ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ



پان والی کوٹھی، دُودھ پور، علی گڑھ
۲۰۲۰۰۱

ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

جولائی ——— ستمبر ۱۹۹۵ء

—: ایڈیٹر :—
سیّد جلال الدّین عمری

پان والی کوٹھی دودھ پور علی گڑھ
۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۱۴ شمارہ ۳

جولائی ـــــــــ ستمبر ۱۹۹۸ء

صفر المظفر ـــــــــ ربیع الثانی ۱۴۱۹ھ

ـــ: زرتعاون :ـــ

اندرون ملک ـــــــ فی شمارہ ۱۶ روپے

سالانہ ۶۰ روپے

لائبریری وادارے سالانہ ۸۰ روپے

بیرون ملک ـــــ انفرادی خریدار " ۱۰ ڈالر/۳۰۰ روپے

لائبریری وادارے سالانہ ۱۵ ڈالر/۴۵۰ روپے

پاکستان ـــــــ انفرادی سالانہ ۱۲۰ روپے

ادارے " ۱۵۰ روپے

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

فہرست مضامین

حروف آغاز

غیر مسلموں سے سماجی و معاشرتی تعلقات — سید جلال الدین عمری — ۵

تحقیق و تنقید

نبوی دعوت و سیرت اور قریشی مجالس — ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی — ۱۷

بحث و نظر

فلسفہ نظم قرآن۔ ایک تنقیدی جائزہ — مولانا محمد عنایت اللہ سبحانی — ۳۸

" — مولانا طلحہ ایوب اصلاحی — ۶۶

ترجمہ و تلخیص

اندلس میں علم حدیث کا ارتقاء — ڈاکٹر عبدالرؤف ظفر (مترجم) عبدالاول مومن ندوی — ۷۳

سیاسیات عالم

ملی نظام پارٹی — ڈاکٹر عبیداللہ فہد فلاحی — ۱۰۱

اس شمارہ کے لکھنے والے

۱۔ ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی
پروفیسر شعبہ اسلامک اسٹڈیز مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۲۔ مولانا محمد عنایت اللہ سبحانی
استاذ تفسیر جامعۃ الفلاح بلریا گنج اعظم گڑھ

۳۔ مولانا طلحہ ایوب اصلاحی
جامعۃ ملیہ اسلامیہ نئی دھلی

۴۔ ڈاکٹر عبدالرؤف ظفر
ریڈر شعبۂ اسلامیات۔ جامعۃ اسلامیہ بہاولپور پاکستان

۵۔ ڈاکٹر عبید اللہ فلاحی
استاذ شعبۂ اسلامک اسٹڈیز۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۶۔ سید جلال الدین عمری
سکریٹری ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

۔: خوش نویس :۔
ابن یوسف

حرفِ آغاز

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

غیر مسلموں سے سماجی و معاشرتی تعلقات

(اسلامی تعلیمات کی روشنی میں)

سید جلال الدین عمری

گذشتہ صفحات میں غیر مسلموں سے کاروباری تعلقات کی بحث جاری تھی، اس سلسلہ میں ایک اصولی بات فقہ میں یہ بیان ہوئی ہے کہ اسلامی ریاست میں مسلمانوں کی طرح ذمی بھی کاروبار اور لین دین میں اسلامی قانون کے پابند ہوں گے۔ اس کی صاف وجہ یہ ہے کہ اسلامی قانون ملکی قانون ہوگا۔ چنانچہ ہدایہ میں ہے:۔

واھل الذمة فی البیاعات کالمسلمین	تجارت اور کاروبار میں ذمی بھی مسلمانوں کی طرح ہیں (ان کے درمیان فرق نہیں کیا جائے گا)

اس کی تائید میں یہ حدیث پیش کی گئی ہے:

انّ لھم ما علی المسلمین وعلیھم ما علی المسلمین[1]	ذمیوں کو وہ تمام حقوق حاصل ہوں گے جو مسلمانوں کو حاصل ہیں اور ان پر وہ پابندیاں بھی ہوں گی جو مسلمانوں پر ہیں۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ اسلامی ریاست کے اندر وہ کوئی سودی کاروبار نہیں کرسکتے، اس لیے کہ اسلام کے نزدیک سود اور اس کی تمام شکلیں ناجائز ہیں۔ البتہ خنزیر اور شراب کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ذمی آپس میں ان کی تجارت کرسکتے ہیں۔ اس کی دلیل میں حضرت عمرؓ کا ایک قول پیش کیا جاتا ہے کہ جب انھیں معلوم ہوا کہ جزیہ میں ذمیوں سے شراب اور خنزیر بھی لیے جاتے ہیں اور پھر انھیں فروخت کر دیا جاتا ہے تو آپ نے اس سے منع کیا اور فرمایا کہ اگر ذمی اسے (دوسرے ذمیوں

---

[1] ہدایہ: ۳/۱۰۲، امام زیلعی فرماتے ہیں ایسی کوئی حدیث میرے علم میں نہیں ہے۔ نصب الرایہ لاحادیث الہدایہ: ۴/۵۵

کو) فروخت کریں اور اس کی قیمت سے جزیہ ادا کریں تو یہ قبول کیا جا سکتا ہے[۱] اس لیے کہ مسلمانوں کا خنزیر اور شراب فروخت کرنا چاہے وہ ذمیوں ہی کو فروخت کریں ناجائز ہے، البتہ ذمی اپنے درمیان اس کا معاملہ کر سکتے ہیں۔

غیر مسلم کے ساتھ کاروبار میں شرکت کو امام شافعی نے ناجائز قرار دیا ہے۔ لیکن فقہ حنبلی میں اس کا جواز ملتا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے شرکت سے منع کرتے ہوئے دلیل یہ دی ہے کہ وہ سودی کاروبار کرتے ہیں جو اسلام کے نزدیک حرام ہے۔ جن لوگوں نے اسے جائز قرار دیا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر کاروبار میں مسلمان کی موثر شرکت ہو تو اسے وہ سود وغیرہ سے پاک رکھ سکتا ہے۔ فی نفسہٖ ان کا مال ناپاک نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ رسول اللہ نے ان کے ساتھ معاملہ کیا ہے[۲] اس کا مطلب یہ ہے کہ کاروبار اگر ناجائز چیز کا نہ ہو تو شرکت ہو سکتی ہے۔

ریاستی امور میں غیر مسلموں کا تعاون

یہ ایک فطری بات ہے کہ جو لوگ اسلام کو خدا کا نازل کردہ دین مانتے ہیں اور جنھیں اس کی صداقت پر ایمان و یقین ہے وہی اس دین کی بنیاد پر قائم ہونے والی ریاست کا نظم و نسق خلوص کے ساتھ چلا سکتے ہیں۔ اس کے برعکس جن لوگوں کو اسلام کی صداقت ہی میں شبہ ہو اور جو اسے خدا کا دین نہ مانتے ہوں ان پر اسلامی ریاست کے چلانے کی ذمہ داری نہیں ڈالی جا سکتی۔ وہ اس کے کلیدی مناصب کے لیے موزوں نہیں ہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ ان سے ہٹ کر دیگر ریاستی امور میں ان سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے یا نہیں؟ اس میں ایک رائے یہ ملتی ہے کہ ریاست کو ان سے کسی بھی طرح کا تعاون حاصل کرنے سے احتراز کرنا چاہیے۔ اس پر قرآن مجید کی جن آیات سے استدلال کیا جاتا ہے ان میں سے ایک یہ ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا	اے ایمان والو اپنے لوگوں کے سوا
بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ	دوسروں کو رازدار نہ بناؤ وہ تمہارے
خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ	بگاڑ میں کوتاہی نہیں کرتے ہیں۔ وہ اس

---

[۱] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو۔ ہدایہ مع فتح القدیر: ۵/۳۶۰۔ حضرت عمرؓ کے قول کے حوالہ کے لیے دیکھی جائے۔ نصب الرایہ لاحادیث الہدایہ: ۴/۵۵ [۲] ملاحظہ ہو۔ ابن قدامہ۔ المغنی: ۵/۴۳

الْبَغْضَآءُ مِنْ اَفْوَاهِهِمْ وَمَا	چیز سے خوش ہوتے ہیں جس سے تمہیں تکلیف
تُخْفِیْ صُدُوْرُهُمْ اَكْبَرُ قَدْ	پہونچے ان کے مونھ سے بغض وعداوت
بَیَّنَّا لَكُمُ الْاٰیٰتِ اِنْ كُنْتُمْ	ظاہر ہے اور جو کچھ ان کے سینوں میں
تَعْقِلُوْنَ ۝	پوشیدہ ہے وہ اس سے بھی زیادہ ہے، ہم نے
(آل عمران : ۱۱۸)	تمہیں اپنی آیات کھول کر بیان کردی ہیں، اگر
	تم عقل سے کام لو۔

اس آیت کے ذیل میں قاضی ابویعلی کہتے ہیں۔

وفی هٰذه الاٰیة دلالة	اس آیت میں اس بات کی دلیل ہے کہ
علی انه لایجوز الاستعانة	ذمیوں میں سے جو کاریگر اور محرر (وغیرہ) ہیں
باهل الذمة فی امور المسلمین	ان سے مسلمانوں کے معاملات میں مدد لینا
من العمالات والکتبة [۲]	جائز نہیں ہے۔

روایت ہے کہ حضرت عمرؓ کو یہ اطلاع ملی کہ حضرت ابوموسیٰ اشعری نے ایک ذمی کو اپنا کاتب (منشی) مقرر کیا ہے تو انھیں سخت خط لکھا کہ اللہ تعالیٰ نے انھیں ہمارے ماتحت رکھا ہے تم انھیں فرمانروائی کا مقام دے رہے ہو؟ [۳]

فقہ حنفی میں کہا گیا ہے کہ "عاشر" یعنی وہ شخص جو عشر وخراج اور تجارتی ٹیکس وصول کرے، اس کا مسلمان ہونا ضروری ہے۔ غیر مسلم کو اُس منصب پر (یا اس جیسے دوسرے منصب پر) فائز کرنا حرام ہے۔ اس کی دلیل میں قرآن مجید کی یہ آیت پیش کی گئی ہے۔ ولن یجعل الله الکافرین علی المومنین سبیلا۔ (النساء: ۱۴۱) (اور اللہ نے کافروں کے مسلمانوں پر غالب آنے کی کوئی سبیل نہیں رکھی ہے)

اس کی تائید میں حضرت عمرؓ کا اسی طرح کا قول پیش کیا گیا ہے جو ابھی گزر چکا ہے۔

امام محمدؒ کی روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کو لکھا کہ مشرکین میں سے کسی کو کاتب (منشی) نہ مقرر کرو کہ وہ مسلمانوں کے معاملات قلم بند کرے۔ اس لیے

---

[۱] یہ اور اس مفہوم کی دوسری آیات کے سیاق وسباق اور پس منظر سے ہم اس سے پہلے بحث کرچکے ہیں ملاحظہ ہو۔ تحقیقات اسلامی / جولائی، ستمبر ۱۹۹۳ء، حرف آغاز [۲] ابن جوزی: زاد المسیر: ۱/۴۴۷

[۳] حوالہ سابق۔ اس تنبیہ کا خاص پس منظر معلوم ہوتا ہے اس کا حوالہ ہم آگے دیں گے۔ اس نقطۂ نظر کی مزید تفصیل کے لیے دیکھا جائے۔ قرطبی الجامع لاحکام القرآن: ۴/۱۷۹۔

کہ وہ اپنے دینی کاموں میں رشوت لیتے ہیں اور ہمارے دین میں رشوت جائز نہیں ہے، امام محمد فرماتے ہیں کہ اس پر ہمارا عمل ہے۔ سربراہِ مملکت کے لیے غیر مسلم کو کاتب مقرر کرنا ناجائز ہے[1]

حضرت عمرؓ نے غیر مسلموں کو کاتب کا عہدہ نہ دینے کی ایک وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ وہ رشوت خور ہیں۔ مسلمان اس دور میں اس کمزوری سے پاک تھے اس لیے وہی اس کے مستحق سمجھے گئے۔ ورنہ ظاہر ہے کسی رشوت خور کو سرکاری عہدہ پر مامور نہیں کیا جاسکتا چاہے وہ مسلمان ہی کیوں نہ ہو۔ اس سے یہ عمومی استدلال شاید صحیح نہ ہو کہ اسلامی ریاست میں غیر مسلم کو کوئی اہم منصب نہیں دیا جاسکتا۔ وہ اگر دیانت و امانت سے متصف اور قابل اعتماد ہے تو اسے ذمہ داری سونپی جاسکتی ہے۔

جنگ میں غیر مسلموں کی شرکت

فقہاء کے درمیان ایک مسئلہ یہ زیر بحث رہا ہے کہ غیر مسلموں سے جنگی خدمات لی جاسکتی ہیں یا نہیں۔ ایک گروہ کی رائے یہ ہے کہ مشرکین سے مدد لینا مطلقاً صحیح نہیں ہے۔ ان ہی میں امام احمد بھی ہیں۔ ان کے نزدیک جن احادیث سے اس کا جواز ثابت ہوتا ہے ان کے مقابلہ میں وہ احادیث زیادہ قوی اور مستند ہیں جن سے عدم جواز ثابت ہوتا ہے[2]

مسلم وغیرہ کی روایت ہے۔ حضرت عائشہؓ بیان کرتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بدر کی طرف روانہ ہوئے اور حرّۃ الوبرہ نامی مقام پر پہونچے (جو مدینہ سے تقریباً چار میل کے فاصلہ پر ہے) تو آپ سے ایک شخص نے ملاقات کی جس کی جراءت وہمت اور مضبوطی و توانائی کا شہرہ تھا۔ مسلمان اس کی آمد پر خوش ہوئے۔ اس نے عرض کیا کہ میں اس جنگ میں آپ کے ساتھ شریک ہونا اور جو مال ملے اس سے فائدہ اٹھانا چاہتا ہوں۔ آپ نے اس سے پوچھا کہ کیا تم اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھتے ہو؟ اس نے کہا نہیں! آپ نے فرمایا انّا لا نستعین بمشرك (ہم کسی مشرک سے مدد حاصل نہیں کرتے) حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ کچھ فاصلہ طے کرنے کے بعد وہ دوبارہ الشجرہ میں آپ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اپنی درخواست پیش کی۔ آپ نے اس سے وہی سوال کیا جو پہلے کیا تھا کہ تم خدا اور رسول پر ایمان رکھتے ہو؟ اس نے اب کی بار بھی

---

[1] ابن عابدین، ردالمحتار علی الدّر المختار: ۱ ۵۰ - ۵۱

[2] زیلعی، نصب الرایہ: ۳/۴۲۴ نیز قرطبی: الجامع لاحکام القرآن: ۴/۱۷۹

نفی میں جواب دیا۔ آپ نے پھر وہی جواب دیا کہ ہم کسی مشرک سے مدد نہیں لیتے اس کے بعد وہ مقام بیداء میں آپ کی خدمت میں پہونچا اور اپنی درخواست پیش کی۔ آپ نے اس بار بھی اس سے یہی سوال کیا کہ کیا تم خدا اور رسول پر ایمان رکھتے ہو۔ اس نے کہا۔ ہاں۔ آپ نے فرمایا اب تم ہمارے ساتھ چلو۔[۱]

اسی قسم کا ایک واقعہ مستدرک حاکم، مسند احمد، ابن ابی شیبہ و اسحٰق بن راہویہ وغیرہ میں موجود ہے کہ حبیب بن اساف اور ان کے ایک ساتھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہونچے اور عرض کیا کہ ہماری قوم کسی جنگ میں شریک ہوا اور ہم شریک نہ ہوں یہ ہمارے لیے باعث عار ہے۔ لہٰذا ہمیں بھی شرکت کی اجازت دیجئے۔ آپ نے ان سے یہی سوال کیا کہ کیا تم اسلام لا چکے ہو؟ انھوں نے نفی میں جواب دیا۔ آپ نے فرمایا ہم مشرکین سے مدد نہیں لیتے۔ فرماتے ہیں۔ پھر ہم اسلام لے آئے اور جنگ میں شریک ہوئے۔[۲]

ایک طرف تو یہ روایات ہیں دوسری طرف بعض اور روایات ہیں جو اس بات کا ثبوت فراہم کرتی ہیں کہ نازک سے نازک معاملات میں بھی وقت ضرورت غیر مسلم کی خدمات اور صلاحیتوں سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے۔

ہجرت کا واقعہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکرؓ نے مکہ سے ہجرت کی تو راستہ کی راہنمائی کے لیے بنو الدیل کے ایک شخص کی خدمات اجرت پر حاصل کیں جو کافر تھا۔[۳] اس نے جاہلیت کے طریقہ کے مطابق پختہ قسم کھائی کہ وہ اس سفر کو راز میں رکھے گا اور سفر میں راہنمائی کرے گا۔[۴]

اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکرؓ نے اعتماد کیا اور اپنی اونٹنیاں اس کے حوالہ کر دیں۔ تین دن کے بعد مکہ میں جب آپ کی تلاش کا ہنگامہ فرو ہوا تو وہ حسب وعدہ اونٹنیاں لے کر غار ثور کے پاس پہونچا اور آپ دونوں کو لے کر سمندر کے کنارے

---

[۱] مسلم، کتاب الجہاد والسیر، باب کراہۃ الاستعانۃ فی الغزو بکافر۔
[۲] زیلعی، نصب الرایہ: ۳/۴۲۳
[۳] اس کے نام کے بارے میں اختلاف ہے۔ راجح قول یہ ہے کہ اریقط نام تھا۔ فتح الباری ۷/
[۴] دور جاہلیت میں ہاتھ کو خون یا زعفرانی رنگ یا اسی طرح کی کسی چیز میں ملوث کر کے قسم کھی کی جاتی تھی فتح الباری: ۷/۲۲۷

کے راستہ سے مدینہ پہونچا۔[۱]

اس حدیث کے ذیل میں علامہ بدرالدین عینی کہتے ہیں۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مشرکین سے اگر وفاداری اور اعلیٰ اخلاقی جذبات کا مظاہرہ ہو تو ان پر رازداری کے معاملات اور مال کے سلسلہ میں اعتماد کیا جاسکتا ہے۔ جیسا کہ اس مشرک پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اعتماد فرمایا تھا۔ اس لیے کہ مشرکین گو کہ آپ کے دشمن تھے لیکن دین ابراہیمی کی جو صالح روایات ان میں باقی رہ گئی تھیں ان کے وہ پابند تھے۔ (ان ہی میں ایک عہد و پیمان کا احترام بھی تھا) چونکہ اس شخص میں آپ نے اخلاق و مروت دیکھی تو سفر ہجرت کے خفیہ پروگرام کے سلسلہ میں اس پر اعتماد کیا اور اپنی اونٹنیاں اس کے حوالہ کرکے کہ تین دن بعد وہ انھیں لے کر غار ثور پر پہونچ جائے، مال کے بارے میں بھی اعتماد فرمایا۔[۲]

مکہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب سخت ترین حالات میں گھر گئے، مخالفین نے آپ کے قیام کو ناممکن بنا دیا اور آپ کی شہادت کی تدبیریں کی جانے لگیں تو آپ نے ہجرت کا فیصلہ فرمایا۔ یہ ایک بالکل رازدارانہ فیصلہ تھا۔ اس پر عمل درآمد کی راہ میں آپ نے ایک ایسے فرد کی خدمات حاصل کیں اور اسے اس کا معاوضہ بھی دیا جو عقیدہ کے لحاظ سے دشمن قوم کا فرد تھا۔ یہ دلیل ہے اس بات کی کہ سخت مخالف ماحول میں بھی ضرورت پڑنے پر قابل اعتماد غیر مسلم افراد کا تعاون حاصل کیا جاسکتا ہے۔ یہ تعاون ممنوع نہ ہوگا۔

اس واقعہ کا تعلق جنگ سے نہیں ہے لیکن اس سے جنگی تعاون کے سلسلہ میں استدلال کرنا غلط نہ ہوگا۔ دونوں میں رازداری اور اعتماد کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ اس کے علاوہ اس بات کا ثبوت موجود ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے بعد بعض اوقات جنگی مہمات میں غیر مسلموں سے تعاون حاصل کیا ہے۔ اس وجہ سے امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور بعض دوسرے ائمہ حالات کے لحاظ سے اسے جائز سمجھتے ہیں۔

جن ائمہ نے اسے جائز قرار دیا ہے وہ کہتے ہیں کہ اسلامی ریاست کا سربراہ یا حاکم

---

[۱] بخاری، کتاب مناقب الانصار، باب ہجرۃ النبیؐ واصحابہ الی المدینہ۔ مع فتح الباری: ۷/۲۳۲ - ۲۳۸

[۲] بدرالدین عینی، عمدۃ القاری: ۱۰/۴۳

دو شرائط کے ساتھ غیر مسلموں کو جنگ میں شرکت کی اجازت دے سکتا ہے۔ ایک یہ کہ مسلمانوں کی تعداد کم ہو اور ان سے مدد لینے کی ضرورت ہو۔ دوسرے یہ کہ جن سے مدد لی جائے وہ قابل اعتماد ہوں۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ امام مالک کی یہ روایت کہ آپ نے ایک یا دو مشرکوں کی اس پیش کش کو رد فرما دیا کہ وہ جنگ میں شریک ہونا چاہتے ہیں، اس کا تعلق جنگ بدر سے ہے۔ لیکن بدر کے دو سال بعد آپ نے جنگ خیبر کے موقع پر بنو قینقاع کے یہود سے مدد لی اور جنگ حنین میں صفوان بن امیہ سے مدد حاصل کی جو اس وقت مشرک تھے۔ بدر[1] کے سلسلہ میں جو واقعہ پیش آیا اس کے بارے میں دو باتیں کہی جا سکتی ہیں۔ ایک یہ کہ آپ کو کسی مشرک کو جنگ میں ساتھ لینے اور شریک کرنے یا نہ کرنے کا اختیار تھا۔ ایک مرتبہ آپ نے ساتھ لیا دوسری مرتبہ نہیں لیا۔ یہ اختیار تو آپ کو مسلمانوں کے سلسلہ میں بھی حاصل تھا۔ کسی مسلمان کو جنگ میں ساتھ نہ لے جانا چاہتے تو ایسا کر سکتے تھے۔ اس لحاظ سے یہ حدیثیں ایک دوسرے کی مخالف نہیں ہیں۔ دوسری بات یہ کہی جا سکتی ہے کہ آپ انھیں مشرک ہونے کی وجہ سے ساتھ نہیں لے گئے اگر یہ ہے تو بعد کے واقعات کو ناسخ سمجھا جائے گا، جن میں آپ نے ان سے مدد لی تھی۔ غزوۂ بدر میں جس مشرک کو آپ نے لوٹایا ہو سکتا ہے آپ کے اس رویہ سے اس کے اسلام لانے کی توقع رہی ہو بہر حال امام کو یہ حق ہے کہ مصلحت کے پیش نظر وہ کسی کو جنگ میں شرکت سے روک دے[2]

---

[1] غزوۂ حنین کا واقعہ ہے کہ قبیلۂ ہوازن کے بارے میں آپ کو اطلاع ملی کہ وہ اور اس کے حلیف آپ کے خلاف جنگ کا منصوبہ بنا رہے ہیں۔ آپ نے بھی مقابلہ کی تیاری شروع کر دی۔ اسی اثنا میں آپ کے علم میں یہ بات آئی کہ صفوان بن امیہ، جو اس وقت تک مشرک تھے، کے پاس کافی ہتھیار ہیں۔ آپ نے ان کے پاس اپنا سفیر بھیجا اور فرمایا، اے ابوامیہ! آپ اپنے ہتھیار ہمیں عاریتاً دیں تاکہ کل دشمن سے ہونے والی جنگ میں ہم فائدہ اٹھا سکیں۔ اس نے کہا کہ یہ ہتھیار غصب تو نہیں کر لیے جائیں گے۔ آپ نے اطمینان دلایا کہ یہ عاریتاً لیے جا رہے ہیں اور اس کی کمی کی تلافی ہوتی۔ اس نے کہا تب تو کوئی حرج نہیں ہے چنانچہ اس نے آپ کو ستر زرہیں اور اس کے مناسب ہتھیار دیے۔ روایت ہے کہ آپ کی درخواست پر اس نے ان کے پہنچانے کا بھی نظم کیا۔ سیرۃ ابن ہشام: ۴/۶۸۔ [2] زیلعی، نصب الرایہ لاحادیث=

مسلم کی روایت اِنّا لا نستعین بمشرك (ہم کسی مشرک سے مدد نہیں لیں گے) کے ذیل میں امام نووی فرماتے ہیں کہ ایک دوسری حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے صفوان بن امیہ سے ان کے اسلام لانے سے قبل مدد حاصل کی تھی۔ علماء کے ایک طبقہ نے پہلی حدیث کو اس کے اطلاق کے ساتھ اختیار کیا ہے۔ ان کے نزدیک کسی مشرک سے مدد لینا مطلقاً صحیح نہیں ہے، لیکن امام شافعی اور دوسرے حضرات نے کہا ہے کہ اگر کافر مسلمانوں کے بارے میں اچھی رائے رکھتا ہے اور ضرورت کا تقاضا ہے کہ اس سے مدد لی جائے تو مدد لی جائے گی۔ بلا ضرورت یہ ناپسندیدہ ہے۔ اس طرح دونوں حدیثیں دو مختلف صورت حال پر محمول ہوں گی۔[1]

امام ابوبکر جصاص فرماتے ہیں:۔

احناف کا مسلک یہ ہے کہ مشرکین سے جنگ میں (ان کے مخالف) مشرکین سے مدد لی جاسکتی ہے۔ البتہ یہ بات پیش نظر رہے گی کہ جنگ کے بعد اسلام کے احکام کا غلبہ ہو، لیکن اگر مشرکین کے غلبہ کا اندیشہ ہو تو ان سے مدد نہیں لی جائے گی۔ ایسی صورت میں مسلمان ان کے ساتھ مل کر جنگ نہیں کریں گے۔ سیرت و مغازی کی مشہور روایات ہیں کہ جنگ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کبھی یہود رہے ہیں اور کبھی مشرکین کا ساتھ رہا ہے۔ باقی رہا اس روایت کا معاملہ جس میں آپ نے فرمایا کہ ہم کسی مشرک سے مدد نہیں لیتے تو ہوسکتا ہے کہ یہ بات خاص اس شخص سے متعلق ہو۔ ممکن ہے آپ نے اسے جاسوس خیال فرمایا ہو۔ آپ کے انکار کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم اس جیسے آدمی سے مدد نہیں لیتے۔[2]

مال غنیمت میں غیر مسلموں کا حصہ

جن فقہاء کے نزدیک اسلامی ریاست غیر مسلموں سے وقت ضرورت فوجی خدمات لے سکتی ہے ان کے درمیان یہ بحث رہی ہے کہ مال غنیمت میں مسلمانوں کی طرح ان کا بھی کوئی متعین حصہ ہوگا یا نہیں؟ امام ترمذی فرماتے ہیں کہ بعض اہل علم کے نزدیک اگر ذمی مسلمانوں

= الہدایہ: ۳/۴۲۴۔ نیز ملاحظہ ہو۔ ابن الہمام، فتح القدیر: ۴/۳۲۷-۳۲۸

[1] نووی، شرح مسلم ج ۴ جزء ۱۲ ص ۱۹۹

[2] جصاص، احکام القرآن: ۲/۵۴۴

کے ساتھ مل کر دشمن کا مقابلہ کرے تو بھی مال غنیمت میں اس کا کوئی (متعین) حصہ نہ ہوگا لیکن بعض دوسرے اہل علم کی رائے یہ ہے کہ اس صورت میں وہ بھی مال غنیمت میں حصہ دار ہوں گے۔ امام زہری کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جن یہودیوں نے جنگ میں شرکت کی آپ نے انھیں بھی حصہ دیا تھا[۱]

امام زہری کا یہ بیان ابو داؤد کی مراسیل میں بھی ہے۔ اس کے ایک راوی نے مثل سہمان المسلمین (مسلمانوں کے حصہ کی طرح) کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ ابن ابی شیبہ کی روایت میں ہے فیسہم لہم کسہام المسلمین۔ یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ میں شریک ہونے والے یہود کو مسلمانوں کی طرح حصہ دیا کرتے تھے[۲]

بیہقی کی روایت ہے حضرت عبداللہ بن عباس فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو قینقاع کے یہود سے مدد لی تھی۔ ان کو عطیہ دیا تھا حصہ نہیں دیا تھا[۳]

واقدی کا بیان ہے کہ غزوۂ خیبر میں آپ کے ساتھ مدینہ کے دس یہودی تھے آپ نے مسلمانوں کے حصہ کی طرح ان کو بھی حصہ دیا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ان کو کچھ بطور عطیہ دیا تھا باقاعدہ حصہ نہیں دیا تھا[۴]

امام نووی فرماتے ہیں۔

اگر کوئی غیر مسلم امام کی اجازت سے جنگ میں شرکت کرے تو اسے بطور عطیہ کچھ دیا جائے گا، باقاعدہ اس کا حصہ نہ ہوگا۔ یہی امام مالک، امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور جمہور کا مسلک ہے۔ امام زہری اور اوزاعی کہتے ہیں کہ ان کا بھی باقاعدہ حصہ لگایا جائے گا[۵]

فقہ حنفی میں کہا گیا ہے کہ اگر ذمی جنگ میں شریک ہو تو اس کا حصہ (مال غنیمت میں) مسلمانوں کے حصہ کے برابر نہیں ہوگا۔ اسے بطور عطیہ جو دیا جائے گا وہ کسی مسلمان

---

[۱] ترمذی، ابواب السیر، باب ماجاء فی اہل الذمۃ یغزون مع المسلمین ہل یسہم لہم

[۲] یہ روایتیں امام زہری سے مرسل ہیں اہل علم نے امام زہری کے مراسل کو ضعیف قرار دیا ہے۔ زیلعی، نصب الرایہ لاحادیث الہدایہ: ۳/۴۲۲ - ۴۲۳۔

[۳] اس روایت میں بھی ضعف ہے۔ حوالۂ سابق [۴] حوالۂ سابق۔

[۵] نووی، شرح مسلم جلد ۴ جز ۱۲ ص ۱۹۹۔

کے حصہ کے برابر نہیں ہوگا۔ اسے بطور عطیہ جو دیا جائے گا وہ بہرحال کسی مسلمان کو ملنے والے حصہ سے کم ہوگا۔ ایک صورت یہ ہے کہ اگر وہ جنگ میں براہِ راست شریک نہیں ہے لیکن اس نے اس سلسلہ کی کوئی اور خدمت انجام دی ہے تو اسے اس کی اجرت دی جائے گی۔ یہ خدمت اگر اس نوعیت کی ہے کہ اس سے مسلمانوں کو زیادہ نفع پہونچ رہا ہے، مثلاً اس نے کسی خاص پہلو سے راہنمائی کی ہے تو اسے جو اجرت دی جائے گی وہ مال غنیمت میں ملنے والے حصے سے زیادہ بھی ہوسکتی ہے[۱]

ان تفصیلات میں سب سے پہلے سفر ہجرت کا واقعہ ہمارے سامنے آتا ہے۔ اس سفر میں ایک غیر مسلم سے مدد حاصل کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ سخت اسلام دشمنی کے ماحول میں بھی ایسے غیر مسلم افراد ہوسکتے ہیں جن پر پیش نظر اسلامی منصوبوں میں اعتماد کیا جاسکے۔ ان کی صلاحیتوں سے فائدہ اٹھانے اور ان سے مدد لینے میں کوئی حرج نہیں ہے بلکہ یہ اسلامی حکمت عملی کا ایک ضروری جزء ہے۔ اسی طرح احادیث اس بات کا ثبوت فراہم کرتی ہیں اور بیشتر مذاہب فقہ کی اسے تائید حاصل ہے کہ اسلامی ریاست غیر مسلموں سے جنگی خدمات حاصل کرسکتی ہے۔ جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ مال غنیمت میں جس طرح مسلمان سپاہیوں کا حصہ متعین ہے اس طرح غیر مسلم فوجیوں کا حصہ متعین نہیں ہے۔ لیکن بعض ائمہ کے نزدیک غیر مسلم فوجی کا بھی وہی حصہ ہوگا جو ایک مسلم سپاہی کا ہوتا ہے۔ یہ بحث زیادہ اہم اس لیے نہیں ہے کہ موجودہ دور میں جنگی ٹیکنک اتنی پیچیدہ ہوگئی ہے کہ اس میں مال غنیمت کا سوال مشکل سے پیدا ہوتا ہے۔ اس کی گنجائش بہرحال فقہ میں پائی جاتی ہے کہ غیر مسلموں کی خدمات بالمعاوضہ حاصل کی جاسکتی ہیں۔

اجرت پر غیر مسلم کی خدمت

ایک مسلمان جب غیر مسلم کی خدمات سے فائدہ اٹھاسکتا ہے تو کیا غیر مسلم کو بھی یہ حق ہے کہ وہ مسلمان کی صلاحیت سے فائدہ اٹھائے؟ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر مسلم کی خدمت کرنا اور اس پر اجرت حاصل کرنا صحیح ہے اور یہ ایک جائز اجرت ہے۔

---

[۱] بخاری، کتاب الاجارہ، باب ہل یواجر الرجل نفسہ من مشرک فی ارض الحرب۔

حضرت خباب بیان کرتے ہیں کہ میں ایک لوہار تھا۔ میں نے مکہ میں عاص بن وائل کا کام کیا۔ میری اجرت اس کے پاس جمع ہوگئی۔ میں نے اس کا تقاضا کیا تو اس نے کہا قسم خدا کی میں اس وقت تک ادا نہیں کروں گا جب تک کہ تم محمد (صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت) کا انکار نہ کرو۔ میں نے کہا قسم خدا کی تمہارے مرکر دوبارہ زندہ ہونے تک بھی یہ نہیں ہوگا۔ اس نے سوال کیا کہ کیا مرنے کے بعد میں دوبارہ زندہ ہوکر اٹھوں گا؟ میں نے جواب دیا، ہاں یہ ہوگا۔ اس نے کہا اگر ایسا ہوا تو اس وقت میرے پاس مال اور اولاد سب ہی کچھ ہوگا، تمہارا قرض بھی ادا کردوں گا۔[1]

اس حدیث کے ذیل میں محدث مہلب کے حوالہ سے حافظ ابن حجر فرماتے ہیں:

کرہ اھل العلم ذالک الا بضرورۃ لشرطین، احدھما ان یکون عملہ فی مایحل للمسلم فعلہ والآخر ان لایعینہ علی مایعود ضررہ علی المسلمین[2]	اہل علم نے اجرت پر غیر مسلم کا کام کرنے کو ناپسند کیا ہے۔ ہاں مجبوری ہو تو دو شرطوں کے ساتھ یہ جائز ہوگا۔ ایک یہ کہ غیر مسلم جو کام لے اس کا کرنا مسلمان کے لیے حلال ہو۔ دوسرے یہ کہ وہ کسی ایسے کام میں اس کی معاونت نہ کرے جس کا نقصان بالآخر مسلمانوں کو پہونچے۔

اس کے ناپسندیدہ ہونے کا جہاں تک تعلق ہے ایک خود دار قوم شاید دوسروں کی غلامی اور نوکری کو پسند نہیں کرے گی۔ جن شرائط کے ساتھ اس کی اجازت دی گئی ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ غیر مسلم کا جو بھی کام کیا جائے اسے اسلامی نقطۂ نظر سے ناجائز نہیں ہونا چاہیے۔ دوسرے یہ کہ مسلمانوں کا مفاد پیش نظر رہنا چاہیے۔ اس کے خلاف کوئی عمل نہیں ہونا چاہیے۔ یہ دونوں شرائط اس لیے رکھی گئی ہیں کہ غیر مسلم ان کی رعایت نہیں کرے گا۔ وہ ان کے خلاف بھی کوئی خدمت لینے کی کوشش کرسکتا ہے۔ اس پہلو

---

[1] بخاری کتاب الاجارہ، باب ہل یواجر الرجل نفسہ من مشرک فی ارض الحرب۔

[2] فتح الباری: ۴/۴۵۲۔

سے ان کی معقولیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔

ایک سوال یہ ہے کہ کیا کسی غیر مسلم کی ملازمت یا نوکری مسلمان کے لیے عار اور ذلت کا باعث ہے تو اس کا جواب فقہ کی روشنی میں علامہ ابن المنیرؒ نے یہ دیا ہے کہ مذاہب فقہ کا اس پر اتفاق ہے کہ مسلمان کاریگروں کا اپنی دکانوں میں بیٹھ کر ذمیوں کے لیے کام کرنا جائز ہے اس میں ذلت کا کوئی پہلو نہیں ہے۔ اس کے خلاف ایک مسلمان کا کسی ذمی کے گھر اس کی خدمت کرنا اور اس کی ماتحتی اختیار کرنا یہ صحیح نہیں ہے۔ اس میں ذلت ہے[1]

اس میں ذمی کی بالواسطہ خدمت اور بلاواسطہ خدمت میں فرق کیا گیا ہے۔ پہلی صورت کو جائز اور دوسری کو ناجائز کہا گیا ہے۔ مثال کے طور پر کوئی مسلمان درزی، لوہار، بڑھئی، نان بائی یا کسی بھی قسم کا کاریگر ہے تو اس کا اپنی دکان کے ذریعہ ذمیوں کی ضرورت پوری کرنا اور اس پر اجرت لینا صحیح ہے، البتہ ذمی کا شخصی ملازم اور خدمت گار بننا یہ اس کے وقار کے منافی ہے۔

موجودہ دور میں معاشرہ کی اس طرح کی عمومی ضروریات بڑے بڑے اداروں، کارخانوں اور فیکٹریوں کے ذریعہ پوری کی جاتی ہیں۔ یہ ادارے بالکل نجی اور شخصی بھی ہوتے ہیں لیکن بالعموم انھیں کئی کئی افراد کے گروپ چلاتے ہیں اور بعض ادارے قومی ملکیت میں بھی ہوتے ہیں۔ ان میں فنی ماہرین ہوں یا عام محنت مزدوری کرنے والے سب ہی افراد ادارہ کے ملازم یا کارکن ہوتے ہیں۔ ادارہ اور کارکن دونوں کے حقوق بھی بڑی حد تک متعین ہوتے ہیں۔ اس میں شخصی خدمت میں ذلت کا جو تصور ہے وہ نہیں ہوتا۔ اس لیے ان اداروں کو چاہے مسلمان چلا رہے ہوں یا غیر مسلم ان میں کسی مسلمان کا ملازمت اختیار کرنا غلط یا پسندیدہ نہ ہوگا بشرطیکہ ادارے حرام چیز نہ پیدا کر رہے ہوں۔

---

[1] فتح الباری: ۴/۴۵۲

اسلامی معاشرت پر مولانا سید جلال الدین عمری کی کتاب

مسلمان خواتین کی ذمہ داریاں

صفحات ۵۶ قیمت ۱۲ روپے۔ انگریزی ترجمہ Muslim Woman - Role and Responsibilities 15/-

ملنے کا پتہ: مکتبہ تحقیق وتصنیف اسلامی پان والی کوٹھی - دودھ پور - علی گڑھ ۲۰۲۰۰۲

نبوی دعوت وسیرت اور قریشی مجالس

ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی

بزم آرائی ہر تہذیب کی ایک خوشنما روایت رہی ہے اور عہدِ جاہلیت کے عرب بالخصوص قریشِ مکہ اس کے دلدادہ تھے ہر قبیلہ اور ہر گھرانہ کی اپنی اپنی چوپال ہوتی تھی جو ان کے ناموں سے موسوم ہوتی تھی۔ جہاں وہ صبح سویرے یا رات ڈھلے اپنی بزم آراستہ کرتے، باہمی امور پر تبادلہ کرتے، قبائلی، خاندانی اور قومی معاملات پر بحث ومباحثہ کرتے اور شعر ونغمہ، راگ رنگ اور مے انگبیں سے دل بہلاتے تھے[۱] مکہ مکرمہ کے قبیلۂ قریش اور اس کے مختلف خاندانوں، گھرانوں، خانوادوں اور ان کے حلیفوں اور مولاؤں نے بزم آرائی کے اپنے اپنے محلہ جاتی سقیفوں یا چوپالوں کے علاوہ بیت اللہ کے اردگرد مسجدِ حرام کے صحن کو بھی مجلس آرائی کے لیے استعمال کرنا شروع کر دیا۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ اس ریت کا صحیح صحیح نقطۂ آغاز کیا تھا لیکن یہ حتمی ہے کہ جب شہرِ مکہ مکرمہ کے قریشی بانی نو قصی بن کلاب نے شہر جدید کی تعمیر کی اور قریشی خانوادوں کو ان کے سماجی مقام ومرتبہ کے مطابق خانۂ کعبہ کے قرب یا گردوپیش میں بسایا اسی زمانے میں اس کا بھی چلن ہوا ہوگا۔ محمد بن حبیب بغدادی کے مطابق دار الندوہ کا نام اسی لیے پڑا تھا کہ قریش وہاں اپنے تمام اچھے برے معاملات کے لیے مجلس آرا ہوتے تھے[۲]

تاریخِ مکہ مکرمہ کے ماہرین اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرتِ طیبہ کے مؤلفین کی روایات واخبار سے واضح ہوتا ہے کہ نبوی ولادت سے متصل زمانے یعنی چھٹی صدی عیسوی میں تمام اکابر قریش خانۂ کعبہ کے زیرِ سایہ اپنی اپنی مجالس جماتے تھے اور وہاں باہمی امور اور سماجی معاملات پر غور وخوض کرتے تھے۔ غالباً سب سے پہلا حوالہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جدامجد عبدالمطلب بن ہاشم کی مجلس کے تعلق سے قریشی مجالس کا آتا ہے کہ عبدالمطلب

کے فرزندانِ گرامی تک ان کی مسند پر نہیں بیٹھتے تھے کہ ان کا جلال وجاہ اس کے لیے مانع تھا مگر شفیق دادا اپنے دُرِّ یتیم پوتے کو نہ صرف اپنی مسند پر جگہ دیتے بلکہ اپنے زانو پر بٹھا کر شفقت ومحبت کا اظہار کرتے تھے۔[۴] حلف الفضول جیسے اہم معاہدۂ امن وانتظام کا آغاز بھی انھیں قریشی مجالس کے سامنے مظلوم زبیدی تاجر کی آہ وبکا اور فریاد وزاری سے ہوا تھا۔[۵] یہ قریشِ مکہ کی روزانہ مجالس تھیں اور عہدِ جاہلیت اور عہدِ اسلامی مکی میں ان کی اہمیت ومنزلت تہذیبی تھی۔

اسلامی عہد کے آغاز سے قریشی مجالس کا اسلامی نقطۂ نظر سے دعوتی اور تبلیغی پہلو بھی پیدا ہوگیا کیوں کہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوتِ اسلامی اور تبلیغ وارشاد کی مساعی میں ان کا بہت اہم کردار رہا۔ ظاہر ہے کہ اسلام کی خفیہ تبلیغ کے زمانے میں ان مجالسِ قومی سے کام نہیں لیا جاسکتا تھا کہ اسلام کی دعوت کو مخفی رکھنا اور اسلامیانِ مکہ کی معتدبہ تعداد فراہم کرنا اور قریش کی مخالفت وعداوت سے ان کو اور اسلام کو بچانا مقصود تھا۔ لیکن جب اسلام کی علانیہ تبلیغ ودعوت کا الٰہی حکم آگیا تو رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی مرتب کردہ مخصوص مجالسِ دعوت، کوہِ صفا کے موقعۂ ارشاد اور دوسرے منازلِ تبلیغ کے ساتھ ساتھ ان قریشی مجالسِ کعبہ کو بھی اپنے عظیم وجلیل مقصود کی خاطر استعمال کیا۔ دوسری طرف قریشی اکابر کی مجالس بھی رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ذکرِ خیر اور اسلام کے تذکرۂ محمود سے خالی نہ ہوتی تھیں کہ آپ کا ظہورِ مبارک اور اسلام کا آوازۂ بلند ان کے لیے ایک حادثۂ فاجعہ سے کم نہ تھا۔

بلاذری نے رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوتِ اسلامی کے ضمن میں امام زہری کی ایک روایت نقل کی ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام کی خفیہ دعوت شروع کی اور بہت سے لوگ آپ کے پیرو بن گئے جو زیادہ تر نوجوان اور کمزور تھے اور قریشی اکابر اس سے گریزاں رہے تو اس دوران جب آپ ان کی مجالس سے گذرتے تو وہ آپ کی طرف اشارہ کرکے کہتے کہ بنو عبدالمطلب کا نوجوان (غلام) آسمان کی باتیں کرتا ہے۔ اس روایت اور دوسری روایات سے واضح ہوتا ہے کہ قریشی مجالس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذکر سے خالی نہیں ہوتی تھیں اور ایسا خفیہ تبلیغ کے زمانے میں بھی تھا کیونکہ اخفا اور پردہ پوشی کی اولین کوششوں کے بعد اسلام اور نبوی دعوت کوئی راز نہیں رہی تھی۔[۶] لیکن اسلامی دعوت کے علانیہ اظہار اور تبلیغ کے بعد قریشی مجالس معمولی تبصروں اور ارشادوں

