ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ
۲۰۲۰۰۱

ادارہ تحقیق وتصنیفِ اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

جنوری ——— مارچ ۱۹۹۷ء

—: ایڈیٹر :—

سیّد جلال الدّین عمری

پان والی کوٹھی دودھ پور علی گڑھ

۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۱۶ شمارہ ۱

جنوری ـــــــ مارچ ۱۹۹۷ء

رمضان المبارک ـــــــ ذی قعدہ ۱۴۱۷ھ

زرتعاون

اندرون ملک	ـــــــ	فی شمارہ	۲۰ روپے
ـــــــ	ـــــــ	سالانہ	۷۵ روپے
ـــــــ	لائبریری وادارے	سالانہ	۱۰۰ روپے
بیرون ملک	ـــــــ (انفرادی)	"	۳۵۰ روپے
ـــــــ	ـــــــ (ادارے)	"	۵۰۰ روپے
پاکستان	ـــــــ (انفرادی)	"	۱۵۰ روپے
ـــــــ	ـــــــ (ادارے)	"	۲۰۰ روپے

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

فہرست مضامین

حرفِ آغاز

ذمیوں کے حقوق	مولانا سید جلال الدین عمری	۵

تحقیق وتنقید

محدثین کرام کی توقیت غزوات کا ایک تجزیہ	ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی	۲۵

بحث ونظر

شہریت پسندی کا رجحان اور اسلام	مولانا سلطان احمد اصلاحی	۵۴
اسلامی معاشیات کے ارتقاء میں معاصر ہندوستان کا حصہ	ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی	۷۴

ترجمہ وتلخیص

تفسیر خازن اور اسرائیلی روایات	ڈاکٹر عبادہ بن ایوب الکبیسی ترجمہ: مولانا الطاف احمد مالانی	۸۹
ایک نامور مستشرق کا اعتراف حق	ڈاکٹر عبدالرحیم قدوائی	۱۱۳

تعارف وتبصرہ

تذکرۃ القراء	ڈاکٹر رضی الاسلام ندوی	۱۱۷
ترجمان الاسلام (قاضی اطہر مبارکپوری نمبر)	"	۱۱۹

اس شمارہ کے لکھنے والے

۱۔ ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی
پروفیسر شعبۂ اسلامیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۲۔ مولانا سلطان احمد اصلاحی
رکن ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

۳۔ ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی
ریڈر شعبہ معاشیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۴۔ مولانا الطاف احمد مالانی
ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

۵۔ ڈاکٹر عبدالرحیم قدوائی
ریڈر شعبۂ انگریزی مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۶۔ ڈاکٹر رضی الاسلام ندوی
رکن ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

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

خوش نویس :-
ابن سیف

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرفِ آغاز

ذمیوں کے حقوق

سید جلال الدین عمری

اسلامی ریاست کی غیر مسلم رعایا کو 'ذمی' کہا جاتا ہے۔ اس اصطلاح کو اس قدر مسخ کیا گیا اور بھیانک بنا دیا گیا ہے کہ اس کے زبان پر آتے ہی مظلومی اور محکومی، محرومی اور مجبوری اور ذلت و رسوائی کا تصور ابھرنے لگتا ہے۔ یہاں اس کی براہِ راست تردید کی جگہ اسلامی ریاست میں ذمی کی صحیح حیثیت واضح کرنے کی کوشش کی جائے گی اس سے خود بخود یہ بات نکھر کر سامنے آجائے گی کہ یہ ایک مسخ شدہ تصور ہے جو اسلامی تعلیمات سے کوئی مناسبت نہیں رکھتا۔

ذمی کا معنی و مفہوم

بحث کو آگے بڑھانے سے پہلے ذمی کے معنی و مفہوم کو سمجھنے کی ضرورت ہے۔

ذمہ کے معنی عہد و پیمان، ضمانت، قابلِ احترام قول و قرار اور حق کے ہیں۔ اسی سے ذمی یا اہل ذمہ ماخوذ ہے۔ لسان العرب میں ہے۔

سمی اھل الذمة ذمة لدخولھم فی عھد المسلمین وامانھم[1]	اہل ذمہ کو ذمی اس لیے کہا جاتا ہے کہ مسلمانوں کے عہد و پیمان اور امان میں وہ داخل ہیں۔

اسی ذیل میں کہا گیا ہے۔

الذمة ھی الامان۔ لھذا سمی المعاھد ذمیا لانه اعطی الامان علی ذمة الجزیة التی توخذ منه[2]	ذمہ کے معنی امان کے ہیں۔ اسی وجہ سے معاہد کو ذمی کہا جاتا ہے۔ اس لیے کہ جو جزیہ اس سے لیا جاتا ہے اس کی بنیاد پر اسے امان دی گئی ہے۔

---

[1] ابن منظور، لسان العرب۔ مادہ ذ، م، م [2] حوالہ سابق۔

اسی کے مادہ سے 'ذمام' کا لفظ آتا ہے۔ اس کی تشریح ان الفاظ میں کی گئی ہے۔

الذمام کل حرمة تلزمك	'ذمام' ہر محترم چیز کو کہا جاتا ہے کہ اسے
اذا ضیعتها المذمة ومن	تم ضائع کردو تو قابل مذمت قرار پاؤ، اسی
ذالك یسمی اهل العهد	وجہ سے اہل عہد کو اہل ذمہ کہا جاتا ہے (کہ
اهل الذمة[1]	ان کے حقوق کی عدم ادائیگی بھی قابل مذمت ہے)

دور جدید کے ایک مستند عربی لغت میں ہے۔

الذمی: المعاهد الذی	ذمی وہ شخص ہے جسے عہد و پیمان دیا گیا ہے
أعطی عهدا یأمن به علی ماله	جس کی وجہ سے وہ اپنے مال، اپنی عزت و
وعرضه ودینه[2]	آبرو اور دین کے بارے میں محفوظ و مامون ہو جاتا ہے۔

اس سے واضح ہے کہ ذمی اسلامی ریاست کا وہ غیر مسلم شہری ہے جس کی جان، مال اور عزت و آبرو کی حفاظت کا وہ اس سے عہد کرتی ہے۔ اسی بنیاد پر اس سے جزیہ یا ایک متعین ٹیکس لیا جاتا ہے۔

عہد و پیمان کی پابندی ضروری ہے

قرآن مجید میں عہد و پیمان کی سخت تاکید کی گئی ہے اور اسے توڑنے اور اس کی خلاف ورزی کرنے سے شدت سے منع کیا گیا ہے۔ ارشاد ہے۔

.....وَاَوْفُوْا بِالْعَهْدِ اِنَّ الْعَهْدَ	.....اور عہد کو پورا کرو۔ بے شک عہد
كَانَ مَسْئُوْلًا (بنی اسرائیل: ۳۴)	کے بارے میں پوچھا جائے گا۔

ایک اور جگہ ارشاد ہے۔

....وَلَا تَنْقُضُوا الْاَیْمَانَ بَعْدَ	....اور قسموں کو پکا کرنے کے بعد نہ توڑو
تَوْكِیْدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللّٰهَ عَلَیْكُمْ	جب کہ تم نے اپنے اوپر اللہ کو نگراں بنایا ہے
كَفِیْلًا اِنَّ اللّٰهَ یَعْلَمُ مَا تَفْعَلُوْنَ (النحل: ۹۱)	بے شک اللہ جو کچھ تم کرتے ہو اس سے باخبر ہے۔

اہل ایمان کی تعریف کی گئی ہے کہ:

وَالَّذِیْنَ هُمْ لِاَمٰنٰتِهِمْ وَ	وہ اپنی امانتوں اور عہد و پیمان کی نگہداشت
عَهْدِهِمْ رٰعُوْنَ ۝ (المومنون: ۸)	کرتے ہیں۔

---

[1] حوالہ سابق، المعجم الوسیط، مادہ ذمم ص ۳۱۵

عہد و پیمان افراد کے درمیان بھی ہوتا ہے اور جماعتوں کے درمیان بھی۔ فرد اور ریاست کے مابین بھی ہوتا ہے اور بین الاقوامی سطح پر بھی۔ یہ ایک دوسرے پر اعتماد کا اظہار ہوتا ہے۔ اسلام کا حکم ہے کہ ہر عہد پورا کیا جائے اور ایک فریق نے دوسرے پر جو اعتماد کیا ہے اسے مجروح نہ ہونے دیا جائے۔

عہد شکنی پر وعید

دنیا میں افراد اور جماعتوں کے درمیان عہد و پیمان ہوتے ہی رہتے ہیں لیکن جب کوئی فرد یا جماعت فریق ثانی کو کم زور دیکھتی ہے یا کوئی مادی منفعت اس کے پیش نظر ہوتی ہے تو جھوٹے الزامات لگا کر یا مکر و فریب کے ذریعہ بڑے سے بڑے عہد کو توڑ دیتی ہے۔ اسلام نے اسے جرم عظیم اور آخرت میں سخت رسوائی کا باعث قرار دیا ہے۔

حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لکل غادرٍ لواء یوم القیامۃ	ہر دھوکہ باز کے لیے قیامت کے روز
یُرٰی یوم القیامۃ یعرف	ایک جھنڈا لگا دیا جائے گا جو نمایاں ہوگا اور
بہ[1]	جس سے وہ پہچانا جائے گا۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بھی اسی مفہوم کی روایت آتی ہے۔ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لکل غادر لواء ینصب	ہر دھوکہ باز کے لیے ایک جھنڈا ہوگا جو اس
لغدرتہ[2]	کی دھوکہ بازی کی وجہ سے نصب کیا جائے گا۔

یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ بھی آئی ہے۔

اذا جمع اللہ الاولین والاٰخرین	جب اللہ تعالیٰ قیامت کے روز اگلے
یوم القیامۃ یرفع لکل غادر لواء	اور پچھلے لوگوں کو جمع کرے گا، ہر دھوکہ باز کے
فقیل ھٰذہ غدرۃ فلان بن	لیے ایک جھنڈا بلند کیا جائے گا اور کہا جائے گا۔
فلان[3]	کہ یہ فلاں ابن فلاں کا دھوکہ ہے۔

---

[1] بخاری، کتاب الجزیۃ والموادعۃ، باب اثم الغادر للبر والفاجر۔ مسلم، کتاب الجہاد، باب تحریم الغدر۔
[2] حوالہ سابق [3] مسلم حوالہ سابق۔

فوج میں عام طور پر سپہ سالار کے ہاتھ میں جھنڈا ہوتا ہے، اس کی وجہ سے وہ سب میں نمایاں اور ممتاز نظر آتا ہے۔ عرب میں رواج تھا کہ اگر کوئی شخص عہد شکنی اور بے وفائی کرتا تو اس کے اعلان عام کے لیے کھلے بازار میں یا جہاں مجمع ہوتا اس کے نام کا جھنڈا نصب کر دیا جاتا تاکہ لوگوں کو اس کے فریب اور عہد شکنی کا پتہ چل جائے۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ قیامت کے روز جب کہ ساری دنیا کے انسان جمع ہوں گے۔ دھوکہ باز اور عہد شکن کے نام کا جھنڈا لگا دیا جائے گا اور اعلان ہوگا کہ یہ فلاں ابن فلاں غدّار اور بدعہد کا جھنڈا ہے۔ ان احادیث میں عہد شکنی سے متعلق جو وعیدیں آئی ہیں ان کا تعلق عام عہد و پیمان سے زیادہ سیاسی سطح پر کیے جانے والے عہد و پیمان سے ہے۔ اس لیے کہ حاکم وقت یا ریاست کی جانب سے جو عہد شکنی ہوتی ہے اس کا نقصان بھی زیادہ ہوتا ہے۔ ان میں اس بات کی تاکید ہے کہ اسلامی ریاست کا حاکم اپنی رعیت سے خواہ وہ غیر مسلم اور ذمی ہی کیوں نہ ہو جو عہد و پیمان کرے اسے پورا کرے اور ان کے حقوق کی نگہداشت میں کوئی کوتاہی نہ برتے[1]

حضرت عمرؓ پر جب قاتلانہ حملہ ہوا تو انھوں نے انتقال سے پہلے اپنے بعد منتخب ہونے والے امیر کو جو نصیحتیں کیں ان میں سے ایک ذمیوں سے متعلق تھی۔ فرمایا۔

واوصیه بذمة الله وذمة	میں اسے وصیت کرتا ہوں کہ ذمیوں کو اللہ اور
رسوله صلی الله علیه وسلم	اس کے رسولؐ کی طرف سے جو ذمہ دیا گیا ہے اس
ان یوفیٰ لهم بعهدهم وان	کی حفاظت کرے، ان سے جو عہد کیا گیا ہے اسے پورا
یقاتل من ورائهم ولا یکلفوا	کرے ان پر حملہ ہو تو ان کے دفاع میں جنگ کرے اور ان
الا طاقتهم[2]	پر اتنا ہی (جزیہ کا) بوجھ ڈالے جتنا کہ وہ اٹھا سکیں۔

یہ اس بات کی ہدایت ہے کہ اسلامی ریاست کا ذمیوں سے خدا اور رسول کے نام پر ایک معاہدہ ہوتا ہے اس معاہدہ کا پورا کرنا اس کے لیے ضروری ہے۔ وہ ان کے جان و مال کی حفاظت کی ذمہ داری لیتی ہے۔ اس ذمہ داری کو اسے ہر قیمت پر ادا کرنا ہوگا۔ حتیٰ کہ ان کے تحفظ کے لیے اسے دشمن سے جنگ بھی کرنی پڑے تو اسے اس کے لیے بھی تیار ہونا چاہیے۔

---

[1] نووی، شرح مسلم ج ۲ جزء ۱۲ ص ۴۳ - ۴۴

[2] بخاری، کتاب المناقب، باب قصة البیعة والاتفاق علی عثمانؓ الخ مع عینی، عمدة القاری ۱۲/۱۲۰

ذمی کے حقوق

اسلامی ریاست میں ذمیوں کو جو حقوق حاصل ہوں گے ان میں سے بعض بنیادی حقوق کا یہاں ذکر کیا جائے گا۔ اوران کے سلسلہ میں جو فقہی اور قانونی بحثیں ماہرین شریعت کے درمیان رہی ہیں ان کا بھی کسی قدر تفصیل سے جائزہ لینے کی کوشش کی جائے گی۔

ذمی کی جان کی حفاظت

اسلام کے نزدیک ہر انسان کی جان محترم ہے۔ ناحق کسی کی جان لینا اس کے نزدیک سنگین جرم ہے۔ ذمی کی جان کا احترام بھی لازم ہے۔ وہ شخص سخت گناہ گار ہے جس کے ہاتھ کسی ذمی کے خون سے رنگین ہوں۔ اسے جنت سے محرومی کی وعید سنائی گئی ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:۔

من قتل معاهدا لم یرح	جو کسی معاہد کو قتل کرے وہ جنت کی خوشبو
رائحة الجنة وانّ ریحها لیوجد من مسیرة اربعین عاما [1]	(بھی) نہیں پائے گا، حالانکہ اس کی خوشبو چالیس برس کی مسافت تک موجود ہوگی۔

حضرت ابوبکرہؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل کرتے ہیں:

من قتل معاهدا فی غیر کنهه	جو شخص کسی معاہد کو بے بنیاد قتل کرے
حرم الله علیه الجنة [2]	اللہ تعالیٰ اس پر جنت کو حرام کردے گا۔

یہ وعیدیں ذمی پر دست درازی سے باز رکھنے کے لیے بہت کافی ہیں۔ اس کے ساتھ اسلامی ریاست اس کی جان کی حفاظت کی ذمہ داری لیتی ہے کوئی بھی شخص اس پر ہاتھ اٹھاتا ہے تو قانون کی گرفت سے بچ نہیں سکتا۔ البتہ ایک سوال یہ ہے کہ کیا اسلام کے نزدیک مسلمان اور ذمی کا خون از روئے قانون برابر ہے؟ کیا کوئی مسلمان ذمی کو قتل کردے تو وہ بھی اس کا مستحق ہوگا کہ اسے بھی قتل کردیا جائے یا اس معاملہ میں دونوں کے درمیان فرق ہے؟ قرآن مجید نے اس سلسلہ میں صرف اصولی ہدایات دی ہیں، ان ہی سے اس مسئلہ میں راہنمائی حاصل کی جاسکتی ہے۔ اس نے قتل ناحق

---

[1] بخاری، دیات، باب من قتل ذمیا بغیر جرم۔

[2] ابوداؤد، کتاب الجہاد، باب فی الوفاء للمعاہد وحرمۃ ذمتہ۔ نسائی، قسامۃ، باب تعظیم قتل المعاہد

کی صریح ممانعت کی ہے اور مظلوم کی دادرسی کا حکم دیا ہے۔ ارشاد ہے۔

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِیْ حَرَّمَ	اور اس جان کو قتل نہ کرو جسے اللہ نے حرام قرار دیا ہے
اللّٰہُ اِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا فَقَدْ	مگر یہ کہ حق کا تقاضا ہو جس شخص کا مظلومانہ قتل ہو ہم نے اس
جَعَلْنَا لِوَلِیِّہٖ سُلْطٰنًا فَلَا یُسْرِفْ فِّی الْقَتْلِ	کے ولی کو قصاص کا حق دیا ہے۔ پس وہ قتل میں حد سے
اِنَّہٗ کَانَ مَنْصُوْرًا (بنی اسرائیل: ۳۳)	آگے نہ بڑھے اس کی مدد ہوگی۔

اسلام نے قاتل سے 'قصاص' کا حکم دیا ہے۔ 'قصاص' میں برابری اور مساوات کا تصور ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک انسان اور دوسرے انسان کی جان برابر ہے۔ ان کے درمیان فرق نہیں ہوگا۔ مقتول چاہے چھوٹا ہو یا بڑا، امیر ہو یا غریب، باحیثیت ہو یا بے حیثیت اس کے عوض قاتل کی جان لی جائے گی قطع نظر اس کے کہ وہ سماج کا ایک عام فرد ہے یا اس کی کوئی با اثر اور معزز شخصیت اس لیے کہ اس نے قتل کے ارتکاب کی وجہ سے اپنی جان کی عصمت کھو دی ہے[1]۔ قرآن مجید کا حکم ہے۔

یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُتِبَ عَلَیْکُمُ	اے ایمان والو مقتولین کے سلسلہ میں تم پر
الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلٰی... (البقرہ: ۱۷۸)	'قصاص' (مساوات) فرض کر دیا گیا ہے۔

اس حکم کی علت اور حکمت ان الفاظ میں بیان فرمائی:۔

وَلَکُمْ فِی الْقِصَاصِ حَیٰوۃٌ یّٰٓاُولِی	اے عقل والو! تمہارے لیے قصاص میں بڑی
الْاَلْبَابِ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُوْنَ (البقرہ: ۱۷۹)	زندگی ہے تاکہ تم (اس طرح) قتل سے بچتے رہو۔

مطلب یہ کہ قانون قصاص پر عمل ہو تو قتل کا اقدام کرنے سے پہلے آدمی یہ سوچنے پر مجبور ہوگا کہ اس کے بعد اس کی زندگی بھی ختم ہو جائے گی۔ اس سے دونوں کی زندگی بچ سکتی ہے۔ کسی قوم میں قتل ناحق کی راہ کا مسدود ہونا اس کی حیات کا ذریعہ ہے۔ اس سے بے شمار انسانوں کی زندگی محفوظ رہ سکتی ہے۔ اس سلسلہ میں اصول یہ بیان ہوا ہے:

اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَیْنَ	بے شک جان کے بدلہ جان ہے اور آنکھ
بِالْعَیْنِ..... (المائدہ: ۴۵)	کے بدلہ آنکھ.....

ذمی کا قصاص مسلمان سے

اس حکم کے دائرہ میں ذمی بھی آتے ہیں یا نہیں اس کے معلوم کرنے کے لیے احادیث کی طرف

---

[1] یہاں قصاص پر گفتگو کو زیر بحث موضوع کی حد تک محدود رکھا گیا ہے۔ تفصیلات کے لیے کتب فقہ کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے۔

رجوع کرنا ہوگا۔ حضرت علیؓ کی روایت ہے۔

لا یقتل مسلم بکافر[1] — مسلمان کو کافر کے بدلہ میں قتل نہیں کیا جائے گا۔

یہی روایت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے۔

لا یقتل مومن بکافر ولا ذو عہد فی عہدہ[2] — مومن کو کافر کے بدلہ میں قتل نہیں کیا جائے اور نہ کسی معاہد کو جب تک اس سے معاہدہ ہے قتل کیا جائے گا۔

علامہ خطابی اس حدیث کے ذیل میں فرماتے ہیں۔

فیہ البیان الواضح ان المسلم لا یقتل باحد من الکفار کان المقتول منہم ذمیا او معاھدا او مستأمنا او ما کان[3] — اس میں واضح بیان ہے کہ مسلمان کسی بھی کافر کو قتل کردے تو اس کے بدلہ میں اسے قتل نہیں کیا جائے گا چاہے مقتول ذمی ہو یا اس کا تعلق معاہد قوم سے ہو یا وہ دارالحرب سے امان لے کر آیا ہو یا اور کوئی ہو۔

ان احادیث کی بنیاد پر حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ، امام اوزاعی، ثوری، ابن شبرمہ، امام شافعی، امام احمد، اسحٰق بن راہویہ اور ابوثور وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ مسلمان کو کافر کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا۔[4]

امام مالک کی رائے اس سے تھوڑی سی مختلف ہے۔ وہ یہ کہ ذمی کو مسلمان قتل کرے تو قصاص میں مسلمان کو قتل نہیں کیا جائے گا۔ ہاں اگر وہ دھوکہ اور فریب سے اسے قتل کرتا ہے تو اسے بھی قتل کردیا جائے گا۔[5]

دھوکہ سے قتل کی صورت یہ ہے کہ کسی بہانہ اسے کہیں لے جائے اور خاموشی سے قتل کردے۔ یہ فساد فی الارض (یا نقض امن وامان) ہے۔ اس وجہ سے مقتول کے اولیاء قاتل کو معاف بھی کردیں تو اسے معاف نہیں کیا جائے گا۔[6]

ذمی کے مسلمان قاتل سے قصاص نہ لینے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اسے کوئی دوسری سزا بھی نہیں دی جائے گی بلکہ جیسا کہ علامہ ابن حزم نے کہا ہے قتل، خاص طور پر قتل عمد ہو تو اس کے خلاف تادیبی

---

[1] بخاری، کتاب الدیات، باب لا یقتل مسلم بکافر

[2] ابوداؤد، کتاب الدیات، باب ایقاد المسلم بالکافر۔ نسائی، ابواب القسامۃ، باب سقوط القود من المسلم للکافر، مسند احمد ج ۲ حدیث نمبر ۹۵۹، ۹۹۳۔ ابوداؤد میں یہ روایت ایک اور سلسلہ سند سے بھی مروی ہے دونوں حدیثیں صحیح ہیں۔ فتح الباری ۱۲/۲۶

[3] خطابی، معالم السنن: ۴/۱۷

[4] عینی، عمدۃ القاری: ۱۹/۳۴۹۔ ابن قدامہ، المغنی: ۷/۶۵۲

[5] مؤطا کتاب العقول، باب ماجاء فی دیۃ اہل الذمۃ۔ [6] شرح زرقانی علی الموطا: ۴/۴۲

کارروائی ہوگی۔ قاتل کو قید و بند کی سزا بھی دی جاسکتی ہے[۱]

امام شعبی، ابراہیم نخعی، محمد بن ابی لیلیٰ، عثمان بتی، امام ابوحنیفہ اور ان کے تلامذہ امام ابو یوسف، امام محمد اور امام زفر کی رائے یہ ہے کہ مسلمان سے ذمی کا قصاص لیا جائے گا۔ اگر وہ اسے قتل کردے تو اسے بھی قتل کیا جائے گا۔ صحابہ کرام میں کہا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی بھی یہی رائے تھی[۲]

ان حضرات کی ایک دلیل تو قرآن مجید کے یہ الفاظ ہیں اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ (جان کے بدلے جان) ان میں مسلمان اور ذمی کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مسلمان ہو یا ذمی دونوں کے لیے قصاص کا ایک ہی حکم ہے۔

جہاں تک اس حدیث کا تعلق ہے جس میں کہا گیا ہے کہ کافر کے قصاص میں مسلمان کو قتل نہ کیا جائے تو اس سے ذمی نہیں بلکہ حربی کافر مراد ہے۔ یہی مطلب دوسری حدیث کا ہے کہ کسی مومن کو اور اسی طرح کسی معاہد (ذمی) کو جب تک اس کا عہد باقی ہے حربی کافر کے قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا۔ یہاں معاہد کے مقابلہ میں کافر کا لفظ حربی کافر کے لیے آیا ہے۔ ظاہر ہے جس سے جنگ ہے اس کا خون ایک مسلمان یا ذمی کے خون کے برابر نہیں ہوسکتا۔ حربی مباح الدم ہوتا ہے اور ذمی کو ریاست کا تحفظ حاصل ہوتا ہے۔ اس معاملہ میں وہ مسلمان کے برابر ہے[۳]

دوسری بات یہ کہ ان روایات کے بالمقابل بعض اور روایات بھی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ مسلمان سے ذمی کا قصاص لیا گیا۔ یہ روایات سند کے اعتبار سے گو مقدم الذکر روایات کے پایہ کی نہیں ہیں لیکن مجموعی طور پر استدلال کے قابل ہیں۔

دارقطنی وغیرہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ذمی کے قصاص میں ایک مسلمان کو قتل کیا اور فرمایا:

انا اکرم من وفی — میں ان لوگوں میں سب سے زیادہ شریف

---

[۱] عینی، عمدۃ القاری: ۱۹/ ۳۴۹ — [۲] عینی، عمدۃ القاری: ۱۹/ ۳۴۹

[۳] فقہ حنفی کے نقطۂ نظر کو سمجھنے کے لیے دیکھا جائے۔ ہدایہ: ۴/ ۵۵۹۔ فریقین کے دلائل اور ان کے ضعف و قوت کے جاننے کے لیے ملاحظہ ہو خطابی: معالم السنن: ۴/ ۱۶-۱۵، فتح الباری: ۱۲/ ۲۶۱-۲۶۲ شوکانی، نیل الاوطار: ۷/ ۱۵۲-۱۵۵

بذمتہ[1] ہوں جنھوں نے اپنا عہد و پیمان پورا کیا۔

حضرت ابراہیم نخعی کہتے ہیں کہ بکر بن وائل کے ایک مسلمان نے اہل حیرہ کے ایک ذمی کو قتل کر دیا تو حضرت عمرؓ نے قصاص میں اسے بھی قتل کر دیا۔[2]

ایک اور روایت میں یہ تفصیل ہے کہ حضرت عمرؓ نے لکھا کہ قاتل کو مقتول کے اولیا کے حوالہ کر دیا جائے چاہے وہ اسے قتل کریں یا معاف کر دیں۔ چنانچہ اسے مقتول کے ولی کے حوالہ کر دیا گیا۔ جسے حسنین کہا جاتا تھا۔ اس نے قاتل کو قتل کر دیا۔ بعد میں حضرت عمرؓ نے یہ بھی لکھا کہ اگر وہ قتل نہیں ہوا ہے تو مقتول کے اولیاء کو دیت پر راضی کرنے کی کوشش کی جائے۔[3]

حضرت علیؓ کے بارے میں آتا ہے کہ آپ کے سامنے ایک مسلمان کو پیش کیا گیا جس نے ایک ذمی کو قتل کیا تھا۔ جب قتل ثابت ہو گیا تو آپ نے قاتل سے قصاص کا حکم دیا۔ اتنے میں مقتول کا بھائی حاضر ہوا اس نے عرض کیا کہ میں نے اسے معاف کر دیا۔ حضرت علیؓ نے اس سے کہا کہ شاید ان لوگوں نے تمہیں ڈرایا دھمکایا ہے۔ اس نے کہا نہیں۔ اس کے قتل کرنے سے میرا بھائی تو نہیں مل جائے گا۔ پھر یہ کہ انھوں نے مجھے اس کا معاوضہ بھی پیش کیا ہے۔ حضرت علیؓ نے فرمایا۔ تم خود اپنے معاملہ کو سمجھ سکتے ہو۔ اس کے بعد حکم شریعت بیان کیا۔

من کان لہ ذمتنا فدمہ کدمہ جسے ہمارا ذمہ ہے اس کا خون ہمارے خون

و دیتہ کدیتنا[4] کے برابر اور اس کی دیت ہماری دیت کے برابر ہے

میمون بن مہران کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کی ایک تحریر دیکھی جو حیرہ کے گورنر کے نام تھی۔ اس کا تعلق اس معاملہ سے تھا کہ ایک مسلمان نے ایک ذمی کو قتل کر دیا تھا۔ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ

---

[1] یہ حدیث کم زور ہے۔ ملاحظہ ہو: زیلعی، نصب الرایہ فی تخریج احادیث الہدایہ: ۴/۳۳۵ - ۳۳۶۔ نیز دیکھی جائے۔ ابن حجر۔ فتح الباری: ۱۲/۲۶

[2] عبدالرزاق، المصنف: ۱۰/۱۰۱۔ زیلعی نصب الرایہ: ۴/۳۳۷

[3] المصنف ۱۰/۱۰۲۔ نصب الرایہ: ۴/۳۳۷

[4] اس کی سند میں ضعف ہے۔ امام شافعی نے معنوی لحاظ سے بھی اس پر تنقید کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ رسول اللہؐ سے خود حضرت علیؓ نے اس کے خلاف روایت بیان کی ہے کہ مسلمان سے کافر کا قصاص نہیں لیا جائے گا۔ یہ بالکل صحیح حدیث ہے۔ کیا وہ آپؐ کے ارشاد کے خلاف فیصلہ کر سکتے ہیں؟ نصب الرایہ: ۴/۳۳۷۔ لیکن جیسا کہ احناف نے توجیہہ کی ہے روایت کو حربیوں سے متعلق مان لیا جائے تو روایت اور عمل میں کوئی تضاد نہیں رہتا۔

نے اپنی تحریر میں لکھا کہ قاتل کو تم مقتول کے اولیاء کے حوالہ کر دو۔ وہ چاہے اسے قتل کر دیں یا معاف کر دیں[۱]

اس سے اتنی بات واضح ہے کہ اسلامی ریاست اگر یہ موقف اختیار کرتی ہے کہ مسلمان سے ذمی کا قصاص لیا جائے گا اور ذمی کے بدلہ مسلمان کو قتل کیا جائے گا تو یہ کمزور موقف نہ ہوگا۔ اس کے حق میں بھی اتنے ہی دلائل ہیں جتنے مخالف نقطۂ نظر کے حق میں ہیں۔

ذمی کی دیت

اسی طرح کی بحث ذمی کی دیت کے بارے میں بھی فقہاء کے درمیان پائی جاتی ہے۔ اس سلسلہ میں تین نقطۂ نظر ملتے ہیں[۲]۔

امام شافعی کے نزدیک ذمی کی دیت مسلمان کی دیت کی تہائی (۱/۳) ہے۔ ان کی دلیل حضرت عبادہ بن صامتؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یہودی اور نصرانی کی دیت چار ہزار درہم ہے[۳]

حضرت سعید بن مسیب فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے اپنے عہد خلافت میں مسلمان کی دیت بارہ ہزار اور یہودی اور نصرانی کی دیت چار ہزار مقرر کی تھی، مجوسی کی دیت اس سے بھی کم آٹھ سو درہم رکھی[۴]

امام احمد اور بعض دوسرے اصحاب کی رائے یہ ہے کہ ذمی کی دیت مسلمان کی دیت کی نصف (۱/۲) ہے۔ اس کی دلیل عمرو بن شعیب کی روایت ہے۔ وہ اپنے باپ سے اور وہ ان کے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

دیۃ المعاھد نصف دیۃ الحر[۵] معاہد کی دیت آزاد (مسلمان) کی دیت کی نصف ہے۔

یہی روایت ان الفاظ کے ساتھ بھی آئی ہے۔

---

[۱] زیلعی، نصب الرایہ: ۴/۳۳۷

[۲] ملاحظہ ہو خطابی، معالم السنن: ۴/۳۷-۳۸۔ ابن ہبیرہ، الافصاح ۲/۲۱۱ ابن رشد، بدایۃ المجتہد: ۲/۵۰۶

[۳] ابن قدامہ، المغنی: ۷/۷۹۳

[۴] ترمذی، ابواب الدیات، باب ماجاء لایقتل مسلم بکافر۔ بیہقی، السنن الکبری: ۱۰۰/۱۰۰۔ تفصیل کے لیے دیکھیے زیلعی، نصب الرایہ: ۴/۳۶۵۔ شوکانی، نیل الاوطار: ۷/۲۲۱-۲۲۲۔ حضرت عثمانؓ سے یہودی اور نصرانی کی یہی دیت منقول ہے۔ [۵] ابوداؤد، کتاب الدیات، باب فی دیۃ الذمی۔ خطابی کہتے ہیں لیس فی دیۃ اہل الکتاب شئی ابین من ہذا۔ معالم السنن ۴/۳۷۔ یعنی اہل کتاب کی دیت کے سلسلہ میں اس سے زیادہ واضح اور کوئی روایت نہیں ہے۔

دیۃ عقل الکافر نصف دیۃ عقل المؤمن[۱] کافر کی دیت مومن کی دیت کی نصف ہے۔

سنن نسائی کے الفاظ زیادہ واضح ہیں۔

عقل الکافر نصف عقل المومن[۲] کافر کی دیت مومن کی دیت کی نصف ہے۔

امام مالک اور بعض دوسرے اصحاب ان روایات کو ذمی اہل کتاب کے ساتھ مخصوص سمجھتے ہیں، اس لیے کہ یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ بھی آئی ہے۔

عقل اھل الذمۃ نصف عقل المسلمین وھم الیھود والنصاریٰ[۳] اہل ذمہ کی دیت مسلمان کی دیت کے نصف ہے۔ اہل ذمہ یہود و نصاریٰ ہیں۔

ان حضرات کے نزدیک جن روایات میں کافر کا لفظ آیا ہے۔ یہ روایات بتاتی ہیں کہ اس سے اہل کتاب مراد ہیں۔ غیر اہل کتاب اس میں شامل نہیں ہیں۔ امام مالک فرماتے ہیں کہ مجھ تک حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے متعلق یہ روایت پہونچی ہے۔

قضیٰ ان دیۃ الیھودی او النصرانی اذا قتل احدھما مثل نصف دیۃ الحر المسلم[۴] انھوں نے فیصلہ فرمایا کہ یہودی اور نصرانی میں سے کوئی قتل ہوجائے تو اس کی دیت آزاد مسلمان کی دیت کی نصف ہوگی۔

مجوس کی دیت کے متعلق حضرت عمرؓ کا یہ قول گزر چکا ہے کہ ان کی دیت آٹھ سو درہم ہوگی[۵] یہ اہل کتاب کی دیت سے بہت کم ہے۔ اسی کو امام مالک، امام شافعی اور امام احمد نے اختیار کیا ہے[۶]

---

[۱] ترمذی، ابواب الدیات، باب ماجاء لایقتل مسلم بکافر

[۲] نسائی ابواب القسامۃ باب کم دیۃ الکافر [۳] حوالہ سابق، مصنف عبدالرزاق کی روایت ہے۔ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جعل عقل اہل الکتاب من الیھود والنصاریٰ نصف عقل المسلم۔ ۱۰/۹۲۔ ایک اور روایت میں ہے قضیٰ ان عقل اہل الکتابین نصف عقل المسلمین وھم الیھود والنصاریٰ۔ دارقطنی مطبوعہ ہند ۳۶۰۔

[۴] موطا، کتاب العقول، باب ماجاء فی دیۃ اہل الذمۃ۔ ترمذی، ابواب الدیات، باب ماجاء لایقتل مسلم بکافر۔

[۵] دارقطنی ص ۳۴۳ [۶] احمد الدردیر مالکی فرماتے ہیں کہ کتابی ذمی ہو یا امان یافتہ حربی دونوں کی دیت مسلمان کی دیت کی نصف ہے مجوسی اور مرتد کی دیت $\frac{1}{15}$ ہے۔ سونا $\frac{2}{3}$ ۶۲ دینار یا چاندی آٹھ سو درہم یا اونٹ $\frac{2}{3}$ ۶۔ الشرح الصغیر علی اقرب المسالک: ۴/۳۷۶

مشہور تابعی حضرت سلیمان بن یسار کہا کرتے تھے۔

دیۃ المجوس ثمانمأۃ درھم — مجوس کی دیت آٹھ سو درہم ہے۔

امام مالک اسے نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ہمارے ہاں اسی پر عمل ہے[۱]

مجوس ہی کے حکم میں دوسری بت پرست قومیں بھی داخل ہیں[۲]

اس نقطۂ نظر پر تنقید کرتے ہوئے امام شوکانی فرماتے ہیں کہ یہ خیال کہ عمرو بن شعیب کی سند سے مروی حدیث میں اہل کتاب کا ذکر ہے اس لیے ان ہی کی دیت نصف ہوگی، صحیح نہیں ہے۔ اس لیے کہ کسی گروہ کا خاص طور پر ذکر کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسرے گروہ اس میں شامل نہیں ہیں۔ حدیث کے الفاظ مختلف راویوں نے نقل کیے ہیں ان میں سے کئی ایک کے الفاظ عام ہیں۔ اس لیے اس میں اہل کتاب ہو یا مجوسی اسلامی ریاست کا ہر ذمی شامل ہے۔ سب کی دیت نصف ہوگی[۳]

حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کی اس رائے کا ذکر آچکا ہے کہ ذمیوں میں جو اہل کتاب ہیں ان کی دیت مسلمان کی دیت کے نصف ہوگی۔ ایک روایت ان سے مجوس کے متعلق مروی ہے۔

جعل دیۃ المجوسی نصف دیۃ المسلم[۴] — انھوں نے مجوس کی دیت مسلمان کی نصف رکھی۔

ہشام بن عروہؒ کہتے ہیں:

دیۃ الذمی خمس مأۃ دینار[۵] — ذمی کی دیت پانچ سو دینار ہے۔

امام ابوحنیفہ اور ان کے تلامذہ اور امام ثوری کے نزدیک ذمی کی دیت وہی ہے جو مسلمان کی دیت ہے۔ دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اسی طرح کی رائے حضرت عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی بھی ملتی ہے[۶]

ہدایہ میں فقہ حنفی کا مسلک ان الفاظ میں بیان ہوا ہے۔

دیۃ المسلم والذمی سواء[۷] — مسلمان اور ذمی کی دیت برابر ہے۔

---

[۱] موطا، کتاب العقول، باب ماجاء فی دیۃ اہل الذمہ [۲] ابن قدامہ، المغنی: ۷/۷۹۶ [۳] شوکانی، نیل الاوطار: ۷/۲۲۳
[۴] عبدالرزاق، المصنف: ۱۰/۹۵ [۵] حوالہ سابق [۶] ہدایہ: ۴/ ۵۸۲

اس نقطۂ نظر کی دلیل قرآن مجید کی یہ آیت ہے۔

.....وَ اِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ	.....اگر مقتول کسی ایسی قوم کا فرد ہو جس سے تمہارا
وَبَيْنَهُمْ مِيْثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ	معاہدہ ہو تو اس کے وارثوں کو پوری دیت
اِلٰٓى اَهْلِهٖ..... (النساء: ۹۲)	دینی ہوگی۔

اس سے واضح ہے کہ جس قوم سے میثاق اور عہد و پیمان ہے اس کے مقتول کی اسی طرح پوری دیت دی جائے گی جس طرح ایک مسلمان مقتول کی دی جاتی ہے۔ بعض احادیث و آثار سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ہے کہ عمرو بن امیہ ضمری نے دو افراد کو جن کے نام عامر تھے قتل کر دیا۔ ان افراد کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے معاہدہ تھا۔ چنانچہ آپ نے ان کی وہی دیت ادا کی جو مسلمانوں کی دیت ہے[۱]

حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ذمی کی دیت مسلمان کی دیت کے برابر ادا کی[۲]

یعقوب بن عتبہ، اسماعیل بن محمد اور صالح فرماتے ہیں۔

عقل كل معاهد من اهل الكفر	اہل کفر میں سے ہر معاہد کی دیت مسلمانوں
كعقل المسلمين جرت بذالك	کی دیت جیسی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
السنة فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم[۳]	کے عہد میں یہی سنت رہی ہے۔

امام زہری فرماتے ہیں:

دية اليهودى والنصرانى والمجوسى	یہودی، نصرانی اور مجوس کی اور ہر ذمی کی
وكل ذمى مثل دية المسلم قال و	دیت مسلمان کی دیت کے مثل ہے۔ فرمایا۔
كذالك كانت على عهد النبى	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکر
صلى الله عليه وسلم وابى بكر وعمر...	اور حضرت عمرؓ کے عہد میں یہی معمول تھا۔

مزید فرماتے ہیں کہ حضرت معاویہ نے ذمی کی دیت نصف کر دی[۴]

---

[۱] ترمذی، ابواب الدیات، باب..... دارقطنی، کتاب الحدود والدیات وغیرہا ص ۳۶۰
[۲] دارقطنی ص ۳۴۳ [۳] عبدالرزاق، المصنف: ۱۰/۹۸-۹۹ زیلعی، نصب الرایہ: ۴/۳۶۸
[۴] عبدالرزاق، المصنف: ۱۰/۹۵-۹۶

امام زہری کی ایک اور روایت ہے۔

ان ابابکر وعمرؓ کان یجعلان	حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ یہودی اور نصرانی کی
دیۃ الیہودی والنصرانی اذا	دیت، اگر وہ معاہد ہیں تو، آزاد مسلمان کی
کان معاھدین دیۃ الحر المسلم[1]	دیت کے برابر قرار دیتے تھے۔

مصنف عبدالرزاق میں حضرت علیؓ سے منقول ہے۔

دیۃ الیہودی والنصرانی وکل	یہودی اور نصرانی اور ہر ذمی کی دیت
ذمی مثل دیۃ المسلم	مسلمان کی دیت کے برابر ہے۔

امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں "وھو قولی" یہی میری رائے ہے[2]

حضرت عبداللہ بن مسعود کا قول ہے۔

دیۃ المعاھد مثل دیۃ المسلم[3]	معاہد کی دیت مسلمان کی دیت کے مثل ہے۔

یہ وہی بات ہے جو حضرت علیؓ نے کہی ہے[4]

جن روایات سے مسلمان اور ذمی کی دیت کے یکساں ہونے کا ثبوت ملتا ہے ان میں گو کسی قدر ضعف ہے لیکن مجموعی طور پر قابل استدلال ضرور ہیں۔ آثار صحابہ سے جہاں یہ بات سامنے آتی ہے کہ بعض صحابہ نے ذمی کی دیت کو مسلمان کی دیت کا نصف یا اس سے کم کہا ہے وہیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بعض صحابہ کے نزدیک ذمی اور مسلمان کی دیت برابر ہے بلکہ بعض صحابہ سے دونوں طرح کی روایتیں منقول ہیں۔ اس کا ثبوت اوپر کے نقل کردہ اقوال سے ملتا ہے[5]

ایک رائے یہ بھی ہے کہ گو ذمی کی دیت مسلمان کی دیت سے کم ہے لیکن بطور تعزیر اس میں اضافہ کر کے مسلمان کی دیت کے برابر کیا جا سکتا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا بیان ہے کہ حضرت عثمانؓ کے عہد میں ایک مسلمان نے ایک ذمی کو عمداً قتل کر دیا۔ حضرت عثمانؓ

---

[1] دارقطنی ص ۳۴۳ [2] مصنف عبدالرزاق: ۱۰/ ۹۷

[3] حوالہ سابق۔ اس سلسلہ کے مزید اقوال ص ۹۸ پر دیکھے جا سکتے ہیں۔

[4] اس موضوع پر موافق اور مخالف رایوں کے لیے دیکھی جائے۔ بیہقی، السنن الکبریٰ مع الجوہر النقی ۸/ ۱۰۱-۱۰۳

[5] عبدالرزاق، المصنف: ۱۰/ ۹۶

نے اس سے قصاص تو نہیں لیا البتہ دیت میں اضافہ کر کے مسلمان کی دیت کے برابر اس پر دیت لازم کر دی۔[۱]

امام زہری فرماتے ہیں کہ حضرت معاویہؓ کے عہد میں خالد بن مہاجر نے ایک ذمی کے قتل کا ارتکاب کیا تو انھوں نے بھی اسے قتل نہیں کیا البتہ دیت میں اضافہ کر کے ایک ہزار دینار دیت مقرر کی۔[۲]

ان ہی دلائل کی بنا پر فقہ حنبلی میں گو ذمی کی دیت کو مسلمان کی دیت کی نصف مانا گیا ہے لیکن بطور تعزیر اس میں اضافہ کا جواز پایا جاتا ہے۔[۳]

ان تفصیلات کے پیش نظر مسلمان اور ذمی کی دیت میں مساوات کی فقہ میں پوری گنجائش ہے بلکہ اسے اس پہلو سے ترجیح حاصل ہے کہ یہ عدل و انصاف کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہے۔ اسلامی ریاست اسے اختیار کر سکتی ہے۔

ذمی کے مال کی حفاظت

ذمیوں کی جان کی طرح ان کے مال کی حفاظت کی ذمہ داری بھی اسلامی ریاست پر ہے۔ کسی کو ان کے مال پر قبضہ کرنے اور ان کی املاک اور جائداد سے ناجائز فائدہ اٹھانے کی اجازت نہ ہوگی۔ حضرت خالدؓ بیان کرتے ہیں کہ میں جنگ خیبر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھا۔ جنگ کے بعد یہود نے آکر شکایت کی کہ لوگ ہمارے پھلوں اور غلوں پر ٹوٹ پڑے ہیں۔ جب کہ یہ چیزیں کھلے میدان میں نہیں محفوظ جگہوں پر ہیں۔ یہود سے چونکہ معاہدہ ہو چکا تھا اس لیے آپ نے فوراً ہدایت فرمائی۔

الا لا یحل اموال المعاهدین	سن لو! معاہدین کے اموال حلال نہیں ہیں
الا بحقها[۴]	الّا یہ کہ ان کے لینے کا (ریاست کی طرف سے) حق ہو۔

ایک اور روایت میں ہے کہ ایک یہودی کی جو بڑا شریر تھا یہ شکایت تھی کہ لوگ ہمارے جانوروں کو ذبح کر رہے ہیں۔ ہمارے پھل کھا رہے ہیں۔ عورتوں کے ساتھ مار پیٹ ہو رہی ہے۔ آپ نے اس کی شکایت پر توجہ فرمائی۔ لوگوں پر سخت ناراض ہوئے۔ انھیں جمع کیا، نماز پڑھی

---

[۱] عبدالرزاق، المصنف: ۱۰/۹۶ [۲] حوالہ سابق، نیز اس موضوع پر ملاحظہ ہو۔ نصب الرایہ: ۴/۳۶۸

