ادارہ تحقیق وتصنیفِ اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ



پان والی کوٹھی، دُودھ پور، علی گڑھ
۲۰۲۰۰۱

ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

اکتوبر ـــــــــــــ دسمبر ۲۰۰۳ء

مدیر

سید جلال الدین عمری

معاون مدیر

محمد رضی الاسلام ندوی

پانے والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ ۲۰۲۰۰۲

پوسٹ بکس ۹۳

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۲۲ ـــــ شمارہ ۴

شعبان ـــــ شوال ۱۴۲۴ھ

اکتوبر ـــــ دسمبر ۲۰۰۳ء

زر تعاون

اندرونِ ملک ـــــ فی شمارہ ۲۵ روپے

ـــــ سالانہ ۱۰۰ روپے

ـــــ لائبریریاں و ادارے سالانہ ۱۲۵ روپے

بیرونِ ملک ـــــ (انفرادی) ۴۰۰ روپے

ـــــ (ادارے) ۶۰۰ روپے

پاکستان ـــــ (انفرادی) ۲۰۰ روپے

ـــــ (ادارے) ۳۰۰ روپے

طابع و ناشر سید جلال الدین عمری نے دعوت آفسٹ پرنٹرس دہلی ۔۶ سے چھپوا کر ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی دودھ پور علی گڑھ سے شائع کیا

فہرست مضامین

حرفِ آغاز

مقاصدِ جہاد — سید جلال الدین عمری — ۵

تحقیق وتنقید

فنِ سیرت نگاری پر ابن اسحاق کے اثرات — ڈاکٹر جمشید احمد ندوی — ۳۱

بحث ونظر

"تدبر قرآن" میں استنادِ حدیث — ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی — ۴۳

نظم اور تناسب کا فرق — مولانا نازش احتشام اصلاحی — ۶۵

سیر وسوانح

قاضی محب اللہ بہاریؒ — مولانا عماد الدین قاسمی — ۷۷

ترجمہ وتلخیص

تاریخ تدوین وجمع قرآن (۲) — ڈاکٹر اسماعیل احمد السطحان — ۸۷

مترجم: محمد رضی الاسلام ندوی

نقد واستدراک

بینکوں سے تجارتی معاملات — مولانا ظہیر احمد صاحب — ۱۱۱

تعارف وتبصرہ

جادو کی حقیقت ..... (غازی عزیر) — محمد رضی الاسلام ندوی — ۱۱۳

دار المصنفین کی تاریخی خدمات (ڈاکٹر محمد الیاس اعظمی) — " — ۱۱۴

مولانا عبد السلام ندویؒ (پروفیسر کبیر احمد جائسی) — " — ۱۱۵

ابو المجاہد زاہد۔ فکر اور فن (مرتب: ڈاکٹر تابش مہدی) — " — ۱۱۶

فہرست مضامین سہ ماہی تحقیقات اسلامی جلد ۲۲ ۲۰۰۶ء — ۱۱۷

اس شمارے کے لکھنے والے

۱۔ ڈاکٹر جمشید احمد ندوی _____

ریسرچ ایسوسی ایٹ، شعبۂ عربی، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

۲۔ ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی _____

ڈائرکٹر شاہ ولی اللہ ریسرچ سیل، ادارۂ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۳۔ مولانا نازش احتشام اصلاحی _____

فیکلٹی آف یونانی میڈیسن، جامعۂ ہمدرد، نئی دہلی ۶۲

۴۔ مولانا عماد الدین قاسمی _____

ریسرچ اسکالر، شعبۂ دینیات (سنی) مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۵۔ ڈاکٹر اسماعیل احمد الطحان _____

کلیۃ الشریعۃ والدراسات الاسلامیۃ، قطر یونیورسٹی قطر

۶۔ مولانا ظہیر احمد صاحب _____

استاذ مدرسہ اشاعت العلوم، قلی بازار، کان پور

۷۔ محمد رضی الاسلام ندوی _____

رکن ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی، علی گڑھ

۸۔ سید جلال الدین عمری _____

صدر ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی، علی گڑھ

:خوش نویس:

ابن سیف



حرفِ آغاز

مقاصدِ جہاد

سید جلال الدین عمری

جہاد کا حکم کس لیے ہے اور اسلامی ریاست کس مقصد کے لئے جہاد کرے گی؟ اس کا جاننا ضروری ہے۔ اسی سے جہاد اور دوسری جنگوں کا فرق واضح ہوگا، ورنہ اسے بھی دنیا کی دوسری جنگوں کی طرح کی ایک جنگ سمجھا جائے گا، جن کا مقصد دوسروں کو غلام بنانا اور اپنا اقتدار قائم کرنا ہوتا ہے۔ دنیا کی ظالم اور جابر قومیں اس قسم کی جنگیں کرتی رہی ہیں اور آج بھی کر رہی ہیں۔

جہاد فی سبیل اللہ

اسلام نے جس جنگ کا حکم دیا ہے اسے وہ مطلق جنگ یا قتال نہیں کہتا بلکہ جہاد فی سبیل اللہ کہتا ہے۔ اسے وہ ایمان کی صداقت کی دلیل قرار دیتا ہے۔ فرمایا:

اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِيْنَ آمَنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوْا وَجَاهَدُوْا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ أُولٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُوْنَ ○ (الحجرات:-۱۵)	مومن تو بس وہ ہیں جو اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لائے، پھر شک میں نہیں پڑے اور اپنے اموال اور انفس کے ذریعے اللہ کے راستے میں جہاد کیا۔ یہی سچے (ایمان والے) ہیں۔

اس جنگ کو وہ 'قتال فی سبیل اللہ' بھی کہتا ہے۔ ارشاد ہے۔

وَقَاتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَاعْلَمُوْا أَنَّ اللّٰهَ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ ○ (البقرۃ:-۲۴۴)	اور اللہ کے راستے میں جنگ کرو اور جان لو کہ اللہ سننے اور جاننے والا ہے۔

ایک جگہ اس کا حکم ان الفاظ میں آیا ہے۔

وَقَاتِلُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ الَّذِیْنَ یُقَاتِلُوْنَکُمْ وَلَا تَعْتَدُوْا اِنَّ اللّٰہَ لَایُحِبُّ الْمُعْتَدِیْنَ ○ (البقرۃ:-۱۹۰)	اور جنگ کرو اللہ کے راستے میں ان سے جو تم سے جنگ کر رہے ہیں اور زیادتی نہ کرو۔ بے شک اللہ زیادتی کرنے والوں کو ناپسند کرتا ہے۔

اعلاء کلمۃ اللہ

قتال فی سبیل اللہ اور جہاد فی سبیل اللہ اس جنگ کو کہا جاتا ہے جو اپنے یا کسی اور کے ذاتی مفاد یا ایک کے ہاتھ سے زمامِ حکومت چھیننے اور دوسرے کو تختِ اقتدار پر فائز کرنے کے لئے نہیں بلکہ محض اللہ تعالیٰ کے دین اور اس کے کلمہ کی سربلندی کے لیے ہو۔ اس کے علاوہ کوئی دوسری غرض اس میں شامل نہ ہو۔ اسے اعلاء کلمۃ اللہ بھی کہا گیا ہے۔ ابھی سورۂ بقرہ کی (آیت ۱۹۰) کا حوالہ گزر چکا ہے۔ اس کے تحت علامہ زمخشری نے قتال فی سبیل اللہ کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

المقاتلة فی سبیل الله هو الجهاد لإعلاء کلمة الله و لإعزاز الدین [۱]	قتال فی سبیل اللہ اس جہاد کو کہا جاتا ہے جو اللہ کے کلمہ کی سربلندی اور دین کے اعزاز کے لئے ہو۔

اسی آیت کے ذیل میں قاضی بیضاوی کے الفاظ ہیں:

جاهدوا لإعلاء کلمة الله و إعزاز دینه [۲]	جہاد کرو اللہ کے کلمہ کی سربلندی اور اس کے دین کی عزت و وقار کے لئے۔

---

[۱] الکشاف عن حقائق التنزیل: ۱/۲۳۳۔ دار الکتب العلمیہ، لبنان، ۱۹۹۵

[۲] بیضاوی (تفسیر)، انوار التنزیل و اسرار التاویل: ۱/۱۰۸، دار الکتب العلمیہ، لبنان، ۱۹۸۸ء

اس جنگ میں جو اخلاص مطلوب ہے، امام رازی اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں:

قاتلوا فی سبیل الله فی طاعته وطلب رضوانه۔[1]	جنگ کرو، اللہ کے راستے میں یعنی اس کی اطاعت وفرماں برداری اور اس کی خوشنودی کی طلب میں۔

حکم ہے جہاد یا قتال فی سبیل اللہ کا، یعنی یہ جنگ اللہ کے راستے میں ہو۔ اللہ کے راستے سے مراد اس کا دین اور شریعت ہے۔ یہی وہ راستہ ہے جس پر چل کر انسان دنیا اور آخرت میں کامیاب ہوسکتا ہے۔ علامہ ابو حیان اندلسی نے جہاد کا مقصد اور فی سبیل اللہ کی معنویت ان الفاظ میں بیان کی ہے:

والظاهر ان المقاتلة فی سبیل الله هی الجهاد فی الكفار لإظهار دین الله و إعلاء كلمته ۔۔۔ السبیل هو الطریق و استعیر لدین الله و شرائعه فإن المتبع ذالك یصل إلی بغیته الدینیة و الدنیویة فشبّه بالطریق الموصل الإنسان إلی مایقصده۔[2]	قتال فی سبیل اللہ سے، بظاہر کفار اور منکرین سے جہاد مراد ہے جو اظہارِ دین اور اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے ہو۔۔۔ سبیل کے معنی راستے کے ہیں۔ یہاں یہ لفظ اللہ کے دین اور اس کی شریعت کے لئے بطورِ استعارہ آیا ہے۔ اس لئے کہ اس راستہ پر چلنے والا اپنے دینی اور دنیوی مقصد تک پہنچتا ہے۔ اس لئے اسے اس راستے سے تشبیہ دی گئی ہے جو انسان کے مقصد تک اس کی رسائی کا ذریعہ ہے۔

علامہ آلوسی فرماتے ہیں:

---

[1] رازی، التفسیر الکبیر، ج ۳، جزء ۵ ص ۱۰۹، دار الکتب العلمیہ، لبنان، ۱۹۹۰ء

[2] ابوحیان، البحر المحیط: ۲/۲۷۳۔ دار الکتب العلمیہ، لبنان، ۱۹۹۳ء

أی جاهد والإعزاز دین الله تعالیٰ وإعلاء کلمته، فالسبیل بمعنی الطریق مستعار لدین الله تعالیٰ و کلمته لانه یتوصل المومن به إلی مرضاته سبحانه تعالیٰ [1]

یعنی جہاد کرو، اللہ تعالیٰ کے دین کے اعزاز اور اس کے کلمے کو بلند کرنے کے لئے۔ لفظ سبیل، راستے کے معنی میں ہے جو اللہ تعالیٰ کے دین اور اس کے کلمے کے لئے استعمال ہوا ہے اس لئے کہ اسی کے ذریعے مومن اللہ تعالیٰ کی مرضیات تک رسائی حاصل کرتا ہے۔

قرآن مجید کے الفاظ اور اہلِ علم کی تشریحات سے واضح ہے کہ جہاد فی سبیل اللہ اس جنگ کا نام ہے جو اللہ کے دین اور اس کی شریعت کی سربلندی کے لیے ہو، اِسے یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ جس کا مقصد دین اور شریعت کا نفاذ ہو۔ جہاد کے اس نصب العین نے، خاندانی، قبائلی، نسلی اور وطنی جنگوں کو غلط اور باطل قرار دیا ہے۔ اس کی رُو سے ہر وہ جنگ جو اس پاکیزہ نصب العین کے لیے نہ ہو، کفر کی جنگ اور 'فی سبیل الطاغوت' ہے۔ اِس کا مقابلہ کرنا ضروری ہے۔

اَلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا یُقَاتِلُوْنَ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ وَالَّذِیْنَ کَفَرُوْا یُقَاتِلُوْنَ فِیْ سَبِیْلِ الطَّاغُوْتِ۔ فَقَاتِلُوْٓا اَوْلِیَآءَ الشَّیْطٰنِ اِنَّ کَیْدَ الشَّیْطٰنِ کَانَ ضَعِیْفًا۝ (النساء:۷۶)

وہ لوگ جو ایمان والے ہیں اللہ کے راستے میں جنگ کرتے ہیں اور جنہوں نے کفر کیا وہ 'طاغوت' کے راستے میں لڑتے ہیں تو تم شیطان کے حمایتیوں سے جنگ کرو۔ بے شک شیطان کی تدبیر کم زور ہے۔

جہاد جس پاک جذبہ اور پاک مقصد کے تحت ہونا چاہئے، اسے احادیث میں اچھی طرح واضح کردیا گیا ہے۔ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت ہے کہ ایک اعرابی نے رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر

---

[1] آلوسی، روح المعانی: ۲/۴۷۰۔ دار الکتب العلمیہ، لبنان، ۱۹۹۴ء

ہوکر سوال کیا کہ اے اللہ کے رسول صلّی اللہ علیہ وسلم (قتال فی سبیل اللہ کیا ہے؟ اس لیے کہ) ایک شخص غنیمت کی خاطر جنگ کرتا ہے، ایک شخص ریا کاری کے جذبے سے لڑتا ہے۔ اس لیے لڑتا ہے کہ اس کا ذکر اور چرچا ہو۔ ایک شخص اس لیے لڑتا ہے کہ اس کی پامردی اور ثابت قدمی لوگ دیکھ سکیں۔ ایک روایت میں ہے کہ ایک شخص اپنا غصہ نکالنے کے لیے لڑتا ہے۔ اسی طرح ایک شخص قومی یا قبائلی حمیت کے تحت لڑتا ہے۔ ان میں سے کس شخص کی جنگ کو فی سبیل اللہ کہا جائے گا؟ آپ نے اُن میں سے ایک ایک بات کا جواب دینے کی جگہ مقصدِ جہاد کو چند جامع کلمات میں بیان فرمادیا:

من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا فهو فى سبيل الله۔[1]

جس کسی نے صرف اس لئے جنگ کی کہ اس سے اللہ کا کلمہ بلند ہو تو اس کی جنگ فی سبیل اللہ (یعنی اللہ کے راستے میں) ہوگی۔

امام نوویؒ اس کے ذیل میں لکھتے ہیں:

إن الفضل الذى ورد فى المجاهدين فى سبيل الله يختصّ بمن قاتل لتكون كلمة الله هى العليا [2]

مجاہدین فی سبیل اللہ کی فضیلت جو احادیث میں آئی ہیں وہ ان لوگوں کے لئے مخصوص ہے جو صرف اللہ کے کلمہ کی سربلندی کے لئے جنگ کریں۔

---

[1] بخاری، کتاب الجہاد والسیر، باب من قاتل لتکون کلمۃ اللہ ھی العلیا۔ مسلم: کتاب الامارۃ، باب من قاتل لتکون کلمۃ اللہ ھی العلیا فھو فی سبیل اللہ۔ نیز ملاحظہ ہو۔ ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، ابواب الجہاد۔

[2] شرح مسلم: ج ۷ جزء ۱۳، ص ۴۳۔ دار الکتب العلمیہ، لبنان ۱۹۹۵ء۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: بقیہ اگلے صفحہ پر

حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ تعالیٰ ضمانت لیتا ہے اور اپنے اوپر واجب قرار دیتا ہے کہ جو شخص اس کے راستے میں نکلے، اس کے پیش نظر صرف اس کے راستے میں جہاد ہو، وہ اس پر ایمان رکھتا اور اس کے رسولوں کی تصدیق کرتا ہو تو وہ اسے جنت میں داخل کرے گا یا اسے اس کے گھر لوٹائے گا اس اجر و ثواب اور غنیمت کے ساتھ جو اُسے ملا ہے [1]

حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ ایک شخص نے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ آدمی جہاد فی سبیل اللہ کا ارادہ کرتا ہے لیکن وہ دنیا کی چیزوں میں سے کوئی چیز چاہتا ہے۔ (کیا وہ مستحق اجر ہے؟) آپؐ نے فرمایا: 'لا أجر لہٗ' اس کے لیے کوئی اجر نہیں ہے۔ لوگوں نے خیال کیا کہ یہ تو بہت دشوار امر ہے۔ اس شخص سے کہا کہ تم شائد اپنی بات سمجھا نہ سکے، اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے دوبارہ پیش کرو۔ اس نے اپنی بات دوبارہ کہی کہ اے اللہ کے رسول! آدمی جہاد کرتا ہے اور دنیا کے ساز و سامان میں سے کوئی چیز چاہتا ہے؟ آپ نے فرمایا: 'لا أجر لہٗ' اسے کوئی اجر نہیں ملے گا۔ لوگوں کے کہنے پر اس شخص نے تیسری بار یہی سوال کیا تو آپ نے یہی جواب دیا کہ اس کے لیے کوئی اجر نہیں ہے [2]

حضرت معاذ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ

(حاشیہ پچھلے صفحہ کا) کہ جہاد کا حقیقی اور اصل محرک تو اعلاء کلمۃ اللہ ہی ہونا چاہئے، ہاں اگر ضمناً دوسری چیزیں حاصل ہو جائیں تو اس سے ثواب میں فرق واقع نہ ہوگا۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو۔ (فتح الباری: ۶/۱۰۹-۱۱۰)

[1] بخاری، کتاب الایمان، باب الجہاد من الایمان۔ مسلم، کتاب الامارۃ، باب فضل الجہاد والخروج فی سبیل اللہ۔

[2] ابوداؤد، کتاب الجہاد، باب فی من یغزو ویلتمس الدنیا۔

وسلم نے فرمایا: غزوات دو طرح کے ہوتے ہیں۔ جو شخص اس سے اللہ تعالیٰ کی رضا چاہے، امام کی اطاعت کرے، اپنی بہترین چیز (جان اور مال) خرچ کرے، اپنے ہم سفر کے ساتھ نرمی کا معاملہ کرے اور فساد سے بچا رہے تو اس کے سونے اور جاگنے ہر چیز کا ثواب ہے۔ لیکن جس شخص کی جنگ فخر، ریا کاری اور شہرت کے لیے ہو، وہ امام کی نافرمانی کرے اور زمین میں فساد مچائے تو وہ برابری کے ساتھ بھی نہیں لوٹے گا، (جس حالت میں گیا تھا اس سے بُرے حال میں واپس ہوگا)۔[۱]

حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی روایت ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ مجھے جہاد اور غزوے (کی فضیلت بتایئے) آپ نے ارشاد فرمایا: اے عبداللہ بن عمروؓ! اگر تم نے جہاد میں صبر و ثبات کا مظاہرہ کیا، ثواب کی خاطر اس میں شرکت کی تو اللہ تعالیٰ تمہیں صابر اور محتسب (طالبِ ثواب) کی حیثیت سے اُٹھائے گا۔ لیکن اگر تم نے ریا کاری کے لیے یا مال و دولت بڑھانے کے لیے جنگ کی تو اللہ تعالیٰ ریا کار اور طالبِ مال کی حیثیت سے اُٹھائے گا۔ اے عبداللہ بن عمرو! جس جذبہ اور کیفیت کے ساتھ تم نے جنگ کی اور مارے گئے اللہ تعالیٰ اُسی جذبہ اور کیفیت کے ساتھ تمہیں اُٹھائے گا۔[۲]

حضرت عبادہ بن صامتؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس نے جنگ کی اور اس کی نیت صرف ایک چھوٹی سی رسّی کی تھی تو اُسے وہی ملے گا جس کی اس نے نیت کی۔[۳]

---

۱ ابوداؤد، کتاب الجہاد، باب فی من یغزو ویلتمس الدنیا۔ نسائی: کتاب الجہاد، باب فضل الصدقۃ فی سبیل اللہ۔

۲ ابوداؤد: کتاب الجہاد، باب من قاتل لتکون کلمۃ اللہ ھی العلیا۔

۳ نسائی: کتاب الجہاد، باب من غزا فی سبیل اللہ ولم ینو من غزاتہ إلاّ عقالاً۔ مسند احمد: ۶/۴۳۰، ۴۳۷، ۴۵۱۔ دار احیاء التراث العربی۔ بیروت لبنان ۱۹۹۴ء

یہ ہے وہ اعلیٰ مقصد جس کے لیے جہاد کیا جاتا ہے اور اِن پاکیزہ جذبات کے ساتھ کیا جاتا ہے۔

فتنہ نہ رہے

جہاد کا ایک مقصد فتنے کا مقابلہ کرنا اور اسے ختم کرنا ہے۔ یہ مقصد قریش اور اہلِ مکہ سے جنگ کے حکم کے ذیل میں بیان ہوا ہے۔ ارشاد ہے:

وَقَاتِلُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ الَّذِیْنَ یُقَاتِلُوْنَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوْا إِنَّ اللّٰهَ لَا یُحِبُّ الْمُعْتَدِیْنَ o وَاقْتُلُوْهُمْ حَیْثُ ثَقِفْتُمُوْهُمْ وَأَخْرِجُوْهُمْ مِنْ حَیْثُ أَخْرَجُوْكُمْ وَ الْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوْهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتّٰی یُقَاتِلُوْكُمْ فِیْهِ فَإِنْ قَاتَلُوْكُمْ فَاقْتُلُوْهُمْ كَذٰلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِیْنَ o فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ o وَقَاتِلُوْهُمْ حَتّٰی لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَّ یَكُوْنَ الدِّیْنُ لِلّٰهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَی الظّٰلِمِیْنَ o اَلشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَ الْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدٰی عَلَیْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰی عَلَیْكُمْ وَ اتَّقُوْا اللّٰهَ وَاعْلَمُوْا

اور جنگ کرو اللہ کے راستے میں ان سے جو تم سے جنگ کر رہے ہیں اور زیادتی نہ کرو۔ بے شک اللہ تعالیٰ زیادتی کرنے والوں کو ناپسند کرتا ہے۔ انہیں قتل کرو جہاں پاؤ۔ اور انہیں نکال دو جہاں سے انہوں نے تمہیں نکالا تھا اور فتنہ قتل سے زیادہ شدید ہے۔ مسجد حرام کے پاس ان سے جنگ نہ کرو جب تک کہ وہ اس میں تم سے جنگ نہ کریں۔ پس اگر وہ تمہیں قتل کرنے کے لیے بڑھیں تو تم انہیں قتل کرو۔ کافروں کا یہی بدلہ ہے۔ لیکن اگر وہ جنگ سے باز آجائیں تو اللہ بخشنے اور رحم کرنے والا ہے۔ اور ان سے جنگ کرو یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے اور دین اللہ کا ہو جائے۔ وہ اگر اس سے رک جائیں تو ظالموں کے سوا

أَنَّ اللّٰهَ مَعَ الْمُتَّقِيْنَ ○ (البقرۃ:۱۹۰-۱۹۴)

کسی پر زیادتی نہ ہوگی۔ حرمت کا مہینہ (اس میں اگر تمہیں جنگ کرنی پڑے تو) اس حرمت کے مہینے کا بدلہ ہے (جس میں اس سے پہلے مشرکین نے تمہارے ساتھ زیادتی کی تھی) حرمتیں تو سب کے لئے برابر ہیں۔ لہٰذا جو کوئی تم پر زیادتی کرے تو اس کا اتنا جواب دو جتنی اس نے تم پر زیادتی کی ہے۔ اللہ سے ڈرتے رہو اور جان لو کہ اللہ متقیوں کے ساتھ ہے۔

ان آیات میں جنگ کا حکم بھی ہے اور اس کا پس منظر بھی بیان ہوا ہے کہ مشرکینِ قریش نے مسلمانوں کو مکہ چھوڑنے، گھر سے بے گھر ہونے اور ہجرت کرنے پر مجبور کیا۔ حرم میں انہیں داخل ہونے اور خانۂ کعبہ میں اللہ کی عبادت سے روکا۔ بعد میں مستقل حالتِ جنگ قائم کر دی اور عملاً جنگ کرتے رہے۔ مسلمانوں کو ان کے مقابلے میں جنگ کا حکم دیا گیا اور اس کا مقصد یہ بتایا گیا کہ آئندہ یہ صورتِ حال باقی نہ رہے اور دشمن کی قوت پوری طرح ختم کر دی جائے۔ اس سلسلے میں ہدایت کی گئی کہ ان مشرکین سے حدودِ حرم میں جنگ سے احتراز کیا جائے۔ لیکن اگر وہ اس کی پاس داری نہ کریں اور تلوار اُٹھائیں تو ان کا مقابلہ کیا جائے۔ اگر وہ حرم کا احترام کریں اور جنگ سے باز آجائیں تو ان سے ہاتھ روک لیا جائے۔ یہ بات اسی پسِ منظر کے ساتھ اسی سورہ میں آگے بیان ہوئی ہے۔

يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيْهِ قُلْ قِتَالٌ فِيْهِ كَبِيْرٌ وَ صَدٌّ

وہ تم سے حرام مہینے میں قتال کے متعلق پوچھتے ہیں۔ کہو کہ اس میں قتال کرنا بڑا

عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَكُفْرٌ بِهٖ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ إِخْرَاجُ اَهْلِهٖ مِنْهُ اَكْبَرُ عِنْدَ اللّٰهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُوْنَ يُقَاتِلُوْنَكُمْ حَتّٰى يَرُدُّوْكُمْ عَنْ دِيْنِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوْا وَمَنْ يَّرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِيْنِهٖ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَاُولٰئِكَ حَبِطَتْ اَعْمَالُهُمْ فِى الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ أُولٰئِكَ اَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيْهَا خَالِدُوْنَ ○ (البقرۃ:۲۱۷)

گناہ ہے، لیکن اللہ کے راستے سے روکنا، اس کے ساتھ کفر کرنا، مسجد حرام کی زیارت سے روکنا اور اس کے رہنے والوں کو وہاں سے نکال دینا، اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس سے بھی بڑا گناہ ہے اور فتنہ، قتل سے بہت بڑا (جرم) ہے۔ وہ تم سے ہمیشہ لڑتے رہیں گے، یہاں تک کہ اگر ان سے ہو سکے تو تمہیں تمہارے دین ہی سے پھیر دیں۔ لیکن تم میں سے جو کوئی اپنے دین سے پھر جائے اور اس کی موت اس حال میں آئے کہ وہ کافر ہے تو اس کے اعمال دنیا اور آخرت میں رائگاں جائیں گے، یہ لوگ جہنم والے ہیں۔ اس میں وہ ہمیشہ رہیں گے۔

مفسرین کا اس پر تقریباً اتفاق ہے کہ سورۂ بقرہ کی مذکورہ بالا آیت **وَقَاتِلُوْا فِىْ سَبِيْلِ اللّٰهِ الَّذِيْنَ يُقَاتِلُوْنَكُمْ الآية.** (۱۹۰) میں پہلی بار مشرکین سے جنگ کا حکم دیا گیا۔ علامہ ابوحیان اندلسی کہتے ہیں۔

و أكثر علماء التفسير على أنها أول أية نزلت فى الأمر بالقتال [1]

بیشتر علماء تفسیر کا خیال ہے کہ یہ پہلی آیت ہے جو قتال کے حکم کے ساتھ نازل ہوئی۔

بعض حضرات کا خیال ہے کہ اس آیت میں ان لوگوں سے جنگ کا حکم دیا

---

[1] ابوحیان، البحر المحیط: ۲/۲ ۷ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ..... بقیہ اگلے صفحہ پر

گیا جو عملاً جنگ کر رہے ہیں۔ اور جو جنگ میں شریک نہ ہوں ان کے خلاف اقدام کی اجازت نہیں دی گئی، لیکن بعد کی آیات یا سورۂ توبہ کی آیت ۵ میں تمام مشرکینِ قریش سے جنگ کا حکم دیا گیا، چاہے وہ جنگ کر رہے ہوں یا نہ کر رہے ہوں۔ اس طرح یہ حکم منسوخ ہو گیا۔[1]

یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ آیات ایک ہی سلسلۂ کلام میں آئی ہیں اور یہ بات کچھ عجیب سی ہوگی کہ پہلی آیت کے حکم کو دوسری آیت منسوخ کر دے۔ امام رازی فرماتے ہیں۔ اسے منسوخ ماننے کی ضرورت ہی نہیں ہے، اس لیے کہ پہلی آیت میں وَلَا تَعْتَدُوا (اور تم زیادتی نہ کرو) کے الفاظ آئے ہیں۔ اس میں وہ امور بھی داخل ہیں جن کا ذکر بعد کی آیات میں آیا ہے۔ یعنی حدودِ حرم میں ان سے جنگ نہ کی جائے اور ان تمام باتوں سے احتراز کیا جائے جن کی حالتِ جنگ میں ممانعت ہے۔[2]

(باقی پچھلے صفحہ کا) سے مروی ہے کہ جنگ کے سلسلے میں سب سے پہلے سورۂ حج کی آیت أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا (الحج:۳۹) نازل ہوئی۔ لیکن امام قرطبی کہتے ہیں کہ اکثر لوگوں کی یہی رائے ہے کہ جہاد کا حکم سورۂ بقرہ کی ان ہی آیات میں دیا گیا (قرطبی: ج۱، جزء۲ص۱۳۲، دار الکتب العلمیہ، ۱۹۸۸) بظاہر یوں محسوس ہوتا ہے کہ سورۂ حج کی آیت میں جنگ کی اجازت دی گئی اور سورۂ بقرہ کی ان آیات میں برسرِ پیکار مشرکین سے جنگ کا حکم دیا گیا۔

۱ جلالین میں ہے: هذا منسوخ بآية براءة أو بقوله وَاقْتُلُوهُمْ، الآية۔ یہی بات بعض اور مفسرین نے بھی کہی ہے۔ اس میں سورۂ توبہ کی جس آیت کا حوالہ دیا گیا ہے وہ یہ ہے۔ فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ الآية یعنی جب محترم مہینے نکل جائیں تو مشرکین کو جہاں پاؤ قتل کرو۔ اس کے پس منظر سے انشاء اللہ آئندہ بحث ہوگی۔

۲ رازی، التفسیر الکبیر: ج۳ جزء۵ص۱۰۹-۱۱۰۔

علامہ ابوحیان اندلسی بھی اس خیال کی تردید کرتے ہیں کہ پہلی آیت میں جو حکم دیا گیا ہے دوسری آیت میں اس سے آگے کا حکم ہے۔ فرماتے ہیں: بعد کی آیات میں وَاقْتُلُوهُمْ (اور انہیں قتل کرو) سے مراد وہی لوگ ہیں جن سے پہلی آیت میں جنگ کا حکم دیا گیا ہے۔ [۱]

علامہ شیخ محمد عبدہ نے اس رائے پر سخت تنقید کی ہے کہ ان میں سے ایک دوسرے کی منسوخ ہیں اور کہا ہے کہ یہ آیات باہم مربوط ہیں۔ انہیں اس طرح تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔

إن هذه الآيات نزلت مرة واحدة في نسق واحد وقصة واحدة فلا معنى لكون بعضها ناسخاً للآخر۔ [۲]

اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ آیات ایک ہی مرتبہ نازل ہوئیں۔ وہ ایک ہی سلسلۂ کلام اور ترتیب میں واقع ہوئی ہیں اور ایک ہی واقعہ سے متعلق ہیں، لہٰذا اس کے کوئی معنی نہیں کہ ان میں سے بعض آیتیں بعض کی ناسخ ہو جائیں۔

حقیقت یہ ہے کہ آیات کے اس مجموعے میں جنگ کے حکم سے پہلے اس کے اصول و آداب بیان ہوئے ہیں کہ جنگ ان ہی سے ہوگی جو میدانِ جنگ میں مقابلے کے لیے آئیں۔ عام شہری آبادی کو جو جنگ سے عملاً دور ہے نشانہ نہیں بنایا جائے گا اور ان افراد پر بھی ہاتھ نہیں اُٹھایا جائے گا جو جنگ سے غیر متعلق ہیں۔ [۳]

ان آیات میں جنگ کے جواز کی دلیل یہ دی گئی ہے کہ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ

---

۱ ابوحیان، البحر المحیط: ۲/۳۷۰۔

۲ تفسیر القرآن الحکیم، المنار: ۲/۲۱۰، دار المعرفۃ، لبنان ۱۹۹۳۔

۳ جنگ میں جن لوگوں پر ہاتھ اُٹھانے کی ممانعت ہے حدیث..... بقیہ اگلے صفحہ پر

مِنَ القَتْلِ ،(فتنہ قتل سے بھی زیادہ سخت ہے) فتنے کے معنی ہیں سونے چاندی کو آگ میں تپانا۔ اسی سے کسی انسان کو سخت تکلیف اور اذیت دینے، ابتلاء اور آزمائش میں ڈالنے کا تصور ابھرا ہے۔ امام راغب کہتے ہیں۔

أصل الفتن ادخال الذهب النار لتظهر جودته من ردائته، واستعمل فی ادخال الإنسان النار [1]

'فتن' کے اصل معنی ہیں سونے کو آگ میں ڈالنا تاکہ خالص سونا کھوٹے سے نمایاں ہو جائے اور اس کا استعمال انسان کو آگ میں ڈالنے کے معنی میں (بھی) ہونے لگا۔

لسان العرب میں ازھری وغیرہ کے حوالے سے لکھا ہے۔

جماع معنی الفتنة الابتلاء والإمتحان والإختبار، و أصلها ماخوذ من قولك فتنتُ الفضة والذهبُ إذا أذبتهما بالنار لتميز الردئ من الجيّد [2]

فتنہ کے معنی کا خلاصہ ہے ابتلاء، امتحان اور آزمائش۔ اس کی اصل اس استعمال سے ماخوذ ہے جو آپ کہتے ہیں 'فتنتُ الفضة والذهبُ' جب آپ چاندی اور سونے کو آگ میں پگھلائیں تاکہ عمدہ اور ردّی الگ ہو جائے۔

(باقی پچھلے صفحہ کا) میں ان کی تفصیلات موجود ہیں ملاحظہ ہو راقم کی کتاب ''غیر مسلموں سے تعلقات اور ان کے حقوق''۔ عنوان 'جنگ کے آداب' ص ۲۱۲ تا ۲۱۶ طبع دوم ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی، علی گڑھ۔ علامہ ابوحیان اندلسی نے البحر المحیط: ۷/۳۷۰ میں اس پر مختصر سی بحث کی ہے اور علامہ قرطبی نے اس مسئلہ میں فقہاء کے خیالات کی بھی کسی قدر وضاحت کی ہے۔ ملاحظہ ہو الجامع لاحکام القرآن، جلد ۱ جزء ۲، ص ۲۳۲-۲۳۳

[1] مفردات ص ۳۷۴۔

[2] ابن منظور۔ لسان العرب۔ مادہ فتن۔ ۱۳/۳۱۷۔ دار صادر لبنان ۱۹۹۴۔

امام رازی کہتے ہیں۔

إن الفتنة أصلها عرض الذهب على النار لاستخلاصه من الغشّ ثم صار إسماً لكل ما كان سببا للإمتحان تشبيها بهذا الأصل۔ [۱]

'فتنہ' کی اصل ہے سونے کو آگ میں ڈالنا تاکہ اسے میل کچیل سے پاک کیا جائے۔ پھر اس اصل سے مشابہت اختیار کرتے ہوئے یہ ہر اس چیز کا نام ہوگیا جو امتحان اور آزمائش کا سبب بن جائے۔

اس سے یہ بات بالکل واضح ہے کہ فتنہ کے معنی دراصل کسی کو سخت آزمائش میں ڈالنے اور تکلیف اور اذیت سے دوچار کرنے کے ہیں۔ اسی کو یہاں قتل سے شدید تر کہا گیا ہے۔ چنانچہ زمخشری 'والفتنة أشد من القتل' کے ذیل میں کہتے ہیں۔

أی المحنة و البلاء الذی ينزل للإنسان يتعذب به أشد عليه من القتل [۲]

وہ محنت اور مصیبت جو انسان پر نازل ہو جس سے وہ عذاب میں مبتلا ہو جائے، قتل سے بھی شدید تر ہے۔

بیضاوی میں آیت کے اس فقرے کی تشریح ان الفاظ میں کی گئی ہے۔

أی المحنة التی يفتتن بها الإنسان كالإخراج من الوطن أصعب من القتل لدوام تعبها و تألّم النفس فيه۔ [۳]

وہ محنت اور تکلیف جس سے انسان آزمایا جائے جیسے وطن سے نکال باہر کر دینا، قتل سے بھی زیادہ سخت ہے، اس لئے کہ اس کی تکلیف دائمی ہوتی ہے اور نفس اس سے مستقل درد محسوس

---

[۱] رازی، التفسیر الکبیر: جلد ۳؛ جزء ۵ ص ۱۱۱۔ نیز ملاحظہ ہو رشید رضا، تفسیر المنار: ۲/۲۰۹

[۲] زمخشری، الکشاف عن حقائق التنزیل: ۱/۲۳۴

[۳] بیضاوی، تفسیر: ۱/۱۰۹

کرتا ہے۔

سوال یہ ہے کہ یہاں فتنے کے کیا معنی ہیں؟ اس کے بہت سے معنی بیان ہوئے ہیں۔ [۱]

لیکن ان سب کا خلاصہ دو نکات میں بیان ہوسکتا ہے۔

۱۔ یہاں فتنے سے مراد قریش یا اہلِ مکہ کا کفر و شرک ہے۔ اس پر اگر وہ جمے ہوئے ہیں اور حدودِ حرم میں بھی اس کا ارتکاب کر رہے ہیں تو یہ اتنا بڑا جُرم ہے کہ اس کے نتیجے میں ان سے جنگ کی جائے اور وہ مارے جائیں، یا یہ کہ اس میں مسلمان شہید ہوں تو یہ غلط نہیں ہوگا۔ اس کا جواز خود انہوں نے فراہم کر دیا ہے۔ [۲]

۲۔ یہاں فتنے سے مراد وہ غلط رویہ ہے جو مشرکین نے اہلِ ایمان کے ساتھ اختیار کر رکھا تھا۔ انہوں نے مذہب اور عقیدے کی آزادی ان سے سلب کر لی اور اسلام جو اللہ تعالیٰ کا نازل کردہ دینِ حق ہے اس کے ماننے پر انہیں سخت تعذیب میں مبتلا کیا اور ہر نوع کی سزا کا انہیں مستحق گردانا۔ اسی کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ رویہ قتل سے زیادہ شدید ہے۔ اس بات کو امام رازی نے اس طرح بیان کیا ہے۔

والمعنى: أن إقدام الكفار	اس کے معنی یہ ہیں کہ کفار کا کفر
على الكفر وعلى تخويف	پر اقدام اور اہل ایمان کو حالتِ
المؤمنين وعلى تشديد	خوف میں مبتلا رکھنا اور ان کے
الأمر عليهم بحيث صاروا	ساتھ سخت رویہ اختیار کرنا، جس کے
ملجئين إلى ترك الأهل و الوطن	نتیجے میں وہ دین کے معاملے
هرباً من إضلالهم في الدين و	میں ان کی گمراہ کن کوششوں سے
تخليصاً للنفس مما	بھاگنے اور خود کو ان کے خوف سے

---

[۱] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو۔ ابوحیان، البحر المحیط: ۲/۴۷

[۲] زمخشری، الکشاف عن حقائق التنزیل: ۲/۲۳۴

یخافون و یحذرون فتنة شدیدة بل هی أشد من القتل الذی یقتضی التخلیص من غموم الدنیا و آفاتها۔[۱]

بچانے کے لئے اپنے اہل وعیال اور وطن کو چھوڑنے پر مجبور ہو جائیں، یہ شدید فتنہ ہے بلکہ یہ قتل سے بھی زیادہ سخت ہے جس کے بعد انسان دنیا کے غموں اور آفات سے نجات پا جاتا ہے۔

یہی مفہوم سباق وسیاق کے لحاظ سے صحیح ہے۔ عقیدہ اور اس کے مطابق عمل کی آزادی انسان کا فطری حق ہے۔ اس پر پابندی لگانا بہت بڑا جرم اور انتہائی غلط رویہ ہے۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے ساتھیوں کے ساتھ قریش نے یہی رویہ اختیار کر رکھا تھا۔ اسی کو یہاں 'فتنہ' سے تعبیر کیا گیا ہے۔ یہ کسی بھی شخص کے حق میں قتل سے زیادہ سخت ہے اور یہ جنگ اسی کو ختم کرنے کے لیے تھی۔ علامہ قرطبی کہتے ہیں۔

الفتنة أشدّ من القتل، أی الفتنة التی حملوهم علیها و راموا رجوعکم بها إلی الکفر أشد من القتل۔

فتنہ قتل سے زیادہ سخت ہے۔ یعنی وہ فتنہ جس میں انہوں نے مسلمانوں کو ڈال رکھا تھا اور جس کے ذریعہ وہ یہ چاہ رہے تھے کہ مسلمان کفر کی طرف لوٹ جائیں قتل سے زیادہ سخت ہے۔

