی دہلویؒ (تلمیذ شاہ محمد اسحٰقؒ) محمد ناصر حازمیؒ (تلمیذ شاہ محمد اسحٰقؒ) فضل الرحمٰن مراد آبادیؒ (تلمیذ شاہ محمد اسحٰقؒ) ابو اسحٰق لہراویؒ اعظمی (تلمیذ شاہ عبد العزیز دہلوی، صاحب نور العینین فی اثبات رفع الیدین) سید امیر حسن مہسوانیؒ (م ۱۲۹۱ھ، تلمیذ میاں محمد نذیر حسین دہلویؒ صاحب براہین اثنا عشر) غلام رسولؒ (م ۱۲۹۱ھ، الف علی بہاری (م ۱۲۹۶ھ) لطف علی بن رجب علی راجگیری بہاری (م ۱۲۹۶ھ، استاد علامہ شمس الحق عظیم آبادیؒ) احمد علی سہارنپوریؒ (م ۱۲۹۷ھ صاحب حل صحیح البخاریؒ) مولانا محمد قاسم نانوتویؒ (م ۱۲۹۷ھ، مدفن دیوبند) سید عبد اللہ غزنوی (م ۱۲۹۸ھ تلمیذ میاں محمد نذیر حسین دہلویؒ، صاحب حمائل غزنویہ) عبد القیوم بن بنت شاہ عبد العزیز دہلویؒ (م ۱۲۹۹ھ تلمیذ شاہ محمد اسحاق دہلویؒ) شاہ محمد عاشق پھلتیؒ، شاہ نور اللہ بڈھانویؒ شیخ جمال الدینؒ شاہ محمد امین کاشمیریؒ، شیخ محمد عیسیٰ، شیخ حسن جانؒ، شاہ عبد الجلیل علی گڑھیؒ (استاذ سید امیر حسن مہسوانیؒ) عبد الحلیم انصاری لکھنویؒ (استاذ والد شیخ ابو الحسنات عبد الحئی لکھنویؒ) محمد بن عبد اللہ غزنویؒ (تلمیذ میاں محمد نذیر حسین دہلویؒ) شاہ مخصوص اللہ بن شاہ رفیع الدین دہلویؒ، حسن علی ہاشمی لکھنویؒ اور عبد الحئی دہلویؒ (تلمیذ شاہ عبد العزیز دہلویؒ) وغیرہ وسعت علم، تقویٰ و ورع، فضل و زہد اور تحقیق و اتقان میں اپنے زمانہ کے امام تھے۔ ان میں سے اکثر کے دلوں میں علم حدیث، اس کی اتباع ترویج اشاعت اور تدریس کی محبت رچی بسی تھی مگر ان تمام حضرات میں سب سے زیادہ ممتاز شاہ ولی اللہ کے فرزند شاہ عبد العزیز محدث دہلوی کی شخصیت تھی۔

علامہ مبارکپوریؒ شاہ عبدالعزیزؒ محدث دہلوی کا ذکر فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ان سب میں شیخ الاجل مسند وقت، فقیہ، مفسر و محدث شاہ عبدالعزیزؒ کو علوم حدیث و قرآن کی نسبت سے امتیازی مقام حاصل تھا۔ سترہ سال کی عمر میں اپنے والد کے انتقال کے بعد انھوں نے تدریس، افتاء، ارشاد و ہدایت کی ذمہ داری سنبھالی تھی۔ لوگوں نے دین و علوم شرعیہ کی مشکلات کے حل کے لیے انھیں مرجع بنالیا تھا الخ"، [1]

شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ کے بعد ان کے جانشین شاہ محمد اسحٰق دہلویؒ مہاجر مکی کی شخصیت ایک نابغۂ روزگار بن کر ابھری۔ اُن کے متعلق علامہ عبدالرحمٰن مبارکپوریؒ فرماتے ہیں:

"ان سب میں شاہ محمد اسحٰق دہلویؒ آفاقی حیثیت رکھتے تھے چنانچہ انھوں نے مسند درس سنبھالی۔ ان کے زمانہ میں ریاست حدیث ان پر ختم تھی۔ ان کے علم سے مستفید ہو کر شاگردوں کی ایک بڑی جماعت خارج ہوئی"۔ [2]

اس دور کے ایک اور عبقری عبداللہ بن محمد بن محمد شریف الغزنویؒ تھے جن کے متعلق نواب صدیق حسن خانؒ فرماتے ہیں:

"چرخ اگر ہزار چرخ زند مشکل کہ چنیں ذات جامع کمالات بر روئے ظہور آرد ہم محدث بود و ہم محدث" [3]

(ترجمہ: آسمان اگر ہزار بار بھی گردش کرے تو مشکل ہے کہ اب ایسی جامع کمالات ہستی معرض وجود میں آئے وہ محدث و محدث دونوں تھے۔

اُن کے متعلق مولانا سید عبدالحی الحسنی بیان کرتے ہیں:

"الشیخ الامام العالم المحدث عبداللہ بن محمد بن شریف الغزنوی الشیخ محمد اعظم الزاہد المجاہد، الساعی و المرضاۃ اللہ المؤثر لرضوانہ علی نفسہ و اھلہ، مالہ و اوطانہ صاحب المقامات الشہرۃ المعارف العظیمۃ الکبیرۃ"، [4]

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن محمد بن محمد شریف غزنوی شیخ تھے، امام تھے، عالم تھے، زاہد

---

[1] مقدمہ تحفۃ الاحوذی للمبارکفوری ص ۲۷ [2] ایضاً ص ۲۰-۲۸ [3] تقصار من تذکار جید الاحرار للبوفالی ص ۱۹۲
[4] نزہۃ الخواطر و بہجۃ المسامع و النواظر للحسنی ج ۷ ص ۳۰۲

تھے، مجاہد تھے، رضائے الٰہی کے حصول میں کوشاں رہتے۔ اللہ کی رضا کے لیے اپنی جان، اپنا گھر بار، اپنا مال، اپنا وطن غرض سب کچھ لٹا دینے والے تھے علماء سُو کے خلاف آپ کے معرکے مشہور ہیں۔"

اور شارح سنن ابوداؤد علامہ شمس الحق عظیم آبادیؒ فرماتے ہیں:

انه کان فی جمیع احواله	"وہ ہر وقت اور ہر حال میں اللہ عزوجل
مستغرقاً فی ذکر الله عزّوجلّ	کے ذکر میں ڈوبے رہتے تھے حتیٰ کہ ان کا
حتیٰ ان لحمه وعظامه و	گوشت، ان کی ہڈیاں، ان کے پٹھے، ان
اعصابه واشعاره وجمیع بدنه	کے بال اور تمام بدن اللہ عزوجل کی
کان متوجهاً الی الله تعالیٰ فانیاً	طرف متوجہ تھا، اللہ کے ذکر میں فنا
فی ذکره عزّوجلّ۔ [1]	ہو گئے تھے۔

ان تمام اوصاف حمیدہ کو تسلیم کرنے کے باوجود راقم یہ لکھنے پر مجبور ہے کہ ہمارے بعض علمائے اہل حدیث نے اُن سے عقیدت و محبت میں غلو کے باعث یہ لکھ دیا ہے کہ "آپ کو اللہ عزوجل سے براہِ راست ہمکلامی کا شرف حاصل تھا" فانا للہ وانا الیہ راجعون۔

اس دور کے بعد محمد یعقوب نانوتویؒ (م ۱۳۰۰ھ) محمد منظر نانوتویؒ (م ۱۳۰۲ھ) سید عبدالباری سہسوانیؒ (م ۱۳۰۳ھ)، ابوالحسنات عبدالحی لکھنویؒ (م ۱۳۰۴ھ صاحب آثار المرفوعہ فی الاخبار الموضوعہ، رفع والتکمیل فی الجرح والتعدیل، اجوبۃ الفاضلہ، تعلیق الممجد علی مؤطا امام محمدؒ، عمدۃ الرعایہ علی شرح الوقایہ، ظفر الامانی فی شرح مختصر الجرجانی، تحفۃ الاخیار فی احیاء سنۃ سید الابرار، سعایہ فی کشف ما فی شرح الوقایہ، فوائد البہیہ فی تراجم الحنفیہ)، نور محمد ملتانیؒ (تلمیذ ابوالحسنات لکھنویؒ، صاحب تذکرۃ المنتہی فی رد اسکات المعتدی) محمد حسن سنبھلیؒ (م ۱۳۰۵ھ، صاحب تنسیق النظام فی ترتیب مسند الامام ابی حنیفہ النعمانؒ) احمد بن سید امیر حسنؒ (م ۱۳۰۶ھ)، امیر احمد بن سید امیر حسنؒ (م ۱۳۰۶ھ) حامد حسین بن محمد الحسینی لکھنویؒ (م ۱۳۰۶ھ، صاحب استقصاء افحام فی الرد علی منتہی الکلام) محی السنہ نواب صدیق حسن خاں قنوجی رئیس بھوپالؒ (م ۱۳۰۷ھ، صاحب فتح البیان فی مقاصد القرآن ترجمان القرآن بلطائف البیان، اکسیر فی اصول التفسیر، بلوغ المرام من ادلۃ الاحکام کی شروح

مسک الختام، فتح العلام، الروض البسام، عون الباری لحل ادلۃ البخاریؒ، سراج الوہاج فی شرح مختصر الصحیح مسلم بن الحجاجؒ، اتحاف النبلاء المتقین باحیاء مآثر الفقہاء المحدثین، الحطۃ فی ذکر الصحاح الستۃ، ابجد العلوم، ملک السعادۃ فی افراد اللہ تعالیٰ بالعبادہ، الدین الخالص تقصار من تذکار جہود الاصرار نصح السدید بوجوب التوحید، التفکیک عن انحاء الشرک، اخلاص توحید، اخلاد الفوائد الی توحید بالعبادۃ، دعایۃ الایمان الی توحید الرحمٰن، الانفکاک عن اسم الاشراک، اللواء المعقود لتوحید الرب المعبود، منہاج العبید الی معراج التوحید، استوی علی العرش، بشارۃ الفساق، عاقبۃ المتقین، روزمرہ اسلام، ارکان اربعہ توبۃ عن الذنوب، ہادی الارواح، تذکیر الناس، تکفیر الذنوب، صلہ ارحام، ایقاظ الرقود الی یوم الموعود وغیرہ) رحمت اللہ کیرانویؒ (م ۱۳۰۸ھ، صاحب ازالۃ الاوہام، معیار الحق، معدل اعوجاج المیزان، اوضح الاحادیث)، عبید اللہ مالیر کوٹلویؒ (م ۱۳۱۰ھ، صاحب تحفۃ الہند) رحیم بخش لاہوریؒ (م ۱۳۱۲ھ، صاحب سلسلہ کتب اسلام) مفتی محمد سعید خاں مدراسیؒ (م ۱۳۱۲ھ صاحب تکملہ تفسیر فیض الکریم) بدیع الزماں حیدر آبادیؒ (م ۱۳۱۲ھ، مترجم جامع ترمذیؒ وسنن ابن ماجہؒ) عبد الاول غزنویؒ (م ۱۳۱۳ھ، مترجم مشکوٰۃ المصابیح وریاض الصالحین)، خواجہ الطاف حسین حالیؒ (م ۱۹۱۴ء صاحب مسدس) فضل الرحمٰن گنج مراد آبادیؒ (م ۱۳۱۳ھ) ابو عبد الرحمٰن محمد فرید آبادیؒ (م ۱۳۱۵ھ، صاحب حواشی الجدیدہ علی السنن المجتبیٰ النسائیؒ) نواب محسن الملک مہدی علی خاںؒ (م ۱۹۰۷ء صاحب آیات بینات ۱۳۱۹ھ) قاضی محمد مچھلی شہریؒ (م ۱۳۲۰ھ صاحب فتوح العلام شرح بلوغ المرام) شیخ الاجل ومحدث دوراں سید محمد نذیر حسین دہلویؒ (م ۱۳۲۰ھ، صاحب معیار حق فی رد علی نور الحق، الایمان یزید وینقص، قرأۃ خلف الامام، اثبات رفع یدین توثیق تقویۃ الایمان حرمت نذر لغیر اللہ، تردید بدعات حسنات وسیئات، افضل البضاعۃ فی حقیقت الشفاعۃ، دافعار البلوی فی رد تقلید، عمل اہل حرمین حجت شرعی نہیں، رسالہ در مسئلہ نماز جمعہ فی القریہ وفتاوی نذیریہ) محمد بشیر سہسوانیؒ (م ۱۳۲۱ھ صاحب تبصرۃ الناقد) محمد سعید بنارسیؒ (م ۱۳۲۲ھ) صاحب ہدایۃ المرتاب بجواب کشف الحجاب) ظہیر احسن نیمویؒ (م ۱۳۲۲ھ، صاحب آثار السنن تعلیق الحسن تلمیذ عبد الحی لکھنویؒ) حافظ عبد اللہ غازی پوریؒ (م ۱۳۲۳ھ، صاحب البحر المواج شرح مقدمہ صحیح مسلم بن الحجاجؒ)، رشید احمد گنگوہیؒ (م ۱۳۲۳ھ، صاحب الکوکب الدری تعلیقات علی الترمذی، ہدایۃ المعتدی، گاؤں میں جمعہ کے احکام، سبیل الرشاد، مسئلہ غیب دانی، فتاوی میلاد شریف، ہدایۃ الشیعہ، امداد السلوک، زبدۃ المناسک، فتاوی رشیدیہ) ابو الحسن

سیالکوٹیؒ (م ۱۳۲۵ھ، صاحب فیض الباری شرح صحیح بخاریؒ) محمد بشیر سہسوانیؒ (م ۱۳۲۶ھ صاحب الحق الصریح فی اثبات حیاۃ المسیح، القول المحقق فی زیارۃ الحبیب الاکرم، القول المحمود فی رد جواز السجود، برہان العجاب، فریضۃ فاتحہ خلف الامام)، فاروق چریاکوٹیؒ (م ۱۳۲۷ھ) شیخ حسین بن محسن انصاری الیمانیؒ (م ۱۳۲۷ھ صاحب تعلیقات علی المجتبیٰ، التحفۃ المرضیۃ فی حل بعض المشکلات الحدیثیہ)، شمس الحق عظیم آبادیؒ (م ۱۳۲۹ھ، صاحب فضل الباری ترجمہ ثلاثیات البخاریؒ، النجم الوہاج شرح مقدمہ صحیح المسلم بن الحجاجؒ، غایۃ المقصود شرح سنن ابوداؤد، ہدایۃ اللوذعی بکات الترمذیؒ، تعلیق المغنی علی سنن الدارقطنیؒ، عون المعبود شرح مختصر سنن ابوداؤدؒ) محمود الحسن اسیر مالٹاؒ (م ۱۳۳۹ھ، صاحب ایضاح الادلۃ مختصر المعانی، تقاریر شیخ الہند)، ڈپٹی حافظ نذیر احمد دہلویؒ (م ۱۳۳۰ھ، صاحب تسہیل القرآن، حقوق الفرائض)، محمد عبدالاحدؒ (م ۱۳۳۰ھ مصحح تحفۃ الہند)، شبلی نعمانیؒ (م ۱۳۲۲ھ، صاحب سیرۃ النبیؐ، سیرۃ النعمانؒ، الغزالیؒ، الفاروقؓ، المامونؒ، سوانح مولانا رومؒ، الکلام وعلم الکلام)، ابوتراب رشداللہ شاہ الراشدیؒ (صاحب درج الدرر فی وضع الایدی علی الصدر) عبدالحلیم شررؒ (مترجم الاتقان فی علوم القرآن، کتاب التوحید وغیرہ) ابوسعید محمد حسینؒ (صاحب منح الباری فی ترجیح صحیح البخاریؒ) عبدالحق اعلوی اعظم گڑھیؒ صاحب تحقیق تدلیس ترجمہ تلبیس ابلیس لابن الجوزیؒ) قاضی احتشام الدینؒ (صاحب اختیار الحق) شہود الحقؒ (صاحب بحر ذخار بجواب انتصار الحق) عبدالعزیز رحیم آبادیؒ (م ۱۳۳۶ھ صاحب حسن البیان فیما فی سیرۃ النعمانؒ، سواء السطریق، ہدایۃ المعتدی فی القرأۃ المقتدی، رسالۃ الوضوء، رمی الجمرہ، روئداد مناظرہ مرشد آباد) ابویحییٰ محمد بن کفایت اللہ شاہجہاں پوریؒ (م ۱۳۳۸ھ صاحب تکملہ حواشی الجدیدہ علی السنن المجتبیٰ النسائیؒ) وحید الزماں حیدر آبادیؒ (م ۱۳۳۸ھ تفسیر وحیدی، تجویب القرآن، لغات الحدیث، تیسیر الباری ترجمہ صحیح بخاریؒ، تسہیل القاری، العلم ترجمہ صحیح مسلمؒ، جائزۃ الشعوذی، معطا ترجمہ مؤطا، زہر الربی ترجمہ سنن المجتبیٰ للنسائیؒ، الہدی المحمود، رفع العجاجہ، کشف العطاء، اشراق الابصار ترجمہ سنن ابوداؤد، تصحیح کنز العمال وغیرہ) محمد حسین بٹالویؒ (م ۱۳۳۸ھ صاحب فتح الباری فی ترجیح البخاریؒ) ابوالوزیر احمد حسن دہلویؒ (م ۱۳۳۸ھ صاحب احسن التفاسیر، احسن الفوائد، تلخیص الانظار فیما بنی علیہ انتصار بجواب انتصار الحق، حاشیہ بلوغ المرام، تنقیح الرواۃ بتخریج احادیث المشکوٰۃ) محمد علی جوناگڈھیؒ (م ۱۳۴۱ھ صاحب اربعین محمدی، ارشاد محمدی، انعام محمدی، اشعار محمدی، امام محمدی، ایمان محمدی، برہان محمدی، تعویذ محمدی، تحفہ محمدی تعلیم محمدی، توحید محمدی، تفسیر محمدی، شعبان محمدی، نصیحت محمدی، نکاح محمدی، نور محمدی، وضو محمدی، قطبغہ محمدی

وظائف محمدی، ہدایت محمدی، حیات محمدی، حجت محمدی، خطبہ محمدی، خطبات محمدی، خطاب محمدی، درود محمدی، دلائل محمدی، دین محمدی، ذمہ محمدی، ایمان محمدی، رکوع محمدی، زیارت محمدی، سراج محمدی، سلام محمدی، سیرت محمدی، سیف محمدی، شمع محمدی، صدائے محمدی، صلوٰۃ محمدی، صیام محمدی، صراط محمدی، صمصام محمدی، ضرب محمدی، طریق محمدی، ظفر محمدی، عقیدۂ محمدی، عقائد محمدی، عصائے محمدی، غنیہ محمدی، فرمان محمدی، فیصلہ محمدی اور فضائل محمدی وغیرہ۔) محمد عبدالسلام مبارکپوریؒ (م ۱۳۴۲ھ صاحب سیرۃ البخاریؒ) عبدالحیٔ الحسنیؒ (م ۱۳۴۲ھ صاحب نزہۃ الخواطر و بہجۃ المسامع والنواظر) عبدالباری فرنگی محلیؒ (م ۱۳۴۴ھ) خلیل احمد سہارنپوریؒ، صاحب بذل المجہود فی حال سنن ابی داؤد) سید ابوالحبیبؒ (م ۱۳۴۶ھ، سید عبداللہ غازیپوریؒ)، قاضی محمد سلیمان منصورپوریؒ، (م ۱۳۴۸ھ، صاحب غایت المرام، رحمۃ للعالمین، الجمال والکمال، تفسیر سورۂ یوسف، تاریخ المشاہیر، شرح اسماء الحسنیٰ، خطبات سلیمانی، سبیل الرشاد، المسح علی الجوربین) احمد اللہ پرتاپ گڑھیؒ، (م ۱۳۴۸ھ، صاحب برہان العجاب فی فریضۃ قرأۃ خلف الامام) احمد اللہ محدث دہلویؒ (م ۱۳۴۸ھ) اکبر شاہ خاں نجیب آبادیؒ (م ۱۹۳۸ء، صاحب تاریخ اسلام) محمد اقبال سیالکوٹیؒ (م ۱۹۳۸ء صاحب رموز بیخودی، بال جبریل، بانگ درا وغیرہ)، مناظر احسن گیلانیؒ (صاحب تدوین قرآن، تدوین حدیث، تذکرہ شاہ ولی اللہؒ، امام ابوحنیفہؒ کی سیاسی زندگی، مقالات احسانی، النبی الخاتم، مقدمہ تدوین فقہ، تفسیر سورہ کہف، ابوذر غفاریؓ وغیرہ) انور شاہ کشمیریؒ (م ۱۳۵۲ھ صاحب کشف الستر، فصل الخطاب، نیل الفرقدین، فیض الباری شرح صحیح البخاری، عرف الشذی گنجینۂ اسرار، خاتم النبیین) عبدالرحمٰن مبارکپوریؒ (۱۳۵۲ھ صاحب تحفۃ الاحوذی شرح جامع الترمذی ابکار المنن فی تنقید آثار السنن، شفاء العلل، مقالۃ الحسنی فی سنیۃ المصافحہ بالید الیمنی، تحقیق الکلام فی وجوب القرأۃ خلف الامام، خیر الماعون فی منع الفرار من الطاعون، کتاب الجنائز، نور الابصار، ضیاء الابصار، تنویر الابصار، القول السدید فیما یتعلق بتکبیرات العید، الدر المکنون فی تائید خیر الماعون، الوشاح الابریزی فی حکم الدواء الانگلیزی، ارشاد الہائم إلی منع خصاء البہائم، الکلمۃ الحسنی فی تائید المقالۃ الحسنی، مسائل عشر، مرتب فتاویٰ نذیریہ و فتاویٰ عبداللہ محدث غازیپوریؒ) عبدالغفور غزنویؒ (م ۱۳۵۲ھ صاحب حمائل غزنوی) اشرف علی تھانویؒ (م ۱۳۶۲ھ صاحب تفسیر بیان القرآن، بہشتی زیور، مناجات مقبول، امداد الفتاویٰ، تربیت السالک، نشر الطیب، فتاویٰ اشرفیہ، تسہیل المواعظ، مقالات صوفیہ، عرفان حافظ وغیرہ) عبدالتواب ملتانیؒ (م ۱۳۶۶ھ صاحب تعلیقات

علی مصنف ابن ابی شیبہؒ، حواشی علی مسند عمر بن عبد العزیزؒ وقیام اللیل للمروزیؒ وحاشیہ علی ابی الحسن السندیؒ علی صحیح مسلمؒ، اردو ترجمہ صحیح البخاریؒ و بلوغ المرام) ابو الوفا ثناء اللہ امرتسریؒ (م ۱۳۶۷ھ، صاحب تفسیر القرآن بکلام الرحمٰن، بیان القرآن علی علم البیان، تفسیر ثنائی، فقہ اور فقیہ، اجتہاد و تقلید، اربعین ثنائیہ، حجیت حدیث، اتباع رسول شمع توحید، حق پر کاش بجواب ستیارتھ پر کاش، مسیحیت اور اسلام، مقدس رسول بجواب رنگیلا رسول، رسالہ وید اور گوشت خوری، رسائل در رد قادیانیت، ہفت روزہ اخبار اہلحدیث وغیرہ) عبید اللہ سندھیؒ (م ۱۹۴۴ء صاحب شاہ ولی اللہؒ اور ان کا فلسفہ وغیرہ مدفن خانپور) حبیب الرحمٰن خاں شیروانیؒ (۱۳۶۹ھ) فیض الحسن سہارنپوریؒ، قاضی عبد الرحمٰن محدث پانی پتیؒ، ابو القاسم سیف بنارسیؒ (م ۱۳۶۹ھ صاحب مشکلات البخاریؒ) شبیر احمد عثمانیؒ (م ۱۳۶۵ھ صاحب فتح الملہم بشرح صحیح المسلمؒ، تفسیر عثمانی، اعجاز القرآن، حیات شیخ الہند، العقل والنقل، مسئلہ تقدیر، فضل الباری شرح صحیح البخاریؒ) کفایت اللہ دہلویؒ (م ۱۳۷۲ھ صاحب تعلیم الاسلام) سید سلیمان ندویؒ (م ۱۳۷۳ھ، صاحب تاریخ ارض القرآن، حیات مالک، خطبات مدراس، سیرت عائشہ رضؓ، عربوں کی جہاز رانی، برید فرنگ، اہل سنت والجماعت، رحمت عالمؐ، سیرت النبیؐ، نقوش سلیمانی حیات شبلی، اسلام کے سیاسی نظام کی تدوین) میر محمد ابراہیم سیالکوٹیؒ (م ۱۳۷۵ھ، صاحب شہادۃ القرآن، علم الوصول الی اسرار الرسول، تاریخ اہلحدیث، تفسیر سورۂ فاتحہ، نزول ملائکۃ والروح الی الارض، آئینہ قادیانی، اعجاز القرآن، تاریخ نبویؐ، اخلاق محمدیؐ، عصمت انبیاء، تائید القرآن، تعلیم القرآن، احکام المرام، سیرت مصطفیٰ وغیرہ) عبد السلام ندویؒ (م ۱۳۷۶ھ) ابو الکلام آزادؒ (م ۱۳۷۸ھ، صاحب ترجمان القرآن، غبار خاطر، آزادیٔ ہند) احمد سعید دہلوی (م ۱۳۸۰ھ)، صاحب تفسیر کشف الرحمٰن، وعظ سعید، معجزات رسول، صلوٰۃ وسلام) عبد المجید سوہدرویؒ (م ۱۳۷۹ھ، صاحب عمدۃ الاحکام، انتخاب الصحیحین) اسلم جیراجپوریؒ (م ۱۹۵۶ء، صاحب تاریخ القرآن، حیات حافظ حیات جامی، الوراثۃ فی الاسلام، تاریخ الامت) عبد الجبار محدث کھنڈیلویؒ (م ۱۳۸۲ھ صاحب اختلاف خاتمہ، ازالۃ الحیرۃ عن فقاہت ابی ہریرہؓ، مقاصد الامامہ، اتمام الحجہ، مقدمہ صحیح بخاریؒ، حاشیہ صحیح بخاریؒ) حافظ عبد اللہ امرتسری روپڑیؒ (م ۱۳۸۴ھ صاحب تخریج آیات الجامع الصحیح البخاریؒ، شرح مشکوٰۃ المصابیح، شرح سنن ابن ماجہؒ و مسند احمدؒ، مودودیت اور حدیث نبویہ، اہلحدیث کی تعریف، اہل سنت کی تعریف، مسعود عالم ندویؒ (م ۱۳۸۵ھ صاحب ہندوستان

کی پہلی اسلامی تحریک، محمد بن عبدالوہابؒ ایک بدنام مصلح)؛ ابو یحییٰ امام خاں نوشہرویؒ (م ۱۳۸۵ھ صاحب تراجم علمائے حدیث ہند) عبدالرحمن بن یحییٰ المعلمی الیمانیؒ (م ۱۳۸۶ھ، صاحب طلیعۃ التنکیل، مقام ابراہیم، انوار الکاشفہ، اغاثۃ العلماء من طعن صاحب الوراثہ۔ تعلیق علی تاریخ الکبیر خطاء امام البخاریؒ فی تاریخہ، تصحیح تذکرۃ الحفاظ للذہبیؒ، تصحیح الجرح والتعدیل لابن ابی حاتمؒ، تصحیح موضح اوہام للخطیب بغدادیؒ، المعانی الکبیر لابن قتیبہ، فوائد المجموعہ للشوکانی، الالمام لابن ماکولاؒ، الانساب للسمعانیؒ، السنن الکبریٰ للبیہقیؒ، مسند ابی عوانہؒ، الغایۃ فی علم الروایۃ للخطیب بغدادیؒ، صفۃ الصفوہ لابن الجوزیؒ، منتظم لابن الجوزیؒ وغیرہ) محمد اسماعیل سلفی (م ۱۳۸۷ھ صاحب حجیت حدیث وغیرہ) ظفر احمد تھانوی عثمانیؒ (م ۱۳۹۴ھ صاحب اعلاء السنن انہا السکن) عبدالسلام بستویؒ (م ۱۳۹۴ھ) عبدالماجد دریابادیؒ (م ۱۹۳۸ھ، صاحب تفسیر ماجدی، نورانی بہتر تصوف اور اسلام، بشریت انبیاء، معاصرین، آپ بیتی) مفتی محمد شفیعؒ (صاحب معارف القرآن، فتاویٰ دارالعلوم، جواہر الفقہ، کشکول، مقام صحابہ، علامات قیامت، نزول مسیح، ضبط ولادت وغیرہ) عبدالشکور لکھنویؒ (صاحب علم الفقہ، فتنہ ابن سبا، تاریخ مذہب شیعیہ، خلفائے راشدین) ابوالمحاسن قائم بن صالح السندیؒ (صاحب فوز الکرام بما ثبت فی وضع الیدین تحت السرۃ او فوقہا تحت الصدر عن الشفیع المظلل بالغمام) حمید الدین فراہیؒ (استاذ امین احسن اصلاحی صاحب مجموعہ تفسیر فراہی، اقسام القرآن، ذبیح کون ہے؟) حفظ الرحمن سیوہارویؒ (صاحب قصص القرآن اخلاق اور فلسفہ اخلاق، بلاغ المبین، اسلام کا اقتصادی نظام) حسین احمد مدنیؒ (صاحب حلیۃ المسلمین، الشہاب الثاقب، نقش حیات، سلاسل طیبہ، داڑھی کی شرعی حیثیت، عقائد علمائے دیوبند، حسام الحرمین) محمد ادریس کاندھلویؒ (صاحب حیات الصحابہ، سیرۃ المصطفیٰ، شرح مشکوٰۃ المصابیح) محمد یوسف کاملپوریؒ (صاحب تکملۃ الحاشیہ علی تخریج الزیلعیؒ) سرسید احمد خاںؒ (صاحب خطبات احمدیہ، آثار الصنادید وغیرہ) یوسف بنوریؒ (صاحب معارف السنن) عبدالرزاق ملیح آبادیؒ (صاحب ترجمہ الوسیلہ لابن تیمیہؒ) امیر علی صاحب التہذیب) فضل اللہ حیدرآبادیؒ (صاحب فضل اللہ الصمد فی توضیح الادب المفرد للبخاریؒ) عبدالعزیز پنجابیؒ (صاحب تعلیق علی نصب الرایہ للزیلعیؒ، اطراف البخاریؒ) اکرم بن عبدالرحمن السندیؒ (صاحب امعان النظر بشرح نخبۃ الفکر) ولی اللہ فرخ آبادیؒ (صاحب المطر الثجاج شرح صحیح مسلم بن الحجاجؒ بلسان الفارسی) محمد حسن ٹونکیؒ (صاحب معجم المصنفین) محمد بن قاسم حیدرآبادیؒ (صاحب قول المستحسن فی فخر الحسن) عبدالحق الہ آبادیؒ (صاحب تقریر

