ادارہ تحقیق وتصنیفِ اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

پان والی کوٹھی، دُودھ پور، علی گڑھ
۲۰۲۰۰۱

ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

اپریل ——— جون ۱۹۹۷ء

—: ایڈیٹر :—

سیّد جلال الدّین عمری

پان والی کوٹھی . دودھ پور علی گڑھ

۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۱۶ شمارہ ۲

اپریل ـــــــــ جون ۱۹۹۷ء

ذی الحجہ ۱۴۱۷ھ ـــــــــ صفر المظفر ۱۴۱۸ھ

زرتعاون

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

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

فہرست مضامین

حرفِ آغاز

قرآن مجید کا اہلِ کتاب سے خطاب — سید جلال الدین عمری — ۵

تحقیق وتنقید

تفسیر نسفی۔ ایک تحقیقی مطالعہ — پروفیسر کبیر احمد جائسی — ۱۹

ہندوستان میں عربی سیرت نگاری۔ ایک جائزہ — ڈاکٹر محمد صلاح الدین عمری — ۳۴

بحث ونظر

شہریت پسندی کا رجحان اور اسلام (۲) — مولانا سلطان احمد اصلاحی — ۴۹

کلامی مسائل میں مولانا مودودیؒ کا موقف — ڈاکٹر عبدالحق انصاری — ۷۰

ترجمہ وتلخیص

امام مالک بن انس اور ان کی تصنیف الموطا — ڈاکٹر محمد کامل حسین
ترجمہ: ڈاکٹر منور حسین — ۷۹

نقد واستدراک

دو قرآنی الفاظ۔ ان کا صحیح مفہوم — مولانا محمد عنایت اللہ سبحانی — ۹۷

معروضات — ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی — ۱۱۷

تعارف وتبصرہ

السنن الالٰہیۃ فی الامم والجماعات والافراد فی الشریعۃ الاسلامیہ — مولانا عبدالمتین منیری — ۱۲۰

فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم بَلْ أَنتُم — تو پھر وہ تمہیں تمہارے گناہوں پر سزا کیوں

اس شمارہ کے لکھنے والے

۱۔ پروفیسر کبیر احمد جائسی

سابق ڈائرکٹر ادارہ علوم اسلامیہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۲۔ ڈاکٹر محمد صلاح الدین عمری

استاذ شعبہ عربی مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۳۔ مولانا سلطان احمد اصلاحی

رکن ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

۴۔ ڈاکٹر عبدالحق انصاری

ڈائرکٹر مرکز تحقیقات مذہبی ورہنمائی علی گڑھ

۵۔ ڈاکٹر منور حسین فلاحی

استاد شعبہ اردو مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۶۔ مولانا محمد عنایت اللہ اسد سبحانی

سابق پرنسپل جامعۃ الفلاح بلریا گنج اعظم گڑھ

۷۔ ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی

رکن ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

۸۔ مولانا عبدالمتین منیری

دارالمعارف، منیرآباد، بھٹکل، کرناٹک

۹۔ مولانا سید جلال الدین عمری

سکریٹری ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

خوش نویس: ابن سیف

ہوتی اور بدکاری کی زندگی اس سے لاکھ درجہ بہتر ہوتی وہ اپنے نتائج بد سے بچ نہیں سکتا۔

قرآن مجید کا اہلِ کتاب سے خطاب

سید جلال الدین عمری

قرآن مجید نے مشرکینِ عرب اور اہلِ کتاب سے براہِ راست خطاب کیا اور انھیں دینِ حق کی دعوت دی۔ 'اہلِ کتاب' کی اصطلاح اس نے یہود و نصاریٰ کے لیے جن کے پاس خدا کی نازل کردہ کتابیں توریت اور انجیل تھیں، استعمال کی ہے۔ گو کہ یہ مقدس کتابیں مسلسل تحریفات کی وجہ سے اپنی اصل شکل میں محفوظ نہیں تھیں تاہم اہلِ کتاب ہونے کا انھیں امتیاز ضرور حاصل تھا۔

مشرکینِ عرب کا دین ہی دینِ شرک تھا۔ توحید کا تصور بھی ان کے لیے گراں گزر رہا تھا۔ لیکن اہلِ کتاب کا دامن بھی شرک سے پاک نہ تھا۔ یہود کے ایک طبقہ نے حضرت عزیرؑ کو خدا کا بیٹا بنا دیا اور نصاریٰ کے نزدیک حضرت مسیحؑ ابن اللہ تھے۔ قرآن نے کہا ان کا محض دعویٰ ہے۔ اس کی وہ کوئی دلیل نہیں دے سکتے۔

وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ۖ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ ۖ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَبْلُ ۚ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ ۚ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ۝ (التوبہ: ۳۰)	یہود نے کہا کہ عزیرؑ اللہ کا بیٹا ہے اور نصاریٰ نے کہا کہ مسیحؑ اللہ کا بیٹا ہے یہ ان کی زبانوں سے نکلی ہوئی (بے سند) بات ہے۔ یہ ان سے پہلے کے کافروں کے قول سے مشابہت اختیار کر رہے ہیں۔ اللہ انھیں ہلاک کرے۔ یہ کہاں بہکے جا رہے ہیں۔

اس پہلو سے ان کے اور مشرکینِ عرب کے درمیان ایک گونہ مماثلت پائی جاتی تھی قرآن مجید نے صاف الفاظ میں ان کی طرف کفر و شرک بھی منسوب کیا ہے[1] لیکن اس کے

[1] ملاحظہ ہو۔ البقرہ، ۱۰۵۔ المائدہ، ۱۷، ۷۲، ۷۳، ۷۸، ۷۷۔ الحشر، ۲۔ البینہ۔ ۱، ۶۔

باوجود وہ توحید، وحی و رسالت، کتب سماوی، آخرت اور جزا و سزا جیسے اساسات دین کے اصولی طور پر قائل تھے اس لیے قرآن مجید نے انھیں مشرکین سے الگ شمار کیا اور دونوں کے درمیان بعض احکام میں فرق بھی کیا ہے۔

مشرکین عرب خود بھی یہود و نصاریٰ کو اپنے سے جدا اور صاحب کتاب مانتے تھے اور ان کی عظمت کے قائل تھے۔ قرآن مجید ان کے سامنے اس حیثیت سے آیا کہ وہ خدا کی آخری کتاب ہے۔ اسے قبول کر کے وہ راہِ ہدایت پا سکتے ہیں۔ اب کتاب کے نہ ہونے کا وہ کوئی عذر نہیں کر سکتے۔ چنانچہ فرمایا تورات خدا کی طرف سے ہدایت اور رحمت بن کر آئی تھی اور اس میں احکام شریعت کی تفصیل موجود تھی۔ اس کے بعد ارشاد ہے:

وَهٰذَا كِتٰبٌ اَنْزَلْنٰهُ	یہ کتاب مبارک ہم نے نازل کی ہے
مُبٰرَكٌ فَاتَّبِعُوْهُ وَاتَّقُوْا لَعَلَّكُمْ	پس تم اس کی اتباع کرو اور اللہ سے ڈرتے
تُرْحَمُوْنَ ۝ اَنْ تَقُوْلُوْٓا اِنَّمَآ	رہو۔ امید ہے تم پر رحم ہوگا۔ تاکہ تم یہ نہ کہو
اُنْزِلَ الْكِتٰبُ عَلٰى طَآئِفَتَيْنِ	کہ کتاب تو ہم سے پہلے کے دو گروہوں
مِنْ قَبْلِنَا ۪ وَاِنْ كُنَّا عَنْ	پر نازل ہوئی تھی اور ہم نہیں جانتے تھے
دِرَاسَتِهِمْ لَغٰفِلِيْنَ ۝ اَوْ	کہ وہ کیا پڑھ رہے ہیں۔ یا تم یہ کہو کہ اگر
تَقُوْلُوْا لَوْ اَنَّآ اُنْزِلَ عَلَيْنَا الْكِتٰبُ	کتاب ہم پر نازل ہوتی تو ہم ان سے
لَكُنَّآ اَهْدٰى مِنْهُمْ ۚ (الانعام: ۱۵۵، ۱۵۷)	زیادہ ہدایت یافتہ ہوتے۔

یہ آیت صراحتاً بتاتی ہے کہ یہود و نصاریٰ کو مشرکین عرب اہل کتاب اور خود کو غیر اہل کتاب سمجھتے تھے۔ اس فرق و اختلاف کے باوجود بعض باتیں ان کے درمیان مشترک بھی تھیں۔ عرب کے مشرکین صدیوں سے آسمانی ہدایت سے محروم تھے اور اہل کتاب خدا کی کتاب رکھتے ہوئے بھی دین حق سے برگشتہ اور منحرف ہو چکے تھے۔ دونوں کا حضرت ابراہیم سے نسلی تعلق تھا اور اس پر وہ نازاں بھی تھے لیکن حضرت ابراہیمؑ کی تعلیمات کو مشرکین نے بڑی حد تک فراموش کر دیا اور اہل کتاب انھیں یہودیت اور نصرانیت کا علمبردار ثابت کرنے کی سعی لاحاصل میں لگے ہوئے تھے۔ جب کہ حضرت ابراہیمؑ کا دامن شرک سے پاک تھا اور ان کی دعوت توحید خالص کی دعوت تھی۔ یہودیت و نصرانیت نے حضرت ابراہیم کے بہت بعد جنم لیا اور اس نے جو شکل اختیار کر لی اس کا ان سے کوئی

تعلق نہ تھا۔

مَا كَانَ اِبْرَاهِيْمُ يَهُوْدِيًّا	ابراہیم یہودی تھا اور نہ نصرانی۔ بلکہ
وَّلَا نَصْرَانِيًّا وَّلٰكِنْ كَانَ حَنِيْفًا	ہر طرف سے یکسو اور خدا کا فرماں بردار تھا
مُّسْلِمًا وَّمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ (آل عمران: ۶۷)	اور مشرکوں میں سے نہیں تھا۔

اسلام کی دشمنی میں دونوں برابر کے شریک اور ایک دوسرے کے معاون تھے۔ اس دشمنی میں اہل کتاب یہاں تک کہہ بیٹھتے تھے کہ اسلام کے ماننے والوں سے مشرکین عرب زیادہ ہدایت یافتہ اور راست رو ہیں۔

هٰٓؤُلَآءِ اَهْدٰى مِنَ الَّذِيْنَ	یہ لوگ ایمان والوں سے زیادہ راہ راست
اٰمَنُوْا سَبِيْلًا (النساء: ۵۱)	پر ہیں۔

یہ پس منظر تھا جس میں قرآن مجید نے مشرکین اور اہل کتاب سے خطاب کیا۔ اس کا ایک اہم پہلو یہ ہے کہ قرآن مجید نے ان کی وساطت سے دنیا کی ان قوموں سے بھی خطاب کیا جو کسی آسمانی ہدایت کے تصور سے خالی ہیں جو شرک، بت پرستی اور اوہام و خرافات میں مبتلا اور بے سمجھے بوجھے باپ دادا کے رسوم و رواج اور قدیم روایات کی پابند ہیں اور ان قوموں کو بھی اپنا مخاطب بنایا جو کوئی آسمانی کتاب رکھتی ہیں یا اپنے پاس آسمانی کتاب کے ہونے کا دعویٰ کرتی ہیں۔ اس طرح اس نے بالواسطہ ساری دنیا کے فساد عقیدہ و عمل پر تنقید کی اور ان پر راہ ہدایت واضح کی۔ قرآن مجید تمام انسانوں کے لیے صحیفہ ہدایت ہے اور یہ اس کا ایک لازمی تقاضا ہے۔

اہل کتاب کی تاریخ بعض پہلوؤں سے بڑی شاندار رہی ہے۔ یہ تاریخ نبوت و رسالت، دینی امامت و قیادت اور حکومت و ریاست کی تاریخ ہے۔ وہ اپنے وقت میں دنیا کے امام اور قائد تھے اور خدا کی طرف سے سب سے افضل قرار دیے گئے تھے۔

يٰبَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ اذْكُرُوْا نِعْمَتِيَ	اے بنو اسرائیل یاد کرو میرے احسان
الَّتِيْٓ اَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَاَنِّيْ فَضَّلْتُكُمْ	کو جو میں نے تم پر کیا تھا اور یہ کہ میں نے
عَلَى الْعٰلَمِيْنَ (البقرہ: ۴۷)	تمہیں تمام عالم پر فضیلت عطا کی۔

یہ مضمون سورۂ جاثیہ میں زیادہ واضح ہے۔

وَلَقَدْ اٰتَيْنَا بَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ	ہم نے بنو اسرائیل کو کتاب، حکومت

الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ	اور نبوت سے سرفراز کیا اور کھانے کے
وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَ	لیے پاک چیزیں عطا کیں اور انھیں سارے
فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ ۝ (الجاثیہ: ۱۶)	عالم پر فضیلت بخشی۔

حضرت موسیٰؑ اپنی قوم سے فرماتے ہیں۔

اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ	یاد کرو اللہ کے احسان کو جو اس نے
إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ	تم پر کیا۔ جب کہ اس نے تم میں انبیا پیدا
مُلُوكًا وَآتَاكُمْ مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا	کیے، تم کو فرماں روا بنایا اور تمھیں وہ کچھ دیا
مِنَ الْعَالَمِينَ ۝ (المائدہ: ۲۰)	جو عالم میں کسی کو نہیں دیا تھا۔

اہل کتاب کی تاریخ کے ان تابناک پہلوؤں کے ساتھ اس کے تاریک پہلو بھی رہے ہیں۔ ان تاریک پہلوؤں پر وہ کبھی پوری طرح قابو نہ پا سکے بالآخر زوال اور پستی کی آخری حد کو پہونچ گئے۔ وہ بار بار خدا کے غضب کا نشانہ بنتے رہے۔ ذلت و خواری کی وہ تمام شکلیں انھیں دیکھنی پڑیں جو خدا کی کسی مغضوب قوم کو دیکھنی پڑتی ہیں۔

ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَ	جہاں کہیں وہ پائے گئے ان پر ذلت
مَا ثُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِنَ اللَّهِ	کی مار پڑی۔ سوائے اس کے کہ انھیں اللہ
وَحَبْلٍ مِنَ النَّاسِ وَبَاءُوا	کی مدد اور انسانوں کی مدد ملی ہو۔ وہ اللہ
بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَضُرِبَتْ	کے غضب کے مستحق ٹھہرے۔ ان پر محتاجی
عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ	و درماندگی مسلط کر دی گئی۔ یہ اس وجہ سے
كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ و	کہ وہ اللہ کی آیات کا انکار کرتے رہے
وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ	اور پیغمبروں کو انھوں نے ناحق قتل کیا۔
ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُوا	یہ سب ان کی نافرمانی اور زیادتیوں کی وجہ
يَعْتَدُونَ ۝ (آل عمران: ۱۱۲)	سے ہوا۔[1]

خدا کا غضب جن شکلوں میں ان پر نازل ہوتا رہا اس کا ذکر سورۂ مائدہ میں ان الفاظ میں ہوا ہے۔

---

[1] الفاظ کے تھوڑے سے فرق کے ساتھ یہ آیت سورۂ بقرہ میں بھی آئی ہے۔ البقرہ: ۶۱

قُلْ هَلْ اُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِّنْ ذٰلِكَ مَثُوْبَةً عِنْدَ اللّٰهِ ؕ مَنْ لَّعَنَهُ اللّٰهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَ جَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيْرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوْتَ ؕ اُولٰٓئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَّ اَضَلُّ عَنْ سَوَآءِ السَّبِيْلِ ۝ (المائدہ: ۶۰)

کیا میں تمہیں بتاؤں کہ اللہ تعالیٰ کے ہاں اس سے برا انجام کیا ہے؟ ان لوگوں کا انجام ہے جن پر اللہ کی لعنت ہوئی اور اس کا غضب نازل ہوا اور جنھیں اللہ نے بندر اور سور بنا دیا اور جنھوں نے طاغوت کی بندگی کی۔ ان کا انجام زیادہ برا ہے اور وہ سیدھی راہ سے بھٹکے ہوئے ہیں۔

قرآن مجید نے اہل کتاب کے سامنے ان کی فکری اور عملی گم راہیوں کی تاریخ رکھی، ان کی سرکشی اور بغاوت کی داستان سنائی، ان کی دنیا پرستی اور آخرت فراموشی کا ذکر کیا۔ خدا اور رسول کو ماننے کے باوجود جس طرح انھوں نے قدم قدم پر معصیت اور نافرمانی کا ارتکاب کیا اس کا احوال سنایا اور بتایا کہ ان پر خدا کی نعمتوں اور احسانات کی مسلسل بارش ہوتی رہی لیکن انھوں نے ہمیشہ ناشکری اور ناسپاسی کا رویہ اختیار کیا۔

قرآن مجید نے ان تحریفات کی بھی نشاندہی کی جو توریت اور انجیل میں کی گئیں۔ ان میں خدا کی طرف اس کی عظمت کے منافی صفات منسوب کی گئیں، اس کی شان کے خلاف باتیں کہی گئیں، پیغمبروں کی سیرت و کردار کو داغ دار بنایا گیا۔ ان پر گھناؤنے الزامات لگائے گئے۔ انھوں نے اپنی کتابوں میں تحریف ہی نہیں کی بلکہ بڑے بھیانک جرائم کا ارتکاب کیا حتیٰ کہ ان کے ہاتھ بعض پیغمبروں کے قتل تک سے رنگین ہوئے۔ قرآن نے ان کی تحریفات و تلبیسات کا پردہ ہی چاک نہیں کیا بلکہ یہ بھی بتایا کہ ان کتابوں کی اصل تعلیم کیا تھی۔ خدا کے پیغمبروں نے انھیں کیا ہدایات دی تھیں اور ان سے کن باتوں کا عہد و پیمان لیا تھا۔

قرآن مجید نے اس سوال کا بھی جواب دیا کہ اہل کتاب میں بگاڑ کا آغاز کیسے ہوا اور اس کے کیا مادی اور نفسیاتی عوامل تھے؟ اس نے تفصیل سے ثابت کیا کہ ان میں وہ تمام اسباب جمع ہو گئے تھے جو کسی قوم کو ابدی زوال اور پستی کی طرف لے جاتے ہیں اور جس کے بعد اسے ابھرنا نصیب نہیں ہوتا۔

اس میں شک نہیں ان میں نیک اور صالح افراد بھی تھے جن کا دامن ان گندگیوں سے بڑی حد تک پاک تھا جو ان کے چاروں طرف پھیلی ہوئی تھیں۔ ان کی سلیم الطبعی اور

فطری خوبی نے انھیں راہِ راست پر قائم رکھا تھا۔ وہ حق و باطل میں فرق کر سکتے تھے اور اسے قبول کرنے کی ان میں جرأت و ہمت بھی تھی اور وہ قبول کر بھی رہے تھے۔ ان کی حیثیت خس و خاشاک کے ڈھیر میں جواہر ریزوں کی تھی۔ قرآن مجید نے ان کی تعریف و توصیف کی[1] اس طرح تنقید اور جائزہ میں توازن باقی رکھا اور عدل و انصاف کی مثال قائم کی۔

اہلِ کتاب کی یہ ایک مستند تاریخ ہے۔ اس لیے کہ خود انھوں نے کبھی اس کا انکار نہیں کیا اور اسے غلط نہیں قرار دیا۔ یہ ایک نبی امّی (صلی اللہ علیہ وسلم) کا معجزہ ہے۔

قرآنِ مجید نے اس پوری بحث کو محض تاریخ رہنے نہیں دیا بلکہ اہلِ کتاب کو اصل دین کی طرف رجوع کی دعوت دی اور کہا کہ اسے قبول کر کے وہ اپنی ہی کتابوں پر عمل کریں گے۔ اس سے ان کا انحراف اپنی ہی کتابوں سے انحراف ہوگا۔

يَاأَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ	اے اہلِ کتاب تمہاری کوئی بنیاد نہیں
تُقِيمُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ	ہے جب تک کہ تم توریت اور انجیل کو اور
وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ	اس کتاب کو جو تمہارے رب کی طرف سے
وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم	تمہاری طرف نازل کی گئی ہے قائم نہ کرو
مَّا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ	(اے پیغمبر) جو کتاب تم پر تمہارے رب
طُغْيَانًا وَكُفْرًا ۚ فَلَا تَأْسَ	کی طرف سے نازل کی گئی ہے وہ ان میں
عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ۝	سے بہت سوں کی سرکشی اور کفر کو ضرور
(المائدہ: ۶۸)	بڑھا دے گی۔ جو لوگ کفر کرنے والے
	ہیں تم ان پر افسوس نہ کرو۔

مزید فرمایا دینِ حق کو قبول کرنا ان کے لیے کفارۂ سیئات ثابت ہوگا، ان کی اب تک کی غلطیاں معاف ہو جائیں گی اور ان کے لیے جنت کے دروازے کھل جائیں گے۔ دنیا کی نعمتوں اور آسائش و راحت کے بھی وہ مستحق قرار پائیں گے۔

وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ	اگر وہ توریت اور انجیل کو اور جو ان
وَالْإِنجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِم	کی طرف ان کی رب کی طرف سے نازل
مِّن رَّبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِن فَوْقِهِمْ	کیا گیا ہے اسے قائم کرتے تو ان کے اُوپر
وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم	اور نیچے سے انھیں رزق عطا ہوتا اور وہ

[1] ملاحظہ ہو آل عمران: ۷۵، ۱۱۴، ۱۹۹، المائدہ - ۸۲ - ۸۵

مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ ۖ وَ	اسے کھاتے۔ ان میں سے ایک گروہ سیدھی
كَثِيرٌ مِّنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ ۝	راہ پر ہے، لیکن برا ہے ان میں سے بیشتر جو
(المائدہ: ۶۶)	کچھ کر رہے ہیں۔

ایک جگہ فرمایا کہ اگر وہ خدا کی آخری ہدایت کو قبول کرلیں تو اپنے نبی پر ایمان لانے کے اجر کے ساتھ آخری نبی پر ایمان لانے کے ثواب سے بھی نوازے جائیں گے اور انھیں نورِ ہدایت نصیب ہوگا جس سے ظلمتیں کافور ہو جاتی ہیں اور آدمی دینِ حق کی روشنی میں پورے شرحِ صدر کے ساتھ کامیابی اور کامرانی کی طرف بڑھنے لگتا ہے۔ حضرت عیسیٰؑ پر ایمان لانے والوں سے خطاب ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا	اے ایمان والو اللہ سے ڈرتے
اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ	رہو اور اس کے رسول پر ایمان لے آؤ۔
كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِ وَيَجْعَل	وہ تمہیں اپنی رحمت کے دو حصے دے گا
لَّكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَ	اور تمہیں نور عطا کرے گا جس کو لے کر تم
يَغْفِرْ لَكُمْ ۚ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝	چلو گے اور تمہاری مغفرت کرے گا اور
(الحدید: ۲۸)	اللہ غفور و رحیم ہے۔

دنیا کے عروج و زوال اور آخرت کی کامیابی و ناکامی کے بارے میں وہ بڑی بھیانک غلط فہمیوں کا شکار تھے۔ وہ کامیابی کو اپنا حق سمجھے تھے حالانکہ اس کے لیے خدا کے ہاں کچھ متعین ضابطے ہیں۔ یہ ضابطے ناقابلِ تغیر ہیں۔ یہ کسی فرد یا قوم کی خواہشات کے تابع نہیں ہیں ورنہ عروج کے بعد دنیا زوال نہ دیکھتی اور ہر شخص خدا کے انعام و اکرام کا سب سے زیادہ خود کو مستحق سمجھتا۔ اہلِ کتاب کو غرور تھا کہ وہ پیغمبروں کی نسل سے تعلق رکھتے ہیں اس لیے خدا کے پیارے اور اس کے محبوب ہیں۔ یہ ان کی خام خیالی تھی۔ اسی نے انھیں معصیت پر جری بنا رکھا تھا۔ ان کا خیال صحیح ہوتا تو ان کی معصیت کی وجہ سے ان پر بار بار عذابِ الٰہی کے تازیانے نہ برستے اور وہ ہمیشہ کے لیے اس کی پکڑ سے محفوظ ہوتے۔

وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ	یہود اور نصاریٰ کہتے ہیں کہ ہم اللہ کے
نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ ۚ قُلْ	بیٹے اور اس کے چہیتے ہیں۔ ان سے کہو
فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم ۖ بَلْ أَنتُم	تو پھر وہ تمہیں تمہارے گناہوں پر سزا کیوں

بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَّشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَّشَآءُ وَ لِلّٰهِ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَاِلَيْهِ الْمَصِيْرُ ۝ (المائدہ: ۱۸)

دیتا ہے۔ بلکہ تم اسی طرح بشر ہو جس طرح اس نے دوسرے انسان پیدا کیے۔ وہ جسے چاہتا ہے معاف کرتا ہے اور جسے چاہتا ہے عذاب دیتا ہے۔ آسمانوں اور زمین اور ان کے درمیان جو کچھ ہے سب اللہ ہی کی ملک ہیں اور اسی کی طرف پلٹ کر جانا ہے۔

انھیں جب اپنی بعض بھیانک غلطیوں کا احساس ہوتا تو کہتے کہ اس کی سزا چند دن کی ہوگی۔ اس کے بعد ہمارے لیے جنت ہی جنت ہے۔ اس بے دلیل اور بے سند بات کی قرآن نے تردید کی اور خدا کے قانونِ مکافات کو واضح کیا۔

وَقَالُوْا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ اِلَّآ اَيَّامًا مَّعْدُوْدَةً ۭ قُلْ اَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللّٰهِ عَهْدًا فَلَنْ يُّخْلِفَ اللّٰهُ عَهْدَهٗٓ اَمْ تَقُوْلُوْنَ عَلَي اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ ۝ بَلٰي مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَّاَحَاطَتْ بِهٖ خَطِيْۗـَٔتُهٗ فَاُولٰۗىِٕكَ اَصْحٰبُ النَّارِ ۚ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ ۝ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ اُولٰۗىِٕكَ اَصْحٰبُ الْجَنَّةِ ۚ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ (البقرہ: ۸۰، ۸۲)

وہ کہتے ہیں کہ ہم کو جہنم کی آگ چھوئے گی سوائے اس کے کہ چند روز کی سزا مل جائے۔ ان سے پوچھو کیا تم نے اللہ سے کوئی عہد و پیمان لے رکھا ہے جس کی خلاف ورزی وہ نہیں کر سکتا یا اللہ کی طرف ایسی بات منسوب کرتے ہو جس کا تمھیں علم نہیں ہے۔ ہاں جس نے بھی برائی کا ارتکاب کیا اور برائی نے اسے اپنے گھیرے میں لے لیا تو ایسے سب لوگ جہنم میں جائیں گے اور وہ اس میں ہمیشہ رہیں گے۔ جو ایمان لائے اور جنھوں نے نیک عمل کیے یہ سب جنت والے ہیں۔ اس میں وہ ہمیشہ رہیں گے۔

ایک جگہ کہا گیا کہ انسان جھوٹی تمناؤں اور آرزوؤں سے جنت کا مستحق نہیں ہوتا۔ اس کے لیے ایمان و عمل صالح شرط لازم ہے۔ جس کی کتاب حیات اس سے خالی ہوگی اور بدکاری کی زندگی اس نے گزاری ہوگی وہ اپنے نتائج بد سے بچ نہیں سکتا۔

اسے ان کا سامنا لازماً کرنا ہوگا۔

لَيْسَ بِاَمَانِيِّكُمْ وَلَآ اَمَانِيِّ	کامیابی کا دارومدار نہ تمہاری آرزوؤں
اَهْلِ الْكِتٰبِ ۭ مَنْ يَّعْمَلْ سُوْۗءًا	پر موقوف ہے اور نہ اہلِ کتاب کی آرزوؤں
يُّجْزَ بِهٖ ۙ وَلَا يَجِدْ لَهٗ مِنْ	پر۔ جو بھی برا عمل کرے گا اس کی اسے جزا
دُوْنِ اللّٰهِ وَلِيًّا وَّلَا نَصِيْرًا ۝ وَمَنْ	ملے گی۔ وہ اللہ کے سوا اپنا کوئی دوست
يَّعْمَلْ مِنَ الصّٰلِحٰتِ مِنْ ذَكَرٍ	اور مددگار نہ پائے گا اور جو بھی مرد یا عورت
اَوْ اُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَاُولٰۗىِٕكَ	عملِ صالح انجام دے گا اور وہ مومن ہوگا
يَدْخُلُوْنَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُوْنَ	تو یہ سب جنت میں جائیں گے اور ذرہ برابر
نَقِيْرًا ۝ (النساء: ۱۲۳، ۱۲۴)	ان کی حق تلفی نہ ہوگی۔

ایک اور جگہ واضح کیا گیا کہ خدا کا کسی گروہ سے کوئی خاص تعلق نہیں ہے۔ وہ اپنے قانونِ عدل کے تحت ہر ایک کے ساتھ معاملہ کرے گا۔

اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَالَّذِيْنَ	بے شک جو لوگ ایمان لائے اور
هَادُوْا وَالنَّصٰرٰى وَالصّٰبِـُٔوْنَ	جو یہودی، نصرانی یا صابی ہوئے تو ان
مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ	میں سے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان
وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ اَجْرُهُمْ	رکھے اور عملِ صالح اختیار کرے تو ان
عِنْدَ رَبِّهِمْ ۚ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ	کے رب کے پاس ان کا اجر ہے انھیں
وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ ۝ (البقرہ: ۶۲)	نہ خوف ہوگا اور نہ وہ غمگین ہوں گے۔[1]

اس طرح ایمان کی کمزوری، مادی اغراض کے غلبہ، آخرت کے مقابلہ میں دنیا کی ترجیح، خدا کی راہ میں جان و مال کی قربانی سے گریز، موت کے خوف، نفس اور خواہش کی پیروی، قومی اور نسلی غرور، آپس کی پھوٹ اور گروہ بندی نے یہود کو مستحق لعنت بنا دیا اور وہ ہمیشہ کے لیے خدا کی رحمت سے دور کر دیے گئے۔ ان کے مقابلہ میں نصاریٰ کو رہبانیت، دنیا سے بے زاری اور غلو فی الدین جیسی بیماریاں لگ گئیں۔ یہود کی حیثیت ایک مادہ پرست قوم کی اور نصاریٰ کی ایک راہبانہ گروہ کی ہوگئی۔ ان کا دینی اور اخلاقی اعتبار

---

[1] یہ مضمون سورۂ مائدہ آیت نمبر ۶۹ میں بھی بیان ہوا ہے۔ نیز ملاحظہ ہو سورۂ حج آیت نمبر ۱۷۔

ختم ہوگیا۔ ان کا وجود گواہی دے رہا تھا کہ دنیا کے اسٹیج پر انھیں جو کردار ادا کرنا تھا وہ کردار اب وہ ادا نہیں کرسکتے۔ وہ اس قابل نہیں رہ گئے ہیں کہ دنیا کی امامت وقیادت کا منصب سنبھال سکیں۔ اس کے بعد خدا کے فیصلے کے تحت آخری رسول حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ہوئی، آپؐ کی قیادت میں امت مسلمہ صفحۂ عالم پر ابھری، اس کا تزکیہ ہوا، اس کے عقیدہ وعمل کی اصلاح ہوئی، خدا سے اس کا تعلق مضبوط ہوا، اس کے کردار اور سیرت کو رفعت اور بلندی عطا ہوئی۔ اسے ان خرابیوں سے پاک کیا گیا جن میں دنیا کی دوسری قومیں مبتلا تھیں۔ اس کی راہ میں سخت ترین آزمائشیں آئیں لیکن اس نے دین کا دامن نہیں چھوڑا۔ حکومت واقتدار سے اس کے اندر معصیت اور بغاوت کے جذبات نہیں ابھرے بلکہ اسے اس نے خدا کی مرضی کے تابع رکھا۔ اسے امم عالم میں 'خیر امت' کے مقام پر فائز کیا گیا اور کہا گیا کہ تمہیں دنیا کی اصلاح کے لیے برپا کیا گیا ہے۔ تم معروف کا حکم دیتے اور منکر سے روکتے ہو اور اللہ پر ایمان رکھتے ہو (آل عمران: ۱۱۰) اسے 'امت وسط' کا لقب دیا گیا۔ جو ہر طرح کی بے اعتدالیوں سے پاک اور ایک متوازن شاہِ راہ حیات پر گامزن رہے۔ نہ اسے کسی سے عداوت اور نفرت ہے اور نہ وہ کسی کی بے جا طرف داری کرتی ہے۔ اس کی ذمہ داری دنیا کے سامنے حق کی شہادت دینا ہے (البقرہ: ۱۴۳) اس کے بارے میں اعلان ہوا کہ اس کے ہاتھ میں اقتدار آئے گا تو وہ خدا اور بندوں کے حقوق فراموش نہیں کرے گی بلکہ نماز قائم کرے گی۔ زکوٰۃ دے گی، معروف کا حکم دے گی اور منکر سے باز رکھے گی۔ (الحج: ۴۱)

امت مسلمہ کو اس منصب پر فائز کرنے کے ساتھ اسے بار بار ہدایت کی گئی کہ وہ اہل کتاب کی تاریخ سے سبق حاصل کریں۔ ان کی روش نہ اختیار کریں، وہ خدا کو بھولے تو خود کو بھی فراموش کر بیٹھے۔

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ	ان لوگوں کی طرح نہ ہو جاؤ جو اللہ
نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ	کو بھول گئے تو اللہ نے انھیں ان کا نفس
أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (الحشر: ۱۹)	بھلا دیا۔ یہی لوگ فاسق ہیں۔

جب کوئی قوم خدا کو بھول جاتی ہے اور اس کی ہدایات کو نظر انداز کرنے لگتی ہے تو اپنے مرتبہ ومقام سے غافل ہو جاتی ہے۔ اس کے اندر اپنی حیثیت اور اپنی

ذمہ داریوں کا احساس باقی نہیں رہتا۔ خدا فراموشی خود فراموشی تک پہونچا دیتی ہے جو قوم خود فراموشی میں مبتلا ہوجاتی ہے وہ انجام بد کی طرف بڑھنے لگتی ہے اور بالآخر تباہی اس کا مقدر ہوجاتی ہے۔

کسی ملت کے پاس خدا کی کتاب کا ہونا یا اس کا خدا کے رسول پر ایمان رکھنا اس بات کی ضمانت نہیں ہے کہ وہ ہمیشہ کے لیے بگاڑ سے محفوظ ہوگئی۔ جن قوموں کے پاس خدا کی کتاب تھی جب ان میں اس سے ہدایت حاصل کرنے کا جذبہ سرد پڑگیا اور اسے انھوں نے پس پشت ڈال دیا تو وقت گزرنے کے ساتھ ان پر قساوتِ قلب چھاگئی۔ دل پتھر کی طرح سخت ہوگئے اور خدا اور رسول کی تعلیمات ان کے لیے بے اثر ہوکر رہ گئیں۔ اس سے چوکس رہنے کی ضرورت ہے۔

وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا	ان لوگوں کی طرح نہ ہوجاؤ جنھیں
الْكِتَابَ مِن قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ	اس سے پہلے کتاب دی گئی۔ پھر جب
الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ ۖ وَكَثِيرٌ	ایک لمبی مدت ان پر گزر گئی تو ان کے
مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ ۝	دل سخت ہوگئے۔ ان میں سے بہت سے
(الحدید: ۱۶)	فسق و نافرمانی میں گرفتار ہیں۔

خدا کی کتاب امت کو جوڑنے اور متحد کرنے کے لیے آتی ہے۔ حدیث کے الفاظ میں یہ 'حبل اللہ المتین' ہے۔ جب تک امت اللہ کی اس رسی کو خلوص کے ساتھ پکڑے رہتی ہے دنیا اور آخرت کی کامیابیاں اس کی منتظر رہتی ہیں۔ وحدت کی یہ اساس جب ہاتھ سے چھوٹ جاتی ہے تو امت کی وحدت پارہ پارہ ہوجاتی ہے اور چاروں طرف سے تباہی اور بربادی اس کے دروازوں پر دستک دینے لگتی ہے۔ یہی صورت حال اہل کتاب کے ساتھ پیش آئی۔ کتاب اللہ کی بنیاد پر ان میں اتحاد و اتفاق پیدا ہوسکتا تھا لیکن بغاوت اور سرکشی کے جذبات نے انھیں اس بنیاد پر متحد ہونے نہ دیا۔ وہ گروہوں میں بٹ گئے اور ہر گروہ دوسرے سے دست و گریباں رہنے لگا۔ امتِ مسلمہ کو اس سے سبق حاصل کرنا چاہیے۔ اس کی فلاح کا راستہ یہ ہے کہ وہ اپنے تمام ذاتی و گروہی رجحانات کو خدا کے احکام کا تابع بنادے اور خدا کی کتاب کو سرچشمہ ہدایت مان کر اس کی روشنی میں اپنا سفر حیات طے کرے۔

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ ۚ وَأُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۝ (آل عمران: ۱۰۵)

ان لوگوں کی طرح نہ ہو جاؤ جو فرقوں میں بٹ گئے اور دلائل کے آنے کے بعد اختلافات میں پڑ گئے۔ ان کے لیے بڑا عذاب ہے۔

سورۂ یونس میں یہ مضمون ان الفاظ میں بیان ہوا ہے۔

وَلَقَدْ بَوَّأْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مُبَوَّأَ صِدْقٍ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ ۖ فَمَا اخْتَلَفُوا حَتَّىٰ جَاءَهُمُ الْعِلْمُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ۝ (یونس: ۹۳)

ہم نے بنو اسرائیل کو بہت اچھا ٹھکانہ دیا اور کھانے کے لیے پاکیزہ غذائیں عطا کیں۔ لیکن وہ اختلافات میں نہیں پڑے مگر اس وقت جب کہ ان کے پاس علم آیا۔ بے شک تمہارا رب قیامت کے روز ان کے درمیان اختلاف کا فیصلہ کر دیگا۔[1]

قرآن مجید نے ہر نازک موقع پر کہیں اشاروں میں کہیں صراحت کے ساتھ، کہیں اختصار سے اور کہیں تفصیل سے ہدایت کی کہ ان کا دامن ان کمزوریوں اور آلائشوں سے پاک ہونا چاہیے جو اہلِ کتاب میں پیدا ہو گئی ہیں اور انھیں ان خوبیوں سے متصف ہونا چاہیے جو ان کے منصب کے شایانِ شان ہیں۔ اسی سے وہ خدا کی ابدی رحمت کے مستحق اور دین و دنیا کی کامیابی سے ہم کنار ہوں گے۔

قرآن مجید نے شرک پر زبردست تنقید کی، اس کی کمزوریاں واضح کیں اور اس کے مقابلے میں توحید خالص کا تصور پیش کیا۔ اس موضوع پر قرآن مجید نے اتنی مدلل اور پرزور بحث کی کہ اس کے بعد ہمیشہ کے لیے شرک کا اعتبار ختم ہو گیا اور وہ توجیہات و تاویلات کا سہارا لینے پر مجبور ہو گیا۔ اب وہ عقل کے میدان میں کبھی اپنا وجود ثابت نہیں کر سکتا۔ شرک کی تردید اور توحید کے اثبات پر قرآن کی روشنی میں ہماری زبان میں بڑا مستند اور بڑا وقیع کام ہوا ہے۔ اس سے فائدہ اٹھایا جانا چاہیے اور بحمد اللہ فائدہ اٹھایا بھی جا رہا ہے۔

---

[1] یہ مضمون سورۂ شوریٰ آیت نمبر ۱۴ اور سورۂ جاثیہ آیت نمبر ۱۷ میں بھی بیان ہوا ہے۔

قرآن مجید نے اہل کتاب سے بھی سنجیدہ بحث کی اور عقلی اور نقلی دلائل اور تاریخی حقائق کے ذریعہ ان پر حجت تمام کردی۔ ان کی تاریخ میں عبرت و نصیحت کے جو پہلو ہیں وہ بھی واضح کردئے۔ یہ موضوع اردو کے لیے گو بالکل نیا نہیں ہے لیکن اس پر نسبتاً کم کام ہوا ہے۔ جو ہوا ہے اس کی قدر و قیمت کے اعتراف کے باوجود یہ احساس ہوتا ہے کہ اس وسیع موضوع کے بہت سے گوشے بحث و تحقیق اور غور و فکر کا مطالبہ کرتے ہیں۔ اسی احساس کے تحت میں نے ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی کے رفیق برادر عزیز ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی سے درخواست کی کہ وہ اس موضوع کو اپنائیں اور قرآن مجید کی روشنی میں اس کا مطالعہ کریں۔ اس کی شرح و تفسیر کی حد تک حدیث، تاریخ، کتب تفسیر اور صحف سماوی سے مدد لیں۔ ڈاکٹر رضی الاسلام سنجیدہ اور وسیع المطالعہ عالم دین ہیں۔ ان کی محنت اور کد و کاوش کا حاصل اس وقت ہمارے سامنے موجود ہے قرآن مجید نے اہل کتاب کی جو تصویر کشی کی ہے انھوں نے نہ صرف اسے ترتیب اور سلیقہ کے ساتھ پیش کیا ہے بلکہ مسلمانوں کے لیے ان کی تاریخ میں عبرت کے جو پہلو ہیں انھیں بھی قرآن و حدیث کی روشنی میں نمایاں کردیا ہے۔

میں نے کتاب شروع سے آخر تک دیکھی ہے۔ اس کی تحریر و تسوید کے دوران میں بھی وہ برابر مشورہ کرتے رہے ہیں۔ خدا کا شکر ہے اس موضوع پر ایک مفید اور معتبر تحریر تیار ہوگئی ہے۔ کوئی علمی کوشش حرف آخر نہیں ہوتی البتہ اس کے بارے میں اتنی بات شاید غلط نہ ہوگی کہ مزید تحقیق کے لیے یہ ایک اچھی بنیاد بن سکتی ہے۔ آج کل مطالعۂ مذاہب سے دلچسپی بڑھ رہی ہے۔ کتاب میں اس ذوق کی تسکین کا اہل کتاب کی حد تک کافی سامان موجود ہے۔ دعوت و تبلیغ کا کام کرنے والوں کے لیے بھی اس کی افادیت کم نہیں ہے۔ اس سے وہ اہل کتاب کے بارے میں اسلام کے موقف کو بہتر طریقہ سے سمجھ سکتے ہیں۔ اور اس کی روشنی میں دیگر مذاہب کے مطالعہ کا ذوق ابھر سکتا ہے اور ان کے ماننے والوں سے بحث و گفتگو میں بھی اس سے راہنمائی حاصل کی جاسکتی ہے۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ مصنف کی اس کوشش کو قبولیتِ عام سے نوازے اور انھیں دین کی خدمت کی مزید توفیق عطا فرمائے۔

خاکسار

جلال الدین عمری

۱۱ ذی قعدہ ۱۴۱۷ھ / ۲۱ مارچ ۱۹۹۷ء

ادارۂ تحقیق وتصنیف کی گرانقدر مطبوعات

تصنیف	مصنف	صفحات	قیمت
معرکۂ اسلام وجاہلیت	مولانا صدرالدین اصلاحی	۲۱۶	۲۵/=
صحت ومرض اور اسلامی تعلیمات	مولانا سید جلال الدین عمری	۳۸۸	۷۰/=
اسلام میں خدمتِ خلق کا تصور	"	۱۷۶	۴۰/=
مسلمان عورت کے حقوق اور ان پر اعتراضات کا جائزہ	"	۲۰۰	۳۵/=
اسلام اور مشکلاتِ حیات	"	۸۸	۸/=
مذہب کا اسلامی تصور	مولانا سلطان احمد اصلاحی	۵۹۱	۱۰۰/=
وحدت ادیان کا نظریہ اور اسلام	"	۱۹۲	۴۰/=
مشترکہ خاندانی نظام اور اسلام	"	۱۰۲	۲۰/=
عہد نبوی کا نظام حکومت	پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی	۱۳۶	۳۰/=
ایمان وعمل کا قرآنی تصور	الطاف احمد اعظمی علیگ	۲۸۰	۲۵/=
تصوف — ایک تجزیاتی مطالعہ	ڈاکٹر عبید اللہ فراہی	۲۰۰	۲۵/=
عہد نبوی کے غزوات وسرایا	ڈاکٹر رؤف اقبال	۲۴۷	۲۵/=

ادارۂ تحقیق نے اپنی اردو اور انگریزی مطبوعات کے علاوہ دیگر اہم مکتبوں کی علمی ودینی کتبے کی فراہمی کا بھی انتظام کیا ہے۔ فہرست کتب ایک خط لکھ کر طلب کی جاسکتی ہے

مکتبہ تحقیق وتصنیف اسلامی

پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ

تحقیق وتنقید

تفسیر نسفی
ایک تحقیقی مطالعہ

پروفیسر کبیر احمد جائسی

تھوڑا سا بھی علمی وادبی ذوق رکھنے والا ایسا کون سا شخص ہوگا جو ماہِ نخشب سے واقف نہ ہو، وہی ماہ نخشب جس کو دوسری صدی ہجری کے نقاب پوش مدعیٔ نبوت جادوگر حکیم بن عطا المعروف بہ مقنع نے اپنے معجزے کے طور پر پیش کیا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ مقنع کا شعبدے سے بنایا ہوا یہ چاند رات کے وقت ایک کنوئیں سے نکلتا اور اس کی روشنی چار میل تک پھیلتی۔ ماہ نخشب سے واقفیت کے باوجود عام طور سے لوگوں کو اس بات کا علم نہیں ہے کہ یہی نخشب، نَسَف بھی کہلاتا تھا اور تاریخ اسلام کی جتنی بھی نامور "نسفی" ہستیاں گزری ہیں وہ اسی شہر نخشب کی زائیدہ و پروردہ تھیں۔ انہی میں سے ایک نامور ہستی ابوحفص نجم الدین عمر بن محمد بن احمد بن اسماعیل بن لقمان نسفی ہیں جو مفتی الثقلین کے عرف سے معروف ہیں۔ اِس نامور ہستی کی تحریر کردہ کلام پاک کی فارسی تفسیر تقریباً آٹھ سو برسوں تک پردۂ خفا میں رہنے کے بعد چودھویں صدی ہجری (۱۳۵۳ھ ش = ۱۹۷۴ء) میں ایران سے شائع ہوکر اہل علم کے ہاتھوں تک پہونچی ہے۔ اِس فراموش شدہ تفسیر کو مکشوف اور علمی دنیا سے روشناس کرانے کا سہرا ایک ایرانی دانشور ڈاکٹر عزیز اللہ جوینی کے سر ہے۔ ڈاکٹر جوینی نے ابوحفص عمر بن محمد نسفی کی فارسی تفسیر کا نہ صرف دیدہ ریزی سے ناقدانہ متن مرتب کیا ہے بلکہ اس پر ایک عالمانہ مقدمہ تحریر کرکے اس کی خصوصیات کو نمایاں کرنے کی سعی بھی کی ہے۔