پھر اس کے بعد حضرت مجاہدؒ کا یہ قول نقل کرتے ہیں۔

أی من أن یقتل مومن فالقتل أخفّ علیهم من الفتنة [۲]

یعنی یہ کہ فتنہ شدید ہے اس بات سے کہ مومن قتل کر دیا جائے اس لیے کہ فتنہ کے مقابلہ میں قتل اس کے لیے ہلکا ہے۔

---

۱ رازی، التفسیر الکبیر: ج ۳، جزء ۵ ص ۱۱۱

۲ قرطبی، الجامع لأحکام القرآن: جلد ۱، جزء ۲ ص ۲۳۴

یہ درحقیقت اسی فتنے کو ختم کرنے کا حکم ہے جس سے اہلِ ایمان دوچار تھے اور اپنے عقیدہ اور فکر کی وجہ سے طرح طرح کی ابتلا اور آزمائش سے گزر رہے تھے۔ قرآن نے اس اعلان کے ساتھ یہ جنگ شروع کی کہ جب تک یہ صورتِ حال ختم نہ ہو اور اسلام کو قبول کرنے اور اس کے مطابق زندگی گزارنے کی آزادی حاصل نہ ہو، یہ جنگ جاری رہے گی۔

ان آیات کے آخر میں کہا گیا۔

وَقَاتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَاتَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَّيَكُوْنَ الدِّيْنُ لِلّٰهِ ۝	اور جنگ کرو ان سے، یہاں تک کہ فتنہ نہ رہے اور دین اللہ کیلئے ہو جائے۔

یہ آیت سورۂ انفال میں ایک لفظ کے اضافے کے ساتھ آئی ہے:

وَقَاتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَاتَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَّيَكُوْنَ الدِّيْنُ كُلُّهٗ لِلّٰهِ ۝ (الانفال: ۳۹)	اور ان سے جنگ کرو، یہاں تک کہ فتنہ نہ رہے اور دین پورا کا پورا اللہ کے لیے ہو جائے۔

یہاں فتنہ سے عام طور پر شرک مراد لیا گیا ہے۔ یعنی یہ جنگ اس وقت تک جاری رکھو جب تک کہ شرک کا فتنہ بالکل ختم نہ ہو جائے اور دین صرف اللہ کے لیے نہ ہو جائے۔ لیکن علماء کا اتفاق ہے کہ یہ معاملہ صرف مشرکینِ عرب کے ساتھ ہوگا۔ غیر عرب مشرکین اور دوسرے مذاہب کے ماننے والے اس حکم میں شامل نہیں ہیں۔ ان کے احکام دوسرے ہیں۔ علامہ ابوبکر جصاص حنفی لکھتے ہیں۔

''آیت میں مشرکینِ مکہ کا حال بیان ہوا ہے، جنہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب کو مکہ سے نکالا تھا۔ ان کے بارے میں کہا گیا۔ وَاقْتُلُوْهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوْهُمْ (انہیں جہاں پاؤ قتل کرو) اس حکم میں اہل کتاب داخل نہیں ہیں۔ اس سے یہ بھی واضح ہے کہ مشرکین عرب کے لیے دو ہی صورتیں ہیں۔ یا تو وہ اسلام قبول کریں یا جنگ کے لیے تیار ہو جائیں''[1]

---

[1] جصاص، احکام القرآن: ۱/۳۱۶

اس موضوع پر تفصیلی بحث الگ سے آئے گی۔انشاءاللہ۔

مستضعفین کی مدد

اگر کسی غیر اسلامی ریاست میں مسلمان عقیدے اور عمل کی آزادی سے محروم ہیں، اللہ کے دین پر عمل کی وجہ سے انہیں سخت اذیت اور تکلیف کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے اور حالات اتنے خراب اور دشوار ہیں کہ وہاں سے وہ ہجرت کرنا بھی چاہیں تو نہیں کر سکتے تو اس صورت میں قرآن مجید نے اسلامی ریاست کی یہ ذمہ داری قرار دی ہے کہ وہ انہیں ان حالات سے نکالنے کی کوشش کرے۔اس کے لئے اسے طاقت بھی استعمال کرنی پڑے تو اس سے دریغ نہ کرے۔مکہ میں مسلمان اسی طرح کی صورت حال سے دوچار تھے۔قرآن مجید نے ان کے لئے 'مستضعفین' کا لفظ استعمال کیا ہے یعنی وہ جو قوت اور طاقت سے محروم اور مغلوب ہیں اور جنہیں کم زور کر کے اور دبا کر رکھا گیا ہے۔ان کے متعلق حکم ہوا۔

وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا ۝ (النساء:۷۵)

تمہیں کیا ہو گیا ہے کہ جنگ نہیں کرتے ہو اللہ کے راستے میں اور مستضعفین کے لئے جن میں مرد، عورتیں اور بچے شامل ہیں، جو دعائیں کر رہے ہیں کہ اے ہمارے رب ہمیں اس بستی سے نکال جس کے باشندے ظالم ہیں اور اپنے پاس سے ہمارے لئے کوئی ولی و سرپرست پیدا فرما دے اور ہمارے لئے اپنے پاس سے کوئی مددگار فراہم کر دے۔

اس آیت میں 'قتال فی سبیل اللہ' کے عام حکم کے ساتھ خاص طور پر

'مستضعفین' کا ذکر ہے اس سے ان کو نجات دلانے کے لیے جہاد کی اہمیت واضح ہو رہی ہے۔ علامہ زمخشری کہتے ہیں:

''یہ وہ مستضعفین (کم زور اور مغلوب افراد) تھے جو مکہ میں اسلام لائے اور جنہیں مشرکین ہجرت کرنے نہیں دے رہے تھے۔ وہ وہیں دبے اور پسے ہوئے اور کم زور بن کر رہنے پر مجبور تھے۔ مشرکین کی طرف سے ان کو سخت تکلیفیں دی جا رہی تھیں اور وہ ان سے نجات پانے کے لیے اللہ تعالیٰ سے دعائیں اور اس سے نصرت کی طلب اور التجا کر رہے تھے۔ چنانچہ اللہ نے ان میں سے بعض کے لیے مدینہ ہجرت کرنا آسان کر دیا اور بعض فتح مکہ تک اذیتیں جھیلتے رہے۔ فتح مکہ کے بعد نبی صلی اللہ علیہ وسلم ان کے لیے بہترین ولی و ناصر بن کر آئے۔ آپ جب مکہ سے واپس ہوئے تو عتاب بن اُسید کو گورنر مقرر کیا۔ انہوں نے آپ کے سچے جانشین کی حیثیت سے ان کی نصرت اور حمایت جاری رکھی اور انہیں ان کے حقوق دلوائے۔[1]

علامہ قرطبی اس آیت کے ذیل میں لکھتے ہیں۔

حضّ علی الجهاد و هو يتضمّن تخليص المستضعفين من أيدى الكفره المشركين الذين يسومونهم سوء العذاب ويفتنونهم عن الدين، وأوجب تعالىٰ الجهاد لإعلاء كلمته و إظهار دينه واستنقاذ المؤمنين الضعفاء	یہ جہاد کی ترغیب ہے۔ اس میں ان مستضعفین کو کفار و مشرکین کے پنجۂ ظلم سے چھڑانا بھی شامل ہے جو انہیں بدترین سزا دے رہے تھے اور انہیں دین سے پھیرنے کے لئے فتنے (طرح طرح کی آزمائش) میں ڈال رکھا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے جہاد کو فرض کیا ہے اپنے کلمے کی سربلندی، اپنے دین کے غلبے اور اپنے بندوں میں سے ضعیف مومنوں

[1] زمخشری: الکشاف: ۱/۵۲۳

من عباده و إن كان فی ذلك تلف النفوس [1]

کو (دشمنوں کے چنگل سے) نکالنے کے لیے۔ چاہے اس میں جانوں کی ہلاکت ہی کیوں نہ ہو۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی ملک میں مسلمان آزادئ عقیدہ وعمل کے بنیادی حق سے محروم ہیں اور ظلم اور ستم کا نشانہ بنے ہوئے ہیں اور وہاں سے نکلنے اور ہجرت کرنے کے موقف میں بھی نہیں ہیں تو اسلامی ریاست اس سلسلے میں غیر جانب دار اور غیر متعلق ہو کر نہیں رہے گی، بلکہ ان مظلوموں کو اس ظلم سے نکالنے کی کوشش کرے گی اس کے لیے وہ وقتِ ضرورت طاقت بھی استعمال کر سکتی ہے۔ لیکن اگر کسی غیر اسلامی ریاست کے ساتھ نا جنگ معاہدہ ہو تو اسلامی ریاست کے لئے لازم ہوگا کہ اس کا احترام کرے اور اس کے خلاف فوجی اقدام سے احتراز کرے۔ قرآن مجید نے صراحت کی ہے کہ جن اہل ایمان نے مدینہ ہجرت نہیں کی اور وہ دار الکفر ہی میں مقیم ہیں اگر ان پر ظلم وزیادتی ہو رہی ہے اور وہ اس کے خلاف تم سے مدد طلب کر رہے ہیں تو تمہیں لازماً ان کی مدد کرنی چاہئے لیکن اگر وہ تم سے کسی ایسی قوم کے مقابلے میں مدد کے طالب ہیں جس سے تمہارا معاہدۂ امن ہے تو ان کی حمایت میں معاہدہ کی خلاف ورزی کا تمہیں حق نہیں ہے۔ ورنہ یہ سنگین غلطی ہوگی اور اس پر اللہ کے ہاں باز پرس ہوگی۔ ارشاد ہے۔

وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ۝ (الانفال:۷۲)

اگر وہ تم سے دین کے معاملے میں مدد طلب کریں تو تمہارے لئے مدد کرنا ضروری ہے، البتہ اس قوم کے خلاف نہیں جس کے اور تمہارے درمیان عہد وپیمان ہو (امن کا) اور اللہ جو کچھ تم کر رہے ہو دیکھ رہا ہے۔

---

[1] قرطبی: الجامع لأحکام القرآن: ج ۳ جزء ۵ ص ۱۸۰

مفسرین نے صراحت کی ہے کہ 'دارالحرب' سے معاہدۂ امن ہو تو وہاں کے مسلمانوں کی مدد کے لئے معاہدہ ختم نہیں کیا جائے گا۔ معاہدہ ختم کرنے کی وجوہ کچھ دوسری ہو سکتی ہیں جیسے وہ معاہدہ کی خلاف ورزی یا اسلامی ریاست کے خلاف سازش کا ارتکاب کریں یا ریاست پر حملہ آور ہوں۔ بہر حال جب تک معاہدہ باقی ہے ان سے جنگ نہیں ہو سکتی۔ آیت میں 'دارالحرب' سے جس میثاق کا ذکر ہے اس کے ذیل میں علامہ زمخشری کہتے ہیں:۔

لا یجوز لکم نصرھم علیھم لانھم لا یبتدؤن بالقتال اذ المیثاق مانع من ذالك [۱]

دارالحرب کے مسلمان مدد طلب کریں تو تمہارے لئے دارالحرب کے خلاف مسلمانوں کی مدد جائز نہیں ہے کیونکہ ان سے جنگ شروع کرنے میں معاہدہ مانع ہے۔

بیضاوی کہتے ہیں۔

لا ینقض عھدھم لنصرھم علیھم [۲]

مسلمانوں کی مدد کی خاطر ان سے جو عہد و پیمان کیا گیا ہے وہ توڑا نہیں جائے گا۔

امام رانوی فرماتے ہیں۔

المعنی انہ لایجوز لکم نصرھم علیھم اذ المیثاق مانع من ذلك [۳]

(آیت کے اس فقرے کے) معنی یہ ہیں کہ تمہارے لئے دارالحرب کے خلاف وہاں کے مسلمانوں کی مدد جائز نہیں ہے، اس لئے کہ معاہدہ (امن) اس میں مانع ہے۔

---

۱ زمخشری، الکشاف عن حقائق التنزیل: ۲/۲۳۱

۲ بیضاوی، انوار التنزیل: ۱/۳۹۶

۳ رازی، التفسیر الکبیر جلد ۸ جزء ۱۶ ص ۱۶۷۔۱۶۸

تفسیر بغوی اور خازن میں ہے۔

فلاتنصروھم علیھم[1] مسلمانوں کی مدد نہ کرو ان کے خلاف (جن سے معاہدہ ہے)

موجودہ دور میں حالات بدل گئے ہیں۔اس کے باوجود اسلامی ریاست اگر کبھی ضرورت سمجھے تو غیر اسلامی ریاست سے معاہدہ کرسکتی ہے کہ اس کے ہاں مسلمانوں کو بنیادی حقوق حاصل ہوں گے اور ان کے ساتھ عدل و انصاف کے تقاضے پورے کئے جائیں گے۔اسی طرح اسے بین الاقوامی معاہدوں کی پابند بنانے کی بھی وہ کوشش کرسکتی ہے۔

اظہارِ دین اور جہاد

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کے رسول حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور اس کے نازل کردہ دینِ حق کے متعلق ارشاد ہے کہ دنیا میں لازماً اس کا 'اظہار' ہو کر رہے گا اور مخالف طاقتیں اسے ناکام نہیں کرسکیں گی۔چنانچہ ارشاد ہے:

يُرِيْدُوْنَ أَنْ يُّطْفِئُوْا نُوْرَ اللّٰهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَابَى اللّٰهُ إِلَّا أَنْ يُّتِمَّ نُوْرَهٗ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُوْنَ ۝ هُوَ الَّذِىْ أَرْسَلَ رَسُوْلَهٗ بِالْهُدٰى وَدِيْنِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهٗ عَلَى الدِّيْنِ كُلِّهٖ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُوْنَ ۝

(التوبۃ:۳۲-۳۳)

وہ چاہتے ہیں کہ اللہ کے نور کو اپنے مونھ سے بجھا دیں مگر اللہ اپنے نور کو مکمل کئے بغیر نہ مانے گا چاہے اسے کافر ناپسند ہی کریں۔اسی نے اپنے رسول کو ہدایت اور دینِ حق دے کر بھیجا تاکہ اسے تمام دینوں پر غالب کر دے، چاہے اسے مشرک ناپسند ہی کریں۔

---

[1] بغوی مع الخازن:۳/۶۹

یہ سورۂ توبہ کی آیات ہیں۔ یہی آیات تھوڑے سے فرق کے ساتھ سورۂ صف (آیت: ۸-۹) میں بھی آئی ہیں اور دوسری آیت جس میں 'اظہار' کا ذکر ہے سورۂ فتح (آیت: ۲۸) میں بھی موجود ہے۔ سورۂ توبہ کی آیات اہلِ کتاب کی فتنہ سامانیوں کے ذیل میں آئی ہیں اور سورۂ صف اور سورۂ فتح میں مشرکین کی قوت آزمائی اور جنگی سرگرمیوں کا ذکر ہے۔ دونوں جگہ کہا گیا ہے کہ اہل کتاب اور مشرکین اپنی سازشوں اور معاندانہ کوششوں میں ناکام ہوں گے۔ وہ اللہ کے نور کو پھونک مار کر نہیں بجھا سکتے۔ وہ لازماً پھیل کر اور غالب ہو کر رہے گا۔

قرآن کے الفاظ ہیں 'لِیُظْهِرَهٗ' تاکہ اس کا اظہار کرے، اس کے متعلق مفسرین میں سے بعض کا خیال ہے کہ اس کا تعلق رسول اللہ صلی علیہ وسلم کی ذاتِ گرامی سے ہے اور بعض دوسرے مفسرین نے کہا ہے کہ اس میں دینِ حق کے اظہار کا ذکر ہے، لیکن ان دونوں باتوں میں کچھ زیادہ فرق نہیں ہے۔ اظہار چاہے آپ ﷺ کا ہو یا آپ کے لائے ہوئے دین کا، دونوں کے معنی ایک ہی ہیں۔

اب اس پر غور کیجئے کہ اظہار کے معنی کیا ہیں؟ بعض حضرات نے اسے صرف علمی و فکری اظہار اور بعض نے اسے خالص سیاسی نوعیت کا اظہار تصور کیا ہے۔ ان دونوں میں پوری صداقت نہیں، جزوی صداقت ہے۔ اس لئے کہ ان میں 'اظہار' کا صرف ایک پہلو بیان ہوا ہے اور دوسرا نظر انداز ہو گیا ہے۔ لغت میں اس کے دونوں معنی بیان ہوئے ہیں۔ چنانچہ لسان العرب میں اس مادّے کے استعمالات کا ذکر اس طرح ہے۔

ظهر على الشئى غلبه وعلاه، ويقال ظهر فلان الجبل اذا علاه ـ ـ يقال اظهر الله المسلمين على الكافرين اذا أعلاهم عليهم ـ ـ ـ واظهرتُ	'ظَهر علی الشیٔ' کے معنی ہیں اس چیز پر غالب آ گیا اور چڑھ گیا۔ 'ظَهر فلان الجبل' اس وقت کہا جائے گا جب کہ آدمی پہاڑ پر چڑھ جائے۔ 'اظهر الله المسلمين على الكافرين' اس وقت کہا جاتا ہے جب

الشیء بیّنتہُ، یقال اظھرنی اللہ علی ما سرق منی ای اطلعنی علیہ،[۱]

اللہ تعالیٰ کافروں پر مسلمانوں کو غلبہ عطا کردے۔اسی طرح 'اظھرت الشیئ' کے معنی ہیں میں نے وہ چیز بیان کردی۔کہا جاتا ہے 'اظھر نی اللہ علی ما سرق منّی' یعنی میری جو چیز چوری ہوئی تھی اللہ نے مجھے اس کی اطلاع دے دی۔

اس میں غلبے اور سربلندی کا تصور بھی ہے اور ظہور اور وضاحت کے معنی بھی ہیں۔

علامہ بغوی کہتے ہیں حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ آیت میں "لیظھرہ" کی ضمیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ ولم کی طرف راجع ہے۔اس کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ آپ ﷺ کو دین کے تمام احکام وقوانین کی اس طرح تعلیم دے گا کہ اس کا کوئی پہلو مخفی یا غیر واضح نہ رہے گا۔مزید فرماتے ہیں: بعض دوسروں نے کہا ہے کہ اس میں ضمیر دینِ حق کی طرف راجع ہے،اس کے تمام ادیان پر اظہار کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی بندگی اور اطاعت صرف اسی (کی تعلیمات) کے مطابق ہو۔[۲]

امام شافعی نے اسے وضاحت ہی کے معنی میں لیا ہے۔فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول پر اپنے دین کا اظہار کردیا۔یعنی اس کی اس طرح وضاحت فرمادی کہ جس نے بھی اسے سنا اس پر واضح ہوگیا کہ وہ حق ہے اور اس دین کے خلاف جو ادیان ہیں وہ باطل ہیں۔[۳]

---

۱ لسان العرب،۴/۵۲۶،۵۲۷،مادہ ظہر

۲ بغوی مع الخازن تفسیر:۳/۱۰۹،دارالکتب العلمیہ،لبنان ۱۹۹۵ء

۳ البحر المحیط:۵/۳۴

علامہ ابوبکر جصاص حنفی نے اس آیت کی تشریح میں ان دونوں پہلوؤں کو شامل کیا ہے۔ فرماتے ہیں: اس آیت میں نبی کریم ﷺ اور اہل ایمان کے لیے بشارت ہے کہ ان کی مدد ہوگی اور ان کا دین تمام ادیان پر غالب ہوگا۔ اظہار سے مراد ہے دلیل (کے ذریعہ) اور غلبہ واقتدار کے ذریعہ غالب ہونا اور آپ کی امت کا تمام قوموں کو زیر کر دینا۔ رسول اکرم ﷺ نے اپنی آنکھوں سے وہ چیز دیکھ لی جس کی آپ کو خبر دی گئی تھی کہ آپ کی امت ان تمام قوموں پر غالب آ گئی جو دین اسلام کی مخالف تھیں۔[1]

امام رازی فرماتے ہیں کہ اظہار سے مراد یہاں دلائل کے ذریعہ غالب ہونا نہیں، بلکہ سیاسی غلبہ ہی مراد ہوسکتا ہے، اس لیے کہ اللہ کا دین دلائل کے ذریعہ ہمیشہ ہی غالب رہا ہے اور آیت میں مستقبل میں اس کے غالب ہونے کی خبر دی گئی ہے اور یہ سیاسی غلبہ ہے۔[2]

حقیقت یہ ہے کہ ان الفاظ میں یہ دونوں پہلو موجود ہیں۔ ان میں سے کسی کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ علامہ رشید رضا مصری ان دونوں معانی کے بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

والإستعلاء هنا بالعلم والحجة أو السيادة والغلبة أو الشرف والمنزلة أوبها كلها و هو المختار و إن كان الوعد يصدق ببعضها۔[3]	یہاں غلبہ اور بلندی سے مراد ہے علم اور دلیل کا یا سرداری اور اقتدار کا یا شرف و عزت اور مرتبہ کا غلبہ، یا یہ کہا جائے کہ اس میں یہ تمام پہلو شامل ہیں، یہی رائے پسندیدہ اور قابلِ ترجیح ہے، گو کہ وعدہ ان میں سے بعض کی تصدیق کرتا ہے۔

---

[1] احکام القرآن: ۳/۱۳۵

[2] التفسیر الکبیر، ج ۸، جزء ۱۶، ص ۳۳

[3] تفسیر المنار: ۱۰/۳۸۹۔۳۹۰

حقیقت یہ ہے کہ کسی نظریہ کی علمی اور فکری برتری یا اس کا اقتدار پر پہنچنا اور اسے عزت و وقار اور اعتبار کا حاصل ہونا یہ سب غلبہ کی مختلف شکلیں ہیں۔ ان میں ایک طرح کا ربط و تعلق بھی ہے۔

اب اس بات پر غور کیجیے کہ رسول اللہ ﷺ یا آپ کے لائے ہوئے دینِ حق کا اظہار یا غلبہ کس طرح ہوا اور وہ کس طرح عالمِ وجود میں آیا؟

ایک رائے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو اور آپ کی امت کو متمدن دنیا کے بڑے حصہ پر عملاً غلبہ عطا فرمایا۔ اس طرح اللہ کا یہ اعلان پورا ہوا۔ دوسری رائے یہ ہے کہ اس کا تعلق جزیرۃ العرب سے ہے۔ آپ کی زندگی ہی میں یہ وعدہ پورا ہو گیا۔[1] یہ دونوں ہی باتیں تاریخی لحاظ سے بالکل درست ہیں، اس سلسلے میں ایک رائے یہ بھی ہے کہ قیامت سے پہلے اس دین کا اور اس کے ماننے والوں کا اس طرح غلبہ ہوگا کہ تمام ادیان اس کے ماتحت ہو کر رہ جائیں گے۔[2]

اس رائے کی اہمیت اس پہلو سے ہے کہ دورِ آخر میں اس طرح کے غلبہ کی بشارت احادیثِ صحیحہ سے ثابت ہے۔ دیکھنے کی بات یہ ہے کہ اب اس 'اظہار' کی کیا شکل ہوگی؟ کیا یہ کام دلائل اور براہین کے ذریعہ ہوگا یا بزورِ قوت تمام ادیان کو زیر کرنے اور ان پر غالب آنے کی کوشش ہوگی؟ اس کے جواب کے لیے رسول اکرم ﷺ کے اسوہ کی طرف رجوع کرنا ہوگا۔ آپ کا اسوہ بتاتا ہے کہ آپ نے پہلے یہ ثابت کیا کہ اللہ کے دین کے حق ہونے پر ناقابل تردید دلائل موجود ہیں۔ ان کی تردید کسی بھی طرح نہیں کی جا سکتی۔ اس کے مخالفین بے دلیل اس سے لڑ رہے ہیں۔ آپ نے جنگ اس وقت کی جب کہ مخالفین کے پاس فوجی اور عسکری اور سیاسی قوت تو تھی لیکن دلیل کی قوت سے وہ تہی دامن تھے۔ اس طرح آپ نے دلیل کے میدان میں کامیاب ہونے کے بعد سیاسی میدان میں کامیابی حاصل کی تھی۔ یہی راستہ آج بھی ہے۔ اس کے بغیر یہ جنگ جیتی نہیں جا سکتی۔ ●●●

---

[1] علامہ قرطبی کہتے ہیں قیل اراد لیظہرہ علی الدین کلہ فی جزیرۃ العرب وقد فعل (قرطبی تفسیر جلد ۴ جزء ۸ ص ۷۸) قرطبی نے اس کے علاوہ کسی دوسری رائے کا ذکر نہیں کیا ہے۔

[2] ان تمام رایوں کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو۔ ابوحیان اندلسی، البحر المحیط: ۵/۳۴۹ تفسیر الخازن مع تفسیر البغوی: ۳/۱۰۹

تحقیق وتنقید

فنِ سیرت نگاری پر ابنِ اسحاق کے اثرات

ڈاکٹر جمشید احمد ندوی

ڈاکٹر طرابیشی کی کتاب "روایۃ محمد بن یسار فی المغازی والسیر وسائر المرویات" طبع اول ۱۴۱۴ھ/۱۹۹۴ء سے ماخوذ ومستفاد

ابن اسحاق (م ۱۵۱ھ) کا شمار ان اولین سیرت نگاران رسول میں ہوتا ہے جنھوں نے سیرت نگاری کو فن کا درجہ عطا کیا اور اس کا اعلیٰ علمی معیار مقرر کیا۔ ان کی خدمات کا اعتراف کرتے ہوئے امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ "لوگ اس فن میں ابن اسحاق کے محتاج ہیں" اور ابن عدیؒ نے کہا ہے کہ "اس فن میں جو مقام ومرتبہ انھیں نصیب ہوا وہ کسی اور کو نصیب نہ ہو سکا۔"

ابن اسحاق کی کتابِ سیرت اپنے اسلوبِ بیان کی وجہ سے بہت جلد عالم اسلام میں مشہور ومعروف ہو گئی۔ لوگ اس پر پروانہ وار ٹوٹے پڑتے اور اس کے مطالعہ سے اپنے دل ودماغ کو جلا بخشتے تھے۔ بقول ابن عدی "ابن اسحاق کو یہ بڑی فضیلت حاصل ہے کہ انھوں نے ملوک وامراء اور عوام الناس کو بے مقصد قصص اور کہانیوں کے بجائے سیرتِ نبوی سے اشتغال کا ذوق بخشا اور ان میں سیرت نبوی کے مطالعہ کا شوق پیدا کیا۔"

ابن اسحاق نے فنِ سیرت نگاری کے ارتقاء میں بہت اہم کردار ادا کیا ہے۔ لوگ اس فن کو حاصل کرنے کے لیے ان کی خدمت میں حاضر ہوتے، ان کی کتاب کو نقل کر کے اپنے ساتھ لے جاتے اور اپنے اپنے علاقے میں اس کا درس دیتے تھے، جس کی وجہ سے ابن اسحاق بہت جلد ایک عظیم مؤلفِ سیرتِ نبوی کی حیثیت سے دنیائے اسلام میں مشہور ومعروف ہو گئے اور اس عظیم فن کے اعلیٰ وارفع مقام پر فائز کر دیے گئے۔

سیرت نگاری کے ارتقاء میں ابن اسحاق کے بہت گہرے اثرات مرتب ہوئے ہیں، جسے حسب ذیل طبقوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے :

۱۔ وہ اشخاص جنھوں نے براہِ راست ابن اسحاق سے استفادہ کیا اور ان کی کتاب کے نسخے تیار کیے۔

۲۔ وہ افراد جنھوں نے بالواسطہ اس کتاب کے نسخے حاصل کیے۔

۳۔ وہ سیرت نگارانِ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جنھوں نے اس کتاب کو بنیادی ماخذ قرار دیتے ہوئے اس سے بھرپور استفادہ کیا اور اس کا معتد بہ حصہ اپنی اپنی کتب میں محفوظ کر دیا۔

۴۔ چوتھے طبقہ میں وہ افراد شامل ہیں جنھوں نے اپنے اپنے حلقۂ درس میں اس کتاب کا درس دیا اور اس کی ترویج و اشاعت میں حصہ لیا۔

مذکورہ بالا طبقات میں شامل افراد کی تعداد سو سے متجاوز ہے۔ ڈاکٹر طرابیشی نے ابن اسحاق کے عام رواۃ ــــ خواہ ان کا تعلق مرویاتِ مغازی سے ہو یا دیگر مرویات سے ــــ کا تفصیلی جائزہ لیتے ہوئے ان کو بارہ طبقات میں تقسیم کیا ہے جن میں اوّلین سات طبقوں کے رواۃ کا تعلق مرویاتِ مغازی سے ہے جن کی مجموعی تعداد ساٹھ ہے۔ اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ اس فن کے ارتقاء میں ابن اسحاق نے کس قدر اہم کردار ادا کیا ہے اور کتاب کے کس قدر گہرے اثرات مرتب ہوئے ہیں۔

مغازی ابن اسحاق کے کتنے نسخے تیار کیے گئے تھے اس کے متعلق حتمی طور پر کچھ کہنا مشکل ہے۔ ڈاکٹر طرابیشی کے بقول محتاط اندازے کے مطابق تقریباً سو نسخے تیار کیے گئے تھے جن میں سے صرف ۲۵ مستقل نوعیت کے ہیں اور باقی ماندہ ابن اسحاق سے روایت کرنے والے اشخاص کی کتب میں محفوظ ہیں۔ فاضل محقق نے ان نسخوں کو تین خانوں میں تقسیم کیا ہے :

۱۔ مشہور نسخے : ان کی تعداد دس ہے جن میں سے سات وہ ہیں جن کے اصحاب کا شمار رواۃِ ابن اسحاق کے طبقۂ اولیٰ میں ہوتا ہے۔

۲۔ ثانوی نسخے : ان کی تعداد پندرہ ہے۔ ان کے اصحاب کا شمار رواۃِ ابن اسحاق کے دوسرے اور تیسرے طبقہ میں ہوتا ہے۔

۳۔ غیر مستقل نسخے : اس سے مراد وہ کتب یا نسخے ہیں جن میں ابن اسحاق کی مرویات کا وافر حصہ موجود ہے لیکن ان کی مستقل حیثیت نہیں ہے۔ اس طرح کی کتب کی تعداد ۷۵ ہے۔

مغازی ابن اسحاق کے نسخے بیک وقت نہیں لکھے گئے تھے بلکہ جوں جوں اس کتاب کی شہرت ہوتی گئی تدریجی طور پر اس کے نسخے تیار ہوتے رہے۔ ان نسخوں کو حسب ذیل ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

دور اول : مغازی ابن اسحاق کے اصل نسخے جو ابن اسحاق کے براہ راست شاگردوں سے منسوب ہیں، لیکن غالب گمان یہ ہے کہ ان میں سے کوئی نسخہ بھی محفوظ نہیں ہے۔

دور دوم : متداول نسخے : یہ ابن اسحاق کے براہ راست شاگردوں کے واسطہ سے مرتب کیے گئے تھے۔ ان میں سے حسب ذیل دس مشہور ترین ہیں:

۱۔ نسخۂ وہب بن جریر بصری (۲۰۶ھ) جو انھوں نے اپنے والد جریر بن حازم کے حوالہ سے نقل کیا تھا۔

۲۔ نسخۂ یعقوب بن ابراہیم زہری (م ۲۰۸ھ) جو انھوں نے اپنے والد ابراہیم بن سعد کے توسط سے نقل کیا تھا۔

۳۔ تہذیب عبدالملک بن ہشام (م ۲۱۳ھ): ابن ہشام نے یہ نسخہ بکائی کی روایت سے نقل کیا تھا۔

۴۔ نسخۂ یوسف بن بہلول کوفی (م ۲۱۸ھ) جو انھوں نے عبداللہ بن ادریس کے حوالے سے نقل کیا تھا۔

۵۔ نسخۂ احمد بن محمد بغدادی (م ۲۲۸ھ) یہ نسخہ ابراہیم بن سعد زہری کی روایت سے مرتب کیا گیا تھا۔

۶۔ نسخۂ عبداللہ بن محمد حرانی (م ۲۲۸ھ): یہ نسخہ محمد بن سلمہ حرانی کے حوالے سے نقل کیا گیا تھا۔

۷۔ نسخۂ محمد بن حمید رازی (م ۲۴۸ھ) یہ نسخہ سلمہ بن فضل رازی کے حوالے سے مرتب کیا گیا تھا۔

۸۔ نسخۂ سعید بن یحییٰ اموی (م ۲۴۹ھ): اس نسخہ کو انھوں نے اپنے والد یحییٰ بن سعید کی روایت سے مرتب کیا تھا

۹۔ نسخۂ سلیمان بن سیف حرانی (م ۲۷۲ھ) : یہ نسخہ ابن اسحاق کے مشہور شاگرد یونس بن بکیر کے حوالے سے نقل کیا گیا تھا۔

۱۰۔ نسخۂ احمد بن عبدالجبار کوفی (م ۲۷۲ھ) یہ نسخہ بھی یونس بن بکیر کے حوالے سے نقل کیا گیا تھا۔

دور سوم : فروعی نسخے : یہ نسخے متداول نسخوں سے تیار کیے گئے تھے۔ ان میں سے حسب ذیل نسخے مشہور ہیں:

۱۔ مغازی عبیداللہ بن سعد بن ابراہیم الزہری البغدادی (م ۲۶۰ھ) عن عمہ یعقوب بن ابراہیم عن جدہ ابراہیم بن سعد عن محمد بن اسحاق۔

۲۔ روایۃ عبدالرحیم بن عبداللہ البرقی المصری (م ۲۸۶ھ) : عن عبدالملک بن ہشام المصری عن زیاد بن عبداللہ البکائی عن ابن اسحاق۔

۳۔ روایۃ ابی شعیب عبداللہ بن الحسن الحرانی نزیل بغداد (م ۲۹۵ھ) عن ابی جعفر عبداللہ بن محمد النفیلی عن محمد بن سلمۃ الحرانی عن ابن اسحاق۔

۴۔ روایۃ رضوان بن احمد الصیدلانی البغدادی (م ۳۲۴ھ) : عن احمد بن عبدالجبار العطاردی عن یونس بن بکیر عن ابن اسحاق۔

۵۔ روایۃ ابی العباس الاصم محمد بن یعقوب النیسابوری : عن العطاردی عن یونس بن بکیر عن ابن اسحاق۔

دور چہارم : منتخب نسخے : اس سے مراد وہ اجزاء ہیں جو مغازی ابن اسحاق کے بعض متداول نسخوں سے منتخب کیے گئے تھے۔ ان نسخوں کی تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ مغازی سعید بن یحییٰ اموی کا جزء اول، اس حصہ کو ابوالقاسم بغوی (م ۳۱۷ھ) نے نقل کیا تھا۔ انھوں نے اس کے تقریباً دس نسخے تیار کیے تھے اور انھیں بغداد میں پھیلایا تھا۔

۲۔ احمد بن عبدالجبار عطاردی کے نسخہ کا ایک مطبوعہ حصہ، جو زیادہ تر کتاب المبعث پر مشتمل ہے۔ اس کے متعلق ظن غالب ہے کہ پانچویں صدی میں لکھے جانے والے کسی نسخہ سے نقل کر کے اسے طباعت کے مرحلہ سے گزارا گیا ہے۔

۳۔ عبداللہ بن محمد نفیلی کے نسخہ کا جزء سوم : مغازی کا یہ حصہ دمشق کے خزانۃ الظاہریۃ

کے ایک قدیم مخطوطہ میں شامل ہے۔ اس کے متعلق ظن غالب یہ ہے کہ پانچویں صدی میں لکھا گیا ہوگا۔ یہ حصہ بھی سابق الذکر کے ساتھ چھپ چکا ہے۔

۴۔ ابوالعباس اصم کی مغازی کا جزء سوم: اس حصہ کو ابوسعد سمانی (م ۵۶۲ھ) نے ابوبکر شیروی عن حیری عن اصم کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔

۵۔ تاریخ محمد بن اسحاق کا جزء اول: اس کی سماعت ضیاء مقدسی (م ۶۴۳ھ) نے ابوالمجد زاہر بن ابی طاہر سے شوال ۶۰۶ھ میں کی تھی۔

مذکورہ بالا نسخوں میں اول الذکر تین نسخوں کا تعلق براہ راست ابن اسحاق کے شاگردوں سے ہے جب کہ باقی ماندہ دونوں نسخوں کی روایت کم از کم دو یا کئی واسطوں سے ابن اسحاق تک پہنچتی ہے۔

مغازی ابن اسحاق کے راویانِ کرام

ابن اسحاق سے مجموعی طور پر روایت کرنے والے اشخاص، خواہ ان کا تعلق مرویات مغازی سے ہو یا دیگر مرویات سے، مجموعی طور ایک سو اکتیس (۱۳۱) ہے جن میں سے پندرہ ۱۵ اشخاص مجہول و غیر معروف ہیں مجہولین کی اس تعداد کو نکالنے کے بعد باقی ایک سو سولہ ۱۱۶ افراد کو ڈاکٹر طرابیشی نے بارہ طبقات میں تقسیم کیا ہے جن میں سے اولین سات ۷ طبقوں کا تعلق مغازی ابن اسحاق کے راویانِ کرام سے ہے جن کی تعداد ساٹھ ۶۰ ہے۔ ان رواۃ کی تفصیل باعتبار طبقات حسب ذیل ہے:

۱۔ پہلا طبقہ

اس طبقہ میں وہ اشخاص شامل ہیں جنھوں نے ابن اسحاق سے براہ راست مغازی کا علم حاصل کیا تھا اور مستقل بالذات نسخے تیار کیے تھے لیکن وہ نسخے غالباً اب موجود نہیں ہیں۔ ان ہی اشخاص کی مرویات مغازی کا شمار مشہور نسخوں میں ہوتا ہے۔ اس طبقہ میں دس افراد ہیں۔

۱/۱۔ ابراہیم بن سعد زہری (م ۱۸۳ھ): ان کے حوالے سے ان کے صاحبزادے یعقوب (م ۲۰۸ھ) اور پوتے عبیداللہ بن سعد (م ۲۳۸ھ) کا تیار شدہ نسخہ (پہلا بغدادی نسخہ)

۲/۲۔ یونس بن بکیر شیبانی (م ۱۹۹ھ) احمد بن عبدالجبار عطاردی (م ۲۷۲ھ) کا نسخہ (پہلا کوفی نسخہ)

۳/۳۔ سلمہ بن فضل رازی (م ۱۹۱ھ) محمد بن حمید رازی (م ۲۴۸ھ) کا نسخہ (پہلا رازی نسخہ)

۴/۴۔محمد بن سلمہ حرانی (م ۱۹۱ھ): ابوجعفر نفیلی حرانی کا تیار شدہ نسخہ (پہلا حرانی نسخہ)
۵/۵۔زیاد بن عبداللہ بکائی (م ۱۸۳ھ): ان کے حوالے سے ہشام بن عبدالملک نے اپنا تہذیب و تنقیح کردہ نسخہ تیار کیا تھا (کوفی نسخہ)
۶/۶۔عبداللہ بن ادریس اودی (م ۱۹۲ھ): یوسف بن بہلول (م ۲۱۸ھ) کا نسخہ مغازی (کوفی نسخہ)
۷/۷۔یحییٰ بن سعید بن ابان اموی (م ۱۹۴ھ) بسعید بن یحییٰ بن سعید اموی (م ۲۴۹ھ) کا نسخہ مغازی (کوفی بغدادی نسخہ)
۸/۸۔جریر بن حازم ازدی (م ۱۷۰ھ): وہب بن جریر بن حازم (م ۲۰۶ھ) کا نسخہ (بصری نسخہ)
۹/۹۔علی بن مجاہد رازی (م ۱۸۲ھ) محمد بن حمید رازی (م ۲۴۸ھ) کا نسخہ (رازی نسخہ)
۱۰/۱۰۔ہارون بن ابی عیسیٰ شامی (م ۱۹۰ھ): عبداللہ بن ہارون بن ابی عیسیٰ شامی (م بعد ۲۱۱ھ) کا نسخہ (شامی بصری نسخہ)

۲۔ دوسرا طبقہ:

اس طبقہ میں وہ افراد و اصحابِ مغازی شامل ہیں جن سے مرویاتِ مغازی کو روایت کرنے والے اشخاص معروف و مشہور ہیں۔ اس طبقہ میں گیارہ افراد شامل ہیں
۱/۱۱۔سعید بن بزیع حرانی: سلیمان بن سیف حرانی نے ان سے روایت کی ہے (حرانی نسخہ)
۲/۱۲۔عبدالاعلیٰ بن عبدالاعلیٰ: ان سے جعفر بن مہران سباک نے روایت کی ہے (بصری نسخہ)
۳/۱۳۔عبدالرحمٰن بن بشیر دمشقی: ان سے سلیمان بن عبدالرحمٰن دمشقی نے روایت کی ہے۔ (دمشقی نسخہ)
۴/۱۴۔مثنیٰ بن زرعہ، ابوراشد بصری: ان سے داؤد بن عمر وضبّی نے روایت کی ہے (بغدادی نسخہ)
۵/۱۵۔بکر بن سلیمان اسواری: ان سے خلیفہ بن خیاط اور شہاب بن یعمر نے روایت کی ہے (بصری نسخہ)
۶/۱۶۔عبدالوارث بن سعید تنوری: ابومعمر منقری نے ان سے روایت کی ہے (بصری نسخہ)