شرح المناسک لعلی القاریؒ) محمد بدر عالم میرٹھیؒ (صاحب تعلیقات علی فیض الباری للعلامہ انورشاہ کشمیریؒ، ترجمان السنۃ، جواہر الحکم)، بحر العلوم لکھنویؒ (صاحب تنویر المنار) ——— ولی اللہ لکھنویؒ (صاحب شرح مسلم الثبوت)، حیدر علی فیض آبادی (صاحب منتہی الکلام)، ملاجیونؒ (صاحب تفسیر احمدی)، اللہ داد جونپوری (محشی ھدایہ)، مہدی حسن شاہجہاں پوریؒ (صاحب شرح کتاب الآثار لمحمد بن الحسن الشیبانیؒ) فخر الحسن گنگوہیؒ (محشی سنن ابی داؤد) مرزا حیرت دہلویؒ (صاحب حل صحیح البخاریؒ) سراج احمد سرہندیؒ (شارح ترمذیؒ) عبد الحق حقانیؒ (صاحب تفسیر حقانی) حکیم محمد اشرف سندھوؒ (صاحب مقیاس حقیقت بجواب مقیاس حنفیت، پیغام جیلانی، مقام اہلحدیث، رکعات قیام رمضان من اقوال اصحاب النعمانؒ، فرقہ تاجیہ، البشریٰ لسعادۃ الدارین فی سوانح سید نذیر حسینؒ، بریلوی عقائد و اعمال، بریلویت کا پس منظر، تصور شیخ کا پس منظر، عقیدۂ حیات النبیؐ، اکمل البیان فی شرح حدیث نجد قرن الشیطان، اکابر علماء دیوبند کا مذہب، فرقہ وجودیہ کی اصلیت اور پہچان وغیرہ) محمد اویس نگرامیؒ، عبد السلام قدوائی، فضل الحق خیر آبادیؒ، یوسف کاندھلویؒ، محمد الیاس میواتیؒ (بانی تبلیغی جماعت)، نور الحسن کاندھلویؒ، فضل الرحمن مراد آبادیؒ، لطف اللہ علی گڑھیؒ، علامہ سنبھلیؒ (صاحب احیاء السنن) قاضی بدر الدولہ مدراسیؒ (صاحب تفسیر فیض الکریم)، عبد القدوس گنگوہیؒ، عاشق الٰہی میرٹھیؒ، سعید احمد اکبر آبادیؒ، حکیم عبد السمیع شعار اثریؒ (صاحب ترجمہ صاحب تحفۃ الاحوذی، علم غیب، اہل بیت رسولؐ) سید تفریظا احمد سہسوانیؒ، سید ابو الاعلیٰ مودودیؒ (صاحب تفہیم القرآن، پردہ، خلافت و ملوکیت، الجہاد فی الاسلام، رسالہ دینیات، ہندوستان کی سیاسی کشمکش، رسائل و مسائل، خطبات، سیرت سرور عالمؐ وغیرہ) محمد زکریا کاندھلویؒ صاحب اوجز المسالک فی شرح مؤطا امام مالک، تاریخ مشائخ چشت، مکتوبات تصوف، انعام الباری شرح اشعار البخاریؒ، شمائل ترمذیؒ، تبلیغی نصاب وغیرہ، مولانا محمد عطاء اللہ حنیف بھوجیانیؒ (صاحب تعلیقات السلفیہ علی سنن النسائی) اور علامہ احسان الٰہی ظہیر شہیدؒ (صاحب الشیعہ و اہل البیت، الشیعہ والسنۃ، الشیعہ والقرآن، الشیعہ والتشیع، البریلویہ، القادیانیہ، البہائیہ، الاسماعیلیہ، البابیہ، التصوف، بین الشیعہ و اہل السنۃ) وغیرہ جیسے مشاہیر علماء پیدا ہوئے لیکن ان میں سے نواب صدیق حسن خاں بھوپالی، میاں سید محمد نذیر حسین دہلوی، شیخ حسین بن محسن الیمانی، عبد اللہ محدث غازیپوری اور عبد الرحمن مبارکپوری رحمہم اللہ کو جو مقام حاصل ہوا وہ کسی دوسرے کے حصہ میں نہ آیا۔ ذیل میں ہم ان چند بزرگوں کا

ذکر خیر مختصراً کریں گے:

(۱) جب شاہ محمد اسحٰق محدث دہلویؒ ہجرت کر کے مکہ مکرمہ تشریف لے جانے لگے تو اپنا جانشین ایک ایسے شخص کو بنایا جو اپنے زمانہ کا قطب، استاذ عرب وعجم اور تیرھویں صدی ہجری کا مجدد تھا یعنی سید محمد نذیر حسین دہلوی رحمہ اللہ۔ شاہ محمد اسحٰق دہلویؒ کی مسند درس وافتاء پر بارہ سال تک مختلف علوم وفنون کی متداولہ کتب کا درس دیتے رہے پھر آپ پر قرآن وحدیث کے درس وتدریس کی محبت غالب آگئی، چنانچہ آپ نے علوم شریفہ کے علاوہ باقی دوسرے تمام علوم سے کنارہ کشی اختیار کر لی مگر فقہ سے یک گونہ اشتغال باقی رہا۔ آخر عمر تک آپ ان علوم کی درس وتدریس میں مصروف رہے۔ سنہ ۱۲۷۰ھ تا سنہ ۱۳۳۰ھ تک تقریباً باسٹھ سال آپ کا یہ فیض جاری رہا۔ علوم حدیث پر آپ کی نظر اس قدر وسیع تھی کہ لوگ آپ کو بیہقی وقت پکارا کرتے تھے۔ ڈاکٹر محمد تقی الدین الھلالی المراکشیؒ (سابق استاذ حدیث جامعۃ الاسلامیہ مدینہ المنورہ) فرماتے ہیں کہ "آپ اپنے وقت کے امام بخاریؒ تھے"[1] آپ کی درس گاہ سے تقریباً بیس ہزار جویان علم ودانش فیضیاب ہوئے اور اقطاع عالم میں پھیل کر دین کی اشاعت وخدمت میں مصروف ہوئے۔ آپ کے ان تلامذہ میں ہندوستان کے علاوہ حجاز، مصر، شام، یمن، بلخ، بدخشاں، سمرقند، کابل، بخارا وغیرہ کے طلباء بھی شامل تھے۔ علامہ سید سلیمان ندوی فرماتے ہیں:

"علمائے اہل حدیث کی تدریسی وتصنیفی خدمت قدر کے قابل ہے۔ پچھلے عہد میں نواب صدیق حسن خاں مرحوم کے قلم اور مولانا سید محمد نذیر حسین دہلویؒ کی تدریس سے بڑا فیض پہنچا۔ بھوپال ایک زمانہ تک علمائے حدیث کا مرکز رہا۔ قنوج، سہسوان اور اعظم گڑھ کے بہت سے نامور اہل علم اس ادارہ میں کام کر رہے تھے۔ شیخ حسین عرب یمنیؒ ان سب کے سرخیل تھے اور دہلی میں مولانا سید نذیر حسین صاحبؒ کی مسند درس بچھی تھی اور جوق در جوق طالبین حدیث مشرق ومغرب سے ان کی درس گاہ کا رُخ کر رہے تھے۔"[2]

(۲) اس صدی کی دوسری اہم شخصیت نواب صدیق حسن خاں قنوجی ثم بھوپالیؒ کے متعلق مولوی ابو یحیی امام خاں نوشہروی مرحوم لکھتے ہیں:

---

[1] صوت الجامعہ بنارس ماہ فروری ۱۹۶۳ء [2] تراجم علمائے حدیث ہند مصنفہ ابو یحیی امام خاں نوشہروی ج ۱ ص ۳۶ طبع دہلی۔

"السید نواب صدیق حسن خاں صاحب قنوجی مرحوم کی دستارِ فضیلت جس وقت طرۂ شاہانہ سے مزین ہوئی تو ریاست بھوپال ایک سرے سے منبع علم و مرجع علماء ہوگئی۔ حضرت والاجاہ علیہ الرحمہ نے ایک محفل علم سجائی۔ مولانا قاضی بشیر الدین قنوجی مرحوم، مولانا قاضی محمد مچھلی شہریؒ، مولانا سلامت اللہ جے راجپوریؒ، شیخ حسین عرب یمنیؒ، مولانا محمد بشیر سہسوانیؒ بھوپال میں تشریف فرما ہیں۔ متعدد مدارس علم و فن قائم ہوئے، طلباء کھچے چلے آرہے ہیں۔ ریاست کے تمام مسلمان اس خدمت کی دینی برکتوں سے مالا مال ہو رہے ہیں۔ گویا کہ علم و فن کے اعتبار سے بھوپال کی قسمت ہی جاگ اٹھی"[1]

اور مولانا عطاء اللہ حنیف بھوجیانیؒ فرماتے ہیں:

"نواب صاحب نے اصولاً شاہ ولی اللہ صاحبؒ کے فقہی نقطۂ نظر کی بنیاد پر ۱۲۷۸ھ میں بلوغ المرام کی فارسی شرح مسک الختام، ۱۲۹۴ھ میں تجرید صحیح بخاریؒ للشرجی کی شرح عون الباری، ۱۲۹۹ھ میں تلخیص صحیح مسلم للمنذریؒ کی شرح السراج الوہاج تالیف فرمائیں۔ علاوہ ازیں اصحاب تحقیق کے لئے اگر ایک طرف ہزاروں کے صرفہ سے ۱۲۹۷ھ میں نیل الاوطار، ۱۳۰۰ھ میں ۵۰ ہزار روپے خرچ کرکے فتح الباری شرح صحیح بخاریؒ بولاق مصر سے شائع کرائیں تو دوسری طرف صحاح ستہ بشمول مؤطا امام مالکؒ کے اردو تراجم و شرح لکھوا کر شائع کرنے کا بھی اہتمام کیا تاکہ عوام براہ راست علوم و سنت کے انوار سے متمتع ہو سکیں"[2]

نواب صدیق حسن خاں کی علمی خدمات کا اعتراف علامہ منیر الدمشقی[3] نے بھی بہت عمدہ انداز پر تحریر کیا ہے جس کا تذکرہ یہاں طول کا باعث ہوگا۔

(۳) اب اس صدی کی تیسری اہم شخصیت علامہ سید حسین عرب یمنیؒ کے متعلق مولانا ابوالحسن علی

---

[1] ہندوستان میں اہلحدیث کی علمی خدمات صـ۲۶ طبع لاہور

[2] پندرہ روزہ ترجمان دہلی مارچ ۱۹۶۸ء

[3] الہوذ صـ۳۸۸ بحوالہ پندرہ روزہ ترجمان دہلی مارچ ۱۹۶۸ء

الحسنی الندوی کے تاثرات ملاحظہ فرمائیں:

"شیخ حسین بن محسنؒ کا وجود ان کا درس حدیث ایک نعمت خداوندی تھا جس سے ہندوستان اس وقت بلاد مغرب و یمن کا ہمسر بنا ہوا تھا اور اس نے ان جلیل القدر شیوخ حدیث کی یاد تازہ کر دی تھی جو اپنے خداداد حافظہ، علو سند اور کتب حدیث و رجال پر عبور کامل کی بنا پر خود ایک زندہ کتب خانہ کی حیثیت رکھتے تھے۔ شیخ حسینؒ بریک واسطہ علامہ محمد بن علی الشوکانیؒ صاحب نیل الاوطار کے شاگرد تھے اور ان کی سند حدیث بہت عالی اور قلیل الوسائط سمجھی جاتی تھی۔ یمن کے جلیل القدر اساتذہ حدیث کے تلمذ و صحبت، غیر معمولی حافظہ جو اہل عرب کی خصوصیت چلی آرہی تھی۔ سالہا سال تک درس و تدریس کے مشغلے اور طویل مداولت اور ان یمنی خصوصیات کی بنا پر جن کی ایمان و حکمت کی شہادت احادیث صحیحہ میں موجود ہے۔ حدیث کا فن گویا ان کے رگ و ریشہ میں سرایت کر گیا تھا۔ اور ان کے دفتر ان کے سینہ میں سما گئے تھے، وہ ہندوستان آئے تو علماء و فضلاء (جن میں بہت سے درس و صاحب تصنیف بھی تھے) نے پروانہ وار ہجوم کیا اور فن حدیث کی تکمیل کی اور ان سے سند لی۔

تلامذہ میں نواب صدیق حسن خاں، مولانا محمد بشیر سہسوانیؒ، مولانا شمس الحق عظیم آبادیؒ، مولانا عبداللہ غازی پوریؒ، مولانا عبدالعزیز رحیم آبادیؒ، مولانا سلامت اللہ جے راج پوریؒ، نواب وقار نواز جنگؒ، مولانا وحید الزماں حیدر آبادی خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔"[1]

(۴) اس دور کے تیسرے عبقری علامہ عبداللہ محدث غازی پوریؒ کے متعلق سید سلیمان ندویؒ مرحوم لکھتے ہیں:

"اس درس گاہ (مولانا سید محمد نذیر حسین دہلویؒ کی درس گاہ) کے تیسرے نامور مولانا حافظ عبداللہ محدث غازی پوریؒ ہیں جنھوں نے درس و تدریس کے ذریعہ خدمت کی اور کہا جا سکتا ہے کہ مولانا سید محمد نذیر حسین صاحبؒ

---

[1] حیات عبدالحیؒ از مولانا ابوالحسن علی الندوی ص۶۳ طبع دہلی

کے بعد درس کا اتنا بڑا حلقہ اور شاگردوں کا مجمع ان کے سوا کسی اور ان کے شاگردوں میں نہیں ملا۔"[1]

(۵) اسی دور کے ایک اور مشہور محدث مولانا عبدالرحمٰن مبارکپوریؒ تھے۔ آپ کی تبحر علمی کا تذکرہ کرتے ہوئے علامہ ڈاکٹر محمد تقی الدین المراکشیؒ جنھیں علامہ مبارکپوریؒ سے شرف تلمذ بھی حاصل تھا فرماتے ہیں:

"میں اپنے رب کو شاہد بنا کر کہتا ہوں کہ ہمارے شیخ عبدالرحمٰن بن عبدالرحیم مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ اگر تیسری صدی ہجری کی شخصیت ہوتے تو آپ کی تمام وہ حدیثیں جنھیں آپ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یا آپ کے اصحاب سے روایت کرتے ہیں صحیح ترین احادیث ہوتیں اور ہر وہ چیز جسے آپ روایت کرتے حجت ہوتیں اور اس بات میں کسی دو آدمی کا بھی اختلاف نہ ہوتا۔"[2]

علامہ مبارکپوریؒ کے مشہور تلامذہ میں مولانا عبدالسلام مبارکپوریؒ (صاحب سیرۃ البخاریؒ) مولانا عبیداللہ رحمانی مبارکپوری مدظلہ (صاحب مرعاۃ المفاتیح شرح مشکوٰۃ المصابیح) مولانا عبدالجبار محدث کھنڈیلویؒ، مولانا امین احسن اصلاحی (صاحب تدبر قرآن) شیخ عبداللہ نجدی قویعی ثم المصریؒ ڈاکٹر عبدالقادر تقی الدین ہلالی المراکشیؒ، حکیم مولوی عبدالسمیع شفاء اثری مبارکپوریؒ (صاحب ترجمہ علامہ مبارکپوریؒ) اور مولانا محمد امین اثری رحمانی مبارکپوری (صاحب تحفۂ حدیث، کتاب روزہ) زید مجدہ وغیرہ کے نام قابل ذکر ہیں۔[3]

یہ ہے ہندوستان میں چودہ سو سالہ محدثین کرام اور علمائے حق کی اشاعت کے سلسلہ میں کی گئی جانفشانیوں کی ایک مختصر سی تاریخی جھلک۔ ان علماء اور خدام دین کے علاوہ ہندوستان میں بے شمار اصحاب علم و قلم اور بھی گزرے ہیں مگر ان کے اسمائے گرامی مضمون کی طوالت کے پیش نظر ترک کر دیئے گئے ہیں۔

عالم اسلام کے متعدد اہل دانش نے بین الاقوامی سطح پر اشاعت اسلام بالخصوص

---

[1] تراجم علمائے حدیث ہند ج ۱ ص ۳۷ [2] صوت الجامعہ بنارس بابت رجب المرجب ۱۳۹۴ھ
[3] تفصیل کے لئے دیکھئے: تذکرہ علمائے حال ص ۴۳، نزہۃ الخواطر ج ۸ ص ۲۴۲، مقدمہ مختارات الاحادیث و الحکم النبویہ للشیخ عبدالوہاب ص ۳۰، تذکرہ علمائے مبارکپور للقاضی اطہر مبارکپوری ص ۱۴۵، ۱۴۶

علم حدیث کی خدمات کے سلسلہ میں ہندوستان کے علمائے حدیث کے مقتداء ہونے کا اعتراف برملا کیا ہے، چنانچہ استاذ ابو مصری علامہ زاہد کوثری حنفی کے حوالہ سے "ارض ہند و پاک میں اشاعت حدیث" کے زیر عنوان لکھتے ہیں:

"ایسے آڑے وقت میں جب کہ لوگ حدیث کے لئے کمربستہ نہ تھے اور ہمتیں پست ہوگئی تھیں، اہالیان ارض پاک و ہند نے حدیث نبوی اور اس کے علوم کی جو خدمات جلیلہ انجام دی تھیں انھیں دیکھ کر حیرت ہوتی ہے۔ برصغیر کے علماء ایسے تھے جنھوں نے صحاح ستہ کی نہایت مفید شرحیں لکھیں اور ان پر قیمتی حواشی تحریر کئے۔ احادیث احکام سے متعلق علماء نے ضخیم کتب تصنیف کیں، نقد رجال علل حدیث کے ذکر و بیان اور شرح الآثار کے ضمن میں ان کے احسانات ناقابل فراموش ہیں۔ اسی طرح مختلف علوم الحدیث اور ان کے متعلقات کے بارے میں بھی ان کی تصانیف کچھ کم قابل قدر نہیں۔"[1]

اسی طرح علامہ سید رشید رضا مصری نے (م ۱۳۵۴ھ) ہندوستان کے علمائے حدیث کو ان کی مساعی جمیلہ پر اس طرح خراج تحسین پیش کیا ہے:-

"ولولا عناية اخواننا علماء الهند بعلوم الحديث فى هذا العصر لقضى عليها بالزوال من امصار الشرق فقد ضعفت فى مصر والشام والعراق والحجاز منذ القرن العاشر للهجرة حتى بلغت منتهى الضعف فى اوائل هذا القرن الرابع عشر"[2]

---

[1] تاریخ حدیث و محدثین (ترجمہ الحدیث والمحدثون، مترجم غلام احمد حریری) ص ۵۸۸-۵۸۹ طبع لاہور و مقالات محمد زاہد الکوثری [2] مقدمہ مفتاح کنوز السنہ صدیق طبع دار احیاء التراث العربی بیروت ۱۹۸۳ء

عہد نبوی کے غزوات وسرایا

ڈاکٹر رؤف اقبال صاحبہ نے اس تصنیف میں اسلام کے نظریہ جہاد پر اسلامی موقف کی بے لاگ ترجمانی کی ہے اور اس پر کیے جانے والے اعتراضات کا مسکت اور مدلل جواب دیا ہے۔

۱۱ فسٹ کی طباعت۔ صفحات ۲۴۷ قیمت ۲۵ روپے

ملنے کا پتا: ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۰۲

عبداللہ یوسف علی
صاحب کا
انگریزی ترجمۂ قرآن
(چند اصلاح طلب مقامات)

جناب سید امین الحسن رضوی

اس وقت برصغیر ہند و پاکستان میں قرآن شریف کے دو انگریزی تراجم زیادہ معروف ومقبول ہیں۔ ایک تو عبداللہ یوسف علی صاحب کا کیا ہوا جو Holy Koran - Text, Translation and Commentary کے نام سے دستیاب ہے اور دوسرا محمد مارماڈیوک پکتھال (عیسائی نژاد نومسلم) کا جو The Meaning of the Glorious Koran, کے نام سے شائع ہو رہا ہے۔ چند سال قبل جب حکومت سعودی عرب نے عبداللہ یوسف علی صاحب کے ترجمہ قرآن کی وہاں اشاعت وتقسیم کی منظوری دے دی تو سعودی عرب اور دوسرے خلیجی ملکوں کے چند خیر پسند اداروں نے حصولِ اجر کی نیت سے اس کی اشاعت اور مفت تقسیم بڑے پیمانے پر شروع کی اور اس طرح اس کے مختلف طرزِ طبع کے ہزارہا نسخے بہت تیزی سے پوری دنیا میں پھیل گئے اور اب غالباً یہ دنیا میں سب سے زیادہ پڑھا جانے والا انگریزی ترجمہ قرآن ہے اور یہ ترجمۂ قرآن، شروع ہی سے عربی متن کے ساتھ شائع ہوتا چلا آرہا ہے جبکہ پکتھال صاحب کا ترجمہ قرآن ایک طویل عرصہ تک عربی متن کے بغیر شائع ہوتا رہا اور اب بھی ہو رہا ہے گو چند سال قبل پاکستان کے عائشہ باوانی ٹرسٹ نے اس کا ایک ایڈیشن عربی متن کے ساتھ شائع کیا اور ہدیۃً اسے بڑے پیمانہ پر تقسیم کیا۔

عبداللہ یوسف علی صاحب بمبئی کے ایک دین دار بوہرہ مسلم گھرانے میں ۱۸۸۷ء میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد نہایت دین دار اور کامیاب تاجر تھے انھوں نے یوسف علی صاحب کی دینی تعلیم پر خصوصی توجہ دی۔ عبداللہ یوسف علی صاحب نے کم عمری ہی میں جب قرآن حفظ کر لیا تو ان کے والد صاحب نے اس موقع پر ایک بڑی تقریب کا اہتمام کیا

جس سے ان کا ایک مقصد اپنے نوعمر فرزند کے ذہن پر قرآن کے علم کی عظمت و اہمیت کا نقش بٹھانا تھا۔ کم عمر عبداللہ یوسف علی صاحب کے ذہن پر وہ اس طرح سے مرتسم ہوگیا کہ بڑے ہوکر جب وہ مدرسہ، کالج اور یونیورسٹی میں عصری تعلیم حاصل کرنے کے مراحل سے گزر رہے تھے، قرآن سے ان کا شغف برقرار رہا تعلیم سے فارغ ہوکر وہ انڈین سول سروس (آئی۔سی۔ایس) کے امتحان میں بھی کامیاب ہوگئے جو ہندوستان پر برطانوی حکومت کے اُس دور میں سب سے بڑی فخر کی بات سمجھی جاتی تھی۔ عمر کے ساتھ ساتھ وہ غور و فکر اور قرآنی لٹریچر کے مطالعہ کے ذریعہ اپنے علم کو بڑھاتے چلے گئے اور ایک نوبت پر اپنے قرآن کے علم کو دوسروں تک پہنچانے کا داعیہ ان میں پیدا ہوا جس کا نتیجہ ان کا یہ ترجمہ قرآن مع تشریحی حواشی اور سورتوں کے تعارفی نوٹس کی شکل میں موجود ہے۔ ابتداءً ایک ایک پارہ کرکے شائع ہوا۔ پہلے پارہ کا ترجمہ (مع حواشی وغیرہ) ۱۹۳۲ء میں لاہور سے اشاعت پذیر ہوا تھا جب تیسوں پاروں کا ترجمہ (مع حواشی) مکمل ہوگیا تو پھر ان کا یکجائی ایڈیشن شائع ہوا اور پھر اس کے مختلف ایڈیشن نکلتے رہے۔

۱۹۸۰ء میں امریکہ میں ایک اسلامی ادارے 'امانا کارپوریشن' نے قرآن کے انگریزی ترجمہ کی بڑے پیمانہ پر اشاعت کا منصوبہ بنایا۔ اس کارپوریشن نے چند تعلیم یافتہ حضرات پر مشتمل ایک کمیٹی کے سپرد یہ کام کیا کہ وہ قرآن کے موجود انگریزی تراجم میں سے کسی ایک کا انتخاب کرے۔ اس کمیٹی کی نظر انتخاب عبداللہ یوسف علی صاحب کے ترجمہ پر پڑی[1] اس کے بعد علماء کی مختلف کمیٹیوں نے اس ترجمہ، تشریحی حواشی اور سورتوں کے تعارفی نوٹ پر نظر ثانی کا کام کیا اور مناسب تبدیلیاں تجویز کیں۔ پھر اس پورے کام کا جائزہ امریکہ کے ادارے International Institute of Islamic Thought (IIIT) کے صدر اسمٰعیل راجی الفاروقی صاحب مرحوم نے لیا اور اب اسی نظر ثانی شدہ ایڈیشن کو اس انسٹی ٹیوٹ (IIIT) کے تعاون سے امانا کارپوریشن نے ایک

---

[1] ایک خبر یہ بھی ہے کہ اس کمیٹی نے پہلے محمد لیوپولڈ اسد (عیسائی نژاد نومسلم) کے ترجمۂ قرآن کا انتخاب کیا تھا لیکن جب اسد صاحب سے اس بات کی خواہش کی گئی کہ وہ ایک کمیٹی کو اس پر نظر ثانی کی اجازت دیں تو وہ اس پر راضی نہیں ہوئے پھر عبداللہ یوسف علی صاحب مرحوم کے ترجمہ کا انتخاب کیا گیا۔

ایڈیٹوریل بورڈ کی نگرانی میں بڑے اہتمام سے شائع کیا ہے۔ اس کا پہلا ایڈیشن ۱۹۸۱ء میں منظر عام پر آیا۔

اپنے اس مضمون کے بارہ میں مجھے یہ عرض کرنا ہے کہ میں نے اس نظر ثانی شدہ ایڈیشن کو تنقیح و تنقید کی نظر سے لفظاً لفظاً نہیں پڑھا ہے۔ یوں ہی گاہے گاہے مطالعہ کے دوران یا کبھی کسی وجہ سے انگریزی ترجمہ کو دیکھنے کی ضرورت پڑ گئی تو جن مقامات پر کھٹک محسوس ہوئی ان کے بارہ میں تحقیق کر لی ہے۔ تشریحی حواشی میں نے بہت کم دیکھے ہیں اور وہ بھی بعض ان مقامات کے تحت جن مقامات کے ترجمہ کے بارہ میں مجھے اشتباہ ہوا۔ ان تشریحی حواشی میں سے بھی چند کو میں نے بہت ہی غلط اور کچھ کو محل نظر پایا ہے لیکن اس مضمون میں ان کو چھوڑ کر میں نے صرف ترجمہ کی غلطیوں کو موضوع بنایا ہے۔ ترجمہ میں جو مقامات مجھے محل نظر محسوس ہوئے وہ کُل ملا کر کم و بیش ستر (۷۰) ہیں۔ ان میں سے چند مقامات پر تو میری دانست میں ترجمہ بالکل ہی غلط ہے چند مقامات ایسے ہیں کہ وہاں میرے خیال میں انگریزی کے دوسرے الفاظ بہتر اور موزوں تر ہوتے۔ میں نے اس مضمون میں ترجمہ کے صرف ان مقامات کو لیا ہے جہاں میری دانست میں یوسف علی سے اہم غلطیاں ہوئی ہیں۔

عبداللہ یوسف علی صاحب نے ترجمہ میں Free Verse (آزاد نظم) کا اسلوب اختیار کیا ہے لیکن میں نے اس مضمون میں جہاں جہاں ان کے ترجمہ کی عبارت نقل کی ہے وہاں مطالعہ کی سہولت کے پیش نظر ان ہی الفاظ کو رواں عبارت میں نقل کیا ہے۔

میرا تاثر یہ ہے کہ جن فاضل حضرات نے نظر ثانی کا کام کیا ہے انھوں نے ترجمہ پر زیادہ توجہ نہیں دی۔ یہ میں اس بنا پر کہتا ہوں کہ ان تمام ستر پچھتر مقامات کا جو مجھے اس نظر ثانی شدہ ایڈیشن میں محل نظر محسوس ہوئے جب میں نے پرانے اصلی ایڈیشن سے مقابلہ کیا تو پایا کہ ان مقامات پر ان دونوں ایڈیشنوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ ایک فرق البتہ نمایاں ہے کہ ہر جگہ لفظ God کی بجائے Allah کر دیا گیا ہے۔

(۱) آیات ۲:۱۳۶، ۲:۱۴۰ اور ۴:۱۶۳ میں لفظ اسباط کا ترجمہ The Tribes کیا ہے۔ یہ ترجمہ دو پہلوؤں سے محل نظر ہے ایک تو یہ کہ لفظ Tribe میں حرف Capital Letter (T) میں لایا گیا ہے۔ معمولاً تو لفظ tribe کے معنی قبیلہ کے ہیں جیسے سورۂ الحجرات کی آیت ۹ میں جہاں لفظ 'قبائل' آیا ہے اس کا ترجمہ عبداللہ یوسف علی

