ISSN: 2321-8339
اپریل۔جون ۲۰۱۹ء

ادارہ تحقیق وتصنیفِ اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

اقامتِ دین

سید جلال الدین عمری

مصاحف عثمانی کی تدوین۔ اشکالات کا حل

ڈاکٹر وقار احمد چیمہ

دعوتِ نبوی پر تجارتی ندیموں کا دینی رویہّ

پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی

سرسید کا مطالعہٴ استشراق

پروفیسر ابوسفیان اصلاحی

علامہ اقبال اور مولانا آزاد کا تقابلی مطالعہ

ڈاکٹر ذاکر حسین

تعارف وتبصرہ

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی کی

اہم مطبوعات

معرکۂ اسلام وجاہلیت	مولانا صدرالدین اصلاحی	110.00
اسلام۔ایک نجات دہندہ تحریک	مولانا سلطان احمد اصلاحی	90.00
عصر حاضر کا سماجی انتشار اور اسلام کی رہنمائی	مولانا سلطان احمد اصلاحی	125.00
عصر حاضر کی نفسیاتی الجھنیں اور ان کا اسلامی حل	مولانا سلطان احمد اصلاحی	80.00
اکیسویں صدی کے سماجی مسائل اور اسلام	ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی	140.00
قرآن، اہل کتاب اور مسلمان	ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی	70.00
گھریلو تشدد اور اسلام	ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی	30.00
حقائق اسلام۔بعض اعتراضات کا جائزہ	ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی	56.00
حضرت ابراہیم۔امام انسانیت	ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی	85.00
ہم جنسیت کا فتنہ	ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی	28.00
احیائے اسلام: مفہوم۔مسایل، تقاضے	مولانا محمد جرجیس کریمی	85.00
جرائم اور اسلام	مولانا محمد جرجیس کریمی	85.00
قرآن مجید اور مستشرقین	مولانا محمد جرجیس کریمی	72.00
اتحادِ امت کا مسئلہ: چند اہم گوشے	مولانا محمد جرجیس کریمی	34.00
اسلام کی امتیازی خصوصیات	مولانا محمد جرجیس کریمی	100.00
سیرتِ نبوی پر اعتراضات کا جائزہ	ڈاکٹر محمد شمیم اختر قاسمی	130.00
ملت اسلامیہ کے اختلافات	مولانا ضمیر الحسن فلاحی	65.00
قیامِ امن اور اسلام	مولانا کمال اختر قاسمی	100.00

ملنے کے پتے:

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی
نبی نگر، پوسٹ بکس نمبر: ۹۳، علی گڑھ۔۲

مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز
D-307، ابوالفضل انکلیو، نئی دہلی۔۲۵

ادارۂ تحقیق و تصنیفِ اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

اپریل ——— جون ۲۰۱۹ء

مدیر

سیّد جلال الدین عمری

معاون مدیر

محمد رضی الاسلام ندوی

نبی نگر (جمال پور)، پوسٹ بکس نمبر ۹۳، علی گڑھ—۲۰۲۰۰۲

ISSN: 2321-8339

سہ ماہی تحقیقاتِ اسلامی علی گڑھ

جلد: ۳۸ شمارہ: ۲

شعبان ـــــــ شوال ۱۴۴۰ھ

اپریل ـــــــ جون ۲۰۱۹ء

- مجلہ کے تمام شمارے www.tahqeeqat.net پر لوڈ کر دیے گئے ہیں۔
- مقالہ نگار حضرات اپنے مقالات صرف tahqeeqat@gmail.com پر ارسال کریں۔
- انتظامی امور سے متعلق رابطہ کے ذرائع:

موبائل: 09720357820،09897746586

ای میل: idaratahqeeq2016@gmail.co

زرِ تعاون

اندرونِ ملک

فی شمارہ	۵۰روپے
سالانہ	۲۰۰روپے
پانچ سال کے لیے	۸۰۰روپے
سالانہ (لائبریریاں و ادارے)	۳۰۰روپے

برائے پاکستان

سالانہ (انفرادی)	۲۵/امریکی ڈالر
سالانہ (ادارے)	۳۰/امریکی ڈالر

برائے دیگر ممالک

سالانہ (انفرادی)	۳۰/امریکی ڈالر
سالانہ (ادارے)	۳۵/امریکی ڈالر

طابع و ناشر سید جلال الدین عمری نے بھارت آفسیٹ دہلی ـ ۶ سے چھپوا کر
ادارۂ تحقیق و تصنیفِ اسلامی، نبی نگر (جمال پور)، علی گڑھ سے شائع کیا

فہرست مضامین

حرف آغاز

اقامتِ دین — سید جلال الدین عمری — ۵

تحقیق وتنقید

مصاحفِ عثمانی کی تدوین۔ اشکالات کا حل — جناب وقار اکبر چیمہ — ۱۳

دعوتِ نبوی پر تجارتی ندیموں کا دینی رویہ — پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی — ۳۷

بحث ونظر

سرسیدؒ کا مطالعۂ استشراق — پروفیسر ابوسفیان اصلاحی — ۶۷

علامہ اقبالؒ اور مولانا آزادؒ کا تقابلی مطالعہ — ڈاکٹر ذاکر حسین — ۹۵

تعارف وتبصرہ

بوہرہ : عقائد اور تاریخ — جناب محمد اسعد فلاحی — ۱۱۷

خبرنامہ ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی (۱۷) — ادارہ — ۱۱۹

مضامین کا انگریزی خلاصہ — ۱۲۸—۱۲۱

اس شمارے کے لکھنے والے

۱۔ جناب وقار اکبر چیمہ

اسسٹنٹ کمشنر، ڈسکہ، سیالکوٹ، پاکستان

waqarakbarcheema@gmail.com

۲۔ پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی

سابق چیرمین شعبۂ علوم اسلامیہ، علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی، علی گڑھ

mnzdigitalpoint@gmail.com

۳۔ پروفیسر ابوسفیان اصلاحی

شعبۂ عربی، علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی، علی گڑھ

asislahi@gmail.com

۴۔ ڈاکٹر ذاکر حسین

سابق اسسٹنٹ ڈائریکٹر، نیشنل آرکائیوز، نئی دہلی

E.53، ابوالفضل انکلیو، جامعہ نگر، نئی دہلی۔ ۲۵

۵۔ جناب محمد اسعد فلاحی

معاون شعبۂ تصنیفی اکیڈمی جماعت اسلامی ہند

asadmazharfalahi@gmail.com

۶۔ سید جلال الدین عمری

صدر ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

حرف آغاز

اقامتِ دین

سید جلال الدین عمری

گزشتہ میقات ۱۹-۲۰۱۵ء کے آخر میں کیرلا، مہاراشٹر، تلنگانہ اور بہار کی ریاستوں میں ارکان جماعت اسلامی ہند کے اجتماعات ہوئے۔ ان اجتماعات کا ایک موضوع 'اقامت دین' تھا۔ اس خاک سار نے اس پر اظہار خیال کیا۔ اس کا مقصد اپنے نصب العین کی یاددہانی تھا۔ اسی کو حذف واضافہ کے بعد مضمون کی شکل میں یہاں پیش کیا جارہا ہے۔

(جلال الدین)

تحریک اسلامی کا نصب العین اقامتِ دین ہے۔ یہ پیغمبرانہ نصب العین ہے۔ اس کا انھیں حکم دیا گیا تھا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّيْنِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِیٓ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرٰهِيْمَ وَمُوسىٰ وَعِيْسَىٰ أَنْ أَقِيْمُوا الدِّيْنَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيْهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِيْنَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللّٰهُ يَجْتَبِیٓ إِلَيْهِ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِیٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيْبُ۔ (الشوری:۱۳)

اللہ نے تمہارے لیے دین کا وہی طریقہ مقرر کیا ہے جس کی تاکید اس نے نوح کو کی تھی اور جس کی وحی ہم نے تمہاری طرف کی اور جس کی ہم نے ابراہیم، موسیٰ اور عیسیٰ کو وصیت کی کہ دین کو قائم رکھو اور اس میں تفرقہ نہ پیدا کرو۔ مشرکین پر وہ چیز شاق گزرتی ہے جس کی تم ان کو دعوت دیتے ہو۔ اللہ جسے چاہتا ہے اپنی طرف آنے کے لیے چن لیتا ہے اور راہ دکھاتا ہے ان کو جو اس کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

شَرَعَ لکُم (اللہ نے تمہارے لیے راستہ دکھایا ہے) میرے لیے، آپ کے لیے اور ساری دنیا کے لیے۔ زور اس پر ہے ’ اللہ نے راستہ دکھایا ہے‘ ، کسی اور نے نہیں۔ ’شَرَعَ ‘ کا مصدر شریعت ہے۔ شریعت کے لفظ سے ہم سب مانوس ہیں اور اسے عام طور پر استعمال کرتے ہیں۔ شریعت زندگی گزارنے کے اس طریقے کا نام ہے جو اللہ تعالیٰ نے مقرر فرمایا ہے۔ ہر نبی کی ایک شریعت رہی ہے، جس پر عمل کا ان کے ماننے والے کو پابند بنایا گیا تھا۔ **لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً**۔ المائدہ: ۴۸۔ (ہم نے تم میں سے ہر ایک کے لیے ایک شریعت اور طریقہ رکھا ہے)

ایک اور جگہ فرمایا: اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل کو کتاب اور حکومت و اقتدار سے نوازا، لیکن وہ اختلافات میں پڑ گئے اور اللہ کے دین کو فراموش کر بیٹھے۔ اس کے بعد ارشاد ہے:

ثُمَّ جَعَلْنٰکَ عَلٰی شَرِیْعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ الَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُونَ (الجاثیۃ۱۸) پھر ہم نے اے پیغمبر! تمھیں دین کی ایک شریعت پر لگایا، تم اس کی اتباع کرو اور ان لوگوں کی خواہشات کے پیچھے نہ چلو جو جانتے نہیں ہیں۔

یہ یقین ہمارے اندر پوری طرح موج زن ہونا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں اپنی ہدایت سے نوازا ہے۔ ہم اس راستے پر گام زن ہیں جو اللہ تعالیٰ نے دکھایا ہے۔ کسی اور کی راہ نمائی میں ہم اپنا سفر حیات نہیں طے کر رہے ہیں۔

فرمایا: **شَرَعَ لکُم مِّنَ الدِّیْنِ**، اللہ نے جو راستہ دکھایا ہے وہ دین کا راستہ ہے۔ اللہ کی شریعت کے مطابق جو کچھ ہم کریں گے وہ دین ہوگا۔ اس سے انحراف دین نہیں ہوگا۔ آپ کی پہچان یہ ہونی چاہیے کہ آپ اللہ کے دین کو لے کر کھڑے ہیں۔ اگر آپ رات دن تقریریں کریں، وعظ و نصیحت کریں، مضمون لکھیں، خطاب کریں اور یہ بات ابھر کر نہ آئے کہ آپ اللہ کے دین کی طرف بلا رہے ہیں، تو آپ کی بات ادھوری ہے۔ آپ کی پہچان ہی یہ ہے کہ آپ اللہ کے دین کی طرف بلا رہے

ہیں۔اس راستے کی طرف بلا رہے ہیں جس کی رہنمائی اللہ تعالیٰ نے کی ہے۔

دوسری بات یہ کہی گئی ہے کہ اقامتِ دین اللہ کے رسولوں کا راستہ ہے۔ یہ حضرت نوحؑ کا راستہ رہا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ حضرت نوحؑ پہلے صاحب شریعت پیغمبر تھے۔حضرت آدمؑ کو جو شریعت دی گئی وہ دو ایک احکام پر مشتمل تھی،لیکن حضرت نوحؑ کو باقاعدہ شریعت دی گئی۔وہ صاحب شریعت تھے۔ کہا گیا کہ اس کی نصیحت اورتاکید نوحؑ کو کی گئی تھی۔اس کے بعد اسلوب بدل کرارشاد ہوا:**وَ الَّذِیْٓ اَوْحَیْنَآ اِلَیْکَ**۔(اورجس کی وحی ہم نے آپ پر کی ہے) یہ ایک وسیع المعنیٰ فقرہ ہے اوراس میں وہ ساری تعلیمات شامل ہیں، جو بذریعہ وحی آپ پر نازل ہوئیں۔اس میں عقیدہ بھی ہے ،فکر بھی ہے، عمل بھی ہے،عبادات، اخلاق اور قانون بھی ہے۔ دنیا اور آخرت کے سب ہی اموراس کے اندر شامل ہیں،جس کی تفصیل قرآن وحدیث میں موجود ہے۔تفسیرالبغوی اورالخازن میں اس کی تشریح میں کہا گیا ہے:**من القرآن وشرائع الاسلام** یعنی قرآن اوراسلامی شریعت پر، جوآپ پر نازل ہورہی ہے۔[1] اس کے بعدارشاد ہے:**وَمَا وَصَّیْنَا بِہٖٓ اِبْرٰہِیْمَ وَمُوْسٰی وَعِیْسٰٓی اَنْ اَقِیْمُوا الدِّیْنَ**۔ یعنی اسی اقامت دین کی ابراہیم اورموسیٰ وعیسیٰ علیہم السلام کووصیت کی گئی تھی۔

اللہ کا دین اصول وکلیات میں ہمیشہ ایک رہا ہے۔البتہ زمانے کے لحاظ سے شریعتیں مختلف رہی ہیں۔جس سیاق میں یہ بات آئی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کو ایک جامع شریعت عطا ہوئی ہے۔ سابقہ شریعتوں کی بنیادی تعلیمات اور اصولی احکام اس میں پائے جاتے ہیں۔

یہ سوچ کر آپ کا دل جذبات مسرت سے معمور ہونا چاہیے کہ آپ نے وہ راستہ اختیار کیا ہے جوحضرت نوحؑ کا راستہ تھا،حضرت محمد ﷺ کا راستہ تھا،حضرت ابراہیم اورحضرت موسیٰ اور حضرت عیسیٰ علیہم السلام کا راستہ تھا۔ایک تو وہ راستہ ہے جس پر ساری دنیا چل رہی ہے۔ برے بھلے سب ہی لوگ دوڑے چلے جا رہے ہیں۔ دوسرا

[1] بغوی مع الخازن: ۳۷۶/۵

وہ راستہ ہے جس پر اللہ تعالیٰ کے تمام پیغمبر گام زن رہے ہیں۔ غور کیجیے کہ آپ کو کتنی بڑی دولت ملی ہے اور کتنا بڑا سرمایہ آپ کے پاس ہے؟ ان سب پیغمبروں کو حکم دیا گیا تھا: أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ۔ اس کا ترجمہ 'دین پر قائم رہو' کیا گیا ہے اور 'دین قائم کرو' بھی کیا گیا ہے۔ دونوں ترجمے صحیح ہیں۔ آدمی دین پر قائم رہے گا تو دین قائم بھی کرے گا۔ یہ ممکن نہیں ہے کہ کوئی شخص دین پر قائم رہے اور دین کو قائم نہ کرے۔ دین قائم کرنے کا مطلب یہ ہے کہ میں نے دین کو قبول کیا ہے، آپ بھی قبول کیجئے۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ میں چپ چاپ اس دین کو قبول کرلوں اور کسی سے نہ کہوں۔ بیوی، بچوں اور پڑوسیوں سے بھی نہ کہوں، یہ کون سا دین پر عمل کرنا ہے؟ دعوتِ دین سے اقامتِ دین کا آغاز ہوتا ہے۔[۱]

قرآن نے اہل کتاب کے بارے میں کہا:

وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ لأَكَلُوا مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم (المائدۃ:۶۶)

اگر اہل کتاب توریت اور انجیل کو اور ان کے رب نے ان کی طرف جو نازل کیا ہے (قرآن) اسے قائم کریں تو آسمان سے اللہ کی نعمتیں برسیں گی اور زمین خزانے اگل دے گی۔

یہی بات ایک دوسری جگہ ان الفاظ میں بیان ہوئی ہے: وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ۔ الاعراف:۹۶۔ نادان انسان یہ خیال کرتا ہے کہ اللہ کے دین پر عمل کرنے سے اس کی دنیا تباہ ہوجائے گی۔ فرمایا: تم نے سمجھا کیا ہے خدا کے دین کو؟ خدا کے دین پر عمل کرنے سے تو اللہ کی نعمتیں برستی ہیں اور تم گھبرا رہے ہو۔ آج بھی بہت سے نام نہاد دانش ور کہتے ہیں کہ دین اور اس کی تعلیمات دنیوی ترقی کی راہ میں رکاوٹ ہیں۔ ان پر عمل کر کے

[۱] أی أمركم أن تقيموا جميع شرائع الدين أصوله وفروعه، تقيمونه بأنفسكم وتجهدون في اقامته على غيركم۔ الشیخ عبدالرحمن بن ناصر السعدی، مطبوعہ ریاض، ص ۸۸۸
(اس نے تمھیں حکم دیا ہے کہ تم دین کے تمام احکام (اصول و فروع) قائم کرو۔ تم انھیں اپنے اوپر قائم کرو اور دوسروں پر بھی قائم کرنے کی کوشش کرو۔)

موجودہ دور میں ہم ترقی نہیں کر سکتے ۔قرآن نے اس کی تردید کی ہے۔توریت اور انجیل پر عمل کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اللہ کے رسول پر ایمان لائیں اوراس کی دوسروں کونصیحت کریں۔اقامت دین کا اولین مرحلہ تبلیغ دین ہے۔

كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِيْنَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۔یہ لوگ جوشرک پرعمل کررہے ہیں اور جن کا پورانظام مشرکانہ نظام ہے، آپ کی دعوت ان پر شاق گزر رہی ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ یہ ایک دعوت ہے۔لوگ کہتے ہیں کہ آپ دنیامیں انقلاب کیسے لانا چاہتے ہیں؟اس کا جواب اس میں موجود ہے۔اس میں کہا گیا ہے: **كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِيْنَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ** ۔جس دین کی تم دعوت دے رہے ہومشرکین پر وہ شاق گزر رہی ہے۔اسے وہ برداشت نہیں کررہے ہیں؟آگے فرمایا: **اَللّٰهُ يَجْتَبِيْ إِلَيْهِ مَنْ يَّشَاءُ وَيَهْدِيْ إِلَيْهِ مَنْ يُّنِيْبُ**۔(اللہ جسے چاہتا ہے پیغمبری سے سرفراز کرتا ہے اور جو اللہ کی طرف آنا چاہتا ہے اسے ہدایت دیتا ہے۔)اس سے ایک اور حقیقت سامنے آتی ہے، وہ یہ کہ اس کے قبول کرنے کے لیے کوئی جبر نہیں، کوئی زور زبردستی نہیں ہے۔یہ اللہ کے ہاتھ میں ہے۔وہ جسے چاہتا ہے ہدایت سے نوازتا ہے۔اس کا اختیار اللہ کے رسول کو بھی نہیں ہے۔قرآن نے صاف الفاظ میں کہا ہے:

إِنَّكَ لَا تَهْدِيْ مَنْ أَحْبَبْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَاءُ ۚ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِيْنَ اے نبی!تم جسے چاہو ہدایت نہیں دے سکتے۔ اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے۔اللہ خوب جانتا ہے کہ کون ہدایت پانے والے ہیں۔ (القصص:۵۶)

جماعت اسلامی کی پوری دعوت کا خلاصہ اس آیت میں آ گیا ہے۔اس میں شک نہیں کہ ہم اس دنیا میں تبدیلی چاہتے ہیں اور بہت بڑی تبدیلی چاہتے ہیں۔لیکن وہ تبدیلی آئے گی ذہن وفکر کی تبدیلی سے۔کوئی دوسرا راستہ ہم یہاں نہیں اختیار کریں گے۔یہ ہمارے نصب العین اور ہمارے دستور کے بھی خلاف ہوگا۔اگر کوئی شخص اس سے ہٹ کر کوئی دوسرا راستہ اختیار کرتا ہے تو ہم اس سے براءت کا اعلان کرتے ہیں۔ ہمارا راستہ دعوت الی اللہ کا ہے۔دعوت سے مراد یہ ہے کہ ہم اللہ کا دین دوسروں تک پہنچاتے ہیں اوراس پر غور وفکر کی دعوت دیتے ہیں۔اس کے ردّ وقبول میں وہ آزاد ہیں۔

ہمیں توقع ہے کہ اللہ کے دین کو اس کے بندے مستقل رد نہیں کرسکیں گے۔ ہوسکتا ہے کہ اس میں کچھ وقت لگے، لیکن یہ سعی رائیگاں نہیں جائے گی۔ آج کے حالات میں ضروری ہے کہ آپ کی طرف سے یہ بات وضاحت کے ساتھ آئے اور لوگوں کو معلوم ہو کہ آپ اس ملک میں جو سعی و جہد کررہے ہیں وہ پرامن سعی و جہد ہے۔

اس آیت میں بالکل واضح الفاظ میں کہا گیا ہے کہ اللہ کے رسولوں کو 'اقامت دین' کی تاکید کی گئی تھی اور امت سے کہا گیا ہے کہ وہ اسی پر عمل پیرا ہو۔ اقامت دین کا تصور بڑا وسیع ہے۔ اس میں شخصی اور انفرادی زندگی سے لے کر تمام اجتماعی امور شامل ہیں۔ اقامت دین یہ ہے کہ فرد کی نشوونما، اس کی فکری و عملی تربیت، خاندان کی تشکیل، معاشرے کی اصلاح، تہذیب وتمدن اور قانون وسیاست سب اللہ کے دین کے تابع ہو اور حیات انسانی کا کوئی گوشہ اس سے آزاد نہ رہے۔ اقامت دین کے اس وسیع تصور سے بعض حضرات کو اختلاف ہے، لیکن اس اختلاف کی کوئی مضبوط بنیاد نہیں ہے۔

اللہ کے رسولوں کی بعثت جس مقصد کے لیے ہوتی ہے، قرآن میں اس کے لیے متعدد اصطلاحات اور تعبیریں اختیار کی گئی ہیں۔ کہیں کہا گیا: یہ 'دعوت الی اللہ' ہے، کہیں اسے 'شہادت علی الناس' قرار دیا گیا، کہیں اسے انذار وتبشیر سے تعبیر کیا گیا، کہیں جہاد فی سبیل اللہ ،اعلاء کلمۃ اللہ اوراظہار دین فرمایا گیا۔ کہیں اسے امر بالمعروف ونہی عن المنکر کا عنوان دیا گیا۔ ان صطلاحات میں سے کسی میں بعثت انبیاء کا ایک پہلو اور کسی میں دوسرا پہلو نمایاں ہے۔ ان سب پر مجموعی غور وفکر سے بعثت انبیاء کا مقصد بخوبی واضح ہوتا ہے اور اس کا وسیع اور جامع تصور سامنے آتا ہے۔[۱]

اللہ تعالیٰ کے دین کا تعلق ہماری شخصی زندگی سے بھی ہے اور حیات اجتماعی سے بھی، لیکن دور حاضر اجتماعی زندگی میں مذہب کے عمل دخل کا مخالف ہے۔ اسے

[۱] راقم نے ان اصطلاحات پر قرآن مجید کی روشنی میں 'تجلیات قرآن' اور بعض دوسری کتابوں میں بحث کی ہے۔

اصرار ہے کہ مذہب کو شخصی زندگی تک محدود رکھا جائے۔ آپ نماز پڑھ رہے ہیں، پڑھیے۔ چار رکعت پڑھ رہے ہیں، چالیس رکعت پڑھیے، اس سے کوئی بحث نہیں ہے۔ آپ خورد ونوش اور کھانے پینے میں حلال وحرام کے پابند ہیں یا جن سماجی اور معاشرتی آداب کے پابند رہنا چاہتے ہیں، شوق سے ان کے پابند رہیے، اس کی بھی گنجائش ہے کہ آپ اپنے طریقہ سے نکاح وطلاق پر عمل کریں، لیکن اجتماعی زندگی میں مذہب کو دخل نہیں دینا چاہیے۔ پوری دنیا اس پر متفق ہے کہ مذہب کا تعلق انسان کی شخصی زندگی سے ہے۔ اجتماعی معاملات کو اس سے آزاد ہونا چاہیے۔ جب آپ یہ کہتے ہیں کہ حیاتِ اجتماعی کو بھی اسلام کے تابع ہونا چاہیے، جس خدائے برتر کے لیے ہم نماز پڑھ رہے ہیں، روزہ رکھ رہے ہیں، زکوۃ دے رہے ہیں، حج کرتے ہیں اور اپنے گھر کا نظام بھی چلا رہے ہیں، اسی کو اجتماعی زندگی میں حکم راں ہونا چاہیے۔ وہ اللہ کا کیسا قانون ہے، آپ گھر میں تو اس پر عمل کرلیں، لیکن باہر آزاد رہیں؟ تو ہر طرف سے آپ کی مخالفت شروع ہوجاتی ہے۔

آج کا ایک معروف اور مقبول نعرہ یہ ہے کہ اسلام انسان کو بنیادی حقوق فراہم نہیں کرتا، اس کے ہاں مساوات نہیں ہے اور سب کے لیے عدل وانصاف نہیں ہے، اس سے آگے الزام یہ ہے کہ اسلام معاشرے میں دہشت گردی پھیلاتا اور فساد کی راہ دکھاتا ہے۔ یہ پروپیگنڈہ اس زور اور قوت سے کیا جاتا ہے کہ یہ سمجھنے میں دقت پیش آرہی ہے کہ اسلام ہر طرح کے ظلم وعدوان کا خاتمہ چاہتا ہے اور ہر چھوٹے بڑے کو عدل وانصاف فراہم کرتا ہے۔

اعتراض کرنے والے وہ ہیں جن کے ہاتھوں پہلی جنگ عظیم میں دو کروڑ اور دوسری جنگ عظیم میں گیارہ کروڑ افراد ہلاک ہوئے۔ دنیا نے اس سے زیادہ تباہی نہیں دیکھی تھی۔ کیا یہ جنگیں اسلام کے لیے لڑی گئیں؟ وہاں تو اسلام کیا، کوئی بھی مذہب زیر بحث نہیں تھا۔ یہ قومی برتری اور اقتدار کی جنگیں تھیں۔

اس وقت مشرق وسطیٰ اور مسلم ممالک میں مغرب اور اس کی حلیف

طاقتیں جس خوں ریزی کا ارتکاب کررہی ہیں کیا اس کی تعلیم اسلام نے دی ہے اور اسلام کی وجہ سے یہ سب کچھ ہو رہا ہے؟ ہر ایک جانتا ہے کہ یہ سب کچھ ان ممالک کے وسائل پر قبضے اور ان پر سیاسی تسلط کے لیے ہے۔ اس کی مزاحمت کہیں سے ہوتی ہے تو دہشت گردی کا نام دیا جاتا ہے۔

اسلام دنیا سے ظلم اور فساد کو مٹانے کے لیے آیا ہے۔ اس کی بنیادی تعلیم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو آزاد پیدا کیا ہے، اس کی یہ آزادی باقی رہنی چاہیے۔ اگر یہ آزادی سلب کرلی جائے تو اس کا وجود جمادات، نباتات اور جانوروں کی طرح ہوگا، جو آزادی سے محروم ہیں یا محدود دائرے میں آزادی رکھتے ہیں۔ اسلام انسان کی آزادی کے ساتھ اس کے بنیادی حقوق کی ضمانت فراہم کرتا ہے۔ اس اسلام کی اقامت کی ہم دعوت دیتے ہیں۔

میرے دوستو اور ساتھیو! آپ کو اپنے نصب العین پر اور اس بات پر کہ یہ اللہ تعالیٰ کا دین ہے اور اسی دین کے آپ حامل ہیں اور یہ وہ راستہ ہے جو پیغمبروں نے ہمیں دکھایا ہے۔ یقین ہونا چاہیے، ایسا یقین جو آپ کے لفظ لفظ سے ابل رہا ہو۔ آپ کا بدترین مخالف بھی یہ نہ کہے کہ عوام کو متاثر کرنے کے لیے خدا اور مذہب کے نام پر ایک نیا نعرہ بلند کیا جارہا ہے۔ سننے والا کہے کہ ایک خیر خواہ انسان بول رہا ہے۔ یہ ایک درد مند دل کی آواز ہے۔ اس سے بے رخی نہیں اختیار کی جاسکتی۔ اس پر توجہ ہونی چاہیے۔ اللہ سے دعا ہے کہ اس وقت جو باتیں عرض کی گئی ہیں اسے میں بھی اور آپ بھی دل و دماغ میں تازہ رکھیں اور اپنی طاقت کی حد تک عمل کی کوشش کریں۔ اللہ تعالیٰ میری اور آپ کی مدد فرمائے۔

وآخر دعوانا ان الحمدللہ رب العالمین۔

مصاحفِ عثمانی کی تدوین — اشکالات کا حل

جناب وقار اکبر چیمہ

قرآن مجید تمام انسانوں کے لیے رہتی دنیا تک ہدایت کا سرچشمہ ہے۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے اس کی حفاظت کا وعدہ فرمایا ہے۔ ارشاد ہے: اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَاِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوْنَ (الحجر:۹) اس وعدے کے مطابق نبی ﷺ کے زمانے میں ہی قرآن کے اجزاء تحریری شکل میں موجود تھے۔ بہت سے صحابہ نے اسے حفظ کرلیا تھا اور لکھ بھی لیا تھا۔ اللہ تعالیٰ کے حکم سے آں حضرت ﷺ نے اس کی ترتیب قائم فرما دی تھی۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ قرآن مجید کی اس وقت بھی وہی ترتیب ہے جو آپؐ نے قائم کی تھی۔ مکی اور مدنی سورتیں اور چھوٹی بڑی سورتیں ملی ہوئی ہیں۔ یہ اس ترتیب کے توقیفی ہونے کا ثبوت ہے۔ اسی کو حضرت عمرؓ کے مشورے سے حضرت ابو بکرؓ نے کتابی صورت میں یکجا کر دیا تھا اور یہی مستند نسخہ ہے۔

جب اسلامی سلطنت کی توسیع ہوئی تو حضرت عثمانؓ کو معلوم ہوا کہ لوگ طرح طرح سے اس کی تلاوت کر رہے ہیں۔ کہیں کہیں تشریحات بھی شامل ہو رہی ہیں۔ حضرت عثمان کے پاس قرآن مجید تحریری شکل میں موجود تھا۔ انھوں نے طے کیا کہ اسلامی ریاست میں ایک ہی نسخہ رائج کیا جائے۔ ان کا نسخہ حضرت ابو بکرؓ کے تیار کردہ اصل نسخہ کے مطابق تھا۔ انھوں نے اس کی نقلیں تیار کروا کے تمام علاقوں میں بھجوا دیں اور باقی نسخوں کو ختم کروا دیا۔ اب کوئی ایسی بات، جس سے حفاظت قرآن میں شک پیدا ہو، امت کے لیے قابل قبول نہیں ہے۔ اس سلسلے میں بعض حضرات کی جانب سے ایسی

باتیں کہی جاتی ہیں جن سے شبہات پیدا ہوتے ہیں۔ یہ غیر ضروری ہیں۔
ہمیں خوشی ہے کہ اس مضمون میں اس طرح کی باتوں کی تردید کی کوشش کی گئی ہے۔اسی مقصد سے اسے شائع کیا جارہا ہے۔(جلال الدین)

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ کے اکتوبر۔دسمبر ۲۰۱۵ء کے شمارے میں 'مصاحفِ عثمانی کی تدوین – چند تحقیق طلب سوالات' کے عنوان سے ڈاکٹر عمار خان ناصر (مدیر ماہ نامہ الشریعہ گوجرانوالہ) کا ایک مقالہ شائع ہوا تھا، جس میں انھوں نے مصاحفِ عثمانی کی تدوین کے سلسلے میں اہل علم کے یہاں مقبولِ عام آرا سے متعلق بعض سوال اٹھائے تھے اور اپنی تحقیق وفکر کی روشنی میں ان کے ممکنہ جوابات کی طرف اشارہ کیے بغیر بات ختم کر دی تھی۔ مدیر مجلہ تحقیقات اسلامی نے معاملے کی نزاکت کا ادراک کرتے ہوئے پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی سے اس کا جواب لکھوا کر اسی اشاعت میں شامل کیا تھا۔ڈاکٹر صاحب نے اصولی اور عمومی طور پر تو موضوع کا احاطہ کیا، لیکن غالباً قلّتِ فرصت کی بنا پر انہوں نے جو سوالات اٹھائے گئے تھے ان سے تعرض نہیں کیا، اس وجہ سے بحث تشنہ سی رہ گئی۔زیر نظر تحریر میں انھی سوالات اور اشکالات کا حل پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔راقم اپنی علمی بے حیثیتی کے باوصف اس نازک موضوع پر قلم اٹھاتے ہوئے اہل علم سے اصلاح اور رہ نمائی کا طلب گار ہے۔ فاضل مقالہ نگار نے جمع وتدوینِ مصاحفِ عثمانی سے متعلق متعدد سوالات اٹھائے ہیں:

۱۔ سیدنا عثمانؓ کے دور میں جمع وتدین کا کام ازسرنو کیا گیا تھا، یا محض جمعِ صدیقی کی نقول تیار کر کے مختلف شہروں میں بھیجی تھیں؟ اگر جمع وتدین کا کام ازسرنو کیا گیا تھا تو کیا اس سے جمعِ صدیقی پر صحابہ کے عدم اطمینان کا تاثر نہیں ملتا؟

۲۔ قراءتوں سے متعلق جس اختلاف کا سد باب مقصود تھا، اس کی نوعیت کیا تھی؟ اور تدوین ونشرِ مصاحف سے اس مقصد کا حصول کیوں کر ممکن ہوا؟

۳۔ کتاب المصاحف وغیرہ میں منقول سیدنا ابن مسعودؓ سے منسوب روایات کی روشنی میں قراءتوں کی اختلاف کی اصل نوعیت کیا تھی؟

۴۔ مصاحفِ عثمانی میں ضبط کیے گئے متن کا عرضۂ اخیرہ سے کیا تعلق تھا؟

آئندہ صفحات میں ان سوالات کے جوابات دیتے ہوئے فاضل مقالہ نگار کی تحقیقات کا جائزہ پیش کیا جائے گا۔ ان شاء اللہ۔

جمعِ صدیقی اور جمعِ عثمانی کا فرق

الف: محرکات کا فرق

ہمارے نزدیک ان سوالات کے جواب تلاش کرنے سے پہلے جمعِ صدیقی اور جمعِ عثمانی کے محرکات اور ان کے باہمی فرق کو بخوبی سمجھنا ضروری ہے۔

جمعِ صدیقی کا محرّک — بڑی تعداد میں قراء کی شہادت

صحیح بخاری میں روایت ہے:

أن زيد بن ثابت ﷺ قال: أرسل إليّ أبو بكر مقتل أهل اليمامة، فإذا عمر بن الخطاب عنده، قال أبو بكر رضي الله عنه: إن عمر أتاني فقال: إن القتل قد استحرّ يوم اليمامة بقرّاء القرآن، وإني أخشى أن يستحر القتل بالقراء بالمواطن، فيذهب كثير من القرآن، وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن۔ ا

(زید بن ثابت بیان کرتے ہیں کہ جنگ یمامہ میں (صحابہ کی بہت بڑی تعداد کے) شہید ہو جانے کے بعد حضرت ابوبکرؓ نے مجھے بلا بھیجا۔ حضرت عمرؓ بھی حضرت ابوبکرؓ کے پاس تھے۔ حضرت ابوبکرؓ نے کہا کہ عمرؓ میرے پاس آئے اور انہوں نے کہا کہ یمامہ کی جنگ میں بہت بڑی تعداد میں قرآن کے قاریوں کی شہادت ہو گئی ہے اور مجھے ڈر ہے کہ اسی طرح کفار کے ساتھ دوسری جنگوں میں بھی قراء قرآن بڑی تعداد میں قتل ہو جائیں گے۔ اس طرح قرآن کے جاننے والوں کی بہت بڑی تعداد ختم ہو جائے گی۔ اس لیے میرا خیال ہے کہ آپ قرآن مجید کو جمع کرنے کا حکم دے دیں۔)

اس روایت سے واضح ہو رہا ہے کہ عہد صدیقی میں اصل اندیشہ حفاظ وقرّاء کی شہادتوں کے نتیجے میں خود متنِ قرآن کے کھوجانے کا تھا۔ چنانچہ ایک مصحف تیار کیا گیا۔ درج بالا روایت کے آخر میں ہی ذکر ہے:

فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله، ثم عند عمر حياته، ثم عند حفصة بنت عمر رضي الله عنها ۲؎

(جمع کے بعد قرآن مجید کے یہ صحیفے حضرت ابوبکرؓ کے پاس محفوظ تھے۔ پھر ان کی وفات کے بعد حضرت عمرؓ نے جب تک وہ زندہ رہے اپنے ساتھ رکھا، پھر وہ ام المؤمنین حفصہ بنت عمرؓ کے پاس محفوظ رہے۔)

جمعِ عثمانی کا محرک: قراءتوں سے متعلق اختلافات

سیدنا ابوبکرؓ کے دور کے برخلاف سیدنا عثمانؓ کے دور میں قرآن کے متن کے کھو جانے کا خوف نہیں تھا، بلکہ قراءتوں کے اختلافات کے حد سے بڑھ جانے کے اندیشے پر اقدام کی ضرورت محسوس کی گئی۔ سیدنا انس بن مالکؓ بیان کرتے ہیں:

أنّ حذيفه بن اليمان قدم على عثمان، و كان يغازی أهل الشأم في فتح أرمينية و أذربيجان مع أهل العراق، فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءات فقال حذيفة لعثمان: يا أمير المؤمنين، أدرك هذه الأمة، قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود و النصاری۳؎

(حضرت حذیفہ بن یمان حضرت عثمانؓ کے پاس آئے، جب کہ اہل شام اہلِ عراق کے ساتھ مل کر ارمینیہ اور آذربیجان کی فتح کے سلسلے میں جہاد میں مصروف تھے۔ حضرت حذیفہؓ کو قرآن کی قراءت میں ان کے باہمی اختلاف نے پریشان کر رکھا تھا۔ چنانچہ آپ نے سیدنا عثمانؓ سے کہا: اے امیر المومنین! اس امت کی خبر لیجیے، قبل اس کے کہ یہ بھی یہود ونصاریٰ کی طرح اللہ کی کتاب میں اختلاف کرنے لگے۔)

ایسے ہی اختلافات کا ظہور مدینہ میں بھی ہونے لگا تھا، جیسا کہ حضرت عثمانؓ

کے اس قول سے متبادر ہے:

أنتم عندي تختلفون فيه فتلحنون، فمن نای عني من الأمصار أشد فيه اختلافا، وأشد لحناً، اجتمعوا يا أصحاب محمد واكتبوا للناس إماماً [۴]

(تم لوگ میرے سامنے ہی قرآن کی تلاوت میں اختلاف اور غلطیاں کرنے لگے ہو، تو جو لوگ دور دراز علاقوں میں ہیں ان کے ہاں اختلاف اور اغلاط اس سے زیادہ ہوں گے۔ اے اصحاب محمد! اکھٹے ہو جاؤ اور لوگوں کے لیے ایک رہنما مصحف لکھ دو۔)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ ہر دو جمع کے بنیادی محرکات مختلف تھے۔ محرکات کے اختلاف کا دیگر تفصیلات پر اثر انداز ہونا بدیہی ہے۔

ب: ملاحظات کا فرق

جمعِ صدیقی کے ملاحظات

چوں کہ جمعِ صدیقی کا محرک قراء کی شہادتیں اور متنِ قرآنی کے کھو جانے کا خوف تھا اس لیے اس موقع پر توجہ صرف متن کے تحریری جمع پر دی گئی اور تحریر وتدوین کی بعض تفصیلات یعنی سورتوں کی ترتیب اور خاص املا وغیرہ کا اہتمام پیش نظر نہیں رہا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس حوالے سے سیدنا ابو بکرؓ نے سیدنا عمرؓ اور سیدنا زید بن ثابتؓ کو صرف یہ ہدایت دی:

اقعدوا على باب المسجد، فمن جاء كما بشاهدين على شيء من كتاب الله فاكتباه [۵]

(دونوں مسجد کے دروازے پر بیٹھ جاؤ اور جو کوئی تمھارے پاس کتاب اللہ میں سے کچھ دو ثبوتوں کے ساتھ لائے، اسے لکھ لو۔)

جمعِ عثمانی کے ملاحظات

اس کے برعکس جمعِ عثمانی میں ترتیب و املا کا خاص اہتمام بھی تھا۔ چوں کہ اس عمل

کا مقصد قراءتوں کے اختلاف کا سدِّ باب تھا، اس لیے از سرِ نو تحریری اور زبانی شہادتوں کو لیا گیا، جس میں شہادت پیش کرنے والے سے قسم لی گئی کہ اس نے متعلقہ آیات رسول اللہ ﷺ سے سنیں اور آپؐ کے سامنے ہی تحریر کیں۔ ساتھ ہی املا کرانے اور کرنے والوں کا انتخاب بھی اہتمام سے افراد کی صلاحیتوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے کیا گیا:

عن مصعب بن سعد قال: قام عثمان فخطب الناس، فقال: أيها الناس عهدكم بنبيكم منذ ثلاث عشرة وأنتم تمترون في القرآن، وتقولون قراءة أبي وقراءة عبد الله، يقول الرجل: والله ما تقيم قراءتک، فأعزم على كل رجل منكم ما كان معه من كتاب الله شيء لما جاء به، وكان الرجل يجيء بالورقة والأديم فيه القرآن، حتى جمع من ذلک كثرة، ثم دخل عثمان فدعاهم رجلاً رجلاً فناشدهم هل سمعت رسول الله ﷺ وهو أملاه علیک؟ فيقول: نعم، فلما فرغ من ذلک عثمان قال: من أكتب الناس؟ قالوا: كاتب رسول الله ﷺ زيد بن ثابت، قال: فأى الناس أعرب؟ قالوا: سعيد بن العاص، قال عثمان: فليمل سعيد وليكتب زيد، فكتب زيد، وكتب مصاحف ففرّقها في الناس، فسمعت بعض أصحاب محمد يقول: قد أحسن ۶؎

(مصعب بن سعد بیان کرتے ہیں: سیدنا عثمانؓ لوگوں کو خطاب کرنے کے لیے کھڑے ہوئے اور فرمایا: 'اے لوگو! نبی ﷺ کا زمانہ گزرے تیرہ برس ہی گزرے ہیں اور تم قرآن میں اختلاف بھی کرنے لگے ہو اور کہتے ہو کہ یہ ابی کی قراءت ہے اور یہ عبداللہ کی، اور کوئی اللہ کی قسم کھا کر دوسرے کو کہتا ہے کہ تمھاری قراءت درست نہیں۔ پس میں تمھیں ہدایت کرتا ہوں کہ جس کے پاس قرآن میں سے کچھ بھی ہو وہ لے کر آئے۔'' تو کوئی شخص ورق لے کر آیا اور کوئی چمڑے کا ٹکڑا، جس پر قرآن لکھا ہوا تھا، یہاں تک کہ بہت سے اوراق اور چمڑے کے ٹکڑے جمع ہو گئے۔ پھر عثمانؓ آئے اور آپ ہر ایک شخص سے فرداً

فرداً قسم دے کر پوچھتے کہ اس نے قرآن کا وہ حصہ خود رسول اللہ ﷺ سے سنا تھا اور آپ نے ہی اسے املا کرایا تھا؟ اور وہ کہتا "ہاں"۔ اس مرحلے سے فارغ ہونے کے بعد عثمانؓ نے پوچھا: لوگوں میں بہترین کاتب کون ہے؟ بتایا گیا: ''رسول اللہ ﷺ کے کاتب زید بن ثابت۔'' پھر پوچھا: ''لوگوں میں فصاحت میں سب سے بڑھ کر کون ہے؟'' بتایا گیا: سعید بن العاص۔ چنانچہ عثمانؓ نے فرمایا: "سعید املا کروائیں اور زید لکھتے جائیں۔" چنانچہ زید نے لکھا اور متعدد مصاحف تیار کیے، پھر عثمانؓ نے ان مصاحف کو لوگوں میں پھیلا دیا۔ (مصعب مزید کہتے ہیں کہ) صحابۂ کرام میں بعض کو یہ کہتے ہوئے میں نے خود سنا کہ عثمانؓ نے بہت اچھا کام کیا۔)

رسول اللہ ﷺ سے براہ راست سماعت کے ساتھ آپ ہی سے املا کیے جانے کی شرط کو اتنی اہمیت دی گئی کہ اگر کسی آیت کے حوالے سے ایسی تحریری شہادت سر دست دست یاب نہ ہوسکی تو اس آیت کا املا موقوف کرتے ہوئے اس کی جگہ چھوڑ کر طے شدہ شرط کے مطابق تحریری شہادت کے حصول کا انتظار کیا گیا:

قال أبو قلابة: فحدثني مالک بن أبي عامر قال أبو بکر: هذا مالک بن أبي عامر جدّ مالک بن أنس۔ قال: کنت فیمن أملی علیهم، فربما اختلفوا في الآیة فیذکرون الرجل قد تلقّاها من رسول الله ﷺ ولعله أن یکون غائباً، أو في بعض البوادي، فیکتبون ما قبلها وما بعدها، ویدعون موضعها حتی یجيء أو یرسل إلیه، فلما فرغ من المصحف کتب إلی أهل الأمصار: أني قد صنعت کذا، محوت ما عندي فامحوا ما عندکم ۷؎

(ابو قلابہ کہتے ہیں کہ مجھ سے مالک بن ابی عامرؒ — ابن ابی داود کہتے ہیں کہ یہ امام مالک بن انسؒ کے دادا تھے — نے بیان کیا: میں ان لوگوں میں تھا جنھیں قرآن املا کروایا جاتا تھا۔ جب کبھی کسی آیت کے متعلق اختلاف ہوتا تو ایسے شخص کو یاد کیا جاتا جس نے اسے رسول اللہ ﷺ

