ادارہ تحقیق و تصنیف 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

جولائی ——— ستمبر ۲۰۰۱ء

—: ایڈیٹر :—

سیّد جلال الدّین عمری

پانے والی کوٹ دودھ پور علی گڑھ

۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۲۰ شمارہ ۳

جولائی ـــــــــــ ستمبر ۲۰۰۱ء

ربیع الثانی ـــــــــــ جمادی الثانی ۱۴۲۲ھ

زرتعاون

اندرون ملک		فی شمارہ	۲۵ روپے
		سالانہ	۹۰ روپے
	لائبریری وادارے	سالانہ	۱۲۵ روپے
بیرون ملک	(انفرادی)	"	۴۰۰ روپے
	(ادارے)	"	۶۰۰ روپے
پاکستان	(انفرادی)	"	۲۰۰ روپے
	(ادارے)	"	۳۰۰ 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

ہندوستان کی شرعی وقانونی حیثیت	سید جلال الدین عمری	۵

تحقیق وتنقید

معین الدین فراہی ہروی کی تفسیر سورۂ یوسف	پروفیسر کبیر احمد جائسی	۱۹
صحابۂ کرام کا ادبی ذوق اور تنقیدی بصیرت	ڈاکٹر محمد سرور عالم ندوی	۵۱

بحث ونظر

کفاءت کی شرعی حیثیت (۲)	مولانا ولی اللہ مجید قاسمی	۷۱

نقد واستدراک

صلحِ حدیبیہ کی شرائط کی منسوخی کا مسئلہ	ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی	۹۳

تعارف وتبصرہ

اسوۂ حسنہ	ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی	۱۰۳
اسلام معاشیات اور ادب	〃	۱۰۴
مولانا سید ابوالحسن علی ندوی - افکار وآثار	〃	۱۰۶
علوم القرآن - مولانا امین احسن اصلاحی نمبر	〃	۱۰۸
افکارِ سلیمانی	مولانا محمد جرجیس کریمی	۱۱۱
مولانا صدرالدین اصلاحی - حیات وخدمات	〃	۱۱۲
خبرنامہ ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ		۱۱۵

اس شمارے کے لکھنے والے

۱۔ پروفیسر کبیر احمد جائسی
سابق ڈائرکٹر ادارۂ علوم اسلامیہ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۲۔ ڈاکٹر محمد سرور عالم ندوی
شعبۂ عربی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۳۔ مولانا ولی اللہ مجید قاسمی
استاذ جامعۃ الفلاح، بلریا گنج اعظم گڑھ

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

۵۔ مولانا محمد جنید کریمی
رکن ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی علی گڑھ

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

خوش نویس:
ابن سیف

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حرفِ آغاز

ہندوستان کی شرعی و قانونی حیثیت

سید جلال الدین عمری

کسی بھی ریاست کو صلح و جنگ، امن و بدامنی، فساد اور بغاوت اور داخلی اور خارجی خطرات سے سابقہ پیش آسکتا ہے۔ اس کے لئے وہ قانونی اور دستوری حقوق رکھتی ہے اور مناسب حال اقدام کرتی ہے۔ اس طرح کے حالات سے اسلامی ریاست بھی گزر سکتی ہے۔ ان سے عہدہ برآ ہونے کے لئے قرآن و حدیث میں احکام موجود ہیں اور فقہاء نے ان کی تفصیلات مرتب کی ہیں۔

فقہاء نے دنیا کے ممالک کو دارالاسلام، دارالحرب یا دارالکفر، دارالعہد اور دارالبغی میں تقسیم کیا ہے اور ہر ایک کے احکام بیان کئے ہیں۔ یہاں ان اصطلاحات کی تھوڑی سی وضاحت کی جارہی ہے۔ اس سے آگے کی گفتگو سمجھنے میں مدد ملے گی۔

دارالاسلام

جس خطۂ زمین پر اسلام کے احکام نافذ ہوں وہ دارالاسلام ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ دارالکفر میں اسلامی احکام کا نفاذ اسے دارالاسلام میں تبدیل کردے گا۔ علامہ علاء الدین کاشانی کہتے ہیں۔

لا خلاف بین اصحابنا فی أن دار الکفر تصیر دار الإسلام بظهور احکام الإسلام فیها۔[1]

ہمارے اصحاب کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ دارالکفر میں اگر احکام اسلام نمایاں ہوجائیں تو وہ دارالاسلام ہوجائے گا۔

---

[1] کاشانی، بدائع الصنائع: ۷/۱۹۳۔ طبع بیروت ۱۹۹۶ء

درمختار میں ہے :

دارالحرب تصیر دارالاسلام باجراء احکام اھل الاسلام فیھا کجمعۃ وعید وان بقی فیھا کافر اصلی وان لم تتصل بدار الاسلام [1]	دارالحرب میں اہلِ اسلام کے احکام جیسے جمعہ اور عید کا اجرا عمل میں آجائے تو وہ دارالاسلام ہوجائے گا، چاہے اس میں اصلی (قدیم) کافر باقی رہے اور چاہے وہ دارالاسلام سے ملا ہوا نہ ہو۔

دارالحرب

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ دارالاسلام کے دارالکفر میں تبدیل ہونے کے لئے تین شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے۔ ایک یہ کہ وہاں احکامِ کفر کا غلبہ اور نفاذ ہو۔ دوسرے یہ کہ اس کی سرحدیں دارالکفر سے مل رہی ہوں، تیسری شرط یہ کہ وہاں کسی مسلمان یا ذمی کے لئے اسلام کی عطا کردہ امان باقی نہ رہے۔

اس بحث کا تعلق ایک ایسی صورتِ حال سے ہے جس میں دارالاسلام کا کوئی علاقہ بغاوت کرکے دارالکفر ہونے کا اعلان کردے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان تین شرائط کے بعد ہی اس کا غلبہ مکمل ہوگا۔ اس کے علاوہ امام ابوحنیفہؒ نے اس بات کو بھی اہمیت دی ہے کہ اسلامی ریاست اپنے شہریوں کی جان ومال کی حفاظت کی جو ذمہ داری لیتی ہے وہ عملاً ختم ہوجائے۔

امام ابویوسفؒ، امام محمدؒ، فقہاء مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک جس ملک یا علاقہ میں احکامِ کفر کا غلبہ ہو وہ دارالکفر یا دارالحرب ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح دارالکفر میں احکامِ اسلام کے نافذ ہونے سے وہ دارالاسلام قرار پاتا ہے اسی طرح دارالاسلام کے کسی حصہ میں احکامِ کفر کا نفاذ عمل میں آجائے تو وہ دارالکفر میں بدل جائے گا۔ علامہ سرخسی نے اس کی وضاحت اس طرح کی ہے۔

اذا اظھروا احکام الشرك فیھا فقد	اگر دارالاسلام کے کسی علاقہ میں مشرکین

---

[1] الدرالمختار مع ردالمحتار: ۶/۲۸۸ - ۲۸۹۔ دارالکتب العلمیہ بیروت ۱۹۹۴ء

صارت دارهم دارحرب، لان البقعة انما تنسب الينا او اليهم باعتبار القوة والغلبة، فكل موضع ظهر فيها حكم الشرك فالقوة في ذلك الموضع للمشركين فكانت دارحرب وكل موضع كان الظاهر فيه حكم الاسلام فالقوة فيه للمسلمين[1]۔

احکامِ شرک کا اظہار کردیں (علی الاعلان نافذ کردیں) تو ان کا دار، دارحرب ہوگا۔ اس لئے کہ کوئی بھی علاقہ ہماری یا ان کی جانب، قوت اور غلبہ ہی کی بنیاد پر منسوب ہوتا ہے۔ جس جگہ احکامِ شرک نافذ ہوجائیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس جگہ مشرکین کو اقتدار اور قوت حاصل ہے، اس لحاظ سے وہ دارالحرب ہے۔ اس کے برعکس جس جگہ حکمِ اسلام ظاہر اور غالب ہو تو وہاں گویا مسلمانوں کو اقتدار حاصل ہے۔

فقہِ حنفی میں امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کی اسی رائے کو تقاضائے قیاس کہا گیا ہے[2]۔ اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ جس غیر مسلم ملک میں کبھی اسلامی حکومت نہ قائم ہوئی ہو اور اسلامی احکام نافذ نہ ہوئے ہوں، وہ دارالحرب ہے۔ لیکن جو ملک اسلام کے غلبہ کی وجہ سے ایک مرتبہ دارالاسلام بن جائے وہ ہمیشہ دارالاسلام رہے گا۔ کبھی دارالحرب یا دارالکفر نہ ہوگا۔ چاہے اس پر کفار کا غلبہ ہو جائے۔ وہاں احکامِ کفر جاری ہو جائیں اور مسلمان وہاں سے نکال دیئے جائیں[3]۔

یہ ایک کمزور نقطۂ نظر ہے، اس لئے کہ اس میں سیاسی حالات کے تغیر اور اس سے پیدا ہونے والے فرق کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ جس ملک پر اہلِ کفر کا غلبہ ہو جائے اور احکامِ کفر جاری وساری ہو جائیں اسے محض اس وجہ سے دارالاسلام قرار دینا کہ وہ کبھی دارالاسلام تھا، نظری بحث کا موضوع تو ہو سکتا ہے لیکن عملی لحاظ سے اس میں کوئی وزن نہیں ہے۔ دارالکفر اور دارالاسلام کے احکام مختلف ہیں۔ بہت سے احکام جن پر عمل

---

[1] سرخسی، المبسوط: ۱۰/۱۱۴ - دارالکتب العلمیہ بیروت ۱۹۹۳ء۔ نیز ملاحظہ ہو۔ کاشانی، بدائع الصنائع: ۷/۱۹۴۔

[2] ردالمحتار علی الدرالمختار: ۶/۲۸۸۔

[3] الموسوعۃ الفقہیہ، کویت: ۲۰/۲۰۲ - الطبعۃ الثانیہ ۱۹۹۰ء

کرنا ایک مسلمان کے لئے دارالاسلام میں واجب ہے اور عمل نہ ہو تو وہ گناہ گار اور قابل مواخذہ ہوگا، دارالکفر میں وہ ان کا مکلف نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اس پر عمل کے اسے مواقع حاصل نہیں ہوتے۔

ایک بات یہ کہی جاسکتی ہے کہ جس مُلک میں اسلامی احکام نافذ تھے بعد میں اس پر کفر کا غلبہ ہوگیا، اسے ہم دارالکفر کی جگہ دارُالاسلام ہی قرار دیں تو یہ تصوّر زندہ رہے گا کہ یہ ملک اصلاً دارالاسلام ہے۔ اسے صحیح معنی میں دارالاسلام بنانے کی کوشش ہونی چاہئے اور ان تمام رکاوٹوں کو دور ہونا چاہئے جو اس راہ میں حائل ہیں۔ لیکن یہ کوئی دلیل نہیں ہے۔ دارالکفر کو دارالاسلام بنانے کا جذبہ بیدار کرکے بھی یہ مقصد حاصل کیا جاسکتا ہے

دارالعہد

دارالعہد یا دارالصلح کی دو صورتیں ہیں:

ایک یہ کہ کسی غیر اسلامی ملک سے اسلامی ریاست اس بات کا معاہدہ کرے کہ اس کی زمینوں پر اسلامی ریاست کا قبضہ ہوگا، البتہ وہ اس کے باشندوں کے قبضہ میں رہیں گی اور وہ اسلامی ریاست کو خراج ادا کریں گے۔ اس کے جواز پر فقہاء کا اتفاق ہے

دوسری صورت یہ ہے کہ اسلامی ریاست کسی غیر اسلامی ملک سے یہ معاہدہ کرے کہ زمین اس کے باشندوں ہی کی ہوگی اور وہ خراج ادا کریں گے۔ بعض فقہاء اس کے جواز کے قائل ہیں اور بعض نے اختلاف کیا ہے [1]

دارالبغی

مسلمانوں کا کوئی گروہ اسلامی ریاست (امامِ برحق) کے خلاف کسی تاویل اور توجیہ کی بنیاد پر بغاوت کردے، اس کے پاس فوج اور اقتدار بھی ہو اور وہ ریاست ہی میں کسی جگہ اپنی حکومت قائم کرلے تو اسے دارالبغی کہا جائے گا۔ اس گروہ کو سمجھایا جائے گا اور ان کے شبہات دور کئے جائیں گے لیکن اگر وہ جنگ کرے تو مقابلہ کیا جائے گا

---

[1] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: الموسوعۃ الفقہیہ: ۲۰/۲۱۷-۲۲۰۔ ماوردی، الاحکام السلطانیہ: ص ۲۲۴ دارالکتب العربی بیروت ۱۹۹۰ء

اور بغاوت ختم کی جائے گی ۔ باغیوں کے احکام کفار کے احکام سے اور دار البغی کے احکام دار الحرب سے مختلف ہیں[1]

معاہدۂ صلح

آگے بڑھنے سے پہلے یہاں ایک مسئلہ کی وضاحت مناسب معلوم ہوتی ہے۔ وہ یہ کہ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اسلامی ریاست، غیر اسلامی ریاستوں سے امن اور صلح کا معاہدہ بھی کرسکتی ہے، اگر اس میں اس کا مفاد ہو۔ اس کے لئے مخالف ریاست سے معاوضہ لے بھی سکتی ہے اور اسے دے بھی سکتی ہے۔ ایک سوال یہ ہے کہ اس طرح کے معاہدہ کی مدت کتنی ہوسکتی ہے؟ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ صلح حدیبیہ دس سال کے لئے ہوئی تھی۔ اس لئے یہ مدت اس سے زیادہ نہیں ہونی چاہئے۔ احناف کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اس کی مدت متعین نہیں ہے۔ یہ حالات کے لحاظ سے کم یا زیادہ ہوسکتی ہے[2]

ایک اصولی بات

یہ ساری بحثیں اصلاً اسلامی ریاست کے پیشِ نظر کی گئی ہیں کہ دوسری ریاستوں کے سلسلہ میں اس کا کیا موقف ہوگا اور وہ ان سے کس طرح کا معاملہ کرے گی، کبھی خدانخواستہ اسلامی ریاست کا وجود باقی نہ رہے اور اس پر غیر اسلامی طاقتوں کا قبضہ ہوجائے تو اس کا کیا حکم ہے، یا اسلامی ریاست کا کوئی حصہ بغاوت کردے اور اپنا الگ نظام قائم کرلے تو اس کے ساتھ کیا معاملہ ہوگا؟ اسی طرح کوئی ملک اسلام قبول کرلے اور اسلامی قوانین نافذ کردے تو اس کا کیا حکم ہے؟ یا یہ کہ اسلامی ریاست کا غیر اسلامی ریاستوں سے امن کا معاہدہ کن شرائط کے ساتھ ہوگا؟ ان میں سے بعض باتیں آج کے حالات میں غیر متعلق معلوم ہوتی ہیں لیکن اسلام کے موقف کو سمجھنے میں ان سے

---

[1] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ابن الہمام، فتح القدیر: ۶/۹۳-۱۰۲، ردالمحتار علی الدر المختار ۶/۴۱۲-۴۱۴

[2] ابن رشد، بدایۃ المجتہد: ۳/۴۳۸-۴۴۱، دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱۹۹۶ء - ابن الہمام، فتح القدیر: ۶/۴۴۰-۴۴۱ - ابن قدامہ، المغنی: ۱۳/۱۵۴-۱۵۷-

ضرورمدد ملتی ہے۔

ان مباحث کی روشنی میں، آیئے ہندوستان کی فقہی اور قانونی حیثیت پر غور کریں۔ اس کے لئے ہندوستان کی مسلم تاریخ اور موجودہ دستوری اور سیاسی صورتِ حال کا جائزہ لینا ضروری ہے۔

مسلمانوں کا دورِ اقتدار

ہندوستان میں مسلمان ہمیشہ اقلیت میں رہے، لیکن اس ملک کے بڑے حصّہ پر انہیں سیاسی غلبہ اور اقتدار حاصل تھا۔ اس اقتدار کی مدّت کئی سو سال تک پھیلی ہوئی ہے۔ اس طویل عرصہ میں ملک آزاد اور مختار تھا۔ اسلام پر عمل کی آزادی تھی۔ اسلام کی تعلیم وتدریس کا سلسلہ جاری رہا، اصلاح کی کوششیں بھی کام کرتی رہیں۔ بڑی حد تک اسلام کے فوجداری قوانین نافذ رہے۔ فقہاء نے ممالک کی جو تقسیم کی ہے اس کے لحاظ سے یہ 'دارالاسلام' تھا۔

اس کے بعد انگریزوں کا دور شروع ہوا۔ انگریز یہاں تجارت کے لئے آئے لیکن آہستہ آہستہ انہوں نے مسلمانوں کو اقتدار سے بے دخل کرنا شروع کردیا۔ مسلمانوں نے جگہ جگہ مزاحمت کی لیکن کامیاب نہ ہوسکے اور ملک پر بالکلیہ انگریزوں کا اقتدار قائم ہوگیا۔ اس طرح یہ ملک 'دارالکفر' قرار پایا اور مسلمان اسے دارالاسلام میں تبدیل نہ کرسکے۔ اس وقت دو راستے اختیار کئے گئے۔ ایک راستہ ہجرت کا تھا اور دوسرا جہاد کا۔ بعض دین دار حضرات نے ہجرت کی لیکن اتنی بڑی آبادی کے لئے اس کا کوئی امکان نہ تھا۔ جہاد بھی کیا گیا لیکن کامیابی نہیں ہوئی۔

انگریز کی حکومت

جب اس ملک پر انگریزوں کا اقتدار باقاعدہ قائم ہوگیا اور عملاً اس کا موقع نہیں رہا کہ اس اقتدار کو ہٹا کر دوبارہ ملک کو 'دارالاسلام' میں تبدیل کیا جائے تو علماء امّت اور مسلمانوں کے سوادِ اعظم نے اسی اقتدار کے تحت اپنے وجود و بقا اور دین کے تحفّظ کی جو صورت ممکن نظر آئی وہ اختیار کی۔ خود سے دینی تعلیم و تربیت کا نظم کیا، مسلم معاشرہ کی اصلاح اور اس کے اسلامی کردار کو باقی رکھنے کی کوشش کی، مساجد کی تعمیر ہوئی، مکاتب

اور مدارس کا قیام عمل میں آیا، پرسنل لا پر عمل کی اجازت تھی، اس سے فائدہ اٹھایا گیا اور بیرونی مداخلت سے اس کی حفاظت کی گئی۔ البتہ جن قوانین پر عمل کے لئے اقتدار اور حکومت کی ضرورت تھی ان پر عمل نہیں کیا جا سکا۔ غرض یہ کہ اسلام پر عمل کی جو ممکنہ صورتیں تھیں وہ اختیار کی گئیں۔

ملک کی آزادی اور بعد کی صورتِ حال

ایک صدی تک یہ سلسلہ جاری رہا۔ پھر ملک میں آزادی کی تحریک اٹھی۔ اس میں غیر مسلموں کے ساتھ مسلمانوں نے بھی زور شور سے حصہ لیا۔ اس میں علماء کرام پیش پیش تھے۔ انہوں نے غیر معمولی قربانیاں دیں۔ اس وقت ملک کو دار الاسلام بنانے یا اسلامی حکومت قائم کرنے کا سوال درپیش نہیں تھا بلکہ غیر ملکی حکمرانوں سے نجات حاصل کرنا پیش نظر تھا۔ تاکہ ان کے ظلم وستم سے نجات ملے، امن وامان قائم ہو، سب کو عدل وانصاف ملے، دین پر عمل کرنا آسان ہو، دین کی تعلیم وتبلیغ کے زیادہ مواقع حاصل ہوں، پرسنل لا پر عمل کی آزادی باقی رہے، ملی تشخص برقرار رہے، مغربی تہذیب میں انہیں ضم کرنے کی جو کوشش جاری تھی اس سے نجات ملے اور وہ برابر کے سیاسی، تہذیبی، تعلیمی اور معاشی حقوق کے ساتھ یہاں رہ سکیں۔

آزادی کے بعد دستور ساز اسمبلی بنی، ملک کا دستور مرتب ہوا۔ اس کی ترتیب میں غیر مسلموں کے نمائندے اور مسلمانوں کے نمائندے دونوں شریک رہے۔ دستور کی اساس سیکولرزم اور جمہوریت پر رکھی گئی ہے، جو عقل اور تجربہ سے راہنمائی حاصل کرتے ہیں۔ ان کا مذہب سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہاں کے بعض دانشوروں کی جانب سے سیکولرزم اور جمہوریت کے نظریات کو اس حیثیت سے پیش کیا جاتا ہے کہ وہ مذہب مخالف نہیں ہیں بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ مذہب کے معاملہ میں ریاست غیر جانبدار ہوگی اور فیصلوں کا طریقہ جمہوری ہوگا۔

دستور کے اس سیکولر اور جمہوری کردار کی وجہ سے بعض لوگ خیال کرتے ہیں کہ اسے اسلامی یا غیر اسلامی کی اصطلاحات میں نہیں دیکھا جا سکتا، اس لئے کہ یہ اسلام یا کفر کی بنیاد پر مرتب نہیں ہوا ہے۔ اس میں ملک وقوم اور اس کے مختلف طبقات کا محض دنیوی مفاد

پیش نظر رکھا گیا ہے۔ یہ اسلام یا کفر کی حمایت یا مخالفت میں نہیں ہے۔ مذہب اور عقیدہ کے بارے میں اس کا رویّہ غیر جانبدارانہ ہے۔

یہ تجزیہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ سیکولرزم اور جمہوریت کا جو بھی مفہوم بیان کیا جائے وہ ایک غیر اسلامی تصوّر ہے۔ اس میں اللہ تعالیٰ کی ہدایت سے بے نیازی اور انکار بہرحال موجود ہے۔ اسلام اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل شدہ ہدایت اور راہنمائی کا نام ہے۔ اس کے نزدیک اللہ تعالیٰ ہی کو قانون دینے کا حق حاصل ہے۔ انسان کا کام قانون سازی نہیں بلکہ اللہ کے قانون کی اتباع ہے۔ اسلامی ریاست بھی قوانین وضع کرے گی، لیکن یہ قوانین اس کی دی ہوئی ہدایات کے تحت ہوں گے۔ ان سے آزاد ہوکر وہ کوئی قانون وضع نہیں کرسکتی۔

اتنی بات واضح ہے کہ ہندوستان کا دستور سیکولر اور جمہوری ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہاں وہ قانون نافذ ہے جسے کسی آسمانی ہدایت اور راہنمائی کے بغیر ملک کے نمائندوں نے مرتّب کیا اور پارلیمنٹ نے پاس کیا ہے۔ یہ انسانی قانون ہے۔ یہاں کی معیشت اور سیاست بلکہ پوری اجتماعی زندگی اسی کے تابع ہے۔

فقہاء اسلام نے 'دار' کی جو تقسیم کی ہے، اس کی رو سے یہ 'دارالاسلام' نہیں ہے، اس لئے کہ یہاں اسلام کے احکام و قوانین نافذ نہیں ہیں۔ یہ 'دارالعہد' بھی نہیں ہے کہ یہاں کے باشندوں کو اسلامی ریاست نے بعض شرائط کے ساتھ حقِ شہریت دیا ہو۔ یہ 'دارالبغی' بھی نہیں ہے کہ اسلامی ریاست سے اس نے بغاوت کرکے اپنی الگ ریاست قائم کی ہو۔ یہ 'دارالعہد یا دارالصلح' بھی نہیں ہے کہ اسلامی ریاست سے اس کی امن کی شرائط پر صلح ہوئی ہو۔

بعض حضرات کے نزدیک یہ ملک دارالحرب یا دارالکفر ہے اس لئے کہ یہاں احکامِ اسلام نافذ نہیں ہیں۔ 'دار' کی جتنی شکلیں اوپر بیان ہوئی ہیں، ان میں ہندوستان کے ذیل میں 'دارالحرب' کا بار بار ذکر آتا ہے، اس لئے اس پر تفصیل سے اظہارِ خیال کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔

دارالحرب کے مسلمانوں کے لئے بعض حالات میں ہجرت واجب ہو جاتی ہے، بعض حالات میں فقہاء نے دارالحرب میں قیام کو جائز اور بعض حالات میں ضروری قرار دیا ہے۔

اس پر تفصیل سے بحث گزر چکی ہے [1]

یہاں مزید ایک حوالہ دیا جا رہا ہے۔ شرح المہذب میں ہے [2]

دارالحرب میں اگر آدمی اس موقف میں ہے کہ اپنے دین کا اظہار کر سکتا ہے۔ اس وجہ سے کہ وہ اپنی قوم کا سردار ہے یا اس کے قبیلہ کی اسے حمایت حاصل ہے اور وہ اسے حفاظت فراہم کر رہا ہے۔ اس کے ساتھ اسے اپنے دین کے سلسلہ میں کسی فتنہ میں مبتلا ہونے کا اندیشہ نہیں ہے تو اس پر ہجرت واجب نہیں ہوگی البتہ مستحب ہوگی۔ اس استحباب کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ دارالحرب میں اس کا قیام اس کی آبادی میں اضافہ کا سبب ہوگا، کفار کے درمیان رہنے بسنے کی وجہ سے ان کی (تہذیب، معاشرت اور عقیدہ کی) طرف رجحان کا خطرہ رہے گا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ اس کے خلاف کوئی سازش کریں (اور اسے نقصان پہنچانے کی تدبیر کریں)۔

اگر کوئی شخص (یا گروہ) اس موقف میں ہے کہ دارالحرب میں ظلم وزیادتی سے اپنی حفاظت کر سکے اور کفار سے کٹ کر کسی جگہ (علاقہ) الگ رہ سکے تو اس کے لئے دارالحرب میں قیام ضروری ہے۔ اس لئے کہ جس جگہ وہ اس موقف میں ہے وہ 'دارالاسلام' ہے۔ اگر وہ وہاں سے ہجرت کر جائے تو وہ 'دارالحرب' بن جائے گا۔ اس لئے جیسا کہ امام رافعیؒ نے کہا ہے کہ ہجرت اس کے لئے حرام ہے۔ اس کے لئے واجب ہے کہ وہیں رہتے ہوئے مشرکین کو محبت وگفتگو کے ذریعہ اسلام کی دعوت دے اور معاندین سے (جہاد کی نوبت آجائے تو) جہاد بھی کرے [3]

دارالحرب میں جو شخص اپنی حفاظت تو کر سکتا ہے لیکن اسے الگ کوئی خطہ حاصل نہیں ہے (جہاں وہ آزاد اسلامی زندگی گزار سکتا ہو) تو اس کے لئے ہجرت واجب

---

[1] ملاحظہ ہو: سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ جنوری-مارچ ۱۹۸۶ء مضمون 'غیر مسلم ممالک میں مسلم اقلیت کا فرض منصبی'

[2] المہذب، امام ابو اسحٰق ابراہیم بن علی بن یوسف الشیرازی، المتوفی ۴۷۶ھ کی فقہ شافعی پر بہت معتبر اور مستند کتاب ہے۔ امام نوویؒ نے اس کی شرح شروع کی لیکن بیوع کی بحث تک پہنچے تھے کہ انتقال ہوگیا۔ حال میں ڈاکٹر محمود مطرجی نے کتاب کی تحقیق اور بعد کے حصوں کی تکمیل کی ہے۔ کتاب بائیس (۲۲) جلدوں میں شائع ہوئی ہے

[3] یہ کسی ملک کے ایک خطہ میں آزاد مملکت کا تصور ہے۔ اس وقت اس سے بحث نہیں ہے کہ آج کے دور میں اس کا کوئی امکان ہے یا نہیں؟ یہاں تو صرف فقہاء کے خیالات پیش نظر ہیں۔

نہیں ہوگی، البتہ وہاں اسے اسلام کے ظہور کی توقع ہو تو اس کے لئے واجب ہوگا کہ وہیں قیام کرے اور ہجرت نہ اختیار کرے۔ اسی طرح وہ اس صورت میں بھی ہجرت نہیں کرے گا جب کہ یہ توقع ہو کہ اس کے وہاں قیام سے مستقبل میں مسلمانوں کو نصرت و حمایت حاصل ہوگی[1]۔

ان فقہی تفصیلات میں سے بعض وہ ہیں جن کا اس دور کے مخصوص بین الاقوامی حالات سے تعلق ہے۔ ان سے بحث کی اس وقت ضرورت نہیں محسوس ہوتی۔ ان سے اتنی بات واضح طور پر سامنے آتی ہے کہ دار الکفر یا دار الحرب کی ایک ہی نوعیت نہیں ہے۔ بلکہ اس کی دو قسمیں ہیں: ایک یہ کہ اس میں کسی مسلمان فرد یا گروہ کو دین کے اظہار اور اس پر عمل کی اجازت نہ ہو، اس کی وجہ سے اسے سخت تکلیفیں برداشت کرنی پڑ رہی ہوں اور وہ ظلم و زیادتی کا مقابلہ کرنے کی طاقت بھی نہ رکھتا ہو تو اس صورت میں اس کے لئے وہاں سے ہجرت کرنا ضروری قرار پائے گا تاکہ وہ اپنے دین و ایمان کے مطابق عمل کر سکے۔

دار الحرب کی دوسری قسم وہ ہے جہاں آدمی کو دین پر عمل کی اور دعوتِ دین کی آزادی حاصل ہو، وہ ظلم و زیادتی سے محفوظ ہو، ظلم ہو تو اسے دفاع کا حق حاصل ہو، اس کا وہاں قیام امتِ مسلمہ کے لئے مفید ہو تو اس کے لئے ہجرت صحیح نہیں ہے۔ وہاں قیام واجب ہے۔

مسلمانوں کی دستوری حیثیت

موجودہ دور کے جمہوری ممالک میں اقلیتوں کو وہ بیشتر بلکہ تمام تر حقوق حاصل ہیں جو ان ممالک میں قیام اور انہیں وطن بنانے کے لئے وجہِ جواز فراہم کرتے ہیں بلکہ لازم قرار دیتے ہیں۔ ہندوستان کا شمار بھی ان ہی ممالک میں ہوتا ہے۔ یہاں از روئے دستور تمام شہریوں کے حقوق یکساں ہیں، جو حقوق اکثریت کو حاصل ہیں وہی حقوق اقلیتوں کے بھی ہیں بلکہ اقلیتوں کے حقوق کے تحفظ کی دستور میں خاص طور پر ضمانت دی گئی ہے۔

ہندوستان کے دستور نے یہاں کے ہر شہری کے جو حقوق تسلیم کئے ہیں، ان میں عقیدہ و مذہب کی آزادی بھی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ملک کا ہر شخص جو عقیدہ

---

[1] المجموع شرح المہذب، شرح و تحقیق دکتور محمود مطرجی: ۲۱/۴-۵۔ دار الفکر بیروت لبنان ۱۹۹۶ء

چاہے رکھ سکتا اور جو مذہب چاہے اختیار کرسکتا ہے۔ کسی کو کسی مذہب اور عقیدہ کا پابند نہیں بنایا گیا ہے۔ اسے اپنے مذہب کے مطابق عبادت اور عمل کرنے اور مذہبی تعلیم اور مذہبی ادارے چلانے کا حق ہے۔ وہ مذہب کی تبلیغ کا حق رکھتا ہے۔ ہر مذہبی گروہ کو اپنے پرسنل لا پر عمل کی اجازت ہے۔

ان دستوری حقوق کی رو سے ملک کے مسلمان بغیر کسی روک ٹوک کے اسلامی عبادات بجالاسکتے ہیں۔ نماز، روزہ اور حج جیسے فرائض ادا کرنے کا حق رکھتے ہیں۔ زکوٰۃ کا نظم قائم کرسکتے ہیں۔ مساجد کی تعمیر اور ان کی آبادکاری سے انہیں باز نہیں رکھا جاسکتا۔ مدارس کے قیام اور دینی تعلیم کا انتظام ان کا قانونی حق ہے۔ انہیں اپنے پرسنل لا پر عمل کرنے میں، جو ان کی خاندانی، سماجی اور معاشرتی زندگی کے بہت بڑے حصہ کا احاطہ کرتا ہے، کوئی چیز مانع نہیں ہے۔ وہ اسلام کو اللہ کے دین کی حیثیت سے ملک کے سامنے پیش کرسکتے ہیں اور بتاسکتے ہیں کہ اس کے اندر پوری نوعِ انسانی اور خود اس ملک کی فلاح موجود ہے۔

اسی طرح دستور نے ہر شہری کو اظہارِ خیال کی، جماعت سازی کی، تجارت، ملازمت اور پورے ملک میں سفر کی آزادی دی ہے۔ جائیداد منقولہ وغیر منقولہ رکھنے اور اس میں تصرف کرنے کا حق دیا ہے۔ ان تمام حقوق میں ایک فرد اور دوسرے فرد کے درمیان کسی قسم کا فرق و امتیاز کرنا قانون کی صریح خلاف ورزی ہے۔

ان وجوہ سے مسلمانوں کا اس ملک کو اپنا وطن بنانے اور یہاں رہنے بسنے کا فیصلہ محض قانونی یا سیاسی مجبوری نہیں بلکہ شرعی حکم اور دین کا تقاضا ہے۔

اس میں شک نہیں یہاں دستور کی خلاف ورزی بھی ہوتی ہے، اس کی وجہ سے ظلم وزیادتی بھی ہوتی ہے۔ کبھی کبھی مذہب کے نام پر کشمکش اور تصادم بھی ہوتا رہتا ہے لیکن یہ سب قانون کی نظر میں جرم ہے۔ اس کے خلاف آواز اٹھانے اور اپنے حق کے لئے جدوجہد کرنے کی ہر شہری کو اجازت ہے اور اس کے مواقع بھی حاصل ہیں۔ اس پر کوئی پابندی نہیں ہے۔

جب ہندوستان شرعاً اور قانوناً یہاں کے مسلمانوں کا وطن ہے۔ یہاں وہ اپنے مسلّمہ حقوق کے ساتھ رہ رہے ہیں تو انہیں ممکنہ حد تک شرعی زندگی گزارنی لازم ہے۔ وہ

شریعت کے ان تمام احکام کے مکلف ہیں جنہیں وہ انجام دے سکتے ہیں۔ جن احکام پر عمل نہیں کرسکتے ان کے سلسلہ میں کوشش کرنی ہوگی کہ اس کے مواقع حاصل ہوسکیں۔

آج کے جمہوری ممالک یا ہندوستان جیسے جمہوری ملک کی سی صورتِ حال غالباً ماضی میں نہیں تھی، اس لئے قدیم فقہاء کے ہاں اس پر بحث نہیں ملتی، البتہ انہوں نے دارالاسلام یا دارالحرب کی جو بحثیں کی ہیں ان سے اس سلسلہ میں مدد اور راہنمائی ضرور ملتی ہے۔

فقہ حنفی میں کہا گیا ہے کہ جمعہ کا قیام اسلامی ریاست کے امام یا اس کے نائب (مقرر کردہ فرد) کے ذریعہ ہوگا۔ لیکن امام یا اس کا نائب موجود نہ ہو تو مسلمان اپنے طور پر جمعہ قائم کریں گے۔ اس لئے کہ یہ ایک (دینی) ضرورت ہے۔ اسی طرح کسی شہر کا (مسلمان) حاکم مسلمانوں کو نقصان پہنچانے یا عناد اور دشمنی میں جمعہ کے قیام سے منع کردے (یا اس معاملہ میں بے توجہی برتے) تو مسلمانوں کا اپنے اتفاق سے کسی کو ذمہ دار بنا کر اس کے پیچھے جمعہ ادا کرنا جائز اور درست ہوگا۔[1]

ایک صورت یہ بیان ہوئی ہے کہ کسی (اسلامی) شہر کا والی اور حاکم غیر مسلم ہو تو مسلمانوں کا اپنے طور پر جمعہ قائم کرنا درست ہے اور وہ باہم اپنی مرضی سے قاضی مقرر کرسکتے ہیں۔ البتہ ان کے لئے ضروری ہے کہ وہ مسلمان حاکم کے تقرر کا مطالبہ کریں۔[2]

'جامع الفصولین' کے حوالہ سے کہا گیا ہے کہ جن شہروں میں کفار کی حکومت ہو، وہاں کے مسلمانوں کے لئے اپنے طور پر جمعہ اور عیدین کا نظم کرنا صحیح ہے۔ وہاں مسلمان اپنی مرضی سے قاضی مقرر کریں تو وہ (شرعاً) قاضی ہوگا۔ البتہ مسلمانوں کے لئے ضروری ہوگا کہ وہ مسلمان حاکم کا مطالبہ کریں۔[3]

یہ بحثیں بعض فروعی لیکن اہم مسائل سے متعلق ہیں اور اس پس منظر میں کی گئی ہیں جب کہ اسلامی ریاست کے حکمرانوں کی طرف سے اسلامی احکام پوری طرح نافذ نہ ہوں یا اسلامی ریاست کے کسی حصہ پر غیر مسلموں کا مکمل یا نامکمل قبضہ ہوجائے جس کے نتیجہ میں وہاں حسبِ سابق مسلمان قاضی

---

[1] ابن عابدین، رد المحتار علی الدر المختار: ۱۴/۳۔

[2] حوالہ سابق

[3] رد المحتار علی الدر المختار: ۲۸۹/۶۔

باقی رہ بھی سکتے ہیں اور نہیں بھی رہ سکتے۔ ان مباحث سے اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ جن جمہوری ممالک میں غیر اسلامی حکومتیں قائم ہیں وہاں کے مسلمانوں کے درمیان ایسا نظم ضرور ہونا چاہئے کہ وہ شرعی زندگی گزار سکیں اور اپنے معاملات شرعی قوانین کے تحت طے کریں۔ اس کی کس جمہوری ملک میں کیا صورت ہو؟ اس پر تفصیل سے غور ہونا چاہئے۔

اگر آپ جاننا چاہتے ہیں کہ :

★ اسلام کیا ہے اور جاہلیت کیا ؟

★ عقائد، اخلاق و اعمال میں اسلام اور جاہلیت کس طرح ایک دوسرے سے الگ اور ممیّز رہتے ہیں ؟

★ اسلام اور جاہلیت کے فطری اور مسلسل کشمکش کا اندازہ کیا ہے ؟

★ غیر اسلام، پیروانِ اسلام کے ذہنوں میں نفوذ کرنے کے لیے کس طرح کوشاں رہا کرتا ہے ؟

تو

تحریکِ اسلامی کے معروف و ممتاز عالمِ دین مولانا صدرالدین اصلاحیؒ کی مایۂ ناز تصنیف

معرکۂ اسلام و جاہلیت

کا مطالعہ کیجئے ۔ مصنّف کے گہربار قلم نے موضوع کا حق ادا کر دیا ہے اور ڈاکٹر اسرار احمد خاں نے اس وقیع اور عالمانہ تصنیف کو

ISLAMIC CIVILIZATION IN ITS REAL PERSPECTIVE

کے عنوان سے انتہائی معیاری اور دلکش اسلوب میں انگریزی کا جامہ پہنایا ہے۔

اردو اڈیشن : صفحات : ۲۱۶ ۔ قیمت -/۳۵ روپے ۔ انگریزی اڈیشن : صفحات : ۱۳۷، قیمت ۹½ ڈالر

ملنے کے پتے

★ مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز، ڈی ۳۰۷، دعوت نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

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

ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی کی اردو مطبوعات

کتاب	مصنف	صفحات	قیمت
۱۔ معرکۂ اسلام وجاہلیت	مولانا صدرالدین اصلاحی	۲۱۶	۲۵/-
۲۔ غیر مسلموں سے تعلقات اوران کے حقوق	مولانا سید جلال الدین عمری	۳۳۲	۱۰۰/-
۳۔ صحت ومرض اور اسلامی تعلیمات	"	۳۸۸	۷۰/-
۴۔ مسلمان عورت کے حقوق اوران پر 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۔ آزادیٔ فکر ونظر اور اسلام	"		۴۰/-
۱۱۔ قرآن، اہلِ کتاب اور مسلمان	ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی	۲۹۶	۷۰/-
۱۲۔ عہدِ نبوی کا نظامِ حکومت	پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی	۱۳۶	۳۰/-
۱۳۔ ایمان وعمل کا قرآنی تصور	الطاف احمد اعظمی علیگ	۲۸۰	۲۵/-
۱۴۔ تصوف ۔ ایک تجزیاتی مطالعہ	ڈاکٹر عبید اللہ فراہی	۲۰۰	۲۵/-
۱۵۔ عہدِ نبوی کے غزوات وسرایا	ڈاکٹر رؤف اقبال	۲۴۷	۲۵/-

ملنے کے پتے:-

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

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

تحقیق وتنقید

معین الدین فراہی ہروی کی تفسیرِ سورۂ یوسف

پروفیسر کبیر احمد جائسی

معین الدین فراہی ہروی کی تفسیری کاوشوں کا ایک اور نمونہ جو ہم تک پہونچا ہے وہ سورۂ یوسف کی تفسیر[1] ہے جس کو ایک ایرانی ادیب و دانشور ڈاکٹر سید جعفر سجّادی نے مختلف مخطوطات کے تقابلی مطالعے کے ذریعے مرتب کرکے ۱۳۴۶ھ ش (۱۹۶۷ء) میں موسسۂ انتشاراتِ امیر کبیر تہران سے شائع کروایا ہے۔ اس کا تیسرا ایڈیشن جو ۱۳۶۴ھ ش میں (۱۹۸۵ء) منظرِ عام پر آیا تھا وہ میرے پیشِ نظر ہے اور اس مطالعے میں تفسیر سورۂ یوسف کے جو بھی اقتباسات نقل ہوں گے وہ اسی ایڈیشن کے ہوں گے۔ ڈاکٹر سید جعفر سجادی نے تفسیر کے متن کو مرتّب کرنے میں جو محنت اور دیدہ ریزی کی ہے وہ ان کے تحریر کردہ "شرحِ حالِ مؤلف" میں قطعاً نظر نہیں آتی، علاوہ بریں خود اس تفسیر کے سلسلے میں انھوں نے جو اظہارِ خیال کیا ہے وہ انتہائی سرسری اور غیر تحقیقی ہے، یہ دیکھ کر اور بھی افسوس ہوا کہ معین الدین فراہی ہروی کی زندگی اور علمی کاموں پر جتنا مواد دو ہندوستانی محققوں ڈاکٹر حافظ محمود خاں شیرانی اور پروفیسر محمد ابراہیم ڈار نے فارسی مآخذ کی مدد سے یکجا کر دیا ہے اُس سے ڈاکٹر سید جعفر سجادی جیسے ایرانی دانشور و ادیب بھی یکسر ناواقف ہیں۔ اگر وہ مذکورہ دونوں حضرات کے مقالوں سے آگاہ ہوتے تو معین الدین فراہی ہروی کی زندگی اور علمی خدمات سے ایرانی حضرات کو بہتر انداز سے واقف کرا سکتے تھے۔

ڈاکٹر سید جعفر سجادی نے 'شرحِ حالِ مؤلف' کے عنوان سے جو معلومات بہم پہونچائی

---

[1] سلسلے کے لیے ملاحظہ ہو تحقیقات اسلامی ج ۱۹ ش ۱، جنوری - مارچ ۲۰۰۰ء

ہیں اُن میں دو باتیں ایسی ہیں جو ہم کو الجھن میں ڈال رہی ہیں، اول تو یہ کہ انھوں نے تحریر فرمایا ہے کہ معین الدین فراہی ہروی نے اس کتاب کے مقدمے میں یہ کہا ہے :

"دوستان از من خواہش کردند کہ تفسیر کاملی بر قرآن کریم بنگاریم واین بندہ درمقام اجابت مسؤول آنہا شروع بدین کار مہم کردم لکن چنین مقرر شد کہ ابتدا بجہت اہل ذوق وعرفان سورۂ یوسف را جداگانہ تفسیر و برشتۂ تحریر درآورم وسپس قصۂ موسیٰ راو....."