صاحب نے tribes, کیا ہے لیکن ان آیات زیر گفتگو میں تینوں مقامات پر لفظ Tribes میں وارد ہونے والے حرف T. کو بالالتزام capital. میں لکھا ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ یہاں صرف قبیلہ کہنا مقصود نہیں ہے بلکہ اس کا کوئی خاص مفہوم ذہن میں ہے جو میں سمجھ نہیں سکا ہوں اور نہ ہی تشریحی حاشیہ میں اسے صاف کیا گیا ہے۔ (قیاس ہے کہ یہ بائبل کی کوئی اصطلاح ہوگی) دوسری بات یہ کہ The Tribes, کو ان انبیائے کرام سے جن کے نام ان آیات میں آئے ہیں ایک علٰحدہ گروہ بتایا گیا ہے جبکہ اردو کے مترجمین قرآن نے ایک تو اسباط کو اولاد کے معنی میں لیا ہے اور دوسرے یہ کہ ان سبھوں نے اس لفظ کا تعلق حضرت یعقوب علیہ السلام سے جوڑا ہے جن کا نام والا اسباط سے متصلاً پہلے آیا ہے اور ترجمہ 'اور اولاد یعقوب' کیا ہے جبکہ عبداللہ یوسف علی صاحب کے کیے ہوئے ترجمہ میں ایسا کوئی قرینہ نہیں ہے جس سے سمجھا جا سکے کہ وہ اسباط کو حضرت یعقوب سے نسبت دیتے ہیں بلکہ The Tribes سے ایک بالکل علٰحدہ اور مستقل بالذات گروہ کا مفہوم نکلتا ہے اس لیے یہاں یہ ترجمہ غیر صحیح ہے اور اسے his descendants. ہونا چاہیے۔ یہ ترجمہ اس لیے بھی صحیح ہوگا کہ انبیاء کی تاریخ کا جو علم ہمیں حاصل ہے اس کے مطابق حضرت یعقوب کی اولاد میں ہی ایک عرصہ دراز تک سلسلۂ نبوت چلتا رہا اور اسی وجہ سے آیت ۲ : ۱۳۳ میں خاص طور پر حضرت یعقوب کا ذکر کرتے ہوئے ان کے بوقت مرگ اپنے بیٹوں سے سوال کرنے اور ان کے بیٹوں کے جواب کا تذکرہ کیا گیا ہے۔

(۲) آیت ۲ : ۱۳۸ میں لفظ صبغۃ دو دفعہ آیا ہے اس کا ترجمہ Baptism, اور Baptiser, سے کیا ہے عربی لفظ صبغۃ کے سیدھے معنی رنگ کے ہیں اور اردو کے مترجمین نے یہاں اردو کے اس لفظ 'رنگ' کو ہی اختیار کیا ہے۔ بہ اعتبار محاورہ بھی یہ درست ہے اس لیے کہ کسی کا کسی کو اپنے رنگ میں رنگ دینا یا کسی کا کسی کے رنگ میں رنگ جانا یا کسی کا رنگ (رنگ ڈھنگ) اختیار کرنا اردو زبان میں تمام طور پر مستعمل ہے عربی میں بھی یہ لفظ محاورۃً اسی طرح مستعمل ہے اور خود انگریزی میں بھی لفظ Colour, جو صبغۃ یا رنگ کا مترادف ہے محاورۃً ان ہی معنوں میں استعمال ہوتا ہے جیسے Toadopt one's colour, (کسی کا رنگ اختیار کرلینا) to show one's true colours (اصلی رنگ میں آجانا) to stick to one's colours. (اپنے عقائد یا موقف پر سختی

سے قائم رہنا) وغیرہ۔ اس لیے کوئی وجہ نہیں کہ لفظ صبغۃ کے سیدھے ترجمہ Colour کو ترک کیا جائے۔ پھر اس کا ترجمہ Baptism, کرنے میں ایک قباحت یہ بھی ہے کہ انگریزی کا یہ لفظ (بہ معنی اصطباغ یا بپتسمہ) اپنا ایک مخصوص اور متعین مفہوم رکھتا ہے جس کی نسبت عیسائیت سے ہے۔ عیسائیوں میں رسم ہے کہ جب عیسائیوں کا کوئی بچہ چند دنوں کا ہو جاتا ہے تو اسے گرجا گھر لے جایا جاتا ہے جہاں عیسائی پادری کچھ دعائیں پڑھ کر اس بچہ پر پانی کے کچھ چھینٹے مارتا ہے (یا غسل دیتا ہے) اس رسم کے ذریعہ وہ بچہ گویا پیدائشی نہیں بلکہ عملاً عیسائی مذہب میں داخل ہو جاتا ہے۔ کوئی غیر عیسائی اگر عیسائی مذہب اختیار کرنا چاہے تو اس کو بھی اسی رسم اصطباغ یا بپتسمہ کے ذریعہ عیسائی مذہب میں داخل کیا جاتا ہے (یہی طریقہ یہودیوں میں بھی دور اوّل میں رائج تھا) اس وجہ سے بھی صبغۃ کا ترجمہ انگریزی لفظ baptism سے کرنا کسی طرح درست نہیں ہے۔

(۳) آیت ۲: ۲۱۹ میں الفاظ 'منافع' اور نفعہما کا ترجمہ protit, کیا ہے۔ اس لفظ کے معنی نفع کے ہیں تو لیکن مجرد لفظ profit. رقمی (تجارتی اور لین دین کے) معاملات کے لیے خاص ہے جبکہ اس آیت میں نفع اس معنی میں نہیں ہے بلکہ فائدہ کے معنی میں ہے جس کے لیے انگریزی لفظ benefit. ہے۔

(۴) آیت ۲: ۲۲۹ کے جزء فامساکٌ بمعروفٍ او تسریحٌ باحسان کا ترجمہ اس طرح ہے ..... The parties should either hold together ..... or Separate اس عبارت کا اردو میں ترجمہ اس طرح ہوگا کہ "جانبین (فریقین) کو چاہیے کہ یا تو..... مل جل کر رہنے لگیں یا پھر..... ایک دوسرے سے علیٰحدہ ہو جائیں"۔

عبداللہ یوسف علی صاحب نے جو ترجمہ کیا ہے اس سے جہاں تک قرآن کے منشاء کا تعلق ہے اس میں تو کوئی خاص فرق واقع نہیں ہوتا البتہ غلطی اس میں یہ ہے کہ انھوں نے لفظ parties. (جانبین یا فریقین جس سے یہاں شوہر اور بیوی مراد ہوں گے) استعمال کیا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس آیت کے مخاطب شوہر اور بیوی دونوں (زوجین) ہیں جبکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس آیت کے مخاطب صرف طلاق دینے والے شوہر ہیں۔ یہ آیت الطلاق مرّتٰن کے الفاظ سے شروع ہوئی ہے جس سے

واضح ہے کہ اس آیت میں طلاق کا حکم یا اس بارہ میں کسی ہدایت کا ذکر کیا جا رہا ہے اور اسلام میں طلاق کا اختیار صرف شوہر کو ہے۔ بیدہ عقدۃ النکاح (بیوی کو نکاح کے بندھن سے آزاد ہونے کے لیے جو عمل کرنا ہوتا ہے وہ بھی اسی آیت میں مذکور ہے اور شریعت کی اصطلاح میں اسے خلع کہتے ہیں) اس کی تائید اس آیت کے اس سے متصل حکم میں ہے کہ رخصت کرتے ہوئے تمہارے لیے یہ جائز نہیں کہ جو کچھ تم انھیں دے چکے ہو اس میں سے کچھ واپس لے لو....." یہ تخاطب صاف صرف شوہروں سے ہے اس لیے اس آیت کے ترجمہ میں لفظ Parties, یکسر غلط ہے۔

اس ترجمہ میں ایک اور غلطی یہ ہے کہ فاضل مترجم نے فَامساك کا ترجمہ hold together کیا ہے۔ یہ غلط ہے فَامسَاك کے لغوی معنی بند کر کے رکھنے کے ہیں اور مرادی معنی روک لینے کے ہیں۔ چنانچہ شاہ عبدالقادر صاحبؒ، مولانا تھانوی صاحبؒ اور مولانا مودودی صاحبؒ نے اس کا ترجمہ 'روک لینا' ہی کیا ہے اور اس کا صحیح ترجمہ retain ہوگا۔ اسی طرح تسریح کا ترجمہ Separate, (علیحدہ ہو جانا) غلط ہے اسے let go (جانے دینا، رخصت کرنا) ہونا چاہیے۔

اس سلسلہ میں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ یہی لفظ فامساك جہاں ۲: ۲۳۱ اور ۶۵: ۲ میں آیا ہے وہاں یوسف علی صاحب نے اس کا ترجمہ take them back. کیا ہے جو بالکل ہی غلط ہے۔ (اس پر آگے گفتگو آ رہی ہے) اور ۲: ۲۳۱ میں سَرِّحُوْ کا ترجمہ Set them free. کیا ہے۔ آیت ۲: ۲۲۹ میں ترجمہ کی اس غلطی کا سبب یہ معلوم ہوتا ہے کہ یوسف علی صاحب نے اس آیت میں دی ہوئی ہدایت کا مخاطب زوجین کو سمجھ لیا ہے اور آیت ۲: ۲۳۱ اور ۶۵: ۲ میں صحیح طور پر شوہروں کو مخاطب سمجھا جبکہ جیسا کہ میں نے اوپر عرض کیا ان تینوں آیتوں میں مخاطب طلاق دینے والے شوہر ہی ہیں۔

(۵) آیت ۲: ۲۳۱ کے ابتدائی حصہ میں وَاِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوْهُنَّ .... ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوْا کا ترجمہ اس طرح کیا ہے۔

When you divorce Women and they fulfil the term of their (iddah), either takethem back ... but do not take them back to injure them ....

اور آیت ۶۵ : ۲ میں بھی فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ کا ترجمہ fulfil their term appointed اور فَاَمْسِكُوْهُنَّ کا ترجمہ take them back, کیا ہے۔ ان دونوں آیات کے ان ترجموں میں فاش غلطی ہے فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ کا جو ترجمہ عبداللہ یوسف علی صاحب نے کیا ہے وہ یہ ہے کہ جب وہ (مطلقہ عورتیں) اپنی عدت کی مدت پوری کریں۔ یہ بداہتہً غلط ہے اور اسی طرح فَاَمْسِكُوْهُنَّ کا ترجمہ take them back, (انھیں واپس لے لو) بھی غلط ہے۔ اس لیے کہ جب مطلقہ کی مدت عدت پوری ہو جائے تو وہ عورت عقد نکاح سے باہر ہو جاتی ہے اور پھر اس کے سابقہ شوہر کے لیے اسے واپس لے لینے کا یا فقہی اصطلاح میں 'رجوع' کا محل ہی باقی نہیں رہتا۔

ان دونوں آیتوں (۲ : ۲۳۱ اور ۶۵ : ۲) میں جس صورت حال کا ذکر ہے وہ یہ ہے کہ شوہر نے طلاق رجعی دی ہے اور عدّت (کی مدت) ختم ہو نہیں گئی ہے بلکہ ختم ہونے کو ہے اس مرحلہ میں شوہروں کو یہ ہدایت ہے کہ وہ ختم عدت سے قبل یا تو بھلمنساہٹ کے ساتھ شریفانہ طریقہ پر روک لیں (رجوع کر لیں) یا پھر عدت ختم ہو جانے دیں اور بطریق احسن عقد نکاح سے باہر ہو جانے دیں۔ اردو مترجمین نے یہی ترجمہ کیا ہے کہ جب مطلقہ عورتیں عدت کی مدت کو پہنچنے والی ہوں تو یا تو انھیں معروف طریقہ سے روک لو یا بھلے طریقہ سے جانے دو۔ اس آیت کا صحیح انگریزی ترجمہ یہ ہوگا:-

and they approach the term (of their iddah) either retain them .... but do not retain them,.....

یا approach, کی بجائے about to fulfil. بھی درست ہوگا۔ اس سے پہلے آیت ۲ : ۲۲۸ میں جہاں لفظ بردّھن آیا ہے اس کا ترجمہ بھی take them کیا ہے اور وہاں یہ ترجمہ درست ہے۔ بات یہ ہے کہ لغوی اعتبار سے عربی الفاظ فبلغن اَجَلَهُنَّ دو معنوں کے متحمل ہیں۔ اجل (مدت) کے مکمل ہو جانے کے بھی اور مدت کے قریب الختم ہونے کے بھی۔ ترجمہ کرتے ہوئے جس سیاق میں یہ الفاظ آئے ہوں اس کی مناسبت سے دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا ہوگا مثلاً فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ کے یہی الفاظ اس آیت سے متصل آیت ۲۳۲ میں اور پھر آیت ۲۳۴ میں آئے ہیں وہاں یہ الفاظ مدت کے پوری ہو جانے کے لیے آئے ہیں اور ان دونوں مقامات پر یوسف

علی صاحب کا fulfil the term, صحیح ہے لیکن یہاں آیت (۲: ۲۳۱) میں بالکل غلط ہے۔

(۶) آیت ۲: ۲۴۱ میں متاع کا ترجمہ یوسف علی صاحب نے maintenance. کیا ہے۔ یہ ترجمہ صحیح نہیں ہے۔ انگریزی کے اس لفظ کا ایک خاص مفہوم ہے اور اس کا مترادف اردو میں نان ونفقہ ہے اور اس کے مفہوم میں مقررہ وقفہ وقفہ سے کچھ رقم کی ادائیگی کرتے رہنا شامل ہے جبکہ اس آیت میں لفظ متاع اس مفہوم میں نہیں آیا ہے بلکہ بوقت طلاق مطلقہ کو اس کے مہر، اس کے اپنے جہیز کے سامان یا بعد شادی اس کو ملے ہوئے تحائف وغیرہ اور نفقہ عدت کے علاوہ یکمشت کچھ مزید بہ شکل نقد یا مناسب مالیت کی اشیاء بطور حسن سلوک دینے کے معنی میں آیا ہے۔ قارئین کو یاد ہوگا کہ شاہ بانو کے مشہور مقدمہ میں عبد اللہ یوسف علی صاحب کے اسی ترجمہ کا سہارا لے کر سپریم کورٹ نے فیصلہ دیا تھا کہ چونکہ قرآن میں خود مطلقہ کو maintenance. (بہ معنی نان ونفقہ) ادا کرنے کا حکم ہے اس لیے شاہ بانو بعد طلاق تاحیات (یا نکاح ثانی تک) اپنے سابقہ شوہر محمد احمد خاں سے ہر ماہ ایک متعین رقم بطور maintenance, پانے کی مستحق ہیں۔ اردو کے مترجمین قرآن نے اس آیت میں متاع کا ترجمہ نان نفقہ نہیں کیا ہے۔ خود یوسف علی صاحب نے ان مختلف مقامات پر جہاں یہ لفظ آیا ہے اس کا ترجمہ مختلف کیا ہے مثلاً آیات ۲: ۲۳۶، ۲: ۳۴، ۳: ۱۹۷، ۴: ۷۷، ۹: ۳۸، ۱۰: ۷۰، ۱۶، ۱۱۷، ۷۹: ۳۷، ۸۰: ۳۲ میں سے کسی میں بھی متاع کا ترجمہ maintenance, نہیں کیا ہے۔ یہ ترجمہ انھوں نے صرف آیات ۲: ۲۴۰ اور ۲: ۲۴۱ میں کیا ہے۔ ان میں سے ۲: ۲۴۰ میں تو یہ ترجمہ صحیح ہے لیکن یہاں ۲: ۲۴۱ میں درست نہیں ہے۔

(۷) آیات ۲: ۲۷۵ - ۲۷۶ - ۲۷۸، ۳: ۱۳۰ اور ۴: ۱۶۱ میں لفظ ربٰو کا ترجمہ Usuary کیا ہے۔ یہ صحیح نہیں ہے اس لیے کہ انگریزی کا یہ لفظ بہ اعتبار لغت بہت زیادہ شرح سود کے لیے خاص ہے۔ اس کے علاوہ انگریزی میں ایک اور لفظ interest ہے جو بہت زیادہ شرح اور نسبتاً کم شرح والے سود دونوں کے لیے ہے جبکہ عربی میں شرح سود کی نسبت سے الگ الگ لفظ نہیں ہیں اور صرف ایک لفظ ربٰو ہے (جیسے اردو میں سود) ان آیات میں ربٰو کا ترجمہ Usuary. کرنے سے مطلب یہ نکلے گا کہ قرآن نے جس سود کو حرام قرار دیا ہے وہ صرف بہت زیادہ شرح والا سود ہے اور معمولی یا کم

شرح والا سود ناجائز نہیں ہے۔ جبکہ قرآن کا یہ منشا نہیں ہے۔ وہ تو ہر شرح کے سود کو حرام قرار دیتا ہے اور سود کی حرمت کا تعلق اس کی شرح کے کم یا زیادہ ہونے سے بالکل نہیں ہے۔

(۸) آیت ۳: ۴۶ کا ترجمہ ان الفاظ میں ہے۔ He shall speak to people in Childhood and maturity, اس کی اردو ہوگی "وہ لوگوں سے پنگھوڑے (بچپنے) میں اور بالغ ہو کر بات کرے گا"۔ یہاں یوسف علی صاحب نے قرآنی لفظ فی المہد کے لیے انگریزی لفظ Childhood, استعمال کیا ہے جبکہ اس لفظ (مہد) کا ترجمہ شاہ رفیع الدین صاحب اور مولانا اشرف علی تھانویؒ نے 'بھولا' اور مولانا مودودیؒ نے 'گہوارہ' کیا ہے اور اس کے لیے انگریزی لفظ Cradle, ہے۔ جسے استعمال نہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ مزید یہ کہ اس آیت میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے بعد ولادت ایک معجزہ کے ظہور میں آنے کی خبر (بشارت) دی گئی ہے کہ وہ چند دنوں کی عمر میں ہی (گہوارے یا پالنے میں سے) کلام فرمائیں گے چنانچہ آیت ۱۹: ۳۰ میں آپ سے اس معجزہ کے فی الواقع ظہور پذیر ہونے کا تذکرہ بھی ہے اور عجیب بات یہ کہ آیت ۱۹: ۲۹ میں یوسف علی صاحب نے مہد کا ترجمہ Cradle ہی کیا ہے۔ اگر بجائے لغوی معنی کے مرادی معنی ہی لینے ہوں تو بھی Childhood, صحیح نہیں ہے اس لیے کہ لفظ Childhood. (بچپن یا بچپن) اس عمر کا احاطہ کرتا ہے جس عمر میں بچے کو بولنا آجاتا ہے جبکہ یہاں ایک خرق عادت کا ذکر مقصود ہے یعنی ایسی عمر میں کلام کرسکنے کا جس عمر میں بچہ بول نہیں سکتا یعنی نومولود یا بس چند دنوں یا چند ماہ کی عمر کا۔ اس لیے اگر مرادی معنی ہی لینے ہوں تو بجائے Chil-dhood کے infancy. ہونا چاہیے۔

(۹) آیت ۴: ۳۴ کا ترجمہ ان الفاظ میں ہے Men are protectors and maintainers of women. یہ ترجمہ اس پہلو سے محلِ نظر ہے کہ اس ترجمہ سے یہ مطلب نکلتا ہے کہ مرد، عورتوں پر قوام ہیں حالانکہ یہ آیت اور اس کے بعد والی آیت نمبر ۳۵ شوہروں اور بیویوں کے لیے خاص ہے ان میں عموم کے ساتھ جنسِ مرد اور جنسِ عورت زیر بحث نہیں ہے۔ قوامیت کا منصب مردوں کی جنس کو عورتوں کی جنس پر حاصل نہیں ہے۔ مثلاً ایک باپ اپنی بیٹی کا ولی تو ہے لیکن بیٹی پر اسے قوامیت حاصل نہیں ہے۔

بھائی اپنی بہن کا کفیل تو ہو سکتا ہے لیکن قوام نہیں۔ یہاں قرآن کا منشا صرف شوہروں کے اپنی بیویوں کے تعلق سے قوامیت کے منصب کے حامل ہونے کا اظہار ہے۔ اسی آیت میں سلسلۂ کلام جاری رکھتے ہوئے خوابگاہوں سے علٰحدہ کرنے کی جو بات کہی گئی ہے اس سے تو یہ بات بالکل ہی واضح ہے کہ اس آیت میں عام مرد اور عورتیں نہیں بلکہ صرف شوہر و بیوی مراد ہیں۔ قرآن میں رجال اور نساء کے الفاظ مرد اور عورت کے معنی میں بھی آئے ہیں اور شوہر و بیوی کے لیے بھی۔ ترجمہ کرتے ہوئے اُس سیاق کو ملحوظ رکھنا ہوگا جس سیاق میں وہ الفاظ آئے ہوں۔ ایک بات اور یہ کہ اردو میں تو مرد اور عورت (عربی کی طرح) شوہر اور بیوی کے معنی میں بھی آتے ہیں (گو زیادہ فصیح نہیں) جیسے اس کا مرد بمعنی اُس عورت کا شوہر یا اس کی عورت بمعنی اس مرد کی بیوی لیکن انگریزی میں men. اور women. شوہر اور بیوی کے لیے کبھی نہیں بولے جاتے بلکہ ان سے ہمیشہ جنس مرد اور جنس عورت ہی مراد ہوتے ہیں[1]

(۱۰) آیت ۵ : ۶۷ کا ترجمہ یوں ہے : O Messenger! Proclaim the Message, اس ترجمہ میں قرآن کے لفظ بَلِّغْ کا انگریزی ترجمہ Proclaim, (بہ معنی اعلان کرنا) غلط ہے۔ یہاں عربی کا یہ لفظ پہنچا دینے کے معنی میں ہے۔ آیت کے آغاز میں خطاب یٰاَیُّهَا الرَّسُوْلُ کہہ کر کیا گیا ہے اور اس تخاطب میں پہنچا دینے والے ہی کا مفہوم ہے۔ اس لیے بھی یہاں proclaim, درست نہیں ہے اس کے بجائے convey, ہونا چاہیے۔ اسی آیت میں کچھ آگے لفظ بَلَّغْتَ آیا ہے وہاں بھی انھوں

---

[1] قرآن مجید میں 'رجال' اور 'نساء' کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔ یہ عام ہیں اور ان سے ایک عمومی حکم ہی نکلتا ہے۔ موقع و محل کی مناسبت سے آیت زیر بحث میں میاں بیوی بھی اس میں آجاتے ہیں۔ اس وجہ سے شاہ عبدالقادرؒ، مولانا محمود الحسنؒ اور مولانا تھانویؒ نے الرجال قوامون علی النساء کا ترجمہ 'مرد حاکم ہیں عورتوں پر' کیا ہے۔ مولانا تھانوی نے آیت کی روشنی میں اس کی وجہ بھی بیان کی ہے۔ مولانا مودودیؒ کا ترجمہ ہے 'مرد عورتوں پر قوام ہیں'۔ اس میں الفاظ کا فرق ہے۔ مفہوم ایک ہی ہے۔

عورت پر مرد کی قوامیت کے تقاضے حیثیت کے فرق کے ساتھ مختلف ہو سکتے ہیں۔ انھیں ایک دوسرے پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔ (جلال الدین)

نے proclaim ہی رکھا ہے۔ وہاں بھی یہ درست نہیں بلکہ CONVEY ہی ہونا چاہیے۔

(۱۱) آیت ۹ : ۶۰ میں لفظ صدقات کا ترجمہ alms (بمعنی خیرات) کیا ہے۔ درآنحالیکہ اس آیت میں جو آٹھ مدات صرف بتائے گئے ہیں ان کے بارہ میں علماء و مفسرین کا اتفاق ہے کہ یہ مدات صرف زکوٰۃ کے لیے بیان ہوئے ہیں (عام خیرات کی رقم بھی ان میں سے کسی بھی ایک یا چند مدات میں خرچ کی جاسکتی ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کی رقم یا مال کو صرف ان ہی مدات کے لیے متعین و مخصوص کر دیا ہے۔ ان مدات کے علاوہ کسی اور کارِ خیر کے لیے زکوٰۃ کا مال خرچ نہیں کیا جاسکتا) علماء و مفسرین کی رائے میں زکوٰۃ اسی آیت سے فرض ہوئی ہے۔ چنانچہ اس آیت کے آخر میں فریضۃ من اللہ کے الفاظ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ اس بنا پر یہاں لفظ صدقہ کا ترجمہ alms سے کرنا جو عام خیرات کے معنی رکھتا ہے درست نہیں ہے اس لیے بجائے اس لفظ کا ترجمہ کرنے کے لفظ زکوٰۃ ہی کو رہنے دینا چاہیے اور اس لیے بھی کہ زکوٰۃ کا لفظ شریعت اسلامی میں فرض مالی عبادت کے لیے ایک اصطلاحی لفظ کی حیثیت رکھتا ہے اور اصطلاحی الفاظ کے ترجمہ سے گریز ہی کیا جاتا ہے۔

اس ضمن میں یہ بات بھی قابل تذکرہ ہے کہ قرآن شریف میں اور جہاں جہاں لفظ صدقہ اور لفظ زکوٰۃ آیا ہے وہاں انھوں نے اس کا ترجمہ charity کیا ہے اور زکوٰۃ کے معاملہ میں کہیں کہیں charity کے ساتھ لفظ regular جوڑ دیا ہے۔

(۱۲) آیت ۱۷ : ۳۲ میں لفظ الزنیٰ (زنا) کا ترجمہ adultery کیا ہے یہ غلط ہے۔ ناجائز مجامعت کے لیے انگریزی میں دو الگ الگ الفاظ ہیں adultery شادی شدہ فرد سے ناجائز مجامعت کے ارتکاب کو کہتے ہیں اور اس فرد کو adulterer کہتے ہیں۔ غیر شادی شدہ فرد اگر ناجائز مجامعت کا ارتکاب کرے تو اس کے لیے انگریزی لفظ fornication ہے۔ لیکن عربی میں (اور اردو میں بھی) دونوں صورتوں کے لیے ایک ہی لفظ زنیٰ (زنا) ہے۔ اس لیے یہاں لفظ زنیٰ کے ترجمہ کا وہی طریقہ صحیح ہوگا جو عبداللہ یوسف علی صاحب نے آیت ۲۴ : ۲ کے ترجمہ میں اختیار کیا ہے یعنی adultery/fornication دونوں الفاظ کا استعمال گو کہ یہ ترجمہ وہاں غلط ہے۔ اس لیے کہ آیت ۱۷ : ۳۲ میں زنیٰ (زنا) کا لفظ شادی شدہ اور غیر شادی شدہ دونوں کے ناجائز مجامعت کے ارتکاب کا احاطہ کرتا ہے آیت ۲۴ : ۲

میں یہ ترجمہ اس لیے غلط ہے کہ اس میں واضح طور پر ایک سو کوڑے مارنے کی سزا کا تذکرہ ہے اس میں ایک سو کوڑے مارنے کی سزا کا تذکرہ نہیں اس لیے یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ آیت ۲۴ : ۲ میں لفظ زانی اور زانیہ سے غیر شادی شدہ مرد اور عورت مراد ہیں کیونکہ شادی شدہ مرتکب زنا کی سزا رجم ہے نہ کہ سو کوڑے (اگر زنا کے مرتکبین میں ایک شادی شدہ اور ایک غیر شادی شدہ ہو تو شادی شدہ کو رجم کیا جائیگا اور غیر شادی شدہ کو ایک سو کوڑے مارے جائیں گے۔)

(۱۳) آیت ۳۳ : ۶۰ میں والمرجفون فی المدینۃ کا ترجمہ those who stir up sedition in the city. کیا ہے اس میں لفظ Sedition. بالکل غلط ہے انگریزی کے اس لفظ کا ایک متعین مفہوم ہے اور وہ ہے حکومت وقت کے خلاف مہم اور اس کے خلاف معاندانہ جذبات کو ابھارنا۔ اس آیت کا کوئی تعلق حکومت سے نہیں ہے۔ ام المومنین حضرت عائشہؓ کے خلاف اتہام تراشی کی جو سرگوشیاں (واقعہ افک) شروع ہو گئی تھیں یہ آیت اس سے متعلق ہے اس لیے اس کا صحیح ترجمہ ہوگا Those who spread false rumour in the city

(۱۴) آیت ۴۳ : ۵۵ میں آسفونا کا ترجمہ provoked us. کیا ہے جو اس لحاظ سے نامناسب ہے کہ یہاں اللہ تعالیٰ خود ایک بات اپنے بارہ میں فرما رہا ہے لفظ provoke, کے مفہوم میں یک گونہ بے اختیاری کے ساتھ کسی عمل کا ردعمل شامل ہے جیسے کوئی شخص کوئی ایسی بات کہدے یا عمل کرے جس سے دوسرا شخص بے اختیار بھڑک اٹھے اور اس کے نتیجہ میں کچھ کہہ یا کر گزرے اور یہ بات اللہ تعالیٰ کی شان سے بعید ہے۔ اس کا سیدھا سادا ترجمہ angered us, ہونا چاہیے۔ اسی طرح کی عدم احتیاط یوسف علی صاحب سے آیت ۹ : ۴ کے ترجمہ میں بھی ہوئی ہے۔ یہاں اَخْرَجَہٗ کا ترجمہ انھوں نے drove him out کیا ہے جو لغوی اعتبار سے تو غلط نہیں ہے لیکن چونکہ بات رسول اللہؐ کی ذاتِ گرامی کے تعلق سے ہو رہی ہے اس لیے یہ پیرایہ سوء ادبی ہوگا۔ مناسب ترجمہ ہوگا made him leave, یا forced him to leave, یا leave, کی بجائے go away.

(۱۵) آیت ۵۶ : ۵۷ کا ترجمہ why will you not witness the truth.

