ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقات اسلامی

علی گڑھ

اسلامی علوم میں تحقیق کا طریقۂ کار
سید جلال الدین عمری
سیرتِ نبوی کے مآخذ پر جدید اردو تحقیقات
پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی
زبانوں میں اخذ و استفادہ کی خصوصیت
(عربی زبان کا خصوصی جائزہ)
ڈاکٹر حفصہ نسرین
دارِ ارقم - اولین مرکزِ دعوت
ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی
تفسیر تدبر قرآن (جلد دوم) کا مطالعہ
جناب سید خورشید حسن رضوی
قرآن میں عورت کی شخصیت
پروفیسر خورشید عالم
تعارف و تبصرہ
ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی

ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی، علی گڑھ

ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

اپریل ــــــــــــــــ جون ۲۰۱۳ء

مدیر

سیّد جلال الدین عمری

معاون مدیر

محمد رضی الاسلام ندوی

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

Nabi Nagar (Jamalpur) P.O.Box: 93,ALIGARH-202002 (INDIA)

سہ ماہی تحقیقاتِ اسلامی علی گڑھ

جلد: ۳۲ شمارہ: ۲

جمادی الاولیٰ ۱۴۳۴ھ ــــــــ رجب ۱۴۳۴ھ

اپریل ــــــــ جون ۲۰۱۳ء

تحقیقاتِ اسلامی کے تمام شمارے www.tahqeeqat.net پر ملاحظہ کریں

ادارتی امور

موبائل : 09582050234

ای میل : tahqeeqat@gmail.com

mrnadvi@yahoo.com

انتظامی امور

فون : 0571-2902034

موبائل: 09897655171

ای میل: tahqeeqateislami@gmail.com

tahqeeqat_islami@yahoo.com

زرِ تعاون

اندرونِ ملک

فی شمارہ	۳۰ روپے
سالانہ	۱۲۰ روپے
پانچ سال کے لیے	۵۰۰ روپے
سالانہ (لائبریریاں اور ادارے)	۱۵۰ روپے

برائے پاکستان

سالانہ (انفرادی)	۲۰ ڈالر امریکی
سالانہ (ادارے)	۲۵ ڈالر امریکی

برائے دیگر ممالک

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

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

اسلامی علوم میں تحقیق کا طریقۂ کار	سید جلال الدین عمری	۵

تحقیق و تنقید

سیرتِ نبوی کے مآخذ پر جدید اردو تحقیقات	پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی	۱۵
زبانوں میں اخذ و استفادہ کی خصوصیت (عربی زبان کا خصوصی جائزہ)	ڈاکٹر حفصہ نسرین	۳۹

بحث و نظر

دارِ ارقم - اولین مرکزِ دعوت	ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی	۶۵
مولانا امین احسن اصلاحی کی تفسیر تدبر قرآن (جلد دوم) کا مطالعہ	جناب سید خورشید حسن رضوی	۸۹

نقد و استدراک

قرآن میں عورت کی شخصیت	پروفیسر خورشید عالم	۱۰۳
توضیحات	ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی	۱۱۰

تعارف و تبصرہ

قرآنی افکار و تعلیمات اور موجودہ دور میں ان کی معنویت	ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی	۱۱۵
اسلام کی سیاسی فکر اور مفکرین	،، ،،	۱۱۶
مکتوباتِ شبلی	،، ،،	۱۱۷

خبرنامہ ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی (۴۷) ۱۱۹

اس شمارے کے لکھنے والے

۱- پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی ____________

سابق صدر ادارۂ علوم اسلامیہ، علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی، علی گڑھ

۲- ڈاکٹر حفصہ نسرین ____________

سینیر ایڈیٹر/ اسسٹنٹ پروفیسر، شعبۂ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ،
پنجاب یونی ورسٹی، لاہور، (پاکستان)

۳- ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی ____________

سکریٹری تصنیفی اکیڈمی، جماعت اسلامی ہند، نئی دہلی- ۲۵

۴- جناب سید خورشید حسن رضوی ____________

B-604، بلاک، اکبر ٹاورز، ملک پیٹھ، حیدرآباد (آندھرا پردیش)

۵- پروفیسر خورشید عالم ____________

164- اتاترک بلاک، نیو گارڈن ٹاون، لاہور (پاکستان)

۶- سید جلال الدین عمری ____________

صدر ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی، علی گڑھ

اسلامی علوم میں تحقیق کا طریقۂ کار

سید جلال الدین عمری

عام طور پر علوم کو دو بڑے حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ ایک کو سماجی علوم (Social Sciences) اور دوسرے کو طبیعی علوم (Physical Sciences) کہا جاتا ہے۔ امت مسلمہ کی علمی تاریخ میں ان دونوں طرح کے علوم کا بڑا ذخیرہ موجود ہے۔ یہاں صرف سماجی علوم کا ذکر ہے۔

تحقیق کی دو قسمیں

تحقیق اور ریسرچ کے کچھ اصول و آداب ہیں۔ یہ گو نئے نہیں ہیں، لیکن ان کی پابندی اور اہتمام اب زیادہ ہورہا ہے۔ اسلامی علوم میں ایک تحقیق تو وہ ہے جسے آج کی اصطلاح میں ایڈیٹنگ (Editing) کہا جاتا ہے۔ تحقیق کی دوسری قسم وہ ہے جسے طبع زاد یا (Original Work) کہنا چاہیے۔ یہ دونوں کام اسلامی تاریخ میں شروع سے ہوتے رہے ہیں۔

پہلی قسم (ایڈیٹنگ)

ایڈیٹنگ کسی مخطوطہ کی بھی ہوسکتی ہے اور مطبوعہ کتاب کی بھی۔ منتشر تحریروں کی جمع و ترتیب کو بھی ایڈیٹنگ کہا جاتا ہے۔ اس میں مصنف کے حالات، اس کا ماحول، زمانۂ تصنیف، تصنیف کے محرکات اور اس کے مآخذ سے بحث کی جاتی ہے، اس کے مختلف نسخوں کا موازنہ ہوتا ہے، اغلاط کی تصحیح کی جاتی ہے، حسب ضرورت اجمال کی تفصیل اور ابہام کی توضیح ہوتی ہے۔ جدید جامعات میں اس کام کو بڑی اہمیت دی جاتی ہے اور اس پر ڈاکٹریٹ کی سند تفویض کی جاتی ہے۔

مشکوٰۃ المصابیح

اسلامی تاریخ میں ایڈیٹنگ کی مثالیں بہ کثرت موجود ہیں۔اس کی ایک نمایاں مثال حدیث کی مشہور کتاب 'مشکوۃ المصابیح' ہے۔مشہور محدث امام حسین بن مسعود بن فراء بغوی (م۵۱۰ھ) نے حدیث کا ایک جامع مجموعہ 'مصابیح السنہ' کے نام سے مرتب کیا۔اس کے ہر باب میں دو فصلیں قائم کیں۔مقدمہ میں صراحت کردی کہ پہلی فصل میں بخاری اور مسلم کی احادیث ہیں، جنھیں انھوں نے صحاح کا نام دیا اور دوسری فصل دیگر کتب حدیث (ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ، دارمی وغیرہ) کی روایات پر مشتمل ہوگی، جنھیں وہ حسان کہتے ہیں۔یہ مجموعہ اپنی بعض خوبیوں کی وجہ سے کافی مقبول ہوا۔آٹھویں صدی ہجری میں خطیب تبریزی (م۷۴۱ھ) نے اس کتاب کی بنیاد پر 'مشکوٰۃ المصابیح' مرتب کی، جو ایک لحاظ سے اس کی جدید ترتیب وتہذیب ہے۔ مصابیح السنہ کے ذریعہ یہ معلوم کرنا دشوار تھا کہ کون سی حدیث کس کتاب میں یا کن کتبِ حدیث میں آئی ہے؟ صاحب مشکوٰۃ المصابیح خطیب تبریزی نے اس امر کی نشان دہی کی کہ پہلی فصل میں کون سی روایات متفق علیہ ہیں اور کون سی احادیث صرف بخاری یا مسلم میں ہیں۔کوئی حدیث پہلی فصل میں درج ہونے کے باوجود ان دونوں کتابوں میں نہیں ملی تو اس کا بھی ذکر کردیا ہے۔اسی طرح دوسری فصل کی روایات کے بارے میں صراحت کی ہے کہ کون سی حدیث کن کتب میں آئی ہے۔چند ایک احادیث کے ذیل میں یہ بھی کہا ہے کہ یہ مشہور کتب حدیث میں نہیں ملی ہیں، مزید تحقیق کی ضرورت ہے۔کہیں احادیث کی تکرار ہوئی ہے تو اسے حذف کیا ہے، کہیں حدیث مختصر ہے تو اسے مکمل نقل کیا ہے، کہیں بغوی کی روایت کردہ حدیث کے الفاظ نہیں ملے ہیں تو جن الفاظ میں وہ مروی ہے ان الفاظ میں اس کا اندراج کیا ہے۔اس کے ساتھ انھوں نے تقریباً ہر باب میں ایک تیسری فصل کا اضافہ کیا ہے، جس میں موضوع سے متعلق بعض ان روایات کا اضافہ کیا ہے جو ان دونوں فصلوں میں نہیں آئی ہیں۔امام بغوی کی کتاب 'مصابیح السنہ' کی احادیث کی تعداد چار ہزار سات سو انیس (۴۷۱۹) ہے۔خطیب نے اس فصل کے ذریعہ ایک ہزار پانچ سو گیارہ (۱۵۱۱) روایات کا اضافہ کیا ہے۔اس حذف واضافہ کے بعد اب مشکوٰۃ المصابیح کی روایات کی تعداد چھ ہزار

دوسو چورانوے (۶۲۹۴) ہے۔ [۱]

خطیب نے ایک بڑا کام یہ کیا کہ کتاب میں جن صحابۂ کرام اور تابعینِ عظام کے حوالے سے احادیث روایات کی گئی ہیں یا کتاب میں جن ائمہ اور محدثین کا ذکر ہے ان سب کے حالات 'الاکمال فی اسماء الرجال' کے نام سے جمع کر دیے ہیں۔ مشکوٰۃ المصابیح کو ایک جامع مجموعۂ حدیث ہونے کی وجہ سے کافی شہرت حاصل ہوئی، اس کی متعدد شرحیں لکھی گئیں۔

اس طرح کی ایڈیٹنگ کے کام حدیث، فقہ اور علم کلام کے مختلف میدانوں میں ہوتے رہے ہیں۔ مختلف علمی کتابوں پر جو حواشی لکھے گئے ان کی نوعیت بھی درحقیقت یہی ہے۔ آج یہ کام زیادہ ترقی کر گیا ہے اور سائنٹفک ہو گیا ہے۔ عرب علماء اس معاملہ میں کافی آگے ہیں۔ اس سے کتابیں بہتر شکل میں سامنے آ رہی ہیں اور ان سے استفادہ آسان ہو رہا ہے۔

دوسری قسم (طبع زاد تحریر)

تحقیق اور ریسرچ کی دوسری قسم وہ ہے جس میں کسی موضوع پر طبع زاد (Original) کام ہوتا ہے۔ تحقیق کے میدان میں اس کی بنیادی اہمیت ہے۔ اس سے علم کی راہ میں پیش قدمی ہوتی ہے اور نئے گوشے سامنے آتے ہیں۔

جو لوگ اس نوع کی ریسرچ کرنا چاہیں انھیں اس بات کی تعلیم دی جاتی ہے کہ موضوع کے انتخاب میں کن باتوں کو پیش نظر رکھا جائے؟ اس کا خاکہ (Synopsis) کیسے تیار کیا جائے؟ مواد کس طرح پیش کیا جائے؟ ترتیب کیا ہو؟ مآخذ اور حوالے کس طرح دیے جائیں؟ اولین اور ثانوی مآخذ کو کس طرح استعمال کیا جائے؟ زبان و بیان میں کن امور کا خیال رکھا جائے؟ اسی طرح یہ بات بھی بتائی جاتی ہے کہ تحقیق میں غیر جانب داری اختیار کی جائے اور حقیقت تک پہنچنے کی کوشش کی جائے۔

---

[۱] ہندوستان کے نامور عالم، محدث، مفسر اور مؤرخ نواب سید صدیق حسن قنوجیؒ کے صاحب زادے سید نور الحسن قنوجیؒ نے مشکوٰۃ المصابیح کے ابواب میں ایک چوتھی فصل کا اضافہ کیا اور اس کا نام 'الرحمۃ المھداۃ الی من یرید زیادۃ العلم علی احادیث المشکوٰۃ' رکھا۔ اس کی تکمیل ۱۳۰۱ھ میں ہوئی اور ایک مستقل تصنیف کی حیثیت سے مکتبہ فاروقی دہلی سے شائع ہوئی۔

اہل علم اپنی تحقیقات میں ان اصولوں و آداب کا خیال رکھتے ہیں۔ بعض تحقیقات اس معیار پر شاید پوری نہ اترتی ہوں، لیکن اپنے مواد، معلومات اور پیش کش کے لحاظ سے وہ کسی تحقیق سے کم نہیں ہوتیں۔ ان کا اپنا ایک اعلیٰ علمی مقام ہوتا ہے۔ اس طرح کی متعدد تصانیف کی عربی اور اردو میں نشان دہی کی جاسکتی ہے۔