سے لیا ہو۔ اگر وہ مدینہ سے غائب یا کسی دیہات میں ہوتا تو کاتبین اس آیت سے پہلے اور بعد کی آیات لکھ لیتے اور اس کی جگہ چھوڑ دیتے، یہاں تک کہ وہ صحابی خود آجاتا، یا اسے پیغام دے کر بلا لیا جاتا۔ پس جب مصاحف کی کتابت سے فراغت ہوئی تو عثمانؓ نے تمام شہروں کے لوگوں کو لکھ بھیجا: "میں نے یہ کام کیا ہے اور (اس کے علاوہ) جو میرے پاس لکھا تھا اسے مٹا دیا ہے، پس (اس کے علاوہ) جو تمھارے پاس لکھا ہے تم بھی اسے مٹا دو۔)

املا کے ذیل میں یہ بھی طے پایا کہ اس کی بنیاد لغتِ قریش ہوگی:

فأمر عثمان زيد بن ثابت وسعيد بن العاص وعبد الله بن الزبير وعبدالرحمن بن الحارث بن هشام أن ينسخوها في المصاحف وقال لهم: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في عربية من عربية القرآن فاكتبوها بلسان قريش، فإن القرآن أنزل بلسانهم، ففعلوا[81]۔

(حضرت عثمانؓ نے زید بن ثابتؓ، سعید بن عاصؓ، عبداللہ بن زبیرؓ اور عبدالرحمٰن بن حارث بن ہشامؓ کو حکم دیا کہ قرآن مجید کو مصاحف میں لکھیں اور (تینوں قریشیوں کو مخاطب کر کے) فرمایا: اگر قرآن کے کسی محاورے میں تمھارا زید بن ثابتؓ سے اختلاف ہو تو اس لفظ کو قریش کے محاورہ کے مطابق لکھو، کیوں کہ قرآن انہی کے محاورے پر نازل ہوا ہے، چنانچہ انہوں نے ایسا ہی کیا۔)

صحفِ صدیقی اور مصاحفِ عثمانی کا باہم تعلق و تقابل

خاص صحفِ صدیقی اور مصاحفِ عثمانی کے تقابل کے حوالے سے مضمون نگار کے اٹھائے گئے سوالات کی روشنی میں ہمارے سامنے تین حل طلب امور سامنے آتے ہیں: (الف) کتاب المصاحف وغیرہ میں مذکور از سرِ نو تدوین و جمع سے متعلق روایات اور صحیح بخاری وغیرہ میں مذکور روایت، جس سے محض صحفِ صدیقی کی نقول کی تیاری کا

تاثر ملتا ہے، ان میں تطبیق کی کیا صورت ہے؟

(ب) کیا عثمانؓ کو جمع وصحفِ صدیقی پر کامل اعتبار واطمینان نہیں تھا؟

(ج) صحفِ صدیقی کی موجودگی میں عثمانؓ نے از سر نو تدوین و جمع کی ضرورت کیوں محسوس کی؟

ہر دو جمع کے محرکات اور ملاحظات کو پیش نظر رکھتے ہوئے درج ذیل روایات صحفِ صدیقی اور مصاحفِ عثمانی کے باہم تعلق وتقابل کے حوالے سے ان تمام سوالات کا جواب فراہم کرتی ہیں۔

امام طحاویؒ خارجہ بن زید بن ثابتؒ سے روایت کرتے ہیں:

قال زید: فأمرني عثمان أن أكتب له مصحفاً وقال: 'إني جاعل معک رجلا لبيباً فصيحاً، فما اجتمعتما فيه فاكتباه، وما اختلفتما فيه فارفعاه إلّي، فجعل معه أبان بن سعيد بن العاص فلما بلغ: إِنَّ اٰيَةَ مُلكِهِ أَن يَأتِيَكُمُ التَّابُوت (البقرة: ۲۴۸) قال زید: "فقلت أنا التابوة وقال أبان: التابوت (البقرة: ۲۴۸)، فرفعنا ذلک إلى عثمان فكتب: التابوت، ثم عرضته، يعني المصحف، عرضة أخرى، فلم أجد فيه شيئا، وأرسل عثمان إلى حفصة أن تعطيه الصحيفة وحلف لها ليردنّها إليها، فأعطته، فعرضت المصحف عليها فلم يختلفا في شيء، فردّها عليها وطابت نفسه، وأمر الناس أن يكتبوا المصاحف۹

(زیدؓ کہتے ہیں: عثمانؓ نے مجھے مصحف لکھنے کا حکم دیا اور کہا: میں تمھارے ساتھ ایک فصیح شخص کو لگا رہا ہوں، پس جس پر تم دونوں متفق ہو جاؤ اسے لکھ لو اور جس معاملے میں اختلاف ہو جائے، اسے میرے پاس لے کر آؤ۔ عثمان نے ابان بن سعید بن العاص کو ساتھ کر دیا۔ زید خود بیان کرتے ہیں جب ہم آیت 'إِنَّ اٰيَةَ مُلكِهِ أَن يَأتِيَكُمُ التَّابُوت' (البقرۃ: ۲۴۸) پر پہنچے تو میں نے کہا: اسے 'التابوۃ' لکھنا چاہیے اور

ابان نے کہا: اسے 'التابوت' لکھنا چاہیے۔ چنانچہ ہم معاملہ عثمانؓ کے پاس لے گئے اور (ان کے کہنے پر) ہم نے اسے 'التابوت' لکھا۔ اس کے بعد ہم نے مصحف پر نظر ثانی کی اور اس میں کوئی چیز لایقِ ترمیم نہ پائی۔ عثمانؓ نے عہد صدیقی میں لکھے گئے صحیفہ کے حصول کے لیے حفصہ کو پیغام بھیجا اور حلف دیا کہ صحیفہ ان کو لوٹا دیں گے تو حفصہ نے صحفِ صدیقی ان کو دے دیے۔ میں نے (عثمانؓ کے حکم سے لکھے گئے) مصاحف کا موازنہ ان صحیفوں سے کیا تو ان دونوں میں کوئی اختلاف نہیں پایا۔ پھر عثمان نے وہ صحیفے حفصہ کو لوٹا دیے اور ان کو (اس کام کے اس انداز سے تکمیل کی) بہت خوشی تھی۔ چنانچہ انھوں نے لوگوں کو (اسی مصحف کے مطابق) مصاحف لکھنے کا حکم دیا۔

ابو عمرو الدانی کی روایت میں اختلاف والے معاملے پر ایک اہم اضافہ ہے کہ زید نے کہا:

فجعلنا نختلف في الشيء ثم نجمع أمرنا على رأى واحد، فاختلفوا في 'التابوت' فقال زيد 'التابوة' وقال النفر القرشيون "التابوت"، قال فأبيت أن ارجع إليهم وأبو أن يرجعوا اليَّ، حتى رفعنا ذلك إلى عثمان، فقال عثمان اكتبوه 'التابوت' فانما انزل القرآن على لسان قريش ۱۰ ۔

(ہم میں اختلاف بھی ہوتا رہا اور پھر ہم ایک بات پر متفق بھی ہو جاتے تھے۔ چنانچہ لفظ 'التابوت' کی کتابت میں اختلاف پیدا ہو گیا۔ زید کہتے ہیں: میں نے کہا: 'التابوۃ' لکھنا چاہیے اور قریش کے لوگوں نے کہا 'التابوت' لکھنا چاہیے۔ میں نے ان کی بات ماننے سے انکار کر دیا اور انھوں نے میری بات کو ماننے سے، یہاں تک کہ ہم معاملہ عثمانؓ کے پاس لے گئے۔ عثمانؓ نے کہا: اسے 'التابوت' لکھو کہ قرآن قریش کی زبان میں نازل ہوا ہے۔)

اول یہ کہ از سر نو تدوین کے بعد جب مصحفِ عثمانی کا تقابل صحفِ صدیقی سے

کیا گیا تو ان میں باہم فرق نہیں پایا گیا اور اس امر کی شہادت خود زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے دی، جنھوں نے ہر دو جمع میں کتابت کے فرائض سر انجام دیے تھے۔ اسی تقابل کے بعد مصحفِ عثمانی کی نقول تیار کی گئیں، جیسا کہ امام طحاوی کی نقل کردہ روایت میں ہے۔ اس کی روشنی میں ازسرنو تدوین اور محض صحف صدیقی کی نقول کی تیاری کے ذکر والی روایات میں تطبیق سامنے آجاتی ہے کہ اصل میں مصحف کی جمع وتدوین کا عمل حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے عہد میں ازسرنو ہی انجام دیا گیا، لیکن چوں کہ اس کی نقول کی تیاری صحفِ صدیقی کے ساتھ موازنے اور ان دونوں میں کسی اختلاف کے نہ ہونے کے یقین حاصل ہو جانے کے بعد کی گئی، اس لیے بعض روایات میں اختصار و اجمال کے ساتھ اس کو ایسے بیان کر دیا گیا گویا محض صحفِ صدیقی کی نقول ہی تیار کی گئیں۔

اسی سے جمع وتدوین صدیقی پر سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ اور دیگر صحابہ کے اعتبار و اطمینان کے معاملے پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ اپنی کاوش کو عام کرنے سے پہلے حلف لے کر سیدہ حفصہ رضی اللہ عنہا سے صحفِ صدیقی کا حاصل کرنا، اپنے مصحف کا اس کے ساتھ موازنہ کرنا اور دونوں میں باہم اختلاف نہ ہونے کا یقین کرنے کی سعی کرنا، ان کے ہاں جمع وتدوین صدیقی پر اعتبار و اطمینان سے بڑھ کر ان کی نظر میں اس کی اہمیت اور قدر و منزلت کو واضح کرتا ہے۔

ذرا تامل کریں تو یہی روایات جمعِ عثمانی کی ضرورت اور جمعِ صدیقی سے اس کے فرق کا پتہ بھی دیتی ہیں۔ جمعِ صدیقی کے موقع پر کتابت کی ذمہ داری زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی تھی اور جمعِ عثمانی میں بھی انھوں نے ہی یہ فرض سر انجام دیا۔ خود ان کے اپنے بیان کے مطابق جمعِ عثمانی کے دوران ان کے اور ان کے ساتھی ذمہ داران قریشیوں کے مابین کتابت پر اختلاف و اتفاق کا معاملہ چلتا رہا۔ لفظ 'التابوت' پر اختلاف کی مثال سے بھی ہمیں معلوم ہوا کہ ہمیشہ زید کی بات نہیں مانی گئی۔ پھر جب ہمیں یہ معلوم ہے کہ صحفِ صدیقی کی کتابت کے وقت نہ تو ایسے معاملات زیر ملاحظہ تھے اور نہ تب زید بن ثابت کو اس حوالے سے کوئی ٹوکنے والا تھا، اس لیے کم از کم مذکورہ ایک لفظ کی حد تک تو ہمیں یقینی طور پر کہہ سکتے ہیں کہ اس کی کتابت میں صحفِ صدیقی اور مصحفِ عثمانی میں فرق تھا۔ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ اس طرح کا معاملہ قرآن کے بعض دیگر مقامات کے سلسلے میں بھی

پیش آیا ہوگا، جیسا کہ خود زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی اس شہادت سے متبادر ہے کہ املا و کتابت کے معاملے میں ان کا دیگر حضرات سے اختلاف ہوتا تھا اور کبھی وہ اِن کے قول سے اتفاق کر لیتے اور کبھی اُن کے موقف پر اتفاق ہو جاتا۔

قراءت کے اختلافات کو مصحف کے ذریعہ ختم کرنے کے مقصود کو سامنے رکھتے ہوئے یہی معلوم ہوتا ہے کہ کتابت کے طریق سے مختلف قراءتوں کو متن میں سمونے کی سعی کی گئی تھی اور اپنے اس محرک اور متعلقہ ملاحظات کی وجہ سے مصاحفِ عثمانی مجموعی طور پر صحفِ صدیقی سے مطابقت کے باوجود کتابت و املا جیسی جزئیات میں ان سے مختلف تھے۔ اور یہی ناگزیر فرق اس کی ضرورت کو واضح کرتا ہے۔ اس توجیہ کی تائید مروان بن الحکم کے اس قول سے بھی ہوتی ہے جو اس نے سیدہ حفصہ رضی اللہ عنہا کی وفات کے فوراً بعد حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے صحفِ صدیقی حاصل کر کے ان کو جلانے کے بعد کہا تھا۔ سالم بن عبداللہ نے روایت کی ہے:

> فقال مروان: إنما فعلت هذا لأن ما فيها قد كتب وحفظ بالمصحف، فخشيت إن طال بالناس زمان أن يرتاب في شأن هذه الصحف مرتاب، أو يقول: إنه قد كان شيء منها لم يكتب۔
>
> ۱۱؎
>
> (مروان نے کہا: میں نے ان صحف کو اس لیے ضائع کر دیا ہے کہ جو ان میں ہے وہ تو مصحفِ عثمانی میں لکھا اور محفوظ ہو چکا ہے۔ مجھے اندیشہ ہے کہ ایک مدت گزرنے کا بعد لوگ ان صحف کے بارے میں شک میں مبتلا نہ ہو جائیں، یا کہیں کہ ان میں ایسا بھی کچھ ہے جو مصحف میں نہیں لکھا گیا۔)

یہاں صحفِ صدیقی کے مندرجات کے مصاحفِ عثمانی میں منضبط ہو جانے اور نہ ہونے سے متعلق امکان شبہہ کا ایک ساتھ بیان بھی املا ہی کے فرق کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس نوعیت کے فرق کی ضرورت و اہمیت کو سمجھنے کے لیے قراءت کے فرق اور ان کے حل کے طریق کو سمجھنا ضروری ہے۔

قراءتوں کے اختلاف کی اصل نوعیت اور مصاحف کے ذریعہ اس کا تدارک

جمعِ عثمانی کے محرک، قراءتوں کے اختلاف سے متعلق روایات معاملے کی تنقیح کے لیے ناگزیر ہیں۔

سوید بن غفلہ کی روایت میں علی بن ابی طالبؓ نے مصاحف کے حوالے سے سیدنا عثمانؓ کے کارنامے کا جو ذکر کیا ہے اس میں اختلاف کی نوعیت خود حضرت عثمانؓ کے الفاظ میں یوں نقل ہوئی ہے:

ما تقولون في هذه القراءة؟ فقد بلغني أن بعضهم يقول: إن قراءتي خير من قراءتك، وهذا يكاد أن يكون كفراً ۱۲

(لوگ قراءت کے بارے میں کیا باتیں کر رہے ہیں؟ مجھے معلوم ہوا ہے کہ لوگ ایک دوسرے سے کہہ رہے ہیں کہ 'میری قراءت تمھاری قراءت سے بہتر ہے۔' ایسی بات تو گویا کفر ہے۔)

مصعب بن سعد کی روایت میں ہے کہ عثمانؓ نے اس بارے میں لوگوں کے اختلاف کو یوں بیان کیا:

يقول الرجل: والله ما تقيم قراءتك ۱۳

(کوئی اللہ کی قسم کھا کر دوسرے کو کہتا ہے کہ تمھاری قراءت درست نہیں۔)

ابن سیرینؒ کی روایت میں ہے:

كان الرجل يقرأ حتى يقول الرجل لصاحبه: كفرت بما تقول ۱۴

(بات یہاں تک پہنچ گئی کہ) ایک شخص قراءت کرتا تو اس کے ساتھ والا ہی اسے کہتا: میں تمھاری قراءت کو نہیں مانتا۔)

یہی بات جمعِ عثمانی کے سیاق کے حوالے سے زید بن ثابتؓ کی روایت میں آئی ہے، جس سے اس اختلاف کی وجہ پر بھی روشنی ڈلتی ہے۔ عثمانؓ کے پوچھنے پر حذیفہؓ نے کہا:

غزوت أرمينيه فحضرها أهل العراق وأهل الشام وإذا أهل الشام يقرءون بقراءة أبی، فيأتون بما لم يسمع أهل العراق، فيكفرهم أهل العراق، وإذا أهل العراق يقرءون بقراءة عبد الله بن مسعود فيأتون بما لم يسمع أهل الشام فيكفرهم أهل الشام ۱۵؎

(میں آرمینیہ کے جہاد میں شریک تھا، جہاں میں نے اہلِ عراق اور اہلِ شام دونوں کو پایا۔ اہلِ شام ابی بن کعبؓ کی قراءت کے مطابق تلاوت کرتے تھے، جسے اہلِ عراق نے نہیں سنا تھا۔ چنانچہ اہلِ عراق ان کی قراءت کا انکار کرتے تھے، جب کہ اہلِ عراق عبداللہ بن مسعودؓ کی قراءت کے مطابق تلاوت کرتے تھے، جسے اہلِ شام نے نہیں سنا تھا۔ پس اہلِ شام ان کی قراءت کا انکار کرتے تھے۔)

اسی طرح ابو قلابہ کی روایت میں ہے:

لما كان في خلافة عثمان جعل المعلم يعلم قراءة الرجل، والمعلم يعلم قراءة الرجل، فجعل الغلمان يلتقون فيختلفون، حتى ارتفع ذلک إلى المعلمين، قال أيوب: لا أعلمه إلا قال: حتى كفر بعضهم بقراءة بعض ۱۶؎

(عثمانؓ کی خلافت (کے ابتدائی دور) میں ایک معلم ایک قراءت کے مطابق تعلیم دیتا اور دوسرا اور ایک اور قراءت کے مطابق۔ چنانچہ جب طلبہ باہم ملتے تو جھگڑنے لگتے، بلکہ بات خود معلمین کے اختلاف تک جا پہنچی، یہاں تک کہ وہ ایک دوسرے کی قراءت کا انکار کرنے لگے۔)

ان روایات کا حاصل یہ ہے کہ اصل تشویش ناک امر قراءت کے اختلافات کا باہم تکفیر کی حد تک بڑھ جانا تھا نہ کہ مطلقاً قراءت کا اختلاف کہ ان کا ظہور تو خود رسول اللہ ﷺ کے عہد میں بھی ہونے لگا تھا، جیسے کہ سورہ فرقان کی تلاوت میں حضرت عمرؓ اور ہشام بن حکیم بن حزامؓ کے مابین ہوا تھا۔ ۱۷؎ اور جس طرح رسول اللہ ﷺ نے دونوں کی قراءت کی توثیق کی تھی، حضرت عثمانؓ بھی ثابت قراءت کی توثیق کا ایک نظام

دینا چاہتے تھے، جس کا ایک بنیادی جز مربوط اور منشور مصاحف کی صورت میں ظاہر ہوا۔

مصاحفِ عثمانی اور اختلاف قراءت کا مقصود حل

مصاحف کے ذریعہ سیدنا عثمانؓ قراءتوں کے اختلاف کو کیسے حل کرنا چاہتے تھے؟ اس کے بارے میں کوئی صریح اور مستقل روایت تو راقم کے علم میں نہیں، البتہ جب روایات سے ثابت ہے کہ بنیادی مسئلہ ایک دوسرے کی قراءت کا انکار اور ایک قراءت کو دوسری قراءت پر فضیلت دینا تھا، جو کہ گویا کفر تک پہنچانے والی بات تھی۔ مسئلہ ہی یہ تھا تو ان میں سے کسی ایک قراءت پر سب کو متفق کرنا نہ تو اس کا معقول حل تھا اور نہ اس سے مسئلہ حل ہونے کی امید کی جا سکتی تھی۔ عثمانؓ اور دیگر صحابہ کیوں کر لوگوں کو کسی ثابت قراءت سے منع کرتے، خصوصاً جب ہم دیکھ چکے ہیں کہ جمع کرتے ہوئے رسول اللہ ﷺ سے براہ راست اخذ کی شرط بھی رکھی گئی تھی؟ چنانچہ تدوین ونشر مصاحف سے مقصود یہی ہو سکتا تھا کہ با سند تحفیظ کے ساتھ استناد قراءت کے نظام کی ایک تحریری بنیاد ہو، جس کی بدولت تفسیری اقوال کے متنِ قرآنی سے خلط اور منسوخ اور غیر مستند قراءتوں کے شیوع کو روکا جا سکے۔ اس لیے سورۂ فاتحہ، آیت ۳، جہاں 'مَالِکِ' اور 'مَلِکِ' دونوں قراءتیں منقول تھیں، اس کو 'ملک' لکھا گیا کہ یہ دونوں قراءتوں کو متضمن ہے (اس کو مٰلِک بھی پڑھا جا سکتا ہے)۔ فاضل مقالہ نگار کا یہ سوال کہ بعض مصاحف میں الف کے ساتھ مالک کیوں نہیں لکھا گیا، ان کے عربی خط کے اس دور کے اسلوب سے ناواقفیت کی بنا پر ہے۔ چنانچہ معلوم ہے کہ حضرت معاویہؓ کے عہد کی ایک تعمیر پر آپ کا نام الف کے حذف کے ساتھ معٰویہ لکھا گیا۔ ۱۸؎ البتہ بعض مقامات پر واؤ اور الف کے حذف جیسے فرق بھی مصاحفِ عثمانی میں ہیں۔ ۱۹؎ اگر محض 'ایک عملی' صورت اختیار کرنے کا ہی معاملہ ہوتا تو ایسا فرق رکھنا بھی کیوں کر ضروری سمجھا جاتا؟ سیدنا عثمانؓ کے گھر کا محاصرہ کرنے والوں کے اعتراضات سے متعلق جس روایت میں عثمانؓ کا یہ جواب منقول ہے کہ 'جس طریقے سے چاہو قراءت کرو' وہ سند کے اعتبار سے

ضعیف ہے۔۲۰؎

تفسیری اقوال کے متن قرآنی سے التباس کا تدارک

اس انتظام کے ذریعہ غیر مستند قراءت کا سدّ باب بھی ممکن ہوا۔ غیر مستند قراءت کی ایک وجہ تفسیری اقوال یا منسوخ قراءت کا بطور قراءت شیوع تھا۔ تفسیری اقوال کو بہت سے حضرات اپنے ذاتی مصاحف میں درج کر لیتے تھے، جس سے اندیشہ تھا کہ بعد کے لوگ ان کو متنِ قرآنی تصور کرنے لگیں گے۔ یہی اندیشہ منسوخ قراءت کے حوالے سے بھی تھا۔ چنانچہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ حضرت عثمانؓ نے مصاحف کو مختلف مقامات پر بھیجنے کے ساتھ جو ہدایات دیں ان میں یہ ہدایت بھی تھی:

أني قد صنعت كذا، محوت ما عندي فامحوا ما عندكم ۲۱؎

(میں نے یہ کام کیا ہے اور (اس کے علاوہ) جو میرے پاس لکھا تھا اسے مٹا دیا ہے، پس (اس کے علاوہ) جو تمھارے پاس لکھا ہے تم بھی اسے مٹا دو۔)

اس کی مثال سورۂ کہف کی آیت ۷۹ ''وَكَانَ وَرَاءَ هُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ہے، جس کے حوالے سے ابی ظاہریہ سے روایت ہے کہ:

كتب عثمان: كَانَ وَرَاءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ صالحة غصباً

(عثمانؓ نے اس آیت کو وكان وراء هم ملك يأخذ كل سفينة صالحة غصبا (ان کے آگے ایک بادشاہ تھا جو ہر اچھی کشتی چھین لیا کرتا تھا) لکھا تھا۔)۲۲؎

ظاہر ہے، یہ ایک تفسیری اضافہ تھا، جس کو عثمانؓ نے دوسروں سے یہی مطالبہ کرنے سے پہلے مٹا دیا تھا۔ چنانچہ جب حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ نے کہا کہ ان کے مصحف میں جو کمی ہے اس کا اضافہ کر دیا جائے۔ لیکن جو زیادہ ہے اسے مٹایا نہ جائے تو وہ اپنے تفسیری اقوال (یا نوٹس) ہی کی حفاظت کرنا چاہتے تھے، لیکن حضرت حذیفہؓ نے اس کا جواب دیا کہ اس صورت میں تمام تر اہتمام کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا۔۲۳؎

صحابہ سے منسوب مصاحف کے عنوانات کے تحت جو 'قراءتیں' نقل ہوئی ہیں وہ دراصل اسی طرح کے تفسیری اقوال ہیں جو ان کے شاگردوں نے نقل کی ہیں۔ مثلاً ابی بن کعبؓ کے مصحف کے بارے میں صحیح سند سے روایت ہے:

عن محمد بن أبي أن ناساً من أهل العراق قدموا إليه، فقالوا: إنما تحمّلنا إليک من العراق، فأخرج لنا مصحف أبي، قال محمد: 'قد قبضه عثمان قالوا: سبحان الله، أخرجه لنا قال: قد قبضه عثمان' ۲۴؎

(محمد بن ابی بن کعبؓ کہتے ہیں: عراق سے کچھ لوگ ان کے پاس آئے اور انہوں نے کہا: ہم عراق سے آپ کے پاس آئے ہیں۔ ہمیں (اپنے والد) ابی بن کعبؓ کا مصحف دکھا دیجئے۔ محمد بن ابی بن کعبؓ نے کہا: ''وہ تو عثمانؓ نے اپنے قبضے میں لے لیا تھا۔ ''وہ پھر بولے، ''سبحان اللہ! آپ ہمیں دکھائیے تو سہی۔'' محمد بن ابی نے پھر وہی جواب دیا: ''(واقعی) وہ عثمانؓ نے ضبط کرلیا تھا۔)

یقیناً ان کا مصحف بھی دیگر صحابہ کے ذاتی مصاحف کے ساتھ تلف کر دیا گیا ہوگا، لیکن پھر بھی ہم ان سے منسوب مصحف کا ذکر ایسے راویوں سے پاتے ہیں جن کی پیدائش بہت بعد کی ہے۔ ابن ابی داود کی کتاب المصاحف میں حماد بن سلمہ، جو اتباع التابعین میں سے ہیں، جن کی دو روایات صحیح سند سے مروی ہیں جس میں وہ ابی بن کعبؓ کے مصحف کو دیکھ کر اس سے روایت کرتے ہیں۔ مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ کچھ عرصہ بعد ان سے منسوب تفسیری اقوال کو کسی نے ذاتی مصحف میں لکھ کر محفوظ کیا ہوگا اور پھر اس مصحف ہی کی نسبت حضرت ابی بن کعبؓ سے ہوگئی ہوگی۔ ابن ندیم نے فضل بن شاذان کی روایت نقل کی ہے، جس میں بصرہ کے قریب 'انصار' نامی ایک بستی میں بھی محمد بن عبدالملک نامی ایک صاحب کے پاس حضرت ابی بن کعبؓ سے منسوب مصحف کی موجودگی کا ذکر ہے۔ یوں بھی حضرت ابی بن کعبؓ تو خود عاملینِ جمع وتدوین مصاحفِ عثمانی میں شامل تھے:

عن محمد بن سيرين، عن كثير بن أفلح قال: لما أراد عثمان أن يكتب المصاحف، جمع له اثني عشر رجلا من قريش والأنصار فيهم أبي بن كعب وزيد بن ثابت ۲۷؎

(محمد بن سیرینؒ کثیر بن افلح سے روایت کرتے ہیں کہ جب عثمانؓ نے مصاحف کی کتابت کا ارادہ کیا تو قریش اور انصار سے بارہ آدمیوں کو جمع کیا، جن میں ابی بن کعبؓ اور زید بن ثابت شامل تھے۔)

اس لیے ان کے ذاتی مصحف میں اگر کچھ مختلف تھا بھی تو وہ اس کی قرآنیت کے قائل نہیں ہوں گے اور اگر تھے تو جمع کے موقع پر اس کے حوالے سے شرح صدر ہو گیا ہوگا۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے منسوب جو قراءتیں مضمون نگار نے نقل کی ہیں ان کی حقیقت بھی کچھ مختلف نہیں۔ ابن ابی داود نے ان کو عبداللہ بن مسعودؓ کے عنوان کے تحت ذکر کیا ہے، جب کہ روایات سے ثابت ہے کہ ابتدا میں اختلاف کے بعد حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے مصاحف کے حوالے سے دیگر صحابہ کی طرح عثمانؓ کے موقف کو تسلیم کر لیا تھا اور اپنا مصحف ان کے نمایندے کے سامنے پیش کر دیا تھا، جس کی تفصیل بعد میں آتی ہے۔ اس پس منظر میں دیکھا جائے تو قراءت کے عنوان سے ابن مسعودؓ سے منسوب ان اقوال کی حیثیت تفسیری روایات ہی کی معلوم ہوتی ہے۔ ابن مسعودؓ سے منسوب ایسے متعدد مصاحف کا ذکر ملتا ہے۔ محمد بن اسحاق ابن ندیم (متوفی ۴۳۸ھ) لکھتے ہیں:

رأيت عدّة مصاحف ذكر نساخها أنها مصحف بن مسعود ليس فيها مصحفين متفقين وأكثرها في رقّ كثير النسخ، وقد رأيت مصحفا قد كتب منذ مائتي سنة فيها فاتحة الكتاب ۲۸؎

(ایسے متعدد مصاحف میری نظر سے گزرے ہیں جن کو ناسخین نے مصحف عبداللہ بن مسعود بتایا ہے، حالاں کہ ان میں سے دو نسخوں میں بھی توافق نہیں پایا گیا۔ ان میں بیشتر ایسے اوراق پر مرقوم تھے جن کا اکثر حصّہ مٹا ہوا تھا۔ ایک مصحف ہم نے ایسا بھی دیکھا ہے جو دو سو برس

قبل لکھا گیا تھا اور اس میں سورۂ فاتحہ بھی تھی۔)

ابن ندیم کے قول کا آخری حصّہ اہم ہے، کیوں کہ ابن مسعودؓ کا اپنے ذاتی مصحف میں سورہ فاتحہ درج نہ کرنا معلوم ومعروف ہے۔ ابن الانباری کی روایت قرطبی نے اپنی تفسیر کے مقدمہ میں مع سند محفوظ کردی ہے، جس کے مطابق:

> قیل لعبد اللہ بن مسعود: لِمَ لَم تکتب فاتحۃ الکتاب فی مصحفک؟قال:لو کتبتھالکتبتھامع کل سورۃ ۲۹؎
>
> (عبداللہ بن مسعودؓ سے پوچھا گیا: آپ سورہ فاتحہ کو اپنے مصحف میں کیوں نہیں لکھتے؟ ابن مسعودؓ نے جواب دیا: اگر میں اسے لکھتا تو ہر سورت کے ساتھ لکھتا۔)

چنانچہ ابن مسعودؓ سے منسوب جو روایات قراءت کے عنوان سے ذکر کی گئی ہیں ان پر غور کرنے سے ان کا تفسیری اقوال ہونا ظاہر ہو جاتا ہے۔ اس کو ہم فاضل مقالہ نگار کی ذکر کردہ ایک مثال سے واضح کرتے ہیں۔ سورۂ بقرہ، آیت ۱۹۶، جو مصحف میں 'وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ' درج ہے اس کے حوالے سے ابن مسعودؓ سے ایک روایت 'وأقیموا الحج والعمرۃ لِلبیت' ہے اور ایک روایت 'وأتموا الحج والعمرۃ إلی البیت' ۳۱؎ اور دونوں کو قراءت عبداللہ کہا گیا ہے۔ ان دونوں کی روایات کی اسنادی حیثیت سے قطع نظر یہ لفظی اختلاف ہی ان کے تفسیری اقوال ہونے کی دلیل ہے۔ دوسری روایات اس حقیقت کو مزید واضح کرتی ہیں۔ مثلاً ایک روایت میں ہے:

> عن علقمۃ وإبراھیم قالا: في قراءۃ ابن مسعود 'وأقیموا الحج والعمرۃ إلی البیت' لا یجاوز بالعمرۃ البیت الحج المناسک والعمرۃ البیت والصفا والمروۃ ۳۲؎
>
> (علقمہ اور ابراہیم سے روایت ہے کہ عبداللہ بن مسعود کی قراءت میں یہ آیت یوں تھی ''وأقیموا الحج والعمرۃ إلی البیت'' یعنی حج کرنے والا بیت اللہ کی زیارت اور مناسک حج سے تجاوز نہ کرے اور عمرہ کرنے والا بیت اللہ کی زیارت اور صفا ومروہ کی سعی سے تجاوز نہ کرے۔)

یہاں بھی اس کو قراءت کہہ کر ہی نقل کیا گیا ہے، لیکن یہ ایک تفسیری روایت ہے، جس میں ایک فقہی نکتہ بیان ہوا ہے۔ ابن ندیم کی شہادت کہ انھوں نے ابن مسعودؓ سے منسوب مصاحف میں باہم اختلاف دیکھا، کو مذکورہ بالا مثال کے ساتھ ملا کر دیکھیں تو ہماری اس توجیہ کا مزید ثبوت مل جاتا ہے کہ قراءت کے نام سے صحابہ و تابعین سے جو روایات منقول ہیں وہ درحقیقت ان کے تفسیری اقوال ہیں اور جب یہی اقوال تحریری صورت میں صحیفوں کی صورت میں نقل ہوئے تو یہ ان کی نسبت سے مصاحف کہلائے۔ مقالہ نگار نے ابن مسعودؓ کی جن دیگر قراءتوں کا ذکر کیا ہے ان کی حقیقت بھی یہی ہے۔ البتہ ایک روایت کا جائزہ لینا ضروری ہے، جس میں ذکر ہے کہ حذیفہؓ نے سورۂ بقرہ کی اسی آیت نمبر ۱۹۶ کے حوالے سے کوفہ کی مسجد میں ابو موسیؓ اور ابن مسعودؓ کی قراءتوں کے مطابق پڑھنے والوں کے مابین اختلاف دیکھا:

> عن يزيد بن معاوية قال: إني لفي المسجد زمن الوليد بن عقبة في حلقة فيها حذيفة، قال: وليس إذ ذاك حجزة ولا جلاوزة إذ هاتف هاتف من كان يقرأ على قراءة أبي موسى فليأت الزاوية التي عند أبواب كندة، ومن كان يقرأ على قراءة عبد الله بن مسعود فليأت هذه الزاوية التي عند دار عبد الله، واختلفا في آية من سور البقرة، قرأ هذا (وأتموا الحج والعمرة للبيت) وقرأ هذا: 'وأتموا الحج والعمرة لله' [البقرة: ١٩٦] فغضب حذيفة واحمرت عيناه... ۳۳

> (روایت ہے کہ یزید بن معاویہ (العامری) نے فرمایا: میں ولید بن عقبہ کے زمانہ میں ایک حلقے میں بیٹھا تھا، جس میں حذیفہؓ بھی تھے۔ وہاں کوئی رکاوٹ تھی نہ کوئی نگراں۔ اچانک ایک آواز آئی کہ جو ابو موسیؓ کی قراءت سے پڑھتا ہے وہ کندہ کے دروازوں کی طرف آجائے اور جو عبداللہ بن مسعود کی قراءت سے پڑھتا ہے وہ ابن مسعودؓ کے گھر کی طرف آجائے۔ سورۂ بقرہ کی تلاوت میں ان کے درمیان اختلاف

ہو گیا۔ ایک نے اسے 'وأتموا الحج والعمرة للبيت' پڑھا اور دوسرے نے ''وأتموا الحج والعمرة لله'' پس حذیفہ غصّے میں آگئے اور ان کی آنکھیں سرخ ہوگئیں۔)

فاضل مقالہ نگار کے نزدیک اس مثال سے قراءتوں کے اختلاف کی نوعیت واضح ہوتی ہے کہ معاملہ الفاظ کی کمی بیشی کا تھا۔ اول یہ کہ سند کے اعتبار سے ہی یہ روایت ثابت نہیں۔ اس کی سند میں شامل راوی عبداللہ بن عبدالملک ابجر کے متعلق کتب رجال خاموش ہیں، لہٰذا وہ مجہول ہے اور نتیجتاً روایت کی سند ضعیف شمار ہوگی۔ دوسری بات یہ کہ روایت میں واضح نہیں کہ کس نے کس طرح پڑھا؟ **وأتموا الحج والعمرة للبيت** کی روایت کو ابن مسعودؓ کی قراءت سے نسبت کرنے والے کی تلاوت سمجھا جائے تو اس سیاق میں بھی یہ امکان بعید از قیاس نہیں کہ کسی نے تفسیری توجیہ کو قراءت سے خلط کر دیا ہو۔ اگر ایسا ابوموسیٰؓ سے نسبت قراءت کرنے والے نے پڑھا تو بھی یہ احتمال رہتا ہے۔ البتہ اگر وأتموا الحج والعمرة لله کو ابن مسعودؓ سے منسوب سمجھا جائے اور ترتیب کلام کا مقتضیٰ یہی ہے تو قبل ازیں مذکور تجزیہ کو مزید تقویت ملتی ہے کہ اصل قراءت ابن مسعودؓ کے نزدیک یہی تھی، باقی اقوال ان کی اختیار شدہ تفسیر کے تھے، جن کو قراءت کے عنوان سے نقل کر دیا گیا۔ اس روایت سے یہ تاثر بھی ملتا ہے کہ سورۃ فاتحہ اور سورۃ بقرہ کی ابتدائی ۱۹۵ آیات میں ابن مسعودؓ اور ابوموسیٰؓ کی نسبت سے قراءت کرنے والوں کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہوا، جس سے کتاب المصاحف ہی میں مذکور ابن مسعودؓ سے منسوب سورۃ بقرہ کی ابتدائی ۱۹۵ آیات (بشمول آیت ۸۵ اور ۱۴۸ جن کا فاضل مقالہ نگار نے بہ طور خاص ذکر کیا ہے) کی ان قراءتوں کی حقیقت بھی واضح ہوجاتی ہے جن کے بارے میں ہم کہہ چکے ہیں کہ تفسیری اقوال سے زیادہ کچھ نہیں ہے۔ اگر ان کی اس سے بڑھ کر کوئی حیثیت ہوتی تو کہیں نہ کہیں ان کی نسبت ابوموسیٰ اشعریؓ سے بھی ہوتی۔ پھر بقیہ قرآن کے حوالے سے مروی قراءتوں کی روایات کو بھی اسی پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔ [باقی]

حواشی و مراجع

۱۔ البخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح، کتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، حدیث: ۴۹۸۶

۲۔ البخاری، حوالہ سابق

۳۔ البخاری، الجامع الصحیح، کتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، حدیث: ۴۹۸۷

۴۔ ابن ابی داود، المصاحف، تحقیق سلیم بن عید الہلالی، کویت: مؤسسۃ غراس، ۲۰۰۶ء، حدیث: ۷۳، تحقیق الدکتور محب الدین عبد السجان الواعظ، بیروت: دار البشائر ال اسلامیۃ، ۲۰۰۶، حدیث: ۷۴۔ اس کی سند کے تمام رجال ثقہ ہیں، لیکن ابو قلابہ اور عثمانؓ کے ما بین انقطاع ہے۔

۵۔ ابن ابی داود، المصاحف، طبع دار البشائر، حدیث: ۲۳، طبع غراس، حدیث: ۲۳۔ حافظ ابن کثیر نے اس کی سند کو 'منقطع حسن' قرار دیا ہے۔ دیگر روایات بھی اس کی مؤید ہیں۔

۶۔ ابن ابی داود، المصاحف، طبع دار البشائر، حدیث: ۸۲، طبع غراس، حدیث: ۸۰۔ امام ابن کثیر نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے۔

۷۔ ابن ابی داوٗد، المصاحف، طبع غراس، حدیث: ۷۴، طبع دار البشائر، حدیث: ۷۵۔ محقق الہلالی نے اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔

۸۔ البخاری، الصحیح، کتاب فضائل القرآن، باب نزل القرآن بلسان قریش والعرب، حدیث: ۴۹۸۴

۹۔ الطحاوی، ابو جعفر، شرح مشکل الآثار، تحقیق شعیب الأرنؤوط، بیروت: مؤسسۃ الرسالۃ، ۱۴۱۵ھ، ۸:۱۳۰ — کتاب کے محقق نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے۔

۱۰۔ الدانی، ابو عمرو، المقنع فی معرفۃ مرسوم مصاحف أھل الأمصار، تحقیق نورۃ بنت حسن، ریاض: دار التدمری، ۲۰۱۰ء، ۱۴۳ — ۱۴۴

۱۱۔ ابن ابی داود، المصاحف، طبع غراس، حدیث: ۸۳، طبع دار البشائر، حدیث: ۷۶۔ حافظ ابن کثیر نے اس روایت کی سند کو صحیح کہا ہے۔ محقق الہلالی اور ڈاکٹر واعظ نے بھی اس کی سند کو صحیح کہا ہے۔

۱۲۔ ابن ابی داود، المصاحف، طبع دار البشائر، حدیث: ۷۷/ طبع غراس، حدیث: ۷۶، ابن حجر، قسطلانی، اور سیوطی نے اس روایت کو صحیح کہا ہے۔

۱۳۔ ابن ابی داود، المصاحف، طبع دار البشائر، حدیث: ۸۲، طبع غراس، حدیث: ۸۰۔ امام ابن کثیر

نے اس روایت کو صحیح کہا ہے۔

۱۴۔ ابن ابی داود، المصاحف، طبع دار البشائر، حدیث: ۸۷، طبع غراس، حدیث: ۸۵۔ اس روایت کی سند کے تمام راوی ثقہ ہیں، لیکن ابن سیرینؒ نے جمع عثمانی کا دور نہیں پایا۔ لہٰذا اس میں انقطاع ہے۔ البتہ مستغفری کی فضائل القرآن میں مختلف سند سے یہی الفاظ ابن سیرینؒ نے کثیر بن افلح سے روایت کیے ہیں۔ دیکھیے، المستغفری، ابوالعباس، فضائل القرآن، تحقیق أحمد بن فارس السلوم، بیروت: دار ابن حزم، ۲۰۰۸ء، حدیث: ۲۰۔ مزید دیکھیے حوالہ نمبر ۵۷۔

۱۵۔ الطحاوی، شرح مشکل الآثار، ۸:۱۳۰۔ کتاب کے محقق شیخ شعیب الأرنؤوط نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔

۱۶۔ ابن ابی داود، المصاحف، طبع دار البشائر، حدیث: ۴۷، طبع غراس، حدیث: ۴۳۔ اس کی سند کے تمام رجال ثقہ ہیں لیکن ابوقلابہ اور عثمانؓ کے مابین انقطاع ہے۔

۱۷۔ البخاری، الجامع الصحیح، کتاب الخصومات، باب کلام الخصوم بعضھم فی بعض، حدیث: ۲۴۱۹

۱۸۔ الحمیری، بشیر بن حسن، معجم الرسم العثمانی، ریاض: مرکز تفسیر للدراسات القرآنیۃ، ۲۰۱۵ء، ۱:۲۰

۱۹۔ شیخ مصطفیٰ اعظمی نے فضائل القرآن، کتاب المصاحف، اور المقنع وغیرہ کی روایات کی روشنی میں مصاحفِ عثمانی کے باہمی اختلاف کے مقامات کو جدول کی صورت میں مرتب کیا ہے، دیکھیے:

Al-A'zami, Muhammad Mustafa, History of the Qur'anic Text from Revelation to Compilation, Lahore: Suhail Academy, 2005(97–102)

۲۰۔ ابن ابی داود، المصاحف، طبع دار البشائر، حدیث: ۱۲۱، طبع غراس، حدیث: ۱۱۸۔ عثمانؓ کا قول نقل کرنے والے اسماعیل بن ابی خالد نے عثمانؓ کو نہیں پایا۔ اور عثمان بن ہشام بن دلھم کی تعدیل یا تضعیف منقول نہیں۔ حافظ ہیثمی نے بھی یہی کہا ہے، دیکھیے الہیثمی، نورالدین، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، القاہرۃ: مکتبۃ القدسی، ۱۹۹۴ء، حدیث: ۱۱۶۷۴

۲۱۔ ابن ابی داود، المصاحف، طبع غراس، حدیث: ۴۷، طبع دار البشائر، حدیث: ۵۷۔ محقق الہلالی نے اس کی سند کو صحیح کہا ہے۔

۲۲۔ ابوعبید، قاسم بن سلام، فضائل القرآن، بیروت: دار ابن کثیر، ۱۹۹۵ء، ۳۰۳

۲۳۔ ابن ابی داود، المصاحف، طبع غراس، حدیث: ۱۱۴، طبع دار البشائر، حدیث: ۱۱۷۔ محقق الھلالی

نے اس کی سند کوضعیف کہاہے کہ اس میں ایک راوی مجہول ہے۔

۲۴۔ ابو عبید، فضائل القرآن، ۲۸۵، ابن ابی داود، المصاحف، طبع غراس، حدیث: ۸۴، طبع دار البشائر، حدیث: ۸۶۔ محقق الھلالی اورڈاکٹرواعظ نے اس کی سند کوصحیح کہا ہے۔

۲۵۔ ابن ابی داود، المصاحف، طبع غراس، حدیث: ۱۵۶–۱۵۷، طبع دار البشائر حدیث: ۱۶۲–۱۶۱

۲۶۔ ابن الندیم، محمد بن اسحاق، کتاب الفہرست، لندن: طبع مؤسسۃ الفرقان، ۲۰۰۹ء، ۱:۶۷

۲۷۔ ابن ابی داود، المصاحف، طبع غراس، حدیث: ۸۷، طبع دار البشائر، حدیث: ۸۹۔ امام ابن کثیر نے روایت کوصحیح کہا ہے۔اسی طرح ڈاکٹرواعظ نے اس کی سند کوصحیح، جبکہ محقق الھلالی نے حسن کہا ہے۔

۲۸۔ ابن الندیم، الفہرست، ۱:۶۶

۲۹۔ القرطبی، ابوعبداللہ، الجامع لأحکام القرآن، تحقیق عبداللہ بن عبدالمحسن الترکی، بیروت: مؤسسۃ الرسالۃ، ۲۰۰۶ء، ۱:۱۷۷؛ سیوطی نے اسی معنی کی ایک روایت عبد بن حمید کے حوالے سے نقل کی ہے۔ دیکھیے: السیوطی، جلال الدین، الدرالمنثور فی التفسیر بالمأثور، تحقیق الترکی، القاھرۃ: مرکز ہجر للبحوث، ۲۰۰۳ء، ۱:۱۵