غلط ہے۔ اردو میں اس فقرہ کا ترجمہ ہوگا "تم حق کا مشاہدہ کیوں نہ کروگے" حالانکہ آیت میں مشاہدہ کرنے کی نہیں بلکہ شہادت دینے (فلولا تصدقون) کی بات کہی گئی ہے اس کا صحیح ترجمہ ہوگا why, then, ye not testify to the truth. یوسف علی صاحب کے کیے ہوئے ترجمہ میں truth. میں حرف T کو capital Letter. میں لانا بھی غلط ہے اس لیے کہ یہاں شہادت حق مراد نہیں ہے بلکہ ایک حقیقت کی شہادت دینا مراد ہے۔

(۱۶) آیت ۶۶:۲ کا ترجمہ Allah has already ordained for you (O men) dissolution of your oaths (in some cases) یہ ترجمہ درست نہیں ہے۔ اس آیت کا ترجمہ مولانا تھانویؒ نے اس طرح کیا ہے "اللہ تعالیٰ نے تم لوگوں کے لیے قسموں کا کھولنا (یعنی قسم توڑنے کے بعد اس کے کفارہ کا طریقہ) مقرر فرما دیا ہے" مولانا مودودیؒ نے ان الفاظ میں ترجمہ کیا ہے "اللہ تعالیٰ نے تم لوگوں کے لیے اپنی قسموں کی پابندی سے نکلنے کا طریقہ مقرر کر دیا ہے"۔ جبکہ یوسف علی صاحب کی عبارت کا ترجمہ ہوگا "اللہ نے (اے مردو) بعض معاملات میں) تمہیں اپنی قسموں کو فسخ کرنے کے لیے محکوم کر دیا ہے"۔ جو یکسر غلط اور بے معنی ہے اسے یوں ہونا چاہیے۔ Allah has prescribed for you (O Muslims) method of absolution from oaths. مزید برآں اس ترجمہ میں قوسین میں O men, بھی غلط ہے اس لیے کہ یہ بات صرف مردوں کے لیے مخصوص نہیں ہے بلکہ عورتیں بھی اس میں شامل ہیں۔ اس لیے یہاں O Muslims. ہونا چاہیے اور in some cases. (بعض امور میں) تو بالکل ہی غیر ضروری اور بیکار اضافہ ہے۔

(۱۷) آیت ۶۶:۳ کا آغاز سے لے کر واعرض عن بعض تک کا ترجمہ بالکل ہی غلط ہے مترجم کے الفاظ ہیں: When the Prophet disclosed a matter of confidence to one of his consorts and she then divulged it (to another), and Allah made it known to him, he confided part there of and repudiated a part

یوسف علی صاحب کی عبارت کا اردو ترجمہ یہ ہوگا "جب اللہ کے رسولؐ نے اپنی ازواج

میں سے ایک کو اعتماد والی ایک بات بتائی اور انھوں نے اس کو دوسری زوجہ کو بتادیا اور اللہ نے رسول کو اس سے مطلع کردیا تو انھوں نے (رسولؐ نے) اس کے ایک جز کی تو توثیق کی اور ایک جز کو مسترد کردیا" جبکہ اس آیت کا اردو میں ترجمہ یہ ہے "نبی نے ایک بات اپنی ایک بیوی سے راز میں کہی تھی پھر جب اس بیوی نے (کسی اور پر) وہ راز ظاہر کردیا اور اللہ نے نبی کو اس (افشائے راز) کی اطلاع دے دی تو نبی نے اس پر کسی حد تک (اس بیوی کو) خبردار کیا اور کسی حد تک اس سے درگزر کیا۔" (میں نے یہ ترجمہ مولانا مودودیؒ کی تفہیم القرآن سے لیا ہے۔ شاہ رفیع الدین صاحبؒ نے شاہ عبدالقادر صاحبؒ اور مولانا اشرف علی تھانویؒ نے بھی بالکل اسی مفہوم کا ترجمہ کیا ہے۔ الفاظ قدرے مختلف ہیں میں نے بوجہ سلاست مولانا مودودی کا ترجمہ نقل کیا ہے) اس سے خود بخود دونوں ترجموں کا فرق واضح ہے کہ یوسف علی صاحب کا کیا ہوا ترجمہ قرآن کے الفاظ سے ہم آہنگ نہیں ہے۔

(۱۸) آیت ۶۶ : ۵ میں سٰٓئِحٰتٍ کا ترجمہ who travel (for faith) and fast, کیا ہے۔ اس ترجمہ میں travel (سفر) نہ صرف زاید بلکہ بہ اعتبار سیاق غلط بھی ہے۔ عربی لفظ سٰٓئِحٰت کے معنیٰ 'روزہ رکھنے والی' اور 'سفر کرنے والی' دونوں ہیں اس لیے بہ اعتبار سیاق کسی ایک کو اختیار کرنا ہوگا۔ یہاں یہ لفظ سیر و سفر کرنے والی کے معنی میں نہیں آیا ہے۔ اس آیت میں ان خواتین کی صفات بیان کی گئی ہیں جن سے آنحضور صلعم آئندہ نکاح فرمائیں۔ یہ ہم جانتے ہیں کہ آپ کی ازواج مطہرات میں کوئی سفر کی دلدادہ نہیں تھیں اور نہ کسی زوجہ مطہرہ کا علٰحدہ سے سفروں پر جانا ثابت ہے (خواہ کسی دینی غرض کے لیے ہی کیوں نہ ہو جیسا کہ یوسف علی صاحب نے قوسین میں in faith کا اضافہ کرکے تاثر دینے کی کوشش کی ہے) اور نہ سفر کی دلدادہ ہونا کوئی ایسی صفت ہی ہے جسے آنحضور کی زوجیت کے لیے قابل پسندیدگی سمجھا جائے۔

اس ترجمہ میں قباحت کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ ہندوستان و پاکستان میں بعض تجدد پسند حضرات اسے پردہ کی مخالفت کے لیے بطور دلیل پیش کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ چونکہ اس آیت میں رسول اللہ کی ازواج کے لیے سفر کرنے کا شوق رکھنے والی ہونے کا تذکرہ اس طور پر کیا گیا ہے کہ وہ ایک پسندیدہ صفت ہے اور زیادہ سفر پردہ کی پابندی کے ساتھ ممکن

نہیں ہے اس لیے حجاب کا جو حکم عام طور پر علما بیان کرتے ہیں وہ صحیح نہیں ہے۔ اتنا ہی نہیں بلکہ اس آیت کے ساتھ "علم حاصل کرو خواہ چین میں ہی کیوں نہ ملے" اور "علم کا حاصل کرنا مسلمان مردوں اور عورتوں دونوں پر فرض ہے" والی حدیثوں کا جوڑ ملا کر حجاب اور محرم دونوں کی شرط سے پیچھا چھڑانے کی کوشش کرتے ہیں۔

(۱۹) آیت ۶۸ : ۴۳ میں سجود کا ترجمہ bow in adoration, کیا ہے۔ لفظ bow کے معنی ہیں 'جھکنا' (رکوع کے لیے انگریزی لفظ bow, عام طور پر مستعمل ہے) سجدہ کے لیے انگریزی لفظ prostration ہے اور یہاں اسے ترک کرنے کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔ اسی طرح لفظ adoration, بھی مناسب نہیں ہے۔ یہاں reverence, (تعظیم، احترام) کا محل ہے۔

(۲۰) آیت ۷۲ : ۲۱ میں لفظ رَشَدًا کا ترجمہ right conduct, (صحیح طرز عمل یا راہِ ہدایت) کیا ہے جو لغوی معنی کے اعتبار سے تو غلط نہیں لیکن چونکہ لفظ رَشَدًا اپنے سے پہلے والے لفظ ضرًّا کے مقابل کے طور پر آیا ہے جس کا ترجمہ یوسف علی صاحب نے بھی harm, (یعنی ضرر یا نقصان) کیا ہے۔ اس لیے لغوی اعتبار سے بھی اور سلاست کے اعتبار سے بھی رَشَدًا کا ترجمہ bring any good ہونا چاہیے۔ شاہ رفیع الدین صاحب، مولانا اشرف علی تھانوی اور مولانا مودودی تینوں نے اس لفظ رَشَدًا کا ترجمہ 'بھلائی' کیا ہے۔

(۲۱) اسی سورہ ۷۲ کی آیت ۲۳ کا ترجمہ سلسلہ کلام کے لیے آیت ۲۲ کے آخری فقرہ سے ملا کر پڑھا جائے تو یوں کیا گیا ہے:۔

nor Should I find refuge except in Him, Unless I proclaim what I receive from Allah and His Messages

انگریزی کی اس عبارت کا اردو ترجمہ یہ ہوگا کہ "نہ میں اللہ کے سوا کہیں پناہ پاسکوں گا تا آں کہ میں اعلان نہ کردوں اس کا جو مجھے اللہ کی طرف سے پہنچا ہو اور اس کے پیغاموں کا" یہ ترجمہ بے معنی سا ہے اور اس میں لفظ unless, (تا آنکہ) بطور عطف غلط ہے جبکہ متن میں یہاں لفظ اِلّا آیا ہے۔ بلغًا کا ترجمہ proclaim, بھی درست نہیں ہے۔ اس آیت کا صحیح انگریزی ترجمہ ہوگا Mine is only to convey what I receive from Allah and His Messages. مولانا مودودی نے اس کا بہت سلیس ترجمہ ان الفاظ میں کیا ہے

"میرا کام اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ اللہ کی بات اور اس کے پیغامات پہنچا دوں" اس آیت میں آئے ہوئے لفظ بلاغ کا ترجمہ proclaim کے بجائے convey ہے۔

(۲۲) آیت ۷۳: ۷ کا ترجمہ اس طرح ہے True there is for thee by day prolonged Occupation with ordinary duties اس ترجمہ میں آخری تین الفاظ with ordinary duties بالکل زائد ہیں ان کے بغیر بھی بات مکمل ہوگئی ہے لیکن اگر وضاحت مطلب کے لیے ان کا اضافہ ضروری سمجھا بھی جائے تو ایک تو یہ کہ ان الفاظ کو قوسین میں ہونا چاہیے دوسرے یہ کہ لفظ ordinary یہاں بالکل ناموزوں ہے اس کے بجائے بہ اعتبار سیاق manifold. ہونا چاہیئے۔

(۲۳) آیت ۷۴: ۳ رَبَّكَ فَكَبِّرْ (اپنے رب کی بڑائی بیان کر) کا ترجمہ And thy Lord thou magnify کیا ہے یہاں magnify بالکل غلط ہے اس لفظ کا مطلب ہے کمیت یا کیفیت میں کسی چھوٹی چیز یا بات کو بڑا کرنا۔ ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کے بارہ میں یہ کسی طرح بھی درست نہیں یہاں glorify. کا محل ہے یا پوری آیت کا دوسرا اور صحیح ترجمہ ہوگا And proclaim thou the Greatness of th y Lord

(۲۴) اسی سورۃ المدثر کی آیت ۴۰ فی جنٰت یتساءلون کو مستقل بالذات مان کر ترجمہ کیا ہے کہ اہل جنت Will question each other. (ایک دوسرے سے پوچھیں گے) حالانکہ یہاں یتساءلون کا تعلق بعد کی آیت ۴۱ عَنِ الْمُجْرِمِيْنَ سے ہے جس کو ایک علٰحدہ آیت مان کر یوسف علی صاحب نے And (ask) of the sinners ترجمہ کیا ہے اس طرح اہل جنت کے دو علٰحدہ علٰحدہ عمل بیان کیے ہیں، ایک تو آپس میں ایک دوسرے سے سوالات کرنا اور دوسرا اہل دوزخ سے پوچھنا (آیت ۴۲) کہ ما سلککم فی سقر (تمہیں کون سا عمل دوزخ میں لے گیا) حالانکہ آیت میں اہل جنت کا ایک دوسرے سے کچھ پوچھنے کا ذکر نہیں ہے بلکہ اہل دوزخ (المجرمین) سے ان کے دریافت کرنے کا تذکرہ ہے۔

(۲۵) آیت ۷۵: ۲۹ میں لفظ ساق (پنڈلی) کا ترجمہ Leg (پاؤں) کیا ہے۔ یہ غلط ہے۔ پنڈلی کے لیے لفظ Shank ہے۔ اس آیت میں سکرات کی حالت کا نقشہ کھینچا گیا ہے اور عربی میں ایک پنڈلی کا دوسری پنڈلی سے لپٹ جانا یہی ترجمہ

اردو کے مترجمین نے کیا ہے) سخت تکلیف کی حالت میں ہونے کے اظہار کے لیے عام ہے۔

(۲۶) آیت ۱۱۳:۴ میں نَفّٰثٰتِ فِی الْعُقَدِ کا ترجمہ practice Secret arts کیا ہے۔ یہاں فاضل مترجم نے سیدھے سیدھے blow on the knats ترجمہ کرنے کے بجائے الفاظ کے مرادی معنی درج کیے ہیں اور وہ بھی ایسے پیرایہ میں جو غیر واضح ہے۔ یہ غیر ضروری آزادی کا استعمال ہے۔

ادارۂ تحقیق

کی مطبوعات کے علاوہ دوسرے مکتبوں کی دینی کتب بھی آپ ہم سے طلب کرسکتے ہیں بعض کتابوں کے نام یہاں دئے جارہے ہیں۔

۱۔ بخاری شریف اردو ترجمہ مکمل ۴ جلدوں میں	۴۹۰/-	۱۵۔ معاشیات اسلام	مولانا مودودیؒ ۲۵/-
۲۔ مسلم شریف اردو ترجمہ ۴ جلدوں میں	۳۵۰/-	۱۶۔ سود	مولانا مودودیؒ ۱۸/-
۳۔ مشکوٰۃ المصابیح اردو ترجمہ مکمل ۳ جلدوں میں	۲۵۰/-	۱۷۔ یہودیت ونصرانیت	" ۴۰/-
۴۔ تذکرہ	مولانا ابوالکلام آزاد ۶۰/-	۱۸۔ خلافت وملوکیت	" ۴۰/-
۵۔ غبار خاطر	" ۶۵/-	۱۹۔ معروف ومنکر	مولانا جلال الدین عمری ۳۵/-
۶۔ خطبات آزاد	" ۵۰/-	۲۰۔ خدا اور رسول کا تصور	" ۳۰/-
۷۔ مسلمان عورت (ترجمہ)	" ۲۵/-	۲۱۔ عورت اسلامی معاشرے میں	" ۳۲/-
۸۔ عزیمت ودعوت	" ۱۰/-	۲۲۔ قرآن مجید کا تعارف	مولانا صدرالدین اصلاحی ۱۴/-
۹۔ اصحاب کہف	" ۱۰/-	۲۳۔ دین کا قرآنی تصور	" ۱۳/-
۱۰۔ انتخاب الہلال	" ۴۵/-	۲۴۔ اسلام - ایک نظر میں	" ۱۵/-
۱۱۔ اسلامی فقہ	مولانا منہاج الدین میناائی ۷۰/-	۲۵۔ تحریک اسلامی ہند	" ۱۰/۵۰
۱۲۔ یادرفتگاں	ماہر القادری ۴۰/-	۲۶۔ زادِ راہ	مولانا جلیل احسن ندوی ۴۸/-
۱۳۔ الجہاد فی الاسلام	مولانا مودودیؒ ۶۰/-	۲۷۔ سفینۂ نجات	" ۴۵/-
۱۴۔ سیرت سرورِ عالم	" اول/۸۵ دوم/۸۵	۲۸۔ اسلام کا تصور مساوات	مولانا سلطان احمد اصلاحی

ملنے کا پتا

مکتبہ تحقیق وتصنیف اسلامی - پان والی کوٹھی - دودھ پور - علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

ہماری نئی کتابیں

درسِ قرآن

از مولانا محمد سلیمان قاسمی

توحید و رسالت، ایمان و عمل، عہد و میثاق، عبادت و ریاضت، شہادتِ حق، اصلاحِ معاشرہ، قتال و خوں ریزی، جہاد، معاملاتِ زندگی اور اجتماعیت کے تعلق سے تیس دروسِ قرآن کا مؤثر مجموعہ۔ آغاز میں قرآن فہمی اور اُس کے اصول و مبادی کے تعلق سے تفصیلات اور اخیر میں زیرِ درس قرآنی الفاظ کے معانی بھی شامل ہیں۔

سائز ۲۳×۳۶/۱۶ صفحات ۳۱۲ قیمت ۵۵/-

جلوۂ فاراں

از مولانا محمد عنایت اللہ سبحانی

سادہ، عام فہم، شیریں اور شگفتہ اسلوب میں سیرتِ پاک کا ایک دل آویز خاکہ

سائز ۲۰×۳۰/۱۶ صفحات ۳۳۶ قیمت ۳۱/-

المودودیؒ

از مولانا نعیم صدیقی

مشہور اسلامی ادیب و سیرت نگار جناب نعیم صدیقی کے قلم سے مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ کے حالاتِ زندگی اور ان کی دینی و علمی خدمات کا یقین افروز تذکرہ۔

سائز ۲۳×۳۶/۱۶ صفحات ۳۷۲ قیمت ۶۰/-

یادِ رفتگاں

از مولانا ماہر القادری

ایشیا کے معتبر ادیب و ناقد جناب مولانا ماہر القادری کے قلم سے ۱۸۹ علمی، ادبی، مذہبی اور سیاسی شخصیتوں کے بصیرت افروز خاکوں کا مجموعہ۔

سائز ۲۳×۳۶/۱۶ قیمت حصہ اول مجلد ۴۰/- دوم مجلد ۴۵/-

مرکزی مکتبہ اسلامی ۱۳۵۳ چتلی قبر دھلی ۱۱۰۰۰۶

ابن خلدون کا نظریہ العصبیہ

ایک تجزیہ

جناب محمد امتیاز ظفر

ابوزید عبدالرحمٰن ابن محمد ابن خلدون ۱۳۳۲ عیسوی میں پیدا ہوئے۔ ابن خلدون عربی النسل[1] تھے ان کے آبا و اجداد جزیرہ نمائے عرب میں حضر موت کے رہنے والے تھے جو کچھ عرصہ قبل وہاں سے نقل مکانی کر کے اسپین کے علاقہ سیوائیل میں آ گئے تھے اور ۱۲۴۸ء میں وہاں سے شمالی افریقہ چلے آئے۔ ابن خلدون کی ولادت تیونس میں ہوئی۔ انھوں نے مذہبی علوم کے علاوہ شاعری، منطق اور فلسفہ کی تعلیم بھی حاصل کی۔ سترہ برس کی عمر میں ابن خلدون کے والدین طاعون کا شکار ہو کر چل بسے۔ اس طرح کم عمری ہی میں انھیں حصول معاش کی خاطر سرگرم عمل ہونا پڑا۔ انھیں ابواسحاق کے دربار میں معمولی محرر کی نوکری ملی، لیکن یہ کام ان کے مذاق کے مطابق نہ تھا لہٰذا وہ جلد ہی یہ نوکری چھوڑ کر فاس چلے آئے۔ جہاں انھیں سلطان ابوعنان کے یہاں کاتب عدالت کا عہدہ مل گیا۔ جو ابن خلدون کے نزدیک ان کے خاندانی وقار کے منافی تھا[2]۔ اس اثنا میں ان کے تعلقات بجایہ کے سابق حاکم اور سلطان ابوعنان کے چچازاد بھائی ابوعبداللہ محمد کے ساتھ قائم ہو گئے، جو اپنے اقتدار کی بحالی کے لیے خفیہ طور پر کوششیں کر رہا تھا۔ ابوعنان کو ان تعلقات کی بھنک پڑی تو اس نے ابن خلدون کو جیل میں ڈال دیا ابن خلدون کو اس وقت رہائی نصیب ہوئی جب ابوعبداللہ محمد بائیس ماہ بعد اپنے مقصد میں کامیاب ہوا، جس کے بعد ابوعبداللہ محمد کے دربار میں ابن خلدون کو خاص مرتبہ حاصل ہو گیا۔ لیکن ابن خلدون فاس میں بھرپور سیاسی زندگی گزارنے کے بعد ۱۳۶۲ میں خلیفہ محمد پنجم کے یہاں غرناطہ چلے گئے۔ خلیفہ نے انھیں عزت بخشی اور سفیر امن بنا کر پیڈرو کے دربار میں بھیجا۔ شہنشاہ پیڈرو ان کی صلاحیتوں کا معترف تھا۔ اس نے ان کی صلاحیتوں سے فائدہ اٹھانے کے لیے انھیں اپنے یہاں قیام کرنے کی دعوت دی اور

انھیں ان کے آباء کی سیوائیل میں موجود جاگیروں اور جائیدادوں کی واپسی کی پیشکش بھی کی، لیکن وہ یہ سب کچھ چھوڑ کر واپس خلیفہ محمد کے یہاں غرناطہ چلے آئے۔ کچھ عرصہ بعد ابن خلدون کی اپنے دوست اور خلیفہ کے وزیر ابن الکاتب سے ان بن ہوگئی[۵] جس کی وجہ سے انھیں ۱۳۶۵ء میں واپس بجایۃ میں ابو عبداللہ محمد کے یہاں لوٹنا پڑا۔ وہاں وہ حاجب کے قابل تکریم عہدہ پر متمکن ہوئے۔ ۱۳۶۸ء میں جب ابو عبداللہ محمد کو اس کے ایک چچازاد ابوالعباس نے شکست دی تو ابن خلدون کو تلمسان کے حاکم عبدالوادی کے یہاں پناہ ملی۔ وہاں وہ مستقل طور پر نہ رکے بلکہ مختلف امراء اور حکمرانوں کے یہاں تھوڑے تھوڑے وقفہ کے لیے قیام پذیر رہے۔ ۱۳۷۴ میں وہ غرناطہ بھی گئے اور دوسرے سال ہی واپس آکر اپنے آپ کو قلعات ابن سلامہ[۶] میں محبوس کرلیا اور تین سال بعد وہاں سے اس وقت نکلے جب انھوں نے اپنی شہرہ آفاق کتاب "کتاب العبر" کا معتدبہ کام کرلیا تھا ۱۳۷۸ میں وہ اپنے آبائی شہر تیونس میں آگئے وہاں ان کی خوب مدارات اور عزت افزائی ہوئی۔ انھوں نے تدریس کا سلسلہ بھی شروع کیا لیکن خطیب شہر سے اختلافات پیدا ہوگئے۔ ابن خلدون نے حج کرنے کا ارادہ کیا وہ ۱۳۸۲ میں عازم سفر ہوئے راستے میں مصر کا شہر قاہرہ پڑتا تھا۔ جس کی تہذیبی اور علمی سرگرمیاں اور زندگی نے ابن خلدون کو اپنا گرویدہ[۷] کرلیا۔ اور ابن خلدون نے جامعۃ الازہر میں تدریس شروع کردی۔ والیٔ مصر کی طرف سے انھیں قاضی کے عہدہ کی پیشکش ہوئی جو انھوں نے قبول کی اور فقہ مالکی[۸] کے مطابق فرائض سرانجام دیتے رہے۔ ۱۳۸۴ء میں انھیں اپنے خاندان کو تیونس سے لانے والے جہاز کی غرقابی کی اندوہناک خبر ملی۔ اگلے سال وہ اپنے عہدہ سے استعفیٰ دے کر حج کو روانہ ہوئے وہاں سے واپسی ۱۳۸۸ میں ہوئی اور دوبارہ اپنا کام شروع کیا ۱۳۹۹ء میں وہ حکومت مصر کے چیف جسٹس ہوگئے۔ ان دنوں میں امیر تیمور نے شام پر حملہ کردیا۔ بادشاہ نے دفاعی مہم میں ابن خلدون کو اپنے ساتھ لیا اور دمشق میں قلعہ بند ہوگیا۔ لیکن قاہرہ میں بغاوت کی وجہ سے اسے ابن خلدون کو وہیں چھوڑ کر واپس آنا پڑا۔ امیر تیمور کو ابن خلدون کی شہر میں موجودگی کا علم ہوا تو انھیں ملاقات کے لیے بلایا[۹] امیر تیمور نے، جو ان کی علمیت کا قائل تھا، ان مذاکرات کو طول دیا اور دونوں ۳۵ دن تک علمی و سیاسی معاملات پر گفتگو کرتے رہے۔ اس کے بعد ابن خلدون قاہرہ لوٹ آئے۔ جہاں وہ آخر عمر تک چیف جسٹس

کے عہدہ پر فرائض سرانجام دیتے رہے۔ ۱۶ مارچ ۱۴۰۶ کو ابن خلدون اس جہانِ فانی سے کوچ کر گئے۔

ابن خلدون کی تصانیف

ابن خلدون کی تصانیف کا سلسلہ ہمیں ان کی کم عمری ہی سے ملتا ہے۔ ابھی وہ سترہ[۱۱] سال کے تھے کہ انھوں نے ۱۳۵۱ء میں فخرالدین رازی کی کتاب المحاصل پر ایک چھوٹا سا مقالہ لکھا جو انھوں نے اپنے استاد الابلی کی خدمت میں پیش کیا اس کے علاوہ انھوں نے ابوالبصیر کے شہرۂ آفاق قصیدہ بردہ کی تشریح و توضیح لکھی۔ انھوں نے ابن رشد کی کتب کا خلاصہ لکھا۔ سلطان محمد پنجم کے لیے منطق پر ایک مفید رسالہ لکھا اور ایک کتاب ابتدائی ریاضی پر لکھی۔ لیکن یہ بات ابن خلدون جیسے نابغہ کا ہی حصہ ہو سکتا ہے کہ یہ سب تصانیف ان کی زندگی کے پہلے تیس[۱۲] سالوں میں مکمل ہوئیں اور بعد میں انھوں نے اپنی زندہ جاوید کتاب "کتاب العبر" پر کام کیا۔ اس کتاب کا نام "کتاب العبر و دیوان المبتدا والخبر فی ایام العرب والعجم والبربر" ہے۔ یہ کتاب زیادہ تر قلعات ابن سلامہ میں قیام کے دوران لکھی گئی جبکہ آخری حصہ قیام مصر[۱۳] کے دوران مکمل کیا گیا۔

کتاب العبر

کتاب العبر (۱۳۷۷ - ۱۳۸۲ء) درج ذیل حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلی جلد جو مقدمہ تاریخ ابن خلدون کے نام سے موسوم ہے اس میں مقدمہ تعارف اور کتاب نمبر ۱ ہے۔ کتاب نمبر ۲ میں تاریخ العالمی ہے جو ابن خلدون کے زمانہ تک کے واقعات پر محیط ہے۔ کتاب نمبر ۳ میں ممالک مغربیہ میں تاریخ اسلام و مسلمانان کا تذکرہ ہے جو مصر میں مکمل ہوئی۔

ابن خلدون نے پہلی کتاب میں تاریخ نگاری کے اصولوں اور قوانین پر بحث کی ہے انھوں نے اپنے وقت تک کی تاریخی کتب کا تنقیدی انداز میں مطالعہ کیا اور ان میں پائی جانے والی کمزوریوں کی نشاندہی کی۔ وہ کہتے ہیں کہ تاریخ نگار میں بطور انسان کچھ ایسی فطری اور جبلی خصوصیات ہیں جو ان کی تحریروں میں شامل ہو کر تاریخ نگاری میں کمزوریوں اور غلطیوں کا سبب بنتی ہیں۔ ان کے نزدیک یہ جبلی عناصر درج ذیل ہیں[۱۵]:

(ا) مورخ میں طرف داری کا عنصر۔
(ب) ذرائع (Sources)
(ج) رپورٹوں کے مخفی منشا کو سمجھنے میں ناکامی۔
(د) بے وجہ خوش اعتقادی۔
(ہ) واقعات کو وسیع تناظر میں سمجھنے میں ناکامی۔
(و) حاکم وقت کی خوشنودی حاصل کرنے کی خواہش۔

لیکن سب سے بڑھ کر مورخ کی اس وقت کے اسلوب ثقافت سے لاعلمی اس کی تاریخ نگاری میں غلطیوں کا سبب بنتی ہے۔ ابن خلدون نے اپنی گفتگو میں واضح کیا ہے کہ تاریخ نگاری میں جن پہلوؤں کو مدنظر رکھنا ضروری ہے ان میں واقعات کے اسباب وعلل اور ان کی متجانسیت اور غیر متجانسیت کے علاوہ اس تاریخی مواد میں واقعات کی منطقی اور سائنسی جانچ پڑتال کرنے کی صفت موجود ہونا بھی ضروری ہے۔

ابن خلدون نے اپنے نقطۂ نظر کو تاریخی حوالوں سے واضح کرتے ہوئے اس بات پر زور دیا ہے کہ ایک ایسا علم ضروری ہے جو کہ انسانی تاریخ کا انسانی طبائع کے حوالے سے مطالعہ کرے اور انسان کے مدنی الطبع ہونے کے ناطہ سے اس کے ماحول اور وراثتی حوالے پر محیط ہو۔ ابن خلدون نے انسانی تاریخ کو انسان کے مجموعی طرز عمل کے نقطۂ نظر سے مطالعہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس طرح اس کے خیالات کا مرکزی نقطہ انسان اور اس کی ثقافت وتہذیب ٹھہرتی ہے۔ اس نے اپنی کتاب نمبر ا کے پہلے باب میں انسانی ثقافت کا بطور مجموعی جائزہ لیتے ہوئے چھ اصول[۱۵] پیش کیے ہیں۔ پہلے اصول کے مطابق انسان ضرورتاً اجتماعی زندگی گزارنے پر مجبور ہے۔ اس حوالہ سے انسانی اور حیوانی زندگی کے فطری ترویج کے اصولوں کو اخذ کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ:[۱۶]

Consequently social organization is necessary to human species, without it, the existance of human beings would be incomplete.

"نتیجہ کے طور پر انسانی نسل کے لیے سماجی تنظیم کی ضرورت ناگزیر ہو جاتی ہے اس کے بغیر انسانی وجود کی تکمیل ممکن نہیں ہے۔"

دوسرے نمبر پر وہ زمین کو سات اقلام میں تقسیم کرتے ہوئے انسانی ثقافت وتہذیب کو مزید دس دس جغرافیائی حصوں میں شمار کرتا ہے۔ تیسرے اصول کے مطابق وہ انسانی تہذیب و ثقافت میں طبعی وجغرافیائی اثر پذیری کو تسلیم کرتا ہے۔ چوتھے اصول کے تحت وہ انسانی طبائع پر آب وہوا اور موسم کے عنصر کو اہمیت دیتے ہوئے ثقافت وتہذیب انسانی میں اس کے مظاہر کو دیکھتا ہے پانچویں اصول کے مطابق خوراک کی کمی بیشی کو انسان کی طبعی وذہنی بالیدگی اور نشوونما کے نتائج کو اس کی تہذیب وثقافت پر منتج ہوتا دیکھتا ہے اور آخری اصول میں وہ انسان کی وہبی اور اکتسابی خصوصیات کو جو اس کو روحانی طور پر ممتاز ومیز کرتی ہیں دوسری مخلوقات سے وجہ تفریق مانتا ہے۔

ابن خلدون کے پیش کردہ درج بالا اصول واضح کرتے ہیں کہ یہ ان کے گہرے مطالعہ، ذوقِ تجسس اور مظاہرِ فطرت کے بغور ادراک کا نتیجہ ہیں۔ انھوں نے کوئی بھی اصول محض مفروضے اور خیالی دنیا سے اخذ نہیں کیے بلکہ جو کچھ اس نے دیکھا اس کو بنیاد بنا کر یہ اصول اخذ کیے اس کے تمام اصول مظاہر طبعی اور مادی (Visible) حقائق پر منتج ہوتے ہیں اس نے کسی بھی مفروضہ کو ثقافت وتہذیب انسانی کے اصول ومبادی میں کوئی جگہ نہیں دی۔ محسن مہدی لکھتے ہیں[۱۸] کہ:

"All of the principles of Ibn Khaldun's science of culture are derived from traditional natural philosophy. His claim that conclusions of the new science were natural, demonstrative and necessary was to a large measure based on the fact that he considered all the principles of new science to have these characteristics. He conclusively avoided principles that were mere guesses, opinions, or generally accepted notions".