ایک منفرد اندازِ تحقیق

ریسرچ اور تحقیق کے سلسلے میں یہاں ایک دوسری بات عرض کرنی ہے۔ ایک ریسرچ اور تحقیق یہ بھی ہے کہ آدمی جس موضوع پر لکھنا چاہے، اس کا وسیع مطالعہ کرے، اس موضوع سے متعلق موجود ذخیرہ پر اس کی گہری نظر ہو اور اس کی روشنی مین وہ اپنا نقطۂ نظر پیش کرے۔ اس طرح کے کام کو آج کل کی اصطلاح میں شاید ریسرچ نہ کہا جائے، لیکن متعدد پہلوؤں سے وہ موجودہ ریسرچ سے زیادہ اہمیت کا حامل ہوتا ہے اور بعض اوقات حوالہ اور سند کا کام دیتا ہے۔ اس کی مثال حضرت شاہ ولی اللہؒ کی 'حجۃ اللہ البالغۃ' اور ابن خلدون کا مقدمہ ہے۔

حجۃ اللہ البالغۃ

حضرت شاہ ولی اللہؒ (م ۱۱۷۶ھ) نے حجۃ اللہ البالغۃ میں حکمتِ دین اور اسرارِ شریعت سے بحث کی ہے۔ انھوں نے دیباچۂ کتاب مین بیان کیا ہے کہ یہ بالکل نیا موضوع نہیں ہے۔ امام غزالیؒ، محدث خطابیؒ اور علامہ عزالدین بن عبد السلامؒ جیسے اہل علم نے اس کی طرف توجہ کی ہے اور احکامِ دین کی مصالح اور حکمتیں بیان کی ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ شاہ صاحب پہلے شخص ہیں جنھوں نے اسے مستقل موضوع بنایا ہے۔

حضرت شاہ صاحب نے اس کتاب کا آغاز الٰہیات سے کیا ہے، اس میں اللہ تعالیٰ کی صفتِ ابداع (بغیر کسی مادہ کے تخلیقِ عالم) خلق (مادہ سے مخلوقات کو پیدا کرنا)، تدبیر (عالم کو ایک نظام کے تحت چلانا) جیسے مباحث کے علاوہ عالمِ مثال، ملأ اعلیٰ، ملائکہ، حقیقتِ نبوت، حقیقتِ روح، انسان کو شریعت کا مکلّف کیوں بنایا گیا؟ جیسے موضوعات بھی داخل ہیں۔ سماجی

علوم میں ارتفاقات (انسانی ضروریات اور ان کا انتظام) سیاستِ مدنیہ، سیاست ملیہ، انسان اور دوسری مخلوقات کا فرق، سعادت وشقاوت جیسی بحثیں ہیں۔

حضرت شاہ صاحب سے پہلے بھی اس طرح کے بعض مسائل زیر بحث رہے ہیں۔ شاہ صاحب ان سے پوری طرح واقف تھے، لیکن انھوں نے کسی فلسفی اور متکلم کے حوالہ سے گفتگو نہیں کی ہے، بلکہ قرآن وحدیث کی روشنی میں اظہارِ خیال کیا ہے۔انھوں نے نئے مباحث بھی چھیڑے ہیں اوران سب کوقرآن وحدیث کی روشنی میں نیا رخ دینے کی کوشش کی ہے۔

شاہ صاحب کی اس کتاب کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ انھوں نے اصولی مباحث کے ساتھ پورے نظامِ شریعت سے بحث کی ہے اوران کی حکمت اور معنویت بیان کی ہے۔ اس میں ایمانیات، ارکانِ اسلام، عبادات، احسان کی کیفیت، معیشت، بیع و تجارت، معاشرت، تدبیرِ منزل، سیاست اور خلافت جیسے تمام موضوعات کا احاطہ کیا ہے ۔آخر میں سیرتِ رسولؐ کا ذکر ہے۔ اسلامی کتب خانہ میں اس نوع کی جامع تصنیفات کم ہی ہوں گی۔ نظامِ شریعت کی بحث انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کی بنیاد پر کی ہے، لیکن ان کے حوالے نہیں دیے ہیں۔ بحث کے شروع میں اس قدر کہا ہے کہ ان کے پیش نظر کتبِ حدیث میں بخاری، مسلم، ابوداؤد اور ترمذی رہی ہیں۔ان کے علاوہ کسی اور کتاب سے ضمناً ہی کوئی روایت اخذ کی ہے۔(جلد اول،ص:۱۰۳)۔لیکن خیال ہوتا ہے کہ شاہ صاحب نے الفاظِ حدیث زیادہ تر مجموعۂ حدیث 'مشکوٰۃ المصابیح' سے لیے ہے، جس کے ابواب کی پہلی فصل میں بخاری اور مسلم کی احادیث ہیں اور دوسری اور تیسری میں دیگر کتاب صحاحِ اور بعض دیگر کتبِ حدیث کی روایات ہیں۔

حوالوں کی عدم موجودگی کے باوجود یہ ایک طبع زاد (Original) علمی کاوش ہے۔ حکمتِ دین کی تفہیم میں اس نے بڑا کردار ادا کیا ہے۔ یہ ریسرچ کے عام انداز سے گومختلف ہے، لیکن اس کے باوجود اپنے موضوع پر مرجع کی حیثیت رکھتی ہے۔امید ہے آئندہ بھی اس کی یہ حیثیت باقی رہے گی اوراس سے استفادے کا سلسلہ جاری رہے گا۔

مقدمہ ابن خلدون

یہی حال ابن خلدون (م ۸۰۸ھ) کا ہے۔ اس نے پوری دنیا کی تاریخ لکھی، خاص طور پر عرب، فارس، روم اور افریقہ کو پیش نظر رکھا۔ اس نے کتاب پر جو مقدمہ لکھا وہ فن تاریخ پر بے نظیر اور ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔ ابن خلدون کو فلسفۂ تاریخ کا بانی کہا جاتا ہے، اس نے یہ کتاب ایک طویل مطالعہ اور غوروفکر کے بعد لکھی ہے۔ وہ اپنے منفرد طرزِ تحریر کی وجہ سے بھی اپنا ایک مقام رکھتی ہے۔ اس نے تاریخ نویسی کے اصول وآداب ہی بیان نہیں کیے، بلکہ اس میدان میں واقعات کو جس طرح غلط رخ دیا جاتا ہے اور حقیقت کو افسانہ بنایا جاتا ہے اس کی بھی نشان دہی کی اور اس کے اسباب بھی بیان کیے ہیں۔

ابن خلدون نے مقدمہ میں جغرافیۂ عالم، مختلف مما لک کی آبادیاں، ان کی نفسیات، آب و ہوا کے اثرات، بدویت و حضارت (دیہی اور شہری زندگی) قومی وقبائلی عصبیت اور اس کے اثرات، حکومت اور اس کا مزاج، عرب اور غیر عرب کا فرق، قوموں کا عروج و زوال اور اس کے اسباب، غالب قوموں کا رویہ اور مغلوب قوموں کی نفسیات جیسے سماجی اور عمرانی مسائل پر علمی انداز میں گفتگو کی ہے۔

ابن خلدون نے جن مباحث سے تعرض کیا ہے ان میں امور غیب اور ان سے متعلق اطلاعات، وحی و نبوت اور خلافت و امامت جیسے نازک مباحث بھی ہیں۔ حکومت اور ریاست کے ذیل میں زراعت، تجارت، کاشت کاروں اور تاجروں کے اخلاق و عادات، صنعت و حرفت، اہم صنعتیں، حیاکت وخیاطت (پارچہ بافی اور سلائی) اور طب جیسی صنعتوں کا ذکر کیا ہے۔ اس نے دینی اور دنیوی علوم اور ان کی مختلف اقسام سے بھی بحث کی ہے۔ اس میں علوم القرآن، حدیث اور علم حدیث، فقہ، اصول فقہ، علم الکلام، تصوف، منطق، ریاضی اور ہندسہ، طریقۂ تعلیم وتدریس جیسے موضوعات شامل ہیں۔

اس طرح ابن خلدون نے اپنے دور کے بیش تر علوم وفنون کا احاطہ کیا ہے۔ اس کے زیادہ تر مباحث طبع زاد اور اس کے وسیع مطالعہ اور گہرے غوروفکر کا نتیجہ ہیں۔ اس نے

مختلف مباحث کے ذیل میں علوم وفنون کے ماہرین ومتخصصین کا حوالہ بھی دیا ہے۔ اس میں افلاطون، ارسطواور بوعلی سینا جیسے فلاسفہ بھی ہیں اور مسعودی، واقدی، طبری اور یاقوت حموی جیسے مؤرخین بھی۔ اس کے ہاں ادب اور تاریخ کے میدان میں ابوالفرج اصفہانی، جاحظ اور ابن عبد ربہ جیسے اساطینِ علم وادب کا حوالہ بھی ہے اور کتبِ حدیث میں موطاامام مالک، مسنداحمد، کتب صحاح اور دیگر کتب حدیث کا بھی مختلف مناسبتوں سے ذکر ہے۔ متکلمین میں ابوالحسن اشعری، غزالی اور رازی جیسے ائمہ کے حوالے ہیں، فقہاء میں ائمہ اربعہ کا ذکر ہے، تفسیر اور شرح حدیث میں قاضی عیاض، زمخشری، شاطبی اور قرطبی وغیرہ کا ذکر ہے۔ ان کے علاوہ دیگر بہت سے اصحاب علم کے حوالوں سے اس نے گفتگو کی ہے۔

ابن خلدون نے حسب ضرورت اس طرح کے حوالے ضرور دیے ہیں۔ گو یہ حوالے اس دور کے رواج کے مطابق نامکمل ہیں، لیکن اس کے باوجود اس کی ناقدانہ بصیرت ہر جگہ کارفرما نظر آتی ہے۔ اسی نے اس کے مقدمۂ تاریخ کو علم وادب کا تاریخی کارنامہ بنایا ہے۔

مولانا مودودی کی علمی کاوشیں

دورِ حاضر کی ایک نمایاں مثال مولانا سید ابوالاعلیٰؒ (۱۹۰۳-۱۹۷۹) کی ہے۔ وہ اسلامیات کے ممتاز عالم اور محقق رہے ہیں۔ انھوں نے مختلف جہات سے اسلامی فکر کی ترجمانی کی ہے اور جدید افکار ونظریات کے مقابلے میں اسلام کی حقانیت ثابت کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ ملکی اور بین الاقوامی سطح پر ان کی تحریروں کے غیر معمولی اثرات دیکھے جاسکتے ہیں۔ ان کا دائرۂ بحث ونظر تفسیر، حدیث، فقہ، کلام، فلسفہ، معیشت و معاشرت اور سیاست و قانون جیسے متعدد پہلوؤں پر حاوی ہے۔ ان کا اندازِ بحث مخاطب کے لحاظ سے تبدیل ہوتا رہتا ہے۔

مولا مودودیؒ نے بعض کتابیں اسلام کے عام تعارف کے لیے لکھی ہیں۔ ان میں ان کی مشہور کتاب 'خطبات' کا آسانی سے ذکر کیا جاسکتا ہے۔ دعوتی اور تبلیغی مقاصد کے لیے اس سے بہت بڑے پیمانے پر مسلسل فائدہ اٹھایا جارہا ہے۔ 'رسالۂ دینیات' اصلاً نصابی

ضرورت کے تحت لکھی گئی ہے، لیکن اس کا انداز نصابی کتابوں کا سا نہیں ہے، البتہ وہ اسلام کا عقلی انداز میں جامع تعارف کراتی ہے۔

'خطبات' اور 'رسالۂ دینیات' اپنے اثرات کے لحاظ سے کسی ریسرچ سے کم نہیں ہیں۔ ان کتابوں سے بہت سے اعلیٰ تعلیم یافتہ حضرات نے بھی اثر قبول کیا ہے۔ مولانا نے ان کتابوں میں اسلامی عبادات پر بھی بحث کی ہے، لیکن 'اسلامی عبادات پر ایک تحقیقی نظر' میں اس بحث کو اور آگے بڑھایا ہے۔

مولانا مودودی کے ابتدائی دور کی تصنیفات میں 'اسلامی تہذیب اور اس کے اصول ومبادی' ہے۔ آغازِ کتاب میں انھوں نے تہذیب کے عناصرِ ترکیبی کا ذکر کیا ہے۔ اس کے بعد تہذیب کی تشکیل میں دنیوی زندگی کا مقصد واضح کیا ہے۔ تہذیب کی تعمیر میں اساسی عقائد و افکار کی اہمیت بیان کی ہے اور پھر تفصیل سے اسلامی عقائد کا عقلی اور نقلی سطح پر اثبات اور غیر اسلامی افکار کی تردید کی ہے۔ اس ضمن میں جو اعتراضات کیے جاتے ہیں ان کا جواب بھی دیا ہے۔ اس پہلو سے وہ اسلامی عقائد پر ایک اعلیٰ علمی تصنیف ہے۔

مسلمانوں کا ایک طبقہ جدید افکار و نظریات سے غیر معمولی طور پر متأثر رہا ہے اور مغرب کے سیاسی اور معاشی غلبہ نے اس کے اندر مرعوبیت بھی پیدا کر دی تھی۔ اسی مرعوبیت کے ساتھ وہ اسلامی تعلیمات کی تعبیر و تشریح کر رہا تھا۔ مولانا مودودی نے اس ذہن و فکر کا تعاقب کیا، پوری جرأت کے ساتھ اسلام کی صحیح تصویر پیش کی اور اس کی تعلیمات کی حقانیت ثابت کی۔ مولانا کے اس طرح کے مضامین کا مجموعہ 'تنقیحات' کے نام سے شائع ہوا۔ یہ اس انقلابی اور جرأت مندانہ فکر کا آغاز تھا، جسے بعد میں مولانا نے آگے بڑھایا۔