[۳] ابن قدامہ، المغنی: ۷/۷۹۴ [۴] ابوداؤد، کتاب الاطعمہ، باب النہی عن اکل السباع۔

اور خطبہ دیا جس میں فرمایا :۔

ان اللہ لم یحل لکم ان	اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے اہل کتاب کے
تدخلوا بیوت اھل الکتاب	گھروں میں بغیر اجازت داخل ہونے کو حلال
الا باذن ولا ضرب نسائھم	نہیں قرار دیا ہے اور نہ ان کی عورتوں کو مارنے
ولا اکل ثمارھم اذا اعطوکم	اور ان کے پھل کھانے کی اجازت دی ہے۔
علیھم [1]	جب کہ وہ اپنے اوپر جو واجب (جزیہ) ہے
	اسے تمہیں ادا کریں۔

حدیث میں یہاں تک آتا ہے کہ اگر کسی ذمی یا معاہد کا مال کہیں پڑا ہوا ملے تو مسلمان کے لیے اس پر قبضہ کر لینا جائز نہیں ہے۔ حضرت مقدام بن معدیکرب کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

الا لایحل ..... اللقطۃ	سن لو معاہد کے مال کا لقطہ (جو چیز گر جائے)
من مال معاھد الا ان	حلال نہیں ہے۔ ہاں اگر اس کی اسے ضرورت
یستغنی عنھا [2]	نہیں ہے تو اسے لے سکتے ہو۔

ذمیوں کی وہ چیزیں جنھیں مسلمان ناپاک تصور کرتا اور جن کے استعمال کو حرام سمجھتا ہے انھیں بھی وہ نقصان نہیں پہنچا سکتا۔ ورنہ فقہ حنفی کی رو سے اسے تاوان دینا ہوگا۔ شراب اور خنزیر اس کی دو مثالیں ہیں۔ فقہ حنفی کی رو سے اگر یہ کسی مسلمان کی ملکیت میں ہوں اور کوئی دوسرا مسلمان انھیں نقصان پہونچا دے یا ختم کر دے تو اس کا کوئی تاوان نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ چیزیں ایک مسلمان کے نزدیک بے قیمت ہیں۔ لیکن اگر یہ کسی ذمی کی ہوں اور مسلمان انھیں نقصان پہونچائے تو اسے تاوان دینا پڑے گا اس لیے کہ ذمی کے نزدیک ان کی قیمت ہے۔ اس کے نزدیک خنزیر کی حیثیت وہی ہے جو مسلمان کے نزدیک بکری کی ہو سکتی ہے یا شراب ہے تو اسے وہ سرکہ کی طرح مباح اور قیمت والی چیز سمجھتا ہے [3]

اسلامی ریاست شہریوں کے مالی حقوق کی محافظ اور نگراں ہے۔ ان حقوق پر شب خون مارنے اور انھیں غصب کرنے کی وہ کسی کو اجازت نہ دے گی۔ کاروباری امور، قرض کے لین دین اور اس

---

[1] ابوداؤد، کتاب الخراج والفی والامارہ، باب فی تعشیر اہل الذمۃ

[2] ابوداؤد، کتاب الاطعمہ، باب النہی عن اکل السباع [3] ہدایہ: ۳/۳۶۸

کے تمام معاملات میں کسی کے جائز حق کو ضائع ہونے نہ دے گی۔ اس میں مسلمان اور غیر مسلم کے درمیان کوئی فرق نہ ہوگا۔ اس معاملہ میں اصولی ہدایت ہمیں عہد نبوی کے ایک واقعہ سے ملتی ہے۔

مسند احمد کی روایت ہے کہ ایک یہودی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ابن ابی حدرد نامی صحابی کی شکایت کی کہ انھوں نے اس سے چار دینار قرض لیے تھے لیکن ادا نہیں کر رہے ہیں۔ آپ نے انھیں اس کا قرض ادا کرنے کے لیے کہا۔ انھوں نے عرض کیا۔ اس ذات کی قسم جس نے آپ کو دین حق دے کر بھیجا ہے اس وقت میں قرض ادا کرنے کے موقف میں نہیں ہوں، آپ نے فرمایا تھا کہ ہمیں خیبر کی جنگ میں بھیجیں گے۔ مجھے توقع ہے کہ مال غنیمت میرے حصہ میں بھی آئے گا اسی وقت قرض ادا کر دوں گا۔ ان کی اس گزارش کو سن کر بھی آپ نے فرمایا اس کا قرض ادا کر دو۔ انھوں نے اپنا پہلا جواب دہرایا آپ نے سہ بارہ قرض ادا کرنے کا حکم دیا۔ آپ کے تین مرتبہ کہنے کے بعد کسی کو جواب دینے کی ہمت نہیں ہوتی تھی۔ چنانچہ ابن ابی حدرد اٹھے۔ بازار پہونچے ان کے جسم پر چادر اور سر پر عمامہ تھا۔ عمامہ کھول کر انھوں نے اسے تہبند بنا لیا اور چار دینار میں چادر فروخت کر دی۔ ایک خاتون نے انھیں اس حال میں دیکھا تو اپنی طرف سے ایک چادر دی کہ اسے اوڑھ لیں۔

اس روایت کے ذیل میں علامہ شوکانی لکھتے ہیں:

فیہ التشدید علی المدیون	اس سے اس بات کا ثبوت ملتا ہے
بایجاب القضاء وعدم قبول	کہ قرض دار پر قرض کی ادائیگی کے لیے سختی
دعواہ الاعسار لمجردھا من دون	کی جائے گی اور بغیر دلیل کے محض اس کا
بینۃ وعدم الاعتداء بیمینہ	تنگ دستی اور مجبوری کا دعویٰ نہیں سنا
من فرق بین ان یکون صاحب	جائے گا۔ اس کی قسم کا بھی اس معاملہ میں اعتبار
المال مسلما او کافرا[1]	نہ ہوگا قطع نظر اس کے کہ قرض دار مسلمان ہے یا کافر

اسلام میں چوری کی سزا قطع ید ہے۔ (المائدہ: ۳۸) چوری مسلمان کرے یا ذمی، مال چاہے مسلمان کا ہو یا ذمی کا دونوں کی یہی سزا ہے۔ امام احمد، امام شافعی اور احناف سب کے ہاں مسلمان خواہ مسلمان کا مال چوری کرے یا ذمی کا اسے قطع ید کی سزا دی جائے گی۔ اسی طرح ذمی اس جرم کا ارتکاب کرتا ہے تو وہ بھی اسی سزا کا مستحق ہوگا۔ علامہ ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں اس معاملہ میں ہمارے علم میں کوئی

---

[1] شوکانی، نیل الاوطار: ۹/ ۱۸۲۔ قرض دار کو قید بھی کیا جا سکتا ہے۔ اس کی تفصیل فقہ کی کتابوں میں دیکھی جا سکتی ہے۔

اختلاف نہیں ہے[1]

اسلامی ریاست ذمی کو اپنے مال کا اس طرح تحفظ فراہم کرتی ہے کہ وہ ہر خطرہ اور اندیشہ سے آزاد ہو کر اور پورے اطمینان کے ساتھ مالی سرگرمیاں جاری رکھ سکتا ہے۔

ذمیوں کی عبادت گاہیں باقی رہیں گی

کہا جاتا ہے کہ مسلمانوں نے اپنے دورِ اقتدار میں غیر مسلموں کی بہت سی عبادات گاہوں کو توڑ دیا اور انھیں منہدم کر دیا۔ اس کا تاریخی ثبوت فراہم کرنا مشکل ہے۔ لیکن اس بحث سے ہٹ کر یہ کہنے میں کوئی تامل نہیں ہے کہ اگر کسی فرد یا گروہ نے یہ حرکت کی ہے تو ایک ناروا فعل کا ارتکاب کیا ہے۔ اسلام سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے اس کی تعلیمات اس کے خلاف ہیں۔ قرآن مجید میں مسلمانوں کو جہاد کی پہلی مرتبہ جب اجازت دی گئی تو اس کی ضرورت اور حکمت ان الفاظ میں بیان ہوئی۔

وَلَوْلَا دَفْعُ اللّٰهِ النَّاسَ	اگر اللہ لوگوں میں سے بعض کو بعض کے
بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ	ذریعہ دفع نہ کرتا تو خانقاہیں، گرجے، عبادت گاہیں
صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَّصَلَوٰتٌ وَّمَسَاجِدُ	اور مساجد جن میں اللہ کا نام کثرت سے لیا جاتا
يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللّٰهِ كَثِيرًا وَ	ہے سب منہدم کر دئے جاتے اور اللہ ضرور
لَيَنْصُرَنَّ اللّٰهُ مَنْ يَّنْصُرُهٗ اِنَّ	مدد کرے گا ان لوگوں کی جو اس کی مدد کرتے
اللّٰهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ۝ (الحج: ۴۰)	ہیں۔ بے شک اللہ طاقت ور اور غالب ہے۔

مطلب یہ کہ جہاد کا حکم صرف مسلمانوں ہی کو نہیں دیا گیا بلکہ ظلم و بربریت کو مٹانے کے لیے دوسرے انبیاء اور ان کی امتوں کو بھی دیا جاتا رہا ہے۔ اس پر اعتراض اپنی ہی دینی تعلیمات پر اعتراض ہے اگر یہ حکم نہ ہوتا تو دنیا ظلم و جور سے بھر جاتی اور عبادت گاہیں تک محفوظ نہ رہتیں۔ اللہ کے دشمن اور اس کے باغی انھیں بھی مسمار کر کے چھوڑتے۔ اس لیے جب بھی ظلم حد سے آگے بڑھا اور ظالموں نے دین و مذہب کی نشانیوں کو بھی ختم کر دینا چاہا تو اللہ تعالیٰ نے اہل حق کو ان کے خلاف صف آرا ہونے کا حکم دیا اور ان کے ذریعہ ظلم کے بڑھتے ہوئے قدم روک دئے گئے[2]

اس کا ایک مفہوم یہ بھی بیان ہوا ہے کہ وہ ظلم و ستم جو مشرکین کی طرف سے مسلمانوں پر ہو رہا ہے اگر مسلمانوں کو اس کے خلاف تلوار اٹھانے کی اجازت نہ دی گئی تو زمین پر کوئی عبادت گاہ باقی نہیں رہے گی، یہودیوں کے

---

[1] ابن قدامہ: المغنی: ۲۶۸/۸

[2] قرطبی، الجامع لاحکام القرآن: ۷۰/۱۲

معبد نصاریٰ کے گرجا اور خانقاہیں اور مسلمانوں کی مساجد سب منادی جائیں گے۔[۱]

ان میں سے جو بھی مفہوم لیا جائے اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ عبادت گاہوں کا انہدام اسلام کے نزدیک سراسر ناروا اور ظالمانہ عمل ہے۔ وہ ان کے انہدام کا نہ صرف مخالف ہے بلکہ وہ دوسری عبادت گاہوں کی بھی اسی طرح حفاظت چاہتا ہے جس طرح مساجد کی حفاظت چاہتا ہے۔

فقہاء کے درمیان اس امر پر اتفاق ہے کہ کسی غیر مسلم علاقہ پر اگر اسلامی حکومت قائم ہو تو وہاں غیر مسلموں کی جو عبادت گاہیں پائی جاتی ہیں انھیں منہدم نہیں کیا جائے گا۔ ان کی مرمت کی انھیں اجازت ہوگی اور ضرورت پڑنے پر وہ ان کی ازسرنو تعمیر بھی کر سکتے ہیں۔ چنانچہ مسلمانوں نے بہت سے علاقے اور بہت سے شہر فتح کیے لیکن وہاں کسی کلیسا یا کسی معبد کو مسمار کیا معنی نقصان بھی نہیں پہونچایا گیا۔

اس کے ثبوت میں ان عبادت گاہوں کا حوالہ دیا گیا ہے جن کی تعمیر اسلامی فتوحات سے پہلے ہوئی تھی جو ان کے بعد بھی صدیوں تک قائم رہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ غیر مسلموں کی عبادت گاہوں کو توڑنے یا انھیں مسمار کرنے کا از روئے شرع کوئی جواز ہی نہیں ہے۔ اسلامی تعلیمات کا تقاضا یہ ہے کہ وہ باقی رکھی جائیں اور اسلام کی تاریخ شہادت دیتی ہے کہ وہ باقی رکھی گئیں اور انھیں کوئی نقصان نہیں پہونچایا گیا۔

ایک سوال یہ ہے کہ یہ حکم صرف آسمانی مذاہب کی عبادت گاہوں کا ہے یا اس میں دوسرے مذاہب بھی آتے ہیں؟ سورۂ حج کی جو آیت اس بحث کے شروع میں آئی ہے اس میں 'صوامع' 'بیع' 'صلوات' اور مساجد کا ذکر آیا ہے۔ 'صوامع' جمع ہے۔ اس کا واحد صومعہ ہے۔ اس کے معنی اونچی عمارت کے ہیں۔ یہ لفظ نصاریٰ کے راہبوں اور صابئین کے زاہدوں کی عبادت گاہ کے لیے بولا جاتا تھا۔ 'بیع' کا واحد بِیعَۃٌ ہے۔ یہ کلیسا کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ 'صلوات' یہودیوں کی عبادت گاہ کو کہا جاتا ہے۔ 'صلوت' کا لفظ اہل عرب نے عبرانی کے صلوتا سے بنایا ہے۔ آخر میں مسلمانوں کی مساجد کا ذکر ہے۔

ان عبادت گاہوں کے متعلق کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ اہل حق کے ذریعہ ان کی حفاظت فرماتا ہے اور اب بھی فرمائے گا ورنہ خدا کے باغی اور اس کے دشمن انھیں تباہ کر دیں گے۔ اس سے بہت سے مفسرین نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ آیت میں جن عبادت گاہوں کا ذکر ہے ان ہی کی حفاظت کا اس میں حکم ہے۔ دوسری عبادت گاہیں اس میں شامل نہیں ہیں۔ ابن عطیہ کہتے ہیں

یہاں ان امتوں کی عبادت گاہوں کا بیان ہے جن کے پاس قدیم زمانہ سے آسمانی کتاب رہی ہے۔ مجوس یا مشرکین کا ذکر نہیں ہے اس لیے کہ یہ ان قوموں میں نہیں ہیں جن کی حمایت واجب ہو اور صرف اہل شرائع ہی کے ہاں اللہ کو یاد کیا جاتا ہے۔[۲]

لیکن ابو العالیہ نے 'صلوات' سے صابئین کی مسجد مراد لی ہے۔[۳]

صابئہ کے پاس آسمانی کتاب کے ہونے کا قطعی ثبوت نہیں ہے۔ صرف اس کا امکان ہے۔ اس طرح کا امکان بہت سے قدیم مذاہب کے بارے میں بھی ہے۔ آیت میں مساجد کے متعلق کہا گیا ہے کہ ان میں اللہ تعالیٰ کو کثرت سے یاد کیا جاتا

---

[۱] ماوردی، النکت والعیون: ۳/۸۴ [۲] قرطبی، الجامع لاحکام القرآن: ۱۲/۷۱

[۳] اس سلسلہ میں سلف کی آراء کے لیے دیکھی جائے۔ طبری، جامع البیان فی تفسیر القرآن ج ۹ جز ۱۷ ص ۱۲۵ - ۱۲۶ طبع قدیم

ہے۔ دوسری عبادت گاہوں کے بارے میں یہ بات نہیں کہی گئی ہے۔ اس لیے یہ استدلال صحیح نہیں ہے کہ ان سب میں کثرت سے اللہ کا ذکر ہوتا رہتا ہے۔

بہرحال حضرت ابوالعالیہ کی رائے کے پیشِ نظر یہ کہا جاسکتا ہے کہ غیر اہلِ کتاب کی عبادت گاہ کے انہدام کو بھی اسلام نے اجازت نہیں دی ہے۔

ابن خویزمنداد کہتے ہیں کہ سورۂ حج کی آیت میں ذمیوں کے کلیسا ان کی عبادت گاہیں اور ان کے آتش کدے منہدم کرنے سے منع کیا گیا ہے۔[1] اس سلسلہ میں فقہا نے بعض تفصیلات بھی بیان کی ہیں۔

علامہ ابن قدامہ حنبلی مسلمانوں کے شہروں کی قسمیں بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ جن شہروں پر مسلمانوں کا بزور قبضہ ہوا ان میں غیر مسلم نئی عبادت گاہیں تو نہیں بنا سکیں گے البتہ قدیم عبادت گاہوں کے بارے میں انھوں نے دلائل کے ساتھ بتایا ہے کہ وہ باقی رہیں گی۔ اس سلسلہ میں حضرت عبداللہ بن عباس کی یہ حدیث نقل کی ہے۔

ایما مصر مصرته العجم	جس شہر کو عجم نے آباد کیا اور اللہ تعالیٰ نے عربوں کو
ففتحه الله على العرب فنزلوه	اس پر فتح نصیب کی اور وہ وہاں پہونچے تو عجم کی وہ چیزیں
فان العجم ما في عهدهم	باقی رہیں گی جو ان کے عہد میں تھیں۔

اسی طرح حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے اپنے گورنروں کو لکھا کہ کوئی عبادت گاہ کوئی کلیسا اور کوئی آتش کدہ منہدم نہ کیا جائے۔ علامہ ابن قدامہ حنبلی فرماتے ہیں کہ امت کا اس مسئلہ پر اجماع ہے اس لیے کہ یہ عبادت گاہیں مسلمانوں کے شہروں میں رہیں اور کسی نے ان پر نکیر نہیں کی۔[2]

کیا ذمیوں کی نئی عبادت گاہیں تعمیر ہوسکتی ہیں؟

فقہاء کے درمیان یہ بحث ضروری ہے کہ اسلامی ریاست میں غیر مسلموں کو اس کی اجازت ہوگی یا نہیں کہ وہ اپنی نئی عبادت گاہیں تعمیر کریں؟ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ شہروں میں انھیں اپنی عبادت گاہیں تعمیر کرنے کی اجازت نہ ہوگی خاص طور پر ان شہروں میں جنھیں مسلمان (اپنے مصالح اور ضروریات کے تحت) آباد کریں جیسے کوفہ اور بصرہ۔ اس لیے کہ شہروں کی حیثیت اسلام کے تہذیبی مراکز کی ہے۔ البتہ قدیم شہروں میں ان کی جو عبادت گاہیں پہلے سے موجود ہیں وہ باقی رہیں گی۔ جیسے بغداد میں روم کا کلیسا۔

دیہاتوں میں یا جن علاقوں میں ذمیوں کی آبادیاں ہیں وہاں وہ اپنی عبادت گاہیں تعمیر کرسکتے ہیں۔[3]

اگر کسی علاقہ کے لوگوں کی اسلامی ریاست سے اس بات پر صلح ہوجائے کہ پورے علاقہ پر یا اس کے کسی ایک حصہ پر قبضہ ان کا رہے گا اور وہ خراج ادا کریں گے تو صلح کے مطابق زمین ان کی ہوگی اور وہ اس میں اپنی عبادت گاہیں اور گرجے تعمیر کرسکتے ہیں۔[4]

ان رایوں کے پیچھے اپنے دور کے سیاسی مصالح بھی ضرور ہوں گے لیکن بہرحال یہ رائیں مذہبی آزادی کے تصور سے پوری طرح میل نہیں کھاتیں۔ اگر کسی شہر یا علاقہ کی حیثیت فوجی چھاؤنی کی ہے یا کچھ مخصوص سیاسی ضروریات کے تحت اس کی تعمیر ہوئی ہے تو اس کی نوعیت دوسری ہے ورنہ آج کے دور میں جب کہ زیادہ تر آبادیاں مخلوط ہیں اور بڑے شہروں میں متعدد مذاہب کے ماننے والے ایک ساتھ رہتے ہیں تو ان کا کوئی بھی گروہ اپنی عبادت گاہ تعمیر کرنا چاہے تو اسے اس کی اجازت ہونی چاہیے۔ قرآن مجید یا کسی صحیح حدیث سے اس کی ممانعت ثابت نہیں ہے۔[5]

---

[1] قرطبی، الجامع لاحکام القرآن: ۱۲/۷۰ [2] ابن قدامہ، المغنی: ۸/۵۲۷ [3] تفصیل کے لیے دیکھی جائے۔ ہدایہ: ۲/۵۷۷ ع
فتح القدیر ۴/۳۷۷، ۳۷۹ نیز ابن قدامہ، المغنی ۸/۵۲۶، ۵۲۸ [4] المغنی: ۸/۵۲۷ [5] اس سلسلہ کی روایات کے ضعف کے لیے نصب الرایہ ۳/۴۴۴

تحقیق وتنقید

محدثین کرام کی توقیتِ غزوات کا ایک تجزیہ

پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی

رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرتِ مبارکہ کے مطالعہ کے ذیل میں محدثین کرام اور سیرت نگاروں کا اختلاف اب حقیقتِ واقعہ سمجھا جانے لگا ہے۔ متعدد جدید سیرت نگاروں نے بھی یہ اصول تسلیم کرلیا ہے کہ سیرتِ نبوی کے کسی ایشوع پر روایاتِ حدیث اور اخبارِ سیرت میں اختلاف و تصادم کی صورت میں روایاتِ حدیث کو ترجیح دی جائے گی[۱] دوسری طرف اتنے ہی یا ان سے زیادہ سیرت نگار ایسے ہیں جو ہر حال میں روایاتِ سیرت کو ترجیح دیتے ہیں کبھی بالواسطہ طور سے اور کبھی روایاتِ حدیث کا حوالہ دیئے بغیر[۲] البتہ کچھ ایسے قدیم وجدید اہلِ قلم ہیں جو دونوں نوع کی روایات میں تقابلی مطالعہ کرتے ہیں اور تاریخی واقعات اور روحِ سیرت کے مطابق اور صدقِ تحریر کی خاطر جس کو صحیح سمجھتے ہیں ترجیح دیتے ہیں۔ اس الزام کی پرواہ کیے بغیر کہ وہ محدثینِ کرام کی مرویات کے خلاف جانے کی جرأت رندانہ کرتے ہیں[۳]

قدیم وجدید سیرت نگاروں نے اپنے اپنے ذوق، رجحان اور فکر کے موافق متعدد کتابیں تحریر کی ہیں جن میں دونوں قسم کی روایتوں کو جا بجا پیش کرکے تطبیق، ترجیح اور تلقین کا کام کیا ہے مگر انھوں نے یا دوسرے اہلِ قلم نے محدثین کرام اور اہلِ سیر عظام کی روایات و احادیث کا تقابلی مطالعہ اور تنقیدی تجزیہ نہیں کیا ہے۔ خاص طور سے سیرتِ نبوی سے متعلق روایاتِ محدثین کا[۴] اور جب تک ایسا تجزیہ نہ کیا جائے حقیقت کا پتہ لگانا مشکل ہے یہ سعادت شاید نصیب ہیچمدان میں لکھی گئی تھی۔ اس مطالعہ میں حدیث وسیرت کی روایات کا تقابلی مطالعہ مختلف فصول میں کیا گیا ہے: اول بحث غزوات وسرایائے نبوی کی توقیت پر ہے، دوسری بحث ان کی ترتیب سے متعلق ہے، تیسری بحث میں واقعاتِ غزوات وسرایا کا تجزیہ ہے۔ ان تمام مباحث میں توجہ پوری طرح محدثینِ کرام کی روایات مغازی پر مرکوز رکھی گئی ہے اور اہلِ سیر سے یا ان کی روایات سے موازنہ ومقارنہ نہیں کیا گیا ہے کہ وہ ایک دوسرا وسیع مبحث ہے۔

(الف) غزوات وسرایائے نبوی کی توقیتِ محدثین

اہلِ سیر نے بالعموم اور بطور اصول تمام غزوات وسرایا کی توقیت کی ہے اور متعدد تاریخوں کا ذکر ایک ہی غزوہ یا سریہ کے فن میں لبا اوقات کیا ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی غزوہ یا آپ کے صحابہ کرام کا کوئی سریہ ایسا نہیں ہے جس کی انھوں نے تاریخ نہ دی ہو[۵] ان کے بالمقابل محدثین کرام کا طریقہ بالعموم یہ ہے کہ وہ تاریخوں کا ذکر بہت کم کرتے ہیں لہٰذا ان کی توقیتِ غزوات یا توقیتِ واقعات غالب معاملات میں ناقص ہوتی ہے[۶] دراصل اس کے لیے وہ موردِ الزام ہی نہیں ہیں کہ ان کا طریقۂ تالیف اور ہدفِ تحریر وقت وزمانے کی تعیین نہ تھا بلکہ شرعی، فقہی اور قانونی مطمحِ نظر تھا جس کے ذریعہ وہ امتِ اسلامی کے سامنے بالخصوص اور سارے عالم کے آگے بالعموم رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ کرام اور سلفِ عظام کا وہ اسوۂ حیات اور نمونۂ عمل پیش کرنا چاہتے تھے جس کی ہر حال میں تقلید وپیروی کی جائے تاکہ دنیا میں فوز وفلاح اور عقبیٰ میں نجات ونعمت نصیب ہو۔ ان کے مقابلے میں سیرت نگاروں کا طریقۂ تالیف اور مقصودِ تحریر یہ تھا کہ ان کے قارئین کو واقعات وحادثات کی معلومات اپنی تمام تر تفصیلات کے ساتھ مل سکیں، پھر چاہے وہ ان کو سرمۂ عبرت وموعظت بنائیں یا محض اپنی معلومات اور علم میں اضافہ کریں۔ اس نکتہ پر دونوں اصحابِ قلم کا تجزیہ یہاں نہیں کیا جا رہا ہے کہ وہ توقیت پر دونوں نقاطِ نظر کے اختلاف کی بحث میں از خود آجائے گا[۷]

غزوات وسرایا کی توقیت میں اختلاف تو اہلِ مغازی کے درمیان بھی پایا جاتا ہے۔ ابن اسحاق اور واقدی بالعموم دو مختلف مکاتبِ فکر اور متبائن نقاطِ نظر کے ترجمان سمجھے جاتے ہیں اگرچہ دونوں صاحبانِ سیرت اور وابستگانِ مدرسۂ مدینہ ہیں۔ مغازی نگاروں بالخصوص ان دونوں کی توقیت غزوات وسرایا کا ایک عمدہ جائزہ لیا جا چکا ہے[۸] تیسرے صاحبِ مغازی موسیٰ بن عقبہ ہیں جو ان دونوں سے بھی مختلف توقیت کہیں کہیں کرتے ہیں لیکن ان کا مکمل تجزیہ محض اس لیے نہیں کیا جا سکا کہ ان کی "کتاب المغازی" کامل طور سے نہیں ملی۔ صرف اس کے بعض اجزا مل سکے ہیں یا مختلف کتابوں میں جن میں کتب حدیث بھی شامل ہیں ان کی روایات ملتی ہیں[۹]

(ب) مطالعۂ توقیت حدیث کے طریقے

محدثینِ کرام کی توقیتِ مغازی کا مطالعہ مختلف طریقوں سے کیا جا سکتا ہے۔ ان میں ایک تو ترتیبِ زمانی اور تاریخی تسلسل کا طریقہ ہے جو بالعموم سیرت نگاروں نے اختیار کیا ہے۔ مگر وہ محدثینِ عظام کی روایات کے تجزیہ میں زیادہ سود مند نہیں ثابت ہو سکتا اور اس کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے تمام غزوات کی توقیت نہیں کی ہے۔ توقیت اکثر و بیشتر دن، تاریخ، ماہ اور سن کی قید سے بھی نہیں کی گئی ہے۔ کبھی توقیت کا حوالہ ان کے ابواب کی عبارتوں میں ملتا ہے اور کہیں کہیں احادیث و مرویات سے معلوم ہوتا ہے، کبھی وہ ہجرت یا کسی اور واقعہ کے حوالے سے توقیت کرتے ہیں، اور کبھی وہ اپنے راویوں اور کتابوں کے حوالے سے۔ اس لیے مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ حدیثی توقیتِ مغازی کا رواۃ و مغازی کے حوالے سے مطالعہ کیا جائے کہ وہ ان کے عام نہج روایت کے مطابق بھی ہے۔

ہمارے مطالعہ اور تجزیہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ محدثینِ کرام نے غزوات و سرایا کی توقیت کے لیے روایت کے اعتبار سے تین طریقے اختیار کیے ہیں:

اول: وہ مغازی جن کی توقیت محدثینِ کرام نے صرف اپنی یا اپنے رواۃِ حدیث کی سندوں کی بنیاد پر کی ہے۔

دوم: وہ غزوات و سرایا جن کی توقیت میں انھوں نے صرف اہلِ سیر کی روایات و آراء نقل کی ہیں۔

سوم: وہ مہماتِ نبوی جن کی توقیت میں محدثینِ کرام کی اپنی اسناد بھی موجود ہیں اور اہلِ سیر کی روایات بھی۔

ان طریقوں کے ضمن میں بعض دوسرے نکات بھی آتے ہیں جن کا ذکر برابر آتا رہے گا۔ ہم نے اپنی بحث میں زیادہ تر صحیحین پر اعتماد کیا ہے اور ان میں سے بھی زیادہ صحیح بخاری پر کہ صحیح مسلم میں اس موضوع پر مواد کم ہے اور دوسری کتبِ حدیث میں اس سے بھی کم تر[۱۱] بہر حال جہاں جہاں توقیت کے مسئلہ پر ان کتابوں میں مواد ملا ہے اس کو بھی سمونے کی کوشش کی گئی ہے۔ ذیل میں ہم صحیح بخاری سے اس بحث کی تفصیل پیش کرتے ہیں۔

(۱) محدثینِ کرام کی اپنی یا رواۃ کی سند پر توقیتِ غزوات وسرایا

ائمۂ حدیث نے توقیت کے ضمن میں بہت کم غزوات وسرایا کا ذکر اپنی اسناد پر کیا ہے۔ ان میں سے جن کا ذکر امام بخاری نے اپنی اسناد سے کیا ہے وہ حسب ذیل ہیں:

۱۔ ابورافع یہودی کے قتل کے سریہ کی توقیت یوں کی ہے کہ بقول زہری وہ کعب بن اشرف کے قتل کے سریہ کے بعد ہوا تھا۔[۱۲]

۲۔ غزوہ ذات الرقاع کو غزوۂ محارب بن خصفہ/بنو ثعلبہ/غطفان کہنے کے علاوہ اس کے باب میں اس کو خیبر کے بعد ہونا بتایا ہے اور دلیل یہ دی ہے کہ حضرت ابوموسیٰ اشعری خیبر کے بعد آئے تھے[۱۳] اور وہ اس غزوہ میں شریک تھے۔

۳۔ غزوۂ ذات القرد کو خیبر سے تین دن پہلے ہونا بتایا ہے۔ معلوم نہیں کہ تین دن پہلے ہے یا تین ماہ یا تین سال۔[۱۴]

۴۔ غزوۂ فتح مکہ کے باب ہی میں صراحت کی ہے کہ وہ رمضان میں ہوا تھا۔ پھر حضرت ابن عباس کی ایک روایت اور حضرت سعید بن مسیب کے ایک اثر میں بھی یہی ذکر ہے جبکہ حضرت ابن عباس کی ایک اور روایت میں مزید وضاحت یہ کی ہے کہ ہجرتِ نبوی کے ساڑھے آٹھ سال بعد ماہِ رمضان میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ سے روانہ ہوئے تھے۔[۱۵]

۵۔ غزوۂ حنین کے بارے میں ایک روایت حضرت ابن عباس کی یہ نقل کی ہے کہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ماہِ رمضان میں حنین کی طرف روانہ ہوئے تھے۔[۱۶]

اگرچہ اور غزوات وسرایا کے بارے میں امام بخاری کی توقیت سنہ وماہ وتاریخ کی قید کی بنیاد پر نہیں ملتی اور نہ ہی ان کی اپنی اسناد کی بنا پر نظر آتی ہے مگر بعض دوسرے سرایا کو اسی زمرہ شمار کیا جاسکتا ہے۔ جیسے امام موصوف نے حضرات علی بن ابی طالب اور خالد بن ولید کی مہماتِ یمن کو حجۃ الوداع سے قبل بھیجے جانے کا ذکر کیا ہے اس سے یہی تاثر ملتا ہے کہ امام صاحب نے ان کی توقیت اپنی سند پر کی ہے۔ یہ عبارت ان کے متعلقہ باب میں ہی موجود ہے۔[۱۷]

(۲) اہلِ سیر کے حوالے سے محدثینِ کرام کی توقیتِ غزوات وسرایا

ان غزوات وسرایا کی تعداد نسبتاً زیادہ ہے جن کی توقیت میں امامانِ حدیث نے سیرت نگاروں

اور مغازی نویسوں کی روایات، آثار اور اقوال نقل کیے ہیں اور اپنی سند پر کوئی تاریخ یا سنہ نہیں دیا ہے۔ ان کی تفصیل حسب ذیل ہے اور یہ امام بخاری کی روایات پر اصلاً مبنی ہے:

۱۔ ابن اسحاق کی سند/حوالہ سے بتایا ہے کہ اولین غزوۂ نبوی غزوہ الابواء تھا، اس کے بعد غزوۂ بواط ہوا اور اس کے بعد غزوہ العشیرہ مگر امام بخاری نے سلسلۂ غزواتِ نبوی کا ذکر اپنی سند سے غزوۃ العشیرہ/العسیرہ سے شروع کیا ہے اور حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کی سند پر روایت نقل کی ہے کہ صحابیٔ موصوف کا اولین غزوہ غزوۃ العشیرہ تھا جس میں انھوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت کی سعادت حاصل کی تھی[۱۸]

۲۔ غزوۃ الرجیع اور غزوۂ بئر معونہ اور ان کے متعلقات کا ایک باب باندھا ہے جس کے آخر میں یہ تصریح کی ہے کہ حضرت عاصم بن عمر کی سند پر ابن اسحاق کے بقول ان کا وقوع غزوۂ احد کے بعد ہوا تھا[۱۹]

۳۔ غزوۂ خندق کو احزاب کہہ کر موسیٰ بن عقبہ کا قول نقل کیا ہے کہ وہ شوال ۴ھ میں ہوا تھا[۲۰]

۴۔ غزوۂ بنی قریظہ کی کوئی قطعی تاریخ تو امام بخاری نے نہیں دی ہے مگر اس کے غزوۂ خندق سے متصلاً وقوع پذیر ہونے کا ذکر کیا ہے۔ جیسا کہ تمام سیرت نگاروں نے بیان کیا ہے لہٰذا اس کی تاریخ بھی موسیٰ بن عقبہ کے قولِ مندرجہ بالا کے مطابق شوال یا ذوقعدہ ۴ھ ہی قرار پاتی ہے[۲۱] اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ امام موصوف نے موسیٰ بن عقبہ کی بیان کردہ تاریخ قبول کر لی تھی اور بشرطیکہ وہ صحیح بھی ہے۔

۵۔ غزوہ بنی المصطلق/غزوۂ مریسیع سے متعلق امام بخاری نے دو اہم مغازی نگاروں کی توقیت نقل کی ہے: اول ابن اسحاق کا قول بیان کیا ہے کہ وہ ۵ھ کا واقعہ بتاتے ہیں پھر موسیٰ بن عقبہ کا قول نقل کیا ہے جس کے مطابق وہ ۶ھ کا واقعہ قرار پاتا ہے[۲۲]

۶۔ غزوۂ طائف کے بارے میں صرف موسیٰ بن عقبہ کا قول بیان کیا ہے کہ اس کا وقوع شوال ۸ھ میں ہوا تھا[۲۳]

اہلِ سیر کے مذکورہ بالا توقیتی اقوال کا مختصر تجزیہ بتاتا ہے کہ امام بخاری نے اس باب میں کئی طریقے اختیار کیے ہیں؛ کہیں صرف ایک صاحبِ خانہ کا قول/توقیت نقل کی ہے، کہیں دو سیرت نگاروں کے اقوالِ مختلفہ کو یکے بعد دیگرے لائے ہیں۔ جہاں صرف ایک سیرت نگار کا ذکر کیا ہے وہاں کسی جگہ تو صرف ابن اسحاق ہیں اور کسی جگہ موسیٰ بن عقبہ۔ دوسروں

کا حوالہ نہیں دیا ہے۔[۲۴]

(iii) حدیثی اور سیرتی مآخذ/روایات دونوں کی بنا پر توقیتِ غزوات وسرایا

محدثینِ کرام کا تیسرا توقیتی طریقہ یہ ہے کہ وہ بعض غزوات وسرایا کے ضمن میں اپنی سند پر بیان کردہ روایات کی بنیاد پر بھی توقیت کرتے ہیں اور مغازی نگاروں کی روایات کو بھی نقل کرتے ہیں۔ اس میں غالباً سب سے کم غزوات کی تعداد ملتی ہے جن کی تفصیل درج ذیل ہے اور یہ بھی اصلاً امام بخاری پر منحصر ہے۔

۱۔ غزوۂ بنی النضیر کا باب امام بخاری نے کافی مفصل باندھا ہے جس میں اس غزوہ کا محرک وسبب بھی مذکور ہے۔ پھر توقیت کے حوالے سے امام زہری کا قول نقل کیا ہے کہ وہ غزوۂ احد سے قبل اور غزوۂ بدر کے چھ ماہ بعد وقوع پذیر ہوا تھا اور سورۂ حشر کی ایک آیت کریمہ نقل کرنے اور اس سے ایک طرح سے استشہاد کرنے کے بعد ابن اسحاق کا قول نقل کیا ہے بلکہ ابن اسحاق کے بارے میں خود فرمایا ہے کہ انھوں نے اس کو بئر معونہ اور احد کے بعد واقع ہونا بتایا ہے۔[۲۵] محدثینِ کرام کے ہاں خاص کر امام بخاری کی صحیح میں یہود مدینہ کے خلاف تینوں غزوات ــــ بنو قینقاع، بنو نضیر اور بنو قریظہ ــــ کے بارے میں دراصل خاصا ابہام اور کافی الجھاؤ ملتا ہے[۲۶] جس پر بحث آگے آتی ہے۔

۲۔ غزوۂ ذات الرقاع کو امام بخاری نے اس بنا پر کہ اس میں حضرت ابوموسیٰ اشعری شریک رہے تھے غزوۂ خیبر کے بعد کا واقعہ قرار دیا ہے کیونکہ وہ اس سے قبل مدینہ منورہ نہیں پہونچے تھے جبکہ باب کی عبارت میں ہی انھوں نے ابن اسحاق کی تین روایات نقل کی ہیں۔[۲۷]

۳۔ ایک لحاظ سے غزوۂ خندق/غزوۂ احزاب کو بھی اسی زمرہ میں رکھا جاسکتا ہے کہ بقول موسیٰ بن عقبہ اس کا زمانۂ وقوع شوال ۵ھ تھا اور امام بخاری نے اپنی سند سے حضرت عبداللہ بن عمر کی جو روایت نقل کی ہے وہ اس کی بالواسطہ تائید کرتی نظر آتی ہے۔ روایت کا مفہوم یہ ہے کہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابن عمر کو غزوۂ احد میں شرکت کی اجازت نہ دی کہ وہ چودہ[۱۴] برس کے تھے مگر غزوۂ خندق میں شریک جہاد ہونے کی اجازت مرحمت فرمادی اس وقت وہ پندرہ[۱۵] سال کے تھے۔ اسی بنا پر بعض شارحینِ کرام نے یہ تصریح کی ہے کہ غزوۂ

احد چونکہ ۳ھ میں ہوا تھا اس لیے اس روایت سے موسیٰ بن عقبہ کی توقیت کی تائید ہوتی ہے اور ثابت ہوتا ہے کہ وہ ۴ھ ہی میں ہوا تھا۔ اگرچہ ان کو یہ بھی اعتراف ہے کہ ان دونوں غزوات کے مابین دو سال کا فرق بھی ہو سکتا ہے کہ اول غزوہ میں حضرت ابن عمر کا چودھواں سال شروع ہوا ہو اور غزوۂ خندق میں پندرہواں پورا ہو چکا ہو۔[۲۸]

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی جہاد میں شرکت کی عمر کی بنیاد پر غزوات و سرایا کی توقیت کرنے کا رجحان بعض خطرناک مضمرات اور دور رس نتائج کا حامل ہو سکتا ہے۔ غزوۂ احد میں ان کو "کم عمری" یا "نابالغی" کے سبب شرکت کی اجازت نہیں ملی تھی جبکہ ان کے ہم عمر و ہم سن ساتھی حضرات سمرہ بن جندب اور رافع بن خدیج کو ان کی ماہرانہ صلاحیت اور جسمانی طاقت کے سبب اجازت مل گئی تھی۔ اس سے ایک بات تو یہ ثابت ہوتی ہے کہ ایک خاص حدِ عمر یعنی پندرہ سال سے کم ہونا شرکتِ جہاد سے محروم کر دیتا ہے لیکن پندرہ سال کے معاً بعد جہاد میں شرکت کا لازمی ہونا ضروری نہیں۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ اور ان کے بعض دوسرے ہم عمر صحابہ کرام کو غزوۂ خندق میں شرکت کی اجازت مل گئی تھی کہ وہ "کمترین حدِ عمر جہاد" پار کر گئے تھے۔ یعنی وہ پندرہ سال کے یا اس سے اوپر ہو چکے تھے۔ ممکن ہے کہ سولہ سال کے ہوں۔ پھر یہ بھی ذہن نشین رکھنا ضروری ہے کہ غزوۂ احد کے بعد جو غزوات ہوئے وہ اس کے متصلاً بعد کے زمانے میں ہوئے یا مدینہ منورہ کے باہر وقوع پذیر ہوئے۔ مؤخر الذکر میں ممکن ہے کہ حضرت موصوف نہ گئے ہوں۔ مدینہ منورہ میں احد کے بعد جنگ خندق ہی اولین واقع ہونے والا غزوہ ہے اور حضرت ابن عمر کی درخواست و خواہش پر ان کو صرف اس لیے شریک کر دوں گا کہ وہ جہاد کی مطلوبہ عمر کو پہونچ چکے تھے۔ لہٰذا یہ کہنا کہ احد و خندق میں صرف ایک سال کا فرق تھا۔ درایتی لحاظ سے بھی صحیح نہیں۔ جن محدثین کرام نے ایسی تطبیق کی ہے وہ صرف موسیٰ بن عقبہ اور ان کے حامیوں کی بیان کردہ تاریخ غزوہ کے اثبات و ترجیح کے لیے کی ہے اور وہ امام بخاری کی خاطر کہ امام موصوف نے موسیٰ بن عقبہ کی بیان کردہ تاریخ نقل کر دی ہے۔ انھوں نے تو ابن اسحاق کی روایات بھی نقل کی ہیں۔ اس سے کہاں لازم آتا ہے کہ وہ امام ابن اسحاق پر موسیٰ بن عقبہ کو ترجیح دیتے ہیں اور مؤخر الذکر کی تاریخ کو قبول فرماتے ہیں۔[۲۹]

غزوات و سرایا کی تعداد

امام بخاری اور دوسرے محدثین کرام نے غزوات نبوی کی کل تعداد نہیں بیان کی ہے لہٰذا

سرایا کی کل تعداد بیان کرنے کی توقع رکھنی ہی عبث ہے۔ بہرحال امام بخاری نے غزوات کی تعداد کی تعیین بعض صحابہ کرام کی شرکت اور عدم شرکت کی بنیاد پر کی ہے۔ ایک روایت کے مطابق حضرت زید بن ارقم نے فرمایا کہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے صرف انیس[۱۹] غزوات تھے جن میں سے سترہ[۱۷] میں وہ شریک رہے اور ان کا اوّلین غزوہ شرکت غزوۂ عشیرہ تھا۔ دوسری روایت کے مطابق حضرت براء بن عازب نے پندرہ[۱۵] غزوات میں اور حضرت ابوموسیٰ اشعری نے سولہ[۱۶] غزوات میں شرکت کی سعادت پائی۔ تعدادِ غزوات پر امام بخاری کی کل یہی روایات ہیں۔[۳۰]

امام مسلم نے حضرت زید بن ارقم کی مذکورہ بالا حدیث اپنی دو[۲] سندوں سے نقل کی ہے اور اس میں غزوات کی تعداد انیس[۱۹] ہے۔ جبکہ حضرت جابر بن عبداللہ کی اگلی حدیث میں ان کا بیان نقل کیا گیا ہے کہ انھوں نے رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ انیس[۱۹] غزوات میں شرکت کی اور غزواتِ بدر و اُحد میں اپنے والد ماجد کے منع کرنے کے سبب شریک نہ ہو سکے لیکن جب غزوۂ احد میں حضرت عبداللہ کی شہادت ہوگئی تو حضرت جابر نے ہر غزوہ میں شرکت کی اور کوئی غزوہ نہ چھوڑا۔ اس حدیث سے غزوات کی کل تعداد اکیس بن جاتی ہے مگر اگلی روایت جو حضرت بُریدہ کے والد ماجد کی سند پر بیان ہوئی ہے یہ بیان کرتی ہے کہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف انیس[۱۹] غزوات ترتیب دئے جن میں سے آٹھ میں جنگ کی حضرت سلمہ کی اس باب کی آخری روایت میں یہ بیان ہے کہ صحابیٔ موصوف نے سات[۷] غزوات میں شرکت کی اور نو[۹] سرایا (بعوث) میں بھی جن میں سے ایک کے امیر ابوبکر صدیق تھے اور دوسرے کے اسامہ بن زید۔[۳۱]

امام ترمذی نے بخاری والی حدیث زید بن ارقم کے مطابق غزوات کی تعداد انیس[۱۹] بتائی ہے۔ جبکہ ان کے شارح مولانا عبدالرحمٰن مبارکپوری نے اپنی شرح تحفۃ الاحوذی میں صحیح مسلم کی مذکورہ بالا روایت حضرت جابر کی سند پر اکیس[۲۱] کا ذکر کیا ہے اور حضرت زید بن ارقم کی روایت کی توجیہ کی ہے کہ وہ غالباً صغرسنی کی بنا پر ابواء و بواط میں شرکت نہ کر سکے تھے۔ مولانا مبارکپوری نے واقدی، ابن اسحاق اور سہیلی وغیرہ کے حوالوں کے بعد عبدالرزاق کی روایت سعید بن المسیب پر ان کی تعداد چوبیس[۲۴] قرار دی ہے۔[۳۲]

دوسرے محدثینِ کرام خاص کر بقیہ صحاحِ ستہ کے مؤلفین عظام -- امامانِ عصر ابوداؤد، نسائی

اور ابن ماجہ ـــ نے چونکہ کتاب المغازی یا غزوات و سرایا کا ذکر آئینی، دینی اور مذہبی نقطۂ نظر سے کیا ہے اور ان کے ہاں تاریخی اور واقعاتی بیان کم ملتا ہے اس لیے ان کی روایات کا تجزیہ کرنا یہاں ضروری نہیں معلوم ہوتا۔[۳۳] اصل بات یہ ہے کہ توقیتِ غزوات کا بیشتر بلکہ ایک طرح سے سارا کاروبار امام بخاری نے انجام دیا ہے اس لیے انہی کی روایات و احادیث پر انحصار کرنا لازمی بن گیا ہے۔