(میرے دوستوں نے مجھ سے خواہش کی کہ میں قرآن کی مفصل تفسیر لکھوں، اس بندے نے اُن لوگوں کی خواہش قبول کرتے ہوئے اس اہم کام کو شروع کیا لیکن قرار یہ پایا کہ اہلِ ذوق وعرفان کی ضیافتِ طبع کے لیے پہلے سورۂ یوسف کی الگ سے تفسیر لکھوں، اس کے بعد قصۂ موسیٰ (علیہ السلام) کو اور.....)

ڈاکٹر سید جعفر سجادی نے جو "مقدمۂ مصنف" اپنی مرتب کردہ تفسیر سورۂ یوسف میں شائع کیا ہے اُس کے متن میں درج بالا جملے نہیں ہیں، معلوم نہیں ڈاکٹر سید جعفر سجادی نے یہ جملے کس جگہ سے نقل کیے ہیں۔ ہم آئندہ مناسب مقام پر معین الدین فراہی ہروی کے پورے بیان کو مع ترجمہ نقل کریں گے جس سے ہماری بات کی صداقت کا اندازہ لگایا جا سکے گا۔ ڈاکٹر سید جعفر سجادی کا دوسرا بیان جو میرے خلجانِ طبع کا سبب بنا ہوا ہے وہ یہ ہے :

"از تفسیر بزرگ وی جز قسمتی (از اول سورۂ الملک تا آخر قرآن) چیزی در دست نیست"

(ان کی مفصل تفسیر میں سے سوائے ایک حصے کے (سورۂ ملک کی ابتدا سے ختمِ قرآن تک) کوئی چیز ہماری دسترس میں نہیں ہے۔)

اس بیان سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ معین الدین فراہی ہروی نے انتیسویں اور تیسویں پاروں کی بھی تفسیر لکھی ہے جو محفوظ ہے۔ اب اگر تمام بیانات کو یک جا کیا جائے تو صورتِ حال یہ نظر آتی ہے کہ معین الدین فراہی ہروی کے ایک قول کے مطابق انھوں نے سورۂ فاتحہ اور سورۂ بقرہ کی تفسیر لکھی تھی، پھر دوستوں کے اصرار پر سورۂ آل عمران کی تفسیر

لکھنے کے بجائے انھوں نے سورۂ یوسف کی تفسیر لکھی جو آج مطبوعہ شکل میں ہمارے سامنے ہے۔ جس "قصۂ موسیٰ" کا انھوں نے سورۂ یوسف کی تفسیر لکھنے کے بعد رشتۂ تحریر میں لانے کا عزم ظاہر کیا ہے وہ "قصۂ" بھی 'اعجاز موسوی' کے نام سے مطبوعہ شکل میں ہمارے سامنے موجود ہے لیکن نہ تو سورۂ بقرہ کی تفسیر کا کہیں نام و نشان ملتا ہے اور نہ ڈاکٹر سید جعفر سجّادی کے بیان کردہ پاروں کی تفسیر ہی کا۔ ڈاکٹر سید جعفر سجّادی نے اِس بات کا ذکر بھی نہیں کیا ہے کہ اُن کو اِن پاروں کی تفسیر کا علم کہاں سے ہوا، کیا اِس کا کوئی مخطوطہ اُن کی نظروں سے گزرا ہے یا انھوں نے اپنے کسی پیش رَو کی تحریر کی بنا پر یہ بیان دیا ہے۔ اِن باتوں کا جواب اُن کی تحریر سے فراہم نہیں ہوتا۔ ہندوستان میں جن بزرگوں نے معین الدین فراہی ہروی کی تصانیف پر کام کیا ہے اُن میں سے کسی ایک نے بھی سورۂ ملک سے ختم قرآن تک کی معین الدین فراہی ہروی کی کسی تفسیر کا ذکر نہیں کیا ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ہندوستان کی حد تک اس تفسیر کا شاید کوئی وجود نہیں ہے، رہی ایران کی بات سو اِس سلسلے میں فی الحال ہم کچھ کہنے سے قاصر ہیں۔

ابھی تک ہم نے جو باتیں عرض کی ہیں اس سے یہ مطلب نہ نکالا جائے کہ ہم ڈاکٹر سید جعفر سجّادی کی دیدہ ریزی اور عمق نگاہی کی تخفیف کر رہے ہیں اِس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ انھوں نے تفسیرِ یوسف کا متن بڑی ہی محنت اور ژرف نگاہی سے مرتّب کیا ہے اور ایک ایک لفظ کی تصحیح میں خاصی دماغ سوزی کی ہے۔ علاوہ بریں انھوں نے 'شرحِ حالِ مولف' کے ضمن میں "عہدِ عتیق و قصۂ حضرت یوسف" کا ایک عنوان قائم کر کے حضرت یوسف علیہ السلام اور ان کے خانوادے کے بارے میں توریت میں جو کچھ محفوظ رہ گیا ہے اُس کا خلاصہ فارسی زبان میں اِس طرح کر دیا ہے کہ ہر بات واضح و روشن ہو گئی ہے۔ اِسی سلسلۂ سخن میں انھوں نے اِس امر کی بھی نشاندہی کی ہے کہ اِس ذیل میں توریت میں مردوں اور خواتین کے جو نام آئے ہیں ان میں اور ہمارے تفسیری ذخیرے کے ناموں میں خاصا فرق و اختلاف ہے۔ ڈاکٹر سید جعفر سجادی کی اس کاوش سے وہ مواد جو توریت میں مختلف جگہوں پر بکھرا ہوا تھا یکجا ہو گیا ہے جس سے 'احسن القصص' کے بارے میں اسرائیلی روایات کو سمجھنے میں بڑی آسانی ہوتی ہے۔

معین الدین فراہی ہروی کی تفسیر سورۂ یوسف کی اہم ترین خصوصیت یہ ہے کہ

'اسرارالفاتحہ' کے برعکس یہ خالص فارسی تحریر کا نمونہ ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ معین الدین فراہی ہروی کو دونوں طرزِ بیان پر دسترس حاصل تھی۔ ایک کا نمونہ 'اسرارالفاتحہ' ہے اور دوسرے کا یہ تفسیر۔ اِس تفسیر میں بھی انھوں نے فارسی اشعار خاصی تعداد میں نقل کیے ہیں جن میں سے زیادہ تر خود ان کے ہیں جو خواجہ معین الدین چشتیؒ سے منسوب ہو گئے تھے۔ معدودے چند ایسے بھی اشعار ہیں جو فارسی کے دوسرے معروف شعرا کے ہیں۔ اس بات کی یاددہانی شاید بے محل نہ ہو کہ سورۂ یوسف میں ایک سو گیارہ آیتیں ہیں۔ اِن ایک سو گیارہ آیتوں کی تفسیر معین الدین نے ۶½ × ۲۳ سنٹی میٹر سائز کے آٹھ سو تین صفحات میں تحریر کی ہے۔ اس بات سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اس تفسیر میں انھوں نے عقلی اور نقلی علوم سے واقفیت کے کیسے کیسے مظاہرے کیے ہوں گے۔ ان چند بنیادی توضیحات کے بعد اب ہم اصل موضوع کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

معین الدین فراہی ہروی نے تفسیر سورۂ یوسف کے شروع میں جو مختصر سا بلا عنوان مقدمہ، بیش گفتار یا حرفِ آغاز تحریر کیا ہے اس کی ابتدا تسمیہ سے ہوتی ہے بعد ازاں عربی میں دعا، حمد اور نعت کے بعد فارسی کی درج ذیل عبارت اِس تفسیر کے سببِ تحریر پر روشنی ڈالتی ہے:

"ہمی گوید بندۂ ضعیف مسکین معین الدین غفر اللہ تعالیٰ ذنوبہ وستر عیوبہ کہ مدتی است مدید وعہدیست بعید کہ تسوید سورۂ یوسف علیہ السلام باحلِ الفاظ ومعانی وتفسیرِ کلمات ومبانی آن، باتحقیقاتِ اربابِ تحقیق ولطائفِ اشاراتِ اصحابِ تدقیق کہ در آن سورہ بنظرِ این فقیرِ حقیر رسیدہ بود برطبقِ مجالسِ تذکیر مرقوم رقمِ کلکِ بیان گشتہ، ہموارہ خاطرِ متوجہ تبیضِ این می بود تا در تفسیرِ حدایق الحقائق کہ روضہ ایست پُر از ہار وشقائق از مکمن بطون، بامن ظہور بیرون خرامیدن گرفت وسورۂ فاتحہ تا سورۂ البقرہ در دفتری محرر مقرر گشتہ بعد ازان کہ عنان مرکب بیان برصورت سورۂ آل عمران متوجہ شد جمعی از دوستان ربانی کہ مائل بہ مطالعۂ قصص قرآنی بودند بدین فقیر التفات نمودہ واستدعای تقدیم سورۂ یوسف بر سورۂ آل عمران فرمودند بنابر آنکہ توفیقِ الٰہی عزوجل رفیق گشتہ اتمام این سورہ میسر گردد وامداد واعانتِ

خداوندی جل وعلا شفقت نماید باز بہ ترتیب معہود مرقوم نمودہ از آلِ عمران تا بہ این سورہ مفسر گشتہ در سلک تحریر منخرط گردد و این نیز دفتری نیک باشد از دفاتر دریاء متقاطر تفسیر حدائق الحقائق فی کشف الاسرار الدقائق و اسال اللہ سبحانہ و تعالیٰ التوفیق باتمامہ فانہ المأمول با فضالہ وانعامہ۔

(بندۂ ضعیف مسکین، معین الدین، اللہ اس کے گناہوں کی مغفرت فرمائے اور عیبوں کی پردہ پوشی کرے، یہ عرض کرتا ہے کہ بہت زمانہ گذرا کہ سورۂ یوسف علیہ السلام کے الفاظ اور معانی کے حل، کلمات اور اس کے بیانات کی تفسیر، اربابِ تحقیق کی تحقیقات اور اصحابِ تدقیق کے اشارات جو کچھ کہ اس فقیر کی نظر سے گذرے تھے تذکیر کی مجلسوں کے وضع پر تسوید (کچا مسودہ لکھنا) کر لی گئی تھی اور ہمیشہ جی چاہتا تھا کہ اس کی تبییض (پکا مسودہ Final draft) ہو جائے۔ یہاں تک کہ تفسیر حدائق الحقائق جو کہ پھولوں اور غنچوں سے بھرا ایک باغ ہے، امکان کے بطن سے ظہور کے حفاظت خانے کی طرف اٹھکھیلیاں کرنے لگا اور سورۂ فاتحہ سے لے کر سورۂ بقرہ تک لکھ اور متعین کر لیا گیا۔ اس کے بعد جب بیان کی سواری کی لگام سورہ آلِ عمران کی صورت کی طرف متوجہ ہوئی ان تمام "دوستانِ ربانی" نے جن کی طبیعت قصص قرآنی کے مطالعے کی طرف مائل تھی اس فقیر سے درخواست کی کہ سورۂ یوسف کو سورۂ آلِ عمران پر مقدم رکھا جائے۔ چونکہ توفیقِ الٰہی عزوجل شامل ہوئی اس سورہ کی تفسیر کا) اتمام میسر ہوا۔ بزرگ و برتر اللہ کی شفقت اور امداد، اعانت فرمائے کہ پھر سے اپنے عہد کے مطابق سورہ آلِ عمران سے لے کر اس سورہ تک کی تفسیر لکھی جائے جو تحریر کا جامہ پہنے اور یہ بھی حدائق الحقائق فی کشف الاسرار الدقائق کے چھتے ہوئے دریائے تفسیر کے مفید دفتروں میں سے ایک دفتر ہو۔ میں اللہ سبحانہ تعالیٰ سے اس کی توفیق اور تکمیل کا سوال کرتا ہوں اس لیے کہ اس کے فضل و انعام سے ایسی ہی امید رکھی جاتی ہے)

معین الدین فراہی ہروی کی درج بالا تحریر سے ہماری اس بات کی تصدیق ہوتی ہے کہ ڈاکٹر سجادی نے معین الدین کا جو بیان (دوستان از من خواہش کردند الخ) شرح حال مؤلف میں نقل کیا ہے وہ خود اُن کے مرتب کردہ متن میں نہیں ہے۔ ہمارے سامنے معین الدین فراہی کے جو بھی مطبوعہ متون ہیں اُن میں سے کسی میں بھی اِس بیان کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔ خدا جانے ڈاکٹر سید سجادی نے درج بالا بیان کہاں سے نقل کیا ہے۔ اس بیان کے ہونے یا نہ ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ یہ امر تو معلوم ہی ہے کہ معین الدین فراہی ہروی پورے کلام پاک کی تفسیر لکھنا چاہتے تھے اُنہی کے قول کے مطابق انھوں نے سلسلہ وار تفسیر لکھنی شروع کی اور سورۂ فاتحہ و بقرہ کی تفسیر کی تکمیل کے بعد دوستوں کی فرمائش پر انھوں نے بجائے سورۂ آل عمران کی تفسیر لکھنے کے سورۂ یوسف کی تفسیر لکھی۔ سورۂ بقرہ کی تفسیر کا اب کہیں نام و نشان نہیں ملتا صرف سورۂ فاتحہ کی تفسیر 'اسرار الفاتحہ' کے نام سے اور سورۂ یوسف کی تفسیر ہمارے سامنے مطبوعہ شکل میں موجود ہیں 'اسرار الفاتحہ' کے مطالعہ میں یہ بات بخوبی واضح کر دی گئی ہے کہ معین الدین فراہی ہر وی بات سے بات نکالنے میں ماہر ہیں اور اُن کے سینے میں جتنا بھی علم ہے اُس کو وہ اپنی تحریروں میں اس طرح منتقل کر دیتے ہیں کہ بات کہیں سے کہیں جا پہونچتی ہے اور ایک سرے کو دوسرے سے ملانا مشکل ہو جاتا ہے۔ تفسیر سورۂ یوسف میں بھی اُن کی یہی روش باقی ہے جس کی وجہ سے اُن کے بیان کردہ تفسیری نکات کو پیش کرنا بڑا مشکل ہو جاتا ہے۔ ہم نے کوشش کی ہے کہ اُن کے ایک "مختصر" اقتباس سے اپنے مطالعۂ تفسیر سورۂ یوسف کا آغاز کریں۔ انھوں نے "بیانِ قصۂ برادران و سبب غصّہ ایشان و استدعا نمودن از پدر رو اجازت دادن پدر وی" کے عنوان سے جو کچھ لکھا ہے وہ ذیل میں نقل کیا جاتا ہے:

> "علمائے تاریخ در کتب عالی شمار تاریخ خود چنین ایراد فرمودہ اند کہ چون محبت پدر بہ نسبت بہ یوسف برادران را بہ تحقیق پیوست و سبب این معرفت ابتدار آن بود کہ یعقوب رعایت جانب یوسف مرعی داشت و او را بہ سہ چیز کہ اشرف اشیاء موروثۂ آباو اجداد نبوت شعار، فتوت آثار بود، اختصاص فرمودہ بود یک کمر بند اسحٰق، دیگر پیراہن ابراہیم، دیگر قضیبی بود از خیزران بہشت، و واقعۂ کمر بند اسحٰق چنان بود کہ بہ میراث بہ عمۂ

یوسف رسیدہ بود، وبجہت آن کمربند باقی اولاد مرخواہر راعزیز ومکرم می داشتند، وہرکجا دردمندی ومعلولی بود بہ آن کمربند برکت جستہ ازعلل شفا می یافت واین کمربند بعدازوفات عمہ، بہ یوسف تعلق گرفتہ بود چنانکہ درصدرکتاب باواقعۂ عصاوکیفیت آوردن ازبہشت برای یعقوب باسم یوسف سمت گذارش یافتہ"۔

(مورخین نے اپنی تاریخ کی بلند پایہ کتابوں میں اس طرح لکھا ہے کہ یوسف کے بھائیوں پر جب اپنے والد کی یوسف سے محبت متحقق ہوگئی اور اس علم کا اولین سبب یہ تھا کہ یعقوب، یوسف کی جانب رعایت کو روا رکھتے ہیں کہ یعقوب نے ان تین چیزوں کو جو کہ اُن کے آباء واجداد کے آثارِ نبوت کی عالی ترین چیزیں تھیں (یوسف کے لیے) مخصوص کر رکھی تھیں (اُن میں سے) ایک اسحٰقؑ کی کمر کا پٹکا تھا، دوسری چیز ابراہیمؑ کا کرتا اور تیسری جنت کے بید کی ایک کمان۔ اسحٰق کی کمر کے پٹکے کا واقعہ یوں تھا کہ (تقسیم میراث کے وقت) وہ یوسف کی پھوپھی کو ورثہ میں ملا تھا اور اسی کی وجہ سے (اسحٰقؑ کی) باقی اولادیں اپنی بہن کی تعظیم وتکریم کرتیں۔ جہاں کوئی پریشان یا کسی مرض میں گرفتار ہوتا اُس سے برکت حاصل کرکے بیماری سے شفا پاتا۔ پھوپھی کے انتقال کے بعد یہ پٹکا یوسفؑ کو ملا تھا جیسا کہ اس کتاب کے شروع میں واقعۂ عصا اور اُس کے جنت سے یوسفؑ کے نام سے یعقوبؑ کے لیے لائے جانے کے ضمن میں عرض کیا جا چکا ہے)

"قصۂ پیراہن چنان بود کہ چون ابراہیم را برہنہ کردہ در آتش می انداختند جبرئیل بہ فرمان رب جلیل پیراہنی ازبہشت آوردہ خلیل پوشاندہ بود تا بہ سبب آن پیرہن از آن وآسیب آن محفوظ ماند"

(پیرہن کا قصہ یہ تھا کہ جب ابراہیمؑ کو بے لباس کرکے لوگ آگ میں ڈال رہے تھے، اللہ کے حکم سے جبرئیل نے جنت سے ایک کرتا لاکر خلیل کو پہنایا تھا تاکہ اس پیراہن کی وجہ سے آگ اور آگ کے نقصان سے

محفوظ رہیں)

"نقلست: کہ روز عید بود و اولاد یعقوبؑ جامہ ہای جدید پوشیدہ بودند و عزیمت عیدگاہ کردہ، یوسف پیش پدر آمد، و جامۂ نو استدعا نمود، یعقوبؑ فرمود پیراہن جدّ خویش کہ تفاخر و مباہات این خاندان بہ آنست تفویض بتو نمایم در پیش، و کمر بند پدر، اسحٰقؑ کہ خواہرم بہ کمالِ اشفاق بہ تو مُسلّم داشتہ برمیان بند، و عصائی کہ جبرئیل از خیزران بہشت برای من ہدیہ آوردہ است در دست گرفتہ، بعیدگاہ خرام، تا بہ ہمہ چیز تفوق تو بر دیگران مُعیّن و محقق گردد۔"

(نقل ہے کہ: عید کا دن تھا، یعقوبؑ کے بیٹوں نے نئے نئے لباس پہن رکھے تھے اور عیدگاہ جانے کو تیار تھے۔ یوسفؑ اپنے والد کے پاس آئے اور اُن سے نئے لباس کی درخواست کی۔ یعقوبؑ نے فرمایا۔ میرے دادا کا پیراہن جس سے کہ اِس خاندان کو فخر و مباہات حاصل ہے میں تم کو دیتا ہوں اس کو پہن لو اور میرے والد اسحٰقؑ کا پٹکا جس کو کہ میری بہن نے اپنی شفقت کی بنا پر تم کو دیا ہے کمر پر باندھ لو اور وہ جنت کے بید کا عصا جس کو جبرئیل میرے لیے بطور تحفہ لائے تھے ہاتھ میں لو (پھر) عیدگاہ جاؤ تاکہ تمام چیزوں میں تمہاری برتری مُسلّم اور مُحقق ہو جائے۔")

"گویند کہ چون برادران یوسف را بدان زیب و زینت آراستہ دیدند بہ این علامت، محبتِ پدر بہ نسبت بہ پسر معلوم کردند و روز بروز اسبابِ علامات، یقین بر یقین می افزود تا خواب یوسف و تعبیر پدر مقوّی آن آمدہ و در تدبیر امور افتراق وی از پدر رایکدیگر مشورت نمودہ بہ دلالتِ شیطانِ گمراہ بہ افگندن یوسف در چاہ جزم کردند، آن گاہ بہ خدمت پدر شتافتند و معروض رای پدر بزرگوار گردانیدند، کہ ای پدر در کار یوسف چرا با ما بدگمانی بری، و حال آن کہ محبت ما زیادہ از آنست کہ شروع گردد و چون در این امر تامل فرمائی، و صدق این مقال بر ضمیر منیرت ظاہر و

لائح گردد، اکنون ما را چنین برادری باشد نکو صورت آراستہ و بہ صفای سریرت پیراستہ و بہ سنّ دوازدہ سالگی رسیدہ و نخل قامتش بر کنار جویبار نضارت قد کشیدہ، و ہنوز از کنار پدر راز حجرہ بدر نیامدہ و طریق زندگانی برابنای روزگار نداشتہ و گرم و سرد جہان ندیدہ و فردا چون بزرگ شود در میان مردم متوحش باشد، و بہ جبانت و عدم متانت، در روزگار راز کار فرو ماند، اکنون او را با ما بہ صحرا بیرون فرست تا با ما بچراگاہ گوسفندان آید و بازی کند و بہ تماشا و گشت صحرا نشاط بیفزاید و ما او را نگاہبان و دوستان باشیم و ساعتی او را بی حافظ و رقیب نگذاریم" (لوگ کہتے ہیں کہ جب بھائیوں نے یوسف کو اس زیب و زینت سے آراستہ دیکھا تو اس علامت سے اُن کو بیٹے کے لیے باپ کی (غیر معمولی) محبت کا علم ہوا، روز بروز دوسری دوسری علامتیں اور اسباب اُن کے اِس یقین کو پختہ سے پختہ تر کرتے گئے یہاں تک کہ یوسف کے خواب اور والد کی اُس خواب کی تعبیر نے اُن کے یقین کو اور قوی کر دیا اور وہ لوگ اُن کی والد سے جدائی کی تدبیر کرنے میں ایک دوسرے سے مشورہ کرنے لگے اور گم کردہ راہ شیطان کی (بھائی) تدبیر پر یوسف کو کنوئیں میں ڈالنے کا پختہ ارادہ کر لیا، اس وقت دوڑے ہوئے اپنے والد کی خدمت میں گئے اور اپنے والد بزرگوار کی خدمت میں عرض کیا کہ اے والد صاحب یوسف کے سلسلے میں آپ ہم سے بدگمان کیوں ہیں حالانکہ ہماری محبت اُس سے زیادہ ہے جو کہ ظاہر[1] ہوتی ہے، جب آپ اِس سلسلے میں غور فرمائیں گے تو آپ کے روشن ضمیر پر اس بات کی سچائی ظاہر اور واضح ہو جائے گی کہ اب بھی ہمارا ایک ایسا بھائی ہے جو صورت کے حُسن سے آراستہ اور باطن کی پاکیزگی سے پیراستہ ہے، بارہ سال کی عمر کو پہونچ چکا ہے اور اُس کے قامت کا نخل تازگی کی نہر کے کنارے پلا بڑھا ہے، وہ اب بھی والد کے پہلو سے جدا ہو کر حجرے کے دروازے کے باہر تک نہیں آیا ہے اور اپنے زمانے

[1] متن میں لفظ "شروع" ہے جس کا محل یہاں سمجھ میں نہ آسکا۔

کے لوگوں کے طریقِ زندگی سے ناواقف ہے اور اس نے دنیا کا گرم و سرد نہیں دیکھا ہے، کل جب کہ وہ بڑا ہو جائے گا لوگوں کے درمیان وحشت زدہ رہے گا۔ کم ہمتی کے ہونے اور متانت کے نہ ہونے کی وجہ سے کسی کام کا نہ ہوگا۔ اب آپ اُس کو ہمارے ساتھ باہر جنگل میں بھیجئے تاکہ وہ ہمارے ساتھ بھیڑوں کی چراگاہ میں آئے، کھیلے کودے، جنگل کو دیکھ کر اور اس میں گھوم پھر کر خوشی کو دوبالا کرے ہم اُس کے دوست اور نگہبان رہیں گے اور ایک لمحے کے لیے بھی اُس کو کسی نگراں اور محافظ کے بغیر نہ چھوڑیں گے)

"حق تعالیٰ ازین حال و ترتیبِ مقال ایشان خبر می فرماید" قَالُوا يَا أَبَانَا مَالَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَىٰ يُوسُفَ" گفتند ای پدرما، چیست ترا کہ ما را استوار نمی داری بر یوسف و بر ما امین نمی باشی در کار او۔ و" إِنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ" و بدرستی وراستی کہ ما او را ہر آئنہ نیک خواہانیم" أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعْ وَيَلْعَبْ" بفرست یوسف را فردا با ما تا مواشئ خود بچرانیم و بازی و نشاط کنیم" وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ" و بدرستی وراستی کہ ما او را نگاہ بانیم"

(اللہ تعالیٰ اُن کے اس حال اور اُن کی باتوں کی ترتیب کے بارے میں یوں خبر دیتے ہیں:" انھوں نے کہا کہ اے ہمارے والد آپ کیوں یوسف کے بارے میں ہم پر بھروسہ نہیں کرتے اور ہماری طرف سے مطمئن نہیں ہیں،" "حقیقت یہ ہے کہ ہم ہر طرح سے اس کے نیک خواہ ہیں" "کل یوسف کو ہمارے ساتھ بھیجئے تاکہ ہم اپنے مویشی بھی چرائیں اور کھیلیں کودیں بھی" "یقیناً ہم اُس کے نگہبان ہیں[1]")

"بعد ازآن کہ فرزندان از حضرت یعقوب التماس نمودند کہ یوسف را ہمراہ ایشان بصحرا فرستد، یعقوب در جواب ایشان فرمود" قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ" بہ درستی وراستی کہ مرا اندوہگین می دارید این کہ شما

---

[1] تمام آیتوں کے ترجمے معین الدین فراہی ہروی کے فارسی ترجمے کے مطابق ہیں۔

یوسف را ببرید "وَاَخَافُ اَنْ یَّاْکُلَهُ الذِّئْبُ" وی ترسم کہ اورا اگرگ بخورد "وَاَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُوْنَ" وشما از او غافل باشید۔ "قَالُوْا لَئِنْ اَکَلَهُ الذِّئْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ اِنَّا اِذًا لَّخٰسِرُوْنَ" فرزندان درجواب پدر گفتند اگر گرگ یوسف را بخورد و ما دہ تن باشیم بدرستی وراستی کہ ما آن ہنگام از جملہ زیانکاران باشیم" (اس کے بعد جب کہ حضرت یعقوبؑ کے بیٹوں نے یوسف کو اُن کے ہمراہ جنگل میں بھیجنے کی درخواست کی، یعقوبؑ نے ان لوگوں کے جواب میں فرمایا "حقیقتاً یہ بات مجھ کو دکھی کرتی ہے کہ تم لوگ یوسف کو لے جاؤ" "اور اس کو بھیڑیا کھالے" "اور تم لوگ اُس سے غافل رہو" بیٹوں نے باپ کے جواب میں کہا اگر ہم دس لوگوں کے ہوتے بھیڑیا یوسفؑ کو کھالے تو ہم یقیناً خطا کاروں میں ہوں گے۔[1]

درج بالا طول طویل عبارت پر اگر تنقیدی نظر ڈالی جائے تو بہت سے سوالات ابھر کر سامنے آتے ہیں جن سب کا یہاں ذکر قارئین کے لیے بے سود اور اکتا دینے والا ہوگا اس لیے ہم صرف چند ناگزیر سوالات کی طرف ہی اشارہ کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔ سب سے پہلے تو یہ سوال ذہن میں آتا ہے کہ معین الدین فراہی ہروی نے "آثار نبوت" کا جو قصہ تحریر کیا ہے اس کا ماخذ کیا ہے؟ یہاں اس امر کا اعتراف ناگزیر ہے کہ قدیم زمانے کے مفسرین ہوں یا تذکرہ نگاران، ملفوظات کے جمع کنندگان ہوں یا سلف صالحین کے سوانح نگاران "کہتے ہیں" "لوگوں کا بیان ہے" "سنتے آئے ہیں" "کتابوں میں تو نہیں دیکھا مگر بزرگوں سے سنا ہے" جیسے الفاظ لکھ کر "عجیب وغریب واقعات وحادثات" کا ذکر کر جاتے ہیں، ان کے زمانے کے لوگ نہ تو اُن سے ان کا ماخذ دریافت کرتے نہ ہی عجیب وغریب "واقعات وحادثات" کو عقل وخرد کی کسوٹی پر پرکھنے کی کوشش کرتے۔ صرف "خوش عقیدگی" کا مظاہرہ کرتے ہوئے درج بالا قبیل کے "بزرگوں" کی باتوں پر آنکھیں بند کر کے یقین کر لیتے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ معین الدین فراہی ہروی نے اپنی "تفسیر" میں جو کچھ تحریر کیا ہے اس کو آج

---

[1] تمام آیتوں کے ترجمے معین الدین فراہی ہروی کے فارسی ترجمے کے مطابق ہیں۔

تک تنقیدی نگاہ سے دیکھنے کی کوشش نہیں کی گئی ہے۔ اِس اعتراض کے باوجود ہم کو یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ آدمی خواہ کتنا ہی الفاظ کے توتا مینا اڑانے والا اور بات میں کلی پھندنے لگانے والا کیوں نہ ہو صدفی صد کوئی بھی بات اپنی طرف سے گھڑ کر نہیں لاتا، اُس کی "گپ" کی بھی کوئی نہ کوئی بنیاد ہوتی ہے۔ ہوتا یہ ہے کہ وہ اپنے زمانے کے عوام میں رائج کسی بے بنیاد اعتقاد کو اس طرح الفاظ کا جامہ پہنا دیتا ہے کہ وہ حقیقت نما بن جاتا ہے۔ اس نقطۂ نظر سے اگر دیکھا جائے تو محسوس ہوگا کہ معین الدین فراہی ہروی کے عہدِ حیات میں "آثارِ نبوت" اور اُن کے جنت سے لائے جانے کا کوئی نہ کوئی تصور کسی نہ کسی شکل میں موجود رہا ہوگا جس کو معین الدین فراہی ہروی نے یہ شکل دے دی ہے۔ اگر نویں صدی ہجری کے مروّجہ دینی علوم کے تمام آثار کی چھان پھٹک کی جائے تو شاید ہم کو اس بات کا علم ہو سکے کہ معین الدین فراہی ہروی نے "آثارِ نبوت" کے جنت سے لائے جانے کا "واقعہ" کہاں سے اخذ کیا ہے۔

حضرت ابراہیم علیہ السّلام کا نارِ نمرود میں ڈالے جانے کا واقعہ کلام اللہ میں صراحتاً بیان کیا گیا ہے جس میں اس واقعے کی اِس حد تک تفصیل دی گئی ہے جو اللہ تعالیٰ کے نزدیک انسانوں کے لیے کافی وشافی تھی۔ اب یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ معین الدین فراہی ہروی نے حضرت ابراہیم علیہ السّلام کو "برہنہ" کرنے کا واقعہ کہاں سے نقل کیا؟ ہم اپنے محدود علم کے باوجود جرأت کر کے کہہ رہے ہیں کہ جتنی فارسی اور اردو تفسیریں ہماری نظر سے گزری ہیں اُن میں سے کسی ایک میں بھی اِس بات کا تذکرہ نہیں ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السّلام کو آگ میں ڈالنے سے پہلے اُن کو بے لباس کر دیا گیا ہو۔ سوچنے کی بات ہے کہ جو قادرِ مطلق براہِ راست آگ کو سرد ہو کر حضرت ابراہیم علیہ السلام کو گزند نہ پہونچانے کا حکم دے کر اس پر عمل کرا سکتا ہے وہ ایک پیرہن کا وسیلہ کیوں اختیار کرنے لگا؟

اِسی طرح عید کے دن کے کوائف کی معین الدین فراہی ہروی نے جو تصویر کشی کی ہے وہ یکسر خیالی ہے۔ اس تحریر سے علم ہوتا ہے کہ یہ اُس زمانے کی بات ہے جب حضرت یوسفؑ علیہ السّلام کا سن صرف بارہ برس کا تھا، بقول مفسّر حضرت یعقوبؑ اُن کو اتنا عزیز رکھتے کہ اُن کو اپنے حجرے کے دروازے کے باہر بھی نکلنے نہ دیتے تھے۔ یہ "واقعہ" جس انداز سے بیان ہوا ہے وہ خود اِس بات کا شاہد ہے کہ جب یہ باتیں ہوئی

تھیں اُس وقت دونوں باپ بیٹوں کے علاوہ کوئی اور وہاں نہیں تھا اس لیے یہاں بھی منطقی طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اتنے قدیم زمانے کی باپ بیٹے کی گفتگو ۹۰۸ھ میں اس دنیا کو خیرباد کہنے والے معین الدین فراہی ہروی تک کیسے پہونچی ؟ بہرحال درج بالا طول طویل "تفسیر" میں جو کچھ تحریر کیا گیا ہے اُس کا بہت بڑا حصہ ناقابل اعتبار ہے۔ اس تفسیر کا مطالعہ یہ جاننے کے لیے ضرور کرنا چاہیئے کہ ہمارے واعظین کیا کیا "ارشاد" فرماتے رہے ہیں۔

معین الدین فراہی ہروی نے گذشتہ سطور میں نقل کی گئی اپنی طویل "تفسیر" تحریر کرنے کے بعد تفسیر میں درج آیاتِ کریمہ سے جو "لطائف واشارات" اخذ کئے ہیں اُن سے اپنے قارئین کو روشناس نہ کرانا "ناقابلِ معافی جرم" ہوگا اِس لیے ہم ذیل میں اُن کے اخذ کردہ لطائف واشارات بھی نقل کیے دیتے ہیں۔ واضح رہے کہ معین الدین فراہی ہروی کی تفسیر کی "جان" یہی لطائف واشارات ہیں۔

"قولہ تعالیٰ" قَالُوا يَا أَبَانَا مَالَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَىٰ يُوسُفَ، مفسران می گویند کہ این کلمہ برسبیل عتاب از ایشان بہ نسبت با پدر ورود یافتہ، و مقاتل مفسر می گوید: کہ درین آیہ تقدیم وتاخیر لیست، تقدیر چنین می شود کہ ایشان گفتند "يَا أَبَانَا مَالَكَ لَا تَأْمَنَّا" و بہ بعضی روایات آنکہ چند نوبت از پدر استدعای این امر نمودہ بودند و مقرون بہ اجابت نہ گشتہ بود، این نوبت برسبیل عتاب بہ این خطاب تکلم نمودند۔ قولہ تعالیٰ" أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعْ وَ يَلْعَبْ" این جا پنج قراءت است۔ ابن کثیر نَرْتَعِ بہ نون وکسر عین خواندہ از "ارتعا" بمعنی محافظت" ای نتحارس ونحفظ بعضنا بعضا" و "یلعب" بہ "یا" نیز می خواند، اسناد بہ یوسفؑ، یعنی محافظت اموال وحراست یکدیگر می کنیم و یوسفؑ بہ نشاط ولعب مشغول باشد کہ او خورد سال و در طلب ابتہاج احوال است"

(اللہ تعالیٰ کا ارشاد" سب نے کہا کہ ابّا اس کی کیا وجہ ہے کہ یوسف کے بارے میں آپ ہمارا اعتبار نہیں کرتے[1]" مفسروں کا قول ہے کہ

---

[1] ترجمہ مولانا اشرف علی تھانوی۔

یہ جملہ اپنے والد پر اُن لوگوں کے غصّے کی بنا پر ادا ہوا تھا۔ مفسر مقاتل کا ارشاد ہے کہ اس میں ایک تقدیم[1] و تاخیر ہے۔ اس میں تقدیر (پوشیدہ مفہوم) یہ ہے کہ ان لوگوں نے کہا ——— "ابا اِس کی کیا وجہ[2] ہے"۔ بعض روایتوں کے مطابق چونکہ اُن لوگوں نے اس بات کی کئی مرتبہ اپنے والد سے درخواست کی تھی جو قبول نہیں ہوئی تھی اِس بار اُن لوگوں نے غصہ کے طور پر اِس طرح گفتگو کی۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "آپ اِن کو کل کے روز ہمارے ساتھ بھیجئے کہ ذرا دہ کھا دیں اور کھیلیں[3]" اِس کی پانچ قرأتیں ہیں (یعنی لوگ اِس کو پانچ طرح سے پڑھتے ہیں) ابن کثیر نے اِس کو ارتعا بہ معنی حفاظت (کی رعایت سے) نَرتَعِ نْ (پر زبر) اور ع کے زیر کے ساتھ پڑھا ہے یعنی ہم میں سے بعض، بعض (مراد ایک دوسرے) کی حفاظت اور نگرانی کریں گے اور یَلعَب کو یوسف سے نسبت دیتے ہوئے "ی" سے بھی پڑھا ہے۔ یعنی (انھوں نے کہا) مال کی حفاظت اور ایک دوسرے کی رکھوالی ہم کریں گے اور یوسف نشاط و لعب میں اس لیے مشغول رہے گا کہ وہ کم سن ہے اور خوشی کے ماحول کی تلاش میں رہتا ہے)

"نافع ہر دو را بہ "یا" می خواند بکسر عین تا ہم ارتعا و ہم لعب مستند بہ یوسف باشد یعنی گاہی بہ ما موافقت نمودہ برعی مواشی و محافظت آن اشتغال نماید، و گاہی کہ از آن خاطرش را ملال گیرد بلعب و نشاط رفع ملال خود نماید، ابو عمر ابن عامر ہر دو را بہ نون خواندہ اند بجزم عین "نرتع" و اسناد ہر دو بہ جمع کردہ اند۔ و از ابن اعرابی منقول است کہ گفت: مراد از رتع اینجا اکل است یعنی با یکدیگر طعام بگشائش و توسع بخوریم و "یلعب" و نشاط خاطر او را خوش داریم"۔

---

[1] تقدیر (؟)