"ابن خلدون کے تمام ثقافتی اصول ومبادی، قدیم فطری فلسفہ (نیچرل فلاسفی) سے ماخوذ ہیں۔ اس کا یہ دعویٰ کہ نئی سائنس کے تمام نتائج فطری، قطعی اور ناگزیر ہیں، بڑی حد تک اس حقیقت پر مبنی ہے کہ اس نے نئی سائنس کے تمام اصول ومبادی کو اُن اوصاف کا حامل تسلیم کر لیا ہے۔ اس نے قطعیت کے ساتھ ان اصولوں کو نظر انداز کر دیا جو محض اندازوں، رایوں اور عمومی طور پر تسلیم کردہ مفروضوں کی حیثیت رکھتے تھے۔"

کتاب اول کے پہلے باب میں اصول و مبادی ثقافت و تہذیب کے بیان کے بعد بقیہ پانچوں ابواب میں بھی ایک منطقی ترتیب کو ملحوظ رکھا گیا۔ دوسرے باب میں تہذیب و ثقافت کی سادہ اور ابتدائی شکل سے لے کر جدید اور ترقی یافتہ ثقافت تک کا بیان ہے، تیسرے باب میں ادوار حکومت اور حاکمیت کے تصور کا بیان ہے جس میں خلافت اسلامیہ کے نظریہ کو بالتفصیل واضح کرتے ہوئے چند تنقیدی سوالات[۱۱] اٹھائے گئے ہیں۔ چوتھا باب ملکوں اور شہروں کے احوال کا جائزہ لیتے ہوئے وہاں کی تہذیبی و ثقافتی علامات کا مطالعہ ہے جبکہ پانچویں باب میں آرٹ و فنون کے ساتھ ساتھ انسانی ہنرمندی کے مسائل زیر بحث لائے گئے ہیں۔ چھٹا باب انسانی تاریخ میں علوم کی اہمیت اور ان کی نشوونما کی شرائط اور اصولوں کا جائزہ پیش کرتا ہے۔

یہ انداز فکر و مطالعہ اس نابغہ روزگار کا اپنا خاصا ہے جس میں اس وقت تک کسی دوسرے حکیم یا دانشور نے ابھی تک کوئی قابل ذکر کوشش نہیں کی تھی۔ یہ انسان اور انسانی تہذیب و ثقافت کو محور بناتے ہوئے تاریخ عالم کا پہلا مطالعہ تھا۔ اسی گرانقدر کارنامے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ٹائن بی[۱۲] نے لکھا کہ:

Undoubtedly the greatest work of its kind that has ever yet been created by any mind in any time or place.

"بلاشبہ اپنی نوعیت کا یہ سب سے بڑا کارنامہ ہے جو کسی ذہن نے کسی عہد میں اور کسی مقام پر اب تک انجام دیا ہے۔

ابن خلدون کے نزدیک انسان میں چند ایسی طبعی خصوصیات ہیں جو اسے دوسری مخلوقات سے ممتاز کرتی ہیں اور یہی وہ خصوصیات و علامات ہیں جو اسے مجبور کرتی ہیں کہ وہ تہذیبی اور ثقافتی رنگ میں اپنی زندگی کا نقشہ تیار کریں ان خصوصیات[۱۳] کو مختصر الفاظ میں کچھ یوں بیان کیا جاسکتا ہے:۔

الف۔ انسان میں علوم و فنون کے اکتساب اور اس کی ترویج و تعمیر کا وصف

ب۔ انسان میں اقتدار کی احتیاج جو شہد کی مکھی کے اندر تنظیم زندگی کی طرح جبلی نہیں بلکہ خلقی ہے۔

ج۔ انسان کے اندر عملی و اکتسابی ملکہ جو اسے تسلسل ہستی میں معاونت فراہم کرتا ہے۔
(د) اور گروہی زندگی کا رجحان جو اس کی مدنیت کی جانب رہنمائی کرتا ہے۔

انہی اوصافِ انسانی کو مدنظر رکھتے ہوئے ابن خلدون نے استدلالی ارتقاء کے ذریعے اپنا مطالعہ انسانی زندگی کے ثقافتی نقطۂ آغاز سے کیا ہے اور ان کا "نظریہ العصبیۃ" اس سارے مطالعہ میں کارفرما نظر آتا ہے اور یہی انسانی جذبہ انسان کی گروہی زندگی کی پہلی سیڑھی سے لے کر ایک منظم سیاسی نظام کی منزل تک پہنچا دیتا ہے۔ العصبیۃ کیا ہے؟ اس بارے میں ابن خلدون کے نظریہ کا خلاصہ درج ذیل سطروں میں مختصر طور پر پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

العصبیۃ

گروہی زندگی طبعی طور پر واضح انداز سے دو الگ الگ صورتوں میں پروان چڑھتی ہے۔ ایک اس کی بدوی حالت اور دوسری حضری۔[۲۲] بدوی گروہ تین مختلف حالتوں میں مقیم و مستحکم ہوتے ہیں ایک صورت تو یہ ہے کہ وہ زراعت پیشہ ہوں اور چھوٹے دیہاتوں اور دامن کوہ میں میسر چھوٹے چھوٹے ہموار قطعات اراضی میں رہیں۔ دوسری صورت میں وہ بھیڑ بکریاں پالتے ہیں اور کھلے بیابانوں اور صحراؤں سے دور شہری آبادیوں کے قریب اپنے مسکن بناتے ہیں اور تیسرے گروہ وہ ہوتے ہیں جو اونٹ پالتے ہیں اور لق و دق صحراؤں میں اپنے مسکن بناتے ہیں۔

ابن خلدون کے خیال میں بدوی گروہ زندگی کی بالکل بنیادی ضروریات پر ہی خوش رہتے ہیں، جب کہ حضری طرز حیات بنیادی سے بڑھ کر دوسری آسائشوں کا خوگر[۲۳] ہوتا ہے اس طرح بدوی طرز زندگی حیات انسانی کی ابتدائی صورت کا درجہ دیا جاسکتا ہے اور حضری اور مدنی کیفیت اس کی ترقی یافتہ شکل ہے اور اس ارتقائی انداز حیات کا دلچسپ پہلو یہ ہے کہ کرہ ارضی پر زندگی چاہے بدوی ہو یا حضری یہ کہیں بھی ایک جیسی نہیں۔ ان میں چھوٹے بڑے خیل و قبائل چھوٹے بڑے دیہہ و شہر اور ان میں آبادی کی کمی بیشی اس بدوی و حضری طرز حیات میں اختلافات کی بوقلمونی کا اظہار ہیں۔ ان کے علاوہ بدوی لوگوں میں اچھائی اور نیکی کے اختیار کرنے کی صلاحیت[۲۴] مقابلتہً زیادہ

ہوتی ہے جبکہ حضری لوگ اپنی دنیوی آلائشوں کی وجہ سے اپنے ذہن وعمل کو پراگندہ کر لیتے ہیں اور ان کے ہاں اچھائی اور برائی کا معیار ذاتی مفادات کے آئینہ میں پرکھا جاتا ہے۔ بدوی لوگ زیادہ بہادر اور حوصلہ مند ہوتے ہیں کیونکہ وہ کھلے میدانوں میں اپنے شب و روز بسر کرتے ہیں تو ہر وقت کسی ناگہانی آفت اور دشمن سے بچاؤ کے احساس میں ہوشیار و خبردار رہتے ہیں ان کا اسلحہ ہمیشہ تیار اور تلواریں آبدار رہتی ہیں وہ ہر دور سے آنے والی آواز پر چوکنے ہو جاتے ہیں۔ اس کے مقابلہ میں حضری زندگی میں لوگ اپنے گھروں کی دیواروں اور شہر کی فصیلوں میں اپنے آپ کو مطمئن اور حصار یافتہ سمجھ کر مامون زندگی گزارنے کے خوگر ہوتے ہیں کوئی دور و نزدیک کا شور و غلغلہ انھیں بے چین نہیں کرتا اور مثل خواتین و اطفال رہتے ہیں۔ بدوی لوگوں کی حوصلہ مندی کی واضح دلیل یہ بھی ہے کہ دورانِ سفر حضری لوگ ان کی راستہ شناسی کی صفت کے علاوہ ان کی بہادری پر اعتماد کر کے اپنا سفر جاری رکھتے ہیں۔

حضریوں میں حوصلہ مندی اور بہادری کی صفات میں مقابلتاً کمی کی وجہ ایک تو مکانات و شہروں میں قیام ہے اور دوسرا قوانین و ضابطوں کی پابندی[۴۵] کی عادت ہے۔ تعذیبی قوانین ان میں تذلیل و اہانت کا سبب بنتے ہیں تو تعلیمی و تربیتی قوانین ان میں انتہائی درجہ کی اطاعت و فرماں برداری کا جوہر پیدا کرتے ہیں اور یہ سب عادات جو قوانین کی پابندیوں کی وجہ سے ان میں پختہ ہوتی رہتی ہیں ان میں ضبط و برداشت کے فقدان کا سبب بنتی ہیں۔ جس طرح قوانین کی پابندی حضری زندگی کے قیام و استحکام کا سبب ہے اسی طرح بدوی زندگی ایک دن بھی قائم نہیں رہ سکتی اگر ان میں "العصبیۃ" ختم ہو جائے جو کہ بدوی زندگی کی روح اور اس طرزِ حیات کے تسلسل کی ضامن ہے۔

العصبیۃ کا جذبہ چھوٹے چھوٹے گروہوں میں خونی رشتوں[۴۶] کی بنا پر پروان چڑھتا ہے۔ جب کسی کے نسبی تعلق دار کسی دشمن کے حملے کا شکار ہوتے ہیں تو وہ ان کی مظلومیت پر شرم محسوس کرتا ہے اور اس کی نسبی حمیت جوش مارتی ہے اور اس طرح العصبیۃ کا جذبہ ترقی پاتا ہے ابن خلدون کے مطابق حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مسلمانوں کو شجرہ نسب یاد رکھنے کی ہدایت کی وجہ بھی یہی تھی کہ ایک تو پہچان کی ضرورت ہے اور دوسرے یہ نسبی اور خونی رشتہ داروں میں باہمی محبت اور ہمدردی و حمایت کے لیے مددگار ہے۔ یہ جذبہ

نسبی رشتوں کے علاوہ غلاموں اور اتحادیوں میں اس وقت پنپ سکتا ہے[۲۷]۔ جب وہ ایک عرصہ ان کے ساتھ رہنے کے بعد اپنا پرانا تعلق (خونی) بھول جائیں اور اس نئے قبیلہ کی العصبیۃ کے ساتھ اپنے آپ کو پوری طرح جذب کر دیں۔

ابن خلدون کے تجزیئے کے مطابق بدوی قبائل اور خاص طور پر عرب کے قبائل ہی وہ گروہ انسانی ہیں جن کی نسل مکمل طور پر خالص[۲۸] ہے اور ان کی نسل میں کسی دوسرے خون کی ملاوٹ کی قطعاً گنجائش نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ گروہ لق ودق بیابانوں اور صحراؤں میں اونٹوں کے ساتھ زندگی کی تمام تر درشتیوں کے ساتھ زندہ ہیں اور کوئی دوسری قوم ان کے حالات میں گزر بسر کا سوچ بھی نہیں سکتی اس لیے عربی بدوی قبائل اپنی نسل کے خالص جوہر کے ساتھ زندہ ہیں۔ شجرہ نسب میں ملاوٹ کی کئی وجوہات[۲۹] ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ کوئی آدمی اختیاری طور پر نئے قبیلہ میں بود و باش اختیار کرتا ہے اور اس نئے گروہ انسانی میں ضم ہو کر اپنی سابقہ شناخت کھو دیتا ہے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ کوئی آدمی نوکر یا غلام کی صورت میں اپنے آقا کے قبیلہ میں رہنے پر مجبور ہو اور ایک لمبے قیام کے بعد اپنی نسبی خصوصیات بھول جائے اور تیسری صورت یہ ہوتی ہے کہ جب ایک آدمی اپنے قبیلہ میں جرم کر کے راہ فرار اختیار کرتا ہے تو نئے قبیلہ سے اپنی شناخت جوڑنے کے علاوہ اور کوئی چارہ نہیں پاتا۔

گروہی زندگی میں قیادت و سیادت کا منصب صرف اپنے نسلی اور نسبی فرد یا افراد تک محدود[۳۰] ہوتا ہے اور العصبیۃ ان کی شناخت ہوتی ہے اور یہی جذبہ افراد اور گروہوں کو خاص مقام و مرتبہ پر فائز کراتا[۳۱] ہے یعنی گروہی زندگی میں مقام و مرتبہ کے حصول کا راز ان کے اندر العصبیۃ کے موجزن ہونے میں پوشیدہ ہے کیونکہ جب بدوی لوگ اپنے آپ کو حضری اور مدنی طرز حیات میں ڈھال دیتے ہیں تو العصبیۃ کے کمزور پڑ جانے کی وجہ سے ان سے مقام و مرتبہ چھن جاتا ہے بعض اوقات مقام و مرتبہ قبائل میں ضم ہو جانے والے نوکروں اور غلاموں کو بھی مل جاتا ہے[۳۲] لیکن یہ صرف اسی صورت میں ملتا ہے جب وہ اپنے آپ کو قبیلہ حاضر کی العصبیۃ میں ضم کر چکے ہوتے ہیں۔[۳۳]

ابن خلدون کا کہنا ہے کہ یہ مقام و مرتبہ کسی بھی گروہ انسانی میں صرف چار نسلوں تک باقی رہتا ہے بعد میں یہ گروہ مقام و مرتبہ کھو دیتے ہیں ان میں پہلی نسل مقام و مرتبہ

بنانے والی، دوسری نسل اس سے متعلق بلحاظ نطفہ ہوتی ہے، تیسری نسل وہ جس کا تعلق دوسری نسل سے ہوتا ہے اور وہ پہلے سے آنے والی روایات کی امین بن کر زندہ رہتی ہے اور چوتھی نسل اس مقام و مرتبہ کو اپنے ہاتھوں سے گنوا دیتی ہے۔

بدوی اقوام جو صحراؤں میں اپنی زندگی کا تار و پود بنتی ہیں ان میں برتری اور اصابت حاصل کرنے کی صلاحیت دوسری اقوام کی نسبت بدرجہ اتم موجود ہوتی ہے اور یہی خصوصیت جوان کی کٹھن شرائط زندگی اور ان میں موجود العصبیۃ کی کارفرمائی کا منطقی نتیجہ ہے انھیں شاہانہ اقتدار[۳۳] کی منزل کے حصول تک لے آتی ہے۔ ایسی اقوام و گروہ جن میں العصبیۃ سرگرم عمل ہوتی ہے ان میں باہمی اعتماد اور دفاع کا عنصر کوٹ کوٹ کر بھرا ہوتا ہے اور پھر یہی باہمی اعتماد اور دفاعی صلاحیت انھیں برتر و ممتاز ہونے کا احساس بھی دلاتی ہے اور پھر ایسے گروہ کی قیادت صرف ایسی سربرآوردگی پر اکتفا نہیں کرتی جس میں لوگ برضا و رغبت مطیع و فرمان بردار ہوں بلکہ وہ قیادت اس شاہانہ اقتدار کی متمنی ہوتی ہے جو بوقت ضرورت اپنے حکم امری کے ذریعہ بھی لوگوں کو اطاعت پر مجبور[۳۴] کر سکے۔

اس شاہانہ اقتدار کے حصول اور تسلسل میں دو اسباب[۳۵] مزاحم ہوتے ہیں جو اس مقام سے تنزلی کا سبب بھی بنتے ہیں، ایک ہے حضری طرز حیات کی آسائشیں جن میں پڑ کر گروہوں کی العصبیۃ کمزور ہونا شروع ہو جاتی ہے اور وجہ زوال بنتی ہے اور دوسری وجہ ہے قبائلی گروہوں میں اطاعت پذیری انکساری اور نرم دلی کی عادت، جس کا اظہار وہ دوسری اقوام کے ساتھ تعلقات کی استواری کے لیے کرتے ہیں اور پھر اپنی عادات کے عوض میں ان میں موجود العصبیۃ مفقود ہوتی جاتی ہے اور ان کی انفرادیت ختم ہو جاتی ہے اور آخر کار یہ شاہانہ اقتدار، ہاتھ سے چلے جانے کا سبب بنتی ہے۔

بدوی قبائل میں شاہانہ اقتدار کے حصول کی خواہش اور پھر اس کے لیے تگ و دو اس حقیقت کی دلیل ہے کہ ان میں قابل رشک و قابل تعریف خصوصیات موجود ہیں کیونکہ یہ مقام ان لوگوں کا خاصا ہوتا ہے جن میں اچھے اطوار و عادات موجود[۳۶] ہوں۔ کیونکہ خدا تعالیٰ کی سنت یہی ہے کہ وہ ایسی اقوام و گروہوں کو اس مقام سے محروم کر دیتا ہے جن میں ایسی خصوصیات مفقود ہوتی جا رہی ہوں۔ اس کے مقابلہ میں جن گروہوں میں بدویانہ خصوصیات و عادات بدرجہ اتم موجود ہوتی ہیں ان میں شاہانہ اقتدار قائم و دائم رہتا ہے بلکہ اس کی حدود

وسیع سے وسیع تر ہوتی جاتی ہیں اور جب تک العصبیۃ ان میں اپنا جادو جگائے رکھتی ہے وہ اس مقام خاص پر متمکن رہتی ہیں۔ ایسے گروہ اور اقوام جو محکومی کی حالت میں زندہ رہتے ہیں ان میں نقالی کرنے کی عادات راسخ اور پختہ ہوتی رہتی ہیں[۳۸]۔ یہ محکوم گروہ اپنے حاکموں کے اطوار و عادات اور لباس و طرز بود و باش کو اپناتے ہیں اس کی دو وجوہات ہوتی ہیں ایک تو حاکم ان سے زیادہ محکم اور بھرپور زندگیوں کے امین ہوتے ہیں اور دوسرے ان بے وقوفوں کی نظر سطحی ہوتی ہے جو انھیں یہ باور کراتی ہے کہ شاید ان کے اقتدار و اختیار کی وجہ ان کے رسم و رواج ہیں ان کج بینوں کی نظر ان کے جذبہ العصبیۃ کو نہیں دیکھ پاتی نتیجتاً یہی نقالیت اور کوتاہ اندیشی انھیں صرف ثقافتی طور پر ہلاک کر دیتی ہے بلکہ وہ عددی طور پر بھی آہستہ آہستہ نیست و نابود ہو جاتی ہیں یا ان کی آبادی برائے نام رہ جاتی ہے[۳۹]۔

بدوی قبائل کا ایک خاصا یہ بھی ہے کہ وہ شاہانہ اقتدار کے حصول کے لیے مذہب[۴۰] کا سہارا لیتے ہیں اور اپنی العصبیۃ کو نبوت اور ولایت کے ذریعہ صیقل کر کے مقصد برآری کرتے ہیں۔

العصبیۃ اور تاریخ اسلام

ابن خلدون ایک Superb deductive sociologist ہے اور اس کا نظریہ العصبیۃ اس کے مطالعہ اسلامی تاریخ کا حاصل ہے۔ اس پہلو سے خراج تحسین پیش کرتے ہوئے اینڈرسن[۴۱] کہتا ہے

"Ibn Khaldum emerges not in terms of what he only approximates by some other standard but as he more properly can be regarded, in a native capacity, and one which bears some similarities to that of a participant observer. That is not as a neutral medium providing a window on his world, but rather as a spectator in and from that world".

ابن خلدون کی شخصیت اس کے ان منفرد قیاسات ہی سے نمایاں نہیں ہوتی جو اس نے کچھ دوسرے معیاروں کی بنیاد پر قائم کیے ہیں، بلکہ زیادہ بہتر طور پر اس کی شناخت اس کی ذاتی حیثیت سے متعین ہوتی ہے کہ وہ ایک ایسے شخص کی مانند ہے جو واقعات میں شریک مشاہدے مماثلت

رکھتا ہے۔ وہ ایک لاتعلق واسطہ کی حیثیت نہیں رکھتا جو اپنی دنیا کی تفہیم کے لیے محض ایک دریچہ وا کر دیتا ہو بلکہ وہ اس دنیا کا خود مشاہد بھی ہے اور وہیں سے اس کی تصویر دوسروں کو دکھاتا ہے۔

دور جدید کے ماہرین عمرانیات بالی اور واردی[۴۳] نے ابن خلدون کے نظریہ العصبیہ کو انسانی زندگی کے دو حقیقی پہلوؤں Ideal اور Real کے علاوہ Might اور Right[۴۴] کی تفریق میں مطالعہ کیا ہے اور اسے تاریخ اسلام میں مسلمانوں کی حربی تاریخ، چاہے وہ خارجی جنگیں ہوں یا اندرونی کشمکش میں العصبیۃ کا جذبہ کارفرما نظر آتا ہے اور یہ کہانی ہمیں حضرت عثمانؓ کے دور خلافت میں پیدا شدہ حالات کے نتیجہ میں حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے درمیان واقع کشمکش کی صورت میں نظر آتی ہے جس نے یزید و حسین کی صورت میں شدت اختیار کر لی اور حسین جو Ideal کے علمبردار تھے یزید کی Real سے شکست کھا گئے یہ ایک منطقی نتیجہ تھا کیوں کہ Ideal ہمیشہ Ideal ہی رہتا ہے اور Real کی حیثیت کبھی موالیہ نہیں بنتی۔ حسین کا ideal وہ معاشرہ تھا جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قائم فرمایا اور باقی دو خلفاء نے بزور جاری رکھا لیکن یزید اپنی قبائلی العصبیۃ کی بنیاد پر Real کو Ideal پر دان کر مدمقابل ہوا۔ ابن خلدون کہتا ہے کہ کیونکہ حضرت عمرؓ کو عرب کے قبائل کی العصبیۃ کا احساس تھا اسی لیے انھوں نے عربوں کو غیر عرب اقوام سے جنگ جاری رکھ کر ان کی العصبیۃ کو Mobilize کیے رکھا اور پھر بعد کے واقعات ہمیں بتاتے ہیں کہ جب ان بیرونی جنگوں کا شور کم پڑا تو عرب قبائل میں العصبیۃ نے Ideal اور Real کی کشمکش کے بھیس میں انھیں آپس میں ٹکرانا شروع کر دیا۔ حالانکہ ساری کی ساری عرب سوسائٹی اس Ideal کے معیار پر کبھی پوری نہیں اتری اور ایسے عناصر بھی ہمیشہ موجود رہے جو جنگ یمامہ جیسے واقعات کا باعث بنے۔

ابن خلدون نے تاریخی واقعات کے مطالعہ میں Ideal اور Real کے تناظر میں Real کی وکالت کی ہے اس کے نزدیک شاہانہ اقتدار ایک ایسی اچھائی اور خوبی ہے جو صرف باہمت اور باصلاحیت لوگوں کا حصہ بن سکتی ہے اور خدا کی سنت بھی یہی ہے کہ وہ بے صلاحیت لوگوں کو اس مقام و مرتبہ پر متمکن نہیں رکھتا۔ اس کے نزدیک جو کامیاب

ہو وہی نیک ٹھہرا اور تمام اچھائیاں اس کی صفت بن گئیں۔ اس حوالہ سے جس کی العصبیۃ مضبوط ہوگی وہ کمزور العصبیۃ والے پر قابو پالے گا تو شاہانہ اقتدار اسی کا انعام ہے نہ کہ کمزور والے کا۔ اسی لیے ابن خلدون اس گروہ کو ناپسند کرتا ہے جو اپنی کمزور العصبیۃ کے باوجود مضبوط العصبیۃ سے ٹکرا کر معاشرے میں بدنظمی کا باعث بنتا ہے جس طرح حسین نے یزید سے ٹکرا کر مسلم معاشرہ کو ایک مستقلاً بہتا ہوا ناسور دیا۔

ابن خلدون کا مطالعہ انسانی زندگی کے Emperical, حقائق کا مطالعہ ہے اس کے اخذ کردہ تمام قوانین مادی مظاہر پر منحصر ہیں نہ کہ تصوراتی اور فرضی خیالات پر۔ یہی وجہ ہے کہ وہ جس طرح Ideal طرز حیات کے لیے کی گئی تگ و دو کو ایک جمے جمائے طرز معاشرت میں الجھاؤ اور بے ترتیبی گردانتا ہے اسی طرح وہ اسلام میں مہدیؑ کے تصور کی بھی مخالفت کرتا ہے۔ اس کے نزدیک یہ Ideal کے تلاش کی ایک دوسری شکل ہے، وہ صرف اس صورت میں کسی مہدی کے آنے یا اس کی حقیقت کو تسلیم کرتا ہے جو کہ مسلمان گروہوں میں العصبیہ کی بنیاد پر دین اسلام کا وہ معاشرہ قائم کرے جو حضرت عمرؓ بنانے میں کامیاب ہوئے تھے ؎

العصبیہ — تجزیہ و تنقید

۱۔ العصبیۃ کے ذریعے ابن خلدون نے سماجی ربط و اتصال کے فلسفہ کو تاریخی

؎ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب تک بھرپور 'عصبیت' حاصل نہ ہو آدمی Ideal کی طرف آگے بڑھنے کی کوشش نہ کرے۔ اس تصور کو اگر مان لیا جائے تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ انبیاءؑ کی دعوت اور کشمکش ہی سرے سے غلط تھی اس لیے کہ ان کے مخالفین کے پاس جو اندھی عصبیت تھی وہ ان کے پاس نہ تھی۔ اسی وجہ سے بیشتر انبیاء ان سے اقتدار نہ حاصل کر سکے۔

دوسری بات یہ کہ Ideal ہی وہ چیز ہے جو انسان کا نصب العین بنتا ہے۔ اسے حاصل کرنے کا جذبہ اس کے اندر ابھرتا ہے اور وہ اس کے لیے ہر طرح کی قربانیاں دینے کے لیے تیار ہوتا ہے۔ یہ جذبہ خاندانی اور قبائلی عصبیت سے زیادہ طاقت ور ہر زمانہ میں رہا ہے۔ آج بھی ہے۔ اسی سے بڑے بڑے انقلابات کی تاریخ بنی ہے۔

شواہد و دلائل کے ذریعہ واضح کیا ہے اس کا موضوع خاص یہ ہے کہ وہ کیا چیز ہے جو انسانوں کو ایک سماجی گروہ کی صورت میں مجتمع رکھتی ہے۔ وہ کیا شے ہے جو معاشرتی اقدار کو قبول کرنے اور اس سے بڑھ کر افراد کو ذاتی مفادات کو پس پشت ڈال کر ان اقدار اور رواج کا مطیع بناتی ہے۔ وہ کیا حقیقت ہے جو انھیں کسی خاص فرد کی قیادت میں اجتماعی فکر اور مشترکہ مفادات کے دھارے میں ڈالتی ہے اور پھر انہی اجتماعی مقاصد کو ہر ہر شخص کا انفرادی مطمح نظر بھی بنا دیتی ہے۔ ابن خلدون کے پاس اس کا ایک ہی جواب ہے اور وہ ہے العصبیۃ۔ جو اسے گروہی نظم زندگی میں کارفرما نظر آتی ہے۔ لیکن اگر ہم اس نظریہ کا بنظر غائر مطالعہ کریں تو عقدہ کھلتا ہے کہ العصبیۃ اس اجتماع اور نظم حیات کی وجہ نہیں بلکہ اس سے بڑھ کر کچھ اور ہے[۴۸]۔ جس کو ہم گروہی زندگی کی روح کہہ سکتے ہیں یعنی یہ افراد اور گروہی زندگی کی سرشت ہے جو انھیں عمل کی راہ دکھاتی ہے۔ جس طرح انسان طبعی اور جبلی طور پر اپنی ہم جنس مخلوق کے ساتھ رہنے پر مجبور ہے اسی طرح العصبیۃ بھی اس کی طبعی و جبلی ضرورت ہے یعنی یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس کا ایک انسان کو دوسرے انسان سے واسطہ پڑنے کے دوسرے لمحے ہی ادراک حاصل ہو جاتا ہے۔ اگر ہم تصور کریں کہ حیات انسانی کے بالکل ابتدائی مرحلہ میں جب انسان نے اپنی بقائے حیات کے لیے پیٹ بھر لیا تو اس کی دوسری جبلی خواہش Libido, یعنی جنس پیدا ہوئی جس نے اس کا رابطہ جنس مخالف سے کرایا اور وہ صاحب اولاد ہو گیا اور اس عمل میں اس کے ہاں انس و محبت کا جذبہ پروان چڑھتا۔ پہلے وہ شکار کر کے اپنے پیٹ کی آگ بجھاتا تھا اب اس کے نومولود بچے بھی اس کی ذمہ داری بن گئے اور صرف یہی نہیں بلکہ اس نے اپنے بچوں کو کسی دوسرے کی اولاد پر فوقیت و اہمیت دی اور پھر اس کی آل میں وسعت کے ساتھ ساتھ اس کے جذبہ انس کا دائرہ وسیع ہوتا چلا گیا اور یہ جذبہ انس یا ابن خلدون کی زبان میں العصبیۃ اپنے نسبی اور خونی تعلقداروں میں پھیل گیا یعنی یہ جذبہ ایک ایسی نادیدہ قوت ہے جو فوقیت اور انسیت کے جوہر کے ساتھ ایک محدود گروہ انسانی میں کارفرما رہتا ہے اور یہ جذبہ گروہ انسانی کا عامل ہی نہیں بلکہ اس سے بڑھ کر ہے جسے اینڈرسن[۴۹] گروہ کی Vitalizing property, کا نام دیتا ہے اور یہ ایک ایسی خاصیت ہے جو افراد اور گروہوں کو روبہ عمل رکھتی ہے

لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر ابن خلدون کے مطابق یہ جذبہ ماند پڑتا یا ختم ہو جاتا ہے اور گروہوں میں برتری اور شاہانہ اقتدار کے چھن جانے کا سبب بنتا ہے تو اس کو جبلی اور سرشتی مقام تو نہیں دیا جا سکتا کیونکہ نسبی اور خونی انس و تعلق تو کبھی بھی ختم نہیں ہوتا کیونکہ اس کے بغیر نہ تو خاندان بن سکتے ہیں اور نہ ہی قائم رہ سکتے ہیں اور ابن خلدون کا نظریہ جو خونی رشتوں کی تمہید پر قائم ہے باطل ہوتا نظر آتا ہے کیونکہ مدنی اور شہری زندگی میں بھی خاندانوں اور افراد میں انس و محبت اور جذبہ فوقیت کی کمی نہیں ہوتی جبکہ ابن خلدون کے نزدیک مدنی زندگی العصبیۃ کا قبرستان ہے۔ میرا خیال ہے یہی وہ نقطہ ہے جہاں سے فرانسیسی ماہر عمرانیات "ایمائل ڈرخائم" نے اپنے مطالعہ کو آگے بڑھایا ہے[۵]۔ اس کا نظریہ Mechanical Solidarity, ابن خلدون کی العصبیۃ کی طرح انسانی معاشرہ میں موجود جذب و پیوستگی کا نام ہے جو اس میں موجود افراد اور گروہوں میں یکسانیت و مماثلت کے خمیر سے اٹھ کر بنتی ہے اور اس کا دوسرا تصور Organic Solidarity, اس سے ایک اعلیٰ شکل ہے جو معاشرے کے افراد اور گروہوں میں کارفرما باہمی انحصار اور دار و مدار کا منطقی نتیجہ ہے اس کو ہم اس طرح سمجھ سکتے ہیں کہ افراد اور گروہوں کی مماثلت دراصل ان کی نسبی رشتہ داری ہے اور ان میں موجود باہمی انحصار اور دار و مدار کا عمل اس مماثلت کا شعور و ادراک ہے جو Mechanical solidarity, سے بڑھ کر Organic Solidarity, کی صورت میں عمل پذیر ہے۔ "گلز" اس مدارج بندی کو یوں بیان کرتا ہے

"Durkhiem, as is well known, considered mechanical solidarity, exemplified by segmentary societies and based on similarity (of social sub-units and indeed of individuals) to be a form of cohesion, but an inferior and less effective one than Organic solidarity, which is based not on similarity but on complementarity on mutual inter-dependence, and is exemplified by more complex non segmentary societies".