غزوات و سرایا جن کی توقیت محدثین نے نہیں کی

پہلے بھی یہ بات کہی جا چکی ہے کہ محدثینِ کرام نے بہت کم غزوات و سرایا کی توقیت تیار کی ہے اور بیشتر غزوات و مہمات کی تعیین زمانی ان کے ہاں نہیں ملتی اور نہ ان کی بیان کردہ احادیثِ نبوی یا آثارِ صحابہ کرام سے کی جا سکتی ہے۔ بعض روایات و احادیث سے جزوی توقیت ہو جاتی ہے مگر وہ بہرحال تاریخی تقاضوں اور واقعاتی مطالبوں کو پورا نہیں کرتی۔ ذیل میں ان غزوات و سرایا کی فہرست دی جا رہی ہے جن کی توقیتِ حدیثی میسر نہیں:

غزوات: ابواء، بواط، سفوان/بدر اولیٰ، العشیرہ، بدر کبریٰ، بنو قینقاع، سویق، الکدر، ذو امر، بحران، احد، حمراء الاسد، بدر الموعد، دومۃ الجندل، لحیان، حدیبیہ، خیبر، فدک، تیماء، وادی القریٰ، تبوک گویا کہ حدیثی توقیت لگ بھگ اکیس[۲۱] غزوات کی نہیں ملتی لگ بھگ اس لیے کہا گیا کہ خیبر کے ساتھ اگر فدک، تیماء اور وادی القریٰ کو ایک غزوہ کا سلسلہ مان لیا جائے تو ایسے غیر موقت غزوات کی تعداد اٹھارہ[۱۸] رہ جاتی ہے۔ صراحت کے ساتھ کل سات[۷] غزوات کی اور مضمر طور سے نو[۹] غزوات کی توقیت حدیث میں ملتی ہے اور وہ بھی جزوی طور پر کہ کہیں مہینہ کا ذکر نہیں ہے تو کہیں اور کوئی چیز مذکور نہیں ہے۔

سرایا کی توقیت تو بالکل نہیں کے برابر ہے کہ صرف چند کی توقیت کی گئی ہے جیسے سریۂ ابی رافع، رجیع، بئر معونہ۔ باقی سرایا جن کی تعداد ایک روایت کے مطابق ستاون[۵۷] کے قریب پہونچتی ہے محدثینِ کرام کی توقیت سے محروم رہ گئے ہیں۔ ان کی فہرست یہاں دینا مناسب نہیں کہ تکرار ہوگی۔

توقیت یا عدمِ توقیت کا مسئلہ

ہمارا مذکورہ بالا تجزیہ یہ واضح کرتا ہے کہ محدثینِ کرام کے نزدیک غزوات و سرایائے نبوی

کی توقیت نہ ضروری تھی اور نہ ان کے لیے مناسب، کیوں کہ وہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیثِ مغازی کو دینی حکم اور شرعی مسئلہ بتانے کے لیے نقل کر رہے تھے اور صاحبانِ مغازی اور اربابِ سیرت کی مانند توقیتِ واقعات سرے سے ان کے پیشِ نظر نہ تھی۔ بلکہ ایک حد تک یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ امامانِ حدیث کو غزوات و سرایا کے واقعاتی پہلو سے ہی دلچسپی نہ تھی۔ وہ تو صرف ان سے فقہی احکام و اسوۂ نبوی کا استنباط کرنے کی حد تک دلچسپی لیتے تھے۔ اس کی تائید امام بخاری کے علاوہ دوسرے تمام امامانِ حدیث کے ابواب کی نوعیت سے ہوتی ہے۔ دوسری اہم دلیل یہ بھی ہے کہ ان تمام ائمۂ فن نے غزوات و سرایا کی کامل فہرست تک نہیں دی ہے اور صرف ان تک اپنے آپ کو محدود رکھا ہے جن کے بارے میں ان کو اپنے مطلب و مقصود کی روایات مل سکیں۔ یہی وجہ ہے (جو تیسری دلیل یا ثبوت ہے) کہ بعض غزوات و سرایا سے متعلق روایاتِ حدیث کے ان اماموں نے کتاب المغازی، کتاب الجہاد، کتاب السیر یا غزوات و سرایا کے ابواب میں نہیں بیان کی ہیں۔ بلکہ ان کو دوسرے فقہی ابواب اور شرعی فصول میں نقل کیا ہے۔ چنانچہ کتاب الطہارۃ، کتاب الصلوٰۃ، کتاب الزکوٰۃ، کتاب الحج، جیسے خالص دینی ابواب میں ان کا ذکر ملتا ہے۔ جس سے بہر حال یہ واضح ہوتا ہے کہ غزوات و سرایائے نبوی کی تفصیلات، خواہ ان کا تعلق واقعات و احوال سے ہو یا توقیت و تعیین زمانہ سے، محدثینِ کرام کے دائرۂ عمل سے باہر تھیں کہ وہ امامانِ سیرت کا خاص فنی دائرہ تھا۔[۳۴]

حدیثی توقیتِ غزوات کا تجزیہ

ہمارے نقطۂ نظر کی تائید امام بخاری کے سوا دوسرے تقریباً تمام محدثین کرام یا مؤلفین کتب حدیث کے طرزِ عمل سے ہوتی ہے کہ انھوں نے توقیت کی کوئی کوشش ہی نہ کی اور اکا دکا جو تاریخیں ان کی روایات میں در آئی ہیں وہ دراصل راوئ اول یعنی صحابیٔ جلیل کی روایت یا حدیث کا حصہ ہیں اور اکثر و بیشتر اس میں موجود کسی فقہی حکم یا دینی مسئلہ کی وضاحت کی خاطر بطور دیباچہ آئی ہیں۔ جیسے فتح مکہ کے سلسلہ میں حضرت ابن عباس کی روایت میں رمضان کا ذکر کہ وہ روایت یہ واضح کرنا چاہتی ہے کہ دورانِ سفر رمضان کا روزہ رکھنا لازمی نہیں، اور بہتر طریقہ یا سنت نبوی یہ ہے کہ افطار کرے اور بعد میں اس کی قضا کرے۔[۳۵]

اب مسئلہ ہے کہ امام بخاری نے اپنے ابواب کی عبارت میں بعض غزوات و سرایا کی

توقیت کرنے کی کوشش کیوں کی ہے۔ اس ضمن میں سب سے اہم بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ امام موصوف نے بالعموم ان غزوات وسرایا کی توقیت کی ہے جن کے بارے میں کسی قسم کا ابہام یا اختلاف پایا جاتا ہے۔ ہم نے ان کی توقیت کی جو درجہ بندی کی ہے اس کے مدنظر یہ کہا جاسکتا ہے کہ تینوں طبقات میں امام موصوف کا یہی نقطۂ نظر تھا چنانچہ ایک آدھ جگہ کے سوا تمام غزوات وسرایا میں دو مختلف آراء یا اقوال کا ذکر پایا جاتا ہے۔ مثلاً بنو النضیر میں زہری اور عروہ کا اختلاف ابن اسحاق سے دکھایا گیا ہے۔ قتل ابی رافع میں تمام مورخین سے زہری کا اختلاف موجود ہے۔ رجیع و معونہ کی تاریخ خاص ابن اسحاق کے حوالے سے پیش کی ہے کہ بعض روایات دوسرا زمانہ بتاتی ہیں۔ خندق اور طائف میں موسیٰ بن عقبہ کی تاریخیں دی ہیں جو اختلافی ہیں مریسیع کے بیان میں ابن اسحاق اور موسیٰ بن عقبہ دونوں کی اختلافی تاریخیں نقل کی ہیں۔ اسی طرح ذات القرد اور ذات الرقاع کی تاریخیں اگرچہ کسی امام فن کے حوالہ سے نقل نہیں کی گئی ہیں لیکن وہ مورخین کے اختلاف ہی کو ظاہر کرنے کے لیے نقل کی گئی ہیں۔ ان تمام غزوات وسرایا کی توقیت میں چونکہ سب سے اہم نظر آتا ہے وہ یہی ہے کہ امام موصوف مختلف سیرت نگاروں اور توقیت نویسوں کی آراء و اقوال نقل کرنا چاہتے ہیں اور ان کا مقصد کسی کو ترجیح دینا یا کسی کی تردید کرنا نہیں ہے[۳۴]

توقیتِ غزوات حدیثی نہیں سیرتی ہے

حدیثی / بخاری توقیتِ غزوات وسرایا سے یہ نتیجہ نکالنا صحیح نہیں کہ وہ امام موصوف یا محدثینِ کرام کی رائے گرامی بھی تھی کیونکہ جو کچھ اس بابِ خاص میں کہا گیا ہے وہ اُمامانِ حدیث کی روایت و رائے نہیں ہے بلکہ تاریخ نگاروں کے اقوال کی روایت ہے۔ اور اس کی سب سے بڑی شہادت یہ ہے کہ امام بخاری نے کسی جگہ ان کی توقیت کے بارے میں اپنی رائے نہیں دی ہے اور اس سے بڑی واقعاتی شہادت یہ ہے کہ جتنی اور جیسی کچھ تاریخیں ان غزوات وسرایا کے ضمن میں دی گئی ہیں وہ سب کی سب سیرت کے اماموں خاص کر دو مختلف نقاطِ نظر کے ترجمان مؤلفوں — ابن اسحاق اور موسیٰ بن عقبہ — کی بیان کردہ تاریخوں پر مبنی ہیں[۳۵]۔ یہ وہ نکتہ ہے جس کی طرف کسی بھی مولف یا سیرت نگار نے توجہ نہیں دی ہے۔

تجزیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ زیادہ تر تاریخوں یا توقیت کا ذکر ابن اسحاق اور موسیٰ بن عقبہ کے حوالے کیا گیا ہے اور کہیں کہیں امام زہری اور حضرت عروہ بن زبیر کا بھی ذکرِ خیر آیا ہے۔ بلاشبہ امام زہری فن حدیث میں بھی امام بخاری کے ایک بڑے راوی یا ماخذ ہیں اور یہی معاملہ حضرت عروہ بن زبیر کا ہے لیکن یہاں ان دونوں بزرگوں کا حوالہ بطور امام حدیث نہیں دیا گیا ہے بلکہ بطور مؤلفینِ مغازی دیا گیا ہے کہ ان دونوں بزرگوں نے اپنی اپنی کتاب المغازی مرتب کی تھی۔ امام بخاری نے ان دونوں سے ممکن ہے فائدہ اٹھایا ہو۔ امام زہری کی کتاب المغازی تو اب دستیاب نہیں لیکن حضرت عروہ بن زبیر کی کتاب المغازی کی ایک روایت — روایت ابوالاسود — ہم تک پہونچ گئی ہے[۳۸]

ابن اسحاق اور موسیٰ بن عقبہ کے باہمی درجۂ ثقاہت اور تقابلی منزلۂ علمیت سے قطع نظر، امام بخاری کے حوالوں کا اگر تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ امام موصوف نے زیادہ مقامات پر ابن اسحاق کا حوالہ دیا ہے اور کم احوال میں موسیٰ بن عقبہ کا۔ واقعی طور سے ابن اسحاق کا حوالہ سات مقامات / غزوات کے بارے میں ہے جبکہ موسیٰ بن عقبہ کا صرف تین جگہ۔ اگر غزواتِ بواط، ابوا، میں ابن اسحاق کے حوالوں کو دو الگ الگ غزوات کے سلسلہ میں مانا جائے تو یہ تعدادِ حوالہ ان کے ضمن میں نو مقامات تک پہونچ جاتی ہے[۳۹]

محدثین کی ترتیبِ غزوات وسرایا

توقیت غزوات وسرایا میں خاص کر اور دوسرے تاریخی واقعات میں عام طور سے زمانی ترتیب کی تعیین اور تاریخی تسلسل کی تشخیص کا ایک طریقہ یہ بھی اپنایا جاسکتا ہے اور واقعتاً اختیار بھی کیا جاتا ہے کہ اہلِ قلم نے واقعات واخبار کو اپنی کتابوں میں کس ترتیب سے پیش کیا ہے خاص کر ان معاملات وامور میں جہاں واضح تاریخ یا صریح توقیت نہیں کی جاتی۔ محدثین کرام کی توقیت غزوات میں بھی اس طریقہ کو استعمال کیا گیا ہے اس لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کم از کم شیخین — بخاری ومسلم — کی ترتیب پر ایک نظر ضرور ڈالی جائے تاکہ بعد میں بحث کی تنقیح میں آسانی اور تجزیہ میں سہولت ہو۔

امام بخاری کی ترتیب غزوات وسرایا حسب ذیل ہیں جو ان کے ابواب پر مبنی

ہے: (۱) باب غزوۃ العشیرہ/العسیرہ۔ (۲) غزوہ بدر سے متعلق مختلف ابواب۔ (۳) باب غزوہ بنی النضیر۔ (۴) باب قتل کعب بن الاشرف (۵) قتل ابی رافع عبداللہ بن ابی الحقیق (۶) غزوۃ احد اور اس کے متعلق ابواب، (۷) غزوۃ الرجیع و بئر معونہ (۸) غزوۃ خندق/احزاب۔ (۹) غزوۃ بنی قریظہ (۱۰) غزوۃ ذات الرقاع (۱۱) غزوۃ بنی المصطلق (۱۲) غزوۃ اتمار (۱۳) باب حدیث الافک (۱۴) غزوۃ الحدیبیہ (۱۵) قصہ/غزوۃ عکل و عرینہ، (۱۶) غزوۃ ذات القرد (۱۷) غزوۃ خیبر اور اس کے متعلقات (۱۸) غزوۃ زید بن حارثہ (۱۹) عمرۃ القضاء (۲۰) غزوۃ موتہ (۲۱) بعث اسامہ بن زید (حرقات جہینہ) (۲۲) غزوۃ الفتح اور اس کے متعلقہ ابواب (۲۳) غزوۃ حنین (۲۴) غزوۃ اوطاس (۲۵) غزوۃ طائف (۲۶) سریۃ نجد (۲۷) سریۂ خالد (بنو جذیمہ) (۲۸-۲۹) سرایائے علی بن ابی طالب و خالد بن ولید۔ یمن (۳۰) غزوۃ ذوالخلصہ (۳۱) غزوۃ ذات السلاسل (۳۲) سریہ جریر (یمن) (۳۳) غزوۃ سیف البحر۔ زیر کمان ابو عبیدہ (۳۴) اس کے بعد بعض وفود اور حجۃ الوداع کے ابواب ہیں (۳۵) باب غزوۃ تبوک اور اس کے متعلقات (۳۶) کسریٰ و قیصر وغیرہ کے نام فرامین (۳۷) مرض و وفات نبوی کے ابواب (۳۸) سریۂ اسامہ بن زید در مرض وفات، (۳۹) تعداد غزوات جو بخاری کی کتاب المغازی کا آخری باب ہے۔[۴۰]

کتاب الجہاد کے عنوان کے تحت فضل و وجوب و ترغیب جہاد، فضل مجاہدین و شہداء، اطاعتِ امیر، وقتِ غارت گری اور دوسرے متعلقہ امور مذکور ہیں (ص ۶۹-۶) پھر ابواب قسم الغنائم کے تحت غنیمت سے متعلق روایات و فصول ہیں (ص ۱۱۵-۶۹) اس میں فدیہ اسیر، قتلِ اسیر، جاسوس، حربی کے اسلام وغیرہ کے مباحث شامل ہیں اور وہ بھی مختلف غزوات کے حوالے سے پھر ابواب الامان والصلح کی عام سرخی کے تحت متعدد امور حربی زیر بحث آئے ہیں (ص ۲۴-۱۱۵) اگلا باب "ابواب السبق والرمی" کے عنوان سے ہے (ص ۳۱-۱۲۴) ابواب صفات الخیل آخری باب/فصل یا حصہ ہے جس میں شہسوار، شہسواری اور خیل کی صفات و فضائل کا ذکر خیر ہے (ص ۳۹-۱۳۱)

بخاری ترتیبِ غزوات کا تجزیہ

مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بہر حال واضح ہو جاتا ہے کہ امامانِ حدیث نے کتاب المغازی

کو دینی نقطۂ نظر سے اور تشریعی پہلو سے بیان کیا ہے، اگرچہ امام بخاری کے ہاں کسی قدر واقعاتی اور ترتیبی اور تاریخی انداز پایا جاتا ہے مگر وہ بھی دراصل دینی اور تشریعی ہی ہے۔ اس کو عام اہلِ سیر کی مانند توقیتی اور واقعاتی انداز سمجھنا کسی طرح سے صحیح نہیں۔ اس لیے امام بخاری کی ترتیبِ غزوات وسرایا سے توقیت کی تخریج بالکل صحیح نہیں ہے۔ ورنہ یا تو مستشرقین کی مانند ہم ان بزرگانِ کرام پر غلط توقیت نگاری کا الزام دھریں گے یا تاریخی واقعاتی معاملات میں سہل انگاری کا اور یا اپنوں کی طرح ان کی طرف وہ کام منسوب کریں گے جو انھوں نے کیے ہی نہیں اور جو ان کے دائرۂ عمل سے خارج تھے۔

اس ضمن میں یہاں صرف دو مثالوں کا ذکر کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے اگرچہ ان پر مفصل بحث آگے آتی ہے۔ حدیث کے مواد غزوات وسرایا کی سیرتی مواد پر ترجیح کے ایک بڑے حامی ڈاکٹر اکرم ضیاء العمری ہیں جنھوں نے امام بخاری سے خاص کر توقیتِ غزوات میں مدد لی ہے لیکن ان کی توقیتِ غزوات نہ صرف ناقص ہے بلکہ امام بخاری کے ساتھ ظلم بھی ہے کہ ان کے بیان کردہ اخبار و روایات کو انھوں نے واقعاتی ترتیب سمجھ لیا ہے دوسرے مستشرق بی ایم جونز ہیں جن کا حوالہ اوپر گذر چکا کہ وہ بعض غزوات وسرایا میں امام بخاری کی توقیت سے خاص کر کہیں کہیں غزوات کی ترتیبِ بخاری سے استشہاد کرتے ہیں جبکہ خوب جانتے ہیں کہ وہ ترتیب توقیتی یا تاریخی نہیں ہے۔

امام بخاری نے غزوات وسرایا کو جس ترتیب سے اپنے ابواب میں باندھا ہے اس پر ایک نظر ڈالنے سے ہی معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ زمانی ترتیب اور تقویمی تسلسل کے مطابق نہیں ہے چند اہم مثالوں سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے۔ امام بخاری کی کتاب المغازی میں غزواتِ احد و رجیع و بئر معونہ کے بعد آٹھواں شمار جنگ / غزوہ خندق یا احزاب کا ہے جس کے بعد غزوۂ بنی قریظہ ہے جو زمانی ترتیب کے مطابق نواں ہے۔ لیکن اس کے بعد غزوۂ ذات الرقاع کو دسویں نمبر پر بیان کیا ہے حالانکہ اس کی تاریخ وقوع کے مطابق ان کی روایت ہے وہ خیبر کے بعد ہوا تھا اور وہ خیبر کتاب المغازی بخاری میں سترہ نمبر پر آیا ہے۔ اسی طرح وہ غزوۂ مریسیع / بنی المصطلق کو غزوہ ذات الرقاع کے بعد گیارہویں نمبر پر لاتے ہیں اور باب حدیث الافک کو غزوۂ انمار کے بعد جبکہ اسے پہلے ہونا چاہئے تھا۔ سرایا کا معاملہ تو غزوات سے بھی زیادہ عجیب ہے۔ ان میں کوئی ترتیبِ زمانی نہیں ہے۔ مثلاً غزوہ ذات السلاسل کو غزواتِ فتح مکہ و حنین کے

بعد اکتیسویں نمبر پر بیان کیا گیا ہے۔ اس تجزیہ سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہونچ جاتی ہے کہ امام بخاری نے اپنی کتاب المغازی میں غزوات وسرایا کو زمانی ترتیب سے نہیں بیان کیا ہے جیسا کہ اہل سیر کا طریقہ وقاعدہ ہے اور جہاں کہیں ایسی ترتیب آگئی ہے وہ محض غیر ارادی ہے، مقصود نہیں کہ ترتیب واقعات محدثین کرام کے ہاں لازمی نہیں ہوتی سوائے ان مقامات کے جہاں شرعی وفقہی صورت کی تعیین ہی ترتیب زمانی پر منحصر ہو۔

صحیح مسلم کی ترتیب غزوات

امام بخاری کے برعکس امام مسلم کے ابواب اور ان کے مندرجات کے ساتھ ان کی ترتیب بھی دینی اور قانونی نقطۂ نظر اور شرعی پہلو رکھتی ہے اس لیے ان کی ترتیب غزوات بالکل مختلف ہے بلکہ کہا جاسکتا ہے کہ ترتیب زمانی کی رعایت ان کا مقصود ہی نہ تھا یہی وجہ ہے کہ کتاب الجہاد والسیر کی پہلی حدیث اور باب کا تعلق غزوۂ بنی مصطلق کے ایک اہم مسئلہ سے ہے۔ ان کے ہاں غزوات وسرایا کی ترتیب سے متعلق جو مواد جس انداز سے آیا ہے وہ حسب ذیل ہے:

احزاب میں بددعا/ دعائے نبوی، غزوۂ احد میں دعائے نبوی، بعض مغازی میں مقتول عورت پر تاسف نبوی، غزوۂ بنو النضیر میں قطع نخل نزول آیات انفال (بدر)، سریۂ نجد، حنین میں مسلم ہزیمت، بدر میں قتل ابوجہل، سریۂ خالد، غزوۂ موتہ، غزوۂ ہوازن (سلمہ بن الاکوع کی شجاعت اور تقاح نبوی کی واپسی)، سریۂ ابوبکر/ فزارہ، اموال بنی النضیر فے تھے (صدقات نبوی کے معاملات خیبر فدک وغیرہ) غزوۂ بدر اور امداد ملائکہ، سریۂ زید (ثمامہ بن اثال کی قید)، اجلاء یہود حجاز کے تحت بنو قینقاع، بنو النضیر اور بنو قریظہ کا ذکر، بنو قریظہ کا قتل احزاب سے واپسی پر غزوۂ قریظہ کے لیے روانگی، غزوۂ خیبر کے بعد اموال انصار کی واپسی از مہاجرین قریظہ ونضیر کے اموال نبوی، غزوہ خیبر کا واقعہ صلح حدیبیہ کے پس منظر میں ہرقل اور حضرت ابوسفیان کی گفتگو اور قیصر وکسریٰ کے نام فرامین رسول صلی اللہ علیہ وسلم، باب غزوۂ حنین (مسلم ہزیمت اور نبوی صلابت)، غزوۃ الطائف (محاصرہ کے بعد مسلم واپسی) باب غزوۂ بدر (صحابہ کرام بالخصوص انصار کا مشورہ)، باب فتح مکہ، باب صلح الحدیبیہ، غزوۂ بدر میں بعض صحابہ کی عدم شرکت کی وجہ، باب غزوۃ الاحزاب، باب غزوۂ احد، بدر میں موذیوں کے قتل کی بشارت، مقتولین بدر، واقعۂ بدر سے قبل کا واقعہ۔ عیادت نبوی، باب قتل ابی جہل، باب قتل کعب بن الاشرف، باب غزوۂ خیبر،

باب غزوۃ الاحزاب/خندق، باب غزوہ ذی قرد، قتل مرحب در غزوہ خیبر، غزوہ فتح مکہ کے واقعات، باب عدد غزوات، باب غزوۃ ذات الرقاع، غزوۂ بدر میں مشرک کی امداد سے انکار نبوی۔ یہ باب کتاب الجہاد والسیر کا آخری باب ہے۔

اس تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ امام مسلم نے غزوات کا ذکر ترتیب زمانی کے مطابق نہیں کیا اور یہی حال دوسرے اماموں کا ہے۔ مسند احمد بن حنبل کی ترتیب ساعاتی، الفتح الربانی میں کتاب الجہاد کے تحت جو ابواب و فصول قائم کئے گئے ہیں ان کا بھی انداز دینی اور تشریعی ہے۔

خاتمۂ کلام

اگرچہ یہ بات اہم ہے اور غالباً بہت سے اذہان پر شاق بھی گذرے گی تاہم ایک حقیقتِ مسلمہ ہے کہ حدیثی روایات کی بنیاد پر غزوات و سرایائے نبوی کی تاریخ لکھی جا سکتی ہے نہ ان کی توقیت کی جا سکتی ہے۔ اس موضوعِ سیرت کے کامل فہم و افہام کے لیے سیرت نگاروں کی روایات سے استفادہ کرنا ہی لازمی نہیں بلکہ ان کے اتفاق و اجماع کو ترجیح دینا ضروری ہے۔ سوائے اس کے کہ ہم تمام غزوات و سرایا کی بجائے صرف ان مغازیٔ نبویؐ کے ذکر و بیان پر اکتفا کریں جو محدثین کرام کی روایات میں موجود ہے۔ اس طرح ہم سیرتِ نبوی کے ایک بہت بڑے ذخیرے سے محروم ہو جائیں گے۔

اس سے زیادہ اہم بات یہ ہے کہ محدثین کرام نے کبھی یہ دعویٰ نہیں کیا کہ وہ غزوات و سرایا کی مکمل تفصیلات اپنی کتاب المغازی یا کتاب الجہاد میں دے رہے ہیں۔ ان کا مخصوص میدان اور تخصص کا شعبہ صحیح احادیث کا انتخاب اور ان سے استنباطِ مسائل ہے۔ وہ تو یہ بھی دعویٰ نہیں کرتے اور نہ ان کے معتقدین و شارحین کرتے ہیں کہ تمام صحیح احادیث ان کی کسی ایک کتاب میں موجود ہیں۔ وہ تو اپنے شروط پر صحیح احادیث کا ایک منتخب مجموعہ پیش فرماتے ہیں اور ان "منتخبات" میں بھی ابواب و احادیث کے بیاض رہ جاتے ہیں جیسا کہ امام بخاری اور امام مسلم کی صحیحین میں موجود ہیں ان کے شارحین اور سوانح نگاروں نے اس حقیقت کا اعتراف بھی کیا ہے۔

یہ حقیقت بھی مسلم ہو چکی ہے کہ محدثینِ کرام نے احادیث کا انتخاب فقہی، تشریعی یا دینی نقطۂ نظر سے کیا تھا۔ ایک لحاظ سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ کتبِ حدیث اپنے مواد، مقصد اور

طریقہ کے لحاظ سے کتب فقہ ہیں جو امامانِ فقہ ورائے کے متوازی حدیثیں نقطۂ نظر کی ترجمانی کرتی ہیں اگرچہ وہ اسی کے دوش بدوش احادیثِ نبوی، اقوال و آثارِ صحابۂ کرام اور آرار و افکارِ علماء بھی پیش کرتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان کا مقصود و مطلوب صرف معلومات فراہم کرنا نہیں ہے۔ اور پھر ان کا ایک مخصوص میدان ہے۔ جو ارباب سیر اور سیرت نگاروں کے میادین تخصص سے الگ ہے۔ لہٰذا وہ سیرتِ نبوی کا ایک ماخذ تو ہیں لیکن کامل ماخذ یا سیرتی مصادر نہیں ہیں۔ اسی بنا پر ان میں غزوات و سرایا کا بیان کامل نہیں ملتا اور بعض کے علاوہ اکثر کتب حدیث میں یہ باب ہی ندارد ہے۔

جب محدثینِ کرام نے غزوات و سرایا کا احاطہ ہی نہیں کیا تو یہ توقع رکھنی عبث ہے کہ انھوں نے ان کی توقیت بھی کی ہوگی۔ ہمارے اس دعوے کی شہادت بیشتر محدثین کرام بلکہ ان کی غالب و محترم اکثریت دیتی ہے۔ توقیت کا جزوی عمل صحیح بخاری میں ملتا ہے اور دوسری کتب حدیث میں اس سے بھی کمتر اور اکثریت کے ہاں صفر کے برابر۔ لہٰذا یہ دوسری شہادت ہے کہ توقیتِ غزوات و سرایا ان کے منصوبہ و طریقہ میں شامل ہی نہیں تھی۔ تیسری اہم شہادت یہ ہے کہ امام جلیل بخاری رحمہ اللہ نے بھی غزوات و سرایا کو ان کی تاریخی ترتیب و واقعاتی تسلسل کے مطابق اپنی کتاب صحیح میں نہیں بیان کیا ہے۔

اب یہ مسئلہ رہ جاتا ہے کہ امام بخاری نے اور ان کی پیروی میں امام مسلم وغیرہ نے جو بعض غزوات و سرایا کی توقیت کی ہے اس کی نوعیت کیا ہے؟ ہماری مفصل بحث سے یہ حقیقت واضح ہو چکی ہے کہ امامانِ حدیث نے جو تاریخیں بیان کی ہیں وہ ان کی اپنی نہیں ہیں بلکہ وہ ان کے رواۃ کی بیان کردہ ہیں یا اصحاب سیر کی تاریخیں ہیں۔ امام بخاری اور ان کے ہمنوا دیگر فن علماء ان روایات کو صرف نقل کرتے ہیں۔ وہ ان کو نہ قبول کرتے ہیں اور نہ مسترد کرتے ہیں یہی وجہ ہے کہ وہ بعض غزوات و سرایا کے ضمن میں صرف ایک روایت و تاریخ نقل کرتے ہیں جو متفقہ ہوتی ہے، کبھی کبھی وہ مختلف فیہ اور متنازعہ تاریخ بھی دیتے ہیں جیسے کہ ابن اسحاق و موسیٰ بن عقبہ کے حوالے سے انھوں نے غزواتِ مریسیع، خندق کے باب میں کیا ہے۔ وہ ان میں سے کسی روایت یا تاریخ کو قبول و مسترد نہیں کرتے بلکہ اصحاب رائے و سیر کی آرار نقل کرتے ہیں۔ ان کے ابواب کے تراجم، مباحث اور دوسرے قرائن سے کسی سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ ابن اسحاق کو ترجیح دیتے ہیں یا موسیٰ

بن عقبہ کو۔ اس کا آخری نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ توقیت غزوات و سرایا کی جو بھی مثالیں بخاری مسلم وغیرہ میں ملتی ہیں وہ اصحابِ روایت یا اربابِ مغازی کی بیان کردہ تاریخیں ہیں جن سے امامانِ حدیث کو صرف نقل کرنے کے علاوہ کچھ اور سروکار نہیں۔ ورنہ ان پر تضاد بیانی کا الزام آئے گا جو ان کے شارحوں اور مداحوں کا کام ہوگا نہ کہ ان جلیل القدر ہستیوں کا۔ یہ معاملہ بالکل اسی طرح جس طرح غزوات و سرایا کی تعداد میں محدثین کرام کی اپنی روایات کا اختلاف نظر آتا ہے۔ انھوں نے شریک غزوات صحابہ کرام کی آرا و تجربات نقل کیے ہیں جو ان کی شرکت کی بنیاد پر مبنی ہیں۔

شارحینِ حدیث بالخصوص امام ابن حجر عسقلانی، علامہ قسطلانی نے یہ گرہ بھی کھول دی ہے کہ صحیح بخاری میں موسیٰ بن عقبہ کی طرف منسوب بعض تاریخیں بالخصوص غزوۂ مریسیع کی شوال ۴ھ کی تاریخ صحیح انتساب نہیں بلکہ بقول ابن حجر وہ سبقتِ قلم ہے کہ مغازی موسیٰ بن عقبہ کے بعض دوسرے نسخوں سے واضح ہوتا ہے کہ ان میں شوال ۵ھ کی ہی تاریخ موجود ہے کسی غلطی یا غلط فہمی سے وہ صحیح بخاری میں ۴ھ ثبت ہوگئی ہے۔ اس کی توجیہ شارحینِ بخاری نے واضح طور سے کی ہے یہی توجیہ دوسرے ابواب و مباحث میں بھی صحیح ثابت ہوتی ہے کہ دوسرے غزوات و سرایا کا معاملہ بھی اسی طرح کا ہے۔

لیکن جہاں دو صاحبانِ سیرت و قلمکارانِ مغازی کی اختلافی تاریخیں مذکور ہیں وہاں اصولِ ترجیح عمل میں لایا جائے گا اور وہ اربابِ سیر کا اصولِ ترجیح ہوگا کہ اختلاف ان کا ہے نہ کہ محدثینِ کرام کا مثلاً ابن اسحاق و موسیٰ بن عقبہ کی اختلافی تاریخیں۔ ان کو طے کرنے کے لیے جو اصول حافظ ابن حجر، علامہ قسطلانی اور حافظ مغلطائی وغیرہ نے مستنبط کیا ہے وہ علماءِ سیرت و مغازی کے اتفاق و اجماع یا جمہور کے نقطۂ نظر کا ہے۔ اس کا صاف مطلب یہ ہوا کہ جہاں اہلِ سیر متفق ہیں وہاں ان کا اجماع واجب العمل و قابلِ اتباع ہوگا۔ اختلافِ اہلِ مغازی کی صورت میں جمہور کا مسلک قابلِ عمل ہوگا اور اس سے اختلاف اسی صورت میں ممکن العمل اور قابلِ قبول ہوگا جب شواہد و حقائق سے جمہوری نقطۂ نظر کو غلط ثابت کر دیا جائے۔ یہاں یہ بات پھر دہرائی جائے کہ اربابِ سیر کے اختلافی نقطۂ نظر میں کسی کو کسی پر ترجیح دینے سے محدثینِ کرام سے اختلاف کا سوال نہیں اٹھتا کہ وہ ان کا نقطۂ نظر ہی نہیں۔

انھیں اسباب و عوامل اور وجوہ و نظائر کی بنا پر شارحینِ حدیث نے بالعموم اصحابِ سیر کی تاریخوں اور روایتوں سے بحث بھی کی ہے، ان سے استناد بھی کیا ہے اور ان کو ترجیح بھی دی

ہے حتیٰ کہ ان میں سے تقریباً سبھی نے واقدی جیسے مغازی نگار اور سیرت نویس کی روایات کو نقل کیا ہے اور استناد بھی کیا ہے، حالانکہ بالعموم ان کو مطعون کیا جاتا ہے۔ اگرچہ وہ اس طعن کے مستحق نہیں ہیں۔ ان کا اور دوسرے اہلِ سیر کے مقام و مرتبہ کا تعین حافظ مغلطائی کے مقرر کردہ اصول کی روشنی میں کرنا چاہیئے، کہ اربابِ سیر ماہرینِ فنِ سیرت اور متخصصینِ مغازی تھے لہٰذا ان کے اجماع و اتفاق کو ان کے تخصص و مہارت کے سبب ترجیح حاصل ہوگی۔ جیسا کہ فن حدیث میں امامانِ حدیث کو اور فنِ تفسیر میں ماہرینِ تفسیر کو یا ادب و لغت میں ان کے ماہرین کو حاصل ہوتی ہے۔

توقیتِ غزوات و سرایا کے باب میں محدثین کرام کی روایات کا جو تجزیہ کیا گیا ہے وہ روایت و درایت دونوں کے اصولوں پر مبنی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کے بہت سے دوسرے اطراف و جوانب اور ضمنی مباحث ہیں خاص کر محدثین کرام کا نقطۂ نظر ثابت کرنے والوں کے۔ ان سے زیادہ تعرض یہاں نہیں کیا گیا کہ وہ محدثین کرام کے دلائل و براہین اور مباحث نہیں ہیں بلکہ ان کے غالی عقیدت مندوں کے ہیں۔

تعلیقات و حواشی

سلہ شبلی نعمانی، سیرت النبی، اعظم گڑھ ۱۹۸۳ء، اوّل ص۸۴ میں جامع علامہ سید سلیمان ندوی نے مصنفِ گرامی کی بحثِ مراجع کے اخیر میں جو اصول مستنبط کیے ہیں ان میں تیسرا یہ ہے: "سیرت کی روایتیں بہ اعتبار پایۂ صحت، احادیث کی روایتوں سے فروتر ہیں اس لیے بصورت اختلاف احادیث کی روایات کو ہمیشہ ترجیح دی جائے گی"۔

محمد ادریس کاندھلوی، سیرۃ المصطفیٰ، دار الکتاب دیوبند (غیر مورخہ) اول ص۴۔ وما بعد میں اگرچہ دونوں قسم کے اہلِ قلم میں تقابل نہیں کیا ہے مگر ان کا مطلب بھی وہی ہے۔ مثلاً ایک جگہ فرماتے ہیں: "جن محدثین نے اپنی کتاب میں صحت کا التزام کیا انھوں نے ہر قسم کی حدیثوں کو خواہ احکام کی ہوں یا مغازی اور مناقب کی سب کو صحیح طور سے جمع کیا جیسے صحیح بخاری اور صحیح مسلم اور صحیح ابن خزیمہ اور منتقی ابن جارود اور صحیح ابن حبان۔ ان کتابوں میں سیر اور مناقب کا ایک بہت بڑا ذخیرہ موجود ہے اور سب صحیح ہے"۔

سعید احمد اکبر آبادی، عثمان ذوالنورین، ندوۃ المصنفین دہلی ۱۹۸۳ء، ص۵۳ "دوسرا اصول یہ ہونا چاہئے کہ قرآن مجید اور احادیث صحیح کی روشنی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام خصوصاً عشرہ مبشرہ اور خلفائے راشدین

کی جو شخصیت ابھرتی ہے اگر کسی تاریخی روایت میں کوئی بات اس کے خلاف ہوگی تو وہ سرگز قابل قبول نہ ہوگی...."

اکرم ضیاء العمری، السیرۃ النبویۃ الصحیحۃ، مرکز بحوث السنۃ والسیرۃ قطر ۱۹۹۱ء اس کی اہم ترین مثال ہیں کہ انھوں نے اپنی صراحت کے مطابق سیرت نبوی کی روایات کے نقد میں محدثین کرام کے قواعد کی تطبیق کی کوشش کی ہے اور حدیثی مستند روایات پر پوری سیرت لکھی ہے۔

مسعود احمد، صحیح تاریخ الاسلام والمسلمین، نئی دہلی ۱۹۸۶ء نے یہی نقطۂ نظر اپنایا ہے اور شروع میں حدیثی وسیرتی روایات کے اختلاف پر مشتمل ایک جدول دی ہے جس میں سیرتی مآخذ پر حدیثی روایات کو ترجیح دی ہے۔

۲ اس طبقہ میں زیادہ تر مؤلفین سیرت شامل ہیں حتیٰ کہ ان میں سے بھی بیشتر اہل قلم جو نظریاتی طور سے حدیثی روایات کو سیرتی روایات پر ترجیح دیتے ہیں لیکن عملاً وہ بھی سیرت کے مراجع پر زیادہ انحصار کرنے کے سبب بیشتر مقامات پر حدیث کی روایات کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ شبلی نعمانی، ادریس کاندھلوی کے علاوہ اکرم ضیاء العمری نے قدم قدم پر ایسا کیا ہے البتہ اسے اپنی تاویلات وتوجیہات سے یا علمائے سلف کے اقوال وآثار کی مدد سے۔ حدیث کے مطابق بنا دیا ہے۔

۳ قدیم سیرت نگاروں میں ایک نادر مثال حافظ مغلطائی کی ہے جو اختلاف روایات اور تصادم اخبار کی صورت میں کئی جگہ امام بخاری جیسے عبقری محدث کی روایات سے بھی اختلاف کرنے کی جرأت کرتے ہیں۔ ملاحظہ ہو: حافظ علاء الدین مغلطائی میں قلیج کتاب سیرۃ مغلطای، مطبعۃ السعادہ مصر ۱۳۲۶ھ، ص ۵۲-۵۳ جو غزوۂ ذات الرقاع کے باب میں امام بخاری کی توقیت اور اس کی دلیل بیان کرکے کہتے ہیں کہ اہل سیر کے اجماع کے سبب اس کی صحت میں کلام وشبہ ہے۔ (وفی ذالك نظر لاجماع اهل السير على خلافه)

۴ شبلی نعمانی، ادریس کاندھلوی اور بعض دوسرے اہل قلم نے اپنی اپنی سیرتی تصانیف میں ان دونوں نوع کی روایات کا کہیں کہیں جو تقابلی مطالعہ کیا ہے وہ محمود ومستحسن ہونے کے باوجود صرف جزوی حل پیش کرتا ہے اور وہ بھی ناقص طور سے۔ اصل مسئلہ ان روایات کی کلی تنقیح اور کامل تجزیہ سے حل ہو سکتا ہے۔

۵ ابن اسحاق، لائف آف محمد (انگریزی ترجمہ)، الفریڈ گیوم، لندن ۱۹۵۵ء؛ واقدی، کتاب المغازی، مارسدن جونس، آکسفورڈ ۱۹۶۶ء؛ ابن سعد، الطبقات الکبریٰ، دار صادر بیروت ۱۹۵۷ء، دوم؛ بلاذری، انساب الاشراف، مرتبہ محمد حمید اللہ، قاہرہ ۱۹۵۹ء، اول؛ یعقوبی، تاریخ الیعقوبی، دار صادر بیروت ۱۹۶۰ء دوم، طبری، تاریخ الرسل الملوک، مرتبہ محمد محی الدین عبد الحمید، قاہرہ ۱۹۶۰ء، دوم، سوم، متعلقہ مباحث نیز ملاحظہ ہو خاکسار کی کتاب عہد نبوی میں تنظیم ریاست وحکومت، القاضی پبلشرز، نئی دہلی ۱۹۸۷ء، کے ضمیمے متعلق برامراء سرایا وغزوات نیز باب سوم۔ آربی سرجنٹ (R. B. Serjent) "الفریڈ گیوم کا ترجمہ

سیرۃ" BSOAS (۱۹۵۶ء) صـ۱۴-۱

۶ بخاری، الجامع الصحیح، کتاب المغازی، (مطبوعہ مصطفی البابی الحلبی قاہرہ ۱۳۷۵ھ)، ابن حجر، فتح الباری، دار المعرفۃ، بیروت۔ غیر مورخہ، ہفتم، ہشتم، علامہ قسطلانی، ارشاد الساری، مطبعۃ امیریہ، بولاق مصر ۱۳۲۳ھ جلد ششم صـ۲۷۶-۲۴۰۔ مسلم، الجامع الصحیح، کتاب الجہاد والسیر مطبوعہ دیوبند غیر مورخہ نیز ارشاد الساری کے حاشیہ پر متن صحیح مسلم مع شرح نووی موجود ہے۔ ابو داؤد، سنن، ترمذی، سنن وغیرہ دوسری کتب حدیث بھی ملاحظہ ہوں۔

۷ ملاحظہ ہو ادریس کاندھلوی، سیرۃ المصطفیٰ، اول صـ۸-۶ وما بعد
نیز خاکسار کا مضمون" اسلامی تاریخ نگاری کے مسائل اور ان کا حل" مجلہ علوم اسلامیہ، شعبہ علوم اسلامیہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ۔

۸ مغلطای، سیرۃ، صـ۷۸-۴۰ نے تقریباً ہر سریہ/غزوہ کے بارے میں اہل سیر کے اختلاف کا ذکر کیا ہے اور صحیح روایت کو ترجیح دی ہے جو ان کے نزدیک صحیح ثابت ہوتی ہے۔ ابن اسحاق اور واقدی کے علاوہ دوسرے اہل سیر نے بھی اختلاف کا ذکر کیا ہے۔ جدید تجزیہ کے لیے ملاحظہ ہو۔ جے ایم بی جونز The Chronology of Maghazi - A Texual Survey (J.M.B. Jones) SOASB (۱۹۵۶ء) جلد ۱۹، صـ۲۴۵-۲۸۰

۹ عزیز گرامی محمد مجتبیٰ ندوی سلمہ اللہ تعالیٰ ریسرچ اسکالر شعبہ عربی مسلم یونیورسٹی علی گڑھ اپنے تحقیقی مقالہ کے لیے موسیٰ بن عقبہ کی روایات جمع کر رہے ہیں جن کی تدوین وتحقیق وہ بعد میں کریں گے۔ اس مطالعہ میں موسیٰ بن عقبہ کی روایات انہی کی فراہم کردہ ہیں اور اس کے لیے ہم بیحد شکر گذار ہیں۔ جلد ہی وہ غزوات وسرایائے نبوی کی توقیت ابن عقبہ پر ایک مضمون لکھیں گے۔

۱۰ بخاری، کتاب المغازی کے مختلف ابواب ہیں جن کا ذکر آگے آتا ہے۔ مگر آئندہ حوالہ میں اختصار کی خاطر کتاب کتاب المغازی کا ذکر نہ آئے گا صرف باب کا ہوگا، اور جب تک تصریح نہ کی جائے وہ کتاب المغازی ہی کا باب ہوگا۔

۱۱ مسلم، الجامع الصحیح، کتاب الجہاد والسیر کا رنگ وآہنگ ابواب صحیح بخاری کے برخلاف بقیہ صحاح اربعہ سنن اربعہ کی مانند ہے کہ وہ واقعات سے زیادہ دینی نقطۂ نظر کی نمائندگی کرتے ہیں۔ پھر ابواب کی تعیین امام مسلم کی اپنی نہیں ہے بلکہ ان کے شارح امام نووی کی ہے۔

۱۲ باب قتل ابی رافع عبداللہ بن ابی الحقیق..... امام بخاری نے باب ہی کی عبارت میں ابو رافع کے نام پر دوسری روایت کا ذکر 'یقال' (کہا جاتا ہے) سے کیا ہے کہ اس کا نام سلام بن ابی الحقیق تھا۔ اور وہ خیبر میں تھا پھر غزوہ کی دوسری روایت کے مطابق منزل (یقال) کے ذریعہ ارض حجاز کا ایک قلعہ بتایا ہے۔ گویا کہ امام موصوف=

کے نزدیک عبداللہ نام راجح اور سلام مرجوح تھا جس طرح خیبر راجح اور ارض حجاز کا قلعہ مرجوح تھا۔

ابن حجر، ہفتم ص۳۴۲۸ نے مختلف تاریخوں کا ذکر کیا ہے۔ ابن سعد کی روایت کہ وہ رمضان ۶ھ میں واقع ہوا" قال" کے لفظ سے نقل کی ہے بقیہ ۵ھ، ۴ھ اور ۳ھ کی تین روایات "قیل" (کہا گیا) کے لفظ علامت سے۔ اہلِ علم جانتے ہیں کہ موخرالذکر علامت مرجوح روایت کے لیے استعمال ہوتی ہے۔

۱۳ھ بخاری، باب غزوۃ ذات الرقاع؛ ابن حجر، ہفتم ص۴۱۶ نے توقیت غزوہ پر جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ امام بخاری کا میلان یہ ہے کہ وہ اسے اور خیبر کا واقعہ مانتے ہیں اس کے باوجود اس کا ذکر خیبر سے قبل کیا ہے مجھے نہیں معلوم کہ اس سے یہ مراد لی جاسکتی ہے کہ انھوں نے اصحاب مغازی کی تاریخ جو اسے قبل خیبر بتاتی ہے قبول کر لی تھی یا وہ ان کے رواۃ کا خیال ہے کہ یا اس احتمال کی طرف اشارہ ہے کہ ذات الرقاع نامی دو غزوے ہوئے تھے جیسا کہ بیہقی نے اشارہ کیا ہے۔ بایں ہمہ اہل مغازی کا اتفاق ہے کہ وہ خیبر سے قبل کا واقعہ ہے ان میں زمانہ کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ ابن اسحاق نے غزوہ بنی النضیر کے بعد اور خندق سے قبل ۴ھ کی تاریخ بیان کی ہے۔ ابن حبان و ابن سعد نے محرم ۵ھ، ابو معشر نے بنو قریظہ و خندق کے بعد ہونے کی حتمی تاریخ دی ہے۔