۱۷/۱۶۔یحییٰ بن محمد شجری: ان سے ان کے صاحبزادے ابراہیم نے روایت کی ہے (مدنی نسخہ)
۱۸/۱۸۔عبداللہ بن عبداللہ بن اویس: ان سے ان کے صاحبزادے اسماعیل نے روایت کی ہے (مدنی نسخہ)
۱۹/۱۹۔یحییٰ بن علی کنانی: ان سے ان کے صاحبزادے محمد نے روایت کی ہے (مدنی نسخہ)
۲۰/۱۰۔ابراہیم بن مختار رازی: ان سے محمد بن حمید رازی نے روایت کی ہے (رازی نسخہ)
۲۱/۱۱۔زفر بن قرۃ سدوسی: ان سے حجاج بن یوسف بن قتیبہ ہمدانی نے روایت کی ہے۔ (اصبہانی نسخہ)

۳۔ تیسرا طبقہ:

اس طبقہ میں وہ افراد شامل ہیں جن کا شمار ابن اسحاق کے متقدمین اصحاب میں ہوتا ہے یا انھوں نے ابن اسحاق کے متقدمین اصحاب سے استفادہ کیا ہے۔ اس طبقہ میں بھی گیارہ افراد ہیں:

۲۲/۱۔احمد بن خالد وہبی حمصی: ابن اسحاق کے متقدمین اصحاب میں ان کا شمار ہوتا ہے
۲۳/۲۔عبدۃ بن سلیمان کوفی: متقدمین اصحابِ ابن اسحاق سے استفادہ کرنے والوں میں ان کا شمار ہوتا ہے جنھوں نے متعدد روایات نقل کی ہیں۔
۲۴/۳۔عبداللہ بن نمیر ہمدانی: ان کا شمار بھی متقدمین اصحابِ ابن اسحاق سے استفادہ کرنے والوں میں ہوتا ہے جنھوں نے متعدد روایات نقل کی ہیں۔
۲۵/۴۔سعید بن یحییٰ لخمی "سعدان": ان کا شمار وہبی کے ساتھ ہوتا ہے۔
۲۶/۵۔عبدالرحمٰن بن محمد محاربی: ان کا شمار ابن اسحاق کے اکابر اصحاب میں ہوتا ہے
۲۷/۶۔یعلی بن عبید طنافسی: ان کا شمار متقدمین سے استفادہ کرنے والوں میں ہوتا ہے
۲۸/۷۔عیسیٰ بن یونس بن ابی اسحاق سبیعی: ابن اسحاق کے اکابر اصحاب میں ان کا شمار ہوتا ہے۔
۲۹/۸۔سلیمان بن حیان، ابو خالد احمر: ان کا شمار بھی ابن اسحاق کے اکابر اصحاب میں ہوتا ہے۔
۳۰/۹۔محمد بن ابراہیم بن ابی عدی: وہ ابن اسحاق کے حوالہ سے مغازی کی مرویات بیان کرتے ہیں۔
۳۱/۱۰۔صدقہ بن سابق کوفی: ان کا ابن اسحاق کے حوالہ سے مرویاتِ مغازی بیان

کرنا ظاہر ہے۔
۱/۳۲۔یحییٰ بن واضح' ابوتمیلہ مروزی: ان کا شمار ابن اسحاق کے متقدمین اصحاب میں ہوتا ہے

۴۔چوتھا طبقہ:

اس طبقہ میں وہ مصنفین ومؤلفین شامل ہیں جنھوں نے ابن اسحاق سے بہت زیادہ استفادہ کیا ہے اور وہ ان کے حوالہ سے متعدد روایات نقل کرتے ہیں۔ ان کی تعداد سات ہے:

۱/۳۳۔یزید بن ہارون واسطی ۲/۳۴۔حماد بن سلمہ بصری
۳/۳۵۔عبدالرحیم بن سلیمان رازی ۴/۳۶۔اسماعیل بن ابراہیم اسدی' ابن علیہ
۵/۳۷۔جریر بن عبدالحمید ضبی رازی ۶/۳۸۔محمد بن فضیل ضبی کوفی
۷/۳۹۔عبداللہ بن مبارک مروزی

۵۔پانچواں طبقہ:

اس طبقہ میں وہ سیرت نگارانِ رسول شامل ہیں جنھوں نے مغازی ابن اسحاق سے بھرپور استفادہ کرتے ہوئے اس کا معتدبہ حصہ اپنی اپنی کتبِ سیرت ومغازی میں محفوظ کر دیا ہے۔ اس طبقہ میں نو افراد ہیں:

۱/۴۰۔واقدی ۲/۴۱: اسحاق بن بشر بخاری
۳/۴۲۔لوط بن یحییٰ ازدی' ابومخنف ۴/۴۳: سیف بن عمر اسدی
۵/۴۴۔ہشیم بن بشر سلمی ۶/۴۵: ہیثم بن عدی
۷/۴۶۔وہب بن وہب قرشی ۸/۴۷: عبدالرحمٰن بن مغراء دوسی
۹/۴۸۔عمر بن سعد اسعدی۔

۶۔چھٹا طبقہ:

یہ طبقہ ان اکابر حنفی فقہاء پر مشتمل ہیں جنھوں نے مغازی ابن اسحاق سے استفادہ کیا تھا۔ اس طبقہ میں آٹھ افراد ہیں:

۱/۴۹۔زفر بن ہذیل عنبری قاضی ۲/۵۰: قاضی ابویوسف
۳/۵۱۔قاضی یحییٰ بن زکریا بن ابی زائدہ ۴/۵۲: قاضی حفص بن عبدالرحمٰن بلخی
۵/۵۳۔حفص بن غیاث نخعی ۶/۵۴: قاضی نوح بن ابی مریم معروف بہ "جامع"

۵۵/۷ قاضی نوح بن دراج نخعی ۵۶/۸۔قاضی عمر بن حبیب عدوی

۷۔ساتویں طبقہ:

اس طبقہ میں وہ خلفاء وولاۃ ہیں جنھوں نے ابن اسحاق سے استفادہ کیا تھا۔ یہ طبقہ چار افراد پر مشتمل ہے:

۵۷/۱۔خلیفہ منصور/ابوجعفر: ان کے حکم سے ابن اسحاق نے کتاب لکھی تھی۔

۵۸/۲۔خلیفہ مہدی، ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ: ابن اسحاق نے ان کی خدمت میں اپنی کتاب پیش کی تھی۔

۵۹/۳۔حسن بن قحطبہ طائی: خلیفہ منصور کے زمانہ میں آرمینیہ کے گورنر جنھوں نے براہِ راست ابن اسحاق سے مغازی سنی تھی۔

۶۰/۴۔لیث بن نصر کنانی: گورنر بخاری، انھوں نے بھی ابن اسحاق سے مغازی سنی تھی۔

مرویاتِ مغازی ابن اسحاق کا تسلسل

ابن اسحاق کی کتاب المغازی کی مرویات میں نویں صدی تک ایک تسلسل پایا جاتا ہے جو رواۃ کے ذریعہ سینہ بہ سینہ منتقل ہوتی رہی ہیں۔ اس تسلسل کے اعتبار سے راویانِ مغازی ابن اسحاق کو پانچ زمروں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

۱۔پہلا زمرہ:

ابن اسحاق سے براہِ راست فائدہ اٹھانے والے افراد واشخاص (اس طبقہ کے اکثر افراد کا تعلق دوسری صدی سے ہے کہ ان کی وفات ۱۶۰ــ۲۱۵ھ کے درمیان ہوئی تھی۔) اس طبقہ کو حسب ذیل دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

۱۔مشہور ومعروف اور ثانوی نسخوں کے حامل افراد جن سے مغازی ابن اسحاق کی اکثر روایات نقل کی جاتی ہیں۔

۲۔صاحبِ تصانیف افراد جنھوں نے ابن اسحاق کی کتاب سے بھرپور استفادہ کرتے ہوئے اس کے معتدبہ حصہ کو اپنی کتابوں میں نقل کرکے اس کی ترویج واشاعت کا سامان فراہم کیا۔ اس طبقہ میں مفسرین، سیرت نگارانِ رسول، مؤرخین، فقہاء اور محدثین شامل ہیں۔

۲۔ دوسرا زمرہ :

اس زمرہ میں وہ افراد شامل ہیں جنھوں نے اصحابِ ابن اسحاق سے براہِ راست کسبِ فیض کیا ہے۔ (اس طبقہ کے اکثر افراد کا تعلق دوسری صدی کے نصف ثانی اور تیسری صدی کے نصف اوّل سے ہے جن کی وفات ۲۰۳ - ۲۷۲ھ کے درمیان ہوئی تھی)

یہ طبقہ دراصل اپنے پیش رو طبقہ کا تتمہ ہے کہ اس میں وہ سیرت نگارانِ رسول شامل ہیں جن کی مستقل بالذات کتب مغازی ہیں۔ ان کے علاوہ وہ مصنفین کرام بھی ہیں جنھوں نے چند واسطوں سے مغازی ابن اسحاق سے استفادہ کرتے ہوئے اس کی روایات کو اپنی کتب میں نقل کیا ہے۔

اسی طبقہ کے افراد کو یہ فضیلت و شرف حاصل ہے کہ وہی مغازی ابن اسحاق کے متداول نسخوں کے حامل افراد ہیں جیسے یعقوب بن ابراہیم بن سعید زہری کا نسخہ جو وہ اپنے والد کے حوالے سے بیان کرتے ہیں، احمد بن عبدالجبار عطاردی کا نسخہ جسے انھوں نے عن یونس بن بکیر عن ابن اسحاق نقل کیا ہے تہذیب ابن ہشام جس کی روایت انھوں نے عن زیاد بکائی عن ابن اسحاق کی ہے۔ اسی طبقہ کے حوالہ سے ابن اسحاق کی مرویات کا تسلسل نویں صدی تک پایا جاتا ہے۔

۳۔ تیسرا زمرہ :

اس زمرہ میں وہ افراد شامل ہیں جو اصحابِ ابن اسحاق سے استفادہ کرنے والے اشخاص کے حوالہ سے روایات بیان کرتے ہیں۔ (اس طبقہ کے اکثر افراد کا تعلق تیسری صدی سے ہے جن کی وفات ۲۴۱ - ۳۳۰ھ کے درمیان ہوئی)

یہ طبقہ متقدمین مصنفین اور امہات الکتب جیسے صحاح و سنن وغیرہ کے مصنفین پر مشتمل ہے۔ اس طبقہ میں سرفہرست امام احمد بن حنبل ہیں جن کے اور ابن اسحاق کے درمیان بالعموم دو واسطے پائے جاتے ہیں لیکن بعض روایات انھوں نے ایک واسطہ سے بھی نقل کی ہیں۔ اس طبقہ کے افراد بالعموم تین واسطوں سے مغازی ابن اسحاق کی روایات بیان کرتے ہیں۔ اس طبقہ کے افراد کی کتب میں ابن اسحاق کی مغازی اور احکام سے متعلق ان کی مرویات کا اکثر حصہ محفوظ ہے۔

۴۔ چوتھا زمرہ :

یہ زمرہ مؤخر الذکر زمرہ کے راویانِ کرام سے استفادہ کرنے والے افراد پر مشتمل ہے۔ (اس طبقہ کے افراد کا تعلق چوتھی صدی تا ساتویں صدی کے اوائل سے ہے کہ ان کی وفات ۳۵۴ ۔ ۶۳۰ء کے درمیان ہوئی تھی) اس طبقہ کے افراد نے ان واسطوں یا سندوں کے حوالے سے روایات نقل کی ہیں جو مشہور نسخوں تک پہنچتی ہیں۔ ان میں سے بعض کے پاس ایک سے زائد مشہور نسخے تھے جن سے انھوں نے استفادہ کیا تھا اور روایات میں پائے جانے والے خلا کو متقدمین کی تصانیف سے پر کیا تھا۔

۵۔ پانچواں زمرہ :

یہ زمرہ متأخرین اصحاب پر مشتمل ہے۔ (اس طبقہ کا تعلق آٹھویں اور اس کے بعد کی صدیوں سے ہے) اس زمرہ کے افراد سے مروی روایاتِ مغازی کا زیادہ تر انحصار سابقہ زمروں کے اصحابِ تصانیف افراد پر ہے۔

شہروں کے اعتبار سے مغازی ابن اسحاق کے رواۃ کی تقسیم

مغازی ابن اسحاق کی شہرت بہت جلد عالم اسلامی کے مختلف حصوں میں پھیل گئی، اس کی شہرت کا اندازہ ڈاکٹر طرابیشی کے حسبِ ذیل جدول سے ہو سکتا ہے جس میں انھوں نے مختلف شہروں میں راویانِ سیرتِ ابن اسحاق کی تعداد بیان کی ہے :(۱) کوفہ :۴۴ افراد (۲) بغداد: ۴۳ افراد (۳) بصرہ :۲۱ افراد (۴) واسط: ۸ افراد (۵) ری : ۷ افراد (۶) حران : ۵ افراد (۷) مدائن :۲۲ افراد (۸) مدینہ :۱۴ افراد (۹) مکہ :۴ افراد (۱۰) شام : ۱۱ افراد (۱۱) مرو : ۳ افراد (۱۲) نیساپور : ۳ افراد (۱۳) بخاریٰ :۲ افراد (۱۴) بلخ : ۲ افراد (۱۵) سجستان : ۲ افراد (۱۶) صاغان : ۱ فرد۔ (۱۷) اصبہان : ۱ فرد، (۱۸) مصر : ۴ افراد

ڈاکٹر طرابیشی کے بقول مختلف اسلامی شہروں میں راویانِ سیرتِ ابن اسحاق کی مجموعی تعداد تکرار کے ساتھ ایک سو ستتر ۱۷۷ ہو جاتی ہے ان میں سے بعض ایک سے دوسرے شہر میں منتقل ہوتے رہے ہیں، لہٰذا اگر مکرر افراد کو حذف کر دیا جائے تو تعداد ایک سو انتیس ۱۲۹ ہی رہ جاتی ہے۔

مذکورہ بالا مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ فنِ سیرت نگاری کے ارتقاء پر ابن اسحاق کے جس قدر گہرے اثرات مرتب ہوئے ہیں، دیگر سیرت نگارانِ رسول کے اثرات اس کا عشر عشیر بھی نہیں ہیں۔ اس سلسلہ کی مزید تحقیق سے نئے انکشافات ہو سکتے ہیں اور ابن اسحاق سے مرویاتِ مغازی کے رواۃ میں اضافہ ہو سکتا ہے۔۔۔

ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی کے سلسلۂ مطبوعات کی دو نئی کتابیں

غیر اسلامی ریاست اور مسلمان

مولانا سید جلال الدین عمری

کسی غیر اسلامی ریاست میں مسلم اقلیت کا کیا موقف ہونا چاہیے اور اسلام نے اس سلسلے میں کیا ہدایات دی ہیں؟ یہ دورِ حاضر کا ایک اہم سوال ہے؛ اس کتاب میں اس کا مدلل جواب فراہم کیا گیا ہے اور ان اعتراضات کا بھرپور رد کیا گیا ہے جو اس موضوع پر کیے جاتے ہیں۔ دین پر استقامت، عدل کا قیام، امر بالمعروف ونہی عن المنکر، انسانی حقوق کا احترام، دفاع اور انتقام کا حق اور اس کی نوعیت اور مطلوبہ دینی واخلاقی کردار جیسے عنوانات پر عالمانہ بحث کی گئی ہے۔ یہ کتاب اسلام اور مسلمان سے متعلق بعض غلط فہمیوں کا ازالہ بھی کرتی ہے۔ صفحات ۴۸، قیمت -/۱۵ روپے

حضرت ابراہیم علیہ السّلام

ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی

اس کتاب میں ابوالانبیاء خلیل اللہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی داعیانہ زندگی اور دعوتی وتبلیغی جدّوجہد کا ایک جامع مرقع پیش کیا گیا ہے اور ملّتِ ابراہیمی کے بنیادی عناصر ملتِ ابراہیمی کے حاملین، یہود کا ملتِ ابراہیمی سے انحراف، ملتِ ابراہیمی اور اسلام، نصاریٰ اور ملتِ ابراہیمی جیسے اہم موضوعات پر محققانہ اور داعیانہ بحث کی گئی ہے۔ ایک ایسی جامع اور تحقیقی کتاب جو ملتِ ابراہیمی سے متعارف کرانے کے ساتھ اسوۂ ابراہیمی سے بھی روشناس کراتی ہے۔ صفحات: ۲۰۰، قیمت -/۴۰ روپے

ملنے کے پتے:-

(۱) مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز ابوالفضل انکلیو نئی دہلی ۲۵

(۲) ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی۔ پوسٹ بکس ۹۳ علی گڑھ

"تدبّرِ قرآن" میں استنادِ حدیث

ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی

کتاب وسنت دینِ اسلام کی دو بنیادیں ہیں۔ انھیں دونوں کے صحیح فہم پر فکر و عقیدہ استوار ہوتا ہے۔ انھیں دونوں فکری سرچشموں سے صحیح فیض یابی پر عملِ صالح کا مدار ہوتا ہے۔ فکرِ صحیح اور عملِ صالح سے بندۂ الٰہی دونوں جہان میں نوری بنتا ہے جس طرح حدیث وسنت کے لیے قرآنی فہم کسوٹی ہے اسی طرح قرآن مجید کے صحیح فہم وافہام کے لیے حدیث وسنت کی صحیح تفہیم ناگزیر ہے۔ سلف سے خلف تک اسلامی امت کا اس اصولِ دوگانہ پر اتفاق رہا ہے۔ امام ابن تیمیہؒ نے جمہور مفکرین کی نمائندگی کرتے ہوئے وضاحت کی ہے کہ قرآن مجید کی تفسیر وتاویل اور تفہیم وتشریح پہلے قرآن کریم ہی سے کی جانی چاہیے، اس لیے کہ کلامِ الٰہی اپنی تعبیر وتشریح آپ کرتا ہے۔ آیاتِ قرآنی کی تفسیر و تفہیم میں حدیث وسنت کا مقام ومرتبہ اور کارفرمائی وکارگزاری قرآن کریم کے بعد آتی ہے کہ وہ بھی وحیِ الٰہی ہے، اگرچہ غیر متلو ہے۔ تاہم حاملِ قرآنِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صاحبِ کتاب علیہ السلام کی تاویل وتعبیر ہونے کے سبب محکم ہے۔ قرآن وحدیث کے بعد اقوالِ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا درجہ ہے کہ وہ مزاج شناسانِ نبوت، مشاہدینِ نزولِ قرآن اور پروردہ اصحابِ نبی تھے۔ وہ قرآن مجید کے اوّلین مخاطبین بھی تھے اور زبانِ عربیٔ مبین کے حاملین وماہرین بھی۔ چوتھے درجہ میں تابعی مفسرینِ کرام کی آرا وتشریحات آتی ہیں کہ وہ صحابہ کرام کے تعلیم یافتہ، قرونِ اولیٰ کے اصحابِ علم اور خیر القرون کے ماہرینِ فن تھے۔

مقام ومرتبہ کے لحاظ سے تفہیم وتاویلِ قرآن کے اصولِ چہارگانہ کی درجہ بندی ضرور کی گئی ہے، مگر ہر حال وہر مقام پر یہ لازمی نہیں کہ ان چاروں میں تصادم یا ٹکراؤ ہو اور ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کا سوال پیدا ہو جائے۔ کبھی ان چاروں کی کارفرمائی

ایک ہی مقام وحال میں ہوسکتی ہے۔ اور کبھی ان میں سے ایک، دو یا تین کی۔ اقوال وآثارِ صحابہ، آراء وتعبیراتِ مفسرین دراصل قرآن مجید کی تعبیرات، تشریحات اور تاویلات کی حیثیت رکھتی ہیں۔ البتہ قرآن وحدیث کا باہمی تعلق ورشتہ دو اصول کا ہے جو ایک دوسرے کی تاویل وتفسیر ہی نہیں کرتے، ایک دوسرے کی تکمیل بھی کرتے ہیں۔ حدیث وسنت قرآن مجید کی اصولیات پر جزئیات کا اضافہ بھی کرتی ہے۔

مولانا امین احسن اصلاحی رحمہ اللہ (۱۹۹۷ - ۱۹۰۶ء) نے اپنی عظیم تفسیر "تدبر قرآن" میں دوسرے مفسرینِ کرام کی مانند تاویل وتشریح میں ان چاروں اصولوں سے کام لیا ہے، اگرچہ ان کا اصرار یہ ہے کہ تدبرِ قرآن کی بنیاد قرآن مجید کی آیاتِ کریمہ کے مجموعی تناظر پر رکھی گئی ہے اور مولانا عبدالحمید فراہی رحمہ اللہ (۱۹۳۰ — ۱۸۶۳ء) کے نظریۂ نظمِ قرآن کی دلالت ورہنمائی میں تشریح وتعبیر کی گئی ہے، تاہم اس میں احادیث وسننِ نبوی، آثارِ صحابہ اور اقوالِ علماء ومفسرین سے بھی تعرض کیا گیا ہے جو ذرا کم کم ہے۔ اس مقالہ میں مختصراً یہ بحث کی گئی ہے کہ مولانا اصلاحیؒ نے اپنی تفہیم وتفسیرِ قرآن کریم میں حدیث وسنت سے کس حد تک استفادہ کیا ہے اور اس استفادہ کی نوعیت، حیثیت اور فنّی منزلت کیا ہے۔

اپنے استاذ امام کی متابعت میں مولانا اصلاحی نے حدیث کو دو اعلیٰ اور ادنیٰ درجات میں تقسیم کیا ہے۔ "سنتِ متواترہ ومشہورہ" کی روشنی میں قرآن مجید کی "اصطلاحات" کی تفسیر کی ہے کہ وہ قرآنِ مجید کی مانند قطعی، متواتر اور واجب ہے۔ "اور اس باب میں رہنمائی قرآن اور صحیح احادیث سے حاصل کی ہے۔" ذخیرۂ احادیث وآثار کو تفسیر کے ظنّی ماخذوں میں سب سے اشرف اور سب سے زیادہ پاکیزہ تو قرار دیا ہے لیکن ان کو سنتِ متواترہ کی طرح اہمیت نہیں دی۔ ..."صرف اخفی احادیث تک استفادے کو محدود نہیں رکھا ہے جو قرآن کی کسی آیت کے تعلق کی صراحت کے ساتھ وارد ہوئی ہیں، بلکہ پورے ذخیرۂ احادیث سے اپنے امکان کی حد تک فائدہ اٹھایا ہے۔ خاص طور پر حکمتِ قرآن کے مسائل میں جو مدد مجھے احادیث سے ملی ہے وہ کسی بھی دوسری چیز سے نہیں ملی۔ اگر کوئی حدیث مجھے ایسی ملی ہے جو قرآن سے متصادم نظر آئی ہے تو.... اسی صورت میں اس کو چھوڑا ہے جب مجھ پر یہ بات

اچھی طرح واضح ہوگئی ہے کہ اس حدیث کو ماننے سے یا تو قرآن کی مخالفت لازم آتی ہے یا اس کی زد دین کے کسی اصول پر پڑتی ہے۔[1]"

حدیثی نقطۂ نظر سے تدبر قرآن کے تجزیاتی مطالعہ کے مختلف طریقے ہو سکتے ہیں۔ اس مقالہ میں تنقیدی و تحلیلی طریقہ کو ترجیح دی گئی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا مرحوم نے تین درجات میں استفادۂ حدیث کی تقسیم کی ہے: ایک درجہ وہ جہاں وہ حدیث سے قرآن کی تشریح و تعبیر دوسری آیاتِ قرآنی کی مانند کرتے ہیں۔ دوسرے جہاں وہ حدیث کو محض ثانوی مرتبہ کی تائید کے لیے لاتے ہیں اور تیسرے جہاں وہ حدیث کو یا تو سرے سے نظر انداز کر دیتے ہیں یا اسے تاویل کا نشانہ بنا کر اپنے فہم قرآن یا اپنی رائے کو ترجیح دیتے ہیں۔

حدیث و سنت سے تفسیر

اس زمرۂ بحث میں بسملہ اور سورۂ فاتحہ کی تفسیر کو رکھا جا سکتا ہے۔ بسملہ کو آیتِ دعا قرار دیتے ہوئے مولانا اصلاحی فرماتے ہیں "جو کام اس دعا کے بغیر کیا جاتا ہے وہ ان تمام برکتوں سے خالی ہوتا ہے۔ اس وجہ سے حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کام بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سے شروع نہ کیا جائے وہ بے برکت ہے۔[2]"

سورۂ فاتحہ کی تفسیر میں صراطِ مستقیم کی تشریح ایک حدیث سے کی ہے: "اسی سیدھے رستہ کو حضورؐ نے ایک مرتبہ اس طرح سمجھایا کہ زمین پر ایک سیدھا خط کھینچا، پھر اس کے داہنے بائیں آڑے ترچھے خطوط کھینچ دئے، پھر فرمایا کہ یہ اللہ تعالیٰ کا رستہ ہے اور یہ آڑے ترچھے خطوط پگڈنڈیاں ہیں اور ان میں سے ہر پگڈنڈی کی طرف کوئی نہ کوئی شیطان بلا رہا ہے۔[3]" سورہ فاتحہ پر دعا کے پہلو سے ایک نظر" کے تحت مفسر گرامی نے دو حدیثیں نقل کی ہیں کہ "تنہا یہی بات کافی ہے کہ یہ سورہ ہماری سب سے بڑی عبادت — نماز — کی خاص سورہ ہے۔ صحیحین کی مشہور روایت ہے کہ لا صلوٰۃ لمن لم یقرء

---

[1] تدبر قرآن: ۱/ ۳۰-۲۹ ۔ مطبع فاران فاؤنڈیشن لاہور ۱۹۸۵ء

[2] ایضاً ۱/ ۴۶ [3] ایضاً ۱/ ۵۹

لفاتحة الکتاب ...'' پھر اس کی تاثیر کو اس حدیث قدسی سے واضح کیا جو صحیح مسلم میں حضرت ابوہریرہ کی حدیث وسند پر مبنی ہے اور جس میں سورۂ فاتحہ کو اللہ تعالیٰ نے دو برابر حصوں (نصفین) میں تقسیم کیا ہے: پہلی تین آیاتِ کریمہ کا نصفِ اول جو پروردگارِ عالم کے لیے ہے اور بقیہ آیاتِ کریمہ کا نصف دوم جو بندہ اور اس کے معبود کے درمیان مشترک ہے اور جس میں بندہ کا سوال اور معبود کی قبولیت کا ذکر ہے[1]۔ فاتحۃ الکتاب' ام الکتاب' کافیہ اور موفیہ وغیرہ اسما، سورہ کا ذکر کرتے ہوئے سورۂ کریمہ کو دیباچۂ قرآن قرار دیا ہے اور حدیثوں میں اس کے مختلف ناموں کے ذکر سے اس پر استدلال کیا ہے[2]۔

سورۂ بقرہ میں مولانا اصلاحی نے اقامتِ صلوٰۃ کے مفہوم کو اجاگر کرنے کے لیے حدیثِ نبوی: '' تسویة الصفوف من اقامة الصلوٰة'' بلاحوالہ نقل کی ہے اور لکھا ہے کہ صلوٰۃ کی ہیئت وشکل کی پوری وضاحت سنت نے کی ہے[3]۔ نماز کے اوقات اور ان کی برکات سے متعلق بعض حوالے ملتے ہیں جیسے[4] استغفار کے لیے موزوں ترین وقت آخر شب اور سحر ہے[5]۔

مفرداتِ قرآن کی تفسیر وتاویل میں مولانا اصلاحی کا طریقۂ کار بالعموم یہ ہے کہ وہ اپنے استاذ امام کی تالیف ''مفردات القرآن'' سے برابر استفادہ کرتے ہیں، جس طرح لغاتِ عرب بالخصوص لسان العرب سے اور جاہلی شعرا یا حماسی شعرا کے کلام سے۔ متعدد مقامات پر انھوں نے احادیثِ نبویہ کے ذریعہ بھی الفاظ وتراکیب کے معانی ومفاہیم کی تعیین وتشریح کی ہے۔ سورۂ بقرہ ۵۶ میں واقع الفاظ ''ثُمَّ بَعَثْنَاكُم مِّن بَعْدِ مَوْتِكُمْ'' کی تشریح سو کر اٹھنے کے بعد کی مشہور دعا پر مبنی حدیث '' الحمد للہ الذی احیانا بعد ما اماتنا والیہ النشور'' سے کی ہے کہ ''عربی زبان میں موت کا لفظ استعارہ کے طور پر نیند اور بے ہوشی کے لیے بھی استعمال ہوا ہے[6]۔

حجر اسود کے استلام پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ''بعض حدیثوں میں

---

[1] ۱/۶۷ [2] ۱/۶۹

[3] ۱/۹۳-۹۲ [4] ۷/۵۶۹ - ۵۶۸

[5] ۷/۵۹۳ [6] ۱/۲۱۶ حاشیہ ۳ میں لسان العرب کا حوالہ ۴۰۶

اس کو عین اللہ (خدا کا ہاتھ) سے تعبیر کیا گیا ہے جو اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ بندہ جب اس کو ہاتھ لگاتا ہے تو گویا وہ خدا کے ہاتھ میں اپنا ہاتھ دے کر اس سے تجدید بیعت کرتا ہے اور جب اس کو بوسہ دیتا ہے تو گویا یہ اس کی طرف سے خدا کے ساتھ عہد محبت و وفاداری کا اظہار ہوتا ہے۔"[۱] اسی طرح سورہ بقرہ ۱۵۸ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا کی تفسیر میں حضرت عائشہ صدیقہؓ کا قول یا تشریح نقل کی ہے۔[۲]

سورۂ بقرہ ۱۷۴ : وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ کی تشریح میں مولانا اصلاحی نے ایک اور حدیث نقل کی ہے: "مسلم شریف کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اسی آیت کے تحت نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بوڑھے زانی، جھوٹے بادشاہ اور گدائے متکبر کو بھی داخل کیا ہے۔ یہ حدیث اس آیت کی تفسیر نہیں بلکہ اشتراک علت کی وجہ سے آیت کے حکم کی توسیع ہے۔[۳] آیت کریمہ ۱۷۷ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ میں محبوب مال کو راہ الٰہی میں خرچ کرنے کے مفہوم کی تائید بھی احادیث سے فراہم کی ہے۔ "آپ سے سوال کیا گیا کہ سب سے افضل صدقہ کون سا ہے آپ نے جواب میں فرمایا کہ جو ایک بے مایہ اپنی محنت کی کمائی میں سے اپنے کسی ایسے عزیز پر خرچ کرتا ہے جو اس کے خلاف اپنے دل میں عداوت رکھتا ہے۔"[۴]

مولانا اصلاحی آیات ۱۸۲-۱۸۰ کی تمہیدی تشریح میں فرماتے ہیں کہ "حرمت جان کے اس قانون کے بعد حرمت مال کے قانون کی طرف توجہ فرمائی۔ یہ دونوں مضمون قرآن و حدیث دونوں میں بالعموم ساتھ ساتھ آتے ہیں۔" اور حاشیہ ۱ میں سورۂ نساء ۲۹ کا حوالہ دے کر حدیث نبوی کے الفاظ "حرمة ماله كحرمة دمه" سے اس کی تائید فراہم کی ہے۔[۵] اسی طرح رمضان کے روزوں سے متعلق آیات کریمہ ۱۸۵ وغیرہ میں واقع فقرہ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ کی تفسیر میں مسلم شریف کی حدیث نقل کی ہے۔: "كل عمل ابن آدم يضاعف، الحسنة بعشر امثالها الى سبع مائة

---

[۱] ۳۸۴/۱ [۲] ۳۸۷/۱ [۳] ۴۱۷/۱

[۴] ۴۲۶/۱ - ۴۲۵ [۵] ۴۳۷/۱ حدیث کا حوالہ دیے بغیر اسی کو سورۂ نساء ۲۹ کے ضمن میں بھی نقل کیا ہے۔

ضعف۔ قال اللہ تعالیٰ الا الصوم فانہ لی و انا اجزی بہ، یدع شہوتہ وطعامہ من اجلی "مرضعہ اور پیر فانی وغیرہ سے متعلق رخصتوں کے لیے احادیث کا عمومی حوالہ دیا ہے[1] مفسر گرامی کا یہ بھی خیال ہے کہ "مشتبہ معاملات میں شریعت کی ہدایت، جیسا کہ حدیث میں وارد ہے، یہ ہے کہ دع ما یریبک الی ما لا یریبک۔[2] هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَاَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ (۱۸۷) کی تفسیر میں لکھا ہے کہ "نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نگاہ کو باحیا بنانے کے لیے سب سے زیادہ ضروری چیز نکاح کو قرار دیا"[3]

حرم الٰہی کو کفر و شرک سے پاک کرنے کے اصولی عقیدہ پر آیت ۱۹۱-۱۹۰ کے حوالہ سے بحث میں مولانا امین احسن نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث مبارک "لا یجتمع فیہ دینان" اور حضرت عمرؓ کی یہود و نصاریٰ کی جلاوطنی کی حکمت علی بیان کی ہے[4] آیت کریمہ ۱۹۶ کے حکم الٰہی فَاِنْ اُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ کی تفسیر میں صلح حدیبیہ کے موقع پر وادی حدیبیہ ہی میں قربانی کر کے احرام کھول دینے کی سنت کا حوالہ دیا ہے[5] اور اسی موقع پر ہدی کے مقام پر پہونچنے کے بعد حلق کرنے کے حکم میں صلح حدیبیہ کے موقع پر احصار کی سنت اور حج کے زمانے میں مقام موعود پر قربانی و حلق کرنے کی امن کی سنت کا ذکر کیا ہے[6] قربانی سے قبل حلق کرانے کے کفارے سے متعلق حکم نبوی نقل کیا ہے کہ "تین دن کے روزے رکھے یا چھ مسکینوں کو کھانا کھلا دے یا کم از کم ایک بکری کی قربانی دے دے"۔[7] حج تمتع و قران و افراد کے سلسلہ میں اگرچہ الفاظ حدیث کا حوالہ نہیں دیا ہے تاہم استفادہ اس سے کیا ہے[8]

بقرہ ۲۲۲ میں ایام حیض کے احکام مذکور ہیں۔ زن و شو کے تعلقات مباشرت کے ضمن میں مولانا اصلاحی نے احادیث اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے وضاحت ہونے کا صرف حوالہ ہی دیا ہے مگر احادیث نقل نہیں کیں[9] اسی طرح "قَدِّمُوْا لِاَنْفُسِكُمْ" (البقرۃ ۲۲۳) کی تفسیر اور "حرث" کی تشریح میں لکھا ہے "احادیث میں اس کی دلیل موجود ہے"

---

[1] ۱/۴۵۲ [2] ۱/۴۵۶ [3] ۱/۴۵۷
[4] ۱/۴۷۹، ۳/۴۷۵ [5] ۱/۴۸۳ [6] ۱/۴۸۳
[7] ۱/۴۸۳ [8] ۱/۴۸۵-۴۸۴ [9] ۱/۵۲۶-۴۷

کہ "اولادِ صالح کی نیکی ایک خیر جاری ہے جس کا سلسلہ آدمی کی موت کے بعد بھی جاری رہتا ہے"[1]
آیتِ کریمہ ۲۴۵ میں قرضِ حسن اور اللہ کی طرف سے ان میں بکثرت اضافہ کرنے کا فرمان ہے۔ مولانا نے "احادیث میں بھی اس کی تفصیل موجود" ہونے کا عمومی حوالہ دیا ہے[2]
بقرہ ۲۶۳ میں مشہور حدیثِ قدسی کا حوالہ دیا ہے کہ درحقیقت خدا ہی کا ہاتھ ہوتا ہے یعنی مانگنے والوں کا[3] آیتِ کریمہ ۲۷۳ میں "تَعْرِفُهُمْ بِسِيمٰهُمْ ۚ لَا يَسْـَٔلُوْنَ النَّاسَ اِلْحَافًا"... کی تشریح میں لکھا ہے کہ اس سے اہلِ صفہ مراد ہیں "ان کی جو خصوصیات احادیث میں بیان ہوئی ہیں وہ ٹھیک ٹھیک قرآن کے ان اشارات کے مطابق ہیں"[4]
تفسیرِ قرآن میں حدیثِ نبوی سے استناد کرتے ہوئے مولانا مرحوم نے بہت کم مقامات پر پوری حدیث یا ان کا ترجمہ پیش کیا ہے۔ ایسے ہی چند مقامات میں سے ایک سورۂ بقرہ ۲۷۶ ہے اور سورہ روم ۳۹ کے ضمنی حوالہ کے تحت حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث نقل کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ صدقہ کو قبول کرتا ہے اور اس کو اپنے داہنے ہاتھ سے لیتا ہے۔ پھر وہ اس کی تمہارے لیے اس طرح پرورش کرتا ہے جس طرح تم میں سے کوئی اپنے بچھڑے کی پرورش کرتا ہے۔ یہاں تک کہ تمہارا دیا ہوا ایک لقمہ خدا کے ہاں احد پہاڑ کی مانند بن جائے گا۔" اس سے پہلے احادیث سے اس کی تائید ہونے کا عمومی حوالہ ہے[5] اپنے عمومی انداز میں حدیث سے استناد کرنے کے طریقہ پر عمل کرتے ہوئے مولانا اصلاحی نے سورہ بقرہ ۲۸۶ میں "لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا" کی تشریح یوں کی ہے..." حدیثوں میں آتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب لوگوں سے سمع وطاعت کا عہد لیتے تو ازخود یاددہانی کر کے ان سے "تا بہ حدِ استطاعت" کی شرط لگوا دیتے۔ یہ حضورؐ کی طرف سے اسی آیت کی تعمیل تھی[6]
سورہ آل عمران ۱۷ میں وارد "استغفار" کی تعبیر میں اپنے لیے طریقۂ عمومی کے مطابق لکھا ہے کہ "قرآن اور حدیث دونوں ہی میں مختلف پہلوؤں سے اس کی وضاحت ہوئی ہے"[7]
البتہ "امی" کی وضاحت میں حدیث نقل کی ہے: "بعض حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ

---

[1] ۵۲۸/۱ [2] ۵۶۷/۱ [3] ۶۱۵/۱ [4] ۶۲۵/۱
[5] ۶۳۶/۱ [6] ۶۵۰/۱ [7] ۴۴/۲

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اپنی قوم کے لیے یہ لفظ استعمال فرمایا ہے۔ مثلاً وہ حدیث جس میں ارشاد ہوا ہے کہ: نحن امة امية الحديث [1]

حضرت زکریا علیہ السلام کے محراب میں نماز ادا کرنے کی بحث میں فرماتے ہیں۔

"احادیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ کی نمازوں کی جو تفصیلات ملتی ہیں ان سے بھی یہی اندازہ ہوتا ہے کہ ان کی نمازیں فی الواقع خدا سے راز و نیاز کی نمازیں تھیں" [2]

مولانا اصلاحی کتبِ احادیث کا حوالہ بھی ذرا کم ہی دیتے ہیں۔ حضرت مسیحؑ کی تشریح میں بخاری شریف کا حوالہ انھیں نادر مقامات میں سے ایک ہے، لیکن یہاں بھی حدیث کا حوالہ ہی ہے کہ بخاری شریف میں ان کا جو حلیہ بیان ہوا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے سر کا حال یہ تھا کہ گویا اس سے تیل ٹپک رہا ہے" [3]

احبار و رہبان کو ارباب بنانے کے سلسلہ میں پوری حدیث تو نہیں، البتہ اس کے چند مکالمات نقل کیے ہیں کہ حلال کو حرام اور حرام کو حلال ٹھہرانے کے سبب کہا گیا کہ ان کو رب بنا لیا گیا [4] یہ اردو ترجمہ کی شکل میں احادیث کے حوالہ کا ذکر ہے۔ البتہ "حبل اللہ" کی تفسیر میں امام طبری کی حضرت ابوسعید خدریؓ کی سند پر مروی حدیثِ نبوی مع اصل الفاظ و ترجمہ نقل کی ہے: کتاب اللہ هو حبل اللہ الممدود من السماء الی الارض [5]

إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ اللّٰهِ وَحَبْلٍ مِّنَ النَّاسِ (آل عمران ۱۱۲) کی تفسیر میں نبوی معاہدوں کے قبائلِ عرب سے ختم کیے جانے کا حوالہ دیا ہے [6] آیاتِ کریمہ ۱۳۹-۱۴۱ میں وارد لفظ "وهن" کی تشریح میں حدیثِ نبوی "حب الدنيا وكراهة الموت" سمیت حدیث کا اردو ترجمہ زیادہ تفصیل سے نقل کیا ہے [7] بقول مولانا مرحوم "یہ حدیث اس لفظ کی بہترین تشریح ہے"