[2] ترجمہ مولانا تھانوی [3] ایضاً

(نافع ہر دونوں (الفاظ) کو "ی" سے عین کے زیر کے ساتھ پڑھتے ہیں تاکہ ارتعا اور یلعب دونوں کا اشارہ یوسفؑ کی طرف ہو۔ یعنی کبھی تو وہ ہمارا ساتھ دیتے ہوئے مویشیوں کی نگرانی اور حفاظت کے کام میں مشغول رہے اور جب کبھی اُس کو اِس کام سے اکتاہٹ ہو تو کھیل کود کے ذریعے اپنی اکتاہٹ دور کرے۔ ابو عمر اور ابن عامر نے ہر دو (الفاظ) کو نون سے عین پر جزم کے ساتھ نرتع پڑھا ہے اور اس سے دونوں (الفاظ) کے جمع ہونے پر استناد کیا ہے۔ ابن اعرابی سے منقول ہے۔ اِس جگہ رتع سے مراد کھانا ہے یعنی ہم ایک دوسرے کے ساتھ خوش دلی اور بے تکلفی کے ساتھ کھائیں اور "یلعب" (سے مراد یہ ہے کہ) ہم اُس کی طبیعت کو خوش رکھیں)

"ازابی عمرو قاری سوال کردند کہ لہو ولعب مناسب مرتبۂ نبوت نیست بچہ معنی اسناد آن تجویز نمودہ اند۔

جواب گفت ایشان ہنوز در سلک انبیاء منخرط نہ بودند و این نوع معاملات سابقاً، در نبوت لاحقا، قادح نیست۔

و بعضی دیگر گویند کہ آن لعب ایشان از جملہ مباحات بودہ است و یا بعضی تخصیص باستباق نمودہ اند و دلیل آنکہ نزد پدر چنین عذر گفتہ اند کہ: "اِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا" واستباق از برائے ممارست در مقاتلہ و محاربہ با کفار از جملہ طاعاتست، و لیکن ایشان تعبیر بہ لعب از برای آن کردند کہ صورت آن بلعب مشابہتی دارد۔ "وقال النبی لیس من اللہو ثلاثۃ ملاعبۃ الرجل بامرتہ ورمیۃ السہم عن القوس وتادیب فرسہ وکان رسول اللہ یسابق عائشہ بالاقدام" کذا فی التیسیر۔"

(ابو عمرو قاری سے لوگوں نے پوچھا کہ کھیل کود نبوت کے شایانِ شان نہیں ہے کس وجہ سے لوگوں نے اِس (لہو ولعب) کا انتساب (حضرت یوسفؑ سے) روا رکھا؟

انھوں نے جواب دیا کہ وہ (حضرت یوسفؑ) اُس وقت تک نبیوں کے زمرے میں شامل نہ ہوئے تھے اور اس طرح کے پہلے کے معاملات (یعنی لہو ولعب) بعد کی نبوت کی قدح (مذمت) کرنے والے نہیں ہوتے۔

اور کچھ دوسرے لوگوں کا قول ہے کہ اُن کا کھیل کود مباحات میں سے تھا۔ کچھ دوسرے لوگوں نے اِس (کھیل کود) کو مسابقہ و مقابلہ کرنے سے مخصوص کیا ہے اور اس کی دلیل یہ (دی) ہے کہ اُن لوگوں نے اپنے والد کے سامنے یہ عذر کیا ہے "کہنے لگے اَبا ہم سب تو آپس میں دوڑنے میں لگ گئے اور یوسف کو ہم نے اپنی چیزوں کے پاس چھوڑ دیا[1]"۔ کفار سے لڑائی اور خوں ریزی کرنے کے لیے سبقت لے جانے کی مشق (اللہ کی) اطاعات میں سے ایک اطاعت ہے لیکن ان لوگوں نے مسابقہ کو کھیل کود سے اِس لیے تعبیر کیا کہ اُس کی صورت کھیل کود سے مشابہت رکھتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "تین چیزیں لہو نہیں ہیں، آدمی کا اپنی بیوی کے ساتھ ملاعبت کرنا، کمان سے تیراندازی کرنا اور اپنے گھوڑے کو تربیت دینا" اور جیسا کہ تیسیر میں ہے رسول اللہؐ عائشہؓ کے ساتھ دوڑ میں مقابلہ کیا کرتے تھے۔)

"قراءت چہارم: اہلِ کوفہ ہر دو را بیا خواندہ اند بجزم عین یرتع منسوب بہ یوسف"

(چوتھی قراءت، کوفہ کے لوگوں نے ہر دو (الفاظ) کو "ی" سے پڑھا ہے اور عین پر جزم تصور کیا ہے اور یرتع کو یوسفؑ سے منسوب کیا ہے۔)

"قراءت پنجم: "یرتع" بیاو "نلعب" بنون، یعنی کہ یوسفؑ برعیِ

---

[1] ترجمہ مولانا تھانوی (ایک طباعت میں چیزوں کی جگہ چیز لیست شائع ہوگیا ہے)

مواشی اقدام نماید والیشان بہ لعب پردازند واین قرارت بہ غایت بعید است، کذافی المفاتیح "

(پانچویں قرارت "یرتع" ی سے اور "نلعب" نون سے، یعنی یوسف[۳] مویشیوں کی نگرانی کا اقدام کریں اور وہ لوگ کھیل کود میں مشغول ہو جائیں اور یہ قرارت بہت بعید (از قیاس) ہے، یہی مفاتیح میں لکھا ہے)

"ودر بعضی از تفاسیر آوردہ اند کہ چون برادران گفتند کہ یوسف را با ما بفرست تا سیر کند و بہ لہو و لعب و نشاط برآساید ساعتی دل ویرا خوش داریم و بادی بازی و تماشا کنیم و در دشت و صحرا چرانائیم، یعقوب گفت اگر از بہر کارش می برید کودک است و مرد کار نیست و اگر از بہر بازی می برید در بازی ہیچ چیز نیست، بازی کردن کار نادانان است " فَذَرْهُمْ يَخُوضُوا وَيَلْعَبُوا " وچرا کردن فعل ستوران است " يَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ " وہر کار چون نادانان و فعل، چون فعل ستوران بود فردا بی شبہ از کار و کردار خود پشیمان بود"

(اور بعض تفسیروں میں بیان کیا گیا ہے کہ جب (حضرت یوسف کے) بھائیوں نے کہا کہ یوسف کو ہمارے ساتھ بھیج دیجئے تاکہ وہ سیر و تفریح کرے اور کھیل کود اور خوشی و خرمی سے آسودہ ہو۔ کچھ دیر ہم اس کا دل خوش کریں اور اُس کے ساتھ کھیلیں کودیں اور جنگل بیابان میں (مویشیوں کو) چرائیں۔ یعقوب نے فرمایا اگر تم لوگ اُس کو کسی کام کے لیے لے جا رہے ہو تو وہ بچہ ہے کام کرنے والا مرد نہیں ہے اور اگر کھیل کود کے لیے لے جا رہے ہو تو کھیل کود میں کچھ نہیں رکھا ہے، کھیلنا کودنا نادانوں کا کام ہے "آپ ان کو اسی شغل و تفریح میں رہنے دیجئے"[۱] اور چرنا گھوڑوں کا کام ہے" وہ اس طرح کھاتے ہیں جس طرح چوپائے کھاتے ہیں[۲]۔"

[۱-۲] ترجمہ مولانا تھانوی۔

اور ہر وہ شخص جس کا کام نادانوں جیسا اور فعل جانوروں جیسا ہوتا ہے وہ آنے والے کل کو بلاشبہ اپنے کام اور عمل پر پشیمان ہوتا ہے۔)

درج بالا اقتباس کے مطالعے سے اس بات کا بخوبی علم ہو جاتا ہے کہ معین الدین فراہی ہروی کا علم کس قدر مستحضر تھا اور وہ علوم القرآن کے مختلف موضوعات پر کتنی مضبوط گرفت رکھتے تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اپنے زمانے کی مروّجہ عربی اور فارسی تفسیروں کا غائر نظر سے مطالعہ کرنے کے ساتھ ساتھ علم القرأت کا بھی گہرا مطالعہ کیا تھا۔ علاوہ بریں درج بالا اقتباس کے مطالعے سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ معین الدین فراہی ہروی کا حافظہ انتہائی قوی تھا۔ اُن کے عہدِ حیات میں چھاپہ خانے کا وجود نہ تھا اور تمام کی تمام تصانیف قلیل تعداد میں مخطوطوں کی شکل میں شہروں شہروں اور ملکوں ملکوں بکھری رہتیں۔ اس زمانے میں اگرچہ شاہی اور شخصی کتب خانے وجود میں آچکے تھے مگر ایسے کتب خانے ناپید تھے جن تک ہر کس و ناکس کی پہونچ ہوتی۔ اس لیے علمی کام کرنے والوں کو بیشتر علمی مسائل اور اپنے پیشروؤں اور معاصرین کے افکار و آرا کو اپنے ذہن کے نہاں خانے میں محفوظ رکھنا ہوتا اور تصنیف و تالیف کا فریضہ انجام دیتے وقت اُن افکار و آرا کو نہاں خانے سے نکال کر علمی دنیا کے سامنے بطور شاہد پیش کرنا ہوتا۔

یرتع اور نرتع۔ یلعب اور نلعب کے اختلاف قرأت پر معین الدین فراہی ہروی نے جو کچھ تحریر کیا ہے وہ اُن کی ذہنی اپج نہیں ہے۔ انھوں نے حوالے کے طور پر نافع کا نام لیا ہے۔ معین الدین فراہی ہروی اور نافع کے درمیان جو بُعدِ زمانی ہے وہ اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ معین الدین فراہی ہروی تک نافع کی قرأت متعدد سینوں اور سفینوں سے گزرتی ہوئی آئی ہوگی۔ اگر اُن کی تحریر میں ماخذ کا حوالہ ہوتا تو صحیح صورت حال کو سمجھنے میں آسانی ہوتی۔ اس اشکال کے باوجود یہ بات بلاخوف تردید کہی جائے گی کہ معین الدین فراہی ہروی اپنے پیشروؤں کے تفسیری اور علمی کارناموں سے نہ صرف بخوبی واقف تھے بلکہ اپنے مواعظ اور تصانیف میں اُن سے استفادہ بھی کرتے اور شاذ و نادر اپنے ماخذ کی بھی نشاندہی کر جاتے جیسے درج بالا اقتباس میں 'تیسیر' اور 'مفاتیح' کا حوالہ دیا گیا ہے۔

گزشتہ سطور میں لطائف و اشارات کا جو اقتباس نقل کیا گیا تھا اس کے سرسری مطالعے کے بعد لطایف و اشارات کا بقیہ حصہ بھی ذیل کی سطور میں نقل کیا جاتا ہے جس سے معین الدین فراہی ہروی کے اندازِ تفسیر نگاری کو سمجھنے میں مدد ملے گی اور شاید یہ عقدہ بھی حل ہو سکے کہ وہ لطایف و اشارات لکھنے کا التزام کیوں کرتے ہیں؟

"حکایت: آوردہ اند کہ ابراہیم بن ہشام ہمراہ استادِ خویش شیخ عبداللہ مغربی بہ صحرا بیرون شدند، برکنار مرغزاری بنشستند و نظارۂ آثار صنعِ الٰہی جلّ و علا می نمود، ابراہیم دست فرا بُرد و گیاہی از زمین برکند و ساعتی در دست گردانید، و بعد از آن بینداخت، شیخ فرمود ای ابراہیم آنچہ کردی بر سبیل رسم و عادت کردی و در این ساعت پنج خطا از تو بہ صدور پیوست، گفت ای شیخ آن کدام است، گفت یکی آن کہ مُسبّحی را از تسبیح باز داشتی دوم آن کہ تن را بازی و لعب ساعتی باز گذاشتی، سیم آنکہ دیگری را باین معاملہ راہ گشادی چہارم آن کہ بی عبرتی برداشتی، پنجم بی حجتی بینداختی، اکنوں کسی کہ بہ یک ازوی پنج خطا در وجود آید قابلیت صحبت ندارد و از من مفارقت نمای. باین مقدار عمل یک سالش از صحبت خویش مہجور گردانید و از بساط مجلس خودش دور ساخت"

(لوگوں نے بیان کیا ہے کہ ابراہیم بن ہشام اپنے استاد عبداللہ مغربی کے ساتھ جنگل کی طرف گیا۔ وہ لوگ ایک سبزہ زار میں بیٹھ گئے اور بزرگ و برتر اللہ تعالیٰ کی صنعت کا نظارہ کرنے لگے۔ ابراہیم نے ہاتھ بڑھا کر ایک گھاس اکھاڑ لی، کچھ دیر اُس کو اپنے ہاتھ میں گھمایا اور پھر پھینک دیا۔ شیخ نے فرمایا تو نے جو کچھ کیا وہ رسم اور عادت کے مطابق کیا اور اس ایک گھڑی میں تجھ سے پانچ غلطیاں سرزد ہوئیں۔ ابراہیم نے پوچھا وہ کون سی غلطیاں ہیں۔ شیخ نے جواب دیا پہلی یہ کہ تو نے ایک تسبیح پڑھنے والے کو تسبیح پڑھنے سے روک دیا۔ دوسری یہ کہ تو نے اپنے جسم کو ایک گھڑی کے لیے لہو و لعب میں (مصروف

رہنے کے لیے) چھوڑ دیا۔ تیسری یہ کہ تو نے دوسروں کے لیے اس طرح کے کام کا راستہ کھولا۔ چوتھی یہ کہ تو نے بے عبرتی کو اختیار کیا (یعنی عبرت حاصل کرنے کے خلاف کام کیا) پانچویں یہ کہ تو نے بے دلیل کام کرنے کی رسم ڈالی۔ وہ شخص جو کہ ایک گھڑی میں پانچ پانچ غلطیوں کا مرتکب ہو صحبت کے لائق نہیں ہے۔ تو مجھ سے جدا ہو جا۔ اتنے سے عمل پر انھوں نے اس کو اپنی صحبت سے ایک سال کے لیے الگ کر کے اپنی مجلس کی چٹائی سے دور کر دیا)

"موعظہ۔ ای درویش ہر مباح کہ بر سبیل غفلت در وجود آید صحبت مخلوق را نشاید۔ کسی کہ اکثر عمر در لہو و لعب بلکہ بہ فسق و فجور گزرانیدہ، وصال حضرت جلال احدیت جل و علا را کی شاید، قولہٗ تعالیٰ اِنِّیْ لَیَحْزُنُنِیْٓ اَنْ تَذْہَبُوْا بِہٖ وَاَخَافُ اَنْ یَّاْکُلَہُ الذِّئْبُ۔ حضرت یعقوب در عذر خویش تمہید دو مقدمہ فرمودہ کی اظہار حزن خویش در مفارقت فرزند و بی صبری در جدائی وی اگرچہ ساعتی باشد و دیگر خوف آنکہ مبادا در ما سابقہ نمودہ از حال او غافل شوند و گرگ او را بخورد و علما را در سبب دراین خوف دو قول است۔ قولی آن است کہ در آن صحرا گرگان بسیار می بودند و بہ مواشی و اطفال تعرض می نمودند سبب خوف آن حضرت این بود"[1]

(وعظ: اے درویش ہر وہ مباح جو کہ غفلت کی وجہ سے عالم وجود میں آتا ہے (اس کا کرنے والا) مخلوق کی صحبت کے لائق نہیں، وہ شخص جس نے اپنی اکثر عمر لہو و لعب بلکہ فسق و فجور میں گزاری ہو وہ اللہ تعالیٰ کے وصال کے لائق کب ہو سکتا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "(یعقوب نے) فرمایا کہ مجھ کو یہ بات غم میں ڈالتی ہے کہ اُس کو تم لے جاؤ اور میں یہ اندیشہ کرتا ہوں کہ اس کو کوئی بھیڑیا کھا جائے" حضرت یعقوب نے اپنے عذر میں دو مقدمات کی تمہید (بیان) فرمائی

---

[1] ترجمہ مولانا اشرف علی تھانوی

ہے۔ ایک تو بیٹے کی جدائی پر اپنے غم اور اپنی بے صبری کا اظہار، چاہے وہ لمحاتی جدائی ہی کیوں نہ ہو اور دوسرے یہ خوف کہ کہیں وہ لوگ اُن سے لاپرواہی برتتے ہوئے غافل ہو جائیں اور بھیڑیا اُن کو کھا جائے (حضرت یعقوبؑ کے) اس خوف کی وجہ کے بارے میں علماء کے دو قول ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ اُس جنگل میں بھیڑیے بہت تھے وہ بچوں اور مویشیوں پر حملہ آور ہوتے (حضرت یعقوب کے خوف کی وجہ یہ تھی)

"قولِ دیگر مروی از ابن اسحٰق و ابن عباسؓ[1] است کہ یعقوبؑ این سخن از برای آن گفت کہ در واقعہ دیدہ بود کہ خود بر سرِ کوہی ایستادہ و یوسفؑ در بطن وادی و دہ گرگ بقصد وی گرد وی در آمدہ ہر چند یعقوبؑ می خواست کہ از آن کوہ فرود آید و دفع آن گرگان کند نہ توانست و راہ فرود آمدن بروی مسدود گشت، بعد آزان کہ از رہانیدن یوسفؑ از آن گرگان نومید شد دید کہ آن گرگ بزرگ تر مر یوسف را در حمایت خویش گرفت و از آن گرگان دیگر او را باز ستاند، ناگاہ زمین منشق گشت و یوسف بدان شگاف فرو رفت و بعد از سہ روز از آنجا بیرون آمد یعقوبؑ بہ ہول تمام چون از خواب در آمد، یوسفؑ را در کنار خود دید از کمال ابتہاج گفت الحمد للہ کہ این واقعہ در خواب روی نمود نہ در بیداری۔ امید واثق کہ عاقبت این رویا بہ خیر انجامد ولیکن تعبیر این واقعہ بغایت محزون و مجروح بود۔"

(ابن اسحٰق اور ابن عباسؓ سے مروی دوسرا قول یہ ہے کہ حضرت یعقوبؑ نے یہ بات اس لیے کہی کہ انھوں نے (عالم بیداری میں) تصور میں یہ دیکھا تھا کہ وہ ایک پہاڑ کی چوٹی پر کھڑے ہیں اور یوسفؑ وادی کے بیچ میں (ہیں) اور دس بھیڑیے ان کو مار ڈالنے کے

---

[1] پہلے ابن عباسؓ کا نام آنا چاہیے پھر ابن اسحٰق کا۔

ارادے سے اُن کے گرد آ گئے ہیں (حضرت) یعقوبؑ بہت چاہتے ہیں کہ اس پہاڑ سے اتریں اور ان بھیڑیوں کو بھگا دیں، وہ ایسا نہ کر سکے اور ان کی نیچے آنے کی راہ بند ہو گئی۔ اس کے بعد جب وہ (حضرت) یوسفؑ کو چھٹکارا دلانے سے ناامید ہوئے تو انھوں نے دیکھا کہ اِن بھیڑیوں میں جو سب سے بڑا تھا اُس نے (حضرت) یوسفؑ کو اپنی حمایت میں لے لیا اور اُن کو اُن بھیڑیوں سے اُس نے چھین لیا۔ دفعتاً زمین پھٹ گئی اور یوسفؑ اسی شگاف میں نیچے چلے گئے اور تین دنوں کے بعد اُس میں سے باہر آئے (حضرت) یعقوبؑ اپنی تمام گھبراہٹ کے ساتھ جب جاگے تو انھوں نے (حضرت) یوسفؑ کو اپنے پہلو میں دیکھا انھوں نے کمالِ مسرت کے عالم میں الحمدللہ کہا کہ یہ واقعہ بیداری میں نہیں خواب میں دکھائی دیا یقین کامل ہے کہ اس خواب کا انجام بخیر ہوگا لیکن وہ اِس خواب کی تعبیر سے انتہائی غمگین اور دل شکستہ تھے۔)

" اما ابن عباس تعبیر چنین فرمود کہ آن کوہ بلند حال یعقوب بود و آن دہ گرگ اشارہ بہ برادران بود کہ قصد یوسفؑ کردہ بودند و آن گرگ مہین اشارہ بہ یہودا بود کہ یوسفؑ را از دست دیگر برادران ستاینده از قتل برہانید و آن زمین شگافتہ چاہی بود کہ یوسفؑ را در درون خویش جاداد"

(لیکن (حضرت) ابن عباسؓ نے اس کی تعبیر یہ فرمائی کہ وہ بلند پہاڑ (حضرت) یعقوبؑ کا حال تھا اور وہ دس بھیڑیے جنھوں نے (حضرت) یوسفؑ کو مار ڈالنے کا ارادہ کر رکھا تھا اُن کے بھائیوں کی طرف اشارہ تھا اور وہ سب سے بڑا بھیڑیا اشارہ تھا یہودا کی طرف جس نے (حضرت) یوسفؑ کو دوسرے بھائیوں کے ہاتھوں سے چھین کر قتل سے بچا لیا تھا اور وہ پھٹی ہوئی زمین، وہ کنواں تھا جس نے (حضرت) یوسفؑ کو اپنے اندر جگہ دی)

" واز ابن عباسؓ پرسیدند تاویل این خواب یعقوب را معلوم بود

یا نی ؟ فرمود: معلوم بود، گفتند پس چرا یوسف را بہ ایشان سپرد ؟ ابن عباس گفت " اما سمعتم اذا جاء القضاء عمی البصر " ۔"

(لوگوں نے (حضرت) ابن عباسؓ سے پوچھا کہ (حضرت) یعقوبؑ کو اس خواب کی تعبیر معلوم تھی یا نہیں ؟ انھوں نے فرمایا: معلوم تھی ۔ لوگوں نے کہا پھر انھوں نے (حضرت) یوسفؑ کو اُن (بھائیوں) کے سپرد کیوں کیا ؟ ابن عباسؓ نے جواب دیا: تم نے سنا نہیں جب قضائے الٰہی آجاتی ہے تو انسان اندھا ہو جاتا ہے ۔)

" سوال ۔ یوسفؑ برادران را در واقعہ بہ صورت کواکب دید کہ " اِنِّیْ رَاَیْتُ اَحَدَ عَشَرَ کَوْکَبًا " ۔ وحضرت یعقوبؑ بہ صورت گرگان دید حکمت دراین چہ بود ؟"

(سوال ۔ (حضرت) یوسفؑ نے خواب میں اپنے بھائیوں کو ستاروں کی شکل میں دیکھا " میں نے گیارہ ستاروں کو دیکھا " اور حضرت یعقوبؑ نے بھیڑیوں کی شکل میں ۔ اس میں کیا حکمت تھی)

" جواب ۔ آنست کہ یعقوبؑ ایشانرا بخواب در صفت اضمار معصیت دید لاجرم بصورت گرگ درندہ بوی نمودند و یوسفؑ ایشانرا بخواب در صفت استغفار و انابہ دید لاجرم بصورت ستارۂ درخشندہ بوی نمودند "

(اس کا جواب یہ ہے کہ (حضرت) یعقوبؑ نے خواب میں ان لوگوں کو گناہوں کو چھپائے رکھنے کی صفت کا حامل دیکھا اس لیے اللہ نے (حضرت) یعقوبؑ کو برادرانِ یوسفؑ کو پھاڑ کھانے والے درندوں کی شکل میں دکھلایا اور (حضرت) یوسفؑ نے (اپنے بھائیوں) کو توبہ و استغفار کرنے والوں کی صفت کا حامل دیکھا اس لیے اللہ تعالیٰ نے (حضرت یوسفؑ کو خواب میں) ان لوگوں کو ستاروں کی شکل میں دکھلایا ۔)

" اشارہ ۔ یعقوب دو عذر گفت یکی در مفارقت یوسف اندوہِ خود

راو دیگری آنکہ نباید کہ برادرانِ غافل شوند و یوسفؑ را گرگ بخورد واین ہر دو عذر مقوی از دیاد بلاو اشتداد ابتلای او آمد۔

اول چوں گفت " اِنِّی لَیَحْزُنُنِی اَنْ تَذْہَبُوا بِہٖ" اظہار محبت خویش کرد بہ یوسفؑ و باین سخن نائرہ حسد ایشان در التہاب آمد و داعیۂ ایشان در افتراق یوسف مصمم تر گشت۔

دیگر فرمود: " اَخَافُ اَنْ یَّاْکُلَہُ الذِّئْبُ" ایشان ہم نمی دانستند کہ گرگ بخوردن آدمی مبادرت نماید، مدتی در این اندیشہ بودند کہ بہ چہ طور یوسف را بچاہ اندازند، و نزد پدر بہ چہ بہانہ تشبث نمایند چون از پدر این استماع نمودند، گفتند بہانہ یافتیم، یوسفؑ را در معرض تلف درآریم و بہانہ بر گرگ نہیم"۔

(حضرت) یعقوبؑ نے دو عذر کیے اول یوسفؑ کی جدائی میں اپنے رنج و الم کا اور دوسرے یہ کہ ایسا نہ ہو کہ برادرانِ یوسفؑ غافل ہو جائیں اور یوسفؑ کو بھیڑیا کھا جائے اور یہی دونوں عذر اُن پر نازل ہونے والی بلاؤں کی زیادتی اور اُن کی آزمائش کی سختی کا سبب بنے۔

(حضرت) یعقوبؑ نے جب پہلے یہ کہا کہ "مجھ کو غم ہوتا ہے اِس سے کہ تم اُس کو لے جاؤ" تو انھوں نے یوسف سے اپنی محبت کا اظہار کیا اور اس بات سے اُن (برادرانِ یوسفؑ) کی حسد کی آگ بھڑک اٹھی اور (حضرت) یوسفؑ کو (اپنے والد سے) جدا کرنے کی اُن کی خواہش پختہ تر ہو گئی۔

دوسرے عذر میں فرمایا" اور ڈرتا ہوں اِس سے کہ کھا جائے اُس کو بھیڑیا" اُن لوگوں کو یہ معلوم نہیں تھا کہ بھیڑیا انسان کو کھانے کی طرف تیزی سے اقدام کرتا ہے، وہ لوگ دیر تک اِس فکر میں غلطاں و پیچاں رہے کہ کس طرح (حضرت) یوسفؑ کو کنویں میں پھینکیں اور اپنے والد کو کس بہانے سے یقین دلائیں۔ جب انھوں نے اپنے والد سے یہ سنا (کہ کہیں بھیڑیا نہ کھا لے) تو انھوں نے کہا کہ ہم لوگوں کو

ایک حیلہ مل گیا۔ ہم لوگ یوسف کو ختم کر دیں اور اس کا الزام بھیڑیے پر لگا دیں)
"کشف۔ واین چنانست کہ در مثل گویند" ذکرتنی الطعن وکنت ناسیا"
ودر خبراست از محمد مصطفیٰ (ص) کہ فرمود" لاتلقنوا الناس الکذب فیکذبوا فان بنی یعقوب لم یعلموا ان الذئب یاکل الانسان فلما لقنہم انی اخاف ان یاکلہ الذئب قالوا اکلہ الذئب"
(کشف) اور یہ بات ایسی ہی ہے کہ مثل میں کہتے ہیں" تم نے مجھے طعن یاد دلایا جب کہ میں بھولا ہوا تھا" اور حدیث میں ہے کہ محمد مصطفیٰ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمایا" لوگوں کو جھوٹ کی تلقین نہ کرو ورنہ وہ جھوٹ ہی بولیں گے کیونکہ یعقوبؑ (علیہ السلام) کے بیٹے نہیں جانتے تھے کہ بھیڑیا انسان کو کھاتا ہے جب یعقوبؑ (علیہ السلام) نے انھیں بتایا کہ مجھے ڈر ہے کہ یوسفؑ کو بھیڑیا کھا جائے گا تو اُن لوگوں نے کہا کہ اسے بھیڑیا کھا گیا۔
" اشارہ: شیخ ابوعلی دقاق گفت: یعقوب گفت: "اَخَافُ اَنْ یَّاْکُلَہُ الذِّئْبُ" گرگ را بروی مسلط کردند واگر گفتی" اخاف اللہ تعالیٰ" ہم گرگ را ازوی باز داشتی وہم برادران را کید کردن نگذاشتی۔
دیگر گمان یعقوب آن بود کہ نگہبان فرزند خود او بود، لاجرم ترسید کہ چون از نزد وی غائب گردد در معرض تلف در آید بضمیر مبارکش حفظ الٰہی جلّ وعلا مکشوف گشتی وفرزند را تسلیم وی نمودی واستعانت وطلب حفظ از حضرت او کردی بداغ فراق فرزند مبتلا نہ گشتی"۔
(شیخ ابوعلی دقاق نے کہا، (حضرت) یعقوبؑ نے فرمایا" مجھے خوف ہے کہ کہیں بھیڑیا نہ کھا لے" اِس لیے اللہ نے بھیڑیے کو ان پر مسلط کیا اگر وہ کہتے" اللہ کا خوف ہے" تو اللہ بھیڑیے کو بھی ان سے دور رکھتا اور برادرانِ یوسف کو بھی مکر کرنے کا موقع نہ دیتا۔
دوسری بات یہ ہے کہ (حضرت) یعقوبؑ کا گمان تھا کہ وہ اپنے بیٹے کے نگہبان ہیں اس لیے بلاشبہ وہ اس بات سے ڈرے

کہ جب وہ اُن کے پاس سے ہٹ جائیں گے تو (حضرت) یوسفؑ معرضِ ہلاک میں پڑ جائیں گے۔ اگر اُن (حضرت یعقوبؑ) کے مبارک دل میں بزرگ و برتر اللہ کی محافظت کا خیال آتا اور اپنے بیٹے کو اس کے حوالے کر دیتے اور اسی سے اُن کی حفاظت اور مدد کی درخواست کرتے تو بیٹے کی جدائی کے داغ میں مبتلا نہ ہوتے۔)

"قولہ تعالیٰ "قَالُوا لَئِنْ أَكَلَهُ الذِّئْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذًا لَخَاسِرُونَ"

برادران در جواب پدر گفتند کہ اگر چنانچہ گرگ یوسفؑ را تعرض رساند وحال آنکہ مادہ مرد قوی ہیکلیم و بحفاظت وی قیام می نمائیم آنگاہ از جملہ مغبونان باشیم"

(اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ "(برادران یوسف) بولے، اگر کھا گیا اس کو بھیڑیا، اور ہم ہیں ایک جماعت قوت ور، تو ہم نے سب کچھ گنوا دیا[1]" برادران (یوسف) نے اپنے والد کے جواب میں کہا ہم دس قوی ہیکل لوگوں کے ہوتے ہوئے جو اس (حضرت یوسف) کی حفاظت پر کمر بستہ ہیں، اگر بھیڑیا اس کو کوئی نقصان پہونچائے تو ہم لوگ دھوکے میں رہنے والوں میں ہوں گے)

"بعد از برای تسلی خاطر پدر تمہید مقدمات می نمودند و از جملہ آنہا یکی آن بود کہ گفتند یا نبی اللہ گرگ در میان ما چگونہ تواند آمدن و گستاخی نمودن وحال آنکہ شمعون در میانِ ماست کہ چوں غضبش مستولی گردد صیحہ از وی بظہور آید کہ از ہیبت وصلابت آن زنانِ حامل بار بیفگند و چون بخشم نعرہ برآورد مقرعۂ رعد آنجا طنین مکس انگبین نماید و چون صدائے صور و ندای ناقور خفتگان بستر خاک را در حرکت و اضطراب در آید۔ و برادر دیگر یہودا چون در غضب شود سباع بیابان را بہ شوکت بازو بدو نیم بشگافد و بہ قوتِ دست از

---

[1] ترجمہ شیخ الہند

خرطومِ پیل غشوم بازو بند تواند ساخت، وازخام شیر دلیر وقت انتقام انبان استخوان تواند پرداخت، ماگروہی باشیم کہ اگر سایۂ شکوہ ما بر بیشہ افتد شیران آن بیشہ از آتش آن اندیشہ برخود بلرزند و اگر ثعبان دمان برسایۂ عصای ما بگذرد، ہیبت ما مہرۂ اورا از قفا بدنبال او برون کشد، بہ این نوع سخنان خاطر پدر را تسلی می دادند و دَم فسون دروی می دمیدند، تا پدر را از امتناعِ مطلق بجواز مقیّد میل دادند"

(اس کے بعد برادرانِ یوسف نے اپنے والد کی تسلی کے لیے (جن ترتیب) مقدمات کی ابتدا کی اُن میں سے ایک یہ تھا کہ اے اللہ کے نبی ہم لوگوں کے درمیان بھیڑیا کیسے آسکتا ہے اور (کیسے) جسارت کرسکتا ہے جب کہ شمعون ہم لوگوں میں شامل ہے جس پر جب غضب مسلط ہو جاتا ہے تو اس (کے منہ) سے ایسی بنکار ظہور پذیر ہوتی ہے کہ اس کی کرختگی اور خوف سے حاملہ عورتوں کے حمل گر جاتے ہیں اور جب وہ غصّے میں نعرہ لگاتا ہے تو (اُس کے آگے) بادل کی گڑگڑاہٹ شہد کی مکھیوں کی بھنبھناہٹ معلوم ہوتی ہے اور (اُس کا نعرہ) صور اور ناقور[1] کی آواز کی طرح زیرِ زمین بستر کرنے والوں (مُردوں) کو حرکت اور پریشانی میں مبتلا کر دیتا ہے اور ہمارا دوسرا بھائی یہودا جب غصّے میں آتا ہے تو اپنے بازوؤں کی قوت سے جنگل کے درندوں کو پھاڑ کر دو ٹکڑے کر دیتا ہے۔ اور اپنے ہاتھوں کی قوت سے جنگی ہاتھی کے سونڈ کو اپنا بازو بند بنا سکتا ہے اور بدلہ لینے کے وقت دلیر شیر کی کھال سے ہڈیوں کو لے جانے کا تھیلا بنا سکتا

---

[1] صور اور ناقور دونوں مہیب آواز کے باجے ہیں، اِن میں فرق یہ ہے کہ زندوں کو موت کی نیند سلانے والا صور ہے اور مُردوں کو بیدار کرنے والا ناقور۔

ہے۔ ہم اُس گروہ کے لوگ ہیں کہ اگر ہماری دہشت کا سایہ جھاڑی پر پڑجائے تو اُس جھاڑی کے شیر اُس کی آگ کے ڈر سے اپنے آپ ہی لرزنے لگیں اور پھنکارتا ہوا اژدہا ہماری لاٹھی کے سائے کے نیچے سے گزر جائے تو ہمارا خوف اُس کی گدّی سے مہرے کو باہر کھینچ پھینکے۔ اس طرح کی باتوں سے وہ لوگ اپنے والد کو تسلی دیتے رہے اور اُن پر جادو کی پھونک مارتے رہے یہاں تک کہ اپنے والد کے مطلق انکار کو مشروط اجازت میں تبدیل کردیا (مطلب یہ ہے کہ کچھ شرطوں کے ساتھ اجازت حاصل کرلی۔)

اس سے پہلے بھی کہیں تحریر کیا جاچکا ہے کہ معین الدین فراہی ہر وی بات میں سے بات نکالنے اور طول کلامی کے عادی ہیں، اپنی اسی عادت کی وجہ سے وہ بہت سے مقامات پر ایسی چیزوں کو بیان کرنے میں الجھ جاتے ہیں جن کا موضوع زیرِ بحث سے دُور دُور کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ درج بالا اقتباس کی پہلی حکایت اس بات کا واضح ثبوت ہے۔ اس حکایت میں جن باتوں کی نشاندہی کی گئی ہے وہ اپنی جگہ پر انتہائی اہم اور قابلِ توجہ ہیں۔ کبھی کبھی انسان بے دھیانی میں عادتاً ایسے بظاہر بے ضرر کام کرجاتا ہے جو متعدد خرابیوں کو جنم دینے والا ہوتا ہے۔ یہ اخلاقی نکتہ یاد رکھنے کے قابل ہے مگر اس نکتہ کا زیرِ بحث آیت کی تفسیر سے کیا تعلق؟ مزید برآں اس حکایت کو تحریر کرنے کے بعد "موعظہ" کے عنوان سے جو نصیحت فرمائی گئی ہے اس کی ابتدائی سطریں بھی اسی قبیل کی ہیں۔ اِس کے علاوہ ان سطروں کے بعد کلام اللہ کی جو آیت شریفہ نقل کرکے اپنی بات کو طول دینے کی کوشش کی گئی ہے اُس کا اِس موعظہ کی ابتدائی سطروں سے کوئی دُور کا بھی تعلق نہیں ہے، بات کی ابتدا فسق و فجور اور لہو و لعب کے بیان سے ہوتی ہے اور بتلایا جاتا ہے کہ جو شخص فسق و فجور اور لہو و لعب میں اپنی عمر کا بیشتر حصہ گزار دیتا ہے وہ اللہ تبارک و تعالیٰ کے وصال کے لائق کب ہوسکتا ہے معین الدین فراہی ہروی کی یہ بات اپنی جگہ درست مگر وہ اس کے فوراً بعد حضرت یعقوب علیہ السّلام کا حضرت یوسف علیہ السّلام سے جدائی کے خیال سے اضطراب و بے چینی کا ذکر کرکے کیا کہنا چاہتے ہیں یہ بات بالکل واضح نہیں ہے

وہ فطری اضطراب اور بے چینی جو کہ باپ کے دل میں بیٹے کی جدائی کے خیال سے پیدا ہوتی ہے اُس کو دنیا کی کسی لغت کی رُو سے لہو ولعب کا نام نہیں دیا جا سکتا۔ خدا جانے اس موعظ کے ذریعہ معین الدین فراہی ہروی اپنے قاری کو کس چیز کی تلقین کر رہے ہیں۔

"کشف" کے عنوان سے معین الدین فراہی ہروی نے جو حدیث نقل کی ہے ہم آنکھیں بند کر کے اُن کے لکھنے پر اعتماد نہیں کر سکتے، مجھے شبہ ہے کہ یہ حدیث وضعی ہے۔ اس شبہ کی وجہ یہ ہے کہ کیا یہ ممکن ہے کہ برادرانِ یوسفؑ کو اس بات کا علم نہ ہو کہ بھیڑیا انسان کو کھا جاتا ہے یہ بات تو بچوں تک کو کسی نہ کسی ذریعے سے معلوم ہو جاتی ہے یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ برادرانِ یوسفؑ جو بقول مفسر ذی شعور اور اپنے والد کو دلائل سے قائل کرنے والے معلوم ہوتے ہیں اِس مشہور اور عام طور سے جانے جانے والی بات سے ناواقف ہوں[1] اِسی وجہ سے مجھ کو اس حدیث کی صحت پر شبہ ہوتا ہے اور گمان ہوتا ہے کہ یہ حدیث وضعی ہے۔ صحیح فیصلہ محدثین کرام ہی کر سکتے ہیں۔

درج بالا اقتباس میں معین الدین فراہی ہروی نے اشارہ کے عنوان سے شیخ ابوعلی دقاق کے جس قول کو نقل کیا ہے اُس کا ایک جملہ یہ ہے "گرگ را بَروی مسلط کردند" یہ بیان سراسر خلافِ واقعہ ہے قرآن پاک صراحتاً تو کیا کنایتاً بھی کہیں بھیڑیے کے مسلط ہونے کا ذکر نہیں کرتا خدا جانے کیوں معین الدین فراہی ہروی نے شیخ ابوعلی دقاق کا یہ خلافِ واقعہ قول اپنی تفسیر میں نقل کیا ہے۔ اللہ کے کلام میں جس چیز کا کوئی ذکر نہ ہو اُس چیز کو کسی شیخ کے حوالے سے ہمارے مفسرین اپنی تفسیروں میں نقل کریں اور ہمیں اس کا احساس تک نہ ہو تو اِس سے بڑھ کر ہماری قرآن نافہمی کی اور کیا دلیل ہو سکتی ہے؟

معین الدین فراہی ہروی کے اقتباس کے آخری حصّے میں برادرانِ یوسفؑ

---

[1] موجودہ توریت کے مطابق حضرت یوسف علیہ السّلام نے سترہ سال کی عمر میں خواب دیکھا تھا۔ اُن کے سب بھائی بجز بن یمین عمر میں ان سے بڑے تھے۔ عقل باور نہیں کرتی کہ سترہ برس سے زیادہ عمر کے نوجوان یہ نہ جانیں کہ بھیڑیا انسان کو کھاتا ہے۔

میں سے دو شمعون اور یہودا کے مناقب بیان کیے گئے ہیں۔ کلام پاک میں برادرانِ یوسفؑ میں سے کسی ایک کا بھی نام نہیں لیا گیا ہے ہمارے مفسرین کے یہاں ان کے جو نام ملتے ہیں وہ موجودہ توریت کے باب پیدائش سے مستعار لیے گئے ہیں۔ ممکن ہے برادرانِ یوسف کے ناموں میں کوئی تحریف نہ ہوئی ہو اور واقعی حضرت یوسف علیہ السّلام کے بھائیوں کے وہی نام رہے ہوں جو توریت میں درج ہیں۔ مگر معین الدین فراہی ہروی نے شمعون اور یہودا کی قوت و طاقت کا جو نقشہ کھینچا ہے اس کا ماخذ نہ تو کلام پاک ہے اور نہ ہی کوئی مستند تاریخی تحریر۔ چونکہ معین الدین فراہی ہروی کے زمانے میں ماخذ کا حوالہ دینے کا عام رواج نہ تھا اِس لیے انھوں نے بھی اپنے ماخذ کی کوئی نشاندہی نہیں کی ہے۔ گمان ہے کہ معین الدین فراہی ہروی نے جو کچھ لکھا ہے وہ اُن کے ذہن کا اختراع نہ ہوگا بلکہ کسی نہ کسی شکل میں انھوں نے یہ "روایت" سنی یا پڑھی ضرور ہوگی۔ معین الدین فراہی ہروی کا "کارنامہ" یہ ہے کہ انھوں نے اس میں کلی چھند نے لگا کر اس شکل میں تحریر کر دیا ہے ایسی دور از کار اور غیر حقیقی باتوں کو کلام پاک کی تفسیر کا ایک جز نہیں مفسر کی "جولانیٔ طبع" سمجھنا چاہیے۔