۱۴ھ بخاری، باب غزوۃ ذات القرد، امام بخاری نے اس غزوہ کی تعریف میں لکھا ہے کہ یہ وہی غزوہ ہے جس میں انھوں (دشمنوں) نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اونٹوں (لقاح) پر خیبر سے تین (ثلاث) پہلے غارت گری یا حملہ کیا تھا۔ اس میں ثلاث کے بعد دن، ماہ یا سال کی قید نہیں ہے۔ وہ شارحینِ بخاری کی فراہم کردہ ہے، ابن حجر، ہفتم ص۴۶۲؛ قسطلانی ششم ص۳۵۸ نے امام قرطبی شارح مسلم کی رائے نقل کی ہے کہ شاید یہ تاریخ کسی راوی کا وہم ہو نیز ملاحظہ ہو: حافظ مغلطای ص۵۸ جنھوں نے کہا کہ امام بخاری نے اس کو تین دن قبل خیبر ہونا بتایا ہے مسلم میں بھی اسی طرح ہے۔ لیکن اس میں "نظر" ہے کہ اہل سیر کا ان کے برعکس اجماع ہے۔

۱۵ھ بخاری، باب غزوۃ الفتح فی رمضان۔ اس باب کی دوسری روایت حضرت ابن عباس کی ہے جس میں رمضان کے ذکر کا اعادہ ہے اور تیسری حدیث جو صحابی موصوف کی دوسری روایت ہے میں راوی کے الفاظ ہیں: خرج فی رمضان ومعہ عشرۃ آلاف وذلک علی راس ثمان سنین ونصف من مقدمہ المدینۃ....؛ ابن حجر، ہشتم ص۴۔ وما بعدہ نے تعیین تاریخ میں متعدد روایات اہل مغازی سے بھی نقل کی ہیں۔

حافظ مغلطای ص۶۷-۶۹ نے فتح مکہ کی تاریخ میں ماہِ رمضان کا ذکر کر کے حاکم کی روایت پر مدینہ سے روانگی کی تاریخ سہ شنبہ ۲ رمضان تاریخ بیان کی ہے۔ پھر مکہ مکرمہ میں قیام نبوی کی مدت کے بارے میں مزید اختلافی تاریخیں نقل کی ہیں: امام بخاری نے ایک روایت میں پندرہ دن اور دوسری روایت میں انیس دن قیام نبوی کی =

مدت بتائی ہے۔ امام ابوداؤد نے سترہ، امام ترمذی نے اٹھارہ دی ہے اکمیل میں ہے کہ صحیح مدت بضع عشرہ ہے۔ نیز ابن حجر، ہشتم ص۲۲-۲۱

۱۶ھ بخاری، باب غزوۃ الفتح فی رمضان میں ہی حضرت ابن عباس کی روایت دیگر کے الفاظ ہیں۔ خرج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی رمضان الی حنین والناس مختلفون فصائم ومفطر .....؛ ابن حجر، ہشتم، ص۲۷ نے اہل مغازی کی تاریخ کو ترجیح دی ہے اور رمضان میں روانگی کی تاریخ کو قیل سے بیان کیا ہے۔ اس کے بعد انھوں نے دونوں تاریخوں میں تطبیق دینے کی کوشش کی ہے کہ نکلے تو ۱۰ رمضان کو مگر یہ ابتدا تھی اور چھ شوال کو بالآخر روانگی ہوئی اور دس کو حنین پہونچے۔ گویا کہ دونوں تاریخوں میں مصالحت کرادی مگر اس سے اہل سیر کی تاریخ کی تائید ہوتی ہے۔ نیز قسطلانی، ششم ص۲۰۱ نے اپنی شرح میں صرف ۶ رشوال کی تاریخ روانگی نقل کی ہے اور اختلاف سے بحث ہی نہیں کی۔

حافظ منلطای کے مطابق حنین کو روانگی کی تاریخ ۷ رشوال (تسبع لیال خلون من شوال) تھی۔ اور "یقال" کے بعد دوسرا نقطۂ نظر بیان کیا ہے کہ رمضان کی دو راتیں ابھی باقی تھیں کہ حنین کی طرف روانہ ہوئے۔ قول اول کے مطابق حنین کی طرف روانہ ہوئے۔ قول اول کے مطابق حنین دس شوال کو پہونچے۔

۱۷ھ بخاری (بعث علی بن ابی طالب علیہ السلام وخالد بن الولید رضی اللہ عنہ الی الیمن قبل حجۃ الوداع) باب کی عبارت کا قوسین میں تحریر کیا جانا شبہ پیدا کرتا ہے کہ یہ باب امام بخاری کا اپنا قائم کردہ ہے یا کسی اور نے یہ جسارت بیجا کی ہے۔ شبہ کا سبب قوسین کے استعمال کے علاوہ حضرت علیؑ کے ساتھ علیہ السلام کا لاحقہ بھی ہے جو شیعی نقطۂ نظر کی ترجمانی کرتا ہے۔

نیز ابن حجر، ہشتم ص۶۱-۶۰ نے اہل مغازی کی تاریخ ربیع الآخر ۹ھ نقل کی ہے۔ نیز ص۶۶-۶۵

۱۸ھ بخاری، باب غزوۃ العشیرہ او العسیرہ۔ امام بخاری نے غزوہ کے نام میں کئی اختلافات کا ذکر کیا ہے۔ العشیرہ یا العسیرہ کا ذکر تو باب ہی میں موجود ہے۔ ان کے علاوہ روایت میں العشیر بھی آیا ہے جس کے لیے حضرت قتادہ کا حوالہ دیا ہے۔

نیز ملاحظہ ہو: ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، دار المعرفۃ بیروت (غیر مورخہ) ہفتم ص۸۲-۲۷۹ (کتاب المغازی باب غزوۃ العشیرہ) شارحِ گرامی کے ابواب اصل کتاب کے مطابق ہیں۔ لہٰذا اگلے حواشی میں صرف ابن حجر جلد وصفحہ کا حوالہ ہوگا۔)

۱۹ھ پورا باب ہے: باب غزوۃ الرجیع ورعل وذکوان وبئر معونۃ وحدیث عضل والقارۃ وعاصم بن ثابت وخبیب واصحابہ۔ اس کے بعد قول ابن اسحاق نقل کیا ہے۔ ابن حجر

ہفتم ص۳۲۴-۳۲۹ نے غزوۂ بئر معونہ کی خبر کو غزوۂ احد کے بعد بیان کرنے کی بات کہی ہے۔ (حاشیہ ۳۳) اور غزوۂ بنی قریظہ کے لیے کہا ہے کہ اس کا ذکر خندق کے بعد ہوگا۔ (ص۳۳۲) ابن حجر توقیت کے لیے اہل سیر سے بھی برابر مدد لیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ بنو قینقاع اور بنو النضیر دونوں کی بیک وقت جلاوطنی کے خیال کے لیے حاکم پر نقد کرتے ہیں۔

اہل سیر میں سے حافظ مغلطای نے ان دونوں سرایا / غزوات کا ذکر غزوہ احد و حمراء الاسد کے بعد بلکہ سرایائے ابی سلمہ / قطن اور عبداللہ بن انیس / سفیان بن خالد ہذلی کے قتل کے بعد کیا ہے۔ نیز ابن حجر ہفتم ص۲۰۸-۲۱۰ نے واقعۂ رجیع کی تاریخ ابن اسحاق سے اواخر ۳ھ نقل کی ہے اور بئر معونہ کی اوائل ۴ھ۔

۲۰ بخاری، باب غزوۃ الخندق وہی الاحزاب؛ ابن حجر، ہفتم ص۳۹۳

امام بخاری نے موسیٰ بن عقبہ کی تاریخ نقل ضرور کی ہے لیکن کیا اس کو قبول بھی کیا ہے؟ اس کی وضاحت حافظ مغلطای نے یوں کی ہے: غزوہ خندق / احزاب کو ابن عقبہ نے شوال ۴ھ میں اور ابن اسحاق نے ۵ھ میں ہونا قرار دیا ہے۔ اور بخاری نے اس کو غزوہ ذی الرقاع کے قبل بیان کیا ہے (سیرۃ مغلطای ص۵۶) لیکن ابن حجر نے یہ تشریح کی ہے کہ مصنف (بخاری) کا میلان موسیٰ بن عقبہ کی تاریخ کی طرف ہے اور اس کو تقویت باب کی اولین حدیث سے ملتی ہے جس میں حضرت ابن عمر کی عمر کی بحث ہے۔ مختصر تشریح کے بعد فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی حجت نہیں کیونکہ یہ ثابت ہے کہ وہ شوال ۵ھ کا واقعہ ہے بیہقی نے کہا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ احد اور احزاب کے مواقع پر حضرت ابن عمر کی عمر میں دو سال کا فرق ہو کہ اول الذکر کے وقت ان کا چودھواں سال شروع ہوا ہو اور احزاب میں پندرہواں پورا کر لیا ہو۔ اس کی تائید میں ابن اسحاق کا قول نقل کیا ہے کہ بدر الموعد احد کے ایک سال بعد ہوا تھا۔

۲۱ بخاری، باب مرجع النبی صلی اللہ علیہ وسلم من الاحزاب ومخرجہ الی بنی قریظۃ ومحاصرتہ ایاہم؛ ابن حجر، ہفتم ص۴۰۸-۴۱۱ ومابعد۔

مغلطای کے مطابق ابن اسحاق نے ذوالحجہ ۵ھ اور ابن عقبہ نے اس ماہ کی کسی تاریخ میں ۴ھ میں وہ پیش آیا تھا جیسا کہ اوپر غزوہ خندق کے باب میں دونوں کا اختلاف ملتا ہے۔ ابن حجر نے بھی اس کی تاریخ نہیں دی ہے سوائے اس کے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ذوقعدہ کی سات تاریخوں کے باقی ہونے کے دن بنو قریظہ کے لیے نکلے تھے۔ اس میں سنہ کا ذکر نہیں۔ البتہ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اہل سیر کی تاریخ ۵ھ قبول کی ہے۔ نیز ص۴۱۲ جہاں ابن حجر نے یہ بیان دیا ہے کہ جیسا ذکر گذر چکا۔ غزوۂ قریظہ ذوقعدہ ۵ھ میں ہوا تھا۔

۲۲ بخاری، باب غزوۃ بنی المصطلق من خزاعۃ وہی غزوۃ المریسیع۔ اس کے بعد دونوں اقوال کا ذکر کر کے باب ہی میں یہ اضافہ بھی کیا ہے کہ نعمان بن راشد کی روایت از زہری کے مطابق حدیث افک کا تعلق غزوہ

مریسیع سے ہی ہے؛ ابن حجر، ہفتم صـ۳۱-۳۲۸ ۔ مذکورہ بالا دونوں اہل سیر کی تواریخ بیان کرنے کے بعد ان کی تشریح کی ہے لیکن ایک اہم بات یہ کہی ہے کہ امام بخاری نے موسیٰ بن عقبہ کی تاریخ لکھتے وقت سبقت قلم سے ۵ھ کی جگہ ۴ھ لکھ دیا ہے کیونکہ ابن عقبہ کی مغازی میں متعدد روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ ۵ھ کا واقعہ ہے اور اس کی تائید میں بہت سے دلائل و روایات نقل کی ہیں۔ نیز ارشاد الساری ششم صـ۳۳۶ نے بھی امام بخاری کی سبقتِ قلم کا اشارہ دیا ہے (فلعلہ سبق قلم) بیہقی، دلائل النبوۃ، جلد پنجم صـ۶۳-۴۶۲ نے غزوات و سرایا کی فہرست موسیٰ بن عقبہ سے نقل کی ہے تین سندوں سمیت جو زہری پر منتہی ہوتی ہیں اور اس میں ۵ھ ہے۔

حافظ مغلطای صـ۵۶-۵۵ نے غزوۂ خندق سے قبل اس کو بیان کرتے ہوئے اس کی تاریخ دوشنبہ ۲ر شعبان ۵ھ دی ہے۔ مزید لکھا ہے جو بہت اہم ہے کہ بخاری نے کہا ہے کہ وہ ۶ھ میں ہوا جبکہ ابن عقبہ کے بقول وہ ۴ھ میں ہوا (ثم غزوۃ المریسیع ..... یوم الاثنین للیلتین خلتا من شعبان سنۃ خمس وقال البخاری کانت سنۃ ست وقال ابن عقبۃ کانت سنۃ اربع) اس روایت سے موسیٰ بن عقبہ کی تاریخ کی تغلیط نظر آتی ہے بلکہ ابن اسحاق کی بھی۔

۲۳ھ بخاری، باب غزوۃ الطائف فی شوال سنۃ ثمان قالہ موسیٰ بن عقبۃ؛ ابن حجر، ہشتم صـ۴۴-۴۳ نے اسی کو جمہور اہل مغازی کا قول بتایا ہے اور ذوقعدہ کی تاریخ شاذ کہی ہے۔

حافظ مغلطای، صـ۷۳ نے "شوال" ہی کہا ہے لیکن آگے چل کر مدینہ منورہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی غیر حاضری کی مدت جو فتح مکہ حنین و طائف وغیرہ کی مدت پر محیط ہے دو ماہ اور سولہ دن بتائی ہے لیکن مدینہ واپسی کی قطعی تاریخ نہیں دی۔

۲۴ھ متن میں اس کے حوالے آچکے ہیں جیسے غزوۂ ابواء میں ابن اسحاق کا حوالہ، اور طائف میں موسیٰ بن عقبہ کا اور غزوہ مریسیع میں دونوں صاحبان مغازی کا ان کے علاوہ بعض جگہ ان دونوں ہی کا حوالہ دیا ہے انفرادی طور سے یا اجتماعی لحاظ سے۔

۲۵ھ بخاری، باب حدیث بنی النضیر و مخرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الیہم فی دیۃ الرجلین وما اراد وا من الغدر برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ امام زہری کا قول حضرت عروہ سے منقول ہے اور سورۂ حشر کی آیت کریمہ ہے: ھوالذی ..... لاول الحشر۔ ابن اسحاق کے بارے میں ان کا جملہ ہے: وجعلہ ابن اسحٰق بعد بئر معونۃ واحد۔

حافظ مغلطای صـ۵۳ نے اس کی توقیت کے بارے میں لکھا ہے کہ غزوہ بنی النضیر ربیع الاول ۴ھ میں ہوا۔ ابن اسحاق نے اس کو بئر معونہ کے بعد ہونا بتایا ہے۔ اور امام زہری نے بدر کے چھ ماہ بعد مغلطای کے

بیان سے امام بخاری کی تاریخ کی تائید بھی ہوتی ہے اور تشریح بھی۔ نیز ارشاد الساری، ششم ص ۲۷۸

۲۶ء امام بخاری نے غزوۂ بنی النضیر کے باب کے تحت جو روایات واحادیث نقل کی ہیں ان میں مذکورہ بالا تینوں یہودی قبیلوں کی جلاوطنی کا ذکر ہے بلکہ ارض حجاز سے تمام یہود مدینہ کے اخراج کا ذکر ہے۔

امام مسلم کی صحیح میں اس کا عنوان / باب ہی یہی اخراج ہے: باب اجلاء الیہود من الحجاز۔

۲۷ء باب غزوۃ ذات الرقاع، وھی غزوۃ محارب خصفہ من بنی ثعلبہ من غطفان، فنزل نخلا، وھی بعد خیبر لان ابا موسیٰ جاء بعد خیبر۔ ابن حجر، ہفتم ص ۴۱۷ نے متعدد تاریخیں دی ہیں اور محاکمہ کیا ہے کہ غزوہ بنی قریظہ کے بعد اس کا وقوع صحیح اور حتمی معلوم ہوتا ہے کیونکہ غزوۂ خندق میں صلاۃ خوف شروع نہیں ہوئی تھی اور وہ غزوہ ذات الرقاع کی دین ہے لہٰذا اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ غزوۂ خندق کے بعد کا واقعہ ہے۔ نیز ص ۴۲۰ - ۴۱۹ جہاں انھوں نے دوسری تشریح کی ہے۔

۲۸ء بخاری، باب غزوۃ الخندق وھی الاحزاب۔ حضرت ابن عمر کی روایت کو امام ابوداؤد نے اپنی سنن میں فوجی بھرتی کی عمر ثابت کرنے کے لیے نقل کیا ہے۔ ملاحظہ ہو: کتاب الخراج والامارۃ والفیٔ، باب متی یفرض الرجل فی المقاتلۃ۔ نیز ملاحظہ ہو: مسعود احمد، صحیح تاریخ الاسلام والمسلمین، ص ۱۸-۱۱

اکرم ضیاء العمری، ص ۴۱۸ کا خیال و دلیل ہے کہ شوال ۵ھ اور ۴ھ کے دو قولوں میں درحقیقت کوئی ایسا اختلاف نہیں ہے کیونکہ ۴ھ کے قائلین تاریخ اسلامی کا شمار محرم سے کرتے ہیں جو ہجرت کے بعد کا پہلا آغاز سنہ تھا اور ربیع الاول تک آنے والے مہینوں کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ لہٰذا بدر ان کے نزدیک ۱ھ میں ہوا، احد ۲ھ میں اور خندق ۴ھ میں۔ اگرچہ سنہ کا آغاز جمہور علماء کے خلاف ہے۔ لہٰذا ان دونوں اقوال میں خاص کر مورخین کے قول میں کہ جنگ خندق ۵ھ میں ہوئی تھی کوئی اختلاف وتصادم نہیں۔ البتہ امام ابن حزم کا یہ قول کہ احد اور خندق کے درمیان صرف ایک سال کا فرق تھا شاذ ہے اور انھوں نے حضرت ابن عمر کی مذکورہ بالا حدیث کے ظاہری الفاظ سے دلیل لی ہے۔ لیکن امام بیہقی، ابن قیم، ذہبی اور ابن حجر نے اس کی وہی تفسیر کی ہے جس کا متن میں حوالہ دیا گیا۔

اکرم ضیاء عمری کا یہ خیال صحیح نہیں ہے کیونکہ اس طرح نہ تو صرف تمام غزوات وسرایا کی توقیت غلط قرار پائے گی بلکہ تمام دوسرے واقعات بھی عتر بود ہو جائیں گے اور اس سے بڑھ کر یہ کہ امام بخاری وغیرہ محدثین کرام کی نقل کردہ بعض دوسری متفقہ تاریخیں بھی تضاد کا شکار ہو جائیں گی۔ مثلاً غزوۂ بدر ہجرت نبوی کے محرم سے آغاز سنہ کرنے والی روایت کے مطابق) اٹھارہ ماہ بعد ہوا اور ربیع الاوّل سے سنہ کے آغاز کرنے والے نقطۂ نظر کے مطابق سولہ ماہ بعد۔ اس طرح وہ دونوں تقویموں میں ۲ھ کا واقعہ ہے۔

یہی صورت دوسرے غزوات وسرایا کی تاریخوں میں بھی جاری ہے کہ ان دونوں تقویموں میں کل دو ماہ بارہ دن کا فرق پایا جاتا ہے۔ پھر بدر اور احد کے سال ۲ھ اور سنہ ۳ھ میں بالترتیب وقوع پذیر ہونے کی کوئی روایت مسلمہ نہیں ملتی۔ یہ محض محقق موصوف کا مفروضہ ہے جو تطبیق بلا مرجح کے اثبات کے گھڑا گیا ہے۔ خندق و مریسیع کے علاوہ بقیہ بیشتر غزوات میں اختلاف کرنے والے راویان گرامی اہل سیر سے متفق ہیں جیسے خیبر، فتح مکہ، طائف، حنین وغیرہ جبکہ اوّل تقویمی نظریہ سے ان کو بقول عمری مختلف ہونا چاہیے تھا۔

۲۹؎ ابن سید الناس (محمد بن عبداللہ بن یحییٰ یعمری اشبیلی م ۷۳۴ھ) عیون الاثر فی فنون المغازی والشمائل والسیر، مؤسسۃ عزالدین، بیروت ۱۹۸۶ء اول ص ۱۱۰-۱۱۱۔ حافظ موصوف کی یہ روایت ان کی اپنی سند پر مروی ہے جو انھوں نے دی ہے۔ اس کا سارا زور بھرتی کی عمر پر ہے نہ کہ توقیت غزوات پر۔ متعدد شارحین حدیث کو بھی یہ تسلیم ہے کہ غزوۂ خندق میں حضرت ابن عمر کی عمر پندرہ سال پوری ہو چکی تھی۔ ابن حجر، ہفتم ص ۳۹۳ نیز قسطلانی، ششم ص ۳۱۹۔

۳۰؎ بخاری، باب کم غزا النبی صلی اللہ علیہ وسلم؛ ابن حجر، ہشتم ص ۵۳-۱۵۳؛ قسطلانی ششم ص ۲۴۰ نے امام بخاری کی اولین حدیث مغازی کے ضمن میں تعداد غزوات پر بحث کی ہے اور ابن سعد کی سند پر ان کی تعداد ۲۷ بتائی ہے اور جن صحابہ کرام نے اس سے کم تعداد بیان کی ہے اس کی توجیہ کی ہے۔

۳۱؎ مسلم، باب عدد غزوات النبی صلی اللہ علیہ وسلم نیز شرح امام نووی میں حضرت زید کی مذکورہ بالا روایت کی بنیاد پر اولین غزوہ ذات العسر یا ذات العشیر کو بتایا ہے اور غزوات کی تعداد پر اختلاف کا ذکر کر کے ابن سعد، امام شافعی کا حوالہ بھی دیا ہے۔ خاص کر فتح مکہ کے غزوہ میں قتال ہونے سے متعلق امام شافعی وغیرہ کا خیال ہے کہ فتح مکہ صلح کی بنیاد پر حاصل ہوئی تھی لہٰذا وہ غزوات قتال میں شامل نہیں اس لیے صرف آٹھ میں قتال ہوا۔ لیکن جن اہل قلم نے اس کو بزور شمشیر فتح قرار دیا ہے وہ قتال والے غزوات میں اس کو شمار کرتے ہیں اور ایسے غزوات کی تعداد نو بتاتے ہیں۔

۳۲؎ ترمذی، ابواب الجہاد، باب ماجاء فی غزوات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کم غزا، مع شرح تحفۃ الاحوذی، مولانا عبدالرحمٰن مبارک پوری، جید برقی پریس دہلی سوم ص ۲۳-۲۲ نے مختلف اہل مغازی نے تعداد غزوات وسرایا بھی بیان کی ہے۔

۳۳؎ امام ابوداؤد نے کتاب الجہاد، کتاب الخراج والامارۃ والفیٔ کے عنوان کے تحت غزوات کا ذکر کیا ہے اور اس کے ابواب بھی "حکم" سے متعلق ہیں جیسے غزوۂ احد کے بارے میں ایک باب ہے: باب فیمن یسلم ویقتل مکانہ فی سبیل اللہ عزوجل، یا باب ماجاء فی حکم ارض خیبر وغیرہ۔ ان کے ہاں کتاب الطہارہ، کتاب الصلوٰۃ وغیرہ

میں غزوات کا ذکر ملتا ہے جیسے اول الذکر میں غزوہ ذات الرقاع کا ذکر ہے۔

امام ترمذی نے کتاب الجہاد میں یہی انداز دینی اپنایا ہے جیسے جنگ خندق میں حوالہ سے ایک باب ہے۔ 'باب فی الدعاء عند القتال' یا غزوۂ احد کے حوالے سے حضرت ابن عمر کی حدیث کی بنا پر باب فی حد بلوغ الرجل وہتی یفرض لہ۔

امام نسائی، کتاب الجہاد میں یہی دینی نقطۂ نظر اختیار کرتے ہیں جیسے غزوہ احد کے حوالہ سے ایک باب ہے: ثواب من القتل فی سبیل اللہ عزوجل، باب مایقول من لطیعنۃ العدو وغیرہ۔

امام ابن ماجہ نے کتاب الجہاد کا ایک باب باندھا ہے: باب العبید والنساء یشہدون مع المسلمین۔ یا باب المبارزۃ والسلب یا باب الغارۃ والبیات وقتل النساء والصبیان۔

۳۴ھ علمائے حدیث کے درمیان یہ نکات معروف ہیں۔ ملاحظہ ہو: محمد عبدالسلام مبارکپوری، سیرۃ البخاری مطبع احمدی پٹنہ ۱۳۲۹ھ دوم ص ۳۹-۲۱ بحث تیسرا جم ابواب بخاری۔ ان کا ایک عمومی تبصرہ بہت دلچسپ ہے۔ "صحیح بخاری کے تراجم ابواب کو دعاوی اور ان کے ماتحت کی حدیثوں یا آیتوں کو دلائل یا بمنزلۂ دلائل خیال کر لینا ایک بڑی بھاری غلط فہمی کی وجہ سے اکثر صحیح بخاری کے مطالعہ کرنے والوں کو دھوکا (کذا) ہوتا ہے" (ص ۳۵) شروع میں مولانا مبارکپوری نے صحیح بخاری کی تالیف کے دو مقاصد قرار دیئے ہیں۔ اول صحیح احادیث کی جمع و تدوین اور دوم استنباطِ مسائلِ فقہیہ" (ص ۳۱)

۳۵ھ بخاری، باب غزوۃ الفتح فی رمضان، نیز ابن حجر و قسطلانی کے مباحث متعلقہ۔

۳۶ھ بالعموم ہمارے جدید سیرت نگاروں نے امام بخاری کی توقیت غزوات و سرایا کی بنیاد پر کسی ایک امام فن سیرت کی رائے یا قول کو ترجیح دینے کا وطیرہ بنا لیا ہے حالانکہ امام موصوف کی روایت سے اس کی تصدیق ہرگز نہیں ہوتی۔ اسی طرح وہ اس توقیت کو امام حدیث کی اپنی توقیت سمجھنے لگے ہیں اور وہ بھی قطعی صحیح نہیں ہے۔ ان دونوں نکتوں کے لیے مزید بحث آگے آتی ہے۔ جدید مورخین اور اہل سیرت کے طرز عمل کے لیے ملاحظہ ہو: مسعود احمد، صحیح تاریخ الاسلام والمسلمین کی جدول بابت اختلاف محدثین و اہل سیر۔ ص ۱۸-۱۲

۳۷ھ تفصیلات کے لیے غزوات کی توقیت کا متعلقہ متن اور ان کے حواشی ملاحظہ ہوں۔

۳۸ھ حضرت عروہ بن زبیر کی کتاب المغازی "مغازی رسول اللہ" مرتبہ ڈاکٹر محمد مصطفیٰ الاعظمی، ریاض ۱۹۸۱ء؛ اردو ترجمہ محمد سعید الرحمٰن علوی، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور ۱۹۹۰ء

امام زہری کی کتاب المغازی کا حوالہ ڈاکٹر مصطفیٰ اعظمی نے بھی دیا ہے (ص ۔۔۔ اردو) اور جوزف ہوروویتس کے مضمون "سیرت نبوی کی اولین کتابیں اور ان کے مؤلفین"، اردو ترجمہ نثار احمد

فاروقی، نقوش رسول نمبر لاہور اول ص۳۵۳ وما بعد میں بھی ملتا ہے۔ صراحت کے لیے ملاحظہ ہو: شبلی نعمانی، سیرۃ النبی اول ص۲۱ جنھوں نے امام سہیلی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ مغازی پر امام زہری کی اولین مستقل تصنیف تھی۔

۳۹ھ غزوات کا متعلقہ متن ملاحظہ ہو اور ان کے حواشی بھی۔

۴۰ھ کتاب المغازی ہمارے زیر مطالعہ متن بخاری میں جلد چہارم ص۲۲۶ - ۹۰ تا جلد پنجم ص۲۰۲ تک وسیع ہے۔ یہ عجیب بات ہے کہ اس نسخہ میں کتاب المغازی کا عنوان متن میں نہیں ہے اس کی جگہ صرف باب (بلا عنوان) لکھا ہے۔ البتہ حاشیہ پر کسی دوسرے نسخہ کا عنوان بھی ہے اور کتاب المغازی کے عنوان کے ساتھ باب فی المغازی ہے۔

۴۱ھ احمد عبدالرحمٰن البناء الساعاتی، الفتح الربانی، (مطبعۃ غیر مذکور) مصر ۱۳۷۸ھ جلد ۱۴ ص۱۳۸ - ۶

مثلاً چند ابواب کے عناوین ملاحظہ ہوں: باب فضل الجہاد والترغیب فیہ، ابواب قسم الغنائم، ابواب الامان والصلح، ابواب السبق والرمی، ابواب صفات الخیل الخ۔ ان ابواب کے تحت غزوات و سرایا کا ترتیب وار یا بلا ترتیب بیان نہیں ہے۔ بلکہ ان سے متعلق مسائل و امور اور ان کی مشروعیت کا ذکر ہے۔

تصنیفی تربیت کے لیے وظائف

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ دینی مدارس کالجز اور یونیورسٹیز سے فارغ طلبہ کے لیے دو سال پر مشتمل تصنیفی تربیت کے ایک کورس کا اہتمام کرتا ہے جس میں انھیں تصنیف وتالیف اور ترجمہ کے سلسلہ میں مناسب رہنمائی کی جاتی ہے۔ منتخب کیے گئے طلبہ کو قیام کی سہولت کے ساتھ ساتھ ایک ہزار روپے ماہانہ وظیفہ بھی دیا جائے گا۔

مطلوبہ تعلیمی صلاحیت: کسی معروف دینی مدرسہ سے فضیلت اور ہائی اسکول کے معیار کی انگریزی سے واقفیت یا عصری ادارہ سے ایم، اے فرسٹ ڈویژن، عربی کی اچھی استعداد کے ساتھ بی، اے پاس طلبہ بھی درخواست دے سکتے ہیں۔

تحریک اسلامی سے متعلق یا کسی معروف شخصیت کی تصدیق کے ساتھ درج ذیل معلومات فراہم کی جائیں۔

(۱) عمر (۲۴) سال سے زیادہ نہ ہو (۲) پورا پتہ (۳) تعلیمی استعداد، اسناد اور مارکس شیٹ کی نقول (۴) کورس کے علاوہ مطالعہ کی تفصیل (۵) مطبوعہ یا غیر مطبوعہ مضامین کی نقل (۶) ان موضوعات کی تفصیل جن سے دلچسپی ہو۔

جن افراد کو انٹرویو کے لیے بلایا جائے گا انھیں ایک طرف کا ریلوے کرایہ (سلیپر کلاس) دیا جائے گا۔

(۱) اعلان کی اشاعت کے ایک ماہ کے اندر درخواست اس پتہ پر بھیجی جائے۔

سکریٹری: ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

بحث ونظر

شہریت پسندی کا رجحان اور اسلام

مولانا سلطان احمد اصلاحی

موجودہ دور کے سماجی، معاشرتی، تہذیبی اور ماحولیاتی مسائل میں ایک حد درجہ پیچیدہ، سنگین اور فوری توجہ کا طالب مسئلہ شہریت پسندی کا رجحان (Urbanisation) ہے۔ جس کے نتیجے میں بالخصوص ترقی پذیر اور تیسری دنیا کے ملکوں کی دیہی آبادی کا بڑا حصہ قصبوں اور شہروں کی طرف کوچ کر رہا ہے اور ان ملکوں کی طرف سے جس میں ہمارا ملک ہندوستان سرفہرست ہے، ذرائع ابلاغ کی تمام تر قوت کو اس مقصد کے لیے استعمال کرنے کے باوجود کہ لوگ دیہاتوں کو چھوڑ کر قصبوں اور شہروں کو اپنا مستقل گھر نہ بنائیں، اس رجحان میں کسی کمی کے آثار دکھائی نہیں دیتے ہیں۔ بلکہ بوجوہ یہ رجحان روز افزوں ترقی پذیر ہے۔ اس کی حوصلہ شکنی کی میڈیا کی تمام جدوجہد بے اثر اور اس کی پیہم کوششیں کوئی نتیجہ دکھانے سے قاصر ہیں۔ چنانچہ آبادی سے متعلق اقوام متحدہ کی تنظیم کے تازہ جائزہ کے مطابق ۲۰۱۵ء تک دنیا کی آدھی سے زیادہ آبادی شہروں میں رہنے لگے گی۔ اس رجحان کا سب سے زیادہ اثر ترقی پذیر ممالک پر پڑے گا اور شہری آبادی میں اضافہ کی سب سے اونچی شرح انہی ملکوں میں ہوگی۔ ترکی کے شہر استنبول میں آبادی سے متعلق اقوام متحدہ کی دوسری کانفرنس کے آغاز سے ایک روز قبل جاری 'دنیا کی آبادی کی صورت حال' کے زیر عنوان اس رپورٹ کے مطابق اس وقت دنیا کی ۶ ارب ۸۰ کروڑ آبادی میں سے ۲ ارب ۶۰ کروڑ لوگ شہروں میں رہتے ہیں جس میں ایک ارب ۷۰ لاکھ افراد ترقی پذیر ملکوں کے شہروں میں رہتے ہیں۔ رپورٹ کے مطابق ۲۰۱۵ء میں دنیا کی سات ارب آبادی میں سے ۴ ارب ۱۰ کروڑ افراد شہروں میں رہ رہے ہوں گے جن میں سے ۳ ارب ۲۰ کروڑ افراد ترقی پذیر ملکوں کے شہروں میں ہوں گے۔ اسی رپورٹ کے مطابق ۱۹۵۰ء تک پوری دنیا میں ۱۰ لاکھ سے زیادہ آبادی والے شہر کل ۸۳ تھے۔ اس وقت ایسے شہروں کی تعداد ۲۸۰ ہے جبکہ

۲۰۱۵ء تک یہ تعداد بڑھ کر اس کے دوگنی ہو جائے گی۔[1]

شہریت پسندی کا یہ رجحان دنیا کے نئے اور پرانے شہروں میں غربت و افلاس، ماحولیات اور جرائم کی کثرت وغیرہ کے جو مسائل پیدا کرے گا[2] اس سے قطع نظر، دیکھنا ہے کہ 'اسلام' شہریت پسندی کے اس مسئلے کو کس نظر سے دیکھتا ہے۔ اللہ کے ایک ہی پسندیدہ اور اس کے پہلے اور آخری دین کی نظر میں دیہاتوں سے شہروں کی طرف آبادی کی یہ منتقلی کیسی ہے؟ وہ اسے پسند کرتا ہے یا ناپسند۔ وہ اسے بالکل منع کرتا ہے۔ یا اس کی اجازت دے سکتا ہے اور اگر اجازت دیتا ہے تو اس کی مطلق اجازت دیتا ہے یا کچھ قیدوں اور شرطوں کے ساتھ اس اجازت کے لیے تیار ہوتا ہے۔ ان ہی سوالوں کا اسلامی نقطۂ نظر سے جواب دریافت کرنے کی یہاں کوشش کی جائے گی۔

دیہی/شہری زندگی کی شرعی حیثیت

اس سوال کا جواب اس پر موقوف ہے کہ شریعت کی نظر میں دیہی یا شہری زندگی کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ اسلام شہری زندگی کو زیادہ پسند کرتا ہے اور وہ اس کے اصولوں اور اس کی ترجیحات سے زیادہ ہم آہنگ ہے جس کے لیے دیہات کی اپنی روایتی اور مالوف

---

[1] روزنامہ قومی آواز نئی دہلی ۳۱ مئی ۱۹۹۶ء جائزہ بعنوان: ۲۰۱۵ء تک دنیا کی آدھی سے زیادہ آبادی شہروں میں رہنے لگے گی۔ نیز ملاحظہ ہو: قومی آواز نئی دہلی ۲۰ ستمبر ۱۹۹۴ء۔ زیر عنوان: ترقی پذیر ممالک کے مقدر میں ابھی بدحالیاں اور بھی ہیں۔ نیز ہندی روزنامہ نوبھارت ٹائمس نئی دہلی۔ ۱۹ ستمبر ۱۹۹۴ء۔ عنوان १० वर्षों में विश्व की आधी आबादी शहरों में مزید: قومی آواز نئی دہلی ۲۶ جولائی ۱۹۹۰ء۔ زیر عنوان: دنیا بھر میں شہروں کی آبادی روز افزوں۔

[2] دیکھئے: سہ روزہ دعوت ۲۵ جون ۱۹۹۶ء۔ جائزہ بعنوان: مستقبل کے شہر کیسے ہوں گے؟ نیز ملاحظہ کیجئے: قومی آواز نئی دہلی یکم دسمبر ۱۹۹۰ء۔ زیر عنوان: گنجان آبادی کے باعث ملک کے تمام شہر ناقابل رہائش۔ اور قومی آواز نئی دہلی ۲۱ نومبر ۱۹۹۱ء۔ جائزہ بعنوان: شہری آبادی میں اضافہ کی شرح انتہائی افسوسناک، کان پور دنیا کے پانچ بدترین شہروں میں شامل۔ جبکہ ایک دوسرے جائزے میں ہندوستان کے پانچ میٹروپولیٹن شہروں، بمبئی، بنگلور، کلکتہ اور احمد آباد میں راجدھانی دہلی کو سب سے زیادہ آلودہ شہر بنایا گیا ہے۔ انگریزی روزنامہ ٹائمس آف انڈیا، نئی دہلی ۱۳ ستمبر ۱۹۹۳ء خبر بعنوان: Delhi-Most Polluted Metro

زندگی کی بھی قربانی دے کر آدمی کو شہری زندگی اختیار کر لینی چاہیے۔ یا یہ کہ دینی نقطۂ نظر سے شہری زندگی کے اپنے فوائد و مصالح کے ساتھ دیہات کی زندگی بھی اپنے حق میں شرعی دلائل رکھتی ہے۔ جس کی تائید سے اپنے آبائی مستقر گاؤں دیہات میں بھی آدمی دینی شرح صدر کے ساتھ زندگی بسر کر سکتا ہے؟ اس کے لیے ہمیں الگ الگ دیہی / شہری زندگی کے سلسلے میں اسلام کی پسند و ناپسند اور اس کی ترجیحات و نا ترجیحات کا جائزہ لینے کی ضرورت ہے۔ ان میں سے جس کے حق میں اسلام کا جس قدر جھکاؤ / عدم جھکاؤ ہوگا، دینی نقطۂ نظر سے وہ اسی کے لحاظ سے مطلوب یا غیر مطلوب ہوگی اور اسی کی روشنی میں اسلام کا مخلص پیروکار دیہی / شہری زندگی میں ایک کا انتخاب اور دوسرے کو چھوڑنے کا فیصلہ کر سکے گا۔

شہری زندگی کے دلائل

ظاہر نظر میں اسلام کا رجحان شہری زندگی کی طرف اور اس کے حق میں اس کے دلائل مضبوط نظر آتے ہیں۔ اس کے سلسلے میں سب سے پہلے ذہن سورۂ توبہ کی آیت کریمہ کی طرف جاتا ہے جس میں عرب کے دیہاتیوں 'اعراب' کو کفر و نفاق میں سخت تر اور غالب امکانی طور پر احکام شریعت سے بے بہرہ قرار دیا گیا ہے جس کے مخالف مفہوم سے اپنے آپ شہری زندگی کی برتری اور کتاب اللہ سے اس کی مطلوبیت کا واضح اشارہ نکلتا ہے:

اَلْاَعْرَابُ اَشَدُّ كُفْرًا وَّنِفَاقًا	دیہاتی عرب کفر و نفاق میں زیادہ سخت
وَّاَجْدَرُ اَلَّا يَعْلَمُوْا حُدُوْدَ مَآ اَنْزَلَ	اور اس کے زیادہ حق دار ہیں کہ اللہ نے
اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ ؕ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ	اپنے رسول پر جو کچھ اتارا ہے، اس کے آداب
حَكِيْمٌ ۝	سے ناآشنا ہوں، اور اللہ بڑا علم والا،
(توبہ: ۹۷)	حکمت والا ہے۔

آگے ان کے اسی کفر و نفاق کے بعض دوسرے مظاہر کی نشاندہی کی گئی ہے:

وَمِنَ الْاَعْرَابِ مَنْ	دیہاتی عربوں میں سے کچھ ہیں کہ جو کچھ وہ
يَّتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ مَغْرَمًا وَّيَتَرَبَّصُ	خرچ کرتے ہیں اسے تاوان باور کرتے ہیں
بِكُمُ الدَّوَآئِرَ ؕ عَلَيْهِمْ	اور تمہارے لیے گردش زمانہ کے انتظار میں
دَآئِرَةُ السَّوْءِ ؕ وَاللّٰهُ سَمِيْعٌ	رہتے ہیں۔ بری گردش تو انھی پر آنے والی

عَلِیْمٌ ۝ (توبہ: ۹۸) ہے اور اللہ بڑا سننے والا، جاننے والا ہے۔

لفظی بحث سے ہٹ کر 'عربی' اور 'اعرابی' میں فرق یہ ہے کہ شہر کو اپنا مستقر ٹھہرانے والا 'عربی' اور دیہات کو اپنی رہائش رکھنے والا 'اعرابی' ہے۔ فمن استوطن القری العربیۃ فھم عرب ومن تنزل البادیۃ فھم اعراب[1]۔ پہلی آیت کریمہ میں دیہاتی عربوں کی کفر و نفاق میں سختی کی جو بات کہی گئی ہے، موٹے طور پر اس کی دو وجہیں قرار دی جا سکتی ہیں۔ ۱۔ آب و ہوا کی سختی اور ۲۔ ماحول کی ناموافقت۔ دیہات کے سخت موسم اور اس کی سخت آب و ہوا کا ایسا ہی اثر اس کے باشندوں پر پڑتا ہے جس کے نتیجے میں ان کے مزاج میں ایک خاص طرح کا اجڈپن اور سر پھرا پن پیدا ہوتا ہے۔ دوسرے ناموافق ماحول جس میں انھیں کسی نظم و ارتباط اور قاعدے قانون کے تحت زندگی گزارنے کا موقع نہیں ملتا ہے، مزید براں نبوت کے فیضان سے محرومی، علماء و صلحاء سے دوری اور کتاب و سنت کی تعلیمات سے ناواقفیت، مزاج کی اس شدت اور توحش کا بڑا سبب بنتی ہے۔ طبیعت اور مزاج کی یہی شدت نتیجے کے طور پر کفر و نفاق کی سختی کی صورت میں سامنے آتی ہے[2]۔ جو آگے احکام الٰہی سے ناواقفیت، دین کے دیگر مقتضیات کی عدم ادائیگی بلکہ اس سے آگے بڑھ کر اہل دین و ایمان کی بدخواہی کی شکل میں جلوہ گر ہوتی ہے۔

اسی ذیل میں سورۂ حجرات کی آیت کریمہ آتی ہے جس میں عرب کے ان دیہاتیوں کو مطلوبہ ایمانی کیفیت سے دور صرف ظاہرداری کے اسلام کا حامل بتایا گیا ہے۔

قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا ؕ	دیہاتی عرب کہتے ہیں کہ ہم ایمان لائے
قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا	(اے نبیؐ) کہئے کہ تم ایمان نہیں لائے ہو بلکہ
اَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ	یہ کہو کہ تم نے ظاہری طور پر اطاعت قبول
فِيْ قُلُوْبِكُمْ ؕ وَاِنْ تُطِيْعُوا	کر لی ہے اور ابھی تک ایمان تمہارے دلوں

---

[1] مفاتیح الغیب: ۴/۵۰۲، مطبعہ عامرہ (مصر) طبعہ اولیٰ ۱۳۰۶ھ۔

[2] اس نکتے پر سب سے تفصیلی گفتگو امام رازی کے یہاں ہے۔ دیکھئے: مفاتیح: ۴/۵۰۳، محولہ بالا۔ بعض پہلوؤں کی نشاندہی طبری اور زمخشری کے یہاں ہے۔ ملاحظہ ہو: جامع البیان: ۱۴/۴۲۹۔ دار المعارف، مصر تحقیق و تخریج: محمود محمد شاکر احمد؛ الکشاف عن حقائق التنزیل: ۲/۲۰۹، مصطفی البابی الحلبی و اولادہ، مصر طبع اخیرہ ۱۳۹۲ھ/۱۹۷۲ء تحقیق: محمد صادق قمحاوی

اللّٰہَ وَرَسُوْلِہٖ لَا یَلِتْکُمْ مِّنْ اَعْمَالِکُمْ شَیْئًا ؕ اِنَّ اللّٰہَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ ۝ (حجرات : ۱۴)	میں جاگزیں نہیں ہوا ہے اور اگر تم کہا مانو اللہ اور اس کے رسول کا تو اللہ تمہارے اعمال میں سے کچھ کٹوتی نہ کرے گا، بیشک اللہ بڑا بخشنے والا، رحم کرنے والا ہے۔

اگلی آیت کریمہ میں ایمان کے سچے تقاضوں کی تفصیل کے بعد ان دیہاتی عربوں کی مزید سرزنش کی گئی:

قُلْ اَتُعَلِّمُوْنَ اللّٰہَ بِدِیْنِکُمْ وَاللّٰہُ یَعْلَمُ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ ؕ وَاللّٰہُ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ ۝ یَمُنُّوْنَ عَلَیْکَ اَنْ اَسْلَمُوْا ؕ قُلْ لَّا تَمُنُّوْا عَلَیَّ اِسْلَامَکُمْ ۚ بَلِ اللّٰہُ یَمُنُّ عَلَیْکُمْ اَنْ ھَدٰىکُمْ لِلْاِیْمَانِ اِنْ کُنْتُمْ صٰدِقِیْنَ ۝ اِنَّ اللّٰہَ یَعْلَمُ غَیْبَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ؕ وَاللّٰہُ بَصِیْرٌۢ بِمَا تَعْمَلُوْنَ ۝ (حجرات : ۱۶-۱۸)	(اے نبیؐ!) کہئے کیا تم اللہ کو اپنے ایمان کا پتہ دیتے ہو جبکہ اللہ کو جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں ہے سب معلوم ہے اور اللہ کو ہر ایک چیز کا پتہ ہے۔ وہ آپ پر احسان جتاتے ہیں کہ انھوں نے اسلام قبول کیا، آپ کہئے کہ تم میرے اوپر اپنے اسلام کا احسان مت جتاؤ، بلکہ یہ اللہ کا احسان ہے کہ اس نے تم کو ایمان کی راہ دکھائی۔ اگر تم سچ کہنا پسند کرو بیشک اللہ آسمانوں اور زمین کی ہر چھپی ہوئی چیز کو جانتا ہے اور اللہ اچھی طرح دیکھ رہا ہے جو کچھ تم کرتے ہو۔

کتاب اللہ کے اس بیان کی تائید دیگر احادیث و آثار سے بھی ہوتی ہے جن میں بوجوہ دیہات کی زندگی کو نقصان دہ اور اس طرح غیر مطلوب قرار دیا گیا ہے۔ ابوداؤد اور ترمذی کی مشہور روایت ہے۔

