ISSN: 2321-8339
جولائی۔ستمبر ۲۰۱۹ء

ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ اور حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی خدماتِ حدیث
سید جلال الدین عمری

مصاحفِ عثمانی کی تدوین۔اشکالات کا حل (۲)
ڈاکٹر وقار اکبر چیمہ

اقوام عالم میں مذہبی پیشوائیت کی روایت
جناب رضوان الہی

موضح قرآن۔ایک تعارف
ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی

مدنی دور میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی معیشت
سید جلال الدین عمری پروفیسر احتشام احمد ندوی

جہاد اور روح جہاد۔ایک تجزیاتی مطالعہ
مولانا نسیم ظہیر اصلاحی

تعارف وتبصرہ

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی کی

اہم مطبوعات

معرکۂ اسلام و جاہلیت	مولانا صدرالدین اصلاحی	110.00
اسلام ۔ ایک نجات دہندہ تحریک	مولانا سلطان احمد اصلاحی	90.00
عصر حاضر کا سماجی انتشار اور اسلام کی رہ نمائی	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
قیام امن اور اسلام	مولانا کمال اختر قاسمی	100.00

ملنے کے پتے:

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

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

ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

جولائی ——————— ستمبر 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 ۳:

ذی قعدہ ۱۴۴۰ھ محرم ۱۴۴۱ھ

جولائی ستمبر ۲۰۱۹ء

- مجلہ کے تمام شمارے www.tahqeeqat.net پر لوڈ کردیے گئے ہیں۔
- مقالہ نگار حضرات اپنے مقالات صرف tahqeeqat@gmail.com پر ارسال کریں۔
- انتظامی امور سے متعلق رابطہ کے لیے: موبائل : 09897746586

ای میل idaratahqeeq2016@gmail.co :

زرِ تعاون

اندرونِ ملک

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

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-۶ سے چھپوا کر

ادارۂ تحقیق و تصنیفِ اسلامی، نبی نگر (جمال پور)، علی گڑھ سے شائع کیا

فہرست مضامین

حرف آغاز

شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ اور حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی خدماتِ حدیث	سید جلال الدین عمری	۵

تحقیق وتنقید

مصاحفِ عثمانی کی تدوین۔ اشکالات کا حل (۲)	جناب وقار اکبر چیمہ	۱۱
اقوام عالم میں مذہبی پیشوائیت کی روایت	جناب رضوان الٰہی	۳۷

بحث ونظر

مالی جرمانہ کا شرعی حکم۔ تحقیق وتنقیح	مولانا اختر امام عادل قاسمی	۵۱
موضحِ قرآن۔ ایک تعارف	ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی	۶۹

نقد واستدراک

'جہاد اور روح جہاد' ۔ ایک تجزیاتی مطالعہ	مولانا نسیم ظہیر اصلاحی	۹۳
مدنی دور میں رسول اللہ ﷺ کی معیشت	سید جلال الدین عمری	۱۱۵
	پروفیسر سید احتشام احمد ندوی	۱۱۷
خبرنامہ ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی (۷۲)	ادارہ	۱۲۰
مضامین کا انگریزی خلاصہ		۱۲۱—۱۲۸

اس شمارے کے لکھنے والے

۱۔ جناب وقار اکبر چیمہ

اسسٹنٹ کمشنر، ڈسکہ، سیالکوٹ، پاکستان

waqarakbarcheema@gmail.com

۲۔ جناب رضوان الٰہی

لیکچرر گورنمنٹ پوسٹ گریجویٹ کالج آف سائنس، فیصل آباد، پاکستان

rizwan.elahe@gmail.com

۴۔ مولانا اختر امام عادل

بانی ومہتمم جامعہ ربانی، منورواشریف، بہار

ai_adil@rediffmail.com

۳۔ ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی

سکریٹری شعبۂ اسلامی معاشرہ، جماعت اسلامی ہند، نئی دہلی

mrnadvi@gmail.com

۵۔ مولانا نسیم ظہیر اصلاحی

استاد حدیث، مدرسۃ الاصلاح سرائے میر، اعظم گڑھ

۶۔ پروفیسر سید احتشام احمد ندوی

مدینہ منزل، نیو سر سید نگر، علی گڑھ، یوپی

۷۔ سید جلال الدین عمری

صدر ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

حرف آغاز

شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ اور حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی خدمات حدیث

——— سید جلال الدین عمری

قرآن مجید اور حدیث دین کی اساس ہیں۔یہی تمام دینی علوم کے ماخذ اور مرجع ہیں۔لیکن ایک طویل عرصہ سے برصغیر کی تعلیم وتدریس میں فقہ اسلامی اور علم کلام کو فوقیت حاصل رہی ہے۔غالباً اس میں اس وقت کے علمی ماحول، کلامی مباحث اور سیاسی تقاضوں کا دخل رہا ہے۔مسلم حکومتوں میں مقدمات کے فیصلے فقہ اسلامی، خاص طور پر فقہ حنفی کے مطابق ہوتے تھے۔ اس لیے اس کی اہمیت اور ضرورت زیادہ محسوس کی جاتی تھی اور قرآن وحدیث کی طرف مطلوبہ توجہ نہیں تھی۔ان حالات میں حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ اور حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے علوم حدیث کی ترویج اور نشرواشاعت کا فرض انجام دیا۔ان بزرگوں کی علوم دینیہ سے متعلق خدمات کا دائرہ بہت وسیع ہے۔ یہاں صرف خدماتِ حدیث وسنت کا ذکر کیا جارہا ہے۔

شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ (۹۵۸۔۱۰۵۲ھ) اور حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ (۱۱۱۴۔۱۱۷۶ھ) کے درمیان ایک صدی سے زیادہ کا فاصلہ ہے۔سیاسی حالات کا بھی فرق ہے۔اس کے باوجود بعض باتیں دونوں میں مشترک ہیں:

۱۔دونوں کا خاندانی پس منظر دینی رہا ہے۔

شیخ عبدالحق کے والد شیخ سیف الدین خداترس بزرگ تھے اور تصوف کے اعمال

واشغال سے انھیں خاص دل چسپی تھی۔ شیخ عبدالحق کی انہی کی گود میں پرورش ہوئی، اس وجہ سے ان پر بھی تصوف کا رنگ غالب رہا۔

حضرت شاہ ولی اللہ ایک دینی اور علمی خانوادے میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد شیخ عبدالرحیم بلند پایہ عالم تھے۔ فتاویٰ عالم گیر کی تدوین میں شریک رہے۔ عالم گیر کی ہدایت پر اس کے ایک حصہ کی تحقیق و تنقیح کی اور بعض مسائل میں اپنی اختلافی رائے کا اظہار کیا۔ مدرسہ رحیمیہ ان ہی کے نام سے قائم ہے۔

۲۔ دونوں نے علماء ہند سے استفادے کے بعد حجاز کے اساتذۂ حدیث سے روایتِ حدیث کی اجازت حاصل کی۔ شیخ عبدالحق نے شیخ عبدالوہاب متقی سے تقریباً تین سال تک استفادہ کیا اور سند حاصل کی۔ ان کی راہ نمائی میں تصوف کے مروجہ مراحل طے کیے۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ نے مشہور محدث شیخ ابوطاہر بن ابراہیم مدنیؒ سے سند حدیث اور روایت حدیث کی اجازت حاصل کی۔ اس طرح یہ بزرگ نئے علمی آفاق سے روشناس ہوئے اور انہیں وسعتِ ذہن وفکر حاصل ہوئی۔ اس کے اثرات ان کی علمی مساعی میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

۳۔ دونوں تصوف کے علم بردار تھے۔ صفائے باطن اور روحانی ترقی کے لیے اس کے اعمال واشغال کو ضروری سمجھتے تھے۔

۴۔ دونوں عملاً فقہ حنفی کے پابند تھے، لیکن انہوں نے دیگر مسالکِ فقہ پر جارحانہ تنقید سے اجتناب کیا۔

۵۔ حدیث کی علمی خدمت میں بھی دونوں میں بڑی مماثلت پائی جاتی ہے۔ شیخ نے حدیث کی شرح وتحقیق کے لیے 'مشکوٰۃ المصابیح' کا انتخاب کیا۔ 'مشکوٰۃ المصابیح' آٹھویں صدی ہجری کے مشہور محدث خطیب تبریزیؒ کا مرتب کردہ مجموعہ ہے، جس میں صحاح ستہ، مؤطا امام مالک، مسند احمد، طبرانی، دارمی، بیہقی وغیرہ کتب حدیث سے ۶۲۹۴/ احادیث

جمع کی گئی ہیں۔مشکوٰۃ المصابیح کو اپنی جامعیت کی بنا پر بڑی مقبولیت حاصل رہی ہے۔ شیخ نے' لمعات التنقیح فی شرح مشکوٰۃ المصابیح' کے نام سے عربی میں اس کی شرح لکھی۔ فارسی میں' اشعۃ اللمعات' کے نام سے مشکوٰۃ کا ترجمہ اور تشریح کی۔ یہ ضخیم شرح چار جلدوں میں ہے اور اس کے متعدد ایڈیشن ہندوستان سے نکل چکے ہیں۔ یہ دونوں شرحیں بعد والوں کا ماخذ رہی ہیں۔ [۱]

شیخ نے اصول حدیث پر ایک جامع رسالہ مرتب کیا، جومشکوٰۃ کے ہندوستانی نسخہ کے ساتھ شائع ہوتا رہا ہے۔ [۲]

اسی طرح انہوں نے' اسماء الرجال والرواۃ المذکورین فی المشکوٰۃ' کے نام سے الگ سے کتاب لکھی، جس میں مشکوٰۃ میں جن رجالِ حدیث اور اصحابِ علم کا ذکر آیا ہے ان سب کے حالات جمع کیے ہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ نے موطأ امام مالک کو اپنی تحقیق کا موضوع بنایا۔مؤطا کتب حدیث میں پہلی باقاعدہ تصنیف ہے جوفقہی ابواب پر ترتیب دی گئی ہے۔بعض اصحاب علم نے اسے صحاح ستہ میں شمار کیا ہے۔

۱۔متاخرین میں معروف محدث، مفسر اور فقیہ ملا علی قاری (م ۱۰۱۴ھ) کی مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوٰۃ المصابیح سامنے آئی، جسے فقہ حنفی کے نقطۂ نظر سے شروحِ حدیث میں اعلیٰ مقام حاصل ہے۔اس کا جدید ایڈیشن دارالفکر، لبنان، بیروت سے دس جلدوں میں شائع ہوا ہے۔

دور آخر میں شیخ الحدیث حضرت مولانا عبیداللہ مبارک پوریؒ (۱۳۲۷۔ ۱۴۱۴ھ) نے مشکوٰۃ کی شرح 'مرعاۃ المفاتیح' کے نام سے لکھی۔ یہ مسلکِ سلف کی نمائندہ مبسوط شرح ہے۔اس کی وہ تکمیل نہ کرسکے۔توقع ہے کہ ان کے تلامذہ کی اس کی تکمیل کی طرف توجہ ہوگی۔

۲۔اس کا جدید ایڈیشن مولانا سلمان حسینی ندوی کی تحقیقات اور مفید تعلیقات کے ساتھ دارالسنۃ للنشر والتوزیع لکھنؤ سے شائع ہوا ہے۔جس نے اس رسالہ کی قدرو قیمت میں بیش بہا اضافہ کیا ہے۔

شاہ صاحب نے عربی اور فارسی میں اس کی شرحیں لکھیں۔عربی شرح 'المسوّی' مختصر ہے۔ فارسی شرح 'المصفیٰ' زیادہ مفصل ہے،جس میں ان کی فقہی بصیرت نمایاں ہے۔ ا؎

شاہ صاحب کی حدیث کے سلسلے میں اور بھی خدمات ہیں۔امام بخاریؒ نے اپنی کتاب میں احادیث کے ذریعہ فقہی احکام مستنبط کیے ہیں۔ اس کے لیے وہ بعض اوقات ایک حدیث کو متعدد ابواب کے تحت لاتے ہیں۔ اس میں کبھی الفاظ اور سند کا فرق بھی ہوتا ہے۔اس وجہ سے کہا جاتا ہے: 'فقه البخاري في أبوابه'۔ شاہ ولی اللہؒ نے 'تراجم ابواب البخاری' تصنیف کی۔اس سے امام بخاری کے فقہی استدلالات کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ یہ کتاب صحیح بخاری کے ہندوستانی نسخے کے ساتھ شائع ہوتی رہی ہے۔دائرۃ المعارف العثمانیۃ سے الگ سے بھی شائع ہوچکی ہے۔

شاہ صاحب کا سب سے بڑا علمی شاہ کار 'حجۃ اللہ البالغۃ' ہے۔اس میں انھوں نے پورے نظام شریعت کی، احادیث کی روشنی میں حکمت اور معنویت واضح کی ہے۔ اس پہلو سے شروح حدیث میں بھی اس کا ذکر کیا جاسکتا ہے۔

حضرت شاہ صاحب کو بعض پہلوؤں سے امتیاز حاصل رہا ہے۔شاہ صاحب کے ہاں شیخ کے مقابلہ میں فقہی توسع پایا جاتا ہے۔ وہ فقہی اختلافات میں اتحاد کی بنیادیں تلاش کرتے ہیں۔دین کے فلسفہ اور حکمت کے بیان میں انہیں امامت کا درجہ حاصل ہے۔

ا۔موطاً کی متعدد شرحیں لکھی گئی ہیں۔ان میں علامہ محمد بن عبدالبر اندلسیؒ کی 'التمہید لما فی الموطأ من المعانی والاسانید' بہت مفصل ہے اور متاخرین کے لیے ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے۔موطاً کی شروح میں علامہ جلال الدین سیوطیؒ کی تنویر الحوالک علی موطأ مالک اور علامہ زرقانی کی المواهب اللدنیۃ بھی مشہور اور متداول ہیں۔

دور آخر میں شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا کاندھلویؒ کی 'اوجز المسالک الی موطأ مالک' کی حیثیت ایک دائرۃ المعارف کی ہے۔اس کا جدید ایڈیشن محترم ڈاکٹر تقی الدین ندوی کی تحقیق کے ساتھ انتہائی اہتمام سے ۱۸/جلدوں میں متحدہ عرب امارات سے شائع ہوا ہے۔

حضرت شاہ صاحب کا ایک امتیاز یہ بھی ہے کہ علماء احناف اور اہل حدیث دونوں کا ایک اہم سلسلۂ روایتِ حدیث ان سے ملتا ہے۔آپ کے بڑے صاحب زادے حضرت شاہ عبدالعزیزؒ آپ کے جانشین تھے اور ان کے نواسے اور تلمیذ خاص حضرت شاہ محمد اسحٰقؒ تھے۔ ان کے تلامذہ میں ایک طرف شیخ الکل سید نذیر حسین محدث دہلویؒ ہیں، جو اپنے وقت کے اہل حدیث کے سب سے بڑے فکری رہ نما تھے، دوسری طرف شیخ مملوک علی نانوتویؒ، مولانا احمد علی سہارن پوریؒ اور حضرت امداد اللہ نانوتویؒ وغیرہ کو ان سے تلمذ حاصل رہا ہے، جو دیوبندی فکر کے نمائندے ہیں۔

حضرت شاہ صاحب کے تجدیدی کارناموں کا سب ہی کو اعتراف ہے اور ان سے استفادے کا سلسلہ بھی جاری ہے۔

حدیث اور سنت کی اشاعت میں حضرت شاہ صاحب اور ان کے خانوادے کے اثرات بہت وسیع ہیں۔ان سے صرف نظر کرنا کسی کے لیے بھی شاید آسان نہیں ہے۔ اس کے ساتھ اتنی بات ضرور کہی جاسکتی ہے کہ علوم حدیث کی ترویج واشاعت میں شیخ عبدالحقؒ کو بہرحال شرفِ تقدم حاصل ہے۔ کتاب وسنت کی اشاعت میں ان کی مساعی اور معاشرے پر ان کے اثرات کو نظر انداز کرنا صحیح نہ ہوگا۔اسی طرح انہوں نے جو علمی ذخیرہ چھوڑا ہے وہ تقریباً تمام دینی موضوعات کا احاطہ کرتا ہے۔ اس کی قدر ومنزلت کا بھی تعیّن ہونا چاہیے۔ بہرحال یہی کہا جاسکتا ہے کہ ان کی خدمات کی طرف وہ توجہ نہیں ہوسکی جس کی وہ مستحق ہیں۔

پاکستان میں

سہ ماہی تحقیقاتِ اسلامی کے لیے رابطہ کریں:

جناب سجاد الٰہی صاحب، 27-A، لوہا مارکیٹ، مال گودام روڈ، بادامی باغ، لاہور

Tel: 0300-4682752, (R)5863609, (O)7280916

Email: abdulhadi_133@yahoo.com

غیر مسلموں سے تعلقات اور ان کے حقوق

مولانا سید جلال الدین عمری

ہندوستان کے پس منظر میں مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان کیسے تعلقات ہونے چاہئیں؛ یہ موضوع کافی اہمیت اختیار کر گیا ہے، اس لئے کہ فرقہ پرستوں نے اس سلسلہ میں بہت سی غلط فہمیاں پیدا کر دی ہیں۔ مثلاً انھوں نے یہ پروپیگنڈا کیا ہے کہ اسلام اپنے ماننے والوں کے علاوہ دوسرں کو موجبِ گردن زنی قرار دیتا ہے اور اس میں مذہبی رواداری اور وسعتِ فکر و عمل نہیں پائی جاتی۔ اس کتاب میں غیر مسلموں کے ساتھ حسنِ سلوک ان کی مذہبی آزادی اور مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان معاشرتی، معاشی اور سیاسی تعلقات پر اسلامی نقطۂ نظر سے بحث کی گئی ہے۔ فاضل مصنف کے جاندار اور رواں دواں قلم نے سلیس اور دلکش اسلوب میں پیچیدہ مسائل کی گتھی سلجھائی ہے۔

ہندوستان کے پس منظر میں غیر مسلموں سے تعلقات کے موضوع پر اپنی نوعیت کی پہلی مفصل کتاب، دعوت و تبلیغ کے میدان میں کام کرنے والوں کی ایک اہم ضرورت

صفحات ۳۲۰، قیمت: ۱۸۵/- روپے

اس کا انگریزی ترجمہ Relation with Non-Muslims and their Rights کے نام سے مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز نئی دہلی نے اعلیٰ معیار سے شائع کیا ہے۔

صفحات ۳۱۹، قیمت ۳۱۰/- روپے

تحقیق وتنقید

مصاحفِ عثمانی کی تدوین – اشکالات کا حل (۲)

جناب وقار اکبر چیمہ

قراءت و مصاحف کے ذیل میں حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کے موقف کی اہمیت اور اس کے بارے میں پائی جانے والی غلط فہمیوں کے ازالے کے لیے ہم ان سے متعلق روایات کا قدرے تفصیل سے جائزہ لیتے ہیں:

مصاحفِ عثمانی سے متعلق ابن مسعودؓ کا موقف

ابتدا میں ابن مسعودؓ نے اس مسئلہ میں شدید اختلاف کیا اور اپنے غم و غصہ کا بھرپور اظہار کیا، ساتھ ہی عراق و کوفہ والوں کو اسے مصاحفِ عثمانی کے نمائندوں کے حوالے کرنے سے بھی منع کر دیا۔ زہریؒ عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہؒ سے روایت کرتے ہیں:

أن عبد الله بن مسعود كره لزيد بن ثابت نسخ المصاحف فقال: "يا معشر المسلمين! أعزل عن نسخ [كتاب] المصاحف وتولاها رجل، والله لقد أسلمت وإنه لفي صلب أبيه كافراً [يريد زيد بن ثابت] (ص۸۱:)۔ وكذلک قال عبد الله :يا أهل الكوفة أو يا أهل العراق! اكتموا المصاحف التي عندكم وغلّوها، فإن الله يقول :وَمَن يَغلُل يَأتِ بِمَا غَلَّ يَومَ القِيَامَة(آل عمران: ۱۶۱) فالقوا الله بالمصاحف۔ ۳۴

(عبداللہ بن مسعودؓ کو زیدؓ کا مصاحف لکھنا ناگوار گزرا اور انھوں نے کہا:

''اے مسلمانو! مجھے مصحف کی کتابت سے دور رکھا جا رہا ہے اور یہ کام ایک اور شخص کو سونپا جا رہا ہے۔ اللہ کی قسم! میں مسلمان ہو چکا تھا اور وہ اپنے کافر باپ کی پیٹھ میں تھا۔''(ان کی اشارہ زید بن ثابت کی طرف تھا۔) ابن مسعودؓ نے کہا: ''اے اہل کوفہ!(یا کہا) اے اہل عراق! تم اپنے مصاحف چھپا لو، کیوں کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہی: ''جو شخص کوئی چیز چھپائے گا وہ قیامت کے دن اسے لے کر اللہ کے سامنے حاضر ہو گا۔'' پس تم اپنے اپنے مصاحف لے کر اللہ سے ملنا۔)

روایات سے واضح ہے کہ ابن مسعودؓ کو اصل اختلاف اس عظیم کارِ خیر سے الگ رکھے جانے پر تھا جس کی اتباع کا مطالبہ سب سے کیا جا رہا تھا۔ یوں اپنے سے عمر میں بہت چھوٹے زید بن ثابتؓ پر انہوں نے غصہ اتارا، ورنہ ابو بکرؓ کے دور میں جب زیدؓ بن ثابت نے عمرؓ کے زیرِ سایہ کتابت کی خدمت سر انجام دی تھی تو اس موقع پر ابن مسعودؓ کے کسی احتجاج اور غم و غصہ کا اشارہ تک روایات میں نہیں ملتا۔ حضرت عثمانؓ کے لیے ابن مسعودؓ کو خاص طور پر کوفہ سے بلا کر اس کام میں شامل کرنا کسی بھی اعتبار سے ناگزیر نہ تھا۔ ابن مسعودؓ کو اپنے تمام تر علم و فضیلت کے باوجود کتابت کے حوالے سے کوئی خاص مقام حاصل نہیں تھا۔ شیخ مصطفیٰ اعظمی مرحوم نے اپنی تصنیف کُتّاب النبی ﷺ میں مختلف مصادر سے ڈھونڈ ڈھونڈ کر رسول اللہ ﷺ کے پینسٹھ (٦۵) کاتبین کی فہرست تیار کی ہے، لیکن ان کو ابن مسعودؓ کے حوالے سے ایسی کوئی شہادت نہیں ملی۔ کتابت آپ کا میدان ہوتا تو رسول اللہ ﷺ سے اپنی قربت کی بدولت ضرور کاتبین وحی میں شمار ہوتے۔ پھر آپ تھے بھی ہذیل سے، نہ کہ قریش سے۔ یوں املا و کتابت ہر دو اعتبار سے آپ کی اس کام میں شرکت ضروری نہ تھی۔

تاہم بعد ازاں ابن مسعودؓ کا مصحف حوالے کرنے کا بھی ذکر روایت میں ہوا ہے۔ تاریخ دمشق میں جمعِ عثمانی کے متعلق ایک طویل روایت منقول ہے:

فکل الناس عرف فضل ذلک، أجمعوا علیه وترکوا ما سواه إلّا ما کان من أهلِ الکوفة، فإن قرّاء قراءة عبد الله نزوا فی ذلک حتی

كادوا يتفضلون على أصحاب النبي ﷺ وعابوا الناس، فقام فيهم ابن مسعود فقال :ولا كل هذا، إنكم قد سبقتم سبقاً بيناً، فاربعوا على ظلعكم، ولما قدم المصحف الذي بعثه عثمان على سعيد واجتمع على الناس وفرح به أصحاب النبي (ﷺ) بعث سعيد إلى ابن مسعود يأمره أن يدفع إليه مصحفه، فقال :هذا مصحفي، تستطيع أن تأخذ ما في قلبي؟ فقال له سعيد :يا عبد الله، ما أنا عليه بمسيطر، إن شئت تابعت أهل دار الهجرة وجماعة المسلمين، وإن شئت فارقتهم، وأنت أعلم۔ ۳۵

(تمام لوگوں نے عثمانؓ کی کاوش کی اہمیت کو جانا اور اہل کوفہ کے علاوہ سب اس پر جمع ہو گئے اور انہوں نے اس کے علاوہ تمام مصاحف کو ترک کر دیا۔ عبداللہ بن مسعودؓ کے شاگردوں نے اس معاملے کو بہت بڑھا دیا یہاں تک کہ وہ خود کو رسول اللہ ﷺ کے اصحاب سے بھی بڑھانے لگے اور لوگوں پر طعن کرنے لگے۔ تب ابن مسعودؓ ان سے خطاب کرنے لیے کھڑے ہوئے اور فرمایا: اس ہنگامے کی ضرورت نہیں۔ واقعی تم لوگ زیادہ ہی آگے نکل گئے ہو۔ پس اپنی حد میں رہو۔ جب عثمانؓ کا سعید (بن العاص) کے پاس بھیجا گیا مصحف، جس پر تمام لوگوں کا اتفاق ہو گیا تھا اور جس پر صحابہ نے خوشی کا اظہار کیا تھا آ پہنچا تو سعید حضرت ابن مسعودؓ کے پاس گئے کہ وہ اپنا مصحف ان کے حوالے کر دیں۔ ابن مسعودؓ نے کہا: یہ رہا میرا مصحف۔ اگر ہو سکے تو جو میرے سینے میں ہے وہ بھی لے لو؟ سعید نے کہا: اے عبداللہ! میں آپ پر نگہبان نہیں بنایا گیا ہوں۔ اگر آپ چاہیں تو اہل مدینہ اور دیگر اہل اسلام کی اتباع کریں اور چاہیں تو ان سے الگ رہیں۔ (باقی) آپ بہتر سمجھتے ہیں۔)

چنانچہ ہمیں عراق میں مصاحف کے جلائے جانے کا ذکر بھی ملتا ہے۔ ابن ابی داؤد کی ایک روایت کے آخر میں ذکر ہے:

وأرسل إلى كل جند من أجناد المسلمين بمصحف، وأمرهم أن يحرقوا كل مصحف يخالف المصحف الذي أرسل به، فذاک زمان حرقت المصاحف بالعراق بالنار۳۶۔

(تمام مسلمان لشکروں کو مصحف ارسال کیا گیا اور انہیں حکم دیا گیا کہ اس سے مختلف ہر مصحف کو جلا دیں۔ اسی عرصے میں عراق میں (بھی) مصاحف کو جلایا گیا۔)

اسی طرح ابن مسعودؓ کے حوالے سے تاریخ دمشق میں ہی مزید روایت ہے:

وبلغ عثمان شدة ذلک على عبد الله، فكتب إليه :إن الذي أتاک من قبلي ليس برأى ابتدعته ولا [حدث] أحدثته، ولكن هذا القرآن واحد جاء من عند واحد، وهؤلاء قراء القرآن عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أهل دار الهجرة والمهاجرون والأنصار وصالحو الأمصار قد نهضوا فيه وقاموا به في كل أفق، وخافوا أن يلبس من بعدهم، وأن يجعله الناس عضين، وليس بهم أنت ولا أمثالک، فقام ابن مسعود يوم خطبته، فخطب وعذر المسلمين وقال :إن الله لا ينزع العلم انتزاعا ولكن ينزعه بذهاب العلماء، وإن الله لا يجمع أمة محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) على ضلالة، فجامعوهم على ما اجتمعوا عليه، وكان الحق فيما اجتمعوا عليه ۳۷۔

(عثمانؓ نے اس حوالے سے عبداللہ بن مسعودؓ کو سرزنش کا ایک خط لکھا کہ میرے جس اقدام کی خبر تم تک پہنچی ہے وہ محض میری ذاتی رائے نہیں اور نہ میری اختراع ہے۔ بات یہ ہے کہ قرآن ایک ہی ہے، جو اللہ کی طرف سے نازل ہوا ہے اور یہ اقدام نبی ﷺ سے قرآن سیکھنے والے اہل مدینہ، مہاجرین وانصار اور دوسرے شہروں کے صالحین کا متفقہ ہے جس پر ہر جگہ عمل ہوا ہے، کیوں کہ انہیں خوف ہوا کہ بعد میں آنے والے لوگوں کو شیطان قرآن کے حوالے سے افتراق میں نہ ڈال دے۔ ان کو یہ خطرہ تمھارے یا

تمھارے جیسوں کے بارے میں نہیں تھا۔ چنانچہ ابن مسعودؓ نے لوگوں سے خطاب کیا اور مسلمانوں سے معذرت کی اور کہا: ”بے شک اللہ علم کو ایک دم نہیں اٹھا لیتا، بلکہ اہل علم کے چلے جانے سے علم اٹھایا جاتا ہے۔ یقیناً اللہ امتِ محمد کو گم راہی پر متحد نہیں کرتا، پس اللہ نے انہیں اس بات پر جمع کر دیا ہے اور جس بات پر ان کا اتفاق ہوا ہے وہی حق ہے۔)

اسی وجہ سے متعدد اہل علم نے ابن مسعودؓ کا ابتدائی اختلاف کے بعد عثمانؓ کے اقدام کی حکمت کو سمجھتے ہوئے اپنے قول سے رجوع کرنا نقل کیا ہے۔ ان حضرات میں ابن الانباری ۳۸؎، ابن ابی داود ۳۹؎، ابن عساکر ۴۰؎، ذہبی ۴۱؎ اور ابن کثیر ۴۲؎ شامل ہیں۔

مصاحف کے ساتھ قرّاء کی روانگی

صرف مصاحف کے ذریعہ اختلافات کا خاتمہ ممکن نہ ہونا ایک بدیہی امر تھا اور جمع و کتابت کے مرکزی کردار زید بن ثابتؓ بھی اس حقیقت سے بخوبی واقف تھے۔ چنانچہ روایت ہے:

عن خارجة بن زيد بن ثابت عن أبيه قال :القراءة سنة ۴۳؎

(خارجہ بن زید (بن ثابت) اپنے والد کا قول نقل کرتے ہیں: قراءت ایک سنت ہے۔)

امام سیوطی نے ابن الانباری کے حوالے سے یہی روایت ان الفاظ میں نقل کی ہے:

القراءة سنة من السنن، فاقرؤوا القرآن كما أقرئتموه ۴۴؎

(قراءت سنن میں سے ایک سنت ہے، پس تم قرآن اس طرح پڑھو جس طرح تمھیں پڑھایا گیا ہے۔)

اس تناظر میں دیکھا جائے تو یہ بات بہت بعید معلوم ہوتی ہے کہ قراءت کے اختلافات کو ختم کرنے کے لیے صرف مصاحف کے نشر پر اکتفا کیا جاتا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس جمع وتدوین کے بعد نشر مصاحف کے ساتھ تعلیم قراءت کا اہتمام بھی کیا گیا۔

اولین مصادر میں مصاحف کے ساتھ قرّ اء کی روانگی کی کوئی مستقل روایت گو راقم کی نظر سے نہیں گزری ،لیکن متاخرین کے ہاں بالجزم منقول اس قول کی بنیاد سرسری تحقیق میں ہی سامنے آ جاتی ہے ۔ کوفہ اور شام میں عثمانؓ کے قرّ ائِ تلامذہ کا پہنچنا تاریخی مصادر سے ثابت ہے،جس سے مصاحف کے ساتھ قرّ اء کی روانگی کا ثبوت ملتا ہے۔

ابو عبد الرحمن السلمیؒ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے قرآن کی تعلیم عثمانؓ سے حاصل کی ۔ ایک روایت میں ہے کہ انھوں نے حضرت زید بن ثابتؓ کے سامنے تیرہ (۱۳) مرتبہ قرآن کریم کی تلاوت کی ۔ابن مجاہدؒ نے ان کے بارے میں لکھا ہے :

أول من أقرأ بالکوفة القراءة التی جمع عثمان رضي الله تعالی عنه الناس علیها أبو عبد الرحمن السلمی، واسمه عبد الله بن حبیب، فجلس فی المسجد الأعظم ونصب نفسه لتعلیم الناس القرآن[۴۷]

(کوفہ میں سب سے پہلے ابوعبدالرحمن السلمیؒ نے اس قراءت سے پڑھا جس پر حضرت عثمانؓ نے لوگوں کو جمع کیا تھا۔ ان کا نام عبداللہ بن حبیب تھا۔ وہ کوفہ کی جامع مسجد میں لوگوں کو قرآن کی تعلیم دینے کے لیے بیٹھے ۔)

چوں کہ ابوعبدالرحمن السلمیؒ قراءت میں ابن مسعودؓ کے شاگرد بھی ہیں، لہٰذا ان کا ابن مسعودؓ کی زندگی میں ہی کوفہ جانا ثابت ہے۔خود ابن مسعودؓ کی ایک روایت سے کوفہ میں حضرت عثمانؓ کے بھیجے ہوئے قاریوں کی آمد کا اشارہ ملتا ہے:

قال عبدالله :إني قد تسمعت إلی القرأة،فوجدتهم متقاربین فاقرؤوه کما علمتم، وإیاکم والتنطّع والاختلاف[۴۹]

(عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا: میں نے قاریوں کو سنا تو ان کی قراءتوں کو ملتا جلتا پایا۔ پس جیسے تمھیں سکھایا گیا ہے ویسے ہی پڑھو اور تکلف و اختلاف سے بچو۔)

اسی پس منظر میں مدینہ سے کوفہ جانے والے عبیدہ السلمانیؒ کا تذکرہ بھی اہم ہے، جن کے بارے میں تفصیل اگلی بحث میں پیش کی جائے گی۔

اسی طرح مغیرہ بن ابی شہاب المخزومیؒ ہیں، جن کی نسبت شام کی طرف بھی کی گئی ہے۔ ان کے بارے میں صرف اتنا معلوم ہے کہ انہوں نے براہِ راست حضرت عثمانؓ سے قراءت سیکھی اور اہل شام نے ان سے۔ جامع دمشق کے امام اور معروف قاری یحییٰ بن الحارث الذماریؒ (المتوفی ۱۴۵ھ) سے روایت ہے:

كنت ختمت القرآن على عبد الله بن عامر اليحصبي، وقرأه عبد الله بن عامر على المغيرة بن أبى شهاب المخزومى، وقرأه المغيرة على عثمان بن عفان، ليس بينه وبينه أحد ۵۰

(میں نے مکمل قرآن عبداللہ بن عامر یحصبی سے پڑھا اور عبداللہ بن عامر نے مغیرہ بن ابی شہاب المخزومی سے اور خود مغیرہ نے براہِ راست عثمانؓ سے۔)

اسی طرح ابن عساکر لکھتے ہیں:

أهل الشام فيسندون قراءتهم إلى عبد الله بن عامر اليحصبي، وكان عبد الله أخذ القراءة عن المغيرة بن أبى شهاب المخزومى وأخذها المغيرة عن عثمان بن عفان ۵۱

(اہل شام اپنی قراءت کی سند عبداللہ بن عامر یحصبیؒ سے لیتے ہیں۔ عبداللہؒ نے قراءت مغیرہ بن ابی شہاب مخزومیؒ سے سیکھی اور مغیرہؒ نے عثمانؓ بن عفان سے۔)

اسی طرح صحابی رسول حضرت عبداللہ بن سائبؓ ہیں، جنھیں 'مقرئ مکة' کہا گیا ہے اور جن کے بارے میں مکہ مکرمہ کے عظیم مفسر تابعی مجاہد بن جبیرؒ کا قول ہے کہ ہم (دیگر شہروں کے) لوگوں پر چار افراد کی وجہ سے فخر کرتے تھے: ایک فقیہ، ایک قصہ گو، ایک موذن اور ایک قاری۔ ہمارے قاری عبداللہ بن سائب تھے۔ ان کے بارے میں امام شافعی کی روایت ہے:

عن ابن كثير أنه قرأ على عبد الله بن السائب بن أبي السائب صاحب

رسول اللهﷺ وقارئ أهل مكة، وقرأعبدالله بن السائب على أبي بن كعب نفسه، وقرأعلى النبيﷺ۔ ۵۳ ؎

(ابن کثیر نے قرآن حکیم عبداللہ بن السائب بن ابی السائب سے پڑھا اور وہ اہل مکہ کے قاری تھے اور عبداللہ بن ابی السائب ؓ نے خود ابی بن کعب ؓ سے اور ابی ؓ نے نبی ﷺ سے۔)

اور یہ معلوم ہے کہ ابی بن کعب ؓ جمعِ عثمانی پر مامور حضرات میں سے تھے۔اس پس منظر میں دیکھا جائے تو ابو شامہ ؒ (م ۶۶۵ ھ) کا یہ کہنا محض مفروضہ معلوم نہیں ہوتا:

عبد الله بن السائب المخزومي ،وهو الذي بعث عثمان ؓ معه بمصحف إلى أهل مكة لما كتب المصاحف وسيرها إلى الأمصار، وأمره أن يقرء الناس بمصحفه۔ ۵۴ ؎

(عبداللہ بن سائب المخزومی ؓ وہ ہیں کہ جب عثمان ؓ نے مصاحف لکھوا لیے اور ان کو مختلف شہروں کی طرف بھیجا تو ان کو مکہ میں مصحف کے ساتھ مامور کیا اور حکم دیا کہ قرآن کو لوگوں پر مصحف کے مطابق پڑھیں۔)

اسی نہج پر دیگر شہروں کے قرّاء کے حالات پر نظر کی جائے تو مصاحف کے ساتھ قرّاء کی روانگی کو محض مفروضہ قرار دینے کے قول کا بودہ پن مزید ظاہر ہو جائے گا۔

مصاحفِ عثمانی اور عرضۂ اخیرہ

معروف ہے کہ مصاحفِ عثمانی میں منضبط متن کی بنیاد عرضۂ اخیرہ سے ثابت وجوہِ قراءات ہیں۔فاضل مقالہ نگار کے نزدیک اس موضوع سے متعلق روایات متعارض ہیں۔ جہاں انہوں نے مصاحفِ عثمانی کی عرضۂ اخیرہ سے مطابقت کی روایات کو ناقابل استدلال یا غیر مؤثر بتایا ہے، وہیں انہوں نے سیدنا ابن مسعود ؓ کے عرضۂ اخیرہ کے شاہد ہونے کی روایات سے عام متداول قراءات کی عرضۂ اخیرہ سے عدم مطابقت کا نتیجہ بھی اخذ کرلیا ہے۔

مصاحفِ عثمانی اور قراءات عامہ کی عرضۂ اخیرہ سے مطابقت کے دلائل میں سے

سیدنا سمرہ بن جندبؓ کی روایت سے متعلق مقالہ نگار کی تحقیق سے ہمیں اتفاق ہے کہ اس کا بحث سے متعلق حصہ سیدنا سمرہؓ کا نہیں بلکہ روایت کے ایک ذیلی راوی حماد بن سلمہؒ کا قول ہے۔ اسی طرح ابوعبدالرحمن السلمیؒ کے قول کے بلا سند ہونے کی نشان دہی بھی انہوں نے درست کی ہے، تاہم ابن سیرینؒ اور ابوعبیدہ السلمانیؒ کی شہادتوں سے متعلق ان کی تحقیق پر ہمیں شدید تحفظات ہیں۔

ابن سیرینؒ نے قراءت عامہ کو، جو مصاحفِ عثمانی پر مبنی تھی، عرضۂ اخیرہ سے متعلق محض اپنے قیاس سے ایک مفروضے کے طور پر کہا تھا۔ ان کی یہ بات درست نہیں۔ مقالہ نگار نے جس روایت سے یہ اخذ کیا ہے اس میں ان کا ظن اور تخمین مطلق قراءت عامہ اور عرضۂ اخیرہ کے تعلق پر نہیں، بلکہ جمعِ عثمانی کے دوران اختلاف کی صورت میں بعض آیات کی کتابت کو مؤخر کرنے کی وجہ کو عرضۂ اخیرہ کی تلاش سے جوڑنے سے ہے۔ تفصیل یہ ہے کہ اس معاملے میں امام ابن سیرینؒ سے روایت دو طرح سے ہے:

الف: عبداللہ بن وہب نے جریر بن حازم عن ایوب عن ابن سیرین کی سند سے یہ روایت کرنے کے بعد کہ جبریل ہر سال رمضان میں نبی ﷺ کے ساتھ قرآن کا دور کیا کرتے تھے اور جب آپ کے وصال کا سال آیا تو دو مرتبہ دور ہوا، یہ الفاظ نقل کیے ہیں:

قال ابن سيرين: فكانوا يرون أن قراءتنا هذه من العرضة الآخرة۔ ۵۵

(ابن سیرینؒ کہتے ہیں: صحابہ و تابعین کہا کرتے تھے کہ ہماری یہ قراءت عرضۂ اخیرہ کے مطابق ہے۔)

حافظ سیوطیؒ نے تفسیر الدرّ المنثور اور الاتقان میں ابن الانباری اور ابن اشتہ کے حوالے سے بھی ابن سیرینؒ کا قول انہی الفاظ میں نقل کیا ہے۔

ب: ہشام ابن حسان کی سند سے ابن سیرین سے روایت ہے:

حدثني كثير بن أفلح، أنه كان يكتب لهم، فربّما اختلفوا في الشيء فأخّروه، فسألت: لم تؤخّرونه؟ قال: لا أدري۔ قال محمد، فظننت فيه ظنّاً، فلا تجعلوه أنتم يقيناً، ظننت أنهم كانوا إذا اختلفوا في الشيء أخّروه

حتی ینظر و اآخر ھم عھداًبالعرضۃالاٰخر ۃفیکتبو ہعلی قو لہ٧۵ ۔

(کثیر بن افلح نے مجھ سے بیان کیا کہ وہ صحابہ کے لیے مصحف کی کتابت کرتے تھے۔ کبھی ایسا ہوتا کہ ان حضرات کا کسی آیت کے متعلق اختلاف ہو جاتا۔ ایسے میں وہ اس آیت کی کتابت مؤخر کر دیتے۔ میں نے سوال کیا: وہ کتابت کیوں مؤخر کرتے تھے؟ کثیر بن افلح نے جواب دیا: مجھے اس کا علم نہیں۔ محمد (بن سیرین) نے کہا: میرا اس بارے میں ایک گمان ہے، پس تم اسے یقینی بات مت سمجھ لینا۔ میرا گمان ہے کہ صحابہ کا جب کسی بارے میں اختلاف ہوتا تو وہ اس کی کتابت مؤخر کر دیتے کہ جان لیں کہ کون (اس آیت کی) عرضۂ اخیرہ سے قریب تر وجہ کو جانتا ہے، تو وہ اس کے قول کے مطابق اس آیت کو لکھ لیں۔)

ظاہر ہے، ان دونوں روایات کو خلط ملط نہیں کیا جا سکتا۔ ایک میں متعدد صحابہ کو پانے والے جلیل القدر تابعی عمومی طور پر ان کا موقف بیان کر رہے ہیں اور دوسری میں وہی محتاط اور منصف مزاج عالم ایک خاص سیاق میں اپنے استاد کی لاعلمی کو بیان کرنے کے بعد اسی خاص مسئلہ پر اپنی رائے ظاہر کر رہے ہیں۔ ذرا تامل کریں تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ سے جو بات انھیں عمومی طور پر معلوم تھی انہوں نے اپنے اندازے سے اس کا اطلاق خاص جمعِ عثمانی کے ایک جزء پر بھی کر دیا۔ دوسری صورت سے متعلق ان کے قیاس آرائی کرنے کے اعتراف کو ان کی صحابہ و کبار تابعین کی رائے سے متعلق روایت پر لاگو نہیں کیا جا سکتا۔ یہ تو سراسر تحکم و ناانصافی ہے کہ ایک خاص انطباق جس عمومی علم کا مظہر ہے، محض اس انطباق کے ظنی و غیر یقینی ہونے کے اعتراف کو عمومی علم ہی کو مشکوک بنانے کے لیے استعمال کیا جائے؟ یاللعجب!