مولانا مودودی نے اپنے بعض رسائل میں بھی اسلام کو عقلی انداز میں پیش کیا ہے اور غیر اسلامی عقائد و افکار پر نقد و تبصرہ بھی کیا ہے۔ اس ذیل میں 'سلامتی کا راستہ'، 'اسلام اور جاہلیت'، 'دینِ حق' اور 'اسلام کا اخلاقی نقطۂ نظر' جیسے رسائل کا ذکر کیا جا سکتا ہے۔ اس نوع کے رسائل کا مجموعہ 'اسلامی نظامِ زندگی اور اس کے بنیادی تصورات' کے نام سے شائع ہو چکا ہے۔

مولانا نے بعض مقالات میں ہیگل، مارکس اور ڈارون جیسے فلسفۂ جدید کے بعض

اساطین پر تنقید کی ہے اور اسلام کے نقطۂ نظر کو واضح کیا ہے۔ (ملاحظہ ہو تفہیمات جلد دوم: ہیگل اور مارکس کا فلسفۂ تاریخ اور ڈارون کا نظریۂ ارتقاء۔ اس کا حوالہ مولانا کے ایک اور مضمون 'مسلمانوں کا ماضی، حال اور مستقبل' میں بھی ملتا ہے) ان تمام مباحث میں غیر اسلامی تصورات پر مولانا کی گرفت نمایاں ہے، اس کے ساتھ وہ اسلام کے وسیع مطالعہ، اس کے فہم اور اس کی حکمتوں کا ثبوت بھی فراہم کرتے ہیں۔ لیکن کوئی بحث حوالہ کے ساتھ نہیں کی گئی ہے۔ اس کے باوجود یہ نہیں کہا جاسکتا کہ انھوں نے غیر اسلامی افکار کو صحیح طریقہ سے نہیں سمجھا یا، اسلام کے فہم و ادراک اور اس کی ترجمانی میں ان سے کوتاہی ہوئی ہے۔ مولانا مودودی نے اپنی بعض تصنیفات میں متعلقہ موضوع پر حوالوں کے ساتھ بحث کی ہے اور اسے مستند بنایا ہے۔ ان میں 'قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں' اور 'خلافت وملوکیت' کا ذکر کیا جاسکتا ہے۔ 'الجہاد فی الاسلام' میں بھی بحث کا یہ علمی انداز موجود ہے۔ تفہیم القرآن کی آخری جلدوں میں بعض تفسیری اور فقہی مسائل میں بھی حوالوں کا اہتمام ہے۔ مولانا نے بعض مضامین میں بھی حوالوں کے ساتھ گفتگو کی ہے۔ یہ اگر چہ مروجہ اصول تحقیق کے مطابق نہیں ہے، لیکن اسے حوالوں کے ساتھ گفتگو ہی کہا جائے گا۔

مولانا مودودی دراصل اسلامی اسکالر اور اس کے ترجمان ہیں۔ انھوں نے اسلام کا اس کے بنیادی مآخذ سے وسیع مطالعہ کیا ہے۔ اس کے معتبر اور مستند شارحین اور ائمہ محققین سے بھی انھوں نے استفادہ کیا ہے۔ وقت ضرورت وہ قرآن وحدیث کے نصوص اور ان میں بصیرت رکھنے والے ماہرین اور متخصصین کے حوالے بھی فراہم کرتے ہیں۔ بعض اوقات متعدد حوالے بھی دیتے ہیں، تاکہ ان کے موقف کو ذہنی اختراع یا جدتِ فکر نہ سمجھ لیا جائے۔ اس کی وضاحت ان کی ابتدائی تصنیف 'الجہاد فی الاسلام' میں ملتی ہے۔ فرماتے ہیں:

"اس کتاب میں میں نے خصوصیت کے ساتھ اس امر کا التزام کر رکھا ہے کہ کہیں اپنے یا دوسرے لوگوں کے ذاتی خیالات کو دخل نہیں دیا، بلکہ تمام کلّی و جزئی مسائل خود قرآن مجید سے اخذ کر کے پیش کیے ہیں اور جہاں کہیں ان کی توضیح کی ضرورت پیش آئی ہے احادیثِ نبوی، معتبر کتبِ فقہیہ اور صحیح مستند تفاسیر سے مدد لی ہے، تاکہ ہر شخص کو معلوم ہوجائے کہ آج دنیا

کا حال دیکھ کر کوئی نئی چیز پیدا نہیں کی گئی ہے بلکہ جو کچھ کہا گیا ہے سب کچھ اللہ اور اس کے رسول اور ائمہ اسلام کے ارشادات پر مبنی ہے۔'' (الجہاد فی الاسلام، دیباچہ طبع اول، ص ۱۹)

بعد کی تصانیف میں بھی مولانا نے جہاں حوالوں کے ساتھ گفتگو کی ہے، یہ مقصد ان کے پیش نظر رہا ہے۔

لیکن مولانا مودودی کا یہ انداز غیر اسلامی نظریات و افکار پر تنقید کے سلسلے میں نہیں ہے۔ وہ زیادہ تر ان کا خلاصہ یا اپنا حاصلِ مطالعہ یا پیش کرتے ہیں۔ اس طرح کے مسائل پر مولانا کے ہاں براہ راست حوالے کم ملتے ہیں، کہیں کہیں انسائیکلو پیڈیا جیسے عمومی ماخذ کا حوالہ بھی وہ دیتے ہیں۔

مولانا مودودی نے اسلامی فکر کو اسلام کے عمومی مطالعہ کی روشنی میں پیش کیا ہو، یا حوالوں کے ساتھ گفتگو کی ہو، وہ ایک ماہرِ اسلامیات کی حیثیت سے سامنے آتے ہیں۔ ان کی کسی بات سے اتفاق ہو یا اختلاف، ان کے علمی مقام اور معیارِ تحقیق سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔

غیر اسلامی ریاست اور مسلمان

مولانا سید جلال الدین عمری

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

ملنے کے پتے: ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی، پوسٹ بکس نمبر: ۹۳، علی گڑھ-۲
مرکزی مکتبہ اسلامی پبلیشرز، دعوت نگر، ابوالفضل انکلیو، نئی دہلی-۲۵

سیرتِ نبوی کے مآخذ پر جدید اردو تحقیقات

پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی

سیرتِ نبوی کے مصادر و مآخذ کا تاریخی ارتقاء

تالیف و تدوینِ سیرت اور اس کے ارتقاء سے بحث میں عام طور سے جدید اردو سیرت نگاروں کا اتفاق ملتا ہے کہ حضرات عروہ بن زبیرؓ اور امام زہریؒ اور ان کی کتبِ مغازی سے ~~مغازی و سیرت کا~~ عام مذاق پیدا ہوگیا تھا۔ مولانا شبلی نعمانیؒ نے حضرت عروہ بن زبیرؓ کی خدمتِ سیرت کو قریب قریب نظر انداز کر کے امام زہریؒ کے سر اس کی قبولیتِ عام کا سہرا باندھا ہے۔ مولانا عبدالرؤف دانا پوریؒ نے تدوین سیرت کی بحث میں یہ خیال پیش کیا ہے کہ ''حضور ﷺ کے سنن کو سب سے پہلے امام ابن شہاب زہریؒ نے جمع کیا۔ یہ روایت بھی ہے کہ مغازی کو بھی سب سے پہلے انہی نے مرتب کیا... امام زہریؒ سے پہلے سیرت اور حدیث کے عالموں میں کچھ زیادہ فرق نہ تھا۔ البتہ بعض علماء صاحب المغازی کے نام سے مشہور تھے... امام زہریؒ اپنے وقت کے چار ائمہ حدیث و سیر: ابن المسیبؒ (مدینہ میں) شعبیؒ (کوفہ میں) حسن بصریؒ (بصرہ میں) اور مکحولؒ (شام میں) کے فیض یافتہ تھے...''۔ مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ نے اس پر زیادہ بحث نہیں کی، بلکہ کہا جا سکتا ہے کہ تدوینِ سیرت اور کتبِ مغازی سے تعرض ہی نہیں کیا۔ البتہ مولانا شبلیؒ نے تمام مشہور صاحبانِ مغازی کا ذکر کیا ہے اور ان کی کتابوں اور خدمات کا مختصر تجزیہ بھی کیا ہے۔ ڈاکٹر محمود احمد غازیؒ اور ان سے قبل ڈاکٹر محمد حمیداللہؒ نے تدوینِ سیرت اور کتبِ سیرت کا سلسلہ حضرت عروہ بن زبیرؓ اور ان کے بعد امام زہریؒ سے جاری ہونے کا خیال ظاہر کیا ہے۔ ان دونوں کے ہاں کافی تفصیلات بھی ملتی ہیں اور تجزیہ بھی۔[1]

مولانا شبلی نے ایک نقشہ/ جدول کی شکل میں 'فن سیرت کے ارکان اور معتمد اور ان

کی تصنیفات' کی تفصیل پیش کی ہے:

۱- عروہ بن زبیر (۹۴/۷۱۳)، ۲- شعبی (م ۱۰۹/ ۷۲۷)، ۳- وھب بن منبہ (۱۱۴/۷۳۲)، ۴- عاصم بن عمر (۱۲۱/ ۷۳۹)، ۵- زہری (۱۲۴/ ۷۴۲)، ۶- یعقوب بن عتبہ (۱۲۸/ ۷۴۶)، مغیرہ بن اخنس ثقفی (؟)، ۸- موسیٰ بن عقبہ ((۱۴۱/ ۷۵۸)، ۹- ہشام بن عروہ (۱۴۶/۷۶۳)، ۱۰- ابن اسحاق (۱۵۰/ ۷۶۷)، ۱۱- معمر بن راشد ازدی (۱۵۲/ ۷۶۸)، ۱۲- عبدالرحمٰن اوسی (۱۶۲/ ۷۷۹)، ۱۳- محمد بن صالح التمار (۱۶۸- ۷۸۵)، ۱۴- ابومعشر نجیح مدنی (۱۷۰/ ۷۸۷)، ۱۵- عبداللہ بن جعفر مخزومی (۱۷۰/ ۷۸۷)، ۱۶- عبدالملک بن محمد انصاری (۱۷۶/ ۷۹۲)، ۱۷- علی بن مجاہد رازی (۱۸۰/ ۷۹۶)، ۱۸- زیاد بن عبداللہ بکائی (۱۸۳/ ۷۹۹)، ۱۹- سلمہ بن الفضل الابرش (۱۹۱/۸۰۶)، ۲۰- یحییٰ بن سعید اموی (۱۹۴/۸۱۰)، ۲۱- ولید بن مسلم قرشی (۱۹۵- ۸۱۱)، ۲۲- یونس بن بکیر (۱۹۹- ۸۱۵)، ۲۳- واقدی (۲۰۷/۸۲۲)، ۲۴- یعقوب بن ابراہیم (۲۰۸/۸۲۳)، ۲۵- عبدالرزاق بن ہمام (۲۱۱/۸۲۶)، ۲۶- ابن ہشام (۲۱۳/ ۸۲۸)، ۲۷- علی بن محمد مدائنی (۲۲۵/۸۴۰)، ۲۸- عمر بن شعبہ (۲۶۲/ ۸۷۶)، ۲۹- محمد بن عیسیٰ ترمذی (۲۷۹/۸۹۲)، ۳۰- ابراہیم بن اسحاق (۲۸۵/ ۸۹۸)، ۳۱- ابوبکر بن ابی خثیمہ (۲۹۹/ ۹۱۲)، ۳۲- محمد عائذ دمشقی (؟)۔[۲]

مولانا شبلی نعمانیؒ نے مابعد کی تصنیفات کا مختصر ذکر کیا ہے، کیونکہ "یہ تصنیفات قدیم تصنیفات اوراحادیث کی کتابوں سے ماخوذ ہیں... جو قدماء کی تصنیفات کے متعلق شرح کے طور پر لکھی گئی ہیں۔ ان کا ذکر اس وجہ سے کیا گیا کہ یہ فی نفسہٖ مستقل تصنیفات ہیں اور ان میں جس قدر ذخیرۂ معلومات ہے خود اصل کتابوں میں نہیں"۔ یہ فہرست مختصراً درج ذیل ہے:

۱- امام عبدالرحمٰن سہیلی (م ۵۰۱/ ۱۱۰۸)، الروض الانف (روض الانف)، اکابر محدثین میں سے تھے، ماخذ ہے۔

۲- حافظ عبدالمومن دمیاطی (م ۷۰۵/۱۳۰۶)، سیرتِ دمیاطی: المختصر فی سیرۃ سید البشر- متعدد سیرت نگاروں کا ماخذ ہے۔

۳- علاءالدین علی بن محمد خلاطی (م ۷۰۸/ ۱۳۰۸)، سیرت خلاطی

۴- شیخ علی بن محمد گازرونی (م۶۹۴ / ۱۲۹۵)، سیرت گازرونی

۵- یحییٰ بن حمیدہ (م۶۳۰/۱۲۳۳)، سیرت ابن ابی طے

۶- حافظ مغلطائی (؟)، سیرت مغلطائی۔ مشہور کتاب ہے، مصر میں چھپ گئی ہے، علامہ عینی نے اس کی شرح لکھی ہے۔[۳]

۷- حافظ ابوسعید عبدالملک نیشاپوری (م؟) ، شرف المصطفیٰ۔ حافظ ابن حجر الاصابہ میں اس کا حوالہ دیتے ہیں۔ رطب و یابس کی جامع ہے۔

۸- حافظ ابن جوزی (م؟)، شرف المصطفیٰ، (صحیح عنوان نہیں دیا اور نہ سنۂ وفات لکھا ہے)۔

۹- سلیمان بن موسیٰ کلاعی (م۶۳۴/ ۱۲۳۷)، اکتفاء فی مغازی المصطفیٰ والخلفاء الثلاثۃ۔ اکثر کتابوں میں حوالے آتے ہیں۔

۱۰- ابن عبدالبر (؟)، سیرت ابن عبدالبر۔ محدث و امام مشہور ہیں، اکثر کتابوں میں حوالے آتے ہیں۔[۴]