سورۂ نساء میں آیاتِ مواریث (۱۱-۱۲) کے ضمن میں مفسرِ گرامی نے وارث کے لیے وصیت نہ ہونے (لا وصية لوارث) کی حدیثِ مبارک نقل کی ہے [8] جب کہ

---

[1] ۵۳/۲ [2] ۷۹/۲ [3] ۹۲/۲
[4] ۱۱۳/۲ [5] ۱۵۳/۲ [6] ۱۶۲/۲
[7] ۱۸۰/۲ [8] ۲۶۱/۲

آیت کریمہ میں وارد لفظ "غیر مضار" کی تشریح میں ایک اور حدیث نبوی کو یوں نقل کیا ہے: "اسی بنیاد پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے وصیت کو ثلث مال تک محدود فرما دیا تاکہ اس سے اصلی وارثوں کی حق تلفی نہ ہو۔[1] نکاح و زواج سے متعلق آیات کریمہ بالخصوص محرمات سے نکاح کی حرمت کے سلسلہ میں ان "حدیثوں" کا حوالہ دیا ہے جو خالہ اور بھانجی، پھوپھی اور بھتیجی کے جمع کر دینے کی ممانعت کرتی ہیں۔[2] آیت کریمہ ۳۵ میں نافرمان و سرکش بیویوں کو مارنے کا جواز و حکم ہے۔ مولانا اصلاحی نے تشریح میں لکھا ہے کہ "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے "غیر مبرح" کے الفاظ سے اس کی حد واضح فرما دی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ سزا ایسی نہ ہو کہ وہ کوئی پائدار اثر چھوڑ جائے۔"[3]

مولانا گرامی نے سورۂ نساء کی آیت کریمہ ۱۱۷ کی تشریح میں لکھا ہے کہ "نساء کی اس آیت سے متعلق روایات میں آتا ہے کہ ایک مرتبہ حضرت ابن مسعودؓ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآن سناتے ہوئے جب اس آیت پر پہنچے تو حضورؐ شدت تاثیر سے آبدیدہ ہو گئے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ یہ آیت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ایک عظیم شرف کے ساتھ ساتھ ایک عظیم ذمہ داری بھی ہے۔"[4]

الفاظ کے معانی کی تعیین کے ضمن میں بھی مولانا اصلاحی نے حدیث سے استدلال و استناد کیا ہے۔ سورۂ نساء ۷۲ میں وارد فقرہ: "وَاِنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ لَيُبَطِّئَنَّ" کی تشریح میں یہ بھی لکھا ہے: "ایک حدیث میں ہے کہ من بطأ به عمله لم يسرع به نسبه" لیکن مولانا نے یہ حدیث لسان العرب سے استدلال کے بعد نقل کی ہے[5] لہٰذا اس کا موقع حدیث سے ضمنی استشہاد کے ذیل میں ہونا چاہیے۔ آیت کریمہ ۹۴ میں حدیث کا حوالہ اس طرح دیا ہے کہ اصل الفاظ نہیں آئے اور تعبیر مفسر باقی رہی: "ایک غزوہ میں ایک صحابی سے اس معاملے میں بے احتیاطی ہو گئی تو حضور نے اس طرح پر تنبیہ فرمائی کہ سننے والوں کے دل دہل گئے۔"[6] اسی ضمن میں مولانا کا دوسرا استدلال نماز قصر کی آیات کے تعلق سے نظر آتا ہے۔ نماز میں قصر کی رخصت اصلاً سفر جہاد کے تعلق ہی سے

---

[1] ۲۶۲/۲ [2] ۲۷۵-۲۷۶/۲ [3] ۲۹۳/۲
[4] ۳۰۲/۲ [5] ۳۲۴/۲ [6] ۳۶۳/۲

نازل ہوئی، دوسرے سفروں میں اس کی حیثیت اصل کی نہیں بلکہ جیسا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک ارشاد سے واضح ہے، اللہ کی طرف سے ایک صدقے کی سی ہے[1] "قصر کی شکل جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کے علی تواتر سے ثابت ہے وہ یہ ہے کہ جو نمازیں چار رکعت والی ہیں وہ دو رکعت پڑھی جائیں۔ مغرب اور فجر میں قصر نہیں ہے"[2] قصر کو رخصت قرار دے کر اس سے فائدہ اٹھانے کو "تقویٰ کے خلاف سمجھنا دین میں تشدد اور غلو کے رجحان کی غمازی کرتا ہے جس کو قرآن و حدیث دونوں میں مذموم ٹھہرایا گیا ہے"[3] قصر سے متعلق دوسرے مقامات پر ان احادیث کا اجمالی حوالہ ہے[4]

جن مواقع پر مفسر اصلاحی نے پوری حدیث مع حوالہ اصل الفاظ یا اس کے اردو ترجمہ میں نقل کی ہے ان میں سے ایک سورۂ نساء ۱۳۵ میں تشریح سے متعلق ہے۔ وہ حضرت عائشہ کی حدیث ہے جو مخزومی عورت کے چوری کرنے کے معاملہ میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمائی تھی[5] جس میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے کہ "اگر فاطمہ بنت محمد بھی چوری کرتی تو اس کا ہاتھ کاٹ دیتا" (متفق علیہ)

انھیں مقامات میں سے ایک سورۂ مائدہ ۲ ہے جس میں شکاری جانوروں کے شکار کی حلت و حرمت کا مسئلہ بیان ہوا ہے۔ مولانا نے عام احادیث کا حوالہ دینے کے علاوہ صحیح بخاری کی حدیث حضرت عدی بن حاتم طائی کی بنیاد پر بیان کیا ہے کہ کسی کے شکاری کتے کے ساتھ دوسرا کتا شریک ہو جائے تو ایسا شکار کھانا جائز نہیں کہ دوسرے پر اللہ کا نام نہیں لیا گیا[6] اسی سورہ کی آیت کریمہ ۲۷ کے بارے میں فرزندانِ حضرت آدم سے متعلق ایک حدیث نقل کی ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آدم کے دونوں بیٹوں کا واقعہ اس امت کے لیے بطور مثال بیان ہوا ہے تو ان میں سے اچھے کی مثال کی پیروی کرو"[7] آیت کریمہ ۳۳ کے تعلق سے مولانا مرحوم نے لکھا ہے "عکل اور عرینہ والوں کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت المال کے اونٹوں کو ہنکا لے جانے اور ان کے چرواہوں کو قتل کرنے کے جرم کی جو عبرت انگیز سزا دی امام بخاریؒ نے اس کو اسی آیت کے تحت لیا ہے"[8] تفسیر کی

---

[1] ۲/۳۶۶ حاشیہ [2] ۲/۳۶۹ [3] ۲/۳۷۰ [4] ۲/۳۷۰
[5] ۲/۴۰۷ [6] ۲/۴۶۱ [7] ۲/۴۹۵ [8] ۲/۵۰۷

کتابوں کے حوالہ سے زنا کے ایک مقدمہ میں عدالتِ نبوی کا حوالہ ہے کہ وہ تورات کے مطابق کیا گیا تھا۔[۱]

سورۂ انعام ۱۹ میں وارد فقرہ لِاُنْذِرَكُمْ بِهٖ وَمَنْۢ بَلَغَ کی تفسیر میں حدیثِ نبوی: خلیلی الشاهد الغائب نقل کی ہے[۲] سورۂ اعراف ۴۶ میں وارد لفظ "سیما" کی تفسیر میں مولانا مرحوم نے مسلم شریف کی حدیث مفصل اپنے الفاظ میں نقل کی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے متاخر امتیوں کو وضو کے آثار سے پہچان لیں گے۔ اس مفصل ذکر کے بعد گردن میں پڑی ہوئی رسیوں کی علامت کا ذکر کر کے عمومی انداز میں بیان کیا ہے کہ "اس نوع کے بعض اشارات معراج سے متعلق احادیث میں بھی موجود ہیں"۔[۳] اسی سورہ کی آیتِ کریمہ ۴۶ کے تعلق سے ایک اور حدیث بھی اپنے الفاظ میں بیان کی ہے: "ہمارے حضورؐ نے ایک مرتبہ فرمایا: کوئی اپنے عمل سے جنت میں نہیں جائے گا۔ لوگوں نے پوچھا یا رسول اللہ آپ بھی؟ ارشاد ہوا ہاں میں بھی، الا ان یتغمدنی اللہ برحمتہ"[۴]

مولانا اصلاحی کے عمومی حوالوں میں سورۂ انفال کی آیاتِ کریمہ ۲-۴ کے حوالہ سے ایمان و عمل صالح کے لیے حدیثوں کا ایک عمومی ذکر شامل ہے[۵] سورۂ توبہ ۳ کے ضمن میں دو جنتریوں کے امکان و اثبات پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے: "استدار الزمان کھیئتہ یوم خلق السموات والارض" میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی حقیقت کی طرف اشارہ فرمایا تھا"۔[۶] آیتِ کریمہ ۱۱۲ کے حوالہ سے ابوداؤد کی ایک حدیث کے الفاظ بھی نقل کیے ہیں: سیاحۃ امتی الجہاد فی سبیل اللہ ایک دو ارشادات ہیں: لا سیاحۃ فی الاسلام، سیاحۃ ھذہ الامۃ الصیام ولزوم المساجد[۷]

سورۂ لقمان ۱۴-۱۵ کے حوالہ سے مفسر اصلاحی نے لکھا ہے "اسی پر وہ حدیث مبنی ہے جس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ماں کا حق باپ کے مقابل میں تین درجہ زیادہ قرار دیا ہے"۔[۸] اس طرح کی حدیث پر مبنی تفسیراتِ اصلاحی حسب ذیل ہیں:

---

۱ ۵۲۶/۲ ۲ ۳۱/۳ ۳ ۲۶۶-۲۶۷/۳ ۴ ۲۶۹/۳
۵ ۴۳۴/۳ ۶ ۵۳۹/۳، ۵۷۲/۳۰ نسئی کے حوالہ سے بھی دوبارہ نقل کیا ہے۔
۷ ۶۴۷-۶۴۶/۳ ۸ ۱۳۰/۶

سورہ احزاب ع۵ کے حوالہ سے ختم نبوت پر بحث میں بخاری، ترمذی وغیرہ کی احادیث پر مفصل بحث[۱]۔ سورہ یٰسٓ ع۴[۲]۔ سورہ حجرات ع۱۲-۱۱ حضرت عمر سے شیطان بھاگتا تھا۔ سورۂ ق ع۱۹ من مات فقد قامت قیامۃ[۳]۔ سورہ قیامہ ع۱۹-۱۶ وحی کو دہرانے میں جلدی نہ کریں[۴]۔ سورہ علق ع۱-۵ زمانہ نزول[۵]۔

تفسیر میں حدیث کا ثانوی مرتبہ

فراہی مکتبہ فکر میں مولانا اصلاحی نے وضاحت کی ہے کہ جن سورتوں میں حروف مقطعات سے آغازِ کلام ہوا ہے وہ ان سورتوں کے نام ہیں۔ "حدیثوں سے بھی ان کا نام ہی ہونا ثابت ہوتا ہے۔" جو سورتیں ان ناموں سے موسوم ہیں اگرچہ ان میں سے سب اپنے انھی ناموں سے مشہور نہیں ہوئیں، بلکہ بعض دوسرے ناموں سے مشہور ہوئیں لیکن ان میں سے کچھ اپنے انھی ناموں سے مشہور بھی ہوئیں۔ مثلاً طٰہٰ، یٰسٓ، ق اور ن وغیرہ"[۶] ان حدیثوں کا حوالہ اور ذکر کہیں نہیں کیا گیا ہے۔

آیاتِ احکام ہوں یا آیاتِ واقعات، صاحبِ تدبر بالعموم حدیث کا حوالہ اسی ثانوی لب ولہجہ سے دیتے ہیں۔ بسا اوقات احادیث کا لفظ بھی زبانِ قلم پر نہیں لاتے۔ واقعہ متعلقہ یا امر محولہ کا ذکر اپنے الفاظ میں کر دیتے ہیں۔ سورہ نسا، ع۹۴ میں ایک اہم واقعہ اور حکم کا ذکر آیا ہے مگر مفسرِ گرامی نے صرف اتنے ذکر پر اکتفا کیا ہے: "ایک غزوہ میں ایک صحابی سے اس معاملہ میں بے احتیاطی ہوگئی تو حضورؐ نے اس طرح تنبیہ فرمائی کہ سننے والوں کے دل دہل گئے"[۷] اس ضمن میں نہ صحابی کا حوالہ ہے نہ واقعہ کا، نہ سرزنش کا۔ ہر بات مجہول سی بن کر رہ گئی ہے۔

فقہی معاملات میں صاحبِ تدبر نے ایک پابندی عائد کر رکھی ہے کہ وہ بہت ضروری امور میں صرف حوالوں تک محدود رہیں گے، اس کے باوجود وہ فقہاء کے مسالک وآرا کو کبھی ان کے اسماءِ گرامی اور حوالوں کے ساتھ اور اکثر عمومی انداز میں بیان کرتے

---

[۱] ۶/۲۴۸-۲۴۵ [۲] ۶/۴۳۴ [۳] ۷/۵۱۴ اور ۵۴۸ بالترتیب
[۴] ۹/۸۵ [۵] ۹/۴۵۹ [۶] ۱/۸۲ [۷] ۲/۳۶۳

ہیں اور احادیث کو ان کا ماتحت بنا دیتے ہیں۔ مثلاً سورۂ فاتحہ سے قبل بسملہ کے مقام و مرتبہ میں علماء و فقہاء کوفہ و بصرہ کے اقوال کو ذکر کر کے بعض کو ترجیح دی ہے، مگر حدیث کا ذکر نہیں ہے اور ہے تو ثانوی درجہ میں۔[1]

سورہ مائدہ ۴ میں مذکور سکھائے ہوئے شکاری کتوں سے متعلق احکام کے بارے میں صاحب تدبر رقم طراز ہیں: "چونکہ یہاں اختصاص کا مضمون پایا جاتا ہے اس وجہ سے میں ان لوگوں کے مذہب کو زیادہ قوی سمجھتا ہوں جو کہتے ہیں کہ شکاری جانور شکار میں سے کچھ کھالے تو وہ شکار جائز نہ ہوگا۔ یہی بات بعض احادیث سے بھی ثابت ہوتی ہے۔"[2]

روزے میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے برکات و انعامات کے اثرات کا جائزہ لیتے ہوئے مولانا فراہی نے پہلے سیدنا مسیح کی حکمت نقل کی ہے کہ "آدمی صرف روٹی سے نہیں جیتا بلکہ اس کلمہ سے جیتا ہے جو خداوند کی طرف سے آتا ہے۔ پھر حدیث نبوی نقل کی ہے: "انی ابیت، لی مطعم یطعمنی وساقٍ یسقینی..."[3] پھر روزے کے مقاصد تقویٰ اور صبر کے اثبات کے لیے حدیث کا عمومی حوالہ لائے ہیں۔[4] اسی طرح فقہاء کا مسلک نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ "حدیثوں میں گوہ کے باب میں حضورؐ کا جو ارشاد نقل ہے وہ اس طرح کے مسائل میں بہترین رہنمائی دیتا ہے۔"[5] وہ ارشاد گرامی کیا ہے؟ تدبر قرآن میں موجود نہیں۔ اسی نوعیت کا وہ ارشاد اصلاحی ہے جو سورۂ نمل ۸۶ اور فرقان ۴۷ کے ذیل میں مذکور ہے: "اور اسی کی تذکیر وہ دعا کرتی ہے جو سو کر اٹھنے کے وقت کے لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تلقین فرمائی ہے۔"[6]

سورہ دخان ۳ میں مذکور "لیلۃ مبارکۃ" اور سورۂ قدر میں مذکور "لیلۃ القدر" کے بارے میں صاحب تدبر نے لکھا ہے: "رہا یہ سوال کہ یہ رمضان کی کون سی رات ہے تو اس کا کوئی قطعی جواب دینا مشکل ہے۔ روایات کی روشنی میں صرف اتنی بات کہی جا سکتی ہے کہ یہ رمضان کے آخری عشرہ کی کوئی رات ہے..."[7]

صاحب تدبر قرآن نے سورۂ حجرات ۶-۱۰ کے حوالہ سے ایک اہم بحث

---

[1] ۱/۱ [2] ۲/۴۶۱ [3] ۱/۴۶۰ [4] ۱/۲۶۳
[5] ۳/۱۹۵ [6] ۵/۶۳۷ [7] ۷/۲۶۸

"قرآن میں جرح وتعدیل کا مآخذ" کے عنوان سے لکھی ہے۔ مولانا کا بیان ہے کہ "اگر صرف راوی کی تحقیق پر کفایت کر کے یہ چیزیں نظرانداز کر دی جائیں تو تحقیق کا حق ادا نہیں ہو سکتا۔ ہمارے محدثین زیادہ زور صرف راوی کی تحقیق پر صرف کرتے ہیں، نفس متن پر ان پہلوؤں سے غور کرنے کو زیادہ اہمیت نہیں دیتے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے فقہاء نے متن حدیث پر غور کرنے کے اصول وضع کیے اور اس کا نام درایت رکھا۔ اگر ہمارے علماء ان اصولوں کو صحیح طور پر استعمال کرنے کی توفیق پاتے تو حدیث کے خلاف وہ فتنہ ہرگز نہ اٹھ سکتا جو فتنہ پردازوں نے اٹھا دیا اور جس نے گمراہ فرقوں کے لیے دین میں دراندازی کی بہت سی راہیں کھول دیں..."[1] صاحب تدبر کے تدبر حدیث کا یہ اہم ترین نمونہ ہے۔ اس کے بارے میں یہی کہا جا سکتا ہے کہ حدیث کی روایت و درایت کی تاریخ محترم صاحب تدبر کے پیش نظر نہیں ہے۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ تدبر قرآن میں حدیث کا درجہ ثانوی اور وہ بھی انتہائی کم تر نظر آتا ہے۔

تفسیر قرآن میں حدیث کی تاویل

تفسیر اصلاحی کا یہ باب بہت طویل ہے۔ اس کے دو حصے ہیں۔ اوّل حصہ میں مولانا مرحوم نے مختلف احادیث نبوی نقل کر کے ان کے پسندیدہ معانی بیان فرمائے ہیں اور دوسرے حصہ میں احادیث صحیحہ کا ذکر تک نہیں فرمایا ہے۔ اصلاحی تاویلات حدیث کے باب میں سورۂ فاتحہ سے متعلق بعض احادیث بھی آجاتی ہیں۔ مثلاً یہ خیال کہ سورۂ فاتحہ دعا ہے اور اس کے ضمن میں حضرت ابوہریرہؓ کی سند پر مروی حدیث قدسی: قسمت الصلوٰۃ بینی وبین عبدی نصفین فنصفہا لی ونصفہا لعبدی ولعبدی ماسأل اس کے علاوہ بھی بعض احادیث سے استناد اصلاحی تاویلات کے زمرہ میں آتا ہے۔

سورۂ بقرہ آیت ۲۵ کے جملہ عالیہ "كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَٰذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا" کی تفسیر میں مولانا اصلاحی نے دو حدیثوں (۱) "میری آنکھوں کی ٹھنڈک نماز میں ہے" اور (۲) "اگر لوگ جان جائیں کہ عشاء کی نماز میں کیا چیز پوشیدہ ہے تو وہ اس کے لیے بچوں کے بل رینگتے ہوئے

[1] ۷/۵۰۱-۵۰۰ ومابعد

بھی پہنچیں"۔ اور ان سے ملتے جلتے آثار صحابہ و اقوال عارفین کا حوالہ دیتے ہوئے آیت کی تفسیر یوں کی ہے "جو لوگ ان لذتوں سے اسی دنیا میں آشنا ہو چکے ہوں گے جب یہی لذتیں اپنی حقیقی شکل و صورت میں ان کے سامنے آخرت میں ظاہر ہوں گی تو وہ یہ محسوس کریں گے ہی کہ ان کی جھلکیاں وہ اس سے پہلے بھی دیکھ چکے ہیں۔ اس سے پہلے ان کو ان جھلکیوں سے آشنا کرانے والی اگر کوئی چیز ہو سکتی ہے تو وہ قرآن ہی ہو سکتا ہے"[1]

روزہ کی سحری صبح صادق سے پہلے ختم کرنے سے متعلق مولانا اصلاحی کی تفسیر تاویل کے زمرہ میں آتی ہے: "قرآن کے الفاظ سے یہ بھی صاف معلوم ہوتا ہے کہ کھانے پینے کی یہ اجازت صبح صادق کے اچھی طرح نمایاں ہو جانے تک ہے۔ اسی بات کی تائید احادیث اور صحابہ کے عمل سے بھی ہوتی ہے۔ تعجب ہوتا ہے کہ صحابہ کے دور میں ان کا مفہوم سمجھنے میں بعض لوگوں کو زحمت کیوں پیش آئی؟ عدی بن حاتمؓ کی روایت جو تفسیر کی کتابوں میں نقل ہے کہ انھوں نے فجر کو پہچاننے کے لیے دو سیاہ و سفید دھاگے باندھ لیے اگر پوری طرح قابل اعتماد ہے تو اس کو محض ان کی اس شدت احتیاط پر محمول کرنا چاہیے جو نئے نئے اسلام لانے والوں میں بالعموم پائی جاتی ہے"[2] مولانا اصلاحی سے یہاں چوک ہوئی۔ سحری کے ختم ہونے کا وقت صبح کاذب کا ختم اور صبح صادق کا طلوع ہے نہ کہ صبح صادق کا اچھی طرح نمایاں ہونا۔ حضرت عدی بن حاتم کی روایت کے علاوہ دوسری روایات میں ہے کہ پہلے اس آیت میں "من الفجر" کا فقرہ نہ تھا جس سے ان کو غلط فہمی ہوئی، "من الفجر" کا اضافہ بعد میں ایسی ہی غلط فہمی کو دور کرنے کے لیے کیا گیا۔[3]

حلالہ کے سلسلے میں "حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ" کی تفسیر و تشریح میں مفسر اصلاحی کا خیال ہے کہ "وطی کے بعد ہو یا وطی کے بغیر نکاح و طلاق میں سازش کے دخل کی صورت میں یہ نکاح و طلاق اور اس کے سارے شرکاء عند اللہ ملعون و مغضوب ہیں۔ یہ مسئلہ درحقیقت پیدا ایک حدیث کی بنا پر ہوا ہے۔ ہمارے نزدیک حدیث سے جو استدلال کیا گیا ہے وہ بھی نہایت کمزور ہے۔ حدیث کے مختلف طریقوں کو جمع کر کے جو نتیجہ سامنے آتا ہے

---

[1] ۱/۱۵۲ [2] ۱/۴۵۹

[3] بخاری، کتاب التفسیر، سورۃ البقرہ، باب احل لکم لیلۃ الصیام..... الخ حدیث ۴۵۱۱

ہم نے دیکھا ہے وہ قرآن کے بالکل موافق ہے۔ اگر ہم نے اپنی اس کتاب میں فقہی مباحث کے لیے ایک خاص حد نہ مقرر کر لی ہوتی تو ہم اس حدیث پر بھی تفصیل کے ساتھ بحث کر کے دکھاتے کہ اصل حقیقت کیا بیان ہوئی ہے اور لوگوں نے اس کو کیا بنا دیا ہے، لیکن یہ بحث ہمارے دائرہ سے باہر ہے۔" [۱]

آیتِ کریمہ ۲۳۸ میں صلوٰۃ وسطیٰ کی تشریح میں نمازِ عصر کی تعیین کی ہے، مگر اس کا استناد و استدلال ایک قسم کی روایات پر مبنی ہے۔ "یہی نماز ہے جس کے بارے میں حضرات انبیاء علیہم السلام میں سے دو نبیوں کو ابتلاء پیش آیا۔ ایک حضرت سلیمان علیہ السلام کو فوجی پریڈ کے موقع پر، دوسرے ہمارے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو غزوۂ احزاب کے موقع پر۔" [۲] رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں روایات و احادیث میں اختلاف ہے۔ بعض صحیح روایات میں ہے کہ چار نمازیں قضا ہوئیں اور بعض میں ہے کہ نمازِ عصر قضا ہوئی، لیکن اس واقعہ سے کم از کم رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے نمازِ عصر کے بارے میں ابتلاء کا استدلال کرنا عجیب و غریب ہے، کیونکہ اول تو بعض روایات کے مطابق چار نمازیں قضا ہوئی تھیں اور دوسرے یہ کہ ایک بار نماز فجر قضا ہونے کی ابتلاء بھی مذکور ہے۔ [۳] البتہ یہ صحیح ہے کہ صلوٰۃ وسطیٰ سے مراد نمازِ عصر ہی ہے۔ [۴]

سورۂ بقرہ ۲۸۳ میں فَرِهٰنٌ مَّقْبُوْضَةٌ کی تشریح و تفسیر میں حدیث کے متعلق مولانا اصلاحی کا ایک دلچسپ رویہ ملتا ہے۔ "ہمیں اس روایت سے انکار نہیں ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی زرہ ایک یہودی کے پاس کچھ جَو کے بدلے رہن رکھی۔ لیکن اس سے جو بات زیادہ سے زیادہ نکلتی ہے وہ یہ ہے کہ اگر کسی مسلمان کو کسی شدید مجبوری کے سبب سے کسی بنئے یا یہودی سے قرض لینے کی نوبت آجائے اور وہ رہن کے سوا کسی اور صورت پر معاملہ کرنے کے

---

[۱] ۱/۵۳۹-۵۳۸ [۲] ۱/۵۵۴

[۳] بخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب الاذان بعد ذہاب الوقت، حدیث: ۵۹۵، فتح الباری ۲/۸۸-۹۰

[۴] بخاری و مسلم، کتاب الصلوٰۃ، باب قضاء الصلوٰت الاولیٰ فالاولیٰ۔ فتح الباری ۲/۹۵ وغیرہ باب التغلیظ فی تفویت العصر، شبلی۔ کاندھلوی کی سیرت میں متعلقہ باب۔

لیے تیار نہ ہو تو اس کے ساتھ یہ معاملہ کیا جا سکتا ہے۔[1]

سورۂ نساء کی آیت کریمہ ۲۵ میں فاحشہ باندیوں کی سزائے زنا محصنات کی سزا کا نصف ہونے کا ذکر ہے۔ مولانا اصلاحی، فراہی مکتب فکر کے سب سے بڑے شارح و ترجمان تھے اور موید اور وکیل بھی۔ اس آیت کریمہ کے تعلق سے انھوں نے اگرچہ حدیث کا حوالہ نہیں دیا ہے، تاہم ایک سوال اٹھایا ہے کہ "یہ آیت سورۂ نور کی بیان کردہ حد زنا کو ہر قسم کے زانیوں کے لیے، شادی شدہ ہوں یا غیر شادی شدہ، عام کر دیتی ہے تو زنا کے لیے رجم کی سزا کا ماخذ کیا ہے؟ اس سوال پر انشاء اللہ ہم سورۂ مائدہ اور سورۂ نور میں بحث کریں گے۔"[2] سورۂ مائدہ میں مولانا نے سورۂ نور میں بحث کرنے کا وعدہ کیا ہے اور فقہ کا حوالہ دیا ہے۔[3]

سورۂ نور ۲ کی تفسیر میں مولانا اصلاحی نے زنا کی سزا اور رجم کی سزا پر بہت طویل بحث کی ہے۔ بالخصوص حضرت ماعز اسلمیؓ کی سزائے رجم کے حوالہ سے۔ مولانا سزائے رجم کے قائل ہیں اور اس کو سورۂ مائدہ کی آیت کریمہ ۳۳ سے ماخوذ قرار دیتے ہیں۔[4] پھر ماعز اسلمیؓ پر سزائے رجم کے نفاذ سے متعلق بہت سی روایات کا تجزیہ و تحلیل کر کے اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ یہ سزا تقتیل کی تشریح اور اللہ و رسول سے محاربہ کے نتیجہ میں دی جاتی ہے۔ امام بخاری کی ایک حدیث سے اس پر سند لاتے ہیں، اسی بحث میں غامدیہؓ کے واقعۂ رجم اور زنا بالجبر کے ایک مجرم کے سنگسار کیے جانے کے واقعات کا تجزیہ کر کے فرماتے ہیں کہ "رجم کی سزا کے جو واقعات احادیث کی کتابوں میں مذکور ہیں وہ عام قسم کے زانیوں کے واقعات نہیں ہیں، بلکہ ان بدقماشوں کے واقعات ہیں جو اپنی آوارہ منشی، بدمعاشی اور جنسی بے راہ روی کی بنا پر شریفوں کی عزت و ناموس کے لیے خطرہ بن جاتے ہیں۔ اسی طرح شادی شدہ زانی کی اصل سزا، جیسا کہ روایت سے واضح ہے، ہے تو تازیانہ ہی لیکن اگر کوئی شخص تازیانہ کی سزا سے قابو میں نہیں آ رہا ہے اور معاشرے کے لیے ایک خطرہ بن چکا ہے تو اس کو حکومت "تقتیل"

---

[1] ۶۴۳/۱ [2] ۲۸۰/۲

[3] ۵۰۶/۲ [4] ۳۶۹/۵

یعنی رجم کی سزا از روئے سورۂ مائدہ دینے کا اختیار رکھتی ہے۔"[1] مولانا کے نقطۂ نظر کی توثیق و تردید میں متعدد تحریریں آچکی ہیں۔ یہاں صرف یہ کہا جاسکتا ہے کہ مفسر اصلاحی نے احادیث کی یہ من مانی تاویل کی ہے اور اپنے نقطۂ نظر کے اثبات کے لیے ان صریح احادیث کو نظر انداز کر دیا ہے جو محصن یا شادی شدہ شخص کے لیے رجم کی سزا کو ثابت کرتی ہیں۔ ماعزؓ اور غامدیہؓ وغیرہ کے لیے ان کا لہجہ جارحانہ ہی نہیں بلکہ غیر علمی بھی ہے۔

تدبرِ قرآن کی ایک بحث مولانا اصلاحی کی سورتوں کی سات گروپوں میں تقسیم سے متعلق ہے۔ صاحبِ تدبر نے پہلے قرآن کی آیتِ مقدسہ: "وَلَقَدْ اٰتَيْنٰكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِيْ وَالْقُرْاٰنُ الْعَظِيْمُ ۝ (سورہ حجر ۸۷) سے اس پر استدلال کیا ہے کہ یہ آیت ان سات گروپوں ہی پر دلالت کرتی ہے اور سورۂ فاتحہ اور کسی اور شے پر نہیں۔ اس کی مزید تائید دوسری آیتِ قرآنی"... كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ..... (الزمر: ۲۳) سے فراہم کرنے اور دلائل دینے کے بعد لکھا ہے: "میرے نزدیک قرآن کی اسی حقیقت کی طرف وہ حدیث بھی اشارہ کر رہی ہے جو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ "انزل القرآن علی سبعة احرف" اگر "حرف" کو عبارت، بیان اور اسلوب کے معنی میں لیں، جس کی زبان اور لغت کے اعتبار سے پوری گنجائش ہے تو اس کی تاویل یہ ہوگی کہ قرآن سات اسلوبوں یا عبارتوں میں نازل ہوا ہے اور اس سے اشارہ انہی سات گروپوں کی طرف ہوگا جو قرآن میں ہر تلاوت کرنے والے کو نظر آتے ہیں....[2]" سات گروپ پر بحث میں حضرت جبریل کی حدیث سے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت جبریل امین.... ہر رمضان میں قرآن مجید کا مذاکرہ فرماتے تھے...." دلیل لانے کی سعی کی ہے۔ اس حدیث کی تاویل بھی اسی باب میں آتی ہے[3]۔ گروپ ۱: فاتحہ تا مائدہ، ۲: انعام تا توبہ، ۳: یونس تا نور، ۴: فرقان تا احزاب ۵: سبا تا حجرات، ۶: ق تا تحریم اور ۷: ملک تا الناس پر ختم ہوتا ہے۔ مولانا مرحوم کو اس تاویل و تفسیر پر اتنا اصرار ہے کہ "میرے نزدیک یہ ترتیب منصوص ہے جس کے دلائل خود قرآن میں موجود ہیں اور میں نے ان کی وضاحت کی ہے۔"[4]

تاویلِ احادیث کا طرزِ اصلاحی واضح کرنے کے لیے مزید مثالیں بھی پیش کی جاسکتی

---

[1] ۵/۳۷۴-۳۶۱ [2] ۸/۴۸۱-۴۸۰ [3] ۱/۲۵ ۴۲۰ [4] ۹/۹

ہیں لیکن ان سے طولِ کلام ہوگا۔ ان تاویلات کا سب سے خطرناک پہلو یہ ہے کہ صاحب تدبر نے اپنے مفیدِ مطلب احادیث اور اطرافِ حدیث کو تو نقل کیا ہے یا کم از کم ان کا حوالہ دیا ہے، مگر ان کے طے شدہ یا پسندیدہ استنباطات کے خلاف جانے والی احادیث کو نظر انداز کیا ہے۔ اسے تاویل و توجیہ سے زیادہ اعراض کا عنوان دیا جا سکتا ہے۔

حدیث سے اعراض

تدبر قرآن میں مولانا امین احسن مرحوم کا حدیث سے متعلق تفسیری رویہ خاصا پیچیدہ اور خطرناک ہے۔ مولانا نے گرامی نے بہت سے مقامات پر حدیثِ نبوی کے ذریعہ تاویل و تفسیر سے گریز کیا ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ ہر آیت و کلمہ میں حدیث و سنت سے تشریح کا بارِ گراں نہیں اٹھا سکتے تھے۔ مگر اسی کے ساتھ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ بہت سے سامنے کے اور بنیادی تفسیری نوعیت کے مباحث میں احادیث سے استفادہ ایک مفسرِ قرآن کے لیے جو حدیثِ نبوی کی آئینی اور تفسیری نوعیت و اہمیت کا قائل بھی ہو، ناگزیر فرض بن جاتا ہے۔ ایسے مقامات تو تدبر قرآن میں بہت ہیں، لیکن چند کا ذکر بطور نمونہ و مثال ذیل میں کیا جاتا ہے۔

سورۂ طٰہٰ ۱۳۰ "... وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا ۚ وَمِنْ اٰنَاۗئِ الَّيْلِ فَسَبِّحْ وَاَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضٰى" "سورج کے طلوع اور غروب ہونے سے پہلے فجر اور عصر کی نمازیں ہیں۔ بخاری میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی یہی روایت ہے۔ ..... اوقاتِ شب میں دو نمازیں ہیں ایک عشاء اور دوسری تہجد.... ان کے اطراف و اجزاء میں تین نمازیں ہیں۔ چاشت، ظہر اور مغرب .... نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انہی اوقات کو اپنے عمل سے منضبط کر کے ان کی حد بندی فرما دی ...." اگرچہ مولانا اس تشریح میں بخاری اور سنت کا حوالہ دیتے ہیں تاہم وہ اوقاتِ نماز کو منضبط کرنے والی احادیث کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ اگر ان کا ذکر کر دیتے تو اوقاتِ نماز کی صحیح تعیین و تعبیر ہو جاتی۔[1]

---

[1] ۵/۱۰۷-۱۰۶، نیز سورہ روم ۱۸-۱۷ کی تفسیر ۶/۸۱

واقعۂ افک سے متعلق سورۂ نور کی آیاتِ کریمہ ۱۱-۲۶ کی تفسیر میں مولانا مرحوم نے "تاریخ و سیرت کی کتابوں سے واقعہ کی نوعیت" مختصراً حاشیہ میں بیان کی ہے[۱] مگر احادیثِ صحیحہ میں مذکور حضرت عائشہ کی زبانی مروی حدیث بیان کی ہے نہ اس کا حوالہ دیا جو انتہائی حیرت انگیز ہے۔ وہ صرف حدیثِ عائشہ نہیں بلکہ عینی شاہد کا بیان ہے اور رسول اکرمؐ کی طرف اس کی نسبت وسند ہونے کے سبب مرفوع حدیث کا درجہ رکھتی ہے[۲]

سورۂ بقرہ کے ایک مبحث میں مفسر گرامی نے قرآنِ کریم کی آیاتِ مقدسہ کے حوالہ سے اور عقلی بنیادوں پر یہ بحث کی ہے کہ اہلِ کتاب کے لیے رسالتِ محمدیؐ پر ایمان لانا ضروری ہے کہ اس کے بغیر ان کا ایمان صحیح، خالص اور مطلوبِ الٰہی نہیں ہو سکتا[۳] اس بحث میں مولانا مرحوم اگر مشہور و صحیح احادیث سے اپنی تفسیر و تاویل کو مدلل کر دیتے تو ان کی بحث بالکل پختہ و ثابت ہو جاتی۔

ایلاء کے احکام پر آیت ۲۲۷ کے حوالہ سے بحث کرتے ہوئے مولانا اصلاحی نے سیرتِ نبوی کے مشہور واقعۂ ایلاء کا حوالہ دیا ہے نہ حدیث سے استناد کیا ہے[۴] اگرچہ اس میں فقہاء کے مختلف مسالک و اقوال کا ذکر کیا ہے۔ اسی طرح طلاق کے احکام[۵] میں احادیث کا بالعموم حوالہ نہیں دیا ہے، صرف حلالہ کرنے والے شخص کے لیے حدیث میں وارد لفظ "کرائے کا سانڈ" کا صرف حوالہ اور لعنتِ نبوی کا ذکر کیا ہے[۶] کرائے کے سانڈ کے لیے دوسری جگہ حدیث کے لفظ "تیس مستعار" کا ذکر بھی کیا ہے۔

غزوۂ احزاب کے موقع پر نمازوں کے قضا ہونے سے متعلق اور صلوٰۃِ خوف کے ضمن میں مولانا اصلاحی نے حدیث کا بالکل حوالہ نہیں دیا ہے[۷] سورۂ احزاب ۹-۲۷ کی تمہیدی بحث میں مولانا نے لکھا ہے کہ "یہود بنی نضیر کے کچھ لیڈروں کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ سے خیبر کی طرف جلاوطن کر دیا تھا..." حدیث و تاریخ و سیرت کا اتفاق ہے کہ پورے قبیلہ بنی النضیر کو جلاوطن کیا گیا تھا۔ احزاب کے پس منظر میں تاریخی واقعہ بیان ضرور کیا

۱ھ ۳۸۲/۵ ۲ھ ۳۸۱-۳۹۰/۵ ۳ھ ۲۳۱-۲۳۶/۱
۴ھ ۵۳۰-۵۳۱/۱ ۵ھ ۲۲۹-۲۳۰/۱ ۶ھ ۵۳۸/۱
۷ھ ۵۵۴/۱ ۸ھ ۱۹۳/۶ ۴۲۲

ہے۔ مگر بلا حوالہ۔ مولانا مرحوم نے البتہ سورۂ حشر ۲ میں بخاری کے حوالہ سے بنو النضیر کے پورے قبیلہ کی جلاوطنی کا مختصراً ذکر کیا ہے[1] اس صورت میں یہ تناقض و تصادم بیانات کا مسئلہ بن جاتا ہے۔ مولانا اصلاحی نے حدیث سے اعراض و اجتناب کا جو رویہ اپنایا ہے اس میں ایسے تناقضات کا در آنا ناگزیر ہے۔ اس کے علاوہ بعض اہم قیمتی معلومات، آیاتِ کریمہ کے اشارات کی توضیح اور قرآن کریم کی صحیح تفسیر و تاویل کا کام بھی باقی یا تشنہ رہ جاتا ہے۔

تدبرِ قرآن میں حدیثِ نبوی سے بحث و مباحثہ اور تعرض و تعلق کے باوجود یہ حقیقت بہت ابھر کر سامنے آتی ہے کہ مفسر گرامیؒ نے بہت سے اہم واقعات پر حدیثِ نبوی کے مستند ترین ذخیرہ سے اعراض و اجتناب کی حکمت عملی اپنائی ہے۔ ان میں سب سے اہم معاصر تاریخی واقعات سے متعلق احادیث کا استناد ہے۔ قرآن مجید کی متعدد سورتوں میں زمانۂ نزولِ قرآن کے عصری واقعات کا تذکرہ اور خاص اشاراتی انداز میں حوالہ دیا گیا ہے جن کی تفصیل و تشریح سیرت و تاریخ کے علاوہ حدیث و اثر کے مصادر میں ملتی ہے۔ مولانا مرحوم نے بالعموم ان کے تعلق سے اعراض کا رویہ اپنایا ہے۔ الا ماشاء اللہ

