ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ



پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ
۲۰۲۰۰۱

ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

اکتوبر ـــــــــ دسمبر ۱۹۹۸ء

ایڈیٹر:

سید جلال الدین عمری

پانے والی کوٹھی دودھ پور علی گڑھ

۲۰۲۰۰۱

Islamic Book Centre
Jamia Complex N R Road,
BANGALORE 560 002.

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۱۷ شمارہ ۴

اکتوبر ـــــــ دسمبر ۱۹۹۸ء

جمادی الآخر ـــــــ شعبان المعظم ۱۴۱۹ھ

زرتعاون

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

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

فہرست مضامین

حرفِ آغاز

مکی دور میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوتی حکمتِ عملی (۲) — سید جلال الدین عمری — ۵

قرآن وحدیث

طاقت کے توازن کا قرآنی اصول (۲) (سورہ انفال کی ۶۰ آیات کی روشنی میں) — پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی — ۲۱

تحقیق وتنقید

اردو زبان میں تاریخ نگاری کی ابتدا (رستم علی بجنوری کی تالیف قصہ واحوال روہیلہ کا تجزیہ) — پروفیسر اقتدار حسین صدیقی — ۴۶

بحث ونظر

فن تنقید میں رسول عربیؐ کے رہنما اصول — مولانا سرور عالم ندوی — ۶۵

سیر وسوانح

مسلم اسپین کے بعض نامور فقہاء — ڈاکٹر محمد احمد فلاحی — ۷۸

ترجمہ وتلخیص

محدثین کے نزدیک علم الاسناد کی اہمیت — ڈاکٹر عبدالرؤف ظفر — ۹۳
ترجمہ: ڈاکٹر رضی الاسلام ندوی

عالم اسلام میں مغربی قوانین کی یلغار اور فقہ اسلامی کے احیاء کی ضرورت (۲) — محمد حبیب بلخوجہ — ۱۰۲
ترجمہ: ڈاکٹر مسعود الرحمٰن خاں ندوی

تعارف وتبصرہ

عکس رموزِ بے خودی — ڈاکٹر منور حسین فلاحی — ۱۱۴

فہرست مضامین ومضمون نگاران تحقیقات اسلامی ۱۹۹۸ء — ۱۱۷

اس شمارہ کے لکھنے والے

۱۔ پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی
ڈائرکٹر ادارۂ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۲۔ پروفیسر اقتدار حسین صدیقی
سابق صدر شعبۂ تاریخ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۳۔ مولانا سرور عالم ندوی
شعبۂ عربی، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۴۔ ڈاکٹر محمد احمد فلاحی
ریسرچ ایسوسی ایٹ شعبۂ عربی، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۵۔ ڈاکٹر عبدالرؤف ظفر
شعبۂ دراساتِ اسلامیہ، جامعہ اسلامیہ بہاول پور پاکستان

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

۷۔ ڈاکٹر مسعود الرحمٰن خاں ندوی
پروفیسر وسابق صدر شعبۂ دراسات ایشیائے غربی مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

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

خوش نویس:
ابن سیف

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حرفِ آغاز

مکّی دور میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوتی حکمتِ عملی

(۲)

سید جلال الدین عمری

علی الاعلان انذار کا حکم

تین سال خاموش دعوت و تبلیغ کا عمل جاری رہا، اس کے بعد حکم ہوا۔

فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَ	جو آپ کو حکم دیا جا رہا ہے اسے
أَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ۝	کھول کھول کر بیان کر دو اور مشرکین
(الحجر: ۹۴)	سے رخ پھیر لو۔ (ان کی پروانہ کرو)[1]

'فاصدع' کا لفظ صدع سے نکلا ہے، اس کے معنی ہیں اپنی بات پورے زور اور دلائل کے ساتھ اس طرح پیش کرنا کہ حق و باطل میں کوئی اشتباہ باقی نہ رہے اور وہ سپیدۂ صبح کی طرح نکھر کر سامنے آجائے[2] 'بِمَا تُؤْمَرُ' کے معنی ہیں جو ہدایات آپ کو دی جا رہی ہیں وہ پوری کی پوری اور بے کم و کاست پیش فرمائیں، امام رازی اور قاضی بیضاوی نے اس مفہوم کو ان الفاظ میں ظاہر کیا ہے بما تؤمر به من

---

[1] ابن سعد، الطبقات الکبریٰ: ۱/۱۹۹۔ طبع بیروت۔ ابن ہشام، سیرۃ النبی: ۱/۹۹

[2] امام رازی فرماتے ہیں 'فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ' ای فرق بین الحق والباطل وقال الزجاج فاصدع اظهر بما تؤمر به يقال صدع بالحجة اذا تكلم بها جهارا۔ رازی، التفسیر الکبیر جلد ۱۰ جزء ۱۱ ص ۱۷۵۔ دار الکتب العلمیہ بیروت ۱۹۹۰ء یہی تشریح قاضی بیضاوی نے بھی کی ہے۔ انوار التنزیل: ۱/۵۳۶۔ دار الکتب العلمیہ بیروت ۱۹۸۸ء۔

الشرائع (جن احکام وشرائع کا آپ کو حکم دیا جا رہا ہے)[1]

اس کا ایک مفہوم یہ بھی ہوسکتا ہے کہ دعوت وتبلیغ کا جو حکم دیا جارہا ہے، اس پر علی الاعلان عمل کیجئے یہ وقت کے غلط افکار وخیالات کے خلاف پوری قوت سے آواز اٹھانے کا حکم تھا۔ یہ اس بات کی تعلیم تھی کہ جو اوہام وخرافات چاروں طرف پھیلے ہوئے ہیں ان کی جگہ صحیح عقائد ونظریات پیش کیے جائیں، شرک وبت پرستی کی جگہ توحید اور خدا کی بندگی کا درس دیا جائے، بداخلاقی اور بے حیائی کی جگہ اخلاق اور تہذیب کی تعلیم دی جائے، خدا سے بغاوت اور نافرمانی کی جگہ اس کی اطاعت وفرمانبرداری کی دعوت دی جائے۔

"فاصدع بما تومر" کے الفاظ میں عموم پایا جاتا ہے۔ اس میں یہ بات پوشیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ دین اب کسی محدود دائرہ میں نہیں رہے گا، اسے پوری قوم تک بلکہ تمام انسانوں تک پہونچنا ہے۔ وہ کسی خطۂ زمین تک محدود ومحصور نہ ہوگا، بلکہ مشرق سے مغرب اور شمال سے جنوب تک پوری دنیا اس کی مخاطب ہوگی، اور اس کی دعوت سب کے لیے ہوگی۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں:۔

إنه أمر من الله تعالىٰ	یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اپنے
ذكره نبيّه صلى الله عليه وسلم	پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کو اس بات کا
بتبليغ رسالته قومه وجميع من	حکم ہے کہ اس کا پیغام اپنی قوم اور تمام
أرسل اليه[2]	انسانوں تک پہونچائیں۔

علامہ قرطبی نے اس کی تشریح ان الفاظ میں کی ہے:

فاصدع بما تومر أى بلّغ رسالة	کھول کر کہئے جس کا آپ کو حکم دیا گیا
الله جميع الخلق لتقوم الحجة	ہے۔ یعنی اللہ کا پیغام تمام انسانوں
عليهم فقد أمرك الله	تک پہنچایئے تاکہ ان پر حجت قائم ہوجائے
بذٰلك[3]	اللہ نے اس کا آپ کو حکم دیا ہے۔

---

[1] حوالہ سابق [2] ابن جریر طبری، جامع البیان فی تفسیر القرآن جزء ۱۴ ص ۴۶ طبع بیروت ۱۹۷۸ء

[3] قرطبی، الجامع لاحکام القرآن ج ۱۰/۱۴

دعوت وتبلیغ کے اس حکم کے ساتھ مشرکین سے اعراض کی ہدایت کی گئی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ دعوت کے اس کام میں مشرکین کی طرف سے رکاوٹیں سامنے آئیں گی، طنز وتعریض اور تضحیک ہوگی، مذاق اڑایا جائے گا، بدگوئی کی جائے گی، ستایا جائے گا، تمہاری راہ میں کانٹے بچھائے جائیں گے اور تمہیں بڑے سے بڑا لالچ دے کر بھی اس سے باز رکھنے کی کوشش ہوگی۔ ان سب سے صرف نظر کرکے اپنا فرض ادا کرتے رہو۔ ان میں سے کوئی چیز تمہارے لیے سدِ راہ نہ بننے پائے۔[1]

اس ہدایت کے بعد ارشاد ہے:۔

اِنَّا كَفَيْنٰكَ الْمُسْتَهْزِءِيْنَ ۝	ہم ان مذاق اڑانے والوں کے لیے
الَّذِيْنَ يَجْعَلُوْنَ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا	کافی ہیں۔ جو اللہ کے ساتھ دوسروں کو
اٰخَرَ ۚ فَسَوْفَ يَعْلَمُوْنَ ۝	بھی خدا بناتے ہیں۔ بہت جلد انھیں
(الحجر: ۹۵-۹۶)	معلوم ہو جائے گا۔

مطلب یہ ہے کہ کسی کا ڈر اور خوف، کسی کی دھمکی اور سختی، کوئی بڑی سے بڑی پیشکش اور لالچ تمہاری سعی وجہد کو مضمحل نہ کرے، تم بے خطر اور بغیر کسی جھجک کے صاف صاف الفاظ میں خدا کا پیغام سنا دو اور کسی خطرہ کی پروا نہ کرو، اس لیے کہ جس خدا نے تمہیں اس کام پر مامور کیا ہے وہ تمہاری حفاظت بھی فرمائے گا۔ اگر تمہارے مخالف طاقتور ہیں تو تمہارا خدا ان سے زیادہ قوت وطاقت کا مالک ہے۔ وہ ان کے شر سے تمہیں بچا سکتا ہے اور یقیناً بچائے گا۔ یہ لوگ بہت جلد اسے اپنی آنکھوں سے دیکھ لیں گے۔

ان آیات کے نزول کے بعد کھل کر دعوت وتبلیغ کا کام شروع ہوگیا۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں:

---

[1] بعض لوگ اعراض یا اس کے ہم معنی آیات کے ذیل میں کہتے ہیں کہ جہاد کا حکم آنے کے بعد یہ ہدایات منسوخ ہوگئیں۔ حالانکہ اعراض اور جہاد دونوں کا موقع ومحل ایک دوسرے سے الگ ہے۔ اس لیے نسخ کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ امام رازی فرماتے ہیں۔ قال بعضهم هٰذا منسوخ بآية القتال وهو ضعيف لان معنى هٰذا الاعراض ترك المبالاة بهم فلا يكون منسوخا۔ تفسیر کبیر جلد ۱۔ اجزء ۱۹ ص ۱۷۰ (بعض لوگوں نے اسے آیت قتال سے منسوخ کہا ہے۔ لیکن یہ ایک کم زور قول ہے۔ اس لیے کہ اس اعراض کے معنی یہ ہیں کہ ان کی پروا نہ کی جائے اور اپنا کام جاری رکھا جائے۔ یہ چیز منسوخ نہیں ہے)

ما زال النبی صلی اللہ علیہ وسلم مستخفیا حتی نزلت فاصدع بما تؤمر، فخرج هو و اصحابه[1]

نبی صلی اللہ علیہ وسلم خفیہ دعوت دے رہے تھے یہاں تک کہ 'فاصدع بما تؤمر' کا حکم نازل ہوا۔ اس کے بعد آپ اور آپ کے صحابہ باہر نکل آئے (علی الاعلان تبلیغ شروع کر دی۔)

اہلِ عرب خدائی تعلیمات سے بے خبر تھے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس قوم میں مبعوث ہوئے اور جو آپ کے اولین مخاطب تھے، گو اس کا حضرت ابراہیمؑ اور حضرت اسماعیلؑ سے نسلی تعلق تھا لیکن وہ اپنے ان بزرگوں کی تعلیمات اور ان کے لائے ہوئے دین کو فراموش کر چکی تھی، وہ ان کی صحیح تاریخ اور خدمات سے بھی بے خبر تھی۔ ان بزرگوں کے تقریباً ڈھائی ہزار سال بعد اس قوم تک آپ کو خدا کا دین پہنچانے کا حکم دیا گیا۔ قرآن مجید نے بار بار کہا ہے کہ آپ کو ایک ایسی قوم کے درمیان دعوت و تبلیغ کے لیے کھڑا کیا گیا ہے جس کے پاس نہ تو کوئی آسمانی کتاب ہے اور نہ آپ کے آنے سے پہلے اس کو اللہ کے عذاب سے ڈرانے کے لیے کوئی رسول آیا۔[2]

اہلِ خاندان کو انذار

آپ کا خاندان اور قبیلہ جس میں آپ پیدا ہوئے، آپ کی قوم ہی کا ایک جزء تھا۔ اس کے عقائد اور اعمال اس سے الگ نہیں تھے۔ وہ بھی انہی خرابیوں کا شکار تھا جس کا شکار پوری قوم تھی اور وہ بھی اسی غفلت میں پڑا ہوا تھا جو غفلت پوری قوم پر چھائی ہوئی تھی، اللہ تعالیٰ نے اس کی اصلاح اور ہدایت کا بطورِ خاص آپ

---

[1] ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم ج ۲ ص ۶۱۵ طبع بیروت ۱۹۹۲ء۔ ابن جریر میں یہ قول حضرت عبداللہ بن مسعود کے صاحبزادے ابوعبیدہ کی طرف منسوب ہے۔ تفسیر ج ۱۴ ص ۱۴۸۔

[2] ملاحظہ ہو السبا: ۴۴۔ یٰسین: ۶، السجدہ: ۳۔

کو حکم دیا۔ ارشاد ہے۔

وَاَنْذِرْ عَشِيْرَتَكَ الْاَقْرَبِيْنَ ۝ وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ ۝ فَاِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ اِنِّيْ بَرِيْٓءٌ مِّمَّا تَعْمَلُوْنَ ۝ (الشعراء: ۲۱۴-۲۱۶)	اور (اے نبی!) تم اللہ کے ساتھ کسی دوسرے معبود کو نہ پکارو ورنہ تم بھی عذاب پانے والوں میں شامل ہو جاؤ گے اور اپنے قریب ترین رشتہ داروں کو ڈراؤ اور اپنے بازو ان ایمان والوں کے لیے جھکا دو جو تمہاری اتباع کریں پھر اگر وہ تمہاری نافرمانی کریں تو کہہ دو کہ تم جو کچھ کر رہے ہو اس سے میں بری ہوں۔

ان آیات میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو توحید پر قائم رہنے اور شرک سے اجتناب کی ہدایت ہے۔ اس کے فوراً بعد اپنے خاندان کو توحید کی طرف بلانے اور شرک کے انجام بد سے ڈرانے کا حکم دیا گیا ہے، اس کے نتیجہ میں جو لوگ ایمان لائیں، فرمایا کہ ان کے ساتھ بہت ہی نرمی، شفقت اور ملاطفت کا رویہ اختیار کیجئے اور جو لوگ اپنے کفر پر جمے رہیں، خواہ آپ کے خاندان کے ہوں یا خاندان سے باہر کے، ان کے غلط عقائد اور غلط اعمال سے بالکل کنارہ کش رہیے۔ آپ کی کسی بات سے، کسی اقدام سے اور کسی روش سے اس کا ہرگز اظہار نہ ہونے پائے کہ آپ بھی ان کی روش حیات کا ساتھ دے رہے ہیں۔ ان سے آپ کا کوئی فکری اور عملی اختلاف نہیں ہے، وہ اور آپ ایک ہی ہیں۔

خاندان اور قبیلہ کے درمیان 'انذار' کا مطلب یہ نہیں ہے کہ آپ کی دعوت کا مقصد محدود تھا اور آپ خاندان اور قبیلہ کی اصلاح کے لیے مبعوث ہوئے تھے۔ آپ کی بعثت عام تھی اور خاندان سے خطاب اس کا ابتدائی اور ضروری قدم تھا۔ علامہ ابن کثیر فرماتے ہیں۔

هذه النذارة الخاصة لاتنافي العامة بل هي فرض من اجزائها[1]	یہ انذار خاص انذار عام کے منافی نہیں ہے بلکہ یہ اس کے اجزاء میں سے ایک فرض جزء ہے۔

[1] ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم ج ۲ ص ۳۸۵

خاندانِ رسولؐ کی اہمیت کے بعض پہلو

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خاندان کو خطاب کے اس حکم کے پیچھے بہت سے اسباب تھے۔

۱۔ ہر شخص کا اپنے خاندان پر حق زیادہ ہوتا ہے، دوسروں کے مقابلہ میں وہ اس کا زیادہ مستحق ہوتا ہے کہ اس تک اللہ کا دین پہنچایا جائے۔ اگر یہ کام دوسروں میں ہو اور اپنے خاندان ہی میں نہ ہو تو یہ ان کی بہت بڑی حق تلفی ہوگی۔

۲۔ اس سے یہ ظاہر ہوگا کہ آپ خدا ترسی، شرک سے بیزاری اور نیکی اور تقویٰ کی جو تبلیغ دوسروں پر کر رہے ہیں اپنے خاندان کو اس کا اولین مخاطب سمجھتے ہیں اور آپ کے نزدیک ساری دنیا کی نجات جس ایمان و عمل سے وابستہ ہے اسی سے اپنے خاندان کی نجات بھی جڑی ہوئی ہے، اس سے کسی کو یہ کہنے کا موقع نہیں ملے گا کہ اگر یہ دین حق ہے تو پہلے آپ اپنے خاندان والوں کو اس کی دعوت کیوں نہیں دیتے۔[1]

۳۔ آپ کا خاندان آپ کو پیکرِ اخلاق سمجھتا تھا۔ آپ کی سیرت و کردار کی عظمت کا معترف تھا، آپ کی مدح و ثنا کرتا تھا، اس کے بہت سے افراد آپ کی تعلیمات کو بھی بڑی حد تک صحیح سمجھتے تھے لیکن اس کے باوجود اسے پوری طرح قبول کرنے اور اپنی زندگی میں اسے شامل کرنے کے لیے تیار نہیں تھے۔ ان کو بتانے کی ضرورت تھی کہ آپ خدا کے جس عذاب سے ڈرا رہے ہیں وہ آپ کی تعریف و توصیف سے ٹل نہیں جائے گا بلکہ اس کے لیے ضروری ہے کہ ہر شخص ایمان و عمل کا سرمایہ ساتھ رکھے اور صحیح معنی میں خدا کا اطاعت گزار بن جائے۔

---

[1] امام رازی ان آیات کے ذیل میں فرماتے ہیں۔ بدأ بالرسول فوعده إن دعامع الله إلهًا أخرتم أمره بدعوة الاقرب فالاقرب وذالك لانه اذا اشتد دعلى نفسه أولا ثم الاقرب فالاقرب ثانيا لم يكن لأحد فيه الطعن البتة وكان قوله انفع وكلامه انجع۔ التفسیر الکبیر ج ۱۲ جزء ۲۴ ص ۱۱ (آغاز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا۔ آپ کو وعید سنائی اگر آپ اللہ کے ساتھ کسی دوسرے معبود کو پکاریں پھر الاقرب فالاقرب کے اصول پر ایک ترتیب کے ساتھ دعوت کا حکم دیا۔ اس طرح اگر آپ (دین کے معاملہ میں) پہلے اپنے ساتھ سختی کریں پھر جو سب سے قریب ہو اس کے ساتھ یہ رویہ اختیار کریں اور یہ سلسلہ ایک ترتیب کے ساتھ جاری ہو تو کسی کو اعتراض کا موقع نہ ہوگا اور آپ کی بات زیادہ نافع اور زیادہ موثر ثابت ہوگی۔)

۴۔ آپؐ کے خاندان کی سیاسی و سماجی حیثیت بہت اونچی تھی۔ اس کو صرف قریش ہی کے اندر نہیں بلکہ سارے عرب میں برتری اور عزت کا مقام حاصل تھا، اس لیے دعوتِ دین کا یہ عین تقاضا تھا کہ اس کی طرف خصوصی توجہ کی جائے تاکہ وہ دوسروں کی اصلاح کا ذریعہ بن جائیں۔

ان کے علاوہ اور بھی اسباب ہو سکتے ہیں جن کی بنا پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خاندان سے خطاب کا خاص طور پر حکم دیا گیا۔ اس سے ضمناً خاندان کے درمیان دعوت و تبلیغ اور اس کی اصلاح و تربیت کی اہمیت بھی واضح ہوتی ہے۔

انذار کے لیے مروّجہ طریقے اختیار کیے گئے

قرآن مجید کے اس حکم پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس طرح عمل فرمایا حدیث کی کتابوں میں اس کی تفصیل موجود ہے۔ بخاری اور مسلم نے حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ سے اس سلسلہ کی کئی ایک روایات نقل کی ہیں۔ یہاں ان سب کو پیش نظر رکھ کر اس کی کسی قدر تفصیل پیش کی جا رہی ہے۔

اہل مکہ کا دستور تھا کہ جب کسی شخص کو کوئی مشترک خطرہ محسوس ہوتا تو وہ کسی بلند مقام پر کھڑا ہو کر اس کا زور سے اعلان کرتا، تاکہ سب لوگوں کو اس کی اطلاع ہو جائے۔ ان آیات کے نزول کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی یہ طریقہ اختیار فرمایا۔ آپ صفا کی پہاڑی پر چڑھ گئے اور قریش کی ایک ایک شاخ کا نام لے کر آواز دی۔ اس پر سب لوگ دوڑ پڑے۔ اگر کوئی شخص وہاں پہونچنے کے موقف میں نہیں تھا تو اس نے اپنی طرف سے کسی نمائندہ کو بھیجا۔ جب سب جمع ہو گئے تو آپ نے فرمایا میں اس پہاڑ کے دونوں طرف دیکھ رہا ہوں۔ اگر میں یہ کہوں کہ پہاڑ کے اس طرف وادی میں حملہ کے لیے ایک فوج تیار کھڑی ہے تو کیا آپ لوگ میری اس بات کو مان لیں گے؟ سب نے بیک زبان کہا، ہاں! ضرور مانیں گے، اس لیے کہ آپ کو ہم نے ہمیشہ سچا پایا ہے۔ آپ نے فرمایا اگر آپ لوگ مجھے سچا مانتے ہیں اور میرے بارے میں کبھی آپ لوگوں کو جھوٹ کا تجربہ نہیں ہوا ہے تو میں اس وقت خدا کے عذاب سے تمہیں ڈراتا ہوں (جسے میں دیکھ رہا ہوں اور جو کسی بھی وقت نازل ہو سکتا ہے) میری

مثال اس شخص کی سی ہے جو اپنی قوم کو دشمن سے باخبر کرے اور جسے یہ خدشہ ہو کہ اس کے اطلاع دینے سے پہلے اس کا پورا خاندان اور قبیلہ تباہ نہ ہو جائے [۱]

بخاری اور مسلم کی بعض اور روایات میں ہے کہ جب یہ آیات نازل ہوئیں تو آپ نے قریش کو جمع کیا اور ان سے خطاب کیا۔ خطاب عام بھی تھا اور خاص بھی۔ آپ نے قریش کی ایک ایک شاخ کو مخاطب فرمایا۔ اے بنو کعب بن لوی! اپنے آپ کو جہنم کی آگ سے بچاؤ، اے بنو مرہ بن کعب! اپنے آپ کو آگ سے بچاؤ۔ اے بنو عبد شمس! اپنے آپ کو آگ سے بچاؤ، اے بنو عبد مناف! اپنے آپ کو آگ سے بچاؤ، اے بنو ہاشم! اپنے آپ کو آگ سے بچاؤ، اے بنو عبد المطلب! اپنے آپ کو آگ سے بچاؤ، اس لیے کہ میں اللہ تعالیٰ کے ہاں آپ لوگوں کے کچھ بھی کام نہیں آسکتا۔ اے عباس بن عبد المطلب! آپ بھی اپنے آپ کو جہنم کی آگ سے بچائیے۔ اے رسول خدا کی پھوپھی صفیہ! آپ بھی اپنے آپ کو آگ سے بچائیے۔ اے محمدؐ کی بیٹی فاطمہ! تم بھی اپنے آپ کو آگ سے بچاؤ۔ اگر میرے پاس کچھ مال ہے تو تم اس میں سے جو چاہو لے لو لیکن قیامت کے دن میں تمہارے کچھ کام نہیں آسکتا۔ البتہ جو قرابت داری ہے اس کا حق ادا کرنے کی کوشش کروں گا [۲]

یہ سن کر ابولہب ہاتھ جھاڑتے ہوئے اٹھا اور کہا تمہارا سارا دن برباد ہو، کیا تم نے اسی لیے ہم سب کو جمع کیا تھا۔ سورۂ لہب اسی کے جواب میں نازل ہوئی [۳]

---

[۱] بخاری، کتاب التفسیر، سورۃ الشعراء، باب وانذر عشیرتک الاقربین۔ مسلم، کتاب الایمان، باب قولہ وانذر عشیرتک الاقربین۔

[۲] مسلم کے الفاظ ہیں: فانی لا املک لکم من اللہ شیئاً غیر ان لکم رحماً سابلّہا ببلالہا۔ اس کے حوالہ سے علامہ قرطبی کہتے ہیں فی ھذا الحدیث والآیۃ دلیل علی ان القرب فی الانساب لاینفع مع البعد فی الاسباب ودلیل علی جواز صلۃ المومن الکافر وارشادہ ونصیحتہ۔ الجامع لاحکام القرآن: ۱۳/۹۲ (اس آیت اور حدیث میں اس بات کی دلیل ہے کہ حسب ونسب کے لحاظ سے کسی پیغمبر یا بزرگ سے قرب ہونا نفع نہ دے گا اگر وہ اسباب وعوامل ہی نہ ہوں جو نفع پہونچاتے ہیں۔ اس میں اس بات کی بھی دلیل ہے کہ مومن کے لیے کافر کے ساتھ صلہ رحمی جائز ہے۔ اسے راہ ہدایت دکھانا اور نصیحت کرنا صحیح ہے) [۳] بخاری، کتاب التفسیر، سورۃ الشعراء، باب وانذر عشیرتک الاقربین۔ مسلم کی روایات میں زیادہ تفصیل ہے۔ کتاب الایمان باب قولہ وانذر عشیرتک الاقربین۔

بعض تفسیر کی کتابوں میں یہاں تک ملتا ہے کہ اس نے اس وقت ایک پتھر پھینک مارا جس کی وجہ سے قدم مبارک زخمی ہوگیا [1]

طبرانی کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خاندانِ بنو ہاشم کے مردوں اور عورتوں کو نیز اپنی ازواج کو جمع کیا اور فرمایا :

اشتروا انفسکم من النار	اپنے آپ کو جہنم کی آگ سے نکالو اور
واسعوا فی فکاک رقابکم	اپنی جان بچانے کی کوشش کرو۔

پھر آپ نے حضرت عائشہؓ، حضرت حفصہؓ اور حضرت ام سلمہؓ کو بھی یہی نصیحت کی۔ یہ بظاہر مدینہ کا واقعہ ہے [2] اس لیے کہ یہ ازواج مدینہ میں آپ کے عقد میں آئیں۔ اس سے خیال ہوتا ہے کہ اس آیت کے تقاضے آپ نے مدینہ میں بھی پورے کیے۔

دعوت کے لیے خاندان سے تعاون کی درخواست

مسند احمد، بیہقی کی دلائل النبوۃ اور ابن ابی حاتم کی بعض روایات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس حکم کے آنے کے بعد دین کی تبلیغ اور فریضۂ انذار کی ادائیگی میں آپ نے اہلِ خاندان سے تعاون کی درخواست کی۔ حضرت علیؓ اس کی تفصیل بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے ایک مختصر سی دعوت کے انتظام کا حکم دیا۔ فرمایا ایک بکری ذبح کرو (گوشت کے ساتھ) ایک صاع گیہوں (ملا کر پکا دو) اور ایک بڑے پیالہ میں دودھ ہو اور خاندان عبدالمطلب کو کھانے پر مدعو کرو۔ میں نے یہ دونوں خدمات انجام دیں۔ تقریباً چالیس افراد جمع ہو گئے۔ ان میں ابوطالب، حمزہؓ، عباس اور ابولہب بھی شامل تھے۔ گو کہ کھانا مختصر تھا۔ آپ نے تھوڑا سا اس میں سے لے کر برتن کے چاروں طرف پھیلا دیا۔ مہمانوں میں بعض ایسے بھی تھے کہ بکری کا بچہ پورا کا پورا کھا سکتے تھے۔ جب کھانے کا برتن سامنے آیا تو آپ نے اس کے اوپر کے حصہ کو ہاتھ لگایا اور فرمایا کھانا شروع کیا جائے۔ اللہ تعالیٰ نے کھانے میں اتنی برکت

---

[1] خازن، لباب التاویل فی معانی التنزیل۔ تفسیر سورۂ تبت یدا۔ ۷/۲۶۳ طبع مصر ۱۳۴۹ھ

[2] ابن حجر، فتح الباری: ۹/۵۰۰ - دارالفکر بیروت ۱۹۹۶ء

عطا کی کہ سب نے سیر ہو کر کھایا اور کھانا جوں کا توں باقی رہا۔ بات اسی پر چل پڑی کہ ابولہب نے یہ شوشا چھوڑ دیا کہ اس شخص نے ہم لوگوں پر جادو کر دیا ہے۔ لوگ اس میں الجھ گئے اور مجمع منتشر ہو گیا۔ آپ گفتگو نہیں فرما سکے۔ دوسرے دن آپ نے فرمایا کہ اس شخص نے تو بات کرنے کا موقع ہی نہیں دیا۔ پھر اسی طرح کا انتظام کرو۔ میں نے اس کی تعمیل کی اور لوگ جمع ہو گئے لیکن اس دن بھی اسی طرح کی صورت حال پیش آئی اور آپ گفتگو نہیں فرما سکے۔ آپ نے تیسری مرتبہ دعوت کی اور اپنی بات رکھی۔

"اے اولاد عبدالمطلب! خدا کی قسم! میں نہیں جانتا کہ عرب کے کسی جوان نے آپ لوگوں کے سامنے اس سے بہتر کوئی چیز کبھی پیش کی ہو جو میں اس وقت پیش کر رہا ہوں۔ میں آپ حضرات کے پاس دنیا اور آخرت کی بھلائی لے کر آیا ہوں۔ میری بعثت اولاً آپ لوگوں کی طرف ہے ثانیاً تمام انسانوں کی طرف۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں مجھے جو حکم دیا ہے وہ آپ حضرات کے سامنے ہے (یہ حکم اس لیے ہے تاکہ آپ لوگ اس کی عبادت قبول کریں اور اس کی نافرمانی سے بچیں پھر آپ کے واسطہ سے دوسروں کے درمیان یہی فرض انجام دیا جائے) اب تم لوگوں میں سے کون اس کے لیے تیار ہے کہ اس کام میں میرا بھائی، میرا دوست اور میرا معاون اور مددگار بنے؟ کون اس بات کی ضمانت لیتا ہے کہ میرا قرض ادا کرے، میں نے جو وعدے کیے ہیں انھیں پورا کر دے اور میرے بعد میرے اہل وعیال کا خیال رکھے اور جنت میں میرے ساتھ رہے۔"

حافظ ابن کثیر اس کے ذیل میں فرماتے ہیں:۔

کأنّه خشی اذا	گویا آپ کو اس کا خوف لاحق ہوا
قام بالبلاغ الرسالة	کہ جب آپ پیغام رسالت لے کر
الی مشرکی العرب ان	مشرکین کے پاس پہونچیں گے تو وہ آپ
یقتلوه فاستوثق من	کو قتل کر دیں گے اس لیے آپ نے یہ
یقوم بعده بما	اطمینان چاہا کہ کوئی شخص آپ کے بعد
یصلح اهله ویقضی	آپ کے گھر والوں کا خیال رکھے اور

عنہ [1] آپ کا قرض ادا کر دے۔

مطلب یہ کہ اس سوال کے پیچھے آپ کا یہ احساس صاف جھلک رہا تھا کہ جس عظیم کام پر آپ کو مامور کیا گیا ہے اس میں آپ کی جان کو بھی خطرہ لاحق ہو سکتا ہے اور آپ اس خطرہ سے بے نیاز ہو کر اس کام کو انجام دینے کا فیصلہ کر چکے ہیں، اس لیے آپ چاہ رہے ہیں کہ اگر کسی وقت اس راہ میں آپ کی جان چلی جائے تو آپ کے ذمہ جو دوسروں کے حقوق ہیں وہ ضائع نہ جائیں اور کوئی شخص اس کے لیے تیار ہو جائے کہ آپ کے بعد آپ کی طرف سے انھیں ادا کر دے گا۔ یہ قرض جس کا آپ نے ذکر فرمایا ہے ہو سکتا ہے غریبوں، مسکینوں اور محتاجوں کی مدد کے لیے لیا گیا ہو۔ اس کے باوجود جب ان کی ضرورتیں پوری نہ ہوئی ہوں تو آپ نے ان سے وعدے بھی فرمائے ہوں کہ جب کوئی سبیل نکلے گی تو ان کی مدد کی جائے گی۔

حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ یہ سوال سن کر سب خاموش ہو گئے۔ کسی کو یہ ہمت نہیں ہوئی کہ اس بھاری بوجھ کے اٹھانے کا وعدہ کرے۔ مجھے کچھ بولنے کی اس لیے ہمت نہیں ہو رہی تھی کہ ایک تو میں کم عمر تھا، دوسرے حضرت عباسؓ بھی مجلس میں موجود تھے [2] جب سب پر سکوت طاری رہا تو میں نے اٹھ کر عرض کیا حضور! میں گو بہت کم سن ہوں، بہت کم زور ہوں، اس وقت میری آنکھوں میں تکلیف بھی ہے لیکن میں آپ کا ساتھ دینے اور آپ کا بوجھ اٹھانے کے لیے تیار ہوں۔ اس پر آپ نے فرمایا تم بیٹھ جاؤ (آپ کا مطلب یہ تھا کہ اس وقت میں خاندان کے اکابر سے خطاب کر رہا ہوں) چنانچہ میں بیٹھ گیا۔ آپ نے دوبارہ اپنی بات دہرائی۔ اس وقت بھی سب خاموش رہے۔ مجھ سے یہ خاموشی دیکھی نہیں گئی میں نے دوبارہ اٹھ کر اپنے آپ کو پیش کیا۔ آپ نے

---

[1] ابن کثیر، البدایۃ والنہایۃ جلد ۲ جزء ۳ ص ۳۳

[2] اوپر گزر چکا ہے کہ اس مجلس میں حضرت عباسؓ کے علاوہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور چچا بھی تھے لیکن حضرت علیؓ نے حضرت عباسؓ کا ذکر خاص طور پر شاید اس لیے کیا ہو کہ وہ دولت مند تھے، دوسروں کے مقابلہ میں ان سے اس کی زیادہ توقع کی جا سکتی تھی کہ وہ آپ کے بوجھ کو اٹھانے کے لیے آگے بڑھتے لیکن وہ بھی خاموش رہے۔ ایک روایت میں ہے "وسکت العباس خشیۃ ان یحیط ذالک بمالہ" حضرت عباس اس اندیشہ سے خاموش رہے کہ ان کا پورا مال اس کی نذر ہو جائے گا)

اس مرتبہ بھی مجھے بٹھادیا۔ آپ نے تیسری مرتبہ اپنی بات پیش فرمائی۔ اس مرتبہ بھی کسی نے جواب نہیں دیا تو میں پھر کھڑا ہوگیا اور وہی بات کہی جو پہلے کہہ چکا تھا۔ اس پر آپ نے اپنا دستِ مبارک میرے ہاتھ پر مارا۔ اس طرح اس وقت میں نے آپ سے اس بات کی بیعت کی کہ وقتِ ضرورت آپ کا سارا بوجھ میں اٹھاؤں گا۔[1]

روایات میں ان ہی چند اجتماعات کا ذکر ملتا ہے جو آپ نے اللہ تعالیٰ کے اس حکم کی تعمیل میں کیے کہ آپ اپنے اہلِ خاندان کو اس کے عذاب سے ڈرائیں۔ قیاس یہ ہے کہ اس طرح کے اور بھی اجتماعات ہوئے ہوں گے اور بار بار آپ نے اپنے خاندان والوں کو خدا کا دین قبول کرنے اور اس کے عذاب سے بچنے کی نصیحت کی ہوگی۔

خاندان میں دعوتی کوششوں کے نتائج

خاندان کے درمیان دعوت و تبلیغ اور انذار و تبشیر کے سلسلہ کے اجتماعات کا یہ ذکر تھا۔ جہاں تک اس سلسلہ کی انفرادی کوشش کا تعلق ہے، پہلے دن سے آپ یہ کوشش فرماتے رہے اور ان اجتماعات کے شروع ہونے کے بعد بھی اس کا سلسلہ جاری رہا۔ اسی کے نتیجہ میں آغازِ دعوت ہی میں آپ کے گھر کے تمام افراد ایمان لے آئے۔

حضرت ابوطالب بزرگِ خاندان تھے۔ آپ کی پوری دعوت ان کے سامنے تھی۔ آپ کی خاطر وہ تکلیفیں بھی برداشت کر رہے تھے لیکن اس پر آپ ان کی طرف سے مطمئن نہیں ہوئے۔ نبوت کے بعد سے ان کے آخری دم تک جب کبھی موقع ملا ان پر خدا کے دین کی عظمت واضح کی اور انھیں اس کے قبول کرنے کی دعوت دی۔ جیسا کہ اس سے پہلے ذکر آچکا ہے نبوت کے آغاز ہی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت علیؓ کے ساتھ نماز پڑھ رہے تھے کہ حضرت ابوطالب نے دیکھ لیا۔ اس طریقۂ عبادت کے بارے میں دریافت کرنے پر آپ نے موثر انداز میں دین کا تعارف

---

[1] ابن کثیر، البدایۃ والنہایۃ جلد ۲ جزء ۳ ص ۳۲-۳۳۔ ابن کثیر نے زیادہ تفصیل کے ساتھ یہ روایات مختلف سندوں سے اپنی تفسیر میں نقل کی ہیں۔ ان روایات میں بعض کمزور اور بعض قوی ہیں۔ یہاں ان کا خلاصہ پیش کیا گیا ہے۔ تفسیر القرآن العظیم: ۳/۳۸۶-۳۸۷

کرایا جس کے جواب میں حضرت ابوطالب نے اللہ کے دین کو قبول تو نہیں کیا لیکن آپ سے تعاون کا وعدہ کیا۔[1]

اسی طرح مشرکین کی مخالفت کی وجہ سے حضرت ابوطالب نے جب کبھی حالات کے نشیب و فراز سمجھانے کی کوشش کی تو آپ نے دین کی حقیقت ان پر واضح کی اور بتایا کہ زندگی کا یہ اعلیٰ ترین نصب العین ہے۔ اس کے لیے سر کٹایا اور سب کچھ لٹایا جا سکتا ہے۔ لیکن اس سے کسی قیمت پر دست برداری نہیں اختیار کی جا سکتی۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوطالب کو اس وقت بھی سمجھایا جب کہ وہ موت و حیات کی کشمکش میں تھے۔ آپ نے ان سے فرمایا چچا جان! صرف ایک بار لا الٰہ الا اللہ کہہ دیجئے۔ میں اسی بنیاد پر اللہ تعالیٰ سے آپ کی نجات کی سفارش کروں گا۔ اس وقت ابوطالب کے پاس ابوجہل اور عبداللہ بن ابوامیہ موجود تھے۔ انھوں نے کہا ابوطالب! کیا آپ اس آخری وقت میں اپنے باپ عبدالمطلب کے دین سے روگردانی کریں گے! آپ بار بار ان سے یہی درخواست کر رہے تھے اور ساتھ ہی یہ دونوں عصبیتِ جاہلیہ ابھار رہے تھے۔ آخر میں ابوطالب نے لا الٰہ کہنے سے انکار کر دیا اور کہا میں اپنے باپ عبدالمطلب کے دین پر مر رہا ہوں۔[2]

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی کوشش کے باوجود حضرت ابوطالب کو ایمان کی دولت نہیں ملی لیکن خاندان کی بعض دوسری اہم شخصیتیں اس سے بہرہ ور ہوئیں۔ حضرت جعفرؓ بن ابی طالب آپؐ کے چچازاد اور حضرت علیؓ کے حقیقی بھائی تھے۔ عمر میں ان سے دس سال بڑے تھے۔ ان کا شمار ان لوگوں میں ہوتا ہے جنھوں نے بالکل ابتدائی دور میں اسلام قبول کیا۔[3]

---

[1] ملاحظہ ہو اسی مضمون کی پہلی قسط ص ۱۳-۱۴، تحقیقات اسلامی - اپریل-جون ۱۹۹۸ء

[2] امام بخاری نے اپنی صحیح میں متعدد مقامات پر یہ روایت نقل کی ہے۔ مثلاً ملاحظہ ہو۔ کتاب التفسیر، سورۃ القصص، باب قولہ انک لاتہدی من احببت الخ

[3] ابن ہشام، سیرۃ النبی: ۱/۲۹۴

حضرت علیؓ کے اسلام لانے کے کچھ ہی دن بعد یہ اسلام لے آئے۔ کہا جاتا ہے کہ آپ سے پہلے اکتیس[۳۱] افراد اسلام لا چکے تھے بتیسویں فرد آپ تھے[۱]

یہ وہ زمانہ تھا جب کہ دارارقم ابھی مرکزِ دعوت نہیں بنا تھا[۲] اسی زمانہ میں حضرت جعفرؓ کی بیوی اسماء بنتِ عمیس بھی اسلام لائیں اور ہجرتِ حبشہ اور وہاں سے ہجرتِ مدینہ میں حضرت جعفر کے ساتھ رہیں[۳]

حضرت حمزہؓ بھی جو آپ کے حقیقی چچا اور رضاعی بھائی تھے اور عمر میں دو سال بڑے تھے، بعض روایات کے مطابق جلد ہی ایمان لے آئے۔ علامہ ابن عبدالبر کا بیان ہے کہ آپ بعثت کے دوسرے سال ایمان لائے۔ فرماتے ہیں ایک خیال یہ بھی ہے کہ آپ بعثت کے چھٹے سال دائرہ اسلام میں آئے جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کرام کے ساتھ دارارقم میں جمع ہونے لگے تھے[۴]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دوسرے چچا حضرت عباسؓ نے گو بہت تاخیر سے جنگ بدر کے بعد یا جنگ خیبر سے پہلے اپنے اسلام لانے کا اعلان کیا، لیکن روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مکہ ہی میں اسلام لا چکے تھے البتہ اپنی مجبوریوں یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت پر اپنے قبولِ اسلام کو پوشیدہ رکھا[۵]

---

[۱] ابن اثیر، اسد الغابہ: ۱/۵۴۶

[۲] اسلم قدیما بمکۃ قبل دخول رسول اللہؐ دارارقم۔ الخمیس فی احوال انفس نفیس ۲/۸۲

[۳] ابن اثیر، اسد الغابہ: ۷/۱۳۔ ابن حجر، الاصابۃ فی تمیز الصحابۃ: ۴/۲۳۱

[۴] ابن عبدالبر۔ الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب: ۱/۴۲۳ دارالکتب العلمیہ بیروت ۱۹۹۵ء۔ علامہ ابن اثیر اور حافظ ابن حجر نے صرف پہلے قول کا ذکر کیا ہے۔ اسد الغابہ: ۲/۶۷۔ ابن حجر۔ الاصابہ فی تمیز الصحابہ: ۲/۱۰۵۔ دارالکتب العلمیہ بیروت ۱۹۹۵ء دوسرے قول کو جن اہلِ علم نے اختیار کیا یا ترجیح دی ہے اس کے تذکرہ کے لیے ملاحظہ ہو۔ حاکم، المستدرک علی الصحیحین ۳/۲۱۲ زرقانی علی المواہب اللدنیہ: ۱/۴۷۷۔ حضرت حمزہؓ کے اسلام لانے کی تفصیل کے لیے دیکھی جائے۔ حاکم المستدرک ۳/۲۱۲-۲۱۳ ابن ہشام، سیرۃ النبی: ۱/۳۲۸-۳۲۹

[۵] ابن عبدالبر، الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب: ۲/۳۵۹۔ ابن اثیر، اسد الغابہ: ۳/۱۶۴۔ ابن حجر، الاصابہ: ۳/۵۱۱ اس سلسلہ کی مختلف روایات کی تفصیل کے لیے دیکھی جائے۔ حاکم، المستدرک علی الصحیحین: ۳/۳۶۳ - ۳۵۹