کنایوں سے آگے بڑھ کر بحث مباحثہ، سب وشتم اور ایذا و تکلیف دہی کی منزلوں تک جا پہونچیں اور رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ان کی تہذیبی اہمیت اور سماجی منزلت اور دعوتی قدر و قیمت سمجھ کر ان کو اپنی دعوتِ خیر و فلاح کے لیے باقاعدہ استعمال کرنا شروع کر دیا چنانچہ مکہ مکرمہ کے بقیہ دس سال قیامِ نبوی کے دوران قریشی مجالس میں نبوی شرکت کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں۔

ان ہی ابتدائی مجالس قریش میں سے ایک کا واقعہ ہے کہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خانۂ کعبہ کے قریب نماز ادا کی تو ابوجہل مخزومی نے آکر آپ کو روکا اور سرزنش کی کہ پہلے ہی اس سے منع کیا جا چکا ہے۔ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو سخت تہدید کی تو اسے سخت ناگوار گزرا اسی واقعہ سے متعلق قرآن مجید کی اولین نازل ہونے والی سورۂ اقرأ کا دوسرا حصہ نازل ہوا جس کی متعدد آیاتِ کریمہ نہ صرف واقعہ کی تفصیل بیان کرتی ہیں بلکہ مجلس/نادی (نادیہ) کا صریح ذکر بھی کرتی ہیں۔ ارشاد الٰہی ہے ..... فلیدع نادیہ' سندع الزبانیۃ (سورہ اقرأ: ۱۷) تو اس کو چاہیے کہ اپنے ہم نشینوں کو بلا لے ساتھ کے ساتھ ہم (بھی اپنے) جلاد فرشتوں کو.... بلائیں گے)۔ اس مجلس قریش کا ذکر تفاسیر قرآن کے علاوہ سیرتی مآخذ میں بھی پایا جاتا ہے اور بہت سے اصول و واقعات منظرِ عام پر لاتا ہے۔[۴]

ابوجہل مخزومی سے متعلق ایک دوسری نادیٔ قریش کا حوالہ اس کی عداوت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ضمن میں آتا ہے کہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خانۂ کعبہ کے قریب جناب الٰہی میں سربسجود تھے جبکہ ابوجہل مخزومی عتبہ بن ابی معیط اموی سمیت قریش کے چند افراد کے ساتھ مقام حجر میں موجود تھا۔ ابوجہل نے عقبہ بن ابی معیط سے ایک ذبح شدہ اونٹ کی اوجھڑی منگوائی اور بحالت سجدہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سر اقدس پر رکھ دی اور بعد میں حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو جب خبر ہوئی تو انھوں نے آکر آپ کو اس اذیت سے نجات دی اس وقت تک شرکاء مجلس لطف اندوز ہوتے رہے۔ مولانا مودودی اور دوسرے سیرت نگاروں کے خیال میں یہ واقعہ سنہ نبوی کا ہے بلکہ امکان ہے کہ یہ ہجرت مدینہ کے قریب کا واقعہ ہو۔[۵]

اگرچہ ابوجہل مخزومی کے مطالبۂ معجزات جیسے دمِ عیسیٰ کی کارسازی، ہوائے سلیمان کی کارکردگی، زخرف کے مکان اور باغِ نخیل کی فراہمی اور چشمۂ صافی کے زیرِ زمین نکالنے

اور یہ سب نہ ہو سکے تو آسمان کا ایک ٹکڑا گرانے وغیرہ یا زقوم کی تشریح و تعبیر کرنے کے سلسلہ میں لفظ "مجلس" یا "نادی" نہیں آتا ہے لیکن "معشر قریش" کے تخاطب سے واضح ہوتا ہے کہ یہ بھی مجلس قریش ہی کا موقع تھا۔[۹]

بہر کیف "نادیٔ قریش" کا صریح ذکر ابوجہل مخزومی ہی کے حوالے سے اس کے بعد ہی آتا ہے۔ اس کا واقعہ یہ ہے کہ ایک اراشی تاجر اپنا اونٹ مکہ لایا اور ابوجہل کے ہاتھ اس کا سودا کر لیا۔ لیکن ابوجہل نے اس کی قیمت روک لی۔ اراشی تاجر نے "نادیٔ قریش" کے سامنے فریاد کی۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت مسجد کے صحن (عرض) میں تشریف فرما تھے۔ قریشی اکابر نے ازراہِ تفنن و مزاح کہا کہ "وہاں ایک شخص کو بیٹھے دیکھتے ہو۔ ان کے پاس جاؤ وہ تمہارا حق دلا دیں گے۔" وہ غریب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور سارا ماجرا کہہ سنایا۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس کے ساتھ ابوجہل مخزومی کے گھر تشریف لے گئے اور اس نے چپ چاپ اس کی رقم ادا کر دی۔ اراشی تاجر نے دوبارہ "مجلس قریش" میں آکر حاضرین کو بتا دیا کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے میرا حق مجھے دلا دیا۔ پھر جب ابوجہل مجلس میں پہونچا تو لوگوں نے کہا کہ ہم نے تو محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کو ازراہِ مذاق بھیجا تھا مگر تم نے کیسے اس کا حق ادا کر دیا؟ ابوجہل نے بتایا کہ جیسے ہی محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے دروازہ کھٹکھٹایا اور میں نے کھولا کہ میرا دل ہاتھ سے نکل گیا اور مجھے محسوس ہوا کہ ایک بھاری بھرکم اونٹ مجھے کھا جانے کے لیے منہ کھولے کھڑا ہے۔ اگر میں انکار کرتا تو وہ مجھے کھا جاتا لہٰذا اس شخص کی رقم اسے دے دی۔ لوگوں نے اس معجزۂ نبوی کو جادو سے تعبیر کیا۔[۱۰]

بلاذری نے ابوجہل ہی کے ایک اور واقعۂ ظلم و ستم کا ذکر کیا ہے کہ ایک زبیدی تاجر نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب کرام حضرات ابوبکر و عمر و سعد بن ابی وقاص کی مجلس میں بیان کیا کہ ابوجہل نے میرے تین بہترین اونٹوں کی کم قیمت لگائی اور اب اس کے خوف سے کوئی ان کی صحیح قیمت نہیں دے رہا ہے۔ معشر قریش! یہ کیسا ظلم ہے؟ بعد میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحیح قیمت پر ان کو خرید لیا اور ابوجہل مسحور زدہ کچھ نہ کر سکا بلکہ آپ نے جب تنبیہ کی کہ آئندہ ایسا نہ کرنا تو اس نے صدقِ دل سے سر جھکا کر وعدہ بھی کر لیا۔[۱۱]

غالباً علانیہ دعوت کے بعد پہلے سال جب موسم حج آیا تو قریشی اکابر کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی دعوت کے تعلق سے بڑی فکر و تشویش لاحق ہوئی۔ ابن ہشام کا بیان ہے کہ قریش کے کچھ لوگ ولید بن مغیرہ مخزومی کے پاس جمع ہوئے جبکہ بلاذری کا بیان ہے کہ ولید نے قریش کو دارالندوہ میں جمع کر کے یہ فیصلہ کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایسا ساحر مشہور کیا جائے جو مرد اور اس کی بیوی میں تفریق کرا دیتا ہے۔ بظاہر یہ مجلسِ قریش کا فیصلہ معلوم ہوتا ہے، کم از کم ابن ہشام کے الفاظ سے ایسا ہی ظاہر ہوتا ہے۔[۱۱]

بلاذری وغیرہ کے بیان سے ولید بن مغیرہ مخزومی کے حوالہ سے ایک اور مجلس قریش کا مضمر طور سے ذکر آتا ہے کہ ولید کے ساتھ متعدد قریشی اکابر جیسے اسود بن عبد المطلب اسدی، عاص بن وائل سہمی اور امیہ بن خلف جمحی وغیرہ موجود تھے اور اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے یہ تجویز رکھی کہ باہمی اتفاق کر کے ہم اپنے اپنے معبودوں کی عبادت کریں اور کوئی کسی کو برا بھلا نہ کہے۔ اسی مجلسِ قریش کے سلسلہ میں سورۂ کافرون کی آیاتِ کریمہ نازل ہوئیں۔[۱۲]

ابن ہشام نے اس سلسلہ میں ایک بہت اہم روایت نقل کی ہے جو حضرت عبد اللہ بن عمرو بن عاص سہمی کے عینی مشاہدہ پر مبنی ہے کہ قریش کے اشراف ایک دن مقامِ حجر (رکنِ حجرِ اسود) کے پاس جمع ہوئے میں بھی وہاں موجود تھا۔ انھوں نے رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر کرتے ہوئے کہا کہ ہم نے اس شخص کے بارے میں جیسے صبر و ضبط کا مظاہرہ کیا ہے ویسا کبھی نہیں کیا۔ اس شخص نے ہمارے عقلمندوں کو بے وقوف قرار دیا ہے، ہمارے آبا و اجداد کو سب و شتم سے نوازا، ہمارے دین کو عیب لگایا، ہماری جمعیت کا شیرازہ منتشر کر دیا اور ہمارے معبودوں کو برا بھلا کہا۔ ہم نے اس شخص کے تعلق سے بہت ہی صبر و ضبط کیا ہے۔ وہ یہی کہہ سن رہے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے۔ رکنِ حجر کا استلام کیا اور جب طواف کرتے ہوئے ان کے پاس سے گزرے تو انھوں نے آپ پر طعنہ کشی کی اور جب ایسا تیسری بار ہوا تو رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے پاس ٹھہر کر فرمایا: "معشر قریش! سنتے ہو! اس ذات کی قسم جس کے قبضۂ قدرت میں میری جان ہے میں تمہارے پاس ذبح کے حکم کے ساتھ آیا ہوں۔" آپ کے اس کلمۂ تہدید سے وہ مبہوت ہو گئے اور ان کو سانپ سونگھ گیا

اور وہ طرح طرح کی باتیں بنانے لگے۔ دوسرے دن کی مجلس میں بعض حاضرین نے کل کے واقعہ کے لیے اپنے رفقاء کو لعنت ملامت کی اور جب آپ تشریف لائے تو آپ سے کہا کہ آپ نے کل ایسا کہا تھا۔ آپ نے فرمایا ہاں میں نے ہی کہا تھا۔ تو انھوں نے آپ کو اذیت دی جس سے حضرت ابوبکر صدیق نے آپ کو نجات دلائی۔[۱۴]

حضرت حمزہ بن عبدالمطلب ہاشمی کے قبولِ اسلام کے ذیل میں قریشی مجالس کا ذکر بڑی صراحت کے ساتھ آتا ہے۔ ابنِ اسحاق کا بیان ہے کہ حضرت حمزہ جب شکار سے واپس آتے وہ شکار کے بہت دلدادہ تھے تو کعبہ مکرمہ کا طواف ضرور کرتے اور دورانِ طواف قریش کی جس "نادی/مجلس" سے گذرتے تو اس کے پاس ضرور ٹھہرتے اور ان کو سلام کرتے اور ان سے بات چیت کرتے۔ ایک دن ابوجہل مخزومی نے رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو سخت لعن طعن کیا اور پھر کعبہ کے پاس ایک قریشی مجلس میں جا بیٹھا۔ حضرت حمزہ حسبِ معمول شکار سے واپس آئے تو طواف کیا اور ہر مجلسِ قریش کے پاس ٹھہر کر سلام و کلام کیا اور جب واپس اپنے گھر کی طرف چلے تو عبداللہ بن جدعان تیمی کی کنیز نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ابوجہل مخزومی کی سخت کلامی کا واقعہ بیان کر دیا جو اس نے خود دیکھا تھا۔ حضرت حمزہ مارے غصے کے پلٹے اور مسجد میں داخل ہو کر سیدھے اس مجلس میں گئے جہاں ابوجہل بیٹھا تھا اور اس کو مار کر زخمی کر دیا اور اسی حالتِ غیظ و غضب میں اپنے اسلام کا اعلان کر دیا۔[۱۵]

بنو عبد مناف کے ایک عظیم ترین شیخ اور قریش کے بزرگ ترین سردار عتبہ بن ربیعہ عبد شمسی کے حوالہ سے کئی مجالسِ قریش کا ذکر مآخذ میں ملتا ہے۔ حضرت حمزہ کے قبولِ اسلام کے بعد کی ایک مجلسِ قریش کا ذکر ہے کہ ایک دن اس میں سیّد قوم عتبہ بن ربیعہ موجود تھا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی اس وقت مسجد میں تشریف فرما تھے۔ عتبہ بن ربیعہ نے اپنے اصحابِ مجلس سے مشورہ کرنے کے بعد آپ سے کافی طویل گفتگو کی اور آپ کے نام و نسب، عظمت و مقام اور کارکردگی کے بارے میں کچھ کہنے کے بعد صلح کی شرائط پیش کیں کہ اموال اور ملک و بادشاہی عطا کرنے یا علاج معالجہ کرنے کی کوشش وہ کریں گے بشرطیکہ آپ اس کام سے باز آجائیں۔ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی باتیں سننے کے بعد جواب میں اس کو سورۂ فصلت کی

آیات سنائیں اور سجدۂ تلاوت کی آیت پر سجدہ کیا۔ عتبہ بن ربیعہ اتنا مسحور و مبہوت ہوا کہ اس نے بھی سجدہ کیا اور جب واپس ہوا تو اہلِ مجلس نے اس کے چہرے کو دیکھ کر کہا کہ "ابوالولید دوسرے چہرے کے ساتھ واپس آرہے ہیں"۔ اسی مجلس میں عتبہ بن ربیعہ نے قریش کو مشورہ دیا تھا کہ وہ آپ کو اپنے حال پر چھوڑ دیں کیونکہ اگر عربوں نے آپ کا کام تمام کر دیا تو قریش کا مقصد حل ہو جائے گا اور اگر آپ عرب پر غالب آگئے تو آپ کی بادشاہی اور سرفرازی قریش کی بادشاہت اور عزت ہوگی اور سعادت بھی لیکن اہلِ مجلس نے اس کے مشورے پر کان نہ دھرے[۱۶]

اسی کے بعد ابن اسحاق نے ایک دوسری مجلسِ قریش کا حال یوں بیان کیا ہے کہ جب اسلام مکہ میں پھیل گیا اور جس جس پر قریش کا بس چلا اس کو محبوس و مقید اور گرفتارِ بلا کیا۔ پھر ایک دن اشرافِ قبائلِ قریش ـــ عتبہ بن ربیعہ، شیبہ بن ربیعہ، ابوسفیان بن حرب، نضر بن حارث، ابوالبختری بن ہشام، اسود بن مطلب، زمعہ بن الاسود ولید بن مغیرہ، ابوجہل بن ہشام، عبداللہ بن ابی امیہ، عاص بن وائل، امیہ بن خلف، نبیہ و منبہ فرزندانِ حجاج وغیرہ وغیرہ۔ صحنِ کعبہ میں غروبِ آفتاب کے بعد جمع ہوئے اور آپ کو بات چیت کرنے کے لیے بلا بھیجا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو گمان ہوا کہ شاید ان کے دل میں اسلام کے لیے گنجائش پیدا ہوگئی ہے اس لیے تیزی سے تشریف لائے اور پھر قریشی اکابر نے وہی شرائط اور تجاویز پیش کیں جو پہلے عتبہ انفرادی طور سے پیش کر چکا تھا۔ مگر جب آپ نے ان کی تجاویز ٹھکرا دیں اور اسلام کی تبلیغ سے باز آنے سے انکار کر دیا تو انھوں نے آپ سے طرح طرح کے معجزات دکھانے کا مطالبہ کیا۔ آپ کی واپسی کے بعد ابوجہل نے دوسرے دن برسرِ مجلس آپ کو بحالتِ سجدہ قتل کرنے کا ارادہ ظاہر کیا خواہ اس کے بعد بنو عبد مناف کچھ بھی کریں[۱۷]

دوسرے دن ابوجہل حسبِ وعدہ ایک پتھر لے کر رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو قتل کرنے کے ارادے سے بیٹھ گیا۔ آپ حسبِ دستور تشریف لائے اور رکنِ یمانی اور حجرِ اسود کے درمیان شام کی طرف قبلہ رو ہو کر نماز پڑھنے لگے۔ قریشی اکابر بھی اپنی اپنی مجالس میں اس انتظار میں بیٹھ گئے کہ دیکھیں ابوجہل کیا کرتا ہے۔ جب آپ سجدہ میں گئے تو ابوجہل نے پتھر اٹھا کر آپ کا رخ کیا لیکن جوں ہی قریب پہونچا الٹے

پاؤں گھبرا کر بھاگا۔ اس کے چہرے کا رنگ فق تھا اور پتھر اس کے ہاتھوں سے پھسلتا جارہا تھا تا آنکہ وہ گر گیا۔ اہلِ مجالس نے ابوجہل سے سبب پوچھا تو اس نے بتایا کہ جیسے ہی میں آپ کے قریب پہونچا ایک بھیانک اونٹ مونہہ پھاڑے میری طرف بڑھا جیسے وہ مجھے کھا جائے گا۔[۱۸]

ابنِ اسحاق نے قریش کے شیاطین اور موذیوں میں سے ایک نضر بن حارث کے حوالہ سے قریشی مجالس کے تسلسل اور اس کی ایک خاص مجلس قریش میں آپ کے تعلق سے قریشی اکابر کے سامنے تشویش ظاہر کرنے کا حوالہ دینے کے بعد لکھا ہے کہ جب بھی رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کسی مجلس میں تشریف فرما ہوتے اور اس میں اللہ عزوجل کا ذکر کرتے اور اپنی قوم کو امم سابقہ کی تکفیر و تکذیب کے سبب ان پر عذابِ الٰہی کا حوالہ دیتے تو وہ آپ کے پیچھے مجلس میں کھڑا ہو جاتا اور قریشیوں کو مخاطب کر کے کہتا کہ میں آپ سے زیادہ اچھی باتیں تمہیں سنا سکتا ہوں اور پھر وہ ان کو شاہانِ فارس اور رستم و اسفندیار کے قصے سناتا۔[۱۹]

اسی نضر بن الحارث نے اس خاص مجلس میں قریشی اکابر کو مشورہ دیا کہ وہ یہودِ مدینہ سے آپ کی حقیقت معلوم کریں کیونکہ ان کو علم الانبیاء تھا اور وہ اہلِ کتاب تھے۔ چنانچہ اس کے مشورہ کے مطابق اس کو اور عقبہ بن ابی معیط کو مدینہ بھیجا گیا اور احبارِ یہود نے ان کو مشورہ دیا کہ وہ آپ سے تین چیزوں۔ اصحاب کہف، ذوالقرنین اور روح کے بارے میں پوچھیں اور بتایا کہ اگر آپ ان کے جواب صحیح صحیح دے دیں تو نبی مرسل ہیں اور ان کی پیروی کرنے کی بھی ہدایت کی۔ قریشی نمائندوں نے واپس آکر قریشی مجالس کو اپنی معلومات سے آگاہ کیا اور پھر آپ سے آکر ان سوالات کے جوابات مانگے۔ ان کا ذکر قرآن مجید کی سورۂ کہف میں موجود ہے۔ ابنِ اسحاق نے ان جوابات کو بہت تفصیل سے بیان کیا ہے۔[۲۰]

ابنِ اسحاق نے ابوجہل مخزومی کے حوالہ سے ایک اور مجلسِ قریش کا ذکر کیا ہے جس میں اس نے قرآنِ مجید کی سورۂ مدثر ۳۰ میں مذکور اصحاب النار کی تعداد "انیس[۱۹]" (لواحة للبشر علیها تسعة عشر (آدمی کے تن) بدن کو (مار کے) جلس دے اس پر انیس (پاسبان تعینات ہیں) کا مذاق اڑایا تھا لیکن حیرت انگیز بات یہ کہ اس کے بعد قریش عرب

وزن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تلاوتِ قرآن خاص کر نماز میں تلاوت و قرارت کو خاص طور سے سننے لگے تھے۔[۲۱]

خاص مجالسِ قریش کے سامنے جرأتمندانہ طور سے قرآنِ کریم کی تلاوت کرنے کا واقعہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا ہے۔ ابنِ اسحاق وغیرہ کے بیان کے مطابق ایک دن صحابۂ کرام کے اجتماع میں یہ مسئلہ زیرِ بحث آیا کہ ابھی تک قریش کو بلند آواز سے بطورِ خاص قرآن نہیں سنایا گیا ہے لہٰذا انھیں سنانا چاہیے مگر اس کام کے لیے ایسا شخص ہونا چاہیے جس کو اس کے اہل خاندان (عشیریۃ) اگر قوم شرارت و ایذا پر تل جائے۔ تو بچا سکیں۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے اللہ کے بھروسے پر اس فریضہ کا بیڑا اٹھالیا۔ دوسرے دن صبح چاشت کے وقت وہ مسجد حرام پہونچے جہاں قریش اپنی مجلسیں سجائے بیٹھے تھے اور ان کے سامنے بلند آواز سے سورۂ رحمٰن کی تلاوت شروع کردی۔ پہلے تو قریش ہکا بکا رہ گئے لیکن جیسے ہی ان کو احساس ہوا کہ یہ تو پیغام محمدی ہے انھوں نے حضرت عبداللہ کے چہرے پر مارنا شروع کردیا لیکن وہ دھن کے پکے مار کھاتے گئے اور قرآن سناتے گئے۔ پھر اس عزم کے ساتھ لوٹے کہ دوسرے دن پھر ان کی مجالس میں پہونچ کر تلاوتِ قرآن کریں گے لیکن ان کے اصحاب نے منع کردیا کہ آج ہی کا کام کافی ہوگیا۔[۲۲]

اگرچہ ابنِ اسحاق، ابن ہشام، بلاذری وغیرہ نے حضرت عمر بن خطاب کے قبولِ اسلام کے پس منظر میں قریشی مجلس / مجالس کا حوالہ نہیں دیا ہے تاہم دوسری روایات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ حضرت عمر کو اسلام کے خلاف برانگیختہ کرنے کا فوری محرک "قریشی نادی" کا مباحثہ تھا جس نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر مکی سماج کو پراگندہ کرنے کا خاص الزام عائد کرکے حضرت عمر میں طیش و غضب کا طوفان کھڑا کردیا تھا اور جس کے فوری شدید ہیجان کے تحت حضرت عمر تلوار سونت کر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قتل کے ارادۂ فاسد سے نکل کھڑے ہوئے تھے ان روایات میں یہ بھی آتا ہے کہ قریش کے اجتماع کو خطاب کرکے ابوجہل نے اشتعال انگیز باتوں کے علاوہ خاصے بڑے انعام کا اعلان بھی کیا تھا اور جس نے بھی کسی حد تک حضرت عمر کو آمادۂ قتل و قتال کیا تھا۔[۲۳]

مولانا مودودی نے ابونعیم اور ابن عساکر وغیرہ کے حوالہ سے حضرت عمر کے اسلام لانے کے بارے میں خود حضرت عمرؓ کے بیان میں نقل کیا ہے اس میں ایک اہم بیان فاروقی مجالس قریش سے متعلق ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اسلام چھپانے اور ظاہر کرنے کے معاملہ پر بحث کرتے ہوئے حضرت عمرؓ نے عرض کیا "اس ذات کی قسم جس نے آپ کو حق کے ساتھ نبی بنا کر بھیجا ہے، میں کوئی ایسی مجلس نہ چھوڑوں گا جہاں میں کفر کے ساتھ بیٹھا تھا اور اب اسلام کے ساتھ نہ بیٹھوں"۔ پھر ہم لوگ دو صفوں میں نکلے ایک میں میں تھا اور دوسرے میں حمزہ۔ یہاں تک کہ ہم مسجد حرام میں داخل ہو گئے۔ قریش نے جب ہم کو دیکھا تو ان کو اس قدر شدید دھچکا لگا کہ پہلے کبھی نہ لگا تھا۔ اس واقعہ کو ابن ماجہ، حاکم اور ابن سعد نے بھی ذرا مختلف طریقہ سے نقل کیا ہے۔[۲۳]

ابن اسحاق و ابن ہشام نے البتہ ایک دوسری روایت میں حضرت عمر کی اشاعت اسلام کے سلسلہ میں مجالس قریش کا واضح ذکر کیا ہے۔ اسلام قبول کرنے کے بعد حضرت عمر پورے مکہ اور قریش کے درمیان اس کی خبر پھیلانے کے مشتاق تھے۔ جب ان کو معلوم ہوا کہ جمیل بن معمر جمحی خبریں پھیلاتا ہے تو اس کو جا کر اپنے قبول اسلام کی خبر دے دی اور وہ تیز رفتاری سے آناً فاناً اپنی چادر گھسیٹتا مسجد حرام پہونچا اور دروازے ہی پر چیخنے لگا کہ "قریش کے اکابر! عمر تو بددین ہو گئے"؟ اس وقت قریش کعبہ کے اردگرد اپنی مجلسوں میں بزم آرا تھے۔ اس کے پیچھے پیچھے حضرت عمر بھی پہونچے اور انھوں نے برسر مجالس اعلان کیا کہ "میں بددین نہیں، مسلمان ہو گیا ہوں"۔ انھیں مجالس قریش میں حضرت عمر نے قریش کا مقابلہ اور ان سے مقاتلہ کیا، ان کو دھکی دی اور حضرت عمر کو عاص بن وائل سہمی نے قریش کے غیظ و غضب سے بچایا اور پناہ دی۔[۲۴]

حضرت عمر بن خطاب کے قبول اسلام کے ضمن میں ابن اسحاق و ابن ہشام نے خانۂ کعبہ کے گرد صباحی مجالس قریش کے سوا ایک اور عام شبینہ مجلس کا بھی حوالہ دیا ہے۔ حضرت عمر کا اپنا بیان ہے کہ میں جاہلیت میں اسلام کا دشمن اور شراب کا رسیا تھا۔ آل عمر بن عبد بن عمران مخزومی کے گھروں کے پاس حزورہ نامی بازار میں (جو بعد میں مسجد حرام کا حصہ بن گیا) ہماری ایک مجلس تھی جہاں افراد قریش جمع ہوا کرتے تھے

ایک رات اپنے جلیسوں کے ساتھ اس مجلس میں لطف اندوز ہونے کے لیے پہونچا تو وہاں کوئی نہ ملا، پھر ایک شراب فروش کا رخ کیا مگر وہ بھی نہ ملا ناچار وہاں سے کعبہ کے طواف کے لیے گیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز پڑھتے پایا اور چھپ کر آپ کی تلاوتِ قرآن سنی جس نے اسلام میرے دل میں اتار دیا۔[۲۶]

بنو ہاشم اور بنو مطلب کی مخالفت کے باوجود قریش نے جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سماجی مقاطعہ کا فیصلہ کیا اور اس کے لیے جو تحریر تیار کی گئی راویوں نے اس کے مقام کتابت کا ذکر نہیں کیا ہے عام طور سے اس کا مقام دارالندوہ سمجھا جاتا ہے لیکن امکان ہے کہ اس کی کتابت کا واقعہ مجالسِ قریش ہی میں پیش آیا ہو اس کو تقویت اس امر سے ملتی ہے کہ قریش نے اس صحیفۂ مقاطعہ کو تشہیر و توثیق کی خاطر کعبہ پر آویزاں کر دیا تھا۔[۲۷] ابن ہشام وغیرہ نے ایک مجلس رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر اس کے بعد ہی کیا ہے کہ سورۂ تبت یدا ابی لہب کے نزول کے بعد ابولہب کی بیوی ام جمیل ایک پتھر لیے خانہ کعبہ مجلس نبوی میں پہونچی اس وقت وہاں حضرت ابوبکر اور عمر بھی موجود تھے لیکن وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو نہ دیکھ سکی اور برا بھلا کہتی ہوئی واپس چلی گئی۔[۲۸]

ابن ہشام اور بلاذری وغیرہ نے مجالسِ نبوی میں اُبَی بن خلف جمحی اور عقبہ بن ابی معیط اموی کی شرکت کا ذکر کیا ہے۔ روایات کے مطابق پہلے عقبہ مجلس نبوی میں حاضر ہوا پھر ابی بن خلف اور اس نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حیاتِ اخروی پر بحث کی اور مرنے کے بعد جینے کے تصورِ اسلامی کا مذاق بھی اڑایا۔

اور اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کے بارے میں آیات نازل فرمائیں۔[۲۹] اسی طرح جب ابوجہل نے قرآن میں "شجرۃ الزقوم" (سورۂ دخان ع ۴۸-۴۳) کے ذکر کا استہزاء اپنی قوم کو مخاطب کر کے کیا تھا تو اس میں "نادی قریش" کا اگرچہ واضح ذکر نہیں لیکن مقام معلوم ہوتا ہے۔[۳۰] تفسیر و حدیث و سیرت کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک مجلس میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم قریش کے سردار ولید بن مغیرہ کو اسلام کی دعوت دے رہے تھے اور آپ کو اس کے اسلام لانے کی امید ہو چلی تھی کہ اسی دوران نابینا صحابی حضرت ابن ام مکتوم آگئے، اور انھوں نے آپ سے قرآنِ کریم پڑھنے کی خواہش کا اظہار کیا جس سے آپ کو ناگواری ہوئی اور اس کے نتیجہ میں سورۂ عبس کی ابتدائی آیات نازل ہوئیں۔[۳۱]

مہاجرینِ حبشہ کی مکہ مکرمہ واپسی کے بحث میں قریشی مجالس کا واضح ذکر آتا ہے۔ ان کے مطابق رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قریشی اکابر کو ایک مجلس میں اسلام کی دعوت دیتے ہوئے سورۃ النجم کی آیات تلاوت فرمائیں اور جب آپ سجدۂ تلاوت پر پہونچے تو سب نے سجدہ کیا۔[۳۲] اس سے خبر پھیل گئی کہ قریش نے اسلام قبول کر لیا اور اس سے متاثر ہو کر بہت سے لوگ واپس مکہ چل دئے۔ لیکن جب ساحلِ سمندر پر پہونچے تو معلوم ہوا کہ خبر محض افواہ تھی لہٰذا کچھ لوگ تو واپس حبشہ چلے گئے اور زیادہ تر چھپ چھپا کر مکہ مکرمہ آ گئے اور انھوں نے قریشی اکابر میں سے کسی نہ کسی کی حمایت اور پناہ حاصل کر لی۔ ان میں سے ایک اہم شخصیت حضرت عثمان بن مظعون جمحی کی تھی جن کو ولید بن مغیرہ مخزومی نے پناہ دی تھی لیکن حضرت عثمان کو ان کی پناہ میں امن و حفاظت کی زندگی عار نظر آنے لگی کیونکہ ان کے بہت سے رفقاء بے جوار ہونے کے سبب قریش کے ظلم و ستم کا نشانہ بنے ہوئے تھے۔ لہٰذا حضرت عثمان جمحی ان کی جوار واپس کرنے ان کے پاس گئے تو ولید نے ان کو بہت سمجھایا اور جب وہ نہ مانے تو اس نے کہا: "اگر ایسا ہی ہے تو میرے ساتھ مسجد چلو اور میری جوار علانیہ واپس کرو جیسے میں نے تم کو علانیہ جوار دی تھی"۔ چنانچہ وہ دونوں مسجد پہونچے اور وہاں سب کے سامنے حضرت عثمان جمحی نے ولید مخزومی کی جوار واپس کر دی اور چل دئے۔ اسی مجلسِ قریش میں اس وقت مشہور جاہلی شاعر لبید بن ربیعہ شعر سنا رہے تھے اور جب انھوں نے یہ شعر سنایا:

الا کل شی ما خلا اللہ باطل　　وکل نعیم لامحالۃ زائل

(جان لو! اللہ کے سوا ہر شے باطل ہے　　اور ہر نعمت لا محالہ زائل ہونے والی ہے)

تو حضرت عثمان جمحی نے پہلے مصرعہ کی تعریف و تصدیق کی لیکن دوسرے کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ تم جھوٹ کہتے ہو نعیم جنت زائل ہونے والی نہیں۔ اس پر لبید نے سخت ناگواری کا اظہار کیا کہ "معشرِ قریش! تمہارے ہمنشینوں کو اذیت نہیں دی جاتی تھی مگر اب یہ کب سے شروع ہو گئی"۔ اور اس کے نتیجہ میں بحث و مباحثہ سے بات بڑھ کر مار پیٹ تک پہونچی اور حضرت عثمان کو جو مار پڑی اس میں ان کی ایک آنکھ زخمی ہو گئی۔[۳۳] بہرکیف حضرت عثمان بن مظعون جمحی کو جوار ملنے اور اس کو مسترد کرنے کے ضمن میں دو مجالسِ قریش کا واضح ذکر ملتا ہے۔ یہی حال حضرت ابوبکر صدیق کی جوار کا ہے۔ رئیسِ احابیش

ابن الدغنہ نے جب سفرِ مہاجرت میں حضرت ابوبکر صدیق سے ملاقات کی تو ان کو واپس مکہ مکرمہ لایا مسجدِ حرام پہونچ کر سب کے سامنے اعلان کیا کہ اس نے حضرت صدیق کو اپنی جوار میں لے لیا ہے لہٰذا کوئی ان سے تعرض نہ کرے۔ لیکن جب قریش کی شکایت پر کہ حضرت ابوبکر نے اپنے گھر کے صحن میں مسجد بنائی ہے اور نماز پڑھتے وقت روتے اور قریشی عورتوں بچوں کو متاثر کرتے ہیں تو ابن الدغنہ نے ان سے جوار واپس کرنے کو کہا اور انھوں نے واپس کردی اور ابن الدغنہ نے معشرِ قریش کے سامنے اپنی جوار کے مسترد کیے جانے کا اعلان کیا۔[۳۴]

صحیفۂ مقاطعہ کی منسوخی کے سلسلہ میں مجالسِ قریش کا واضح ذکر کئی روایات میں آتا ہے۔ ابنِ اسحاق کا بیان ہے کہ جب مقاطعہ کے سبب رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور مسلمانوں کی خاص کر بنو عبد مناف کے دو خاندانوں بنو ہاشم اور بنو مطلب کی تکلیف و اذیت ناقابلِ برداشت حد تک پہونچ گئی تو کئی قریشی قبیلوں کے نیک نہاد افراد و اکابر جیسے ہشام بن عمرو، زہیر بن ابی امیہ مخزومی، مطعم بن عدی نوفلی، ابوالبختری بن ہشام اور زمعہ بن اسود اسدی نے مقاطعۂ کو منسوخ کرانے کا فیصلہ کرایا۔ دوسرے دن صبح سویرے وہ اپنی اپنی مجالس میں گئے۔ اس وقت ناحیۂ مسجد میں ابوجہل مخزومی کے علاوہ ابوطالب ہاشمی بھی موجود تھے اور بحث و مباحثہ اور مناظرہ و مجادلہ کے بعد مطعم بن عدی نے برسرِ مجالس صحیفۂ مقاطعہ کو پھاڑ دیا جس کو پہلے ہی دیمک چاٹ چکی تھی۔[۳۵] دوسری روایت کے مطابق رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوطالب کو پہلے ہی باخبر کردیا تھا کہ دیمک نے صحیفۂ مقاطعہ کو کھا لیا ہے اور اس میں سوائے اسمِ الٰہی کے اور کچھ نہیں بچا ہے چنانچہ ابوطالب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت سے ظالمانِ قریش کو آگاہ کرنے پہونچے اور مسجدِ حرام میں داخل ہوکر قریش کے معشر (اجتماع) کو مخاطب کرکے واقعہ سے آگاہ کیا اور جب گروہِ قریش نے صحیفہ دیکھا تو رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر صحیح نکلی۔[۳۶]

اگرچہ سفرِ طائف سے رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی واپسی پر آپ کو بنو نوفل کے شیخ اور آپ کے چچا مطعم بن عدی کی جوار ملنے کے سلسلہ میں مجالسِ قریش کا صریح ذکر نہیں موجود ہے تاہم ان کے وجود سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ قرائن اس کی توثیق کرتے ہیں۔ ابنِ ہشام کا بیان ہے کہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب مطعم بن

عدی سے جوار طلب کی تو اس نے قبول کر لی۔ پھر مطعم بن عدی اور اس کے "اہلبیت" مسلح ہو کر مسجد حرام گئے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو وہاں بلا بھیجا" اور ظاہر ہے کہ بنو نوفل کے ان جیالوں نے حمایت نبوی کا اعلان بھی کیا تھا تاکہ اکابر قریش کو معلوم ہو جائے کہ اب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان کی جوار و پناہ میں ہیں۔[۳۷]

وفد نجران کی آمد اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات کے سلسلہ میں ابن ہشام نے مجالس قریش کا صریح ذکر کیا ہے۔ ابن اسحاق کے مطابق رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مکہ مکرمہ میں ہی قیام فرما تھے کہ نصاریٰ نجران کے بیس[۲۰] کے قریب نمائندے جناب نبوی میں حاضر ہوئے کہ ان کو آپ کی خبر حبشہ میں ملی تھی۔ وہ مکہ پہنچے تو آپ کو مسجد حرام میں پایا وہ آپ سے ملے اور چند سوالات پوچھے۔ اس وقت قریش کے اکابر (رجال) کعبہ کے گرد اپنی اپنی مجالس میں موجود تھے۔ اسی مجلس نبوی میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نصاریٰ نجران کو اسلام کی دعوت دی اور وہ سب کے سب اسلام لے آئے۔ جب وہ واپس جانے لگے تو ابوجہل مخزومی نے ان کو خاصا لعن طعن کیا اور اس میں ان کی "مجالس" کا بھی ذکر کیا جو بارگاہ نبوی میں ان کی سعادت کا باعث بنی تھیں۔ ظاہر ہے کہ نصاریٰ نجران کی گفتگو، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام اور ان کے نتیجہ میں ان کے اسلام لانے کا سارا ماجرا ان کی مجالس کے سامنے گذرا تھا جو عینی مشاہدہ بن کر ان کے پہلو میں درد و کرب کا کانٹا بن کر چبھ گیا تھا۔[۳۸]

مجالس قریش کے دوش بدوش رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابۂ کرام کی مجلس بھی منعقد ہوتی تھی خاص کر حضرت عمر بن خطاب کے قبول اسلام کے بعد مسجد حرام میں مجلس نبوی کی ایک خاص جگہ مقرر ہو گئی تھی جو روزانہ ہوا کرتی تھی۔ ظاہر ہے کہ اس میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام اصحاب کرام حسب توفیق و فرصت شرکت کر کے سعادت حاصل کیا کرتے تھے۔ جیسا کہ مذکورہ بالا مباحث میں مختلف حوالوں سے ملتا ہے۔ ان کے علاوہ بھی ابن اسحاق وغیرہ متعدد سیرت نگاروں نے ان مجالس نبوی میں سے کئی کا ذکر تفصیل سے کیا ہے۔ ابن اسحاق کا بیان ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب مسجد میں مجلس آراء ہوتے تو آپ کے کمزور و ضعیف صحابۂ کرام جیسے جناب عمار، ابوفکیہہ یسار، صہیب وغیرہ بھی ان میں شریک ہوتے تو قریش

ان کا مذاق اڑاتے۔ اس کا ذکر قرآن مجید کی آیاتِ کریمہ میں آیا ہے۔ بلاذری نے اسی سلسلہ میں ایک اور واقعہ کا ذکر کیا ہے کہ ایک بار حضرت صہیب اور ان کے ساتھی ایک مجلس قریش سے گذرے تو ان لوگوں نے مذاق اڑاتے ہوئے کہا: "ان رذیلوں کو دیکھو! کیا اللہ تعالیٰ نے ہمارے ہوتے ہوئے انھیں پر احسان کیا ہے" اسی کا حوالہ سورۂ انعام ۵۳ میں آیا ہے[۳۹] ابن ہشام نے مذکورہ بالا روایت کے تسلسل میں ایک خاص مجلس نبوی اور اس کے مقام کا ذکر کیا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم زیادہ تر کوہ مروہ کے پاس جبر نامی ایک نصرانی غلام (نوجوان) کی دکان (مبیعۃ) کے قریب تشریف فرما اور مجلس آرا ہوتے تھے اور اسی بنا پر قریش نے آپ پر الزام لگایا تھا کہ آپ اس عجمی سے پوچھ پوچھ کر اپنی باتیں کہتے ہیں[۴۰]

ابن اسحاق و ابن ہشام وغیرہ کی روایات سے واضح ہوتا ہے کہ سفر طائف سے واپسی کے بعد جہاں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بازاروں، میلوں ٹھیلوں اور قبائلی ٹھکانوں خاص کر مواسم حج میں قبائل عرب کے خیمہ گاہوں پر جا جا کر اسلام کی دعوت دی تھی وہاں آپ نے قریشی مجالس کو نظر انداز نہیں کیا تھا۔ مختلف اکابر قریش جیسے زمعہ بن اسود، نضر بن حارث، اسود بن عبد یغوث، ابی بن خلف اور عاص بن وائل وغیرہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم برابر اسلام کی دعوت دیتے تھے اور وہ یا تو آپ سے دین و اقتدار میں شراکت کی بات کرتے تھے یا آپ کا اور اسلام کا مذاق اڑاتے تھے۔ جیسا کہ ابن اسحاق نے ولید بن مغیرہ، امیہ بن خلف اور ابوجہل کے مذاق اڑانے کے ایک واقعہ کا ذکر قرآن مجید کی آیت کریمہ انعام ۱۰ کے حوالہ سے کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ محض دو چار مجالس قریش کا معاملہ نہیں تھا۔ یہ تو نت نیا اور مسلسل کاروبار طعن و تشنیع تھا اور دوسری طرف نبوی دعوت کا روزانہ کا معمول تھا[۴۱]

آخری تجزیہ

مجلس اور نادی کی جو تہذیبی، سماجی اور تمدنی حیثیت عہد جاہلیت میں تھی وہ عہد اسلامی میں بھی باقی رہی اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عربوں کی اس تہذیبی روایت کو نہ صرف قبول کیا بلکہ اپنا لیا۔ خیال ہے کہ اسلامی عہد سے قبل بھی آپ قریشی مجالس

میں خاص طور سے اور دوسری مجالسِ صباحی یا نادیٔ شبینہ میں شرکت فرماتے تھے لیکن آپ ان کی خدا ناشناس اور مسرفانہ حرکات سے اجتناب فرماتے تھے اور ان تمام تہذیبی اور سماجی روایات میں حصہ لیتے تھے جن کی کوئی اخلاقی قدر و قیمت اور سماجی افادیت تھی۔ اپنی بعثت کے بعد رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ مکرمہ اور قریش کی ان تہذیبی مجالس کو اسلام کی دعوت و تبلیغ اور اللہ تعالیٰ کے دینِ مبین کی ترسیل و تشریح کے لیے استعمال کیا۔

عہدِ اسلامی میں مجالسِ قریش اور مجالسِ نبوی سے متعلق بعض اہم نکات نظر آتے ہیں۔ اول یہ کہ ابتدائی زمانہ میں خاص کر خفیہ تبلیغ کے زمانے میں آپ نے ان مجالس کو اسلام کے فروغ کے لیے نہیں استعمال کیا کہ اس وقت رازداری اور پوشیدگی ضروری تھی علانیہ تبلیغ کے بقیہ دس سالہ مکی دور میں رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجالسِ قریش کو بڑی ہوشیاری اور حکمت کے ساتھ اسلام کی تبلیغ اور نشر و اشاعت کے لیے استعمال کیا۔ دوم یہ کہ پہلے تین سال کے عرصہ میں مجالسِ قریش اور مجالسِ نبوی کی مثالیں کم نظر آتی ہیں مگر درحقیقت کم تھیں نہیں کہ خانۂ کعبہ کے اردگرد مجلس آرائی قریشی معمول اور مکی زندگی کی روزانہ ریت رہی تھی۔ تیسرے یہ کہ قریشی مجالس قبیلہ وار یا خاندان وار نظر نہیں آتیں۔ قبائلی روایات کے مطابق ہونا تو ایسا ہی چاہیے تھا مگر قریشی مجالس کے شرکاء کے اسماء و قبائل وغیرہ کی تفصیلات سے وہ بین القبائلی نظر آتی ہیں غالباً یہ مجالس سربرآوردہ افراد، معزز شیوخ اور صاحبِ علم و فضل سادات کی مقناطیسی شخصیات کے اردگرد گردش کرتی تھیں کہ مجلسی سیاروں کے وہی قطب و اقطاب تھے۔

ایک اہم نکتہ یہ ہویدا ہوتا ہے کہ عہدِ اسلامی میں رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مجالس خاص ہوتی تھیں اور وہ زیادہ تر مروہ کے قریب منعقد ہوتی تھیں اور غالباً کبھی کبھی خانۂ کعبہ کے قریب اس کے زیرِ سایہ بھی۔ ظاہر ہے کہ اسلامی عہد میں مجالسِ نبوی کے مستقل اراکین و شرکاء اہلِ ایمان ہی ہوتے تھے۔ ان میں اکابر صحابہ کرام جیسے حضرات ابوبکر صدیق، عمر فاروق، حمزہ بن عبدالمطلب ہاشمی بھی شریک و سہیم تھے اور کمزور و ضعیف و ناتواں صحابہ کرام جیسے حضرات بلال، صہیب، عمار، ابوفکیہہ وغیرہ بھی شامل ہوتے تھے۔ ایک بات یہ عجیب ہے کہ کمزور مسلمانوں کا ذکر زیادہ ملتا ہے اور طاقتور صحابہ کرام کا نسبتاً