فارسی زبان وادب اور اسلامیات کے طالب علم بخارا، سمرقند، مرو، نیشاپور اور طوس کے شہروں سے بڑی حد تک واقف ہیں مگر نَسَف کے سلسلے میں ان کی معلومات

نہ ہونے کے برابر ہیں اِس لیے چند سطروں میں اِس شہر کے محل وقوع اور اجمالی تاریخ کا تذکرہ کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ بخارا اور سمرقند کی طرح نَسَفْ بھی ماوراء النہر کا ایک مردم خیز شہر ہے جس کی خاک سے بڑے بڑے علما، صلحا، فقہا اور محدثین و مفسرین اٹھے ہیں جن میں سے چند کے نام یہ ہیں۔ مکحول بن فضل نسفی، احمد بن محمد بن مکحول نسفی، محمد بن احمد نسفی، حسین بن خضر بن محمد نسفی، معتمد بن محمد بن مکحول نسفی، عبدالعزیز بن محمد نسفی، محمد بن جعفر بن محمد نسفی، میمون بن محمد نسفی، عبدالعزیز بن عثمان نسفی، محمد بن محمد ابوالفضل برہان نسفی (متوفی ۶۸۶ھ، صاحب عقاید نسفی، اِس کتاب پر بحث آگے آئے گی) عبداللہ بن احمد معروف بہ حافظ الدین نسفی مکنی بہ ابوالبرکات (صاحب مدارک التنزیل وحقائق التاویل، اس تفسیر کو بہت سے حنفیات تفسیر نسفی بھی کہتے ہیں جس کی وجہ سے غلط فہمی ہوتی ہے) خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔

اردو دائرۃ المعارف (لاہور) میں نخشب کے بارے میں جو کچھ معلومات فراہم کی گئی ہیں اُن کا اختصار درج ذیل ہے۔

"نخشب، بخارا کا ایک شہر، جسے عرب جغرافیہ دانوں نے نسف بھی لکھا ہے..... نخشب اس راستے پر واقع ہے جو بخارا کو بلخ سے ملاتا ہے..... اصطخری کے زمانے میں شہر صرف ایک محلہ اور برباد شدہ قلعہ (کُہن دِز) پر مشتمل تھا..... چنگیز خاں کے دو اخلاف چغتائی کبک اور قزن نے یہاں محلات تعمیر کرائے۔ مغولی زبان میں محل کو قرشی کہا جاتا ہے۔ اسی لیے ان محلات کی تعمیر کے بعد یہ سارا علاقہ قرشی کہلانے لگا۔ تیمور کا مولد کِش، قرشی کے اوپر واقع تھا۔ تیمور کے زمانے ہی سے قرشی اپنی اہمیت کھونے لگا اور کِش کی اہمیت بڑھنے لگی۔ یہ صورت حال اٹھارویں صدی تک برقرار رہی پھر قرشی کا شہر ترقی کرنے لگا اور اس مقام پر جا بہو نچا کہ امارت بخارا کے آخری ایام میں اُس امارت کے دوسرے درجے کا شہر بن گیا۔ سقوط بخارا کے بعد ایک تحقیق کے مطابق محققین کا خیال ہے کہ قدیم نخشب کے آثار شُلک تپّہ کے پہاڑی کے اطراف میں موجود ہیں[1]۔"

---

[1] جلد ۲۲ ص ۱۵۶-۱۵۷

بیسویں صدی عیسوی کے ایران کی مشہور فارسی لغت (بلکہ قاموس)، لغت نامہ دِھخدا میں نخشب کے عنوان سے جو معلومات درج کی گئی ہیں وہ اگرچہ حدود العالم، انجمن آرا، منتہی الارب فرہنگ آنند راج، برہان قاطع اور ڈاکٹر محمد معین کے حاشیۂ برہان قاطع سے ماخوذ ہیں پھر بھی ان میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جس کا ذکر اردو دائرۃ المعارف میں نہ کیا گیا ہو اس لیے ہم یہاں لغت نامۂ دِھخدا کی عبارت کو نقل نہیں کر رہے ہیں[1]۔ ڈاکٹر عزیز اللہ جوینی نے بھی اس سے زیادہ کچھ نہیں لکھا اس لیے ان کی تحریر سے بھی صرف نظر کیا جاتا ہے۔

زیر نظر تفسیر کے مصنف ابو حفص نجم الدین عمر بن محمد کی پیدائش ۴۶۲ھ میں نَسَف میں ہوئی۔ دیگر قدماء کی طرح اُن کی زندگی کے بیشتر حالات پردۂ خفا میں ہیں صرف اتنا معلوم ہے کہ ان کا شمار اپنے زمانہ کے متدین فاضلین میں ہوتا تھا۔ ان کے حالات کی تلاش میں ہم کو فارسی اور اردو کی بہت سی کتابوں کی ورق گردانی کرنی پڑی۔ دوران مطالعہ محسوس ہوا کہ فقیر محمد جہلمی کی کتاب حدائق الحنفیہ میں جو حالات درج کیے گئے ہیں وہ ہماری مطالعہ کی ہوئی تمام کتابوں میں بیان کردہ حالات سے کچھ زیادہ ہی ہیں اس لیے ہم درج ذیل سطور میں فقیر محمد جہلمی کی پوری عبارت نقل کر رہے ہیں۔

> "عمر بن محمد بن احمد بن اسماعیل بن محمد بن لقمان نسفی المعروف بہ مفتیٔ ثقلین۔ نجم الدین لقب اور ابو حفص کنیت تھی۔ شہر نَسَف میں ۴۶۲ھ میں پیدا ہوئے۔ امام فاضل۔ اصولی۔ متکلم۔ مفسر۔ محدث۔ فقیہ۔ حافظ۔ متقن۔ لغوی۔ نحوی۔ ادیب، عارف مذہب تھے اور بسبب کثرت حفظ اور قبولیت خواص و عوام کے ائمۂ مشہورین میں سے ہوئے ہیں۔ فقہ صدر الاسلام ابی الیسر محمد بزدوی شاگرد ابی یعقوب سیاری تلمیذ ابی اسحاق حاکم نوقدی شاگرد دہندوانی سے حاصل کی اور آپ سے آپ کے بیٹے ابو اللیث احمد بن عمر المعروف بمجد نسفی نے تفقہ کیا اور آپ کی بعض تصانیف صاحب ہدایہ اور ابو بکر احمد بلخی المعروف بہ ظہیر نے آپ سے پڑھیں اور عمر بن محمد عقیلی نے روایت کی چونکہ آپ انس و جن کو جانتے تھے اس لیے لوگ آپ کو

---

[1] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو لغت نامۂ دِھخدا، حرف نون ص ۹۴۔

مفتی ثقلین کہتے تھے۔ مشائخ بھی آپ کے بہت تھے اس لیے ایک کتاب آپ نے اپنے مشائخ کے اسماء میں جمع کی اور نام اس کا تعداد الشیوخ العمر رکھا۔ کہتے ہیں ایک دفعہ مکۂ معظمہ میں آپ نے جاراللہ زمخشری صاحب کشاف کی زیارت کا ارادہ کیا جب اُن کے مکان پر پہونچے تو آپ نے دروازے کو کھڑکایا کہ کھولو۔ علامہ زمخشری نے اندر سے پوچھا کہ تم کون ہو۔ آپ نے جواب دیا کہ عمر ہے۔ زمخشری نے کہا کہ انصرف یعنی پھر جا آپ نے کہا یا سیّدی عمر لاینصرف۔ اِس پر علامہ نے جواب دیا کہ جب عمر نکرہ ہو تو منصرف ہوجاتا ہے۔ آپ نے فقہ و حدیث و تفسیر و شروط و نعت (لغت؟) وغیرہ میں بہت سی تصانیف کیں یہاں تک کہ کہتے ہیں کہ تقریباً ایک سو کتاب آپ نے تصنیف کی لیکن اجل واشہر اُن سے یہ ہیں۔ التیسیر فی التفسیر۔ شرح صحیح بخاری المسمیٰ بہ کتاب النجاح فی شرح الاخیار الصحاح اور اُس کے اول میں اپنی اسانید کو مصنف تک پچاس طرق کے ساتھ بیان کیا۔ منظومۃ الفقہ (کہتے ہیں کہ پہلے پہل آپ نے ہی فقہ میں[1] نظم کی) کتاب المواقیت۔ کتاب طلبۃ الطلبہ فی شرح الفاظ کتب اصحاب الحنفیہ۔ کتاب الاشعار بالمختار من الاشعار بیس مجلد میں۔ کتاب المشارع و قندفی علماء سمرقند بیس جلد میں۔ تاریخ بخارا۔ منظومہ جامع صغیر۔ آپ نے سمرقند میں ۵۳۷ھ یا بقول بعض ۵۳۸ ہجری میں وفات پائی۔ تاریخ وفات آپ کی فقیہ والاقدر اور مقبول عصر ہیں[2]۔"

افسوس ہے صاحب حدائق الحنفیہ فقیر محمد جھیلمی نے اپنے مآخذ کی کوئی نشاندھی نہیں کی ہے اس لیے ہم یہ کہنے سے قاصر ہیں کہ ان کی درج بالا عبارت میں خواب، اصل اور طرزادا کا عنصر ترکیبی کیا ہے، خواب زیادہ ہے یا اصل یا طرزادا؟ ہماری محدود نظر جن مآخذ تک پہونچ سکی ہے ان میں سے کسی ایک نے بھی اس بات کا تذکرہ نہیں کیا ہے کہ انھوں نے فارسی زبان میں کوئی تفسیر بھی لکھی تھی۔ ایک بات اور، عمر بن محمد نسفی کی تصانیف

---

[1] یہ لفظ زاید معلوم ہوتا ہے۔ [2] حدائق الحنفیہ، مطبع نولکشور لکھنؤ، اکتوبر ۱۹۰۶ ص ۲۱۸ - ۲۱۹

کی تعداد صاحب حدائق الحنفیہ کے نزدیک تقریباً سو ہے جیسا کہ چند ہی سطریں قبل نقل کیا جا چکا ہے۔ ڈاکٹر عزیز اللہ جوینی نے یہ تعداد سو سے اوپر لکھی[1] ہے جن میں سے پچیس کے نام انھوں نے درج کیے ہیں۔ ان پچیس کتابوں میں سے ایک کا نام انھوں نے "العقاید" لکھا لکھا ہے۔ اب سوال یہ ہوتا ہے کہ العقاید اور عقاید نسفی ایک ہی کتاب کے دو نام ہیں یا دو الگ الگ کتابوں کے اور اس کا مصنف کون ہے؟ صاحب حدائق الحنفیہ نے محمد بن محمد ابوالفضل برہان نسفی کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

"اپنے زمانے کے امام فاضل، مفسر، محدث، فقیہ، اصولی، متکلم تھے ۶۰۰ھ کے قریب پیدا ہوئے۔ علم خلاف میں ایک مقدمہ تصنیف کیا اور علم کلام میں عقاید نسفی نام کی ایک کتاب لکھی جس کی سعد الدین تفتازانی وغیرہ نے شرحیں لکھیں اور امام فخر الدین رازی کی تفسیر کبیر کو ملخص کیا اور ماہ ذی الحجہ ۶۸۶ھ میں وفات پائی اور امام ابوحنیفہ کے مشہد (؟) کے پاس مدفون ہوئے۔ امام ثقہ تاریخ وفات ہے۔ وہ جو صاحب کشف الظنون نے عقاید نسفی کو ابی حفص عمر نسفی کی طرف منسوب کیا ہے یہ ان کے قلم کا زلہ[2] ہے۔"

اس بظاہر غیر متعلق عبارت کو نقل کرنے کا مقصد یہ دکھانا ہے کہ حاجی خلیفہ (م ۱۰۶۷ھ) کے زمانے سے عقاید نسفی کو عمر بن محمد نسفی کی تصنیف سمجھا جاتا رہا ہے۔ جدید اور جدید ترین کتابوں یعنی لغت نامۂ دھخدا اور اردو دائرۃ المعارف میں حاجی خلیفہ کی پیروی کرتے ہوئے عقاید نسفی کا مصنف عمر بن محمد نسفی کو قرار دیا گیا ہے فرق صرف اتنا ہے کہ لغت نامۂ دھخدا میں کتاب کا نام العقاید النسفیہ[3] درج کیا ہے اور اردو دائرۃ المعارف (لاہور) میں صرف عقاید[4]۔ ایک اور ہندوستانی عالم مولانا محمد عبدالحئی لکھنوی بھی صاحب حدائق الحنفیہ کی طرح

---

[1] ڈاکٹر عزیز اللہ جوینی نے بھی اُن کی کسی تصنیف کے بارے میں صراحت نہیں کی ہے کہ وہ فارسی میں ہے۔ صرف نام سے کتاب کی زبان کا معلوم کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ چھٹی صدی ہجری اور اس کے بعد بھی فارسی کتابوں کے نام عربی ہوا کرتے تھے۔

[2] حدائق الحنفیہ ص ۲۶۳۔ [3] لغت نامۂ دھخدا، جلد ن، شمارہ مسلسل ۱۲۴، تہران، آذر ماہ ۱۳۴۵ش ص ۴۸

[4] اردو دائرۃ المعارف، جلد ۲۲، طبع اول لاہور ۱۹۸۹، ص ۲۶۹ - ۲۷۰

"عقاید" کو جس کی شرح تفتازانی نے لکھی ہے محمد بن محمد کی تصنیف قرار دیتے ہیں۔ اس موضوع پر جتنی تحریریں ہماری نظر سے گزری ہیں وہ ایک دوسرے کی تردید کرتی ہیں۔ اتنا تو مُسلم ہے کہ "عقاید" یا "عقائد نسفی" یا "العقاید النسفیہ" کی شرح سعدالدین مسعود بن عمر التفتازانی نے لکھی تھی جن کا سنہ وفات ۷۹۱ھ ہے اور اس میں کوئی اختلاف بھی نہیں ہے۔ یہ مسئلہ اور بھی پیچیدہ یوں ہو جاتا ہے کہ تفتازانی دونوں مذکورہ بزرگوں کے بعد کے فرد ہیں اور دونوں ہی کی کتاب یا کتابوں کی شرح لکھ سکتے ہیں اِس لیے یقین کے ساتھ یہ کیسے کہا جا سکے گا کہ تفتازانی نے کس کی کتاب کی شرح لکھی ہے؟ اوپر لکھا جا چکا ہے کہ ڈاکٹر عزیز اللہ جوینی نے اپنے مقدمہ (جلد اول) میں العقاید کو عمر بن محمد نسفی کی تصانیف میں شمار کیا ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ ان نسفی کو محمد نسفی معروف بہ برہان الدین صاحب "العقاید النسفیہ" نہ سمجھنا چاہیئے جن کی کتاب کی شرح تفتازانی نے لکھی ہے لیکن دوسری جلد کا مقدمہ لکھتے وقت وہ بھی اسی الجھن کا شکار ہو گئے جس کے شکار اِس وقت ہم ہیں انھوں نے جلد اول میں جو کچھ تحریر کیا ہے اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ بات انھوں نے ریحانۃ الادب[1] (سال تصنیف ۱۹۵۲ء) سے اخذ کی ہے جس میں تحریر ہے کہ نجم الدین عمر (بن محمد) نسفی نے "عقاید النسفی" لکھی جس کی شرح مُلّا سعد تفتازانی نے کی ہے۔ پھر اُسی کتاب میں یہ بھی درج ہے کہ محمد بن محمد نسفی ملقب بہ برہان الدین کی ایک تصنیف "العقاید النسفی" ہے جس کی شرح تفتازانی نے کی ہے لیکن کشف الظنون (ج ۲ ص ۱۷۳۱) میں صرف ایک کتاب عقاید النسفی کا ذکر کیا گیا ہے اور اُس کو نجم الدین عمر (بن محمد) نسفی کی تالیف قرار دیا گیا ہے مزید برآں قاموس الاعلام مطبوعہ استانبول میں انہی نجم الدین عمر (بن محمد) نسفی کی کتاب کا نام "عقاید النسفی" اور "دائرۃ المعارفِ فرید وجدی" میں "العقاید النسفیہ" لکھا گیا ہے۔

اس مسئلہ کا ڈاکٹر عزیز اللہ جوینی نے جو حل نکالا ہے وہ انہی کے الفاظ میں یہ ہے:

> "ظاہراً چنین بہ نظر میرسد کہ دو کتاب بودہ است کہ باہم خلط شدہ است، یکی العقاید النسفیہ و دیگری عقاید النسفی یا این کہ در اصل یک کتاب بہ این نام بیش نہ بودہ است، واگر ہم دو کتاب بودہ است شاید

---

[1] اس کتاب کے مصنف کا نام محمد علی تبریزی ہے جو مدرس کے نام سے معروف تھا۔

یکی از عمر نسفی بودہ و دیگری از برہان الدین نسفی کہ ہم مردی مفسر و متکلم اصولی می باشد و ہمین کتاب را تفتازانی شرح کردہ است۔

گاہی ہم می بینیم کہ این کتاب بصورت "العقاید" تنہا بدون "النسفیہ" و یا "النسفی" آوردہ شدہ، ہمان طور کہ در متن شرح العقاید تفتازانی آمدہ است:

وَاِنَّ المختصر المسمّی بالعقاید للامام الهمام قدوة علماء الاسلام نجم الملّة والدین عمر النسفی اعلی الله درجته فی دار السّلام[1]

(بہ ظاہر ایسا نظر آتا ہے کہ دو کتابیں تھیں جو ہم دگر خلط ملط ہو گئیں ایک العقاید النسفیہ اور دوسری عقاید النسفی یا یہ کہ ایک کتاب سے زیادہ اس نام کی کتاب نہ تھی اور اگر یہ دو کتابیں تھیں تو شاید ان میں سے ایک عمر (بن محمد) نسفی کی ہو اور دوسری برہان الدین نسفی کی جو ایک مفسر، متکلم، اصولی تھے اور تفتازانی نے اسی کتاب کی شرح کی ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ کبھی اس کتاب کا نام بغیر النسفیہ کے صرف العقاید لیا جاتا ہے اور کبھی "النسفی" کے ساتھ۔ بالکل اسی طرح جس طرح تفتازانی کی شرح العقاید کے متن میں لکھا گیا ہے:

..... اور المختصر مسمّٰی بہ العقاید تصنیف امام ہمام قدوۃ العلماء الاسلام نجم الملۃ والدین عمر نسفی اللہ دار السّلام میں ان کے درجات کو بلند کرے۔)

پہلے لکھا جا چکا ہے کہ حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں "عقاید نسفی" کو ابو حفص عمر نسفی سے منسوب کیا ہے اور حدائق الحنفیہ کے مصنف فقیر محمد جھیلمی نے اس انتساب کو ان کے قلم کی غلطی قرار دیا ہے۔ حاجی خلیفہ (گیارہویں صدی ہجری/سترہویں صدی عیسوی[2]) کے بیان کی تردید کے لیے کسی بیسویں صدی عیسوی کے مصنف کے بیان کو بلا تحقیق مان لینا علمی روش کے منافی ہے تاہم یہ کہے بغیر چارہ بھی نہیں کہ شاید حاجی خلیفہ سے غلطی سرزد

---

[1] تفسیر نسفی ج ۲ ص ۱۲ [2] ۱۰۱۷ھ/۱۶۰۸ء — ۱۰۶۷ھ/۱۶۵۸ء

ہوئی ہے۔ فقیر محمد جھیلی کی تائید انیسویں صدی کے ایک بزرگ عالم مولانا عبدالحیٔ لکھنوی (۲۴ اکتوبر ۱۸۴۸ - ۲۶ دسمبر ۱۸۸۶ء) نے بھی اپنی کتاب 'الفوائد فی تراجم الحنفیہ' (مطبعۃ السعادۃ۔ مصر۔ طبع اول ۱۳۲۴ھ) میں کی ہے۔ بہتر یہ ہوگا کہ کوئی صاحبِ علم اِس زمانے میں یہ تحقیق کرکے دیکھیں کہ حاجی خلیفہ سے پہلے کن مصنفین نے العقاید النسفیہ یا العقاید یا عقاید نسفی نامی کتاب یا کتابوں کا ذکر کیا ہے اور اُن کے نزدیک اِس کتاب یا اِن کتابوں کا مصنف کون ہے۔ اس وقت ہمارے لیے یہ کہنا مشکل ہے کہ "عقاید نسفی" ابوحفص نجم الدین عمر بن محمد نسفی کی تصنیف ہے یا نہیں؟

درج بالا سطور میں جس طرح "العقاید" پر سوالیہ نشان لگ چکا ہے' اسی طرح زیرِ بحث تفسیر پر بھی سوالیہ نشان لگا ہوا ہے۔ اِس اجمال کی تھوڑی سی تفصیل درج ذیل ہے:

اس تفسیر کے مرتب ڈاکٹر عزیز اللہ جوینی کو اس کے تین مخطوطے مل سکے۔ انھوں نے جس مخطوطے کو اساسی نسخہ بنایا ہے وہ کتابخانۂ آستانِ قدس رضوی میں محفوظ ہے۔ اس مخطوطے میں کوئی ترقیمہ نہیں ہے جس سے اِس کا زمانۂ کتابت اور کاتب کا نام معلوم ہوتا۔ مزید برآں اساسی مخطوطے کے سرورق پر اصل کاتب مخطوطہ کے قلم سے اس طرح کی کوئی بھی اطلاع درج نہیں ہے کہ یہ کس کی تفسیر ہے؟ بقول ڈاکٹر عزیز اللہ جوینی ایک دوسرے خط میں جو ہوسکتا ہے مخطوطے کے مالک کا ہو یہ ضرور درج ہے "وظاہر است کہ تفسیر نسفی (است)" مرتب نے اس مخطوطے کی جو املائی خصوصیات تحریر کی ہیں وہ اس کی قدامت پر دلالت کرتی ہیں۔ طول کلام کے خوف سے ہم اِن املائی خصوصیات کے ذکر سے صرف نظر کرتے ہیں۔ اِس تفسیر کا دوسرا مخطوطہ کتابخانۂ مجلس سنا افغانستان میں محفوظ ہے۔ اِس میں بھی مفسر، کاتب اور سنہ کتابت کا کوئی اندراج نہیں ہے جس جگہ پر تفسیر کی کتابت ختم ہوتی ہے وہاں یہ تحریر ملتی ہے "تمت ھذہ التفسیر بعون اللہ وحسن توفیقہ والحمد للہ رب العالمین" اس مخطوطے کو ڈاکٹر جوینی نے املائی خصوصیات کی بنا پر پہلے مخطوطے کا ہم شبیہ قرار دیا ہے۔ تیسرا مخطوطہ ترکی کے کتابخانۂ مرکزی میں محفوظ ہے جس کی مائکروفلم ڈاکٹر عزیز اللہ جوینی کے پیشِ نظر تھی خوش قسمتی سے اس مخطوطے کے آخر میں مفسر اور کاتب کا نام اور سنہ کتابت درج ہے[1] جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ نویں صدی ہجری کے اواخر میں

[1] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو تفسیر نسفی ج ۱ ص ۳۵ - ۴۳ (مقدمہ) افسوس ہے کہ ڈاکٹر جوینی نے اس مخطوطے کا =

سنہ ۸۹۰ھ میں نقل کیا گیا تھا۔

جیسا کہ معلوم ہے ابوحفص نجم الدین عمر بن محمد نسفی کا انتقال ۵۳۷ یا ۵۳۸ ہجری میں ہوا تھا یعنی ترکی کے مخطوطے کی کتابت سے تین سو ترپن یا تین سو چون برس پہلے۔ اتنے بعد کی صرف ایک تحریر کی بنیاد پر زیر نظر تفسیر کو عمر بن محمد نسفی کی تفسیر قرار دینا مناسب نہیں معلوم ہوتا۔ اِس لیے ہم کو کچھ مزید خارجی اور داخلی شہادتیں فراہم کرنی ہوں گی، تب کہیں جاکر کامیابی سے ہم کنار ہونے کا امکان ہے۔

تفسیر نسفی کا جو متن ڈاکٹر عزیز اللہ جوینی نے مرتب کیا ہے اُس میں مفسر نے نہ تو اپنا نام لکھا ہے نہ ہی یہ تحریر کیا ہے کہ اُس نے یہ تفسیر کیوں لکھی ہے مزید برآں اُس نے یہ بھی تحریر نہیں کیا ہے کہ وہ کس 'اصولِ تفسیر' پر کاربند ہے، ناسخ و منسوخ کے بارے میں اُس کا کیا نظریہ ہے۔ متشابہات کی توجیہ و تاویل و تفسیر کرنے میں وہ کن کن چیزوں کو پیش نظر رکھتا ہے، اُس نے اپنے پیش رووں کی رایوں سے کس حد تک اتفاق کیا ہے اور کس حد تک اختلاف؟ غرض کہ زیرِ نظر متن کے ذریعے نہ تو مفسر کا نام دریافت کیا جاسکتا ہے نہ ہی اُس کا 'اصولِ تفسیر'، ابوحفص نجم الدین عمر بن محمد نسفی کی تصانیف کی جو فہرست ہماری نظر سے گزری ہے اُس میں کسی کتاب کے نام سے یہ شبہ تک نہیں ہوتا کہ یہ فارسی تفسیر ہوگی۔ العقاید سے قطع نظر ڈاکٹر عزیز اللہ جوینی نے اُن کی تصانیف کے جو نام تحریر کیے ہیں وہ یہ ہیں: "الاجارات: الاشعار الاکمل الأطول فی تفسیر القرآن۔ بعث الرغائب لبحث الغرائب۔ تاریخ بخاری۔ تطویل الاسفار لتحصیل الاخبار۔ تعدد الشیوخ۔ تیسیر فی علم التفسیر۔ الجمل الماثورہ۔ الخصائل فی الشمائل۔ الخصائل فی الفروع۔ دعوات المستغفرین۔ عجالۃ الحسبی۔ القند فی تاریخ علماء سمرقند در بیست جز۔ مجمع العلوم۔ المختار من الاشعار در بیست جز۔ المعتقد در[1] علم خلاف۔ منہاج الدرایۃ در فروع[2]۔ النجاح فی شرح اخبار کتاب الصحاح یعنی صحاح بخاری و مسلم۔ نظم الجامع الصغیر شیبانی[3] در علم فروع۔ یاقوتۃ فی الاحادیث۔ یواقیت المواقیت فی فضائل الشہور و الایام۔ طلبۃ الطلبہ۔ قید الاوابد[4]۔

= ترقیمہ نقل نہیں کیا ہے معلوم نہیں کاتب نے مفسر کا نام کس طرح لکھا ہے۔ گمان غالب ہے کہ ابوحفص نجم الدین عمر نسفی لکھا ہوگا جو لوحِ کتاب پر شائع کیا گیا ہے۔ [1-3] معلوم نہیں "در علم خلاف" اور "در فروع" کتاب کے نام کا جز ہیں یا ڈاکٹر جوینی کی تشریح ہیں [4] تفسیر نسفی ج ۱ ص ۳۴

ڈاکٹر عزیز اللہ جوینی نے ہدیۃ العارفین ج ۵ ص ۷۸۳، زرکلی کی اعلام ج ۵ ص ۲۲۲، عسقلانی کی لسان المیزان ج ۴ ص ۲۲۷ ابن اثیر کی تہذیب الانساب، سمعانی کی الانساب، ریحانۃ الادب اور لغت نامۂ دھخدا کی مدد سے یہ فہرست بنائی ہے۔ اس طویل فہرست کو ہم نے صرف اس لیے نقل کیا ہے تاکہ اندازہ ہو جائے کہ مذکورہ بالا کتابوں کی مدد سے بھی ابوحفص نجم الدین عمر بن محمد نسفی کی کسی فارسی تفسیر کا سراغ ملنا ممکن نہیں ہے۔

اب سے ساٹھ اکسٹھ سال پہلے پروفیسر عبدالعلیم صاحب نے "عقیدۂ اعجاز قرآن کی تاریخ" کے نام سے ایک کتاب لکھی تھی جس کو اردو اکیڈمی جامعہ ملیہ نے شائع کیا تھا۔ اس کتاب کو لکھنے کے لیے پروفیسر عبدالعلیم صاحب نے تفسیری ذخیرے کے خاصے بلکہ جرمنی میں محفوظ تقریباً سارے مخطوطات کا مطالعہ کیا تھا۔ انھوں نے اپنی کتاب میں ایسے پندرہ مفسروں کے نام لکھے ہیں جنھوں نے اپنی تفسیر میں عقیدۂ اعجاز قرآن پر خاص طور سے بحث کی ہے۔ ان پندرہ مفسروں میں عمر بن محمد النسفی (م ۵۳۷ھ) کا بھی نام ہے[1]۔ پروفیسر عبدالعلیم صاحب کی تحریر سے زیرِ نظر فارسی تفسیر نسفی پر سوالیہ نشان اور گہرا ہو جاتا ہے۔

اکثر مفسروں نے خاص طور سے سورۂ بقرہ کی تیئیسویں اور چوبیسویں آیتوں کی تفسیر میں اعجاز قرآن کے موضوع پر اظہارِ خیال کیا ہے۔ زیرِ نظر تفسیر نسفی میں مذکورہ دونوں آیتوں کی تفسیر میں جو کچھ تحریر کیا گیا ہے اُس کو اس خیال سے نقل کیا جاتا ہے کہ شاید مسئلہ کا کوئی حل نکل آئے۔

وَاِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ ص وَادْعُوْا شُهَدَآءَكُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ ۝

"واگر شکیت در آنچہ فرستادیم ما، بر بندۂ خود محمد مصطفیٰ؛ پس بیارید سورہ ای از ہم چون قرآن چون می گویید سخنِ آدمیان است، یا از ہمچون محمدی چون می گویید از خود می گوید شمار انیز ہمچنین دل وزبان است۔ و بہ یاری خوانید فصحای و بلغای خویش را، بلک معبود خواندگان خویش را؛ اگر راست می گویید کہ این را محمد ساختہ است، چون ہر کی از شما طریق ساختن سخن شناختہ است۔"

---

[1] عقیدۂ اعجاز قرآن کی تاریخ، اردو اکادمی جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی، نومبر ۱۹۳۲ ص ۳۱

(ہم نے اپنے بندے محمد مصطفیٰ پر جو کچھ نازل کیا ہے اگر اس میں تم کو شک ہے، تو قرآن جیسی ایک سورۃ لے آؤ کیوں کہ تم کہتے ہو کہ قرآن انسانی کلام ہے، تم یہ کہتے ہو کہ محمد اس کو وضع کرتے ہیں تم بھی انہی جیسے دل اور زبان کے حامل ہو تم بھی وضع کر لاؤ، اور اپنی مدد کے لیے اپنے تمام فصحا اور اہل بلاغت ہی کو نہیں بلکہ ان کو بھی بلا لو جن کو تم اپنا معبود گردانتے ہو۔ تم میں سے ہر شخص سخن سازی کے تمام طریقوں سے واقف ہے۔)

فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا وَلَنْ تَفْعَلُوْا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِیْ وَقُوْدُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ ۚ اُعِدَّتْ لِلْكَافِرِیْنَ ۝

"اگر نیارید و ہرگز نتوانید آرید؛ بترسید از آتشی کہ فروزینۂ وی مردمانند و سنگہائی گلان، یعنی کافران و بتان، یا سنگ ہای کوہ ہای این جہان۔ یا سنگہای گوگرد کہ وی زود تر در گیرد، و دیر تر فرو میرود، و بویش گندہ تر بود و وی بر تن ہا چسپندہ تر بود، و آتش وی تیز تر بود، آمادہ کردہ شدہ کافران را۔"

(اگر نہیں لاتے ہو اور تم ہرگز نہیں لا سکتے، اس آگ سے ڈرو جو کافروں کے لیے تیار رکھی ہوئی ہے۔ (وہ آگ) جس کا ایندھن انسان اور بڑے بڑے پتھر یعنی کفار اور بت (ہیں)، یا اس دنیا کے پہاڑوں کے پتھر، یا گندھک کے پتھر جو جلد بھڑک اٹھتے ہیں اور دیر میں بجھتے ہیں اور ان کی بو ناگوار ہوتی ہے، اور وہ (آگ) جسم سے زیادہ چپکنے والی اور اس کی لپٹ تیز تر ہوتی ہے۔)

درج بالا اقتباسات پر نظر ڈالنے کے بعد معلوم ہو جاتا ہے کہ ان نسفی (ابو حفص نجم الدین عمر بن محمد متوفی ۵۳۷ھ) نے ان آیتوں کی تفسیر سے اعجاز قرآن کو ثابت نہیں کیا ہے۔ اس کے برعکس ابو البرکات عبد اللہ بن احمد نسفی متوفی ۷۱۰ھ نے اپنی تفسیر مدارک التنزیل وحقایق التاویل میں ان آیات کی تفسیر بیان کرتے ہوئے اعجاز قرآن پر مدلل انداز سے بحث کی ہے جو طویل ہے مگر اس کو نقل کیے بغیر چارہ بھی نہیں ہے۔

(وان کنتم فی ریب مما نزلنا) ما نکرہ موصوفہ ہے یا الذی (اسم موصول بہ معنی جو) کے معنی میں ہے۔ (علیٰ عبدنا) محمد علیہ السلام، اور عبد

عقلا، (جمع عاقل بہ معنی ذی عقل وخرد) کے طبقے میں سے مملوک کا نام ہے۔ مملوک اُس موجود کو کہتے ہیں جس پر طاقت وقوت کے ذریعے غلبہ حاصل کیا گیا ہو۔ کہتے ہیں کہ نزّلنا، انزلنا سے مرتبہ میں کم ہے، کیونکہ اس سے مراد وحی کا تدریجًا اور قسط وار نزول ہے، اور یہ چیلنج کے موقع کے لیے اُس کی سخت گفتگوؤں میں سے ہے، کہ وہ کہتے تھے، اگر یہ اللہ کی جانب سے ہوتا تو اِس طرح قسط وار حالات کے مطابق اور خطباء وشعراء کے طریقوں کی طرح ایک سورۃ کے بعد دوسری سورۃ اور آیات کے بعد آیات نازل نہ ہوتیں۔ خطباء وشعراء کی تخلیقات میں وقتًا فوقتًا مختلف راہیں نکلتی رہتی ہیں، شاعر اپنے دیوانِ شاعری کو ایک ہی بار میں املا نہیں کرا دیتا اور نہ نثر نگار اپنے خطبے کو ایک ہی دفعہ میں وجود بخش دیتا ہے اِس لیے اگر اس کو اللہ نے نازل کیا ہوتا تو پورا کا پورا ایک ہی بار میں نازل کر دیتا اللہ کا فرمان ہے: "وقال الذین کفروا لولا نُزّل علیه القرآن جملة واحدة" (یعنی منکرین کہتے ہیں اِس شخص پر سارا قرآن ایک ہی وقت میں کیوں نہ اتار دیا گیا) سورۃ الفرقان۔ یعنی اگر تم اس طرح کے انزالِ (قرآن) کے سلسلے میں شک کر رہے ہو جس کو تدریجًا نازل کیا گیا ہے تو (فاتوا بسورة) تم ایک ہی بار ایک ہی قسط میں چھوٹی سی چھوٹی سورۃ کے مثل کوئی سورۃ لے کر آؤ۔ سورۃ قرآن کے ایک واضح ٹکڑے کو کہتے ہیں جو کم از کم تین آیات پر مشتمل ہوتا ہے، اگر اُس کا واو واوِ اصلی ہے تو یا تو اس کو سور المدینہ (شہر پناہ) جو شہر کی چہار دیواری ہوتی ہے، سے منسوب کیا جا سکتا ہے۔ یا تو اس لیے کہ وہ قرآن کا ایک ایسا ٹکڑا ہے جو علٰحدہ علٰحدہ، حدود سے گھرا ہوا ہے اور اس کے اردگرد دیوار کھڑی ہے، بالکل اِسی طرح جیسے کسی شہر کو چہار دیواری سے گھیر دیا جاتا ہے اور یا اس لیے کہ سورتیں شہر پناہ کی طرح قسم قسم کے فوائد اور مختلف قسم کے علوم پر مشتمل ہیں۔

یا اس کو السورۃ بہ معنی مرتبہ سے منسوب کیا جاسکتا ہے۔ یا تو اس لیے کہ سورتیں منازل و مراتب کا درجہ رکھتی ہیں، جن کے ذریعہ سے قاری ترقی کے منازل طے کرتا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ سورتیں طوال، اوساط اور قصار سورتوں کی شکل میں مرتب ہیں اور یا دین میں ان کے مقام کی عظمت اور رفعتِ شان کی وجہ سے اُن کو السورۃ (بمعنی مرتبہ) سے منسوب کیا جاسکتا ہے۔

اور اگر واؤ ہمزہ سے منقلب ہے تو اس لیے کہ وہ قرآن کا ایک قطعہ اور ٹکڑا ہے جس طرح السُؤرۃ، یعنی کسی چیز کا بقیہ (باقی ماندہ) حصہ ہوتا ہے۔

جہاں تک قرآن کو سورتوں کی شکل میں ٹکڑے ٹکڑے اور الگ الگ کرنے کے فوائد کا سوال ہے تو اس کے فوائد بہت سے ہیں۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے توریت انجیل، زبور اور ساری وہ چیزیں جو اپنے انبیا کو وحی کی ہیں، ان سب کو سورتوں کی شکل میں نازل کیا اور مصنفین نے بھی اپنی ہر فن کی کتب کو ابواب میں منقسم کیا اور ابتدائی حصہ کو دیباچہ سے مزین کیا ہے یہ اس کے فوائد میں سے ہے کہ جنس (ماہیت) جب اقسام پر مشتمل ہو اور اصناف کو شامل ہو تو وہ احسن ہوتا ہے بہ نسبت اُس کے کہ وہ ایک ہی قسم کے بیان کو شامل ہو۔

اس کے فوائد میں یہ بھی ہے کہ قاری جب کتاب کا ایک باب یا ایک سورۃ ختم کر لیتا ہے پھر دوسرے باب یا سورۃ کو پڑھنا شروع کرنے لگتا ہے تو وہ اُس کے مطالعے کے لیے اور اُس سے مستفید ہونے کے لیے زیادہ آمادہ اور ذہنی طور پر بیدار ہوتا ہے بہ نسبت اس کے کہ وہ پوری کتاب کو مسلسل پڑھتا رہے۔ اسی سبب سے قرا نے قرآن کو اسباع، اجزار، عشور اور اخماس میں تقسیم کیا ہے۔

انھیں فوائد میں ہے کہ حافظ جب ایک سورۃ کو پوری طرح پڑھ لیتا ہے تو سمجھتا ہے کہ اس نے کتاب اللہ کے ایک مستقل ٹکڑے کو پڑھ لیا ہے جس کا آغاز و اختتام بھی اُسی کے ساتھ ہے۔ اس خیال سے اس کے اندر اپنے حفظ (قرآن) کو عظیم سمجھنے کا احساس پیدا ہوتا ہے اور وہ اپنے

نفس میں اُس چیز کو اجلال و عظمت کا موجب سمجھتا ہے۔

انہی فوائد میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث بھی ہے کہ جب کوئی شخص سورۃ البقرہ اور آلِ عمران پڑھ لیتا تھا تو ہم میں عظیم المرتبت ہو جاتا تھا۔ اِسی وجہ سے نماز میں پوری سورۃ کی قرارت افضل قرار دی گئی تھی۔

(من مثلہ) سورۃ سے متعلق اس کی صفت ہے اور مِمَّا نزلنا کی ضمیر ہے۔ یعنی ایسی سورۃ جو اس کے مثل ہو۔ یعنی ایسی سورۃ لے کر آؤ جو اس کے اچھوتے بیان اور حسنِ نظم کے اعلیٰ مرتبہ میں اُس کی صفات کی حامل ہو یا عبدنا کی ضمیر ہے، یعنی ایسے شخص کے ذریعے سے کوئی سورۃ لے کر آؤ جو اُس (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) جیسا اُمّی ہو اور کتاب نہ پڑھ سکتا ہو اور جس نے علماء سے تحصیل علم نہ کیا ہو۔ اس صورت میں مثیل و نظیر کا مفہوم مقصود نہ ہوگا۔ ضمیر کو نازل کردہ شے کی طرف منسوب کرنا زیادہ مناسب ہے۔ کیونکہ اللہ کا فرمان ہے: فأتوا بسورۃ مثلہ (یعنی، تو ایک سورۃ اس جیسی تصنیف کر لاؤ) یونس/۳۸۔ فاتوا بعشر سورٍ مثلہ (یعنی، تو اس جیسی دس سورتیں لے کر آؤ) ہود/۱۳

علیٰ ان یاتوا بمثل ھٰذا القراٰن لایاتون بمثلہ (یعنی سب مل کر اس قرآن جیسی کوئی چیز لانے کی کوشش کریں تو نہ لا سکیں گے) بنی اسرائیل/۸۸

اور اُس لیے بھی (مناسب ہوگا) کہ ضمیر کو منزل (نازل کردہ) شے سے منسوب کرنے سے کلام میں حُسن ترتیب پیدا ہوتی ہے اور حدیث منزل کے بارے میں ہے نہ کہ منزل علیہ کے بارے میں، اور اس کا سیاق اُسی کی جانب ہے۔ معنی یہ ہوئے کہ اگر تم کو اس بات میں شک ہے کہ قرآن اللہ کی جانب سے نازل کردہ ہے تو تم چند ٹکڑے ایسے لے کر آؤ جو اس کے مثل ہوں۔ ترتیب کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر ضمیر کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب کیا جاتا تو یوں کہا جاتا "وان ارتبتم فی ان محمدًا منزل علیہ فھاتوا قرانا من مثلہ" (اور اگر تم کو اِس بات میں شک ہے کہ

محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی نازل ہوتی ہے تو تم اس کے مثل قرآن لے کر آؤ) اور اس لیے کہ یہ تفسیر اللہ کے فرمان (و ادعوا شھداءکم) سے مناسبت رکھتی ہے۔ شہداء، شہید کی جمع ہے جو حاضر یا شہادت دینے والے کے معنی میں ہے۔ (من دون اللہ) یعنی اللہ کے علاوہ، شہداء کم سے متعلق ہے، یعنی ان لوگوں کو بلاؤ جن کو تم نے اللہ کے علاوہ معبود بنا رکھا ہے، اور تمہارا دعویٰ ہے کہ وہ روز قیامت تمہارے حق میں شہادت دیں گے کہ تم حق پر ہو، یا جو تمہارے حق میں شہادت دیں کہ وہ (جو کچھ تم لے کر آئے ہو) قرآن کے مثل ہے۔ (ان کنتم صادقین) یہ بات افتراء ہے کہ یہ کلام محمد علیہ السلام ہے۔ جواب شرط محذوف ہے جس پر اس کا ماقبل دلالت کرتا ہے۔ یعنی اگر تم اپنے دعوے میں سچے ہو تو تم اُس کے مثل لے کر آؤ اور اس پر اپنے معبودوں سے مدد طلب کرو۔"[1]

سمجھ میں نہیں آتا کہ پروفیسر عبدالعلیم صاحب کے پیش نظر کس "تفسیر القرآن" کا مخطوطہ تھا۔ ابوحفص نجم الدین عمر بن محمد نسفی کا یا ابوالبرکات کی تفسیر کا؟ انھوں نے جو سال وفات تحریر کیا ہے وہ تو ابوحفص نجم الدین عمر کا ہے مگر ابوحفص کی مجموعہ فارسی تفسیر ہمارے سامنے ہے وہ پروفیسر عبدالعلیم صاحب کے ارشاد کی نفی کرتی ہے۔ کبھی کبھی یہ خیال ہوتا ہے کہ شاید ابوحفص نجم الدین عمر بن محمد نسفی کی عربی زبان میں لکھی گئی تفسیر کا کوئی مخطوطہ پروفیسر عبدالعلیم صاحب کی نظر سے گذرا ہو مگر اُس مخطوطے یا ابوحفص کی عربی تفسیر کا اس انکشاف کے بعد بھی کسی نے کوئی تذکرہ نہیں کیا ہے۔ یا یہ ممکن ہے کہ پروفیسر عبدالعلیم صاحب نے مدارک التنزیل کا کوئی مخطوطہ دیکھا ہو چونکہ یہ تفسیر، تفسیر نسفی کے نام سے بھی معروف ہے اس لیے پروفیسر عبدالعلیم صاحب نے نام تو تفسیر القرآن لکھا مگر سال وفات ابوالبرکات کا نہیں بلکہ ابوحفص کا لکھ گئے۔ جو بھی صورت حال ہو ۷۳۷ھ میں وفات پائے ہوئے مفسر کی تفسیر کی تصدیق ۸۹۰ھ کی کتابت کی ہوئی ایک تفسیر سے ہوتی ہے جس کو آنکھ بند کر کے قبول کر لینا شاید دانش مندی سے بعید ہو۔ (باقی آئندہ)

---

[1] تفسیر النسفی ج ۱ ص ۳۰۔ ۳۱، دار احیاء الکتب العربیہ، عیسیٰ البابی الحلبی و شرکاہٗ (مصر) مدارک التنزیل کی عبارت کے اردو ترجمے کے لیے میں ڈاکٹر صلاح الدین عمری کا شکر گزار ہوں۔

ہندوستان میں عربی سیرت نگاری
ایک جائزہ

ڈاکٹر محمد صلاح الدین عمری

سیرت نبویؐ وہ جامع موضوع ہے جس پر مؤلفین و مصنفین نے ہر زمانے اور ہر زبان میں ایک مقدس دینی فریضہ سمجھ کر اپنی کوششیں قلم بند کی ہیں۔ اس موضوع کی عظمت و وسعت کے حامل متعدد پہلوؤں میں ہر پہلو قرآن و سنت کی تفسیر و تشریح اور احکام اسلام کی توضیح ہے۔ قرآن کی دعوت نے جہاں جہاں دستک دی شخصیتِ نبیؐ کے حوالہ سے دی۔ قرآن جس عظیم ہستی پر نازل ہوا اور جس جلیل القدر ہستی کے ذریعہ سے قرآنی دعوت کے خط و خال اجاگر ہوئے اس محترم ہستی کی جلوت و خلوت کی تفصیلات، اس عظیم ہستی سے متعلق ہر واقعہ، ہر خبر اور ہر عمل کی روپ ریکھا، اس کی عادات و اطوار، اس کی عبادات و معاملات، اس کی شخصی و اجتماعی خصوصیات، الغرض اس کے لیل و نہار کی پوری تصویر سیرت نبویؐ کی تدوین و تالیف سے ہی واضح ہوئی۔ یہی سبب ہے کہ علوم قرآنیہ کے ارتقاء اور حدیث کی جمع و تدوین کے ساتھ ساتھ اس علم کے ارتقاء کی راہیں بھی ہموار ہوئیں۔