صحابہ کرامؓ نے اسوہ رسولؐ پر عمل کیا

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس طرح اپنے خاندان میں دعوت و تبلیغ کا فرض انجام دیا اسی طرح وہ صحابہ کرام بھی اس کی انجام دہی میں لگ گئے جو اپنے سن و سال اور اثر و رسوخ کے لحاظ سے یہ فرض ادا کر سکتے تھے۔ اس کے اثرات بھی بہت جلد ظاہر ہونے لگے۔ یہاں اس کی بعض مثالیں پیش کی جا رہی ہیں۔

حضرت ابوبکرؓ کی اہلیہ اور حضرت عائشہؓ کی والدہ ام رومان قدیم الاسلام ہیں۔ انھوں نے دین کے لیے بڑی سختیاں برداشت کیں۔ مدینہ ہجرت کر کے آئیں ۶ھ میں انتقال ہوا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبر میں اتارا اور فرمایا:

اللھم لم یخف علیك	اے اللہ! تیرے لیے اور تیرے
ما لقیت ام رومان فیك	رسول کے لیے ام رومان نے جو تکلیف
وفی رسولك [1]	اٹھائی ہے وہ تجھ سے پوشیدہ نہیں ہے۔

ایک اور روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

من سرّہ ان ینظر الی	جنت کی حوروں میں سے کسی حور
امرأۃ من الحور العین	کو دیکھنے میں جس کسی کو خوشی محسوس
فلینظر الی ام رومان [2]	ہوتی ہو وہ ام رومان کو دیکھ لے۔

حضرت ابوبکرؓ کی بیٹی، حضرت اسماءؓ نبوت سے غالباً چودہ سال پہلے پیدا ہوئیں۔ حضرت زبیرؓ سے ان کی شادی ہوئی۔ مشہور صحابی عبداللہ بن زبیرؓ ان ہی کے صاحبزادے ہیں۔ بہت قدیم الاسلام ہیں۔ ان سے پہلے صرف سترہ افراد اسلام لائے تھے [3]

حضرت ابوبکرؓ کی والدہ ام الخیر بھی قدیم الاسلام ہیں۔ بعثت کے ابتدائی دور کا واقعہ

---

[1] ابن عبدالبر، الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب: ۴/ ۴۹۰ - ابن الاثیر، اسد الغابہ: ۷/ ۳۲۰ - ۳۲۱

[2] حوالہ سابق

[3] الاستیعاب: ۴/ ۳۴۵ - ۳۴۶۔ اسد الغابہ: ۷/ ۸۔ نووی، تہذیب الاسماء واللغات: ۲/ ۳۲۸ - ۳۲۹

ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی کہ حضور! ان کے حق میں دعا فرمائیے اور ان کو اسلام کی طرف بلائیے۔ امید ہے اس طرح وہ جہنم سے بچ جائیں گی۔ آپ نے دعا فرمائی اور اسلام کی دعوت دی۔ اس کے نتیجہ میں وہ مسلمان ہوگئیں [۱]

ان واقعات کا تعلق چونکہ حضرت ابوبکرؓ کے خاندان سے ہے۔ اس لیے ان کے اسلام لانے میں بظاہر حضرت ابوبکرؓ کی دعوتی کوشش کا دخل ضرور رہا ہوگا۔

حضرت عمار بن یاسرؓ کے تذکرہ میں ملتا ہے کہ اسلام لانے کے بعد انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جو قرآن یاد کیا تھا وہ اپنے ماں باپ کو سنایا۔ وہ اس سے متاثر ہوئے اور اسلام لائے [۲]

حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا بیان ہے کہ (قدیم الاسلام اصحاب میں) حضرت ابوبکرؓ حضرت عثمانؓ حضرت طلحہؓ حضرت زبیرؓ اور حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ اور حضرت عمار بن یاسرؓ کی ماؤں کو اسلام کی دولت ملی [۳]

قیاس یہی ہے کہ ان بزرگوں کی دعوت و تبلیغ ہی کے نتیجہ میں وہ مسلمان ہوئی ہوں گی۔

بعثت کے بعد اسلام کی طرف سبقت کرنے والوں میں حضرت عثمان بن مظعونؓ بھی ہیں۔ آپ سے پہلے صرف تیرہ افراد نے اسلام قبول کیا تھا۔ آپ کے دو بھائی قدامہ بن مظعون اور عبداللہ بن مظعون بھی قدیم الاسلام ہیں۔ آپ کے صاحبزادے حضرت سائبؓ بھی جلد ہی اسلام لے آئے اور ان سب نے حبشہ کی ہجرت کی [۴]

بہت ممکن ہے کہ اس میں حضرت عثمان بن مظعونؓ کی کوششوں کا دخل رہا ہو۔

یہ چند مثالیں ہیں۔ اس طرح کی بہت سی مثالیں مل سکتی ہیں۔ ان سے دعوت و تبلیغ کی راہ میں صحابہ کرامؓ نے خاندان کو جو اہمیت دی اس کا اندازہ ہوتا ہے۔ خاندان سماج کا بنیادی ادارہ ہے۔ اس سے پورے سماج کی صورت گری ہوتی ہے۔ آدمی اگر اس محاذ پر کامیابی حاصل کرلے تو دوسرے محاذوں پر آسانی سے قدم بڑھا سکتا ہے۔ یہ محاذ غفلت کی نذر ہوجائے یا وہ مخالفت کی راہ اختیار کرلے تو قدم قدم پر اسے دشواریوں کا سامنا کرنا پڑے گا اور ان پر قابو پانا آسان نہ ہوگا۔

---

[۱] ابن اثیر، اسد الغابہ: ۷/۳۱۴ - ۳۱۵ - ابن حجر، الاصابہ: ۸/ ۳۸۶

[۲] دیار بکری۔ الخمیس فی احوال النفس نفیس: ۱/

[۳] ابن اثیر، اسد الغابہ: ۷/۳۱۵ - ابن حجر۔ الاصابہ فی تمییز الصحابہ: ۸/ ۳۸۶

[۴] ابن ہشام، سیرۃ النبی: ۱/ ۲۹۰ - ۲۹۱، ۲۹۴، ۳۶۴ - اسد الغابہ: ۳/ ۱۶۵ - ۴/ ۳۷۵ - ۲/ ۳۹۷

طاقت کے توازن کا قرآنی اصول

(سورۂ انفال کی دو آیات کی روشنی میں)

(۲)

ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی

تحلیل وتجزیہ

گذشتہ اوراق میں اہم ترین مفسرین کرام کی آراء وتشریحات اور تفسیری روایات کا ایک نمائندہ بیان پیش کیا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ تمام مفسرین اور ان کی ساری تفسیرات کا پیش کرنا ممکن ہے نہ مفید۔ کیونکہ وہ سب ان ہی نمائندہ مفسرین اور تاویلات میں سے کسی نہ کسی کے طبقہ وخانہ میں آتی ہیں۔ مزید برآں متعدد دوسرے مفسرین و شارحین کا حوالہ متن میں بھی آیا ہے اور حواشی میں بھی۔ اب اصل کام یہ ہے کہ تمام مذکورہ بالا تفسیری روایات وتشریحات کا تجزیہ وتحلیل کیا جائے کیونکہ اصل مقصود تو یہ ہے کہ آیاتِ کریمۂ مذکورہ کے صحیح معنی ومفہوم کی تعیین ہوسکے اور ہمارا مقصود کہ کہ مسلم غلبہ کا اصلی معیار کیا ہے واضح اور طے ہو سکے۔ ہمارا تجزیہ وتبصرہ چند عناوین کے تحت پیش ہوگا۔

شانِ نزول

سب سے پہلا مسئلہ طے کرنے کا یہ ہے کہ یہ دونوں آیاتِ انفال کب نازل ہوئیں؟ تفسیرِ ماثور کے حاملینِ عالی مقام اور تفسیرِ رائے جائز کے قائلینِ کرام جیسے طبری وزمخشری بقاعی وغیرہ متقدمین میں اور مولانا تھانوی، مفتی محمد شفیع، مولانا شبیر احمد عثمانی، مولانا امین احسن اصلاحی۔ متاخرین میں بالخصوص اس کے قائل ہیں کہ آیت کریمہ ۶۵ جنگِ بدر ۲ھ کے بعد نازل ہوئی اور آیتِ کریمہ ۶۶ اس کے ایک طویل عرصے

(مدۃ طویلۃ) کے بعد نازل ہوئی۔ اگرچہ ان میں سے بعض نے یہ بھی خیال ظاہر کیا ہے کہ یہ پوری سورت ایک ہی مرتبہ پوری کی پوری ایک ساتھ نازل ہوئی تھی۔ مولانا مودودی جیسے بعض مفسرین نے اصولاً تو انفال کو ایک ہی بار میں نازل ہونے والی سورہ مانا ہے اور اسے ایک ہی مربوط تقریر بتایا ہے تاہم اس امکان کے بھی قائل ہیں کہ ہوسکتا ہے بعض آیات بعد میں کسی وقت نازل ہوئی ہوں اور مناسبتِ موضوع و مواد کے سبب اپنی ہم معنی و ہم مفہوم آیات کے پہلو میں رکھ دی گئی ہوں۔

جہاں تک دوسرے مکتبِ فکر کے مفسرین کرام کا تعلق ہے وہ بظاہر پوری سورتِ مقدسہ کی بیک وقت کلی تنزیل کے قائل نظر آتے ہیں۔ کم از کم وہ زیرِ مطالعہ آیاتِ کریمہ کے حوالہ سے اس کے قائل ہیں کہ یہ دونوں آیات ایک ہی ساتھ نازل ہوئی تھیں۔ بیشتر کے ہاں یہ بات مضمر طور سے ملتی ہے اور بعض کے ہاں صراحت کے ساتھ نہ سہی مگر ان کی بحث کا محور تو یہی بتاتا اور ظاہر کرتا ہے۔ مولانا عبدالحق حقانی (۱۹۸۸ء) لکھتے ہیں کہ "یہ سورۂ ایام جنگ بدر میں مدینہ منورہ میں نازل ہوئی ہے جیسا کہ حسن اور عکرمہ و جابر بن زید و عطا وغیرہم ائمہ تفسیر سے منقول ہے۔ ابوالشیخ و ابن مردویہ و نحاس نے ابن عباس سے ایسا ہی نقل کیا ہے اور اس کو سورۂ بدر بھی کہتے ہیں ..."[1]

جو مفسرین کرام اس بات کے قائل ہیں کہ آیتِ تخفیف۔ آیت ۶۶۔ ایک طویل مدت کے بعد نازل ہوئی ان کے خیال کی دو بنیادیں ہیں: اول حضرت ابن عباس کی ایک روایت میں یہ آیا ہے کہ آیتِ تخفیف ایک طویل مدت کے بعد نازل ہوئی (پہلی آیتِ کریمہ کے بعد) دوسری یہ کہ جب وہ نسخ کے قائل ہیں تو ان کے لیے لازم ہو جاتا ہے کہ وہ ان دونوں آیتوں کے وقتِ نزول میں فرق کریں اور ایک کے نزول کو مقدم اور دوسرے کو مؤخر مانیں۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ واقعی صورتِ حال کیا ہے؟ آیا یہ دونوں آیاتِ کریمہ ساتھ ساتھ نازل ہوئی تھیں یا پچھلی آیت کے بعد میں آئی تھی؟ ماہرینِ علمِ شانِ نزول اور متحرینِ اسبابِ تنزیل کا واضح نظریہ اور صریح موقف یہی ہے کہ پوری سورۂ انفال

---

[1] تفسیر حقانی / تفسیر فتح المنان، اعتقاد پبلشنگ ہاؤس دوم ص ۱۹۵۳

بیک وقت نازل ہوئی تھی اور اس کا وقتِ نزول غزوۂ بدر کا متصل زمانہ یعنی ۲ھ ہے۔ انھوں نے اس صورت میں کوئی آیت نہ تو متاخر مانی ہے اور نہ مکی۔ لہٰذا وہ ایک وقت کی سورہ ہے۔[۱]

شاہ عبدالقادر دہلوی فرماتے ہیں: "سورۂ انفال اتری بعد جنگ بدر کے۔ جب ہجرت کے بعد حکم ہوا جہاد کا"۔ یہی بات مولانا شبیر احمد عثمانی نے کہی ہے۔ "یہ سورت مدنی ہے۔ جنگ بدر کے بعد نازل ہوئی"۔ لیکن انھوں نے اور ان کے بعض دوسرے ہمنوا مفسرین نے۔ آیات کریمہ ۶۵ اور ۶۶ کے حوالہ سے موخرالذکر کے متاخر نزول کا خیال اپنا لیا کہ اس کے بغیر ان کا نظریۂ نسخ ثابت نہیں ہوتا۔

بہرحال یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ سورت انفال پوری کی پوری معہ آیات کریمہ ۶۵، ۶۶ ایک ہی وقت میں نازل ہوئی تھیں اور ان کے مقدم و موخر نازل ہونے کا خیال صحیح نہیں ہے۔ خود ایسے مفسرینِ کرام کے بیانات میں تضاد پایا جاتا ہے اور شانِ نزول کے معاملہ میں الجھن بھی۔ حضرت ابن عباس کی روایت شانِ نزول ان کے قیاس و تخمین پر مبنی ہے اور بخاری کی روایت کردہ حدیث ابن عباس میں شاق ہونے کی بات سے جو وقتِ نزول نکالا گیا ہے وہ ان کے استنباط پر مبنی ہے۔ جن مفسرینِ کرام نے 'الآن' کے لفظ کو قرینہ بنایا ہے کہ اس سے آیت تخفیف کا نزول متاخر معلوم ہوتا ہے وہ بھی قیاسی ہے اور صحیح نہیں ہے کیونکہ تخفیف سے "الآن" کا تعلق ہے نہ کہ وقتِ نزول سے۔ یہاں لفظ 'الآن' دراصل غزوۂ بدر میں مسلم ضعف کی موجودگی اور ثبوت و مظاہرہ سے متعلق ہے اور پوری آیتِ تخفیف غزوۂ بدر میں مسلمانوں کی جنگی حالت سے متعلق و مربوط ہے پھر قرآنِ مجید اور کلامِ عرب میں "الآن" بہت سی ایسی جگہوں پر استعمال ہوا ہے جہاں بات کے موخر ہونے کا ثبوت نہیں ملتا ہے۔ اسی طرح شاق ہونے کی بات سے یا تخفیف کی آیت سے آیتِ کریمہ ۶۶ کے موخر نزول کا خیال ثابت نہیں ہوتا کیونکہ امام بخاری نے ان آیاتِ کریمہ کے تعلق سے دو روایات ابن عباس

۱۔ اتقان سیوطی، نوع ۱ و ۹، برہان زرکشی نوع ۱ و ۱

دو سندوں سے نقل کی ہیں۔

مباحثِ تفسیر واقوالِ مفسرین

متعدد علمائے لغت اور ماہرینِ تفسیر نے آیاتِ کریمہ کے معنی ومفہوم طے کرنے میں بحث کا آغاز اس نکتہ سے کیا ہے کہ آیات کے الفاظ اگرچہ خبریہ ہیں تاہم ان کے معانی انشائیہ ہیں۔ بعض نے اس کی تشریح وتعبیر میں یہ کہا ہے کہ بات تو وعدہ وبشارت کے سیاق میں کہی گئی ہے مگر وہ ہے دراصل حکم وامر کے مفہوم میں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں آیات میں پہلے یہ حکم دیا کہ وہ چند دشمن سے مقابلہ کریں، یا کم از کم ان کے سامنے سے فرار نہ ہوں اور بعد میں تخفیف کے بعد حکم تو وہی برقرار رہا مگر دشمن سے مقابلہ یا ان کے سامنے سے عدم فرار میں عددی تناسب دشمن کا دہ چند کے بجائے دوچند کر دیا گیا کہ مسلمانوں میں ابھی ضعف یا کمزوری تھی۔

مقابلہ کا حکم یا فرار سے گریز کا امر: روایت حضرت ابن عباسؓ

قرآنی الفاظ وکلمات سے تو حکم کا مفہوم نہیں نکلتا کہ دونوں آیاتِ کریمہ کے عددی تناسب والے جملے اِن شرطیہ سے شروع ہوتے ہیں اور ان کا مفہوم شرط و مشروط کے نتیجہ پر مبنی ومنحصر ہے۔ لہٰذا امر وحکم کا مفہوم کہاں سے نکالا گیا؟ اس کی بنیادی وجہ تو حضرت ابن عباس کی وہ روایت ہے جس میں یہ کہا گیا ہے کہ ان آیات کریمہ کے نزول کے بعد اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں پر فرض کر دیا (کتب/فرض) کہ وہ دہ چند یا دوچند دشمن سے مقابلہ کریں یا کم از کم فرار نہ ہوں۔ لیکن یہ بنیاد قرآنی الفاظ وکلمات کے خلاف بلکہ متصادم ہونے کے علاوہ محض قیاسِ راوی پر مبنی ہے۔ حضرت ابن عباس کی روایت بخاری کے الفاظ سے صاف پتہ چلتا ہے کہ وہ روایت عنعنہ ہے اور دوسرے راوی حضرت سفیان نے باصرار کہا کہ بیس۲۰ سو۱۰۰ سے نہ بھاگیں۔ پہلی روایت میں سفیان کے اضافے وتبصرہ کا زیادہ ذکر ہے بہ نسبت حضرت ابن عباس کے قول وتشریح کے۔ دوسری روایت حضرت عکرمہ کی سند پر ہے جس میں شاق ہونے کی اور دس کے مقابلہ میں ایک کے فرار نہ ہونے کی بات کہی گئی ہے اور وہ بھی روایت

عنعنہ ہے۔ پھر راوی کا اس میں بھی یہ اضافہ ہے کہ تعداد کی تخفیف کے بقدر صبر میں تخفیف کر دی گئی۔ یہ اضافہ قابل قبول نہیں ہو سکتا کہ اول تو وہ صحابی جلیل کی رائے نہیں، دوم صبر کی تخفیف کی بنیاد قرآن کریم میں موجود نہیں بلکہ ضعف کی موجودگی کے سبب عددی تناسب کی تخفیف عمل میں آئی ہے۔ لہٰذا اگر ضعف موجود نہ ہو تو صبر کامل ہوگا اور عددی تناسب بھی اسی کے بقدر ہوگا اور غلبہ بھی اسی مناسبت سے ہوگا۔ شارحین بخاری حافظ ابن حجر اور علامہ انور شاہ کشمیری نے ان روایات پر بحث کی ہے اور اس کا کچھ حصہ علامہ رشید رضا مصری کے یہاں بھی پایا جاتا ہے۔ پھر حضرت ابن عباس کی مذکورہ بالا روایات بخاری کے علاوہ حافظ ابن کثیر کی روایاتِ ابن عمرؓ بھی پیش نظر رہنی چاہیے جو اول الذکر کا صحیح مفہوم بتاتی ہیں۔

مسلم قلت وکثرت کا فرق اور نسخ

جہاں قدیم مفسرین کرام نے زیادہ تر حضرت ابن عباس کی روایات کی بنا پر تخفیفِ تناسب کی وجہ حکم اول کی تثقیل، گراں باری اور مشقت سمجھی اور سمجھائی ہے وہاں ہمیشہ جدید مفسرین کرام نے ان دونوں آیاتِ کریمہ کے حوالہ سے مسلم عددی قلت وکثرت پر زیادہ زور دیا ہے اور وہ بھی بعض قدیم مفسرین کرام کی پیروی میں۔ اس کا سلسلہ بھی امام طبری سے جا ملتا ہے۔ انھوں نے حضرت ابن عباس کا ایک مزید قول نقل کیا ہے کہ مسلمان جب کم تھے تو ایک دس کا تناسب تھا اور جب ان کی تعداد زیادہ ہوگئی تو تخفیف کے بعد تناسب ایک دو کا کر دیا گیا۔ بہت سے مفسرین نے اس توجیہ کو بلا نقد قبول کر لیا۔ ان کے اسمائے گرامی طبری نے بھی گنائے ہیں اور دوسرے مفسرین کی تشریحات میں بھی ملتے ہیں۔ اسی قلت وکثرتِ مسلمین کے حوالے سے بعض مفسرین عظام نے دہ چند تناسب کا تعلق غزوۂ بدر یا اس سے قبل کے غزوات وسرایا سے جوڑ دیا ہے اور دو چند کی نسبت کو ناسخ اول مان کر بعد کے غزوات وسرایا سے متعلق ہی نہیں کیا بلکہ بطور اصول قائم کر دیا کہ اب یہی نسبت قائم وجاری ہے۔ اور اول منسوخ ہے۔

علامہ زمخشری وغیرہ نے اپنے موقف کی تائید میں سریۂ حمزہ سے تاریخی استناد پیش کیا ہے کہ حضرت موصوف کے تیس نفری سریہ نے ابوجہل مخزومی کے دہ چند تین سو

نفری لشکر کا مقابلہ کیا تھا۔ امام رازی نے مکتبِ اول کے بعض مفسروں کا یہ تاریخی استناد پیش کیا ہے مگر خود اس کو قبول نہیں کیا۔ مولانا تھانوی نے قلت میں جوشِ عمل کی زیادتی اور کثرت میں اس کی کمی کا فلسفیانہ اور نفسیاتی اصول پیش کیا ہے جو بعض قدیم مفسرین کے خیال و نظریہ کا عکس ہے اور ان کے مریدوں، مسترشدوں اور پیروؤں مفتی محمد شفیع، مولانا دریابادی، مولانا عثمانی اور مولانا اصلاحی وغیرہ نے اس کو اپنے اپنے الفاظ میں پیش کیا ہے۔

نظریۂ قلت و کثرت کا تجزیہ و تغلیط

اس نظریہ و موقف کی تردید میں کئی طرح کے دلائل اور مختلف النوع شواہد موجود ہیں۔ اول بقول امام اصفہانی / رازی وغیرہ اس امر کا کوئی ثبوت ہے اور نہ روایت کہ دہ چند تناسب غزوۂ بدر یا اس سے قبل کے غزوات و سرایا کے لیے تھا۔ امام ابن العربی اور بعض دوسرے عظیم مفسرین نے اس کی واضح تغلیط کی ہے کہ جن لوگوں نے آیتِ اولیٰ کے حکم کو غزوۂ بدر سے متعلق مانا ہے وہ ان کی واضح خطا ہے۔ لہٰذا پہلے غزوات و سرایا سے اس کو متعلق کرنا اور بھی غلط ہے۔ امام قرطبی نے بھی امام ابن العربی کے اس خیال سے اتفاق کیا ہے اور بعد کے دوسرے مفسرینِ کرام نے بھی اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے۔ دوم حافظ ابن کثیر کی روایت حضرت ابن عمر سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ دہ چند تناسب والی آیتِ کریمہ (۶۵) تو تمام صحابہ کرام کے حق میں نازل ہوئی تھی لہٰذا وہ عہدِ نبوی اور دورِ خلافتِ اسلامی کے تمام صحابہ کرام کے حق میں صحیح ثابت ہوتی ہے اور اسی سے یہ مطلب نکلتا ہے کہ اول آیتِ کریمہ منسوخ نہیں ہوئی تھی، کم از کم صحابہ کرام کی جماعتِ مقدسہ کی موجودگی میں یا جہاد اسلامی میں ان کی شرکت کی صورت میں خواہ وہ کسی عہد میں رہی ہو۔ سوم اس روایت ابن عمرؓ سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اگر پہلا تناسب صحابہ عظام کے سلسلہ میں تھا تو پہلے قلتِ تعدادِ مسلمین اور بعد میں کثرت کا اور ان دونوں سے بالترتیب پہلی اور دوسری آیتوں کے متعلق ہونے یا نازل ہونے کا نظریہ باطل ہو جاتا ہے کہ قلت میں بھی دہ چند کا اصول کارفرما تھا اور کثرتِ تعداد کی صورت میں بھی۔ چہارم یہ کہ دہ چند کا تناسب

نہ غزوۂ بدر کے لیے تھا اور نہ ابتدائی غزوات وسرایا کے لیے کہ تاریخ یہی کہتی ہے۔ پنجم یہ کہ علامہ ابن العربی اور علامہ قرطبی نے یہ حقیقت بیان کی ہے کہ مسلمان رصحابہ کرام کو یہ کبھی حکم نہیں دیا گیا کہ وہ دہ چند سے مقابلہ کریں اور نہ انھوں نے ایسا کبھی کیا۔ ششم یہ کہ ان دونوں اماموں کی تصریح کی تصدیق تاریخی واقعات اور غزوات وسرایا میں طرفین کے عددی تناسب سے بھی ہوتی ہے۔ غزوۂ موتہ وغیرہ کے تعلق سے جن اعداد وشمار کا ذکر کیا جاتا ہے ان کے بارے میں اختلاف بھی پایا جاتا ہے اور اگر کسی ایک غزوہ وسریہ میں ایسا ہو بھی گیا ہو تو وہ اصول نہیں بن سکتا۔ غزواتِ نبوی میں بالعموم ایک تین یا اس سے کچھ زیادہ کا تناسب رہا، بہرحال دہ چند سے مقابلہ کی بات کم از کم عہد نبوی میں نظر نہیں آتی ہفتم یہ کہ شاہ عبدالقادر دہلوی جیسے بزرگوں نے دو چند سے مقابلہ کے اصول کے تسلیم کرنے کے باوجود اس سے زیادہ دشمن سے مقابلہ کو مستحسن قرار دیا ہے جس کا واضح مطلب یہ ہوا کہ اول تناسب منسوخ نہ ہوا تھا اور نہ دوسرا ناسخ تھا۔

قرآنی نظریۂ قلت وکثرت

پھر عددی قلت وکثرت کا ایک اہم اصول قرآن مجید نے بیان کیا ہے جس کی طرف ان مفسرین کرام نے دھیان نہیں دیا جو قلت میں جوشِ عمل کی زیادتی اور کثرت میں اس کی کمی دیکھتے ہیں۔ اسی سورۂ انفال کی ایک آیتِ کریمہ ۶۰ ہے جو آیات زیرِ مطالعہ سے ذرا اوپر موجود ہے۔ اس میں ارشاد الٰہی ہے:

وَاَعِدُّوْا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ	اور تیار کرو ان کی لڑائی کے واسطے
مِّنْ قُوَّةٍ وَّمِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ	جو کچھ جمع کر سکو قوت سے اور پلے ہوئے
تُرْهِبُوْنَ بِهٖ عَدُوَّ اللّٰهِ وَ	گھوڑوں سے کہ اس سے دھاک پڑے
عَدُوَّكُمْ وَاٰخَرِيْنَ مِنْ دُوْنِهِمْ	اللہ کے دشمنوں پر اور تمہارے دشمنوں
لَا تَعْلَمُوْنَهُمْ ۚ اَللّٰهُ يَعْلَمُهُمْ ۚ	پر اور دوسروں پر ان کے سوا جن کو تم نہیں
وَمَا تُنْفِقُوْا مِنْ شَيْءٍ فِيْ	جانتے اللہ ان کو جانتا ہے اور جو کچھ تم
سَبِيْلِ اللّٰهِ يُوَفَّ اِلَيْكُمْ	خرچ کرو گے اللہ کی راہ میں وہ پورا ملے گا
وَاَنْتُمْ لَا تُظْلَمُوْنَ ۝ (۶۰)	تم کو اور تمہارا حق نہ رہ جائے گا۔ (ترجمہ شیخ الہند)

اس آیتِ کریمہ میں جو حکم واضح اور امر صریح دیا جا رہا ہے وہ صاف بتا رہا ہے کہ ہر طرح کی قوتِ حرب حاصل کرنے کا اصول مقرر کیا گیا تھا نہ صرف رسولِ اکرمؐ کے لیے بلکہ تمام صحابہ کرام اور بعد کے ادوار کے مسلمانوں کے لیے بھی اور اس میں عددی قوت بھی شامل تھی اور صرف یہی نہیں بلکہ اس قوت کو بڑھانے کے لیے ہر طرح کے انفاق کا بھی حکم دیا جا رہا ہے اور اس پر دنیا و آخرت کی فوز و فلاح اور انعام کا وعدہ بھی کیا جا رہا ہے تمام مفسرینِ کرام خواہ ان کا تعلق ہمارے زیرِ بحث موضوع کے مطابق اول مکتبِ فکر سے ہو اس آیت کریمہ کی تشریح میں متفق ہیں کہ اس سے ہر طرح کی قوتِ حرب مراد ہے۔ بطور مثال مولانا امین احسن اصلاحی کے الفاظ پیش ہیں: "اس آیت میں مسلمانوں کو یہ ہدایت کی جا رہی ہے کہ اپنی فوجی قوت نفری اعتبار سے بھی اور اسلحہ و اسبابِ جنگ کے اعتبار سے بھی زیادہ سے زیادہ بڑھائیں"[1]

احادیثِ نبوی اور اخبار و روایاتِ سیرت سے یہ حقیقت روشن ہوتی ہے کہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حکم کے نزول کے بعد اپنی فوجی قوت ہر لحاظ سے بڑھانی شروع کر دی تھی اور اسی مستقل حکمتِ عملی کا نتیجہ تھا کہ غزوۂ بدر ۲ھ میں تین سو اتین سو مجاہدوں اور دو گھوڑوں سے بڑھ کر غزوہ تبوک میں ان کی فوجی طاقت بالترتیب تیس ہزار مجاہدین اور دس ہزار گھوڑوں تک پہونچ گئی تھی۔

قرآن مجید کے اس واضح حکم، حدیث و سنت کے صریح عمل اور تاریخ و سیرت کے مسلمہ حقائق و شواہد کے بعد یہ کہنا کہ قلت میں جوشِ عمل زیادہ ہوتا ہے اور کثرت میں کم ہر لحاظ سے غلط ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ایک حکم اس کے دوسرے حکم یا ارشاد کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ حدیث و سنت سے اس موقف کی تغلیط ہوتی ہے اور تاریخی حقائق کے بھی وہ بالکل خلاف ہے۔

صبر میں تخفیف کا نظریہ اور اس کی غلطی

اسی طرح کتاب و سنت اور تاریخ کے اس مسلمہ قانونِ حقیقت کے خلاف بعض متقدم و متاخر بزرگوں کا یہ قول بھی غلط ثابت ہوتا ہے کہ تخفیفِ تناسب کے بعد اللہ تعالیٰ نے اسی قدر صبرِ مسلمانی میں کمی کر دی تھی جس قدر دشمن کی عددی طاقت

[1] تدبر قرآن، سوم ص ۵۰۳

تناسب میں کمی کی گئی تھی۔ صبر کا تعلق مسلم قلت وکثرت سے ہرگز نہیں تھا اور نہ تخفیف ہی کے حکم سے۔ تخفیف کی وجہ مسلم ضعف اور کمزوری کی موجودگی تھی۔ جب اللہ تعالیٰ خود حکم دے رہا ہے کہ ہر طرح کی فوجی طاقت بشمول عددی قوت بڑھاؤ اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس پر پوری طرح عمل فرما رہے ہیں تو صبر میں تخفیف کیونکر کی جاسکتی ہے۔ اسی طرح بعض روایات میں جیسا کہ علامہ محمود احمد شاکر نے اشارہ کیا ہے نصر الٰہی کی کمی کی جو بات کہی گئی ہے وہ بھی صحیح نہیں ہے، بالکل صبر کے مانند وہ بھی ہے پھر تاریخی واقعات ثابت کرتے ہیں کہ قلت کے کثرت میں بدلنے کے بعد بھی اور تخفیف کے تناسب کے آنے کے بعد بھی نہ تو مسلم صبر میں کمی دیکھی گئی اور نہ ہی نصرتِ الٰہی میں کمی پائی گئی۔ عہدِ نبوی اور خلافتِ اسلامی بشمول اموی خلافت کے غزوات ومہمات سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے۔

نظریاتِ مودودی واصلاحی وعثمانی کا تضاد

مسلم قلت وکثرت کے حوالہ سے مولانا مودودی اور مولانا اصلاحی نے دو بالکل متضاد نتیجے نکالے ہیں اول الذکر کا خیال ہے کہ ان آیاتِ کریمہ کے نزول کے وقت یعنی ۲ھ میں صحابۂ کرام کی اخلاقی تربیت مکمل نہیں اور ان کا شعور اور ان کی سمجھ بوجھ کا پیمانہ بلوغ کی حد کو نہیں پہونچا ہے.... کہ ان میں سے بہت سے لوگ ابھی تازہ تازہ ہی اسلام میں داخل ہوئے تھے تو دو چند کا مطالبہ کیا گیا اور جب وہ بعد میں پختگی کو پہونچ گئے تو ایک اور دس کی نسبت قائم ہوگئی۔" جبکہ مولانا اصلاحی کا خیال ہے کہ سابقون اولون جو بصیرت وعزیمت والے تھے کا بوجھ ان کے کندھوں سے اتار کر متاخر مسلمانوں پر ڈال دیا اور چونکہ وہ سابقون کے ہم پایا نہ تھے اس لیے ان کی ذمہ داری بھی کم رکھی۔ سچ یہ ہے کہ یہ دونوں نتیجے غلط ہیں۔ نہ سابقین اولین کی تربیت میں کمی تھی اور نہ ان میں تازہ نومسلم موجود تھے۔ پھر یہ بھی عجیب بات ہے کہ متاخرین سابقین کے مقابلے میں پختگی کو پہونچ گئے تھے اور زیادہ صاحب عزیمت، سوجھ بوجھ والے اور باشعور ہوگئے تھے۔ مولانا عثمانی کا یہ خیال کہ ابتدائی مسلمانوں میں بہت سے افراد بوڑھے اور کمزور ہوگئے اور تازہ واردانِ اسلام صاحبان بصیرت وعزیمت نہ تھے

تاریخی طور سے صحیح نہیں ہے اور نہ ہی ان کا یہ دعویٰ صحیح ہے کہ اپنی کثرت کے سبب ان میں توکل علی اللہ کی کمی آئی تھی۔ کیونکہ حقائق اس کے برعکس ہیں۔ دراصل ان تمام شارحین کے ذہن ودماغ پر قلت وکثرت کا مذکورہ بالا فلسفہ اور اس کے نتیجہ میں متقدمین کی تشریحات حاوی ہیں۔ لہٰذا وہ ایک اصول کے دوسرے اصول سے بدلے جانے کے حق میں ہوگئے ہیں۔

الفاظ کے خبریہ اور ان کے معانی کے امر ہونے کا خیال: قتال کا حکم قرآنی

اسی طرح ان تمام مفسرین قائلین نسخ پر امام طبری کا بیان کردہ خیال حاوی ہے کہ ان دونوں آیات کریمہ میں الفاظ اگرچہ خبریہ ہیں مگر ان کے معانی امر وحکم کے ہیں یعنی اول آیت میں ان کو حکم دیا گیا کہ وہ دہ چند دشمن سے مقابلہ کریں اور دوسری میں اس کو بدل کر دوچند سے مقابلہ کر دیا گیا۔ حالانکہ ان آیاتِ کریمہ میں قتال کرنے کا حکم ہی نہیں ہے۔ جن مفسرین کرام نے قتال ومقابلہ کرنے کے بجائے فرار اختیار نہ کرنے کی تعبیر اختیار کی ہے ان کی تعبیر بھی صحیح نہیں ہے کہ ان آیاتِ کریمہ کا اس سے قطعی تعلق نہیں۔ قتال وعدمِ فرار کا حکم تو اسی سورہ کی آیت کریمہ ۱۵-۱۶ میں یہ دیا گیا ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ	اے ایمان والو! جب بھڑو تم کافروں
الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوهُمُ	سے میدان جنگ میں، تو مت پھیرو ان
الْأَدْبَارَ وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ	سے پیٹھ اور جو کوئی ان سے پھیرے پیٹھ
دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ	اس دن مگر یہ کہ ہنر کرتا ہو لڑائی کا یا جاملتا
مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ	ہو فوج میں سو وہ پھرا اللہ کا غضب
بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ	لے کر اور اس کا ٹھکانا دوزخ ہے اور
وَبِئْسَ الْمَصِيرُ	وہ کیا برا ٹھکانا ہے۔ (ترجمہ شیخ الہند)

جیسا کہ کلامِ الٰہی کے الفاظ بتاتے ہیں کہ بزدلی سے فرار ممنوع بلکہ باعثِ غضبِ الٰہی ہے۔ میدانِ جنگ میں دورانِ جہاد فرار کی ممانعت ہے لیکن اگر کسی جنگی چال کی وجہ سے میدان ومقابلہ سے گریز کیا جائے تو اس کی پوری اجازت ہے۔ ظاہر ہے کہ جنگی مصلحت یا حربی چال کی بنا پر گریز تو دہ چند کے مقابلہ میں بھی کیا جا سکتا ہے اور دوچند کے

مقابلے میں بھی۔ بلکہ اگر مسلم فوج اکثریت میں ہو مگر حالات و مصالح کی اجازت نہ ہو تو بھی جنگ سے پہلوتہی کی جا سکتی ہے۔ اصل جرم بزدلی اور دون ہمتی سے فرار اختیار کرنا ہے۔ لہٰذا وہ چند یا دو چند یا کسی تعداد دشمن کے ساتھ مقابلہ لازمی کیونکر ہو سکتا ہے؟ تقریباً تمام مفسرین و شارحین کی تفسیرات بھی اسی قسم کی ہیں چنانچہ امام طبری سے لے کر آج تک کے مفسرین نے یہی لکھا ہے۔

شاق ہونے کی توجیہ

رہا شاق ہونے کا مسئلہ تو اس کا تعلق بھی صبر کی مقدار، فوجیوں کے مزاج اور قوم کی نفسیات سے ہے۔ پھر قرآن مجید کی مختلف آیاتِ کریمہ واضح کرتی ہیں کہ جہاد و قتال کا حکم ہی شاق تھا، نہ صرف صحابہ کرام کے بعض طبقات و افراد پر، بلکہ اگلی امتوں میں سے بھی کچھ پر جیسا کہ حسب ذیل آیاتِ کریمہ میں صراحتِ الٰہی پائی جاتی ہے: بقرہ ۲۱۶، ۲۴۶، آلِ عمران ۱۲۱-۲۲، النساء ۷۷ وغیرہ اور اسی سورۂ انفال کی آیتِ کریمہ ۶ میں بعض "فریق مومنین" کے بارے میں ارشاد الٰہی ہے کہ میدانِ جنگ میں جانا یا جہاد کے لیے نکلنا ان کو دیکھتے بھالتے موت کے منہ میں جانے کے مترادف لگتا تھا (کانما یساقون الی الموت وھم ینظرون) لہٰذا محض شاق ہونے کی بنا پر نہ تو کوئی حکم منسوخ ہوتا ہے اور نہ تخفیف کے عمل سے گزرتا ہے اور آیات زیرِ مطالعہ میں تو شاق ہونے کا مسئلہ ہی نہیں۔ اگر دہ چند کا تناسب شاق ہے تو کیا ضمانت ہے کہ دو چند کا حکم نہ شاق ہوا ہوگا۔ جب کہ خود شہادت ربانی ہے کہ محض قتال کے لیے جانا بھی بعض پر شاق ہوا تھا۔ بالکل اسی طرح مومنین کی اکثریت کا معاملہ تھا کہ ان کو قتال و جہاد کا کوئی حکم شاق نہ تھا بلکہ وہ ہر حال میں جہاد کرنے کے لیے تیار تھے اور صرف تیار نہ تھے بلکہ جان دینے اور لینے پر آمادہ تھے ان کے شوقِ جہاد، اشتیاقِ قتال اور آرزوئے شہادت کے اخلاص اور کھرے ہونے کی تعریف تو اللہ تعالیٰ نے بھی کی ہے۔ (احزاب ۲۳-۲۲)

تخفیف و سہولت کا اصول قرآنی

اسی سے مربوط ایک مسئلہ تخفیفِ احکامِ اسلامی اور اس کی علت و وجہ کا ہے کہ

دین آسان ہے اور وہ دفعِ ضرر اور جلب نفع لازمی کرتا ہے۔ متعدد آیاتِ کریمہ اور احادیث نبویہ بتاتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر معاملہ میں اپنے بندوں کی سہولت کا خیال فرماتا ہے اور دشواری میں آسانی پیدا فرماتا ہے۔ دوسرے مکتب فکر کے مفسرین نے پہلی آیت کے دوسری آیت سے منسوخ ہونے کی تردید اور اپنے موقف کی تائید میں تخفیف کے مختلف احکام سے بحث کی ہے۔ مثلاً امام اصفہانی اور امام رازی نے سورۂ بقرہ کی آیاتِ مقدسہ ۲۲۸ اور ۲۳۳ سے استشہاد کیا ہے ان دونوں آیات میں جو ارشاد ہے وہ حکم نہیں ہے۔ البتہ وہ "تکلیفِ حسن" ہے یعنی مائیں چاہیں تو اپنے بچوں کو دودھ پلائیں یا نہ پلائیں۔ پلائیں تو ضروری نہیں کہ پورے دو سال تک پلائیں وغیرہ ایسے کئی استثنایا اجازتیں اس میں پائی جاتی ہیں۔ اسی طرح مطلقہ عورتوں کے لیے ضروری نہیں کہ وہ اپنے شوہروں کے بارے میں تین طلاقوں تک انتظار کریں وہ ان کی مدت سے قبل بھی رجوع کر سکتی ہیں۔ البتہ دوسرے مرد سے نکاح کا معاملہ دوسرا ہے اسی طرح تخفیف نماز، تخفیفِ صیام اور بہت سے دوسرے احکام تخفیف کا معاملہ ہے۔ مثال کے طور پر مسافر کے لیے نماز میں قصر کے ذریعہ تخفیف کر دی گئی ہے یا مریض، غیر مستطیع کے لیے صیام رمضان میں فدیہ کی تخفیف کا انتظام کیا گیا ہے۔ ان تمام صورتوں میں اول حکم منسوخ نہیں ہوتا۔

تخفیف تناسب کی صحیح وجہ: عزیمت و رخصت کی دو حالتیں

تخفیف کا یہ معاملہ دو مختلف حالتوں سے متعلق ہے: مقیم کے لیے کامل نماز اور مسافر کے لیے قصر نماز۔ بالکل اسی طرح دہ چند اور دو چند تناسب کا معاملہ دو مختلف حالتوں اور صورتوں میں ہوگا۔ جسے عزیمت اور رخصت کے دو ناموں سے بھی یاد کیا گیا ہے کہ کامل صبر والوں اور عزیمت والوں کے لیے دہ چند دشمن کا تناسب ہے اور کم صبر والوں اور رخصت والوں کے لیے دو چند کا۔ اس تخفیف کا تعلق زمانہ، نسل، طبقہ اور جماعت سے نہیں ہے بلکہ حالات اور اوصاف سے ہے۔

ان دونوں اماموں نے تخفیف کو بمعنی رخصت و اجازت بھی کلام الٰہی اور کلام عرب کے مطابق ہونا بیان کیا ہے۔ اور اس سلسلہ میں سورۂ نساء ۲۸ نقل کی ہے

کہ اس میں اللہ تعالیٰ نے تخفیف کا لفظ اس معنی میں استعمال کیا ہے کہ ایک شخص جو آزاد عورتوں سے شادی کرنے کی استطاعت نہیں رکھتا اس کو اجازت ہے کہ وہ باندیوں میں سے کسی سے نکاح کرلے۔ قرآن مجید کے اس استعمال نے تو اور بھی وسعت پیدا کردی ہے مگر یہاں بھی دو صورتوں میں سے ایک صورت اختیار کرنے کی اجازت دی گئی ہے جہاں کسی کے ناسخ ہونے اور کسی کے منسوخ ہونے کی ضرورت ہی نہیں پیش آئی۔ ظاہر ہے کہ اگر استطاعت کی حالت پیدا ہو جائے تو وہی شخص آزاد عورت سے شادی کرسکتا ہے اور استطاعت نہ ہو تو باندی سے۔ جس طرح یہ دونوں آیتیں ایک دوسرے کی مقارن ہیں اسی طرح سورۂ انفال کی دونوں آیاتِ کریمہ ایک دوسرے کی مقارن ہیں۔ یعنی استطاعت و قدرت کی صورت میں دہ چند کا تناسب اور عدمِ استطاعت کی حالت میں دو چند کا۔ پھر نسخ کا کہاں سوال پیدا ہوتا ہے؟ اسی کو دوسرے مفسرین کرام نے عزیمت و رخصت کی دو حالتیں قرار دیا ہے۔

حکمِ تحریض سے بقیہ آیات کا تعلق

سورۂ انفال کی زیرِ بحث آیاتِ کریمہ کی تفہیم و افہام اور ان کے معانی و مفاہیم کی تعیین و تشخیص میں بالعموم مکتبِ اول کے مفسرین کرام نے دوسری متعلقہ آیاتِ قرآنی کو سامنے نہیں رکھا ہے۔ زیادہ حیرت ان شارحینِ کرام پر ہوتی ہے جو قرآن مجید میں نظم کے قائل ہیں اور تفسیرِ قرآن بالقرآن کے دعوے دار پہلے آیتِ اولیٰ (۶۵) کا دروبست ملاحظہ ہو۔ اللہ تعالیٰ اپنے نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دے رہا ہے کہ وہ مومنین کو قتال و جہاد پر آمادہ کریں۔ اس کے معاً بعد یہ ارشادِ الٰہی آتا ہے کہ اگر تم میں بیس صابر مجاہدین ہوں گے تو دو سو پر اور اگر سو (صابر مقاتلین) ہوں گے تو ایک ہزار پر غالب آئیں گے کیونکہ وہ (کافر) ایسی قوم ہیں جو سمجھ (فقہ) نہیں رکھتے۔ تحریض کے حکمِ الٰہی اور آیتِ کریمہ کے بقیہ حصہ میں کیا تعلق ہے؟ اس پر کسی مفسر گرامی نے غور نہیں کیا۔ اگر تدبر کی نگاہ ڈالی جائے تو واضح ہوتا ہے کہ غلبۂ مسلم سے تعلق رکھنے والا پورا جزوِ آیتِ کریمہ تحریض کے حکم سے یا تحریض خاص سے وابستہ ہے جس

طرح سورۂ نساء ۸۶ میں تحریض کا حکم ہے: فقتل فی سبیل اللہ لا تکلف الا نفسک وحرض المومنین۔ یہاں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو پہلے قتال کا حکم ہوا اور اسی کے ساتھ تحریض کا رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حکمِ ربانی کے بعد ہر ممکن طریقے سے مسلمانوں کو قتال پر ابھارا تھا اور اس امرِ الٰہی کی تعمیل میں کوئی کسر نہ اٹھا رکھی تھی غلبۂ مسلم والے حصۂ آیت میں ایک طرح سے اللہ تعالیٰ کی تحریض ہے کہ وہ اس خوشخبری، وعدہ، بشارت، اصول اور قانونِ حق کے ذریعہ مسلمانوں کو قتال پر ابھار رہا ہے کہ اگر تم صبرِ کامل والے ہوئے اور تمہارا واسطہ ناسمجھ کافروں سے پڑا تو تم کو اپنے سے دس گنے دشمن پر غلبہ حاصل ہوگا۔ دوسری آیت بھی اسی تحریضِ الٰہی کا حصہ ہے کہ اگر تمہارا صبر کامل نہ ہوا کیونکہ ابھی تمہارے اندر (فوجی) کمزوری ہے تو اس صورتِ غیر مثالی میں بھی تمہارے ایمان وصبر کی بدولت تم کو اپنے سے دوگنے دشمن پر اذنِ الٰہی سے غلبہ ملے گا ہی کیونکہ اللہ تعالیٰ صابروں اور ثابت قدموں اور جمے رہنے والوں کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس طرح ان دونوں آیاتِ کریمہ میں اللہ تعالیٰ اپنی تحریضِ ربانی کے ذریعہ مسلمان صابروں یا صابر مجاہدوں کو ان کے فوجی غلبہ کا یقین دلا رہا ہے کہ غلبہ وفتح تو بہرحال تمہارا مقدر اور تمہارا نصیبہ ہے: اگر صبرِ کامل والے ہو تو دس گنے دشمن پر اور اگر کمزوری سے دوچار ہو تو چونکہ اس صورت میں صبر کی مقدار میں کمی ہو جاتی ہے اس لیے دوگنے دشمن پر غالب ہی آجاؤ گے۔ قتال وجہاد پر تحریضِ الٰہی کی یہ مثال ہے جس میں فتح ونصرت کی بشارت شامل ہے کہ موخرالذکر کے بغیر آمادگی پیدا نہیں ہوتی۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں مختلف سورتوں اور ان کی متعدد آیتوں میں مسلمانوں کو جہاد وقتال پر اسی طرح ابھارا ہے۔ کبھی فتح ونصرتِ الٰہی کے وعدے کے ساتھ، کبھی فرشتوں اور ملکوتی نفوس کی امداد کے ذریعہ اور کبھی جنت والعاماتِ الٰہی سے سرفرازی کی خوشخبری کے وسیلہ سے۔ ان میں سے چند آیاتِ کریمہ کا جائزہ لینا ضروری معلوم ہوتا ہے تاکہ بات مدلل ہو سکے۔

غلبہ کی آیاتِ کریمہ

سب سے پہلے "غلبہ" سے متعلق آیاتِ کریمہ:

(الف) كَتَبَ اللّٰهُ لَاَغْلِبَنَّ اَنَا وَرُسُلِيْ ؕ اِنَّ اللّٰهَ قَوِيٌّ عَزِيْزٌ ۝ (مجادلہ: ۲۱)

اللہ لکھ چکا کہ میں زبردست رہوں گا اور میرے رسول۔ بیشک اللہ زور آور ہے زبردست۔

(ب) وَمَنْ يَّتَوَلَّ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا فَاِنَّ حِزْبَ اللّٰهِ هُمُ الْغٰلِبُوْنَ (مائدہ ۵۶)

اور جو کوئی رفاقت پکڑے اللہ کی اور اس کے رسول کی اور ایمان والوں کی تو اللہ کی جماعت وہی ہوں گے غالب۔

(ج) اِنْ يَّنْصُرْكُمُ اللّٰهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ ۚ وَاِنْ يَّخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِيْ يَنْصُرُكُمْ مِّنْۢ بَعْدِهٖ ؕ وَعَلَى اللّٰهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُوْنَ (آل عمران: ۱۶۰)

اگر اللہ تم کو مدد کرے گا تو کوئی تم پر غالب نہ ہوگا اور جو وہ تم کو چھوڑ دے گا، پھر کون ہے کہ تمہاری مدد کرے گا اس کے بعد۔ اور اللہ پر بھروسہ چاہیے مسلمانوں کو۔

(د) وَاِذْ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطٰنُ اَعْمَالَهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمُ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَاِنِّيْ جَارٌ لَّكُمْ (انفال: ۴۸)

اور جس وقت سنوارنے لگا شیطان ان کی نظر میں ان کے اعمال اور بولا کوئی غالب نہ ہوگا تم پر آج کے دن اور میں رفیق ہوں تمہارا.....