معین الدین فراہی ہروی اپنے عہد کے مشہور کثیر التصنیف مصنّف ہیں۔ سیرۃ النبی کے موضوع پر اُن کی کتاب معارج النبوت اب سے پچاس ساٹھ سال پہلے تک ایک مخصوص حلقے میں بڑی قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھی جاتی تھی۔ تفسیر کے فن میں اُن کی سورۂ فاتحہ کی تفسیر "اسرار الفاتحہ" یوں تو اب سے سوا سو برس پہلے ہندوستان میں مطبع نولکشور سے شائع ہو چکی ہے۔ لیکن نہ جانے کیوں عام طور سے ایرانی مورخینِ ادب اِس کتاب سے اغماض برتتے رہے ہیں اور کسی قابلِ ذکر مصنف نے اُن کی اس کاوش کا ذکر نہیں کیا ہے۔ ان کی تحریر کردہ تفسیر سورۂ یوسفؑ کا حال اس کے بالکل برعکس ہے۔ اس کا ذکر ایرانی مورخینِ ادب کے یہاں مل جاتا ہے مگر افسوس ہے کہ کسی بھی ایرانی ادیب نے معین الدین فراہی ہروی کی اِس کاوش کا اب تک تحلیلی و تجزیاتی مطالعہ نہیں کیا ہے۔ جہاں تک ہندوستان کا سوال ہے یہاں کے لوگ اُن کی اس تفسیری کاوش

سے ایرانی طباعت کے ذریعے واقف ہوئے ہیں۔ اِس سے پہلے اس تفسیر کا ذکر اور کہیں نظر سے نہیں گذرا۔ علاوہ براین ان کی شاعری بھی ہمارے خصوصی مطالعے کی مستحق ہے۔ اُن کے سارے اشعار اُن کی نثری کتابوں میں بکھرے ہوئے ہیں افسوس ہے کہ اب تک کسی فارسی داں ادیب نے اس طرف کوئی توجہ نہیں کی ہے۔ اگر کوئی باہمت اُن کے اِن بکھرے ہوئے اشعار کو جمع کر دیتا تو نویں صدی ہجری کی فارسی شاعری کا ایک نمائندہ نمونہ ہمارے سامنے آجاتا۔

قدیم تصانیف خواہ وہ کسی زبان کی ہوں اور اُن کا موضوع خواہ کچھ ہو اپنے عہدِ تصنیف کی لسانی خصوصیات پر بہت اچھی روشنی ڈالتی ہیں اور انہی کے مطالعے کے ذریعے ہم اس عہد کی زبان کے بارے میں کوئی رائے قائم کرتے اور اُس کی نحوی اور صرفی خصوصیات متعیّن کرتے ہیں۔ افسوس ہے کہ معین الدین فراہی ہروی کی نثری کاوشوں سے ہم اس طرح کا کوئی کام نہیں لے سکتے۔ اُن کی تفسیر سورۂ فاتحہ آدھی بلکہ شاید آدھی سے بھی زیادہ عربی میں ہے فارسی کا جو حصہ ہے اُس میں اشعار کا استعمال کثرت سے ہوا ہے اِن دونوں چیزوں کے بعد جو نثر باقی بچتی ہے وہ ایک رنگ و آہنگ کی نہیں ہے۔ یہی حال اُن کی زیرِ بحث تفسیر سورۂ یوسف کا بھی ہے۔ اس تفسیر میں اگرچہ عربی زبان کا عمل دخل نہ ہونے کے برابر ہے مگر اس کی فارسی نثر انتہائی ناہموار ہے کہیں شعوری طور پر ادق عبارت لکھنے کا التزام تو کہیں اتنی سادہ نثر جو کسی علمی شہ پارے کے شایانِ شان نہیں ہوتی، کہیں نثری آہنگ کو شعری آہنگ کے ہم پلّہ بنانے کی کوشش تو کہیں بے آہنگ عبارت لکھنے کا التزام۔ غرض کہ اس تفسیر میں جو مختلف طرزِ بیان ملتا ہے اس کی مدد سے ہم ان کی نثر نگاری کی خصوصیات کو اجاگر کرنے سے اپنے آپ کو قاصر پاتے ہیں۔ بہرحال اس تفسیر کے مرتب ڈاکٹر سید جعفر سجادی نے کد و کاوش کے بعد اس تفسیر کے مخصوص کلمات و فقرات کی ایک فہرست شائع کی ہے اسی فہرست میں سے ہم کچھ کلمات و فقرات یہاں نقل کیے دیتے ہیں جن سے اتنا تو پتہ چل ہی جائے گا کہ معین الدین فراہی ہروی کے عہدِ حیات میں کس نوع کے کلمات و فقرات کا چلن تھا۔

آذرمزاج ۔ آئینہ دیدہ، انگشت ندامت ۔ بوتۂ مہر پر دہ خمول پستانِ فضل ۔ پلاس حواس ۔ پنجۂ بیماری ۔ تیر ہجر ۔ جویبار آمال ۔ خروس زرین جناح ۔ دانۂ تناسل ۔ دایۂ شیطان ۔ دستِ شہوت ۔ زندانِ روان زندانِ جنبان ۔ سحاب خمول سلیمانِ صبح شمشیرِ غیرت طبلِ ارتحال ۔ قارورۂ رحم کشتیٔ ندامت ۔ گریبانِ صبوری ۔ مشاطۂ رافت ہندسِ فطرت ۔ ہدفِ اجابت۔

زیرِ نظر سورۂ یوسف کا اگر لسانی تجزیہ کیا جائے تو نویں صدی ہجری کی فارسی زبان بالخصوص ہرات اور نواحِ ہرات میں لکھی پڑھی اور بولی جانے والی فارسی زبان کے بارے میں بہت سے دلچسپ اور مفید انکشافات ہو سکتے ہیں، لیکن چونکہ لسانی مطالعہ ہمارے موضوع سے خارج ہے اِس لیے ہم اُس سے صرفِ نظر کرتے ہوئے اپنی بات یہیں ختم کرتے ہیں۔

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی کی ایک اہم پیشکش

مذہب کا اسلامی تصوّر

مولانا سلطان احمد اصلاحی

اس کتاب میں معاملاتِ دنیا سے مذہب کی بے دخلی کے تصور کو اس کے خاص تاریخی تناظر میں دیکھا گیا ہے۔ کتاب کے پہلے باب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ چرچ کے ناقابلِ بیان مظالم کے نتیجے میں یورپ میں چرچ اور اسٹیٹ کی علیحدگی اور مسیحیت سے بے زاری کے ساتھ خود مذہب سے بے زاری پیدا ہو گئی تھی۔ دوسرے باب میں قرآن اور سنت کی روشنی میں اسلام کے مطلوبہ تصورِ مذہب کو پورے شرح وبسط کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔

آفسٹ کی عمدہ طباعت صفحات ۵۹۱ ۔ قیمت مجلد صرف ۱۰۰ روپے

ملنے کے پتے: ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی ۔ پان والی کوٹھی، دودھ پور علی گڑھ
مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز ۔ ابوالفضل انکلیو ۔ نئی دہلی ۲۵

صحابہ کرام کا ادبی ذوق اور تنقیدی بصیرت

ڈاکٹر محمد سرور عالم ندوی

لاتدع العرب الشعر حتی — عربوں کی شعر سے کنارہ کشی اسی طرح
تدع الابل الحنین[1] — ناممکن ہے جس طرح اونٹنیوں کا اپنے بچوں سے ترک تعلق

زبانِ نبوت سے نکلے ہوئے ان الفاظ کا اطلاق صحرائے عرب کے ان بادیہ نشینوں پر ہی نہیں ہوتا جن کی عادات اور مزاج میں سنگلاخ و بے آب وگیاہ وادیوں کی سختی و درشتی کا عنصر شامل تھا، بلکہ اس کے مصداق وہ نفوسِ قدسیہ بھی ہیں جو آغوشِ نبوت کے پروردہ اور بارگاہِ رسالت کے تربیت یافتہ تھے، جنھیں حضور رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم کی ہم نشینی کا شرف حاصل تھا۔

ادبی اور فنی کمال محض تلذذ ذہن وخیال کا سامان بھی ہو سکتا ہے اور اصلاحِ فکر و حال اور درستگیٔ معاشرہ و ماحول کا ذریعہ بھی بن سکتا ہے، زمانۂ جاہلیت کا شعر و ادب صرف ولولۂ انگیزی، جذبات نگاری اور منظر کشی کی حدود ہی میں گردش کرتا رہا اور کبھی معاشرے کی اصلاح و تربیت کا جذبہ کارفرما نہیں ہوا، جس کے نتیجہ میں فن برائے فن کا عمل تو وجود میں آیا مگر فن برائے زندگی نہ بن سکا، اس کی طرف سب سے پہلے محسنِ انسانیت حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے توجہ فرمائی اور اصلاحِ سخن کو کارِ نبوت کا فریضہ قرار دیتے ہوئے ادب کا ایک صالح اور پاکیزہ مقصد پیش فرمایا ارشاد ہے:

ان من البیان سحرا — بے شک بعض کلام سحر انگیز ہوتے ہیں

اوان من الشعر حکما[۴۲]	بعض اشعار حکمت و معانی کا خزینہ

کبھی فرمایا:

انما الشعر کلام مؤلف	بے شک شعر بھی ایک مرتب کلام
فما وافق الحق منه فهو	ہے پس جو حق کے موافق ہو وہ تو خوب
حسن، وما لم یوافق الحق	ہے، اور جو حق کے مخالف ہو اس میں
منه فلا خیر فیه[۴۳]	کوئی خیر نہیں۔

کسی موقع پر ارشاد فرمایا:۔

انما الشعر کلام،	بے شک شعر بھی کلام کی ایک
فمن الکلام خبیث و	قسم ہے اور کلام اچھا بھی ہوتا ہے
طیب[۴۴]	اور برا بھی۔

ان اقوال کے ذریعہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ادب کی جہت متعین فرمادی، بیہودہ اور لایعنی کلام کی نکیر اور پاکیزہ اور بامقصد کلام کی تحسین فرمائی، اور اسے تائیدِ الٰہی کا ذریعہ قرار دیا، آپؐ نے حضرت حسانؓ سے فرمایا:

قل وروح القدس معك[۴۵]	اے حسان شعر کہو روح القدس تمہارے ساتھ ہیں۔

اسی طرح ایک موقع پر ارشاد فرمایا:

انزلوا الناس	لوگوں کو ان کے مرتبہ کے مطابق
منازلهم[۴۶]	حیثیت دو۔

حیثیت دینے میں مقام و مرتبہ کے ساتھ زبان و بیان اور لب و لہجہ بھی شامل ہے۔ آپؐ نے فرمایا:۔

إنّا أمرنا معشر الأنبیاء بان	ہم جماعتِ انبیاء کو حکم دیا گیا ہے کہ
نکلم الناس علی مقادیر عقولهم[۴۷]	ہم لوگوں سے ان کی عقلوں کے مطابق گفتگو کریں۔

ان ارشادات کے ذریعہ ہادی عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے نسلِ انسانی کو یہ باور کرادیا کہ کلام و گفتگو میں مخاطب کی ذہنی سطح اور معیارِ علم و فہم کی رعایت ضروری ہے اگر اسے ملحوظ نہ رکھا گیا تو پھر کلام کا خاطر خواہ فائدہ حاصل نہیں ہوسکتا اور کلام کسی دیوانے کی بڑ اور شاخِ آہو پر آشیانے کی مثال بن کر رہ جائے گا۔

آپؐ کی تعلیمات آپ کے پیروکاروں کو کلام کی نوعیت، اس کی جہت اور موقع ومحل کے اعتبار سے اسلوب وانداز بیان کے انتخاب اور فکر وخیال کو اصل مقام دینے کی طرف رہنمائی فرماتی ہیں۔ کیوں کہ ادب صرف پرشکوہ الفاظ کا قلعہ تعمیر کر دینے کا نام نہیں بلکہ مخاطب کی ذہنی سطح اور معیار کو ملحوظ رکھتے ہوئے کلام کو زیادہ سے زیادہ سودمند بنانے کا نام ہے، جس سے رجحانات متاثر ہوتے ہیں۔ دائرۂ فکر وخیال میں تبدیلی آتی ہے اور پھر وہی رجحانات دنیا میں انقلاب برپا کرنے کا سبب بنتے ہیں۔

یہی وہ پاکیزہ فکر اور عظیم نکتہ تھا جس کو دامنِ نبوت سے وابستہ اصحاب رضوان اللہ تعالیٰ اجمعین نے اپنے ذہن ودماغ میں بسا لیا تھا اور اسی فکر کو عام کرنے میں لگے ہوئے تھے، یعنی قائل کے بجائے قول کی اہمیت کا فلسفہ ہمیشہ ان کے پیشِ نظر رہا۔ ان کی کوشش یہ رہی کہ ایسا ادب وجود میں آئے جو قاری کی صحیح رہنمائی کر سکے۔

ظاہر ہے یہ عظیم مقصد زبان وادب کے رطب ویابس کو جمع کر لینے یا نقل اتار لینے سے حاصل نہیں ہو سکتا، بلکہ اس کے لیے تنقید کا عمل ضروری تھا تاکہ کلام کے حسن وقبح اور خوبی وخامی کو اجاگر کر کے سماج کو صحیح رخ پر ڈالا جا سکے۔

حضرات صحابہ کرامؓ نے زبان وادب میں اپنی بے مثال صلاحیت ومہارت اور درسگاہِ نبویؐ سے مکمل استفادے کا عملی ثبوت پیش کیا ہے، ان کے ذوقِ نقد ونظر نے سب سے پہلے فنِ ادب کی سب سے اہم اور عربوں کی محبوب ترین اور موثر صنف شاعری کو اپنا مرکزِ توجہ بنایا ہے، اور اس سے اپنے شغف اور دلچسپی اور موقف کو ظاہر کر کے اس کی اچھائی اور برائی کو واضح کیا ہے۔

اس سلسلہ میں سب سے پہلے ام المومنین حضرت عائشہؓ کی مثال پیش کی جاتی ہے، ان کے سلسلہ میں موسیٰ بن طلحہ کہتے ہیں "مارأیت احدًا افصح من عائشہؓ" (میں نے عائشہ صدیقہؓ سے زیادہ کسی کو فصیح اللسان نہیں دیکھا) اور ہشام بن عروہ کی روایت ہے کہ "ما رأیت احدًا من الناس اعلم بالقرآن ولا بفریضۃ ولا بحلال وحرام ولا بشعر ولا بحدیث العرب ولا النسب من عائشہؓ" (میں نے لوگوں میں کسی کو بھی حضرت عائشہ سے بڑھ کر قرآن، میراث، حلال وحرام، شعر، واقعات

عرب اور نسب کا واقف کار نہیں دیکھا) زبان و ادب پر ان کی گرفت کا غماز صحیح بخاری میں ام زرع کا قصہ ہے جسے ادبِ عالیہ کا اعلیٰ نمونہ قرار دیا جا سکتا ہے شعر کے سلسلہ میں حضرت عائشہؓ کا موقف یہ ہے "الشعر منه حسن ومنه قبیح، خذ بالحسن ودع القبائح"[۱۰] (شعر اچھے بھی ہوتے ہیں اور برے بھی، اچھے کو قبول کر لو اور برے کو رد کر دو)

علامہ ابن عبدالبر نے "الاستیعاب" میں حضرت ابوبکرؓ کے سلسلہ میں تحریر فرمایا ہے کہ حضرت ابوبکر عرب میں شعر و سخن کے جوہری تھے، ان کے شعری و ادبی ذوق کا اندازہ اس واقعہ سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ ایک روز آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کرامؓ کے ساتھ بیٹھے ہوئے اپنے عہدِ شباب کے ایام یاد فرما رہے تھے، اسی ضمن میں "قس بن ساعدہ" کا تذکرہ بھی آ گیا، آپؐ نے سوقِ عکاظ میں اس کے بیان کردہ کلام کا تذکرہ فرماتے ہوئے کہا کہ مجھے وہ یاد نہیں ہے اس پر حضرت ابوبکرؓ نے کہا یا رسول اللہ مجھے یاد ہے اور اس کی پوری تقریر اور اشعار بیان کر دیے[۱۱]

مسند امام احمد میں حضرت ابوبکر سے مروی تمثیل کا وہ شعر منقول ہے جسے وہ اکثر پڑھا کرتے تھے۔

اذا اردت شریف الناس کلّهم فانظر الی ملك فی زیّ مسکین[۱۲]

(اگر تم لوگوں میں سب سے شریف شخص کو دیکھنا چاہو تو اس بادشاہ کو دیکھو جو فقیر کی گدڑی میں ہو)

ہجرتِ مدینہ کے بعد حضرت ابوبکرؓ بخار میں مبتلا ہو گئے، جب بخار چڑھتا تو یہ شعر پڑھتے:

کلّ امرئ مصبّح فی اهله والموت ادنی من شراك نعله[۱۳]

(ہر شخص اپنے اہل و عیال میں مست ہے حالانکہ موت اس کے جوتے کے تسمے سے بھی زیادہ قریب ہے)

اسی طرح امام جرجانی (دلائل الاعجاز ص۱۷) نے زبیر بن بکار کی روایت سے نقل کیا ہے کہ ایک شعر کے سلسلہ میں حضور اکرمؐ کے استفسار پر حضرت ابوبکرؓ نے صحیح شعر پڑھا تھا۔ یہ روایتیں ان کے حسنِ ذوق کا واضح ثبوت ہیں، امام قیروانی (العمدہ، جلد اول ص۱۹) نے آنحضرتؐ کے وصال پر حضرت ابوبکرؓ کے پندرہ اشعار نقل کیے ہیں، مگر ان کا یہ بیان معیارِ نقد و نظر پر پورا نہیں اترتا، ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں لکھا ہے کہ ان اشعار

کی حضرت ابوبکرؓ کی طرف نسبت غلط ہے اور طبری نے حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ :-

ماقال ابوبکر شعرًا قط،	ابوبکر نے کبھی شعر نہیں کہا۔ تم لوگ
ولکنکم تکذبون علیہ	غلط بیانی سے کام لے رہے ہو۔

حضرت عمر فاروقؓ کو ابن رشیق نے وقت کا سب سے بڑا نقاد قرار دیا ہے : "وکان من النقاد اھل زمانہ للشعر والنقد ھم فیہ معرفۃ" اور جاحظ نے ان کے بارے میں عائشہؓ کا یہ قول نقل کیا ہے "کان عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ اعلم الناس بالشعر"[۱۵] حضرت عمرؓ شعر کے سلسلہ میں لوگوں میں سب سے زیادہ باخبر تھے۔

ایک مرتبہ حضرت عمرؓ نے اپنے بھائی زید بن خطاب کی شہادت پر "متمم بن نویرہ" سے وہ اشعار سنانے کی فرمائش کی جو اس نے اپنے بھائی مالک کے قتل کے بعد کیے تھے۔ اشعار سننے کے بعد حضرت عمرؓ نے فرمایا اگر مجھے بھی شاعری آتی تو میں بھی ویسا ہی مرثیہ کہتا جیسا تم نے اپنے بھائی کے لیے کہا ہے، اس پر متمم نے کہا امیر المومنین اگر میرے بھائی کی موت آپ کے بھائی کی شہادت جیسی ہوتی تو میں کبھی ایسے اشعار نہ کہتا، اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا میرے بھائی کی شہادت کے بعد متمم بن نویرہ کی طرح کسی نے میری تعزیت نہیں کی[۱۶]

شعر کے سلسلہ میں حضرت عمرؓ کا موقف بالکل جداگانہ تھا، فرماتے تھے :

الشعر علم قوم لم یکن لھم	شعر قوم کا ایسا علم ہے جس سے
علم أعلم منہ[۱۷]	بڑھ کر کوئی علم نہیں

انھوں نے اپنے عہد خلافت میں حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کو لکھا :-

"مرمن قبلک بتعلم الشعر	اپنے ماتحتوں کو شعر سیکھنے کا حکم دو
فانہ یدل علی معالی	اس لیے کہ یہ اخلاق کی بلندی، رائے کی
الأخلاق وصواب الرائی	درستگی اور علم الانساب کی معرفت کی طرف
ومعرفۃ الأنساب"[۱۸]	رہنمائی کرتا ہے۔

ایک مرتبہ اپنے بیٹے کو نصیحت کرتے ہوئے فرمایا:

"یابُنیّ انسب نفسک تصل — بیٹے اپنا نسب یاد رکھو تاکہ صلہ رحمی
رحمک، واحفظ محاسن الشعر — کرسکو اور اچھے اشعار یاد کرو تاکہ ادبی
یحسن أدبک فان من لم یعرف — ذوق نکھر سکے۔ جو اپنا نسب نہیں جانتا
نسبہ لم یصل رحمہ، ومن لم — وہ صلۂ رحمی نہیں کرسکتا اور جو اچھے اشعار
یحفظ محاسن الشعر لم یود حقًا ولم — یاد نہیں کرتا اس کا ذوقِ ادب نہیں نکھرتا۔
یحسن ادبًا" [۱۹]

حضرت عثمان غنیؓ کے کلام میں فصاحت وبلاغت اور الفاظ کے انتخاب میں موزونیت کو اوّلیت حاصل تھی، حضرت علیؓ کے نام ایک خط میں شماس بن نہار کے اس شعر کے ذریعہ کتنی لطیف مثال پیش کی ہے۔

فان کنتُ مأکولاً فکن انت آکلی — وإلّا فادرکنی ولمّا امزّق [۲۰]

(یعنی اگر میں کسی کی خوراک بنوں تو تم ہی مجھے اپنی خوراک بنالو ورنہ میرے پاس پہونچ جاؤ قبل اس کے کہ میرے پرخچے اڑجائیں۔)

حضرت علیؓ کو عربی ادب کے مشہور مؤرخ احمد حسن زیّات نے رسولِ اکرمؐ کے بعد عربوں کا سب سے بڑا فصیح اللسان اور انشاء پردازی کا امام کہا ہے۔[۲۱] عقّاد نے ان کے طرزِ بیان کو منفرد قرار دیا ہے اور ضرب الامثال اور تعبیرات کے استعمال پر ان کی قدرت کا ذکر کیا ہے۔[۲۲] حضرت علیؓ خود بھی شعر گوئی کا بہترین ملکہ رکھتے تھے، یوں تو ان کی طرف بہت سے اشعار منسوب ہیں جو اربابِ نقد ونظر کی میزانِ تحقیق میں بحث ونظر کا موضوع رہے ہیں، لیکن اس سے صرفِ نظر آپ کے بعض اشعار احادیث صحیحہ میں بھی مذکور ہیں، مثلاً معرکۂ خیبر میں آپ کا رجزیہ شعر:-

انا الذی سمّتنی أمّی حیدرہ — کلیث غاباتٍ کریہ المنظرہ [۲۳]

(میری ماں نے میرا نام حیدر رکھا ہے، میں خوفناک گھنے جنگل کے شیر کی طرح ہوں)

حضرت فاطمہؓ کے انتقال پر حضرت علیؓ نے یہ اشعار کہے تھے:

لکل اجتماع من خلیلین فرقۃ — وکل الذی دون الفراق قلیل
وانّ افتقادی واحدًا بعد واحدٍ — دلیل علی ان لا یدوم خلیل [۲۴]

(ہر دو دوستوں کے لیے وصال کے بعد جدائی لازم ہے، جدا نہ ہونے والے

بہت کم لوگ ہوتے ہیں۔ ایک کے بعد ایک مجھ سے جدا ہو رہا ہے۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ کسی دوست کو دوام نہیں)

شعر کے سلسلہ میں حضرت علیؓ کہا کرتے تھے:

الشعر میزان الکلام[۲۵] شعر ہی معیار و میزان کلام ہے

حضرت معاویہؓ زبان و ادب کے بڑے رمز شناس اور دقیقہ رس تھے، شعر کے سلسلے میں کہا کرتے تھے:۔

یجب علی الرجل تادیب ولدہ، و الشعر اعلی مراتب الادب[۲۶] انسان پر اپنی اولاد کو ادب سکھانا واجب ہے اور شعر ادب کے اعلیٰ مراتب میں سے ہے۔

حضرت معاویہؓ نے ایک موقع پر اپنے لڑکے کو نصیحت کرتے ہوئے فرمایا:

یا بنی ارو الشعر و تخلق بہ[۲۷] بیٹے شعر بیان کرو اور اس کے ذریعہ اپنے کو محبوب بناؤ۔

حضرت سعید بن مسیبؒ سے عراق کے کچھ لوگوں کی شعر سے نفرت اور بے رغبتی کی شکایت کی گئی تو آپ نے فرمایا نسکوا منسکا عجمیا[۲۸] (وہ لوگ عجمی زہّاد بن چکے ہیں)

ایک مرتبہ حضرت حسّان بعض صحابہ کرامؓ کو اشعار سنا رہے تھے اور وہ حضرات قدرے بے توجہی سے سن رہے تھے، حضرت زبیرؓ کا ادھر سے گذر ہوا تو انھوں نے ان کی نکیر کی اور فرمایا "ابن الفریعہ کے اشعار سے اس قدر بے توجہی، جب کہ آنحضرتؐ انھیں غایت درجہ اہتمام اور توجہ سے سنا کرتے تھے"[۲۹]

جن صحابہ کرام کا اوپر ذکر ہوا ہے ان کے علاوہ بھی بہت سے ایسے اصحاب کے نام ملتے ہیں جن کے شعر و سخن سے متعلق بیانات مختلف اصناف ادب سے ان کی انتہائی دلچسپی، وارفتگی اور دقیقہ رسی کے غماز ہیں۔

صحابہ کرام کا ذوق شعر و سخن صرف الفاظ کے استعمال اور ان کے دروبست کے حدود میں سمٹ کر نہیں رہ گیا تھا، بلکہ وہ فکر و خیال کی عظمت اور معانی کی پاکیزگی و طہارت کو اصل معیار قرار دیتے تھے۔ وہ اصلاً اسی زاویۂ نگاہ کی بنیاد پر مختلف شعراء

کو ایک دوسرے پر سندِ فضیلت بھی دیا کرتے تھے، جو ان کی غیر معمولی وسعتِ نظر اور تنقیدی صلاحیت کا اعلیٰ ثبوت ہے۔

اس سلسلے میں حضرت عمر فاروقؓ کا اسم گرامی سب سے زیادہ نمایاں ہے۔ انھوں نے عہدِ جاہلی کے مشہور شاعر زہیر بن ابی سلمیٰ کو "اشعر الشعراء" کا خطاب عطا کیا۔ ایک مرتبہ انھوں نے حاضرینِ مجلس سے فرمایا سب سے بڑے شاعر کے اشعار مجھے سناؤ، سوال کیا گیا وہ کون ہے؟ فرمایا زہیر[۳۲] ابوالفرج اصفہانی نے "کتاب الاغانی" میں نابغہ الذبیانی کے تذکرے میں حضرت عمرؓ کے حوالے سے اسے "اشعر العرب" قرار دیا ہے، ان کا یہ بیان ابن قتیبہ نے بھی اپنی کتاب "الشعر والشعراء" میں نقل کیا ہے، مشہور ادیب اور مؤرخ استاذ بیوم السباعی نے مذکورہ دونوں اقوال میں تطبیق دینے کی کوشش کی ہے، لکھتے ہیں: "حضرت عمرؓ نے ایک مرتبہ بنو غطفان کے ایک وفد کے ساتھ گفتگو کرتے ہوئے فرمایا تمہارا شاعر کون ہے؟ ان لوگوں نے کہا "نابغہ" تو حضرت عمرؓ نے فرمایا یہ تمہارا سب سے بڑا شاعر ہے (یعنی قبیلۂ بنو غطفان کا سب سے بڑا شاعر) اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کہتے ہیں مجھ سے حضرت عمر نے فرمایا شاعروں کے امام کے اشعار سناؤ میں نے عرض کیا وہ کون ہے؟ آپ نے فرمایا، زہیر (یعنی اشعر شعراء العرب)[۳۱]

حضرت حسانؓ، ابو ذؤیب الہذلی کو اس کے تمام معاصرین پر فضیلت دیتے تھے، انھوں نے کہا "اشعر الناس حیًّا ھذیل" (زندہ لوگوں میں ہذیل سب سے بڑا شاعر ہے)

حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے حطیئہ کو اشعر الشعراء کہا ہے۔[۳۳]

یہ سندِ فضیلت کسی نسبی تعلق یا غرض و منفعت کی بنیاد پر نہیں ہوتی تھی بلکہ اشعار کے حسن و حلاوت، فکر و خیال کی بلندی و نزاکت، معانی کی پاکیزگی و لطافت اور الفاظ کی شیرینی و سلاست کی بنیاد پر متعین کی جاتی تھی، جس میں ان کی جودتِ طبع، وسعتِ نظر، فکری بلندی، تنقیدی شعور اور ستھرے ذوق کا سب سے زیادہ دخل ہوتا، یہ حضرات قوم و ملت کی اصلاح کے خواہاں اور انھیں راہِ راست پر لانے کے دلدادہ تھے، ان کی کوشش یہ ہوتی تھی کہ سماج اور معاشرہ فکر و خیال کی پستی اور

اظہارِ بیان کی گندگی سے پاک ہو۔ اس کے لیے وہ ضروری خیال کرتے تھے کہ کلام میں ژولیدگی اور ثقل و پیچیدگی نہ ہو بلکہ صاف ستھرا انداز اختیار کیا جائے۔ اسی طرح کا آمد اور وقیع و مستحکم ادب کی تشکیل ہو سکے، جس میں الفاظ کی تمام تر رعنائی و دل فریبی بھی ہو اور معانی و خیال کی دل آویزی بھی۔ یہی وہ نکتہ ہے جس کو اربابِ نقد و نظر نے ہمیشہ اپنے پیش نظر رکھا اور ان کی اصلاحی کوششیں دونوں پہلوؤں سے تھیں۔ ان کے میزان تنقید و تجزیہ میں دونوں برابر رہے، ان کی نظر میں جتنی اہمیت معانی کی تھی اس سے کم اہمیت الفاظ و تراکیب کی نہ تھی، اس کا ثبوت ان کے وہ تنقیدی بیانات ہیں جن میں الفاظ و معانی دونوں کو معرض بحث بنایا گیا ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کا تنقیدی شعور کس قدر بیدار اور حساس تھا۔

سیدنا ابوبکر صدیقؓ نزولِ قرآن کے بعد شعر کو قابلِ اعتنا نہ سمجھتے تھے اور اسی بنیاد پر ایک مرتبہ انھوں نے بارگاہِ رسالتؐ میں عرض کیا تھا "یا رسول اللہ أشعرٌ وقرآن؟" (اے اللہ کے رسولؐ قرآن کے ہوتے ہوئے شعر کی کیا ضرورت ہے) آپ نے ارشاد فرمایا "ھذا مرۃ ھذا مرۃ" (کبھی یہ اور کبھی یہ) انھوں نے نابغہ ذبیانی کے کلام کا جو تجزیاتی مطالعہ پیش کیا وہ خالصتاً لغوی اور ادبی تجزیہ تھا، نابغہ کی شاعری پر کلام کرتے ہوئے فرمایا:

ھو احسنھم شعرًا و	وہ شعر کے اعتبار سے سب سے
اعذبھم بحرًا والبعدھم	زیادہ عمدہ، بحر کے اعتبار سے سب
قعرًا [۳۵]	سے زیادہ رواں اور ثقل و اغلاق
	سے پاک ہے۔

لبید بن ربیعہ کا شعر ہے:۔

الا کلّ شیٔ ما خلا اللہ باطل	وکل نعیم لامحالۃ زائل

(خبردار اللہ کے علاوہ ہر چیز باطل ہے اور ہر نعمت کو لامحالہ فنا ہونا ہے)

اس پر حضرت ابوبکرؓ نے جو کلام فرمایا اس میں معنوی تنقید کا عنصر غالب ہے، انھوں نے پہلے مصرع کی تعریف کی لیکن دوسرے مصرع پر ارشاد فرمایا:

کذبتَ عند اللہ نعم	تمہاری یہ بات صحیح نہیں اللہ کے پاس ہے

لا تزول [۳۶] سی ایسی نعمتیں ہیں جو زائل نہ ہوں گی۔

یہ ارشاد صرف اس لیے تھا کہ رب العالمین کی الوہیت و ربوبیت اور اس کی قدرت کاملہ پر آنچ نہ آئے، اسے ان نفوس قدسیہ کا پاکیزہ ضمیر کبھی برداشت نہیں کر سکتا تھا، اس کی سب سے عمدہ مثال علامہ سیوطی کی وہ روایت ہے جس سے حالتِ نزع میں بھی حضرت ابوبکرؓ کی تنقیدی بصیرت کے ساتھ قوتِ ایمانی، عشقِ نبوی اور فکر کی اصلاح و درستگی کا اظہار ہوتا ہے۔ روایت ہے کہ حالتِ نزع میں ان کی محبوب بیٹی ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سرہانے بیٹھی یہ شعر پڑھ رہی تھیں:

من لا یزال دمعه مقنعا　　فانه فی مرة مدفوق

(صبر و تحمل کی وجہ سے جس شخص کے آنسو اب تک رکے ہوئے ہیں وہ اب یکبارگی بہہ پڑیں گے)

حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا یہ نہ کہو بلکہ یہ کہو:

وَجَآءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ　　موت کی بے ہوشی کا ٹھیک وقت آگیا

بِالْحَقِّ ۖ ذَٰلِكَ مَا كُنتَ مِنْهُ تَحِيدُ　　اور یہ وہ چیز ہے جس سے تم بھاگتے تھے۔ (ق: ۱۹)

اس کے بعد حضرت عائشہؓ نے دوسرا شعر پڑھا:

وابیض یستسقی الغمام بوجهه　　ثمال الیتامی عصمة للأرامل

(ایسا گورا چٹا جس کے چہرے سے بادل بھی پانی طلب کرے، یتیموں کا ماویٰ اور بیواؤں کا ملجا ہے۔)

اس پر حضرت ابوبکرؓ بولے بیٹی، یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان تھی [۳۷]

اسی طرح حضرت عمرؓ نے زہیر بن ابی سُلمیٰ کو سندِ فضیلت ہی عطا نہیں کی بلکہ اس کی وجہِ امتیاز بھی بتایا، انھوں نے فرمایا:

انه لا یعاظل بین القول　　وہ قول میں پیچیدگی اختیار نہیں کرتا

ولا یتبع حوشی الکلام و　　تھا، نامانوس الفاظ استعمال نہیں کرتا

لا یمدح الرجل الا بما　　تھا اور لوگوں کی بے جا تعریفیں نہیں

هو فیه [۳۸]　　کرتا تھا۔

حضرت عمرؓ کا یہ تنقیدی بیان اپنے اندر لغوی معنوی اور ادبی تمام پہلوؤں کو سمیٹے

ہوئے ہے۔

عہدِ جاہلی کا مشہور شاعر "امرؤالقیس" جسے وہ "شاعر العرب"[۳۹] کہا کرتے تھے اس کے کلام پر تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا:

امرؤالقیس سابقهم	امرؤالقیس شعراء میں سب سے آگے
خسف لهم عین الشعر	ہے، جس نے شعر کے چشمہ سے پانی
فافتقر عن معان عور	نکالا، اسی نے نامانوس و متروک مضامین
اصح بصر"[۴۰]	کو نیا کر دیا۔

حضرت علیؓ نے اسی شاعر "امرؤالقیس" کو اشعر الشعراء قرار دے کر اس کے کلام کا تجزیہ اس طرح فرمایا:

رأیته احسنهم نادرة	میں نے اس کو ندرتِ الفاظ
واسبقهم بادرة وانه	میں سب سے بہتر اور جدّتِ خیال
لم یقل لرغبة ولا	میں سب سے فائق دیکھا، اس نے
رهبة.[۴۱]	کبھی بھی خوف اور حرص کے لیے
	شعر نہیں کہا۔

حضرت کعب بن مالکؓ کا شعر ہے:

نصل السیوف اذا قصرن بخطونا یومًا ونلحقها اذا لم تلحق

حضرت معاویہؓ نے شعر سن کر فرمایا:۔

اشجع بیت وصف به رجل	نہایت جرأت مندانہ شعر ہے جس کے
قومه[۴۲]	ذریعہ شاعر نے اپنی قوم کی صفت بیان کی ہے

عہدِ جاہلی کے بڑے شاعر ابوکبیر ہذلی نے اپنے سوتیلے بھائی تابّط شرا کی تعریف میں چند اشعار کہے تھے ان میں سے دو اشعار یہ ہیں

ومبرّء من کل غبّر حیضة	وفساد مرضعة وداء مغیل
واذا نظرت إلی أسرّة وجهه	برقت کبرق العارض المتهلّل

(وہ اپنی ماں کے تمام نسوانی عوارض سے اور دودھ پلانے والی دایہ کی تمام بیماریوں سے پاک ہے۔

اور جب تم اس کے چہرے کی لکیروں کو دیکھو تو برستے بادل کی چمکتی ہوئی بجلیوں کی طرح چمکتی ہوئی نظر آئیں گی)

یہ اشعار حضرت عائشہؓ نے حضور انورؐ کے سامنے پڑھ کر عرض کیا: یا رسول اللہ ان کے زیادہ مستحق تو آپ تھے، اس پر آپ مسکرانے لگے[۴۳]

یہ جملہ روایتیں حضرات صحابہ کرام کی شعر و سخن سے متعلق رائے اور اس پر عمدہ تبصرہ کی اعلیٰ مثالیں ہیں۔

اسی طرح حضرت خنساؓ نے حسان بن ثابتؓ کے اشعار پر جو لغوی اور ادبی تنقید کی ہے وہ فن تنقید کا اعلیٰ نمونہ ہے، باوجودیکہ یہ بیان دونوں کے دائرۂ اسلام میں داخل ہونے سے قبل کا ہے مگر اس سے حضرت خنساء کی تنقیدی صلاحیت کا ثبوت ضرور فراہم ہوتا ہے۔

حضرت حسانؓ نے ایک موقع پر اپنا ایک پسندیدہ شعر سنایا اور دعوتِ مبارزت دی۔

لنا الجفنات الغر یلمعن فی الضحیٰ واسیافنا یقطرن من نجدۃ دما

(ہمارے پاس بڑے بڑے صاف و شفاف برتن ہیں جو چاشت کے وقت چمکتے ہیں، ہماری تلواریں بلندی سے خون ٹپکاتی ہیں)

اس شعر میں سخاوت و شجاعت کا حال بیان کیا گیا ہے، حضرت خنساء نے اسے سن کر اس پر تنقیدی نظر ڈالی اور فرمایا:

۱۔ جفنات جمع قلت ہے، اس کے بجائے جفان کہا جاتا تو مفہوم میں زیادہ وسعت پیدا ہو جاتی۔

۲۔ "غر" پیشانی کی صباحت کو کہتے ہیں، اس کے مقابلے میں بیض زیادہ وسیع المعنی ہے۔

۳۔ "یلمعن" عارضی چمک کو کہتے ہیں، 'اس' کے بجائے "یشرقن" کہا جاتا تو بہتر تھا کیونکہ اشراق لمعان سے زیادہ پائدار ہے۔

۴۔ "ضحیٰ" کے بجائے "دجیٰ" کہا جاتا تو زیادہ مناسب تھا کیونکہ روشنی سیاہی کے مقابلے میں زیادہ قابل وقعت ہوتی ہے۔

۵۔ اسیاف جمع قلت ہے، سیوف کا استعمال زیادہ بہتر تھا۔
۶۔ "یقطرن" کے بجائے "یسلن" سے معنی زیادہ وسیع ہو جاتا ہے، کیونکہ خون کا سیلان اس کے قطرہ قطرہ ٹپکنے سے زیادہ موثر ہے۔
۷۔ "دم" (واحد) کے مقابلہ میں دماء (جمع) لانا بہتر تھا۔

یہ اعتراضات سن کر حضرت حسانؓ خاموش رہے اور کوئی جواب نہ دیا۔

اوپر حضرات صحابہ کرامؓ کے شاعری سے شغف اور اس پر ان کے نقد و تبصرہ کی ایک ہلکی سی جھلک دکھائی گئی، لیکن ان اربابِ ذوق کی تسکین کا سامان صرف شاعری ہی نہیں تھا، یہ اور بات ہے کہ انھوں نے اس صنف کی طرف زیادہ توجہ مبذول فرمائی، کیونکہ عربوں کو فنِ شاعری سے جو تعلق اور وابستگی رہی ہے وہ اس کی متقاضی تھی کہ اسے عام کوچہ و بازار سے نکال کر اصلاحِ قوم و ملت کا ایک فعّال و متحرک ذریعہ بنا دیا جائے اور یہ باور کرا دیا جائے کہ یہ صنفِ سخن محض تفریح اور تسکین کا سبب ہی نہیں بلکہ تبلیغ و دعوت کے مقدّس فریضہ کی ادائیگی کا روشن باب بھی ہے۔