۳۰۔ ابن ابی داؤد، المصاحف، طبع غراس، حدیث: ۱۷۱

۳۱۔ ابن ابی داؤد، المصاحف، طبع غراس، حدیث: ۱۷۲

۳۲۔ السیوطی، الدرالمنثور، ۲:۳۲۸

عصر حاضر میں اسلام کے علمی تقاضے

مولانا سید جلال الدین عمری

یہ مولانا کے ان مقالات کا مجموعہ ہے جو مختلف اوقات میں سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ اور ماہ نامہ زندگی نو نئی دہلی میں شائع ہوتے رہے ہیں۔ان مقالات میں واضح کیا گیا ہے کہ اگر ہم چاہتے ہیں کہ دنیا اسلام کی طرف متوجہ ہو اور اس کی حقانیت تسلیم کرے تو ہمیں اس کے لیے بھر پور علمی اور فکری تیاری کرنی ہوگی اور اسلام کی روشنی میں موجودہ دور کے مسائل کا حل پیش کرنا ہوگا۔امید ہے کہ ان مقالات سے فکر ونظر کو تحریک ملے گی اور یہ اسلامی تحقیق کے عمل کو آگے بڑھانے میں معاون ثابت ہوں گے۔

صفحات: ۸۰ قیمت: ۵۲

دعوتِ نبوی پر تجارتی ندیموں کا دینی رویّہ

ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی

محمد بن حبیب بغدادی (م ۲۴۵/ ۸۵۹) نے اپنی کتاب 'المحبر' کی فصل 'ندماء قریش' میں متعدد اکابرِ قریش کے جاہلی اور نبوی دور کے ندیموں یا تجارتی شریکوں کے جوڑوں کا ذکر کیا ہے۔ وہ بالعموم قریش کے مختلف خاندانوں سے تعلق رکھتے تھے۔ ایک آدھ جوڑے (فریقین) ایسے بھی تھے جو ایک ہی خاندان کے ہوتے تھے اور آپس میں ~~تجارتی ندیم بن جاتے~~ تھے۔[۱] یہ حضرات مقامی خاندانوں — بطون قریش — کے علاوہ قرب وجوار کے شہروں اور عرب خاندانوں سے بھی ندیمی اور تجارتی شراکت کے گہرے تعلقات استوار کر لیتے تھے۔ وہ ملکی اور بین الاقوامی دائرہ شراکت وندیمی کے بے انتہا موثر وکارساز روابط بناتے، جیسے قریشی وثقفی، قریشی و یثربی، ثقفی، یثربی۔ بسا اوقات دور دراز کے تجار سے بھی تجارتی شراکت و ندیمی کے تعلقات استوار کیے جاتے تھے۔ ان میں اصل تعلق و بنیاد تجارت و کاروبار ہوتا، مگر یہ تعلقات بالعموم سماجی روابط اور محبت و شیفتگی کے بندھن بن جاتے۔ ان کے سبب دونوں خاندانوں میں ان کے ندیموں و شریکوں کی ازدواجی قرابت بھی قائم ہو جاتی۔ اور شاید سب سے زیادہ وسیع اور موثر ترین یہ جہت ہوتی کہ وہ ان دونوں فریقوں کے وسیع ترین سماجی رویہ کی تشکیل کرتی اور وہ اپنے عہد کے سماجی، دینی، تہذیبی اور معاشرتی معاملات وامور میں یکساں طریق اختیار کرتے۔ فکر ونظر کی یہ ہم آہنگی اور قلب ونظر کی یہ بندش سود مند بھی ہوتی اور نقصان دہ بھی۔ یہ تجارتی ندیموں اور شریکوں کا خیال و مطمحِ نظر شاید نہ ہوتا تھا۔ ان کے اندرون میں یہ ارتباط قلبی و روحانی پیدا ہو جاتا کہ وہ ہر حال میں ایک دوسرے کا ساتھ دیں گے۔ رفاقت باہمی، طریقت ذہنی اور روش عقلی وفکری کی ایسی مثالیں جاہلی دور میں

بھی ملتی ہیں۔ [۲] جیسے ورقہ بن نوفل اسدی اور زید بن عمرو بن نفیل عدوی دونوں ندیم بھی تھے اور حنیفیت کے علم بردار بھی۔ ورقہ بن نوفل اسدی نے جب نصرانیت کا دامن تھاما تو ان کے ساتھی عثمان بن الحویرث بھی نصرانی بن گئے۔ اسی طرح حلف الفضول میں متعدد ندیمانِ قریش نے یا تو اس میں شرکت کی تھی یا اس سے گریزاں رہے تھے۔ ابوسفیان بن حرب اموی اور امیہ بن ابی ا لصلت ثقفی نے اسی طرح دینی اور سماجی رویہ اپنایا تھا۔ مکی سماج کے ایک اہم خاندان بنو اسد رخزیمہ کے ایک فرد عبیداللہ بن جحش اسدی خزیمی کا سماجی اور دینی رویہ فکری تلوّن مزاجی اور سماجی اضطراب کا تھا۔ وہ حنیف بنے، پھر اسلام لائے اور آخر کار نصرانی ہوکر مرے۔ ان کے ذہنی انقلابات سے کسی نے بحث کی نہ ان کے اسباب وعلل سے۔ [۳]

دعوتِ اسلامی پر ندیمی روش

جاہلی دور کے مشہور ومعروف ندیمان قریش نے اسلام، رسول اکرم ﷺ اور اسلامی دعوت وتبلیغ کے بارے میں دو طرح کے رویے اپنائے، جو ان کے فکر ونظر کے پرداختہ تھے۔ ایک سماجی اور دینی رویہ تو وہی قدیمی قرابت وارتباط ومحبت کا تھا کہ دونوں ندیم ایک راہ پر چلے۔ یا تو انھوں نے اسلام قبول کرلیا، فوراً یا کچھ تاخیر سے، یا ساتھ ساتھ ہی دائرہ ایمان میں آئے، یا دونوں نے اسلام قبول کرنے سے گریز کیا اور مرتے دم تک اپنے کفر وشرک اور سابق رواجی دین پر قائم رہے۔ ان کے عدم قبول اسلام کے دوسرے اسباب وعوامل بھی تھے، جس طرح مسلم بن جانے والے ندیموں کے جوڑوں کے انفرادی یا باہمی طور سے مربوط رہنے کے تھے۔ [۴]

پہلا طبقہ: گریزاں طبقاتِ ندیم

قریش مکہ کے عظیم ترین اکابر وندماء وشرکاء تجارت میں بڑی قدآور شخصیات شامل تھیں۔ ان کے اعلیٰ ترین طبقہ کے اکابر ندیموں کی جوڑیاں حسب ذیل تھیں:

ابواحیحہ سعید بن العاص اموی اور ولید بن مغیرہ مخزومی۔ دونوں اسلام مخالف

رہے۔ وہ رسول اکرم ﷺ کے معتدل معاندین میں شامل تھے کہ تشدّد و تعصّب میں وحشت نہ دکھاتے، مگر رسول اللہ ﷺ کی دعوتِ حق کو باعثِ افتراق سمجھتے تھے اور اپنے خاندانوں کے مسلموں کے لیے انتہائی سخت ظالم بھی تھے۔ دونوں نے تاحیات اسلام قبول نہ کیا اور شرک پر مرے۔ ولید بن مغیرہ مخزومی کا ذکر مصادر سیرت و حدیث میں زیادہ آتا ہے، جب کہ ابواحیحہ سعید اموی کا نسبتاً کم، لیکن دونوں کے سماجی رویے میں یہ زبردست فرق بھی ملتا ہے کہ ولید بن مغیرہ مخزومی تو تازندگی مکہ ہی میں رہے، مگر ان کے ندیم اموی اسلامی دعوت کی کام یابی، رسول اکرم ﷺ کی مقبولیت اور خاندانی عزیزوں کی دینی تبدیلی سے اتنے برافروختہ ہوئے کہ ترک وطن کر کے طائف میں جا بسے اور وہیں مرے۔ ان کا یہ کہنا تھا کہ میں ایسی سرزمین پر نہیں رہوں گا جہاں ہمارے دیوتاؤں کو برا بھلا کہا جاتا اور آباو اجداد پر سب و شتم کیا جاتا ہو، مگر دونوں معتدل اکابر میں تھے اور ایک دوسرے سے تجارتی روابط کے علاوہ ازدواجی رشتے بھی رکھتے تھے۔ ۵؎

معمر بن حبیب جمحی اور امیہ بن خلف جمحی دونوں ندیم تھے اور دونوں سخت معانداسلام بھی۔ امیہ بن خلف جمحی اگرچہ حضرت عبدالرحمن بن عوف زہریؓ کے دوست اور تجارتی معاہد بھی تھے اور اوس (یثرب) کے سردار حضرت سعد بن معاذؓ کے حلیف و صدیق بھی، تاہم سخت ترین دشمن اسلام رہے اور غزوۂ بدر میں مسلمانوں کے ہاتھوں مارے گئے، حالاں کہ حضرت عبدالرحمن بن عوف زہریؓ نے معاہدۂ تجارت اور تحفظ باہمی کے تحت ان کو اور ان کے فرزند علی بن امیہ جمحی کو بچانے کی کوشش کی تھی۔ حضرت عبدالرحمن بن عوف زہریؓ کے رشتہ ندیمی، تجارتی شراکت اور معاہدے کی متعدد جہات قابل غور ہیں۔ انھوں نے اذن نبوی سے ہی یہ سب رشتے اور معاہدے کیے تھے اور اس شخص سے کیے تھے جو سخت معانداسلام اور دشمن رسول تھا۔ دین اور معاشرت کے اس پیچیدہ نظام میں حکمت و فراست نبوی کا تجزیہ کرنا بہت ضروری ہے۔ ۶؎

عقبہ بن ابی معیط اموی اور ابی بن خلف جمحی بھی جاہلی دور سے اسلامی دور تک آپس میں ندیم رہے۔ دونوں نے اسلام کی دعوت نہ صرف مسترد کر دی، بلکہ رسول اللہ

ﷺ پر سخت مظالم کیے۔ مکی دور میں ان کے ظلم و جبر کا ایک خوں ریز و انسانیت کش سلسلہ بھی قائم رہا۔ دونوں آپؐ کو قتل کرنے کی کوشش بھی کرتے رہے۔ ابی بن خلف جمحی نے تو بہ طور خاص ایک قیمتی اور شان دار گھوڑا پالا تھا اور اس کو بہت عمدہ اور مقوی چارہ کھلاتا تھا کہ ایک دن اس پر سوار ہو کر آپؐ کو قتل کرے گا اور آپ اسے وعید قتل سناتے تھے۔ دونوں نے غزوات میں آپ کے خلاف جنگ کی۔ عقبہ بن ابی معیط اموی غزوۂ بدر میں مارا گیا اور ایک سال بعد ابی بن خلف جمحی میدانِ احد میں شمشیر نبوی کا لقمہ بنا۔ ۷؎

اسود بن مطلب بن اسد اسدی اور اسود بن عبد یغوث زہری کو ان کی باہم انتہائی گہری قرابت، ندیمی تجارت اور سماجی مفاہمت کے سبب 'الاسودان' کہا جاتا تھا۔ دونوں جاہلی دور کے عظیم ترین اکابر میں سے تھے۔ وہ طوافِ کعبہ کے وقت تلوار یں حمائل کیے رہتے تھے، حالاں کہ حرم کے تقدس کے سبب قریشی اکابر و سادات وہاں اسلحہ لانا ناجائز سمجھتے تھے، مگر ان کی رعونت و تکبر نے ان کو دینی معاملہ میں بھی یکساں سماجی رویہ اپنانے پر آمادہ کردیا تھا۔ یہ بھی عجیب بات تھی کہ وہ دونوں اپنی رفاہی اور فلاحی خدمات کی بنا پر ممدوحینِ قوم میں بھی تھے۔ اسلام اور رسول اکرم ﷺ سے اُن دونوں کو عناد قلبی و عملی تو تھا، مگر وہ متشدد نہ تھے۔ ان دونوں کو سیرت نگاروں نے مستہزین کے طبقہ میں شمار کیا ہے کہ زبانی استہزا کرتے تھے۔ دونوں ایک ساتھ کفر و شرک پر مکہ مکرمہ میں ہی فوت ہوئے۔ ۸؎

عتبہ بن ربیعہ عبشمی اور مطعم بن عدی نوفلی دونوں ندیم تھے اور رسول اکرم ﷺ کے قریبی عزیز و رشتہ دار۔ دونوں قریش کے اکابر و سادات میں بھی سرفہرست تھے اور سرخیل قوم کہلاتے تھے۔ دونوں کا اسلام اور رسول اکرم ﷺ کے بارے میں رویہ ہم دردانہ اور مصالحانہ تھا۔ وہ اپنی قوم قریش، خاص کر ان کے معاند و متشدد اکابر کے خلاف انصاف پسندی اور اعتدال کا رویہ اپناتے اور اپنی قوم اور ان کے معاند سادات کو صلح کل کی ترغیب دیتے۔ مطعم بن عدی نوفلی نے تو رسول اکرم ﷺ کو ابوطالب بن عبد المطلب ہاشمی کی وفات کے بعد مکی حیات طیبہ کے آخری تین برسوں میں

اپنی جوار دی اور اسے تمام اکابرِ قریش نے تسلیم کیا۔ دونوں اسلام نہ لائے اور تا حیات کفر وشرک پر قائم رہے، لیکن مخالفت سے باز رہے۔ مطعم بن عدی نوفلی غزوۂ بدر سے قبل مکہ میں وفات پا گئے تو آپؐ نے اظہارِ افسوس کیا اور غزوۂ بدر کے اسیروں کو ان کے احسانِ جوار کے عوض ان کی سفارش پر رہا کرنے کا خیال بھی ظاہر کیا تھا، بشرطے کہ وہ ان اسیرانِ قوم کی رہائی کی درخواست آپ سے کرتے۔۹؎ عتبہ بن ربیعہ عبشمی اپنی صلح جو فطرت کے باوجود محض قومی انا اور شخصی پندار کی خاطر غزوۂ بدر میں لڑے اور مارے گئے۔

ابوطالب بن عبدالمطلب ہاشمی (عم مکرم نبوی) اور مشہور جنگ جو عمرو بن عبدود عامری دونوں باہم ندیم تھے۔ موخر الذکر سے ندیمی کا رشتہ ابوطالب نے اپنے اموی ندیم مسافر بن ابی عمرو بن امیہ اموی کی اچانک وفات کے بعد استوار کیا تھا۔ انھوں نے اپنے والد ماجد عبدالمطلب ہاشمی اور برادر بزرگ زبیر ہاشمی کی وفات کے بعد رسول اکرم ﷺ کے ساتھ جاہلی دور میں آپ کے لڑکپن سے لے کر بعثت نبوی کی پختہ عمری تک محبت و الفت اور کفالت کا ایک معیاری بلکہ مثالی منارۂ صلہ رحمی قائم کیا، جو اوراق سیرت و حدیث اور صفحات تاریخ وسوانح میں ثبت ہے۔ وہ ذاتی شیفتگی اور خاندانی فریفتگی دونوں کا ایک سنگ میل تھا تو نبوی خصائل و فضائل سے سرشاری کا بھی۔ بعثت نبوی کے بعد ابوطالب ہاشمی نے تمام محبت والفت کے باوجود آپ کی دعوت پر لبیک نہیں کہا، مگر تا زندگی قریشی اکابر کے معاندانہ مظالم اور کرتوتوں سے آپ کی حفاظت وحمایت سرفروشی کے ساتھ کرتے رہے۔ تمام تر قبائلی اور سماجی دباؤ کے باوجود انھوں نے ذاتی طور سے اور خاندان ہاشم ومطلب کے متحدہ شیخ کے طور پر بھی آپ کی حمایت ونصرت سے ہاتھ نہ اٹھایا اور علانیہ آپ کے کار نبوت میں مدد بھی کرتے رہے۔ رسول اکرم ﷺ کی مسلسل دعوت، محبت بھری تبلیغ اور جذباتی التجاؤں کے باوجود انھوں نے اسلام نہیں قبول کیا۔ بالآخر ۱۰ نبوی (بعد نبوت) میں، دین رواجی کی محبت یا قریش اکابر کے لعن طعن یا موت کے خوف کی تردید وتغلیط کی وجوہ سے کفر وشرک پر جان دے دی، جس پر اندوہ نبوی شدید تھا۔۱۰؎

ابو طالب عمرو بن عبدو د عامری بھی تا عمر کفر پر قائم رہے۔ مکی دور جاہلی و اسلامی دونوں میں رسول اللہ ﷺ کے بارے میں ان کے سماجی اور دینی رویہ کی روایات نہیں ملتیں۔ وہ غالباً معتدل مزاج شخص تھے اور اپنے خاندان کے معاندو متعصب اکابر بزرگ وخورد کی مانند مخالف اسلام نہ تھے۔ غالباً ان کے اس شریفانہ رویہ میں ابوطالب ہاشمی کی ندیمی، قرابت وقربت اور تجارتی دوستی کی تاثیر تھی، لیکن وہ بھی اپنے آبائی دین پر جمے رہے اور جب قریشی اشرافیہ نے 'احزاب' کا (لشکر جرار) تیار کیا تو اس میں قومی وقار کی خاطر شریک رہے۔ جنگ خندق میں وہ مبارزت طلبی کے نتیجہ میں حضرت علی بن ابی طالب ہاشمی کے مدمقابل ہوئے تو ان سے قتال ومبارزت سے صرف اس وجہ سے انکار کردیا کہ حضرت علیؓ کے والد ماجد ان کے ندیم ودوست تھے اوران کو اس رشتہ کا پاس ولحاظ تھا۔ حضرت علیؓ کے جوش جہاد نے ان کولڑنے پر مجبور کیا تو وہ تلوار حیدرؓ کرار کی ضرب کاری سے موت کے گھاٹ اتر گئے۔ حضرت علیؓ نے بھی ان کے لاشے کا احترام کیا۔

امام واقدیؒ اور دوسرے امامان سیرت نے بھی عمرو بن عبدود عامری کے آخری معرکہ میں قتل کا پس منظر بتاتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ اپنے قومی تجارتی کارواں کی حفاظت کی خاطر قریشی لشکر میں شامل ہوئے تھے اور غزوۂ بدر میں اپنے دوست خاندانی سرداروں اور مقاتلوں۔ سہیل بن عمرو عامری، حویطب بن عبدالعزیٰ عامری وغیرہ — کے ساتھ اسلامی لشکر کے مقابل آئے تھے اور سخت زخمی ہوئے تھے۔ اس کے بعد انھوں نے انتقام لینے کی قسم کھالی تھی، حتیٰ کہ تیل لگانے سے بھی احتراز کرتے تھے، تا آں کہ آپؐ اور آپ کے اصحاب سے اپنے زخموں کا بدلہ نہ لے لیں۔ زخموں کے سبب اور اپنی بڑی عمر (نوے سال) کی وجہ سے بھی وہ جنگ احد میں شریک نہ ہوسکے، لیکن جنگ خندق میں شریک ہوئے اور بدلے کی خاطر مبارزت کی اور کھیت رہے۔ امام واقدیؒ نے دونوں 'مبارزوں' (مبارزت کرنے والوں) کے مکالمات نقل کیے ہیں۔ ان سے واضح ہوتا کہ وہ قومی انا اور بزدلی کے طعن سے بچنے کی خاطر اور سب سے زیادہ اپنی نذر

وقسم کی وجہ سے لڑے تھے۔ ان مکالمات میں ان کے جذبات قرابت وخیر کا بھی بہت خوب صورت اظہار ملتا ہے اور دعوت نبوی اور اسلام و رسول اللہ ﷺ کے بارے میں بھی ان کے خیالات کا حوالہ ہے۔ وہ حضرت علیؓ کو اپنا حریف و مقابل نہیں مانتے تھے کہ وہ برادرزادہ وندیم زادہ ہونے کے علاوہ نوجوان تھے۔ وہ شیخین قریش (ابوبکر و عمرؓ) سے مبارزت کے طالب تھے۔ ۱۱ے

ایک دل چسپ اور معنیٰ خیز جوڑا عاص بن سعید بن عاص اموی اور اس کے ہم نام عاص بن ہشام بن مغیرہ مخزومی کا تھا۔ دونوں جاہلی دور سے نبوی دور تک شریک تجارت اور ندیم رہے۔ ان دونوں کو 'احمقان قریش' کہا جاتا تھا اور ان کی حماقت وابلہی کی داستانیں عام تھیں۔ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ دونوں قریش مکہ کے معزز ترین اور عظیم ترین شیوخ: ابواحیحہ سعید اموی اور ہشام بن مغیرہ مخزومی کے فرزند تھے۔ دونوں اپنے اپنے حلقہ نسب میں دوسرے اکابر کے برادر بھی تھے۔ بہرحال وہ دونوں اسلام کے سخت مخالف اور رسول اکرم ﷺ کے شدید دشمن رہے تھے۔ دونوں نے غزوۂ بدر میں قومی لشکر کی طرف سے جنگ کی اور بالترتیب حضرت علی بن ابی طالب ہاشمیؓ اور حضرت عمر بن خطاب عدویؓ کے ہاتھوں مارے گئے۔ یہ واقعہ بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ دونوں اپنے اسلامی مقاتلوں اور مجاہدوں کے قریبی عزیز و رشتہ دار تھے اور دوسرے اکابر قریش کے بھی۔ ان میں موخر الذکر (عاص بن ہشام) کا تجارتی لین دین اور قرض وضمان کا معاملہ ابولہب ہاشمی سے بھی تھا، جو خود بھی ایک بڑے تاجر قریش تھے اور ان کا اپنا ایک خاص قریشی ندیم بھی تھا۔ ۱۲ے

خاندان بنی ہاشم کے سخت ترین دشمنِ اسلام ابولہب عبدالعزیٰ بن عبدالمطلب ہاشمی رسول اکرم ﷺ کے چچا تھے۔ بعثت سے قبل کے زمانے میں وہ سراسر پیکر شرافت ومحبت بھی رہے، مگر اسلام کی دعوت اور رسول اکرم ﷺ کی بعثت سے ان کو سخت عناد رہا۔ شروع سے آخر تک وہ آپؐ کے خلاف فتنہ وفساد برپا کرتے اور سخت مظالم بھی ڈھاتے رہے اور اپنے متحدہ خاندان بنو ہاشم و بنو مطلب کے مسلم وغیر مسلم

موقف حمایت ونصرت کی بھی خلاف ورزی کرتے رہے۔ بعض روایات میں شخصی وذاتی وجوہ، خاندانی رقابت وعصبیت اور سسرالی محبت والفت وغیرہ کا بھی ذکر ملتا ہے۔ ابو لہب ہاشمی کے ندیم حارث بن عامر بن نوفل بن عبد مناف ان کے عم زاد خاندان کے ایک تاجر وشیخ تھے۔ وہ بھی اپنے خاندان بنو نوفل کے متحدہ موقف خاص کر جوار مطعم بن عدی نوفلی کے باوجود اسلام کے معاند ہی رہے۔ ابولہب ہاشمی بعض وجوہ سے غزوۂ بدر میں جانے سے گریز کرکے قتل سے بچ گئے، مگر ذلت کی موت سے نہ بچ سکے۔ ان کے ندیم وشریک تجارت حارث بن نوفل غزوۂ بدر میں شریک ہوئے اور مسلمانوں کے ہاتھوں مارے گئے۔ روایات کے مطابق ابولہب ہاشمی رویائے عاتکہ کی وجہ سے خوف زدہ تھے، لہٰذا جنگ بدر میں شریک ہونے کے بجائے اپنی طرف سے مذکورہ بالا عاص بن ہشام بن مغیرہ مخزومی کو بھیج دیا، اس شرط و وعدہ پر کہ وہ اُن پر اپنا واجب قرض معاف کر دیں گے۔ چنانچہ عاص کو اس قرضِ بولہبی کو اپنے خون سے چکانا پڑا۔ ۱۳؎

ولید بن عتبہ بن ربیعہ عبشمی اور عاص بن منبہ بن حجاج سہمی دونوں تجارت کے شریک وندیم تھے۔ دونوں کا یہ رشتۂ مفادات وارتباطِ محبت جاہلی دور سے نبوی اسلامی دور تک برابر جاری ساری رہا۔ ولید بن عتبہ اپنے صلح جو باپ کے زیر اثر اسلام اور رسول اکرم ﷺ کے سخت معاندوں میں نہ تھے۔ عاص بن منبہ سہمی کے بارے میں بھی روایات یہی کہتی ہیں، جب کہ ان کے باپ و چچا دونوں موذیان نبوی تھے۔ وہ اپنی قوم کے 'شریفین' اور مطعمین میں بھی تھے۔ عاص بن منبہ سہمی مشرک وکافر ضرور تھے اور سب سے اہم بات یہ کہ وہ روایت کے مطابق مشہور تلوار 'ذوالفقار' کے حامل ومالک بھی تھے۔ دونوں غزوۂ بدر میں اپنی قومی فوج کے ساتھ اسلامیان مدینہ سے لڑے اور حضرت علیؓ کے ہاتھوں مارے گئے۔ رسول اللہ ﷺ نے حضرت علیؓ کو ذوالفقار بطور انعام وسلب عطا کی۔ ۱۴؎

نبیہ بن حجاج بن عامر سہمی یعنی اول الذکر عاص سہمی کے چچا اور نضر بن حارث عبدری دونوں ندیم تھے اور دونوں رسول اللہ ﷺ کے سخت ترین دشمن اور معاند تھے۔ نضر بن حارث عبدری دور جاہلی کا عالم فاضل شخص تھا اور علمائے یہود ونصاریٰ سے

ربط رکھتا تھا۔ مکی دور میں اس نے جسمانی تعذیب کے علاوہ اسلام پر فکری یورش اور علمی نقد وطعن بھی کیا تھا۔ نبیہ بن حجاج سہمی کے ذکر میں پہلے آچکا ہے کہ وہ شریف و مطعم قوم اور سردار حاتم و سخی تھا۔ ان دونوں کا موقف اسلام کے بارے میں یکساں رہا۔ دونوں نے غزوۂ بدر میں اسلام کے خلاف جنگ کی اور مقتول ہوئے۔ سہمی ندیم میدان جنگ میں کھیت رہا اور عبدری ندیم 'صبراً' قتل ہوا۔ یعنی بحالت اسیری ہاتھ پاؤں باندھ کر تلوار کے گھاٹ اتارا گیا، جو اس عناد بے کراں کا معاوضہ تھا۔ ابن اسحاق نے بعض اہل علم کی روایت سے ان کے قتل کا سہرا حضرت علی بن ابی طالب ؓ کے سر باندھا ہے۔ ۱۵

عمارہ بن ولید بن مغیرہ مخزومی اور حنظلہ بن ابی سفیان بن حرب اموی بھی باہم ندیم تھے۔ دونوں اپنے مال دار والدین کے مال سے تجارت کرتے اور ایک طرح سے ان کے قیم تجارت (منیجر) تھے۔ دونوں اسلام اور رسول اکرم ﷺ کے دشمن تھے۔ حنظلہ مخزومی نے جنگ بدر کے لیے مالی عطایا و رقوم جمع کرنے میں خاص طور سے اکابر قریش کو برانگیختہ کیا تھا اور خود مال دینے سے یہ کہہ کر معذرت کی تھی کہ اس کے پاس تو کچھ نہیں، جو مال ہے وہ اس کے والد ابوسفیان بن حرب اموی کا ہے۔ حنظلہ جنگ بدر میں اسیر ہوا اور اس کے سیاست داں اور حکیم باپ نے عمرہ کرنے والے ایک صحابی کو قید کر کے فرزند کی رہائی حاصل کرلی۔ حنظلہ نے غزوۂ احد میں بھی اسلامی فوجوں کے ساتھ بڑا مورچہ لیا، جب کہ عمارہ بن ولید مخزومی میدان بدر میں کھیت رہا تھا۔ اس کو بھی حضرت علیؓ نے اپنی شمشیر کا لقمہ بنایا تھا۔ قائد قریش ابوسفیان اموی نے غزوۂ احد کے خاتمہ پر 'حنظلہ بحنظلہ' کا نعرہ اس کی غزوۂ بدر کے بعد رہائی کے لیے لگایا تھا کہ اسی کے عوض مسلم صحابی حنظلہ بن ابی عامر اوسیؓ کو آپ نے رہا کرایا تھا، جو فاسق زمانہ ابوعامر راہب کے صالح و سید فرزند تھے اور غزوۂ احد میں شہید ہوئے اور غسیل الملائکہ کے لقب سے معروف ہوئے۔ حنظلہ اموی نے اسلام سے محروم رہ کر کفر و شرک پر جان دی۔ اس طرح دونوں مخزومی و اموی ندیمانِ تجارت کا انجام بد یکساں رہا۔ یہ بھی دل چسپ اور معنیٰ خیز بات ہے کہ ان دونوں معاندین کے باپ معتدل اور صلح جو اکابر قوم تھے۔ ۱۶

ابوالبختری عاص بن ہشام اسدی اور طلحہ بن ابی طلحہ عبدری بھی باہم ندیم تھے۔ ابوالبختری نے مکی دور میں رسول اکرم ﷺ کی حمایت ونصرت کی وجہ سے نبوی تعریف وتحسین کا صلہ پایا،لیکن قومی موقف کی حمایت میں ان کو جنگ بدر میں شریک ہونا پڑا، اگر چہ وہ اپنے عزیز حکیم بن حزام اسدی اور عتبہ بن ربیعہ عبشمی جیسے صلح جو اکابر قریش کے ہم نوا تھے اور جنگ وقتال کے مخالف۔ رسول اکرم ﷺ نے ان کے حسن سلوک کی وجہ سے مجاہدین اسلام کو ان کے قتل سے منع کر دیا تھا،لیکن وہ اپنی مدافعتِ صدیق اور نہ پہچانے جانے کی وجہ سے ایک صحابی حضرت مجذز بن زیادؓ (جو مدینہ کے قبیلۂ اوس کے حلیف تھے) کے ہاتھوں مارے گئے۔ روایات کا خاصا اختلاف ہے۔ طلحہ بن ابی طلحہ عبدری نہ صرف دشمن اسلام تھے، بلکہ ان کے اکابر میں سے تھے اور غزوۂ بدر میں وہ مشرکوں کے ایک علم بردار رہے۔ وہ اسیر بدر بنے اور فدیہ دے کر رہا ہوئے،مگر اسلام دشمنی میں غزوۂ احد میں اپنی زوجہ سلافہ بنت سعد اوسی کو رجز خواں بنا کر لائے، جنگ میں حصہ لیا اور بالآخر حضرت علیؓ کی تلوار ذوالفقار کا شکار ہوئے۔ ان کے قتل پر رسول اکرم ﷺ نے خوشی کا اظہار کیا اور آپؐ کی تکبیر میں صحابۂ کرام نے بھی آواز ملائی۔ ۱۷؎ ابوالبختری عاص اسدی کے انجام پر آپ نے اپنے غم واندوہ کا اظہار فرمایا کہ ان کے احسان ومروّت کا تقاضا اور رحمت عالم کا اسوہ تھا۔

خاندان بنو سہم کا شریف ومخیر اور سردار منبہ بن حجاج سہمی خاندان بنونوفل کے سردار اور تاجر طعیمہ بن عدی بن نوفل کا ندیم تھا۔ دنوں مکی جاہلی دور کے بڑے تجار میں شامل تھے اور اکابر قوم میں بھی۔ دونوں کو ذات نبوی سے کد تھی اور اسلام اور دعوت اسلام سے شدید دشمنی۔ مسلمانوں کو اذیت پہنچانے والوں میں ان کا شمار تھا۔ طعیمہ نوفلی نے اپنے برادر بزرگ مطعم بن عدی نوفلی کے برخلاف سخت عناد کا اظہار کیا اور جنگ بدر کے لیے فوج کی مالی وفوجی امداد کی فراہمی میں ہر طرح کی کوششیں کی۔ وہ جنگ بھڑکانے کا بھی مجرم تھا۔ غزوۂ بدر میں وہ حضرت حمزہ بن عبدالمطلب ہاشمیؓ کے ہاتھوں مارا گیا۔ اسی کے قتل کا بدلہ لینے کے لیے خاندان بنی نوفل کے بعض اکابر نے اپنے غلام وحشی کو قتل حمزہؓ کے

لیے تیار کیا۔ منبہ بن حجاج سہمی بھی ایک انصاری مجاہد ابوالقیس انصاریؓ کے ہاتھوں مارا گیا۔ واقدی کے مطابق وہ ابو اسید کے مقتولین میں سے تھا۔ یہ دونوں ندمائے تجارت اپنی اسلام دشمنی اور قتال و جنگ کی وجہ سے ایک ساتھ موت کے گھاٹ اتر گئے۔ متعدد مصادر سیرت ونسب وتاریخ میں ان دونوں کی تجارت اور قبائلی حیثیت کا ذکر ملتا ہے۔ ۱۸؎

قریش مکہ کے عظیم ترین اکابر و سادات میں عاص بن وائل سہمی اور ہشام بن مغیرہ مخزومی تھے۔ دونوں اپنے اپنے خاندانوں کے سربراہ ہونے کے ساتھ دوسرے بطون و خاندان سے بھی حلف و معاہدہ کے تعلقات رکھتے تھے اور اپنے اپنے حلفاء کی اختلاف دین و مذہب کے باوجود مدد کرتے، یا ان کو جوار دیتے تھے۔ جیسے عاص بن وائل سہمی نے حضرت عمر فاروقؓ عدوی کو ان کے قبول اسلام کے بعد اپنی جوار میں لے لیا تھا، مگر وہ اسلام اور رسول اکرم ﷺ کے مخالف ہی رہے، اگرچہ معتدل تھے۔ وہ تاعمر اپنے کفر و شرک پر قائم رہے۔ دونوں شیوخ مکہ ایک دوسرے کے ندیم اور شریک تجارت تھے اور ان کے فرزندان بھی اکابر قریش میں شامل تھے۔ ہشام مخزومی کا فرزند عمرو بن ہشام مخزومی اپنے علم و فضل اور بزرگی کے لیے مشہور تھا۔ اسلام دشمنی کے باعث ابوجہل کے لقب سے مشہور ہوا اور اسلام دشمنی میں ساری حدود پار کر گیا۔ وہ دونوں پدر و فرزند کفر پر ہی مرے۔ شیخ عاص بن وائل سہمی کے فرزند حضرت عمرو بن العاص سہمیؓ اسلام سے مشرف ہوئے۔ وہ دور جاہلی میں قریش مکہ کے ایک عظیم فوجی منصب پر فائز رہے اور مدنی دور میں جنگِ احد میں مسلمانوں کو سخت زک دینے کے لیے تاریخ اسلام و کفر کی نمایاں شخصیت بنے، تاہم وہ عام حالات میں اسلام و رسول دشمنی سے اپنے نام ور والد کی طرح گریزاں رہے اور بعد میں اسلام بھی لائے۔ ۱۹؎

دوسرا طبقہ: دائرہ اسلام میں داخل ہونے والے ندیمانِ قریش

قریش مکہ اور قبائل عرب کے تجارتی شرکاء اور ندیموں نے اپنے اکابر و سادات اور دوسرے خاندانوں کے جوانوں، نوجوانوں اور دوسرے صالح فطرت لوگوں

کی مانند اسلام قبول کیا۔ ان کے اسماء وسوانح کے تجزیے سے یہ حقیقت یا سماجی رویہ سامنے آتا ہے کہ فطرت انسانی کی بوالعجبی کی وجہ سے اسلام اور رسول اکرم ﷺ کی طرف ان کا رویہ تین طرح کا تھا:

ا۔ایک سماجی رویہ اور دینی ردعمل یہ تھا کہ ندیم جوڑوں میں سے متعدد شروع میں اسلام اور رسول اکرم ﷺ کے سخت معاند ومخالف تھے۔ان کے عناد واختلاف کے اسباب چند در چند تھے: وہ اپنے خاندانی اکابر اور قومی سرداروں کے فکر ونظر اور موقف و خیال کے زیر اثر تھے اور خود اپنی فکر وعقل اور دانش وتدبر سے کام نہ لیتے تھے۔ان کا خیال بلکہ عقیدہ تھا کہ ان کے اکابر وشیوخ صائب الرائے ہی نہیں،عقل وحکمت کے پتلے اور صواب دید وحکمت وبنیش کے مثالی پیکر ہیں۔ان کی عقل وفکر اور قلب واندرون پر ان کے بزرگوں کے بڑے پن اور عظمت کا شاہانہ تسلط تھا۔وہ اپنے قومی دین ورواج اور معاشرت ومعیشت کے بندھنوں میں بھی دوسروں کی طرح جکڑے ہوئے تھے۔قومی روش اور خاندانی طریقت کی خلاف ورزی کو اپنی قبائلی عصبیت ووفاداری کے منافی سمجھتے تھے۔رسول اکرم ﷺ سے ان کو اپنی معاشرتی وحدت درہم برہم کرنے کا بھی شکوہ تھا۔

۲۔دوسرا طبقہ ان لوگوں پر مشتمل تھا جو اسلام اور رسول اللہ ﷺ کے معاند و دشمن تو نہ تھے، لیکن اپنے رواجی دین، خاندانی معاشرت،تجارتی مفادات، معاشی مقاصد اور دوسرے سماجی وتہذیبی رسوم کی پاس داری میں اسلام اور دعوت نبوی سے مدتوں گریزاں رہے۔

۳۔ایک دانش وبنیش اور قبول حق کے خاص عرب ملکہ کا زائیدہ رویہ یہ تھا کہ وہ اسلام کی دعوت ملتے ہی اس کی حقانیت اور رسول اللہ ﷺ کی صفات حسنہ وصدق و صفا کے معترف ہوئے اور قبول حق میں سبقت کر کے سابقین اولین کے سرخیل اور بنیادی ونہادی زمرہ میں رحمت ربانی سے شامل ہوگئے۔۲۰؎

سابقین اولین کا سرخیل طبقۂ ندیم

دو مشہور ومکرم احناف جاہلی حضرت زید بن عمرو بن نفیل عدوی رضی اور ورقہ بن

نوفل اسدیؓ باہم ندیم تھے۔ روایات ان دونوں کی تجارتی ندیمی اور معاشی شراکت کی تفصیلات کا تو ذکر نہیں کرتیں، لیکن دین ابراہیمی میں دونوں کی شراکت اور رفاقت اور شیفتگی کو ضرور بیان کرتی ہیں۔ دونوں جاہلی دور میں عرصۂ دراز سے صحیح حنیفیت کی تلاش میں رہے اور دین ابراہیمی پر اپنی فہم و فراست اور علم ناقص کی بنیاد پر عمل کرتے رہے۔ ان کی ندیمی حنیفی نے ان کو سرخیل بنا دیا۔ حضرت زید بن عمرو بن نفیل عدوی تو بعثت محمدی ﷺ سے کچھ قبل اپنی حنیفیت پر جاں بحق ہوئے۔ رسالت محمدی کا شرف اور صحبت نبوی کا اعزاز تو ان کے زمانہ کے انقلاب سے نہ مل سکا، مگر ان کی صالح حنیفیت اور شرک سے مبرا مذہبیت کی وجہ سے رسول اکرم ﷺ نے ان کو 'امت واحدہ' قرار دیا اور ان کے ایمان و ایقان اور اسلام و عقیدہ کی تصدیق و تحسین کی۔ ان کا دوسرا کارنامہ یہ بھی رہا کہ وہ اپنے زمانے کے متعدد اکابر و فتیان قریش کو اپنی حنیفیت سے متاثر کر گئے اور نبی آخر الزماں ﷺ کی صحیح اور حتمی پیش گوئی کر کے ان کو نبی موعود کی آمد و پیروی کا انتظار دے گئے۔ ان کی حنیفی فکر و تبلیغ نے ان کے خاندان کے افراد کے علاوہ دوسروں کو بھی اسلام کی فوری پیروی اور قبول حق کی بلا تردد و تامل راہ سجھا گئے۔ چنانچہ بہت سوں نے فوراً اسلام قبول کر لیا۔

حضرت ورقہ بن نوفل اسدیؓ صحیح اور قطعی حنیفیت کی تلاش و جستجو میں نصرانیت تک گئے اور تورات و انجیل کے عالم بن گئے۔ حضرات موسیٰ و عیسیٰ علیہما السلام کی صحیح اور خالص تعلیمات نے ان کی حنیفیت کو اور جلا بخشی اور ان کے علم و دانش اور مذہبیت کو تقویت دی۔ رسول اکرم ﷺ سے ان کی اور ان کے ندیم و حنیف و حلیف کی واقفیت روز اول سے تھی۔ دونوں آپ کے مراحل حیات اور ان کے دوران آپ کے خصائل اور مشاغل اور کارناموں سے خوب واقف تھے۔ اول الذکر تو آپؐ کی ذات و شخصیت میں پوشیدہ نبوت کا کرشمہ بہ وجوہ نہیں دیکھ سکے، لیکن ورقہ بن نوفل اسدی آپؐ کی زوجہ محترمہ حضرت خدیجہ اسدیؓ کے بیانات اور اپنے مشاہدات سے آپؐ کی نبوت و رسالت کا احساس کر چکے تھے اور تورات و انجیل میں بیان کردہ اوصاف نبی آخر الزماں سے واقف ہو گئے تھے اور روزانہ

کی ملاقاتوں میں نبی موعود کے آثار جبین مبارک پر دیکھ چکے تھے۔

ورقہ بن نوفل اسدی کو بعثت محمدی کے اولین آثار: ندائے ہاتف، تسلیم شجر و حجر، دیدار ملائکہ، رویائے صالحہ وغیرہ سے فوراً ہی آپؐ کی نبوت و رسالت کا یقین ہوگیا اور اولین تنزیل قرآنی کا واقعہ سن کر پکار اٹھے کہ ''آپ پر وہی ناموس اترا ہے جو حضرت موسیٰ علیہ السلام پر اترا کرتا تھا''۔ بعض احادیث و روایات میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا بھی ذکر ہے۔ ورقہ بن نوفل اسدی نے نہ صرف آپؐ کی رسالت و نبوت کی فوری تصدیق و تائید کی، بلکہ آپؐ کے بارے میں ہجرت کی پیش گوئی کی اور قوم کی مخالفت اور اپنی اعانت و امداد کی بھی یقین دہانی کرائی۔

بعض ظاہر بیں بلکہ حقیقت ناآشنا اہل علم نے ورقہ بن نوفل اسدی کے ایمان وایقانِ رسالت محمدی پر شبہ و کلام کیا ہے۔ وہ ان کی سطحی نظر کا معاملہ ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ اولین مسلمان مرد تھے اور صرف حضرت خدیجہ بنت خویلد اسدیؓ کے بعد ان کا درجہ اکرام و اسلام آتا ہے۔ اسی وجہ سے حقیقت آشنا محدثین و اہل سیر و سوانح نے ان کو صحابہ کرام میں شامل کیا ہے۔ رسالت محمدی کے اولین ایام میں ان کی تائید و تقویت نہ صرف آخری پیغمبر اسلام ﷺ کے لیے وجہ تسکین و تائید تھی، بلکہ سابقین اولین میں سے متعدد کو ان کی آزمائش جسم و جاں اور کرب و بلا و امتحان میں تائید ایزدی بن کر عقیدہ و روح اور جسم و جاں کو ثابت قدم اور پروردہ، بالیدہ اور تابندہ کرگئی تھی۔۲۱ے

اماماں سیرت و حدیث و تاریخ سابقین اولین میں چار شخصیات کو اولیت کا شرف دیتے ہیں۔ ان میں سے ام المومنین حضرت خدیجہ بنت خویلد اسدیؓ کا ذکر خیر ان کی سبقت اسلام کے حوالے سے گزر چکا ہے۔ دوسرے دو حضرات تھے: زید بن حارثہ کلبی مولائے نبوی اور علی بن ابی طالب ہاشمیؓ ربیب نبوی۔ ان سب کے سرخیل اور سربرآوردہ اور ہر لحاظ سے مقدم و افضل حضرت ابوبکر صدیق تیمیؓ تھے، جن کے بارے میں شہادت نبوی ہے کہ ابوبکرؓ بلا تردد و تامل فوراً اسلام لائے، جب کہ سب نے کچھ نہ کچھ تاخیر کی تھی۔ حضرت ابوبکرؓ صدیق اسلام لانے کے وقت اڑتیس سال کی پختہ عمر کے

شخص، قریشی ملا/مجلس کے ایک منصب دار اور متمول تاجر قریش بھی تھے اور عالم انساب اور صاحب خصال حمیدہ بھی۔

حضرت ابو بکرؓ کے ندیم و شریک تجارت میں سے کسی کا اس طرح ذکر نہیں ملتا جس طرح رسمی طور سے گزرا، لیکن ان کے شرکائے تجارت اور ان کی تجارت و کاروبار کے کاروانوں کا ذکر بہت ملتا ہے۔ سب سے زیادہ اہم حقیقت یہ بیان کی جاتی ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق تیمیؓ کا ایک حلقۂ تجار تھا۔ ابن اسحاق/ابن ہشام، واقدی، ابن سعد سب ہی نے حضرت صدیق اکبرؓ کی صفات حسنہ اور خدمات جلیلہ سے ان کی قوم کے بہت سے لوگوں کے متاثر ہونے کا واضح ذکر کیا ہے۔ ان میں ان کی تجارتی سوجھ بوجھ اور کاروباری تعلقات کی تاثیر کو سب سے زیادہ ابھارا گیا ہے۔ ان کا ایک کافی وسیع حلقۂ تجار و شرکاء تجارت تھا، جو مختلف قریشی خاندانوں سے تعلق رکھتے تھے۔ اور وہ سب نہ سہی تو بیشتر ان کے ساتھ یا ان کی دعوت پر اسلام لائے تھے۔ ان کے اسماء گرامی تھے: حضرت عثمان بن عفان امویؓ، حضرت عبدالرحمن بن عوف زہریؓ، حضرت زبیر بن العوام اسدیؓ، حضرت سعد بن ابی وقاص (مالک) زہریؓ۔ بالعموم ان ہی پانچ سابقین اولین کا ذکر یا ان کے اسماء کی صراحت مصادر میں کی جاتی ہے لیکن دوسری روایات — منفرد احادیث — وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوعبیدہ بن جراح فہریؓ جیسے دوسرے سابقین اولین بھی دعوتِ صدیقی پر یا ان کے حلقۂ تجار و احباب سے تعلق رکھنے کی وجہ سے اولین مرحلہ میں اسلام لائے تھے۔