(س) قَالَ الَّذِيْنَ يَظُنُّوْنَ اَنَّهُمْ مُّلٰقُوا اللّٰهِ ۙ كَمْ مِّنْ فِئَةٍ قَلِيْلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيْرَةًۢ بِاِذْنِ اللّٰهِ ؕ وَاللّٰهُ مَعَ الصّٰبِرِيْنَ ۝ (بقرہ: ۲۴۹)

بولے جن کو خیال تھا کہ ان کو ملنا ہے اللہ سے، بہت جگہ جماعت تھوڑی غالب ہوئی ہے، جماعت بہت پر، اللہ کے حکم سے اور اللہ ساتھ ہے ٹھہرنے والوں کے۔

(ص) الٓمّٓ ۝ غُلِبَتِ الرُّوْمُ ۝ فِيْٓ اَدْنَى الْاَرْضِ وَهُمْ مِّنْۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُوْنَ ۝ (روم: ۱-۳)

(الم) دب گئے ہیں روم، لگتے ملک میں اور وہ اس دبنے پیچھے اب غالب ہوں گے.....

(ط) فَلْيُقَاتِلْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ الَّذِيْنَ يَشْرُوْنَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا بِالْاٰخِرَةِ ؕ وَمَنْ يُّقَاتِلْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ فَيُقْتَلْ

سو چاہئے لڑیں اللہ کی راہ میں، جو لوگ بیچتے ہیں دنیا کی زندگی آخرت پر اور جو کوئی لڑے اللہ کی راہ میں، پھر

اَوْ یَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِیْهِ اَجْرًا عَظِیْمًا ۝ (نساء: ۷۴)	مارا جاوے یا غالب ہووے، ہم دیں گے اس کو بڑا ثواب۔
(ع) ..... فَاِذَا دَخَلْتُمُوْهُ فَاِنَّكُمْ غٰلِبُوْنَ ۚ وَعَلَى اللّٰهِ فَتَوَكَّلُوْٓا اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِیْنَ ۝ (مائدہ: ۲۳)	پھر جب تم اس میں پیٹھو (داخل ہو) تو تم غالب ہو اور اللہ پر بھروسہ کرو، اگر یقین رکھتے ہو۔ (ترجمہ شاہ عبدالقادر دہلوی)

ان آیاتِ کریمہ میں غلبہ و فتح کا ذکر مختلف صیغوں اور زاویوں سے آیا ہے۔ پہلی دو آیاتِ کریمہ (الف، ب) میں یہ قانونِ حق بیان کیا گیا ہے کہ اللہ اور اس کے رسولوں کا حق ہے کہ وہ غالب ہوں اور یہ ان مٹ قانون ہے۔ یہی قانون حزب الٰہی کے لیے ہے جو رسولوں اور ان کے صادق و صابر پیروکاروں پر مشتمل ہوتا ہے۔ اگلی دو آیتوں میں اس کی وضاحت ہے کہ نصرتِ الٰہی کا لازمی نتیجہ غلبہ ہے اور اس کے بغیر غلبہ کا امکان نہیں۔ اس حقیقت کا اعتراف تو سب سے بڑے منکرِ حق شیطان کو بھی ہے۔ قلت و کثرت کے لحاظ سے غلبہ کا ذکر آیت بقرہ ۲۴۹ میں کیا گیا ہے جس میں یہ وضاحت ہے کہ بہت سی قلیل جماعتیں بڑے عددی گروہوں پر غالب آجاتی ہیں مگر اس کے لیے دو شرطیں ہیں: اوّل اذنِ الٰہی ہو اور دوم مجاہدین جماعتِ قلیل صابر ہوں۔ اہم بات یہ ہے کہ یہی دونوں شرطیں سورۂ انفال کی ہماری زیرِ بحث آیات میں پائی جاتی ہیں اور وہاں قلت کے کثرت پر غلبہ کی بات کہی جارہی ہے۔ یہ آیتِ کریمہ بنو اسرائیل کے لشکر حضرت طالوت اور ان کے حریف لشکرِ جالوت کے حوالے سے کہی گئی ہے جبکہ اگلی آیت سورۂ روم میں رومیوں کی غلبہ کی حقیقت اور خوشخبری کا ذکر کیا گیا ہے اور وہ بھی اذن و نصرتِ الٰہی سے مشروط ہے۔ سورۂ نساء کی آیت میں یہ بشارت دی گئی ہے کہ مومن مجاہد کو غلبہ ملے یا شہادت وہ دونوں صورتوں میں عظیم ترین انعاماتِ الٰہی کے مستحق بنیں گے۔ آخری آیت کریمہ بنو اسرائیل میں حضرت موسیٰ اور ان کے پیروکاروں کے حوالے سے غلبہ کی حقیقت ظاہر کی گئی ہے اور ہماری بحث کے لیے بہت زیادہ اہم ہے۔ ان مجاہدین سے وعدہ کیا گیا تھا کہ اگر تم شہر میں داخل ہوجاؤ گے تو تم غالب رہو گے بشرطیکہ تم اپنے دعوائے ایمان کے ساتھ توکل علی اللہ کا بھی پختہ ثبوت دو اور یہ ثبوت اس کے سوا اور کچھ نہ تھا کہ وہ تعمیل ارشادِ الٰہی

میں شہر موعود میں داخل ہو جائیں۔ اگرچہ یہاں شرطیہ جملہ تکنکی اعتبار سے نہیں ہے لیکن ہے وہ بھی ایک شرط کے ساتھ مشروط: یعنی اگر تم شہر میں داخل ہو گے تو غالب ہو گے اور اگر بزدلی دکھاؤ گے اور حکمِ الٰہی کی تعمیل نہ کر کے شہر میں داخل نہ ہو گے تو غلبہ نہیں ملے گا اور درحقیقت ایسا ہی ہوا کہ وہ قتال کی یہ شرط پوری نہ کر سکے اور ان کو غلبہ نہیں ملا۔ جبکہ لشکرِ طالوت کو، رومیوں کو اور بدریوں کو غلبہ باوجود قلت کے ملا کہ ان کے ساتھ نصرتِ الٰہی تھی اور یہ نصرتِ الٰہی اذنِ الٰہی سے آئی تھی کہ مجاہدین مومنین صابر و ثابت قدم تھے اور غلبہ کی شرائط پوری کر رہے تھے۔

نصرت واذن سے متعلق آیات کریمہ

اگرچہ قرآن مجید کی ان آیات کریمہ کے بعد جو غلبہ سے متعلق ہیں مزید آیات کریمہ کا جائزہ لینا زیادہ ضروری نہیں رہ جاتا تاہم بحث کو ہر لحاظ سے مکمل کرنے کی خاطر ایسی دوسری آیاتِ کریمہ کا ایک سرسری جائزہ پیش کیا جاتا ہے جو نصرتِ الٰہی اور اذنِ الٰہی سے متعلق ہیں۔ آل عمران ع۱۲۳ بدر میں مسلمانوں کی فتح کو نصرتِ الٰہی سے جوڑنے کے علاوہ بہت اہم حقیقت یہ سامنے لاتی ہے کہ مسلمان کمزور (اذلۃ) تھے تاہم اللہ تعالیٰ نے ان کی مدد و نصرت کی۔ حنین کے حوالے سے بہت سے مقامات (مواطن کثیرۃ) میں مدد عام کرنے کی حقیقت کے علاوہ غزوۂ متعلقہ میں خاص نصرتِ الٰہی کا ذکر ہے (توبہ ع۲۵) متعدد آیاتِ کریمہ میں انبیاء کرام بالخصوص رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور مومنین کے نصرتِ الٰہی سے سرفراز ہونے کا ذکر خیر ہے (انبیاء ع۷۷، صافات ع۱۱۶، توبہ ع۴۰ انفال ع۷۲، ع۷۴، حشر ع۱۲، محمد ع۷، غافر ع۵۱، روم ع۵، فتح ع۳، محمد ع۷، ملک ع۲۰ حج ع۷۰، غافر ع۲۹، اعراف ع۱۹۲، وغیرہ متعدد آیات کریمہ) سورۂ انفال ع۹ میں اور بعض دوسری آیاتِ کریمہ میں فرشتوں کے ذریعہ مدد کرنے اور فوجی امداد فراہم کرنے کا ذکر ہے اور حدیث و سیرت کے واقعات و روایات سے جہاد میں ملائکہ کی باقاعدہ جنگ میں شرکت کا ذکر ملتا ہے۔ ان تمام آیاتِ کریمہ اور ان جیسی دوسری بہت سی آیات سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی نصرت حق کے لیے ہوتی ہے، وہ مومنوں کی مدد ان کے صبر کے سبب کرتا ہے۔ بزدلوں کی مدد نہیں کرتا اور نہ ہی فراریوں کی نصرت کرتا ہے۔ جب اس کی

نصرت آتی ہے تو وہی اس کی اذن واجازت اور مرضی ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ اس نصرت کے بعد مومن فریق اور صابر مجاہدین کا غلبہ لازمی اور ناگزیر ہے۔

صبر وقتال سے متعلق آیاتِ کریمہ

غلبہ، نصرت اور اذنِ الٰہی، کے بعد ایک جائزہ ان آیاتِ کریمہ کا بھی لے لینا چاہیے جو صبر کو قتال کے لیے اور قتال میں نصرتِ الٰہی کے لیے اور مسلم غلبہ کے لیے لازمی قرار دیتی ہیں۔ اگرچہ سورۂ انفال کی آیاتِ کریمہ سے بالخصوص اور بعض دوسری آیات مقدسہ سے صبر کا لزوم واضح ہوتا ہے تاہم اس مسئلہ کو قرآنِ کریم سے پوری طرح منقح کرنے کے لیے ضروری ہے پھر اس سے بعض دوسری اہم جہات بھی سامنے آئیں گی۔

بَلٰٓى اِنْ تَصْبِرُوْا وَتَتَّقُوْا وَيَاْتُوْكُمْ مِّنْ فَوْرِهِمْ هٰذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ اٰلٰفٍ مِّنَ الْمَلٰٓئِكَةِ مُسَوِّمِيْنَ ۝ (آل عمران ۱۲۵)	اگر تم ٹھہرے رہو اور پرہیزگاری کرو اور وہ آویں تم پر اسی دم، تو مدد بھیجے تمہارا رب، پانچ ہزار فرشتے پلے ہوئے گھوڑوں پر۔
وَلَا تَنَازَعُوْا فَتَفْشَلُوْا وَتَذْهَبَ رِيْحُكُمْ وَاصْبِرُوْا ۭ اِنَّ اللّٰهَ مَعَ الصّٰبِرِيْنَ ۝ (انفال ۴۶)	اور آپس میں جھگڑو، پھر نامرد ہو جاؤ گے اور جاتی رہے گی تمہاری باؤ (ہوا) اور ٹھہرے رہو۔ اللہ ساتھ ہے ٹھہرنے والوں کے۔
قَالُوْا رَبَّنَآ اَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَّثَبِّتْ اَقْدَامَنَا وَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكٰفِرِيْنَ (بقرہ: ۲۵۰)	بولے: اے رب ہمارے! ڈال دے ہم میں جتنی مضبوطی ہے اور ٹھہرا ہمارے پاؤں اور مدد کر ہماری اس کافر قوم پر۔
وَالصّٰبِرِيْنَ فِي الْبَاْسَاۗءِ وَالضَّرَّاۗءِ وَحِيْنَ الْبَاْسِ ۭ اُولٰۗىِٕكَ الَّذِيْنَ صَدَقُوْا ۭ وَاُولٰۗىِٕكَ هُمُ الْمُتَّقُوْنَ ۝ (بقرہ: ۱۷۷)	....اور ٹھہرنے والے سختی میں اور تکلیف میں اور وقت لڑائی کے۔ وہی لوگ ہیں جو سچے ہوئے اور وہی بچاؤ میں آئے۔

اَمْ حَسِبْتُمْ اَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللّٰهُ الَّذِيْنَ جَاهَدُوْا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصّٰبِرِيْنَ (آل عمران ۱۴۲)	کیا تم کو خیال ہے کہ داخل ہو جاؤ گے جنت میں؟ اور ابھی معلوم نہیں کیے اللہ نے جو لڑنے والے ہیں تم میں اور معلوم کرے ثابت رہنے والے
وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتّٰى نَعْلَمَ الْمُجٰهِدِيْنَ مِنْكُمْ وَالصّٰبِرِيْنَ ۙ وَنَبْلُوَا اَخْبَارَكُمْ ۝ (محمد: ۳۱)	اور البتہ تم کو جانچیں گے تا معلوم کریں جو تم میں لڑائی والے ہیں اور ٹھہرنے والے اور تحقیق کریں تمہاری خبریں۔

(ترجمہ شاہ عبدالقادر دہلوی)

قتال وجہاد کی لازمی شرط ہونے کی حیثیت سے یہ چند آیاتِ کریمہ پیش ہیں۔ پہلی دونوں آیتوں کا تعلق غزوۂ بدر سے ہے اور ان میں مسلم مجاہدین کو صبر وتقویٰ اور ثابت قدمی کا حکم دیا جارہا ہے اور صبر کرنے والوں کے لیے ان کی نصرت کا وعدہ کیا جارہا ہے۔ تیسری آیتِ کریمہ مومنین لشکر جالوت کی دعا ہے جس میں صبر، ثبات قدمی اور اہلِ کفر کے مقابلہ میں نصرتِ الٰہی کی درخواست کی جارہی ہے۔ باقی آیاتِ کریمہ میں قتال جہاد، جنگ وحرب میں صبر اختیار کرنے کا حکم دیا جارہا ہے۔ ان تمام آیاتِ کریمہ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ جنگ اور جہاد اور قتال وحرب میں صبر وثبات قدمی لازمی شے ہے۔ اسی سے فتح ملتی ہے، اسی سے نصرت ملتی ہے اور اسی سے غلبہ ملتا ہے۔ لہٰذا غلبہ کے لیے صبر لازمی شرط بن جاتا ہے۔ ایک لحاظ سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ صبر لازم ہے تو غلبہ ملزوم۔ یہاں اذنِ الٰہی بھی صبر کے ساتھ موجود ومعہود ہے کہ وہ صبر کے باوجود غلبہ نہ عطا کرے ممکن نہیں۔ صبر کامل کا حقیقت میں ہونا ضروری ہے یعنی علم الٰہی میں، نہ کہ مجاہدین ومشاہدین کے خیال کی بنا پر۔

اِن شرطیہ سے متعلق آیاتِ کریمہ

سورۂ انفال کی زیرِ بحث آیاتِ کریمہ کو تقریباً تمام مفسرین مکتبِ اول نے خبریہ کہا ہے جن کے معانی امر وحکم کے ہیں۔ یہ تشریح امام طبری سے شروع ہوئی اور نسل در نسل اور صدی بہ صدی تمام مفسرین کرام کی تشریحات وتعبیرات میں شامل

ہوتی گئی حتیٰ کہ وہ مکتبِ دوم کے بعض مفسرین و شارحین کے ہاں بھی مل ہی جاتی ہے۔ حالانکہ ان سب امامانِ فن اور عالمانِ علم کو بخوبی معلوم تھا کہ پہلے انشائی جملہ کے بعد "ان یکن" سے شروع ہونے والے دونوں آیاتِ کریمہ کے جملے انشائیہ ہیں: ایک شرط ہے اور ایک اس کا مشروط ہے اور ایسے جملوں میں حکم نہیں پایا جاتا۔ غالباً وہ پہلے جملہ کے حکم سے متاثر ہو گئے یا امام طبری کی تقلید میں اس کے الفاظ کو خبریہ اور معانی کو انشائیہ یا حکمیہ بتاتے رہے۔ ان دونوں آیاتِ کریمہ میں غلبہ کو صبر کے ساتھ مشروط کیا گیا ہے کہ اگر صبر و ثبات قدمی ہوگی تو غلبہ حاصل ہوگا۔ قرآن مجید اور کلامِ عرب میں بھی ایسا کوئی فقرہ جملہ یا کلمہ نہیں پایا جاتا جہاں "ان" کے ساتھ جملہ شروع ہو اور وہ حکم و امر کا مفہوم رکھتا ہو۔ یہاں قرآن مجید سے چند مثالیں پیش ہیں:

وَاِنْ تَصْبِرُوْا وَتَتَّقُوْا لَا	اور اگر تم ٹھہرے رہو اور بچتے رہو،
يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا (آل عمران ۱۲۰)	کچھ نہ بگڑے گا تمہارا ان کے فریب سے

اس آیتِ کریمہ میں دو کاموں کا تعلق تیسرے عمل کے ساتھ مشروط ہے کہ اگر تم صبر کرو گے اور تقویٰ اختیار کرو گے تو دشمنوں کا کوئی مکر و فریب تم کو ضرر نہ پہونچائے گا۔ اسی طرح اسی سورہ کی آیت ۱۲۵ ہے جس کا اوپر ذکر آچکا ہے۔ اس میں صبر و تقویٰ اور حاضری کے تین کاموں کو نصرتِ الٰہی سے مشروط کیا گیا ہے۔

اِنْ يَّنْصُرْكُمُ اللّٰهُ فَلَا غَالِبَ	اگر اللہ تم کو مدد کرے گا تو کوئی تم پر
لَكُمْ وَاِنْ يَّخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِيْ	غالب نہ ہوگا، اور جو وہ تم کو چھوڑ دے گا
يَنْصُرُكُمْ مِّنْۢ بَعْدِهٖ	پھر کون ہے کہ تمہاری مدد کرے گا اس
(آل عمران: ۱۶۰)	کے بعد....
يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنْ تَنْصُرُوا	اے ایمان والو! اگر تم مدد کرو گے
اللّٰهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ اَقْدَامَكُمْ	اللہ کی، تو وہ تمہاری مدد کرے گا۔
(محمد ۷)	اور جما دے گا تمہارے پاؤں۔ (ترجمہ شاہ عبدالقادر)

ان تینوں آیات میں یہ حقیقت واضح کی گئی ہے کہ اگر تم اللہ تعالیٰ کی مدد کرو گے تو اللہ تمہاری مدد کرے گا اور تمہارے قدم ثابت رکھے گا اور اگر وہ چھوڑ دے گا تو کوئی ایسا نہیں ہے جو مدد کو پہونچے۔ اسی طرح سورۂ اسراء ۸ میں ہے "ان عدتم عدنا" یعنی

اگر تم سرکشی کروگے تو ہم تم کو سزا دیں گے۔ یہی بات سورۂ انفال ۱۹ میں کہی گئی ہے۔ "اِن" شرطیہ سے شروع ہونے والے بہت سے جملے اور آیات قرآن مجید میں ہیں لیکن ان میں سے کسی میں بھی حکم یا امر کا مفہوم نہیں۔ بلکہ ایک عمل کے نتیجہ میں دوسرے عمل کا وجود میں آنا بتایا گیا ہے۔ لہٰذا سورۂ انفال کی آیات ۶۵، ۶۶ بھی شرطیہ ہیں یعنی اگر تم صبر کروگے اور ثابت قدم رہوگے تو تم غالب آجاؤ گے۔

نسخ کا مفہوم

غلبۂ مسلم سے متعلق آیاتِ انفال کے اندر نسخ پائے جانے کا صریح اظہار بیشتر مفسرین قدیم وجدید کے ہاں ملتا ہے۔ متقدمین نے زیادہ تر آیتِ اولیٰ (۶۵) کو منسوخ کہا ہے لیکن ان میں سے بیشتر نے آیتِ ثانیہ (۶۶) کو ناسخ نہیں کہا ہے۔ بظاہر اسے لفظی احتیاط یا گریز کہا جاسکتا ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ متقدمین کے نزدیک نسخ کے وہ معانی نہیں تھے جو بعد کے فقہاء کے ہاں لیے جانے لگے۔ جس کے مطابق پہلا حکم بعد کے کسی حکم سے بایں طور منسوخ مانا جاتا ہے کہ اس کا اطلاق، نفاذ اور انطباق کالعدم ہوجاتا ہے۔ گویا کہ قانون یکسر بدل جاتا ہے اور مقدم کی جگہ مؤخر لے لیتا ہے۔ مفسرینِ کلام الٰہی اور ماہرینِ علوم قرآنی کے نزدیک نسخ کے مختلف معانی ہیں اور وہ فقہی نسخ نہیں ہے۔ اسی بنا پر ناسخ ومنسوخ کے سلسلہ میں دو مکاتب فکر پائے جاتے ہیں۔ ایک طبقہ قرآن مجید میں نسخ کا سرے سے قائل نہیں ہے کہ موجودہ مصحف کی کوئی آیت اور کوئی حکم نہ تلاوت کے لحاظ سے منسوخ ہے اور نہ نفاذ و انطباق کے لحاظ سے۔ وہ نسخ کو بہت وسیع معانی اور وسیع ترجہات میں استعمال کرتے ہیں دوسرا طبقہ فقہی اصطلاح کے نسخ کا قائل ہے کہ ایک آیت دوسری آیت کے حکم کو منسوخ کردیتی ہے اگرچہ اس کی تلاوت باقی رہتی ہے۔ پھر اس طبقہ میں بھی دو ذیلی اہلِ فکر ہیں۔ ایک کے ہاں قرآن مجید کی پانچ سو آیاتِ کریمہ کا حکم منسوخ ہے جبکہ دوسرے نے ان کا دائرہ کم کرتے کرتے پانچ آیات تک سکیڑ دیا ہے۔

امام رازی کی تفسیر آیاتِ کریمہ میں امام اصفہانی کے متعلق یہ بات گذر چکی ہے کہ موخرالذکر چونکہ قرآن مجید میں نسخ کے سرے سے قائل نہ تھے لہٰذا انھوں نے دونوں

کے احکام یا مدلولات باقی رہتے ہیں۔ قائلینِ نسخ کے ان پر اس زاویہ سے اعتراض کو بھی امام رازی نے نقل کیا ہے اور پھر اس کا کافی شافی جواب بھی دیا ہے اور پورے بحث و مباحثہ کے بعد وہ امام اصفہانی کے نقطۂ نظر سے نہ صرف مطمئن ہوئے بلکہ اسی کو صحیح مذہب و مسلک کہا ہے۔ امام اصفہانی پر ایک اعتراض قائلینِ نسخ اور بھی کر سکتے ہیں کہ وہ معتزلی تھے اور بالعموم معتزلہ نسخ قرآن کے قائل نہیں تھے لہٰذا ان کا نقطۂ نظر معتزلی اور ان کی تفسیر اعتزال ہے اس لیے اہلِ سنت کے لیے قابلِ قبول نہیں۔ لیکن یہ اعتراض بھی حقائق و شواہد کے سامنے نہیں ٹھہر پایا کیونکہ امام اصفہانی کے بعد امام رازی نے بھی اس کو تسلیم کیا ہے اور وہ معتزلی نہ تھے۔ ان کے بعد وہ امامان کرام ابن العربی اور قرطبی بھی اس کو نسخ نہیں مانتے اور بعد کے متعدد دوسرے مفسرینِ کرام بالخصوص مکتب دوم کے مفسرین بھی امام اصفہانی کے نقطۂ نظر سے اصولی طور سے متفق اور نسخ کے منکر تھے اور وہ بھی معتزلی تھے اور نہ ان پر اعتزال کا سایہ پڑا تھا لہٰذا یہ اعتراض بھی صحیح نہیں ہے۔

نسخ کا مفہوم علامہ کشمیری

اہلِ سنت میں بھی بہت سے امامانِ عصر اور محدثانِ وقت اور فقیہانِ عالم ایسے ہیں جو قرآنِ کریم میں نسخ کے موجودہ عامل ہونے کے بالکل قائل نہیں۔ ان میں سے برصغیر کے عظیم عالم و محدث و فقیہ علامہ انور شاہ کشمیری (م ۱۳۵۲ھ/۱۹۳۳ء) کا نقطۂ نظر پیش کیا جا رہا ہے: فرماتے ہیں کہ "سلف میں نسخ کا اطلاق کثرت سے کیا گیا ہے اور ایسا اس بنا پر ہے کہ وہ مطلق حکم کو مقید بنانے، عام کو خاص کرنے اور ظاہر کی تاویل کرنے کا نام بھی نسخ رکھ دیتے ہیں، جبکہ اصولی علماء کے نزدیک نسخ کی قلت ان کے مقابلہ میں پائی جاتی ہے۔ لہٰذا میں اس نسخ کا قطعی منکر ہوں جو حکم کو قطعی ختم کر دینے کے معنی میں آتا ہے بایں طور کہ نہ اس کا نام باقی رہے، نہ جزئیات کے کسی جزئیہ میں اس کا اثر جیسی کہ تفصیل صیام کی بحث میں گذر چکی...." اسی بات کو علامہ مرحوم قرآن مجید کے صریح حوالہ کے ساتھ اس سے قبل یوں کہہ چکے ہیں: "جب میں نے ان کو اس مسلک پر گامزن پایا تو میں نے نسخ کا قطعی انکار کر دیا۔ میرا دعویٰ ہے کہ قرآن میں نسخ قطعاً وارد نہیں ہوا۔ میری

میری مراد اس نسخ سے ہے کہ جس میں آیتِ کریمہ اپنے تمام مشمولات میں منسوخ ہو جاتی ہے بایں طور کہ اس کے جزئیات میں سے کسی بھی جزئیہ میں اس پر عمل وزری وعمل آوری باقی نہیں رہتی۔ میرے نزدیک یہ صورت حال غیر یقینی ہے۔ ایسی کوئی منسوخ آیت نہیں ہے جس کا مختلف وجوہ میں سے کسی نہ کسی وجہ میں اور مختلف جہات میں سے کسی نہ کسی جہت میں عمل باقی نہ ہو۔[1]

غلبہ مسلم کے قرآنی اصول کی صحیح تعیین

گذشتہ مفصل بحث کے بعد قرآن مجید سے بالعموم اور سورۂ انفال کی آیاتِ کریمہ ۶۶-۶۵ سے بالخصوص فوجی مسلم غلبہ کا قرآنی اور اسلامی اصول متعین ہوتا ہے اور وہ دوسرے مکتبِ فکر کے مفسرینِ عظام کا بیان کردہ نقطۂ نظر ہے جو باختلافِ الفاظ وعبارات اپنے مفہوم و مدلول میں یکساں ہے۔ اس کے بنیادی نکات حسبِ ذیل ہیں۔

۱۔ اہلِ ایمان اگر صابرِ کامل اور کلی ثابت قدم ہوں اور ضعف وکمزوری سے بھی بری ہوں تو وہ چند دشمنِ نادان پر غالب ہوں گے۔ یہ اصلی اور معیاری اصول ہے جو حالتِ عزیمت میں کارگر وکارساز وکارفرما ہوتا ہے اور یہی اہلِ ایمان کا طرۂ امتیاز رہا ہے خواہ ان کا زمانہ اور علاقہ کوئی بھی رہا ہو۔ یہ ایک طرح سے ازلی اور ابدی قانونِ حق ہے۔

۲۔ اگر اہلِ ایمان میں صبرِ کامل اور پوری ثبات قدمی نہ ہو تو وہ ان میں کسی طرح کی فوجی کمزوری ہو تو وہ دو چند دشمن پر ضرور بالضرور غالب ہوں گے یہ دوسرا قانونِ حق ہے جو حالتِ رخصت کا قانون ہے۔ یہ بھی زمانہ، علاقہ، امت وغیرہ کی بندشوں سے آزاد قانونِ تکوینی ہے جو تمام اہلِ ایمان کے حق میں مطلق ہے۔

عزیمت ورخصت کے دو درجاتِ تفوق وتنزل کا بیان سورۂ انفال کی آیاتِ کریمہ میں آیا ہے اور ان کے اعتبار سے آیاتِ کریمہ کی تشریح یہ ہے۔

۱۔ آیتِ کریمہ ۶۵ اور آیتِ کریمہ ۶۶ میں غلبہ سے متعلق کوئی حکم دیا جا رہا ہے نہ مقابلہ وقتال کا۔ بلکہ آیتِ اولیٰ کے صرف پہلے حصہ میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

---

[1] فیض الباری عن شرح البخاری، المجلس العلمی ڈابھیل، سورت ۱۳۵۷ھ/۱۹۳۸ء، جلد سوم ص ۱۵۹-۶۰ اور ص ۱۴۷،۴۸ بالترتیب)

کو حکم و امرِ الٰہی عطا ہو رہا ہے کہ وہ مومنین کو جہاد پر آمادہ کریں۔ بقیہ آیات میں حکم نہیں ہے۔

۲۔ "فان یکن" سے شروع ہونے والی آیتِ کریمہ ۶۵ اور پوری آیتِ کریمہ ۶۶ دراصل تحریضِ الٰہی ہے جس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ اپنے مومنوں کو یہ بشارت دے رہا ہے کہ اگر تم ثابت قدم رہے اور کمزوری نہ دکھائی تو دہ چند دشمن پر اور بحالتِ حربی ضعف دوچند پر ضرور غالب رہو گے لہٰذا تم کو قتال و جہاد کے لیے ہر حال میں آمادہ اور تیار رہنا چاہیے۔

۳۔ ان دونوں آیاتِ کریمہ میں قتال کرنے کا حکم ضرور ہے مگر دشمن کی تعداد مقرر نہیں کہ حالت کے تحت قتال واجب، مستحب، ناجائز تک ہو جاتا ہے۔ لہٰذا مقابلہ کرنے اور فرار نہ ہونے کا مفہوم موجود نہیں ہے۔ البتہ تکوینی قانونِ الٰہی کارازکھولا جارہا ہے۔ جو بشارت ربانی بھی ہے اور وعدہ حق بھی۔

۴۔ قتال پر تحریضِ نبوی ہو یا تحریضِ الٰہی، ہر حال میں صبر و ثبات قدم کا مطالبہ ہے۔ بحالت عزیمت کلی طور سے اور بحالتِ رخصت کچھ درجہ کم۔

۵۔ صبر و ثبات قدمی سے عددی قوت، جنگی طاقت، فوجی آلات و تربیت عسکری تنظیم غرضکہ ہر طرح کی فوجی صلاحیت بلکہ تفوق مراد ہے۔ ضعف سے ہر طرح کی فوجی کمزوری اور عسکری ناتوانی مراد ہے۔ البتہ عددی قوت کو اصل مدارِ فتح و غلبہ نہیں قرار دیا گیا جیسا کہ عربوں میں اور بعض دوسری اقوام میں خیال تھا۔ عددی تناسب کے دہ چند یا دوچند یا ان دونوں سے کم ہونے پر بھی اہل ایمان کو ان کے صبر و ثبات کے بدلے میں غلبہ و فتح کی بشارت دی گئی بلکہ اس کا وعدہ کیا گیا۔

۶۔ محض ایمان کافی نہیں فوجی غلبہ اور عسکری فتح کے لیے۔ صبر و ثبات قدمی کو ایمان پر مستزاد شرط مقرر کیا گیا ہے۔

۷۔ غلبہ و فتح مسلم کے لیے ایک اور شرط "اذنِ الٰہی" کی مقرر کی گئی ہے۔ بالعموم یہ "اذنِ الٰہی" صبر و ثبات کے ساتھ لازم و ملزوم کی حیثیت رکھتا ہے کہ صبر کے ساتھ غلبہ و فتح لازمی ہے۔ لیکن کبھی مصلحتِ الٰہی کا تقاضا دوسرا ہوا تو تمام شرائط صبر و ثبات موجود ہونے اور تمام ضعف و کمزوری کی علامت کے مفقود ہونے کے باوجود غلبہ کا حصول غیر وقوع پذیر ہو سکتا ہے۔ یہ امکانی بھی ہے اور مصلحت آمیز بھی۔

۸۔ مصلحت آمیزی یہ ہے کہ صابر اہل ایمان اپنے اسباب و وسائل پر اعتماد کلی نہ کریں۔

بہر حال اللہ تعالیٰ پر توکل اور اعتماد رکھیں کہ مادی قوت کے ساتھ ساتھ عقیدہ و ایمان کی طاقت بھی غلبہ کے لیے لازمی ہے۔

۹۔ وہ چند دشمن پر مسلم غلبہ کے ضمن میں اللہ تعالیٰ نے ایک اور شرط عائد کی ہے کہ دشمن فقہ رکھنے والے نہ ہوں۔ جبکہ دو چند دشمن پر مسلم غلبہ کی صورت میں یہ شرط نہیں رکھی گئی۔ بلکہ صرف اذنِ الٰہی کی شرط ہے۔ اسی کے ساتھ صبر کی شرط بھی ہے۔

۱۰۔ لہٰذا وہ چند دشمن پر مسلم غلبہ کے لیے یہ بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ دشمن کی فوجی اور عسکری قوت پر بھی نظر رکھی جائے اور مسلمانوں کا صبر اسی کی مناسبت اور تناسب سے ہو، اس سے کم ہرگز نہ ہو۔

۱۱۔ پہلی آیت کریمہ میں کم از کم عددی مسلم قوت بیس مقرر کی گئی ہے۔ یہ محض دس یا دہائی اور صد/سیکڑہ کا دستورِ عرب نہیں ہے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ نے دس کی بجائے بیس صابرین کو رکھا ہے لہٰذا وہ چند غلبہ میں کم از کم مسلم فوج بیس صابر مجاہدوں پر مشتمل ہونی ضروری ہے۔ سو اور ہزار کی تعداد یا عددی نسبت زیادہ سے زیادہ تعداد کے مقرر کرنے کے مترادف نہیں ہے۔ وہ اوپر کی حدود میں سے صرف ایک حد ہے۔

۱۲۔ اسی طرح دوسری آیتِ کریمہ میں دو چند غلبہ اور مسلم کمزوری کی صورت میں مسلم مجاہدین کی تعداد کم از کم ایک سو ہونی ضروری معلوم ہوتی ہے کہ اس سے کم عدد کو بالخصوص دہائی کے عدد کو نہیں بیان فرمایا گیا۔ ورنہ اول آیت کی مانند یہاں بھی بیس کے عدد ہی سے آغاز کیا جاتا۔ یا وہی نسبت عددی رکھی جاتی جو اول آیتِ کریمہ میں ہے۔

۱۳۔ غلبۂ مسلم کو محض ان دونوں آیاتِ کریمہ میں نہیں بیان کیا گیا۔ یہاں صرف معیاری اصلی اور عزیمت والی فتح اور دوسرے کم معیاری رخصت والے غلبہ کا بیان ہے۔ ورنہ غلبۂ مسلم تو اذنِ الٰہی سے اور صبر و عزیمت و ثبات قدمی کی صورت میں کسی عددی نسبت و تناسب کا پابند نہیں۔ جیسا کہ اسلامی تاریخ کے واقعات سے ثابت ہوتا ہے۔

تحقیق و تنقید

اردو زبان میں تاریخ نگاری کی ابتداء

(رستم علی بجنوری کی تالیف قصہ واحوال روہیلہ کا تجزیہ)

پروفیسر اقتدار حسین صدیقی

عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں فارسی زبان میں تاریخ نگاری کی روایت کا آغاز اور فروغ مسلم حکمرانوں کی علم دوستی کا رہین منت تھا۔ انھیں علم تاریخ کی اہمیت کا پورا احساس تھا۔ تیرہویں صدی عیسوی سے اٹھارہویں صدی تک مختلف بادشاہوں کے عہد میں جو سیاسی اور ثقافتی اہمیت کی تبدیلیاں واقع ہوئیں ان کو اس وقت تاریخ پر لکھی جانے والی کتابوں میں بیان کیا گیا۔ علاوہ ازیں اچھی یا بُری تبدیلیوں کے جو اسباب تھے ان پر بھی روشنی ڈالی گئی۔ مثلاً ان کتابوں میں ہیں صرف بادشاہوں کی تخت نشینی یا اُن کی وفات کی تاریخیں، ان کی فتوحات، اُن کے عہد کے عظیم کارنامے، اُن کی علم وہنر کی قدر دانی یا اُن کی رفاہِ عام کے کاموں میں دلچسپی ہی کا ذکر نہیں ملتا ہے بلکہ تاریخی اہمیت کے واقعات کے پیچھے جو علل واسباب تھے ان کا علم بھی انھوں نے بہم پہنچایا ہے۔ ہندوستان میں فارسی زبان میں تاریخ نگاری کا یہ سنہرا دور اٹھارہویں صدی عیسوی کے نصف اول میں خوافی خاں کی تالیف منتخب اللباب پر ختم ہوجاتا ہے۔ اس کے بعد ہندوستان میں تاریخ نگاری مغلیہ سلطنت کے سیاسی زوال سے بُری طرح متاثر ہوئی۔ مغل بادشاہ محمد شاہ (م۔ ۱۷۴۸ء) اور اُس کے جانشینوں کے عہد میں جو تاریخ پر کتابیں لکھی گئیں اُن میں بادشاہوں کی بے بسی، دربار سے منسلک امراء کی باہمی رقابت اور گروہ بندی ایک گروہ کی دوسرے گروہ کے خلاف سازشیں، باغیوں کے خلاف فوجی مہموں کی ناکامی کی داستان اور آشوب زمانہ کی شکایت ملتی ہے۔ دوسرے اس زوال پذیر عہد کے فارسی مورخین واقعات کے بیان کرنے میں غیر جانبدار بھی نہیں رہ سکے۔ وہ امراء کے

کسی نہ کسی گروہ سے وابستہ تھے لہٰذا انھوں نے اپنے مربّی یا اس کے حامیوں کی ناجائز مدح سرائی بھی کی ہے۔ ان کی تالیفات کے مطالعہ سے یہ تاثر ملتا ہے کہ وہ مورخ کے فن (Historian's craft) سے واقف نہیں رہے تھے۔ تاریخی عوامل جن کے نتیجہ میں اہم تبدیلیاں واقع ہوتی ہیں اُن کا شعور نہیں رہا تھا۔