ان جانثارانِ رسالت کی اصلاحی کاوشیں جس قدر صنفِ شاعری کی طرف رہیں اس سے کچھ کم نثر کی طرف نہیں رہیں، اور ان کے ذوقِ لطیف نے اس پہلو کو تشنہ نہیں چھوڑا، بلکہ ان کی مبصّرانہ صلاحیت، ناقدانہ بصیرت، علمی ذوق، فکری بلندی اور اس سب سے بڑھ کر دربارِ نبوت کی حاشیہ نشینی کے فیض سے اس صنف میں بھی انھوں نے بیش بہا کارنامے انجام دیئے ہیں، اور دنیا کو ثقل و پیچیدگی سجع و قوافی، لغو و بیہودہ تشبیہات و استعارات اور پراگندہ و دور از کار تعبیرات و خیالات سے نجات دلا کر سہل و سادہ، شیریں و رواں اور حسنِ تخیّل سے آراستہ کلام کی طرف گامزن کر دیا، تاکہ ہر سطحِ ذہن و فکر کا حامل شخص اس سے مکمل طور پر مستفید ہو سکے اور تخلیق کار کی کاوشوں کا پورا فائدہ حاصل ہو سکے۔

ان اصحابِ ذوق نے اپنی کوششیں مروّجہ صنفِ سخن اور اسلوبِ کلام پر نقد و تبصرہ کے ساتھ ساتھ اصحابِ قلم کی ذہن سازی اور محمود و مطلوب اسلوبِ بیان کی ترویج و اشاعت پر بھی صرف کیں، تاکہ ادب کا صاف شفّاف نمونہ

اربابِ ذوق کے سامنے آجائے، جس کو اختیار کرکے وقت کی ضرورت اور حالات کے تقاضے کو احسن انداز سے پورا کیا جا سکے، اور تخلیق کار کی کاوش حیات پرور نظریات کو جنم دے اور فرسودہ رجحانات و نظریات کو بدلنے کا سبب بنے۔

صحابہ کرامؓ نے اس پہلو کی طرف توجہ فرمائی، اس کی اہمیت و افادیت کو عام کیا اور اصول و مبادی کے طور پر اس صنف کے نکات اور باریکیوں کو بیان کیا، مثلاً حضرت علی نے فرمایا ہے:۔

البلاغة ایضاح الملتبسات	آسان عبارت میں مشتبہ الفاظ کی
وکشف عوّار الجهالات، بأسهل	وضاحت کرنے اور لاعلمی کے پردے
ما یکون من العبارات [۴۵]	کو چاک کرنے کا نام بلاغت ہے۔

حضرت عمرو بن العاصؓ نے فرمایا:۔

هو ابلغ الناس الذی	بلیغ ترین شخص وہ ہے جس نے
اقتصر علی الایجاز وتنکّب	اختصار پر اکتفا کیا اور غیر ضروری چیزوں
الفضول [۴۶]	سے اپنا دامن بچایا۔

حضرت حسن کا ارشاد ہے:۔

البلاغة لبعید الحکمة	آسان الفاظ کے ذریعہ انتہائی حکمت
با سهل العبارة [۴۷]	کو بیان کرنے کا نام بلاغت ہے۔

اور حضرت محمد بن علیؓ کا قول ہے:۔

البلاغة قول مفقه فی	بلاغت نرم و گداز انداز میں کہی گئی
لطف ما یعطف به القلوب النافرة	وہ سمجھ داری کی بات ہے جو گریزاں دلوں
ویؤنس القلوب المستوحشة	کو اپنی طرف مائل کرے، نامانوس قلوب
وتلین به العریکة الأبیّة	میں جاگزیں ہو جائے، اس کے ذریعہ
المستصعبة ویبلغ به الحاجة	سخت و کرخت طبیعتیں نرم ہو جائیں،
وتقام به الحجة [۴۸]	ضرورتیں پوری ہوں اور تعلقات قائم ہوں۔

یہ جملہ بیانات اس صنفِ ادب کی زلفِ پریشاں کو آراستہ کرنے کا سبب اور اس کی تلقین و تعلیم کی غمّاز ہیں، تاکہ کلام کا حقیقی مقصد اور مدّعا عوام کے

سامنے ظاہر ہوسکے، نبی اکرمؐ نے اپنے ایک ارشاد میں اسی کی طرف رہنمائی فرمائی ہے، ایک شخص نے آپؐ سے سوال کیا فیما الجمال ؟ (یارسول اللہ جمال کس میں ہے) اس کے جواب میں آپؐ نے فرمایا فی اللسان یرید البیان[۹۴] (زبان میں ہے جس سے آپ کی مراد بیان ہے۔)

ایک حدیث میں ہے آپؐ نے ارشاد فرمایا:۔

ان اللہ یکرہ الابتعاق	بیشک اللہ کلام میں پرتکلف انداز
فی الکلام فنضّر اللہ وجہ	کو ناپسند کرتا ہے، اللہ اس شخص
رجل اوجز فی کلامہ و	کے چہرے کو شاداب کرے جس نے
اقتصر علی حاجتہ[۹۵]	اپنے کلام میں اختصار سے کام لیا
	اور ضرورت پر اکتفا کیا۔

اس قدر واضح ہدایت ورہنمائی کے بعد یہ کس طرح ممکن تھا کہ عاشقانِ رسالت مآب کی یہ جماعت اپنے حبیبؐ کے ان ارشادات کو حرزِ جاں نہ بناتی، اس صنفِ سخن کی طرف توجہ نہ کرتی اور اس کے اصلاح کی فکر میں سرگرداں نہ ہوتی۔

حضرات صحابہؓ نے اپنے تبصرے، تنقید، بیانات، اندازِ کلام، حسنِ تخیل اور اختصارِ کلام کے ساتھ معنی آفرینی کے ذریعہ ادب کے اس ممتاز پہلو کو آراستہ و پیراستہ کیا اور عہدِ جاہلیت کی ان تمام خامیوں کو جو اس دور کے نثری ادب کا لازمی حصہ تھیں، مثلاً مسجّع ومقفّیٰ عبارت، دقیق ودشوار الفاظ، جس میں یا تو اغلاق واختصار کی انتہا ہوتی یا پھر بے جا تفصیلات کا غیر مربوط دفتر، ان سب کو بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکنے میں کوئی دقیقہ نہ اٹھا رکھا، اور مقتضائے حال کے مطابق الفاظ کے انتخاب وترتیب میں احتیاط وہوشمندی کے ساتھ ایسے اسلوب وانداز بیان کو فروغ دیا جس کی اتباع وتقلید میں زندگی وتابندگی کا عنصر پنہاں ہے، مثلاً

حسن ایجاز کی اہمیت بیان کرتے ہوئے حضرت علی نے فرمایا:۔

ما رأیت بلیغاً قط الا وله	میں نے اس شخص سے بڑا کوئی
فی القول ایجاز وفی	فصیح وبلیغ نہیں دیکھا جس کے قول

المعانی اطالة[۵۱] میں اختصار اور معانی میں طول ہو۔

حضرت حسن بن علیؓ نے ایک مرتبہ لوگوں کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا:۔

اعلموا ان الحکمة زین	لوگو یاد رکھو دانائی بڑی زینت کی چیز
والوقار مروءة والاکثار صلف	ہے اور مروّت وقار ہے، حد سے گزرنا
والعجلة سفه والسفه	زیادتی ہے، جلد بازی حماقت ہے اور
ضعف والغلق ورطة، و	حماقت کمزوری ہے، پیچیدگی دام فریب
مجالسة أهل الدناءة شین	ہے، گھٹیا لوگوں کے ساتھ بیٹھنا باعث
ومخالطة اهل الفسوق	عار ہے، اور نافرمان لوگوں کے ساتھ
ریبة[۵۲]	میل جول شک وشبہ کا باعث بنتا ہے۔

اس خطبہ میں جہاں اخلاق کی بلندی اور پاکیزگی پر زور دیا گیا ہے، وہیں زبان وادب کی اصلاح و درستگی کی اہمیت کو بھی اجاگر کیا گیا ہے کہ کلام میں معانی سے زیادہ طوالت اور اغلاق وپیچیدگی سے پرہیز اور ناپسندیدہ افراد کی اتباع وتقلید سے احتیاط کو لازم قرار دینا چاہیے۔

کلام میں سجع کی قباحت کو بیان کرتے ہوئے حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا ہے:۔

ایّاك والسجع فی الدعاء	دعا میں سجع سے بچو، میں نے
فانّی شهدت انبی صلی اللہ علیہ	نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب
وسلم واصحابه لایفعلون ذلك[۵۳]	کو دیکھا ہے کہ وہ ایسا نہیں کرتے تھے۔

اسی طرح حضرت عائشہؓ نے بھی لوگوں کو کلام میں مسجع ومقفیٰ عبارت اختیار کرنے سے روکا ہے[۵۴]

ان تمام ادبی گوشوں اور لسانی پہلوؤں کی خامی وکمزوری کو ان نفوسِ قدسیہ نے نہ صرف یہ کہ اجاگر کیا بلکہ اپنے کلام وبیان میں ان پہلوؤں کا خاص خیال رکھا ہے، اس کی عمدہ مثالیں ابومنصور ثعالبی کی کتاب "الاعجاز والایجاز" (مطبوعہ مصر ۱۹۹۷ء) قاضی ابوالعباس احمد الجرجانی کی "المنتخب من کنایات الادباء وإشارات البلغاء" (مطبوعہ دائرۃ المعارف حیدرآباد ۱۸۸۳ء) اور استاذ علی الجندی کی صور البدیع وفن

الاسجاع" (مطبوعہ قاہرہ ۱۹۵۱ء) میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

اس موقع پر سیدنا عمر فاروقؓ کے اس تبصرے کو بھی فراموش نہیں کیا جاسکتا جو انھوں نے اسلام قبول کرنے سے پہلے قرآن کریم کی شیرینی و حلاوت دیکھ کر کیا تھا، انھوں نے فرمایا تھا:

أهذا هو الكلام الذى جاء به محمد؟ انه عذب جميل، انّ فى هذا الكلام حلاوة وفى اياته بلاغة، وفى اياته بلاغة وفى الفاظه عذوبة ولمعانيه تأثير ولا يمكن إلا ان يكون كلام الله لا كلام بشر من الناس [۵۵]

کیا یہ وہی کلام ہے جس کو محمدؐ لے کر آئے ہیں؟ بیشک یہ نہایت عمدہ اور لطیف ہے، اس کلام میں مٹھاس ہے، اس کی آیتوں میں بلاغت ہے اس کے الفاظ میں شیرینی ہے، اس کے معانی میں تاثیر ہے۔ یہ خصوصیات صرف اللہ کے کلام میں پائی جاسکتی ہیں کسی انسان کے کلام میں نہیں۔

سقیفۂ بنو ساعدہ میں حضرت ابوبکرؓ نے جو تقریر کی تھی اس کے بارے میں حضرت عمرؓ نے یوں اظہارِ خیال کیا:

فما ترك شيئاً كنت زوّرت فى نفسى ان اتكلّم به لو تكلّمت الاّ قد جاء به او باحسن منه [۵۶]

میں نے اپنی تقریر کے لیے جو عمدہ جملے سوچے تھے انھوں نے فی البدیہہ اس جیسے یا ان سے بہتر جملے کہے۔

حضرت عمرؓ کا یہ اعتراف نثر کی دنیا میں ان کے اعلیٰ ادبی ذوق کا پتہ دیتا ہے۔

اسی طرح ایک موقع پر حضرت عمرؓ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے علم و فضل پر تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا "كنيف ملئ علماً" (ایک ظرف ہے جو علم و فضل سے بھرا ہوا ہے)

فخرِ موجودات صلی اللہ علیہ وسلم کے دامنِ فیض سے وابستہ اصحاب کی نگارشات و تنقیدات کی یہ وہ روئداد ہے جسے قوموں اور نسلوں کی فلاح و بہبود کے جذبے نے وجود بخشا، جس میں ان کی فکری ادبی اور لسانی اصلاح و تربیت کا عنصر شامل ہے، کیونکہ یہ نفوسِ قدسیہ ایسے سماج کی تشکیل چاہتے تھے جو تقویٰ و للّٰہیت کے

ساتھ ساتھ تہذیب وثقافت کا اعلیٰ نمونہ بھی ہو۔

کسی بھی قوم کا ادب اس کی تہذیب وثقافت کا آئینہ دار ہوتا ہے، اس سے اس کی فطرت وطبیعت اور تہذیب ومعاشرت کی عکاسی ہوتی ہے، اس سے وہ اپنی تاریخ آراستہ کرتی ہے اور ذہن وفکر پر ایسے نقوش مرتسم ہوتے ہیں جس کے اثرات تادیر قائم رہتے ہیں اور پھر نسلیں اس سے استفادہ کرتی رہتی ہیں۔

ان بزرگانِ پاک طینت نے اپنی افکار سے سرشار ہوکر اس صنف کو اپنا مرکزِ توجہ بنایا اور فکری برتری اور لسانی تفوق کے ذریعہ گلشنِ ادب کو ان خوشنما پھولوں سے آراستہ کیا جس میں ہر ذوق کی تسکین اور ہر خواہش کی تکمیل ہے جس میں زبان کی روانی بھی ہے الفاظ کی شیرینی بھی، سرخوشی وسرمستی بھی ہے اور عبرت ونصیحت بھی، فصاحت وبلاغت بھی ہے اور مقتضائے حال کی رعایت بھی، ادب کا بانکپن بھی ہے زبان کی متانت بھی، تکلفات سے بیزاری بھی ہے اور حسنِ ایجاز کی جلوہ گری بھی، نقد وتبصرہ بھی ہے اور تحلیل وتجزیہ بھی، اور ان سب پر مستزاد ایسے اسلوب وانداز بیان کی اشاعت وترویج کا جذبہ بھی جس میں انھوں نے اپنے پاکیزہ فکر وتخیل، ذوق ونظر، جوش وجذبہ اور لگن وامنگ کا بھرپور ثبوت فراہم کیا ہے۔

اس سے آشکارا ہوتا ہے کہ یہ بندگانِ خدا صرف راتوں کے عبادت گزار اور دن کے شہسوار ہی نہ تھے بلکہ میدانِ شعر وسخن کے تاجدار اور بیان ومعانی کے ایسے دُرِّ شہوار بھی تھے جس کی تابندگی ودرخشندگی میں قومیں اپنے علم وذوق کے گیسو آراستہ کرسکتی ہیں، اور ملتیں اپنی بقا وتحفظ کا سراغ پاسکتی ہیں۔

حوالہ جات

۱؎ ابن رشیق قیروانی، "العمدہ" مطبوعہ مصر ۱۹۵۵ء جلد اول ص ۲۷

۲؎ سنن ابوداؤد، کتاب الادب، باب ماجاء فی الشعر نیز ملاحظہ کیجئے عبدالقاہر جرجانی "دلائل الاعجاز" مطبوعہ مطبعۃ المنار بدون تاریخ ص ۱۳

۳؎ ابن رشیق قیروانی "العمدہ" جلد اول ص ۲۷ ۴؎ حوالہ سابق

۵؎ "دلائل الاعجاز" ص۱۳، یہی حدیث الفاظ کے قدرے فرق کے ساتھ "جامع ترمذی" ابواب الفضائل میں بھی مروی ہے۔

۶؎ العمدہ جلد اول ص۲۹

۷؎ قدامہ بن جعفر "نقد النثر" دار الکتب المصریۃ بالقاہرہ ۱۹۳۳ء ص۸۲

۸؎ سنن الترمذی، کتاب المناقب، باب فضل عائشہ

۹؎ ذہبی، تذکرۃ الحفاظ، مطبعۃ مجلس دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدرآباد ۱۳۳۳ھ طبع دوم ۱/۲۷

۱۰؎ امام بخاری "الادب المفرد" باب الشعر

۱۱؎ استاذ خالد محمد خالد "خلفاء الرسول" مطبوعہ بیروت ۱۹۷۱ء ص۳۱

۱۲؎ مسند احمد جلد دوم ص۱۴۳

۱۳؎ صحیح بخاری، کتاب المناقب، باب مقدم النبی واصحابہ الی المدینہ

۱۴؎ العمدہ جلد اول ص۳۳

۱۵؎ جاحظ "البیان والتبیین" المکتبۃ التجاریۃ الکبریٰ مصر ۱۹۴۷ء ۱/۲۴۲

۱۶؎ ابن قتیبہ "الشعر والشعراء" مطبوعہ بیروت ۱۹۶۴ء ص۲۵۵

۱۷؎ العمدہ اول ص۲۷

۱۸؎ استاذ السباعی بیومی "تاریخ القصۃ والنقد" مطبوعہ مصر ۱۹۵۶ء ص۱۱۶

۱۹؎ حوالہ سابق

۲۰؎ العمدہ اول ص۴۷

۲۱؎ احمد حسن زیات "تاریخ الادب العربی" مطبع الاعتماد بمصر ۱۹۳۰ء ص۱۰۱

۲۲؎ عباس محمود عقاد "العبقریات الاسلامیہ" دار الفتوح القاہرہ ص۹۷۳

۲۳؎ حاجی معین الدین ندوی "خلفاء راشدین" مطبع معارف اعظم گڑھ ۱۹۷۳ء اول ص۳۳۵

۲۴؎ حاکم، المستدرک علی الصحیحین، دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدرآباد ۱۳۴۱ھ، ۳/۱۶۳

۲۵؎ العمدہ جلد اول ص۲۸

۲۶؎ حوالہ سابق

۲۷؎ قدامہ بن جعفر "نقد الشعر" مطبعۃ دار الکتب المصریہ بالقاہرہ ۱۹۳۳ء ص۷۰

۲۸؎ العمدہ اول ص۲۸ ۲۹؎ ایضاً

۳۰؎ "الشعر والشعراء" اول ص۷۶
۳۱؎ تاریخ القصة والنقد ص۱۱۵
۳۲؎ د/ فواد افرام البستانی "المجانی الحدیثة" المکتبة الکاثولیکیة بیروت، بدون تاریخ جلد دوم ص۶۷
۳۳؎ العمدہ اول ص۹۷
۳۴؎ مقدمہ دیوان حسان ص۴۴، بحوالہ نقوش رسول نمبر ادارۂ فروغِ اردو لاہور جلد ہشتم۔
۳۵؎ العمدہ اول ص۹۵
۳۶؎ ابوعبیداللہ المرزبانی "الموشح" بحوالہ ابوبکر الصدیق از علی طنطاوی المطبعة السلفیة قاہرہ ۱۳۷۲ھ ص۲۱
۳۷؎ جلال الدین السیوطی "تاریخ الخلفاء" مطبع مجتبائی دہلی ۱۳۰۹ھ ص۵۸
۳۸؎ "الشعر والشعراء" اول ص۷۶، العمدہ اول ص۹۸
۳۹؎ المبرد "الکامل" مطبعة التقدم العلمیة بمصر ۱۳۲۳ھ اول ص۶۱
۴۰؎ العمدہ اول ص۹۳ ۴۱؎ ایضاً
۴۲؎ ابوالفرج اصفہانی "الاغانی" مطبعة لجنة التالیف والترجمة والنشر القاہرہ ۱۹۴۹ء، جلد ۱۶ ص۱۷۱
۴۳؎ ابن قیم "مدارج السالکین" ص۲۷۷ بحوالہ سیرت عائشہؓ از سید سلیمان ندوی، مطبع معارف اعظم گڑھ ۱۹۶۸ء ص۲۶۱
۴۴؎ دیباچہ ص۱۱ بحوالہ صحابیات از نیاز فتحپوری نفیس اکیڈمی کراچی ۱۹۵۷ء ص۱۸۷
۴۵؎ کتاب الصناعتین ص۵۱ ۴۶؎ العمدہ اوّل ص۲۴۳
۴۷؎ کتاب الصناعتین ۴۸؎ ایضاً ص۵۱ ۴۹؎ العمدہ اول ص۲۴۱
۵۰؎ ایضاً ص۲۴۱ ۵۱؎ ایضاً ص۱۲۷ ۵۲؎ ایضاً ص۲۳
۵۳؎ "نہایت الارب" از نویری جلد ۵ ص۲۷۵ بحوالہ صور البدیع دار الفکر العربی القاہرہ ۱۹۵۱ء ص۱۱۸
۵۴؎ نیاز فتحپوری "صحابیات"، نفیس اکیڈمی کراچی ۱۹۵۷ء ص۵۹
۵۵؎ ڈاکٹر احمد بدوی "من النقد والادب" مکتبہ نہضة مصر بدون تاریخ ص۱۲۱
۵۶؎ محمد بن جریر طبری، تاریخ الرسل والملوک، دار المعارف مصر ۳/۲۰۵
۵۷؎ علامہ شبلی نعمانی "الفاروق" معارف پریس اعظم گڑھ ۱۹۵۶ء ص۲۶۵

کفارت کی شرعی حیثیت

(۲)

مولانا ولی اللہ مجید قاسمی

۳۔ پیشہ

کسی بھی شخص کے لیے اپنی تمام ضروریاتِ حیات کو بذات خود انجام دینا مشکل بلکہ ناممکن ہے، ان کی تکمیل کے لیے بہت سے افراد کے تعاون کی ضرورت ہے۔ اس مقصد سے کاموں کو باہم تقسیم کر دیا گیا ہے، لیکن یہ تقسیم عزت وذلت کے اصول پر مبنی نہیں ہے، بلکہ جس طرح سے قبیلہ اور خاندان کی تقسیم تعارف کے لیے ہے اسی طرح سے کاموں کی تقسیم ضروریاتِ انسانی کی تکمیل کے لیے ہے، کوئی پیشہ باعثِ فخر ہے نہ سببِ ننگ و عار۔ ہر وہ پیشہ جو حلال اور جائز ہو شریعت کی نگاہ میں پسندیدہ ہے بلکہ رزقِ حلال کی تلاش مقصود ہو، متعلقین کے حقوق کی ادائیگی پیشِ نظر ہو اور اللہ کی رزّاقیت پر اعتماد ہو تو یہ عین عبادت ہے۔

اسلام نے کسبِ معاش کو بڑی اہمیت دی ہے، اور جائز حدود میں رہتے ہوئے ہر طرح کے پیشے کو درست قرار دیا ہے، چنانچہ فقہ حنفی کے مشہور فقیہ علامہ سرخسی لکھتے ہیں:

المذهب عند جمهور	جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ تمام
الفقهاء إن المكاسب كلها في الإباحة سواء[۹۳]	ذرائع معاش مباح ہونے میں یکساں ہیں۔

خصوصاً ہنر اور دست کاری کی بڑی فضیلت بیان کی گئی ہے، چنانچہ حضرت مقدام بن معدیکربؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادِ گرامی کو ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

ما اكل احدٌ طعاماً قطّ خيراً	اپنے ہاتھ کی کمائی سے بہتر کوئی
من ان يأكل من عمل يدهٖ وانّ	بھی کمائی نہیں ہے اور اللہ کے نبی داؤدؑ

نبی اللہ داؤدؑ کان یاکل من عمل یدہ[۹۴] اپنے ہاتھوں کی کمائی سے کھاتے تھے۔

اور حضرت رافع بن خدیجؓ سے روایت ہے کہ ایک مجلس میں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی نے سوال کیا: اے اللہ کے رسول کون سی کمائی سب سے عمدہ ہے: آپؐ نے ارشاد فرمایا:

عمل الرجل بیدہ وکل بیع مبرور[۹۵]	اپنے ہاتھ سے کام کرنا اور تجارت اور دیانت داری سے کاروبار کرنا۔

آپؐ نے سینگی لگانے جیسے بظاہر گھٹیا پیشے کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا:

نعم العبد الحجام، یذھب بالدم ویخفّ الصلب ویجلو عن البصر[۹۶]	سینگی لگانے والا کتنا اچھا آدمی ہے جو بدن سے خراب خون کو نکال دیتا ہے، ریڑھ کو ہلکا اور آنکھ کی روشنی کو بڑھا دیتا ہے

بہت سے پیشے ایسے ہیں جن کے متعلق روایات میں آتا ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے اپنے برگزیدہ نبیوں کو ان کی تعلیم دی تھی، چنانچہ حضرت داؤدؑ کے متعلق تو قرآن میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انھیں زرہ بنانے کی صنعت سکھائی تھی، وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ (الانبیاء: ۸۰) اور حضرت زکریاؑ کے متعلق صحیح مسلم میں ہے کہ وہ بڑھئی کا کام کرتے تھے وکان زکریا نجّارًا[۹۷]

انبیاء کے بعد سب سے معزز اور اللہ کے نزدیک پسندیدہ جماعت صحابہ کرام کی ہے۔ ان کی طرف متعدد ایسے پیشے منسوب ہیں جنھیں عام طور پر آج کے بگڑے ہوئے ماحول میں اچھا نہیں سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ بہت سے صحابہ کرام کے متعلق صحیح حدیثوں سے ثابت ہے کہ وہ سلائی اور بنائی وغیرہ کیا کرتے تھے[۹۸]

ام المومنین حضرت سودہ بنت زمعہؓ چمڑے بنانے کا کام کرتی تھیں۔ اسی لیے وہ ازواجِ مطہرات میں مالی اعتبار سے سب سے خوش حال تھیں[۹۹] ایسے ہی ام المومنین حضرت زینبؓ چمڑے کی دباغت اور سلائی کیا کرتی تھیں اور اس سے حاصل شدہ آمدنی کو اللہ کی راہ میں صدقہ وخیرات کر دیا کرتی تھیں[۱۰۰]، ام المومنین حضرت ام سلمہؓ کے متعلق منقول ہے کہ وہ دھاگا کاتنے کا کام کرتی تھیں، بلکہ دیگر عورتوں میں بھی بُننے اور کاتنے کا عام رواج تھا[۱۰۱] اور کپڑے کی بنائی عربوں کے پیشوں میں سے ایک اہم پیشہ اور ذریعۂ معاش تھی، لیکن کسی بھی پیشہ کو حقیر اور گھٹیا سمجھنے کا تصور نہ تھا اور نہ اس کی وجہ سے شادی بیاہ

میں کوئی رکاوٹ پیدا ہوتی تھی۔

ان روایتوں کی بنیاد پر امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ پیشہ کی وجہ سے کسی کو کسی پر فضیلت اور برتری حاصل نہیں ہے۔ نہ کوئی پیشہ فخر وغرور کا ذریعہ ہے اور نہ کوئی ہنر باعث ننگ و عار، بلکہ تمام پیشے برابر ہیں، اس لیے ان میں کفاءت کا اعتبار نہیں ہے، اور امام مالکؒ کے متعلق گزر چکا ہے کہ وہ صرف دین داری میں کفاءت کا اعتبار کرتے ہیں، امام احمد بن حنبلؒ اور امام محمدؒ کا بھی ایک قول یہی ہے، شوافع اور امام احمدؒ اور محمدؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ پیشہ میں بھی کفاءت کا اعتبار کیا جائے گا۔ لہٰذا جو شخص کسی حقیر اور گھٹیا سمجھے جانے والے پیشے سے متعلق ہو وہ کسی اچھے پیشہ سے منسلک شخص کا کفو نہیں ہو سکتا ہے، امام ابو یوسفؒ کا بھی یہی نقطۂ نظر ہے[۱۰۲] ان حضرات کی دلیل اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب یہ حدیث ہے:-

العرب بعضهم اكفاء لبعض،	عرب ایک دوسرے کے کفو ہیں ایک
قبيلة بقبيلة، ورجل برجل،	خاندان دوسرے خاندان کا اور ایک شخص
والموالي بعضهم اكفاء لبعض،	دوسرے شخص کا اور عجم آپس میں کفو ہیں
قبيلة بقبيلة، ورجل برجل،	ایک خاندان دوسرے خاندان کا اور
الا حائك او حجام[۱۰۳]	ایک شخص دوسرے شخص کا، سوائے کپڑا
	بننے والے اور سینگی لگانے والے کے۔

اس حدیث پر محدثین نے بڑی سخت جرح کی ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ اس روایت کو امام حاکمؒ اور بیہقیؒ وغیرہ نے متعدد سندوں سے نقل کیا ہے لیکن کوئی بھی سلسلۂ سند جرح سے خالی نہیں ہے۔ چنانچہ امام حاکمؒ نے جس سند سے حدیث روایت کی ہے اس کا ایک راوی مجہول ہے۔ کچھ نہیں معلوم کہ وہ کون صاحب ہیں اور امام بیہقیؒ نے جس سند سے روایت کی ہے اس کے ایک راوی عمران بن ابی فضل کے متعلق علامہ ابن حبانؒ کا کہنا ہے کہ وہ ثقہ لوگوں کی طرف نسبت کر کے موضوع حدیث روایت کرتا تھا، اس کی روایتوں کا لکھنا جائز نہیں ہے، ابن معینؒ اور نسائیؒ نے بھی اسے ضعیف قرار دیا ہے اور ابن عدیؒ کہتے ہیں کہ اس کی حدیثوں کا ضعیف ہونا بالکل واضح ہے، اسے بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور ابو حاتمؒ کا خیال ہے کہ "هو منكر الحديث ضعيف

جداً"۔ امام دارقطنیؒ نے بھی اس حدیث کی روایت کی ہے لیکن سلسلۂ سند کے ایک راوی "بقیہ" کو ضعیف کہا گیا ہے اور دوسرے راوی محمد بن فضل پر بھی جرح کی گئی ہے[۱۰۴]

اس طرح اس حدیث کی کوئی بھی سند نقد سے خالی نہیں ہے، اسی لیے محدثین کا یہاں تک خیال ہے کہ اس حدیث کی کوئی اصل نہیں ہے، چنانچہ امام اعظم ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ

الحدیث شاذ لا یؤخذ فیما تعم بہ البلوی[۱۰۵]	بکثرت پیش آنے والے معاملہ میں اس شاذ حدیث سے استدلال نہیں کیا جا سکتا۔

اور مشہور ناقد حدیث ابن ابی حاتمؒ کہتے ہیں کہ میں نے اپنے والد سے اس روایت کے متعلق دریافت کیا تو انھوں نے فرمایا یہ بالکل جھوٹی، باطل اور بے اصل روایت ہے اور علامہ ابن عبدالبرؒ کہتے ہیں کہ یہ حدیث منکر اور موضوع ہے[۱۰۶]

بعض حضرات کا خیال ہے کہ اگرچہ پیشہ میں کفاءت سے متعلق احادیث پر نقد کیا گیا ہے لیکن متعدد اور مختلف سندوں سے منقول ہونے کی وجہ سے ان میں مضبوطی آجاتی ہے، بالفاظِ دیگر روایت درجۂ حسن تک پہونچ جاتی ہے اور اس سے اتنا ضرور ثابت ہوتا ہے کہ حدیث میں کفاءت کی کچھ اصل ہے، نیز نفسِ کفاءت حدیث سے ثابت ہے، لہٰذا عرف و عادت اور حالات کے اعتبار سے اس کی تفصیل کو ثابت کیا جا سکتا ہے اور عرف و معاشرہ میں جس چیز کو باعث حقارت سمجھا جاتا ہو اس میں کفاءت کا اعتبار کیا جائے گا چونکہ معاشرہ میں کچھ پیشوں کو حقیر اور کچھ کو اچھا سمجھنے کا رجحان ہے لہٰذا اس میں بھی کفاءت شرط ہے[۱۰۷]

اس سلسلہ میں عرض یہ ہے کہ محدثین کا یہ اصول کہ متعدد سندوں سے منقول ہونے کی وجہ سے ضعیف حدیث میں قوت آجاتی ہے اس سے مراد وہ ضعف ہے جو سوءِ حفظ وغیرہ کی وجہ سے لاحق ہو اور اگر راوی کے فسق یا جھوٹ کی وجہ سے حدیث کو ضعیف قرار دیا گیا ہے تو اس کی موافقت کی وجہ سے حدیث قوی نہیں ہو سکتی ہے، چنانچہ علامہ ابن عابدین شامی تدریب و تقریب کے حوالے سے لکھتے ہیں:

هذا اذا كان ضعفه لسوء حفظ الراوی الصدوق الامین

اولا رسال اوتدلیس اوجہالۃ حال، ولوکان لفسق الراوی او کذبہ فلا یؤثر فیہ موافقۃ مثلہ لہ ولا یرتقی بذالک الی الحسن[۱۰۸]

رہی بات عرف و عادت کی تو یہ ذہن نشین رہے کہ ہر وہ چیز جو لوگوں کے درمیان رائج ہو جائے اور لوگ اس کے عادی اور خوگر ہو جائیں شریعت اسے سند جواز نہیں فراہم کر دیتی، کیونکہ اس طرح تو شریعت کی عمارت ہی منہدم ہو جائے گی، شریعت میں اس عرف و رواج کا اعتبار ہے جو اس کی روح اور مزاج سے متصادم نہ ہو، نیز وہ قرین عقل ہو اور ذوق سلیم اسے قبول کرے۔ عام طور پر جن پیشوں کو ذلیل اور گھٹیا سمجھا جاتا ہے ان میں شرعی اور عقلی اعتبار سے کوئی قباحت اور برائی نہیں ہے۔ غور فرمائیے کہ کپڑا بننے اور سینے سلانے میں کون سی برائی ہے، جس کی وجہ سے اسے گھٹیا سمجھا جائے؟ لوہاری اور بڑھئی کے پیشہ کو فروتر سمجھنے کی کون سی عقلی اور شرعی وجہ ہے؟ جوتا بنانے اور ٹانکنے کو آخر معیوب کیوں سمجھا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف تجارت اور زراعت کے باعث فخر ہونے کی کون سی شرعی اور عقلی بنیاد ہے، ۔ حقیقت یہ ہے کہ کسی بھی پیشہ کو کمتر سمجھنا بگڑے ہوئے ذہن کی پیداوار ہے اور شریعت اسلامیہ میں اس کے جواز کی گنجائش نہیں ہے چنانچہ مولانا مفتی کفاءت اللہ صاحب لکھتے ہیں:۔

> جائز پیشہ کی بنا پر کسی کو ذلیل سمجھنا اسلامی احکام اور اسلامی تعلیم کے خلاف ہے، مسلمانوں میں یہ مرض ہندوستان میں ہندوؤں کے اختلاط کی وجہ سے پیدا ہوا ہے اور بدقسمتی سے اس درجے تک پہونچ گیا ہے جس درجے میں ہندوؤں میں ہے اور اس نے اسلامی وحدت کو پاش پاش کر دیا ہے[۱۰۹]

اور مولانا مفتی محمد شفیع صاحب لکھتے ہیں:۔

> عرب میں مختلف آدمی مختلف صنعتیں اختیار کرتے تھے۔ کسی صنعت کو حقیر یا ذلیل نہیں سمجھا جاتا تھا اور پیشہ اور صنعت کی بنیاد پر کسی شخص کو کم یا زیادہ نہ سمجھا جاتا تھا، نہ پیشوں کی بنیاد پر کوئی برادری بنتی تھی، پیشوں کی بنیاد پر برادریاں بنانا اور بعض پیشوں کو بحیثیت پیشہ حقیر و ذلیل سمجھنا یہ ہندوستان میں ہندوؤں کی پیداوار ہے اور ان کے ساتھ رہنے سہنے سے

مسلمانوں میں یہ اثرات قائم ہو گئے ہیں۔[۱۱۱]

پیشے میں کفاءت کے قائلین کی طرف سے کہا جاتا ہے کہ بذاتِ خود کوئی پیشہ باعثِ عزت و ذلت نہیں ہے، البتہ بعض پیشوں کی کچھ خاصیات و تاثیرات ہیں جو اربابِ بصیرت اور اہلِ تجربہ سے پوشیدہ نہیں ہیں اور ان خاصیات کی وجہ سے لازمی طور پر اچھے یا برے اخلاق کا ظہور ہوتا ہے، مثلاً جو شخص مُردوں کو نہلانے اور دفن کرنے وغیرہ کا پیشہ کرتا ہے عموماً تجربہ سے ثابت ہے کہ اس کا قلب سخت ہو جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ پیشہ کی وجہ سے عزت و ذلت نہیں، بلکہ ان خصوصیات کی وجہ سے ہے جو ان پیشوں کی وجہ سے لازماً پیدا ہو جاتی ہیں۔[۱۱۲]

اس دلیل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ پیشہ میں کفاءت کا اعتبار دراصل کسی کی دینی اور اخلاقی حالت کا اعتبار ہے، لہٰذا اگر کوئی ان پیشوں میں جنھیں عام طور پر گھٹیا سمجھا جاتا ہے، مشغول ہوتے ہوئے بھی تقویٰ اور طہارت اور اچھے اخلاق سے متصف ہے تو اسے حقیر نہیں سمجھا جائے گا اور وہ ایسے شخص کا کفو بن سکتا ہے جو اس سے اچھے پیشہ کو اختیار کیے ہوئے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ اکثر فقہی کتابوں میں اس مسئلہ کو بڑے اہتمام سے بیان کیا گیا ہے کہ ظالم حکمرانوں کے ماتحت کام کرنے والے سب سے زیادہ ذلیل ہیں۔[۱۱۳] اور علامہ عینی لکھتے ہیں کہ قصاب کے پیشہ میں ایک طرح کی پستی ہے لیکن اس کی وجہ سے قصاب میں کوئی کمی پیدا نہیں ہوتی ہے اگر وہ دین دار ہو۔[۱۱۴] سوال یہ ہے کہ کیا عملی دنیا سے بھی اس کا کوئی تعلق ہے؟ جو لوگ پیشہ میں کفاءت کے سلسلہ میں جذباتی ہوتے ہیں، کیا سرکاری اہل کاروں کے ساتھ بھی ان کا یہی طرزِ عمل ہوتا ہے جن کے ظلم و زیادتی اور رشوت خوری کی سابق میں کوئی مثال نہیں ملتی ہے؟ کیا اس مسئلہ میں فقہاء کی تصریحات ان کی نگاہوں سے اوجھل ہو جاتی ہیں؟

دوسرے یہ کہ جب اصل دار و مدار دین داری اور اخلاقی حالت پر ہے تو خود کسی پیشہ کو گھٹیا اور کمتر قرار دے کر شادی بیاہ کے معاملہ میں اسے مستقل حیثیت کیوں دی جاتی ہے؟ کیوں نہ تقویٰ و طہارت اور اخلاقی حالت ہی کو معیار بنایا جائے، کیونکہ اخلاق و کردار کا تعلق نہ تو حسب نسب سے ہے اور نہ کسی پیشہ سے، بلکہ اس کا تعلق

ذاتی کسب اور سماجی ماحول سے ہے۔ اس لیے ضرورت اس بات کی ہے کہ پیشہ کو ذلیل اور حقیر سمجھنے کا جو خیال برادرانِ وطن کے ساتھ رہنے سہنے کی وجہ سے مسلمانوں میں جڑ پکڑ گیا ہے، اسے ختم کرنے کی کوشش کی جائے، لیکن اگر اس عجمی سوچ اور ہندوانہ فکر کو محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کا لایا ہوا دین قرار دے کر گلے کا ہار بنایا گیا تو غیروں میں اسلام کے تعلق سے غلط پیغام جائے گا کہ یہاں بھی طبقاتی نظام موجود ہے، کچھ لوگ پیدائشی اعتبار سے باعزت ہیں خواہ کردار کے اعتبار سے کتنے ہی پست ہوں اور کچھ دوسرے لوگ حقیر و ذلیل ہیں گرچہ وہ اخلاق کے اعلیٰ معیار پر فائز ہوں۔ یہاں خوبیوں کے بجائے نسل اور ذات اور پیشہ کا اعتبار ہے، اور جو لوگ اسلام کے تصورِ مساوات سے متاثر ہو کر اسے قبول کرنا چاہیں گے وہ مسلمانوں کے اس طرزِ عمل کو دیکھ کر پیچھے ہٹ جائیں گے، یہ صرف مفروضہ نہیں، بلکہ واقعات کی دنیا میں آئے دن اس کا مشاہدہ ہوتا رہتا ہے۔

۴۔ خاندانی اسلام

حنفی اور شافعی علماء کے نزدیک عجمیوں میں اسلام لانے میں بھی کفاءت کا اعتبار کیا جائے گا یعنی جو شخص خود مسلمان ہو اور اس کا باپ بھی اسلام قبول کر چکا ہو اس کے برابر وہ شخص نہیں ہو سکتا جو خود تو مسلمان ہو لیکن اس کا باپ کافر ہو اور جس کے باپ، دادا دونوں مسلمان ہوں اس کے برابر وہ شخص نہیں جس کا باپ تو مسلمان ہو مگر دادا کافر ہو، لیکن کوئی شخص دو پشتوں سے مسلمان ہو تو وہ ایسے تمام لوگوں کا کفو ہے جو پشتہا پشت سے مسلمان ہوں، آگے مزید کوئی درجہ بندی نہیں ہے، امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ کوئی شخص ایک پشت سے مسلمان ہو تو وہ تمام قدیمی مسلمان کا کفو ہو سکتا ہے، یعنی ان کے یہاں باپ کا اسلام لانا کافی ہے۔ کفاءت کے لیے دادا کا مسلمان ہونا ضروری نہیں ہے، شوافع کی دوسری رائے اسی کے مطابق مذکور ہے۔[۱۱۱]