گو کہ دنیا کے ہر حصہ اور ہر علمی زبان میں سیرت نبویؐ کے موضوع پر بیش بہا تخلیقات وجود میں آئیں لیکن چونکہ علوم اسلامیہ کا ذخیرہ اصلاً قرآن کی زبان (عربی) میں ارتقاء پزیر ہوا لہٰذا اس زبان میں اوّلین دور میں جو کام ہوا اس کی حیثیت مصدر اصلی کی ہے، ان اوّلین نقوش کی اساس پر اسی زبان میں جو دیگر نقوش ابھرے وہ اپنی علمیّت و جامعیت کے اعتبار سے۔ دوسری زبانوں میں چند مستثنیات کو چھوڑ کر۔ عمومی طور پر ترجمی درجہ میں رکھے جانے چاہئیں۔

ہمارے اس مختصر مقالہ کا موضوع "ہندوستان میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت و

شخصیت کے مختلف پہلوؤں پر ان تالیفی وتصنیفی کاوشوں کا جائزہ ہے جو قرآن کی زبان میں کی گئیں۔

ہندوستان میں اسلام کی آمد کے بعد سے ہی علوم اسلامیہ کے مختلف گوشوں کے ارتقاء کے زمرہ میں سیرت نبویؐ کے ارتقا کو بھی سمجھا جا سکتا ہے۔ چنانچہ اوّلین ہندوستانی سیرت نگار دوسری صدی ہجری کے ہندوستانی محدث ابومعشر نجیح بن عبدالرحمٰن سندھی (م - ۱۷۰ھ) کو قرار دیا جاتا ہے جنھوں نے حضرت نافعؒ اور چند تابعین سے حدیث کی سماعت کی تھی۔ مغازی نبوی پر عربی زبان میں ان کی ایک کتاب کا ذکر کتب تذکرہ میں ملتا ہے[۱]

اس کے بعد کی کئی صدیوں تک اگرچہ عربی میں سیرت نبوی پر کسی ہندوستانی مولف کی کسی تحریر کا سراغ نہیں ملتا لیکن ہماری ناقص معلومات سے یہ قطعی ثابت نہیں ہوتا کہ ہندوستان کے علماء نے اس موضوع سے عدم دلچسپی کا اظہار کیا ہو، ترویج واشاعتِ اسلام کے پہلو بپہلو یقیناً اس موضوع پر کسی نہ کسی حد تک کام ہوا ہوگا لیکن ہم تاریخی شواہد سے اس کا کوئی ثبوت پیش کرنے سے قاصر ہیں۔

آٹھویں ونویں صدی ہجری میں علماء وشعراء کے مدحیہ ونعتیہ قصائد کا تذکرہ اگرچہ ملتا ہے لیکن ان کی تعداد بھی خاصی کم ہے۔ جس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ ہندوستان میں مسلم حکمرانوں کے زمانہ میں چونکہ فارسی زبان کو سرکاری زبان کا درجہ حاصل تھا لہٰذا فارسی ہی تہذیب وتمدن کی اساس اور تعلیم وتعلم کا ذریعہ رہی، اور ایک طویل عرصہ تک علوم اسلامیہ، علوم مشرقیہ اور ادبیات وتاریخ کو عربی سے زیادہ فارسی زبان میں پیش کرنے کا سلسلہ قائم رہا، تاہم اس دور میں جن شعراء نے عربی میں نعتیہ ومدحیہ قصائد کہے ہیں وہ عربی زبان میں، اپنی فصاحت وبلاغت کے اعتبار سے، سیرتی ادب کا ایک بیش بہا ذخیرہ ہیں، شیخ رکن الدین کاشانی کی شمائل الاتقیار کے تیسرے باب میں نعوت النبیؐ[۲] قاضی عبدالمقتدر بن قاضی رکن الدین الکندی دہلوی (م - ۷۹۱ھ) کا مدحیہ قصیدہ[۳]، مولانا شیخ احمد بن محمد تھانیسری (م - ۸۲۰ھ) کا

---

[۱] ڈاکٹر احمد امین، ضحی الاسلام ۱/۲۳۳، ط (۱۰) بیروت۔ سید عبدالحئی: نزہۃ الخواطر ۱/۴۶، حیدرآباد ۱۹۴۷ء۔

[۲] سید عبدالحئی: نزہۃ الخواطر ۲/۴۴

[۳] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: سید عبدالحئی: نزہۃ الخواطر ۲/۷۰ تا ۷۶۔ سید صاحب نے اس مدحیہ قصیدہ کے ۴۹ اشعار نقل کیے ہیں۔ رحمٰن علی خاں: تذکرہ علماء ہند، ص ۳۲۴۔

قصیدۂ دالیہ[۱] قاضی احمد بن عمر (م - ۷۲۹ھ) کی شرح قصیدۂ بردہ اور شرح قصیدہ بانت سعاد[۲] شیخ محمد بن یوسف دہلوی (م - ۷۲۵ھ) کا سیرت نبیؐ پر ایک مختصر رسالہ[۳] جیسی بقامت کہتر بقیمت بہتر کوششوں کو بارگاہ رسالتمآب میں دیارِ عجم کا والہانہ نذرانۂ عقیدت قرار دیا جانا چاہیے۔

دسویں صدی ہجری میں سیرت نبوی پر ہونے والی کاوشوں میں نسبتاً زیادہ تنوع نظر آتا ہے۔ اس دور کی نگارشات سیرت میں قاضی جمال الدین احمد معروف بہ بحرق الحضرمی گجراتی (م - ۹۲۹ھ) کی "تبصرۃ الحضرۃ الشابیۃ بسیرۃ الحضرۃ النبویۃ الاحمدیۃ" اہم کتب سیرت میں شمار ہوتی ہے۔ اس کے مصنف حضرموت (جنوبی عرب) کے باشندہ تھے، عالم بھی تھے اور شاعر بھی ہندوستان آنے کے بعد سلطان مظفر فرماں روائے گجرات کے دربار سے منسلک ہو گئے۔ اور اسی بادشاہ کے لیے انھوں نے مذکورہ سیرتِ رسولؐ تالیف کی تھی[۴]۔ اس دور کی دیگر کتب سیرت میں شیخ زین الدین علی ملیباری (م - ۹۲۸ھ) کی "قصص الانبیاء" اور سیرت پر ایک مکمل کتاب[۵]۔ شیخ عبدالوہاب بخاری (م - ۹۳۲ھ) کا شمائل نبیؐ میں شمائل ترمذی پر ایک رسالہ اور مدح نبیؐ میں قصائد[۶] گجرات کے ایک عرب نژاد عالم شیخ ابن عبداللہ حضرمی (م - ۹۹۰ھ) کا معراج نبوی پر ایک رسالہ اور "العقد النبوی والسر المصطفوی"[۷]۔ شیخ مصلح الدین لاری (م - ۹۶۰ھ) کی شمائل ترمذی پر ایک مبسوط عربی شرح[۸]۔ قاضی شہاب الدین بن شمس الدین بن عمر الہندی دولت آبادی (م - ۹۸۴ھ) کی شرح قصیدۂ بانت سعاد جو "مصدق الفضل" کے نام سے مشہور ہوئی[۹]۔ عبدالاول بن العلاء الحسینی الزیدپوری جونپوری (م - ۹۶۸ھ) کی "مختصر السیر ملخص

---

[۱] عبدالحق دہلوی: اخبار الاخیار، ص ۲۶/۔ صاحب اخبار الاخیار (ص ۲۶/ (اردو ترجمہ اقبال الدین، کراچی ۱۹۶۲ء) صاحب اخبار نے احمد تھانیسری کے قصیدۂ دالیہ کے ۲۰، اشعار نقل کیے ہیں جو پڑھنے سے تعلق رکھتے ہیں۔ سید عبدالحئی نے بھی نزہۃ الخواطر میں ۱۴ اشعار نقل کیے ہیں۔ (نزہۃ ۴/ ۸ تا ۱۳) رحمٰن علی خاں: مصدر مذکور ص ۱۰۳

[۲] سید عبدالحئی: نزہۃ ۳/ ۲۰ [۳] سید عبدالحئی: نزہۃ: ۳/ ۱۵۴

[۴] ڈاکٹر زبیر احمد: عربی ادبیات میں پاک و ہند کا حصہ (اردو ترجمہ)/ ۳۸۹، لاہور ۱۹۷۳ء

[۵] سید عبدالحئی: نزہۃ: ۴/ ۱۱۹ [۶] رحمٰن علی خاں: مصدر مذکور و سید عبدالحئی: نزہۃ ۴/ ۲۲۴

[۷] سید عبدالحئی: نزہۃ ۴/ ۱۴۷-۱۴۸ [۸] مصدر سابق ۴/ ۳۵۵ [۹] قاضی شہاب الدین، دولت آباد میں پیدا ہوئے اور جونپور میں انتقال ہوا۔ ملک العلماء کے لقب سے مشہور تھے۔ قاضی عبدالمقتدر بن قاضی رکن الدین =

من سفر السعادۃ"[۱]، علی متقی (م ۔ ۹۷۵ھ) کا رسالہ "فی شمائل النبی"[۲]، عبداللہ سلطان پوری (م ۔ ۹۹۵ھ) کی "شرح شمائل النبی"[۳] اور شیخ عبدالعزیز دہلوی (م ۔ ۹۷۵ھ) کی شیخ وجیہ الدین علوی گجراتی (م ۔ ۹۹۸ھ) کی "الحقیقۃ المحمدیۃ" کی شرح[۴]۔ اور اسی دور کے مشہور عالم ملا عبدالنبی صدر الصدور گنگوہی (م ۔ ۹۹۱ھ) کی "سنن الہدی فی متابعۃ المصطفیٰ" اور "وظائف النبی صلی اللہ علیہ وسلم" قابل ذکر ہیں[۵]۔

گیارہویں صدی ہجری میں پیش کیے جانے والے سیرتی مواد میں کیفیت اور کمیت دونوں اعتبار سے واضح ارتقا نظر آتا ہے۔ چنانچہ شیخ یعقوب بن حسن کشمیری (م ۔ ۱۰۰۳ھ) کی مغازی النبوۃ کے نام سے مغازی نبوی پر ایک کتاب[۶]، شیخ منور بن عبدالحمید (م ۔ ۱۰۱۱ھ) لاہوری کی شرح قصیدہ بردہ[۷]، شیخ طاہر بن یوسف سندھی (م ۔ ۱۰۰۴ھ) کا قسطلانی (م ۹۲۳ھ) کی المواہب اللدنیۃ کا ایک انتخاب[۸]، شیخ محمد بن فضل اللہ برہانپوری (م ۔ ۱۰۲۹ھ) کی سیرت کے مختلف پہلوؤں پر "الہدیۃ المرسلۃ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم"، "الوسیلۃ الی شفاعۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم"

= الشرجی الکندی کے شاگرد تھے۔ ان کی یہ شرح ۲۲۲ صفحات پر مشتمل ۱۳۲۲ھ میں حیدرآباد سے شائع ہوئی تھی۔ آخر کتاب میں مصنف کی حیات بھی درج ہے، دیکھئے یوسف الیان سرکیس "معجم المطبوعات العربیۃ والمعربۃ" ۱۹۰/۱، قاہرہ ۱۹۲۸۔

[۱] سید عبدالحئی: نزہۃ ۱۶۷/۴-۱۶۸ وتذکرہ علماء ہند (اردو) ۲۷۱/۱ ومقالات سلیمانی ۱۴/۴ نیز عبدالجبار الغزلوائی جہود مخلصۃ فی خدمۃ السنۃ المطہرۃ ۲۷/، بنارس ۱۹۸۶ء

[۲] ملاحظہ ہو، سید محمد خالد علی: مساہمۃ الہند باللغۃ العربیۃ فی الادب الحدیث النبوی ۱۷/۵۔ (مقالہ ڈاکٹریٹ شعبہ عربی، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۱۹۹۲۔ رسالہ "فی شمائل النبی" کا قلمی نسخہ سبحان اللہ کلکشن، مولانا آزاد لائبریری، علی گڑھ میں محفوظ ہے۔

[۳] مصدر سابق ۲۲۰/۲ [۴] سید عبدالحئی: نزہۃ ۱۸۴/۴

[۵] سیرت النبی کے موضوع پر سنن الہدیٰ ایک اہم علمی کاوش ہے (اوراق ۳۴۱)۔ اس کے قلمی نسخے مولانا آزاد لائبریری، علی گڑھ، رضا لائبریری، رام پور، خدا بخش لائبریری پٹنہ اور کتب خانہ ندوۃ العلماء لکھنؤ میں محفوظ ہیں۔ دیکھئے نزہۃ ۲۱۹/۴-۲۲۲، خیر الدین الزرکلی: الاعلام ۱۷۱/۴، بیروت ۱۹۹۰ء، محمد خالد علی نے مساہمۃ میں اس کے (۸۴۵) صفحات لکھے ہیں۔ (مساہمۃ ۱۷۳/۳)۔

[۶] رحمٰن علی خاں: مصدر مذکور ۲۵۲/۔ سید عبدالحئی: نزہۃ الخواطر ۴۳۹/۵ [۷] سید عبدالحئی: نزہۃ ۴۱۲/۵

[۸] مصدر سابق ۱۸۶/۵

الشفا للعیاض اور شمائل کی تلخیص اور رسالہ فی المعراج[۱] شیخ عبدالحق محدث دہلوی (م ۔ ۱۰۵۲ھ) کی "مطلع الانوار العربیۃ فی الحلیۃ الجلیلۃ النبویۃ"[۲] مولانا عبدالنبی سندیلوی اکبرابادی (م) کا معراج کے موضوع پر ایک رسالہ[۳] محی الدین عبدالقادر بن شیخ الحضرمی گجراتی (م ۔ ۱۰۳۸ھ) کی سیرت پر چار اہم نگارشات یعنی "الحدائق الخضرۃ فی سیرۃ النبی واصحابہ العشرۃ" جس میں سیرت نبوی کے علاوہ عشرۂ مبشرۃ کی سیرت پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔ اسی تصنیف کے انداز پر ان کی دوسری تصنیف "اتحاف الحضرۃ العزیزۃ بعیون السیرۃ الوجیزۃ" بھی ہے۔ مولد نبی کے موضوع پر ان کی تصنیف "المنتخب المصطفی فی اخبار مولد المصطفی" اور معراج نبوی کے موضوع پر "المنہاج الی معرفۃ المعراج" لائق فکر ہیں۔ شیخ محی الدین کا شمار اس دور کی اہم شخصیات میں ہوتا ہے اور ان کی مذکورہ، کتب کا شمار قابل قدر تحقیقی کتب میں ہوتا ہے ڈاکٹر زبیر احمد نے ان کی الحدائق کی خصوصیات بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ انداز بیان سادہ اور واضح ہے، غیر تاریخی چیزیں جو صوفیا کے یہاں پائی جاتی ہیں اس میں موجود نہیں[۴]

اس دور کی دیگر اہم کاوشوں میں شیخ صلاح الدین بن شیخ سلیمان (م ۔ ۱۰۹۸ھ) کی منظوم و منثور کاوشوں پر مشتمل "مولد فی مدح الرسول"[۵] اور شیخ اوحدالدین بن مرزا جان برکی جالندھری (م ۔ ۱۰۹۱ھ) کی سیرت پر ایک جامع اور عمدہ کتاب "نظم الدرر والمرجان فی تلخیص سیر سید الانس والجان" ہے، جس کو احادیث کی روشنی میں مرتب کیا گیا ہے[۶]

---

[۱] نزہۃ ۵/۳۵۳

[۲] رحمان علی خاں : مصدر مذکور/ ۲۷۶ - ۲۷۷ ۔ سید عبدالحئی : نزہۃ ۵/۲۰۴

[۳] عبدالحئی : نزہۃ ۵/۲۶۱ [۴] "الاتحاف" اور "المنتخب" برلن میں بالترتیب (۹۶۶۰) اور (۹۶۳۵) نمبر کے تحت موجود ہیں، ملاحظہ ہو، ڈاکٹر زبید احمد: مصدر مذکور/ ۸۶ و ۳۹۱ نیز سید عبدالحئی: الثقافۃ الاسلامیۃ فی الہند/ ۹۰

[۵] محمد یوسف کوکن: عربک اینڈ پرشین ان کرناٹک (انگریزی) / ۵۵، مدراس ۱۹۷۴ء

[۶] اس کے قلمی نسخے علی گڑھ، ٹونک اور ایک کرم خوردہ و بوسیدہ نسخہ کتب خانہ فاروقی گوپامئو میں نیز حیدرآباد اور خدا بخش میں بھی موجود ہیں، اس کا ایک اردو ترجمہ نثر الجواہر کے نام سے سید علیم اللہ حسینی جالندھری بن عتیق اللہ (م ۱۲۹۲ھ) نے کیا تھا۔ (ثقافۃ/ ۹۰) نزہۃ ۷/۳۳۷ - ۳۳۸) اس کا دوسرا اردو ترجمہ مولانا محمد یاور حسین عمری گوپاموی۔ (م ۔ ۱۳۶۰ھ) نے "وشاح الریحان" کے نام سے کیا تھا۔ مولانا اس کتاب کی قدر و قیمت بیان کرتے ہوئے =

اب آیئے ہم بارہویں صدی ہجری میں علماء ہند کی سیرتی تصانیف پر ایک نظر ڈالیں۔ اس دور میں تالیف کی جانے والی کتب سیرت اور متعلقات سیرت میں حکیم محمد اکبر دہلوی (م۔ بعد ۱۱۲۹ھ) کی "تلخیص الطب النبوی"[1] محمد حسین بیجاپوری (م۔ ۱۱۰۸ھ) کی "تجیب الطیب والنساء الی سید الانبیاء"[2] قاضی نظام الدین احمد صغیر بن محمد عبداللہ نائطی بیجاپوری (م۔ ۱۱۸۹ھ) کی "انباء الاذکیاء" تجیب الطیب والنساء الی سید الانبیاء (صفحات ۴۹) جو والاجاہ اول کے بھائی محمد محفوظ خاں کی فرمائش پر تحریر کیا گیا تھا[3] مولانا عبدالنبی ہندی (م۔) کی "تلخیص شمائل ترمذی"[4] مولانا محمد شاکر لکھنوی (م۔ ۱۱۳۳ھ) کی شرح قصیدۂ بردہ[5]، مولانا سعداللہ سلونی ابن عبدالشکور (م۔ ۱۱۳۸ھ) کی "تحفۃ الرسول"[6] شیخ حبیب اللہ قنوجی (م۔ ۱۱۴۰ھ) کی روضۃ النبی فی الشمائل[7] محمد ہاشم بن عبدالغفور سندھی (م۔ ۱۱۷۴ھ) کی "بذل القوۃ فی سنی النبوۃ" کے نام سے مکمل سیرت نبوی[8] شیخ شہاب الدین بن سلیمان

= عرض مترجم میں لکھتے ہیں کہ "ایک متبع سنت کے لیے یہ کتاب اکسیر اعظم ہے۔ اس کی عمدگی کے مقابلہ میں جہاں تک اس کی تعریف کی جائے کم ہے۔" وہ مزید لکھتے ہیں... کتاب فی الواقع اپنی نوعیت یعنی جامعیت اور اختصار میں اپنے آپ بے نظیر ہے۔" ترجمہ کے ساتھ مولانا نے اکثر مقامات پر تشریحی اور وضاحتی نوٹ بھی حوالوں کے ساتھ تحریر کیے ہیں نیز کہیں کہیں نواب نصیر الاسلام گوپاموی کے فارسی نعتیہ اشعار و غزلیات بھی شامل کی ہیں۔ تفصیل کے لیے دیکھیں، شوکت علی خاں کا مضمون "ٹونک کے کتب خانے اور ان کے نوادر" معارف (اعظم گڑھ) ستمبر ۱۹۶۵ء، وشاح الریحان ترجمہ نظم الدرر والمرجان از مولانا محمد یاور حسین گوپاموی، محمد خالد علی: صدر مذکور ۳/۲۰-۳۱۹

[1] سید عبدالحئی: نزہۃ الخواطر ۶/۲۸۲ [2] صدر سابق: ۶/۲۹۸ [3] یوسف کوکن: صدر مذکور ۹۰/

[4] سید عبدالحئی: نزہۃ الخواطر ۶/۱۷۲، عبدالنبی نے اپنے بیٹوں عبدالرؤف اور عبدالحمید کے لیے لکھی تھی۔ (سن تصنیف ۱۱۱۸ھ) اس میں ملا عصام وغیرہ سے انتخاب کر کے نادر حواشی بھی درج کیے گئے ہیں۔

[5] سید عبدالحئی: نزہۃ الخواطر ۶/۳۱۵: یہ شرح محمد شاکر نے شاہ عالم بن عالمگیر کے حکم سے لکھی تھی۔

[6] رحمان علی خاں: صدر مذکور ۲۱۳/ نیز نزہۃ ۶/۹۷ [7] صدر سابق ۱۵۷/ نیز نزہۃ ۶/۶۲ اس کا قلمی نسخہ آصفیہ میں موجود ہے۔

[8] اس کتاب کو مصنف نے ۱۱۶۶ھ میں تصنیف کیا تھا اس کا ایک قلمی نسخہ مکتوب ۱۱۹۹ھ (ص ۲۸۲) نوشتہ رحیم بخش، رضا لائبریری، رام پور میں اور دوسرا نسخہ نوشتہ محمد فضل علی مکتوب ۱۲۴۴ھ (اوراق ۴۶) کتب خانہ دارالعلوم دیوبند میں موجود ہے، امیر احمد عباسی کی تحقیق کے بعد حیدرآباد سندھ سے ۱۹۶۶ء میں شائع ہوئی۔

(م - ۱۱۲۱ھ) کے "مولد الرسول" کے نام سے ۴۹۵ مدحیہ اشعار[۱]، نواب محمد محفوظ خاں فاروقی گوپاموی (م - ۱۱۹۲ھ) کی "قرۃ العین فی فضائل رسول الثقلین"[۲]، شاہ ولی اللہ دہلوی (م - ۱۱۷۶ھ) کے مدحیہ قصائد کا مجموعہ "اطیب النغم فی مدح سید العرب والعجم"[۳]، مولانا غلام علی آزاد بلگرامی (م - ۱۲۰۰ھ) کے مدحیہ قصائد جو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنے شاندار اظہار عقیدت اور زبان و بیان کی ندرتوں کے سبب اہل علم میں حسان الہند کے لقب سے مشہور رہے[۴]، شیخ صداقت اللہ بن شیخ سلیمان (م - ۱۱۱۵ھ) کی "تخمیس و تذییل علی القصیدۃ الوتریۃ"[۵]، "تخمیس البردۃ لکعب بن زہیر" اور تخمیس البردۃ للبوصیری[۶]، وجیہ الحق پھلواروی (م - ۱۱۵۰ھ) کی "شرح شمائل النبی للترمذی"[۷]، ابوالحسن بن محمد صادق سندھی الصغیر (م - ۱۱۸۷ھ) کی "مختار الاطوار فی اطوار المختار"[۸] قابل ذکر ہیں۔

تیرہویں صدی ہجری میں سیرتِ نبوی کے مختلف گوشوں پر تحقیق کی جانے والی کتابوں رسالوں اور شعری کاوشوں کی ایک طویل فہرست ہے جس سے اس موضوع کے ارتقائی رفتار کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ اس دور کی عربی نگارشات میں شیخ اسلم بن یحییٰ کشمیری (م - ۱۲۱۲ھ) کی تعلیقات قصیدۂ بردہ[۹]، مولانا جان محمد لاہوری (م - ۱۲۶۸ھ) کی شرح قصیدہ بردہ[۱۰]، شیخ الٰہی بخش کاندھلوی (م - ۱۲۴۵ھ) کا رسالہ "شیم الحبیب"[۱۱]، مولانا امین اللہ عظیم آبادی (م - ۱۲۳۳ھ) کا مدح نبی میں "القصیدۃ العظمیٰ"[۱۲]، شاہ عبدالعزیز دہلوی (م - ۱۲۳۹ھ) کے مدحیہ قصائد اور رسالہ مختصر فی المعراج[۱۳] اور "عزیز الاقتباس فی فضائل اخیار الناس"[۱۴]، احمد مجتبیٰ خوش دل بن مولوی مصطفیٰ علی خاں فاروقی گوپاموی (م - ۱۲۳۴ھ) کے نعتیہ قصائد[۱۵]، مولانا عبداللہ بن عبدالقادر

---

[۱] یوسف کوکن: مصدر مذکور / ۵۴ [۲] مصدر سابق / ۹۰ و نزہتہ ۳۴۸/۶

[۳] سید عبدالحیٔ: نزہتہ الخواطر ۴۱۰/۶ [۴] مصدر سابق ۶/ ۲۰۴۔

[۵] یوسف کوکن: مصدر مذکور / ۵۷ [۶] محمد خالد علی: مصدر مذکور ۳۲۴/۲ تا ۳۲۶ (اس کا قلمی نسخہ (صفحات ۱۱۸)

[۷] مصدر سابق: ۳۲۲/۳ (اس کا قلمی نسخہ مکتبہ اوقاف پھلواری شریف میں موجود ہے۔

[۸] سید عبدالحیٔ: نزہتہ الخواطر / ۵۵ [۹] مصدر سابق ۱۱۶/۷ [۱۰] محمد خالد علی: مصدر مذکور / ۳۲۳/۳

[۱۱] سید عبدالحیٔ: نزہتہ الخواطر / ۸۵ [۱۲] سید عبدالحیٔ ثقافۃ / ۹۰ [۱۳] محمد خالد علی: مصدر مذکور ۳۶۲/۳

اس کا قلمی نسخہ آصفیہ حیدرآباد میں ہے۔ [۱۴] ملاحظہ ہو دیوان خوشدل (فارسی) مولانا آزاد لائبریری میں اس کا قلمی نسخہ موجود ہے۔

مدراسی (م - ۱۲۶۷ھ) کی شرح اسماء النبی[۱] مولانا باقر بن مرتضیٰ مدراسی (م - ۱۲۲۰ھ) کی تنویر البصر و البصیرۃ فی الصلوٰۃ علی النبی البشیر النذیر[۲] "النفحۃ العنبریۃ فی مدح خیر البریۃ" اور مدحیہ قصائد کا مجموعہ "العشرۃ الکاملۃ"[۳] مولانا عالم علی مرادآبادی (م - ۱۲۵۹ھ) کا رسالہ "فضائل رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم"[۴] مولانا عبدالوہاب مدراسی (م - ۱۲۸۵ھ) کی "اکمل الوسائل لرجال الشمائل"[۵] شیخ علی سجاد پھلواروی (م - ۱۲۷۱ھ) کا رسالہ "فضائل النبی" اور رسالہ "فی الصلوٰۃ علی النبی"[۶] اور مولانا ولی اللہ لکھنوی (م - ۱۲۷۰ھ) کی "کشف الاسرار فی خصائص سید الابرار"[۷] بھی قابل ذکر ہیں۔

قاضی محمد صبغۃ اللہ ابن مولوی محمد غوث مدراسی (م - ۱۲۸۰ھ) کی "الاربعین فی معجزات سید المرسلین"، "رسالہ صغری فی السیر والمناقب" "رسالہ کبری فی السیر والمناقب" اور المطالعہ البدریۃ شرح الکواکب الدریۃ (شرح قصیدۂ بردہ للبوصیری)[۸] مولانا عبدالقادر رام پوری (م - ۱۲۶۵ھ) کی شمائل ترمذی پر شرح و تعلیق[۹] سید ہادی بن مہدی لکھنوی (م - ۱۲۷۵ھ) کی اثبات النبوۃ[۱۰] مولوی سید نصیر الدین برہان پوری (م - ۱۲۹۳ھ) کی شفاعت کے موضوع پر "ذریعۃ الاستشفاع فی سیر سید المطاع"[۱۱] مولوی قطب الدین دہلوی (م - ۱۲۷۹ھ) کی طب نبوی پر "الطب النبوی"[۱۲] مولوی عبداللہ بن صبغۃ اللہ مدراسی (م - ۱۲۸۸ھ) کی "تحفۃ المجیبن لمولد حبیب رب العالمین"[۱۳] سید علی کبیر الہ آبادی (م - ۱۲۸۵ھ) کی "ضیاء القلوب فی سیر المحبوب"[۱۴] سید ناصر حسین جون پوری (م - نامعلوم) کا رسالہ فی مولد النبی[۱۵] مولانا آزاد لائبریری کے سبحان اللہ کلکشن میں ۴۸ ورقی ایک

---

[۱] سید عبدالحیؒ: نزہۃ الخواطر ۷/۳۰۲ [۲] مصدر سابق ۷/۹۲ [۳] رحمان علی خاں: مصدر مذکور / ۲۶۱

[۴] یوسف کوکن: مصدر مذکور / ۴۸۵ - سن تصنیف ۱۲۴۲ھ (ص ۱۹۸)

[۵] سید عبدالحیؒ: نزہۃ الخواطر ۷/۳۳۲ [۶] مصدر سابق: ۷/۵۲۷

[۷] الاربعین میں مصنف ۳۶ احادیث معجزات کی تشریح کر پائے تھے کہ انتقال ہوگیا اور ان کے بیٹے محمد سعید نے اسے مکمل کیا۔ یہ کتاب مدرسۂ محمدیہ مدراس کی لائبریری میں موجود ہے۔ رسالہ صغری ۶۶ صفحات اور ۶ فصول پر مشتمل ہے، جس میں نبی کریمؐ، آپؐ کی ازواج و اولاد، خلفائے راشدین اور ائمہ اثنا عشرہ کی تاریخ وفات کی تحقیق کی گئی ہے۔ رسالہ کبریٰ ۱۸۴ صفحات پر مشتمل ہے، جس میں مذکورہ صدر موضوعات پر تفصیلی بحث کی گئی ہے۔ (ملاحظہ ہو: یوسف کوکن، مصدر مذکور / ۴۹۱ تا ۴۹۲)

[۸] رحمان علی خاں: مصدر مذکور / ۵۸۰۔ نیز عبدالحیؒ: نزہۃ ۷/۲۹۲

[۹] سید عبدالحیؒ: نزہۃ الخواطر ۷/۵۳۰ [۱۰] رحمان علی خاں: مصدر مذکور / ۵۲۱

[۱۱] رحمان علی خاں: مصدر مذکور / ۳۹۲ نیز سید عبدالحیؒ: ۷/۳۸۸ [۱۲] سید عبدالحیؒ: نزہۃ الخواطر ۷/۳۰۱ [۱۳] مصدر سابق ۷/۲۲۴

[۱۴] مصدر سابق ۷/۴۹۴

رسالہ "مولود شریف" کے نام سے اور ایک ۳۶ ورقی رسالہ "در سیرت النبی" کے نام سے موجود ہیں، موخر الذکر کی کتابت ۱۲۷۲ھ میں محمد حسن نامی کاتب نے کی تھی۔ آزاد لائبریری کے عبدالحئی کلکشن میں بھی "مولد النبی الکریم" (اوراق: ۵۹) کے نام سے ایک نامعلوم مصنف کا رسالہ محفوظ ہے۔ اسی کلکشن میں معراج کے موضوع پر "حدیث المعراج" شیخ ظہور بن حیدر انصاری لکھنوی کا ایک رسالہ بھی ہے جس کی کتابت ۱۲۷۹ھ میں ہوئی تھی، غالباً اسی رسالہ کا تذکرہ "اتقافۃ الاسلامیہ" کے مؤلف نے "مختصر فی المعراج" کے نام سے کیا ہے[۱] محمد خالد علی نے اپنے تحقیقی مقالہ میں ظہور علی فرنگی محلی (م - ۱۲۷۵ھ) کے "الرسالۃ البہیۃ فی معراج النبی علیہ الصلوٰۃ والتحیۃ" کا تذکرہ کیا ہے[۲] مذکورہ تینوں نام غالباً ایک ہی تصنیف اور ایک مصنف کی ہیں؛ آزاد لائبریری کے حبیب گنج کلکشن میں ۳۷ اوراق پر مشتمل رسالہ "مولد النبی المختار" محفوظ ہے، جس کی کتابت جوہر بن حسین نامی کاتب نے ۱۲۶۶ھ میں کی تھی، اسی دور نگارشات میں شاہ رفیع الدین دہلوی (م - ۱۲۳۳ھ) کا رسالہ "میلاد النبی"[۳] عبدالحکیم گجراتی (م - ۱۲۷۵ھ) کا رسالہ "فی اثبات المعجزۃ"[۴] عبداللہ مدراسی (م - ۱۲۸۸ھ) کی تحفۃ المحبین لمولد حبیب رب العالمین[۵] عبدالحلیم فرنگی محلی (م - ۱۲۸۵ھ) کی "نور الایمان فی آثار حبیب الرحمٰن"[۶] عبداللہ الہ آبادی (م - نامعلوم) "الاعجاز المتین فی معجزات سید المرسلین"[۷] کے علاوہ اس صدی کے چند اور اہم مصنفین اور ان کی نگارشات سیرت اس طرح ہیں۔

مولانا باقر آگاہ بن محمد مرتضیٰ بیجاپوری (م - ۱۲۰۲ھ) کی "تنویر البصیرۃ والبصر فی الصلوٰۃ علی النبی بذکر السیر" جو ۱۲ فصول اور ۲۳۶ صفحات پر مشتمل باقر آگاہ کے مدحیہ قصائد کا مجموعہ ہے۔ باقر آگاہ کے ۴۰ مدحیہ قصائد کا ایک دوسرا مجموعہ "النفحۃ العنبریۃ فی الصلوٰۃ علی خیر البریۃ" ۳۱۴ صفحات پر مشتمل ہے جس میں مدح نبی کے علاوہ عبدالقادر جیلانی کی شان میں مدحیہ قصائد بھی شامل ہیں[۸] جنوبی ہند کی ہی ایک اور شخصیت مولوی محمد غوث شرف الملک

---

[۱] سید عبدالحئی: ثقافۃ ۹۰/۱-۹۱ [۲] محمد خالد علی: مصدر مذکور ۳۲۵/۳
[۳] رحمان علی خاں: مصدر مذکور ۱۹۶/ [۴] سید عبدالحئی: نزہۃ الخواطر ۲۲۶/۷ [۵] مصدر سابق ۳۰۱/۷
[۶] رحمان علی خاں: مصدر مذکور ۲۸۴/ [۷] سید عبدالحئی: نزہۃ الخواطر ۳۰۶/۷
[۸] ملاحظہ ہو، یوسف کوکن: مصدر مذکور ۲۰۹/ تا ۲۱۰

بہادر بن مولوی ناصر الدین (م - ۱۲۳۸ھ) کی "بسائم الازہار فی الصلوٰۃ علی سید الابرار" طب نبوی پر مصنف مذکور کی سیوطی کی المنہج السوی کی شرح "ہدایۃ الغوی علی المنہج السوی فی الطب النبوی" اور قصیدۂ بانت سعاد کی شرح "نجم الوقاد" بھی اہم ہیں[۱]۔ محمد بہادر علی خاں (م-۱۲۵۳ھ) کی امیر السیر فی حال خیر البشر"[۲]۔ شیخ عبد القادر بن شیخ محمد ننیا المعروف بہ تکیہ صاحب (م ۱۲۶۷ھ) کا "العقیدۃ الشفعیۃ فی مدح شافع الجمعیۃ" جو ۲۸ مخمسات اور ۲۸۳ صفحات پر مشتمل ہے۔ لوگوں میں ان کا یہ قصیدہ خاصا مشہور ہوا تھا اور عقیدت مند ان کو بڑے والہانہ انداز میں پڑھا کرتے تھے[۳]۔ اسی طرح شیخ محی الدین بن شیخ عمر (م- ۱۲۹۲/۱۲۹۲ھ) کا طویل قصیدہ "القصیدۃ المحمدیہ ۳۰ مخمسات پر مشتمل)[۴] مولانا ولی اللہ بن مولوی غلام محمد برہانپوری سورتی (م - ۱۲۰۷ھ) کی "التنبیہات النبویۃ فی سلوک الطریقۃ المصطفویۃ"[۵]، مرزا محمد غیاث دہلوی (م - ۱۲۲۵ھ) کی تلخیص تاریخ طبری[۶]، سید مرتضیٰ بن محمد بلگرامی زبیدی صاحب تاج العروس (م - ۱۲۰۵ھ) کا "العقد المنظم فی امہات النبی" کے نام سے ایک رسالہ[۷]، قاضی ارتضا علی خاں گوپاموی (م - ۱۲۷۰ھ) کی فارسی تصنیف "تنبیہ الغفول فی اثبات اسلام آباء الرسول" کا اسی نام سے عربی ترجمہ[۸]، مولوی ابو محمد قلندر علی زبیری پانی پتی (م-) کا ایک ۳۲ صفحات پر مشتمل مطبوعہ نسخہ (مطبع ناصری ۱۲۸۱ھ) "نور العین فی ذکر مولد النبی وشہادۃ الحسین" جو رضا لائبریری رام پور میں محفوظ ہے۔ اس رسالہ کے بین السطور میں

---

[۱] بسائم الازہار کا سن تصنیف ۱۲۰۴ھ ہے جو مظہر العجائب پریس، مدراس سے ۱۲۷۰ھ میں شائع ہوئی۔ ہدایۃ الغوی (۳۸۴) اور نجم الوقاد (۲۶) صفحات پر مشتمل ہیں، ملاحظہ ہو، یوسف کوکن مصدر مذکور/ ۳۱۵/ ۳۱۶

[۲] اس کا قلمی نسخہ رضا لائبریری، رام پور میں موجود ہے۔ دیکھئے، زبید احمد: مصدر مذکور /۳۹۴

[۳] یوسف کوکن: مصدر مذکور/۴۴۵ [۴] مصدر سابق /۴۶۰

[۵] رحمان علی خاں: مصدر مذکور/۵۴۵، نیز سید عبد الحیٔ: نزہۃ الخواطر ۵۲۸/۷

[۶] ملاحظہ ہو، پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی: "ہندوستان میں عربی سیرت نگاری آغاز وارتقاء" مضمون (تحقیقات اسلامی، علی گڑھ شمارہ ۴ ج ۳/ ص/۳۶۹ - ۳۸۱۔

[۷] سید عبد الحیٔ: نزہۃ الخواطر ۴۷۷/۷۔

[۸] تنبیہ الغفول کا یہ عربی ترجمہ قاضی صاحب کے کسی شاگرد نے کیا تھا جو راقم کے پاس محفوظ ہے۔

اس کا اردو ترجمہ بھی دیا گیا ہے۔

اس صدی کی اہم ترین کتب سیرت میں مولوی کرامت علی بن فاضل محمد حیات علی اسرائیلی شافعی دہلوی (م ۔ ۱۲۷۷ھ) کی "السیرۃ المحمدیۃ" کو شمار کیا جاتا ہے۔ ۶۰۰ صفحات پر مشتمل اس کتاب کو نظام حیدرآباد کی زیر سرپرستی ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی سے قبل تالیف کیا گیا تھا۔ ڈاکٹر زبید احمد نے اس کتاب کی قدر و قیمت کو واضح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کی تالیف کرتے وقت مصنف نے تمام روایات و واقعات کو جانچنے اور پرکھنے میں بڑی محنت کی ہے۔ جدید معیار تحقیق کے مطابق اس کو تنقیدی تصنیف نہیں کہا جا سکتا تاہم اس میں وہ احادیث موجود نہیں جن کو علماء غیر صحیح تصور کرتے ہیں۔ اختلافی امور پر بحث کرتے ہوئے مصنف نے خود اپنی تنقیدی صلاحیت اور قوت فیصلہ سے کام لیا ہے۔ وہ مزید لکھتے ہیں...: "سیرت رسول پر القسطلانی (م ۔ ۹۲۳ھ) کی تصنیف "المواہب اللدنیۃ" مسلمانوں کے نقطۂ نظر سے غالباً سب سے اہم ہے۔ لیکن صحت اور معیار تنقید کے اعتبار سے "السیرۃ المحمدیۃ" کو اس پر بھی فوقیت حاصل ہے"۔ اس کا ایک قلمی نسخہ کتب خانۂ آصفیہ، حیدرآباد میں موجود ہے[۱]۔ مؤلف معجم المطبوعات کی تحقیق کی رُو سے یہ کتاب نورالدین علی بن ابراہیم حلبی (علی بن برہان الدین) (م ۔ ۱۰۴۴ھ) کی السیرۃ الحلبیۃ" کی تلخیص ہے اور اس پر کچھ اضافہ ہے۔ بمبئی سے (بلا تاریخ) تقریباً ۱۲۷۰ھ میں (ضخامت ۵۹۱ صفحات) شائع ہوئی[۲]۔ یہی تحقیق صلاح الدین المنجد کی ہے، جنھوں نے اس کتاب کا پورا نام "السیرۃ العطرۃ: محمد خاتم الرسل" لکھا ہے[۳]۔ مصنف مذکور کی ایک اور تصنیف "ذیل السیرۃ" ہے۔ مذکورہ دونوں کتابیں آصفیہ میں موجود ہیں[۴]۔

ڈاکٹر یٰسین مظہر صدیقی نے اپنے مقالہ میں قاضی علی بن احمد گوپاموی (م ۔ ۱۲۷۰ھ) جو قاضی ارتضار علی خاں خوشنود گوپاموی کے نام سے مشہور ہیں، کی شرح قصیدۂ بردہ کو عربی شرح شمار کیا ہے[۵]۔

---

[۱] ڈاکٹر زبید احمد: مصدر مذکور/۱۸۶ و ۳۹۳، عبدالحیٔ: ثقافۃ/۹۱، نزہۃ ۷/۳۹۶ [۲] معجم/۸۹۰

[۳] پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی، حوالۂ مذکور/۱۹ [۴] زبید احمد: مصدر مذکور/۳۹۳

[۵] تحقیقاتِ اسلامی علی گڑھ ج ۳/ش ۴

لیکن قاضی صاحب کی یہ شرح "مراصد ارتضیہ فی شرح الکواکب المضیئۃ" فارسی میں ہے اسی طرح مولوی کفایت اللہ مراد آبادی (م۔ ۱۲۷۳ھ) کی شرح شمائل عربی میں نہیں بلکہ اردو میں ہے[۱] اور سلام اللہ دہلوی (م۔ ۱۲۲۹ھ یا ۱۲۳۳ھ) کی شرح شمائل عربی میں نہیں بلکہ فارسی میں ہے[۲]

چودھویں صدی ہجری میں سیرت نبویؐ پر قابل قدر اور وقیع کام ہوا ہے، اس دور کے اہم سیرت نگار اور ان کی کاوشیں حسب ذیل ہیں۔

نواب صدیق حسن خاں قنوجی ثم بھوپالی (م۔ ۱۳۰۷ھ) کی "الکلمۃ العنبریۃ فی مدح خیر البریۃ"[۳]، مولانا ابوبکر بن محمد جونپوری (م۔ ۱۳۵۹ھ) کی "سیرت الرسول"[۴]، شیخ احمد بن صبغۃ اللہ مدراسی (م۔ ۱۳۰۷ھ) کی "تاریخ احمدی"[۵]، مولانا عبدالرحیم دہلوی (م۔ ۱۳۰۵ھ) کی "رحمۃ الرحیم فی ذکر النبی الکریم"[۶]، قاضی عبیداللہ بن صبغۃ اللہ مدراسی (م۔ ۱۳۴۶ھ) کی سیرت پر ایک کتاب[۷]، مولانا حسن شاہ رامپوری (م۔ ۱۳۱۷ھ) کی ترتیب اشعار رقۃ النبی لابن ہشام اور نامکمل قصائد کی تکمیل[۸]، احمد عبدالقادر کوکنی (م۔ ۱۳۲۰ھ) کا مدحیہ قصیدہ[۹]، مولانا طلحہ بن محمد ٹونکی حسنی (م۔ ۱۳۹۰ھ) کی عہد نبوی اور عہد صحابہ کے تمدن پر ایک وقیع علمی تصنیف[۱۰]، محمد اسماعیل مدراسی ندوی کا مولانا شبلی نعمانی (م۔ ۱۳۳۲ھ) کی سیرت النبی کا عربی زبان میں ترجمہ[۱۱]، مولانا شبلی نعمانی (م۔ ۱۳۳۲ھ) کا "تاریخ بدء الاسلام" کے نام سے ۵۴ صفحات کا رسالہ جو مختصر انداز میں سیرت کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالتا ہے، مولانا محمد ناظم ندوی کا علامہ سید سلیمان ندوی (م۔ ۱۳۷۳ھ) کے خطبات مدراس کا عربی ترجمہ

---

[۱] نزہۃ ۷/۳۹۹ ثقافۃ ۹۲/

[۲] تذکرہ علماء ہند ۲۱۹/ [۳] محمد مستقیم سلفی: جماعت اہل حدیث کی تصنیفی خدمات ۵۲۵/، جامعۃ سلفیہ، بنارس ۱۹۹۲ء تراجم علماء حدیث کے مؤلف ابویحیٰی امام خاں نوشہروی نے نواب صاحب کی "الشامۃ العنبریۃ فی مولد خیر البریۃ" کو بھی عربی تصنیف لکھا ہے جبکہ یہ اردو میں ہے۔

[۴] سید عبدالحیؒ: نزہۃ الخواطر ۷/۸ [۵] مصدر سابق ۲۱/۸

[۶] مصدر سابق ۲۵۰/۸ [۷] مصدر سابق ۳۰۱/۸

[۸] ملاحظہ ہو، پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی "ہندوستان میں عربی سیرت نگاری آغاز و ارتقاء" مضمون تحقیقات اسلامی، علی گڑھ، اکتوبر، دسمبر ۱۹۸۷ء ۳۷۹/۳ [۹] سید عبدالحیؒ: نزہۃ الخواطر ۲۳/۸ تا ۲۴ [۱۰] ایضاً ۲۰۳/۸ [۱۱] پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی، حوالہ مذکور ۳۷۹/