اس دور کے فارسی میں لکھنے والوں کے برخلاف رستم علی بجنوری کی اردو تالیف "قصہ واحوال روہیلہ" میں تاریخی اہمیت کے واقعات غیر جانب داری کے ساتھ بیان ہوئے ہیں۔ لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ اس میں بھی اُن حالات کا تذکرہ نہیں ملتا جن سے ہندوستان میں نووارد روہیلوں کو سیاسی افق پر ابھرنے اور اپنی حکومت قائم کرنے کا موقع ملا۔ وہ کیا اسباب تھے کہ روہیلکھنڈ کے راجپوت زمیندار جو صدیوں سے مغل حکومت کے مطیع اور فرماں بردار تھے باغی ہوکر برسرِ پیکار ہوگئے اور مغلیہ سلطنت کس طرح زوال کا شکار ہوگئی۔ مولف نے اپنے ہم عصر فارسی مورخین کی طرح اِن تفاصیل کے بہم پہنچانے سے گریز کیا ہے۔ تاہم یہ ماننا پڑتا ہے کہ "قصہ واحوال روہیلہ" اردو میں تاریخ نگاری کی تاریخ میں پہلی اہم تالیف ہونے کی وجہ سے علمی اہمیت کی حامل ہے اور اس وجہ سے بھی بہت اہم ہے کہ یہ خطّۂ روہیلکھنڈ کی کسی زبان میں لکھی جانے والی پہلی مقامی (Local History) تاریخ بھی ہے۔ علاوہ ازیں اردو نثر میں بھی قدیم ترین کتابوں میں سے ہے۔ یہ کتاب فورٹ ولیم کالج کے قایم ہونے سے پہلے ۱۷۷۶ء میں شائع ہوئی تھی۔ نثر سلیس اور شستہ ہے۔ اکثر جملے چھوٹے چھوٹے لیکن موثر اور پُرمعنی ہیں۔ کتاب کے مطالعہ سے بخوبی معلوم ہوتا ہے کہ روہیلکھنڈ میں پڑھے لکھے گھرانوں کے افراد کس طرح کی اردو بولتے تھے۔ اس کے علاوہ مسلمانوں کے مذہبی افکار پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ عوام الناس کی طرح امراء اور روسا بھی صوفیاء اور درویشوں کی کرامت پر عام طور پر اعتقاد رکھتے تھے۔ ذیل کی سطور میں کتاب کے مولف کا مختصر حال اور کتاب کا تاریخ نگاری کے نقطہ نظر سے تجزیہ پیش کیا جارہا ہے۔ نمونہ کے طور پر کہیں کہیں کتاب سے اقتباسات نقل کیے گئے ہیں۔ ان میں الفاظ کا املا بغیر تبدیلی کے پیش کیا گیا ہے۔

اگرچہ پاکستانی اسکالر قاضی عارف حسین نے نادر مخطوطہ (جو کہ انجمن ترقی اردو پاکستان کے کتب خانہ کراچی کی ملکیت ہے) کے عکس کے ساتھ جو مختصر مقدمہ شائع کیا ہے اس میں رستم علی بجنوری کو سید بارہ سے متعلق بتایا ہے اور اُن کو سید منیف علی شوکت بجنوری کا والد بھی سمجھا ہے۔ لیکن کسی مستند اور قابل اعتبار تذکرہ سے اس بیان کی تصدیق نہیں ہوتی۔ مؤلف نے اختصار کے ساتھ اپنے متعلق لکھا ہے: "بندہ رستم علی رہنے والا بجنور، سرکار سنبھل مضاف صوبہ دارالخلافہ شاہجہان آباد کا۔ بیج دار اگر سرکار مذکور کی کہچھاؤنی صاحبان عالی شان انگریز بہادر کی ہے۔ آیا ملازمت جناب فیض کا یاب قدر کا جان نی والا، ہنر کا پہچان نی والا، صاحب والا مناقب جان ہارس فورڈ بالمشہور اسپٹ صاحب بہادر ہمیشہ رہے اقبال اوسکا، حاصل کی، نظر بر داخت کی فرمائی۔ بعد کئی دنوں کی ارشاد فرمایا: علی محمد خان وغیرہ روہیلہ ملک کیتہر میں شاہجہاں پور سے تمام تلہٹی پہاڑ کی سی ہر دوار کناری۔ دریا وگنگ تئین کس طرح قابض متصرف ہوئی اگر تو کچھ جانتا ہو زبان ہندی اردو میں بیان کر تو کہ (تاکہ) نوآموز کاروں زبان ہندی کتین پڑھنی اس کی سی فائدہ حاصل ہو۔ بندہ اگرچہ خوب ہوش جمع کرنے اسی احوال کا نہ رکھی تھا فاما حکم صاحب والا مناقب سے عذر مناسب نہ جانا پس جو کچھ کہ سنتا تھا اور جانتا تھا لکھتا ہے۔"[1]

اپنے مختصر ذکر کے بعد مولف نے روہیلہ حکومت کے بانی داؤد خان کا تذکرہ شروع کیا ہے۔ برعکس معاصر فارسی تاریخوں کے رستم علی کے تذکرہ میں داؤد خاں کو ایک لٹیرے کے بجائے ایک بلند حوصلہ اور انسانی خوبیوں کا حامل شخص کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔ مولف روہیلوں کے زیر اقتدار علاقہ کا رہنے والا تھا لہٰذا اُس نے ایک مقامی اور معاصر تاریخ نگار کی حیثیت سے وہی واقعات قلم بند کیے ہیں جن کو اُس نے اپنے باپ اور دوسرے بزرگوں سے سنا تھا۔ یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ اس کے زمانہ میں روہلکھنڈ کو اس کے قدیم نام کیتہر ہی سے موسوم کیا جاتا تھا۔

---

[1] رستم علی بجنوری، قصہ واحوال روہیلہ۔ مرتبہ قاضی عارف حسین، مجلس تصنیف وتالیف پاکستان، واہ کینٹ، ۱۹۸۹ء، ص ص - ۶ - ۷۔

روہیلہ اقتدار کے خاتمہ کے بعد غالباً انگریزوں نے اس کو روہلکھنڈ کہنا شروع کیا۔ اٹھارہویں صدی عیسوی میں مغل دور کی اصطلاحات کے استعمال اور روہیلوں سے متعلق صحیح واقعات نے قصہ واحوال روہیلہ کو موجودہ اتر پردیش اور مغل دربار کا عموماً اور روہلکھنڈ کا خصوصاً ایک اہم تاریخی ماخذ بنا دیا ہے۔ اس سے بعد میں روہیلوں پر لکھی گئی کتابیں گلستانِ رحمت اور گلِ رحمت میں درج واقعات کی تصحیح بھی ہوتی ہے۔

رستم علی کے مطابق داؤد خاں پٹھان نہیں تھا بلکہ وہ ملک روھ (پٹھانوں کا آبائی وطن جو کہ پاکستان کا صوبہ سرحد ہے) کے ایک صوفی اور قبائلی سردار حسن خان بھڑیچ کا غلام تھا۔ اس کے آقا نے اس کا داؤد خاں نام رکھا اور اس کی پرورش کی۔ جوان ہونے پر داؤد خان فرار ہو کر پشاور چلا گیا۔ پشاور میں وہ ناصر جنگ کا ملازم ہو گیا۔ قسمت نے یاوری کی۔ کچھ عرصہ بعد اس کے پاس دو ہزار روپیہ کی رقم اکٹھا ہو گئی۔ اس نے ملازمت چھوڑ کر گھوڑے خریدے اور دہلی کے لیے روانہ ہو گیا۔ اُس نے شاہجہان آباد میں دو ماہ قیام کیا۔ وہاں سے گنگا کے پار شاہ آباد کے قریب کے زمین دار راجہ مدھکر (مدار شاہ) کی ملازمت میں داخل ہو گیا۔ اس کی بہادری کی وجہ سے راجہ مدھکر اس کا قدردان ہو گیا۔ جلد ہی داؤد خاں نے تین چار سو سوار اور پیادوں کو ملازم کر لیا۔ اسی زمانہ میں اُس نے شاہجہان آباد سے تحائف منگائے اور الموڑہ کے راجہ دیپ سنگھ کو بھیجے۔ راجہ سے داؤد خان کے اچھے تعلقات قائم ہو گئے۔ راجہ مدھکر کے مرنے کے بعد داؤد خان دیپ سنگھ کا ملازم ہو گیا۔ راجہ نے کاشی پور اور دامن پہاڑ کے علاقہ کا انتظام اس کے سپرد کر دیا۔ اِس علاقہ کی سالانہ جمع (آمدنی) تیرہ لاکھ روپیہ تھی۔ داؤد خان کی اپنی آمدنی میں اس قدر اضافہ ہوا کہ اس نے دو تین ہزار سوار پیادے ملازم رکھ لیے جن کی مدد سے اُس نے سرکش زمین داروں اور لٹیروں سے اپنے علاقہ کا تحفظ کیا۔ جب کسان محفوظ ہو گئے تو وہ وقت پر لگان ادا کرنے لگے۔ علاقہ کے سرکش زمین داروں میں بنکوٹی کا راجہ[1] (کھیم کرن) لوٹ مار سے باز نہیں آیا۔ وہ داؤد خان کے علاقہ پر بھی چھاپہ مار کر جانور لے جاتا تھا۔ لہٰذا داؤد خان نے اس کو سزا دینے کا ارادہ کیا۔ اپنی مہم کو آسانی سرانجام دینے کی غرض سے

---

[1] بنکوٹی کا علاقہ پرگنہ جہاں آباد متعلق چکلہ بریلی سرکار بداون میں شامل تھا۔

اس نے ایک جاسوس بنکوی بھیجا تاکہ وہ موقع کا جائزہ لے کر اطلاع دے کہ کس وقت راجہ بنکوی پر حملہ کرنا مناسب ہوگا۔ جاسوس وہاں جاکر فقیروں کے لباس میں رہنے لگا۔ جب ہولی تیوہار کو منانے کے دن شروع ہوئے تو جاسوس نے اطلاع دی کہ اکثر لوگ رنگ کھیلتے ہیں اور شراب کے نشہ میں بدحواس رہتے ہیں اگر عین ہولی کے دن حملہ کیا جائے گا تو فتح بآسانی ہوگی۔ ایسا ہی کیا گیا۔ یہ واقعہ رستم علی کے مطابق ۱۷۲۹ء میں واقع ہوا جبکہ بعد کے مورخین اس کی تاریخ ۱۷۲۰ء بتاتے ہیں۔

بنکوی کی فتح کے بعد جو مال غنیمت حاصل ہوا اس میں گرفتار کیے ہوئے بتیس افراد بھی تھے۔ ان قیدیوں میں "ایک لڑکا عمر برس دس گیارہ کا، نہایت خوبصورت، رنگ سرخ سپید میٹھی زبان، پیاری پیاری باتیں قوم جاٹ کا پریم سنگھ نانو بھی قید میں آیا۔ داؤدخان نے اوسکو دیکھا، نزدیک بولایا، باتیں سنی، بی اختیار جی کو بھایا۔ کمال شفقت سے فرزند اس کو کہا۔ علی محمد خان نانو رکھا۔ سنّت ختنہ کے بموجب مذہب محمد صلعم کی فراغت پائی۔ بعد فرصت ختنہ کی اوس لڑکی کو معلم باعمل کو سپرد کیا۔ تو کہ (تاکہ) نماز پنجگانہ، تلاوت قرآن شریف کی اور مسائل ضروریہ مذہب مسلمانوں کی سی خوب واقف ہو۔ جو پٹھان کہ اوس لڑکی کو لایا تھا بائیس روپیہ نقد، ایک دوشالہ اوسکو بخشا۔"[1]

اچھی تربیت کے نتیجہ میں، علی محمد خان تین سال کے عرصہ میں فنون سپہ گری، تیراندازی بندوق چلانے اور گھوڑ سواری میں ماہر ہوگیا۔ علاوہ ازیں اُس نے عربی اور فارسی میں بھی اچھی استعداد پیدا کرلی۔ اگرچہ داؤد خان کا حقیقی بیٹا محمد خان تھا لیکن داؤد خان نے علی محمد خان کی ذہانت اور لیاقت سے متاثر ہوکر اس کو سنہ پندرہ جلوس محمد شاہی مطابق ۱۷۳۲ء میں پٹھان سرداروں کی موجودگی میں اپنا ولی عہد بنایا۔ اس کو تمام ہاتھی، گھوڑے اور نقدی کا مالک بھی بنا دیا۔ پھر مولف نے علی محمد خان کی تعریف میں لکھا ہے کہ وہ دیندار، درویش اور فقراء کا ہمدرد اور رعایا پرور تھا۔ اس کے حسن سلوک سے روہیلہ سردار، سپاہی اور نوکر بھی اس کے دلدادہ بن گئے تھے۔ علاقہ کے زمین دار اور کسان اس کے وفادار تھے۔[2]

---

[1] قصہ واحوال روہیلہ، ص ص ۱۳-۱۵۔

[2] ایضاً۔ ص۔ ۱۶

مولف نے داؤد خان کے راجہ کمایوں کے ہاتھوں قتل کی وجہ اس کی طاقت میں اضافہ اور اس کی وفاداری پر شک بتائی ہے کہ جب راجہ کے جیوتشی نے راجہ سے کہا کہ داؤد خاں بہت طاقتور ہوگیا ہے اور علاقہ پر اس کا پورا تسلط ہے اگر وہ باغی ہوگیا تو اس کو دبانا مشکل ہوگا۔ لہٰذا اُس سے چھٹکارا جلد پایا جائے۔ راجہ نے داؤد خاں کو اپنے پاس بُلایا۔ جب وہ وہاں پہنچا تو اس کو قید کرکے اذیتوں کے ساتھ مروا ڈالا۔[1] داؤد خاں کے قتل کے بعد علی محمد خاں کاشی پور سے بھاگ کر مراد آباد آگیا۔ پہاڑیوں سے جنگ میں اس کے ساتھی منتشر ہوگئے تھے۔ نواب عظمت اللہ خان نے علی محمد خاں کی ہمت افزائی کی اور اس کی ہر طرح مدد کی۔ اس کو یہ بھی اجازت دی کہ وہ اپنے پُرانے ساتھیوں کو جو اس کے پاس واپس آئیں ملازم رکھ لے۔ کچھ عرصہ کے بعد محمد خان بن داؤد خاں اور دوسرے روہیلہ مراد آباد آکر علی محمد کے ساتھ ہو گئے۔ دو سال بعد ۱۷۲۴ء میں نواب عظمت اللہ خان کے انتقال پر مغل بادشاہ محمد شاہ نے نواب معین الدین خاں بن نواب عظمت اللہ خاں کو باپ کی جگہ مراد آباد کا ناظم مقرر کیا۔ اپنے باپ کی طرح نئے ناظم نے بھی مراد آباد کے محلات کا بندوبست علی محمد خاں کے ہی ذمہ رکھا۔ اس زمانہ میں علی محمد خان نے بہت سے گاؤں رام پور اور شاہ آباد کے محلات میں خرید لیے اور دو ہزار سواروں کے ساتھ رام پور میں رہنے لگا۔

مولف نے مغل بادشاہ اور علی محمد خان کے مابین تعلقات کو اختصار کے ساتھ بیان کیا ہے تاہم اس بیان میں کہیں میں تعینات مغل افسران کی باہمی رقابت جس کے نتیجہ میں تمام علاقہ بدنظمی اور طوائف الملوکی کا شکار تھا اس پر اچھی روشنی پڑتی ہے۔ مثلاً چکلہ بریلی کے محلات جیسے منونہ عظیم مغل منصب دار امیر خان کی جاگیر میں تھے جبکہ مراد آباد کے محلات وزیر قمرالدین خان کی جاگیر میں تھے۔ دونوں منصب داروں میں رقابت تھی۔ دانش خان محلی امیر خان کی جاگیر کا بندوبست کرتا تھا۔ نواب معین الدین ناظم مراد آباد قمرالدین کی جاگیر کی بھی دیکھ بھال کرتا تھا۔ بریلی کے تابع آنولہ کا زمین دار جگ جیت سرکش تھا اور

---

[1] فارسی ماخذ کے مطابق الموڑہ کے راجہ کے داؤد خان پر شک کی وجہ داؤد خان کے مراد آباد کے ناظم نواب عظمت اللہ خاں سے دوستانہ تعلقات تھے۔

دانش خان محلی کے اثر میں تھا اور علی محمد خان کے خلاف تھا۔ علی محمد خاں نے آنولہ پر حملہ کر دیا۔ دانش خان محلی جگ جیت کی مدد کے لیے منونہ سے آیا۔ جب فریقین میں خونریز جنگ ہوئی تو دانش خاں محلی مارا گیا۔ جگ جیت آنولہ بھاگ گیا اور اپنی گڈھی میں محصور ہوگیا۔ آنولہ پر بھی علی محمد خان کا قبضہ ہوگیا اور پھر اس کی طاقت میں مزید اضافہ ہوا دس ہزار سواروں اور پیادوں کی فوج اکٹھی ہوگئی۔ اسی زمانہ میں روھ سے حافظ رحمت خان بن حسن خان (آقا داؤد خان) پاینده خان، بڈو خان، دوندے خان، سردار خان، ستار خان اور پرمول خان روہیلے علی محمد خان کے پاس آگئے۔ علی محمد خان نے ہر ایک کو جائداد کے طور پر گاؤں دیئے تاکہ وہ فوجی بھرتی کر سکیں۔

آنولہ پر قبضہ کے بعد علی محمد خان نے داؤد خان کے قتل کا انتقام لینے کی غرض سے کمایوں کے راجہ سے انتقام لینے کا تہیہ کیا۔ اس نے کاشی پور سے پہاڑ کے دامن تک سارے علاقہ کو چھین لیا۔ اس کے بعد بریلی کے علاقہ پر بھی قبضہ کر لیا۔ اس سلسلے میں مغل دربار میں ایرانی گروہ کے سرغنہ امیر خان کا رقیب وزیر قمرالدین خان درپردہ علی محمد خان کی حمایت میں تھا کچھ عرصہ بعد جب نواب معین الدین خان کی موت کی خبر شاہجہان آباد پہنچی تو امیر خان نے بادشاہ سے اپنے حامی راجہ ہرنند کو مرادآباد کا ناظم بنوا دیا اور اس کو مرادآباد روہیلوں کو کچلنے کے حکم کے ساتھ روانہ کیا۔ ہرنند دہلی سے بیس ہزار سوار اور پیادوں پر مشتمل فوج کے ساتھ چلا۔ راستہ میں بہت سے زمین دار بھی اس کے ہمراہ ہوگئے۔ اس نے چندوسی کے نزدیک پڑاؤ کیا۔ علی محمد خان بھی دس ہزار فوجیوں کے ہمراہ آنولہ سے آئے پہلے انھوں نے ہرنند کو مصالحت کے لیے لکھا۔ راجہ نے جواب دیا کہ اگر وہ تنہا حاضر ہوگا تو اس کی جان بخش دی جائے گی۔ صلح کی گفتگو ناکام رہی۔ روہیلوں کو جنگ کرنی پڑی۔ دس گیارہ دن فریقین میں جھڑپیں رہیں۔ پھر خونریز جنگ ہوئی جس میں بادشاہی فوج ہار گئی۔ ہرنند نے بھاگ کر جان بچانی چاہی لیکن وہ بھی قتل ہوگیا۔ اس فتح کے نتیجہ میں بریلی، مرادآباد، شاہ آباد، نرولی، منونہ وغیرہ محلات پر روہیلوں کا قبضہ ہوگیا۔ اس علاقہ کی سالانہ جمع (آمدنی) پچاس لاکھ روپیہ تھی۔ لہٰذا فوج میں اضافہ کرنا آسان ہوگیا۔ جلد ہی پچاس ہزار سوار اور پیادہ اس کی ملازمت میں آگئے۔

اب علی محمد خاں اپنی فوج کے دس ہزار سوار اور پیادوں کے ساتھ کمایوں کے پہاڑوں میں داخل ہوا۔ راستہ میں معمولی مزاحمت کا سامنا کرنا پڑا۔ راجہ دیپ سنگھ گھبرا گیا۔ جب کہیں

کامیابی میسر نہ ہوئی تو وہ بھاگ کر الموڑہ چلا آیا۔ اس کے حکم سے تمام پہاڑی گاؤں خالی کر دیئے گئے تھے۔ لہٰذا علی محمد خان کو الموڑہ کا راستہ معلوم کرنا مشکل ہو گیا۔ کئی دن تک راستہ کی تلاش میں پریشان رہا۔ ایک دن اُس نے ایک گوشہ میں ایک فقیر کو عبادت الٰہی میں منہمک پایا۔ علی محمد خاں دست بستہ اس کے سامنے کھڑے ہو گئے۔ جب بہت دیر تک فقیر نے اُن کی طرف توجہ نہیں کی تو مجبوراً انھوں نے فارسی میں التجا کی۔ جب فقیر نے پوچھا کہ وہ کیا چاہتا ہے تو علی محمد خاں نے یہ شعر پڑھا۔

جام جہاں نماست ضمیر منیر دوست
اظہار احتیاج خود آنجا چہ حاجت است

فقیر بر علی محمد خان کی التجا کا اثر ہوا۔ اُس نے فتح کی بشارت دی اور اس کی سمت بتا کر کہا کہ وہ کل روز جمعرات کو روانہ ہو۔ اس کے بعد مقبول عام روایت کی بنا پر راجہ کا خواب بیان کیا ہے کہ اسی رات کو راجہ نے خواب دیکھا کہ اذان کی آواز آرہی ہے۔ لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ۔ وہ پریشانی میں جاگا۔ تب بھی اس نے یہ آواز سنی بنہایت ہراسان مشوش ہوا۔ اسی وقت زنانہ سے باہر نکلا۔ پنڈت نجومی کو بولایا۔ احوال خواب کا بیان کیا۔ نجومی نے سنتی اُس خواب کی سر اپنا کوٹا، چھاتی پیٹی اور کہا اس خواب کی یہ تعبیر ہے کہ اس ملک میں راج ترکوں کا شتاب ہوا چاہتی۔ بس بہتر ہے کہ آپ خود بخود اس مکان کو چھوڑ دیجئے۔ راجا نے سنتی اس تعبیر خواب کی بغیر دیکھی بغیر لڑی بی اختیار معہ قبائل بھاگا "الموڑہ خالی ہو گیا۔

دوسرے دن روہیلہ الموڑہ میں داخل ہوئے۔ اگرچہ شہر آدمیوں سے خالی تھا لیکن راجا کا محل تمام اشیاء سے بھرا ہوا تھا۔ اس کے اندر بتیس لاکھ روپیہ نقد، کچھ سونے چاندی کے بت اور دوسری اشیاء بھاری تعداد میں ہاتھ آئیں۔ فوجیوں نے شہر کو بھی لوٹا۔ ہر کسی نے مال غنیمت حاصل کیا۔ دو ماہ تک تاخت و تاراج کرنے کے بعد فوج نے اُمید سنگھ راجپوت کو الموڑہ میں تعینات کیا اور پھر آنولہ واپس آگئی۔[1]

---

[1] رستم علی نے الموڑہ کے اور گڑھوال کے راجاؤں سے روہیلوں کی صلح اور عہدنامہ سے متعلق تفصیل چھوڑ دی ہے۔ گلستان رحمت کے مطابق۔ الموڑہ کو حافظ رحمت خاں کی سپہ سالاری میں فتح کیا گیا تھا۔ سات ماہ =

اسی سال ۱۷۳۸ء میں جب مغل بادشاہ نے مراد آباد میں نواب احمد خان کو نیا فوجدار مقرر کیا تو اس کو روہیلوں کی بڑھتی ہوئی طاقت کو ختم کرنے کا بھی حکم دیا۔ نواب احمد خاں شاہی فوج اور توپ خانہ کے ساتھ مراد آباد میں داخل ہوا ہی تھا کہ ہندوستان پر نادر شاہ کے حملے کے بادل چھا گئے۔ نادر شاہ کی پیش قدمی نے بادشاہ اور امراء کی توجہ روہیلوں کی طرف سے ہٹا کر ایرانیوں کے خلاف ملک کے دفاع کی کوششوں میں لگا دی۔ رستم علی نے نادر شاہ اور ہندوستانیوں کے درمیان جنگ کو بہت مختصر طریقہ پر بیان کیا ہے۔ اُس نے نادر شاہ کی دہلی میں آمد اور وہاں اس کے حکم سے قتل عام کا تذکرہ بالکل نہیں کیا بلکہ وہ لکھتا ہے کہ نادر شاہ صلح ہونے کے بعد میدان جنگ سے قندہار کی طرف لوٹ گیا[1]

نادر شاہ سے مغلوں کی شکست کا فائدہ اٹھاتے ہوئے علی محمد خاں نے تمام کتہیر پر اپنا تسلط قائم کر لیا۔ امیر خاں اور صفدر جنگ کے ورغلانے پر ۱۷۴۵ء میں بادشاہ محمد شاہ خود شاہی فوج کے ساتھ روہیلوں کے خلاف کتہیر پہنچا۔ علی محمد خان آنولہ سے قلعہ بنگڈھ منتقل ہو گئے کیونکہ بنگڈھ کے چاروں طرف بانس کے گھنے جنگل تھے وہاں دفاع زیادہ آسانی سے ہو سکتا تھا۔ جب مغل فوج نے محاصرہ شروع کیا تو پٹھان سو سو اور دو دو سو کی تعداد میں شاہی فوج پر اچانک حملہ کرتے اور نقصان پہنچا کر واپس پلٹ جاتے۔ کئی ماہ تک وہ قزاقانہ طریقہ سے جنگ کرتے رہے۔ کیونکہ وزیر قمرالدین خان ایرانی امراء امیر خان اور صفدر جنگ کے خلاف تھا اور روہیلوں سے اچھے تعلقات بھی رکھتا تھا اس نے بادشاہ کو مشورہ دیا کہ اگر وہ علی محمد خان کی جان بخشی اور اچھے سلوک کا وعدہ کریں تو وہ علی محمد خاں کو دربار میں حاضر کرنے کے لیے آمادہ کرے گا۔ بادشاہ بھی جنگ کے طول پکڑنے سے گھبرا گیا تھا لہٰذا اس نے وزیر کی تجویز کو مان لیا جب وزیر کے کہنے پر علی محمد خان دربار میں حاضر ہوئے تو اُن کو وزیر کے سپرد کر کے بادشاہ نے واپسی

= تک روہیلوں نے الموڑہ اور گڑھوال میں جنگ جاری رکھی تھی۔ گڑھوال کو شکست دینے کے بعد حافظ رحمت خاں صلح کے لیے رضامند ہو گئے تھے صلح نامہ کے مطابق الموڑہ سے علی محمد خان کو تین لاکھ روپیہ سالانہ خراج ملتا تھا۔ ملاحظہ کیجئے۔ مستجاب خاں، گلستان رحمت، مخطوطہ سبحان اللہ کلکشن، مولانا آزاد لائبریری، علی گڑھ، ورق ۲۱ الف و ب

[1] قصہ واحوال روہیلہ، ص ص - ۳۵ تا ۳۹۔ [2] قصہ واحوال روہیلہ، ص ص ۲۲ - ۴۴

کے لیے کوچ کیا۔[1]

علی محمد خان دہلی میں ایک سال تک وزیر قمرالدین کے مہمان رہے۔ وہ بادشاہ کے سلوک سے ناخوش تھے۔ لیکن جب ضلع[2] سرہند میں جاٹوں نے لوٹ مار شروع کردی تو وزیر قمرالدین خاں کے مشورہ پر بادشاہ نے سرہند کی فوجداری علی محمد خان کے سپرد کی۔ اس موقع پر اس کو خلعت اور نواب علی محمد خان بہادر کے خطاب سے بھی نوازا۔ علی محمد خاں نے دس ہزار سوار اور پیادوں کے ساتھ سرہند کا بندوبست اپنے ذمہ لیا۔ جاٹوں کا سرغنہ پٹیالہ کا زمین دار الہا سنگھ تھا۔ علی محمد خان نے پٹیالہ پر اچانک حملہ کردیا۔ الہا سنگھ کو شکست ہوئی اور وہ پٹیالہ سے بھاگ نکلا۔ اُس کے بہت سے ساتھی مارے گئے عورتیں بچے قید ہوئے۔ اس فتح کے بعد سرہند کے ضلع میں امن وامان قائم ہوگیا۔[3]

محمد شاہ کے تیسویں سنہ جلوس (۱۷۴۷ء) میں احمد شاہ ابدالی کے حملہ کی خبر نے دہلی میں خوف وہراس پیدا کردیا۔ مغل بادشاہ بیمار تھا۔ وزیر قمرالدین خان اور دوسرے امرا ولی عہد تخت شہزادہ احمد خان کو ساتھ لے کر حملہ آور کے مقابلہ کے لیے نکلے۔ مغل فوج کے سرہند پہنچنے سے پہلے ہی علی محمد خان بغیر شاہی اجازت کے سرہند کو خالی چھوڑ کر کتہیر چلے آئے تھے۔ رستم علی خان نے علی محمد خان کے کتہیر آنے کا ذکر نہیں کیا ہے۔ وہ شہزادہ کی بہادری کی تعریف، وزیر قمرالدین کی لڑائی میں موت، احمد شاہ ابدالی کی شکست اور افغانستان کو واپسی احمد شاہ کی تخت نشینی اور صفدر جنگ کی عہدہ وزارت پر سرفرازی سے متعلق تفاصیل درج کرتے ہیں۔ لیکن اس کے بعد کتہیر میں علی محمد خاں کے کارنامے بڑی

---

[1] قصہ واحوال روہیلہ ص ۴۶-۵۳ [2] اٹھارہویں صدی کے نصف آخر میں ضلع کی اصطلاح کا استعمال شروع ہوا۔ اس وقت بڑی بڑی سرکاری کئی ضلعوں میں تقسیم ہوگئی تھیں۔ قائم چاندپوری نے بھی اپنے تذکرہ میں ضلع کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ ملاحظہ کیجئے راقم الحروف کا انگریزی مقالہ:

Literary works of Qaim Chaundpuri: A source for Socio-Economic History of Rohil Khand during the later half of the Eighteenth Century, Journal of the Panjab University Historical Society, Lahore, January, 1985, Vol. XXIII, No. 2, PP. (1–14) 5.

[3] قصہ واحوال روہیلہ۔ ص ص ۵۵-۵۶۔

سے بیان کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ علی محمد خاں نے اپنے اہل وعیال کو کاشی پور میں چھوڑا اور وہاں سے چتر بھوج کھتری ناظم مراد آباد سے جنگ کرنے کے لیے روانہ ہوئے۔ چتر بھوج کھتری جنگ میں ہار کر بھاگا اور شاہجہان آباد پہنچا۔ روہیلوں کا تمام کتہیر پر دوبارہ قبضہ ہوگیا۔[1]

تمام علاقہ کا معقول بندوبست کیا اور اپنے ساتھیوں میں جاگیریں تقسیم کیں۔ یہاں پر جاگیر اصطلاح کی بجائے جائداد کی اصطلاح استعمال کی گئی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ روہیلہ سردار کو جو علاقہ بھی دیا گیا تھا وہ ہمیشہ کے لیے اس کو دیدیا گیا تھا۔ مثال کے طور پر لکھا ہے کہ حافظ رحمت خان کو چودہ لاکھ روپیہ جمع کی جائداد میں پیلی بھیت، بریلی اور بداون کے محلات دیے گئے۔ دوندے خان کو بارہ لاکھ روپیہ جمع کی جائداد میں سنبھل، مراد آباد، ڈنولی اور کاشی پور وغیرہ محلات دیے گئے۔ سردار خان بخشی کو نو لاکھ کی جائداد میں اسد پور، بھیجوئی، علی گنج وغیرہ ملے۔ فتح خان خانسامان کو سات لاکھ کی جائداد میں بداون، منونہ وغیرہ محلات دیئے۔ محمد خان پسر داؤد خان کو بریلی اور کئی دوسرے گاؤں دیئے۔ اس کے علاوہ جو روہیلہ رسالہ دار تھے ان کو گاؤں دیئے۔ رام پور شاہ آباد اور اجھیانی وغیرہ محلات کو تحصیل خاص کے لیے مخصوص کیا۔ اس کام سے فارغ ہوکر بندوبست اور علاقہ کی ترقی کے لیے منصوبوں پر عمل پیرا ہوئے۔ لیکن جلد ہی علالت میں مبتلا ہوئے اور تھوڑے عرصہ کے بعد انتقال کر گئے۔ ان کی موت کی تاریخ (۱۷۴۷ء) کا ذکر نہیں کیا ہے۔ لیکن ان کے بیٹوں کے متعلق لکھا ہے کہ پانچ بیٹوں میں دو عبداللہ خاں اور فیض اللہ خان احمد شاہ ابدالی کے پاس قندھار میں تھے اور تین بیٹے سعداللہ خان، اللہ یار خان اور محمد یار خاں باپ کے ساتھ رہتے تھے۔ روہیلہ سرداروں نے آنولہ میں جمع ہوکر جرگہ کیا اور متفقہ طور پر سعداللہ خان کو اس کے باپ کا قائم مقام تسلیم کرلیا۔ کچھ عرصہ بعد دونوں بھائی عبداللہ خاں اور فیض اللہ خاں قندھار سے واپس آگئے اور انھوں نے سعداللہ خان کو اپنے باپ کا قائم مقام ماننے سے انکار کردیا اور جنگ کے لیے تیار ہوگئے۔ بعد میں حافظ رحمت کی مداخلت پر بھائیوں میں صلح ہوگئی۔ رام پور اور

---

[1] قصہ واحوال روہیلہ

شاہ آباد فیض اللہ خان کو دے دیے گئے اور اوجھانی اور کچھ گاؤں عبداللہ خاں کو ملے[1]
علی محمد خان کے بیٹوں میں صلح کی تفصیل کے بعد رستم علی نے ۱۷۴۸ء کے بعد بادشاہ احمد شاہ کے عہد میں دہلی کے سیاسی حالات، خاص طور پر صفدر جنگ کی وزارت اور اس کی مطلق العنانی، فرخ آباد کے نواب قائم خان بنگش کے صفدر جنگ سے تعلقات، احمد شاہ ابدالی کے ہندوستان پر حملے اور کٹہیر میں روہیلوں کے سیاسی رویہ کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔ چونکہ رستم علی ایک انگریز فوجی افسر کی ملازمت میں اپنی تاریخ مرتب کر رہے تھے وہ صفدر جنگ پر کھلے الفاظ میں تنقید کرنا مصلحت کے خلاف سمجھتے تھے کیونکہ انگریزوں اور اودھ کے نوابین میں دوستی تھی لہٰذا انھوں نے تنقید اشاروں اور کنایوں میں کی ہے۔ یہ تنقید اہم ہے۔ اس سے روہیلہ سرداروں کی عوام سے ہمدردی اور صفدر جنگ اور اس کے جانشینوں کی اودھ کے باہر شہر اور قصبات کی تباہی پر روشنی پڑتی ہے۔

مرکز یعنی شاہجہان آباد کی کمزوری دیکھتے ہوئے کٹہیر میں روہیلہ سرداروں نے بادشاہ کے امرا کی جاگیروں پر قبضہ کر لیا تھا۔ انھوں نے مراد آباد کے ان محلات کی آمدنی جو علی محمد خان کے محسن اور معاون وزیر قمر الدین خان کی جاگیر میں تھے اور جن کی آمدنی کا روپیہ علی محمد خاں وزیر کے پاس بھیجتا تھا وہ بھی وزیر کے بیٹے انتظام الدولہ کو بھیجنا بند کر دیا تھا۔ اسی طرح شیر کوٹ، چاندپور نہٹور وغیرہ محلات جو کہ نئے وزیر صفدر جنگ کی جاگیر میں تھے اُن پر بھی روہیلہ قابض ہو گئے تھے۔ اس لیے دربار کے ایرانی اور تورانی امرا بغیر کسی تفریق کے روہیلوں کی سرکوبی کو ضروری سمجھنے لگے انھوں نے بادشاہ احمد شاہ کو روہیلوں کے خلاف اقدام کے لیے اُکسایا۔ انتظام الدولہ نے مراد آباد کی نظامت کے لیے نواب قطب الدین خاں جو کہ نواب عظمت اللہ کے پوتے اور نواب معین الدین کے بیٹے تھے کا نام تجویز کیا۔ بادشاہ نے قطب الدین خاں کو شاہی فوج کے ہمراہ مراد آباد جانے کا حکم دیا۔ آخر الذکر شاہی توپ خانہ اور بیس ہزار کی فوج کے ساتھ مراد آباد کے لیے روانہ ہوا۔ راستہ میں بڑے بڑے ہندو زمین دار

---

[1] قصہ و احوال روہیلہ۔ ص ص ۷۴۔۷۵

جو کہ روہیلوں کے خلاف تھے شاہی لشکر میں آکر مل گئے۔ شاہی لشکر نے میرٹھ سے چل کر بالاوالی میں کیمپ کیا۔ قطب الدین نے بالاوالی سے دوندے خان کو پیغام بھیجا کہ وہ اپنے عاملوں کو مرادآباد کے محلات سے بلا کر صلح کرلے ورنہ اس کو سزا دی جائیگی لیکن دوندے خان نے اس کو بتایا کہ اس کے باپ اور دادا عظمت اللہ خاں کے روہیلوں پر احسانات کی وجہ سے وہ اس سے جنگ نہیں کرنا چاہتے اور اس کی شاہجہان آباد واپسی کو اس کے حق میں سمجھتے ہیں کیونکہ روہیلوں سے جنگ کا انجام اچھا نہیں ہوگا۔ دوسرا خط اس کی والدہ کو جو مرادآباد میں رہتی تھیں لکھا: "پاس حقوق نواب عظمت اللہ خاں مرحوم لکھا جاتا ہے تم قطب الدین خان بہادر کو اپنی طرف سے سمجھا دو اور لکھ بھیجو کہ لڑائی روہیلوں کی سی خوب واقف ہوتا حال کوئی فتح یاب نہیں ہوا تم بھی اس خیال سے باز آجاؤ لیکن والدہ قطب الدین نے جواب دیا کہ اس کا بیٹا اپنے فرض کی ادائیگی میں کوتاہی نہیں کرے گا۔ وہ ہر قیمت پر بادشاہ کے فرمان کے مطابق عمل کرے گا۔ لیکن جب جنگ ہوئی تو روہیلوں نے اپنی کم تعداد کے باوجود تیس چالیس ہزار کی فوج کو ہرا دیا۔ قطب الدین خان بہادری سے لڑتا ہوا مارا گیا[1]

رستم علی نے مغل سپاہیوں کی جنگ کے بدلتے ہوئے طریقوں سے ناواقفیت پر سخت تنقید کی ہے کہ آرام اور سہولت پسندی نے شاہی مغل فوج کے سپاہیوں کو بزدل اور ناکارہ بنا دیا تھا۔ اُس کا بیان ہے: "فوج تعناتی بادشاہی شاہجہان آباد کی رہنی والی، کہ گلی کوچوں میں سیج بنا کر اکڑتی چلتی تھی اور موچھوں پر تاؤ دیتی تھی، گرم سرد زمانی کا نہ دیکھا تھا۔ کبھی اتفاق میدان کا ہوا تھا۔ اوس میدان خون ریز میں کہ زخم نیزہ (و) تیر کی سی فوارہ خون کے جاری تھے .... بی اختیار بیہواس ہو بھاگے"[2] اس کے بعد روہیلہ سرداروں کی مروت اور وضع داری کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ فتح کے بعد دوندے خاں اور نجیب خان مرادآباد آئے اور وہاں قطب الدین خاں کی والدہ اور دوسرے پس ماندگان سے تعزیت کے ساتھ اظہار ہمدردی کیا جو گاؤں اُن کی زمین داری میں تھے اُن نہیں چھوا۔ اس کے علاوہ کئی دوسرے گاؤں اپنی طرف

---

[1] قصہ واحوال روہیلہ، ص ص ۹۸-۹۹

[2] ایضاً ص ص ۹۰-۹۱

سے اُن کو دیدیئے[1]

نواب قطب الدین خان کی شکست کی خبر سن کر بادشاہ نے نواب قائم خاں بنگش کے نام فرمان جاری کیا کہ وہ کتہیر پر قبضہ کرلے۔ نواب بنگش ایک لاکھ سوار اور پیادوں کی فوج اور توپ خانہ سے کتہیر کے لیے روانہ ہوا۔ روہیلہ سردار بھی حافظ رحمت خان کی قیادت میں بداوں آکر خیمہ زن ہوئے۔ وہاں سے حافظ رحمت خان نے نواب قائم خان بنگش کو صلح کے لیے پیغام بھیجا: تم ہماری ساری پٹھانوں کے سردار ہو خاوند، ہم سب نوکر ہیں، تابع حکم کے ہیں، ملک سے کچھ کام نہیں، جان بخشی ہماری ہو، کچھ بموجب خرچ کے جائداد مقرر ہو، قائم خان کا جواب تھا کہ وہ اُن کو صرف زندہ شاہجہان آباد پہنچا سکتا ہے۔ بہرحال اس طرح جنگ ناگزیر ہوگئی تھی۔

کتہیر کے روہیلوں نے اپنی فوج کو دو حصّوں میں بانٹ دیا۔ حافظ رحمت خاں ایک حصہ کے ساتھ مخالف فوج کے سامنے آگئے۔ دوسرے حصہ کو دوندے خاں، ستار خاں اور سعد اللہ خاں توپ خانہ کو لے کر ایک باجرے کے کھیت میں چھپ گئے۔ اگلے دن جب نواب قائم خان ہاتھی اور تین ہزار سواروں کے ساتھ شکار کے لیے نکلا تو اس نے حافظ رحمت خان کو سامنے دیکھ کر اس پر حملہ کردیا۔ بانوں[2] اور بندوقوں کا استعمال شروع ہوا۔ کچھ دیر مقابلہ کرنے کے بعد اپنے منصوبہ کے مطابق حافظ رحمت خاں اپنے ساتھیوں کے ساتھ باجرے کے کھیت کی جانب بھاگا۔ قائم خان نے تعاقب کیا۔ اس وقت دوندے خان نے اپنے بان اندازوں کو حکم دیا کہ جب تک اس کا حکم نہ ہو کوئی عمل نہ کرے۔ بان یا گولہ نہ چھوڑے۔ جون ہی قائم خاں بنگش باجرے کے کھیت میں چھپائے ہوئے توپ خانہ کی زد میں آیا تو دوندے خان کے حکم پر اس کے سپاہیوں نے بانوں اور گولوں کی بارش شروع کردی۔ ایک گولہ قائم خاں کے لگا جس سے وہ مارا گیا۔ اس کے گرنے سے اس کی فوج کے قدم اکھڑ گئے۔ اس فتح کے نتیجہ میں فرخ آباد کی سرحد تک تمام علاقہ

---

[1] قصہ واحوال روہیلہ ص ۹۶ [2] بان بارود سے بھرا ہتھیار ہوتا جس کو تیر آتشین بھی کہا جاتا تھا۔ اس کی موجودہ شکل روکٹ ہے۔ گولے توپ سے چھوڑے جاتے تھے۔

کتیہر کے روہیلوں کے قبضہ میں آگیا۔ اُدھر قائم خان بنگش کے مارے جانے سے صفدر جنگ کو موقع ملا کہ وہ نواب بنگش کے علاقہ کو جو کہ اس کے صوبہ اودھ سے ملحق تھا اپنے تسلط میں لے آئے۔ اس بادشاہ احمد شاہ کو ورغلایا کہ نواب بنگش کے خزانے اور املاک پر بادشاہ کو قبضہ کرلینا چاہیے۔ نوجوان بادشاہ لالچ کا شکار ہوگیا۔ رستم علی نے صفدر جنگ کی بنگش نواب کی ماں اور اس کے ورثاء کے ساتھ زیادتیاں اور فریب دہی، فرخ آباد کے محلات کی لوٹ مار اختصار کے ساتھ بیان کیا ہے۔ لیکن اس کے بیان سے عوام کے ساتھ روہیلہ سرداروں کا ہمدردانہ سلوک اور صفدر جنگ کے رویہ میں جو فرق تھا اس کو بڑی اچھی طرح ظاہر کردیا ہے۔ صفدر جنگ اور دوسرے مغل امراء نے نواب قائم خاں بنگش کی ماں کو یقین دلایا کہ اُن کا علاقہ اُن کے پاس رہے گا اگر وہ دربار میں حاضر ہوکر دستور کے مطابق نیازمان اور خلعت حاصل کرلیں گی۔ ان کے قول وقسم پر یقین کرتے ہوئے قایم خاں بنگش کی ماں اور دوسرے ورثاء اشرفیاں، روپیہ اور جواہرات کی کشتیاں لے کر شاہجہاں آباد پہنچے بادشاہ نذر کے طور پر پیش کرنے کے لیے شاہجہان آباد میں ان کو بادشاہ کے حکم سے قید کرکے وزیر کے حوالہ کردیا گیا[1]