۱۱- ابن سید الناس (م۷۳۲/۱۳۳۲)، عیون الاثر۔ نہایت متین اور جامع ہے، معتبر کتابوں کو ماخذ قرار دیا ہے۔[۵]

۱۲- ابراہیم بن محمد (؟) نور النبر اس فی سیرۃ ابن سید الناس۔ عیون الاثر کی شرح، محققانہ اور خزینہ ہے۔

۱۳- حافظ زین الدین عراقی (؟)، سیرتِ منظوم۔ اس میں رطب و یابس سب کچھ ہے۔ دیباچہ میں خود لکھا ہے۔

۱۴- امام قسطلانی (؟)، مواہب لدنیہ۔ مشہور کتاب اور متاخرین کا ماخذ ہے۔ ہزاروں موضوع اور غلط روایات اس میں پائی جاتی ہیں۔

۱۵- امام زرقانی (؟)، زرقانی علی المواہب۔ ''مواہب لدنیہ کی شرح ہے، اور حقیقت یہ ہے کہ سہیلی کے بعد کوئی کتاب اس جامعیت اور تحقیق سے نہیں لکھی گئی ...'' (یہ بھی رطب و یابس کا مجموعہ ہے)

۱۶- امام حلبی (؟)، سیرتِ حلبیہ۔ مشہور اور متداول ہے۔

دوسرے اردو سیرت نگاروں میں مولانا دانا پوریؒ اور مولانا کاندھلویؒ وغیرہ نے قدماء و متاخرین کی تصانیفِ سیرت کی ایسی جدولیں دی ہیں نہ ان پر تبصرہ و نقد کیا ہے۔ انھوں نے چند صاحبانِ مغازی کا ذکر کرکے بنیادی مآخذ پر توجہ مرکوز کی ہے۔ ڈاکٹر محمد حمید اللہؒ نے پہلے مستشرق وستنفلڈ (Wustenfeld) کی فہرست مؤلفین سیرت نقل کی ہے جو اولین دور کے تھے، پھر اس پر اپنا اضافہ کیا ہے جن میں ابان بن عثمانؒ، عاصم بن عمر بن قتادہؒ، شرحبیل بن سعدؒ، ابوالاسود یتیمِ عروہؒ، سلیمان بن طرخان تیمیؒ، ولید بن کثیر مخزومیؒ، یزید بن ابی حبیبؒ (مصری استاذِ ابن اسحاق)، معمر بن راشدؒ شامل ہیں۔ موصوف نے ان میں سے صرف یزید بن ابی حبیب مصری کے بارے میں مختصر تذکرہ کیا ہے اور ان کی خدمتِ سیرت کا کچھ نمونہ دیا ہے۔ باقی مؤلفینِ سیرت کا صرف ذکر خیر ہی ہے، ان کی خدماتِ سیرت کا کوئی ذکر نہیں ہے اور بسا اوقات کتابوں کے عناوین بھی نہیں ہیں۔[۶]

ہمارے معاصر محقق و عالم ڈاکٹر محمود احمد غازیؒ نے مناہجِ سیرت کے ضمن میں چند قدماء کی کتابوں کا ذکر کیا ہے۔ محدثانہ اسلوب کے بیان میں طریقۂ محدثین کے علاوہ صرف مستند کتبِ حدیث کا عمومی حوالہ دیا ہے اور شیخین کے نامی گرامی کا ذکر کیا ہے۔ مؤرخانہ اسلوب میں حضرت عروہ بن زبیرؒ کے بعد مشہور سیرت نگار ابن اسحاق، ابن ہشام اور واقدی کا عمومی ذکر ہے۔ مؤلفانہ اسلوب میں کسی کتاب و مصنف کا ذکر نہیں، فقیہانہ اسلوب میں ساری بحث حج کی اقسام اور حجۃ الوداع پر کی ہے۔ متکلمانہ اسلوب میں اس کی تشریح ہے، مگر کتاب و مؤلف کا ذکر نہیں۔ اسی طرح ادیبانہ اسلوب میں نظم و نثر کی عام کتابوں کا حوالہ ہے۔ یہی معاملہ مناظرانہ اسلوب کا ہے کہ اس میں طریقۂ کار اور مناظرانہ عام تحریروں کا حوالہ ہے اور کسی قدر ان میں تاریخی پس منظر بھی ہے۔[۷]

بعد میں ڈاکٹر صاحب موصوف نے متعدد کتبِ سیرت کا ذکر اور ان پر تبصرہ کیا ہے۔ مگر یہ انتخاب تاریخی ارتقاء کا نہیں ہے۔ جیسے: ۱- مبارکپوری کی الرحیق المختوم، ۲- موسیٰ بن عقبہ، ۳- امام بیہقی، ۴- ابن حجر عسقلانی اور ان کی شرح بخاری، ۵- امام ترمذی کی شمائل نبوی،

۶-امام بقی بن مخلد، ۷- امام قرطبی کی تفسیر، ۸- حافظ ابن عبدالبر کی شرح موطا اور سیرت و استیعاب، ۹- امام ابوالولید الباجی کی شرح موطا، ۱۰-ابن عبدالبر کی کتاب الدرر کا الگ ذکر، ۱۱-ابن سید الناس کی عیون الاثر، ۱۲-ابن کثیر کی سیرۃ النبی، ۱۳- ابن تیمیہ کی آراء وتنقیدات البدایۃ والنہایۃ میں، ۱۴- شیخ سعید حوی مصری کی الاساس فی السنۃ، ۱۵- شیخ محمد جعفر کتانی کا الرسالۃ المستطرفۃ، ۱۶-شبلی کی سیرۃ النبی، ۱۷- محمد ابوشہبہ کی کتاب السیرۃ الخ، ۱۸- تاریخ طبری، ۱۹- ذہبی کی تاریخ الاسلام، ۲۰- مسعودی کی مروج الذہب، ۲۱- یعقوبی کی تاریخ، ۲۲-طبقات ابن سعد وابن اثیر، ۲۳-ابن عساکر کی تاریخ مدینۃ دمشق، ۲۴- خطیب بغدادی کی تاریخ بغداد، ۲۵-قسطلانی کی المواہب اللدنیۃ، ۲۶- سیرت شامیہ، ۲۷- شیخ علی بن محمد خزاعی کی تخریج الدلالات السمعیۃ علی ما کان فی عہد رسول اللہ ﷺ من الحرف الخ، ۲۸- شیخ عبدالحیئ الکتانی کی التراتیب الاداریۃ فی نظام الحکومۃ الاسلامیۃ وغیرہ۔

ڈاکٹر غازیؒ نے مذکورہ بالا کتبِ سیرت میں سے بعض پر عمدہ تبصرے کیے ہیں اور ان کی قدر و قیمت بھی جانچی ہے۔ان میں سے اہم مراجعِ سیرت پر ان کے بعض تبصروں کے کچھ حصے ذیل میں پیش کیے جاتے ہیں جو اس عنوان کے تحت آتے ہیں:

- حافظ ابن حجر عسقلانیؒ کی فتح الباری شرح بخاری میں جا بجا سیرت کے مختلف مباحث پر گفتگو کی گئی ہے، جس کو ایک جامع نے تین جلدوں میں شائع کر دیا ہے۔ حافظِ موصوف نے تمام باتیں یا روایات اصول روایت و درایت کے مطابق ہی کہی ہیں۔انھوں نے محدثانہ انداز سے سیرت کی تحقیق کا حق ادا کر دیا ہے اور حدیث کے نقطۂ نظر سے یہ حق ادا کیا ہے، جو مستند محدثانہ اسلوب ہے۔[۸]

- شمائلِ ترمذی اپنے موضوع پر قدیم ترین اور مستند ترین کتاب ہے۔ شمائل نبوی اس کا موضوع ہے اور وہ جامع و کامل ہے۔[۹]

- حافظ ابن عبدالبر تفسیر، حدیث، سیرت اور تذکرہ کے ماہرین اور عظیم ترین محدثین وعلماء میں سے تھے۔ان کی کتابِ سیرت نے حدیث کے نقطۂ نظر سے روایاتِ سیرت کو دورِ تدوین میں جمع کیا۔ وہ مستند ترین روایات پر مبنی ہے۔ان کی تذکرۂ صحابہ کی کتاب

الاستیعاب بھی معتبر ہے۔انھوں نے اپنی کتابِ سیرت و تذکرہ میں موسیٰ بن عقبہ، ابن اسحاق، عروہ بن زبیر وغیرہ جیسے صاحبانِ مغازی و سیر کا کام جمع کر دیا ہے۔

- ابن سید الناس کی عیون الاثر ایک طرح سے ابن عبدالبر کی کتاب کی تکمیلی جلد ہے کہ انھوں نے مغازی، شمائل اور سیرت کو جمع کر دیا ہے۔ ان کا دوسرا اہم کام یہ ہے کہ ابن اسحاق اور واقدی کے بیانات کا گہرائی سے جائزہ لیا اور ان پر محاکمہ کر کے ان کو مستند قرار دیا۔

- ابن کثیر کی کتابِ سیرت دورِ متوسط میں محدثانہ نظر سے لکھی جانے والی آخری کتاب ہے۔اس میں انھوں نے غیر مستند کو مستند سے الگ کیا اور اسرائیلیات کی تنقیح کی۔ان کی جامع کتابِ تاریخ- البدایۃ والنہایۃ- استیعاب واستقصاء کے دور میں لکھی گئی اور بے مثال ہے۔

- مورخ ومفسر اور محدث وفقیہ طبری کی تاریخ میں سیرت کا حصہ بھی ہے، جس میں قدیم مصادر و مآخذ کا بڑا حصہ انھوں نے سمو کر محفوظ کر دیا ہے۔ وہ مورخین ومحدثین دونوں کے اسلوب کے جامع تھے۔ روایات کی سند واقعہ بیان کرتے ہیں اور شواہد پیش کرتے ہیں۔ مستند کتاب ہے۔

- امام ذہبی کی کتاب مستند ہے، جب کہ مسعودی و یعقوبی میں صحیح و غلط مواد بھی ہے۔ طبقات ابن سعد اپنے فن کی اولین کتاب ہے۔ مستند، غیر معمولی، قیمتی اور دلچسپ خزانہ ہے۔ وہ محدثین سے زیادہ مورخین کے طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ تاریخ خطیب و ابن عساکر بھی عمدہ ہیں۔

- قسطلانی کی مواہب لدنیہ اور زرقانی کی شرح المواہب جامع قاموس کتابیں ہیں اور ضخامت کی وجہ سے بعض کم زور روایات بھی ان میں پائی جاتی ہیں۔

سیرتِ نبوی کے اصل مراجع

اردو سیرت نگاروں نے اپنے مقدمات اور دیباچوں میں تمام اہم کتابوں کو دو چار ادوار میں تقسیم کیا ہے۔ شبلی نے قدماء اور مابعد کی تصانیف کی دو قسمیں کی ہیں۔ ڈاکٹر غازی نے دورِ اول، دورِ متوسط اور دورِ جدید و جامعیت کی تین تقسیمیں کی ہیں۔ ان میں سے بعض کی ذیلی تقسیمیں کی جاسکتی ہیں اور کی بھی گئی ہیں، جیسے موخر الذکر نے مختلف مناہج و اسالیب کے لحاظ سے کی ہیں۔ ان میں تمام کتابوں پر نہ سہی، بیش تر مصادرِ سیرت پر عام جائزے ملتے ہیں۔ ان

کو ایک طرح سے سرسری و طائرانہ کہا جا سکتا ہے۔ ان تبصروں پر نقد بھی کیا جا سکتا ہے اور ان سے اختلاف بھی کیا جا سکتا ہے کہ ان میں بعض شدید قسم کے تسامحات ہیں، جو عمومی انداز کے سبب آئے ہیں۔ اس کے بعد اصل اور بنیادی قسم کے مراجع پر بحث کی ہے، جو مفصل اور تحقیقی بھی ہے۔ بعض دوسروں نے بھی ان مراجع پر نظر ڈالی ہے۔

رجحان ساز و عہد آفریں شبلی نعمانیؒ نے سیرت کی اجمالی اور سادہ تاریخ کے بعد قطعیت کے ساتھ صراحت کی ہے کہ ''سیرت پر اگرچہ سیکڑوں تصنیفیں موجود ہیں، لیکن سب کا سلسلہ جا کر صرف تین چار کتابوں پر منتہی ہوتا ہے: سیرتِ ابن اسحاق، واقدی، ابن سعد، طبری۔ ان کے علاوہ جو کتابیں ہیں وہ ان سے متاخر ہیں اور ان میں جو واقعات مذکور ہیں، زیادہ تر ان ہی کتابوں سے لیے گئے ہیں ...''۔

- ''ان میں سے واقدی تو بالکل نظرانداز کر دینے کے قابل ہے۔ محدثین بالاتفاق لکھتے ہیں کہ وہ خود اپنے جی سے روایتیں گھڑتا ہے۔ اور حقیقت میں واقدی کی تصنیف خود اس بات کی شہادت ہے۔ ایک ایک جزئی واقعہ کے متعلق جس قسم کی گوناگوں اور دلچسپ تفصیلیں وہ بیان کرتا ہے، آج کوئی بڑا سے بڑا واقعہ نگار چشم دید واقعات اس طرح قلم بند نہیں کر سکتا۔'' [۱۰]

- ''واقدی کے سوا باقی اور تینوں مصنفین اعتبار کے قابل ہیں''

- ''ابن اسحاق کی نسبت اگرچہ امام مالکؒ اور بعض محدثین نے جرح کی ہے، تاہم ان کا یہ رتبہ ہے کہ امام بخاریؒ اپنے رسالہ جزء القراءۃ میں ان کی سند سے روایتیں نقل کرتے ہیں اور ان کو صحیح سمجھتے ہیں۔''