ابن اسحاق اور ابن سعد کی فہرست سابقین اولین میں بہت سے قریشی بطون کے جوانوں (فتیان قریش) کے اسماء مذکور ہیں، جو مذکورہ بالا پانچ/چھ/آٹھ سابقین اولین کی طرح ابھرتے ہوئے یا مسلمہ تاجر قوم تھے اور ان سب کے شرکائے تجارت اور ندمائے کاروبار بھی تھے۔ مگر ان کے جوڑوں سے صرف نظر کیا گیا کہ فہرست سازوں کا زیادہ زور بلکہ ارتکاز جاہلی دور کے بڑے بڑے تاجروں کے ندیموں کے بیان پر قائم تھا۔ سیرت نگاروں نے دعوت اسلامی کے آغاز کے بعد سیرت نبوی اور تاریخ اسلام

کے صرف ان پہلوؤں سے زیادہ تعرض کیا جو دینی نوعیت کے اور وابستہ دامان رسالت تھے۔ ان کے تجارتی اسفار خاص کر دعوت اسلامی کے اولین مراحل میں ان کے ندیموں اور شریکوں کے حوالے رکھتے ہیں۔ ۲۲؎

بعض سابقین کے متاخر مسلمان ندیم

سابقین اولین کے بعض ندیموں نے بہ وجوہ مدتوں بعد اسلام قبول کیا تھا، لیکن وہ جاہلی دور سے نبوی دور تک ان کے ندیم و شریک تجارت رہے تھے اور ظاہر ہے کہ وہ مکی دور حیات میں بھی تجارتی شراکت و ندیمی کرتے رہے، تا آں کہ سابقین اولین ہجرت کر کے مدینہ منورہ چلے گئے۔ ان میں سے بعض شرکاءِ تجارت کی صراحت ملتی ہے:

حضرت ابوبکر صدیقؓ کے ایک قریبی دوست اور شریک تجارت حضرت حکیم بن حزام اسدیؓ تھے، جنھوں نے مدتوں بعد فتح مکہ کے بعد اسلام قبول کیا۔ وہ اصطلاحی طور سے ندیم صدیق اکبرؓ نہ تھے، البتہ وہ ان کے ساتھ اسفار تجارت اور کاروان کاروبار میں ضرور جاتے تھے، جیسا کہ دیگر تجار مکہ و عرب دوسرے تاجروں کے ساتھ سفر کیا کرتے تھے۔

حضرت عبدالرحمن بن عوف زہریؓ کے ایک شریک تجارت حضرت رباح بن المعترف فہری قریشیؓ تھے۔ وہ پورے جاہلی اور مکی دور میں شریک تجارت رہے اور اصابہ، بلاذری وغیرہ کے مطابق فتح مکہ کے موقع پر اسلام لائے۔

حضرت عبدالرحمن بن عوف زہریؓ کے سب سے بڑے صدیق حبیب اور شریک تجارت امیہ بن خلف جمحی تھے، جو تا عمر کفر پر قائم رہے اور غزوۂ بدر میں مارے گیے، مگر اختلاف مذہب کے باوجود دونوں ندیم و شریک تجارت رہے۔ ایسی روایات اسفار تجارت کے ضمن میں بھی ملتی ہیں اور اکابر قریش کے خاکوں میں بھی۔ ۲۳؎

سابقین اولین کا متوسط و متاخر طبقۂ ندیم

حضرت حمزہ بن عبدالمطلب ہاشمیؓ اور عبداللہ بن سائب مخزومیؓ دونوں ندیم

تھے اور دونوں مسلمان ہو گئے تھے۔ بغدادی نے ان کے زمانۂ اسلام کی تصریح نہیں کی۔ حضرت حمزہؓ بن عبدالمطلب کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ مکی دور نبوی میں سنہ ۶/۵ نبوی (۶۱۵ — ۶۱۶ء) میں ایک خاندانی واقعہ کے ردعمل میں مسلمان ہوئے تھے۔ ابوجہل مخزومی نے ایک موقع پر رسول اکرم ﷺ پر حملہ کر کے آپؐ کو زخمی کر دیا تھا۔ اس واقعہ کو سن کر وہ جوش اور طیش میں آ گئے اور اپنے اسلام کا اعلان اور رسول ﷺ کی حمایت کا اظہار کر دیا۔ بعد میں غور و فکر اور تدبر کر کے دل سے اسلام قبول کر لیا اور مکی دور میں آپؐ کے محافظ بن گئے۔ ۲۴؎

حضرت حمزہؓ کے مخزومی ندیم حضرت عبداللہ بن سائبؓ کے بارے میں روایات بتاتی ہیں کہ وہ فتح مکہ کے دن اسلام لائے تھے اور ان کو دولت اسلام دلانے کے لیے حضرت عثمان بن عفان امویؓ درِ نبوی پر لائے تھے۔ ان دونوں ندیمان قریش کے بارے میں روایات کا یہ بھی بیان ملتا ہے کہ وہ رسول اکرم ﷺ سے محبت کرتے تھے۔ آپ کے اوصاف حمیدہ اور صدق و صفا کے قائل تھے، تاہم قومی اور رواجی دین و رویہ کے سبب مدتوں اسلام سے دور رہے تھے۔ حضرت عبداللہ مخزومیؓ نے تو عہد نبوی کے اواخر میں اسلام قبول کیا تھا۔ ۲۵؎

ندیمی جوڑے کا ایک معاملہ خیر البشر حضرت محمد ﷺ ہاشمی اور آپ کے جاہلی دور کے ندیم و شریک تجارت حضرت سائب بن ابی السائب مخزومیؓ کا ملتا ہے۔ ان کے نبوی دور میں رسول اکرم ﷺ سے اشتراک تجارت اور ندیمی کا کوئی حوالہ ملتا ہے نہ ان کی آپ سے ملاقات و معاملت کا کوئی ذکر۔ وہ بہرحال قریشی خاندان بنو مخزوم کے ایک فرد اور مکہ مکرمہ کے باسی تھے۔ پورے مکی عہد میں اور مدتوں مدنی زمانے میں ان کے نبوی روابط کے اوراق سادہ ہیں۔ وہ فتح مکہ کے دن حاضر خدمت ہوئے تو آپؐ سے اپنا تعارف کرایا۔ آپ نے ان کو نہ صرف پہچان لیا، بلکہ ان کی شراکت و ندیمی کا بھی اعتراف کیا اور انھوں نے آپ کی تجارتی عصمت و طہارت کا۔ ان کے تاخیر اسلام کے اسباب کا پتہ لگانا اب تقریباً ناممکن سا ہے۔ یہی معاملہ آپؐ کے دوسرے شریک تجارت ابوسائب

صیفی بن عابد کا تھا۔ وہ بھی کافی بعد میں اسلام لائے تھے۔۲۶؎

اواخر عہدِ نبوی کے مسلم صحابی ندماء

قریش مکہ اور بعض دوسرے قبائل کے تجارتی شریکوں اور ندیموں کا دینی اور سماجی رویہ خاصا پیچیدہ ہے اور صبر آزما بھی۔ متعدد افاضل قریش و اقارب نبوی اور سادات قوم مکی دور میں اسلام اور پیغمبر اسلام ﷺ کے حلیف مربی، حمایتی اور محافظ بھی رہے اور کم از کم وہ معاندین میں شامل نہ تھے اور نہ مخالفین میں۔ وہ اپنی قوم کے عشق و محبت میں اتنے گرفتار تھے اور خاندانی تعلق خاطر، ذاتی محبت و الفت کے اتنے خوگر کہ ان کے حلم و کرم اور عفو و درگذر اور اعتدال و انصاف کی مثالیں دی جاتی تھیں۔ وہ اپنی ذاتی صفات اور جبلّی عادات کی وجہ سے بھی حلیم و کریم تھے۔ ان میں سے متعدد کو اپنے قومی رویہ، خاندانی روش اور رواجی رسوم کی وجہ سے اور اس سے زیادہ اپنے ندیم و شریک تجارت سے قربت کی بنا پر اسلام قبول کرنے میں تاخیر ہوئی۔ وہ بہرحال اپنے قومی رواجی دین سے برگشتگی کے خیال سے بھی لرزاں رہے تھے۔ ان میں سے بعض کے بارے میں جانب دارانہ اور متعصّبانہ روش روایت اور طریق نگارش ملتا ہے۔ رواۃِ کرام، اخباریوں اور سیرت نگاروں کی محبت بنی ہاشم بھی ایک غیر مناسب جہت ہے۔ اس کے نتیجے میں وہ اموی دشمنی اور عصبیت و رقابت قبائلی کی بھی داستان سناتے ہیں۔

ابوسفیان بن حرب اموی رضی اللہ عنہ اور عباس بن عبدالمطلب ہاشمی رضی اللہ عنہ دونوں تا زندگی ندیم رہے۔ تجارتی شراکت اور ندیمی ان دونوں اکابر قریش بالخصوص سادات بنی عبد مناف کا خاندانی رشتۂ دوامی رہا تھا کہ ان کے 'والدین' عبدالمطلب اور حرب دونوں مدتوں ندیم و شریک تجارت رہے، پھر تجارتی اختلاف و تنازعہ کے سبب ان دونوں سرداروں کا رشتہ ٹوٹ گیا، مگر ان کے فرزندان گرامی میں وہ جاری ساری رہا اور نبوی اسلامی دور میں وہ مستحکم تر ہوتا گیا۔ شیخین بنی عبد مناف کے متعدد تجارتی اسفار اور ان میں بعض اعمام کے کارواں میں رسول اکرم کے شریک ہونے کا ذکر ملتا ہے۔ دونوں شیوخ خاندان

بزرگ تر دوسرے رشتوں میں بھی بندھے ہوئے تھے۔ ان کے درمیان فکری، ذہنی اور دینی وسماجی ہم آہنگی بہت تھی، اتنی کہ وہ ایک دوسرے کے ساتھ ہر قومی اور سماجی معاملہ میں اشتراک وتعاون کرتے، یہاں تک کہ وہ باہمی افکار وخیالات اور احساسات میں بھی ایک دوسرے کی خاطر شکنی سے گریز کرتے۔ تمام قومی، خاندانی اور قبائلی معاملات میں ان کا رویہ، طرز عمل اور اقدام بالکل یکساں ہوتا۔ بعثت سے قبل رسول اکرم ﷺ کے ساتھ ان دونوں کا تعلق خاطر صرف خاندانی صلہ رحمی وقرابت اور محبت والفت کا نہ تھا، انتہائی شیفتگی اور مرحمت واکرام کا بھی تھا۔ عمر وسن کے اعتبار سے بھی وہ رسول اکرم ﷺ کے ہم عمر ہی تھے، محض چند سال کی چھوٹائی بڑائی تھی۔

نبوت اور دعوت اسلامی کے لحاظ سے بھی دونوں کا طرز عمل اور رویہ ایک جیسا تھا۔ دونوں ندیمین وشیخین بنی عبد مناف نے پورے مکی دور میں قبول اسلام سے تو گریز و اجتناب کیا، مگر کسی طرح آپؐ اور مسلمانوں کی مخالفت نہ کی اور نہ عداوت وعناد کا مظاہرہ کیا۔ حضرت عباس ہاشمیؓ تو اپنے متحدہ خاندان بنو ہاشم وبنو مطلب اور ان کے محترم و فعال سربراہ اور اپنے برادر اکبر ابوطالب ہاشمی کے موقف حمایت ونصرت کی وجہ سے ہمیشہ حفاظت ومدد کرتے رہے۔ ان کے اموی ندیم اپنے بزرگ تر خاندانِ بنو عبد مناف کے اتحاد وخدمت اور شیرازہ بندی کے عظیم حامی ہونے کے علاوہ بیکراں محبت والفت میں سرتاپا ڈوبے ہوئے تھے، لہٰذا وہ بھی حفاظت ومعاونت ہی کرتے رہے۔

قبولِ اسلام اور وہ بھی اولین مکی دور کے تعلق سے متعدد روایات مصادرِ سیرت یہ ظاہر کرتی ہیں کہ حضرت عباس بن عبدالمطلب ہاشمیؓ اور ان کے خانوادے نے اولین مرحلہ میں ہی اسلام قبول کرلیا تھا، لیکن وہ اپنی قوم کی مخالفت یا اس کے ڈر سے اسے سب سے چھپائے رہے، جیسا کہ ایک عام سماجی رویہ تھا۔ اس سلسلہ میں ایک اور سنگین بیان یہ بھی دیا جاتا ہے کہ کتمانِ حق واسلام کی اجازت واذن ان کو جناب رسالت مآب ﷺ سے مل گیا تھا۔ یہ بیان وتوجیہ سراسر بہتان طرازی ہے۔ محققین سیرت نے لکھا ہے اور واقعاتِ عہد اور شواہد تاریخ اور ان سے زیادہ صحیح احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت

عباس بن عبدالمطلب ہاشمیؓ کا قبول اسلام مدنی دور کے اواخر کا واقعہ ہے۔ ۲۷؎

غزوۂ فتح مکہ کی روایات سیرت و احادیث نبوی اور شواہد تاریخی سے ثابت ہوتا ہے کہ ان دونوں سرداران بنی عبد مناف نے ایک ساتھ اسلام قبول کیا تھا۔ حضرت عباس بن عبدالمطلب ہاشمیؓ اور ان کے ندیم و صدیق حضرت ابوسفیان بن حرب امویؓ اور بعض دوسرے شیوخ و سادات قریش و مکہ نے حرم مقدس کے قریب ایک عظیم الشان پڑاؤ مرالظہر ان میں اچانک ہزارہا مشعلوں کی خیرہ کن روشنی دیکھی تو پتہ لگانے کے لیے وہاں پہنچے اور اسلامی لشکر کو پایا۔ تفصیلات سے قطع نظر، آگے پیچھے چند ساعتوں اور بعض مرحلوں کے معمولی فرق سے وہ رسول اللہ ﷺ کے خیمہ گاہ میں باریاب ہوئے اور دونوں یکے بعد دیگرے اپنے بعض رفقاء و احباب کے ساتھ اسلام لائے۔ بلاذری وغیرہ نے ایک روایت یہ نقل کی ہے کہ فتح مکہ کے لیے آپ کی روانگی ہوئی تو ذوالحلیفہ کے پڑاؤ پر حضرت عباسؓ آئے، جب کہ مکہ سے وہ اپنے اسلام کا اعلان کر کے نکلے تھے **(خرج مجاهرا باسلامه)** دوسری روایات میں ہے کہ وہ مقام السقیاء پر جناب نبوی میں آئے تھے۔

حضرات ابوسفیان امویؓ اور عباس ہاشمیؓ کے قبول اسلام کا واقعہ رمضان ۸ھ/ جنوری ۶۳۰ کا ہے۔ دربار رسالت مآب ﷺ میں دونوں کی بہ یک وقت رسائی، دونوں کی ایک دوسرے کی حمایت و نصرت، حضرت عباس ہاشمیؓ کی ابوسفیان امویؓ کے مقام و مرتبہ کی رعایت، ان کے لیے خاص مراعات کی سفارش اور لشکر اسلامی کے مکہ میں داخلہ کے وقت دونوں کی رفاقت و مفاہمت، سلطنت و ملک اور نبوت و رسالت کی تمیز و تفریق، دونوں کے ساتھ صحابہ کرام اور رسول اکرم ﷺ کا حسن سلوک، فتح مکہ کے بعد ان کے ساتھ نبوی تعلق خاطر اور بعد کے غزوات و سرایا میں دونوں کی ساتھ ساتھ شرکت اور متعدد دوسرے معاملات میں یکسانی و مماثلت بہت حیران کن اور خوش آئند ہے۔ سب سے زیادہ یہ واقعیت عجیب و غریب اور دور رس نتائج کی حامل ہے کہ دونوں بالخصوص حضرت عباس ہاشمیؓ اپنے ندیم و حبیب کی خاطر اتنی مدت تک گریزاں رہے کہ ان دونوں کے تعلقات و روابط کسی اختلاف فکر و نظر کے متحمل نہ ہو سکتے تھے۔ ۲۸؎

حضرت حکیم بن حزام اسدیؓ اور حضرت حارث بن ہشام بن مغیرہ مخزومیؓ دونوں ندیم وشریک تھے۔ بقول بغدادی ان دونوں نے ایک ساتھ اسلام قبول کیا۔ اگر چہ ان کے زمانۂ اسلام کی تصریح نہیں کی۔ کتب نسب زبیری، بلاذری اور مصادر سیرت و سوانح ابن اسحاق وواقدی سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں نے فتح مکہ کے موقع پر اسلام قبول کیا تھا۔ حضرت حکیم بن حزام اسدیؓ کے بارے میں مصادر سیرت وغیرہ نے کافی تفصیل سے لکھا ہے کہ وہ مرالظہر ان میں لشکر نبوی کے بارے میں خبریں جمع کرنے کے لیے حضرت ابوسفیان بن حرب اموی وغیرہ کے ساتھ خیمہ گاہ نبوی تک پہنچے اور آپ کی دعوت پر ان تمام اکابر قریش کے ساتھ اسلام قبول کیا۔ حضرت حارث بن ہشام مخزومیؓ نے اس کے معاً بعد مکہ مکرمہ میں اسلام قبول کیا تھا، جیسا کہ مصادر میں ہے۔ دونوں ندیمانِ قریش میں ایک اور وجہ اشتراک ومماثلت یہ بھی تھی کہ مکی دور میں یا بعد کے مدنی زمانے میں وہ رسول اکرم ﷺ کے مخالف و معاندنہ تھے، بلکہ ان کا رویہ رسول اللہ ﷺ کی ذاتِ گرامی اور دعوت نبوی سے مروت پر مبنی تھا۔ دونوں مولفۃ القلوب میں شامل تھے اور عطایائے نبوی کے قبول کرنے والے، البتہ حضرت ہشام مخزومیؓ نے جنگ یرموک میں شہادت پائی اور اپنے ندیم سے بہت پہلے واصل بحق ہوئے۔۲۹ے

حضرت ابوسفیان بن حارث بن عبدالمطلب ہاشمیؓ اور حضرت عمرو بن العاص بن وائل سہمیؓ دونوں ایک دوسرے کے دوست، شریک تجارت اور ندیم تھے اور دونوں قریب قریب ہم عمر اور ہم مذاق بھی۔ حضرت ابوسفیان ہاشمیؓ رسول اکرم ﷺ کے رضاعی بھائی، عم زاد اور خاندانی اور 'ترب' (ہمسن) بھی تھے۔ تمام رشتہ داریوں اور محبتوں کے باوجود دعوت نبوی پر ان کا رویہ ظالمانہ تھا کہ وہ آپ کی دعوت کی وجہ سے معاند اسلام اور دشمن رسول بن گئے تھے، حتی کہ وہ آپ کی ہجو کرتے اور اپنی شاعری کے حسن کو داغ لگاتے تھے۔ ان کا شمار حضرت عمرو بن العاص سہمیؓ کی طرح قریش کے فصحاء و بلغاء اور حکماء و سادات میں ہوتا تھا۔ حضرت عمرو بن العاص سہمیؓ اور حضرت ابوسفیان بن حارث ہاشمیؓ دونوں نے مکی دور سے مدنی دور تک مخالفت وعناد کا طریقہ نہ صرف زبانی جاری رکھا

، بلکہ مختلف جنگوں میں آپؐ کے خلاف قتال بھی کیا۔ مکی دور میں اپنے خاندان کے متحدہ و مسلّمہ موقف کے خلاف محاصرہ ومقاطعہ کے زمانے میں بھی آپ کا ساتھ نہ دیا۔ بہر حال فتح مکہ میں وہ اپنے چچا حضرت عباس بن عبد المطلب ہاشمیؓ کے واسطہ سے در دولت نبوی پر آئے اورمعافی مانگی اورآپ نے ان کو معاف کرکے اسلام میں داخل کرلیا۔اس کے بعد وہ غزوات حنین وطائف میں شریک رہے۔ان کے ندیم حضرت عمرو بن العاص سہمیؓ ان سے ذرا قبل اسلام لاچکے تھے۔ اس سے قبل ان کا بھی رویہ معتدل دشمنی پر مبنی تھا۔مکی دور میں انہوں نے مہاجرین حبشہ کے خلاف وفد قریش کی قیادت کی تھی اور بدر تا احزاب اسلام کے خلاف جنگ وقتال کرتے رہے۔ اسلام لائے توغزوات نبوی میں بہ طور امیر و سالار لشکر فتح مکہ، حنین وطائف وغیرہ میں اپنی شجاعت وحکمت کے جوہر دکھائے۔ ۳۰؎

خاتمہ بحث

جاہلی دور کے ندیموں کا ذکر نسبتاً کچھ تفصیل سے بغدادی نے یکجا کیا ہے۔اس میں کئی جاہلی اکابر و ندماء نبوی عہد میں بھی اپنے تجارتی شراکت و ندیمی کے نظام سے وابستہ رہے۔ یہ واقعہ اور دوسرے تاریخی واقعات وشواہد یہ ثابت کرتے ہیں کہ شریک و ندیم تجارت کا عرب اصول و نظام اور اس کی روایات و تاثیرات نبوی عہد کے دونوں مکی اور مدنی ادوار میں بھی جاری رہیں۔لیکن ان کا ذکر کم سے کم تر ہوتا گیا، کیوں کہ سیرت نگاروں، مورخین ، محدثین کرام اور تذکرہ نویسوں کا زیادہ ارتکاز وتوجہ سیرت رسول ﷺ اوراسلامی دعوت وتبلیغ کی ترقی ووسعت وغیرہ پر رہا۔ بہر حال ان چند شواہد اور واقعات سے ندیمی اورشراکت تجارت کا ایک گراف عہدنبوی میں بھی بنتا ہے۔

ندماء قریش کے بیش تر جاہلی جوڑوں اور جاہلی اسلامی عہد کے فریقین سے بھی یہ واضح ہوتا ہے کہ وہ دونوں ندیموں اور شریکوں میں تجارتی ہم آہنگی اور معاشی و اقتصادی مفاہمت کے علاوہ ان کے عام اخلاقی اور شخصی رویہ اور سماجی وقومی معاملات میں ان کی ذہنی وفکری اورعملی مناسبت سے بھی ایک خاص رشتۂ مودت اور ربط تعلق پیدا

کر دیتی تھی اور وہ ایک دوسرے کے ساتھ دینی اور سماجی معاملات اور افکار میں بھی تقریباً یکساں رویہ اختیار کرتے تھے، جیسا کہ دورِ حنیفیت کے خاص اکابر حضرات ورقہ بن نوفل اسدی اور زید بن عمرو بن نفیل عدوی کے تعلقات میں ملتا ہے۔

رسالت و دعوت نبوی کے ردّ عمل – قبول و عدم قبول – اور رسول اکرم ﷺ کی ذات والا صفات سے 'مروءۃ' یا بے مروتی، استہزاء و زبانی انکار، طعن و تشنیع اور مخالفت و عناد بالخصوص سخت تشدد و تعصب اور تعذیب و جنگ و جدال کے مختلف سماجی و دینی رویے عوام و خواص قریش اور ان کے اکابر میں نظر آتے ہیں اور وہی ان کے ندیموں کے جوڑوں میں بھی ملتے ہیں۔ ان میں ایک طبقہ اکابر قریش کے سرخیل لوگوں کا تھا۔ ان میں ابو حیحہ سعید بن العاص اموی، ولید بن مغیرہ مخزومی، عاص بن وائل سہمی، عتبہ و شیبہ فرزندان ربیعہ عبشمی جیسے سردار تھے۔ ان کے دونوں فریق و ندیم بالعموم معتدل مزاج اور بعض صلح جو قسم کے تھے۔ انھوں نے دعوت نبوی کو مسترد تو کیا، مگر تشدد اور ظلم و ستم کی راہ نہیں اپنائی۔ وہ اپنے عزیزوں کے لیے بسا اوقات متشدد بھی رہے، لیکن اسلام اور رسول ﷺ کے ساتھ حسن سلوک بھی کرتے رہتے تھے۔ ان تمام لوگوں نے اسلام نہیں قبول کیا۔

دوسرا جاہلی اسلامی دور کے ندیموں کا طبقہ منصب دار اور دوسرے درجہ کے اعلیٰ اکابر قریش کا تھا۔ ان میں ابوسفیان بن حرب اموی/ عباس بن عبدالمطلب ہاشمی، معمر بن حبیب جمحی/ امیہ بن خلف جمحی، عتبہ بن ربیعہ عبشمی/ مطعم بن عدی نوفلی، ابو طالب بن عبدالمطلب ہاشمی/ عمرو بن عبدودعامری، عاص بن سعید اموی/ عاص بن ہشام مخزومی، ابولہب بن عبدالمطلب ہاشمی/ حارث بن عامر نوفلی، ولید بن عتبہ بن ربیعہ عبشمی/ عاص بن منبہ سہمی، نبیہ بن حجاج سہمی/ نضر بن حارث عبدری، عمارہ بن ولید بن مغیرہ مخزومی/ حنظلہ بن ابی سفیان اموی، ابوالبختری بن ہشام اسدی/ طلحہ بن ابی طلحہ عبدری، منبہ بن حجاج سہمی/ طعیمہ بن عدی نوفلی جیسے ندیمی جوڑوں کا تھا۔ وہ دو طبقات میں منقسم تھے: ایک سخت معاند اسلام تھا اور دوسرا معتدل و زبانی استہزاء کا قائل۔ اسلام اور رسول کی مخالفت اور دعوت نبوی کا عدم قبول ان دونوں میں مشترک عنصر تھا۔ دل چسپ

بات یہ ہے کہ ان دونوں متشدّد و متصلب جوڑوں میں سے دونوں سخت ترین دشمن اسلام تھے اور معتدل قسم کے ندیموں میں عصبیت و مخالفت اسلام اتنی سخت نہ تھی۔ یہ دوسری بات ہے کہ ان دونوں قسم کے ندیموں نے اسلام قبول نہ کیا اور اسلام کے خلاف قتال کیا اور مارے گئے، یا کفر پر اپنی موت مرے۔

دعوت نبوی قبول کرنے والے اکابر قریش اور ان کے معروف ندماء وشرکاء تجارت کے دو تین طبقات میں سے سابقین اولین کے دونوں ندیموں/ ندیم کے جوڑوں نے اولین مراحل دعوت میں اسلام قبول کیا۔ ان کے قبول دعوت کا بنیادی عنصر یہ تھا کہ ان کی تجارتی شراکت اور ندیمی رفاقت نے ان کو حلقۂ ارباب ذوق اور حلقہ اہل حق میں شامل کردیا تھا۔ حضرات عشرۂ مبشرہ میں سے خاص اولین تاجران قوم نے دعوت و تبلیغِ ابی بکر صدیقؓ پر لبیک کہا تھا۔ ان کے دور اوسط کے مسلمانوں میں وہ ندیم اور شریک شامل تھے جو شروع میں گریزاں رہے اور بعد میں اسلام لائے۔ ان کا سب سے آخری طبقہ ان ندیموں اور تاجروں کا تھا جو دونوں کے دونوں ساتھ ساتھ اسلام لائے تھے۔ وہ بالعموم فتح مکہ کے بعد کا زمانہ تھا اور ان دونوں ندیموں کا اسلام کی طرف یکساں رویہ رہا تھا۔ ان طبقات ندماء وشرکاء تجارت کا سماجی و دینی رویہ اور مشترکہ موقف یہ ثابت کرتا ہے کہ وہ دونوں ایک دوسرے کی تجارتی شرکت و ندیمی رفاقت سے پیدا شدہ محبت و الفت اور مودت و تعلق خاطر کی وجہ سے حق و اسلام قبول کرنے میں تاخیر کرتے رہے کہ ان کا ایک ندیم و فریق ابھی آمادۂ پیکار حق تھا اور قائل صداقت اسلام نہ تھا۔ بعض ندیموں کے واضح بیانات بھی ہیں کہ وہ اپنے دوست اور ندیم و شریک کے نازک جذبات اور قلبی احساسات کو ٹھیس نہ پہنچانے کے سبب جلد اسلام نہ لائے۔ یہ سماجی و دینی رویہ اتنا آسان نہ تھا۔ وہ ذہن و روح اور عقل و دانش کی پیچیدہ غلام گردشوں میں جذبات و احساسات اور فکر و خیال کی بھول بھلیوں کا چکر تھا، جس نے ان کے عام و ظاہر دینی و سماجی رویے کو بنایا اور سنوارا تھا، یا بگاڑا اور برباد کیا تھا۔

حواشی و مراجع

۱۔ محمد بن حبیب بغدادی، کتاب المحبر ، اردو ترجمہ ڈاکٹر محمد حمیداللہ، قرطاس کراچی ۲۰۱۱ء، ۱۳۷ ـ ۱۴۰: بغدادی نے جاہلی اکابر قریش کے ندیموں سے بنیادی طور سے بحث کی ہے۔ ان میں سے متعدد ندماء نے نبوی عہد کا شرف بھی پایا۔ اس مطالعہ میں ان تمام اکابر قریش اور ان کے ندماء و شرکاء تجارت سے تعرض نہیں کیا گیا جو رسالت و معاصرت نبوی کا زمانہ نہیں پا سکے اور وہ یا ان کے ندیم بعثت سے قبل مر گئے۔ اصل نقطۂ بحث یہ ہے کہ ان ندیموں کا دعوت نبوی پر کیا ردعمل رہا اور وہ رسول اکرم ﷺ کی بعثت سے قبل اور نبوت کے بعد کیا سماجی رویہ رکھتے تھے؟ اور ان کے دین حق قبول کرنے یا مسترد کرنے کی کیا وجوہ تھیں؟

۲۔ مفصل بحث کے لیے مقالہ خاک سار ’مکی عہد میں تجارتی معاہدوں کی قریشی روایت‘، تحقیقات اسلامی علی گڑھ، جولائی ـ ستمبر ۲۰۱۴ء۔ نیز مصادر سیرت: ابن اسحاق / ابن ہشام، السیرۃ النبویۃ، حمدی طباعت، مکتبہ المورد، قاہرہ ۲۰۰۶ء؛ بلاذری، انساب الاشراف، اول دوم، مرتبہ ڈاکٹر یوسف مرعشلی، المعہد الالمانی، بیروت ۲۰۰۹ء؛ بلاذری، ۵/ ۷۴ ـ ۷۵ و مابعد (مرتبہ الدکتور احسان عباس) بیروت ۲۰۰۹ء؛ وغیرہ۔

۳۔ ندماء و شرکاء تجارت پر مقالہ خاک سار کے علاوہ مصادر سیرت و حدیث کی روایات کا تجزیہ کرنا ضروری ہے، تاکہ حنیفیت سے نصرانیت تک کا سفر معکوس اور نصرانیت و حنیفیت سے اسلام و دین حق کا انقلاب فطرت یا فطرت الٰہی کی طرف رجوع و مراجعت کا سلسلہ اور اس کے اسباب سامنے آسکیں۔ اسلام قبول کرنے اور اس کی خاطر تکلیف برداشت کرنے اور اس سے نکلنے کے لیے ترک وطن / ہجرت کرنے کے بعد ایک حنیف و مسلم کا نصرانی بننا صرف ذاتی وجوہ واسباب سے تھا، یا ایمان کی ناپختگی کی وجہ سے، یا حبشہ کے سرکاری اور عوامی مذہب کا جبر تھا۔ یہ نکتہ بھی قابل غور و بحث ہے کہ خود نصرانی شاہ حبشہ ـ حضرت نجاشیؓ ـ نصرانیت سے اسلام کی طرف آئے تھے۔ قبول دین / مذاہب کی یہ اضطرابی یا متلون مزاجی یا حتمی صورت حال سماجی و دینی رویوں کی پیچیدگی کو ظاہر کرتی ہے۔ عبیداللہ بن جحش اسدی اور عثمان بن حویرث اسدی دونوں پر نصرانی سیاست و سماج کا جبر نظر آتا ہے۔ ورقہ بن نوفل اسدیؒ علم و دین کے زیر اثر تھے اور نصرانی / شامی علماء و رہبان کی تعلیمات اور ملاقاتوں سے متاثر ہوئے تھے۔

۴۔ انکار و مخالفت اسلام کے اسباب تو سیرت ابن اسحاق اور طبقات ابن سعد میں بہ آسانی مل جاتے ہیں، لیکن قبول دین کے محرکات، عوامل اور اسباب و احوال سے بحث زیادہ کرنی چاہیے

کہ وہ رواجی دینِ قدیم اور معاشرت قومی سے جاں کاہ مفارقت کے باعث بھی تھے اور دین بدلنے سے ان کے دین کے اپنے سماجی نظام میں دراڑیں پیدا کرتی تھیں اور ان ہی سے معاند ومخالف اکابر قریش کا شکوہ تھا۔ ابن اسحاق/ابن ہشام (۱/۱۶۸) وغیرہ؛ بلاذری (۱/۲۹۶ – ۳۶۰) اور اس سے قبل کے صفحات میں اسلام قبول کرنے والوں اور مخالفوں کے قبول و اختلاف اوران کے اسباب سے بحث کی ہے۔

۵۔ ابن اسحاق/ابن ہشام، ۱/ ۲۷۱–۱۷۳؛ تفسیر سورہ مدثر: ۱۱–۱۶؛ بغدادی، مذکورہ بالا؛ بلاذری، ۱/ ۱۴۳ومابعد: ۳۲۷–۳۲۸؛ نیز مذکورہ بالا باب مخالفین اسلام پر جو نام بنام دیا گیا ہے۔ بلاذری، ۵/ ۴۷–۷۵، ۲۳۵، ومابعد۔ ابن اسحاق/ابن ہشام، ۲/ ۱۳–۱۴؛ ولید بن مغیرہ مخزومی نے حضرت عثمان بن مظعون جمحیؓ کو حبشہ سے واپسی پر اپنی جوار میں لے لیا تھا۔ اس کا بہت اہم واقعہ مذکور ہے۔ ولید بن مغیرہ مخزومی ہجرت نبوی کے تین ماہ بعد ۹۵ سال کی عمر میں فوت ہوئے اور حجون میں مدفون ہوئے۔ بلاذری نے ان دونوں کو ندیم کہا ہے۔ ابواحیحہ اموی بھی اسی زمانے میں فوت ہوئے۔ بلاذری، ۱/ ۵۲۸ کے مطابق حضرت عثمان بن عفان اموی کو ابواحیحہ سعید بن العاص نے جوار دی تھی۔

۶۔ مقالہ تجارتی معاہدوں کے علاوہ کتاب خاک سار 'مکی اسوہ نبوی' دہلی ۲۰۰۶ء؛ کراچی ۲۰۰۹ء؛ ابن اسحاق/ابن ہشام، ۲/ ۱۷۹ ومابعد؛ بلاذری، ۱/ ۳۲۵–۳۲۶: امیہ وابی ابنا خلف کا ذکر ایک ساتھ، بلاذری ۵/ ۳۱۵: جنگ فجار میں قائدین وسرداران قریش میں سے ایک تھا: ''**کان احدالرؤوس یوم الفجار**''۔ اسی کے فرزند عظیم صحابی عثمان بن مظعون جمحی تھے؛ تذکرہ اصابہ، ۵/ ۳۱۵–۳۱۸ ومابعد؛ واقدی، کتاب المغازی، مرتبہ مارسدن جونس، دارالکتب العلمیۃ، بیروت ۲۰۰۹ء۔

۷۔ بغدادی، مذکورہ بالا؛ دونوں دشمنان اسلام کی مخالفت وعناد اور اس کے انجام کے لیے ملاحظہ ہو: ابن اسحاق/ابن ہشام، ۲/ ۱۸۸ وماقبل: ۲/ ۶۴ وماقبل؛ بلاذری، ۱/ ۳۴۳–۳۴۶ اور ۳۲۵–۳۲۶۔ بخاری/فتح الباری ۷/ ۳۶۵–۳۶۶: کتاب المغازی، باب غزوۃ بدر وغیرہ۔

۸۔ بلاذری، ۵/ ۷۹–۸۰ نیز ۶۸ ومابعد؛ بلاذری، ۱/ ۳۴۶–۳۴۷ وغیرہ۔ اسود بن عبدیغوث بن وہب زہری رسول اللہ ﷺ کے ماموں اور مستہزئین میں شامل تھے۔ اسود بن مطلب بن اسداسدی ابوزمعہ کی کنیت رکھتے تھے اور وہ بھی مستہزئین میں شامل تھے: ''**وھو آحد المستھزئین، و کان منیعاً**''۔ اسود اسدی نابینا ہونے کے سبب غزوۂ بدر میں شریک نہ ہوسکے تھے۔ وہ شاعر بھی تھے، مگر ان کا فرزند اکبر زمعہ بن الاسود غزوۂ بدر میں آپ کے خلاف

لڑا اور مارا گیا۔ بغدادی، مذکورہ بالا؛ بلاذری (۱/ ۳۴۶–۳۴۷) میں ہے کہ غزوہ احد کے زمانے میں قریشی اکابر کو اپنی بیماری کے باوجود بھڑکاتا تھا۔ اس وقت وہ سو سال کا ہو چکا تھا، مگر عناد سے باز نہ آتا تھا۔

۹۔ ابن اسحاق/ ابن ہشام، ۱/ ۱۸۵ و مابعد: ۴۴–۴۵؛ ۲/ ۱۷ و مابعد۔ مطعم بن عدی قریب پچانوے سال (ابن بضع و تسعین سنة) کے تھے اور صفر ۲ھ میں بدر سے قبل فوت ہوئے، بلاذری (مطعم بن عدی کے لیے)، ۱/ ۳۵۵؛ عتبہ بن ربیعہ کے لیے، ۱/ ۳۵۱–۳۵۳؛ بغدادی، مذکورہ بالا؛ بلاذری، ۵/ ۱۱–۱۶، ۲۲۳؛ ۵۶۷۔ عتبہ بن ربیعہ کا بڑا بھائی شیبہ بن ربیعہ عبشمی، جو عمر میں تین سال بڑا تھا، معتدل مخالفین میں تھا۔ حیرت ہے کہ اس جیسے بڑے جاہلی سردار کا ندیم مشہور مصادر میں مذکور نہیں ہے۔ وہ بھی بدر میں مارا گیا تھا۔ بلاذری، ۱/ ۳۵۳ و مابعد۔

۱۰۔ ابن اسحاق/ ابن ہشام، ۱/ ۲۶۱ و مابعد متعدد صفحات، ۲/ ۴۱، وفات ابوطالب؛ بغدادی مذکورہ بالا؛ زبیری، نسب قریش، بنو ہاشم کا باب؛ بلاذری، ۱/ ۲۸۸ و مابعد، بلاذری، ۵/ ۹۹، ۵۴۷؛ واقدی، ۴۰ ۳ و مابعد۔

۱۱۔ واقدی، ۴۰ ۳: غزوۂ خندق میں عمرو بن عبدود کے قتل و مبارزت کا بڑا مفصل ذکر ہے، جو ان کی شخصیت پر نئی معلومات پیش کرتا ہے۔ نیز ابن اسحاق/ ابن ہشام اور بلاذری وغیرہ کے ابواب غزوۂ خندق۔

۱۲۔ بغدادی، مذکورہ بالا؛ واقدی، ۶۱؛ بلاذری ۵/ ۲۴۸–۲۴۹: عاص بن ہشام بن مغیرہ مخزومی کے ابولہب ہاشمی سے بھی تجارتی تعلقات تھے۔ بلاذری کے مطابق اسی کو ابولہب نے اپنی جگہ غزوۂ بدر میں بھیجا تھا اور وہ حضرت عمرؓ کے ہاتھوں قتل ہوا تھا، بلاذری، ۱/ ۳۴۰۔

۱۳۔ مذکورہ بالا حاشیہ کے مصادر؛ بلاذری، ۱/ ۳۱۰ و مابعد؛ امرأبی لہب کی فصل میں بہت سی روایات؛ بلاذری (۵/ ۱۴–۱۵) نے لکھا ہے کہ وہ ایک عظیم القدر سردار جاہلی تھے اور بدر میں قریش کے مطعمین میں بھی تھے: ''**كان شريفا عظيم القدر فى الجاهلية وهواحدالمطعمين يوم بدر... وقتل يوم بدر كافراً...**''۔ رسول اکرم ﷺ نے صحابہ کو ہدایت کی تھی کہ جس کے ہاتھ حارث بن نوفل لگیں وہ ان کو قتل نہ کرے کہ وہ ایتام (یتیمان) بنونوفل کی کفالت کرتے ہیں۔ رفاہی خدمات کا لحاظ و پاس بہت اہم ہے۔ ابن اسحاق/ ابن ہشام، ۲/ ۱۷۸–۱۷۹۔ اکابر قریش، جن کے قتل کی آپ نے ممانعت کی، ان میں بنو ہاشم کے مجبوروں کے علاوہ ابوالبختری بن ہشام اسدی کا ذکر کیا ہے۔ بلاذری،

۱/۳۵۶–۳۵۷۔ انھوں نے صحیفۂ مقاطعہ کی منسوخی میں بھی مدد کی تھی۔ امداد و اعانت کے احسان شناسی میں نبی ﷺ نے ان کے قتل کی ممانعت کی۔

۱۴۔ واقدی، ۳۳۵؛ بغدادی مذکورہ بالا؛ بلاذری، ۵/۳۳۵: ومنبہ ونبیہ ابنا الحجاج بن عامر۔۔۔ **کانا شریفین فی الجاھلیۃ وکانا ممن یوذی رسول اللہ ﷺ ۔۔۔۔ وقتلا یوم بدر کافرین اوکانا من المطعمین، وقتل العاص بن منبہ یوم بدر ایضاً وکان لہ ذوالفقار سیف النبی ﷺ ۔۔۔۔ والثبت انہ کان للعاص بن منبہ**''۔ ذوالفقار نامی تلوار کے بارے میں اختلاف روایات ہے لیکن بلاذری وغیرہ نے اسے عاص سہمی کی ہی ملکیت بتائی ہے؛ نیز بلاذری، ۱/۳۳۷–۳۳۸۔

۱۵۔ بلاذری، ۵/۳۳۵ مذکورہ بالا؛ بغدادی، مذکورہ بالا؛ ابن اسحاق/ابن ہشام، ۲/۱۸۸؛ نیز ۲/۷ومابعد۔ نضر بن الحارث عبدری کی علمیت اور اسلام و رسول ﷺ کے خلاف اس کی کج بحثی کے لیے؛ بلاذری، ۱/۳۲۸ ومابعد: بہت مفصل روایات ہیں اور سورۂ کہف کے حوالے سے دلچسپ اور اہم معلومات بھی ہیں۔

۱۶۔ بغدادی، مذکورہ بالا؛ ابن اسحاق/ ابن ہشام، ۲/۲۲۹ ومابعد؛ واقدی، ۱۹۱، ۲۲۹ وما بعد؛ اصابہ: ۱۸۶۳۔ ولید بن مغیرہ مخزومی اور ابوسفیان بن حرب اموی عظماء قریش میں سے تھے اور دونوں کا رویہ اعتدال پر مبنی تھا۔ روایات واحادیث میں ان کی تفصیلات ملتی ہیں۔ حضرت ابوسفیان اموی رضؓ کے حوالے سے آگے بحث آرہی ہے۔

۱۷۔ ابن اسحاق/ابن ہشام، ۲/۱۷۸–۱۷۹؛ واقدی، ۶۷، ۱۲۲، ۱۷۰، ۱۸۱– ۱۸۴، ۱۸۵، ۲۳۶؛ بغدادی مذکورہ بالا؛ بلاذری، ۵/۳۱، ۶۷–۷۷، ۱۲۵، نیز بلاذری، ۵/۱۶: طلحہ بن ابی طلحہ عبدری کے لیے؛ بلاذری، ۱/۳۴۱–۳۴۲: ابوالبختری کے لیے۔ ابوالبختری عاص بن ہشام اسدی کی تمام نیکی اور نیک خصالی کے باوجود رفاقت و ندیمی کی اٹوٹ اور بیکراں رشتہ داری نے عین میدان جنگ میں ان کو اپنے ندیم دوست کو چھوڑنے پر آمادہ نہ کیا۔ مسلم اکابر نے ان کو پناہ دینے کا اعلان کیا، مگر وہ اپنے ساتھی/ندیم کی حفاظت و پناہ پر اصرار کرتے رہے کہ ساتھ مریں گے یا ساتھ جییں گے۔ بالآخر وہ دونوں انجام کو پہنچے۔

۱۸۔ منبہ بن حجاج سہمی کے لیے مذکورہ بالا حاشیہ: ۱۴؛ بغدادی مذکورہ بالا؛ واقدی، ۹۵، ۲۲۳؛ ۲۶۵، طعیمہ بن عدی نوفلی اور منبہ کے لیے: ۴۲، ۸۱، ۱۰۵، ۱۳۷؛ بلاذری، ۱/۳۳۷–۳۳۸؛ ۳۵۵–۳۵۶: طعیمہ بن عدی ابوالریان کی کنیت سے معروف تھا اور مخیر سردار تھا، مگر مخالفت اسلام میں اپنے برادر گرامی قدر کے برخلاف بہت آگے نکل گیا تھا۔

۱۹۔ بغدادی، مذکورہ بالا؛ بلاذری، ۵/۲۳۹، ۳۳۷، ۳۴۱، ۳۵۱، ۴۳۰: العاص بن وائل اہلِ

ایمان کو اذیت پہنچانے والوں میں تھے اور سورۂ کوثر انہی کے طنز کا حوالہ دیتی ہے؛ نیز تفسیر سورہ مذکورہ؛ جوار مسلم/حضرت عمرؓ بھی ان کا ایک کارنامہ تھا؛ بلاذری، ۵/ ۲۲۵، ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۳-۲۳۹، ۲۴۸، ۲۸۰: ہشام بن مغیرہ مخزومی کی کنیت ابوعثمان تھی۔ وہ سادات قریش میں سے اور اپنے زمانہ کے 'مطعم' فیاض وسخی تھے۔ اپنی شخصیت کی مرتبت کی وجہ سے ان کی موت کے دن کو تاریخ بنانے کا شرف ملا۔ وہ عبداللہ بن جدعان تیمی اور حرب بن امیہ اموی کی مجالس کے بھی ندیم تھے۔ نیز بخاری/فتح الباری، ۷/ ۲۲۲ و مابعد حدیث: ۳۸۶۵-۳۸۶۶؛ ابن اسحاق/ابن ہشام، ۱/ ۲۲۱-۲۲۲: حضرت عمرؓ کے جوار عاص بن وائل سہمی کی حدیث دونوں میں یکساں ہے؛ بلاذری، ۱/ ۳۳۷-۳۲۸: مکہ میں ہجرت کے چند ماہ بعد پچاسی (۸۵) سال کی عمر میں فوت ہوئے۔