صفدر جنگ نے نواب بنگش کے علاقہ پر قبضہ کرلیا اور اپنے نائب راجہ نول رائے کو ایک بڑی فوج کے ساتھ قنوج میں تعنات کیا۔ کنول رائے کی مدد کے لیے میر محمد صلاح خان سادات بارھہ کو بھی چار ہزار سواروں کی فوج کے ساتھ تعنات کیا۔ صفدر جنگ کے ملازمین نے فرخ آباد کے پٹھانوں پر ظلم شروع کردیا۔ وہ معاشی طور پر تباہ کردیئے گئے۔ جب زیادتیاں بڑھیں تو انھوں نے تنگ آکر بغاوت کردی۔ فرخ آباد کے پٹھانوں کی اپنی آزادی کے لیے جدوجہد اور صفدر جنگ کی ان کے خلاف تین جنگوں میں ناکامی کی تفاصیل بڑی بے تعلقی سے بیان کی ہیں۔ مولف کے مطابق صفدر جنگ اور اس کے فوجی پٹھانوں سے کامیاب طریقہ پر جنگ کرنے کی اہلیت نہیں رکھتے تھے۔ علاوہ ازیں اُس نے جہاں موقع ملا ہے وہاں صفدر جنگ

---

[1] قصہ واحوال روہیلہ۔ ص ص ۱۰۳ تا ۱۰۶

کے ساتھیوں اور روہیلوں کے مذہبی اعتقادات میں جو فرق تھا اس کو بھی ظاہر کیا ہے۔ مثال کے طور پر نول رائے کی لڑائی اور ہار کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ میدانِ جنگ میں نول رائے کے ساتھی میر محمد صلاح خاں نے روہیلوں پر "یا علی" کہہ کر حملہ کیا۔ پٹھانوں نے "الا اللہ" کا نعرہ لگاتے ہوئے اس کا مقابلہ کیا۔ جب میر صلاح خان بارھ مارا گیا تو نول رائے بھاگا لیکن اس کو پکڑ کر اُس کا سر کاٹ لیا گیا[1]

مولف نے صفدر جنگ کی اور بنگش نواب کے پٹھانوں کے درمیان نول رائے کی موت کے بعد جنگ اور اس کی ناکامیوں کے متعلق جو اطلاع بہم پہنچائی ہے وہ بھی تاریخ کے طالب علم کی معلومات میں اچھا اضافہ کرتی ہیں۔ اگرچہ نواب احمد خان بنگش کے بھائی اور بیشتر نواب قایم خاں بنگش کا رویہ کتیہر کے روہیلہ سرداروں کے ساتھ معاندانہ تھا تاہم وہ پٹھانوں کے عام مفاد کے لیے صفدر جنگ کے خلاف بنگش کے پٹھانوں کی حمایت کے لیے اپنی فوجوں کے ساتھ فرخ آباد کی طرف روانہ ہو گئے تھے۔ صفدر جنگ کو کتیہر اور فرخ آباد کے پٹھانوں کے اتحاد نے ناکام بنا دیا۔ ایک مرتبہ وہ مشکل سے جان بچا کر بھاگا۔ دوسری مرتبہ اپنی عزت اور وقار کی بحالی کے لیے زبردست تیاری اور مرہٹہ فوج کو ساتھ لے کر دوبارہ حملہ آور ہوا۔ اس مرتبہ اس کے ساتھ ایک لاکھ سے زیادہ فوج تھی۔ پٹھانوں نے اس فوج کا بھی کامیابی سے مقابلہ کیا۔ اس کے علاوہ انھوں نے مرہٹہ سردار ملہار راؤ اور بادشاہ کے معتمد خواجہ سرا نواب جاوید خان کو تحفے تحائف اور روپیہ دے کر اپنا طرفدار بھی بنا لیا۔ ان دونوں کے دباؤ اور اصرار پر صفدر جنگ کو ناکام شاہجہان آباد لوٹنا پڑا۔ چونکہ پٹھانوں کی طرفداری کی وجہ سے جاوید خاں کو صفدر جنگ اپنا دشمن سمجھنے لگا تھا اُس نے عید الفطر کے دن جاوید خان کو دھوکہ دے کر قتل کرا دیا۔ جاوید خان کے قتل سے بادشاہ صفدر جنگ سے خائف ہو گیا اور اس سے چھٹکارا پانے کی تدبیر کرنے لگا۔ اس سلسلے میں اُس نے تورانی امراء کے سرغنہ انتظام الدولہ اور میر بخشی عیاذ الدین خان جو کہ نظام الملک آصف جاہ کا پوتا تھا استعمال کیا۔ انتظام الدولہ کو وزیر بنایا اور عیاذ الدین کو امیر الامراء

---

[1] قصہ و احوال روہیلہ۔ ص س۔ ۱۱۲ تا ۱۲۱

اور عماد الملک کے خطابات سے سرفراز کیا۔ اس کے بعد صفدر جنگ اور بادشاہ کے حامیوں کے درمیان خانہ جنگی شروع ہوگئی۔ وزیر اور میر بخشی نے قرب وجوار کے امراء کو بادشاہ کی مدد کے لیے بلایا۔ کتہیر کے سردار غیر جانبدار رہنا چاہتے تھے لیکن دوندے خاں کا داماد نجیب خاں تین چار ہزار سوار اور پیادوں کے ساتھ عماد الملک سے شاہجہاں آباد آکر ملا۔ اس کی بہادری اور کامیاب دفاع سے خوش ہوکر عماد الملک نے بادشاہ سے اس کو نواب نجیب الدولہ کا خطاب، چار ہزار کا منصب اور صفدر جنگ کی جاگیر جس میں شیر کوٹ، نہٹور، نگینہ، بجنور وغیرہ محلات شامل تھے دلوائے۔ اس طرح نجیب الدولہ کے سیاسی عروج کے لیے میدان ہموار ہوگیا تھا یہی نہیں بلکہ نجیب الدولہ نے مختلف جھڑپوں میں صفدر جنگ کی فوج اور جاٹوں کو بری طرح ہرایا اور وہ بالآخر راہ فرار اختیار کرنے پر مجبور ہوگئے۔ صفدر جنگ دہلی سے اودھ چلا گیا جبکہ سورج مل کو اپنے علاقہ کے مضبوط قلعہ دیگ میں اپنی حفاظت کے لیے جانا پڑا۔

چونکہ شاہجہان آباد کے باہر پرانی دہلی کو صفدر جنگ اور سورج مل جاٹ کی فوج نے قتل اور غارت گری کے ذریعہ تباہ کر دیا تھا۔ ان کی واپسی پر عماد الملک نے انتقام لینے کے لیے پہلے دیگ کے قلعہ پر حملہ کرنے کا قصد کیا۔ اُس نے اپنی مدد کے لیے ملہار راؤ کو بلایا اور پھر اس کے ساتھ دیگ کی جانب کوچ کیا۔ نزدیک پہنچ کر دیگ کے قلعہ کی ناکابندی کی اور پھر اس کا محاصرہ شروع کر دیا۔ قلعہ کے اندر اور باہر دونوں طرف سے توپوں سے گولہ باری شروع ہوگئی۔ دیگ کے مضبوط قلعہ کو جلدی فتح کرنے کے لیے عماد الملک نے بادشاہ کو لکھا کہ وہ تمام شاہی توپ خانہ بھیج دے لیکن بادشاہ کے نئے وزیر انتظام الدولہ نے سوچا کہ دیگ کی فتح سے عماد الملک میر بخشی کا اثر بہت بڑھ جائے گا اور اُس سے اس کے اپنے وقار کو صدمہ پہنچ سکتا ہے۔ لہٰذا اُس نے بادشاہ کو ورغلایا کہ اگر عماد الملک نے سورج مل جاٹ کو ختم کر دیا تو وہ صفدر جنگ کی جگہ لے لے گا اور یہ بھی مشورہ دیا کہ بادشاہ اور وزیر دونوں کو فوج لے کر دیگ کی طرف جانا چاہیے اور سورج مل جاٹ کو دربار میں حاضر ہونے پر معاف کر دینا چاہیے تاکہ وہ آئندہ بادشاہ کا وفادار رہے۔ بادشاہ نے وزیر کے مشورہ پر جمنا کو پار کیا اور سکندرہ میں قیام کیا۔ وہاں سے سورج مل کو دستخط خاص سے شقہ روانہ کیا جس میں اس کو یقین

دلایا گیا تھا کہ اگر وہ دیگ سے دربار شاہی میں حاضری کے لیے باہر آئے گا تو اس کے راستہ میں کوئی مزاحم نہیں ہوگا۔ اگر عماد الملک سدراہ ہوگا تو اس کو سزا دی جائے گی عماد الملک کو جب بادشاہ کے خط کا علم ہوا تو اس نے ملہار راؤ کو خفیہ طور پر پیغام بھیجا کہ بادشاہ اس کے خلاف ہوگیا ہے لہٰذا وہ اس پر اچانک حملہ کردے۔ جب ملہار راؤ نے شاہی کیمپ پر حملہ کیا تو شاہی فوج کو شکست ہوئی بادشاہ اور وزیر ہاتھی پر سوار ہو کر بھاگ گئے۔

عماد الملک بھی محاصرہ اٹھا کر شاہجہان آباد لوٹا۔ کیونکہ اس کے یہاں بادشاہ اور وزیر کے خلاف انتقام کی آگ بھڑک رہی تھی اس نے دہلی آکر دونوں کو قتل کرادیا۔ احمد شاہ کی جگہ تخت پر شہزادہ عزیز الدین کو عالمگیر ثانی کے لقب سے تخت پر بٹھایا۔ عالمگیر ثانی کے عہد اور اس کے قتل کے واقعات کو بھی اختصار کے ساتھ بیان کیا ہے پھر احمد شاہ ابدالی اور مرہٹوں کے درمیان ۱۷۶۱ء میں پانی پت کی (تیسری) لڑائی کو بیان کیا ہے۔ نجیب الدولہ کی کارکردگی سے متعلق دلچسپ مواد فراہم کیا ہے۔ عالمگیر ثانی کے بیٹے شاہ عالم ثانی کی ۱۷۷۲ء میں الہ آباد سے دہلی واپسی اور پھر شجاع الدولہ اور کتیہر کے روہیلوں کی درمیان ۱۷۷۴ء کی جنگ کے احوال کے ساتھ تالیف کو مکمل کردیا ہے۔ اس حصہ میں رستم علی نے روہیلہ سرداروں کے بیٹوں کے رول پر مختصر سی تنقید کی ہے۔ اس کے نزدیک وہ بھی دوسرے ہندوستانی امراء کی طرح خود غرضی کے شکار ہوگئے تھے۔ مثال کے طور پر وہ لکھتا ہے کہ دوندے خان اور دوسرے سرداروں کے انتقال کے بعد جب شجاع الدولہ نے حافظ رحمت کی طاقت کو انگریز فوج کی مدد سے ختم کرنے کا فیصلہ کیا تو اس وقت (یعنی ۱۷۷۴ء میں) پٹھان سرداروں نے حافظ رحمت خاں کو دھوکہ دیا۔ "نواب فیض اللہ خاں، نواب احمد خاں خلف بخشی سردار خاں کا اپنی اپنی جمعیت سی علحدہ علحدہ جا پڑی، سوائے حافظ رحمت خان کی۔ سب روہیلہ نواب وزیر سی پوشیدہ خط خطوط سی مل رہے تھے۔"[1]

آخر میں یہ کہنا مبالغہ آمیز نہ ہوگا کہ قصہ واحوال روہیلہ اردو میں تاریخ نگاری کی تاریخ میں پہلی لکھی جانے والی کتاب ہی نہیں ہے بلکہ خطۂ کتیہر یا روہیلکھنڈ پر بھی

---

[1] قصہ واحوال روہیلہ۔ ص ۲۳۵

علم تاریخ کا پہلا اہم شاہ کار ہے۔ فارسی میں اس کے بعد روہیلہ سرداروں کے کارناموں یا نوابین اودھ کی تاریخ پر جو کتابیں لکھی گئیں ان میں مبالغہ آرائی اور جانبداری کے ساتھ واقعات کو پیش کیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر غلام علی نقوی نے ۱۸۶۹ء میں عماد السعادت کو مرتب کیا تو اس میں روہیلہ سرداروں کے خدوخال مسخ کرنے کی کوشش کی گئی۔ اس طرح مستجاب خاں کی گلستان رحمت ۱۷۷۲-۷۳ء میں مکمل ہوئی تو اس میں حافظ رحمت خان کے کارناموں کو اس طرح پیش کیا گیا کہ ان کے دوسرے ساتھی روہیلہ سرداروں کے رول پر پوری روشنی نہ پڑ سکی۔ اگرچہ قصہ و احوال روہیلہ میں روہیلہ حکمرانوں کی علم و فضل کی ترقی میں دلچسپی اور علماء و فضلاء کی سرپرستی پر نہیں لکھا گیا۔ تاہم روہیلہ سرداروں کی انسانی ہمدردی، رعایا پروری اور ان کے اپنے فرائض کی ادائیگی کو بڑی بے تعلقی کے ساتھ بیان کیا گیا ہے یقیناً اس مخطوطہ کی دریافت ہمارے لیے ہندوستان کے عہد وسطیٰ کے تاریخی لٹریچر میں گرانقدر اضافہ ہے۔

مولانا سید جلال الدین عمری کی ایک اہم تصنیف

اسلام میں خدمت خلق کا تصور

خدمت خلق کا صحیح تصور۔ غلط تصورات کی تردید۔ خدمت خلق کا اجر و ثواب۔ خدمت کے مستحقین۔ وقتی خدمات۔ رفاہی خدمات۔ خدمت کے لیے انفرادی و اجتماعی جدوجہد۔ موجودہ دور میں خدمت کے تقاضے اور ان پر عمل کی شکلیں۔ مصنف کے جاندار قلم نے ان تمام گوشوں کو نکھار دیا ہے۔ صفحات: ۱۷۶ قیمت: ۴۰ روپے

وقت کے اہم موضوع پر اس پہلی مستند کتاب کا انگریزی ترجمہ

THE CONCEPT OF SOCIAL SERVICE IN ISLAM

کے عنوان سے شائع ہو چکا ہے

صفحات: ۱۶۵ ——— قیمت: ۵۰ روپے

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

بحث ونظر

فنِ تنقید میں رسول عربیؐ کے رہنما اصول

مولانا سرور عالم ندوی

تنقیدی شعور قدرت کا وہ انمول عطیہ ہے جو انسانوں میں اقدارِ عالیہ کے فروغ کے لیے ہر زمانہ میں کسی نہ کسی حیثیت سے ظہور پذیر ہوتا رہا، لیکن اس کی سب سے جولان گاہ وہ قرار پائی جو اقوام وملل کی تہذیب وتمدن کی آئینہ دار ہوتی ہے جسے ہم ادب کے نام سے جانتے ہیں، کیونکہ ادب انسانی زندگی کی ایسی تصویر ہوتا ہے جس میں انسانی جذبات واحساسات کے علاوہ مشاہدات، تجربات اور خیالات کی جھلکیاں نظر آتی ہیں۔ اسے تفسیرِ حیات کا نام بھی دیا گیا ہے اور تفسیرِ حیات بغیر تنقیدی شعور کے ممکن نہیں، اس لیے تخلیقِ ادب کے ساتھ ہی تنقید کا عمل بھی شروع ہوجاتا ہے۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے وقت عرب زبان وادب کے جس اعلیٰ مقام پر پہونچ چکے تھے اور فصاحت وبلاغت کا جو بلند معیار متعین ہوگیا تھا وہ اربابِ علم ودانش سے مخفی نہیں۔ عربی ادب کی ابتدا بھی دنیا کی دیگر بڑی زبانوں کے ادب کی طرح شاعری سے ہی ہوئی، جو رفتہ رفتہ ان کی زندگی کا ایک حصہ بن گئی۔ وہی ان کے افتخار وامتیاز کا وسیلہ تھی۔ جس کے متعلق رسول عربی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے:

ان الشعر کلام من کلام العرب تتکلم بہ فی نوادیہا وتسل بہ الضغائن من بینہا[۱]	شعر کلام عرب کا وہ اہم اور عمدہ حصہ ہے جس کو وہ اپنی مجلسوں میں پیش کرتے ہیں اور اس کے ذریعہ اپنے کینوں کو دور کرتے ہیں۔

ایک اور موقع پر آپ نے فرمایا:

لاتدع العرب الشعر	عرب شعر سے اسی طرح کنارہ کش
حتی تدع الابل الحنین[۵۵]	نہیں ہو سکتے جس طرح اونٹنیاں اپنے بچوں سے شفقت و پیار کرنا نہیں چھوڑ سکتیں۔

لیکن ادب سے ان کی تمام تر شیفتگی اور وارفتگی کے باوجود ان کی کاوشوں کا دائرۂ عمل فن برائے فن کے حدود سے متجاوز نہ ہو سکا۔ اس سے زبان و بیان کا عظیم الشان ذخیرہ تو ضرور وجود میں آگیا مگر ادب کا وہ صالح اور پاکیزہ مقصد نہ ظاہر ہو سکا جو افصح العرب (صلی اللہ علیہ وسلم) کی فطرت سلیم کی تسکین کا سبب اور ذریعہ ہوتا اور آپ کا ذوقِ لطیف اسے قبول کر لیتا، کیونکہ ادب کی صحیح قدر و قیمت معین کرنے کے لیے یہ دیکھنا ضروری ہے کہ اس کا زندگی سے کتنا تعلق ہے؛ وہ کہاں تک زندگی کا صحیح مفہوم پیش کر سکتا ہے؟ اور اس کا مقصد زندگی کی صحیح ترجمانی نہیں بلکہ صحیح زندگی کی ترجمانی ہو۔ عہدِ جاہلیت میں یہ تصور دشوار تھا، اس لیے کہ ان کی زندگی کا دائرہ قبائلی عقائد اور ان کے رسم و رواج تک ہی محدود تھا، یہی وجہ ہے کہ ان کی تمام تر توجہ ولولہ انگیزی، جذبات نگاری اور منظر کشی پر ہی مرکوز ہو کر رہ گئی تھی، اس بات کی وہ قطعاً پرواہ نہیں کرتے تھے کہ کوئی شعر اخلاقی اعتبار سے بلند ہے یا پست۔ اس صورت حال کو اخلاق کا معلّم اکبر اور قوم کا مصلح اعظم جو درس گاہ خداوندی کا تربیت یافتہ، زبان و بیان کا رمز شناس اور عرب کے سب سے زیادہ فصیح و بلیغ قبیلہ قریش و بنو سعد کی آغوش کا پروردہ تھا، کب گوارہ کر سکتا تھا، جس کی توجہ کا مرکز قبائلی عقائد اور رسم و رواج کی جگہ صحیح دینی فکر اور اس کے احکام و آداب کی تبلیغ و دعوت تھا۔

رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ادب عربی کا غالب عنصر شاعری تھا۔ اس لیے آپ کی اصلاحی کوششیں بھی سب سے پہلے اسی سمت متوجہ ہوئیں آپ نے ادب برائے ادب کے نظریہ کی جگہ ادب برائے زندگی کا تصور عطا کیا۔ ایک موقع پر عہد جاہلی کے سب سے بڑے شاعر امرأ القیس کے کلام پر تنقید کرتے ہوئے آپ نے فرمایا:۔

ذالك رجل مذكور في الدنيا	یہ ایسا شخص ہے جو دنیا میں قابل ذکر ہے
شريف فيها، منسي في	اور دنیاوی اعتبار سے باعزت لیکن آخرت
الآخرة، خامل فيها، يأتي	میں گمنام ہوگا، اس کا نام ونشان تک
يوم القيامة، مع لواء الشعراء	نہیں رہے گا، قیامت کے دن جہنم
إلى النار[٥٤]	کی طرف شاعروں کی قیادت کرتا ہوا آئے گا۔

اس اعلان نے پہلی مرتبہ تصور ادب میں اخلاق اور فن کی دو الگ الگ حیثیتیں مقرر کیں اور دونوں کے مجموعہ کا نام ادب رکھا۔

امرأ القیس کے کلام پر آپؐ کے اس تنقیدی بیان سے یہ نتیجہ نکالنا کہ آپؐ سرے سے شاعری کے ہی مخالف تھے کیونکہ قرآن نے شاعری کو گمراہی پھیلانے کا ذریعہ قرار دیا ہے، درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ قرآن کی آیت اَلشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُنَ[٥٥] سے صرف وہ شعراء مراد ہیں جو قرآنی تبصرے کا مصداق ہوں یعنی وہ جو بے سروپا باتیں کرتے ہوں اور ان کے قول وفعل میں تضاد ہو۔ اس کے برخلاف وہ شعراء جو توحید پر ایمان رکھتے ہوں، حق گو اور حق کے علمبردار ہوں اور ان کے اقوال واعمال میں مطابقت ہو وہ محمود اور مقبول ہیں[٥٦]

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے معیار نقد ونظر میں مقصدیت کو بھی بڑا مقام حاصل ہے یعنی قائل کے بجائے قول پر نظر ہونی چاہیے کہ کلام کا مقصد کیا ہے؟ اور اس کے کیا اثرات مرتب ہوتے ہیں؟ اگر مقصد عظیم اور اثرات مبارک ہیں تو وہ کلام بھی قابل اعتناء اور لائق توجہ ہوگا۔ اس کی تائید آپؐ کے عمل سے بھی ہوتی ہے۔ مثلاً فتح طائف کے بعد عصر جاہلی کے مشہور شاعر امیہ بن ابی صلت[٥٧] کی بہن فارعہ جب بارگاہ نبویؐ میں حاضر ہوئیں تو آپؐ نے ان سے فرمایا کیا تمہیں اپنے بھائی کے کچھ اشعار یاد ہیں؟ فارعہ نے اس کے چند اشعار آپؐ کو سنائے۔

آپؐ نے فرمایا تمہارے بھائی کی مثال اس شخص کی سی ہے جس کا تذکرہ اس آیت میں ہے:۔

الَّذِيْٓ اٰتَيْنٰهُ اٰيٰتِنَا فَانْسَلَخَ	ہم نے اس کو اپنی نشانیاں دیں
مِنْهَا فَاَتْبَعَهُ الشَّيْطٰنُ فَكَانَ	لیکن وہ ان سے نکل بھاگا تو شیطان

مِنَ الْغٰوِیْنَ۔ (الاعراف: ۱۷۵) — نے اس کا پیچھا کیا اور وہ گمراہوں میں سے ہوگیا۔

ایک روایت میں آپؐ کا جواب ان الفاظ میں نقل ہوا ہے:

اٰمن شعرہ وکفر قلبہ[۷] — اس کا شعر ایمان لے آیا لیکن اس کے قلب نے کفر کیا

اسیرانِ بدر میں سے نضر بن حارث کے قتل کے بعد اس کی بہن قتیلہ بنت حارث نے اپنے بھائی کا جو مرثیہ کہا تھا اس میں سے چند اشعار یہ ہیں:

امحمد یا خیر ضنءٍ کریم — فی قومہا والفحل فحل معرق
ما کان ضرّک لو مننتَ وربّما — من الفتیٰ وھو المغیظ المحنق
والنضر اقرب من قتلت قرابۃ — واحقّھم ان کان عتق یعتق
لو کنت قابل فدیۃ لفدیتہ — باعزّ ما یغلی بہ من ینفق

(ترجمہ: اے محمد آپ تو نجیب الطرفین ہیں آپ کا کیا بگڑ جاتا اگر آپ احسان کر دیتے خاص طور سے ایسے نوجوان پر جو شدید الغضب ہو اور نضر جس کو آپ نے قتل کیا وہ قرابت کے اعتبار سے اس بات کا زیادہ مستحق تھا کہ اگر کسی کے بارے میں آزادی و رہائی کا فیصلہ کیا جائے تو اسے آزاد کر دیا جائے۔ اگر آپ اس کی طرف سے فدیہ قبول کرتے تو میں فدیہ ادا کر دیتی اس لیے کہ وہ اس پر خرچ کئے گئے مال و دولت سے زیادہ قیمتی تھا۔)

جب یہ اشعار آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچے تو آپؐ نے فرمایا "اگر یہ اشعار اس کے قتل سے پہلے میرے پاس پہونچتے تو میں اس پر احسان کر دیتا۔[۸]

اسی طرح العلاء بن حضرمی نے ایک موقع پر آپؐ کے سامنے یہ اشعار پڑھے:۔

وھی ذوی الاضغان تسب عقولھم — تحتیک الحسنی وقد یرقع النعل
فان وحسوا بالکرہ فاعف تکرّما — وان خنسوا عنک الحدیث فلا تسل
فان الذی یوذیک منہ سماعہ — وان الذی قالو وراءک لم یقل

(ترجمہ: محلہ کے کینہ پرور لوگ اپنی عقل کے دشمن ہیں۔ یہ نازیبا حرکتوں میں الجھ کر ہی رہ جائیں گے اور خیر و کامرانی آپ کا قدم چومے گی۔ اگر یہ اپنی حرکتوں سے باز نہ آئیں جب بھی آپؐ ان سے درگذر کیجئے اور اگر یہ آپ کے خلاف چہ میگوئی کریں

تو آپ ان کی طرف دھیان نہ دیں۔ یہ لوگ جن کی باتیں آپ کے لیے بڑی تکلیف دہ ہیں، قابلِ مذمت ہیں یہ بیٹھے پیچھے ہی کچھ کہنے کے عادی ہیں ان کا کہنا نہ کہنے کے برابر ہے۔

ان اشعار کے سننے کے بعد آپ نے فرمایا:

ان من الشعر لحکمۃ	بیشک بعض اشعار حکمت سے بھرے
فاذا التبس علیکم من	ہوتے ہیں اگر قرآن پاک کی کچھ چیزوں
القرآن فالتمسوہ فی الشعر	میں تمہیں التباس ہو جائے تو ان کو اشعار
فانہ عربی [9]	میں تلاش کرو اس لیے کہ اشعار صحیح
	اور فصیح عربی کی نمائندگی کرتے ہیں۔

یہ وہ مثالیں ہیں جو رسول کریمؐ کے ادبی ذوق کی آئینہ دار ہیں اور ان لوگوں کے خیالات کی تردید کے لیے کافی ہیں جو اسلام اور معلم انسانیتؐ کو ادب و شعر کے ارتقاء میں مزاحم تصور کرتے ہیں۔ شعر کا عیب و ہنر اس کے مقاصد اور اثرات سے وابستہ ہے نہ کہ نفسِ شعر سے۔ جس کا ثبوت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاداتِ عالیہ ہیں کہ آپؐ نے شاعری کو کہیں تو شیطان کا آلۂ طرب کہا[10] اور کہیں تائیدِ الٰہی کا ذریعہ قرار دیا[11]، امام عبدالقاہر جرجانی نے ایسے ہی بعض لوگوں کا جواب دیتے ہوئے لکھا ہے:

کیف ترکت قولہ	تم نے کیسے رسول پاکؐ کے اس
صلی اللہ علیہ وسلم ان من	قول کو چھوڑ دیا کہ بعض اشعار حکمت کا
الشعر لحکمۃ وان من	خزینہ ہوتے ہیں اور بعض بیان جادو کا
البیان لسحرا وکیف	کام کرتے ہیں اور کیسے یہ بات فراموش
نسیت امرہ صلی اللہ علیہ	کر دی کہ رسولِ اکرمؐ نے بعض مواقع
وسلم بقول الشعر ووعدہ	پر شعر کہنے کا حکم دیا ہے اور اس پر
علیہ الجنۃ و قولہ لحسان	جنت کا وعدہ فرمایا ہے۔ آپؐ نے
"قل وروح القدس معک"	حضرت حسانؓ سے فرمایا "شعر کہو روح
وسماعہ واستنشادہ ایاہ	القدس تمہارے ساتھ ہیں" آپ نے
وعلمہ بہ واستحسانہ	ان کے اشعار سنے ہیں۔ ان سے اشعار
لہ وارتیاحہ عند	پڑھنے کی فرمائش کی ہے۔ ان کو پسند

سماعه [۱۲] فرمایا ہے اوران کو سن کر آپ پر وجد کی کیفیت طاری ہوگئی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ آپؐ نے شاعری کی مطلقاً نکیر نہیں فرمائی بلکہ اس خاص صنف کی مذمت کی جو تعلیماتِ اسلامی کے مخالف ہو، اور اس کے ذریعہ آپسی ناچاقی اور عصبیت بیدار ہوتی ہو، یہی وجہ ہے کہ سیرتِ نبوی میں متعدد ایسے شعراء کا تذکرہ ملتا ہے جنھیں بارگاہِ رسالت سے درجۂ استناد حاصل ہو چکا تھا۔ ان میں حمزہ بن عبدالمطلبؓ، علی بن ابی طالبؓ، کعب بن مالکؓ، حسان بن ثابتؓ، عبداللہ بن رواحہؓ اور عبیدہ بن الحارثؓ وغیرہ کے نام سرفہرست ہیں۔ ایک مرتبہ حضرت ابوبکرؓ نے عرض کیا "یارسول اللہ اشعرٌ وقرآن"؛ یعنی اے اللہ کے رسول قرآن کی موجودگی میں شعر کیوں؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا "ھٰذا امرّۃ ھٰذا امرّۃ" [۱۳] (کبھی یہ کبھی یہ) نابغہ الجعدی کے ایک قصیدے پر آپؐ نے یہ دعا دی "لا یفضض اللہ فاکَ" [۱۴] اللہ تیرے منھ کو سلامت رکھے، لبید بن ربیعہ کے مصرعہ:

اَلَا کلّ شیءٍ ماخلا اللہ باطل — اللہ کے علاوہ ہر چیز باطل ہے

پر آپؐ نے فرمایا:

انہ اصدق کلمۃ قالہا شاعر [۱۵] — شاعر نے سب سے سچی بات جو کہی ہے وہ یہی ہے۔

طرفہ بن العبد کا ایک شعر ہے:

سیبدی لک الایامُ ماکنتَ جاھلا ویاتیک بالاخبار من لم تزوّد [۱۶]

(ترجمہ: عنقریب زمانہ تم پر وہ چیز ظاہر کردے گا جس سے تم ناواقف ہو اور تمہارے پاس وہ شخص خبر لے کر آجائے گا جس کو تم نے اس مقصد کے لیے روانہ ہی نہیں کیا تھا)

اس شعر کو آپؐ نے بے حد پسند کیا اور فرمایا: ھٰذا من کلام النبوۃ [۱۷] (یہ کلام نبوت کے مانند ہے) خنساء کے اشعار سن کر آپؐ جھوم اٹھے اور فرمایا ھیہ یا خناس [۱۸]، (اے خنساء اور سناؤ) عنترہ بن شدّاد کا شعر ہے:

ولقد ابیت علی الطوی واظلہ حتی انال بہ کریم المأکل

(ترجمہ: فقر و فاقہ کے ساتھ میں نے رات گزاری یہاں تک کہ صبر و قناعت میں میں نے بڑے بڑے شرفاء کے مرتبہ کو پالیا۔)

یہ شعر سن کر آپؐ نے صحابہ کرام سے فرمایا: "کسی عرب کی تعریف نے میرے دل میں اس سے ملاقات کا شوق نہیں پیدا کیا لیکن میں سچ کہتا ہوں کہ اس شعر کے کہنے والے کو دیکھنے کے لیے میرا دل بیتاب ہے"[۱۵]

اسی طرح حد سے بڑھی ہوئی مدح سرائی اور مبالغہ آرائی ادب جاہلی کا امتیاز اور فن کی معراج تصور کی جاتی تھی۔ اسے کذب بیانی اور دروغ گوئی کے ذریعہ آراستہ کیا جاتا تھا۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مبالغہ آرائی کی نکیر کی اور اس کی اصلاح کرتے ہوئے فرمایا:

اھلکتم اوقطعتم ظھر	تم لوگوں نے اس شخص کو ہلاک کر دیا
الرجل[۲۰] واللہ یقول فلا	یا فرمایا اس کی کمر توڑ دی حالانکہ اللہ تعالیٰ
تزکوا انفسکم[۲۱]	فرماتا ہے "تم لوگ اپنے نفس کی پاکی کے
	دعوے نہ کرو"

ان تعلیمات کا نتیجہ تھا کہ حضرت عمرؓ نے عصر جاہلی کے ممتاز شاعر زہیر بن ابی سلمیٰ کو "اشعر الشعراء" کا خطاب صرف اس لیے دیا تھا کہ:

کان لایعاظل بین	وہ قول میں پیچیدگی اختیار نہیں کرتا
القول ولا یتبع حوشی الکلام	تھا، نامانوس الفاظ کا استعمال نہیں کرتا
ولا یمدح الرجل الا بما	تھا اور لوگوں کی بے جا تعریف نہیں
ھو فیہ[۲۲]	کرتا تھا۔

غرض شعراء جاہلی کے کلام پر آپؐ کے ان تبصروں سے جو چیز مترشح ہوتی ہے وہ یہ کہ آپ کے پیش نظر موضوع کی افادیت و اہمیت سب سے مقدم تھی۔ آپؐ کلام میں دینی جذبات کی نمائندگی، معنی کی پاکیزگی، فکر کی بلندی، شعور کی بالیدگی اور اخلاق و اقدار کی حکمرانی چاہتے تھے، ایسے ادب کی تشکیل کرنا چاہتے تھے جو انسانی معاشرے کی صحیح رہنمائی کا فریضہ انجام دے۔ یہی وجہ ہے کہ آپؐ نے جس طرح شاعری کی اصلاح فرمائی اسی طرح نثر کے اسلوب و انداز بیان میں بھی زبردست انقلاب پیدا کر دیا۔

اگرچہ اس زمانہ میں نثر کا رواج کم تھا اور اس کو شاعری جیسی اہمیت حاصل نہیں تھی، تاہم جس قدر بھی تھی اس میں ثقل و پیچیدگی، سجع و قوافی اور معنی و مفہوم میں سختی و دشواری کا عنصر غالب تھا اور ان کی تمام تر کوششیں اور کاوشیں اسی سمت میں ہوتی تھیں اور یہی ان کے امتیاز و افتخار کا وسیلہ تھی۔ اس دور کے نثری ادب کا سب سے بڑا نمونہ کاہنوں کا کلام ہے جس کو نہ صرف یہ کہ آپ کی فطرت سلیم نے گوارہ نہیں کیا بلکہ اس اسلوب کی پیروی کرنے والوں پر آپ نے تنقید فرمائی، کیونکہ اس میں خواہ مخواہ کی عبارت آرائی، تصنع اور طول کلام میں اصل مقصد نگاہوں سے اوجھل ہو جاتا ہے، ابن اثیر نے "المثل السائر" میں ایک واقعہ نقل کیا ہے کہ آپؐ نے جنین کی دیت غلام یا باندی مقرر فرمائی تو ایک شخص نے کہا "أأدی من لاشرب ولا أکل ولا نطق ولا استهل ومثل ذالك يُطل" (کیا میں اس کی دیت ادا کروں جس نے نہ کھایا نہ پیا نہ بولا نہ حرکت کی، اس کی تو کچھ دیت نہیں ہونی چاہیے) تو آپؐ نے فرمایا:

اسجعا کسجع الکهان؟	کیا کاہنوں کی سی مسجع عبارت میں بات
وکذالك کان الکهنة کلهم،	کرتے ہو۔ ان لوگوں سے جب بات کی
فانهم کانو اذا سُئلوا	جاتی تو مسجع عبارت میں اس کا جواب
عن امرجاء وابالکلام مسجوعا"[۲۳]	دیتے تھے۔

ایک موقع پر آپؐ نے فرمایا:

ان الله یبغض البلیغ من الرجال	اللہ تعالیٰ کو وہ فصیح اور چرب زبان
الذی یتخلّل بلسانه تخلّل	شخص ناپسند ہے جو اپنی زبان سے
الباقرة بلسانها"[۲۴]	یوں چرتا ہے جس طرح گائے چرتی ہے۔

اسی طرح نبوی معیارِ نقد و نظر نے کلام میں بے جا تکلف و تصنع کو بھی غیر مستحسن قرار دیا کہ اس انداز بیان سے سوائے حقیقت سے دوری اور بیان میں طوالت کے کچھ ہاتھ نہیں آتا۔ اسی لیے آپؐ نے فرمایا:

هلك المتنطّعون[۲۵]	ہلاک ہوئے وہ لوگ جو بناوٹ سے
	باتیں کرتے ہیں یعنی تکلف و تصنع سے کام
	لیتے ہیں۔

نیز آپؐ کا ارشاد ہے :

وان من ابغضکم الیّ و ابعدکم منّی یوم القیامۃ الثرثارون والمتشدّقون والمتفیہقون [۲۶]	مجھے سب سے زیادہ ناپسند اور قیامت میں مجھ سے سب سے زیادہ دور وہ لوگ ہوں گے جو کلام میں بے جا تکلف سے کام لیتے اور حق سے دور نکل جاتے ہیں اور تکبر کرتے ہیں۔

ایک موقع پر آپؐ نے فرمایا :

ایّاک والتشادق [۲۷]	کلام میں بے جا تکلف سے بچو

یہ ارشادات جن میں رسول اکرمؐ کا غیظ و غضب سمٹ آیا ہے درحقیقت اس اسلوب کی پیروی کرنے والوں کے لیے ایک طرح کے تازیانے ہیں۔

تحریر و تقریر اور عام گفتگو میں بھی الفاظ کا انتخاب بڑی اہمیت کا حامل ہوتا ہے، کیونکہ الفاظ کے اندر ایک حرارت ہوتی ہے جس کا اثر متکلم اور سامع دونوں پر پڑتا ہے، اسی سے ادب میں زندگی اور تابندگی پیدا ہوتی ہے، ایسا ادب جس سے معاشرے کو فائدہ حاصل ہو اور اصلاح و تربیت کا کام انجام پائے اس میں دقیق مشکل الفاظ کے استعمال سے پرہیز کرنا اور سادگی اور سنجیدگی کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے تاکہ ادب کا یہ مبارک مقصد حاصل ہو سکے جس کی طرف رسول عربیؐ نے انتہائی مختصر اور بلیغ جملے " من بدا جفا " [۲۸] (جس نے بدویت اختیار کی اس کے اندر سختی اور درشتی پیدا ہو جاتی ہے) کے ذریعہ رہنمائی فرمائی ہے، یہ وہ مختصر جملہ ہے جس میں سہل اور آسان الفاظ کے انتخاب کی تعلیم اور سخت اور درشت لہجہ سے بچنے کی تلقین لطیف پیرائے بیان میں کی گئی ہے۔ یہ دورِ جاہلیت کی تخلیق کا دونوں پر تبصرہ بھی ہے اور نسل آئندہ کی اصلاح و تربیت کا ذریعہ بھی۔

کلام میں ایجاز ادب کی جان اور فن کی روح ہے، اس سے کلام میں حسن اور معنی کی افادیت میں اضافہ ہوتا ہے۔ یہ تصور خاص تعلیم نبویؐ کا فیض ہے جس سے عصر جاہلی کا کلام بالکل خالی اور افراط و تفریط کا شکار رہا ہے، وہاں یا تو اغلاق و انحطاط کی انتہا تھی یا پھر تفصیلات کا غیر مربوط دفتر جو مزاج نبوی کے خلاف تھا، چونکہ آپؐ

اعتدال کے داعی تھے اس لیے آپؐ کی طبع لطیف نے اسے گوارا نہیں کیا اور ایجاز و اعتدال کی راہ اختیار کرنے کا حکم فرمایا، حضرت عمارؓ فرماتے ہیں:

امرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باطالۃ الصلوٰۃ وقصر الخطب[۲۹]	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم لوگوں کو نمازوں کو طویل کرنے اور خطبوں کو مختصر کرنے کا حکم فرمایا۔

آپ نے مخاطب کی ذہنی سطح کی رعایت کا بھی حکم دیا ہے کیونکہ ذہانتیں مختلف ہوتی ہیں، انسانی معیار تفہیم و تدبر میں یکسانیت نہیں ہوتی، اگر ان چیزوں کی طرف توجہ نہیں کی گئی تو اس سے وہ مقاصد حاصل نہیں ہو سکتے جس کی توقع ایک صالح ادب سے کی جاسکتی ہے۔ آپؐ نے فرمایا:

انّا اُمرنا معشر الانبیاء بان نکلم الناس علی مقادیر عقولہم[۳۰]	ہم انبیاء کی جماعت کو حکم دیا گیا ہے کہ لوگوں سے ان کی ذہنی سطح کے مطابق گفتگو کریں۔

ایجاز اور مقتضائے حال کے مطابق کلام کا ہونا ادب کے دو اہم وصف ہیں جن میں بلاغت کی روح پنہاں ہے یعنی اختصار کے ساتھ خوبصورت انداز میں اس طرح اپنی بات پیش کی جائے کہ مخاطب کو اس سے پورا پورا فائدہ حاصل ہو۔ یہی اصل اور حقیقی کلام بلکہ ادب ہے جس کو زبان نبوت نے بلاغت کی سند عطا فرمائی ہے ابو الہلال العسکری نے "کتاب الصناعتین" میں ایسے بہت سے اقوال نقل کیے ہیں جن کو اللہ کے رسولؐ نے پسند فرمایا اور ان کو بلاغت قرار دیا، مثلاً ایک موقع پر ایک شخص نے دوسرے سے کہا "کفاك اللہ ما اھمّك" (اللہ تعالیٰ تمہاری ضرورت پوری کرے) یہ جملہ سن کر آپؐ نے فرمایا ھٰذہ البلاغۃ (یہ بلاغت ہے) اسی طرح ایک شخص نے دوسرے سے کہا "عصمك اللہ من المکارہ" (اللہ تمہیں برائیوں سے بچائے) تو آپؐ نے فرمایا ھٰذہ البلاغۃ[۳۱]

یہ وہ تبصرے ہیں جو فن ادب میں مزاج نبوت کی صحیح ترجمانی کرتے ہیں اور ایسے اصول و مبادی میں تبدیل ہو جاتے ہیں جو ادبی تنقید میں بنیادی حیثیت رکھتے ہیں، جنھوں نے موضوعاتی اور نوعی دونوں پہلو پر نظر رکھ کر ایسا پیمانہ مقرر کر دیا ہے

جس کی رعایت سے صالح اور کارآمد ادب وجود میں آسکتا ہے، جس میں حقیقت کا اظہار، تکلفات سے بیزاری، زبان کی روانی، الفاظ کی شیرینی، فکر کی بلندی اور حسن ایجاز کی جلوہ گری نظر آئے جو معاشرے کی اصلاح اور وجدان وشعور کو صحت وصالحیت کی راہ پر گامزن کرنے کا سبب ہو اور ایک صحت منداور پاکیزہ ادب کی تخلیق کا وسیلہ بنے، جو دینی، تہذیبی، اخلاقی اور معاشرتی قدروں سے ہم آہنگ ہو، اخوت ومساوات، ہمدردی وبھائی چارگی، حق گوئی وخدا ترسی، راست گیری وپاک بازی کا داعی ہو، جن پر عمل پیرا ہوکر ماہرین فن، ادب کے گیسوئے خمدار کو اپنے حسن ذوق سے اس طرح آراستہ کرسکتے ہیں کہ اس کے ہر پیچ وخم میں زبان کی حلاوت ولطافت، ذوق کا حسن ونزاکت، معنی کی خوبی وطہارت، فکر کی عظمت ورفعت، حسن اخلاق کی دعوت، قول وعمل کے تضاد سے بغاوت اور خدا ورسول سے محبت کا عنصر شامل ہو۔ اس ادب کے بہترین نمونے ابتداء اسلام کی تحریریں خصوصاً حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے خطبات، رسائل اور اقوالِ کریمہ ہیں جن کی اتباع وتقلید کے جذبے نے تحریر وتقریر کا انداز بدل دیا تھا، جس کی وجہ سے فن تنقید کے امام ابن سلام کو یہ کہنا پڑا کہ:

"اگر جاہلیت اور اسلام کے دور کا تجزیہ کیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ اسلام کے زمانہ میں لوگ اجنبی اور غیر مانوس کلام کو ناپسند کرتے تھے اور مٹھاس، تازگی اور تسلسل کے حامل کلام کو پسندیدگی کی نظر سے دیکھتے تھے اور ایسے کلام کو بھی پسند کرتے تھے جس کی تفہیم آسان ہو اور جس سے لطف اندوز ہونے کی توقع ہو، جاہلیت کے شعراء تعریف میں بے حد مبالغہ سے کام لیتے تھے لیکن جب اسلام آیا تو اس دور میں اکثر شعراء کے درمیان صداقت ہی اصل معیار قرار پائی"[۳۲]