علامہ ابن ہمامؒ نے لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے درمیان اختلاف کی وجہ حالات کی تبدیلی ہے، امام صاحب کے عہد میں دادا کا غیر مسلم ہونا باعثِ

عیب تھا اور امام ابو یوسفؒ کے وقت میں یہ عیب باقی نہ رہا۔[۱۱۵]

امام احمد بن حنبلؒ اور علماء شوافع کا ایک قول یہ ہے کہ کفاءت کے سلسلہ میں قدیمی مسلمان اور نومسلم ہونے کا اعتبار نہیں ہے۔[۱۱۶]

واضح رہے کہ یہ اختلاف عجمی مسلمانوں کے تعلق سے ہے۔ اہلِ عرب کے متعلق تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ ان میں اس کفاءت کا اعتبار نہیں ہے، عجم اور عرب میں فرق کی وجہ کیا ہے؟ اس سلسلہ میں قائلینِ کفاءت کا خیال ہے کہ اہلِ عرب بجائے اسلام کے نسب پر فخر کرتے ہیں[۱۱۶] اس کے برخلاف اہلِ عجم کے پاس نسب محفوظ ہی نہیں ہے لہٰذا وہ نسب پر فخر کرنے کے بجائے اسلام پر فخر کرتے ہیں[۱۱۷] اور اہلِ عجم میں قدیم اور نومسلم میں فرق کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ نومسلم کے باپ اور دادا کا غیر مسلم ہونا باعثِ ننگ و عار ہے اس لیے کوئی قدیمی مسلمان اسے اپنی بیٹی دینے کے لیے تیار نہیں ہوتا ہے۔

قدیم مسلمان اور نومسلم میں اعتبارِ کفاءت کے لیے مذکورہ دلیل کے سوا کتاب وسنت میں کوئی مضبوط یا کمزور بنیاد موجود نہیں ہے، صحیح روایت تو بہت دور کی بات ہے ضعیف بلکہ کسی موضوع روایت میں اشارۃً بھی اس کا تذکرہ نہیں ملتا ہے، اور نہ کسی صحابی کے قول و عمل ہی سے اس کی طرف رہنمائی ملتی ہے بلکہ اس کے برخلاف دلیل موجود ہے۔ علامہ ابن قدامہؒ بڑے تیکھے انداز میں سوال کرتے ہیں:

فان الصحابة رضی الله عنهم	کیونکہ اکثر صحابہ کفر سے اسلام کی طرف
اکثرهم اسلموا وکانوا افضل	آئے تھے اور وہ اس امت کے سب
الائمة فلایجوز ان یقال	سے افضل لوگ ہیں تو کیا یہ کہنا درست
انهم غیر اکفاء للتابعین[۱۱۸]	ہوگا کہ وہ تابعین کے کفو نہیں ہیں۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ باپ و دادا کا مسلمان نہ ہونا باعثِ عیب ہے تو یہ باپ دادا کی حد تک تسلیم ہے، بلاشبہ کفر ایک عیب ہے بلکہ ہر عیب سے بڑھ کر ہے لیکن جو شخص اس عیب سے فرار اختیار کر کے اسلام کے دامن میں پناہ لے چکا ہے، کیا دامنِ اسلام سے وابستہ ہونے کے باوجود باپ دادا کا یہ عیب اس سے چپکا رہے گا؟

دوسرے یہ کہ اس مسئلہ کے مطابق اگر کوئی شخص مسلمان ہونا چاہے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ پہلے سے شادی شدہ ہو اور بیوی کو بھی اسلام پر رضامند کرلے اور ایسا نہ ہو تو پھر کسی غیر مسلم لڑکی کو بھی اپنے ساتھ اسلام لانے پر آمادہ کرے اور پھر رشتۂ ازواج میں منسلک ہو جائے۔ اس کے علاوہ کوئی تیسری شکل نہیں ہے کیونکہ تمام قدیم مسلمان اپنے سماج اور سوسائٹی کو دیکھتے ہوئے بلکہ ایک شرعی حق کی بنیاد پر اس سے رشتہ کرنے کے لیے تیار نہیں ہوں گے۔

کیا یہ اسلام لانے کی راہ میں رکاوٹ نہیں ہے، کیا ان زبردست مشکلات کے باوجود کوئی شخص اسلام کی طرف راغب ہو سکتا ہے؟ نیز ہماری دعوتی پوزیشن کیا ہوگی؟ کیا ہمارے پاس اس اہم سماجی اور معاشرتی مسئلہ کے لیے کوئی حل ہے؟

سچ تو یہ ہے کہ نسب، پیشہ اور خاندانی اسلام میں کفاءت قبولِ اسلام کی راہ میں پہاڑ بن کر حائل ہے، کتنے افراد نہیں بلکہ کتنے خاندان اور آبادیاں اس کی وجہ سے اسلام سے محروم رہ گئیں، وہ قبولِ اسلام کے لیے ذہنی طور پر تیار تھے لیکن عدمِ مساوات کی ان چٹانوں نے انھیں راستہ تبدیل کرنے پر مجبور کر دیا، جب انھیں معلوم ہوا کہ اسلام میں نظریاتی طور پر تو مساوات ہے لیکن مسلمانوں میں عملی طور پر اونچ نیچ کا تصور موجود ہے تو انھوں نے اپنا ارادہ بدل دیا۔ پچھڑے اور "نیچ" سمجھے جانے والے غیر مسلموں کی ایک بھاری تعداد ذات پات کے نظام سے چھٹکارا حاصل کر کے اسلام کے دامن میں پناہ لینا چاہتی تھی مگر ان کے رہنما ڈاکٹر بھیم راؤ امبیڈکر نے راستہ کی ان مشکلات کو دیکھ کر رخ تبدیل کر دیا۔ ایک موقع پر انھوں نے مولانا حفظ الرحمٰن سیوہاروی کو مخاطب کر کے موجودہ مسلم معاشرہ کے سلسلہ میں کہا تھا:

> "مولانا! آپ اس الماری میں کتابیں دیکھ رہے ہیں، یہ سب مذہب اسلام اور اسلامیات سے متعلق ہیں۔ میں نے سید امیر علی، عبداللہ یوسف علی اور دوسرے بہت سے مسلم اور غیر مسلم اور اسلام کے اسکالرز کی کتابوں کا توجہ سے مطالعہ کر لیا ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ اصولی طور پر اسلام سماجی جمہوریت اور انسانی مساوات کا داعی و نقیب ہے لیکن ہندوستان میں آپ لوگ "منو" کے ورن آشرم پر عمل پیرا ہیں اور آپ نے اپنے

سماج کو بھی ذات برادری میں تقسیم کر رکھا ہے، میں اگر اسلام قبول کر لیتا ہوں تو آپ مجھے کس خانے میں رکھیں گے۔" [۱۱۹]

اور جن لوگوں نے راستے کی ان مشکلات کو نظر انداز کر کے منزل پہ نگاہ رکھی وہ بھی منزل پر پہونچنے کے بعد نا آسودہ اور غیر مطمئن ہیں۔ ان کی لڑکیاں بن بیاہی پڑی ہوئی ہیں، ان کے لڑکوں کا رشتہ نہیں مل رہا ہے، حالانکہ نومسلموں کو حقیر اور کمتر سمجھنے اور قدیم مسلمانوں کا غیر کفو قرار دینے کی کوئی عقلی اور شرعی بنیاد نہیں ہے اور اسے نظر انداز کر دینے میں کوئی سماجی قباحت بھی نہیں ہے۔ نابرابری کا یہ تصور ختم ہو جائے اور مسلمان اپنی اصلاح کر لیں تو اسلام کے پھیلنے کے امکانات بڑھ جائیں گے۔ اسی بنیاد پر جب ایک نومسلم نے حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب سے دریافت کیا کہ:

سائل کو مع اہلیہ دینِ اسلام قبول کیے ۲۳ سال ہو گئے، اس مدت میں دو لڑکے ہوئے جن کی عمر ۱۷-۱۹ سال کی ہے، ان کی شادی کے لیے مسلمانوں میں پیام بحیثیت مسلمان ہونے کے دیا گیا تو بعض حضرات جن کو اپنی علمیتِ دینی کا دعویٰ ہے فرماتے ہیں کہ نومسلم کی اولاد کا نومسلم کی اولاد سے رشتہ ہونا چاہیے، چنانچہ اس فتوے سے شادی کا عدم ہو گئی۔

تو حضرت مفتی صاحب نے یہ جواب دیا کہ:-

نومسلم کی اولاد کی شادی ہر مسلمان کی اولاد سے ہو سکتی ہے، یہ بات نہیں ہے کہ نومسلم کی اولاد کی شادی نومسلم کی اولاد کے ساتھ ہو، جو مسلمان یہ کہتا ہے کہ نومسلم کی اولاد کی شادی نومسلم کی اولاد سے ہی ہونا چاہیے وہ جاہل اور اسلامی احکام سے ناواقف ہے۔ شریعتِ مقدسہ اسلامیہ نے ہر مسلمان کو خواہ وہ موروثی مسلمان ہو یا نومسلم، بھائی بھائی قرار دیا ہے اور ہر مسلم و نومسلم ایک دوسرے سے مناکحت کا رشتہ کر سکتے ہیں، کوئی ممانعت نہیں، جو مسلمان اپنے نومسلم بھائی کو رشتہ دے گا وہ دہرے ثواب کا مستحق ہوگا۔ [۱۲۰]

۵۔ مالداری

حضرت فاطمہ بنتِ قیسؓ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور

عرض کیا: معاویہ بن ابوسفیان اور جہم نے مجھ سے نکاح کا پیغام دیا ہے۔ آپ کا اس سلسلہ میں کیا مشورہ ہے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ابوجہم تو مار نے پیٹنے والے آدمی ہیں اور معاویہ نادار اور مفلوک الحال ہیں، تم اسامہ سے نکاح کرلو۔[۱۲۱]

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاویہؓ کی غربت اور ناداری کی بنیاد پر ان سے نکاح کا مشورہ نہیں دیا، اور ایک دوسری حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دنیاوی زندگی میں مال کی اہمیت کی وضاحت یوں فرمائی کہ نسب ہی کی طرح مالداری بھی دنیا والوں کی نگاہ میں باعثِ عزو شرف ہے: ارشاد فرمایا: ان احساب اهل الدنیا المال۔[۱۲۲] (دنیا والوں کا حسب نسب مال ہے)

ان احادیث کی بنیاد پر فقہاء احناف اور شوافع کا خیال ہے کہ مالداری میں بھی کفاءت کا اعتبار ہے، امام احمدؒ سے بھی ایک روایت اسی کے مطابق منقول ہے، لیکن مالداری کے لیے بس اتنا کافی ہے کہ آدمی اتنی رقم کا مالک ہو کہ مہر فوراً ادا کرسکے اور بیوی کا خرچ اٹھانے پر قادر ہو بلکہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک تو صرف نفقہ کی ادائیگی پر قادر ہونا کافی ہے گرچہ وہ مہر ادا کرنے کی پوزیشن میں نہ ہو۔[۱۲۳]

بعض لوگوں نے امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی طرف یہ خیال منسوب کیا ہے کہ معاشی لحاظ سے مرد و عورت کی سطح ایک ہونی چاہیے یا بہت معمولی فرق ہو۔ اس لیے نفقہ و مہر پر قدرت کے باوجود کوئی شخص ایسی عورت کا کفو نہیں ہوسکتا ہے جس کی معاشی سطح اس سے بہت بلند ہو۔[۱۲۴]

اور اس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ سماج میں مالدار کو وقعت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے اور لوگ اس پر فخر کرتے ہیں اور مفلسی و ناداری کو باعثِ عار خیال کیا جاتا ہے، امام ابویوسفؒ کی رائے اس کے برخلاف ہے وہ اس کا اعتبار نہیں کرتے، کیونکہ مال ایک آنی جانی چیز ہے جس کو قرار نہیں۔[۱۲۵] نیز یہ کہ اگرچہ لوگ فقر کو معیوب سمجھتے ہیں لیکن اللہ کی نگاہ میں باعثِ شرف و عزت ہے، اسی لیے آنحضورؐ دعا کرتے تھے کہ:

اللهم احيني مسكيناً	اے اللہ! مجھے مسکینوں کی زندگی
و امتني مسكيناً[۱۲۶]	اور مسکینی کی موت عطا فرما۔

لیکن ابن ہمامؒ وغیرہ نے لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور محمدؒ کی طرف اس قول کی

نسبت غیر یقینی ہے، کیونکہ کتب ظاہر روایت میں اس کا تذکرہ نہیں ہے، اسی لیے علامہ عینیؒ نے اس قول کے بارے میں لکھا ہے کہ لیس بشیء[۱۲۷] (یہ معتبر نہیں ہے) اور امام سرخسیؒ نے کہا ہے کہ زیادہ صحیح بات یہی ہے کہ کثرتِ مال کا اعتبار نہیں ہے[۱۲۸]

جن لوگوں نے مال داری اور خوش حالی میں کفاءت کا اعتبار کیا ہے ان کے پیش نظر بس اتنی بات ہے کہ کسی مالدار اور خوش حال شخص کو ایسے آدمی سے اپنی لڑکی کا رشتہ نہیں کرنا چاہیے جو بالکل قلاش، بے صلاحیت اور کاہل ہو کیونکہ اس کی وجہ سے زندگی کی گاڑی کا چلنا ہی مشکل ہو جاتا ہے، لیکن اگر کسی شخص میں اتنی صلاحیت ہے کہ وہ کما کر بیوی کا خرچ اٹھا سکتا ہو گرچہ نکاح کے وقت اس کے پاس کچھ بھی موجود نہ ہو تو اس سے رشتہ جوڑنے میں کوئی حرج نہیں ہے، ایسا شخص مالدار عورت کا کفو ہو سکتا ہے چنانچہ ابن ہمامؒ نے مجتبیٰ کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ:

الصحیح انه اذا کان	صحیح یہ ہے کہ جو شخص کما کر خرچ اٹھا سکتا
قادراً علی النفقة علی طریق	ہے وہ کفو ہوگا، اسی طرح کی بات امام
الکسب کان کفأً، ومعناه	ابو یوسفؒ سے منقول ہے، چنانچہ وہ کہتے
منقول عن ابی یوسف قال	ہیں کہ جو شخص عورت کو رواج کے مطابق
اذا کان قادراً علی إیفاء مایعجل لها	مہر کا کچھ حصہ فوراً دے سکتا ہے اور روزانہ
بالید ویکتسب ما ینفق لها یومًا	کی کمائی سے خرچ اٹھا سکتا ہے تو وہ
بیوم فهو کفو والا لایکون کفأ[۱۲۹]	کفو ہے ورنہ نہیں۔

۶۔ عیوب سے محفوظ ہونا

شادی سے پہلے ہی مرد میں کوئی عیب ہو لیکن اس نے عورت یا اس کے سرپرستوں کو آگاہ نہ کیا ہو یا شادی کے بعد اس میں کوئی عیب پیدا ہو جائے تو دونوں صورتوں میں عورت عدالت میں نکاح ختم کرنے کے لیے اپیل کر سکتی ہے، جن عیوب کی وجہ سے عورت کو یہ حق حاصل ہوگا وہ درج ذیل ہیں:

(۱) پاگل پن (۲) کوڑھ (۳) سیاہ وسفید داغ (۴) خصی ہونا (۵) عضوِ تناسل کا کٹا ہوا ہونا۔ (۶) نامردی وغیرہ۔

امام مالکؒ، شافعیؒ، احمد بن حنبلؒ کے نزدیک مذکورہ تمام عیوب کی وجہ سے عورت کو فسخ نکاح کا حق ملے گا، امام ابوحنیفہؒ کا خیال ہے کہ ان میں سے صرف پانچویں اور چھٹے عیب کی وجہ سے عورت فسخ کا مطالبہ کرسکتی ہے، امام محمدؒ کے نزدیک مذکورہ ان دو عیبوں کے ساتھ پاگل پن، سیاہ وسفید داغ اور کوڑھ بھی شامل ہے[۱۳۰]۔ بلکہ بعض فقہی عبارتوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام محمدؒ کے یہاں اس کا دائرہ زیادہ وسیع ہے۔ ان کے نزدیک مرد میں ایسا کوئی عیب ہو کہ اس کی وجہ سے عورت کے لیے اس کے ساتھ رہنا مشکل ہو رہا ہو تو بھی وہ فسخ کا مقدمہ دائر کرسکتی ہے۔ چنانچہ زیلعی لکھتے ہیں:

وقال محمد ترد المرأة اذا	امام محمد نے کہا کہ مرد میں کوئی کھلا
کان بالرجل عیب فاحش	ہوا عیب ہو جس کی وجہ سے عورت
لا تطیق المقام معہ،	اس کے ساتھ رہ نہ سکتی ہو تو اسے
لانہا تعذر علیہا الوصول	نکاح ختم کرنے کا حق ہے، کیونکہ اس
الی حقہا لمعنی فیہ فکان	کی وجہ سے عورت کو اپنا حق حاصل کرنا
کالجب والعنۃ[۱۳۱]	مشکل ہوگا، تو اس طور پر یہ آلہ تناسل
	کٹے ہوئے ہونے اور نامردی کے حکم میں ہوگا۔

جنون کے سلسلہ میں فقہی کتابوں میں صراحت ہے کہ فتویٰ امام محمدؒ کے قول پر ہے[۱۳۲]۔ مذکورہ عیوب کے بارے میں کسی عورت کو پہلے سے علم ہو لیکن اس کے باوجود سرپرستوں کی اجازت کے بغیر اس مرد سے شادی کرلے تو امام مالکؒ اور شافعیؒ کے نزدیک سرپرستوں کو اعتراض کا حق ہوگا اور اس بنیاد پر وہ عقد نکاح ختم کرسکتے ہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ ان عیوب سے محفوظ ہونا ان کے نزدیک کفاءت میں شامل ہے[۱۳۳]۔ اس لیے کسی مرد میں مذکورہ عیوب میں سے کوئی عیب ہو تو وہ کسی ایسی عورت کا کفو نہیں ہوسکتا ہے جو اس مرض سے پاک ہو، اس کے برخلاف حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک عیوب سے محفوظ ہونے میں کفاءت کا اعتبار نہیں ہے[۱۳۴]۔ لہٰذا کوئی عورت سرپرست کی اجازت کے بغیر کسی عیبی اور مریض سے نکاح کرلیتی ہے تو ان کو اس بنیاد پر نکاح فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔ البتہ جنون کے سلسلہ میں بعض حنفی فقہاء کا خیال ہے کہ اس میں بھی کفاءت کا اعتبار ہے، چنانچہ ابن عابدین شامیؒ لکھتے

ہیں کہ جنون کے سلسلہ میں متقدمین سے کچھ منقول نہیں ہے اور بعد کے لوگوں میں اس مسئلہ میں اختلاف پایا جاتا ہے[۱۳۵] اور ابن نجیم مصریؒ لکھتے ہیں کہ پاگل کسی عقل مند عورت کا کفو ہو سکتا ہے تاہم اس مسئلہ میں مشائخ کے درمیان اختلاف ہے[۱۳۶] علامہ ابن عابدین شامیؒ نے ابن نجیمؒ کی اس رائے پر نقد کرتے ہوئے لکھا ہے کہ :

قال فی النہر وقیل یعتبر	نہر نامی کتاب میں ہے کہ بعض لوگوں
لانہ یفوت مقاصد النکاح	کی رائے کے مطابق عقل میں کفاءت کا
فکان اشد من الفقر ودناءۃ	اعتبار ہے، کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو مقاصدِ
الحرفۃ، وینبغی اعتمادہ	نکاح ہی باقی نہیں رہیں گے۔ لہٰذا عقل
لان الناس یعیرون	میں کفاءت فقر اور پیشہ کی کفاءت سے
بتزویج المجنون اکثر	بڑھ کر ہے اور اس قول پر اعتماد کرنا چاہیے
من دنی الحرفۃ الدنیۃ	کیونکہ لوگ پاگل سے رشتہ کرنے کو گھٹیا
وفی البنایۃ عن المرغینانی	پیشہ والے کے رشتہ سے زیادہ باعثِ عار
لا یکون المجنون کفوًا	سمجھتے ہیں، اور بنایہ میں مرغینانی کے
للعاقلۃ[۱۳۷]	حوالے سے لکھا ہے کہ پاگل کسی عقل مند
	عورت کا کفو نہیں ہے۔

اور علامہ ابن قدامہ حنبلیؒ نے بھی لکھا ہے :-

ولولیہا منعہا من نکاح	عورت کے سرپرستوں کو کوڑھی،
المجزوم والابرص والمجنون[۱۳۸]	سفید داغ والے اور پاگل سے نکاح
	کرنے سے روکنے کا حق حاصل ہے۔

۷۔ آزادی

غلامی کی حالت میں کسی باندی کی شادی کر دی جائے تو آزاد ہونے کے بعد اسے اختیار ہے کہ سابق نکاح کو باقی رکھے یا ختم کر دے، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، کیونکہ صحیح حدیث میں صراحت کے ساتھ مذکور ہے کہ بریرہ نامی ایک باندی کا نکاح مغیث نام کے ایک غلام سے ہوا تھا اور جب وہ آزاد ہوئیں تو اللہ کے

رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ تم اب آزاد ہو، چاہو تو سابق نکاح کو باقی رکھو یا ختم کردو۔[۱۳۹]

لیکن ظاہر ہے کہ یہ مسئلہ کفاءت سے غیر متعلق ہے کیونکہ کفاءت کا اعتبار ابتدائے عقد میں ہوتا ہے، عقد ہو جانے کے بعد کفو یا غیر کفو ہونے کا اعتبار نہیں ہے، بلکہ یہ اختیارات کے قبیل سے ہے۔ یعنی حالتِ غلامی کی شادی میں باندی کی پسند و اختیار کو کوئی دخل نہیں ہوتا ہے بلکہ آقا کی مرضی اور صوابدید پر منحصر ہے، اس لیے جب آزاد ہوتی ہے تو اسے سابق معاملہ پر نظر ثانی کا اختیار دیا جاتا ہے۔ اس لیے امام مالکؒ بھی اس کے قائل ہیں،[۱۴۰] اور اسی لیے عام طور پر فقہاء آزادی میں کفاءت سے اسے مراد بھی نہیں لیتے ہیں گرچہ بطور دلیل اس کا تذکرہ کیا جاتا ہے، بلکہ آزادی میں کفاءت کے معنی یہ ہیں کہ کوئی غلام چاہے وہ حالتِ غلامی میں ہو یا آزاد کر دیا گیا ہو کسی آزاد عورت کا کفو نہیں ہو سکتا ہے، اور ایسے ہی کوئی آزاد غلام اس عورت کا کفو نہیں ہو سکتا ہے جو خود تو آزاد ہو لیکن باپ غلام ہو، یا مرد آزاد ہے مگر اس کا باپ غلام تھا تو وہ ایسی عورت کا کفو نہیں ہو سکتا ہے جو خود بھی آزاد ہو اور اس کا باپ بھی، اور جس عورت کے باپ و دادا دونوں آزاد ہوں اس کا کفو وہ مرد نہیں ہو سکتا ہے جس کا دادا غلام ہو گرچہ وہ اور اس کا باپ آزاد ہو گویا کہ خاندانی اسلام کے سلسلہ میں جو تفصیل ہے وہ یہاں بھی ہے اور جو اختلاف وہاں مذکور ہوا وہ اس مسئلہ میں بھی ہے۔[۱۴۱]

۸۔ وجاہت

فقہاء احناف نے کفاءت میں "حسب" کا بھی اعتبار کیا ہے، بلکہ "حسب" اس قدر اہم ہے کہ صاحبِ حسب کسی شریف النسب کا کفو ہو سکتا ہے بلکہ کوئی شریف النسب بدکردار ہے تو صاحبِ حسب کفاءت کے اعتبار سے اس سے بڑھ جائے گا، اس کی حیثیت اور وقعت اس درجہ ہے کہ اس کی وجہ سے نسب کی کمتری اور پیشہ کی دنارت وغیرہ کی تلافی ہو جاتی ہے۔[۱۴۲]

"حسب" سے کیا مراد ہے اس سلسلہ میں قدرے اختلاف پایا جاتا ہے، بعض حضرات کا رجحان ہے کہ حسب اچھے اخلاق کو کہا جاتا ہے، الحسب مکارم الاخلاق[۱۴۳]

کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ "حسب" دینداری کا نام ہے" ویقال حسبہ دینہ"[۱۴۴] صدر الاسلام فرماتے ہیں کہ جاہ وحشمت اور عہدہ ومنصب کے مالک صاحبِ حسب کہلائیں گے[۱۴۵] لیکن فقہاء نے اس کے ذیل میں جو مسائل لکھے ہیں اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ "حسب" سے مراد علمی وجاہت اور دینداری ہے، چنانچہ امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ:-

ان الذی اسلم بنفسہ	جس شخص نے خود سے اسلام قبول کیا
اوعتق اذا احرز من الفضائل	ہو یا آزاد ہو گیا ہو وہ اگر اپنی فضیلتوں
ما یقابل بہ نسب الآخر	کی وجہ سے شریف النسب کے معیار
کان کفوًا لہ[۱۴۶]	پر پہنچ گیا ہو تو اس کا کفو ہو سکتا ہے۔

اور علامہ ابن ہمامؒ قاضی خاں کے حوالہ سے لکھتے ہیں:-

قالوا الحسیب یکون	فقہاء کہتے ہیں کہ صاحبِ حسب،
کفوًا للنسیب فالعالم العجمی کفو الجاھل	شریف النسب کا کفو ہو گا، اس لیے
العربی والعلویۃ لان شرف العلم	عجمی عالم عربی جاہل اور علوی کا کفو ہے
فوق شرف النسب[۱۴۷]	کیونکہ علم کا شرف نسب کے شرف سے بڑھ کر ہے۔

اور علامہ ابن عابدین شامیؒ کا بیان ہے کہ:

کان شرف العلم اقوی	علم کا شرف نسب کے شرف سے
من شرف النسب بدلالۃ	قوی ہے، قرآن کریم کی آیت سے یہی
الآیۃ[۱۴۸]	معلوم ہوتا ہے۔

جو لوگ علمِ دین کے مقابلے میں نسب کو ترجیح دیتے ہیں ان کی تردید کرتے ہوئے علامہ شامی بڑے تیکھے انداز میں سوال کرتے ہیں:

وکیف یصح لاحد ان یقول ان	کسی کے لیے یہ کہنا کیسے درست ہوگا
مثل ابی حنیفۃ او الحسن البصری و	کہ ابو حنیفہ اور حسن بصری وغیرہ جیسے غیر عربی
غیرھما ممن لیس بعربی انہ لا یکون	کسی جاہل قریشی یا اپنے پاؤں پر پیشاب
کفوا لبنت قرشی جاھل او بنت عربی بوال	کرنے والے عربی کے کفو نہیں ہیں۔
علی عقبیہ[۱۴۹]	

فقہاء کی ان تصریحات کے بعد کہ علمی شرافت سے پیشہ کی کمتری کی تلافی ہو جاتی ہے[۱۵۰]

کیا کسی کے لیے یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ جولاہے اور کھال پکانے والے .... اگر عالم بھی ہو جائیں تو بھی شرفاء کے کفو نہیں ہو سکتے ہیں۔[۱۵۱]

سچ تو یہ ہے کہ معیارِ فضیلت وہ علم دین ہی ہے جو ہمدوشِ عمل ہو، اس کے سامنے ہر فضیلت ہیچ ہے، مگر انسانوں میں باہم فرق کیا جا سکتا ہے تو اسی وجہ سے چنانچہ ارشاد ربانی ہے :۔

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِيْنَ يَعْلَمُوْنَ وَالَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ ط (الزمر: ۹)	کیا وہ جو جانتے ہیں اور جو نہیں جانتے، دونوں برابر ہیں۔

ایک اور جگہ فرمایا :

يَرْفَعِ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ لا وَالَّذِيْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ دَرَجٰتٍ ط (المجادلہ: ۱۱)	اللہ تعالیٰ تم میں سے ان لوگوں کو جو ایمان لائے اور جن کو علم عطا ہوا درجے بلند کرتا ہے۔

اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے :۔

الناس معادن كمعادن الذهب والفضة، خيارهم فى الجاهلية خيارهم فى الاسلام اذا فقهوا [۱۵۲]	لوگ سونے اور چاندی کے کانوں کی طرح ہیں۔ ان میں سے جو زمانۂ جاہلیت میں اچھے کردار کے حامل تھے وہ اسلام قبول کرنے کے بعد بھی ویسے ہی ہوں گے، بشرطیکہ وہ دین کی سمجھ حاصل کر لیں۔

"حسب" سے متعلق فقہی عبارتوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ کفاءت میں اصل حیثیت اسی کی ہے، اس کے علاوہ بقیہ چیزیں بنیادی حیثیت سے کفاءت میں شامل نہیں ہیں بلکہ حالات اور معاشرتی رواج پر مبنی ہیں اگر حالات و عادات بدل جائیں تو ان کی حیثیت میں بھی تبدیلی ہو جائے گی، چنانچہ عجمیوں میں نسبی اعتبار سے کفاءت غیر معتبر ہونے کی یہ وجہ بیان کی گئی ہے کہ یہ چیز ان میں باعثِ فخر نہیں ہے، اور اہلِ عجم میں پیشہ میں کفاءت کے مسئلہ پر فقہاء نے بصراحت لکھا ہے کہ :

ان الموجب هو استنقاص اهل العرف فيه دور	پیشہ میں کفاءت کا اعتبار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اہل عرف بعض پیشوں کو باعثِ نقص

خیال کرتے ہیں۔

اسی بنیاد پر علامہ ابن ہمامؒ نے لکھا ہے کہ اسکندریہ میں بُنائی کے پیشہ کو اچھا سمجھا جاتا ہے۔ یہ وہاں باعثِ نقص نہیں ہے لہٰذا وہاں بنائی کرنے والا دوافروش کا کفو ہوسکتا ہے۔[۹۳]

ایسے ہی خاندانی اسلام میں کفاءت کے سلسلہ میں علامہ کاسانی نے لکھا ہے کہ:

ایسی جگہ جہاں قریبی زمانہ میں اسلام پھیلا ہو اور وہاں نومسلم ہونا باعث عار اور عیب نہ سمجھا جاتا ہو تو وہاں آپس میں ایک دوسرے کے کفو ہوسکتے ہیں۔[۹۴]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سب چیزیں معاشرتی مصالح پر مبنی ہیں اور تمام تر دارومدار عرف ورواج پر ہے، اب بدلتے ہوئے معیار اور قدروں کا تقاضا ہے کہ ان چیزوں میں کفاءت کا خیال نہ رکھنا چاہیے کہ اس سے بڑی خرابی یہاں پیدا ہورہی ہیں۔ سب سے بڑی خرابی تو یہ ہے کہ اس کی وجہ سے غیر مسلموں میں غلط پیغام جارہا ہے۔ دوسرے اس کی وجہ سے مسلمانوں میں اونچ نیچ کا تصور عام ہورہا ہے جو صراحتاً اسلامی تعلیمات کے خلاف ہے۔ اس کی وجہ سے مسلمانوں میں ایک طرح طبقاتی کشمکش بھی ہے۔ اس کے ذریعے اسلام دشمن عناصر مسلمانوں کے درمیان نفرت کی دیوار کھڑی کرنے اور انھیں مختلف خانوں میں بانٹ کر بے اثر کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور اپنی اس کوشش میں بہت حد تک کامیاب بھی ہیں نیز یہ کہ برادری اور پیشہ وغیرہ میں برابری کی تلاش میں معلوم کتنی لڑکیاں بن بیاہی پڑی رہ جاتی ہیں، یا اسے برادری کے ایسے شخص کے پلے باندھ دیا جاتا ہے جو تعلیم، اخلاق وکردار، رہن سہن کے اعتبار سے اس سے فروتر ہوتا ہے، حالانکہ ان کی نگاہ میں ایسا لڑکا بھی ہوتا ہے جو تعلیم، معیارِ زندگی، اخلاق وکردار کے اعتبار سے ان کے معیار پر پورا اترتا ہے اور لڑکی بھی ذہنی اعتبار سے اس سے وابستہ ہوتی ہے مگر خاندانی نخوت کی وجہ سے اس رشتہ سے انکار کردیا جاتا ہے، جس کی وجہ سے آئے دن آشنا کے ساتھ فرار، کورٹ میرج بلکہ خودکشی تک کے واقعات پیش آتے رہتے ہیں۔

حواشی

۹۳؎ المبسوط ۳۰/۲۵۸

۹۴؎ صحیح بخاری ۱/۲۷۸

۹۵؎ مسند احمد، بزار، معجم طبرانی کبیر بحوالہ جمع الفوائد ۱/۲۴۲

۹۶؎ سنن ابن ماجہ ۲/۲۷۲ باب الطب، تحقیق مصطفیٰ الاعظمی، سنن ترمذی ۲/۲۶ کتاب الطب، وحسنہ

۹۷؎ صحیح مسلم کتاب الفضائل

۹۸؎ دیکھئے صحیح بخاری ۱/۲۸۰

۹۹؎ الاصابۃ ۴/۲۷۸

۱۰۰؎ حوالہ مذکور ۴/۳۱۷

۱۰۱؎ نبی رحمت ۲/۲۴۹

۱۰۲؎ دیکھئے المبسوط ۵/۲۵، فتح القدیر ۳/۱۹۲ روضۃ الطالبین ۷/۸۱ المغنی ۶/۴۸۵

۱۰۳؎ السنن الکبری ۷/۱۳۴ وغیرہ

۱۰۴؎ دیکھئے نصب الرایہ ۳/۱۹۷، الدرایۃ ۲/۶۳ نیل الاوطار ۶/۱۲۸، سبل السلام ۳/۱۲۸، اروا الغلیل ۶/۲۶۸

۱۰۵؎ المبسوط ۵/۲۵

۱۰۶؎ نصب الرایۃ ۳/۱۹۷، الدرایۃ ۲/۶۳ وغیرہ

۱۰۷؎ دیکھئے فتح القدیر ۲/۱۸۹

۱۰۸؎ ردالمحتار ۱/۹۰

۱۰۹؎ کفایت المفتی ۱/۲۶۵

۱۱۰؎ معارف القرآن ۷/۲۶۲

۱۱۱؎ نہایات الارب ۱۴/۳۹

۱۱۲؎ فاما اتباع الظلمۃ فاخسّ من الکلّ۔ الدرالمختار: ۴/۲۱۶

۱۱۳؎ وان ذالک لاینقصہ ولا یسقط شہادتہ ان کان عادلا۔ عمدۃ القاری

۱۱۴؎ الہدایہ، ۲/۳۰۰، ردالمحتار ۴/۲۱۱، روضۃ الطالبین ۷/۸۱

۱۱۵؎ فتح القدیر ۳/۱۹۱

۱۱۶؎ لانہم لا یتفاخرون بہ، وانما یتفاخرون بالنسب، ردالمحتار، ۴/۲۱۱

۱۱۷؎ فقد ضیّعوا انسابہم ومفاخرتہم بالاسلام، العنایۃ علی حاشیہ فتح القدیر ۳/۱۹۱

۱۱۸؎ المغنی ۶/۴۸۵

۱۱۹؎ ہندوستانی معاشرے میں مسلمانوں کے مسائل/۴۲-۳۴۱ از ڈاکٹر اشفاق محمد خاں

۱۲۰ھ کفایت المفتی ۲۴۱/۵

۱۲۱ھ صحیح مسلم ۴۸۴/۱

۱۲۲ھ السنن الکبریٰ ۱۳۶/۷

۱۲۳ھ دیکھئے الہدایۃ ۳۰۰/۲، المغنی ۴۸۵/۶، روضۃ الطالبین ۸۲/۷ واضح رہے کہ فقہ شافعی میں اصح یہ ہے کہ مالداری میں کفاءت غیر معتبر ہے، امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے (حوالہ مذکور)

۱۲۴ھ حتی ان الفائقۃ فی الیسار لا یکافئہا القادر علی المہر والنفقۃ، الہدایۃ ۳۰۰/۲

۱۲۵ھ لانہ لاثبات لہ اذا لمال غاد ورائح، حوالہ مذکور

۱۲۶ھ سنن ترمذی ۵۸/۲ کتاب الزہد، سنن ابن ماجہ ۳۹۶/۲ حدیث صحیح (تعلیق الالبانی) نیز دیکھئے المبسوط ۲۵/۵، المغنی ۴۸۵/۶

۱۲۷ھ رمز الحقائق ۲۲۲/۱

۱۲۸ھ المبسوط ۲۵/۵

۱۲۹ھ فتح القدیر ۱۹۲/۳ امام نووی شافعی لکھتے ہیں کہ ان المعتبر السیار بقدر المہر والنفقۃ فاذا الیسر فہو کفو لصاحبۃ الالوف روضۃ الطالبین ۸۲/۷ اور ابن قدامہ حنبلی لکھتے ہیں والیسار المعتبر ما یقدر بہ علی الانفاق علیہا حسب ما یجب لہا ویمکنہ اداء مہرہا المغنی ۴۸۵/۶

۱۳۰ھ دیکھئے الہدایۃ ۴۰۱/۲، الشرح الصغیر ۴۶۷/۲، المغنی ۶۵۰/۶، الفقہ علی المذاہب ۱۸۰/۴ وغیرہ

۱۳۱ھ تبیین الحقائق ۲۵/۳

۱۳۲ھ ان کان الجنون حادثا یؤجلہ سنۃ کالعنۃ وان کان مطبقا فہو کالجب وبہ ناخذ (الہندیۃ ۱۳۴/۲)

۱۳۳ھ دیکھئے مواہب الجلیل ۵۲/۳ روضۃ الطالبین ۸۰/۷ صیمری اور رویانی وغیرہ کا خیال ہے کہ اندھاپن اور بدہیئتی بھی مانع کفاءت ہے۔ نیز کوئی بوڑھا کسی جوان عورت کا کفو نہیں ہے حوالہ مذکور (۸۳/۷-۸۰)

۱۳۴ھ المغنی ۴۸۵/۶

۱۳۵ھ رد المحتار ۲۲۰/۴

۱۳۶ھ البحر ۱۳۴/۳

۱۳۷ھ منحۃ الخالق ۱۳۴/۳

۱۳۸؎ المغنی ۶/ ۴۸۵

۱۳۹؎ صحیح بخاری، کتاب العتق، باب بیع الولاء وہبتہ۔ امام بخاری نے اسے مختلف مقامات پر روایت کیا ہے۔

۱۴۰؎ بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۶

۱۴۱؎ دیکھئے الہدایۃ مع فتح القدیر والعنایۃ ۱/ ۱۹۱، روضۃ الطالبین ۷/ ۸۰

۱۴۲؎ الحسیب یکون کفوا للنسیب فتح القدیر ۳/ ۱۹۰ ۱۴۳؎ حوالۂ مذکور

۱۴۴؎ حاشیہ چلپی علی تبیین الحقائق ۲/ ۱۲۹

۱۴۵؎ البحر الرائق ۳/ ۱۳۰، خوارزمی نے صدر الاسلام کے حوالے سے جو عبارت ذکر کی ہے اس کے الفاظ یہ ہیں الذی لہ جاہ وحرمۃ وحشمۃ الکفایہ مع الفتح ۲/ ۱۹۲، جبکہ فتح القدیر اور بحر وغیرہ کے الفاظ یہ ہیں " الذی لہ جاہ وحشمۃ ومنصب"

۱۴۶؎ فتح القدیر ۳/ ۱۹۰ ان شرف النسب اما العلم یعبر نقص الحرفۃ بل یفوق سائر الحرف فتح القدیر ۳/ ۱۹۰

۱۴۷؎ فتح القدیر ۳/ ۱۹۰

۱۴۸؎ رد المحتار ۴/ ۲۱۸

۱۴۹؎ حوالہ مذکور

۱۵۰؎ حوالہ مذکور ۴/ ۲۱۵، واضح رہے کہ حسب سے مراد جاہ حشمت اور منصب ہیں جیسا کہ ابن عابدین شامی نے رد المحتار اور منحۃ الخالق میں لکھا ہے۔

۱۵۱؎ دیکھئے فتاوی رضویہ ۳/ ۱۱۷

۱۵۲؎ رواہ مسلم، مشکوٰۃ ۱/ ۴۰ کتاب العلم

۱۵۳؎ فتح القدیر ۳/ ۱۹۳

۱۵۴؎ البدائع ۲/ ۳۱۹

عہدِ نبوی ﷺ کے غزوات وسرایا

ڈاکٹر رؤف اقبال صاحبہ نے اس تصنیف میں اسلام کے نظریۂ 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 وتصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۰۲

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی کی بعض اہم مطبوعات

اسلام اور مشکلاتِ حیات

از

مولانا سیّد جلال الدین عمری

- اس دنیا میں اللہ تعالیٰ کے نافرمانوں پر مشکلات اور مصائب کیوں آتے ہیں؟
- اللہ تعالیٰ کے نیک بندوں کو ملّی اور اجتماعی، شخصی اور انفرادی مشکلات سے کیوں گزارا جاتا ہے؟
- امراض، جسمانی تکالیف، مالی مشکلات، حادثات اور صدمات میں ایک مومن کا کیا رویہ ہونا چاہیے؟
- مرض اور مشکلات حیات میں خودکشی کیوں ناجائز ہے؟
- مرض کی شدت میں کسی کی جان کیوں نہیں لی جاسکتی؟

یہ کتاب قرآن وحدیث کی روشنی میں ان سوالات کا جواب فراہم کرتی ہے، مؤثر انداز بیان، دل نشیں بحث اور علمی اسلوب، آفسٹ کی حسین طباعت، خوب صورت سرورق۔ ضخامت ۸۸ صفحات۔ قیمت ۸/روپے

قرآن اہلِ کتاب اور مسلمان

از

ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی

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

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

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

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

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

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

صلحِ حدیبیہ کی بعض شرائط کی منسوخی کا مسئلہ

محمد رضی الاسلام ندوی

مجلہ تحقیقاتِ اسلامی کے شمارے جنوری۔مارچ ۲۰۰۱ء میں استاذِ محترم پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی کا ایک مقالہ "حضرت مروان بن حکم اموی اور امام بخاری" شائع ہوا ہے۔ اس میں صحیح بخاری میں حضرت مروان سے مروی احادیث و روایات کا تذکرہ اور تجزیہ کیا گیا ہے۔ صلحِ حدیبیہ سے متعلق ایک روایت کا خلاصہ بیان کرتے ہوئے فاضل مقالہ نگار نے لکھا ہے:

"اس سے قبل (امام بخاری نے) یہی حدیثِ نبوی حضراتِ مروان و مسور بن مخرمہ سے مختصراً کتاب الشروط کے آغاز میں نقل کی ہے۔ اس کی بنیادی تعلیمات یہ ہیں..... جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سہیل بن عمرو نے معاہدہ طے کیا تو سہیل نے یہ شرط رکھی کہ مکہ والوں میں سے اگر کوئی آپ کے پاس آئے گا تو اسے واپس کرنا ہوگا خواہ وہ آپ ہی کے دین پر ہو۔ مسلمانوں کو یہ شرط ناپسند تھی۔ مگر سہیل نے اسی شرط پر معاہدہ کرنے پر اصرار کیا۔ لہٰذا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شرط قبول کرلی اور اس کے مطابق حضرت ابوجندل اور تمام مسلمانوں کو جو حاضرِ خدمتِ نبوی ہوئے، واپس کردیا۔ البتہ جب مومن خواتین جن میں حضرت ام کلثوم بنت عقبہ اموی بھی شامل تھیں۔ ہجرت کرکے مدینہ پہنچیں تو آپ نے ان کے اہل و خاندان والوں کے اصرار کے باوجود انھیں واپس کرنے سے انکار کردیا۔ کیونکہ سورۂ ممتحنہ نے ان کی واپسی ممنوع اور اس سے متعلق شرط منسوخ کردی تھی" (ص ۲۶-۲۷)

آگے بخاری کی کتاب المغازی میں حضرت مروان سے مروی روایت کے جو بنیادی نکات نقل کیے ہیں، ان میں سے ایک نکتہ یہ ہے:

"مومنات مہاجرات اور حضرت ام کلثوم اموی کے باب میں حکمِ الٰہی کے سبب شرطِ مذکور کی منسوخی" (ص ۲۷-۲۸)

اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے صلح حدیبیہ کی شرائط کے مطابق مومن خواتین کو واپس کرنے سے اس لیے انکار کر دیا تھا، کیونکہ آپؐ نے حکمِ الٰہی کے بموجب شرائط کی اس شق کو منسوخ کر دیا تھا۔ یہ فاضل مقالہ نگار کا استنباط ہے، متونِ روایات میں اس کی صراحت نہیں ہے۔ الفاظ یہ ہیں:

فجاء أهلها يسألون النبي صلى الله عليه وسلم أن يرجعها اليهم، فلم يرجعها اليهم، لما أنزل الله فيهن إذا جاءك المؤمنات مهاجرات [1]

فجاء أهلها يسألون رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يرجعها اليهم، حتى انزل الله تعالى في المومنات ما انزل [2]

ان روایات سے بہت سے محدثین و مفسرینِ کرام نے یہ استنباط کیا ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مومن خواتین کو واپس نہ کرنے کا فیصلہ مذکورہ شرط کی منسوخی کے سبب کیا تھا اور انہی کی متابعت میں فاضل مقالہ نگار نے بھی یہ بات لکھ دی ہے۔ لیکن اس پر چند زبردست اشکالات وارد ہوتے ہیں:

۱۔ اسلام میں عہد کی پاس داری پر بہت زور دیا گیا ہے اور مسلمانوں کو ڈرایا گیا ہے کہ اس معاملہ میں انھوں نے کوتاہی کی تو قیامت میں اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں ان سے باز پرس ہوگی۔ عہد کے لوازم میں سے ہے کہ فریقِ ثانی کی موافقت کے بغیر اس کی کسی شق کو اپنے طور پر کالعدم نہ کر دیا جائے۔ پھر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے شرکینِ مکہ کی منظوری کے بغیر معاہدۂ حدیبیہ کی ایک شرط کو کیوں منسوخ قرار دے دیا؟!