من سکن البادیۃ جفا ومن اتبع الصید غفل ومن اتی السلطان افتتن [1]	جس نے دیہات کی سکونت اختیار کی سخت مزاج ہوا، جس نے شکار کا پیچھا کیا غافل ہوا اور جو بادشاہ کے پاس آیا، فتنہ میں مبتلا ہوا۔

[1] ابوداؤد جلد ۲۔ کتاب الصید، باب فی اتباع الصید، مطبع مجیدی کانپور۔ ترمذی جلد ۲ ابواب الفتن، =

یہی مضمون بخاری و مسلم کی دوسری روایت کا ہے جس میں شہری زندگی سے دوری اور ان کی خیمہ بدوشی کے حوالہ سے عرب کے دو قبیلوں ربیعہ اور مضر کے دل کی سختی اور مزاج کی سخت گیری کا تذکرہ ہے:

الجفاء وغلظ القلوب فی	درشت مزاجی اور دل کی سختی اونٹ اور گائے
الفدادین اهل الوبر عند اصول	کی دم سے لگے رہنے والے خیمہ بردوش بادیہ
اذناب الابل والبقر فی ربیعة ومضر[1]	نشینوں میں ہے، یہ ربیعہ اور مضر کے لوگ ہیں۔

یہ روایت حضرت ابومسعودؓ کی ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کے الفاظ یہ ہیں:

الفخر والخیلاء فی	غرور اور گھمنڈ گھوڑے اور اونٹ والوں
اهل الخیل والابل والفدادین[2]	میں ہے اور کھیتی باڑی میں لگے رہنے
	والے بادیہ نشینوں میں۔

'فدّادین' پہلی دال کی تشدید سے 'فدّاد' کی جمع ہے جس کے معنی ہیں وہ لوگ جو اپنے اونٹ، گھوڑوں اور کھیتی باڑی کے کام میں چیختے چلاتے رہتے ہیں[3]۔ اوپر کی روایت میں

= باب بلاترجمہ ص۵۰۔ روایت حضرت ابن عباسؓ۔ قال الترمذی ہذا حدیث حسن غریب لا نعرفہ الا من حدیث الثوری۔ کتب خانہ رشیدیہ، دہلی۔ ایضاً رواہ احمد والنسائی والبیہقی فی شعب الایمان۔ عارف رومی کے اس ارشاد میں بھی شاید اسی حدیث نبویؐ کی جھلک ہے۔

ع دہ مردہ مرد را حق کند عقل را سے نور و بے رونق کند، مثنوی مولانا روم دفتر سوم ص۶۰ سبز رنگ کتاب گھر دہلی ۱۳۹۶ھ/۱۹۷۶ء۔ (ترجمہ: دیہات میں مت جاؤ کہ دیہات آدمی کو نا سمجھ بناتا اور عقل کو بے نور اور بے رونق کر دیتا ہے۔)

[1] صحیح بخاری جلد ۱ کتاب المناقب، باب بلاترجمہ ص۴۹۶۔ نیز: کتاب بدء الخلق، باب خیر مال المسلم غنم یتبع بہا شعف الجبال۔ اصح المطابع دہلی۔ صحیح مسلم جلد ۱۔ کتاب الایمان، باب تفاضل اہل الایمان فیہ ورجحان اہل الیمن فیہ، مطبع عامرہ، مصر

[2] بخاری جلد ۱ کتاب بدء الخلق، باب خیر مال المسلم الخ۔ کتاب المناقب، حوالہ سابق صحیح مسلم، حوالہ مذکور۔

[3] شرح نووی للمسلم مع المسلم: ۱/۳۴، دار الریان للتراث، قاہرہ، طبع جدید، فدادین کے ایک معنی جنگل اور بیابان کے رہنے والے بھی بتایا گیا ہے 'الفدادین من یسکن الفدافد جمع فدفد وھی البراری والصحاری'۔ لیکن حافظ ابن حجر اسے دور از کار معنے بتاتے ہیں۔ وہو بعید۔ فتح الباری: ۶/۳۵۲۔ دار المعرفہ، بیروت، توزیع دار الباز، مکہ۔ تصحیح وتحقیق۔ عبدالعزیز بن عبداللہ بن باز

ان کے دل اور مزاج کی سختی اور یہاں ان کے فخر و غرور کا تذکرہ ہے۔ ظاہر نظر میں اس سے بھی دیہات پر شہر کی فضیلت اور دہقانیوں پر شہریوں کی برتری کا اظہار ہوتا ہے۔

دیہی زندگی پر شہری زندگی کی فضیلت کے حق میں ایک بات یہ کہی جاسکتی ہے کہ اسلام کے صدر اول میں حکومت سے جاری شدہ وظیفوں میں دیہاتیوں کے مقابلے میں شہریوں کی ترجیح کی واضح شہادت ہے۔ چنانچہ جلیل القدر صحابی رسولؐ فاتح شام حضرت عبیدہ بن الجراح سے روایت ہے کہ ان سے دیہاتی عربوں کی ایک جماعت نے وظیفہ کی درخواست کی: ان رجالا من اهل البادية سألوه أن يرزقهم۔ تو اس کے جواب میں انھوں نے برجستہ کہا:

فقال: لا: والله لا ارزقكم	تو انھوں نے کہا: نہیں، میں تم لوگوں
حتى ارزق اهل الحاضرة	کو وظیفہ کی کوئی رقم نہیں دے سکتا تا آنکہ
	میں شہر والوں کو نہ دے لوں۔

اس کے ساتھ ہی ایک طرح سے اس کی دلیل میں انھوں نے ارشاد فرمایا:

فمن اراد بحبحة الجنة	تو جو شخص جنت کی عمدہ رہائش کا
فعليه بالجماعة فان	طلبگار ہو، اسے چاہیے کہ جماعت کے
يد الله على الجماعة[1]	ساتھ رہے، اس لیے کہ اللہ کا ہاتھ
	جماعت پر ہوتا ہے۔

اس موقع پر اس دلیل کا مطلب ہے کہ جماعت اسلام کی اس مضبوطی کا مقصد چونکہ غالب طور پر عرب کی شہری آبادی سے حاصل ہوتا ہے اس لیے اس کی دیہی آبادی کے مقابلے میں اس کے حقوق کا مقدم ہونا ظاہر ہے۔ اس کی مزید وضاحت خلافت راشدہ کے نقش قدم کے پیرو مشہور اموی خلیفہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے فرمان سے ہوتی ہے۔ جس میں وہ اپنے ایک عامل یزید بن حصین کو متوجہ کرتے ہیں کہ فوجیوں کے وظیفے کا خاص خیال رکھا جائے۔ كتب عمر بن عبد العزيز الى يزيد بن الحصين: ان مر للجند بالفريضة۔ اس کے ساتھ ہی وہ تاکید فرماتے ہیں کہ:

---

[1] کتاب الاموال ۲/۲۱۴، مکتبۃ الکلیات الازہریہ، مصر ۱۴۰۱ھ/۱۹۸۱ء تحقیق و تعلیق: محمد خلیل ہراس۔

وعليك باهل الحاضرة ، اور شہر والوں کا تم خاص خیال رکھنا،
واياك والاعراب . اور گاؤں والوں سے بچ کر رہنا۔

آگے کے ٹکڑے میں اس کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ:۔

فانهم لايحضرون محافل المسلمين ولا يشهدون مشاهدهم[1] اس لیے کہ یہ مسلمانوں کے اجتماعات میں نہیں آتے، نہ ان کی مجالس میں شریک ہوتے ہیں۔

چنانچہ کتاب کے مصنف ابوعبید بن سلام م ۲۲۴ھ اس بحث پر یہی باب باندھتے ہیں:

فرض العطاء لاهل الحاضر وتفضيلهم على اهل البادية[2] شہریوں کے لیے وظیفہ کی تعیین، اور دیہاتیوں پر ان کی فضیلت کا بیان۔

سب سے زیادہ وسعت اس بحث کو علامہ ابن تیمیہ م ۷۲۸ھ کے بیان سے ملتی ہے۔ جو پہلے تو اس غلط فہمی کو رفع کرتے ہیں کہ 'اعراب' صرف عربوں کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ اسی طرح ہر قوم میں شہری اور دیہاتی کا فرق ہے۔ جس طرح عرب کے دیہاتیوں کے لیے 'اعراب' کا نام ہے۔ دوسری قوموں کے دیہاتیوں کے لیے ایسے ہی دوسرے نام ہیں۔ اس موقع پر بھی اصل الفاظ کا نقل کرنا مناسب ہے۔

ثم لفظ (الاعراب) هو في الاصل: اسم لبادية العرب، فان كل امة لها حاضرة وبادية، فبادية العرب: الاعراب ويقال ان بادية الروم: الارمن ونحوهم، وبادية الفرس الاكراد ونحوهم وبادية الترك پھر 'اعراب' کا لفظ دراصل عرب کی دیہاتی آبادی کا نام ہے۔ اس لیے کہ ہر قوم کی ایک شہری آبادی ہوتی ہے اور ایک دیہاتی۔ عرب کی دیہاتی آبادی تو یہی اعراب 'بدو' ہیں اور کہا جاتا ہے کہ رومیوں کی دیہاتی آبادی آرمینائی اور ان کے ہم جنس ہیں۔ اسی طرح اہل فارس کی دیہاتی آبادی کرد اور ان کے ہم جنس ہیں۔ ترکوں کی دیہاتی آبادی تاتاری

---

[1] کتاب الاموال ۲۱۴/، ۲۱۵؛ محولہ بالا [2] حوالہ سابق ص ۲۱۴

التتار[1] لوگ ہیں۔

آخر میں فرماتے ہیں:

وھٰذا۔ واللہ اعلم۔ ھوالاصل — یہی اصل بات ہے۔ گو کہ اس میں کچھ
وان کان قد یقع فیہ زیادۃ ونقصان[2] — کمی بیشی کا امکان ہے۔ واللہ اعلم۔

اس تمہید کے بعد اصل بحث ہے جس میں اپنی روایت کے مطابق وہ دو ٹوک الفاظ میں پوری دنیا کے دیہاتیوں کو عرب دیہاتیوں 'اعراب' کے درجے میں اور اس کے ساتھ استثنائی صورتوں کو چھوڑ کر بحیثیت مجموعی دنیا کی شہری آبادی کو دیہاتی آبادی سے افضل قرار دیتے ہیں۔ اس بحث کو خاص طور پر ان کے الفاظ میں نقل کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

والتحقیق: ان سائر سکان — تحقیق یہ ہے کہ تمام تر دیہات کے
البوادی لھم حکم الاعراب، — رہنے والوں کا حکم وہی ہے جو دیہاتی عربوں
سواء دخلوا فی لفظ الاعراب — کا ہے۔ چاہے یہ لفظ 'اعراب' میں داخل
اولم یدخلوا۔ فھٰذا الاصل — ہوں یا نہ ہوں۔ اس اصول کا تقاضا ہے
یوجب ان یکون جنس الحاضرۃ — کہ شہر کی جنس دیہات کی جنس سے افضل
افضل من جنس البادیۃ وان — ہے۔ مگر یہ ہو سکتا ہے کہ دیہات کے بعض
کان بعض اعیان البادیۃ افضل — خاص افراد مثلاً شہر کے بہت سارے
من اکثر الحاضرۃ مثلاً[3] — لوگوں سے افضل ہوں۔

اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ قرآن وسنت اور ان کے متعلقات کی روشنی میں دیہات کے مقابلے میں شہر کی زندگی بوجوہ قابل ترجیح ہے۔ اس لیے دور حاضر کا شہریت پسندی (Urbanisation) کا موجودہ رجحان اسلام کے لیے ہر طرح سے مطلوب ہے اور اس کو اس رجحان کی ہر طرح سے حوصلہ افزائی کرنی چاہیے۔ دنیا کے دوسرے ملکوں کے ساتھ تیسری دنیا اور خود اپنے وطن عزیز ہندوستان کے لیے بھی یہی بات صادق آتی ہے۔

---

[1] اقتضاء الصراط المستقیم: ۱/۳۶۹، طبعہ اولیٰ ۱۴۰۴ھ۔ وقف للہ من سمو الملک الامیر سلطان عبدالعزیز، تحقیق وتعلیق: د۔ ناصر بن عبدالکریم العقل۔

[2] حوالہ سابق [3] حوالہ مذکور ص ۳۷۰

دیہی زندگی کی ترجیحات

لیکن اس کے ساتھ ہی کتاب وسنت اور ان کے متعلقات کی دیہی زندگی کے حق میں بھی کچھ ترجیحات ہیں۔ جن کے تقاضے سے شہریت پسندی کے موجودہ رجحان کے لیے اوپر کے موقف کے عموم پر نظر ثانی کی گنجائش پیدا ہوتی ہے۔ اس کے نتیجے میں ہر حال میں شہری زندگی ہی اسلام کا مطلوب ومقصود نہیں ہے۔ بلکہ دیہات کی زندگی بھی اپنے حق میں بہت سے دلائل رکھتی ہے جن کا پلڑا بسا اوقات شہری زندگی کے مقابلے میں بھاری پڑتا نظر آتا ہے۔ اس کے نتیجے میں ہندوستان جیسے ملکوں میں صحیح دینی تقاضوں کی تکمیل کے لیے دیہاتوں کو چھوڑ کر شہروں کی طرف کوچ کرنا ضروری نہیں ہے۔ دیہات کے رہنے والوں کو اپنے مالوف وطن میں قیام رکھتے ہوئے بھی دین کے تقاضوں اور اس کے مطالبوں کو پورا کرسکنا ممکن ہے۔ آیئے اس اجمال کو تفصیل کے آئینے میں دیکھنے کی کوشش کریں۔

۱۔ اس سلسلے میں پہلی بات تو یہ کہ کتاب اللہ میں دیہاتی عربوں 'اعراب' کے سلسلے میں صرف یہی نہیں کہا گیا ہے کہ وہ کفر ونفاق میں شدید تر، احکام الٰہی سے بے بہرہ، مسلمانوں کے بدخواہ اور راہِ خدا میں خرچ کرنے سے قاصر ہیں، جس کی تفصیل اس سے پہلے آچکی ہے، بلکہ اس سے متصل ان کے دوسرے طبقے کی تعریف بھی کی گئی ہے۔ انھیں سچے ایمان والا، دین کے تقاضوں کو پورا کرنے والا اور رسولؐ کی دعا اور اللہ کی رحمت کا مستحق قرار دیا گیا ہے جس سے بڑھ کر دینی زندگی کا درجہ ہو سکتا ہے، نہ اس سے آگے کے کسی رتبہ کی تمنا کی جاسکتی ہے۔

وَمِنَ الْاَعْرَابِ مَنْ يُّؤْمِنُ	اور دیہاتی عربوں میں سے کچھ ہیں جو اللہ
بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَيَتَّخِذُ	اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتے ہیں اور
مَا يُنْفِقُ قُرُبٰتٍ عِنْدَ اللّٰهِ وَصَلَوٰتِ	جو کچھ وہ خرچ کرتے ہیں اس سے اللہ کی
الرَّسُوْلِ ؕ اَلَآ اِنَّهَا قُرْبَةٌ لَّهُمْ	نزدیکی اور رسول کی دعاؤں کے طلبگار
سَيُدْخِلُهُمُ اللّٰهُ فِيْ رَحْمَتِهٖ ؕ	ہوتے ہیں۔ ہاں یہ ضرور ان کے لیے نزدیکی
اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ۝	کا ذریعہ ہے۔ اللہ جلد انھیں اپنی رحمت
(توبہ: ۹۹)	میں داخل کرے گا۔ بیشک وہ بڑا بخشنے والا
	رحم کرنے والا ہے۔

اسی طرح آگے جہاں ان کے ایک طبقے کے نفاق اور ان کی دینی کمزوری کا تذکرہ ہے، دوسرے طبقے کو اپنی کمزوریوں کا معترف اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کی توبہ وانابت کو قبول کرنے کی پوری امید دلائی گئی ہے:

وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِّنَ الْاَعْرَابِ مُنٰفِقُوْنَ ۛ وَمِنْ اَهْلِ الْمَدِيْنَةِ ۛ مَرَدُوْا عَلَى النِّفَاقِ ۖ لَا تَعْلَمُهُمْ ۭ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ ۭ سَنُعَذِّبُهُمْ مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّوْنَ اِلٰى عَذَابٍ عَظِيْمٍ ۝ وَاٰخَرُوْنَ اعْتَرَفُوْا بِذُنُوْبِهِمْ خَلَطُوْا عَمَلًا صَالِحًا وَّاٰخَرَ سَيِّئًا ۭ عَسَى اللّٰهُ اَنْ يَّتُوْبَ عَلَيْهِمْ ۭ اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ۝ (توبہ: ۱۰۱ - ۱۰۲)

اور تمہارے اردگرد جو دیہاتی عرب ہیں ان کی ایک تعداد نفاق کے مرض میں مبتلا ہے اور مدینہ والوں میں سے بھی کچھ ایسے ہیں، نفاق جن کی عادت ثانیہ بن چکی ہے، آپ انھیں نہیں جانتے ہم انھیں جانتے ہیں۔ جلد ہم انھیں دوبار مبتلائے عذاب کریں گے۔ پھر یہ (اس سے) بڑے عذاب کی طرف لوٹائے جائیں گے۔ دوسرے وہ لوگ ہیں جنھیں اپنے گناہوں کا اعتراف ہے۔ ان کے کچھ عمل نیک ہیں تو دوسرے برے بھی انھوں نے اس میں ملا لیے ہیں امید ہے کہ اللہ انھیں معاف کردے گا۔ بیشک اللہ بڑا بخشنے والا، رحم کرنے والا ہے۔

آگے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کے صدقات وعطیات کو قبول کرنے، ان کے تزکیہ باطن کا اہتمام کرنے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایسے ہی ان کے عطیات کو شرف قبول سے نوازنے اور ان کی توبہ واستغفار کو قبول کرنے کی جو خوش خبریاں ہیں، وہ ان کی اور ان جیسے دوسرے انسانوں کے سلسلے میں پیدا ہونے والی غلط فہمیوں کے ازالہ کے لیے کافی ہیں:

خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيْهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ۭ اِنَّ صَلٰوتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ۭ وَاللّٰهُ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ ۝ اَلَمْ يَعْلَمُوْٓا

(اے نبیؐ) آپ ان کے مال کی زکوٰۃ لے لیجئے جس سے کہ آپ کی معرفت ان کی پاکی اور صفائی کا اہتمام ہوسکے اور ان کو دعا دیجئے۔ بیشک آپ کی دعا ان کے لیے سکون

اِنَّ اللّٰهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهٖ وَيَاْخُذُ الصَّدَقٰتِ وَاَنَّ اللّٰهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيْمُ ۝ (توبہ: ۱۰۳-۱۰۴)

کا باعث ہے اور اللہ بڑا سننے والا، جاننے والا ہے۔ کیا انھیں پتہ نہیں کہ اللہ ہی ہے جو اپنے بندوں کی توبہ قبول کرتا اور ان کے عطیات کو شرف قبول عطا کرتا ہے اور یہ کہ اللہ بڑا معاف کرنے والا، رحم کرنے والا ہے۔

دیہاتی عربوں کے سلسلے میں کتاب اللہ کی یہ تفصیلات اس وضاحت کے لیے کافی ہیں کہ اسلام کے نقطۂ نظر سے کسی شخص کا محض دیہاتی ہونا، ہر حال میں اس کے دینی لحاظ سے فروتر ہونے کی دلیل نہیں ہے۔ شہری زندگی کی آرام دہ اور شستہ و شائستہ زندگی کے ساتھ دیہات کی سخت اور کھردری زندگی میں بھی دین کے تقاضوں کی ادائیگی اسی طرح ممکن ہو سکتی ہے اور اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی نظرِ عنایت صرف شہریوں کے لیے خاص نہیں۔ دیہات کے لوگ بھی اگر اپنی زندگی کے طور طریقوں کو تبدیل کر سکیں تو وہ اپنے کو اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی نگاہوں میں محبوب و مقبول بنا سکتے ہیں اور اس کے نتیجے میں ہندوستان جیسے تیسری دنیا کے ملکوں کے دیہی باشندوں کے لیے مطلوبہ دینی تقاضوں کی ادائیگی کی خاطر شہروں کی مہاجرت ضروری نہیں ہے۔ اپنے مالوف وطن اور آبائی دیہی مستقر میں رہ کر بھی وہ اسی طرح دینداری کی بلند منزلوں کو چھو سکتے اور رحمت خداوندی کے دامن میں اپنے لیے جگہ بنا سکتے ہیں۔

۲۔ دوسری بات جو ربیعہ و مضر کے چرواہوں اور کسانوں کے حوالہ سے دیہات والوں کے دل کی سختی اور ان کے غرور اور گھمنڈ کی ہے تو اس کا جواب خود اسی روایت کے اگلے ٹکڑے میں موجود ہے۔ اس لیے کہ اس میں جہاں یہ ہے۔

الفخر والخيلاء في اهل الخيل والابل والفدادين اهل الوبر

غرور اور گھمنڈ گھوڑے اور اونٹ والوں میں ہے اور خیمہ بردوش دیہاتیوں میں

اس سے متصل ہی اگلا ٹکڑا ہے:

والسكينة في اهل الغنم[1]

اور سکون اور وقار بکری والوں میں ہے۔

[1] بخاری جلد ۱ کتاب بدء الخلق، باب فی مال المسلم غنم یتبع بہا شعف الجبال۔ کتاب المناقب باب بلا ترجمہ۔

پورا مضمون مکمل روایت کو سامنے رکھنے سے جو اصلا اہل یمن کے فضائل کے بیان میں ہے، سمجھ میں آتا ہے۔ چنانچہ امام مسلم نے اس پر یہی باب باندھا ہے اور روایت کے مطابق اپنی صحیح میں اس کے تمام طریقوں کو جمع کیا ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ پورا ارشاد اس طرح ہے۔

جاء اهل اليمن هم ارق	یمن کے لوگ آئے ہیں جو نرم مزاج
افئدة واضعف قلوبا الايمان	اور گداز قلب ہیں۔ ایمان کا تعلق یمن سے
يمان والحكمة يمانية	ہے اور حکمت اہل یمن کا حصہ ہے۔ سکون
السكينة فى اهل الغنم والفجر	اور وقار بکری والوں میں ہے اور غرور اور
والخيلاء فى الفدادين اهل الوبر	گھمنڈ خیمہ بدوش دہقانوں میں ہے جو
قبل مطلع الشمس[1]	سمت مشرق میں واقع ہیں۔

روایت کے دوسرے الفاظ سے یہ مضمون مزید کھلتا ہے:

الفخر والخيلاء فى اصحاب	غرور اور گھمنڈ اونٹ والوں میں ہے اور
الابل والسكينة والوقار فى اصحاب الشاء[2]	سکون اور وقار بکری والوں میں ہے۔

اس باب کی آخری روایت بھی اس مضمون کو سمجھنے میں مدد دیتی ہے:

غلظ القلوب والجفاء فى	سخت دلی اور سخت مزاجی مشرق
المشرق والايمان فى اهل	والوں میں ہے اور ایمان حجاز والوں کے
الحجاز[3]	اندر ہے۔

صحیح بات یہ ہے کہ یہ روایت ربیعہ اور مضر کی مذمت اور یمن اور حجاز کی تعریف میں ہے، اور اس سے بحیثیت مجموعی دیہی آبادی پر شہری آبادی کی برتری اور فضیلت ثابت نہیں ہوتی روایت میں بکری والوں سے مراد یمن کے لوگ ہیں۔ ربیعہ اور مضر کے برعکس جو زیادہ تر اونٹ والے تھے، یمن کے لوگ چونکہ زیادہ تر بھیڑ بکریوں والے تھے اس لیے ان کو اسی نام سے یاد کیا گیا ہے۔ ان لوگوں کو سکون و طمانینت اور وقار و تواضع کا

= صحیح مسلم جلد ۱ کتاب الایمان، باب تفاضل اہل الایمان فیہ و رجحان اہل الیمن فیہ۔ محولہ بالا

[2] [3] صحیح مسلم، حوالہ سابق۔

حامل اس لیے قرار دیا گیا ہے کہ اونٹ جیسے بڑے جانوروں کے پالنے والوں کے یہاں عام طور پر مال و دولت کی جو فراوانی اور کثرت ہوتی ہے اس کے لازمی نتیجے کے طور پر طبیعت میں غرور اور گھمنڈ پیدا ہوتا ہے، بھیڑ بکری والوں کے یہاں یہ چیز چونکہ نسبتاً کم ہوتی ہے۔ اسی لحاظ سے ان کے مزاج میں نرمی اور تواضع زیادہ ہوتی ہے[1] جیسا کہ خود ہمارے ملک میں گائے بیل اور بھینس جیسے بڑے جانور پالنے والی برادریوں اور بھیڑ بکری پالنے والی برادری میں یہ فرق اسی طرح محسوس ہوتا ہے۔ اسی طرح اگرچہ شروح حدیث میں یہ بات نہیں کہی گئی ہے۔ لیکن اس سختی اور نرمی کی وجہ صحبت کا نفسیاتی اثر بھی ہو سکتا ہے۔ انسانوں کی طرح جس طرح کے جانوروں سے آدمی کا واسطہ زیادہ پڑتا ہے، ان کے مزاج اور نفسیات کا اثر بھی اسی کے مطابق اس پر مختلف پڑتا ہے۔ اسی لحاظ سے حدیث میں اہل یمن کو نرم دل اور نرم مزاج اور سکینت و وقار کا حامل قرار دیا گیا ہے اور ربیعہ و مضر کے اہل مشرق کو سخت دل اور سخت مزاج بتایا گیا ہے۔ اسی طرح 'ایمان یمنی ہے' میں جن لوگوں نے یمن سے مراد مکہ، مدینہ اور انصار لیا ہے، ان کی بات صحیح نہیں ہے۔ الفاظ حدیث کو ان کے ظاہر پر ہی محمول کرنا زیادہ بہتر ہے۔ اور اس سے مراد یمن کے ہی لوگ ہیں۔ اہل مشرق کے بالمقابل یمن والوں کو ایمان سے زیادہ متصف قرار دیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مدینہ سے مشرق کے ربیعہ و مضر کے قبائل کے برعکس یہ لوگ اپنے آپ ایمان لائے اور ان کو اس دولت سے آشنا کرنے میں مسلمانوں کو زیادہ محنت مشقت نہیں اٹھانی پڑی[2] یہی معاملہ چونکہ اہل حجاز کا بھی تھا اسی لیے اسی ذیل میں ان کا بھی تذکرہ کیا گیا۔ روایت میں جو خیمے والے 'اہل وبر' کہا گیا ہے اس کا الٹا مٹی کے گھر والے 'اہل مدر' ہے۔ اہل عرب 'اہل وبر' سے بادیہ نشینوں اور 'اہل مدر' سے شہریوں کو مراد لیتے ہیں[3] ربیعہ و مضر کے سلسلے میں سورج کے نکلنے کی جگہ کی بات ضمناً ہے۔ جبکہ روایت کے دوسرے طریقے میں 'قرنا الشیطان' شیطان کی دو سینگوں کے الفاظ ہیں:

الا ان القسوۃ وغلظ القلوب	سن لو! سختی اور سخت دلی دیہاتیوں میں
فی الفدادین عند اصول اذناب	ہے جو اونٹ کی دم کے پیچھے لگے رہتے ہیں۔

---

[1] فتح الباری: ۶/۳۵۲ - محولہ بالا

[2] فتح الباری: ۶/۳۵۲، ۵۳۲۰

[3] فتح الباری: ۶/۳۵۲ -

الا ان حیث یطلع قرنا الشیطان	یہ وہی جگہ ہے جہاں سے شیطان اپنے دونوں
فی ربیعۃ ومضر[1]	سروں کے ساتھ نمودار ہوتا ہے، ربیعہ اور مضر۔

بخاری ومسلم کی اس سلسلے کی اوپر کی روایات میں

راس الکفر نحو المشرق[2]	کفر کا سر مشرق کی سمت میں ہے۔

اور:

من ھٰھنا جاءت الفتن[3]	یہی جگہ جہاں سے فتنے آئے ہیں (اور آئیں گے)

کے بھی الفاظ آئے ہیں۔ دوسری جگہ الفاظ مزید سخت ہیں:

الفتنۃ ھٰھنا الفتنۃ ھٰھنا	فتنہ یہاں ہے، فتنہ یہاں ہے، جہاں
من حیث یطلع قرن الشیطان[4]	سے کہ شیطان کی سینگ نمودار ہوتی ہے۔
الا ان الفتنۃ ھٰھنا من	سن لو! فتنہ یہاں ہے؟ جہاں سے شیطان
حیث یطلع قرنا الشیطان[5]	کی سینگ نمودار ہوتی ہے۔

اس موقع پر سورج کے نکلنے کو شیطان کی سینگ کا نکلنا اس لیے کہا ہے کہ سورج ہمیشہ سے شرک وبت پرستی کی علامت رہا ہے اور اس کے نکلنے کا مطلب یہ ہے کہ شیطان اپنے پورے لاؤ لشکر کے ساتھ نمودار ہوگیا۔ اس کے علاوہ سمت مشرق کو فتنہ کی جگہ قرار دینے کی وجہ یہ رہی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی حیات مبارکہ میں اس طرف کے لوگوں سے جن سخت حالات کا سامنا رہا وہ اپنی جگہ، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ابھرنے والے فتنوں کا یہی علاقہ مرکز رہا، قیامت کے قریب اسی سمت سے دجال کے سب سے بڑے فتنے کا نمودار ہونا اس کے علاوہ ہے[6] گو کہ حافظ ابن حجر نے اس کو دور کی بات کہا ہے[7] لیکن ایمان

---

[1] صحیح بخاری جلد ۱۔ کتاب بدء الخلق، باب خیار الناس غنم یتبع بہا شعف الجبال، صحیح مسلم جلد ۱۔ کتاب الایمان، باب تفاضل اہل الایمان فیہ ورجحان اہل الیمن فیہ۔

[2] بخاری، حوالہ سابق، مسلم، حوالہ مذکور [3] بخاری جلد ۱ کتاب الایمان، باب بلا ترجمہ۔

[4،5] بخاری جلد ۲۔ کتاب الفتن، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم الفتنۃ من قبل المشرق۔

[6] شرح نووی للمسلم مع المسلم: ۲/۳۴۴، فتح الباری: ۱۳/۴۶، ۴۷

[7] فتح الباری: ۶/۵۳۲

کے یمنی ہونے کے حق میں ایک دلیل کے طور پر حضرت اویس قرنیؓ اور ابو مسلم خولانیؒ جیسے لوگوں کا نام لیا گیا ہے جن کا تعلق اسی علاقے سے تھا[۱] جبکہ حکمت کی اس علاقے سے نسبت کے سلسلے میں کوئی جاندار بات نہیں کہی گئی ہے۔ ایک روایت کے مطابق حضرت لقمان علیہ السلام کا تعلق بھی یمن کی سرزمین سے ہے[۲] اس لیے خیال ہوتا ہے کہ حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس انتساب میں کہیں یہ نسبت تو شامل نہیں۔ آخری بات ربیعہ اور مضر کی تفصیل سے متعلق۔ وفد عبدالقیس کی مشہور روایت میں اس کی تفصیل ہے[۳] قبیلہ ربیعہ ہی کی ایک شاخ عبدالقیس کے لوگ بحرین کے رہنے والے تھے۔ عبدالقیس کے یہی لوگ ہیں جن کی بستی جواثیٰ میں مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سب سے پہلا جمعہ قائم ہوا، عبدالقیس کے انہی لوگوں اور مدینہ کے درمیان مضر کا کافر قبیلہ حائل تھا[۴] جس کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حسب منشا حاضر نہ ہو سکنے کی ان حضرات نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں شکایت کی تھی۔

حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریح کی ضرورت سے یہ لمبی بحث کرنی پڑی۔ لیکن اس پوری تفصیل سے، جیسا کہ اشارہ گزرا، دیہات پر مطلق شہر کی فضیلت ثابت نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ ربیعہ اور مضر سمت مشرق کے سب سے صاحب اثر اور عزت دار قبیلے تھے۔ اور بہت بڑی حد تک عرب قبائل کا سلسلہ نسب کہیں نہ کہیں سے ان دونوں قبیلوں سے جا ملتا ہے۔ یہاں تک کہ قریش کا سب سے عزت دار قبیلہ جس کے درمیان نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ہوئی، یہ بھی مضر ہی کی ایک شاخ ہے[۵] اب یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ ربیعہ اور مضر کے تمام لوگ بادیہ نشین اور صحرا نشین 'اہل وبر' اور اس طرح دل کی سختی اور مزاج کی سخت گیری کے حامل تھے اور ان کے کسی حصے کا شہری آبادی 'اہل وبر'

---

[۱] نووی علی المسلم: ۲/ ۳۳

[۲] تفہیم القرآن: ۴/ ۱۳، مرکزی مکتبہ جماعت اسلامی ہند دہلی، طبع سوم ۱۹۷۰ء

[۳] بخاری جلد ۱ کتاب الایمان، باب ادا الخمس من الایمان۔ نیز: کتاب المناقب، باب بلا ترجمہ ص ۴۹۸ مسلم جلد ۱ کتاب الایمان، باب الامر بالایمان باللہ ورسولہ وشرائع الدین والدعاء الیہ۔

[۴] فتح الباری: ۱/ ۱۳۲ [۵] فتح الباری: ۶/ ۵۳۱

سے کوئی تعلق نہ تھا اور یمن اور حجاز کے تمام لوگ شہری 'اہل مدر' تھے جس کی وجہ سے ان کے اندر ایمان وحکمت اور سکینت ووقار کا جوہر پایا گیا۔ پس، جیسا کہ تفصیل گزری، اس بداوت اور حضارت سے ہٹ کر ان مختلف قبائل کے متضاد اوصاف اور ان کی برعکس خصوصیات کی وجہ دوسری تھی اور اس کے حوالہ سے مطلق دیہات کی زندگی پر شہری زندگی کی فضیلت کو ثابت نہیں کیا جاسکتا۔

۳۔ دیہات پر شہر کی فضیلت کے سلسلے میں جہاں تک اسلامی حکومت سے حاصل ہونے والے وظیفے میں دیہاتیوں پر شہریوں کی برتری والی دلیل کا سوال ہے، تو اس کا جواب خود اسی حوالہ میں موجود ہے۔ اس لیے کہ حضرت ابوعبیدہ بن الجراحؓ کی روایت میں جہاں شہریوں کے بعد دیہاتیوں کو دینے کا تذکرہ ہے، وہیں اس سے متصل اس کی دلیل کے طور پر یہ کہا گیا ہے:

فمن اراد بحبحة الجنة	تو جو کوئی جنت کے مزے لینا چاہتا ہے
فعليه بالجماعة فان يد الله	تو اسے چاہیے کہ جماعت کے ساتھ رہے
على الجماعة [1]	اس لیے کہ اللہ کا ہاتھ جماعت پر ہوتا ہے۔

اسی طرح حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے فرمان میں اس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے۔

فانهم لا يحضرون معاظم	اس لیے کہ یہ لوگ مسلمانوں کی مجالس
المسلمين ولا يشهدون	میں نہیں آتے اور ان کے اجتماعات میں
مشاهدهم [2]	شریک نہیں ہوتے۔

جس سے پتہ چلتا ہے کہ اس خصوص میں دیہاتیوں اور شہریوں کے درمیان فرق وامتیاز مطلق اور عمومی نوعیت کا حامل نہیں ہے کہ ہر حال میں اور بطور اصول مسلمہ کے حکومت سے حاصل ہونے والے وظائف اسی طرح اس کی فراہم کردہ شہری سہولیات میں لازمی طور پر دیہاتیوں اور شہریوں کے مابین تفاوت رکھا جائے گا۔ اس معاملے میں بہر صورت اور کی مستحق صرف شہر سے تعلق رکھنے والی اسلامی ریاست کی آبادی ہوگی۔ ان سے جو کچھ بچ جائے گا تو اس کے بعد ہی اس معاملہ میں اس کی دیہی آبادی کو یاد کیا جائے گا۔ اوپر کی تعلیل سے یہ بات درست نہیں معلوم ہوتی اور یہ اس رائے کی تائید کرنے سے قاصر ہے۔ پہلے

---

[1] کتاب الاموال/۲۱۴، محولہ صدر
[2] کتاب الاموال/۲۱۵

بیان میں جماعت کی اہمیت کے بیان کی بالواسطہ تعلیل سے یہ کہا گیا کہ چونکہ اہل بادیہ اپنی دور افتادگی کی مجبوری سے جماعت مسلمین کا کما حقہ ساتھ دینے سے قاصر رہتے ہیں، اور اس کا حق اُس وقت کے حالات میں شہری آبادی ہی ادا کرتی ہے، اس لیے فطری طور پر حکومت کے وظیفے اور اس کی شہری سہولیات میں یک گونہ شہری آبادی کو دیہی آبادی پر فوقیت حاصل ہونی چاہیے۔ جبکہ دوسرے فرمان میں یہ تعلیل براہِ راست اور بالکل صاف اور واضح ہے۔ یعنی کہ چونکہ اپنی اسی دور افتادگی کی مجبوری سے اہل بادیہ اہل اسلام کے اہم اجتماعات اور نازک مواقع پر ان کا ساتھ دینے سے قاصر رہتے ہیں، اس لیے اس کمی کے باعث حکومت کے وظیفے اور اس کی شہری سہولیات کسی قدر انھیں کم فراہم کی جاتی ہیں۔ اس پر انھیں بہت زیادہ چیں بجبیں اور جز بز ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔

جس سے یہ بات اپنے آپ نکلتی ہے کہ آج کے ترقی یافتہ دور میں آمد و رفت کی سہولت اور ذرائع ابلاغ کی فراوانی سے دیہاتوں کو شہروں سے اس طرح جوڑ دیا جائے کہ فرائض شہریت کی ادائیگی میں شہری اور دیہاتی کے درمیان کوئی فرق باقی نہ رہے، تو حکومت سے حاصل ہونے والے وظیفے اور دیگر شہری سہولیات میں بھی شہری اور دیہاتی کے درمیان فرق و امتیاز کے لیے کوئی وجہ جواز نہ ہوگا۔ کسی ملک کی دیہی آبادی بذات خود کوئی خطا کار نہیں ہے۔ جو اسے محض دیہات میں پیدا ہونے کے ناکردہ گناہ کی سزا میں معاملات دنیا میں فرق و امتیاز کا نشانہ بنایا جائے۔ نہ یہ مطلوب ہے کہ حالات کی تبدیلی اور سہولیات کی فراوانی کے باوجود دیہات کو ہر حال میں پسماندہ، پہنچ سے دور اور معاملات دنیا اور امور سلطنت و ریاست سے پرے رکھ کر مستقل طور پر اس کے ساتھ دوسرے درجے کے سلوک کو روا رکھا جائے۔

اگر یہ بات نہ ہوتی تو حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ اپنی آخری وصیت میں شہریوں کے ساتھ عرب کے دیہاتیوں کا بھی ویسے ہی خیال رکھنے کی تاکید نہ فرماتے اور یہ وصیت ہی اس بحث کی حکم اور اس کی قول فیصل ہے۔

واوصی الخلیفۃ من بعدی	اور میں اپنے بعد ہونے والے خلیفہ
..... واوصیہ باھل الامصار	کو..... نصیحت کرتا ہوں اور میں اسے نصیحت
خیرا فانھم ردء الاسلام	کرتا ہوں کہ وہ شہر والوں کا خاص خیال رکھے
وجباۃ الاموال وغیظ العدو و	اس لیے کہ وہ اسلام کے محافظ اور مال کے

ان لا یوخذ عنهم الا فضلهم عن رضاهم[1]	وصول کنندہ ہیں اور دشمن کو ان سے بوکھلاہٹ طاری ہوتی ہے۔ مزید یہ کہ ان سے ان کا فاضل مال ہی وصول کیا جائے اور اس میں بھی ان کی مرضی کا لحاظ رکھا جائے۔

یہ وصیت تو شہریوں کے لیے تھی۔ عرب دیہاتیوں کے لیے وصیت کا رنگ اس سے مختلف نہیں ہے۔ بلکہ بوجوہ اس سے گہرا ہے کہ انھیں 'اسلام کی جڑ' قرار دیا گیا ہے:

واوصیہ بالاعراب خیرا فانهم اصل العرب ومادة الاسلام ان یوخذ من مواشی اموالهم ویرد علی فقرائهم[2]	اور میں اسے دیہاتیوں کے حق میں بھی نصیحت کرتا ہوں کہ وہ ان کا خیال رکھے۔ اس لیے کہ وہی عرب کی اصل اور اسلام کی جڑ ہیں۔ صدقہ میں ان کے چھوٹے جانور ہی لیے جائیں اور انھیں بھی ان کے محتاجوں کو لوٹا دیا جائے۔

جب اصلاً شہری آبادی کی حامل عرب دنیا کی نسبت سے اس کی دیہی آبادی کے لیے حکیم امت حضرت عمر بن الخطابؓ کی یہ رائے ہے، تو روایتی طور پر دیہی آبادی کے حامل ہندوستان جیسے ملکوں کے لیے ان کی دیہی آبادی کے سلسلے میں ان کی رائے کو معلوم کر لینا دشوار نہیں اور اس کا حاصل یہی کہ اصولی طور پر اسلام کی نظر میں شہری اور دیہی آبادی کا کوئی لازمی مستقل فرق نہیں ہے۔ جس کی وجہ سے ہر حال میں ایک کو برتر اور دوسرے کو فروتر تسلیم کیا جائے۔ اس کے بجائے دیہی اور شہری آبادی ہر ایک کے حق میں کچھ وجوہ ترجیح ہیں جس کے نتیجے میں بعض پہلوؤں سے اگر شہری آبادی افضل ہے تو دوسرے پہلوؤں سے اس کے اوپر دیہی آبادی کی فضیلت ثابت ہوتی ہے۔

اس کی روشنی میں علامہ ابن تیمیہؒ کی اوپر کی بحث کا توازن بحال ہوتا ہے اور یہ بات کہ بحیثیت مجموعی ہر حال میں شہر کی آبادی دیہات کی آبادی پر فوقیت رکھتی ہے درست باقی

---

[1] صحیح بخاری جلد ۱ کتاب المناقب، باب مناقب عثمانؓ

[2] صحیح بخاری، حوالہ سابق

نہیں رہتی۔ پچھلے دور کے لحاظ سے جبکہ دیہاتوں کو شہر سے جوڑنا اور ان کے لیے برابر کی شہری سہولیات کا فراہم کرنا تقریباً ناممکن تھا، اگر یہ بات درست اور صائب بھی ہو تو آج کے بدلے ہوئے حالات میں جبکہ یہ چیز اتنی ہی ممکن اور آسان ہوگئی ہے، اور ایک طرح پوری دنیا کی فلاحی ریاستوں کی اسکیم کا یہ اہم ترین حصہ ہے، علامہ کی اس رائے کو جوں کا توں تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ بہرحال میں دیہات کی زندگی پر شہری زندگی کی برتری کوئی 'نص' نہیں جس کو لفظ بہ لفظ لینا ضروری ہو اور حالات کی تبدیلی اور زمانے کے فرق کے کسی لحاظ کے بغیر اس کے عموم و اطلاق کو جوں کا توں قبول کرتے ہوئے اس کی بلا تاویل پیروی کو تقاضائے دین و ایمان اور موجب فوز و فلاح باور کیا جائے۔ (باقی آئندہ)

اعلان ملکیت سہ ماہی تحقیقات اسلامی۔ فارم ۴۔ رول ۹

۱۔ مقام اشاعت: پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ۔

۲۔ نوعیت اشاعت: سہ ماہی

۳۔ پرنٹر، پبلشر: سید جلال الدین عمری

۴۔ قومیت: ہندوستانی

پتہ: پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ، یوپی۔

۵۔ ایڈیٹر: سید جلال الدین عمری

پتہ: پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ، یوپی

۶۔ ملکیت: ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی

پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ، یوپی

بنیادی ارکان کے اسمائے گرامی

(۱) مولانا محمد فاروق خاں (صدر) بازار چتلی قبر، دہلی ۶

(۲) جناب سید یوسف (رکن) ابوالفضل انکلیو، نئی دہلی

(۳) ڈاکٹر فضل الرحمن فریدی۔ فریدی ہاؤس، سرسید نگر علی گڑھ

(۴) جناب امین الحسن رضوی (رکن) ۹/۶۴۰۶ کاشانۂ رضوی ڈاکٹر نگر نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

(۵) ڈاکٹر محمد رفعت۔ شعبۂ فزکس، جامعہ ملیہ۔ نئی دہلی

(۶) مولانا کوثر یزدانی ۱۳۵۲۔ بازار چتلی قبر۔ دہلی

(۷) ٹی۔ کے عبداللہ صاحب۔ مالاتھن کنڈی ہاؤس لیری، کالی کٹ۔

(۸) ڈاکٹر حمید اللہ۔ منزل منزل کمپلکس۔ علی گڑھ

(۹) ڈاکٹر احمد سجاد۔ طارق منزل۔ بریا تو باؤ سنگ کالونی۔ رانچی۔

(۱۰) ڈاکٹر عبدالحق انصاری۔ ارریان منزل منزل۔ علی گڑھ

(۱۱) سید جلال الدین عمری (سکریٹری)

پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ

مندرجہ معلومات میری علم و یقین کی حد تک بالکل درست ہیں۔

پبلشر: سید جلال الدین عمری

اسلامی معاشیات کے ارتقا میں
معاصر ہندوستان کا حصّہ

ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی

تمہید

اسلامی معاشیات اس وقت دنیا کی بیشتر جامعات میں ایک مسلّم و معترف موضوع کے طور پر داخل نصاب ہے۔ اس کے علمی طور پر قیام کی کوششوں کو ماہرین فن بڑے تعجب و تحیّر سے دیکھ رہے ہیں۔ خود ہمارے ملک کی تقریباً درجن بھر یونیورسٹیوں میں اسے تحقیق کا موضوع بنایا گیا ہے اور اپنی بساط بھر لوگ اس کے قیام کی کوششیں بھی کر رہے ہیں۔ اس وقت علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے ایم۔اے فائنل میں یہ داخل نصاب بھی ہے۔ اسلامی معاشیات کے ارتقا میں ہندوستانی علماء نے شروع سے قائدانہ کردار انجام دیا ہے۔ پیش نظر مضمون میں معاصر ہندوستان کی ان خدمات کا جائزہ لینے کی کوشش کی گئی ہے جو اسلامی معاشیات کی نظریہ سازی اور ترویج و اشاعت میں ہندوستانی علماء و ماہرین معاشیات نے اپنی تحقیقات و تصنیفات، رسائل و مجلات سمیناروں، کانفرنسوں اور انجمنوں نیز عملی اقدامات کے ذریعہ انجام دی ہیں۔ موقع کی مناسبت سے بحث کے خاتمہ پر اسلامی معاشیات کے کچھ تشنہ علمی کاموں کی طرف بھی اشارے کئے گئے ہیں جن کی طرف اگر دینی درس گاہوں کے اساتذہ و فضلاء توجہ کریں تو اس موضوع سے متعلق نہ صرف یہ کہ اپنی روایت برقرار رکھ سکتے ہیں بلکہ اس میدان میں بحث و تحقیق کرنے والوں کی بڑی مفید رہنمائی کر سکتے ہیں۔