ان معاصر واقعات اور عصری حادثات میں ایک اہم باب غزواتِ نبوی کا ہے۔ قرآن مجید میں بدر و احد، احزاب، صلح حدیبیہ و فتح مکہ، حنین و تبوک وغیرہ کا واضح ذکر ملتا ہے۔ مولانا امین احسن اصلاحی نے سیرت و تاریخ سے نسبتاً زیادہ استفادہ کیا ہے، مگر حدیث سے بہت کم، بلکہ صرف ایک آدھ جگہ، جیسا کہ غزوۂ بنی النضیر کے تعلق سے بخاری کا حوالہ سورۂ حشر میں آیا ہے۔ مذکورہ بالا غزواتِ نبوی میں سے غزوۂ بدر اہم ترین ہونے کے علاوہ سورۂ انفال کا مرکزی موضوع ہے، مگر مولانا نے اس میں حدیث کی ایک روایت نہیں نقل کی۔ یہی حال غزوۂ احد سے متعلق آیاتِ کریمہ کا ہے۔ صلح حدیبیہ، فتح مکہ اور غزوۂ حنین سے متعلق بھی احادیث کا حوالہ نہیں آیا ہے، مگر اس سے زیادہ حیرت انگیز معاملہ غزوۂ تبوک کا ہے۔ سورۂ توبہ میں حدیثِ حضرت کعب بن مالکؓ تک سے اعراض کیا گیا ہے جبکہ اس کا ذکر کم از کم وَعَلَى الثَّلٰثَةِ الَّذِيْنَ خُلِّفُوْا (۱۱۸) کے حوالہ سے لازمی بلکہ ناگزیر تھا۔ اس میں بلاشبہ "روایات" کا ذکر ہے اور حضرت کعب بن مالکؓ کا

[1] ۸/ ۲۸۳

نام بھی مذکور ہے، لیکن ان تینوں سے مراد کون بزرگ ہیں ان کا کوئی حوالہ و ذکر نہیں ہے[1]۔ البتہ آیتِ کریمہ ۱۰۶ کے حوالہ سے ان کے نام "روایات" کے حوالہ سے ضرور مذکور ہوئے ہیں[2]۔ دوسرے غزوات کے حوالہ سے تو بسا اوقات اتنا بھی حوالہ نہیں آتا۔

دوسرے عصری واقعات میں بعض سماجی مسائل اور امور بھی شامل ہیں مولانا اصلاحی مرحوم کا طرزِ عمل ان کے سلسلے میں بھی اسی طرح اجتناب و گریز کا ہے۔ واقعۂ افک کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ اس کے ضمن میں مولانا نے تاریخ و سیرت کے حوالہ سے مختصر واقعہ کا ذکر اور وہ بھی حاشیہ میں کیا ہے مگر خود حضرت عائشہؓ کی حدیث جو تمام کتبِ حدیث میں موجود ہے، درخورِ اعتنا نہیں سمجھی گئی۔ اسی سورہ میں "لعان" سے متعلق احکام آیاتِ کریمہ ۶-۱۰ میں ہیں عصری واقعہ کے علاوہ حدیث سے بھی اس میں استناد موجود نہیں ہے[3]۔ ایسے معاشرتی واقعات کی فہرست بہت طویل ہے حیرت ہوتی ہے کہ بخاری مسلم اور ترمذی وغیرہ کی کتاب التفسیر اور کتاب المغازی سے بھی استفادہ نہیں کیا گیا ہے۔

توجیہ و تاویل کچھ بھی کی جائے، تدبرِ قرآن میں حدیث و سیرت کو اتنی بھی وقعت نہیں دی گئی جتنی محرّف صحفِ سماویہ تورات و انجیل وغیرہ کو اہمیت دی گئی ہے۔ ان کتابوں سے طویل طویل اقتباسات نقل کیے گئے ہیں، ان سے استشہاد و استدلال اور تفسیر و تعبیر کی پوری عمارت کھڑی کی گئی ہے۔ بلکہ قرآنی آیاتِ کریمہ کے معانی و مفاہیم کی تعیین کی گئی ہے۔ ان سے استدلال و استشہاد کرنے پر اعتراض نہیں، مگر یہ موازنہ تکلیف دہ اور حیرت انگیز حقیقت کو سامنے لاتا ہے کہ صحیح احادیث کو وہ مقام بھی نہیں ملا جو محرّف کتب و روایات کو دیا گیا اور وہ بھی بار بار اور تکرار اور بہ تفصیل دیا گیا ہے۔

تدبرِ قرآن میں ذخیرۂ حدیث سے استفادہ تین چار عناوین کے تحت کرنے سے چند اہم نکات سامنے آتے ہیں۔ مولانا مرحوم نے آیاتِ قرآنی کی تفسیر و تشریح بعض احادیث سے کی ہے۔ اس باب میں بھی پوری حدیث کم نقل کی گئی ہے، زیادہ تر حدیث کا صرف حوالہ آیا ہے۔ کہیں کہیں چند الفاظ نقل کیے گئے ہیں، پوری حدیث اور اس کے الفاظ بہت کم آئے ہیں۔ حدیث کے مآخذ کا ذکر بہت کم بلکہ خال خال ہے۔ حضرت ماعزؓ وغیرہ کے واقعات کے علاوہ مصادرِ حدیث کا حوالہ نہیں۔ تدبرِ قرآن میں استنادِ حدیث کے تجزیہ سے واضح ہوتا ہے کہ صاحبِ تدبر کے نزدیک تمام دوسرے مصادر و مآخذ کے مقابل حدیث کا مقام و مرتبہ ثانوی ہے ●●●

---

[1] ۳/۶۵۸-۶۶۰ [2] ۳/۶۴۰ [3] ۵/۳۷۶-۳۷۷

نظم اور تناسب کا فرق

مولانا نازش احتشام اصلاحی

قرآنِ کریم اسرار و معانی کا ایک بحرِ بیکراں ہے جس میں ہر انسان اپنی اپنی استطاعت وصلاحیت کے مطابق حِکَم و معارف کے جواہر ڈھونڈتا رہتا ہے۔ یہ سلسلہ زمانۂ نزولِ قرآن ہی سے جاری ہے اور قیامت تک جاری رہے گا، انشاء اللہ تعالیٰ۔ قرآن کا ایک طالب علم جب اس پر نگاہ ڈالتا ہے تو بادی النظر میں دو پہلو اس کے سامنے آتے ہیں۔ ایک اعجازِ بیان کا، دوسرا اصلاح و اخلاق کا۔ قرآن کریم جہاں تمام انسانوں کے لیے سامانِ رشد و ہدایت ہے وہیں حکمت و دانائی کا ایک خزینہ بھی ہے۔ جو شخص اس پر غور کرتا ہے اس کی زبان اس حقیقت کے اظہار پر مجبور ہوتی ہے کہ "ہم قرآن کو کسی مکانی رقبے یا زبانی رقبے یا علم انسانی کے رقبے میں مقیّد و محدود نہیں کر سکتے"[1] اللہ کے رسولؐ نے فرمایا:

لا یشبع منہ العلماء ولا تنقضی عجائبہ[2]	علماء کبھی اس سے آسودہ نہیں ہو سکتے اور اس کے عجائبات کبھی ختم نہیں ہو سکتے۔

اس کے اعجازِ بیان کا یہ حال ہے کہ لبید جیسے ماہرِ سخن کو یہ کہنا پڑا:

أبدلنی اللہ بہ القرآن[3]	اللہ تعالیٰ نے اس کے (یعنی شاعری کے) بدلے مجھے قرآن سے نوازا ہے۔

دنیائے ادب اس بات کو تسلیم کرتی ہے کہ قرآن جیسا کلام پیش کرنا مشکل ہی نہیں،

---

[1] امام فراہی۔ حیات و افکار (مجموعہ مقالات فراہی سیمینار) مرتب ڈاکٹر عبید اللہ فراہی، دائرہ حمیدیہ سرائے میر اعظم گڑھ ص ۲۳ ۲۴

[2] جامع ترمذی، ابواب فضائل القرآن، باب ماجاء فی فضل القرآن

[3] تاریخ دول العرب والاسلام، محمد طلعت حرب، مطبع ترک القاہرہ ۱۹۰۵ء طبع دوم ص ۱۰۱

ناممکن ہے۔ اس کے اعجازِ بیان پر غور کرنے والا اس کے بے شمار پہلو پاتا ہے۔ کوئی اس کی لفظی صناعی سے بحث کرتا ہے، تو کوئی اس کے طرزِ ادا اور اندازِ بیان پر غور کرتا ہے، کوئی اس کے قوافی کو اپنی بحث و تحقیق کا موضوع بناتا ہے، تو کوئی حروفِ مقطعات کو اپنی توجہ کا مرکز بناتا ہے۔

قرآنیات سے متعلق ان مباحث میں ایک نہایت اہم بحث کا تعلق 'نظم' سے ہے۔ نظم کا مطلب یہ ہے کہ قرآن کی آیات اور اس کی سورتیں معنوی اعتبار سے اس طرح باہم مربوط، مسلسل اور مرتبط ہیں جیسے کوئی ہار ہو، جس میں مختلف قسم کے موتی ایک خاص سلیقے اور ترتیب سے پروئے گئے ہوں۔

چنانچہ اس ہار کے حسن و جمال کا جو نقش دل و دماغ پر ثبت ہوتا ہے وہ اس ہار میں پروئے ہوئے موتیوں کی رعنائی و زیبائی اور انفرادی طور پر ان کی غیر معمولی قدر و قیمت کا ہی نہیں، بلکہ اس میں ان موتیوں کے خاص طور پر اور خاص سلیقہ سے پرونے کا بھی مرہونِ منت ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر ایک موتی کو بھی اس کی جگہ سے نکال دیں تو اس کا حسن متاثر ہو جائے گا۔ ٹھیک یہی معاملہ قرآن مجید کی آیات اور سورتوں کا بھی ہے کہ اگر ایک آیت کو بھی اس کی اصلی جگہ سے ہٹا کر دوسری جگہ لگا دیں تو اس کے معانی میں زمین و آسمان کا فرق ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی ایک ٹکڑے کو دوسری جگہ لگا دیں تو اس کی معنویت باقی نہیں رہے گی۔ نظمِ قرآن سے متعلق بحث میں مولانا فراہیؒ نے اس نکتہ کی طرف توجہ دلائی ہے۔

نعلم بالبداهة أن من	ہمیں بدیہی طور پر یہ معلوم ہے کہ حسنِ ترتیب
الترتيب من أكبر محاسن	کلامِ بلیغ کے سب سے بڑے محاسن میں
الكلام البليغ، ونحن نوقن	سے ہے۔ ہم قرآن کے اعجاز پر یقین رکھتے
بإعجاز القرآن، فهل نرضى	ہیں پھر ہم یہ بات کیسے مان سکتے ہیں کہ قرآن
بأن يكون عاريًا عن حسن	حسنِ ترتیب سے خالی ہے اور کیوں کر
الترتيب؟ وكيف نترك النظر	ہم اس کے معانی کے ارتباط کو سمجھنے اور اس
في فهم رباط معانيه واعتناق	کے باہمی اتصال پر غور و فکر کرنے کو نظر انداز
بعضها ببعض، وإتقان ترتيبها	کر سکتے ہیں اور کس طرح محکم ترتیب کو نظر انداز

ألا ترالك لا ترضى بأن تجعل
كلام عاقلٍ رزينٍ خالياً عن
ترتيب فيه، وربما يحطّ عندك
قدر خطيبٍ مصقع أتى بفنونٍ
من البلاغة وأشرفَ النفوس
بخلابة بيانه لمحض أنه
ذهل عن ربط الكلام، فهام
من وادٍ إلى وادٍ، وهو
معذور بأنه ألقى الخطاب
عفواً لم يعمل فيها النظر
والروية، وليس ذلك إلّا
لأن الكلام البليغ لا يحتمل
سوء الترتيب. فإن كان
الأمر كذلك أليس
على المؤمن بإعجاز القرآن
أن يثبت حسن نظمه و
إحكام ترتيبه [1]

کر سکتے ہیں، تم خود یہ گوارا نہیں کرتے کہ کسی
عقل مند اور سنجیدہ انسان کی گفتگو کو ترتیب
سے خالی سمجھو۔ بسا اوقات ایک ماہر خطیب
جس نے بلاغت کے تمام فنون کا اپنے
کلام میں احاطہ کیا ہو اور سامعین کو اس
نے متاثر کیا ہو، اس کی وقعت محض اس
لیے گر جاتی ہے کہ اس نے کلام میں ربط
و ترتیب کو نظر انداز کر دیا۔ وہ متعدد
موضوعات کی طرف منتقل ہوتا رہتا ہے
اور وہ اس تبدیلی کے لیے معذور ہے
کیوں کہ اس نے برجستہ تقریر کی ہے
اور غور و فکر سے کام نہیں لیا ہے۔ ایسا
صرف اس لیے ہوتا ہے کہ کلام بلیغ بے ترتیبی
کا متحمل نہیں ہوتا۔ اگر یہ بات صحیح ہے تو
کیا قرآن کے اعجاز کا یقین رکھنے والے
پر ضروری نہیں کہ وہ اس کے حسنِ نظم اور
اس کی ترتیب کی پختگی کو ثابت کرے؟

قرآن مجید میں نظم کا تصور کوئی نیا نہیں ہے۔ علماء مفسرین کی ایک بڑی جماعت نظم قرآن کی قائل رہی ہے، لیکن جب ہم اس میدان میں ان کی تحقیقات کا جائزہ لیتے ہیں تو یہ بات کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ دراصل ان کا تصورِ نظم 'تناسب' سے کچھ زیادہ آگے نہ بڑھ سکا۔ مولانا فراہی کا تصورِ نظمِ قرآن، تناسب سے بہت آگے کی چیز ہے اور واقعہ یہ ہے کہ انھوں نے اس تصور کو ایک بالکل نئی جہت سے

---

[1] دلائل النظام (رسائل الامام الفراہی فی علوم القرآن) دائرہ حمیدیہ اعظم گڑھ ص ۵۱۔ اس کی مزید تشریح "الحاجہ الی معرفۃ النظم" ص ۵۲ (حاشیہ) کے زیر عنوان دیکھیں

روشناس کیا ہے جو اس سے پہلے اس وضاحت اور صراحت کے ساتھ پیش نہیں کی گئی تھی۔ انھوں نے تصورِ نظم کے لیے نظام کی اصطلاح استعمال کی اور نظم کو فہم قرآن کی کلید اور اس کے گنجینۂ اسرار و معارف تک پہونچنے کا اہم ترین راستہ قرار دیا ہے۔ انھوں نے نظم کی مشکلات و وسائل اور اس کے اصول و مبادی کی تفصیلات کے سلسلہ میں جو دادِ تحقیق دی ہے وہ اہلِ علم سے مخفی نہیں۔

مولانا نے نظم کا جو وسیع تصور پیش کیا ہے وہ قدماء کے تصورِ مناسبت سے بدرجہا ارفع، ہمہ گیر اور جملہ آیات و سور کے درمیان بڑا گہرا اور فطری و منطقی ربط و ارتباط پیدا کرنے والا ہے۔ اس طرح قدماء نے مناسبت یا تناسب کا جو مفہوم بیان کیا ہے وہ علم نظام کا محض ایک جزء بن کر رہ جاتا ہے۔

یہ مضمون نظام اور مناسبت کے مفاہیم و مضمرات کے فرق کو واضح کرنے کی ایک کوشش ہے۔

تناسب کا مفہوم

مناع قطان مناسبت کی تعریف اس طرح کرتے ہیں۔

"والمناسبة في اللغة المقاربة فلانٌ يناسب فلانًا، اى يقرب منه ويشاكله، ومنه المناسبة في العلة في باب القياس وهي العرض المقارب للحكم والمراد بالمناسبة هنا وجه ارتباط الجملة والجملة في الآية الواحدة او بين الآية والآية في الآيات المتعددة او بين السورة والسورة[1]	لغت میں مناسبت مقاربت کو کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ فلاں فلاں سے مناسبت رکھتا ہے یعنی اس سے قریب تر ہے اور اس سے مشابہت رکھتا ہے اور اسی سے قیاس کے باب میں علت کو مناسبت کہا جاتا ہے یعنی وہ وصف جو حکم میں پایا جاتا ہے اور یہاں مناسبت سے مراد ایک آیت میں دو جملوں کا ارتباط یا متعدد آیات کا باہمی ارتباط یا ایک سورہ کا دوسری سورہ سے ارتباط ہے۔

[1] مباحث فی علوم القرآن، مناع قطان، مکتبۃ المعارف ریاض ۱۹۸۱ء ص ۹۷

اس سے معلوم ہوا کہ سلف کے نزدیک تناسب کا مفہوم یہ ہے کہ ایک جملہ دوسرے جملہ سے کوئی مناسبت رکھتا ہو، ایک آیت کا دوسری آیت کے پہلو میں آنا کسی قرب و تعلق کی بنیاد پر ہو، اسی طرح ایک سورہ کا دوسری سورہ کے بعد آنے میں کوئی بھی وجہِ اتصال ہو، خواہ یہ مناسبت، تعلق اور وجہِ اتصال آیات و سور کے مابین فطری تسلسل معنوی ترتیب اور حکیمانہ تالیف سے عاری ہی کیوں نہ ہو۔ چنانچہ اس نظر سے کتبِ تفسیر کا مطالعہ کرنے والے کو بڑی مایوسی ہوگی۔ مولانا امین احسن اصلاحی لکھتے ہیں:۔

"جن لوگوں نے قرآن میں نظم کا دعویٰ کیا ہے، ان کی خدمات کے اعتراف کے باوجود یہ کہنا پڑتا ہے کہ وہ کوئی ایسی چیز نہیں پیش کر سکے جو اس راہ میں قسمت آزمائی کرنے والوں کا حوصلہ بڑھاتی۔ اوپر جن بزرگ مصنفوں کے اقوال وارشادات نقل ہوئے ہیں ان میں سے تین بزرگوں کی کتابوں سے استفادہ کا موقع مجھے نصیب ہوا۔ میں بلا کسی ارادۂ تحقیر کے عرض کرتا ہوں کہ ان میں سے کسی کی کتاب سے مجھے کسی مشکل کے حل کرنے میں کوئی مدد نہیں ملی۔

مہائمی اور رازی کی تفسیریں عرصے تک میرے مطالعہ میں رہی ہیں، بلکہ رازی کی تفسیر اب بھی پیشِ نظر رہتی ہے۔ یہ حضرات جس قسم کا نظم بیان کرتے ہیں اس کے متعلق یہ کہنا شاید بے جا نہ ہوگا کہ اس قسم کا نظم ہر دو متضاد چیزوں میں جوڑا جا سکتا ہے"[1]

گویا سلف کے نزدیک اصولی طور پر نظم اور تناسب ایک ہی چیز کے دو نام ہیں اور ان میں کوئی بنیادی فرق نہیں ہے۔ چنانچہ اس چیز کو کبھی وہ نظم کا نام دیتے ہیں تو کبھی مناسبت سے تعبیر کرتے ہیں اور کبھی تناسب کہہ دیتے ہیں۔ لیکن مولانا حمید الدین فراہیؒ کے نزدیک یہ دو الگ الگ چیزیں ہیں اور ان کے درمیان بنیادی فرق پایا جاتا ہے وہ نظم کو کلامِ بلیغ کا جزءِ لاینفک قرار دیتے ہیں، جبکہ قدما کا تصورِ تناسب، بلاغتِ کلام سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ ذیل کی سطور میں مولانا فراہیؒ

---

[1] تدبر قرآن، مولانا امین احسن اصلاحی، فاران فاؤنڈیشن لاہور، ج ۱، ص ۱۹

کی تحریروں کی روشنی میں اس فرق کو واضح کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

نظم کا مفہوم

نظم کے معنی ہیں "ہار میں موتیوں کا پرونا"[1] ایک حماسی شاعر کہتا ہے:

هل هملت عيناى فى الدار غدوة
بدمعٍ كنظم اللولؤ المتهالك[2]

ایک اور شاعر کہتا ہے،

أضاءت لهم أحسابهم ووجوههم
دجى الليل حتى نظم الجزع ثاقبه[3]

گویا نظم کے معنی ایک ہار میں موتیوں کو پرونے کے ہیں۔ قرآن مجید میں نظم کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ ایک منظّم اور مربوط کتاب ہے اور اس کی ایک سورہ کی جملہ آیات اور پھر تمام سورتیں ایک دوسرے سے اسی طرح مربوط ہیں جس طرح کا نظم اور ربط و تعلق کسی کلامِ بلیغ کے اندر ہوتا ہے، بلکہ اس سے بھی کہیں بڑھ کر، کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے جس کی قدرت و صنّاعی کے آگے سخن ورانِ عالم کی قادر الکلامی ہیچ اور ان کی زبان آوری گنگ اور ماند ہے۔

امام فراہیؒ کا کہنا ہے کہ تناسب میں صرف دو آیتوں میں ایک ربط قائم کیا جاسکتا ہے اور بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ لوگ مناسبت قائم کرنے میں غلطی کرتے ہیں۔ ایک آیت کا دوسری آیت سے ربط نہیں ہوتا اور لوگ بے معنی اور لایعنی مناسبت کھینچ تان کر قائم کر دیتے ہیں، جبکہ نظام کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں سورہ جہاں مختلف پیراگرافس سے مل کر ایک کلام کی شکل اختیار کرتی ہے، وہ اپنی سابق ولاحق دونوں سورتوں سے مربوط ہوتی ہے۔ اس طور سے پورا قرآن ایک کلام

---

[1] لسان العرب، ابن منظور، بیروت، لبنان، مادہ ن ظ م

[2] دیوان الحماسۃ، ابوتمام مع شرح تبریزی، ج ۲، ص ۱۰۶

[3] محاسن الشعر، اجمل ایوب اصلاحی، مکتبہ مدرسۃ الاصلاح سرائے میر اعظم گڑھ، ج ۲، ص ۶۴

کی شکل میں ہماری نظروں کے سامنے آجاتا ہے۔

گویا تناسب اور نظام میں فرق یہ ہوا کہ تناسب دو آیتوں کے درمیان محض ایک مناسبت کا نام ہے، جب کہ نظام میں پوری سورہ ایک کلام کی شکل میں نظر آتی ہے۔ چوں کہ لوگوں نے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں کیا ہے اس لیے لوگوں کو یہ غلط فہمی ہوتی ہے کہ ہر آیت کو اپنی سابق ولاحق آیت سے جوڑنے کی کوشش کی جائے اور یہ چونکہ ناممکن ہے اس لیے اس میں زبردست غلطی کی ہے۔ مولانا فراہیؒ نے اس پر یوں بحث کی ہے:

إنّ التناسب إنّما هو جزء من النظام، فان التناسب بين الآيات بعضها مع بعض لا يكشف عن كون الكلام شيئًا واحدًا مستقلاً بنفسه، وطالب التناسب ربما يقنع بمناسبة ما فربما عن المناسبة التي ينتظم بها الكلام فيصير شيئًا واحدًا، وربما يطلب المناسبة بين الآيات المتجاورة مع عدم اتصالها فان الآية المناسبة ربما تكون متصلة بالتي قبلها على بُعدٍ منها، ولولا ذلك لما عجز الأكياء عن إدراك التناسب، فانكروا به فان عدم الاتصال بين آيات متجاورة يوجد كثيرًا، ومنها ما نرى فيه اقتضابًا بيّنًا وذلك إذا كانت الآية أو جملة من الآيات متصلة

تناسب نظم کلام کی ایک کڑی ہے، آیتوں کے درمیان ایک دوسرے کا تناسب اس بات کو نہیں کھولتا ہے کہ کلام فی نفسہ ایک مستقل شے ہے، ایسا اوقات تناسب تلاش کرنے والا طالب علم کسی بھی مناسبت پر قانع اور مطمئن ہوجاتا ہے چنانچہ وہ مناسبت سے بھی غافل ہوجاتا ہے جس سے کلام ایک لڑی میں پرویا جاتا ہے اور شے واحد ہوجاتا ہے اور ایسا اوقات وہ یکے بعد دیگرے آنے والی آیتوں کے درمیان دونوں میں عدم اتصال کے باوجود مناسبت ڈھونڈتا ہے، تو بعد میں آنے والی آیت ایسا اوقات آیت ماقبل سے متصل نہ ہونے کے باوجود متصل ہوجاتی ہے اور اگر ایسا نہ ہوتا تو مناسب کے ادراک سے ایسے ذہین وفطین لوگ عاجز نہ رہتے اور تناسب کا انکار نہ کرتے کیونکہ متجاور آیتوں کے درمیان عدم اتصال

بالتی علی بعد منہا وبالجملۃ فمرادنا بالنظام ان تکون السورۃ کاملاً واحدًا، ثم تکون ذات مناسبۃ بالسورۃ السابقۃ واللاحقۃ او بالتی قبلہا او بعدھا علی بُعدٍ ما۔ کما قدمنا فی نظم الآیات بعضہا مع بعض فکما أنّ الآیات ربما تکون معترضۃ فکذلک ربما تکون السور معترضۃ وعلی ھٰذا الاصل تری القرآن کلہ کلامًا واحدًا ذا مناسبۃ و ترتیب فی أجزاءہ من الأوّل الی الآخر[1]

عام طور پر پایا جاتا ہے اور ان ہی میں سے وہ بھی ہے جس میں تم واضح اقتضاب اور جھول پاتے ہو اور یہ اسی وقت ہوتا ہے جب کوئی آیت اور جملہ اس آیت یا جملے سے متصل ہوتا ہے جس میں خاصا بعد ہوتا ہے۔ خلاصۂ کلام یہ کہ نظم سے ہماری مراد یہ ہے کہ سورت بذات خود مکمل ہوتی ہے، مزید براں ان سورتوں سے جو اس سے پہلے یا بعد میں متصلاً یا کچھ فاصلے پر ہوتی ہیں مناسبت رکھتی ہے، جیسا کہ ہم نے نظم آیات بعضہا علی بعض میں پیش کیا ہے، پس جیسا کہ آیات بسا اوقات معترضہ ہوتی ہیں، اس طرح سورتیں بھی معترضہ ہوتی ہیں۔ اس اصل کے بنا پر تم پورے قرآن کو ایک کلام اور اوّل سے آخر تک اس کے اجزا میں ترتیب اور مناسبت رکھنے والا دیکھو گے۔

نظم کے پہلو

نظم کے دو پہلو ہیں: ایک ظاہری، دوسرا مخفی۔

(الف) ظاھری پہلو:

جب آپ قرآن کی سورتوں کی ترتیب پر غور کریں گے تو دیکھیں گے کہ مکی اور مدنی سورتیں یکے بعد دیگرے آتی ہیں اور پورا قرآن سات گروپوں میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ ہر سورہ خواہ مکی ہو یا مدنی اپنے گروپ سے پوری طرح تعلق رکھتی ہے اور ایک غور

---

[1] رسائل ص ۸۶، ۸۷

کرنے والا بول پڑتا ہے کہ: "ولقد اٰتینٰك سبعًا من المثانی والقرآن العظیم"
الحجر ۸۷ (ہم نے تم کو بار بار دہرائی جانے والی سات (چیزیں) دے رکھی ہیں اور تمہیں قرآنِ عظیم عطا کیا ہے)

(ب) مخفی پہلو:

جب آپ مزید غور کریں گے تو دیکھیں گے کہ ہر گروپ اپنا ایک مرکزی موضوع رکھتا ہے اور اس مرکزی موضوع کی روح ان تمام سورتوں میں کارفرما ہوتی ہے جو اس گروپ میں شامل ہیں۔ علامہ فراہیؒ نے اس مرکزی موضوع کا نام عمود رکھا ہے اور یہی وہ اصل شے ہے جس سے نظم اور تناسب کا فرق کھل کر سامنے آجاتا ہے۔

عمود کا مفہوم

آپ دیکھتے ہیں کہ خطیب جب اپنے خطبہ کا آغاز کرتا ہے تو اس کے ذہن میں ایک موضوع متعین رہتا ہے مگر وہ درمیان میں دوسری باتیں کبھی بطور تمثیل کبھی بطور دلیل کبھی بطور طنز و تعریض لاتا ہے، مگر یہ تمام باتیں ایک مرکزی موضوع کے تحت ہی گردش کرتی ہیں، اس سے ہٹتی نہیں۔ ان تمام باتوں کا تعلق کسی نہ کسی پہلو سے اسی مرکزی موضوع سے ہوتا ہے۔ اس طرح اگر آپ بغور دیکھیں گے تو محسوس کریں گے کہ ہر سورہ کا الگ الگ اپنا مرکزی موضوع ہے۔ مزید غور کریں گے تو محسوس کریں گے کہ ہر گروپ کا اپنا ایک مرکزی موضوع ہے اور اس کی روح اس گروپ کی ہر سورہ میں اسی طرح کارفرما نظر آتی ہے جس طرح سورہ کی آیات میں پھر مزید اور بڑھیں گے تو دیکھیں گے کہ یہ تمام گروپ ایک کلام کا روپ دھار لیتے ہیں جس کو ہم قرآن کے نام سے جانتے ہیں۔ یہ کوئی ضروری نہیں کہ ہر آیت کا ماقبل و مابعد سے کوئی تعلق ہی ہو۔ کبھی ایک پیراگراف دوسرے پیراگراف سے ملتا ہے، نہ کہ اس کی ایک آیت دوسری آیت سے، یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس کو نظر انداز کر کے نظم تلاش کرنے والا متحیر اور پریشان ہو کر رہ جائے گا۔ مولانا فراہی لکھتے ہیں:

اما العمود: فهو جماع مطالب الخطاب. فاليه يجرى الكلام — عمود مضامینِ خطاب کا جامع ہوتا ہے، کلام اسی کے گرد گردش کرتا ہے، عمود ہی کا

وهو المحصول والمقصود منه فليس من اجزاءه الترتيبة ولكنه يسرى فيه كالروح والسر، والكلام شرحه و تفصيله وإنتاجه وتعليله وربما يحسن اخفاءه فلا يطلع عليه الا بعد استقرار الكلام والتدبر فيه [1]

کلام مقصود و مطلوب ہوتا ہے۔ البتہ یہ کلام کے اجزاء ترتیب کا حصہ نہیں ہوتا، لیکن وہ کلام میں روح کی طرح جاری و ساری رہتا ہے اور کلام اس کی شرح، تفصیل اور سبب و علت ہوتا ہے، بسا اوقات اس کا پوشیدہ رہنا ہی بہتر ہوتا ہے، اس لیے پورے کلام پر بغور نگاہ ڈالنے کے بعد ہی اس سے واقفیت ہو سکتی ہے۔

ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

إعلم أن مرادنا من النظام ان تكون لكل سورة صورة مشخّصة، فإنّ معانى الكلام اذا ارتبط بعضها ببعض وجرت الى عمود واحد، وكان الكلام ذا وحدانية، فحينئذ لا يكون الأول له صورة مشخّصة فاذا نظرت الى الكلام من هذه الجهة رأيت فيه من الجمال و الإتقان والوضاحة [2]

جان لو کہ نظام سے ہماری مراد یہ ہے کہ ہر سورہ کا ایک خاص تشخص ہو، کیوں کہ سورہ کے مضامین جب ایک دوسرے سے بالکل مربوط ہوں گے تو وہ تمام مضامین ایک مرکزی نکتے (عمود) کی طرف بڑھ رہے ہوں گے اور کلام میں وحدت کا رنگ پیدا ہو جائے گا اور اس طرح سورہ اپنے مستقل تشخص کے ساتھ سامنے آجائے گی اور جب تم آیات پر اسی انداز سے بار بار نظر ڈالو گے تو ان کا جمال و استحکام اور ان کی آب و تاب تمہارے سامنے آجائے گی۔

مزید فرماتے ہیں:

اعلم ان تعيين عمود

یہ واضح رہے کہ عمودِ سورہ کی تعیین

---

[1] رسائل ص ۸۵

[2] رسائل ص ۸۷

السورة، هو إقليد لمعرفة نظامها، ولكنه أصعب المعارف، ويحتاج الى شدة التأمّل والتمحيص وترداد النظر في مطالب السورة المتماثلة والمتجاورة حتى يلوح العمود كفلق الصبح، فيضيء به السورة كلّها، يتبيّن نظامها وتأخذ كل اية محلّها الخاص ويتعيّن من التأويلات المحتملة أرجحها[1]

ہی اس کے نظام سے واقفیت کی کلید ہے، مگر اس کا جاننا بڑا ہی مشکل ہے، اس میں کافی غور وخوض اہم معنی وسابق ولاحق سورہ کے مطالب پر بار بار نظرِ تامل ڈالنے کی ضرورت پڑتی ہے۔ یہاں تک کہ عمود صبح روشن کی طرح نمایاں ہوجائے، اس طور سے پوری سورہ روشن اور اس کا نظام نمایاں ہوجائے۔ ہر آیت کا اپنا خاص موقع واضح ہوجائے اور متحمل تاویلوں میں سے ارجح تاویل کھل کر سامنے آجائے۔

الغرض نظام وہ چیز ہے جو سورہ کے اندر عمود کو متعین کرتا ہے اور اس کی مختلف آیتوں میں ربط پیدا کرکے پوری سورہ کو ایک وحدت کے قالب میں ڈھال دیتا ہے۔

اس کے برعکس وہ تناسب جسے علماء قدیم بیان کرتے ہیں اس سے پوری سورہ ایک قالب میں ڈھل کر وحدت کا روپ اختیار نہیں کرپاتی۔ آیات کے مابین اس طرح کی مناسبت پیدا ہونے کے بعد بھی ان کی بے ربطی ختم نہیں ہوتی۔ اس کی واضح مثال ان قدماء کی تفسیریں ہیں جنھوں نے اظہارِ تناسب کا خاص اہتمام کیا ہے۔ قدماء کی ان تفسیروں کے مطالعہ سے کسی شخص کو یہ اطمینان نہیں ہوسکتا کہ واقعی قرآن مجید ایک مربوط ومنظم کتاب ہے●●●

---

[1] رسائل ص ۸۹

ادارہ تحقیق وتصنیفِ اسلامی کی اردو مطبوعات

کتاب	مصنف	صفحات	قیمت
۱۔ معرکۂ اسلام وجاہلیت	مولانا صدرالدین اصلاحی	۲۱۶	۲۵/-
۲۔ غیرمسلموں سے تعلقات اوران کے حقوق	مولانا سید جلال الدین عمری	۳۳۲	۱۰۰/-
۳۔ صحت ومرض اوراسلامی تعلیمات	"	۳۸۸	۱۷۵/-
۴۔ مسلمان عورت کے حقوق اوران پر اعتراضات کا جائزہ	"	۲۰۰	۶۰/-
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 اوراسلام	"	۱۰۲	۲۰/-
۹۔ وحدتِ ادیان کا نظریہ اوراسلام	"	۱۹۲	۴۰/-
۱۰۔ آزادیٔ فکرونظر اوراسلام	"	۱۲۸	۴۰/-
۱۱۔ قرآن، اہلِ کتاب اور مسلمان	ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی	۲۹۶	۷۰/-
۱۲۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام	"	۲۰۰	۴۰/-
۱۳۔ ایمان وعمل کا قرآنی تصور	حکیم الطاف احمد اعظمی	۲۸۰	۲۵/-
۱۴۔ عہدِ نبوی کے غزوات وسرایا	ڈاکٹر رؤف اقبال	۲۴۷	۲۵/-
۱۵۔ عہدِ نبوی کا نظامِ حکومت	پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی	۱۳۶	۳۰/-
۱۶۔ شیئر بازار میں سرمایہ کاری	ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی	۱۵۶	۴۵/-
۱۷۔ تصوّف۔ایک تجزیاتی مطالعہ	ڈاکٹر عبیداللہ فراہی	۲۰۰	۲۵/-

ملنے کے پتے:-

مکتبہ تحقیق وتصنیفِ اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ ۲

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

سیر و سوانح

قاضی محب اللہ بہاریؒ

مولانا عماد الدین قاسمی

ہندوستان کا صوبہ بہار اپنی قدامت، تاریخی عظمت اور زرخیزی کے اعتبار سے دنیا بھر میں مشہور و معروف ہے اور قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے، یہاں سے نہ جانے کتنی عظیم اور تاریخ ساز شخصیتوں نے جنم لیا، جن کے کارنامے تاریخ کے اوراق کی زینت بنے ہوئے ہیں اور جن کے نام آج بھی صدیاں بیت جانے کے باوجود روزِ روشن کی طرح عیاں ہیں ان عظیم ہستیوں اور شخصیتوں میں ایک نام قاضی محب اللہ ملقب ملّا بہاری کا بھی ہے صفحاتِ ذیل میں ان کی حیات، کارناموں اور علمی خدمات سے بحث کی جائے گی

پیدائش

صوبہ بہار کے شہر پٹنہ (جو اس وقت بہار کا دارالحکومت ہے) کے قریب موضع کڑا متعلقہ محب علی پور میں محب اللہ صاحب پیدا ہوئے، ان کے والد کا نام عبدالشکور تھا والدہ کا نام معلوم نہ ہو سکا، قاضی صاحب کس سن اور کس تاریخ کو پیدا ہوئے اس سلسلے میں تاریخ خاموش ہے، تعجب ہے کہ اتنے جلیل القدر عالم کا حال علمائے ہند نے اپنے تذکروں میں نہیں لکھا اور جس نے بھی لکھا بہت کم لکھا۔ بہرحال قرائن سے پتہ چلتا ہے کہ وہ گیارہویں صدی ہجری کے نصف اوّل سے قریبی زمانے میں پیدا ہوئے۔

تعلیم و تربیت

قاضی صاحب کی تعلیم و تربیت والدین کی نگرانی میں گھر پر ہوئی، اس کے بعد عربی و فارسی کی چند درسی کتابیں پڑھ کر اعلیٰ تعلیم کے لیے عظیم آباد، خیرآباد اور لکھنؤ وغیرہ کا سفر

کیا، یہاں انھیں مولانا قطب الدین شمس آبادی سے اکتساب علم کا شرف حاصل ہوا۔[۲] اس کے علاوہ قاضی محب اللہ صاحب نے اور کن علماء سے تعلیم حاصل کی اس کا علم نہیں ہوسکا۔ مولانا فضل امام خیرآبادی نے لکھا ہے کہ آپ ملا ابوالواعظ بن قاضی صدرالدین کے درس میں شریک ہونا چاہتے تھے۔ بعض اسباب سے جب یہ آپ کے لیے ممکن نہ ہوسکا تو سہالی جاکر ملا قطب الدین شہید کے شاگرد ہوگئے[۳] یہ بات صحیح نہیں معلوم ہوتی، کیوں کہ قاضی صاحب مولانا شمس آبادی کے شاگرد تھے اور مولانا قطب الدین شمس آبادی مولانا قطب الدین سہالوی کے شاگرد ہوئے اور ان کو ان سے تلمذ کا تعلق تھا۔ اس سلسلے میں اکثر تذکرہ نگار خاموش ہیں، سوائے فضل امام خیرآبادی کے اور مولانا آزاد بلگرامی کی تحریر کے کوئی دوسری روایت نہیں ملی، بلکہ مولانا آزاد بلگرامی نے تو قطب الدین سہالوی کے مایہ ناز فرزند ملا نظام الدین بانی نصاب درس نظامی کو بھی مولانا محب اللہ بہاری کے اساتذہ میں شمار کیا ہے جو بداہتاً غلط ہے[۴] اس سلسلے میں بہت سے علماء کی یہی رائے ہے کہ مولانا محب اللہ بہاری کو ان دونوں سے تلمذ کا شرف حاصل نہیں تھا، علامہ سید سلیمان ندوی نے اپنے مضمون میں لکھا ہے کہ:

"حکیم فتح اللہ شیرازی المتوفی ۹۹۷ھ کے شاگرد عبدالسلام لاہوری، ان کے شاگرد ملا عبدالسلام اودھی (دیوی) ان سے قطب الدین سہالوی، ان سے قطب الدین صاحب شمس آبادی، ملا امان اللہ بنارسی اور قاضی محب اللہ بہاری نے اور مُلّا قطب الدین سہالوی کے صاحبزادے ملا نظام الدین نے ملا امان اللہ بنارسی سے پڑھا۔[۵]

اس کے علاوہ مولانا شبلی نعمانی نے اس زمانہ کے چند مشہور و معروف علماء جن کی تصانیف کو درس نظامی میں شامل کیا گیا تھا کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

"ملا صاحب (قطب الدین شہید) کے حلقۂ درس نے نہایت وسعت حاصل کی اور سلسلۂ تلامذہ میں ایسے علماء پیدا ہوئے جن کے الگ درس ہوگئے اور تمام ہندوستان پر چھا گئے، ان میں چار شخص نہایت نامور ہیں، ملا نظام الدین جن کے نام سے درس نظامیہ مشہور ہے۔ ملا محب اللہ بہاری جو بیک واسطہ ملا صاحب (مولانا قطب الدین سہالوی) کے شاگرد ہیں اور جن کی تصنیف سلّم اور مسلّم اس قدر مقبول ہوئی کہ آج علماء کا سرمایۂ کمال یہی کتابیں اور ان کی شرحیں ہیں۔ مولوی امان اللہ بنارسی جو ملا نظام الدین کے استاد