یہ بہت معروف بات ہے کہ "درخائم" میکانیکی عصبیت کو، جس کا مظہر منقسم معاشرے ہیں اور جن کی بنیاد افراد کے مابین یکسانیت پر ہوتی ہے اور اس سے ایک اتصال پیدا ہوتا ہے، عضوی عصبیت سے کم تر اور نسبتاً کم موثر تسلیم کرتا ہے۔ یہ عصبیت یکسانیت کی بجائے باہمی انحصار اور

تکمیل کے ذریعہ پیدا ہوتی ہے اور غیر منقسم معاشروں میں پائی جاتی ہے۔

یعنی افراد اور گروہوں میں العصبیۃ کا موجود ہونا ہی کافی نہیں بلکہ اس کا شعور و ادراک ہونے کے ساتھ ساتھ اس کا روبہ عمل ہونا بھی ضروری ہے تاکہ معاشرتی استحکام قائم رہے اور جب ابن خلدون یہ کہتا ہے کہ شہری اور حضری زندگیوں میں افراد اور گروہ عیش و سستی کی زندگی میں پڑ کر اپنی العصبیۃ کو بتدریج کھو دیتے ہیں اور کسی بھی جارح گروہ کے لیے لقمہ تر ثابت ہوتے ہیں تو اس کا مطلب بھی اسی العصبیۃ کی Mobilization کے عمل کا سست پڑ کر آخری مرحلہ میں ختم ہو جانا ہے۔ لیکن ابن خلدون نے ڈرخائم کی طرح واضح الفاظ میں ان دونوں الگ الگ حقیقتوں کی درجہ بندی کرنے کی بجائے صرف اس کی موجودگی اور واقعیت کی اہمیت ہی بیان کی ہے۔

۲۔ ابن خلدون نے تاریخی عوامل کے مطالعہ کے بعد جس مہارت اور عرق ریزی سے زمانے کے مختلف ادوار میں عرب معاشرے میں رواں دواں العصبیۃ کو شناخت دی اس کا اعتراف مشرق و مغرب کے علمی حلقوں میں آج بھی ہو رہا ہے اور آئندہ بھی ہوتا رہے گا لیکن جب ہم اس کے نظریہ کا تنقیدی انداز میں مطالعہ کرتے ہیں تو ہمیں اس کا یہ دعویٰ کہ "معاشرتی زندگی کا قیام و استحکام صرف العصبیۃ کے ذریعہ ہی ہو سکتی ہے" مبنی بر حقیقت نظر نہیں آتا۔ نہ صرف آج کے دور کے معاشرہ میں خواہ وہ مغربی ہو یا مشرقی، بلکہ اس کے اپنے زمانے میں بھی دوسری غیر عرب اقوام مثلاً ہندوستانی معاشرہ میں العصبیۃ کا یہ نظریہ کام کرتا نظر نہیں آتا۔ ابن خلدون کہتا ہے کہ گروہوں اور قبائل کو شاہانہ اقتدار کی طرف لے جانے والا عنصر العصبیۃ ہے اور یہ جذبہ قبائل میں نسبی اور خونی رشتوں کے حوالہ سے اپنے باصلاحیت اور سربرآوردہ آدمی کو اس منصب جلیلہ اور مقام و مرتبہ پر فائز کرتا ہے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ اسلامی تاریخ میں برسر اقتدار قبائل نے اپنے غلاموں اور مملوکوں کو بھی اعلیٰ مقام و مرتبہ پر لے جانے میں قباحت محسوس نہیں کی۔ غلاموں اور مملوکوں کے خاندانی اقتدار میں ابن خلدون کے نظریہ کی نفی نظر آتی ہے۔ حالانکہ جب ابن خلدون مغرب میں بیٹھا اپنے نظریہ کے تار و پود بن رہا تھا اس وقت سلطان محمد غوری کے غلام ہندوستان میں اپنی بادشاہت اور سلطانی کا مزہ لوٹ

رہے تھے۔

اس کے علاوہ ہمیں قبل از اسلام کے ہندوستانی معاشرہ میں ذات پات کا نظام کارفرما نظر آتا ہے اور یہی نظام نہ صرف اس معاشرہ کے قیام کا سبب بنا بلکہ اشوک کے دور حکمرانی میں جسے معاشرتی استحکام کا مثالی دور سمجھا جاتا ہے یہ نظام کارفرما رہا ہے۔

اس سے بڑھ کر جدید صنعتی معاشرہ ہے جہاں لوگوں کو اپنی خاندانی اور نسبی تعلقات کو نبھانے کی فرصت ہی نہیں۔ وہاں کے معاشرے بھی اپنی جگہ قائم ہیں۔ بلکہ مادی مظاہر کو احوال عالم کی حقیقت سمجھنے والے ابن خلدون جیسے افراد اس کے استحکام اور ترقی کو دنیا کے ہر خطے پر دیکھ سکتے ہیں اور ان کے آداب و اطوار کو ترقی اور انسانیت کی تکمیل و معراج پر محمول کیا جا سکتا ہے۔ لیکن وہاں ابن خلدون کا نظریہ کام کرتا نظر نہیں آتا اور العصبیۃ کی بجائے معاشرتی استحکام دولت کی فراوانی کی حقیقت پر قیام پذیر ہے۔ وہاں ہر آدمی کو دولت اور زندگی کی آسانیوں کی فراہمی نے ایک مستحکم معاشرے کی شکل میں زندہ رکھا ہے اور ان کی سماجی اور معاشی خوشحالی ہی ان کے معاشرتی تسلسل کی ضامن نظر آتی ہے۔

درج بالا تمام حقائق بتاتے ہیں کہ ابن خلدون کا نظریہ ہمیں زیادہ دور تک کامیابی سے چلتا نظر نہیں آتا البتہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ابن خلدون نے اپنے ذاتی تجربہ اور تاریخ کے مطالعہ میں اس مخصوص وقت میں قبائلی زندگی کا تجزیہ کر کے ایک ایسے عنصر کی نشاندہی کی ہے جو اس وقت تک کسی دوسرے عالم اور فلسفی نے نہ کی تھی اور اس طرح ہم ان کے نظریہ کو اس وقت کے مطالعہ کا ایک کامیاب تجزیہ قرار دے سکتے ہیں اور بس۔

اسلام مخصوص اقدار اور روایات کا مذہب ہے اور یہ اقدار ہی اس کی وجہ امتیاز ہیں۔ اس کی تعلیمات اسے دوسرے انسانی افکار سے بہت بلند مقام عطا کرتی ہیں اور اسے سب سے زیادہ پسندیدہ اور محبوب طریق زندگی بنا دیتی ہیں اور پھر ان تعلیمات کے مطابق ڈھل جانے والے لوگ اپنی ایک علیحدہ شناخت قائم کر لیتے ہیں۔ اسلام کی تعلیمات انسان کو چند بنیادی اصولوں کا پابند بنا کر اسے دنیا کے تمام علوم و افکار میں غور و تفکر کے لیے کھلا میدان فراہم کرتی ہیں۔ غزالی، ابن تیمیہ، شاہ ولی اللہ، اقبال اور سید قطب جیسے مفکرین نے مختلف علوم میں اسلامی فکر کو نمایاں کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے ان حضرات نے اسلامی تعلیمات کی روشنی میں مختلف افکار و خیالات کا جائزہ بھی لیا اور

استخراج واستنباط بھی کیا اور ببانگ دہل یہ اعلان کیا کہ جو نظریات ومعلومات تعلیمات اسلامی کی کسوٹی پر پورے اترتے ہیں۔ وہی حقائق ہیں اور باقی مشکوک ہی نہیں ناقابل فکر وعمل بھی ہیں۔ اس کے مقابلے میں مسلمانوں میں ایسے مفکرین اور فلاسفہ بھی پیدا ہوئے جنھوں نے اسلامی تعلیمات وافکار کی مکمل رہنمائی کے بغیر علوم وفنون کے مختلف میدان سے کام لیا۔ ان کی ان کوششوں کو اسلامی کہنا اور ان مفکرین کو اسلامی مفکرین کا درجہ دینا مشکل ہے ابن خلدون بھی ان ہی مفکرین میں شمار ہوتے ہیں۔ ان کے پیش کردہ نظریات کو پورے طور پر "اسلامی" قرار دینا ممکن نہیں ہے۔ صحیح بات یہ ہے انھیں مغربی طرز فکر اور عمرانیات کا باوا آدم تو کہا جاسکتا ہے لیکن اسلامی عمرانیات یا Islamic Anthropology میں راہنمائی کا مقام دینا مناسب نہ ہوگا اسی لیے اکبر احمدؒ کا انھیں Scholar of Islam. کہنا درست نہیں ہے البتہ الیاس بایونس اور فرید احمدؒ بجا طور پر ان کے مقام کو پہچانتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"Like his predecessors, Ibn Khaldun was not necessarily writing in order to serve Islam. Much as he must have lamented his misfortunes at the hands of petty kings of the Maghrib, he did not conceive of his new science in terms of finding out the new behaviour principles which could be ultimately utilized for the emergence of a just Islamic order. Very much like Sociologist and Anthropologists of today, but long before them, he was striving for value-neutrality in the service of knowledge. Thus, much as one may idealize Ibn Khaldun's contribution as being Islamic, he was nothing more than a Muslim social scientist, albiet of great genius"

ابن خلدون کی تصنیفی سرگرمیاں، ان کے پیش روؤں کی طرح، خدمتِ اسلام کی خاطر نہ تھی، اس نے مغرب کے حقیر بادشاہوں کے سامنے اپنی بدنصیبیوں کا ماتم کیا ہے۔ اس نے اپنی جدید سائنس کی تشکیل اس طور پر نہیں کی کہ اس سے ایسے اصول اخلاق وضع کیے جاتے جو اسلامی نظام کے ظہور میں ممد ومعاون ثابت ہوتے۔ آج کے ماہرین

انسانیات و عمرانیات کی طرح وہ علم کی خدمت میں غیر جانبدارانہ نقطۂ نظر کی قدر و قیمت کو اجاگر کرنے کے لیے کوشاں تھا۔ اس طرح ابن خلدون کی علمی عطیات کو اسلامی قرار دینا مثالیت پسندی ہی ہو سکتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ غیر معمولی قابلیت کا حامل ایک مسلمان عالم عمرانیات تھا۔

اور اس سے بڑھ کر اسماعیل فاروقی نے ابن خلدون کو قرآنی تعلیمات کے خلاف قرار دیا وہ کہتے ہیں کہ العصبیۃ جو ابن خلدون کے نزدیک قوموں کے عروج و زوال کا بنیادی سبب ہے قرآن میں پیش حقائق کی نفی کی کوشش ہے اور واضح طور پر ابن خلدون کے نظریات کو غیر اسلامی گردانا ہے وہ لکھتے ہیں[۵۵]:۔

"Evidently, Ibn Khuldun's view of human history runs counter to the Quranic philosophy that the rise and fall of nations are conditional upon fulfilment or violation of the divine imperatives, either of which is always possible. Under Ibn Khaldun's terms, the rise and fall of nations are ruled by a necessary law of nature; their actualization may be delayed for one or two or three generations, but it is inevitable. Ibn Khaldun thought the moral law to be irrelavant to the unfolding of history. The only relevant factor was the cultivation of ASIBIYYAH or the will to use it to advantage."

یہ بات بالکل واضح ہے کہ ابن خلدون کا پیش کردہ "نظریہ تاریخ انسانی" قرآن مجید کے بیان کردہ نظریہ سے صریحاً متصادم ہے۔ قرآن یہ کہتا ہے کہ قوموں کا عروج و زوال ہمیشہ خدائی احکام کی بجا آوری یا ان کی نافرمانی سے وابستہ رہا ہے جبکہ ابن خلدون کے خیال میں قومیں کا عروج و زوال فطرت کے متعین ضابطوں کے اسیر ہیں۔ ان کا تحقق ایک دو یا تین نسلوں تک مؤخر تو ہو سکتا ہے لیکن وہ ناگزیر ہیں۔ ابن خلدون کے نزدیک اخلاقی قانون تاریخ کی عقدہ کشائی کے سلسلہ میں غیر موزوں ہے۔ اس سلسلہ میں واحد محرک عامل عصبیت کی پرورش ہے یا اسے مفید بنانے کے لیے استعمال کرنے کی قوت و صلاحیت ہے۔

سید خدا بخش بھی ابن خلدون کے نظریات میں مذہب کو کم اہمیت دینے پر شاکی دکھائی

دیتے ہیں ان کا کہنا ہے:-[۵۶]

"And if there is anything which astonishes us, it is the fact that, though a Muslim, he does not assign to religion a place of importance as a formative element in the history of civilization. Its importance as a political factor be fully recognises, but ignores its metaphysical and transcedental side altogether".

ہمارے لیے یہ بات باعثِ حیرت ہے کہ مسلمان ہوتے ہوئے بھی وہ اسلام کو تاریخ تہذیب وثقافت کی تشکیل میں کوئی اہم عنصر تسلیم نہیں کرتا، اس کے مابعد الطبیعاتی اور ماورائی پہلو کو نظر انداز کرتا ہے اور محض سیاسی عامل کی حیثیت سے اس کی اہمیت کا قائل ہے۔

حواشی وحوالے

۱ ایم اے عنان نے ابن حزم کے حوالے سے اور ابن خلدون نے بربروں کی جو تعریف اور عربوں کی جو تنقیح کی ہے اس کی بنا پر یہ تاثر دیا ہے کہ ابن خلدون بربر تھے جبکہ باقی سب مورخین نے انھیں عرب ہی مانا ہے۔

۲ Fuad Baali and Ali Wardi, Ibn Khaldun and Islamic thought style, 1981, A.K. Hall & Co. Boston, Massachusetts, P.1.

۳ Pedro-I, the Cruel, King of Castile and Leon (1350-69).

۴ Heinrich Seimon translated by Fuad Baali, Ibn Khaldun's Science of human culture, 1978, Sheikh M. Ashraf, Lahore, P.30.

۵ Akbar S. Shmad, Discovering Islam, 1988, Routledge and Kegan Paul, P.102.

۶ اردو دائرہ معارف اسلامیہ جلد نمبر ۱ صـ۵۰۴

۷ Rozenthall, The encyclopedia of Religion, Vol.6, p.566.

۸ Rozenthall, The Muqaddimah, Vol.I, P.LIII.

۹ Nathaniel Schmidt, Ibn Khaldun: Historian, Sociologist and Philosopher, N.D. Universal books, Lahore, P.39.

۱۰ اردو دائرہ معارف اسلامیہ جلد ۱ صـ۵۰۵

۱۱ روزن تھال لکھتا ہے کہ دمشق شہر کے دروازے فوجی حکام کے کنٹرول میں تھے اس لیے ابن خلدون کو امیر تیمور سے ملاقات کے لیے خفیہ طور پر فصیل شہر سے رسوں کے ذریعہ نیچے اتر کر جانا پڑا۔

۱۲ Rozenthall, The Muqaddimah, Vol-I, P.XLV ۱۳ Ibid.

۱۴ M.A. Enan, Ibn Khaldun, his life and work, 1975, Sheikh M. Ashraf, Lahore, P.165.

۱۵ Mohsin Mahdi, International Encylopedia of Social Science, Vol. 7 & 8, P.85.

۱۶ روزن تھال نے ان اصولوں کو Prefactory Discussions کے نام سے موسوم کیا ہے۔

۱۷ N.J. Dawood, The Muqaddimah: an Introduction to history (edited and abridged), 1978. Routledge and Kagan Paul, P.46.

۱۸ Mohsin Mahdi, International Encyclopedia of social Science, Vol.7 & 8, P.56.

۱۹ N.J. Dawood, See PAGE 154 to 184 and on wards of the abridged vol of the Muqaddimah by N.J. Dawood.

۲۰ A.J. Toynbee, A study of history, Vol.3, 1962, Oxford University Press, New York, P.323.

۲۱ Syed Khuda Bukhsh, "Ibn Khaldun and his history of Islamic civilication" Islamic Culture Vol.I, 1927, P.572.

۲۲ N.J. Dawood, The Muqaddimah: an introduction of history (edited and abridge) P. 62.

۲۳ Ibid, P.93.

۲۴ Ibid, P. 94.

۲۵ Ibid, P. 96.

۲۶ Ibid, P. 98

۲۷ Ibid, P. 98.

۲۸ Ibid, P. 99.

۲۹ Ibid, P. 100.

۳۰ Ibid, P.101.

۳۱ مقام و مرتبہ کی اصطلاح روزن تھال کے ترجمہ House and nobility سے اخذ کی گئی ہے جسے ابن خلدون نے بیت و شرف کا نام دیا ہے۔

۳۲ھ
N.J. Dawood, The Muqaddimah: an introduction of History edited and abridged P. 104.

۳۳ھ اسماعیل فاروقی نے ان چار نسلوں کو Expancer Follower کا نام دیا ہے۔ اور Tradition Keeper Tradition Looser

۳۴ھ شاہانہ اقتدار کی اصطلاح روزن تھال کے ترجمہ Royal Authority سے اخذ کی گئی ہے جسے ابن خلدون نے "الملک" کا نام دیا ہے۔

۳۵ھ
N.J. Dawood, The Muqaddimah: an introduction of history, edited, P. 108.

۳۶ھ Ibid, P. 110.

۳۷ھ Ibid, P. 112.

۳۸ھ Ibid, P. 116.

۳۹ھ Ibid, P. 117.

۴۰ھ Ibid, P. 120.

۴۱ھ
Earnest Gellner, Muslim Society, 1984, Cambridge University, P. 88.

۴۲ھ
Jon W. Anderson, "Conjuring with Ibn Khaldin; from an Anthropological point of view", Ibn Khaldun and Islamic Ideology edited by Bruce B. Haurance, 1984, Leiden E.J. Brill, Netherland, P. 117-118.

۴۳ھ
Fuad Baali Ali Wardi, Ibn Khaldun and Islamic thaught styles, 1981, G.K. Hall and Co. Boston, Massachusetts.

۴۴ھ Ibid, P. 11 to 61.

۴۵ھ بالی اور واردی نے ابن خلدون کو تاریخ اسلام کے مطالعہ میں Absolutistic - Relativistic - tempo- کے مقابلہ میں eternalistic - spiritualistic -ralistic - materialistic نظریہ کا حامی قرار دیا ہے۔

۴۶ھ
Fuad balli and Ali Wardi, Ibn Khaldun and Islamic thaught styles, 1981, G.K. Hall and co. Boston, Massachusatts.

۴۷ھ Ibid, P. 119.

۴۸ھ
Jon W. Anderson, "Conjuring with Ibn Khaldun, from an Anthropological point of view, Ibn Khaldun and Islamic Ideology, edited Bruce B. Lawerence, 1981, G.K. Hall and Co. Boston, Massachusetts, P. 119.

۴۹ Ibid, P.

۵۰
Earnest Cellener, Muslim Society, 1984, Cambridge University, Press, P. 86.

۵۱ Ibid, P. 86. ۵۲ Ibid, P. 93.

۵۳
Akbar S. Ahmad, Discovery Islam, 1988, Routledge and Kagal Paul, P. 98.

۵۴
Ilyas ba Yunus and Farid Ahmad, Islamic Sociology; an introduction, 1985, Hodder and Stoughton, The Islamic Academy Cambridge, P. 25.

۵۵
I.R. Farooqui and L.L. Farooqui, The Cultural Atlas of Islam, 1986, Macmillan publishing Co. New York, P. 313.

۵۶
Syed Khuda Bukhsh, "ibn Khaldun and his history of Islamic civilization", Islamic Culture, Vol.I, P. 573.

ایک ضروری اعلان

کاغذ اور طباعت کے اخراجات میں مسلسل اضافہ ہو رہا ہے۔ اس بنا پر تحقیقاتِ اسلامی کی زراعانت میں اضافہ ناگزیر ہو گیا ہے۔ لہٰذا آئندہ شمارے سے ایک شمارہ کی قیمت بارہ ۱۲ کی بجائے پندرہ ۱۵ روپے ہو گی اور سالانہ زراعانت کی رقم ساٹھ ۶۰ روپے ہو گی۔

آپ کی توجہ مطلوب ہے

ادارہ تحقیق و تصنیف کو ۱۹۸۲ء سے ۱۹۸۸ء تک کے پرانے شماروں کی ضرورت ہے، اسی طرح ۱۹۹۱ء کے شمارے بھی مطلوب ہیں۔ ادارہ اپنے دفتری ریکارڈ کی خاطر اور دوسری ضرورتوں کے سبب قارئین سے درخواست کرتا ہے کہ وہ ان شماروں کی فراہمی میں تعاون فرمائیں۔

ادارہ کے پاس ۱۹۸۹ء، ۱۹۹۰ء کے شمارے وافر مقدار میں موجود ہیں اس لیے اگر کوئی خواہش مند ان کے تبادلہ میں سابقہ شمارے دینا چاہیں تو اس کی بھی گنجائش ہے ورنہ انھیں ۱۹۹۲ء کے شمارے بھی اس کے بدلے میں دیے جا سکتے ہیں۔

ہماری انگریزی مطبوعات

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی نے تحریکی ضرورتوں کے پیش نظر متعدد اہم تصانیف کو انگریزی زبان کا قالب عطا کیا ہے۔ ضرورت ہے کہ وہ تحریکی حلقے جو انگریزی زبان میں لٹریچر کی ضرورت محسوس کرتے ہیں وہ ان سے استفادہ کریں۔

1. How to study Islam P.20 Rs.3/-
   By Maulana Sadruddin Islahi

2. Muslims & Dawah of Islam P.28 Rs. 2/-
   By Maulana Sadruddin Islahi

3. Pitfalls on the Path of Islamic Movement P.34. Rs.4/-
   By Maulana Sadurddin Islahi

4. The Islamic Economic Order P.50
   By Maulana Sadruddin Islahi Rs.5/-

5. Islam The Religion of Dawah P.34
   By Maulana S. Jalaluddin Umri Rs. 2/50

6. Islam the Unity of Mankind P.30
   By Maulana S. Jalaluddin Umri Rs. 3/-

7. Islam The Universal Truth P.22
   By Maulana Syed Jalaluddin Umri Rs.3/-

8. Women & Islam P.104
   By Maulana Syed Jalaluddin Umri Rs. 25/-

ان کے علاوہ انگریزی اور ہندی زبان میں مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی سے شائع شدہ تمام ہی کتب یہاں سے حاصل کی جاسکتی ہیں۔

منیجر مکتبہ تحقیق وتصنیف اسلامی
پانے والی کوٹھی دودھ پور علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا سنِ ولادت

(ایک تاریخی مطالعہ)

مقالہ نگار ڈاکٹر خالد صالح العسلی
ترجمہ وتلخیص طارق جمیل فلاحی

اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ مسلمانوں نے سیرتِ پاکؐ کی تدوین وتالیف کی طرف پوری توجہ صرف کی، اس کے باوجود آپؐ کی زندگی کے بعض پہلو تحقیق طلب ہیں ان ہی میں آپ کا سنِ ولادت بھی ہے۔ اس کے بارے میں مورخین کے درمیان اختلاف ہے۔

قرآن مجید ایسی کتاب ہے جو لفظاً ومعناً اللہ کی طرف سے نازل ہوئی ہے۔ جو دین کی طرح رسولِ اکرم کی حیاتِ طیبہ کے لیے بھی بنیادی ماخذ کا درجہ رکھتی ہے۔ اس میں آپؐ کی تاریخ ولادت کا ذکر نہیں ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کچھ کہا، یا عمل کیا، یا پڑھ کر بیان کیا، یا کوئی کام آپؐ کے سامنے ہوا، اور آپؐ نے اس سے منع نہیں فرمایا، یہ سب کچھ اصطلاح میں سنت کے نام سے جانی جاتی ہیں، لیکن اس میں بھی آپ کی تاریخ ولادت کا تذکرہ ملتا ہے اور نہ عمر کا۔ کیونکہ آپؐ سے براہِ راست اپنی تاریخ ولادت وعمر کی کوئی روایت مروی نہیں ہے۔

محدثین عظام اور اہل سیر نے رسولِ پاکؐ کی احادیث واعمال کو مغربی عناصر کے اثرات، غلط روایتوں سے بڑی حد تک پاک وصاف کرکے جمع کرنے کا اہتمام کیا۔ احادیث کے ان مجموعوں میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے تو اپنی تاریخ ولادت وعمر یا بعثت کے وقت کی عمر کے بارے میں کوئی روایت نہیں ملتی، البتہ بعض مفسرین مثلاً سعید بن مسیبؒ سے مروی ہے کہ آپؐ کی عمر بعثت کے وقت ۴۳ سال تھی۔ دوسری طرف حضرت انس بن مالکؓ، حضرت عروہ بن زبیرؓ اور حضرت ابن عباسؓ وغیرہم کی روایت کے مطابق

آپؐ کی عمر ۶۳ سال تھی[۱]۔ یہ بات ثابت شدہ ہے کہ آپؐ کی وفات ۶۳۲ء میں ہوئی تھی، اس کے باوجود آپؐ کی صحیح عمر ضبطِ تحریر میں نہ آسکی۔

درحقیقت آپؐ کی عمر کے بارے میں راویوں اور مؤرخین کی کوئی ایک رائے نہیں ہے۔ علامہ طبریؒ سے تین مختلف روایتیں منقول ہیں:

(۱) حضرت ابن عباسؓ (وفات ۶۷ھ/۶۸۷ء) حضرت عروہ بن زبیرؒ (وفات ۹۳ھ/۷۱۳ء) حضرت ابن المسیبؒ (وفات ۹۴ھ/۷۱۳ء) اور حضرت حمادؒ (وفات ۱۶۷ھ/۷۸۳ء) وغیرہم کے مطابق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ۶۳ سال کی عمر میں ہوئی۔

(۲) حسن بصریؒ (وفات ۱۱۶ھ/۷۳۴ء) سے یہ مروی ہے کہ آپؐ کی عمر ۶۵ سال تھی، حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت اس قول کی تائید میں بھی ہے۔

(۳) حضرت عروہ بن زبیرؒ کی ایک روایت کے مطابق وفات کے وقت آپؐ کی عمر ۶۰ سال تھی[۲]۔

جس طرح ہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی عمر شریف کے بارے میں قطعیت کے ساتھ کوئی بات نہیں کہہ سکتے۔ اسی طرح ہم آپؐ کی صحیح تاریخ پیدائش بھی نہیں جانتے۔ البتہ بہت سارے مورخین و محدثین نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تاریخ پیدائش کو عام الفیل کے واقعہ سے جوڑتے ہیں، جس کی حد بندی ٹھیک ٹھیک عربی مآخذ سے ممکن نہیں ہوسکی لیکن زیادہ تر روایتوں سے یہ پتہ چلتا ہے کہ یہ واقعہ ۵۷۰ء میں پیش آیا تھا۔

ابرہہ کے بعد یکسوم خود دو سال تخت نشین رہا، اس کے بعد مسروق نے تین سالوں تک حکومت کی[۳] اور ۵۷۵ء میں احباش کی جلاوطنی سیف بن ذی یزن کے ذریعہ عمل میں آئی تھی۔ اس طرح اس کا امکان معلوم ہوتا ہے کہ ابرہہ ۵۷۰ء میں مرا ہو[۴] لیکن قطعیت کے ساتھ یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ ابرہہ کی موت اسی سال ہوئی ہو جب اس نے مکہ پر حملہ کیا تھا۔

مورخین عام طور پر یہ کہتے ہیں کہ آپؐ کی ولادت باسعادت اسی سال ہوئی تھی جب ابرہہ نے مکہ پر چڑھائی کی تھی جبکہ متعدد عربی روایات کے مطابق عام الفیل کا واقعہ آپؐ کی ولادت سے چند سال پہلے ہی پیش آچکا تھا۔