- ''ابن سعد اور طبری میں کسی کو کلام نہیں، لیکن افسوس ہے کہ ان لوگوں کا مستند ہونا ان کی تصنیفات کے مستند ہونے پر چنداں اثر نہیں ڈالتا۔ یہ لوگ خود شریکِ واقعہ نہیں، اس لیے جو کچھ بیان کرتے ہیں راویوں کے ذریعہ بیان کرتے ہیں، لیکن ان کے بہت سے رواۃ ضعیف الروایۃ اور غیر مستند ہیں۔''

- ''اس کے علاوہ ابن اسحاق کی اصل کتاب (ہندوستان میں) موجود نہیں۔ ابن ہشام نے ابن اسحاق کی کتاب کو ترتیب و تہذیب کے بعد جس صورت میں بدل دیا وہی آج

موجود ہے۔ لیکن ابن ہشام نے ابن اسحاق کی کتاب کو زیاد بکائی کے واسطہ سے روایت کیا ہے۔ بکائی اگرچہ رتبہ کے شخص ہیں، تاہم محدثین کے اعلیٰ معیار سے فروتر ہیں۔ ابن مدینی (امام بخاری کے استاد) کہتے ہیں کہ وہ ضعیف ہے ...ابوحاتم کہتے ہیں کہ وہ استناد کے قابل نہیں، نسائی کہتے ہیں: وہ ضعیف ہے۔''

- ''ابن سعد کی نصف سے زیادہ روایتیں واقدی کے ذریعہ سے ہیں۔ اس لیے ان روایتوں کا وہی رتبہ ہے جوخود واقدی کا رتبہ ہے۔ باقی رواۃ میں بعض ثقہ ہیں اور بعض غیر ثقہ۔''

- ''طبری کے بڑے بڑے شیوخِ روایت مثلاً سلمۃ ابرش، ابن سلمہ وغیرہ ضعیف الروایۃ ہیں۔''

- ''اس بنا پر مجموعی حیثیت سے سیرۃ کا ذخیرہ کتبِ حدیث کا ہم پلہ نہیں، البتہ ان میں سے تحقیق وتنقید کے معیار پر جو اتر جائے وہ حجت اور استناد کے قابل ہے۔''

- مولانا شبلی نے اس کے بعد سیرت کی کتابوں کی کم مایگی کے اسباب سے بحث کی ہے جو نادر و نایاب ہے:

''۱- تحقیق و تنقید کی ضرورت احادیثِ احکام کے ساتھ مخصوص کردی گئی اور روایاتِ سیرت وفضائل میں احتیاط نہیں کی گئی۔

۲- جس قدر تحقیق و تنقید کا درجہ بڑھتا جاتا ہے مبالغہ آمیز روایتیں گھٹتی جاتی ہیں۔ سیرت کی بیش تر کتابوں میں ایسی کم زور روایتیں درج ہوگئیں۔

۳- محدثین کے اصولِ روایت کو اکثر سیرت نگاروں نے نظر انداز کردیا: کہ سلسلۂ روایت میں انقطاع نہ ہو، صحابہ سے میلاد کی روایات مروی نہیں، مغازی کا بڑا حصہ امام زہریؒ سے منقول ہے، لیکن اکثر روایاتِ ابن ہشام و ابن سعد منقطع ہیں۔ نام ور مصنفین نے مستند احادیث کی کتابوں سے کام نہیں لیا، جن سے عقدے کھل جاتے، مصنفینِ سیرت میں سے بعض جیسے دمیاطی نے محسوس کیا کہ سیرت کی کتابوں میں صحیح حدیثوں کے خلاف بہت سی روایتیں درج ہوگئیں، لیکن ان کے عام واشاعت پذیر ہونے کی وجہ سے تدارک نہ کیا جاسکا۔

۴- متقدمین کی تمام روایات کو متاخرین نے مستند سمجھ لیا، حالانکہ وہ مستند نہ تھیں۔

صحابہ ورواۃ کے اختلاف مراتب کا فرق بھی نہیں ملحوظ کیا گیا۔

۵- واقعہ کی نوعیت کے لحاظ سے شہادت اور روایت ہونی چاہیے۔ روایت میں واقعہ اور قیاسِ راوی کا فرق نہیں سمجھا گیا، وغیرہ۔''[۱۱]

مولانا داناپوریؒ نے امام السیر والاخبار محمد بن اسحاق بن یسار اور موسیٰ بن عقبہ کی روایات اور تصنیفات کوفنِ سیرت کو مستقل فن بنانے کا آغاز قرار دیا ہے کہ ''مغازیٔ موسیٰ بن عقبہ اور مغازیٔ ابن اسحاق سیرت کی پہلی دو تصنیفات ہیں۔ اس فن میں پیچھے جتنی کتابیں لکھی گئی سب کی بنیاد ان دو کتابوں پر ہے۔ دونوں بڑے مرتبہ کے محدث تھے۔ موسیٰ بن عقبہ پر تو کسی کو اعتراض نہیں، مگر ابن اسحاق پر امام مالک نے جرح کی ہے۔ محدثین کی بڑی جماعت اس جرح کو قبول نہیں کرتی اور شاید اسی جرح کی وجہ سے محدثین نے یہ قاعدہ بنایا کہ معاصر کی جرح معاصر کے حق میں مقبول نہ ہوگی، گو جرح کرنے والا کسی مرتبہ کا ہو ...مگر ان کی جرح کے باوجود تمام اصحابِ سنن نے محمد بن اسحاق کی روایت لی۔ امام بخاری نے بھی تعلیقات میں ان کا ذکر کیا ہے ...اور جزء القرأۃ میں ان کی روایت کو صحیح کہا ہے۔ یحییٰ بن سعید، سفیان ثوری، نخعی، ابن عیینہ جیسے محدثین نے ان سے روایت لی ہے۔ محمد بن اسحاق پر دو جرح ہے: اول یہ کہ وہ تدلیس کرتے ہیں، دوم اہلِ کتاب سے روایت لیتے ہیں...''۔

''- واقدی نے مغازی اور سیرت پر روایات کا انبار لگا دیا اور واقعات کو اس تفصیل وتسلسل سے بیان کیا کہ خود جو شخص ان واقعات کے وقت موجود تھا وہ بھی جزئیات کو اس تفصیل سے یاد نہیں رکھ سکتا۔ واقدی کی ان تفصیلات کی وجہ سے محدثین متفق ہو گئے کہ واقدی اور ان کی روایتیں اعتبار کے قابل نہیں ہیں اور واقدی باتفاقِ محدثین متروک ہیں۔ ... واقدی کی روایات سیرت ومغازی اور رجال کی کتابوں میں موجود ہیں۔ ان کی واقفیت اور تبحر علمی سے انکار نہیں کیا جا سکتا، مگر اس میں شک نہیں کہ ان کے تفصیلی بیانات سب مشتبہ ہیں...''

''- ان کے شاگرد محمد بن سعد مقبول اور بڑے پایہ کے شخص ہیں۔ ان کی کتاب طبقات ابن سعد بہت مشہور ومقبول ہے۔...طبقات کی تمام روایات قابلِ قبول نہیں اور یورپ کے واسطہ سے ملنے کے سبب وہ اور بھی مشتبہ ہے۔''

''- موسیٰ بن عقبہ کی مغازی عرصہ ہوا مفقود ہوگئی، مگر متاخرین نے ان کی روایات نقل کی ہیں۔''

- مغازی ابن اسحاق کا اصل نسخہ مفقود ہے، مگر ابن ہشام نے نئے طریقہ سے مغازی ابن اسحاق کو درست کیا...

- بہرکیف سیرۃ کی یہ تین کتابیں امہات کتب ہیں''۔۱۲؎

تین ائمہ سیرت: موسیٰ بن عقبہ، محمد بن اسحاق اور واقدی پر مولانا کاندھلویؒ نے مختصر تبصرے کیے ہیں:

''۱- موسیٰ بن عقبہ کی مختصر سوانح کے بعد ان کی کتاب المغازی کو امام مالک کے بقول اصح المغازی قرار دیا ہے، لیکن اب اصل کتاب ناپید ہے، البتہ اس کی روایات متاخرین کے ہاں ملتی ہیں۔

۲- ابن اسحاق سیرت و مغازی کے امام ہیں۔ جمہور علماء نے ان کی توثیق کی ہے، مگر امام مالک نے ان پر جرح کی ہے۔ حافظ ذہبی نے ان کو صدوق و مرضی بتایا ہے، مگر ان کی حدیث کو درجۂ صحت سے نازل بتایا اور امام احمد ان کو حسن الحدیث فرماتے ہیں۔ متعدد دوسرے محدثین کی جرح و تعدیل نقل کر کے امام بخاری نے ان کی کوئی موصولہ روایت نہیں لی، البتہ تعلیقاً لی ہے۔ اصحابِ سنن نے ان کی روایت لی ہے اور امام مسلم نے مقروناً بالغیر۔

- ابن اسحاق کا اصل نسخہ مفقود ہے اور ابن ہشام کی تہذیب و ترتیب کے ساتھ موجود ہے۔ ابن اسحاق پر دو جرح کی گئی ہیں: ایک تدلیس کرتے ہیں، دوم یہود وغیرہ سے روایات لیتے ہیں۔ دوسری وجہ موجبِ جرح نہیں ...

- واقدی سیرت اور مغازی کے امام اور جلیل القدر عالم تھے... واقدی کے بارے میں محدثین کے الفاظ مختلف ہیں: امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام بخاریؒ، ابوحاتمؒ، علی مدینی اور نسائی وغیرہ نے کذاب، متروک، واضع الحدیث وغیرہ قرار دیا، جب کہ یحییٰ بن معین، دارقطنی وغیرہ نے ان کو ضعیف کہا ہے، کذاب نہیں۔ علماء کی ایک جماعت نے ان کی توثیق کی ہے اور ثقہ بتلایا ہے۔ ان میں زید بن ہارون، ابوعبیدہ، ابراہیم حزلی، دراوردی، ابن سیدالناس نے ان کو ثقہ کہا

ہے۔مولانا موصوف نے حافظ ابن حجر وغیرہ کی رائے بھی نقل کی ہے اور حافظ مغلطائی کی توثیق بھی، جس پر حافظ ابن حجر کا نقد بھی ہے۔اس پر بحث کر کے مولانا موصوف واقدی کی توثیق کی طرف مائل ہیں اور حافظ ذہبی پر نقد کرتے ہیں، جو ان کی جرح پر محدثین کا اجماع نقل کرتے ہیں۔امام ابن تیمیہ کا قول بھی لکھا ہے کہ واقدی سب سے زیادہ مغازی کے جاننے والے ہیں اور امام احمد، امام شافعی اور دیگر اہل علم واقدی کی کتابوں سے استفادہ کرتے ہیں۔ان میں فتح الباری، زرقانی کی شرح المواہب اور علامہ شبلی کا خاص ذکر ہے۔'' [۱۳۱]

ڈاکٹر محمد حمید اللہ نے اپنے محاکمۂ ابن اسحاق میں اس عظیم سیرت نگار پر توجہ مرکوز رکھی ہے۔ان کے سیرتی مباحث کے اہم ترین نکات حسب ذیل ہیں:

۱- ابن اسحاقؒ طبقۂ موالی میں سے تھے، مگر عرب تھے اور انجیل کے جید عالم تھے۔ یہ علم اپنے دور کے علماء سے سیکھا تھا جس طرح انھوں نے علوم اسلامی-تفسیر، حدیث و فقہ خاص کر سیرت و مغازی-کو حاصل کیا تھا۔ وہ امیر المومنین فی الحدیث تھے۔امام بخاری، امام مسلم اور چاروں اصحابِ سنن نے ان سے روایت کی ہے۔ بقول امام بخاری ان کے پاس ایک ہزار احادیث ایسی تھیں جو کسی دوسرے کے پاس نہ تھیں۔احکام سے متعلق تقریباً ہزار احادیث تھیں اور مغازی کی احادیث اس کے سوا تھیں۔ وہ سب معتبر تھیں۔

۲- امام مالکؒ اور امام ہشامؒ بن عروہ کی منافرت معاصرت پر مبنی تھی اور بعد میں امام مالکؒ نے اس سے رجوع کر لیا تھا۔اسی طرح امام ابوحنیفہؒ اور حضرت شرحبیلؒ کے درمیان منافرت کے واقعات محض روایات بلکہ افسانے ہیں۔

۳- امام ابن اسحاق پر محدثین کا تدلیس کا الزام محض حدیث و تاریخ کے اسلوب کے فرق کی بنا پر ہے۔حدیث میں مربوط قصہ نہیں ہوتا، جب کہ تاریخ و سیرت میں ہوتا ہے، لہٰذا امامِ سیرت ہر خبر اور ہر حدیث کی الگ الگ سند نہیں بیان کرتے تھے، بلکہ ایک واقعہ کی تمام روایات و احادیث کو ان کی مجموعی اسانید سے بیان کرتے تھے۔یہ الزام نہیں، طریقۂ کار کا فرق ہے اور اس سے بعض محدثین بھی مبرا نہیں۔

۴- ان کی کتابِ سیرت کا اصل نام کتاب المبتدا والمبعث والمغازی ہے، جس

کے دوسرے عناوین بھی نقل کیے گئے ہیں۔

۵- ابن اسحاقؒ نے اپنی کتابِ سیرت عراق جانے سے قبل مکمل کرلی تھی اور اس کے مدنی راوی تھے ابراہیم بن سعد (۱۸۴/۸۰۰)۔