"الرسالۃ المحمدیۃ"، مولانا محمد زکریا کاندھلوی (م - ۱۴۰۲ھ) کی "حجۃ الوداع وعمرات النبی" جس میں سیرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک اہم گوشہ پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ مولانا کاندھلوی کی ہی "تلخیص ماوقع بعد الہجرۃ من الاحداث الکبیرۃ" اور چند رسالے "انکحۃ صلی اللہ علیہ وسلم (صفحات ۲۳) وفاۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم" (صفحات ۱۱۳) اور رسالہ "المعراج" (صفحات ۱۲) مکتبہ شیخ سہارنپور میں محفوظ ہیں[1]۔ ڈاکٹر محمد حمید اللہ حیدرآبادی کی "مجموعۃ الوثائق السیاسیۃ للعہد النبوی والخلافۃ الراشدۃ" عہد نبوی اور عہد خلفائے راشدین کی سیاسی دستاویزات پر ایک عمدہ تحقیقی کام ہے[2]۔ اسی طرح محمد عبدالواحد غازیپوری (م - ۱۳۴۳ھ) کی "تحفۃ الاتقیہ" فی فضائل سید الانبیاء اور "حاشیہ علی تحفۃ الاتقیاء"[3]۔ مولوی رضی الدین ابوالخیر محمد عبدالمجید (م -) کی "المرجی بالقبول خدمۃ قدم الرسول" (صفحات ۱۲۸) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نعلین مبارک کے بیان میں ہے۔ اس کا قلمی نسخہ رضا لائبریری، رام پور میں محفوظ ہے، جس کے آخر میں مصنف مذکور کا ایک نعتیہ رسالہ "التحفۃ المجید فی نعت الرسول الحمید" بھی منسلک ہے۔ التحفۃ المجید (صفحات ۱۰) کا ایک دوسرا نسخہ علٰحدہ سے بھی رضا لائبریری، رام پور میں محفوظ ہے جس میں حلیۃ رسولؐ بیان کیا گیا ہے اور بین السطور میں اردو ترجمہ بھی دیا گیا ہے۔

محمد خیر اللہ (م - نامعلوم) کی "خیر الحقائق" (طبع حیدرآباد بدون تاریخ) محمد بن سعید (م - نامعلوم) کی "الفتوحات الاحمدیۃ" (طبع دہلی ۱۳۰۳ھ) اور "خلاصۃ سیر سید البشر" (طبع دہلی ۱۳۴۳ھ) نیز محمد ناصر کی "جرعۃ العرب فی مدح سید العرب" (طبع دہلی بدون تاریخ) آزاد لائبریری کے حبیب گنج کلکشن میں محفوظ ہیں۔ اس طرح اس لائبریری کے سبحان اللہ کلکشن میں غلام احمد مشہور کی کتاب "سید البشر" کا قلمی نسخہ (اوراق ۳۳۲) موجود ہے، جس کی کتابت محمد حفیظ نامی کاتب نے کی تھی۔ مولانا آزاد لائبریری میں ہی ایک نامعلوم مصنف کا ۲۸ ورقی رسالہ "خلاصۃ سیر النبی سید البشر" موجود ہے۔ جس کی کتابت ۱۳۰۹ھ میں محمد نور الحسن کاندھلوی نے کی تھی، جنوبی ہند کی مشہور شخصیت سید محمد بن احمد المعروف بہ عالم صاحب (م - ۱۳۱۶ھ) کی منظوم کاوش "منحۃ السرندیب فی مولد الحبیب"[4]

---

[1] محمد خالد علی: مصدر مذکور ۵/۷، ۳/۳۳۵ تا ۳۳۹، حجۃ الوداع وعمرات النبیؐ، لکھنؤ سے ۱۹۷۱ میں شائع ہوئی۔ (صفحات ۳۰۶) [2] مصدر سابق ۲۸۵/۲ [3] محمد خالد علی: مصدر مذکور ۳۲۷/۳ و ۳۲۸، تحفۃ الاتقیاء (صفحات ۲۵۴) مع حاشیہ دہلی سے ۱۳۳۲ھ/۱۹۱۴ء میں شائع ہوئی۔ [4] یوسف کوکن: مصدر مذکور ۵۲۳/

اور مفتی محمود بن قاضی بدر الدولہ مدراسی (م۔ ۱۳۴۵ھ) کا "المقامۃ البدریۃ فی میلاد خیر البریۃ" (صفحات ۲۶) قابلِ ذکر ہیں[۱]۔ ابوعبداللہ محمد بن ابراہیم مدرس مدرسۂ محمدیہ دہلی کا مرتب کردہ تاریخ طبری کا "خلاصۃ السیر فی احوال سید البشر" (۲۴ فصول اور ۵۴ صفحات پر مشتمل) ایک اچھی کوشش ہے۔ محمد یوسف کاندھلوی کی "حیاۃ الصحابہ" کی جلد اول (طبع حیدرآباد ۱۹۶۰ء) میں سیرت نبوی پر خاصا اہم مواد موجود ہے۔ ڈاکٹر مقتدیٰ حسن ازہری کا قاضی سلیمان منصور پوری کی "رحمۃ للعالمین" کا اسی نام سے عربی ترجمہ (۳ مجلدات، صفحات ۱۳۳۳، طبع بمبئی ۱۴۱۰ھ)، ابوالمکرم سلفی کی "تہذیب وتلخیص دلائل النبوۃ للاصبہانی"[۲]، صفی الرحمٰن مبارک پوری کے سیرت کے موضوع پر دو مقالات کا مجموعہ "مقالات سیرت" جن میں اختصار کے ساتھ سیرت نبوی کے اکثر پہلوؤں پر روشنی ڈالی گئی ہے[۳]۔ ان کی وہ مشہور کتاب جسے رابطہ عالم اسلامی نے اول انعام کا مستحق قرار دیا تھا "الرحیق المختوم" اپنے موضوع پر ایک جامع، وقیع اور معیاری تصنیف ہے۔ اس کی افادیت کے پیش نظر اس کا اردو ترجمہ بھی منظر عام پر آچکا ہے۔ اسی صدی کی کتب سیرت میں محمد علی اکرم آروی (۱۳۴۲ھ) کی "الخطب المصطفویۃ" (صفحات ۷۲، طبع کلکتہ ۱۳۱۳ھ)[۴] نیز "اللؤلؤ والمرجان فی اسماء نبی الانس والجان"، جس کا قلمی نسخہ زاویۂ مجیبیہ، پھلواری شریف میں محفوظ ہے[۵]، برکت اللہ فرنگی محلی (م۔ ۱۳۴۳ھ) کی شرح شمائل النبی للترمذی (طبع کانپور ۱۳۴۳ھ/ ۱۹۲۴ء)[۶]۔ اشفاق الرحمٰن کاندھلوی (م۔ ۱۳۷۷ھ) کی شرح شمائل النبی للترمذی[۷]۔ عبدالاول صدیقی جونپوری (م۔ ۱۳۳۹ھ) کی "انجاح السئول بذکر شیب الرسول" (صفحات ۱۴، طبع لکھنؤ ۱۳۱۹ھ/ ۱۹۰۲ء)[۸]، عبیداللہ بن عبدالقدیر بلیاوی (م۔ ۱۴۰۸ھ) کی "الدلائل للسنن العادیۃ"[۹] اور نیاز احمد میواتی (ولادت ۱۳۲۹ھ) کی "عمدۃ اللبیب شرح شیم الحبیب لالٰہی بخش کاندھلوی" (طبع نوح ضلع گوڑگاؤن ۱۳۹۴ھ/ ۱۹۷۴ء) قابل ذکر ہیں[۱۰]۔

---

۱ مصدر سابق /۵۴۶
۲ محمد مستقیم سلفی: مصدر مذکور/۵۳۷
۳ مصدر سابق /۵۳۳
۴ معجم المطبوعات ۱۶۸۳/۲
۵ محمد خالد علی: مصدر مذکور/۳/۳۳۳
۶ مصدر سابق /۲۳۱/۲
۷ مصدر سابق /۲۳۳/۲
۸ مصدر سابق /۳۲۰/۳
۹ مصدر سابق ۳۲۰/۳
۱۰ مصدر سابق ۳۴۳/۳۰

اور آخر میں اس صدی کی عظیم علمی شخصیت حضرت علامہ ابوالحسن علی ندوی مدظلہ کی "السیرۃ النبویۃ" جو ہندوستانی سیرت نگاری میں منفرد و ممتاز حیثیت کی حامل ہے، اپنی علمیت و جامعیت، اسلوب بیان، اور سلاست و روانی میں بے نظیر ہے جس میں علمی پہلوؤں کو کردار سازی کے پہلوؤں سے ہم آہنگ کرنے کی بڑی خوبصورت کوشش کی گئی ہے۔ اس وقیع تصنیف کو علمی دنیا میں زبردست مقبولیت حاصل ہوئی، اس کا پہلا ایڈیشن ۱۹۷۷ء میں قاہرہ سے منظر عام پر آیا، اس کے بعد سے ۱۹۸۷ء تک اس کے ۶ ایڈیشن اور شائع ہوئے، اس کی اہمیت کا اندازہ اس کے اُن ترجموں سے بھی ہوتا ہے جو اردو، ہندی، انگریزی، ترکی اور انڈونیشی زبانوں میں کئے گئے ہیں۔

یہ ہے ہندوستان میں عربی سیرت نگاری کا ایک مختصر جائزہ، جس سے مجموعی طور پر اس موضوع سے ہندوستانی علماء، وادباء کی والہانہ وابستگی کا اندازہ ہوتا ہے اور اس وابستگی کے طفیل ہم دیکھتے ہیں کہ سیرت نبویؐ نیز اس کے متعدد پہلوؤں پر مستقل منثور و منظوم کاوشوں کے پہلو بہ پہلو ہندوستان کے فارسی اور اردو شعراء نے بھی حتی الوسع عربی میں مدحیہ قصائد نظم کرنے کا التزام کیا۔ چنانچہ عمومی طور پر فارسی شعراء کے دواوین کے آغاز میں چند عربی حمدیہ و نعتیہ قصائد شامل کرنا گویا اسی طرح علمی اقدار اور ادبی و تہذیبی روایات میں شمار ہوتا رہا ہے جس طرح علماء کے یہاں نثری کاوش کا آغاز حمد و صلوٰۃ سے کرنے کا التزام ملتا ہے۔

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی کی ایک اہم کتاب

ایمان و عمل کا قرآنی تصوّر

الطاف احمد اعظمی

○ ایمان و عمل کے مروجہ تصور کی کمزوریوں کی نشان دہی کرتی ہے۔ ○ قرآن و سنت کے نقطۂ نظر کی مدلل اور دلنشیں تشریح کرتی ہے۔ ○ ایمان و عمل کے تقاضے اور دنیا اور آخرت میں کامیابی کی راہ واضح کرتی ہے۔
آفسٹ کی طباعت۔ خوبصورت سرورق۔ صفحات ۲۸۰ قیمت ۲۵ روپئے لائبریری ایڈیشن ۳۰ روپئے
ملنے کا پتا: ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۰۲

بحث ونظر

شہریت پسندی کا رجحان اور اسلام

(۲)

مولانا سلطان احمد اصلاحی

دیہات پر شہر کی فضیلت کے بعض دوسرے دلائل

شہری اور دیہاتی کی اس بحث میں بعض دوسرے دلائل بھی دیے گئے ہیں جن سے بالواسطہ دیہات پر شہر کی فضیلت کا ثبوت فراہم ہوتا ہے۔ اس موقع پر ان دلائل کا جائزہ لینا اور ان پر تحقیق کی نظر ڈالنا بھی ضروری ہے۔

بعثتِ انبیاءؑ

اس سلسلے میں سب سے پہلے یہ بات کہی گئی ہے کہ دنیا میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی طرف سے جو نبی اور رسول بھی بھیجے گئے، ان سب کا تعلق شہری آبادی 'قریٰ' سے تھا، دیہاتیوں اور بادیہ نشینوں، اہل البوادی، میں چونکہ مزاج کی سختی اور طبیعت کا کھردرا پن نمایاں تھا، اس لیے ان کے درمیان سے تاریخ کے کسی عرصہ میں کوئی رسول نہیں بھیجا گیا۔ اللہ کے آخری رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا تعلق تو دنیا کے تمام شہروں کے مرکز اتصال 'ام القریٰ' مکہ سے تھا ہی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے بھی جو رسول دنیا میں آئے، ان سب کا تعلق بھی شہر 'قری' سے ہی تھا:

وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ اِلَّا	اور (اے نبیؐ) آپ سے پہلے ہم نے جو
رِجَالًا نُّوْحِيْٓ اِلَيْهِمْ مِّنْ اَهْلِ	رسول بھیجے وہ مرد ہی تھے جن تک ہم اپنی وحی
الْقُرٰى (یوسف: ۱۰۹)[1]	کرتے تھے۔ یہ شہر کے لوگ تھے۔

اس موقع پر بلاشبہ 'قریہ' کی جمع 'قریٰ' سے مراد شہر 'مدینہ' ہے[2] لیکن آیت کریمہ سے یہ

---

[1] دیکھیے: تفسیر ابن کثیر: ۳۸۳/۲، مکتبہ تجاریہ کبریٰ، مصر ۱۳۵۶ھ/۱۹۳۷ء

[2] الراغب الاصفہانی م ۵۰۲ھ مفردات القرآن ۴۱۲/۱، مطبعۃ میمنیہ، مصر ۱۳۲۶ھ۔

استدلال پوری طرح کفایت نہیں کرتا۔ اس لیے کہ اس کے ساتھ ہی قرآن کی دوسرے موقع پر صراحت ہے کہ:

وان من امۃ الا خلا فیہا	اور جو بھی امت رہی ہے اس میں کوئی نہ کوئی
نذیر (فاطر: ۲۴)	ڈرانے والا ضرور رہا ہے۔

جبکہ 'امت' کے معنی امام راغب اصفہانی م ۵۰۲ھ یہ بتاتے ہیں:

الامۃ کل جماعۃ یجمعہم	امت ہر وہ جماعت ہے جس کے درمیان
امر ما اما دین واحد او زمان	کوئی ایک چیز قدر مشترک ہو، ایک دین ہو،
واحد او مکان واحد[1]	ایک زمانہ ہو یا ایک جگہ ہو۔

اس لحاظ سے جگہ کی یکجائی سے اگر شہر والے ایک 'امت' ہیں تو اسی یکجائی سے دیہات والوں کو بھی ایک 'امت' ماننا ضروری ہے۔ پس اگر ہر امت میں کوئی نہ کوئی ڈرانے والا اللہ کا نبی اور رسول ضرور رہا ہے، تو شہری امت کے ساتھ دیہاتی امت کو اس میں شامل کیے بغیر چارہ نہیں۔ حضرت یعقوب علیہ السلام کی سرگزشت کے کتاب اللہ کے حوالہ سے یہ نکتہ مزید موکد ہو جاتا ہے۔ جس میں صاف طور پر کہا گیا ہے کہ ان کی بود و باش بجائے شہر کے دیہات میں تھی اور وہ اسی دیہات سے اٹھ کر اپنے بیٹے حضرت یوسفؑ سے ملنے کے لیے مصر آئے تھے۔ سخت ترین حالات میں اپنے باپ سے طویل عرصہ کی جدائی کے بعد خانوادے کے دیگر افراد کے ساتھ ملاقات کے موقع پر اپنے رب کے دیگر احسانات کے تذکرہ کے ساتھ ایک بات وہ یہی فرماتے ہیں:

وجاء بکم من البدو (یوسف: ۱۰۰)	اور تمہیں گاؤں دیہات سے لے آیا۔

جس کا ترجمہ حضرت شاہ عبدالقادر محدث دہلوی م ۱۲۳۰ھ گاؤں[2] اور مولانا امین احسن اصلاحی 'دیہات'[3] سے کرتے ہیں اور تاریخ و آثار سے اسی ترجمہ کی تصدیق ہوتی ہے۔ معلوم ہے کہ

---

[1] مفردات ۱/۲۱، محولہ صدر

[2] موضح القرآن ۲/۴۰۶، تاج کمپنی لاہور۔

[3] تدبر قرآن: ۳/۲۸۱۔ مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور ۱۳۹۸ھ/۱۹۷۸ء۔

مصر سے اسّی فرسخ کے فاصلہ پر واقع شام و فلسطین کی سرزمین 'کنعان'[۱]، حضرت یعقوب کا مسکن اور ان کی جائے قیام تھی۔ اپنے خانوادے کے ستر افراد کے ساتھ یہیں سے چل کر وہ اپنے صاحبزادے سے ملنے کے لیے مصر آئے تھے۔ یہ بیان تو ہمارے اسلامی مآخذ کا ہے۔ عہد نامۂ قدیم میں صراحت ہے کہ 'ملک کنعان میں حضرت یعقوب کا قیام اس کے شہر 'سکم' میں نہیں بلکہ اس کے نزدیک اور سامنے تھا'[۲]۔ دوسری جگہ ان کی قیام گاہ کی شہر مذکور سے فاصلہ کی مزید صراحت ہوتی ہے۔ حضرت یوسفؑ کے قصہ کے بیان میں ہے کہ 'اس کے بھائی اپنے باپ کی بھیڑ بکریاں چرانے سکم کو گئے'[۳]۔ اس سلسلۂ بیان میں دوسرے اشارات اور تصریحات بھی ہیں جن سے حضرت یعقوب کی رہائش کے شہر سے دور ہونے کا پتہ چلتا ہے۔ سیدنا ابراہیم علیہ السلام کے پوتے اور سیدنا اسحاق علیہ السلام کے صاحبزادے جیسے عظیم المرتبت پیغمبر حضرت یعقوب علیہ السلام کی رہائش اور ان کی دعوت کا مرکز جب شہر کے بجائے دیہات ٹھہرا، تو اس کی روشنی میں پہلی آیت کریمہ (یوسف: ۱۰۹) جس میں اللہ کے رسولوں کی شہر میں بعثت کا تذکرہ ہے، اس کی توجیہ کی ضرورت ہے۔ اب یا تو یہ کہا جائے کہ عرب کی شہر مرکوز آبادی کی مناسبت سے یہ بات کہی گئی، جہاں اس سے ہٹی ہوئی دیہات کی آبادی اُس وقت کے حالات میں اپنی لازمی کمیوں کے باعث ایک طرح سے ثانوی درجے کی حامل ہو کر اس عظیم منصب کے لیے کم اہل رہی۔ یہ بات خاص کتاب اللہ کے اولین مخاطبین کی رعایت سے تھی جس سے اس کی سے دور ترقی یافتہ

---

[۱] ابن جریر طبری م ۳۱۰ھ: تاریخ الرسل والملوک المعروف بتاریخ الطبری: ۱/۳۴۸، دار المعارف مصر، طبع جدید ابن اثیر جزری م ۶۳۰ھ: الکامل فی التاریخ: ۱/۸۴، ۸۷۔ دار الکتاب العربی، بیروت ۱۴۰۶ھ/۱۹۸۶ء طبعہ سادسہ۔ محقق ایڈیشن۔ [۲] طبری: ۱/۳۶۴، عہد نامۂ قدیم کے مطابق ارض کنعان سے آنے والی یہ تعداد چھیاسٹھ بعد میں خانوادۂ یوسف کی شمولیت سے یہ ستر ہوئی۔ کتاب پیدائش: باب: ۴۶: آیت: ۲۶-۲۷، بنگلور ۱۹۸۵ء بائبل سوسائٹی ہند۔ [۳] الفاظ ہیں: اور یعقوب جب فدان ارام سے چلا تو ملک کنعان کے ایک شہر 'سکم' کے نزدیک صحیح سلامت پہنچا اور اس شہر کے سامنے اپنے ڈیرے لگائے۔ کتاب پیدائش: باب: ۳۳: آیت: ۱۸، محولہ بالا۔ [۴] کتاب پیدائش: باب: ۳۷: آیت: ۱۲، محولہ صدر۔ اگلی آیت: ۱۳ ہے: 'تب اسرائیل نے یوسف سے کہا تیرے بھائی سکم میں بھیڑ بکریوں کو چرا رہے ہوں گے۔

دیہی آبادی کا استثناء اپنے آپ میں ظاہر ہے۔ دوسری آیت کریمہ (فاطر: ۲۴) میں 'امت' کا عموم اسی کمی کی تلافی کرتا ہے۔ دوسری توجیہ یہ ہوسکتی ہے کہ یہ بات تمدنی ارتقاء کے پچھلے دور کے لیے خاص تھی۔ جس میں بوجوہ اس کی رفتار بہت مدھم ومحدود ہوکر اکثر وبیشتر دور افتادہ دیہات کی آبادی اس سے بے فیض رہ جاتی تھی۔ جس کا ایک اثر مزاج کی سختی اور اس کی طبیعت کے کھردرے پن کی صورت میں نمایاں ہوتا تھا اور تربیت واصلاح کے مواقع کی کمی سے اس کی تلافی کا سامان بھی نہیں ہو پاتا تھا۔ اب جبکہ سائنس وٹکنالوجی کی غیر معمولی ترقی اور ذرائع آمدورفت اور وسائل ابلاغ کی فراوانی سے دیہاتوں کو شہروں سے جوڑنا آسان اور ان کو ان کی ترقیات سے فیض یاب کرنا ممکن الحصول ہوگیا ہے جس کے نتیجے میں تربیت واصلاح کی مہم چلاکر دیہی آبادی کے روایتی اجڈپن اور گنوارپن کو دور کرنا دشوار نہیں رہ گیا ہے، تو حالات کی تبدیلی سے فرق وامتیاز کے اس فاصلے کا کم ہوجانا بھی فطری ہے۔ تیسری اور آخری بات یہ کہ آخری پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم پر جب نبوت ورسالت کا سلسلہ ہی ہمیشہ کے لیے ختم ہوگیا تو اس کی اساس پر قائم اس بحث کے زور کا اپنے آپ کم ہوجانا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

۲۔ عدم قبول ہدیہ

اسی موقع پر اس بحث کا دوسرا نکتہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس عمل اور اس ارشاد کے حوالہ سے اٹھایا گیا ہے کہ 'میں عرب کے بدوؤں' اعراب' سے اب کوئی ہدیہ قبول نہیں کروں گا، صرف اس کی شہری آبادی کے مخصوص قبائل ہی سے ہدیہ قبول کروں گا'[1] جامع ترمذی کی اس

---

[1] تفسیر ابن کثیر: ۲/۳۸۳۔ جامع ترمذی کی اس روایت کو حافظ ابن کثیر نے اس موقع پر خلاف معمول حوالہ کے بغیر نقل کیا ہے۔ جس کی زحمت سے بچنے کے لیے جناب صابونی صاحب نے اس کے اپنے اختصار میں اس روایت کو ہی صاف کردیا ہے۔ مختصر تفسیر ابن کثیر: ۲/۱۶۵، دارالقرآن بیروت ۱۴۰۲ھ/۱۹۸۱ء، طبعہ سادسہ۔ جو جناب صابونی کی طرح زیادتی ہے۔ تفسیر ابن کثیر کی اصل ضرورت اختصار کے بجائے اس کے حوالوں کی تحقیق اور روایات کی تخریج تھی۔ جس کے سلسلے میں جناب صابونی نے حد درجہ سہل انگاری سے کام لیا ہے۔ اکثر وبیشتر متن میں مراجع حدیث کا جو سادہ تذکرہ تھا، حاشیہ میں انھوں نے اسی کو ابھار کر لکھ دیا ہے۔ احادیث وآثار کا مکمل حوالہ فراہم کرنے کی کہیں زحمت نہیں کی ہے جس کی وجہ سے اکثر وبیشتر یہ تخریج کسی افادیت سے خالی ہے۔ تفسیر کے اختصار کا جو کام کیا ہے =

روایت کے مطابق ایک عرب دیہاتی 'اعرابی' نے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک جوان اونٹنی (بکرہ) کو ہدیہ میں پیش کیا جس کے بدلے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو ایسی ہی چھ اونٹنیاں دیں۔ لیکن اس کے باوجود اس کی تشفی نہیں ہوئی اور وہ اس پر اپنی ناراضگی کو ظاہر کرتا پھرا۔ آپؐ کو اس کی اطلاع ہوئی تو حسب روایت آپؐ نے بروقت ایک خطبہ دیا۔ حمد و ثناء کے بعد آپؐ نے ارشاد فرمایا:

ان فلانا اهدی الیّ	فلاں شخص نے تحفے میں مجھ کو ایک عمر رسیدہ
ناقة فعوضته منها ست بكرات	اونٹنی دی جس کے بدلے میں میں نے اسے
فظل ساخطا	چھ جوان اونٹنیاں دیں، اس کے باوجود بھی
	وہ ناراض رہا۔

اس کے بعد کا ٹکڑا ہے اور وہی اصل دلچسپی کا ہے:

لقد هممت ان لا اقبل	میں نے پکا ارادہ کرلیا ہے کہ اب
هدية الا من قرشي او انصاري	میں کسی قریشی، انصاری، ثقفی یا دوسی کا ہی
او ثقفي او دوسي[1]	ہدیہ قبول کروں گا۔

اس روایت سے بھی ایک طرح سے دیہات پر شہر کی فضیلت ثابت ہوتی ہے کہ آپؐ نے دیہاتیوں کے ہدیہ کو رد کرتے ہوئے صرف شہریوں کے ہدیہ کو قبول کرنے کی بات کہی۔ لیکن بعثت انبیاءؑ سے متعلق آیت بالا کی طرح اس استدلال کے لیے یہ بھی کفایت نہیں کرتی۔ اس لیے کہ اس کے حوالہ سے آپؐ کا مقصود اگر دیہاتی کے مقابلے شہری کی فضیلت کا بیان ہوتا تو چند مخصوص قبائل کا نام لینے کے بجائے آپؐ سیدھے سیدھے 'اہل مکہ' یا 'اہل مدینہ' یا صاف صاف یہ کہتے کہ 'تحفہ میں میں کوئی چیز صرف شہر والوں سے ہی قبول کروں گا، دیہاتیوں اور بدوؤں سے کوئی چیز قبول نہیں کروں گا'۔ اس لیے کہ مدینہ میں صرف قریشی، انصاری، ثقفی اور دوسی ہی لوگ نہیں تھے۔ بلکہ ان کے علاوہ دیگر قبائل کے لوگ بھی اس

= دراصل اس کو 'مثلہٗ' کہنا زیادہ مناسب ہے۔ تفسیر ابن کثیر کسی اختصار کی متحمل نہیں اور علماء محققین کو اصل کی مراجعت کے بغیر اس کے اختصار پر کبھی اعتماد نہیں کرنا چاہیے۔

[1] جامع ترمذی جلد ۲۔ ابواب المناقب، باب ثقیف وبنی حنیفہ۔ روایت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ

شہر میں آباد تھے۔ مزید اس میں حضرت بلال حبشیؓ اور حضرت صہیب رومیؓ جیسے صحابہ بھی تھے جن کا سرزمین عرب سے کوئی تعلق ہی نہ تھا۔ ان قبائل کی نشاندہی کا یہ منشا کوئی قبول نہیں کرسکتا کہ غلاموں کے طبقے سے تعلق رکھنے والے ہمارے ان بزرگوں سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم معاذ اللہ ثم معاذ اللہ کوئی ہدیہ قبول نہ کرتے۔ پس یہ روایت دیہاتی پر شہری کی فضیلت کے بیان سے متعلق نہیں، اس میں صرف مذکورہ قبائل کی اعلیٰ ظرفی اور ان کی بلند طبعی کی تعریف ہے۔ سادہ لفظوں میں آپؐ یہ ارشاد فرمانا چاہتے ہیں کہ میرے لیے صرف اعلیٰ ظرف اور بلند طبیعت لوگوں کا ہی ہدیہ قابل قبول ہوگا۔ کم ظرف اور پست طبیعت لوگوں کی کوئی چیز میرے لیے بطور تحفہ قبول کرنا بہت دشوار ہوگا۔ روایت کے دوسرے طریقے سے یہ نکتہ صاف ہوجاتا ہے۔ جس میں مذکور قبائل کے علاوہ شہر اور دیہات کی کسی تفریق کے بغیر مطلق کسی عرب سے ہدیہ نہ قبول کرنے کی صراحت ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے آپؐ نے برسرِ منبر ارشاد فرمایا:

ان رجالا من العرب	عرب کے کچھ لوگ ہیں جن میں سے ایک
یهدی احدهم الهدیة	شخص ہدیہ میں کوئی چیز دیتا ہے تو اس کے بدلے
فاعوضه منها بقدر ما	میں میرے پاس جس قدر ہوتا ہے میں اسے
عندی ثم تیسخطه	واپس کرتا ہوں۔ لیکن وہ ہے کہ اس پر
فیظل یتسخط فیه علی	ناراضگی ظاہر کرتا ہے اور اس کے حوالہ سے
وایم الله لا اقبل بعد	مجھ پر برابر ناراض رہتا ہے۔ قسم اللہ کی اس
مقامی هذا من رجل	جگہ کے بعد میں عرب کے کسی آدمی کی طرف
من العرب هدیة الا من	سے کوئی ہدیہ قبول نہیں کروں گا۔ سوائے
قرشی او انصاری او ثقفی	اس کے کہ وہ قریشی، انصاری ثقفی یا دوسی
او دوسی [1]	ہو تو اس کی بات الگ ہے۔

اس لحاظ سے حافظ ابن کثیر نے حدیث بالا کی جو یہ تعلیل کی ہے وہ پوری طرح

---

[1] ترمذی، حوالہ سابق۔ خیال رہے کہ امام ترمذی نے اوپر کی یزید بن ہارون کی روایت کے مقابلہ میں اس کو زیادہ صحیح قرار دیا ہے۔

مطابق واقعہ نہیں کہ :

لان هٰؤلاء کانوا یسکنون المدن مکة والطائف والمدینة والیمن فهم ألطف اخلاقاً من الاعراب لما فی طباع الاعراب من الجفاء[1]	اس لیے کہ یہ لوگ مکہ، طائف، مدینہ اور یمن کے شہروں میں رہتے تھے۔ تو یہ دیہاتی عربوں کے مقابلے میں نرم اخلاق کے حامل تھے۔ اس لیے کہ دیہاتی عربوں کی طبیعتوں میں سختی اور درشتی ہوتی ہے۔

عرب کی بادیہ نشینی، بلاشبہ اپنی پرانی روایت میں جس کا اثر کسی نہ کسی حد تک آج بھی باقی ہے، مزاج کی سختی اور طبیعت کے کھردرے پن کی کمی رکھتی ہے۔ لیکن اس موقع پر آپ کی طرف سے مذکورہ قبائل کی نشاندہی کی وجہ صرف ان کی شہریت پسندی کا قرار دینا غالباً بہت زیادہ مضبوط نہیں۔ اس کا سبب اگر محض شہر کی سکونت ہوتی تو اس کا دائرہ صرف قریش، انصار، ثقیف اور دوس کے چار قبائل تک محدود نہ ہوتا۔ اس سے یہ بات اپنے آپ نکلتی ہے کہ اعلیٰ ظرفی اور بلند طبعی کی یہ خصوصیات دیہی آبادی کے کسی حصہ میں پائی جائیں تو ان کے کسی فرد سے مثالی مسلمان کا تحفہ قبول کرنا، کسی کم ظرف اور پست طبیعت شہری کے مقابلے میں زیادہ بہتر اور قابل ترجیح ہوگا۔ اسلام کی اصل دلچسپی تہذیب و شائستگی اور اعلیٰ اخلاق و کردار سے ہے۔ شہر والے اگر اس سے محروم ہوں تو وہ پست اور اگر دیہات والے اس سے آراستہ ہو جائیں تو وہ پشتینی شہریوں سے اعلیٰ و ارفع قرار پائیں گے۔ اسی طرح گاؤں والوں 'اهل القریٰ' کے سلسلے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ :

اهل الکفور هم اهل القبور[2]	یہ لوگ کافر اور (دینی لحاظ سے) مُردوں میں شامل ہیں۔

اُس وقت یا عام حالات کے لحاظ سے ہی ہو سکتا ہے۔ اسے مطلق اور دائمی حکم تسلیم کرنا ضروری نہیں۔ جیسا کہ شعائر کفر کے اظہار میں شہر اور دیہات کے فرق کی بحث میں شمس الائمہ

---

[1] تفسیر ابن کثیر: ۲/۳۸۳، محولہ صدر

[2] السرخسی م ۴۸۳ھ : شرح السیر الکبیر للامام محمد: ۱/۴۵، ۴۶ - دائرۃ المعارف النظامیہ، حیدر آباد الہند الجنوبی، ۱۳۳۵ھ طبعہ اولیٰ۔

سرخسی م ۴۸۳ھ اس کی اسی توجیہ کے قائل ہیں اور مسلمانوں کی قابل لحاظ آبادی کی صورت میں وہ اس خصوص میں دیہات اور شہر کے درمیان کسی فرق کی ضرورت محسوس نہیں کرتے[۱]

شفقتِ اولاد سے محرومی

تیسری بات حافظ ابن کثیرؒ نے صحیح مسلم کی مشہور روایت کے حوالہ سے کہی ہے[۲] جس میں آپؐ کے یہاں بدوؤں کی ایک جماعت کی طرف سے چھوٹے بچوں کو بوسہ لینے پر تعجب کا اظہار کیا گیا۔ صحیح مسلم میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ بدوؤں کی ایک جماعت کا رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے یہاں آنا ہوا۔ جہاں انھوں نے ایسا دیکھتے یا اس کا تذکرہ سنتے موجود لوگوں سے حد درجہ استعجاب کے ساتھ پوچھا کہ آیا آپ لوگ اپنے چھوٹے بچوں کو بھی بوسہ لیتے ہیں۔ جس کا جواب مجمع نے اثبات میں دیا۔ اس پر ان کا فخریہ ردعمل تھا کہ ہم تو کبھی انھیں بوسہ نہیں لیتے۔ یہ سن کر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

واملك ان كان الله نزع	میں کیا کر سکتا ہوں اگر اللہ نے تم سے
منكم الرحمة[۳]	محبت اور رحمت کو کھینچ نکالا ہے۔

---

[۱] حوالہ سابق: ۱/ ۴۶ [۲] تفسیر ابن کثیر: ۳۸۳/۲

[۳] صحیح مسلم جلد ۲۔ کتاب الفضائل، باب رحمۃ صلی اللہ علیہ وسلم الصبیان والعیال وتواضعہ وفضل ذلك، عامرہ، مصر۔ یہ روایت صحیح بخاری میں بھی ہے۔ جلد ۲ کتاب الادب، باب تقبیل الولد وتقبیلہ ومعانقتہ اصح المطابع دہلی۔ البتہ یہاں صحیح مسلم کی بدوؤں کی جماعت 'ناس من الاعراب' کے بجائے ایک بدو 'اعرابی' کے الفاظ ہیں۔ اسی طرح آخری ٹکڑا اس طرح ہے: او املك لك اذ انزع الله من قبلك الرحمة۔ بخاری، محولہ بالا حافظ ابن کثیر کے لیے صحیح بخاری کے یہ الفاظ زیادہ صریح اور مفید مطلب تھے۔ یوں بھی اگر دوسرا مرجع نہ ہو تو صحیحین کی روایت میں بخاری کا حوالہ پہلے دینا چاہیے۔ جبکہ اس موقع پر ابن کثیر نے اس کا تذکرہ بھی نہیں کیا ہے۔ صحیحین کے کتاب اور باب کے اختلاف کی تفصیل اس کے علاوہ اپنے آپ میں حد درجہ قیمتی چیز ہے جس سے دونوں اماموں کے فہم حدیث کی واقفیت کے ساتھ طالبعلم کے حدیث کے اپنے فہم میں بھی اضافہ ہوتا ہے۔ افسوس ہے کہ عام طور پر یہ معاملہ بڑی سہل انگاری کا شکار ہے۔ اول تو حدیث کے حوالے اکثر و بیشتر ثانوی مآخذ سے دیے جاتے ہیں۔ اصل سے دینے کی صورت میں بھی بس حدیث جس کتاب سے بھی مل جائے غنیمت سمجھا جاتا ہے۔ حوالوں میں انتخاب شاذ و نادر ہے۔ بڑے بڑے لوگوں کے یہاں اس میں کوتاہی عام ہے۔

اس سے بھی بالواسطہ یہی استدلال ہے کہ دیہاتی پر شہری کو فضیلت حاصل ہے۔ لیکن اوپر کے دوسرے دونوں نکات کی طرح یہاں بھی اس روایت سے اس عموم و اطلاق کے حق میں استدلال نہیں کیا جا سکتا۔ یہ چیز عرب کی مخصوص معاشرت اور بالخصوص اس وقت کی دیہی عرب آبادی کی عام حالت اور کیفیت کے مدنظر تھی۔ جسے کسی مسلمہ اور قاعدہ کلیہ کی حیثیت سے پیش نہیں کیا جا سکتا۔ روایت بالا کی روشنی میں بلاشبہ بدوی زندگی کی دوسری کمیوں اور خرابیوں کی طرح طبیعت اور مزاج کی یہ سختی بھی کوئی مستحسن چیز نہیں حدیث نبویؐ کا مقصود صرف اس کمی کا دور ہو جانا ہے۔ اس کے لیے دیہاتوں سے شہروں کی طرف مہاجرت کی تاکید نہیں نکلتی۔ تمدنی ترقی اور شہری سہولیات کی دیہاتوں تک فراہمی، اسی طرح تربیت و اصلاح کے مناسب مواقع کی دستیابی سے اہل دیہات کی مزاجی اور دینی خامیوں کو دور کر دیا جائے، تو ہر حال میں شریعت کا اصرار دیہات چھوڑ کر شہر کی لازمی رہائش کا نہیں ہے۔ شریعت اور تہذیب کے تقاضوں کی مناسب تکمیل ہو جائے تو شہر کی طرح دیہات میں بھی رہ کر آدمی اپنے رب کو خوش کرنے اور اس طرح دین و دنیا کی سعادتوں سے خود کو بہرہ مند کرنے کا سامان کر سکتا ہے۔

بڑے پیمانے کی نقلِ مکانی کی عدم مطلوبیت کے دوسرے دلائل

اب تک کی گفتگو سے یہ بات واضح ہے کہ دین کی پیروی اور اس کے تقاضوں کی ادائیگی کے لیے دیہاتوں سے شہروں کی طرف منتقلی ضروری نہیں ہے۔ قرآن و سنت کے وہ نصوص جن سے اس کا اشارہ نکلتا اور بالواسطہ جن کا یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے، درحقیقت ان کا یہ منشا نہیں ہے۔ اس کے علاوہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے استقصاء سے کچھ دوسرے نکات سامنے آتے ہیں جن سے معمول کے طور پر بڑے پیمانے پر انسانی آبادی کی نقل مکانی کی عدم مطلوبیت کا ثبوت فراہم ہوتا ہے۔

۱۔ نفسیاتی آزار

پہلی چیز نفسیاتی آزار ہے۔ وطن کی محبت انسان کے خمیر میں شامل ہے۔ اپنی جائے پیدائش اور مالوف وطن کو اسے تنہا یا بیوی بچوں کے ساتھ چھوڑنا ہو، ہر حال میں یہ اس کے

لیے شاق اور شدید نفسیاتی آزار کا موجب ہے۔ وطن کی یہ جدائی سیاسی مجبوریوں کے تحت ہو یا تلاشِ معاش کی ضرورت سے ہو، اس سے کوئی خاص فرق نہیں پڑتا۔ ہر حال میں یہ اس کی فطرت کے خلاف ہے، جس سے اسے شدید ذہنی اذیت اور تکلیف کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ چنانچہ اسے فطرتِ سلیم کی علامت قرار دیا گیا ہے کہ آدمی کا دل اپنی جائے پیدائش کی طرف لگا رہے اور جس دھرتی پر اس کا سر گرا ہو، اس کی یاد اسے ہمیشہ ستاتی رہے[۱] بقراط حکیم کا تو یہاں تک کہنا ہے کہ مریض کا صحیح علاج اس کی سرزمین کی جڑی بوٹیوں سے ہی ہو سکتا ہے اس لیے کہ طبیعت اپنی مالوف آب و ہوا سے مانوس اور اس کی غذا کے لیے بے چین رہتی ہے[۲] سمجھ دار انسان کی پہچان یہ بتائی گئی ہے کہ وہ اپنے بھائی بندوں کے ساتھ حسن سلوک کرے اور اپنے زمانہ کے لوگوں کی خاطر مدارات کا اہتمام کرے، ساتھ ہی اپنے وطن کے لیے اس کا دل ہمیشہ بے چین رہے[۳] دوسرے کہنے والے کا کہنا ہے کہ زیرک انسان اپنے وطن کے لیے ویسے ہی بے چین ہوتا ہے جیسے کہ اچھی نسل کا گھوڑا اپنے کھونٹے کے لیے بے چین ہوتا ہے[۴] یہاں تک کہا گیا ہے کہ جس طرح کہ دودھ پلانے والی عورت کا آدمی پر حق ہوتا ہے، ویسے ہی اس کے وطن مالوف کا اس کے اوپر حق ہوتا ہے[۵] یہ جو کچھ کہا گیا ہے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی اسی کی تصدیق ہوتی ہے۔ معلوم ہے کہ گوسالہ پرستی کے جرم میں حضرت موسیٰ نے اپنی قوم کے لوگوں کو حکم دیا تھا کہ وہ بے دینی کے ان مجرموں کو جان سے مار ڈالیں[۶] اسی کے حوالہ سے دوسرے موقع پر نفاق زدہ مسلمانوں کو جھنجھوڑتے ہوئے کہا گیا۔

ولو انا کتبنا علیھم ان	اور اگر ہم ان کے اوپر یہ فرض کرتے کہ تم
اقتلوا انفسکم او اخرجوا	آپس میں ایک دوسرے کو قتل کرو یا یہ کہ

---

[۱] کبریت احمر محی الدین ابن عربی م ۶۳۸ھ/۱۲۴۰ء: کتاب محاضرۃ الابرار و مسامرۃ الاخیار فی الادبیات و النوادر الاخبار: ۲/۲۳۵ - ۲۳۶، مطبعۃ السعادۃ، مصر، طبعہ اولیٰ ۱۳۲۴ھ/۱۹۰۶ء۔ اس موقع پر اس مضمون کے دوسرے اقوال و اشعار بھی ہیں جنھیں طوالت سے بچنے کے لیے قلم انداز کیا گیا ہے۔

[۲] بقرہ: ۵۴۔ روایات کے مطابق تطہیر کے اس عمل میں بنی اسرائیل کے قریب ستر ہزار آدمی مارے گئے۔ تفسیر الجلالین ۱/۱۲۔ دار المعرفۃ، بیروت ۱۴۰۳ھ/۱۹۸۳ء، طبعہ اولیٰ۔

من دیارکم مّا فعلوہ الا قلیل	اپنے گھروں سے نکل جاؤ، تو بہت تھوڑے
منھم ط (نساء: ۶۶)	لوگوں کو چھوڑ کر وہ یہ کام نہ کر پاتے۔

دیکھنے کی بات ہے کہ اس موقع پر جان سے مارے جانے اور گھر سے نکلنے کو برابر کی تکلیف کی حیثیت سے بیان کیا گیا ہے[۱]۔ اسی طرح حضرت طالوتؑ کے واقعہ میں اپنے گھر بار سے نکالے جانے کو بنی اسرائیل کے لیے جنگ کا جائز محرک قرار دیا گیا ہے۔

قالوا ومالنآ الّا نقا تل	انھوں نے کہا: اور ہمیں کیا ہو گیا ہے
فی سبیل اللہ وقد اخرجنا	جو ہم اللہ کے راستے میں جنگ کریں جبکہ ہمیں
من دیارنا وابناءنا ط	اپنے گھر بار سے نکالا گیا اور اپنے بال بچوں
(بقرہ: ۲۴۶)[۲]	سے جدا کر دیا گیا۔

اس سے بھی وطن مالوف کی اہمیت کا پتہ چلتا ہے کہ اس سے محرومی کی صورت میں جنگ کا راستہ اختیار کیا جا سکتا ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے وطن سے تعلق اور محبت کا یہی نمونہ سامنے آتا ہے۔ ہجرت کے موقع پر سرزمین مکہ کو خیرباد کہتے ہوئے اسے مخاطب کر کے آپؐ نے انتہائی کرب کے ساتھ فرمایا تھا:

ما اطیبك من بلد واحبك	تو کس قدر پاکیزہ اور میرے لیے کس قدر
الیّ ولولا ان قومی اخرجونی	محبوب ہے، اگر میری قوم کے لوگ مجھ کو
منك ما سکنت	تجھ سے نہ نکالتے تو تیرے سوا میں کہیں
غیرك[۳]	اور سکونت پذیر نہ ہوتا۔

روایت کے دوسرے الفاظ اس طرح ہیں۔

---

[۱] محاضرۃ الابرار: ۲/۲۵۲۔ محولہ بالا۔ ابن عربیؒ نے اس موقع پر صرف اسی آیت کا حوالہ دیا ہے۔ لیکن یہی مضمون سورۂ بقرہ کی آیت کریمہ: ۸۵، کا بھی ہے جس میں یہود کے جرائم میں اسے شمار کیا ہے کہ وہ گناہ اور سرکشی کی راہ اپنا کر اپنے ہی کچھ لوگوں کو قتل کرتے اور انھیں گھر سے بے گھر کرتے ہیں: ثم انتم ھٰؤلاء تقتلون انفسکم وتخرجون فریقا منکم من دیارھم تظٰھرون علیھم بالاثم والعدوان ط۔ یہاں بھی گھر سے نکالے جانے کو جان مارنے کی اذیت کے برابر قرار دیا گیا ہے۔ ممتحنہ کی آیات ۸، ۹ سے بھی یہی مضمون ثابت ہوتا ہے۔ [۲] محاضرۃ الابرار، حوالہ سابق۔ [۳] جامع ترمذی جلد ۲۔ ابواب المناقب، باب فضل مکہ۔ روایت حضرت عبداللہ بن عباسؓ۔ قال الترمذی ہذا حدیث حسن صحیح غریب من ہذا الوجہ۔ کتب خانہ رشیدیہ دہلی۔

واللہ انك لخیر ارض اللہ واحب ارض اللہ الی اللہ ولولا انی اخرجت منك ما خرجت [1]	بخدا تو اللہ کی سب سے بہتر سرزمین اور اللہ کے نزدیک سب میں بڑھ کر محبوب سرزمین ہے۔ اگر مجھ کو تجھ سے نکالا نہ گیا ہوتا تو میں (کبھی) نہ نکلتا۔