حقیقت یہی ہے کہ امام ابن سیرینؒ کی یہ روایت قراءت عامہ کی عرضۂ اخیرہ سے مطابقت کی صریح دلیل ہے۔

اس سے بڑا ظلم مقالہ نگار نے عبیدہ سلمانیؒ کے ساتھ کیا ہے کہ ان کو قول یہ کہہ کر

نظر انداز کر گئے کہ ''اس کے بعد صرف عبیدہ سلمانی کا قول بچتا ہے، جسے صاحب کنز العمال نے نقل کیا ہے۔ اس کی اسنادی حیثیت سے قطع نظر، یہ بھی حتمی طور سے نہیں کہا جا سکتا کہ وہ یہ بات کسی روایت کی روشنی میں کہہ رہے ہیں یا ابن سیرینؒ کی طرح محض اپنے ذاتی قیاس کی بنیاد پر۔'' کوئی وجہ نہیں کہ عبیدہ سلمانی کے قول کو محض قیاس یا مفروضہ تصور کرلیا جائے، بلکہ ان کے علمی مقام کو جان لینے سے ان کی یہ شہادت مزید اہم ہوجاتی ہے۔

امام ابو بکر بیہقی دلائل النبوۃ میں **أخبرنا محمد بن موسی بن الفضل قال :حدثنا أبو العباس الأصم قال:حدثنا أحمد بن عبد الحمید قال :حدثنا حسین الجعفی، عن سفیان بن عیینہ، عن ابن جدعان، عن ابن سیرین** کی سند سے عبیدۃ السلمانیؒ کا یہ قول نقل کرتے ہیں:

> **القراءۃ التي عرضت علی رسول اللہ ﷺ في العام الذي قبض فیه، هذه القراءۃ التي یقرأها الناس** ۵۸؎
>
> (وہ قراءت جو رسول اللہ ﷺ کی وفات کے سال میں ان پر پیش کی گئی، یہی قراءت ہے جس کو آج سب لوگ پڑھتے ہیں۔)

اس سند کے سب راوی ثقہ ہیں اور اس میں انقطاع بھی نہیں۔ہمیں تسلیم ہے کہ (علی بن زید) ابن جدعان پر کئی اہل علم نے کلام کیا ہے،لیکن ہمارے نزدیک اس باب میں قولِ فیصل شیخ حاتم بن شریف عونیؒ کا یہ نتیجہ ہے جو انھوں نے جرح وتعدیل کے اقوال اور متعلقہ اصطلاحات کے تفصیلی جائزہ کے بعد اخذ کیا ہے کہ 'اگر علی بن جدعان اپنے سے قوی راوی کی مخالفت نہ کریں تو حسن الحدیث ہیں۔' اس تحقیق میں شیخ عونی منفرد نہیں۔امام ترمذی نے انہیں 'صدوق' کہا ہے اور ان کی متعدد روایات کی تحسین کی ہے۔ ابن جدعان کے شہر بصرہ ہی کے نقاد حافظ بزار نے انھیں حسن الحدیث قرار دیا ہے۔ اسی طرح امام ذہبیؒ نے بھی اپنی متعدد تالیفات میں ان کی تعدیل کی ہے۔ ۵۹؎ حافظ ہیثمیؒ نے بھی مجمع الزوائد میں متعدد مقامات پر ابن جدعان کی احادیث کی تحسین کی ہے۔ ۶۰؎ اسی طرح صاحب کنز العمال نے ان کی روایت کو حسن کہا ہے۔ ۶۱؎ شیخ احمد شاکرؒ بھی ابن جدعان کی توثیق کو راجح قرار دیتے

تھے۔ ٦٢ ؎ شیخ حبیب الرحمن اعظمیؒ ٦٣ ؎ اور شیخ محمد عوامہؒ کا بھی یہی موقف ہے۔ ٦٤ ؎

ابن ابی شیبہ نے مصنَّف میں یہی روایت حدثنا حسین بن علی، عن ابن عیینہ، عن ابن جریج، وعن ابن سیرین، عن عبیدہ کی سند سے بھی نقل کی ہے۔ ٦٥ ؎ ارسال وانقطاع کے باوجود یہ اسناد (**ابن عیینہ عن ابن جریج عبیدۃ، اور ابن عیینہ عن ابن سیرین عن عبیدۃ**) بیہقی کی سند کی متابعت کا فائدہ بہرحال دیتی ہیں۔

یہاں عبیدہ بن عمرو السلمانیؒ کا مختصر ذکر ضروری ہے۔ عبیدہ السلمانیؒ کا تعلق قبیلۂ مراد سے تھا اور آپ یمن کے رہنے والے تھے۔ رسول اللہ ﷺ کی وفات سے دو برس قبل آپ نے اسلام قبول کیا، لیکن بارگاہِ نبوت میں حاضری کا موقع نہ مل سکا۔ ٦٦ ؎ سیدنا عمرؓ کے دور میں آپ ہجرت کر کے مدینہ پہنچے۔ ٦٧ ؎ اور بعد ازاں کوفہ میں سکونت اختیار کی۔ ٦٨ ؎ ان کا شمار عبداللہ بن مسعودؓ کے قراء اصحاب میں ہوتا ہے۔ ٦٩ ؎ ابن ابی داؤد کی روایت کے مطابق حمزہ الزیات نے قبیلۂ مراد کے جن صاحب کے پاس کوفہ کے مصحفِ عثمانی کے رکھے جانے کا ذکر کیا ہے، غالباً ان سے مراد عبیدہ السلمانیؒ ہی ہیں۔ ٧٠ ؎

اس تناظر میں عبیدہ السلمانیؒ کے قول کی اہمیت محتاجِ بیان نہیں کہ آپ نہ صرف عبداللہ بن مسعودؓ کے اجلّ اصحاب میں سے تھے، بلکہ قراءت آپ کا خاص میدان بھی تھا۔ چنانچہ ان کی گواہی اپنے طور پر ہی گویا قولِ فیصل کا درجہ رکھتی ہے۔ اس قول کو ان کا ذاتی قیاس کہنے کی کوئی گنجائش نہیں کہ اول تو روایت میں اس طرف کوئی اشارہ تک نہیں اور ان کو سیدنا ابن مسعودؓ کے ساتھ عثمانؓ بن عفان اور حضرت علیؓ بن ابی طالب سمیت جمعِ عثمانی کے شاہد کئی اصحاب کی معاصرت کا شرف بھی حاصل ہے۔ جناب عبیدہ جمعِ عثمانی کے وقت مدینہ میں تھے یا کوفہ میں، ہر دو صورت میں ان کا معاملہ کی اصل سے واقف ہونا ظاہر ہے۔ مقالہ نگار نے اس روایت کے ذاتی قیاس ہونے کے امکان کا تاثر ابن سیرینؒ کے قول کی جس توجیہ کے ذریعہ پیدا کیا ہے، اس کی حقیقت ہم اوپر دیکھ چکے ہیں۔

فاضل مقالہ نگار مزید فرماتے ہیں:

"مذکورہ تمام اقوال کے برعکس عبداللہ بن عباس سے صحیح سند سے منقول ہے

کہ عرضۂ اخیرہ کی قراءت وہ نہیں جس کے مطابق عموماً لوگ قراءت کرتے ہیں، بلکہ وہ تھی جو عبداللہ بن مسعود لوگوں کو سکھاتے تھے اور انہی کی قراءت درحقیقت عرضۂ اخیرہ کی قراءت تھی۔''

یہ قول بھی قطعی طور پر غلط ہے۔ ابن عباسؓ سے منقول روایات کا مقارنہ ومحاکمہ کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے ابن مسعودؓ کی قراءت کا عرضۂ اخیرہ سے ہونا تو بیان کیا ہے، لیکن یہ نہیں کہا کہ قراءتِ عامہ عرضۂ اخیرہ سے متعلق نہیں۔ اس اجمال کی تفصیل ذیل میں پیش کی جاتی ہے:

ابن عباسؓ سے ابوظبیان کی روایت :

ابن عباسؓ سے اس موضوع کی روایات ان کے تین شاگردوں: ابوظبیان، مجاہد اور زر بن حبیش نے کی ہیں، جن کا ذکر فاضل مقالہ نگار نے کیا ہے۔ ابوظبیان کی روایت اعمش کے طریق سے ان کے تین شاگرد: ابو معاویہ الضریر، شریک بن عبداللہ، اور وکیع بن جراح یوں بیان کرتے ہیں:

قال :قال لي ابن عباس: 'علی أی القراءتین تقرأ؟' قلت :علی القراءة الأولی، قراءة ابن مسعود، قال: 'بل قراءة ابن مسعود هي الآخرة. إن جبریل علیہ السلام کان یعرض علی نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم القرآن في کل رمضان، فلما کان العام الذي مات فیه عرضه مرتین، فشهد عبد الله ما نسخ منه وما بدّل۔ ۱۷

(ابوظبیان کہتے ہیں: ابن عباسؓ نے مجھ سے دریافت کیا: تم نے کون سی قراءت سے پڑھا؟ میں نے کہا: اوّل دور کی قراءت، یعنی ابن مسعودؓ کی قراءت سے۔ (اس پر) ابن عباس نے کہا: (نہیں) بلکہ ابن مسعودؓ کی قراءت تو آخری دور کی قراءت ہے۔ جبریلؑ ہر سال رمضان میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ قرآن کا دور کرتے تھے۔ جب آپ کی وفات کا سال آیا تو دو بار دور ہوا۔ عبداللہؓ اس موقع پر موجود تھے۔ یوں وہ قرآن سے ہونے

والے نسخ اور تبدیلی سے واقف تھے۔)

یہاں صرف ابن مسعودؓ کی قراءت کی عرضۂ اخیرہ سے نسبت کا اثبات ہے، نفی کسی چیز کی نہیں۔ اعمش ہی کے طریق سے اَبوالمعتمر سلیمان بن طرخان روایت کریں تو بھی بعینہ یہی صورت سامنے آتی ہے۔ اعمش ہی کی سند سے عبیدؒ بن اَبی امیہ ایادہ کے دو بیٹوں یعلیٰ اور محمد کی مسند احمد میں نقل شدہ مشترکہ روایت میں ابن عباس کا سوال قدرے مختلف الفاظ میں نقل ہوا ہے کہ آپ نے اپنے اصحاب سے پوچھا:

”أي القراء تين تعدّون أول؟ قالوا :قراء ة عبد الله۔ قال :لا، بل هی الآخرة“۔

(تم لوگ کس قراءت کو اول دور کی قراءت گردانتے ہو؟ انہوں نے کہا: عبداللہ بن مسعود کی قراءت کو۔ اس پر ابن عباسؓ نے فرمایا: نہیں، بلکہ ان کی قراءت تو آخری دور کی قراءت ہے۔)

ابوظبیان کی روایت کے ذکر میں عمار صاحب نے عربی الفاظ تو مسند احمد کی درج بالا روایت کے لکھے ہیں ،لیکن ترجمہ مسند ابو یعلی کی روایت کا کر دیا ہے، جس میں ابن عباس سے منسوب ایک جملے ’قراء تنا القراء ة الأولیٰ‘ (ہماری قراء ت پہلے دور کی قراء ت ہے) کا اضافہ ہے۔

اہم بات یہ ہے کہ مسند ابو یعلی کی روایت مختلف سند سے ہے، جس میں زید بن حرب جریر بن عبد الحمید کے واسطے سے اعمش سے روایت کرتے ہیں۔ اس جملے کا شذوذ واضح ہے۔ متن کے پہلو سے غور کریں تو یہ کیوں کر ممکن ہے کہ ابن عباسؓ نسخ وتبدل کے علم کے حوالے سے عرضۂ اخیرہ کی اہمیت کا ادراک بھی رکھتے ہوں اور پھر خود پہلے دور کی قراءت پر قانع ہو کر اعلان کریں کہ ”ہاں! ہماری قراءت اوّل دور کی قراءت ہے۔“ سند کے اعتبار سے بھی اس کا شذوذ ظاہر ہے کہ اعمش سے روایت کرنے والے چھ (٦) حضرات: ابو معاویہ الضریر، شریک بن عبداللہ، وکیع بن جراح، اَبو المعتمر سلیمان بن طرخان، یعلیٰ بن عبید اور محمد بن عبید کے برخلاف صرف جریر بن عبد الحمید نے یہ جملہ

روایت کیا ہے۔ یوں وہ اعمش سے روایت میں ابو معاویہ کی بھی مخالفت کر رہے ہیں اور یہ معلوم ہے کہ اعمش کی روایات میں ابو معاویہ کو جریر سے اصح مانا گیا ہے۔ یحییٰ بن معین کہتے ہیں: **أبو معاوية أثبت من جرير في الأعمش** (اعمش کی روایات میں ابو معاویہ جریر سے زیادہ معتبر ہیں) اسی طرح یحییٰ بن معین اور امام احمد سے اعمش کی روایات کے تعلق سے ابو معاویہ اور جریر کے بارے میں پوچھا گیا تو دونوں نے کہا: **أبو معاوية أحب إلينا** (ہمارے نزدیک ابو معاویہ بہتر ہیں)۔ بلکہ الوکیعی نے تو ابو معاویہ کو اعمش کی روایت میں سب پر فوقیت دی ہے۔ چنانچہ جب جریر بن عبد الحمید اعمش سے روایت میں تفرد اور ابو معاویہ سمیت چھ (۶) ثقات کی مخالفت کرتے ہوئے مضمون کے اعتبار سے ایک مستبعد جملہ نقل کریں تو اسے قبول کرنا ممکن نہیں۔

علامہ سیوطیؒ نے تفسیر الدرّ المنثور میں ابن الانباری کے حوالے سے اس روایت کے جو الفاظ نقل کیے ہیں وہ ہمارے مذکورہ بالا قول کی تصدیق کرتے ہیں:

> **وأخرج ابن الأنباري عن أبي ظبيان قال: قال لنا ابن عباس: أي القراءتين تعدّون أول، قلنا: قراءة عبد الله وقراءتنا هي الأخيرة، فقال: رسول الله ﷺ كان يعرض عليه جبريل القرآن كل سنة مرّة في شهر رمضان وأنه عرضه عليه في آخر سنة مرّتين، فشهد منه عبد الله ما نسخ وما بدل۔** ۶۷ے

(ابن الانباری نے [المصاحف] میں ابو ظبیان سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا: ابن عباسؓ نے ہم سے پوچھا؟ تم لوگ کون سی قراءت کو پہلے دور کی قراءت کو سمجھتے ہو؟ ہم نے کہا: عبداللہ [بن مسعود] کی قراءت کو اور ہماری قراءت تو آخری دور کی قراءت ہے۔ ابن عباسؓ نے کہا: جبریلؑ ہر سال رمضان میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ قرآن کا دور کرتے تھے اور آپؐ کی زندگی کے آخری سال دو مرتبہ دور ہوا۔ عبداللہؓ اس موقع پر ہونے والے نسخ اور تبدیلی سے واقف تھے۔)

خلاصہ یہ کہ ابوظبیان کے طریق سے ابن عباس کی روایت مجموعی طور پر صحیح ہے اور اس میں ابن عباسؓ کا اپنے اصحاب کی ابن مسعودؓ کی قراءت کے متعلق غلط فہمی دور کرنے کا بیان ہے۔ تاہم اس میں زید بن ثابتؓ کی قراءت (یعنی قراءت عامہ) کے عرضۂ اخیرہ سے ہونے کا انکار ہرگز نہیں ہے۔

ابن عباسؓ سے مجاہد کی روایت:

امام احمد **حدثنا محمد بن سابق، حدثنا إسرائیل، عن إبراهیم بن مهاجر، عن مجاهد** کی سند سے روایت کرتے ہیں:

عن ابن عباس، قال :قال: ''أی القراء تین کانت أخیراً : قراءة عبد الله، أو قراءة زید؟'' قال :قلنا :قراءة زید، قال: لا، إن رسول الله ﷺ کان یعرض القرآن علی جبریل کل عام مرة، فلما کان فی العام الذي قبض فیه عرضه علیه مرتین، و کانت آخر القراءة قراءة عبد الله۔ ۷۷ ؎

(ابن عباسؓ نے پوچھا: تم لوگ کس قراءت کو آخری قراءت سمجھتے ہو؟ عبد اللہ بن مسعودؓ کی قراءت کو یا زید بن ثابتؓ کی قراءت کو؟ ہم نے کہا: زید کی قراءت کو۔ (اس پر) ابن عباسؓ نے کہا: نہیں، رسول اللہ ﷺ ہر سال جبریل کے ساتھ قرآن کا ایک دورہ کیا کرتے تھے۔ جب آپ کی وفات کا سال آیا تو آپؐ نے قرآن دو مرتبہ جبریل کو سنایا۔ (ابن مسعود تب حاضر تھے) اور ان کی قراءت ہی آخری قراءت ہے۔)

مسند احمد کے محقق شیخ شعیب الأرنوؤط نے اس کی سند کو ابراہیم بن مہاجر کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے۔ ابراہیم بن مہاجر کی روایات کو عمومی طور پر لائق تحسین گردان لیں تو بھی یہاں اسرائیل بن یونس سے ان کی روایت کی نکارت تضعیف کو لازم کرتی ہے، خصوصا جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اسرائیل بن یونس کی ابراہیم بن مہاجر سے روایت شدہ تین سو روایات کو 'مناکیر' میں شمار کیا گیا ہے اور ان کی ذمہ داری ابراہیم بن مہاجر پر ڈالی گئی ہے۔ ۷۸ ؎ مزید یہ کہ اس روایت کا ابوظبیان کی روایت سے تقابل سے معلوم ہوتا ہے کہ

یہاں سوال اور اسی کی مناسبت سے جواب کا الٹ پھیر ہوا ہے۔ اس صورت حال کو سامنے رکھتے ہوئے مجاہد سے روایت کرنے والے واحد راوی ابراہیم بن مہاجر سے متعلق امام ابن حبانؒ کا یہ قول لائق توجہ ہے:

إبراهيم بن مهاجر بن جابر البجلي۔۔۔ كثير الخطأ تستحب مجانبة ما انفرد من الروايات، ولا يعجبني الاحتجاج بما وافق الأثبات لكثرة ما يأتي من المقلوبات ۷۹

(ابراہیم بن مہاجر بن جابر بجلی۔۔ کثیر الخطأ ہے۔ اس کی منفرد روایات سے دور ہی رہنا بہتر ہے، بلکہ کثرت مقلوبات کی وجہ سے میں اس کی ثابت راویوں کے موافق روایات سے استدلال کو بھی پسند نہیں کرتا۔)

مزید یہ کہ علامہ سیوطی نے تفسیر درمنثور میں ابن الانباری کے حوالے سے اس طریق سے ابن عباسؓ کی روایت کے جو الفاظ نقل کیے ہیں وہ ابوظبیان کی روایت کے موافق ہیں:

وأخرج ابن الأنباري عن مجاهد قال :قال لنا ابن عباس :أی القراءتین تعدّون أول، قلنا :قراءة عبد الله وقراءتنا هی الأخيرة فقال :رسول الله ﷺ كان يعرض عليه جبريل القرآن كل سنة مرة فی شهرِ رمضان، وأنه عرضه عليه فی آخر سنة مرتين، فقراءة عبد الله آخرة۔ ۸۱

(ابن الانباری نے (المصاحف) میں مجاہد سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا: ابن عباسؓ نے ہم سے پوچھا؟ تم لوگ کس قراءت کو پہلے دور کی قراءت کو سمجھتے ہو؟ ہم نے کہا: عبداللہ (بن مسعود) کی قراءت کو، اور ہماری قراءت آخری دور کی قراءت ہے۔ابن عباسؓ نے کہا: جبریل ہر سال رمضان میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ قرآن کا دور کرتے تھے۔ اور آپؐ کی زندگی کے آخری سال دو مرتبہ دور ہوا (جس میں عبداللہ حاضر تھے)۔پس عبداللہ کی قراءت آخری قراءت ہے۔)

اس تفصیل کی روشنی میں مجاہد کے طریق سے یہ روایت سند کے ضعف و نکارت اور

متن میں غرابت، اضطراب اور شبہ تقلیب کے باعث نا قابلِ التفات ہے۔

ابن عباسؓ سے زرّ بن حبیش کی روایت :

امام طبرانی معجم الکبیر میں حدثنا أبو الزنباع روح بن الفرج ثنا سفیان بن بشر ثنا شریہ عن عاصم عن زر کی سند سے روایت کرتے ہیں کہ زرّ بن حبیش کہتے ہیں:

قال لي ابن عباس :أي القراء تين تقرأه قلت :الآخرة، قال :"فإن جبريل عليه السلام كان يعرض القرآن على النبي ﷺ كل عام في رمضان۔ قال :فعرض عليه القرآن في العام الذي قبض فيه النبي ﷺ مرتين، فشهد عبد الله ما نسخ منه، وما بدل، فقراءة عبد الله الآخرة۔ [۸۱]

(ابن عباسؓ نے مجھ سے پوچھا: تم کون سی قراءت کرتے ہو؟ میں نے کہا: آخری قراءت۔(اس پر) ابن عباسؓ نے کہا: جبریل ہر سال رمضان میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ قرآن کا دور کیا کرتے تھے۔ پس جب آپؐ کی وفات کا سال آیا تو انہوں نے دو مرتبہ قرآن کا دور کیا۔عبداللہ بن مسعودؓ اس موقع پر موجود تھے اور یوں وہ قرآن میں ہونے والے نسخ اور تبدیلی سے واقف تھے۔ چنانچہ عبداللہ بن مسعودؓ کی قراءت (بھی) آخری قراءت ہے۔)

اول تو یہ روایت سند کے اعتبار سے ضعیف ہے کہ اس میں شامل راوی سفیان بن بشر مجہول ہے، پھر یہ کہ اگرچہ روایت کو پڑھ کر احساس ہوتا ہے کہ پوری بات نقل نہیں ہوئی ،لیکن بہرحال اس میں بھی قراءت عامہ کو عرضۂ اخیرہ سے غیر متعلق نہیں کہا گیا۔ چنانچہ یہ تاثر دینے کے لیے عمار صاحب کو آخری جملے کے ترجمہ میں کچھ الفاظ کا بین القوسین اضافہ کرنا پڑا۔

مقبولِ عام تصور سے قطع نظر ابن عباسؓ کی روایت کے داخلی ربط اور عدم تعارض کا تقاضا ہے کہ دقّتِ نظر سے اس پر غور کیا جائے اور بے جوڑ الفاظ اور ان کی وجہ سے پیدا

ہونے والے تاثرات کو اس سے دور کر دیا جائے۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ابن عباسؓ کی روایت میں عرضۂ اخیرہ کے نسخ کی اہمیت کا ذکر خود ابن عباسؓ کے الفاظ میں ہے۔ اب غور کیجیے، کیا یہ ممکن ہے کہ ابن عباسؓ جیسا تفسیر اور فقہ کے میدانوں کا شہسوار ان علوم میں نسخ اور قراءت کی تبدیلیوں اور خود نسخ اور قراءت کے حوالے سے عرضۂ اخیرہ کی اہمیت کو جانتے ہوئے عرضۂ اخیرہ کے علاوہ کسی اور قراءت کو لائق التفات بھی جانے، چہ جائے کہ وہ خود اس کو اختیار کرے؟ اور اگر اس کے اپنے شاگرد ایسی کسی قراءت کو اختیار کیے ہوئے ہوں تو وہ ان پر زجر نہ کرے؟ اگر ایسا ممکن نہیں اور یقیناً ممکن نہیں تو ایک ہی صورت ہو سکتی ہے کہ روایت کے کچھ طرق میں خلطِ معنی اور غیر محفوظ اضافہ ہوا ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ روایات کی اسناد میں بھی ایسے علل موجود ہیں جو ان امور کی نشان دہی کرتے ہیں۔

چنانچہ ابن عباسؓ کی روایت کے معنیٰ صرف وہی ہیں جو ابو ظبیان کے طریق میں اعمش سے چھ (٦) ثقات کی روایات میں وارد ہوئے ہیں۔ یہ ہم معنی روایات داخلی طور پر مربوط، اندرونی تعارض سے پاک اور سند کے اعتبار سے صحیح تر ہیں اور اس میں ابن عباسؓ نے قراءت عامہ کا ذکر کیے بغیر ابن مسعودؓ کی قراءت کے حوالے سے اپنے اصحاب کی غلط فہمی دور کی ہے۔

اس کے بر خلاف مجاہد کے طریق سے روایت سند اور متن ہر دو لحاظ سے نا قابل احتجاج ہے۔ رہ گئی زرّ بن حبیش کی روایت تو سند کے واضح ضعف کے علاوہ اس کا مضمون بھی قراءتِ عامہ سے تعرض نہیں کرتا۔

ابن عباسؓ سے ابراہیم نخعیؒ کی روایت

عرضۂ اخیرہ سے متعلق ابن عباسؓ سے ایک اور روایت ہے، جو مسدد نے اپنی مسند میں ثنا أبو عوانه، عن المغيره، عن إبراهيم کی سند سے روایت کی ہے:

أن ابن عباس سمع رجلاً يقول :الحرف الأول۔ فقال ابن عباس :ما

الحرف الأول؟ فقال له الرجل :يا ابن عباس، إن عمر بعث ابن مسعود معلماً إلى أهل الكوفة، فحفظوا من قراء ته فغير عثمان القراء ة، فهم يدعونه :الحرف الأول۔ فقال ابن عباس :إن جبريل كان يعارض رسول الله ﷺ عند كل رمضان مرة، وإنه عارضه في السنة التي قبض فيها مرتين، وإنه لآخر حرف عرض به النبي ﷺ جبريل ۸۳ ۔

(ابن عباسؓ نے ایک شخص کو کہتے ہوئے سنا : 'پہلا حرف۔' ابن عباسؓ نے اس سے پوچھا : 'پہلا حرف کیا ہے؟' اس شخص نے جواب دیا : 'اے ابن عباسؓ! عمرؓ نے ابن مسعودؓ کو معلم بنا کر اہل کوفہ کی طرف بھیجا، چنانچہ انہوں نے ابن مسعود کی قراءت کو حفظ کرلیا، پھر عثمانؓ نے قراءت کو بدل دیا تو انہوں نے ابن مسعود کی قراءت کو پہلے حرف کا نام دیا۔ ابن عباسؓ نے کہا: جبریل ہر رمضان رسول اللہ ﷺ کے ساتھ قرآن کا دور کرتے تھے۔ جس سال نبی ﷺ کی وفات ہوئی اس سال جبریل نے دومرتبہ دور کیا اور وہی آخری حرف تھا، جو جبریل نے نبی ﷺ پر پیش کیا۔)

اس روایت میں ابن عباسؓ کی آخری توضیح کے مصاحف میں عثمانؓ کی درج کی گئی قراءت اور قراءت ابن مسعودؓ دونوں سے متعلق ہونے کا احتمال ہے۔ اگر توضیح مذکور کو قراءت کے بدلنے والی بات کا جواب سمجھا جائے تو اس کا مطلب ہوگا کہ عثمانؓ نے کوئی تبدیلی نہیں کی، بلکہ عرضۂ اخیرہ کی قراءت کی ہی ترویج کا اہتمام کیا۔ حافظ ابن حجر عسقلانی نے فتح الباری اور المطالب العالیہ میں بہ ظاہر اس کے یہی معنی لیے ہیں۔ اسی طرح محمد بن عبدالرحمن الطاسان نے اپنی کتاب **المصاحف المنسوبة للصحابة والردّ على الشبهات المثارة حولها** میں متعدد وجوہ سے اس روایت کا یہی مطلب بیان کیا ہے۔ ابن حجر کی کتاب **المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية** کے محققین نے بھی یہی موقف اختیار کیا ہے۔ ان علماء کی تصریحات کے برخلاف اگر اس روایت کی آخری توضیح کو قراءت ابن مسعودؓ سے متعلق سمجھ لیا جائے تو بھی اس سے قراءت عامہ کے عرضۂ اخیرہ سے تعلق کی نفی

بہر حال نہیں ہوتی ، بلکہ اس صورت میں یہ روایت ابن عباسؓ کے دیگر شاگردوں کی روایات کے اوپر بیان کیے گئے معنی کو ثابت کرتی ہے۔

سند کے اعتبار سے اس روایت پر دو اعتبار سے کلام کا امکان ہے، یعنی ابراہیم نخعیؒ سے روایت میں مغیرہ پر تدلیس کا الزام اور ابراہیم نخعیؒ کی مراسیل کی حجیت۔ مغیرہ کی تدلیس اور ابراہیم نخعیؒ کی مراسیل کی حجیت پر مختلف آراء کا موازنہ کر کے شیخ محمد بن عبدالرحمن الطاسان نے اس روایت کی تصحیح کی ہے۔

خلاصہ اس بحث کا یہ ہے کہ قراءتِ عامہ کا عرضۂ اخیرہ سے ہونا ابراہیم نخعیؒ کی سند سے ابن عباس کے فرمان، صحابہ و کبار تابعین کی رائے کے حوالے سے ابن سیرینؒ کی شہادت، جمعِ عثمانی کے شاہد اور ابن مسعودؓ کے شاگرد عبیدہ سلمانی کے قول اور ابن مسعودؓ کی قراءت کے حوالے سے غلط فہمی کو دور کرتی ہوئی ابو ظبیان کے طریق سے ابن عباس کی روایت اور ان سب دلائل کی روشنی میں فن قراءت کے ائمہ کی تصریحات سے ثابت ہے، جب کہ ایک بھی صحیح غیر معلول روایت ایسی نہیں جو قراءت عامہ اور عرضۂ اخیرہ کے تعلق کی نفی کرتی ہو اور نہ اہل علم نے یہ رائے رہی ہے۔

حاصل بحث

ان صفحات میں جمعِ صدیقی کے بعد جمعِ عثمانی کی ضرورت، دونوں کے باہمی تعلق اور عرضۂ اخیرہ اور مصاحف کے مطابق قراءت کے متعلق جو بحث کی گئی ہے اس کا حاصل صرف یہ ہے کہ ہماری علمی روایت میں جو چیزیں صدیوں کی تحقیق و تنقیح کے بعد اپنی بنیادی اہمیت کے ساتھ اپنے وضوح اور غیر مختلف فیہ ہونے کی وجہ سے تفصیلی حوالہ جات کے بغیر بیان کر دی جاتی ہیں ان کی اصل تمام تر تفصیلات کے ساتھ ہمارے بنیادی مصادر میں موجود ہے۔ ان کو سرسری اور سطحی نظر سے دیکھ کر تشکیک کے بیج بو دینا کسی طور بھی دین کی خدمت تصور نہیں کیا جا سکتا۔ ایسے اشکالات اس روایت میں رخنہ ڈالنے کی استعداد نہیں رکھتے ہیں۔ بنیادی مصادر کی آج تک

موجودگی اگر ایک طرف امت کے علمی حلقوں کے اس تیقن کی غماز ہے کہ ان میں ایسا کچھ نہیں جو ہماری معروف اصل کو خطرے میں ڈال سکے، وہیں اس میں وہ سب سامان بھی ہے جس سے ایسی ہر کوشش کا شافی رد ممکن ہے۔

حواشی ومراجع

۳۴۔ ابن ابی داؤد، المصاحف، طبع غراس، حدیث: ۶۳ طبع دار البشائر، حدیث: ۶۳۔ الترمذی، ابوعیسی، الجامع الکبیر سنن الترمذی، تحقیق شعیب الأرنؤوط (بیروت: مؤسسة الرسالة، ۲۰۰۹ء، حدیث: ۳۳۶۱

۳۵۔ ابن عساکر، ابوالقاسم، تاریخ دمشق، بیروت: دار الفکر، ۱۹۹۵ء،:۳۹ ۲۴۲۔ ۲۴۳

۳۶۔ ابن ابی داؤد، المصاحف، (طبع غراس) حدیث: ۶۹، طبع دار البشائر، حدیث: ۷۰۔ محقق الھلالی اور ڈاکٹر واعظ نے اس کی سند کو صحیح کہا ہے۔

۳۷۔ اس روایت میں عراق سے اگر صرف کوفہ مراد نہیں تو کوفہ اس میں لازماً شامل ہے۔ اس سے پہلے مذکور ابن مسعودؓ کے خطاب والی روایت میں 'یاأهل الکوفة أو یاأهل العراق ' گو کسی ذیلی راوی کا ہی شک ہو تو بھی اس معنیٰ کا فائدہ دیتا ہے۔ اسی طرح مصاحف کی بیع کے حوالے ایک روایت میں امام مکحول کا قول نقل ہوا کہ آپ نے پوچھا: ''حسن أهل العراق أو حسن أهل البصرة؟'' ابن ابی داود، المصاحف، (طبع غراس) حدیث: ۵۸۵، طبع دار البشائر، حدیث ۶۰۷:

۳۷۔ ابن عساکر، تاریخ دمشق، ۲۴۶:۳۹

۳۸۔ القرطبی، الجامع لأحکام القرآن، ۱:۸۸

۳۹۔ ابن ابی داؤد، المصاحف، طبع غراس، ۱:۱۸۹، طبع دار البشائر، ۱: ۹۳

۴۰۔ ابن عساکر، تاریخ دمشق، ۱۴۰:۴۰ :۳۳

۴۱۔ الذھبی، شمس الدین، سیر أعلام النبلاء، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۹۸۵ء، ۱: ۴۸۸

۴۲۔ الدمشقی، ابن کثیر، البدایة والنھایة، تحقیق: عبد اللہ بن عبد المحسن الترکی (القاھرة :دار ھجر للطباعة والنشر، ۱۹۹۷ء، ۳۹۶:۱۰–۳۹۷، :۱۲ ۵۳۴؛ الدمشقی، ابن کثیر، فضائل القرآن، القاھرة: مکتبة ابن تیمیه، ۱۴۱۶ھ، ۶۸

۴۳۔ ابوعبید، فضائل القرآن، ۳۶۱؛ ابن مجاہد، ابوبکر، کتاب السبعة فی القراءات، مصر: دار المعارف،

۱۴۰۰ھ،: ۹ ۴۴سعد بن عبد اللہ بن عبد العزیز آل حمید (محقق)، التفسیر من سنن سعید بن منصور، ریاض: دار الصمیعی، ۱۹۹۷ء، ۲۶۰:۲—۲۷۱ حدیث: ۶۷؛ محقق سعد بن عبداللہ نے اس کی سند کو حسن کہا ہے۔

۴۴۔ السیوطی، الدر المنثور، ۱۴: ۵۱۰

۴۵۔ ابن مجاہد، السبعۃ فی القراءات، ۶۹۶۸۔

۴۶۔ الذھبی، سیر أعلام النبلاء،: ۲۷۰۴—۲۷۱۔ اس روایت کی سند کو حفص بن سلیمان کی وجہ سے کم زور کہا گیا ہے۔

۴۷۔ ابن مجاہد، السبعۃ فی القراءات، ۶۷

۴۸۔ ابن مجاہد، السبعۃ فی القراءات، ۶۹

۴۹۔ ابن ابی شیبہ، ابو بکر، المصنف، تحقیق محمد عوامۃ ،جدہ: دار القبلۃ ، ۲۰۰۶ء،: ۱۵ ۶۸ ۴، حدیث: ۳۰۶۵۱؛ الطبرانی، ابو القاسم، المعجم الکبیر، القاھرۃ: مکتبۃ ابن تیمیہ، ۱۹۹۴ء،: ۹ ۱۳۸، حدیث: ۸۶۸۰، مسند احمد کی ایک حدیث کی تحقیق کی ضمن میں شیخ شعیب الأرنؤوط نے اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے، دیکھیے: احمد بن حنبل، المسند، تحقیق شعیب الأرنؤوط ،بیروت: مؤسسۃ الرسالۃ، ۱۴۱۵ ھ، ۱۴۷: ۳۴، حدیث ۲۰۵۱۴:

۵۰۔ ابو عبید، فضائل القرآن، ۳۵۹، مزید دیکھیے: ابن الجزری، شمس الدین، غایۃ النھایۃ فی طبقات القراءۃ، القاھرۃ: مکتبۃ ابن تیمیہ، ۱۳۵۱ھ، ۳۰۵: ۲۔۳۰۶

۵۱۔ ابن عساکر، تاریخ دمشق، ۲۹:۲۸۰

۵۲۔ ابن سعد، محمد البغدادی، الطبقات الکبری، بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۱۹۹۰ء، ۶:۴

۵۳۔ ابن الباذش، ابوجعفر، الاقناع فی القراءات السبع ،دمشق: دار الفکر، ۱۴۰۳ھ،: ۹۱۱

۵۴۔ ابی شامہ، شہاب الدین، ابراز المعانی من حرز الأمانی، بیروت: دار الکتب العلمیہ، ۲۷

۵۵۔ ابن وہب، تفسیر القرآن من الجامع، تحقیق میکلوش مورانی، بیروت: دار الغرب ال إسلامی، ۲۰۰۳ء، ۲:۴۲

۵۶۔ السیوطی، الدر المنثور، ۱:۱۵۵؛ السیوطی، جلال الدین، الإتقان فی علوم القرآن، بیروت: مؤسسۃ الرسالۃ، ۲۰۰۸ء، ۱۱۳

۵۷۔ ابن ابی داؤد، المصاحف، طبع دار البشائر، حدیث: ۸۸۔۸۹، طبع غراس، حدیث: ۸۶۔:۸۷ حافظ ابن

کثیر نے اس روایت کی سند کو صحیح کہا ہے۔ محقق الھلالی اور ڈاکٹر واعظ نے بھی اس کی سند کو صحیح کہا ہے۔ دل چسپ امر یہ ہے کہ مستغفری نے یہی روایت مختلف سند سے بیان کی ہے جس میں کثیر بن افلح لاعلمی کا اظہار کرنے کی بجائے بالجزم وہی جواب دیتے ہیں جو اس روایت کے مطابق ابن سیرین نے اپنے گمان سے دیا ہے۔ دیکھیے: المستغفری، فضائل القرآن، حدیث: ۴۲۰؛ البتہ اس روایت کی سند میں ضعف ہے اور بظاہر دونوں میں تطبیق کی کوئی صورت نہیں۔

۵۸۔ البیہقی، ابو بکر، دلائل النبوۃ ومعرفۃ أحوال صاحب الشریعۃ، تحقیق عبد المعطی قلعجی، بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۱۴۰۸ھ، ۷:۱۵۵–۱۵۶

۵۹۔ ان تمام حوالہ جات کے لیے دیکھیے: عونی، حاتم بن شریف، **المرسل الخفی وعلاقتہ بالتدلیس**، ریاض: دار الھجرۃ، ۱۹۹۷ء، ۳۰۶–۳۲۲، اہم اضافوں کے ساتھ اسی تحقیق کا خلاصہ شیخ نے ایک اور مقام پر بھی ذکر کیا ہے: عونی (محقق)، أحادیث الشیوخ الثقات۔ مشیخۃ قاضی مارستان، (مکۃ المکرمۃ: دار عالم الفوائد، ۱۴۲۲ھ): ۴۶۹۲

۶۰۔ الھیثمی، نور الدین، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، حدیث ۷:۲۵۵، ۲۵۶، ۹۹۲۹، ۱۲۳۴۳، ۱۲۴۰۲، ۱۲۴۰۲، ۱۲۴۲۹، ۱۲۵۶۳، ۱۳۵۱۵، ۱۵۷۱۷، ۱۵۸۰۴، ۱۶۱۹۱، ۱۸۵۵۸، ۱۸۵۵۸

۶۱۔ الھندی، علی المتقی، **کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال**، بیروت: **موسسۃ الرسالۃ**، ۱۹۸۱ء، حدیث: ۲۶۰۵۲، ساتھ دیکھیے ابن ابی شیبہ، المصنف، حدیث: ۵۲

۶۲۔ احمد بن حنبل، المسند، تحقیق احمد شاکر، القاھرۃ: دار الحدیث، ۱۹۹۵ء، ۱:۵۰۴–۵۰۵، حدیث: ۷۸۳

۶۳۔ محمد عوامہ (محقق)، مسند عمر بن عبد العزیز للباغندی، دمشق: دار ابن کثیر، ۱۹۸۷ء، ۲۸۶ (استدراک)

۶۴۔ ابن ابی شیبہ، المصنف، ۱:۲۵۱، حدیث ۵۲:

۶۵۔ ابن ابی شیبہ، المصنف، حدیث: ۳۰۹۲۲

۶۶۔ الذھبی، سیر أعلام النبلاء، : ۴۰۴

۶۷۔ ابن سعد، محمد البغدادی، الطبقات الکبری، ۶: ۱۵۲

۶۸۔ البغدادی، ابو بکر الخطیب، تاریخ بغداد، تحقیق بشار عواد معروف بیروت: دار الغرب الاسلامی، ۲۰۰۲ء، ۱۲:۴۲۲

۶۹۔ ابوعبید، فضائل القرآن، ۳۷۴

۷۰۔ ابن ابی داود، المصاحف، طبع دار البشائر، حدیث: ۱۱۵ طبع غراس، حدیث: ۱۱۲

۷۱۔ الطحاوی، شرح مشکل الآثار، حدیث: ۱۳۲۰۔ کتاب کے محقق شیخ شعیب الأرنؤوط نے اس کی سند کو

صحیح قرار دیا ہے۔

۷۲۔ النسائی، محمد بن شعیب، السنن الکبری، بیروت: مؤسسۃ الرسالۃ، ۲۰۰۱ء، حدیث: ۹۴۰۷

۷۳۔ احمد بن حنبل، المسند، طبع الرسالۃ، حدیث: ۳۴۲۲: کتاب کے محقق شیخ شعیب الأرنؤوط نے اس کی سند کو 'صحیح علی شرط الشیخین' قرار دیا ہے۔

۷۴۔ ابو یعلیٰ الموصلی، المسند، تحقیق حسین سلیم أسد، دمشق: دار المأمون، ۱۹۹۰ء، حدیث: ۲۵۶۲

۷۵۔ المزی، یوسف بن عبدالرحمن، تہذیب الکمال فی أسماء الرجال، بیروت: موسسۃ الرسالۃ، ۱۹۸۰ء، ۱۲۸۲۵–۱۳۱:

۷۶۔ السیوطی، الدر المنثور، ۱: ۶۶۲

۷۷۔ احمد بن حنبل، المسند، طبع الرسالۃ، حدیث ۲۴۹۴:۔ کتاب کے محقق شیخ شعیب الأرنؤوط نے اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے۔