اسلامی معاشیات کی جدید تاریخ اور علماء ہند

معاشیات کے بہت سے اصول اور تعلیمات خود قرآن و حدیث میں مذکور ہیں جن کی روشنی میں ائمہ مجتہدین اور فقہاء کرام صدیوں سے تفصیلات مرتب کرتے رہے ہیں لیکن

معاشی مسائل کا مستقل فنی مطالعہ، تحقیق اور انھیں قرآن وحدیث کی روشنی میں حل کرنے کی تحریک بیسویں صدی کی دین ہے۔ جب سے اسلامی معاشیات بحیثیت ایک منفرد و متخصص علم کے وجود میں آئی ہے۔

اس صدی کے آغاز میں جبکہ نظام سرمایہ داری بام عروج پر تھا اور مارکسی نظریہ پر مشتمل اشتراکی نظام اپنے قیام کے لیے برسرپیکار ہوتا اور بالآخر ۱۹۱۷ء میں روس کی سرزمین پر قائم بھی ہوگیا اس وقت تک عالمی سطح پر علماء اسلام کی طرف سے ان دو نظریات کو علمی طور پر پرکھنے اور ان کے ردوابطال کی کوئی کوشش نظر نہیں آتی۔ لیکن جیسے ہی مطلع صاف ہوا علماء نے ان دو باہم حریف و متحارب نظامہائے معاش کا اسلامی تعلیمات کی روشنی میں جائزہ لینا شروع کیا اور یہ ثابت کرنے میں انھیں دیر نہیں لگی کہ اسلام کا اپنا الگ معاشی نظریہ اور منفرد اقتصادی نظام ہے۔ اس تحریک میں ہندوستان کے علماء پیش پیش رہے بلکہ اسلامی معاشیات کی تحریک کا آغاز ہی ہندوستان سے ہوا۔ خاص طور پر بیسویں صدی کے نصف اول تک اس میدان میں ہندوستان کا کوئی ہمسر نہیں رہا ہے۔ راقم اس نتیجہ پر اسلامی معاشیات کی دو نہایت اہم اور جامع و مانع کتابیات کا بغائر نظر جائزہ لینے کے بعد پہنچا ہے۔ ڈاکٹر محمد نجات اللہ صدیقی نے اپنی ببلوگرافی Contemporary Literatures on Islamic Economics[1] میں اسلامی معاشیات پر ۸۰ تک عربی، اردو اور انگریزی میں لکھے گئے مقالات اور کتابوں کی فہرست دی ہے اور محمد اکرم خان نے اپنی ببلوگرافی Islamic Economics میں ۱۹۸۳ء تک اردو اور انگریزی میں موجود اسلامی معاشیات کی تحریروں کی تفصیلات پیش کی ہیں۔ ان دونوں کتابوں کے مطالعہ سے معلوم ہوا کہ ۱۹۵۰ء تک اردو میں ۲۶ تحریریں، انگریزی میں ۱۶ اور عربی میں ۶ تحریریں منظر عام پر آئیں۔ انگریزی کی ۱۶ تحریروں میں بھی ۱۱ ہندوستانی علماء کی ہیں۔ اس طرح ہندوستانی علماء کی تحریروں کی تعداد ۳۷ ہوجاتی ہے اور عربی و انگریزی دونوں ملاکر اس وقت تک ۱۱ تحریریں آئیں۔ ہندوستانی علماء کے اس عظیم کارنامے کے پیچھے دراصل ان کی دینی معاملات میں زبردست حساسیت کارفرما رہی ہے۔ یہ محسوس کرنے کے بعد کہ وقت کے دونوں غالب نظامہائے معیشت۔ سرمایہ داری اور اشتراکیت۔ اسلام کی تعلیمات و اقدار سے پوری طرح میل نہیں کھاتے اور یہ کہ اسلام کا اپنا اقتصادی نظام ہے۔ انھوں نے وقت کے اہم معاشی مسائل کا اسلامی حل پیش کرنے میں کوتاہی نہیں کی۔ اسلامی معاشیات کی

وکالت وقیادت اس عرصہ میں روایتی علماء کے ہاتھوں میں رہی۔ انھوں نے سودی نظام کی خرابیوں کو اجاگر کیا[۱] تقسیم دولت کے عادلانہ اسلامی نظام کو سرمایہ داری وکمیونزم کے مداوا کے طور پر پیش کیا ہے[۲] اسلام کے مکمل معاشی نظام کا خاکہ مرتب کیا[۳] سود کے بغیر بینکنگ اور قرضوں کی اسکیمیں تیار کیں[۴]۔ اور علم معاش سے متعلق ماضی میں بعض مسلم مفکرین کے کارناموں کی تفصیلات پیش کیں[۵]

اس عہد میں اسلامی معاشیات پر لکھنے والے چند نمایاں علماء کے اسماء گرامی درج ذیل ہیں[۶]۔ مولانا حفظ الرحمٰن سیوہاروی، ڈاکٹر محمد حمید اللہ، جناب محمد مظہر الدین صدیقی، مولانا سید مناظر احسن گیلانی، مولانا مسعود عالم ندوی، مولانا محمد یوسف الدین، مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی، مولانا نعیم صدیقی وغیرہم۔ گروہ علماء کی کچھ اور شخصیات جن کی تحریریں بعد کے عہد میں آئیں وہ درج ذیل ہیں۔

مولانا عبدالباری ندوی، مولانا محمد تقی امینی، مولانا مجیب اللہ ندوی، مفتی محمد شفیع، جناب عبدالحمید صدیقی، مولانا ڈاکٹر فضل الرحمٰن گنوری۔ مولانا جلال الدین عمری۔ وغیرہم۔

تقسیم ہند کے بعد

اوپر یہ بات آچکی ہے کہ بیسویں صدی کے نصف اول میں اسلامی معاشیات پر ہندوستان میں تنہا جو کام ہوا وہ عالم اسلام کے مجموعی کاموں سے کہیں زیادہ رہا ہے اور یہ کہ اس عہد میں اسلامی معاشیات کی زمام علم دینی مدارس کے فضلاء اور روایتی علماء کے ہاتھوں میں رہی ہے۔ تقسیم ہند اور خصوصاً بیسویں صدی کے نصف آخر میں یہ صورت حال برقرار نہیں رہی۔ تقسیم ہند کا زخم، سیاسی صورت حال، اسباب ووسائل میں کافی تبدیلی آگئی۔ ہندوستان سے کٹ کر دو مسلم مملکت وجود میں آنے کے ساتھ ساتھ عالمی سطح پر بھی بڑے تغیرات رونما ہونے لگے۔ بیشتر مسلم ممالک میں حکومتوں کی تبدیلیوں یا خود مختاری کے حصول سے علم وفکر کو بھی جلا حاصل ہوا اور مسلم ممالک کو اسلامی معیشت کی بنیادوں پر استوار کرنے کی علمی تحریک زور پکڑنے لگی اور اس پر انگریزی جیسی بین الاقوامی زبان سے متحد عالم اسلام کی تمام بڑی زبانوں میں اسلامی معاشیات پر لٹریچر کا ایک سلسلہ شروع ہوگیا۔ جس کو مذکورہ بالا دونوں کتابیات اور کچھ بعد میں تیار ہونے والی کتابیات کے سرسری مطالعہ سے بخوبی محسوس کیا

جاسکتا ہے۔ تقسیم ہند کے بعد اسلامی معاشیات سے متعلق ہندوستان کے حصہ (Contribution) میں ضرور فرق آیا لیکن اس کی اہمیت میں کمی نہیں آئی۔ بلکہ بیسویں صدی کے نصف آخر میں اسلامی معاشیات سے متعلق یہاں ایسی گوناگوں تبدیلیاں آئیں جن کی مثال ماضی کے ہندوستان میں ملنی مشکل ہے۔ مثلاً علماء کے ساتھ ساتھ ماہرین معاشیات کا اسلامی اقتصادیات سے بڑھتا ہوا شغف اور اس موضوع پر ان کی علمی وفنی تحقیقات، نئے موضوعات پر تصنیفات، یونیورسٹی سطح کی تحقیقات، رسائل ومجلات کا اجراء، سمیناروں اور کانفرنسوں کا انعقاد، انجمنوں کا قیام اور عملی اقدامات وغیرہ۔ نیچے ہم ان میں سے ہر ایک پہلو پر کچھ روشنی ڈالنے کی کوشش کریں گے۔

اسلامی معاشیات ہندوستانی ماہرین معاشیات کی توجہ کا مرکز

ابتدائی کئی دہے تک اسلامی معاشیات کی ترویج واشاعت علماء کرام کی کوششوں کی مرہون منت رہی۔ علماء کرام علم شریعت کے ماہر تھے لیکن مغربی معیشت کو ترکی بہ ترکی جواب دینے کے لیے انھوں نے اس نووارد علم کا بھی مطالعہ کیا۔ تاہم ان کی تحریریں زیادہ تر فقہی وبیانیہ انداز کی رہیں، جدید طرز استدلال اور فنی زبان اور اصطلاحات کی ان میں کمی رہی لیکن ان تحریروں کی سادگی وپرکاری اور اخلاص اور سچائی نے اصحاب علم وفن کو متاثر کیے بغیر نہیں چھوڑا۔ چنانچہ علماء کے ساتھ اس تحریک میں مسلم ماہرین معاشیات بھی شامل ہوگئے۔ ۱۹۴۶ء میں ڈاکٹر انور اقبال قریشی سابق صدر شعبۂ معاشیات عثمانیہ یونیورسٹی نے اپنی کتاب شائع کی جو اسلامی معاشیات Islam and the Theory of Intrest. پر کسی ماہر فن کی پہلی مکمل کتاب تھی[۹]۔ اس میں انھوں نے سود سے متعلق مغربی نظریات پر بھرپور تنقید کی اور بلاسودی بینک کاری کے قیام کی تجویز پیش کی۔

آزادی کے بعد علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے دو نامور اساتذہ کرام ڈاکٹر محمد نجات اللہ صدیقی اور ڈاکٹر فضل الرحمٰن فریدی نے آزاد ہندوستان میں اسلامی معاشیات کی ترویج واشاعت میں ہراول دستہ کا کام کیا۔ ڈاکٹر صدیقی نے اس علم میں عالم گیر شہرت حاصل کی اور اس موضوع پر انھیں سند کی حیثیت حاصل ہے[۱۰]۔ سن ۱۹۷۹ء میں انھیں اسلامی معاشیات پر ان کے کاموں کے صلہ میں عالمی فیصل انعام سے نوازا گیا۔ انھیں خاص طور پر اسلامی بینکنگ

اسلام کے نظریۂ ملکیت، اسلامی معاشی فکر کی تاریخ اور انشورنس جیسے موضوعات سے دلچسپی ہے۔ پہلی عالمی اسلامی معاشی کانفرنس جو ۱۹۷۶ء میں بمقام مکۃ المکرمہ منعقد ہوئی ڈاکٹر صدیقی اس کی کمیٹی میں شامل رہے اور اس کے بعد سے اسلامی معاشیات کی تقریباً تمام اہم بین الاقوامی کانفرنسوں اور سمیناروں میں اپنے علمی مقالات کے ساتھ حصہ لیتے رہے ہیں اور اس وقت جدہ میں اسلامی معاشیات کے تحقیقی مرکز میں رہ کر اس علم کی خدمت کر رہے ہیں۔

ڈاکٹر فضل الرحمٰن فریدی شروع سے اسلامی معاشیات کی تحریک میں ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی کے شریک و سہیم رہے ہیں۔ اسلام کی مالیاتی پالیسی اور اسلام کا عمومی معاشی نظریہ ان کا اختصاصی موضوع رہا ہے۔ ان کے علاوہ بھی دیگر پہلوؤں پر متعدد مقالات تحریر کیے ہیں۔ اور اسلامی معاشیات سے متعلق چار عدد اہم کتابیں مرتب کر چکے ہیں[۱۱]۔ ڈاکٹر فریدی صاحب اس وقت علی گڑھ میں قائم ہندوستان ایسوسی ایشن برائے اسلامی معاشیات کے صدر بھی ہیں۔ ڈاکٹر صدیقی و ڈاکٹر فریدی کے رفقا میں ڈاکٹر فضل الرحمٰن گنوری اور ڈاکٹر عبدالمعز منظر نے گرانقدر مقالے لکھے ہیں۔ خاص طور سے ڈاکٹر گنوری کی کتاب تجارتی سود، تاریخی و فقہی نقطۂ نظر سے" درجہ استناد کی حیثیت رکھتی ہے[۱۲]۔

ڈاکٹر صدیقی و ڈاکٹر فریدی وغیرہ کی کوششوں سے کچھ اور سنیئر ماہرین معاشیات نے اسلامی معاشیات کو اپنا موضوع بنایا ان میں پروفیسر جعفر حسین لاری والا[۱۳]، پروفیسر زبیر حسن[۱۴]، پروفیسر نجم الحسن[۱۵]، ڈاکٹر محفوظ احمد[۱۶] ڈاکٹر اوصاف احمد[۱۷] قابل ذکر ہیں۔ اسلامی معاشیات سے دلچسپی صرف مسلم ماہرین معاشیات تک محدود نہیں رہی بلکہ بعض دیگر برادرانِ وطن نے بھی اسے اپنی ریسرچ و تحقیق کا موضوع بنایا۔ مثلاً دہلی اسکول آف اکنامکس کے پروفیسر بادل مکھرجی جنھوں نے اسلامی نظریہ محاصل اور بلاسودی معیشت میں پیداواری یونٹ کے نشوونما کے نظریہ پر اپنی تحقیقات پیش کی ہیں[۱۸]۔ اس وقت ہندوستان میں اسلامی معاشیات پر لکھنے والوں کی ایک ٹیم تیار ہو گئی ہے جس میں خالص یونیورسٹی کے فضلا بھی ہیں اور دینی مدارس کے فارغین بھی اور کچھ ایسے بھی ہیں جو دونوں چشموں سے سیراب ہیں۔ انھیں ہم جیل ثالث (Third Generation) کا نام دے سکتے ہیں۔

یونیورسٹی سطح کی تحقیقات

سن ۱۹۷۴ء میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی نے اسلامی معاشیات سے متعلق ایک موضوع

"Economic views of Ibn Taimiyah" پر پی ایچ ڈی کے لیے ایک ریسرچ اسکالر کو داخلہ کی اجازت دے کر گویا علم کی اس شاخ کو اس نے رسمی طور تسلیم کرلیا۔ یہ ریسرچ ۱۹۸۰ء میں مکمل ہوئی اور بعد میں "Economic Concept of Ibn Taimiyah" کے عنوان سے انگلینڈ سے شائع ہوئی۔[۱۹] ڈاکٹر محمد نجات اللہ صدیقی کے مطابق اس وقت تک ابن خلدون کے بعد یہ دوسری ریسرچ تھی جس میں کسی مسلم مفکر کی معاشی رایوں کو اس تفصیل سے تحقیق کا موضوع بنایا گیا ہو۔[۲۰]

مسلم یونیورسٹی ہی کے ایک اور شعبہ دراسات ایشیا و غربی (West Asian Studies) سے جاوید احمد خاں نے ۱۹۸۸ء میں انٹرسٹ فری بینکنگ پر اپنی ریسرچ کی۔ ڈاکٹر جاوید احمد خاں نے ۱۹۹۵ء میں Islamic Economics and Finance کے عنوان سے ایک بلوگرافی بھی تیار کی ہے جو لندن سے شائع ہوئی ہے۔[۲۱] ابھی حال میں اسی یونیورسٹی کے شعبہ معاشیات سے صباح الدین اعظمی نے "Abu Yusuf's Contribution to the theory of Public Finance" کے موضوع پر اپنا تحقیقی مقالہ لکھ کر ایم فل کی ڈگری حاصل کی ہے[۲۲] اور اب وہ اس سے وسیع تر موضوع پر پی ایچ ڈی کے لیے کام کر رہے ہیں۔ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے علاوہ اس وقت ملک کی مختلف جامعات میں اسلامی معاشیات پر ریسرچ ہو رہی ہے ان میں بنارس ہندو یونیورسٹی، جامعہ ملیہ اسلامیہ، پانڈیچری سینٹرل یونیورسٹی، مدراس یونیورسٹی، عثمانیہ یونیورسٹی، بہار یونیورسٹی، کرناٹکا یونیورسٹی شامل ہیں۔ بہت سے غیر مسلم پروفیسرس بھی اسلامی معاشیات پر ریسرچ کی نگرانی کو اپنے لیے باعث اعزاز سمجھتے ہیں۔

ہندوستانی علماء اور ماہرین معاشیات نے اسلامی معاشیات کے جن پہلوؤں پر نمایاں تحقیقی و تصنیفی کام کیے ہیں اور جو اس علم میں ایک اضافہ کی حیثیت رکھتے ہیں ان کی ایک مختصر فہرست درج ذیل ہے:

۱۔ اسلام اور دوسرے معاشی نظریات سے تقابل۔ ۲۔ اسلام کا نظریہ ملکیت۔ ۳۔ سود کی ممانعت کی معاشی حکمتیں اور بلاسودی بینکاری۔ ۴۔ اسلامی مالیاتی پالیسی۔ ۵۔ ملکیت زمین اور اصلاح آراضی۔ ۶۔ نظریہ تقسیم دولت۔ ۷۔ انشورنس۔ ۸۔ تحدید نسل۔ ۹۔ اسلامی معاشی فکر کی تاریخ۔ ابن خلدون، ابن تیمیہ، الغزالی، ابن القیم اور امام ابو یوسف کے معاشی افکار

وغیرہ۔ اس کے علاوہ اسلامی معاشیات پر سب سے پہلی تفصیل بیلوگرافی ۱۹۴۰ء میں اسی سرزمین پر تیار ہوئی۔ بعد میں ۱۹۹۳ء تک اسلامی معیشت اور مالیات پر ہونے والے کاموں کی ایک اور بیلوگرافی بھی یہیں سے تیار ہوئی۔ ایک تیسری بیلوگرافی جو اسلام میں معاشی افکار کی تاریخ سے متعلق ہے وہ بھی علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے ایک استاد نے مرتب کی[۳۳] مذکورہ بالا موضوعات سے متعلق جو ہندوستانی علماء نے کارنامے انجام دیئے ہیں ان کے ہم پلہ یا تو سرے سے کہیں کوئی کام ہی نہیں ہوا اور اگر ہوا بھی ہے تو ہندوستانی علماء کے کاموں کا اپنا تشخص و امتیاز ہے۔

رسائل و مجلات کا رول

کسی شاخ علم کے فروغ میں اختصاصی رسائل و مجلات بہت بڑا رول ادا کرتے ہیں۔ اسلامی معاشیات سے متعلق خصوصی مجلات کا اجراء پہلی بار کسی ملک میں ۱۹۸۰ء سے ہوا۔ اس کے بعد سے اب تک مختلف ممالک میں بہت سے تحقیقی مجلات کا سلسلہ شروع ہو چکا ہے۔ بدقسمتی سے سرزمین ہند ابھی اسلامی معاشیات پر اس طرح کے کسی مختص فنی مجلہ (Professional Journal) سے محروم ہے تاہم ماضی میں اور اس وقت بھی متعدد رسائل و مجلات نے کثرت سے اسلامی معاشیات پر مقالے و مضامین شائع کیے ہیں۔ مثلاً ماضی میں Islamic culture (حیدرآباد) Islamic thought (علی گڑھ) اور اس وقت Journal of objective studies (دہلی) Radiance (دہلی) اردو میں ماہنامہ معارف (اعظم گڑھ)، ماہنامہ برہان (دہلی)، ماہنامہ زندگی (رام پور) اور زندگی نو (نئی دہلی)، تحقیقات اسلامی (علی گڑھ) اور عربی میں البعث الاسلامی (لکھنو) وغیرہ۔ یہاں 'اسلامک تھاٹ' علی گڑھ کا الگ سے خصوصی تذکرہ ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اسلامی معاشیات کے ماہرین ڈاکٹر محمد نجات اللہ صدیقی اور ڈاکٹر فضل الرحمٰن فریدی اور ان کے رفقاء کار کی ادارت و سرپرستی میں نکلنے والے اس سہ ماہی رسالہ نے اسلامی معاشیات پر اظہار خیال اور بحث و تمحیص کے لیے ایک فورم مہیا کیا تھا۔ یہ تقریباً دس سال جاری رہا اور اس عرصہ میں بہت سے بنیادی اور راہ نما قسم کے مضامین و مقالات شائع کیے۔ معاصر ہندوستان میں اسلامی معاشیات کی فکری تاریخ اس کے تذکرہ کے بغیر نامکمل رہے گی۔

اسلامی معاشیات پر کسی اختصاصی مجلہ کے وجود سے ہندوستانی محروم ضرور ہے لیکن

اس کا بڑی حد تک کفارہ علی گڑھ سے نکلنے والے دوماہی اسلامک اکنامکس بلیٹن نے ادا کر دیا ہے۔ راقم الحروف کے علم کی حد تک تا حال یہ اپنی نوعیت کا واحد نشریہ ہے جو چھ سال سے پابندی کے ساتھ شائع ہو رہا ہے۔ اس میں ہندوستان اور بیرون ملک اسلامی معاشیات سے متعلق ہونے والے علمی و عملی تجربات کی تفصیل ہوتی ہے۔ اس موضوع پر ہونے والی تحقیقات کے خلاصے شائع کیے جاتے ہیں۔ اس کے صفحات بھاری بھر کم مقالات کے متحمل نہیں ہوتے لیکن ہر شمارہ اسلامی معاشیات سے متعلق تازہ کتابوں اور شائع ہونے والے مقالات و مضامین کی فہرست پر مشتمل ہوتا ہے۔ اپنے ان امتیازی اوصاف کی وجہ سے اس نے اسلامی معاشیات کے رسائل و مجلات میں ایک جگہ بنالی ہے۔

اسلامی معاشیات کی عالمی انجمنیں

اسلامی معاشیات کی ترویج و اشاعت میں بعض علمی انجمنوں نے بھی بڑا کام کیا ہے۔ سرمایہ داری و اشتراکیت کے گورکھ دھندوں سے نکالنے اور اسلامی نظام معیشت کو پروان چڑھانے کی غرض سے اس صدی کے چوتھے دہے میں موجودہ مجلس اتحاد المسلمین کے بانی مرحوم بہادر یار خاں نے حیدرآباد میں ایک مجلس بنائی تھی جس میں ماہرین معاشیات، صاحب نظر علماء، اشتراکی قائد اور روشن خیال اہل فکر سبھی شامل تھے۔ حسب ذیل اصحاب اس کے ارکان مجلس تھے:

۱۔ مولانا سید مناظر احسن گیلانی صدر شعبۂ دینیات جامعہ عثمانیہ
۲۔ ڈاکٹر محمد حمید اللہ پروفیسر قانون بین الممالک
۳۔ جناب مظہر الدین صدیقی۔
۴۔ پروفیسر انور اقبال قریشی سابق صدر شعبۂ معاشیات جامعہ عثمانیہ۔
۵۔ پروفیسر عبدالقادر صدر شعبۂ معاشیات جامعہ عثمانیہ۔
۶۔ مخدوم محی الدین ایم اے (کمیونسٹ قائد)
۷۔ ڈاکٹر رضی الدین صدیقی وائس چانسلر جامعہ عثمانیہ
۸۔ ڈاکٹر یوسف الدین خاں صدر شعبہ تاریخ "

۹۔ ڈاکٹر محمد یوسف الدین پروفیسر شعبہ دینیات۔
۱۰۔ پروفیسر غلام دستگیر رشید صدر شعبہ فارسی عثمانیہ یونیورسٹی۔

مرحوم کو اس کام سے اس قدر دلچسپی تھی کہ خود اس کمیٹی کے داعی بن گئے، خود روداد لکھتے۔ اس کی اہمیت ان کی نظر میں زندگی کے ایک بڑے مقصد کی سی تھی۔ مختلف تقابلی مطالعہ کے لیے سرمایہ داری، کمیونزم اور اسلام کے اصول ماہرین سے مرتب کرائے جاتے، ترتیب دیے ہوئے نکات کی مطبوعہ نقلیں اراکین میں گشت کرائی جاتیں مطالعہ کے بعد مشترک صحبت میں جرح و تنقید ہوتی[۲۴]۔ افسوس کہ یہ انجمن تقسیم ملک اور سقوط حیدرآباد کی نظر ہوگئی ورنہ بڑا کام کرتی۔

سن ۱۹۹۰ء کے اخیر میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی سے تعلق رکھنے والے کچھ اساتذہ نے اس ملک میں اسلامی معاشیات کے فروغ کے لیے "الجمعیۃ الہندیہ للاقتصاد الاسلامی"

Indian Association for Islamic Economics

کے نام سے ایک انجمن بنائی ہے جس کے اغراض و مقاصد حسب ذیل ہیں:

۱۔ اسلامی معاشیات پر بحث و تحقیق کو رواج دینا۔
۲۔ اس علم سے متعلق نظری و عملی میدانوں میں ہونے والی تازہ ترین تبدیلیوں سے آگاہی فراہم کرنا۔
۳۔ کاروبار، مالیات اور حسابات (Accounting) سے متعلق اسلامی اصولوں کو عام کرنا تاکہ انھیں اپنایا جا سکے۔
۴۔ اسلامی معاشیات پر ایک مکتبۃ المراجع (Reference Library) قائم کرنا تاکہ اس موضوع پر ریسرچ کرنے والوں کو آسانی سے مواد فراہم ہو سکے۔
۵۔ ہم مقصد اداروں اور انجمنوں سے تعاون اور اشتراک عمل کرنا۔

الجمعیۃ الہندیہ للاقتصاد الاسلامی نے مختصر سی مدت میں بہت سے کام انجام دیئے ہیں۔ ملک کی مختلف جامعات میں اسلامی معاشیات پر ریسرچ کرنے والوں کی اس نے مراسلت یا اہم اور کم یاب کتب و مقالات کی زیروکس کاپیوں کے ذریعہ مدد کی ہے۔ تحقیقی موضوعات کے انتخاب اور ریسرچ کے لیے رجسٹریشن کے سلسلہ میں بھی رہنمائی کرتی رہی ہے۔ اس نے اب تک ملک کے مختلف حصوں میں متعدد پروگرام منعقد کیے ہیں۔ اس کے اشاعتی پروگرام کا آغاز بھی ہو چکا ہے۔ "اسلامک اکنامکس بلیٹن" جس کا اوپر ذکر آچکا ہے۔

اس کا ایک مستقل کام ہے اور اس کی سرگرمیوں سے واقفیت کا ذریعہ بھی۔ یہ انجمن اب اس بات کے لیے کوشاں ہے کہ ملک میں کم ازکم ایک جگہ اسلامی معاشیات پر تحقیقات کا کوئی باقاعدہ مرکز قائم ہو جائے۔ وماذلك على الله ببعيد۔

سیمینار اور کانفرنسیں

دورِ حاضر میں سیمینار، ورکشاپ اور کانفرنسوں کا انعقاد بھی کسی علم کی ترویج و اشاعت کے لیے ضروری ہیں ان کے ذریعہ ایک دوسرے کے تجربات سے فائدہ اٹھانے اور تبادلہ خیالات کا موقع ملتا ہے۔ اسلامی معاشیات پر سب سے پہلا بین الاقوامی سیمینار سن ۱۹۸۹ء میں دہلی میں قائم انسٹیٹوٹ آف اوبجکٹیو اسٹڈیز نے منعقد کیا۔ اس کے بعد ۱۹۹۱ء میں انڈین ایسوسی ایشن فار اسلامک اکنامکس نے علی گڑھ میں اس موضوع پر ایک ملک گیر سطح کا ورکشاپ منظم کیا۔ اس کے دو سال بعد ۱۹۹۳ء میں ایسوسی ایشن نے بنگلور میں اسلامی معاشیات پر پہلی آل انڈیا کانفرنس منعقد کی جو بڑی کامیاب رہی اس کی سب سے بڑی خصوصیت یہ رہی کہ اس کانفرنس میں علمی و عملی دونوں میدانوں میں کام کرنے والوں کا شروع سے آخر تک اشتراک و اجتماع رہا۔ ابھی سال گزشتہ جامعۃ الفلاح کے تعاون سے انڈین ایسوسی ایشن فار اسلامک اکنامکس نے اسی مقام پر اسلامی معاشیات پر ایک اہم ورک شاپ منعقد کیا۔ اگر اس میں پیش کردہ مقالات اور مباحثوں کو مرتب کر دیا جاتا تو اردو میں اپنی نوعیت کا بہت اہم کام ہوتا۔

یہ تفصیلات اس بات کا ثبوت ہیں کہ یہ موضوع اب لوگوں کی توجہات کا مرکز بنتا جا رہا ہے۔

عملی اقدامات

ملت اسلامیہ ہند کے اندر عرصہ سے یہ تڑپ رہی ہے کہ وہ اپنے دین اور معاشی امور کو اسلامی بنیادوں پر استوار کرے۔ آزادی کے بعد مفتی کفایت اللہؒ مولانا حسین احمد

مدنی اور کچھ دیگر علماء نے مل کر غیر سودی قرضہ اور باہمی تعاون کی ایک تفصیلی اسکیم مرتب کی جس کے نتیجہ میں دیوبند اور بعض دوسرے مقامات پر اس طرح کے عملی تجربے شروع ہوئے اس وقت دیوبند، سہارنپور، نجیب آباد، بہرائچ، خورجہ وغیرہ بہت سی جگہوں پر مسلم فنڈ کے نام سے اس طرح کے ادارے قائم ہیں جو اسلامی بنیادوں پر قرض کا لین دین کرتے ہیں۔ ان کے علاوہ ملک میں اس وقت متعدد ایسے بھی ادارے ہیں جو اسلامی بنیادوں پر سرمایہ کاری کی کوشش کرتے ہیں۔ مثلاً الامین اسلامک انوسٹمنٹ، بنگلور، بیت النصر اور برکت انوسٹمنٹ، گروپ بمبئی آل انڈیا کونسل آف مسلم اکنامک اپلفٹمنٹ (AICMEU) بمبئی۔ مرکز انوسٹمنٹ، حیدرآباد وغیرہ علم کی قلت، تجربات کی کمی اور کبھی کبھار نیتوں کے فتور سے اس طرح کے بعض اداروں کی سرگرمیاں مشکوک و مشتبہ بھی ہوگئی ہیں اور کبھی ناکامی سے دوچار بھی ہوئی ہیں۔ دراصل جب تک قوت نافذہ رکھنے والے کسی ادارے کی طرف سے ان مختلف مالیاتی و سرمایہ کاری کے اسلامی اداروں کو منظم، مربوط کرنے اور ان کی نگرانی کرنے کی سعی نہیں ہوتی اسی طرح کے اندیشے ہمیشہ قائم رہیں گے۔

اسلامی فقہ اکیڈمی (ہند) نے اپنے مختلف سمیناروں میں موجودہ بینکنگ اور سرمایہ کاری کے قوانین اور مروجہ طریقہ کار کو اپنی بحث کا موضوع بنایا ہے تاکہ اسلامی بنیادوں پر اس ملک میں بینک اور سرمایہ کاری کا کوئی تسلی بخش راستہ نکل سکے۔ لیکن اس میں ابھی کامیابی نہیں ہوسکی ہے۔ بہرحال حکومت ہند کی اس وقت بدلتی ہوئی پالیسیوں اور آزادروی (Liberalisation) عالمیت (Globalisation) اور کھلی روش (Openness) کے نتیجہ میں یہ توقع پیدا ہوئی ہے کہ اس سے اندرون ملک یا باہر ملکوں کے اشتراک سے اسلامی بینکنگ اور سرمایہ کاری کی راہ ہموار ہوگی اور اسلامی معاشیات سے متعلق فکری و نظری سطح پر ہی نہیں بلکہ عملی دنیا میں ہندوستان کا گرانقدر حصہ ہوگا۔

خاتمۂ کلام

ہندوستانی مسلمانوں نے وسائل کی قلت اور اقتدار سے محرومی کے باوجود اسلامی معاشیات کے میدان میں جو کارنامے انجام دیئے ہیں وہ بہت سے ان مسلم ملکوں کی مشترکہ کوششوں سے کہیں زیادہ ہیں جہاں انھیں اقتدار اور ہر طرح کی سہولتیں دستیاب ہیں۔ اسلامی

معاشیات نے اب ایک مستقل علم کی حیثیت اختیار کرلی ہے، جس طرح دیگر علوم اسلامیہ کی آبیاری دینی مدارس سے ہوتی رہی ہے، ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ اس علم کو بھی ان کی سرپرستی حاصل ہو۔ اس ضروری اور مفید علم کو ایک اختیاری مضمون کے طور پر یا ازکار رفتہ مضامین کی جگہ داخل نصاب کیا جاسکتا ہے۔ اس علم میں کوئی قابل اعتماد کام اسی وقت کیا جاسکتا ہے جبکہ آدمی کو اسلام کے بنیادی مآخذ کا اچھی طرح علم ہو۔ اس علم کا آغاز ہندوستان میں علماء کرام کے مبارک ہاتھوں ہوا، لیکن اس وقت اس میدان میں کام کرنے والے ایسے اشخاص بہت کم ہیں جنھیں اسلامی مآخذ کا براہِ راست علم ہو۔ اختصاص (Specialisation) کے اس دور میں کئی علوم میں ایک ساتھ ملکہ دشوار بھی ہے۔ دینی مدارس کے نصاب میں معاشیات کو جگہ دینے کے علاوہ مذکورہ بالا نقص کی کچھ تلافی یوں بھی ہوسکتی ہے کہ علماء کرام مختلف معاشی تصورات مثلاً قیمت، ربح، عناصر پیداوار، تجارت وصنعت تقسیم دولت وغیرہ پر مشتمل ایسے مجموعے تیار کریں جو قرآن وحدیث اور فقہی لٹریچر سے ماخوذ ہوں۔ یہ مجموعے ایسے جامع ومانع ہوں۔ جو معاشیات کے طالب علموں کو بے نیاز کردیں۔ مذکورہ بالا معاشی تصورات کو اختصاص کی سند دینے کے لیے مقالہ نویسی کا موضوع بھی بنایا جاسکتا ہے۔ اس کے علاوہ معاشی فتاوے کا مجموعہ اور اسلام نے لین دین کے جو اصول وقواعد دیئے ہیں اور جن کو ہم صرف روایتی انداز میں پڑھنے تک محدود رکھتے ہیں ان کے مجموعے کی تیاری نیز عصر حاضر میں ان کی تطبیق کے امکانات پر تحریروں سے بھی اسلامی معاشیات کی بڑی خدمت ہوسکتی ہے۔

اس وقت بہت سے معاشی معاملات نے بڑی پیچیدہ شکلیں اختیار کرلی ہیں جو ماہرین شریعت کی اجتہادی رہنمائی کے طالب ہیں۔ مشترکہ سرمایہ کی پبلک کمپنیاں اور ان کی مختلف سرگرمیاں، بیرونی تجارت، بین الاقوامی مالی نظام وغیرہ ہر ایک کے تعلق سے کچھ مسائل پیدا ہوگئے ہیں جو شرعی حل چاہتے ہیں۔ اس سلسلہ میں بھی علماء اگر ان معاشی معاملات کے ماہرین سے ان کی معاصر نوعیت اچھی طرح سمجھ کر کوئی حل پیش کریں تو اسلامی معاشیات کے سلسلہ میں ہندوستانی علماء کی یہ بہت بڑی خدمت ہوگی اور وہ زریں سلسلہ جاری رہ سکے گا جس کا آغاز ماضی میں ہمارے علماء نے کیا تھا۔ وباللہ التوفیق وھو یہدی الی سواء السبیل، وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین۔

حواشی وتعلیقات

۱؎ صدیقی، محمد نجات اللہ Contemporary Literature on Islamic Economics. JEDDAH, ICRIE 1978

۲؎ خاں، محمد اکرم Islamic Economics – Annoted Sources in English and Urdu LEICESTER, Islamic Faundation, 1983.

۳؎ مثلاً ندوی، عبدالسلام، "تحریم سود" معارف (اعظم گڑھ) جولائی-ستمبر ۱۹۲۴-جلد ۱۴ شمارہ ۱-۳۔

۴؎ مثلاً نذیر احمد "اصول تقسیم دولت اور اسلام" معارف (اعظم گڑھ) اگست ۱۹۲۴ جلد ۱۴ شمارہ ۲ ص ۱۳۰-۱۳۲

– رضوی، سید زاہد قیصر، "اسلام میں دولت وافلاس کا توازن" برہان (دہلی) فروری ۱۹۴۴-جلد ۱۳، شمارہ ۲ صفحات ۱۲۳– ۱۵۰۔

– عبدالرزاق، محمد "اسلامی قانون وراثت کی خصوصیات" معارف (اعظم گڑھ) جولائی ۱۹۲۴ صفحات ۳۰– ۳۶۔

– ندوی، مسعود عالم، اشتراکیت اور اسلام، کراچی مکتبہ چراغ راہ ۱۹۴۹ ص ۸۰

– صدیقی، محمد مظہر الدین۔ ہیگل، مارکس اور نظام اسلام، پٹھان کوٹ ۱۹۴۳ء۔ ص ۲۲۰

– شمسی، سید مغنی الدین "تحریک سوشلزم پر ایک نظر" برہان، اگست ۱۹۳۹ء، نومبر ۱۹۳۹ء، جلد ۳ شمارہ ۵، ۲

۵؎ مثلاً سیوہاروی، محمد حفظ الرحمٰن، اسلام کا اقتصادی نظام – دہلی۔ ندوۃ المصنفین ۱۹۴۲ء ص ۳۵۹

– گیلانی، سید مناظر احسن، اسلامی معاشیات۔ کراچی، شیخ شوکت علی اینڈ سنس ۱۹۴۷ء ص ۲۳۵

– یوسف الدین، محمد، اسلام کے معاشی نظریات حیدرآباد طبع دوم ۱۹۵۰ دو جلدیں ص ۵۶۷

۶؎ حمید اللہ، محمد، انجمنہائے قرضۂ بے سود" معارف (اعظم گڑھ) مارچ ۱۹۴۴ جلد ۵۳ شمارہ ۳ صفحات ۲۱۱-۲۱۶

– صدیقی، نعیم "اسلامی اصول پر بنکنگ" چراغ راہ (کراچی) نومبر– دسمبر ۱۹۴۸-جلد ۱۰، ۱۱، ۱۲

۷؎ مثلاً۔ رفعت، سید مبارز الدین "معاشیات پر ابن خلدون کے خیالات" معارف (اعظم گڑھ) جولائی، اگست ۱۹۳۷ جلد ۴۰، شمارہ ۱-۲ صفحات ۱۶-۲۸، ۸۵-۹۵۔

– عبدالقادر، محمد "ابن خلدون کے معاشی خیالات" معارف (اعظم گڑھ) دسمبر ۱۹۴۲، جلد ۵۰ شمارہ ۶ ص ۴۳۳-۴۴۱

– عبدالقادر، محمد "The Social and Political Ideas of Ibn Khaldun" Indian Journal of Political Sciences, (Delhi) July-Sept. 1941 Vol 3, No, 2.

۸ ان حضرات گرامی کی تصنیفات کے لیے ڈاکٹر محمد نجات اللہ صدیقی اور محمد اکرم خاں کی کتابیات (Bibl-iographies) ملاحظہ ہو جن کا اوپر ذکر آچکا ہے۔

۹ قریشی، انور اقبال Islam and Theory of Interest
Lahore: Sh. M. Ashraf 1974 (originally published in 1946) PP. 220

۱۰ ڈاکٹر محمد نجات اللہ صدیقی کی بعض اہم تصنیفات درج ذیل ہیں۔
— غیر سودی بینک کاری، لاہور اسلامک پبلیکیشنز ۱۹۶۹ ص ۲۲۴
— اسلام کا نظریہ ملکیت لاہور، اسلامک پبلیکیشنز ۱۹۶۸ ص ۳۰۳
— انشورنس اسلامی معیشت میں دہلی۔ اسلام اینڈ موڈرن ایج سوسائٹی ۱۹۷۵ ص ۹۵
Recent works on History of Economic Thought in Islam Asurvey. Jeddah, ICRIE 1982, 60 PP

۱۱ فریدی، فضل الرحمٰن Essays in Islamic Economic Analysis
N. Delhi, Genuine Publication 1991, 246 PP.
Aspects of Islamic Economics and the Economy of Indian Muslim - N. Delhi, Genuine Publications, 1993, 286 PP.
Islamic Principles of Business Organisation and Management: New Delhi, Qazi Publishers 1995, 159 PP.
The Principless of Islamic Economics and the State of Indian Economy. Aligarh, Indian Association for Islamic Economics, 1995, 144 PP.

۱۲ گنوری، فضل الرحمٰن، تجارتی سود تاریخی اور فقہی نقطۂ نظر سے، علی گڑھ، مسلم یونیورسٹی ۱۹۶۷ ص ۱۶۶

۱۳ لالی والا، جعفر حسین "Inflation in Muslim Countries - Implication for an Islamic Economy" in M. Arif (Editor) Monetary and Fiscal Economies Jeddah ICRIE 1982. PP. 269-284

۱۴ حسن، زبیر۔ "Distributional Equality in Islam"

in Munawar Iqbal (ed) Distributing Justice and need fulfilment in an Islamic Economy, Islamabad IIIE 1986. PP. 25-54

۱۵۔ نجم الحسن Social Security System of Islam special Reference to Zakah. Jeddah ICRIE 1984 157 PP

۱۶۔ احمد، محفوظ "Distributive Justice and Fiscal and Monetery Economics in Islam" Mohammad Arif (ed) op.cit. PP 311-326

۱۷۔ احمد، اوصاف Contemporary Practices of Islamic Financing Techniques. Jeddah, IRTI/IDB 1993, 75 PP.

۱۸۔ کھرپی، بادل "Theory of Growth of a Firm in Zero Intrest Rate Economy", Jeddah, CRIE, 1984, 68 PP

_ "A Micro-Model of the Islamic Tax System" Indian Economic Review vol. XV, No. 1

۱۹۔ اصلاحی، عبدالعظیم Economic Concepts of Ibn Taimiyah Leicester, Islamic Foundation 1988, 286 PP.

۲۰۔ صدیقی، محمد نجات اللہ "Introduction" to Economic Concepts of Ibn Taimiyah op.cit P 22.

۲۱۔ خان، جاوید احمد Islamic Economics and Finance, London, Mansell Publishing Limited, 1955, 157 PP.

۲۲۔ اعظمی، صباح الدین Abu Yusuf's Contribution to the Theory of Public Finance, Aligarh, Muslim University 1996, 135 PP. (Unpublished)

۲۳۔ اصلاحی، عبدالعظیم History of Economic Thought in Islam – A Bibliography. Jeddah, Centre for Research in Islamic Economics 1996. 32 pp.