---

[1] صحیح بخاری، کتاب الشروط، باب مایجوز من الشروط فی الاسلام

[2] صحیح بخاری، کتاب المغازی، باب غزوۃ الحدیبیہ

۲۔ صلح حدیبیہ کی ایک شرط یہ بھی تھی کہ قبائلِ عرب کو اختیار ہوگا کہ مسلمانوں اور مشرکین قریش میں سے جس کے ساتھ چاہیں معاہدہ میں شریک ہو جائیں۔ اس بنا پر بنو خزاعہ مسلمانوں کے اور بنو بکر قریش کے حلیف بن گئے تھے۔ بنو بکر نے اس معاہدہ کی خلاف ورزی کی اور بنو خزاعہ پر حملہ کر کے ان کے بہت سے لوگوں کو قتل کر دیا حتی کہ حدودِ حرم کی بھی رعایت نہ کی۔ قریش کے سرداروں نے علانیہ ان کی مدد کی۔ یہ خلاف ورزی معاہدۂ صلح توڑ دینے کے مترادف تھی اور چونکہ اس کی پہل قریش کی جانب سے ہوئی تھی اس لیے اب مسلمان بھی اس کے پابند نہیں رہے تھے۔ چنانچہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے خفیہ تیاری کر کے مکہ پر چڑھائی کر دی اور بغیر خون خرابہ کے اسے فتح کر لیا۔ اگر مومن خواتین کی عدم واپسی متعلقہ شرط کی منسوخی کے سبب مان لی جائے تو اس سے لازم آتا ہے کہ قریش سے قبل اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم بھی معاہدۂ صلح کی ایک شرط کی خلاف ورزی کر چکے تھے۔ پھر قریش ہی نقضِ معاہدہ کے قصوروار کیوں ٹھہرے؟!

۳۔ ایک اشکال یہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض مصالح کے پیشِ نظر شرائطِ معاہدۂ صلح کی ایک شق کو اپنے طور پر منسوخ کر کے مومن خواتین کو واپس کرنے سے انکار کر دیا تھا تو قریش نے اسے ٹھنڈے پیٹوں کیوں کر برداشت کر لیا؟ انھوں نے مسلمانوں پر معاہدہ توڑنے کا الزام کیوں نہیں لگایا؟ روایات میں آتا ہے کہ ابھی معاہدہ کی دستاویز لکھی جا رہی تھی کہ حضرت ابوجندلؓ بیڑیوں میں گھسٹتے ہوئے وہاں آ گئے۔ اس موقع پر مشرکین نے اسی معاہدہ کا حوالہ دے کر ان کی واپسی کا مطالبہ کیا تھا اور اس پر اس قدر اصرار کیا تھا کہ اللہ کے رسولؐ اور مسلمانوں کو ان کا مطالبہ تسلیم کرنا پڑا تھا۔ جب مشرکین نے مردوں کے سلسلے میں اتنا سخت رویہ اختیار کیا تھا تو انھوں نے عورتوں کے معاملے میں اس قدر کمزوری کا مظاہرہ کیوں کیا؟ اور جب اللہ کے رسولؐ نے عورتوں کو واپس کرنے سے انکار کیا تو انھوں نے معاہدۂ صلح کا حوالہ دے کر احتجاج کیوں نہیں کیا؟

قدیم مفسرین و محدثین کی توجہ ان اشکالات کی طرف نہیں گئی، چنانچہ انھوں نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ سورۂ ممتحنہ کی آیات کے ذریعہ معاہدۂ صلح کی ایک شرط منسوخ کر دی گئی یا اس میں تخصیص پیدا کر دی گئی۔ قرطبیؒ فرماتے ہیں:

اکثر العلماء علی ان هذا ناسخ لما کان علیه الصلوٰة والسلام عاهد علیه قریشاً من انه یرد الیهم من جاء منهم مسلمًا فنسخ من ذٰلك النساء [1]

آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قریش سے جو معاہدہ کیا تھا اس کی ایک دفعہ یہ تھی کہ مکہ سے اگر کوئی شخص مسلمان ہو کر آپ کے پاس آئے گا تو اسے واپس کردیں گے۔ اکثر علماء کا خیال ہے کہ اس آیت نے عورتوں کے معاملے میں معاہدہ کی شق کو منسوخ کردیا۔

ابن کثیرؒ نے لکھا ہے:

فعلی هذه الروایة تکون هذه الآیة مخصصة للسنة، وهذا من أحسن أمثلة ذٰلك، وعلی طریقة بعض السلف ناسخة [2]

اس روایت کی رو سے یہ آیت سنت کی تخصیص کرنے والی ہے۔ قرآن کے ذریعہ سنت کی تخصیص کی یہ ایک بہترین مثال ہے۔ سلف میں سے بعض حضرات اسے ناسخ قرار دیتے ہیں۔

البتہ عصر حاضر کے بعض علماء کو، ان اشکالات کی وجہ سے، یہ توجیہات کھٹکی ہیں۔ مثلاً شیخ محمد علی صابونی فرماتے ہیں:

"ان اقوال کی تحقیق وتمحیص کی ضرورت ہے۔ اس لیے کہ یہ اسلامی شریعت کی روح کے منافی ہیں، جس کی رو سے عہد کی پاس داری مسلمانوں پر لازم ہے اور کسی فریق کے لیے زیبا نہیں کہ وہ دوسرے فریق کی موافقت کے بغیر اپنے طور پر معاہدہ کی کسی شق کو مستثنیٰ یا کالعدم کردے۔" [3]

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے اس موضوع پر بہت تفصیل سے لکھا ہے اور ان اشکالات کا تذکرہ کرکے انھیں حل کرنے کی کوشش کی ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے

---

[1] الجامع لاحکام القرآن۔ قرطبی، الہیئۃ المصریۃ العامۃ للکتاب ۱۹۸۷ء، ۱۸/۶۲

[2] تفسیر ابن کثیر، مطبع مصطفیٰ محمد مصر، ۱۳۵۶ھ، ۴/۳۵۰

[3] روائع البیان فی تفسیر آیات الاحکام، محمد علی صابونی، مکتبۃ الغزالی دمشق ۱۹۷۷ء، طبع دوم، ۲/۵۶۰

کر یہاں ان کی پوری بحث نقل کر دی جائے :

" اس مقام پر احادیث کی روایت بالمعنی سے ایک بڑی پیچیدگی پیدا ہو گئی ہے جسے حل کرنا ضروری ہے۔ صلح حدیبیہ کی شرائط کے متعلق احادیث میں جو روایتیں ہمیں ملتی ہیں وہ اکثر و بیشتر بالمعنی روایات ہیں۔ زیر بحث شرط کے متعلق ان میں سے کسی روایت کے الفاظ یہ ہیں من جاء منکم لم نردّہ علیکم ومن جاءکم منّا رددتموہ علینا (تم میں سے جو شخص ہمارے پاس آئے گا اسے ہم واپس نہ کریں گے اور ہم میں سے جو تمہارے پاس جائے گا اسے تم واپس کرو گے) کسی میں یہ الفاظ ہیں : من اتی رسول اللہ من اصحابہ بغیر اذن ولیہ ردّہ علیہ (رسول اللہ کے پاس ان کے اصحاب میں سے جو شخص اپنے ولی کی اجازت کے بغیر آئے گا اسے وہ واپس کر دیں گے) اور کسی میں ہے من اتی محمداً من قریش بغیر اذن ولیہ ردّہ علیہم (قریش میں سے جو شخص محمدؐ کے پاس اپنے ولی کی اجازت کے بغیر جائے گا اسے وہ قریش کو واپس کر دیں گے) ان روایات کا طرز بیان خود یہ ظاہر کر رہا ہے کہ ان میں معاہدہ کی اس شرط کو ان الفاظ میں نقل نہیں کیا گیا ہے جو اصل معاہدہ میں لکھے گئے تھے، بلکہ راویوں نے ان کا مفہوم خود اپنے الفاظ میں بیان کر دیا ہے۔ لیکن چونکہ بکثرت روایات اسی نوعیت کی ہیں اس لیے عام طور پر مفسرین و محدثین نے اس سے یہی سمجھا کہ معاہدہ عام تھا جس میں عورت مرد سب داخل تھے اور عورتوں کو بھی اس کی رُو سے واپس ہونا چاہیے تھا۔ اس کے بعد جب ان کے سامنے اللہ تعالیٰ کا یہ حکم آیا کہ مومن عورتیں واپس نہ کی جائیں تو ان حضرات نے اس کی یہ تاویل کی کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں مومن عورتوں کی حد تک معاہدہ توڑ دینے کا فیصلہ فرما دیا۔ مگر یہ کوئی معمولی بات نہیں ہے جس کو اس آسانی کے ساتھ قبول کر لیا جائے۔ اگر معاہدہ فی الواقع بلا تخصیص مرد و زن سب کے لیے عام تھا تو آخر یہ کیسے جائز

ہوسکتا تھا کہ ایک فریق اس میں یک طرفہ ترمیم کردے یا اس کے کسی جزء کو بطورِ خود بدل ڈالے؟ اور بالفرض ایسا کیا بھی گیا تھا تو یہ کیسی عجیب بات ہے کہ قریش کے لوگوں نے اس پر کوئی احتجاج نہیں کیا۔ قریش والے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مسلمانوں کی ایک ایک بات پر گرفت کرنے کے لیے خار کھائے بیٹھے تھے۔ انہیں اگر یہ بات ہاتھ آجاتی کہ آپ شرائطِ معاہدہ کی صریح خلاف ورزی کر گزرے ہیں تو وہ زمین و آسمان سر پر اٹھا لیتے۔ لیکن ہمیں کسی روایت میں اس کا شائبہ تک نہیں ملتا کہ انھوں نے قرآن کے اس فیصلے پر ذرہ برابر بھی چوں چرا کی ہو۔ یہ ایسا سوال تھا جس پر غور کیا جاتا تو معاہدے کے اصل الفاظ کی جستجو کرکے اس پیچیدگی کا حل تلاش کیا جاتا۔ مگر بہت سے لوگوں نے تو اس کی طرف توجہ نہ کی اور بعض حضرات (مثلاً قاضی ابوبکر ابن عربی) نے توجہ کی بھی تو انھوں نے قریش کے اعتراض نہ کرنے کی یہ توجیہ تک کرنے میں تامل نہ کیا کہ اللہ تعالیٰ نے بطورِ معجزہ اس معاملہ میں قریش کی زبان بندی کر دی تھی[1]۔ تعجب ہے کہ اس توجیہ پر ان حضرات کا ذہن کیسے مطمئن ہوا۔

اصل بات یہ ہے کہ معاہدۂ صلح کی یہ شرط مسلمانوں کی طرف سے نہیں بلکہ کفارِ قریش کی طرف سے تھی اور ان کی جانب سے ان کے نمائندے سہیل بن عمرو نے جو الفاظ معاہدے میں لکھوائے تھے وہ یہ تھے: علی ان لایاتیك منا رجل وان کان علی دینك الا رددته الینا (اور یہ کہ تمہارے پاس ہم میں سے کوئی مرد بھی آئے، اگرچہ وہ تمہارے دین ہی پر ہو، تم اسے ہماری طرف واپس

---

[1] ابن العربی کے الفاظ یہ ہیں: وکان ذلك من المعجزات الا ان اللہ عزوجل قبض ألسنتهم عن ان یقولوا لمحمد حتی انزل اللہ ذلك فی النساء وذلك احد معجزاته: احکام القرآن، مطبعۃ السعادۃ مصر ۱۳۳۱ھ ۲/۲۵۰

[2] اس روایت میں علی انہ لایاتیك ..... کے الفاظ ہیں۔

کروگے) معاہدے کے یہ الفاظ بخاری، کتاب الشروط، باب الشروط فی الجہاد والمصالحۃ میں قوی سند کے ساتھ نقل ہوئے ہیں، ہوسکتا ہے کہ سہیل نے رجل کا لفظ شخص کے معنی میں استعمال کیا ہو، لیکن یہ اس کی ذہنی مراد ہوگی۔ معاہدے میں جو لفظ لکھا گیا ہے وہ رجل ہی تھا جو عربی زبان میں مرد کے لیے بولا جاتا ہے۔ اسی بنا پر جب ام کلثوم بنت عقبہ کی واپسی کا مطالبہ لے کر ان کے بھائی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے تو (امام زہری کی روایت کے مطابق) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو واپس کرنے سے یہ کہہ کر انکار فرما یا کہ کان الشرط فی الرجال دون النساء (شرط مردوں کے بارے میں تھی نہ کہ عورتوں کے بارے میں) (احکام القرآن، ابن عربی۔ تفسیر کبیر امام رازیؒ) اس وقت تک خود قریش کے لوگ بھی اس غلط فہمی میں تھے کہ معاہدے کا اطلاق ہر طرح کے مہاجرین پر ہوتا ہے۔ خواہ وہ مرد ہوں یا عورت۔ مگر جب حضورؐ نے ان کو معاہدے کے ان الفاظ کی طرف توجہ دلائی تو وہ دم بخود رہ گئے اور انھیں ناچار اس فیصلے کو ماننا پڑا۔[۲]

مولانا امین احسن اصلاحی نے بھی اس موضوع پر اچھی بحث کی ہے۔ انھوں نے یہ نکتہ اٹھایا ہے کہ اگر اسی روایت کو تسلیم کرلیا جائے جس کے مطابق معاہدہ میں "احد" کا لفظ تھا (نہ کہ رجل تھا) تو بھی یہ لفظ عورتوں کے معاملہ میں صریح اور قطعی نہیں ہے۔ فرماتے ہیں:

"اس دفعہ کے بارے میں اگرچہ راویوں کے درمیان اختلاف ہے لیکن عروہ ضحاک، عبدالرحمٰن بن زید، زہری، مقاتل بن حیان اور سدی سے جو روایت ہے اس کے الفاظ یہ ہیں: علی انہ لایاتیکُ

---

[۱] اس روایت میں علی انہ لایاتیکُ ..... کے الفاظ ہیں

[۲] احکام القرآن ۲/۲۵۰، تفسیر کبیر رازی المطبعۃ العامرہ مصر ۱۳۰۸ھ ۸/۱۳۵

[۳] تفہیم القرآن۔ مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی، طبع اول ۱۹۷۱ء، ۵/۴۳۴-۴۳۶

منا احد، وان کان علی دینك، الا رددته الینا....

اس دفعہ کو مسلمانوں نے مردوں کی حد تک تو قبول کر لیا..... لیکن عورتوں کے باب میں مسلمانوں نے ان الفاظ کو واضح نہیں تسلیم کیا اور جو شخص بھی عربی زبان سے واقف ہے، وہ اس امر سے انکار نہیں کر سکتا کہ یہ الفاظ عورتوں کی واپسی کے بارے میں واضح ہیں بھی نہیں۔

معاہدہ کے الفاظ جو اوپر نقل ہوئے ہیں، اس میں 'احد' کا لفظ اپنے اندر اگرچہ عموم کا مفہوم رکھتا ہے لیکن غور سے دیکھئے تو معلوم ہوگا کہ بعد میں جتنی ضمیریں اور فعل بھی آئے ہیں سب مذکر ہیں۔ ایسی صورت میں ایک شخص یہ تو کہہ سکتا ہے کہ 'احد' کے عموم میں عورتیں بھی داخل ہیں، لیکن کوئی عاقل یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ مردوں کی طرح عورتوں کے باب میں بھی یہ الفاظ قطعی ہیں۔ بلکہ اس کے برعکس یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ اگر فریقین کا منشا یہ ہوتا کہ عورتوں پر بھی یہ دفعہ قطعی طور پر حاوی ہو تو 'احد' کے بعد "ذکر کان او انثی" یا اس کے ہم معنی کوئی تصریح ضرور بڑھائی جاتی۔ لیکن جب اس طرح کی کوئی تصریح نہیں بڑھائی گئی درآنحالیکہ معاہدہ کا مزاج اس کا مقتضی تھا تو اس کے صاف معنی یہ ہیں کہ معاہدہ کے وقت فریقین کے ذہن میں عورتوں کا مسئلہ نہیں تھا۔

اس اجمال نے قدرتی طور پر مسلمانوں اور قریش کے درمیان ایک قضیہ کی صورت اختیار کر لی اور یہ قضیہ معلوم ہوتا ہے اس سورت کے زمانۂ نزول میں زیادہ اہمیت حاصل کر گیا۔ اس لیے کہ بہت سی عورتیں بھی ہجرت کر کے مدینہ پہنچیں اور ضروری ہوا کہ مسلمان اس باب میں کوئی قطعی پالیسی اختیار کریں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ایک قطعی فیصلہ فرمایا اور ساتھ ہی یہ تصریح بھی فرما دی کہ ذٰلکم حکم اللہ یحکم بینکم، واللہ علیم حکیم (یہ اللہ کا فیصلہ ہے جو وہ تمہارے درمیان کر رہا ہے اور اللہ علیم و حکیم ہے)[1] (حاشیہ اگلے صفحہ پر)

مولانا سید جلال الدین عمری نے بھی اپنے ایک مضمون میں اس موضوع سے بحث کی ہے۔ انھوں نے "نسخ" اور "تخصیص" کی توجیہات ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے:

"ان دونوں توجیہات سے ہٹ کر ایک اور توجیہ بھی ہو سکتی ہے۔ وہ یہ کہ بخاری کی ایک روایت میں معاہدہ کی اس دفعہ میں "احد" (کوئی) کی جگہ "رجل" (مرد) کا لفظ آیا ہے..... اس کا مطلب یہ ہے کہ معاہدہ میں صراحت کے ساتھ مردوں کا تو ذکر ہے لیکن عورتوں کے بارے میں وہ خاموش ہے۔ اس بنا پر جو عورتیں اسلام لانے کے بعد مکہ سے ہجرت کر کے مدینہ آئیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں واپس نہیں بھیجا۔ مشرکین کی طرف سے کبھی اعتراض ہوا بھی تو آپ نے فرمایا "معاہدہ مردوں سے متعلق ہے عورتوں سے متعلق نہیں ہے"۔ وہ اس کی تردید نہیں کر سکے۔"[۲]

اسی توجیہ کی طرف سید قطب کی تفسیر میں بھی اشارہ ملتا ہے۔ فرماتے ہیں:

ویظہران النص لم یکن	معلوم ہوتا ہے کہ معاہدہ کا متن
قاطعًا فی موضوع النساء[۳]	عورتوں کے معاملے میں قطعی نہیں تھا۔

یہ توجیہ قدیم مفسرین میں سے امام رازی نے کی ہے۔ سورۂ ممتحنہ کی آیت ۱۰ کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

فنزلت بیانًا لان الشرط	اس آیت نے معاہدہ کی تشریح
انما کان للرجال دون	کر دی۔ اس لیے کہ معاہدہ صرف مردوں
النساء[۴]	کے بارے میں تھا۔ اس کا اطلاق
	عورتوں پر نہیں ہوتا تھا۔

---

[۱] تدبر قرآن: فاران فاؤنڈیشن لاہور، ۱۹۷۹ء طبع اول: ۷/ ۳۳۶-۳۳۷

[۲] سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ، جلد ۱۱ شمارہ ۲، اپریل-جون ۱۹۹۶ء ص ۸، مضمون "مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان ازدواجی تعلقات"

[۳] فی ظلال القرآن طبع پنجم ۱۹۶۷ء جلد ۸، جزء ۲۸، ص ۶۷ [۴] تفسیر کبیر ۸/ ۱۳۵

علامہ آلوسی نے بھی یہی توجیہ پیش کی ہے :

فالآیۃ علی ماقیل نزلت	کہا گیا ہے کہ یہ آیت معاہدہ کی تشریح
بیاناً، لان الشرط فی کتاب	کرنے والی ہے۔ اس لیے کہ دستاویز
المصالحۃ انما کان فی	معاہدہ میں شرط صرف مردوں کے
الرجال دون النساء[1]	بارے میں تھی۔ اس میں عورتیں شامل نہ تھیں۔

اس تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ سورۂ ممتحنہ کی آیات نے معاہدۂ صلح حدیبیہ کی شرائط میں سے کسی شرط کو منسوخ نہیں کیا تھا، بلکہ معاہدہ میں جو ابہام تھا اسے کھول دیا تھا اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے الفاظِ معاہدہ سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس کے اطلاق سے مسلمان خواتین کو مستثنیٰ قرار دے دیا تھا اور مشرکین کو ناچار اسے تسلیم کرنا پڑا تھا۔

اسی مقالے میں محترم مقالہ نگار نے صحیح بخاری کتاب العتق، باب من ملك من العرب رقیقاً فوهب وباع وجامع وفدی وسبی الذریۃ کا تذکرہ کرتے ہوئے "جامع" کا ترجمہ "ان کو جمع کر سکتے تھے" کیا ہے (ص ۳۱) یہاں جامع کے معنی "مجامعت کرنا" ہیں۔ اس باب کے تحت امام بخاری نے چار احادیث نقل کی ہیں حضرت ابوسعیدؓ کی حدیث میں ہے : خرجنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی غزوۃ بنی المصطلق، فاصبنا سبیا من سبی العرب، فاشتهینا النساء، اسی کی رعایت سے انھوں نے ترجمۃ الباب میں جامع کا لفظ استعمال کیا ہے۔ شارحِ بخاری علامہ ابن حجر فرماتے ہیں:

وفی حدیث ابی سعید ما ترجم به من	حضرت ابوسعیدؓ سے مروی حدیث کے مضمون کو دیکھتے ہوئے
الجماع ومن الفدیۃ ایضاً[2]	امام بخاری نے ترجمۃ الباب میں جماع اور فدیہ کے الفاظ رکھے ہیں۔

دوسرے شارح علامہ بدرالدین عینی فرماتے ہیں :

قولہ "فوهب" الی آخرہ تفصیل قولہ	وَهَب اور اس کے بعد کے تمام الفاظ مَلَك کی تفصیل
"ملك"، فذکر اشیاء خمسۃ : الهبۃ	ہیں۔ امام بخاری نے اس کی تشریح میں پانچ چیزیں
والبیع، والجماع والفدی والسبی[3]	ذکر کی ہیں ہبہ، بیع، جماع، فدیہ اور سبی۔

• • •

[1] روح المعانی، آلوسی، ادارۃ الطباعۃ المنیریہ مصر جزء ۲۸، ص ۷۷

[2] فتح الباری بشرح صحیح البخاری، دارالمعرفۃ بیروت ۵/ ۱۷۱

[3] عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری، مصطفی البابی الحلبی واولادہ مصر ۱۹۷۲ء ۱۲/ ۴۲۹

تعارف وتبصرہ

اسوۂ حسنہ — مولانا مجیب اللہ ندوی

ناشر: تاج کمپنی، ترکمان گیٹ، دہلی ۶، سنہ اشاعت ۲۰۰۰ء، صفحات ۵۴۴، قیمت -/۱۳۰

زیرِ نظر کتاب محترم مولانا مجیب اللہ ندوی ناظم جامعۃ الرشاد، اعظم گڑھ کی تازہ تصنیف ہے۔ اس میں اسلامی تعلیمات واحکام کی تشریح وتوضیح کا بہت اچھا انداز اختیار کیا گیا ہے۔ پہلے متعلقہ موضوع پر قرآنی آیات پیش کی گئی ہیں۔ پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاداتِ گرامی نقل کیے گئے ہیں۔ پھر اسی مناسبت سے حضورؐ کا کوئی اسوہ پیش کیا گیا ہے۔ آخر میں اسوۂ صحابہ سے متعلق کوئی عملی مثال دی گئی ہے۔ اس طرح بقول مصنف "یہ بات ناظرین کے ذہن نشین کرانے کی کوشش کی گئی ہے کہ اسلام محض کوئی نظری یا روایتی دین نہیں ہے بلکہ وہ ابتدا سے عملی زندگی میں رواں دواں ہے یعنی قرآن پاک کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے جو حکم اور ہدایت دی گئی، سب سے پہلے اس ذاتِ گرامی نے، جس پر وہ نازل ہوا تھا، اپنے ارشادات کے ذریعے اس کی وضاحت کی اور اپنے اسوۂ حسنہ کے ذریعے اس کی صداقت کا ثبوت فراہم کیا۔ پھر یہ تعلیم آپ کی ذاتِ پاک پر ختم نہیں ہوگئی، بلکہ آپ کی پرسعادت صحبت سے فیض یافتہ صحابۂ کرام نے بھی عملاً اپنی زندگی میں اسے جاری کیا" (صـ۱۱)

اس کتاب کی تصنیف میں اصلاً کتبِ احادیث کو بنیاد بنایا گیا ہے، علامہ سید سلیمان ندوی کی سیرت النبی اور مولانا عبدالسلام ندوی کی اسوۂ صحابہ سے بھی خاصا استفادہ کیا گیا ہے۔ نوعیتِ استفادہ کا اندازہ، ایک حدیث کے سلسلے میں صـ۵۴۲ پر درج اس جملے سے لگایا جاسکتا ہے: "اسوۂ صحابہ کے مصنف نے ابوداؤد کا حوالہ دیا ہے، مگر راقم کو یہ واقعہ نہیں ملا۔ مصنف پر اعتماد کرکے نقل کردیا ہے۔" (عرض ہے کہ یہ واقعہ کتاب الجہاد، باب الرجل یکری دابتہ علی النصف او السہم میں مذکور ہے)

آیات کے ضمن میں صرف سورتوں کے نام ذکر کیے گئے ہیں، آیات کے نمبر بھی دے دیئے جاتے تو بہتر تھا۔ بہت سی احادیث بغیر حوالہ کے مذکور ہیں۔ نماز کے سلسلہ میں

ص۲۷۵ پر یہ حدیث بلا حوالہ نقل کی گئی ہے "الصلوٰۃ عماد الدین، ومن اقامہا اقام الدین ومن ہدمہا ہدم الدین" ان الفاظ کے ساتھ یہ حدیث محدثین کے نزدیک ثابت نہیں ہے۔

یہ کتاب کی پہلی جلد ہے جو عقائد، عبادات اور جہاد پر مشتمل ہے۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ مولانا کو اس سلسلہ کی تکمیل کی توفیق دے اور بقیہ جلدیں بھی جلد منظر عام پر آئیں۔

(محمد رضی الاسلام ندوی)

اسلام، معاشیات اور ادب

خطوط کے آئینے میں

ڈاکٹر محمد نجات اللہ صدیقی کے نام اور کچھ ان کے لکھے ہوئے۔

ناشر: ایجوکیشنل بک ہاؤس، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، سنہ اشاعت ۲۰۰۰ء، صفحات: ۲۶۴، قیمت:

خطوط ادب کی وہ صنف ہے جس کا مطالعہ عموماً دلچسپی سے کیا جاتا ہے۔ خطوط مکتوب نگار کے جذبات و احساسات کے آئینہ دار ہوتے ہیں۔ ان میں جو روانی، بے ساختگی اور صاف گوئی ہوتی ہے وہ دوسری تحریروں میں مشکل سے پائی جاتی ہے۔ اگر وہ علمی نوعیت کے ہوں اور ان کے لکھنے والے معروف شخصیات کے حامل ہوں تو ان کی افادیت اور بڑھ جاتی ہے۔ معروف ماہر معاشیات ڈاکٹر محمد نجات اللہ صدیقی کے مشہور اساطین علم کے اور خود ڈاکٹر صاحب کے لکھے ہوئے ان مکتوبات کا مطالعہ، امید ہے علمی و تحریکی حلقوں میں دلچسپی سے کیا جائے گا۔

ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی تحریک اسلامی ہند کے معروف قائدین میں سے ہیں۔ ان کا شمار ان لوگوں میں ہوتا ہے جنھوں نے تقسیم ملک کے بعد، پانچویں دہائی کے بالکل آغاز میں جماعت اسلامی ہند کے ذریعہ یونیورسٹیوں کے تعلیم یافتہ نوجوانوں کی دینی تعلیم کے لیے قائم کی گئی ثانوی درس گاہ میں تعلیم حاصل کی، دین کی اقامت و اشاعت کو اپنی زندگی کا نصب العین بنایا اور اس کے لیے اپنی علمی و فکری صلاحیتیں وقف کر دیں۔ ڈاکٹر صاحب نے اسلامی معاشیات کو اپنا خصوصی میدان بنایا اور اس کے خدوخال واضح کرنے میں کلیدی کردار انجام دیا۔ اسی طرح وہ ادارۂ ادب اسلامی کے بانیوں

میں سے ہیں۔ زیرِ نظر مجموعہ کے مکاتیب میں یہی موضوعات زیرِ بحث آئے ہیں۔ مکتوب نگاروں میں علماء اور تحریکِ اسلامی کے قائدین بھی ہیں۔ ماہرینِ معاشیات اور دانشور حضرات بھی، ادبا بھی اور وہ حضرات بھی جنھوں نے جماعت اسلامی کی ثانوی درس گاہ سے استفادہ کیا تھا۔ چند مشہور شخصیات یہ ہیں: مولانا سید ابو الاعلیٰ مودودی، مولانا سید ابوالحسن علی ندوی، مولانا ابواللیث ندوی اصلاحی، مولانا اختر احسن اصلاحی، مولانا امین احسن اصلاحی، مولانا جلیل احسن ندوی، مولانا صدرالدین اصلاحی، مولانا سید احمد عروج قادری، رشید احمد صدیقی، عبدالماجد دریابادی، ڈاکٹر ذاکر حسین، ڈاکٹر محمد حمید اللہ پیرس، ڈاکٹر مشیر الحق، مولانا وحید الدین خاں۔

ان مکاتیب میں ڈاکٹر صدیقی مذکورہ شخصیات اور دیگر مکتوب نگاروں اور مکتوب الیہم سے فکرِ اسلامی کے مختلف موضوعات پر تبادلۂ خیالات کرتے نظر آتے ہیں۔ وہ ان کے پاس اپنے مضامین اور تصانیف بھیج کر ان کی آرا معلوم کرتے ہیں، مختلف اہم امور میں انھیں مشورے دیتے اور تجویزیں پیش کرتے ہیں۔ موجودہ دور میں دعوتِ اسلامی کے لیے کیا طریقۂ کار مفید ہے؟ بدلتے ہوئے حالات میں تحریکِ اسلامی کو کیا ترجیحات اختیار کرنی چاہیے؟ اسلامی معاشیات پر اب تک کیا کام ہوا ہے اور اسلامی معاشی نظام کے عملی نفاذ کی کیا صورت ہے؟ ادارۂ ادب اسلامی کے کیا نشیب و فراز رہے ہیں؟ جماعت اسلامی ہند کی ثانوی درس گاہ کا تجربہ کیسا رہا؟ یہ اور ان جیسے دیگر موضوعات پر دلچسپ بحثیں ملتی ہیں۔ بعض حضرات تائید کرتے نظر آتے ہیں تو بعض اختلاف کرتے ہیں۔ غرض اس مجموعۂ مکاتیب سے مختلف علماء اور دانشوروں کے خیالات سے استفادہ کا موقع فراہم ہوتا ہے۔

اس مجموعہ میں ۸۲ اہلِ علم کے ۲۱۷ خطوط شامل ہیں (لیکن مقدمہ میں مکاتیب کی تعداد ۲۲۲ اور مکتوب نگاروں کی تعداد ۷۶ بتائی گئی ہے) اندازہ ہوتا ہے کہ اس میں شامل نہ ہو سکنے والے خطوط ابھی خاصی تعداد میں ہیں (نظریۂ ارتقاء کے موضوع پر ڈاکٹر صدیقی اور مولانا سید احمد عروج قادری کی مراسلت بہت پہلے ماہنامہ زندگی رامپور کے رسائل و مسائل کے کالم میں شائع ہو چکی ہے) آخر میں اشاریۂ موضوعات کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔

امید ہے علمی و تحریکی حلقوں میں اس کتاب کی پذیرائی ہوگی۔ (محمد رضی الاسلام ندوی)

مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ - افکار و آثار

ماہنامہ "ہدایت" جے پور کی خصوصی پیشکش مرتب: ڈاکٹر محمد سعود عالم قاسمی

ناشر: الہدایۃ اسلامک ریسرچ سینٹر، جامعۃ الہدایۃ، وادیٔ ہدایت، رام گڑھ روڈ، جے پور ۱۳
طبع جولائی سنہ ۲۰۰۰ء، صفحات ۴۸۸، قیمت -/۱۲۵

حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ کو اللہ تعالیٰ نے غیر معمولی مقبولیت عطا فرمائی تھی۔ یہ مقبولیت برصغیر ہندوپاک کی حدود سے نکل کر عالم عرب بلکہ پوری دنیا میں عام ہوگئی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی وفات کا صدمہ ہر جگہ، ہر طبقہ میں محسوس کیا گیا۔ ان کے لیے تعزیتی جلسے کیے گئے۔ ان کی خدمات کو خراجِ تحسین پیش کرنے کے لیے سمینار، سمپوزیم اور مذاکرے منعقد کیے گئے اور مختلف زبانوں میں نکلنے والے رسائل و مجلّات نے ان پر خصوصی گوشے اور مستقل نمبر شائع کیے۔

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کو یہ شرف حاصل ہوا کہ یہاں، مولانا ندوی کی وفات کے بعد بہت مختصر عرصے میں دو سمینار منعقد ہوئے، ایک شعبۂ عربی کی جانب سے اور دوسرا نظامت دینیات (سنّی) کے زیرِ اہتمام۔ خاص طور سے مؤخر الذکر دو روزہ سمینار ناظم دینیات ڈاکٹر محمد سعود عالم قاسمی کی دلچسپی، محنت اور پیہم جدّ و جہد سے بہت کامیاب رہا۔ اس میں ملک کے ممتاز علماء و فضلاء، دانشوروں اور اصحابِ قلم نے شرکت کی اور مولانا مرحوم کی زندگی کے مختلف گوشوں پر بھرپور مقالے پیش کیے۔ انہی مقالات کا مجموعہ ماہنامہ "ہدایت" جے پور کے خصوصی شمارہ کے طور پر شائع کیا گیا ہے۔

اب تک مولانا علی میاںؒ پر جتنے خصوصی شمارے نکلے ہیں، ان کے مقابلے میں زیرِ نظر مجموعہ متعدد پہلوؤں سے انفرادیت رکھتا ہے:

۱۔ یہ مولانا کی علمی، دینی، ملّی اور سماجی خدمات کے تمام پہلوؤں کا احاطہ کرتا ہے۔

۲۔ اس کے مقالات تاثراتی نہیں بلکہ علمی اور تحقیقی اسلوب میں لکھے گئے ہیں۔ مقالہ نگاروں نے مولانا کی تحریروں کی روشنی میں ان کے افکار اور خدمات کا جائزہ لیا ہے۔

۳۔ ایسا نہیں ہے کہ جو مقالات مل گئے انھیں شامل کر لیا گیا ہو بلکہ منصوبہ بند طریقے

پر مختلف حضرات کو ان کے اختصاص اور میدانِ کار کو دیکھتے ہوئے موضوعات دیے گئے اور مقالے لکھوائے گئے۔

۴۔ ان مقالات میں "مدلل مداحی" نہیں کی گئی ہے بلکہ مولانا کے افکار اور خدمات کا ناقدانہ جائزہ لیا گیا ہے اور ان کی صحیح قدر و قیمت متعین کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