۷۸۔ العسقلانی، ابن حجر، تہذیب التہذیب، بیروت: موسسۃ الرسالۃ: ۲۰۸۴؛ العسقلانی، ابن حجر، ہدی الساری مقدمہ فتح الباری، بیروت: موسسۃ السالۃ، ۲۰۱۳ء، : ۳۵۵۲

۷۸۔ البستی، ابن حبان، المجروحین من المحدثین والضعفاء والمتروکین، حلب: دار الوعی، ۱۳۹۶ھ، ۱: ۱۰۲

۸۰۔ السیوطی، الدر المنثور، ۵۵۲:۱–۵۵۳

۸۱۔ الطبرانی، ابو القاسم، المعجم الکبیر، : ۱۰۳۱۲، حدیث: ۱۲۶۰۲

۸۲۔ الفاسی، ابن القطان، بیان الوهم والإيها فی کتاب الأحکام، الریاض: دار طیبہ، ۱۹۹۷ء، ۲۰۴:۳؛ ہیثمی، نور الدین، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، حدیث ۱۴۷۴۳:؛ الالبانی، ناصر الدین، سلسلۃ الأحادیث الضعیفۃ، الریاض: دار المعارف، ۱۹۹۲ء، ۲: ۱۳۷

۸۳۔ البوصیری، ابو العباس، إتحاف الخیرۃ المہرۃ بزوائد المسانید العشرۃ، الریاض: دار الوطن، ۱۹۹۹ء، ۳۴۸:۶، حدیث ۶:

۸۴۔ العسقلانی، ابن حجر، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، بیروت: مؤسسۃ الرسالۃ، ۲۰۱۳ء، : ۹۱:۱۵؛ العسقلانی، ابن حجر، المطالب العالیۃ بزوائد المسانید الثمانیۃ، تحقیق احمد بن محمد بن عبداللہ بن حمید، الریاض: دار العصمۃ، ۲۰۰۰ء، : ۳۵۶:۱۴، حدیث ۳۴۸۴:

۸۵۔ الطاسان، محمد بن عبدالرحمن، المصاحف المنسوبۃ للصحابۃ والرد علی الشبہات المثارۃ حولها، الریاض: دار الوطن، ۲۰۱۲ء، ۳۶۵–۳۶۶

۸۶۔ ابن حجر، المطالب العالیۃ، ۳۵۶: ۱۴، حدیث ۳۴۸۴:۔ حاشیہ ۴:

۸۷۔ الطاسان، محمد بن عبدالرحمن، المصاحف المنسوبۃ للصحابۃ، ۳۶۵۔عام موقف یہی ہے کہ ابراہیم نخعیؒ کی ابن عباسؓ سے روایت کو ارسال پر محمول کیا جائے گا، لیکن مسند احمد کی ایک حدیث کے آخر میں عبداللہ بن احمد کا قول نقل ہوا ہے: ''وکان فی کتاب أبی :(**عن إبراهیم قال :سمعت ابن عباس**)، **فضرب علیه أبي (کذا قال آسباط)**۔'' اسی کی روشنی میں شیخ احمد شاکر نے ابراہیم نخعیؒ کی ابن عباس سے روایات کو متصل تسلیم کیا ہے۔دیکھیے احمد بن حنبل، المسند، طبع دار الحدیث، ۲: ۵۰۱، حدیث: ۲۰۴۹

تہذیب وسیاست کی تعمیر میں اسلام کا کردار

(مقالات سمینار)

مرتبین

ڈاکٹر صفدر سلطان اصلاحی

مولانا محمد جرجیس کریمی

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ کی جانب سے منعقدہ سمینار مؤرخہ ۲۳۔۲۴/ 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 و سیاست کے مختلف پہلوؤں کا احاطہ کیا گیا ہے، جن میں مغربی اور اسلامی تہذیبوں کے اجزائے ترکیبی، ان کے درمیان موجود فرق و امتیازات، تہذیبوں کے تصادم کا موجودہ نظریہ، امت مسلمہ کی موجودہ تہذیبی وسیاسی صورت حال، قرآن مجید اور احادیث نبوی میں حکومت و سیاست 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

اقوام عالم میں مذہبی پیشوائیت کی روایت
اجمالی جائزہ

جناب رضوان الٰہی

مذہبی پیشوائیت (Priesthood) اپنی اصل حقیقت کے اعتبار سے مذاہب عالم میں بالعموم اور یہودیت، ہندومت اور مسیحیت میں بالخصوص پائی جاتی ہے۔ مذہبی پیشوائیت کا تصور تو پرانا ہے، مگر اسے بطور نظامِ حکومت کلیسیا نے یورپ میں رائج کیا۔ اس اصطلاح کے لیے انگریزی میں لفظ Priest استعمال کیا جاتا ہے، جو یونانی لفظ پرسبٹرس (Presbyteros) سے مشتق ہے۔ اس کا مطلب ہے بڑا یا بزرگ۔ یہ لاطینی زبان کے لفظ Sacerdos سے معنوی اعتبار سے ملتا جلتا ہے، جو کسی مذہبی تقریب یا عبادت میں پادری کا فریضہ سر انجام دینے والے فرد کے لیے مستعمل ہے۔ اس ضمن میں Dennis Chester Smolarski کا کہنا ہے کہ انگریزی میں استعمال ہونے والا لفظ Priest دراصل لاطینی زبان کے لفظ Presbyter اور یونانی کے Presbuteros سے ماخوذ ہے، جب کہ ایک رائے کے مطابق لاطینی لفظ Sacerdos اور یونانی لفظ Hiereus بھی اس کا ماخذ قرار پاتے ہیں۔ یونانی زبان میں Presbuteros کا معنیٰ ہے ایسا جہاں دیدہ بزرگ جو قبیلہ کی رہنمائی کر سکے۔[۱] 'پیشوا' فارسی زبان کا لفظ ہے، جس کا معنیٰ فرہنگ آصفیہ میں نمونہ، رہبر اور امام کیا گیا ہے، جب کہ مرہٹوں کے مورث اعلیٰ بالاجی کو بھی پیشوا کہا گیا ہے۔[۲] سید تصدق حسین نے لغاتِ کشوری میں پیشوا کا معنیٰ رہنما اور ہادی کیا ہے۔[۳]

مذہبی پیشوا کے لیے انگریزی زبان میں Sacerdot بھی استعمال ہوتا ہے۔ معروف ڈکشنری Chambers Dictionary میں اس کے مشتقات کے بارے میں بیان کیا گیا ہے کہ یہ لاطینی زبان کے لفظ Sacerdos یا Sacerdotis سے ماخوذ ہے اور اپنی اصل میں لاطینی لفظ Sacer سے مشتق ہے۔ اسی طرح Sacerdos سے انگریزی زبان میں اسم صفت کے طور پر Sacerdotal اور Sacerdotalism بھی مستعمل ہوتا ہے۔ Sacerdotalism اپنے معنیٰ میں مذہبی پیشوائیت کے وسیع تر مفہوم کو شامل ہے، جو مذہبی پیشوا کے لوگوں کی سوچ اور اعمال پر مکمل تسلط کو ظاہر کرتا ہے۔

کتاب مقدس میں مذہبی پیشوا کے لیے استعمال کیے جانے والے لفظ 'کاہن' کے بارے میں پادری ایف ایس خیر اللہ نے لکھا ہے:

> ''Priest کا ترجمہ عموماً 'کاہن' کیا جاتا ہے اور کاہن کے لیے عہد نامہ جدید میں ایک اور لفظ Hiereus بھی استعمال ہوا ہے، جس کا تعلق Hieros سے ہے یعنی پاک۔ اس سے مراد وہ مخصوص شخص ہے جو پاک کاموں میں مصروف ہو۔ عبرانی لفظ کوہن Kohen کے اشتقاق کا علم نہیں ہو سکا، لیکن شروع میں اس سے مراد ایسا شخص لیا جاتا تھا جس کا تعلق غیب بینی اور علم الٰہیات سے ہو۔'' ۵؎

مذہبی پیشوا کے لیے ایک اور مستعمل لفظ Minister ہے۔ یہ لفظ اپنے لغوی معنیٰ میں گرجا گھر یا عبادت گاہ میں موجود ایسے شخص کے لیے استعمال ہوتا ہے جو قربانی کی رسم کو انجام دیتا ہو یا اسے انجام دینے والے کی رہ نمائی کرتا ہو۔ چیمبر ڈکشنری میں Minister سے متعلق لکھا ہے کہ یہ لفظ لاطینی زبان سے انگریزی میں آیا ہے۔ لاطینی زبان میں یہ لفظ Minorless سے مشتق ہے۔ ۶؎

ان تعریفات کی روشنی میں کہا جا سکتا ہے کہ مذہبی پیشوا تاریخ کے مختلف ادوار اور ہر عہد کی مخصوص تہذیب و تمدن کے پس منظر میں ایسا شخص قرار پاتا تھا جو عمر میں بڑا یا بزرگ ہو۔ قدیم دور میں مذہبی پیشوا کا عہدہ جسے تفویض کیا جاتا تھا اس سے ایسی غیر معمولی صلاحیتں

اوراوصاف وابستہ کیے جاتے تھے جن کے مطابق وہ قدرت کے رازوں کاامین اوردستورالٰہی کاترجمان ہو۔ مذہبی پیشوا سے وہ شخص بھی موسوم کیا جاتا تھا جوخیرو برکت اورنیکی کے کاموں میں مشغول رہتاہو، مذہبی تقاریب، تہوار یاعبادت میں راہ نمائی کافریضہ سرانجام دیتا ہواور بالخصوص مذہبی قربانی کی رسم کوانجام دیتا ہو، یااسے انجام دینے والے کی معاونت کرتاہو، دیوتا کاخدمت گارہواورایسی روحانی صلاحیتوں سے بہرہ ورہوجواسے الوہی صفات کی حامل ہستی کے اسرارمنکشف کرنے پرمہمیز کرسکیں۔ معاشرے کے ارتقاء کے ابتدائی مرحلے میں اکثر بادشاہ اورمذہبی پیشوا کی ذات مافوق الفطرت ہستی یاخدائے مجازی تصور کی جاتی تھی۔اس عقیدے کے مطابق یہ خیال کیاجاتا تھا کہ فطرت کم وبیش اس کے تابع ہے۔شاہی لقب سے مذہبی فرائض کی وابستگی قدیم اٹلی اوریونان میں ایک عام چیزتھی۔دینی اوردنیوی اقتدارکاجوامتزاج اٹلی اور یونان میں دیکھا گیاوہ تقریباً مختلف مقامات پرمختلف ادوار میں موجودرہاہے۔ اس شاہی وروحانی امتزاج کے بارے میں James George Frazer نے لکھا ہے:

''شاہی لقب اورمذہبی فرائض کاامتزاج نیمی کے جنگل کے بادشاہ، روم کے شاہ قربانی اورایتھنز کے اس مجسٹریٹ کی ذات تک محدود نہ تھاجوبادشاہ کہلاتا تھا، بلکہ یہ چیزقدیم ادوار میں بھی وحشت وجاہلیت سے لے کر تہذیب وشائستگی تک، ہرمرحلۂ ارتقاء پرمعاشروں کی ایک عام خصوصیت رہی ہے۔اس سے یہ ظاہر ہوتاہے کہ مذہبی راہ نما کا یہ شاہانہ منصب فقط نام کی بادشاہت نہ تھی، بلکہ وہ حقیقت میں بہ یک وقت مذہبی اور شاہی دونوں قسم کے فرائض انجام دیا کرتا تھا۔''[۷]

اس سے ثابت ہوتاہے کہ مذہبی پیشوااور ریاست کے سربراہ کے لیے قدیم ادوار میں ایک ہی فردذمہ دارہوتا تھا ،جس کی ذمہ داریاں مختلف ادواراورمختلف معاشروں کے رسم ورواج اورحالات وواقعات کی بنا پرگونا گوں رہی ہیں۔ ان میں مذہبی شعائر کی ادائیگی، جھاڑ پھونک کرنا، بیماریوں کا تدارک اورعلاج معالجہ مختلف

مذاہب کے مخصوص سیاق وسباق، ماحول اورضروریات کے مطابق مختلف انداز میں مذہبی پیشوااداکرتے رہے ہیں۔ بہرحال کہاجاسکتاہے کہ اپنے لوگوں کاتحفظ اوربچاؤکرنا اوررو بہ زوال جسمانی اورروحانی سکون کوبحال کرنایہ وہ تمام امورہیں جو مذہبی پیشوا کی ذمہ داریوں کامرکزی محوررہے ہیں۔

احتیاجِ پیشوائیت

تاریخ کامطالعہ کرنے سے پتہ چلتاہے کہ غیرمتمدن اورغیرمہذب قبائل میں مذہبی پیشوافقط مذہبی رسوم کی انجام دہی اورماورائے فطرت قوتوں سے رابطے تک ہی محدود نہ تھے، بلکہ وہ ساحراورجادوگروغیرہ بھی ہواکرتے تھے۔ مذہبی پیشوا، ساحراورکاہن انسانی تاریخ کے ہرعہداورہرمعاشرے میں نہ صرف موجودرہے ہیں، بلکہ انہوں نے تاریخ پرگہرےنقوش بھی ثبت کیے ہیں۔تاریخ کے ایوانوں میں جھانکنے سے پتہ چلتاہے کہ ایسی انتہائی غیرمتمدن اقوام،جن کے بارے میں عمومی تاثریہ تشکیل پاتاہے کہ وہ حیوانی سطح پرہی زندگی بسرکرتی تھیں اورانہیں کسی روحانی بالیدگی، نمویااحیتاج کے تصورکاشائبہ تک نہ تھا،ان میں بھی مذہبی پیشوااورمذہب کی ضرورت پائی جاتی تھی یہ امرظاہرکرتاہے کہ انسانی سماج،معاشرے کی تشکیل اورارتقاء کی غیرمنظم سادگی سے منظم پیچیدگی کی جانب مسلسل پیش رفت سے بھی پہلے مذہبی پیشوائیت کی ابتداہوچکی تھی۔

توحید کے نورسے دورہونے کے بعدنسل انسانی کے بعض گروہ جن تاریک اوراندھیری گھاٹیوں میں بھٹکتے رہے ہیں ان میں سے ایک شاہ پرستی بھی رہی ہے۔ قدیم زمانے کے بادشاہ بالعموم مذہبی بادشاہوں کی حیثیت رکھتے تھے۔لیکن محض یہ کہہ دینے سے ان کے منصب کے مذہبی پہلوکاحق ہرگزادانہیں ہوتا۔ان دنوں وہ آسمانی طاقت، جوبادشاہ کی محافظ تصورکی جاتی تھی، ایک عقیدے کی حیثیت رکھتی تھی۔حضرت ابراہیم علیہ السلام کے دورمیں بھی اس وقت کے بادشاہ نے خدائی کادعوی کیاتھا، جسے قرآن کریم میں یوں بیان کیا گیاہے:

اَلَمۡ تَرَ اِلَی الَّذِیۡ حَآجَّ اِبۡرٰہٖمَ فِیۡ رَبِّہٖۤ اَنۡ اٰتٰىہُ اللّٰہُ الۡمُلۡکَ ۘ اِذۡ قَالَ اِبۡرٰہٖمُ رَبِّیَ

الَّذِیْ یُحْیٖ وَیُمِیْتُ قَالَ اَنَا اُحْیٖ وَاُمِیْتُ قَالَ اِبْرٰھٖمُ فَاِنَّ اللّٰہَ یَاْتِیْ بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَاْتِ بِھَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُھِتَ الَّذِیْ کَفَرَ وَاللّٰہُ لَا یَھْدِی الْقَوْمَ الظّٰلِمِیْنَ

(البقرۃ: ۲۵۸)

(کیا تم نے اُس شخص کے حال پر غور نہیں کیا جس نے ابراہیمؑ سے جھگڑا کیا تھا؟ اِس بات پر کہ اُس شخص کو اللہ نے حکومت دے رکھی تھی۔ جب ابراہیمؑ نے کہا کہ میرا رب وہ ہے جس کے اختیار میں زندگی اور موت ہے تو اُس نے کہا: زندگی اور موت میرے اختیار میں ہے۔ ابراہیمؑ نے کہا: اچھا! اللہ سورج کو مشرق سے نکالتا ہے، تو ذرا اُسے مغرب سے نکال لا۔ یہ سن کر وہ منکرِ حق ششدر رہ گیا، مگر اللہ ظالموں کو راہِ راست نہیں دکھایا کرتا۔)

قدیم مصر کے فرعون بادشاہ کے ساتھ خدا بھی تسلیم کیے جاتے تھے۔ وہ لوگوں کو اپنی خدائی تسلیم کرنے پر مجبور کرتے تھے اور انکار کی صورت میں جیل کی کوٹھری یا قیدِ حیات سے آزادی کی دھمکیاں بھی شامل تھیں۔ اسی پس منظر میں حضرت موسیٰؑ کے زمانے کے فرعون کی بابت قرآن کریم میں ارشاد ہے۔

قَالَ لَئِنِ اتَّخَذْتَ اِلٰھًا غَیْرِیْ لَاَجْعَلَنَّکَ مِنَ الْمَسْجُوْنِیْنَ

(الشعراء: ۲۹)

(فرعون نے کہا: اگر تو نے میرے سوا کسی اور کو معبود مانا تو تجھے بھی ان لوگوں میں شامل کر دوں گا جو قید خانوں میں پڑے سڑ رہے ہیں۔)

اکثر شاہانِ وقت یہ دعویٰ نہیں کرتے تھے کہ وہ اس کائنات کے خالق اور مدبّر ہیں اور اسبابِ عالم کے سارے سلسلے پر انہی کی حکومت چل رہی ہے، بلکہ انہیں اپنے علاقے کے حاکمِ مطلق ہونے کا دعویٰ ہوتا تھا کہ میرا کہا قانون ہے اور میرے اوپر کوئی بالاتر اقتدار کی حامل ہستی نہیں ہے۔ قرآن مجید نے فرعون کی حکایت ان الفاظ میں کی ہے:

وَقَالَ فِرْعَوْنُ يٰٓاَيُّهَا الْمَلَاُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِّنْ اِلٰهٍ غَيْرِیْ فَاَوْقِدْ لِیْ يٰهَامٰنُ عَلَى الطِّيْنِ فَاجْعَلْ لِّیْ صَرْحًا لَّعَلِّیْٓ اَطَّلِعُ اِلٰٓى اِلٰهِ مُوْسٰى وَاِنِّیْ لَاَظُنُّهٗ مِنَ الْكٰذِبِيْنَ (القصص ۲۸:۳۸)

(اور فرعون نے کہا: اے اہلِ دربار، میں تو اپنے سوا تمہارے کسی خدا کو نہیں جانتا۔ ہامان! ذرا اینٹیں پکوا کر میرے لیے ایک اونچی عمارت تو بنوا، شاید کہ اس پر چڑھ کر میں موسیٰ کے خدا کو دیکھ سکوں میں تو اسے جھوٹا سمجھتا ہوں۔)

تاریخ گواہ ہے کہ جب ایسے مطلق العنان حکم رانوں کو اقتدار نصیب ہوا جن کی خود پسندی اور کوتاہ بینی ان کو اپنی ذات سے آگے کچھ نہیں دیکھنے دیتی تھی تو ان کو کاسہ لیس وزیروں اور ابن الوقت مشیروں نے ظل الٰہی کا مقام دے ڈالا اور ان کو خدائی صفات کا حامل قرار دے دیا۔ انسانی تمدن کے ابتدائی خدوخال میں نظر آتا ہے کہ بہت سی صورتوں میں بادشاہوں کے تقدس کی بنا محض ان کی مذہبی پیشوائی نہ تھی، بلکہ ان کے بارے میں یہ عقیدہ تھا کہ وہ خود دیوتا ہیں اور اپنی رعایا اور اپنے پرستاروں پر ان برکتوں کے نازل کرنے کی قدرت رکھتے ہیں جو عام طور پر انسان کی دست رس سے باہر سمجھی جاتی ہیں اور ضرورت کے وقت عبادت اور قربانی کے ذریعے صرف فوق الفطرت اور غیر مرئی طاقتوں سے طلب کی جاتی ہیں۔ چناں چہ بادشاہوں سے یہ توقع کی جاتی تھی کہ وہ وقت پر بارش برسائیں، دھوپ نکالیں اور فصلوں کی نشوونما کریں۔ شاہان وقت سے وابستہ توقعات سے متعلق Frazer نے لکھا ہے:

> "Kings were revered, in many cases not merely as priests, that is, as intercessors between man and god, but as themselves gods, able to bestow upon their subjects and worshippers those blessings which are commonly supposed to be beyond the reach of mortals, and are sought, if at all, only by prayer and sacrifice offered to superhuman and invisible beings."8

(زیادہ تر بادشاہوں کو دیوتاؤں اور مخلوق کے درمیان وسیلہ بننے والے مذہبی پیشواؤں کی حیثیت میں ہی تعظیم نہیں دی جاتی تھی، بلکہ وہ اپنی ذات میں دیوتا تصور کیے جاتے تھے جو اپنی رعایا اور پرستاروں پر عنایات نازل کرنے کی قدرت رکھتے تھے، وہ عنایات جو عام طور پر فانی انسانوں کی دست رس سے باہر تصور کی جاتی ہیں اور انہیں صرف غیر مرئی وجود اور ماورائے ادراک قوتوں کے حضور عبادت اور قربانی کے ذریعہ ہی دست یاب ہوسکتی ہیں۔)

غیر تہذیب یافتہ اقوام اور وحشی قبائل کی اس سوچ نے کہ وہ دیوتاؤں تک براہ راست اور بلاواسطہ رسائی کی اہلیت نہیں رکھتے، مذہبی پیشواؤں کو اپنے اور خدا کے درمیان واسطہ تسلیم کروانے میں اہم کردار ادا کیا۔ گویا مذہبی پیشوا وہ واحد سہارا اور نگہبان تھے جن کے بغیر ان نادان لوگوں کی بدقسمتی، بدنصیبی، تباہی اور بدبختی میں کوئی شک نہ رہ جاتا اور نہ وہ دیوتاؤں کے غیظ وغضب سے بچ سکتے۔

مختلف ادوار میں وقوع پذیر ہونے والے حالات وواقعات میں مذہبی پیشواؤں کی ضرورت وحاجت اس لیے پیدا ہوئی کہ ان کے بارے میں یہ گمان کرلیا گیا تھا کہ وہ رزق کی فراہمی میں مددگار ہیں۔ انسان کے لیے اپنے ابتدائی دور میں رزق کا ذریعہ چوں کہ کاشت کاری تھا اس لیے مذہبی پیشواؤں کے بارے میں یہ سوچ لیا گیا کہ وہ فصلوں کی بہتر نشوونما کے لیے ہواؤں اور بارشوں پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ پھر جب انسان نے قدرے ترقی کی اور مختلف اوزار بنالیے اور شکاری زندگی کا آغاز ہوا تو ماہی گیری اور شکار میں کام یابی مذہبی پیشوا کی رہینِ منت سمجھی گئی، پھر بیماروں کا علاج معالجہ، مستقبل میں رونما ہونے والے حالات وواقعات کی پیش گوئی اور دشمنوں کے خلاف استعانت بھی مذہبی پیشواؤں کا فریضہ ٹھہری۔ اور کچھ کسر رہ گئی تو مذہبی تعلیمات کی من مانی تفسیر نے پوری کردی۔ مارمن کتاب مقدس[۹] میں کہا گیا ہے:

"And also all they who receive this priesthood receive me, saith the Lord."10

(خداوند نے کہا: اور ان سب نے، جنہوں نے کہانت یا مذہبی پیشوائیت

کو قبول کرلیا، انہوں نے مجھے قبول کرلیا۔)

مذہبی پیشواؤں نے اپنے مذموم مقاصد کی تکمیل کے لیے اس بات کو یوں تعبیر کیا کہ مذہبی پیشوا جو حکم دے رہا ہے اس پر بلا تامل صاد کرنا چاہیے، جیسے کہ وہ خود خداوند کا حکم ہو، حالاں کہ اس پر تھوڑا سا غور کرنے سے یہ حقیقت آشکار ہو جاتی ہے کہ الوہی ہستی کے حکم اور فانی انسان کے حکم میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ دونوں کو ایک حیثیت دینا انسان کی جہالت ہے۔

آغاز وارتقاء

اگر مذہبی پیشوا کے تقرر کی اہلیت وصلاحیت کو دیکھا جائے تو یہ عہدہ یا منصب بعض مذاہب اور اقوام میں موروثی اور خاندانی لحاظ سے بھی دوسرے فرد کو منتقل ہوتا رہا ہے، جیسے کہ ہندومت، یہودیت اور مجوسیت میں یہ روایت چلی آرہی ہے۔ گویا مذہبی پیشوا کے لیے ضروری ہے کہ اس کا تعلق کسی مخصوص خاندان یا نسل سے ہو، جب کہ قدیم روم میں یہ منصب ایک سے زیادہ امیدوار ہونے کی صورت میں مقدس کنواریوں میں انتخابی عمل کے ذریعے تفویض کیا جاتا تھا۔ مارمن حضرات کے نزدیک کہانت یا مذہبی پیشوائی کا آغاز ابتدائے آفرینش سے ہی ہو گیا تھا۔ ان کی کتاب مقدس میں ہے:

> "This high priesthood being after the order of his Son, which order was from the foundation of the world" 11
>
> (کہانتِ عظمیٰ اس [خداوند] کے بیٹے کے حکم سے جاری ہوئی، اس حکم سے جو کائنات کی تخلیق سے متعلق تھا۔)

مسیحیت کا ابتدائی دور سے لے کر اس کے عروج و زوال تک روم سے گہرا تعلق رہا ہے۔ اس نے جو روایات رومی تہذیب سے مستعار لیں ان میں سے ایک پوپ کے انتخاب کی بھی ہے۔ چنانچہ یہی روایت مسیحیت میں مذہبی پیشوا کے انتخاب کے لیے آج بھی جاری ہے اور پوپ کا انتخاب کارڈینلز کی خفیہ رائے دہی کی بنیاد پر کیا جاتا ہے۔ کچھ مذاہب ایسے بھی ہیں جن میں مذہبی پیشوا کا تعین تناسخ ارواح یا تجسیم نو کے عقیدے کی

بدولت عمل میں لایا جاتا ہے، جیسے کہ تبت میں لاما۔ ان کے بارے میں یہ گمان کیا جاتا ہے کہ لاما کے انتقال کرنے کے بعد اس کی روح نئے لاما کے جسم میں واپس آجاتی ہے۔ Tsem Tulku Rinpoche اپنی کتاب میں ذکر کرتا ہے کہ بڑے لاما Yeshe کے پوری دنیا میں ظاہر ہونے کے سینکڑوں مقامات ہیں۔ حال میں ہی اس کی تجسیم ایک اسپینی لڑکے میں ہوئی، جس کی عمر بیس برس کے قریب ہے۔ ایسی ہی تجسیم ہانگ کانگ، تائیوان اور نیوزی لینڈ میں بھی ہوئی ہے۔ لاما اپنے ادھورے کاموں کی تکمیل کے لیے پوری دنیا میں ظاہر ہوتے رہتے ہیں۔ ۱۲؎ اسی طرح کا عقیدہ ہندوؤں میں بھی پایا جاتا ہے۔ Warwick Ball کے مطابق ویدک دور کے برہمن اور قدیم اسرائیل کے کاہن اور لاویوں میں سماجی حیثیت اور مقام و مرتبے کا تعین وراثتی یا نسلی اعتبار سے کیا جاتا تھا۔ کسی بھی فرد کا بہ طور مذہبی پیشوا تعین سراسر اس کے آباء واجداد کی طرف سے ملنے والی وراثت پر ہوتا تھا۔ مجوسیت میں بھی مذہبی پیشوا موروثی ہوتا ہے۔ ۱۳؎

گزشتہ صفحات میں اجمالی طور پر ذکر کیا گیا ہے کہ شاہی لقب سے مذہبی فرائض کی وابستگی قدیم اٹلی اور یونان میں ایک عام چیز تھی۔ روم اور لاطینی شہروں میں ایک پجاری تھا، جو شاہ قربانی یا شاہ رسوم مقدسہ کہلاتا تھا۔ اسی طرح اس کی بیوی کا لقب ملکۂ رسوم مقدسہ تھا۔ Frazer کے مطابق ایتھنز کی جمہوری ریاست میں مجسٹریٹ دوم کو، جو ہر سال بدلتا رہتا تھا، بادشاہ کہا جاتا تھا اور اس کی بیوی کو ملکہ۔ ان دونوں کے فرائض کی نوعیت مذہبی تھی۔ ۱۴؎

بہت سی یونانی جمہوریتوں میں اس قسم کے بادشاہ ہوتے تھے جن کے فرائض مذہبی ہی تھے اور ان فرائض کا محور ریاست کا معبد عام ہوتا تھا۔ اسپارٹا، جو خالص یونانی قسم کی ریاست کا واحد نمونہ تھی، اس میں بادشاہ دیوتاؤں کے اخلاف کی حیثیت سے قربانی کی تمام رسمیں بہ نفس نفیس خود ادا کیا کرتے تھے۔ مذہبی رسوم کی ادائیگی اور شاہی اقتدار کا یہ امتزاج قطعاً کوئی نئی چیز نہیں۔ دنیا میں بہت سے ایسے ممالک کا ذکر ملتا ہے جہاں مذہبی پیشوا اور حکمراں کے فرائض ایک ہی شخص سرانجام دیتا تھا۔ Frazer لکھتا ہے:

"Asia Minor, for example, was the seat of various great religious capitals peopled by thousands of sacred slaves, and ruled by pontiffs who wielded at once temporal and spiritual authority, like the popes of mediaeval Rome." 15

(ایشائے کوچک مختلف عظیم مذاہب کے ان دارالملک کامرکز تھا جوہزارہامقدس غلاموں کامسکن تھا اورجن پرایسے مہاپجاری حکومت کرتے تھے جنہیں ازمنۂ وسطیٰ کے رومی پاپاؤں کی طرح دینی اوردنیوی دونوں قسم کے اختیارات حاصل تھے۔)

مذہبی فرائض اورشاہی اقتدارکایہ امتزاج سرزمین ایران میں بھی نظرآتا ہے، جہاں مذہبی راہ نمااورحاکم وقت کاکردارادا کرنے کے لیے ایک ہی فردذمہ دارتھا، جو بہ یک وقت اپنی رعایا کی بہبودورعایت اوران کی دینی ضرورتوں کی تکمیل کاخیال رکھتا تھا۔ڈاکٹرکبیراحمدجایسی 'ایرانی فکر کے قدیم ماخذ' کے عنوان سے اپنے ایک مضمون میں لکھتے ہیں:

"ایرانی مذہب کابانی وپیشوامانی[بادشاہ] اگرایک طرف اپنے آپ کوزردشتی[زرتشتی] مذہب کاسوشیانس موعود ۱۶؎ اورمسیحی مذہب کا فارقلیط ۱۷؎ کہتا تھاتودوسری طرف بودھ مذہب کاموعودہونے کابھی مدعی تھا۔" ۱۸؎

ازمنۂ قدیم میں جب انسانی معاشرے اپنی ابتدائی حالت سے گزررہے تھے اس وقت لوگوں کے مذہبی جذبات کااستحصال کرتے ہوئے تختِ اقتدار پرقابض ہونا اتنا مشکل نہ رہاہوگا۔ اسی وجہ سے ہرطرف مذہب اورسیاست کاگٹھ جوڑ بہ کثرت نظرآتا ہے ۔ شاہی اقتداراورمذہبی فرائض میں وحدت شاہان چین ومڈغاسکر کی روایات میں بھی شامل رہی ہے۔ ۱۹؎

قدیم ترکی میں بھی صورت حال کچھ مختلف نہ تھی۔بادشاہ اوراس کی ملکہ انتظامی حیثیت کے ساتھ مذہبی حیثیت کے بھی حامل تھےاوراپنےعلاقے اناطولیہ کے دیوتاکےسب سے بڑے

مذہبی پیشوا بھی تھے۔ Sarah مذاہب عالم پر لکھی گئی اپنی کتاب میں رقم طراز ہے:

"His]King's[daily schedule-indeed, his whole life was determined by his religious duties. He and queen were the highest priest and priestess of the national deity."20

(بادشاہ کی روزمرہ کی مصروفیات زندگی، بلکہ اس کی ساری زندگی کا تعین اس کے مذہبی فرائض اوران کی نوعیت کرتی تھی۔بادشاہ اورملکہ اپنے قومی یاعلاقائی دیوتا کے کاہن اعظم بھی ہوتے تھے۔)

اناطولیہ میں شاہی اختیار پر مذہبی فرائض غالب تھے۔ وقت کا بادشاہ اپنی روزمرہ زندگی کے معمولات کی بجا آوری میں مذہبی مصروفیات کواولیت دینے پر مجبور ہوتا تھا بلکہ ساری زندگی اس کو کس وقت کیا کرنا ہے اور کیانہیں کرنا ہے؟ بادشاہ کے اختیار میں نہیں ہوتا تھا، بلکہ اس کا تعین شاہ اناطولیہ کی مذہبی ذمہ داریاں اورفرائض کرتے تھے۔ دینی اوردنیوی اختیارات کا یہ امتزاج فقط ایشیااور یورپ تک ہی محدود نہ تھا، بلکہ Frazer کے بقول یہی روایت مشرقی افریقہ اوروسطی امریکہ میں بھی جاری تھی۔ نئے سال کے بڑے تہوار میں جب سلطنت کی فلاح وبہبود کی غرض سے بیل کی قربانی دی جاتی توبادشاہ اس موقع پر پوجا پاٹ اورشکرانہ ادا کرنے کے لیے کھڑا ہوتا تھا۔روایت کے جھٹ پٹے میں دینی ودنیوی اقتداراورشاہی ومذہبی فرائض کا ایساہی امتزاج وسطی امریکہ کے خطے کے بادشاہوں کے ہاں نظر آتا ہے۔۲۱؎ خالق اورمخلوق کے درمیان وسیلہ بننے کا دعویٰ کرنے والے یہ مذہبی پیشواوقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اتنے طاقت ور ہوگئے تھے کہ بادشاہ اورحکمران اپنی تاج پوشی کے لیے بھی ان کے محتاج ہوگئے تھے۔مذہبی پیشوا صحیح معنوں میں بادشاہ گر بن چکے تھے۔ رفتہ رفتہ صورت حال یہاں تک پہنچ گئی کہ مذہبی پیشوا ہی دیوتا کے اوتار کی حیثیت سے حکومت کرنے لگے۔ اسی بابت Florian Ebeling نے لکھا ہے:

"Horus this ancient Egyptian god was at first worshiped as a sky god; later the reigning king was considered to be an incarnation of Horus."22

(قدیم مصر میں ہورس ۲۳ دیوتا کی سب سے پہلے آکاش کے دیوتا کی حیثیت سے پرستش کی گئی۔ بعد میں اس وقت کے حکم راں کو ہورس دیوتا کے اوتار کی حیثیت سے قابل تعظیم سمجھا گیا۔)

آسمانی ہدایت سے محروم معاشروں میں مذہبی پیشوائیت کو اپنے وجود و بقا کے لیے فوق البشر ہستی کی معاونت درکار تھیں۔ انسان ہمیشہ سے قربانی اور چڑھاوے کی صورت میں اس ہستی کو راضی کرنے اور اس تک رسائی حاصل کرنے کی کوشش کرتا رہا ہے، جو اس کے خیال میں کائنات پر راج کرتی ہے، یا پھر جادو منتر کے ذریعے واقعات کو اپنی مرضی کے تابع کرنے کے لیے کوشاں رہا ہے۔ ان معاملات میں راہ نمائی کی طلب نے پیشہ ورانہ ساحروں اور مذہبی پیشواؤں کے لیے وحشی اور غیر متمدن اقوام میں راستہ ہم وار کر دیا۔ جہاں تک متمدن اقوام کی بات ہے تو ان کے ہاں بھی اپنے وجود کو قائم رکھنے کے لیے مذہبی پیشواؤں کی بالادستی قبول کرنے کا رواج رہا ہے۔ان حالات میں ایسے افراد کی شدید ضرورت پیدا ہوگئی تھی جن کے بارے میں یہ قیاس کیا جاتا تھا کہ انھیں زیادہ علم یا حقیقت اور اصولوں سے واقفیت ہے اور امورِ حیات میں دست رس دوسروں سے زیادہ ہے اور وہ ہر قسم کی فکر اور خوف سے آزاد ہو کر متوقع نتائج حاصل کر سکتے ہیں ایسے افراد مذہبی پیشواؤں اور جادوگروں کی صورت میں سامنے آئے۔

حواشی و مراجع

1. Smolarski, D. C. (1994). Sacred Mysteries: Sacramental Principles and Liturgical Practice, New York: Paulist Press, p-128

۲۔ دہلوی، احمد سید، مرتب: فرہنگ آصفیہ، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۲ء، ص ۱/۶۷۵

۳۔ رضوی، تصدق حسین، سید، مرتب: لغات کِشوری، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، س ن، ص ۸۸

4. Editing Staff (2007). The Chambers Dictionary, Edinburgh: Chambers Harrap Publishers Ltd, 10th Edition, p-1342

۵۔ خیر اللہ، ایف ایس، قاموس الکتاب، لاہور: مسیحی اشاعت خانہ، ۲۰۰۵ء، ص ۷۶۹

6. Editing Staff, The Chambers Dictionary, p-1208

7. Frazer, J. G. (1925)The Golden Bough, New York: The Macmillan Company, p-106

8. Frazer, The Golden Bough, p-10

۹۔ مسیحی مکتبہ فکر، جس سے تعلق رکھنے والیزیادہ تر لاطنی امریکہ اور شرقِ ایشیا میں مقیم ہیں۔

10. Doctrine and Covenants 84: 35

11. Alma13: 7

12. Rinpoche, T. T. (2007). Gurus for hire Enlightenment for sale, Bandar Utama: Kechara Media and Publications, p-169

13. Ball, W. (2000). Rome in the East: The Transformation of an Empire, New York: Routledge, p-434

14. Frazer, The Golden Bough, p-9

15. Ibid

۱۶۔ سوشیانس Saoshyant زرتشت مذہب کے مطابق ایسا منجی جو دنیا کو دوبارہ اس کی بہتر حالت میں لوٹائے گا۔

۱۷۔ انجیل یوحنا میں موجود ایک پیش گوئی میں استعمال کیا جانے والا نام، جس کے متعلق مسیحی کہتے ہیں کہ اس سے مراد روح القدس ہے اور مسلمانوں کے نزدیک اس سے مراد محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات ہے۔

۱۸۔ جائسی، کبیر احمد، ایرانی فکر کے قدیم ماخذ، سہ ماہی تحقیقاتِ اسلامی، جلد نمبر ۶، شمارہ نمبر ۱، علی گڑھ: ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی، جنوری – مارچ، ۱۹۷۸ء ص ۷۶

19. Frazer, The Golden Bough, p-9

20. Sarah I. J. (2001). Religions of the Ancient World, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, p-299

21. Frazer, The Golden Bough, p-10

22. Ebeling F. (2011). The Secret History of Hermes Trismegistus, Ithaca: Cornell University Press, p-147

۲۳۔ قدیم مصری مذہب میں سب سے پرانا اور سب سے اہم دیوتا۔

دو نئی مطبوعات

۱- توحید اور قیام عدل — مولانا محمد جرجیس کریمی

توحید کا عقیدہ اسلام کے بنیادی عقائد میں سے ہے جس پر ایمان لانے سے انسانی زندگی میں نظم، توازن اور اعتدال پیدا ہوتا ہے اور اس پر ایمان نہ لانے سے وہ بدنظمی، بے اعتدالی اور فساد کا شکار ہو جاتی ہے۔ یہ کتاب چار مباحث پر مشتمل ہے۔ ان میں عقیدۂ توحید کی وضاحت، انفرادی اور اجتماعی زندگی میں اعتدال و توازن کے اثرات نیز عقیدۂ توحید سے محرومی اور شرک و الحاد میں آلودگی کے نقصانات اور افکار و خیال پر پڑنے والے اثرات کا عالمانہ جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ صفحات: ۹۲، قیمت: -/۵۰ روپے

۲- اہلِ مذاہب کو قرآن کی دعوت — ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی

زمانۂ نزول قرآن میں یہودیت اور عیسائیت دو بڑے مذاہب تھے۔ قرآن نے ان کے ماننے والوں کے سامنے اسلام کی دعوت پیش کی اور ان کی تحریفات اور انحرافات کی نشان دہی کرتے ہوئے واضح کیا کہ اسلام ہی اللہ کا اصل دین ہے، جسے لے کر ہر پیغمبر آیا تھا اور جس کے ساتھ اب آخری پیغمبر حضرت محمد ﷺ بھیجے گئے ہیں۔

اس کتاب میں ان بنیادی نکات کو نمایاں کیا گیا ہے جنھیں راہِ دعوت میں کام کرنے والوں کو دیگر اہل مذاہب سے گفتگو کرتے ہوئے اور ان کے سامنے اسلام کی دعوت پیش کرتے ہوئے ملحوظ رکھنا چاہیے۔ اس مطالعہ میں قرآن کریم کو بنیاد بنایا گیا ہے اور قدیم و جدید کتبِ تفسیر سے بھی فائدہ اٹھایا گیا ہے۔ صفحات: ۸۴، قیمت: -/۴۵ روپے

-: ملنے کے پتے :-

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی، نبی نگر، پوسٹ بکس نمبر- ۹۳، علی گڑھ- ۲

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

بحث ونظر

مالی جرمانہ کا شرعی حکم۔ تحقیق و تنقیح

مولانا اختر امام عادل قاسمی

اسلام میں انسدادِ جرائم کے لیے حدود وتعزیرات کا نظام ہے۔ مخصوص جرائم پر جو سزائیں مقرر ہیں ان کو حدود کہا جاتا ہے، مثلاً زنا کی سزا رجم یا کوڑے اور قتل کی سزا قصاص یا دیت ہے۔ جن جرائم کی سزائیں شریعت نے مقرر نہیں کی ہیں، بلکہ ان کو حکام کی صواب دید پر چھوڑ دیا ہے اور وہ جرم کی نوعیت، مقام اور مجرم کے حالات کے لحاظ سے سزائیں تجویز کرتے ہیں ان کو تعزیر کہا جاتا ہے۔ سرخسی نے لکھا ہے:

التعزیر ھو عقوبۃ غیر مقدرۃ شرعاً، تجب فی کل معصیۃ لیس فیھا حد ولا کفارۃ۔ [۱]

''تعزیر اس سزا کو کہتے ہیں جو شرعی طور پر متعین نہ ہو۔ یہ ہر اس معصیت میں دی جاتی ہے جس میں حد اور کفارہ نہ ہو۔''

تعزیر کی قسمیں

تعزیرات کی دو قسمیں ہیں:

اول: تعزیر جسمانی، جس میں جسم کے کسی حصے کو تکلیف پہنچائی جائے۔ اس کے جواز میں علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

دوم: تعزیر مالی، یعنی مجرم کو مالی سزا دی جائے۔ اس کی بھی تین صورتیں ہیں:

۱- جس مال یا مقام سے جرم کا تعلق ہو اس کو ضبط یا ضائع کر دیا جائے، مثلاً خراب

دودھ یا تیل کو ضبط یا تلف کر دینا، شراب خانہ یا قمار خانہ کو تباہ کر دیا جانا، بت، موسیقی اور آلاتِ لہو، شراب کے برتن اور مشکیزے توڑ دینا، زندیقوں اور ملحدوں کی کتابیں، مخرب الاخلاق فلمیں، تصاویر اور مجسمے ضائع کر دینا، وغیرہ۔

اس صورت کے جواز میں بھی فقہاء مختلف الرائے نہیں ہیں۔ حنفیہ کے یہاں مفتیٰ بہ قول کے مطابق آلاتِ فساد کو توڑ دینا موجب ضمان نہیں ہے۔ ۲؎ شوافع کا بھی یہی خیال ہے۔ ۳؎ حنابلہ بھی اسی پر فتویٰ دیتے ہیں۔ ۴؎

۲– دوسری صورت یہ ہے کہ متعلقہ چیز کو ضائع کرنے کے بجائے اس کی شکل بدل دی جائے، مثلاً جعلی کرنسی توڑ دینا اور تصاویر والے پردوں کو پھاڑ کر تکیے وغیرہ بنا لینا۔ اس کی بھی حسب موقع اجازت ہے۔ ۵؎

۳– تیسری صورت یہ ہے کہ مجرم پر کوئی مالی جرمانہ عائد کیا جائے، تا کہ مالی دباؤ سے مجبور ہو کر وہ اپنے جرم سے باز رہے اور شاید توفیقِ توبہ بھی نصیب ہو۔ اس کی بھی دو شکلیں ہیں:

الف۔ جرمانہ میں حاصل شدہ مال قابلِ واپسی نہ ہو، یعنی مجرم کو وہ مال کبھی واپس نہ کیا جائے۔ عام طور پر عرف میں اسی کو مالی جرمانہ یا 'تعزیر بالمال' کہا جاتا ہے۔ یہ صورت ایمۂ مجتہدین کے درمیان مختلف فیہ رہی ہے، البتہ کتبِ فقہ کے مطابق زیادہ تر فقہاء کی رائے عدمِ جواز کی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی یہی رائے ہے اور مذہب حنفی میں اسی کو قول مفتیٰ بہ قرار دیا گیا ہے۔ ۶؎

ب۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کچھ مدت کے بعد جب مجرم اپنے جرم سے باز آجائے اور توبہ کر لے تو اس سے جرمانہ میں لیا گیا مال اس کو واپس کر دیا جائے۔ یہ درحقیقت 'تعزیر بحبس المال' کی صورت ہے۔ اسی کو کچھ لوگ 'تعزیر باخذ المال' بھی کہتے ہیں۔

یہ شکل دراصل بعض فقہاء کی جانب سے امام ابو یوسفؒ کے قول کی تشریح و تاویل کے نتیجے میں پیدا ہوئی ہے۔ چوں کہ حنفیہ کا معروف مسلک تعزیر مالی کے عدم جواز کا ہے، جب کہ امام ابو یوسفؒ کا قول جواز کا نقل کیا گیا ہے، اس لیے علامہ کردریؒ وغیرہ نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے قول کا منشا یہ ہے کہ مجرم کا مال کچھ دنوں کے لیے محبوس

کردیا جائے، پھر جب حاکم کو اطمینان ہوجائے کہ اس نے اپنے جرم سے توبہ کرلی ہے تو اس کا مال اس کو واپس کردیا جائے۔

اس تشریح کے مطابق امام ابو یوسفؒ کے قولِ جواز اور حنفیہ کے معروف مسلک (عدم جواز) کا ٹکراؤ ختم ہوجاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ انتظامی نقطۂ نظر سے وقتی حبس مال میں دوسرے فقہاء کو بھی اعتراض نہیں ہوگا۔ لیکن اس تشریح کا اگلا حصہ یہ ہے کہ اگر مجرم کے جرم سے باز آنے کی امید نہ ہو تو پھر یہ مالِ محبوس قابلِ واپسی نہیں ہوگا، بلکہ اسے حسب مصلحت عام انسانی یا ملکی مفادات میں خرچ کیا جائے گا:

> وفی الْمُجْتَبَی لم یذکر کَیْفِیَۃَ الْأَخْذِ وَأَرَی أَنْ یَأْخُذَھَا فَیُمْسِکَھَا فَإِنْ أَیِسَ من تَوْبَتِہٖ یَصْرِفُھَا إِلَی مایَرَی۔ ۸؎
>
> ”مجتبیٰ میں ہے کہ مال لینے کی کیفیت مذکور نہیں ہے۔ میرا خیال ہے کہ حاکم اس کا مال لے کر روک لے اور اگر اس کی توبہ سے مایوس ہوجائے تو اسے جہاں چاہے خرچ کرسکتا ہے۔“

تشریح کے اس حصے کی شمولیت کے بعد تعزیر بالمال کی پہلی شکل پھر عود کر آتی ہے اور اصل مسلک اور امام ابو یوسفؒ کی رائے کے درمیان سابقہ اختلاف برقرار رہتا ہے اور یہ تشریح بے معنیٰ ہوکر رہ جاتی ہے، سوائے اس صورت کہ مجرم کو توفیقِ توبہ نصیب ہوجائے۔

تعزیر بالمال اور تعزیر باخذ المال کا مفہوم

اسی تشریح کی بنیاد پر تعزیر بالمال اور تعزیر باخذ المال میں فرق کا تصور پیدا ہوا۔ بزازیہ نے تعزیر باخذ المال کا ایک نیا معنیٰ متعارف کرایا کہ وقتی حبس مال کا نام تعزیر باخذ المال ہے۔ بزازیہ میں صرف اتنا ہی ہے، لیکن دوسرے علما نے اس سے یہ معنیٰ اخذ کیا کہ پھر تعزیر بالمال مطلقاً ضبطِ مال کا نام ہے، خواہ وہ قابل واپسی ہو یا نہ ہو۔ تعزیر بالمال عام ہے اور تعزیر باخذ المال اسی کی ایک قسم ہے، یعنی تعزیر بحبس المال۔ لیکن اسی کے ساتھ اگر المجتبیٰ کی تشریح بھی شامل کرلی جائے اور عدمِ توبہ کی صورت میں مال ناقابل واپسی قرار پائے تو پھر اس میں

اورعام مالی جرمانہ (تعزیر بالمال) میں نتیجہ کے لحاظ سے کوئی فرق باقی نہیں رہے گا۔

واضح رہے کہ یہ تشریح یا تفریق خود امام ابو یوسفؒ سے منقول نہیں ہے۔ یہ بعد والوں کی ایجاد ہے۔اسی لیے بشمول مسلک حنفی کسی فقہی مسلک کی کتاب میں تعزیر بالمال اورتعزیر باخذ المال کی تعبیرات میں مذکورہ فرق ملحوظ نہیں رکھا گیا ہے، بلکہ اکثر دونوں الفاظ ایک ہی سیاق میں ذکر کیے گئے ہیں۔۹؎

امام ابو یوسفؒ کے قولِ جواز کا جائزہ

امام ابو یوسفؒ سے تعزیر بالمال کے جواز کا قول منقول ہے،البتہ حنفی مسلک میں اس قول کو ضعیف اورغیر مفتیٰ بہ قرار دیا گیا ہے۔ مبادا اس سے ستم پرور حکم رانوں کے لیے ظلم کا دروازہ کھل جائے۔۱۰؎ لیکن بعد کے ادوار میں امام ابو یوسفؒ کے قول کو حنفیہ کے معروف مسلک سے ہم آہنگ کرنے کے لیے بعض علماء نے اس میں تاویلات کیں۔ان میں سرفہرست شیخ رکن الدین الخوارزمیؒ اورامام ظہیر الدین التمر تاشی (م ۶۱۰ھ) ہیں۔ ان حضرات نے امام ابو یوسفؒ کے قول کا مطلب یہ بیان کیا کہ جرمانہ کا مال مجرم سے لے کر محبوس کر دیا جائے،لیکن بحق سرکار یا بحق مدعیٰ علیہ خرچ نہ کیا جائے، بلکہ محفوظ رکھا جائے اورتوبہ کے بعد اسے واپس کر دیا جائے۔

یہ تشریح میرے علم کے مطابق پہلی مرتبہ مذکورہ بالا دونوں اکابر (خوارزمیؒ وتمرتاشیؒ) کے حوالے سے امام حافظ الدین محمد بن محمد بن شہاب المعروف بابن البزاز الکردری الحنفیؒ (م ۸۲۷ھ) کی مشہور زمانہ کتاب 'فتاویٰ بزازیہ' میں منقول ہوئی۔۱۱؎ اس کے بعد بزازیہ ہی کے حوالے سے تمام کتبِ متاخرہ میں نقل ہوتی چلی گئی۔ علامہ ابن نجیم کی شہرۂ آفاق کتاب 'البحر الرائق' میں جہاں یہ بحث آئی ہے، وہاں ابن نجیمؒ نے پہلے یہ لکھا (جو تمام کتب متقدمہ میں بھی موجود ہے) کہ امام محمدؒ نے اپنی کسی کتاب میں تعزیر بالمال کا ذکر نہیں کیا ہے، پھر امام ابو یوسفؒ کا قولِ جواز نقل کیا اوراس رائے کو فتاویٰ ظہیریۃ اورالخلاصۃ کے حوالوں سے مدلل کرنے کے بعد اس کی ایک مثال پیش کی کہ جو شخص تارکِ جماعت ہو اس سے مالی جرمانہ لینا جائز ہے۔اس کے بعد بزازیہ کے حوالے سے قولِ امام ابو یوسفؒ کی تشریح نقل کی، البتہ ابن

نجیمؒ نے المجتبیٰ کے حوالے سے اس تاویل کے ساتھ ایک اور تاویل بھی ذکر کی کہ اگر مجرم سے توبہ کی امید نہ ہو تو حاکم جہاں مناسب سمجھے، خرچ کرسکتا ہے۔ اس طرح بات پھر مالی جرمانہ کے سابقہ تصور کی طرف پلٹ گئی، اور گو کہ اصل مسلک عدمِ جواز ہے، لیکن ابن نجیم کی تشریح در تشریح نے عدمِ جواز کی شدّت کو کم کر دیا ہے۔ ۱۲؎

واضح رہے کہ المجتبیٰ کے مصنف علامہ نجم الدین الزاہدی (م ۶۵۸ھ)، ابن البزاز الکردری، امام رکن الدین الخوارزمی اور امام ظہیر الدین التمر تاشیؒ سب سے متقدم ہیں۔ اس کے بعد شامی، عالم گیری، مجمع الانہر اور مجلۃ الاحکام وغیرہ متعدد کتابوں میں البحر الرائق ہی کے حوالے سے یہ بات نقل کی گئی، جس میں ابن بزاز کی تشریح اور صاحب المجتبیٰ علامہ زاہدیؒ کی تشریح مزید بھی شامل تھی۔ ۱۳؎

المجتبیٰ کے تفرد کا مسئلہ

عصر حاضر کے مشہور فقیہ مولانا مفتی رشید احمد لدھیانویؒ (صاحب احسن الفتاویٰ) نے المجتبیٰ کے اضافہ کو یہ کہہ کر مسترد کرنے کی کوشش کی ہے کہ علامہ زاہدی معتزلی ہیں اور ان کا تفرد فقہی روایات میں معتبر نہیں، چہ جائے کہ ان کی اپنی رائے ہو۔ ۱۴؎ لیکن حقیقت یہ ہے کہ صاحب المجتبیٰ نے یہ اضافہ کر کے اس مسئلہ کو امام ابو یوسفؒ کے اصل مسلک کی طرف پھیرنے کی کوشش ہے۔ انہوں نے کوئی نئی چیز پیش نہیں کی ہے کہ اس کو ان کا تفرد قرار دے کر مسترد کر دیا جائے۔ اسی لیے صاحب مجمع الانہر علامہ شیخی زادہ (م ۱۰۷۸ھ) نے جب یہ مسئلہ البحر الرائق سے نقل کیا تو بلا کسی نکیر کے اور بغیر المجتبیٰ کا ذکر کیے پورے اعتماد اور یقین کے ساتھ یہ پوری تشریح نقل کر دی۔ ۱۵؎

یہاں غور طلب بات یہ ہے کہ فتاویٰ بزازیہ کی تصنیف ۸۱۲ھ میں مکمل ہوئی۔ اس سے قبل کی فقہی کتابیں، جن میں تعزیر بالمال کا ذکر ہے، ان میں سے کسی میں بھی امام ابو یوسفؒ کے قول کی وہ تشریح مذکور نہیں ہے جو علامہ ابن بزازؒ نے اپنے پیش رو اکابر (علامہ رکن الدین خوارزمی اور امام ظہیر الدین تُمُر تاشی) کے حوالے سے نقل کی ہے۔ متقدم کتابوں میں حنفیہ کے

معروف مسلک عدم جواز کے بالمقابل امام ابو یوسفؒ کا قولِ جواز نقل کیا گیا ہے اور ان میں کہیں مذکورہ بالا تاویل کا ذکر نہیں ہے۔ ۱۶؎

اس سے واضح ہوتا ہے کہ قدیم مراجع میں امام ابو یوسفؒ کا قولِ جواز نہ ضعیف ہے اور نہ مؤوّل۔ یہ تاویل بعد میں داخل ہوئی اور ہماری اکثر کتبِ فقہ میں رواج پا گئی۔ علامہ ابن نجیمؒ کا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے امام خوارزمیؒ کی تاویل میں علامہ زاہدیؒ کی تاویل شامل کر کے مسئلہ کو اس کی اصل حالت کی طرف لوٹانے کی کوشش کی۔ اس لیے المجتبیٰ کی تاویل کے لیے شواہد کا مطالبہ کرنا شاید زیادتی ہوگی۔ قابلِ غور ہے کہ معروف تذکرہ نگار علامہ قاسم بن قطلو بغا (م ۸۷۹ھ) نے علامہ زاہدیؒ پر اعتزال کا الزام عائد نہیں کیا ہے اور نہ ان کی تصانیف کو غیر معتبر قرار دیا ہے، بلکہ اپنی مشہور کتاب 'تاج التراجم فی طبقات الحنفیۃ' میں بڑے احترام سے ان کا ذکر کیا ہے۔ ۱۷؎

اس جائزہ سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ مالی تعزیر کا عدمِ جواز، جسے حنفیہ کا اصل مسلک کہا جاتا ہے، ایمۂ مجتہدین سے صراحتاً ثابت نہیں ہے، بلکہ صرف اس بنیاد پر اس کو اصل مسلک قرار دیا گیا ہے کہ امام محمدؒ کی کتابیں (جو مسلک حنفی کی اصل بنیاد ہیں) تعزیر بالمال کے ذکر سے خالی ہیں۔ اس سے قیاس کیا گیا ہے کہ اگر یہ بھی اسلامی تعزیرات کا حصہ ہوتی تو امام محمدؒ ضرور اس کا تذکرہ کرتے۔ گویا یہ استدلال بیانی نہیں، سکوتی ہے اور چوں کہ صدیوں سے اس استدلال کو معتبر تسلیم کیا گیا ہے اس لیے ہم بھی اسے تسلیم کرتے ہیں۔

تعزیر بالمال کے منسوخ ہونے کا مسئلہ

یہاں ایک چیز اور بھی قابل ذکر ہے کہ تعزیر بالمال کے نسخ کی بات بھی بزازیہ کے عہد تک ماقبل کی کتابوں میں نہیں ملتی۔ بزازیہ نویں صدی ہجری کے اوائل میں لکھی گئی۔ بزازیہ اور اس سے ماقبل کی کتابوں میں تعزیر بالمال کے بارے میں ایمۂ مجتہدین کا اختلاف تو ملتا ہے، لیکن کسی کتاب میں عموم کے ساتھ تعزیر کے منسوخ ہونے کا دعویٰ نہیں کیا گیا ہے۔ نسخ کی بات غالباً سب سے پہلے دسویں صدی ہجری میں شروع ہوئی، جس کا ایک نمونہ علامہ ابن نجیم مصریؒ (م ۹۷۰ھ) کی کتاب 'البحر الرایق' ہے۔ اس میں مصنف

نے ’شرح الآثار‘ کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ تعزیر بالمال کا قانون ابتدائے اسلام میں تھا، بعد میں منسوخ ہو گیا۔۱۸؎

شرح الآثار سے مراد غالباً امام طحاویؒ (م۳۲۱ھ) کی ’شرح معانی الآثار‘ ہے، حالاں کہ امام طحاویؒ نے اپنی مشہور کتاب ’شرح مشکل الآثار‘ میں صراحت کے ساتھ تعزیر بالمال کے نسخ کا انکار کیا ہے۔ مدینہ منورہ میں حرمتِ شکار کی بحث کے ذیل میں انہوں نے اس کا تذکرہ کیا ہے اور حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت سعد بن ابی وقاصؓ وغیرہ کے عہد کی مثالوں سے ثابت کیا ہے کہ یہ حکم عہد نبوت کے بعد بھی باقی رہا۔۱۹؎

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شاید یہ غلط فہمی امام طحاویؒ کی کتاب ’شرح معانی الآثار‘ کی درج ذیل عبارت سے پیدا ہوئی ہے:

فکانت العقوبات جاریة فیما ذکر فی ھذہ الآثار علی ما ذکر فیھا حتی نسخ ذلک بتحریم الربا فعاد الأمر إلی أن لا یؤخذ ممن أخذ شیئا إلا مثل ما أخذ وإن العقوبات لا تجب فی الأموال بانتھاک الحرمات التی ھی غیر أموال۔ ۲۰؎

حالاں کہ شرح معانی الآثار کی مذکورہ عبارت کا پس منظر اور پوری بحث پیش نظر رہے تو سمجھا جاسکتا ہے کہ امام طحاویؒ نے صرف مخصوص مسائل میں مخصوص نسخ کی بات کہی ہے، مطلق تعزیر مالی یا عقوبت مالیہ کے نسخ کا دعویٰ نہیں کیا ہے۔ اس کی مختصر تفصیل یہ ہے کہ: ’’امام طحاویؒ نے بیوی کی باندی سے زنا کی بحث میں پہلے حضرت سلمہ بن المحبقؓ کی روایت نقل کی ہے، جس میں نبی کریم ﷺ نے بہ صورت جبر باندی کو آزاد کرنے اور بہ صورت رضا زانی کی ملکیت میں دینے کا حکم فرمایا اور زانی پر اس کی قیمت واجب قرار دی۔ اس کے بعد امام طحاویؒ نے حضرت نعمان بن بشیرؓ کی روایت نقل کی ہے کہ اب ایسی صورت میں محصن پر رجم اور غیر محصن پر کوڑے کی سزا آئے گی۔ حضرت نعمانؓ کی روایت سے حضرت سلمہ بن المحبقؓ کی روایت منسوخ ہو گئی۔ اس کے بعد نسخ کی تفصیل اور تاریخ بیان کی ہے کہ ابتدائے اسلام میں قانون یہ تھا کہ خلافِ شریعت عمل کے ارتکاب پر مالی عقوبت واجب ہوتی تھی اور کسی کا مال ہلاک

کرنے پر بدنی عقوبت۔ مثلاً زکوۃ نہ دینے والے سے مقررہ زکوٰۃ کے علاوہ بہ طور جرمانہ اس کا آدھا مال بھی لیا جاتا تھا، گم شدہ اونٹ چھپانے والے سے اونٹ کی قیمت کے بہ قدر ضمان بھی لیا جاتا تھا۔ امام طحاویؒ نے حریسۃ الجبل اور ثمر معلّق کی روایات بھی نقل کی ہیں، جن میں بقدر قیمت ضمان کے علاوہ مزید ایک مثل مال بطور غرامت لیے جانے کا حکم دیا گیا ہے، یعنی مالی جرائم میں ضمان مثل کے علاوہ مزید مال لے کر مظلوم کو دلوایا جاتا تھا۔ گویا دوہری عقوبت دی جاتی تھی، لیکن بعد میں تحریم ربا، قانون زنا، اور قانون سرقہ وغیرہ احکام آجانے کے بعد عقوبت مثلین کا یہ قانون منسوخ ہو گیا اور مقررہ طور پر ضمان مثل کا قانون نافذ ہوا۔ ۲۱ے

لیکن اس کا یہ مطلب لینا درست نہیں کہ اب کسی جرم میں تعزیر مالی کی گنجائش نہیں رہی۔ علامہ عینیؒ نے 'شرح معانی الآثار' کی شرح نخب الافکار میں اس حدیث کی شرح کے تحت ایک اعتراض کے جواب میں عہد صحابہ کے بعض واقعات سے استدلال کرتے ہوئے لکھا ہے کہ بطور زجر و سیاست تعزیر مالی کا دروازہ اب بھی کھلا ہوا ہے اور یہ امام طحاویؒ کی گفتگو کے دائرہ سے خارج ہے۔ ۲۲ے

اس طرح حنفیہ میں امام طحاویؒ سے امام بدرالدین عینیؒ تک کوئی بھی اس حدیث کے نسخ کا قائل نہیں ہے۔ یہ تمام اکابر علامہ ابن نجیمؒ سے قبل کے ہیں۔ علامہ علی بن خلیل علاء الدین طرابلسیؒ (۸۴۴ھ) صاحب معین الحکام بھی قدیم ترین حنفی فقہاء میں ہیں۔ انہوں نے طاقت ور لہجہ میں تحریر کیا ہے کہ تعزیر بالمال کے نسخ کا دعویٰ نقل اور استدلال دونوں لحاظ سے غلط ہے۔ ۲۳ے

فقہاء حنفیہ میں تعزیر مالی کے جواز کے قائلین

سابقہ تفصیل سے یہ امر منقح ہو چکا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے قولِ جواز کو مرجوح اور کم زور بنانے کا سلسلہ دسویں صدی ہجری سے شروع ہوا۔ ماقبل کی صدیوں میں اسے عام طور پر ایک معتبر اور لائقِ اختیار قول کی حیثیت حاصل تھی۔ فقہاء اپنی کتابوں میں بلا تنکیر و تضعیف اس قول کو نقل کرتے تھے اور متعدد بڑے فقہاء نے اس قول کی جانب اپنا رجحان ظاہر کیا تھا، مثلاً: علامہ علاء الدین علی بن خلیل طرابلسیؒ (م ۸۴۴ھ)، امام طحاوی، علامہ ابن ہمام (صاحب فتح

القدیر)،علامہ بابرتیؒ،علامہ زیلعی،علامہ ابن البزاز الکردریؒ(صاحب فتاویٰ بزازیہ)،علامہ رکن الدین ابویحییٰ الخوارزمی،امام ظہیرالدین التمر تاشی،مفتی عبدالقادر آفندی(صاحب فتاویٰ تاتارخانیہ)،علامہ ابن نجیمؒ،علامہ نجم الدین الزاہدی الغزمینیؒ(صاحب المجتبیٰ)،قاضی نجم الدین طرطوسی(م ۷۵۸ھ)،علامہ مخدوم جعفر سندھی، مولانا عبدالحی فرنگی محلیؒ، مولانا ابوالمحاسن محمد سجادؒ،مولانا عبدالحق حقانیؒ(صاحب فتاویٰ حقانیہ)،مولانا شمس الحق افغانی(سابق استاذ دارالعلوم دیوبند وسابق شیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ ڈابھیل)،مولانا مفتی نظام الدین اعظمی(سابق صدر مفتی دارالعلوم دیوبند)،مولانا قاضی مجاہدالاسلام قاسمیؒ، مولانا مفتی تقی عثمانی، وغیرہ۔ ان میں سے زیادہ تر لوگ دسویں صدی ہجری سے پہلے کے ہیں،جن کا عرصہ عہدایمۂ مجتہدین کے بعدتقریباً سات آٹھ صدیوں تک محیط ہے اور جو بہرحال زمانۂ مابعد کے لحاظ سے خیرالقرون کے ایام تھے۔ دسویں صدی ہجری سے رجحانات کی تبدیلی کاسلسلہ شروع ہوا۔اس کے پیچھے ممکن ہے،سلاطینِ زمانہ کے مظالم کاخوف ہویااورکوئی سبب۔اس کے بعد جوفقہی کتابیں اور مجموعے تیار ہوئے ان میں بالعموم عدمِ جواز کے قول کواصل مسلکِ حنفی کی حیثیت سے نمایاں کیا گیا اور امام ابویوسفؒ کے قولِ جواز کومختلف دلائل وتاویلات کے ذریعہ کم زور ثابت کیا گیا۔

مالکی مسلک

مالی تعزیر کے سلسلے میں مالکیہ کا اصل مسلک بھی یہی ہے کہ ناجائز ہے۔علامہ صاویؒ نے لکھا ہے:

و أما التعزير بأخذ المال فلا يجوز إجماعاً۔ ۲۴؎

(جہاں تک مال کے ذریعے تعزیر کا معاملہ ہے تو وہ بالاجماع ناجائز ہے۔)

یہی بات علامہ دسوقی نے بھی لکھی ہے۔۲۵؎

لیکن مشہور مالکی فقیہ علامہ ابن فرحونؒ نے مالکیہ کا مسلک جواز کا نقل کیا ہے اور تعزیر مالی کی کئی مثالیں پیش کی ہیں،جو خود حضرت امام مالکؒ سے منقول ہیں،مثلاً امام مالکؒ نے فتویٰ دیا ہے کہ ملاوٹ والے دودھ یا مشک کو صدقہ کردیا جائے گا،تاکہ ملاوٹ کرنے

والے کو سبق ملے، یا کوئی بدکردار شخص اپنے پڑوسیوں کو تنگ کرے تو اس کا مکان فروخت کر دیا جائے اور اسے دوسری جگہ منتقل ہونے کا حکم دیا جائے۔ یہ مالی اور جسمانی دونوں لحاظ سے سزا ہے، وغیرہ۔۲۶ے

بعض علماء نے اسی کو مالکیہ کا مشہور قول قرار دیا ہے، جیسا کہ فتاویٰ ابن تیمیہ اور الموسوعۃ الفقہیۃ الکویتیۃ سے ظاہر ہوتا ہے۔۲۷ے

شافعی مسلک

تعزیر بالمال کے سلسلہ میں امام شافعیؒ سے دو اقوال منقول ہیں: ایک عدم جواز کا ہے اور یہ ان کا قول جدید ہے، دوسرا جواز کا ہے اور یہ ان کا قول قدیم ہے۔ الموسوعۃ الفقہیۃ میں علامہ شبراملسیؒ کے حوالے سے نقل کیا گیا ہے:

لا يجوز التعزير بأخذ المال في مذهب الشافعي الجديد، وفي المذهب القديم يجوز۔۲۸ے

"امام شافعی کے نئے مسلک کی رو سے تعزیر بالمال جائز ہے۔ ان کے قدیم مسلک میں ناجائز تھا۔"

کتاب الام میں ہے:

لا يعاقب رجل فى ماله وإنما يعاقب فى بدنه، وإنما جعل الله الحدود على الأبدان وكذلك العقوبات، فأما على الأموال فلا عقوبة عليها. ۲۹ے

"کسی آدمی کو مالی سزا نہیں دی جائے گی، صرف بدنی سزا دی جائے گی۔ اللہ تعالیٰ نے حدود کو بدن پر لازم کیا ہے، مال پر سزا نہیں دی ہے۔"

علامہ نوویؒ نے بھی اسی کو امام شافعیؒ کا نیا اور مفتیٰ بہ قول قرار دیا ہے۔۳۰ے

حنبلی مسلک

حنابلہ کے نزدیک تعزیر بالمال قطعاً جائز نہیں، اس لیے کہ شریعت میں اس کا دور دور

تک ثبوت نہیں ہے۔ نیز اصل واجب تادیب وتنبیہ ہے اور اتلافِ مال سے یہ مقصد پورا نہیں ہوتا۔ حنبلی مسلک کی تمام کتابوں میں یہ مسئلہ صراحت کے ساتھ موجود ہے۔ المغنی میں ہے:

> والتعزیر یکون بالضرب والحبس والتوبیخ، ولا یجوز قطع شيء منه ولا جرحه ولا أخذ ماله، لأن الشرع لم یرد بشيء من ذلک عن أحد یقتدی به، ولأن الواجب أدب، والتأدیب لا یکون بالاتلاف ۳۱؎

> ’’تعزیر کے طور پر مارا جا سکتا ہے، قید کیا جا سکتا ہے اور تنبیہ کی جا سکتی ہے۔ بدن کا کوئی حصہ نہ کاٹا جا سکتا ہے، نہ زخم لگایا جا سکتا ہے، نہ مال لیا جا سکتا ہے۔ اس لیے کہ شریعت میں ان میں سے کوئی بات نہیں کہی گئی ہے۔ واجب تادیب ہے اور یہ مال تلف کرنے سے ممکن نہیں۔‘‘

لیکن حنبلی مسلک کے دو ممتاز فقہاء: علامہ ابن تیمیہؒ اور علامہ ابن القیمؒ نے اس رائے سے اختلاف کیا ہے اور ان لوگوں کی تردید کی ہے جو علی الاطلاق عدمِ جواز کی نسبت امام احمدؒ یا امام مالکؒ کی طرف کرتے ہیں۔ علامہ ابن تیمیہؒ کے نزدیک علی الاطلاق مالی سزاؤں کو ناجائز کہنا درست نہیں، اس لیے کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد خلفائے راشدین اور صحابۂ کرام کا عمل تعزیر بالمال پر رہا ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا جواز منسوخ نہیں ہوا ہے۔ ۳۲؎

علامہ ابن قیمؒ نے تو یہاں تک دعویٰ کر دیا ہے کہ تعزیر مالی کے نسخ پر کتاب وسنت اور اجماع امت سے کوئی دلیل موجود نہیں ہے، محض ایک خیال کو دلیل سمجھ لیا گیا ہے۔ ۳۳؎

تنقیح وتجزیہ

اس تجزیہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ تعزیر بالمال کے مسئلے پر کسی فقہی مسلک میں اتفاقِ رائے موجود نہیں ہے۔ ہر مسلک میں کچھ علماء عدمِ جواز کے قائل ہیں تو کچھ جواز کے حامی اور وکیل رہے ہیں۔ جب کوئی مسئلہ اس قدر مختلف فیہ بن جائے تو اس کی شدّت خود بخود کم ہو جاتی ہے اور دونوں جانب گنجائش کی راہ نکل آتی ہے۔ ایسی صورت میں مسئلہ حلال وحرام

کے بجائے اصولِ فقہ کے مطابق زیادہ سے زیادہ مکروہ اور غیر مکروہ کارہ جاتا ہے۔ اگر دلیلوں کی بنیاد پر کسی جانب بھی انسان کا میلان ہو تو وہ قابلِ طعن نہیں ہوسکتا اور نہ اس کو خروج عن المذہب قرار دیا جاسکتا ہے۔

عدمِ جواز کی وجوہ

دراصل عدمِ جواز کے قائلین کے ذہن میں یہ ہے کہ مالی جرمانہ مسئلہ کا حل نہیں ہے، اس لیے کہ ممکن ہے کہ مجرم کے پاس مال ہی نہ ہوتو وہ مالی جرمانہ کہاں سے ادا کرے گا ؟ اور اگر وہ بہت زیادہ مال دار ہوا تو جرمانہ ادا کرنا اس کے لیے کچھ مشکل نہ ہوگا، لیکن اس سے اس کے آئندہ جرم پر قابو پانا ضروری نہیں، اس لیے کہ جرمانہ دینے کے بعد مجرم میں احساسِ ندامت کے بجائے اکثر اپنے بچ جانے کا احساس پیدا ہوتا ہے اور وہ جرم کا سلسلہ جاری رکھ سکتا ہے۔ مالی جرمانہ زیادہ سے زیادہ متوسط درجہ (Middle Class) کے لوگوں کے لیے مفید ہوسکتا ہے، جو جرمانہ کی ادائیگی کے بعد مالی دباؤ محسوس کریں اور آئندہ جرم کے ارتکاب کی جرأت نہ کریں۔ دوسری خرابی یہ ہے کہ مالی جرمانہ عائد کرنے کی صورت میں کبھی بدکردار اور ظالم افسروں کے لیے ظلم اور ناجائز لوٹ کھسوٹ کا دروازہ کھل سکتا ہے، نیز معاشرہ میں رشوت کا چلن ہو سکتا ہے۔ قانونِ تعزیر کا مقصد یہ ہے کہ سزا ایسی ہو جو سب کے لیے قابلِ عمل ہو اور آئندہ انسدادِ جرم کے حق میں بھی مفید ہو۔

عدمِ جواز کے قائلین کی طرف سے یہ دلیل بھی پیش کی گئی ہے کہ کتاب وسنت میں مالی جرمانہ کے جواز پر کوئی دلیل موجود نہیں ہے، اس لیے مالی جرمانہ وصول کرنا کسی کے مال کو بلاسببِ شرعی ہڑپ کرنے کے مترادف ہوگا۔ قرآن وحدیث میں یہ مضمون وارد ہوا ہے ۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

یَاۤاَیُّهَا الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا لَا تَاۡكُلُوۡۤا اَمۡوَالَكُمۡ بَیۡنَكُمۡ بِالۡبَاطِلِ اِلَّاۤ اَنۡ تَكُوۡنَ تِجَارَةً عَنۡ تَرَاضٍ مِّنۡكُمۡ وَلَا تَقۡتُلُوۡۤا اَنۡفُسَكُمۡ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِكُمۡ رَحِیۡمًا (النساء۲۹:)

''اے لوگو جو ایمان لائے ہو! ایک دوسرے کے مال باطل طریقوں سے نہ کھاؤ۔ لین دین ہونا چاہیے آپس کی رضا مندی سے۔''

[مزید ملاحظہ کیجیے: البقرۃ:۱۸۸]

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

لَا يَحِلُّ مَالُ امرِيٍ مُسلِمٍ إلَّا بِطِيبِ نَفسٍ مِنهُ ۳۴؎

''کسی شخص کی مرضی کے بغیر اس کا مال لینا جائز نہیں۔''

مگر اس روایت سے استدلال کم زور ہے۔ اس لیے کہ اس میں اس مسلمان کا مال لینے سے منع کیا گیا ہے جو کسی گناہ اور جرم کا مرتکب نہ ہوا ہو، لیکن اگر کسی مسلمان نے کسی جرم کا ارتکاب کیا ہے تو اس پر جس طرح جسمانی سزا دی جاسکتی ہے اسی طرح مالی سزا بھی عائد کی جاسکتی ہے۔ اس لیے کہ مسلمان کا مال تو اس کی مرضی سے حلال ہوجاتا ہے، لیکن اس کی جان اس کی مرضی سے بھی حلال نہیں ہوتی، لہٰذا جب کسی مسلمان نے جرم کیا اور سزا کے طور پر اس کی جان کو کوئی نقصان پہنچایا جائے تو یہ سب کے نزدیک جائز ہے، پھر مال جو اس کی مرضی سے حلال ہوجاتا ہے وہ جرم کے ارتکاب میں بطریق اولیٰ جائز ہونا چاہیے۔ ۳۵؎

ایک بات یہ بھی کہی جاتی ہے کہ مالی جرمانہ کا جواز منسوخ ہوچکا ہے اور اس پر اجماع ہے۔ ۳۶؎ مگر بہت سے علماء کو اس سے اتفاق نہیں ہے، اس لیے کہ خلفائے راشدین اور صحابۂ کرام کا تعامل اس تصورِ نسخ کے خلاف ہے، جیسا کہ اس کا ذکر پہلے آچکا ہے اور کچھ تفصیل آگے آرہی ہے۔

مالی تعزیر کے جواز کے دلائل

قائلینِ جواز کی دلیلیں مضبوط معلوم ہوتی ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ کوئی ایسی صریح دلیل موجود نہیں ہے جس میں مالی سزاؤں کی ممانعت کی گئی ہو، بلکہ متعدد روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ بعض جرائم پر عہدِ نبوت میں بھی مالی سزائیں دی جاتی تھیں، مثلاً حضرت بہز بن حکیمؓ سے

مروی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا:

فِی کُلِّ إِبِلٍ سَائِمَۃٍ، فِی کُلِّ أَرْبَعِینَ ابْنَۃُ لَبُونٍ.لَا تُفَرَّقُ إِبِلٌ عَنْ حِسَابِھَا.مَنْ أَعْطَاھَا مُؤْتَجِرًا فَلَہُ أَجْرُھَا،وَمَنْ مَنَعَھَا فَإِنَّا آخِذُوھَا مِنْہُ وَشَطْرَ إِبِلِہِ عَزْمَۃً مِنْ عَزَمَاتِ رَبِّنَا لَا یَحِلُّ لِآلِ مُحَمَّدٍ مِنْھَا شَیْئٌ ۳۷

”چالیس اونٹوں پر زکوٰۃ میں ایک اونٹ لیا جائے گا۔ اس حساب میں فرق نہیں کیا جائے گا۔ جو شخص اپنی مرضی سے زکوٰۃ ادا کرے گا اسے اجر ملے گا اور جو اپنی مرضی سے نہیں ادا کرے گا اس سے ہم زکوٰہ کے علاوہ مزید نصف وصول کریں گے۔ یہ ہمارے رب کی طرف سے حکم ہے۔ اس میں سے آل محمد کے لیے کچھ حلال نہیں ہے۔“

علامہ ابن تیمیہؒ اور علامہ ابن قیمؒ اس موقف کے بہت مضبوط وکیل ہیں۔ انھوں نے مشترکہ طور پر عہدِ نبوت اور عہدِ خلفائے راشدین کے کئی واقعات سے مالی جرمانہ کے جواز پر استدلال کیا ہے۔ مثلاً:

- رسول اللہ ﷺ نے حرم مدینہ میں شکار کرنے والے کا شکار ضبط کر لینے کی اجازت دی۔
- شراب کے مٹکے اور ظروف توڑ دینے کا حکم دیا۔
- حضرت عبداللہ بن عمرؓ کو زرد کپڑے جلا دینے کا حکم دیا۔
- خیبر کے دن ان ہانڈیوں کو توڑ دینے کا حکم دیا جن میں گھریلو گدھوں کے گوشت پکائے گئے تھے۔
- عہدِ نبوت میں آپؐ کے حکم سے مسجدِ ضرار منہدم کی گئی۔
- مالِ غنیمت میں خیانت کرنے والے کا مال نذرِ آتش کیا گیا۔
- درختوں کے پھل وغیرہ چوری کرنے والے پر تاوان کی دگنی رقم مقرر کی گئی۔
- گم شدہ چیز چھپانے والے پر زائد مالی تاوان عائد کیا گیا۔
- سونے کی انگوٹھی استعمال کرنے والے کی انگوٹھی پھینک دی گئی۔

- حضور ﷺ نے مسجد کی نماز باجماعت چھوڑنے والوں کے مکانات جلانے کا ارادہ فرمالیا تھا،لیکن پھر عورتوں اور بچوں کی وجہ سے ارادہ ترک فرمادیا۔
- حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اس بچھڑے کو جلوادیا تھا جس کی بنی اسرائیل عبادت کرنے لگے تھے۔
- حضرت عمر بن الخطابؓ نے وہ مکان اور حضرت علیؓ نے وہ بستی نذرِ آتش کروادی تھی جہاں شراب کا کاروبار ہوتا تھا۔
- حضرت سعد بن وقاصؓ نے ایک محل (دارالامارۃ) تعمیر فرما کر دربان مقرر کیا تھا۔ امیر المؤمنین حضرت عمرؓ کو اس کی اطلاع ملی تو آپ نے وہ محل نذرِ آتش کروادیا۔
- جس دودھ میں ملاوٹ کی خبر ملتی، حضرت عمر فاروقؓ اس کو زمین پر پھینکوادیتے تھے۔۳۸

عہدِ نبوت سے عہدِ صحابہ تک کے یہ تمام واقعات بلاشبہ مالی سزاؤں سے متعلق ہیں۔ اگر مالی سزا کا حکم منسوخ ہوچکا ہوتا تو خلفائے راشدین کو اس کی خبر کیوں نہیں تھی؟ اس سے اس دعویٰ اجماع کی حقیقت بھی منکشف ہوجاتی ہے جو بعض علماء کی جانب سے پیش کیا گیا ہے۔

جہاں تک حکام کی بدعنوانیوں کا سوال ہے تو یہ اندیشے ہر جگہ ممکن ہیں۔ ان کے تدارک کے لیے مضبوط نظام العمل بنایا جاسکتا ہے اور ان اندیشوں سے بچا جاسکتا ہے۔

ترجیح اور وجوہِ ترجیح

ان مضبوط دلائل کے پیشِ نظر عدمِ جواز کے مقابلے میں جواز کا مسلک موجودہ حالات میں زیادہ لائقِ ترجیح محسوس ہوتا ہے۔ اس کی کئی وجوہ ہیں:

۱۔ یہ تصور خلافِ واقعہ ہے کہ مالی سزا اسلام کے مزاج کے خلاف ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو مختلف صورتوں میں دیت یا مالی کفارات کا حکم نہ دیا جاتا۔ جب حدود اور کفارات کی صورتوں میں مالی سزائیں موجود ہیں تو تعزیرات میں مالی سزا کی گنجائش کیوں نہیں۔ فرق صرف تعین اور عدمِ تعین کا ہے، نفسِ سزا میں کوئی تفاوت نہیں ہے۔

۲۔ تعزیر کا تعلق جب حاکم کی صواب دید سے ہے تو اس سے مالی عقوبات کے استثنا

کے کوئی معنیٰ نہیں۔بعض صورتوں میں مجرم کے لیے مالی سزائیں جتنی مؤثر ہوتی ہیں،غیر مالی سزاؤں کا وہ اثر نہیں ہوتا،جس طرح کہ زانی کے متعلق حکم ہے کہ اگر حاکم مناسب سمجھے تو بطور تعزیر اس کو جلا وطن کر سکتا ہے۔غور کیجئے تو جلا وطنی کا مالی نقصانات سے بھی گہرا تعلق ہے۔

۳۔آج کے دور میں مختلف معاملات میں مالی تعزیرات کا رواج اتنا عام ہو گیا ہے کہ اس سے بچنا بہت مشکل ہے۔اسلامی قانون میں عرف اور تعامل کی بڑی اہمیت ہے۔اس کو ترک کرنے میں جو حرج ہو سکتا ہے اس کے لیے رفعِ حرج بھی معیار بن سکتا ہے۔

۴۔نیز ضرورت وحاجت کے وقت فقہاء نے دوسرے مذہب یا اپنے ہی مذہب کے قول ضعیف پر عمل اور فتویٰ کی اجازت دی ہے۔اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

۵۔اسی طرح فقہاء کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ تعزیرات کے معیار میں زمان ومکان کے لحاظ سے فرق ہو سکتا ہے۔اس دور میں مالی جرمانہ (Penalty) کو جس طرح ہر مسئلے میں بنیاد مان لیا گیا ہے، اس کا تقاضا ہے کہ قدیم معیار ترک کر کے تعزیر کے نئے معیار (یعنی تعزیر مالی) کو اختیار کیا جائے۔۳۹؎