کم حوالہ ملتا ہے۔ ان مجالسِ نبوی کا ایک خاص پہلو یہ بھی ہے کہ بحث ومباحثہ اور مناظرہ ومجادلہ کے لیے اور کبھی کبھی افہام وتفہیم کی خاطر قریشی اکابر بھی ان مجالس میں شریکِ سعادت ہوتے تھے۔ ایک اور اہم پہلو یہ ہے کہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم قریشی اکابر کو بھی اپنی مجالس میں شریک ہونے کی دعوت دیتے تھے جو وہ قبول بھی کر لیتے تھے اور رد بھی کر دیتے تھے۔

موضوع ومقصد کے لحاظ سے اگر ان مجالسِ قریش اور مجالسِ نبوی کا تجزیہ کیا جائے تو واضح ہوتا ہے کہ ان کا مرکزی موضوع اسلام اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصیت اور مکی سماج پر اُن کے اثرات ونتائج ہوتے تھے۔ ان سے متعدد اسلامی تعلیمات قرآنی آیات اور نبوی ارشادات کا پس منظر اور پیش منظر معلوم ہوتا ہے اور ساتھ ہی رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حکیمانہ تبلیغ وارشاد کا طریقِ کار بھی سیرتِ نبوی کے زاویۂ مطالعہ سے یہ پتہ چلتا ہے کہ اس عہد کے بیشتر واقعات وحادثات جن کا ذکر ہماری کتب سیرت وحدیث میں آتا ہے ان کا تعلق ان ہی مجالسِ قریش سے ہے۔

اس حقیقت میں شک وشبہ کی کوئی گنجائش نہیں کہ سیرتِ نبوی اور دعوتِ نبوی میں رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مجالس کعبہ شریف اور قریشی مجالسِ بیت اللہ کا کلیدی کردار رہا تھا۔ انھوں نے اسلام کی افہام وتفہیم اور نشر واشاعت کی راہیں کھولی تھیں۔ دعوتِ اسلامی کو عام ومشہور کیا تھا، اکابرِ قریش پر اللہ کی حجت تمام کی تھی۔ غیر مسلموں کو اسلام میں داخل کیا تھا، اسلام میں داخل کیا تھا، اسلامی عقائد وافکار کو بہتر طریق سے سمجھایا تھا، شعر وادب اور تہذیب وتمدن کے غلط رجحانات کی روک تھام کی تھی، کلامِ الٰہی اور کلامِ نبوی کو منکروں واعراض پسندوں کے گوش گذار کیا تھا، اور سب سے بڑھ کر اسلامی تحریک، دین ومذہب اور معاشرہ وملت کو اتحاد واتفاق بخشا تھا اور اسلامیانِ مکہ کو قریشِ مکہ کے بالمقابل ایک مختلف سماجی وحدت بنا کر دکھایا تھا جس کی بنیاد اللہ کی توحید، رسالتِ محمدی، قیامت وآخرت کے عقائد اور نماز جیسے اسلامی رکن اور فضائل اخلاق وتہذیب پر قائم تھی۔

تعلیقات وحواشی

۱؎ سقیفۂ بنی ساعدہ کی شہرت عام ہے کہ جہاں قبیلۂ خزرج اور اس کے خاندانِ بنو ساعدہ کے اکابر

جمع ہوتے اور مجلس جماتے تھے تاریخِ اسلام میں خلافت کے آغاز اور خلافتِ صدیقی کے انعقاد کے سبب اس کو بقائے دوام مل گئی۔ ملاحظہ ہو: ابن ہشام، السیرۃ النبویۃ، قاہرہ ۱۹۳۷ء چہارم بخاری، کتاب المظالم، باب ماجاء فی..... وجلس النبی صلی اللہ علیہ وسلم واصحابہ فی سقیفۃ بنی ساعدہ۔

لیکن اس کے علاوہ اور اس سے بہت پہلے خاندانی اور قبائلی مجالس (نادی / اندیہ) کا حوالہ آتا ہے۔ مثلاً مجلسِ بنی سلمہ، ابوداؤد، کتاب الصلاۃ، باب فی لیلۃ القدر، مجلس الانصار، ابوداؤد، کتاب الاجارۃ، باب فی کسب الاماء، کتاب الادب، باب کم مرۃ یسلم الرجل فی الاستیذان یہ اسلامی عہد کی مدنی مجالس کے چند حوالے ہیں۔

مکی مجالس میں شخصی نوعیت کی مجلس کا ذکر اسلامِ ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے حوالہ سے ملتا ہے کہ حضرات عثمان اموی، زبیر اسدی، عبدالرحمٰن زہری طلحہ تیمی، سعد زہری حضرت ابوبکر صدیق کے دوست تھے اور وہ اور دوسرے قریشی لوگ ان کی مجلس میں حاضر ہوا کرتے تھے۔ ابن ہشام اول، ص ۲۶۸

۲ ابن ہشام، اول ۴۔ ۳۳۳ نے النادی کی تعریف یہ کی ہے: "المجلس الذی یجتمع فیہ القوم ویقصون فیہ امورھم" اس کی مزید شہادت قرآنی آیات سورۂ عنکبوت ۲۹ وتاتون فی ناریکم المنکر (اور اپنی مجلسوں میں ناشائستہ حرکتوں کے مرتکب ہوتے ہو) سورۂ مریم ۷۳: واحسنُ ندیا (اور مجلسیں (کس کی) زیادہ شاندار ہیں) سورۂ اقراء ۱۷: فلیدع نادیہ (تو اس کو چاہیے کہ اپنے ہمنشینوں کو..... بلالے) سے کرنے کے علاوہ کئی عرب شعراء کے اشعار سے بھی استشہاد کیا ہے۔ عبید بن الابرص کا ایک شعر ہے۔

اذھب الیک فانی من بنی اسد　　اھلِ النَدِیّ واھل الجُردِ والناری

سلامہ بن جندل شاعرِ بنو سعد بن زید مناۃ / تمیم کا شعر ہے:

یومانِ یوم مقامات و اندیۃ　　ویوم سیر الی الاعداء تأویب

دو دن اصل میں ایک قیام و مجالس کا دن ہے اور دوسرا دن دشمنوں کی طرف کوچ کرنے اور واپس آنے کا ہے)

کمیت بن زید کا شعر ہے:

لامھا ذیر فی الندیّ مکاتیب　　وولا مصمتین بالافحام

پھر یقال (کہا جاتا ہے) کے کلمہ سے "النادی" کے ایک معنی "الجلساء" بھی بتائے ہیں۔

جس کو اردو میں "ہمنشیں" کہا جا سکتا ہے۔

۳؎ ابن ہشام اول، ۳۷۔ ۱۳۶، محمد بن حبیب بغدادی، کتاب المنمق، مرتبہ خورشید احمد فارق، دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدر آباد دکن ۱۹۶۴ء، ص ۲۱

۴؎ بلاذری، انساب الاشراف، قاہرہ ۱۹۵۹ء، اول ۸۱۰؛ ابن ہشام، اول، ۱۸۰۔

۵؎ ابن کثیر، السیرۃ النبویۃ، مرتبہ مصطفی عبدالواحد، بیروت ۱۹۷۱ء، اول ۶۰۔ ۲۵۹، زبیری، کتاب نسب قریش، مرتبہ لیفی بروفنال، قاہرہ ۱۹۵۳ء، ۲۹۱؛ محمد بن حبیب بغدادی، کتاب المنمق مرتبہ خورشید احمد فارق، حیدر آباد دکن ۱۹۶۴ء ص ۴۷ - ۴۵

ابن کثیر نے صراحت سے اور دوسروں نے مضمر طور سے بیان کیا ہے کہ ایک زبیدی تاجر مکہ مکرمہ سامانِ تجارت لے کر آیا اور بنو سہم کے شیخ عاص بن وائل نے اس کو خرید تو لیا مگر رقم ادا نہ کی۔ زبیدی نے تمام احلاف خاندانوں۔ عبدالدار، مخزوم، جمح، سہم اور عدی۔ وغیرہ سے داد رسی چاہی مگر کسی نے امداد نہ کی بلکہ اسی کو برا بھلا کہا۔ جب زبیدی نے فتنہ و فساد کا احساس کیا تو اس نے طلوعِ آفتاب کے وقت کوہِ ابوقبیس سے قریشی اکابر کو پکارا جب وہ کعبہ کے اردگرد اپنی مجالس میں بیٹھے ہوئے تھے ("... وقریش فی اندیتہم حول الکعبۃ ....)

۶؎ بلاذری، اول، ۶۰۔ ۱۱۵۔ زہری کی روایت بواسطۂ واقدی ہے۔

۷؎ سورۂ اقرار ۱۷۔ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، عیسی البابی الحلبی، مصر، چہارم ۵۲۸، نے مراد قوم وعشیرہ لی ہے "أی قومہ وعشیرتہ ای لیدعہم لیستنصرہم"۔ ترمذی اور نسائی اور طبری اور امام احمد وغیرہ کے حوالہ سے ابوجہل کا واقعہ بیان کیا ہے۔ نیز ملاحظہ ہو: بلاذری، اول ۱۲۶

۸؎ بلاذری، اول، ۱۲۴، سید مودودی، سیرت سرورِ عالم، مرکزی مکتبہ اسلامی، دہلی ۱۹۸۹ء، دوم ۴۔ ۶۲۳.... انھوں نے حضرت فاطمہ کی کم از کم عمر نو سال تسلیم کر کے اس کو حضرت خدیجہ اور جناب ابوطالب کے انتقال کے بعد کا واقعہ مانا ہے۔ نیز ملاحظہ ہو: بخاری، کتاب الصلوٰۃ وغیرہ؛ مسلم امام احمد، نسائی، بزار، طبرانی اور ابوداؤد طیالسی وغیرہم نے بھی نقل کیا ہے (بحوالہ مودودی)

۹؎ بلاذری، اول، ۱۲۷۔

۱۰؎ بلاذری، اول، ۹۔ ۱۲۸، ابن ہشام، اول، ۱۷۔ ۱۶۴۔ موخر الذکر نے اراشی تاجر کی شکایت وفریاد کے سلسلہ میں مجلسِ قریش کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے: "فأقبل الأراشی حتی وقف علی نادٍ من قریش، ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ناحیۃ المسجد جالسٌ"

۱۱ھ بلاذری، اول، ۱۳۰

۱۲ھ ابن ہشام، اول ۸۳-۲۸۲؛ بلاذری، اول، ۱۳۳۔

۱۳ھ بلاذری، اول، ۱۳۴۔

۱۴ھ ابن ہشام، اول، ۱۱-۳۱۰۔

۱۵ھ ابن ہشام، اول ۱۳-۳۱۲، کا بیان ہے کہ حضرت حمزہ نے جب ابوجہل کو مارا تو بنو مخزوم کے کچھ لوگوں نے ابوجہل کی مدد کرنی چاہی لیکن ابوجہل نے ان کو روک دیا کہ اسے خود اپنی حرکت ناشائستہ کی شناعت کا احساس تھا۔

۱۶ھ ابن ہشام، اول، ۱۴-۳۱۳، کے متعلقہ الفاظ ہیں: "قال یوما وھو جالس فی نادی قریش"

۱۷ھ ابن ہشام، اول، ۱۸-۳۱۴۔

۱۸ھ ابن ہشام، اول، ۹-۳۱۸ کے اہم الفاظ ہیں: "..... وقد غدت قریش فجلسوا فی اندیتھم ینتظرون ما ابوجہل فاعل ...."

۱۹ھ ابن ہشام، اول، ۲۰-۳۱۹، نے اس بارے میں لکھا ہے "فکان اذا جلس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مجلساً فذکر فیہ باللہ وحذّر قومہ ما اصاب من قبلھم من الامم من نقمہ اللہ خلقہ فی مجلسہ اذا قام، ثم قال ...."

۲۰ھ ابن ہشام، اول، ۲۱-۳۲۰ اور مابعد ۳۳۵ تک۔

۲۱ھ ابن ہشام، اول، ۳۳۶۔

۲۲ھ ابن ہشام، اول، ۷-۳۳۶ کا متعلقہ جملہ ہے: "فغدا ابن مسعود حتی أتی المقام فی الضحیٰ، وقریش فی اندیتھا، حتی قام عند المقام، ثم قرأ ...."

۲۳ھ حلبی، سیرت حلبیہ، اول، ۵-۴۴۴۔ نیز ملاحظہ ہو: ابن اسحاق اردو ترجمہ (نقوش رسول نمبر) ۲-۱۹۱؛ ابن ہشام، اول، ۶۶-۵۶۵۔

۲۴ھ سید مودودی، سیرت سرور عالم، دوم ۱۱-۶۱۰۔

۲۵ھ ابن ہشام، اول ۱-۳۷۰، کا دلچسپ جملہ ہے "..... صرخ باعلیٰ صوتہ: یا معشر قریش! وھم فی اندیتھم حول الکعبۃ ...."

۲۶ھ ابن ہشام، اول ۹-۳۶۸، نے اس مجلس کے لیے ان الفاظ کا استعمال کیا ہے: "... وکان لنا مجلس یجتمع فیہ رجال من قریش بالحَزْوَرَۃ عند دور آل عمر بن عبد بن

عمران المخزومی، قال: فخرجت لیلة اریدجلسائی اولئك فی مجلسهم ذالك"

۲۷ھ ابن ہشام، اول، ۳۷۲

۲۸ھ ابن ہشام، اول ۹-۳۷۸، میں مجلس نبوی میں صرف حضرت ابوبکر کی موجودگی کا حوالہ ہے لیکن بلاذری، اول، ۱۲۳، میں حضرات شیخین کی موجودگی کا ذکر ہے اور یہ بھی ذکر ہے کہ حضرات عمر و ابوبکر نے ام جمیل سے بات کرنے کے لیے مباحثہ بھی کیا تھا۔

۲۹ھ ابن ہشام، اول ۳۸۵، بلاذری، اول، ۱۳۷

۳۰ھ ابن ہشام، اول ۷-۳۸۶، شجرۂ زقوم/زقوم کا ذکر اس سورہ کے علاوہ دُخّ اور سورتوں۔صافات ۶۲ اور واقعہ ۵۲ میں بھی آیا ہے۔

۳۱ھ ابن ہشام، اول، ۳۸۸؛ ابن کثیر، تفسیر، چہارم، ۷۱-۴۷۰۔

۳۲ھ بلاذری، اول، ۲۲۷؛ ابن کثیر، تفسیر، چہارم، ۲۶۰۔

۳۳ھ ابن ہشام، اول، ۹۲-۳۹۱، نیز بلاذری، اول ۸-۲۲۷۔

۳۴ھ ابن ہشام، اول ۶-۳۹۵۔

۳۵ھ ابن ہشام، اول، ۹۹-۳۹۸، نے مجالس کا حوالہ ان الفاظ میں دیا ہے"....فلما أصبحوا غدوا الی اندیتهم۔"

۳۶ھ ابن ہشام، اول، ۴۰۰-۳۹۹۔

۳۷ھ ابن ہشام، اول، ۴۰۶۔

۳۸ھ ابن ہشام، اول، ۱۹-۴۱۸ نے مجالس قریش کا ذکر معروف الفاظ میں کیا ہے"ورجال من قریش فی اندیتهم حول الکعبه" جبکہ ابوجہل کے الفاظ میں اس کا حوالہ یوں آیا ہے۔ فلم تطمئن مجالس عندہ حتی فارقتم دینکم وصدقتموہ بما قال...."

۳۹ھ ابن ہشام، اول، ۴۲۰؛ بلاذری، اول، ۱۸۱

۴۰ھ ابن ہشام، اول، ۴۲۰؛ قرآن مجید، سورۂ نحل ۱۰۳ کی آیتِ کریمہ میں اس کی طرف اشارہ ہے

۴۱ھ ابن ہشام، اول، ۴۲۳۔

بحث ونظر

فلسفۂ نظم قرآن

ایک تنقیدی جائزہ

مولانا محمد عنایت اللہ اسد سبحانی

سہ ماہی تحقیقات اسلامی کا جنوری۔ مارچ ۱۹۹۵ء کا شمارہ پیش نظر ہے۔ اس میں ایک مضمون کا عنوان ہے: "فلسفہ نظم قرآن ۔ متوازن نقطۂ نظر"۔

نظم قرآن چونکہ میری دلچسپی کا خاص موضوع ہے، اس لیے یہ عنوان دیکھ کر فطری طور پر مجھے خوشی ہوئی اور میں اسے دیکھنے لگا۔ کرنے کو تو میں نے مضمون شروع کر دیا، مگر اس کے اختتام تک پہنچنے کے لیے مجھے کتنے پہلو بدلنے پڑے اور کتنی ریاضت کرنی پڑی، اسے بیان کرنا مشکل ہے۔

مضمون کے مطالعہ سے نمایاں طور پر اس کی جو خصوصیات سامنے آتی ہیں، وہ حسب ذیل ہیں:

مضمون کا انداز غیر علمی اور غیر سنجیدہ ہے۔ شروع سے آخر تک کھوکھلے اور بے بنیاد دعوے ہیں، کھلی ہوئی زیادتیاں اور غلط بیانیاں ہیں، غلط محاورے اور غیر محتاط جملے ہیں۔ تحریر میں زبردست الجھاؤ ہے۔ سطر سطر سے ذہنی افلاس اور فکر و نظر کی بے مائگی جھلکتی ہے۔ علم و تحقیق کے نام سے علم و تحقیق کا مذاق اڑایا گیا ہے۔

مختصر یہ کہ "فلسفۂ نظم قرآن" نامی اس مضمون میں فلسفہ کم اور سفسطہ زیادہ ہے۔

ذیل میں ہم قدرے تفصیل سے ان نکات کو واضح کرنے کی کوشش کریں گے۔

کھلی ہوئی غلط بیانی

مقالہ نگار نظم قرآن کے مسئلہ میں غلو سے پرہیز کی دعوت دیتے ہوئے رقمطراز ہیں:

"اس پس منظر میں ہند میں تفسیر کے ایک خاص مکتب فکر کی طرف سے جو

نظم قرآن کو دین و ایمان کا اصل مسئلہ، اور اس کی طرف عدم توجہ کو امت کی تمام خرابیوں کی جڑ، اور اس کے تمام تر افتراق و انتشار کا ذمہ دار قرار دیا گیا ہے، یہ مبالغہ آمیز ہے" ص۷۲

پھر آگے چل کر وہ مزید فرماتے ہیں:

"قرآن و سنت کی تعبیر اور دین کے کسی حصہ کی ترجمانی کی اصل خوبی یہ ہے کہ اس کے ہر مرحلہ میں اعتدال و توازن سے رشتہ استوار رہے اور تعبیر کے کسی جزء میں مبالغہ آرائی، غلو اور تشدد کو در آنے کا موقع نہ ملے" ص۷۳

ان سطور میں فراہی مکتب فکر پر غلو، تشدد اور مبالغہ آرائی کا الزام جس تحریر کے حوالہ سے لگایا گیا ہے، وہ فاتحہ تفسیر نظام القرآن کے صفحہ ۳-۴ کی ایک عبارت ہے جس کا اردو ترجمہ ہم یہاں نقل کیے دیتے ہیں، تاکہ قارئین خود اندازہ کر سکیں کہ مقالہ نگار امانت و دیانت کے تمام حدود کو پھلانگتے ہوئے کس طرح سورج کو چراغ دکھانے اور نور کو ظلمت ثابت کرنے پر تلے ہوئے ہیں۔

علامہ فراہیؒ کی عبارت

ترجمان القرآن علامہ فراہیؒ فرماتے ہیں:

"یہ ایک واضح سی بات ہے کہ نظم کلام کلام ہی کا ایک جزء ہوا کرتا ہے۔ اب اگر اسے چھوڑ دو تو کلام کے مفہوم و معنی کا ایک حصہ غائب ہو جائے گا۔

ترکیب میں زائد مفہوم پیدا ہو جاتا ہے، جو اس کے الگ الگ اجزاء میں نہیں ہوا کرتا۔ لہٰذا یہ بات یقینی ہے کہ اگر کوئی فہم نظام سے محروم رہ گیا تو وہ کلام کے ایک بڑے حصے سے محروم رہ جائے گا۔ اور بہت اندیشہ ہے کہ اس کا وہی حال ہو جائے جو اس سے پہلے اہل کتاب کا ہوا۔ جیسا کہ قرآن نے بیان کیا ہے۔

فنسوا حظا مما ذکروا بہ فاغرینا بینہم العداوۃ والبغضاء الی یوم القیامۃ (پس انھوں نے ایک بڑا حصہ اس کتاب کا فراموش کر دیا، جس کے ذریعہ ان کی یاددہانی کی گئی تھی۔ چنانچہ ہم نے ان کے درمیان قیامت تک کے لیے دشمنی اور جھگڑے کی آگ بھڑکا دی۔)

مجھے اندیشہ ہوتا ہے کہ یہ باہمی عداوت اور دشمنی جس میں یہ امت مسلمہ مبتلا

ہے کہیں یہ اسی نسیان کا نتیجہ نہ ہو۔ صورتِ حال یہ ہے کہ ان کی عداوتوں کی آگ بجھنے کا نام نہیں لیتی۔ اور ان کے آپس کے اختلافات ختم ہونے پر نہیں آتے۔

اس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے پہلے بیان کی، کیونکہ جب کلامِ الٰہی کے معانی میں ہمارے درمیان اختلاف ہوگا تو لازماً ہماری خواہشوں میں بھی اختلاف ہوگا اور ہمارا وہی حال ہو جائے گا جو اہلِ کتاب کا ہوا۔ فرق بس اتنا ہوگا کہ وہ اپنے اختلافات سے نجات پانے کے لیے اس نبی اور اس قرآن کا انتظار کر رہے تھے اور ہمارے لیے اس کتاب محفوظ کے علاوہ کوئی اور چیز نہیں رہ گئی۔"

علامہ فراہیؒ کی یہ وہ تحریر ہے جسے لے کر مضمون نگار نے اس مکتبِ فکر پر غلو، تشدد، مبالغہ آرائی اور قرآن و سنت کی تعبیر میں بے اعتدالی کا الزام لگایا ہے

خاک اڑانے کا حاصل؟

سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس تحریر کے کس جزء سے وہ سارے نکتے پیدا ہو رہے ہیں، جن کی دریافت سے فاضل مضمون نگار اس قدر مضطرب ہیں؟

کس نے کہا ہے، نظمِ قرآن دین و ایمان کا اصل مسئلہ ہے؟

کس نے کہا ہے، نظمِ قرآن سے بے توجہی امت کی تمام خرابیوں کی جڑ ہے؟

کس نے کہا ہے، امت کے تمام تر افتراق و انتشار کی اصل وجہ نظمِ قرآن سے غفلت ہے؟

علامہ فراہیؒ نے جو بات فرمائی ہے، وہ تو بہت ہی واضح اور صاف ہے۔ کوئی بھی صاف ذہن کا آدمی اسے پڑھے تو ممکن نہیں اسے کوئی غلط فہمی ہو۔

کیا کوئی بھی پڑھا لکھا بالغ نظر آدمی اس سے انکار کر سکتا ہے کہ نظم کلام، کلام کا ہی ایک جزء ہوا کرتا ہے؟

اب اگر نظمِ کلام کلام کا ہی جزء ہوا کرتا ہے تو کیا نظمِ قرآن، قرآن کا ہی جزء نہ ہوگا؟ پھر اگر نظمِ قرآن بھی قرآن کا ہی جزء ہے، تو کیا اسے سمجھنا، اس پر غور کرنا، اور اس کی وسعتوں اور گہرائیوں تک پہنچنے کی کوشش کرنا ہمارے لیے ضروری نہ ہوگا؟

پھر یہ بات ہمیں خود قرآن پاک سے معلوم ہوتی ہے کہ یہ دلوں کو جوڑنے والی

کتاب ہے۔ اسی کتاب کی بدولت وہ لوگ جو کبھی ایک دوسرے کے جانی دشمن تھے، اور باہمی نفرت وعداوت کی آگ میں جل بھن رہے تھے، دیکھتے دیکھتے باہم شیر وشکر اور یک جان دو قالب ہو گئے۔

کیا اس سے یہ بات نہیں نکلتی ہے کہ یہ امت اگر اس کتاب سے غافل ہوئی تو اخوت ومحبت کی نعمت سے وہ محروم ہو جائے گی اور اس کی صفوں میں پھر وہی دشمنیاں عود کر آئیں گی، جن میں وہ پہلے مبتلا تھی؟

اب اگر آج ایک صاحب دل اور صاحب نظر اپنے سر کی آنکھوں سے یہ دیکھتا ہے کہ امت قرآن سے غافل ہے، ساتھ ہی یہ بھی دیکھتا ہے کہ اس کی وحدت بالکل پارہ پارہ ہو چکی ہے اور اس سے اس کو یہ خیال ہوتا ہے کہ اس انتشار وافتراق کا سبب شائد قرآن سے بے اعتنائی اور فہم قرآن سے محرومی ہے، تو آخر اس میں کیا چیز ہے جسے غلو یا تشدد، یا بے اعتدالی کا نام دیا جا سکتا ہو؟

قابل لحاظ چیز یہ ہے کہ اس صاحب نظر نے یہ بات بھی ادّعائی انداز میں نہیں کہی ہے، بلکہ نہایت ہی دردمندی اور منکسر مزاجی کے ساتھ یہ فرمایا ہے کہ مجھے یہ اندیشہ ہوتا ہے کہ.....

فکر ونظر کی بے مائگی

اسی نظم قرآن پر مزید برہمی کا اظہار کرتے ہوئے فاضل مضمون نگار رقم طراز ہیں:

"قرآن نے جو اس امت کو خیر امت کہا ہے تو اس میں یہ بات بھی شامل ہے کہ قیامت تک کے لیے اس امت کی یہ خیریت اسی طرح باقی رہے گی۔ یہی بات ہے جو حدیث میں اس طرح کہی گئی ہے کہ قیامت تک یہ امت دین کے صحیح راستے پر قائم رہے گی۔ نیز یہ کہ یہ امت کبھی بھی گمراہی پر اکٹھا نہ ہوگی..... جس امت کا قرآن وسنت میں یہ مقام ہو، اسے محض نظم قرآن میں غفلت سے یہود ونصاریٰ کی روش پر عمل پیرا، اور ان کے گناہوں کی مجرم نہیں گردانا جا سکتا، جیسا کہ نظم قرآن کے مؤید مخصوص حلقے کی طرف سے اسے اسی جرم کا مرتکب قرار دیا گیا ہے۔"[۲۷]

خیر امت ہونے کا مسئلہ

یہاں مضمون نگار سے ہم یہ پوچھنا چاہیں گے کہ آیت کریمہ میں خیر امت کسے کہا گیا ہے ؟ اور جنھیں کہا گیا ہے تو غیر مشروط طور پر کہا گیا ہے یا کچھ متعین شرطوں کے ساتھ کہا گیا ہے ؟

اگر مشروط طور پر کہا گیا ہے، اور ظاہر ہے کہ مشروط طور پر کہا گیا ہے، تو کیا ان شرطوں کے بغیر بھی کوئی گروہ خیر امت کہا جا سکے گا ؟

پھر جو بات مشروط طور پر کہی گئی ہو، کیا اس کے بارے میں یہ دعویٰ کرنا صحیح ہوگا کہ وہ بات لازماً قیامت تک باقی رہے گی ؟

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے :

سیأتی علی الناس زمان یکون القرآن فی وادٍ وھم فی وادٍ (سنن نسائی)

(عنقریب اس امت پر ایک دور ایسا آئے گا جب قرآن ایک وادی میں ہوگا، اور یہ امت دوسری وادی میں ہوگی یعنی دونوں کا راستہ الگ الگ ہوگا)

اس حدیث رسول کا کیا مطلب ہے ؟ کیا قرآن سے دور ہو کر بھی یہ امت خیر امت ہی کہی جائے گی ؟

ایک دوسری حدیث آتی ہے :

کیف انتم إذا طغی نساءکم وفسق شبابکم وترکتم جہادکم ؟ (مسند ابو یعلی)

(کیا حال ہوگا تمہارا، جب کہ تمہاری عورتیں سرکش ہو جائیں گی، تمہارے جوان فسق و فجور میں مبتلا ہو جائیں گے اور تم اپنے جہاد سے کنارہ کش ہو جاؤ گے ؟)

تو کیا فسق و طغیان اور ترک جہاد کے بعد بھی یہ امت خیر امت ہی باقی رہے گی ؟

آپؐ کا ارشاد مبارک ہے :

کیف انتم اذا امرتم بالمنکر ونہیتم عن المعروف ؟ (مسند ابو یعلی)

(کیا حال ہوگا تمہارا جب تم بدی کا حکم دینے لگو گے اور نیکی سے روکنے لگو گے ؟)

تو کیا منکر کی علمبردار اور معروف سے برسر پیکار ہوتے ہوئے بھی یہ امت خیر امت ہی باقی رہے گی ؟

یہ الزام ہے یا حقیقت

مضمون نگار کا یہ دعویٰ ہے کہ امت یہود و نصاریٰ کی روش پر عمل پیرا، اور ان کے گناہوں کی مرتکب نہیں ہو سکتی اور اس بات کو وہ نظم قرآن کے مؤید مخصوص حلقے کی طرف سے اس امت پر ایک الزام قرار دیتے ہیں۔

ہم ان سے یہ پوچھنا چاہیں گے کہ یہ حدیثیں بھی کبھی ان کی نظر سے گزری ہیں:

لتتبعن سنن من کان قبلکم شبرًا بشبرٍ وذراعًا بذراعٍ حتی لو دخلوا فی حجر ضب لاتبعتموھم، قلنا یا رسول اللہ الیھود والنصاری؟ قال: فمن؟ (ترمذی)

(یقیناً تم ان لوگوں کے راستوں پر چل پڑو گے جو تم سے پہلے گزرے ہیں، تم میں اور ان میں ایک بالشت اور ایک ہاتھ کا بھی فرق نہ ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر وہ گوہ کے بل میں داخل ہوئے ہوں گے، تو تم بھی ان کی پیروی کرو گے اور اس بل میں داخل ہو گے۔ ہم نے عرض کیا، اللہ کے رسول، کیا یہود و نصاری کی پیروی؟ آپؐ نے فرمایا: اور کس کی؟)

ایک دوسری روایت ہے، جو حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے آتی ہے، کہ آپ نے فرمایا:

لیأتین علی امتی ما أتی علی بنی اسرائیل حذو النعل بالنعل حتی إن کان منھم من أتی امہ علانیۃ لکان فی أمتی من یصنع ذالک، وان بنی اسرائیل تفرقت علی ثنتین وسبعین ملۃ وتفترق امتی۔ (ابوداؤد۔ترمذی)

(یقیناً میری امت پر بھی وہ وقت آئے گا جو بنی اسرائیل پر آیا۔ دونوں کے حالات اسی طرح مشابہ ہوں گے جس طرح ایک پیر کا جوتا دوسرے پیر کے جوتے کے مشابہ ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ اگر ان میں کوئی ایسا شخص گزرا ہوگا جس نے علی الاعلان اپنی ماں کے ساتھ بدکاری کی ہوگی، تو میری امت میں بھی ایسے لوگ ہوں گے جو یہ کام کریں گے۔ بنی اسرائیل بہتر فرقوں میں بٹ گئے، میری امت بھی اسی طرح بٹ جائے گی)

کیا یہ حدیثیں اس مفہوم میں بالکل واضح نہیں ہیں کہ یہ امت بھی کسی دور میں

یہود و نصاریٰ کی روش پر عمل پیرا ہو جائے گی؟

ہو سکتا ہے فاضل مقالہ نگار یہاں یہ کہہ گزریں کہ یہ احادیث تو نظم قرآن سے مستفاد معلوم ہوتی ہیں، اور ہم کوئی بھی ایسی بات ماننے کے قائل نہیں جو نظم قرآن کی راہ سے آئے۔ ہم رسول پاک کی بھی صرف وہی باتیں مانیں گے جو نظم قرآن کی بو اپنے اندر نہ رکھتی ہوں!

فاضل مقالہ نگار کی جو مزاجی کیفیت ہے، اس سے کوئی بات بھی بعید نہیں، نظم قرآن اور صاحب نظام القرآن سے انھیں جو عناد ہے، وہ ان کی زبان گہر بار سے ہر بات کہلوا سکتا ہے۔

اک ذرا چھیڑیے پھر دیکھئے کیا ہوتا ہے

زبردست ذہنی افلاس

فاضل مقالہ نگار علم و حکمت کے موتی رولتے ہوئے مزید فرماتے ہیں:

"اب اگر سخت گیر نظام قرآن کی بدولت ہر لفظ کے ایک ہی معنی اور ہر آیت کی ایک ہی تاویل کی گنجائش رہے تو اس کا صاف مطلب یہ ہوتا کہ اس مطلوب تفسیر کے بعد کتاب اللہ کے عجائبات ختم ہو گئے اور رب کی باتیں ایک خاص تفسیر کے دائرے میں محدود ہو کر رہ گئیں۔ یہ کتاب اللہ کی مدح نہیں، اس کی قدح ہے" (ص ۹)

وہ لوگ جو علم تفسیر سے دلچسپی رکھتے اور قرآن پاک کی تفسیر کا مطالعہ کرتے ہیں وہ جانتے ہیں کہ ہمارے مفسرین کرام نے ایک ایک آیت کی تاویل میں دو دو درجن اقوال نقل کیے ہیں۔ انھیں کسی آیت کی تاویل و تفسیر میں جتنی بھی رائیں مل سکیں، وہ ساری رائیں انھوں نے کمال احتیاط اور کمال دیانت داری کے ساتھ محفوظ کر دیں۔ وہ اس بحث میں نہیں پڑے کہ ان میں کیا صحیح ہے اور کیا غلط، بلکہ یہ فیصلہ خود قارئین اور محققین پر چھوڑ دیا۔

مثال کے طور پر ہم سورۂ فجر کو لیتے ہیں۔ اس سورہ کی پہلی آیت ہے۔

"والفجر و لیال عشر و الشفع و الوتر و اللیل إذا یسر"

اس آیت میں "فجر" سے کیا مراد ہے؟ اس کے سلسلے میں امام قرطبیؒ (۸) اقوال

نقل کرتے ہیں۔ "لیال عشر" سے کیا مراد ہے؟ اس کے سلسلے میں (۴) اقوال نقل کرتے ہیں۔
"الشفع والوتر" سے کیا مراد ہے؟ اس کے سلسلے میں (۲۱) اقوال نقل کرتے ہیں۔
"واللیل اذا یسر" سے کیا مراد ہے؟ اس کے سلسلے میں (۶) اقوال نقل کرتے ہیں۔
اسی طرح سورہ کوثر ہے۔ اس میں کوثر سے کیا مراد ہے؟ اس سلسلے میں وہ (۱۶) اقوال نقل کرتے ہیں۔

پھر ایسا نہیں ہے کہ یہ سارے اقوال جو کسی آیت یا کسی لفظ کی تاویل میں نقل کیے جاتے ہیں، وہ ہمیشہ تنوع کا رنگ لیے ہوئے ہوتے ہیں۔ بلکہ بارہا وہ باہم مختلف اور متناقض ہوتے ہیں، اس طور سے کہ ان میں سے کسی ایک کو ہی اختیار کیا جاسکتا ہے۔

نظم کلام کی مشعل

ایسے مواقع پر ایک مفسر یا ایک طالب قرآن کو سخت زحمتوں کا سامنا ہوتا ہے۔ وہ حیران رہ جاتا ہے کہ ان بہت سارے اقوال میں سے کس کو صحیح کہے اور کس کو غلط؟ کس کو اختیار کرے اور کس کو ترک کرے؟

ترجمان القرآن علامہ حمید الدین فراہیؒ یہ فرماتے ہیں کہ یہ زحمت ہمیں اس وجہ سے پیش آتی ہے کہ ہم نظم کلام یا نظم آیات کو سامنے نہیں رکھتے۔ اگر ہم نظم کلام کی مشعل ہاتھ میں رکھیں، اور آیات کے سیاق وسباق سے غافل نہ ہوں تو ہم آسانی کے ساتھ ان بہت سے اقوال میں سے کسی ایک قول صحیح تک پہنچ سکتے ہیں اور اس طرح کے مواقع پر جو ہمیں حیرانی ہوتی ہے، اس سے نجات پاسکتے ہیں۔

جناب سلطان احمد اصلاحی علامہ فراہیؒ کی اس بات سے سخت برہم ہیں۔ وہ کہتے ہیں، اس سے تو کتاب الٰہی کے عجائبات ہی ختم ہو جائیں گے اور رب کی باتیں ایک خاص تفسیر کے دائرے میں محدود ہو کر رہ جائیں گی۔

وہ فرماتے ہیں، یہ کتاب اللہ کی مدح نہیں، یہ تو اس کی قدح ہے۔

ان کا کہنا ہے یہ مختلف اور متناقض تفسیری اقوال عظمت قرآن کے لیے قادح نہیں، بلکہ ان سے کتاب اللہ کی وسعت اور اس کے معانی کی پہنائی کا ثبوت

فراہم ہوتا ہے۔ جو اس کی بڑائی اور برتری کی دلیل ہے۔

یہ دعویٰ کس نے کیا؟

یہاں مقالہ نگار سے یہ پوچھنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ کتاب الٰہی کی وسعتوں کو قید کرنے کا دعویٰ کس نے کیا ہے؟ کیا بہت سے متضاد اور متناقض اقوال میں سے کسی ایک راجح قول کے انتخاب سے کلام الٰہی کی وسعتیں قید ہو جاتی ہیں؟

یہاں تو نظریۂ نظم قرآن کے حق میں سب سے بڑی دلیل ہی یہ دی جاتی ہے کہ اس سے نہ صرف کلام الٰہی کے صحیح مفاہیم تک پہنچنے میں مدد ملتی ہے، بلکہ اس سے قرآن کی اک اک سورہ، خواہ چھوٹی ہو یا بڑی، علوم و معارف کا ایک بحر بے کراں نظر آنے لگتی ہے۔

اگر اس دعوے پر کوئی روشن دلیل درکار ہو تو علامہ فراہی کی تفسیر سورۂ کوثر یا تفسیر سورۂ اخلاص کا مطالعہ کافی ہوگا۔

محض یہ نظم کلام یا ربط آیات پر غور و تدبر کا نتیجہ ہے کہ علامہ فراہیؒ نے ان دونوں چھوٹی چھوٹی سورتوں کے اندر علوم و معارف اور اسرار و حکم کا ایک بحر زخار دریافت کر لیا، ورنہ جو لوگ نظم آیات کے قائل نہیں، یا جن کے ہاں اس کا زیادہ اہتمام نہیں، ان لوگوں نے بھی ان دونوں سورتوں کی تفسیریں لکھی ہیں۔ ان دونوں تفسیروں کا موازنہ اس حقیقت کو سمجھنے کے لیے بالکل کافی ہوگا کہ نظم کلام پر غور و تدبر سے نہ صرف آیات کا صحیح مفہوم روشن ہو جاتا ہے، بلکہ ان کے اندر اسرار و معارف کی اک دنیا نظر آنے لگتی ہے۔ جو اس صورت میں کبھی نہیں نظر آسکتی جب کہ نظم آیات سے بے اعتنائی برتی گئی ہو۔

اصولوں سے عداوت

پھر فاضل مقالہ نگار نظم قرآن کا متوازن نقطۂ نظر پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"علوم میں زیادہ اصولوں کا چکر ان کی راہ کی رکاوٹ ہے .... صحیح بات یہ ہے کہ دیگر علوم کے مقابلے میں کتاب اللہ اصول کی بھول بھلیوں سے زیادہ بے نیاز ہے" ص ۸۳

فاضل مقالہ نگار ایک آزاد طبیعت کے مالک ہیں۔ وہ کسی قسم کی پابندی یا باضابطگی کے قائل نہیں۔ کوئی بھی اصول اور کوئی بھی ضابطہ ان کی طبیعت پر سخت گراں گزرتا ہے۔ علامہ فراہی سے ان کا جو اصل اختلاف ہے وہ یہی ہے کہ انھوں نے علم تفسیر کو ایک مدوّن علم کی شکل کیوں دے دی؟ اس کے لیے اصول وضوابط کیوں وضع کیے؟ پھر ان اصولوں کی اپنی تفسیر قرآن میں سختی سے پابندی کیوں کی؟ اور کیوں دوسروں کو اس کی تلقین کی کہ وہ ہمیشہ تفسیر قرآن کے ان بنیادی اصولوں کو مشعل راہ بنائیں؟

ان کے خیال میں عام روایت سے ہٹی ہوئی متنوع تفسیر قرآن زیادہ لائق توجہ ہے۔ وہ ارشاد فرماتے ہیں:

"فقہ اور تصوف کی دنیا اس کے سلسلے میں بہت مالدار ہے۔ گو کہ سکڑی معلومات کی حامل اور محدود مطالعہ کی خوگر امت کی اکثریت کو اس کا پتہ نہ ہو اور علم ومعرفت کے ان انمول خزانوں سے اس کا دامن خالی ہو۔" ص ۸۱

پھر وہ آگے مسلمان علماء اور اسکالرس کو دعوت سخن دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

"تصوف کے اولین بنیادی مراجع سے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کی تشریح وتفسیر میں حضرات صوفیائے عظام کے اچھوتے اور نادر نکات کو جمع کیا جاسکے تو بہترین تفسیر کے ساتھ حدیث نبوی کی لاجواب شرح تیار ہو۔" ص ۸۹

فاضل مقالہ نگار حضرات صوفیائے عظام کے کیسے اچھوتے اور نادر نکات کے دلدادہ ہیں، اس کی وضاحت کے لیے ہم تصوف کے بنیادی مراجع سے تفسیر قرآن کے چند نمونے یہاں پیش کیے دیتے ہیں۔ تاکہ قارئین کو صحیح اندازہ ہوسکے کہ وہ کس گلزار سے نکال کر کس خارزار میں ملت کو لے جانا چاہتے ہیں اور وہ کس طرح تفسیر قرآن کی سنجیدہ اور علمی کوششوں پر خاک اڑا کر تحریف قرآن کا دروازہ کھلا رکھنا چاہتے ہیں۔

متصوفانہ تفسیر کے چند نمونے

شیخ اکبر محی الدین ابن عربی "والسماء ذات البروج" کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوْجِ" روح انسانی ہے جو ترقی اور درجات کے لحاظ سے مقامات رکھنے والی ہے۔"

"وَالْيَوْمِ الْمَوْعُوْد" وہ قیامت کبریٰ ہے جو کشف توحید ذاتی کے درجات میں روح انسانی کا آخری درجہ ہے۔ یعنی جب روح ترقی کرتی ہوئی فانی فی اللہ ہوجاتی ہے اور یہی مقام اس کے لیے قیامت کبریٰ (بڑی قیامت) ہے۔"

سورۂ والنازعات میں "الطامۃ الکبریٰ" کی تاویل یہ ہے:

"یعنی وحدت ذاتیہ کے نور کی تجلی جو ہر شے کو ڈھانپ لیتی اور پھر اس کو مٹا دیتی اور محو کر دیتی ہے۔"

"اذا الشمس کورت" میں شمس سے مراد روح کا سورج اور "کورت" سے مراد روح کا جسم سے نکل جانا، اور "اذا السماء انفطرت" میں آسمان سے مراد روح حیوانی کا آسمان ہے۔"

(ملاحظہ ہو تصوف اور اہل تصوف، مولانا سید احمد قادریؒ: ۲۹۷ — ۲۹۸)

آیات محکمات و متشابہات

حضرت شیخ احمد سرہندی اپنے مکتوب ۲۷۶ جلد اول ص۳۵۷ میں قرآن پاک کی آیات متشابہات کو علم حقائق و اسرار کا مخزن قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

"ہاتھ، چہرہ، قدم، ساق اور انگلیاں، یہ الفاظ جو قرآن و حدیث میں آئے ہیں، یہ سب متشابہات میں سے ہیں۔ اسی طرح حروف مقطعات جو قرآن کی سورتوں کی ابتدا میں ہیں، یہ بھی متشابہات میں سے ہیں۔ اس کی تاویل (حقیقت و مفہوم) کی اطلاع کسی کو نہیں دی گئی ہے۔ البتہ علماء راسخین کو اس کی اطلاع دی گئی ہے۔ یہ خیال نہ کریں کہ ید کو قدرت کے معنی میں لینا اس کی تاویل ہے، یا وجہ کا لفظ ذات کی تعبیر ہے۔ بلکہ یہ سب گہرے اسرار ہیں جو خاص خواص کو بتائے گئے ہیں۔

حروف مقطعات کے بارے میں کیا لکھوں کہ ان کا ہر حرف عاشق و معشوق کے درمیان مخفی اسرار کا بحر موّاج اور محبّ و محبوب کے درمیان دقیق رموز کی گہری علامت ہے۔

محکمات اگرچہ امہات کتاب ہیں لیکن متشابہات جو ان امہات کتاب کے نتائج و ثمرات ہیں وہ مقاصد کتاب ہیں۔ امہات ان نتائج کے حصول کے لیے وسائل

سے زیادہ نہیں ہیں۔
پس کتاب اللہ کا مغز متشابہات ہیں اور محکمات کتاب اس مغز کا چھلکا ہیں۔ یہ متشابہات ہی ہیں جو رمز و اشارے میں اصل کو بیان کرتی اور اس مرتبہ کے حقیقت معاملہ کی نشاندہی کرتی ہیں بخلاف محکمات۔ متشابہات حقائق ہیں اور محکمات ان حقائق کے لیے بمنزلہ صور و اشکال ہیں۔
عالم راسخ وہ ہوتا ہے جو مغز کو چھلکے کے ساتھ جمع کر سکتا اور حقیقت کو صورت میں اتار سکتا ہے۔ علماء قشر (چھلکے کے علماء) چھلکے پر خوش ہیں اور انھوں نے محکمات پر اکتفا کر لیا ہے۔" (تصوف اور اہل تصوف۔ مولانا سید احمد قادریؒ: ۳۲۱، ۳۲۲)

قرآن ایک حجاب

حضرت شیخ احمد سرہندی نے جو متشابہات کو مغز اور محکمات کو چھلکے سے تعبیر کیا ہے، یہ بالکل اسی طرح کی بات ہے جو علامہ ابن جوزیؒ نے کسی بزرگ صاحب طریقت کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ نہایت بے باکی سے کہا کرتے تھے، کہ "قرآن حجاب ہے۔ رسول حجاب ہے۔ بجز عبد اور رب کے کچھ بھی نہیں۔" (تلبیس ابلیس ص ۳۲۴)
آیات محکمات جنھیں اللہ تعالیٰ نے ام الکتاب یعنی اصل کتاب فرمایا ہے، ان کو چھلکا قرار دینا، اور آیات متشابہات، جن کے چکر میں پڑنے سے منع فرمایا گیا ہے، ان کو مغز قرآن کہنا قرآن کو حجاب کہنے کے ہی مترادف ہے۔
صوفیائے عظام کے یہ وہ اچھوتے اور نادر نکات ہیں جنھیں فاضل مضمون نگار بہترین تفسیر اور علم و معرفت کے انمول خزانے تسلیم کرتے ہیں، قطع نظر اس سے کہ وہ کس قدر بے بنیاد اور قرآنی الفاظ، قرآنی اسالیب اور قرآنی تصریحات سے کس درجہ متصادم ہیں۔
یہی وہ نادر نکات اور انمول خزانے ہیں، جن کا راستہ روکنے کے لیے ترجمان القرآن علامہ حمید الدین فراہیؒ کو علم تفسیر کے اصول و قواعد مدون کرنے پڑے۔
لہٰذا اگر مضمون نگاران اصول و قواعد کی مخالفت کرنے اور ان پر شبخون مارنے کے لیے بے چین رہتے ہیں تو یہ کوئی تعجب کی بات نہیں۔

خرد کا نام جنوں رکھ دیا جنوں کا خرد

ہاں البتہ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ چونکہ جناب مضمون نگار کو اصولوں سے سخت نفرت ہے، وہ قواعد وضوابط کے نام سے ہی مشتعل ہو جاتے ہیں، لہٰذا فطری طور پر الفاظ کے معانی ومفاہیم کے سلسلے میں ہماری اور ان کی ڈکشنریوں میں بڑا فرق ہو جاتا ہے۔

مثلاً اعتدال وتوازن کا مفہوم ان کے ہاں وہ نہیں ہوتا، جو ہمارے ہاں ہوتا ہے۔ ہمارے ہاں تو تفسیر میں اعتدال کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ فہم قرآن کے جو بنیادی اصول ہیں، ان سے سرمو انحراف نہ کیا جائے اور ہر حال میں ان اصولوں کی اس طرح پابندی کی جائے کہ کہیں سے اس میں افراط یا تفریط نہ ہونے پائے۔

جبکہ مضمون نگار کے ہاں یہی چیز تشدد اور بے اعتدالی کہی جائے گی۔ اعتدال یہ ہوگا کہ کسی ضابطہ کا پابند ہو کر نہ رہا جائے اور کوئی غلط سے غلط تاویل بھی سامنے آئے تو اسے خوش آمدید کہا جائے۔ بلکہ اپنی متاع گمشدہ سمجھ کر اسے حرز جاں بنا لیا جائے۔

خرد کا نام جنوں رکھ دیا جنوں کا خرد

یہی وجہ ہے کہ انھوں نے مضمون کا عنوان تو یہ قائم کیا ہے: "فلسفۂ نظم قرآن ــ متوازن نقطۂ نظر" لیکن اس میں جو نقطۂ نظر پیش کیا ہے وہ سرتاسر بے اعتدالی اور عدم توازن کا بولتا ہوا نمونہ ہے۔

اسی طرح بے لچک تقلید، تقلید اعمیٰ، تقلید جامد وغیرہ الفاظ، جن کا وہ بکثرت استعمال کرتے ہیں، ان کے ہاں ان الفاظ کا وہ مفہوم نہیں ہوتا جو ہمارے ہاں ہوتا ہے۔

ان کے ہاں تو تقلید جامد کا مطلب ہوتا ہے علامہ فراہیؒ کی کسی بات یا کسی تحقیق کو قبول کر لینا، چاہے وہ قرآن وسنت کے کتنے ہی محکم اور ٹھوس دلائل پر مبنی ہو!