۲۰۔ ان ندماء کے طبقات سہ گونہ میں سردست یہ نکتہ عرض ہے کہ اول الذکر طبقہ مخالفین و معاندین کے دو طبقات نرم و گرم کا تھا۔ وہ اسلام سے بے بہرہ رہے۔ دوسرا طبقہ اولین سابقین اسلام کا تھا، جو فوراً اسلام لائے۔ تیسرا طبقہ بعد کے ادوار کے مسلم ندماء کا تھا۔

۲۱۔ حضرت ورقہ بن نوفل اسدی پر راقم سطور کی ایک تحقیقی کتاب یا طویل مقالہ تیار ہے، جو جلد پیش کیا جائے گا۔ مصادر میں ملاحظہ ہوں: بخاری/فتح الباری، ۱/ ۲۹-۳۷: کتاب بدء الوحی، حدیث حضرت عائشہؓ ۳؛ نیز بحث حافظ ابن حجر عسقلانی: حضرت ورقہؓ پر ان کی بحث میں کافی خلائیں ہیں، خاص کر ترجیح حدیث کی وجہ۔ ابن اسحاق/ابن ہشام، ۱/ ۱۵۵-۱۵۶ و مابعد، حاشیہ حمدی: ۱؛ بلاذری ۵/ ۶۷، ۱۲۳، ۵۲۲ وغیرہ؛ بلاذری ۱/ ۲۶۱ و مابعد؛ غسان عزیز حسین، ورقۃ بن نوفل، مبشر الرسول، عصرہ، حیاتہ، شعرہ' دارالکتب العلمیہ، بیروت ۲۰۰۲ء، ۶۱: **و کان من ندماء قریش**'' بحوالہ جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ۴/ ۶۰۷-۶۱: موصوف کا خیال ہے کہ وہ ایمان نہیں لائے تھے، اگر چہ بعض اہل علم نے ان کو مسلم اور صحابی رسول ﷺ تسلیم کیا ہے اور جن لوگوں نے ان کے ایمان و شرف صحبت کا انکار کیا ہے ان پر شدید نکیر کی ہے: ۹۰-۹۲۔

حضرت زید بن عمرو بن نفیل عدویؓ پر مقالہ خاک سار '' حضرت ــــــ دعوت اسلامی حنیفی کے اولین نقیب، معارف اعظم گڑھ مارچ ۲۰۱۴؛ ایک قسط۔ دوسری نہ جانے کیوں نہ چھپ سکی؛ نیز ابن اسحاق/ابن ہشام، ۱/ ۱۴۸ و مابعد، بحث پر احناف قریش؛ بخاری/فتح الباری، ۷/ ۱۷۹- ۱۸۴: حدیث زید بن عمرو بن نفیل''؛ بلاذری؛ ۵/ ۵۲۰-۵۲۸ و مابعد۔

۲۲۔ ابن اسحاق/ابن ہشام، ۱/ ۱۵۸-۱۶۷ و مابعد، بلاذری، ۲۸۱-۲۸۸ و مابعد؛ بلاذری ۵/ ۱۲۵-۱۲۶۔

۲۳۔ بغدادی، مذکورہ بالا؛ بلاذری، ۵/ ۱۲۵-۱۲۶، ۲۸۱-۲۸۲؛ ۱/ ۳۸۱ و مابعد؛ اصابہ:

۲۵۹۱؛ بحث اور مصادر کے لیے مقالۂ خاکسار تجارتی معاہدوں پر مذکورہ بالا۔

۲۴۔ ابن اسحاق/ابن ہشام، ۱/ ۱۸۴–۱۸۵؛ بلاذری، مذکورہ بالا؛ بغدادی، مذکورہ بالا؛ ابن سعد، ۳/ ۶–۱۲ بدری صحابہ کی بحث وباب میں۔

۲۵۔ بغدادی، مذکورہ بالا؛ بلاذری، ۵/ ۲۷۶–۲۷۸۔

۲۶۔ بلاذری، ۵/ ۱/ ۳؛ ۳۷۶؛ ابن اسحاق، ۲/ ۲۲۷؛ بلاذری، ۵/ ۱/ ۲۷، ۲۷۸۔

۲۷۔ ابن اسحاق/ابن ہشام، ۱/ ۱۲۰ ومابعد؛ ۲/ ۱۷۳ وماقبل ومابعد بالخصوص ۲/ ۱۹۰؛ ابن سعد، ۴/ ۳۲۱–۳۳۶ بالخصوص اولین صفحات، جن میں ان کے قدیم الاسلام اور مخفی ایمان کی روایات ہیں: بخاری/فتح الباری، ۷/ ۹۸–۹۹: کتاب المناقب، ذکر العباس ۔۔الخ۔ حافظ ابن حجر نے وضاحت سے لکھا ہے کہ ان کا اسلام مشہور روایت کے مطابق فتح مکہ سے قبل کا تھا: "**وکان اسلامه علی المشهور قبل فتح مکة۔۔۔ولانه لم یهاجر قبل الفتح ۔۔۔**"
حضرت عباس بن عبدالمطلب ہاشمیؓ اگرچہ مجبور کرکے غزوہ بدر میں لے جائے گئے تھے، مگر قید ہوئے اور ان کو کافر اسیر/قیدی قرار دے کر ان کا اور ان کے بھتیجے عقیل بن ابی طالب ہاشمی کا فدیہ رسول اللہ ﷺ نے وصول کیا تھا۔ بلاذری، قسم ثالث مرتبہ عبدالعزیز الدوری، المعہد الالمانی، بیروت ۲۰۰۹ء؛ ۲–۶ ومابعد بالخصوص ۱۹–۲۱۔

۲۸۔ ابن اسحاق/ابن ہشام، ۳/ ۲۰–۲۱۔ بلاذری قسم ثالث مذکورہ بالا، ۲۱: "۔۔۔**وکان فی الجاهلیة ندیما لابی سفیان ۔۔۔**" بغدادی مذکورہ بالا؛
ابن سعد، ۴/ ۳۲۸ میں ایک روایت ابوعبداللہ الدیلی سے مروی ہے کہ تبوک میں غزہ کا ایک اسقف رسول ﷺ کے پاس آیا اور کہا: "میرے پاس ہاشم اور عبدشمس دونوں ہلاک ہوئے۔ وہ دونوں تاجران قوم تھے اور یہ ان کے اموال ہیں"۔ آپ نے عباسؓ کو بلا کر کہا کہ ان کو اکابر بنی ہاشم میں تقسیم کردو اور ابوسفیان بن حرب کو بلا کر فرمایا کہ مال عبدالشّمس کو اکابرین/اولاد عبدالشّمس میں بانٹ دو۔ ان دونوں شیخین عبدمناف کی شرکت غزوۂ تبوک کی یہ ایک نادر شہادت ہے۔

۲۹۔ بغدادی، مذکورہ بالا؛ بلاذری، ۵/ ۶۳ ومابعد؛ حضرت حارثؓ بن ہشام مخزومی کے لیے: ۵/ ۱۴۲؛ ۲۳۸–۲۴۰، ۲۴۷، ۲۶۲، ۲۶۸، ۵۴۲۔
حضرت حکیم بن حزام اسدیؓ پر ایک کتاب پہلے ماہ نامہ تعمیر افکار، کراچی، جون – ۲۰۱۶ء ومابعد میں اور بعد میں زوّار اکیڈمی کراچی سے شائع ہو چکا ہے۔

۳۰۔ بلاذری، ۵/ ۲۹۶، ۳۳۷–۳۴۰؛ ابن اسحاق/ابن ہشام؛ ۴/ ۲۵ ومابعد؛ بغدادی، مذکورہ بالا۔

بحث و نظر

سرسید کا مطالعۂ استشراق

پروفیسر ابوسفیان اصلاحی

سرسید مستشرقین کے افکار و خیالات اور اسلام کے بارے میں ان کے متعصّبانہ رویہ سے براہ راست واقف تھے۔ انھوں نے اپنی تصنیفات میں ان کی تردید کی کوشش کی۔ اس میں شک نہیں ہے کہ سرسید کو اسلام اور رسول اکرم ﷺ کی ذات اقدس سے بے حد عقیدت تھی۔ مستشرقین کی جانب سے ان پر ہوئے رکیک حملہ ہوتا تو بے چین ہوجاتے اور اس کے دفاع میں اپنا سب کچھ لُٹانے میں بھی انھیں پس و پیش نہ ہوتا، لیکن ان کی کمزوری یہ تھی کہ وہ مغرب کے فکری اور سیاسی غلبہ سے متاثر بلکہ مرعوب تھے۔ وہ مغرب کے سیاسی غلبہ کو ایک ابدی واقعہ کی حیثیت سے دیکھتے تھے، جس کے زوال کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ اس کے اثرات ان کی تحریروں میں دیکھے جا سکتے ہیں۔ انھوں نے اسلام کی جو ترجمانی کی اسے قرآن و حدیث اور اسلامی تاریخ پر نظر رکھنے والے ان کے قریبی رفقاء نے کبھی قبول نہیں کیا۔ مولانا حالی جیسے ان کے معتقد ان کے خیالات کی قابل اطمینان توجیہ نہیں کرسکے۔ سرسید نے اپنے نقطۂ نظر سے تفسیر بھی لکھی، جو نامکمل ہے، لیکن اسے اعتبار حاصل نہیں ہوا۔ حیرت ہے کہ کسی دینی بحث میں اس کا حوالہ تک نہیں دیا جاتا۔ یہ بھی حوالہ نہیں دیا جاتا کہ انھوں نے کوئی تفسیر لکھی ہے۔

پیش نظر مقالہ میں مستشرقین کے سلسلے میں سرسید کی مساعی کا تفصیل سے ذکر ہے، لیکن ان کی فکری خامیوں کی طرف بہت کم توجہ کی گئی ہے۔ بہرحال سرسید کے ذریعہ جو علمی بیداری آئی اس نے ایک تحریک کی حیثیت اختیار کرلی اور مستشرقین اور مغربی مصنفین کے اعتراضات کا جواب دینے کے لیے بہت ہی معتبر کوششیں شروع ہوئیں اور آج تک ان کا سلسلہ جاری ہے۔ اس میں کوئی کمی ہے تو اسے دور ہونا چاہیے۔

(جلال الدین)

سرسید احمد خاں (۱۸۱۷ء—۱۸۹۸ء) کی شخصیت کے بہت سے پہلو ہیں۔وہ اپنی ملی اور قومی خدمات کی وجہ سے ہمیشہ یاد کیے جاتے رہیں گے۔ان کی دینی، علمی اور تقابل ادیان سے متعلق خدمات کا شہرہ بھی تا قیامت قائم و دائم رہے گا۔انہوں نے بہت سے موضوعات، بالخصوص قرآنی، معاشرتی اور تعلیمی مباحث پر اظہار خیال کیا۔ اسلامیات ان کا خصوصی موضوع رہا اور اس کے متعدد پہلوؤں پر انہوں نے خامہ فرسائی کی ۔سرسید بہت سے اسلامی مسائل میں منفرد ہیں۔علماء کرام کے نزدیک انھوں نے دین اسلام سے انحراف کیا ہے۔اس بحث سے قطع نظر انہوں نے اسلامیات ،خصوصاً قرآنیات میں نمایاں رول ادا کیا ہے۔ اسلام اور ملت اسلامیہ کے تہذیبی وثقافتی ورثہ کو جن اہل قلم نے ہدفِ تنقید بنایا ،سرسید نے ان کا نہایت عالمانہ و فاضلانہ جواب دیا۔ عیسائی مبلغین ، مصنّفین اور مؤرخین نے ہمیشہ قرآن اور آں حضور ﷺ کو مورد الزام قرار دیا اور طرح طرح کے رکیک حملے کیے۔ انہوں نے ان مبلغین، مصنّفین اور مؤرخین کی ہرزہ سرائیوں اور بے سروپا الزامات کے علمی وتحقیقی جوابات دیے۔

سرسید ایک علمی آدمی تھے۔انھیں خداوند قدوس نے غیر معمولی بصیرت وحکمت عطا کی تھی۔اسی لیے انھوں نے ایک طرفہ طور پر تمام عیسائی مبلغین ومؤرخین کو دشمنانِ اسلام قرار نہیں دیا، بلکہ اگر کسی مستشرق نے اسلام کے سلسلے میں حقیقت پسندی سے کام لیا ہے تو اس کی علمی صداقت کی داد بھی دی ۔سرسید کی تحریروں میں دونوں طرح کے مؤرخین ومستشرقین کا ذکر ہے۔یہی وجہ ہے کہ انھوں نے بارہا اس کا اعتراف بھی کیا ہے کہ تمام مخالفتوں اور عداوتوں کے باوجود مذہبی حیثیت سے ہم عیسائیت سے بہت قریب ہیں۔قرآن کریم میں اس قربتِ دینی کا اظہار اس طرح کیا گیا ہے:

قُلْ يَاأَهْلَ الْكِتٰبِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ

(آل عمران: ۶۴)

(آپ کہہ دیجیے کہ اے اہل کتاب! ایسی بات کی طرف آؤ جو ہم میں تم میں برابر ہے۔)

سرسید نے اس آیت کریمہ کو موضوع بنا کر اپنی شہرۂ آفاق کتاب 'تبیین الکلام' تصنیف کی، جو تین حصوں پر مشتمل ہے۔ یہ کتاب تقابلِ ادیان یا حوار بین المذاہب کی خشت اول ہے۔ یہودیت، عیسائیت اور اسلام کے درمیان اشتراک کے کیا کیا مباحث ہیں؟ ان پر سرسید نے اس کتاب میں قابلِ قدر گفتگو کی ہے۔ ا؎

سرسید لکھتے ہیں:

> "اور جہاں تک ہم سے ہو سکے ہم انگلش گورنمنٹ کے وفادار رہیں۔ اس سے میرا مطلب یہ نہیں ہے کہ میں عیسائی مذہب کا طرف دار ہوں۔ عیسائی مذہب کا، جیسا کہ میں مخالف ہوں، بلکہ دشمن ہوں اور جیسی جیسی سخت کتابیں میں نے عیسائی مذہب کے خلاف لکھی ہیں، شاید کسی نے لکھی ہوں گی۔ گو وہ مذہب کیسا ہو، مگر خدا نے اسی مذہب والوں کو ہمارا دوست کہا ہے"۔ ۲؎

سرسید نے اسلام اور عیسائیت کے مابین پائی جانے والی خلیج کو پاٹنے کے لیے توریت وانجیل کی تفسیر لکھی، تا کہ دونوں کے اختلافات رفع ہوں۔ چنانچہ 'تبیین الکلام فی تفسیر التوارۃ والانجیل علی ملۃ الاسلام' کے پہلے مقدمہ میں انبیاء کی آمد اور ان کے اغراض ومقاصد پر روشنی ڈالتے ہوئے انہوں نے بتایا ہے کہ تمام انبیاء دنیا میں ایک سچے دین کے ساتھ مبعوث کیے گئے، البتہ شرائع جدا جدا تھیں۔ مسلمانوں کے لیے تمام سابقہ انبیاء ورسل پر ایمان لانا ضروری ہے۔ ۳؎

اس کتاب میں سرسید نے جگہ جگہ آیات و احادیث سے زیرِ بحث مسئلہ کی وضاحت کی ہے اور واضح کیا ہے کہ عیسائیت اور اسلام کے درمیان بہت سے پہلوؤں میں اتحاد ویگانگت ہے۔ تیسرے مقدمہ میں مختلف آیات واحادیث کی روشنی میں انہوں نے بتایا ہے کہ ہم مسلمان، توریت، زبور، صحف انبیاء اور اناجیل پر اعتقاد رکھتے ہیں۔ ۴؎ لیکن یہود ونصاریٰ کا حال یہ ہے کہ وہ ہر وقت مسلمانوں کے خلاف شمشیر بکف رہتے ہیں اور آں حضور ﷺ کی رسالت کے منکر ہیں۔ ۵؎

یہاں یہ صراحت نامناسب نہ ہوگی کہ 'تبیین الکلام' میں سرسید نے اس پہلو پر بھی زورصرف کیا ہے کہ توریت، زبوراور انجیل میں معنوی تحریف تو کی گئی ہے، لیکن لفظی تحریف نہیں ہے۔ اس تعلق سے انہوں نے کچھ دلائل دیے ہیں، جن کا قرآن کریم کی روشنی میں جائزہ لیا جائے تو سرسید کا یہ نقطۂ نظر بے بنیاد نظر آتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ
ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ (البقرۃ: ۷۵)

(مسلمانو! کیا تمہاری خواہش ہے کہ یہ لوگ ایمان دار بن جائیں گے،
حالاں کہ ان میں سے ایسے لوگ بھی ہیں جو کلام اللہ کو سمجھنے کے باوجود،
جانتے بوجھتے اسے بدل ڈالا کرتے ہیں۔)

علامہ حمید الدین فراہیؒ نے اپنی تصانیف میں مختلف مقامات پر یہود و نصاریٰ کی اس شنیع حرکت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ بالخصوص 'مکاتیب شبلی' میں مولانا فراہیؒ کے نام لکھے گئے علامہ شبلیؒ کے خطوط سے پتا چلتا ہے کہ انھوں نے خواہشاتِ نفس کی اتباع اور بشارتِ عیسیٰ علیہ السلام کی تردید میں کذبِ بیانی کا ڈھیر لگا دیا تھا۔

عیسائیت اور اسلام کے درمیان قربت پیدا کرنے کے لیے سرسید نے ایک رسالہ 'احکام طعام اہل کتاب' کے عنوان سے تصنیف کیا تھا، جس میں انھوں نے قرآن کریم، حدیث، فقہ اور اقوالِ مفسرین سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ طعامِ اہل کتاب جائز ہے۔ انہوں نے لکھا ہے: ''جاننا چاہیے کہ طعامِ اہل کتاب بشرطے کہ محرماتِ شرعیہ میں سے نہ ہو، مسلمانوں کے لیے حلال اور درست ہے اور اس کا کھانا جائز اور مباح ہے، خواہ ہم ان کا بھیجا ہوا اور انہی کا پکایا ہوا اپنے گھر کھائیں، خواہ ان کے یہاں جا کر کھائیں، خواہ اکیلے کھائیں، خواہ ہم اور اہل کتاب ایک جگہ ساتھ بیٹھ کر کھائیں اور وہ کھانا قسمِ لحوم طیبہ سے ہو، یا از قسمِ حبوب و شیرینی وغیرہ۔''

سرسید نے اپنے موقف پر آیات اور فتاویٰ سے استدلال کیا ہے اور یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ طعام اہل کتاب مسلمانوں کے لیے جائز ہے۔ جو شے حلال ہے وہ کسی کی بھیجی ہوئی ہو، یا پکائی ہوئی ہو، حرام یا ناجائز نہیں ہوسکتی۔ خود جناب رسول خدا ﷺ

نے یہودیوں کے یہاں کا پکا ہوا کھانا تناول فرمایا ہے۔۶ ؎

سر سید عیسائی مبلغین و مؤرخین کی جانب سے اسلام کے سلسلے میں زبردست خطرہ محسوس کرتے تھے۔ ان کی طرف سے جب کوئی ایسی کتاب آتی جس میں اسلام اور پیغمبر اسلام کی شان میں گستاخیاں اور بدتمیزیاں کی گئی ہوں تو اس سے انھیں شدید ذہنی اذیت لاحق ہوجاتی تھی۔ چنانچہ جب ولیم میور کی بدنام زمانہ کتاب The Life of Mohammad منظر عام پر آئی اور سر سید نے اسے پڑھا تو ان پر کیا گزری؟ انہی کے الفاظ میں ملاحظہ کریں:

> ''ان دنوں ذرا میرے دل کو سوزش ہے۔ ولیم میور صاحب نے جو کتاب آں حضرت کے حال میں لکھی ہے، اس کو میں دیکھ رہا ہوں۔ اس نے دل کو جلادیا اور ان کی نا انصافیاں اور تعصّبات دیکھ کر دل کباب ہوگیا اور مصمم ارادہ کیا کہ آں حضرت کی سیرت میں، جیسا کہ پہلے سے ارادہ تھا، کتاب لکھی جائے۔ اگر تمام روپیہ خرچ ہوجائے اور میں فقیر بھیک مانگنے کے لائق ہوجاؤں تو بلا سے۔ قیامت میں یہ تو کہہ کر پکارا جاؤں گا کہ اس فقیر مسکین احمد کو، جو اپنے دادا ﷺ کے نام پر فقیر ہوگیا، حاضر کرو''۔ ۷ ؎

خطباتِ احمدیہ کے تعلق سے یہ ذکر ضروری ہے کہ ولیم میور کی علمی خیانت کا جواب سر سید نے پہلے انگریزی میں دیا، اس کے سترہ (۱۷) سال بعد اس کا اردو متن منظر عام پر آیا۔ سر سید اپنی اس شہرۂ آفاق کتاب میں ایک جگہ رقم طراز ہیں کہ ''انگریزوں نے مسلمان بادشاہوں اور حکومتوں کی تاریخیں نہایت نا انصافی سے لکھی ہیں۔ یہی کتابیں طلبہ پڑھتے ہیں، جن کی وجہ سے ان کے اذہان پر غلط اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ ایسی کتابوں کی شدید ضرورت ہے جن کے تمام واقعات کو صداقت و دیانت سے پیش کیا گیا ہو۔ دنیا کے دو بڑے واقعات ایک فتح اندلس اور دوسرے کروسیڈ یعنی آٹھ لڑائیاں جو مسلمان اور عیسائیوں کے مابین بیت المقدس پر ہوئیں، اگر ان کی صحیح تاریخ منظر عام پر آجائے تو لوگوں کے ذہن دین اسلام کے باب میں صاف ہوجائیں۔ ۸ ؎ اس تعلق سے

سرسید نے لکھا ہے کہ ’’افسوس، انگریزی تاریخ کی بہت کم ایسی کتابیں ہیں جو تعصب سے خالی ہوں اور مسلمانوں کی تاریخ ٹھنڈے دل سے ان میں لکھی گئی ہو۔‘‘ ۹؎

مشنریز

سولہویں صدی میں جب انگریز ہندوستان آئے تو انھوں نے ہندوستان پر ہر طرح سے اپنی گہری چھاپ ڈالنے کی کوشش کی۔ انھوں نے یہاں کے لوگوں کو اپنے مذہب کے رنگ میں رنگنے کی پوری جدوجہد کی۔ بالخصوص مسلمانوں سے انھیں بہت خطرہ تھا، اس لیے انھوں نے اسلام میں تحریف و تبدیلی کی طرف زیادہ توجہ کی۔ ۱۸۵۷ء کے بعد ہندوستان میں اسلام کو تین خطروں کا سامنا تھا: پہلا خطرہ یہ تھا کہ انگریزوں نے اپنے مذہب کی تبلیغ کے لیے مشنریز کو متعین کر رکھا تھا۔ یہ مشنریز اپنے اخبارات ورسائل نکالتی تھیں، جن میں اسلام اور مسلمانوں پر طرح طرح کے الزامات عاید کیے جاتے تھے اور اسلامی تعلیمات میں طرح طرح کی خرابیاں بیان کی جاتی تھیں۔ دوسرا خطرہ یہ تھا کہ ہندوستان کی حکومت انگریزوں کو مسلمانوں سے ملی تھی، اس لیے وہ انھیں اپنا سب سے بڑا حریف تصور کرتے تھے اور اسلام کو تمام خرابیوں کا سرچشمہ قرار دیتے تھے۔ تیسرا خطرہ یہ تھا کہ انگریزی تعلیم کے پردے میں انگریز عیسائیت کی تبلیغ کرتے تھے۔ سرسید نے ان خطروں کا مقابلہ کیا۔ انہوں نے ان کے اعتراضات کے جوابات دیے اور بہت سے حقائق پسند عیسائی علماء ومؤرخین کے اقوال دلائل میں نقل کیے۔ ۱۰؎

مستشرقین کے اعتراضات کے جوابات دینے کے معاملے میں سرسید نے جو گراں قدر علمی خدمات انجام دی ہیں ان کی مثال ہندوستان یا ہندوستان سے باہر مفقود نظر آتی ہے۔ اس کے لیے سرسید نے عبرانی زبان سیکھی اور عبرانی عالم مولانا عنایت رسول چریا کوٹی مؤلف ’بشریٰ‘ سے علمی معاونت حاصل کی، تاکہ توریت، زبور اور انجیل کا براہ راست مطالعہ کر کے ان کے بے بنیاد سوالات کا جواب فراہم کر سکیں۔

سرسید نے اپنی کتاب 'اسباب بغاوت ہند' میں عیسائی مبلغین کا بھی ذکر کیا ہے۔انہوں نے لکھا ہے کہ مسلمانوں کے اندر انگریزوں کے خلاف پائے جانے والے اضطراب کی ایک وجہ یہ تھی کہ انھوں نے ہمارے مذہب میں مداخلت کرنی شروع کردی تھی اور ہماری تہذیب وتمدن کو مٹادینے کے درپے تھے۔ انگریز حکومت اپنے مبلغین کے ذریعہ ہر کام نہایت رفتہ رفتہ اور چالاکی سے کرواتی۔ وہ جبراً کسی کو اپنا مذہب تبدیل کرنے کو نہیں کہتے، بلکہ خفیہ تدابیر سے عربی وسنسکرت کو ختم کردینے کی سعی کرتے تھے، تاکہ ہندوستانی اپنی مذہبی زبان سے نابلد ہوجائیں۔ وہ بہت سا لالچ دلا کر انھیں عیسائیت کا قلادہ پہنانے میں کام یاب ہوجاتے۔ چنانچہ ۱۸۳۷ء میں جب قحط آیا تو انھیں بہت سے نوجوانوں کو عیسائی مذہب میں لانے کا موقع مل گیا۔ ہندوستان کے مختلف حصوں میں انگریز حکومت نے پادریوں کو مقرر کررکھا تھا،جنہیں تبلیغ کے لیے پیسے دیے جاتے تھے۔ وہ اپنے مشن کے لیے بہت سے رسائل اور کتابیں لوگوں میں تقسیم کرتے تھے۔ انگریز حکام اپنے ماتحتوں کو حکم دیتے کہ وہ ان کی کوٹھی پر آکر پادری کا وعظ سنیں۔ یہ پادری مختلف میلوں اور مجالس میں بھی جاتے اور وہاں انجیل مقدس ہی کے بیان پر اکتفانہ کرتے، بلکہ دوسرے مذاہب کی خامیاں بھی ذکر کرتے، نیز دیگر مذاہب کی شخصیات کو اپنی تنقید کا نشانہ بناتے۔ اس وقت بہت سے مشنری اسکول بھی قائم ہوگئے تھے۔ ان اسکولوں میں بہت سے حکام جاتے اور نوجوانوں کو اس میں داخل اور شامل ہونے کی ترغیب دیتے۔ اس میں مذہبی کتابوں سے سوالات کیے جاتے، مثلاً ان سے یہ پوچھا جاتا کہ تمہارا خدا کون ہے؟ اور تمھیں کون نجات دے سکتا ہے؟ اگر جواب عیسائی نقطۂ نظر کے مطابق ملتا تو انھیں انعامات سے نوازا جاتا۔ اس سے لوگ بہت ناراض تھے۔لیکن مفلس ومفلوک الحال طبقہ ان اسکولوں کی رعایتوں سے فائدہ اٹھاتا۔ اس طرح وہ ان کے دام میں آتا گیا۔ اس کے علاوہ دیہاتوں میں بہت سے مکاتب اور اسکول انگریزوں کی طرف سے قائم کیے گئے۔ ان اسکولوں کی تبلیغ کے لیے پرگنہ وزیٹر اور ڈپٹی انسپکٹر ہر گاؤں میں جاتے اور بچوں کے داخلہ کے لیے آباء واجداد سے سفارش

کرتے۔ عامۃ الناس ان اسکولوں سے نفرت کرنے لگے۔ ان کے اندر یہ خیال پیدا ہوا کہ ان اسکولوں میں جا کر ہمارے بچے اپنے مذہب اور معاشرت سے نا آشنا ہو جائیں گے اور عیسائیت کے رنگ میں رنگ جائیں گے۔ مشرقی ہندوستان کے بہت سے اضلاع میں باقاعدہ یہ حکم صادر کیا گیا کہ لوگ اپنے بچوں کو ان مکاتب میں داخل کریں۔

اسی طرح لڑکیوں کے لیے بھی بہت سے اسکول قائم کیے گئے۔ پرگنہ وزیٹر اور ڈپٹی انسپکٹر ان میں لڑکیوں کو داخل کرنے کے لیے بڑے جتن کرتے، تاکہ لڑکیاں بے پردہ ہو جائیں۔ اس وقت جو مشہور کالجز تھے، ان کے طریقۂ تعلیم میں بہت تبدیلی آئی۔ پہلے ان کالجوں میں فارسی، عربی، سنسکرت او رانگریزی کے مضامین پڑھائے جاتے تھے۔ ان کے علاوہ فقہ، حدیث اور ادب پڑھانے کی بھی اجازت تھی۔ ان کالجوں میں نہایت ذی علم اساتذہ درس دیتے تھے، لیکن انگریزوں نے ان تمام چیزوں کو بدل کر رکھ دیا۔ اب ان میں صرف انگریزی اور اردو برقرار رہی، اس سے لوگوں کے مذہبی احساسات دن بدن سرد پڑتے جاتے تھے۔

ایک طرف انگریزوں نے تعلیم میں یہ تغیر وتبدل کیا اور دوسری طرف ملازمتوں کے لیے یہ شرط لگادی کہ ان کے مستحق وہی لوگ ہوں گے جو مذکورہ مکاتب اور اسکولوں کے پڑھے ہوئے ہوں گے۔ سرسید کا خیال ہے کہ یہ سب صرف اس لیے کیا گیا کہ لوگ ہر طرح سے مجبور ہو کر ان کی منافقتوں اور عیاریوں کے دام میں آجائیں، نیز اپنے دینی اغراض ومقاصد کو فراموش کردیں۔ مدرسۃ العلوم کے قیام کا بنیادی منصوبہ یہی تھا کہ جدید تعلیم سے عقائد پر جو ضرب پڑ رہی ہے اس کا سدِّ باب کیا جائے۔ اس طوفان سے نمٹنے کے لیے سرسید نے دو راستے اختیار کیے: ایک تو ایسا نصاب تعلیم ہو جس میں مشرقی روایات کے تحفظ کے ساتھ نئے علوم وفنون سے اپنے بچوں کو آگاہ کیا جائے۔ دوسرے اپنی تحقیقات کے ذریعہ مغربی سیلاب کا بند باندھنے کی مؤثر کوشش کی جائے۔ تصانیف سرسید مغربی زہر کا علمی تریاق تھیں۔ تہذیب الاخلاق میں اس طرح کی علمی نگارشات دیکھی جاسکتی ہیں۔

جیل خانوں میں بھی اختلاط اکل وشرب کا دور شروع ہوا۔ یہ تمام حربے حکومت اور پادریوں کی طرف سے اپنائے جارہے تھے ۔ اسی دوران میں ۱۸۵۵ء میں پادری ایڈمنڈ نے دارالامارات کلکتہ، سرکاری ملازمین کے پاس چٹیاں بھیجیں، جن کا مطلب یہ تھا کہ اب تمام ہندوستان میں ایک عمل داری ہوگی ۔ چنانچہ تار برقی سے سب جگہ خبر ایک ہوگئی ۔ ریلوے سڑک سے سب جگہ کی آمدورفت ایک ہوگئی ۔ مذہب بھی ایک ہونا چاہیے، اس لیے مناسب ہے کہ ہم سب عیسائیت اختیار کرلیں ۔ سر سید لکھتے ہیں کہ اس کی وجہ سے لوگوں کو سخت حیرانی ہوئی اور ان کے دلوں میں انگریزوں کے خلاف ایک نفرت گھر کر گئی ۔ ان تمام اقدامات سے ہندوؤں کے مقابلے میں مسلمانوں کو زیادہ تشویش ہوئی ، کیوں کہ ہندو اپنے مذہب کے احکام بطور رسم ورواج ادا کرتے ہیں ۔ انہیں یہ معلوم نہیں کہ مذہب کے احکام کے کیا فوائد اور کیا نقصانات ہیں؟ اس کے برعکس مسلم اپنے دین کے احکام کی اتباع اس عقیدے کے تحت کرتے ہیں کہ ان افعال کی ادائیگی سے اخروی نجات ملے گی اور ان عقائد کی عدم پاس داری سے گم راہی میں مبتلا ہوں گے ۔ ۱۱؎ اس کے علاوہ بھی سر سید نے انگریز حکومت اور عیسائی مبلغین کی شنیع حرکتوں کی طرف اشارہ کیا ہے ۔ انہوں نے اپنے دین کو بچانے کے لیے بہت سی تدبیریں اختیار کیں ۔ وہ اسلامی ثقافت کے سچے محافظ تھے ۔ مشنری اسکولوں کے متعلق انہوں نے لکھا ہے:

> ”طرز معاشرت باہم مختلف، ایک کی ضرورت دوسرے کی ضرورت سے مبائن اور اس سبب سے مسلمانوں کو ان کالجوں میں کوئی ذریعہ اپنی تعلیم کو ترقی دینے کا اور اپنی قومی فیلنگ کو بڑھانے کا، بلکہ اس کو قائم رکھنے کا نہیں ہے ۔ پس ان مدارس میں تعلیم پانے سے کبھی توقع نہیں ہوسکتی کہ ہماری قوم قوم بن سکے گی“ ۔ ۱۲؎

سر سید کے تصور ثقافت کا مطالعہ کیا جائے تو ان کے اندر ہمیشہ یہ اضطراب موجود رہا کہ وہ اپنے ملی تشخص کا تحفظ کیسے کرسکیں ۔ انھیں دین کے ساتھ اپنی مشرقی روایات اور عربی فارسی اور اردو کے استحکام کا بھی ہر پل احساس رہا ۔ مدرسۃ العلوم میں

عربی اور فارسی کا باقاعدہ انتظام رہا۔ اردو کے سلسلے میں برادرانِ وطن نے جب بغض وعناد کا ثبوت دیا تو سرسید نے اپنے ذہن وقلم کو متحرک کیا اور مخالفینِ اردو کو دندان شکن جوابات دیے۔ ۱۳؎

مشنری اسکولوں اور کالجوں میں مسلم طلبہ کی ایک بڑی تعداد زیر تعلیم تھی۔ سرسید کو ان کے ذہن ودماغ کو محفوظ رکھنے کی بہت فکر تھی۔ چنانچہ جب مسٹر ٹی ڈبلو آرنلڈ کی کتاب 'دی پریچنگ آف اسلام' منظر عام پر آئی تو انھیں یہ فکر ہوئی کہ اس کتاب کو کالج میں پڑھنے والے مسلم طلبہ کو مفت دی جائے، کیوں کہ اس میں اسلام کی صحیح عکاسی کی گئی ہے۔ چنانچہ سرسید نے اس کی مفت تقسیم کے لیے مخیر حضرات سے درخواست کی۔ ۱۴؎ یہاں یہ صراحت بھی نامناسب نہ ہوگی کہ مولانا حمیدالدین فراہیؒ نے اس کتاب پر یہ کہتے ہوئے تنقید کی ہے کہ ''یہ ملت اسلامیہ کے اندر سے روح جہاد ختم کرتی ہے۔''۱۵؎

انگریزوں نے عورتوں کی تعلیم کے لیے زنانہ مدارس کے طرز پر اسکول کھولے تو اس پر بھی سرسید نے اپنے اندیشے کا اظہار کیا کہ ''جو جدید انتظام اس زمانہ میں عورتوں کے لیے کیا جاتا ہے، خواہ وہ انتظام گورنمنٹ کا ہو اور خواہ اس طرز کا انتظام کوئی مسلمان یا کوئی انجمن اسلامی اختیار کرے، اس کو میں پسند نہیں کرتا۔ عورتوں کی تعلیم کے لیے مدرسوں کا قائم کرنا اور یورپ کے زنانہ مدرسوں کی تقلید کرنا، ہندوستان کے موجودہ حالات کے کسی طرح مناسب نہیں ہے اور میں اس کا سخت مخالف ہوں''۔۱۶؎

سرسید کے اس طرح کے خیالات کی بنیاد پر بعض محققین کا خیال ہے کہ سرسید خواتین کی تعلیم کے مخالف تھے، جب کہ یہ بات حقائق کے برعکس ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ جس زور شور سے ایک مہم انھوں نے لڑکوں کی تعلیم کے لیے چھیڑی تھی، وہ شدّت یہاں نہیں تھی۔ ایسا صرف حکمت عملی کی بنیاد پر کیا گیا تھا، کیوں کہ اگر وہ تعلیم خواتین کے لیے مہم چھیڑتے تو ان کی تحریک متاثر ہوتی اور مسلمانوں کی طرف سے ایک نیا فتنہ کھڑا ہوجاتا۔ اس کے باوجود انہوں نے مختلف مضامین میں خواتین کی تعلیم پر مثبت نقطۂ نظر اپنایا ہے، مغرب، ترکی اور مصر کی تہذیب یافتہ خواتین کی ستائش کی ہے۔ سرسید کے اس

پہلو کو پروفیسر افتخار عالم نے علمی انداز میں پیش کیا ہے اور انہیں خواتین کی تعلیم و تربیت کا دل دادہ بتایا ہے۔ ۱۷ے

سرسید احمد خاں نے عیسائیت کے سلسلے میں جو کچھ لکھا ہے، اس کے پیچھے کوئی عداوت یا انتقامی جذبہ کارفرما نہ تھا۔ انہوں نے صرف ان مصنّفین اور مؤرخین کا نوٹس لیا ہے جنھوں نے اسلام کے متعلق کدورت و منافقت کا ثبوت دیا ہے۔ چنانچہ متعصب عیسائی مؤرخ ولیم میور نے اپنی کتاب 'دی لائف آف محمد' میں اسلام اور آں حضور ﷺ کے حالات کو توڑ مروڑ کر پیش کیا تو انھوں نے اس کا جواب لکھنے کے لیے انگلستان کا سفر کیا اور غیر معمولی تکالیف برداشت کر کے 'خطبات احمدیہ' تصنیف کی، جس میں نہایت علمی و تحقیقی انداز میں اس کی علمی بددیانتیوں کا جواب دیا۔ اس کتاب میں ولیم میور کے ساتھ بہت سے دیگر عیسائی مؤرخین کے خیالات کا بھی ذکر کیا ہے۔ ولیم میور اور اسپرنگر کے متعلق سرسید کا کہنا ہے کہ ''انھوں نے آں حضور ﷺ کے حالات و واقعات کو واقدی کی روشنی میں ترتیب دیا ہے، جب کہ واقدی نہایت غیر معتبر اور حاطب اللیل ہے۔'' ۱۸ے

ولیم میور کی تردید کے سلسلے میں سرسید نے جو کچھ لکھا ہے، یہاں اس کا جائزہ لینا ممکن نہیں ہے۔ ۱۹ے صرف ان مصنّفین و مؤرخین کا تذکرہ مقصود ہے جن کا سرسید نے 'خطباتِ احمدیہ' میں ضمناً ذکر کیا ہے اور ان عیسائی مؤرخین کا ذکر ہے جنھوں نے اسلام کی تصویر کو مسخ کرنے میں کوئی دقیقہ فروگزاشت نہ کیا۔ سرسید کا کہنا ہے کہ ایک عرصہ سے عیسائی مؤرخین اسلام اور اس کی تعلیمات کو موضوع بحث بناتے چلے آرہے ہیں، لیکن ابتدائے زمانہ کی کتابیں، مثلاً وینیل، لوتھر، ملانک تھن، سیپال ہیم، ڈی پرپی لاٹ، کے علاوہ دیگر محققین کی کتابوں کے حوالہ سے متبادر ہے کہ ان میں اسلام کے خلاف بدزبانی اور سخت کلامی کے سوا کچھ نہیں ہے۔ ۲۰ے عیسائی مصنف مراکشی کے متعلق بھی سرسید نے لکھا کہ اس نے ہمیشہ اسلام کے خلاف طوفان بدتمیزی کی۔ ۲۱ے ڈین پریڈی کا شمار بھی سرسید نے انہی مؤرخین میں کیا ہے جن پر اسلام بہت شاق گزرتا تھا۔ اس کتاب کو پڑھنے کے بعد کوئی شخص اس کی عدم واقفیت اور جاہلیت پر بغیر ہنسے نہیں رہ سکتا۔ ان کے

علاوہ ہانتجر گیگنیدری لنڈاوکلی نے بھی اسلام اور آں حضرت ﷺ پر کتابیں لکھیں، لیکن سرسید انھیں دیکھ نہ سکے۔ ۲۲؎ سرسید نے لکھا ہے کہ ڈاکٹر اسپرنگر کی ایک کتاب جرمن میں ہے، جس میں رسول اللہ ﷺ کے حالات ابن اسحاق اور واقدی کو بنیاد بنا کر ترتیب دیے گئے ہیں۔ یہ کتاب چار جلدوں پر مشتمل ہے۔ ۲۳؎

اب سرسید کے ذکر کردہ ان عیسائی مؤرخین کا ذکر کیا جائے گا جو اسلام کے معاملے میں حقیقت پسندی کا ثبوت دیتے ہیں، جن کے یہاں تعصّبات اور کدورتیں بہت کم ہیں اور بڑی حد تک سچائی جن کا شیوہ ہے۔ ۲۴؎ ان میں ایک مشہور نام مسٹر جان ڈیون پورٹ کا ہے۔ سرسید نے جا بجا اپنی کتاب میں ان کے خیالات نقل کیے ہیں۔ اپنے ایک خط میں انہوں نے اس کے متعلق یوں اظہار خیال کیا ہے:

''ایک انگریز نے، جس کا نام مسٹر جان ڈیون پورٹ ہے، حمایت مذہب اسلام میں ایک عجیب وغریب کتاب لکھی ہے، جناب پیغمبرِ خدا ﷺ کا حال لکھا ہے اور جس قدر اتّہام والزام انگریزوں نے آں حضرت ﷺ پر اور قرآن پر اور مذہبِ اسلام پر لگائے ہیں، اس کا جواب دیا ہے۔ چوں کہ یہ کتاب بالکل انگریزوں کے مخالف تھی، اس کا چرچا ہونا اور فروخت ہونا مشکل تھا، میں نے کل لاگت چھاپہ کی دینی قبول کی ہے اور احباب سے اس کی لاگت ادا کرنے کو طلب کیے تھے، پس اگر وہ خط نہ بھیجا ہو تو آپ فی الفور بھیجو، وہ کتاب تیار ہوگئی، چھپ گئی، آئندہ میل میں روانہ کروں گا، تصویر مسٹر ڈیون پورٹ کی بھیجتا ہوں، نہایت تعظیم وادب اور محبت رکھنے کے لائق آدمی ہے''۔ ۲۵؎

سرسید نے مسٹر ڈیون پورٹ کی کتاب کا ترجمہ کرنے کے لیے محسن الملک کو خط ارسال کرتے ہوئے فرمایا کہ بڑی مشکل سے مجھے ایک کتاب مسٹر ہگنیز کی ملی ہے، جو مسٹر ڈیون پورٹ کی کتاب سے عمدہ ہے۔ ۲۶؎ سرسید نے خطباتِ احمدیہ میں مسٹر جان ڈیون پورٹ کا ایک اقتباس نقل کیا ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں:

''کیا یہ بات خیال میں آسکتی ہے کہ جس شخص نے اس نہایت ناپسند اور حقیر بت پرستی کے بدلے میں، جس میں اس کے ہم وطن (یعنی اہل

عرب) مدت سے ڈوبے ہوئے تھے، خدائے برحق کی پرستش قائم
کرنے سے بڑی بڑی دائم الاثر اصلاحیں کیں، مثلاً اولاد کشی کو موقوف
کیا، نشے کی چیزوں کے استعمال کو اور قمار بازی کو، جس سے اخلاق کو
بہت نقصان پہنچتا ہے، منع کیا، بہتات سے کثرتِ ازدواج کا رواج
تھا، اس کو بہت کچھ گھٹا کر محدود کیا، غرض یہ کہ ایسے بڑے اور سرگرم مصلح
کو ہم فریبی ٹھہرا سکتے ہیں''۔۲۷؎

گوتھ، اماری، نالڈ انگ اور دواری نے بھی اسلام کے سلسلے میں صداقت و دیانت کا ثبوت دیا ہے۔ ان کے سلسلے میں سرسید نے 'کوارٹرلی ریویو' کا ایک اقتباس نقل کیا ہے۔ ملاحظہ ہو:

''ان مؤرخوں نے بہت سی دنیا کو یہ بات سکھلا دی کہ مذہبِ اسلام
ایک شگفتہ اور تروتازہ چیز ہے اور ہزاروں ثمروں اور جوہروں سے
بھرپور ہے اور محمد ﷺ نے، گو ان کی خصلت کو کیسا ہی سمجھا جائے،
انسانیت کی سنہری کتاب میں اپنی جگہ حاصل کی ہے''۔۲۸؎

ایڈورڈ گبن بھی ایک سچا مصنف ہے۔ اس نے اسلام کے بارے میں کسی مخاصمت کا ثبوت نہیں دیا۔ سرسید نے اپنی کتاب میں اسے جگہ جگہ بطور استدلال نقل کیا ہے۔ گبن کا ایک اقتباس ملاحظہ ہو:

''محمد (ﷺ) کا مذہب شکوک وشبہات سے پاک ہے۔ قرآن،
خدا کی وحدانیت پر ایک عمدہ شہادت ہے۔ مکہ کے پیغمبر نے بتوں کی،
انسانوں کی اور ستاروں وسیاروں کی پرستش کو اس معقول دلیل سے رد
کیا کہ جو شے طلوع ہوتی ہے غروب ہو جاتی ہے اور جو حادث ہے وہ
فانی ہے اور جو قابلِ زوال ہے وہ معدوم ہو جاتی ہے۔ اس نے اپنی
معقول گری سے کائنات کے پانی کو ایک ایسا وجود تسلیم کیا ہے جس کی
نہ ابتدا ہے نہ انتہا، وہ کسی شکل میں محدود ہے نہ کسی مکان میں اور نہ
اس کا ثانی موجود ہے، جس سے اس کو تشبیہ دے سکیں''۔۲۹؎

سرسید نے مسٹر کارلائل کو بھی سراہا، کیوں کہ اس نے بھی اسلام کی حقانیت تسلیم

کرنے میں کسی تکلف سے کام نہیں لیا۔ 'خطبات احمد یہ' میں منقول اس کا ایک اقتباس درج ذیل ہے، جس سے بہ خوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اس کا ذہن آلائشوں سے کس قدر پاک تھا۔ اس نے اپنے غیر معاندانہ خیال کا ان الفاظ میں اظہار کیا ہے:

> ''ہم لوگوں (عیسائیوں) میں جو یہ بات مشہور ہے کہ محمد ایک پرفن اور فطرتی شخص اور گویا جھوٹ کے اوتار تھے اور ان کا مذہب دیوانگی اور خام خیالی کا ایک تودہ ہے، اب یہ سب باتیں لوگوں کے نزدیک غلط ٹھہرتی جاتی ہیں، جو جھوٹی باتیں، دور اندیشی اور مذہبی سرگرمی رکھنے والے آدمیوں (عیسائیوں) نے اس انسان (محمد) کی نسبت قائم کی تھیں اب وہ الزام قطعاً ہماری روسیاہی کے باعث ہیں''۔ ۳۰؎

حضرت اسماعیل علیہ السلام

سرسید لکھتے ہیں کہ جب حضرت ابراہیم علیہ السلام نے حضرت اسماعیلؑ کو گھر سے نکالا تھا، اس وقت ان کی کیا عمر تھی؟ اس کا قرآن میں کوئی ذکر نہیں ہے۔ خود بخاری کی روایتیں بھی اس سلسلے میں مبہم ہیں اور توریت مقدس میں بھی ان کی عمر کے باب میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ سرسید نے بتایا کہ توریت کی چودھویں آیت سے پتہ چلتا ہے کہ ان کی عمر بہت کم تھی، لیکن دوسری آیات اس کے برعکس ہیں۔ ۳۱؎ سرسید نے اس سلسلے میں عیسائی مؤرخین کے خیالات کو بھی نقل کیا ہے۔ مثلاً مسٹر فاسٹر نے اس موضوع پر ان الفاظ میں اظہار خیال کیا ہے:

> ''اگر ہم حضرت اسماعیل کی عمر پر غور کریں تو رنج آگیں شوق اور بھی دوبالا ہوجاتا ہے۔ یہ لڑکا اب کچھ بچہ نہیں تھا، بلکہ کم از کم پندرھویں برس میں تھا، مگر تکلیف کی وجہ سے بچہ کی طرح مضغہ ہو رہا تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس حالت میں اس کی بیچاری ماں، جب تک کہ اس کی طاقت رہی ہوگی، اسے اٹھائے رہی ہوگی اور جب وہ تھک گئی ہوگی تو اس کو ایک جھاڑی کے نیچے ڈال دیا ہوگا''۔

سرسید نے مسٹر فاسٹر کی اس تاویل کو لغو قرار دیا ہے۔ فاسٹر اس پہلو پر مزید

لکھتا ہے کہ: ''ٹھیک ٹھیک حضرت اسماعیل کی عمر معلوم ہوسکتی ہے۔ تیرہ برس کی عمر میں ان کا ختنہ ہوا تھا۔ حضرت اسحاق اس وقت تک پیدا نہیں ہوئے تھے، بلکہ اس کے اگلے سال پیدا ہوئے ہیں اور حضرت ہاجرہ اور ان کے بیٹے کے بیابان میں بھیجے جانے سے پیش تر ان کا یعنی حضرت اسحاق کا دودھ چھوٹ چکا تھا۔ ۳۲؎

حضرت اسماعیلؑ کی عمر کے سلسلے میں سرسید دوسرے عیسائی مؤرخین کے خیالات بھی نقل کرتے ہیں، جس سے یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ خود ان میں آپس میں کس قدر تضادات ہیں: ''توریت اور انجیل کے اکثر محققین جیروم لی کلوک اور کروز ملر کا خیال ہے کہ حضرت اسماعیل کی عمر اس وقت سترہ برس کی تھی''۔ اس لیے یہ نہیں ہوسکتا کہ حضرت ہاجرہ نے ان کو اپنے کندھے پر رکھ لیا ہو۔ سرسید نے مذکورہ بالا خیالات پر یوں تبصرہ فرمایا ہے:

> ''اصل واقعہ صرف اتنا ہے کہ حضرت ابراہیمؑ نے اپنی پہلی بی بی سارہ کے کہنے سے اپنی دوسری بی بی ہاجرہ اور ان کے بیٹے اسماعیل کو، جو ہوشیار اور بڑے ہوگئے تھے، گھر سے نکال دیا اور وہ دونوں بیابان میں چلے گئے۔ چلتے چلتے اور منزلیں طے کرتے ہوئے وہ اس مقام پر پہنچے جہاں اب مکہ ہے۔ پیاس کی وجہ سے حضرت اسماعیلؑ کی حالت خراب ہوگئی اور مرنے کی نوبت پہنچ گئی۔ حضرت ہاجرہ ان کو ایک درخت کے سایہ میں بٹھا کر پانی کی تلاش کو اِدھر اُدھر دوڑتی پھریں اور بمشکل پانی ملا۔ جہاں پانی ملا تھا اس جگہ انھوں نے سکونت اختیار کرلی۔ کیوں کہ عرب میں اسی جگہ لوگ سکونت اختیار کرتے تھے جہاں پانی دست یاب ہوتا تھا''۔ ۳۳؎

فاران

فاران کے سلسلے میں بھی عیسائی مؤرخین نے غلط بیانی سے کام لیا ہے۔ سرسید نے ان کی غلط بیانی کا پردہ چاک کیا ہے اور بتایا ہے: ''مجھے معلوم نہیں کہ کسی غیر ملک اور

مذہب کے مؤرخ نے فاران اور حجاز کو، جہاں اب مکہ معظّمہ واقع ہے، ایک ہی قرار دیا ہو، لیکن عربی ترجمہ توریت سامری میں، جس کو آر کوئی ٹن صاحب نے ۱۸۵۱ء میں بمقام نگڈ نی بٹا روم چھپوایا ہے، اس میں فاران اور حجاز سے ایک ہی جگہ مراد لیا ہے"۔ ۳۴؎

عیسائی مؤرخ فاران اور حجاز کو ایک ہی جگہ قصداً اس لیے قرار دیتے ہیں کہ الگ الگ ماننے سے انھیں اس پیشین گوئی کو بھی ماننا پڑے گا جو آں حضور ﷺ کی آمد کے باب میں کی گئی ہے ۳۵؎ کہ وہ نبی ہیں، فاران کے متعلق عیسائی مؤرخوں کے بیان تین طرح کے ہیں: ایک تو یہ کہ فاران وہ قطعۂ زمین ہے جو بیر شبع کی شمالی حد سے لے کر کوہ سینا تک چلا گیا ہے۔ دوسرے یہ کہ قادیش، جہاں حضرت ابراہیمؑ نے ایک کنواں موسوم بہ بیر شبع کھودا تھا اور فاران ایک ہی مقام ہے۔ تیسرا یہ کہ فاران اس بیابان کا نام ہے جو کوہ سینا کے مغربی ڈھلاؤ پر واقع ہے۔ بے شمار عورتوں اور پرانی قبروں اور میناروں وغیرہ کے آثار وہاں اب بھی پائے جاتے ہیں۔ مسٹر روبرو کا بیان ہے کہ میں نے ایک کلیسا کے نشانات، جو پانچویں صدی عیسوی میں بنایا گیا ہوگا، دریافت کیے۔ سرسید نے توریت سے استدلال کرتے ہوئے بتایا کہ یہ تمام بیانات حقیقت سے مختلف ہیں۔ ۳۵؎

عیسائی مذہب

سرسید کا خیال ہے کہ یہ بات طے شدہ ہے کہ عیسوی مذہب تیسری صدی عیسوی میں ملک عرب میں آیا۔ ۳۶؎ لیکن عیسائی مصنفوں کا یہ خیال درست نہیں ہے کہ عیسوی مذہب نے اہلِ عرب میں بہت ترقی حاصل کی تھی، مگر ہم اس باب میں ان سے اتفاق نہیں کرتے۔ کیوں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ بہ استثنائے صوبہ نجران کے، جس کے اکثر باشندوں نے عیسوی مذہب اختیار کرلیا تھا، قبائل حمیر، غسان، ربیعہ، تغلب، بحر وتونخ، ملے، توریہ اور حیرہ کے متعدد اشخاص نے ان کی تقلید کی تھی اور کوئی جماعت کثیر یا قوم کی قوم عیسوی مذہب میں نہیں آئی تھی۔ ۳۷؎

اسلام۔ دینِ رحمت

مستشرقین اور عیسائی مصنّفین نے طرح طرح سے اسلام کو ایک جابر وقاہر مذہب قرار دینے کی کوشش کی ہے اور کہا کہ اسلام نے دنیا میں ظلم وفساد کی اشاعت کی اور طاقت وقوت سے دنیا کی فرماں روائی پر قبضہ کرلیا۔ سرسید نے اپنی کتاب میں ان کے اس خیال کی تردید کی ہے اور بتایا ہے کہ ''مذہبِ اسلام انسان کے حق میں رحمت ہے اور موسوی اور عیسوی مذہب کو اس سے بہت فائدے پہنچے ہیں''۔ ۳۸؎ لیکن ''جو بات مذہب اسلام کے متعلق ہوتی ہے اس کو عیسائی مصنف ہمیشہ بدظنی کی نگاہ سے دیکھتے ہیں اور نیکی کو چھوڑ بدی پر عمل کرتے ہیں''۔ ۳۹؎

سرسید نے عیسائی مصنّفین کے اس خیال کی تردید خود انہی کے مکتب فکر کے مصنّفین سے کی ہے۔ مشہور عیسائی مؤرخ گبن لکھتا ہے: ''محمد ﷺ کی سیرت میں سب سے اہم چیز غور کرنے کی یہ ہے کہ وہ دنیا کے لیے کیسے تھے؟'' وہ کہتا ہے کہ ایک متعصب عیسائی اور یہودی بھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ آپؐ کی رسالت دنیا کے لیے باعثِ رحمت نہیں تھی۔ ۴۰؎

مسٹر جان ڈیون پورٹ نے بھی آں حضور ﷺ کے سلسلہ میں نہایت سچائی کا اظہار کیا ہے۔ اس نے لکھا ہے: ''یہ خیال درست نہیں کہ قرآن کے عقائد بزور شمشیر پھیلائے گئے۔ جن کے دل تعصب سے مبرّا ہیں وہ اس کو تسلیم کریں گے کہ محمد (ﷺ) کا دین مشرقی دنیا کے لیے ایک برکت تھا اور مذہب اسلام اور مذہب عیسوی کا موازنہ کرنے والے جانتے ہیں کہ مذہب اسلام کے احکام لوگوں کے لیے زیادہ مفید ہیں۔''

خطباتِ احمدیہ میں سرسید نے جہاد کے موضوع پر تفصیل سے لکھا ہے اور دلائل سے ثابت کیا کہ ''اسلام اپنے عقائد کسی پر جبراً عائد نہیں کرتا۔ قرآن میں ہے: ''لاا کراہ فی الدین'' (البقرۃ: ۲۵۶) یعنی دین اسلام میں جبر وتشدد کا کوئی شائبہ نہیں ہے۔ یہ بات بھی عیاں ہے کہ فلسفۂ علوم وفنون کو سب سے پہلے زندہ کرنے والے ایشیا

کے مسلمان اور اندلس کے مؤرخ تھے۔ یہ بات مشہور ہے کہ اہل عرب میں چھ سو برس سے علوم وفنون جاری تھے اور یورپ میں جہالت عروج پر تھی۔ یہ بات بھی تسلیم کرنی چاہیے کہ تمام علوم طبیعیات، ہیئت، فلسفہ اور ریاضی، جو دوسری صدی میں یورپ میں جاری تھے، ابتداً عرب کے علماء سے حاصل ہوئے تھے اور خصوصاً اندلس کے مسلمان یورپ کے فلسفہ کے موجد خیال کیے جاتے ہیں۔ [۴۱]

ٹامس کارلائل نے بھی اسلام کی بڑی تعریف کی ہے۔ اس نے لکھا ہے:

''اسلام آنے سے قبل عرب تہذیب وتمدن میں بہت پیچھے تھے اور گلہ بانی ان کا پیشہ تھا۔ دنیا کی قوموں میں ان کا کوئی شمار نہ تھا۔ لیکن اس قوم میں اولوالعزم پیغمبر ایک ایسے کلام کے ساتھ آیا جس پر وہ یقین کرتے تھے۔ اس کی وجہ سے وہ پوری دنیا پر چھا گئے .... ایک زمانہ تک عرب کی بہادری کا سکہ دنیا کے ایک بڑے حصہ پر جاری تھا۔'' [۴۲]

تعدّدِ ازواج

سرسید نے تعدد ازواج کا جائزہ تین پہلوؤں سے لیا ہے: ایک قانونِ قدرت، یعنی اللہ تعالیٰ نے جن ذی روح کی نسبت یہ فیصلہ کیا کہ ان کے صرف ایک ہی مادہ ہو، ان کی نسل ہمیشہ جوڑا جوڑا پیدا ہوتی ہے، اس لیے جس طرح کثرتِ ازواج اکثر حالتوں میں قابل نفرت ہے، ویسے قطعی التزام ایک سے زیادہ نہ ہونے کا خلافِ فطرت ہے۔ دوسرے یہ کہ انسان مدنی الطبع ہے، اس لیے اس کا اکیلا ہونا اس کے لیے مناسب نہیں ہے، اس لیے اسے ایک ساتھی یعنی عورت دی، جو اس کے دکھ درد اور خوشی کی ساتھی ہو۔ [۴۳] تیسرے یہ کہ شارع نے تعدّدِ ازواج کی اجازت نہایت محدود اور خاص حالت میں دی ہے۔ کیوں کہ آپ نے فرمایا کہ اگر خوف عدل ہو تو صرف ایک کرنی چاہیے۔ [۴۴] ارشاد ربانی ہے:

فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً (النساء:۳)

(اور عورتوں میں سے جو بھی تمہیں اچھی لگیں تو ان میں سے نکاح کرلو۔
دودو، تین تین، چار چار سے، لیکن اگر تمہیں برابری نہ کرنے کا خوف ہو
تو ایک ہی کافی ہے۔)

اس آیت سے دو باتیں بدیہی طور سے سامنے آتی ہیں: ایک تو تعدد ازدواج کی اجازت اور دوسرے ان میں قیام عدل کی تلقین، جو ایک مشکل عمل، بلکہ ناممکن ہے تو صرف ایک پر اکتفا کیا جائے۔ گویا تعدّد ازواج کی مخصوص حالات میں اجازت انتہائی ناگزیر ہے۔ اسی لیے اس حکمت کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔ عام حالات میں اس کی ہرگز ضرورت نہیں ہے۔ سرسید نے اسی حکمت اور نزاکت کی تشریح کرتے ہوئے مخالفین اسلام کے اعتراضات کے جوابات دیے ہیں۔

سرسید نے اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے عیسائی مؤرخین کے خیال کو بھی پیش کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ مسٹر ہگنز اور مانشگیو نے بتایا کہ تعدّد ازواج امور طبعی میں سے ہے، جب کہ دین اسلام میں یہ اجازت حالات خاص میں صرف امور طبعی کے لحاظ سے نہیں دی گئی ہے، بلکہ اس کی غرض یہ ہے کہ تزوّج کی تلخیوں کے واسطے اور مقاصد تزوّج کے فوت ہوجانے سے ایک تدارک حاصل ہو، جو عین مرضی آدم وحوا کے پیدا کرنے والے کی اس کی قدرت کے کاموں کی نشانیوں میں سے معلوم ہوتی ہے۔

مسٹر جان ڈیون پورٹ نے مانٹسیگو کی رائے نقل کرکے بتایا ہے کہ عرب چوں کہ گرم ملک ہے، اس لیے لڑکیاں دس برس میں نکاح کے لائق ہوجاتی ہیں اور بیس سال میں بڑھیا۔ اس لیے یہ قدرتی امر ہے کہ ان ملکوں میں جب کوئی قانون مانع نہ ہو تو انسان ایک جورو کو طلاق دے کر دوسری جورو کرلے اور تعدّد ازواج کا طریقہ جاری کیا جائے۔ سرڈبلیو اوسطی کا خیال ہے کہ ایشیا کے گرم ملکوں کی تاثیر سے مرد وعورت کے مزاج میں اختلاف ہوتا ہے، جو یورپ کی آب وہوا میں نہیں ہے، جہاں دونوں برابر برابر اور بتدریج عالم ضعیفی میں پہنچتے ہیں، مگر ایشیا میں صرف مرد عالم ضعیفی میں بھی قوی رہتا ہے۔ سرسید اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں: ''اگر یہ بات سچ ہے تو دین اسلام نے، جو

تعدّد ازواج کی اجازت دی ہے، اس میں ایک اہم حکمت ہے۔ مسٹر ڈیون پورٹ نے توریت کی بہت سی آیات کی روشنی میں بتایا کہ تعدّدِ ازواج کی ایک برکت پوشیدہ ہے۔ ۴۵؎ جان ملٹن نے بھی تعدّدِ ازواج کو جائز قرار دیا ہے۔ ۴۶؎

ازواجِ مطہرات

سرسید نے اپنی پوری زندگی اسلام کی حقانیت کو ثابت کرنے میں بسر کی۔ اگرچہ ان سے بہت سی اجتہادی غلطیاں بھی واقع ہوئی ہیں اور یہ غلطیاں ایسی ہیں کہ بظاہر ان سے اسلام کی بنیادیں ہل جاتی ہیں، لیکن سرسید کے قارئین جانتے ہیں کہ اسلام کے بارے میں ان کے دل میں جو سچے جذبات تھے، اس کی مثال ملنی مشکل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ زندگی بھر عیسائیت سے برسرِ پیکار رہے، جس کا بین ثبوت یہ ہے کہ وفات سے نو روز قبل ایک عیسائی کی کتاب 'امہات المؤمنین' کا جواب رقم فرمایا۔ عیسائی مصنف نے اپنے رسالہ میں آں حضور ﷺ اور ازواج مطہرات کی نسبت نہایت دریدہ دہنی سے کام لیا تھا۔ سرسید نے اس کا جواب دیا اور کوشش کی کہ ازواج مطہرات کا تاریخی حال اور ان کی نسبت بعض اعتراضات کا جواب لکھوادیں، لیکن افسوس کہ یہ سلسلہ صرف حضرت خدیجہؓ، حضرت سودہؓ، حضرت زینبؓ بنت جحش، حضرت حفصہؓ، حضرت ام حبیبہؓ، حضرت ام سلمہؓ اور حضرت زینبؓ تک ہی برقرار رہا اور باقی ازواج مطہرات اور سراپا کی نسبت لکھنے کی خواہش پائے تکمیل کو نہ پہنچ سکی، کیوں کہ اللہ نے انھیں اپنے پاس بلالیا۔ ۴۷؎

سرسید نے اس رسالہ میں عیسائی مصنف کا جواب توریت، انجیل، قرآن کریم، احادیث اور تفاسیر کی روشنی میں دیا ہے۔ انھوں نے بتایا ہے کہ آپؐ ان تمام اعتراضات سے بالاتر تھے۔ سرسید لکھتے ہیں: ''مخالفینِ مذہب کا اعتراض دراصل آں حضرت ﷺ کی کثرتِ ازواج پر ہے۔ اس اعتراض کا یہودیوں، عیسائیوں اور بُت پرست قوموں کی طرف سے ہونا تعجب انگیز ہے، کیوں کہ توریت یا صحف انبیاء یا انجیل میں تعدّدِ ازواج کا رواج ہے۔ پھر کیا سبب ہے کہ وہ لوگ تعدّد ازواج پر معترض ہوں، مگر یہ ایک جواب التزامی ہے، جو ہماری نگاہ میں چنداں اہمیت نہیں رکھتا''۔ ۴۸؎

ابطالِ غلامی

سرسید نے ایک رسالہ 'ابطال غلامی' کے نام سے تالیف کیا۔ یہ بھی دراصل ان عیسائی مصنّفین کا جواب ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اسلام میں غلامی ایک قابلِ مذمت امر نہیں ہے۔ سرسید نے اس رسالہ میں لکھا ہے کہ مسٹر رسل کی کتاب، جو غلامی سے متعلق ہے، ایک اچھی کتاب ہے، لیکن یہ پڑھ کر شدید دکھ ہوا کہ اسماعیل پاشا نے غلامی کی رسم کو مٹانے کے لیے جو کچھ کیا وہ انھوں نے اپنے دین کے برخلاف کیا، لیکن شکایت ان سے نہیں، دراصل ان کافر مسلمانوں سے ہے جو غلامی کی رسم سے اس طرح چمٹے ہوئے ہیں کہ دوسری قومیں اسے ان کے دین کا جز تصور کرتی ہیں اور یہ سمجھتی ہیں کہ انسانیت اور اسلام میں بُعد مشرقین ہے۔ سرسید نے اس رسالہ میں ثابت کیا ہے کہ دین اسلام انسانیت و شرافت کے اعلیٰ ترین مدارج پر فائز ہے۔ ۴۹؎

سرسید آگے لکھتے ہیں کہ ''یہودی مذہب نے غلامی کے قانون کو جائز سمجھا اور عیسیٰ مسیح علیہ السلام نے اس کی نسبت کچھ نہیں کہا۔ مگر محمد ﷺ نے جو کچھ اس کی نسبت کہا اس کو کسی نے نہیں سمجھا۔'' پھر چند آیات اور احادیث پیش کر کے لکھا ہے:

''مذکورہ تشریحات سے یہ بات واضح ہوگئی کہ غلامی اسلام کے بالکل منافی ہے۔ سرسید نے دلائل دیتے ہوئے صراحت کی کہ توریت اور انجیل میں غلامی کی ممانعت کی گئی ہے۔ ۵۰؎ گاڈ فری ہگنز لکھتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور حضرت محمد ﷺ دونوں نے فرمایا کہ اوروں کے ساتھ وہی کرنا چاہیے جو اپنے ساتھ۔ اس سے یہی متبادر ہے کہ دونوں نے غلامی کو موقوف کر دیا۔ لیکن دونوں کے متبعین اور متقدمین کے یہاں غلامی کی رسم جاری ہے۔ ۵۱؎ ایک دوسری جگہ اسی مصنف نے یہ تحریر کیا ہے کہ محمد ﷺ نے غلامی کو موقوف کرنا مناسب نہ کیا۔ ۵۲؎

سرسید نے گارڈ فری ہگنز کے اس خیال پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ''ان کا یہ خیال درست نہیں ہے، کیوں کہ قرآن مجید میں یہ بات صراحت سے موجود ہے کہ دین اسلام نے آئندہ کی غلامی کو قطعاً موقوف کر دیا ہے۔'' ۵۳؎

حدیث

سرسید نے 'خطبات احمدیہ' میں استنادِ حدیث پر کھل کر بحث کی ہے۔اس سے ان کا مسلکِ حدیث سامنے آجاتا ہے۔اس میں انھوں نے حدیث متواتر، حدیث مشہور اور خبر واحد کی تعریف بیان کی ہے۔ ۵۴؎ اور بتایا ہے کہ علماء اسلام نے حدیث کی صحت اور تحقیق کے جو قواعد بتائے ہیں، عیسائی علماء ان سے بالکل ناواقف ہیں۔ وہ کسی گھٹیا کتاب کو پڑھ کر یہ دعویٰ شروع کردیتے ہیں کہ وہ جزئیاتِ اسلام سے واقف ہوگئے ہیں، پھر اپنی سطحی معلومات پر اسلام کی تضحیک شروع کردیتے ہیں، جس سے ان کی غیر علمیت اور تعصب کا اظہار ہوتا ہے۔ ۵۵؎ سرسید نے 'اساسِ حدیث' پر تین مقالات 'تہذیب الاخلاق' میں تحریر کیے، جن میں بڑی معرکہ آرا گفتگو کی ہے، بلکہ مجموعہ ہائے حدیث کی ایڈٹنگ کی بات تک کہی ہے۔

حدیث کی کتابوں کے سلسلے میں اسپرنگر کے خیال کا سرسید نے نوٹس لیا ہے۔ اسپرنگر نے کہا ہے کہ اہل سنت والجماعت کے یہاں چھ کتابیں: بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ کے علاوہ اور بھی کتابیں ہیں، جو اکثر کتب سابقہ پر مبنی ہیں، جن کی سنیوں کے یہاں بڑی قدر و قیمت ہے۔مثلاً دارمی، دارقطنی، ابن عیینہ، اصمعی، یرقانی، احمد، بیہقی، حمیدی، خطابی، بغوی، رزیں، ابن جوزی اور نووی وغیرہ۔ سرسید کہتے ہیں کہ ''اخیر کی چودہ کتابیں ہماری فہم کے مطابق پہلی چھ کتب پر مبنی نہیں ہیں، سوائے مشکوٰۃ کے، جو بغوی سے ماخوذ ہے اور اکثر ان میں کی غیر معتبر اور غیر مستند ہیں۔ان میں جو احادیث مذکور ہیں وہ ان چھ کتابوں میں نہیں ہیں۔ دوسرے یہ کہ کوئی حدیث ہو، خواہ وہ پہلی قسم کی کتابوں میں ہو، نہ کسی مذہبی عقیدے کی بنا قرار پائی ہے، نہ صحیح اور مستند تسلیم ہوتی ہے، جب تک کہ وہ ان قواعد سے، جو اوپر مذکور ہوئے، صحیح نہ ثابت ہوتی ہو''۔ ۵۶؎

ڈاکٹر اسپرنگر نے سورۂ 'النجم' کے حوالہ سے بتایا کہ ''محمد صاحب نے قریش کے بتوں کی بہت تعریف کی اور انھیں تسلیم کیا اور جب وہ سجدہ میں گئے تو قریش نے ان کی

اتباع کی۔'' اس کا ماخذ 'المواهب اللدنیۃ' ہے، جس کے متعلق سرسید کا خیال ہے کہ'' اس میں مختلف روایات اور علماء کی آراء نقل کی گئی ہیں'' گویا مختلف خیالات کا یہ مجموعہ ہے۔اس میں موجودہ تمام آراء کو مستند قرار نہیں دیا جاسکتا۔'' ۵۷؎

سرسید نے عیسائی مبلغین کے سلسلے میں فرمایا کہ انھوں نے سرورکائنات ﷺ پر بے جا الزامات عاید کیے، لیکن اس پر ہمیں کوئی ملال یوں نہیں ہے کہ اس کی کوئی حقیقت نہیں۔ ۵۸؎ یہاں دلائل وقرائن سے چشم پوشی برتی گئی ہے۔

قراءاتِ قرآن کریم

آں حضرت ﷺ کا ارشاد ہے کہ'' اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کو سات قراءتوں پر نازل کیا۔'' اختلافِ قراءات کی اصطلاح سے عیسائی مبلغین ومصنّفین کو دھوکا ہوا، کیوں کہ قرآن کریم کی قراءات مختلفہ کو انھوں نے عہدِ عتیق اور عہدِ جدید کی اختلاف قراءات پر محمول کرلیا۔ اس سے اس کا مطلب وہ ہے جو رورنڈ مسٹر پارلی کہتے ہیں'' دو یا زائد قراءت مختلفہ میں صرف ایک قراءت صحیح ہوسکتی ہے، باقی یا تو کاتب کی عمداً تحریفات یا غلطیاں ہوں گی''۔ یہ تو تھا ان کا خیال توریت وانجیل کے متعلق ،لیکن قرآن کی قراءات مختلفہ کا یہ مطلب نہیں ہے۔۵۹؎

رورنڈ مسٹر ہارن نے عہد عتیق اور عہد جدید میں قراءات مختلفہ کے واقع ہونے کے یہ اسباب بتاتے ہیں:

(۱) ناقلوں کی چوک اور غلطیاں۔

(۲) منقول عنہ میں سقم اور غلطیوں کا موجود ہونا۔

(۳) کاتبوں کا بدوں کسی کافی سند کے متن کی عبارت کی اصلاح کی خواہش۔

(۴) قصداً تحریفات کرنا جو کسی فریق کے حصول مدعا کے واسطے کی گئی ہوں۔''

سرسید نے فرمایا کہ قرآن کریم کی قراءاتِ مختلفہ سے ان اسباب کا کوئی علاقہ نہیں ہے، بلکہ اس کے اسباب درج ذیل ہیں:

(۱) قرآن مجید کی آیات منتشر حالات میں موجود تھیں، سب کو اس کا علم نہیں ہوا تھا، اس سبب سے آیتوں کو بترتیب پڑھنے میں اختلاف واقع ہوا۔ بعض لوگوں نے بعض آیتوں کو ان آیتوں کے ساتھ ملا کر پڑھا جن سے وہ ٹھیک طور پر علاقہ نہیں رکھتی تھیں۔

(۲) نقطوں کا اختلاف: قدیم تحریر میں، جس کے نمونے اب بھی ہمارے پاس موجود ہیں، نقطوں کے دینے کا رواج بہت کم تھا۔

(۳) مختلف قبائل، جو مختلف اقطاع میں قیام پذیر تھے، ان کے مختلف لہجے تھے۔

(۴) اعراب کا اختلاف۔

(۵) اور ایک ہی مادہ سے متعدد ابواب اور ان ابواب سے متعدد صیغے ہوتے ہیں، جن کے تلفظ میں اختلاف ہوتا ہے۔ ۶۰؎

اختلاف قراءات پر بہت سی کتابیں لکھی گئی ہیں، جن سے اس موضوع پر بخوبی روشنی پڑتی ہے۔

قرآن کریم

آں حضور ﷺ پر نازل ہونے والی آسمانی کتاب روزِ اول سے معاندینِ اسلام کے نزدیک متنازع رہی ہے کہ کیا یہ آسمانی کتاب ہے یا نہیں؟ بہت سے عیسائی مصنّفین نے اسے آسمانی کتاب تسلیم کیا، جب کہ ان کی ایک بڑی تعداد نے اسے کتابِ ربانی ماننے سے انکار کیا۔ اس پر سرسید نے بڑی سیر حاصل بحث کی ہے اور بتایا ہے کہ چار جہتوں سے اس کی خوبی ثابت ہوتی ہے:

(۱) اس کی نہایت صاف اور شستہ دل پر اثر کرنے والی اور چھانے والی فصاحت و بلاغت۔

(۲) اس کے اصول و قواعد۔

(۳) اس کے اخلاقی اصول۔

(۴) قانون سیاست اور انتظام مدن کے اصول۔ ۶۱؎

مستشرق گبن کا کہنا ہے کہ ”پیغمبرِ خدا حرارتِ مذہبی یا جوش کی حالت میں اپنی رسالت کی صداقت کو اپنے قرآن کی خوبی پر منحصر کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس کے ایک صفحہ کی خوبیوں کی برابری انسان اور ملائکہ نہیں کر سکتے۔ ایسا بے نظیر کلام صرف اللہ تعالیٰ کا ہے“۔ اسی مصنف نے اپنی رائے کا اظہار یوں بھی کیا ہے:

> ”اگر قرآن کی تحریر استعداد انسانی سے متجاوز ہے تو ہومر کی ایلیڈ اور ڈی موستھینز کی فلیکس کس برترعقل کی طرف منسوب کرنی چاہیے“۔ ۶۲ے

سر سید مسٹر گبن کی اس رائے کو تسلیم نہیں کرتے، کیوں کہ اس کے اندر قرآن مجید اور صحیفۂ ایوب کی بلاغت کو بے مثل قرار دیا ہے اور کوئی تحریر اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔ ۶۳ے

مسٹر سیل نے قرآن کریم کی اہمیت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے کہ ”قرآن عرب کی شریف ترین قوم قریش کی زبان میں نازل ہوا، جن کی زبان بے انتہا لطیف اور پاکیزہ ہے۔ اس میں کچھ زبانوں کی آمیزش بھی ہے، لیکن وہ بہت کم ہے اور کوئی کتاب اس کے مثل نہیں ہے۔ رسالتِ محمدی کی صداقت کے لیے یہی کافی ہے۔ یہ ایک لازوال معجزہ ہے، جو مردے کو زندہ کرنے سے بڑھ کر ہے۔“ ۶۴ے

ہمفری ڈین آف ناروچ نے قرآن کریم کے متعلق بتایا کہ ”محمد ﷺ لوگوں کو سکھاتے تھے۔ اس کتاب کا اصل مسودہ آسمانی دفتر میں رکھا ہوا ہے اور جبرئیل میرے پاس ایک ایک سورہ کی نقل، جس کی لوگوں میں شائع کرنے کی حسب موقع ضرورت ہوا کرتی ہے، لایا کرتے ہیں“۔ ۷۰ے سر سید نے اس پر یوں تنقید کی ہے کہ ”یہ ایک ایسا بے ہودہ بیان ہے جس پر لکھنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے“۔ ۷۱ے سر سید نے مزید کہا کہ مسٹر گبن نے بھی اسی طرح کی جہالت پر مبنی باتیں کی ہیں۔ وہ لکھتا ہے ”وجوہِ قرآن بہ قول آں حضرت ﷺ کے یا ان کے متبعین غیر مخلوق اور ابدی ذات الٰہی میں موجود ہے اور نور کے قلم سے لوح محفوظ پر لکھا ہوا ہے۔ اس کی ایک نقل کاغذ پر لکھی ہوئی ریشم اور جواہرات کی جلد میں حضرت جبریل علیہ السلام فلک اول سے لے کر آئے تھے“۔ ۶۵ے

حواشی ومراجع

۱۔ وضاحت کے لیے دیکھیے: تبیین الکلام: تنقیدی مطالعہ در کتاب ' سرسید کا تصورِ ثقافت '، پروفیسر ابوسفیان اصلاحی، سرسید یونیورسٹی آف انجینئرنگ اینڈ ٹکنالوجی، کراچی، پاکستان، اشاعت اول ۲۰۱۷ء، ص: ۸۹–۱۱۳

۲۔ سرسید احمد خاں، خطبات سرسید (مرتبہ محمد اسماعیل) مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۷۳ء، ص: ۴۹، نیز ملاحظہ کیجئے:

Shan Mohammad, Syed Ahmad Khan, A Political Biography, Meerut, 1969, pp. 111.113

۳۔ سید احمد، تبیین الکلام فی تفسیرۃ التوراۃ والانجیل علی ملۃ الاسلام، ۱۸۶۵ء، ۱/۲۰، ۱۳۱ ، ۶۲۳،

۴۔ تبیین الکلام کے خلاصے کے لیے ملاحظہ کیجئے پروفیسر محمد صلاح الدین عمری، برطانوی ہندوستان میں اسلام اور عیسائیت کا تعامل، زندگی نو، علی گڑھ، فروری، مارچ ۱۹۹۲ء، ۱۵/ ۲، ۳، ص: ۷۔۳۔ ۴۶، ۳۱۔۳۹

۵۔ سید احمد خاں، جلاء القلوب بذکر المحبوب ﷺ، لیتھو گرافک پریس، دہلی، ۱۲۵۹ھ، ص ۳۔۶۳

۶۔ سرسید احمد خاں، طعام اہل کتاب، علی گڑھ ۱۸۶۱ء، ص ۳، سرسید کا یہ رسالہ تصانیفِ احمدیہ (علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ پریس، حصہ اول، جلد دوم، ۱۸۸۷ء، ص ۱۳۲، ۱۸۸) میں شامل ہے۔

۷۔ سرسید احمد خاں، خطوط سرسید (مکتوب بنام محسن الملک)، بار دوم، نظام پریس بدایوں، ۱۹۳۱ء، ص ۳۸

۸۔ حوالہ سابق، ص ۳۸

۹۔ خطبات سرسید، ص: ۱۵۰ ۱۰۔ حیات جاوید، ص: ۴۸۸۔۴۹۰

۱۱۔ سرسید احمد خاں، اسباب بغاوت ہند، پہلی بار، محبوب المطابع برقی پریس، دہلی، ۱۹۵۸ء، ص ۴۳۔۴۹

۱۲۔ خطبات سرسید، ص ۲۹

۱۳۔ پریم چند کے مضمون 'سرسید' کا تنقیدی جائزہ، ابوسفیان اصلاحی، تہذیب الاخلاق، اے۔ ایم۔ یو۔ علی گڑھ اگست ۲۰۱۵ء، ۳۴/ ۸، ص: ۳۷–۴۱

۱۴۔ خطباتِ سرسید، ص: ۲۳۹

۱۵۔ مولانا امین احسن اصلاحی، مصنف کے مختصر حالاتِ زندگی، در تفسیر نظام القرآن، مولانا حمید الدین فراہی، دائرۂ حمیدیہ، سرائے میر اعظم گڑھ، ۱۹۹۶ء، ص ۱۰

۱۶۔ خطباتِ سرسید، ص: ۶۱

۱۷۔ افتخار عالم، سرسید اور خواتین کی تعلیم، ماہ نور، لاہور، اکتوبر ۱۰۸۱ء

۱۸۔ سرسید احمد خاں، الخطبات الاحمدیہ، نول کشور اسٹیم پریس، لاہور (بدون تاریخ)، ص: ۱۲

۱۹۔ اس کے جائزے کے لیے ملاحظہ راقم کا مقالہ: خطبات احمدیہ۔ تحلیل و تجزیہ، ششماہی ضیاء تحقیق، ڈپارٹمنٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جی سی یونی ورسٹی فیصل آباد، جنوری۔ جون ۲۰۱۴

۲۰۔ الخطبات الاحمدیہ، ص: ۱۳

۲۱۔ حوالہ سابق، ص: ۱۴

۲۲۔ حوالہ سابق، ص: ۱۵

۲۳۔ حوالہ سابق، ص: ۱۶

۲۴۔ حوالہ سابق، ص: ۱۹

۲۵۔ مکتوباتِ سرسید، ص: ۳۵

۲۶۔ حوالہ سابق، ص: ۵۰

۲۷۔ الخطبات الاحمدیہ، ص: ۲۰

۲۸۔ حوالہ سابق، ص: ۱۵

۲۹۔ الخطبات الاحمدیہ، ص: ۲۱

۳۰۔ حوالہ سابق، ص: ۳۱

۳۱۔ حوالہ سابق، ص: ۱۰۶

۳۲۔ The Historical Geography of Arb Charles Forster, B.D. London, p.176

۳۳۔ الخطبات الاحمدیہ، ص: ۱۰۷۔۱۰۶

۳۴۔ حوالہ سابق، ص: ۱۱۱

۳۵۔ حوالہ سابق، ص: ۱۱۱۔ ۱۱۳

۳۶۔ حوالہ سابق، ص: ۲۱۴

۳۷۔ حوالہ سابق، ص: ۲۱۵

۳۸۔ حوالہ سابق، ص: ۲۲۴

۳۹۔ حوالہ سابق، ص: ۲۲۵

۴۰۔ الخطبات الاحمدیہ، ص: ۲۲۷

۴۱۔ الخطبات الاحمدیہ، ص: ۲۳۱۔۲۳۲

۴۲۔ الخطبات الاحمدیہ، ص: ۲۳۶

۴۳۔ الخطبات الاحمدیہ، ص: ۲۳۹۔۲۴۰

۴۴۔ الخطبات الاحمدیہ، ص: ۲۴۷

۴۵۔ الخطبات الاحمدیہ، ص: ۲۴۵۔۲۴۶

۴۶۔ الخطبات الاحمدیہ، ص: ۲۴۶

۴۷۔ سرسید احمد خاں، ازواج مطہرات (یعنی جواب امہات المؤمنین)، مطبوعہ تجارتی پریس، علی گڑھ، بدون تاریخ، ص ۱۔۲

۴۸ـ حوالہ سابق، ص ۵
۴۹ـ سرسید احمد خاں، ابطال غلامی، مطبع مفید عام، آگرہ، ۱۸۹۳ء، ص ۱۷
۵۰ـ الخطبات الاحمدیہ، ص: ۲۶۳ـ ۲۶۴
۵۱ـ حوالہ سابق، ص: ۲۶۴
۵۲ـ حوالہ سابق، ص: ۲۶۳ـ ۲۶۴
۵۳ـ حوالہ سابق، ص: ۲۶۷
۵۴ـ حوالہ سابق، ص: ۳۵۴ـ ۳۵۵
۵۵ـ حوالہ سابق، ص: ۳۵۶
۵۶ـ حوالہ سابق، ص: ۳۵۷
۵۷ـ حوالہ سابق، ص: ۳۸۵
۵۸ـ حوالہ سابق، ص: ۳۸۴
۵۹ـ حوالہ سابق، ص: ۴۲۸
۶۰ـ حوالہ سابق، ص: ۴۲۹ـ ۴۳۱
۶۱ـ حوالہ سابق، ص: ۴۶۰
۶۲ـ حوالہ سابق، ص: ۴۶۰ـ ۴۶۱
۶۳ـ حوالہ سابق، ص: ۴۶۲
۶۴ـ حوالہ سابق، ص: ۴۶۴، نیز وضاحت کے لیے دیکھیے: الاتقان فی علوم القرآن، السیوطی
۶۵ـ حوالہ سابق، ص: ۴۶۷

تہذیب وسیاست کی تعمیر میں اسلام کا کردار

(مقالات سمینار)

مرتبین: ڈاکٹر صفدر سلطان اصلاحی رمولانا محمد جرجیس کریمی

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ کی جانب سے منعقدہ سمینار مؤرخہ ۲۳ـ ۲۴ر فروری ۲۰۱۴ء کے مقالات کا مجموعہ ،جس میں تحریک اسلامی ہند کے اکابر اور قائدین کے خطبات کے علاوہ ملک کے ممتاز مفکرین اور دانش وروں کے چھتیس (۳۶) مقالات شامل ہیں۔ ان میں تہذیب وسیاست کے مختلف پہلوؤں کا احاطہ کیا گیا ہے، جن میں مغربی اور اسلامی تہذیبوں کے اجزائے ترکیبی، ان کے درمیان موجود فرق وامتیازات، تہذیبوں کے تصادم کا موجودہ نظریہ، امت مسلمہ کی موجودہ تہذیبی وسیاسی صورت حال، قرآن مجید اور احادیث نبوی میں حکومت وسیاست کے تصورات، موجودہ طریقۂ انتخاب، پارلیمانی نظامِ حکومت، تکثیری معاشرے کے مسائل جیسے اہم مباحث اور معروف علمائے سلف اور جدید مفکرین کی وقیع کتب کے تجزیاتی مطالعے پیش کیے گئے ہیں۔

دیدہ زیب ٹائٹل، بہترین کاغذ اور معیاری طباعت
کل صفحات ۸۳۶، قیمت: ۶۰۰ روپے صرف

علامہ اقبالؒ اور مولانا آزادؒ کا تقابلی مطالعہ

ڈاکٹر ذاکر حسین

علامہ اقبال اور مولانا ابو الکلام آزاد دونوں ہی امت مسلمہ ہندیہ کی عظیم شخصیات ہیں۔ ان کے خیالات میں وقت کے لحاظ سے تبدیلی آتی رہی ہے۔ مضمون میں اس کا تاریخی تجزیہ ہے۔ بعض باتیں اسلامی نقطۂ نظر سے بحث طلب ہیں۔ اس پر اہل علم سے توجہ کی درخواست ہے۔ (جلال الدین)

مولانا ابوالکلام آزادؒ اور علامہ اقبالؒ دونوں انیسویں صدی کے ربع آخر میں پیدا ہوئے۔ مولانا آزاد کی ولادت ۱۱؍نومبر ۱۸۸۸ء کو مکہ میں اور علامہ اقبال کی ۹؍نومبر ۱۸۷۷ء کو سیالکوٹ میں ہوئی۔ دونوں نے ملت اسلامیہ ہند کی خدمت اور تحریک آزادی میں نمایاں کردار ادا کیا۔ ہر ایک نے دوسرے کو پہچانا اور اس کا احترام کیا۔ دونوں نے مذہبی گھرانے میں آنکھ کھولی۔ مولانا آزاد نے اپنے والد خیر الدین کے بارے میں بہت کچھ لکھا ہے۔ وہ اپنے والد کی وہابیت کی مخالفت کے باوجود ان سے متاثر رہے ہیں۔ اسی طرح علامہ اقبال نے اپنے والد ماجد سے کافی اثر قبول کیا ہے۔ مولانا آزاد کے والد ایک معروف مصنف اور خطیب تھے اور بمبئی اور کلکتہ میں ان کے مریدوں کا کافی وسیع حلقہ تھا۔ علامہ اقبال اپنے والد سے نقشبندی سلسلہ میں بیعت تھے۔

جہاں تک مولانا آزاد کی تعلیم کا سوال ہے، ان کے والد نئے پرانے کسی طرح کے مدرسے کے قائل نہ تھے، اس لیے ان کی تعلیم خود ان کی زیر نگرانی درسِ نظامی کے نصاب کے مطابق ہوئی۔ علامہ اقبال کی تعلیم کی ابتدا مکتب سے ہوئی، بعد

میں ان کے استاد مولوی میر حسن کے مشورے سے ان کو اسکاچ مشن ہائی اسکول سیالکوٹ میں داخل کرایا گیا۔