دوران مطالعہ ہمیں مکہ پر ابرہہ کے حملے سے متعلق قبیلۂ حمیر کے کتبوں تک رسائی

نصیب ہوئی۔ وہاں ان میں سے ایک کتبہ "Ry 506" ہے جو بیسہ سے ۹۰ میل جنوب میں، اور نجران سے ڈیڑھ سو میل شمال کے علاقہ میں دستیاب ہوا۔ پہلی مرتبہ اس کتبے کو G. RYCKmans نے فرانسیسی ترجمہ کے ساتھ شائع کیا، اس کے بعد W. Laskel نے جرمن زبان میں اس کا ترجمہ شائع کیا۔ اس کتبے کا ترجمہ انگریزی زبان میں S. Smith اور A.F.L. Beeston نے کیا، پھر بیسٹن (Beeston) ہی کے ترجمہ کو ڈاکٹر جواد علی نے عربی میں منتقل کیا ہے جس کے ترجمہ میں بعض غلطیاں در آئی ہیں۔

ڈاکٹر احسان عباس نے دیوان لبید بن ربیعۃ العامری کی شرح کے مقدمہ میں ایس اسمتھ کے ترجمہ کو عربی میں منتقل کیا ہے[۵] اس کتبے (Ry 506) کا ترجمہ کچھ اس طرح ہے۔

۱۔ رحمٰن اور مسیح کی قوت کے ذریعہ، بادشاہ ابرہہ، زبیمن، بادشاہ سبا، ذوریدان، اور حضرموت۔

۲۔ یمنت اور اعراب نے طورو ہتامہ میں یہ باتیں تحریر کیں، جب وہ حملہ آور ہوئے

۳۔ قبیلۂ معد پر ربیع کے موسم میں (ذث، ب ت ن) کے مہینے میں جبکہ نبو عامر نے اشتعال انگیز اقدامات کیے۔

۴۔ (اور جنگ کے وقت) بادشاہ نے ابوجبر کو کندہ کے ساتھ، اور علیٰ (اہل العالیہ) بشیر حصن کو سعد کے ساتھ روانہ کیا۔

۵۔ ان سبھوں نے جنگ کی، اور نبو عامر کے خلاف لشکر کے ہراول دستے کو سخت شکست دی ..... کندہ و علی .... مراد اور سعد (ان لوگوں نے جنگ کی) وادی میں۔

۶۔ (ہر شخص سے) جو مقام تربہ میں اترتا اور انھوں نے جنگ کی، قیدی بنائے اور مال غنیمت حاصل کیا۔ (اور دوسری طرف) بادشاہ نے مقام حلیبان میں جنگ کی، مالِ غنیمت حاصل کیا۔

۷۔ قبیلہ معد رہن کی ادائیگی کے لیے مجبور ہو گیا۔ اس کے بعد عمرو بن المنذر ان کے پاس آیا۔

۸۔ اور اس نے اپنے دونوں بیٹوں کو گروی رکھا اور اسے جانشین بنایا، ابرہہ نے معد پر چڑھائی کی لیکن اسے مقام حلیبان سے لوٹنا پڑا۔

۹۔ رحمٰن کی قوت و طاقت کے ذریعہ ۔۔۔ ۶۶۲ء میں[۶]

ڈاکٹر احسان عباس نے اپنی کتاب "شرح دیوان لبید بن ربیعہ العامری" کے مقدمے میں ابرہہ کے حملے کا دستیاب شدہ مذکورہ کتبہ کا جو ترجمہ نقل کیا ہے، اس کے متن میں قدرے اختلاف پایا جاتا ہے۔ یہاں پر متن اور اس کا ترجمہ پیش کیا جا رہا ہے

ومما جاء فيه: "بحول الرحمٰن ومسيحه: الملك ابرهة ذا يمان ملك سبأ وذو ريدان وحضرموت ويمنات واعرابها على النجد وتهامة كتبوا هذا الوثيقة يقرون فيها أنهم هاجموا معد الغزوة في الربيع في شهر ذي ثبتان وانهم اخضعوا كل بني عامر. فعين الملك أبا جبر على كدة [كندة] قائد الجيش ولبشير بن حصن على سعد، فقاتلا على رأس الجيش: كدة ضد بني عامر ومراد وسعد ضد ودّ ومرّان.... فوادى على طريق تربة، ومن ثم عمرو بن المنذر اعطى ورهن من أجلهم الرهن وقبل حكمه على معد. فعادوا عن معد بحول الرحمٰن ..... سنة ٦٦٢" S. Smith: Events in Arabia: 435 (BSoas 1954)

بحوالہ: ڈاکٹر احسان عباس: شرح دیوان لبید بن ربیعہ العامری، صہ ۸، الکویت ۱۹۶۲ء)

(ترجمہ) رحمٰن و مسیح کی قدرت سے: بادشاہ ابرہہ ذا یمان، بادشاہ سبا، ذوریدان، حضرموت یمنات اور اس کے بدوی باشندے، اور مقام تہامہ میں انھوں نے یہ دستاویز تحریر کی جس میں یہ درج ہے کہ انھوں نے وہ قبیلہ معد کے خلاف موسم ربیع کے ماہ ذی ثبتان میں جنگ کی تھی اور انھوں نے بنو عامر کو مکمل طور پر اپنا تابع کر لیا، بادشاہ نے ابوجبر کو کندہ کا قائد مقرر کیا اور بشیر بن حصن کو قبیلہ سعد کا سربراہ۔ دونوں کے لشکروں کی اس طرح جنگ ہوئی کہ کندہ بنو عامر کے خلاف برسرپیکار تھا اور مراد و سعد ودّ و مرّان کے خلاف جنگ کر رہے تھے یہ جنگ تربہ کے راستے وادی میں..... اسی موقع پر عمر بن المنذر نے عطیہ دیا۔ اور انہی کی خاطر گروی رکھا اور قبیلہ معد پر اس کی حکومت کو تسلیم کر لیا۔ وہ لوگ قبیلہ معد سے رحمٰن کی قوت کے ذریعہ واپس ہوئے ..... ۶۶۲"

ظاہر ہے ان دونوں ترجموں میں اختلاف ہے اور اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ کتبہ کے الفاظ صریح اور واضح نہیں ہیں البتہ جو بات متعین ہے وہ یہ کہ یہ واپسی کا عمل ۶۶۲ء میں انجام پایا ہے۔

محمد بن حبیب (وفات ۲۴۵ھ/ ۸۵۹م) نے اپنی کتاب "المنمق" میں ابرہہ کی ان تیاریوں کا تذکرہ کیا ہے جو وہ مکہ پر چڑھائی کے لیے کر رہا تھا۔ جاہلی شاعر طرفہ بن العبد

اس دوران نجران میں موجود تھا۔ اس نے عمرو بن ہند کو خط لکھ کر ابرہہ کی فوجی کاروائی کے اندیشہ سے متنبہ کیا تھا:۔

من مبلغ عمرو بن هند رسالة — فليت غرابا في السماء يناديكا
فريقان منهم كعبة الله زائراً — وآخران لم يقطع البحر آتيكا
بنجران ما أمضى الملوك أمورهم — فلا اسمعن ما أقمت بواديكا

ترجمہ: کون ہے جو عمرو بن ہند کو میری جانب سے پیغام پہونچا دے، اے کاش کہ کوّے اڑ کر تجھے یہ خبر پہونچا دیتے۔ اس وقت دو فریق میں ایک کعبۃ اللہ کی زیارت کرنے والا ہے، اور دوسرا فریق وہ ہے جو تم پر حملہ آور ہوگا اگر بحری راستہ کو منقطع نہیں کیا گیا۔ وہ ایسے ہیں کہ بادشاہ بھی ان کے فیصلوں کو رد کرنے کی جرارت نہیں کرتے، اس لیے میں یہ نہ سنوں کہ تم اپنی وادی ہی میں قیام پذیر رہو۔

کتبہ "RY 506" کے مطالعہ سے یہ استدلال کرنا مقصود ہے کہ ابرہہ نے یمن کے خارجی حصے پر جو حملہ کیا وہ دو جہت سے کیا گیا تھا۔ ابرہہ نے مقام حلیبان میں قبائل کے باشندوں کے خلاف ایک بڑے حملے کی خود قیادت کی تھی۔ حلیبان اس شاہراہ کے قریب ہے جو دارالحکومت ریاض اور مکہ کو ملاتی ہے، اور یہ مقام مارسل کے جنوب میں ۶۳ میل کی دوری پر واقع ہے۔[۸]

واضح رہے کہ قدیم عربی مآخذ میں مقام حلیبان کا تذکرہ ملتا ہے[۹]، اور یہی نام آج تک چلا آرہا ہے[۱۰]۔ مقام حلیبان پر ابرہہ کے حملے کے بارے میں عربی مآخذ رہنمائی کرتے ہیں۔ مخبل السعدی نے یہ بیان کیا ہے کہ اس کے قبیلے سعد تمیم نے ابرہہ کا تعاون کیا تھا[۱۱]۔

اس کتبہ (RY 506) اور المخبل السعدی کے بیان سے ہم اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ قبائلِ معد کے وہ باشندے جو نجد میں سکونت پذیر تھے انھوں نے ابرہہ کی درآندازی کا اعتراف کیا ہے۔ اس طرح یہ بات کہ عمرو بن المنذر (بن ہند) اس حملے کے زمانے میں اپنے باپ منذر (وفات ۵۵۴ م) کا ولی عہد تھا، اور وہ ابرہہ کی قوت و عظمت کا معترف تھا۔ ابرہہ کے ساتھ اس کا اس بات پر معاہدہ بھی ہوا تھا کہ جزیرہ عرب پر قبیلہ حیرہ کی حکومت ہونی چاہئے تاکہ عرب قبائل کی شرانگیزی سے محفوظ رہا جاسکے، اور قافلوں کی سلامتی اور یمن کی تجارت کی ضمانت حاصل ہو جائے[۱۲]۔ مذکورہ بالا واقعات کے علاوہ عربی مآخذ جزیرہ عرب کے وسطی علاقے پر ابرہہ کے حملے کے حالات کے بارے میں کچھ رہنمائی نہیں کرتے۔

ابرہہ کی لشکرکشی کی دوسری مہم وہ تھی جس کو اس نے یمنی قائدین کی سرکردگی میں ترتیب دیا۔ اس لشکر نے تربہ کی طرف بھی رخ کیا تھا جیسا کہ 506ء کتبے میں اس کی صراحت ہے اور مکۃ المکرمہ کی طرف بھی، جس کا تذکرہ عربی آخذ میں ملتا ہے۔

کتبے کے مطالعے سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے ابرہہ کے دوسرے حملہ کا رخ مقام تربہ میں بنو عامر کی طرف تھا۔ اس کی وجہ بنو عامر کی وہ اشتعال انگیزی بتائی جاتی ہے جو ابرہہ کے خلاف انھوں نے کی تھی حالانکہ ہمیں اس طرح کی کسی اشتعال انگیزی کے بارے میں کوئی واقفیت نہیں ہے، ممکن ہے کہ انھوں نے اس تجارتی شاہراہ کو دشوار گزار بنا دیا ہو، جو یمن کو بلاد شام سے جوڑتی ہے۔ جیسا کہ کتبے سے ظاہر ہوتا ہے[۱۳] اور ابرہہ نے اس تجارتی راستے پر کنٹرول کرنے اور انھیں اپنے اثر و رسوخ کے تحت لانے کے لیے ایک فوجی دستہ روانہ کیا ہو۔

تربہ[۱۴] طائف سے جنوب کی طرف ایک مقام ہے جو مکہ المکرمہ سے زیادہ فاصلہ پر نہیں ہے۔ اس وجہ سے اس کا قوی احتمال ہے کہ 506ء کتبے کے واقعات مکہ کے خلاف ابرہہ کے حملے کا ایک حصہ ہوں۔ ہماری رائے کو بروکو بلس[۱۵] نامی مؤرخ کی تحریر سے مزید تقویت ملتی ہے، جو اس واقعہ کے بارے میں یوں رقم طراز ہے: ابرہہ نے یمن سے اقدام کا آغاز کیا تھا اور بازنطینیوں کو فائدہ اٹھانے کا کوئی موقع دیے بغیر تیزی سے واپس ہو گیا۔ یہاں پر اس قول سے اس کا امکان ہے کہ ابرہہ کا یہ حملہ وہی ہو جس کو قرآن نے "اصحاب الفیل" سے موسوم کیا ہے۔ البتہ قرآن کریم میں اس بات کی صراحت نہیں ہے کہ اصحاب الفیل سے کون لوگ مراد ہیں؟ یہ حملہ کب ہوا، اور اصحاب الفیل کا قائد کون تھا، اور یہ حملہ کس شہر پر اور کس سمت سے ہوا تھا؟ قرآن مجید میں اس سے زیادہ تفصیل کی توقع بھی مناسب نہیں ہے اس لیے کہ وہ ہدایت و شریعت کی کتاب ہے، تاریخ کی کتاب نہیں ہے۔

اب ہم 506ء کتبے میں درج شدہ ابرہہ کے حملے کی تاریخ کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ چونکہ سبئی تقویم کے مطابق یہ حملہ ۶۶۲ء میں ہوا، اور ہمیں معلوم ہے کہ سبئی تقویم کی ابتدا ۱۱۰ قبل مسیح میں ہوئی[۱۶] اس طرح اس حملہ کی تاریخ ۵۵۲ء میں متعین ہوتی ہے۔

مشہور مورخ و محدث امام زہریؒ (وفات ۱۲۴ھ/۷۴۲ء) فرماتے ہیں کہ ۵۵۲ء کا ہی سال عام الفیل ہے، جو نبی صلعم کی ولادت باسعادت کو عام الفیل سے ملاتا ہے۔ امام زہریؒ کی روایت یہ ہے: زبیر نے مجھ سے بیان کیا کہ ان سے عمرو بن ابوبکر المؤمل، بروایت زکریا بن عیسیٰ، بروایت ابن شہاب بیان کیا ہے کہ اہل قریش نبی صلعم کی بعثت سے قبل اپنے واقعات کا شمار واقعۂ فیل سے کیا کرتے تھے۔ وہ ایام فیل اور فجار کے درمیان ۴۰ سال شمار کرتے، اور وہ فجار اور ہشام نبی المغیرہ کے وفات کے درمیان چھ سال شمار کرتے ہیں، اور وہ لوگ ہشام بن المغیرہ کی وفات اور کعبہ کی تعمیر کے درمیان نو سال شمار کرتے تھے۔ وہ لوگ کعبہ کی تعمیر اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ کی طرف ہجرت کے درمیان پندرہ سال کا وقفہ شمار کرتے تھے۔ اس میں سے پانچ سال کے بعد ہی آپؐ پر وحی کا نزول ہوا۔[۱۱]

جب ہجری کلنڈر کا آغاز ۶۲۲ء میں امام زہریؒ کی روایت کے مطابق واقعۂ فیل کے ستر سال بعد ہوا تو اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت واقعۂ فیل کے بعد ۱۷ اور ۱۸ سال کے درمیان میں ہوئی، اور یہ کہ کتبے "506 AD" میں درج شدہ سال ۵۵۲ء ہی دراصل عام الفیل ہے۔

امام زہریؒ کی روایت کے مطابق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت کا سال ۵۶۹ء سے ۵۷۰ء ہے اور آپؐ شمسی سال کے مطابق تقریباً ۶۲ سال بقید حیات رہے جبکہ ہمیں معلوم ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ۶۳۲ء میں ہوئی۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تاریخ ولادت کا حساب عام الفیل سے لگانے والی امام زہریؒ کی مذکورہ روایت کوئی منفرد روایت نہیں ہے۔ بیشتر روایتوں میں اس کا تذکرہ موجود ہے کہ آپؐ کی ولادت عام الفیل میں ہوئی۔[۱۲] لیکن ابن کثیرؒ نے موسیٰ بن عقبہ (وفات ۱۴۱ھ/۷۵۸ء) سے روایت کی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم عام الفیل کے تیس سال بعد پیدا ہوئے۔[۱۳] ابن الکلبیؒ (وفات ۲۰۴ھ/۸۱۹) کی روایت کے مطابق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت عام الفیل سے ۲۳ سال بعد ہوئی۔[۱۴] مقاتل بن سلیمان (وفات ۱۵۰ھ/۷۶۷ء) سے مروی ہے کہ نبی صلعم کی ولادت عام الفیل سے ۴۰ سال بعد ہوئی۔ ابن عباسؓ سے دو روایتیں منقول ہیں۔[۱۵] پہلی روایت کے مطابق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت عام الفیل

سے پندرہ سال بعد ہوئی اور دوسری روایت کے مطابق دس سال بعد ہوئی[۴۲] پھر بھی یہ نتیجہ اخذ کرنے کی گنجائش ہے کہ آپؐ کی ولادت ۵۷۰ء کے قریب ہوئی اور عام الفیل کا واقعہ ۵۵۲ء میں پیش آیا۔

ان تمام متعارض روایات کے باوجود مذکورہ بالا تفصیل کی روشنی میں یہ کہا جائے گا کہ واقعۂ اصحاب فیل کا سال ۵۵۲ء ہے اور آپؐ کی ولادت باسعادت ۵۷۰ء میں ہوئی۔

حواشی

(۱) طبری: تاریخ ج ۲ ص ۲۰۱ تا ۲۰۵، ۲۰۹ ذہبی: تاریخ اسلام۔ ج ۱ ص ۶۹
ابن کثیر: البدایہ ج ۳ ص ۲۰۱

۲ طبری: ج ۳ ص ۲۰۶، ۲۰۷، نیز دیکھئے: مسعودی ج ۲ ص ۱۹۰

۳ مسعودی: ج ۱ ص ۱۹۳-۹۶

۴ S. Smith . P. 465

۵ دیکھئے: خالد صالح العسلی: "عام الفیل صورۃ من الصراع العربی الحبشی ص ۱۷۵-۱۷۶

۶ ہم نے بعض کلمات کی تفسیر میں Beeston , notes ... PP 389,392 پر اعتماد کیا ہے۔
ہم نے اہمیت کے پیش نظر کتبے کے مصورشدہ قرأت کو اختیار کیا ہے۔
Caskel, PP. 27-32

۷ محمد بن حبیب: المنمق ص ۶۸، دیوان طرفہ بن العبید ص ۱۲۶-۱۴۷

۸ G. RYCKmans, Through Sheba, Kingdom P. 137

۹ البکری: معجم ص ۴۶۱، یاقوت ج ۲ ص ۳۰۴

۱۰ ابن بلیہد: صبح الاخبار ج ۴ ص ۱۵

۱۱ الہمدانی: الاکلیل ج ۲ ص ۱۵۷-۱۵۸، ابن منظور: اللسان مادہ "ح ل ب"
البکری ص ۴۶۱، الزبید: مادہ "ح ل ب"

۱۲ منجل السعدی اپنے شعر میں تذکرہ کرتا ہے کہ محرق مقام حلیبان میں ان دونوں کے

ساتھ تھا اور محرق عمرو بن ہند (المنذر) ہی ہے۔ علاوہ ازیں ابن قتیبہ نے بھی اپنی کتاب "کتاب العرب والردّ علی الشعوبیۃ۔ منشور فی کتاب رسائل البلغاء" صفحہ ۳۴۸ میں تذکرہ کیا ہے۔ (بار چہارم، ۱۹۵۴ء) محرق کے بارے میں دیکھئے: نولدیکیہ: امراء غسان ص۵ حاشیہ ۱۱ (عربی ترجمہ)

۱۳ مصور شدہ قرأت دیکھئے: Caskel PP 27-32

۱۴ دیکھئے: عرام جبال تہامہ ص۴۱۹، یاقوت ج ۱ ص۸۳۸

۱۵ Procopuis XX12

۱۶ ۱۸۷۳ء میں ہالیفی نے تاریخ حصن اتواب CIH 621 پر اعتماد کر کے یہ مفروضہ قائم کیا کہ سن ۶۲۰ سبئی سے حمیری تقویم کے آغاز تک لکھی گئی تاریخ ہی ۱۱۵ قبل مسیح ہے اور اسی اعتماد کی بنیاد پر یہ تاریخ برقرار ہے، یہاں تک کہ بیسٹن (Beeston) نے بھی ۱۱۰ قبل مسیح کو حمیری تقویم کی ابتداء کا خیال پیش کیا، دیکھئے Beeston Problem P40۔ مزید برآں J. Ryckmans نے سن ۱۰۹ قبل مسیح کو حمیری تقویم کی ابتداء کی رائے پیش کی J. Ryckmans, Le debut P 219-221 کاسکل (Caskel) کے مقابلے سن ۱۱۸ قبل مسیح کو حمیری تقویم کا آغاز سمجھتا ہے۔ خالد صالح العسلی کی کتاب میں اس کی تفصیل دیکھئے: "عام الفیل ص۱۸۳، حواشی ص۵۰" J. Pirenne نے حمیری تاریخ کی متعدد جنتریاں بنانے کی کوشش کی ہے۔ J. Pirenne, Recently Discovered ... P.P. 45-54 کی رائے قابل قبول نہیں ہے۔ J. Ryckmans Some Remarks ... PP. 57-68

۱۷ زبیر ابن بکار: جمہرۃ نسب قریش ورق ۱۲۹ مخطوطہ۔ دیکھئے ابن عساکر: تاریخ مدینہ دمشق ج ۱ ص۲۸، بروایت ابن شہاب۔ الذہبی: تاریخ الاسلام ج ۱ ص۲۷

۱۸ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت باسعادت کے بارے میں دیکھئے: Lommans PP 209-250

۱۹ ابن اسحٰق: ج ۱ ص۱۴۶، ابن سعد ج ۱ ص۲۲۴، ثعالبی ص۴۴۴، طبری ج ۱ ص۵۴۲ ابن سید الناس ج ۱ ص۲۰۳

۲۰ ثعالبی: ص۴۴۴، طبری ج ۱ ص۵۴۲، قرطبی ج ۲ ص۱۹۴، ابن کثیر: السیرۃ ج ۱ ص۲۰۳

۲۱ دیکھئے: خلیفہ بن خیاط ج ۱ ص۱۰، طبری ج ۱۰ ص۵۴۲، ابن کثیر: السیرۃ: ج ۱ ص۲۰۳

۲۲ خلیفہ بن خیاط: ج ۱ ص۱۱، ابن کثیر: السیرۃ ج ۱ ص۲۰۳

نقد و استدراک

(۱)

نسخ فی القرآن

حضرت المحترم سید جلال الدین صاحب زید مجدکم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

آپ کا شکر گزار ہوں کہ آپ نے ازراہ کرم اپنا رسالہ تحقیقات اسلامی خاکسار کے نام بھجوایا۔ اس سے پہلے بھی ایک رسالہ ملا تھا، اس میں آپ کا اداریہ "بے شادی شدہ کا نکاح کرنا کیا دوسروں پر واجب ہے"؟ پڑھا، اور پڑھ کر جی خوش ہوا۔ دوسرے رسالہ میں عذاب آپ کی تحریر ماشاء اللہ بہت اچھی سامنے آئی۔

ابھی میں مولانا ابراہیم عادل صاحب کا مضمون نسخ فی القرآن پڑھ رہا تھا، محنت سے لکھا گیا ہے انھوں نے تین آیتوں کو منسوخ تسلیم کیا ہے۔ اس میں دو آیتوں کے متعلق یہ عرض کرنا ہے کہ یہ بھی منسوخ نہیں ہیں، ایک آیت کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ان ترک خیرا الوصیۃ للوالدین والی ہے، جس کے متعلق لکھا ہے کہ آیت میراث سے منسوخ ہے، مولانا عبدالصمد رحمانی سابق نائب امیر شریعت بہار واڑیسہ نے آج سے بہت پہلے ایک کتاب "قرآن محکم" کے نام سے لکھی تھی، اس پر خاکسار کا مقدمہ ہے۔ اس مقدمہ میں یاد آتا ہے میں نے لکھا تھا کہ مولانا عبیداللہ سندھیؒ کے ایک مضمون میں جو الفرقان کے شاہ ولی اللہ نمبر میں چھپا تھا۔ اس میں انھوں نے لکھا تھا کہ یہ آیت بھی منسوخ نہیں ہے، اس لیے کہ یہ واقعہ خود میرا ہے کہ میری والدہ زندہ تھیں اور مسلمان نہیں ہوئی تھیں۔ اس وقت یہ آیت میرے سامنے آئی کہ مجھ پر اپنی اس والدہ کے لیے وصیت کرنا ضروری ہے تاکہ میرے بعد ان کو اذیت نہ ہو اور ایسا معلوم ہوا کہ یہ آیت مجھ جیسے لوگوں کے لیے نازل ہوئی ہے اور عمل کرنا لازم ہے، اس لیے کہ بوجہ کفر میری میراث سے ان کو کچھ نہیں ملنے والا ہے، افسوس ہے اس وقت نہ قرآن محکم سامنے ہے اور نہ وہ نمبر جس میں مولانا سندھی کا مضمون ہے۔

دوسری آیت واللذان یاتیانہا منکم فآذوھما اس کو بھی لکھا ہے کہ منسوخ ہے اس کے متعلق میں نے اپنی کتاب "نظام تعمیر سیرت" میں لکھا ہے کہ غیر فطری فعل (لواطت) کے سلسلہ میں نازل ہوئی ہے گو بعض مفسرین اس کو زنا کے لیے بھی لکھتے ہیں، میں نے دلیل میں حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی کی مسوی مصفی ج ۲ ص ۱۱۱ سے یہ عبارت نقل کی ہے:۔

"مترجم می گوید کہ مفسرین دریں آیت اختلاف کردند و منسوخ گفتند و قوی آنست کہ در لواطت نازل شدہ بدلیل تذکیر واللذان وضمیر منکم وتقدیم آیت زناء زنان عنقریب واللہ اعلم"

اسی کے ساتھ تفسیر مظہری مولفہ قاضی ثناء اللہ پانی پتی سے یہ عبارت نقل کی ہے۔

والظاھر عندی ان المراد باللذان یاتیانہا الفاحشۃ الرجال الذین عملوا عمل قوم لوط وھو قول مجاھد وحینئذ لا اشکال (تفسیر مظہری مطبوعہ قدیم ج ۲ ص ۵۲۹)

تیسری دلیل یہ بھی اسی کتاب میں لکھی ہے:۔

"اس سے بڑھ کر یہ کہ خود امام مالکؒ نے اپنی موطا میں اس آیت کو لواطت کے سلسلہ میں نقل کیا ہے، جو اپنی جگہ مستقل دلیل ہے (نظام تعمیر سیرت ص ۴۳)

اس طرح مضمون نگار کی تین آیتوں میں دو آیتیں منسوخ ہونے سے نکل جاتی ہیں ایک رہ جاتی ہے۔

مضمون پڑھتے ہوئے پرانی یاد ذہن میں ابھری اور مناسب معلوم ہوا کہ آپ کو لکھ کر بھیج دوں امید ہے آپ بخیر و عافیت ہوں گے، الحمد للہ یہاں بھی خیریت ہے۔ دعاؤں میں یاد رکھا جاؤں۔

والسلام

طالب دعا محمد ظفیر الدین عفی عنہ

مفتی دار العلوم دیوبند

۵ ربیع الاول ۱۴۱۳ھ یوم جمعہ

عہد وسطیٰ کے یورپ میں اسلامی علوم وفنون

محترمی ومکرمی جناب مدیر صاحب سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ

تحقیقات اسلامی کا شمارہ اپریل۔جون ۹۲ء جلد ۱۱ شمارہ ۲ نظر نواز ہوا۔ اس مجلہ نے اپنے تحقیقی مضامین کی بدولت برصغیر کے علمی حلقوں میں اپنا ایک منفرد مقام بنالیا ہے۔ اسی وجہ سے اگر کبھی اس کے ظاہری یا معنوی پہلو پر حرف آتا ہوا محسوس ہوتا ہے تو تکلیف ہوتی ہے اور خواہش ہوتی ہے کہ کاش وہ ان خامیوں سے محفوظ رہتا۔ یہی محرک مجھے مذکورہ شمارہ کے دو مضامین کی طرف آپ کی توجہ مبذول کرانے پر آمادہ کر رہا ہے۔ ان میں سے ایک مضمون ہے "عہد وسطیٰ کے یورپ میں اسلامی علوم وفنون" از جناب محمد ثناء اللہ ندوی اس کی خامیوں کا تعلق الفاظ اور ظاہر سے ہے۔ دوسرا مضمون ہے "آیت لیطمئن قلبی کی ایک تاویل" از جناب محمد ادریس فلاحی۔ اس کی خامیاں معنوی نوعیت کی ہیں۔

مقدم الذکر مضمون میں صاحب مضمون نے عہد وسطیٰ کے یورپ میں اسلامی علوم وفنون کے رواج پانے کی تفصیلات بیان کرتے ہوئے ان یورپی مترجمین کا تذکرہ کیا ہے جنھوں نے طبعیاتی علوم پر مسلمانوں کی تصانیف کے ترجمے کیے ہیں۔ فطری طور پر ان میں مسلم سائنس دانوں اور ان کی عربی تصانیف کے بھی نام آئے ہیں۔ مگر ان ناموں میں بکثرت غلطیاں موجود ہیں۔ ان میں سے کچھ کاتب صاحب کی کرم فرمائی کا نتیجہ ہیں اور کچھ اس وجہ سے ہیں کہ فاضل مقالہ نگار کے پیش نظر صرف انگریزی مراجع رہے ہیں جس کی وجہ سے ان سے جا بجا تلفظ میں غلطی ہوئی ہے۔ مثلاً الاکسیر کو الکسر (ص۴۶) سر الاسرار کو سیر الاسرار (ص۵۹) فلکیاتی جداول کو جدوال (ص۵۸، ص۶۰) ابن داؤد کو ابن داند (ص۷۲) جالینوس کو جامینوس (ص۷۵) النواميس کو النوامیسی (ص۷۶) علی بن رضوان کو لعل بن رضوان (ص۷۶) ابن جزلہ کو ابن جنولا (ص۶۹) ابن زُہر کو ابن ازہر (ص۷۶) الحاسب کو الخاسب (ص۶۰) البتانی کو البتانی (ص۶۰) طبیعی علوم کو طبعی علوم (ص۵۶) لکھا گیا ہے۔ قرین قیاس یہی