ہیں اور جن کی اصولِ فقہ میں ایک معرکہ آرا تصنیف ہے، قطب الدین شمس آبادی جو محب اللہ بہاری کے استاد ہیں۔"[۶]

ان صراحتوں کے بعد اب اس شک کی گنجائش باقی نہیں رہتی کہ ملا محب اللہ نے مولانا شمس آبادی سے ہی تعلیم حاصل کی نہ کہ مولانا سہالوی اور ان کے فرزند سے مصنف حدائق حنفیہ نے بھی مولانا شمس آبادی کے شاگردوں میں ملا محب اللہ ہی لکھا ہے[۷] بلکہ مولانا محمد میاں کی تحریر سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ مولانا شمس آبادی سے تعلیم حاصل کرنے کے بعد انھوں نے اپنی تعلیم مکمل کی اور اس کے بعد یہیں سے یہ سلسلہ ختم ہوگیا۔ لکھتے ہیں:

"عنفوانِ شباب میں دیارِ پورب کی سیاحت کی اور جا بجا چیدہ چیدہ حضرات سے ابتدائی اور درجاتِ وسطی کی کتابیں پڑھیں۔ آخر میں سید قطب الدین شمس آبادی کی خدمت میں پہونچے اور اس قطب والا درجات کی رہنمائی سے درجاتِ تکمیل طے کیے[۸]

تلاشِ معاش کے لیے سفر

قاضی محب اللہ بہاری جملہ علوم عقلی و نقلی سے فراغت حاصل کرنے کے بعد معاش کی تلاش میں نکلے اور سیدھے دکن پہونچے۔ اس وقت ہندوستان کا شہنشاہ اورنگ زیب عالمگیر تھا، جو خود بھی ایک بڑا عالم تھا اور علماء کی سرپرستی کے لیے بڑا مشہور تھا، بلکہ باصلاحیت علماء کی بڑی قدر کرتا تھا، اپنے دربار سے جوڑ لیتا تھا اور ان سے تصنیفی کام لیا کرتا تھا[۹] جس وقت ملا صاحب دکن پہونچے اس وقت اورنگ زیب دکن کی مہم میں مصروف تھے۔ ان کے علم اور خداداد صلاحیت اور فقہی بصیرت کا علم اورنگ زیب کو ہوا تو انھوں نے پہلے ہی مرحلہ میں جہاں سے آئے تھے یعنی لکھنؤ ہی کا قاضی بنا کر بھیج دیا[۱۰] اس طرح ان کی شہرت ملک بھر میں ہوتی رہی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اورنگ زیب نے انھیں حیدرآباد کا بھی قاضی بنا دیا[۱۱] اس کے بعد اورنگ زیب نے اپنے پوتے رفیع القدر بن شاہزادہ معظم خاں ملقب بہ شاہ عالم کی تعلیم و تربیت کے لیے شاہ عالم گورنر کابل کے ساتھ کابل بھیج دیا[۱۲]

عہدۂ قضا سے معزولی

مؤلفین "حدائق حنفیہ" اور "علماء ہند کا شاندار ماضی" کی صراحت کے مطابق وہ کچھ دنوں کے لیے عہدۂ قضا سے معزول کر دیے گئے تھے[۱۳] مگر کسی نے یہ نہیں لکھا کہ معزولی کا سبب کیا تھا؟ مناظر احسن گیلانی کی کتاب کے ایک حاشیہ سے اس کا کچھ سراغ ملتا ہے۔ لکھتے ہیں :

"یوں تو اپنے زمانہ میں (قاضی صاحب) دنیاوی حیثیت سے ترقی کے اس آخری نقطہ پر پہونچ کر رہے جو ملاگیری کے پیشہ کرنے والوں کی معراج کمال تھا۔ یوں بھی وہ کبھی اودھ (لکھنؤ) اور دکن میں حیدرآباد کے قاضی رہے، آخر میں اورنگ زیب نے اپنے پوتے رفیع القدر کی تعلیم کے لیے شاہ عالم گورنر کابل کے ساتھ کابل بھی بھیج دیا تھا۔ اس سے اس زمانے کے مسلمانوں کی اولوالعزمیوں کا پتہ چلتا ہے، بہار میں پیدا ہوئے، شمس آباد (قنوج) میں قطب الدین شمس آبادی سے تعلیم حاصل کی، ابھی لکھنؤ میں ہیں کل دکن میں پرسوں کابل میں، بہرحال جہاں تک میرا خیال ہے اسی چیز نے مُلا کو محمود اقران بنا دیا اور ان کو بدنام کرنے کی یہ عجیب کوشش کی گئی کہ کسی صاحب نے منطق میں ایک رسالہ لکھا جس کے عام مسائل کی عبارتیں ہی نہیں بلکہ سلم کا مشہور معرکۃ الآرا دیباچہ "سبحانہ ما اعظم شانہ" سے ملا جلا خطبہ بھی لکھا، مولانا محمود الحسن ٹونکی کی قلمی کتاب معجم المصنفین میں کچھ الفاظ اس کے بھی نقل کیے ہیں" الحمد لمن ھو عن الکلیۃ والجزئیۃ تعالیٰ وعن الجنس والفصل تبری فلا یجد یہ نعم یتصور بوجہ یمتاز بہ" اور لطیفہ یہ گھڑا کہ مشہور معقولی وکلامی مصنف مرزا جان کی طرف منسوب کر دیا، مقصد یہ تھا کہ محب اللہ کی کتاب سرقہ ثابت ہو، تماشہ کی بات یہ ہے کہ ایک ایرانی عالم کی کتاب "روضات الجنات" جس میں علماء کے حالات ہیں اس میں خود مرزا جان اور ان کے معاصر ابوالحسن الکاشی کے متعلق لکھا ہے "کانا ینتحلان من کثیر الکتب الغیر المتداولۃ ص۵۶۶" (یعنی یہ دونوں غیر معروف کتابوں سے چرایا کرتے تھے) ان دونوں کے بارے میں یہ صراحت بھی ملتی ہے کہ زیادہ تر غیاث منصور کی کتابوں سے یہ حضرات سرقہ کیا

کرتے تھے، غالباً مرزا جان کی طرف منسوب کرنے کی وجہ بھی یہی ہوئی کہ وہ خود اس مسئلہ میں بدنام تھے، واقعہ یہ ہے کہ سلم جیسی کتاب اگر مرزا جان صاحب کے قلم سے پہلے ہی نکل چکی ہوتی تو جہاں ان کی معمولی بیسیوں کتابیں علماء میں پھیلی ہوئی ہیں، ایسا متین گوشہ گمنامی میں کیوں پڑ جاتا، نیز ملا صاحب کی عبارت میں جو آمد ہے، اور اس جعلی کتاب میں جو آورد ہے وہ خود دلیل ہے اس کے جعلی ہونے کی، محب اللہ ایک خاص طرز تعبیر کے موجد ہیں، مسلم میں بھی ان کا یہی رنگ ہے لیکن مرزا جان کی کسی کتاب کی عبارت مسلم کے طرز کی نہیں ہے[۱۴]

بہر حال عہدۂ قضا سے معزولی کے چند دنوں بعد اپنے کچھ درباری مخلصین کی سفارش اور یقین دہانی کے بعد وہ دربار سے منسلک ہوئے، مولانا محمد میاں لکھتے ہیں:

"کسی خاص سبب سے معتوب ہو کر یہاں سے معزول کر دئے گئے، کچھ ارکان دولت عالمگیری کی سفارش سے عتاب سے نجات پا کر شاہزادہ رفیع القدر شاہ عالم بن اورنگ زیب کے اتالیق مقرر ہوئے"[۱۵]

اس کے بعد مولانا محب اللہ صاحب برابر ترقی کے منازل طے کرتے رہے۔ چنانچہ مولانا محمد میاں لکھتے ہیں کہ:

"جب شاہ عالم بیش گاہِ خلافت سے صوبہ کابل کی گورنری پر مامور ہوئے تو سلطنت مغلیہ کے فرماں روائے اعظم اور مختار مطلق شہنشاہ ہو کر ہندوستان واپس آئے، قاضی صاحب کا اختراعِ اقبال اور جلال پر پہونچا، جملہ ممالک محروسہ کی صدارت اور فاضل خاں کے پر ہیبت خطاب سے آپ کو فخر و مباہات میں چار چاند لگائے گئے"[۱۶]

تصنیفات و تالیفات

جس زمانے میں قاضی صاحب پیدا ہوئے اس وقت ہندوستان میں زیادہ تر معقولی علماء پائے جاتے تھے اور انہی علوم کو ملک میں زیادہ اہمیت دی جاتی تھی، یہاں تک کہ سمرقند و بخارا میں بھی انہی علوم سے وہاں کی درس گاہوں کی رونق تھیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ عہدِ اکبری کے مشہور عالم میر فتح اللہ شیرازی نے مدارس کے نصاب کا جو خاکہ پیش کیا لگ بھگ انہی کا مرتب کردہ نصاب پورے ملک میں رائج تھا۔ وہ علم معقولات

کے امام سمجھے جاتے تھے اور انہی کی وجہ سے ہندوستان میں علم معقول کا رواج ہوا۔[۱۷] اس نصاب میں زیادہ تر کتابیں علم معقولات کی ہی شامل تھیں، بعد میں بھی ملا نظام الدین نے جو باضابطہ نصاب درس مرتب کیا اس میں بھی علم معقولات کی کتابیں زیادہ شامل کی گئیں، بہرحال اس تعلیم کا اثر مولانا محب اللہ بہاری پر بھی مرتب ہوا اور انھوں نے اپنے ہم عصر علماء کی روایت پر عمل کرتے ہوئے عہدۂ قضا کے بعد کچھ وقت تصنیف وتالیف کے لیے بھی نکالا۔ زیادہ تر کتابوں میں ان کی تصنیفات کی تعداد صرف چار درج ہے[۱۹] جب کہ مولانا حنیف گنگوہی نے اپنی کتاب میں مولانا کی تصنیفات میں مزید کئی کتابوں کے نام لکھے ہیں۔[۱۹] ان میں سے چند مشہور کتابوں کا ذکر قدرے تفصیل سے کیا جاتا ہے۔

(۱) سلم العلوم :

قاضی صاحب کی تصنیفات میں سب سے پہلی کتاب سلم العلوم ہے، مولانا جب اس کتاب کی تصنیف سے فارغ ہو گئے تو اللہ تعالیٰ سے دعا کی کہ اے اللہ تو اس کتاب کو شمس بین النجوم بنا دے[۲۰] چوں کہ دعا صدق دل سے نکلی تھی چنانچہ بارگاہِ خداوندی میں مقبولیت کے شرف سے نوازی گئی۔

اس کتاب کے پڑھنے سے قاضی صاحب کے بے پناہ ذہن رسا اور قوت متخیلہ کا اندازہ ہوتا ہے۔ ان کی عبارت مستحکم اور افکار و مسائل مدلل ہیں۔ یہ کتاب زبان و بیان کا معرکہ آرا شاہ کار ہے جس زمانے میں یہ شاہ کار کتاب منظر عام پر آئی اس وقت سے لے کر آج تک کسی معقولی و فلسفی عالم کی لیاقت و صلاحیت کے جانچنے کا معیار بن گئی، یہی وجہ ہے کہ ہر دور کے معقولیوں نے اس کتاب کی شروح و حواشی اور حواشی الحواشی لکھ کر اپنی قابلیت کا لوہا منوانے کی کوشش کی۔ اس کتاب کے ذریعہ عالم اسلامی کی منطقی مہارت اوج کمال پر پہونچی غالباً ہندو بیرونِ ہند میں منطق کی کوئی کتاب اس کی افادیت، معنویت اور معقولیت سے آگے نہیں بڑھ سکی، اس کتاب کی اہمیت اور ہمہ گیری کا اندازہ اس وقت ہوتا ہے کہ جب ہم سلم العلوم کے شارحین پر نظر دوڑاتے ہیں تو اس وقت کے تمام عمدہ قلم کاروں اور مصنفین کے نام دیکھنے کو ملتے ہیں، جن کی تعداد مولانا عبدالحی لکھنوی کے مطابق ۳۵ سے متجاوز ہے[۲۱] مگر اس سے بھی زیادہ لوگوں نے اس کتاب کی شرحیں لکھی ہیں، آج

تک یہ سلسلہ جاری ہے عصر حاضر کے ہندوستان کے بڑے بڑے مدارس کے علماء آج بھی اس کتاب کو سہل بنانے کی کوشش میں لگے ہوئے ہیں، ماضی قریب میں قاری صدیق احمد باندوی نے بھی اس کی عمدہ شرح اردو لکھی ہے جو کافی مقبول ہوئی مجموعی طور پر کہا جاسکتا ہے کہ اب تک اس کتاب کی لگ بھگ ۵۰ شرحیں لکھی جاچکی ہیں۔

(۲) مسلم الثبوت:

قاضی صاحب کی دوسری اہم مقبول اور مشہور کتاب مسلم الثبوت اصول فقہ کے موضوع پر ہے، اس کتاب کی تصنیف سے جب فارغ ہوئے اور عوام تک یہ کتاب پہونچی تو اس کو دیکھ کر ان کے چند رفقاء نے ان سے درخواست کی کہ کتاب کی عبارت ثقیل ہے جو عام لوگوں کے فہم سے خارج ہے، اگر خود ہی اس کتاب کی ثقیل عبارت کی تشریح کردیں تو عوام زیادہ مستفیض ہوسکتے ہیں، چنانچہ خود ملا صاحب نے اس کتاب کے حواشی لکھے۔ اس کتاب کی تصنیف اور حواشی لکھتے وقت فقہ کی جو کتابیں ان کے سامنے تھیں ان کی فہرست انھوں نے اپنی کتاب کے دیباچہ میں پیش کردی ہے[۲۲]۔ مولانا مناظر احسن گیلانی لکھتے ہیں:

"اہل علم جانتے ہیں کہ ملا محب اللہ نے اصول فقہ کی جو فہرست پیش کی ہے کتنی جامع اور حاوی فہرست ہے، اس فن کی اہم کتابوں میں خود ہی غور کیجئے کہ آخر کون سی کتاب رہ گئی ہے۔ صرف احناف کے اصول کی کتابیں نہیں ہیں بلکہ شافعی، مالکی اصول فقہ کی امہات کتب بھی جب اس ملک میں پائی جاتی تھیں اور اہل علم کے زیر مطالعہ تھیں اس سے اندازہ ہوسکتا ہے کہ کتابی سرمایہ کی کمی کا جو عام پروپیگنڈہ ہندوستان کے اسلامی عہد کے متعلق کیا گیا ہے اس میں اصلیت کا کتنا ذکر ہے"[۲۳]

فقیر محمد جیلمی نے لکھا ہے کہ: آپ نے جس طرح سلم العلوم تصنیف کرکے علم منطق کو زندہ کردیا ہے، اسی طرح کتاب مسلم الثبوت تصنیف فرما کر علم اصول فقہ کو فروغ دے دیا اور ثابت کردیا ہے کہ جملہ علوم نقلی وعقلی حدیث وتفسیر اور فقہ وغیرہ بغیر اصول فقہ کے ہرگز نہیں آسکتے"[۲۴]

اس کتاب کی جامعیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ مولانا شبلی نعمانی جیسے بڑے عالم انشاء پرداز اور نقاد کو بھی یہ کہنا پڑا کہ قاضی محب اللہ بہاری جن کی سلم اور

مسلم الثبوت نے دو صدیوں تک آدھا حصہ درس کا اپنے اندر دبائے رکھا[۲۵]۔ یقیناً یہ دونوں کتابیں مدارس کے طلبا کے لیے بیک وقت کئی مضامین کے تقاضوں کو پورا کر رہی تھیں۔

یہ کتاب بھی سلم العلوم کی طرح کافی مقبول ہوئی اور اسے ہندوستان کے نصابِ درس میں شامل ہونے کا اعزاز حاصل ہوا، متعدد علما نے اس کتاب کی شروح وحواشی تحریر کیے ہیں۔ مولانا عبدالحیٔ لکھنوی نے اس کتاب کی ۸ شرحوں کا ذکر اپنی کتاب میں کیا ہے[۲۶]۔ یہ تمام شرحیں ماہرینِ فن کے قلم کا ثمرہ ہیں۔

دیگر تصنیفات

مذکورہ دو کتابوں کے علاوہ محب اللہ صاحب کی الجوہر المفرد فی مبحث جزلا یتجزی فلسفہ میں، رسالہ فی المغالطات العامۃ الورود جو ایک سوال کا جواب ہے، رسالہ فی ان مذہب الحنفیۃ البعد من الرأی من مذہب الشافعیۃ اور منہیات شرح مسلم وغیرہ ہیں۔ اس کے علاوہ الافادات جس کا ذکر مسلم الثبوت میں خود مصنف نے کیا ہے، ان کی آٹھویں کتاب الفطرۃ الالٰہیۃ ہے۔ اس میں اس کے اصولِ عامضہ مذکور ہیں جن میں سے ایک مسئلہ اختیار رہے اس کا ذکر بھی مسلم الثبوت میں موجود ہے[۲۷]۔ یہ تمام کتابیں قاضی محب اللہ کی طرف منسوب کی جاتی ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

ایک وضاحت

قاضی صاحب کو منطق میں جو مہارت اللہ نے ودیعت فرمائی تھی اس کا اندازہ مندرجہ بالا تحریر اور ان کی کتاب سلم العلوم سے اچھی طرح کیا جاسکتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی اللہ نے انھیں فقہ واصول فقہ میں کافی بصیرت عطا کی تھی، مگر یہاں پر ایک سوال یہ آتا ہے کہ قاضی صاحب کو فتاویٰ ہندیہ کی ترتیب میں عالم گیر نے کیوں شامل نہیں کیا، جب کہ بادشاہ انھیں ان کی صلاحیت کی بنا پر ترقی کی چوٹی پر پہونچا دیا تھا، اس کا جواب اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہو سکتا کہ چونکہ قاضی صاحب کچھ دنوں کے لیے لکھنؤ اور اس کے بعد حیدرآباد کے قاضی بنائے گئے جو مرکز سے کافی دور تھا۔ اس کے علاوہ بادشاہ کو اپنے پوتے کی تعلیم وتربیت کے لیے ایک قابل اور باصلاحیت عالم کی ضرورت

تھی اور یہ صلاحیت قاضی صاحب کے اندر پوری طرح موجود تھی، لہٰذا وہ ان کے پوتے کی تعلیم و تربیت کے لیے حیدرآباد کے بعد کابل چلے گئے اور سارا وقت انھوں نے وہیں صرف کیا، اس طرح قاضی صاحب فتاویٰ کی ترتیب میں شریک نہ ہو سکے، اگر اس کے علاوہ کوئی دوسری مصروفیت قاضی صاحب کی ہوتی تو بادشاہ اس کتاب کی ترتیب و تدوین میں ان کو ضرور شامل کرتے۔

وفات

متعدد کتابوں میں درج ہے کہ ان کی وفات ۱۱۱۹ھ میں ہوئی۔ وفات سے ایک سال قبل تک وہ کابل میں تھے اور اورنگ زیب عالم گیر کے پوتے کو پڑھانے پر مامور تھے، مگر جب اورنگ زیب عالم گیر کی وفات ۱۱۱۸ھ میں ہوئی تو وہ شاہ عالم کے ساتھ ہندوستان چلے آئے اور یہیں ان کی وفات ہوئی۔

حواشی و مراجع

۱؎ صوبہ بہار کے سلسلے میں مولانا مناظر احسن گیلانی نے بڑی کارآمد باتیں اپنی کتاب کے حاشیہ میں درج کی ہیں تفصیل کے لیے مراجعت کی جائے۔ ہندوستان میں مسلمانوں کا نظام تعلیم و تربیت، مولانا مناظر احسن گیلانی۔ ص: ۲۹ ج ۱ مطبوعہ ندوۃ المصنفین دہلی ۱۹۶۶ء

۲؎ علماء ہند کا شاندار ماضی، سید محمد میاں، ص: ۴۰۵ ج: ۱ مطبوعہ کتابستان گلی قاسم جان دہلی ۱۹۵۸ء

۳؎ ظفر المحصلین باحوال المصنفین۔ مولانا حنیف گنگوہی، ص: ۳۵۵ مطبع غیر مذکور، زمانۂ تصنیف ۱۳۸۹ھ

۴؎ تذکرہ علماء ہند، رحمان علی، مترجم محمد ایوب قادری ص: ۴۰۵۔ پاکستان ہسٹوریکل سوسائٹی، کراچی ۱۹۶۱ء

۵؎ رودِ کوثر، شیخ محمد اکرام، ص: ۶۰۳ ادبی دنیا مٹیا محل دہلی ۱۹۹۸ء

۶؎ مقالاتِ شبلی، مرتبہ سید سلیمان ندوی ص ۱۰۸-۱۰۷ ج ۳ مطبع معارف اعظم گڑھ طبع دوم ۱۹۵۵ء

۷؎ حدائق حنفیہ، فقیر محمد جیلمی، ص ۴۳۱، مطبع نول کشور لکھنو۔ سنہ نامعلوم۔

۸؎ علماء ہند کا شاندار ماضی: ۴۰۵

۹؎ عالم گیر نے درس و تدریس کو جس قدر ترقی دی اور علماء کی سرپرستی کی ہندوستان میں کبھی کسی عہد میں تعلیمات کی اتنی ترقی نہیں ہوئی۔ ہر ہر شہر اور قصبہ میں تمام علماء اور فضلا کے وظائف اور روزینے مقرر

تھے جس کی وجہ سے مطمئن ہو کر تعلیم و تعلم میں مشغول رہتے تھے۔ حوالہ سابق، ص ۵۵۷۔

۱۰؎ تذکرہ علماء ہند، ص ۴۰۵ ۱۱؎ حوالہ سابق ۱۲؎ علماء ہند کا شاندار ماضی، ص ۴۰۵، ج ۱

۱۳؎ حدائق حنفیہ، ص ۴۳۱، علماء ہند کا شاندار ماضی، ص: ۴۰۵ ج ۱

۱۴؎ ہندوستان میں مسلمانوں کا نظام تعلیم و تربیت ص: ۵۹۔۵۸، ج ۱

۱۵؎ علماء ہند کا شاندار ماضی ص ۴۰۶ ۱۶؎ حوالہ سابق ص ۴۰۷

۱۷؎ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو محمد شمیم اختر قاسمی کا مضمون، شاہ فتح اللہ شیرازی: ایک تنقیدی مطالعہ، ماہنامہ دار العلوم دیوبند، مارچ ۲۰۰۳ء

۱۸؎ حدائق حنفیہ علماء ہند کا شاندار ماضی اور رود کوثر وغیرہ میں سلم العلوم، مسلم الثبوت، الجوہر المفرد اور مغالطات العامہ کو ہی مولانا کی تصنیف قرار دیا گیا ہے۔ صباح الدین عبد الرحمٰن نے بھی اپنی کتاب بزم تیموریہ میں ان چار کتابوں ہی کے نام لکھے ہیں۔ ۱۹؎ ظفر المحصلین باحوال المصنفین ص: ۳۵۷ ۲۰؎ حوالہ سابق

۲۱؎ اسعاد المفہوم فی حل سلم العلوم، قاری سید صدیق احمد باندوی، ص ۲، مطبوعہ دار الکتاب، دیوبند سنہ ندارد کتاب کے حروف تقدیم کے آخر میں ۱۹۸۱ء کا ذکر کیا گیا ہے یعنی یہ کتاب ۱۹۸۱ء کے قریب تصنیف کی گئی۔

۲۲؎ الثقافۃ الاسلامیہ فی الہند، مولانا سید عبد الحی، اردو ترجمہ اسلامی علوم و فنون ہندوستان میں، مترجم ابو الوفاء ندوی، ص ۳۵۸، دار المصنفین اعظم گڑھ ۱۹۶۹ء

۲۳؎ قاضی صاحب لکھتے ہیں: "معلوم ہونا چاہیے کہ حق تعالیٰ نے اپنے فضل سے میرے پاس اس کتاب کی تصنیف کے زمانہ میں حسب ذیل کتابوں کا ذخیرہ جمع کرا دیا تھا، حنفیوں کے اصول فقہ کی کتابوں میں سے تو البزدوی اور اصول سرخسی، کشف بزدوی، کشف المنار اور البدیع نیز البدیع کے شارحوں نے جو اس کی شرحیں لکھی ہیں، توضیح و تلویح ابن ہمام کی تحریر (اس کی شرح) التقریر اور التیسیر اپنی مختلف شروح کے ساتھ یوں ہی شافعیوں کی کتابوں میں سے المحصول امام رازی کی، احکام الآمدی کی، شرح مختصر قاضی کی، نیز اس کی تعلیقات سید شریف کے حواشی کے ساتھ، الدیری کی شرح، نیز تفتازانی کی شرح الشرح اور فاضل مرزا جان کا حاشیہ الرد و داور العنقود نامی کتابیں بھی، قاضی بیضاوی کی منہاج اور انھوں نے اس کی جو شرح لکھی ہے اور مالکیوں کی کتابوں میں ابن حاجب کی مختصر اور منتہی الاصول (ہندوستان میں مسلمانوں کا نظام تعلیم و تربیت، ص ۶۱-۶۰، ج ۱)

۲۴؎ حوالہ سابق ص ۶۱ ۲۵؎ حدائق حنفیہ ص ۴۳۱

۲۶؎ مقالات شبلی، ص ۱۰۳ ۲۷؎ اسلامی علوم و فنون ہندوستان میں، ص: ۱۸۲

۲۸؎ ظفر المحصلین باحوال المصنفین، ص: ۳۵۷

تاریخ تدوین وجمع قرآن

مسلمانوں کی سہل انگاری اور مستشرقین کے شبہات کا جائزہ

(۲)

ڈاکٹر اسماعیل احمد السطحان

مترجم: ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی

قراءتوں سے متعلق روایات اور شبہات

مستشرقین کا دعویٰ ہے کہ حضرت عثمانؓ کے ہاتھوں دیگر صحابہ کے تیار کردہ مصاحف تلف ہوجانے کے باوجود نصِ قرآنی میں اختلاف کا مسئلہ ختم نہیں ہوا۔ اس لیے کہ جو مصاحف کسی وجہ سے بچ رہے ان میں اور مصحفِ عثمانی میں مختلف پہلوؤں سے بعض فرق تھے۔ ان سے واضح ہوتا ہے کہ قرآن کے "سات حروف" (سبعۃ احرف) پر نازل ہونے کی وجہ سے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے اپنے اصحاب کو نصوصِ قرآن پڑھنے میں کتنی آزادی دے رکھی تھی۔ نصِ قرآن کے حروف کی اہمیت نہیں ہے بلکہ اصل اہمیت روحِ قرآن کو حاصل ہے اس لیے ترادفِ محض پر مبنی قراءت میں کوئی حرج نہیں ہے۔

جوں جوں اسلامی معاشرہ میں غیر عربی عناصر شامل ہوتے گئے، قرآن کی وجوہِ قراءت میں اضافہ ہوتا گیا۔ یہاں تک کہ مصحفِ عثمانی کے نقطوں اور اعراب سے خالی ہونے کی وجہ سے اس کی بنیاد پر ایک گروہ وجود میں آیا۔ اس گروہ کے لوگ آیات کے معانی کو دیکھ کر الفاظ پر ان کے مناسب نقطوں اور اعراب کے ساتھ قراءت کرلیا کرتے تھے۔

اس طرح مستشرقین نے قرآن کی "قراءت بالمعنیٰ" کا نظریہ پیش کیا۔ یقیناً جمع و تدوینِ قرآن کی تاریخ میں یہ سب سے خطرناک نظریہ ہے۔ اس لیے کہ یہ نصِ قرآن کو ہر انسان کی خواہش کے تابع کردیتا ہے۔ [1]

---

[1] دیکھئے المدخل الی القرآن۔ بلاشیر ص ۶۹۔۷۰ اور مقدمہ المصاحف۔ آرتھر جفری ص ۷

مستشرقین نے قراتوں کے مسئلے کو اس حیثیت سے پیش کیا گویا وہ محض "اختیاری" ہیں اور قرآن کے الفاظ اور معانی میں اس حد تک تصرف قابلِ گرفت نہیں ہے۔ پھر اس تصور کے ذریعہ انھوں نے مدوّن قرآن کے معانی کی صحت اور اس کے الفاظ کے تحریف اور تبدیلی سے محفوظ ہونے کے سلسلے میں شکوک وشبہات وارد کیے۔

ان دعووں کی تائید میں انھوں نے کچھ روایات پیش کیں جو انھیں اِدھر اُدھر سے مل گئیں۔ مثلاً حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "قرآن صحیح ہے، جب تک کہ اس کے معانی میں ایسی تبدیلی نہ ہوجائے کہ مغفرت عذاب بن جائے یا عذاب مغفرت" اور حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "قرآن کو جس طرح چاہو پڑھو۔ لیکن ایسا نہ ہو کہ جہاں رحمت کا ذکر ہو وہاں عذاب ہوجائے اور جہاں عذاب کا ذکر ہو وہاں رحمت ہوجائے"۔[۱]

اسی طرح انھوں نے ابوشامہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "قرآن پہلے قریش اور ان کے اردگرد رہنے والے فصیح عربوں کی زبان میں نازل ہوا، پھر دوسرے عربوں کو اجازت دی گئی کہ وہ الفاظ اور اعراب میں اختلاف کے ساتھ اپنی زبانوں میں اس کی قرات کرسکیں"۔[۲]

اسی طرح مستشرقین نے اپنے دعاوی کو مضبوط بنانے کے لیے بعض دیگر روایات کا سہارا لیا ہے۔ انھیں ذیل میں نقل کیا جاتا ہے:

اعمش کہتے ہیں: میں نے حضرت انس بن مالکؓ کو سورۂ توبہ کی آیت ۵۷ میں لَوَلَّوْا اِلَيْهِ يَجْمَزُوْنَ پڑھتے ہوئے سنا۔ انھیں توجہ دلائی گئی کہ قرآن میں تو لَوَلَّوْا اِلَيْهِ يَجْمَحُوْنَ ہے۔ انھوں نے جواب دیا: یجمحون، یجمزون اور یشتدون سب یکساں ہیں۔[۳]

ایک دوسری روایت میں اعمش کہتے ہیں کہ حضرت انس بن مالکؓ نے

---

[۱] ان روایات کے لیے دیکھئے مقدمہ تفسیر الطبری، تحقیق احمد محمد شاکر

[۲] المرشد الوجیز، ابوشامہ، ص ۹۵

[۳] ملاحظہ کیجئے المحتسب، ابن الجنی ص ۲۷

سورہ مزمل کی آیت ۶ میں وَ اَصْوَبُ قِیْلًا پڑھا۔ ان سے کہا گیا: اے ابوحمزہ قرآن میں تو وَاَقْوَمُ قِیْلًا ہے۔ فرمایا: اقوم، اصوب اور اھیا سب ایک ہی جیسے ہیں۔[1]

ابن وہب کہتے ہیں: امام مالکؒ سے دریافت کیا گیا کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے سورۂ جمعہ کی آیت ۹ میں فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ کے بجائے فامضوا الی ذکر اللہ پڑھا تھا۔ کیا آپ کے خیال میں ان کی طرح پڑھنا صحیح ہے؟ انھوں نے جواب دیا: یہ جائز ہے، اس لیے کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "قرآن "سات حروف" پر نازل کیا گیا ہے۔ ان میں سے جس پر چاہو پڑھ لو"۔[2]

ابوعبید نے عون بن عبداللہ کی سند سے روایت کیا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے ایک شخص کو سورۂ دخان کی آیات ۴۳، ۴۴ اِنَّ شَجَرَتَ الزَّقُّوْمِ طَعَامُ الْاَثِیْمِ پڑھائیں۔ اس نے طَعَامُ الْیَتِیْمِ پڑھا۔ حضرت ابن مسعودؓ نے کئی مرتبہ دہرایا لیکن وہ صحیح تلفظ کے ساتھ نہ پڑھ سکا تو انھوں نے فرمایا: طَعَامُ الْفَاجِرِ کہہ سکتے ہو؟ اس نے کہا: ہاں۔ فرمایا: تو یہی کہہ لو۔[3]

اسی طرح حضرت ابن مسعودؓ سے درج ذیل قراءتیں مروی ہیں:

اِھْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ (الفاتحہ:۶) کے بجائے اَرْشِدْنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ[4]

اُدْعُ لَنَا رَبَّکَ (البقرہ:۶۸) کے بجائے سَلْ لَنَا رَبَّکَ[5]

فَوَلُّوْا وُجُوْھَکُمْ شَطْرَہٗ (البقرہ:۱۴۴) کے بجائے فَوَلُّوْا وُجُوْھَکُمْ قِبَلَہٗ[6]

وَجِلَتْ قُلُوْبُھُمْ (الانفال۔۲) کے بجائے فَرِقَتْ قُلُوْبُھُمْ[7]

حضرت ابی بن کعبؓ سے درج ذیل قراءتیں منسوب ہیں:

---

[1] المحتسب۔ ص ۱۶۲ [2] المرشد ۱۰۵

[3] الاتقان۔ سیوطی ۱/۱۳۵

[4] کتاب الشواذ، ابن خالویہ ص ۲۵

[5] ملاحظہ کیجیے البحر المحیط، ابوحیان ۱/۲۵۱

[6] البحر المحیط ۱/۴۲۹

[7] البحر المحیط ۴/۴۵۷

كُلَّمَا اَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيْهِ (البقرہ:۲۰) مَرُّوا فِيْهِ، مَضَوْا فِيْهِ [1]

لِلَّذِيْنَ يُؤْلُوْنَ مِنْ نِسَائِهِمْ (البقرہ:۲۲۶) للذين يقسمون من نسائهم [2]

وَجِلَتْ قُلُوْبُهُمْ (الانفال:۲) فزعت قلوبهم [3]

حضرت ابن عباسؓ سے درج ذیل قراءتیں منسوب کی گئی ہیں:

وَاِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ (البقرہ:۲۲۷) وَاِنْ عَزَمُوا السَّرَاحَ [4]

لِمَنْ اَرَادَ اَنْ يُّتِمَّ الرَّضَاعَةَ (البقرہ:۲۰۳) اَنْ يُّكْمِلَ الرَّضَاعَةَ [5]

حضرت علیؓ کی طرف درج ذیل قراءتیں منسوب ہیں:

فَمَنْ خَافَ مِنْ مُّوْصٍ جَنَفًا (البقرہ:۱۸۲) مِنْ مُّوْصٍ حَيْفًا [6]

قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا (یوسف-۳۰) قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا [7]

مستشرقین کا یہ بھی کہنا ہے کہ جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحاب کو ایک لفظ کی جگہ اس کے ہم معنی دوسرا لفظ پڑھنے کی اجازت دے دی تھی، اسی طرح انھوں نے اس آزادی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اپنے لیے جائز کرلیا تھا کہ وہ نص میں کچھ اضافہ کرلیں، تاکہ معنی زیادہ واضح ہوجائے، یا کچھ کم کرلیں تاکہ جو چیز ان کی نگاہ میں صحیح نہیں ہے اس کی اصلاح ہوجائے۔ اس دعویٰ پر انھوں نے بعض ان روایات سے استدلال کیا ہے جنھیں ابن ابی داؤد نے کتاب المصاحف میں نقل کیا ہے مثلاً:

اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ، فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ اَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ اَنْ يَّطَّوَّفَ بِهِمَا (البقرہ:۱۵۸) حضرت ابیؓ کے مصحف اور ان کی قراءت میں اَنْ لَّا يَطَّوَّفَ بِهِمَا ہے [8]

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَبْتَغُوْا فَضْلًا مِّنْ رَّبِّكُمْ (البقرہ:۱۹۸) حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے مصاحف اور قراءتوں میں اس کے

---

[1] البحر المحیط ۹۰/۱ [2] ایضاً ۱۸۰/۲ [3] ایضاً ۴۵۷/۴

[4] ایضاً ۱۸۳/۲ [5] ایضاً ۲۱۳/۲ [6] ایضاً ۲۴/۲

[7] ایضاً ۳۰۱/۵ [8] کتاب المصاحف ص ۵۲

آگے "فی مواسم الحج" کا اضافہ ہے [۱]

اِنَّمَا ذٰلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ اَوْلِيَآءَهٗ (آل عمران - ۱۷۵) حضرت ابن عباسؓ کے مصحف اور قرارت میں يُخَوِّفُكُمْ ہے۔ (كم کے اضافہ کے ساتھ) [۲]

وَشَاوِرْهُمْ فِي الْاَمْرِ (آل عمران - ۱۵۹) حضرت ابن عباسؓ کے مصحف اور قرارت میں فِي بَعْضِ الْاَمْرِ ہے (بعض کے اضافہ کے ساتھ) [۳]

فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهٖ مِنْهُنَّ (النساء: ۲۴) حضرت ابن عباسؓ کے مصحف اور قرارت میں اس کے بعد الی اجل مسمّی کا اضافہ ہے [۴]

فَيُصْبِحُوْا عَلٰى مَآ اَسَرُّوْا فِيْٓ اَنْفُسِهِمْ نٰدِمِيْنَ (المائدہ: ۵۲) حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کے مصحف اور قرارت میں فَيُصْبِحُ الْفُسَّاقُ ہے [۵]

حَافِظُوْا عَلَى الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى (البقرہ: ۲۳۸) حضرت عائشہؓ حضرت حفصہؓ اور حضرت ام سلمہؓ کے مصاحف اور قراتوں میں اس کے بعد وَصَلَاةِ الْعَصْرِ (حرف عطف کے ساتھ) اور ایک روایت کے مطابق صَلَاةِ الْعَصْرِ (بغیر حرف عطف) کا اضافہ ہے۔ اسی روایت کے ساتھ ایک دوسری روایت حضرت ابیؓ یا حضرت زید بن ثابتؓ (شکّ راوی) کی جانب منسوب ہے کہ الصلوٰۃ الوسطیٰ سے مراد ظہر کی نماز ہے۔ کیا یہ صحیح نہیں ہے کہ ہم ظہر کے وقت اپنی اونٹنیوں میں اور دیگر کاموں میں سب سے زیادہ مشغول ہوتے ہیں [۶]

ابن ابی جمرۃ کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ سورۂ بقرہ کی آیت ۱۳۷ فَاِنْ اٰمَنُوْا بِمِثْلِ مَآ اٰمَنْتُمْ بِهٖ کو یوں پڑھا کرتے تھے۔ فَاِنْ اٰمَنُوْا بِالَّذِيْٓ اٰمَنْتُمْ بِهٖ۔ ایک دوسری روایت میں ابن ابی جمرۃ کہتے ہیں: میں نے حضرت ابن عباسؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے: مِثْل نہ پڑھو۔ اس لیے کہ اللہ کا کوئی مثل نہیں ہے یوں پڑھا کرو: فَاِنْ اٰمَنُوْا بِالَّذِيْٓ اٰمَنْتُمْ بِهٖ [۷]

---

[۱] کتاب المصاحف ص ۵۴، ۷۴ [۲] ایضاً ص ۷۴ [۳] ایضاً ص ۷۵
[۴] ایضاً ص ۸۱ [۵] ایضاً ص ۸۲
[۶] ایضاً ص ۸۳-۸۷ [۷] ایضاً ص ۷۶

اسی طرح مستشرقین کے نزدیک اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے کہ قرآن کو اس کے نظم کے خلاف پڑھا جائے یا اس کے الفاظ کی ترتیب الٹ دی جائے، بشرطیکہ معنی میں کوئی فرق نہ آجائے۔ اس دعویٰ پر بھی انھوں نے متعدد روایات سے استدلال کیا ہے۔ مثلاً:

ابن ابی داؤد روایت کرتے ہیں کہ ابونوفل بن ابی عقرب کہتے ہیں: میں نے حضرت ابن عباسؓ کو مغرب کی نماز میں سورۂ نصر کی پہلی آیت: اِذَا جَاءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ کو یوں پڑھتے ہوئے سنا: اِذَا جَاءَ فَتْحُ اللّٰهِ وَالنَّصْرُ [1]

كَذٰلِكَ يَطْبَعُ اللّٰهُ عَلٰى كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ (مومن: ۳۵) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی قرارت میں علی قلب کل متکبر جبار ہے۔ [2]

البرہان میں ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے آیت وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ (ق-۱۹) کو یوں پڑھا: وجاءت سكرة الحق بالموت [3]

اس طرح مستشرقین نے پوری کوشش کی کہ نصِ قرآن اور اس کی قراتوں کے محفوظ ہونے میں شبہ پیدا کردیں۔ اگر قرآن نے دعویٰ کیا ہے کہ پہلے کی آسمانی کتابوں میں تحریف ہوگئی ہے تو خود اس میں ہونے والی تحریفات کم نہیں ہیں۔