ان کے ہاں تقلید اعمیٰ کا مطلب ہوتا ہے نظم قرآن پر غور وتدبر کرنا، اور اس کے اندر علوم ومعارف کی جو بجلیاں پوشیدہ ہیں، انھیں دریافت کرنے کی

کوشش کرنا!

ان کے ہاں بے لچک تقلید کا مطلب ہوتا ہے ان رکیک اور بے بنیاد تاویلات کو رد کر دینا جن کے لیے نہ تو لغت میں کوئی گنجائش ہو، اور نہ کتاب وسنت میں کوئی دلیل ہو!

وہ تمام تاویلات جنھیں وہ متنوع تفسیر قرآن کا نام دیتے ہیں، وہ سب اسی نوع کی ہیں، ملاحظہ ہو صفحہ ۸۔

فاضل مضمون نگار نے اپنے اس مضمون میں اس طرح کی جو بھی اصطلاحات استعمال کی ہیں وہ سب انہی مذکورہ معانی میں استعمال کی ہیں۔

اس کے برعکس ہمارے ہاں تقلید جامد کا مطلب کچھ اور ہوتا ہے، ہمارے ہاں اس کا مطلب ہوتا ہے علمی دلائل سے دشمنی رکھنا اور کسی ایسی بات پر اصرار کرنا، جس کے لیے کوئی دلیل نہ ہو، سوائے اس کے کہ فلاں فلاں لوگوں نے یہ بات کہی ہے، یا یہ بات پہلے سے چلی آرہی ہے۔

کھلی ہوئی الزام تراشی

فاضل مضمون نگار زیر بحث شمارے کے ص ۳۷ پر فرماتے ہیں:

"نظم قرآن کے مؤید اس حلقے کی طرف سے یہ بات بہت ابھار کر کہی گئی ہے کہ نظم قرآن فہم قرآن کی کلید ہے اور اس کی بدولت تفسیر قرآن کی امکانی غلطی سے حفاظت کی ضمانت مل جاتی ہے.... اسی کی اساس پر اس کے سب سے بڑے وکیل مولانا فراہی نے سورۂ فیل کی بالکل طبع زاد تفسیر پیش کی۔"

نظم قرآن کا مؤید حلقہ، جس کی طرف مضمون نگار کا اشارہ ہے، اس کی طرف سے یہ بات تو بلاشبہہ کہی جاتی ہے، اور پورے جزم ویقین کے ساتھ کہی جاتی ہے کہ نظم قرآن فہم قرآن کی کلید ہے۔

لیکن یہ بات کہیں بھی نہیں کہی گئی ہے کہ اس کی بدولت تفسیر قرآن کی امکانی غلطی سے حفاظت کی ضمانت مل جاتی ہے۔

یہ بات نہ علامہ فراہیؒ نے فرمائی ہے، نہ ان کے تلمیذ رشید مولانا امین احسن اصلاحی

نے کہی ہے۔ نہ اس حلقے کے کسی اور قابل ذکر فرد نے کبھی کہی ہے۔

اب اس کے علاوہ اور کیا کہا جا سکتا ہے کہ یہ محض ایک الزام ہے جو اس مکتب فکر کو بدنام کرنے کے لیے تراشا گیا ہے اور یہ کتنا سنگین جرم ہے، یہ کسی صاحب علم سے مخفی نہیں۔

اور اگر یہ جرم کسی عالم دین کی طرف سے ہو تو پھر تو اس کی سنگینی ناقابل بیان ہو جاتی ہے۔

"نظم قرآن فہم قرآن کی کلید ہے" اور "اس کی بدولت تفسیر قرآن کی امکانی غلطی سے حفاظت کی ضمانت مل جاتی ہے" یہ مستقلاً دو باتیں ہیں، جن میں سے ایک کا دوسری سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

پہلی بات تو صد فی صد صحیح اور مبنی بر حقیقت ہے، جبکہ دوسری بات صد فیصد غلط اور امر واقعہ کے خلاف ہے۔

نظم قرآن فہم قرآن کی کلید ہے

"نظم قرآن فہم قرآن کی کلید ہے" یہ بالکل اسی طرح کی بات ہے جیسے یہ کہا جائے کہ منزل کا انحصار صحیح راستے اور صحیح سمت سفر پر ہے۔ جو صحیح سمت پر چلے گا وہ منزل تک پہنچے گا، لیکن جس کی سمت سفر ہی غلط ہو، وہ کبھی اپنی منزل تک نہیں پہنچ سکتا۔

اب اگر کوئی کہتا ہے کہ منزل کا انحصار صحیح سمتِ سفر پر ہے، تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا کہ جو صحیح سمت سفر اختیار کرلے گا، وہ لازماً منزل پر پہنچ کر رہے گا۔ یا مضمون نگار کے اسلوب میں: اس کی بدولت حصول منزل کی امکانی محرومی سے حفاظت کی ضمانت مل جائے گی۔

اس لیے کہ اس کا بہت امکان ہے کہ ایک شخص صحیح سمت سفر اختیار کر لینے کے باوجود منزل سے ہمکنار نہ ہو سکے۔ بایں طور کہ وہ راستے میں کسی حادثے سے دوچار ہو جائے، یا اس کی سواری بے کار ہو جائے، یا اس کا زاد سفر ختم ہو جائے یا وہ بیمار ہو جائے۔ وغیرہ وغیرہ۔

تو جس طرح صحیح راستے اور صحیح سمت سفر کے باوجود بھی کبھی آدمی اپنی منزل

سے دور یا محروم رہ سکتا ہے، اسی طرح نظم قرآن پر ایمان و ایقان ہونے کے باوجود بھی ایک طالب قرآن کبھی آیات کی صحیح تاویل تک پہنچنے میں ناکام ہو سکتا ہے۔

وجہ اس کی ظاہر ہے۔ صحیح تاویل تک پہنچنے کے لیے محض نظم قرآن پر ایمان و ایقان یا اس کی رعایت ہی کافی نہیں، بلکہ اس کے لیے کلام عرب کا وسیع مطالعہ بھی ضروری ہے، لغت و اسالیب پر گہری نگاہ بھی ضروری ہے، فکر کی پختگی اور ذہن کی درّاکی بھی ضروری ہے۔ اہل زبان کے استعمالات اور قرآنی شواہد و نظائر کا استحضار بھی ضروری ہے، عربیت کا ذوق اور زبان کی ادا شناسی بھی ضروری ہے، پھر ان سب چیزوں کے علاوہ قلب و نظر کی طہارت، سیرت و کردار کی نظافت، اللہ سے تعلق اور انابت، کتاب الٰہی سے انس و محبت، اور گوہر مقصود سے ہمکنار ہونے کے لیے رات دن کی جد و جہد — بے تکان جد و جہد ضروری ہے۔

فہم قرآن کے لیے یہ ساری چیزیں ناگزیر ہیں، مگر ان سب کے باوجود نظم قرآن کی اہمیت اپنی جگہ مسلم ہے۔ اس کے بغیر فہم قرآن کا ہفت خواں طے کرنا ممکن نہیں، بالکل اسی طرح جس طرح سفر کے سارے اسباب و وسائل مہیا ہونے کے باوجود منزل تک پہنچنا ممکن نہیں، اگر سمت سفر صحیح نہ ہو۔

منزل کے لیے جو اہمیت صحیح سمت سفر کی ہے، بالکل وہی اہمیت فہم قرآن کے لیے نظم قرآن کی ہے۔ یہی بات ہے جو کبھی اس طرح بھی کہہ دی جاتی ہے کہ نظم قرآن فہم قرآن کی کلید ہے۔

تفسیر سورۂ فیل کا استہزار

بات بالکل سیدھی سادی اور واضح سی تھی، مگر اسے پہلے تو غلط معنی پہنایا گیا، پھر اسے بنیاد بنا کر ترجمان القرآن علامہ فراہیؒ کے سلسلے میں تضحیک و تمسخر کا ایسا گرا ہوا انداز اختیار کیا گیا جو کبھی کوئی پڑھا لکھا علم دوست انسان نہیں اختیار کر سکتا۔ ارشاد ہوتا ہے:

"اسی کی اساس پر اس کے سب سے بڑے وکیل مولانا فراہی نے سورۂ فیل کی بالکل طبع زاد تفسیر پیش کی۔"

یہاں علامہ فراہیؒ کے لیے لفظ "وکیل" کا استعمال اور ان کی تفسیر سورۂ فیل پر

طبع زاد ہونے کا الزام، یہ دونوں ہی باتیں ایسی ہیں جن پر بے اختیار سر پیٹ لینے کو جی چاہتا ہے ؎ بریں ذوق و دانش بباید گریست

اس تفسیر کے طبع زاد ہونے کی دلیل دیتے ہوئے وہ فرماتے ہیں:

"جس کی تردید کے لیے کتاب اللہ میں ارسلنا علیٰ کے مواقع استعمالات پر ایک نظر ڈال لینا ہی کافی ہے ..... جس کا استعمال بلا استثناء کتاب اللہ میں مختلف چیزوں کو سرکش اقوام و جماعات پر عذاب الٰہی کے طور پر بھیجنے کے لیے ہے۔"

سوال یہ ہے کہ علامہ فراہیؒ نے کیا اپنی تفسیر سورۂ فیل میں کہیں یہ بھی فرمایا ہے کہ یہ چڑیاں اصحاب الفیل کو سلامی اتارنے یا ان کی شان بڑھانے آئی تھیں؟

عام طور سے یہ کہا جاتا ہے کہ یہ چڑیاں ان پر چھوٹی چھوٹی کنکریاں برسانے آئی تھیں۔ علامہ فراہیؒ یہ فرماتے ہیں کہ وہ خوفناک قسم کی گوشت خور چڑیاں تھیں جو انھیں چیرنے پھاڑنے اور نوچ نوچ کر کھانے آئی تھیں۔

تو کیا اگر اللہ تعالیٰ کسی گروہ یا لشکر کو ہلاک کرکے چیل کوؤں سے اسے نچوا دے، تو اسے عذاب نہیں کہا جائے گا؟ اگر عذاب نہیں تو اسے اور کیا نام دیا جائے گا؟

ہم یہ سمجھنے سے قاصر ہیں کہ فاضل مقالہ نگار نے "ارسلنا علیٰ" کے استعمالات پر اتنا زور کیوں صرف کیا ہے؟ اور کیوں بلا وجہ اس کی خاطر تین صفحے سیاہ کر ڈالے ہیں۔

حجر یا حجارہ کا مفہوم

ہم تو آنجناب سے یہ چاہیں گے کہ وہ قرآن پاک یا حدیث صحیح یا مستند کلام عرب میں چھوٹی چھوٹی کنکریوں کے لیے لفظ حجارہ کا کوئی ایک ہی استعمال دکھا دیں تو شاید ان کی بات کچھ لائق اعتناء ہو سکے۔

ہمارے کمپیوٹر کا تو اس پر اصرار ہے کہ لفظ حجر یا حجارہ کا استعمال ہمیشہ بڑے بڑے پتھروں کے لیے ہوتا ہے، جن کا کم سے کم حجم اونٹ کے سر کے برابر ہو اور جن کا کسی چڑیا کی چونچ میں آنا ممکن نہ ہو۔ ورنہ زیادہ تر تو اس کا استعمال پتھر کی بڑی بڑی سلوں اور چٹانوں کے لیے ہوتا ہے۔

اس لفظ کے چند استعمالات ملاحظہ ہوں:

۱۔ وان من الحجارۃ لما یتفجر منہ الانہار (سورہ بقرہ: ۷۴)

(بہت سی چٹانیں ایسی ہوتی ہیں، جن سے چشمے ابل پڑتے ہیں)

۲۔ واذ استسقیٰ موسیٰ لقومہ فقلنا اضرب بعصاک الحجر (سورہ بقرہ: ۶۰)

(اور یاد کرو جبکہ موسیٰ نے اپنی قوم کے لیے پانی مانگا۔ تو ہم نے کہا، مارو اپنی لٹھیا چٹان پر)

۳۔ قل کونوا حجارۃ أو حدیدا او خلقا مما یکبر فی صدورکم (الاسراء: ۵۰)

(کہو تم ہو جاؤ پتھر یا لوہا یا کوئی بھی خلقت جو مشکل لگے تمہارے جی میں)

۴۔ وقودھا الناس والحجارۃ (سورہ تحریم: ۶)

(اس کا ایندھن انسان ہوں گے اور پتھر کے بت)

عبید بن ابرص ایک جاہلی شاعر ہے، اس کا شعر ہے:

۵۔ وحوادث الایام لا تبقی لہا إلا الحجارۃ (دیوان عبید بن ابرص)

(اور زمانے کے حوادث کے سامنے نہیں ٹھہرتے مگر پہاڑ)

یہ لفظ حجر اور حجارہ کے چند استعمالات ہیں۔ ان تمام ہی مثالوں میں یہ دونوں الفاظ پہاڑ، چٹان، بڑے بڑے پتھروں یا پتھر کے بتوں کے معنی میں استعمال ہوئے ہیں۔

اسی طرح مشہور جاہلی شاعر اعشیٰ نے لفظ حجارۃ کو ان بڑے بڑے پتھروں کے لیے استعمال کیا ہے جنھیں منجنیقوں کے ذریعہ وہ دشمنوں پر پھینکتے تھے ؎

۶۔ ولا نقاتل بالعصی ولا نرامی بالحجارۃ (دیوان الاعشیٰ)

ہم لاٹھی ڈنڈوں سے نہیں لڑتے اور نہ ایک دوسرے پر پتھر چلاتے ہیں۔

تفسیر سورۂ فیل کے سلسلے میں سر دست اتنی ہی گفتگو کافی ہے۔ آئندہ کسی صحبت میں اس پر سیر حاصل گفتگو ہوگی۔ اس وقت انشاء اللہ یہ بات روشن ہو کر سامنے آجائے گی کہ علامہ فراہیؒ کی تفسیر سورۂ فیل طبع زاد اور نری اپج ہے یا ایک بے مثال اور خالص الہامی تفسیر ہے۔ سچ ہے ہیرے کی پرکھ جوہری جانے۔ اب اگر کوئی پرکھنا ہی نہ جانے تو اس میں ہیرے کا کیا قصور!

غیر علمی اور غیر سنجیدہ اندازِ تحریر

تفسیر سورۂ فیل پر خاک اڑانے کے بعد فاضل مقالہ نگار مزید فرماتے ہیں:

"نظم قرآن کی ایسی ضمانت کے باوجود رجم محصن کی امت کی اجماعی رائے کا انکار کیا گیا اور زانی کی سزا کے سلسلے میں بالکل بے اصل شگوفہ چھوڑا گیا..... اور مقطع کے طور پر اس کی وہ وکالت سامنے آئی جسے انصاف کی زبان میں ظلمات بعضہا فوق بعض کے سوا دوسرا نام نہیں دیا جا سکتا" ص ۵۷

قرآن پاک کے ساتھ کیسی بے ادبی اور اس کے سلسلے میں کیسی جسارت ہے یہ کہ ایک بات صاف اور صریح نص قرآن سے ثابت ہوتی ہے، پھر بھی اس کا مذاق اڑایا جاتا ہے۔ کیا زانی کی سزا سو کوڑے قرآن پاک کے نص قطعی سے ثابت نہیں ہے؟

پھر اسے بے اصل شگوفہ قرار دینے کے کیا معنی؟

پھر اگر یہ بات کہی جاتی ہے کہ سورۂ نور کی ابتدائی آیات میں زانی کی جو حد بیان کی گئی ہے، وہ عام ہے۔ اسے غیر شادی شدہ زانیوں کے لیے خاص کر دینا صحیح نہیں۔ یہ بات عموم لفظ کے بھی خلاف ہے اور نظم کلام کے بھی۔ اس لیے کہ یہاں یہ حد اصلاً شادی شدہ افراد کے ہی سیاق میں بیان ہوئی ہے۔ غیر شادی شدہ زانیوں کے لیے یہ حد اس لیے قرار پائی کہ ان کے لیے الگ سے کوئی اور حد بیان نہیں کی گئی ہے۔

اگر یہ بات کہی جاتی ہے تو اس کا مذاق اس طور سے اڑایا جاتا ہے کہ یہ تو امت کی اجماعی رائے کا انکار ہے اور اسے انصاف کی زبان میں ظلمات بعضہا فوق بعض کا نام دیا جاتا ہے!

گویا امت کی اجماعی رائے قرآن اور نظم قرآن سے زیادہ قابل لحاظ ہے۔

اور گویا نظم قرآن کا دوسرا نام ظلمات بعضہا فوق بعض ہے۔

پھر یہاں گفتگو چل رہی تھی نظم قرآن کی۔ مقالہ نگار کا یہ دعویٰ ہے کہ یہ "سخت گیر" نظم قرآن کی بے اعتدالیاں یا اس کی تاریکیاں ہیں۔ اس لحاظ سے مناسب بات یہ

تھی کہ وہ یہاں اپنا "متوازن" نقطۂ نظر پیش کرتے اور جس نظم کے وہ مجوّز ہیں، اور جسے ان کے خیال میں نورٌ علی نور کہنا چاہیے، اس نظم کی روشنی میں اس مسئلہ کو حل کرنے کی کوشش کرتے۔ لیکن انھوں نے ایسا نہیں کیا، اس لیے کہ ان کے "نورٌ علی نورٍ" فلسفۂ نظم کی کوئی استوار علمی بنیاد نہیں۔ اس کی مثال لکڑی کے اس گھوڑے کی ہے جو بس دیکھنے دکھانے کے لیے تو ہو سکتا ہے، دوڑنا بھاگنا یا کسی مہم کو سر کرنا اس کا کام نہیں ہوتا۔

مجبوراً انھیں گریز کی راہ اختیار کرنی پڑی۔ مگر گریز کی یہ راہ اختیار کرنے میں بھی انھوں نے ہوش مندی سے کام نہیں لیا۔ انھوں نے نظم قرآن سے بھاگ کر اجماع کے دامن میں پناہ لی۔ مگر یہ اجماع چونکہ بس ایک فرضی اجماع تھا، جس کی کوئی اصلیت نہ تھی، اس لیے وہ انھیں حقیقت سے قریب تو کیا کرتا، مزید دوری کا سبب بن گیا۔

یہ بات غلط اور بے بنیاد ہے کہ یہ امت کی اجماعی رائے کا انکار ہے۔ اگر اس سے مراد صحابہ کرام، تابعین عظام اور فقہائے امت کی رائے ہے تو یہ بات سرتاسر حقیقت کے خلاف ہے۔ یہ محض ایک پروپیگنڈہ ہے، جس کی کوئی علمی بنیاد نہیں۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ادارہ احیائے دین۔ بلریا گنج کی تازہ پیش کش "حقیقت رجم"۔

غلطیہائے مضامین مت پوچھ

فاضل مقالہ نگار اس سلسلے میں مزید زعفران پاشی کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"حقیقت رجم جسے مجموعۂ اغلاط اور مجموعۂ التباسات کے علاوہ دوسرا نام نہیں دیا جا سکتا ..... اس کتاب کے پیدا کردہ فکری انحراف کی اصلاح امت پر بطور فرض کفایہ واجب ہے"۔ ص ۸۸

یہ کتاب جو تین سو صفحات پر پھیلی ہوئی ضخیم کتاب ہے اور اس میں جو بات کہی گئی ہے، اس ایک بات کو کہنے کے لیے نہ جانے کتنی لائبریریاں کھنگالنی پڑی ہیں۔ یہ کتاب جو قرآن و سنت اور اجماع امت کے انتہائی محکم دلائل پر مشتمل ہے، اور

جس کے سلسلے میں اتنی احتیاط برتی گئی ہے کہ اسے کاتب کے حوالہ کرنے سے پہلے متعدد مستند اور دیدہ ور علماء کی نظر سے گزارا گیا ہے، جب تک اس کے مضامین و مشتملات کے سلسلے میں شرح صدر نہیں ہوگیا، اسے کاتب کے حوالے نہیں کیا گیا۔

ایک ایسی کتاب کے سلسلے میں یہ بے بنیاد دعویٰ کتنی آسانی اور بے تکلفی کے ساتھ کیا گیا ہے، کہ یہ مجموعۂ اغلاط و التباسات ہے۔

کاش یہ فتویٰ صادر کرنے سے پہلے اس کی کسی ایک غلطی یا کسی ایک التباس کی تو نشاندہی کی جاتی۔ لیکن یہ مضمون نگار کا کام تھا بھی کب؟

ان کا کام تو بس اسی فتوے تک محدود تھا، کہ امت پر یہ "فرض کفایہ" ہے کہ اس فکری انحراف کی اصلاح کرے۔ ؎

سر کٹے ہم جو بڑھے دین کی نصرت کو حفیظ
کفر کا فتویٰ لگا شیخ حرم کے ہاتھوں

اب تک تو ہم یہ پڑھتے اور سنتے آئے تھے کہ واجبات و فرائض کی تعیین خدا اور رسول کا کام اور ان کا یہ منصب ہے، لیکن آج معلوم ہوا کہ نہیں، ہمارا سلطان بھی یہ حق رکھتا ہے۔ کہ جس چیز کو چاہے، محض اپنے ذوق و طبیعت سے فرض اور واجب قرار دے، اور جسے چاہے غلط اور فاسد کہہ دے۔ اسے کتاب و سنت سے کوئی دلیل لانے اور کسی چیز کی فرضیت یا حرمت کا کوئی علمی ثبوت پیش کرنے کی حاجت ہے۔

چنانچہ اسی ایک مضمون میں دو باتوں کے فرض کفایہ ہونے کا اعلان عام کر دیا ہے۔ ایک تو یہی بات جس کا ابھی ذکر آیا۔

دوسرے امام ابوداؤد کی طرف منسوب ایک نامعلوم کتاب کے بارے میں فرماتے ہیں:

"ان کی کتاب "نظم القرآن" جسے تلاش و جستجو سے منظر عام پر لانے کو امت پر فرض کفایہ ہونا چاہیے۔" ص ۸۹

اسی ایک مضمون میں انھوں نے دو دو فرائض کا اعلان کر دیا ہے اور اس سے پہلے وہ نہ جانے کتنے فرائض کا اعلان کر چکے ہوں گے۔

ان طبع زاد یا خود ساختہ فرائض کی شرعی حیثیت کیا ہے، اس کا فیصلہ تو

حضرات مفتیان کرام ہی کریں گے۔ البتہ "حقیقت رجم" کے تعلق سے جس فرض کفایہ کا اعلان ہوا ہے، اس کے سلسلے میں اتنی گذارش کرنی ضروری ہے کہ یہ اعلان جس طرح علم وتحقیق اور دین و اخلاق کے تعلق سے عائد ہونے والی تمام ذمہ داریوں کو پس پشت ڈال کر کیا گیا ہے، کہیں ایسا نہ ہو کہ یہ فرض ادا کرنے والے بھی اسی روش پر چل پڑیں۔ اس کے برعکس ان کا یہ فرض ہے کہ وہ علم وتحقیق کے بنیادی تقاضوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ کام انجام دیں۔

بحث وتحقیق کی نادر مثال

فاضل مقالہ نگار اپنے اسی مضمون میں ایک جگہ فرماتے ہیں:

"بعد کی پیڑھی میں دوسرا قابل ذکر نام مولانا عنایت اللہ سبحانی، جن کا علامہ فراہی کے نظم قرآن پر پی۔ ایچ۔ ڈی مقالہ "البرھان فی علوم القرآن" ضخیم کتاب کی صورت میں منظر عام پر آچکا ہے۔" ص۸۴

پھر آگے وہ مزید فرماتے ہیں:

"اس سلسلے کا سب سے نمایاں نام ابوحیان اندلسی ۷۴۵ھ کی "البرہان فی ترتیب سور القرآن" مدرسۃ الاصلاح کے کتب خانہ میں، اس کے مخطوطے پر مولانا مسعود عالم ندوی کا تحریر کردہ یہ نوٹ ہے..... کہا جاتا ہے کہ مولانا فراہی کے نظم قرآن پر مولانا سبحانی کی مذکورہ عربی کتاب اسی مخطوطے کا چربہ ہے، اس پس منظر میں ان دونوں کا تقابلی مطالعہ ایک دلچسپی کا موضوع ہے۔ ص۸۵

قابل صد مبارک باد ہے ادارۂ تحقیق کہ اسے ایک ایسے بے مثال محقق کی خدمات حاصل ہیں، جس کے لیے آسمان سے تارے توڑ لانا بائیں ہاتھ کا کھیل ہے۔

اس محقق بے مثال کی شانِ تحقیق یا کمال تحقیق کا اندازہ کرنے کے لیے درج ذیل باتوں کا جان لینا کافی ہوگا:

(۱) البرہان فی ترتیب سور القرآن جسے ہمارے محقق نے ابوحیان اندلسی کی طرف منسوب کیا ہے، وہ ابوحیان اندلسی کی نہیں بلکہ علامہ ابوجعفر احمد بن ابراہیم بن الزبیر اندلسی غرناطی کی کتاب ہے۔

(۲) محمد عنایت اللہ سبحانی کی پی۔ ایچ۔ ڈی کی تھیسس جس کا نام ہمارے محقق نے "البرہان فی علوم القرآن" بتایا ہے، وہ صحیح نہیں، صحیح نام "البرہان فی نظام القرآن" ہے۔

(۳) البرہان فی ترتیب سور القرآن جس کا مخطوطہ مدرسۃ الاصلاح کے کتب خانے میں ہے، اور جس کا حوالہ ہمارے ماہر محقق نے دیا ہے، اس کے صفحات کی مجموعی تعداد جلی خط سے ایک سو ترسٹھ (۱۶۳) صفحے ہے۔ ان ایک سو ترسٹھ صفحات میں قرآن پاک کی تمام سورتوں پر علامہ ابوجعفر ابن الزبیر کے نہایت ہی مختصر اور سرسری تعارفی نوٹس (Notes) ہیں۔

مثال کے طور پر سورۂ فاتحہ پر انھوں نے جو کچھ لکھا ہے وہ متعین طور سے سات سطریں ہیں۔ سورۂ بقرہ پر جو کچھ لکھا ہے وہ پونے چار صفحے ہیں۔ سورۂ آل عمران پر جو کچھ لکھا ہے وہ ڈیڑھ صفحے ہیں۔

اس طرح اس کتاب میں سورۂ فاتحہ، بقرہ، آل عمران پر علامہ ابوجعفر بن الزبیر نے جو کچھ لکھا ہے وہ ساڑھے پانچ صفحے سے زیادہ نہیں ہے۔

جب کہ برہان فی نظام القرآن جسے علامہ ابوجعفر کی کتاب کا چربہ کہا گیا ہے، اور جو انہی تین سورتوں۔ فاتحہ، بقرہ، آل عمران ۔ کے نظم آیات پر مشتمل ہے، وہ بڑی تقطیع اور کمپیوٹر کے باریک خط سے ۶۳۰ صفحات پر پھیلی ہوئی ضخیم کتاب ہے۔

تو کیا ساڑھے پانچ صفحے کا چربہ ۶۳۰ صفحات میں اتارا گیا ہے؟

حقیقت رجم کس کتاب کا چربہ؟

حقیقت یہ ہے کہ ہمارے ماہر محقق نے ان دونوں کتابوں میں سے کوئی بھی کتاب نہیں دیکھی ہے۔ اب اس کو تحقیق کا کمال نہ کہا جائے تو اور کیا کہا جائے کہ ہمارا محقق کسی بھی کتاب کو دیکھے اور پڑھے بغیر نہایت ہی دوٹوک انداز میں اس کے بارے میں اپنی قیمتی رائے کا اظہار کر سکتا ہے، اور برملا اس کا اعلان بھی کر سکتا ہے۔

ہمارے لیے کتنی خوشی کی بات ہوتی اگر ادارۂ تحقیق کا یہ فاضل محقق "حقیقت رجم" کو بھی اسی طرح کسی مفسر یا محدث کی کسی کتاب کا چربہ ثابت کر دیتا۔ ویومئذ یفرح

المؤمنون ینصر اللہ !

غلط اور غیر محتاط محاورے

یہ تو ان غلطیوں کا ذکر ہوا جو علمی، فکری، ذوقی اور اخلاقی کہی جا سکتی ہیں۔ اب یہاں ہم ان کی ادبی اور لسانی غلطیوں کی نشاندہی بھی ضروری سمجھتے ہیں۔

فاضل مقالہ نگار کی تحریروں میں غلط اور غیر محتاط محاوروں کی بھرمار ہوتی ہے مثال کے طور پر وہ ص۳۷ پر لکھتے ہیں:

"کتاب اللہ میں ارسلنا علی کے مواقع استعمالات پر ایک نظر ڈال لینا ہی کافی ہے۔"

اس جملے میں (مواقع استعمالات) کا استعمال غلط ہے۔

یا تو کہا جائے گا: "ارسلنا علی کے استعمالات" ورنہ کہا جائے گا "ارسلنا علی کے مواقع استعمال"۔ مواقع کے ساتھ "استعمالات" بصیغۂ جمع کا استعمال صحیح نہیں۔

اسی طرح "ایک نظر ڈال لینا ہی کافی ہے" کے بجائے کہا جائے گا "ایک نظر ڈال لینی ہی کافی ہے" اس لیے کہ نظر مذکر نہیں، مونث ہے۔

اسی مضمون میں ایک دوسری جگہ وہ فرماتے ہیں:

"اس لیے سرتاپا علم وحکمت ذات خداوندی کی اس ترتیب میں ..." ص۶۹

"سرتاپا علم وحکمت" کی ترکیب اس ذات بے ہمتا کے لیے کسی طرح موزوں نہیں۔ اس ترکیب سے گمان ہوتا ہے کہ نعوذ باللہ ہمارا رب کوئی انسان ہے، یا انسان نما کوئی چیز ہے، جس کے سر اور پیر ہیں۔ یہ تجسیم کا تصور سرتاسر غلط، اس کی شان عظمت کے منافی اور قرآن وسنت کی تعبیرات کے خلاف ہے۔

رسول خدا اور قرآن کا دورہ

اسی مضمون میں ص۷۰ پر وہ رقم طراز ہیں:

"اللہ کے رسول اپنے وصال سے قبل ہر رمضان میں کتاب اللہ کا حضرت جبریل کے روبرو دورہ کرتے تھے۔ جس سال آپ کا وصال ہوا، اس سے متصل

رمضان میں یہ دورہ معمول سے ہٹ کر دو بار ہوا۔"

رمضان کے مہینے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت جبریل علیہ السلام کی باہم جو مجلسیں ہوتی تھیں، اور جس میں قرآن پاک کی تلاوت و مداومت ہوتی تھی، ان کے لیے فاضل مقالہ نگار نے لفظ "دورہ" کا استعمال کیا ہے اور ایک بار کئی بار کیا ہے۔

حضرت جبریلؑ اور حضور پاکؐ کے باہم قرآن پڑھنے پڑھانے کے لیے لفظ "دورہ" کا استعمال کسی طرح صحیح نہیں۔ لفظ دورہ کا مفہوم کیا ہوتا ہے؟ اس کے سلسلے میں ہمارے بزرگ استاذ حضرت مولانا جلیل احسن ندویؒ ایک لطیفہ سنایا کرتے تھے۔ وہ فرماتے تھے کہ جس زمانے میں وہ مدرسہ مصباح العلوم بریلی میں بحیثیت مدرس کام کر رہے تھے، وہاں ان کے پاس ایک عرب شیخ، جو بریلی میں رہتے تھے، وقتاً فوقتاً ملاقات کے لیے آیا کرتے تھے۔ ایک روز وہ ان کے پاس آئے اور کہنے لگے:

یا أستاذ جلیل، هل تعرف ما الدورة؟ الدورة ان تدور حول الحدیث ولا تدخل فیه!

(استاذ جلیل، کیا تمہیں معلوم ہے کہ دورۂ حدیث کیا چیز ہے؟ دورۂ حدیث کا مطلب ہوا کرتا ہے کہ تم حدیث کے ارد گرد گھومتے رہو، لیکن اس میں داخل نہ ہو!)

عرب صاحب نے لفظ دورہ کی جو تشریح کی تھی، وہ بالکل صحیح تھی۔ لفظ دورہ کے اندر بنیادی طور پر عجلت، سرعت اور سرسری نظر کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ بے سمجھے بوجھے رواں دواں عبارت خوانی کا نام "دورہ" ہے۔ اب کوئی بھی سوچ سکتا ہے کہ اس لفظ کا استعمال رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے کیونکر درست ہوگا؟

اسی مضمون کے صـ۸۳ پر وہ لکھتے ہیں:

"مدارس عربیہ کا مقصد امت کی متنوع دینی ضروریات کی تکمیل ہے۔ صرف نظم قرآن کی بانسری بجانے سے یہ مقصد حاصل نہیں ہو سکتا۔"

نظم قرآن کی بانسری بجانے کا محاورہ کتنا غیر سنجیدہ ہے! اس محاورے کا استعمال کھلی ہوئی بدمذاقی بھی ہے اور کتاب الٰہی کے ساتھ صریح بے ادبی بھی!

سخت گیر نظم قرآن

فاضل مضمون نگار نے اپنے اس مضمون میں بار بار نظم قرآن کے لیے "سخت گیر"

صفت استعمال کی ہے۔ مثلاً :

"کہنے کو یہ بات بہت اچھی لگتی ہے کہ سخت گیر نظم قرآن ہی فہم قرآن کی کلید ہے" ص۷۷

"اب اگر سخت گیر نظام قرآن کی بدولت ہر لفظ کے ایک ہی معنی.... کی گنجائش رہے۔" ص۷۹

یہ دو مثالیں ہوئیں، ورنہ اس مضمون میں نظم قرآن کے لیے بار بار یہ صفت استعمال کی گئی ہے۔

یہ بات وضاحت کی محتاج نہیں کہ قرآن اور نظم قرآن ایک ہی چیز ہے اور "سخت گیر" کی صفت یہاں اسی قرآن یا نظم قرآن کے لیے استعمال ہوئی ہے۔

یہ بات بھی واضح ہے کہ یہاں "سخت گیر" کی صفت اچھے معنوں میں نہیں بلکہ بطور ہجو اور مذمت کے استعمال کی گئی ہے۔

اب کوئی فاضل مضمون نگار سے پوچھے کہ نظم قرآن یا نظام قرآن کے لیے یہ صفت مذمت استعمال کر کے انھوں نے کس کی ہجو یا کس کی مذمت کی ہے؟ حمید الدین فراہی کی یا اس خدائے ذوالجلال کی جس نے یہ کتاب اتاری ہے؟

زیر نظر مضمون میں الفاظ اور محاورے کی اس طرح کی غلطیوں کی کمی نہیں، لیکن یہاں ان غلطیوں کا استقصاء مقصود نہیں۔ یہ چند نمونے ہیں۔ یہ ہمیں مجبور کرتے ہیں کہ ہم مضمون نگار سے پوچھیں: شعر گفتن چہ ضرور؟ اگر شعر و ادب کا سرے سے ذوق نہ ہو تو کیا حاصل بلا وجہ کی تک بندی کا؟

الجھا ہوا اندازِ تحریر

فاضل مضمون نگار کی یہ تحریر ہو یا کوئی بھی تحریر، اس کے اندر زبردست الجھاؤ پایا جاتا ہے۔ اس کی چند مثالیں ملاحظہ ہوں۔ ایک جگہ وہ فرماتے ہیں:

"اس روشنی میں دیکھا جائے تو انسانی تصنیفات کے انداز پر از اول تا آخر سخت گیر نظم قرآن کے فلسفہ کو بھی بجائے صلب العلم کے ملح العلم کے زمرے میں لانے سے مفر نہیں۔" ص۷۶

خط کشیدہ عبارت میں جو الجھاؤ ہے وہ محتاج بیان نہیں۔ عجب نہیں کہ خود

صاحب عبارت کے لیے اس کی سیدھی سادی تشریح دشوار ہو جائے۔

ایک دوسری جگہ وہ فرماتے ہیں:

"تیسرے طبقے میں مفسرین کی وہ قلیل جماعت ہے جو پورے التزام اور سختی سے نہ صرف یہ کہ ایک سورہ کی تمام آیات کو ایک دوسرے سے مربوط مانتا ہے بلکہ اس سے آگے بڑھ کر ایک سورہ کا دوسری سورہ سے نظم قائم کرتا ہے اور اس طرح اول تا آخر کتاب اللہ کو ایک مکمل مربوط و منظم کتاب کی صورت میں پیش کرتا ہے، جس سے اعلیٰ اور برتر نظم و ارتباط کسی انسانی اور غیر انسانی تصنیف میں نہیں کیا جا سکتا۔" ص۶۲

خط کشیدہ عبارت پر غور کیجیے، اس میں جو الجھاؤ ہے وہ اس قدر فاحش ہے کہ خود مضمون نگار کے لیے اس کی تشریح دشوار ہوگی۔ بلکہ عجب نہیں کہ وہ تشریح کرتے کرتے پسینہ سے شرابور ہو جائیں۔؟

یہاں یہ بات بھی نظر انداز کرنے کی نہیں کہ اس عبارت میں مضمون نگار نے "قلیل جماعت" کو ایک بار نہیں بار بار مذکر استعمال کیا ہے۔ کہیں اس کی یہ وجہ تو نہیں کہ یہ "قلیل جماعت" باوجود قلیل ہونے کے اپنی ہیبت و سطوت اور دبدبہ کے اعتبار سے مضمون نگار کو ایک لشکر جرار کی شکل میں نظر آرہی ہے اور یہ کوئی تعجب کی بات نہیں۔ غزوۂ بدر میں بھی تو ایسا ہی ہوا تھا، نصرت الٰہی کی مختلف شکلوں میں سے ایک شکل یہ بھی ہے۔

نظم قرآن کا بوجھ

مضمون نگار ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں:

"پون صدی کے عرصہ میں حدیث و فقہ سے بے اعتنائی کے ساتھ اس میں جو کمزوری پیدا ہوئی ہے اس کے تقاضے سے فوری طور پر مادر علمی سے نظم قرآن کے بوجھ کو کم کرنا چاہیے۔" ص۸۲

حدیث و فقہ سے بے اعتنائی کے نتیجہ میں اگر ان دونوں چیزوں میں کمزوری پیدا ہوئی تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ حدیث و فقہ سے بے اعتنائی نہ برتی جائے یا یہ تقاضا ہے کہ مادر علمی سے نظم قرآن کا بوجھ کم کیا جائے؟!

۳۰۴

یہ تو بالکل اسی طرح کی بات ہوئی کہ ہم کسی شخص سے کہیں، کہ کھانے پینے کے سلسلے میں لاپروائی سے تمہارے جسم میں جو کمزوری پیدا ہوگئی ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ فوری طور سے تم سانس لینا کم کردو!

بتائیے اس دانشوری کا کیا علاج! یا اس فرزانگی کا کیا جواب!

پھر نظم قرآن کا بوجھ کم کرنے کا مطلب کیا ہے؟ آیا وہ یہ چاہتے ہیں کہ ان کی مادر علمی میں قرآن پڑھایا جائے اور دن میں جو دو ایک پیریڈ قرآن کے ہوتے ہیں وہ حدیث وفقہ کو دیدیے جائیں؟۔

کیا حدیث وفقہ سے دلچسپی کا مطلب ہے قرآن سے دشمنی؟ کیا قرآن سے دشمنی یا محرومی کے بغیر حدیث وفقہ کی تعلیم ممکن نہیں؟

اس عبارت سے مضمون نگار کا مقصد کیا ہے؟ شاید وہی اس کی کچھ وضاحت کرسکیں ورنہ ایک عام قاری تو اس طرح کی عبارتوں میں الجھ کر رہ جاتا ہے۔

یہ الجھے ہوئے انداز تحریر کے چند نمونے ہیں، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ ان کی ساری ہی تحریریں اس خصوصیت کی آئینہ دار ہوتی ہیں۔

یہ تحریر کا الجھاؤ اپنی حقیقت کے لحاظ سے محض تحریر کا الجھاؤ نہیں ہوا کرتا بلکہ یہ صاحب تحریر کی شخصیت کا الجھاؤ ہوتا ہے اس کے ذہن وفکر کا الجھاؤ ہوتا ہے۔ اس کی طبیعت اور اس کے مزاج کا الجھاؤ ہوتا ہے۔

حرف آخر

یہ ہے جناب سلطان احمد اصلاحی کا فلسفۂ نظم قرآن اور یہ ہے اس کا ایک سرسری جائزہ۔

سرسری جائزہ اس لیے کہ یہ پورے مضمون کا جائزہ نہیں ہے بلکہ مضمون کے صرف اس حصہ کا جائزہ ہے جس میں انھوں نے اپنے حدود سے تجاوز کیا ہے، اور گفتگو کا بالکل منفی انداز اختیار کیا ہے اور اس حصہ کا جائزہ بھی پورے طور سے نہیں لیا جاسکا اس لیے کہ اس مضمون کی کوئی کل بھی سیدھی نہیں ہے۔ اس کا کوئی جز بھی صحت مند نہیں ہے۔ ایک ناقد حیران رہ جاتا ہے کہ کن کن باتوں پر گرفت کرے۔

اور کن کن پھوڑوں کا آپریشن کرے ؎ تن ہمہ داغ داغ ہست نشتر کجا کجا نہم !