یہ صحیح ہے کہ اسلام کے صدر اول میں بڑے پیمانے پر نقل مکانی ہوئی اور لوگوں نے اپنے مالوف وطن کو خیرباد کہہ کر نئے وطن آباد کیے۔ حضرات صحابہ کرامؓ پھیلے ہوئے عالم اسلام میں اس طرح پھیلے جیسے کہ فضا میں خوشبو پھیل جاتی ہے۔ بعد کی خیر القرون میں حضرات تابعین اور تبع تابعین کرام کا معاملہ اس سے مختلف نہیں رہا۔ بعد کے زمانہ میں حضرات فقہا، ومحدثین کی طرف سے بھی یہ روایت اسی طرح جاری اور قائم رہی۔ جس کا سلسلہ آج تک بدستور کم وبیش اسی طرح قائم ہے۔ لیکن یہ تمام منتقلیاں کسی بڑے مقصد اور ضرورت کے تحت ہوئیں اور بڑے دینی فائدے کے لیے چھوٹے نفسیاتی آزار کو گوارا کیا گیا اس طرح کی ضرورت اور مصلحت آج بھی جہاں پائی جائے یہ ایسے ہی مطلوب اور مستحسن رہے گا اور اسے گوارا کرنے میں کوئی حرج نہیں رہے گا۔ آج کے حالات میں اصل سوال دیہات کے غریب اور بے سہارا شخص کی شہروں کی طرف اضطراری منتقلی کا ہے جو محض اپنے پیٹ کی آگ بجھانے اور اپنی اور اپنے اہل خاندان کی ناگزیر ضروریات کی تکمیل کے لیے اپنے وطن مالوف کو خیرباد کہنے کے لیے اپنے کو مجبور پاتا ہے۔ اکثر اوقات وہ تنہا اور بعض اوقات بال بچوں کے ساتھ وطن کو چھوڑ کر اپنی قسمت کو پردیس کے حوالہ کر دیتا ہے۔

اس نکتے کی روشنی میں اس طرح کی آبادی کو اس نفسیاتی آزار سے بچانا ضروری ہے اور کتاب وسنت اور عقل عام کا یہی تقاضا معلوم ہوتا ہے۔ جو لوگ بڑے مقاصد کے تحت مناسب سہولیات کے ساتھ دیہاتوں سے اٹھ کر شہروں میں جگہ بنالیں، ٹھیک ہے۔ لیکن جہاں اس طرح کی کوئی کشش اور مصلحت نہ ہو اس کی آبادی کو اپنے وطن مالوف اور اس کے محور سے بندھے رہنا ہی مطابق دین اور قرین مصلحت معلوم ہوتا ہے[2]۔

---

[1] ترمذی، حوالہ سابق۔ روایت حضرت عبداللہ بن عدی بن حمراء۔ قال الترمذی ہٰذا حدیث حسن غریب۔

[2] ایک تازہ جائزہ کے مطابق غیر ملکوں میں مقیم ہندوستانی وہاں کے مقامی باشندوں کے مقابلے میں ذیابیطس کے مرض کے زیادہ شکار رہتے ہیں۔ جبکہ پوری دنیا کے دس کروڑ مریضوں میں دو کروڑ پچاس لاکھ ہندوستانی ہیں اور

والدین کی خدمت

دوسرا نکتہ والدین کی خدمت کا ہے جو اس طرح کی منتقلی اور دیہاتوں سے شہروں کی طرف آج کے بڑھتے رجحان کی حوصلہ شکنی کرتا ہے۔ اسلام نے اپنے معاشرتی نظام کی جو تفصیل پیش کی ہے، والدین کی خدمت کو اس میں 'ذروۂ سنام' کی حیثیت حاصل ہے۔ اس خدمت کا حق اسی صورت میں ادا ہو سکتا ہے جبکہ اولاد ماں باپ کے ساتھ یا ان کے پاس رہے۔ قرآن میں ایک موقع پر اس کی صراحت بھی ہے۔

امّا یبلغنّ عندك الكبر	اگر ایسا ہو کہ تمہارے پاس رہتے ان
احدهما او كلاهما فلا	میں سے کوئی ایک یا دونوں بڑھاپے کی
تقل لهما اف وّلا تنهرهما	عمر کو پہنچیں تو تم انھیں اف تک نہ کہو، نہ
وقل لّهما قولا كريما ۝ (بنی اسرائیل: ۲۳)	انھیں جھڑکو بلکہ ان سے شریفانہ بات کرو۔

دوسرے موقع پر بھی اولاد کی یہ صفت بتائی گئی ہے کہ وہ حاضر باش ہو:

وبنین شهود ا ۝ (مدثر: ۱۳)	اور حاضر باش بیٹے۔

والدین کی خدمت اور ان کے ساتھ حسن سلوک کی دیگر آیات و احادیث[1] کا اپنے آپ مقتضا ہے جو بالکل واضح ہے۔ اس موجودگی اور حاضر باشی کی فطری اور آسان صورت یہی ہے کہ عمومی طور پر ہر شخص کو اپنے مانوس وطن میں بسے رہنے کی صلاحیت ہو۔ تلاش معاش میں وہ اپنے ماں باپ کو چھوڑ کر گھر سے بے گھر ہونے کے لیے مجبور نہ ہو۔ کہا جا سکتا ہے کہ والدین کے ساتھ اولاد کی یہ موجودگی اور حاضر باشی اُس صورت میں بھی حاصل ہو جاتی ہے جبکہ وہ ان کو لے کر شہر میں منتقل ہو جائے اور ذاتی / کرائے کے مکان میں مستقل طور پر وہیں سکونت پذیر ہو جائے۔ لیکن بوجوہ یہ چیز دشواریوں کی حامل ہے۔ والدین کی خدمت کا حق ادا کرتے ہوئے شہر میں باوقار اور باعزت زندگی گزارنے کا سامان کر سکنا ہر شخص کے لیے آسان نہیں ہے۔ خاص خاص لوگ ہی اس کے تقاضوں سے عہدہ برآ ہو سکتے ہیں۔

= اس کے کل مریضوں میں ایشیائی ممالک کے مریضوں کی تعداد پچاس فی صد ہے۔ روزنامہ قومی آواز نئی دہلی ۱۷ ستمبر ۱۹۹۶ء۔ خبر بعنوان: ذیابیطس کے مریضوں کی تعداد میں اضافہ پر ہندوستانی ڈاکٹر کو تشویش۔

[1] ان آیات و احادیث کی تفصیل کے لیے ہماری کتاب 'مشترکہ خاندانی نظام اور اسلام' ص ۸۹، ۹۰، ادارۂ تحقیق، علی گڑھ طبع دوم ۱۴۱۲ھ/۱۹۹۲ء

جبکہ ماں باپ کی خدمت ہر خاص و عام کا یکساں وظیفہ ہے اور عالم اور جاہل ہر ایک کو اس کا یکساں حق ادا کرنے کی ضرورت ہے۔ مزید، دیہات میں اپنی عمر کا بڑا حصہ گزار چکے ماں باپ کے لیے بسا اوقات شہر کے چھوٹے اور تنگ مکان میں رکھنا خود ان کی نفسیاتی ایذا رسانی کا باعث ہے۔

فطری اور سہج انداز میں والدین کی خدمت کا یہ حق دیہات سے شہر کی طرف عدم منتقلی کی صورت میں ہی ادا ہو سکتا ہے۔ اسی صورت میں ذہنی اذیت سے دوچار کیے بغیر ماں، باپ کی خدمت اور بڑھاپے کے آخری ایام میں ان کی دیکھ ریکھ کا حق ادا ہو سکتا ہے اور اسی سے دین کی نظر میں بڑے پیمانے کی دیہاتوں سے شہروں کی طرف منتقلی کی عدم مطلوبیت کا ثبوت فراہم ہوتا ہے۔[1]

رشتہ داروں سے دوری

اس کے ساتھ ہی اسلام اپنی معاشرت کا جو خاکہ ہمیں عطا کرتا ہے، اس میں آج کے دیہات سے شہر کی طرف منتقلی کے عمومی رجحان کے پس منظر میں کٹی ہوئی پتنگ کی مانند رہنے کے بجائے رشتہ داروں کے پھیلے ہوئے دائرے کے ساتھ رہنے کا تصور ابھرتا ہے۔ صرف ایک آیت کریمہ کے حوالہ سے یہ مسئلہ صاف ہو جاتا ہے جس میں ان رشتہ داروں کی تفصیل ہے جن کے گھروں سے ان کی رضامندی کے اطمینان سے ان کے غائبانہ میں بھی آدمی بے تکلف کھا سکتا ہے۔[2]

..... وَلَا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ	.....اور نہ تمہارے اوپر اس میں کوئی
أَن تَأْكُلُوا مِن بُيُوتِكُمْ	سختی ہے کہ تم کھاؤ اپنے (اور اپنی اولاد)
أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ	کے گھروں سے، یا اپنے باپوں کے گھروں
أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ	سے یا اپنی ماؤں کے گھروں سے، یا اپنے
أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ	بھائیوں کے گھروں یا اپنی بہنوں کے گھروں

---

[1] اس طرح کی مہاجرت کے مزید نقصانات کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ہمارا دوسرا رسالہ 'پردیس کی زندگی اور اسلام'، مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی۔ دسمبر ۱۹۹۰ء بار اول

[2] تفسیر الجلالین ۲/۶۹، محولہ بالا

أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ	سے یا اپنے چچاؤں کے گھروں سے یا
عَمّٰتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَالِكُمْ	اپنی پھوپھیوں کے گھروں سے یا اپنے
أَوْ بُيُوتِ خٰلٰتِكُمْ أَوْ مَا	ماموؤں کے گھروں سے یا اپنی خالاؤں
مَلَكْتُمْ مَّفَاتِحَهٗٓ أَوْ	کے گھروں سے یا ان گھروں سے جن کی
صَدِيقِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ	کنجیوں کے تم مالک ہو یا اپنے دوست
جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا	کے گھر سے، تمہارے لیے کوئی حرج نہیں
أَوْ أَشْتَاتًا (نور: ۶۱)	ہے کہ تم ایک ساتھ کھاؤ یا الگ الگ کھاؤ۔

اپنے گھر میں اپنی بیوی اور اولاد کا گھر بھی شامل ہے۔ اس کے علاوہ اپنے بھائی، بہن، چچا، پھوپھی ماموں اور خالہ کے گھروں سے بے تکلف کھانے کی جو اجازت ہے، آج کے حالات میں اس کا فائدہ مختلف آبادیوں کے اپنے اپنے مراکز میں ٹکے رہنے کی صورت ہی میں حاصل ہو سکتا ہے۔ رشتہ داروں کے جھرمٹ کی اس بے تکلف معاشرت کا لطف آدمی اسی وقت اٹھا سکتا ہے جبکہ ہندوستان جیسے ملکوں کی بالخصوص دیہاتی آبادی اپنے اپنے مقامات پر جوں کی توں بنی رہے۔ بلکہ اس آیت کریمہ سے تو ایک طرح سے شہروں سے شہروں کی طرف آج کے معمول کی مہاجرت کی بھی حوصلہ شکنی ہوتی ہے۔ آدمی اپنے پشتینی شہر کو چھوڑ کر نئے شہر میں ایک دو رشتہ دار تو پیدا کر سکتا ہے لیکن رشتہ داریوں کے اس سلسلے کی نعمت اسے کبھی حاصل نہیں ہو سکتی جس کا اوپر کی آیت کریمہ میں حوالہ دیا گیا ہے۔ اس سے ایک طرح سے آج کے سسرالی جھکاؤ کی ذہنیت کی بھی سرزنش ہوتی ہے۔ آیت بالا میں بے تکلفی کے رشتہ داروں کے اس پورے سلسلے سے سسرالی رشتہ داروں کو باہر رکھا گیا ہے۔ جس سے اس غلط فہمی کا ازالہ ہو جاتا ہے کہ آدمی اپنے موروثی اور آبائی وطن کو چھوڑ کر سسرال کو پکڑ اس کے رشتہ داروں کے سلسلے سے اس کمی کی تلافی کا اطمینان کر سکے۔ دیہات سے اٹھ کر آدمی اپنی سسرال کسی شہر اور کسی بھی قصبہ میں بنا سکتا ہے اور اس طرح اپنے لیے رشتہ داروں کا ایک دائرہ پیدا کر سکتا ہے۔ لیکن ان خونی اور رحمی رشتہ داروں کے ساتھ اور ان کے آس پاس اس کو زندگی گزارنے کی سہولت اسی صورت میں حاصل ہو سکتی ہے جبکہ اپنی جائے پیدائش اور وطن اصلی ہی کو وہ اپنا مرکز بنائے۔ بلاشبہ روایتی شہریوں کے لیے رشتہ داریوں کے یہ دونوں سلسلے اپنے

ہی شہر میں حاصل ہو سکتے ہیں جس کے ذریعہ وہ دنیا کے لطف کے ساتھ مطلوبہ دینی معاشرت کے تقاضوں سے بھی عہدہ برآ ہو سکتے ہیں لیکن پشتینی دیہی آبادی کے لوگ اگر اپنا وطن چھوڑ کر شہروں کی مہاجرت کا قصد کریں تو سسرال تو وہ وہاں کسی طرح سے پیدا کر سکتے ہیں، خونی اور رحمی رشتہ داروں کی صحبت و معیت کا ان کے لیے کوئی امکان نہیں ہو سکتا۔ دین کے اس مطلوب پر عمل اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ عام طور پر آبادی کی مختلف اکائیاں اپنی اپنی جگہوں پر ٹک کر رہیں اور شہر زندگی کے بنجارہ بننے کے بجائے وہ اپنے آبائی وطن کو ہی اپنا مستقل مرکز اور محور بنا کر زندگی گزارنے کا فیصلہ کریں۔

اس کے علاوہ کتاب و سنت میں صلہ رحمی اور رشتہ داروں کے ساتھ حسن سلوک کی جو فضیلت بیان کی گئی اور اس کی جو تاکید کی گئی ہے[1] اس کا حق معاشرت کے اس نقشہ کی پیروی کے ساتھ ہی ادا کیا جا سکتا ہے جس میں غیر منظم اور اللٹپ شہریت پسندی کے بجائے اپنی جائے پیدائش اور وطن اصلی میں قیام و استقرار کو ترجیح حاصل ہو۔ جیسا کہ اس سے پہلے بھی یہ بات بار بار سامنے آئی، وطن مالوف کو چھوڑ کر کسی اور جگہ کی سکونت اختیار کرنا، اسلام میں کوئی ممنوع و محذور (Taboo) نہیں۔ صدر اول کے عمل کی تائید اس کے حق میں ہے۔ لیکن اسی نمونے کے حوالہ سے کوئی بڑا مقصد اور بڑی مصلحت ہو جس کے حصول کے لیے بڑے نفع کے حصول کے لیے چھوٹے ضرر کے انگیز کرنے کے اصول پر اصل وطن کو چھوڑ کر نیا وطن یا آج کے حالات میں دوسرے لفظوں میں دیہات کو چھوڑ کر شہر کی طرف کوچ کے طریقے کو اختیار کیا جائے۔ صرف پیٹ کی آگ بجھانے اور ضروریات زندگی کی تکمیل کے مقصد سے دیہاتوں سے شہروں کی طرف مہاجرت دین کے نقطۂ نظر سے کوئی محبوب و پسندیدہ نہیں۔ اصولی طور پر دور حاضر کے معزز شہری کی یہ ضرورت اس کے وطن اصلی میں ہی پوری ہونی چاہیے۔ جبکہ دیہات کے حالات کو سازگار بنا کر یہ ضرورت بہولت پوری کی جا سکتی ہے تو خواہ مخواہ کے لیے آدمی کو گھر سے بے گھر اور دیسی سے پردیسی بنانے کی کوئی خاص ضرورت نہیں ہے۔ اعزہ و اقرباء سے دوری اور ان کے ساتھ اور ان کے پاس

---

[1] تفصیل کے لیے دیکھی جائے ہماری کتاب 'مومنانہ زندگی کے اوصاف' میں مضمون 'صلہ رحمی' ص ۱۱۵ تا ۱۲۷، مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی بار اول ۱۹۸۹ء۔

کی پرلطف و پرکشش معاشرت سے دوری اس کا دوسرا بڑا نقصان ہے جو اسلام کے نقطۂ نظر سے دیہاتوں سے شہروں کی طرف عمومی مہاجرت کے رجحان کی حوصلہ شکنی کرتا اور اسے ناپسندیدہ اور غیر مطلوب قرار دیتا ہے۔

ماحولیات، بیماری اور غربت وغیرہ کے مسائل

بالخصوص ہندوستان جیسے ملکوں کے پس منظر میں شہریت پسندی کے اس رجحان کے نتیجے میں ماحولیات، بیماری اور غربت وغیرہ کے وہ دوسرے مسائل ہیں جن کے پیش نظر مصالح کی محافظ اور مفاسد کی دشمن، اسلامی شریعت اس رجحان کی حوصلہ شکنی کرتی اور اسے غیر پسندیدہ قرار دیتی ہے۔ اسلام اپنی اولین تاریخ کے آئینے میں شہروں کا دین رہا ہے[1]۔ اس لیے فطری طور پر آج کے شہریت پسندی کے رجحان سے اسے کوئی وحشت اور اجنبیت نہیں ہے۔ لیکن اس شہریت پسندی کے نتیجے میں اگر یہ خرابیاں پیدا ہو رہی ہوں تو اس کا خواہ مخواہ کے لیے یہ اصرار بھی نہیں ہو سکتا ہے کہ اللٹپ طور پر دیہی آبادی شہروں کی طرف مہاجرت کرے اور غیر منصوبہ بند، شہری سہولیات سے محروم بے قابو شہری آبادی اپنے ساتھ پرانے شہریوں کا بھی ان میں جینا دوبھر کر دے۔ چنانچہ آبادی بحران کمیٹی کے ایک مطالعہ کے مطابق اتر پردیش کا شہر کانپور دنیا کے ان پانچ سب سے بڑے شہروں میں سے ایک ہے جہاں سہولیات زندگی بدترین ہیں۔ گندگی اور فضائی آلودگی کی اپنی روایتی خرابیوں کے علاوہ دنیا کے ۴۵ ملکوں کے ۱۰۰ شہروں کے اس جائزے میں شیر خوار بچوں

---

[1] خیال رہے کہ ۶۵۰ء تا ۱۲۵۸ء کے درمیان کے عالم اسلام کے ازدہار اور اس کے دور شباب میں اسلامی دنیا میں دو درجن سے زائد ایسے شہر تھے جن کی آبادی ایک لاکھ سے زیادہ تھی۔ بصرہ، کوفہ اور اشبیلیہ کی آبادی پانچ پانچ لاکھ، قاہرہ کی دس لاکھ، قرطبہ کی پندرہ لاکھ اور بغداد کی آبادی تیس لاکھ تھی، جبکہ اس وقت پورے یورپ میں سوائے قسطنطنیہ کے ایک شہر بھی ایسا نہیں تھا جس کی آبادی ایک لاکھ ہو۔ روم اور فلورنس سب سے بڑے شہر تھے جن کی آبادی بہ ترتیب پچاس ہزار اور پینتالیس ہزار تھی۔ لندن کی پچیس ہزار تھی۔ دریں حالیکہ بارہویں صدی عیسوی میں پورے انگلستان کی آبادی بائیس لاکھ تھی۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: ثروت صولت: ملت اسلامیہ کی مختصر تاریخ۔ ۱/۳۸۱ مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی۔ طبع دوم نومبر ۱۹۹۴ء

کی شرح اموات میں یہ شہر سب سے آگے ہے[1] واشنگٹن کے ایک مطالعہ کے مطابق ہندوستان میں روز افزوں شہری آبادی میں اضافہ سے جہاں اس کے تمام شہر ناقابلِ رہائش ہو رہے ہیں، ان کو درپیش چیلنجوں میں سب سے بڑا مسئلہ شہری افلاس کا ہے جس کا ۶۸ فی صد شکار خواتین اور بچے ہیں۔ بڑھتے جرائم اس کا دوسرا شاخسانہ ہیں۔ چنانچہ ملک کی راجدھانی دہلی میں جرائم کی تعداد میں لگاتار اضافہ ہو رہا ہے[2] فضائی آلودگی اس شہر کا دوسرا بڑا امتیاز ہے، جس میں ملک کے پانچوں بڑے میٹروپولیٹن شہروں میں یہ سب سے آگے ہے[3] شہریت پسندی کے اس رجحان کے نتیجے میں ذہنی اور نفسیاتی مسائل اس کے علاوہ ہیں۔ چنانچہ چھوٹی جگہ میں بہت سے لوگوں کی موجودگی سے نہ صرف جسمانی تھکن بلکہ اس سے سوچنے سمجھنے کی قوت بھی متاثر ہوتی ہے یہی وجہ ہے جو مشرقی دہلی کی گنجان آبادی کا بچہ اسکول میں بہتر کارکردگی کا مظاہرہ نہیں کر پاتا۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ بھیڑ بھاڑ کی وجہ سے افراد کنبہ کے درمیان گھروں میں بے سکونی پیدا ہوتی اور اسکول میں بچوں کی پڑھائی پر اثر پڑتا ہے۔ مزید براں گنجان آبادی میں رہنے سے نہ صرف ذہن پر دباؤ پڑتا ہے جس سے ذاتی اور آپسی تعلقات متاثر ہوتے ہیں۔ بلکہ سماجی سطح پر بھی اس کے ناخوشگوار اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ بھیڑ بھاڑ کی وجہ سے پڑوسیوں کے تئیں بھی بجائے مثبت کے منفی رجحانات پیدا ہوتے ہیں[4]

اس خصوص میں جو حال ہمارے ملک ہندوستان کا ہے، دنیا کے دوسرے ملکوں کا معاملہ اس سے مختلف نہیں ہے جس کی ایک مثال مصر کی راجدھانی قاہرہ ہے۔ چنانچہ دوسرے بڑے شہروں کی طرح قاہرہ بھی ٹریفک جام، فضائی آلودگی، کانوں کے پردے پھاڑ دینے والا شور وغل اور بے ہنگم بڑھتی ہوئی آبادی اور اس سے پیدا ہونے والے

---

[1] قومی آواز، نئی دہلی ۲۱ نومبر ۱۹۹۱ء۔ جائزہ زیرعنوان: شہری آبادی میں اضافہ کی شرح انتہائی افسوس ناک۔

[2] قومی آواز، نئی دہلی، یکم دسمبر ۱۹۹۰ء، رپورٹ بعنوان: گنجان آبادی کے باعث ملک کے تمام شہر ناقابل رہائش۔

[3] دی ٹائمس آف انڈیا نئی دہلی (انگریزی) ۱۳ ستمبر ۱۹۹۳ء خبر بعنوان۔ دہلی تمام میٹروپولیٹن شہروں میں سب سے زیادہ فضائی آلودگی کا شکار۔ Delhi Most Polluted Metro

[4] قومی آواز، نئی دہلی ۲۴ دسمبر ۱۹۹۲ء، تجزیہ بعنوان: گنجان آبادی ہیجانی کیفیت و ذہنی تکان کی ذمہ دار۔

مسائل کا شکار ہے۔ تقریباً ڈیڑھ کروڑ آبادی والا یہ شہر پچھلے تیس سال سے آکر آباد ہونے والے افراد کے سیلاب سے گھرا ہوا ہے۔ یہ دیہاتی جو اپنا وطن چھوڑ کر دولت مند بننے کے لیے روزگار کی تلاش میں قاہرہ آتے ہیں، معمولی کاروبار پر زندگی بسر کرتے ہیں جو بسا اوقات ناجائز کاروبار میں بھی ملوث ہو جاتے ہیں۔[1]

ظاہر ہے شہری آبادی کی یہ صورتِ حال، کم از کم اسلام کے لیے، جو ہر ہر قدم پر انسان کے فائدے اور اس کی دنیا و آخرت کی بھلائی کے لیے فکر مند ہو،[2] کوئی خوش آئند چیز نہیں ہو سکتی ہے۔ شہری زندگی کسی نص شرعی کا تقاضا نہیں ہے کہ ہر حال میں انسان اسی کے اندر زندگی گزارنے کے لیے مجبور ہو۔ حالات جیسے کچھ ناہموار اور صورت احوال نامساعد اور غیر موافق ہو لیکن ہر حال میں شہر میں رہنا ہی ضروری ہو۔ پچھلی گفتگو کی روشنی میں نصوص قرآن و سنت سے اس کے حق میں استدلال کرنا بہت مشکل ہے۔ تہذیب و تمدن، ذہنی ارتقاء اور وسائل حیات کی فراوانی کے باعث دیہات پر شہر کی برتری مسلم ہے اور دیہات جتنی کچھ ترقی کر لیں کسی نہ کسی درجے میں یہ برتری اور تفوق شہروں کو دیہاتوں پر بہر صورت حاصل رہے گا۔ لیکن ان فوائد کے مقابلے میں، فضائی آلودگی، جرائم، غربت و افلاس اور نفسیاتی مسائل کا اگر انسان کو لازمی تحفہ ملے تو یقیناً یہ اس کی سوچ کا موضوع ہے کہ وہ ان دونوں میں سے کس کا انتخاب کرے۔

خلاصۂ کلام

خلاصۂ کلام اور حاصل کلام کے طور پر یہی سمجھ میں آتا ہے کہ ترجیحات بالا سے دیہات کے

---

[1] قومی آواز، نئی دہلی ۱۰ اکتوبر ۱۹۹۰ء، خبر بعنوان: قاہرہ شہر کی آبادی میں بے ہنگم اضافہ۔

[2] اسلامی شریعت کی یہی اساس ہے جیسا کہ کہا گیا ہے: الشریعة ..... مبناها علی تحری ما هو لله اطوع وللعبد انفع، وهو الاصلح فی الدنیا والآخرة، فتاوی ابن تیمیه: ۱۰۷/۴ طبع جدید سعودی عرب۔ شریعت کی بنیاد اس پر ہے کہ وہ ایک ایک کر کے اس چیز کی تلاش کرے جس سے کہ زیادہ سے زیادہ بندگی رب کا حق ادا ہو سکے اور بندگان خدا کے لیے وہ زیادہ سے زیادہ نفع بخش ہو، دوسرے لفظوں میں یہ کہ دنیا و آخرت ہر ایک کے لحاظ سے وہ اس کے لیے بہتر سے بہتر اور مفید سے مفید تر ہو۔

مقابلے شہری زندگی کی ہر طرح کی بہتری اور برتری کے باوجود، دین کے نقطۂ نظر سے، آنکھ بند کرکے موجودہ شہریت کی رو میں بہہ جانا مناسب نہیں۔ تفصیلات بالا کی روشنی میں دین و دنیا کے بہت سے مصالح کے حصول اور ان کا تحفظ اگر اپنے موروثی اور آبائی مستقر میں رہ کر ہی حاصل ہوسکتا ہو تو یہ پہلو بھی کم قابل لحاظ نہیں۔ اس لیے ملکی حکومتوں کے ایجنڈے میں اگر دیہاتوں کو سہولیات سے آراستہ کرنے اور ان میں شہری سہولیات کی فراہمی کرنے کی بات شامل ہو تو دین پسندوں اور اسلام کے کلمہ گویوں کو بھی اس مہم میں ایسی ہی دلچسپی اور حصہ لینے کی ضرورت ہے۔ والدین کی خدمت، اعزہ کے ساتھ حسن سلوک اور نفسیاتی سکون وغیرہ کی بہت سی دینی مصلحتیں ہیں جو انھیں اسی صورت میں حاصل ہوسکتی ہیں جبکہ دیہاتوں سے شہروں کی طرف مہاجرت کرنے کے بجائے وہ اپنے آبائی وطن ہی میں جم کر رہنے کو ترجیح دیں۔ اس مرکز کو چھوڑنے کا مطلب دوسرے لفظوں میں اپنے خاندان کو غیر یقینی مستقبل کے حوالہ کرنا ہے۔ کسی شہر میں سر چھپانے کے لیے باپ اپنے لیے کوئی جائے پناہ بنا بھی لے تو اپنی اولاد اور آنے والی نسلوں کے لیے اس کا مسئلہ پوری شدت سے برقرار رہتا ہے۔ جبکہ اپنے آبائی مستقر میں دیگر کمیوں کے ازالہ کے ساتھ اگر رک سکنے کا امکان پیدا ہو سکے تو یہ مسئلہ بہت آسانی اور فطری انداز میں حل ہوسکتا ہے۔

اس بے لگام مہاجرت نے تمام بڑے شہروں میں جھگی جھونپڑیوں کا ایک مستقل سلسلہ قائم کیا ہے جو دوسرے لفظوں میں جرائم کے مراکز ہیں۔ گندے ماحول، گندی فضا اور تنگ و تاریک رہائش کے ساتھ ان جھگی جھونپڑیوں میں معاشرت کی جو ناہمواری ہے۔ وہ اپنے آپ میں جرائم کو پروان چڑھانے کا کارخانہ ہے۔ جھگی جھونپڑیوں کی بستی بمبئی کی 'دھاراوی' تو ایشیاء کی سب سے بڑی سلم کالونی ہے ہی، اس عروس البلاد کی زائد از ایک کروڑ کل آبادی کا قریب نصف چالیس لاکھ جھگی جھونپڑی بستیوں میں رہتا ہے[1]۔ دہلی جیسے دوسرے بڑے شہروں کا معاملہ اس سے مختلف نہیں ہے۔ جرائم کے عبرتناک واقعات کی خبریں جو ان

---

[1] ہندی روزنامہ نوبھارت ٹائمس نئی دہلی ۲ مئی ۹۵ء زیر عنوان: स्कूली बच्चों के लिये आहार योजना

[2] خیال رہے کہ ہندوستان میں شہریت پسندی میں مہاراشٹر سب سے آگے، جبکہ سب سے کم شہریت پسندی ہماچل پردیش میں ہے۔ نوبھارت ٹائمس نئی دہلی ۱۲ مئی ۹۳ء خبر بعنوان: महाराष्ट्र में सबसे ज्यादा शहरी करण

شہروں کے حوالے سے اخبارات میں چھپتی ہیں اکثر و بیشتر ان کا تعلق انہی جھگی جھونپڑی کی آبادیوں سے ہوتا ہے۔ ان کی رہائش ہی ایسی ہے کہ آدمی جرائم پسند نہ بھی ہو تو وہ بگڑے ماحول کے نتیجے میں جرائم پیشہ ہو جائے۔ جرائم کے ان مراکز میں اکثر کوئی خاندان باعزت اور باوقار اور شریف اور پاکباز رہ جائے تو اس کو بالکل استثناء سمجھنا چاہیے۔ بلکہ اس سے آگے درحقیقت یہ ایک معجزہ ہوگا اور معلوم ہے کہ معجزات کا ظہور شاذ و نادر ہی ہوتا ہے اور ان کی بنیاد پر کبھی کوئی عام رائے قائم کی جاتی، نہ کسی عام نظریے کی بنیاد رکھی جاتی ہے۔

اس اللٹپ مہاجرت کے نتیجے میں آبادیوں کا جو تناسب بگڑتا ہے، اور کسی شہر میں جو نئی آبادی کے ایک خاص حد سے آگے بڑھ جانے کے نتیجے میں مقامی آبادی سے اس کی رقابت اور کشمکش کا جو سلسلہ شروع ہوتا ہے[1]، وہ اس شہریت پسندی کی نامطلوبیت کا دوسرا پہلو ہے جو بعض اوقات بوجوہ دوسرے پہلوؤں سے زیادہ توجہ کا طالب اور قابل لحاظ ہے۔

آخری گزارش یہ کہ ناگزیر شہریت پسندی میں اس کا لحاظ بھی مناسب ہے کہ ایک شہر کی آبادی ایک خاص حد اور خاص دائرے سے آگے نہ بڑھنے پائے۔ جیسے ہی وہ اس حد کو چھوئے نیا شہر بسانے کا اہتمام کیا جائے۔ مشہور صحابی حضرت ابوذر غفاریؓ کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جو تاکید کی تھی کہ مدینہ کی آبادی جب ایک خاص مقام تک پہنچ جائے تو تم اس کو چھوڑ کر شام چلے جانا[2]، اس کا ایک اشارہ یہ بھی نکلتا ہے۔ شہریت پسندی کے ان مسائل کے پس منظر میں جن کی تفصیل اوپر گزری آج کے دور میں آپؐ کے اس ارشاد مبارک کی اہمیت غیر معمولی طور پر بڑھ جاتی ہے جس میں بڑے شہر انسان اور انسانیت دونوں کے لیے ایک مسئلہ بنتے جا رہے ہیں۔

---

[1] غیریت اور رقابت کی اس آگ میں پاکستان کا شہر کراچی تو جل ہی رہا ہے، ہندوستان کے بمبئی جیسے شہروں میں بھی اس کی علامات اب صاف دکھنے لگی ہیں۔ فراست ایمانی کا تقاضا ہے کہ اس برے دن سے اپنے آپ کو بچایا جائے اور غیر ضروری شہریت پسندی مسائل کا پیش خیمہ نہ بننے پائے۔ [2] السمہودی م ۱۰۵۶ھ: وفاء الوفاء باخبار دار المصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم: ۱/۸۴، مطبعۃ الآداب، مصر ۱۳۲۶ھ اس میں یہ مقام سلع بتایا ہے۔ ساتھ ہی حضرت ابوذرؓ کی طرف سے اس ارشاد نبویؐ کی تکمیل یعنی کہ جب یہ آبادی سلع کے مقام تک پہنچ گئی تو میں شام میں ذکر ہوگیا۔ ابویعلیٰ کے حوالے سے یہ پوری روایت اس طرح ہے: عن زید بن وھب قال حدثنی ابوذر رضی اللہ عنہ قال قال لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (اذا بلغ البناء ای یا لمدینۃ سلعا فارتحل الی الشام) فلما بلغ البناء سلعا قدمت الشام، سمہودی، حوالہ سابق۔ غالباً یہی روایت ہے جسے مسولینی سے اپنی مشہور ملاقات میں علامہ اقبالؒ نے ان لفظوں میں بیان کیا ہے: "جب مدینہ منورہ کی آبادی ایک حد سے تجاوز کر جائے تو مزید لوگوں کو آباد ہونے کی اجازت دینے کے بجائے دوسرا شہر آباد کیا جائے۔" تفصیل کے لیے ماہنامہ افکار دہلی جولائی ۱۹۶۳ء زیر عنوان: اقبال اور مسولینی۔

کلامی مسائل میں مولانا مودودیؒ کا مسلک

ڈاکٹر عبدالحق انصاری

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی رحمہ اللہ نے موجودہ دور میں اسلامی فکر کے احیاء کے لیے جو تحریری کام کیا ہے اور اسلامی نظام زندگی کے قیام کے لیے جو تحریک چلائی ہے دونوں ہی میدانوں میں ان کا کام اس صدی کا تجدیدی کام ہے اور مولانا کا شمار بجا طور پر مجددین امت کی فہرست میں کیا جائے گا۔ بعض امور میں مولانا امام غزالی، ابن تیمیہ اور شاہ ولی اللہ کی صف میں شانہ بشانہ کھڑے نظر آتے ہیں، بعض امور میں ان سے پیچھے اور بعض میں ان سے آگے۔

ان بزرگوں کی ایک مشترک خصوصیت یہ ہے کہ انھوں نے پورے دین کا ایک انتہائی مربوط اور جامع تصور پیش کیا ہے۔ امام غزالی کی احیاء علوم الدین اور شاہ ولی اللہ کی حجۃ اللہ البالغہ اس کی نمایاں مثالیں ہیں۔ علامہ ابن تیمیہ کی تصانیف میں کوئی کتاب ایسی نہیں جو احیاء العلوم اور حجۃ اللہ البالغہ کے طریقہ پر ایک جامع تصنیف کہی جائے لیکن دین کا شاید ہی کوئی پہلو ایسا ہو جس پر انھوں نے قلم نہ اٹھایا ہو اور اس پر سیر حاصل بحث نہ کی ہو۔ ان کی تصانیف کا سرسری مطالعہ کرنے والا بھی یہ اندازہ کر سکتا ہے کہ امام کے سامنے پورے دین کا واضح تصور تھا اور وہ اسی کے احیاء کے لیے کوشاں تھے۔ یہی حال مولانا مودودی کا ہے۔ ان کی کتابوں میں بھی کوئی ایک کتاب احیاء العلوم یا حجۃ اللہ جیسی نہیں ہے لیکن انھوں نے بھی دین کے ہر پہلو پر لکھا اور پورے دین کا جامع نقشہ انتہائی مرتب طریقہ پر پیش کیا اور اسی کی اقامت کے لیے تحریک چلائی۔

جن پہلوؤں میں مولانا کا کام ان بزرگوں کے کام کے مقابلہ میں فروتر ہے وہ اسلام کے بنیادی تصورات کی تقریر و تشریح اور ان کے مقابل نظریات کی تنقید اور تردید ہے۔ اس میدان میں ان بزرگوں کے کام میں جو فلسفیانہ گہرائی اور تجزیہ و تحلیل ہے مولانا کے یہاں وہ نہیں ملتی۔ مثال کے طور پر امام غزالی نے 'تہافۃ الفلاسفہ' میں اپنے دور کے فلسفیانہ نظریات پر جس

طرح کی تنقید کی ہے۔ یا اقتصاد فی الاعتقاد میں اسلامی عقائد کی جس ڈھنگ سے تقریر کی ہے یا ابن تیمیہ نے 'درء تعارض العقل والنقل' اور 'منہاج السنۃ' میں مخالف منطقی فلسفیانہ اور کلامی نظریات پر جو تنقید کی ہے اور شاہ ولی اللہ نے خیر کثیر اور بدور بازغہ میں اسلامی تصورات کی عمارت جن بنیادوں پر اٹھائی ہے ایسی کوشش مولانا کے یہاں نہیں ملے گی۔

مگر مولانا نے بعض دوسرے میدانوں میں ان بزرگوں سے زیادہ وقیع خدمات انجام دی ہیں۔ مثلاً اسلام کے اجتماعی فکر کی جیسی تشکیل مولانا نے کی ہے، اسلام کے معاشرتی، معاشی اور سیاسی نظام کو جس تفصیل سے پیش کیا ہے اور اس کے دفاع اور تائید میں جو دلائل فراہم کیے ہیں اور ان کے مقابل مغربی افکار و نظریات، قدروں اور نظاموں پر جو تنقید کی ہے وہ آپ اپنی مثال ہے۔

ایک دوسرا میدان قرآن مجید کی تفسیر کا ہے۔ امام غزالی کے ہاں اس میدان میں کوئی کام نہیں۔ اس سلسلہ میں ان کی کتاب 'المقصد الاسنی فی شرح اسماء اللہ الحسنیٰ' کا ذکر کیا جاسکتا ہے لیکن وہ صرف اسماء الٰہیہ کی تشریح ہے۔ امام ابن تیمیہ نے سورہ اخلاص اور مختلف سورتوں اور آیتوں کی تفسیر کی ہے جس کا مجموعہ "تفسیر ابن تیمیہ" کے عنوان سے شائع ہو چکا ہے لیکن امام موصوف کی کوئی مستقل تصنیف تفسیر میں نہیں ہے۔ شاہ ولی اللہؒ نے اصول تفسیر میں 'الفوز الکبیر' لکھی اور 'الفتح المنیر' مرتب کی اور قرآن مجید کا ترجمہ کیا ہے۔ مولانا مودودیؒ کی تفہیم القرآن تفسیر میں ایک عظیم کاوش ہے۔ ایک نئے انداز سے یہ قرآن مجید کو سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش ہے موجودہ دور میں انسانی زندگی کے مختلف علمی اور عملی مسائل میں قرآن مجید کی رہنمائی کی وضاحت اور قرآن مجید سے متعلق سوالات جو موجودہ دور میں اٹھتے ہیں اور مختلف اعتراضات جو مستشرقین نے اٹھائے ہیں ان سب کا تشفی بخش جواب دینے میں مولانا کی یہ کوشش منفرد اور بے مثال ہے۔

مولانا کا تیسرا کام جس کی تفصیل و توضیح ان بزرگوں کے یہاں نہیں ملتی وہ وحی و نبوت کے تصورات کی وضاحت اور انبیاء و رسل کے مشن کی تفسیر و تقریر ہے بالخصوص محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے تاریخ ساز کارناموں کا تعارف، اسلامی قانون و شریعت میں سنت کے مقام کی وضاحت اور حدیث کی قدر و قیمت گھٹانے کا اس کی تضعیف و انکار کی کوششوں کی تنقید و تردید۔

مولانا کا چوتھا کام اسلامی نظام زندگی کی دعوت، شہادت اور اقامت کے لیے ایک تحریک کا برپا کرنا ہے۔ اس میدان میں وہ ان تمام بزرگوں سے آگے نظر آتے ہیں۔

امام غزالی کے کام سے متاثر ہو کر ان کے ایک شاگرد ابن تومرت نے شمالی افریقہ میں تحریک شروع کی لیکن خود امام نے کوئی تحریک نہیں اٹھائی۔ امام ابن تیمیہ نے بذات خود حکومت اسلامیہ کے دفاع میں جہاد کیا اور چند ساتھیوں کے ساتھ امر بالمعروف کے فریضہ کو ادا کرنے کی کوشش کی۔ لیکن انھوں نے کوئی اسلامی تحریک منظم نہیں کی۔ یہی حال حضرت شاہ ولی اللہ کا ہے۔ شاہ صاحب کی احیاء دین کی علمی کوششوں سے متاثر ہو کر آپ کے خانوادے اور معتقدین کے درمیان سے افراد اٹھے اور انھوں نے اسلامی تحریک چلائی۔ مگر خود شاہ صاحب اس میدان میں نہیں اترے۔ یہ سعادت صرف مولانا مودودیؒ کے حصے میں آئی۔

آئندہ سطور میں بڑے اختصار کے ساتھ مولانا مودودیؒ کے تجدیدی کام کے صرف ایک پہلو کا ذکر کیا جائے گا۔ وہ ہے کلامی مسائل کی تقریر میں جو نیا اسلوب مولانا نے اختیار کیا ہے اس کا مختصر تعارف چند مثالوں کے ساتھ پیش کیا جائے گا۔

مولانا مودودیؒ سے پہلے اسلامی عقائد کی تشریح اور دفاع کا کام ہندوستان میں پہلے سے ہوتا رہا جس میں ایک ممتاز نام علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی (م ۱۰۶۶ھ / ۱۶۵۶ء) کا ہے۔ مولانا کے دور یا ان سے کچھ ہی پہلے یہ کام علامہ شبلی نعمانی کی "علم الکلام" اپنے موضوع پر ایک قابل قدر اور مفید تصنیف ہے۔ مگر اس میں علم کلام کے قدیم سرمایہ ہی سے استفادہ کیا گیا ہے۔ کوئی نئی بات یا نیا اسلوب واستدلال یا معلومات اس میں نہیں ملتیں۔ ڈاکٹر محمد اقبال کی Reconstruction of Religious Thought in Islam یا اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید، یقیناً مواد، اور اسلوب دونوں کے اعتبار سے ایک نئی اور منفرد کوشش ہے۔ ڈاکٹر صاحب کی اس فلسفیانہ کاوش سے کما حقہ استفادہ فلسفہ کے طلبہ اور وسیع العلم حضرات ہی کر سکتے ہیں۔

مولانا مودودی نے اسلامی عقائد اور بنیادی نظریات کی تشریح میں عام انسانوں کو پیش نظر رکھا ہے، ان کا انداز فلسفیانہ نہیں کلامی ہے۔ مگر وہ کلامی مباحث میں ایک نئے اسلوب اور طریقہ کے موجد ہیں جو اس اسلوب سے بہت مختلف ہے جو کلام کی مشہور اور معروف کتابوں میں اختیار کیا گیا ہے۔ مولانا نے ۱۹۴۱ء میں جماعت اسلامی کی تشکیل کے وقت امیر جماعت منتخب ہوتے کے بعد خطبہ دیتے ہوئے کہا تھا کہ کلامی اور فقہی مسائل میں میرا اپنا ایک طریقہ ہے جماعت اسلامی میری ان رایوں کی پابند نہیں ہے۔ (روداد جماعت اسلامی حصہ اول ص۲۳۵) یہ بات کہ مولانا کا کلامی مسائل میں اپنا ایک طریقہ اور مسلک ہے مولانا نے یوں ہی نہیں کہہ دی اور نہ مولانا اس

طرح کی باتیں کرنے کے عادی تھے۔ مولانا کے کلامی اسلوب اور طریقہ استدلال کو کلامی فکر کی تاریخ کے پس منظر میں رکھ کر دیکھا جائے تو مولانا اپنے اس قول میں حق بجانب نظر آتے ہیں۔

مولانا کی کوئی مستقل تصنیف کلام میں نہیں ہے۔ لیکن انھوں نے مختلف کلامی مسائل پر قلم اٹھایا ہے، مقالے اور رسالے لکھے ہیں۔ بعض کتابوں میں کلامی موضوعات پر ان کے مباحث کئی صفحات پر پھیلے ہوئے ہیں۔ خدا کا وجود، اس کی ذات وصفات، توحید اور شرک، وحی ونبوت، اور نبوت محمدی علیہ الصلوٰۃ والسلام، ختم نبوت جبر وقدر، عدل وجور، حسن وقبح، زندگی اور موت وسیلہ اور توسل وغیرہ مختلف مسائل پر مولانا نے لکھا ہے۔ اس مختصر سے مقالہ میں مولانا کے تمام کلامی آرار سے تعرض کیا ان کا ذکر بھی آسان نہیں ہے۔ یہاں کوشش صرف اس بات کی ہوگی کہ چند بنیادی امور میں مولانا نے جو طریقۂ استدلال اختیار کیا ہے اس کو واضح کرکے اس کی اہمیت اجاگر کردی جائے۔

علم کلام کی پرانی معروف کتابیں جس علمی اور سماجی پس منظر میں لکھی گئیں اس سے وہ پس منظر بہت مختلف ہے جس میں مولانا مودودی نے کلام کیا ہے۔ پرانا علم کلام اس مفروضہ پر قائم ہے کہ ماورائی حقیقتوں کے بارے میں بھی عقل کی بنیاد پر کسی حتمی رائے پر پہنچا جاسکتا ہے چنانچہ علم کلام کی امہات کتب کے ابتداء میں علم کی بحث پڑھ کر یہ احساس ابھرتا ہے کہ مصنف کے نزدیک، خدا، کائنات، انسان، وحی ونبوت، زندگی بعد موت وغیرہ حقائق کے بارے میں عقل کی بنیاد پر قطعی دلائل دئے جاسکتے ہیں۔ امام غزالی نے تہافۃ الفلاسفہ میں مابعد الطبیعاتی امور اور بعض طبیعاتی امور میں فلاسفہ کے نظریات پر تفصیل سے تنقید کی ہے، جن امور میں ان کے نظریات اسلامی عقائد سے مختلف ہیں مثلاً عالم کے قدیم اور ابدی ہونے کا نظریہ تو ایسے نظریات کی تردید کی ہے اور جن امور میں اسلامی تصورات سے ان کا اتفاق ہے۔ مولانا نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ فلاسفہ ان کا اثبات کرنے سے عاجز ہیں۔ امام کی اس کتاب کا ایک اہم نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مابعد الطبیعاتی امور میں خالص عقلی بنیادوں پر کوئی قطعی رائے قائم نہیں کی جاسکتی۔ انسانی عقل ان مسائل میں امکان اور اغلبیت کے اثبات سے آگے نہیں جاسکتی اور یقین عطا نہیں کرسکتی۔ یہ بات امام نے اپنی کتاب 'المنقذ من الضلال' میں صاف طور پر کہی ہے۔ لیکن لگتا ہے کہ امام نے خود اس بات کو سنجیدگی سے نہیں لیا۔ ان کی 'الاقتصاد فی الاعتقاد' اور دوسری تصنیفات کو پڑھ کر یہ تاثر نہیں ہوتا کہ ان