یہ کڑوے کسیلے پھل ہمیں اس لیے دیکھنے پڑے ہیں کہ ہم نے روایات کے اخذ و نقل میں غفلت سے کام لیا ہے اور تساہل برتا ہے۔ جن لوگوں نے "سبعة احرف" اور 'قراتوں' کے مسئلے پر بحث کی ہے اگر انھوں نے صحیح ترین روایات کو قبول کیا ہوتا اور ان میں وارد اشکالات کو صحیح طریقے سے حل کیا ہوتا تو ہم صحیح نتائج تک پہنچتے۔ لیکن افسوس کہ ایسا نہ ہوسکا۔ مثلاً "سبعة احرف" کی تشریح میں بعض لوگوں نے آنکھ بند کرکے سارے اقوال نقل کردیے ہیں۔ یہاں تک کہ ان کی تعداد تقریباً چالیس تک پہنچ گئی ہے۔ سیوطیؒ نے الاتقان میں ان تمام اقوال کو جمع کردیا ہے۔ اس فکری بے راہ روی نے مشکلات کھڑی کردی ہیں اور اس کی وجہ

---

[1] کتاب المصاحف ص ۸۱ [2] ایضاً ص ۷۰

[3] دیکھئے البرہان ۱/۳۳۵ ۴۵۲

سے شبہات پیدا ہوئے ہیں۔

سبعۃ احرف کی تشریح میں وارد تمام اقوال پر تفصیل سے بحث کرنے کا موقع نہیں لیکن یہاں ہم ان میں سے چند اقوال پیش کریں گے۔ تاکہ اس وہم کا اندازلگا سکیں جس نے قرات بالمعنی کے نظریہ سے متعلق اس قضیہ کو الجھا کر رکھ دیا ہے۔

'سبعۃ احرف' کی ایک تشریح یہ کی گئی ہے کہ اس سے مراد سات وجوہِ اختلاف ہیں۔ ابن قتیبہ نے ان میں سے درج ذیل گنائے ہیں:

۱۔ لفظ کا اختلاف، یعنی دوسری قرات میں کسی لفظ کی جگہ دوسرا ہم معنی لفظ ہو۔ مثلاً اِنْ کَانَتْ اِلَّا صَیْحَۃً (یٰس۔ ۲۹) کے بجائے ان کانت الا زقیۃ

۲۔ تقدیم وتاخیر کا اختلاف۔ مثلاً وَجَاءَتْ سَکْرَۃُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ (ق۔ ۱۹) دوسری قرات میں سَکْرَۃُ الْحَقِّ بِالْمَوْتِ ہے۔

۳۔ کمی وزیادتی کا اختلاف، مثلاً اِنَّ ھٰذَا اَخِیْ لَہٗ تِسْعٌ وَّتِسْعُوْنَ نَعْجَۃً (ص: ۲۳) کے بعد دوسری قرات میں انثیٰ کا اضافہ ہے[۱]

امام فخرالدین رازی نے ایک وجہِ اختلاف 'ابدال' کا ذکر کیا ہے۔ یعنی ایک لفظ کی جگہ دوسرا لفظ لانا۔ مثلاً: فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ (جمعہ۔ ۹) کے بجائے فامضوا الی ذکر اللہ۔

ابن الجزری نے اختلاف کی ایک صورت یہ بتائی ہے کہ کسی لفظ کی جگہ دوسری قرات میں ایسا لفظ ہو جو صورت اور معنی دونوں اعتبار سے اس سے مختلف ہو مثلاً

وامضوا حیث تؤمرون (الحجر: ۶۵) کی جگہ واسعوا حیث تؤمرون

ابوبکر بن الطیب نے ایک وجہ اختلاف یہ بیان کیا ہے کہ کسی لفظ کی جگہ دوسری قرات میں ایسا لفظ ہو جو صورۃً مختلف لیکن ہم معنی ہو۔ مثلاً کالعھن المنفوش (القارعۃ۔ ۵) کے بجائے کالصوف المنفوش

یہی بات ڈاکٹر صبحی صالح نے بھی لکھی ہے کہ ایک وجہِ اختلاف یہ ہے کہ ایک لفظ کی جگہ دوسرا لفظ ہو مثلاً کَالْعِھْنِ الْمَنْفُوْشِ (القارعۃ: ۵) کی جگہ

---

[۱] ملاحظہ کیجئے تاویل مشکل القرآن۔ ابن قتیبہ، ص ۳۷۔ ۳۸، تحقیق السید صقر۔

کالصوف المنفوش[1]

اس تقسیم کے ذریعہ یہ حضرات ان تمام متقابل وجوہ کو وحیِ منزّل میں سے شمار کرتے ہیں اور حدیثِ نبوی "نُزِلَ القرآن علی سبعۃ احرف" (قرآن سات حروف پر نازل ہوا ہے) کی رو سے ان سب میں قراءتِ قرآن جائز قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ ان میں سے بعض وجوہ واضح طور پر ترادف کے قبیل سے ہیں۔

علامہ ابن الجزری، جنھوں نے وجوہِ اختلاف ذکر کیے ہیں، خود انھوں نے اپنی کتاب "النشر فی القراءات العشر" میں لکھا ہے کہ "جو شخص کہتا ہے کہ بعض صحابہ مثلاً حضرت ابن مسعودؓ وغیرہ قراءت بالمعنی کو جائز قرار دیتے تھے، وہ جھوٹا ہے .... ہاں بسا اوقات وہ قراءت میں توضیح وتبیین کے لیے تفسیر داخل کر دیتے تھے۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے براہِ راست اخذ واستفادہ کی بنا پر وہ قرآن کو اچھی طرح جانتے تھے۔ اس لیے ان کے تعلق سے قرآن اور غیر قرآن میں التباس کا اندیشہ نہیں تھا، بسا اوقات وہ قرآن کے ساتھ اس کی تفسیر لکھ لیا کرتے تھے"[2]

بعض صحابہ کے مصاحف میں تفسیری اضافات ہونے کی تائید شہاب خفاجی کی ایک روایت سے ہوتی ہے۔ وہ کہتے ہیں: مصحف ابن عباس میں اَلنَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِہِمْ (الاحزاب - ۶) کے بعد وھوابٌ لھم کا اضافہ تھا، ایک مرتبہ ایک غلام اس آیت کو مذکورہ اضافہ کے ساتھ پڑھ رہا تھا۔ حضرت عمرؓ وہاں سے گزرے اور غلام کو اضافہ کے ساتھ پڑھتے ہوئے سنا تو فرمایا: "اسے اپنے صحیفے سے مٹا دو" راوی کہتے ہیں: غلام قرآن اور تفسیر میں فرق نہیں کر سکا تھا[3]

بہت سے علماء نے ان مترادفات کو وحی میں شمار کرنے سے انکار کیا ہے اور بعض علماء نے انھیں قبول کرنے میں تردّد کا اظہار کیا ہے اور انھیں آحاد میں شمار کیا ہے۔ یہ ان کا تسامح ہے۔ اس لیے کہ اگر انھیں صحیح فرض کر لیا جائے تو بھی

---

[1] ملاحظہ کیجیے مباحث فی علوم القرآن۔ ڈاکٹر صبحی الصالح ص ۱۱۰

[2] النشر فی القراءات العشر، ابن الجزری، ۱/۳۲

[3] ملاحظہ کیجیے نسیم الریاض فی شرح شفاء القاضی عیاض، ۱/۳۰۳

متواتر کے مقابلے میں وہ باطل ٹھہریں گے۔

امام سیوطی نے اس قضیہ کی مزید وضاحت کی ہے۔ انھوں نے قرآن کی کئی قسمیں بیان کی ہیں: متواتر، مشہور، آحاد، شاذ، موضوع، پھر لکھا ہے: ایک چھٹی قسم بھی میری سمجھ میں آئی ہے اور وہ ہے مُدرَج، یعنی جس کا اضافہ نصِّ قرآن میں بطور تفسیر کرلیا گیا ہو۔ مثلاً آیت وَلَهٗ اَخٌ اَوْ اُخْتٌ (النساء-۱۲) کے بعد حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی قرات میں من امّ کا اضافہ ہے اور آیت لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَبْتَغُوْا فَضْلًا مِّنْ رَّبِّكُمْ (البقرہ: ۱۹۸) کے بعد حضرت ابن عباسؓ کی قرات میں فی موسم الحج کا اضافہ ہے۔ روایت ہے کہ حضرت حسنؒ آیت وَاِنْ مِّنْكُمْ اِلَّا وَارِدُهَا (مریم:۷۱) کے آگے الورود الدخول کا اضافہ کرتے تھے۔ الانباری کہتے ہیں: حضرت حسن کی جانب سے الورود الدخول کا اضافہ بطور تفسیر تھا۔ لیکن بعض راویوں نے غلطی سے اسے قرآن میں شامل کردیا۔[1]

ہمیں ان علماء پر حیرت ہے جو ان وجوہِ اختلاف کو "سبعۃ احرف" میں سے شمار کرتے ہیں۔ حالانکہ ان کا ان سے دور کا بھی تعلق نہیں ہے۔ ہمیں مزید حیرت ان حضرات کے رویّے سے ہوتی ہے جو ان روایات کا دفاع کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> "ہمیں یقین ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے ان وجوہ میں قراتِ قرآن کی اجازت تھی۔ لیکن حضرت عثمانؓ کے جمعِ قرآن کے بعد ان کا خاتمہ ہوگیا۔ اب کسی کو ان میں قرات کرنے کا حق نہیں رہا۔ ان کا تذکرہ بس بطور تفسیر کیا جاسکتا ہے۔ مصاحفِ صحابہ میں جو اضافے مذکور ہیں، ان کا یہی حکم ہے۔"[2]

اگر یہ اضافے جزوِ قرآن نہیں ہیں تو پھر اس یقین کے کیا معنیٰ؟!

پھر جن لوگوں نے "سبعۃ احرف" کا اطلاق سات وجوہِ اختلاف پر کیا ہے ان میں وجوہ کے سلسلے میں اختلاف ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ پہلے کے علماء نے

---

[1] الاتقان ۱/۷۷

[2] ملاحظہ کیجیے تاریخ القرآن، ڈاکٹر شاہین ص ۸۹

استقرار کے ذریعہ جو وجوہ بیان کیے ہیں، بعد کے لوگوں کو ان پر اطمینان نہیں ہوا اور ان میں کمی محسوس ہوئی اس لیے انھوں نے متقدمین سے مختلف انداز پر وجوہِ اختلاف شمار کرائے[۱]

"سبعۃ احرف" کے سلسلے میں ایک دوسری رائے یہ ہے کہ ان سے مراد عرب کی سات زبانیں ہیں۔ اس رائے کے قائلین کے درمیان اس چیز میں اختلاف ہے کہ وہ سات زبانیں کون کون سی ہیں اور نصِ قرآنی میں ان کے وقوع کی نوعیت کیا ہے؟ ابن جریر طبری فرماتے ہیں:

"اس سے مراد ایک حرف اور ایک لفظ میں سات زبانیں ہیں۔ یعنی الفاظ مختلف ہوں لیکن ان کے معانی ایک ہوں۔ مثلاً ھلمّ، اقبل، تعال، الیّ، قصدی، نحوی، قربی کہ یہ سب الفاظ مختلف لیکن ہم معنیٰ ہیں۔ جیسا کہ ابوبکرۃ ثقفی سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جبرئیلؑ نے کہا: قرآن کو ایک حرف پر پڑھو۔ میکائیلؑ نے کہا: ایک سے زائد حروف پر پڑھنے کی اجازت لے لیجئے۔ جبرئیل نے کہا: اچھا دو حروف پر پڑھ سکتے ہو یہاں تک کہ انھوں نے چھ یا سات حروف پر پڑھنے کی اجازت دے دی۔ پھر فرمایا: اتنا کافی ہے۔ ان میں سے کسی حرف پر بھی قرآن پڑھا جاسکتا ہے۔ بشرطیکہ آیت عذاب کے آخر میں رحمت کا اور آیتِ رحمت کے آخر میں عذاب کا ذکر نہ ہو جائے۔ مثلاً ھلمّ اور تعال کہ دونوں الفاظ کے معنیٰ ایک ہی ہیں۔[۲]

اس قول سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کی قراءت بالمعنی جائز ہے۔ لیکن اس کے رد میں کہا گیا ہے کہ اس حدیث کے مضمون میں حصر نہیں ہے کہ اس سے اس قول پر استدلال کیا جاسکے بلکہ جیسا کہ ابن عبدالبرؒ نے فرمایا ہے۔ اس میں ان حروف کی (جن پر قرآن نازل ہوا ہے) تمثیل بیان کی گئی ہے کہ ان سے مراد ایسے مضامین ہیں

---

[۱] ملاحظہ کیجئے ہماری کتاب من قضایا القرآن ص ۲۶-۳۱

[۲] دیکھئے مقدمہ تفسیر طبری ۱/ ۵۷ ومابعد

جن کے الفاظ اگرچہ مختلف ہوں لیکن ان کے معنی ومفہوم میں اختلاف نہیں ہے یعنی وہ متضاد معانی اور متعارض وجوہ پر دلالت نہیں کرتے کہ مثلاً ایک ہی آیت میں رحمت کا بھی ذکر ہو اور عذاب کا بھی"[1]

مذکورہ بالا نصوص کے ذریعہ مستشرقین نے "قرات بالمعنی" کے اپنے نظریے کو تقویت دی ہے۔ ان روایات سے جہاں ایک طرف مستشرقین نے خوب فائدہ اٹھایا ہے وہیں بہت سے محققین انھیں مطلق خاطر میں نہیں لاتے، بلکہ انھیں "خرافات" قرار دیتے ہیں جنھیں قرآن کے اعجازِ الفاظ اور بلاغتِ معانی کے احترام میں تاریخ تدوینِ قرآن سے خارج کر دینا چاہیے۔

جس شخص کو بھی عقل اور ذوقِ سلیم کا تھوڑا سا حصہ ملا ہے، وہ بخوبی جانتا ہے کہ لفظ "ھلمّ" کی دلالت ان الفاظ کے مثل نہیں ہے جنھیں ابن جریرؒ نے اس کے مترادف کی حیثیت سے پیش کیا ہے یعنی: اقبل، تعال، اتی، قصدی، نحوی قربی۔ ان الفاظ کے معانی میں فرق پایا جاتا ہے، لفظ "قربی" سے معلوم ہوتا ہے کہ دو چیزیں یا دو اشخاص ایک دوسرے سے قریب ہیں۔ 'اتی' میں فریاد کے ساتھ مدارکا مفہوم پایا جاتا ہے۔ 'تعال' اور 'نحوی' بھی ہم معنی نہیں ہو سکتے کیونکہ ہم بسا اوقات دونوں الفاظ کو ایک ساتھ استعمال کر کے اس سے مختلف مفہوم مراد لیتے ہیں جو صرف لفظ 'تعال' سے حاصل ہوتا ہے۔[2]

پھر قرآن کا کیا اعجاز باقی رہ جائے گا اگر کوئی انسان ان کی جگہ ایسے الفاظ استعمال کر لے جن سے مفہوم صحیح طور پر ادا نہ ہو رہا ہے اور وہ سیاق میں بھی درست نہ ہوں، مثلاً آیت: اِنَّ شَجَرَتَ الزَّقُّوْمِ طَعَامُ الْاَثِیْمِ (الدخان: ۴۳-۴۴) میں 'اثیم' کی جگہ لفظ "فاجر" رکھ دے، جیسا کہ ایک روایت میں کہا گیا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے ایک بدو کو ایسا کرنے کی اجازت دے دی تھی۔

کیا "سبعۃ احرف" اس کھلواڑ اور استخفاف کی نوعیت کی کوئی چیز ہے جس کا

---

[1] دیکھئے البرہان، ۱/ ۲۲۱۔ الاتقان ۱/ ۱۶۸

[2] ملاحظہ کیجئے عن القرآن صبیح ص ۱۲۴

اظہار اس روایت سے ہوتا ہے کہ ایک بدو سورۂ نوح کی پہلی آیت کو یوں پڑھ رہا تھا: انا بعثنا نوحًا الی قومہ اس سے کہا گیا کہ صحیح آیت یوں ہے: اِنَّا اَرْسَلْنَا نُوْحًا اِلٰی قَوْمِہٖ تو اس نے جواب دیا۔ دونوں میں کوئی فرق نہیں، سوائے تمہاری کٹ حجتی کے"

ایسی روایات کیونکر قابلِ قبول ہوسکتی ہیں جب کہ ایک حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ حضرت براء بن عازبؓ کو ایک دعا سکھائی، اس میں ایک جملہ یہ تھا: وبنبیك الذی ارسلت حضرت براءؓ نے اس کے بجائے کہا: وبرسولك الذی ارسلت: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں ٹوکا اور فرمایا۔ "یہ نہیں بلکہ نبیك کہو"[1] دونوں الفاظ درست تھے اور ایک کی جگہ دوسرے کو استعمال کرنے سے معنی میں بھی کوئی تبدیلی نہیں ہو رہی تھی۔ لیکن آپؐ نے لفظ "نبی" کی جگہ "رسول" استعمال کرنے سے منع فرمایا۔ اس کی وجہ غالباً بس یہ تھی کہ اس سیاق میں لفظ "نبی" ہی کا استعمال درست تھا۔ اسی لیے آپؐ نے اس کے بجائے دوسرا لفظ کہنے سے منع کیا۔[2]

صحیح بات یہ ہے کہ "سبعۃ احرف" اس تبدیلی کی نوعیت کی کوئی چیز نہیں ہے، اور نہ اسے 'قرارت بالمعنی' کے نظریے کی بنیاد بنایا جاسکتا ہے۔ ذیل میں ہم 'سبعۃ احرف' کی جو توجیہ بیان کرنے جا رہے ہیں اس سے یہ حقیقت واضح ہو جائے گی اور وہ توجیہ عقلی اعتبار سے بھی قابلِ قبول ہوگی اور آثار و روایات سے بھی اس کی مطابقت ہو جائے گی۔

'سبعۃ احرف' کے صحیح مفہوم تک پہنچنے کے لیے ضروری ہے کہ ان احادیث کا مطالعہ کیا جائے جن میں اس کا تذکرہ آیا ہے اور ان حالات کو بھی پیشِ نظر رکھا جائے جن میں یہ بات کہی گئی ہے۔ اس سلسلے میں ایک حدیث ابوکریب کے واسطے سے حضرت ابی بن کعبؓ سے مروی ہے کہ احجار المراء کے پاس نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ملاقات حضرت جبرئیل علیہ السلام سے ہوئی تو آپؐ نے فرمایا: "میری بعثت ایک ناخواندہ قوم کی طرف ہوئی ہے۔ ان میں غلام اور خادم بھی ہیں اور بوڑھے اور معذور لوگ

---

[1] صحیح بخاری، کتاب الدعوات، باب اذا بات طاہرًا۔

[2] ملاحظہ کیجیے مناہل العرفان، زرقانی ۱/۱۸۲، ۴۵۸

بھی" حضرت جبرئیلؑ نے فرمایا: "وہ قرآن کو "سات حروف" پر پڑھ سکتے ہیں"۔[۱]

اس حدیث میں صراحت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ایک ناخواندہ قوم کی طرف ہوئی تھی۔ ان میں ایسے لوگ بھی تھے جو قرآن کے تلفظ کو صحیح طریقے سے ادا کرنے سے قاصر تھے۔ اس لیے آپؐ نے اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں درخواست کی کہ اس معاملے میں ان کے لیے آسانی پیدا کی جائے۔ آپ کی درخواست کو شرفِ قبولیت حاصل ہوا اور ان کے لیے بڑی آسانی کر دی گئی۔ یہ واقعہ مدینہ کا ہے۔ اس لیے کہ احجار المراء مدینہ سے باہر قباء کے پاس ایک مقام کا نام ہے۔[۲]

اور جہاں تک حالات کا تعلق ہے تو یہ بات واضح ہے کہ مدنی معاشرہ ایک ایسا معاشرہ تھا جن میں مختلف رنگ، نسل اور قبیلوں سے تعلق رکھنے والے لوگ بستے تھے۔ اور جزیرۃ العرب کے اطراف سے اور اس کے باہر سے بھی لوگ کثرت سے اسلام قبول کرنے کے ارادہ سے آتے رہتے تھے۔[۳]

بدیہی طور پر معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ قراءتِ قرآن کے معاملے میں رخصت دینے اور آسانی پیدا کرنے کا آغاز تھا۔ بعد میں جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے قراءت قرآن کے سلسلے میں بعض صحابہ کے اختلافات پیش کیے گئے تو آپؐ نے بھی یہی بات فرمائی۔ اگرچہ ان روایات سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اختلافات کی نوعیت کیا تھی؟

اگر اس کے ساتھ ہم بعض لغوی حقائق کا بھی اضافہ کریں تو بخوبی واضح ہو جائے گا کہ یہ لوگ نصِ قرآنی کی صحیح طریقے پر ادائیگی سے کیوں قاصر تھے؟ اہلِ عرب کی زبانیں ایک ایسی "ٹکسالی" زبان میں ڈھل گئی تھیں جسے قریش نے مختلف قبائل کی زبانوں سے منتخب کیا تھا اور مختلف قبائل سے تعلق رکھنے والے ان کے خواص (نہ کہ عوام) نے اپنی محفلوں اور بازاروں میں اسے اپنے مافی الضمیر کے اظہار کا ذریعہ بنایا تھا اور اسی میں وہ اشعار کہتے اور خطبے دیتے تھے۔ اسی ٹکسالی زبان سے اسلام ہم آہنگ ہوا اور

---

[۱] حدیث کے الفاظ ابو اسامہ کے ہیں۔ اس کی سند حسن صحیح ہے، الطبری ۱/۳۵ [۲] حوالہ سابق

[۳] تاریخ القرآن۔ ڈاکٹر شاہین ص ۴۲

اور اسی میں قرآن نازل ہوا۔ اس سے اس زبان کی وحدت مضبوط ہوئی اور اس کی جامعیت میں اضافہ ہوا۔ لیکن اس لغوی وحدت سے ان مختلف لہجوں کا خاتمہ نہیں ہوا جو ماقبلِ اسلام سے رائج تھے بلکہ وہ اسلام کے بعد بھی مختلف قبائل میں باہم گفتگو کے ذریعہ کی حیثیت سے باقی رہے اور جو شخص کسی وجہ سے اس ٹکسالی زبان میں گفتگو نہ کرسکتا تھا وہ اپنے قبیلے میں رائج لہجے کا سہارا لیتا تھا۔

چونکہ مختلف قبیلوں میں ان کے اپنے لہجے رائج تھے اور دوسری جانب عوام قرآن کی تلاوت کے دوران قرآن کی ٹکسالی زبان کی ادائیگی میں دشواری محسوس کرتے تھے، اس لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں درخواست کی کہ اس معاملے میں ان کے لیے آسانی پیدا کی جائے۔ چنانچہ انھیں اجازت دی گئی کہ وہ جس طرح قرآن کو بسہولت پڑھ سکتے ہوں پڑھیں اور ان کی زبانیں جس لہجے سے مانوس ہیں اس کے علاوہ دوسرے لہجے میں بتکلف تلاوت کرنے کی زحمت نہ کریں۔[1]

تمام علماء نے اس چیز کو (سبعۃ احرف کی تشریح میں اپنے نقطہ ہائے نظر کے اختلاف کے باوجود) رخصت کا سبب قرار دیا ہے۔ ابوشامہ کہتے ہیں:

"قرآن کو قریش کی زبان کے علاوہ دوسری زبانوں میں پڑھنے کی اجازت دی گئی۔ یہ اجازت تمام اہلِ عرب کے لیے تھی۔ اس لیے کہ یہ مناسب نہیں تھا کہ کسی قبیلہ کو اس کی اجازت دی جائے اور کسی کو نہ دی جائے اور یہ کہ کسی شخص کو اس کی استطاعت سے زیادہ کا مکلف قرار دیا جائے۔ مثلاً جس شخص کی زبان میں امالہ، یا ہمزہ کی تخفیف یا ادغام کیا جاتا ہو یا میم جمع کو پیش دیا جاتا ہو یا ہائے کنایہ کو ملایا جاتا ہو اسے اس سے مختلف چیز کا کیوں کر پابند کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح جس شخص کی زبان ایسی ہو مثلاً لفظ 'اشدق' کہنے میں اس کے منہ سے 'ش' کے بجائے 'ج' نکلتا ہو یا 'مصدر' کہنے میں 'ص' کے بجائے 'ز' نکلتا ہو وہ اس شخص کے درجے میں ہے جس کی زبان میں لکنت اور ہکلاپن ہو۔ اسے اس

---

[1] ملاحظہ کیجیے فقہ اللغۃ، ڈاکٹر صبحی صالح ص ۵۰، اور فی اللہجات العربیۃ - ڈاکٹر ابراہیم انیس ص ۴۳، ۴۶۰

کی استطاعت سے زیادہ کا مکلف نہیں کیا جا سکتا۔ ہاں اس پر لازم ہوگا کہ وہ قرآن کو صحیح طریقے سے پڑھنے کی کوشش کرتا رہے[۱]

یہی بات پہلے ابن قتیبہؒ بھی کہہ چکے تھے۔ انھوں نے لکھا ہے:

"اللہ تعالیٰ نے یہ آسانی پیدا کر دی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا کہ ہر قبیلے کو اس کی اپنی زبان میں، جس سے وہ مانوس ہے، قرآن پڑھائیں، چنانچہ قبیلۂ ہذیل سے تعلق رکھنے والا حتّٰی حین کو عتّٰی حین پڑھتا ہے قبیلۂ اسد کا آدمی تعلمون کوت کے زیر سے پڑھتا ہے۔ تمیمی ہمزہ کے ساتھ بولتا ہے اور قریشی ہمزہ کے ساتھ نہیں بولتا۔ اگر ہر قبیلے والوں کو حکم دیا جاتا کہ وہ اپنی زبان ترک کر دیں جسے بولتے ہوئے ان کا بچپن اور جوانی گزری ہے اور بڑھاپا گزر رہا ہے تو اس میں انھیں سخت دشواری پیش آتی اور انتہائی زحمت ہوتی۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اپنی رحمت اور لطف وکرم سے جس طرح دین کے معاملے میں ان کے لیے آسانی فرمائی اسی طرح زبانوں اور حرکات کے سلسلے میں بھی انھیں رخصت دی"[۲]

یہاں اس حقیقت کا اظہار ضروری ہے کہ علماء نے اپنے بیانات میں صحیح لغوی اصطلاحات کا استعمال نہیں کیا ہے۔ وہ "لہجوں" کے لیے "زبانوں" (لغات) کا لفظ لائے ہیں۔ اگرچہ بطور مجاز یہ استعمال جائز ہے لیکن اس جگہ یہ غلط فہمی پیدا کرنے والی تعبیر ہے، اس لیے کہ اس سے دو لغوی مفہوم (یعنی زبان اور لہجہ) خلط ملط ہو جاتے ہیں۔ اس جگہ لفظ "لہجہ" کا استعمال کرنا چاہیے نہ کہ لفظ "زبان" (لغۃ) کا۔ اس لیے کہ رخصت مشقت کو دور کرنے کے لیے دی گئی اور اس کا تعلق لہجوں سے ہے نہ کہ زبانوں سے۔ لہجہ نام ہے ان صوتی اوصاف کا جن کا تعلق لفظ کی ادائیگی کے طریقے سے ہے اور اس معاملے میں مختلف قبیلوں میں اختلاف ہوتا ہے۔ مثلاً

۱۔ المرشد الوجیز ص ۹۷

۲۔ تاویل مشکل القرآن ص ۳۹ - ۴۰

بعض قبائل زور سے آواز نکالتے ہیں تو بعض آہستہ، بعض کی آوازوں میں کرختگی ہوتی ہے تو بعض میں نرمی، بعض الگ الگ کرکے بولتے ہیں تو بعض ملاکر، بعض ہمزہ کو مخفف کرکے بولتے ہیں تو بعض اسے ظاہر کرتے ہیں اور لفظ کے ڈھانچے اور اعراب میں بھی ان میں اختلاف ہوتا ہے۔ یہ وہ اوصاف ہیں جنھیں ترک کرکے دوسرے اوصاف اختیار کرنا دشوار ہوتا ہے[۱] جب کہ "زبان" (لغۃ) سے مراد الفاظ اور ان کی دلالتوں کا اختلاف ہوتا ہے۔ اس کی رعایت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی، اس لیے کہ قرآن نے اس ٹکسالی زبان کے الفاظ استعمال کیے ہیں جو تمام اہلِ عرب کی زبانوں سے مل کر بنی تھی۔[۲]

اس تفصیل سے واضح ہوا کہ "سبعۃ احرف" کی قابلِ قبول تشریح یہ ہے کہ اس سے مراد الفاظ کی ادائیگی کے وہ طریقے ہیں جن سے عربوں کے لہجوں میں تبدیلی آجاتی ہے۔ اور "قرآن کے سات حروف پر نازل ہونے" کا مطلب یہ ہے کہ قرآن پڑھنے والے کو رخصت دی گئی ہے کہ جس طرح اسے پڑھنے میں آسانی ہو اور وہ بغیر مشقت کے الفاظ ادا کرسکے، ویسے ہی پڑھے۔

لفظ "سبعۃ" (سات) اس مطلق اجازت میں رکاوٹ نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ عربی زبان کا "عدد تام" ہے اور اس سے اہلِ عرب اچھی طرح واقف تھے۔[۳]

سیوطیؒ نے قاضی عیاضؒ کی جانب یہ قول منسوب کیا ہے کہ لفظ "سبعۃ" (سات) سے مراد حقیقی عدد نہیں ہے بلکہ اس سے مراد اکائی میں کثرت ہے جس طرح دہائی میں کثرت کے لیے "سبعین" (ستر) اور سیکڑہ میں کثرت کے لیے "سبع مائۃ" (سات سو) استعمال کیا جاتا ہے۔[۴]

لفظ "سبعۃ" سے مراد مطلق رخصت ہے۔ اس کا اشارہ حضرت ابن عباسؓ کی

۱۔ فی اللہجات العربیہ ص ۱۶ - ۱۹

۲۔ علوم القرآن، الصالح ص ۱۱۳ - ۱۱۵

۳۔ ملاحظہ کیجئے اعجاز القرآن، رافعی ص ۶۸

۴۔ الاتقان ۱/۱۳۱

اس روایت سے ملتا ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو ایک ہی زبان (یعنی لہجہ) میں قرآن پڑھاتے تھے۔ اس سے انھیں زحمت ہوتی تھی۔ اس پر جبرئیلؑ آئے اور انھوں نے فرمایا: اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) ہر قوم کو اس کی زبان میں قرآن پڑھائیے" [۱]

بعض علماء نے اس سے بھی زیادہ توسع اختیار کیا ہے۔ انھوں نے کہا ہے کہ "سبعۃ احرف" کا اطلاق صرف عربی لہجات پر نہیں ہوگا، بلکہ اس میں دنیا کے تمام خطوں میں رہنے بسنے والے آج تک کے مسلمانوں کے لہجے شامل ہیں۔ مسلمان کا کوئی بھی لہجہ ہو، کسی ماحول میں رہتا ہو، وہ الفاظ قرآن کو جس طرح بھی ادا کر سکتا ہو کرے، نہ اس پر نکیر کی جائے گی اور نہ اس کا مذاق اڑایا جائے گا۔ [۲]

میرا خیال ہے کہ اس رخصت کو صرف عربی زبان کے دائرے میں اور اسلام کی اس روح کے تابع رکھنا چاہیے کہ وہ معذوروں کے لیے آسانی پیدا کرنا چاہتا ہے۔

اس توسع کا مطلب یہ نہیں ہے کہ قرآن پڑھنے والا الفاظِ قرآن کو جس طرح چاہے ادا کرے کیوں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے اس سلسلے میں کوئی ہدایت نہیں دی گئی ہے۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ آپؐ نے ان لہجات کی نگرانی فرمائی ہے، ان میں سے فصیح لہجے میں پڑھنے کی اجازت دی ہے اور جن لہجوں کی وجہ سے نصِ قرآنی معیارِ فصاحت سے گر جاتا ہے ان میں پڑھنے سے منع کیا ہے مثلاً الکشکشۃ القیسیۃ جس میں کافِ مؤنث (كِ) کو 'ش' پڑھا جاتا ہے جیسے آیت وَقَدْ جَعَلَ رَبُّكَ تَحْتَكِ سَرِيًّا (مریم:۲۴) کے بجائے وَقَدْ جَعَلَ رَبُّش تحتش سريًا اور العنعنۃ التمیمیۃ جس میں ھمزۂ 'ان' کو 'ع' پڑھا جاتا ہے جیسے آیت عَسَى اللّٰهُ أَنْ يَّأْتِيَ بِالْفَتْحِ (المائدہ:۵۲) کے بجائے عسى الله عن ياتي بالفتح۔ [۳]

گویا قرآن کریم جس ٹکسالی زبان میں نازل ہوا ہے اور جن لہجات میں خود

---

[۱] المرشد الوجیز ص ۹۶ - ۹۷

[۲] اللہجات العربیۃ ص ۵۷

[۳] المرشد ص ۱۰۱، ۱۳۱

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھایا ہے یا قراءِ صحابہ کو پڑھانے کی اجازت دی ہے، وہ اس معاملے میں برابر ہیں کہ ان میں سے کسی میں بھی قرآن کی تلاوت کی جاسکتی ہے۔ رہے ان کے علاوہ دوسرے لہجے تو ان میں پڑھنے کی رخصت عذر کی بنا پر ہے اور یہ رخصت عارضی ہے اور صرف اس وقت تک ہے جب تک کہ پڑھنے والا سیکھ کر اور مشق کے ذریعے معیاری ادائیگی پر قادر نہ ہو جائے۔[1]

شاید یہی وہ معیار ہے جس کی بنا پر حضرت ابن مسعودؓ نے اس شخص کی قراءت کو غلط قرار دیا تھا جس نے آیت اِنَّ شَجَرَتَ الزَّقُّوْمِ طَعَامُ الْاَثِیْمِ (الدخان: ۴۳-۴۴) میں لفظ "اَثِیم" کو ('ا' کو 'ی' سے اور 'ث' کو 'ت' سے بدل کر) 'یتیم' (ی کے زیر سے) پڑھا تھا۔[2] اس طرح آیت کے معنی ہی بدل گئے تھے۔ حضرت ابن مسعودؓ نے اسے سمجھانے کے لیے بتایا کہ 'اثیم' کے معنی 'فاجر' کے ہیں اس کا 'یتیم' سے کیا تعلق؟ حضرت ابن مسعودؓ کی جانب منسوب یہ روایت اگر صحیح ہو تو اس کی یہ توجیہ کی جاسکتی ہے، نہ کہ یہ کہ انھوں نے لفظ 'اثیم' کی جگہ 'فاجر' پڑھ لینے کی اجازت دے دی تھی۔ جو شخص یہ بات کہتا ہے وہ حضرت ابن مسعودؓ پر جھوٹ باندھتا ہے اور "سبعۃ احرف" کے معاملے میں رخصت کو سمجھنے سے قاصر ہے۔

ہم ان محققین کی تائید کرتے ہیں جنھوں نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ "یہ رخصت صرف قرآن کو زبانی پڑھنے کی حد تک تھی، کتابتِ وحی کے معاملے میں کوئی رخصت نہ تھی۔ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے نصِ قرآنی کو اسی نکسانی زبان میں لکھوایا تھا جس میں وہ اترا تھا۔ اس لیے کہ تمام لہجات کو کسی ایک تحریر میں جمع کرنا ممکن نہ تھا۔[3] دوسرے یہ کہ کتابتِ وحی کا کام مکہ ہی میں شروع ہو گیا تھا جب کہ رخصت ہجرتِ مدینہ کے بعد

---

[1] علوم القرآن، ڈاکٹر صبحی صالح ص ۱۰۸

[2] بعض عرب قبائل ہمزہ کو 'ی' سے بدل دیتے تھے مثلاً 'تامُر' کو 'تیمُر' کہتے تھے۔ اسی طرح 'فعیل' کے وزن پر آنے والے الفاظ کے ابتدائی حرف کو زیر دیتے تھے۔ بعض قبائل 'ث' کو 'ت' سے بدل دیتے تھے۔ مثلاً 'خبیث' کو 'خبیت' کہتے تھے۔ ملاحظہ کیجئے لسان العرب مادہ اثم، خبث، جلد اول ص ۲۲، ۷۸۱ اعداد یوسف خیاط

[3] تاریخ القرآن۔ ڈاکٹر شاہین ص ۵۴-۵۵

دی گئی تھی۔

اس مسئلے کی وضاحت کے لیے یہاں یہ صراحت مناسب معلوم ہوتی ہے کہ قرآن اور قراءتیں دو الگ الگ حقیقتیں ہیں جیسا کہ علمائے متقدمین نے لکھا ہے۔ قرآن وہ وحی ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئی ہے اور قراءتوں سے مراد الفاظِ وحی کی ادائیگی کی کیفیت میں اختلاف ہے[1]

اگر نصِ قرآنی کے سلسلے میں اختلاف کیفیتِ ادا تک منحصر نہ ہو بلکہ حذف و اضافہ یا اختلافِ حروف تک متجاوز ہو جائے۔ مثلاً سورۂ توبہ کی آیت ۱۰۰ تَجْرِیْ تَحْتَهَا الْاَنْهٰرُ دوسرے مصحف میں تَجْرِیْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ (من کے اضافہ کے ساتھ) ہے اور سورۂ حجرات کی آیت ۶ اِنْ جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَاٍ فَتَبَيَّنُوْٓا میں دوسرے مصحف میں تَبَيَّنُوْٓا کے بجائے تَثَبَّتُوْٓا ہے۔ اور یہ دونوں تواتر سے ثابت ہوں تو ان کا شمار قراءتوں میں نہیں ہوگا بلکہ دونوں نصوص کو قرآن قرار دیا جائے گا اور کہا جائے گا کہ یہ آیتیں دونوں طرح سے اتری ہیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں طرح سے ان کی کتابت کروائی ہے[2]

اس بنا پر علماء نے 'سبعۃ احرف' کی تشریح میں جو وجوہِ اختلاف بیان کیے ہیں، ان کے سلسلے میں تین باتیں کہی جا سکتی ہیں: یا تو ان کا شمار لہجات میں ہوگا، مثلاً لفظ کی ساخت میں بعض حرکتوں یا اعراب کا اختلاف، یا دونوں نصوص تواتر سے ثابت ہوں گی۔ اس صورت میں دونوں کا شمار وحی میں ہوگا، یا دوسری نص تواتر سے ثابت نہیں ہوگی، تو اس کا شمار قرآن میں ہوگا نہ قراءت میں۔

ان حقائق کی روشنی میں "سبعۃ احرف" کی رخصت الفاظِ قرآن کی ادائیگی کے طریقوں تک محدود ہے۔ اور یہ ادائیگی مطلق نہیں ہے بلکہ لازم ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ویسا ہی پڑھایا ہو یا اس طرح پڑھنے کی اجازت دی ہو اور اس سے وحی کا مفہوم نہ بدل جاتا ہو۔

---

[1] ملاحظہ کیجئے البرہان ۱/۲۱۸

[2] المرشد الوجیز ص ۱۳۸ ۴۶۵

اس رخصت کا تعلق اس مطلق آزادی سے نہیں ہے کہ قرآن کے کسی لفظ کو بدل کر اس کا مترادف لفظ استعمال کر لیا جائے یا نص میں زیادتی یا کمی کر دی جائے، یا اس کے نظم و ترتیب کو بدل دیا جائے، جیسا کہ مستشرقین نے اپنے نظریہ "قراءت بالمعنی" کے تحت خیال ظاہر کیا ہے۔ ان روایات کو قراءتوں کی جانب منسوب کرنا وہم ہے۔ اسے مستشرقین نے اپنے مذموم مقاصد کے لیے رواج دیا ہے۔ ان کا قراءتوں سے کوئی تعلق نہیں، کیوں کہ وہ نہ تو الفاظِ قرآن کی ادائیگی میں اختلاف کو ظاہر کرتی ہیں اور نہ ان کا ثبوت تواتر سے ہے کہ انھیں بھی قرآن قرار دیا جائے۔

البتہ یہ روایات اگر صحیح ہوں تو انھیں تفسیر قرار دیا جا سکتا ہے جنھیں ان مصاحف کے مالک صحابہ نے نصِ قرآنی کے حاشیہ پر کسی مجمل کی وضاحت، کسی محذوف کے بیان یا کسی لفظ کی تشریح کے لیے لکھ لیا تھا اس لیے کہ وہ حضرات اسبابِ نزول اور مقاصدِ شریعت کو اچھی طرح سمجھتے تھے۔