رہا مضمون کا وہ حصہ جس میں انھوں نے کھلی ہوئی جارحیت سے کام لیے بغیر کسی قدر مثبت انداز میں اپنی رائیں پیش کی ہیں، تو اگرچہ علمی حیثیت سے وہ بھی کم مضحکہ خیز اور کم قابل اعتراض نہیں، لیکن ان سے سرے سے کوئی تعرض نہیں کیا گیا، اس لیے کہ ان سے تعرض کرنے کا مطلب یہ تھا کہ اس مضمون کی ضخامت کئی گنی ہو جاتی اور یہ چیز لکھنے والے اور پڑھنے والے دونوں ہی کے لیے زبردست بوریت کا باعث ہوتی۔

---

(۲)

مولانا طلحہ ایوب اصلاحی

نئے سال کا پہلا شمارہ نظر نواز ہوا۔ اس میں مولانا سلطان احمد اصلاحی صاحب کا مضمون "فلسفہ نظم قرآن ۔ متوازن نقطۂ نظر" بوجوہ غور سے پڑھنے کا موقع ملا، اس مضمون کے سلسلے میں، بطور حاصل مطالعہ، چند معروضات پیش خدمت ہیں۔ امید ہے آپ تحقیقات اسلامی کے اگلے شمارے میں شائع کر دیں گے۔

حصہ اول

کسی بھی فلسفہ اور نظریہ پر تنقید علمی دنیا کی ایک صحت مند روایت رہی ہے۔ اس سے حقائق تک پہنچنے میں کافی مدد ملتی ہے۔ اور اس نظریہ کے حاملین کے سامنے حسن و قبح کے وہ گوشے اور زاویے سامنے آتے ہیں جو اس سے پہلے مخفی ہوتے ہیں۔ لیکن تنقید کے کچھ اصول ہوتے ہیں جن کو برتنا بہرحال ضروری ہوتا ہے بالخصوص جب موضوع نہایت سنجیدہ قدروں کا حامل اور کسی قدر نازک بھی ہو تو تنقید نگار کی ذمہ داری کافی بڑھ جاتی ہے۔ کسی بھی تنقیدی مضمون میں پہلی چیز جو پیش نظر رہنی چاہیے وہ یہ ہے کہ تنقید نگار نظریہ کا مکمل تعارف کرائے اس کے بعد وہ اسی دائرے میں اس کے صواب و ناصواب کا ہر پہلو سے جائزہ لے۔ اس درمیان میں اگر کچھ تیکھے جملے اس کی نوک قلم پر آجائیں تو چنداں حرج نہیں، لیکن دائرۂ بحث سے تجاوز اس کو ان وادیوں تک لے جاتا ہے جہاں سے واپسی شاید مشکل ہو۔

دوسری بات یہ ہے کہ ہر محقق بہت کچھ سوچتا ہے اور اپنے حاصل مطالعہ کو

اپنے احباب، شاگردوں اور نیازمندوں کے سامنے پیش کرتا ہے، لیکن جب وہ لکھنے بیٹھتا ہے تو وہ ان کی تحقیقات کو سامنے لاتا ہے جن پر اسے کسی حد تک شرح صدر ہوتا ہے۔ ہر وہ نکتہ جو اس کے ذہن میں آئے، وہ اسے حیطۂ تحریر میں نہیں لاتا۔ لیکن افسوس کہ مولانا نے ہر وہ بات لکھ دی جو ان کے ذہن کے کسی گوشہ میں موجود تھی یا کسی نے انھیں بتادی۔ مضمون کے حواشی پڑھنے سے اس کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ اس مضمون میں مولانا نے جو زبان استعمال کی ہے وہ ان کی سابقہ تحریروں سے یکسر مختلف ہے۔ مولانا کی سابقہ تحریروں میں روانی اور سلاست کے ساتھ حلاوت کا خوشگوار احساس ہوتا ہے، لیکن نہ جانے کیوں اس مضمون میں اور اس کے علاوہ بعض دیگر حالیہ تحریروں میں وقت گزرنے کے ساتھ پختگی آنے کی جگہ، خشکی، عدم سلاست اور تصنع کی آویزش کا شبہ ہوتا ہے۔ عصری اسلوب کی شگفتگی کے بجائے قدیم اسلوب کی یبوست غالب آتی جارہی ہے۔ بعض مقامات پر رکاکت کا بھی احساس ہوتا ہے، جو ممکن ہے ایک خاص موضوع پر زیادہ لکھنے سے غیر شعوری تاثر کا نتیجہ ہو۔

مولانا نے اس مضمون میں نہ تو مولانا فراہیؒ کے نظریۂ قرآن کا تعارف کرایا اور نہ اس کے نافع وضار پہلوؤں سے ہی قارئین کو آگاہ کیا۔ بلکہ شروع ہی میں "اپنا نظریۂ نظم" پیش کردیا۔ اس کے بعد مولانا فراہی کے نظریۂ نظم پر سرسری تنقید کرڈالی۔ اس میں بھی مولانا فراہی کے نظریۂ نظم سے زیادہ مکتب فراہی پر تنقید ہے۔ چنانچہ پورا مضمون مجموعہ التباسات ہوگیا۔ قاری کو یہ معلوم ہی نہ ہوسکا کہ مولانا فراہی کا کیا نظریہ ہے؟ فہم قرآن میں اس کی کیا حیثیت ہے؟ اس نظریہ کی کیا خامیاں ہیں؟ البتہ قاری کو یہ ضرور معلوم ہوا کہ ایک "فراہی مکتب فکر" ہے۔ وہ نظم قرآن کا حامل ہے۔ وہ مکتب فکر نظم قرآن کو فہم قرآن کی کلید سمجھتا ہے جو فی الواقع غلط ہے۔ اس مکتب فکر کے تبلیغی ادارے "مدرسۃ الاصلاح" سرائے میر اور "جامعۃ الفلاح" بلریا گنج ہیں، اور اس کے انفرادی حاملین مولانا امین احسن اصلاحی اور مولانا عنایت اللہ سبحانی ہیں۔ شاید یہی مضمون کا مقصود بھی ہے جو مضمون نگار کو حاصل ہوگیا۔

مضمون کی ابتدا مولانا نے بھلے طریقے سے کی ہے اور نظم قرآن کے قائلین

اور منکرین کے گروہوں کا تذکرہ کیا ہے۔ اب چاہیے یہ تھا کہ مولانا تیسرے طبقہ سے تعلق رکھنے والے مولانا فراہی، جو اس مضمون کا موضوع ہیں، کے نقطۂ نظر کا مکمل تعارف پیش کرتے۔ اس کے بعد اس کے صحیح اور غلط پہلوؤں کا جائزہ لیتے، اس طرح مضمون دائرۂ بحث کے اندر رہتا لیکن مولانا نے ایسا نہ کرکے ایک ذیلی عنوان "نظم قرآن اصلاً توقیفی ہے" رکھا ہے، جس میں نظم سے مراد قرآن مجید کی سورتوں اور آیات کی ترتیب لیا گیا ہے۔ اس پر ایک صفحہ میں خامہ فرسائی کی گئی ہے جس کا اس مضمون سے کوئی تعلق نہیں۔

دوسرا ذیلی عنوان "نظم قرآن ترتیب آیات وسور کا لازمی تقاضا" ہے۔ اس عنوان اور اس کے تحت بیان کی ہوئی باتوں کی اس وقت ضرورت پڑتی جب مولانا فراہی کے نظریۂ نظم کو پیش کیا جاتا۔ اس لیے کہ یہ نظم کے دلائل میں سے ایک ہے۔ مولانا فراہی کی اس دلیل کو مضمون نگار نے ان کا حوالہ دیئے بغیر اپنی تحقیق بنا کر پیش کیا ہے، حالانکہ اس دور میں مولانا فراہی پہلے مفسر قرآن ہیں جنھوں نے سورتوں کی ترتیب کو توقیفی قرار دیا۔

اس کے بعد مضمون نگار نے "نظم قرآن کا ایک نیا پہلو" کے عنوان کے تحت اپنا نظریۂ نظم پیش کیا ہے جس میں مکی مدنی سورتوں کی ترتیب کا تک بٹھانے کی کوشش کی ہے۔

"غلو سے پرہیز" اس عنوان کے تحت مضمون نگار نے مولانا فراہی کے اس نقطۂ نظر پر کہ، نظم قرآن قرآن مجید کی صحیح تاویل تک پہنچنے کی کلید ہے اور اس کی جانب سے عدم توجہی نے امت میں افتراق وانتشار کی کیفیت پیدا کردی۔ اس طرح ہر فرقہ اپنے خیالات کے مطابق قرآنی آیات کی تاویلات میں مصروف ہوگیا، خوب تنقید کی ہے۔ لیکن مولانا کے نقطۂ نظر کو واضح طور سے پیش نہ کرکے قارئین کو گمراہ کرنے کی کوشش کی ہے۔

پورا مضمون اسی طرح کی غیر متعلق باتوں پر مشتمل ہے۔ ترتیب دینے کی بھی زحمت نہیں کی گئی ہے۔ اس لیے پورے مضمون کا تجزیہ لاحاصل ہے۔

حصہ دوم

اغلاط کی نشاندہی

۱۔ حاشیہ ۴ کی چوتھی سطر میں مولانا عنایت اللہ سبحانی کی کتاب کا نام "البرہان فی علوم القرآن" لکھا گیا ہے۔ یہ علامہ زرکشی کی کتاب کا نام ہے۔ مولانا سبحانی کی کتاب کا نام "البرہان فی نظام القرآن" ہے

۲۔ صفحہ ۱۷ کی تیسری سطر میں ہے "ایک سورہ کے دوسرے سورہ سے ربط و تعلق کے سلسلے میں بھی مستقل کتابیں لکھی گئی ہیں اور بہت سی باتیں کہی گئی ہیں"۔ اس عبارت کے حاشیہ ۱۰ میں مضمون نگار نے لکھا ہے:

"اس سلسلے کا سب سے نمایاں نام ابوحیان اندلسی م ۷۴۵ھ کی "البرہان فی ترتیب سور القرآن" مدرسۃ الاصلاح کے کتب خانہ میں اس کے مخطوطہ پر مولانا مسعود عالم ندوی ۹ صفر المظفر ۱۳۵۹ھ کا تحریر کردہ یہ نوٹ ہے:۔

"المنقول عن النسخة الخطية المحفوظة في الخزانة الشرقية العمومية بمدينة عظيم اباد برقم ۲۱۰- نقله بعض الطلبة بمدرسة شمس الهدیٰ و عرضوه علی الام المنقول عنها الا انه بقي فيه شئ من الاخطاء لم يتمكنوا من تصحيحها ولم اتفرغ لازالة هٰذه عسی ان يوفق الله اصحاب هٰذه النسخة للمقابلة والطبع"۔

کہا جاتا ہے کہ مولانا فراہی کے نظم قرآن پر مولانا سبحانی کی مذکورہ عربی کتاب اسی مخطوطہ کا چربہ ہے، اس پس منظر میں ان دونوں کا تقابلی مطالعہ ایک دلچسپی کا موضوع ہے۔

(الف) اس میں کوئی شبہ نہیں کہ سورتوں کے نظم و ترتیب پر یہ ایک قابل قدر کتاب ہے۔ لیکن مضمون نگار نے اس کتاب کے مصنف کا نام ابوحیان اندلسی لکھا ہے۔ حالانکہ مولانا مسعود عالم ندوی کے مذکورہ نوٹ کے اوپر ہی ان ہی کے قلم سے تصنیف و مصنف کا پورا نام لکھا ہوا ہے:۔

"البرہان فی ترتیب سور القرآن تالیف الشیخ امام العلامۃ المحقق المدقق

ابی جعفر ابن ابراہیم ابن الزبیر الاندلسی الغرناطی شیخ ابی حیان المتوفی ۷۰۸ھ"

اگر مولانا ذرا توجہ دیتے تو اتنی فحش غلطی نہ کرتے جبکہ واضح طور سے لکھا ہے کہ یہ کتاب امام ابوجعفر ابن الزبیر الاندلسی کی ہے، جو ابوحیان کے شیخ تھے۔ مولانا سے غلطی یہ ہوئی کہ انھوں نے 'شیخ ابی حیان' کی اضافت کا خیال نہیں کیا۔ حالانکہ سال وفات ۷۰۸ھ لکھا ہے، جبکہ ابوحیان کا سال وفات ۷۴۵ھ ہے جس کا مولانا نے خود تذکرہ کیا ہے۔ عجلت میں اس طرح کی غلطیوں کے امکان سے بچنا مشکل ہوتا ہے۔

(ب) یہ بات سمجھ میں نہ آسکی کہ کتاب پر مولانا مسعود عالم ندوی کا نوٹ یہاں نقل کرنے کی کیا حکمت ہے۔ اس میں موضوع سے متعلق تو کچھ بھی نہیں ہے۔ مخطوطہ کی اہمیت سے کسی کو انکار نہیں۔

(ج) مضمون نگار نے مولانا سبحانی کی مذکورہ کتاب کو ابن الزبیر کی مذکورہ کتاب کا چربہ بتایا ہے۔

اس مخطوطہ کا حجم کتابی سائز کے ۶۳ صفحات پر مشتمل ہے۔ جس میں سورہ فاتحہ پر سات سطریں ہیں، سورہ بقرہ پر چار صفحات اور سورہ آل عمران پر ڈیڑھ صفحات ہیں۔ مولانا سبحانی کی کتاب مراجع اور حواشی چھوڑ کر ۶۰ صفحات پر مشتمل ہے۔ واضح رہے کہ مولانا سبحانی کی کتاب سورہ فاتحہ، بقرہ اور آل عمران کے نظم سے بحث کرتی ہے۔ اب اگر سات صفحات کا چربہ مولانا سبحانی نے چھ سو چار صفحات میں اتارا ہے تو یہ ان کا اتنا بڑا کارنامہ ہے کہ شاید مضمون نگار اپنے اگلے پچھلے تمام تصنیفی کارناموں کو مقابل پلڑے میں رکھ دیں تو سونا اور تھرماکول کا توازن ثابت ہو۔ کیا مضمون نگار 'چربہ' اور 'تقابل' کے معانی اور ان کے محل استعمال سے ناواقف ہوں گے، ایسا سوچنا خوش گمانی کی حدوں سے تجاوز ہوسکتا ہے۔

۱۔ "بعض پہلوؤں سے مکتب فراہی کے سب سے ممتاز ترجمان مولانا ابواللیث اصلاحی ندوی" "تفسیر سورہ فیل" کو مولانا فراہی کی نری اپج قرار دیتے تھے ..... مولانا ابواللیث" سے راقم کا یہ براہِ راست استفادہ ہے" حاشیہ ۲۰۔

اول تو مولانا فراہی کی "تفسیر سورہ فیل" پر تنقید کے لیے کسی شخصیت کا سہارا لینے کی ضرورت نہیں۔ دلائل کافی ہیں۔ دوسرے اگر مولانا ابواللیث" کا یہ خیال تھا

تو ان کی زندگی میں یہ استفادہ کیوں سامنے نہیں آیا۔ معلوم نہیں مضمون نگار مولانا جیسے ذہین و فطین اور نہایت محتاط انداز میں اظہار خیال کرنے والے شخص کا مفہوم کس قدر سمجھ سکے۔

۲۔ حاشیہ ۲۷ میں مضمون نگار نے مولانا سبحانی کی کتاب "حقیقت رجم" پر چھ سطری تبصرہ فرمایا ہے اور ان کو بعض اہم مشورے دیئے ہیں۔ چند سطروں میں اظہار خیال کرنا اور زبانی مشورے دینا آسان کام ہے۔ لیکن ابھی تک کسی محقق صاحب نے دلائل کی روشنی میں اس کتاب پر تبصرہ کرنے یا اس کا تحقیقی جائزہ لینے کی جرات نہیں کی۔ حالانکہ یہ کتاب اپنے دلائل اور سنجیدہ اسلوب تحریر کی وجہ سے مستحق ہے کہ اس کا دلائل کی روشنی میں تنقیدی محاکمہ کیا جائے۔

۳۔ اس مختصر مضمون میں کتابت کی غلطیاں بھی کافی پائی جاتی ہیں۔

ص ۷۵ کے دوسرے پیراگراف کی پہلی سطر میں "اسی ضمانت" کے بجائے "اس ضمانت" ہونا چاہیے۔ اسی پیراگراف کی پانچویں سطر میں "اسی کلید" کے بجائے "اس کلید" ہونا چاہیے۔

حاشیہ ۶ کی پہلی سطر میں "گئی" زائد ہے۔

حاشیہ ۱۹ میں 'کلمۃ الجامع' کو 'حکمۃ الجامع' لکھ دیا گیا ہے۔

حاشیہ ۲۶ "مولانا امین احسن اصلاحی حفظہ اللہ اپنی تفسیر تدبر قرآن" جملہ پورا نہیں ہوا۔

حاشیہ ۲۷ "مولانا سبحانی نے اپنے اوقات کے ضیاع کے ساتھ دوسرے عالم کے بھی تضیع اوقات کا سامان کیا" خط کشیدہ الفاظ سمجھ میں نہیں آئے۔

حاشیہ ۳۱ کے بعد حواشی کے نمبر آخر تک غلط لکھے ہوئے ہیں۔

حاشیہ ۳۶ کی دوسری سطر میں "ان کی تحقیق" میں 'کی' چھوٹ گیا ہے۔

ص ۷۷ کی چوتھی سطر میں "آیت" کے بجائے "حکایت" ہونا چاہیے۔

ایک بار میں پھر عرض کرتا ہوں کہ تنقید ایک صحت مند علامت ہے۔ اس لیے بڑی سے بڑی شخصیت پر ہونی چاہیے۔ لیکن معیار تنقید و تحقیق فروتر نہ ہو۔

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ کی نئی پیش کش

وحدت ادیان کا نظریہ اور اسلام

مولانا سلطان احمد اصلاحی

جدید ہندوستان میں وحدت ادیان کو ایک ایسے فلسفہ کی حیثیت سے پیش کیا جاتا ہے جس کی رو سے تمام مذاہب برحق اور منزل مقصود تک پہونچاتے ہیں اور اسے احترام مذاہب کا لازمی تقاضا سمجھا جاتا ہے۔

مصنف نے اس کتاب میں اسلامی تعلیمات کی روشنی میں اس فلسفہ کا بھرپور تجزیہ کیا ہے، اس کے پس منظر اور اس کے مضمرات سے بحث کی ہے اور اسلام کو خدا کے سچے اور آخری دین کی حیثیت سے پیش کیا ہے ساتھ ہی احترام مذاہب کے صحیح مفہوم کی نشاندہی کی ہے۔

عمدہ کتابت آفسٹ کی حسین طباعت، جاذب نظر ٹائٹل۔

صفحات ۱۹۲ قیمت چالیس روپے =/40

مسلمان عورت کے حقوق اور ان پر اعتراضات کا جائزہ

مولانا سید جلال الدین عمری

اس کتاب میں مصنف نے آزادئ نسواں کے مغربی تصور کے تلخ ثمرات کا تذکرہ کرتے ہوئے مسلم عورتوں کے حقوق کی وضاحت کی ہے۔ اس کے بعد ان حقوق پر مسلمان اور غیر مسلم دانشوروں کی طرف سے ہونے والے اعتراضات کا جائزہ لیا ہے۔ اس کتاب کی بڑی خوبی اس کا علمی و استدلالی اسلوب ہے۔ اس وقت جبکہ پرسنل لاء کے مسائل اور عورتوں کے حقوق و حیثیت کی بحث پھر سے زندہ کی جارہی ہے ضرورت ہے کہ اس کتاب کی بڑے پیمانے پر اشاعت کی جائے تاکہ اس مسئلہ سے متعلق اپنوں اور غیروں کے ذہن صاف ہوسکیں۔ انگریزی ترجمہ زیر طبع ہے۔

اصل کتاب کا دوسرا ایڈیشن۔ صفحات ۲۰۰ قیمت ۳۵ روپے

ملنے کے پتے: مکتبہ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی دودھ پور۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

مرکزی مکتبہ اسلامی چتلی قبر دہلی ۔ ۱۱۰۰۰۶

ترجمہ وتلخیص

اندلس میں علمِ حدیث کا ارتقاء

(پہلی صدی ھجری سے چھٹی صدی ھجری تک)

تحریر: ڈاکٹر عبدالرؤف ظفر
ترجمہ: عبدالاول مومن ندوی

موسیٰ بن نصیر کے اندلس پر حملہ اور غلبہ کے بعد جب صحابہ کرام کی آمد و رفت شروع ہوئی تو اسی وقت علوم دینیہ کی درس و تدریس کا بھی آغاز ہوگیا۔ صحابہ میں منذر یا مینذر (اختلاف روایت) اور تابعین میں موسیٰ بن نصیر فاتح، علی بن رباح، حنش بن عبداللہ الصنعانی، یحییٰ میں موخر الذکر پر تو اہل اندلس کو ناز تھا۔[1]

قرآن پاک کی طرح علم حدیث بھی انھیں فاتح علماء کے ساتھ داخل ہوا اور چند ہی دنوں میں اس نے وہ مقام حاصل کرلیا کہ مسلم علماء کی توجہ نے اوج ثریا تک پہونچا دیا۔ اس کی بنیادی وجہ یہ تھی کہ علم حدیث اسلامی شریعت کے لیے ایک بنیاد کی حیثیت رکھتا تھا۔

بلاد مغرب اور اندلس امام مالک بن انسؒ کی فقہ کے مرکز سمجھے جاتے تھے علم حدیث میں اہل اندلس کا اصلی مرجع "موطا" امام مالک تھی جسے درس و تدریس اور افتاء کی غرض سے وہ برابر مطالعہ میں رکھتے تھے۔ ان کا تعلق ان فقہاء سے تھا جو علم حدیث کو فقہ اسلامی کے لیے بنیادی مصدر مانتے تھے[2] چنانچہ اس عظیم کتاب اور اس کی طرف علماء کے کثرتِ میلان کے باعث اندلس میں امام مالکؒ کے مسلک کو کافی فروغ ملا۔

البتہ اصطلاحی معنوں میں علم حدیث، مثلاً جرح و تعدیل، جمع روایات، موازنہ، انساب و علل کی معرفت، اسماء الرجال، واجب العمل احادیث کی معرفت، ناسخ و منسوخ کی حقیقت جمع احادیث اور دیگر مباحث سے تعرض، اہل اندلس کے یہاں غیر معروف تھا۔[3]

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ اندلس اس وقت محدثین سے خالی تھا۔ بلکہ اس زمانہ میں وہاں معاویہ بن صالح الحضرمی، داؤد بن جعفر الصغیر، حبیب بن الولید، معصعۃ بن السلام

شامی اور غازی بن قیس القرطبی جیسے بلند پایہ محدثین موجود تھے۔ معاویہ بن صالح الحضرمی (متوفی ۱۵۸ھ - ۷۷۴ء) جو اندلس کے قاضی بھی تھے، سن ۱۲۳ھ/۷۴۰ء میں اندلس آئے۔ ان کے متعلق امام ذہبی فرماتے ہیں "کہ یہ خزانہ علم اور معدن صدق وصفا تھے"[۴۸] اور داؤد بن جعفر الصغیر جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اپنے ایک شاگرد کو انھوں نے تین ہزار احادیث املا کرائی تھی، ابن الفرضی فرماتے ہیں کہ "ان کا تعلق قرطبہ سے تھا مالک بن انس اور سفیان بن عیینہ سے حدیث کی سماعت کی"[۴۹] حبیب بن الولید، صعصعۃ بن سلام الشامی (متوفی ۱۹۲ھ) جن کے متعلق ابن یونس کی رائے ہے کہ یہ وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے اندلس میں علم حدیث کو داخل کیا[۵۰] غازی ابن قیس القرطبی (متوفی ۱۹۹ھ) جنھوں نے اہل اندلس کو عبدالرحمٰن بن معاویہ کے زمانہ میں (۱۳۸ھ/۷۵۶ء) امام مالک کی موطا سے متعارف کرایا اور امام مدینہ، مالک بن انسؒ سے بھی اخذ کیا تھا۔

یہ محدثین بہت کم تعداد میں تھے۔ ان کی کوئی منظم مجلس نہیں ہوا کرتی تھی اور نہ انھوں نے بعد والوں کے استفادہ کے لیے کوئی سرمایہ چھوڑا کیونکہ اہل مغرب اس وقت فقہی فروعات ہی میں زیادہ مشغول تھے۔

البتہ حدیث نبوی کی طرف انھوں نے اس وقت توجہ مبذول کی جبکہ محمد بن وضاح متوفی (۲۷۷ھ) اور بقی بن مخلد اپنے علمی سفر سے واپس آگئے۔ چنانچہ ان دونوں محدثین سے قبل علم حدیث کسی مستقل فن کی حیثیت سے معروف نہیں تھا کہ جس کے اصول وضوابط متعین ہوں۔ لوگ موطا امام مالک کے علاوہ کسی اور ماخذ سے واقف نہیں تھے اس کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے اس علم کی طرف اس طرح توجہ نہیں دی جس طرح فقہ مالکی کی طرف دی۔ یہاں تک کہ قرعوس بن العباس جنھوں نے براہ راست امام مالک سے سماعت حدیث کی وہ بھی فقہ مالکی ہی سے تعلق رکھتے تھے انھیں علم حدیث سے کوئی خاص شغف نہیں تھا۔ محمد بن وضاح (۱۹۹و۲۰۰ - ۲۷۷) وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے علم حدیث کو اس کے معروف معنی میں اندلس کی علمی زندگی میں داخل کیا۔ اسی لیے صحیح معنی میں پہلے محدث یہی سمجھے جاتے ہیں۔ حدیث سننے کی غرض سے لوگ ان کے پاس اکٹھا ہوتے تھے اور وہ اسناد کے ساتھ انھیں احادیث بیان کرتے تھے۔ اس سلسلہ میں انھوں نے ۲ مرتبہ مشرق کا بھی سفر کیا[۵۱]

ان کے متعلق امام ذہبی کا خیال ہے کہ "۱۹۹ یا ۲۰۰ ھ میں قرطبہ میں ولادت ہوئی۔ یحیٰی بن یحیٰی اللیثی، اسماعیل بن ابی اویس، زہیر بن عباد، اصبغ بن الفرج، حرملہ، اسحاق بن ابی اسرائیل، اور یعقوب بن کاسب وغیرہم سے حدیث کی سماعت کی۔ اس سے قبل آدم بن ابی ایاس سے سفر کر کے ملاقات کر چکے تھے پھر حجاز، شام، عراق اور مصر کی طرف بھی کوچ کیا۔ بہرکیف اندلس میں علم حدیث پہنچانے کا سہرا انہیں کے اور ان کے بعد بقی بن مخلد کے سر بندھتا ہے۔[۱۰]

ابن الفرضی نے ان کے متعلق فرمایا ہے کہ "وہ حدیث کے ایک جید عالم، طرق حدیث میں ماہر، علل حدیث پر محکم گفتگو کرنے والے، متقی، زاہد، علم کی نشر و اشاعت میں مستقل مزاجی کے ساتھ منہمک تھے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے ذریعہ اہل اندلس کو کافی فائدہ پہونچایا۔[۱۱] ابن وضاح نے سعید بن منصور آدم بن ایاس، ابن حنبل، ابن معین، ابن المدینی، عبداللہ بن ذکوان، ابوخیثمہ، ابن المصفیٰ اور کاتب اللیث وغیرہم سے شرف ملاقات حاصل کی۔ لوگوں کو حدیث رسول کا علم، اطمینان اور مستقل مزاجی کے ساتھ اور حصول اجر کی نیت سے سکھاتے تھے۔ ابن وضاح سے احمد بن خالد، محمد بن لبابۃ، محمد بن غالب ابوصالح، ابن الخراز عبدالملک بن ایمن، قاسم بن اصبغ اور وہب بن مسرۃ وغیرہم نے علم حدیث حاصل کیا۔[۱۲] ابن وضاح نے اپنی پوری زندگی حدیث اور علوم حدیث کی تدریس میں صرف کر دی مگر اس کے ذریعہ کسی عہدہ یا مال کی تمنا نہ کی۔ بلاشبہ وہ اندلس میں مدرسہ علم حدیث کے بانی اور ساتھ ہی اہل اندلس کی زہد و تقویٰ کی طرف رہنمائی کرنے والے انسان تھے۔[۱۳]

ابن وضاح کے بعد ابوعبدالرحمٰن بقی بن مخلد القرطبی (۲۰۱-۲۷۶ھ/۸۱۶-۸۸۹م) کا نام آتا ہے۔ جو ابن وضاح کے معاصر تھے۔ انھوں نے پہلے اندلس میں یہ علم حاصل کیا پھر مشرق کی جانب دو بار سفر کیا۔ پہلا سفر بیس سال اور دوسرا ۴ سال پر مشتمل تھا۔ اسی طرح آپ نے حصول علم میں اپنی جوانی صرف کر دی۔ انھوں نے ابن وضاح کے تمام شیوخ کے علاوہ مزید ۲۸۴ شیوخ سے بھی استفادہ کیا۔ انھوں نے پہلی مرتبہ اہل اندلس کو علم حدیث میں ابن ابی شیبہ کی مسند سے متعارف کرایا۔[۱۵] انھوں نے امام احمد بن حنبل سے، اس وقت جبکہ امام موصوف نے اپنے

اور پر حدیث بیان کرنے پر پابندی عائد کر دی تھی، فقیر کے بھیس میں علم حدیث سیکھا۔[۱۷] بقی بن مخلد کا یہ امتیاز ہے کہ انھوں نے فقہ مالکی کو علمی حیثیت عطا کی۔ اس طرح بلاد اندلس میں ایک نئی بیداری پیدا کر دی۔ وہ جملہ فقہی مذاہب کی تقلید سے بالاتر ہو کر براہِ راست کتاب و سنت کی پیروی کی دعوت دیتے رہے۔ ان کی ایک بلند پایہ تفسیر اور المسند الکبیر بھی ہے۔ ان کی تفسیر کے متعلق ابن حزم کا خیال ہے کہ "اس جیسی کوئی تفسیر لکھی نہیں گئی"۔[۱۸] یحییٰ بن یحییٰ اللیثی القرطبی، ابو مصعب الزہری، یحییٰ بن بکیر، ابراہیم بن المنذر الحزامی، زہیر بن عباد، صفوان بن صالح، یحییٰ بن عبدالحمید الحمانی، ابن نمیر اور ابن ابی شیبہ سے انھوں نے حدیث کی سماعت کی ہے۔[۱۹] ان سے ان کے صاحبزادے احمد، احمد بن عبداللہ الاموی اور ابن یونس القیری اور دیگر علماء نے روایت کی ہے۔[۲۰] ان کے سلسلے میں ابوالولید الفرضی کا خیال ہے کہ بقی نے اندلس کو علم حدیث سے مالا مال کر دیا۔[۲۱] مذہب اہل الاثر کے مطابق عمل کرنے کی وجہ سے لوگوں نے بقی کے خلاف کافی تعصب کا مظاہرہ کیا مگر اس وقت کے امیر محمد بن عبدالرحمان المروانی نے ان کی حمایت کی اور ان کی کتابوں کی نقلیں تیار کروا کر ان کی اشاعت کی، مزید فرمایا کہ "آپ اپنے علم کو جہاں تک ممکن ہو سکے خوب پھیلائیے"۔[۲۲] بقیؒ کا کہنا ہے کہ میں نے اندلس میں مسلمانوں کے لیے ایسا پودا لگا دیا ہے جسے دجال کے ظہور ہی پر اکھاڑا جا سکتا ہے۔[۲۳] ان کے متعلق ابن حزم کا خیال ہے کہ بقی امام احمد بن حنبل کے خاص لوگوں میں سے تھے اور بخاری، مسلم اور نسائی کی راہ کے رہرو تھے۔[۲۴] یہ درس دینے کے ساتھ کتابوں کی تالیف بھی کرتے رہے۔ ان کا شمار اندلس کے بلند پایہ مولفین میں ہوتا ہے۔ بقی نے ایک مسند بھی تصنیف کی جس میں احادیث کو رجال سند اور موضوع کے اعتبار سے ترتیب دیا۔ کتانی نے اس مسند کے متعلق ابن حزم کا قول نقل کیا ہے کہ اس مسند میں انھوں نے ایک ہزار تین سو سے کچھ زائد صحابہ کرام سے روایت کی ہے اور اس کی ترتیب ابواب فقہ کے لحاظ سے کی ہے۔ اس کی روشنی میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ ایک ایسی تالیف ہے جس کی مثال ابھی منصۂ شہود پر نہیں آسکی ہے۔[۲۵]

ان دونوں کے معاصر شیخ الفقہاء والمحدثین ابو محمد بن قاسم البیانی الاندلسی القرطبی (۲۷۶ھ) ہیں۔ جو امام مجتہد کی حیثیت سے معروف ہیں۔ ایک کتاب "الایضاح فی الرد

علی المقلدین" کے مصنف بھی ہیں۔ البتہ علم حدیث کی نشر و اشاعت میں ان کا وہ مقام نہیں ہے جو ابن وضاح اور بقی کا رہا ہے۔ ان علماء کے علاوہ اندلس میں دیگر اور علماء حدیث بھی نظر آتے ہیں جن میں ابو عمر احمد بن خالد بن یزید القرطبی (متوفی ۳۱۲ھ) سرفہرست ہیں، جنھیں ابن الجباب کے نام سے بھی جانا جاتا ہے۔ انھوں نے یمن میں بقی بن مخلد، محمد بن واضح، قاسم بن محمد اور اسحاق الویری سے اور مکہ میں علی بن عبدالعزیز سے سماعت کی[۲۶] ان کے متعلق قاضی عیاض کا خیال ہے کہ فقہ مالکی میں امام مانے جاتے تھے اور علم حدیث میں بے مثال درک رکھنے والے تھے۔ ان سے خلق کثیر نے سماعت کی ہے[۲۷] جن میں محدث اندلس حافظ ابو عبداللہ محمد بن فطیس بن واصل المغافقی الاندلسی الیمیری (۳۱۹ھ) ہیں جو ابن فطیس سے بھی معروف ہیں۔ طلب حدیث کی خاطر مصر، حرم، افریقہ، کا سفر کیا اور کہا کرتے تھے کہ میں نے اپنے اس سفر میں ۹۰۰ سو شیوخ سے ملاقات کی[۲۸]

ان کے بعد ابو عبداللہ محمد بن قاسم بن محمد بن قاسم القرطبی (۲۰۳ - ۳۲۸ھ) نے اپنے والد ماجد اور بقی بن مخلد وغیرہ سے سماعت حدیث کی۔ اس کی خاطر سفر کیا چنانچہ مکہ، بصرہ، کوفہ، بغداد، دمیاط، اسکندریہ اور قیروان میں ۱۶۰ شیوخ سے استفادہ کیا[۲۹] ابو محمد الباجی فرماتے ہیں کہ میں نے قرطبہ میں ان سے بڑا محدث کسی کو نہیں پایا[۳۰] ان کے بعد معروف محدث حافظ قاسم بن اصبغ البیانی، القرطبی (۲۴۲ - ۳۴۰ھ/۸۵۸-۹۵۲م) آئے۔ انھوں نے قرطبہ میں بقی بن مخلد، محمد بن وضاح، مطرف بن قیس، اصبغ بن خلیل اور ابن مرۃ سے سماعت کی[۳۱] ۲۷۲ھ میں مشرق کا سفر کیا[۳۲] مکہ، بغداد اور کوفہ میں قیام کیا اور ان شہروں کے علماء و شیوخ کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا[۳۳] مکہ میں محمد بن اسماعیل الصائغ اور علی بن عبدالعزیز سے کوفہ میں ابراہیم بن ابی العباس وغیرہ اور عبداللہ بن الامام احمد بن حنبل سے حدیث کی سماعت کی۔ ابن ابی خیثمہ کی تاریخ خود انہی کے واسطہ سے لکھی۔ ابن قتیبہ سے ان کی اکثر کتابوں کی سماعت کی اور اسی طرح دیگر اصحاب علم سے بھی۔ مصر میں محمد بن عبداللہ العمری سے استفادہ کیا[۳۴] جب اندلس آئے تو علم کا ایک خزانہ ان کے پاس تھا۔ چنانچہ لوگ احمد ابن زبیر کی تاریخ ابن قتیبہ کی کتابوں اور علوم حدیث کی طلب میں ٹوٹ پڑے[۳۵] ان کے متعلق ابن الفرضی

مقری اور ذہبی کا کہنا ہے کہ انھیں حدیث اور رجال حدیث پر بڑی دسترس حاصل تھی[۳۶] ان سے ان کے پوتے قاسم بن محمد بن قاسم، عبداللہ بن محمد الباجی، عبدالوارث اور خالد بن سعد القرطبی نے حدیث کی سماعت کی[۳۷] سنن ابی داؤد کے انداز پر ایک سنن ترتیب دی۔ اس کی وجہ یہ ہوئی کہ جب یہ ۲۷۶ھ میں محمد بن ایمین کے ساتھ عراق آئے تو ان کی آمد سے ذرا پہلے ابوداؤد وفات پا چکے تھے۔ وہیں ہر ایک نے یہ طے کر لیا کہ ابوداؤد کی کتاب جس شکل میں موجود ہے اسی طرح کی ایک اور کتاب ترتیب دی جائے چنانچہ ایسا ہی کیا اور اپنے شیوخ کی روایت سے احادیث کی تخریج کی۔ اس طرح دو اور اہم تصنیفات کا اضافہ ہوا۔ پھر قاسم بن اصبغ نے اپنی تصنیف کا اختصار پیش کیا اور اس کا نام "المجتبیٰ" رکھا اور ۲۴۹۰ احادیث کو کل ۷ حصوں میں منقسم کیا[۳۸] اندلس میں علم حدیث کی نشر و اشاعت میں ان کا بہت اہم رول رہا ہے[۳۹]

ان کے معاصرین میں حافظ امام ابوعلی الحسن بن سعد بن ادریس القرطبی (متوفی ۳۳۱ھ) رہے ہیں جنھوں نے بقی بن مخلد سے سماعت کی مکہ میں علی بن عبدالعزیز البغوی، یمن میں اسحاق الوہری، مصر میں یوسف بن یزید القراطیسی اور بصرہ میں ابومسلم الکجی سے بھی سنا، یہ علامۂ زمانہ، غیر مقلد مجتہد اور امام شافعیؒ کے اقوال سے زیادہ موافقت رکھتے تھے[۴۰] ان کے دوسرے معاصر ابوالحزم وہب بن حنکرۃ التمیمی الاندلسی (متوفی ۳۲۶ھ) بھی ہیں۔ انھوں نے محمد بن وضاح اور عبیداللہ بن یحییٰ اور اس طبقہ کے افراد سے سماعت کی۔ قاضی عیاض کا ان کے متعلق خیال ہے کہ یہ فقہ کے حافظ، اس میں دسترس رکھنے والے اور حدیث و رجال اور علل حدیث میں ماہر تھے۔ ساتھ ہی زہد و تقویٰ میں بے مثال تھے[۴۱]

اندلس میں علم حدیث اسی رفتار کے ساتھ نشو و نما پاتا رہا یہاں تک کہ قاسم بن اصبغ کے شاگرد رشید امام خالد بن سعد القرطبی (متوفی ۳۵۲ھ) نے اندلس کے علماء حدیث پر ایک جامع کتاب تصنیف کی۔ یہ قرطبہ میں اپنے ہم عصر حفاظ حدیث میں نمایاں مقام رکھتے تھے۔ ایک عظیم امام کی حیثیت سے بھی معروف تھے۔ ان کے بارے میں آتا ہے کہ انھوں نے ایک نشست میں ۲۰ احادیث حفظ کر ڈالیں[۴۲] اندلس کے امیر مستنصر کہا کرتے تھے کہ "جب اہل مشرق ہمارے سامنے یحییٰ بن معین پر فخر کا اظہار کریں گے

تو ہم خالد بن سعد کو پیش کریں گے اور ان پر فخر کریں گے[۴۳] اس وقت کے مشہور محدثین میں قرطبہ کے ابوعمر احمد بن سعید بن حزم بن یونس الصدفی (۲۸۴ - ۳۵۰ھ / ۸۹۷ - ۹۶۱) ہیں انھوں نے ۳۱۱ھ میں طلب علم کے لیے رخت سفر باندھا اور زبردست ذخیرہ علم کے ساتھ اندلس واپس آئے[۴۴] جن کی آثار پر مکمل توجہ رہتی ہے[۴۵] ایک بڑی جماعت نے ان سے علم حدیث کا درس لیا اور اندلس میں تاحیات حدیثیں بیان کرتے رہے اور سنت نبوی کی خدمت میں لگے رہے[۴۶]

ان کے بعد ابوعبداللہ محمد بن احمد بن یحییٰ بن مفرج الاموی الاندلسی القرطبی کا نام آتا ہے۔ (۳۸۰ھ) جو ابن المخرج کے نام سے مشہور ہیں اور جن کے والد قنوری کے نام سے معروف ہیں۔ قرطبہ میں قاسم بن اصبغ اور طرابلس میں خیثمہ بن سلیمان سے حدیث کی سماعت کی۔ ان سے حافظ ابوسعید بن یونس جو خود ان کے شیخ ہیں، ابوالولید بن الفرضی، ابوعمر احمد بن محمد الطلمنکی اور ایک خلق کثیر نے روایت کی ہے۔ ان کے شیوخ کی تعداد ۲۳۰ تک پہونچتی ہے[۴۷] ابن الفرضی کی رائے ہے کہ "وہ حافظ حدیث تھے، رجال حدیث اور ان کے احوال سے بخوبی آگاہ تھے[۴۸] ابوعمر احمد بن محمد بن عفیف کا کہنا ہے کہ "ابوعبداللہ بن مفرج ان لوگوں میں سے تھے جن کو علم سے کافی لگاؤ تھا۔ حدیث کے بلند پایہ حافظ اور فن رجال پر کافی عبور رکھتے تھے۔ میں نے ان کی طرح اس فن میں کسی کو نہیں دیکھا۔ اندلس میں موجود تمام محدثین کے مقابلہ میں زیادہ ثقہ اور اپنی کتابوں کو خوب اچھی طرح یاد رکھنے والے تھے[۴۹] مسند قاسم بن اصبغ کو سات جلدوں میں جمع کیا[۵۰]

اندلس کے معروف محدثین میں ابوالقاسم خلف بن القاسم بن سہل (۳۲۵ - ۴۰۳ھ) ہیں۔ مشرق کا سفر کیا اور مصر، مکہ، دمشق کے اکثر محدثین سے حدیث کی سماعت کی۔ حدیث مالک اور حدیث شعبہ کی تصنیف کی اور زہد کے موضوع پر ایک کتاب بھی لکھی[۵۱] اندلس کی ایک جماعت نے ان کے واسطہ سے حدیث بیان کی جن میں ابوعمر الدانی، ابوعمر یوسف بن عبدالبر ہیں۔ ابن عبدالبر کا حال تو یہ تھا کہ اپنے جملہ شیوخ میں کسی کو بھی ان سے زیادہ قابل نہیں سمجھتے تھے[۵۲]

اس زمانہ کے ایک اور محدث ابوعمر احمد بن عبداللہ بن محمد علی اللخمی الاشبیلی۔

(۳۲۲ - ۳۹۶) جو ابن الباجی کی کنیت سے مشہور ہیں۔ انھوں نے مشرق کا سفر کیا[۵۳]۔ ابو عبداللہ الخولانی کا کہنا ہے کہ ابو عمر حدیث اور وجوہ حدیث سے واقف، مشہور امام تھے میں نے کوئی محدث متانت و سنجیدگی میں ان کے برابر نہیں دیکھا[۵۴] عبدالغنی الازدی کا کہنا ہے کہ ابو عمر نے میرے واسطے سے لکھا ہے اور میں نے ان کے واسطہ سے لکھا ہے[۵۵]۔ امام ذہبی کا خیال ہے کہ ان سے ابو عمر بن عبدالبر نے حدیث بیان کی[۵۶] ان کے بعد ابو جعفر احمد بن محمد بن عبیدہ الاقوی الطلیطلی ابن میمون (متوفی ۴۰۰ھ) کا نام آتا ہے۔ انھوں نے اندلس کے اکثر محدثین سے سماعت کی اور مشرق کا سفر کیا۔ چنانچہ جب واپس آئے تو لوگ زانوئے تلمذ تہ کرنے کی خاطر لپک پڑے[۵۷] ابن مظاہر کہتے ہیں کہ "ان کا شمار اہل دانش و بینش میں ہوتا تھا۔ حافظ فقہ اور حدیث کے عظیم راوی سمجھے جاتے تھے۔ تمام علوم میں درک رکھتے تھے، اخلاق و ادب اور زہد و ورع میں ممتاز تھے۔ طریقۂ آخرت پر پوری طرح گامزن تھے۔ انھوں نے شادی نہیں کی تھی[۵۸] ان کے ساتھی ابو اسحاق ابراہیم بن محمد بن حسین بن شنظیر الاموی (متوفی ۴۰۲ھ) تھے۔ یہ دونوں شیوخ "الصاحبان الحافظان" کے لقب سے مشہور تھے[۵۹]