۲۴۔ خان، عبدالرزاق (مرتب) اسلامی اشتراکیت، حیدرآباد، بدون تاریخ صفحات ۳-۴

ترجمہ وتلخیص

تفسیر خازن اور اسرائیلی روایات

ڈاکٹر عیادۃ بن ایوب الکبیسی

ترجمہ وتلخیص: الطاف احمد اعظمی

مصنف کا مختصر تعارف[1]

امام خازن کا نام علی، کنیت ابوالحسن اور لقب علاء الدین تھا۔ آپ کے والد کا نام محمد تھا۔ پورا سلسلۂ نسب یوں ہے علی بن محمد بن عمر بن خلیل الشیحی[2] البغدادی، الصوفی۔ چونکہ آپ کتب خانہ خانقاہِ سمیساطیہ[3] دمشق کے ذمہ دار تھے اسی مناسبت سے آپ خازن کے

---

[1] تفصیلی حالات کے لیے دیکھئے: الدرر الکامنہ فی اعیان المائۃ الثامنہ، ابن حجر عسقلانی مطبعۃ دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدرآباد ۱۳۴۸ھ طبع اول ۳/۹۷، ہدیۃ العارفین اسماء المولفین وآثار المصنفین، اسماعیل پاشا بغدادی طبع استنبول ۱/۷۱۸۔ کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون، حاجی خلیفہ طبع استنبول ۱۹۴۱ء ۲/۱۵۴، شذرات الذہب فی اخبار من ذہب، ابن العماد حنبلی مکتبۃ القدسی قاہرہ ۱۳۵۰ھ ۶/۱۳۱۔ طبقات المفسرین شمس الدین داؤدی، دار الکتب العلمیۃ، بیروت ۲/۲۲۲، معجم المفسرین، عادل نویہض موسسۃ النویہض الثقافیہ ۱۹۸۶ء طبع دوم ۱/۳۷۹ الاعلام، خیر الدین الزرکلی ۵/۱۵۶، معجم المولفین عمر رضا کحالہ مطبعۃ الترکی دمشق ۱۹۶۰ء ۷/۱۷۷-۱۷۸، نیل السائرین فی طبقات المفسرین، محمد طاہر فتح خیر دار القرآن پاکستان ص۱۷۷، معجم المطبوعات ۸۰۹، فہرست الکتب خانہ ۱/۴۲۸، برنامج المکتبۃ العبدیۃ ۱۳۵، تاریخ علماء بغداد ۱۵۱، ۱۵۲

[2] الشیحی، حلب کے ایک قریہ "الشیحۃ" کی طرف نسبت ہے اور بھی چند عظیم شخصیتیں اس قریہ کی طرف منسوب ہیں۔ دیکھئے معجم البلدان ۳/۳۷۹۔

[3] سمیساطیہ کی نسبت ابوالقاسم علی بن محمد بن یحییٰ السلمی السمیساطی کی طرف ہے جو دمشق کے عالمین میں شمار ہوتے تھے اور جنھوں نے یہ خانقاہ وقف کی تھی۔ سمیساط، ملطیہ اور قلعۃ الروم کے درمیان دریائے فرات پر واقع ایک قلعہ کا نام ہے۔ دیکھئے الدارس فی تاریخ المدارس ۲/۱۵۱۔ عبدالقادر نعیمی دمشقی تحقیق جعفر حسنی دار الکتب الجدید ۱۹۸۱ء طبع اول۔

نام سے مشہور ہوئے۔

آپ کی پیدائش بغداد میں ۶۷۸ھ میں ہوئی۔ وہیں ابتدائی تعلیم حاصل کی۔ پھر وہیں کے بعض علماء سے حدیث کا سماع بھی کیا۔ مزید تحصیل علم کے لیے دمشق کی جانب عازمِ سفر ہوئے۔

آپ مسلکاً شافعی تھے۔ فقہ، تاریخ، تفسیر اور حدیث میں آپ کو یدِطولیٰ حاصل تھا۔ آپ کے تذکرہ نگاروں کے بیان کے مطابق آپ صوفی، خوش اخلاق، ہنس مکھ اور ملنسار تھے۔

۷۴۱ھ میں آپ نے شہر حلب میں وفات پائی۔ اللہ آپ کو غریقِ رحمت کرے۔ آمین۔

تصانیف

ابن قاضی شہبہ کہتے ہیں "آپ کا شمار اصحاب علم میں ہوتا ہے۔ آپ نے کئی کتابیں لکھی ہیں" پھر انھوں نے آپ کی بعض تصانیف کا تذکرہ کیا۔

آپ نے مختلف علوم وفنون پر متعدد کتابیں تصنیف کی ہیں جن میں سیرت، فقہ، حدیث اور تفسیر شامل ہیں۔ آپ کی سب سے مشہور تصنیف "الروض والحدائق فی سیرۃ خیر الخلائق صلی اللہ علیہ وسلم" ہے جس کا تذکرہ آپ کے سوانح نگاروں نے بڑے اہتمام سے کیا ہے۔ یہ فن سیرت کی ایک مبسوط کتاب ہے۔

۲۔ عدۃ الافہام فی معانی التنزیل۔ یہ ابوبکر شاشی کی کتاب "العمدۃ" کی شرح ہے۔

۳۔ لباب التاویل فی معانی التنزیل۔ یہ تفسیر خازن کے نام سے مشہور ہے۔ اس کی تالیف ۴ رمضان ۷۲۵ھ میں تکمیل کو پہنچی۔

۴۔ مقبول المنقول من علمی الجدل والاصول۔ یہ حدیث کے موضوع پر ایک بڑی کتاب ہے۔ جو دس جلدوں میں ہے۔ اس میں آپ نے مسند شافعی، مسند احمد، صحاح ستہ، موطا امام مالک اور سنن دارقطنی کی روایات جمع کی ہیں اور انھیں ابواب کے لحاظ سے مرتب کیا ہے۔

لہ ہدیۃ العارفین میں اس کا یہی نام مذکور ہے۔ دیکھئے جلد ۱/۷۱۸۔ معجم المولفین میں اس کا نام یوں بیان کیا گیا ہے۔ الروض والحدائق فی تہذیب سیرۃ خیر الخلائق محمد المصطفی سید اہل الصدق والوفاء۔ دیکھئے: جلد ۷/۱۷۷

تفسیر خازن کا اسلوب اور خصوصیات

اس تفسیر کا نام "لباب التاویل فی معانی التنزیل" ہے۔ جو تفسیر خازن کے نام سے مشہور ہے۔ مناسب ہوگا کہ اصل موضوع پر آنے سے قبل اس کے چند نمایاں پہلوؤں کا مختصر تذکرہ کر دیا جائے۔

اس تفسیر کے نمایاں پہلوؤں اور خصوصیات کو مندرجہ ذیل نکات میں بیان کیا جا سکتا ہے۔

ا۔ عقیدہ سے متعلق مباحث پر خصوصی توجہ اور اہل سنت کے مسلک کی تائید و حمایت۔

اس کی نمایاں مثالیں یہ ہیں:-

(ا) انبیاء علیہم السلام سے متعلق ہر ایسی چیز کی مدلل تردید کی ہے جو ان کے مرتبۂ عصمت کے منافی ہو۔ مثلاً ان سے گناہ کے صادر ہونے کا وہم[1]۔ چنانچہ انھوں نے تفسیر آیات کے ضمن میں عصمتِ انبیاء کے اثبات میں متعدد فصلیں قائم کی ہیں[2] اور جن چیزوں سے عدم عصمت کا وہم ہو سکتا ہے ان کی توجیہ کی ہے: جیسا کہ انھوں نے حضرت نوح، لوط اور یوسف علیہم السلام کے واقعات میں کیا ہے[3]۔

(ب) گمراہ فرقوں مثلاً معتزلہ، خوارج، مرجئہ اور رافضہ وغیرہ کا ابطال، اور ان کے شبہات [illegible] کی تردید[4]۔

(ج) صفاتِ الٰہی کے ذیل میں سلف اور خلف دونوں کے موقف کا ذکر کر کے سلف کے موقف کی تائید اور اس کے اتباع کی دعوت۔

چنانچہ وہ ایک جگہ لکھتے ہیں: "صفاتِ الٰہی کے سلسلہ میں وارد آیات اور احادیث سے متعلق علماء کے دو موقف رہے ہیں۔

---

[1] مثال کے طور پر ملاحظہ ہو تفسیر خازن مطبعۃ مصطفی البابی الحلبی واولادہ بمصر ۱۹۵۵ء طبع دوم صرف جلد اول میں حسن حلبی کتبی ۱۳۱۷ھ کا ایڈیشن پیش نظر رہا ہے ۳/۲-۱۰۲-۲۳۶

[2] ایضاً ۱/۶۸ ۲/۳۲۹-۳/۵۱-۱۵۲-۲۲۱

[3] ایضاً ۳/۲۳۶، ۲۴۵، ۲۷۳-۲۷۷

[4] ایضاً ۲/۱۶۶، ۲۸۲ اور ۴/۲۸-۲۹

۱۔ امت کے سلف صالحین اور اہل سنت کے تمام نمایاں افراد کا مسلک یہ ہے کہ "صفات الٰہی کے سلسلہ میں جو آیات اور احادیث آئی ہیں ان کے ظاہر پر ایمان لانا ہم پر واجب ہے۔ اور اس حقیقت کے علم کو ہم اللہ اور اس کے رسول پر چھوڑتے ہیں اور یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ حدوث اور حرکت و سکون سے منزّہ ہے۔"

پھر انھوں نے امام زہری، اوزاعی، مالک، ابن مبارک، سفیان ثوری، لیث بن سعد، احمد بن حنبل اور اسحاق بن راہویہ سے نقل کیا ہے کہ وہ سب کہتے تھے، ہم ان آیات واحادیث کو اسی طرح پڑھتے اور مانتے ہیں جیسی یہ وارد ہوئی ہیں۔ ان کی کیفیت میں پڑتے ہیں اور نہ تشبیہ اور تاویل کی کوشش کرتے ہیں۔"

پھر انھوں نے امام زہری، اوزاعی، مالک، ابن مبارک، سفیان ثوری، لیث بن سعد، احمد بن حنبل اور اسحاق بن راہویہ سے نقل کیا ہے کہ وہ سب کہتے تھے، ہم ان آیات واحادیث کو اسی طرح پڑھتے اور مانتے ہیں جیسی یہ وارد ہوئی ہیں۔ ان کی کیفیت میں پڑتے ہیں اور نہ تشبیہ اور تاویل کی کوشش کرتے ہیں۔"

پھر لکھا ہے کہ "یہی اہل سنت اور سلف صالحین کا مسلک ہے۔ اس کے بعد خلف کا مسلک بیان کیا ہے کہ ان کے نزدیک ان آیات واحادیث کی تاویل کی جائے گی۔[۱]

ایک اور جگہ لکھتے ہیں "ہر مسلمان پر واجب ہے کہ کتاب وسنت میں جو کچھ بیان ہوا ہے اسے ویسا ہی تسلیم کرے۔"[۲]

عقائد سے متعلق ان کی بحثوں کا اندازہ ان کے قائم کردہ بعض فصول کے درج ذیل عناوین سے بخوبی کیا جاسکتا ہے۔

(ا) انبیاء کے ذریعہ ظاہر ہونے والے معجزات ان کی صداقت پر دلیل ہیں۔[۳]
(ب) عذاب قبر کا اثبات[۴] (ج) جنت اور جہنم کی ابدیت[۵]
(د) ملائکہ پر انبیاء کی فضیلت اور اس نقطۂ نظر کے مخالفین کا رد[۶]

---

[۱] تفسیر خازن ۱/۱۴۷-۱۴۸
[۲] ایضاً ۳/۲۲
[۳] ایضاً ۲/۲۶۹
[۴] ایضاً ۴/۴۲-۴۴
[۵] ایضاً ۳/۲۵۴
[۶] ایضاً ۳/۲۲۸

(۵) صحابہ کا دفاع اور ان کے فضائل کا بیان[۵۱] وغیرہ۔

۲۔ تفسیر بالروایت کی کثرت اور اس کا اہتمام، یہاں تک کہ شاید ہی کوئی صفحہ کسی حدیث یا صحابی کے اثر سے خالی ہو۔

۳۔ روایت حدیث کا التزام، نیز ان کے احکام کا استنباط، مشکل اور نئے الفاظ کی وضاحت اور ان کے ظاہری تعارض کو دور کرنے کی کوشش[۵۲]

کتب احادیث کا حوالہ دیتے ہوئے آپ اکثر اشارات کا استعمال کرتے ہیں چنانچہ آپ کی تفسیر ق (متفق علیہ) خ (بخاری)، م (مسلم) جیسے اشارات سے بھری ہوئی ہے۔

۴۔ آیات احکام پر خصوصی توجہ۔

امام خازن عموماً فقہی جزئیات اور مسلکی اختلافات میں پڑے بغیر آیات میں مذکور احکام کا خلاصہ بیان کرتے ہیں۔ البتہ کہیں کہیں فقہی مباحث کے لیے فصلیں قائم کرکے مفصل بحث بھی کرتے ہیں[۵۳]

۵۔ تفسیر کی بنیادی کتابوں سے استفادہ اور عظیم مفسرین، محدثین، فقہاء اور ماہرین لغت کی آراء کا تذکرہ۔

چنانچہ آپ نے مفسرین میں سے مجاہد، ثوری، ابن عیینہ، طبری، زمخشری، رازی، ابن عطیہ، قرطبی اور واحدی، محدثین اور فقہاء میں سے۔ زہری، ابن مبارک، خطابی، اوزاعی اور ائمہ اربعہ۔ ابوحنیفہ، مالک، شافعی اور احمد بن حنبل اور ماہرین لغت میں سے زجاج، فراء، ازہری، ابوعبیدہ اور جرجانی کے حوالے کثرت سے دیئے ہیں۔

۶۔ جس آیت کے سلسلہ میں آپ سلف کے اختلافات نقل کرتے ہیں یا مختلف وجوہ بیان کرتے ہیں وہاں ترجیح، تصحیح یا جمع و تطبیق کے اسلوب کو اپناتے ہیں[۵۴] اگرچہ یہ چیز زیادہ نہیں ہے۔

---

۵۱ تفسیر خازن ۳/۱۰۰، ۱۳۹ - ۱۴۰، ۶/۲۱۵ - ۲۱۷

۵۲ ایضاً جلد ۳/۹۸ اور ۱۶۲

۵۳ ایضاً ۱/۱۰۰، ۱۵۷، ۱۷۲، ۲/۲۰-۲۱، ۴۸ - ۵۰، ۳/۳۳، ۳۶

۵۴ ایضاً ۲/۱۷۷، ۱۱۰، ۱۱۱، ۲۱۱، ۳۲۵، ۳۲۶ - ۳/۲۵۹، ۲۶۸، ۲۷۰، ۲۸۹، ۴/۹۲، ۵/۱۴۱

۷۔ بعض مقامات پر آپ نے بہت مفید اور علمی تحقیقات پیش کی ہیں۔ مثلاً۔

(ا) ۹ھ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کو امیر الحج بنا کر بھیجا تھا۔ ان کے روانہ ہو جانے کے بعد سورہ التوبہ نازل ہوئی۔ اس کو حج کے موقع پر تمام لوگوں کے سامنے پڑھ کر سنانے کے لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کو بھیجا۔ اس سے بعض لوگوں نے یہ وہم پیدا کرنے کی کوشش کی ہے کہ حضرت علیؓ کو بھیج کر حضرت ابوبکر کو امارتِ حج سے معزول کیا گیا تھا آپ نے اس وہم کی پرزور تردید کی ہے[۱]

(ب) عَفَا اللّٰهُ عَنْكَ لِمَ اَذِنْتَ لَهُمْ (التوبہ:۴۳) (اے نبی اللہ تمہیں معاف کرے، تم نے انھیں کیوں رخصت دیدی) کے حقیقی مفہوم کی وضاحت کی ہے اور اس سے بعض لوگوں نے انبیاء سے گناہوں کے صادر ہونے کا جو شوشہ چھوڑا ہے اس کی تردید کی ہے[۲]

(ج) فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ اَفَلَا تَعْقِلُوْنَ۔ (یونس:۱۶)

ترجمہ: آخر اس سے پہلے میں ایک عمر تمہارے درمیان گزار چکا ہوں، کیا تم عقل سے کام نہیں لیتے پر آپ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی عمر کی تحقیق کی ہے[۳]

(د) فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ (الانعام:۹۰) (انہی کے راستہ پر تم چلو) سے آپ نے یہ استنباط کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تمام انبیاء سے افضل ہیں[۴]

(ہ) فَاِنْ كُنْتَ فِيْ شَكٍّ مِّمَّا اَنْزَلْنَا اِلَيْكَ (یونس:۹۴)

(ترجمہ: اب اگر تجھے اس ہدایت کی طرف سے کچھ بھی شک ہو جو ہم نے تجھ پر نازل کی ہے) کی تفسیر کرتے ہوئے اس وہم کا ازالہ کیا ہے کہ (نعوذ باللہ) نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآن کے کلام الٰہی ہونے میں شک ہو سکتا ہے[۵]

(و) اس بات کی تحقیق کی ہے کہ صدر رحمی سے عمر میں اضافہ ہوتا ہے اور اس سلسلہ میں علماء کا صحیح ترین قول کیا ہے اس کی وضاحت کی ہے[۶]

(ز) يٰٓاَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ اَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ (التحریم:۱)

---

[۱] تفہیمات، جلد ۳/ ۵۹
[۲] ایضاً ۲/ ۱۰۲ - ۱۰۳
[۳] ایضاً ۳/ ۱۸۰
[۴] ایضاً ۲/ ۱۵۷
[۵] ایضاً ۳/ ۲۱
[۶] ایضاً ۴/ ۲۷

(ترجمہ: اے نبی! تم کیوں اس چیز کو حرام کرتے ہو جو اللہ نے تمہارے لیے حلال کی ہے۔)
کی صحیح توجیہ کرتے ہوئے اس بات کی تحقیق کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو مطلع کرنے والی زوجہ مطہرہ کون تھیں؟[1]

تفسیر خازن کا دامن ایسے بے شمار موتیوں سے آراستہ ہے[2]

۸۔ بعض آیتوں کی تفسیر میں بعض مفسرین کی غلطیوں کی نشان دہی اور ان آیات کی صحیح توجیہ۔

امام رازی اور زمخشری نے غرق فرعون کے واقعہ میں حدیث

عن ابن عباس رضی اللہ عنہما	ابن عباسؓ سے روایت کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم
قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ	نے فرمایا۔ مجھ سے جبرئیل نے کہا کہ اگر آپ
وسلم قال لی جبرئیل۔ لو رایتنی و انا	نے مجھے اس وقت دیکھا ہوتا جب میں
اخذ من حال البحر فادسہ فی فی	سمندر سے گیلی مٹی لے کر فرعون کے منہ میں
فرعون مخافۃ ان تدرکہ الرحمۃ[3]	ڈال رہا تھا تاکہ رحمتِ خداوندی اس تک
	نہ پہنچ سکے۔

پر اعتراض کیا ہے کہ یہ بات ناقابلِ فہم اور رحمتِ خداوندی سے بعید ہے۔ امام خازن نے اس بات پر ان دونوں سے مناقشہ کیا ہے اور اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ "یہ حدیث صحیح سند سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ لہٰذا اس پر اعتراض کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ پھر دو فصلوں میں طویل بحث کر کے امام رازی اور زمخشری کی تردید کی ہے اور ان کے اشکالات کو رفع کیا ہے[4]

---

[1] تفسیر خازن ۷/۱۱۴ - ۱۱۶

[2] ایضاً ۴/۱۳۴، ۵/۷۸، ۲/۲۷۴، ۳۴/۲، ۴۱، ۷۳، ۶/۶۴، ۱۵۸، ۲/۱۷۷، ۳/۲۱۰، ۶۰، ۲۶۰ وغیرہ

[3] اس حدیث کو امام احمد نے مسند میں نمبر ۲۱۴۴ اور ۲۲۰۳، طبرانی نے المعجم الکبیر میں نمبر ۱۲۹۳۲ اور ترمذی نے ۵/۲۸۷ میں درج کیا ہے اور کہا ہے۔ ھٰذا حدیث حسن (استاذ احمد شاکر نے اس کی تصحیح کی ہے)

[4] دیکھئے تفسیر خازن ۳/۲۰۶ - ۲۰۹ اس مسئلہ کی مزید وضاحت کے لیے ملاحظہ ہو وہ فائدہ جو ہم نے تفسیر ابن ابی حاتم رازی سورۃ یونس کی تحقیق کرتے ہوئے اس پر لکھا ہے۔

عوج بن عنق کی لمبائی کے متعلق انھوں نے ایک روایت امام بغوی سے نقل کی ہے لیکن ساتھ ہی یہ بھی لکھا ہے کہ یہ بات قابل غور ہے اس لیے کہ حضرت آدم علیہ السلام کی لمبائی ساٹھ گز تھی جیسا کہ صحیح احادیث میں تذکرہ ملتا ہے[1]

اسی طرح بابل کی وجہ تسمیہ کے متعلق انھوں نے امام بغوی سے نقل کیا ہے کہ جب وہ عظیم الشان بلند و بالا عمارت منہدم ہوگئی جسے نمرود بن کنعان نے آسمان تک پہنچنے کے لیے تعمیر کیا تھا تو اس کی دہشت سے لوگوں کی زبانیں خلط ملط ہوگئیں حالانکہ اس سے پہلے لوگ سریانی زبان استعمال کرتے تھے۔

یہ روایت نقل کرنے کے بعد انھوں نے لکھا ہے: "میرے نزدیک امام بغوی کی یہ بات صحیح نہیں ہے۔ اس لیے کہ صالح علیہ السلام کا دور ان سے پہلے کا ہے اور ان کی زبان عربی تھی اور اہل یمن بھی عرب ہی تھے۔ انہی میں سے ایک قبیلہ "جرہم" بھی ہے جن کے درمیان حضرت اسماعیل علیہ السلام نے پرورش پائی اور عربی زبان سیکھی۔ نیز حضرت ابراہیم علیہ السلام سے قبل کے بعض عربی قبائل جو "طسم وجدیس" کے نام سے جانے جاتے ہیں یہ سب عربی ہی میں گفتگو کیا کرتے تھے"[2]

۹۔ انھوں نے ایسی آیات پر خصوصی توجہ دی ہے جو اخلاق کو جلا بخشنے والی، عزائم کو تقویت پہنچانے والی، دنیا سے بے رغبتی اور آخرت کی محبت پیدا کرنے والی ہیں اور اللہ تعالیٰ اور یوم آخرت کی یاد دہانی کراتی ہیں۔ کیونکہ وہ ایک بے مثال واعظ تھے۔ اسی لیے اکثر وہ فقر و زہد پر مبنی اشعار سے بھی استشہاد کرتے ہیں اور حسن بصری اور دیگر صوفیاء کے اقوال بھی نقل کرتے ہیں۔ اس طرح ان کی یہ تفسیر قرآن کے مقصدِ نزول یعنی ہدایت سے پوری طرح ہم آہنگ ہو جاتی ہے۔

۱۰۔ آیت سے متعلق ایسی بہت سی بحثیں جو اصلاً تفسیر میں داخل نہیں ہیں لیکن اضافی فائدہ رکھتی ہیں انھیں امام خازن نے مختلف فصلوں کے تحت ذکر کیا ہے۔ درحقیقت یہ بہت کارآمد علمی مباحث ہیں جو ان کی تفسیر میں جا بجا پائے جاتے ہیں اور کہیں مختصر ہیں تو کہیں طویل اور کہیں متوسط، مناسب ہوگا کہ انھیں تفسیر سے الگ کرکے مزید علمی تحقیق کے بعد الگ

---

[1] تفسیر خازن ۲/۲۵ [2] ایضاً ۴/۸۶

سے شائع کر دیا جائے[1]

۱۱۔ بہت سی اسرائیلی روایات کی انھوں نے بھرپور تردید کی ہے۔ شیخ زرقانی لکھتے ہیں: "تفسیر خازن کی خصوصیات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ وہ اسرائیلی واقعات ذکر کرنے کے بعد یہ بھی واضح کر دیتے ہیں کہ اس میں سے کون سی باتیں غلط ہیں تاکہ کوئی شخص غلط فہمی میں مبتلا نہ ہو جائے"[2] میرے نزدیک اگر امام خازن اپنی تفسیر میں ہر جگہ یہی اسلوب اپناتے تو یہ ایک بہترین تفسیر ہوتی۔

۱۲۔ تفسیر کے ضمن میں انھوں نے بعض علوم قرآنی مثلاً ناسخ و منسوخ، اختلافاتِ قراءات[3] اور اسبابِ نزول[4] وغیرہ[5] کو بھی پورے اہتمام سے بیان کیا ہے۔ خاص طور پر ہر سورہ کے شروع میں انھوں نے اسبابِ نزول سے بحث کی ہے اور ناسخ و منسوخ کی وضاحت کے لیے بسا اوقات مستقل فصلیں بھی قائم کی ہیں[6]

علوم القرآن سے متعلق بعض بحثیں انھوں نے اپنے مقدمۂ تفسیر میں بھی چھیڑی ہیں جیسے جمع و تدوین قرآن، قرآن کی ترتیبِ نزولی، قرآن کے "سات حروف" میں نازل ہونے کا مفہوم اور تفسیر اور تاویل کے معانی وغیرہ[7]

۱۳۔ اس تفسیر میں مباحث کی ترتیب عمدہ، اندازِ بیان دلکش اور زبان انتہائی سلیس مختصر اور واضح ہے۔

۱۴۔ آپ نے امام بغوی کی تفسیر "معالم التنزیل" کو اس کی جلالتِ شان کی وجہ سے اپنی تفسیر کی بنیاد بنایا ہے اور اس تفسیر کے تمام نادر اور بیش قیمت موتی چن کر اپنی تفسیر میں جمع کر لیے ہیں۔ لیکن یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ آپ نے صرف اس کی تلخیص کی ہے اور اس کی عبارتیں جوں کی توں نقل کر دی ہیں۔ کیوں کہ آپ نے نہ صرف اپنی جانب سے اس پر بیش بہا اضافے کیے ہیں اور جا بجا نوٹ لگائے ہیں بلکہ دیگر مفسرین کی علمی تحقیقات کو بھی اس میں شامل کیا ہے۔

---

[1] تفسیر خازن: ۱/۱۲۰، ۱۹۹، ۳۰۳، ۳۴۲/۲، ۵۰/۳، ۱۵۷، ۱۰۰/۵، ۱۳۲/۷، ۲۷۲ - ۲۷۵

[2] دیکھیے مناہل العرفان فی علوم القرآن، عبدالعظیم الزرقانی، مطبعۃ عیسی البابی الحلبی و شرکاہ، طبع سوم ۶۹/۲

[3] دیکھیے تفسیر خازن ۲/۳۲۶، ۹۲/۳، ۱۱۸/۵ [4] ایضاً ۲/۱۶، ۳/۵۳، ۶۹، ۶/۱۷۵ اور ۲۲۵ [5] ایضاً ۳/۵۶

[6] ایضاً ۲/۵، ۵۵، ۵۰، ۱۴۵، ۶/۱۷۳ [7] دیکھیے مقدمہ تفسیر

اس بات کی تائید ہر وہ شخص کرے گا جس کے پیشِ نظر دونوں تفسیریں ہوں۔
یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ تفسیر بغوی تفسیر بالروایۃ میں شمار ہوتی ہے جب کہ تفسیر خازن کا شمار تفسیر بالدرایۃ میں ہوتا ہے۔
۱۵۔ یہ تفسیر پورے قرآن مجید کی ہے۔
۱۶۔ اس میں ان تمام شرائط کی پاسداری بدرجہ اتم کی گئی ہے۔ جو تفسیر بالرائے کے لیے ضروری ہیں[۱] ساتھ ہی وہ احادیث و آثار کا ایک بڑا ذخیرہ بھی اپنے اندر سموئے ہوئے ہے۔

اسرائیلی روایات کے سلسلہ میں امام خازن کا موقف

اسرائیلی روایت ہر اس قصہ یا حادثہ کو کہتے ہیں جسے اسلامی مآخذ کے بجائے یہودی نصرانی یا کسی اور مذہب وجماعت کے مآخذ سے نقل کیا جائے[۲]
اس تفسیر کی بیشتر روایات کا تعلق چونکہ یہودی مآخذ سے ہے۔ لہٰذا تغلیباً ان سب پر اسرائیلیات کا اطلاق ہوتا ہے[۳]
اسرائیلی روایات کو تقریباً تمام ہی اکابر مفسرین نے نقل کیا ہے۔ جیسے ابن جریر طبری ابواللیث سمرقندی، ابواسحاق ثعلبی، واحدی، ابومحمد بغوی، جاراللہ زمخشری، ابن عطیہ اندلسی، ابوعبداللہ قرطبی، یہاں تک کہ ابن ابی حاتم رازی بھی ان میں شامل ہیں۔ اگرچہ یہ ان کے یہاں نسبۃً کم ہیں۔ اسی طرح ابوعبدالرحمٰن سیوطی، خطیب شربینی، سید رشید رضا، یہاں تک کہ ابن کثیر، ابوالسعود، اور آلوسی تک اس سے محفوظ نہیں اگرچہ کہ ایسی روایات نسبۃً انھوں نے کم نقل کی ہیں۔

---

[۱] دیکھئے مباحث فی علوم القرآن۔ ڈاکٹر صبحی صالح دارالعلم للملایین بیروت طبع چہارم ص ۲۹۲۔۲۹۳۔ ان شرائط کو جاننے کے لیے دیکھئے۔ البرہان فی علوم القرآن للزرکشی ۲/۱۵۶-۱۶۱

[۲] دیکھئے الاسرائیلیات فی التفسیر والحدیث۔ ڈاکٹر محمد حسین ذہبی۔ دارالتوفیق النموذجیہ قاہرہ ۱۹۸۶ء طبع سوم ص ۱۳
ودر الاسرائیلیات والموضوعات فی کتب التفسیر۔ ڈاکٹر محمد ابوشہبہ مجمع البحوث الاسلامیہ قاہرہ ص ۲۱۔ التفسیر والمفسرون ڈاکٹر محمد حسین ذہبی۔ داراحیاء التراث العربی۔ بیروت۔ ۱/۱۶۵

[۳] الاسرائیلیات فی التفسیر والحدیث ص ۱۵

ڈاکٹر ذہبی کہتے ہیں "اگر میں یہ کہوں تو بے جا نہ ہوگا اور نہ ہی اس میں کسی قسم کا مبالغہ ہے کہ تمام ہی تفسیروں میں اسرائیلی روایات موجود ہیں۔ کسی میں کم ہیں اور کسی میں زیادہ بعض نے انھیں نقل کر کے ان پر تنقید کی ہے اور بعض خاموشی سے گزر گئے ہیں[1]

امام خازن کے یہاں اسرائیلی روایات بڑی تعداد میں ہیں۔ لیکن ساتھ ہی ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ انھوں نے متعدد ایسی روایات کی تردید کی ہے جو عقیدہ سے متعلق ہیں جبکہ دیگر مفسرین خاموشی کے ساتھ انھیں نقل کرتے چلے گئے ہیں۔

اگر ہم اس بات کو پیشِ نظر رکھیں کہ تمام اسرائیلی روایات اپنی زہرناکی اور خطرناکی کے لحاظ سے یکساں نہیں ہیں اور ان میں سے جو عقائد سے متعلق نہیں ہیں بلکہ بعض مجمل آیات کی تشریح یا بعض واقعات کی تفصیل بیان کرتی ہیں انھیں ان روایات کے برابر نہیں قرار دیا جا سکتا جو عقائد سے متعلق ہیں اور جن کے وضع کرنے کا مقصد ہی یہ ہے کہ عقائد و شریعت اسلامیہ کی عمارت کو زمیں بوس کر دیا جائے۔ تفسیر خازن اس پہلو سے بعض ان تفاسیر سے بہت بہتر ہے جن میں مفسرین نے اسرائیلی روایات کو نقل تو کر دیا ہے لیکن ان کی تردید ضروری نہیں سمجھی۔ کیونکہ امام خازن ایسی روایات ذکر کرنے کے بعد ان پر تنقید کرتے ہیں اور انھیں باطل قرار دیتے ہوئے متعلقہ آیات کی صحیح تفسیر کرتے ہیں۔ تفسیر خازن میں ایسی بہت سی مثالیں ہیں۔ ان میں سے چند کا یہاں تذکرہ کیا جاتا ہے۔

الف۔ قصۂ داؤد علیہ السلام

ایسی اسرائیلی روایات بڑی تعداد میں ہیں جن میں انبیاء علیہم السلام پر افتراء پردازی کی گئی ہے۔ مثلاً حضرت داؤد اور سلیمان علیہما السلام کے متعلق من گھڑت روایات جن کے ذریعہ یہود نے ان پر طرح طرح کی الزام تراشیاں کی ہیں۔ امام خازن نے اپنی تفسیر میں ایسی بہت سی روایات نقل کی ہیں جن سے حضرت داؤد علیہ السلام کی کردار کشی ہوتی ہے اور ان کی عصمت پر حرف آتا ہے۔ مثلاً اس شیطان کا قصہ جو ان کے سامنے کبوتر کی شکل میں ظاہر ہوا۔ اس کے دونوں بازو موتی اور زبرجد کے تھے۔ اس نے اڑان بھری اور

---

[1] الاسرائیلیات فی التفسیر والحدیث ص ۹۶

آپ کے قدموں پر آگرا۔ اس کی خوبصورتی میں محو ہو کر آپ نماز سے غافل ہو گئے۔

اسی طرح اوریا کی بیوی کا واقعہ جس پر ایک مرتبہ اتفاقاً آپ کی نظر پڑ گئی تو آپ اس کے حسن پر فریفتہ ہو گئے اور آپ نے ایسی چال چلی کہ اس کا شوہر جنگ میں مارا گیا۔ اس کے بعد آپ نے اس کی بیوی کو جس کے حسن نے آپ کا دل موہ لیا تھا اپنے حبالۂ عقد میں لے لیا۔ ان اسرائیلی روایات کو انھوں نے سورہ ص کی آیات ۲۱ تا ۲۳ هَلْ اَتٰكَ نَبَؤُا الْخَصْمِ اِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ ۝ ..... الخ کی تفسیر میں ذکر کیا ہے۔ اس کے بعد ایک فصل قائم کی ہے۔ "فی تنزیہ داؤد علیہ السلام عما لا یلیق بہ وما ینسب الیہ" (حضرت داؤد علیہ السلام کی برأت ان کی جانب منسوب، بعض نازیبا واقعات سے) اس کے تحت لکھتے ہیں: "جان لو کہ جسے اللہ تعالیٰ نبوت کے لیے منتخب کر لیتا ہے منصبِ رسالت کے ذریعہ اس کی عزت افزائی کرتا ہے۔ وحی کی امانت اس کے سپرد کرتا ہے۔ تبلیغ رسالت کے لیے اسے اپنے اور اپنی مخلوق کے درمیان واسطہ بناتا ہے۔ اس کی جانب ایسی اشیا منسوب کرنا صحیح نہیں جو اگر کسی عام انسان کی جانب بھی منسوب کر دی جائیں تو اسے بھی ناگوار ہو۔ پھر ایسی بات ایک جلیل القدر پیغمبر کی جانب منسوب کرنا کیونکر صحیح ہو سکتا ہے؟"

پھر حضرت علی بن ابی طالبؓ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "جو شخص داؤد علیہ السلام سے متعلق وہ قصہ بیان کرے گا جسے داستان گو سناتے ہیں تو میں اسے ۱۶۰ کوڑے لگواؤں گا انبیا علیہم السلام پر الزام تراشی کی یہی سزا ہے۔"

اس کے بعد قاضی عیاض کے حوالے سے نقل کیا ہے: "اہل کتاب مورخین نے جو کچھ لکھا ہے اگرچہ بعض مفسرین نے اسے نقل کیا ہے لیکن وہ درخورِ اعتنا نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کی کوئی صراحت کی ہے اور نہ ہی کسی صحیح حدیث میں اس کا تذکرہ ملتا ہے۔ حضرت داؤد علیہ السلام کے واقعہ میں قرآن میں صرف اتنی صراحت ملتی ہے: "وَظَنَّ دَاوٗدُ اَنَّمَا فَتَنّٰهُ" داؤد سمجھ گیا کہ یہ تو دراصل ہم نے اس کی آزمائش کی ہے اور اوریا کے متعلق جو بات بیان کی جاتی ہیں ان میں سے کوئی بات پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچتی اور کسی نبی کے متعلق یہ گمان کرنا صحیح نہیں ہے کہ وہ کسی مسلمان کے ناحق قتل کا خواہاں ہوگا۔ حضرت داؤد علیہ السلام کے واقعہ کی مناسب ترین توجیہ یہی ہے۔" پھر اس بات کی تائید اور حضرت داؤد علیہ السلام

کی پاک دامنی کے سلسلہ میں امام رازی اور دیگر محقق مفسرین کے اقوال نقل کیے ہیں۔
امام خازن نے ان اوقات و روایات کی تردید پر ہی اکتفا نہیں کیا بلکہ آیت کی صحیح تفسیر بھی بیان کی ہے اور اس کے متعدد پہلو ذکر کیے ہیں۔ مثلاً لکھتے ہیں" اس کی ایک تاویل یہ کی گئی ہے کہ" حضرت داؤد کی وہ غلطی جس پر آپ نے استغفار کیا تھا اوریا اور اس کی بیوی کا واقعہ نہیں ہے بلکہ وہ ان دو اشخاص کی وجہ سے تھی جو اپنا مقدمہ آپ کے پاس لے کر آئے تھے تاکہ آپ ان کے درمیان فیصلہ کریں۔ آپ نے ان میں سے صرف ایک کا بیان سن کر اس کے حق میں فیصلہ کر دیا تھا۔" اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ" آپ نے ایک فریق کا محض دعویٰ سن کر دوسرے فریق کی بات سنے بغیر اس کے ظالم ہونے کا فیصلہ کر دیا تھا۔ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِ۔

جبکہ آپ کا ایسا کرنا صحیح نہیں تھا لہٰذا اس پر آپ نے توبہ کی۔ پھر آخر میں لکھتے ہیں:
"اس طرح حضرت داؤد علیہ السلام کی طرف جو باتیں منسوب کی جاتی ہیں ان سے آپ کی برات ثابت ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم۔"[1]

یہ توجیہ اگرچہ عمدہ اور آیت:

يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً	اے داؤد! ہم نے تجھے زمین میں خلیفہ بنایا ہے
فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ	لہٰذا تو لوگوں کے درمیان حق کے ساتھ حکومت
بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ	کر اور خواہش نفس کی پیروی نہ کر کہ وہ تجھے
عَن سَبِيلِ اللَّهِ۔ (ص۔ ۲۶)	اللہ کی راہ سے بھٹکا دے گی۔

کے سیاق سے ہم آہنگ ہے لیکن بعض محققین نے اسے قبول نہیں کیا ہے[2]
امام خازن کی اس توجیہ سے اوریا اور اس کی بیوی کے واقعہ کی بنیاد ہی ختم ہو جاتی ہے اور ثابت ہو جاتا ہے کہ بلاشبہ یہ حضرت داؤد علیہ السلام پر ایک بہت بڑا بہتان ہے۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ امام خازن اس قصہ کو باطل اور من گھڑت قرار دے رہے ہیں جبکہ دیگر متعدد

---

[1] دیکھئے تفسیر خازن ۶/۴۹۔۵۰

[2] ان میں ابن عطیہ اور ابن العربی بھی ہیں۔ دیکھیے المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، ابن عطیہ اندلسی، موسسۃ دار العلوم دوحہ، قطر طبع اول ۱۲/۴۴۶ اور الجامع لاحکام القرآن ۴/۱۶۳۷۔

مفسرین نے اس کو اپنی تفاسیر میں ذکر تو کر دیا ہے لیکن اس میں موجود ناپسندیدہ باتوں پر کسی تنقید یا تبصرہ کی ضرورت نہیں سمجھی۔[۱]

ب: قصۂ سلیمان علیہ السلام

سورہ ص کی آیت:

وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَ اَلْقَيْنَا عَلٰى كُرْسِيِّهٖ جَسَدًا ثُمَّ اَنَابَ

اور سلیمان کو بھی ہم نے آزمائش میں ڈالا اور اس کی کرسی پر ایک جسد لا کر ڈال دیا پھر اس نے رجوع کیا۔

کی تفسیر کے ضمن میں مفسرین نے حضرت سلیمان علیہ السلام کے متعلق جو اسرائیلی روایات نقل کی ہیں ان میں سے ایک واقعہ اس سرکش جن کا ہے جو آپ کا روپ دھار کر آپ کی سلطنت اور آپ کے حرم پر مسلط ہو گیا تھا۔ امام خازن نے اس واقعہ کا ذکر کیا ہے پھر اس کی تردید کرتے ہوئے قاضی عیاض اور دیگر محققین سے نقل کیا ہے کہ "یہ سب باتیں صحیح نہیں ہیں کیونکہ انبیاء کا روپ دھارنا یا ان کی سلطنت پر قابض ہو جانا شیطان کے بس میں نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ نے انھیں اس سے محفوظ رکھا ہے۔" پھر انھوں نے متعلقہ آیت کی صحیح تفسیر یوں بیان کی ہے "محققین علماء اس طرف گئے ہیں کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کی آزمائش کا سبب صحیحین میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں مذکور ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا سلیمان بن داؤد علیہما السلام نے کہا کہ آج کی رات میں سو۔ یا ننانوے۔ بیویوں سے صحبت کروں گا جن میں سے ہر ایک کے بطن سے ایک شہسوار مجاہد ہوگا۔ آپ کے ساتھی نے یاد دہانی کی کہ ان شاء اللہ کہہ لیجئے۔ لیکن آپ نے ان شاء اللہ نہیں کہا۔ نتیجۃً صرف ایک بیوی حاملہ ہوئی اور اس سے بھی ایک ناقص الخلقت بچہ پیدا ہوا۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اللہ کی قسم! اگر وہ ان شاء اللہ کہتے تو سب کے سب شہسوار مجاہد پیدا ہوتے ایک اور روایت کے مطابق حضرت سلیمان علیہ السلام نے کہا۔ آج میں سو بیویوں سے صحبت

---

[۱] دیکھئے جامع البیان عن تاویل آی القرآن، لابن جریر الطبری دار المعرفۃ بیروت ۲۳/۹۳-۹۶، الدر المنثور فی التفسیر بالماثور للسیوطی دار المعرفۃ بیروت ۵/۳۰۰، الجواب الکافی لمن سال عن الدواء الشافی لابن القیم الجوزیۃ مطبعۃ ابی عبدالرحمٰن مصر ۱۹۲۸ء طبع سوم، فصل: محبۃ النسوان ص ۲۲۶۔

کروں گا تو فرشتہ نے کہا ان شاء اللہ کہیے لیکن آپ بھول گئے۔[۱]

ج۔ عصمت انبیاء

امام خازن نے اپنی تفسیر میں بہت سے مقامات پر انبیاء علیہم السلام کا دفاع اور ان کی عصمت کا اثبات کیا ہے۔ مثلاً

وَاِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطٰنِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ اِنَّهٗ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ۔ (الاعراف: ۲۰۰)	اگر کبھی شیطان تمہیں اکسائے تو اللہ کی پناہ مانگو، وہ سب کچھ سننے والا اور جاننے والا ہے۔

کی تفسیر کے ذیل میں ایک فصل قائم کی ہے اور اس میں عصمت انبیاء پر طعن کرنے والوں کا رد اور ان کے شبہات کا ابطال کیا ہے۔ پھر قاضی عیاض کا یہ قول نقل کیا ہے۔

"جان لو کہ اس بات پر ساری امت کا اجماع ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا جسم، دل اور زبان، شیطان کے شر سے محفوظ تھی"[۲]

اسی طرح سورہ انفال کی آیت ہے:

وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ اَنْ يَّكُوْنَ لَهٗٓ اَسْرٰى حَتّٰى يُثْخِنَ فِى الْاَرْضِ (الانفال: ۶۷)	کسی نبی کے لیے یہ زیبا نہیں ہے کہ اس کے پاس قیدی ہوں جب تک کہ وہ زمین میں دشمنوں کو اچھی طرح کچل نہ دے۔

اس آیت پر ایک فصل قائم کی ہے اور اس کی جو توجیہات کی گئی ہیں ان کا ذکر کرکے ان کا جواب دیا ہے۔[۳]

عَفَا اللّٰهُ عَنْكَ لِمَ اَذِنْتَ لَهُمْ (التوبہ: ۴۳)	اے نبیؐ! اللہ تمہیں معاف کرے، تم نے کیوں انھیں رخصت دیدی؟

پر بھی ایک فصل قائم کی ہے[۴]

---

[۱] صحیح بخاری، کتاب الجہاد، باب من طلب الولد للجہاد۔ صحیح مسلم، کتاب الایمان باب الاستثناء

[۲] تفسیر خازن ۲/۳۲۹ [۳] ایضاً ۳/۵۱-۵۲

[۴] ایضاً ۳/۱۰۲-۱۰۳

اسی طرح آیت :

فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ (ہود: ۱۲)	تو اے پیغمبرؐ، کہیں ایسا نہ ہو کہ تم ان چیزوں میں سے کسی چیز کو (بیان کرنے سے) چھوڑ دو جو تمہاری طرف وحی کی جارہی ہیں اور اس بات پر دل تنگ ہو۔

پر عصمت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سلسلہ میں بہت عمدہ بحث کی ہے[۱]

اسی طرح نوح علیہ السلام کے قصہ میں :

إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ (ہود: ۴۶)	وہ تیرے گھر والوں میں سے نہیں ہے وہ تو ایک بگڑا ہوا کام ہے۔

پر عصمتِ انبیاء کے عنوان سے ایک فصل قائم کی ہے[۲]

لوط علیہ السلام کے واقعہ میں :

هَٰؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ (ہود: ۷۸)	یہ میری بیٹیاں موجود ہیں، یہ تمہارے لیے پاکیزہ تر ہیں۔

کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "بنات" (بیٹیوں) سے مراد آپ کے قوم کی عورتیں ہیں اور انھیں آپؐ نے اپنی بیٹیاں اس لیے کہا کہ ہر نبی اپنی امت کے لیے باپ کا درجہ رکھتا ہے۔ پھر کہا ہے کہ "یہی قول صحیح اور اقرب الی الصواب ہے۔" پھر اس کے دلائل ذکر کیے ہیں اور دیگر اقوال کا ضعف واضح کیا ہے[۳]

اسی طرح آپ نے سورۂ یوسف کی تفسیر میں حضرت یوسف علیہ السلام اور عزیز مصر کی بیوی کے متعلق بعض ان باطل واقعات اور اقوال کو نقل کیا ہے جو سلف سے منسوب ہیں۔ اس کے بعد یوسف علیہ السلام کی پاکدامنی اور عصمت ثابت کی ہے اور یہ لکھا ہے کہ جو باتیں اس کے علاوہ ان کے بارے میں بیان کی جاتی ہیں وہ صریح جھوٹ ہیں اور ان اقوال کی نسبت صحابہ یا تابعین کی طرف کرنا صحیح نہیں ہے[۴]

---

[۱] تفہیمات ۳/۲۲۱ [۲] ایضاً ۳/۲۳۶

[۳] ایضاً ۳/۲۴۵ [۴] ایضاً ۳/۲۴۷

د: قصہ زینبؓ رضی اللہ عنہا

امام خازن نے زینب رضی اللہ عنہا سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح کے سلسلہ میں ایک فصل قائم کی اور واضح کیا کہ بعض مفسرینؒ[1] کا یہ کہنا کہ "آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر زینب رضی اللہ عنہا پر پڑی تو آپ ان پر فریفتہ ہو گئے" نہ صرف غلط ہے بلکہ شانِ نبوی میں بہت بڑی جسارت اور آپ کے مقام و منصب سے ناواقفیت کی دلیل ہے۔

چنانچہ وہ لکھتے ہیں، یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ آپؐ نے زینب کو دیکھا تو فوراً آپ ان کے گرویدہ ہو گئے جبکہ وہ آپ کی پھوپھی زاد بہن تھیں۔ پیدائش سے لے کر اس وقت تک ہمیشہ آپ ان کو دیکھتے رہے ہیں پھر آپ ہی نے ان کا نکاح حضرت زید سے کروایا تھا۔ لہٰذا اس بات میں کوئی شک نہیں رہ جاتا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان اس سے بہت بالاتر ہے کہ آپ بظاہر حضرت زید کو ان کو عقدِ زوجیت میں رو کے رکھنے کا حکم دیں لیکن آپ کے دل میں یہ خواہش ہو کہ وہ انھیں طلاق دے دیں۔ جیسا کہ مفسرین کی ایک جماعت نے بیان کیا ہے۔

امام خازن اس غلط قول کی تردید پر ہی اکتفا نہیں کرتے بلکہ حسب عادت اس کی صحیح توجیہ بھی کرتے ہیں۔ چنانچہ اس فصل میں انھوں نے حضرت زین العابدین علی بن الحسین سے ایک روایت نقل کی ہے کہ "اللہ تعالیٰ نے آپؐ کو پیشگی اس بات سے مطلع کر دیا تھا کہ حضرت زید عنقریب حضرت زینب کو طلاق دے دیں گے اور وہ آپؐ کی زوجیت سے مشرف ہوں گی، لیکن جب حضرت زید نے آپ کی خدمت میں حاضر ہو کر حضرت زینب کو طلاق دینے کا ارادہ ظاہر کیا تو آپؐ نے ان سے فرمایا کہ اپنی بیوی کو اپنے پاس ہی رہنے دو۔ اس بات پر اللہ تعالیٰ نے عتاب فرمایا۔

اس کے بعد لکھا ہے "یہی بات انبیا علیہم السلام کے حالات سے زیادہ مطابق اور بیانِ قرآنی سے زیادہ ہم آہنگ ہے۔"

---

[1] ان میں ابن جریر طبری اور امام شوکانی بھی شامل ہیں۔ دیکھئے تفسیر طبری ۲۲/۹۷۔ فتح القدیر شوکانی دار الفکر بیروت ۴/۲۸۴ اور ۲۸۶ مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو الاسرائیلیات فی التفسیر والحدیث ص۱۰۵

پھر مزید لکھا ہے کہ "اس تشریح سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ آپ پر عتاب کی وجہ یہ تھی کہ آپؐ نے یہ بات حضرت زید کو نہیں بتائی تھی کہ حضرت زینب جلد ہی آپ کے عقد میں آنے والی ہیں۔ کیونکہ آپ کی فطری حیا اس سے مانع تھی کہ آپ خود حضرت زید کو یہ اطلاع دیں کہ جو آج تمہاری بیوی ہے وہ جلد ہی میرے حرم میں داخل ہوگی۔