۶- کوفہ میں پانچ رواۃ سے کم از کم اس کی روایات ملتی ہیں، جن میں زیاد بن عبداللہ بکائی (۱۸۳/۷۹۹) اور یونس بن بکیر (۱۹۹/ ۸۱۵) مشہورترین ہیں۔ باقی تین یہ تھے: عبداللہ بن ادریس اودی (۱۹۲/ ۸۰۸)، عبدہ بن سلیمان (۱۸۷/۸۰۳) اور عبداللہ بن نمیر (۱۹۹/ ۸۱۵) بغداد کے واحد راوی یحییٰ بن سعید اموی (۱۹۴/ ۸۰۹) تھے، جب کہ بصرہ کے تین رواۃ میں سلمہ بن فضل ابرش (۱۹۱/ ۸۰۷) مشہور ترین ہیں۔ جریر بن حازم (۱۷۰/ ۷۸۷) اور کریم بن ابی عیسیٰ (؟) نسبتاً غیر معروف ہیں۔ رے میں پانچ تلامذہ نے اپنی روایاتِ ابن اسحاق مرتب کی تھیں: علی بن مجاہد (۱۸۹/ ۸۰۵)، ابراہیم بن مختار، سعید بن بزیع، عثمان بن ساج اور محمد بن سلمہ حرانی (۱۹۱/ ۸۰۷)۔ ابن ہشام کی کتاب السیر ۃ النبویۃ زیاد بن عبداللہ بکائی کی روایت پر مبنی ہے۔ مکتبہ قروین کے دو قطعے یونس بن بکیر سے مروی ہیں جو سہیلی کی الروض الانف کے بنیادی ماخذ ہیں اور دمشقی قطعہ محمد بن سلمہ حرانی کا روایت کردہ ہے۔

۷- ابن ہشام کی روایت بکائی سے مقابلہ کرنے سے تفاصیل یا معلومات کی تقدیم وتاخیر ملتی ہے، مواد قریباً یکساں ہے۔[۱۴]

ڈاکٹر غازی نے اپنے محاضراتِ سیرت کے پانچویں خطبے میں 'چند نام ور سیرت نگار اور ان کے امتیازی خصائص' کے زیر عنوان بحث کو ابن اسحاق، واقدی، ابن سعد اور ابن ہشام تک محدود رکھا ہے اور وہ ان کو ایک طرح سے بنیادی مراجع سمجھتے ہیں۔

۱- بحث کا آغاز انھوں نے امام واقدی سے کیا ہے، جن کو سیرت کا محقق، فن کو چار چاند لگانے والا اور حیرت انگیز تفاصیل دینے والا قرار دیا ہے۔ ان پر محدثین کے ایک بڑے طبقہ کے اعتراضات کا جائزہ لے کر ان کی فنی ثقاہت اور سیرتی معتبریت ثابت کی ہے۔ ان سے امام خطیب بغدادیؒ کے علاوہ امام شافعیؒ نے اپنی قاموسی فقہ کتاب الام میں سیر الواقدی کے عنوان سے مواد لیا ہے۔ وہ تفسیر، حدیث وفقہ کے بھی عالم تھے اور ان کے مصنف بھی۔

- مغازی و سیرت پر ان کی کتاب المغازی مطبوعہ ہے اور اس فن کے علماء کی نظر میں وہ 'عالمِ دہر' و 'ماہرِ کل' تھے۔ انھوں نے اپنے زمانے کے تمام علماء و محدثین اور سیرت و مغازی کے ماہرین سے علم حاصل کیا تھا اور حریص محقق اور عظیم عالم تھے۔ ان کی کتاب المغازی مکمل ہے یا ناقص، کہنا مشکل ہے۔ اس میں مغازی کے علاوہ دوسرے موضوعاتِ سیرت پر بھی کافی قیمتی مواد ہے۔

- ان کا طریقۂ کار مورخین کا ہے اور ''واقدی کی جو خوبی ہے وہ محدثین کے نزدیک قابلِ اعتراض بات ہے''۔ واقدی نے غزوات کی جو تفصیلات دی ہیں وہ واقعات کے اعتبار سے دوسری کتبِ سیرت میں بھی ہیں۔ وہ رنگ سازی کرتے ہیں کہ جغرافیائی معلومات دیتے ہیں اور تاریخوں کا اہتمام کرتے ہیں۔ ان کی بعض تاریخیں ابن اسحاق وغیرہ کی تاریخوں سے مختلف ہیں۔ وہ فقہی معلومات بھی دیتے ہیں جو اہم ہیں۔ عام معاشرتی زندگی اور تمدنی اور ثقافتی امور کو بھی پیش کرتے ہیں۔ ان کی منفرد جزئیات وتفصیلات کو سیرت نگاروں نے قبول کیا ہے اور بیش تر کتبِ حدیث خاص کر مسندِ احمد بن حنبل سے واقدی کی روایات کی عام تائید ہو جاتی ہے۔ ان پر محدثین کے الزامات صحیح نہیں ہیں۔ در اصل ان کے تحفظات ہیں جو تمام اسانید کو ایک متن کے لیے جمع کرنے کا تاریخی طریقہ اختیار کرنے کے سبب پیدا ہوئے ہیں۔

۲- واقدی کے مشہور ترین شاگرد ابن سعد ہیں، جن کی طبقات ابن سعد سیرت و تذکرۂ صحابہ و رواۃ کی قاموس ہے۔ وہ اپنے استاد سے زیادہ مستند ہیں۔ تحقیق کے معیار اور اعلیٰ سطح کے اعتبار سے ان کو نسبتاً زیادہ اونچا مقام ملا۔ انھوں نے سب سے پہلے دلائلِ نبوت کا مواد جمع کیا اور معجزات اور دلائل پر قیمتی معلومات پیش کیں۔ شمائلِ نبوی پر بھی سب سے پہلے اتنا بڑا مجموعہ فراہم کیا۔ انھوں نے رسول اللہ ﷺ کے فرامین، احکام اور وثائق کا ایک بڑا مجموعہ اپنی کتاب میں جمع کیا، جو در اصل ان کے استاد واقدی کا ہے۔

- ابن سعد عظیم محدثین کے پروردہ و پرداختہ تھے اور ان کے بیش تر اساطین نے ان کو ثقہ اور حافظ قرار دیا ہے۔ بعض محدثین نے اس سے اختلاف کیا ہے۔ خطیب بغدادی نے ان تمام اقوال کو جمع کر دیا ہے۔ امام بخاری، ان کے شارح بھی ہیں اور ان کے موید و مصدق بھی۔

- طبقاتِ ابن سعد کی پہلی دو جلدیں سیرت کے بارے میں ہیں۔ وہ ہر دور میں مستند ماخذ سمجھی گئی ہیں۔ ان سے استفادہ کرنے والوں میں بلاذری جیسے ثقہ اور قابلِ اعتماد مورخ بھی شامل ہیں۔ حافظ ابن حجر عسقلانی اور ابن اثیر نے بھی ان پر اعتماد کیا ہے۔

۳- ابن ہشام -عبدالملک بن ہشام- ابن سعد کے بعد سیرت نگاروں میں سب سے نمایاں ہیں اور ایک واسطہ سے امام ابن اسحاق کے شاگرد بھی۔ سیرتِ ابن اسحاق پر ان کا کام بہت بڑا ہے اور ان کو اصل مصنف سے زیادہ شہرت ملی۔ ان کا نسخہ اتنا مقبول ہوا کہ سیرتِ ابن اسحاق پہلے متروک پھر مفقود ہوگئی۔ وہ اپنے زمانے کے ایک بہت بڑے محدث بھی تھے، فقیہ بھی، مورخ بھی تھے اور ادیب و شاعر بھی۔ انھوں نے اپنے زمانے کے عظیم ترین علماء و ماہرین سے علوم حاصل کیے تھے۔

- ابن ہشام نے کتاب/ سیرت ابن اسحاق کی تنقید و تہذیب اور ترتیبِ نو کی۔ کتاب المبتدا کے نام سے جو پہلی جلد تھی وہ قریب قریب پوری ہی نکال دی۔ دوسرے حصہ کتاب المبعث میں بھی کتر بیونت کرکے ان حصوں کو نکال دیا جو براہ راست سیرت سے متعلق نہ تھے۔ اپنے مقدمہ میں انھوں نے اپنی تہذیب کو واضح کیا ہے۔ اسی طرح اشعار و قصائد میں غیر معتبر کو نکال باہر کیا۔ ان وجوہ سے وہ بہت مقبول ہوگئی۔[۱۵]

۴- ابن اسحاق پر ڈاکٹر موصوف نے اس سے پہلے والے خطبہ میں بحث کی ہے، جس کا حوالہ کتاب المبتدا والمبعث والمغازی پر بحث میں دیا ہے: ''وہ تین ضخیم جلدوں میں تھی۔ وہ سیرت کے فن میں حکیم ارسطاطالیس ہیں۔ یہ روایت ممکن ہے صحیح ہو کہ اپنی کتاب خلیفہ منصور کی فرمائش پر لکھی تھی، جیسے امام مالک نے موطا، منصور کے کہنے پر لکھی تھی۔ کتاب المبتدا میں حضرت آدمؑ سے رسول اکرم ﷺ کے جدامجد معد بن عدنان تک معلومات ہیں۔ یہ حصہ بالعموم غیر معتبر سمجھا جاتا ہے کہ یہودی وعیسائی ذرائع سے جمع کیا گیا تھا۔ دوسری کتاب المبعث میں بعثت سے وفات تک کے واقعات و احوال پر بحث ہے۔ اور کتاب المغازی جنگوں پر ہے۔ اس کتاب کے تقریباً پندرہ مختلف نسخوں (Versions) کا تذکرہ ملتا ہے۔ ان کے استاذ امام زہری بھی ان کے فنی تبحر کے قائل تھے۔ محدثین نے ان کے طریقۂ کار کی وجہ سے ان پر اعتماد نہیں کیا، لیکن دوسرے محدثین ان پر اعتماد کرتے ہیں۔ ابن سید الناس کا دفاع قابلِ دید ہے''۔

تنقیدی تجزیہ

علوم وفنون ہوں یا زندگی اور ثقافت کے دوسرے پہلو، وہ سب اعتدال، توازن اور انصاف کا تقاضا کرتے ہیں۔ سیرتِ نبوی اور تاریخِ اسلامی کی نگارش میں اسی طرح ان ضروری اقدارِ عالیہ مطلقہ کی حاجت ہے جیسے دینی علوم وفنون میں۔ ان کے استعمال واطلاق سے معروضیت پیدا ہوتی ہے، وہ معروضیت جو حق وصواب کو جیسے وہ ملیں پیش کرنے سے عبارت ہے۔ معروضیت کا مطلب مشرق ومغرب میں غلط نکالا گیا ہے۔ وہ حق وصواب اور عقیدہ وقدر سے مبرا ہونا ہے نہ جذبہ وخیال سے عاری ہونا۔ اس کا صاف اور سادہ مطلب یہ ہے کہ مآخذ و مصادر سے دست یاب روایات واحادیث کا تنقیدی اور منصفانہ تجزیہ کیا جائے۔

مآخذ ومصادر کی معلومات اور روایات واخبار کی چھان پھٹک جس طرح ضروری ہے اسی طرح رواۃ ومفکرین کی بھی بلاشبہ فنِ جرح وتعدیل اوران کے اماموں کا علومِ اسلامی پر اور تہذیب انسانی پر احسان ہے اور ان دونوں کا خاص مقام ومرتبہ بھی ہے۔ لیکن یہ حقیقت بھی اپنی جگہ تسلیم شدہ ہے کہ وہ بسا اوقات ایک ہی شخصیت کے بارے میں مختلف ومتضاد آراء بیان کرتے ہیں۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ وہ اپنے علم کے مطابق ہی ایسا کرتے ہیں۔ اس علم وخیال میں متعدد وجوہ سے بسا اوقات کوتاہی ہوجاتی ہے۔ خارجی اسباب، معاصرت، چپقلش، فنی چشمک وغیرہ بھی کارسازی کرتے ہیں اور سب سے بڑا سبب غیر تنقیدی رویہ ہوتا ہے۔

سیرتِ نبوی اور تاریخ اسلامی تو اصل اسلامی علوم وفنون –تفسیر وحدیث وفقہ– سے فروتر سمجھے جاتے ہیں۔ مفسرین ومحدثین اور فقہاء کے اختلافات وتصادمات نے جہاں توسع پیدا کیا ہے وہاں مسلکی اور فنی عصبیتوں کو بھی جنم دیا ہے۔ خاص فنِ سیرتِ نبوی کا معاملہ ہی نہیں تمام اسلامی علوم وفنون کا ہے کہ مؤلفین وناقدین سلف کے بارے میں خلف کی سند لاتے ہیں۔ ان کے معاصرین، اصحاب اور تلامذہ کی آراء وافکار اور تجزیوں سے بالعموم صرفِ نظر کرتے ہیں یا ان کو متاخرین کے خیال کا تابع بنادیتے ہیں۔ سیرت کے واقعات واحوال کے بارے میں یہ رویہ پس بینی (back-projection) کے خطرناک رویہ میں ڈھل جاتا ہے جب وہ عہد

جاہلی، عہدِ نبوی اور عہدِ خلافتِ اسلامی کے واقعات واحوال کو مابعد واقعات وخیالات کے تناظر میں دیکھتے ہیں۔ بسا اوقات دو یا زیادہ متصادم آراء وخیالات میں ان کی ذاتی پسند وناپسند اور ذہن وخیال میں راسخ رجحانات بھی کارفرمائی کرتے ہیں۔