ابن بشکوال نے ان کے متعلق فرمایا ہے کہ "یہ دونوں علم حدیث، روایت کی تحقیق و ضبط میں پوری توجہ دینے میں مقابلہ کے شہ سوار سمجھے جاتے تھے[۶۰] ابو اسحاق ایک شب زندہ دار، کثرت سے روزے رکھنے والے، زاہد اور متقی شخص تھے۔ ان پر علم حدیث اور اس کے طرق کی معرفت کا غلبہ رہتا تھا[۶۱]

ان کے بعد حافظ مقری ابو عمر احمد بن محمد بن عبداللہ المعافری القرطبی الطلمنکی۔ (۳۴۰-۴۲۹ھ) کا شمار ہوتا ہے انھوں نے اندلس میں اکثر محدثین سے سماعت کی۔ مشرق کا رخت سفر باندھا اور وہاں کے محدثین سے ملاقات کی اس طرح اندلس علم حدیث کا عظیم ذخیرہ لے کر واپس آئے[۶۲] ان کے واسطہ سے ابو عمر بن عبدالبر اور ابو محمد بن حزم وغیرہم نے روایت کی[۶۳] علوم قرآن و حدیث کے امام اور سنن کے حافظ تھے۔ بلاشبہ وہ اپنے زمانہ کے بلاشرکت غیرے ایک بے مثال عالم تھے[۶۴] امام ذہبی ان کے متعلق فرماتے ہیں کہ "حدیث اور رجال حدیث کی مکمل معرفت انھیں حاصل تھی۔ سنن کے حافظ، دینی اصولوں سے واقف کار بلند پایہ اسناد کے حامل

اور عزم و استقامت کے پہاڑ تھے[۶۵] طلمنکی ہی کی طرح علم حدیث میں قاضی القضاۃ ابوعبیداللہ یونس بن عبداللہ بن محمد بن مغیث القرطبی (۳۸۸ - ۴۶۹) بھی ہیں۔ انھوں نے بہتیرے محدثین سے سماعت حدیث کی ہے اور اس کی طرف سنجیدگی سے توجہ مبذول کی۔ مصر سے حسن بن رشیق اور عراق سے ابوالحسن دارقطنی نے انھیں سند اجازت عطا کی۔ سنن نسائی وغیرہ کو ابوبکر محمد بن معاویۃ المروانی اور مؤطا کے راوی ابوعیسیٰ اللیثی کے واسطہ سے بیان کیا[۶۶] ان کے ساتھی ابوعمر بن مہدی کا خیال ہے کہ "یہ فقہ و حدیث کے جید علما میں سے تھے، بہت زیادہ روایتیں بیان کرنے والے، خوش قسمت، زہد و تقویٰ پر مشتمل عمدہ اشعار رکھنے والے بلیغ اور خشوع و خضوع سے پر خطابت کے حامل تھے۔ جو بھی سنتا وہ خود پر قابو نہیں رکھ پاتا۔ مزید براں وہ ایک متقی، زاہد و عابد شخص تھے[۶۷] حسین مونس نے نقل کیا ہے کہ "وہ حدیث و فقہ میں کافی دسترس رکھتے تھے[۶۸] اور یہ دونوں عالم الطلمنکی اور ابوعبداللہ یونس ایک پوری نسل کے استاذ ہیں جو، ابن حزم ظاہری، ابوعبداللہ محمد بن غیاث، علی الجیانی، ابوالولید الباجی جیسے افراد پر مشتمل ہے۔ جنھوں نے محمد بن وضاح اور بقی بن مخلد کے منصوبوں اور مقرر کردہ مناہج پر پوری طرح عمل کر کے دکھایا۔

پانچویں صدی ہجری میں قرآن و حدیث سے احکام مستنبط کرنے میں وسعت کا عمل مکمل ہوگیا۔ اس طبقہ کے محدثین میں حافظ ابوعمر اور عثمان بن سعید بن عثمان القرطبی ہیں۔ ہیں جنھیں الدانی سے جانا جاتا ہے۔ (۳۷۱ - ۴۴۴) انھوں نے بھی بلادِ مشرق کا سفر کیا اور اکثر محدثین سے سماعت کی[۶۹] الدانی کہا کرتے تھے کہ "مجھے جو چیز بھی ملتی اسے نوٹ کر لیتا اور جسے تحریر کر لیتا وہ یاد ہو جاتی اور جو چیز یاد ہوگئی وہ کبھی نہیں بھولی[۷۰] ابن بشکوال فرماتے ہیں کہ "ابوعمر علم قرارت، روایات، تفسیر، معانی حدیث، طرق اور اعراب حدیث کے ایک جید امام تھے۔ ان تمام فنون میں عمدہ تالیفات جمع کی ہیں۔ انھیں حدیث، طرق حدیث، اور اسماء الرجال میں کافی دسترس حاصل تھی وہ خوشخط بھی تھے اور ذہین سمجھے جاتے تھے[۷۱]

انہیں میں حافظ ابومحمد علی بن احمد بن سعید بن حزم القرطبی الظاہری بھی ہیں جنھیں ابن حزم (۳۸۴ - ۴۵۶ھ) کے نام سے جانا جاتا ہے۔ ان کے آباء و اجداد میں

سے کوئی پہلی بار اندلس میں سکونت پذیر ہوئے۔[۴۲] ان کے معاصر ابو مروان بن حیان الاندلسی فرماتے ہیں کہ "ابن حزم متعدد علوم وفنون میں ماہر تھے۔ جن میں حدیث، فقہ، جدل، نسب اور متعلقات ادب شامل ہیں جبکہ قدیم تعلیم میں مختلف النوع میدانوں کے شہسوار بھی تھے۔[۴۳]

ابو حامد الغزالی فرماتے ہیں کہ 'اللہ تعالیٰ' کے اسماء پر ایک ایسی کتاب میرے دیکھنے میں آئی جس کی تالیف ابو محمد ابن حزم نے کی ہے جسے دیکھ کر صاحب تالیف کی حد درجہ ذکاوت اور سرعت فہم کا واضح طور پر پتہ چلتا ہے۔[۴۴]

ابن حزم کے شاگرد قاضی صاعد بن احمد الاندلسی فرماتے ہیں کہ "ابن حزم اہل اندلس میں اسلام کے جملہ علوم کے جامع اور علم ومعرفت کے اعتبار سے فائق تھے۔ جبکہ علم اللسان، بلاغت، شعر، سنن، آثار واخبار میں ید طولیٰ رکھتے تھے۔ مجھے ان کے صاحبزادہ الفضل نے بتایا کہ ان کے پاس ان کے والد کی ۴۰۰ تالیفات ان کی اپنی تحریر میں موجود ہیں جو تقریباً اسی ہزار اوراق پر مشتمل ہیں۔[۴۵] حافظ ابو عبداللہ محمد بن فتوح الحمیدی فرماتے ہیں کہ "ابن حزم حافظ حدیث، کتاب وسنت سے احکام مستنبط کرنے والے، بیک وقت کئی کئی علوم کے ماہر اور علم کے ساتھ عمل کے پابند تھے۔ میں نے ان کی طرح کسی شخص کو نہیں دیکھا کہ اتنا ذہین، سریع الفہم، متدین اور شریف ہو۔ حدیث کے میدان میں تو ید طولیٰ رکھتے تھے۔[۴۶]

حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں کہ "علامہ حافظ ابن حزم الظاہری نے علوم شرعیہ میں دلچسپی پیدا کی۔ ان میں نمایاں مقام حاصل کیا اور اپنے ہم عصر علماء پر فوقیت لے گئے۔ مشہور کتابوں کی تالیف کی وہ ایک ادیب وطبیب اور فصیح شاعر تھے۔[۴۷] عزالدین بن عبدالسلام کہتے ہیں کہ "میں نے اسلامی کتابوں میں ابن حزم کی "المحلی" اور شیخ موفق کی "المغنی" جیسی کوئی کتاب نہیں دیکھی۔[۴۸] وہ کسی کی تقلید نہیں کرتے تھے۔ مالکی فقہاء نے بربنائے تعصب ان کے خلاف علاقہ کے امراء کو ابھارا چنانچہ وہ ان سے ناراض ہو گئے۔ انھیں ایذا رسانی، جلاوطن کر دیا اور ان کی کتابوں کو علانیہ طور پر جلا ڈالا۔ ایسے موقع پر ابن حزم نے ایک شعر کہا، جو حروف زریں سے لکھنے کے قابل ہے۔

فان یحرقوا القرطاس لایحرقوا الذی تضمنہ القرطاس بل ھوفی صدری

"پس اگر وہ کاغذ جلا دیتے ہیں تو کوئی حرج نہیں، قرطاس کے اندر جو کچھ ہے اسے نہیں جلا سکتے بلکہ وہ میرے سینے میں محفوظ ہے۔"

علماء اسلام میں سوائے ابن جریر طبری کے اور کوئی بھی اس مقام و مرتبہ کا حامل نہیں بنا۔[۹۷]

ان علماء میں ابو عمر یوسف بن عبداللہ بن محمد بن عبدالبر القرطبی (۳۶۸-۴۶۳ھ، ۹۷۸-۱۰۷۱) بھی ہیں۔ جنھوں نے اکثر علماء اور محدثین سے سماعت کی۔ ابو القاسم عبد الوارث بن سفیان کے سامنے موطا ابن وہب "عن قاسم بن اصبغ عن ابن وضاح عن سحنون وغیرہ" کی سند سے پڑھی اور ابو عمر الطلمنکی سے بھی چند روایتیں پڑھیں اور حافظ ابو الولید بن الفرضی کے سامنے مسند مالک پڑھی۔[۹۸] بہت سے علماء اور محدثین نے ان کے واسطہ سے حدیثیں بیان کی ہیں۔ جن میں ابو محمد ابن حزم، حافظ ابو علی الغسانی الجیانی اور حافظ ابو عبداللہ الحمیدی وغیرہم ہیں۔[۹۹] الحمیدی فرماتے ہیں کہ "ابو عمر ایک فقیہ، حافظ، قراءات کے عالم، علوم حدیث اور رجال حدیث میں ماہر ہیں اور قدیم السماع تھے۔"[۱۰۰]

ابو الولید الباجی فرماتے ہیں کہ "علم حدیث میں ابو عمر بن عبدالبر جیسا فرد اندلس میں کوئی نہیں تھا۔ مزید فرماتے ہیں" ابو عمر اہل مغرب میں عظیم ترین حافظ مانے جاتے ہیں۔[۱۰۱] ابو علی الغسانی فرماتے ہیں کہ میں نے ابن عبدالبر کو کہتے ہوئے سنا کہ "علم حدیث میں قاسم بن محمد اور احمد بن خالد الحباب جیسا اندلس میں کوئی نہیں ہے۔ مزید ابو علی نے فرمایا کہ "ابن عبدالبر ان دونوں سے کسی طرح نہ تو کم اور نہ ہی پیچھے تھے۔"[۱۰۲] امام ذہبی فرماتے ہیں کہ "یہ ثقہ امام، علامہ، متبحر اور قابل اتباع شخص تھے۔"[۱۰۳] بہت ساری تصنیفات چھوڑی ہیں۔ مگر ہم یہاں ان ہی کتابوں کا ذکر کرتے ہیں جو علم حدیث سے متعلق ہیں۔ ابو علی الغسانی فرماتے ہیں کہ "ابو عمر نے موطا کے متعلق مفید کتابیں تصنیف کی جن میں "کتاب التمہید لما فی الموطا من المعانی والاسانید" معروف ہے۔ اس کی ترتیب امام مالک کے شیوخ کے ناموں پر حروف تہجی کے اعتبار سے کی ہے۔ ۲۰ اجزاء پر مشتمل ایسی تصنیف کسی اور کی متطاعام پر نہیں آسکی ہے۔[۱۰۴] ابن حزم فرماتے ہیں کہ "فقہ حدیث پر ایسی تالیف ہی جب میرے علم میں نہیں ہے تو اس سے بہتر کا سوال ہی کہاں پیدا ہوتا ہے۔"[۱۰۵] ابن عبدالبر اس کتاب کی خوبی بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ:

۱۔ سیمر فوادی من ثلاثین حجۃ وصاقل ذھنی والمفرج عن ھمی
۲۔ بسطت لھم فیہ کلام نبیھم لمانی معانیہ معنی الفقہ والعلم
۳۔ وفیہ من الاداب ما تھتدی بہ إلی البر والتقوی ونھی عن الظلم [۸۸۵]

(۱) یہ تیس برسوں سے میرے قلب وجگر کی ہم راز ہے۔ میرے ذہن کو صیقل کرنے والی اور میرے غم کو دور کرنے والی ہے۔
(۲) میں نے انسانوں کی خاطر نبی کے کلام کو تفصیل کے ساتھ بیان کر دیا ہے کہ اس میں علم ومعرفت کے معانی موجود ہیں۔
(۳) اس کتاب میں ایسے آداب ہیں جن سے برو تقویٰ کی پرورش اور ظلم سے روکنے کی رہنمائی ملتی ہے۔

ان کی ایک اور کتاب "الاستذکار" کے نام سے ہے۔ حاجی خلیفہ کی یہ رائے صحیح نہیں ہے کہ یہ کتاب ان کی ایک دوسری کتاب التمہید کا اختصار ہے[۸۸۹]
انھوں نے الاستذکار لمذہب علماء الامصار کے نام سے ایک کتاب تصنیف کی جس میں التمہید لما فی الموطا من المعانی والاسانید کے مباحث بھی شامل ہیں[۸۹۰]
ایک دوسری کتاب "الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب" کے نام سے لکھی جو صحابہ کے حالات پر بہت ہی مستند کتاب سمجھی جاتی ہے (۹۱)
ایک اور تصنیف "جامع بیان العلم وفضلہ" ہے[۸۹۲]۔ ایک دوسری تصنیف "کتاب الدرر فی اخبار المغازی والسیر" ہے[۸۹۳]۔ امام ذہبی فرماتے ہیں کہ "ابو عمر کی وفات ربیع الآخر ۴۶۳ھ جمعہ کی رات میں ہوئی۔ اس طرح انھوں نے ۹۵ برس، یا پانچ دن مکمل فرمائے۔ (اللہ تعالیٰ ان پر رحم فرمائے) میرا خیال ہے کہ "وہ مغرب کے اپنے زمانہ میں بلند پایہ حافظ تھے۔ اسی تاریخ میں حافظ مشرق ابوبکر الخطیب کی وفات ہوئی[۸۹۴]
اس علم میں جلیل القدر مرتبہ کے حامل ابوالولید سلیمان بن خلف الباجی (۴۰۳ھ/۱۰۱۲ - ۱۱۰۸) بھی ہیں، اندلس میں اکثر علماء اور محدثین سے سماعت کی پھر ۴۲۶ھ میں مشرق کی طرف کوچ کیا۔ اور دمشق وموصل میں سماعت کی اور مکہ میں ابوذر الہروی سے سماعت کیا پھر بغداد کا سفر کیا اور وہاں تین سال تک قیام پذیر رہے۔ وہاں فقہ وحدیث کا درس دیتے تھے۔ چند علماء سے ملاقات بھی کی۔ مثلاً ابوالطیب الطبری

الفقیہ اور شیخ ابواسحاق الشیرازی۔ خطیب سے انھوں نے روایت کی اور خطیب نے ان سے روایت کی[۹۵] خطیب فرماتے ہیں کہ ابوالولید الباجی نے اپنے متعلق مجھے یہ شعر پڑھ کر سنایا۔

إذا كنت اعلم علما يقينا ... بانِ جميع حياتي كساعة

فلم لا اكون ضنينا بها ... واجعلها في صلاح وطاعة

مجھے جب یہ اچھی طرح پتہ ہے کہ میری پوری زندگی ایک لمحہ کے برابر ہے تو پھر کیوں نہ میں اس کی قدر کروں اور اسے خیر و طاعت میں لگا دوں[۹۶]

انھوں نے ابوعبداللہ الصوری سے حدیث کی سماعت کی اور ان سے والہانہ محبت کرتے تھے یہاں تک کہا کرتے تھے کہ "الصوری میری معلومات کی حد تک سب سے بلند پایہ حافظ ہیں"[۹۷] تیرہ سال بعد علم کا ایک ذخیرہ لیے ہوئے اندلس واپس آئے۔ جسے انھوں نے نہایت فقر و تنگدستی کی حالت میں حاصل کیا تھا[۹۸]

ان سے حافظ ابوبکر الخطیب اور حافظ ابوعمر بن عبدالبر نے بھی روایت کی ہے جبکہ یہ دونوں ان سے عمر میں بڑے ہیں اور ابوعبداللہ الحمیدی اور حافظ ابوعلی الصدفی نے بھی روایت کی ہے۔ ان سے ابوعلی الغسانی اور ابوبکر الطرشوشی نے سماعت کی ہے[۱۰۰]

اندلس کے متعدد مقامات پر قضاء کے عہدہ پر فائز رہے[۱۰۱] علماء ان کی غایت درجہ تعظیم کرتے تھے۔ ان کے متعلق قاضی عیاض کا خیال ہے کہ یہ سنجیدہ، خوب رو اور بارعب تھے[۱۰۲] ابن ماکولا فرماتے ہیں کہ یہ جلیل القدر، عالی ہمت تھے[۱۰۳] ابوعلی ابن سکرۃ کہتے ہیں کہ میں نے ابوالولید الباجی جیسا کسی کو نہیں دیکھا اور نہ ہی کسی کو ان کی طرح خوب رو اور باوقار پایا[۱۰۴]

چنانچہ قاضی ابوبکر محمد بن مظفر الشاشی کا حال یہ تھا کہ وہ الباجی کا اسی طرح احترام کرتے تھے جس طرح کوئی بیٹا اپنے باپ کی تکریم کرتا ہے۔

ابوعلی ابن سکرۃ کہتے ہیں کہ میں نے شاشی سے کہا کہ "اللہ تعالیٰ آپ کا رتبہ بلند کرے یہ شیخ اندلس کے صاحبزادہ ہیں۔ تو انھوں نے کہا کہ شاید وہ ابن الباجی ہیں؟ میں نے جواب دیا، ہاں! تو وہ ان کی طرف پوری طرح متوجہ ہو گئے[۱۰۵]

حدیث و فقہ کے موضوع پر انھوں نے کئی ایک تصنیفات چھوڑی ہیں۔ حدیث

سے متعلق بعض اہم تصنیفات یہ ہیں۔

(۱) کتاب التعدیل والتجریح لمن خرج لہ البخاری فی الجامع الصحیح[۱۰۶]

(۲) المنتقی فی شرح المؤطا[۱۰۷]

(۳) المعانی فی شرح المؤطا بیس اجزاء پر مشتمل یہ ایک بے مثال تالیف ہے۔[۱۰۸]

ان محدثین میں حافظ ابوعبداللہ محمد بن ابی نصر فتوح بن عبداللہ الازدی الحمیدی الاندلسی الظاہری (۴۲۰ - ۴۸۸ھ) ہیں۔ اندلس، مصر، شام، عراق، مکۃ المکرمۃ اور افریقہ میں حدیث کی سماعت کی۔[۱۰۹] ابوالولید الباجی سے سنا۔[۱۱۰] ابن حزم اور ابوعبداللہ القضاعی ابوعمر بن عبداللہ اور ابوبکر الخطیب جیسے علماء سے بھی سماعت کی۔[۱۱۱] مکہ میں المحدثہ کریمہ المروزیۃ سے اور مصر میں عبدالعزیز الضراب سے سماعت کی۔[۱۱۲] محمد بن طرخان کہتے ہیں کہ میں نے حمیدی سے سنا وہ فرماتے تھے کہ "مجھے ۴۲۵ھ میں سماعت کی غرض سے کندھے پر اٹھا کر لے جایا جاتا تھا۔ چنانچہ سب سے پہلے میں نے فقیہ ابوالقاسم اصبغ بن راشد سے سنا، جو کچھ ان کے سامنے پڑھا جاتا میں اسے سمجھتا تھا۔[۱۱۳] ان کے واسطہ سے ابوعامر العبدری طرخان الترکی اور ان کے شیخ ابوبکر الخطیب وغیرہم نے احادیث بیان کیں۔[۱۱۴] اور ان کے دوست امیر ابونصر ابن ماکولا نے بھی ان کے واسطہ سے حدیث بیان کی ہے۔[۱۱۵]

الامیر ابن ماکولا فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے دوست حمیدی جیسا باعفت اور علم سے شغف رکھنے والا کسی کو نہیں دیکھا۔ انھوں نے تاریخ اندلس لکھی۔[۱۱۶] یحییٰ ابن ابراہیم السلمانی کہتے ہیں کہ میرے والد نے فرمایا کہ "میری نگاہوں نے الحمیدی کی طرح فضل و شرافت، وسعت علم اور علم کی نشر و اشاعت کا شائق نہیں دیکھا۔ مزید فرمایا کہ وہ با اعتماد، متقی، امام حدیث تھے اور علل حدیث کا علم رکھتے تھے۔ میں نے انھیں محقق مذہب اہل الحدیث کے مطابق اور اصول میں کتاب و سنت کی موافقت میں صاحب بصیرت پایا، وہ فصیح اور عربی زبان و ادب اور فن ترسل میں باکمال تھے۔[۱۱۷] حسین بن محمد ابن خسرو فرماتے ہیں کہ ابوبکر بن میمون ان کے یہاں حاضر ہوئے، دروازہ کھٹکھٹایا اور یہ سمجھا کہ الحمیدی نے انھیں اجازت دے دی ہے اور وہ داخل ہو گئے اچانک قابل ستر مقام پر ان کی نگاہ پڑ گئی۔ الحمیدی رونے لگے اور فرمایا کہ بخدا تمہاری نگاہ ایسی جگہ پڑی ہے جہاں کسی کی نگاہ میرے ہوش سنبھالنے کے بعد سے نہیں

پڑی تھی۔[۱۱۸]

شیخ الحمیدی عمدہ شعر کہتے تھے۔ ابن طرخان کہتے ہیں کہ ابوعبداللہ الحمیدی نے اپنے سلسلے میں ایک شعر پڑھا:

(۱) لقاء الناس لیس یفید شیئاً — سری الہذیان من قیل وقال

(۲) فاقلل من لقاء الناس الا — لاخذ العلم او اصلاح حال[۱۱۹]

ترجمہ: ۱۔ لوگوں سے ملاقات کوئی فائدہ نہیں پہونچا سکتی سوائے گپ شپ کے۔

۲۔ پس لوگوں سے ملنا کم کردو البتہ علم حاصل کرنے یا اصلاح حال کے لیے ملنے میں کوئی حرج نہیں۔ انھیں کے یہ اشعار بھی ہیں۔

۱۔ کلام اللہ عزوجل قولی — وما صحت بہ الاثار دینی

۲۔ وما اتفق الجمیع علیہ بدأ — وعوداً فہو عن حق مبین

۳۔ قدع ما صد عن ہذا وخذہا — تکن منہا علی عین الیقین[۱۲۰]

ترجمہ: اللہ عزوجل کا کلام میری گفتگو ہے اور آثار صحیحہ میرا طریقۂ عبادت ہے۔

۲۔ جس پر سبھی کا بربنائے دلیل اتفاق ہو وہی حق مبین ہے۔

۳۔ چنانچہ جو اس کے خلاف ہو اسے چھوڑ دو اور جو حق ہو اس کو پکڑ لو۔ اس طرح تمہیں عین الیقین کا مرتبہ حاصل ہوجائے گا۔

ان کی مشہور کتابوں میں "کتاب الجمع بین الصحیحین" اور جذوۃ المقتبس فی اخبار الاندلس" ہیں۔[۱۲۱] ابن طرخان کہتے ہیں کہ میں نے حمیدی سے سنا کہ "علم حدیث کی تین کتابیں ایسی ہیں جن کو درخور اعتنا سمجھنا ضروری ہے۔ پہلی کتاب، کتاب العلل ہے۔ اور اس موضوع پر سب سے عمدہ کتاب دارقطنی کی ہے۔ دوسری "کتاب المؤتلف والمختلف" ہے۔ اس موضوع پر سب سے بہتر کتاب امیر ابن ماکولا کی "الاکمال ہے" تیسری "کتاب وفیات المشائخ" ہے۔ اس موضوع پر کوئی کتاب نہیں ہے۔ الحمیدی کہتے ہیں کہ میں خود اس موضوع پر کوئی کتاب لکھنے کا ارادہ رکھتا تھا۔[۱۲۲]

محدثین کا یہ طبقہ ایسا تھا جو حدیث اور علوم حدیث میں اپنے انہماک اور مہارت کے ساتھ ساتھ اپنی بہترین یادداشت کی بنا پر مشہور و معروف تھا۔ ان میں سرفہرست حافظ ابوعلی الحسین بن محمد الغسانی الجیانی (۴۲۷ — ۴۹۸ھ) محدث عصر ہیں۔ انھوں نے حکم بن محمد الجذامی کے واسطہ سے حدیث بیان کی جو ان کے عظیم المرتبت شیخ تھے۔

مزید براں انھوں نے حاتم ابن محمد الطرابلسی، ابوعمر بن عبدالبر ابوعبیداللہ محمد بن عتاب محدث ابوعمر بن الحذار، ابوشاکر عبدالواحد القبری، سراج بن عبداللہ القاضی، ابوالولید سلیمان بن خلف الباجی، ابوالعباس احمد بن عمر بن دلہاث اور ان کے علاوہ بھی متعدد افراد سے حدیثیں بیان کیں[۱۲۳] وہ آخری وقت تک اندلس ہی میں مقیم رہے[۱۲۴]

ان کے واسطہ سے محمد بن محمد بن حکم البابلی، محمد ابن احمد بن ابراہیم الجیانی البغدادی قاضی ابوعلی بن سکرۃ، ابوالعلاء زہیر بن عبدالملک الآبادی، عبداللہ بن احمد بن سماک الغرناطی، حافظ عبدالرحمٰن بن احمد بن ابی لیلی، یوسف بن بقی السخوی، اور محمد بن عبداللہ بن خلیل القیسی مسند (مراکش) مغرب نے روایت کی چنانچہ موخرالذکر نے ان کے واسطہ سے ۵۷۰ھ میں صحیح مسلم میں احادیث بیان کیں[۱۲۵] اور ان سے قاضی ابوالصدنی اور[۱۲۶] قاضی عیاض وغیرہ نے سنا[۱۲۷]

ابن بشکوال کہتے ہیں کہ "حسین الغانی قرطبہ میں رئیس المحدثین مانے جاتے تھے۔ ان کا شمار نمایاں محدثین اور بلند پایہ مستند علماء میں ہوتا تھا۔ حدیث، کتب حدیث اور ضبط روایت کی طرف پوری توجہ دی، خوشنویس اور جید حافظ تھے[۱۲۸] امام ذہبی ان کے متعلق فرماتے ہیں کہ "ان کا شمار عظیم حفاظ میں ہوتا تھا، عربی زبان و ادب، شعر و انساب پر کامل عبور رکھتے تھے۔ اور ان عام علوم میں کتابیں بھی تصنیف کیں۔ لوگ ان کے پاس طلب علم کے لیے آتے اور نقل و روایت پر اعتماد رکھتے تھے[۱۲۹] السہیلی نے الروض میں فرمایا ہے کہ مجھ سے ابوبکر بن طاہر نے ابوعلی الغسانی کے واسطہ سے بیان کیا کہ ابوعمر ابن عبدالبر نے ان سے کہا کہ "تم پر اللہ تعالیٰ کی یہ امانت ہے کہ اگر تم کسی ایسے صحابی سے واقف ہو جن کا تذکرہ میری کتاب الاستیعاب میں نہیں ہے تو تم ان کا نام اس میں درج کر دینا[۱۳۰]

ابن عطیہ نے ان کے متعلق فہرس میں فرمایا ہے کہ "وہ اندلس کے ایسے شخص ہیں جن پر علم حدیث، رجال حدیث اور علل کی معرفت کا معیار قائم ہوا وہ علم نحو، ادب، شعر اور غریب الفاظ پر بھی کافی عبور رکھتے تھے[۱۳۱] حسن بن مغیث فرماتے ہیں کہ "ابوعلی ان کامل ترین لوگوں میں سے ہیں جن کو میں نے حدیث کا علم رکھنے، طرق حدیث کی معرفت اور فن رجال پر دسترس رکھنے میں ممتاز پایا ہے۔ انھوں نے لغت کی کتابوں

سے بحث کی ہے، اشعار کی بکثرت روایت کی ہے اور میری واقفیت کی حد تک کسی نے بھی ان سے زیادہ روایات جمع نہیں کیں[۱۳۲] اور کتابوں کی تصحیح کے معاملہ میں بھی کوئی ان کا ہمسر نہیں ہے[۱۳۳] علم حدیث پر انھوں نے بیش بہا تصنیفات چھوڑی ہیں۔ الکتانی کہتے ہیں کہ "ان کی کتاب تقیید المہمل وتمییز المشکل" دو جلدوں پر مشتمل ہے۔ اس میں وہ تمام الفاظ جمع کر دیے گئے ہیں جن کے بارے میں بخاری ومسلم کے راویوں کو التباس ہوا ہے[۱۳۴]۔ ان کی ایک تصنیف ابن عبدالبر کی "الاستیعاب" کے لیے تکملہ وتتمہ کی حیثیت رکھتی ہے[۱۳۵]۔ ان کی دیگر تصانیف میں "تسمیۃ شیوخ ابی داؤد السجستانی فی مصنفہ"[۱۳۶] اور "فہرست ابی علی حسین بن محمد الغسانی"[۱۳۷] بھی شامل ہیں۔

ان کے بعد ابو علی الحسین بن محمد بن منیرہ بن صیرن الصدفی السرقطی الاندلسی (متوفی ۵۱۴) کا نام آتا ہے جو ایک عظیم محدث تھے اور ابن سکرۃ سے معروف تھے۔ قاضی ابوالولید محمد بن سعدون، ابوبکر الشاشی اور نصر المقدمی سے سماعت حدیث کی[۱۳۷] اور ابو علی الجیانی سے بھی حدیث کی سماعت کی[۱۳۸] امام ذہبی فرماتے ہیں کہ "علم وافر لے کر آئے اور فن حدیث کے متن واسناد میں مہارت تامہ پیدا کی۔ ساتھ ہی ساتھ خوش نویس، ضبط اور حسن تالیف، فقہ وادب، دینداری، تواضع وانکساری میں ممتاز تھے"[۱۳۹]

صاحب نفح الطیب ان کے متعلق فرماتے ہیں کہ "یہ حدیث طرق حدیث کے عالم، علل سے آگاہ اسماء الرجال اور ناقلین حدیث سے واقف، خوش نویس، عمدہ یادداشت کے مالک تھے۔ خود اپنی تحریر سے بہتیرے علوم نقل کیے۔ حدیث کی کئی تصنیفات کے حافظ، متون واسانید اور رواۃ کو مستحضر رکھنے والے تھے محض حافظے کی بنیاد پر صحیح بخاری ایک سفر میں اور صحیح مسلم دوسرے سفر میں تحریر کیا۔ ان دونوں کتابوں سے کافی لگاؤ رکھتے تھے۔ ساتھ ہی ساتھ سنن ترمذی سے بھی والہانہ تعلق تھا"[۱۴۰] قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ "مجھ سے ابو اسحاق ابراہیم بن جعفر فقیہ نے بیان کیا کہ "ابو علی الحسین نے ان سے فرمایا کہ صحیح حدیث مجھ سے حاصل کرو اور میرے سامنے جو متن بھی پڑھو گے میں اس کی سند بتا دوں گا اور جس سند کا ذکر کرو گے میں اس کا متن بتا سکتا ہوں"[۱۴۱]

صحیح بخاری کا صحیح ترین نسخہ مغرب میں ان کے پاس موجود تھا جسے انھوں نے خود

صحیح بخاری کا صحیح ترین نسخہ مغرب میں ان کے پاس موجود تھا جسے انھوں نے خود اپنے قلم سے تحریر کیا تھا۔ کتانی فہرس الفہارس میں لکھتے ہیں کہ "بعد میں لوگ طرابلس میں ۱۲۱۱ھ میں صحیح بخاری کے ایک اصل نسخہ سے واقف ہوئے جسے حافظ الصدفی نے خود تحریر فرمایا تھا۔ جس کی خوب تعریف کی[۱۲۲] اور مزید فرمایا کہ" اس کے آخر میں قاضی عیاض کے سماع کا تذکرہ خود ان کی تحریر میں موجود ہے اور آغاز میں ابن جماعۃ، حافظ الدمیاطی، ابن العطار اور سخاوی کی یہ تحریر ہے کہ اس نسخہ کو حافظ ابن حجر العسقلانی نے اپنی شرح فتح الباری کی بنیاد بنایا ہے اور اسی پر اعتماد رکھا ہے۔ کیونکہ یہی نسخہ مشرق و مغرب، حرمین، مصر، شام، عراق اور مراکش میں متداول رہا۔ لہٰذا اسی کو معتبر سمجھنا زیادہ مناسب بھی تھا۔ جیسے ان کے شاگرد ابن سعادہ کی روایت قابل اعتبار سمجھی جاتی ہے[۱۲۳] الکتانی فرماتے ہیں کہ برہان الدین ابن جماعہ نے اس نسخہ کو ۸۰۲ھ میں دیکھا تو انھیں بہت پسند آیا اور فرمایا کہ اگر میں کوئی واضح نسخہ خوبصورت تحریر سے لکھتا اور اس سے موازنہ کرتا تو یہ نسخہ زیادہ عمدہ لگتا کیونکہ اس کے تحریر کرنے والے ایک جلیل القدر عالم ہیں[۱۲۴]

ابن بشکوال فرماتے ہیں کہ "یہ ان بزرگ ترین لوگوں میں ہیں جنھوں نے میرے پاس اجازت کے لیے لکھا[۱۲۵] امام صدفی سے بہتیرے علماء اور محدثین نے سماعت کی کی۔ ان کے مشہور شاگردوں میں ابو محمد عبدالحق بن عطیہ (متوفی ۵۴۳ھ)[۱۲۶] اور قاضی عیاض ہیں[۱۲۷] ان کی مشہور تالیفات میں "برنامج فی اسماء شیوخہ"[۱۲۸] اور "التعلیقۃ الکبریٰ فی الخلاف"[۱۲۹] ہیں۔ سن (۵۱۲ھ - ۱۱۱۸ء) میں اسپانیوں کے ہاتھوں حافظ صدفی کا شہر اور ان کی جائے پیدائش سرقطہ کا سقوط ہوا تو انھوں نے عوام کی غیرت و حمیت کو للکارا اور انھیں جہاد پر آمادہ کرنے کے لیے تقریریں کیں۔ چنانچہ ایک عظیم اسلامی لشکر حافظ صدفی اور امیر ابراہیم بن یوسف الرابطی کی قیادت میں اکٹھا ہو گیا۔ گرچہ ان کی عمر ۶۰ سال سے زاید ہو چکی تھی۔ لیکن بڑی ثابت قدمی اور سرگرمی سے اس جہاد کی تیاریاں کیں اور جب فریق مخالف سے مقابلہ ہوا تو علماء صالحین کے ایک گروہ کے ساتھ خدا کی رضا کے لیے انھوں نے اپنی جان کا نذرانہ پیش کیا۔[۱۳۰]

چوتھی اور پانچویں صدی ہجری اندلس میں حدیث اور علوم حدیث کا سنہری دور مانا جاتا ہے چھٹی صدی ہجری میں حافظ جیانی اور الصدفی کے اکثر شاگرد علماء نے حدیث اور علوم

حدیث سے اشتغال رکھا۔ ان کا شمار علوم حدیث اور دیگر علوم کے متاخرین علماء میں ہوتا ہے۔ ان میں حافظ ابوبکر محمد بن جندرہ بن مفوذ المعافری جو ابن مفوذ (متوفی ۵۱۵ھ) سے معروف ہیں، سب سے زیادہ شہرت یافتہ ہیں۔ انھوں نے اپنے چچا طاہر الحافظ اور ابو علی الغسانی کے واسطہ سے حدیث بیان کی اور ابو عمر بن الحذاء اور قاضی ابوالولید الباجی کی طرف سے اجازت یافتہ بھی تھے[۱۵۱] ان کے متعلق امام ذہبی فرماتے ہیں کہ "یہ حافظ جید عالم، ادب اور فنون ادب کے ماہر تھے۔ قرطبہ میں حدیث بیان کی اور اپنے شیخ ابوعلی الحافظ کے صحیح جانشین قرار پائے[۱۵۲]

انھیں میں علامہ ابو محمد عبدالحق بن غالب کے والد ماجد ابوبکر غالب بن عبدالرحمٰن الغرناطی الاندلسی (۴۴۱ - ۵۱۸ھ) ہیں[۱۵۳] انھوں نے بہت سے محدثین سے سماعت کی اور اپنے والد اور حافظ ابوعلی الغسانی کے واسطہ سے روایت کی[۱۵۴] ابن بشکوال کہتے ہیں کہ یہ "حافظ حدیث اور طرق وعلل میں کامل دستگاہ رکھتے تھے۔ فن رجال کے ماہر، متون ومعانی کو محفوظ رکھنے والے تھے۔ ہم نے اپنے بعض اصحاب کی تحریر پڑھی ہے کہ انھوں نے ان سے ذکر کرتے ہوئے سنا کہ صحیح بخاری کو سات سو مرتبہ دہرایا۔[۱۵۵]

انھیں میں حافظ ابو محمد عبداللہ بن احمد بن سلیمان الاندلسی الاشبیلی محدث قرطبہ ہیں (۵۲۲ھ) ابوعلی الغسانی کی صحبت اختیار کی اور ابوعلی ان کی تعظیم کرتے تھے اور ان کو ذہین اور وسیع العلم گردانتے تھے۔ ابن بشکوال کہتے ہیں کہ "حدیث وعلل کے حافظ، فن رجال اور جرح وتعدیل میں مہارت تامہ، ثقہ اور ضابطہ تھے۔ ان کی کئی ایک تصنیفات ہیں جن میں "الاقلید فی بیان الاسانید" اور کتاب معرفۃ اسانید المؤطا" وغیرہ ہیں۔[۱۵۶]

اس صدی کے حافظ ابوجعفر احمد بن عبدالرحمٰن بن محمد الاندلسی ہیں جو البطروجی (۵۴۲ھ) سے مشہور ہیں۔ ابوعلی الغسانی وغیرہ محدثین سے اخذ واستفادہ کیا۔ ان کے واسطہ سے ابن بشکوال، محمد بن عبدالعزیز الشغوری اور دیگر لوگوں نے روایت کی[۱۵۷] ان کے متعلق ابن بشکوال کا کہنا ہے کہ یہ "حدیث وفقہ، رجال وتاریخ کے بلند پایہ حافظ اور اپنے ہم عصروں پر فائق تھے۔ ابن بشکوال کے علاوہ دیگر افراد کا خیال ہے کہ "ان کی کئی ایک مشہور تالیفات ہیں اور یہ رجال وتراجم رجال پر عبور رکھتے تھے[۱۵۸]

جیانی اور صدفی کے شاگردوں میں قاضی ابوبکر محمد بن عبداللہ بن محمد بن عبداللہ

ابن العربی المعافری الاندلسی ہیں۔ (۴۶۸ھ - ۵۴۳ھ/۱۰۷۶ - ۱۱۴۸) سن ۸۵ھ میں مشرق کا سفر کیا اور اہل شام وحجاز سے سماعت کی۔ حج کیا اور دو مرتبہ بغداد گئے۔ ابو بکر الشاشی اور ابو حامد الغزالی کی صحبت میں رہے۔ اسکندریہ تشریف لے گئے، وہاں محدثین کے ایک گروہ سے ملاقات کی۔ ان سے حدیثیں لکھیں، استفادہ کیا اور فائدہ بھی پہونچایا۔[۱۵۹] اور علم کے خزانہ سے مالا مال ہوکر اندلس واپس آئے۔[۱۶۰] ان کے متعلق ان کے شاگرد ابن بشکوال کا خیال ہے کہ "حافظ متبحر، اندلس کے آخری عالم۔ امام اور حافظ تھے۔[۱۶۱] اور ان کے متعلق حافظ ابن ناصر الدین الدمشقی نے بدیعۃ البیان کی شرح میں لکھا ہے کہ "یہ ایک مشہور حافظ اور معتبر امام تھے۔[۱۶۲]

ان کا ذکر استاذ ابو جعفر احمد بن ابراہیم الزبیر نے اپنے "صلہ" میں کیا ہے اور فرمایا ہے کہ "انھوں نے اپنے والد ابو محمد کے ساتھ دولت عبادیہ کے سقوط کے بعد سن ۸۵ھ میں حج کا سفر کیا۔ اس وقت ان کی عمر تقریباً ۱۷ سال تھی۔ چنانچہ مصر کے شیوخ سے ملاقات کی اور کئی ایک افراد کا نام گنایا پھر فرمایا کہ "انھوں نے احادیث نوٹ کیں، روایتوں کو اکٹھا کیا اور بکثرت روایت کی۔[۱۶۳] ان کے متعلق امام ذہبی کا خیال ہے کہ قاضی ابو بکر کا شمار ان لوگوں میں ہوتا ہے جو اجتہاد کے درجہ پر فائز ہیں۔[۱۶۴] جلیل القدر علماء نے ان سے استفادہ کیا۔ جن میں قاضی عیاض، ابن بشکوال، صاحب فہرست ابن خیر اور ابو عبد اللہ بن سعادۃ ہیں۔ علم حدیث میں ان کی درج ذیل تصنیفات ہیں:۔

(۱) عارضۃ الاحوذی فی شرح جامع الترمذی
(۲) کوکب الحدیث والمسلسلات[۱۶۵]
(۳) العواصم من القواصم[۱۶۶]

قاضی ابو الفضل عیاض بن موسیٰ الیحصبی السبتی (متوفی ۵۴۴ھ) کا شمار بھی عظیم محدثین میں ہوتا ہے۔ قاضی حافظ ابو علی الغسانی نے انھیں اپنی مسند اجازت عطا فرمائی۔ انھوں نے ابو علی بن سکرۃ وغیرہم سے استفادہ کیا۔[۱۶۷] ان کے شاگردوں میں خلف ابن بشکوال ہیں۔ ان کے متعلق ابن خلکان فرماتے ہیں کہ یہ "حدیث" علوم حدیث، نحو، لغت، کلام عرب، ایام وانساب میں امام وقت مانے جاتے تھے۔[۱۶۹]

ان کے شاگرد خلف ابن بشکوال فرماتے ہیں کہ "وہ صاحب فہم وذکاء اور اہل علم

وفن میں سے تھے۔ انھوں نے ایک لمبی مدت سبتیہ میں قضا کی ذمہ داری ادا کی اس کے بعد کچھ دنوں غرناطہ میں یہی خدمت انجام دی پھر وہ قرطبہ واپس آ گئے۔ تو ہم نے ان سے استفادہ کیا[۱۷۰] ان کے متعلق امام ذہبی کا خیال ہے کہ مختلف علوم میں تبحر پیدا کیا اور عمدہ تالیفات پیش کیں۔ ان کی تصنیفات اقصائے عالم میں پھیل گئیں، جس سے انھیں کافی شہرت ملی[۱۷۱] ابن صعد نے ترجمہ "من النجم الثاقب" میں ان کے حوالے سے یہ لکھا ہے۔ مجھے جو حدیث یا روایت ملی اس کی اسناد سے میں واقف تھا[۱۷۲] حافظ السخاوی ان کے بارے میں فرماتے ہیں کہ "وہ علوم حدیث، لغت، کلام عرب اور انساب میں اپنے تمام ہم عصروں سے زیادہ واقفیت رکھتے تھے[۱۷۳] ان کے متعلق ابوالحسن بن عبداللہ النباہی المالقی نے فرمایا کہ "انھوں نے بہت سی حدیثیں جمع کی تھیں اور اس کی طرف پوری توجہ دیتے تھے اور وہ علم، ذہانت، ہوشمندی اور سوجھ بوجھ میں یقین رکھنے والوں میں سے تھے[۱۷۴]

علم حدیث اور سیرت پر ان کی کئی تصنیفات ہیں۔ جن میں "الشفا فی شرف المصطفیٰ" یا "الشفا بتعریف حقوق المصطفیٰ"[۱۷۵] ہے۔ دوسری تصنیف کتاب الاکمال ہے جو مسلم کی شرح کے طور پر لکھی گئی ہے۔ ایک اور تصنیف مشارق الانوار ہے جو انتہائی مفید کتاب ہے جسے صحاح ثلاثہ میں (موطا، بخاری، مسلم) وارد غریب احادیث کی تفسیر کے طور پر تحریر کی ہے[۱۷۶]

کسی شیخ کا قول ہے کہ "سورج مشرق سے طلوع ہو کر مغرب میں غروب ہوتا تھا۔ اب ایک اور سورج قاضی عیاض کی کتاب الشفاء کی صورت میں ہم مشرق والوں پر طلوع ہوا ہے[۱۷۷] ابن فرحون نے کتاب المشارق کے بارے میں فرمایا ہے کہ "یہ ایسی کتاب ہے کہ اگر آب زر سے لکھی جاتی یا جواہرات سے تو بھی جاتی پھر بھی اس کا حق ادا نہ ہوتا[۱۷۸] علم حدیث میں ان کی ایک دوسری تصنیف "الاسماع الی معرفت اصول الروایۃ وتقیید السماع" ہے[۱۷۹] دوسری تصانیف "شرح حدیث ام زرع اور "کتاب التنبیہات" ہیں[۱۸۰]