مولانا آزاد کی پیدائش حجاز میں ہوئی۔ان کی ماں عربی النسل اور باپ ہندی الاصل تھے۔عربی زبان مولانا کی مادری زبان تھی اور اردو پدری زبان۔ اقبال کی مادری زبان پنجابی تھی اور اردو ثانوی ۔مولانا آزاد کی والدہ اور ان کی خالہ کی کوشش رہتی تھی کہ ان کی عربی پر ہندوستانی اثر نہ پڑے۔مولانا کی تحریروں میں عربی الفاظ کی کثرت ہے، جس سے ان کے عربی ادب سے تعلق کا اندازہ ہوتا ہے، لیکن اس میں جو فصاحت و بلاغت ہے وہ اردو کے بہترین ادبی معیار کی ترجمان ہے۔ علامہ اقبال نے مولوی میر حسن سے اور اپنی محنت سے عربی زبان میں اس قدر مہارت حاصل کرلی تھی کہ انہوں نے چھ مہینے لندن یونی ورسٹی میں طلبہ کو عربی پڑھائی تھی۔

مولانا آزاد نے اگرچہ عربی زبان میں کچھ نہیں لکھا، مگر اپنی عربی دانی کا لوہا اس وقت منوالیا تھا جب علامہ رشید رضا مصری کی فصیح وبلیغ عربی تقریر کا ترجمہ فصیح وبلیغ اردو میں کر کے سامعین کو حیرت میں ڈال دیا تھا۔انہوں نے ۱۹۰۸ء سے ۱۹۱۱ء تک کچھ مدت بلادِ اسلامیہ، بالخصوص بغداد، قاہرہ، دمشق، تبریز وغیرہ میں گزاری تھی اور وہاں کے علماء سے مختلف علمی موضوعات پر تبادلۂ خیال کیا تھا۔ شیخ العصر محمود شکری اور شیخ زادہ وغیرہ کی مجالس میں شرکت کی تھی، بلکہ آخر الذکر سے استفادہ کر کے عربی زبان وادب پر عبور حاصل کرلیا تھا، یہاں تک کہ مشہور مستشرق میسی نون (MASSIGNON) بھی ان کی عربی دانی پر حیران رہ گیا تھا۔میسی نون علامہ اقبال سے بھی ملا تھا۔ اس نے حلّاج کی کتاب 'الطّواسین' کا ترجمہ کیا تھا، جس سے اقبال کو بھی خاص دل چسپی تھی۔علامہ اقبال اس سے پہلے ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک انگلستان میں 'ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء' کے موضوع پر ڈاکٹریٹ کر چکے تھے۔ وہ تصوف سے دل چسپی کی وجہ سے برٹش میوزیم (موجودہ برٹش لائبریری) میں ۱۹۰۷ء میں بہت سے مخطوطات دیکھ چکے تھے۔ ۱۹۷۷ء میں یہ لائبریری صدسالہ جشنِ اقبال کے سلسلے میں مخطوطات دیکھنے کے

لیے اقبال کے مطلوبہ کاغذات کی نمائش بھی کر چکی ہے، جسے (Requisition Slips Cards) کہا جاتا ہے۔اسی پس منظر میں اقبال نے کہا تھا:

مگر وہ علم کے موتی کتابیں اپنے آبا کی
جو دیکھیں ان کو یورپ میں تو دل ہوتا ہے سی پارہ

علامہ اقبال نے انیسویں صدی کے آخر سے ہی مشاعروں میں شرکت شروع کر دی تھی۔ انہوں نے ۱۸۹۹ء میں اپنی مشہور نظم 'نالۂ یتیم' لکھی تھی۔ مولانا آزاد نے اپنی صحافتی زندگی کا آغاز ۱۸۹۹ء میں 'نیرنگ عالم' سے کر دیا تھا، جس کا نقشِ آخر 'پیام' ۱۹۲۵ء ثابت ہوا، البتہ علامہ شبلی کے کہنے پر 'الندوہ' کی ادارت (۶-۱۹۰۵ء) سے وابستہ ہوئے۔ (وہ شبلی کے مداح بھی رہے ہیں اور ممدوح بھی، کیوں کہ وہ بھی دبستان شبلی سے متاثر تھے۔ شبلی نے ان کے لیے کہا تھا کہ 'تمہارا دماغ عجایبِ روزگار سے ہے، تمہیں علمی نمائش میں بطور ایک عجوبہ کے پیش کرنا چاہیے)، اس کے بعد 'وکیل' امرتسر کی ادارت (۷-۱۹۰۶ء) سنبھالی، پھر کچھ اخبارات مثلاً 'مخزن' (۱۸۹۹ء)، 'تحفۂ احمدیہ'، 'احسن الاخبار' (۱۹۰۰ء) اور 'خدنگ نظر' (۱۹۰۳ء)، 'مرقع عالم' وغیرہ کے لیے لکھتے رہے۔ ان کا تشکیلی دور ۱۸۹۹ء سے ۱۹۱۰ء تک محیط تھا۔ اس سے پہلے وہ 'المصباح' (۱۹۰۰ء)، 'لسان الصدق' (۱۹۰۳ء) اور بعد میں 'الہلال'، 'البلاغ'، 'پیغام' (۱۹۲۱ء)، 'الجامعہ' پندرہ روزہ عربی رسالہ (اپریل ۱۹۲۳ء مئی ۱۹۲۴ء اور 'پیام' (۱۹۲۵ء) کے مدیر رہے۔ ۱۹۱۲ء میں انہوں نے 'الہلال' نکالا، جس کے اجرا کا خواب انہوں نے ۱۹۰۶ء میں امرتسر میں دیکھا تھا، جب کہ وہ 'وکیل' کے مدیر تھے۔ اس کی بدولت وہ فکر اسلامی میں 'انقلاب جدید' (۱۹۱۵ء) کے بانی قرار پائے۔

اقبال نے آغازِ کلام 'یتیم کا خطاب ہلال عید سے' اور دیگر نظموں سے کیا۔ مگر ۱۹۰۱ء میں 'مخزن' میں شائع شدہ 'ہمالہ' سے ان کی قومی نظموں کی ابتدا ہوئی۔ ۱۹۰۵ء تک آتے آتے 'ہمارا دیس' اور 'نیو شوالہ' جیسی نظموں نے انہیں وطن پرست شاعر کی حیثیت سے نمایاں کیا۔ خود اقبال بھی 'سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا' اور

'خاک وطن کا مجھ کو ہر ذرہ دیوتا ہے' جیسے جذبات سے لبریز تھے۔ ان کا کہنا ہے کہ وطنیت کا خواب سب سے پہلے انہوں نے دیکھا تھا اور وہ غلام آباد ہندوستان کو آزاد دیکھنے کے لیے تڑپتے تھے:

اس چمن میں مرغِ دل گائے نہ آزادی کا گیت
آہ یہ گلشن نہیں ایسے ترانوں کے لیے
نہ سمجھوگے تو مٹ جاؤگے اے ہندوستاں والو!
تمہاری داستاں تک بھی نہ ہوگی داستانوں میں

غرض ۱۹۰۵ء تک اقبال کی شاعری خالص قومی اور وطنی شاعری کی زندہ مثال تھی، جس میں مناظرِ فطرت کے لیے جگہ تھی، ہندوستان کی بے بسی کا تذکرہ تھا، اتفاق واتحاد کے نغمے تھے اور دیگر موضوعات تھے، جن سے ان کی شہرت ومقبولیت کی ابتدا ہوئی۔ [۱]

مولانا آزاد ۱۹۰۷ء سے تادم مرگ (۱۹۵۸ء) کانگریس کے ممبر رہے۔ انہوں نے تقسیم بنگال کی مخالفت کا موقف اختیار کیا تھا، مگر کلکتہ کے قیام کے زمانے میں عبدالرزاق ملیح آبادی کے سامنے مولانا کے اعترفات کی روشنی میں ان کا شری آربندو گھوش کے ایک ساتھی شیام سندر چکرورتی سے رابطہ کو تسلیم کیا گیا ہے جو دونوں ہی ان کے آئیڈیل تھے۔ مولانا نے ۱۹۰۶ء کے ڈھاکہ کے اجلاس میں بحیثیت ایک اخبار نویس شرکت کی تھی۔ دراصل ان کی سیاسی مخالفت اور عملی سیاست کے نقوش اور سرگرمی بنگالی انقلاب پسندوں سے ملنے کے بعد سے ہی سامنے آنے لگ گئی تھی، جسے انگریز حکم رانوں کی زبان میں 'زیر زمین دہشت گرد پارٹی' کہا جاتا تھا۔ مولانا آزاد کی اس پارٹی میں شمولیت پر کچھ لوگوں کو شبہ بھی ہوا تھا، مگر وہ جلد ہی مولانا کے خلوص اور اعتماد کے قائل ہو گئے تھے اور ان کے مشورے سے اس تنظیم کی توسیع کی گئی تھی، کیوں کہ وہ شمالی ہندوستان اور بمبئی میں اس کے خفیہ مراکز قائم کرانے میں معاون ومددگار رہے تھے۔ بقول ملیح آبادی 'مولانا آزاد باقاعدہ اسلحوں کی تقسیم تک کرایا کرتے تھے۔'' مگر انہیں باقاعدہ سیاست سے روشناس کرانے میں سی آر داس (چترنجن داس)

کا بھی عمل دخل رہا ہے۔ مولانا نے اپنا انقلابی راستہ چن لیا تھا۔ بعد میں انہوں نے بنگال کی اس تنظیم اور مولانا عبید اللہ سندھی کی مولانا محمود حسن کی زیر نگرا' ریشمی رومال تحریک' کی طرح ایک اہم انقلابی تنظیم ۱۹۱۳ء میں 'حزب اللہ' کے نام سے قائم کی تھی، جس میں ہزاروں لوگوں نے امام کے طور پر ان کے منشور پر بیعت کی تھی۔ ۲۔

علامہ اقبال ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک یورپ میں رہے۔ اس سے قبل انہوں نے 'انجمن حمایت اسلام' لاہور کے جلسے (۱۹۰۲ء) میں اپنی پہلی نعتیہ فارسی نظم پڑھی تھی، جو انجمن کی روداد میں موجود ہے۔ اس کا آہنگ اور طرزِ بیان بالکل مختلف اور آنے والے فارسی گو اقبال کا پیش رَو ہے:

اے کہ بعدازتو نبوت شد بہ ہر مفہوم شرک
اے کہ ہم نامِ خدا بابِ دیارِ علم تُوؐ
بزم را روشن ز شمع نورِ عرفان کردہ ای
اےؐ بودی و حکمت را نم یاں کردہ ای

اقبال کی یورپ میں آمد اور ایک مجلس میں ہندوستانیوں کی شمولیت اور ان کے 'ترانۂ ہندی' کا مقبول ہونا خود اپنی جگہ اہم ہے، مگر جب انہوں نے وطنیت کی تباہ کاریاں دیکھیں تو ان کا نظریۂ وطنیت وطن پرستی سے وطن دوستی اور ایک عالمی نظام کی طرف راغب ہو گیا، تا کہ وہ انسانیت کے دکھوں کا حقیقی مداوا کر سکیں، جو انہیں اسلام کی شکل میں نظر آ گیا تھا۔ چنانچہ انہوں نے بعد میں ان خیالات کا اظہار کیا:

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے
رہ بحر میں آزادِ وطن صورتِ ماہی
ہے ترکِ وطن سنتِ محبوبؐ الٰہی

اقبال جب یورپ سے واپس لوٹ کر آئے تو ان کی شاعری اور ان کے افکار کا محور وطنیت سے اسلامیت کی طرف منتقل ہو گیا۔ یہی وہ دور ہے جب مولانا آزاد کا رخ بھی سیاحتِ ممالک کی طرف مائل تھا، جس کے بعد واپس آ کر انہوں نے ۱۹۱۲ء میں 'الہلال' کا اجرا کیا۔

مولانا آزاد کا جون ۱۹۱۲ء میں 'الہلال' کے پہلے شمارے سے وہ مشن شروع ہوجاتا ہے جو ان کا حقیقی مشن تھا۔ اس سے پہلے تک وہ تقسیم بنگال کی تنسیخ کی تحریک چلانے والے بنگالیوں کے ساتھ تھے اور خلوص دل سے ان کا ساتھ دے رہے تھے۔ اس تنسیخ بنگال کے حق میں انقلابی حضرات کام یاب ہوئے، جس میں ۱۹۱۱ء میں دہلی دربار میں اس تقسیم کے خاتمہ کے ساتھ راجدھانی کلکتہ سے دہلی آ گئی، جس کا تذکرہ اقبال نے عطیہ بیگم کے نام مندرجہ ذیل اشعار میں خوش اسلوبی سے کیا ہے۔ ان اشعار میں انھوں نے مسلم بنگال کا ذکر کیا ہے، جس کی راجدھانی ڈھاکہ تھی:

مندمل زخم دل بنگال آخر ہوگیا
وہ جو تھی پہلے تمیزِ کافر و مومن گئی
تختِ شاہی آج کلکتے سے دلی آ گیا
مل گئی بابو کو جوتی اور پگڑی چھن گئی [۳]

مولانا آزاد کو ۱۹۲۱ء تک یہ محسوس ہوتا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے انھیں ہندوستان کے مسلمانوں کی رہ نمائی کے لیے پیدا کیا ہے۔ مسلمانوں پر ان کے اثرات 'الہلال' کے پہلے شمارے (۱۰/جون ۱۹۱۲ء) سے ہی پڑنے شروع ہوگئے تھے، جو کہ ڈھائی سال تک نکلتا رہا۔ اس نے مسلمانوں کے سیاسی رجحان پر نمایاں اثر ڈالا۔ اس دور میں کامریڈ، جس کا اجرا مولانا محمد علی جوہر نے کیا تھا، اس کا انگریز حکم رانوں پر کافی اثر تھا، کیوں کہ وہ اس کی انگریزی کے دل دادہ تھے۔ وائسرائے سے لے کر دیگر انگریز اور ہندوستانی اس انگریزی اخبار کے قاری تھے۔ اگرچہ 'زمیں دار' اور 'مدینہ' کا اپنا حلقۂ اثر تھا، مگر 'الہلال' کی پرشکوہ خطابت اور دعوتِ جہاد کا احساس شیخ الہند اسیر مالٹا مولانا محمود حسن کو بھی تھا۔ اسی لیے انھوں نے کہا تھا کہ ''ابوالکلام نے ہمیں بھولا ہوا سبق یاد دلایا۔'' [۴] اسی دور میں اقبال کے باقاعدہ روابط مولانا آزاد سے شروع ہوئے، اگرچہ آزاد نے ۱۹۰۴ء میں 'انجمن حمایت اسلام' کے جلسے میں اقبال کی نظم 'تصویر درد' سنی تھی، جس کو اقبال نے مجمع عام میں سنایا تھا۔ اقبال نے 'الہلال' کے کچھ مستقل گاہک پیدا کیے۔ آزاد نے اقبال کی نظم 'فاطمہ بنت عبداللہ' (جو کہ

طرابلس کی جنگ میں غازیانِ دین کی سقّائی کرتے ہوئے شہید ہوئی تھی) کا دردناک مرثیہ 'الہلال' کے سرورق پر شائع کیا، جو کہ ایک نادر مثال تھی، کیوں کہ سرورق پر اس سے پہلے یا بعد میں کسی کا کلام شائع نہیں ہوا تھا۔ 'الہلال' کی مقبولیت کو دیکھتے ہوئے اس کی تعداد اشاعت پچیس ہزار تک پہنچ گئی تھی۔ مولانا آزاد نے 'الہلال' کے ۱۹۱۳ء کے کسی شمارے میں گاندھی جی کی تصویر چھاپی، جو کہ ان کی افریقہ میں سامراج مخالف تحریک کا اثر تھا۔ خود علامہ اقبال نے بھی اس کے کچھ سال بعد گاندھی جی کے لیے کسی شعر میں یوں اشارہ کیا تھا:

مردِ میداں گاندھیٔ درویش خود

جب علامہ اقبال 'شکوہ' اور 'جواب شکوہ' جیسی اصلاحی اور انقلابی نظمیں لکھ رہے تھے، اس وقت مولانا آزاد کو علماء کی اصلاح میں ہی نجات نظر آتی تھی، کیوں کہ ان کی انقلابی تنظیم 'حزب اللہ' کا بھی یہ ایک مقصد تھا۔ اگر چہ اس تحریک کے خط وخال ان کے ذہن میں بھی واضح نہ تھے، مگر وہ اس کی خاطر 'الہلال' کے کام کو بھی چند ساتھیوں کے حوالے کرنے کی سوچ رہے تھے کہ حکومت کے اقدامات کی وجہ سے اس کی اشاعت ہی بند ہوگئی۔ وہ بہر حال ایک ایسی جماعت تیار کرنا چاہتے تھے جو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر پر سختی سے عامل ہو اور جس کے دل میں جہاد فی سبیل اللہ کا جذبہ بیدار ہو۔ ان کے دماغ میں 'امام الہند' کا تصور کافی مسحور کن تھا۔ 'الہلال' کی ضبطی کے بعد انہوں نے ۱۲ رنومبر ۱۹۱۵ء سے 'البلاغ' کا اجرا کیا، جس کے پہلے شمارے کے پہلے صفحہ پر اقبال کی مشہور نظم شائع کی گئی، جو 'بانگِ درا' میں عرفی کے عنوان سے چھپی ہے:

محل ایسا کیا تعمیر عرفی کے تخیل نے
تصدق جس پہ حیرت خانۂ سینا و فارابی

یہ ہفتہ وار اخبار مارچ ۱۹۱۶ء میں بند ہو گیا۔

مولانا آزاد کی علامہ اقبال سے ملاقات ۱۹ رفروری ۱۹۱۴ء کو لاہور میں ہوئی تھی۔ علامہ اقبال اس زمانے میں مسلمانوں کے لیے اس قسم کی بیداری کے خواہاں تھے

جس سے ان کی خودی بیدار ہو جائے اور وہ بہترین امت بن جائیں جو خود گر و خودنگر و خود گیر ہو جائے اور اسے زوال سے دوچار نہ ہونا پڑے۔ وہ ۱۹۰۵ء سے ۱۹۱۵ء تک دس سال کے عرصے میں نہ صرف یہ کہ خود شناس ہو گئے تھے، بلکہ ان کی زندگی کا اصل مقصد ملت اسلامیہ کی خودی کی بیداری بن گیا تھا۔ اس دور میں اقبال نے ۱۹۱۱ء سے اردو مثنوی لکھنی شروع کی تھی، تاکہ خودی کے فلسفے کو عوام و خواص کے سامنے پیش کر سکیں، مگر ہو وہ یہ کام فارسی شاعری میں ہی بہتر طریقے سے کر سکے۔ علامہ اقبال مولانا آزاد سے بھی زیادہ مغربی استعمار اور شہنشاہیت کے مخالف تھے، یہاں تک کہ جب عظیم اردو داں ادیب رالف رسل نے اردو شعرا کے منتخب کلام کا انگریزی ترجمہ کیا، جس کا نام An Anthology of Urdu Poets تھا تو انھوں نے اقبال کو مغرب کا سب سے بڑا نقاد تسلیم کرتے ہوئے ان کے کلام کو شاملِ کتاب نہیں کیا۔ اقبال کی ان نظموں کا کوئی جواب نہیں ہے، جن کے لب و لہجے اور انداز وطرزِ تخاطب سے مغربی استعمار اور سامراجیت لرزہ براندام ہے اور جو ۱۹۰۷ء سے ہی لکھی گئی تھیں اور جن کا سلسلہ وفات (۱۹۳۸ء) تک جاری رہا۔

دیارِ مغرب کے رہنے والو! خدا کی بستی دکاں نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زرِ کم عیار ہوگا

۱۹۱۵ء میں اقبال کی 'اسرارِ خودی' شائع ہوئی، جس پر بعض حلقوں نے ان کے حافظ شیرازی کے سلسلے میں کہے گئے اشعار پر تنقید کی تھی۔ بعد میں اقبال نے مقصدِ اصلی یعنی اصلاح امت کو ذہن میں رکھتے ہوئے یہ نظم خارج کر کے اسی موضوع پر دوسری نظم لکھی، کیوں کہ ان کے والد نے بھی ان کو یہ صلاح دی تھی اور اکبر الہ آبادی کا بھی یہی مشورہ تھا۔ حالاں کہ اقبال خود حافظ شیرازی کے کلام کے حافظ تھے:

ہوشیار از حافظِ صہبا گسار
جامش از زہرِ اجل سرمایہ دار

حافظ پر ان کی تنقیدی نظم اب محض باقیاتِ اقبال کا حصہ بن چکی ہے، کیوں کہ ان کا مقصد دوسری نظم سے حاصل ہو گیا تھا۔ اقبال نے خودی کی بیداری کے ساتھ

ملت کی بیداری کی کوشش کے لیے فارسی میں ہی دوسری مثنوی 'رموزِ بے خودی' لکھی۔ حیران کن بات یہ ہے کہ جب ان مثنویوں کا ترجمہ انگریز دانش وروں نے کیا، مثلاً ان کے استاد نکلسن نے 'اسرارِ خودی' کا اور آربری نے 'رموزِ بے خودی' کا ترجمہ کیا تو یورپ میں فکر اقبال کی دھوم مچ گئی۔ بہر حال اقبال نے ہندوستان کی قومی اور ملی سیاست میں نمایاں کردار ادا کرنا ۱۹۰۸ء کے بعد ہی شروع کر دیا تھا، کیوں کہ انہوں نے ۱۹۰۷ء میں ہی یہ پیش گوئی کر دی تھی:

میں لے کے نکلوں گا اپنے درماندہ کارواں کو
شررفشاں ہوگی آہ میری نفس میرا شعلہ بار ہوگا
شب گریزاں ہوگی آخر جلوۂ خورشید سے
یہ چمن معمور ہوگا نغمۂ توحید سے

مولانا آزاد کی کتاب 'تذکرہ' کے دیباچے میں مرزا فضل الدین احمد نے یہ غلط بیانی کردی تھی کہ ''اقبال کو صحیح معنوں میں اقبالِ با کمال بنانے میں 'الہلال' کا ہاتھ تھا، ورنہ اس سے پہلے وہ اس قدر راسخ العقیدہ مسلمان نہ تھے۔'' اس کی شکایت اقبال نے سید سلیمان ندوی سے فضل الدین احمد کے حوالے سے کی اور کہا کہ وہ تو مارچ ۱۹۰۷ء سے ان خیالات کا اظہار کرتے رہے ہیں، جن کا کریڈٹ فضل الدین نے ابوالکلام آزاد کو دینے کی جسارت کی ہے۔ بہر حال یہ تو محض ایک جملۂ معترضہ تھا، مگر اقبال کے تعلقات مولانا آزاد سے دوستانہ ہی رہے۔ انہوں نے سید سلیمان ندوی کے نام مولانا آزاد کی ۱۹۱۹ء میں رہائی کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا تھا:

''الحمد للہ مولانا آزاد کو اب آزادی ملی۔ مولانا آزاد اب کہاں ہیں؟ پتہ لکھیے کہ ان کی خدمت میں عریضہ لکھوں۔''

علامہ اقبال اور مولانا آزاد کے تعلقات کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ ان کو مولانا آزاد سے بے انتہا محبت تھی اور وہ نہیں چاہتے تھے کہ مولانا کوئی بھی بات خلافِ اسلام کہیں۔ مگر بہر حال یہ ایک طویل داستان ہے کہ ۱۹۲۰ء کے بعد سے مولانا آزاد گاندھی جی سے سب سے زیادہ قریب ہوگئے تھے، کیوں کہ ۱۸؍جنوری

۱۹۲۰ء کو دہلی میں حکیم اجمل خاں کے گھر میں ان کی گاندھی جی سے پہلی ملاقات ہوئی، جہاں سے ان کی زندگی کا دوسرا دَور شروع ہوا۔ اس کے بعد انہوں نے خلافت تحریک اور ترکِ مولات میں باقاعدہ شمولیت اختیار کرلی اور یہیں سے ان کی زندگی میں یہ خیال آیا کہ ہندو اور مسلمان یا ہندوستان کی دوسری قومیں ایک ہیں اور ہندوستانیت ان کا قومی تشخص ہے۔ ان کی سیمابی کیفیت ہندو مسلم اتحاد کے لیے اس قدر بے چین ہوگئی تھی کہ وہ صرف اور صرف اسی اتحاد اور مشترکہ قومی تہذیب میں قومی نجات دیکھتے تھے اور وہ اس کے لیے آزادی ہند کو مؤخر کرنے کو تیار تھے، جیسا کہ انہوں نے کانگریس کے خصوصی اجلاس (۱۹۲۳ء) کے خطبۂ صدارت میں ارشاد فرمایا تھا:

> ''اگر بادلوں میں سے ایک فرشتہ اتر کر قطب مینار کی چوٹی سے پکارے کہ ہندو مسلم اتحاد ترک کردو، پھر چوبیس (۲۴) گھنٹے میں سوراج تمھیں مل جائے گا تو میں ہندو مسلم اتحاد پر سوراج کو قربان کردوں گا، کیوں کہ سوراج کے حصول میں تاخیر صرف ہندوستان کا نقصان ہوگا، لیکن اگر ہمارا اتحاد نہ رہا تو یہ ساری دنیائے انسانیت کا نقصان ہوگا۔''

علامہ اقبالؒ نے اس واقعہ کے بعد مولانا آزادؒ سے تعلقات میں کوئی کمی نہ آنے دی، بلکہ غالباً ۱۹۲۵ء میں مولانا آزاد اور مولانا حسین احمد مدنیؒ وغیرہ سمیت پورے وفد کی لاہور آمد پر دعوت بھی کی تھی۔ یہ الگ بات ہے کہ مولانا حسین احمد مدنیؒ نے بھی اس نظریۂ متحدہ قومیت کی تبلیغ کی اور اسلام اور متحدہ قومیت کا خواب دیکھا، اور 'متحدہ قومیت اور اسلام' کے عنوان سے کتاب بھی لکھی اور متحدہ قومیت کے تصور کو میثاقِ مدینہ سے ہم آہنگ بتاتے ہوئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوۂ حسنہ سے تشبیہ دی۔ علامہ اقبال نے متحدہ قومیت کے تصور پر سخت تنقید کی اور فرمایا کہ متحدہ قومیت کے شان دار بت کے خالق غیر مسلم اور اس کے پرستار مومن ہیں۔ یہی وہ متحدہ قومیت کا بت ہے جس کی آبیاری یہ حضرات کر رہے ہیں:

چہ خوش دیرے بنا کردند آنجا
پرستد مومن و کافر تراشد۵

اس فلسفۂ قومیتِ متحدہ کو علماء کے ایک گروہ نے قرآن وحدیث سے درست ثابت کرنے کی کوشش کی، جس کی وجہ سے اقبال کو اپنے ایک مضمون میں، جو کہ روزنامہ 'احسان' لاہور میں ۱۹۳۸ء میں شائع ہوتھا، اپنا یہ شعر بھی لکھنا پڑا:

قلندر جز دو حرفِ لا الٰہ کچھ بھی نہیں رکھتا
فقیہ شہرِ قاروں ہے لغت ہائے حجازی کا ۶؎

مولانا آزاد کا تصور وحدتِ ادیان یہ ہے کہ سب اپنے اپنے مذہب کی حقیقی تعلیمات پر کاربند رہیں ا؎، تاکہ سب گروہ بندیاں جو 'شرع اور منہاج' کے اختلاف سے پیدا ہوئی ہیں، کالعدم ہوجائیں اور دنیا سمجھ لے کہ الدین اور الاسلام کا حقیقی مقصد کیا ہے؟ یہ مقصد ہے خدا پرستی اور نیک عملی، جب کہ درحقیقت اور بقولِ اقبال اسلام بنائے قومیت ہے اور اس کا سرچشمہ رسالت ہے۔ علامہ اقبال نے اسی نکتہ کی تشریح کرتے ہوئے کہا تھا:

کسے کو پنجہ زد ملک و نسب را
نداند نکتۂ دینِ عرب را
اگر قوم از وطن بودے محمدؐ
ندا دے دعوتِ دیں بولہب را ۷؎

یہ صورت حال، جو ۱۹۲۳ء سے اقبال اور آزاد کے درمیان پیدا ہوئی، اصولی تھی، اگرچہ دونوں ایک دوسرے کا انتہائی احترام کرتے تھے، کیوں کہ مولانا آزاد جیسے حق گو کے 'قول فیصل' اور اس سے بھی قبل ان کی دعوتِ اسلام کا ایک نمایاں اثر مسلم عوام پر تھا۔ جب اپریل ۱۹۲۰ء میں پہلی اسلامی بیداری نے سر اٹھایا تب شہدائے فلسطین نے اپنے

ا؎ مولانا آزاد کی طرف وحدت ادیان کی نسبت صحیح نہیں معلوم ہوتی، وہ نجات کے لیے رسالتِ محمدیؐ پر ایمان کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ (جلال الدین)

خون کا نذرانہ پیش کیا تھا۔ دوبارہ ۱۹۲۹ء سے ۱۹۳۶ء تک اس بیداری نے فلسطین میں اپنا وجود منوالیا تھا، جس کی بدولت یہودیوں اور برطانوی سامراج پر ایک شدید قسم کا خوف اور رعب طاری ہو گیا تھا اور انہوں نے 'جہاد' کے رکن کو اسلام سے خارج کرانے کی اور زیادہ کوشش شروع کر دی، جو کہ اس سے ایک صدی قبل سے جاری تھی۔ اس کے لیے انہوں نے مرزا غلام احمد قادیانی جیسے جھوٹے مدعی نبوت بھی کھڑے کیے تھے۔ ان ناگفتہ بہ حالات میں علامہ اقبال واحد شخص تھے جنہوں نے نظریۂ جہاد کو بچانے کے لیے عظیم الشان جدو جہد شروع کی۔ بدقسمتی سے اسی دور میں انگریز مخالف سمجھے جانے والے ابوالکلام آزاد کا ایک مضمون جہاد کے خلاف چھپا، جب کہ اس سے کافی پہلے وہ اسلام کے نظریۂ جنگ کے بارے میں لکھ چکے تھے۔ ۸؎

اس سلسلے میں مولانا آزاد نے جورو استبداد اور ظلم وستم یا غیر اسلامی حکومت میں صحت مند انقلاب کے محرکات، اس کی ضرورت، طریق کار، جنگ کی ضرورت، اس کا صحیح اسلامی تصور، جنگ اور جہاد اسلامی کا فرق بیان فرمایا۔ گویا کہ جنگ کے موضوع پر مولانا نے اپنے مخصوص انداز میں قرآن وحدیث کے حوالہ جات سے مختلف مقامات میں جس طرح اظہارِ خیال فرمایا ہے، اسے ترتیب دے کر کتاب کی صورت دے دی گئی ہے۔

مولانا آزاد اب محض قلمی جہاد کے قائل ہو کر رہ گئے تھے، جو کہ دراصل فلسفۂ عدم تشدد کا اثر تھا۔ اقبال نے ۱۹۳۲ء میں فلسطین سے واپس ہو کر مولانا آزاد پر شدید ترین تنقید کی۔ ۹؎

فتویٰ ہے شیخ کا یہ زمانہ قلم کا ہے
دنیا میں اب رہی نہیں تلوار کارگر
لیکن جناب شیخ کو معلوم کیا نہیں
مسجد میں اب یہ وعظ ہے بے سود بے اثر
تیغ وتفنگ دستِ مسلماں میں ہے کہاں
ہو بھی تو دل ہیں موت کی لذت سے بے خبر

کافر کی موت سے بھی لرزتا ہو جس کا دل
کہتا ہے کون اسے کہ مسلماں کی موت مر
تعلیم اس کو چاہیے ترکِ جہاد کی
دنیا کو جس کے پنجۂ خونیں سے ہو خطر
ہم پوچھتے ہیں شیخ کلیسا نواز سے
مشرق میں جنگ شر ہے تو مغرب میں بھی ہے شر
باطل کے فال و فر کی حفاظت کے واسطے
یورپ زرہ میں ڈوب گیا دوش تا کمر
حق سے اگر غرض ہو تو زیبا ہے کیا یہ بات
اسلام کا محاسبہ یورپ سے درگزر

یہ آٹھ اشعار پہلو دار زبردست اثر رکھتے ہیں، بالخصوص مولانا آزاد کے فلسفۂ جہاد کے پس منظر میں، جو کہ اب محض قلمی یا علمی ہو کر رہ گیا تھا، یہ اور زیادہ بامعنی ہو گئے ہیں۔ آپ ان اشعار پر جتنا غور کرتے جائیے اتنا ہی ان کے معانی کھلتے جائیں گے۔ وہ مولانا آزاد سے سوال کرتے ہیں کہ کیا صرف مشرق وسطیٰ میں ہی جنگ ایک شر ہے، یا مغرب میں بھی یہ ایک فتنہ ہے، جب کہ مغرب اپنے مفادات کے لیے سرتاپا مسلّح ہے۔ خود مشرق بالخصوص مشرقِ وسطیٰ میں یورپ نے جنگ بیسویں اور اکیسویں صدی میں مسلّط کی ہے اور یہ جنگ اب تک مختلف ممالک اور علاقوں میں اور مشرقی ممالک میں جاری ہے۔ نام چاہے یورپ یا امریکہ یا یوروپی اقوام، کچھ بھی رکھ لیں، بلکہ مشرقی ممالک کے اکثر حضرات ان یورپی ریشہ دوانیوں سے بے پرواہیں۔

مولانا ابوالکلام آزاد کے خیالات، جو انھوں نے 'الہلال' اور 'البلاغ' کے ذریعہ ظاہر کیے تھے، کافی اثر انگیز ثابت ہوئے۔ پھر انھوں نے حزب اللہ تحریک کی داغ بیل ڈالی، جو اگرچہ مکمل طور پر کام یاب تو نہ ہوئی، لیکن خلافت کے خاتمے کے بعد مسلم لیگ کے بڑھتے ہوئے اثرات اور اس کے متوقع نتائج دیکھ کر مولانا آزاد نے مسلمانوں کو اس سے حتی الامکان دور رکھنے کے لیے ۲۷؍جولائی ۱۹۲۹ء کو آل انڈیا مسلم نیشنل پارٹی کی

تشکیل کی، جس کے وہ خود ہی صدر تھے، اگرچہ کچھ مسلمان رہ نما اس سے تقریباً ایک عشرہ قبل ۱۹۲۰ء میں علی گڑھ تحریک کے برعکس جامعہ ملیہ اسلامیہ کو علی گڑھ میں ۲۹/ اکتوبر ۱۹۲۰ء میں گاندھی جی کی زیر سرپرستی اور مولانا محمد علی جوہر کی رہ نمائی میں قائم کر چکے تھے، مولانا آزاد نے اسی طرح مدرسۂ اسلامیہ کلکتہ کی بنیاد ڈالی، جس کا افتتاح ۱۳/ دسمبر ۱۹۲۰ء کو گاندھی جی نے کیا تھا۔ اس دور میں ۱۹۲۰ء میں اقبال جامعہ کے بانیان میں شامل تھے، جنہیں ۱۹۲۵ء میں گاندھی جی نے جامعہ کی وائس چانسلر شپ بھی پیش کی تھی، مگر علامہ اقبال نے کمالِ دور اندیشی سے اس کو قبول کرنے سے تو انکار کر دیا تھا، مگر اپنے خط میں، جو نیشنل آرکائیوز میں موجود ہے، یہ واضح کر دیا تھا کہ مسلمانوں کے موجودہ حالات اس بات کے متقاضی ہیں کہ فی الحقیقت ان کو روایتی انگریزی تعلیم سے زیادہ فنی تعلیم کی ضرورت ہے، تا کہ وہ ہنر مند ہو کر باروزگار اور خود کار ہو سکیں۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ کے فارغین کے لیے ۱۹۴۵ء تک سرکاری ملازمت کے دروازے بند تھے، کیوں کہ اسی سال اس کی ڈگریوں کو انگریزی حکومت نے تسلیم کیا تھا۔[۱۰] یہ غالباً اسی کا اثر ہے، ۱۹۳۹ء میں ٹیچرس ٹریننگ کالج جامعہ ملیہ اسلامیہ میں قائم ہوا اور اب دو سو پچاس (۲۵۰) سے بھی زیادہ کورسز جامعہ میں ہیں، جو علامہ اقبال کی بصیرت کا زندہ ثبوت ہیں۔ اقبال جب ۱۹۲۶ء سے ۱۹۲۹ء تک پنجاب لیجسلیٹیو اسمبلی کے ممبر منتخب ہوئے تو انہوں نے مسلمانوں کی سیاسی اور بالخصوص معاشی ترقی کی کوشش کی اور ہندوستان کی عام ترقی کے لیے کام کیے، کیوں کہ ان کی شاعری بھی دراصل اقوامِ مشرق کے عروج کے لیے وقف تھی، جس کا ثبوت ہمیں ان کے کلام اور سعی و جہد سے ملتا ہے۔[۱۱]

خود مولانا آزاد نے ۱۹۲۰ء سے ۱۹۲۶ء تک رانچی میں اپنے طرز پر اصحابِ خیر کی مدد سے ایک اور مثالی مدرسہ قائم کیا، جہاں ایک سو پچاس (۱۵۰) لڑکے ہاسٹل میں رہتے تھے۔ مولانا آزاد اصل رقم تعلیم پر خرچ کرنے کے زیادہ قائل تھے۔ مدرسہ کا قیام اور اس کے لیے عملی اقدام اور پیسے کی فراہمی وغیرہ میں مولانا کے مشوروں کا بڑا دخل تھا۔ اس کے کچھ احوال کا اندازہ ہمیں نیشنل آرکائیوز کے خطوطِ آزاد میں موجود چھ (۶)

خطوط سے ہوتا ہے، جو کہ ۱۹۲۰ء سے ۱۹۳۱ء کے درمیانی عرصے میں لکھے گئے تھے۔ تین سال مولانا آزاد کو انگریزی حکومت نے رانچی میں نظر بند کیا تھا۔ اپنی قید و بند کی زندگی (۱۹۱۶ء تا ۱۹۱۹ء) میں کبھی مولانا نے تحریکِ آزادی کو ہاتھ سے نہیں چھوڑا۔ رانچی کی جامع مسجد میں نمازِ جمعہ کے وقت قوم کے سامنے ملک کی حرّیت و عظمت کے لیے آپ نے کئی خطبات دیے، مدرسۂ اسلامیہ کی بنیاد رکھی، جہاں آج لائبریری جاری ہے، رانچی کے مسلمانوں کو اس پر آمادہ کیا کہ چندہ جمع کر کے اپنے تعلیمی ادارے، عید گاہ، قبرستان، اسپتال کے لیے جگہ خریدیں۔ آج اس وقت کی خریدی ہوئی زمینوں پر بڑے بڑے شاپنگ کمپلیکس، انجمن پلازہ، مولانا آزاد ڈگری کالج وغیرہ موجود ہیں۔ کمپلیکس کی دکانوں سے لاکھوں روپے کی آمدنی ہو رہی ہے، جس سے رانچی کے یتیموں، بیواؤں اور مستحق طلبہ کی مالی امداد کی جاتی ہے۔

اگرچہ مولانا آزاد کے افکار کا نیشنلسٹ مسلمانوں پر کافی اثر ہوا، لیکن امت مسلمہ ہند نے بحیثیت مجموعی ان کے خیالات اور رجحانات کو کم ہی اہمیت دی۔ ۱۹۳۸ء میں اوقاف اور مساجد کے تحفظ کے لیے جو مسودہ اسمبلی میں مسلمان رہ نماؤں کی جانب سے پیش کیا گیا تھا، اسے برطانوی حکومت کے مسلم وزیر سر سکندر حیات نے مسترد کر دیا تھا۔ اس کی مبارک باد مولانا آزاد نے سر سکندر کو دی۔ ۱۲ مولانا کا یہی موقف ۱۹۳۹ء میں تھا، جیسا کہ ڈاکٹر راجندر پرشاد کے نام ان کے خط سے پتہ چلتا ہے، بالخصوص وقف علی الاولاد کے لیے، جس کو مولانا ٹیکس سے مستثنیٰ نہیں کرنا چاہتے تھے، بلکہ آئندہ تمام اوقاف کو بھی بحیثیت مجموعی ٹیکس کے دائرے میں لانا چاہتے تھے۔ ۱۳ بعد میں ۱۹۴۵ء کے اواخر میں انہیں اوقاف بل کی اہمیت کا اندازہ ہوا، جس کی بدولت ۱۹۵۴ء کا وقف بل پاس ہوا۔ ۱۴ مولانا آزاد کو مسلم مسائل کا ادراک آزادی کے بعد زیادہ ہوا۔ اس سے قبل بھی انہیں آزادی سے پہلے اردو کی بے چارگی کا شدید احساس تھا، جیسا کہ ان کے یکم جون ۱۹۳۷ء کو ڈاکٹر راجندر پرشاد کے نام خط سے پتہ چلتا ہے۔ خاص طور پر اردو کی جو درگت اردو کے سب سے بڑے انشا پرداز نے

دیکھی وہ ناقابل بیان تھی۔ ۱۵؎ لیکن کانگریس کی حمایت میں مولانا آزاد کا افتراق بین المسلمین کا نسخہ بھی عجیب وغریب تھا کہ مسلمان الیکشن میں کسی نمائندہ جماعت کی جانب سے کام یاب نہ ہوں۔ ۱۶؎ بلکہ محض ان کے پسندیدہ افرد ہی منتخب ہوں۔

اب اس بات کا بھی جائزہ لینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اقبال اور آزاد دونوں نے مختلف انداز میں ہندوستان کے مسائل کے بارے میں سوچا تھا۔ مولانا آزاد نے جب تفسیر لکھی تو اس کا بڑا چرچا ہوا، کیوں کہ اس کا بڑا انتظار تھا۔ مگر وحدتِ ادیان کے ان کے نظریے نے ایک حیران کن صورت حال پیدا کردی تھی۔ اقبال کی نظر میں اس تفسیرِ قرآن میں وحدتِ ادیان کا جو فلسفہ بیان کیا گیا ہے وہ اسلام کے نظریہ سے ٹکراتا ہے۔ ورنہ ُبے شک دین اللہ کے نزدیک اسلام ہی ہے' کے کیا معنی ہیں؟ اس لیے انہوں نے اس تفسیر کے بارے میں مندرجہ ذیل رباعی کہی:

زمن بر صوفی و ملّا سلامے
کہ پیغامِ خدا دادند مارا
ولے تاویلِ شاں در حیرت انداخت
خدا و جبریلؑ و مصطفیؐ را

(میری طرف سے صوفی اور ملّا کو میرا سلام پہنچے، کیوں کہ انہوں نے ہمیں خدا کا پیغام پہنچا دیا ہے، مگر ان کی تعبیراتِ قرآنی نے قرآن کے خالق، اس کے لانے والے فرشتے حضرت جبرئیلؑ اور محمد مصطفی صلی اللہ علیہ وسلم، جن پر قرآن پاک نازل ہوا تھا، کو حیرت زدہ کردیا ہے۔)

اس کی وجہ بھی اقبال کے نزدیک یہ ہے کہ:

کہ ملّا کم شناسد رمزِ دیں را ۱۷؎

مولانا آزاد نے اکتوبر ۱۹۴۷ء میں مسلمانوں کو پاکستان جانے سے روکا۔ پھر آزادی کے بعد ہندوستانی مسلمانوں کی بہبود کے لیے بہت کچھ کرنے کی کوشش کی۔ انہوں نے ۱۹۴۹ء میں دلّی کی بعض مساجد پیس کمیٹی کے ذریعہ خالی کرائی تھیں اور انہیں اوقاف کمیٹی کے حوالے کیا تھا۔ ۱۸؎ وہ لدھیانہ کی مساجد کی واگزاری کے لیے بے چین

تھے، جس کے لیے انہوں نے کئی بار پنجاب کے وزیر اعلیٰ بھیم سین سچر سے بات کی۔ اسی طرح ممبئی میں سانتا کروز کے مسلمانوں کے لیے ایک قدیم فوجی مسجد میں نماز کی مستقل ادائیگی کی اجازت حاصل کرنے کی کوشش کی۔ انہوں نے بھرت پور کی جامع مسجد کی مکمل واگزاری کی کوشش کی۔ اسی طرح راجستھان کی دیگر مساجد، مثلاً الور کی مسجد پر مسلمانوں کا قبضہ دلوانے کے لیے مدد کی۔ ۱۹۵۳ء میں انہوں نے بنگال کی بعض مساجد کا غاصبانہ قبضہ ختم کرانے کی حتی الامکان کوشش کی۔ انہوں نے بعض باصلاحیت افراد کو سرکاری محکموں میں جگہ دی۔ مثلاً حسن برنی، وکیل بلندشہر، جو کہ تاریخ ہند میں کافی دل چسپی رکھتے تھے، انہیں انڈین کاؤنسل فار کلچرل ریلیشنز کا سکریٹری مقرر کیا۔ جس مسلم وقف ایکٹ کے وہ مخالف تھے، اب خود اس کے نہ صرف قائل ہو گئے تھے، بلکہ آزادی کے بعد اس کے لیے کوشاں بھی تھے۔ انہی کی جدوجہد کا نتیجہ ۱۹۵۴ء کا وقف ایکٹ تھا۔ انہوں نے صوبائی اوقاف کے قیام کے لیے تعاون کیا۔ غرض آزادی کے بعد مولانا نے ہر طرح سے مسلم مسائل کے حل کرانے کے لیے انتہائی خلوص سے کام کیا تھا، چاہے وہ کسٹوڈین سے اس کے جائز حق داروں کو زمین دلانے کا معاملہ ہو، یا دیگر ملّی مسائل۔ اس سلسلے میں انہوں نے بنا کسی جھجک کے کام کیا تھا۔

علامہ اقبال کے بارے میں ہزاروں کتابیں اور مضامین اردو، انگریزی اور دیگر زبانوں میں لکھے گئے ہیں، لیکن مولانا آزاد پر اس کا عشر عشیر بھی کام نہیں ہوسکا۔ مولانا آزاد نے کیا کہا اور کس سے کہا اور ان افکار کا سرچشمہ کیا تھا؟ اس پر خود اقبال کی یہ رباعی صادق آتی ہے:

چوں رختِ خویش بربستم ازیں خاک
ہمہ گفتند باما آشنا بود
و لیکن کس ندانست ایں مساف
چہ گفت و با کہ گفت و از کجا بود