امام خازن لکھتے ہیں۔ بہت سی چیزیں ایسی ہیں جنھیں دوسروں کو بتاتے ہوئے انسان شرماتا ہے۔ حالانکہ وہ جائز اور حلال ہوتی ہیں۔ وہ نہ اللہ کی نظر میں بری ہوتی ہیں اور نہ معاشرہ ہی میں انھیں قابل اعتراض سمجھا جاتا ہے۔ بلکہ بسا اوقات ان سے بہت دور رس دینی فوائد حاصل ہوتے ہیں۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت زینب کی زید سے طلاق اور آپؐ سے نکاح کو عربوں میں رائج متبنیٰ کی رسم کو ختم کرنے کا ذریعہ بنا دیا جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:۔

مَا كَانَ مُحَمَّدٌ اَبَا اَحَدٍ	(لوگو) محمدؐ تمہارے مردوں میں سے کسی
مِنْ رِّجَالِكُمْ (الاحزاب: ۴۰)	کے باپ نہیں ہیں۔
لِكَيْلَا يَكُوْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ حَرَجٌ	تاکہ مومنوں پر اپنے منھ بولے بیٹوں کی
فِيْ اَزْوَاجِ اَدْعِيَآئِهِمْ (الاحزاب: ۳۷)	بیویوں کے معاملہ میں کوئی تنگی نہ رہے۔

البتہ اس سلسلہ میں یہ بات ملحوظ رہنی چاہیے کہ امام خازن نے اپنی تفسیر میں ہر جگہ اسرائیلیات سے متعلق اس طریقہ کا التزام نہیں کیا ہے۔ بلکہ وہ بعض اوقات ایسے واقعات بھی بغیر کسی تبصرہ اور تردید کے بیان کر دیتے ہیں جن سے عقیدہ مجروح ہوتا ہے اور جو دین کے معروف اصولوں کے منافی ہیں۔ اس سلسلہ کی ایک مثال ڈاکٹر ذہبی نے اپنی کتاب میں ذکر کی ہے:

وَاَيُّوْبَ اِذْ نَادٰى رَبَّهٗٓ اَنِّيْ مَسَّنِيَ	یاد کرو، جب کہ اس (ایوبؑ) نے اپنے
الضُّرُّ وَاَنْتَ اَرْحَمُ الرّٰحِمِيْنَ	رب کو پکارا کہ مجھے بیماری لگ گئی ہے اور
(الانبیاء: ۸۳)	تو ارحم الراحمین ہے۔

کی تفسیر میں امام خازن نے وہب بن منبہ کے حوالہ سے ایک قصہ نقل کیا ہے جو اصولِ تنزیہ کے منافی اور ناقابل قبول ہے[۳]

---

[۱] تفسیر خازن ۳/۲۶۲، ۲۶۳

[۲] الاسرائیلیات فی التفسیر والحدیث ص ۱۳۴

میں نے تفسیر خازن سے اس قصہ کا مطالعہ کیا اور اس پر غور و فکر کیا تو میں حیران رہ گیا کہ امام خازن نے اسے ذکر کرنے کے بعد حسب عادت اس کی تردید کیوں نہیں کی؟ اگرچہ امام خازن کی تفسیر سے مجھے اختلاف ہے لیکن اس کے باوجود ہم اس معاملہ میں امام خازن کو معذور قرار دے سکتے ہیں۔ شاید انھوں نے سوچا ہو کہ یہ قصہ عصمتِ انبیاء کے منافی اور مقام نبوت کی عظمت سے متعارض نہیں ہے اور اس سے کسی عقیدہ پر ضرب نہیں پڑتی بلکہ شاید انھوں نے یہ سوچا ہو کہ یہ واقعہ ایوب علیہ السلام کی عظمت و بزرگی کی دلیل ہے۔ کیونکہ اس میں ان کے صبر عظیم کا ذکر ہے اور بتایا گیا ہے کہ اسی صبر کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے انھیں نِعْمَ الْعَبْدُ اِنَّهٗ اَوَّابٌ (ص: ۴۴) کے شاندار اوصاف سے نوازا۔[1]

امام خازن اگرچہ اس بات کے قائل ہیں کہ انبیاء علیہم السلام نفرت انگیز اور قابل کراہت بیماریوں سے محفوظ ہوتے ہیں لیکن شاید انھوں نے سوچا ہو کہ ایوب علیہ السلام کی یہ بیماری ایک عارضی بیماری تھی جیسا کہ یوسف علیہ السلام کی جدائی میں شدتِ گریہ سے حضرت یعقوب علیہ السلام کی بصارت زائل ہو گئی تھی۔

یہاں یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ حضرت ایوب علیہ السلام کی بیماری کوئی عام اور معمولی بیماری نہ تھی۔ اس لیے قصہ کی بعض تفصیلات نامناسب بھی نہیں معلوم ہوتی ہیں۔ مثلاً یہ کہ اس بیماری کے عالم میں آپ کے ساتھیوں نے آپ کے ساتھ نہایت برا سلوک کیا اور کہا "اللہ سے اپنے اس گناہ کی معافی چاہو جس کی پاداش میں تم پر یہ مصیبت آپڑی ہے۔ ان کا یہ سلوک آپ پر حد درجہ گراں گزرا اور اس طرح آپ کی پریشانیاں دوگنی ہو گئیں۔

اسی لیے امام خازن اس قصہ کے ذیل میں ایک سوال اٹھاتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ایوب کو صابر کیسے کہا؟ جب کہ انھوں نے تو اللہ سے شکوہ کیا تھا جیسا کہ قرآن مجید میں مذکور ہے مَسَّنِيَ الضُّرُّ مجھے بیماری لگ گئی ہے۔ مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ۔ شیطان نے مجھے تکلیف اور عذاب میں ڈال دیا ہے۔ پھر خود اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہ دراصل شکایت نہیں تھی بلکہ دعا کا ایک اسلوب تھا۔ اس پر کئی دلیلیں قائم کی ہیں۔[2]

---

[1] تفسیر خازن ۴/۳۰۷-۳۱۷ [2] ایضاً ۴/۳۱۵

یہ بات بھی نہیں ہے کہ صرف امام خازن نے ایوب علیہ السلام کے اس واقعہ کا ذکر کیا ہے، بلکہ مفسرین کی ایک بڑی تعداد نے اسے نقل کیا ہے جن میں ابن جریر طبری[۱]، ابن عطیہ[۲] ابن جوزی[۳]، اور سیوطی[۴] جیسے عالی مرتبہ مفسرین بھی شامل ہیں اور شیخ سلیمان بن عمر المعروف بالجمل نے اسے خازن کے حوالہ سے مختصراً نقل کیا ہے[۵]

قصۂ ہاروت و ماروت

بہت سی اسرائیلی روایات ایسی ہیں جنھیں بیشتر مفسرین نے بلا کسی تنقید کے اپنی تفاسیر میں جگہ دی ہے۔ لیکن امام خازن نے انھیں باطل قرار دیا ہے اور ان روایات کو ماننے والوں پر تنقید کی ہے۔ ان میں ہاروت و ماروت کی طرف منسوب ایک عجیب و غریب واقعہ بھی ہے۔ امام خازن نے یہاں عصمت ملائکہ پر ایک فصل قائم کی ہے اور عصمت ملائکہ کے قائلین علماء سے یہ نقل کیا ہے کہ اس قصہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب کوئی بات صحیح نہیں ہے۔ بلکہ یہ قصہ یہودی مآخذ سے لیا گیا ہے۔ پھر اس کے باطل ہونے کی مختلف وجوہات ذکر کی ہیں اور لکھا ہے کہ "ان وجوہ سے اس قصہ کی کمزوری واضح ہو جاتی ہے۔ اس کے صحیح یا غلط ہونے کا علم اللہ ہی کو ہے لیکن زیادہ مناسب بات یہ ہے کہ ملائکہ کو ان تمام اشیاء سے محفوظ تسلیم کیا جائے جو ان کے شایانِ شان نہیں ہیں"[۶]

قصۂ غرانیق

امام خازن نے جن اسرائیلی روایات کی تردید کی ہے ان میں سے ایک غرانیق کا قصہ بھی

۱۔ جامع البیان جلد ۱۷/۴۲

۲۔ المحرر الوجیز ۱۰/۱۸۸ - ۱۹۰۔ ۱۲/۴۶۴ - ۴۶۵ اور ۴۶۸ - ۴۶۹ -

۳۔ زاد المسیر فی علم التفسیر، ابن الجوزی ۔ المکتب الاسلامی للطباعۃ والنشر ۱۹۶۵ء طبع اول ۵/۳۷۵-۳۷۹

۴۔ الدر المنثور ۴/۳۲۷

۵۔ الفتوحات الالٰہیۃ علی الجلالین ۔ شیخ سلیمان بن عمر العجیلی ۔ مطبعۃ الاستقامۃ ۔ قاہرہ ۔

۶۔ اس قصہ کی مزید تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو ہمارا مقالہ "قصہ ہاروت و ماروت فی میزان المنقول والمعقول" مجلۃ الدراسات الاسلامیۃ ۔ اسلام آباد ۔ جلد ۲۷ شمارہ ۳ سنہ ۱۴۱۳ھ/۱۹۹۲ء

ہے۔ جسے تسلیم کر لینے کی صورت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی عصمت اور قرآن کی محفوظیت دائرہ شک میں آجاتی ہیں۔

امام خازن اسے نقل کرنے کے بعد پوری شدت سے اس کی تردید کرتے ہیں اور واضح کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت اور امانت ایک مسلمہ امر ہے اور امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ آپ تبلیغ رسالت کے سلسلے میں معصوم تھے۔ اس میں عمداً یا سہواً کسی غلطی کے در آنے کا امکان ہے اور نہ کسی غلط فہمی کی وجہ سے ایسا ہو سکتا ہے۔ فرمان الٰہی ہے:

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى (النجم: ۳)	وہ اپنی خواہش نفس سے نہیں بولتا۔
لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ	باطل نہ سامنے سے اس میں آسکتا ہے
يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ	نہ پیچھے سے یہ ایک حکیم وحمید کی نازل کردہ
مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ۔ (فصلت: ۴۲)	چیز ہے۔

پھر متعدد وجوہ سے اس افترا پردازی کی حقیقت واضح کرنے کے بعد آیت متعلقہ:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ	اور اے نبی! تم سے پہلے ہم نے نہ کوئی
مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنّٰى	رسول بھیجا ہے نہ نبی (جس کے ساتھ یہ معاملہ
أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ	نہ پیش آیا ہو کہ) جب اس نے تمنا کی،
فَيَنْسَخُ اللّٰهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ	شیطان اس کی تمنا میں خلل انداز ہو گیا
ثُمَّ يُحْكِمُ اللّٰهُ آيَاتِهِ وَاللّٰهُ عَلِيمٌ	اس طرح جو کچھ بھی شیطان خلل اندازیاں
حَكِيمٌ	کرتا ہے، اللہ ان کو مٹا دیتا ہے اور اپنی
(الحج: ۵۲)	آیات کو پختہ کر دیتا ہے اللہ علیم وخبیر ہے۔

کی صحیح تفسیر بیان کی ہے۔ لکھتے ہیں راجح جواب یہی ہے کہ لفظ "تمنیٰ" کے دو معنیٰ ہیں (۱) حدیث النفس (خیال) (۲) تلاوت۔ پہلے معنیٰ کے لحاظ سے مطلب ہوگا۔ الا اذا تمنی یعنی آپ کے دل میں بعض چیزوں کا خیال پیدا ہوا اور یہ بات بعید نہیں ہے کہ جب وہ خیال دل میں آجائے تو اس کی وجہ سے تھوڑی سی غفلت طاری ہو جائے اور اس طرح ظاہری افعال میں سہو ہو جائے۔

دوسرے معنی کے لحاظ سے "الا اذا تمنی" کا مطلب ہوگا۔ جب آپ نے تلاوت کی۔ بعض مرتبہ تلاوت میں آپ سے کوئی ایک حرف یا ایک کلمہ یا ایک یا چند آیات

سہواً چھوٹ جاتی تھیں، لیکن بھول چوک کی یہ حالت برقرار نہ رہتی بلکہ آپ کو فوراً ہی متنبہ کر دیا جاتا تھا جیسا کہ حدیث صحیح میں آیا ہے۔

لقد اذکرنی کذا وکذا آیۃ — مجھے یہ اور یہ آیتیں اللہ نے یاد کرا دیں
کنت انسیتھا من سورۃ کذا[1] — جنھیں میں بھول گیا تھا۔

خلاصہ کلام یہ کہ اس آیت کا مقصد یہ ہے کہ انبیاء اور رسولوں کو اللہ تعالیٰ نے خطأ فی العلم سے معصوم رکھا ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ بھول چوک بھی نہیں ہو سکتی ہے بلکہ اس معاملہ میں وہ بھی دیگر انسانوں کی طرح ہیں، واللہ اعلم[2]

اس طرح امام خازن قاری کے سامنے آیت کی صحیح اور واضح تفسیر پیش کرتے ہیں جس میں کسی قسم کا ابہام یا اشکال نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ انھیں اس کا بہترین اجر عطا فرمائے آمین[3]۔

تفسیر خازن کے مآخذ

یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ امام خازن نے اپنی تفسیر میں اسرائیلی روایات کثرت سے نقل کی ہیں اور بہت سے ایسے واقعات ذکر کئے ہیں جن کی کوئی ضرورت نہ تھی جیسے اصحاب کہف کے واقعہ کی تفصیلات مثلاً ان کے نام کیا تھے؟ ان کا کتا کیسا تھا؟ اس کا کیا نام تھا؟ وغیرہ[4]۔ اسی طرح اس چیونٹی کا مفصل تذکرہ کیا ہے جیسے سلیمان علیہ السلام سے ہمکلامی کا شرف حاصل ہوا تھا۔ مثلاً وہ لنگڑی تھی اور اس کے دو بازو تھے وغیرہ گو کہ یہ تفصیلات انھوں نے قیل (کہا جاتا ہے) کے لفظ سے بیان کی ہیں[5]۔ اسی طرح انھوں نے تفصیل سے اس جانور کی صفات بتائی ہیں جس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا ہے۔

---

[1] بخاری کتاب فضائل القرآن باب نسیان القرآن، مسلم۔ کتاب صلاۃ المسافرین وقصرہا۔ باب فضائل القرآن۔
[2] تفسیر خازن ۵/۲۲-۲۴۔ [3] ایضاً ص ۳۹-۴۱۔ بعض قدیم وجدید محققین نے اس واقعہ کو تسلیم کیا ہے اور اس کی مختلف تاویلیں کی ہیں۔ لیکن صحیح بات یہی ہے کہ یہ قصہ سند اور متن دونوں لحاظ سے ناقابل قبول ہے ہم نے اپنے مقالہ "المدخلات فی التفسیر النقلی" میں اس پر تفصیل سے بحث کی ہے اور اس میں امام خازن سے مختلف اس آیت کی ایک اور تفسیر بھی کی ہے۔
[4] ایضاً ۴/۱۱۶ اور ۲۰۵، [5] ایضاً ۵/۱۳۸۔

وَاِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ ۝	اور جب ہماری بات پوری ہونے کا وقت
اَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْاَرْضِ	ان پر آپہنچے گا تو ہم ان کے لیے ایک جانور
تُكَلِّمُهُمْ اَنَّ النَّاسَ كَانُوْا	زمین سے نکالیں گے جو ان سے کلام کرے گا
بِاٰيٰتِنَا لَا يُوْقِنُوْنَ (النمل: ۸۲)	کہ لوگ ہماری آیات پر یقین نہیں کرتے تھے۔

اس جانور کے سلسلہ میں انھوں نے امام بغوی سے اور امام بغوی نے اپنے استاذ ثعلبی سے عجیب وغریب روایات نقل کی ہیں[1]

اسی طرح انھوں نے "بَلْ هُوَ قُرْاٰنٌ مَّجِيْدٌ فِيْ لَوْحٍ مَّحْفُوْظٍ (البروج: ۲۱، ۲۲) بلکہ یہ قرآن بلند پایہ ہے اس لوح میں نقش ہے جو محفوظ ہے۔ کی تفسیر میں ابن عباس کے حوالے سے لوح محفوظ کی عجیب وغریب صفات بیان کی ہیں۔ مثلاً اس کا رنگ کیا تھا؟ اس کی لمبائی چوڑائی کتنی تھی؟ اس پر کس طرح لکھا گیا تھا وغیرہ[2]

اس سے بھی زیادہ عجیب وغریب وہ روایتیں ہیں جو انھوں نے یاجوج وماجوج سے متعلق امام بغوی سے کعب احبار اور حضرت حذیفہ کے حوالہ سے نقل کی ہیں۔ ان میں یاجوج وماجوج کی عجیب وغریب خلقت اور محیر العقول صفات بیان کی گئی ہیں[3]

حالانکہ یہ سراسر موضوع روایتیں ہیں اور انھیں موضوع قرار دینے والوں میں امام ابن الجوزی بھی شامل ہیں[4]

اس طرح امام خازن نے کثرت سے ایسی اسرائیلی روایات بھی ذکر کی ہیں جن پر جرح ہونی چاہیے تھی لیکن انھوں نے ان پر کوئی تنقید نہیں کی ہے۔ ممکن ہے اس کی وجہ ان کی وعظ سے دلچسپی ہو۔ لیکن قرآن مجید کی تفسیر میں ان کا تذکرہ کسی طرح مناسب نہ تھا کیونکہ ان تمام تفصیلات کے لیے قرآن کریم میں کوئی اشارہ ملتا ہے اور نہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

---

[1] تفسیر خازن ۵/ ۱۵۶ - ۱۵۷ [2] ایضاً ۷/ ۲۳۲ - امام ابن کثیرؒ نے بھی اس روایت کو اپنی تفسیر میں امام بغوی سے نقل کیا ہے۔ دیکھئے ۵/ ۵۳۰ - ۵۳۱ - حالانکہ یہ اثر "ابن عباس سے ثابت نہیں ہے کیونکہ اس کی سند میں ایک راوی اسحاق بن بشر ابو حذیفہ البخاری ہے جو ابن الجوزی کے بیان کے مطابق تمام محدثین کے نزدیک "کذاب" ہے۔ دیکھئے میزان الاعتدال ۱/ ۱۸۴ - ۱۸۶، لسان المیزان ۱/ ۳۵۵۔

[3] تفسیر خازن ۴/ ۲۳۱، ۲۳۲ [4] اللآلی المصنوعۃ ۱/ ۱۷۳ - ۱۷۴۔

سے ان کے بارے میں کوئی صحیح حدیث مروی ہے۔

اس کے باوجود تفسیر خازن پر انصاف کی نگاہ ڈالی جائے تو کوئی قاری اس بات سے اختلاف نہیں کرسکتا کہ:۔

(۱) امام خازن اس معاملہ میں منفرد نہیں ہیں بعض دیگر عظیم مفسرین نے ایسی روایات تک ذکر کردی ہیں جو مذکورہ بالا روایات سے زیادہ خطرناک ہیں اس طرح امام خازن کا طریقۂ کار ان مفسرین سے بدرجہا بہتر ہے جنھوں نے اسرائیلی روایات کا ذکر تو کیا ہے لیکن عقیدہ سے متصادم اور مقام نبوت سے منافی ہونے کے باوجود ان پر تنقید نہیں کی ہے۔

(۲) مذکورہ واقعات میں سے بہت سے واقعات ایسے ہیں جن کی تصدیق یا تکذیب کے بجائے ان پر خاموشی ہی بہتر ہے بعض علماء[۱] ایسی روایات کے نقل کرنے کو بھی جائز نہیں قرار دیتے لیکن جمہور اس کے جواز کے قائل ہیں[۲]

(۳) امام خازن رحمہ اللہ واقعات کو ذکر کرنے کے بعد ان کے مراجع کا حوالہ بھی ضرور دیتے ہیں کبھی اسماء کی صراحت کرکے واقعات کو محمد بن اسحاق یا ثعلبی یا بغوی یا کعب احبار یا وہب بن منبہ یا ابن عباس یا سُدّی یا کلبی وغیرہ کی طرف منسوب کرتے ہیں اور بعض اوقات مجمل حوالہ دیتے ہیں مثلاً لکھتے ہیں "ارباب تاریخ وسیر نے لکھا ہے"، "علمائے سیرت و ماہرین تاریخ کا بیان ہے"، "مفسرین نے کہا ہے"، وغیرہ

اس طرح وہ اپنی ذمہ داری سے سبکدوش ہوجاتے ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ اسانید کو حذف کردینے کے بعد محض مجمل حوالہ کافی نہیں تو ہم جواب دیں گے کہ "امام خازن نے اسانید اس لیے حذف کردی ہیں کیونکہ یہ اسرائیلیات مکمل اسانید کے ساتھ مراجع کی کتابوں میں موجود ہیں۔ ان کے مطالعہ سے ہم اکثر کے بارے میں بآسانی حکم لگا سکتے ہیں۔

میرے خیال میں ان تین نکات پر غور کرنے کے بعد یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ امام خازن کی تفسیر کے سلسلہ میں جو باتیں مشہور ہیں اور جو تفسیر خازن سے استفادہ اور اکتساب فیض کی راہ میں حائل ہیں وہ صحیح نہیں ہیں۔ یہ ان کے ساتھ بڑا ظلم ہے۔

---

[۱] ان میں سے ایک الاستاذ احمد شاکر بھی ہیں دیکھئے عمدۃ التفسیر عن الحافظ ابن کثیر، اختصار وتحقیق: شیخ احمد شاکر طبع دار المعارف ۱۹۵۶ء ۱/۱۵ نیز ڈاکٹر ذہبی بھی اس بارے میں ان کے ہمنوا ہیں۔ دیکھئے الاسرائیلیات فی التفسیر والحدیث ص۱۶۵

[۲] مقدمۃ فی اصول التفسیر لابن تیمیہ تحقیق ڈاکٹر عدنان زرزور دار القلم بیروت ۱۹۷۱ء طبع اول ص۱۰۰۔

ایک نامور مستشرق کا اعترافِ حق

ڈاکٹر عبدالرحیم قدوائی

اسلامیات کے طالب علموں کے لیے پروفیسر ولیم منٹگمری واٹ (W. Montgomery Watt) پروفیسر ایڈنبرا یونیورسٹی، برطانیہ کا نام اور کام کسی تعارف کا محتاج نہیں۔ یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ موصوف کا شمار اس دور کے ممتاز ترین مستشرقین میں ہے۔ سیرۃ طیبہ، اسلامی نظریۂ سیاسی اور فلسفے اور دیگر اسلامی موضوعات پر ان کی تصانیف گزشتہ نصف صدی سے مغربی یونیورسٹیوں میں نصابی کتب اور بنیادی مآخذ کے طور پر رائج ہیں حال میں ان کی تصنیف 'Com-panion to the Quran' (آکسفورڈ، ون ورلڈ ۱۹۹۴ء) کا نظرثانی شدہ ایڈیشن منظر عام پر آیا ہے۔

اس کے دیباچے میں پروفیسر واٹ نے قرآن مجید، سیرۃ طیبہ اور مسلم/عیسائی باہمی تعلقات کے ضمن میں چند اہم اور فکر انگیز خیالات کا اظہار کیا ہے جو کسی حد تک ایک ممتاز مستشرق کے قلم سے جزوی اعترافِ حق کے مرادف ہے۔ یہ وضاحت غالباً غیر ضروری ہے کہ موصوف کے تمام خیالات سے اتفاق کسی مسلمان کے لیے ممکن ہی نہیں۔ اسلامیات اور تقابلی مذاہب کے طالب علموں کی دلچسپی کو مدنظر رکھتے ہوئے پروفیسر واٹ کے اس دیباچے کا ملخص ترجمہ پیش ہے۔

اس تصنیف (Companion to the Quran) کے نظرثانی شدہ ایڈیشن کی اشاعت کے لیے آج سے زیادہ اور کوئی موزوں وقت نہیں ہوسکتا ہے۔ کیونکہ اب یہ تاثر بڑے پیمانے پر عام ہو رہا ہے کہ بنی نوع انسانی کے بہتر اور روشن مستقبل کے لیے تمام عظیم مذاہب کے مابین مفاہمت پیدا ہو اور خوشگوار اور پائیدار تعلقات قائم ہوں۔ اپنے تشخص کو برقرار رکھتے ہوئے ہر مذہب کو دوسرے مذاہب کا مثبت انداز میں مطالعہ

کرنا چاہیے۔ اسلام اور عیسائیت کے درمیان اس مفاہمت کی خاص طور پر سخت ضرورت ہے۔

میرا ہمیشہ یہ نقطۂ نظر رہا کہ محمدؐ کو صدق دل کے ساتھ یہ یقین تھا کہ جو پیغامات ان کو موصول ہوئے وہ من جانب اللہ ہیں (ان ہی پیغامات پر قرآن مشتمل ہے) ایک عرصے تک مجھے محمدؐ کو بطور پیغمبر تسلیم کرنے میں تامل رہا کیونکہ اس سے مسلمانوں کو غلط فہمی ہو سکتی تھی اس لیے کہ وہ رسالت کے باب میں روایتی اسلامی عقیدے کے قائل ہیں اور اس کی رو سے قرآن کلام اللہ ہونے کے باعث ہر غلطی سے پاک اور منزہ ہے۔ اب البتہ میں اپنی یہ رائے بطور اعلان عام ظاہر کرنا ضروری سمجھتا ہوں کہ میری دانست میں محمدؐ عہد نامۂ عتیق (Old Testament) کے پیغمبروں ہی کے پایہ کے پیغمبر ہیں۔ ابتدائی دور میں مطالعۂ قرآن کے دوران عیسائی علماء و فضلاء کی نظر سے قرآن میں بہت سے ایسے قصے گزرے جو کہ عہد نامۂ عتیق میں بھی موجود ہیں۔ اس کے پیش نظر اور اپنے اس عقیدے کے مطابق کہ اسلام ایک باطل مذہب ہے انھوں نے قرآن کے بارے میں یہ تصور قائم کیا کہ یہ بائبل سے ماخوذ مواد کا ایسا ملغوبہ ہے جسے محمد نے از خود تصنیف کیا تھا۔

جیسے جیسے علم میں اضافہ ہوتا گیا یہ واضح ہوتا گیا کہ مذکورہ بالا تصور بالکل مضحکہ خیز ہے۔ قرآن کے بغائر مطالعہ سے یہ نکتہ برآمد ہوتا ہے کہ قابل ذکر پہلو یہ نہیں کہ قرآن بائبل سے کتنا زیادہ واقف ہے بلکہ قابل لحاظ نکتہ یہ ہے کہ درحقیقت اس میں بائبل سے متعلق معلومات بہت ہی کم ہیں۔ بائبل کی کتاب تخلیق (Genesis) اور خروج (Exodus) کے بعض قصے قرآن میں یقیناً جا بجا ملتے ہیں البتہ ان میں بھی ایسے اضافے اور ترمیمات داخل ہیں جن کا بائبل سے سرے سے کوئی تعلق ہی نہیں۔ قرآن کے بائبل سے ماخوذ ہونے کے تصور کی حقیقت صرف اتنی ہے۔ موسیٰ کے ضمن میں قرآن میں خاصی تفصیلات ملتی ہیں لیکن خروج اور یہودی مذہب میں خروج کی انتہائی اہمیت کے بارے میں قرآن کی تصویر کشی بالکل واضح نہیں ہے، حتیٰ کہ اس بنیادی نکتے کا بھی سراغ قرآن میں نہیں ملتا کہ موسیٰ کا کارِ عظیم اور مقصد اولیٰ اپنے ہم قوم عبرانیوں کو مصر میں غلامی سے نجات دلانا اور ارض موعودہ کی جانب ان کی رہنمائی تھا۔ اسی طرح فلسطین میں یہودیوں کی آبادکاری کے باب میں قرآن مطلق خاموش ہے۔ قرآن میں داؤد کا تذکرہ ہے لیکن اس سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ داؤد کی اصل حیثیت ایک عسکری قائد کی تھی اور یہ کہ انھوں نے ایک عظیم الشان سلطنت قائم کی

تھی۔ اسی طرح قرآن میں سلیمان کا بھی ذکر ہے لیکن ایسے عظیم الشان شہنشاہ کے طور پر نہیں جو اپنی دانائی اور حکمت کے لیے چہار دانگ عالم میں مشہور تھا۔ بنی اسرائیل کی دو عظیم سلطنتیں ان کی جلاوطنی کے بعد مراجعت نیز ممتاز پیغمبروں اور ان کے کارناموں کا بھی کوئی حوالہ قرآن میں نہیں ملتا۔

جہاں تک قرآن کے عہد نامۂ جدید سے ماخوذ ہونے کا معاملہ ہے، قرآن میں کنواری ماں کے بطن سے عیسیٰ کی پیدائش کا ذکر ضرور ملتا ہے جو کہ لوقا (LUKE) نے پیش کیا ہے۔ لیکن سوائے اس کے عیسائیت کی تعلیمات اور کلیسا کے قیام جیسے امور کے باب میں قرآن مطلق سکوت ہی اختیار کرتا ہے۔

اگر ہم اس حقیقت کا ادراک کرلیں کہ محمد اور مکہ کے عربوں کی یہودیت اور عیسائیت سے واقفیت بہت محدود اور قلیل تھی تو قرآن کی بطور ایک کارنامے کی بہتر تحسین ممکن ہے۔ عین ممکن ہے کہ بعض افراد یہ موقف اختیار کریں کہ قرآن نے اپنے مخصوص انداز میں دین ابراہیمی کے محض ان حقائق کو پیش کیا ہے جن پر یہودی اور عیسائی عمل پیرا تھے لیکن میری دانست میں اس کی واحد معقول توجیہہ یہ ہے کہ محمد درحقیقت اسی طرح وحیٔ الٰہی سے سرفراز ہوئے تھے جیسے عہد نامۂ عتیق میں مذکور دیگر پیغمبر۔ مزید برآں، یہ پیغمبر اپنے اپنے دور میں رائج دین کے ناقد بھی تھے جبکہ محمدؐ کا کارِ منصبی ایسے افراد کو اللہ پر ایمان لانے کی دعوت دینا تھا جو سرے سے کسی دین ہی پر کاربند نہ تھے۔

ہمارے معاصر بعض مسلمان اپنے دین کو یہودیت اور عیسائیت سے اس طور پر ممتاز سمجھتے ہیں کہ ان دونوں مذکورہ مذاہب کے پیرو اللہ کے بجائے خدا (GOD) کی عبادت کرتے ہیں۔ اس میں کلام کی گنجائش نہیں کہ مسلمانوں کا تصورِ خدا یہودیوں اور عیسائیوں کے تصورِ خدا سے بعض اعتبار سے مختلف ہے لیکن واقعۃً معبود کوئی تصور نہیں بلکہ ایک متعین وجود ہوتا ہے۔ اسی متعین وجود کے لیے عربی میں لفظ 'اللہ' مستعمل ہے جبکہ انگریزی میں اسی کو (God) اور لاطینی میں DEUS کہتے ہیں۔ یہ صراحت بھی دلچسپی سے خالی نہیں کہ عرب النسل یہودی اور عیسائی معبود کے لیے لفظ 'اللہ' ہی استعمال کرتے ہیں۔

البتہ عیسائی سورہ النساء کی آیت ۱۵۷ کے اس قرآنی مضمون سے اتفاق نہیں کرسکتے جس کے مطابق عیسیٰ کی وفات صلیب پر واقع نہیں ہوئی۔ درحقیقت مسلمانوں میں یہی تصور معروف اور معتبر ہے۔ مذکورہ بالا آیت اور اس سے متصل آیات کا اصل ہدف یہودی

عیسائی نہیں۔ عیسائی اس نکتے پر متفق ہیں کہ عیسیٰ کو صلیب پر چڑھایا جانا یہودیوں کی فتح نہیں قرار دیا جا سکتا۔

یہ بے محل نہ ہوگا اگر اس موقع پر قرآن کے بارے میں مشہور مترجم قرآن آرتھر جے آربیری کے تاثرات کا یہ اقتباس پیش کیا جائے: "اس مترجم نے ترجمے کا آغاز اور تکمیل ذاتی مسائل سے گھرے ہوئے دور میں کیا۔ اس کام سے اسے جو اطمینان قلب اور سکون حاصل ہوا اس کے لیے وہ شکر گزار ہے۔ لہٰذا وہ اپنے شکریے کو اس قوت مطلق کے نام معنون کرتا ہے جس نے انسان اور پیغمبر (محمد) پر وحی نازل کی۔"

اس نکتے کا احاطہ بھی ضروری ہے کہ رومن کیتھولک چرچ کی دوسری ویٹکن کونسل (Second Vatican Council) کی دستاویزات میں مسلمانوں کو ابراہیم کے معبود کے مساوی طور پر بندے ہونے کی حیثیت سے تسلیم کیا ہے۔ کلیسا نے باہمی مفاہمت کی توقع بھی ظاہر کی ہے اور اس تعین کا اعادہ کیا ہے کہ عیسائی اور مسلمان مشترکہ طور پر امن، انصاف اور اخلاقی قدروں کو فروغ دیں گے۔

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ کی نئی پیشکش

ISLAMIC CIVILIZATION IN ITS REAL PERSPECTIVE

تحریک اسلامی کے معروف عالم دین مولانا صدر الدین اصلاحی مدظلہ کی مایہ ناز تصنیف "معرکۂ اسلام وجاہلیت" کا انگریزی ترجمہ ہے۔ اسلام کی بصیرت افروز آگہی کے لیے جاہلیت سے واقفیت ضروری ہے۔ جاہلی عناصر کس طرح اسلامی تصورات میں اپنی جگہ بناتے ہیں۔ اسلام اور جاہلیت کے درمیان مسلسل کش مکش کا انداز کیا ہے۔ خالص اسلام سے وابستگی کے تقاضے ان امور سے واقفیت کے بغیر پورے نہیں کئے جا سکتے۔

مترجم ڈاکٹر اسرار احمد خاں نے انتہائی معیاری و دل کش اسلوب میں اسے انگریزی کا جامہ پہنایا ہے۔ • صفحات ۱۳۷ • قیمت ۹۰/- روپے

ملنے کے پتے:

۱۔ ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی، دودھ پور علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

۲۔ مرکزی مکتبہ اسلامی۔ ۱۳۵۳ چتلی قبر، دہلی ۱۱۰۰۰۶

تعارف وتبصرہ

تذکرۃ القراء

مصنف: محمد الیاس الاعظمی

ناشر: وائس بک ڈپو۔ ٹانڈہ ضلع امبیڈکر نگر یوپی، سنہ اشاعت ۱۹۹۶ء، صفحات ۲۱۶، قیمت ۵۰ روپے

تذکرہ وسوانح پر دارالمصنفین کے محققین نے جو قابل قدر کام انجام دیا ہے، جدید ہندوستان میں اس کی نظیر نہیں ملتی۔ سیر الصحابہ، سیر الصحابیات، بزم صوفیہ، تذکرۃ المحدثین، تذکرۃ الفقہاء اور تذکرہ مفسرین ہند اس زریں سلسلہ کی چند اہم کڑیاں ہیں۔ زیر تبصرہ کتاب کے مؤلف کا اگرچہ دارالمصنفین سے باضابطہ تعلق نہیں لیکن انھوں نے یہ کتاب وہاں کے علمی ماحول میں رہ کر، اس کے کتب خانہ سے استفادہ کرکے اور اس کے فاضل محققین کی رہنمائی میں تیار کی ہے اور بقول مقدمہ نگار مولانا مجیب اللہ ندوی "زبان وبیان اور اسلوب نگارش میں بھی علامہ شبلی اور ان کے تلامذہ کے علمی انداز تحریر کو اپنانے کی کامیاب کوشش کی ہے"۔ (ص ۱۳)

علوم قرآنی میں ایک اہم علم تجوید وقرارت کا ہے۔ جن بزرگوں نے اس علم کو پروان چڑھایا اور اس کی خدمت کے لیے اپنی زندگیاں وقف کردیں ان کے تذکرے یوں تو قدیم مآخذ و مراجع میں بکھرے ہوئے ہیں لیکن انھیں یکجا کرنے اور ان پر مستقل کتابیں لکھنے کی طرف کم توجہ کی گئی اردو زبان میں بھی جو چند کتابیں ملتی ہیں ان میں صرف قرأ سبعہ کا تذکرہ کیا گیا ہے اور وہ بھی بہت مجمل۔ زیر تبصرہ کتاب غالباً اب تک شائع شدہ تذکروں میں سب سے زیادہ جامع اور مفصل ہے۔ نیز اس میں قرأ سبعہ کے علاوہ ان کے مشہور تلامذہ اور رواۃ کی بھی سوانح بیان کی گئی ہے۔

اس کتاب کی ایک خصوصیت یہ ہے جیسا کہ خود مصنف نے اپنے دیباچہ میں اشارہ کیا ہے — کہ یہ صرف قرأ کرام کا تذکرہ ہی نہیں ہے بلکہ ان کے عہد کی ایک مختصر تاریخ بھی ہے۔ اس سے جہاں مسلمانوں کی دینی و دنیوی سعادت وفلاح اور ان کی معراج کمال کا اندازہ ہوتا ہے وہیں اس دور کے فتنوں پر بھی روشنی پڑتی ہے"۔ (ص ۱۵)

یہ کتاب بنیادی مآخذ ومراجع کو سامنے رکھ کر تالیف کی گئی ہے اور ہر جگہ ان کے حوالے بھی دیے گئے ہیں۔ کہیں کہیں ثانوی مراجع کے حوالے کھٹکتے ہیں، مثلاً ص ۹ پر الفہرست، کا حوالہ اردو دائرۃ المعارف الاسلامیہ کے واسطے سے دیا گیا ہے۔ ابن ندیم کی الفہرست بہت عام اور

سہل الحصول کتاب ہے۔ اس کا براہِ راست حوالہ مناسب تھا۔

قرّاءِ کرام کا تذکرہ شروع کرنے سے قبل اگر ایک مقدمہ ہوتا جس میں فن تجوید و قرارت کے آغاز و ارتقاء اور اس کی تاریخ پر اجمالاً روشنی ڈالی جاتی تو اس سے کتاب کی افادیت میں اضافہ ہوتا۔

فاضل مصنف نے حسبِ ضرورت کہیں کہیں عربی عبارتیں ترجمہ کے ساتھ درج کی ہیں تبصرہ نگار کے نزدیک بعض ترجمے نظرِ ثانی کے محتاج ہیں۔ چند مثالیں درج ذیل ہیں۔

تقریباً ہر صاحب تذکرہ کے بارے میں سوانح نگاروں نے انتهت اليه مشيخة الاقراء (یا اس سے ملتا جلتا جملہ لکھا ہے۔ اس کا ترجمہ یوں کیا گیا ہے: "ان پر قرارت کی مشیخت ختم ہوگئی"، انتهى الى کے معنی ختم ہونا نہیں بلکہ پہنچنا ہے۔ ایسے جملے کا یوں ترجمہ ہونا چاہیے: "انھیں اپنے زمانہ میں قرارت کی مشیخت حاصل تھی"۔

۱۔ خلیفہ ہارون رشید نے امام ابوبکر بن عیاشؒ سے دریافت کیا کہ آپ نے بنو امیہ کا دور بھی دیکھا ہے اور ہمارا بھی۔ ان میں کون بہتر ہے؟ انھوں نے جواب دیا: اولئك كانوا انفع للناس وانتم اقوم بالصلوٰة اس جملہ کا ترجمہ یہ کیا گیا ہے: "وہ لوگوں کے لیے نفع بخش تھے اور تم ان کے اچھے جانشین ہو" انتم اقوم بالصلوٰة کا ترجمہ "اور تم نمازوں کا زیادہ اہتمام کرنے والے ہو" ہونا چاہیے۔

۲۔ امام کسائی دربارِ سلطانی میں حاضری دینے کی وجہ سے شاہانہ لباس استعمال کرتے تھے۔ بعض علماء نے تنقید کی تو فرمایا: ادب من ادب السلطان لايثلم دينا ولا يدخل فى بدعة ولا يخرج عن سنة۔ اس کا ترجمہ یہ درج ہے "دربارِ شاہی کا ایک شعار جو نہ قرض پر مبنی ہے اور نہ بدعت اور نہ ہی سنت کے خلاف ہے"۔ (۲۰۱) اس عبارت میں دین "د" کے زبر سے نہیں بلکہ زیر سے ہے یثلم کے لغوی معنی ہیں رخنہ ڈالنا، شگاف پیدا کرنا۔ اس اعتبار سے لایثلم دینا کا ترجمہ ہوگا "جو دین کو نقصان نہیں پہنچاتا"۔

۳۔ عباسی خلیفہ سفّاح کے چچا سلیمان نے امام ابوعمرؒ سے کچھ دریافت کیا۔ انھوں نے جو جواب دیا وہ اسے پسند نہیں آیا۔ اس پر امام صاحب نے یہ شعر پڑھا:

اذا ما صدقتهم خفتهم ويرضون منى بان يكذبوا

اس کا ترجمہ یہ کیا گیا ہے: "جب میں ان کی تصدیق کرتا ہوں تب بھی ان سے ڈرتا ہوں جب کہ وہ

مجھ سے اس پر راضی ہوتے ہیں کہ ان کی تکذیب کی جائے" (ص۷۷) شعر کا صحیح ترجمہ یہ ہوگا: "جب میں ان کے سامنے صحیح بات کہتا ہوں تو ان کے عتاب سے ڈرتا ہوں۔ وہ لوگ یہ پسند کرتے ہیں کہ میں ان کے سامنے خلاف واقعہ بات کہوں۔"

عموماً بزرگوں کی سوانح میں بعض بڑے مبالغہ آمیز واقعات اور بے سروپا روایتیں ملتی ہیں۔ فاضل مصنف نے کہیں کہیں تو تنقیدی نظر ڈالی ہے لیکن بعض مقامات پر بغیر کسی تنقید کے انھیں نقل کر دیا ہے۔ مثلاً امام خلف بغدادیؒ کے بارے میں ذہبی اور خزرجی کے حوالے سے لکھا ہے کہ "انھوں نے زندگی بھر روزہ رکھا" (ص۱۷۶) امام ابوبکر عیاش کے بارے میں لکھا ہے کہ "انھوں نے چالیس سال تک اپنے پہلو کو زمین سے نہیں لگایا، پچاس سال تک ان کے لیے بستر نہیں بچھایا گیا (ص۱۳۶) ستر سال تک روزہ رکھا اور راتوں کو مسلسل نماز پڑھی (ص۱۳۷) اسی طرح بعض قراء کرام کی عجیب وغریب کرامتیں نقل کی ہیں۔

ان معمولی فروگذاشتوں کے باوجود یہ کتاب تذکرہ وسوانح کے ادب میں ایک قابل قدر اضافہ ہے جس پر فاضل مصنف مبارک باد کے مستحق ہیں۔ (محمد رضی الاسلام ندوی)

سہ ماہی مجلہ ترجمان الاسلام بنارس "قاضی اطہر مبارک پوری نمبر"

ناشر: جامعہ اسلامیہ ریوڑی تالاب بنارس۔ اکتوبر ۱۹۹۶ء تا مارچ ۱۹۹۷ء صفحات ۲۴۰ قیمت ۳۰ روپے

جامعہ اسلامیہ بنارس کے آرگن مجلہ ترجمان الاسلام نے معیاری علمی وتحقیقی مقالات کی بدولت مختصر عرصے میں اپنی پہچان بنائی ہے۔ کہنہ مشق صاحب قلم مولانا اسیر ادروی کی ادارت میں نکلنے والا یہ مجلہ ظاہری اور معنوی دونوں اعتبار سے ملک کے معتبر مجلات میں شمار ہوتا ہے۔ اس کا تازہ شمارہ قاضی اطہر مبارک پوری نمبر کی صورت میں شائع ہوا ہے۔

مولانا قاضی اطہر مبارک پوری کو اسلام کی ابتدائی صدیوں میں عرب وہند کے روابط پر اپنی قابل قدر تصنیفات کے ذریعہ عالمی شہرت حاصل ہوئی۔ ان میں سے بعض کے عربی زبان میں ترجمے ہوئے اور عالم عرب میں ان کی خوب پزیرائی ہوئی۔ پاکستان میں انھیں "محسن سندھ" کے خطاب سے نوازا گیا اور خود ہندوستان میں انھیں صدر جمہوریہ ایوارڈ تفویض کیا گیا۔ یہ سارا کام انھوں نے بمبئی جیسے ہنگامہ خیز اور غیر علمی شہر کے ایک گوشے میں بیٹھ کر انجام دیا۔ مولانا مرحوم بجا طور پر مستحق تھے کہ ان کی علمی خدمات کے تعارف کے لیے مجلات کے خصوصی نمبر

شائع کیے جائیں۔ مجلہ ترجمان الاسلام نے اس سلسلہ میں پہل کرکے مفید خدمت انجام دی ہے۔
مدیر مجلہ نے 'حدیث یار' کے عنوان سے اپنے مفصل مقالہ میں مولانا مرحوم کی علمی زندگی کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے۔ 'آئینہ در آئینہ' کے عنوان سے مولانا کی تصنیفات پر شائع ہونے والے تبصروں اور مولانا کے بارے میں اہلِ علم کے تاثرات کے اقتباسات دیے گئے ہیں۔ 'مے طہور' کے تحت مولانا کی علمی زندگی کے ابتدائی دور کی شاعری کے کچھ نمونے پیش کیے گئے ہیں۔ مولانا مرحوم کے فرزند قاضی ظفر مسعود کے قلم سے مولانا کی تصانیف کی مکمل فہرست مختصر تعارف کے ساتھ دی گئی ہے۔ ان کے علاوہ معروف اصحاب علم کے سات مقالے ہیں۔ مدیر مجلہ کے بیان کے مطابق دیگر بہت سے مقالات کو اس لیے اس خصوصی نمبر میں شامل نہیں کیا جا سکا کہ ان میں مضامین کی تکرار تھی۔ خود شامل اشاعت مقالات میں بھی بہت زیادہ تکرار کا احساس ہوتا ہے۔ مولانا اعجاز احمد اعظمی کے مقالے میں تقریباً دس صفحات میں ان قدیم آخذ و مراجع کا تعارف کرایا گیا ہے جن سے مولانا مرحوم نے استفادہ کیا ہے۔ اس تعارف کی افادیت تبصرہ نگار کی سمجھ میں نہیں آئی۔

بعض جگہ کتابت کی غلطیاں شاق گذرتی ہیں۔ مثلاً متعدد مقامات پر مولانا کی کتاب 'دیارِ پورب' کا نام 'دیار یورپ' چھپ گیا ہے۔ صـ۱۸۷ پر 'حدیث افک' کی جگہ 'حدیث افق' درج ہے۔

مولانا اسیر ادروی نے قاضی اطہر مبارک پوریؒ کی حیات و خدمات پر بہت اچھا اور مفید خصوصی شمارہ شائع کیا ہے جس پر وہ تحسین و ستائش کے مستحق ہیں

(محمد رضی الاسلام ندوی)

عہدِ نبویؐ کے غزوات و سرایا

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

آفسٹ کی طباعت۔ صفحات ۲۴۷ قیمت ۲۵ روپے

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