قاضی عیاض کے بعد حافظ ابوبکر محمد بن خیر بن عمر بن خلیفہ الاشبیلی (۵۰۲-۵۷۵ھ) جو ابن خیر سے مشہور ہیں، کا ذکر آتا ہے۔ انھوں نے کئی شیوخ، قاضی ابوبکر ابن العربی،

ابوالقاسم بن بقی، اور ابن مغیث وغیرہم سے استفادہ کیا۔[۱۸۱] ابن الآبار نے ان کے متعلق فرمایا ہے کہ "یہ حد درجہ روایت کرنے والے تھے اور ایک سو سے زائد شیوخ سے سماعت کی اور ان کے ہم عصروں میں کوئی ان کے مرتبہ کو نہیں پہنچتا۔[۱۸۲] ان کی ایک مشہور کتاب "فہرستہ" ہے جس میں اپنے شیوخ کے واسطہ سے تمام علوم کی روایت کی ہے۔[۱۸۳]

ابو محمد عبدالحق بن عبدالرحمٰن الازدی الاشبیلی (۵۱۰ - ۵۸۱) ابن خیر کے معاصر ہیں۔ جنھیں ابن الخراط سے بھی جانا جاتا ہے۔[۱۸۴] ان کے فضل وکمال کے لیے یہی کافی ہے کہ حافظ ابوبکر ابن عساکر نے انھیں سند اجازت خود لکھ کر دیا۔[۱۸۵] ان کے متعلق ابوعبداللہ البلنسی الابار فرماتے ہیں کہ "وہ فقیہ، حافظ، حدیث علل اور فن رجال کے جید عالم تھے۔ خیر وصلاح، زہد وتقویٰ، سنت کی پابندی اور دنیا سے بے رغبتی میں معروف تھے۔[۱۸۶] ان کی ہر ایک تصنیف "الجمع بین الصحیحین والاحکام" کے دو نسخے "کبریٰ وصغریٰ" کی شکل میں موجود ہیں۔[۱۸۷]

چھٹی صدی کے ایک محدث ابوالقاسم خلف بن عبدالملک بن سعود بن موسیٰ بن بشکوال الاندلسی، القرطبی (۴۹۲ - ۵۷۸) ہیں۔ انھیں حافظ، ناقد اور محدث اندلس جیسے القاب سے یاد کیا جاتا ہے۔ انھوں نے بہت سے محدثین سے استفادہ کیا۔ جن میں القاضی ابوبکر ابن العربی ہیں، ابوعلی بن سکرۃ الصدفی نے انھیں سند اجازت عطا فرمائی۔[۱۸۸] ان کے متعلق ابوعبداللہ الابار نے فرمایا کہ "وہ بکثرت روایت کرنے والے اور حد درجہ اس سے شغف رکھنے والے تھے۔ وجوہ وعلل سے آگاہ، حجت، اپنے زمانہ کے فائق، حافظ، اخباری اور اندلس کے واقعات کو محفوظ رکھنے والے تھے۔ اپنے شیوخ کے واسطہ سے سند اً چار سو سے زائد کتابوں کی روایت کی ہے۔ جن میں چھوٹی بڑی سبھی شامل ہیں۔ لوگوں نے حصول علم کی خاطر ان کی طرف سفر کیا اور ان سے استفادہ کیا۔ ان کے واسطہ سے ہم سے ایک جماعت نے حدیث بیان کی اور انھیں صلاح باطن سے متصف اور طلبہ کے حق میں صبر وتواضع کا پیکر قرار دیا۔ مختلف علوم میں پچاس تالیفات چھوڑی ہیں۔ اشبیلہ کے بعض مقامات میں ابن عربی کی نیابت میں قضا اور شروط کے انعقاد کی ذمہ داری سونپی گئی۔ پھر علم کے سنانے ہی پر اپنے آپ کو محدود رکھا

یہی وجہ ہے کہ ان سے روایت کرنے والے بے شمار ہیں جن میں ابوبکر بن خیر، ابوالقاسم القنطری، ابوبکر بن سمحون اور ابوالحسن بن الضحاک بھی ہیں۔ یہ تمام کے تمام ان سے قبل ہی وفات پا گئے۔[۱۸۹]

ان کی کئی تصنیفات ہیں جن میں مشہور یہ ہیں۔

(۱) صلۃ تاریخ ابن الفرضی وغوامض الاسماء المبہمۃ۔

(۲) کتاب معرفۃ العلماء الافاضل والمسلسلات۔

(۳) حدیث من کذب علیّ بطرقہ۔[۱۹۰]

اسی صدی کے ابوالقاسم عبدالرحمٰن بن عبداللہ المعروف بالسہیلی (۵۰۸ - ۵۸۱) ہیں۔ ان کی کتابوں میں ایک "الروض الانف" سیرت نبوی کی شرح کے طور پر تصنیف کی گئی ہے۔[۱۹۱]

اسی صدی کے مشہور عالم حافظ ابوعبداللہ محمد بن ابراہیم بن خلف الاندلسی (۵۱۱ - ۵۹۰) ہیں جنھیں ابن الفخار کے نام سے جانا جاتا ہے۔[۱۹۲] ابن الآبار نے ان کے متعلق فرمایا ہے کہ: تمام حفاظ کے امام اور فائق عصر، متون واسانید کو بیان کرتے تھے، ساتھ ہی ساتھ رجال سے واقف اور غریب احادیث کے حافظ تھے۔[۱۹۳]

میں نے طوالت کے خوف سے علم حدیث کے میدان میں مشہور علماء کے ذکر ہی پر اکتفا کیا ہے۔ ورنہ اندلس کو علوم شرعیہ بالخصوص علم حدیث کا گہوارہ سمجھا جاتا تھا۔ اور وہاں کی درس گاہیں مثلاً جامع اشبیلیۃ، جامع قرطبۃ، جامع غرناطہ، جامع طلیلۃ، اور جامع بیسرۃ، علم حدیث اور آداب وغیرہ کے لیے معروف تھیں۔[۱۹۴]

۶۳۴ھ میں قرطبہ کا سقوط ہوا اور پھر یکے بعد دیگرے دوسرے شہروں پر زوال آنا شروع ہوگیا۔ ۸۹۸ھ میں وہاں کا آخری شہر غرناطہ بھی صلیبیوں کے قبضہ میں آگیا۔ اس طرح دیار اندلس کفر وشرک کی تاریکیوں میں ڈوب گیا جبکہ وہاں کا اسلامی عہد علم وادب کے اعتبار سے۔ تاریخ علم کا دور زریں شمار ہوتا ہے یورپ اور دیگر تمام ممالک علم کے معاملہ میں ان کے دست نگر تھے۔ اب موسیٰ بن نصیر اور طارق ابن زیاد کہاں سے آئیں گے جو مسلمانوں کی گم شدہ عظمت کو بحال کرسکیں۔

حواشی

۱ احمد امین، ظہر الاسلام، ۳، ۱۴۸۔
۲ حسن ابراہیم، تاریخ الاسلام ۳، ۴۴۸۔
۳ ابن الفرضی، تاریخ علماء الاندلس ۲، ۱۲۰ مقدمہ ابن خلدون، ۴۱۔
۴ الذہبی، التذکرۃ ۱، ۱۷۶ ۵ تاریخ علماء الاندلس ۱، ۱۲۲
۶ ابن کثیر، البدایۃ والنہایۃ، ۱۰، ۲۵۹۔ ۷ ابن القوطیہ، تاریخ فتح الاندلس ۲۵
۸ تاریخ علماء الاندلس، ۱، ۲۹۰
۹ ابن فرحون، الدیباج المذہب ۲۳۸۔ مزید ملاحظہ ہو۔ احسان عباس، تاریخ الادب الاندلس، ۲۸۔ (قرموس بن عباس) ۱۰ التذکرۃ - ۱، ۴۷ - ۶۴۔
۱۱ ایضاً ۱، ۶۴۷ ۱۲ ابن وضاح، کتاب البدع والنہی عنہا (المقدمۃ)
۱۳ الدیباج المذہب ۲۳۹، شجرۃ النور الزکیۃ، ۷۶۔
۱۴ تاریخ علماء الاندلس ۱، ۱۰۷
۱۵ حسین مونس، شیوخ العصر فی الاندلس ۴۶۔
۱۶ الذہبی، سیر اعلام النبلاء، ۱۳، ۲۹۲ - ۲۹۳۔
۱۷ التذکرۃ ۲، ۶۳۰۔ ۱۸ ایضاً ۱۹ ایضاً۔
۲۰ ۲۱ ۲۲ ۲۳ ایضاً ۲۴ التذکرہ ۲، ۶۴۸
۲۵ ۲۶ ۲۷ ۲۸ ایضاً ۳، ۸۰۲۔
۲۹ احمد المقری، نفح الطیب ۶، ۱۶۰ - ۱۶۱ ۳۰ ایضاً، ۱۶۱
۳۱ ایضاً ۱۱۸۰ ۳۲ ایضاً ۳۳ ایضاً ۳۴ ایضاً ۱۲۰۔
مزید دیکھئے، التذکرہ ۳، ۸۵۴۔
۳۵ نفح الطیب ۶، ۱۲۰ ۳۶ تاریخ علماء الاندلس ۱، ۲۹۷۔
۳۷ التذکرہ ۳، ۸۵۶ ۳۸ نفح الطیب ۶، ۱۲۱
۳۹ ظہر الاسلام ۳، ۵۱ ۴۰ التذکرۃ ۳، ۸۷۰
۴۱ ایضاً ۳، ۸۸۰ ۴۲ ایضاً ۹۱۹، سیر اعلام النبلاء ۱۶، ۱۸۰۔

۴۳ سیر اعلام النبلاء، ۱۶، ۱۹، التذکرۃ، ۳، ۹۱۹۔ تاریخ علماء الاندلس، ۱، ۱۱۳۔
۴۴ سیر اعلام النبلاء، ۱۶، ۱۰۵ ۴۵ ایضاً۔
۴۶ ایضاً، تاریخ علماء الاندلس، ۱، ۹۴
۴۷ التذکرہ، ۳، ۱۰۰۷۔ ۴۸ ایضاً۔ ۱۰۰۸۔
۴۹ ایضاً، ۱۰۰۷، نفح الطیب، ۷، ۲۴۷ ۵۰ التذکرۃ، ۳، ۱۰۰۸
۵۱ ایضاً۔ ۳، ۱۰۲۵ ۵۲ ایضاً۔ ۵۳ ایضاً۔ ۱۰۵۸۔ ۵۴ ایضاً
۵۵ ایضاً ۱۰۵۹ ۵۶ ایضاً ۵۷ ایضاً ۱۰۹۱۔ ۵۸ ایضاً ۵۹ ایضاً۔
۶۰ ایضاً ۱۰۹۳ ۶۱ ایضاً ۶۲ ایضاً ۱۰۹۸۔ ۶۳ ایضاً۔ ۱۰۹۸ – ۱۰۹۹
۶۴ ابن بشکوال الصلۃ، ۱، ۴۴ ۶۵ التذکرہ۔ ۳، ۱۰۹۹۔
۶۶ سیر اعلام النبلاء ۱۷، ۵۶۹ – ۵۷۰ آگے سیر اعلام
۶۷ ابوالحسن، تاریخ قضاۃ الاندلس، ۹۵، ۹۶۔
۶۸ حسین مونس، شیوخ العصر، ۸۲۔ ۶۹ التذکرۃ، ۳، ۱۱۲۰
۷۰ ایضاً۔ ۱۱۲۱ ۷۱ ایضاً ۷۲ ایضاً۔ ۳، ۱۱۴۶۔
۷۳ مصطفیٰ احمد زرقاء، مقدمہ معجم فقہ ابن حزم، ۱، ۱۳
۷۴ التذکرہ۔ ۳، ۱۱۴۷ ۷۵ ایضاً
۷۶ الحمیدی، جذوۃ المقتبس فی ذکر ولاۃ الاندلس، ۲۱۹
۷۷ معجم فقہ ابن حزم، ۱۔ ۱۳ ۷۸ لسان المیزان، ۴، ۲۳۲
۷۹ ایضاً۔ ۲۳۳ ۸۰ سیر اعلام، ۱۸، ۱۵۵ ۸۱ ایضاً۔
۸۲ جذوۃ المقتبس، ۳۶۷، دیکھئے: سیر اعلام، ۱۸، ۱۶۵۔
۸۳ الصلۃ، ۲، ۶۷۷۔ ۶۷۸، دیکھئے: وفیات الاعیان، ۷، ۶۶
۸۴ التذکرۃ ۳، ۱۱۲۹۔ ۱۱۳۰، سیر اعلام، ۱۸، ۱۵۶۔
۸۵ سیر اعلام ۱۸، ۱۵۷۔
۸۶ ایضاً، ۱۵۷۔ ۱۵۸، وفیات الاعیان، ۷، ۶۷، الصلۃ، ۳، ۶۷۸
۸۷ وفیات الاعیان، ۷، ۶۸، الصلۃ، ۲، ۶۷۸، بغیۃ الملتمس، ۴۹۰، سیر اعلام النبلاء، ۱۸، ۱۵۸۔
۸۸ محمد ابوزہو، الحدیث والمحدثون، ۲۵۱۔

۸۹ھ حاجی خلیفہ، کشف الظنون ۲، ۱۹۰۷۔
۹۰ھ سیر اعلام، ۱۸، ۱۵۸۔
۹۱ھ مطبوع علی ہامش: الاصابہ (دار احیاء التراث العربی۔ بیروت)
۹۲ھ مطبوع من بیروت (بیروت سے شائع شدہ) مزید دیکھئے: وفیات الاعیان، ۷، ۶۷۔
۹۳ھ مطبوع۔ دیکھئے مزید: وفیات الاعیان۔
۹۴ھ سیر اعلام، ۱۸، ۱۵۹۔ ۹۵ھ وفیات الاعیان، ۲، ۸۰۴۔
۹۶ھ ایضاً۔ ۸۰۴۔ ۹۰۴، دیکھئے: تاریخ قضاۃ الاندلس، ۹۵۔
۹۷ھ السیوطی، طبقات الحفاظ، ۴۲۸۔
۹۸ھ التذکرہ، ۳، ۱۱۷۹۔ ۹۹ھ ایضاً
۱۰۰ھ ابوالولید الباجی، التعدیل والتجریح، ۱، ۲۸۔ (المقدمۃ)
۱۰۱ھ التذکرۃ، ۳، ۱۱۸۰۔ ۱۰۲ھ القاضی عیاض، ترتیب المدارک، ۴، ۸۰۳
۱۰۳ھ نفح الطیب، ۶، ۱۷۶ ۱۰۴ھ ایضاً۔ ۱۷۵
۱۰۵ھ التذکرۃ، ۳، ۱۱۸۰ ترتیب المدارک، ۴، ۸۰
۱۰۶ھ طبع (دار اللواء، ریاض۔ ۱۹۸۶ء
۱۰۷ھ سیر الاعلام، ۱۸، ۵۳۸ (حواشی کے ساتھ) ۱۰۸ھ ایضاً۔
۱۰۹ھ التذکرہ، ۳، ۱۱۲۶۔ ۱۱۰ھ ایضاً۔ ۱۱۴۹۔ ۱۱۱ھ ایضاً، ۴، ۱۲۱۸۔
۱۱۲ھ سیر اُعلام، ۱۹، ۱۲۱۔ ۱۱۳ھ التذکرۃ، ۴، ۱۲۱۸، نفح الطیب، ۶، ۳۰۰۔
۱۱۴ھ سیر اُعلام، ۱۹، ۱۲۲۔ ۱۱۵ھ وفیات الاعیان۔ ۴، ۲۸۲۔
۱۱۶ھ التذکرۃ۔ ۴، ۱۲۱۹ ۱۱۷ھ ایضاً۔ سیر اُعلام، ۱۹، ۱۲۳۔
۱۱۸ھ التذکرہ۔ ۴، ۱۲۱۹، سیر اعلام، ۱۹، ۱۲۲۔
۱۱۹ھ سیر اعلام، ۱۹، ۱۲۷، التذکرۃ، ۴، ۱۲۲۲۔ وفیات الاعیان، ۴، ۲۸۳۔
۱۲۰ھ التذکرہ۔ ۴، ۱۲۲۲، سیر اعلام، ۱۹، ۱۲۷
۱۲۱ھ نفح الطیب، ۶، ۳۰۱ ۱۲۲ھ سیر اعلام، ۱۹، ۱۲۵
۱۲۳ھ ایضاً۔ ۱۹، ۱۴۸۔ ۱۴۹ ۱۲۴ھ ایضاً۔ ۱۹، ۱۴۹
۱۲۵ھ ایضاً۔ ۱۹، ۱۵۰ ۱۲۶ھ محمد بن عبداللہ بن ابی بکر القضاعی جو ابن الابار کے

نام سے معروف ہیں۔ المعجم فی اصحاب القاضی ابی علی الصدفی، ۷۹ — ۸۰۔
۱۲۷ھ القاضی عیاض، الالماع، (مقدمہ) ۱۲۸ھ الصلۃ، ۱، ۱۲۱ — ۱۲۳۔
۱۲۹ھ التذکرۃ، ۴، ۱۲۳۳ — ۱۲۳۴۔ ۱۳۰ھ ایضاً، ۱۲۳۴
۱۳۱ھ ابن عطیۃ، فہرست، ۷۸۔ ۱۳۲ھ الصلۃ، ۱، ۱۴۳۔
۱۳۳ھ الکتانی، الرسالۃ المستطرفۃ، ۱۱۸، دیکھئے فہرس الفہارس، ۲، ۲۵۴۔ سیر اعلام، ۱۹، ۱۵۰، ابن خیر، فہرست، ۲۲۰۔
۱۳۴ھ ابن حجر، لسان المیزان ۳، ۴۴۵۔ ۱۳۵ھ ابن خیر، فہرست، ۲۲۱
۱۳۶ھ ایضاً ۴۲۵۔ ۱۳۷ھ التذکرہ، ۴، ۱۲۵۳۔
۱۳۸ھ ابن الابار، المعجم فی اصحاب القاضی ابی علی الصدفی، ۷۹، ۸۰۔
۱۳۹ھ سیر اعلام، ۱۹، ۳۷۷ ۱۴۰ھ نفح الطیب، ۶، ۲۳۷۔
۱۴۱ھ ایضاً۔ ۶۔ ۲۳۹، سیر اعلام، ۱۹، ۳۷۸ ۱۴۲ھ فہرس الفہارس، ۲، ۱۱۱ ۱۴۳ھ ایضاً
۱۴۴ھ ایضاً ۱۴۵ھ الصلۃ، ۱، ۱۲۵، سیر اعلام، ۱۹، ۳۷۷۔
۱۴۶ھ فہرس ابن عطیۃ ۱۰۰۔ ۱۴۷ھ سیر اعلام، ۱۹، ۳۷۷۔
۱۴۸ھ ابیاجی، التعدیل والتجریح، ۱، ۸۳۔
۱۴۹ھ۔ المعجم فی اصحاب الصدفی، (مقدمۃ) التعدیل والتجریح ۱، ۸۳۔
۱۵۰ھ شیوخ العصر، ۹۳ ۱۵۱ھ التذکرۃ، ۴، ۱۲۵۵۔
۱۵۲ھ ایضاً ۱۵۳ھ ایضاً ۱۵۴ھ ایضاً ۱۵۵ھ الصلۃ، ۲، ۴۵۸، دیکھئے: سیر اعلام، ۱۹، ۵۸۷۔ ۱۵۶ھ التذکرۃ، ۴، ۱۲۷۲۔ ۱۵۷ھ ایضاً۔ ۱۲۹۳۔
۱۵۸ھ ایضاً ۱۵۹ھ ایضاً، ۱۲۹۹، تاریخ قضاۃ الاندلس، ۱۰۵۔
۱۶۰ھ وفیات الاعیان، ۶، ۲۹۶۔ ۱۶۱ھ فہرس الفہارس، ۲، ۲۲۹، الصلۃ، ۲، ۴۹۰، شیوخ العصر، ۸۷ ۱۶۲ھ فہرس الفہارس، ۲، ۲۲۹۔
۱۶۳ھ تاریخ قضاۃ الاندلس، ۱۰۶۔ ۱۶۴ھ سیر اعلام، ۲۰، ۲۰۱۔
۱۶۵ھ ایضاً، ۱۱۹ ۱۶۶ھ مطبوع من بیروت۔ (بیروت سے شائع شدہ)
۱۶۷ھ التذکرۃ۔ ۴، ۱۳۰۴۔ ۱۳۰۵ ۱۶۸ھ سیر اعلام، ۲۰، ۲۱۴۔
۱۶۹ھ وفیات الاعیان۔ ۳، ۴۸۳۔

۱۷۰ھ سیر اعلام، ۲۰، ۲۱۴، الصلۃ، ۲، ۴۵۳۔
۱۷۱ھ سیر اعلام، ۲۰، ۲۱۲۔ ۱۷۲ھ فہرس الفہارس، ۲، ۱۸۴
۱۷۳ھ ایضاً ۱۷۴ھ تاریخ قضاۃ الاندلس، ۱۰۱
۱۷۵ھ التذکرۃ، ۴، ۱۳۰۵
۱۷۶ھ یہ کتاب ۱۹۸۳ء میں مراکش سے شائع ہوئی ہے۔ مزید دیکھئے: وفیات الاعیان، ۳، ۸۲۴
۱۷۷ھ فہرس الفہارس، ۲، ۱۸۶۔ ۱۷۸ھ ایضاً ۱۷۹ھ ایضاً۔
۱۸۰ھ سیر الاعلام، ۲۱ - ۸۰۶ ۱۸۱ھ ایضاً۔
۱۸۲ھ ایضاً۔ الصلۃ، ۱، ۵۲۲۔ ۱۸۳ھ بغداد مکتبہ مثنیٰ سے شائع ہوئی ہے ۱۹۶۳ء۔
۱۸۴ھ التذکرۃ، ۴، ۱۳۵۰ ۱۸۵ھ۔ ایضاً۔
۱۸۶ھ سیر اعلام، ۲۱، ۱۹۹ ۱۸۷ھ ایضاً ۱۸۸ھ ۱۳۹، ایضاً ۱۸۹ھ ۱۴۰
۱۹۰ھ التذکرۃ۔ ۴، ۱۳۴۰ ۱۹۱ھ ایضاً۔ ۴، ۱۳۴۹ ۱۹۲ھ ایضاً۔ ۴، ۱۳۵۵۔
۱۹۳ھ ایضاً۔ ۱۳۵۵ - ۱۳۵۶
۱۹۴ھ (الاندلس الاسلامیۃ) I. H. Burny, Muslim Spain. 303
دیکھئے ریاض اتاریخ، ۳۷۱۔ (الدراسات الاسلامیہ)

اسلام میں خدمتِ خلق کا تصور

مولانا سیّد جلال الدین عمری

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

ایک اہم موضوع پر اردو میں پہلی مستند کتاب، ہر فرد اور ہر ادارہ کے لیے یکساں مفید۔

آفسٹ کی حسین طباعت، خوبصورت سرورق، ضخامت ۱۷۶ صفحات۔ قیمت صرف ۲۵ روپئے

ملنے کے پتے: ادارۂ تحقیق پانے والی کوٹھی۔ دودھ پور علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱
مرکزی مکتبہ اسلامی، بازار چتلی قبر دھلی ۱۱۰۰۰۶

ملّی نظام پارٹی

(منظر و پس منظر)

ڈاکٹر عبید اللہ فہد فلاحی

بیسویں صدی کے تیسرے چوتھے عشرے تک مغربی و مشرقی مفکرین، قلمکاروں اور محققین کے یہاں ترکی میں لادینیت و مغربیت کا شجرِ خبیث سرسبز و شاداب اور توانا و مستحکم ہو چکا تھا جسے ماہرینِ عمرانیات کے تجزیوں کے مطابق مذہب پسندی کا کوئی جھونکا نقصان نہ پہونچا سکتا تھا لیکن چند ہی سالوں کے بعد وہ اسلام کے شجرۂ طیبہ کو برگ و بار لاتا دیکھنے لگے[۱] اور ترکی قوم کی اپنی قدیم میراث و تہذیب کی طرف واپسی کو وہ ملک کے امن و امان اور یوروپی اقوام کے مفادات کے لیے چیلنج تصور کرنے لگے اور اپنے تحقیقاتی اداروں، عمرانیاتی اکیڈمیوں اور ماہرین و متخصصین کو اس احیاء کے اسباب و محرکات کا پتہ لگانے کے لیے وقف کر دیا تاکہ ان کا بروقت تدارک کیا جا سکے اور اسلامی نشاۃ ثانیہ کے بڑھتے ہوئے رجحان پر بند لگائی جا سکے۔

مصطفیٰ کمال اتاترک (۱۸۸۱ء — ۱۹۳۸ء) ضیاء گوک الپ (۱۸۷۵ — ۱۹۲۴ء) نامق کمال[۲] (۱۸۴۰ء — ۱۸۸۸ء) اور دوسرے اُن ترکی دانش وروں کے افکار و اثرات کا ترکی قوم نے گہرا اثر قبول کیا جو ترک قومیت اور لادین ثقافت کے مدعی و علم بردار تھے اور جنھوں نے پوری قوم کو اس کے تابناک ماضی اور عظیم ورثہ سے کاٹ کر یوروپی فکر و تاریخ میں ضم ہو جانے کی دعوت دی یا کم از کم سیکولر قومیت اور ملّی وجود کا ملغوبہ تیار کر کے اسلام کے آفاقی تصور سے اسے منحرف رکھا اور اُن افراد اور اداروں کی آواز صدا بصحرا ثابت ہوئی جو اسلام کے احیاء اور ملت کی نشاۃ ثانیہ کی آرزو رکھتے تھے[۳] لیکن ترکی میں لادینیت کاری (Secularization,) اور مغربی اثرات و افکار کی توسیع و تنفیذ کا تجزیہ کرنے کے لیے روایتی عثمانی بیوروکریسی کی

تاریخ اور اٹھارویں صدی کی تنظیمات کا مطالعہ کرنا ناگزیر ہوگا کیونکہ اس کے بغیر روایت پسندی اور تجدّد کی کشمکش کو سمجھنا آسان نہ ہوگا۔

تنظیمات کا کردار

سلطنت عثمانیہ کی بنیاد دین و دولت اور مذہب و سیاست کی یکجائی پر رکھی گئی تھی اور مذہبی و دنیوی تمام اختیارات خلیفہ کی ذات میں مرتکز ہوتے تھے۔ اسلام کا یہ تصور بھی جاگزیں تھا کہ اسلام کی حفاظت اور شریعت مطہرہ کی تنفیذ کے لیے ریاست ناگزیر ہے[۱] مگر مذہب و شریعت پر ریاست کی علی بالادستی اس وقت بتدریج نمایاں ہوتی گئی جب قوانین میں اصلاح و تبدیلی کے لیے تنظیمات کی تحریک چلائی گئی[۲] تنظیمات[۳] دراصل ان اصلاحات کو کہتے ہیں جو مملکت عثمانیہ کی حکومت اور ادارے کے سلسلہ میں سلطان عبدالمجید[۴] (۱۸۲۳ء — ۱۸۶۱ء) کے عہد حکومت میں جاری ہوئیں اور جن کی ابتدا اُس فرمان سے ہوئی جسے عام طور پر "گلخانہ کا خط شریف" کہا جاتا ہے۔ تنظیمات خیریہ کی ترکیب پہلے پہل سلطان محمود ثانی[۵] (۱۷۸۴ء — ۱۸۳۹ء) کے دور حکومت کے آخری سالوں میں ملتی ہے۔ دور تنظیمات کا خاتمہ تقریباً ۱۸۸۰ء میں سمجھا جاتا ہے جب سلطان عبدالحمید ثانی[۶] (۱۸۴۲ء — ۱۹۱۸ء) کی حکومت کا زمانہ شروع ہوا[۷]

فرمان خط شریف میں اس بات کا اعلان تھا کہ ساری رعایا کی آبرو اور مال محفوظ رہے گا۔ التزام یعنی ٹیکسوں کو اجارہ پر دینے کا قاعدہ موقوف ہو جائے گا۔ فوج میں بھرتی کا کام زیادہ باقاعدگی سے ہوا کرے گا، جملہ ملزموں کے مقدمات کھلی عدالتوں میں پیش ہوں گے، اہل اسلام اور دوسرے تمام مذاہب کے پیرو قانون کی نظروں میں برابر سمجھے جائیں گے۔ اس فرمان میں اس بات کی وضاحت بھی کی گئی تھی کہ جدید قوانین کا مقصد 'اصول عتیقہ' میں مکمل تبدیلی کرنا ہے۔ اس خط کا مسودہ تیار کرتے وقت مصطفیٰ رشید پاشا کا مقصد ملکی حکومت پر دوبارہ اعتماد قائم کرنا اور دُول یورپ کو کسی نہ کسی طرح مطمئن کرنا تھا کیونکہ داخلی امور میں ان کی دراندازی تشویشناک صورت اختیار کرتی چلی جا رہی تھی۔

خطِ ہمایوں (فروری ۱۸۵۶ء) فرمان کو غیر مسلم رعایا کے حقوق کی مساوات کے متعلق ۱۸۳۹ء کے وعدوں کی مفصّل اور مکمل توثیق قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس فرمان کی خاص بات یہ تھی کہ مسلمانوں اور غیر مسلموں کے باہمی مقدمات کے تصفیوں کے لیے مخلوط عدالتیں قائم کرنے اور ان سے متعلق جملہ قوانین کو جلد از جلد منضبط کرنے کا اعلان کیا گیا تھا اور غیر ملکی طاقتوں کو یہ حق بھی دیا گیا تھا کہ وہ سلطنت عثمانی کی حدود میں اراضی کی ملکیت حاصل کر سکتی ہیں۔ تاہم یورپین طاقتوں کی دخل اندازی کا سلسلہ ۱۸۵۶ء کے بعد بھی ختم نہ ہوا اور وہ ترکی کے خلاف سازشوں میں مصروف رہیں۔
۲۳ دسمبر ۱۸۷۶ء کو دولت عثمانیہ کے نئے دستور کا اعلان ہوا لیکن اس اصلاحی اقدام سے بھی کوئی کامیابی حاصل نہ ہوئی اور آئین ساز شخص مدحت پاشا کو دو ہی مہینے بعد جلاوطن کر دیا گیا اور اس کے بعد ہی سلطان عبدالحمید نے اس آئین کو نظر انداز کر دیا تاہم اس دور میں اصلاحات کو مکمل طور سے معطل نہ کیا گیا۔ ۱۸۷۹ء کے قوانین سے جو خاص کر دیوانی محکمے کے متعلق تھے تنظیمات کی قانون سازی ایک لحاظ سے تکمیل پا گئی۔[۱۱]

ان قوانین و اصلاحات میں غیر ملکی عناصر و افکار کی آمیزش بلکہ ان کی بالادستی نمایاں تھی ۱۸۳۹ء کے بعد صوبوں کے نظم و نسق کا جو نیا طریقہ رشید پاشا نے متعارف کرایا تھا وہ فرانسیسی طرز کا تھا اسی طرح ۱۸۶۴ء اور ۱۸۷۱ء کے قانون ولایات پر بھی یہی اثر برقرار رہا۔ ۱۸۵۰ء کا ضابطۂ تجارت زیادہ تر فرانسیسی قانون پر مبنی تھا یہی حال ۱۸۵۸ء کے ضابطۂ تعزیرات، ۱۸۶۳ء کے ضابطۂ قانون تجارت بحریہ اور ۱۸۶۱ء کے آئین دادرسی تجاری (Code of Commercial Procedure,) کا تھا۔ البتہ ۱۸۶۹ء کے مجلّہ یعنی ضابطۂ دیوانی میں کوشش کی گئی تھی کہ قانون ملکیت اور قانون ضمانات وغیرہ کو حنفی مذہب کے مطابق جمع کر لیا جائے۔ غیر مسلم طبقات اور جماعتوں کے لیے جو بنیادی قواعد ۱۸۶۰ء میں شائع ہوئے ان کا رجحان اس طرح تھا کہ اداری امور میں کلیسائی عنصر کے اقتدار کو کم کر کے غیر کلیسائی عنصر کو زیادہ اختیار دیا جائے ان جماعتوں نے عام طور پر قضائی معاملات میں اپنی خود مختاری قائم رکھی۔

۱۸۴۵ء میں تعلیمی نظام کی اصلاح کی غرض سے ایک مجلس معارف مقرر ہوئی پہلے اس کے صدر فواد پاشا تھے اور بعد میں جودت پاشا۔ چنانچہ مذہبی تعلیم کی روایات سے تصادم ناگزیر تھا۔ ایک یونیورسٹی اسی سال قائم ہوئی مگر اس کا کوئی خاطر خواہ نتیجہ نہ نکلا اور ثانوی اور ابتدائی مدارس کے قیام میں بڑی مشکلات پیش آئیں ۱۸۶۸ء میں غلط سرائے کے ثانوی مدرسہ کا افتتاح ہوا جس میں تعلیم فرانسیسی زبان میں دی جاتی تھی اس کا مطلب یہ سمجھا گیا کہ غیر ملکی ثقافت کو ترکی میں داخل کیا جا رہا ہے چنانچہ اس کی بڑی سختی سے مخالفت ہوئی [۱۲]

تحریک تنظیمات کی مخالفت علماء کی جانب سے اس لیے ہوئی کہ وہ شرعی امور میں اپنے اختیارات اور حق ادارہ سے محروم کر دیئے گئے تھے اور اس تحریک کے ذریعہ اسلامی قوانین کی بہت سی دفعات پر ضرب لگائی گئی تھی۔ غیر مسلم طبقات نے ان اقدامات کے خلاف بے چینی کا اظہار اس لیے کیا کہ حقوق مساوات کے حصول میں انھیں نفع ہی نفع نظر نہیں آتا تھا ان مراعات کی وجہ سے ان کی باہمی چپقلش اور اختلافات مزید وسیع ہو گئے چنانچہ یہ ایک حقیقت ہے کہ تنظیمات کی راہ میں حائل مشکلات زیادہ تر غیر مسلم رعایا ہی کی الجھنوں کی وجہ سے پیدا ہوتی رہتی تھیں [۱۳] اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ دول یورپ ہمیشہ دخل اندازی پر اتر آئی تھیں اور یہی وجہ تھی کہ خود ترکی میں ایک بڑا طبقہ ایسا پیدا ہو گیا تھا جو ان تنظیمات کو دولت ترکیہ کے مفاد کے لیے خطرناک سمجھتا تھا۔

مجلس معارف کے صدر احمد جودت پاشا (۱۸۲۲ء — ۱۸۹۵ء) بھی گرچہ اصلاحات آئینی اور ترقیات علمی و ادبی کے حق میں تھے اور ترکی کو جامد و متحجر ماحول سے نکال کر ترقی یافتہ اقوام کے دوش بدوش کھڑا کرنا چاہتے تھے مگر فرانسیسی قوانین و ضوابط کی جگہ اسلامی شریعت کی تنفیذ پر ان کا اصرار تھا وہ ایسے سماجی و سیاسی اداروں اور تنظیمات کے مخالف تھے جن میں اسلام کو کلیدی مقام حاصل نہ ہو۔ ان کے خیال میں ترکی کے زوال و انحطاط کا واحد حل یہ تھا کہ صنعتی و تکنیکی میدانوں میں اور فوجی و عسکری پہلوؤں سے جدت کاری (Modernisation,) ہو لیکن ترک معاشرہ کی قومی تعمیر میں اسلام کا مرکزی کردار ہو [۱۴] جودت پاشا [۱۵] نے وزیر عدلیہ کی حیثیت سے اپنے پہلے دور وزارت ہی میں ایک طرف تو قضاۃ کی تعلیم و ہدایت اور عدالتی

کاروبار کی اصلاح کے لیے قانونی اور شرعی نصاب مقرر کیے اور دوسری جانب اس بات کی بھی طرح ڈالی کہ ایک انجمن بنا کر اس کے زیر نگرانی حنفی فقہ کی بنیاد پر ایک مجلہ یعنی مجموعہ قانون تیار کیا جائے۔ اس قسم کے مجلے یا ضابطے (یعنی ایسا ضابطہ جو اسلامی اصول وعقائد پر مبنی ہو) کی منظوری حاصل کرنے کے لیے جودت پاشا کو جواد پاشا اور شروانی زادہ رشدی پاشا کی تائید وحمایت حاصل تھی لیکن علی پاشا اس تجویز کا مخالف تھا اور اس کے بجائے فرانسیسی ضابطۂ دیوانی (Civil Code,) اختیار کرنے کو ترجیح دیتا تھا۔

جودت پاشا کے طرز عمل اور تصانیف دونوں میں ترقی پسندی اور مذہب پسندی کا ایک خوش گوار امتزاج ملتا ہے ایک طرف اس نے بڑے استقلال کے ساتھ ترکی معاشرے میں زیادہ سے زیادہ روشن خیالی اور بیداری پیدا کرنے کی حمایت کی اور حکمراں طبقے میں جہالت، تعصب اور خود پرستی کے اظہار کی اور عوام میں رائج غلط اعتقادات کی سخت مذمت کی ہے تو دوسری طرف اس کے خیالات پر مذہبی اثرات غالب ہیں اور عمر کے آخری حصہ میں تنظیمات کے متعلق اس کے خیالات میں تبدیلی نظر آتی ہے بلکہ سلطان عبدالحمید ثانی کے دور کے عام رجحانات سے ہم آہنگ ہو کر وہ رجعت پسندانہ رویہ اختیار کر لیتا ہے۔[۵۱۷]

سلطان عبدالحمید ثانی پر یہ الزام لگایا جاتا ہے کہ انھوں نے جدید ترقیات کی مخالفت کی اور ترکی کو پسماندہ، مفلوک الحال اور قدامت پرست بنائے رکھنے میں کوئی کسر نہ چھوڑی حالانکہ یہ سراسر بہتان تراشی اور سلطان کے کردار کو داغدار کرنے کی ناپاک یہودی سازش ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ مغربی اقوام کی تہذیب وثقافت کو مستعار لینے کے خلاف تھے کیونکہ ان کے عقیدہ وایمان کے مطابق مشرق کی اسلامی تہذیب مکمل اور ہر پہلو سے مغربی تہذیب سے برتر اور ممتاز تھی ہاں مغرب کے پاس جدید علوم تھے جنھیں یک بہ یک اختیار کرنے کے حق میں وہ نہیں تھے بلکہ وہ اس معاملہ میں تدریج کے قائل تھے۔ وہ کہتے تھے:

"یہ کہنا درست نہیں ہے کہ میں یوروپ کی ہر نئی چیز کا مخالف ہوں البتہ جلد بازی شیطان کی روش ہے اور اس کے مقابلے میں اطمینان

اور اعتدال میرا مسلک ہے۔ ہمیں اپنی نگاہوں کے سامنے اس عظیم نعمت کو ضرور رکھنا چاہیے جس سے اللہ نے ہم کو سرفراز کیا ہے۔ اسلام ترقی کا مخالف نہیں ہے البتہ قابل قدر اور قیمتی چیزوں کو طبعی اور فطری انداز میں نافذ ہونا چاہیے۔ ان کی آمد اندرون سے اور حسب ضرورت ہو۔ ان معاملات میں کامیابی حاصل نہیں ہوگی اگر انھیں خارج سے تھوپنے کی کوشش کی جائے گی۔"[۱۸]

J. DENY, نے اپنے مقالہ (مطبوعہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ) میں اس الزام کی تردید کی ہے کہ سلطان عبدالحمید روشن خیال نہ تھا۔ ثبوت میں اس نے اُن تعلیمی اداروں کو پیش کیا ہے جو سلطان کے دور میں قائم ہوئے۔ مولانا شبلی نعمانی (۱۸۵۷ء - ۱۹۱۴ء) نے اپنے سفرنامہ میں لکھا ہے کہ سلطان کے دور میں تعلیمی ترقی کی رفتار کافی تیز تھی چنانچہ اس کی تخت نشینی کے وقت مدارس رشدیہ کی تعداد ۹۶ تھی جو ۱۸۹۲ء میں بڑھ کر ۵۰۴ ہوگئی۔ اس کے دور میں دو ہزار سے زائد نئے مدارس قائم ہوئے۔ مصارف تعلیم تین لاکھ پونڈ سالانہ سے بڑھ کر آٹھ لاکھ پونڈ سالانہ ہوگئے (۱۹) محمد حرب عبدالحمید کے مطابق سلطان نے تمام میدانوں میں مغربی علوم وفنون سے استفادہ کے لیے کالج، اسکول، تربیتی مراکز اور تحقیقی ادارے قائم کیے۔ سائنس کالج، آرٹس والا کالج، مکتب حقوق، پولیٹیکل سائنس کالج، مکتب ملکیہ، فائن آرٹس اکیڈمی، مکتب صنعت خود کفالت، کامرس ایگریکلچر، میڈیسن، حیوانیات، طبعیات، کیمیا، بحری تجارت وغیرہ کے کالجز، اساتذہ کی ٹریننگ کے لیے کالجز اور معاہد، یتیموں، اندھوں، گونگوں اور بہروں کے لیے، اسکول، ثانوی مدارس غرضیکہ ہر علم وفن اور ہر تکنیک کے اسکول اور کالج سلطان نے قائم کیے۔ دمشق، بغداد، بیروت، سلانیک اور قونیہ وغیرہ میں ان اداروں کا جال بچھ گیا جن میں ترکی اور فرانسیسی زبانوں میں تعلیم دی جاتی تھی۔ اسی طرح مغربی علوم و تجربات سے استفادہ کے لیے سلطان نے فرانس اور جرمنی جیسے ملکوں میں تعلیمی اور ثقافتی وفود روانہ کیے۔[۲۰]

سلطان عبدالحمید ثانی کی اس روشن خیالی اور ان کی تعلیمی و سائنسی خدمات کے باوجود نوجوان ترکوں نے انھیں عتاب کا نشانہ بنایا اور لادین عناصر کا زور بڑھتا

چلا گیا اور مذہب پسند طبقات سیاسی سطح پر کمزور ہوتے چلے گئے یہاں تک کہ مصطفیٰ کمال اتاترک اور اس کے ساتھیوں کے ذریعہ خلافت عثمانی کا خاتمہ ہوگیا اس لیے کہ اکثر عثمانی سلاطین نے مذہب اور خلافت کو اپنے مخصوص مصالح اور ذاتی مفاد کے لیے استعمال کیا اور ملک کی پسماندگی، فوجی انحطاط، مسلسل شکستوں اور ذلت انگیز ناکامیوں کا سبب بھی بنے پھر بعض سلاطین، ان کے وزراء اور ارکان سلطنت نے دشمن سے سازباز اور قوم فروشی سے بھی احتراز نہ کیا دوسری طرف علماء کی اکثریت جدید تقاضوں اور معاصر تبدیلیوں سے ناواقف تھی اور یوروپ کی بڑھتی ہوئی طاقت اور اس کے خطرات ونتائج سے بے خبر تھی چنانچہ نوجوان ترک شعلہ جوالہ بن کر بھیٹ پڑے اور انھوں نے مغربی تہذیب وتمدن اور مادی اقدار وافکار کے سامنے مکمل طور سے سرافگندہ ہوکر دین ومذہب کا قلادہ اپنی گردن سے اتار پھینکا[۲۱]

اتاترک کی تجدد پسندی

مصطفیٰ کمال اتاترک کا ذہنی وفکری نشوونما اور مزاجی وطبعی ارتقاء جس ماحول میں ہوا اس کی بہترین عکاسی اس کے ترک سوانح نگار عرفان اورگانے کی ہے اس کے مطابق وہ کالج کی زندگی ہی سے مشتعل مزاج اور جنس پرست تھا، شراب نوشی سے تسکین حاصل کرتا اور خدا اور حیات بعد الموت پر اعتقاد کا مذاق اڑاتا تھا۔ اسے دوسروں کو اپنی مرضی کے آگے جھکانے میں مزہ آتا تھا۔ اور وہ کسی کو اپنا ہمسر نہ سمجھتا تھا۔ مناسٹر میں اس کا تعارف والٹیر اور روسو کی تحریروں سے ہوا جنھوں نے اس کے خفتہ باغیانہ جذبات کو بیدار کر دیا[۲۲] جوانی میں ضیاء گوک الپ کی تعلیمات کو اس نے جذب کیا جو مذہبی آزادی اور مغربی نقالی کا نقیب اور علمبردار تھا[۲۳] چنانچہ اس کی اصلی جنگ مذہب کے خلاف تھی، بچپن سے اس کے نزدیک خدا کی کوئی ضرورت نہ تھی۔ وہ محض ایک پُراسرار اور مغالطہ آمیز نام تھا جس کی کوئی حقیقت نہ تھی۔ اس کا خیال تھا کہ زمانہ ماضی میں اسلام محض ایک تخریبی طاقت رہا ہے اور اس نے ترکی کو بہت نقصان پہنچایا ہے اور یہ کہ اسلام کی بدولت لوگ جمود واوہام کی دلدل میں پھنسے رہے۔ اس کا شروع ہی سے مصمم ارادہ تھا کہ مذہب کو ممنوع قرار دے دے

خواہ اس کے لیے طاقت استعمال کرنی پڑے، خواہ دھوکا اور فریب سے کام لینا پڑے۔[۲۳]