ہے کہ یہ سب کاتب[1] صاحب کی غلطیاں ہیں۔ مگر بعض غلطیاں ایسی ہیں جن کے ارتکاب کے الزام سے کسی تاویل کے ذریعہ بھی فاضل مضمون نگار کو نہیں بری کیا جا سکتا۔ مثلاً انھوں نے Castile کا عربی نام قسطلہ کے بجائے کاستیہ (ص۴۵) Albucasis کا اصل عربی نام ابوالقاسم کے بجائے البقاسیس (ص۴۸، ص۵۸) علی بن عباس کی تصنیف کا نام کتاب الملکی کے بجائے کتاب المالکی (ص۶۰) اندلسی طبیب ابن الجزّار کو ابن الزجّار (ص۶۸ ص۷۶) ابن سینا کی کتاب الارجوزۃ فی الطب کو الارجوزات فی الطب (ص۶۹، ص۷۵، ص۷۶) اسحاق اسرائیلی کی کتاب اسطقسات کو الاستقصات (ص۷۱) لکھا ہے۔

اسی طرح بہت سے مقامات پر عربی تصانیف کے یورپی تراجم کا تذکرہ کرتے ہوئے ان کے صرف لاطینی نام ذکر کیے ہیں۔ اگر وہ تھوڑی محنت کرتے تو ان کے اصل عربی نام بھی ذکر کر دینا کچھ مشکل نہ تھا۔ یہ بات کتنی باعثِ افسوس ہے کہ ہم اپنے اسلاف کے علمی کارناموں کا تذکرہ کرنے کے سلسلہ میں اہلِ یورپ پر بھروسہ کریں اور ان کے اور ان کی تصانیف کے اصل عربی ناموں سے بھی ناواقف ہوں۔

بعض مقامات پر مضمون نگار نے نامانوس الفاظ استعمال کیے ہیں۔ مثلاً ص۵۰ پر لکھا ہے: "ان کتابوں میں ڈائگراموں کے ذریعہ انسانی اعضاء کو بتایا گیا ہے" یہاں ڈائگراموں کے بجائے 'خاکوں' کا لفظ لایا جا سکتا تھا۔ اسی طرح ص۷۶، ۷۷ پر لکھا ہے "بعض ترجمات حنین ابن اسحاق" اردو میں ترجمات کا لفظ غیر مستعمل ہے۔

جرارڈ کریمون کے ترجموں کا تعارف فاضل مقالہ نگار نے یوں کرایا ہے:

"۱۔ رازی کی کتابیں جو Liber ed Almansorum کے نام سے مشہور ہیں۔

۲۔ البقاسیس کے سرجری سے متعلق تین رسالے۔

۳۔ ابن سینا کی القانون جس کا ایک حصہ سرجری سے متعلق ہے۔" (ص۴۸-۴۹)

افسوس کہ یہ تینوں باتیں غلط ہیں Liber ed Almansorum رازی کی کئی کتابیں نہیں بلکہ کتاب المنصوری نامی صرف ایک کتاب ہے۔ سرجری کے موضوع پر البقاسیس (ابوالقاسم زہراوی) کے تین رسالے نہیں بلکہ ایک ہی کتاب "التصریف لمن عجز

---

[1] اس مضمون کی پروف ریڈنگ مقالہ نگار ہی نے کی تھی بظاہر کاتب صاحب کی غلطیاں نہیں معلوم ہوتیں (ادارہ)

من التالیف" ہے جو تین ابواب پر مشتمل ہے اور ابن سینا کی القانون کا ایک حصہ جو کافی مشہور ہوا اور اس کے یورپی زبانوں میں ترجمے ہوئے۔ سرجری سے متعلق نہیں بلکہ تشریح یعنی اناٹومی سے متعلق ہے۔

فاضل مقالہ نگار جو شعبۂ عربی مسلم یونیورسٹی میں لکچرر ہیں۔ گزشتہ دنوں ایک عرصہ تک اجمل خاں طبیہ کالج مسلم یونیورسٹی میں بھی تدریسی خدمات انجام دے چکے ہیں۔ اگر وہ وہاں کسی سے رابطہ قائم کر لیتے تو مضمون ان خامیوں سے پاک ہوتا۔

موخر الذکر مضمون "آیت لیطمئن قلبی کی ایک تاویل" میں جناب محمد ادریس فلاحی صاحب نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ایک مشہور واقعہ کی نئی تاویل پیش کی ہے۔ عام مفسرین اس واقعہ کو یوں بیان کرتے ہیں کہ حضرت ابراہیم نے اپنے اطمینانِ قلب کے لیے اللہ تعالیٰ سے مردوں کو زندہ کرنے کی کیفیت کا مشاہدہ کرانے کی درخواست کی۔ اس کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ وہ چار پرندوں کو لے کر ان کے ٹکڑے ٹکڑے کریں پھر ان کا گوشت چار حصوں میں لے کر چار پہاڑوں پر رکھیں اور انھیں پکاریں تو معجزۂ الٰہی سے وہ پھر پرندے بن کر دوڑتے ہوئے چلے آئیں گے۔ مضمون نگار کے نزدیک مردوں (موتیٰ) سے مراد وہ لوگ ہیں جن کے دل روحانی اور اخلاقی طور پر مردہ ہو گئے تھے۔ اور وہ آیات مذکورہ کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ حضرت ابراہیم کے آخری زمانے تک جبکہ وہ خانۂ کعبہ کی تعمیر کر چکے تھے۔ حضرت لوطؑ کے علاوہ ان پر کوئی ایمان نہ لایا تھا۔ چنانچہ جب انھیں بارگاہِ الٰہی سے امامت کا مژدہ سنایا گیا اور بشارت دی گئی کہ ان کے قائم کردہ گھر کا طواف کریں گے اور اس میں رکوع و سجود کریں گے تو انھیں یک گونہ خوشی ہوئی اور انھوں نے حیرت و استعجاب کے عالم میں خدا سے کہا کہ جن کے قلوب و اذہان انکار دعوت کی وجہ سے مردہ ہو چکے ہیں خدایا کس طرح تو انھیں زندگانی بخشے گا کہ خانۂ خدا کے مقصد کو پورا کریں گے اور میری امامت میں دوش بدوش اس کارِ عظیم کو سنبھالیں گے" (ص ۳۳) اسی بات کو مضمون نگار کے نزدیک قرآن میں "کیفیت احیاء موتی" سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ان کے بقول اس کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ چار پرندوں کو لو، انھیں اپنے سے مانوس کر لو، پھر ایک ایک پرندے کو ایک ایک پہاڑ پر رکھو پھر انھیں پکارو تو وہ دوڑتے ہوئے

آجائیں گے۔ اور یہ دراصل حضرت ابراہیم کے مذکورہ سوال کے جواب میں دعوتِ حق کی انقلاب انگیز حقیقت کی تمثیل ہے کہ جس طرح "تم ایک چڑیا کو مدت تک اپنے ساتھ رکھ کر تربیت یافتہ بنا سکتے ہو کہ وہ تمہاری آواز سننے اور بلانے پر اڑتی ہوئی آسکتی ہے۔ اسی طرح گمراہ انسان دعوتِ حق کی تعلیم و تربیت سے اس درجہ متاثر ہو سکتے ہیں کہ وہ تمہاری ان کوششوں کی قدر کریں اور مرکزِ توحید کے مقصد کو پورا کریں۔ (ص۳۷)

مضمون نگار لکھتے ہیں کہ "انھوں نے قرآن و سنت اور لغتِ عرب کی روشنی میں سلف ہی کی ایک تاویل کو، جسے مفسرین نے عام طور پر نظر انداز کر دیا ہے، ترجیح دی ہے ص۲۲ لیکن سلف میں سے یہ تاویل کس نے اختیار کی ہے اس کا انھوں نے کوئی حوالہ نہیں دیا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے بحث کے دونوں اجزا کو باہم خلط ملط کرنے کی کوشش کی ہے۔ پہلا جزو یہ ہے کہ حضرت ابراہیمؑ کے سوال کیف تحیی الموتیٰ میں احیائے موتیٰ سے کیا مراد ہے؟ اور دوسرا جزو یہ کہ اس کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیمؑ کو کیا کرنے کا حکم دیا تھا؟ دوسرے جزو کی تاویل میں مضمون نگار کو سلف میں سے بعض مفسرین کی تائید حاصل ہے مگر پہلے جزو میں غالباً انھیں کسی کی تائید حاصل نہیں ہے۔

مضمون نگار نے آیتِ مذکور کے پہلے جزو کی جو تاویل پیش کی ہے وہ اصولی طور پر قابلِ قبول ہو سکتی ہے اور یہ اس کی متعدد تاویلات میں سے ایک تاویل ہوگی۔ لیکن اولاً انھوں نے بعض قدیم مفسرین کی تائید حاصل ہونے کا جو دعویٰ کیا ہے وہ بلا ثبوت ہے۔ ثانیاً دیگر مفسرین کی تاویل پر انھوں نے جو سوالات اٹھائے ہیں وہ بے بنیاد ہیں۔ ذیل میں بہت اختصار کے ساتھ اس کی وضاحت کی جاتی ہے:

ان کا پہلا اعتراض یہ ہے کہ اگر کیف تحیی الموتیٰ کا مطلب مردوں کو زندہ کرنا لے لیا جائے تو "اس طرح کے سوال کفار و مشرکین کیا کرتے ہیں۔ اگر یہی سوال حضرت ابراہیم کی طرف منسوب کیا جائے تو نعوذ باللہ ان کی ثقاہت اور نبوت ہی خطرے میں پڑ جائے گی.... کسی مومن یا نبی کے لیے اس طرح کا سوال کرنا اس کے ایمان و یقین کے منافی ہے" (ص۲۵) راقم کے نزدیک اس طرح کا سوال ایمان و یقین کے منافی نہیں ہے۔ کفار اور نبی دونوں کے اندازِ سوال میں فرق ہے۔ کفار قیامت و آخرت کا انکار کرتے ہوئے استہزاء و تمسخر میں یہ سوال کرتے تھے جبکہ نبی کا سوال مکمل ایمان کے ساتھ ہے

اس کی ایک نظیر ہمیں حضرت موسیٰ علیہ السلام کے اللہ تعالیٰ سے رؤیت کے مطالبہ میں ملتی ہے۔ مضمون نگار نے آگے ایک حاشیہ میں اس کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "حضرت موسیٰؑ کا یہ مطالبہ مناسب نہ تھا" (ص۳۰) تو کیا ان کے نزدیک حضرت موسیٰؑ کی ثقاہت و نبوت خطرے میں پڑ گئی تھی؟

ان کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ "اکثر مفسرین لکھتے ہیں کہ اطمینانِ قلب مشاہدۂ عینی کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ حالانکہ قرآنی نظائر اس خیال کے خلاف ہیں" (ص۲۵) راقم کے نزدیک قرآنی نظائر سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ علم الیقین سے اطمینانِ قلب حاصل ہوتا ہے مگر ان سے عین الیقین (جسے مقالہ نگار نے غلطی سے علم الیقین لکھا ہے ص۲۷) کے ذریعہ اطمینان حاصل ہونے کی نفی نہیں ہوتی۔ خود قرآن نے علم الیقین کے ساتھ عین الیقین کا تذکرہ کیا ہے (سورۂ تکاثر) اور مفسرین کی یہ بات اپنی جگہ صحیح ہے کہ عینی مشاہدہ سے جس درجہ کی معرفت اور اطمینان حاصل ہوتا ہے وہ استدلال کے ذریعہ حاصل ہونے والے اطمینان سے بڑھ کر ہے۔ ضمناً یہاں یہ بتا دینے میں حرج نہیں کہ مضمون نگار نے اس سلسلہ میں مفسر خازن کی عبارت "ان العیان یفید من المعرفۃ والطمانینۃ مالا یفیدہ الاستدلال" کا جو ترجمہ کیا ہے "عینی مشاہدہ کا فائدہ معرفت اور اطمینانِ قلب کا حصول ہے جس سے استدلال کا فائدہ مطلوب نہیں ہے" (ص۳۰) وہ غلط ہے۔ صحیح ترجمہ یہ ہوگا: "عینی مشاہدہ سے جس درجہ کی معرفت اور اطمینان حاصل ہوتا ہے، اس درجہ کا اطمینان استدلال سے حاصل نہیں ہو سکتا"۔

مفسرین کی تاویل پر مقالہ نگار کا تیسرا اعتراض یہ ہے کہ "حضرت ابراہیمؑ 'احیاء موتیٰ' کی کیفیت معلوم کرنا چاہتے تھے تو پھر اللہ تعالیٰ نے چار چڑیوں کو چار پہاڑوں پر رکھنے کی ہدایت کیوں کی؟ ایسا کیوں نہ ہوا کہ ان کے سامنے ایک چڑیا کو مار کر زندہ کر دیا جاتا تاکہ اس منظر کو دیکھ کر قیامت پر ان کا یقین بڑھ جاتا (ص۲۶، ص۳۷) پھر چار پرندوں کی حکمت کی طرف یوں اشارہ کیا ہے "چار پرندے چار پہاڑوں پر۔ گویا چہار جانب سے حجاج کے لشکر کے دوڑتے ہوئے آنے کی ایک جامع تعبیر ہے"۔ (ص۳۸) واقعہ یہ ہے کہ ایک مخصوص عینک سے دیکھنے کی وجہ سے ہی مقالہ نگار کو مفسرین کی تاویل کی صورت میں چار کے عدد کی کوئی حکمت نظر نہیں آئی۔ ورنہ واضح ہے کہ حضرت ابراہیم کے سوال میں 'موتیٰ'

جمع کا لفظ ہے اس لیے ایک چڑیا کے مرنے کے بعد زندہ ہونے کا منظر اس سوال کا جواب نہ ہوتا۔ دوسری بات یہ کہ چار کی جو حکمت انھوں نے بتائی ہے وہ مفسرین کی تاویل پر بھی صادق آتی ہے اور وہ یہ کہ چار پرندوں سے اللہ تعالیٰ اس بات کی طرف توجہ مبذول کرانا چاہتا تھا کہ جس طرح اس وقت معجزۂ الٰہی سے چار پرندے زندہ ہو کر چار سمتوں سے اڑ کر تمہارے پاس آجائیں گے اسی طرح قیامت کے دن چہار سمتوں سے قدرتِ الٰہی سے مردے زندہ ہو ہو کر میدانِ حشر میں اکٹھا ہوں گے۔

مقالہ نگار کا ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ "اگر اس بات کو مان لیا جائے کہ حضرت ابراہیم احیائے موتیٰ کے متعلق مشاہدۂ عینی کے خواہش مند تھے تو پھر اس آیت میں امتِ مسلمہ کے لیے کیا پیغام ہے؟ کیا ان کے لیے یہ پیغام تسلی ہے کہ دین کی دعوت انھیں بھی دنیا کو دینی ہے اس لیے وہ بھی احیائے موتیٰ کے متعلق اطمینانِ قلب کی خاطر مشاہدۂ عینی کا مطالبہ کریں تب جا کر لوگ اس دین کو اختیار کریں گے؟ (ص ۲۶)

اس سلسلہ میں عرض یہ ہے کہ اگر اسی طرح انبیاء کے معجزات اور ان کی امتیازی خصوصیات میں امت کے لیے پیغام تلاش کرنے کی کوشش کی گئی تو دشواری پیدا ہو جائے گی۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو نبوت سے سرفراز کرنے سے پہلے اللہ تعالیٰ نے شرفِ کلام سے بہرہ ور فرمایا۔ کیا اس میں امت کے لیے یہ پیغام ہے کہ وہ بھی فریضۂ دعوت کی ادائیگی کے لیے اٹھ کھڑے ہونے سے قبل اللہ تعالیٰ سے مشرف بہ کلام ہونے کا انتظار کریں؟ حضرت یوسف علیہ السلام نے اپنے جیل کے ساتھیوں کو ان کے خواب کی تعبیر بتائی پھر ان کے سامنے حق کی دعوت پیش کی۔ کیا اس میں امت کے لیے یہ پیغام مضمر ہے کہ ہر داعی کو تعبیر رویا کے علم سے بہرہ ور ہونا چاہیے تاکہ وہ دعوت دین میں اس سے استفادہ کر سکے؟

مفسرین کی مشترک تاویل (یعنی حضرت ابراہیم کے مطالبۂ مشاہدۂ عینی) کا جائزہ لیتے ہوئے مضمون نگار نے لکھا ہے "انبیاء سمیت پوری انسانیت سے قرآن کا پہلا مطالبہ ایمان بالغیب کا ہے ..... یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ ہر نبی کے لیے غیب کی حقیقتوں پر ایمان لانا اور انسانوں کو اس پر ایمان لانے کی دعوت دینا شرط اولین ہے ..... اس کا تقاضا تھا کہ حضرت ابراہیم اللہ تعالیٰ سے کوئی ایسا

مطالبہ نہ کریں جس کی وجہ سے ان کا ان دیکھی حقیقتوں پر ایمان ویقین بلکہ نبوت ہی خطرے میں پڑجائے" (ص۲۸) واقعہ یہ ہے کہ انھوں نے خود "ایک ناقابل انکار حقیقت" سے چشم پوشی کی ہے اور وہ یہ کہ غیبیات کے معاملہ میں انبیاء اور دیگر انسان برابر نہیں ہیں۔ فرشتے انسانوں کے لیے غیبیات میں سے ہیں اور ان پر ایمان، ایمان بالغیب میں سے ہے مگر وہ انبیاء کے سامنے عیاناً آتے ہیں، احادیث میں ہے کہ سفرِ معراج میں آنحضرتؐ نے حضرت جبرئیل کو ان کی اصلی صورت میں دیکھا تھا۔ جنت وجہنم غیبیات میں سے ہیں مگر آنحضرتؐ کو سفر معراج میں ان کا مشاہدہ کرایا گیا۔ وجود باری تعالیٰ غیب در غیب ہے کہ اس سے مشرف بہ کلام ہونا کسی کے بس میں نہیں، مگر اس نے حضرت موسیٰؑ کو براہِ راست شرفِ کلام سے نوازا۔ اس لیے کسی غیبی چیز کے مشاہدہ کی درخواست پر نبوت کو خطرہ میں ڈالنا صحیح نہیں۔

فاضل مقالہ نگار نے اپنی تاویل نو کو مدلل کرنے کے لیے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے عہد کا جو نقشہ کھینچا ہے وہ بھی سراسر مفروضہ ہے۔ ان کے مطابق تعمیر کعبہ کے بعد تک پوری تاریخ میں حضرت لوط کے علاوہ کوئی بھی حضرت ابراہیم پر ایمان نہ لایا تھا۔ (ص۳۲) دلیل میں انھوں نے آیت "فآمن له لوط" (العنکبوت-۲۶) پیش کی ہے۔ مگر آیت کے مابعد ٹکڑے "وقال إني مهاجر" ہی سے واضح ہوجاتا ہے کہ یہ ہجرت کے وقت کی بات ہے جس کا زمانہ تعمیر کعبہ سے بہت پہلے کا ہے۔ قرآن میں اگرچہ صراحت سے یہ تذکرہ نہیں ملتا کہ تعمیر کعبہ کے وقت تک کتنے افراد حضرت ابراہیم پر ایمان لاچکے تھے۔ مگر متعدد اشارات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت تک اہلِ ایمان کا ایک گروہ تیار ہوگیا تھا۔ سورۂ حج کی آیت ہے:

وأذن في الناس بالحج يأتوك	اور لوگوں میں حج کے لیے ندا کردو،
(الحج-۲۷)	وہ تمہاری طرف آئیں گے۔

اگر اس وقت تک کوئی ایمان ہی نہ لایا تھا تو حضرت ابراہیم علیہ السلام کو کن لوگوں کے درمیان اعلانِ حج کرنے کا حکم دیا گیا تھا؟ اور اس اعلان کو سن کر کون لوگ حضرت ابراہیمؑ کے پاس آتے؟ یہاں یہ ذہن میں رہے کہ آیت میں "یأتوك" کا لفظ ہے (یعنی تمہارے پاس آئیں گے) اس لیے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ حضرت ابراہیمؑ کے لیے محض بشارت ہے کہ آپ کے اعلانِ عام کے نتیجہ میں آئندہ آپ کے بعد لوگ حج کرنے آئیں گے۔

فاضل مقالہ نگار نے مفہوم آیات کی تعیین میں نظم کی اہمیت کا بھی ذکر کیا ہے اور اپنی تاویل کو سیاق کی روشنی میں مدلل کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن نظم آیات سے بھی ان کے مفہوم کی تائید نہیں ہوتی۔ کیونکہ زیر بحث آیت سے قبل متصلاً جو دو واقعات بیان کیے گئے ہیں ان میں موت سے مراد حقیقی اور حسّی موت ہے۔ کسی بھی تاویل سے ان میں روحانی و اخلاقی موت مراد نہیں لی جا سکتی۔ اس لیے نظم کا تقاضا ہے کہ آیت زیر بحث میں بھی حسّی موت مراد لی جائے نہ کہ روحانی و اخلاقی موت۔

مقالہ نگار نے آیت کا ماقبل سے تعلق بیان کرتے ہوئے آیت الکرسی کا حوالہ دیا ہے۔ یہ دیکھ کر انتہائی حیرت ہوئی کہ انھوں نے "حی وقیوم" کا یہ مفہوم بیان کیا ہے "اللہ حی ہے اور زندہ قوم کو پسند کرتا ہے" (ص ۳۹) جبکہ یہاں "زندہ قوم" کو پسند کرنے یا نہ کرنے کی کوئی بات ہی نہیں ہے۔ کیونکہ "قیوم" مبالغہ کا وزن ہے اس کے معنی ہیں "وہ ذات جو خود اپنے بل پر قائم اور دوسروں کے قیام و بقا کا واسطہ اور ذریعہ ہو (تدبر قرآن اول ص ۵۸۷) نہ کہ وہ ذات جو زندہ قوم کو پسند کرتی ہو۔

بہت اختصار کے ساتھ میں نے اپنی معروضات پیش کر دی ہیں۔ اس سے زیادہ تفصیل کا موقع نہیں۔ آخر میں ایک بار پھر اپنا موقف واضح کر دوں کہ میرے نزدیک مضمون نگار کی پیش کردہ تاویل تو قابل قبول ہو سکتی ہے اور وہ متعدد تاویلات میں سے ایک ہوگی مگر انھوں نے جس انداز سے مفسرین کی تاویل پر اعتراضات وارد کیے ہیں وہ نامناسب اور بے بنیاد ہیں۔

(محمد رضی الاسلام ندوی)

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی کی ایک اہم کتاب

ایمان وعمل کا قرآنی تصوّر

الطاف احمد اعظمی

○ ایمان وعمل کے مروجہ تصور کی کمزوریوں کی نشان دہی کرتی ہے۔ ○ قرآن وسنت کے نقطۂ نظر کی مدلل اور دلنشیں تشریح کرتی ہے ○ ایمان وعمل کے تقاضے اور دنیا اور آخرت میں کامیابی کی راہ واضح کرتی ہے۔

اافسٹ کی طباعت۔ خوبصورت سرورق۔ صفحات ۲۸۰ قیمت ۲۵ روپے لائبریری ایڈیشن ۴۰ روپے

ملنے کا پتا: ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۰۲

فہرست مضامین سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۱۱ شمارہ اول تا چہارم۔ جنوری تا دسمبر ۹۲ء رجب ۱۴۱۲ھ تا جمادی الثانی ۱۴۱۳ھ

مضامین	لکھنے والے	شمارہ نمبر	صفحہ
حرف آغاز			
۱۔ موجودہ دور میں صحت اور مرض کے مسائل	مولانا سید جلال الدین عمری	۱	۵
۲۔ کیا بے شادی شدہ شخص کا نکاح دوسروں پر واجب ہے؟	"	۲	۱۲۵
۳۔ غذا۔ انسان کی ایک بنیادی ضرورت	"	۳	۲۴۵
۴۔ صحت و توانائی۔ اسلامی تعلیمات کی روشنی میں	"	۴	۳۶۵
قرآن وحدیث			
۱۔ آیت یطمئن قلبی کی ایک تاویل	جناب محمد ادریس فلاحی	۲	۱۴۲
تحقیق وتنقید			
۱۔ اندلس میں سیرتی ادب کا ارتقاء	ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی	۱	۱۷
۲۔ عہد وسطیٰ کے یورپ میں اسلامی علوم وفنون	جناب محمد ثناء اللہ ندوی	۲	۱۶۱
۳۔ صہیونی سازش اور عالم اسلام	ڈاکٹر محمود حسن	۳	۲۶۶
۴۔ ہندوستان میں علماء ومحدثین کی دینی خدمات	مولانا غازی عزیر	۳	۲۹۵
۵۔	"	۴	۳۸۷
بحث ونظر			
۱۔ رویت ہلال کے مسائل کا ایک نیا تجزیہ	ڈاکٹر عمر افضل	۱	۴۳
۲۔ اسلامی بینک کاری کے بعض تجربات	پروفیسر اوصاف احمد	۱	۹۹
۳۔ اسلامی بینکوں میں سرمایہ کاری کی بعض شکلیں	"	۲	۲۰۹
۴۔ شیوبرت لال ورمن کے بعض افکار کا جائزہ	منور حسین فلاحی	۲	۲۲۷
۵۔ نسخ فی القرآن کا مسئلہ	مولانا ابراہیم عادل	۳	۳۱۸

مضامین	لکھنے والے	شمارہ نمبر	صفحہ
۶۔ عبداللہ یوسف علی کا انگریزی ترجمۂ قرآن چند اصلاح طلب مقامات	سید امین الحسن رضوی	۴	۴۱۷
۷۔ ابن خلدون کے نظریۃ العصبیۃ کا تنقیدی جائزہ	جناب امتیاز ظفر	۴	۴۳۵
ترجمہ وتلخیص			
۱۔ مسئلہ قیاس میں ابن عبدالبر کا موقف	تحریر: استاد عبدالقادر عافیہ ترجمہ: محمد اسلام عمری	۳	۲۹۵
۲۔ رسول اکرمؐ کا سنِ ولادت	تحریر: ڈاکٹر خالد صالح العسلی ترجمہ: جناب طارق جمیل فلاحی	۴	۴۵۹
نقد واستدراک			
۱۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تاریخ ولادت	پروفیسر سید محمد سلیم	۳	۳۵۶
۲۔ نسخ فی القرآن کا مسئلہ	مولانا مفتی ظفیر الدین مفتاحی	۴	۴۶۸
۳۔ عہد وسطیٰ کے یورپ میں اسلامی علوم وفنون	ڈاکٹر رضی الاسلام ندوی	۴	۴۷۰
۴۔ آیت لیطمئن قلبی کی ایک تاویل	"	۴	۴۷۲
تعارف وتبصرہ			
۱۔ مولانا مودودیؒ کے معاشی تصورات	منور حسین فلاحی	۱	۱۱۹
۲۔ ایجوکیشن ان ارلی اسلامک پیریڈ	"	۲	۲۳۷
۳۔ احسن البیان فی علوم القرآن	"	۳	۳۵۷

فہرست مضمون نگاران سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۱۱ شمارہ اول تا چہارم رجب ۱۴۱۲ھ تا جمادی الثانی ۱۴۱۳ھ جنوری تا دسمبر ۱۹۹۲ء

نمبر شمار	مضمون نگاران	مضامین	شمارہ	صفحہ
۱۔	مولانا ابراہیم عادل	نسخ فی القرآن کا مسئلہ	۳	۳۱۸
۲۔	محمد ادریس فلاحی	آیت لیطمئن قلبی کی ایک تاویل	۲	۱۴۲

۳۔ محمد اسلام عمری	مسئلہ قیاس میں ابن عبدالبر کا موقف	۳	۳۴۸
۴۔ جناب امتیاز ظفر	ابن خلدون کے نظریہ العصبیۃ کا تنقیدی جائزہ	۴	۴۳۵
۵۔ سید امین الحسن رضوی	عبداللہ یوسف علی کا انگریزی ترجمۂ قرآن	۴	۴۱۷
۶۔ پروفیسر اوصاف احمد	اسلامی بینک کاری کے 'بعض تجربات'	۱	۹۹
۷۔ "	اسلامی بینکوں میں سرمایہ کاری کی بعض شکلیں	۲	۲۰۹
۸۔ جناب ثناء اللہ ندوی	عہد وسطیٰ کے یورپ میں اسلامی علوم وفنون	۲	۱۶۱
۹۔ مولانا سید جلال الدین عمری	موجودہ دور میں صحت اور مرض کے مسائل	۱	۵
۱۰۔ "	کیا بے شادی شدہ شخص کا نکاح دوسروں پر واجب ہے	۲	۱۲۵
۱۱۔ "	غذا - انسان کی ایک بنیادی ضرورت	۳	۲۴۵
۱۲۔ "	صحت وتوانائی - اسلامی تعلیمات کی روشنی میں	۴	۳۶۵
۱۳۔ ڈاکٹر رضی الاسلام ندوی	عہد وسطیٰ کے یورپ میں اسلامی علوم وفنون	۴	۴۷۰
۱۴۔ "	آیت لیطمئن قلبی کی ایک تاویل	۴	۴۷۲
۱۵۔ پروفیسر سید محمد سلیم	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تاریخ ولادت	۳	۳۵۶
۱۶۔ جناب طارق جمیل فلاحی	رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا سن ولادت	۴	۴۵۹
۱۷۔ مولانا مفتی ظفیر الدین مفتاحی	نسخ فی القرآن کا مسئلہ	۴	۴۶۸
۱۸۔ ڈاکٹر عمر افضل	رویت ہلال کے مسائل کا ایک نیا تجزیہ	۱	۴۳
۱۹۔ مولانا غازی عزیر	ہندوستان میں علماء ومحدثین کی دینی خدمات	۳	۲۹۵
۲۰۔ "	"	۴	۳۸۷
۲۱۔ ڈاکٹر محمود حسن	صہیونی سازش اور عالم اسلام	۳	۲۶۶
۲۲۔ منور حسین فلاحی	مولانا مودودیؒ کے معاشی تصورات	۱	۱۱۹
۲۳۔ "	شیو برت لال ورمن کے بعض افکار کا جائزہ	۲	۲۲۷
۲۴۔ "	ایجوکیشن ان ارنی اسلامک پیریڈ	۲	۲۳۷
۲۵۔ "	احسن البیان فی علوم القرآن	۳	۳۵۷
۲۶۔ ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی	اندلس میں سیرتی ادب کا ارتقاء	۱	۱۷