کا مصنف تہافت اور المنقذ کا لکھنے والا ہے۔ امام موصوف کے بعد لکھی جانے والی کلام کی ممتاز اور مشہور کتابوں میں بھی اس خیال کا کوئی اثر نہیں ملتا۔

مولانا مودودیؒ کا کلامی فکر جس دور میں پروان چڑھا ہے اس میں ایک بنیادی تبدیلی آگئی تھی۔ جرمن فلسفی امنوئل کانٹ (ف: ۱۸۰۴ء) کی تصانیف بالخصوص Critique of Pure Reason، عقل محض کی تنقید کے بعد سے مغربی فلسفہ میں یہ نظریہ عام ہوگیا کہ مابعد الطبیعاتی امور میں صرف عقل کی بنیاد پر کوئی قطعی رائے نہیں قائم کی جاسکتی، اور کوئی مضبوط عمارت کھڑی نہیں کی جاسکتی۔ فلسفہ کی دنیا میں ایک اور بڑی تبدیلی امریکہ کے ان فلسفیوں کے ذریعہ آئی جنھوں نے Pragmatism کا نظریہ پیش کیا، جس کی رو سے نظریات کے قبول و رد میں یہ بات سب سے زیادہ اہم ہے کہ ان سے کون سے عملی مسائل حل ہوتے ہیں اور ان کے اثرات زندگی پر کیسے مرتب ہوتے ہیں۔

مولانا کے کلامی تفکر میں ان دونوں تبدیلیوں کا اثر ہے۔ پہلی کے زیر اثر مولانا یہ موقف اختیار نہیں کرتے جیسا کہ قدیم متکلمین کرتے ہیں کہ وہ مابعد الطبیعاتی امور میں حتمی اور قطعی دلائل مہیا کرسکیں گے اور بڑی صفائی سے کہتے ہیں ان معاملات میں ایمان ہی ہوتا ہے علم قطعی نہیں۔ مولانا کو اس بات پر جزم قرآن مجید کے مطالعہ سے پیدا ہوتا لگتا ہے جس کی شروع ہی میں کہا گیا ہے کہ "یہ کتاب ان پرہیزگار لوگوں کے لیے ہدایت ہے جو غیب پر ایمان رکھتے ہیں"۔ (۲:۲)

مولانا مابعد الطبیعاتی امور میں اپنے قاری کو علم قطعی تک پہونچانے کا دعویٰ نہیں کرتے۔ وہ صرف یہ کہتے ہیں کہ ان امور میں انسان کے سامنے جو متبادل نظریات رکھے گئے ہیں یا پیش کیے جاسکتے ہیں ان میں سے اسلام کا نظریہ سب سے زیادہ معقول ہے۔ اس کے خلاف کوئی عقلی دلیل نہیں، اس کے مقدمات عقلی اصولوں کے مطابق ہیں، فطرت انسانی کے تقاضوں اور داعیات سے موافقت رکھتے ہیں اور ان کی بنیاد پر جو عملی رویہ مرتب ہوتا ہے، جس طرح کی زندگی تشکیل پاتی ہے اور جو سماج بنتا ہے وہ اس عملی رویہ، زندگی اور سماج سے بدرجہا بہتر ہے جو دوسرے نظریات کی بنیاد پر تعمیر پاتے ہیں۔ مولانا کی تقریر کا حاصل یہ ہے کہ اگرچہ ان امور میں "ایمان" (Faith) سے مفر نہیں لیکن یہ ایمان عقل کے خلاف نہیں بلکہ عقل اور فطرت انسانی کے عین تقاضوں

کے مطابق ہے۔ دوسرے الفاظ میں ایمان دو طرح کا ہو سکتا ہے۔ ایک عقلی (Rational) اور دوسرا جس میں عقل کے خلاف مختلف چیزیں ہوتی ہیں اور جو مختلف درجہ میں غیر معقول (Irrational) ہوتا ہے۔ ان امور میں جس چیز کی طلب انسان کو کرنی چاہئے وہ علم قطعی نہیں معقول ایمان (rational faith) ہے جو حیات بخش اور زندگی ساز ہو۔

پھر مولانا نے یہ بات بڑی شد و مد سے رکھی ہے کہ عقلیت کے جو دعویدار صرف علم چاہتے ہیں اور ایمان کی تحقیر کرنا چاہتے ہیں انھیں یہ احساس نہیں ہے کہ انسانی زندگی، فرد کی ہو یا معاشرہ کی اس میں علم کم اور ایمان کا دخل زیادہ ہے۔ ہم کن ماں باپ کی اولاد ہیں۔ ہمارے آباؤ اجداد کون تھے، ہماری تاریخ اور روایات کیا ہیں۔ ہماری قومی زندگی کس طرح تشکیل پاتی ہے اور ان کی بنیادیں کن چیزوں پر استوار ہوئی ہیں۔ ان کا کتنا حصہ علم قطعی پر مبنی ہے اور کتنا ایمان پر، اس طرح ہماری روزمرہ کی زندگی جس طرح کی معلومات پر قائم ہے، جس طرح کی خبریں، اخبارات ریڈیو، ٹیلی ویژن اور دوسرے ذرائع ابلاغ سے ملتی ہیں اور ہماری زندگی کو ڈھالتی رہتی ہیں ان میں کتنا حصہ ایسا ہے جسے علم کہا جائے گا اور کتنا حصہ ایسا ہے جس کو ایمان اور اعتماد کہا جائے گا۔ مولانا کہتے ہیں کہ اگر آپ بنظر غائر اس مسئلہ کی تحقیق کریں تو آپ کو پتہ چلے گا کہ ہماری زندگی میں علم کا دخل کم اور ایمان کا دخل کہیں زیادہ ہے۔

خدا کے وجود کے بارے میں متکلمین نے جو دلیل عام طور پر دی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ دنیا میں جتنی چیزیں ہیں وہ مختلف اجزاء سے مرکب ہیں، ان اجزاء میں ترکیب خود ان اشیاء کے اجزاء کے اندر سے نہیں آسکتی، اس لیے لازم ہے کہ خارج سے آئے اور وہ ذریعہ صرف خدا کی ذات ہے۔ یہ دلیل بڑے شرح و بسط اور منطقی ترتیب کے ساتھ امام الحرمین کی کتاب الارشاد، شہرستانی کی نہایۃ الاقدام، عبدالقاہر کی اصول الدین، امام رازی کی اربعین اور ایجی کی المواقف میں بیان ہوئی ہے۔ اگرچہ ان کتابوں میں اور دوسرے دلائل بھی دئے گئے ہیں جو جوہر اور عرض، امکان و حدوث وغیرہ تصورات سے شروع ہوتے ہیں۔

قرآن مجید نے خدا کے وجود کے سلسلے میں جو دلیل دی ہے متکلمین کی دلیل ترکیب اس کا ایک جز ہے۔ اس دلیل سے صرف ایک مرکب یا ترکیب دینے والے کا وجود ثابت ہوتا ہے، قرآن مجید کی دلیل صرف اشیاء کی اندرونی ترکیب اور ساخت کے پیش نظر نہیں ہے بلکہ ان کے عمل و حرکت، ان کی غایت و مقصد، اور دوسرے اشیاء کے ساتھ ان کے تعلق و

تعامل تاثیر اور تاثر سب کے مدنظر ہے ۔ قرآن کی دلیل سے صرف ایک مرکب ہی نہیں خالق کا وجود ثابت ہوتا ہے ۔

امام ابن تیمیہ نے دلیل ترکیب پر مفصل تبصرہ کیا ہے اور قرآن مجید کے دلیل خلق کو بڑی وضاحت کے ساتھ پیش کیا ہے ۔ اسی طرح مولانا مودودی نے بھی قرآن مجید کے دلیل کو تفصیل سے بیان کیا ہے ۔ اپنے مضمون "عقل کا فیصلہ" میں انھوں نے ایک اور طریقہ اختیار کیا ہے ۔ یہاں انھوں نے کائنات کے وجود کے بارے میں مختلف نظریات گنائے ہیں مثلاً یہ کہ یہ کائنات خود سے وجود میں آگئی، یا جن مادوں سے اس کی مختلف چیزیں بنیں ان میں ترکیب انھیں کے اندر سے پیدا ہوگئی، یا یہ کہ اس کے مختلف اجزاء کو مختلف روحوں اور دیوتاؤں نے وجود بخشا، ان مختلف نظریات کے قائلین کے بالمقابل کچھ افراد ابتدائے آفرینش سے ایسے بھی پیدا ہوتے رہے ہیں جنھوں نے یہ دعویٰ کیا کہ ان کے پاس علم کا ایک ذریعہ ہے جو دوسروں کے پاس نہیں، ان بزرگوں نے خواہ وہ کسی قوم میں اور کسی زمانہ میں پیدا ہوئے ہوں ایک ہی دعویٰ کیا کہ وہ اور خود یہ پوری کائنات ایک ہی خالق کی پیدا کردہ ہیں ۔ وہی اس کا مدبر اور مالک ہے اور اسی کا قانون اس کائنات میں چل رہا ہے اور یہ لوگ نہ دیوانے تھے اور نہ کم عقل، نہ جھوٹے اور نہ دھوکے باز، برعکس اس کے وہ عقل و فکر، عزم و ارادہ، سیرت و اخلاق بھی پہلوؤں سے اپنے زمانہ کے تمام دوسرے افراد سے فائق و ممتاز تھے ۔ مولانا نے ان انبیاء کے نظریہ کو دوسرے تمام نظریات کے مقابلہ میں رکھ کر اس کی برتری ثابت کی ہے، اور اس طرح خدا کے وجود اور اس کی توحید کا اثبات کیا ہے ۔

عام طور پر کلام کی کتابوں میں رسالت کی جو بحث ہوتی ہے اس میں وحی و نبوت کی ضرورت و بحث یا تو نہیں ہوتی یا بہت مختصر ہوتی ہے اور نبی و رسول کی پہچان پر تفصیل سے کلام ہوتا ہے ۔ لیکن یہ کلام بعض وجوہ سے معجزہ کے گرد گھومتا رہتا ہے جس کے ضمن میں معجزہ اور کرامت کے فرق، یا معجزہ اور سحر کے فرق کی بحث آتی ہے ۔ نبی کی شناخت کو اس کے معجزات کے ساتھ وابستہ کرنے کی وجہ غالباً یہ رہی ہے کہ کلام کی اکثر معروف و مشہور تخصیصیں اشعری فکر کی حامل رہی ہیں جن کے نزدیک حسن و قبح، خیر و شر میں امتیاز کے لیے عقلی بنیادیں نہیں ہوتیں ۔ اس لیے نبی کی پہچان میں بھی عقل کا کوئی دخل نہیں ہوتا ۔ اس وجہ سے ان بزرگوں کے لیے اس کی پہچان کی ایک ہی صورت رہ جاتی ہے یعنی معجزہ ۔

مولانا مودودیؒ تحسین و تقبیح کے معاملہ میں اشعری نہیں ہیں، مولانا سے پہلے امام ابن تیمیہ بھی اس معاملہ میں اشاعرہ سے اختلاف رکھتے تھے، اس سے انھوں نے اور مولانا دونوں نے نبی کی صداقت جاننے کے لیے نبی کی تعلیمات کی معقولیت، اس کی سیرت و اخلاق کی بلندی، اس کی سچائی اور صداقت، اس کی بے لوثی اور قربانی، اس کی تعلیمات کی حیات ساز قوت اور قوموں کی زندگی کی تعمیر میں ان کے رول اور کارناموں کو نمایاں کیا ہے۔ مولانا کا مقالہ "نبوت محمدی کا عقلی ثبوت" اس طریقہ استدلال کی ایک نمایاں مثال ہے۔

مولانا کے اسلوب کی سب سے درخشاں مثال ان کا منفرد رسالہ "زندگی بعد موت" ہے۔ مولانا کے استدلال کا خلاصہ یوں بیان کیا جاسکتا ہے۔

موت کے بعد کوئی زندگی ہوگی یا نہیں اور اگر ہوگی تو کیسی ہوگی اس سوال کا جواب سائنسی ذرائع سے کام لے کر نہیں دیا جاسکتا، سائنس کی بنیاد پر اُس زندگی کا اثبات کیا جاسکتا ہے اور نہ انکار۔ لیکن یہ سوال صرف ایک علمی سوال نہیں جس کا زندگی سے کوئی تعلق نہ ہو۔ اس لیے اس کے بارے میں سکوت اور غیر جانبداری کا رویہ اختیار نہیں کیا جاسکتا۔ ایسے امور میں سکوت کے معنی بھی انکار ہی کے ہوں گے۔ اس لیے ہر انسان کو موت کی زندگی کے بارے میں کوئی نہ کوئی فیصلہ لازماً کرنا ہوگا۔

موت کے بعد کی زندگی کی ضرورت کا احساس تھوڑے سے غور و فکر سے ہوجاتا ہے۔ اس دنیا میں ہم جو کام کرتے ہیں اس کے کچھ طبعی نتائج ہوتے ہیں اور کچھ اخلاقی۔ طبعی نتائج کے وقوع میں دیر نہیں لگتی۔ مگر اخلاقی نتائج کا وقوع لازمی اور یقینی نہیں ہوتا۔ آپ اگر کسی بے گناہ شخص پر گولی چلائیں گے تو اس کی موت واقع ہوجائے گی، لیکن اس جرم کا اخلاقی نتیجہ یعنی یہ کہ آپ کو سزا ملے اس بات پر منحصر ہے کہ آپ کے خلاف مقدمہ ہو، عدالت میں آپ کا جرم ثابت ہو اور آپ کو سزا دی جائے۔ پھر اگر سزا بھی آپ کو ہوجائے تو یہ ضروری نہیں کہ وہ اس جرم کے متوازی ہو جو آپ نے کیا اور اکثر یہی ہوتا ہے کہ جرم کی یا تو کوئی سزا نہیں ہوتی یا اس کے برابر نہیں ہوتی۔ ایک آدمی پورے کنبہ کو ہلاک کردیتا ہے اگر اس کو موت کی سزا بھی دی جائے تو وہ بھی تمام کنبہ کے ہلاک کرنے کے جرم کے برابر نہیں ہوگی۔ اس کے برعکس بہت سے نیک افراد نیکی کرتے کرتے دم توڑ دیتے ہیں اور انھیں اس کا بھی کوئی صلہ نہیں ملتا۔

اگر غور کیا جائے تو پتہ چلے گا کہ یہ دنیا اخلاقی جزا وسزا کے لیے بنائی ہی نہیں گئی۔ اس کا نظام اور انسانی زندگی کی موجودہ ہیئت ایسی نہیں کہ انسان اپنے نیک کاموں کا پورا اجر پاسکے یا برائے نام اور مظالم کی پوری سزا بھگت سکے۔

اگر عقل کا تقاضہ انسان کی فطرت کی پکار اور انسانی سماج کی بنیاد اس اصول پر قائم ہے کہ انسانوں کو اپنی بھلائی کی جزا پوری پوری ملے اور اپنی برائیوں کی سزا بھی پوری بھگتنی پڑے تو پھر ضروری ہے کہ موت کے بعد ایک دوسری زندگی ہو۔ دنیا کا یہ نظام بدل دیا جائے۔ انسان کی زندگی کی ساخت تبدیل کر دی جائے تاکہ مکافات کا عمل مکمل ہو سکے۔

مولانا نے لکھا ہے کہ یہاں تک عقل انسان کو پہنچا دیتی ہے وہ یہ بتا دیتی ہے کہ موت کے بعد ایک زندگی آنی چاہیے اور یہ کہ اس میں انسان کے اعمال کی جزا وسزا مرتب ہونی چاہیے۔ لیکن کیا ایسا ہی واقعہ ہے۔ یہ بات ہمیں انبیاء کے بیان سے معلوم ہوتی ہے وہ کہتے ہیں کہ آخرت کا وقوع اور اس کی جزا سزا ہمارے لیے صرف ایک امکان اور ایک ضرورت نہیں، ہمیں تو اس حقیقت کا مشاہدہ کرا دیا گیا ہے اور ہم اپنے علم ومشاہدہ کی بنیاد پر کہتے ہیں کہ آخرت ہے اور اس زندگی میں ہمارے اعمال ہمارے سامنے پیش کئے جائیں گے اور ان پر ہمارا خالق اور مالک ہمیں پوری پوری جزا اور سزا دے گا۔

یہ استدلال ان دلائل کا نچوڑ ہے جو قرآن مجید نے آخرت کی ضرورت کے بارے میں دئے ہیں۔ اس کی ترتیب میں عقل کے حدود اور تقاضوں کو وہ مقام دیا گیا ہے جو انھیں حاصل ہے اور ایمان کو بھی وہ جگہ دی گئی ہے جو اسے حاصل ہے۔

اسلامی معاشرت پر مولانا سید جلال الدین عمری کی ایک قیمتی اور اہم کتاب

مسلمان خواتین کی ذمہ داریاں

صفحات: ۶۰ قیمت: ۸ روپئے

اس وقیع کتاب کا انگریزی ترجمہ

MUSLIM WOMEN: ROLE AND RESPONSIBILITIES

کے نام سے شائع ہوا ہے۔ انگریزی جاننے والے قارئین کے لیے ایک تحفہ۔ صفحات: ۶۰ قیمت: ۲۰ روپیے

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

امام مالک بن انسؒ اوران کی تصنیف الموطأ

ڈاکٹر محمد کامل حسین
ترجمہ ڈاکٹر منور حسین

انسانی تاریخ کی یہ قدیم روایت رہی ہے کہ وہ اپنے عظیم لوگوں کے احوال وکوائف دریافت کرتی ہے اورانھیں محفوظ رکھتی ہے۔ یہ عظمت انھیں اس وجہ سے حاصل ہوتی ہے کہ وہ انسانی زندگیوں پرانمٹ نقوش ثبت کرتے ہیں بالخصوص ایسے لوگوں کے حالات وکیفیات ضرور ہی معلوم کیے جاتے ہیں جنھوں نے دینی عقائد واحکام میں کوئی مرتبہ امتیاز حاصل کیا ہو اس لیے کہ یہ عقائد ہی ہمیشہ سے انسانی معاشرہ کے قیام وبقا کا اہم ترین ذریعہ رہے ہیں۔

مسلمانوں نے بھی اپنی عظیم دینی وملی شخصیات کی سیرت وسوانح کو محفوظ کرنے کا خاصا اہتمام کیا ہے۔ چنانچہ سیرت وسوانح اور طبقات ومناقب کا جو عظیم ذخیرہ مسلمانوں کے یہاں ملتا ہے دنیا کی کسی قوم کے پاس اس کی نظیر نہیں ہے۔

حضرت امام مالک کی شخصیت اس اعتبار سے بہت ممتاز ہے کہ جب سے فقہ مالکی متعارف ہوئی ہے اوران کی کتاب الموطأ لوگوں کے سامنے آئی۔ اس وقت سے سیرت نگاروں نے ان کی شخصیت وسیرت کو سب سے زیادہ قابل اعتناء گردانا ہے۔ اسی طرح ان کی کتاب الموطأ کا شمار بھی ان عظیم تصانیف میں ہوتا ہے جن کی روایت اورشرح وتعلیق کی طرف اہل علم نے سب سے زیادہ توجہ کی ہے۔ ان تمام کوششوں کے باوجود ابھی تک نہ ان کی سیرت کا حق ادا ہوسکا ہے اور نہ ہی الموطأ کی خدمت کا چنانچہ اس بات کی ضرورت ہے کہ امام مالک کی شخصیت کا مختلف پہلوؤں سے بامعان نظر مطالعہ کیا جائے۔ امام مالک کا خاندان کیسا تھا؟ جاہلیت اوراسلام میں اس کا مرتبہ کیا تھا؟ امام مالک کی زندگی کیسی تھی؟ جس معاشرے کے وہ فرد تھے اس کی سیاسی، مذہبی اوراقتصادی حالت کیا تھی؟ امام مالک کے اساتذہ کون تھے؟ ان کی رایوں پران اساتذہ کے کیا اثرات پڑے؟

امام مالک کے شاگردوں کی تعداد کتنی تھی؟ اور ان کا مسلک کس طرح پھیلا؟ میں اس مضمون میں انتہائی اختصار کے ساتھ اپنے مطالعہ کا ماحصل پیش کرتا ہوں۔

نسب

امام مالک کی ولادت صحیح ترین قول کے مطابق ۹۳ھ میں ہوئی۔ والد کی طرف سے ان کا نسب دورِ جاہلیت کے قبیلہ حمیر سے جا ملتا ہے۔ ان کے پردادا ابوعامر بن عمرو کے بارے میں تذکرہ نگاروں کے مختلف اقوال ہیں۔ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ وہ صحابی تھے اور بدر کے سوا تمام غزوات میں رسول کریم کی معیت کا شرف انھیں حاصل ہوا اور دوسرا قول یہ ہے کہ وہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے بعد اسلام لائے تھے۔ اسی اختلاف کی بنیاد پر ان کے دادا مالک بن ابی عامر کے بارے میں بھی رائیں مختلف ہوگئی ہیں۔ ایک رائے یہ ہے کہ وہ اس خاندان کے پہلے فرد ہیں جنھوں نے یمن سے حجاز کا سفر کیا اور ان کا شمار ان تابعین میں ہوتا ہے جنھوں نے صحابہ کرام سے احادیث کی روایت کی اور انھیں عہد عثمانی میں قرآن مجید کی کتابت کا شرف بھی حاصل ہوا۔

اساتذہ و شیوخ

امام مالک نے بہت چھوٹی عمر ہی سے حصول علم کا آغاز کیا چنانچہ علماء مدینہ کی ایک بڑی تعداد سے آپ نے کسب فیض کیا آپ کے اساتذہ میں سے جس شخصیت نے آپ کی علمی و فکری شخصیت کی تشکیل میں سب سے نمایاں کردار ادا کیا ان کا نام نامی ابوبکر عبداللہ بن یزید (متوفی ۱۲۸ھ) ہے جو ابن ہرمز کے نام سے معروف ہیں۔ امام مالک کہتے ہیں کہ میں ابن ہرمز کی خدمت میں علی الصباح حاضر ہو جایا کرتا پھر رات ہی میں وہاں سے واپسی ہوتی۔ امام مالک کا یہ معمول سات یا آٹھ سال تک جاری رہا۔ امام طبری نے محمد بن الحسن بن زبالہ کے حوالہ سے امام مالک کا یہ قول نقل کیا ہے کہ میں جب ابن ہرمز کے پاس آتا تو ان کے حکم سے ان کی خادمہ دروازہ بند کر دیتی اور پردہ گرا دیتی۔ پھر آپ اس امت کے ابتدائی حالات بیان کرتے اور روتے جاتے یہاں تک کہ آپ کی داڑھی تر ہو جاتی۔ ان واقعات سے امام مالک اور ابن ہرمز کے مابین تعلق کی نوعیت بخوبی واضح ہوتی ہے۔ اس خصوصی تعلق ہی کی بنا پر ابن ہرمز

نے بہت سی رازکی باتیں انھیں بتائیں جن کے لیے وہ کسی اورکو موزوں نہیں سمجھتے تھے۔ مگر افسوس یہ ہے کہ ابن ہرمز کے بارے میں ہمیں کتب طبقات سے کوئی بات معلوم نہیں ہوتی اور یہ بھی پتہ نہیں چلتا کہ امام مالک نے ان سے کتنا استفادہ کیا، موطا کے راویوں میں بھی ان کا نام نہیں آتا۔ البتہ ابن جریر نے ابوجعفر منصور کے خلاف نفس زکیہ (محمد بن عبداللہ) کی بغاوت کے سلسلہ میں ابن ہرمز کا ذکر کیا ہے۔ قدامہ بن محمد لکھتے ہیں کہ ابن ہرمز اور محمد بن عجلان محمد بن عبداللہ کے ساتھ نکلے جب جنگ کا وقت آیا تو ان دونوں نے ایک ایک کمان سنبھال لی۔ ہمارا خیال ہے کہ وہ لوگوں کو یہ بتانا چاہتے تھے کہ وہ اس کام کے لیے بھی موزوں ہیں۔ طبری نے عبداللہ بن برقی کے حوالے سے یہ بیان کیا ہے کہ جب وہ جنگ ختم ہوگئی تو میں نے عیسیٰ کی فوج کے ایک سپہ سالار کو دیکھا کہ وہ اپنے لشکریوں کے ساتھ ابن ہرمز کی قیام گاہ معلوم کر رہا تھا۔ ہم نے اسے ان کا پتہ بتا دیا۔ وہ اس حال میں ان کے پاس آئے کہ ان کے جسم پر کفنی کپڑے کی قمیص تھی۔ انھوں نے اپنے سپہ سالار کو اس کے ترکی گھوڑے سے اتار کر ابن ہرمز کو اس پر سوار کیا اور انھیں لے کر عیسیٰ کے پاس پہنچے۔ وہ انھیں دیکھ کر خفا نہیں ہوا بس اتنا کہا کہ آپ کی فقہ (دینی بصیرت) نے آپ کو خروج کرنے والوں کا ساتھ دینے سے کیوں نہیں روکا؟ ان کا جواب تھا کہ وہ ایک فتنہ تھا جس نے لوگوں کو اپنی لپیٹ میں لے لیا تھا تو میں بھی اس کی زد میں آگیا اس نے کہا واپس چلے جائیے۔ اس واقعہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن ہرمز اپنے زمانہ میں اپنی فقہی بصیرت کی وجہ سے کس قدر مقبول و معروف تھے کہ انھوں نے کمان محض اس لیے سنبھال لی تھی کہ لوگ آپ کو دیکھ کر اس مہم میں شریک ہوجائیں۔ البتہ ہمیں یہ نہیں معلوم کہ امام مالک کو انھوں نے کون سی رازکی باتیں بتائی تھیں۔ ہم اس وقت تک اس معاملہ میں کوئی قیاسی بات بھی نہیں کہہ سکتے جب تک کہ ابن ہرمز کے حالات زندگی پر دۂ خفا میں ہیں۔

امام مالک کے ایک استاد ابن شہاب زہری متوفی ۱۲۴ھ ہیں اپنے زمانہ میں مدینہ کے بڑے علماء میں ان کا شمار ہوتا تھا۔ حدیث کے ابتدائی تدوین کاروں میں بھی ان کا شمار ہے۔ شام کے اموی علماء میں آپ کا خاص مقام تھا آپ نے وہاں ایک عرصہ تک قضا و افتاء کی ذمہ داریاں ادا کیں۔ جب آپ مدینہ آئے تو طالبان دین کا ایک جم غفیر آپ کے گرد اکٹھا ہوگیا۔ امام مالک بھی اسی گروہ میں شامل تھے۔ موطا میں ان سے مروی ایک سو بتیس احادیث ہیں۔ ان میں سے بانوے احادیث بالاسناد ہیں اور باقی منقطع اور مرسل ہیں۔

امام مالک کے دوسرے استاد ربیعہ بن ابو عبدالرحمٰن متوفی ۱۳۶ھ ہیں امام مالک کہتے ہیں کہ ربیعہ کے انتقال کے بعد فقہ کی حلاوت جاتی رہی۔ سوار بن عبداللہ کی رائے ہے کہ میں نے ربیعہ سے بڑا عالم نہیں دیکھا۔ امام مالک ان کی مجلس میں شریک ہوتے اور ان سے حدیث کی روایت کرتے۔ لیث بن سعد کا بیان ہے کہ امام مالک بعض وجوہ سے ربیعہ سے اختلاف رکھتے تھے۔ امام مالک کو ربیعہ کے مجلس کی بعض باتیں ناگوار گزریں یہاں تک کہ وہ ان سے علیحدہ ہو جانے پر مجبور ہوئے۔ لیث بن سعد کا یہ بیان اس بات کی دلیل ہے کہ امام مالک مجلس ربیعہ سے علیحدگی کے وقت بچے نہیں تھے بلکہ عمر کی اس منزل کو پہنچ چکے تھے کہ ربیعہ کے بعض خیالات سے اختلاف کرنے کی صلاحیت رکھتے تھے۔ ایسا وہی شخص کر سکتا ہے جو فکری اعتبار سے پختگی کی منزل تک پہنچ چکا ہو اور اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ وہ ایک طویل مدت تک ربیعہ کی مجلس میں حاضر ہوتے رہے۔ چنانچہ موطا میں امام ربیعہ سے مروی کل بارہ احادیث ہیں جن میں پانچ مسند ہیں ایک مرسل ہے اور چھ روایات وہ ہیں جن کی اسناد متصل نہیں ہیں۔

امام مالک نے حضرت نافع مولیٰ عبداللہ بن عمر متوفی ۱۲۰ھ سے بھی احادیث کی روایت کی ہے۔ حضرت نافع کی فضیلت کے لیے یہ بات کافی ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے انھیں اہل مصر کو قرآن و سنت کی تعلیم کے کام پر مامور فرمایا تھا وہ اپنی دینی بصیرت کی وجہ سے فقیہ مدینہ کے لقب سے مشہور تھے۔ امام مالک جب ان کے حلقہ درس میں شامل ہوئے اس وقت پختہ عمر کے نوجوان تھے۔ وہ کہتے تھے کہ جب نافع عن ابن عمر کی سند سے کوئی حدیث سن لیتا تو پھر مجھے کسی اور سے اس روایت کی تصدیق و توثیق کی فکر نہ ہوتی۔ محدثین کہتے ہیں کہ مالک عن نافع عن ابن عمر کی سند سے مروی احادیث اپنے راویوں کی عظمتِ شان کی وجہ سے سلسلۃ الذہب (سنہری کڑی) کی حیثیت رکھتی ہیں۔ امام مالک نے موطا میں ان سے مروی اسّی احادیث نقل کی ہیں۔

مورخین کا بیان ہے کہ امام مالک کے ایک استاد امام جعفر صادق بھی تھے۔ امام جعفر کا شمار شیعی علماء میں ہوتا ہے۔ وہ علمی و دینی حیثیت سے مدینہ کے بڑے علماء میں شمار ہوتے تھے۔ شیعہ حضرات ان کے واسطے سے بہت سی احادیث بیان کرتے ہیں جو شیعی کتابوں ہی میں ملتی ہیں۔ ان احادیث کے لیے علامہ مجلسی کی بحارالانوار اور قاضی نعمان بن محمد بن حیون

المغربی کی تالیف دعائم الاسلام کا مطالعہ کافی ہوگا۔ ان کے معتقدین نے ان احادیث کے انتساب ہی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ علم کیمیا کی متعدد تصانیف اور فلکیات، ریاضیات اور جفر وغیرہ علوم پر مبنی متعدد تالیفات بھی ان سے منسوب کی ہیں۔ لیکن اکثر محققین کی رائے یہ ہے کہ ان کی طرف منسوب روایات و تالیفات کا جو ذخیرہ ہے وہ ابھی ثبوت و استدلال کا محتاج ہے۔ چنانچہ محدثین کے نزدیک امام جعفر کی شخصیت کی دو مختلف تصویریں ہیں۔ ایک تصویر تو عالم و زاہد امام کی ہے جو علماء اہل سنت اور معتدل مورخین کے یہاں نظر آتی ہے اور دوسری تصویر وہ ہے جو غلو کرنے والے شیعوں نے پیش کی ہے اور اس کی انتہائی شکل ابوالخطاب اسدی کے یہاں نظر آتی ہے۔ جس سے خود شیعہ کتابوں کے مطابق امام جعفر صادق نے بھی اظہار برارت کیا تھا اور اسے قابل گردن زدنی قرار دیا تھا۔ امام جعفر کی نسبت یہ بات معروف ہے کہ انھوں نے شیعوں کی برپا کی ہوئی سیاسی تحریکات میں کبھی حصہ نہیں لیا۔ اور نہ ہی انھوں نے اپنی امامت و قیادت کا کبھی دعویٰ کیا۔ بلکہ وہ امویوں اور عباسیوں کے ارباب حل وعقد سے مصالحت کو ترجیح دیتے تھے۔ اسماعیلی فرقہ کا مورخ ادریس اپنی کتاب عیون الاخبار کی جلد چہارم میں یہ واقعہ بیان کرتا ہے کہ ابومسلم خراسانی نے ایک مرتبہ امام جعفر کے پاس ایک قاصد اس درخواست کے ساتھ بھیجا کہ وہ اپنی امامت و قیادت کا اعلان کردیں۔ امام صادق نے خط پڑھتے ہی اسے چاک کردیا اور قاصد کو یہ کہہ کر واپس کردیا کہ جو کچھ تم نے دیکھا ہے وہ ابومسلم سے بلاکم وکاست بیان کردینا۔ اس واقعہ کی صحت وسقم سے قطع نظر اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ امام جعفر صادق کو حکومت اور دنیوی سربراہی کی مطلق خواہش نہ تھی۔ آپ کی سیرت کا جب یہ حال ہو تو یہ بات بعید نہیں کہ اہل سنت علماء میں سے کسی عالم نے ان سے استفادہ کیا ہو۔ اگر صاحب دیباج کی یہ روایت صحیح ہے کہ امام مالک نے فلکیات و ریاضیات پر بھی بعض کتابیں لکھی ہیں تو اس کا قوی امکان ہے کہ انھوں نے امام جعفر سے یہ علوم سیکھے ہوں گے۔ انھوں نے موطا میں ان سے نو احادیث روایت کی ہیں جن میں سے پانچ متصل الاسناد ہیں گرچہ وہ سب ایک ہی حدیث کی مختلف روایتیں ہیں اور وہ ہے حج کے سلسلہ میں حضرت جابر کی طویل حدیث۔ بقیہ چار احادیث منقطع ہیں۔

امام مالک نے ان مشہور و معروف علماء کے علاوہ حج کے لیے حجاز آنے والے

علماء کی ایک کثیر تعداد سے فیض اٹھایا اور ان سے احادیث کی روایت بھی کی۔ انھوں نے طلب علم کے لیے کوئی سفر نہیں کیا جبکہ علمی اسفار اس زمانہ کے اہل علم خاص طور پر محدثین کی زندگی کا لازمہ تھے۔ اس کی وجہ غالباً یہ ہوگی کہ بعض دیگر علماء کی طرح ان کا بھی یہ خیال رہا ہو کہ علم تو دراصل مدینہ کا علم ہے یعنی وہیں کا علم مستند ہے۔ لیث ابن سعد کہتے ہیں کہ "مجھے کچھ کہتے ہوئے اندیشہ محسوس ہوتا ہے اس لیے کہ لوگ میرے فتووں پر اعتماد کرتے ہیں۔ وہ دین کے معاملے میں اہل مدینہ کے تابع ہیں اس لیے کہ مدینہ کو یہ شرف حاصل ہے کہ اس کی طرف ہجرت ہوئی، وہیں قرآن مجید نازل ہوا، اسی سرزمین کو رسول کریم کی اقامت گاہ ہونے کا شرف حاصل ہے"۔ اسی لیے امام مالک نے کسی علمی سفر کی ضرورت محسوس نہیں کی کہ اس وقت تک اہلِ مدینہ کا علم مستند، بے میل، قطعی اور صحیح تھا۔

سیاسی و ثقافتی حالات

امام مالک کی زندگی ہی میں عالم اسلام ہیجان انگیز صورت حال سے دوچار ہوا جس کے گہرے اثرات سیاسی، اجتماعی اور علمی معاملات پر مرتب ہوئے۔ ان ہی ایام میں عباسیوں کا دعوائے خلافت سامنے آیا اموی حکومت کا زوال ہوا اور عباسیوں کو حکومت و اقتدار حاصل ہوا۔ عباسیوں نے امویوں پر بے انتہا ظلم و ستم کیے ان کے بے شمار افراد کو قتل کیا۔ ایک حکومت کا خاتمہ اور دوسری حکومت کا قیام فطری طور پر عوام الناس میں اضطراب پیدا کر دیتا ہے۔ لوگوں کی ذہنی اور اجتماعی بے اطمینانی ان کے اندر مختلف قسم کے رویوں کو جنم دیتی ہے۔ کچھ لوگ تقیہ اختیار کر لیتے ہیں ان کے دلوں میں جو کچھ ہوتا ہے اس کا اظہار نہیں کرتے، کچھ لوگ موجودہ صورتِ حال کو تسلیم کر لیتے ہیں اور جو واقعات رونما ہو رہے ہوں ان کا کوئی اثر قبول نہیں کرتے تو کچھ ایسے افراد بھی ہوتے ہیں جو نئی حکومت سے اظہار وفاداری کو ہی مناسب خیال کرتے ہیں تاکہ انھیں دربار کا تقرب حاصل ہو جائے اور چند لوگ ایسے بھی ہوتے ہیں جو قدیم حکومت کے احیاء کی کوششوں میں ممد و معاون بن جاتے ہیں۔ تاریخ کے ہر دور میں اس صورت حال کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے جس وقت عباسیوں کو حکومت ملی اس وقت بھی یہی صورتِ حال پیش آئی۔ عباسیوں کو امویوں کی طرف سے اس قدر اندیشہ نہیں تھا جتنا وہ علویوں کو اپنے لیے خطرناک سمجھتے تھے۔ سارا

خطہ حجاز بالخصوص مدینہ علویوں کا مرکز تھا۔ مشہور شیعی امام جعفر صادق کا تعلق وہیں سے تھا۔ محمد بن عبداللہ (نفس زکیہ) نے ۱۴۵ھ میں خروج کیا علماء مدینہ کی ایک تعداد بھی ان کے ساتھ تھی جن میں امام مالک کے ایک استاد ابن ہرمز بھی شامل تھے۔ البتہ امام مالک اس خروج میں کوئی مثبت کردار ادا نہ کرنے کے لیے خود کو مجبور و معذور پاتے تھے اس کا سبب یہ تھا کہ عباسی خلیفہ ابوجعفر منصور نے امام مالک کو بنو حسن کے پاس جانے والے وفد کے ساتھ بھیج دیا تھا کہ وہ عبداللہ کے دونوں صاحبزادوں محمد اور ابراہیم کو خلیفہ کے حوالہ کر دیں لیکن جب محمد اور ابراہیم نے علم بغاوت بلند کر دیا تو امام مالک کے لیے یہ ممکن نہیں رہا کہ وہ اس اقدام میں ان کا ساتھ دیتے اس لیے کہ کل وہی ان دونوں کو خلیفہ کے حوالے کرنے کے لیے قاصد بن کر گئے تھے۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ منصور کے حامی تھے بلکہ وہ اس کے ظلم و زیادتی کو سخت ناپسند فرماتے تھے۔ جب اہل مدینہ ان سے سوال کرتے کہ کیا محمد کے ساتھ بغاوت میں شریک ہونا صحیح ہے۔ جبکہ وہ ابوجعفر منصور کی خلافت کو تسلیم کر چکے ہیں تو ان کا جواب ہوتا کہ تم نے حالت جبر میں بیعت کی ہے اور کسی مجبور کیے ہوئے شخص پر کسی عہد کی پاسداری شرعاً ضروری نہیں ہے۔

اس سیاسی اتھل پتھل کی بنا پر امام مالک نے امور سے لاتعلق ہو گئے۔ سوانح نگاروں نے لکھا ہے کہ امام صاحب انتہائی صاحب مروت، بہت زیادہ خاموش رہنے والے، کم گو، اپنی زبان کی حفاظت کرنے والے اور لوگوں کی خاطر مدارات میں سب سے آگے تھے۔ ان سب باتوں کے باوجود انھیں عباسیوں کے عتاب کا شکار ہونا پڑا اور انھیں کوڑوں کی سزا دی گئی اس تعذیب کی وجہ کیا تھی اس کے بارے میں تاریخی بیانات مختلف ہیں۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ نفس زکیہ کے خروج کے معاملہ میں انھوں نے جو فتویٰ دیا تھا وہی فتویٰ اس تعذیب کا سبب بنا۔ دوسری رائے یہ ہے کہ منصور نے انھیں عہدۂ قضا کی پیشکش کی تھی جسے انھوں نے قبول نہیں کیا آپ کے اس انکار کو حاکم کے ساتھ عدم تعاون پر محمول کیا گیا اور آپ کو سزا دی گئی۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ منصور نے انھیں حکم دیا تھا کہ وہ طلاق مکرہ والی حدیث کی روایت نہ کریں آپ نے اس کے حکم کو تسلیم نہیں کیا چنانچہ اس کی تعذیب کا شکار ہوئے۔ امام مالک کے ایک شاگرد یحییٰ بن بکیر کہتے ہیں کہ امام صاحب کو حضرت علی پر حضرت عثمان کی تفضیل کی وجہ سے یہ سزا دی گئی۔ طالبیوں

کی چغل خوری کی وجہ سے آپ اس عتاب کا شکار ہوئے۔ قدماء نے ابن بکیر کے اس قول کو مسترد کیا ہے۔ جب ابن بکیر سے یہ کہا گیا کہ آپ نے اصحاب مالک سے اس معاملہ میں اختلاف کیا ہے تو وہ کہنے لگے کہ میں ان کے اصحاب سے زیادہ باخبر ہوں۔ صحیح بات یہ ہے کہ اس معاملہ میں ابن بکیر سے چوک ہوئی ہے۔ اس لیے کہ منصور کے زمانہ میں طالبیوں کا اس قدر عمل دخل نہیں ہوا تھا کہ وہ کسی کو اس طرح کے معاملہ میں سزا دلوا سکیں اور یہ بات بھی قابل تسلیم نہیں ہے کہ ترجیح عثمانؓ کا معاملہ عباسیوں کی ناراضگی کی وجہ بن جائے گا۔ وہاں تو صورتِ حال بالکل برعکس تھی۔ عباسی حکمراں حضرت علیؓ کے فضائل کو کم کر کے دکھانا اور دوسرے صحابہ کو ان پر فوقیت دینا چاہتے تھے۔ اس معاملہ میں نفس زکیہ کے نام ابوجعفر منصور کے اس خط کا مطالعہ کافی ہوگا جس میں فضائل علیؓ کے بارے میں منصور کے تنقیصی رویے اور دیگر اصحاب کی ترجیح کا رویہ سامنے آتا ہے۔ منصور نے انھیں لکھا تھا کہ آپ نے حضرت علی کی نسبت جو فخریہ کلمات کہے ہیں تو اس کی حقیقت اس سے واضح ہوتی ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم جب مرض وفات میں مبتلا ہوئے تو آپؐ نے حضرت علی کے علاوہ دوسرے کو امامت کا منصب سونپا۔ پھر لوگوں نے خلافت کے لیے یکے بعد دیگرے دوسروں کو منتخب کیا۔ تیسرے مرحلہ میں وہ چھ اصحاب شوریٰ میں شامل کیے گئے اس موقع پر بھی انھیں منتخب نہیں کیا گیا۔ حضرت عبدالرحمٰن کو اختیار دیا گیا تو انھوں نے بھی حضرت عثمانؓ کو ان پر فوقیت دی۔ شہادت عثمانؓ کے سلسلے میں ان پر تہمت لگی۔ ان سے حضرت طلحہ اور حضرت زبیر نے جنگ کی۔ سعد نے ان کے ہاتھ پر بیعت نہیں کی اور گھر کا دروازہ بند کر کے بیٹھ رہے۔ یہاں تک کہ ان کے بعد حضرت معاویہ کے ہاتھ پر بیعت کی۔ انھوں نے ہر ممکن طریقہ سے خلافت حاصل کرنے کی کوشش کی اور اس کے لیے جنگ کی۔ خود ان کے ساتھی ان سے جدا ہو گئے اور حکومت سے قبل ان کے اصحاب بھی انھیں شک کی نظر سے دیکھتے رہے۔" وغیرہ۔ جب ابوجعفر منصور کا رویہ حضرت علیؓ اور علویوں کے بارے میں اس قسم کا تھا تو وہ طالبیوں کی اس شکایت کو کیوں کر قبول کرتا کہ امام مالک حضرت عثمانؓ کو حضرت علی پر فوقیت دیتے ہیں۔ یہ بات صحیح ہے کہ لیث بن سعد کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اور امام مالک دونوں حضرت عثمان کی افضلیت کے قائل تھے۔ امام مالک نے

حضرت علی سے کوئی حدیث بھی روایت نہیں کی ان سے جب اس کا سبب معلوم کیا گیا تو فرمایا کہ وہ مدینہ میں موجود نہیں تھے۔ لیکن اس کا مطلب یہ بھی نہیں ہے کہ وہ اپنی اس رائے کی وجہ سے آزمائش میں ڈالے گئے۔ چنانچہ ہمارے لیے یحییٰ ابن بکیر کی مذکورہ بالا روایت کو تسلیم کرنا ممکن نہیں۔ ہم تو طلاق مکرہ (زبردستی کی طلاق) والی روایت ہی کو صحیح تسلیم کرتے ہیں۔ اس لیے کہ وہی بات زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتی ہے۔ ساتھ میں یہ بھی حقیقت ہے کہ امام مالک اور عباسیوں کے مابین تعلقات بہت جلد پائیدار ہو گئے تھے۔ عباسی ان سے اور دیگر علماء وقت سے قربت کو اپنی حکومت کے استحکام کا ذریعہ سمجھتے تھے۔ ان میں بعض خلفاء آپ کی خدمت میں حاضری بھی دیتے تھے۔ مہدی عباسی نے ان سے موطا کی روایت کی ہے۔ امام مالک اور عباسی خلفاء کی باہمی ملاقاتوں کے متعدد واقعات تاریخ میں محفوظ ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عباسیوں نے اس جلیل القدر عالم کی بڑی قدر افزائی کی۔ بہت زیادہ ہدایا اور تحائف دیے اور حاکم مدینہ کے مساوی انھیں اقتدار بخشا آپ جس کی گرفتاری کا حکم دیتے وہ گرفتار ہو جاتا اور جس کو قابل تعزیر قرار دیتے وہ سزا پاتا۔ اس سب کے باوجود امام مالک عباسیوں کی مکمل تائید و حمایت نہیں فرماتے تھے اس لیے کہ ان کے نزدیک اسلامی حکومت کا مثالی نمونہ تو حضرت عمر بن الخطاب اور حضرت عمر بن عبدالعزیز کی حکومتیں تھیں اور آپ اس بات کے متمنی رہتے کہ مسلمانوں کو ان ہی جیسا کوئی حکمراں نصیب ہو۔