حواشی ومراجع

[۱] ابوزید القرشی، جمہرۃ اشعار العرب، المطبعۃ الرحمانیہ مصر ۱۹۲۶ء صـ ۲۹

[۲] نقوش لاہور رسول نمبر جلد ہشتم مضمون فصاحت نبوی از ڈاکٹر ظہور احمد اظہر صـ ۳۵۲

[۳] ابن قتیبہ، الشعر والشعراء، دار الثقافۃ، بیروت ۱۹۶۴ء جلد اول صـ ۶۸ مسند احمد کی روایت میں

صرف امرأ القیس صاحب لواء الشعراء الی النار کے الفاظ ہیں۔ دیکھئے جلد دوم ص۲۲۸

۴ سورہ الشعراء آیت ۲۲۴

۵ اس موضوع پر امام زمخشری نے اپنی تفسیر "الکشاف"، ابن خلدون نے اپنے مقدمہ ص۴۲۸ اور ڈاکٹر عبدالعزیز عتیق نے "تاریخ النقد الادبی" ص۴۴ میں مفصل روشنی ڈالی ہے۔

۶ عصر جاہلی کے اس ممتاز شاعر کا کلام آنحضور کو پسند تھا۔ اس کے متعلق ایک موقع پر آپؐ نے ارشاد فرمایا: کاد امیہ بن ابی الصلت أن یسلم (امیہ اسلام قبول کرتے کرتے رہ گیا۔) صحیح بخاری کتاب المناقب، باب ایام الجاہلیۃ۔ امام مسلم نے حضرت شریدؓ سے ایک واقعہ نقل کیا ہے کہ ایک دن آپؐ نے ان سے فرمایا کیا تمہیں امیہ بن ابی الصلت کے کچھ اشعار یاد ہیں۔ انھوں نے کہا ہاں یا رسول اللہ آپؐ نے سنانے کی فرمائش کی انھوں نے ایک شعر سنایا۔ آپؐ نے فرمایا اور سناؤ یہاں تک کہ آپؐ کی فرمائش پر انھوں نے امیہ کے ایک سو اشعار سنائے (صحیح مسلم، کتاب الشعر)

۷ حافظ ابن حجر العسقلانی۔ الاصابہ، مطبعۃ مصطفیٰ محمد مصر ۱۹۳۹ء جلد چہارم ص۳۶۳-۶۴

۸ دکتور احمد احمد بدوی، من النقد الادبی، مکتبہ نہضۃ مصر القاہرہ، ص۲۴

۹ شیخ بیومی الباعی، تاریخ القصہ والنقد، مکتبۃ الانجلو المصریہ ۱۹۵۶ء ص۱۱۳

۱۰ جوامع الکلم

۱۱ صحیح البخاری، کتاب الادب، باب ھجاء المشرکین (اللھم ایدہ بروح القدس)

۱۲ امام عبدالقاہر الجرجانی، دلائل الاعجاز، مطبعۃ مجلۃ المنار مصر ص۱۳

۱۳ مقدمہ دیوان حسان ص۴۴ بحوالہ نقوش رسول نمبر جلد ہشتم۔

۱۴ حافظ ابن حجر العسقلانی، الاصابہ، ۳/۵۰۹

۱۵ صحیح البخاری، کتاب الادب، باب مایجوز من الشعر والرجز

۱۶ امام ترمذی نے اس شعر کے دوسرے مصرع کو حضرت عائشہؓ کی روایت سے عبداللہ بن رواحہ کی طرف منسوب کیا ہے (جامع ترمذی ابواب الادب باب ماجاء فی انشاد الشعر) لیکن صاحب تحفۃ الاحوذی نے اس انتساب کو مجازی قرار دیا ہے۔ حقیقت میں یہ شعر طرفہ بن العبد البکری کا ہے اور خود حضرت عائشہؓ نے بھی اس کو طرفہ کی طرف ہی منسوب کیا ہے جیسا کہ مسند احمد کی روایت میں ہے۔

۱۷ ابن عبدربہ نے العقد الفرید میں اس روایت کے ساتھ "ھذا من کلام النبوۃ" کا اضافہ کیا ہے۔

اور اس کو آنحضورؐ کا قول قرار دیا ہے۔

۱۸؎ السباعی، تاریخ القصہ والنقد فی الادب العربی ص ۱۱۳

۱۹؎ تاریخ ادب عربی ترجمہ از ڈاکٹر طفیل احمد مدنی از دیباچہ۔

۲۰؎ صحیح البخاری، کتاب الادب، باب مایکرہ من التمادح۔

۲۱؎ ذیل الامالی (ص ۱۴۲) میں اس روایت کے ساتھ واللہ یقول فلا تزکوا انفسہم" کا اضافہ ہے۔

۲۲؎ ابن قتیبہ۔ الشعر والشعراء ۱/ ۷۶

۲۳؎ ابن الاثیر، المثل السائر، مطبعۃ مصطفیٰ البابی القاہرہ ۱۹۳۹ء ص ۱۱۶، امام بخاری نے یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے: کیف اغرم یا رسول اللہ من لاشرب ولا اکل ولا نطق ولا استہل مثل ذلک بطل، فقال النبیؐ انما ھذا من اخوان الکہان

صحیح البخاری، کتاب الطب باالکہانۃ۔

۲۴؎ سنن ابی داؤد کتاب الادب، باب ماجاء فی التشدق فی الکلام۔

۲۵؎ صحیح مسلم۔ کتاب العلم باب النہی عن اتباع متشابہ القرآن۔

۲۶؎ ترمذی، ابواب البر والصلۃ، باب ماجاء فی معالی الاخلاق

۲۷؎ المبرد: الکامل، مطبعۃ مصطفی البابی مصر بالبی بمصر ۱۹۳۷ء جلد اول ص ۷

۲۸؎ مسند امام احمد بن حنبل ۴/ ۳۷۱، ۴۰۴، ۴/ ۲۹۷

۲۹؎ جاحظ نے ابوالحسن المدائنی کی روایت سے بیان کیا ہے کہ حضرت عمار بن یاسرؓ نے ایک مرتبہ تقریر فرمائی اور بڑے اختصار سے کام لیا، لوگوں نے عرض کیا کہ اگر آپ کچھ مزید ارشاد فرماتے تو کیا ہی اچھا ہوتا۔ اس کے جواب میں انھوں نے یہ حدیث سنائی .... البیان والتبیین مطبعۃ الاستقامۃ القاہرہ ۱۹۵۶ء ۱/ ۳۰۳

۳۰؎ قدامہ بن جعفر، نقد النثر، دار الکتب المصریۃ القاہرہ ۱۹۳۳ء ص ۸۲

۳۱؎ ابوالہلال العسکری، کتاب الصناعتین، دار احیاء الکتب العربیۃ، القاہرہ ۱۹۵۲ء الباب الخامس ص ۱۰۳

۳۲؎ محمد بن سلام الجمحی، طبقات فحول الشعراء

سیر و سوانح

مسلم اسپین کے بعض نامور فقہاء

ڈاکٹر محمد احمد فلاحی

علوم و فنون کے میدان میں مسلم اسپین نے جو کارہائے نمایاں انجام دیئے اس کی تاریخ تقریباً آٹھ صدیوں پر محیط ہے مسلمانوں کے عہدِ اقتدار نے اسپین کو عظمت و رفعت کا ایک روشن مینار بنا رہا۔ قدرتی عطیات سے پُر یہ ملک عہدِ قدیم میں متعدد اقوام کی دست درازیوں کا شکار رہا۔ سب نے اس کی زرخیزی اور سرسبزی و شادابی کو تاراج کیا اور ظلم و عدوان کی طویل داستان مرتب کی۔ اس تاریکی میں عدل و مساوات کے علمبردار عرب (مسلمان) وہاں پہونچے اور آشتی کی متلاشی روحوں کو پیغامِ مسرت سے بھر دیا۔ تاریخ شاہد ہے کہ جب تک ان علمبردارانِ عدل و مساوات نے خدائی احکام کی پاسداری کی تمام عالم کے مرکز و محور کی حیثیت اسے حاصل رہی اور تمام ہی علوم و فنون کے میدان میں بڑی بڑی نامور شخصیات پیدا ہوئیں ان میں فقہاء، قضاۃ، مفسرین، خطباء، محدثین، شعراء ادباء، علماء وغیرہم کی ایک طویل فہرست ہے۔

مسلم اسپین میں فقہاء کی تعداد ہزاروں تک پہنچتی ہے۔ وہاں فقہ کا بہت اونچا معیار تھا، جیسا کہ مورخین لکھتے ہیں کہ اسپین کا ہر فرد علم و ادب کا رسیا تھا۔ حکومت کے اہم عہدوں پر اسی شخص کا تقرر ہوتا جو ان سب میں ممتاز ہوتا اور عوام و خواص میں اپنی اہلیت و عظمت ثابت کر چکا ہوتا۔

مورخین کا بیان ہے کہ شروع کے دور میں امام اوزاعی کا مذہب اسپین میں رائج تھا جو دو صدیوں سے زیادہ نہیں چل سکا۔ البتہ مذہب مالکی نے دو صدیوں کے بعد اپنی جڑیں مضبوط کیں اور اسی مذہب کو وہاں کے عوام و خواص

میں قبول عام حاصل ہوا۔ مالکی مذہب امام مالکؒ کے شاگردوں کے توسط سے اسپین پہنچا۔ روایت ہے کہ ابتداءً میں زیاد بن عبدالرحمان اور مغازی بن قیس وغیرہ نے اسپین میں مذہب مالکی کی داغ بیل ڈالی اور پھر اس کی سرپرستی خلفاء نے بھی کی۔[۱]

مورخ مقری صاحب نفح الطیب نے اپنی کتاب میں لکھا ہے کہ سب سے پہلے اسپین میں مذہب مالکی کو داخل کرنے اور اس سے روشناس کرانے کا سہرا زیاد بن عبدالرحمان (م ۱۹۳ھ) کے سر جاتا ہے۔ وہ اس طرح کہ ایک قافلہ جس میں وہ خود بھی تھے ہشام بن عبدالرحمان کے عہد میں حج کے ارادے سے نکلا اور وہاں امام مالکؒ سے کسب فیض کیا۔ حج سے واپسی کے بعد اسپین میں مالکی مذہب کی ترویج واشاعت کا آغاز کیا۔ زیاد کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ اس قافلہ کے سرخیل تھے۔ یہ وہی زیاد ہیں جن کا لقب شبطون ہے۔ مقری آگے چل کر لکھتے ہیں کہ یہ زیاد بن عبدالرحمان ہی ہیں جنھوں نے مؤطا امام مالک سے اہل اندلس کو واقف کرایا اور یحییٰ بن یحییٰ اللیثی نے بھی مؤطا کا علم زیاد ہی سے حاصل کیا۔[۲]

مذہب مالکی کی جڑیں حکم بن ہشام کے عہد امارت میں مزید مستحکم ہوئیں۔ کیونکہ یحییٰ بن یحییٰ جو مذہب مالکی کے زبردست مبلغ تھے، عوام وخواص اور حکمران طبقے میں بے حد مقبول تھے حتیٰ کہ منصب قضاء پر وہی شخص فائز کیا جاتا جس کے حق میں یحییٰ بن یحییٰ کی رائے ہوتی۔

اہالیان اسپین کی اکثریت مذہب مالکی کی مقلد تھی۔ ابن خلدون کے بقول "اہل مغرب اور اہل اندلس نے مذہب مالکی کو اختیار کیا۔ گرچہ انھیں دوسرے مسالک کا بھی علم تھا مگر انھوں نے کسی دوسرے مسلک کی بہت کم تقلید کی۔ عموماً وہاں کے لوگوں کی منتہائے نظر حجاز تھی اور ان دنوں مدینہ مرکز علم تصور کیا جاتا تھا۔ فقہائے عراق کا تفقہ بھی مسلم تھا لیکن چونکہ عراق ان کے راستے میں نہیں پڑتا تھا اس لیے وہ علمائے مدینہ ہی سے کسب فیض پر اکتفا کیا کرتے تھے۔ ان دنوں مدینہ میں امام مالکؒ کے علم وفضل کا طوطی بولتا تھا اور ان کے بعد انہی کے نامزد کردہ شیوخ وتلامذہ مرجع خلائق تھے۔ اسی بنا پر اہل مغرب اور اہل اندلس کے مرجع علمائے مدینہ

تھے اور انہی کی وہ تقلید کرتے تھے۔

ایک وجہ یہ بھی تھی کہ اہل مغرب واہلِ اندلس کی طبیعت میں بداوت غالب تھی اور عراق کی تہذیب میں تکلف تھا۔ اپنی طبعی بداوت کی وجہ سے حجاز کی طرف ان کا میلان زیادہ تھا۔ اسی بنا پر مذہب مالکی ان کے نزدیک زیادہ پسندیدہ تھا۔[۳۱]

ذیل میں بعض ان مشہور شخصیتوں کے حالات زندگی اور خدمات کا جائزہ لیا جائے گا جنھیں علم فقہ میں درک حاصل تھا اور جنھوں نے اس فن میں قابل قدر خدمات پیش کی ہیں۔

یحییٰ بن یحییٰ اللیثی

ان کا پورا نام ابو محمد یحییٰ بن یحییٰ بن کثیر بن وسلاس بن شمال بن منعایا اللیثی ہے۔ ان کی اصل مصمودہ نامی بربری قبیلے سے ہے۔ ان کے آباؤ اجداد نے قرطبہ کو اپنا مسکن بنایا۔[۳۲]

یحییٰ بن یحییٰ نے مؤطا امام مالک کی سماعت قرطبہ ہی میں زیاد بن عبدالرحمان بن زیاد اللحمی سے کی جو شبطون القرطبی کے نام سے مشہور ہیں۔ ان کے علاوہ یحییٰ بن مضر القیسی سے بھی ان کی سماعت ثابت ہے۔ ۲۸ سال کی عمر میں حجاز کا سفر کر کے بنفس نفیس پوری مؤطا امام مالکؒ سے سماعت کی۔ امام مالکؒ سے کسبِ فیض کے بعد مکہ میں سفیان بن عیینہ سے استفادہ کیا اور مصر میں لیث بن سعدؒ، عبداللہ بن وہبؒ اور عبدالرحمان بن القاسمؒ سے استفادہ کیا اور دیگر اصحاب مالک سے بھی مستفید ہوئے۔

روایت ہے کہ امام مالک کی مجلس درس میں دیگر تلامذہ کے ساتھ یحییٰ بھی شامل تھے کہ یکایک "ہاتھی آیا، ہاتھی آیا" کا شور بلند ہوا۔ تمام اصحاب مالک ہاتھی دیکھنے کی غرض سے نکل پڑے لیکن یحییٰ ہاتھی دیکھنے نہیں گئے۔ امام مالک نے ان سے پوچھا کہ تم ہاتھی دیکھنے کیوں نہیں گئے، جب کہ اسپین میں وہ نہیں پایا جاتا تو یحییٰ نے جواب دیا کہ میں یہاں اپنے وطن سے ہاتھی دیکھنے نہیں بلکہ آپ سے استفادے کی غرض سے آیا ہوں۔ امام مالکؒ اس جواب سے بہت خوش ہوئے اور انھیں "عاقل اہل اندلس" کے خطاب سے نوازا۔[۳۳]

امام مالک سے مؤطا کا علم حاصل کرنے کے بعد یحییٰ اسپین لوٹ آئے انھیں

وہاں فقہی امامت وریاست کا مقام ملا اور انہی کے واسطے سے اسپین میں مذہب مالکی کو فروغ حاصل ہوا۔ مؤطا امام مالک کی سب سے مشہور اور مستند روایات یحییٰ بن یحییٰ اللیثی کی مانی جاتی تھیں۔ اپنی امانت ودیانت کی بنا پر امرائے اسپین کے نزدیک ان کا بڑا بلند مقام تھا۔ کسی قسم کا کوئی عہدہ انتظام یا قضا نہ کرنے کی بنا پر ان کا رتبہ مزید بلند ہوا۔ اپنے زہد وورع کی بنا پر قضاۃ کے تقرر کے وقت ان کی رائے لی جاتی تھی۔

ابن حزم کے بقول "دو مذاہب کو اسپین میں پھیلنے کا موقع ملا۔ ایک حنفی مذہب جب امام ابوحنیفہ کے شاگرد امام ابویوسف یعقوب قاضی القضاۃ مقرر ہوئے تو قضاۃ کا تقرر انہی کی جانب سے ہوا کرتا تھا۔ دوسرا مذہب مالکی ہے جس کے پھیلنے کا سبب یحییٰ بن یحییٰ تھے۔ جو امراء کے نزدیک نہایت مقبول تھے اور جن کے مشورے کے بغیر کسی بھی قاضی کا تقرر نہیں ہوتا تھا اور یہ اسی کی سفارش کرتے تھے جو ان کا ہم مسلک ہوتا۔ لوگ دنیا پرست ہو گئے تھے اور اپنے اغراض ومقاصد کے حصول کے لیے ہر رطب ویابس کو قبول کر لینے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے تھے۔ اس ماحول میں یحییٰ کا حال یہ تھا کہ انھوں نے اپنے لیے عہدۂ قضا کو کوئی اہمیت نہ دی اور نہ ہی کوئی دوسرا عہدہ قبول کیا ان کی یہ صفت بے نیازی اور دنیا سے بے رغبتی عوام وخواص میں مزید مقبولیت کا سبب بنی"۔[۶]

صاحب وفیات الاعیان نے حکایت نقل کی ہے کہ امیر عبدالرحمٰن بن الحکم الاموی نے ایک مسئلے کے سلسلے میں فقہاء کو بلا بھیجا۔ مسئلہ یہ تھا کہ عبدالرحمان نے اپنی سب سے محبوب لونڈی سے رمضان میں روزے کی حالت میں مجامعت کر لی۔ اپنے اس فعل پر اسے بے حد ندامت تھی۔ اسی کے حل کے لیے اس نے فقہاء کو زحمت دی اور مسئلہ دریافت کیا۔ یحییٰ بھی اس مجلس میں موجود تھے انھوں نے برملا نہایت بے باکی کے ساتھ یہ فتویٰ دیا کہ اس جرم کا کفارہ یہ ہے کہ مسلسل دو ماہ کے روزے رکھے جائیں۔ اس فتوے کو سن کر تمام فقہاء خاموش رہے۔ بعد میں ان لوگوں نے یحییٰ سے پوچھا کہ آپ نے مذہب مالکی کے مطابق کیوں فتویٰ نہیں دیا۔ اس میں اختیار ہے کہ غلام آزاد کیا جائے یا مساکین کو کھانا کھلایا جائے یا پھر روزے

رکھے جائیں یحییٰ نے جواب دیا کہ اگر میں نے مذہب مالکی کے مطابق فتویٰ دیا ہوتا تو اس کے لیے روزوطی کرنا اور بطور کفارہ غلام آزاد کرنا آسان ہوجاتا۔ ہم نے اس کو مشکل راستہ بتایا کہ وہ دوبارہ ارتکاب معصیت نہ کرے۔[۷۷]

یحییٰ بن یحییٰ کے سلسلے میں بیان کیا جاتا ہے کہ جب وہ امام مالکؒ سے رخصت ہوکر اپنے وطن کے لیے روانہ ہوئے تو مصر میں عبدالرحمان بن القاسم کو دیکھا کہ امام مالک سے سنی ہوئی احادیث کی تدوین کر رہے ہیں۔ وہیں سے انھوں نے امام مالک سے بنفس نفیس ان احادیث کی سماع کی خاطر دوبارہ مدینہ کا رخ کیا مدینہ پہنچے تو امام مالک علیل تھے۔ یحییٰ وہیں اقامت پذیر ہوگئے حتیٰ کہ امام مالک کا انتقال ہوگیا۔ ان کی تدفین کے بعد وہ پھر ابن القاسم کے پاس آئے اور ان سے ان مسائل کی امام مالک کے واسطے سے سماعت کی۔

ابوالولید ابن الفرضی نے لکھا ہے کہ یحییٰ بن یحییٰ اسپین واپس لوٹے تو وہی امام وقت تھے اور "عاقل اسپین" کے لقب سے مشہور ہوئے۔ محمد بن عمر بن لبابہ کے بقول فقیہ اندلس عیسیٰ بن دینار، عالم اندلس عبدالملک بن حبیب اور عاقل اندلس یحییٰ بن یحییٰ ان لوگوں میں سے ہیں جن پر حکم بن ہشام کے خلاف ۱۹۸ھ میں بغاوت کا الزام لگا تھا اور جس کی بنا پر وہ طلیطلہ چلے گئے تھے پھر وہ حکم کے امان دینے پر قرطبہ واپس آئے۔ احمد بن خالد کے بقول "اسپین کے اہل علم حضرات میں سے کسی کو بھی وہ مقام نہیں ملا جو یحییٰ بن یحییٰ کو ملا۔" ابن بشکوال کے بقول یحییٰ بن یحییٰ مجاب الدعوہ تھے، ان کا اٹھنا بیٹھنا، گفتار و کردار امام مالک جیسا تھا۔[۷۸]

یحییٰ بن یحییٰ کی وفات رجب ۲۳۴ھ میں ہوئی۔ صاحب جذوۃ المقتبس ابوعبداللہ الحمیدی نے ۲۲ رجب تاریخ وفات لکھی ہے۔ ابوالولید ابن الفرضی نے ۲۳۳ھ لکھا ہے۔[۷۹]

ابن عبدالبر الاندلسی

ان کا پورا نام یوسف بن عبداللہ بن محمد بن عبدالبر بن عاصم النمری القرطبی ہے۔ کنیت ابوعمر اور لقب جمال الدین ہے۔ ان کا سلسلۂ نسب نمر بن ساقط بن ہنب بن افصی بن دعمی بن جدیلہ بن اسد بن ربیعہ بن نزار سے جا ملتا ہے جو نبو عدنان سے متعلق ہے۔

وہ خالص عربی النسل تھے۔ ان کے آباد واجداد اسپین کے وادیٔ آش میں وارد ہوئے تھے۔[۱]

ابن عبدالبر ۲۵ ربیع الثانی ۳۶۸ھ کو جمعہ کے روز زوال کے وقت جب کہ امام جمعہ کا خطبہ دے رہا تھا، پیدا ہوئے۔ طاہر بن مفوز کہتے ہیں کہ انھوں نے اپنے والد عبداللہ کی تحریر مجھے اس سلسلے میں دکھائی تھی۔ ان کے والد بلند پایہ ادیب وشاعر تھے۔ کہا جاتا ہے کہ ابن عبدالبر نے اپنے والد سے کوئی علم حاصل نہیں کیا کیونکہ وہ ان کے علم حاصل کرنے کی عمر سے پہلے ہی وفات پا چکے تھے۔[۲]

ابن عبدالبر کی پرورش قرطبہ میں ہوئی جو کہ ان دنوں اسپین کا دارالخلافہ تھا اور علم وفضل اور تہذیب وتمدن کا گہوارہ تھا۔ جہاں سے ہر فن کے جید علماء اور اہل السنت والجماعت کے فضلاء نے سیرابی حاصل کی تھی۔ تابعین اور تبع تابعین کی ایک کثیر جماعت وہاں تھی اور ایک قول کے مطابق بعض صحابہ بھی وہاں اترے تھے۔ واللہ اعلم۔

قرطبہ کے علماء آسمان علم ومعرفت کے ستاروں کی مانند چمکتے ہیں۔ قرطبہ کا ماحول اس قدر علمی تھا کہ وہاں ہر فرد علم وادب کا رسیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ علم وادب، فنون و معارف اور اسلامی تہذیب وتمدن کا مرکز تصور کیا جاتا تھا۔ ایشیا ومغرب کے علم و فن کے طالب کثیر تعداد میں یہاں کا رخ کرتے تھے حتیٰ کہ یہاں کے علماء کا علمی حجت کا درجہ رکھتا تھا۔ حدیث، فقہ، ادب، فلسفہ، طب، ریاضی اور فلکیات وغیرہ علوم کے حصول کے لیے دور دراز سے طالبین علم اس کی طرف رجوع کرتے تھے۔

یوں تو اسپین کا ہر فرد بالخصوص قرطبہ کا ہر ہر باشندہ علم کا دلدادہ تھا، تصنیف و تالیف کا رسیا، کتابیں جمع کرنے اور لائبریریاں قائم کرنے کا ذوق رکھتا تھا اور یہ چیز ان کے لیے قابل افتخار تھی۔ اہل قرطبہ کے نزدیک علماء کی تعظیم وتکریم بہت تھی اور ان کی ضرورتوں میں کام آنے کو ہر فرد باعث فخر تصور کرتا تھا۔ علمائے قرطبہ ارباب حل وعقد میں کلیدی اہمیت کے حامل تھے۔

علامہ ابن عبدالبر کی اس علمی فضا میں پرورش وپرداخت ہوئی یہیں سے انھوں نے اپنے ہم عصر علماء سے کسب فیض کیا۔ ابن عبدالبر نے خاص طور سے فقہ اور حدیث کے فن میں اپنا مقام بنایا حتیٰ کہ اپنے پیش روؤں سے بھی آگے نکل گئے۔ یہی وجہ ہے کہ "حافظ المغرب" کے لقب سے مشہور ہوئے۔ ابن عبدالبر سنت کے پابند اور اس

کی احیاء کے علمبردار تھے۔ جمود و تعطل سے دور، تقلید سے پرے اور اجتہادی شان کے حامل تھے۔ فقہی مسائل و احکام کے استنباط میں ان کے دلائل کافی وزن دار ہوا کرتے تھے۔ وہ ائمہ اربعہ کی آراء کو جرح و تعدیل کے اصول پر پرکھا کرتے اور پھر اپنی رائے مدلل انداز میں پیش کرتے تھے۔ کسی بھی رائے کا انکار یا اقرار بغیر کسی واضح دلیل کے نہیں کرتے تھے۔ اسی بنا پر اہلِ علم کے نزدیک ان کی رائے حجت کا درجہ رکھتی تھی اور وہ فقہاء و محدثین کے نزدیک دین کا علم تصور کیے جاتے تھے اور مشرق کے قابلِ فخر مغربی عالم دین کی حیثیت سے جانے جاتے تھے۔

ابن عبدالبر نے بڑے بڑے علمائے اسپین سے کسب فیض کیا۔ ان کے بعض مشہور اساتذہ درج ذیل ہیں۔

(۱) خلف بن القاسم بن سہل بن دباغ الاندلسی: متوفی ۳۹۳ھ

(۲) عبدالوارث بن سفیان بن جبرون: ابن عبدالبر نے ان کی بڑی تعریف کی ہے۔

(۳) عبداللہ بن محمد بن عبدالمؤمن (م ۳۹۰ھ) اسپین کے اکابر محدثین و فقہاء میں ان کا شمار ہوتا ہے۔

(۴) محمد بن عبدالملک بن صیفوف الرصافی: یہ بھی کبارِ اہلِ علم میں شمار کیے جاتے تھے۔

(۵) ابومحمد عبداللہ بن محمد بن عبدالرحمٰن بن اسد الجہنی البزار: انھوں نے حجاز، شام اور مصر جاکر وہاں کے علماء سے کسب فیض کیا اور جید علمائے اسپین میں شمار کیے گئے۔

(۶) الحسین بن عبداللہ بن یعقوب البیجانی ابوعلی: انھوں نے سعید بن مخلوف سے عبدالملک بن حبیب کی کتاب کی روایت کی اور ان سے ابن عبدالبر نے روایت کی۔

(۷) ابوعمر احمد بن محمد بن احمد بن سعید المعروف بابن الجسور الاموی: متوفی ۴۰۱ھ انھوں نے ابوعلی حسن سلمہٗ ابوبکر احمد بن الفضل الدینوری، وہب بن مسرہ، محمد بن معاویہ القرشی اور قاسم بن اصبغ سے سماعت کی اور ان سے خلقِ کثیر نے استفادہ کیا۔ ابن عبدالبر بھی ان میں شامل ہیں۔

(۸) ابوعثمان سعید بن نصر بن عمر بن خلف الاندلسی: یہ طلب علم کے لیے خراسان گئے اور وہاں ابوسعید بن الاعرابی اور اسماعیل الصفار سے سماع کیا اور خود اپنے وطن

اسپین میں قاسم بن اصبغ اور وہب بن مسرہ وغیرہ سے سماع کیا ان کی وفات بخاریٰ میں ہوئی۔

(۹) احمد بن قاسم بن عبدالرحمان التاہرتی البزار: ان کی کنیت ابوالفضل تھی، تاہرت میں پیدا ہوئے اوزبچپن ہی میں اپنے والد کے ساتھ اسپین آ گئے۔ وہیں ان کی پرورش و پرداخت ہوئی اور وہاں کے جید علمائے کرام سے استفادہ کیا۔ انھوں نے ابن ابودلیم، قاسم بن اصبغ اور وہب بن مسرہ سے سماع کیا اوران سے ابن عبدالبر نے روایت کی۔

(۱۰) ابوعمر احمد بن محمد بن عبداللہ الطلمنکی: طلمنکہ اسپین کا ایک شہر ہے۔ وہیں ابوعمر کی پرورش ہوئی۔ یہ قراءت کے امام سمجھے جاتے تھے۔ انھوں نے ابوبکر محمد بن یحییٰ الدمیاطی سے سماع کیا اوران سے ابن حزم اورابن عبدالبر نے روایت کیا۔

(۱۱) ابوعمر احمد بن عبدالملک الاشبیلی المعروف بابن المکوی: یہ اپنے زمانے میں قرطبہ کے مفتی تھے۔ انھوں نے منصور بن ابی عامر کے حکم پر امام مالک کے اقوال پر مشتمل ایک کتاب تالیف کی۔ ابن عبدالبر نے ان سے استفادہ کیا۔

ان شیوخ کے علاوہ ابن عبدالبر کے متعدد اوراساتذۂ کرام ہیں جن سے ابن عبدالبر نے پورا فیض حاصل کیا۔ جیسے ابومطرف القنازعی، قاضی یونس بن عبداللہ، ابوالولید ابن الفرضی، احمد بن فتح الرسان اور یحییٰ بن وجہ الجنۃ رحمہ اللہ

ابن عبدالبر اسپین چھوڑ کر کہیں نہیں گئے۔ البتہ انھوں نے اپنے ہی ملک کے علمائے عظام سے کسب فیض کرنے میں کوئی کسر نہیں چھوڑی انھوں نے اپنی زندگی کے کچھ ایام دانیہ، بلنسیہ اور شاطبہ میں بھی گذارے اور پرتگال کی راجدھانی اشبونہ میں منصب قضاء پر فائز رہے اور کچھ عرصہ ابن الأفطس کے عہد اقتدار میں نشترین میں بحیثیت قاضی خدمات انجام دیں۔ تاریخ سے پتہ چلتا ہے کہ وہ اشبیلیہ بھی گئے تھے لیکن وہاں کی آب وہوا راس نہ آنے کی وجہ سے وہاں زیادہ دن نہ ٹھہر سکے۔

ابن عبدالبر نے اپنی بے شمار تالیفات چھوڑی ہیں جن میں سے درج ذیل اہم ہیں۔ (۱) آداب العلم (۲) الأجوبۃ الموعبۃ علی المسائل المستغربۃ من صحیح البخاری۔ (۳) الاستذکار لمذاہب ائمۃ الأمصار (۴) الاستیعاب فی معرفۃ الأصحاب (۵) الاکتفاء فی

قرأۃ نافع وأبی عمرو (۶) الأنباء عن قبائل الرواۃ (۷) الانتہاء فی فضائل الثلاثۃ الفقہاء (۸) الانصاف فیما بین العلماء من الاختلاف (۹) بہجۃ المجالس وأنس الجالس (۱۰) البیان فی تاویلات القرآن (۱۱) التقصی بحدیث المؤطا (۱۲) التمہید لما فی المؤطا من المعانی و الأسانید (۱۳) جامع بیان العلم وفضلہ وما ینبغی فی روایتہ وحملہ (۱۴) الدرر فی اختصار المغازی والسیر[۱۲] (۱۵) کتاب الکنیٰ (۱۶) کتاب القصد والأمم فی انساب العرب و الأمم (۱۷) کتاب الشواہد (۱۸) کتاب الانصاف فی اسماء اللہ تعالیٰ (۱۹) کتاب الفرائض[۱۳] (۲۰) الکافی فی فقہ اہل مدینۃ المالکی۔

ابن عبدالبر کی تمام تالیفات یکساں قابل قدر اور مفید ہیں۔ طالبان علم کے لیے ہر دور میں ان کی اہمیت رہی ہے مستقبل کا کوئی بھی عالم ان کی تصنیفات سے مستغنی نہیں ہوسکتا۔ فقہ کے موضوع پر ابن عبدالبر کی بعض تصنیفات کا مختصر تعارف کرایا جارہا ہے۔

(۱) التمہید لما فی المؤطا من المعانی والاسانید: یہ کتاب بڑی قابل قدر ہے۔ ابن خلکان اس کتاب کے سلسلے میں کہتے ہیں کہ "ابن عبدالبر نے مؤطا پر متعدد مفید کتب تالیف کی ہیں ان میں سے ایک کتاب "التمہید لما فی المؤطا من المعانی و الأسانید" ہے۔ جس میں امام مالک کے شیوخ کے اسمائے گرامی حروف تہجی کے اعتبار سے ذکر کیے گئے ہیں اس موضوع پر ان سے پہلے اور کسی نے کام نہیں کیا"۔[۱۴] ابن حزم کا قول ہے کہ "میں نہیں جانتا کہ کسی نے اس کتاب پر کلام کیا ہو"۔ خود ابن عبدالبر نے اپنی کتاب کا تعارف چند اشعار میں یوں کرایا ہے۔

سمیر فؤادی من ثلاثین حجۃ ۔۔۔ وصاقل ذہنی و المفرج عن ہمّی

لبسطت لہم فیہ کلام نبیّہم ۔۔۔ لما فی معانیہ من الفقہ والعلم

وفیہ من الآداب ما یہتدی بہ ۔۔۔ الی البر والتقویٰ وہی عن الظلم[۱۵]

(ترجمہ: یہ میری تیس سالہ کاوشوں کا نچوڑ ہے۔ یہ ذہن کی صیقل گری کرنے والا اور غم کو دور کرنے والا ہے۔ میں نے لوگوں کے لیے ان کے نبی کے کلام کو پھیلا دیا ہے۔ اس میں فقہ وعلم کے رموز کو واشگاف کیا ہے اس میں ادب وحکمت کی وہ باتیں ہیں جن سے بر وتقویٰ کی طرف رہنمائی ملتی ہے اور وہ ظلم وتعدی سے روکتی ہیں۔

(۲) الاستذکار: یہ مؤطا کی شرح ہے، حاجی خلیفہ کا قول ہے کہ "یہ کتاب التمہید کا اختصار ہے" لیکن بعض علماء کا خیال ہے کہ یہ ایک مستقل کتاب ہے جس میں مؤطا کی شرح کی گئی ہے جیسا کہ ابن خلکان کا کہنا ہے کہ ابن عبدالبر نے کتاب الاستذکار میں علمائے امصار کے مذاہب کو یکجا کر دیا ہے اور اسے مؤطا کے مطابق ترتیب دیا ہے۔[۱۱۶]

(۳) الکافی فی فقہ اہل المدینۃ المالکی: یہ فقہ کے موضوع پر ابن عبدالبر کی ایک معرکۃ الآرا تصنیف ہے۔ اس کی وجہ تالیف کے سلسلے میں وہ یوں رقم طراز ہیں کہ "ہمارے بعض اہل علم دوستوں نے یہ مطالبہ کیا کہ فقہ کے موضوع پر ایک مختصر کتاب ترتیب دوں جن میں ان مسائل کا احاطہ کیا گیا ہو جن کے اصول و امہات پر فروعی مسائل کا استنباط و استخراج کیا جا سکے اور جو ضخیم تالیفات سے بے نیاز کر دے۔ میں نے اپنے دوستوں کی خواہش کا احترام کرتے ہوئے اور اللہ تعالیٰ سے اجر جزیل کی امید کرتے ہوئے اس کام کا بیڑا اٹھایا اور یہ کتاب تالیف کی۔ اس میں علم اہل مدینہ پر اعتماد کیا گیا ہے اور امام مالک بن انس کا مذہب اختیار کیا گیا ہے۔[۱۱۷]

ابن عبدالبر کی وفات بروز جمعہ ربیع الاول کے اخیر میں ۴۶۳ھ مشرقی اسپین کے ایک شہر شاطبہ میں ہوئی۔ نماز جنازہ ان کے ایک شاگرد رشید ابوالحسن طاہر بن مفوز المعافری نے پڑھائی۔

قاضی ابوالولید الباجی

ان کا پورا نام ابوالولید سلیمان خلف بن سعید بن ایوب بن وارث التجیبی القرطبی الذہبی ہے۔ ان کا خاندان بطلیوس کا رہنے والا تھا۔ ان کے دادا باجہ منتقل ہو گئے تھے جو اشبیلیہ کے قریب میں واقع ہے۔ اسی نسبت سے وہ الباجی کہے جاتے ہیں۔ ان کی پیدائش ۴۰۳ھ میں ہوئی۔[۱۱۸]

ابوالولید الباجی کے مشہور اساتذہ میں یونس بن عبداللہ القاضی، مکی بن ابی طالب محمد بن اسماعیل اور ابوبکر محمد بن الحسن بن عبدالوارث وغیرہ ہیں۔ انھوں نے ۲۶ سال کی عمر میں حج کیا اور تین سال تک ابوذر الحافظ کی خدمت میں حاضری دی۔ پھر بغداد اور دمشق بھی گئے اور وہاں کے علماء سے سماع کیا، قاضی ابوالطیب الطبری، قاضی ابوعبداللہ

الحسین الضمیری اور ابوالفضل بن عمروس المالکی سے فقہ میں کمال حاصل کیا۔ ابوجعفر السمنانی کے پاس موصل میں ایک سال رہے اور ان سے کسبِ فیض کیا۔ معقولات، حدیث فقہ، کلام اور جرح وتعدیل وغیرہ میں دسترس حاصل کی اور تیرہ سال کی جہدِ مسلسل کے بعد علوم ومعارف کے خزینے اپنے سینے میں لے کر اسپین واپس آئے۔[۱۹]

بے شمار تشنگانِ علم نے ان سے فیض حاصل کیا جن میں ابوبکر الخطیب اور ابن عبدالبر بھی ہیں جو عمر میں ان سے بڑے تھے لیکن ان سے روایت کرتے تھے۔ ان کے علاوہ ابوعبداللہ الحمیدی، علی بن عبداللہ الصقلی، احمد بن علی بن غزلون، حافظ ابوعلی الصدفی، امام ابوالقاسم احمد بن ابوالولید الزاہد، ابوبکر الطرطوشی، ابوعلی بن سہل البتی، ابوبکر سفیان بن العاص اور محمد بن ابوالخیر القاضی وغیرہ نے بھی ان سے علم حاصل کیا۔

قاضی عیاض کا کہنا ہے کہ "ابوالولید بغداد میں دربانی کرتے تھے اور جب اسپین واپس آئے تو بطور روزگار سونے کے ورق پر ہتھوڑا مارنے کا کام اجرت پر کرتے تھے۔ وہ رسیاں بٹنے کا کام بھی کرتے تھے۔ ان کے بعض شاگردوں کے مطابق جب ابوالولید درس کے لیے تشریف لاتے تو ہاتھ میں ہتھوڑے کے نشانات ہوتے۔ اسی غربت وتنگ دستی کے عالم میں انھوں نے اپنے علم سے ایک دنیا کو فیض یاب کیا اور خلق خدا نے انھیں خوش آمدید کہا اور ان کی قدر ومنزلت اور جاہ وعزت کو چار چاند لگے۔ اپنے احباب کے عطیات وہدایا کی بنا پر وہ عمر کے آخری مرحلے میں مالدار ہو گئے تھے۔ اسپین کے کئی شہروں میں منصبِ قضا پر بھی فائز ہوئے۔ فقہ کے موضوع پر ان کی حسب ذیل کتابوں کا ذکر ملتا ہے۔ "کتاب المنتقیٰ" مؤطا کی شرح میں "کتاب المعانی" (بیس جلدوں میں) کتاب الاستیفاء، کتاب الایماء (پانچ جلدوں میں) کتاب السراج فی الخلاف (نامکمل) مختصر المختصر فی مسائل المدونۃ، کتاب اختلاف المؤطات؛ کتاب فی الجرح والتعدیل، کتاب التسدید الی معرفۃ التوحید، کتاب الاشارہ فی اصول الفقہ، کتاب احکام الفصول فی احکام الاصول، کتاب الحدود، کتاب شرح المنہاج، کتاب سنن الصالحین وسنن العابدین، کتاب سبیل المہتدین، کتاب فرق الفقہاء، کتاب التفسیر (نامکمل)، کتاب سنن المنہاج وترتیب الحجاج۔[۲۰]

قاضی عیاض کہتے ہیں کہ جب ابوالولید الباجی اسپین آئے تو وہاں ابن حزم ظاہری کے افکار و خیالات کا چرچا تھا وہ خود بھی ابن حزم کی شیریں کلامی سے متاثر ہوئے بنا نہیں رہ سکے۔ لیکن جلد ہی انھیں محسوس ہوگیا کہ ابن حزم کے خیالات مذاہب اربعہ سے مختلف ہیں۔ اس وقت اسپین میں کوئی شخص ایسا نہیں تھا جو ابن حزم کے علم کا مقابلہ کر پاتا۔ فقہائے وقت کی زبانیں ابن حزم سے مناظرہ کے سلسلے میں گنگ ہوگئی تھیں۔ لوگوں کی ایک کثیر جماعت ان کے افکار سے متاثر ہوکر ان کی پیرو ہوگئی تھی۔ ابوالولید کو جب ان سب باتوں کا پتہ چلا تو وہ ان کے پاس گئے اور مناظرہ کیا اور دلائل کے ذریعہ ان کے افکار کا ابطال کیا۔ ابوالولید نے اس موضوع پر ایک کتابچہ تصنیف کیا جس کا خاطر خواہ اثر ہوا اور بعض افراد نے اپنے افکار ظاہریہ سے رجوع کیا۔[۲۱]

ابوالولید کی وفات بروز جمعرات ۱۹ رجب ۴۷۴ھ کو مریہ میں ہوئی۔ ان کے صاحبزادے نے نماز جنازہ پڑھائی۔[۲۲]

ابن حزم الظاہری

ان کا پورا نام ابو محمد علی بن احمد بن سعید بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن سعدان بن سفیان بن یزید ہے۔ ابن حزم کے نام سے شہرت پائی اسپین میں رمضان ۳۸۴ھ میں پیدا ہوئے۔[۲۳]

ابو مروان ابن حیان اندلسی (جو ابن حزم کے معاصر ہیں، ابن حزم سے پہلے پیدا ہوئے اور ان کے بعد وفات پائی) فرماتے ہیں کہ "ابو محمد علوم و فنون کے ماہر تھے، حدیث، فقہ، انساب اور ادب کے موضوع پر نابغۂ روزگار تھے منطق و فلسفہ پر ان کی متعدد کتابیں ہیں۔"[۲۴]

قاضی صاعد اندلسی متوفی ۴۶۲ھ (جو ابن حزم کے شاگرد ہیں) کا کہنا ہے کہ "ابو محمد ابن حزم کے سلسلے میں تمام اہل اسپین کا اتفاق ہے کہ اسلامی علوم و فنون بالخصوص علم کلام میں ان کا مقام سب سے بلند ہے۔ فن بلاغت، شعر، خطابت وغیرہ میں انھیں ید طولیٰ حاصل تھا۔ ابن حزم کے صاحبزادے کی روایت کے مطابق ان کے والد کے مخطوطات فقہ، حدیث، اصول اور الملل والنحل وغیرہ موضوعات

پر تقریباً چار سو جلدوں اور اسّی ہزار اوراق پر مشتمل ہیں۔[۲۵]

ابن بسام اندلسی متوفی ۵۴۲ھ کے بقول "ابن حزم اس سمندر کی مانند ہیں۔ جس کا کوئی کنارہ نہیں اور اس سے سیراب ہونے والا بھرپور سیرابی حاصل کرسکتا ہے اور وہ اس ماہ کامل کی مانند ہیں جس کی تعریف تو کی جاسکتی ہے اس کو پایا نہیں جاسکتا۔"

حافظ ابن کثیر متوفی ۷۷۴ھ نے لکھا ہے کہ "ابن حزم ظاہری علوم شرعیہ میں نابغۂ روزگار تھے انھوں نے بے شمار کتابیں تصنیف کیں وہ ایک بلند پایہ ادیب اور فصیح اللسان شاعر تھے۔ طب و منطق پر بھی ان کی کتابیں ہیں وہ ایک مالدار اور معزز گھرانے کے چشم و چراغ تھے۔"[۲۶]