۶۔عصر حاضر میں جسمانی سزاؤں کا اختیار صرف حکومتوں کے ہاتھ میں ہے۔حکومت کی اجازت کے بغیر کسی کو جسمانی سزا دینا غیر قانونی اور باعثِ فتنہ ہے۔ایسی صورت میں مالی تعزیرات کے علاوہ کوئی دوسری صورت باقی نہیں رہ جاتی۔لہٰذا بہ صورت مجبوری امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ دینے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔اور چوں کہ تعزیرات میں حدود کی طرح حاکم کی اجازت شرط نہیں ہے، بلکہ عام آدمی بھی قانون تعزیرات سے استفادہ کر سکتا ہے،اس لحاظ سے موجودہ دور میں تعزیراتِ مالیہ کو نافذ کرنا غیر شرعی نہیں ہوگا۔۴۰؎

۷۔ایک اہم پہلو یہ بھی ہے کہ امام ابو یوسفؒ چوں کہ خود قاضی بلکہ قاضی القضاۃ تھے اور ان چیزوں کا عملی تجربہ بھی رکھتے تھے،اس لیے ان کا قول دلائل کے ماسوا تجربات اور واقعیت پر بھی مبنی ہے اور چوں کہ تعزیرات کا تعلق زیادہ تر محکمۂ قضا سے ہے،اس لیے ان میں امام ابو یوسفؒ کے قول کو ترجیح حاصل ہونی چاہئے۔واللہ اعلم

حواشی ومراجع

۱۔ المبسوط للسرخسی، ط: داراحیاء التراث العربی: ۹/۴۵

۲۔ البحر الرائق شرح کنز الدقائق، ابن نجیم الحنفی، دار المعرفۃ بیروت: ۶/۷۸

۳۔ مغنی المحتاج إلی معرفۃ ألفاظ المنہاج، محمد بن أحمد الخطیب الشربینی: ۹/۱۴۸

۴۔ شرح زاد المستقنع، محمد بن محمد المختار الشنقیطی ۷/: ۲۳۳

۵۔ توضیح الاحکام من بلوغ المرام، ص ۳۱

۶۔ ردالمحتار: ۶/۱۰۶، نیز دیکھئے: البحر الرائق: ۵/۶۸

۷۔ البحر الرائق شرح کنز الدقائق: ۵/۴، ردالمحتار علی الدر المختار ۴/: ۶۲، درر الحکام شرح غرر الاحکام لملاخسرو، ط: داراحیاء الکتب العربیۃ ۲/: ۷۵

۸۔ البحر الرائق شرح کنز الدقائق: ۵/۴۴

۹۔ حوالہ سابق

۱۰۔ ردالمحتار علی الدر المختار: ۴/۶۲

۱۱۔ فتاویٰ بزازیۃ علی الہندیۃ، المطبعۃ الکبری بولاق ۱۳۱۰ھ: ۶/۴۲۷

۱۲۔ البحر الرائق: ۵/۴۴

۱۳۔ ردالمحتار علی الدر المختار: ۴/۶۲، درر الحکام شرح غرر الاحکام ۲/: ۷۵

۱۴۔ واضح رہے کہ حضرت مولانا مفتی رشید احمد لدھیانوی صاحبؒ نے یہ بات مولانا عبدالحی فرنگی محلیؒ کی مشہور کتاب 'الفوائد البہیۃ فی تراجم الحنفیۃ' (ص ۲۱۳) کے حوالے سے لکھی ہے۔ (احسن الفتاویٰ: ۵۵۸) لیکن دل چسپ بات یہ ہے کہ خود مولانا عبدالحی فرنگی محلیؒ تعزیر بالمال کے جواز کے قائل ہیں (مجموعۃ الفتاویٰ: ۳/ ۴۸) اس لیے قرین قیاس یہ ہے کہ اگر یہ زاہدی کا تفرد ہوتا تو مولانا عبدالحی اپنی تحقیق کے مطابق اسے قبول نہ فرماتے۔

۱۵۔ مجمع الأنہر فی شرح ملتقی الأبحر، عبدالرحمن بن محمد بن سلیمان الکلیبولی، دار الکتب العلمیۃ بیروت: ۲/۲/۳۷

۱۶۔ بہ طور مثال چند حوالے ملاحظہ ہوں: فتح القدیر: ۵/۳۴۵، العنایۃ شرح الہدایۃ، محمد بن محمد البابرتی: ۷/۳۰۲، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق، فخر الدین الزیلعی الحنفی: ۳/۲۰۸، الفتاویٰ التتارخانیۃ، مطبوعہ مکتبہ زکریا دیوبند: ۶/۴۰۱، ۴۰۲

۱۷۔ تاج التراجم فی طبقات الحنفیۃ: ۱/ ۲۵

۱۸۔ البحر الرائق شرح کنز الدقائق: ۵/ ۴۴

۱۹۔ شرح مشکل الآثار، الطحاوی، مؤسسۃ الرسالۃ بیروت: ۸/ ۴۰۴، حدیث ۳۳۴۳:

۲۰۔ شرح معانی الآثار، الطحاوی، دار الکتب العلمیۃ بیروت: ۳/ ۴۶

۲۱۔ شرح معانی الآثار، حدیث ۴۵۱۰:

۲۲۔ نخب الافکار فی تنقیح مبانی الاخبار علیٰ شرح معانی الآثار، الامام بدرالدین عینی، وزارۃ الاوقاف والشؤن الاسلامیۃ قطر ۵: ۱/۴۸۱۔۵۰۰

۲۳۔ معین الحکام فیما یتردد بین الخصمین من الاحکام، علی بن خلیل الطرابلسی: ۲/ ۹۴۴

۲۴۔ بلغۃ السالک لأقرب المسالک، أحمد الصاوی، دار الکتب العلمیۃ بیروت ۴: /۲۶۸

۲۵۔ حاشیۃ
الدسوقی علی الشرح الکبیر، دار الفکر بیروت: ۴/ ۳۵۵

۲۶۔ تبصرۃ الحکام فی أصول الأقضیۃ ومناہج الأحکام، ابن فرحون، ج ۵ / ۲۷۴

۲۷۔ الحسبۃ لابن تیمیۃ، ص ۵۷، الموسوعۃ الفقہیۃ الکویتیۃ، ۱۲/ ۲۷۰

۲۸۔ حوالہ سابق

۲۹۔ الأم للشافعی، دار المعرفۃ ۴: /۲۶۵

۳۰۔ المجموع شرح المھذب، دار الفکر ۲۰: /۱۲۵

۳۱۔ المغنی فی فقہ الإمام أحمد بن حنبل الشیبانی، ابن قدامۃ المقدسی، دار الفکر، بیروت ۱۰: / ۳۲۴

۳۲۔ فتاویٰ ابن تیمیہ ۸: ۲/ ۱۱۱

۳۳۔ الطرق الحکمیۃ فی السیاسۃ الشرعیۃ لابن قیم: ۲۲/ ۹

۳۴۔ مسند احمد، حدیث ۲۰۶۹۵:

۳۵۔ درس ترمذی، مولانا تقی عثمانی

۳۶۔ شرح معانی الآثار، ط: عالم الکتب ۳: /۱۴۶، شرح الزرقانی علی مختصر الخلیل وحاشیۃ البنانی، ط: دار الکتب العلمیۃ ۸/ ۲۰۱، البیان والتحصیل، ط: دار الغرب الإسلامی ۹: /۳۲۰

۳۷۔ سنن أبی داود، ط: دار الرسالۃ العالمیۃ ۳: /۲۶، مسند احمد، حدیث ۲۰۰۱۶

۳۸۔ الطرق الحکمیۃ فی السیاسۃ الشرعیۃ: ۲۲/ ۱۹

۳۹۔ الفروق: ۴/ ۱۸۳، الفرق ۲۴۲

۴۰۔ شرح فتح القدیر، کمال الدین السیواسی، دار الفکر بیروت: ۴/ ۳۴۶

موضحِ قرآن۔ ایک تعارف

[شاہ عبد القادر دہلویؒ کے ترجمۂ قرآن اور تفسیری حواشی کا مطالعہ]

ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی

برِّ صغیر ہند میں قرآن وسنت کی تعلیم عام کرنے اور خاص طور پر قرآن فہمی کی تحریک چلانے اور عوام میں اس کا ذوق پیدا کرنے کے سلسلے میں شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ (۱۱۱۴۔۱۱۷۶ھ/ ۱۷۰۳۔۱۷۶۲ء) اور ان کے خانوادے کا اہم کردار ہے۔ شاہ صاحب نے فارسی زبان میں قرآن مجید کا ترجمہ کیا اور مختصر حواشی لکھے۔ فارسی زبان ہی میں اصول تفسیر پر ایک رسالہ 'الفوز الکبیر' کے نام سے تصنیف کیا، نیز ترجمۂ قرآن کے اصول پر ایک رسالہ 'مقدمۃ فی قوانین الترجمۃ' کے نام سے تصنیف کیا۔ عربی زبان میں ایک کتاب 'فتح الخبیر' لکھی۔ ان کے بڑے صاحب زادے شاہ عبد العزیزؒ (۱۱۵۹۔۱۲۳۹ھ/ ۱۷۴۶۔۱۸۲۴ء) نے فارسی زبان میں تفسیر لکھی، جو 'فتح العزیز' اور 'تفسیر عزیزی' کے نام سے معروف ہے اور چار جلدوں میں سورۂ فاتحہ، سورۂ بقرہ اور آخری دو پاروں (۲۹۔۳۰) کی تفسیر پر مشتمل ہے۔ دوسرے صاحب زادے شاہ رفیع الدین (۱۱۶۳۔ ۱۲۳۳ھ/ ۱۷۵۰۔۱۸۱۸ء) نے اردو زبان میں قرآن کا لفظی ترجمہ کیا۔ تیسرے صاحب زادے شاہ عبد القادرؒ (م ۱۲۳۰ھ/ ۱۸۱۴ء) نے اردو میں قرآن کا با محاورہ ترجمہ کیا اور مختصر حواشی لکھے۔ خاندانِ ولی اللّٰہی کا یہ اتنا بڑا شرَف ہے کہ برِّ صغیر ہند میں اور کوئی خاندان اس کا مماثل نہیں ہے۔ خاص طور پر شاہ عبد القادرؒ کا ترجمہ بے مثال ندرت رکھتا ہے۔ بعد کے تمام مترجمینِ قرآن نے اس کا اثر قبول کیا ہے اور اس سے استفادہ کیا ہے۔

شاہ عبد القادرؒ۔ مختصر حالاتِ زندگی

شاہ عبد القادرؒ کی ولادت ۱۱۶۷ھ/ ۱۷۵۳ء میں دہلی میں ہوئی۔ ان کی تعلیم و تربیت اپنے والد مکرم کے زیرِ سایہ ہوئی۔ ان کے انتقال کے بعد وہ اپنے بڑے بھائی شاہ عبد العزیزؒ کی تربیت میں رہے۔ انہی سے علوم دینیہ کی تکمیل کی۔ وہی آخر وقت تک ان کی کفالت کرتے رہے۔ وہ روزانہ ان کے لیے دو وقت کھانا بھجوادیا کرتے تھے اور سال میں دو جوڑے کپڑے سلوادیتے تھے۔ [۱] بعض حضرات نے لکھا ہے کہ شاہ صاحب نے اردو زبان کی تحصیل کے لیے خواجہ میر درد (م ۱۱۹۹ھ/ ۱۷۸۵ء) کی صحبت اختیار کی۔ [۲]

تحصیلِ علم سے فارغ ہونے کے بعد شاہ عبد القادرؒ نے مسجدِ اکبری کو اپنی جائے قیام بنایا۔ اس مسجد کی تعمیر مغل حکم راں شاہ جہاں (م ۱۰۷۶ھ/ ۱۶۶۶ء) کی بیگم نواب اعزاز النساء عرف اکبر آبادی بیگم نے ۱۰۶۰ھ/ ۱۶۵۰ء میں کروائی تھی۔ یہ نہایت شان دار اور خوب صورت مسجد تھی، جس کے گرد طالب علموں کے رہنے کے لیے حجرے بنے ہوئے تھے۔ سر سید احمد خاں نے اپنی کتاب 'آثار الصنادید' میں اس مسجد کی خوب صورتی اور شان و شوکت کا تذکرہ کیا ہے اور اس کا محلِّ وقوع، حدودِ اربعہ اور دیگر تفصیلات بیان کی ہیں۔ [۳] ۱۸۵۷ء کے بعد انگریزوں نے اس مسجد کو مکمل طور سے مسمار کر کے اس جگہ ایک پارک بنا دیا تھا اور اسے ایڈورڈ پارک کے نام سے موسوم کیا تھا۔ [۴] شاہ صاحب نے پوری زندگی اسی مسجد کے ایک حجرے میں گزار دی۔ وہ اس میں قائم مدرسے میں طلبہ کو قرآن، حدیث، فقہ اور دیگر مضامین کا درس دیتے تھے۔ وہ فلسفہ و منطق میں بھی درک رکھتے تھے۔ مجسطی بڑی مہارت سے پڑھاتے تھے، لیکن ان کی تحریریں فلسفیانہ اثرات سے پاک تھیں۔ مولانا محمد فاروق خاں نے لکھا ہے:

> ''حیرت ہوتی ہے کہ جس زمانے میں عام اہلِ علم کے افکار و نظریات پر یونانی فلسفہ کا اثر غالب تھا، اس زمانے میں شاہ صاحب کی تحریر اس کے اثرات سے بالکل پاک رہی۔ اسے ان کی سلامتیٔ طبع اور قرآن کریم کے فیض و اثر کا کرشمہ ہی کہا جائے گا۔ [۵]

شاہ صاحب سے بہت سے لوگوں نے استفادہ کیا۔ ان میں شیخ عبد الحی بڑھانوی، سید

احمد شہید، شاہ اسماعیل شہید، شیخ فضل حق خیر آبادی، مرزا حسن علی شافعی، شاہ محمد اسحاق، مولانا سید اسحاق رائے بریلوی، مولانا سید محبوب علی جعفری، حکیم غلام حیدر خاں، مولوی رشید الدین خاں اور آخون شیر محمد خصوصیت سے قابلِ ذکر ہیں۔ ۶؎ وہ لوگوں میں وعظ بھی کرتے تھے۔

شاہ صاحب تقویٰ و پرہیزگاری کے بلند مقام پر فائز تھے۔ اس بنا پر نہ صرف ان کا پورا خاندان، بلکہ دہلی کے رؤسا اور عوام بھی ان کی تعظیم و توقیر کرتے تھے۔ اس کے ساتھ ان کی شخصیت نہایت باوقار تھی۔ بڑے بڑے رؤسا ان کی خدمت میں آتے تو مرعوب ہوجاتے تھے۔ ۷؎ انھوں نے قناعت کے ساتھ بہت سادہ زندگی گزاری۔ طبیعت میں استغنا اور دنیا سے نفور تھا۔ بہت متواضع انسان تھے۔ مسجد اکبر آبادی کے دونوں طرف بازار تھا۔ مسجد کے دونوں طرف حجرے اور شہ دریاں تھیں۔ وہ اپنے حجرے سے باہر شہ دری میں ایک پتھر پر بیٹھ جاتے اور بازار آنے جانے والے انھیں سلام کرتے۔ ۸؎

شاہ صاحب کے صرف ایک لڑکی پیدا ہوئی۔ اس کا نکاح انھوں نے اپنے بھتیجے مولوی مصطفیٰ سے کردیا تھا۔ ان سے ایک بیٹی پیدا ہوئی، جو مولانا اسماعیل شہیدؒ کی زوجیت میں آئی۔ ان کے پاس کچھ جائیداد تھی، جو انھوں نے اپنی زندگی ہی میں اپنی بیٹی اور بھائیوں کے نام کردی تھی۔

شاہ صاحب نے ۱۲۳۰ھ/ ۱۸۱۴ء میں ترسٹھ (۶۳) برس کی عمر میں وفات پائی اور اپنے جدِّ امجد شاہ عبد الرحیمؒ کے برابر میں دفن ہوئے۔

ترجمۂ قرآن

شاہ عبد القادرؒ نے تصنیف و تالیف کی طرف توجہ نہیں کی۔ انھیں قرآن مجید سے غیر معمولی شغف تھا۔ مسجد اکبر آبادی میں وہ چالیس برس تک اعتکاف کے انداز میں قیام پذیر رہے۔ قرآن پڑھنے پڑھانے کے علاوہ ان کا کوئی اور مشغلہ نہیں تھا۔ یہیں بیٹھ کر انھوں نے بارہ برس کی طویل مدّت میں اردو زبان میں قرآن مجید کا ترجمہ کیا اور اس پر مختصر حواشی لکھے۔ ۹؎

شاہ صاحب نے اپنے ترجمۂ قرآن کا تعارف اپنے مقدمہ میں یوں کرایا ہے:

"کلام پاک، اس کا عربی زبان ہے اور ہندوستانی کو اس کا ادراک محال۔

اس واسطے اس بندۂ عاجز عبد القادر کو خیال آیا کہ جس طرح ہمارے والد بزرگوار حضرت شیخ ولی اللہ بن عبد الرحیم محدث دہلویؒ ترجمۂ فارسی کر گئے ہیں، سہل اور آسان، اب ہندی زبان میں قرآن شریف کا ترجمہ کرے۔ الحمد للہ کہ سنہ بارہ سو پانچ (۱۲۰۵ھ) میں میسّر ہوا۔ اب کئی باتیں معلوم رکھیے: اوّل یہ کہ اس جگہ لفظ بہ لفظ ضرور نہیں، کیوں کہ ترکیبِ ہندی ترکیبِ عربی سے بہت بعید ہے۔ اگر بعینہ وہ ترکیب رہے تو معنیٰ مفہوم نہ ہوں۔ دوسرے یہ کہ اس میں زبان ریختہ نہیں بولی، بلکہ ہندی متعارف، تا عوام کو بے تکلّف دریافت ہو۔...اس کتاب کا نام 'موضح قرآن' ہے۔ یہی اس کی صفت ہے اور یہی اس کی تاریخ (۱۲۰۵ھ) ہے۔ ۱۰؎

ایڈیشن اور تراجم

اس ترجمے کے بہت سے ایڈیشن منظرعام پر آئے ہیں۔ان کا تفصیلی ذکر بلوم ہارٹ نے انڈیا آفس لندن اور برٹش میوزیم کی فہرستوں (کتب مطبوعہ) میں کیا ہے۔ ۱۱؎ پہلی مرتبہ یہ ترجمہ سید عبد اللہ بن سید بہادر علی نے ۱۲۴۵ھ/ ۱۸۲۹ء میں مطبع احمدی کلکتہ سے طبع کروایا تھا۔ ۱۲؎ لیکن اس ایڈیشن میں ترجمہ اور حواشی میں جزوی ترمیم اور اصلاح کردی گئی تھی۔دوسرا اڈیشن ۱۲۵۳ھ/ ۱۸۳۷ء میں کلکتہ سے منظرعام پر آیا۔ یہ دو جلدوں پر مشتمل تھا۔ پہلی جلد ابتدا سے سورۂ کہف تک اور دوسری جلد سورۂ مریم سے آخر تک۔ ایک ایڈیشن کلکتے سے ۱۸۷۶ء میں رومن رسم الخط میں انگریز پادری P.T.Hughes کے دیباچہ اور پادری E.M.Wherry کے اڈیشن کے ساتھ شائع ہوا تھا۔ اسے مشنریوں کی سہولت کے لیے تیار کیا گیا تھا۔ ۱۳؎ ہندو پاک میں موضح قرآن کے بہت سے اڈیشن شائع ہوئے۔مولانا اخلاق حسین قاسمی نے اٹھارہ نسخوں کا تذکرہ کیا ہے اور ان کی تفصیلات بیان کی ہیں۔ ۱۴؎ اس معاملے میں تاج کمپنی کا نام خصوصیت سے قابلِ ذکر ہے، جس نے متعدد اڈیشن مختلف حجموں میں شائع کیے۔اس کا پشتو ترجمہ محمد فتح اللہ قندھاری، نائب مفتی ریاست بھوپال نے کیا، جو ۱۲۷۸ھ/۱۸۶۱ء میں مطبع سکندری بھوپال سے طبع ہوا۔ ۱۵؎

انڈیا آفس کی فہرست میں تامل، پنجابی، ہندی اور افغانی زبانوں کے ان تراجم کا بھی تذکرہ ہے جو شاہ صاحب کے ترجمے سے ان زبانوں میں کیے گئے ہیں۔ اسی فہرست میں ایک انگریز مصنف کی اس تصنیف کا بھی ذکر ہے جو شاہ صاحب کے ترجمہ اور فوائد کے انڈکس پر مشتمل ہے۔ یہ لدھیانہ میں ۱۸۹۹ء میں طبع ہوئی ہے۔۱۶؎

ترجمہ کی اہمیت، اہلِ علم کی نظر میں

شاہ عبد القادرؒ سے قبل بھی اردو زبان میں بعض ترجمے ہوئے تھے، لیکن وہ یا تو طبع نہ ہو سکے، یا انھیں مقبولیت نہ مل سکی اور ان کے قلمی نسخے لائبریریوں کی زینت بن کر رہ گئے، جب کہ شاہ صاحب کے ترجمۂ قرآن کو بہت قدر کی نگاہ سے دیکھا گیا اور اسے علمی حلقوں میں غیر معمولی مقبولیت حاصل ہوئی۔ اس کی تعریف و تحسین بہت سے مترجمینِ قرآن، مفسرین، مؤرخین، سوانح نگاروں اور علمانے کی ہے۔ ذیل میں چند اقتباسات پیش کیے جاتے ہیں۔

شیخ الہند مولانا محمود حسنؒ نے اپنے ترجمۂ قرآن کے مقدمے میں شاہ صاحب کے ترجمۂ قرآن پر تفصیل سے اظہارِ خیال کیا ہے اور مثالوں کے ذریعے اس کے محاسن نمایاں کیے ہیں۔ اس کے بارے میں فرماتے ہیں:

> ’’ترجمۂ موصوف جملہ تراجم میں ممتاز اور مفید تر نظر آتا ہے اور بہ نظر فہم و انصاف اس کا مستحق ہے کہ سہل ممتنع کے ساتھ ملقّب ہو۔ یہ حضرت ممدوح کا کمال ہے کہ ہر موقع پر جملہ امور پیش نظر رہتے ہیں اور ترجمہ میں حسب حاجت ان کی رعایت کرتے ہیں اور اسی کے مطابق الفاظ بھی ان کو بہ سہولت مل جاتے ہیں۔ گویا محاورات و لغات اردو بھی سب سامنے رہتے ہیں۔ جس کو مناسب سمجھا، بے تکلّف لے لیا اور اس پر ترجمہ اپنے محدود احاطہ سے ایک قدم آگے نہیں بڑھ سکتا۔۱۷؎

بابائے اردو مولوی عبد الحق نے لکھا ہے:

> ’’شاہ عبد القادر کا ترجمہ بہت مقبول اور مشہور ہوا اور ابھی تک قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ یہ ترجمہ ٹھیٹ اردو میں ہے۔ اس کا سب سے بڑا کمال یہ

ہے کہ عربی الفاظ کے لیے ہندی یا اردو کے ایسے برجستہ اور برمحل الفاظ ڈھونڈ نکالے ہیں کہ ان سے بہتر ملنا ممکن نہیں۔۔شاہ عبد القادر کے ترجمے میں (شاہ رفیع الدین کی طرح) لفظی پابندی نہیں کی گئی ہے، بلکہ وہ مفہوم کی صحت اور اصل لفظ کے حسن کو برقرار رکھنے کے علاوہ اردو زبان کے روز مرّے اور محاورے کا بھی خیال رکھتے ہیں۔دوسری خوبی ان کے ترجمے میں ایجاز کی ہے۔یعنی وہ ہمیشہ اس بات کو مدّنظر رکھتے ہیں کہ جہاں تک ممکن ہو، کم سے کم الفاظ میں مفہوم صحت کے ساتھ ادا ہو جائے۔'' ۱۸؎

مولانا فتح محمد جالندھریؒ فرماتے ہیں:

''اس بات پر علمائے کرام کا اتفاق ہے کہ اردو میں شاہ عبد القادر رحمۃ اللہ علیہ کا ترجمۂ قرآن اپنے وقت کی زبان کے اعتبار سے نہایت خوش محاورہ تھا اور حقیقت میں اس کے چھوٹے چھوٹے جملے، میٹھے میٹھے الفاظ، اس کی پیاری پیاری زبان ایسی ہے کہ اب بھی جو سنتا ہے، سر دھنتا ہے۔'' ۱۹؎

علامہ انور شاہ کشمیریؒ اپنے شاگردوں کو نصیحت کیا کرتے تھے کہ ''شاہ صاحب کا ترجمہ دیکھو۔بعض مسائل جو تفسیر سے حل نہیں ہوتے وہ اس ترجمے سے حل ہو جاتے ہیں۔'' ۲۰؎ مولانا مظہر نانوتوی (بانی مدرسہ مظاہر علوم سہارن پور) تفسیر پڑھانے کے بعد سب سے آخر میں شاہ صاحب کا ترجمہ پڑھاتے تھے۔'' ۲۱؎ مولانا محمد یعقوبؒ (دار العلوم دیوبند کے پہلے صدر مدرس) اس ترجمے کو الہامی قرار دیتے تھے۔ ۲۲؎

مولانا ابو الکلام آزادؒ نے لکھا ہے:

''شاہ عبد القادر دہلویؒ کی سب سے بڑی خدمت، جس میں اردو زبان ہمیشہ ان کی احسان مند رہے گی، یہ ہے کہ انھوں نے اس وقت قرآن مجید کا ترجمہ کیا جب زبان بالکل طفولیت کی حالت میں تھی اور نثر نویسی بھی پوری طرح شروع نہیں ہوئی تھی۔ ایسا کام وہی لوگ کر سکتے ہیں جو زبان ڈھالنے والے ہوتے ہیں۔'' ۲۳؎

جناب رحیم بخش دہلوی نے لکھا ہے:

''قرآن مجید کا سلیس اور ٹھیٹھ اردو ترجمہ جس خوش اسلوبی اور انوکھے پیرایے

میں آپ نے کیا ہے، اظہر من الشّمس ہے۔ دیکھنے میں نہایت سہل ومختصر، لیکن حقیقت میں دقیق و باریک مطالب سے لب ریز۔ تلفّظ میں نہایت آسان، مگر عمیق مضامین سے پُر۔ چھوٹے چھوٹے مگر فصاحت و بلاغت میں ڈوبے ہوئے جملوں سے وہ حیرت انگیز مضامین کا سمندر ابل رہا ہے جو انسانی طاقت سے بالکل باہر نظر آتا ہے۔ قرآن مجید کے ادقّ اور غامض مسئلوں کو ایسے سہل اور آسان طریقے سے بیان کرنا، جس سے عالم و جاہل دونوں یکساں متمتع ہوسکیں، غیبی تائید نہیں تو اور کیا ہے؟''۲۴؎

مولانا ابوالحسن علی ندویؒ فرماتے ہیں:

''آپ پر اللہ تعالیٰ کی سب سے بڑی عنایت یہ تھی کہ آپ کو ہندوستانی زبان میں قرآن کریم کے ترجمہ وتفسیر کی توفیق ملی۔ علما نے اس کی بڑی قدر دانی کی اور اسے معجزاتِ نبوی میں سے ایک معجزہ قرار دیا... اس کی خصوصیات میں سے یہ ہے کہ انھوں نے زبان کے مقابلے میں ایسی زبان اختیار کی جس میں عموم وخصوص اور اطلاق وتقیید اور محلِ استعمال کا پورا لحاظ ہے۔ یہ اللہ کی ایسی عنایت ہے جس کے لیے وہ چند ہی لوگوں کو مخصوص کرتا ہے۔... مختلف مثالوں سے ثابت کیا جا سکتا ہے کہ شاہ صاحب کو عربی زبان وادب کا جیسا صحیح ذوق اور قرآنی الفاظ کی روح اور طاقت اور منشا کے مطابق اردو کے الفاظ کے انتخاب میں جو کام یابی حاصل ہوئی ہے اس کی نظیر کم سے کم ہندوستان میں نہیں ہے اور بعض مقامات پر وہ علامہ زمخشریؒ اور راغب اصفہانیؒ جیسے علمائے بلاغت و ایمۂ لغت سے بھی بڑھ جاتے ہیں۔ تائید الٰہی، اعلیٰ درجہ کے اخلاص اور وہبی ادبی اور لسانی صحیح ذوق کے سوا کسی چیز سے اس کی توجیہ نہیں کی جا سکتی۔ ۲۵؎

مولانا محمد فاروق خاں نے لکھا ہے:

''شاہ صاحب نے قرآن پاک کا بول چال کی زبان میں ایسا ترجمہ فرمایا جس کی خوبیوں کا اعتراف سب ہی کو ہے۔ یہ ترجمہ اگرچہ نہایت سیدھا سادہ ہے، لیکن اس کی اہمیت کا اندازہ صحیح معنوں میں وہی کر سکتا ہے جس کو ادب اور علم تفسیر و حدیث سے وافر حصہ ملا ہو، جس کو تفسیر کے سلسلے کی دشواریوں کا صحیح اندازہ ہو،

جسے اس کا پتہ ہو کہ قرآن کے بعض مفردات کی شرح میں کیسی کیسی دشواریاں پیش آتی ہیں۔شاہ صاحب ترجمہ میں بعض اوقات ایسے الفاظ استعمال کرتے ہیں کہ وہ ذہن و دماغ کی کاوش کا نتیجہ نہیں، بلکہ الہامی محسوس ہوتے ہیں۔"۲۶؎

ترجمہ کی خصوصیات و امتیازات

شاہ عبد القادرؒ کے ترجمے میں بہت سی فنّی خوبیاں ہیں۔ یہ خوبیاں لسانی، ادبی، بلاغی اور علمی، متعدّد پہلوؤں سے ہیں۔ مولانا محمود حسنؒ نے ان خوبیوں کا تذکرہ ان الفاظ میں کیا ہے:

"حضرت ممدوح عامۃً چند باتوں کا بہت لحاظ رکھتے ہیں۔ ترجمے میں اختصار وسہولت اور الفاظِ قرآنی کی لفظی و معنوی موافقت اور صرف لغوی معنیٰ پر بس نہیں، بلکہ معنیٰ مرادی اورغرض اصلی کا ہر موقع میں بہت لحاظ رکھتے ہیں اور ترجمہ میں کبھی ایسا لفظ لاتے ہیں جس کی وجہ سے اگر کسی قسم کا اجمال اور اشکال ہو تو زائل ہو جاتا ہے۔ بسا اوقات ایک لفظ کا ترجمہ ایک جگہ کچھ فرماتے ہیں، دوسری جگہ کچھ اور، حالاں کہ معنیٰ لغوی اس لفظ کے ایک ہی ہیں، مگر ہر مقام کے مناسب جدا جدا عنوان سے بیان فرماتے ہیں، جس سے قرآن کی غرض اور مراد سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔ اسی سہولت اور وضاحت کی رعایت سے کبھی مضمونِ ایجابی کو عنوانِ سلبی میں ادا کرتے ہیں اور اکثر مواقع میں نفی اور استثنا کا جدا جدا ترجمہ نہیں کرتے، بلکہ حصر، جو اس کا مقصود ہے، اس کو مختصر ہلکے لفظوں میں محاورہ کے موافق بیان کرجاتے ہیں۔ حال، تمیز، بدل وغیرہ، حتیٰ کہ مفعول مطلق کے عنوانات کی رعایت رکھتے ہیں اور خوبی یہ ہے کہ اردو کے محاورے، بالجملہ الفاظ اور معانی دونوں کے متعلق بوجوہ متعددہ بہت غور اور رعایت سے کام لیا ہے اور مطالب و مقاصد کی تسہیل اور توضیح میں پورے خوض اور احتیاط کو ملحوظ رکھا ہے۔"۲۷؎

مولانا محمود حسنؒ نے مثالوں کے ذریعے مذکورہ خوبیوں کی وضاحت کی ہے۔ یہاں اس کی صرف چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں، جن سے شاہ صاحب کے ترجمے کی خوبیوں کا اندازہ ہوگا:

★ قَدْ يَعْلَمُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ يَتَسَلَّلُوْنَ مِنكُمْ لِوَاذاً (النور ۶۳:)

''اللہ جانتا ہے ان لوگوں کو تم میں سے جو سٹک جاتے ہیں آنکھ بچا کر۔''

مترجمین نے 'یَتَسَلَّلُوْنَ' کا ترجمہ کھسک جانا، چھپ کر نکل جانا، جلدی نکل جانا وغیرہ کیا ہے۔ سٹک جانا سانپ کے نکلنے کو کہتے ہیں۔ سٹک چھوٹے سانپ کو کہا جاتا ہے، جو نہایت پھرتی سے کھسک جاتا ہے۔ اس محاورہ میں دیگر تعبیرات کے مقابلے میں زیادہ مبالغہ پایا جاتا ہے۔

★ وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ (القصص ۳۱:)

''اور یہ کہ ڈال دے اپنی لاٹھی، پھر جب دیکھا اس کو پھنپھناتے۔''

'اهتزّ' کے معنیٰ حرکت کرنے اور ہلنے کے آتے ہیں۔ مترجمین نے اس کے لیے لہرانے اور حرکت کرنے کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ شاہ صاحب نے اس کے لیے 'پھنپھناتا' استعمال کیا ہے، جو اردو میں سانپ کی حرکت کے لیے خاص ہے۔

★ وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ (الکہف ۴۲:)

''اور سمیٹ لیا اس کا سارا پھل، پھر صبح کو رہ گیا ہاتھ نچاتا۔''

مترجمین نے 'يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ' کا ترجمہ 'ہاتھ ملتا'، 'ہتھیلیاں ملتا' کیا ہے۔ شاہ صاحب نے اردو محاورہ کی رعایت سے اس کا ترجمہ 'ہاتھ نچاتا' کیا ہے۔

★ إِن نَّقُولُ إِلاَّ اعْتَرَاكَ بَعْضُ آلِهَتِنَا بِسُوءٍ (ہود ۵۴:)

''ہم تو یہی کہتے ہیں کہ تجھ کو جھپٹ لیا ہے کسی ہمارے ٹھاکروں نے بُری طرح۔''

'اعتراء' کے معنیٰ واقع ہونا، پیش آنا، پہنچنا وغیرہ ہے۔ یہ لازم ہے، جسے 'ب' کے ساتھ متعدی بنایا گیا ہے۔ 'بسوء' کو بعض مترجمین نے مفعول ثانی سمجھ کر ترجمہ کیا ہے۔ شاہ صاحب نے اسے فعل سے متعلق مانا ہے۔ اردو میں 'جھپٹنا' مصدر ہے۔ اس کے معنیٰ 'حملہ کرنے کے لیے کسی کی طرف لپکنا' آتے ہیں۔ اچانک حملے کو 'جھپٹ' کہتے ہیں۔ شاہ صاحب یہ کہنا چاہتے ہیں کہ حضرت ہود علیہ السلام کی قوم نے ان سے کہا کہ تجھے ہمارے

کچھ دیوتاؤں نے جھپٹ لیا ہے، تبھی تیری عقل خراب ہوگئی ہے۔

★ وَإِن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ (فاطر۱۸:)

''اور اگر پکارے کوئی بوجھوں مرتا اپنا بوجھ بٹانے کو، کوئی نہ اٹھاوے اس میں سے، اگرچہ ہوناتے والا۔''

'**مُثْقَلَةٌ**' کا ترجمہ مترجمینِ قرآن نے عام طور پر 'گراں بار'، 'بوجھل'، 'بوجھ والا' جیسے الفاظ سے کیا ہے، جب کہ شاہ صاحب نے اس کا ترجمہ 'بوجھوں مرتا' کیا ہے۔ اس میں بڑی معنویت پائی جاتی ہے۔ اس میں عربی لغت اور قرآنی مراد دونوں کی رعایت کی گئی ہے۔ ہر بوجھ اٹھانے والا دوسروں کو اپنا بوجھ اٹھانے کے لیے نہیں پکارتا۔ وہی شخص پکارتا ہے جس سے اپنا بوجھ برداشت نہیں ہوتا اور وہ اس میں دب کر پریشان ہو جاتا ہے۔ اس کے لیے 'بوجھوں مرتا' بڑا موزوں ہے۔ شاہ صاحب نے دوسری رعایت یہ کی ہے کہ 'بوجھ اٹھانے کو' ترجمہ نہیں کیا، بلکہ 'بوجھ بٹانے کو' کیا۔ کیوں کہ ہر شخص جانتا ہے کہ کوئی دوسرا شخص اس کا پورا بوجھ اپنے اوپر نہیں لے سکتا، ہاں اس کا بوجھ کچھ ہلکا کرسکتا ہے۔ اس لیے انھوں نے '**حِمْلِهَا**' کا ترجمہ 'بوجھ بٹانے کو' کیا۔

★ خُذُوهُ فَاعْتِلُوهُ إِلَىٰ سَوَاءِ الْجَحِيمِ (الدخان:۴۷)

''پکڑو اس کو اور دھکیل لے جاؤ بیچوں بیچ دوزخ کے۔''

مترجمینِ قرآن نے '**فَاعْتِلُوهُ**' کا ترجمہ 'گھسیٹو' اور 'کھینچو' جیسے الفاظ سے کیا ہے۔ اس کے مقابلے میں شاہ صاحب کے ترجمے 'دھکیل لے جاؤ' میں زیادہ معنویت پائی جاتی ہے۔ اس لیے کہ جہنم ایک پست مقام ہے۔ اسی لیے اسے 'ھاویۃ' بھی کہا گیا ہے۔ پستی کی طرف لے جانے کے لیے 'دھکیلنا' زیادہ موزوں ہے، 'گھسیٹنا' اور 'کھینچنا' بلند یا ہموار جگہ پر ہوتا ہے۔

★ ذَٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ (المائدۃ:۸۹)

''یہ اتارہ ہے تمھاری قسموں کا۔''

مترجمینِ قرآن نے عام طور پر 'کفارۃ' کا ترجمہ نہیں کیا ہے۔ اسے ایک اصطلاح کے طور پر لیا ہے۔ لیکن شاہ صاحب نے اس کا ترجمہ 'اتارہ' سے کیا ہے۔ 'اتارہ' اردو میں کسی چیز کو کسی شخص کے سر کے چاروں طرف پھرا کر صدقہ کرنے کو کہتے ہیں۔

★ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً (لقمان ۲۰:)

''اور بھر دیں تم کو اپنی نعمتیں کھلیں اور چھپیں۔''

'أَسْبَغَ' کا ترجمہ عام طور پر مترجمین نے 'پورا کرنا' کیا ہے۔ شاہ صاحب نے محاورہ کی رعایت سے 'بھرنا' استعمال کیا ہے۔

★ الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ

(التوبۃ ۷۹:)

''وہ جو طعن کرتے ہیں دل کھول کر خیرات کرنے والے مسلمانوں کو۔''

مترجمین نے 'الْمُطَّوِّعِينَ' سے نفلی صدقہ کرنے والے مراد لیے ہیں۔ 'تطوّع' شوق اور رغبت سے کام کرنے کے معنیٰ میں آتا ہے۔ شاہ صاحب کے ترجمے میں بڑی بلاغت پائی جاتی ہے۔

★ لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ (الفتح ۱۸:)

''اللہ خوش ہوا ایمان والوں سے، جب ہاتھ ملانے لگے تجھ سے اس درخت کے نیچے۔''

مترجمینِ قرآن نے 'يُبَايِعُونَ' کا ترجمہ عام طور پر 'بیعت کرنا' ہی کیا ہے، لیکن شاہ صاحب نے اس کا ترجمہ اردو محاورہ سے کیا۔ اردو میں 'ہاتھ ملانا' اسی معنیٰ میں استعمال کیا جاتا ہے جس میں اصطلاحِ تصوّف میں 'بیعت' کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔

★ رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ (الاعراف ۱۲۶:)

''اے رب! دہانے کھول دے ہم پر صبر کے اور ہم کو مار مسلمان۔''

عربی زبان میں 'فرغ الاناء فراغاً' کے معنیٰ 'برتن کا خالی ہونا' اور 'أفرغ الاناء افراغاً' کے معنیٰ 'برتن کو خالی کرنا، پانی گرا دینا' ہوتا ہے۔ عام طور پر مترجمینِ قرآن نے '

أَفۡرِغۡ عَلَيۡنَا صَبۡرًا' کا ترجمہ' ہم پر صبر ڈال دے'، 'ہمیں صبر عطا فرما'، 'ہم پر صبر کا فیضان کر' جیسے الفاظ سے کیا ہے۔ شاہ صاحب کا ترجمہ ان کی قرآن فہمی اور زبان دانی کا بہترین نمونہ ہے۔اس میں جو زور پایا جاتا ہے وہ اہلِ زبان سے مخفی نہیں۔

شاہ صاحب نے بعض مقامات پر دیگر مفسرین سے ہٹ کر ترجمہ کیا ہے، جس سے ان کی نکتہ آفرینی کا اظہار ہوتا ہے۔ ذیل میں بعض مثالیں پیش کی جاتی ہے:

★ وَقِيۡلِهٖ يٰرَبِّ اِنَّ هٰٓؤُلَآءِ قَوۡمٌ لَّا يُؤۡمِنُوۡنَ (الزخرف ۸۸:)

اس آیت کی ابتدا میں پائے جانے والے 'وُ' کو زیادہ تر مترجمین و مفسرین نے عطف کا مانا ہے اور اسی کے مطابق ترجمہ کیا ہے، لیکن شاہ عبد القادر نے اسے قسمیہ مانا ہے اور یہ ترجمہ کیا ہے:

"قسم ہے رسول کے اس کہنے کی کہ اے رب! یہ لوگ ہیں کہ یقین نہیں لاتے۔" ۲۸؎

★ إِن تَتُوبَا إِلَى اللّٰهِ فَقَدۡ صَغَتۡ قُلُوبُكُمَا (التحریم ۴:)

اس آیت میں اللہ کے رسول ﷺ کی دو ازواج مطہرات کا تذکرہ ہے۔ بہت سے مترجمین و مفسرین نے اس کا ترجمہ یہ کیا ہے: "تمھارے دل ٹیڑھے ہو گئے ہیں۔" لیکن شاہ صاحب اس ترجمہ کو درست نہیں سمجھتے۔ ان کے نزدیک 'صغو' کے معنیٰ ٹیڑھے ہونے کے نہیں، بلکہ جھکنے کے آتے ہیں۔ وہ یہ ترجمہ کرتے ہیں:

"تو جھک پڑے ہیں دل تمھارے۔" ۲۹؎

شاہ صاحب کے ترجمے کی ایک خوبی 'ایجاز' ہے۔ وہ مختصر الفاظ اور چھوٹی عبارتوں میں بڑی بات کہہ جاتے ہیں اور ان کے ترجمے سے کلامِ الٰہی کی بلاغت بہ خوبی ظاہر ہوتی ہے۔ انھوں نے دیگر مترجمین کی طرح معانی کی وضاحت کے لیے ترجمہ میں قوسین کا استعمال نہیں کیا ہے۔ ڈاکٹر سید حمید شطاری لکھتے ہیں:

"اس ترجمہ کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ دیگر مترجمین کی طرح قرآن کا مطلب واضح کرنے کے لیے قوسین میں اپنی جانب سے بڑھائے ہوئے

الفاظ سے مبرّا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ ہر لفظ کا ترجمہ اس کے نیچے ہونے اور پھر عبارت کے بامحاورہ رہنے کا کمال اس ترجمے میں ملتا ہے۔''۳۰؎

حواشی قرآن

شاہ صاحب نے پہلے صرف ترجمے پر اکتفا کیا تھا۔ بعد میں لوگوں کی خواہش پر کچھ حواشی بھی تحریر فرمائے۔ انھوں نے 'موضح قرآن' کے مقدمے میں لکھا ہے:

''اول فقط ترجمۂ قرآن ہوا تھا۔ بعد اس کے لوگوں نے خواہش کی تو بعضے فوائد بھی متعلق تفسیر داخل کیے۔ اس فائدے کے امتیاز کو صرف 'ف' نشان رکھا...اس کتاب کا نام 'موضح قرآن' ہے اور یہی اس کی صفت ہے اور یہی اس کی تاریخ (۱۲۰۵ھ) ہے۔''۳۱؎

حواشی کی اہمیت پر روشنی ڈالتے ہوئے مولانا اخلاق حسین قاسمی دہلویؒ فرماتے ہیں:

''شاہ صاحب نے جس طرح اردو ترجمے میں اختصار کے باوجود کلامِ الٰہی کی لفظی فصاحت و بلاغت اور معنوی نکات و لطائف کا اظہار کیا ہے اسی طرح تفسیری فوائد بھی نہایت عجیب و غریب حکیمانہ نکتوں پر مشتمل ہیں۔ فقہی مسائل کی تشریح میں تو شاہ صاحب اپنے حنفی مسلک کی پابندی کرتے ہیں، لیکن عقائد و کلام کے مسائل میں ان کے یہاں اجتہادی شان نظر آتی ہے۔''۳۲؎

مولانا محمد فاروق خاں نے لکھا ہے:

''یہ حواشی بھی بیش قیمت ہیں۔ حواشی کی زبان بھی سادہ اور دل کش ہے۔ حواشی کے اکثر مختصر فقرے اتنے جامع ہیں کہ ان میں بہت سے پھیلے ہوئے مضامین کو بڑی فن کاری اور کمالِ حکمت کے ساتھ سمیٹ لیا گیا ہے۔ اگر ان میں فکر و تدبّر سے کام لیا جائے تو کتنے ہی علمی گوشے سامنے آسکتے ہیں، جو شاہ صاحب کے ذہنی کمال اور بیداریٔ دل کا پتہ دیں گے۔'' ۳۳؎

مولانا محمد فاروق خاں نے اپنی کتاب 'شاہ عبد القادر کی قرآن فہمی' میں بتیس (۳۲) ذیلی عناوین کے تحت شاہ صاحب کے چوہتّر (۷۴) 'فواید' کی معنویت پر روشنی ڈالی ہے اور ان کی تشریح کی ہے۔ ذیل میں چند مثالیں پیش کی جارہی ہیں، جن سے

ان کی اہمیت کا اندازہ ہوگا:

☆ قرآن کریم میں ایک جگہ ہے:

قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِيْ خَلَقَ الْأَرْضَ فِيْ يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَاداً ذٰلِكَ رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ ، وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِيْ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِيْنَ ، ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ۔ (حم السجدۃ۹:۔۱۱)

اور دوسری جگہ ہے:

أَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقاً أَمِ السَّمَاءُ بَنٰهَا ، رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوّٰهَا ، وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحٰهَا ، وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحٰهَا (النازعات۲۷:۔۳۰)

اوّل الذکر آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے زمین بنائی گئی، اس کے بعد آسمان، لیکن مؤخر الذکر آیت سے اشارہ ملتا ہے کہ پہلے آسمان کی تخلیق ہوئی، بعد میں زمین کی۔مولانا نے جومختصر 'فائدہ' سورۂ نازعات کی مذکورہ آیت کے ذیل میں لکھا ہے اس سے ظاہری تعارض رفع ہو جاتا ہے۔فرماتے ہیں:

> ''سورۂ فصّلت ،یعنی (حم) سجدہ میں آسمان کو پیچھے کہا، یہاں زمین کو پیچھے، سو یہاں آسمان کا بنانا ہے اونچا اور دن رات ٹھہرانا۔ یہ شاید زمین سے پہلے ہو۔ وہاں ان کو سات کرنا بانٹ کر، پھر ہر ایک میں جدا دستور چلانا، شاید زمین کے پیچھے ہو۔''

⋆ يَخْلُقُكُمْ فِيْ بُطُونِ أُمَّهٰتِكُمْ خَلْقاً مِن بَعْدِ خَلْقٍ فِيْ ظُلُمٰتٍ ثَلَاثٍ (الزمر ٦:)

اس آیت میں کہا گیا ہے کہ انسانوں کی تخلیق ان کی ماؤں کے پیٹ میں 'تین تاریکیوں' یعنی پردوں میں ہوتی ہے۔ان سے کیا مراد ہے؟اس کی وضاحت حاشیہ میں یوں کی ہے:

> ''ایک پیٹ، ایک رحم، ایک جھلّی۔وہ جھلّی ساتھ نکلتی ہے۔''

★ أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ، وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا، ثُمَّ قَبَضْنٰهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا

(الفرقان ۴۵:۔۴۶)

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے سایہ کو بہ طور اپنی ایک نشانی کے پیش کیا ہے۔ اس کے بارے میں وہ فرماتا ہے کہ سایے کو وہ بڑھاتا ہے، پھر اپنی طرف کھینچ لیتا ہے۔ اس سے کیا مراد ہے؟ اس کی وضاحت وہ ان الفاظ میں فرماتے ہیں :

''اوّل ہر چیز کا سایہ لمبا پڑتا ہے، پھر جس طرف سورج چلتا ہے اس کے مقابل سایہ ہٹتا ہے، جب تک کہ جڑ میں آلگے۔ اپنی طرف کھینچ لیا یہ کہ اپنی اصل کو جا لگتا ہے۔ سب کی اصل اللہ ہے۔''

★ إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ

(الانعام ۱۵۹:)

اس آیت میں پیغمبر کو مخاطب کرکے کہا گیا ہے کہ جن لوگوں نے دین کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا اور گروہوں میں تقسیم ہوگئے، تمھارا ان سے کوئی واسطہ نہیں ہے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ دین کی کن باتوں میں اختلاف ہوسکتا ہے اور کن میں نہیں؟ اس کا جواب وہ اپنے حاشیہ میں ان الفاظ میں دیتے ہیں:

''دین میں جو باتیں یقین لانے کی ہیں ان میں فرق نہ چاہیے اور جو کرنی ہیں اس کے کئی طریقے ہوں تو برا نہیں۔''

★ إِنَّ الْحَسَنٰتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ (ھود ۱۱۴:)

اس آیت میں کہا گیا ہے کہ نیکیاں برائیوں کو دور کرتی ہیں۔ اس کے مختلف پہلوؤں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے شاہ صاحب فرماتے ہیں:

''نیکیاں دور کرتی ہیں برائیوں کو تین طرح: جو نیکیاں کرے اس کی برائیاں معاف ہوں اور جو نیکیاں پکڑے اس سے خو برائیوں کی چھوٹے اور جس

ملک میں نیکیوں کا رواج ہو وہاں ہدایت آوے اور گم راہی مٹے۔لیکن تینوں جگہ وزن چاہیے۔جتنا میل اتنا صابون۔''

★ أَفِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَمِ ارْتَابُوا (النور ۵۰:)

اس آیت میں بتایا گیا ہے کہ منافقین کے دلوں میں مرض ہے اور وہ شک میں پڑے ہوئے ہیں۔مرض سے کیا مراد ہے؟ اس کی وضاحت ان الفاظ میں کرتے ہیں:

''دل میں روگ یہ کہ خدا اور رسول کو سچ مانا، لیکن حرص نہیں چھوڑتی کہ کہے پر چلیں۔ جیسے بیمار چاہتا ہے چلے اور پاؤں نہیں اٹھتا۔''

★ وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً (الفرقان ۲۰:)

اس آیت میں پیغمبر کو مخاطب کر کے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ہم نے تجھے دوسرے پیغمبروں کی طرح انسان بنایا ہے ۔ پھر فرمایا ہے کہ ہم نے تم لوگوں کو ایک دوسرے کے لیے وجہ آزمائش بنایا ہے۔آزمائش کس چیز میں ہے؟ اس کی وضاحت شاہ صاحب نے حاشیہ میں ان الفاظ میں کی ہے :

''پیغمبر ہیں کافروں کا ایمان جانچنے کو اور کافر ہیں پیغمبروں کا صبر جانچنے۔''

★ وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ (لقمان ۱۲:)

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ہم نے لقمان کو حکمت عطا کی۔حکمت سے کیا مراد ہے؟ شاہ صاحب نے حاشیہ میں اس کی وضاحت یوں کی ہے:

''اللہ نے ان کو حکمت دی، یعنی عقل کی راہ سے وہ باتیں کھولیں جو موافق ہوں پیغمبروں کے حکم کے۔''

★ وَالضُّحَى، وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى، مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى

(الضحیٰ ۱:۔۳)

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے دھوپ اور رات کی قسم کھا کر اپنے پیغمبر سے فرمایا ہے کہ تیرے رب نے تجھے چھوڑ نہیں دیا ہے۔ دونوں میں کیا ربط ہے؟ اس کی وضاحت

شاہ صاحب حاشیہ میں ان الفاظ میں کرتے ہیں :

”پہلے قسم فرمائی دھوپ روشن کی اور رات اندھیری کی، یعنی ظاہر میں اللہ کی دو قدرتیں ہیں اور باطن میں کبھی چاندنا ہے کبھی اندھیرا۔ دونوں اللہ کے ہیں۔ اللہ سے دور کبھی نہیں بندہ۔“

★ إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِن قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلأَذْقَانِ سُجَّداً ﴿وَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا إِن كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولاً ﴿وَيَخِرُّونَ لِلأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعاً

(بنی اسرائیل ۱۰۷:۔۱۰۹)

ان آیات میں کہا گیا ہے کہ اہلِ علم کے آگے جب اللہ کی آیات پیش ہوتی ہیں تو وہ سجدہ ریز ہوجاتے ہیں۔ ان میں 'یَخِرُّونَ لِلأَذْقَانِ' کی تکرار ہے، یعنی دو مرتبہ سجدہ کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ اس کی کیا معنویت ہے؟ شاہ صاحب لکھتے ہیں:

”نماز میں سجدہ دو بار ہوتا ہے۔ اس واسطے دو بار فرمایا۔ پہلی بار اس کلام کی تاثیر سے تعجب آتا ہے اور دوسری بار عاجزی سے۔“

★ قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ

(صٓ ۷۵:)

اس آیت میں اللہ تعالیٰ اور ابلیس کے مکالمہ کے ذیل میں مذکور ہے کہ اللہ نے ابلیس سے سوال کیا کہ تو نے آدم کو سجدہ کیوں نہیں کیا، جسے میں نے اپنے دونوں ہاتھوں سے بنایا ہے؟ یہاں 'دو ہاتھوں' کی صراحت سے کیا بات کہنی مقصود ہے؟ شاہ صاحب لکھتے ہیں:

”دو ہاتھوں سے، یعنی بدن کو ظاہر کے ہاتھ سے اور روح کو غیب کے ہاتھ سے۔ اللہ غیب کی چیزیں بناتا ہے ایک طرح کی قدرت سے اور ظاہر کی چیزیں ایک طرح کی قدرت سے۔ اس انسان میں دونوں طرح کی قدرت خرچ کی۔“

★ وَإِذْ أَخَذَ اللّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّيْنَ لَمَا آتَيْتُكُم مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنصُرُنَّهُ

(آل عمران ۸۱:)

اس آیت میں اللہ تعالیٰ کے ایک 'میثاق' (عہد) کا تذکرہ ہے۔مفسرین میں اختلاف ہے کہ یہ میثاق کس سے لیا گیا تھا؟ بہت سے مفسرین کی رائے ہے کہ یہ انبیاء سے لیا گیا تھا۔اللہ تعالیٰ نے ہر نبی سے عہد لیا تھا کہ جب اگلا نبی آئے گا تو وہ اس پر ایمان لائے گا اور اس کی مدد کرے گا۔ یہ عہد اگر چہ ظاہر میں ہر نبی سے لیا گیا تھا،لیکن مراد اس پر ایمان لانے والے لوگ تھے۔اس آیت پر شاہ صاحب کے مختصر حاشیہ سے واضح ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک یہ عہد بنی اسرائیل سے انبیاء کے سلسلے میں لیا گیا تھا۔لکھتے ہیں:

"اللہ نے اقرار لیا نبیوں کا،یعنی نبیوں کے مقدمہ میں بنی اسرائیل سے اقرار لیا۔"

★ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللّٰهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمٰوٰتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ (الحج ۱۸:)

اس آیت میں کہا گیا ہے کہ آسمانوں اور زمین کی ہر چیز اللہ کے آگے سر بہ سجود ہے اور انسانوں میں سے بہت سے اسے سجدہ کرتے ہیں اور بہت سے سجدہ نہیں کرتے۔سجدہ سے کیا مراد ہے؟ اس کی وضاحت شاہ صاحب ان الفاظ میں کرتے ہیں:

"ایک سجدہ ہے کہ سب اس میں شامل ہیں،آسمان زمین میں جو کوئی ہے۔ وہ یہ کہ اللہ کی قدرت میں بے بس ہیں اور ایک سجدہ ہے ہر ایک کا جدا۔وہ یہ ہے کہ اس کو جس کام کا بنایا اس کام میں لگے۔ یہ بہت آدمی کرتے ہیں، بہت نہیں کرتے اور خلق سارے کرتے ہیں۔"

اسرائیلیات سے اثر پذیری

کتبِ تفسیر میں عام طور پر اسرائیلی روایات پائی جاتی ہیں۔ بہت کم مفسرین اس سے بچ سکے ہیں۔شاہ عبد القادرؒ کے حواشی میں بھی کہیں کہیں اسرائیلیات سے ان کی اثر پذیری کا اظہار ہوتا ہے۔چند مثالیں درج ذیل ہیں:

☆ آیت فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقَيْ ◻ ہَ (النمل ۴۴:)

کے ذیل میں ملکۂ سبا کے بارے میں لکھتے ہیں:

''حضرت سلیمانؑ نے سنا تھا کہ اس کی پنڈلیوں پر بال ہیں بکری کی طرح۔ اس طرح معلوم کرلیا کہ سچ تھی۔ اس کی دوا تجویز کی، جسے نورہ کہتے ہیں۔ وہ پری کے پیٹ سے پیدا ہوئی تھی۔ یہ اثر اس کا تھا۔''۳۴؎

★ وَظَنَّ دَاوُودُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعاً وَأَنَابَ

(صٓ ۲۴:)

وہ آزمائش کیا تھی جس کا تذکرہ اس آیت میں کیا گیا ہے؟ اس آیت کے ذیل میں بعض دیگر مفسرین کی طرح شاہ صاحب نے بھی لکھ دیا ہے کہ ہم سایہ کی ایک عورت پر حضرت داوٗد علیہ السلام کی نظر پڑ گئی۔ چاہا کہ اس کو بھی گھر میں رکھیں۔ اس کا شوہر ان کے لشکر میں تھا۔ انھوں نے اسے محاذ پر آگے بھیج دیا، جہاں وہ شہید ہو گیا، تب انھوں نے اس عورت سے نکاح کرلیا۔ ۳۵؎

★وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً فَاضْرِب بِّهِ وَلَا تَحْنَثْ (صٓ ۴۴:)

اس آیت کے ذیل میں شاہ صاحب نے لکھا ہے: ''مرض میں خفا ہو کر قسم کھائی تھی کہ اپنی عورت کو سو لکڑیاں ماریں اگر چنگے ہوں۔ وہ بی بی اس حال کی رفیق تھی اور بے تقصیر۔ اللہ تعالیٰ نے قسم اس طرح سچ کروائی۔''۳۶؎

نامانوس، مشکل اور متروک الفاظ

شاہ عبدالقادر کا ترجمہ اگرچہ آسان اور عام فہم ہے، لیکن اس میں ہندی اور سنسکرت کے بھی خاصے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں۔ مولانا اخلاق حسین قاسمی دہلویؒ نے اس کی یہ توجیہ کی ہے:

''شاہ عبدالقادرؒ نے اپنے اردو ترجمہ میں ہندی اور سنسکرت کے خاص خاص الفاظ استعمال کیے، حالاں کہ اس دور کی اردو نظم و نثر کے نمونے یہ بتاتے

ہیں کہ ہندی الفاظ کا استعمال اس وقت اتنا عام نہ تھا، صرف ہندو طبقہ میں ان لفظوں کا رواج ہوگا، لیکن شاہ صاحب کہیں کہیں چھانٹ کر اونچے اور مشکل ہندی الفاظ کے ذریعے قرآن کا مفہوم بیان کرتے ہیں اور اس کا مقصد یہ معلوم ہوتا ہے کہ غیر مسلم طبقہ قرآن کے پیغام سے قریب ہو۔'' ۳۷؎

موضح قرآن میں بہت سے متروک الفاظ پائے جاتے ہیں۔ دو سو برس قبل تو ان کا چلن تھا، لیکن آہستہ آہستہ ان کا استعمال ختم ہوتا گیا، اگر چہ ملک کے بعض حصوں میں اب بھی انھیں استعمال کیا جاتا ہے۔ ایسے چند الفاظ درج ذیل ہیں:

چپڑ جانا۔ الوپ ہوجانا۔ چیتو گے۔ سینیں چلانا۔ توڑا پڑ جانا۔ پیٹھنا۔ کھدیڑنا۔ بندی خانہ۔ جڑاول۔ راچھ۔ تھانک۔ چٹّا۔ پندا۔ بیورا۔ پھراوا۔ بھینٹ۔ بھینٹا۔ نرادھار۔ گہہ گرہ۔ چٹّی۔

پورے ترجمۂ قرآن میں اس قسم کے معدودے چند الفاظ ہوں گے، ورنہ شاہ صاحب کی عام زبان اور ترجمہ کی عام عبارت بہت سہل اور عام فہم ہے۔

بعض حضرات نے ایسے مشکل الفاظ کی فہرستیں تیار کی ہیں۔ سب سے پہلے سید عبد اللہ لاہوری نے ۱۲۴۵ھ/ ۱۸۲۹ء میں مشکل ہندی الفاظ کی ایک فہرست تیار کی اور اسے ترجمۂ قرآن مجید کے ساتھ ہر پندرہ پاروں کے بعد شائع کیا۔ یہ فہرست ایک سو تین (۱۰۳) الفاظ پر مشتمل تھی۔ ۱۳۱۵ھ/ ۱۸۹۷ء میں مولانا سید احمد حسن دہلویؒ نے شاہ ولی اللہؒ کا فارسی ترجمہ اور ان کے دونوں صاحب زادوں کے اردو ترجمے ایک ساتھ شائع کیے اور ان کے ساتھ مشکل الفاظ کی ایک فہرست بھی شامل کی، جس میں پہلی فہرست پر کچھ اضافہ ہے۔ ۳۸؎ تیسری فہرست مولانا اخلاق حسین قاسمی دہلویؒ نے تیار کی۔ ان کے مطابق تین سو پچاس (۳۵۰) الفاظ ایسے نکلے جو اگر چہ بالکل متروک تو نہیں ہیں، البتہ اب عام بول چال میں نہیں رہے ہیں۔ ۳۹؎

شاہ صاحب نے مشکل اور علمی الفاظ کی تشریح میں قارئین کو کتبِ لغت کا محتاج نہیں بنایا ہے، بلکہ خود ہی ان کی تشریح کردی ہے۔ اس کی دو صورتیں ہیں: یا تو ترجمہ کے مشکل الفاظ کی تشریح 'فواید' میں کردی ہے، یا مختلف مقامات پر ہم معنیٰ الفاظ کی تشریح میں اردو اور ہندی

کے الگ الگ الفاظ استعمال کیے ہیں، جس سے مشکل الفاظ کا مفہوم واضح ہو جاتا ہے۔

مابعد تراجم پر موضح قرآن کے اثرات

شاہ عبد القادرؒ کے ترجمۂ قرآن کو دو سو پینتیس (۲۳۵) برس گزر چکے ہیں۔ ان کے بعد جن لوگوں نے بھی قرآن کا اردو ترجمہ کیا ہے انھوں نے شاہ صاحب کا اثر قبول کیا ہے۔ ڈپٹی نذیر احمد نے، جو خود بھی مترجمِ قرآن ہیں، اپنے مخصوص انداز میں اس اثر پذیری کا تذکرہ ان الفاظ میں کیا ہے:

> ''جب ایک خاندان کے ایک چھوڑ تین تین ترجمے لوگوں کو مل گئے: ایک فارسی مولانا شاہ ولی اللہ صاحبؒ کا، دو دو اردو: ایک شاہ عبد القادر صاحبؒ کا اور ایک شاہ رفیع الدین صاحبؒ کا، تو اب ہر ایک کو ترجمہ کا حوصلہ ہو گیا، مگر خاندن شاہ ولی اللہؒ کے سوا کوئی شخص مترجم ہونے کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ وہ ہرگز مترجم نہیں، بلکہ مولانا شاہ ولی اللہ صاحبؒ اور ان کے بیٹوں کے ترجموں کا مترجم ہے کہ انہی ترجموں میں اس نے ردّ و بدل، تقدیم و تاخیر کر کے جدید ترجمہ کا نام کر دیا ہے۔''[۴۰]

خواجہ عبد الحیؒ، استاد تفسیر و ناظم دینیات، جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی فرماتے ہیں:

> ''حضرت شاہ ولی اللہ قدّس سرّہ کو یہ اوّلین فخر حاصل ہے کہ انھوں نے ظلمت آباد ہند میں ترجمۃ القرآن کی بنیاد رکھی اور مسلمانوں کو پھر اس چشمۂ حیات کی طرف لے آئے جو عربی سے ناواقف ہونے کی بنا پر اللہ کی کتاب سے بُعد و ہجر اختیار کر چکے تھے۔ اس کے بعد ان کے مایۂ روزگار فرزند سعید حضرت شاہ عبد القادرؒ نے اس کو اردو کا جامہ پہنا کر بقائے دوام کا زرّیں تاج اپنے سر پر رکھا اور بلا خوف تردید کہا جا سکتا ہے کہ آج سرزمینِ ہند میں قرآن مجید کے جس قدر تراجم ملتے ہیں سب کے سب اسی موضح قرآن کے خوشہ چین ہیں۔[۴۱]

شیخ الہند مولانا محمود حسن دیوبندیؒ نے 'موضح الفرقان' کے نام سے قرآن کا ترجمہ کیا ہے۔ انھوں نے اپنے ترجمۂ قرآن کے مقدمے میں صاف الفاظ میں اعتراف کیا ہے کہ

ان کا ترجمہ شاہ عبد القادرؒ کے ترجمہ کی تیسیر وتسہیل ہے۔انھوں نے شاہ صاحب کے ترجمۂ قرآن (سورۂ فاتحہ اور سورۂ بقرہ کے پہلے رکوع) کا تجزیہ کر کے ان کے اسلوبِ ترجمہ کی وضاحت کی ہے۔ لکھتے ہیں:

"ہر چند ترجمہ تحت لفظی میں بعض خاص فائدے ہیں، مگر ترجمہ سے جو اصلی فائدہ اور بڑی غرض یہ ہے کہ ہندوستانیوں کو قرآن شریف سمجھنا آسان ہو جائے، یہ غرض جس قدر با محاورہ ترجمہ سے حاصل ہوسکتی ہے، تحت لفظی ترجمہ سے کسی طرح ممکن نہیں۔ چنانچہ شاہ عبد القادر رحمہ اللہ، جو با محاورہ ترجمہ کے بانی اور امام ہیں، انھوں نے با محاورہ ترجمہ کو اختیار فرمانے کی یہی وجہ بیان کی ہے اور یہی وجہ ہے جو اسلاف ممدوحین کے بعد اس زمانے میں جس نے اس میدان میں قدم رکھا اس نے جناب شاہ صاحب کا اتباع کیا اور با محاورہ ترجمہ کرنے کو اختیار کیا۔" ۱۴؎

شیخ الہند کے ترجمے کے ساتھ مولانا شبیر احمد عثمانیؒ نے جو تفسیری فوائد لکھے ہیں ان میں بھی انھوں نے اکثر جگہ شاہ صاحب کے فوائد کو اپنے الفاظ میں لکھ دیا ہے اور ان کی تشریح بڑے اچھے انداز میں کر دی ہے۔کہیں کہیں موضح قرآن کا حوالہ دے دیا ہے، ورنہ اکثر جگہ بغیر حوالہ کے ان کی عبارت کو اپنی عبارت میں سمولیا ہے۔

اس تفصیل سے واضح ہو جاتا ہے کہ قرآن مجید کے اردو ترجمہ کے میدان میں شاہ عبد القادرؒ کے ترجمۂ قرآن کو 'امّ التراجم' کی حیثیت حاصل ہے۔ان کے بعد آنے والے تمام مترجمین نے اس سے فیض اٹھایا ہے اور اس کی مدد سے اپنے ترجمے کو بہتر بنانے کی کوشش کی ہے۔

حواشی ومراجع

۱۔ محاسن موضح قرآن، مولانا اخلاق حسین قاسمی دہلوی، ادارہ رحمت عالم، شیخ چاند اسٹریٹ، لال کنواں دہلی، ۱۹۷۶ء، ص ۱۹

۲۔ حوالہ سابق، ص ۱۹، بہ حوالہ لال قلعہ کی ایک جھلک، ناصر نذیر، ص ۶۳ ، مطالعۂ مومن، عرش گیاوی، ص ۲۳۷

۳۔ آثار الصنادید، سید احمد خاں، مرتب: خلیق انجم، اردو اکادمی دلّی، ۱۹۹۰ء، طبع اول، ص ۳۴۹

۴۔ واقعات دار الحکومت دہلی، بشیر الدین احمد، اردو اکادمی دہلی، ۱۹۹۰ء، ۲/ ۱۴۰
۵۔ شاہ عبد القادر کی قرآن فہمی، مولانا محمد فاروق خاں، مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی، ۱۹۹۱ء، ص ۱۳
۶۔ تاریخ دعوت وعزیمت، مولانا سید ابوالحسن علی ندوی، مجلس تحقیقات ونشریات اسلام، لکھنؤ، ۱۹۸۴ء، طبع اول ۵/ ۳۸۵۔۳۸۶، آثار الصنادید، سید احمد خاں، ۲/ ۷۹، ۸۶، ۸۷، ۹۱، ۱۱۵، ۱۱۶
۷۔ آثار الصنادید، ۲/ ۸۵
۸۔ ارواح ثلاثہ، مولانا اشرف علی تھانوی، مکتبہ عمر فاروق، کراچی، ۲۰۰۹، ص ۴۴
۹۔ قرآن مجید کے اردو تراجم وتفاسیر کا تنقیدی مطالعہ ۱۹۱۴ء تک، ڈاکٹر سید حمید شطاری، طبع حیدر آباد، ۱۹۸۲ء، ص ۱۴۴
۱۰۔ مستند موضح قرآن مع فوائد، حضرت مولانا شاہ عبد القادر محدث دہلوی، تصحیح وتشریح مولانا اخلاق حسین قاسمی دہلوی، سعید کمپنی کراچی، ص ۳۲
۱۱۔ قرآن مجید کے اردو تراجم وتفاسیر کا تنقیدی مطالعہ، ص ۱۵۹
۱۲۔ متعدد سوانح نگاروں نے مطبع احمدی دہلی لکھا ہے، لیکن مولانا اخلاق حسین قاسمی دہلوی کی تحقیق یہ ہے کہ یہ مطبع کلکتہ میں تھا۔ ملاحظہ کیجیے: محاسن موضح قرآن، ص ۳۴
۱۳۔ قرآن مجید کے اردو تراجم وتفاسیر کا تنقیدی مطالعہ، ص ۱۵۹، اردو دائرہ معارف اسلامیہ، دانش گاہ پنجاب لاہور، ۱۹۷۳ء، ۱۲/ ۹۳۵
۱۴۔ محاسن موضح قرآن، ص ۷۷۔۸۱
۱۵۔ قرآن حکیم کے اردو تراجم: تاریخ، تعارف، تبصرہ، تقابلی جائزہ، ڈاکٹر صالحہ عبد الحکیم شرف الدین، قدیمی کتب خانہ کراچی، سنہ طبع ندارد، ص ۱۷۶
۱۶۔ محاسن موضح قرآن، ص ۸۲
۱۷۔ عکسی قرآن مجید مترجم ومحشی، حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن وحضرت مولانا شبیر احمد عثمانی، مدینہ پریس بجنور، ص ۴
۱۸۔ قدیم اردو، مولوی عبد الحق، انجمن ترقی اردو پاکستان، ۱۹۶۱ء، ص ۱۳۲۔۱۳۳
۱۹۔ قرآن حکیم کے اردو تراجم، ص ۱۹۰ ۲۰۔ محاسن موضح قرآن، ص ۴۹
۲۱۔ شاہ عبد القادر کی قرآن فہمی، ص ۲۱
۲۲۔ معارف القرآن، مولانا مفتی محمد شفیع، مکتبہ معارف القرآن کراچی، ۲۰۰۸ء، ۱/ ۶۸ (مختصر سرگزشت مصنف)
۲۳۔ مکاتیب ابو الکلام آزاد، اردو اکیڈمی کراچی سندھ، ۱۹۷۰ء
۲۴۔ حیات ولی، ابو محمد رحیم بخش دہلوی، حضرت شاہ ولی اللہ پبلک لائبریری دہلی۔ ۶، ۲۰۰۸ء،

ص ۳۶۹۔۳۷۰

۲۵۔ تاریخ دعوت وعزیمت، ۳۸۶/۵
۲۶۔ شاہ ولی اللہ کی قرآن فہمی، ص ۱۹۔۲۰

۲۷۔ عکسی قرآن مجید مترجم ومحشی، حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن وحضرت مولانا شبیر احمد عثمانی، مدینہ پریس بجنور، ص ۴

۲۸۔ مولانا مودودیؒ نے بھی یہی ترجمہ کیا ہے اور شاہ صاحب کے اس ترجمے کی تحسین کی ہے۔ ملاحظہ کیجیے: تفہیم القرآن، مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز، نئی دہلی، ۴/ ۵۵۳۔۵۵۴

۲۹۔ مولانا حمید الدین فراہیؒ نے بھی یہی ترجمہ کیا ہے اور اس پر احادیث اور کلام عرب سے استدلال کیا ہے۔ ملاحظہ کیجیے تفسیر نظام القرآن، دائرۂ حمیدیہ، سرائے میر، اعظم گڑھ، ۱۹۹۶ء، ص ۱۷۴۔۱۷۶

۳۰۔ قرآن مجید کے اردو تراجم وتفاسیر کا تنقیدی مطالعہ، ص ۱۷۷

۳۱۔ مستند موضح قرآن، ص ۳۲
۳۲۔ محاسن موضح قرآن، ص ۵۵

۳۳۔ شاہ عبد القادر کی قرآن فہمی، ص ۲۳۔۲۴
۳۴۔ مستند موضح قرآن، ص ۴۹۳

۳۵۔ حوالہ سابق، ص ۵۸۹
۳۶۔ حوالہ سابق، ص ۵۹۱

۳۷۔ حوالہ سابق، ص ۳۱
۳۸۔ حوالہ سابق، باب سوم، ص ۱۰

۳۹۔ حوالہ سابق، باب سوم، ص ۱۱
۴۰۔ ترجمہ قرآن ڈپٹی نذیر احمد، مقدمہ

۴۱۔ قرآن حکیم کے اردو تراجم، ص ۱۹۱

۴۲۔ عکسی قرآن مجید مترجم ومحشی، حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن وحضرت مولانا شبیر احمد عثمانی، مدینہ پریس بجنور، ص ۱

نقد واستدراک

'جہاد اور روحِ جہاد' - ایک تجزیاتی مطالعہ

مولانا نسیم ظہیر اصلاحی

جہاد کے موضوع پر عربی اور اردو میں متعدد کتابیں شائع ہوچکی ہیں۔ ابھی حال میں معروف عالم دین مولانا محمد عنایت اللہ سبحانی کی ضخیم کتاب 'جہاد اور روح جہاد' منظر عام پر آئی ہے۔ پیش نظر مضمون میں مولانا نسیم ظہیر اصلاحی نے کتاب کا تعارف بھی کرایا ہے اور اس کے بعض کم زور اور متنازع پہلوؤں کا بھی ذکر کیا ہے۔ راقم نے 'ہجرت اور جہاد' کے موضوع پر پندرہ سال قبل تحقیقات اسلامی میں مضامین کا سلسلہ شروع کیا تھا (اکتوبر ۲۰۰۱ تا جنوری ۲۰۰۴) لیکن دیگر مصروفیات کی وجہ سے وہ جاری نہیں رہ سکا۔ ان میں بعض ان مسائل سے بھی تعرض کیا گیا ہے جن کا اس مضمون میں ذکر ہے۔ امید ہے، ان سے ان کی بہتر وضاحت ہوسکے گی۔ یہ مضامین ترتیب وتہذیب کے مرحلہ میں ہیں۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کی تکمیل کی توفیق عنایت فرمائے۔

(جلال الدین)

جہاد عصر حاضر کا ایک اہم اور حساس موضوع ہے۔ اپنے اور پرائے دونوں اس کے بارے میں غلط فہمی کا شکار ہیں۔ مخالفین اسلام نے جہاد ہی کو بہانہ بنا کر کہنا شروع کر دیا کہ اسلام تلوار کے زور سے پھیلا ہے۔ اس وقت اسلام دشمن طاقتیں مختلف حیلوں بہانوں سے مسلم علاقوں اور وہاں موجود قدرتی ذخائر پر مستقل قبضہ کرنے کی تاک میں ہیں اور اسلام اور اہل اسلام کو کم زور کرنے اور ان کو قصۂ پارینہ بنانے میں لگے ہوئے ہیں۔

اس کے لیے ان کی ایک حکمت عملی یہ بھی ہے کہ ریشہ دوانیاں کرکے خود مسائل پیدا کرتی ہیں اور ظلم و بربریت اور دہشت گردی کی آگ بھڑکاتی ہیں، پھر نہایت ہوشیاری اور چابک دستی کے ساتھ سارا الزام اسلام اور مسلمانوں پر لگا کر ،مسلمان علماء و مفکرین ، داعیان دین ،ان کے قائدین اور جماعتوں کونشانہ بناتی اور مسلم ملکوں اور علاقوں میں اپنی دخل اندازی کی راہ ہموار کرتی ہیں۔ اس تکلیف دہ صورت حال سے تنگ آ کر کچھ سر پھرے ،اسلام اور مسلمانوں کے دفاع کے لیے اٹھ کھڑے ہوئے تو کچھ نام نہاد مسلمانوں کو انہی طاقتوں نے اسلام کے دفاع کے نام پر جہاد کے لیے مامور کردیا۔ یہ دونوں گروہ اپنی الٹی سیدھی حرکتوں اور غیر اسلامی کاروائیوں سے ،اسلام،مسلمانوں اور جہاد، سب کو بدنام کرر ہے ہیں اور دشمنوں کا مقصد پورا کرر ہے ہیں۔

اس صورتِ حال نے مسلم مفکرین کو آمادہ کیا کہ جہاد کی حقیقت اور اس کی غرض وغایت کی وضاحت کریں ۔ بالخصوص ان اسلام پسند نوجوانوں کی رہ نمائی کریں جو اسلام اور امتِ مسلمہ کے لیے کچھ کرنے کا واقعی اپنے اندر حوصلہ رکھتے ہیں ۔ ان کو اور دنیا کو بتائیں کہ جہاد کی حقیقت اور اس کی روح کیا ہے؟ مسلح جہاد کب اور کن لوگوں سے ہوتا ہے؟ اس کے اسباب اور اس کی شرطیں اور آداب کیا ہیں ؟ چنانچہ ماضی قریب میں اس موضوع پر متعدد اہم کتابیں،اردواور عربی دونوں زبانوں میں منصۂ شہود پر آئیں ۔زیر نظر کتاب ُجہاد اور روح جہاد' بھی اسی سلسلۃ الذھب کی ایک اہم کڑی ہے ،جس میں جہاد کے مفہوم ،روح ، مقصد،احکام، آداب اور عصر حاضر میں جہاد جیسے موضوعات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے اور کوشش کی گئی ہے کہ موضوع کا کوئی پہلو چھوٹنے پائے نہ تشنہ رہ جائے ۔

اس کتاب کے مصنف مولانا محمد عنایت اللہ اسد سبحانی علمی دنیا کے معروف محقق اور متعدد علمی و تحقیقی کتابوں کے مصنف ہیں۔ قرآن مجید ان کا خاص موضوع ہے۔ یہ کتاب موصوف کے علمی و تحقیقی اندازِ تصنیف کا عمدہ نمونہ اور اس کی جملہ خصوصیات کی جامع ہے ۔اس میں تفسیر،حدیث،فقہ،سیرت،تاریخ اور دیگر متعلقہ کتب کے علاوہ خاص اس

موضوع پر لکھی گئیں قدیم و جدید عربی اور اردو کتابوں سے استفادہ کیا گیا ہے اور اس پر نقد واستدراک بھی۔ مصنف کی دیگر کتابوں کی طرح اس کتاب کا دامن بھی فکر وخیال کی تازگی اور تلاش وتحقیق کے نئے نئے نکات سے معمور ہے، جن سے اتفاق واختلاف کی بھر پور گنجائش موجود ہے۔

یہ کتاب انسانیت سے محبت ودل سوزی اور نصح وخیر خواہی کے جذبہ سے لکھی گئی ہے۔ ابتدا سے آخر تک انس ومحبت کا دریا بہتا ہوا نظر آتا ہے، جس کی روانی میں کہیں کمی نظر نہیں آتی۔ آغازِ کلام اس طرح ہوتا ہے:

> ''خالقِ کائنات نے انسان کا نام رکھا ہے انسان۔ کیا راز ہے اس کا؟ اس کا راز یہ ہے کہ خالق کائنات نے انسان کا خمیر انس ومحبت اور الفت واخوت سے تیار کیا ہے۔ انس ومحبت ہی انسان کی فطرت ہے۔ تمام انسانوں سے انس ومحبت۔ اپنے ہوں یا پرائے، مسلم ہوں یا غیر مسلم، مشرق کے ہوں یا مغرب کے، ہر ایک سے الفت، ہر ایک سے محبت، ہر ایک سے ہمدردی، ہر ایک کی خیر خواہی''۔ (ص۲۱)

اور خاتمہ کچھ اس طرح ہوتا ہے:

> ''الغرض یہ دینِ اسلام اللہ کی زبردست نعمت ہے۔ ساری نوع انسانی کے لیے رحمت ہے۔ جس زاویے سے بھی دیکھیے وہ رحمت ہی رحمت ہے، شفقت ہی شفقت ہے۔ جس حیثیت سے بھی دیکھیے وہ نعمت ہی نعمت ہے، برکت ہی برکت ہے۔ اس میں ظلم وزیادتی، ناانصافی، بے رحمی یا تشدد نام کی کوئی چیز نہیں ہے''۔ (ص۳۷۶، ۳۷۷)

جہاد سے متعلق مصنف موصوف نے اپنا موقف تمہید ہی میں واضح کر دیا ہے کہ اسلامی جہاد جہالت یا کفر وشرک کے خلاف نہیں، بلکہ ظلم واستبداد کے خلاف تھا۔ ظلم واستبداد سے آزادی کی جنگ کا نام جہاد ہے۔ لکھتے ہیں:

> ''جہاد فی سبیل اللہ لوگوں کو زبردستی مسلمان بنانے کا نام نہیں ہے۔ غیر مسلم قوموں پر حملہ کرکے ان سے جزیہ وصول کرنے کا نام نہیں ہے۔

جہاد نام ہے ستائے ہوئے اور کچلے ہوئے مظلوموں کے آنسو پونچھنے اور ان کے زخموں پر مرہم رکھنے کا۔ جہاد نام ہے تمام انسانوں کو ظالموں کے چنگل سے رہا کرانے کا، چاہے وہ کسی مذہب اور کسی رنگ ونسل سے تعلق رکھتے ہوں۔'' (ص ۳۱)

اسی بنیادی نقطۂ نظر کے گرد پوری کتاب گردش کرتی نظر آرہی ہے۔کتاب تیرہ (۱۳) ابواب اور حرفِ آخر پر مشتمل ہے۔ ابتدائی دو (۲) ابواب میں جہاد کا مفہوم اور اس کی روح کی وضاحت کی گئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ جہاد نام ہے کسی بلند تر مقصد حاصل کرنے کے لیے انتھک جدوجہد کرنے اور اس کے لیے اپنی ساری توانائیاں نچوڑ دینے کا۔ اس کی مختلف اور متعدد شکلیں اور نوعیتیں ہوتی ہیں۔اس میں سختی ونرمی دونوں کے مواقع آتے ہیں اور دونوں سے ہی انسانیت کی بھلائی اور خیر خواہی مقصود ہوتی ہے۔ اس لیے کہ جہاد کی یہی روح ہوتی ہے،یعنی سارے انسانیت کی بہی خواہی اور غم خواری۔

تیسرے باب میں فاضل مصنف نے بتایا ہے کہ مسلح جہاد کے تعلق سے تین نقطہ ہائے نظر پائے جاتے ہیں: (۱) ہر کافر سے جنگ (۲) کافر حکومتوں کا خاتمہ (۳) ظلم واستبداد کا خاتمہ۔ پہلے نقطۂ نظر کی تفصیل یہ ہے کہ لوگوں کو دین کی دعوت دی جائے۔اگر وہ اسے قبول کرلیں تو ٹھیک ،ورنہ ان سے جنگ کی جائے گی، خواہ وہ جنگ کریں یا نہ کریں۔اس نقطۂ نظر کی بنیاد **أمرت أن أقاتل الناس حتی یقولوا لا الٰہ الا اللّٰہ** جیسی احادیث اور سورۂ توبہ کی آیتِ کریمہ (نمبر ۵) **فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ وَخُذُوْهُمْ**۔۔۔ الخ پر ہے۔مولانا نے اس خیال پر نقد کرکے اس کی تردید کی ہے ،مگر ساتھ ہی ان تمام حدیثوں کو بھی روایتاً ودرایتاً رد کردیا ہے جن سے اس موقف کے حق میں استدلال کیا جاتا ہے۔مولانا کا خیال ہے کہ قتل یا اسلام کا نظریہ ارشادِ خداوندی "**أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتّٰى يَكُوْنُوْا مُؤْمِنِيْنَ**" کے خلاف ہے۔مولانا کا یہ موقف بالکل صحیح ہے، مگر اس کے لیے حدیثوں کو رد کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔ ان حدیثوں میں وارد لفظ 'الناس' سے مراد محدثین کے نزدیک تمام مشرکین یا سارے غیر مسلم نہیں ہیں، کچھ مخصوص