علمی و فکری اعتبار سے دیکھئے تو دنیائے اسلام کے ہر خطہ میں مسلمانوں نے دینی تعلیمات کی تدریس و اشاعت میں قابل قدر کوششیں کی ہیں۔ انھوں نے قرآن مجید کی خدمت متعدد جہات سے کی اس کی تفسیر، اس کی قراتوں اور مفرد الفاظ پر قابل لحاظ کام ہوا۔ اس کے پہلو بہ پہلو رسول کریم کی احادیث کی بھی مختلف حیثیتوں سے حفاظت و اشاعت کا کام انجام پایا۔ رسول کریم کے اسوہ اور ان کی تعلیمات کی تحقیق و تفتیش ہوئی۔ صحابہ کی ایک بڑی تعداد جب جہاد کے لیے نکلتی تو لوگ ان کے گرد اکٹھا ہو جاتے اور ہر جماعت میں ایسے افراد ہوئے جو لوگوں کو قرآن و سنت کی تعلیم دیا کرتے تھے۔ اس طرح کی کوششوں کے باوجود صحابہ کے مابین بھی آراء کا اختلاف ہوا۔ پھر تابعین اور تبع تابعین کے درمیان بھی فقہی اختلافات موجود رہے۔ اسی صورت حال کا ذکر لیث بن سعد امام مالک

سے ان الفاظ میں کرتے ہیں کہ "پھر ان کے (یعنی صحابہ و تابعین کے) بعد لوگوں میں اختلاف پیدا ہوا۔ میں ان سب کی خدمت میں حاضر ہوا مدینہ میں بھی اور دوسرے شہروں میں بھی ان میں سرفہرست ابن شہاب اور ربیعہ بن ابو عبدالرحمٰن تھے۔ امام مالک بعض وجوہ سے ربیعہ کے مخالف تھے۔ مجھے وہ وجہ معلوم تھی اور میں آپ سے اس کے بارے میں سن چکا تھا۔ اہل مدینہ میں سے یحییٰ بن سعید عبیداللہ بن عمر اور کثیر بن فرقد جیسے اصحاب رائے کے موقف سے بھی باخبر تھا جو سب کے سب ان سے عمر میں بڑے تھے۔ یہاں تک کہ آپ ربیعہ کی مجلس کو ترک کرنے پر مجبور ہو گئے پھر میں نے آپ سے اور عبدالعزیز بن عبداللہ سے ربیعہ کی ایسی باتیں بھی ذکر کی تھیں جنھیں میں ناپسند کرتا تھا تو آپ دونوں نے میری رائے سے اتفاق کیا آپ دونوں ہی ان چیزوں کو ناپسند کرتے تھے جو مجھے پسند نہیں تھیں۔" لیکن وہ فقہی اختلافات جن کا ذکر لیث بن سعد کے یہاں ملتا ہے۔ صرف مدینہ ہی تک محدود نہ تھے بلکہ عالم اسلام کے تمام خطوں میں اس قسم کے اختلافات پائے جاتے تھے۔ اور اسی اختلاف کی وجہ سے وہ فکری سرمایہ وجود میں آیا جس کی نظیر کسی اور مذہب یا تہذیب میں نہیں ملتی، مسلمانوں کو ایسا علمی و فکری ورثہ میسر آیا جو ان کی زندگی و بقا کا ضامن بنا۔ تاہم یہ ایک حقیقت ہے کہ امام مالک ہی کے زمانہ میں مذکورہ دینی علوم میں بعض ایسے علوم کی بھی آمیزش ہوئی جو مسلمانوں اور عربوں کے لیے اجنبی تھے جس کی بنا پر ان علوم کی نوعیت میں نئے قسم کی تبدیلی رونما ہوئی اور ایسا اس وقت ہوا جب عجمی ممالک میں لوگوں کی بڑی تعداد مشرف بہ اسلام ہوئی۔ اسلام لانے سے پہلے ان کا مخصوص فکری و دینی پس منظر تھا۔ اور ان کی کچھ ایسی عادات و اوصاف تھیں جو عربوں اور مسلمانوں کے لیے نامانوس تھیں۔ پھر ایسا ہوا کہ اموی عہد میں دیگر علوم و آداب کے ترجموں کی ایک تحریک شروع ہوئی جس کے نتائج عباسی عہد میں رونما ہوئے۔ چنانچہ نفسانی خواہشات اور بدعتوں کا ظہور ہوا اور طرح طرح کے فرقے وجود میں آئے اور ان کے درمیان مناظرے اور اختلافات شروع ہو گئے۔ چنانچہ شیعہ خوارج، قدریہ، مرجئہ اور معتزلہ جیسے فرقے بن گئے خلیفہ منصور کے زمانہ میں خراسانی، روانڈی اور زنادقہ جیسے غالی فرقے سامنے آئے۔ اس سب کے باوجود حجاز کا ماحول ان دینی اختلافات و آلودگیوں سے بڑی حد تک پاک تھا اور اہل مدینہ نے ان دینی وراثتوں کو اپنی اصل شکل میں باقی رکھا جو وہاں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد سے موجود تھیں۔ چنانچہ وہاں مذہبی مناظروں کے فروغ کی گنجائش نہ رہی بلکہ دین کی حفاظت اور اس

کی اشاعت ہی کا کام انجام پایا۔ اسی لیے لوگ دینی معاملات میں اہل مدینہ کی آرار کو ترجیح دیتے تھے۔ خود امام مالک کے نزدیک بھی مدینہ کو یہ امتیازی مقام حاصل تھا، لیث بن سعد اور امام مالک کے شاگردوں کی رائے بھی یہی تھی۔

مسلک

امام مالک ان گمراہ فرقوں کے حاملین اور نفس پرست قائدین سے بے زار تھے۔ ان کے اقوال وآرار کی کمزوریاں واضح کرتے۔ ان کے سامنے جب اس طرح کے کسی شخص کا ذکر ہوتا تو وہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کا یہ قول سنایا کرتے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے بعد خلفار نے جو نمونہ چھوڑا ہے اس کی پیروی ہی دراصل کتاب اللہ کی پیروی اطاعت الٰہی کی تکمیل اور اللہ کے دین کو تقویت پہنچانے کا ذریعہ ہے۔ کسی انسان کو اس میں تبدیلی کا کوئی اختیار نہیں ہے اور نہ اس سے مخالف کسی شے کی طرف دیکھنے کی ضرورت ہے۔ جو شخص اسے اختیار کرے گا وہ راہ یاب ہے اور جو اس کے ذریعہ نصرت کا خواہاں ہوگا اس کی مدد ہوگی اور جو اسے چھوڑ بیٹھے گا وہ مومنین کی راہ سے ہٹ جائے گا اور اللہ اسے اسی راہ پر چلائے گا جسے اس نے اختیار کیا ہے پھر وہ جہنم کا ایندھن بنے گا اور وہ بہت برا ٹھکانا ہے۔" یہ تھا گمراہ فرقوں کے بارے میں امام مالک کا موقف۔ چنانچہ وہ قرآن وسنت سے وابستگی، خلفائے راشدین، صحابہ اور مدینہ کے اصحاب علم وتقویٰ کے اقوال پر اعتماد ہی کو دین سے صحیح وابستگی قرار دیتے تھے اور وہ خود بھی اسی مسلک پر عامل تھے۔ ان کی تالیف المُوطا ان کے اسی مسلک کی واضح دلیل ہے۔ امام مالک کے ایک شاگرد ابن ابی اویس کہتے ہیں کہ امام مالک سے یہ سوال کیا گیا کہ موطا میں آپ جب یہ فرماتے ہیں کہ یہ بات متفق علیہ ہے (الامر المجتمع علیہ) یا یہ مسئلہ ہمارے نزدیک یا ہمارے شہر میں معتبر ہے (الامر عندنا وببلدنا) اور میں نے اہل علم کو پایا ہے (ادرکت اہل العلم) اور میں نے بعض اہل علم سے سنا ہے (سمعت بعض اہل العلم) تو ان بیانات کا کیا مطلب ہے؟ امام مالکؒ نے فرمایا کہ اس کتاب میں جو بات میں نے اپنی رائے کی حیثیت سے بیان کی ہے وہ درحقیقت تنہا میری رائے نہیں ہے بلکہ وہ متعدد اصحاب علم وفضل کی بھی رائے ہے اور ان حق پرست ائمہ کا بھی مسلک ہے۔ ان ہی سے میں نے وہ رائے اخذ کی ہے وہ سب کے سب اصحاب تقویٰ

وتدین تھے۔ ان افراد کا ذکر طوالت کا موجب ہوتا ہے اس لیے میں نے اسے اپنی رائے کہنے پر اکتفا کیا اور وہ رائے میری بھی اس لیے ہے کہ ان کی رائے صحابہ ہی کی رائے ہے انھوں نے بھی صحابہ کو اس پر عامل دیکھا اور میں نے بھی انھیں اس پر عامل دیکھا ہے تو گویا یہ ایک علمی ورثہ ہے جو نسلاً بعد نسل منتقل ہوتا ہوا ہمارے زمانہ تک پہنچا ہے اور جس کا ذکر محض رائے کی حیثیت سے ہے تو وہ بھی ائمہ سلف کی ایک جماعت کی رائے ہے اور جس کا ذکر امر مجتمع علیہ کی حیثیت سے ہوا ہے تو وہ قول ہے جس پر اہل فقہ اور اہل علم کا اجتماع ہو گیا ہے۔ اور الامر عندنا کا مطلب وہ عمل ہے جس پر ہمارے سامنے لوگوں نے عمل کیا اور اسی کے مطابق فتوے دیے جاتے ہیں اور عالم و جاہل سب کے نزدیک وہ ایک معروف عمل بن گیا ہو اور یہی مفہوم الامر ببلدنا کا ہے اور جہاں میں نے بعض اہل علم کا ذکر کیا ہے تو اس سے مراد وہ اقوال ہیں جو مجھے علماء کے اقوال سے مستحسن معلوم ہوئے اور جن مسائل میں میں نے ان سے نہیں سنا ان کے سلسلہ میں اجتہاد سے کام لیا اور جن لوگوں سے ملاقات ہوئی ان کے مسلک پر غور و خوض کرنے کے بعد حق سے قریب تر رائے میں نے اختیار کی اور اس کا خیال رکھا کہ وہ رائے اہل مدینہ کے مسلک و آراء سے متصادم نہ ہو اور اگر میں نے کوئی رائے کسی سے نہیں سنی تو اس پر سنت اور علماء سلف کے عمل کی روشنی میں میں نے خود اجتہاد کیا اور اس رائے کی نسبت اپنی طرف کی ہے۔ البتہ رسول کریم اور خلفائے راشدین کے عہد سے جو امور معمول بہا رہے ہیں تو ان سے میں نے اپنا قدم باہر نہیں نکالا۔"

امام مالک کے اس طریقہ کار سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ علمی روایت کے منتقل کرنے کے معاملہ میں اپنے ہم عصر محدثین کی طرح تھے۔ البتہ ان کی روایتوں کے ماسوا ان کی تشریحات و تعبیرات انھیں ایک طرف تو بڑے مرتبہ کا راوی بناتی ہیں تو دوسری طرف وہ ایک اعلیٰ پایہ کے مجتہد ٹھہرتے ہیں۔ انھوں نے احادیث نبوی کے علاوہ مجتہدین کی آراء اور علماء اہل مدینہ کے اقوال کی روایت بھی کی اس کے باوجود وہ کسی حدیث کو اختیار کرنے میں مجتہدانہ بصیرت سے کام لیتے اور اس معاملہ میں اس قدر محتاط تھے کہ امام شافعی جیسے فقیہ کی رائے یہ تھی کہ امام مالک کو اگر کسی حدیث کے بارے میں ذرا بھی شک ہو جاتا تو وہ پوری حدیث ہی ان کے نزدیک پایۂ اعتبار سے گر جاتی۔ ابن ابی اویس کہتے ہیں کہ میں نے امام مالک کو فرماتے سنا کہ یہ علم درحقیقت دین ہے اس لیے تمہیں یہ دیکھنا چاہیے کہ تم کس طرح کے لوگوں سے اسے

حاصل کر رہے ہو۔ میں نے اس مسجد (مسجد نبوی) میں ستر کے قریب افراد کو قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہتے سنا ہے (حدیث رسول بیان کرتے ہوئے) مگر میں نے ان سے ایک حدیث بھی نہیں لی۔ حالانکہ اگر انھیں کسی بیت المال کا امین بنا دیا جاتا تو وہ اپنے کو اس کا اہل ثابت کرتے مگر وہ اس فن کے لوگ نہ تھے۔"

علم وفضل

امام مالک سے جو مسائل پوچھے جاتے ان کے بارے میں آپ بہت زیادہ غور وفکر اور اجتہادی دقت نظر سے کام لیتے۔ ابن القاسم بیان کرتے ہیں کہ میں نے امام مالک سے یہ بات سنی ہے وہ فرماتے تھے کہ دس سال سے زائد ہو گئے کہ ایک مسئلہ پر غور کر رہا ہوں مگر اب تک میں کسی نتیجہ پر نہیں پہنچ سکا ہوں۔ وہ یہ بھی فرماتے تھے کہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ میرے سامنے کوئی مسئلہ پیش ہوتا ہے اور میں اس پر غور کرتے ہوئے پوری رات گزار دیتا ہوں۔ ان بیانات سے یہ بات واضح ہے کہ امام مالک بہت غور وفکر سے کام لیتے تھے اور مسائل میں دقت نظر کے ساتھ اور طویل غور وفکر کے بعد ہی کوئی رائے قائم کرتے تھے۔ آپ سے جو مسئلے پوچھے جاتے ان پر رائے دیتے وقت وہ اللہ سے ڈرتے بھی ہوتے کیونکہ وہ اللہ کے دین کے معاملہ میں گفتگو کر رہے ہوتے ہیں۔ ہم ان کے اس قول سے ابھی واقف ہو چکے ہیں کہ یہ علم، دین کا معاملہ ہے تو تمہیں یہ ضرور دیکھنا چاہئے کہ تم کس قسم کے لوگوں سے اسے حاصل کر رہے ہو۔ چنانچہ یہ کسی حیرت اور تعجب کی بات نہیں ہے کہ ہمارے اسلاف امام مالک کی مروی احادیث پر مکمل اعتبار واعتماد کرتے تھے وہ امام مالک کو ثقہ راوی کی حیثیت دیتے تھے اور خود ان کے شیوخ پر انھیں فوقیت دیتے تھے۔ ابن عبدالحکم کا بیان ہے کہ امام مالک یحیٰی بن سعید، ربیعہ اور نافع کے زمانے میں فتوے دیا کرتے تھے اور امام مالک کا حلقہ درس نافع کے حلقہ درس سے بھی بڑا تھا۔" یہ امام مالک کے معاصرین کی جانب سے نافع پر ان کی فوقیت اور برتری کا کھلا ہوا اعتراف ہے جبکہ حضرت نافع کا علم وفضل اور ان کے مرتبہ کی بلندی ایک مسلم الثبوت حقیقت تھی وہ فقیہ مدینہ کے لقب سے یاد کیے جاتے تھے ان کے معاصرین نے انھیں جو فضیلت کا مقام دے رکھا تھا اور ان سے استفادہ کی خاطر آپس میں ان کی جو مسابقت ہوا کرتی تھی اس وجہ سے بھی ابن اسحاق اور ابن ابی ذویب

جیسے بعض علماء نے بربنائے حسد ان کے بارے میں بعض نامناسب باتیں کہی ہیں۔ ان کے بغض و نفرت کا دوسرا سبب یہ بھی تھا کہ امام مالک ان سے اختلاف رکھتے تھے اور بعض معاملات میں ان پر طعن کرتے تھے۔ ان سب کے باوجود امام مالک پر معترض یہ علماء بھی امام مالک کی روایت کردہ کسی حدیث پر کسی تنقید و اعتراض کی جرأت نہیں کر سکے۔ ان کے اعتراضات کا نشانہ امام مالک کی فقہی آراء بنتی تھیں یا پھر امام کے بعض خاص معمولات مثلاً نماز با جماعت سے ان کی غیر حاضری یا جنازہ کی نماز یا مریض کی عیادت کے لیے نہ جانا جبکہ وہ امراء کی زیارت کیا کرتے تھے حالانکہ یہ باتیں آپ کی زندگی کے آخری ایام کی ہیں جبکہ آپ کافی بوڑھے ہو چکے تھے۔ چنانچہ امام مالک سے منسوب یہ باتیں آپ کی علمی شان و منزلت کو کم نہیں کرتیں اور نہ ہی ان کی روایت کی صحت میں خلل انداز ہوتی ہیں۔

مؤطا کی تصنیف

الموطا کو صحت حدیث کے اعتبار سے امتیازی درجہ حاصل ہے اس لیے کہ وہ حدیث کے اولین مجموعوں میں شمولیت کا اعزاز رکھتی ہے۔ ہمیں معلوم ہے کہ خلیفہ ثانی حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے جب احادیث نبوی کی تدوین کا ارادہ کیا اور صحابہ کرام سے اس سلسلہ میں مشورہ کیا تو انھوں نے آپ کے اس ارادے کی تائید کی تھی اس کے باوجود وہ اپنے اس ارادہ پر محض اس اندیشہ سے عمل نہ کر سکے کہ کہیں لوگ قرآن و حدیث میں التباس کا شکار نہ ہو جائیں۔ اس طرح صحابہ کرام نے بھی عموماً احادیث کے لکھنے کا اہتمام نہ کیا وہ انھیں اپنی یادداشت میں محفوظ رکھتے اور حفظ کی بنیاد پر ہی وہ دوسروں تک منتقل کرتے۔ البتہ کچھ صحابہ احادیث کو لکھ لیا کرتے تھے۔ امام بخاری نے کتاب العلم میں ابوہریرہ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ "اصحاب رسول میں سے کوئی بھی مجھ سے زیادہ حدیثیں بیان کرنے والا نہ تھا سوائے عبداللہ بن عمرو کے کہ وہ حدیثیں لکھ لیتے تھے اور میں نہیں لکھتا تھا حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنے زمانے میں مختلف شہروں میں حدیث اور فقہ کی تعلیم کے لیے ہدایات جاری کی تھیں اور علماء مدینہ کو بطور خاص اس کی تاکید کی تھی۔ انھوں نے ابوبکر بن محمد بن حزم کو بھی حکم دیا تھا کہ انھیں رسول کریم کی جو احادیث بھی مل جائیں یا حضرت عمر کے جو اقوال ملیں وہ انھیں سب کو لکھ کر محفوظ کریں تاکہ حفاظ کے اٹھ جانے سے ان کے ضیاع

کا اندیشہ باقی نہ رہے۔ یہ سب تدوین حدیث نبوی کی ابتدائی مثالیں تھیں، امام سیوطی نے تنویر الحوالک میں لکھا ہے کہ" احادیث کی تدوین وتبویب کا سلسلہ تابعین کے آخری زمانہ میں شروع ہوا جبکہ علماء مختلف شہروں میں پھیل گئے اور خوارج اور روافض اور منکرین تقدیر نے بے شمار بدعتیں ایجاد کر لی تھیں۔ اس وقت جن لوگوں نے احادیث کو موضوعاتی اعتبار سے جمع کرنے کا اہتمام کیا ان میں ربیع بن صبیح اور سعد بن ابی عروبہ وغیرہ کا نام خاص طور سے قابل ذکر ہے۔ پھر دوسری صدی ہجری کے نصف میں طبقہ ثالثہ (تیسرے طبقہ) کے علماء نے اس کام کا بیڑا اٹھایا اور انھوں نے احکام دین کی تدوین کی چنانچہ امام مالک نے بھی الموطا تصنیف کی اور اس میں اہل حجاز کی قوی احادیث جمع کیں اور اقوال صحابہ اور تابعین وتبع تابعین کے فتاوی بھی درج کیے۔ چنانچہ امام مالک کا شمار ان لوگوں میں ہوتا ہے جنھوں نے صحیح احادیث کی تدوین میں اولیت کا شرف حاصل کیا اور روایتوں کے قبول کرنے میں حد درجہ احتیاط ملحوظ رکھی۔ حدیث کے متن اور سند دونوں کی بڑی باریک بینی کے ساتھ چھان پھٹک کی۔ ابن عیینہ کہتے ہیں میں نے علم کے حصول میں امام مالک سے بہتر اور بلند پایہ کوئی شخص نہیں دیکھا اور نہ ہی رجال حدیث اور علماء روایت پر نقد کرنے کے معاملہ میں ان سے سخت کوئی آدمی پایا" امام مالک غالبًا پہلے شخص ہیں جنھوں نے فن حدیث کو وضع کیا اس لیے کہ ان سے پہلے کسی ایسے عالم کا ذکر نہیں ملتا جس نے راویوں پر نقد کی بات کی ہو یا راویوں اور علماء کی روایات واقوال کو قبول کرنے میں سخت گیر اصول اپنائے ہوں۔ امام مالک نے مسائل فقہیہ کے سلسلہ میں بھی وہی طریقہ اپنایا ہے جو روایات کے سلسلہ میں ان کے یہاں نظر آتا ہے۔ ان کی موطا، حدیث، تفسیر فقہ اور تاریخ جیسے علوم ومباحث کو اپنے دامن میں سمیٹے ہوئے ہے۔ اس وقت تک علوم کی وہ حد بندی نہیں ہوئی تھی جو آج ہمیں نظر آتی ہے۔ طبری نے عباس بن ولید اور ابراہیم بن حماد کے واسطے سے امام مالک کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ان سے خلیفہ مہدی نے کہا اے ابو عبداللہ کوئی ایسی کتاب تصنیف کیجئے جسے امت کا دستور العمل بنا دیا جائے تو انھوں نے جواب دیا اے امیر المومنین! جہاں تک مغرب کے علاقہ کا سوال ہے تو وہاں آپ کی خواہش پوری ہو رہی ہے۔ شام میں وہ شخص ہے جس کی عظمت کا آپ کو بھی علم ہے (یعنی امام اوزاعی) رہے اہل عراق تو وہ اہل عراق ہیں (یعنی ہر علاقہ کے افراد کو اپنے علماء کے مسلک پر چلنے کی آزادی ہونی چاہیے) اس روایت سے یہ بات معلوم ہوتی

ہے کہ موطا کی تصنیف خلیفہ مہدی کی تحریک پر عمل میں آئی لیکن طبری ہی کی ایک دوسری روایت اس کے خلاف جاتی ہے۔ یہ محمد بن عمر کی روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے امام مالک بن انس کو یہ فرماتے سنا کہ جب ابو جعفر منصور حج کے لیے آئے تو انھوں نے مجھے بلایا اور مجھ سے گفتگو کی، مجھ سے کچھ سوالات کیے میں نے ان کے جوابات دئے تو انھوں نے کہا کہ میں نے یہ طے کیا ہے کہ آپ کی اس کتاب کے متعدد نسخے تیار کرا کر بلاد اسلامیہ میں تقسیم کراؤں اور مسلمانوں کو حکم دے دوں کہ وہ اسی کتاب کو اپنا دستور العمل بنائیں اور اس کے علاوہ تمام احادیث و اقوال سے صرف نظر کریں اس لیے کہ میرا خیال یہ ہے کہ صحیح علم صرف اہل مدینہ ہی کا علم ہے۔ میں نے ان سے کہا امیر المومنین آپ ایسا ہرگز نہ کیجئے اس لیے کہ لوگوں کے پاس نبی کریمؐ کی احادیث اور علماء کے اقوال دوسرے ذرائع سے پہنچ چکے ہیں اور انھیں انھوں نے اپنا دستور العمل بنا لیا ہے اور ان سے یک گونہ قربت بھی ہوگئی ہے اس لیے اب ان کے معتقدات سے انھیں الگ کرنا ایک مشکل کام ہوگا اس لیے لوگوں کو ان کے اپنے حال پر اور اپنے مسلک پر چھوڑ دیجئے انھوں نے کہا کہ بخدا اگر آپ میرے ہم خیال ہوتے تو میں ضرور اس کا حکم دے دیتا۔ ابن جریر طبری نے یہ دوسری روایت بھی جو پہلی روایت کی معارض ہے بغیر اپنا ترجیحی رجحان ظاہر کیے نقل کر دی۔ میرا خیال یہ ہے کہ یہ دونوں ہی روایتیں ناقابلِ قبول ہیں۔ مہدی ۱۵۸ھ میں عباسی خلافت کا وارث ہوا تھا اس وقت امام مالک کی عمر تقریباً ۵۴ سال تھی گویا وہ ان کی زندگی کے آخری ایام تھے۔ مہدی نے دورِ امارت میں امام مالک سے موطا کی روایت کی تھی تو وہ دورِ خلافت میں ان سے اس کتاب کی تصنیف کا مطالبہ کیسے کر سکتا ہے؟ دوسری روایت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ امام مالک کا علم بلادِ مغرب میں ہر جگہ پھیل چکا تھا۔ تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ علم وہی علم تھا جو موطا میں مدون ہو چکا تھا یا اس کے علاوہ کوئی اور علم تھا؟ اگر یہ وہی علم ہے جو موطا کی شکل میں مدون ہو چکا تھا تو کیا وہ مدون حالت میں مغرب تک پہنچا یا غیر مدون حالت میں؟ اور نص سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ امام مالک نے جتنی کتابیں بھی تصنیف کی تھیں وہ سب کی سب منصور سے ملاقات سے قبل کی تصنیف شدہ ہیں پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا منصور ان تصنیفات سے بے خبر تھا کہ اسے امام مالک سے کتابوں کے نسخے تیار کرانے کا مطالبہ کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی تاکہ تمام علاقوں کے لیے انھیں دستور العمل بنا دیا جائے۔ یہ بات معلوم ہے کہ

علمائے عراق کے بارے میں امام مالک کی ایک مخصوص رائے تھی۔ اسی طرح علماء عراق کا بھی امام مالک کے سلسلہ میں ایک متعین موقف تھا۔ پھر کیا منصور عراقی علماء یا دیگر علاقوں کے علماء کی تائید حاصل کرنے میں کامیاب ہوسکتا تھا؟ ممکن ہے کہ منصور اس کی خواہش رکھتا ہو مگر اسے اس بات کا ادراک ہوگیا تھا کہ اس کی یہ خواہش روبعمل نہیں آسکتی۔

اب رہا یہ سوال کہ موطا کی تصنیف کب عمل میں آئی تو اس کا تعین خاصا دشوار ہے خصوصاً اس صورت میں جبکہ ہم یہ جانتے ہیں کہ یہ دس ہزار احادیث سے منتخب کردہ مجموعہ ہے۔ امام مالک ہر سال اس ذخیرہ احادیث پر نظر ثانی کرتے اور اس میں سے کچھ حدیثیں کم کرتے رہے تھے یہاں تک کہ اتنی حدیثیں باقی رہ گئیں جو ہمارے سامنے موطا کی شکل میں موجود ہیں تصنیف کے اس طریق کار سے ہم بس یہی کہہ سکتے ہیں کہ اس کی تصنیف میں کئی سال لگ گئے گرچہ سیوطی نے امام مالک کے حوالے سے اس کی مدت تصنیف چالیس سال بتائی ہے۔

علماء کی ایک بڑی تعداد نے امام مالک سے موطا کی روایت کی ہے۔ امام سیوطیؒ کہتے ہیں کہ امام مالک سے روایت کرنے والوں کی تعداد اتنی زیادہ ہے کہ کسی دوسرے امام سے اتنے راوی نہیں ہیں۔ ان راویوں نے مختلف شہروں میں فقہ مالکی کی نمائندگی کی مصر میں مالکی مدرسہ امام مالک کی تعلیمات کی اشاعت اور موطا کی روایت کا سب سے بڑا مرکز تھا۔ مصریوں ہی کے واسطے سے مسلک مالکی مغرب اور اندلس میں رائج ہوا۔ اس کے بعد وہاں کے علماء امام مالک سے براہِ راست استفادہ کرنے کے لیے آنے لگے۔ ابن خلدون کہتے ہیں کہ اہل مغرب اور اہلِ اندلس میں مسلک مالکی کے رائج ہونے کی وجہ یہ تھی کہ وہ لوگ اکثر و بیشتر حجاز کا سفر کیا کرتے تھے اور وہی ان کے اسفار کی آخری منزل ہوتی تھی اس زمانہ میں مدینہ کو علمی مرکز کی حیثیت حاصل تھی اور وہیں سے یہ علم عراق تک پہنچا جبکہ عراق اہل مغرب یا اندلسیوں کے راستہ میں نہیں آتا تھا۔ چنانچہ انھوں نے علماء مدینہ سے استفادہ پر اکتفا کیا اس زمانہ میں امام مالک ہی علماء مدینہ کے استاذ اور امام تھے۔ امام مالک سے پہلے ان کے اساتذہ سے اور امام مالک کے بعد ان کے شاگردوں سے علمی استفادہ کا سلسلہ جاری رہا۔ چنانچہ مغرب اور اندلس والے مسلک مالکی کے حلقہ بگوش رہے اور دوسروں کی طرف قطعاً توجہ نہ کی۔

اہل تاریخ لکھتے ہیں کہ عبدالملک بن حبیب نے سب سے پہلے اندلس میں مسلک مالکی کی اشاعت کی اور اندلسیوں میں امام مالک کے سب سے مشہور شاگرد کا نام یحییٰ بن

یحییٰ اندلسی ہے جن کے واسطے سے موطا کی روایت زیادہ عام ہوئی اور ان کے علاوہ دوسرے شاگردوں کی روایات کو رواج نہ مل سکا۔ وہ اندلس کی حکومت میں اتنے اثر ورسوخ کے مالک تھے کہ ان کے مشورے کے بغیر کسی کو منصب قضا پر فائز نہیں کیا جاتا تھا۔ چنانچہ وہاں کے تمام قاضی یا تو ان کے رفیق تھے یا ان کے شاگرد۔ ایسا بلند مرتبہ مصر کے لیث بن سعد کے سوا امام مالک کے کسی شاگرد کو حاصل نہ ہوا۔ لیکن لیث بن سعد خود ایک مجتہد فقیہ کا درجہ رکھتے تھے انھوں نے بعض مسائل میں امام مالک سے اختلاف بھی کیا ہے۔ امام مالک کے نام ان کے خطوط میں یہ اختلافی مسائل مذکور ہیں۔ یحییٰ بن یحییٰ کی روایات کے مشہور ہونے اور دوسروں کی روایات کے باقی نہ رہنے کے اسباب میں سے ایک بڑا سبب اندلس کی اموی حکومت کا ان کے تئیں ترجیحی رویہ تھا کیونکہ اس حکومت کی یحییٰ بن یحییٰ پر خاص نظرِ عنایت تھی۔

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ کی نئی پیشکش

ISLAMIC CIVILIZATION IN ITS REAL PERSPECTIVE

تحریک اسلامی کے معروف عالم دین مولانا صدرالدین 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 ممکن نہیں۔

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

ملنے کے پتے:

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

۲۔ مرکزی مکتبہ اسلامی۔ ۳۵ ۱۳ جنتی قبر، دہلی ۱۱۰۰۰۶

نقد و استدراک

دو قرآنی الفاظ — ان کا صحیح مفہوم

مولانا محمد عنایت اللہ اسد سبحانی

تحقیقات اسلامی کے شمارہ جنوری — مارچ ۱۹۹۶ء میں ڈاکٹر ضیاء الاسلام ندوی کا ایک مضمون شائع ہوا تھا "بعض قرآنی الفاظ کے مواقع استعمال"

اس مضمون میں قرآن پاک کے دو الفاظ: (حجر، حجارۃ) اور (اُرسلنا علی) کے مواقع استعمال پر گفتگو کی گئی تھی۔

یہ گفتگو ہمارے نزدیک علمی حیثیت سے غلط اور غیر اطمینان بخش تھی۔ معاملہ چونکہ قرآنی الفاظ کا تھا۔ اس لیے ان کی وضاحت ضروری محسوس ہوئی۔ اسی احساس کے تحت یہ سطریں حوالۂ قرطاس کی جارہی ہیں۔

مذکورہ مضمون میں پہلے لفظ حجر اور حجارۃ کے مفہوم پر گفتگو کی گئی ہے، اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ لفظ حجر یا حجارہ کے لیے حجم کی کوئی قید نہیں ہے۔ اس کا اطلاق جہاں پہاڑوں، چٹانوں اور بڑے بڑے پتھروں کے لیے ہوتا ہے، وہیں چھوٹے سے چھوٹے پتھروں، کنکریوں، حتی کے ریت کے ذرّوں پر بھی ہوسکتا ہے۔

مضمون نگار نے حجر یا حجارہ کا یہ مفہوم ثابت کرنے کے لیے آیات، احادیث، لغت اور کلام عرب کا سہارا لیا ہے۔ مگر ان کے استدلال میں بڑی کمزوریاں ہیں، جن کی تفصیل ذیل میں پیش کی جاتی ہے۔

قرآن سے استدلال

قرآن سے استدلال کے ضمن میں انھوں نے دو آیتیں پیش کی ہیں، پہلی آیت سورۂ اسراء کی ہے:

قل کونوا حجارۃ او	تم کہدو، ہاں تم پتھر ہو جاؤ۔ لوہا ہو جاؤ
حدیدا او خلقا مما یکبر	یا کوئی اور چیز جو تمہارے خیال میں بہت
فی صدورکم (آیت: ۵۰-۵۱)	ہی سخت ہو۔

اس آیت سے استدلال کرتے ہوئے مضمون نگار فرماتے ہیں :

" اس آیت میں حجارہ اور حدید سے اشارہ سخت تر چیز کی طرف ہے نہ کہ کسی مخصوص حجم کی طرف"

اس استدلال کی مثال بالکل ایسی ہی ہے جیسے کوئی شخص یہ کہے کہ آسمان سات ہیں تو اس کی تردید کرتے ہوئے یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے :

أفلم ینظروا إلی السماء	کیا انھوں نے دیکھا نہیں اپنے اوپر آسمان
فوقھم کیف بنیناھا وزیناھا	کی طرف، ہم نے کیسا اسے بنایا ہے،
ومالھا من فروج (سورۂ قٓ: ۶)	سنوارا ہے اور اس میں کہیں بھی کوئی شگاف نہیں؟

اس آیت میں محض آسمان کی زینت و استحکام کی طرف اشارہ ہے، نہ کہ کسی مخصوص عدد کی طرف۔ لہٰذا اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ آسمان ایک ہی ہے، سات نہیں ہیں۔

کہنے والے نے یہ بات کہی تھی کہ " لفظ حجر یا حجارہ کا استعمال ہمیشہ بڑے بڑے پتھروں کے لیے ہوتا ہے۔"

یہ بات بس اسی صورت میں غلط ہوتی، جب کوئی ایسی مثال پیش کی جاتی جس میں یہ لفظ ننھی منی کنکریوں کے لیے استعمال ہوا ہو۔

ظاہر ہے مذکورہ مثال میں بس اتنی ہی بات کہی جاسکتی ہے، جیسا کہ مضمون نگار نے کہی بھی ہے، کہ اس آیت میں کسی مخصوص حجم کی طرف اشارہ نہیں ہے۔

لیکن اس سے یہ استدلال کرنا غلط ہوگا کہ چونکہ یہاں کسی مخصوص حجم کی طرف اشارہ نہیں ہے، لہٰذا اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ لفظ حجارہ ننھی منی کنکریوں کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔

دوسری آیت جو اس ضمن میں پیش کی گئی ہے، یہ ہے :

ثم قست قلوبکم من بعد	پھر تمہارے دل سخت ہو گئے اس کے بعد
ذٰلک فھی کالحجارۃ او اشد	بھی، پس یہ ہو گئے پتھر کی طرح، بلکہ اس سے

قسوۃ (البقرہ: ۷۴) بھی زیادہ سخت

اس سے استدلال کرتے ہوئے مضمون نگار فرماتے ہیں:

"اس آیت میں بھی دل کی سختی کو پتھر کی سختی کے مشابہ قرار دیا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہاں حجارہ سے مراد کسی مخصوص حجم کا پتھر نہیں ہے۔"

یہ بھی بالکل اسی طرح کا استدلال ہے، جس طرح کا استدلال پہلی آیت سے کیا گیا ہے۔

پھر مضمون نگار کا یہ کہنا کہ یہاں حجارہ سے مراد کسی مخصوص حجم کا پتھر نہیں ہے، کسی طرح صحیح نہیں ہے۔

اگر مضمون نگار جلد بازی سے کام نہ لیتے، اور اسی آیت کا اگلا ٹکڑا بھی سامنے رکھتے تو شاید ایسی غلط بات نہ کہتے۔

اس آیت کا اگلا ٹکڑا یہ ہے:

وان من الحجارۃ لما یتفجر منہ الأنہار وإن منہا لما یشقق فیخرج منہ الماء وإن منہا لما یہبط من خشیۃ اللہ وما اللہ بغافل عما تعملون۔	بلاشبہ کچھ پتھر ایسے بھی ہوتے ہیں، جن سے نہریں پھوٹ پڑتی ہیں، کچھ ایسے بھی ہوتے ہیں جو شق ہو جاتے ہیں، اور ان سے پانی نکلنے لگتا ہے، اور انہی میں کچھ ایسے بھی ہوتے ہیں جو اللہ کے خوف سے نیچے آ رہتے ہیں اور اللہ غافل نہیں ہے ان کاموں سے جو تم کرتے ہو۔

کیا یہ آیت اس باب میں بالکل واضح نہیں ہے کہ یہاں حجارہ سے مراد چھوٹے چھوٹے پتھر یا ننھی منی کنکریاں نہیں ہیں؟

کیا چھوٹے چھوٹے پتھروں اور ننھی منی کنکریوں سے نہریں پھوٹتی ہیں؟

اور کیا وإن منہا لما یہبط من خشیۃ اللہ کا اشارہ کسی کنکری یا چھوٹے پتھر کی طرف ہے؟

سید قطب شہیدؒ ان آیات کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

والحجارۃ التی یقیس	وہ پتھر جن سے وہ ان کے دلوں کا

قلوبهم إليها، فاذا قلوبهم	موازنہ کر رہا تھا، معلوم ہوا کہ ان کے دل
منها اجدب واقسى هى	ان سے زیادہ خشک اور سخت ہیں۔ یہ
حجارة لهم بها سابق عهد	وہ پتھر ہیں جن کا انھیں پہلے سے تجربہ ہو چکا
فقد رأوا الحجر تتفجر	تھا، چنانچہ وہ چٹانوں کو دیکھ چکے تھے کہ
منه اثنتا عشرة عينا	ان سے بارہ چشمے پھوٹ نکلے تھے اور
ورأوا الجبل يندك	انھوں نے پہاڑ کو دیکھا تھا کہ وہ ریزہ
حين تجلى عليه الله و	ریزہ ہو گیا تھا، جب اس پر اللہ تعالیٰ کی
خر موسى صعقا ولكن	تجلی ظاہر ہوئی اور موسیٰ بے ہوش ہو کر
قلوبهم لا تلين ولا تندى	گر پڑے۔ مگر ان کے دل ہیں کہ ذرا بھی
ولا تنبض بخشية ولا	نرم نہیں پڑتے۔ نہ ان کے اندر کوئی نمی
تقوى	آئی، اور نہ ان کے اندر کوئی خشیت اور
(فی ظلال القرآن: ۱/۱۰۳ طبع اول)	خدا ترسی راہ پاتی۔

عذاب قوم لوط کی آیات

مضمون نگار نے اسی ضمن میں عذاب قوم لوط کے سلسلے میں آئی ہوئی آیات سے بھی استدلال کیا ہے۔

ان کا استدلال یہ ہے کہ اس قوم پر پتھروں کی بارش ہوئی تھی، جس کے لیے کہیں "حجارۃ من سجیل" کے الفاظ آئے ہیں اور کہیں "حجارۃ من طین" کے۔

اور سورۂ قمر میں ذکر ہے کہ ان پر "حاصب" بھیجی گئی تھی۔

مضمون نگار کا گمان ہے کہ تفسیر القرآن بالقرآن کے اصول پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان تینوں الفاظ کا مدلول ایک ہی ہے۔ یعنی قوم لوط پر بڑے بڑے پتھروں کی نہیں، بلکہ ننھی ننھی کنکریوں کی بارش ہوئی تھی۔ اس لیے کہ حاصب سے مراد وہ تیز آندھی ہے جو اپنے ساتھ دھول اور کنکریاں اڑاتی ہوئی چلتی ہے۔

استدلال کا یہ انداز بتاتا ہے کہ شاید مضمون نگار حاصب کا صحیح مفہوم نہیں سمجھ رہے ہیں۔

حاصب کا مفہوم

حاصب کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ بس دھول اور کنکریاں اڑاتی ہے۔ دھول اور کنکریاں اڑانا تو بہت معمولی سی بات ہے۔ ہلکی سی آندھی بھی دھول اور کنکریاں اڑاتی ہے۔ حاصب وہ چیختی چلاتی بلکہ چنگھاڑتی اور شور مچاتی ہوئی زبردست طوفانی ہوا ہے جو صرف دھول اور کنکریاں ہی نہیں اڑاتی ہے بلکہ پتھر کی بڑی بڑی سلوں کو بھی اپنے ساتھ اڑائے پھرتی ہے۔ مکانات کی چھتوں، کھمبوں اور دیواروں کو اڑا لے جاتی ہے، ریل کی پٹڑیوں، گاڑی کے ڈبوں، ٹرکوں اور ٹرینوں کو میلوں کوسوں کے فاصلے پر لے جا کر پھینک آتی ہے۔

لہٰذا کوئی تعجب نہیں ہونا چاہیے، اگر قوم لوط پر حاصب بھیجی گئی اور اس نے ان پر بڑے بڑے پتھروں بلکہ پتھر کی سلوں کی بارش کی۔

امام ابن جوزی فرمانِ الٰہی (أو یرسل علیکم حاصبا) کی تفسیر کرتے ہوئے تین اقوال نقل کرتے ہیں، جن میں سے ایک قول یہ ہے:

ان الحاصب حجارۃ من السماء (زاد المسیر، تفسیر سورۃ الاسراء)

حاصب سے مراد وہ پتھر ہیں جو آسمان سے برسائے جاتے ہیں۔

اور خود لفظ حصب کے معنی بھی حجارۃ یعنی بڑے پتھر کے آتے ہیں۔ (ملاحظہ ہو مشہور عربی لغت: اقرب الموارد)

یہ تو وہ قرآنی دلائل ہیں جو مضمون نگار کی طرف سے پیش کیے گئے ہیں اس بات کے ثبوت میں کہ حجر اور حجارۃ کا لفظ ننھی منی کنکریوں کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔

اس کے بعد مضمون نگار نے روایات کی مدد سے اپنی بات ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ افسوس ہے کہ یہاں بھی انھوں نے علم و استدلال کے تقاضوں کو اور بحث و تحقیق کے بنیادی اصولوں کو یکسر نظر انداز کیا ہے۔

پہلی روایت جس سے انھوں نے اپنی بات ثابت کرنی چاہی ہے، صحیح بخاری کی یہ روایت ہے کہ قبیلہ عرینہ کے کچھ لوگوں کو مدینہ کی آب و ہوا راس نہ آئی۔ رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور علاج انھیں صدقہ کے اونٹوں کا دودھ پینے کی ہدایت فرمائی۔

انھوں نے وہاں جاکر چرواہے کو قتل کیا، اور اونٹوں کو اپنے ساتھ ہنکالے گئے۔
آپؐ نے اپنے آدمیوں کو دوڑا کر ان سبھوں کو پکڑوایا اور انھیں عبرت ناک سزا دی۔
جس کی تفصیل حدیث کے راوی حضرت انس کے الفاظ میں یوں ہے:

فقطع ایدیھم وارجلھم	آپ نے ان کے ہاتھ پیر کٹوا دیئے آنکھوں
وسمّر أعینھم و ترکھم	میں سلائیاں پھروادیں اور چھوڑ دیا انھیں
بالحرۃ یعضون الحجارۃ	حرّہ یعنی مدینہ کی کالی سنگلاخ زمین میں،
	وہ پتھر چوس رہے تھے۔

اس روایت میں (یعضّون الحجارۃ) کے الفاظ آئے ہیں، جس کا ترجمہ مضمون نگار نے کیا ہے:
(جہاں وہ پتھر چباتے تھے)
پھر اس سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ یہاں حجارہ سے مراد کنکریاں اور پتھر کی بجریاں ہیں جو منہ میں آسکیں۔
فطری طور سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ لوگ پتھر کیوں چباتے تھے؟ وہ بھی حرّۂ مدینہ کے کالے کالے کھردرے اور نکیلے پتھر!!
کیا کسی تشنہ لب یا کسی جاں بلب کو اس سے پہلے یا اس کے بعد کبھی پتھر چباتے دیکھا یا سنا گیا ہے؟
ہمارا خیال ہے مضمون نگار کا ذہن اس طرف نہیں گیا ورنہ شاید وہ ایسا بے معنی ترجمہ نہ کرتے۔
پھر ایک نہایت اہم بات جو یہاں قابل لحاظ ہے، وہ یہ کہ کیا اس روایت کے اور بھی سلسلے ہیں، یا بس اسی ایک سلسلے سے یہ روایت آتی ہے؟
اور اگر اس کے اور بھی سلسلے ہیں تو کیا ان تمام سلسلوں میں یہی عبارت آئی ہے؟
ذیل میں ہم اسی کی تفصیل پیش کرنی چاہتے ہیں:
یہ عبارت جو اس وقت زیر بحث ہے یعنی:
وترکھم بالحرّۃ یعضون الحجارۃ
یہ سعید کے طریق سے آئی ہے۔

ابورجاء کے واسطے سے جو روایت آتی ہے، اس میں یہ الفاظ سرے سے ہیں ہی نہیں۔ بلکہ ان الفاظ کے بجائے یہ عبارت ہے:

ثم ینذھم فی الشمس حتی مالو ا۔	یعنی ہاتھ پیر کٹوا کے انھیں دھوپ میں ڈال دیا، وہ اسی طرح پڑے رہے یہاں تک کہ مرگئے۔

حضرت انسؓ ہی سے ثابت نامی ایک بزرگ کے واسطے سے جو روایت آئی ہے، اس کی عبارت یوں ہے:

فرأیت رجلاً منھم یکدم الارض بلسانہ حتی یموت	یعنی میں ان میں سے ایک شخص کو دیکھتا، وہ اپنی زبان سے بے تحاشہ زمین چاٹتا رہتا یہاں تک کہ دم توڑ دیتا۔

ابوعوانہ کے واسطے سے جو روایت آئی ہے، اس کی عبارت یوں ہے:

یعضّ الارض لیجد بردھا مما یجد من الحرّ والشدّۃ (ملاحظہ ہو: عمدۃ القاری ۳/۱۵۴ وفتح الباری ۱/۲۹۳، باب ابوال الابل والدواب والغنم ومرابضھا۔)	یعنی وہ بے طرح (خود اپنے پسینے اور خون سے بھیگی ہوئی) زمین کو چاٹتا تھا تاکہ اس سے ٹھنڈک حاصل کرسکے اور جس شدت اور حرارت میں وہ مبتلا تھا اس سے کچھ راحت پاسکے۔