حافظ ابن حجر عسقلانی متوفی ۸۵۲ھ فرماتے ہیں کہ "ابن حزم ظاہری صاحب التصانیف ہیں، بچپن ہی سے ادب، منطق وغیرہ کی تعلیم حاصل کرنے لگے تھے۔ بلا کے ذہین تھے۔"[۲۷]

ابن حزم اپنے آپ میں ایک امت تھے وہ ایک بلند پایہ مفسر، محدث، حافظ، فقیہہ، قاری، اصولی، متکلم، فلسفی، حکیم، زاہد، عابد، داعی، ادیب، لغوی، کاتب، شاعر، خطیب، مؤرخ، رئیس اور وزیر تھے۔ وہ ایک چلتی پھرتی جامعہ تھے۔ وہ اسپین کے چپے چپے میں جانے جاتے تھے۔ قرطبہ، شاطبہ، بلنسیہ، مالقہ، مریہ، دانیہ، بجانہ، شلب، جزیرہ، میورقہ، لیلۃ الحمراء کے قصبات، اونبہ اور ملتجم ہر جگہ ان کے علم و فضل کا طوطی بولتا تھا۔ انھوں نے اپنے علم سے ایک جہان کو مستفید کیا۔ رہتی دنیا تک علم و ادب کے طالب ان کے علمی مآثر سے فیض یاب ہوتے رہیں گے۔

ابن حزم نے فقہ حدیث کے موضوع پر ایک کتاب تالیف کی جس کا نام "الایصال إلی فہم کتاب الخصال لجمل شرائع الاسلام فی الواجب والحلال والحرام والسنۃ والاجماع" ہے اس میں انھوں نے صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کے اقوال فقہی مسائل کے سلسلے میں جمع کیے ہیں۔ ان کی ایک کتاب "الاحکام فی اصول الاحکام" ہے۔ ان کی بعض دیگر تصانیف یہ ہیں: "الفصل فی الملل فی الاہواء والنحل" اظہار تبدیل الیہود والنصاری للتوراۃ والانجیل و بیان تناقض ما بأیدیہم من ذالک مما لایحتمل التاویل" التقریب بحد المنطق والمدخل إلیہ بالالفاظ العامیۃ والأمثلۃ الفقہیۃ"۔[۲۸]

ابن حزم کی فقہی کتابوں میں "کتاب المحلّیٰ" کا مقام بہت بلند ہے۔ عزالدین بن عبدالسّلام دمشقی اس کتاب کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں: "ما رأیت فی کتب الاسلام مثل المحلی لابن حزم والمغنی لابن قدامۃ" (دینی کتابوں میں ابن حزم کی المحلی اور ابن قدامہ کی المغنی کے مثل میں نے کوئی کتاب نہیں دیکھی) کتاب المحلّیٰ دراصل چار کتابوں کا مجموعہ ہے۔ جس میں ابن حزم نے اپنا مذہب پیش کیا ہے۔ وہ چار کتابیں یہ ہیں: الایصال، الخصال، المحلی اور المجلی۔

ابن حزم کی وفات اونبہ میں ہوئی۔ اونبہ ایک گاؤں کا نام ہے جو بحر محیط کی خلیج پر واقع ہے۔ موت کے وقت ابن حزم کی عمر اکہتر سال دس ماہ اور اتیس دن تھی۔

الشاطبی

ان کا پورا نام ابراہیم بن موسیٰ بن محمد اللخمی الغرناطی ہے، کنیت ابواسحاق تھی اور الشاطبی کے نام سے مشہور ہوئے۔ یہ جلیل القدر عالم دین اور محقق تھے۔ انھیں علمی دنیا محقق، مفسر، محدث، لغوی اور متکلم کی حیثیت سے جانتی ہے وہ زہد و ورع میں بھی یکتائے روزگار تھے۔ ابن مرزوق کے بقول "امام شاطبی نابغۂ روزگار عالم دین تھے اور ایک جید عالم دین کا فضل اس کا ہم پلّہ ہی سمجھ سکتا ہے۔"

امام شاطبی نے اپنے وقت کے جید علماء سے علم حاصل کیا۔ ان میں سے چند کے نام یہ ہیں: امام مفتوح، ابن الفخار الألبیری، امام الشریف، ابوالقاسم البتی، ابوعبداللہ التمسانی ابوعبداللہ مقری، ابوسعید بن لب، ابن مرزوق الجد، ابوعلی منصور بن محمد الزواوی، ابوعبداللہ البلنسی، ابوجعفر الشقوری، حافظ ابوالعباس القباب، ابوعبداللہ الخفاد ۷۸۵ھ

امام شاطبی نے علوم وفنون میں اس قدر مہارت حاصل کرلی تھی کہ وہ اپنے ہم عصروں میں ممتاز ہوگئے تھے۔ انھوں نے گرانقدر تصانیف چھوڑی ہیں۔ دیگر علوم وفنون کے علاوہ فقہ کے موضوع پر ان کی درج ذیل کتب کافی مشہور ہیں۔ کتاب الموافقات فی اصول الفقہ، عنوان التعریف باصول التکلیف، الاعتصام، کتاب المجالس کتاب الافادات والانشادات، ان کے فتاویٰ پر مشتمل بھی کچھ کتابیں ہیں۔[۴۵۹]

شاطبی سے بے شمار لوگوں نے کسب فیض کیا۔ ان میں ابویحییٰ بن عاصم الشہیر،

ابوبکر بن عاصم اور شیخ ابوعبداللہ البیانی کے اسمائے گرامی قابل ذکر ہیں۔
امام شاطبی کی وفات ۸ رشعبان ۷۹۰ھ میں ہوئی[۳۵]

حوالہ جات

۱ھ محمد ابوزہرہ: مالک۔ حیاتہ وعصرہ، قاہرہ، ص ۴۶۱ ۲ھ ایضاً

۳ھ ابن خلدون: مقدمۃ ابن خلدون، طبع بیروت، ص ۴۴۹

۴ھ ابن خلکان: وفیات الاعیان، ج ۶، ص ۱۴۳ ۵ھ ایضاً

۶ھ مالک۔ حیاتہ وعصرہ، ص ۴۶۲

۷ھ وفیات الأعیان، ج ۶، ص ۱۴۴ ۸ھ ایضاً ۹ھ ایضاً

۱۰ھ محمد عبدالکبیر الکبیری: مقدمۃ التحقیق علی التمہید، طبع لاہور، ج ۱، ص ۱۲

۱۱ھ وفیات الاعیان، ج ۲، ص ۶۶

۱۲ھ اسماعیل پاشا البغدادی: کشف الظنون، طبع بیروت، ج ۶، ص ۵۵۰

۱۳ھ ذہبی، تذکرۃ الحفاظ، ج ۳، ص ۱۱۲۹

۱۴ھ وفیات الاعیان، ج ۲، ص ۶۷

۱۵ھ محمد ابوزہرہ: الحدیث والمحدثون، طبع مصر ص ۲۵

۱۶ھ وفیات الاعیان، ج ۲، ص ۶۲

۱۷ھ ابن عبدالبر الکافی فی فقہ اہل المدینۃ المالکی، طبع الریاض ج ۱، ص ۱۳۲

۱۸ھ تذکرۃ الحفاظ، ج ۳، ص ۱۱۷۸

۱۹ھ تذکرۃ الحفاظ، ج ۳، ص ۱۱۷۸

۲۰ھ وفیات الاعیان، ج ۲، ص ۴۰۸

۲۱ھ تذکرۃ الحفاظ، ج ۳، ص ۱۱۲۹

۲۲ھ وفیات الاعیان، ج ۲، ص ۴۰۹

۲۳ھ مصطفیٰ احمد الزرقاء: مقدمۃ معجم فقہ ابن حزم، طبع دمشق ج ۱ ص ۱۳

۲۴ھ ۲۵ھ ۲۶ھ ایضاً

۲۷ھ ابن حجر عسقلانی: لسان المیزان، ج ۴، ص ۱۹۸

۲۸ھ محمد رشید رضا: مقدمۃ علی الاعتصام طبع مصر، ص ۲ ۲۹ھ ۳۰ھ ایضاً
۴۵۲

ترجمہ وتلخیص

محدثین کے نزدیک علم الاسناد کی اہمیت

ڈاکٹر عبدالرؤف ظفر

مترجم: محمد رضی الاسلام ندوی

عربی زبان کا مشہور مقولہ ہے "آفۃ الاخبار رواتہا" یعنی خبروں کی بے اعتباری ان کو بیان کرنے والوں کی وجہ سے ہوتی ہے اور یہ بالکل صحیح بات اور ثابت شدہ قضیہ ہے۔ لوگ خواہ کہیں کے رہنے والے ہوں، کسی مذہب کے پیرو ہوں اور کیسی ہی ثقافت کے حامل ہوں لیکن وہ جھوٹے شخص کی خبر پر اعتماد نہیں کرتے اور اس کی روایات اور اقوال پر اطمینان کا اظہار نہیں کرتے، خواہ انھیں معلوم ہو کہ وہ کبھی کبھی سچ بولتا ہے۔ جبکہ وہ سچ بولنے والے شخص کی خبر کو قبول کر لیتے ہیں اور اس کی روایات کی تصدیق کرنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے حالانکہ وہ جانتے ہیں کہ سچ بولنے والا بھی کبھی خطا کر جاتا ہے یا اسے وہم ہو جاتا ہے یا وہ جھوٹ بول جاتا ہے۔

معلوم ہوا کہ خبر، روایت یا حدیث میں جھوٹ، وہم یا غلطی واقع ہونے کا اصل سبب اس کا راوی یا ناقل ہوتا ہے۔ ممکن نہیں کہ کوئی روایت جھوٹی اور کوئی خبر غلط ہو اور اس میں اس کے راوی یا ناقل کا کوئی عمل دخل نہ ہو۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ محدثین کرام نے احادیث نبوی کے مطالعہ کا جو طریقہ کار اپنایا تھا وہ بالکل مبنی برصواب تھا۔ انھوں نے مطالعۂ متن سے زیادہ مطالعۂ سند پر توجہ دی۔ اس لیے کہ جب کسی حدیث کی صحت اس کے راوی کی صداقت کی رہینِ منّت ہوتی ہے تو اس کے احوال کی تفتیش وتحقیق ازحد ضروری ہو جاتی ہے۔

مطالعۂ اسانید کی جانب محدثین کی توجہ

محدثین نے صحیح احادیث اور گھڑی ہوئی روایات کے درمیان امتیاز کرنے اور

ان کے صدق اور کذب کو پرکھنے کے لیے اسناد کے مطالعہ پر بہت زیادہ توجہ دی ہے اور اس کا خوب اہتمام کیا ہے۔ چنانچہ انھوں نے اس عمل کو دین و شریعت کے تقاضوں میں سے قرار دیا ہے۔ امام عبداللہ بن مبارکؒ فرماتے ہیں: "اسناد دین کا جزو ہے۔ اگر اس کا خیال نہ رکھا جائے تو کوئی شخص جو چاہے کہتا رہے"[۱] امام سفیان ثوریؒ کے نزدیک اسناد کی وہی اہمیت ہے جو ایک فوجی کے ہاتھ میں اسلحہ کی ہوتی ہے۔ فرماتے ہیں: "اسناد مومن کا ہتھیار ہے۔ اگر یہ ہتھیار اس کے پاس نہ ہو تو آخر وہ کس چیز سے جنگ کرے گا"[۲] حضرت اعمشؒ کے سامنے جب کوئی شخص بغیر سند کے حدیث بیان کرتا تو فرماتے "اصل مال تو ابھی رہ گیا حدثنی فلان قال حدثنا فلان عن فلان"[۳] حضرت شعبہؒ بلا سند احادیث کو ایسے کھانے سے تشبیہ دیتے تھے جس سے کھانے والے کو آسودگی نہیں ہوتی۔ فرماتے تھے: جس حدیث میں اخبرنا اور حدثنا نہ ہو وہ سرکہ اور سبزی کے مثل ہے[۴] ایک دوسرے موقع پر انھوں نے فرمایا: "جس حدیث کے ساتھ حدثنا اور اخبرنا نہ ہو اس کی مثال ایک ایسے شخص کی ہے جو بیابان میں ہو اور اس کے ساتھ ایک بے نکیل کا اونٹ ہو"[۵]

امام زہریؒ بغیر اسناد کے حدیث بیان کرنے کو بارگاہ الٰہی میں جسارت سے تعبیر کرتے تھے۔ عتبہ بن ابی حکیم بیان کرتے ہیں کہ وہ اسحاق بن ابی فروہ کے پاس تھے۔ اس مجلس میں امام زہری بھی تھے۔ ابن ابی فروہ کہنے لگے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو زہری نے انھیں ٹوکا اور فرمایا: "اے ابن ابی فروہ تمہیں کس چیز نے اللہ کے مقابلے میں اتنا جری بنا دیا ہے کہ تم بغیر سند کے احادیث بیان کر رہے ہو؟ تم ہمارے سامنے ایسی احادیث بیان کر رہے ہو جن کی کوئی نکیل نہیں ہے"[۶] امام زہری جب کوئی حدیث روایت کرتے تو پہلے سند بیان کرتے اور فرماتے: "چھت پر بغیر سیڑھی کے نہیں چڑھا جا سکتا"[۷] امام شافعی کا قول ہے: "جو شخص بلا دلیل علم (حدیث) حاصل کرتا ہے اس کی مثال ایسے شخص کی سی ہے جو رات کے وقت اپنے سر پر لکڑیوں کا گٹھر لادے ہو، اس نے لکڑی کے دھوکے میں سانپ کو بھی گٹھر میں باندھ لیا ہو اور وہ ناگہانی طور پر اسے ڈس لے"[۸] قضبی (م ۲۲۰ھ) کے درج ذیل اشعار سے بھی علم الاسناد کی اہمیت واضح ہوتی ہے۔

اذا لم یکن خبر صحیح ۔۔۔ عن الاشیاخ متضح الطریق
فلا ترفع بہ راساً ودعہ ۔۔۔ فانی ناصح لک یا صدیقی

واسقاط المشائخ من حدیث　　اشد علیّ من ثکل الشقیق
ومافی الارض خیر من حدیث　　له نور باسناد و ثیق[۵۵]

(ترجمہ) اگر کوئی روایت راویوں سے صحیح اور واضح طریقے پر مروی نہ ہو تو ایسی روایت پر دھیان نہ دو اور اسے ترک کر دو۔ یہ میری نصیحت ہے تمہارے لیے اے میرے دوست، حدیث سے راویوں کو ساقط کر دینا مجھ پر سگے بھائی کی موت سے زیادہ گراں گزرتا ہے۔ روئے زمین پر اس حدیث سے بہتر کوئی چیز نہیں جو کسی مضبوط سند سے منور ہو۔

مذکورہ بالا اقوال سے بخوبی واضح ہو جاتا ہے کہ محدثین کرام کے نزدیک مطالعۂ اسناد کی کتنی اہمیت تھی اور وہ اس جانب کتنی توجہ دیتے تھے۔ امام سخاویؒ نے اس علم کی اہمیت پر یوں روشنی ڈالی ہے:

"اس فن کا دین میں اہم مقام ہے اور مسلمانوں کے لیے اس کی اہمیت ابتدا سے واضح ہے۔ اس سے بے اعتنائی نہیں برتی جا سکتی۔ خاص طور پر اس صورت میں جبکہ اس سے مقصود راویوں کی تحقیق اور ان کے ماضی حال اور مستقبل کے حالات کی تفتیش ہے۔ اس لیے کہ اعتقادی احکام اور فقہی مسائل آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات عالیہ سے ماخوذ ہیں۔ ان کو نقل کرنے والے ہمارے اور آپ کے درمیان واسطہ ہیں۔ اس لیے ان کا تعارف ضروری ہے اور ان کے احوال زندگی سے واقفیت ناگزیر ہے۔ اسی لیے علمائے حدیث نے ہر زمانہ میں اس علم میں دلچسپی لی ہے"[۵۶]

اگرچہ گولڈزیہر (GOLDZIHER) اور بعض دیگر مستشرقین نے مطالعۂ اسانید کا اس قدر اہتمام کرنے پر علمائے حدیث کو تنقید کا نشانہ بنایا ہے لیکن بہت سے اہل علم ایسے بھی ہیں جو اسے امت مسلمہ کا ایک قابل فخر کارنامہ اور ایک امتیازی خصوصیت تصور کرتے ہیں۔ امام ابن حزمؒ نے فرمایا ہے: "ثقہ راویوں کے ذریعہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کی روایت امت مسلمہ کی ایسی خصوصیت ہے جو اسے دیگر تمام قوموں سے ممتاز کرتی ہے"[۵۷] ابن صلاحؒ فرماتے ہیں: "علم الاسناد اس امت کی امتیازی خصوصیات میں سے ہے"[۵۸]

ابن قتیبہؒ کا قول ہے: "کسی قوم کے پاس ایسا علم نہیں جیسا امت مسلمہ کے پاس ہے یعنی علم الاسناد"[۱۳] اس چیز کا اعتراف مشہور مستشرق اسپرنگر کو بھی ہے۔ کہتا ہے: "امت مسلمہ کی عظمت اس بات سے ظاہر ہے کہ اس نے اپنے علماء اور خاص طور پر محدثین کی سیرت و سوانح کو محفوظ رکھا ہے۔ دنیا میں اور کوئی قوم ایسی نہیں جس نے اپنے اہل علم کے حالات زندگی کو محفوظ رکھنے کا اس قدر اہتمام کیا ہو"[۱۴]

علماء حدیث کو راویوں کی تحقیق اور روایتوں کی تفتیش کی تحریک درج ذیل ارشاد باری سے ملی ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ	اے لوگو جو ایمان لائے ہو۔ اگر کوئی فاسق
بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ	تمہارے پاس کوئی خبر لے کر آئے تو تحقیق
فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ	کر لیا کرو، کہیں ایسا نہ ہو کہ تم کسی گروہ کو نادانستہ
(الحجرات: ۶)	نقصان پہنچا بیٹھو اور پھر اپنے کیے پر پشیمان ہو۔

اسی طرح اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "آدمی کے گناہ گار ہونے کے لیے کافی ہے کہ وہ ہر سنی سنائی بات کو بیان کرنے لگے"[۱۵] حضرت ابن حبانؒ فرماتے ہیں: "اس حدیث میں آدمی کو تنبیہ کی گئی ہے کہ کوئی بات سنے تو اسے اس وقت تک دوسرے سے بیان نہ کرے جب تک کہ اسے اس کی صحت کا یقین نہ ہو جائے"[۱۶]

علم الاسناد کا آغاز

اسناد کے بارے میں دلچسپی اور اہتمام اور اس کی تحقیق و تفتیش کا آغاز اسلامی تاریخ کے ابتدائی عہد ہی سے ہو گیا تھا۔ حضرت عثمانؓ کی خلافت کے چھ سال بعد فتنہ کا آغاز ہوا۔ یہاں تک کہ خود حضرت عثمانؓ شہید کر دیے گئے۔ اس فتنہ کے ساتھ ہی مختلف و متضاد سیاسی آراء و افکار ظاہر ہونے لگے تھے۔ اس کے نتیجہ میں حدیث میں کذب بیانی سے کام لیا جانے لگا۔ ہر ایک اپنے نظریہ کی تائید اور اپنے مسلک کی تقویت کے لیے حدیث کا سہارا لینے کی کوشش کرتا تھا۔ جب علماء نے یہ صورت حال دیکھی تو انھوں نے یہ تحقیق شروع کر دی کہ حدیث کا مصدر و ماخذ کیا ہے؟ اور وہ کون لوگ ہیں جو اس کے نقل و روایت میں شریک ہیں؟ اس سلسلہ میں مشہور تابعی محمد بن سیرینؒ فرماتے ہیں: "پہلے اسناد کے

بارے میں دریافت نہیں کیا جاتا تھا۔ یہاں تک کہ جب فتنہ کا آغاز ہو گیا تو دیکھا جانے لگا کہ احادیث روایت کرنے والوں میں سے کون اہل سنت میں سے ہے اور کون اہل بدعت میں سے ہے؟ جو لوگ اہل بدعت میں سے ہوتے ان کی مروی احادیث ترک کر دی جاتی تھیں۔[۱۷] امام مسلمؒ نے اپنی صحیح میں حضرت مجاہدؒ سے روایت کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں "بشیر عدوی حضرت ابن عباسؓ کی خدمت میں آیا اور حدیثیں بیان کرنے لگا۔ حضرت ابن عباس نے اس کی طرف التفات کیا نہ اس کی حدیثوں کی طرف دھیان دیا۔ اس نے کہا: اے ابن عباس کیا بات ہے آپ میری حدیثیں نہیں سن رہے ہیں؟ میں آپ کے سامنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثیں بیان کر رہا ہوں اور آپ متوجہ نہیں ہو رہے ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ نے جواب دیا: "ایک زمانہ تھا کہ کوئی شخص ہمارے سامنے کہتا قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو ہماری نگاہیں اس کی جانب اٹھ جاتی تھیں اور ہم اس کی بات پر کان لگا لیتے تھے۔ لیکن جب لوگ نشیب و فراز سے گزرے تو ہم نے صرف انہی لوگوں سے احادیث لیں جنھیں ہم جانتے تھے۔"[۱۸]

یحییٰ بن سعید قطانؒ فرماتے ہیں: "اسناد کی تفتیش سب سے پہلے سید التابعین عامر شعبیؒ (۱۷-۱۰۶ھ) نے کی۔ ربیع بن خیثم نے ان کے سامنے ایک حدیث بیان کی تو انھوں نے سوال کیا "تم سے یہ حدیث کس نے بیان کی؟ ربیع نے جواب دیا: عمرو بن میمون نے۔ ربیع نے مزید کہا کہ میں نے بھی ان سے دریافت کیا تھا کہ آپ سے یہ حدیث کس نے روایت کی ہے تو انھوں نے جواب دیا تھا کہ حضرت ابو ایوبؓ نے یحییٰ بن سعید فرماتے ہیں: اسناد کی تفتیش کا یوں آغاز ہوا۔"[۱۹]

صحابہ اور کبار تابعین کے عہد کے بعد جب حدیث میں کذب بیانی عام ہونے لگی اور وقت گزرنے کے ساتھ اس کا دائرہ وسیع ہونے لگا تو اسناد پر مزید زور دیا جانے لگا۔ اب حدیث بیان کرنے والے کے لیے ضروری ہو گیا کہ اگر وہ چاہتا ہے کہ اس کی روایت قبول کی جائے اور اس کی بیان کردہ حدیث کو صحیح سمجھا جائے تو اس کی سند بھی ضرور بیان کرے۔ سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں: "جب راویوں نے جھوٹ بولنا شروع کر دیا تو ہم نے بھی تاریخ (یعنی راویوں کے حالاتِ زندگی) کا فن ایجاد کیا۔"[۲۰] حفص بن غیاث نے فرمایا: "جب ہمیں کسی راوی کے جھوٹے ہونے کا شبہ ہو تو اس کا حساب سالوں کے ذریعہ لگاؤ۔

یعنی حساب لگاؤ کہ اس نے وہ حدیث اپنے شیخ سے کب سنی ہے؛ مثلاً اسماعیل بن عیاش فرماتے ہیں: میں عراق گیا تو وہاں بعض لوگوں نے مجھ سے بتایا کہ یہاں ایک شخص ہے جو خالد بن معدان کے واسطے سے حدیث روایت کرتا ہے۔ میں اس کے پاس گیا اور اس سے دریافت کیا: تم نے خالد بن معدان سے کب روایت لی ہے؟ اس نے جواب دیا: ۱۱۳ھ میں۔ میں نے کہا: گویا تمہارا دعویٰ ہے کہ تم نے خالد بن معدان سے ان کی وفات کے سات سال بعد حدیث کی سماعت کی ہے (کیونکہ خالد کی وفات تو ۱۰۶ھ میں ہوگئی تھی)[۲۱] ابوعبداللہ حاکمؒ فرماتے ہیں: "ہمارے پاس ابوجعفر محمد بن حاتم آئے اور عبد بن حمید کے واسطے سے حدیث بیان کرنے لگے۔ میں نے ان سے ان کی تاریخ پیدائش معلوم کی۔ انھوں نے بتایا: ۲۶۰ھ۔ میں نے اپنے اصحاب سے کہا: گویا ان حضرت نے عبد بن حمید سے ان کی وفات کے تیرہ سال بعد حدیث سنی ہے۔"[۲۲]

اسناد کی تحقیق صرف اہل علم تک محدود نہیں بلکہ عام لوگ بھی کسی بات کی صحت جاننے کے لیے سند دریافت کیا کرتے تھے۔ اس کا ثبوت ایک واقعہ سے ملتا ہے: ایک اعرابی نے حضرت سفیان بن عیینہؒ کی مجلس میں حاضر ہوکر ایک مسئلہ دریافت کیا: ایک عورت مناسک حج ادا کر رہی ہے۔ طواف سے قبل ہی اسے حیض آجائے تو وہ کیا کرے؟ سفیان نے جواب دیا: وہ سارے کام کرے جو ایک حاجی انجام دیتا ہے۔ صرف طواف نہ کرے۔ اعرابی نے دریافت کیا: کیا کوئی نمونہ ہے؟ فرمایا: ہاں حضرت عائشہ کو طواف سے قبل حیض آگیا تھا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں حکم دیا کہ طواف کے علاوہ وہ سارے مناسک ادا کریں جو حاجی انجام دیتا ہے۔ اعرابی نے پھر پوچھا یہ بات آپ تک کیسے پہنچی؟ سفیان نے جواب دیا: مجھ سے عبدالرحمٰن بن قاسم نے بیان کیا۔ انھوں نے اپنے باپ سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے یہ روایت کی ہے۔ اعرابی نے کہا: آپ نے بہت اچھی مثال پیش کی اور خوب وضاحت سے اس روایت کو دوسروں تک پہنچا دیا ہے۔ اللہ آپ کو اجر سے نوازے۔"[۲۳]

امام مالکؒ فرماتے ہیں: "یہ علم (یعنی علم الاسناد) دین ہے۔ لہٰذا دیکھو کہ تم کس سے اپنا دین اخذ کر رہے ہو۔ میں نے ستر ایسے لوگوں کو پایا ہے جو حدیثیں بیان کرتے

تھے لیکن میں نے ان سے کوئی حدیث قبول نہیں کی[۲۴] محدثین اس شخص کا ہر پہلو سے جائزہ لیتے تھے جو حدیث بیان کرتا تھا۔ امام شافعی فرماتے ہیں: "ابن سیرینؒ، ابراہیم نخعیؒ اور بعض دیگر تابعین صرف اسی شخص کی روایات قبول کرتے تھے جو معروف ہو اور اس کا حافظہ صحیح ہو۔ میں نے نہیں پایا کہ حدیث کا علم رکھنے والا کوئی شخص اس مسلک سے اختلاف رکھتا ہو"[۲۵]

ابراہیم بن حبیش کا شعر ہے:

یاطالبی العلم والروایات	ان الروایات ذ ا فات
لا تاخذ وا العلم عن اخی تهم	الا عن الحائز الشهادات

اذا رضیتم منه الامانة والد ..... ین له طوقوا الامانات[۲۶]

(ترجمہ: اے حدیث اور روایات کا علم حاصل کرنے والو، روایات میں کچھ نقائص ہوتے ہیں۔ اس علم کو کسی متہم شخص سے حاصل نہ کرو بلکہ اسی شخص سے حاصل کرو جس کا علم و فضل معتبر ہو۔ جو شخص تمہارے نزدیک امانت و دیانت کے لحاظ سے پسندیدہ معیار پر ہو یہ امانت اسی کے سپرد کرو)

اصمعی نے سفیان بن عیینہ کا جو مرثیہ کہا تھا اس میں یہ اشعار بھی ہیں:

من للحدیث عن الزهری یسنده	وللحدیث عن عمرو بن دینار
ما قام من بعده من قال حدثنا	الزهری فی اهل بدو او باحضار[۲۷]

(ترجمہ: اب ان کے بعد زہری اور عمرو بن دینار کے واسطے سے حدیث کی سند کون بیان کرے گا۔ اب ان کے بعد دیہاتوں یا شہروں میں کوئی ایسا شخص نہیں بچا جو کہے: حدثنا الزهری)

اسناد کا ذکر کرنا حدیث کے سلسلہ میں اطمینان اور راحت کا باعث ہوتا تھا۔ بہز بن اسد کے سامنے جب کوئی صحیح سند بیان کی جاتی تو فرماتے ہیں: "یہ عادل اور پسندیدہ لوگوں کی، ایک دوسرے کے بارے میں شہادتیں ہیں"[۲۸]

اسناد کی اسی اہمیت، اور اس سے غیر معمولی دلچسپی کی وجہ سے دوسری صدی ہجری کے نصف اوّل میں جن کتب حدیث کی تدوین ہوئی انھیں "مسانید" کا نام دیا گیا۔ ان میں سے بعض کتابیں ہم تک پہنچی ہیں۔ مثلاً مسند معمر بن راشد (م ۱۵۲ھ) اور مسند

ابوداؤد طیالسی (م ۲۰۴ھ)۔ انہی مسانید پر بعد میں تیسری صدی ہجری میں صحاح ستہ کی بنیاد پڑی۔

حواشی و مراجع

۱؎ ابن ابی حاتم رازی: کتاب الجرح والتعدیل، القسم الاوّل من المجلد الاول ص: ۱۶، مطبوعہ مجلس دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدرآباد دکن ۱۳۷۱ھ/۱۹۵۲ء طبع اول، صحیح مسلم، طبع قاہرہ جلد اول ص: ۴۵ الحاکم، معرفۃ علوم الحدیث، دارالآفاق الجدید، بیروت ۱۴۰۰ھ/۱۹۸۰ء ص: ۶

۲؎ ابن حبان، کتاب المجروحین من المحدثین الضعفاء والمتروکین، تحقیق محمود ابراہیم زاید، دارالوعی حلب، طبع اول ۱۳۹۶ھ جلد اول ص: ۲۷

۳؎ ابن حبان، حوالہ سابق۔

۴؎ خطیب بغدادی، الکفایۃ فی علم الروایۃ۔ دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدرآباد ۱۳۵۶ھ ص: ۲۸۲

۵؎ ابن حبان، حوالہ سابق ۱/ ۲۷، ابن عدی، الکامل فی ضعفاء الرجل۔ دارالفکر بیروت طبع دوم ۱۴۰۵ھ/۱۹۸۵ء جلد اول ص: ۴۸۔

۶؎ الحاکم، حوالہ سابق ص: ۶

۷؎ ابن ابی حاتم رازی: حوالہ سابق ۱/۱۶

۸؎ بیہقی، مناقب الشافعی، تحقیق احمد صقر۔ دارالتراث قاہرہ ۱۳۹۱ھ/۱۹۷۱ء جزو اول ص: ۲

۹؎ قاضی عیاض، الالماع الی معرفۃ اصول الروایۃ وتقیید السماع، تحقیق احمد صقر، دارالتراث قاہرہ ۱۳۸۹ھ/۱۹۷۰ء ص: ۱۹۸

۱۰؎ السخاوی شمس الدین، فتح المغیث، دارالکتب العلمیہ بیروت، طبع اول ۱۴۰۳ھ/۱۹۸۳ء جلد ۳ ص: ۲۸۱-۲۸۲۔

۱۱؎ ابن حزم، الفصل فی الملل والاہواء والنحل، مکتبہ الخانجی قاہرہ ۱۳۲۱ھ جلد ۲ ص: ۸۲ خطیب بغدادی، الرحلۃ فی طلب الحدیث، دارالکتب العلمیہ بیروت ۱۹۷۵ء ص: ۱۶

۱۲؎ ابن الصلاح۔ مقدمہ، تحقیق محمد راغب طباخ، المطبعۃ العلمیہ حلب، طبع اول ۱۳۵۰ھ ۱۹۳۱ء ص: ۲۱۵۔

۱۳؎ المزی: جمال الدین، تہذیب الکمال فی اسماء الرجال، موسسۃ الرسالہ بیروت، تحقیق بشار عواد، طبع دوم ۱۴۰۳ھ/۱۹۸۳ء جلد ۱/ ص: ۱۶۶

۱۴؎ مقدمہ الاصابۃ فی تمییز الصحابۃ لابن حجر عسقلانی، کلکتہ ۱۸۵۶ء

۱۵؎ سنن ابی داؤد، طبع قاہرہ ۱۲۸۰ھ جلد/۲ ص: ۲۰۲-۲۰۳

۱۶؎ ابن حبان، حوالہ سابق ۱/۷

۱۷؎ ذہبی، میزان الاعتدال، مطبع انوار محمدی دہلی، جلد اوّل ص: ۳-۴

۱۸؎ صحیح مسلم مع شرح النووی۔ جلد اوّل ص: ۴۳

۱۹؎ الرامہرمزی، المحدث الفاصل بین الراوی والواعی، تحقیق ڈاکٹر محمد عجاج الخطیب، دار الفکر بیروت ۱۳۹۱ھ/۱۹۶۱ء جلد اول ص: ۳۰۸ (ربیع بن خثیم کی وفات کوفہ میں عبید اللہ بن زیاد کے عہد ولایت میں ہوئی۔ دیکھئے طبقات ابن سعد جلد/۶ ص: ۱۳۴)

۲۰-۲۲؎ ابن الصلاح، حوالہ سابق ص: ۳۸۲۔

۲۳؎ خطیب بغدادی، حوالہ سابق ص: ۴۰۳-۴۰۴

۲۴؎ ابن عبد البر، التمہید لما فی المؤطا من المعانی والاسانید، تحقیق مصطفیٰ بن احمد و محمد عبد الکبیر البکری، المملکۃ المغربیہ، طبع دوم ۱۹۶۷-۱۹۸۲ء۔ جلد اوّل ص: ۶۷

۲۵،۲۶؎ خطیب بغدادی۔ حوالہ سابق ص: ۱۳۳

۲۷؎ رامہرمزی، حوالہ سابق ۲/۱۰۱

۲۸؎ ابن عدی، حوالہ سابق ۱/۴۸

(الدراسات الاسلامیۃ۔ اسلام آباد جلد/۲۵۔ شمارہ/۴ شتاء ۱۹۹۰ء)

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی کی ایک اہم کتاب

ایمان وعمل کا قرآنی تصوّر

الطاف احمد اعظمی

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

آفسٹ کی طباعت۔ خوبصورت سرورق۔ صفحات ۲۸۰ قیمت ۲۵ روپے لائبریری ایڈیشن ۳۰ روپے

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

عالم اسلام میں مغربی قوانین کی یلغار
اور فقہ اسلامی کے احیاء کی ضرورت
(۲)

محمد حبیب بلخوجہ
ترجمہ: ڈاکٹر مسعود الرحمٰن خاں ندوی

یوروپی حملہ اور سامراجی قوانین

اس فکری انحطاط اور عقلی جمود کے بعد سارے عالم اسلام کا واسطہ یوروپ کے ان ظالم سامراجی نظاموں سے پڑا جنھوں نے نہ صرف اس کے سیاسی اقتدار کو ملیامیٹ کیا، اقتصادیات کو تہ و بالا کیا بلکہ اس کے شرعی نظام عدل و انصاف میں تدریجی مداخلت کے ذریعہ بالآخر اس کو بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکا۔ ہندوستان، ترکی، مشرق وسطیٰ اور شمالی افریقہ کے اسلامی ممالک کے عدالتی نظام اور اسلامی قوانین میں سامراجی مغربی ممالک کی اس مداخلت بیجا کا سراغ اواخر اٹھارویں صدی عیسوی سے ملنا شروع ہو جاتا ہے۔ یہ مرحلہ وار تبدیلی ان ممالک میں سامراجی کالونیوں کے قیام سے شروع ہوئی اور غیر ملکی اثر و رسوخ کے سایہ میں جنگل کی آگ کی طرح پھیلی جس کے شعلوں کی لپیٹ سے حجاز کے علاوہ کوئی اسلامی ملک نہ بچ سکا۔ اس تبدیلی کے مددگار عوامل درج ذیل تھے۔

(۱) مغلوب قوم کی غالب قوم سے اثر پذیری و شکست خوردگی کی ذہنیت اور خوف یا رغبت سے اس کی اتباع و تقلید۔

(۲) محکوم ممالک کی رعایا کو ترغیب و ترہیب اور زور زبردستی سے غیر ملکی قوانین و قواعد، نظم و انتظام، تہذیب و تمدن، عادات و اخلاق، رسوم و رواج اور مذاق و مزاج کے تابع بنانے کی شعوری منظم کوشش۔

(۳) پھر مزاج بدلنے کے بعد ان برآمد کیے ہوئے قوانین پر عوام وخواص کی رضامندی اس لیے کہ وہ ان کی نظر میں تغیر پذیر، عصری تقاضوں سے سازگار، شریعت ومذہب اور اوراخلاق واقدار کی پابندیوں سے عاری تھے اور اہل ملک کو مذہبی واخلاقی ذمہ داریوں سے آزاد ایسی زندگی فراہم کرتے تھے جوان کو سابق مسلم معاشرہ میں حاصل نہ تھی۔

اور یہ ہونا یقینی تھا، اس لیے کہ مغربی تہذیب کا مقابلہ مقامی اسلامی تہذیب سے تھا اور اس کے سیاسی، سماجی واقتصادی اصول وتصورات وقوانین سب کے سب اسلامی نظریات، قواعد وقوانین اور نظم وانتظام سے بالکل بیگانہ واجنبی تھے، اس لیے سامراجی حکومتوں کو مقبوضہ ممالک پر اپنا غلبہ وتسلط کا شکنجہ کسنے کے لیے ضروری تھا کہ وہ وہاں کے معاشرتی ڈھانچہ میں بنیادی تبدیلی لائیں، لہٰذا انھوں نے ان ممالک پر قبضہ مستحکم ہونے کے بعد فوراً اسلامی شرعی قوانین کو مغربی قوانین سے بدلنے کی کوشش کی۔ اس تبدیلی کے بعض گوشوں کا ذکر ڈاکٹر عبدالوہاب سلیمان کی قابل قدر کتاب التشریع الاسلامی فی القرن الرابع عشر الهجری (چودھویں صدی ہجری میں اسلامی تشریع) میں تفصیل سے ملتا ہے جس کا خلاصہ درج ذیل ہے:

یوروپی سامراجی اثرات کے نمونے

ہندوستان میں جہاں مغل حکمراں تھے اور حنفی فقہ نافذ تھی وہاں برٹش ایسٹ انڈیا کمپنی کے نقاب میں انگریز بظاہر تجارتی مقاصد سے داخل ہوئے، پھر اپنے زیر اثر علاقوں میں خاص کر ۱۱۸۶ھ/۱۷۷۲ء میں وارین ہسٹنگز کے مرتبہ عدالتی محکموں کے قیام کے بعد بتدریج انگریزی قوانین کی بالادستی قائم کی، پھر جیسے ہی ان کی حکومت کو مزید وسعت اور استحکام نصیب ہوا تو ۱۳۰۰ھ/۱۸۸۲ء میں ہندوستان کا قانون جرائم صادر ہوا جس کے احکام انگریزی قانون جرائم ومقدمات سے ماخوذ تھے، اس کے بعد نام نہاد انگریزی شعار عدل والنصاف وضمیر کے نام پر شہری قوانین کے اہم اجزا میں تبدیلی ہوئی، پھر ۱۸۵۷ء کی بغاوت کے بعد ۱۲۹۲ھ/۱۸۷۵ء میں انگلو۔مسلم قانون کا نفاذ ہوا اور مسلمانوں کے امور میں فیصلہ کرنے کے لیے نئے عدالتی محکمے قائم ہوئے جنھوں نے اسلامی شرعی عدالتوں کے تمام اختیارات چھین لیے اور انگریزی عدالتوں میں مسلمانوں کے شرعی مسائل کا دائرہ صرف ان

کے شخصی احوال اور خاندانی معاملات تک محدود ہو گیا۔

انڈونیشیا کی حالت ہندوستان سے بہتر نہ تھی، وہاں ہالینڈی سامراج کی بالادستی تھی جس نے اپنا عام قانون مع قانونِ جرائم کے انیسویں صدی میں قبضہ کے وقت ہی سے لاگو کر دیا تھا۔

اسلامی خلافت کے مرکز ترکی میں اندرونی کمزوری اور انتشار کے ساتھ ہی مراعات حاصل کرنے کے لیے غیر ملکی قونصلوں کی مداخلت بڑھی اور باب عالی مغربی حکومتوں کی لالچوں کا نشانہ بنا جنھوں نے حالات کی تبدیلی کے بہانے ترکی میں رائج اسلامی قوانین کو بدلنے کے ڈول ڈالنا شروع کیے تاکہ یوروپ کے ساتھ معاملات طے ہونے میں سہولت ہو اور مرکز خلافت کی رعایا اور یوروپ کے غیر ملکی باشندوں کے درمیان متنازع فیہ مسائل کا فیصلہ غیر ملکیوں کی مرضی و اطمینان کے مطابق ہو اور تجارتی معاملات میں اسلامی شریعت کی عائد کردہ حلال و حرام کی پابندیوں سے نجات ملے جو آزادانہ خرید و فروخت اور لین دین کے معاملات کی وسعت میں رکاوٹ بنتی ہیں، اس لیے ۱۲۳۱ھ/ ۱۸۱۶ - ۱۸۳۹ء کے درمیانی وقفہ میں تنظیمات کے نام سے نئے قوانین جاری ہوئے جن کا بنیادی اعتماد یوروپ کے وضعی قوانین اور خاص کر فرانسیسی قانون پر تھا، اسی فرانسیسی قانون سے ۱۲۶۶ھ/ ۱۸۵۰ء میں ترکی کے نئے تجارتی قانون کا بیشتر حصہ ماخوذ ہوا جس نے سودی منافع کو جائز کر دیا، اور ۱۲۷۴ھ/ ۱۸۵۸ء میں فرانسیسی قانون جرائم کا ترجمہ کر کے من و عن جاری کیا گیا جس سے ارتداد پر قتل کی سزا کے علاوہ تمام شرعی حدود معطل کر دی گئیں، ان کے بعد ۱۲۷۷ھ/ ۱۸۶۱ء کا قانون محرریہ بھی فرانسیسی قانون ہی سے ماخوذ تھے۔ پھر عدالتی نظام میں جامع و شامل تبدیلی کے لیے ترکی حکومت نے درج ذیل تین مجالس تشکیل دیں:۔

۱۔ سرکاری انتشاری مجلس جس کا کام قوانین اور نظامہائے عمل کی تیاری اور ان کی تنفیذ کی نگرانی تھی۔

۲۔ قانونی کمیٹی جس کا دائرہ عمل مقدمات کو چھانٹ کر یہ طے کرنا تھا کہ ان میں سے کون سے مقدمات فیصلہ کے لیے یوروپی نظام کی تابع عدالتوں میں پیش ہوں۔

۳۔ مجلۂ کمیٹی جس نے ۱۲۸۶ - ۱۲۸۸ھ/ ۱۸۶۹ - ۱۸۷۱ء کے دوران عدالتی

احکام کے مجلّہ (گزٹ) کے لیے حنفی فقہ کے مطابق بیشتر شہری مسائل کی شرعی قانون سازی کی، اس مجلہ کی اٹھارہ سو اکیاون ۱۸۵۱ دفعات احکام معاملات، مسائل دعوی اور قضائی احکام پر مشتمل تھیں، اس کمیٹی نے معاملات کے مسائل میں کسی حد تک شرعی احکام کی بالادستی کا نمایاں کام انجام دیا اور ایک حد تک نئی سرکاری عدالتوں اور شرعی عدالتوں کے درمیان نزاع کی حد فاصل مقرر کی اور ان احکام کو نپے تلے انداز میں آسان طریقہ پر پیش کیا جن سے شرعی قاضیوں کے ساتھ نئی عدالتوں کے ارکان وعہدیداران اور منتظمین نے بڑا فائدہ اٹھایا۔

اس کے بعد ۱۳۴۵ - ۱۳۴۷ھ/۱۹۲۶ - ۱۹۲۸ء کے دوران تابڑ توڑ تبدیلیوں میں فرانسیسی قانون جرائم کو اطالوی الاصل قانون سے اور مقدمات جرائم کے قانون سے بدلا گیا تو شرعی عدالتوں کا دائرہ کار صرف شخصی احوال اور عدالتی مجلّہ کے بنیادی احکام (جن کا تعلق حقوق و واجبات سے تھا) تک محدود ہو کر رہ گیا یہاں تک کہ بالآخر کمال اتاترک کی حکومت نے تمام سابق قوانین کو منسوخ کر کے سوئٹزرلینڈ کا قانون قطعی طور پر جاری و ساری کر دیا۔