سیرتِ نبوی کے مصادر و مآخذ کے سلسلے میں جدید اردو تحقیقات و نگارشات کرنے والوں نے کبھی کبھی افراط وتفریط کا رویہ اپنایا ہے، جس طرح ان کے متعدد پیش رووٴں نے جرح وتعدیل میں اپنایا تھا یا سیرت کی روایات واخبار میں صحیح چھان پھٹک نہیں کی تھی۔ یہ بہت حیرت کی بات ہے کہ عہدِ جدید کے بیش تر موٴلفین نے قدیم اور بنیادی سیرت نگاروں کے مقام و مرتبہ کا تجزیہ صرف آراء سے کیا ہے۔ مولانا شبلی، مولانا داناپوری، مولانا کاندھلوی اور متعدد دوسروں نے محدثین اور اصحابِ فن رجال کے اقوال ہی پر کلی بھروسہ کیا۔ انھوں نے دو متضاد آراء واقوال میں ترجیح دی تو محدثین اور فنِ سیرت و مغازی کے ناقدوں کی تنقیدی آراء کو اختیار کیا۔ مولانا شبلیؒ نے امامِ سیرت ابن اسحاقؒ، ان کے رواۃ و تلامذہ اور امام واقدیؒ کے بارے میں خاص طور سے افراط وتفریط ہی کی ۔ مولانا کاندھلویؒ نے امام واقدیؒ کی بحالی کی کوشش کی تو اقوالِ اصحابِ رجال کے پیش نظر ان کو ضعیف ہی قرار دیا۔ مولانا داناپوری، ڈاکٹر محمد حمیداللہ، ڈاکٹر محمود احمد غازی اور دورِ جدید کے بعض تجزیہ نگاروں، خاص کر مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی نے ان کے ساتھ انصاف کیا۔[۱۶] یہ حقیقت ہے کہ امامانِ سیرت - ابن اسحاق و واقدی - اپنے معاصرین اور متعدد محدثین کی نظر میں امیرالمومنین فی الحدیث تھے۔ وہ نہ صرف سیرت وتاریخ کے معتبر ومستند امامانِ زمانہ تھے، بلکہ حدیث وفقہ میں بھی ان کا ایک درجۂ عالی اور اعتبار تھا۔ امام بخاری نے امامِ ابن اسحاق کا درجۂ ثقاہت حدیث میں اس طرح بڑھایا کہ ان کی متعدد روایات واخبار کے شواہد فراہم کیے جو امام ابن اسحاق کو نہیں ملے تھے۔ امام واقدیؒ کی روایاتِ سیرت واخبار محدثین کے ایک طبقہ کے نزدیک ثقہ ہیں۔ محدثین وفقہاء میں امام شافعی، امام ابویوسف، حافظ ابن حجر عسقلانی اور بہت سوں نے نہ صرف ان کو ثقہ سمجھا، بلکہ ان ہی سے استناد بھی کیا۔ مولانا شبلیؒ نے بطور خاص اور بعض دوسروں نے عام طور سے امامانِ سیرت کی خدمت اور طریقۂ کار کو محدثانہ اصول سے پرکھنے کی کوشش کی، حالانکہ ان کو یہ بھی تسلیم

ہے کہ سیرت و تاریخ میں خاص کر عہد جاہلی اور بعثت سے قبل کی حیات و عہد کے بارے میں روایات و اخبار کا وہ مرتبہ نہیں ہوسکتا۔ وہ یہ اصول بھی تسلیم کرتے ہیں اور شد و مد سے اسے پیش بھی کرتے ہیں کہ سیرت و تاریخ کے واقعات و احوال میں سلسلۂ علت و معلول قائم کرنا چاہیے، بالکل اسی طرح جیسے کہ واقعات و احوال کے بیان میں مسلسل بیانیہ پیش کرنا لازمی ہے، جو منفرد اخبار و احادیث کو گوندھ کر ایک سلسلہ بنانے سے ہی ہاتھ آسکتا ہے۔ یہ تاریخی اور سیرتی طریقہ کار تھا جو محدثانہ طریق سے مختلف ہے اور اپنے فن میں لازمی بن جاتا ہے۔ ۱۷

مولانا شبلیؒ اور بعض دوسرے علماءِ سیرت نے فنِ سیرت اور فن سیر کو خلط ملط کر دیا، حالانکہ وہ دو الگ الگ علوم ہیں۔ بلاشبہ فنِ سیرت رسول اکرم ﷺ کی سوانح، احوال اور نبوی عہد کے واقعات و ارتقاءات سے وابستہ و مربوط ہے۔ سیرۃ کی جمع سِیَر ضرور ہے اور بعض متاخر سیرت نگاروں نے اس کو استعمال بھی کیا ہے، زیادہ تر قافیہ بندی کی وجہ سے۔ محدثین اور دوسرے علوم اسلامی کے ماہرین کی تعریفات واقوال سے سیرت و سیر کا مفہوم بیان کرنا دخل در معقولات ہے۔ دوسری صدی ہجری سے لفظ سیرۃ اصطلاح بن گیا تھا۔ مغازی و سیر اس کے ایک نزولی حصے تھے، کل سیرت نہ تھے جیسا کہ سمجھا گیا۔ بلاشبہ قدیم ترین علماءِ سیرت کو صاحبانِ مغازی کہا گیا اور ان کی کتب کو کتبِ مغازی، مگر وہ ابتدائی دورِ ارتقاء و تالیف تھا۔ یہ دعویٰ بھی واقعات و حقائق کے خلاف ہے کہ امامانِ سیرت -عروہ، زہری اور خاص کر ابن اسحاق و واقدی- کی کتابیں صرف مغازی پر مبنی ہیں اور دوسرے واقعات و احوال کم تر ہیں یا مفقود۔ کتبِ مغازی بھی سیرت خاص کر مکی حیاتِ طیبہ کے واقعات بیان کرتی ہیں۔ امامانِ سیرت ابن اسحاق و واقدی کی تالیفاتِ سیرت تو عالمی تاریخِ نبوت واقوام سے سیرتِ نبوی کو جوڑتی ہیں۔ اس واقعیت کا پتہ ان دونوں کی کتابوں کے عناوین 'کتاب المبتدا والمبعث والمغازی/ کتاب التاریخ والمبعث والمغازی' سے چلتا ہے۔ مولانا شبلیؒ، ان کے خوشہ چیں مولانا داناپوریؒ اور مولانا کاندھلویؒ وغیرہ کو ان اجزاءِ کتاب کا پتہ نہیں، جب کہ وہ ان کے مصادر میں موجود ہے۔ ڈاکٹر محمد حمیداللہ، ڈاکٹر محمود احمد غازی اور بعض دوسرے جدید اردو مؤلفینِ سیرت اور محققینِ فن نے اس حقیقت کو جانا اور پہچانا ہے۔ اولین دو اجزائے کتاب میں غزوات و سرایا یا مغازی

سرے سے موجود نہیں اور آخری حصہ میں مغازی کے ساتھ اور بہت کچھ ہے۔ ڈاکٹر محمد حمید اللہ اور ڈاکٹر غازی وغیرہ نے اس حقیقت کو تنقیح و تجزیہ کے ساتھ پیش بھی کیا گیا ہے، حالانکہ وہ بھی ادھورا ہے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ابن اسحاق کی اصل کتاب مفقود ہے اور صرف ابن ہشام کی تہذیب موجود ہے، جو اصل پر تیشہ زنی کرتی ہے۔ امام واقدی کی کتابِ سیرت کا صرف آخری حصہ 'کتاب المغازی' دستیاب و مطبوعہ ہے، باقی دو اولین اجزاء سرے سے مفقود ہیں۔ البتہ ان دونوں کی بہت سی روایات و اخبار اور امام واقدی کے تبصرے اور تجزیے بلاذری، کلاعی اور ابن سید الناس وغیرہ کے ہاں ملتے ہیں۔ ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ واقدی کی کتابِ سیرت پہلے کامل مؤلفِ سیرت امام ابن اسحاق کے طرز پر مرتب و مہذب کی گئی تھی۔

سب سے زیادہ حیرت انگیز امر یہ ہے کہ مذکورہ بالا تمام اردو تجزیہ نگاروں نے مآخذ و مصادر کا متنی تجزیہ نہیں کیا، صرف اقوال و آراء سے فیصلہ کر دیا۔ بعض معاصر محققین جیسے ڈاکٹر غازی وغیرہ نے صرف چند واقعات و معلومات کو درخورِ اعتنا سمجھا۔ ڈاکٹر محمد حمید اللہ نے اپنے محاکمہ کو صرف ابن اسحاق مؤلفِ سیرت تک محدود رکھا اور ان کی متعدد روایاتِ کتاب کا متنی تجزیہ نہیں کیا۔ مولانا شبلیؒ اور بعض دوسرے علماءِ کرام کتبِ حدیث اور محدثین سے امامانِ سیرت کی روایات کے اختلافات کی بحث میں پڑ گئے۔ انھوں نے محدثین کی احادیث کو ان دونوں امامانِ سیرت وغیرہ کی روایات و اخبار پر ترجیح دی، حالانکہ وہ تصادم جزوی و مقامی ہے۔ ان کا یہ اصول اپنی جگہ بڑا بھلا لگتا ہے اور مسحور کن بھی کہ اختلاف کی صورت میں روایاتِ سیرت پر احادیث محدثین کو ترجیح بہر حال ہوگی، خواہ تمام سیرت نگاروں اور امامانِ فن کا اجماع و اتفاق ہی کیوں نہ ہو، حالانکہ معتبر و مستند محدثین نے بھی اس ترجیح کو نہیں مانا ہے۔ حافظ مغلطائی، حافظ ابن حجر عسقلانی، حافظ دمیاطی اور ان کے متعدد پیش رو محدثین و فقہاء نے اصحابِ سیر کے اجماع کو تسلیم کیا ہے۔ اول الذکر دو امامانِ حدیث نے خاص کر امام بخاری کے تسامح پر گرفت کی ہے اور مؤلفینِ سیرت کی روایات کو ترجیح دی ہے۔ حافظ دمیاطی کے بارے میں یہ بیان کہ موصوف نے بعد میں محدثین کی آراء و روایات کو اجماعِ اصحابِ سیرت کے خلاف ناطق بنایا تھا، مگر اپنی کتاب میں اس کو صرف اشاعت عام کی خاطر نافذ نہیں کر سکے، صحیح نہیں۔ ان کو کس

نے استدراک لکھنے سے روکا تھا؟ ۱۸

امامانِ سیرت ابن اسحاق و واقدی کی کتبِ سیرت کی متنی تحقیق و تجزیہ کا معاملہ خاصا دقت طلب ہے، مگر ضروری بھی۔ روایات و اخبار و احوال و کوائف کا فرق ہر جگہ لازمی ہے کہ ان کے رواۃ و مآخذ مختلف، گوناگوں اور بہت تھے۔ اس سے زیادہ ان کی روایات و اخبار کی تنقیح و تجزیہ کی اہمیت ہے کہ دونوں امامانِ سیرت خاص کر اور ان کے جانشین عام طور سے اپنی روایات کو پیش کرتے وقت ان کی ثقاہت وضعف اور درجہ بندی کا ذکر اپنے طریقے سے کرتے ہیں۔ اس میں امام ابن اسحاقؒ و امام واقدیؒ کے تنقیدی اشارے اور روایات و اخبار کے مرتبہ پر تبصرے سب سے زیادہ اہم ہیں۔ امام ابن اسحاقؒ بالعموم روایات و احادیث کے ضعیف یا منکر ہونے کا ذکر واضح الفاظ میں ذرا کم کرتے ہیں، لیکن اپنے تنقیدی اشاروں -''**فیما زعموا / فیما یزعمون، زعموا، یقال**'' وغیرہ- کے استعمال و اطلاق سے ان کی کم مائیگی بتا دیتے ہیں۔ ان کے جامع امام ابن ہشامؒ نہ صرف روایات و اخبار پر نقد کرتے ہیں، بلکہ اپنے اصل مؤلف سے صاف اختلاف بھی کرتے ہیں۔ ایسے مقاماتِ ضعف و نکارت کتابِ ابن اسحاق/ ابن ہشام کے تینوں اجزاء و مباحث میں جا بجا ملتے ہیں۔ مثلاً خانۂ کعبہ کی تولیت اور مکہ مکرمہ کی سیادت سے خزاعہ کا اخراج اور قصی بن کلاب کی حلیل خزاعی سے رشتہ داری کا معاملہ ان کی نظر میں مشکوک ہے، کیونکہ وہ صرف خزاعہ سے مروی ہے، جس کی کسی دوسرے ماخذ سے تائید نہیں ہوتی: ''**لم نسمع ذلک من غیرھم** ...'' اسی طرح قصی کے پانچ مناصبِ مکہ/ ملأ قریش کا بیان مشتبہ ہے اور امامانِ سیرت چھٹے منصب قیادہ کا ذکر نہیں کرتے، جو بنو عبد شمس/ بنو امیہ کا موروثی منصب تھا۔ مورخ ازرقی نے اس کی تصحیح کے علاوہ المطیبون والاحلاف میں قریش کی تقسیم کو غیر حقیقی بتایا ہے۔ وہ بنو ہاشم کی بے جا طرف داری اور بنو امیہ سے رقابت کا قصہ ہے، جو مابعد کے واقعات کے تناظر میں آیا ہے۔ ایسی دوسری روایات و اخبار بہت سی ہیں، جیسے ہاشم بن عبد مناف اور ان کے بھائیوں کا 'رحلۃ الشتاء والصیف' کا بانی ہونا، مواسمِ حج میں ہاشم کا رفادہ کا مال جمع کرنا، چاہ زمزم کے بارے میں عبد المطلب بن ہاشم کا رویائے صادقہ دیکھنا اور عبد اللہ کی قربانی کی نذر ماننا اور ان کا ذبیح ہونا، اولین شب زفاف میں حمل نبوی کا قرار پانا اور