ایک دوسرے مقام پر عرفان اورگا نے لکھا ہے کہ مصطفیٰ کمال کے نزدیک نفسیاتی اصول و نظریات اور فلسفیانہ اصطلاحات بے معنیٰ تھے اسی لیے قدرتی طور پر ترکی قوم کے لیے مذہب کو غیر ضروری اور بے سود قرار دینے میں اسے کوئی تامل نہ تھا لیکن مذہب کی جگہ اس نے ترکی قوم کو ایک نیا دیوتا دیا یعنی مغربی تہذیب تو یہ باعثِ تعجب نہ تھا کیونکہ قوم نے اپنی روح کے لیے جنگ کی تھی۔ دوسری قوموں کی گذشتہ تاریخ سے اس نے یہ سبق حاصل کیا تھا کہ پرانے دیوتا ذرا مشکل ہی سے مرتے ہیں اس لیے خدا کا خیال ترکی قوم کے دل سے دیر ہی میں نکلے گا۔[۲۵]

یہی سوانح نگار مذہب سے مصطفیٰ کمال کی نفرت کا تذکرہ کرتے ہوئے دوسری جگہ لکھتا ہے کہ یہ کوئی رازکی بات نہ تھی کہ وہ ایک غیر مذہبی آدمی تھا اس بنا پر یہ افواہ گرم تھی کہ خلافت کی منسوخی جلد عمل میں آنے والی ہے۔ اس بات سے اور سنسنی پھیل گئی کہ مصطفیٰ کمال نے شیخ الاسلام کے سر پر جو اسلام کے بڑے عالم اور قابل احترام بزرگ تھے قرآن مجید پھینک کر مارا، اس کا نتیجہ مصطفیٰ کمال کی فوری موت کے سوا کچھ نہیں ہوسکتا تھا لیکن یہ واقعہ پیش نہیں آیا اور یہ اس بات کا ثبوت تھا کہ زمانہ بہت بدل گیا ہے۔[۲۶] مغربی تہذیب سے مصطفیٰ کمال کی عقیدت و شیفتگی کا ذکر کرتے ہوئے عرفان اورگا کہتا ہے کہ بڑی حد تک وہ جس چیز کی تلقین کرتا تھا اور جس پر وہ خود عامل بھی تھا، وہ نئے خدا (تہذیب جدید) کی پرستش اور اس کی پرجوش وفاداری تھی۔ اس نے اس لفظ "تہذیب" کو ملک کے ایک کونے سے دوسرے کونے تک پھیلا دیا۔ جب وہ اس تہذیب کے متعلق گفتگو کرتا تو اس کی آنکھوں میں چمک پیدا ہوجاتی تھی اور اس کے چہرے پر ایسی کیفیت نمودار ہوتی تھی جو کسی صوفی کے مراقبۂ جنت کے وقت اس کے چہرے پر نظر آتی ہے۔[۲۷]

بہرحال مصطفیٰ کمال اتاترک نے ترکی قوم پر فتح حاصل کی اور اسے مذہب و روحانیت سے دور کرکے ملک کو سیکولر اسٹیٹ میں تبدیل کرکے چھوڑا۔ ادارۂ خلافت کا خاتمہ کردیا گیا، شرعی اداروں، محکموں اور قوانین شریعت کو منسوخ کرکے سوئزرلینڈ کا قانونِ دیوانی، اٹلی کا قانونِ فوجداری اور جرمنی کا قانون بین الاقوامی تجارت نافذ کیا گیا۔

پرسنل لا، کو یورپ کے قانونِ دیوانی کے مطابق کر دیا گیا۔ دینی تعلیم ممنوع قرار پائی۔ پردہ کو خلاف قانون قرار دے دیا گیا۔ عربی حروف کی جگہ لاطینی حروف جاری ہوئے عربی میں اذان ممنوع قرار پائی۔ قوم کا لباس تبدیل ہوگیا ہیٹ کا استعمال لازمی قرار پایا غرضیکہ ایک انگریز مورخ آرمسٹرانگ کے بقول اتاترک نے ترکی قوم اور حکومت کی دینی اساس کو توڑ پھوڑ کر ختم کر دیا اور قوم کا نقطۂ نظر ہی بدل دیا۔[۲۸]

عرفان اورگانے لامذہبی ریاست کے فیصلوں اور اقدامات کا جائزہ لیتے ہوئے لکھا ہے کہ پارلیامنٹ نے جو فیصلے کیے ہیں حقیقت میں وہ اسلام کے حق میں ضرب کاری اور پیام موت کی حیثیت رکھتے تھے۔ تعلیم کی وحدت کا قانون نظام تعلیم میں دور رس تبدیلیوں کا سبب بنا۔ تمام تعلیمی نظم ونسق جو اس جمہوریہ کی حدود میں پایا جاتا تھا۔ وزارتِ تعلیم کے قبضہ میں آگیا اس تبدیلی نے مدارس کی سرگرمیوں اور ان میں تعلیم دینے والے اساتذہ وعلماء کی آزادی کو ختم کر دیا۔ دوسرا اقدام امور مذہبی کا قیام تھا جو ایک ڈائریکٹوریٹ کے ماتحت تھا جو شریعت اور اوقاف کی قدیم وزارت کی قائم مقامی کرتا تھا۔ اس وزارت کا کام مذہبی وخیراتی مقاصد کی تکمیل اور مساجد اور یتیم خانوں کی نگہداشت تھا لیکن اس کے نظام اور لائحہ عمل کا بڑا غلط اور شرمناک استعمال ہوتا تھا۔[۲۹]

۱۹۲۴ء میں قوانین دیوانی وفوجداری کی لادینیت کاری کے بعد نوجوان ترکوں کا اگلا نشانہ عوام میں مروج نظام طریقت تھا جسے وہ تجدد پسندی اور مغربیت کی ترویج کی راہ میں رکاوٹ سمجھتے تھے۔ ۱۹۲۵ء میں دو نقش بندی رہنماؤں شیخ سائت اور شیخ عبداللہ کی قیادت میں بغاوت رونما ہو چکی تھی اور سیکولر نوجوان تصوف و طریقت کے ان سلسلوں کو ملک کے لیے خطرناک سمجھتے تھے چنانچہ تمام خانقاہیں اور صوفی سلسلے ختم کر دئے گئے۔[۳۰]

مابعد اتاترک کے حالات

اتاترک کی وفات کے بعد ۱۱ نومبر ۱۹۳۸ء کو عصمت انونو (Ismet Anonu.) نے قصر صدارت کی ذمہ داریاں سنبھالیں۔ وہ ۲۲ مئی ۱۹۵۰ء تک سیکولر جمہوریہ کے صدر رہے ان کے بعد سیلال بایر (Celal Bayar.) نے ۲۷ مئی ۱۹۶۰ء

تک بحیثیت صدر کام کیا پھر سیمال گرسیل (Cemal Gursel,) نے ہیڈ آف اسٹیٹ کی حیثیت میں دوبار عنان اقتدار پر قبضہ کیا اور ملک کی باگ ڈور کے مالک بنے رہے (۲۷ مئی ۱۹۶۰ء تا ۱۵ اکتوبر ۱۹۶۱ء اور ۱۶ اکتوبر ۱۹۶۱ء تا ۲۸ مارچ ۱۹۶۶ء) اس کے بعد جودت سونے (Cerdet sunay,) اور فہری کورو ترک (Fahri Karuturk,) بالترتیب ۲۹ مارچ ۱۹۶۶ء سے ۲۸ مارچ ۱۹۷۳ء تک اور ۶ اپریل ۱۹۷۳ء سے ۶ اپریل ۱۹۸۰ء تک ملک کے سیاہ وسفید کے مالک رہے اس کے بعد ۱۸ ستمبر ۱۹۸۰ء کو ملک کی حکومت پر کنعان اورن (Kenan Evren,) نے قبضہ کرلیا اور ۸ نومبر ۱۹۸۹ء تک وہی ترکی عوام کی قسمت سے کھیلتے رہے۔ ۹ نومبر ۱۹۸۹ء کو ترگت اوزال (Turgut Ozal,) صدر ہوئے اور ۱۷ اپریل ۱۹۹۳ء کو ان کی اچانک پراسرار موت ہوگئی تو سلیمان دیمریل نے عنان صدارت سنبھال لی[۳۱] اس پورے عرصہ میں ترکی سیاست مدوجزر کی شکار رہی اور ہر حکمراں اپنے مفادات کے لیے داخلہ وخارجہ پالیسی مرتب کرتا رہا۔

مصطفیٰ کمال اتاترک کے بعد حکمراں جماعت (Republican People's Party) R.P.P., کی ساتویں کانگریس منعقدہ ۱۹۳۷ء میں کثیر الجماعتی نظام پر گفتگو ہوئی۔[۳۲] اس سے پہلے ۱۹۳۷ء کے ترمیم شدہ دستور میں حکمراں جماعت کے چھ بنیادی اصول شامل ہوچکے تھے اور وہ تھے :-

۱۔ Republicanism	(جمہوریت پسندی)
۲۔ Nationalism,	(قومیت)
۳۔ Populism,	(عوامی ہونا)
۴۔ etalism,	(ریاستی اشتراکیت)
۵۔ Secularism,	(لامذہبیت)
۶۔ Reformism.	(اصلاح پسندی)

دستور میں ریاست کی بنیادی صفات کی حیثیت سے بھی ان شش نکاتی اصولوں کو درج کرلیا گیا۔[۳۳] ۱۹۴۶ء میں کثیر الجماعتی نظام سیاست کی گنجائش نکالی گئی جس کا عملی نفاذ ۱۹۵۰ء میں ہوا جبکہ D.P. (Democratic Party) نے

انتخاب میں فتح حاصل کر کے اپنی حکومت بنائی۔ اس نئی جماعت کو مذہبی طبقوں کی حمایت حاصل تھی دوسری طرف اس کے بعض رہنما بھی ترکی کی تجدد پسندی اور لادینیت کی پالیسی میں سخت گیری و انتہا پسندی کے خلاف تھے۔[۳۳] یہ ترکی عوام کی مذہب کی طرف واپسی اور اسلام سے ان کی عقیدت و شیفتگی کا اظہار ہی تھا کہ انتخاب میں ڈیموکریٹ پارٹی کے امیدواروں کے حق میں ووٹ دئے جنھوں نے اپنے خطبات و بیانات میں RPP کی مذہب مخالف سرگرمیوں پر نکتہ چینی کی اور انھوں نے عوامی تقریروں میں اس بات پر ناراضگی کا اظہار کیا کہ حکمراں جماعت مذہبی تعلیم و تربیت کے تمام آثار مٹا دینے پر کمربستہ ہے۔[۳۵]

چنانچہ ڈیموکریٹ پارٹی نے اس مسئلہ پر توجہ دی اور وزارت تعلیم نے ابتدائی اسکولوں کے نصاب میں مذہبی تعلیم و تربیت کے منتخب کورس متعارف کرائے نیز ائمہ مساجد اور مبلغین کی تدریب کے لیے بھی بعض کورسز کا اہتمام کیا۔ مذہب پر عمل درآمد اور عبادات کی بجا آوری سے متعلق بھی حکومت کے رویہ میں نرمی اور لچک آئی ۱۹۴۸ء میں پہلی بار زائرین بیت اللہ کو غیر ملکی زرمبادلہ کی اجازت دی گئی اور ۱۹۴۹ء میں بزرگوں اور اولیاء کے مزارات کی زیارت کا موقع فراہم کیا گیا۔[۳۶]

نئی سیاسی جماعت نے مذہب کی طرف کچھ میلان کا اظہار ضرور کیا مگر عوام کی امنگوں اور اسلامی جذبات کا ساتھ نہ دے سکی۔ اپنے مخصوص سیاسی مفادات کی وجہ سے صدر جمہوریہ سیلال بایر چند قدم سے زیادہ پیش رفت کرنے کو تیار نہ ہوئے چنانچہ علماء اور مذہب پسند طبقات کو مایوسی ہوئی۔ دیندار عوام کا حکومت پر دباؤ بڑھا تو ڈیموکریٹ پارٹی کی پارلیمنٹ نے سیکولرزم پر اپنے اعتقاد کا اظہار کیا اور ایک قانون منظور کر کے "مذہب کو سیاسی یا ذاتی مقاصد کے لیے استعمال کرنے پر" پابندی لگا دی۔[۳۷] تاہم مذہب سے عوامی وابستگی کے علانیہ مظاہرہ کا اتنا فرق ضرور ہوا کہ اب انتخابی منشور میں مذہب پسندی کی جھلک نظر آنے لگی اور ریپبلکن پیپلز پارٹی کے خلاف مذہبی نعروں کا استعمال بڑھ گیا۔ ۱۹۵۷ء کے انتخابات میں ڈیموکریٹ پارٹی اور بدیع الزماں سعید نورسی کی جماعت نور کے درمیان عارضی سمجھوتہ طے پا گیا لیکن ۲۷ مئی ۱۹۶۰ء کے فوجی انقلاب نے اس سیاسی اتحاد کا خاتمہ کر دیا۔ سیمال گرسیل کے اس فوجی انقلاب کا مقصد ملک میں اسلام کی بڑھتی ہوئی قوت کو کچلنا اور سیکولرزم کی کمانی راہ پر اسے گامزن رکھنا تھا۔

ڈیموکریٹ پارٹی کی جانشین جسٹس پارٹی نے اسلام کے تئیں نسبتاً لچکدار پالیسی اختیار کی اور جنگ عظیم دوم کے بعد ترکی کی سیاست میں مذہب کے معاملہ میں جو نرمی اور لچک پیدا ہوگئی تھی اسے قائم و دائم رکھا مگر جسٹس پارٹی نے بھی ۱۹۶۱ء کے ترمیم شدہ دستور کی پوری پابندی کی جس نے ترکی کے سیکولر کردار اور لامذہب اصولوں کو بحال رکھا تھا۔ نئی حکومت نے بھی اسلامی سرگرمیوں کی اجازت ایک حد تک ہی دی[۳۸] بس انہی مذہبی اعمال و تقریبات کو گوارا کیا گیا جن سے ملک کے سیکولر کردار پر حرف نہ آتا ہو۔ اس دوران ایک اہم تبدیلی یہ رونما ہوئی کہ ۱۹۶۶ء میں شیعہ اقلیتی گروہ نے اپنی سیاسی جماعت Party of Union کے نام سے تشکیل کرلی اور انتخابات میں اسے کامیابی بھی حاصل ہوگئی۔ مگر اس کا فائدہ بائیں بازو کی جماعت نے اٹھا لیا اور اس نے متعدد شیعہ مسائل کو اٹھا کر سیاسی منفعت حاصل کرلی۔ انہی حالات میں پروفیسر نجم الدین اربکان نے ۱۹۷۰ء میں NOP نیشنل آرڈر پارٹی کی بنیاد رکھی جس کا ترکی نام ملی نظام پارٹی رکھا گیا۔

۱۹۷۰ء میں جب اس سیاسی جماعت کا قیام عمل میں آیا تو اس کا مقصد یہ قرار دیا گیا کہ "ترکی قوم کے اندر اخلاقی صفات اور روحانی خصوصیات پیدا کرنے کی سعی کرے گی تاکہ ترکی معاشرہ امن، انصاف اور سماجی عدل سے دوبارہ ہمکنار ہو سکے"[۳۹]

ملک کے داخلی مسائل کو ملی نظام پارٹی (NOP) نے دو خانوں میں منقسم کر رکھا تھا: مادی اور روحانی، مسائل۔ مادی میدانوں میں پارٹی کی تنقید دو چیزوں پر شدید تھی۔

۱۔ غیر ملکی سرمایہ اور غیر ملکی بازار پر ترکی معیشت کا انحصار۔

۲۔ قومی آمدنی میں زبردست گراوٹ اور دولت کی غیر منصفانہ تقسیم

معنویت و روحانیت کے میدان میں بھی پارٹی کے نزدیک حکومت کی کارکردگی ابتر تھی:

۱۔ یہ دنیا کی واحد قوم تھی جس کا تعلیمی نظام قومی مقاصد کے حصول کے لیے شہری اور جوان پیدا کرنے میں ناکام تھا اور

۲۔ اس کی تعلیمی پالیسی خود اپنی تہذیب و تاریخ کی تردید و تغلیط کے گرد گھومتی تھی۔[۴۰]

ترکی کا لامذہبی اور مغربی نظام سیاست پروفیسر نجم الدین اربکان کی اسلامی فکر

کو کیسے گوارا کر سکتا تھا۔ NOP کی ان تنقیدوں اور بیانات اور اسلامی داخلہ و خارجہ پالیسیوں کے خلاف دستوری عدالت (The Constitutional Court.) میں سرکاری وکیل (Public Prosecutor of Repoblic) نے استغاثہ دائر کر دیا اور عدالت نے اس بنیاد پر پارٹی کو تحلیل کر دیا کہ یہ ملک میں دستور کی لادینی قدروں کی توہین و تذلیل کر رہی ہے اور سیاسی جماعتوں کی تشکیل و ترویج سے متعلق قانون کی صریح خلاف ورزی کا ارتکاب کر رہی ہے۔ چنانچہ ملی نظام پارٹی کی تشکیل کے ۱۷ ماہ بعد ہی مئی ۱۹۷۱ء میں اسے خلاف قانون قرار دے دیا گیا۔

ملی نظام پارٹی کے بارے میں زیادہ تفصیلات دستیاب نہیں ہیں تاہم مختلف حوالوں سے اتنی بات یقینی معلوم ہوتی ہے کہ مختصر مدت ہی میں پارٹی نے چھوٹے درجہ کے تاجروں، صنعت کاروں اور مذہبی طبقہ میں مقبولیت حاصل کر لی تھی اور اس کا دائرہ کار زیادہ تر اناطولیہ کے علاقے تھے۔ چنانچہ بعض تجزیہ نگاروں کی یہ بات کسی قدر درست معلوم ہوتی ہے کہ ملی نظام پارٹی پر بندش کی وجہ اس کی اسلامی سرگرمیوں اور عوامی مقبولیت کے علاوہ سیاست کے میدان میں اس کے بڑھتے ہوئے اثرات تھے جس کی وجہ سے برسر اقتدار جماعت جسٹس پارٹی بھی اسے اپنے لیے خطرہ تصور کرنے لگی تھی۔[۱۱]

حواشی و تعلیقات

[۱] قرآن پاک میں توحید کی مثال شجرہ طیبہ سے اور کفر و شرک کی مثال شجرۂ خبیثہ سے ہے وہ کہتا ہے کہ "کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ اللہ نے کلمہ طیبہ کی مثال کس چیز سے دی ہے؟ اس کی مثال ایسی ہے جیسے ایک شجرہ طیبہ جس کی جڑ زمین میں گہری جمی ہوئی ہے اور شاخیں آسمان تک پہونچی ہوئی ہیں، ہر آن وہ اپنے رب کے حکم سے اپنے پھل دے رہا ہے۔ یہ مثالیں اللہ اس لیے دیتا ہے کہ لوگ ان سے سبق لیں اور کلمۂ خبیثہ کی مثال ایک شجرۂ خبیثہ کی سی ہے جو زمین کی سطح سے اکھاڑ پھینکا جاتا ہے۔ اس کے لیے کوئی استحکام نہیں ہے۔" (سورہ ابراہیم: ۲۴-۲۶) علامہ شبیر احمد عثمانی نے کلمۂ طیبہ سے مراد کلمۂ توحید، معرفت الٰہی کی باتیں اور ایمانیات لیا ہے اور کلمۂ خبیثہ سے کلمۂ کفر، جھوٹی بات اور ہر وہ کلام مراد لیا ہے جو خدا تعالیٰ کی مرضی کے خلاف ہو۔ قرآن کی ان دونوں مثالوں کا حاصل علامہ عثمانی نے یہ قرار دیا ہے کہ مسلمانوں کا دعوائے توحید و ایمان پکا اور سچا ہے جس کے دلائل نہایت صاف و صحیح اور مضبوط

ہیں، موافق فطرت ہونے کی وجہ سے اس کی جڑیں قلوب کی پہنائیوں میں اترجاتی ہیں اور اعمال صالحہ کی شاخیں آسمانِ قبول سے جالگتی ہیں۔ اس کے لطیف وشیریں ثمرات سے موحّدین کے کام ودہن ہمیشہ لذت اندوز ہوتے ہیں اس کے برخلاف جھوٹی بات اور کفروشرک کے دعوائے باطل کی جڑ بنیاد کچھ نہیں ہوتی۔ ہوا کے ایک جھٹکے میں اکھڑ کر جا پڑتا ہے۔ دیکھئے ترجمۂ قرآن از شیخ الہند مولانا محمود حسنؒ مع تفسیر عثمانی، متعلقہ آیات اور ان کی تفسیر۔

۲۔ محمد نامق کمال ترکی کا عظیم ترین شاعر، انشاء پرداز، جدید نثر کا بانی اور ممتاز ترین محب وطن ترک تھا۔ شناسی آفندی سے متاثر ہوکر مغربی افکار وثقافت کی طرف متوجہ ہوا۔ اخبار تصویر افکار، اخبار مخبر اور پھر حریّت کے ذریعہ اس نے پرانے متحجّر ترکی میں جدید ادبی، سائنسی، سیاسی اور علمی نہضت برپا کرنے کی جدوجہد کی ۱۸۶۶ء میں وطن کی زمین تنگ پاکر لندن فرار ہوگیا۔ واپسی کے بعد مجلہ عبرت کی عنان ادارت سنبھال کر رائے عامہ پر اثرانداز ہونے لگا۔ اپنی حریت پسندانہ کارروائیوں کی بدولت متعدد بار جیل گیا اور نظربندی کے ماہ وسال بسر کیے۔ اپنی نظموں اور ڈراموں کے ذریعہ اس نے باغیانہ جذبات پیدا کیے۔ حسب ذیل ڈرامے منظر عام پر آئے، وطن یا خود سلستہ (چار ایکٹ کا ڈرامہ) زوالی چوچق (بے چارہ لڑکا) تین ایکٹ کا ڈرامہ، عاکف بے (پانچ ایکٹ کا ڈرامہ) گل نہال پانچ ایکٹ کا ڈرامہ، جلال الدین خوارزم شاہ چار ایکٹ کا ڈرامہ، قرہ بلا (کالی بلا) اس کی دو ناولوں انتباہ یا خود علی بیگ سرگزشتی اور جزمی نے ایک پورے دبستانِ فکر کی بنیاد رکھی۔ اس کی قابل ذکر تاریخی تصنیفات یہ ہیں: اوراق پریشاں (سوانح عمری)، دورِ استیلا، قنیزہ، زنانِ مدافعہ نامہ، مدخل، رؤیا اور سرگزشت۔ اس نے متعدد کتابوں کے تراجم بھی کیے جن میں ہندی مصنف شیخ عنایت اللہ، فرانسیسی مصنفین مانٹسکو، روسو، وکٹر ہیوگو اور دانتی وغیرہ کی تحریریں قابل ذکر ہیں۔ اسی طرح تنقید کے میدان میں بھی اس کی خدمات ناقابل فراموش ہیں اس کی کتابیں تخریب خرابات اور تعقیب خرابات اس کا بیّن ثبوت ہیں۔

۳۔ مثال کے طور پر شیخ بدیع الزماں سعید نورسی (۱۸۷۰ء - ۱۹۶۰ء) اور ان کی جماعت نور کے افراد اپنی مخلصانہ جدوجہد کے باوجود کمالی استبداد وسیکولر نظریات پر بند باندھنے میں کامیاب نہ ہوسکے بلکہ شیخ اپنی عمر کے آخری مرحلہ میں سیاسی جدوجہد سے کنارہ کش ہوگئے اور اعوذ باللہ من الشیطان والسیاسیہ (میں پناہ مانگتا ہوں شیطان اور سیاست سے) کو اپنا شعار بنالیا اور ان کے رفقاء نے تحریک اسلامی ترکی اور اس کے قائد پروفیسر نجم الدین اربکان کا ساتھ دینے کے بجائے سلیمان

دیمریل اور ان کی جسٹس پارٹی کے ملی رانہ افکار و نظریات سے چشم پوشی کرتے ہوئے الیکشن میں ان کی ہمنوائی کی شیخ نورسی کی جدوجہد کے تحلیل و تجزیہ کے لیے دیکھئے، مصطفیٰ محمد الطحان، القیادۃ فی العمل الاسلامی، ISO ۱۱۲ کویت، ۱۴۰۵ھ آخری باب۔ اس کا اردو ترجمہ محمد سمیع اختر کے قلم سے "انقلابی شخصیات" کے نام سے ہلال پبلیکیشنز سنگاپور سے شائع ہو چکا ہے۔

۴ دیکھئے قرآن پاک، سورہ حدید: ۲۵

۵ Halil Inalick, The ottoman Empire. The classical Age 1300-1600 Translated by Norman Itzkowitz and Colin Imber, London 1973 P. 99.

۶ تنظیمات یا صحیح تر الفاظ میں تنظیمات خیریہ ترکی محاورہ قانون تنظیم اتمک سے ماخوذ ہے جس کے لغوی معنی ہیں قانون کا مسودہ بنانا۔

۷ سلطان عبدالمجید اوّل محمود ثانی کا بیٹا تھا۔ ۱۸۳۹ء میں وہ اپنے باپ کی مسند پر بیٹھا۔ سلطان نے اپنے باپ کی نافذ کردہ اصلاحات کو جاری رکھا۔ اس کے دور کے اہم ترین اعلانات میں سے ایک توخط شریف کے اعلان شاہی کا اجرا (۳ نومبر ۱۸۳۹ء) ہے دوسرا کریمیا کی جنگ ہے جو ۱۸۵۳ء میں شروع ہوئی اور ثالثی کے ذریعہ معاہدہ پیرس پر ختم ہوئی (۳ مارچ ۱۸۵۶ء) ان کے علاوہ اس کے عہد میں مسلسل فسادات، بغاوتیں اور قتل عام بھی رونما ہوتے رہے۔ وضع قوانین کے علاوہ بہت سی اصلاحات کا وہ بانی بھی ہے۔ اسی کے دور سے شہزادے آفندی کے سادہ لقب سے ملقب ہونے لگے۔ وہ پہلا سلطان تھا جو کوئی یوروپی زبان بول سکتا تھا۔ وہ ایک زیرک مہذب چھریرے بدن کا آدمی تھا مگر اس کی صحت جرم کی بے اعتدالیوں کی وجہ سے خراب رہتی تھی۔ اس نے ۱۸۴۹ء میں Kossuth, اور دیگر مجارستانی (Hungarian) پناہ گزینوں کو آسٹریا کے حوالہ کرنے سے انکار کر کے عالمگیر نیک نامی حاصل کی۔ ترکی کی تاریخ میں اس سے زیادہ رحم دل شریف اور لطیف و دلکش خدوخال کا مالک حکمراں نہ ہوا۔ اس کے دور میں استنبول میں جس خارجی سفیر نے سب سے زیادہ اہم کام کیے وہ لارڈ اسٹراٹ فورڈ کیننگ تھا۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھئے اردو دائرہ معارف اسلامیہ، جلد ۱۲، ص ص ۹۵۵ - ۹۵۶۔

۸ سلطان محمود ثانی، سلطنت عثمانیہ کا انتیسواں بادشاہ جس نے ۱۸۰۸ء سے ۱۸۳۹ء تک حکومت کی، عبدالحمید اوّل کا بیٹا تھا۔ تخت نشین ہوتے ہی سلطنت کے داخلی استحکام پر

متوجہ ہوا جو ۱۸۲۰ء میں یونانیوں کی بغاوت تک جاری رہی۔ اس نے مختلف خانوادوں کی خودمختارانہ حیثیتوں کا خاتمہ کیا۔ ۱۸۱۷ء میں بغداد میں سلیمان پاشا کی وفات کے بعد جنوبی عراق میں سلطان کا اقتدار مستحکم ہوا۔ مکہ مدینہ، سربیا اور بوسنیا میں اس نے سخت جدوجہد کے بعد اپنا قبضہ بحال کیا۔ قسطنطنیہ میں امن و امان کے قیام کے لیے اس نے ینی چری کے خطرناک عنصر کے خلاف سخت اقدامات کیے۔ رومانیہ میں فوجی کارروائی کرکے اس نے وہاں پرورش پانے والی بغاوت کو کچل دیا۔ جس کے خلاف روس میں شدید احتجاجات ہوئے لیکن دوبارہ شورش نے سر ابھارا اور مجبور ہوکر ۱۸۲۳ء میں ترکوں نے ایتھنز کا مستحکم قلعہ باغیوں کے حوالہ کردیا۔ تاہم ۱۸۲۲ء میں چھ مہینے کے محاصرے کے بعد موریا کا علاقہ مطیع و منقاد ہوگیا۔ سلطان نے ینی چیری فوج میں سے یورپی طرز پر ایک مضبوط و مستحکم نئی فوج تیار کرنے کی اسکیم بنائی جو کامیاب نہ ہوسکی کیونکہ آپس میں بغاوت اور سخت کشت و خون کے بعد ۱۶ رجون ۱۸۲۶ء کو مکمل طور پر نئی فوج تباہ کردی گئی۔ سلطنت کی طاقت کمزور ہوجانے سے روس، انگلینڈ، فرانس کو متحدہ سازش کی سوجھی اور دھیرے دھیرے وہ اپنی منصوبہ بندی میں کامیاب ہوتے چلے گئے اور مختلف معاہدات کے ذریعہ سیاسی و عسکری طور پر ترک کو مفلوج کردیا۔ سلطان کے آخری نو سال محمد علی والی مصر سے لڑائی میں گزرے۔ ۱۸۳۰ء میں خط شریف کے اعلان کے ذریعہ یورپی اقوام میں اس نے امن و امان قائم کیا اور ۱۸۳۷ء تک اندرون ملک کی حالت کو اس نے کافی سدھار لیا تھا اس لیے اس نے اپنے یورپی صوبہ جات کا سفر کیا اور قسطنطنیہ کے شاہی محل میں ۱۸۳۹ء میں اس نے انتقال کیا۔ اس کا سب سے بڑا کارنامہ تنظیمات کا نفاذ اور اصلاحات کی ترویج ہے۔ فوج میں اس کے اصلاحی اقدامات نے کامیابی کی راہ آسان کی خسرو پاشا امیر عسکر اور اس سے پہلے مصطفیٰ رشید پاشا اور جرمن ماہرین حرب نے اس کام کو تکمیل تک پہنچایا۔ اس نے نوجوان افسروں کو مغربی ملکوں میں بھیج کر ترتیب جدید کے کام کو موثر طریقے سے ترقی دی۔

۹۔ غازی عبدالحمید ثانی چھتیسواں عثمانی سلطان صغر سنی میں بہت کم آمیز اور زود رنج تھا۔ وہ شروع ہی سے دیندار لوگوں کی صحبت میں رہنے کا شائق تھا نیز صوفیوں اور درویشوں کی طرف بہت مائل تھا۔ یکم ستمبر ۱۸۷۶ء کو یہ اپنے بھائی سلطان مراد خامس کا جانشین ہوا۔ اس نے تخت سلطنت پر بیٹھتے ہی مدحت پاشا کی رائے سے استنبول میں ایک بین الاقوامی مجلس طلب کی اور ۲۳ ردسمبر کو مجلس کے افتتاح ہی کے دن "خط ہمایوں" فرمان شاہی جاری کیا۔ اس کے تحت

دوایوانی پارلیمانی نظام قائم کیا گیا جس کا اجلاس احمد وفیق پاشا کی صدارت میں ۱۷ مارچ ۱۸۷۶ء کو طلب کیا گیا۔ اس کے دور میں ترکی کو دو جنگیں لڑنا پڑیں ایک روس کے خلاف (۱۸۷۷ء — ۱۸۷۸ء) اور دوسری یونان کے خلاف (۱۸ اپریل ۱۸۹۷ء سے ۵ جون ۱۸۹۷ء تک) اور آخر میں مقدونیا کی وہ لاینحل پیچیدگی پیدا ہوگئی جس میں مختلف النسل اقوام بُری طرح الجھ گئیں۔ ۱۳ اپریل ۱۹۰۹ء کو چند قومی دستوں نے مذہب کے نام پر مشتعل ہوکر بغاوت کردی جو بڑی مشکلوں سے سرد ہوئی۔ ۲۸ اپریل ۱۹۰۹ء کو "نوجوان ترک" کی شورش پر ملی مجلس کے دونوں ایوانوں نے عبدالحمید کو ایک فرمی فتویٰ کی بنیاد پر معزول کردیا یہ فتویٰ اسی روز جبراً حاصل کیا گیا تھا کہ سلطان نے مذہبی قانون کی کتابوں کو ممنوع قرار دیا اور جلایا ہے۔ سلطان کو پہلے سلونیکا میں جلاوطن کیا گیا پھر ۱۹۱۲ء میں جنگ بلقان چھڑی تو باسفورس کے کنارے بیلزبی کے محل میں منتقل کردیا گیا جہاں نمونیہ میں مبتلا ہوکر ۱۰ فروری ۱۹۱۸ء کو پچھتر برس کی عمر میں وہ اللہ کو پیارا ہوا۔

۱۰ تنظیمات نے ان اصلاحات کو جاری رکھا جنھیں سلطان سلیم ثالث اور محمود ثانی نے اس مقصد سے شروع کیا تھا کہ سلطنت عثمانیہ کو اندرونی اور بیرونی کمزوریوں سے بچایا جاسکے۔ محمود ثانی اندرون ملک میں نظام جاگیرداری کو منسوخ کرنے اور یکی چری فوج کے رجعی عنصر کی بیخ کنی کرنے میں کامیاب ہوگیا اور اس طرح داخلی معاملات میں اس نے اپنی طاقت کو مرتکز اور مستحکم کرلیا مگر تعمیر و اصلاح کا کام بتدریج ترک سرکاری عہدے داروں ہی کے ایک فریق کے ذمہ ہوتا گیا۔ ۱۸۳۹ء سے لے کر کریمیا کی جنگ کے خاتمہ تک اصلاحات کی روح رواں مصطفیٰ رشید پاشا (م ۱۸۵۸ء) تھا جو چھ مرتبہ وزیراعظم بنا۔ اصلاحات کے دوسرے دور میں جس کا آغاز "فرمان خط ہمایوں" کے ذریعہ فروری ۱۸۵۶ء میں ہوا مصلحین کی سرگرمیوں کی رہنمائی علی پاشا (م ۱۸۷۱ء) اور فواد پاشا (م ۱۸۶۹ء) نے کی۔ تیسرے دور (آغاز ۱۸۷۱ء سے) کی عظیم شخصیت مدحت پاشا (م ۱۸۸۳ء) کی تھی۔

۱۱ تفصیل کے لیے دیکھئے جے ایچ کرامرز کا ترجمہ شدہ مقالہ 'تنظیمات' اردو دائرہ معارف اسلامیہ، لاہور، جلد ۶، ۱۹۶۲ء۔

۱۲ نفس مصدر۔ تنظیمات کے دور میں ترکی کے اسلامی ملی عناصر کا بھی سراغ لگایا جاسکتا ہے۔ اسی دور میں شناسی، نامق کمال اور احمد وفیق کی مسلم قومی سرگرمیاں بھی جاری رہیں۔ اسی زمانہ میں احمد جودت پاشا بھی تھے جو مشہور مورخ، ادیب اور مقنن بھی تھے۔ ضیاء گوک الپ کی سیکولر قوم پرستانہ تحریک بھی اسی سے متاثر تھی اور اس نے ترکی کے ذہنی ارتقاء میں اس دور کی اہمیت کو تسلیم کیا ہے۔

۱۳ھ چنانچہ اقریطش (Crete) بوسنیا (Bosnia) ہرسک (Herzegovina) لبنان اور بلغاریہ میں بغاوتیں ہوئیں تفصیل کے لیے دیکھئے اردو دائرہ معارف اسلامیہ، محولہ بالا۔

۱۴ھ Serif Mardin, Religion and Politics in Modern Turkey, in Piscatori J.P. Islam in the Political Process. Cambridge University Press 1983 P 141

۱۵ھ احمد جودت پاشا شمالی بلغاریہ میں بمقام لوفچہ پیدا ہوا۔ تیرہ برس ہی کی عمر میں ۱۸۳۹ء میں استنبول کے ایک مدرسہ میں اسے داخل کر دیا گیا جہاں عام نصاب کے علاوہ جدید علم ریاضی کا بھی اس نے مطالعہ کیا۔ ۱۸۴۲ء میں سند اجازت حاصل کرنے کے بعد قاضی کے عہدہ پر اس کا تقرر ہوا۔ ۱۸۴۶ء میں وزیر اعظم مصطفیٰ رشید پاشا کا معاون علمی مقرر ہوا۔ ۱۸۵۰ء میں دار المعلمین کا ناظم اور مجلس معارف کا رکن اور دبیر اعلیٰ بنایا گیا۔ بعد میں مختلف صوبوں کا گورنر، کئی بار وزیر عدلیہ اور وزیر تعلیم مقرر ہوا۔ مختلف بغاوتوں کو کچلنے میں کامیابی حاصل کی۔ ۱۸۹۰ء میں تمام سیاسی سرگرمیوں سے مستعفی ہو گیا اور زندگی کے آخری تیرہ برس تنہائی میں گزارے۔ اس کی بے شمار تصانیف میں سے تاریخی کتابوں کو اہم ترین درجہ حاصل ہے۔ اس کی قصص انبیاء و تواریخ الخلفاء بارہ ضخیم جلدوں میں درسی کتاب ہے، تاریخ جودت بھی بارہ جلدوں میں ہے۔ تذکرہ جودت یادداشتوں کا مجموعہ ہے۔ خالص ادبی و بلاغتی تصانیف میں قواعد عثمانیہ، قواعد ترکیہ، تقویم ادوار اور دیوانچہ وغیرہ میں کوئی خاص بات نظر نہیں آتی۔ یہ کتابیں ترکی قواعد و گرامر سے متعلق ہیں جبکہ آخر الذکر اس کی نظموں کا مجموعہ ہے۔

۱۶ھ لفظ مجلّہ سے مراد ترکی کا ضابطۂ دیوانی ہے۔ یہ مجلّہ احکام عدلیہ کا مخفف ہے اس ضابطۂ دیوانی کی تکمیل و تدوین ۱۸۶۹ء اور ۱۸۷۶ء کے درمیان ہوئی اور تنظیمات کے منصوبہ قانون سازی کا ایک جزو تھی اس سے پہلے تشکیل شدہ ضابطۂ فوجداری (۱۸۵۸ء) اور ضابطۂ تجارت (۱۸۶۱ء) یوروپی ممالک کے طرز پر مرتب ہوئے تھے یہ مجلّہ حنفی مذہب کے مطابق فقہ کے اس حصّے کا ضابطہ تھا جو معاملات سے متعلق ہے۔ سات آدمیوں پر مشتمل مجلس نے احمد جودت پاشا کی صدارت میں اسے تشکیل دیا تھا۔ مجلّہ کے مقدمہ میں ایک سو دفعات اصول و قواعد سے متعلق ہیں۔ اس کے بعد ۱۶ ابواب ہیں۔ پہلے باب کا نام کتاب البیوع ہے۔ آخری چار ابواب تعمیل اجرائے حکم اور طریقہ کار روائی کے متعلق ہیں سارے ضابطہ میں ۱۸۰۱ دفعات ہیں۔ ہر باب کے پہلے حصّہ میں قانونی اصطلاحات کی تعریف کی گئی ہے۔ مجلّہ کا متن سب سے بڑے مجموعے دستور میں شامل ہے۔ یہ کتاب مع شرح کئی بار مجلّہ احکام عدلیہ شرعی کے نام سے شائع ہو چکی ہے۔ چونکہ مجلس ملّی کبیر نے ۱۷ فروری ۱۹۲۶ء کو ضابطہ سوئزرلینڈ کے مطابق ایک

نیا ضابطۂ قانون منظور کرلیا اس لیے مجلّہ کی قانونی حیثیت ختم ہوگئی۔

۱۷ء اردو دائرہ معارف اسلامیہ، جلد۲، ص۱۱۰- ۱۱۵

۱۸ء مذاکرات السلطان عبدالحمید، ترجمہ وتقویم وتحقیق وتعلیق، محمد حرب عبدالحمید، دارالانصار، قاہرہ ۱۹۷۸ء ص۱۰ بحوالہ سلطان عبدالحمید، سیاسی خاطرات ص۱۶۔

۱۹ء ڈاکٹر محمد عزیر، دولت عثمانیہ، جلد دوم، دارالمصنفین اعظم گڑھ ۱۹۸۰ء ص ۳۹۸ - ۳۹۹۔

۲۰ء محمد حرب عبدالحمید، حوالہ بالا، ص ۱۰

۲۱ء سید ابوالحسن علی ندوی، مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش، ندوۃ العلماء لکھنؤ ۱۹۸۱ء ص ۵۴ - ۸۶۔

۲۲ء Orga Irgan Margarete, Ataturk, Michael Jeseph Ltd. London, 1962, P 251.

۲۳ء Ibid, P 246.

۲۴ء Ibid, P 237-238.

۲۵ء Ibid, P 246,

۲۶ء Ibid, P 239,

۲۷ء Ibid, P. 273,

۲۸ء Armstrong, H.C. Grey Wolf. P. 290.

ماخوذ از، سید ابوالحسن علی ندوی، حوالہ بالا، ص ۸۲ - آرم اسٹرانگ کی مذکورہ کتاب، گرے وولف، میں مصطفیٰ کمال کی جو شخصیت اور اس کا جو کردار پیش کیا گیا ہے اس پر ترکی میں احتجاج ہوا اور آخر کار وہ کتاب ترکی میں خلاف قانون قرار پائی اور اس کی طباعت و اشاعت پر بندش لگادی گئی۔ جنوری ۱۹۹۲ء میں صدر مملکت اسرائیل وائزمین نے ترکی کا چار روزہ دورہ کیا تو اس نے حکومت ترکی سے کہا کہ وہ مذکورہ کتاب کے توسط سے کمال اتاترک کے بارے میں بہت کچھ جانتا ہے اور یہ کہ اتاترک ایک اچھا جرنیل اور اچھا شہری تھا۔ اس نے اتاترک کا تقابل اسرائیل کے پہلے صدر بن گوریان (Ben Gunian) سے کیا۔ مملکت اسرائیل میں کسی مشیر یا سیاسی رہنما نے وائزمین کو یہ بتانے کی ضرورت نہ سمجھی کہ اس کتاب کے خلاف ترکی حکومت کے جذبات کیا ہیں۔ نہ ترکی سیاسی لیڈروں کو اس کی توفیق ہوسکی بلکہ وہ بھی گونگے بنے رہے۔ وائزمین نے یہ صراحت بھی کی کہ اس نے یہ کتاب فلسطین میں پڑھی تھی۔ امپیکٹ انٹرنیشنل، لندن، مارچ ۱۹۹۲ء، ص ۱۲

۲۹ء عرفان اورگا، حوالہ بالا، ص ۲۴۲۔ کمال اتاترک نے ۱۹۲۴ء میں تنسیخ خلافت کا اعلان کیا اور

اسی سال شیخ الاسلام اور وزارت مذہبی امور کی منسوخی بھی عمل میں آگئی۔ اسی سال ماہ اپریل میں شرعی عدالتیں ختم کردی گئیں ۱۹۲۸ء میں ترکی دستور کی وہ دفعہ بھی منظور ہوگئی جس کی رو سے اسلام کے سرکاری مذہب ہونے کی ممانعت ہوگئی اور مذہب اور مادّی امور کی تفریق لازم قرار پائی بالآخر ۱۹۳۷ء میں دین وسیاست کی دوئی کا یہ نظریہ ترمیم شدہ ترکی دستور کی دفعہ بن گیا۔ دیکھئے سیرف ماردین، حوالہ بالا، ص ۱۴۳

۳۰ھ Bruinesson, M.M. Van, Agha, Shaikh and State on the Social and Political Organization of Kurdistan, Rijswik Europrint, 1978, P 403. See for details, Berkes, Niyazi, The Development of Secularism in Turkey, Mc Gill University Press, Montreal, 1964,

۳۱ھ یہ معلومات مندرجہ ذیل کتب سے ماخوذ ہیں۔

Fehim, Teoman, Turkey 1988, General Directorate of Press and Information of the Prime Ministry of the republic of Turkey, 1988 pp 64-66 Turkey 1993. The Directorate General of Press and Information. Ankara, February 1993, pp. 28-30

۳۲ھ Serif Mardin op, cit., p 143

۳۳ھ Turkey 1993 op cit., p 24,

۳۴ھ Serif Mordin op, cit., p 143

۳۵ھ Ibid p. 144 ۳۶ھ Ibid, ۳۷ھ Ibid

۳۸ھ ۱۹۶۱ء میں دستور میں جو ترمیمات ہوئیں ان میں نظریہ تفریق اختیارات (Separat ion of Powers) کا کافی دخل تھا۔ اس دستور نے انتظامیہ، عدلیہ اور قانون سازیہ کے اختیارات اور حدود بڑی حد تک متعین اور منقسم کر دیئے اور دستوری عدالت (Constitutional Court) کا تصور بھی ترکی کی تاریخ میں پہلی بار اسی دستور نے دیا جس کا مقصد قوانین کی دستور سے ہم آہنگی کی نگہداشت کرنا تھا۔

۳۹ھ Binnz Sayari (toprak), Turkiyede Dinin Denetive Islevi, Ankara Universitesi Siyasal Bilgiler Fkultesi Dergisi vol 33, Nos 1-2 (1979) p 174 quoted in Serif Mardin, Op cit. p 145

۴۰ھ Ibid p 145

۴۱ھ Turker Alkan, The National Salvation Party in turkey in Metin Heper & Raphael Israeli (eds.) Islam and Politics in the Modern Middle East, Croom Helm, London 1984 p. 82