مولانا آزاد نے ’غبار خاطر‘ میں ’مرقع‘ لکھنؤ میں سرورق پر شائع شدہ ایک شعر نقل کیا ہے، جو کہ علامہ اقبال نے سید مقبول حسین وصل بلگرامی مدیر ’مرقع‘ کو لکھ کر دیا تھا

اور جس پر ان کا نام درج نہ تھا، جس سے مولانا آزاد کی ذاتی پسند کا پتہ چلتا ہے۔۱۹؎

تا تو بیدار شوی نالہ کشیدم ورنہ
عشق کاریست کہ بے آہ و فغاں نیز کنند

خود مولانا آزاد نے کسی موقع پر برصغیر کے کسی ڈپلومیٹ کو اقبال کے پچاسوں اشعار سنائے تھے۔

اقبال کے فلسفۂ تعلیم پر خواجہ غلام السیدین نے ان کی زندگی میں ۱۹۳۶ء میں ہی ایک کتاب Iqbal's Educational Philosophy لکھی تھی، جس میں انہوں نے اقبال کا ایک خط بھی درج کیا تھا، جب کہ مولانا آزاد علم کا بحر بیکراں تھے۔ ہندوستان کی تعلیمی پالیسی کی ترقی پر ان کے نقش ہائے لاثانی موجود ہیں۔ انہوں نے علم کی ہر شاخ کی آبیاری کی۔ اس میں آرٹ، سائنس، تمدن، تاریخ، جغرافیہ، کسی کی تخصیص نہیں ہے۔ مولانا آزاد نے ۱۹۴۸ء میں تعلیمی کمیشن کی طرف توجہ دی اور یونی ورسٹی ایجوکیشن کمیشن قائم کیا۔ پھر ۱۹۵۲ء سیکنڈری ایجوکیشن کمیشن قائم کیا۔ اسی طرح 'آل انڈیا کاؤنسل فار ٹیکنیکل ایجوکیشن' قائم کی۔ انہوں نے 'انڈین کاؤنسل فار سائنس ریسرچ'، 'انڈین انسٹی ٹیوٹ آف سائینس'، 'انڈین کاؤنسل فار کلچرل ریلیشنز'، 'یونی ورسٹی گرانٹس کمیشن'، 'انڈین انسٹی ٹیوٹ آف ٹکنالوجی'، 'انڈین کاؤنسل فار میڈیکل ریسرچ'، 'انڈین کاؤنسل فار ایگریکلچرل ریسرچ'، 'انڈین کاؤنسل فار انٹر نیشنل ریسرچ' ہوئے، 'انڈین کاؤنسل فار سائنٹفک اینڈ انڈسٹریل ریسرچ اور انڈین قائم کی۔ 'ساہتیہ اکادمی'، سنگیت اکادمی، للت کلا اکادمی قائم کیں، تا کہ ادب، مصوری، موسیقی، سنگ تراشی اور ڈراما سب ہی فنون کی ترقی ہو سکے۔ بحیثیت وزیر تعلیم انہوں نے اعلی اور پیشہ ورانہ تعلیم کے ادارے قائم کیے۔ آزاد ہندوستان کے نظام تعلیم کی تشکیل اور اسے جدید تقاضوں سے ہم آہنگ کر کے مولانا آزاد نے ایک بڑا کارنامہ انجام دیا ہے۔ جب کہ علامہ اقبال نے مصوری، موسیقی، سنگ تراشی اور ڈرامہ پر نظریۂ خودی کے تحت سخت تنقید کی ہے۔ وہ ستار کے شوقین تھے، مگر اسے غیر اسلامی سمجھتے تھے۔ اقبال خواہ شاعری یا سیاست کو موضوع بنائیں یا تاریخ یا معاصر حالاتِ زمانہ کو، اس میں شعری محاسن غالب رہتے ہیں۔ اقبال کا دائرہ فکر عالمی ہے۔

ان کے اشعار میں فلسفہ، سیاست، فکر، علم اور انسانیت کی ترجمانی ہوتی ہے۔

یہ ایک دل چسپ بحث ہے کہ مولانا آزاد مصری مغنّیہ ام کلثوم کے نغموں کے عاشق تھے۔ اس کا ذکر انہوں نے 'غبار خاطر' میں کیا ہے اور خود ام کلثوم اقبال کے 'شکوہ' اور 'جواب شکوہ' کے منظوم عربی ترجمہ کو گاتی تھی جس کا خوب صورت ترجمہ صادی شعلان نے 'حدیث الروح' (روح کی باتیں) کے عنوان سے کیا ہے۔ 'حدیث الروح' کو ام کلثوم کی ساحرانہ آواز عطا ہوئی تو عرب دنیا کے ایک کونے سے دوسرے کونے تک اقبال کو بچہ بچہ پہچان گیا۔ 'حدیث الروح' کا مصنف اقبال آج عرب دنیا کا شاعر متصور ہوتا ہے اور عوام اور خاص کی زبان پر اس کے اشعار اور مصرعے سنائی دیتے ہیں۔ ویسے بھی عبدالوہاب عزام، صادی شعلان اور ابوالحسن علی ندوی وغیرہ نے کلامِ اقبال کا عربی ترجمہ کافی حد تک کر دیا ہے۔

مولانا آزاد کو اپنے افکار و نظریات کو تعلیمی میدان میں فروغ دینے کا خوب موقع ملا۔ ان کی نظر اگرچہ ہر موضوع پر تھی، مگر تاریخ سے انہیں خاص دل چسپی تھی۔ انہوں نے ۲۵ر دسمبر ۱۹۵۰ء میں 'انڈین ہسٹاریکل ریکارڈ کمیشن' کو ناگ پور میں خطاب کرتے ہوئے تاریخی دستاویزات کی حفاظت کو ضروری قرار دیا تھا۔ انہوں نے ۱۹۴۸ء میں بھی اسی کمیشن کو موہن جوداڑو سے لے کر مصریات (Eghyptology) اور شامیات (Syriology) اور عصر جدید تک کے تاریخی مسائل کی طرف توجہ دلائی تھی اور اٹھائیسویں اجلاس جے پور کی صدارت فرمائی۔ انہوں نے رام پور رضا لائبریری رام پور کے مخطوطات پر خصوصی توجہ دے کر 'نیشنل آرکائیوز' سے اس کے ایک چوتھائی یعنی چار ہزار مخطوطات کی مائیکروفلم بنوائی۔ انہوں نے اس لائبریری کے اچھے انتظامات بھی کیے۔ ۲۰ مدرسہ عالیہ رام پور کے کاموں میں بھی تعاون کیا اور شبلی اکیڈمی کو یک مشت ساٹھ ہزار کی گرانٹ دی۔ غرض مولانا آزاد دامے درمے قدمے سخنے ہر علمی کام اور اس کے فروغ کے لیے کوشاں رہتے تھے۔

الغرض مولانا آزاد اور علامہ اقبال دونوں نے ہر ملی اور قومی کام میں تعاون کیا اور بعض اختلافات کے باوجود اپنے اپنے دائرۂ کار میں نمایاں کام انجام دیے۔ ان

دونوں کے باہم ذاتی تعلقات تھے، جس کا اعتراف مولانا آزاد نے اقبال کی وفات کے موقع پر کیا تھا، جیسا کہ ان کے ایک اخباری بیان سے معلوم ہوتا ہے:

> ''یہ خیال کرتے ہوئے کس قدر صدمہ ہوتا ہے کہ علامہ اقبال اس جہاں سے ہمیشہ کے لیے رخصت ہوگئے۔ ہندوستان آپ سے بڑا اردو شاعر پیدا نہیں کرسکا۔ آپ کی وفات سے نہ صرف ہندوستان بلکہ مشرق کو عظیم نقصان پہنچا ہے۔ مجھے ذاتی طور پر اس لیے زیادہ صدمہ ہے کہ مرحوم سے میرے دوستانہ تعلقات تھے۔''

حواشی و مراجع

۱۔ اقبال ابتدا میں وطن پرست تھے۔ انہوں نے جب انجمن حمایتِ اسلام لاہور کے ۱۹۰۴ء کے سالانہ اجلاس مین اپنی نظم 'تصویر درد' پڑھی تو مولانا آزاد بھی موجود تھے، جنہوں نے اس جلسہ میں تقریر فرمائی تھی۔ اقبال نے 'شعاعِ امید' نامی جیسی مشہور نظم لکھی، جس میں ہندوستان کی آزادی پر زور دیا۔ فارسی کلام میں تو اس کا نمایاں اثر موجود ہے، ان کا خیال تھا کہ اگر ہندوستان آزاد ہوگیا تو اس سے دنیا میں غلامی کی زنجیریں ٹوٹنا شروع ہوجائیں گی، جیسا کہ انہوں نے 'ارمغانِ حجاز' میں کہا ہے:

پیامے دہ زمن ہندوستاں را غلام آزاد از بیداریٔ اوست

۲۔ آثار آزاد: مرتبہ ڈاکٹر راجیش کمار پرتی: نیشنل آرکائیوز، نئی دہلی ۱۹۹۰ء۔ یہ تعارف دراصل سید محمد رضا باقر کی جولانی فکر کا نتیجہ ہے۔ مولانا آزاد دراصل ایک ایسی جماعت تیار کرنا چاہتے تھے جو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر پر سختی سے عامل ہو اور جس کے اندر جہاد فی سبیل اللہ کا جذبہ پایا جاتا ہو، کیوں کہ 'حزب اللہ' کا اعلان اپریل ۱۹۱۳ء 'الہلال' کے شمارے میں 'البلاغ' کے نام سے ہوا۔ مگر مولانا آزاد سوائے ایک چھوٹی سی جماعت بنانے کے اور چند عمومی اعلانات کرنے کے اس سلسلے میں کوئی مثبت قدم نہ اٹھا سکے۔ اس سلسلے میں ڈگلس (Ian Henderson Doglas) کی لکھی ہوئی مولانا آزاد کی جامع سوانح عمری کافی اہم ہے، جس کا نام Abul Kalam Azad:An Intellectual and Religious Biography ہے۔

۳۔ اقبال از عطیہ فیضی، ۱۹۴۷ء۔ اصل کتاب انگریزی میں ہے، جس کا ترجمہ ضیاء الدین برنی نے اردو میں کیا ہے۔

۴۔ آثارِ آزاد، ص ۳۔ خیال رہے کہ باقر صاحب کے خیال کے برعکس یہ سبق جہاد کا تھا، نہ کہ فی سبیل اللہ فساد کا۔

۵۔ اس رباعی کا پہلا شعر یہ ہے:

چنیں دور آسماں کم دیدہ باشد　　کہ جبریل امیںؑ را دلِ خراشد

۶۔ اپنے اس شعر کا حوالہ اقبال نے روزنامہ 'احسان' لاہور میں چھپے ہوئے اپنے مضمون میں دیا ہے، جو انہوں نے مولانا سید حسین احمد مدنیؒ کے فلسفۂ متحدہ قومیت کے جواب میں لکھا تھا، جس میں انہوں نے ان کے اندازِ گفتگو کی معنویت پر درج ذیل اشار کے ذریعہ برجستہ تنقید کی تھی:

عجم ہنوز نداند رموز دیں ورنہ　　ز دیوبند حسین احمد ایں چہ بوالعجبیست

سرود برسرِ منبر کہ ملت از وطن است　　چہ بےخبر ز مقامِ محمدؐ عربی ست

بہ مصطفیٰؐ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست　　اگر باو نرسیدی تمام بولہبی ست

اقبال کو مولانا حسین احمد مدنی کے بیان پر بہت افسوس ہوا اور اس خبر کو بار بار پڑھوا کر سننے کے بعد انہوں نے م۔ شفیع کو مذکورہ تین اشعار لکھوائے تھے۔ اس کا آخری شعر تو نعتیہ شاعری کا منتہائے کمال ہے، جس نے ہمیں دین اسلام کی حقیقت سے حقیقی معنوں میں واقف کرایا ہے۔

۷۔ اقبال کے حضور، مرتبہ سید نذیر نیازی، لاہور، ۱۹۷۱ء، صفحات ۵۲، ۲۱۳، ۲۳۲۔

۸۔ مولانا آزاد کا نظریۂ جنگ، ابن راعی، لاہور، ۱۹۶۵ء، دہلی، ۱۹۷۰ء، صفحات ۲۰۵۔

۹۔ سنی ہے موصل وغزہ میں وہ اذاں میں نے، انقلاب، دہلی، مورخہ ۲۰ راگست ۲۰۱۴ء، صفحہ ۶۔ اقبال نے 'ضرب کلیم' میں یہ نظم مولانا آزاد کے جہاد کے خلاف بیان کے بارے میں سن کر کہی تھی، کیوں کہ وہ ۱۹۳۲ء میں فلسطین سے لوٹے تھے۔ دراصل مولانا آزاد کا جہاد سے انحراف گاندھی جی کے فلسفۂ عدم تشدد کے زیر اثر تھا، جس کا ایک شاخسانہ ان کا نظریۂ وحدتِ ادیان تھا، جو کہ گاندھی و نہرو کا اثر تھا۔ 'شیخ کلیسا نواز' سے مراد مولانا آزاد ہیں۔

۱۰۔ اصل خط گاندھی سمارک نئی دہلی میں ہے۔ البتہ نیشنل آرکائیوز دہلی میں اس کی فوٹو کاپی موجود ہے۔

۱۱۔ علامہ اقبال نے ۱۹۰۳ء میں علم الاقتصاد کے نام سے اردو میں پہلی بار معاشیات کا تعارف کرایا تھا۔ انہوں نے سود کی زیاں کاریاں بھی دیکھی تھیں۔ تفصیلات کے لیے ملاحظہ کریں: مقبول الٰہی: اقبال اور اقتصادیات، سیارہ، مارچ۔ اپریل ۱۹۹۷ء، صفحات ۴۴ تا ۵۸

۱۲۔ اقبال کے حضور، صفحہ ۲۳۲۔

۱۳۔ خطوطِ آزاد، مرتبہ: ڈاکٹر راجیش کمار پرتی، صفحات ۶۹ تا ۷۱۔

۱۴۔ مولانا آزاد نے لکھا تھا کہ مسلم وقف بل میں کچھ ترمیمات کاظمی صاحب نے ۳۰؍ جولائی ۱۹۵۴ء کو پیش کی تھیں، جو مولانا کو مناسب معلوم ہوئیں، محض قانونی نقطۂ نظر سے دیکھنے کے لیے انہیں بسواس صاحب سے دریافت کرایا تھا۔

۱۵۔ خطوطِ آزاد، صفحات ۳۳۔ ۳۴ (خط بنام ڈاکٹر راجندر پرشاد، یکم جون ۱۹۳۷ء) جہاں مولانا نے کانگریسی حکومت بہار کے حوالے سے اردو رسم الخط کا معاملہ چھیڑنے کا ذکر کیا ہے۔ اسی طرح ان کے نام ۱۰؍جون ۱۹۳۷ء کے خط (صفحات ۳۴ تا ۳۷) میں ایک عجیب داستان زبانِ اردو بیان کی گئی ہے کہ صوبہ سرحد میں عبدالقیوم نے اردو لازمی کردی، جس کی مولانا آزاد نے مذمت کی ہے، اس امید پر کہ ہندی زبان بھی کسی صوبے میں لازمی نہیں کی جائے گی، مگر ایسا نہیں ہوسکا۔

۱۶۔ مولانا آزاد نے مسلم امیدواروں کو کام یاب بنانے کے لیے کہیں مسلم بورڈ کے نام پر مسلم امیدواروں کو ٹکٹ دیا، کہیں جوائنٹ بورڈ کے نام پر، کہیں مسلم نیشنلسٹ بورڈ کی طرف سے اور کہیں کانگریس کے نام سے۔ خطوط آزاد، مورخہ یکم نومبر، ۱۱؍نومبر ۱۹۴۵ء بنام ڈاکٹر راجندر پرشاد (خطوط آزاد، صفحات ۱۳۶۔۱۴۱)

۱۷۔ اقبال نے 'ارمغان حجاز' کی مندرجہ ذیل رباعی میں رند کو اسلام کا رازدار اور ملا کو اس سے بے خبر بتایا ہے۔ رند سے مراد اقبال اور ملا سے مراد مولانا آزاد ہیں (اقبال کے حضور، ص ۲۶۵)

بیا ساقی بگرداں ساتگیں را بیفشاں ہر دو گیتی آستیں را
حقیقت را برندے فاش کردند کہ ملا کم شناسد رمز دیں را

۱۸۔ خطوطِ آزاد، صفحہ نمبر ۱۵۲، ۱۹؍ستمبر ۱۹۴۹ء، بنام ڈاکٹر راجندر پرشاد۔

۱۹۔ 'غبارِ خاطر' کا اصل مسودہ انہوں نے شورش کاشمیری کے حوالے کردیا تھا، جس کا ایک صفحہ انہوں نے 'چٹان' کے کسی شمارے میں بھی شائع کیا تھا، جو کہ اورنگ زیب اور ان کی بیوی رابعہ درانی کے بارے میں مولانا آزاد کی انشا پردازی کا ایک عمدہ نمونہ تھا۔ 'غبارِ خاطر' کا انگریزی زبان میں ترجمہ شائع ہوچکا ہے۔

۲۰۔ آثارِ آزاد، صفحہ ۵۹، یہاں نواب رام پور کا ایک خط جو ۲۳؍مئی ۱۹۵۳ء کو بھیجا تھا، کے جواب میں رضا لائبریری رام پور کے انتظام کے لیے ضروری احکام دیے تھے، جس کے لیے ڈائریکٹر آرکائیوز اور ڈائریکٹر آرکیوالوجیکل سروے آف انڈیا کو اس کے لیے کہہ دیا تھا جو کہ انہوں نے ۲۸؍مئی ۱۹۵۳ء میں لکھا تھا۔

تعارف وتبصرہ

بوہرہ: عقائد اور تاریخ **مولانا رحمت اللہ اثری فلاحی مدنی**

مترجم: ذکی الرحمن غازی مدنی

ملنے کا پتہ: مکتبہ الفہیم، ریحان مارکیٹ، صدر چوک، مئوناتھ بھنجن۔ ۲۰۱۹ء صفحات: ۶۴۰، قیمت: ۵۶۰/- روپے

امت کا اتحاد جب پارہ پارہ ہوا تو اسلام کے نام پر مختلف فرقے وجود میں آئے۔ ان میں سے ایک فرقہ 'شیعہ' کے نام سے موسوم ہوا۔ پھر شیعوں میں مزید اختلافات ابھرے تو بہت سے ذیلی فرقے بن گئے۔ ان فرقوں میں سے ایک اسماعیلی شیعہ (بوہرہ) بھی ہیں۔

بوہرہ یا بُہرہ (Bohras, Buhras, Bohoras) ایک شیعہ اسماعیلی فرقہ ہے، جس کے نزدیک اسماعیل بن جعفر صادق کی اولاد میں امامت کا سلسلہ جاری رہا، پھر آگے چل کر احمد المستعلی کی نسل میں اماموں کی آمد ہوتی رہی۔ (ص ۸۷) اسماعیلی شیعہ فرقہ ایک خفیہ جماعت سے عبارت ہے۔ اس کی سرداری جس شخص کے ہاتھ میں ہوتی ہے اسے 'امام' یا صاحب الزمان کہا جاتا ہے۔ اسے اپنے ارکان کی جان و مال پر پورا تسلط واقتدار حاصل ہوتا ہے۔

سرزمین ہند پر اسماعیلی شیعوں کی آمد سنہ ۲۷۰ھ میں ہوئی۔ اس کے بعد سے مسلسل اسماعیلی داعیوں کی آمد کا سلسلہ جاری رہا اور ان کی تبلیغی کوششوں سے اسماعیلی مذہب قبول کرنے والوں کی تعداد میں اضافہ ہوتا رہا، یہاں تک کہ ۹۴۶ھ میں اسماعیلی دعوت کا اصل مرکز یمن سے ہندوستان منتقل ہو گیا۔ فی الوقت دنیا بھر کے اسماعیلی بوہروں کا سب سے بڑا روحانی گڑھ ہندوستان بنا ہوا ہے۔ (ص ۲۳۶۔ ۲۴۰)

اسماعیلی بوہرہ اپنے مذہب کو چھپاتے ہیں اور عقائد کو پردۂ خفا میں رکھتے ہیں۔ ایسا کرنا ضروری سمجھا جاتا ہے۔ اگر کوئی بوہرہ اس کے خلاف عمل کرتا ہے تو اسے سخت الفاظ میں سرزنش کی جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کم ہی لوگ ان کے بارے میں جانتے ہیں۔ ضرورت تھی کہ اس فرقہ کے بارے میں مستند معلومات فراہم کی جائیں، تاکہ ان کی نشو ونما، تاریخ اور عقائد کے بارے میں واقفیت ہو سکے۔ اس کتاب کے ذریعہ یہ ضرورت پوری کی گئی ہے۔

اسماعیلی بوہروں نے اپنے گم راہ کن عقائد ونظریات کو عام کرنے کے لیے 'اہلِ بیت' سے جھوٹی محبت کا دعویٰ کر کے عوام کو خوب ورغلایا اور اپنی تخریبی سرگرمیوں کو 'اہل بیت' کی چادر سے ڈھانپ دیا۔ اُن کے اکثر عقائد ونظریات من گھڑت تعبیروں پر مبنی ہیں، جنھیں اس کتاب

میں تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔اس کتاب کو چار ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے۔باب اول (بوہرہ جماعت کی تاریخ) میں اس کے آغاز، مراحل اور یمن، مغرب اقصیٰ اور ہندوستان میں اس کے عروج وارتقاء پر روشنی ڈالی گئی ہے۔باب دوم میں بوہرہ عقائد وایمانیات کا بیان ہے۔انھیں بوہرہ مذہب کی معتبر ومستند کتابوں کی روشنی میں مدلل انداز میں تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ باب سوم بوہروں کی علمی و مذہبی شخصیات سے متعلق ہے۔اس میں ان کے علماء ومشائخ اور ان کے نظریات کو تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔باب چہارم میں معاشی، تعلیمی اور معاشرتی میدانوں میں بوہروں کی موجودہ صورتِ حال پر روشنی ڈالی گئی ہے۔کتاب کے آخر میں چھ ضمیمے ہیں۔ جن میں بوہروں کے بارے میں اہم معلومات جمع کی گئی ہیں۔مراجع ومصادر کی بھی فہرست پیش کی گئی ہے، تاکہ تفصیلی معلومات چاہنے والے ان تک آسانی سے رسائی حاصل کرسکیں۔

بوہروں کا عقیدہ ہے کہ حضرت علیؓ کے وصی ہونے اور ان کے اور حضرت فاطمہؓ کی ذریت میں سے جن اماموں کی نص کی گئی ہو ان کے امام ہونے کا عقیدہ رکھنا ضروری ہے اور وصی اور دیگر ائمہ کی اطاعت فرض ہے۔وصی اور ائمہ کی ولایت ہی ان کا اول وآخر فریضہ ہے۔اُن کا عقیدہ ہے کہ اگر دین کے اجزائے ترکیبی سے 'ولایت' کو حذف کر دیا جائے تو طہارت ونماز، روزہ وزکوٰۃ، اور حج وجہاد، سب کچھ بے معنیٰ ہو کر رہ جاتا ہے اور دین سراپا جاہلیت میں تبدیل ہو جاتا ہے۔(ص ۲۵۴)

شیعوں کے جملہ فرقے (بشمول اسماعیلی) جن اصولوں پر اتفاق رائے رکھتے ہیں ان میں یہ بھی ہے کہ حضرت علیؓ بن ابی طالب اور بنت رسول سیدہ فاطمہؓ زہرا کی نسل وذریت سے کسی منصوص علیہ امام معصوم کا وجود ناگزیر ہے۔(ص ۲۵۹) وہ یہ بھی مانتے ہیں کہ حضرت ابو طالب نے مرتے وقت حضرت محمدؐ کو وصیت کر دی تھی کہ اپنی وفات سے پہلے ضرور حضرت علیؓ کو اپنا جانشین نامزد کر دیں، کیوں کہ حقیقی امام مستحق حضرت علیؓ ہی تھے، نہ کہ اللہ کے رسول حضرت محمدؐ اور امامت کی یہ وراثت اصلاً انہی کو ملنی چاہیے تھی۔(ص ۲۵۹)

بوہرہ مذہب کے پیروکار اپنے اماموں کو معصوم عن الخطا مانتے ہیں۔(ص ۲۶۴) معصوم ہونے کا یہ مطلب ہے کہ وہ جملہ ظاہری وباطنی رزائل وفواحش سے پاک ہوتے ہیں اور یہ عصمت انہیں سن طفولت سے تادم واپسیں حاصل رہتی ہے۔(ص ۲۶۵)

اسماعیلی بوہروں کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ امام کی تعظیم وتوقیر دراصل اللہ کی تعظیم وتوقیر

کے مترادف ہے۔ اس لیے ان کے اولیاء ان کے سامنے زمیں بوسی اور جبیں سائی کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ کسی کے سامنے جھک کر خاک چومنا سجدے کے حکم میں نہیں آتا۔ یہی وجہ ہے کہ شروع سے اماموں کو سجدہ کرنا اسماعیلیوں کی روایت رہی ہے، جیسا کہ ناصر خسرو نے بھی ذکر کیا ہے کہ مصر کے اندر عادت وعرف یہ ہے کہ حاضرین فاطمی سلطان کو سجدہ بجالاتے ہیں اور جب وہ قریب سے گزرتا ہے تو ہاتھ جوڑ کر اس سے دعائیں مانگتے ہیں۔ (ص ۳۰۱)

فاضل مصنف نے لکھا ہے کہ ''ہندو مذہب کی طرح بوہرہ بھی 'آواگمن' پر اعتقاد رکھتے ہیں اور اس کو ثابت کرنے کے لیے من گھڑت تاویلیوں کا سہارا لیتے ہیں۔ انھوں نے اس سلسلے کے متعدد واقعات درج کیے ہیں:

بوہرہ اساطین کے نزدیک موجودہ قرآن تحریف شدہ ہے۔ (نعوذ باللہ) وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے اپنی حیات میں قرآن جمع کرا دیا تھا اور جملہ صحابہ کی موجودگی میں حضرت علیؓ کے سپرد کر دیا تھا۔ مگر اس کے باوجود وفات بنویؐ کے بعد لوگوں نے حضرت علی کی طرف التفات نہ کیا اور خود اپنے افکار و آراء پر مشتمل ایک نیا قرآن تصنیف کر ڈالا۔ اس کے بعد تیسرے خلیفہ (حضرت عثمانؓ) نے آکر شیخین (ابوبکرؓ وعمرؓ) کا مرتب کیا ہوا قرآن بھی جلا دیا اور اپنے پاس سے ایک نیا قرآن لے آئے۔ اموی دور میں حجاج بن یوسف نے آکر اس قرآن کو بھی آگ میں جھونک دیا۔ جن آیتوں کو اس نے پسند کیا انھیں باقی رہنے دیا۔ فی الوقت مسلمانوں کے پاس جو کتاب موجود ہے، وہ حجاج بن یوسف کی تالیف کردہ ہے'۔ (ص ۳۶۱-۳۶۲)

فاضل مؤلف مولانا رحمت اللہ اثری فلاحی، ہندوستان کی معروف درس گاہ جامعۃ الفلاح کے ناظم ہیں۔ یہ کتاب اصلاً اُن کا پی ایچ ڈی کا مقالہ ہے، جسے انھوں نے جامعہ اسلامیہ (مدینہ منورہ) میں 'البوهرة: تاریخها و عقائدها' کے عنوان سے تحریر کیا تھا۔ جناب ذکی الرحمن غازی فلاحی مدنی نے اس کتاب کا اردو زبان میں سلیس اور رواں ترجمہ کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ اس خدمت پر مصنف اور مترجم کو جزائے خیر عطا فرمائے۔

اردو زبان میں بوہرہ کے بارے میں معلومات کا فقدان ہے۔ اس لحاظ سے اس کتاب کی اہمیت بڑھ گئی ہے اور اسے دستاویزی حیثیت حاصل ہوگئی ہے۔

(محمد اسعد فلاحی)

خبر نامہ ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی (۱۷)

☆ 'اسلام کی دعوت' صدرِ ادارہ مولانا سید جلال الدین عمری کی مقبول اور مؤثر کتابوں میں سے ہے۔ متعدد زبانوں میں اس کے ترجمے ہو چکے ہیں۔ حال میں تمل زبان میں اس کا ترجمہ منظر عام پر آیا ہے۔

☆ سکریٹری، ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی کا ایک کتابچہ بہ عنوان 'قرآن مجید اور ہمارا رویہ' ادارہ فلاح الدارین، بارہ مولہ، کشمیر سے شائع ہوا ہے۔ صفحات: ۱۶، قیمت: ۱۵/ روپے۔

☆ مولانا محمد جرجیس کریمی معاون سکریٹری ادارہ نے ادارہ کے منصوبہ کے تحت 'امام ابن تیمیہ: حیات وافکار' کے موضوع پر کام کیا تھا۔ یہ کتاب مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز نئی دہلی سے شائع ہوگئی ہے۔ صفحات: ۹۶، قیمت: ۷۰/روپے۔ ان کی ایک کتاب 'تدبراتِ قرآ'' کے نام سے الفہیم پبلی کیشن مئوناتھ بھنجن نے شائع کی ہے۔ صفحات: ۱۶۷، قیمت: ۱۰۰/روپے۔

☆ مورخہ ۲۳/فروری ۲۰۱۹ء کو مدرسۃ العلوم الاسلامیۃ علی گڑھ (شاخ دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ) میں 'مولانا واضح رشید ندوی: حیات وخدمات' پر یک روزہ سمینار منعقد ہوا۔ اس میں ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی نے 'مولانا واضح بہ حیثیت مربی'، مولانا محمد جرجیس کریمی نے 'اسلامی ثقافت۔ ایک مطالعہ'، مولانا کمال اختر قاسمی، رکن ادارہ نے 'نظام تعلیم وتربیت۔ ایک مطالعہ' اور مولانا عبداللہ شمیم ندوی، اسکالر ادارہ نے 'مولانا واضح کے افکار ونظریات۔ مجلۃ البعث الاسلامی کے مستقل کالم 'صور واوضاع' کے حوالے سے' کے عناوین پر مقالات پیش کیے۔

☆ مورخہ ۶۔۷/مارچ ۲۰۱۹ء کو خلیق احمد نظامی سینٹر آف قرآنک اسٹڈیز، علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی میں 'قرآن مجید کی تدریس کا مثالی نصاب' کے موضوع پر دو روزہ سمینار منعقد ہوا۔ اس میں ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی اور مولانا محمد جرجیس کریمی نے شرکت کی اور مقالات پیش کیے۔

☆ مورخہ ۲۳۔ ۲۴/مارچ ۲۰۱۹ء شعبۂ اسلامک اسٹڈیز، مسلم یونی ورسٹی علی گڑھ میں 'سیرت نگاری میں شعبۂ اسلامک اسٹڈیز کا حصہ' کے موضوع پر دو روزہ سمینار منعقد ہوا۔ اس میں ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی نے 'ادارۂ علوم اسلامیہ اور ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی کے درمیان علمی روابط۔ سیرتِ نبوی کے حوالے سے'، مولانا محمد جرجیس کریمی نے نقوش سیرت نبوی (پروفیسر ظفر الاسلام اصلاحی)۔ ایک مطالعہ' مولانا کمال اختر قاسمی نے عہد نبوی کا نظام تمدن (پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی) ایک عظیم تصنیف' اور مولانا عبداللہ شمیم ندوی نے 'عہد نبوی میں اختلافات: جہات، نوعیتیں اور حل (پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی) تنقیدی مطالعہ' کے عناوین پر مقالات پیش کیے۔

ISSN:2321-8339

Organ of Idara-e-Tahqeeq-o-Tasneef-e-Islami

Quarterly

TAHQEEQAT-E-ISLAMI
ALIGARH

Vol. 38 No.2

April - June 2019

Editor

Syed Jalaluddin Omari

Asstt. Editor

Muhammad Raziul Islam Nadvi

Nabi Nagar (Jamalpur), P.O. Box: 93
ALIGARH -202 002 (INDIA)
www.tahqeeqat.net Email: tahqeeqat@gmail.com

CONTENTS

1. Establishing the Deen **5**

Syed Jalaluddin Umari

2. Answering Queries on Qur'an Preservation Efforts under 'Uthman'(R.A) **13**

Mr.Waqar Akbar Cheema

3. Trade-partners' Religious Response to the Prophet's Preaching **37**

Professor Mohammad Yasin Mazhar Siddiqui

4. Sir Syed's Study of Orientalism **67**

Professor Abu Sufyan Islahi

5. A Comparative Study of Allama Iqbal and Maulana Azad **95**

Dr. Zakir Husain

7. Book Review **117**

Activities of Idara-e-Tahqee-o-Tasneef-e-Islami **120**

Abstract of the Articles

Establishing the Deen

Syed Jalaluddin Umari
President Idara-e- Tahqeeq-o-Tasneef-e-Islami

President Idara Tahqeeq-o-Tasneef Islami and Former Ameer Jamaat-e-Islami Hind Maulana Syed Jalaluddin Umari, in the last few months, addressed Jamaat's Arkaan in Kerala, Maharashtra, Telangana and Bihar on "Iqamat-e-Deen". A gist of his speech has been presented in this article.

The Maulana said that the objective of Islamic Movement is Iqamat-e-Deen. This is the Prophetic mission. Allah the Exalted enjoined it to His Last Messenger as well as Prophet Nuh, Prophet Ibrahim, Prophet Moosa, Prophet Isa and other Prophets. Iqamat-e-Deen means sticking to the Deen and also establishing the Deen. Also, it includes inviting others to the Deen.

The concept of Iqamat-e-Deen is very comprehensive. It includes everything - right from individual life to collective life. Iqamat-e-Deen implies that the progress and development of individuals, ideological and practical training, formation of a family, reformation of society, culture and civilization, and law and politics - everything becomes subservient to the Deen of Allah so much so that no aspect of human life remains indifferent to it.

In the present age, religion is declared as personal matter of an individual, and its 'intervention' in collective life is opposed. We assert that collective life too shall be subservient to religion. We invite the slaves of Allah to it in a peaceful manner.

Answering Queries on Qur'an Preservation Efforts under 'Uthman(R.A)

Mr. Waqar Akbar Cheema
Asisstant commissioner Diska, Siyalcot, Pakistan
waqarakbarcheema@gmail.com

It is well established in the Islamic tradition that by preparing a standard MushafUthman united the entire ummah on the text and recitals (qira'at) of the Qur'an that confirmed to the Last Revision (al-'arzah al-akhirah) of the Prophet (ﷺ) with Archangel Gabriel. Lately, however, some people have raised questions on certain details of the issue suggesting that differences that a prominent companion Ibn Mas'ud had with 'Uthman were of serious nature which went beyond those covered under multiple recitals accommodated in 'Uthman's masaif and in vogue till date. It has also been suggested that whereas Ibn Mas'ud's recitation confirmed to the Last Revision, that of 'Uthman did not. The implications of these suggestions are too grave to require elucidation. This paper analyses such claims and lays bare before the reader the frivolity thereof. With recourse to the original sources an effort has been made to vindicate the well-established position on these issues of primary significance. Likewise, an attempt has been made to dig out the rationale of 'Uthman's re-collection bid after Abu Bakr had already collected the entire Qur'an over a decade earlier.

Trade-partners' Religious Response to the Prophet's Preaching

Professor Mohammad Yasin Mazhar Siddiqui
Ex-chairman Dept. of Islamic Studies, AMU, Aligarh
mnzdigitalpoint@gmail.com

This study based on the original sources especially Baghdadi's Kitab al-Muhabbar (کتاب المحبر) tries to analyse the religious response to the Dawah of the Last Prophet ﷺ and finds eventually that the nadims of the Quraysh were divided in their behaviour into (i) Reluctant nadims who outrightly rejected the call of the Prophet (ii) *Nadims* who simultiously accepted the *dawah* sooner or later, they could be divided into three categories; those who had been great opponents of Islam and its Rasul, those who were quite moderate in their opposition; and those who were in search of true lbrahimic religion like ahnaf (احناف) and their descendants and truth seekers. It was the last group that accepted Islam at the very first call or opportunity and came to be known as the *al-Sabiqun al awwalun* (السابقون الاولون). In this category some of the nadims did not accept Islam in the earlier stage obliging their *nadims* after some time and thoughtful considerations. The second category includes those nadims who accepted Islam in the middle or Later Makkan period; the most interesting category was made by those *nadims* who jointly came into the fold of Islam in the last phase of the Prophet's life i.e soon before or during or after the great conquest of Makkah like Abu Sufyan Umavi and Abbas Hashmi.

The great striking feature or determining factor was the fact that trade companionship developed into

comprehensively determining social behaviors of the both nadims who were bound by many relations like friendship, commercial interest, tribal affiliation, marital relations and many others and that made there whole social mind set. This study actually aims at finding out the wholistic social response of merchants and traders of Quraysh of Makkah to the call of Islam a new dimensions of the spread of Islam in the period of the Prophet (ﷺ)The typically characteristics of each period of the Prophet are found in the religious response and conversion of Waraqah b. Nawfal Asadi and his Hanifi nadim Zayd b. Amir b. Nufail Adawi in the Jahili Period; that of Hamzah Hashimi and his *nadim* in the early Makkan Period and that of Abu Sufyan Umavi and his Hashmi nadim in the last Madinan Period; the conversion of Hakim b. Hizam Asadi was typically delayed by his commercial engrossment to the last period.

Sir Syed's Study of Orientalism

Professor Abu Sufyan Islahi

Department of Arabic, Aligarh Muslim University Aligarh

There are many aspects of the personality of Sir Syed Ahmad Khan (1817-98). He will be remembered immensely for his services to the community and the nation. He has written on many subjects, especially on Quranic, social and educational discourses. Islamic Studies was his main subject. Sir Syed wrote rebuttals, in a scholarly and intellectual manner, to the criticism directed at the cultural and civilizational assets of Islam and the Muslim community. Christian evangelists, writers and historians made indecent attacks of sorts on the Quran and Allah's Messenger (peace

and blessings of Allah be to him) and passed baseless remarks and allegations against them. Sir Syed addressed them in an academic and research-oriented manner. In his book, Tabyin-ul-Kalam, Sir Syed discusses common points among Judaism, Christianity and Islam. Thus he laid the foundation of comparative study of religions. In Khutbat-e-Ahmadiya he rebuts the objections raised to the Prophet's Seerah by Sir William Muir. In his other books and articles too, he addresses the objections advanced by the Orientalists on the Quran, Seerah and Islamic culture.

This article discusses and presents a gist of Orientalists' objections to Hazrat Ismail, Faran, Islam and the Messenger of Islam, polygyny, the wives of Allah's Messenger, slavery, recitation of the Quran, prophetic traditions, etc. and Sir Syed's rebuttals thereto.

A Comparative Study of Allama Iqbal and Maulana Azad

Dr. Zakir Husain

Former Asst. Director, National Archives, New Delhi

Allama Iqbal and Maulana Abul Kalam Azad both were born in the last quarter of the 19th century. Both played distinguished roles in ensuring the welfare of Indian Muslims as well as in the freedom movement. They recognised and respected each other. Allama Iqbal earned name in poetry while Azad in journalism. Azad took Iqbal's poetry in high esteem and published it in his magazines.

Maulana Azad, in the beginning, established a revolutionary organisation named *Hizbullah*; later he closed it down and joined *Tehrik-i-Khilafat* and *Tark-i-Mawalat*,

thereafter participated prominently in the freedom struggle, and emerged as a strong advocate of Hindu-Muslim unity.

Allama Iqbal loved Maulana Azad. But whenever he felt that any view of Maulana Azad went against the spirit of Islam, he criticised it without mentioning his name. Therefore, he strongly criticised Maulana Azad's views on *wahdat-i-Adyaan* (unity of religions), *muttahida qaumiyat* (united nationalism) and jihad.

After the freedom of the country, Maulana Azad was named Union Minister of Education. Thus, he got the opportunity to render his services in the field of education. He also strived hard to get the various other problems solved.

This is rather surprising that there are thousands of books and articles, in Urdu, English and other languages, on Allama Iqbal but there is not even a match of it in respect of Maulana Azad.

This article presents a comparative study of Allama Iqbal and Maulana Azad, and throws light on their mutual relationships as well as their services.

BOOK REVIEW

1. *Bohra: Aqaed aur Tarikh* (Bohra: Beliefs and History); Maulana Rahmatullah al-Asari Falahi Madani, Maktaba Al-Faheem , Mau nath Bhanjan ,U.P ;2019; Pages: 640; Price: IRs. 560/.

Reviewed by Mr. Muhammad Asad Falahi

زندگی کے عام فقہی مسائل

ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی

ماہ نامہ زندگی نو، نئی دہلی میں فقہی استفسارات، رسائل و مسائل کے کالم میں شائع ہونے والے سوالات و جوابات کا مجموعہ جو انسانی زندگی میں عام طور پر در پیش رہتے ہیں۔ تمام مسائل کو قرآن وسنت کی روشنی میں حل کرنے کی کوشش کی گئی ہے اور علمائے سلف اور فقہاء کرام کی آراء کو بھی پیش نظر رکھا گیا ہے۔ اختلافی مسائل میں فقہاء کی آراء، دلائل کے ساتھ اس طرح نقل کی گئی ہیں کہ اس سے قارئین کے ذہنی افق میں کشادگی پیدا ہوگی اور وہ مسئلہ کو اچھی طرح سمجھ کر اس پر عمل کرنے پر آمادہ ہوں گے۔

امید ہے کہ ان مجموعوں سے روزمرہ کی زندگی میں پیش آنے والی بہت سی الجھنوں اور مسائل کو حل کرنے میں مدد ملے گی۔

● جلد اول :	صفحات :	148	قیمت :	60.00
● جلد دوم :	صفحات :	240	قیمت :	150.00
● جلد سوم :	صفحات :	200	قیمت :	100.00
● جلد چہارم :	صفحات :	200	قیمت :	120.00

آرڈر کے لیے رابطہ کریں: **Customer Care No**: 7290092403 **E-mail:** info@mmipublishers.net

MMI PUBLISHER مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز، نئی دہلی ۲۵

D-307,Dawat Nagar,Abul Fazl Enclave,Jamia Nagar,New Delhi-110025

Phone: 26981652,26984347 **Mob:** 7290092401 **E-mail:**info@mmipublishers.net mmipublishers@gmail.com **Website:** www.mmipublishers.net

R.No. 38933/81

Quarterly
Tahqeeqat-e-Islami
Aligarh

April ....2019 June 2019

Mob. +91-8881854504
+91-9897746586

مولانا سید جلال الدین عمری کی تالیفات

شمار	نام کتاب	قیمت	شمار	نام کتاب	قیمت
۱	تجلیاتِ قرآن	/۳۲۵	۲۲	اوراقِ سیرت	/۲۵۰
۲	اسلام-انسانی حقوق کا پاسبان	/۹۰	۲۳	خطبات پاکستان	/۱۰۰
۳	غیر اسلامی ریاست اور مسلمان	/۲۵	۲۴	عصر حاضر میں اسلام کے علمی تقاضے	/۵۲
۴	کم زور اور مظلوم اسلام کے سایہ میں	/۵۰	۲۵	انسان اور اس کے مسائل	/۴۰
۵	صحت و مرض اور اسلامی تعلیمات	/۲۵۰	۲۶	اسلام اور مشکلات حیات	/۴۵
۶	خدا اور رسول کا تصور-اسلامی تعلیمات میں	/۱۴۰	۲۷	خدا کی غلامی-انسان کی معراج	/۱۴
۷	معروف و منکر	/۱۸۵	۲۸	اسلام اور وحدت بنی آدم	/۱۶
۸	اسلام کی دعوت	/۲۲۵	۲۹	اسلام میں خدمت خلق کا تصور	/۱۱۰
۹	غیر مسلموں سے تعلقات اور ان کے حقوق	/۱۸۵	۳۰	انفاق فی سبیل اللہ	/۴۵
۱۰	تحقیقات اسلامی کے فقہی مباحث	/۱۰۰	۳۱	دولت میں خدا اور بندوں کا حق	/۱۶
۱۱	تہذیب و سیاست کی اسلامی قدریں	/۶۵	۳۲	انسانوں کی خدمت-اسلام کی نظر میں	/۱۶
۱۲	عورت-اسلامی معاشرے میں	/۲۶۰	۳۳	جماعت اسلامی ہند-پس منظر، خدمات اور طریقۂ کار	/۴۳
۱۳	مسلمان عورت کے حقوق اور ان پر اعتراضات کا جائزہ (مجلد)	/۱۳۰	۳۴	ہم تحریک اسلامی کے کارکن کیسے بنیں؟	/۱۸
۱۴	عورت اور اسلام	• مجلد /۱۱۰ • عام /۶۰	۳۵	ملک و ملت کے نازک مسائل اور ہماری ذمہ داریاں	/۳۲
۱۵	اسلام کا عائلی نظام	/۱۰۵	۳۶	یہ ملک کدھر جا رہا ہے؟	/۳۵
۱۶	مسلمان خواتین کی ذمہ داریاں	/۴۲	۳۷	بچے اور اسلام	/۱۴
۱۷	قرآن کا نظام خاندان	/۲۴	۳۸	خاندان کی اصلاح اور اولاد کی تربیت	/۲۰
۱۸	اسلام-ایک دینِ دعوت	/۲۵	۳۹	فقہی اختلافات کی حقیقت	/۲۵
۱۹	دعوت و تربیت-اسلام کا نقطۂ نظر	/۵۵	۴۰	بعض اہم اسلامی اصطلاحات کی تشریح	/۱۸
۲۰	راہیں کھلتی ہیں	• مجلد /۱۴۰ • عام /۹۵	۴۱	سوئے حرم چلا	/۳۲
۲۱	سبیل رب۔ دعوت الی اللہ کا راستہ	/۴۵	۴۲	دینی علوم کی تدریس	/۱۴

ملنے کے پتے:

۱- ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی، نبی نگر، پوسٹ بکس نمبر: ۹۳، علی گڑھ۔ ۲
۲- مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز، ڈی-۳۰۷، ابوالفضل انکلیو، نئی دہلی۔ ۲۵