لوگ یا مخصوص گروہ مراد ہے۔ ان حدیثوں کی متعدد تاویلیں کی گئی ہیں، جن کے قرائن دوسری حدیثوں میں موجود ہیں۔

حدیثوں کو رد کرنے میں مولانا نے محدثین ہی کے اصول استعمال کیے ہیں اور پوری کتاب میں ان کے اصولوں کو برتا ہے، مگر ایسا لگتا ہے کہ بعض دفعہ ان اصولوں کو پورے طور پر ملحوظ نہیں رکھ پاتے ہیں، جس کی وجہ سے ان کی تنقید کا زور کم زور پڑ گیا ہے۔ مذکورہ حدیثوں میں پہلی روایت کو چھوڑ کر بقیہ روایتیں متعدد مضبوط طرق سے مروی ہیں اور متعدد محدثین نے ان کی تخریج کی ہے۔ اس لیے ان کے کسی ایک طریق میں کسی متکلم فیہ راوی کے آجانے سے ان کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ تعدد طرق بھی محدثین کے نزدیک صحت کی دلیل ہوتا ہے۔

صحیح مسلم، کتاب الایمان میں **أمرت أن أقاتل الناس** والی مذکورہ حدیثیں موجود ہیں، مگر ان کے جن متکلم فیہ راویوں کا حوالہ دے کر مولانا نے ان کو رد کر دیا ہے، ان میں سوائے ابوالزبیر مکی کے کوئی اور راوی صحیح مسلم کی سندوں میں موجود نہیں ہے اور ابوالزبیر مکی کے بارے میں جرح اور تعدیل دونوں پائی جاتی ہے۔ ان کو صالح، صدوق، ثقہ اور ثبت کہا گیا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ جب کسی راوی میں جرح اور تعدیل دونوں جمع ہو جائیں تو جرح کو تقدم حاصل ہوتا ہے۔ یہ اصول مولانا نے اپنی کتاب میں نقل بھی کیا ہے، مگر اس کو تقدم اس وقت حاصل ہوگا جب جرح واضح اور متعین ہو۔ اس لیے کہ بعض دفعہ کسی ایسے سبب کی وجہ سے بھی جرح کر دی جاتی ہے جو حقیقتاً وجہِ جرح نہیں ہوتا، یا جرح کا اعتبار اس وقت ہوگا جب جرح کرنے والوں کی تعداد زیادہ ہو۔ اگر جرح کسی بدعقیدگی یا جرم و گناہ کی بنیاد پر ہو اور کوئی محقق اس کے تائب ہونے کی خبر دے تو جرح کا اعتبار نہیں ہوتا۔ راویوں کو مجروح قرار دیتے وقت مولانا سے اصول کا یہ حصہ بالعموم چھوٹ گیا ہے۔

ابوالزبیر مکی پر جو جرح کی گئی ہے وہ غیر واضح اور اشارہ و کنایہ کے ذریعہ کی گئی ہے۔ **کأنہ یضعف** کے الفاظ بھی آئے ہیں۔ صرف شعبہ کی جرح مفسر اور واضح ہے، مگر دوسرے ناقدین حدیث نے ان کی جرح کو تسلیم نہیں کیا ہے اور کہا ہے کہ ایک معمولی

وجہ سے شعبہ کی جرح نہیں کرنی چاہیے تھی۔ابن حبان جیسے ناقد حدیث نے ان کو ثقہ قرار دیتے ہوئے کہا ہے :**لم ینصف من قدح فیه**۔محدث ساجی کا کہنا ہے :**صدوق حجة فی الأحکام ،وروی عنه أهل النقل وقبلوه واحتجوا به**۔ابن حجر عسقلانی کے مطابق 'خلق کثیر' نے ان سے روایت لی ہے۔ابن عدی کا بیان ہے: **لا أعلم أحداً من الثقات تخلّف عن أبی الزبیر الاوکتب عنه وهو فی نفسه ثقة**۔(تہذیب التہذیب) مختصر یہ کہ ابوالزبیر پر جرح مبہم ،غیر واضح اور اشارہ وکنایے کے اسلوب میں ہے، جب کہ تعدیل نہایت واضح اور زوردار ہے۔ اسی وجہ سے ان پر جرح کو غیر ضروری اور غیر منصفانہ قرار دیا گیا ہے ۔تعدیل کرنے والوں کی تعداد بھی زیادہ ہے۔ اس لیے ان کو مجروح اور غیر معتبر نہیں کہا جاسکتا۔وہ محدثین کے درمیان ثقہ اور پسندیدہ راوی کی حیثیت سے معروف ومشہور ہیں۔اس درازنفسی کا مقصد یہ ہے کہ روایتوں کو سنداً رد کرنے میں مولانا کا رویہ غیر متوازن اور نقد حدیث کے معیار پر کھرا نہ اترنے والا محسوس ہوتا ہے، البتہ ان کی درایتی تنقید بالعموم زوردار ہوتی ہے۔

ایک حدیث ہے: **من قاتل لتکون کلمة الله هی العلیا**۔اس سے بھی مذکورہ نقطۂ نظر پر استدلال کیا جاتا ہے۔مولانا نے اس حدیث کو رد نہیں کیا، حالاں کہ اس کی بھی بعض سندوں میں بعض کم زور رواۃ موجود ہیں۔اس کی بہت اچھی تاویل وتوجیہ مولانا نے کردی ہے۔ایسی ہی کوئی عمدہ تاویل مذکورہ حدیثوں کی بھی ہوسکتی تھی۔

سورۂ توبہ کی مذکورہ بالا آیت سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ جزیرۃ العرب کی حدتک اہل کفر کے لیے صرف دو ہی راستے ہیں: اسلام یا تلوار۔مولانا نے اس آیت کریمہ پر بہت قیمتی اور مفصل گفتگو کر کے اس خیال کو رد کرتے ہوئے یہ ثابت کیا ہے کہ اس آیت کا تعلق صرف اور صرف ان مشرکینِ قریش سے تھا جو کفر کے سرغنہ تھے اور ظلم واستبداد کی تمام حدوں کو پار کر چکے تھے۔(ص ۷۰) یہاں یہ کہنے کا جی چاہتا ہے کہ جس طرح آیتِ مذکورہ کے عام لفظ 'مشرکین' سے مولانا نے کفر کے کچھ سرغنے اور قریش کے بعض فرعون مراد لیے ہیں، کیا **أمرت أن اقاتل الناس** میں **الناس** سے یہی لوگ مراد نہیں ہوسکتے ؟اور

کیا یہ نہیں کہا جاسکتا کہ نبی کریم ﷺ نے اسی حکم خداوندی کی تعبیر مذکورہ الفاظ سے کی ہے۔ مولانا امین احسن اصلاحیؒ نے مذکورہ حدیثوں کی کچھ ایسی ہی تاویل کی ہے۔ اس طرح کی حدیثیں مختلف کتب حدیث میں بڑی کثرت سے ہیں، بعینہ یہی حدیث بخاری کتاب الجہاد والسیر میں بھی ہے۔

مصنف عبدالرزاق کی ایک روایت ہے :**اغزوا باسم اللہ فی سبیل اللہ، فقاتلوا من کفر باللہ** (۵/۲۱۸) خود مولانا نے اپنی کتاب 'البرھان فی نظام القرآن' میں حضرت عمرؓ کا ایک اثر نقل کیا ہے، جس میں یہ الفاظ بھی ہیں :**فَقَاتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ وَلَا تَعْتَدُوْا** (ص ۷۴)۔

مسلح جہاد کے سلسلہ میں دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ کافر حکومتوں کا خاتمہ اس کا مقصد ہے۔ جو لوگ اللہ پر ایمان نہ رکھتے ہوں، اس کی شریعت کو تسلیم نہ کرتے ہوں، انہیں یہ حق نہیں ہے کہ وہ کسی انسانی گروہ یا خطۂ ارض پر حکومت کریں۔ اگر طاقت ہو تو ایسی خدا بیزار حکومت کا خاتمہ کرکے انسانیت کو ان سے نجات دلائی جائے۔ یہ نقطۂ نظر بہت سے علماء کا ہے۔ لیکن مولانا کے نزدیک یہ خیال پہلے خیال کا ترمیم شدہ ایڈیشن ہے، جس کی کوئی علمی بنیاد نہیں۔ ان کے نزدیک یہ خیال اسلامی شفقت ومحبت، رحم ومروت اور خیر خواہی ودل سوزی کے خلاف ہے۔ قرآن وسنت میں ایسی کوئی صراحت نہیں ہے کہ کوئی غیر اسلامی حکومت قائم نہیں رہ سکتی، اس کا خاتمہ ضروری ہے۔ مولانا کہتے ہیں کہ ملک وحکومت کا تعلق مالک الملک سے ہے۔ چنانچہ **انَّ الْاَرْضَ لِلّٰهِ يُوْرِثُهَا مَنْ يَشَاءُ** (الاعراف ۱۲۸:) اور **اَللّٰهُمَّ مٰلِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ** (آل عمران ۲۶:) جیسی آیات بتاتی ہیں کہ حکومت کسے ملنی چاہیے اور کسے نہیں؟ یہ خالص شہنشاہِ کائنات کا اختیار ہے، ہمارا نہیں۔ اللہ کے رسول ﷺ نے متعدد حکم رانوں کو دین اسلام قبول کرنے کی دعوت تو دی، مگر کبھی کسی حکم راں یا بادشاہ کو کوئی دھمکی یا وارننگ نہیں دی۔

تیسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اسلام میں مسلح جہاد یا قتال کا مقصد لوگوں کو اسلام پر مجبور

کرنا ہے نہ غیر مسلم حکومتوں کے وجود یا ان کی قوت وشوکت کو چیلنج کرنا ہے۔ مسلح جہاد کا مقصد اس زمین سے ظلم واستبداد کو ختم کرنا ہے۔ مسلح جہاد کا مقصد ہے اس دھرتی پر مظلوم ولاچار انسان کی آزادی وعزت کی حفاظت کرنا۔ (ص ۸۶)

یہی مولانا کا موقف ہے۔ اس لیے انھوں نے اس کو بہت بسط وتفصیل سے بیان کیا ہے۔اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر بڑا مہربان ہے۔ اس کی رحمت بلاتفریق رنگ ونسل، ملک ووطن، قوم ومذہب سب کے لیے عام ہے۔اس لیے وہ ہر طرح کے ظلم وفساد اور جبر واستبداد کو ناپسند کرتا ہے، جس سے انسانوں کے بنیادی حقوق سلب ہوں اور ان کی آزادی جاتی رہے۔ وہ اپنے بندوں کو آزاد دیکھنا چاہتا ہے، تاکہ وہ ہر دباؤ سے آزاد ہوکر، آزاد فضا میں اپنی زندگی اور اپنے حال ومستقبل کے بارے میں سوچیں اور اپنے مہربان رب کو تلاش کریں اور جو راہ بھی وہ اپنے لیے پسند کریں وہ ان کا اپنا اختیار وانتخاب ہو، جس کے لیے وہ مسئول ہوسکیں۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے ظلم وفساد کو بڑی شدت سے ممنوع قرار دیا ہے۔اب اگر کوئی اس شدید ممانعت کے باوجود ظلم وجبر پر اصرار کرتا ہے تو وہ انتہائی بدترین مجرم ہے۔ وہ خدا کی بنائی ہوئی زمین پر رہنے کے قابل نہیں ہے۔ انسانیت کے یہی بدترین مجرم ہیں، جن سے اللہ کے نبیوں نے مسلح جہاد کیا۔جس نبی اور رسول نے بھی مسلح جہاد کیا، انہی ظالموں سے کیا۔مولانا کے مطابق اگر کوئی حکومت کافر ومشرک ہونے کے باوجود صلح پسند ہے، اس کی رعایا اپنے فکر وخیال میں آزاد ہے، وہ ظلم وجارحیت کی خوگر نہیں ہے تو اسلام اس کی صلح پسندی کی قدر کرتا ہے اور اس سے اچھے تعلقات رکھنے کی ترغیب دیتا ہے۔ (ص ۹۱)

قرآن میں جہاں کہیں جہاد وقتال کا حکم ہے اس کی علّت یہی ظلم واستبداد ہے۔ کفر وشرک پر اصرار، رسولوں کا انکار، اور آیات الٰہی کی تکذیب کبھی جہاد وقتال کا سبب نہیں رہے۔جن قوموں پر اللہ کا عذاب آیا اور انہیں نیست ونابود کردیا گیا اس کا سبب بھی کفر وشرک نہیں، بلکہ ان کا شر وفساد اور ظلم وجبر تھا۔ نبی ورسول کی طرف سے اتمام حجت بھی عذابِ الٰہی کا موجب نہیں، البتہ جن قوموں پر عذابِ الٰہی آیا وہ

اتمام حجت کے بعد ہی آیا۔

کفر وشرک اور تکذیبِ آیات کی سزا بس جہنم ہے، جو آخرت میں سامنے آئے گی۔ اس کو بنیاد بنا کر کسی قوم سے جنگ کرنا جائز نہیں ہے۔ جہاد ہمیشہ ان طاقتوں اور حکومتوں کے خلاف ہوتا ہے جو ظلم وجور کی خوگر ہو جاتی ہیں۔ رسولِ خدا نے غلبۂ اسلام کو موضوع بنا کر کبھی فوج کشی نہیں کی۔ آپ کی ساری لڑائیاں ظالموں کا مقابلہ کرنے اور ان کے ظلم واستبداد کو توڑنے کے لیے ہوئیں۔ (ص ۶۱)

مولانا نے اس ضمن میں متعدد آیات کریمہ کے ساتھ آیت **وَقَاتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَّيَكُوْنَ الدِّيْنُ كُلُّهٗ لِلّٰهِ فَاِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ اِلَّا عَلَى الظّٰلِمِيْنَ** (البقرة: ۱۹۳) سے بھی استدلال کیا ہے۔ اس آیت میں 'فتنہ' سے مراد مولانا کے نزدیک وہ ظالم وجابر اقتدار ہے جو اللہ ورسول کی دشمنی میں اندھا ہو جائے (ص ۹۱) اور 'دین' سے مراد اصطلاحی دین کے بجائے لغوی دین مراد ہے، یعنی طاعت وفرماں برداری۔ (ص ۹۴)

مولانا کی یہ بات ناقابل فہم ہے کہ 'یہاں دین سے مراد لغوی دین ہے'۔ جب لفظ 'دین' کی نسبت اللہ کی طرف کردی گئی (**وَيَكُوْنَ الدِّيْنُ لِلّٰهِ**) تو پھر اصطلاحی اور غیر اصطلاحی کا کیا مطلب؟ اگر اس کا لغوی معنیٰ ہی مراد لیا جائے تب بھی تو یہی مطلب ہوگا کہ ہر طرف سے کٹ کر تمام طاعت وفرماں برداری خالص اللہ کے لیے ہو جائے۔ اسی کا نام غلبۂ دین ہے۔ آیت میں اسی کے قیام کا حکم ہے اور یہی نبی ﷺ کی ذمہ داری بھی تھی، جس کو بار بار قرآن میں بیان کیا گیا ہی: **هُوَ الَّذِىْٓ أَرْسَلَ رَسُوْلَهٗ بِالْهُدٰى وَدِيْنِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهٗ عَلَى الدِّيْنِ كُلِّهٖ**۔ (التوبہ: ۳۳، الفتح ۲۸:، الصّف ۹:)

مولانا نے اپنے موقف کی تائید میں امام شافعیؒ، شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ، ان کے شاگرد علامہ ابن قیمؒ اور مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ کے بیانات نقل کیے ہیں۔ علامہ ابن تیمیہؒ کی عبارت یہ ہے: **الكفار انما يقاتلون بشرط الحراب، كما ذهب اليه جمهور العلماء وكما دلّ عليه الكتاب والسنة**۔ (ص ۹۴) عرض یہ ہے کہ مولانا فراہیؒ نے

بھی 'في ملكوت الله' اور 'الرائع في أصول الشرائع' اور بعض حواشی میں یہی رائے ظاہر کی ہے۔ شاید مولانا سبحانی کا دھیان ادھر نہیں گیا۔

مولانا کے نزدیک یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ اتمام حجت کے بعد مدعو قوم اگر اپنے کفر پر اڑی رہے تو اللہ تعالی اس کو لازماً ہلاک کر دیتا ہے، خواہ وہ قہر الٰہی کے ذریعہ ہلاک ہو یا اہل ایمان کی تلوار سے۔ مولانا کے نزدیک اتمام حجت کے بعد بھی توبہ وانابت اور قبولِ حق کا دروازہ کھلا رہتا ہے۔ قوم یونسؑ کا واقعہ اس کی مثال ہے۔ مولانا کے مطابق حضرت یونسؑ اپنی قوم سے مایوس ہو کر ہجرت کر گئے تو ظاہر ہے، اتمام حجت کے بعد ہی وہ قوم سے مایوس ہوئے ہوں گے اور وہاں سے ہجرت کی ہوگی۔ (ص ۱۰۵)

بعض اقوال و آثار کے حوالہ سے مولانا لکھتے ہیں کہ اتمام حجت صرف نبی یا رسول کے ذریعہ نہیں ہوتا۔ یہ اتمام حجت صرف اہل عرب پر نہیں ہوا، اتمام حجت کتاب الٰہی سے بھی ہوتا ہے۔ اگر کسی قوم کے پاس کتابِ الٰہی اپنی اصلی حالت میں موجود ہو تو وہ اتمام حجت کے لیے کافی ہے۔ نبی کریم ﷺ کے اس دنیا سے رخصت ہو جانے کے بعد اہل دنیا پر اتمام حجت کرنے والی چیز یہی کتابِ الٰہی ہے۔ (ص ۱۰۶)

مولانا امین احسن اصلاحیؒ اور بعض دوسرے علماء نے بہت ہی وضاحت کے ساتھ لکھا ہے کہ اتمام حجت کے بعد مدعو قوم اگر ایمان نہیں لاتی تو وہ لازماً ہلاک ہو جاتی ہے، خواہ وہ عذابِ الٰہی کے ذریعہ ہلاک ہو یا اہل ایمان کی تلوار سے۔ نبی کی زندگی میں ہلاک ہو یا اس کی وفات کے بعد۔ اتمام حجت کی بحث چھیڑ کر مولانا سبحانی نے دراصل اسی خیال کی تردید کی ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ مولانا سبحانی کی طویل بحث سے بھی تشفی نہیں ہوتی، جب کہ مولانا امین احسن اصلاحیؒ کا بیان کافی وشافی معلوم ہوتا ہے۔ مولانا سبحانی نے اتمام حجت کے بعد عذاب نہ آنے کی مثال کے طور پر واقعہ یونسؑ کو پیش کیا ہے اور لکھا ہے کہ حضرت یونس علیہ السلام نے اتمام حجت کے بعد ہی وہاں سے ہجرت کی ہوگی۔ لیکن ان کی قوم پر عذاب نہیں آیا، اس کو توبہ وانابت کی توفیق ملی اور وہ ایمان لے آئی۔ مولانا کا یہ استدلال صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ اپنی قوم کو چھوڑ کر

حضرت یونسؑ کے چلے جانے کو قرآن مجید نے لفظ 'ابق' سے تعبیر کیا ہے۔ یہ لفظ مفرور غلام کے لیے بولا جاتا ہے۔ **عبد آبق** اس غلام کو کہتے ہیں جو اپنے آقا کی مفوّضہ ڈیوٹی چھوڑ کر بھاگ گیا ہو۔ گویا حضرت یونسؑ کی حیثیت مفرور غلام کی سی تھی، یعنی اپنی ذمہ داری پوری کرنے سے پہلے اذنِ خداوندی کے بغیر ہی ناراض ہو کر چل دیے اور اسی لیے آزمائش کا شکار ہوئے۔ اس لیے ان کے بارے میں کیسے کہا جا سکتا ہے کہ ''اتمام حجت کے بعد ہی وہ اپنی قوم سے مایوس ہوئے ہوں گے اور وہاں سے ہجرت کی ہوگی''۔(ص۲۰۵) **(خرج ولم یؤذن له ،فکان بذلک کالهارب من مولاہ۔** (تفسیر ابن الجوزی ۶ /۳۱۱)

مولانا نے اتمام حجت کے تعلق سے اپنی تائید میں امام شافعیؒ کا ایک بیان نقل کیا ہے، لیکن راقم کے ناقص فہم کے مطابق امام شافعیؒ کا وہ بیان مولانا کے خلاف ہے۔ امام شافعیؒ کے الفاظ یہ ہیں :

> **انّ الذین فرض اللّٰہ عزّوجلّ قتالھم حتّٰی یعطوا الجزیۃ، الذین قامت علیھم الحجّۃ بالبلوغ۔** (ص ۱۱۲)
>
> (یعنی وہ لوگ جن سے جنگ کرنا اللہ تعالیٰ نے فرض قرار دیا ہے، تا آں کہ وہ جزیہ دینے پر تیار ہو جائیں، یہ وہ لوگ ہیں جن پر حجت تمام ہو چکی ہے۔)

چوتھے باب میں دو تین اشکالات کے جوابات دیے گئے ہیں۔ مثلاً یہ اشکال کہ جب اسلام میں جہاد ہمیشہ ظلم و استبداد کے خلاف ہوتا ہے تو ملکۂ سبا نے کیا ظلم کیا تھا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے اس کا ہدیہ ٹھکرا دیا، اس کے خلاف فوج کشی کی دھمکی دی اور اسلام قبول کرنے کا حکم دیا، یا یہ اشکال کہ اگر دین اسلام میں جہاد ظلم و استبداد کے خلاف ہے تو شرک و کفر کے خلاف جہاد کیوں نہیں، جس کو قرآن نے کہیں ظلم تو کہیں سب سے بڑا ظلم قرار دیا ہے۔

ملکۂ سبا کے بارے میں مولانا کی تحقیق یہ ہے کہ وہ پہلے حضرت سلیمانؑ کے

ماتحت تھی۔ حضرت سلیمانؑ جب آزمائش کا شکار ہوئے تو ان کی کم زوری سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس نے بغاوت کردی اور ملک سبا کے عوام کو اپنے شکنجہ میں کس کر مطلق العنان بن گئی تھی۔ حضرت سلیمانؑ نے اپنے پیغام میں اس سے اسلام میں داخل ہونے کا مطالبہ نہیں کیا تھا، بلکہ ظلم واستبداد اور مطلق العنانی چھوڑ کر خود کی اطاعت میں داخل ہونے اور اپنے خلاف سر نہ اٹھانے کا مطالبہ کیا تھا۔ **اَن لَا تَعْلُوْ عَلَیَّ وَ اْتُوْنِی مُسْلِمِیْن** کا یہی مطلب ہے۔ یہاں لفظ 'مسلمین' شرعی مفہوم میں نہیں، بلکہ لغوی معنی میں ہے۔ (ص ۱۳۰، ۱۳۲) یہ نہیں معلوم کہ اس کا کوئی تاریخی ثبوت بھی ہے یا یہ محض قیاس آرائی ہے؟

پانچویں باب میں جہاد کے عناصر سے بحث کی گئی ہے جو کل پانچ ہیں: ۱۔ بلند ایمانی کردار ۲۔ مضبوط و مستحکم اجتماعیت ۳۔ جان دار صالح قیادت ۴۔ کامل منصوبہ بندی ۵۔ آزاد اور مضبوط سلطنت۔ ان عناصر خمسہ کی تشریح کرتے ہوئے مولانا نے لکھا ہے کہ کسی بھی جہاد کے لیے بہ یک وقت ان پانچوں عناصر کا پایا جانا ضروری ہے۔ اگر ان میں سے کوئی ایک عنصر بھی نہیں رہا تو جہاد ناکام اور انارکی و بدامنی کا سبب بن جائے گا۔ چوں کہ اس وقت ان عناصر کا فقدان ہے اس لیے مولانا کا مشورہ ہے کہ:

> ''آج بھی اس لٹی پٹی اور ٹوٹی پھوٹی حالت میں ہمارے لیے بہتر یہی ہے کہ ہم حالات سے جھنجھلانے اور جذبات کی رَو میں بہنے کے بجائے صبر وضبط سے کام لیں اور نہایت حکمت ودل سوزی کے ساتھ دعوتِ دین کے دائرہ کو وسیع کریں۔ ہر طبقے میں دعوت دین کے چراغ روشن کریں۔ ہمارا کام بس مسلم عوام تک محدود نہ رہے، بلکہ مسلم اور غیر مسلم سب کو اپنا مخاطب بنائیں۔ نصح ومحبت کی زبان میں ان سے گفتگو کریں اور حسن اخلاق سے ان کے دل جیتنے کی کوشش کریں۔ اس راہ میں جو بھی مصیبتیں آئیں، انھیں برداشت کریں۔ جو بھی آزمائشیں آئیں پامردی سے ان کا مقابلہ کریں اور ہمیشہ صبر وتحمل سے کام لیں۔ وقت سے پہلے منزل پر پہنچنے کی جلدی نہ کریں''۔ (ص ۱۶۵)

> ''ہمارا کام اخلاصِ نیت کے ساتھ دین کے لیے جدو جہد کرنا ہے۔

نہایت صبر واستقلال کے ساتھ اپنی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونا ہے۔
آگے حالات کیسے ہوں گے؟ کام یابی کی راہیں کیسے کھلیں گی؟ اور کہاں
سے کھلیں گی؟ یہ ہمارے سوچنے کا موضوع ہے ہی نہیں''۔
(ص ۱۶۷)

چھٹے باب کا عنوان ہے 'جہاد اور امنِ عالم'۔اس میں ان علماء اور دانش وروں کی علمیت اور دانش وری کا کام یاب تعاقب کیا گیا ہے جو اسلام کی ایسی تصویر پیش کرتے ہیں جسے صرف وقت کا طاغوت ہی پسند کرسکتا ہے اور اسلامی تحریکات اور اسلام پسندوں کی مذمت کرنا، ان کے کاموں کیڑے نکالنا ہی جن کا مشغلہ ہے۔

ساتواں باب ماقبل کا تتمہ ہے۔ اس کا موضوع ہے 'ظالم حکومتوں سے صلح'۔ مولانا کے مطابق قرآن میں ظالم حکومتوں سے صلح کرنے کی کہیں ترغیب نہیں دی گئی ہے۔ (ص ۲۰۳) اس لیے ان سے خود صلح کی پیش کش نہیں کی جا سکتی، البتہ دشمن اگر خود صلح کی طرف مائل ہو تو مسلمان حاکم یا امام ان سے صلح کرسکتا ہے۔(ص ۲۰۴)

آٹھویں باب کا تعلق 'دفاعی حالت' سے ہے،جس میں جہاد کی دفاعی حکمت عملی پر اچھی گفتگو کی گئی ہے۔ اس ضمن میں یہ بات بھی آئی ہے کہ خود کش حملے صحیح نہیں ہیں (ص ۲۲۷)۔ اس زمانے میں جنگوں میں جتنی زہریلی گیسیں اور جتنے آتشی ہتھیار استعمال ہوتے ہیں وہ سب شرعی اعتبار سے ناجائز ہیں (ص ۲۴۶)۔مولانا نے یہ بات بھی بہت دوٹوک انداز میں کہی ہے کہ خاتم الانبیاء اور ان کی تیار کردہ امت مسلمہ ہمیشہ سرخ رو اور فتح یاب رہی، کبھی شکست سے دوچار نہیں ہوئی۔ نہ جنگ احد میں، نہ جنگ موتہ میں، نہ کسی اور جنگ میں۔

نواں باب 'آدابِ جہاد' سے متعلق ہے۔اس میں یہ بتایا گیا ہے کہ جنگ صرف ان لوگوں سے ہوگی جو جنگ کریں۔جو جنگ نہ کریں ان سے جنگ کرنی جائز نہیں (ص ۲۳۱)۔ دوران جہاد نہ تخریبی کارروائی کی جاسکتی ہے نہ دھوکہ دیا جاسکتا ہے۔ نہ کسی کو دھوکہ سے مارا جاسکتا ہے۔مولانا نے لکھا ہے کہ حدیث **الحرب خدعة** کا مطلب

صحابۂ کرام کو دھوکہ دینے کی اجازت نہیں تھا، بلکہ ان کو دشمنوں سے ہوشیار کرنا تھا کہ جنگ میں دھوکہ بہت ہوتا ہے۔ (ص ۲۳۴)۔مولانا کے نزدیک یہ بات غلط ہے کہ یہودی سردار کعب بن اشرف کوصحابہ نے دھوکہ سے مارڈالا تھا۔ان کا کہنا ہے کہ اس کو خود یہودیوں نے ہی مارا تھا۔ (ص ۲۴۵) مولانا نے قتلِ کعب والی متعدد روایتوں پر مختلف جہتوں سے اشکال وارد کر کے انہیں ساقط الاعتبار قرار دیا گیا ہے۔لیکن اگر بخاری ومسلم کی روایات پیش نظر ہوتیں تو بعض اشکالات خود بخود ختم ہوجاتے۔کعب کی بیوی کے الفاظ'**أسمع صوتا كأنه يقطر منه الدم**' سے بھی ایک اشکال وارد کیا گیا ہے،حالاں کہ اس جملے کی صحت مشکوک ہے۔بعض مجہول راویوں کا اضافہ ہے۔ بخاری میں یہ روایت امام بخاری کے استاذ الاستاذ سفیان بن عیینہؒ نے عمرو بن دینارؒ کے واسطہ سے نقل کی ہے۔ اس میں ہے: **وقال غير عمر وقالت أسمع صوتا كأنه يقطر منه الدم**۔'غیرعمرو' مجہول راوی ہے۔اس کا نام لیا جانا چاہیے تھا۔یہ ایک طرح کی تدلیس ہے،جوعیب ہے۔

قتلِ کعب کے جو اسباب روایتوں میں بیان ہوئے ہیں ،رحمت عالمؐ کے معروف کریمانہ اخلاق اور دریائے عفو ودرگذر کے پیش نظر کافی نہیں معلوم ہوتے۔ رئیس المنافقین عبد اللہ بن ابی،جس نے اپنی شرارتوں، ریشہ دوانیوں، بلکہ کھلی ہوئی غداریوں سے آج کے اسلوب میں ناک میں دم کررکھا تھا۔غزوۂ بنومصطلق کے بعدتو لوگوں نے تقریباً یقین کرلیا تھا کہ اب اسے قتل ہی ہونا ہے،مگرآپ نے اس کے ساتھ درگزرکا معاملہ کیا۔ اس خبیث کے بالمقابل کعب بن اشرف کی کیا حیثیت تھی کہ آپ اپنے بلندمعیار اخلاق سے نیچے اتر آتے؟ مولانا کی یہ بات بالکل صحیح ہے کہ کعب بن اشرف کوجس طرح قتل کیا گیا،اس میں آپ کے خلقِ عظیم کی کوئی جھلک نہیں ہے۔ (ص ۲۴۳) صحت حدیث کی ایک شرط محدثین نے یہ بھی بتائی ہے کہ آپؐ کے عام اخلاق ومزاج اورحالات کے موافق ہو۔

ایک نئی بات مولانا نے اس باب میں بہت تفصیل سے یہ کہی ہے کہ ''جنگ سے پہلے دشمن کواسلام کی دعوت دینے کی تمام رواتیں نہ صرف قرآن پاک اورسنت رسول

کے خلاف ہیں، بلکہ سند کے اعتبار سے بھی کم زور اور نا قابل اعتبار ہیں۔'' (ص ۲۵۳، ۵۴ ۲)۔اس پر کچھ عرض کرنے کا جی چاہتا ہے۔

مسند احمد ابن حنبلؒ میں حضرت ابن عباسؓ کی ایک روایت ہے: **ماقاتل رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلّم قوماً قطّ الّا دعاھم** (ص ۲۵۴)۔مولانا نے اس حدیث کو صرف اس لیے رد کر دیا ہے کہ اس کے ایک راوی ابن ابی نجیح کو ابن جوزی نے ضعفاء اور متروکین میں شمار کیا ہے اور وہ تقدیر کا منکر تھا۔یہ صحیح ہے کہ ابن ابی نجیح پر قدری ہونے کا الزام ہے،لیکن اس کے علاوہ اور کوئی الزام ان پر نہیں ہے،مگر وہ اس سے تائب ہو گئے تھے۔ارباب صحاح نے ان کی روایتیں قبول کی ہیں۔علی بن مدینی کا قول ہے: **احتجّ بہ أرباب الصحاح، ولعلّہ رجع عن البدعۃ**۔یہی بات امام ذہبیؒ نے بھی کہی ہے۔جوزجانیؒ نے ابن نجیح سمیت چند ایسے نام گنائے ہیں جو تقدیر کے منکر تھے،لیکن علامہ عقیلیؒ کا اس پر تبصرہ ہے: **قلت في ھؤلاء: ثقات، ما ثبت عنھم القدر أو لعلّھم تابوا**۔عقیلی نے علی بن مدینی کا یہ قول بھی نقل کیا ہے: **أما الحدیث فھو فیہ ثقۃ**۔ (اعلام النبلاء، ۶/ ۳۴۵،۳۴۶) (عقیلی کا تبصرہ محشی نے حاشیہ میں نقل کیا ہے۔)

جن حدیثوں پر مولانا نے نقد کیا ہے ان میں یہ شاید واحد حدیث ہے جس کا انھوں نے حوالہ دیا ہے۔یہ حدیث مسند احمد کی ہے۔اس کے محقق علامہ شعیب الارنؤوط نے اس حدیث کے بارے میں لکھا ہے: **اسنادہ صحیح علی شرط مسلم**۔فاضل محقق کی یہ تحقیق یقینا مولانا کی نظر سے گزری ہوگی۔

جب خیبر فتح نہیں ہو رہا تھا تو آپؐ نے حضرت علیؓ کو عَلَم دیا۔حضرت علیؓ نے علم لینے کے بعد پوچھا: **أقاتلھم حتی یکونوا مثلنا**؟ اس کے جواب میں آپؐ نے فرمایا: تم اطمینان سے جاؤ،ان کے قریب پہنچ کر انہیں اسلام کی دعوت دو،انہیں بتاؤ کہ ان پر اللہ کے کیا حقوق ہیں؟ (ص ۲۵۷)

اس حدیث کا مولانا نے کوئی حوالہ نہیں دیا ہے، تاہم یہ حدیث بخاری،

کتاب المغازی، باب خیبر میں من وعن موجود ہے۔مولانا کے مطابق اس کی سند کا ایک راوی عبدالعزیز بن ابو حازم ہے۔مگر بخاری کی اس روایت میں اس نام کا کوئی راوی نہیں ہے، البتہ ان کے والد ابو حازم ہیں۔سند اس طرح ہے: **حدثنا قتیبة بن سعید حدثنا یعقوب بن عبد الرحمن عن أبی حازم قال أخبرنی سهل بن سعید** ۔یہ حدیث صحیح بخاری، کتاب الجہاد میں بھی ہے اور سند تقریباً وہی ہے۔ان سندوں میں عبدالعزیز کی جگہ یعقوب بن عبدالرحمن ہیں۔مولانا نے عبدالعزیز پر نقد کیا ہے، حالاں کہ وہ اس کی سند میں ہیں ہی نہیں۔اب اگر کسی دوسری کتاب میں وہ ہوں تو کچھ نہیں کہا جاسکتا،مگر بخاری کی روایت کو اس پر ترجیح حاصل ہونی چاہیے۔عبدالعزیز بن ابی حازم بڑے بزرگ معلوم ہوتے ہیں۔امام مالکؒ ان کے بارے میں کہتے تھے :**قوم فیھم ابن ابی حازم لا تصبھم العذاب**،امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں: وہ بہت بڑے فقیہ تھے۔مدینہ میں امام مالک کے بعد ان سے بڑا کوئی فقیہ نہیں تھا۔(تہذیب التہذیب) البتہ مولانا کے بعض درایتی اعتراضات بہت اہم ہیں۔محدثین کی نظر بھی ان پر پڑی ہے،مگر ان سے بات نہیں بن رہی ہے۔ان کے نزدیک ساری اہمیت سندوں کی ہوتی ہے، حالاں کہ صحتِ حدیث کا یہ صرف ایک پہلو ہے۔درایت اس کا دوسرا پہلو ہے اور اس کو بھی اتنی ہی اہمیت حاصل ہے،مگر اس کی طرف سے بالعموم چشم پوشی کی جاتی ہے۔اس حدیث پر اعتراض یہ ہے کہ جنگ خیبر کا یہ پہلا دن نہ تھا، کئی دنوں سے جنگ کا سلسلہ جاری تھا۔کیا ان کو جنگ شروع کرنے سے پہلے دعوت نہیں دی گئی تھی؟ اگر نہیں دی گئی تو کیوں؟اور اگر دی گئی تو اب کیوں دعوت دی جارہی ہے؟ جب دو فوجیں میدانِ کارزار میں ایک دوسرے سے برسرِ پیکار ہوں تو کیا وہ وقت دعوت وتبلیغ کا ہوتا ہے؟

جنگ سے پہلے دعوتِ اسلام کی کئی حدیثیں مصنف عبدالرزاق میں بھی ہیں۔ایک حدیث میں ہے کہ حضرت علیؓ کسی مہم کے لیے نکل چکے تھے۔آپؐ نے آدمی بھیج کر ان کو رکوایا اور خود جا کر ان کو حکم دیا : **لا تقاتل قوماً حتی تدعوھم**۔مصنف کے محقق مولانا

حبیب الرحمن اعظمیؒ کی اس پر یہ تعلیق ہے کہ یہ روایت تو یہاں معظل ہے، البتہ طبرانی کی اوسط میں بھی یہ حدیث ہے، ورجالہ رجال الصحیح۔ (مصنف ۵/۲۱۷) اس طرح کی روایتوں کے سلسلہ میں مولانا کی یہ توجیہ بہت اچھی لگتی ہے کہ جنگ سے پہلے دعوت دینے کا مقصد دراصل ظلم واستبداد سے باز آنے کی آخری وارننگ رہی ہوگی۔ (ص ۲۶۱، ۲۶۲)

دسواں باب جزیہ کے موضوع پر ہے۔ دشمنانِ اسلام نے جزیہ کے مسئلے پر اسلام کے خلاف زبردست ہنگامہ آرائی کی اور اسلام اور اہل اسلام کی تصویر بگاڑنے کی کوشش کی ہے۔ مولانا نے اس موضوع کو سنجیدگی سے لیتے ہوئے مطلع صاف کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ مولانا کے مطابق جزیہ بس جنگ ہاری ہوئی ظالم حکومت سے لیا جائے گا۔ اس ہاری ہوئی حکومت میں رہنے والے عوام سے جزیہ کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ نہ اسلامی اقتدار کے تحت رہنے والے غیر مسلموں سے اس جزیہ کا تعلق ہے۔ (ص ۲۷۴) عوام سے جزیہ وصول کرنے کا جو ذکر آتا ہے وہ حقیقت میں سرکاری ٹیکس تھا، جو حکومتیں اپنے عوام پر عائد کیا کرتی ہیں۔ (ص ۲۶۵) یہ ٹیکس تمام شہریوں پر عائد ہوتے تھے، خواہ وہ مسلم ہوں یا غیر مسلم۔ (ص ۲۶۷)۔ مولانا کی یہ باتیں تو بہت اچھی ہیں، ان سے بہت سے اعتراضات سے نجات مل جائے گی، مگر ان کے لیے واقعاتی اور تاریخی ثبوت کی ضرورت معلوم ہوتی ہے۔

گیارہویں باب میں جنگی قیدیوں کے مسئلہ سے بحث کی گئی ہے۔ حاصل گفتگو یہ ہے کہ ''قرآن پاک ان کے سلسلہ میں بس دو ہی باتوں کی اجازت دیتا ہے: یا تو ان سے فدیہ لے کر چھوڑ دیا جائے، یا ان پر احسان کیا جائے اور بغیر کچھ لیے انھیں آزاد کردیا جائے۔ ان کو غلام بنایا جاسکتا ہے نہ قتل کیا جاسکتا ہے۔ عہدرسالت میں جن چند قیدیوں کو قتل کرنے کا ذکر حدیث وسیرت کی کتابوں میں ہے وہ صحیح نہیں ہے۔ داخلی اور خارجی شہادت ان روایات کے خلاف ہے۔ فتح مکہ کے موقع پر جن چند لوگوں کو آپ نے ہر حال میں قتل کرنے کا حکم دیا تھا وہ مسلمانوں کی قید میں نہیں تھے۔ وہ لاپتہ تھے اور غالباً اسلام اور کاروانِ اسلام کے خلاف کسی نئی سازش میں مصروف تھے۔ (ص ۲۸۲) بنوقریظہ کے چھ

سات سو قیدیوں کے قتل کی بات بھی صحیح نہیں ہے۔ قرآن میں اس تعلق سے جس قتل کا ذکر ہے وہ جنگ کے دوران اہل ایمان کے ہاتھوں ان کے قتل کا ذکر ہے۔ جنھیں قید کرلیا گیا انہیں قتل نہیں کیا گیا۔ ان قیدیوں کے قتل کی روایتیں کم زور راویوں کی بیان کردہ ہیں اور حکم خداوندی **فَاِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَ اِمَّا فِدَاءً** کے خلاف ہیں۔''

بنوقریظہ کے بارے میں آتا ہے کہ جب نبی کریم ﷺ نے ان کا محاصرہ کرلیا تو ان لوگوں نے آپؐ سے کہا کہ سعد بن معاذؓ سردارِ قبیلۂ اوس جو فیصلہ کردیں گے وہ ہمیں منظور ہوگا۔ چنانچہ سعد بن معاذؓ بلائے گئے اور انہوں نے یہ فیصلہ سنایا کہ: ان کے لڑنے کے قابل لوگ قتل کردیے جائیں، عورتیں اور بچے قید کرلیے جائیں اور ان کا مال تقسیم کرلیا جائے۔ اس پر آپ نے فرمایا: **قضیتَ بحکم اللہ**۔ (تم نے حکم الٰہی کے مطابق فیصلہ کیا ہے۔)

یہ حدیث صحیح بخاری، کتاب المغازی میں دوسندوں سے مذکور ہے: ایک میں دوراوی غندر اور سعد بن ابراہیم ہیں، جن پر مولانا نے نقد کیا ہے، حالاں کہ ان دونوں کا شمار مستند راویوں میں ہوتا ہے۔ دوسری سند اس سے بھی زیادہ بے غبار ہے۔ مولانا نے اس پر کوئی کلام نہیں کیا ہے، البتہ ان دونوں حدیثوں میں نبی ﷺ کی طرف منسوب الفاظ '**قضیتَ بحکم اللہ**' پر کلام کیا ہے، حالاں کہ اس روایت میں صرف فیصلے اور رسالت مآب ﷺ کی طرف سے اس کی تصویب کا ذکر ہے۔ فیصلے میں آپؐ نے کوئی ترمیم وتخفیف نہیں فرمائی۔ وہ سب کے سب قتل کردیے گئے، اس کا کوئی ذکر ان حدیثوں میں نہیں ہے۔ نقد ان روایتوں پر ہونا چاہیے تھا جن میں ان کے قتل کا ذکر ہے۔ مولانا نے اس طرح کی ایک روایت، جو بخاری میں ہے، نقل کی ہے، مگر اس کی سند پر کوئی کلام نہیں کیا، صرف اتنا کہہ کر رہ گئے کہ 'قرآن کا بیان اس بیان سے مختلف ہے'۔ یہ بیان وہی ہے جو ابھی چند سطروں قبل نقل کیا گیا (**فَاِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَ اِمَّا فِدَاءً**)۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر ان قیدیوں کو قتل نہیں کیا گیا تو ان کے ساتھ کیا معاملہ ہوا؟ اگر وہ سب رہا کردیے گئے تو اس کا ذکر کتبِ حدیث وسیر وغیرہ میں کیوں