ان خصوصیات کی وجہ سے یہ مجموعۂ مقالات دستاویزی حیثیت اختیار کر گیا ہے۔ مقالات کو مختلف موضوعات کے تحت تقسیم کیا گیا ہے۔ "دینی علوم" کے کالم میں ایسے مقالات ہیں جن میں قرآن، حدیث، سیرت، فقہ اور تصوّف میں مولانا کی خدمات کو اجاگر کیا گیا ہے۔ "آثار" کے تحت تدریسی خدمات، سوانح نگاری اور عالمِ عرب پر اثرات کو نمایاں کیا گیا ہے۔ "دینی و ملی تحریکات" میں دینی تعلیمی کونسل، پیام انسانیت، جماعتِ اسلامی اور تبلیغی جماعت اور "جامعات" کے ضمن میں دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ، دارالعلوم دیوبند، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی اور جامعۃ الہدایہ جے پور سے مولانا کے روابط پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ "ادبیات" کے کالم میں عربی زبان و ادب، نصابیات، اسلوب اور ادبِ اسلامی کے میدان میں مولانا کی خدمات سے بحث کی گئی ہے۔ ان کے علاوہ بھی مولانا کی زندگی کے مختلف پہلوؤں پر بھرپور روشنی پڑتی ہے۔ "آئینۂ حیات" کے عنوان سے مختصر سوانحِ حیات، سمینار کا خطبۂ استقبالیہ اور رہنما مقالات، رپورٹ اور تجاویز بھی شامل ہیں۔

یہ بات بے تکلف کہی جا سکتی ہے کہ یہ مجموعہ اپنے موضوع پر بہت جامع اور قابلِ قدر ہے۔ آئندہ مولانا کے افکار اور خدمات پر کام کرنے والوں کو اس سے ضرور رہنمائی اور مدد ملے گی۔ ڈاکٹر محمد سعود عالم قاسمی اہلِ علم کی جانب سے شکریے کے مستحق ہیں کہ ان کی دلچسپی اور کوشش سے مذکورہ سمینار کا بحسن و خوبی انعقاد ہو سکا اور اس میں پیش ہونے والے مقالات شائع ہو سکے اور مولانا فضل الرحیم مجددی امیر جامعۃ الہدایہ بھی شکریے کے مستحق ہیں کہ ان کے فیاضانہ تعاون کی بدولت یہ اہلِ علم کے ہاتھوں میں پہنچ سکا۔ (محمد رضی الاسلام ندوی)

ششماہی علوم القرآن علی گڑھ کی خصوصی اشاعت

مولانا امین احسن اصلاحی نمبر

ادارۂ علوم القرآن، پوسٹ بکس نمبر ۹۹، سرسید نگر، علی گڑھ - ۲۰۲۰۰۲
جلد ۱۳-۱۵، جنوری ۱۹۹۸ء - دسمبر ۲۰۰۰ء، صفحات ۶۰۰، قیمت ۱۵۰ روپے

فکرِ فراہیؒ کے ترجمان، مایہ ناز مفسرِ قرآن، فکرِ اسلامی کے نقیب اور برصغیر کی اسلامی تحریک کے خادم مولانا امین احسن اصلاحی کی وفات (۱۵ دسمبر ۱۹۹۷ء) کے بعد ان کی عظیم خدمات کو خراجِ تحسین پیش کرنے کے لیے ہند و پاک کے مختلف رسائل و جرائد میں مضامین شائع ہوئے اور بعض رسائل نے خصوصی شمارے نکالے۔ ان میں سب سے ضخیم، مولانا مرحوم کی علمی خدمات کے مختلف پہلوؤں کا احاطہ کرنے والا اور معیاری و تحقیقی مقالات پر مشتمل زیرِ نظر خصوصی شمارہ ادارۂ علوم القرآن علی گڑھ نے شائع کیا ہے۔ یہ شمارہ تیس مضامین پر مشتمل ہے۔ انھیں تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

پہلے حصے میں دس مقالات ہیں جن میں مولانا مرحوم کی تفسیر "تدبر قرآن" کا مختلف پہلوؤں سے جائزہ لیا گیا ہے۔ مولانا محمد فاروق خاں اور مولانا محمد عمر اسلم اصلاحی نے اس تفسیر کی امتیازی خصوصیات سے بحث کی ہے۔ مولانا سلطان احمد اصلاحی نے تفسیر جلد اول (تا سورۂ آل عمران) کا مطالعہ پیش کرتے ہوئے "تفسیر کے غیر فراہی عناصر" کی نشان دہی کی ہے اور یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ مولانا کی حیثیت محض فکرِ فراہی کے ترجمان اور شارح کی ہی نہیں ہے بلکہ ان کی طبع زاد تحقیقات کی تعداد بھی کافی ہے جن میں وہ مولانا فراہیؒ سے اختلاف یا ان پر اضافہ کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ ڈاکٹر ابوسفیان اصلاحی اور ڈاکٹر محمد صلاح الدین عمری نے مفرداتِ قرآنی کی لغوی تحقیق اور ڈاکٹر محمد سعود عالم قاسمی اور جناب ساجد حمید نے اسالیبِ قرآن کے موضوعات پر مولانا کی قیمتی بحثوں کا تجزیہ کیا ہے اور ان کی قدر و اہمیت واضح کی ہے۔ ڈاکٹر محمد اجمل اصلاحی نے آیتِ صیام (البقرہ - ۱۸۴) میں لفظ "یطیقون" کے سلسلے

میں مولانا کی لغوی تحقیق کو مدلّل کیا ہے۔ یہ مقالہ تحقیق وتجزیہ کا اچھا نمونہ ہے حکیم الطاف احمد اعظمی اور مولانا نعیم الدین اصلاحی کے مقالے تنقیدی نوعیت کے ہیں۔ ان میں تدبر قرآن کے امتیازات کے تذکرہ اور اعتراف کے ساتھ ترجمہ وتفسیر کے بعض کمزور پہلوؤں اور مقامات کی بھی نشان دہی کی گئی ہے۔ یہ مقالات خصوصی شمارہ کے ایک تہائی سے زائد حصے پر محیط ہیں۔ ان سے تفسیر تدبر قرآن کی امتیازی خصوصیات نمایاں ہوتی ہیں پھر بھی بعض پہلو تشنۂ تحقیق رہ گئے ہیں مثلاً مولانا نے تفسیر میں کلام عرب سے استشہاد پر بہت زور دیا ہے مگر اس موضوع پر اس مجموعہ میں کوئی مستقل مقالہ ہے نہ کسی مقالے میں ضمناً بحث کی گئی ہے۔

مجموعہ کا دوسرا حصہ ان مقالات پر مشتمل ہے جن میں مولانا کی تصانیف اور تفسیر کے علاوہ دیگر خدمات کا تعارف کرایا گیا ہے۔ مولانا نسیم ظہیر اصلاحی نے اپنے مقالے میں تمام تصانیف کا تعارف کراتے ہوئے ان کے مشتملات پر روشنی ڈالی ہے اور طباعتی تفصیلات پیش کی ہیں۔ ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی نے "اسلامی قانون کی تدوین"، مولانا محمد عارف عمری نے "عائلی کمیشن کی رپورٹ" اور جناب عبدالخالق فاروقی نے "تزکیۂ نفس" پر الگ الگ مطالعہ پیش کیا ہے۔ مولانا مرحوم کی ادارت میں مدرسۃ الاصلاح سے "الاصلاح" نامی ایک ماہوار رسالہ چار سال تک (جنوری ۱۹۳۶ء تا نومبر ۱۹۳۹ء) نکلا تھا۔ مولانا ضیاء الدین اصلاحی نے اس کا مفصل تعارف کرایا ہے اور اس کے مضامین اور مضمون نگاران کا اشاریہ مرتب کر دیا ہے۔ جناب خالد مسعود صاحب نے مولانا کی خدمتِ حدیث سے بحث کی ہے۔ یہ مقالہ اصلاً مولانا مرحوم کی کتاب "مبادی تدبر حدیث" کا تعارف ہے۔ حدیث سے متعلق مولانا کے خیالات اور تحقیقات کے بہت سے پہلو ہیں جو ان کی تفسیر اور دیگر تصانیف میں زیر بحث آئے ہیں۔ ان کی روشنی میں اس موضوع پر ایک بھرپور مقالہ کی ضرورت اب بھی باقی ہے۔ ڈاکٹر صفدر سلطان اصلاحی نے مولانا کی تحریکی خدمات پر روشنی ڈالی ہے۔ مولانا کی زندگی کا یہ وہ پہلو ہے جو ان کی وفات کے بعد شائع ہونے والے مضامین اور خصوصی شماروں میں عموماً نظر انداز ہوا ہے۔ اس مقالہ میں اس سلسلہ کی مفصل معلومات مستند حوالوں کے ساتھ فراہم کی گئی ہیں اور یہ دکھانے کی کامیاب کوشش کی گئی ہے کہ مولانا کی زندگی کا یہ پہلو بھی خصوصی

اہمیت کا حامل ہے اور یہ کہ اگرچہ بعض اسباب سے مولانا کی تحریکِ اسلامی سے رسمی وابستگی برقرار نہیں رہ سکی تھی لیکن اپنی زندگی کے آخری لمحے تک وہ فکرِ اسلامی کے فروغ کے لیے کوشاں رہے اور تحریکِ اسلامی کے وابستگان بھی ان سے استفادہ کرتے رہے۔ ڈاکٹر محمد الیاس اعظمی کا مقالہ مولانا کے اسلوبِ نگارش پر ہے۔ انھوں نے مثالوں کے ذریعے واضح کیا ہے کہ خالص علمی اور خشک موضوعات پر مشتمل ہونے کے باوجود مولانا کی تحریروں میں شگفتگی، سلاست اور ادب کی چاشنی پائی جاتی تھی۔ تبصرہ نگار کا احساس ہے کہ مولانا کی بعض تحریروں میں ظرافت کی لطافت اور طنز کی کاٹ بھی ملتی ہے۔ یہ خوبیاں ان تحریروں میں بہت نمایاں ہیں جو یورپ کی نقالی کرنے والے متجددین اور جماعت اسلامی کے مخالفین کی تنقید میں لکھی گئی ہیں۔ اسلوبِ نگارش کے ذیل میں اس پہلو پر بھی روشنی ڈالنے کی ضرورت تھی۔

تیسرے حصے میں کچھ عمومی نوعیت کے مضامین اور متفرق چیزیں ہیں۔ مثلاً مولانا کے ذاتی احوال و کوائف پر مشتمل ان سے لیا گیا ایک یادگار انٹرویو، مولانا کے بارے میں قدیم ترین اصلاحی حضرات حکیم محمد مختار اصلاحی، حکیم فیاض احمد اصلاحی اور مولانا عبدالرحمٰن ناصر اصلاحی کے مشاہدات و تاثرات اور مولانا کے گھریلو احوال پر مشتمل ان کے بھتیجے پروفیسر اشتیاق احمد سے لیا گیا انٹرویو۔ ڈاکٹر ظفرالاسلام اصلاحی نے ایک مضمون میں مولانا فراہی کے ایک عقیدت مند ڈاکٹر حفیظ اللہ کے احوال اور مولانا امین احسن اصلاحی سے ان کے قریبی تعلقات پر روشنی ڈالی ہے۔ ڈاکٹر حفیظ اللہ نے مولانا فراہی کے مسودات کی ترتیب و تدوین اور اشاعت میں غیر معمولی دلچسپی لی تھی اور دائرۂ حمیدیہ کے قیام، رسالہ الاصلاح کے اجرا اور دیگر مواقع پر گراں قدر مالی تعاون کیا تھا۔ اس مضمون میں اس سلسلے کی مفصل اور تحقیقی معلومات زبانی روایات، مکاتیب اور دیگر حوالوں سے فراہم کی گئی ہیں۔ لیکن ان اسباب کی وضاحت پھر بھی نہیں ہو پائی ہے جن کی بنا پر نصف صدی قبل ڈاکٹر حفیظ اللہ کے ذریعے وقف کی گئی پچاس ہزار روپے کی خطیر رقم کا استعمال نہیں ہو پایا تھا۔

آخر میں کتابیاتِ اصلاحی کے عنوان سے مولانا کی مطبوعہ کتب اور ان پر شائع ہونے والی تحریروں کا اشاریہ ہے جسے ڈاکٹر ظفرالاسلام اصلاحی نے مرتب

کیا ہے۔ اندازہ ہے کہ مولانا کا تحریری سرمایہ اس سے کہیں زیادہ ہے۔ مولانا کے مضامین جو ترجمان القرآن، میثاق، تدبر اور دیگر علمی رسائل میں شائع ہوتے رہے ہیں اگر کوشش کرکے ان کا بھی اشاریہ مرتب کردیا جاتا تو افادیت میں اضافہ ہوتا۔

مولانا کی علمی وفکری زندگی کے بعض پہلو تشنہ رہ گئے ہیں جس کا مدیر کو بھی احساس ہے۔ اس سلسلہ میں کارکنانِ ادارہ کی بھی مجبوریاں ہیں جن کی وجہ سے انھیں معذور سمجھنا چاہیے۔ پھر بھی کم از کم ابتدا میں سنین کی ترتیب سے مولانا کی سوانح حیات اور علمی ودینی خدمات کا مختصر بیان مناسب تھا۔ ایسی بھی کیا بے نیازی کہ چھ سو صفحات پر مشتمل ہونے کے باوجود اس خصوصی شمارے سے مولانا کی تاریخ وفات کا علم نہ ہوسکے۔

یہ خصوصی شمارہ بہت قابلِ قدر، معیاری اور تحقیقی مضامین پر مشتمل ہے۔ امید ہے مولانا امین احسن اصلاحیؒ کی فکر اور خدمات پر کام کرنے والوں کے لیے حوالہ کا کام دے گا۔

(محمد رضی الاسلام ندوی)

افکارِ سلیمانی

مرتب : مولانا مجیب اللہ ندوی

معاونین : محمد عارف عمری، محمد الیاس اعظمی

ناشر : ندوۃ التالیف والترجمہ، جامعۃ الرشاد اعظم گڑھ

سنہ اشاعت ۲۰۰۰ء صفحات ۵۰۰، قیمت ۱۲۵ روپے۔

پانچ سال قبل ۱۹۹۶ء میں جامعۃ الرشاد اعظم گڑھ میں "علامہ سید سلیمان ندوی سمینار" منعقد ہوا تھا۔ یہ ان مقالات کا مجموعہ ہے جو اس سمینار میں پڑھے گئے۔ علامہ موصوف ایک ہشت پہلو شخصیت کے حامل تھے۔ اس مجموعہ میں علامہ موصوف کی قرآن فہمی، سیرت اور سوانح نگاری، فقہ اور فتاوی، لسانی وادبی خدمات، تنقید، شاعری، تاریخ وجغرافیہ، تصوف، معاصرین سے تعلقات اور مکاتیب وغیرہ کے مطالعہ کی سنجیدہ کوشش کی گئی ہے۔

آخر میں "کلیدِ سلیمانی" کے نام سے علامہ ندوی کی تصانیف، مقالات، مضامین اور تحریروں اسی طرح ان پر لکھی گئی کتابوں، مقالوں، مضامین اور تحریروں کی فہرست دی گئی ہے۔ یہ بڑی قیمتی چیز ہے، اسے ڈاکٹر محمد ضیاء الدین انصاری نے تیار کیا ہے۔ اس سے علامہ کی علمی خدمات اور ان کے کاموں کی اہمیت کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے۔ علامہ موصوف پر

منعقد سمینار ہو چکے ہیں اور ان کی سوانح پر مختلف کتابیں اور مقالات شائع ہو چکے ہیں۔ اس مجموعہ کی اشاعت کا مقصد بقول مرتب "قند مکرر ہے تاکہ اہلِ ذوق برابر لذت اندوز ہوتے رہیں" لیکن صحیح بات یہ ہے کہ اس قسم کی کوششوں سے دین وعلم کی اشاعت ہوتی اور اسے فروغ ملتا ہے۔

اس مجموعہ کے سارے ہی مقالات قابلِ مطالعہ ہیں، خاص طور سے فہم قرآن، سوانح وسیرت نگاری اور فقہ وفتاویٰ کے تحت جو مقالات پیش کیے گئے ہیں وہ خصوصی اہمیت کے حامل ہیں۔ متفرقات میں "ارض القرآن ایک بڑا علمی کارنامہ" (مولانا سید محمد رابع حسنی) بھی بہت نفیس اور معلومات افزا ہے۔ علامہ ندوی کے مکتوبات اور حبیب الرحمٰن خاں شیروانی سے ان کے تعلقات پر مشتمل مضامین بھی خاصے کی چیز ہیں۔

اس مجموعہ میں بعض پہلوؤں سے کمی بھی محسوس ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر علامہ ندویؒ نے سیرت النبیؐ کی جلد ہفتم میں بعض ان موضوعات پر بحث کی ہے جو موجودہ دور میں خاص اہمیت کے حامل ہیں، جیسے "اسلام میں حکومت کی حیثیت واہمیت"، "سلطنت ودین کا تعلق" "امتِ مسلمہ کی بعثت" اور "حاکمِ حقیقی صرف اللہ تعالیٰ ہے"۔ ان مباحث پر سید صاحب نے اپنے مخصوص خیالات اور نظریات پیش کیے ہیں ضرورت تھی کہ کوئی مضمون ان کے تجزیاتی مطالعہ پر ہوتا۔ اب بھی اس کی ضرورت باقی ہے۔ اس مجموعہ کی اشاعت میں اگرچہ تاخیر ہوئی ہے مگر "دیر آید درست آید" کے مصداق ہے۔ (محمد جرجیس کریمی)

مولانا صدرالدین اصلاحیؒ۔ حیات وخدمات

(ماہنامہ "حیاتِ نو" اعظم گڑھ کا خصوصی شمارہ) مدیر: عبدالبر اثری فلاحی

جلد ۱۶، شمارہ ۱-۲، جنوری تا اپریل ۲۰۰۱ء، صفحات: ۳۲۰، قیمت ۳۰ روپے

انسان اور اللہ تعالیٰ کے درمیان تعلق کی نوعیت کیا ہے اور کیا ہونی چاہیے؛ عاشق اور معشوق کی؟ عابد اور معبود کی؟ باطل کے معنی صرف کفر والحاد تک محدود ہیں یا

اس میں انا پرستی، آبا پرستی، ہوس پرستی اور اندھی تقلید بھی شامل ہے؟ اسلام میں نجات کے لیے کلمہ کا اقرار اور تنِ تنہا عبادت کا بجالانا کافی ہے یا فرد پر کچھ اجتماعی ذمہ داریاں بھی عائد ہوتی ہیں؟ اقامتِ دین کے معنی صرف عبادات کی ادائیگی کے ہیں یا اس میں معاشرہ اور ریاست کی تعمیر و تشکیل بھی شامل ہے؟ ایک شخص زبان سے اپنے آپ کو "مسلمان" کہے اور ہر کام اسلام کے خلاف کرے، کیا اس کے باوجود وہ جماعتِ مسلمین میں شامل سمجھا جائے گا؟ قرآن صرف متن کی تلاوت، حصول کی برکت اور تعویذ کے لیے ہے یا اس میں عالمِ انسانیت کے لیے کچھ پیغام بھی ہے؟

اسلام صرف تزکیۂ نفس، تقویٰ اور اخلاق کی تعلیم دیتا ہے یا اس میں معاشی مسائل بھی حل کیے گئے ہیں؟ یہ وہ سوالات ہیں جن کے جوابات موجودہ دور کے ایک فاضلِ کبیر جناب مولانا صدرالدین اصلاحیؒ نے اپنی مختلف تصنیفات میں نہایت علمی اور عمدہ انداز میں دیے ہیں۔ انہی کی سوانح پر یہ خصوصی شمارہ مشتمل ہے۔ اس میں مولانا موصوفؒ کی زندگی کے مختلف پہلوؤں کو اجاگر کیا گیا ہے جو ہمارے لیے مشعلِ راہ ہو سکتے ہیں۔ اس کے مطالعہ سے اس کا بھی اندازہ ہوتا ہے کہ مولانا مرحوم کی علمی زندگی کی طرح آپ کی عملی زندگی بھی ہمارے لیے روشنی فراہم کرتی ہے۔

یہ شمارہ تین قابلِ ذکر حصوں پر مشتمل ہے پہلا حصہ آپ کی سوانح سے متعلق ہے۔ اس میں آپ کی ابتدائی زندگی، تحریکی زندگی، علمی زندگی، عملی اور گھریلو زندگی، مدرسۃ الاصلاح اور مولانا موصوفؒ، مولانا مودودیؒ اور مولانا مرحومؒ، قید و بند کے حالات، مولانا اور جامعۃ الفلاح، مولانا کے اوصاف حسنہ جیسے مضامین شامل ہیں۔ دوسرے حصے میں مولانا کے قریبی (خونی اور تحریکی) متعلقین نے اپنے گہرے تاثرات کا اظہار فرمایا ہے جن سے مولانا کی مختلف خوبیوں کا پتا چلتا ہے، تیسرے حصے میں مولانا کی تصانیف اور تحریروں کا تجزیاتی مطالعہ پیش کیا گیا ہے۔ اس سے بھی مولانا کی بلند قامتی ظاہر ہوتی ہے۔ فی الجملہ اس مجموعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا تحریکِ اسلامی کے سرخیلوں میں سے تھے اور پوری زندگی اس سے وابستہ اور اس کی علمی قیادت اور راہنمائی فرماتے رہے۔

یہ مجموعہ گرچہ "نامِ نیک رفتگان ضائع مکن" کا فریضہ انجام دے رہا ہے۔ مگر اس میں

ایک پہلو سے خامی محسوس ہوتی ہے، وہ یہ کہ مولانا مرحوم نے جو تحریری سرمایہ چھوڑا ہے اس کی افادیت صرف تحریکِ اسلامی کے لیے نہیں بلکہ پوری ملت اور پورے ملک کے لیے ہے۔ ——— مگر زیرِ نظر مجموعہ میں مولانا تحریکِ اسلامی کی ایک اعلیٰ شخصیت کی حیثیت سے تو نظر آتے ہیں لیکن ملک و ملت کے لیے مولانا کی خدمات کا پہلو دب گیا ہے۔ اس کے باوجود مولانا کی شخصیت پر یہ خصوصی شمارہ بڑی افادیت کا حامل ہے۔ ضرورت ہے کہ اس سے زیادہ سے فائدہ اٹھایا جائے۔

(محمد جرجیس کریمی)

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی کی ایک پیشکش

عہدِ نبوی کا نظامِ حکومت

پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی

سیرتِ نبوی اور اس کے مختلف پہلوؤں پر اب تک چھوٹی بڑی بے شمار کتابیں لکھی جا چکی ہیں اور یہ سلسلہ تا قیامت جاری رہے گا۔ لیکن اس کتاب میں اس لحاظ سے جدت اور ندرت پائی جاتی ہے کہ وہ ایسے موضوعات پر مشتمل ہے جن سے کتبِ سیرت میں بہت کم تعرض کیا گیا ہے۔ ابتدا میں عہدِ رسالت میں ریاست کے تدریجی ارتقا پر مختصر روشنی ڈالی گئی ہے پھر اس کے دورِ مبارک میں شہری نظم و نسق اور فوجی، مالی اور مذہبی نظاموں سے مفصل بحث ہے۔ اسلامی تاریخ اور سیرتِ نبوی پر پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی کا خاص موضوع ہے۔ ان کا نام اعلیٰ تحقیقی معیار کی ضمانت ہے۔

کتاب پر مولانا سید جلال الدین عمری سکریٹری ادارہ اور نائب امیر جماعت اسلامی ہند کا مختصر اور مفید مقدمہ بھی ہے۔

آفسٹ کی خوبصورت طباعت، عمدہ کاغذ، صفحات ۱۳۶ قیمت ۳۰/- زیادہ منگوانے پر خصوصی رعایت

مکتبہ تحقیق و تصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور علی گڑھ

خبر نامہ ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی علی گڑھ

سکریٹری ادارہ مولانا سید جلال الدین عمری کی ایک تازہ کتاب "ملک وملّت کے نازک مسائل اور ہماری ذمّہ داریاں" مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز نئی دہلی سے شائع ہوئی ہے۔ اس کی تقریبِ اجراء ۴ اگست ۲۰۰۶ء بروز شنبہ مولانا محمد سراج الحسن امیر جماعت اسلامی ہند کی زیر صدارت مرکز جماعت کے کانفرنس ہال میں منعقد ہوئی۔ پروفیسر ظفر احمد نظامی سابق صدر شعبۂ سیاسیات، جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی اس تقریب کے مہمانِ خصوصی تھے انھوں کے کتاب کے مضامین اور اسلوب کی غیر معمولی تعریف کی۔ اس موقع پر مصنف نے کتاب کے تعارف کے طور پر یہ مختصر سا مضمون پڑھا تھا۔ افادۂ عام کے لیے اسے ذیل میں دیا جارہا ہے ——— (ادارہ)

ملک وملّت کے حالات اور مسائل پر راقم الحروف کو کبھی کبھی کچھ لکھنے کا اتفاق ہوتا رہتا ہے۔ اس سلسلے کے مضامین کا ایک مجموعہ "یہ ملک کدھر جارہا ہے" کے عنوان سے کئی سال قبل شائع ہوا تھا۔ خدا کا شکر ہے اسے توجہ اور قدر کی نگاہ سے دیکھا گیا۔ اس کے ایک سے زائد ایڈیشن نکل چکے ہیں۔ ہندی ترجمہ بھی شائع ہو چکا ہے۔ بعض مضامین کی کتابچوں کی شکل میں وسیع پیمانے پر اشاعت بھی ہوئی ہے۔ اب یہ دوسرا مجموعہ "ملک وملّت کے نازک مسائل اور ہماری ذمّہ داریاں" پیشِ خدمت ہے:

عنوان بہت بڑا ہے اور کتاب بہت چھوٹی۔ دریا کو کوزے میں بند کرنا ایک فن ہے۔ یہ فن مجھے نہیں آتا اور پھر کوزے اور صُراحی کا بھی اتنا سائز تو ضرور ہونا چاہئے کہ وہ کوزہ یا صراحی لگے، یہاں چند نکات ہیں۔ ان کا بھی ایک موضوع نہیں ہے بلکہ دس مضامین دس مختلف عنوانات کے تحت ہیں۔ ان مختلف موضوعات اور محدود صفحات میں ان بے شمار مسائل کا کیسے احاطہ کیا جا سکتا ہے جو ہمیں چاروں طرف سے اپنے نرغے میں لئے

ہوئے ہیں اور جن سے باہر نکلنے کی تدبیر بہت سے دانشور بھی نہیں کر پا رہے ہیں یہاں داماں وسیع سے وسیع تر ہو تو بھی تنگیٔ داماں ہی کی شکایت ہوگی۔ ؎

سفینہ چاہیئے اس بحرِ بیکراں کے لئے

اس مجموعے میں جو مضامین شامل ہیں ان میں کا ایک مضمون ۱۹۸۶ء کا تحریر کردہ ہے اور ایک مضمون ۲۰۰۰ء میں قلم بند ہوا ہے۔ باقی مضامین درمیانی عرصے میں لکھے گئے ہیں۔ اُن سب مضامین کے پیچھے ایک متعین فکر اور ایک واضح نقطۂ نظر ہے جو ان سب کو یکجا کرنے یا ایک رشتے میں منسلک کرنے کا جواز فراہم کرتا ہے۔ ؎

رشتۂ در گردنم افگندہ دوست
می برد ہر جا کہ خاطر خواہ اوست

دنیا کا ہر فرد بہت سے مسائل لے کر پیدا ہوتا ہے۔ اس کے وجود کے ساتھ مسائل وابستہ ہیں۔ چھوٹے بڑے، آسان مشکل، گوناگوں اس کے مسائل ہوتے ہیں۔ ان ہی سے نبرد آزما ہونے کا نام زندگی ہے۔ جو ان مسائل پر قابو پالے اس کے سر پر کامیابی کا تاج ہوتا ہے جو ان سے شکست کھا جائے ناکامی کا داغ لے کر اس دنیا سے جاتا ہے۔

فرد کی طرح ملک و قوم کے بھی مسائل ہوتے ہیں۔ یہ فرد کے مسائل سے زیادہ اہم، نازک، پیچیدہ اور تہہ دار ہوتے ہیں۔ جو قوم ان گرہوں کو کھول دے اور صحیح طریقہ سے انہیں حل کر لے، سربلندی اس کے حصّے میں آتی ہے اور قوموں کے درمیان وہ فتح و کامرانی کا مینار تعمیر کرتی ہے۔ ان کے صحیح حل پر پوری قوم کی فلاح و بہبود کا دار و مدار ہوتا ہے اور اگر مسائل صحیح ڈھنگ سے حل نہ ہوں یا بروقت حل نہ ہوں تو پوری قوم کو اس کا خمیازہ بھگتنا پڑتا ہے اور کبھی صدیوں اس کے صدمات برداشت کرنے اور سہنے پڑتے ہیں۔ شاید ایسے ہی موقع کے لئے کہا گیا ہے۔

رفتم کہ خار از پا کشم محمل نہاں شد از نظر
ایک لحظہ غافل بودم و صد سالہ راہم دور شد

ان مضامین میں ان خطرات سے آگاہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے جو قوموں کی تباہی و بربادی کا سبب بنتے ہیں اور اُن خطوطِ کار اور سنگہائے میل کی نشان دہی کی گئی ہے جن پر گامزن ہو کر قومیں اپنی دشواریوں پر قابو پاتی اور سفرِ حیات کامیابی سے طے کرتی ہیں،

منزل جن کا ہر گام پر استقبال کرتی اور جن کے قدم چومتی ہے۔ یہ قومیں دنیا سے وہ کچھ پاتی ہیں جو پانے کے قابل ہے اور دنیا کو وہ سب کچھ دیتی بھی ہیں جن کی اس کو ضرورت ہے۔

ہمارا ملک ہندستان ایک عظیم اور وسیع و عریض ملک ہے اس کے گوناگوں مسائل ہیں۔ یہ مختلف اکائیوں کا مجموعہ اور تہذیبوں کا گہوارہ ہے۔ یہاں آب و ہوا، غذا، رنگ روپ ہی کا نہیں تہذیب و تمدن اور کلچر کا بھی اختلاف ہے۔ یہاں دنیا کے بڑے بڑے مذاہب پائے جاتے ہیں یہاں زبانوں کا اختلاف ہے۔ یہاں اکثریت اور اس کے مختلف طبقات ہیں۔ یہاں اقلیتیں اور ان کے مسائل ہیں۔ یہاں سیاسی، معاشی اور معاشرتی الجھنیں اور مسائل ہیں۔ اس مجموعہ کے ایک مضمون میں ان پہلوؤں کو اجاگر کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ایک دوسرے مضمون میں ملک کے معاشرتی اور تہذیبی مسائل میں صرف ایک طبقاتی نظام زیر بحث آیا ہے اور اس کی نامعقولیت واضح کی گئی ہے۔

ان تمام مسائل اور پیچیدگیوں کے باوجود ہمارے ملک کا ایک نمایاں پہلو جسے قابل تعریف و ستائش سمجھا جاتا ہے، یہ ہے کہ یہاں کسی متعین فرد یا گروہ کی حکمرانی تسلیم نہیں کی گئی ہے بلکہ ایک دستوری حکومت اور اس کی بالادستی قائم ہے۔ اس ملک نے جو اپنے مزاج کے لحاظ سے مذہبی اور اخلاقی ہے، اس دستور کے تحت سیکولر اور جمہوری نظام اختیار کیا ہے۔ اس کے دو اسباب ہیں:

ایک یہ کہ یہ وقت کے غالب افکار و نظریات کا اثر بلکہ اُن سے مرعوبیت کا نتیجہ ہے۔ اس لئے کہ آج کی دنیا اسی کو بہتر طرز سیاست سمجھتی ہے۔ دوسری وجہ یہ احساس یا تصور ہے کہ اس ملک کو اختلاف، شکست و ریخت، ٹوٹنے پھوٹنے اور بکھرنے سے بچانے کے لئے کوئی دوسرا راستہ نہیں ہے۔ ایک مضمون میں بتایا گیا ہے کہ یہ دونوں باتیں خدا سے انکار پر مبنی ہیں، یہ عقل کی میزان میں پوری نہیں اترتیں اور یہ انسانی فطرت، ملک کے ذوق و مزاج اور رجحان سے بھی ہم آہنگ نہیں ہیں۔

دستور کی ان بنیادی کمزوریوں کے باوجود اس کا ایک اچھا پہلو یہ ہے کہ یہاں پُرامن طریقے سے سیاسی تبدیلیاں آتی ہیں۔ اس کے لئے ملک کو کسی بڑے خون خرابے سے گزرنا نہیں پڑتا ہے۔ جمہوریت کی راہ سے جو تبدیلیاں آرہی ہیں وہ بنیادی نوعیت کی نہیں ہیں۔ صرف ہاتھ بدل رہے ہیں۔ کبھی اقتدار ایک کے ہاتھ میں اور کبھی دوسرے کے ہاتھ

میں ہوتا ہے ان میں کوئی اچھا کوئی بُرا ہو سکتا ہے، لیکن بنیادی فکر اور تصورِ سیاست سب کا ایک ہے۔ بڑی بات یہ کہ جمہوریت کے اس عمل نے کسی بنیادی، فکری اور سیاسی انقلاب کے لئے بھی پُر امن راستے کھول دیئے ہیں۔ یہ ایک بہت ہی خوش آیند پہلو ہے۔

اس میں شک نہیں کہ ملک میں جمہوریت کی بنیادیں آہستہ آہستہ مضبوط ہو رہی ہیں لیکن وقفے وقفے سے اُسے سخت دھکے بھی لگتے رہتے ہیں۔ ۱۹۷۵ء کی ایمرجنسی اس کی نمایاں مثال ہے جس میں قانون عملاً معطل ہو گیا تھا۔ ۶ ردسمبر ۱۹۹۲ء کو بابری مسجد کی شہادت اور اس کے بعد کے حالات، ٹاڈا کا قانون اور طاقت کا غلط استعمال اس کی دوسری مثال ہے۔ دونوں مرتبہ جماعتِ اسلامی پر پابندی لگی، جو صریح ظلم و زیادتی تھی اور محض سیاسی اغراض کے لیے، قانون سے ناروا فائدہ اُٹھایا گیا تھا۔ بابری مسجد کی شہادت نے دستور پر اقلیتوں کے اعتماد کو مجروح کیا ہے۔ ایک مضمون میں اس کے اثرات پر اظہارِ خیال ہوا ہے۔

اس کے علاوہ ملک میں فرقہ وارانہ فسادات، کمزور افراد اور طبقات کی جان، مال، عزت اور آبرو کو بار بار خطرات کا لاحق ہونا اور ان کا لٹنا، پٹنا اور خانماں برباد ہونا، دستوری حقوق کے لئے ایک چیلنج ہے۔ اس پر بھی اِن مضامین میں توجہ دی گئی ہے۔

ان مضامین کے ایک حصّے میں ہندستان میں امّتِ مسلمہ کے مسائل اور اس کا منصب اور اس کا مقام زیرِ بحث آیا ہے۔

ہندستان میں پندرہ کروڑ کی آبادی والی اُمّتِ مسلمہ ایک بڑی امّت ہے۔ پوری دنیا کی امّتِ مسلمہ کا یہ آٹھواں حصّہ ہے۔ اس کی ایک طویل تاریخ ہے جو صدیوں پر پھیلی ہوئی ہے اس پر وہ فخر کرتی ہے۔ لیکن ابنائے وطن کے نزدیک یہ ایک حریف قوم کی تاریخ ہے۔ اس طویل تاریخ کے مطالعہ کا صحیح نہج متعین کرنے کی ایک مضمون میں کوشش کی گئی ہے۔ ایک مضمون میں ہمارے ماضیِ قریب کی روشنی میں مستقبل کے لائحۂ عمل کی طرف اشارے ہیں۔

آج کے ہندستان میں اس امّت کے بے شمار مسائل ہیں۔ کتاب کے پہلے ہی مضمون میں اس کا تفصیل سے ذکر ہے۔ بعض دوسرے مضامین میں بھی ان کی طرف اشارے ہیں۔ اس عظیم ملک میں اتنی بڑی امّت کے مسائل کا ہونا تعجّب خیز نہیں ہے۔ تعجّب خیز تو یہ بات

ہے کہ اتنی بڑی امت کے پاس ان مسائل کو حل کرنے کے لئے جس ژرف نگاہی، دیدہ وری اور بلند ہمتی کی ضرورت ہے اس کا فقدان، یا کمی نظر آتی ہے۔ وہ تعلیمی، معاشی، معاشرتی، اور اخلاقی لحاظ سے کمزور ہے۔ اس لڑکھڑاتی قوم کو سہارا دینے اور اوپر اٹھانے کی سنجیدہ کوشش نظر نہیں آرہی ہے اس میں شک نہیں کہ کچھ منتشر کوششیں ہو رہی ہیں لیکن وہ ناکافی ہیں۔ اُن میں یہی نہیں کہ تیزی آنی چاہئے بلکہ ان کا ہدف اور مقصد واضح ہونا چاہئے۔ جب بھی امت کے کسی مسئلہ پر غور ہو تو اس کی دنیوی ترقی ہی نہیں آخرت کی ابدی فلاح بھی پیش نظر ہونی چاہئے۔ ہماری قیادت کی توجہ بڑی حد تک سیاست کی طرف ہے لیکن اس پہلو سے بھی امت کا ابھی تک کوئی اعتبار قائم نہیں ہوا ہے اور اس کا وزن نہیں محسوس کیا جارہا ہے یہ پہلو بھی اِن مضامین میں زیر بحث آیا ہے۔

اس مجموعہ کے بعض مضامین میں امت کے نصب العین پر روشنی ڈالی گئی ہے ایک مضمون میں تجربات کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ اس نصب العین کا کس اسلوب اور انداز میں تعارف ہونا چاہئے۔ آخری مضمون میں اُن نوجوانوں سے خطاب ہے جو اسلام کی دعوت اور اقامت کا جذبہ رکھتے ہیں۔ وہ ایمان وعمل صالح اور سیرت واخلاق سے آراستہ ہوکر اس کا علم اٹھائیں۔ ان سے امت کو جو توقعات ہیں اُن کو پوری کرنے کی سعی کریں۔ وقت ان کا انتظار کر رہا ہے۔ مستقبل ان شاء اللہ اُن کا ہوگا۔ دعا ہے کہ اس مستقبل کی تعمیر میں ہم سب کا ہاتھ ہو اور ہم سب اپنا حق ادا کریں۔

مولانا سید جلال الدین عمری کی ایک اہم تصنیف

اسلام میں خدمتِ خلق کا تصوّر

خدمتِ خلق کا صحیح تصوّر ـــ غلط تصوّرات کی تردید ـــ خدمتِ خلق کا اجر وثواب ـــ خدمت کے مستحقین ـــ وقتی خدمات ـــ رفاہی خدمات ـــ خدمت کے لئے انفرادی واجتماعی جدوجہد ـــ موجودہ دور میں خدمت کے تقاضے اور ان پر عمل کی شکلیں ـــ مصنف کے جاندار قلم نے ان تمام گوشوں کو نکھار دیا ہے۔

صفحات: ۱۷۶، قیمت: ۴/- روپے

وقت کے اہم موضوع پر اس پہلی مستند کتاب کا انگریزی، ہندی اور تمل ترجمہ شائع ہو چکا ہے۔ انگریزی ترجمہ کا عنوان ہے:

THE CONCEPT OF SOCIAL SERVICE IN ISLAM

صفحات: ۱۶۵، قیمت: ۵/- روپے

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

مولانا سید جلال الدین عمری کی بعض اہم تصانیف

اور ان کے تراجم

معروف و منکر — قیمت: ۸۵ روپے
(یہ کتاب عربی، ترکی، انگریزی، ہندی، تمل اور بنگلہ میں بھی شائع ہو چکی ہے)
Maroof and Munkar — Rs. 30/=
मारूफ और मुन्कर — १५/-

انسان اور اس کے مسائل — قیمت: ۱۰ روپے
Islamic solution to human issues — Rs. 50/=
इंसान और उसकी समस्याएं — १०/-

اسلام میں خدمت خلق کا تصور — قیمت: ۴۰ روپے
(اس کتاب کا ہندی اور تمل ایڈیشن بھی شائع ہو چکا ہے)
The Concept of social service in Islam — Rs. 50/=

اسلام اور وحدت بنی آدم — قیمت: ۶ روپے
Islam and the unity of mankind — Rs. 7/=
इस्लाम और मानव एकता — ५/-

عورت اور اسلام — قیمت: ۱۵ روپے
Woman and Islam — Rs. 25/=
औरत और इस्लाम — १२/-

اسلام ایک دین دعوت — قیمت: ۶ روپے
Islam a Religion of Dawat — Rs. 3/=

مسلمان عورت کے حقوق اور ان پر اعتراضات کا جائزہ — قیمت: ۳۵ روپے
The Rights of Muslim Woman an Appraisal — Rs. 70/=

مسلمان خواتین کی ذمہ داریاں — قیمت: ۱۰ روپے
Muslim Woman-Role and Responsibilities — Rs. 20/=

یہ ملک کدھر جا رہا ہے — قیمت: ۱۰ روپے
हमारा देश किधर जा रहा है। — ८/-

ملنے کے پتے:

مکتبہ تحقیق و تصنیف اسلامی
پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ

مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز
دعوت نگر، ابوالفضل انکلیو، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