اس کام کا مقصد خواہ کتنا ہی پاکیزہ رہا ہو لیکن یہ حقیقت ہے کہ نصِ قرآنی پر اس کے سلبی اثرات مرتب ہوئے ہیں۔ اس لیے کہ ان مصاحف کے وارثین یا ان سے اخذ و استفادہ کرنے والوں نے گمان کر لیا کہ ان میں جو کچھ درج ہے سب وحیِ قرآنی کے الفاظ ہیں۔ تاریخ جمع و تدوینِ قرآن کے ساتھ کتنی زیادتی ہوئی ہے کہ متقدمین کی کتابوں میں ان اضافات کو "سبعہ احرف" قرار دے کر انھیں وحی کی طرف منسوب کر دیا گیا ہے اور متاخرین نے بغیر بحث و تحقیق کے انھیں جوں کا توں نقل کر لیا ہے [1]

اب ان وجوہِ قراءات کی طرف اشارہ کرنا رہ گیا ہے جو مصحفِ عثمانی کے نقطوں اور اعراب سے خالی ہونے کی وجہ سے پیدا ہوئے ہیں، جیسا کہ مستشرقین دعویٰ کرتے ہیں بناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس کی بھی حقیقت واضح کر دی جائے۔ اس سلسلے میں ابتدا ہی میں یہ جان لینا ضروری ہے کہ بغیر نقطوں کے قرآن کی کتابت کروانے کا مقصد یہ تھا کہ اگر کسی لفظ کی متعدد قراءتیں ہوں تو ان کے لیے ایک ہی رسم الخط اختیار کیا جا سکے۔ بعض مواقع پر ایسا ممکن نہ ہو سکا

---

[1] ملاحظہ کیجئے ہماری کتاب من قضایا القرآن ص ۷۶

اور مختلف قراءتیں ایک رسم الخط کے تحت نہ آسکیں تو بعض مصاحف میں ایک قراءت لکھی گئی اور بعض دیگر مصاحف میں دوسری قراءت [1]

ایسا کرنے کا مقصد یہ تھا کہ قرآن کو مختلف لہجات میں پڑھا جاسکے اور لوگ اس رخصت سے فائدہ اٹھا سکیں جو اللہ تعالیٰ نے انھیں عطا فرمائی ہے۔ مثال کے طور پر سورۂ قصص کی آیت نمبر ۲۹ یہ ہے اَوْ جَذْوَةٍ مِّنَ النَّارِ۔ لفظ 'جَذْوَة' کو اہلِ حجاز 'ج' کے زبر سے پڑھتے تھے۔ چنانچہ عاصم نے اسی طرح قراءت کی ہے بنو تمیم 'ج' کے پیش سے پڑھتے تھے۔ چنانچہ حمزہؒ نے اسی طرح قراءت کی ہے۔ بنو اسد 'ج' کے زیر سے پڑھتے تھے۔ چنانچہ بقیہ ساتوں قراء نے اسی طرح قراءت کی ہے [2]

حضرت عثمانؓ نے لوگوں کو آزاد نہیں چھوڑ دیا کہ وہ جس طرح چاہیں نصِ قرآنی کو پڑھیں، بلکہ ہر علاقے میں مصحف کے ساتھ ایک قاری (قرآن پڑھانے والے) کو بھیجا چنانچہ مصحفِ مدنی کو پڑھانے کے لیے حضرت زید بن ثابتؓ، مصحفِ مکی کو پڑھانے کے لیے حضرت عبداللہ بن سائبؓ، مصحفِ شامی کو پڑھانے کے لیے حضرت مغیرہ بن شہابؓ، مصحفِ کوفی کو پڑھانے کے لیے حضرت ابوعبدالرحمٰن سلمیؒ اور مصحفِ بصری کو پڑھانے کے لیے حضرت عامر بن عبدالقیسؒ کو بھیجا [3]

ایسا کرنا دو وجوہ سے ضروری تھا:

پہلی وجہ یہ کہ اس بات کا اندیشہ تھا کہ مخصوص رسم الخط کی بنا پر بعض الفاظ کو نامطلوب صورت میں ادا کیا جائے۔ مثلاً وَالْاُمِّيّٖنَ (آل عمران - ۲۰) کو والامس (ایک ی سے) اَلنَّبِيّٖنَ (آل عمران: ۲۱) کو الامس (ایک ی سے) اور لَاَاْذْبَحَنَّهٗ (النمل - ۲۱) کو لااذبحه (الف کے اضافہ کے ساتھ) لکھا جاتا تھا۔ اسی طرح آیت وَالسَّمَآءَ بَنَيْنٰهَا بِاَيْدٍ (الذاریات - ۴۷) میں لفظ بِاَيْدٍ کو باسد (ڈ و ی' کے ساتھ) لکھا جاتا تھا۔

ایسے الفاظ کی تعداد تقریباً دو سو چالیس ہے [4]

---

[1] کتاب المصاحف ص ۴۰-۴۹

[2] البحر المحیط ۳۲۲/۶

[3] ملاحظہ کیجئے مناہل العرفان ۳۹۶/۱

[4] کتاب المصاحف ص ۱۰۵-۱۱۶

دوسری وجہ یہ تھی کہ اس طرح ہر علاقہ کے باشندوں کو اس بات پر آمادہ کرنا تھا کہ جو مصحف ان کے پاس بھیجا گیا ہے اس کے رسم الخط سے جو قراءتیں مختلف ہیں، انھیں ترک کردیں۔ چنانچہ لوگوں نے ایسا ہی کیا۔ عربی لہجات میں بعض آوازوں کو بعض پر ترجیح دی جاتی تھی۔ مثلاً بدو دھیمی آوازوں کے مقابلے میں کرخت اور تیز آوازوں کو ترجیح دیتے تھے۔ چنانچہ شہری آیت مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا (البقرہ: ۶۱) کو 'ف' سے پڑھتا تھا تو بدو وَثُومِهَا (ث سے) پڑھتا تھا۔ اول الذکر اہلِ حجاز کی لغت ہے اور موخر الذکر بنو تمیم کی۔[1]

اس طرح لوگوں نے بہت سی صحیح قراءتیں چھوڑ دیں جو مصحفِ عثمانی کے رسم الخط سے مطابقت نہ رکھتی تھیں، تاکہ الفاظ میں اختلاف نہ ہو اور مختلف لہجوں میں قربت پیدا ہو جائے۔[2]

ایسی قراءتیں اگرچہ صحیح تھیں لیکن مصحفِ عثمانی کے رسم الخط سے مختلف ہونے کی بنا پر قراء کی اصطلاح میں شاذ قراءتیں کہلائیں۔ اس طرح مصحفِ عثمانی کو قراءتوں کے سلسلے میں حَکَم کی حیثیت حاصل ہوگئی، نہ کہ اس کی وجہ سے قراءتوں کا اختلاف رُونما ہوا جیسا کہ مستشرقین دعویٰ کرتے ہیں۔

ان متداول مصاحف کا استعمال تقریباً چالیس سال تک (یعنی حضرت عثمانؓ کی خلافت سے عبدالملک بن مروان کے عہد تک) ہوتا رہا ہے۔ اس عرصہ میں محض مصحف پر اعتماد کرنے اور معتبر قراء کی طرف رجوع نہ کرنے کی وجہ سے لوگوں کی زبانوں پر بہت سی غلط قراءتیں رواج پاگئیں اور اہلِ بدعات و خرافات روافض وغیرہ نے بھی قرآن کے ساتھ کھلواڑ کرنے میں کوئی کسر نہیں چھوڑی۔ غلط قراءتوں کی چند مثالیں درج ذیل ہیں۔

وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا (الکہف-۵۱) کے بجائے الْمُضِلِّيْنِ (تثنیہ)

فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ (یٰسٓ-۱۴) کے بجائے فَعَزَّرْنَا

جَعَلَ السِّقَايَةَ فِيْ رَحْلِ اَخِيْهِ (یوسف-۷۰) کے بجائے فِيْ رِحْلِ اَخِيْهِ

---

[1] تفسیر القرطبی ۱/ ۳۳۱، اللہجات العربیہ ص ۱۱۲

[2] مقدمہ حجۃ قراءات ابی زرعہ ص ۱۰، الابانۃ ص ۱۰، المرشد ۵۳-۵۴

ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَارَيْبَ فِيْهِ (البقرہ-۲) کے بجائے لَا رَيْبَ فِيْهِ
فَالْيَوْمَ نُنَجِّيْكَ بِبَدَنِكَ (یونس-۹۲) کے بجائے نُنَحِّيْكَ
بَقِيَّةُ اللّٰهِ خَيْرٌ لَّكُمْ (ہود-۸۶) کے بجائے بَقِيَّةُ اللّٰهِ [1]

یہ غلط قراءتیں اگرچہ بعض لوگوں کی زبانوں پر جاری رہیں لیکن انھیں قرآن نہیں تسلیم کیا گیا۔ اس لیے کہ ان کا مہمل ہونا واضح تھا اور ان کی صحت کے سلسلے میں کوئی معتبر روایت نہیں تھی۔

پھر مستشرقین کے لیے کیوں کر مناسب ہے کہ وہ ان مہمل اقوال کو قرآن کی بعض قراءتیں شمار کریں؟ اور قراء کی ان کوششوں اور ان کے طریقۂ کار کو نظر انداز کر جائیں جو انھوں نے قرآن کی قراءتوں اور ان کی تاریخ کو منضبط کرنے اور صحیح اور غلط کو الگ الگ کرنے میں صرف کی ہیں۔ ماہرینِ قراءت کا طریقۂ کار انتہائی دقیق تھا۔ انھوں نے کسی قراءت کو قبول کرنے کے لیے تین شرطیں رکھی تھیں: (۱) وہ مصحفِ عثمانی کے رسم الخط کے موافق ہو۔ (۲) صحیح سند سے ثابت ہو اور (۳) عربی زبان اور قواعد کے بھی خلاف نہ ہو۔ ان شرائط کے ساتھ عظیم قراء کے ذریعہ علم قراءت پروان چڑھا اور اس کی بنیادیں استوار ہوئیں۔

کیا اس تفصیل کے بعد بھی کسی انصاف پسند کے دل میں جمع وتدوینِ قرآن اور قراءتوں کے سلسلے میں کوئی شبہ باقی رہ جاتا ہے؟!!

(ماخوذ از: حولية كلية الشريعة والدراسات الاسلامية - جامعة قطر العدد الثالث ۱۴۰۴ھ/۱۹۸۴ء)

---

[1] تاریخ القرآن شاہین ص ۲۱۴، بحوالہ کتاب التنبیہ علی حدوث التصحیف، حمزہ اصفہانی

عہدِ نبویؐ کے غزوات وسرایا

ڈاکٹر رؤف اقبال صاحب 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 کے پتے (۱) ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی - پان والی کوٹھی - دودھ پور - علی گڑھ ۲۰۲۰۰۲

(۲) مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز - ابوالفضل انکلیو نئی دہلی ۲۵

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی کا

تصنیفی تربیت کورس

ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی علی گڑھ اپنے زمانۂ تاسیس ہی سے بحث وتحقیق کے ساتھ نوخیز اہلِ قلم کو اسلامی موضوعات پر تصنیف وتالیف کی تربیت بھی فراہم کرتا ہے۔ اس شعبہ سے فائدہ اٹھا کر بہت سے حضرات آج ملک وبیرونِ ملک میں اہم علمی خدمات انجام دے رہے ہیں۔ اس دوسالہ تربیتی کورس کے لیے انتخاب انٹرویو کی بنیاد پر ہوگا۔ منتخب ہونے والے افراد کو ادارہ کی نئی اور کشادہ عمارت میں قیام کی سہولت کے ساتھ ڈیڑھ ہزار روپئے ماہانہ وظیفہ بھی دیا جائے گا۔

مطلوبہ اہلیت:

(۱) درخواست دہندہ کسی کالج یا یونیورسٹی سے ایم۔ اے ہو اور اسلامیات اور عربی کی اچھی استعداد رکھتا ہو۔ یا

(۲) کسی معروف عربی مدرسہ سے فضیلت یا اس کے مساوی سند کا حامل ہو اور ہائی اسکول کے معیار کی انگریزی کی صلاحیت رکھتا ہو۔

درخواست کے ساتھ حسب ذیل معلومات فراہم کی جائیں

(۱) نام (۲) عمر (۲۵ سال سے زیادہ نہ ہو)

(۳) پورا پتا (۴) تعلیمی استعداد (اسناد مارکس شیٹ کی نقول کے ساتھ)

(۵) کورس کے علاوہ مطالعہ کی تفصیل (۶) مطبوعہ یا غیر مطبوعہ مضامین کی نقول

(۷) دلچسپی کے موضوعات کی تفصیل (۸) تحریکِ اسلامی سے متعلق یا کسی معروف شخصیت کا تعارف نامہ

جن افراد کو انٹرویو کے لیے بلایا جائے گا انھیں ایک طرف کا سلیپر کلاس کا ریل کرایہ ادا کیا جائے گا۔ جنوری ۲۰۰۲ء کے وسط تک درخواست اس پتے پر بھیجیں۔ فضل الرحمٰن فریدی

سکریٹری ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی

پوسٹ بکس ۹۳ پان والی کوٹھی، دودھ پور

علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

نقد و استدراک

بینکوں سے تجارتی معاملات

مکرمی جناب مدیر صاحب سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ السلام علیکم ورحمۃ اللہ

موقر مجلہ کے شمارہ اپریل۔جون ۲۰۰۳ء میں ڈاکٹر عمر افضل صاحب کا مقالہ پڑھا جس میں اس وقت لوگوں کو درپیش اقتصادی مسائل کا ذکر کیا گیا ہے۔ دورِ حاضر میں لوگوں کے سامنے اقتصادی مسائل اور دشواریاں تو واقعی بے شمار ہیں مگر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ہم بحیثیت مسلمان شریعت کے پابند ہیں اور شریعت کے دائرہ میں رہتے ہوئے ہی مسائل کا حل نکالنے کے مکلّف ہیں، ہماری سب سے بڑی پریشانی یہ ہے کہ پہلے ہمارے واسطے فیلڈ (Field) تنگ کردی جاتی ہے اور پھر کہا جاتا ہے کہ اسی فیلڈ میں رہتے ہوئے آپ کو یہ کام انجام دینا ہے۔ مثال کے طور پر کسی کو فٹبال کھیلنے کو کہا جائے اور فیلڈ بالکل مختصر ہو تو پھر وہ فٹبال کیسے کھیل سکے گا۔

اس کا اصل علاج یہی ہے کہ اوّلاً فیلڈ کو وسیع کیا جائے، بالفاظِ دیگر جہاں نقص اور خرابی ہے پہلے اس کو دور کیا جائے اور اس کو صحیح اور حقائق پر مبنی نظام بنایا جائے۔ بندہ کی نظر میں خرابی اصلاً اس نظام میں ہے جو اصولِ شریعت سے ٹکراتا ہے۔ دوسری طرف یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ بینک کو اصول اور ضابطے کچھ تو موجودہ اقتصادی حالات کے پیشِ نظر اور کچھ لوگوں میں ایمان داری کے فقدان کی وجہ سے بنانے پڑے ہیں اور یہی چیز بینکنگ کے نظام کی اصلاح میں اصلاً مانع ہے۔ ورنہ ہم بینک میں روپیہ جمع کرنے کی عمومی شکلوں (بشمول فکسڈ ڈپازٹ) کو عقدِ مضاربت کی شکل دے سکتے ہیں بشرطیکہ تھوڑی سی اصلاح کرلی جائے۔ وہ یہ کہ لوگوں کے منافع کو بینک کے منافع کے فیصد کے ساتھ معیّن کردیا جائے، نہ یہ کہ لوگوں کے منافع کا تعیّن ان کی جمع کردہ رقم کے تناسب سے ہو جیسا کہ بینکوں میں ہوتا ہے۔ مثلاً اگر اصل نفع جو بینک کو ہو اس میں رقم جمع کرنے والوں کو ۲۰٪

٪۴۰، ٪۵۰ وغیرہ طے کر دیا جائے تو یہ شرعاً جائز ہوگا لیکن اگر یہ نفع لوگوں کی جمع کردہ رقم پر سال میں ٪۱۰ یا کم وبیش طے کر دیا جائے تو شرعاً جائز نہ ہوگا۔

شریعت اصل رقم کے بجائے منافع پر فیصدی تعیین اس لیے چاہتی ہے تاکہ سرمایہ دار اور محنت کرنے والوں میں سے کسی کا یک طرفہ خسارہ نہ ہو اور رائج صورتوں میں یہی ہوتا ہے چنانچہ کبھی کبھی بینک کو بالکل کوئی نفع نہیں ہوتا بلکہ خسارہ ہوتا ہے اس کے باوجود بینک سرمایہ لگانے والوں کو نفع دینے کا پابند ہوتا ہے اس طرح کبھی بینک دیوالیہ (Bankrapt) ہونے کی کگار پر پہونچ جاتا ہے یا دیوالہ ہو جاتا ہے۔ یہ بینک پر سراسر ظلم ہے۔ اسی طرح کبھی کبھی بینک کو بہت زیادہ نفع (Profit) ہوتا ہے اور سرمایہ لگانے والوں کو وہی معمولی نفع ملتا ہے جو طے ہے۔ یہ بھی عدل کے خلاف ہے۔

اس طرح اگر یہ معاملہ منافع کی بنیاد پر ہو اور منافع کے لحاظ سے فیصد متعین کیا جائے تو دونوں میں سے کسی کا نقصان نہ ہوگا، بلکہ منافع اور نقصان میں دونوں برابر شریک ہوں گے۔

اگر بینک اپنے نظام میں اس طرح کی اصلاح کرلیں تو شرعاً یہ عقدِ مضاربت پر محمول ہو سکتا ہے اور بینکوں کو ایسا کرنا کوئی مشکل بھی نہیں، چونکہ ان کا باضابطہ روزانہ، ماہانہ اور سالانہ حساب ہوتا ہے۔ وہ روزانہ نفع اور نقصان کے بارے میں اندراج کرتے ہیں۔

لیکن اس میں سب سے بڑی رکاوٹ آج کل کی بے ایمانی بن سکتی ہے، وہ یہ کہ بینک فرضی طور پر اپنے آپ کو کبھی دیوالیہ (Bankrapt) ڈکلیر کر سکتا ہے، جیسا کہ آئے دن تجارتی گروپ اور انوسمنٹ کمپنیاں وجود میں آتی ہیں اور پھر چند سالوں کے اندر اندر غائب ہو جاتی ہیں۔ اگر اس بے ایمانی پر قابو پایا جا سکے تو لوگوں کے مسائل کا حل شرعاً نکل سکتا ہے۔

والسلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

ظہیر احمد

خادم التدریس والافتاء مدرسہ اشاعت العلوم کانپور ۴۷۲

تعارف وتبصرہ

جادو کی حقیقت، جنوں اور شیطانوں کی دنیا

غازی عزیر

ناشر: ادارۂ توحید، محلہ شیخان، بالائے قلعہ، علی گڑھ، سنہ اشاعت ۲۰۰۳ء، صفحات ۳۶۷ (ناشر کے پتے پر مفت دستیاب ہے)

جادو کے بارے میں سماج میں دو متضاد رویے پائے جاتے ہیں۔ بعض لوگ اس کا بالکلیہ انکار کرتے ہیں اور اسے فرضی افسانے اور خیالی باتیں قرار دیتے ہیں تو دوسرے لوگ غلو کی حد تک اس پر یقین رکھتے اور جادوگروں اور عاملوں کے چکر میں پڑے رہتے ہیں۔ اس موضوع پر جو بعض کتابچے اور رسائل پائے جاتے ہیں ان میں غیر مستند واقعات وقصص، غیر منصوص اوراد و وظائف، نقوش اور تعویذات کے ذریعہ علاج کے طریقے اور بزرگوں کے مجربات بیان کیے گیے ہیں۔ زیر نظر کتاب میں اس موضوع پر علمی وتحقیقی انداز میں اظہار خیال اور احادیث، علماء سلف کی آراء، فتاوی اور اجتہادات کی روشنی میں بحث کی گئی ہے۔

یہ کتاب اصلاً سعودی عرب کے ادارہ المؤسسة العامة لتحلية المياه المالحة کی ذیلی کمیٹی لجنة الانشطة العامة جبیل کے زیر اہتمام منعقد ہونے والے سالانہ علمی مقابلہ ۱۴۱۹ھ میں شرکت کی غرض سے عربی زبان میں لکھی گئی تھی اور مذکورہ مقابلے میں اسے اول انعام کا مستحق قرار دیا گیا تھا۔ عربی کتاب کی اشاعت کے بعد مصنف ہی نے اس کا اردو ترجمہ کیا تو اس میں خاطر خواہ اضافے کیے۔ اس طرح ان کے بقول "یہ اردو کتاب اصل عربی کتاب کے حجم کے مقابلے میں تقریباً پانچ گنا بڑھ گئی ہے"۔

یہ کتاب پانچ ابواب پر مشتمل ہے، باب اول میں جادو کی حقیقت، اس کا حکم اور اس کے خطرات بیان کیے گئے ہیں۔ دوسرا باب جنوں اور شیاطین کے احوال اور خطرات پر ہے، تیسرے باب میں جنوں اور شیاطین سے مقابلہ کی تدابیر مذکور ہیں۔ چوتھا باب جنوں کی آسیب زدگی اور جادو سے خلاصی اور اس کے عوارض کے علاج سے متعلق ہے۔ پانچویں باب میں علاج کے غیر شرعی طریقوں پر بحث کی گئی ہے۔

فاضل مصنف نے اس موضوع پر عربی اور اردو میں دستیاب تمام قدیم اور جدید مصادر کو پیش نظر رکھا ہے اور موضوع کے تمام پہلوؤں پر حوالوں کے ساتھ مدلل بحث کی ہے (محمد رضی الاسلام ندوی)

دارالمصنفین کی تاریخی خدمات

ڈاکٹر محمد الیاس الاعظمی

ناشر: خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری پٹنہ، سن اشاعت ۲۰۰۲ء صفحات ۳۸۴، قیمت ۲۰۰/-

علامہ شبلی نعمانی (م ۱۹۱۴ء) کی وفات کے بعد ان کے ارشد تلامذہ نے ان کے مجوزہ علمی منصوبے کو پایۂ تکمیل تک پہنچاتے ہوئے دارالمصنفین کے نام سے ایک علمی وادبی اور تحقیقی ادارہ قائم کیا۔ خوش قسمتی سے اس ادارہ کو ابتدا ہی سے علما و فضلا اور بلند پایہ محققین و مصنفین کی خدمات حاصل رہیں اور ان حضرات نے سیرتِ نبوی، سوانح وتذکرہ، حدیث، فقہ، تصوف، تاریخِ اسلام، تاریخِ ہند بالخصوص عہدِ وسطیٰ کی سیاسی وتمدنی تاریخ، فلسفہ، علم کلام اور ادبیات جیسے اہم موضوعات پر اعلیٰ معیاری تصنیفات پیش کیں۔ ایک صدی ہونے کو ہے۔ ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ اس علمی ادارہ کے کاموں کا تنقیدی وتجزیاتی مطالعہ کیا جائے اور ان کی قدر و قیمت واضح کی جائے۔

زیرِ نظر کتاب میں تاریخ کے موضوع پر دارالمصنفین کی خدمات کا جائزہ لیا گیا ہے۔ مصنف کا یہ کہنا بجا ہے کہ "ظاہری طور پر یہ جزوی مطالعہ ہے لیکن اگر یہ حقیقت پیشِ نظر رہے کہ فنِ تاریخ اور اور متعلقاتِ تاریخ ہی دارالمصنفین کا بنیادی اور مرکزی موضوع ہے تو یہ واضح ہو جائے گا کہ یہ محض جزوی نہیں بلکہ اس میں دارالمصنفین کے کل سرمایہ کی تفصیل کا احاطہ ہو گیا ہے (ص ۵)

یہ کتاب سات ابواب پر مشتمل ہے۔ پہلے باب میں اردو میں تاریخ نویسی کی روایت پر روشنی ڈالی گئی ہے اور عہدِ شبلی سے قبل تک کی تاریخ نگاری کا جائزہ لیا گیا ہے۔ اس کے بعد چار ابواب میں علی الترتیب علامہ شبلی نعمانی، مولانا سید سلیمان ندوی، مولانا شاہ معین الدین ندوی اور جناب سید صباح الدین عبدالرحمٰن کی خدماتِ تاریخ کا مفصل جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ چھٹے باب میں دیگر رفقائے دارالمصنفین کی خدمات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ ساتویں باب میں دارالمصنفین کے تمام تاریخی کارناموں کا مجموعی جائزہ لیا گیا ہے۔

اصلاً یہ ایک تحقیقی مقالہ ہے جس پر فاضل مصنف کو پی ایچ ڈی کی ڈگری تفویض کی گئی ہے۔ مصنف نے تمام دستیاب مراجع سے بھرپور استفادہ کرتے ہوئے تحقیقی انداز میں یہ کتاب تصنیف کی ہے۔ خدا بخش لائبریری نے اسے اپنے یہاں سے شائع کر کے علم نوازی کا ثبوت دیا ہے۔ اس مفید کام پر مصنف اور ناشر دونوں علمی حلقوں کی جانب سے مبارک باد اور ستائش کے مستحق ہیں۔ (م۔ر۔ن)

مولانا عبدالسلام ندوی

مصنف: پروفیسر کبیر احمد جائسی

ناشر: ساہتیہ اکادمی، ۳۵ فیروز شاہ روڈ، نئی دہلی ۱۔ سنہ اشاعت ۲۰۰۱ء صفحات ۹۵ قیمت -/۲۵

علامہ شبلی نعمانیؒ کے شاگردِ رشید مولانا عبدالسلام ندویؒ (۱۸۸۳ - ۱۹۵۶ء) پر تقریباً دو سال قبل ان کے بعض اعزا اور عقیدت مندوں نے ممبئی میں ایک سمینار منعقد کیا تھا اور اس میں پیش کردہ مقالات کا مجموعہ شائع کیا تھا (اس کا تعارف تحقیقات اسلامی کے اپریل۔جون ۲۰۰۲ء کے شمارہ میں کرایا گیا تھا) اسی زمانے میں ساہتیہ اکادمی نئی دہلی نے جو "ہندوستانی ادب کے معمار" سلسلہ کے تحت مختلف ادبا و شعراء پر مختصر تعارفی کتابیں شائع کرتی ہے، پیش نظر کتاب شائع کی جسے پروفیسر کبیر احمد جائسی نے تصنیف کیا ہے۔

پروفیسر جائسی مولانا عبدالسلام ندوی کے عزیز ترین شاگرد رہے ہیں۔ انھیں مولانا سے گہری عقیدت ہے۔ ان کے فکر و فن پر متعدد مضامین لکھنے کے علاوہ "مولانا عبدالسلام ندوی کی یادیں" نامی کتابچہ اور علی گڑھ سے نکلنے والے رسالہ ادیب کا "عبدالسلام نمبر" (۱۹۶۱ء) شائع کر چکے ہیں۔ اب انھوں نے ساہتیہ اکادمی کی فرمائش پر سادہ اور عام فہم زبان اور اسلوب میں یہ کتابچہ تیار کیا ہے۔

ابتداء میں مولانا عبدالسلام ندوی کے احوالِ زندگی، پھر ان کی شاعری اور نثر نگاری پر روشنی ڈالنے کے بعد مصنف نے بہت تفصیل سے ان کی تصانیف کا تعارف کرایا ہے۔ ان میں وہ تصانیف بھی ہیں جو مولانا کے نام سے شائع ہوئیں اور وہ بھی ہیں جن کے سرورق پر مولانا کے رفیق کار مولانا سید سلیمان ندوی کا نام شائع ہوا، لیکن ان کا خاطر خواہ حصہ مولانا کے قلم سے تھا۔ انھیں جائسی صاحب نے "مشترک تصانیف" کا نام دیا ہے۔ آخر میں مولانا کی متعدد ایسی تصانیف کا بھی تعارف کرایا ہے جو مکمل ہو جانے کے باوجود ذمہ دارانِ دارالمصنفین کی نظرِ عنایت سے محروم رہیں۔ اگر ان کا یہ بیان صحیح ہے اور بظاہر صحیح معلوم ہوتا ہے تو یہ بات باعثِ حیرت اور ناقابلِ فہم ہے کہ نصف صدی سے زائد عرصہ گزر جانے کے باوجود وہ کیوں زیورِ طباعت سے آراستہ نہ ہو سکیں۔ اگر کسی وجہ سے دارالمصنفین سے ان کی اشاعت ممکن نہ ہو تو مولانا کے منتسبین اور عقیدت مندوں کو دارالمصنفین کے تعاون سے الگ سے ان کی اشاعت کی کوشش کرنی چاہیے۔ (م۔ر۔ن)

ابوالمجاہد زاہد۔ فکر اور فن

مرتب: ڈاکٹر تابش مہدی

ناشر: ادبیاتِ عالیہ اکادمی، ابوالفضل انکلیو۔ نئی دہلی ۲۵ سنہ اشاعت ۲۰۰۳ء صفحات ۱۲۸ قیمت ۱۵۰/-

کاروانِ ادبِ اسلامی کے رہنماؤں میں ایک نمایاں مقام جناب ابوالمجاہد زاہد صاحب کا ہے۔ وہ نصف صدی سے ادبِ اسلامی کی شمع جلائے ہوئے ہیں اور صلہ و ستائش سے بے پروا ہو کر اپنے خونِ جگر سے اس تحریک کی آبیاری کر رہے ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ ترقی پسند ادباء اور ناقدین نے تعصّب اور تحزّب سے کام لیا ہے اور انھیں اور ادبِ اسلامی کے دیگر سالاران کو نظر انداز کرنے کی کوشش کی ہے۔

ادارۂ ادبیاتِ عالیہ نئی دہلی کے زیر اہتمام ستمبر ۲۰۰۰ء میں ابوالمجاہد زاہد کی شعری و ادبی خدمات کے اعتراف میں ایک جشن منایا گیا، جس میں موصوف کو حکیم مومن خاں مومن ایوارڈ سے نوازا گیا۔ اس موقع پر ایک کل ہند سمینار منعقد کیا گیا جس میں ملک کے مختلف حصوں سے آئے ہوئے اہلِ نقد و ادب نے موصوف کے فکر اور فن کے مختلف پہلوؤں پر مقالات پیش کیے۔ زیرِ نظر کتاب اسی سمینار میں پیش کیے جانے والے مقالات کا مجموعہ ہے۔ اس میں جناب سید حامد، ڈاکٹر فضل الرحمٰن فریدی، ڈاکٹر سید عبدالباری، پروفیسر ظفر احمد نظامی، پروفیسر قاضی عبید الرحمٰن ہاشمی، پروفیسر شفیق احمد ندوی، پروفیسر اختر الواسع اور دیگر ماہرینِ تعلیم، اصحابِ علم و فضل، ادباء اور ناقدین نے بحیثیت مجموعی زاہد صاحب کی شاعری اور بالخصوص ان کی نعت گوئی، غزل گوئی اور بچوں کے لیے شاعری پر اظہارِ خیال کیا ہے اور ان کی قدر و قیمت متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔

امید ہے یہ مجموعۂ مقالات زاہد کے فکر و فن کی قدر و قیمت متعین کرنے میں اہلِ نقد و تحقیق کے لیے مدد و معاون ثابت ہوگا۔ سمینار کے آرگنائزر اور مرتبِ کتاب ڈاکٹر تابش مہدی اس خدمت کے لیے اہلِ فن کی جانب سے شکر و سپاس کے مستحق ہیں۔

(م۔ر۔ن)

فہرست مضامین سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ جلد ۲۲ ۲۰۰۶ء

مضامین	مضمون نگار	شمارہ	صفحات
حرفِ آغاز			
دعوتِ اسلام	سید جلال الدین عمری	۱	۵-۱۰
جہاد کے احکام	"	۲	۱۲۵-۱۴۴
جہاد کے احکام (جنگی تیاری کی نوعیت)	"	۳	۲۴۵-۲۶۲
مقاصد جہاد	"	۴	۳۶۵-۳۸۹
تحقیق وتنقید			
کفالتِ نبوی کی وصیت عبدالمطلبی	پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی	۱	۱۱-۲۸
مسئلۂ خلق قرآن اور جرح وتعدیل پر اس کے اثرات	مولانا محبوب فروغ احمد	۲	۱۴۵-۱۷۰
عسکری نظام میں حضرت عمرؓ کے اجتہادات	پروفیسر احتشام احمد ندوی	۲	۱۷۱-۱۸۲
خاندانِ بنی عبد مناف کے دو سماجی طبقات	پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی	۳	۲۶۳-۲۸۵
فنِ سیرت نگاری پر ابن اسحاق کے اثرات	جمشید احمد ندوی	۴	۳۹۱-۴۰۱
بحث ونظر			
فقہاء کے درمیان اختلاف کے اسباب	مفتی محمد صباح الدین قاسمی	۱	۲۹-۵۰
سماجی مساوات کے بعض پہلو	مولانا سلطان احمد اصلاحی	۱	۵۱-۶۵
" (۲)	"	۲	۱۹۷-۲۱۴
رویتِ باری تعالیٰ (فرقہ مہدویہ کا جائزہ)	جناب سید عبدالقادر صاحب	۱	۶۶-۸۵
اسلام کا نظام وراثت (۳)	مولانا ولی اللہ مجید قاسمی	۱	۸۶-۹۵
بینک سے تجارتی معاملات۔ چند عملی مسائل	ڈاکٹر عمر افضل	۲	۱۸۲-۱۹۶
"ارباب" ایک شرعی اصطلاح	مولانا محی الدین غازی فلاحی	۳	۲۸۶-۳۰۱
فقہی اختلافات میں شاہ ولی اللہ کا معتدل موقف	مولانا محمد فہیم اختر ندوی	۳	۳۰۲-۳۲۴

تدبر قرآن میں استنادِ حدیث	ڈاکٹر محمد لیٰسین مظہر صدیقی	۴	۴۰۳-۴۲۴
نظم اور تناسب کا فرق	مولانا نازش احتشام ندوی	۴	۴۲۵-۴۳۵

سیر و سوانح

ڈاکٹر محمد حمید اللہ اور اسلامی علوم کی تحقیق و تدوین	ڈاکٹر محمد سعود عالم قاسمی	۱	۹۶-۱۱۳
حضرت بلال ـ عہدِ نبوی میں شعبۂ مالیات کے ذمہ دار	مولانا محمد الیاس نعمانی ندوی	۳	۳۴۸-۱۵۷
قاضی محب اللہ بہاریؒ	مولانا عماد الدین قاسمی	۴	۴۳۷-۴۴۶

ترجمہ و تلخیص

العقیدۃ الطحاویہ اور اس کے شارح علامہ ابن ابی العز	ڈاکٹر محمد عبد الحق انصاری مترجم: مفتی محمد مشتاق تجاروی	۲	۲۱۵-۲۴۰
تاریخ تدوین و جمع قرآن (۱)	ڈاکٹر اسماعیل احمد السلطان مترجم محمد رضی الاسلام ندوی	۳	۳۲۵-۳۲۷
" (۲)	"	۴	۴۴۷-۴۶۹

نقد و استدراک

بینکوں سے تجارتی معاملات	مفتی ظہیر احمد	۴	۴۷۱-۴۷۲

تعارف و تبصرہ

دہشت گردی اور اسلامی تعلیمات (مفتی محمد مشتاق تجاروی)	محمد رضی الاسلام ندوی	۱	۱۱۳-۱۱۴
قرآنیات کے چند اہم مباحث (ڈاکٹر ابو سفیان اصلاحی)	"	۱	۱۱۴-۱۱۵
کلاسیکی ادبیاتِ یورپ پر اسلام کا اثر (ڈاکٹر محمد ثناء اللہ ندوی)	"	۱	۱۱۵-۱۱۷
سلسبیل (نعتیہ مجموعہ کلام) (ڈاکٹر تابش مہدی)	جاوید احسن فلاحی	۱	۱۱۷-۱۱۹
قرآن کا راستہ (خرم مراد)	محمد رضی الاسلام ندوی	۳	۳۵۸-×

جادو کی حقیقت .....(غازی عزیر)	محمد رضی الاسلام ندوی	۴	۴۷۳
دارالمصنفین کی تاریخی خدمات (ڈاکٹر محمد الیاس اعظمی)	"	۴	۴۷۴
مولانا عبدالسلام ندوی (پروفیسر کبیر احمد جائسی)	"	۴	۴۷۵
ابوالمجاہد زاہد۔ فکر اور فن (مرتب: تابش مہدی)	"	۴	۴۷۶
خبرنامہ ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی (۱)	ادارہ	۱	۱۲۰ — ×
" (۲)	"	۳	۳۵۹ - ۳۶۰

فہرست مضمون نگاران سہ ماہی تحقیقاتِ اسلامی علی گڑھ جلد ۲۲ ۲۰۰۶ء

مضمون نگارات	مضامین	شمارہ	صفحات
اصلاحی، سلطان احمد	سماجی مساوات کے بعض پہلو	۱	۵۱-۶۵
"	" (۲)	۲	۱۹۷-۲۱۴
اصلاحی، نازش احتشام	نظم اور تناسب کا فرق	۴	۴۲۵-۴۳۵
انصاری، محمد عبدالحق	العقیدۃ الطحاویہ اور اس کے شارح علامہ ابن ابی العزؒ	۲	۲۱۵-۲۴۰
تجاروی محمد مشتاق	" (ترجمہ)	۲	"
صدیقی، محمد یٰسین مظہر	تدبر قرآن میں استنادِ حدیث	۴	۴۰۳-۴۲۴
"	خاندانِ بنی عبدمناف کے دو سماجی طبقات	۳	۲۶۳-۲۸۵
"	کفالتِ نبوی کی وصیت عبدالمطلبی	۱	۱۱-۲۸
طحان، اسماعیل احمد	تاریخ تدوین وجمع قرآن	۳	۳۲۵-۳۴۷
"	" (۲)	۴	۴۴۷-۴۶۹
ظہیر احمد	بینکوں سے تجارتی معاملات	۴	۴۷۱-۴۷۲
عبدالقادر، سید	رویتِ باری تعالیٰ (فرقہ مہدویہ کے عقیدے کا جائزہ)	۱	۶۶-۸۵
عمر افضل	بینک سے تجارتی معاملات چند علمی مسائل	۳	۱۸۲-۱۹۶
عمری، سید جلال الدین	جہاد کے احکام	۲	۱۲۵-۱۴۴
"	جہاد کے احکام (جنگی تیاریوں کی نوعیت)	۳	۲۴۵-۲۶۲

عمری، سید جلال الدین	دعوتِ اسلام	۱	۵-۱۰
"	مقاصدِ جہاد	۴	۳۶۵-۳۸۹
فلاحی، جاوید احسن	"سلسبیل" نعتیہ مجموعۂ کلام (تبصرہ)	۱	۱۱۷-۱۱۹
فلاحی، محی الدین غازی	"ارہاب" ایک شرعی اصطلاح	۳	۲۸۶-۳۰۱
قاسمی، عماد الدین	قاضی محب اللہ بہاریؒ	۴	۴۲۷-۴۴۶
قاسمی، محمد سعود عالم	ڈاکٹر محمد حمید اللہؒ اور اسلامی علوم کی تحقیق و تدوین	۱	۹۶-۱۱۲
قاسمی، محمد صباح الدین	فقہاء کے درمیان اختلاف کے اسباب	۱	۲۹-۵۰
قاسمی، ولی اللہ مجید	اسلام کا نظام وراثت (۳)	۱	۸۶-۹۵
محبوب، فروغ احمد	مسئلہ خلقِ قرآن اور جرح و تعدیل پر اس کے اثرات	۲	۱۴۵-۱۷۰
ندوی، احتشام احمد	عسکری نظام میں حضرت عمرؓ کے اجتہادات	۲	۱۷۱-۱۸۲
ندوی، جشید احمد	فنِ سیرت نگاری پر ابن اسحاق کے اثرات	۴	۳۹۱-۴۰۱
ندوی، محمد الیاس نعمانی	حضرت بلالؓ عہدِ نبوی میں شعبۂ مالیات کے ذمہ دار	۳	۳۳۸-۳۵۷
ندوی، محمد رضی الاسلام	تاریخ تدوین و جمع قرآن (ترجمہ) (۱)	۳	۳۲۵-۳۴۷
"	" (۲)	۴	۴۴۷-۴۶۹
"	دہشت گردی اور اسلامی تعلیمات (تبصرہ)	۱	۱۱۳-۱۱۴
"	قرآنیات کے چند اہم مباحث (")	۱	۱۱۴-۱۱۵
"	کلاسیکی ادبیات کا پر اسلام کا اثر (")	۱	۱۱۵-۱۱۷
"	قرآن کا راستہ (")	۳	۳۵۸-×
"	جادو کی حقیقت (")	۴	۴۷۳
"	دار المصنفین کی تاریخی خدمات (")	۴	۴۷۴
"	مولانا عبد السلام ندوی (")	۴	۴۷۵
"	ابو المجاہد زاہد۔ فکر اور فن (")	۴	۴۷۶
ندوی، محمد فہیم اختر	فقہی اختلافات میں شاہ ولی اللہ کا معتدل موقف	۳	۳۰۲-۳۲۴