نہیں ہے؟ اس کا ذکر تو بہت زور وشور سے ہونا چاہیے تھا۔ ویسے اتنا بڑا قتل عام اور سیکڑوں عورتوں اور معصوم ننھے بچوں کو یک لخت بیوہ اور یتیم بنا دینا بڑی قساوت قلبی کا کام معلوم ہوتا ہے۔شان رحمۃ للعالمین ﷺ کے منافی اور آپ کے خلق عظیم کے خلاف لگتا ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

قتل عام والی روایتوں کے باب میں مولانا کہتے ہیں کہ اس سلسلہ کی جتنی بھی روایتیں ہیں وہ سب ابن جریج کے طریق سے آئی ہیں۔ (ص ۲۸۷) اس لیے بعض ناقدین حدیث کے حوالہ سے مولانا نے ابن جریج کو اپنی سخت تنقید کا نشانہ بنایا ہے، حالاں کہ ان کا شمار ائمہ محدثین میں ہوتا ہے۔عطاء بن یسارؒ سے پوچھا گیا کہ آپ کے بعد آپ کی مسند حدیث کون سنبھالے گا؟ انہوں نے ابن جریجؒ کی طرف اشارہ کیا۔ امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں: **ابن جریج صحیح الحدیث، لم یحدث بشئ الا أتقنه**۔نافعؒ کی شاگردی میں امام مالکؒ پر ان کولوگوں نے فوقیت دی ہے۔تاریخ اسلام کے وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے تصنیف وتالیف کی بنا ڈالی۔ حدیث کی سب سے پہلی کتاب انہوں نے ہی مرتب کی۔ امام ابوزرعہ رازیؒ سے ان کے متعلق پوچھا گیا تو فرمایا: **بخ، من الائمة**۔''خوب وہ تو ائمہ میں سے ہیں۔'' (کتاب الجرح والتعدیل، ج ۵)

'جہاد عصر حاضر میں' کتاب کا بارہواں باب ہے اور دراصل بعض ان علماء کے تعاقب پر مشتمل ہے جو کہتے ہیں کہ نو، دس افراد پر مشتمل کوئی جتھہ ہو تو اسے شرعاً قوتِ دفاع کا حامل کہا جاسکتا ہے اور وہ جو اقدام بھی کرے گا اسے جہاد کہا جاسکتا ہے، اس کے سر براہ کو امیر یا سلطان کہا جاسکتا ہے اور اس کی سرکردگی میں جہاد کیا جاسکتا ہے۔ یہ تعاقب بہت اچھا اور علمی ہے، البتہ حدیثوں پر گفتگو محل نظر ہے۔

اس کے بعد آخری باب ہے، جس میں آج کی ضرورت پر روشنی ڈالی گئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ آج کرنے کا اصل کام یہ ہے کہ ہم اپنے ذہن ودماغ میں وسعت وآفاقیت پیدا کریں اور پورے ملک بلکہ پوری دنیا کو اپنا میدان عمل سمجھیں۔دارالکفر اور دارالحرب کی فضول بحثوں میں پڑنے کے بجائے اپنے عظیم منصب کا احساس کریں اور

اس کی ادائیگی کے لیے منصوبہ بند جد و جہد کریں، اسلام کا صحیح تعارف کرائیں اور اس کی اجنبیت دور کرنے کی کوشش کریں، ہر انسان کو اپنا سمجھیں اور اپنائیت کے ساتھ ان سے پیش آئیں، جھنجھلا کر چند جوشیلے نوجوانوں کا کوئی جتھا بنا کر جہاد کے نام پر الٹی سیدھی حرکتیں نہ کریں، بلکہ وقت کی رفتار پر نظر رکھیں اور اس کے تقاضے کو سمجھیں اور ان تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے جن علوم کی ضرورت ہو ان سے اپنے آپ کو آراستہ کریں اور ان میں مہارت حاصل کریں۔ آج طاقت کی علامت اور پیمانہ علم ہے، سائنس ہے اور جدید ٹکنالوجی ہے، اس لیے ان میں بھی مہارت بہم پہنچانا ضروری ہے۔

مضامینِ کتاب کے اس تجزیہ سے واضح ہے کہ یہ کتاب اپنے موضوع پر ایک قیمتی اور منفرد کتاب ہے۔ اس میں مذکور بعض آراء وتحقیقات سے اختلاف تو کیا جا سکتا ہے، لیکن یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس میں جہاد کی کوئی نئی تعبیر پیش کر کے نام نہاد دانش وروں کی طرح وقت کے طاغوت کو خوش کرنے کی کوشش کی گئی ہے، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اس سے مخالفین اسلام کی پیشانیوں پر بل آئے گا اور ان کو مایوسی ہوگی۔ اس کے برعکس داعیان اسلام کو اس سے زبردست حوصلہ ملے گا اور بہترین رہ نمائی حاصل ہوگی اور جہاد کے تعلق سے مسلمانوں کے ذہنوں میں پایا جانے والا ابہام وتردّد دور ہوگا۔ خود فاضل مصنف کے بہ قول:

> ”مقصدِ جہاد کی یہ تشریح اسلام کے مزاج سے پوری طرح ہم آہنگ ہے۔ اس تشریح میں وہ کم زوریاں نہیں ہیں جو پچھلی دونوں تشریحات میں موجود ہیں ــــــــــ۔ اس تشریح میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جسے قبول کرنے سے کوئی بھی انصاف پسند انسان انکار کر سکے۔“ (ص ۸٦)

مصنف موصوف کی دیگر کتابوں کی طرح اس کتاب میں بھی نئے نئے گوشے اور عجیب عجیب نکتے موجود ہیں، جن سے غور وفکر کے نئے زاویے اور نئی جہتیں سامنے آتی ہیں۔ کچھ اہم نکتے ملاحظہ ہوں:

☆ فتح مکہ ۸ھ نہیں، بلکہ ۹ھ کا واقعہ معلوم ہوتا ہے۔ (ص ۷۰)

☆ یہود و نصاریٰ، اگرچہ کہنے کو اہل کتاب تھے، مگر اپنے شرک میں مشرکین سے بھی بدتر تھے۔ (ص۔۱۰۰) بعض آیات میں انہیں ’الکافرون‘ اور ’المشرکون‘ کہا گیا ہے۔ (ص ۱۰۲، ۱۰۳)

☆ اہل کتاب کا ذبیحہ اور ان کی عورتوں سے نکاح، کتاب وسنت کے مطابق، دونوں حرام ہیں۔ (ص ۱۰۴)

☆ رسالت مآب ﷺ کی ساری جنگیں اقدامی تھیں۔ (ص ۱۹۹)

☆ شرعی اعتبار سے اپنے ہی ملک وسلطنت کے خلاف جہاد ناجائز ہے۔ (ص ۱۶۰)

☆ اسلام نے غلام تو آزاد کیے، مگر کسی کو غلام نہیں بنایا۔ (ص ۲۸۸)

☆ کوئی ملک دار الحرب اس وقت ہوتا ہے جب اس کے مقابل میں کوئی دار الاسلام ہو۔ (ص ۳۳۴)

☆ اگر کوئی مسلمان خاموشی سے مرتد ہو جاتا ہے تو اسلامی نظام اس کی مجبوریوں کو سمجھنے اور ان کو دور کرنے کی کوشش تو کرے گا، لیکن اسے کوئی سزا نہیں دے گا۔ (ص ۳۷۵)

کتاب کا علمی معیار اور خوب صورت اندازِ بیان شروع سے آخر تک یکساں قائم ہے۔ تفہیم کی دل کشی، لب ولہجہ کی سنجیدگی، فکر وخیال کی وسعت اور مصنف موصوف کے خلوص ودل سوزی نے کتاب کے معنوی حسن وجمال میں چار چاند لگا دیئے ہیں۔ زبان وبیان کی سلاست وشگفتگی اور حسن ورعنائی کا جواب نہیں۔

ابتدا میں عرض کیا گیا تھا کہ یہ کتاب انسانیت کے بارے میں بڑی محبت و دل سوزی اور رأفت وخیر خواہی کے جذبہ سے لکھی گئی ہے۔ مولانا پر یہ جذبہ اس قدر حاوی نظر آتا ہے کہ اگر کوئی ذرا سی بات بھی اس جذبہ کے خلاف محسوس ہوتی ہے تو فوراً اسے رد کر دیتے ہیں۔ مولانا سبحانی سے تمام تر تعلق والفت کے باوجود معذرت کے ساتھ یہ کہنے کو جی چاہتا ہے کہ حدیثوں کے معاملہ میں ان کا انداز غیر معتدل اور جانب دارانہ ہے۔ جو روایت اپنے موقف کے خلاف ہو اور اس کی تاویل نہ بن سکے، اسے دشمنوں کی گھڑی

ہوئی داستان قرار دے دینا بے احتیاطی ہے۔

حدیثوں کے ردّ وقبول کا معیار یکساں ہونا چاہیے۔ اپنے موقف کے خلاف پڑنے والی روایتیں جن بنیادوں پر ناقابل اعتبار قرار پائیں، انھی بنیادوں پر وہ روایتیں بھی ناقابل اعتبار ہونی چاہئیں جو اپنے موقف کے حق میں ہوں۔ اپنے موقف کی مخالف روایتوں کے باب میں مولانا کا رویہ تشدّد اور موافق حدیثوں کے باب میں تساہل کا ہے، جسے علمی انداز نہیں کہا جاسکتا۔

مولانا نے جن حدیثوں پر نقد کیا ہے، یا جن علماء کی عبارتیں نقل کر کے تعاقب یا رد کیا ہے، ان کا کوئی حوالہ نہیں دیا ہے۔ اس کا یہ فائدہ تو ہے کہ کتابوں کے تقدس اور علماء کی عظمت کے تصور سے آزاد ہو کر قاری کا ذہن ودماغ مصنف کا موقف سمجھنے کے لیے یکسو رہے گا اور ان کے محاکمہ کی روشنی میں خطا وصواب کا فیصلہ کرے گا، لیکن یہ انداز علمی روایت کے خلاف ہے۔ اس سے ان لوگوں کو سخت دقّت پیش آئے گی جو اس کتاب کی مدد سے مزید تحقیق وتدقیق کے خواہش مند ہوں گے۔ اس لیے اس روایت کی پاس داری ہونی چاہیے تھی۔

مولانا کا ایک وصف یہ ہے کہ وہ اپنی بات پورے جزم کے ساتھ کہتے ہیں اور اسے حرفِ آخر سمجھتے ہیں۔ یہی اسلوب اس کتاب کا بھی ہے۔ گو مولانا دلائل کے انبار لگا دیتے ہیں اور ان کی گفتگو بڑی قیمتی اور اپیل کرنے والی ہوتی ہے، لیکن پھر بھی اسے حرف آخر کہنا مشکل ہے۔ اس پر نظر ثانی اور گفتگو کی گنجائش رہنی چاہیے۔ مولانا کی اس کتاب میں بہت سی باتیں ایسی ہیں جن پر اہل علم ضرور گفتگو کریں گے اور گفتگو ہونی بھی چاہیے، تاکہ بحث ومذاکرہ کے بعد جو بات منقح ہو کر سامنے آئے، اسی کو صحیح کہا جاسکے۔

☆☆☆

مدنی دور میں رسول اللہ ﷺ کی معیشت
(۱)

سید جلال الدین عمری

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ، اپریل تا جون ۲۰۱۸ء کے شمارے میں ہمارے محترم دوست ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی کے مضمون 'کیا رسول اللہ ﷺ نے زکوٰۃ ادا کی؟' کو ایک نئے نقطۂ نظر کی حیثیت سے شائع کیا گیا تھا۔ اس مضمون سے یہ نہیں واضح ہوتا کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس چار قسم کے اموالِ زکوٰۃ میں سے کون سے اموال تھے؟ درہم و دینار (سونا چاندی)، مویشی، جنھیں قرآن میں بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ (اونٹ، بکری، گائے) کہا گیا ہے، زراعت اور کاشت کی آمدنی، یا تجارت، ان میں سے کس مال کی آپ نے اس کی شرائط کے ساتھ کس سن میں زکوٰۃ ادا کی؟ مبہم بیانات اس کے لیے ناکافی ہیں۔ صحیح احادیث سے رسول اللہ ﷺ کی معیشت کی دوسری ہی تصویر سامنے آتی ہے۔

رسول اللہ ﷺ نے مختلف اوقات میں جو چیزیں تناول فرمائیں، امام ابن قیمؒ نے اس کی تفصیل پیش کی ہے۔ (زاد المعاد ۱/ ۱۴۸۔ ۱۴۹، دار عالم الفوائد مکہ مکرمہ، ۲۰۱۸ء) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے سادہ غذائیں بھی استعمال کی ہیں اور کبھی شہد، حلوہ اور پنیر جیسی عمدہ غذائیں بھی نوش فرمائی ہیں۔ انھوں نے رسول اللہ ﷺ کے فقر و فاقہ کا بھی ذکر کیا ہے۔ راقم نے اپنی کتاب 'صحت و مرض اور اسلامی تعلیمات' میں اس پہلو پر ضمناً ایک جگہ گفتگو کی ہے۔ اس سے رسول اللہ ﷺ کی معیشت کی مجموعی صورت حال سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ اس سلسلہ کی بعض روایات یہاں پیش کی جا رہی ہیں۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے: **ما شبع آل محمد من طعام ثلاثة أيام حتى قبض**۔ بخاری، کتاب الاطعمۃ، باب قول اللہ کلوا من طیبات ما رزقناکم، مسلم، کتاب الزہد والرقاق۔ (محمد ﷺ کے گھر والوں نے تین دن

(مسلسل) سیر ہو کر نہیں کھایا۔ یہاں تک کہ آپ کی وفات ہوگئی)۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: **ماشبع آل محمد منذ قدم المدینة من طعام برّ ثلاث لیال تباع حتی قبض**۔ بخاری، کتاب الرقاق، باب کیف کان عیش النبی واصحابہ الخ۔ مسلم: کتاب الزہد والرقاق۔ (رسول اللہ ﷺ نے مدینہ آنے کے بعد سے وفات تک تین دن مسلسل گیہوں نہیں کھایا۔) ایک روایت میں فرماتی ہیں: **کان یأتی علینا الشهر مانوقد فیه ناراً، انّما هو التمر و الماء، الّا ان نؤتی باللحم**۔ بخاری، حوالہ سابق (ہم پر ایک ایک مہینہ گزر جاتا کہ ہم چولہا نہیں جلاتے تھے۔ بس کھجور اور پانی پر بسر ہوتی تھی، الّا یہ کہ کہیں سے گوشت آ جاتا) حضرت عروہ بن زبیرؓ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا: ہم لوگ (کبھی) ایک ہلال کے بعد دوسرا اور تیسرا ہلال دیکھتے (یعنی مسلسل دو ماہ گزر جاتے) اور رسول اللہ ﷺ کے گھروں میں آگ نہیں جلتی تھی۔ میں نے کہا: اے خالہ جان! آپ لوگوں کی غذا کیا ہوتی تھی؟ فرمایا: کھجور اور پانی، البتہ بعض انصار رسول اللہ ﷺ کے پڑوسی تھے، ان کو دودھ والے جانور ملے ہوئے تھے، وہ دودھ بھیج دیا کرتے تھے۔ یہ آپ ہمیں پینے کے لیے دیتے۔ (بخاری ومسلم، حوالہ سابق) ا؎

اس موقع پر ایک اور واقعہ کا بھی ذکر مناسب ہوگا:

کچھ لوگ بکری کا بھنا ہوا گوشت کھا رہے تھے۔ حضرت ابوہریرۃؓ کا ادھر سے گزر ہوا تو ان کو دعوت دی۔ حضرت ابوہریرۃؓ نے معذرت کر لی، فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ دنیا سے تشریف لے گئے اور جو کی روٹی سیر ہو کر نہیں کھائی۔ ۲؎

ان احادیث کی کوئی توجیہ نہیں کی جا سکتی۔ ان کی روشنی میں آپؐ کی مدنی معیشت کو بہ آسانی سمجھا جا سکتا ہے۔

آئندہ صفحات میں پروفیسر سید احتشام احمد ندوی کا استدراک دیا جا رہا ہے۔ اس سے رسول اللہ ﷺ کی مدنی معیشت کی مزید وضاحت ہوتی ہے۔

۱۔ صحت ومرض اور اسلامی تعلیمات، طبع جدید نومبر ۲۰۱۵ء، ناشر مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز، نئی دہلی، ص ۱۱۳: ۔ ۱۱۴ (حاشیہ)۔

۲۔ بخاری، کتاب الاطعمۃ، باب ما کان النبی ﷺ واصحابہ یأکلون۔ حدیث نمبر ۵۴۱۴:۔

(۲)

ــــــــــــــ پروفیسر سید احتشام احمد ندوی

پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی کا ایک مقالہ بہ عنوان 'کیا رسول اللہ ﷺ نے زکوۃ ادا کی؟' (سہ ماہی تحقیقات اسلامی، علی گڑھ، اپریل تا جون ۲۰۱۸ء) میں شائع ہوا ہے۔ اس مقالے میں واقعاتِ سیرت کو کھینچ تان کر آں حضرت ﷺ کو خوب مال دار اور خوش حال بنا کر پیش کیا گیا ہے۔ وہ سب ڈاکٹر صاحب کے قلم اور تخیل کا کرشمہ ہے۔ موصوف تاریخ وسیرت کے بڑے بڑے واقعات پر دبیز پردے ڈال دیتے ہیں۔ انھوں نے امہات المومنین اور پیغمبر اسلام کو مال دار اور دولت مند ثابت کرنے میں پورا زور لگا دیا ہے، حالاں کہ سیرتِ بنویؐ سے اس کی تائید نہیں ہوتی۔

جب رسول اللہ ﷺ کا انتقال ہوا تو فقر کی وجہ سے آپ کی زرہ ایک یہودی کے پاس گرو رکھی ہوئی تھی اور اس رات کو چراغ کے لیے تیل بھی نہ تھا۔ حضرت عائشہ نے پڑوس سے تیل لیا تھا۔ یہ واقعہ سیرت کی تمام کتابوں میں مذکور ہے۔ (دیکھئے الرحیق المختوم، مولانا صفی الرحمن مبارک پوری، ۱۹۸۴ء، ص نمبر ۳۷۱)

غزوۂ احزاب میں جب ایک صحابیؓ نے حضور ﷺ کو اپنا پیٹ کھول کر دکھایا، جس پر بھوک کی وجہ سے ایک پتھر بندھا ہوا تھا تو آپؐ نے اپنا پیٹ کھول کر دکھایا، جس پر دو پتھر بندھے ہوئے تھے۔

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ جب تک خیبر فتح نہیں ہوا، ہم کو پیٹ بھر کھانے کو کھجوریں نہیں ملتی تھیں، جب کہ کھجور وہاں کی عام غذا تھی۔

اگر آں حضرت ﷺ اتنے مال دار اور امہات المومنین اتنی ہی خوش حالی کی زندگی گزار رہی تھیں تو پھر انھوں نے کیوں آپؐ سے اچھے کھانے، اچھے کپڑے اور خوش حال زندگی کا مطالبہ کیا تھا؟ یہاں تک کہ آپؐ اپنا گھر چھوڑ کر ایک صحابی کے بالا خانہ پر چلے گئے تھے اور وہاں ایک ماہ تجرد کی حالت میں گزار دیا اور ایلاء کیا تھا۔ حضرت عمرؓ کو شبہ ہوا کہ شاید آپؐ نے تمام امہات المومنین کو طلاق دے دی ہے۔ وہ بالاخانہ پر تشریف لے گئے تو آپؐ بغیر بستر کی چارپائی پر لیٹے ہوئے تھے اور آپؐ کے جسم پر نشانات پڑ گئے تھے۔ یہ دیکھ کر حضرت عمرؓ رونے لگے اور فرمایا: یارسول اللہؐ! قیصر و کسریٰ محلوں میں آرام سے رہتے ہیں۔ حضور ﷺ نے فرمایا: ان کے

لیے دنیا میں سب کچھ ہے اور ہم کو اللہ تعالیٰ آخرت میں عطا فرمائے گا۔ پھر حضرت عمرؓ نے پوچھا: یارسول للہ! کیا آپ نے امہات المؤمنین کو طلاق دے دی ہے؟ فرمایا: نہیں۔

اس واقعہ کا ذکر بہت تفصیل سے سیرت کی کتابوں میں اور احادیث نبوی میں موجود ہے، مگر ہمارے محقق باریک بیں نے ان واقعات کو بہ طریق احسن چھپایا ہے۔ خود قرآن مجید میں مندرجہ ذیل آیات اس اہم واقعہ پر نازل ہوئی :

يَأَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ إِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيوٰةَ الدُّنيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحاً جَمِيلاً ۔وَإِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَالدَّارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنكُنَّ أَجْراً عَظِيماً

(الاحزاب: ۲۷۔۲۸)

(اے نبیؐ! اپنی بیویوں سے کہہ دیجئے کہ اگر تم کو دنیاوی زندگی، دنیا کی زیب وآرائش مطلوب ہے تو آؤ، میں تم کو رخصتی جوڑا دے کر بہ طریق احسن رخصت کردوں اور اگر اللہ کا رسول اور آخرت مطلوب ومقصود ہے تو اللہ نے تم میں سے نیکوکاروں کے لیے بڑا ثواب تیار کر رکھا ہے۔)

ڈاکٹر صاحب کو معلوم ہونا چاہیے کہ رسول اللہ ﷺ کا فقر خود اختیاری تھا۔ آپؐ نے آخر تک اپنا طریقہ نہیں بدلا، بلکہ فقر و فاقہ کی وہی زندگی باقی رہی۔ وہ زندگی کیا تھی؟ آں حضرت ﷺ بیت المال سے سال میں ایک بار اپنا اور ازواج کا خرچ لے لیتے تھے، مگر سخاوت کے باعث سب پہلے خرچ ہو جاتا تھا، پھر خرچ کے لیے قرض لینا پڑتا تھا۔

علامہ شبلیؒ نے بحث کے دوران میں یہ شبہ ظاہر کیا ہے کہ اس گھریلو اختلاف سے منافقینِ مدینہ نفع اٹھانا چاہتے ہوں۔ ایسی صورت میں اللہ، جبریلؑ، فرشتے اور مومنین ضرورت پڑنے پر مدد کو تیار ہیں، یعنی اگر حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ سے منافقین سازش کریں گے تب تو یہ تمام لوگ منافقین کے خلاف مدد کریں گے۔ علامہ شبلیؒ فرماتے ہیں کہ آیت میں روئے سخن منافقین کی طرف ہے۔ سیرۃ النبیؐ (ص ۳۹۷)

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

إِن تَتُوبَا إِلَى اللهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِن تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلٰئِكَةُ بَعْدَ ذٰلِكَ ظَهِيرٌ ، عَسَى رَبُّهُ إِن

طَلَّقَكُنَّ أَن يُبۡدِلَهُ أَزۡوَاجاً خَيۡراً مِّنكُنَّ مُسۡلِمٰتٍ مُّؤۡمِنٰتٍ قَانِتٰتٍ تَائِبٰتٍ عَابِدٰتٍ سَائِحٰتٍ ثَيِّبٰتٍ وَأَبۡكَاراً

(التحریم ۴:۔ ۵)

(اگر تم دونوں اللہ سے توبہ کرلو تو تمہارے دل اس طرف مائل ہو چکے ہیں اور اگر تم دونوں آں حضرت ﷺ کے خلاف ایکا کرو تو اللہ ان کا مالک ہے، جبریل، نیک مومنین اور فرشتے ان کے مددگار ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ ان کو طلاق دینے کے بعد اللہ ان کو تم سب سے بہتر بیویاں عطا فرمادے، جو مسلمان ہوں، مومن ہوں، فرماں بردار ہوں، توبہ کرنے والی ہوں، عبادت کرنے والی ہوں، تسبیح بیان کرنے والی ہوں، پہلے سے شادی شدہ رہ چکی ہوں، یا باکرہ ہوں۔)

مظاہرہ کے متعلق ان آیات سے بہ ظاہر معلوم ہوتا ہے کہ کوئی بہت بڑی سازش تھی، جس کا اثر بہت پرخطر تھا۔ ان میں تصریح ہے کہ اگر ان دونوں کا ایکا قائم رہا تو رسول اللہ ﷺ کی مدد کے لیے اللہ اور جبرئیل اور نیک مسلمان موجود ہیں اور اسی پر بس نہیں، بلکہ فرشتے بھی اعانت کے لیے تیار ہیں۔

روایتوں میں مظاہرہ کا جو سبب معلوم ہوتا ہے وہ صرف یہی ہے کہ اس کے ذریعہ سے وہ نفقہ کی توسیع چاہتی تھیں۔ (سیرۃ النبیؐ، طبع جدید، ۲۰۰۳ء: ۱/۳۹۶،)

آں حضرت سے عمدہ کھانے، کپڑے اور زیب و زینت کا متحدہ مطالبہ امہات المومنین کی طرف سے کرنے میں حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ آگے آگے تھیں اور وہی دونوں اس تحریک کی قیادت کررہی تھیں۔ اسی بنا پر سورۃ التحریم میں اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کو مخاطب کرکے فرمایا۔ یہ معاملہ بڑا اہم تھا۔

علامہ شبلی لکھتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ اور حفصہؓ نے جن معاملات کی وجہ سے ایکا کیا تھا وہ خاص تھے، لیکن توسیعِ نفقہ کے تقاضے میں تمام ازواج مطہرات شریک تھیں۔ آں حضرت ﷺ کے سکونِ خاطر میں یہ تنک طلبی اس قدر خلل انداز ہوئی کہ آپ نے عہد فرمایا کہ ایک مہینہ تک ازواج مطہرات سے نہ ملیں گے۔ (سیرۃ النبی ۱: ۳۷۲/) آں حضرت ﷺ نے کوئی مطالبہ تسلیم نہیں کیا، بلکہ آیتِ تخییر نازل ہوئی۔

اس سے مدنی دور میں رسول اللہ ﷺ کی معیشت اچھی طرح واضح ہوجاتی ہے۔

خبر نامہ ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی (۷۲)

☆ 'تجلیاتِ قرآن' صدرِ ادارہ مولانا سید جلال الدین عمری کی اہم اور مقبول کتابوں میں سے ہے۔ مختصر عرصے میں اس کا چوتھا ایڈیشن مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز نئی دہلی سے منظرِ عام پر آیا ہے۔ صفحات ۵٦۰:، قیمت ۔/۴۵۰ روپے۔ اسی طرح 'انفاق فی سبیل اللہ' کا آٹھواں ایڈیشن (صفحات ٦۴:، قیمت ۔/۴۵ روپے) اور 'رحمۃٌ للعالمین: سیرت اور تعلیمات' کا تیسرا ایڈیشن (صفحات ۲۴:، قیمت ۔/۲۲ روپے) مکتبہ سے طبع ہوا ہے۔

☆ جماعت اسلامی ہند کی نئی میقات (اپریل ۲۰۱۹ ۔ مارچ ۲۰۲۳ء) میں ارکان وکارکنان اور وابستگان کی شرعی وفقہی رہ نمائی کے لیے ایک نیا شعبہ 'شریعہ کونسل جماعت اسلامی ہند' کے نام سے قائم کیا گیا ہے۔ مولانا عمری کو اس کا صدر اور ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی کو اس کا سکریٹری بنایا گیا ہے۔

☆ ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی کی ایک کتاب 'نفوس قدسیہ' کے نام سے ہدایت پبلشرز نئی دہلی نے شائع کی ہے۔ اس میں صحابۂ کرام کے تعلق بالقرآن، انفاق، معمولاتِ رمضان، اصلاح و تربیت اور فروغِ علم پر روشنی ڈالی گئی ہے اور چند صحابہ کا خصوصی تذکرہ کیا گیا ہے۔ صفحات ۱۹۲:

☆ ادارۂ تحقیق کے سلسلۂ توسیعی خطبات کے تحت ۱۴/اپریل ۲۰۱۹ کو ادارہ کے کانفرنس ہال میں پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی نے 'سیرتِ نبوی میں فقر وغنا کی حقیقت اور موجودہ دور میں اس کی معنویت' کے عنوان سے خطبہ پیش کیا۔ پروفیسر عبد الرحیم قدوائی نے صدارت فرمائی۔ یونی ورسٹی کے اساتذہ اور اہلِ علم نے اس پروگرام میں شرکت کی۔

☆ ادارہ کے علمی منصوبے کے تحت رکنِ ادارہ مولانا کمال اختر قاسمی نے 'مسلمانوں کا عروج وزوال۔ جائزہ اور لائحۂ عمل' کے عنوان سے ایک کتاب تیار کی تھی۔ اب یہ مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز سے شائع ہوگئی ہے۔ صفحات ۱۸۲:، قیمت ۔/۱۳۰ روپے

☆ مورخہ ۲۰/اپریل ۲۰۱۹ کو جناب سید سعادت اللہ حسینی، امیر جماعت اسلامی ہند حلقہ اتر پردیش (مغرب) کی مجلس شوریٰ کے اجلاس میں شرکت کرنے کے لیے علی گڑھ تشریف لائے۔ اس موقع پر انھوں نے ادارہ کے ارکان اور زیر تربیت اسکالرس سے ملاقات کی، ان کی علمی سرگرمیوں سے واقفیت حاصل کی اور انھیں مفید مشورے دیے۔

☆ مؤرخہ ٦/جولائی ۲۰۱۹ کو ادارۂ تحقیق کی مجلس منتظمہ کا اجلاس منعقد ہوا۔ اس میں پروفیسر اشتیاق احمد ظلّی ناظم دار المصنفین اعظم گڑھ کا ادارہ کے نائب صدر کی حیثیت سے انتخاب عمل میں آیا۔ ادارہ کی سکریٹری شپ سے ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی کی معذرت قبول کی گئی اور ان کی جگہ مولانا اشہد جمال ندوی کو سکریٹری منتخب کیا گیا۔ ۴/اگست کو ادارہ کی مجلس عام کا اجلاس ہوا، جس میں ادارہ کی سرگرمیوں کا جائزہ لیا گیا اور بجٹ منظور کیا گیا۔

☆☆☆

8339_ISSN:2321

Organ of Idara_e_Tahqeeq_o_Tasneef_e_Islami

Quarterly

TAHQEEQAT_E_ISLAMI
ALIGARH

Vol. 38 No.3

July _ September 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. **Contribution of Sheikh Abdul Haqq Muhaddith Dehlvi and Sheikh Waliullah Muhaddith Dehlvi in the Field of Hadith**

Syed Jalaluddin Umari 5

2. **Compilation of Masahif-e-Usmani - Clarification of Ambiguities (2)**

Mr. Waquar Akbar Cheema 11

3. **The Practice of Religious Priesthood in World Nations**

Mr. Rizwan Ilahi 37

4. **Shari'ah Rule on Financial Penalty - Research and Inference)**

Ml. Akhtar Imam Aadil Qasmi 51

5. **Mauzeh-e-Quran - An Introduction**

Dr. Muhammad Razaul Islam Nadvi 69

6. **'Jihad and the Spirit of Jihad' - an Analytical Study**

Ml. Naseem Zaheer Islahi 93

7. **The Economy of the Prophet in the Madinan Period**

Syed Jalaluddin Umari 115

Prof. Syed Ehtisham Ahmad Nadwi 117

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

Abstract of the Articles

Contribution of Sheikh Abdul Haqq Muhaddith Dehlvi and Sheikh Waliullah Muhaddith Dehlvi in the Field of Hadith

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

Sheikh Abdul Haqq Muhaddith Dehlvi and Hazrat Shah Waliullah Dehlvi both contributed to the popularising as well as publishing of Hadith literature in India. Sheikh Abdul Haqq belonged to the 11th century Hijri and Shah Waliullah to the 12th century Hijri. The political situations in the eras of both were different, but despite this there are many similarities among them. The family background of both had been Islamic. Both having got benefited from the Indian Ulema, sought permission of narration of hadith from the teachers of Hadith in Hijaz. Both were standard-bearers of mysticism. Sheikh Abdul Haqq presented commentary on collection of Ahadith "Mishkat al-Masabih" and Shah Waliullah presented commentary on Imam Malik's Muatta in Arabic entitled "Al-Mussawah" and in Persian entitled "Al-Musaffah". In comparison to Sheikh Abdul Haqq, there is more jurisprudential wide spectrum in the writings of Shah Waliullah.

This article introduces in brief the contributions of both Sheikh Abdul Haqq and Shah Waliullah in the field of Hadith.

Compilation of Masahif-e-Usmani - Clarification of Ambiguities(2)

Mr. Waquar Akbar Cheema
Asstt.Commisioner Daska,Siyalkot,(Pakistan)
waqarakbarcheema@gmail.com

In the October-December 2015 issue of *Tahqeeqat-e-Islami* Quarterly there was an article entitled "The Compilation of Uthmanian Copy of The Quran - Some Ascertainable Questions" by Dr. Ammar Khan Nasir. In that article certain ambiguities were raised about the compilation of the Quran. This article clarifies those ambiguities. The first instalment of this article was published in the last issue. The remaining part of the article is published in this issue.

Dr. Ammar Nasir raised the ambiguity that Hazrat Abdullah ibn Masood had dissented from the compilation of the Quran by Hazrat Usman and having expressed his sadness and anger thereupon refused to give his copy of the Quran to the representative of Hazrat Usman. This article elucidates that the cause for the anger of Hazrat Abdullah was something different; later on he had given his copy of the Quran as well. After having prepared the compiled copies of the Quran, Hazrat Usman sent them along with Qaris to the various areas.

Dr. Ammar Khan deemed contradictory and non-argumentative the traditions of conformity with endnotes of Hazrat Usman in his compilation of the Quran. This article also rejects it.

The Practice of Priesthood in World Nations

Mr. Rizwan Ilahi
Lecturer Govt.Post Graduate College of Science
Faisalabad,Pakistan

Priesthood, in its reality, is found in world religions in general and

in Judaism, Hinduism and Christianity in particular. Though this concept is ancient, it is Christianity which institutionalised it as a system of governance in Europe. In the olden days, one single person used to be named as the priest and head of the State. Worship of the king is one of the paths of darkness human groups have been treading upon. The king also used to be the claimant of godhood. The king in the days of Hazrat Ibrahim(A.H) and the king in the times of Hazrat Musa(A.H), Pharaoh, staked the claim of godhood. The meaning of this claim was not that he was the creator and sustainer of the universe, but that he was the absolute ruler of the area he was governing; the words coming out his mouth were held as law. The thinking of uncultured nations that they had not the capability of having indirect access to the deity played an important role in getting priests acknowledged as the medium between themselves and their deities.

This article presents that the practice of religious priesthood is found in different religions of the world. Earlier, one single person used to hold the responsibilities of priest and the king both. Later, when these two posts were separated, the priest emerged so powerful that the ruler stood in need of his (the priest's) blessing for his (the king's) coronation.

ooooooooooooooooooooo

Shari'ah Rule on Financial Penalty

Research and Inference

Ml. Akhtar Imam Aadil Qasmi
Founder and Director Jamia Rabbani,
Manorawa Sharif, Bihar
ai_adil@rediffmail.com

The penalties that are not determined by Shari'ah but rather are left on the expediency of rulers are called Ta'zeer. There are two kinds of Ta'zeer: Physical and Financial. There is a consensus among the jurisprudents on the

justification of Physical Penalty. However, there is a difference of opinion among them with regard to Financial Penalty. There may be different forms of Financial Penalty. For example, the wealth related to the crime may be seized or destroyed, or its form be changed, or financial penalty be imposed on the criminal. There can be two situations of Financial Penalty: one, the wealth of the criminal is returned when he seeks forgiveness; two, the seized wealth is unreturnable. The latter situation has been controversial among the jurists. In Hanafi Fiqh, Imam Abu Hanifa and Imam Muhammad have opined for the lack of justification thereof while Imam Abu Yusuf has argued for its justification. This difference of opinion is also found in other jurisprudential schools.

This article dwells in detail upon the Shari'ah rule on Financial Penalty. Discussing the differences of opinion found on this issue among the jurisprudents, the writer has presented the opinion that the idea of justification for Financial Penalty seems to be preferable in the present circumstances.

Mauzeh-e-Quran - An Introduction

Dr. Muhammad Razul Islam Nadvi
Secretary Dept. of Islamic Society, Jamaat-e-Islami Hind
mrnadvi@gmail.com

Shah Abdul Qadir (d. 1230H./1814 C.E.) was the third son of Shah Waliullah Dehlvi. He presented idiomatic translation of the Qur'an and wrote short notes thereon. This article introduces it.

Shah Abdul Qadir was deeply attached with the Qur'an. He secluded himself in Delhi's Masjid Akbarabadi. He had no other engagement there than studying and teaching the Qur'an. Before Shah Abdul Qadir there were certain translations of the Qur'an into Urdu , but they didn't get

popularity. The scholars took Shah Sahib's translation of the Qur'an with respect and were full of praise about it. The main contribution of this translation is that Hindi or Urdu equivalents of Arabic words have been given in an extemporaneous manner and meaning has been conveyed in the minimum of words. Besides translation, Shah Sahib has also written short notes thereon. His short notes also comprise sagacious points. His language is marked by simplicity and lucidity of expression.

This article highlights salient points of his translation and short notes. Its examples have been given. And at the end its certain weak aspects have been discussed and its impact on later Qur'an commentaries has been analysed.

'Jihad and the Spirit of Jihad' - an Analytical Study

Maulana Naseem Zaheer Islahi
Teacher of Hadith, Madrasatul Islah, Sarai Meer

Some time ago, a book on Jihad entitled *'Jihad aur Rooh-e-Jihad'* by Maulana Muhammad Inayatullah Subhani was published. This article introduces this book and also points out certain weak and controversial aspects therein. Maulana Subhani has said that there are three viewpoints on armed Jihad: (1) Fight with every Kafir, (2) Annihilation of Kafir governments, and (3) End of Oppression and Subjugation. He has deemed the first two viewpoints as wrong and supported the third viewpoint. The Maulana has said that it is beyond his understanding that certain traditions are of the opinion that before initiating the fight Dawah should be given. The Maulana has also raised ambiguity on the incident of massacre of Jews of Bani Quraidha. This article analyses the discussions presented by the Maulana. The writer has noted that in the matters of Ahadith the approach of

Maulana Subhani is immoderate and biased. He has also presented its examples.

The Economy of the Prophet in the Madinan Period

Syed Jalaluddin Umari
Prof. Syed Ehtesham Ahmed Nadwi

In the April-June 2018 issue of *Tahqeeqat-e-Islami* Quarterly there was an article entitled "Did the Prophet (pbuh) pay the Zakat?" by Professor Muhammad Yaseen Mazhar Siddiqui. The learned writer tried to present that the Prophet (pbuh) was wealthy and used to spend his wealth benevolently on the members of his family, relatives and other persons associated with him. On the basis of his being wealthy, he regularly paid Zakat.

Maulana Syed Jalaluddin Umari and Professor Syed Ehtesham Ahmed Nadwi, in their writings, have analysed the said article. They have opined that the article of Prof. Muhammad Yaseen Mazhar Siddiqui is one-sided as it highlights only one aspect of the issue and neglects the other aspect. The Blessed Prophet used to get some money from somewhere, sometimes; but he spent it soon and never kept it as saving; his indigence was self-adopted. In Ahadith there are details that the Blessed Prophet and the members of his family had very little and meagre edibles for months together.

3 نئی کتابیں

مسلمانوں کا عروج وزوال جائزہ اور لائحۂ عمل ——— مولانا کمال اختر قاسمی

کائنات اور انسان، قوموں کا عروج وزوال اور انبیائی تحریکات کا جائزہ، مختلف ادوار میں مسلمانوں کے عروج کے اسباب اور اس لائحۂ عمل سے بحث کی گئی ہے جس کے ذریعے مسلمانوں کا دور عروج دوبارہ واپس لایا جاسکتا ہے۔

• سائز : $\frac{23\times36}{16}$ • صفحات :184 • قیمت:130.00

بچے کی تربیت ——— ڈاکٹر ابن فرید

بچے کے ابتدائی سال، گھر گھرانا، ان کی نئی نئی مشکلات، ناشائستہ حرکتیں، نیز صالح تعلیم وکردار کی تشکیل جیسے عناوین کے تحت مختلف موضوعات پر تربیت کے نفسیاتی پہلو پر گفتگو۔

• سائز : $\frac{23\times36}{16}$ • صفحات :192 • قیمت:135.00

اسلام میں مسجد کا مقام ——— مولانا سید احمد عروج قادریؒ

اسلام میں مسجد کا مقام اور اس کی اہمیت کے ساتھ عہد نبوی، عہد صحابہ وتابعین اور عہد عروج میں مسجد میں انجام دی جانے والی سرگرمیوں پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

• سائز : $\frac{23\times36}{16}$ • صفحات :160 • قیمت:116.00

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

MMI PUBLISHERS 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 | Mob. +91-8881854504 +91-9897746586
July ....2019 | September 2019

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	خطباتِ پاکستان	۱۰۰/
۳	غیر اسلامی ریاست اور مسلمان	۲۵/	۲۴	عصرِ حاضر میں اسلام کے علمی تقاضے	۵۲/
۴	کمزور اور مظلوم اسلام کے سایہ میں	۵۰/	۲۵	انسان اور اس کے مسائل	۴۰/
۵	صحت ومرض اور اسلامی تعلیمات	۲۵۰/	۲۶	اسلام اور مشکلاتِ حیات	۴۵/
۶	خدا اور رسول کا تصور-اسلامی تعلیمات میں	۱۴۰/	۲۷	خدا کی غلامی-انسان کی معراج	۱۴/
۷	معروف ومنکر	۱۸۵/	۲۸	اسلام اور وحدت بنی آدم	۱۶/
۸	اسلام کی دعوت	۲۲۵/	۲۹	اسلام میں خدمتِ خلق کا تصور	۱۱۰/
۹	غیر مسلموں سے تعلقات اور ان کے حقوق	۱۸۵/	۳۰	انفاق فی سبیل اللہ	۴۵/
۱۰	تحقیقاتِ اسلامی کے فقہی مباحث	۱۰۰/	۳۱	دولت میں خدا اور بندوں کا حق	۱۶/
۱۱	تہذیب وسیاست 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 وملت 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 نظامِ 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 وتربیت-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	سبیلِ رب۔ دعوت الی اللہ کا راستہ	۴۵/	۴۲	دینی علوم کی تدریس	۱۴/

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