امام قسطلانی نے ابوعوانہ کے واسطے سے جو روایت نقل کی ہے، اس کی عبارت یوں ہے:

یکدم الارض لیجد بردھا مما یجد من الحرّ والشدّۃ (ارشاد الساری ۱/۳۰)

یعنی امام قسطلانی نے یعضّ کے بجائے یکدم کے الفاظ نقل کیے ہیں۔

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوئی کہ کسی روایت میں "یعضّون الحجارۃ" کے الفاظ ہیں کسی میں "یکدم الارض بلسانہ" کے الفاظ ہیں اور کسی میں "یعض الارض" کے الفاظ ہیں۔

ان تمام طرق کو جب سامنے رکھا جائے گا، اور ان کے درمیان تطبیق کی راہ نکالی جائے گی تو اس صورت میں ہم یہ کہنے پر مجبور ہوں گے کہ جس روایت میں "یعضون الحجارۃ" کے الفاظ ہیں وہاں حجارہ سے مراد کنکریاں اور پتھر کی بجریاں نہیں، بلکہ اس

سے مراد پتھریلی زمین ہے۔

اور یہ واقعہ پیش بھی آیا تھا حرّۂ مدینہ میں، جس کے معنی ہی ہوتے ہیں، نہایت کالی پتھریلی زمین (ارض ذات حجارۃ سود)

ایک دوسری روایت جس سے مضمون نگار نے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ حجارہ کا لفظ چھوٹی چھوٹی کنکریوں کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے، وہ مسند احمد کی ایک روایت ہے، جس کی تفصیل اس طرح ہے:

حضرت عبدالرحمٰن بن یزید حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے ساتھ اپنے ایک سفر حج کا حال بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

کنت مع عبد اللہ حتی انتھی	میں حضرت عبداللہ کے ساتھ تھا۔ وہ جمرۂ
إلی جمرۃ العقبۃ فقال ناولنی	عقبہ کے پاس آئے۔ فرمایا، مجھے کچھ پتھر دو۔
احجارا قال فناولتہ سبعۃ أحجار	میں نے سات پتھر پیش کر دیئے، انھوں نے
فقال لی خذبزمام الناقۃ قال	مجھ سے فرمایا، اونٹنی کی نکیل پکڑو، پھر وہ
ثم عاد إلیھا فرمی بھا من	پلٹ کر آئے اور بطن الوادی سے سات
بطن الوادی لسبع حصیات	کنکریاں ماریں۔

مضمون نگار فرماتے ہیں:

اس روایت میں سبعۃ احجار ہی کے لیے بعد میں سبع حصیات کے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں۔ گویا راوی کی نظر میں احجار اور حصیات (کنکریوں) میں کوئی فرق نہیں ہے۔ کنکریوں ہی کے لیے حضرت عبداللہ بن مسعود نے بھی احجار کا لفظ استعمال کیا، اور ان کے رفیق سفر نے بھی۔

مضمون نگار کا یہ استدلال معقول تھا، اور اسے قبول کر لینے میں ہمیں کچھ بھی تامل نہ ہوتا بشرطیکہ جن راویوں کے ذریعہ سے یہ روایت ہم تک پہنچی ہے وہ تمام راوی بھی مستند ہوتے۔

اس روایت کے راویوں میں ایک صاحب ہیں لیث بن ابی سلیم، ان کے بارے میں ائمۂ حدیث کی ایک بڑی جماعت ہے جس نے کلام کیا ہے اور انھیں ضعیف اور مضطرب الحدیث قرار دیا ہے۔ بطور مثال چند اقوال ملاحظہ ہوں:

یحییٰ بن معین کہتے ہیں: لیس حدیثہ بذاک۔ ضعیف ان کی حدیث کا وہ مقام نہیں وہ کمزور ہیں۔

حاتم اور ابوزرعہ فرماتے ہیں: لایشتغل به ۔ هو مضطرب الحدیث ان کی حدیث قبول نہیں کی جائے گی۔ ان کی حدیث میں اضطراب ہوتا ہے۔

امام احمد فرماتے ہیں: مضطرب الحدیث ولکن حدث الناس عنه (الکواکب النیرات ۔ ابن الکیال ص۴۹۳) ان کی حدیث میں اضطراب پایا جاتا ہے، لیکن اس کے باوجود لوگوں نے ان کی روایت قبول بھی کی ہے۔

امام ذہبی فرماتے ہیں:

امام ابن عیینہ لیث بن سلیم کو ضعیف قرار دیتے تھے۔ ابوزرعہ اور ان کے علاوہ دوسرے ائمہ حدیث کہتے ہیں: لیث سے حدیث نہیں لی جائے گی۔ ان کی حدیثوں میں اضطراب ہوتا ہے وہ حدیث کے معاملے میں حجت نہیں ہیں۔ (سیر اعلام النبلاء ۔ امام ذہبیؒ ۶/۱۸۰-۱۸۱)

حافظ ابن حبان فرماتے ہیں:

لیث عبادت گزار لوگوں میں سے تھے۔ لیکن آخر عمر میں ان کے دماغ میں خلل آ گیا تھا۔ انھیں احساس ہی نہیں ہوتا تھا کہ وہ کیا کہہ رہے ہیں۔ وہ اسانید کو الٹ دیتے تھے، مرسل روایات کو مرفوع بنا دیتے تھے اور ثقات کے نام سے وہ باتیں بیان کیا کرتے تھے جو ان کی حدیثوں میں نہیں ہوتی تھیں۔

یحییٰ بن قطان، ابن مہدی، احمد بن حنبل اور یحییٰ بن معین نے انھیں متروک قرار دیا ہے۔ (کتاب المجروحین ۔ محمد بن حبانؒ ۲/۲۳۱)

ابن سعد کہتے ہیں:

لیث نیک اور عبادت گزار انسان تھے۔ لیکن حدیث کے معاملے میں ضعیف تھے۔ (الطبقات الکبریٰ ۔ ابن سعد ۶/۳۴۹)

مختصر یہ کہ یہ روایت جس کا مضمون نگار نے سہارا لیا ہے، سند کے اعتبار سے کمزور ہے۔ وہ اس لائق نہیں ہے کہ اتنے اہم معاملے میں اس سے استدلال کیا جائے۔

حدیث ماعز

جناب مضمون نگار نے حدیث ماعز کو بھی بطور دلیل پیش کیا ہے۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ ماعز اسلمی کو جب پتھر لگنے لگے تو وہ وہاں سے بھاگے۔ لیکن لوگوں نے انھیں

دوڑالیا۔ بھاگنے نہ دیا اور پھر پتھروں سے مار مار کر انھیں ہلاک کر دیا۔

مضمون نگار کا کہنا ہے کہ اگر یہ پتھر بڑے ہی بڑے تھے تب تو ان کا دو تین پتھروں ہی میں دم نکل جاتا۔

قارئین خود اندازہ کر سکتے ہیں کہ اس استدلال میں کتنی جان ہے۔ کسی پر جب پتھراؤ کیا جاتا ہے اور مقصد یہ ہوتا ہے کہ اسے موت کے گھاٹ اتار دیا جائے، تو اس کے لیے ننگ ریزے اور ننھی منی کنکریاں استعمال کی جاتی ہیں یا بڑے بڑے پتھر؟

پھر بڑے بڑے پتھروں سے مارنے کا یہ مطلب تو نہیں ہوتا کہ ان کے سر پر پہاڑ کی دو چٹانیں گرا دی گئیں اور وہ وہیں پس کر رہ گئے۔

جناب مضمون نگار نے یہ ثابت کرنے کے لیے کہ حجارہ کا لفظ پتھر کی بجریوں کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے استنجاء بالاحجار والی روایات کا بھی سہارا لیا ہے۔

اس سلسلے میں انھوں نے دو روایتیں نقل کی ہیں۔ جن کا خلاصہ یہ ہے کہ جب کوئی قضائے حاجت کے لیے جائے تو اپنے ساتھ تین پتھر لے جائے۔ (فلیذھب معہ ثلاثۃ احجار)

مضمون نگار فرماتے ہیں:

اگر احجار اور حجارہ کا اطلاق صرف بڑے پتھروں پر ہوتا ہے تو کیا چھوٹے پتھروں کے استعمال سے طہارت نہیں حاصل ہو گی؟

گویا اب حجارہ یا حجر کا حجم متعین کرنے کا پیمانہ یہ قرار پائے گا کہ کتنے سے طہارت حاصل ہو سکتی ہے؟

اور اگر یہ طے ہو جائے کہ پتھر کی بجریاں اور ننھی منی کنکریاں ہی نہیں، ریت سے بھی تو طہارت حاصل ہو سکتی ہے تو کہا جائے گا کہ حجر یا حجارہ کے مفہوم میں ریت کے ذرّے بھی داخل ہیں!

حجر اور حجارہ — لغت اور کلامِ عرب کی روشنی میں

مضمون نگار نے لغت اور کلام عرب میں بھی حجارہ کا حجم تلاش کرنے کی کوشش کی، مگر یہ کوشش بالکل ہی سرسری تھی۔

انھوں نے مفردات امام راغب کھولی، اور اس میں حجر یا حجارہ کی قدو قامت نہ مل سکی بس اتنا ملا کہ: الحجر: الجوهر الصلب المعروف

بس اتنی بات ان کے لیے کافی ہوگئی کہ چونکہ امام راغب نے حجر کا کوئی حجم متعین نہیں کیا ہے اس لیے چھوٹی سی چھوٹی کنکری کو بھی حجر کہا جائے گا۔

پھر انھیں کلام عرب میں اس کی تلاش ہوئی، تو لسان العرب میں کسی نامعلوم شاعر کا یہ مصرع نظر آگیا: عشیّة احجار الکناس رمیم

اور پھر خوش قسمتی سے وہیں ابن الاعرابی کا یہ جملہ بھی مل گیا:

وربما کنی بالحجر عن الرمل وبذلك فسر قوله: عشية احجار الكناس رميم" قال اراد عشية رمل الكناس۔	کبھی لفظ حجر سے ریت کا بھی کنایہ کیا جاتا ہے اور یہی تاویل کی گئی ہے اس مصرع کی: "عشیۃ اُحجار الکناس رمیم" اس نے "احجار الکناس" کہہ کر "رمل الکناس" مراد لیا ہے۔

اس کے بعد وہیں پر مزید یہ عبارت ہے، جو اسی سے متعلق ہے مگر مضمون نگار نے اسے نظر انداز کر دینے میں ہی عافیت سمجھی:

ورمل الكناس من بلاد عبد الله بن كلاب	"رمل الکناس" عبد اللہ بن کلاب کے علاقوں میں سے کوئی علاقہ ہے۔

گویا پوری بات یوں ہوئی کہ شاعر نے "احجار الکناس" کا لفظ کسی مقام کے نام کے طور پر استعمال کیا ہے، مگر اس نام کا کوئی مقام پایا نہیں جاتا۔ اس پر کسی نے یہ خیال ظاہر کیا کہ غالباً شاعر نے "احجار الکناس" سے "رمل الکناس" کا کنایہ کیا ہے۔

بس اسی بنیاد پر مضمون نگار نے یہ نتیجہ اخذ کر لیا کہ حجر رمل کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔

انھیں یہ نہیں معلوم کہ کسی لفظ کا کسی معنی میں آنا اور بات ہے، کسی لفظ سے کسی مفہوم کا کنایہ اور بات ہے۔

یہ چند سطریں تو جناب مضمون نگار کی تحقیق سے متعلق تھیں۔ اب ہم براہِ راست لغت اور کلام عرب کی روشنی میں یہ دکھائیں گے کہ حجر یا حجارہ کا مفہوم کیا ہوتا ہے۔

لسان العرب عربی زبان کی سب سے جامع اور مفصل لغت ہے، اس میں یہ تشریح ملتی ہے۔

الحجر: الصخرۃ (حجر کے معنی ہیں چٹان)

صاحب "لسان" نے حجر کے بس یہی ایک معنی لکھے ہیں۔

اس کے بعد انھوں نے اس لفظ کے دوسرے مشتقات اور استعمالات لکھے ہیں، جو سب اسی مفہوم کے گرد گردش کرتے ہیں۔

جس طرح چٹان کے اندر شدت، صلابت، استحکام اور مضبوطی کا مفہوم پایا جاتا ہے اسی طرح اس کے تمام مشتقات میں بھی یہی مفہوم پایا جاتا ہے۔

مثال کے طور پر "حجر الارض" کہتے ہیں اس مرو آہن کو جو چٹان کی طرح اپنی جگہ پر جما ہوا ہو اور جسے اپنی جگہ سے ہلانا آسان نہ ہو۔

اسی سے ایک لفظ بنا ہے حجرہ۔ حجرہ اس کمرے کو کہتے ہیں جو گھر کے اندر سب سے زیادہ محفوظ اور ہر چہار جانب سے بند ہو۔ جہاں گھر کے قیمتی سامان محفوظ کیے جائیں، الحجرۃ من البیت معروفۃ لمنعہا المال۔

اسی طرح حجار گھر کی چہار دیواری کو کہتے ہیں، کیونکہ اس سے گھر کی حفاظت ہوتی ہے۔

اسی طرح حجرہ اونٹوں کی باڑھ کو بھی کہتے ہیں۔ جہاں وہ ہر طرف سے محفوظ ہوں اور کوئی دوسرا انھیں ہنکا کر نہ لے جا سکے۔

اسی طرح کسی لشکر کا جو میمنہ اور میسرہ ہوتا ہے، جو اصل لشکر کی حفاظت کرتا ہے۔ جو یمین و یسار سے لشکر کو قوت پہنچاتا اور کسی دشمن کو اس کے قریب آنے سے روکتا ہے، اس کو (حجرتا العسکر) کہتے ہیں۔

اسی طرح آنکھوں کا وہ مضبوط خول جو آنکھوں کی حفاظت کرتا ہے اس کو "محجر العین" کہتے ہیں۔

محجر اس فصیل کو بھی کہتے ہیں جو کسی شہر یا کسی ریاست کی حفاظت کے لیے بنائی جائے۔ یہیں سے محاجر اقیال الیمن کہتے ہیں ان علاقوں کو جو دور جاہلیت میں یمن کے امرا یا نوابوں نے اپنے لیے مجوز و محفوظ کر لیے تھے۔ جہاں کسی دوسرے

کے لیے پر مارنے کی گنجائش نہیں ہوتی تھی۔

اسی مناسبت سے قوم ثمود کے علاقہ کو حجر کہا گیا، کیونکہ اس قوم کی شان و شوکت اور عظمت و سطوت کا یہ عالم تھا کہ کوئی دوسری قوم ان کی طرف آنکھ نہیں اٹھا سکتی تھی۔ نہ ان کے علاقے میں قدم رکھ سکتی تھی۔

اسی طرح سونے اور چاندی کو عربی میں الحجران کہا جاتا ہے۔ اس میں یہی پہلو ملحوظ ہوتا ہے کہ زمانے کا جو بھی اتار چڑھاؤ ہو، ان دونوں دھاتوں کی قیمت اور مالیت ہمیشہ محفوظ رہتی ہے۔ ان کی اہمیت کبھی ختم نہیں ہوتی۔

یہ چند استعمالات ہیں جو توضیح مطلب کے لیے کافی ہیں۔

چنانچہ مشہور امام لغت ابوالحسن احمد بن فارس بن زکریا لکھتے ہیں:

الحجر معروف واحسب	حجر کے معنی معروف کے ہیں اور میرا خیال
ان الباب کلہ محمول	ہے کہ اس مادّے کے جتنے بھی مشتقات
علیہ وماخوذ منہ لشدّتہ	ہیں، وہ سب اسی لفظ سے نکلے ہیں،
وصلابتہ	اور ان سب میں شدت و صلابت کا
(معجم مقاییس اللغۃ)	مفہوم پایا جاتا ہے۔

ان تفصیلات کی روشنی میں عربی کا ایک ادنیٰ طالب علم بھی بآسانی یہ فیصلہ کر سکتا ہے کہ حجر یا حجارہ کے معنی پہاڑ اور چٹان کے ہوں گے یا ننھی منی کنکریوں اور پتھر کی بھربھریوں کو حجارہ کہیں گے۔

حقیقت یہ ہے کہ عربی زبان کے تمام ہی استعمالات خواہ وہ قرآن پاک سے تعلق رکھتے ہوں یا حدیث رسول سے، یا کلام عرب سے، وہ سب کے سب اس بات پر متفق ہیں کہ حجر اور حجارہ کے الفاظ پہاڑوں، چٹانوں اور بڑے بڑے پتھروں کے لیے ہی استعمال ہوتے ہیں۔ ان الفاظ سے کنکری اور ریت کا مفہوم لینے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

ہمیں اس بات سے انکار نہیں ہے کہ یہ دونوں الفاظ کبھی کسی بڑے پتھر کے ٹکڑوں یا حصوں کے لیے بھی استعمال ہو جاتے ہیں۔ مگر اس کی وجہ یہ نہیں ہوتی کہ اصلاً یہ الفاظ چھوٹے پتھر کا مفہوم اپنے اندر رکھتے ہیں، بلکہ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ کبھی کسی چیز کے جزء کے لیے بھی وہی لفظ استعمال کر دیا جاتا ہے جو اصلاً اس کے کل کے لیے

ہوتا ہے اموی دور کے مشہور شاعر فرزدق کا ایک شعر ہے ؎

وإذا ذكرت اباك او ايامه
اخزاك حيث تقبّل الاحجار

صاحب لسان العرب اس شعر کے بارے میں لکھتے ہیں :

فانه جعل كل ناحية منه	فرزدق نے اس شعر میں احجار سے
حجرا ، الاترى انك	حجر اسود کو مراد لیا ہے۔ اس نے حجر اسود کے
لومَسَسْتَ كل ناحية منه	ہر گوشے کو حجر قرار دیا ہے۔ تم خود سوچو، اگر
لجاز ان تقول مسست	تم حجر اسود کے کسی حصے کو بھی چھو لو تو کیا تم
الحجر ؟	یہ نہیں کہو گے کہ میں نے حجر اسود کو چھو لیا ؟

مختصر یہ کہ کبھی کسی چیز کے جزء کے لیے بھی اس لفظ کا استعمال ہو جاتا ہے جو اصلاً اس کے کُل کے لیے ہوتا ہے۔ لیکن وہ جزء بھی ایسا ہونا چاہیئے جو قابل لحاظ ہو۔

زید کا چہرہ یا اس کا سر یا اس کی پشت دیکھ کر تو کوئی کہہ سکتا ہے کہ میں نے زید کو دیکھا ہے۔ لیکن زید کا ناخن دیکھ کر کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ میں نے زید کو دیکھا ہے۔

اسی طرح حجر اور حجارہ کے الفاظ اصلاً پہاڑ اور چٹان کے معنی میں استعمال ہوتے ہیں لیکن مجازاً چٹان یا پہاڑ کے ٹکڑوں یا بڑے بڑے پتھروں کے لیے بھی استعمال کرتے ہیں لیکن اس سے آگے بڑھ کر یہ کہنا کہ کنکریوں اور پتھر کی چھڑیوں اور بجریوں کے لیے بھی یہ الفاظ استعمال ہوتے ہیں، یہ کسی طرح صحیح نہیں ہے۔

ایک اور افسوسناک غلطی

مضمون نگار نے اپنے مضمون میں علامہ فراہی کی ایک عبارت سے یہ نتیجہ اخذ کرنے کی کوشش کی ہے کہ علامہ فراہی بھی حجر اور حجارہ کے مفہوم میں چھوٹی چھوٹی کنکریوں کو داخل مانتے تھے۔ وہ عبارت اس طرح ہے :

وان فی ذلك لآية ظاهرة فانه	بلا شبہ اس میں زبردست نشانی ہے
تعالیٰ منع بلده الحرم واهل	اللہ تعالیٰ کی کہ اس نے اپنے محترم شہر اور
البلد بما صبّ على اعدائه	اس شہر کے لوگوں کی حفاظت فرمائی اس

من الحصباء والتراب وظہر	طور سے کہ اس نے اپنے دشمنوں پر دھول
جوار مکۃ من جیف الصرعی	اور کنکریوں کی بارش کی اور جھنڈ در جھنڈ
بما ارسل علیہم من طیر	گوشت خور چڑیاں بھیج کر جوار مکہ کو کشتوں
ابابیل تاکلہم (تفسیر سورۃ الفیل: ۲۸)	کی لاش سے پاک کر دیا۔

اس پر مضمون نگار نے یہ حاشیہ لگایا ہے:

"اس اقتباس میں مولانا فراہی نے حجارہ کی تشریح الحصباء والتراب سے کی ہے۔ حصباء چھوٹی کنکریوں کو کہتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا بھی حجارہ کو بڑے پتھروں کے لیے خاص نہیں مانتے۔"

یہاں ہم مضمون نگار سے یہ پوچھنا چاہیں گے کہ کس حجارہ کی تشریح علامہ فراہی نے الحصباء والتراب سے کی ہے؟

اس سورہ میں ایک ہی جگہ تو حجارہ کا لفظ استعمال ہوا ہے۔

"ترمیہم بحجارۃ من سجیل"

اور اس کا ترجمہ علامہ اس طرح فرماتے ہیں:

(تو پھینکتا تھا ان پر پتھر)

اور پھر اپنی تفسیر میں اس کی وضاحت اس طرح فرماتے ہیں:

"کانت قریش ترمیہم بحجارۃ	(یعنی قریش ان پر پتھراؤ کر کے انھیں
ینفحونہم بہا عن الکعبۃ	خانہ کعبہ سے دور بھگا رہے تھے۔ اللہ تعالیٰ
فجعلہا اللہ حجابا لما ارسل	نے اسی پردے میں ان پر آسمان سے
علی اصحاب الفیل من الحجارۃ من السماء"	پتھراؤ کر دیا۔

تو کیا علامہ فراہی کی اس عبارت کا مطلب یہی ہے کہ قریش ابرہہ اور اس کے لشکر پر دھول اور کنکریاں اڑا رہے تھے؟

علامہ فراہی نے جہاں حصباء اور تراب کا ذکر کیا ہے، وہ لفظ حجارہ کی شرح نہیں بلکہ حاصب کی تفسیر ہے۔

اصحاب الفیل پر، جیسا کہ ہم تفصیل سے بیان کر چکے ہیں، تیز و تند طوفانی ہوائیں بھی چلی ہیں، اور بڑے بڑے پتھروں کی بارش بھی ہوئی ہے۔

اَرْسَلَ عَلٰی کا مفہوم

ارسل علی کے سلسلے میں مضمون نگار رقم طراز ہیں :

"قرآن میں ارسل علی کے بیشتر مواقع استعمال میں عذاب کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ لیکن اس کا استعمال بعض دیگر معانی کے لیے بھی ہوا ہے۔ چنانچہ بعض مواقع پر وہ انعام کے معنی میں ہے۔ حضرت نوحؑ نے اپنی قوم کو توبہ واستغفار کی تلقین کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کے احسانات یوں یاد دلائے :

"یرسل السماء علیکم مدرارًا"

اسی طرح کی دو اور آیات : (ہود : ۵۲، اور انعام : ۶) کا حوالہ دینے کے بعد مزید فرماتے ہیں :

ان تینوں آیات میں اَرْسَلَ عَلٰی کا استعمال انعام کے معنی میں ہوا ہے۔ اسی طرح بعض دیگر آیات میں وہ غلبہ کے معنی میں آیا ہے :

فما ارسلناك علیهم حفیظًا (النساء : ۸۰)

وما ارسلناك علیهم وكیلا (الاسراء : ۵۴)

وهو القاهر فوق عباده ویرسل علیكم حفظة (انعام : ۶۱)

ألم ترأنا أرسلنا الشیطین علی الكافرین تؤزّهم أزًّا (مریم : ۸۳)

مضمون نگار نے یہاں (ارسل علی) کے تین معنی بتائے ہیں۔

پہلا معنی :

مضمون نگار کا کہنا ہے کہ قرآن پاک میں اَرْسَلَ بصلہ علی انعام کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے اور اس کے لیے انھوں نے تین مثالیں دی ہیں جو بالکل ایک ہی طرح کی ہیں :

یرسل السماء علیكم مدرارًا (سورۂ نوح : ۱۱)

یرسل السماء علیكم مدرارًا (سورۂ ہود : ۵۲)

ارسلنا السماء علیهم مدرارًا (انعام : ۶)

یہاں مضمون نگار کو غلط فہمی یہ ہوگئی ہے کہ (علیکم) یا (علیہم) میں جو علی ہے وہ یرسل یا ارسلنا کا صلہ ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ ان تینوں آیتوں میں حرف (علی) مدرارًا کا صلہ

ہے نہ کہ یرسل یا اُرسلنا کا۔

درّ یا اُدرّ کا صلہ علی معروف ہے

کہا جاتا ہے: ادردتُ علیہ الضرب یعنی میں نے مسلسل یا لگاتار اسے مارا۔ اسی طرح عربی ادب کا محاورہ ہے:

درّت الدنیا علی اھلھا یعنی دنیا نے اہلِ دنیا کو خوب سیراب کر دیا۔ (ملاحظہ ہو: اساس البلاغۃ، امام زمخشری، نیز المعجم الوسیط، مجمع اللغۃ العربیۃ۔ مادہ: درر)

یہی وجہ ہے کہ امام ابن جریرؒ (ارسلنا السماء علیہم مدرارًا) کی تفسیر اس طرح فرماتے ہیں:

درّت السماء علیہم بأمطارھا آسمان نے ان پر خوب خوب مینہ برسایا (تفسیر طبری سورۃ انعام)

دوسرا معنی:

مضمون نگار فرماتے ہیں:

اسی طرح بعض دیگر آیات میں وہ (یعنی اَرْسَلَ علی) غلبہ کے معنی میں آیا ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے چار مثالیں پیش کی ہیں۔

پہلی مثال ہے:

فما ارسلناک علیہم حفیظًا (النساء: ۸۰)

یہاں بھی مضمون نگار کو وہی دھوکا ہوا ہے، جو پچھلی مثالوں میں ہوا ہے یعنی انھوں نے علیہم میں علی کو ارسلنا کا صلہ سمجھ لیا ہے۔ حالانکہ وہ حفیظًا کا صلہ ہے۔

امام زمخشریؒ اس آیت کی تفسیر اس طرح فرماتے ہیں:

فما ارسلناک إلا نذیرًا لا حفیظًا	ہم نے تمہیں نہیں بھیجا ہے مگر نذیر بنا کر،
وسمینًا علیہم تحفظ علیہم اعمالہم	نہ کہ ان پر نگراں اور داروغہ بنا کر کہ تم ان کے
وتجازیہم علیہا وتعاقبہم، لقولہ	اعمال کا ریکارڈ رکھو پھر ان سے باز پرس
(وما أنت علیہم بوکیل)	کرو اور سزا دو۔

یہ بالکل اسی طرح کی بات ہے جس طرح کی بات دوسری جگہ یوں فرمائی گئی ہے۔

وما انت علیہم بوکیل تم ان کے نگراں اور ذمہ دار نہیں بنائے گئے ہو۔

آیت کی یہی تاویل صحیح اور دوسرے قرآنی استعمالات کے مطابق ہے چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

۱۔ وما جعلناك عليهم حفيظًا (الانعام : ۱۰۷)

۲۔ وما انا عليكم بحفيظ (الانعام : ۱۰۴)

۳۔ والذين اتخذوا من دون الله اولياء الله حفيظ عليهم (شوریٰ : ۶)

۴۔ ان ربي على كل شئ حفيظ (ہود : ۵۷)

اس دوسرے معنی کی تائید میں انھوں نے ایک اور مثال پیش کی ہے :

وما ارسلناك عليهم وكيلا (الاسراء : ۵۴)

یہاں بھی مضمون نگار کو وہی دھوکا ہوا ہے جو پچھلی مثالوں میں ہوا ہے۔ یعنی علیہم جو وکیلا کا متعلق ہے، اسے انھوں نے (ارسلنا) کا متعلق سمجھ لیا۔

حالانکہ جن آیات میں ارسلنا یا اس کا کوئی بھی مشتق نہیں استعمال ہوا ہے، وہاں بھی علی وکیل کے صلہ کے طور پر استعمال ہوا ہے۔ چند مثالیں اس کی بھی ملاحظہ ہوں۔

۱۔ وكذب به قومك وهو الحق، قل لست عليكم بوكيل (الانعام : ۶۶)

۲۔ خالق كل شئ فاعبدوه وهو على كل شئ وكيل (الانعام : ۱۰۲)

۳۔ ومن ضل فانما يضل عليها وما انا عليكم بوكيل (یونس : ۱۰۸)

۴۔ انما انت نذير والله على كل شئ وكيل (ہود : ۱۲)

تیسری مثال :

اسی دوسرے معنی کی تائید میں انھوں نے ایک تیسری مثال پیش کی ہے :

وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة (الانعام : ۶۱)

یہ تیسری مثال بھی پچھلی مثالوں کے ہی مانند بالکل بے محل ہے۔

یہاں بھی علیکم رسل کا متعلق نہیں، بلکہ (حفظۃ) کا متعلق ہے۔

چنانچہ امام ابن جریرؒ اس کی تفسیر اس طرح فرماتے ہیں :

حفظة يا ابن آدم، يحفظون	نگہبان اے ابن آدم! جو نگاہ رکھتے ہیں
عليك عملك ورزقك وأجلك	تیرے عمل پر، تیرے رزق پر، اور تیری مدت
إذا توفيت ذلك قبضت إلى	عمر پر۔ جب تو یہ چیزیں پوری کرے گا تو پکڑ
ربك (تفسیر طبری۔ سورہ انعام)	کے اپنے رب کے ہاں پہنچا دیا جائے گا)

اسی طرح شیخ ابوحیان اس آیت کی تفسیر ان الفاظ میں کرتے ہیں :

ای ویرسل حفظة علیکم ای اعمالکم کما قال وان علیکم لحافظین (تفسیر البحر المحیط۔ سورۂ انعام)

وہ بھیجتا ہے تم پر نگہبان۔ یعنی وہ رکارڈ رکھتے ہیں تمہارے اعمال کا، جیسا کہ دوسری جگہ فرمایا ہے: "وان علیکم لحافظین" یعنی مقرر ہیں تم پر نگہبان۔

دوسرے تمام قرآنی اور غیر قرآنی نظائر سے بھی اسی مفہوم کی تائید ہوتی ہے، جس کی تفصیل پہلی مثال کے ضمن میں گزر چکی ہے۔

اسی دوسرے معنی کی تائید میں مضمون نگار نے ایک چوتھی مثال بھی پیش کی ہے۔

"الم ترانا ارسلنا الشیاطین علی الکافرین تؤزّھم ازّاً"

اس مثال سے بھی مضمون نگار نے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ (اَرسَلَ عَلی) قرآن پاک میں غلبہ کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے جو صحیح نہیں ہے۔ اس لیے کہ (علی الکافرین) میں جو (علی) ہے، وہ (ارسلنا) کا صلہ نہیں، بلکہ فعل محذوف کا صلہ ہے۔ اور یہ عربی زبان کا معروف قاعدہ ہے کہ فعل حذف کر دیا جاتا ہے اور اس کا صلہ ذکر کر دیا جاتا ہے جو اس فعل محذوف کی نشاندہی کرتا اور اس کے معنی و مفہوم کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔

چنانچہ علامہ مہائمی اس آیت کی تفسیر اس طرح کرتے ہیں:

(الم ترانا ارسلنا الشیاطین) مسلّطین (علی الکافرین) (تبصیر الرحمان۔ سورہ مریم)

اس طرح آیت کا ترجمہ یوں ہوگا:

کیا تم نے دیکھا نہیں کہ ہم نے شیاطین کو چھوڑ رکھا ہے، اس حال میں کہ وہ مسلط ہیں کافروں پر۔

گویا (علی الکافرین) میں جو (علی) ہے وہ (ارسلنا) کا نہیں بلکہ (مسلّطین) کا صلہ ہے۔

ارسل علی عذاب کے مفہوم میں؟

اور بالکل یہی تاویل ہوگی ان تمام مواقع پر جہاں کچھ لوگوں کو غلطی سے یہ گمان ہو گیا کہ یہاں (ارسل علی) عذاب کے مفہوم میں ہے۔

اس لیے کہ خود لفظ اَرسَلَ کے اندر عذاب کا کوئی مفہوم نہیں پایا جاتا۔ جن مواقع پر بھی عذاب کا مفہوم پایا جاتا ہے، وہاں دراصل لفظ (تسلیط) مقدّر ہوتا ہے اور (ارسل)

کے ساتھ جو علی ہوتا ہے، وہ (ارسل) کا نہیں، بلکہ اسی فعل محذوف کا صلہ ہوتا ہے۔
مثال کے طور پر سورۂ فیل کی آیت ارسل علیہم طیرا ابابیل کی تاویل ہوگی:

ارسل الیہم طیرا ابابیل	اس نے ان کی طرف جھنڈ در جھنڈ
و سلّطہا علیہم	چڑیاں بھیجیں اور وہ چڑیاں ان پر مسلط کردیں۔

اسی طرح ایک دوسری آیت ہے:
انا ارسلنا علیہم ریحا صرصرا فی یوم نحس مستمرّ (سورۃ القمر: ۱۹)
اس آیت کی تاویل ہوگی:
انا ارسلنا الیہم ریحا صرصرا و سلّطناہا علیہم فی یوم نحس مستمرّ
اور آیت کا مفہوم اس طرح ہوگا:
ہم نے بھیجی ان کی طرف تیز و تند ہوا اور وہ ہوا مسلط کردی ان کے اوپر ایک ایسے منحوس دن میں، جس کی نحوست کبھی ختم ہونے والی نہ تھی۔
یہ دو مثالیں ہیں۔ انہی دونوں مثالوں پر بقیہ تمام جگہوں کو بھی قیاس کیا جاسکتا ہے۔
یہ قرآن پاک کا بہت ہی معروف اسلوب ہے۔ اس اسلوب کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ بظاہر دیکھنے میں تو ایک جملہ نظر آتا ہے، لیکن حقیقت میں وہ دو جملہ ہوتا ہے اور معنی کے لحاظ سے اس میں دو جملوں کا زور پایا جاتا ہے۔
اس طرح کلام میں ایجاز و اختصار کی بھی شان نمایاں ہوتی ہے اور اس کی بلاغت بھی دوآتشہ ہوجاتی ہے۔

ایک وضاحت

یہاں اس بات کی بھی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ جناب سلطان احمد اصلاحی نے اپنے پچھلے مضمون میں جو یہ بات لکھی تھی کہ:
ارسلنا علی کا استعمال بلا استثناء کتاب اللہ میں مختلف چیزوں کو سرکش اقوام و جماعات پر عذاب الٰہی کے طور پر بھیجنے کے لیے ہے۔"
تو اس بات سے ہمیں اتفاق نہ تھا لیکن اس وقت یہ طویل بحث چھیڑنے کا موقع نہ تھا۔ اسی سے جناب مضمون نگار کو یہ غلط فہمی ہوگئی کہ ہم نے ان کی اس بات سے اتفاق کیا تھا۔

معروضات

ڈاکٹر رضی الاسلام ندوی

"حجارۃ" اور "رسل" کے معانی کے سلسلہ میں میری بحث کا رد کرتے ہوئے مولانا سبحانی نے اپنی تحقیق کو مدلل کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس سلسلہ میں انتہائی اختصار کے ساتھ چند معروضات پیش خدمت ہیں۔

۱۔ مولانا نے اپنے مضمون شائع شدہ تحقیقات اسلامی جولائی ستمبر ۹۵ء میں دعویٰ کیا تھا کہ "حجارۃ" کا استعمال ہمیشہ بڑے بڑے پتھروں کے لیے ہوتا ہے جن کا کم سے کم حجم اونٹ کے سر کے برابر ہو۔ لیکن انھوں نے اپنی طویل بحث میں کہیں یہ واضح نہیں کیا ہے کہ یہ کم سے کم حجم (اونٹ کے سر کے برابر) انھوں نے کس بنیاد پر متعین کیا ہے؟

۲۔ میرا کہنا یہ نہیں ہے کہ حجارۃ سے مراد ہر جگہ "منی منی کنکریاں، پتھر کی بجریاں" ہیں۔ اس لیے آیت وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ (البقرہ-۷۴) کے ذیل میں مولانا کی طویل بحث بے موقع ہے۔ اسی طرح یہ کہنا بھی صحیح نہیں کہ میں نے استنجاء بالاحجار والی روایات کا سہارا یہ ثابت کرنے کے لیے لیا ہے کہ احجار پتھر کی بجریوں کے لیے استعمال ہوا ہے۔

۳۔ قوم لوط پر جو عذاب آیا اس کے لیے قرآن میں حجارۃ یا حاصب کے الفاظ آئے ہیں۔ پھر اگر حجارہ صرف چٹانوں، پتھر کی سلوں اور بڑے بڑے پتھروں ہی کے لیے آتا ہے تو کیا قوم لوط پر آنے والی زبردست طوفانی ہوا صرف چٹانوں کو اڑا کر لائی تھی؟ حدیث ماعز میں حجارہ کا لفظ ہے پھر کیا سنگ سار کرنے والوں نے صرف بڑے بڑے پتھر استعمال کیے تھے؟ استنجاء بالاحجار کی روایات کے بموجب کیا استنجاء کے لیے صرف بڑے بڑے (کم سے کم اونٹ کے سر کے برابر) پتھروں کا استعمال لازمی ہے؟ چھوٹے پتھروں سے استنجاء نہیں ہوگا کیونکہ انھیں حجارہ نہیں کہتے؟ حجارہ کو صرف بڑے پتھروں کے ساتھ خاص کرنے سے پیدا ہونے

والے درج بالا سوالات کا مولانا نے کوئی جواب نہیں دیا ہے۔

۴۔ مولانا نے حاصب کی جو لغوی تحقیق پیش کی ہے وہ بھی صحیح نہیں۔ حصب کے معنی اصلاً کنکری کے ہیں۔ محصّب اس وادی کا نام ہے جہاں رمی جمار کیا جاتا ہے۔ حدیث میں بھی مادہ ح ص ب سے جتنے الفاظ آئے ہیں سب میں کنکری کا مفہوم پایا جاتا ہے البتہ کبھی اس کا استعمال بڑے پتھروں کے لیے بھی ہوتا ہے۔

۵۔ لغت اور کلام عرب کی روشنی میں مولانا نے حجارہ کا جو مفہوم متعین کرنے کی کوشش کی ہے اس کا خلاصہ انہی کے الفاظ میں یہ ہے "حجر کے معنی ہیں چٹان.... جس طرح چٹان کے اندر شدت، صلابت، استحکام اور مضبوطی کا مفہوم پایا جاتا ہے اسی طرح اس کے تمام مشتقات میں بھی یہی مفہوم پایا جاتا ہے" اولاً یہ صحیح نہیں کہ تمام مشتقات میں شدت وصلابت کا مفہوم چٹان سے مشابہت کی بنا پر پایا جاتا ہے بلکہ صحیح بات یہ ہے کہ مادہ ح ج ر سے آنے والے تمام الفاظ میں یہ مفہوم پایا جاتا ہے اور ان میں سے ایک لفظ حجارہ بھی ہے جیسا کہ لسان العرب اور لغت کی دیگر کتب میں یہ تمام الفاظ مذکور ہیں ثانیاً مولانا کی پوری بحث میں حجم کا کوئی ذکر نہیں بلکہ شدت وصلابت ہی کا معنی موجود ہے۔

۶۔ مولانا کی یہ بات صحیح ہے کہ "کبھی کسی چیز کے جزء کے لیے بھی اس لفظ کا استعمال ہو جاتا ہے جو اصلاً اس کے کل کے لیے ہوتا ہے" مگر ان کا یہ اضافہ قابل قبول نہیں کہ "لیکن وہ جزء بھی ایسا ہونا چاہیے جو قابل لحاظ ہو" ہڈی چاہے بڑی سے بڑی ہو جیسے ران کی، یا چھوٹی سے چھوٹی ہو جیسے کان کی، ہڈی کہلاتی ہے۔ لوہے کا چھوٹے سے چھوٹا ٹکڑا لوہا کہلاتا ہے اسی طرح سونے، چاندی اور دیگر دھاتوں کا معاملہ ہے۔ حجر بھی ایک معدن ہے الحجر جوھر صلب معروف (راغب) اس لیے اس کا چھوٹے سے چھوٹا جزء بھی حجر کہلائے گا۔

۷۔ ارسل کے بعد آنے والے علی کے، ارسل سے متعلق ہونے کی تردید کرتے ہوئے مولانا نے اسے مابعد الفاظ مثلاً مدرار، حفیظ، وکیل کا صلہ قرار دیا ہے۔ اس سلسلہ میں عرض ہے کہ مدرار جب السماء کے ساتھ آتا ہے تو اس کا صلہ علی نہیں آتا۔ تاج العروس میں ہے: درّت السماء بالمطر اذا کثر مطرھا، فھی مدرار بالکسر ای تدرّ بالمطر۔

۸۔ آیت انا ارسلنا الشیاطین علی الکافرین (مریم-۸۳) میں علی کو مولانا نے ارسلنا سے متعلق ماننے کے بجائے ایک لفظ مسلّطین کو محذوف مان کر اس کا صلہ قرار دیا ہے۔ ماہرین لغت کی تصریحات اس کے خلاف ہیں۔ ان کے مطابق محذوف ماننے کی ضرورت نہیں بلکہ خود لفظ ارسال کے ایک معنی تسلیط کے بھی ہیں۔ القاموس المحیط میں ہے الارسال التسلیط۔ زبیدی نے مثال میں یہی آیت پیش کی ہے۔

اس موضوع پر اب تک کافی سیر حاصل بحث ہو چکی ہے۔ ہمارے ہوش مند قارئین اس نتیجہ پر بآسانی پہنچ سکتے ہیں کہ ان تحریروں میں صاحبان تحریر (مولانا محمد رضی الاسلام ندوی اور مولانا محمد عنایت اللہ اسد سبحانی) کا کون سا موقف مضبوط ہے اور کون سی بحث کم زور۔ اس لیے اب اس بحث کا سلسلہ موقوف کیا جاتا ہے۔ (ادارہ)

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی کی نئی پیش کش

قرآن اہلِ کتاب اور مسلمان

از

ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی

قرآن کریم میں اہلِ کتاب (یہود و نصاریٰ) کے حالات پر بہت تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ ان پر اللہ تعالیٰ کے انعامات و احسانات، ان کی بداعتقادیوں اور بداعمالیوں کی تفصیلات اور ان کے نتیجے میں اللہ تعالیٰ کی جانب سے دی جانے والی سزاؤں اور تنبیہوں کا تذکرہ کیا گیا ہے۔

اہل کتاب کے اس مفصل تذکرہ کا کیا مقصد ہے؟ اس میں مسلمانوں کے لیے عبرت و نصیحت کے کون سے پہلو ہیں؟ اس کتاب میں انہی اہم موضوعات سے بحث کی گئی ہے۔

کتاب پر سکریٹری ادارہ مولانا سید جلال الدین عمری کا مبسوط اور وقیع مقدمہ بھی ہے۔

عمدہ کاغذ، دیدہ زیب سرورق، آفسٹ کی حسین طباعت۔ صفحات: ۲۹۶، قیمت: ۷۰ روپے

ملنے کے پتے: (۱) مکتبہ تحقیق وتصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ-۱

(۲) مرکزی مکتبہ اسلامی۔ ۱۳۵۳۔ چتلی قبر۔ دہلی-۶

تعارف وتبصرہ

السنن الالٰہیہ فی الامم والجماعات والافراد فی الشریعۃ الاسلامیۃ

مولف: ڈاکٹر عبدالکریم زیدان ناشر۔موسسۃ الرسالہ، بیروت

مصنف کتاب ڈاکٹر عبدالکریم زیدان کا شمار دورِ حاضر کے عظیم اسلامی مفکرین داعیان وفقہا میں ہوتا ہے۔ آپ کا تعلق عراق سے ہے اور عرصہ تک بغداد یونیورسٹی کے قانون شریعت واسلامک اسٹڈیز کے شعبہ سے وابستہ رہے ہیں۔ گذشتہ نصف صدی میں آپ کے ہاتھوں اسلام کی علمبردار طوفانوں اور مصیبتوں کا مقابلہ کرنے والی ایک ایسی نسل تیار ہوئی ہے جس پر اسلامی تحریکات بجا طور پر فخر کرسکتی ہیں۔ آپ نے عراق کے جن مایوس کن اور ابتلاء وامتحان سے پر حالات میں دعوت دین کی شمع جلائے رکھی ہے اسے بھلایا نہیں جاسکتا۔ آپ نے زندگی کا طویل عرصہ ناموافق حالات میں گزارا ہے، چونکہ آپ کی شخصیت علم، تفقہ اور تجربات کی جامع ہے لہٰذا آپ کی کتابوں میں یہ خوبیاں بدرجۂ اتم پائی جاتی ہیں۔ آپ کی کتابوں میں 'اصول الدعوۃ' موجودہ دور کی دعوت دین کی موضوع پر لکھی گئی کتابوں میں اہم ترین کتاب ہے۔ یہ کتاب اس میدان میں کام کرنے والوں کے لیے رہنما کتاب کی حیثیت رکھتی ہے۔

زیر تبصرہ کتاب بھی اپنے موضوع پر اہم ہے۔ ایک لحاظ سے یہ اصول الدعوۃ کا تکملہ ہے۔ اس میں مصنف نے اپنی طویل علمی ودعوتی زندگی کا نچوڑ پیش کیا ہے اور بالواسطہ طور پر اس صدی میں اٹھنے والی اسلامی تحریکات کا جائزہ بھی لیا ہے اور ان قوانین قدرت کو تفصیل سے بیان کیا ہے جن کی پیروی نہ کرنے کی وجہ سے اسلامی تحریکات کو شدید صدمے اٹھانے پڑتے ہیں اور ان کی پیش قدمی جاری نہیں رہ سکی ہے۔ مصنف نے براہِ راست کسی کو اپنی تنقید کا نشانہ نہیں بنایا ہے۔

اس کتاب کی جملہ سترہ فصلیں ہیں۔ ہر فصل اللہ تعالیٰ کے ایک قانون کے لیے مختص ہے۔ یوں تو کتاب کے سبھی ابواب اہمیت کے حامل ہیں۔ لیکن داعیان اسلام اور اسلامی جماعتوں پر فتنہ وابتلاء کے دور اور اس سے متعلق سنتِ الٰہی کا باب نمبر ۴ موتیوں سے تولنے کے قابل ہے۔

اردو داں طبقہ کے لیے ان دونوں ہی کتابوں کا ترجمہ ہونا چاہیے (مولانا عبدالمتین منیری)