مصر کے تجارتی، بحری اور جرائم کے قوانین بھی مذکورہ بالا تمام نہاد اصلاح و تجدید کی زد میں آئے اور ان سے متعلق مقدمات کو ان نئی سرکاری عدالتوں کے سپرد کر دیا گیا جن کے ذمہ نئے قوانین کی تطبیق و تنفیذ تھی۔ ان کے علاوہ سب سے گہری تبدیلی شہری مسائل میں شرعی احکام کو فرانسیسی شہری قانون سے بدل کر آئی جس کو خدیوی سعید (۱۲۷۰-۱۲۷۹ھ/۱۸۲۲-۱۸۶۳ء) نے ۱۸۵۶ء میں نافذ کیا، پھر خدیوی اسماعیل (۱۲۴۵-۱۳۱۲ھ/۱۸۳۰-۱۸۹۵ء) نے فرانسیسی تجارتی قوانین پر مبنی مجلّہ جاری کیا جس کی بنیاد پر مصریوں اور غیر ملکی باشندوں کے درمیان تجارتی مقدمات کا فیصلہ ہونا شروع ہوا، اس کے مزید پانچ مجلّات صادر ہوئے جن کا تعلق شہری قانونی مسائل سے تھا، ان پر عمل و تطبیق، غور و فکر اور تغیر و تبدیلی کے بعد عدالتی نظام اور شہری قوانین سے متعلق افراد پر ایک مجلس کی تشکیل ہوئی جس سے شہری قانون کے مجلّہ کو از سر نو تیار کیا جو اب تک نافذ العمل ہے۔

سوڈان میں انگریزی سامراج کے ماتحت باہر سے برآمد کردہ وہی قانون جرائم نافذ ہوا جو ہندوستان میں جاری کیا گیا تھا۔ جہاں تک شہری قوانین کا تعلق تھا تو ان میں تھوڑے

سے تجارتی مسائل، جن کا تعلق اعلانِ افلاس، مالی سندوں کے معاملات اور محدود کمپنیوں اور کارپوریشنوں سے تھا، کے علاوہ باقی اپنی اصلی حالت پر برقرار رہے۔

یوروپی سامراج کے ماتحت اور مابعد یہی حالت دیگر مسلم عرب ممالک کی نظر آتی ہے۔

شام اور لیبیا نے مصری شہری قانون سے ماخوذ نئے قوانین جاری کیے۔ عراق نے ۱۹۵۱ء میں لیبیا نے ۱۹۶۱ء میں، کویت نے ۱۹۶۲ء میں فرانس کے ۱۹۰۷ء اور اٹلی کے ۱۹۲۷ء کے قانون حقوق و واجبات کے خاکہ سے متاثر شہری قوانین اپنائے۔

لبنان نے اطالوی قانون جرائم کو اپنے متعلقہ قوانین کا ماخذ بنایا اور شہری مسائل میں فرانس کے قانونِ حقوق و واجبات اور اس کے تجارتی عقود کے قانون کو ۱۳۵۱ھ/ ۱۹۳۲ء میں اپنے متعلقہ قوانین میں رہنما تصور کیا۔

صرف اردن ایک ایسا ملک تھا جس نے عثمانی عدالتی مجلّہ کے احکام کو باصرار جاری رکھا۔

خلیج عربی کی جن عرب مسلم قبائلی بستیوں کو برطانیہ نے اپنے تسلّط کے زمانہ میں مصالحتی ریاستوں (TRUCIAL OMAN COST STATES) کا درجہ دینے کا ناٹک رچایا تھا تھا اس نے ان کے امراء و شیوخ سے ۱۸۲۰ء میں جہاز رانی میں عدم مداخلت کا عام معاہدہ امن، ۱۸۳۵ء میں سمندر میں لڑائی جھگڑا نہ کرنے کا بحری معاہدہ امن، ۱۸۵۳ء میں دائمی بحری معاہدہ امن کے علاوہ دیگر معاہدے تجارتی رعایتوں، ہوائی پروازوں، تیل کی تلاش وجستجو اور خرید و فروخت سے متعلق کیے یہاں تک کہ ۱۸۹۲ء میں اس نے ان امارات و مشیخات کے امور خارجہ کی ذمہ داری اپنے سر اوڑھ لی، لیکن شاید ان بچھڑی ہوئی چھوٹی چھوٹی بستیوں میں قبائلی حساسیت کا لحاظ کرتے ہوئے اُن شہری مسائل سے تعرض نہیں کیا جن کا تعلق شرعی احکام سے تھا اور یہ کام ان "روشن خیال" حکام کے لیے چھوڑ دیا جو نام نہاد آزادی کے بعد ان کے والی وارث بنے اور جن کی بستیوں کے حدود کے امن وسلامتی کی ذمہ داری "پرانے ترقی پسند پاپیوں" کی تائید سے عالمی دادا امریکہ کے ہاتھ میں آئی ہے۔

شمالی افریقہ کے مسلم عرب ممالک فرانسیسی سامراج کی جس قدر زور زبردستی اور ظلم وزیادتی کے شکنجہ میں جکڑے ہوئے تھے اسی قدر اس کے قوانین کی بے رحمی کا شکار تھے:

جزائر پر فرانسیسی قبضہ (۱۲۶۷ھ/ ۱۸۵۰ء) کے بعد سے اس کے شخصی احوال کے علاوہ ایک طرف تمام احکام شریعت جبراً و قہراً معطل ہوئے تو دوسری طرف بربری رسوم ورواج کو قانونی حیثیت دے کر اس اسلامی ملک میں عرب اور بربر مسلمانوں کے درمیان فرق اور تمیز کا بیج بویا گیا اور اس کے بعد سیاسی، شہری اور جرائم کے تمام قوانین کو فرانسیسی قوانین سے مکمل طور پر بدل دیا گیا۔

تونس میں ترکی کے تبدیل شدہ قوانین کے مطابق حقوق وواجبات اور تجارتی عقود کا مجلّہ ۱۳۲۴ھ/ ۱۹۰۶ء میں صادر ہوا تھا جس کے احکام حنفی اور مالکی فقہ سے ماخوذ تھے، پھر فرانسیسی قانون کے تقاضوں کے مطابق ان میں دھیرے دھیرے تبدیلی کی گئی تو تونس کا قانون جرائم جاری ہوا جس کے نتیجہ میں شرعی محاکم کے دائرہ سے شخصی احوال اور بعض حقوق کے علاوہ تمام مسائل خارج قرار پائے، طرفہ ستم یہ ہوا کہ نام نہاد آزادی کے بعد ان بے حیثیت شرعی محاکم کو سرے سے ختم کر دیا گیا اور ان سے متعلق بچے کھچے امور بھی نئی سرکاری عدالتوں کے دائرہ اختیار میں گئے۔

مراکش کے ظہیر مغربی نے ۱۹۱۲ء میں حقوق وواجبات اور عقود کا مجلّہ جاری کیا تو وہاں بھی شرعی عدالتوں کا دائرہ عمل سمٹ سمٹا کر شخصی احوال اور عائلی مسائل تک محدود ہو گیا۔

اس طرح پورا عالم اسلامی جب چھوٹے چھوٹے مصنوعی علاقوں میں ٹکڑے ٹکڑے ہو کر اپنی شہ رگ (اسلامی شریعت) کی تبدیلی اور تمسیخ کی زد میں آگیا تو غیر ملکی قبضہ اور تابعداری کے خلاف جہاد آزادی میں اپنی سیادت واقتدار کی بحالی، ذاتی تشخص کے عناصر کی حفاظت اپنے حال کو ماضی سے جوڑنے کی فکر اور اپنی ممتاز فکر وتہذیب دین اور دینی ورثہ پر مبنی اسلامی شخصیت کے اعلان واظہار کے عوامل کام کر رہے تھے۔ اس راہ میں اسلامی بیداری کی تحریک نے اتحاد واتفاق، اسلامی علوم کے احیاء اور مسلمانوں کے لیے شرعی احکام کی توضیح وتطبیق کی دعوت دی اور ضروری جد وجہد اور قربانیوں کے لیے عوام کو آمادہ

کیا، مگر ان کے مقابلہ میں شکست خوردہ ذہنیت کے علمبردار برادرانِ وطن کے ایک گروہ نے یوروپی قوانین کی تائید اور ان کو جاری رکھنے کی دعوت کا ایک محاذ قائم کر دیا جو آج تک بند نہ ہوا، اس لیے کہ یہ لوگ اب تک سابق کالونیوں میں عیسائی تبلیغی تحریکوں اور مغربی سامراجی پروپیگنڈوں کی پیدا کردہ شکست خوردہ روح کے حامل ہیں اور اپنے آقاؤں کی یہی بات دہراتے رہتے ہیں کہ ہم تو لوگوں کو اس دین کے خطرات سے آگاہ کرنا چاہتے ہیں جس کے پروگرام میں مقدس جنگ جہاد، غیر مسلموں کی دشمنی اور شہری قوانین کو دینی شریعت کے مطابق ڈھالنا ہے جو ایک مشکل کام ہے، اس لیے کہ ان کے خیال میں اسلام اپنے دینی و شہری قوانین کے بندھنوں اور معاشرتی احکام میں اوامر و نواہی کے جکڑ بندیوں کی وجہ سے عصری ترقی کے خلاف ہے۔ کاش مغربی فکر کو دہرانے والے یہ طوطے اور ان سے مختلف معروضی انداز پر سوچنے والے علمائے تاریخ و سماجیات دوسرے رخ پر بھی غور کر کے یہ تسلیم کرتے کہ مسلم اقوام کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ ان کا اپنا امتیازی وجود اور ان کی اپنی مخصوص تہذیب ہو اور وہ ایسے قوانین کے تحت زندگی گزاریں جو ان کے مزاج و ماحول اور ان کے خاص حالات سے میل کھاتے ہوں، لیکن افسوس کہ وہ تو اُس عقدہ (Complex) کا شکار ہیں جس کی نشاندہی لندن یونیورسٹی کے شعبہ قانون سے ملحق دنیا میں قانونی تبدیلیوں کے عالمی ادارہ کے ڈاکٹر ہنشف نے ترکی کے سیاق میں کی ہے:

> عثمانی حکومت کا فرانسیسی قوانین سے استفادہ اس خواہش کی وجہ سے تھا کہ مغربی حکومتوں کی نظر میں وقار و احترام قائم ہو اس لیے کہ وہ قصاص ہاتھ کاٹنے، رجم وغیرہ کی اسلامی سزاؤں کو دہشت و وحشت اور ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھتی تھیں۔

عالم اسلام میں شریعت کے حامی اور اس کے مخالف گروہوں کے مذکورہ پس منظر میں ہم یہ یاد دلانا مناسب سمجھتے ہیں کہ شرعی قانون سازی کا مقصد ایک ایسے صحیح سالم اور محفوظ و مامون معاشرہ کا قیام ہے جس میں نفسانی خواہشات و شہوات اور حرص و ہوس کو دخل نہ ہو جیسے کہ امام ابو اسحاق ابراہیم شاطبی (وفات ۷۹۰ھ/۱۳۸۸ء) نے کہا کہ شریعت صرف اس لیے نازل ہوئی تھی کہ اس کے پابند اہلِ ایمان کو ان کی خواہشات کے دواعی

سے نکال کر اللہ کا حکم ماننے والے بندے بنا دے۔ یہ بات ثابت ہونے کے بعد یہ مفروضہ ازخود ساقط ہو جاتا ہے کہ شریعت کو انسانی خواہشات اور وقتی منافع کے مطابق ہونا چاہیے اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے بھی اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر حق تعالیٰ ان کی خواہشات کی پیروی کرنے لگتا تو زمین و آسمان اور جو کچھ ان میں ہے سب کا سب برباد ہو جاتا، اس لیے ہم نے ان کو ان کی نصیحت وعبرت کا مرقع قرآن دیا جس سے وہ بے اعتنائی برتتے ہیں۔ (المومنون: ۷۱)

اہلِ ایمان کا اپنے دین وشریعت کی دنیوی واخروی سعادتوں کی صلاحیت وضمانت پر غیر متزلزل ایمان ویقین ہی کی وجہ سے ان پرانیوں اور غیروں کے حملے وحربے کارگر نہیں ہوئے بلکہ وہ راہِ راست پر گامزن رہتے ہوئے امت کے عقائد و روایات، علمی دینی میراث اور اقدار عالیہ واخلاق فاضلہ کی حفاظت کرتے رہے انھوں نے بھلائی کی رہنمائی اور زمین میں استخلاف کا حق دار بنانے کے لیے امت کے سامنے اللہ کی شریعت کی توضیح وتشریح کی اور لوگوں کو فقہ کی تعلیم دی تاکہ وہ خدائی وعدہ پورا ہو جس کا ذکر قرآن شریف میں ان الفاظ میں آیا ہے: تم میں سے جو ایمان لائے اور عمل صالح پر کاربند رہے ان سے اللہ تعالیٰ نے وعدہ کیا ہے کہ وہ یقیناً ان کو زمین میں استخلاف کا اعزاز بخشے گا جیسے کہ ان سے پہلے کے بندگانِ خدا کو عطا فرمایا تھا، ان کے لیے اپنے پسند کیے ہوئے دین کو بالیقین قائم کرے گا اور ان کے موجودہ خوف کو ضرور امن و امان سے بدل دے گا تاکہ وہ کسی چیز کے شرک کے بغیر صرف میری عبادت کریں اور جس نے اس کے بعد بھی کفر وناشکری کی تو وہی لوگ اصلاً فاسق وبدکار ہوں گے (نور: ۵۵)

عصر حاضر میں فقہ اسلامی سے استفادہ کے طریقے

اب سوال یہ اٹھتا ہے کہ اسلامی فقہ کے موجودہ جمود کو توڑنے، اس سے عملی زندگی میں فائدہ اٹھانے اور ان منحرف بلکہ مخالف رجحانات کے مقابلہ کرنے کا کیا راستہ ہو جو طاغوت کو حکم مانتے ہیں اور اللہ کی مرضی کے خلاف ایسے فیصلے کرتے ہیں جن سے شریعت کے اصل مقاصد کے لحاظ کے بغیر بعض فوری منافع حاصل ہوتے ہیں یا عدل ومساوات کے خیال کے بغیر کسی ایک گروہ کی خواہشات کی تکمیل ہوتی ہے؟ ہمارے

خیال میں اس کے دو طریقے ہیں :

۱۔ پہلا طریقہ علمی تحقیقی اور نظری ہے جس کا تعلق علماء و اساتذہ اور معلمین و مدرسین سے ہے جس کے بارے میں چالیس سال قبل ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ (ولادت ۱۸۹۹ء) نے ایک مقالہ بعنوان "فقہ اسلامی سے فائدہ اٹھانے کا طریقہ" میں درج ذیل نکات کے ذریعہ توجہ دلائی تھی :

(۱) فقہی مکاتب فکر کے بنیادی مآخذ کے حوالہ سے اسلامی فقہ کی توضیح و تشریح۔ جس کے لیے موجودہ بحران سے قبل کی امہاتِ کتب کی علمی تحقیق کے ساتھ نشر و اشاعت کی ضرورت ہے۔

(۲) یونیورسٹیوں، کالجوں اور خصوصی معاہد کی اعلیٰ تعلیم میں مختلف مذاہبِ فقہ کے موازنہ و مقابلہ پر مبنی فقہی مطالعہ کو وسعت دینا۔

(۳) معاملات کے احکام کی تمام فقہی مذاہب کے حوالہ سے تعلیم اور پھر ان سب آراء کا نئے قوانین سے مقارنہ و موازنہ۔

(۴) کتاب و سنت اور اسلامی فقہ کی روشنی میں صنعت و حرفت، تجارت و زراعت اور معاشیات کے عصری مسائل میں ماہر اساتذہ کے ایک گروہ کی خصوصی تربیت۔

(۵) اقتصادی سیاست کا عمیق مطالعہ تاکہ موجودہ اشیاء، صرف کے بازار، غلّہ منڈیوں اور ایکسچینج مارکیٹ وغیرہ سے متعلق امور کے بارے میں یہ فرق کیا جا سکے کہ ان میں سے کون سے شرعی احکام سے متفق ہیں اور کون سے مختلف؟

(۶) اسلامی تہذیب و ثقافت میں ممتاز مقام رکھنے والے مسلم دین دار قانون دانوں کے ذریعہ مغربی قانون سے علیٰحدہ مستقل بالذات اسلامی قانون سازی کی ضرورت جس کے آسان راستہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے علامہ عبد الرزاق احمد مسنہوری (۱۳۱۲ - ۱۳۹۱ھ/۱۸۹۵ - ۱۹۷۱ء) نے کہا ہے :

> یہ حیثیت اسلامی شریعت ہی کو حاصل ہے کہ اگر اس کے اطراف و جوانب کو ہموار کر کے اس سے واقفیت کی راہ آسان کر دی جائے تو نہ صرف اس سے ہماری موروثی فقہ، تشریعی ذخیرہ اور عدالتی نظام میں استقلال کی روح داخل ہو جائے بلکہ پھر ہم اس نئے نور سے

ساری دنیا کو باخبر کرکے عالمی قانونی سرمایہ کو بھی مالا مال کردیں۔

(۷) اسلامی شریعت اور فقہ مقارن کی طرف توجہ کی ضرورت اس لیے بھی ہے کہ ان قانون دانوں کے فقہ اسلامی کے خلاف بغاوت کے رویہ پر روک لگ سکے جنھوں نے اپنا رخ غیر ملکی وضعی قوانین کی طرف کرلیا ہے۔

(۸) مجلۃ الاحکام العدلیۃ کی طرح شریعت کی ایسی قانون سازی جس میں کسی ایک فقہی مذہب کی پابندی نہ ہو بلکہ قرآن وسنت کی زیادہ قوی دلیل اور امت کے لیے زیادہ مناسب مصلحتوں کو پیش نظر رکھا جائے۔

تبدیلی کے آثار

ان مجوزہ نکات کے بعض خوش آئند مبارک نتائج اس وقت ظاہر ہوئے جبکہ تیس سال قبل عالم اسلام کی مشہور مسجدی درس گاہوں جیسے زیتونہ، قرویین، ازہر نیز دیگر اعلیٰ معاہد اور عصری یونیورسٹیوں میں شریعت کالج قائم ہوئے، ان کے نصاب میں ضرورت کے مطابق تبدیلی کی گئی اور ان کے اساتذہ وطلباء کو اسلامی میراث کے احیاء کے لیے فقہ، اصول فقہ، اصول اختلاف، احکام وفتاوی کی امہات الکتب کی علمی تحقیق، حالات حاضرہ کی روشنی میں مختلف قابل غور موضوعات پر مستقل بحث ومطالعہ اور فقہی لغات ومعاجم وموسوعات کی ذمہ داریاں سونپی گئیں۔

فقہی مطالعات میں تبدیلی کے اس رخ کو سمجھنے کے لیے ہم نے ام القریٰ یونیورسٹی مکہ مکرمہ کی نگرانی میں کمپیوٹر کی مدد سے تیار کردہ ایم اے، پی ایچ ڈی رسائل کی فہرست کا جائزہ لیا جس میں اکیس کالجوں اور یونیورسٹیوں میں پیش کردہ ان علمی وتحقیقی رسائل کا ذکر ہے جن کا تعلق مختلف اسلامی علوم وفنون سے ہے جیسے تفسیر وتجوید، حدیث ورجال حدیث تہذیب وتمدن، زبان وادب، فلسفہ وعقائد وعلم کلام، مذہبی مکاتب فکر وغیرہ، ان رسائل کی کل تعداد سترہ سو بانوے (۱۷۹۲) میں سے پندرہ سو چونسٹھ (۱۵۶۴) کا تعلق مطالعات وابحاث سے تھا اور دوسو اٹھائیس (۲۲۸) تحقیق شدہ کتابیں تھیں۔ اس مقالے کے موضوع کے لحاظ سے ہم نے جب صرف ان کالجوں اور یونیورسٹیوں کے کام کا جائزہ لیا جو شرعی وفقہی علوم کی تعلیم وتربیت کا انتظام کرتی ہیں تو معلوم ہوا کہ اس میدان میں حسب ترتیب ام القریٰ مکہ مکرمہ، اسلامی

یونیورسٹی مدینہ منورہ، امام سعود یونیورسٹی ریاض، ازہر یونیورسٹی قاہرہ، دمشق یونیورسٹی دمشق سرفہرست تھیں۔ موضوعاتِ بحث پر غور کیا تو ان میں آیاتِ احکام، فقہ، عبادات، نکاح، میراث، معاملات، مالیات، قضاء، فقہ مقارن، شرعی سیاست، اقتصادیات اور مالکی وحنبلی اصول فقہ کو شامل پایا۔ تحقیقی کتابیں بہت متنوع تھیں جن میں سے بعض متعدد اجزاء پر مشتمل تھیں جیسے:

قرافی کی الذخیرہ اور العقد المنظوم فی الخصوص والعموم،
ماوردی کی الحاوی الکبیر،
ابن شیرازی کی النکت فی المسائل المختلف فیہا
ابن جریر طبری کی فقہ العبادات وغیرہ

نظری طریقہ کے اس مختصر جائزہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس میں اصالت، التزام اور حیویت کے لحاظ کے باوجود ابھی تک فقہ کے تاریخی مطالعہ، شرعی وقانونی موازنہ اور فقہی احکام کے بکھرے ہوئے مواد کی معاصر دستوروں کی طرح دفعہ وار ترتیب کو نہ اس کا ضروری حصہ ملا ہے نہ حق ادا ہوا ہے، بہرحال چونکہ بارش کی ابتدا رم جھم پھوار سے ہوتی ہے جو آئندہ موسلا دھار بارش کی نوید سناتی ہے جو آئندہ موسلا دھار بارش کی نوید سناتی ہے اس لیے دانش گاہوں وخصوصی معاہد، علمی مجالس واکیڈمیوں کے مخلص صاحب عزم وحوصلہ کارپرداز علماء وباحثین کی سعی مسلسل سے امید کی جاسکتی ہے کہ مستقبل میں وہ کام کی وسعت کا لحاظ رکھتے ہوئے مزید کارہائے نمایاں انجام دیں گے۔

۲۔ دوسرا طریقہ اجتہادی وتطبیقی ہے جس کا تعلق مجتہدین، قضاۃ، فقہاء اور اہلِ افتاء سے ہے۔ یہ زندگی کی ضرورت، اسلام اور اس کی امت سے انتساب و ارتباط کا تقاضہ اور دین سے تمسک کے دعوی کا مطالبہ ہے اور گذشتہ جمود وتعطل کے دور کے بعد کیا اب اس سے غفلت یا اس باب میں سہل انگاری کی کوئی گنجائش باقی رہ گئی ہے؟ اور کیا مآخذ شریعت کی طرف رجوع، ان سے احکام کے استنباط اور رشد وہدایت وعدل وانصاف کے حصول کے سوا کوئی اور چارہ ہے؟ اور کیا یہ امانت ودیانت کی بات ہوگی کہ فقہ کی شدید ضرورت کے وقت ہم اس کو ضائع ہوتے ہوئے دیکھتے رہیں؟

اجتہاد کا صحیح طریقہ

اس امت کی صلاح وفلاح ہمیشہ اس کے اسلاف کے اجتہاد واستنباط کے طریقہ سے ہوئی اور اسی سے فی الوقت اور آئندہ بھی ہوگی، صرف فقہائے مذہب کے اقوال پر جمود نہ تو شرعی مخالفتوں یا دین سے دوری سے نجات دلا سکتا ہے، نہ تقلید کی پابندی ان مسائل میں کام آسکتی ہے جن میں خود فقہاء نے اپنی رائے بدلی ہے یا ان کے زمانہ میں جو مسائل سامنے نہیں آئے تھے ان کے بارے میں انھوں نے کوئی رائے نہیں دی ہے۔

اسی طرح تمام فقہی آراء سے آزادی اور نصوص شریعت سے متعلق فقہاء کی تفسیرات سے نجات ہمارے نزدیک مطلوب حل نہیں ہے جس کی تجویز علامہ محمد اقبال (۱۲۹۴ - ۱۳۵۷ھ/ ۱۸۷۷ - ۱۹۳۸ء) نے "اسلام میں دینی فکر کی تشکیل جدید" کی چھٹی فصل میں کی ہے اور ان کے مغرب زدہ متبعین نے اس کی تائید کی ہے، خواہ ان کی اس رائے سے معاشرہ کی عملی مصلحتوں پر مبنی احکام کی تعبیر نکلتی ہے، لیکن ان کی اس رائے کے ہم اس لیے خلاف ہیں کہ اس سے شریعت کے بیشتر احکام کی مخالفت ہوتی ہے، نصوص شریعت معطّل ہوتی ہیں، اسلامی قوانین ٹوٹتے ہیں، نیز ان کی یہ رائے اس بیرونی برآمد کردہ مغربی فکر کے تابع ہے جس کے غلبہ وتسلط سے نجات حاصل کرنے کے لیے ہم یہ ساری جدوجہد کرنا چاہتے ہیں تاکہ ہمارے مستقل بالذات اسلامی تشخص کی حفاظت ہو اور دین حنیف کی خالص شریعت کی پابندی کی راہ ہموار ہو۔ ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ نے بجا طور پر تقلید کے قائل اور آزادی کے داعی دونوں گروہوں کو افراط وتفریط کا شکار قرار دیا ہے اور بیشک درمیانی راستہ ہی بہترین راہ عمل ہے۔

جہاں تک شرعی وفقہی امور میں سیاسی حکام کی طرف سے مسلّط کردہ ان تبدیلیوں کا تعلق ہے جو مغربی فکر کے استمرار کی غماز ہوتی ہیں تو ان کے بارے میں سچی بات یہ ہے کہ وہ اس وقت تک بالکل ناقابل التفات ہیں جب تک ان کی کوئی مقبول شرعی وجہ نہ ہو اور قرافی نے جو یہ کہا ہے کہ "صحیح قول کے مطابق اجتہادی مسائل میں معمول بہ مذہب کے خلاف حاکم کے اپنے مذہب کے مطابق حکم سے اختلاف رفع ہو جاتا ہے اور فتویٰ بدل جاتا ہے" کا بھی وہی مطلب ہے جو ہم نے ابھی بیان کیا یعنی اس کی کوئی مقبول شرعی وجہ ہونا چاہیے۔

تعارف وتبصرہ

عکس رموزِ بے خودی

مترجم : ڈاکٹر عصمت جاوید

صفحات ۸۳ قیمت ۲۰ روپے اشاعت جنوری ۱۹۹۸ء

ناشر : مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز نئی دہلی ۲۵

علامہ اقبال کی شخصیت اپنے فکری وشعری امتیازات واکتسابات کے اعتبار سے نادرِ روزگار ہے۔ ان کا اردو کلام جس طرح اہل زبان کو مسخر کرتا رہا ہے۔ فارسی کلام سے وہ تاثیر زبان کی اجنبیت کے باعث نہیں پیدا ہوتی۔ ان کے فارسی مجموعہ ہائے کلام، اسرارِ خودی، رموزِ بے خودی، پیامِ مشرق، زبورِ عجم، جاوید نامہ، پس چہ باید کرد، اور ارمغان حجاز کی متعدد شرحیں بھی اردو زبان میں ہو چکی ہیں۔ متعدد اردو شاعروں نے ان کے فارسی کے بعض مجموعوں کو اردو کا منظوم جامہ پہنانے کی بھی قابل قدر کوششیں کی ہیں۔ ان میں عبدالرشید فاضل، جسٹس ایس، اے رحمان، حسین مہدی رضوی اور نظر لدھیانوی بطور خاص قابل ذکر ہیں۔ ڈاکٹر عصمت جاوید نے بھی ان شعراء کے نقشِ قدم پر چلتے ہوئے اقبال کے ابتدائی دو مجموعوں کے منظوم ترجمے اہل زبان کی خدمت میں پیش کیے ہیں اول الذکر ترجمہ عکس اسرارِ خودی کے نام سے ۱۹۹۱ء میں اسی مکتبہ نے شائع کیا تھا اور اب یہ پیش نظر منظوم ترجمہ ۱۹۹۸ء میں شائع ہوا ہے۔

یہ ترجمہ اس قدر سادہ، رواں اور دلکش ہے کہ اسے پڑھتے ہوئے کہیں بھی اس میں ترجمہ پن نظر نہیں آتا۔ مترجم نے اسے ایک طبع زاد مثنوی کی شکل میں ڈھال دیا ہے جس سے اصل مثنوی کی تاثیر کم وبیش اس ترجمہ میں بھی قائم ودائم ہے۔ تخلیقی کاوش کے ترجمے کی مشکل سے اہل نظر واقف ہیں بالخصوص جب اس کے منظوم ترجمہ کا معاملہ ہو تو یہ مشکل اور بھی سوا ہو جاتی ہے۔ وزن وقافیہ کی پابندی اکثر وبیشتر ادائے مطلب میں خلل انداز ہوتی ہے اور ایسا دیکھنے میں آتا ہے کہ مصنف کا مافی الضمیر ترجمہ میں پوری طرح ادا نہیں ہو سکا ہے۔ ڈاکٹر عصمت جاوید اس اعتبار سے بہت کامیاب نظر آتے ہیں کہ انھوں نے اکثر مقامات پر رموزِ بے خودی کے مطالب کو جوں کا توں اردو میں منتقل کیا ہے۔ تبصرہ نگار نے اصل سے موازنہ کے دوران

یہ بھی دیکھا کہ بعض اشعار میں مترجم نے جزوی معنوی ترمیم ضرورت شعری کی بنا پر روا رکھی ہے اور کبھی یہ بھی کیا کہ ایک شعر کی ترجمانی دو اشعار میں کی اور کہیں اس کے برعکس۔ اس کی ایک ایک مثال ملاحظہ ہو۔ اقبال کا شعر ہے ؎

تا کجا در خاک می گیری وطن رخت بردار و سر گردوں فگن
(تفسیر سورہ اخلاص)

ترجمہ ہے:

خاک کو سمجھا ہے تو اپنا وطن جب کہ ہے سارا جہاں تیرا وطن

اقبال کا شعر ہے ؎

ای زمیں از بارگاہت ارجمند آسماں از بوسہ ماہت بلند
(بحضور رحمۃ للعالمین)

ذیل کے دو اشعار اس کے ترجمان ہیں ؎

جس زمیں پر ہے ترا روشن چراغ اس زمیں کا آسماں پر ہے دماغ
چوم کر تیرا یہ سنگ آستاں اور اونچا ہو گیا ہے آسماں

اقبال کے دو اشعار ایک مقام پر یہ ہیں:

زیر گردوں می نیا ساید دلش بر فلک گیرد قرار آب و گلش
طائرش منقار بر اختر زند آنسوے ابن کہنہ بر چنبر زند
(تفسیر سورہ اخلاص)

ان کی ترجمانی ذیل کے صرف اس شعر سے ہوتی ہے ؎

چھوڑ کر پیچھے ستاروں کا غبار جا کے دم لیتا ہے وہ گردوں کے پار

بعض اشعار ایسے بھی ہیں جن کی ترجمانی نہیں ہو سکی۔ مثلاً ذیل کا یہ شعر

از تو بالا پایۂ ایں کائنات فقر تو سرمایۂ ایں کائنات
(بحضور رحمۃ للعالمین)

اسی قبیل میں آتا ہے۔

تقابلی مطالعہ سے یہ تجویز بھی پیش کرنے کو جی چاہتا ہے کہ ذیلی عنوانات اگر فارسی سے بعینہ ترجمہ ہوتے یعنی مکمل فارسی عبارت کا ترجمہ دیا جاتا تو زیادہ موزوں بات ہوتی اور

عنوان کی حد تک بھی یہ پوری مثنوی مربوط و ہم رشتہ نظر آتی ہے۔

یہ منظوم تخلیقی کاوش بہرحال لائق تحسین ہے اور کلام اقبال کی تفہیم میں ایک گراں قدر کوشش۔ کلام اقبال سے دلچسپی رکھنے والوں کے لیے بالخصوص اور اردو شاعری کا ذوق رکھنے والوں کے لیے بالعموم یہ قیمتی ادبی تحفہ ہے۔ کاش ہر گھر کی زینت یہ کتاب بن سکے!

مترجم کی ان تخلیقی صلاحیتوں کے پیش نظر ان سے بجا طور پر یہ توقع کی جانی چاہیے کہ وہ اقبال کے باقی ماندہ فارسی کلام کی طرف بھی توجہ کریں گے اور اس میدان میں نقش اول ثبت کرنے کا کارنامہ انجام دیں گے۔ (منور حسین)

ادارۂ تحقیق و تصنیفِ اسلامی کی اردو مطبوعات

کتاب	مصنف	صفحات	قیمت
۱۔ معرکۂ اسلام و جاہلیت	مولانا صدرالدین اصلاحی	۲۱۶	۲۵/-
۲۔ غیر مسلموں سے تعلقات اور ان کے حقوق	مولانا سید جلال الدین عمری	۳۳۲	۱۰۰/-
۳۔ صحت و مرض اور اسلامی تعلیمات	"	۳۸۸	۷۰/-
۴۔ مسلمان عورت کے حقوق اور اعتراضات کا جائزہ	"	۲۰۰	۳۵/-
۵۔ اسلام میں خدمتِ خلق کا تصور	"	۱۷۶	۴۰/-
۶۔ اسلام اور مشکلاتِ حیات	"	۸۸	۸/-
۷۔ مذہب کا اسلامی تصور	مولانا سلطان احمد اصلاحی	۵۹۱	۱۰۰/-
۸۔ مشترکہ خاندانی نظام اور اسلام	"	۱۰۲	۲۰/-
۹۔ وحدتِ ادیان کا نظریہ اور اسلام	"	۱۹۲	۴۰/-
۱۰۔ قرآن، اہل کتاب اور مسلمان	ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی	۲۹۶	۷۰/-
۱۱۔ عہدِ نبوی کا نظامِ حکومت	پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی	۱۳۶	۳۰/-
۱۲۔ ایمان و عمل کا قرآنی تصور	الطاف احمد اعظمی علیگ	۲۸۰	۲۵/-
۱۳۔ تصوف۔ ایک تجزیاتی مطالعہ	ڈاکٹر عبید اللہ فراہی	۲۰۰	۲۵/-
۱۴۔ عہدِ نبوی کے غزوات و سرایا	ڈاکٹر رؤف اقبال	۲۴۷	۲۵/-

ملنے کے پتے:—

مکتبہ تحقیق و تصنیفِ اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور۔ علی گڑھ ۔ ۱

مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز۔ دعوت نگر۔ ابوالفضل انکلیو۔ نئی دہلی ۔ ۲۵

فہرست مضامین سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ جلد ۱۴ ۱۹۹۸ء

نوٹ: اس سال کے تیسرے شمارہ کے کچھ صفحات میں صفحات کا اندراج صحیح نہیں ہے۔ لہٰذا ناظرین سے التماس ہے کہ وہ اس فہرست میں دیئے گئے صفحات کے مطابق اپنے شمارہ ۳ کے صفحات درست کرلیں (ادارہ)

مضامین	مضمون نگار	شمارہ	صفحہ
حرفِ آغاز			
۱۔ اسلامی ریاست اور بین الاقوامی معاہدے	سید جلال الدین عمری	۱	۵
۲۔ مکی دور میں رسول اللہؐ کی دعوتی حکمت عملی	"	۲	۱۲۵
۳۔ غیر مسلموں سے تعلقات اور ان کے حقوق	"	۳	۲۴۵
۴۔ مکی دور میں رسول اللہؐ کی دعوتی حکمتِ عملی	"	۴	۳۶۵
قرآن و حدیث			
۵۔ طاقت کے توازن کا قرآنی اصول (۱) (سورہ انفال کی دو آیات کی روشنی میں)	پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی	۳	۲۵۷
۶۔ طاقت کے توازن کا قرآنی اصول (۲) (سورہ انفال کی دو آیات کی روشنی میں)	"	۴	۳۸۱
تحقیق و تنقید			
۷۔ تفسیر روض الجنان۔ ایک تجزیاتی مطالعہ (۱)	پروفیسر کبیر احمد جائسی	۱	۲۲
۸۔ اردو زبان میں فقہی لٹریچر: آغاز و ارتقاء	مولانا ضیاء الدین فلاحی	۱	۴۲
۹۔ تفسیر روض الجنان۔ ایک تجزیاتی مطالعہ (۲)	پروفیسر کبیر احمد جائسی	۲	۱۴۶
۱۰۔ اجتہاد عہدِ خلفاء راشدین میں	مفتی محمد مشتاق تجاروی	۲	۱۷۷
۱۱۔ فنِ حدیث میں منہاج تحقیق	ڈاکٹر محمد سعود عالم قاسمی	۳	۲۸۸
۱۲۔ اردو زبان میں تاریخ نگاری کی ابتداء (رستم علی بجنوری کی تالیف قصہ واحوال روہیلہ کا تجزیہ)	پروفیسر اقتدار حسین صدیقی	۴	۴۰۶

مضامین	مضمون نگار	شمارہ	صفحہ
بحث ونظر			
۱۳۔ عرف وعادت	مولانا ولی اللہ مجید قاسمی	۱	۵۲
۱۴۔ اقتصادی عدم توازن کا اسلامی حل	پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی	۲	۱۹۳
۱۵۔ اسلامی تعزیرات اوران کے نفاذ کے اصول وآداب	مولانا محمد جرجیس کریمی	۳	۳۰۴
۱۶۔ کمپنیوں کے حصص پر زکوٰۃ کا مسئلہ	ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی	۳	۳۲۴
۱۷۔ فن تنقید میں رسولِ عربی کے رہنما اصول	مولانا سرور عالم ندوی	۴	۴۲۵
سیر وسوانح			
۱۸۔ شیخ موفق الدین ابن قدامہ مقدسی	مولانا احتشام الحق قاسمی	۱	۸۷
۱۹۔ موسیٰ بن عقبہ اوران کی مغازی	مولانا جمشید احمد ندوی	۲	۲۰۷
۲۰۔ مسلم اسپین کے بعض نامور فقہاء	ڈاکٹر محمد احمد فلاحی	۴	۴۳۸
ترجمہ وتلخیص			
۲۱۔ دفاع کی شرعی حیثیت	شیخ عبدالقادر عودہ/ مولانا محمد جرجیس کریمی	۱	۱۰۵
۲۲۔ عالم اسلام میں مغربی قوانین کی یلغار اور فقہ اسلامی کے احیاء کی ضرورت (۱)	محمد حبیب بلخوجہ ترجمہ ڈاکٹر مسعود الرحمٰن ندوی	۳	۳۳۸
۲۳۔ محدثین کے نزدیک علم الاسناد کی اہمیت	ڈاکٹر عبدالرؤف ظفر/ ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی	۴	۴۵۳
۲۴۔ عالم اسلام میں مغربی قوانین کی یلغار اور فقہ اسلامی کے احیاء کی ضرورت (۲)	محمد حبیب بلخوجہ ترجمہ ڈاکٹر مسعود الرحمٰن ندوی	۴	۴۶۲
تعارف وتبصرہ			
۲۵۔ ہجرتِ مصطفیٰ	ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی	۱	۱۱۷
۲۶۔ امام حسن بصری اوران کی تفسیری خدمات	"	۱	۱۱۹
۲۷۔ Learning the Language of the Quran	مولانا صباح الدین ملک فلاحی قاسمی	۲	۲۳۷
۲۸۔ ایران کی چند اہم فارسی تفسیریں	مولانا سلطان احمد اصلاحی	۳	۳۵۴
۲۹۔ خطباتِ بہاول پور	ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی	۳	۳۵۶
۳۰۔ شیر ہندوستان ٹیپو سلطان ۔چند تاریخی حقائق	"	۳	۳۵۷

مضامین	مضمون نگار	شمارہ	صفحہ
۳۱۔ مکاتیبِ فراہی	ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی (تبصرہ)	۳	۳۵۹
۳۲۔ عکس رموزِ بے خودی	ڈاکٹر منور حسین فلاحی (تبصرہ)	۴	۴۷۴

فہرست مضمون نگاران تحقیقات اسلامی علی گڑھ جلد ۱۴ جنوری، دسمبر ۹۸ء

مضمون نگاران	مضامین	شمارہ	صفحہ
۱۔ مولانا احتشام الحق قاسمی	شیخ موفق الدین ابن قدامہ مقدسی	۱	۸۷
۲۔ پروفیسر اقتدار حسین صدیقی	اردو زبان میں تاریخ نگاری کی ابتداء		
	(رستم علی بجنوری کی تالیف قصہ واحوال روہیلکا تجزیہ)	۴	۴۰۶
۳۔ مولانا سید جلال الدین عمری	اسلامی ریاست اور بین الاقوامی معاہدے	۱	۵
"	مکی دور میں رسول اللہ ﷺ کی دعوتی حکمت عملی (۱)	۲	۱۲۵
"	غیر مسلموں سے تعلقات اور ان کے حقوق	۳	۲۴۵
"	مکی دور میں رسول اللہ ﷺ کی دعوتی حکمت عملی (۲)	۴	۳۶۵
۴۔ مولانا جمشید احمد ندوی	موسیٰ بن عقبہ اور ان کی مغازی	۲	۲۰۷
۵۔ مولانا سرور عالم ندوی	فنِ تنقید میں رسولِ عربی کے رہنما اصول	۴	۴۲۵
۶۔ مولانا سلطان احمد اصلاحی	ایران کی چند اہم فارسی تفسیریں (تبصرہ)	۳	۳۵۴
۷۔ مولانا صباح الدین ملک فلاحی قاسمی	Learning the Language of the Quran	۲	۲۳۷
۸۔ مولانا ضیاء الدین ملک فلاحی	اردو زبان میں فقہی لٹریچر، آغاز وارتقاء	۱	۴۲
۹۔ ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی	کمپنیوں کے حصص پر زکوٰۃ کا مسئلہ	۳	۳۲۴
۱۰۔ پروفیسر کبیر احمد جائسی	تفسیر روض الجنان۔ ایک تجزیاتی مطالعہ (۱)	۱	۲۲
"	" (۲)	۲	۱۴۶
۱۱۔ ڈاکٹر محمد احمد فلاحی	مسلم اسپین کے بعض نامور فقہاء	۴	۴۳۸
۱۲۔ مولانا محمد جرجیس کریمی	دفاع کی شرعی حیثیت (ترجمہ)	۱	۱۰۵
"	اسلامی تعزیرات اور ان کے نفاذ کے اصول وآداب	۳	۳۰۴

مضمون نگارات	مضامین	شمارہ	صفحہ
۱۳۔ ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی	ہجرتِ مصطفےٰ (تبصرہ)	۱	۱۱۷
"	امام حسن بصری اور ان کی تفسیری خدمات (تبصرہ)	۱	۱۱۹
"	خطباتِ بہاول پور (")	۳	۳۵۶
"	شیر ہندوستان، ٹیپو سلطان۔ چند تاریخی حقائق (")	۳	۳۵۷
"	مکاتیبِ فراہی (تبصرہ)	۳	۳۵۹
"	محدثین کے نزدیک علم الاسناد کی اہمیت (ترجمہ)	۴	۴۵۳
۱۴۔ ڈاکٹر محمد سعود عالم قاسمی	فنِ حدیث میں منہاجِ تحقیق	۳	۲۸۸
۱۵۔ مفتی محمد مشتاق تجاروی	اجتہاد عہد خلفائے راشدین میں	۲	۱۷۷
۱۶۔ پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی	اقتصادی عدم توازن کا اسلامی حل	۲	۱۹۳
"	طاقت کے توازن کا قرآنی اصول (سورہ انفال کی دو آیات کی روشنی میں) (۱)	۳	۲۵۷
"	" (۲)	۴	۳۸۱
۱۷۔ ڈاکٹر مسعود الرحمٰن ندوی	عالم اسلام میں مغربی قوانین کی یلغار اور فقہِ اسلامی کے احیاء کی ضرورت (۱) ترجمہ	۳	۳۳۸
"	" (۲)	۴	۴۶۲
۱۸۔ ڈاکٹر منور حسین فلاحی	عکس رموزِ بے خودی (تبصرہ)	۴	۴۷۴
۱۹۔ مولانا ولی اللہ مجید قاسمی	عرف و عادت	۱	۵۲

عہدِ نبویؐ کے غزوات و سرایا

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

آفسٹ کی طباعت۔ صفحات ۲۴۷ قیمت ۲۵ روپے

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