بوقت ولادت معجزات کا ظاہر ہونا، اس سے متعلق مبشراتِ یہود و نصاریٰ اور کاہنانِ عرب کا مشہور ہونا وغیرہ۔ اسی طرح دوسری مزعومہ اور غیر ثقہ روایات ہیں، جیسے کفالتِ نبوی کے لیے عبدالمطلب کا ابو طالب کو وصیت کرنا، اولین سفرِ بصریٰ اور قصۂ بحیرا اور بعض دوسری روایات کو واقعات سمجھ لینا۔ کتاب المبعث اور کتاب المغازی کے دونوں اجزاء و مباحث میں ان تنقیدی فقروں کا ذکر کم ملتا ہے کہ روایات و احادیث کا معیار بلند ہو گیا تھا۔ [۱۹]

امام واقدیؒ کو محض جزئیات نگاری اور تفصیلات کے لیے مطعون کیا گیا ہے کہ اتنی تفصیلات کو چشم دید راوی بھی نہیں بیان کرسکتا۔ حالانکہ مولانا شبلیؒ اور دوسرے سیرت نگار اچھی طرح جانتے ہیں کہ واقعات کے شریک اور چشم دید صحابہ بھی صرف اپنے سامنے کے احوال و واقعات بیان کرسکتے تھے اور دوسرے میدانِ عمل یا میدانِ جہاد میں رونما ہونے والے واقعات کو جاننے سے قاصر تھے۔ یہ دراصل محقق و متلاشی حق اور جامعِ روایات و واقعات کا کام ہے کہ وہ منظر نامہ سے دور بیٹھ کر ان سب کا مطالعہ کرتا ہے۔ امام واقدیؒ کے بارے میں تمام سوانح نگاروں کا بیان ہے کہ وہ روایات و واقعاتِ سیرت کی تلاش میں دیوانے تھے اور مواقع پر جا کر واقعات بالخصوص غزوات و سرایا کے مواقع و میادین کو دیکھتے تھے۔ وہ ذاتِ رسالت مآب ﷺ سے متعلق ہر چیز کا پتہ لگاتے تھے۔ اسی بنا پر ان کے ہاں بہت سی نئی تفصیلات و اخبار ہیں اور وہ ان میں منفرد نہیں ہیں۔ محدثین میں امام احمد بن حنبل اپنی مسند میں ان کی بنیادی توثیق کرتے ہیں اور دوسرے سیرت نگاروں، محدثین، مورخین اور صاحبانِ تالیف نے ان کو ہر دور میں قبول کیا ہے۔ امام واقدیؒ کو بسا اوقات بعد کے مؤلفین سیرت: بلاذری، طبری، ابن کثیر وغیرہ نے بطور حکم اور ناقد پیش کیا ہے اور ان کے فیصلہ کو ناطق جانا ہے۔ امام موصوف بالعموم فیصلہ دیتے ہیں کہ فلاں روایت غلط ہے، ثبت نہیں، ہمارے اور ہمارے اصحاب کے نزدیک ثبت، المجتمع علیہ روایت فلاں ہے، جیسے جناب عبداللہ بن عبدالمطلب کی تجارتِ شام سے واپسی پر وفات کا واقعہ، شادی کے لیے حضرت خدیجہ کی طرف سے سلسلہ جنبانی، حضرت علی کا قبول اسلام وغیرہ۔

نئی نئی معلومات اور جزوی تفصیلات کا معاملہ بہت دلچسپ ہے۔ امام ابن اسحاق کی کتابِ سیرت کی متعدد روایات، خاص کر یونس بن بکیر، سلمہ بن فضل ابرش، محمد بن سلمہ حرانی

اورعلی بن مجاہد کی روایات ابن اسحاق میں، موجود و محفوظ ہیں۔ حضرات ورقہ بن نوفل اسدی، زید بن عمرو بن نفیل عدوی وغیرہ کے بارے میں نئی معلومات ملتی ہیں، جو زیاد بکائی کی روایت میں موجود نہیں ہیں۔ امام ابن ہشامؒ نے اپنی بعض زائد روایات وواقعات کا ماخذ نہیں بتایا ہے، مثلاً ازواجِ مطہرات کا باب، کہ وہ یونس بن بکیر سے ماخوذ ومنقول ہے۔ یونس بن بکیر کی ایک روایت رسولِ اکرم ﷺ کے قبل بعثت ایک سفرِ طائف کا اہم واقعہ بیان کرتی ہے۔ امام سہیلیؒ نے الروض الانف میں اسی روایتِ ابن اسحاق سے متعدد نئی معلومات دی ہیں اور امام طبری نے روایتِ سلمہ بن فضل ابرش سے اضافے کیے ہیں۔ شاہ ولی اللہؒ نے ان کو 'زیادات علی السیرۃ' سے تعبیر کیا ہے، جو سیرتِ ابن ہشام پر زیادات ہی کے مترادف و ہم معنی ہے۔ امام طبریؒ نے اور امام سہیلی نے بھی ان میں سے مزعومہ روایات اور غیر معتبر واقعات کے بارے میں امامِ سیرت کے تنقیدی اشارے محفوظ رکھے، جن سے صحیح اور غلط کی تمیز کی جاسکتی ہے۔ حضرت حلیمہ سعدیہ کی رضاعتِ نبوی کا واقعہ امام طبری نے چار تلامذہ/ رواۃِ ابن اسحاق - سلمہ، یونس بن بکیر، المحاربی، سعید بن یحییٰ اموی - کی روایات کی بنا پر پیش کیا ہے، جس میں بعض نئی اور دلچسپ تفصیلات ہیں۔

امام سہیلیؒ، امام قسطلانیؒ، امام حلبیؒ اور امام زرقانیؒ وغیرہ متعدد جامع اصحابِ سیر کو اردو سیرت نگاروں نے اپنے مقدماتِ کتاب اور دوسرے مقالات و مباحث میں مختلف و متنوع مآخذ و مصادرِ سیرت و حدیث سے بیش قیمت معلومات، نئی نئی تفصیلات اور اہم ترین جزئیات پیش کرنے کا شرف دیا ہے اور اس کو ان سب کا طرۂ امتیاز قرار دیا ہے (بلاشبہ یہ صحیح بھی ہے) تو امام واقدیؒ کو بالخصوص اور امام ابن سعدؒ، امام طبریؒ اور دوسروں کو بالعموم ان کے لیے کیوں مطعون کیا ہے؟ واقعہ یہ ہے کہ ابن اسحاق اور ان کے معاصرین میں خاص کر رواۃِ کتابِ سیرت کے بعد زیادہ سے زیادہ معلومات مختلف مآخذ سے جمع کرنے کا رجحان پروان چڑھا اور سیرت نگاروں نے حدیث وتفسیر، تذکرہ وتراجم، انساب واعلام وغیرہ کی کتابوں سے اضافے کیے۔ مصعب زبیری اور ان کے بھتیجے زبیر بن بکار بن عبداللہ زبیری کی کتبِ نسب قریش بہت نادر معلومات رکھتی ہیں اور شعروشاعری کے مجموعے بھی کچھ کم نہیں۔ متاخر سیرت نگاروں میں

ابن حزم اندلسی اور ابن عبدالبرّ قرطبی نے بعض نئی قیمتی معلومات فراہم کی ہیں۔ ابن کثیر کی سیرت بھی ایک قاموسِ معلومات ہے۔ جدید اردو سیرت نگاروں نے بالعموم ان سب سے استفادہ نہیں کیا اور نہ ان کی فنی مرتبت کو صحیح طور سے پہچانا۔ متاخر اور معاصر سیرت نگاروں کے ذہن و عقل اور قلب و قلم پر ابن اسحاق/ ابن ہشام کا جادو ایسا چڑھا کہ وہ اسی کو تنہا اور واحد ماخذِ سیرت سمجھنے لگے اور اسی سے معلومات لے کر کتابیں لکھنے لگے، صرف کہیں کہیں بعض دوسرے مآخذ سے پیوند لگا دیتے ہیں۔ اردو سیرت نگاروں کا اصل ماخذ شبلی نعمانی ہیں اور تمام اختلاف و تنقید کے باوجود وہ ان ہی سے خوشہ چینی کرتے ہیں۔

مآخذ سیرتِ نبوی پر جدید اردو سیرت نگاروں کی تحقیقات و نگارشات بلاشبہ قابلِ قدر ہیں، خاص کر شبلی کی تحقیقات۔ وہ ابھی تک بلاشبہ عہد ساز ناقدِ مآخذ اور مبصرِ مصادر ہیں۔ ان کی تمام فروگزاشتیں اور تسامحات اور معلومات کی کمی کو تسلیم کرنے کے باوجود ابن اسحاق پر ڈاکٹر محمد حمید اللہ نے اور عام مصادرِ سیرت پر ڈاکٹر محمود احمد غازی نے ایک قدم بڑھایا ہے، جو زمینِ شبلی ہی سے اٹھا ہے۔ ان عظیم اساطینِ سیرت پر ایک قابلِ قدر اضافہ دورِ جدید کے بعض محترم و ثقہ اور متعدد نوجوان وگم نام اہلِ قلم نے کیا ہے۔ ان کے متنی تحقیقِ مآخذ کے کارنامے اصل مآخذ اور ان کے مؤلفین کے کارناموں کو سمجھنے میں بہت معاونت کرتے ہیں۔ ان سے اصل مرتبت کا پتہ چلتا ہے۔

حواشی و مراجع

۱ شبلی نعمانی، سیرت النبی، مطبع معارف دارالمصنفین اعظم گڑھ، ۱۹۸۳ء، ۱/۲۰-۲۱ ومابعد؛ عبدالرؤف دانا پوری، اصح السیر، کتب خانہ نعیمیہ دیوبند، غیر مورخہ، ۲۹؛ محمد ادریس کاندھلوی، سیرۃ المصطفیٰ، دارالکتاب دیوبند، غیر مورخہ، ۱/ ۸ ومابعد نیز ۱۰۲ ومابعد؛ محمد حمید اللہ، محاکمہ ابن اسحاق، نقوش رسول نمبر لاہور، جنوری ۱۹۸۵ء، ۳۶۸-۳۷۲؛ محمود احمد غازی، محاضراتِ سیرت، الفیصل: لاہور، ۲۰۰۷ء، ۲۰۱-۲۰۲ ومابعد۔

۲ شبلی، ۱/۲۷-۳۵۔ یہ قدماء کی تصنیفات تھیں۔ حاشیہ نگار کے مطابق ان میں سے اکثر کی تصنیفات ناپید ہیں۔ بعد کی تصانیف میں ان کی روایات کے حوالے ملتے ہیں۔ یہ فہرست

تہذیب التہذیب وغیرہ سے مرتب کی گئی ہے۔ ڈاکٹر محمد حمید اللہ کے محاکمہ ابن اسحاق اور اس پر بحث سے مزید تفصیل ملے گی۔

۳۔ حافظ موصوف کی ایک مختصر سیرت چھپ گئی ہے۔ دوسری ضخیم کتاب الزهر الباسم فی سیرة ابی القاسم ابھی تک مخطوطہ ہے۔

۴۔ اصل عنوان کتاب ہے: 'کتاب الدرر فی اختصار المغازی والسیر'۔ تذکرہ صحابہ میں الاستیعاب بھی ایک ماخذ ہے۔

۵۔ یہ کتاب بنیادی طور سے ابن اسحاق اور واقدی کی کتبِ سیرت پر مبنی ہے، جیسا کہ ڈاکٹر غازی نے بھی کہا ہے۔

۶۔ اصح السیر، ۲۹-۳۰ ومابعد؛ سیرة المصطفیٰ، ۸/۱ وما بعد اور ۱۰۲ ومابعد؛ محاکمہ ابن اسحاق، ۳۶۸-۳۷۲

۷۔ محمود احمد غازی، محاضراتِ سیرت، ۱۹۵-۲۳۷ ومابعد۔

۸۔ فتح الباری میں حافظ ابن حجرؒ نے مؤلفین سیرت ابن اسحاق/ابن ہشام، واقدی، ابن سعد وغیرہ کی تمام روایات سے جو اعتنا کیا ہے وہ محدثانہ سے زیادہ مورخانہ ہے۔

۹۔ قدیم ترین تو نہیں ہے، البتہ مشہور اور مستند ترین ضرور ہے۔ امام ترمذیؒ نے بعض قدماء کی کتابوں کی بنیاد پر اس کو مرتب کیا ہے۔

۱۰۔ سید سلیمان ندوی نے واقدی کی ثقاہت وعدمِ ثقاہت پر دو اقساط میں مضمون لکھا ہے اور وہ شبلی کی تائید میں ہے۔ ملاحظہ کیجیے مقالات سلیمان، اعظم گڑھ، ۱۹۶۸ء

۱۱۔ سیرة النبی، ۴۸/۱-۸۵: اسباب خارجی کا اثر، مختلف روایات کی جمع وتطبیق، سلسلۂ علت ومعلول کی تلاش ضروری ہے۔

۱۲۔ اصح السیر، ۲۹-۳۲۔ اس بحث وتجزیہ میں مولانا شبلیؒ سے خوشہ چینی واضح طور سے نظر آتی ہے۔ ان کے متعدد تبصرے صحیح نہیں ہیں، جن پر بحث آگے آتی ہے۔

۱۳۔ سیرة المصطفیٰ، ۱۰۲/۱-۱۰۵: مولانا شبلی پر مولانا کاندھلوی نے سخت نقد بھی کیا ہے کہ وہ ابن سعد کے حوالے سے دروغ گو واقدی کی روایات لیتے ہیں۔ آگے روایات واقدی در سیرة النبی شبلی کے حوالے بقید صفحات ہیں۔ واقدی کو صرف ضعیف قرار دیا ہے۔

۱۴۔ نقوش رسول نمبر: ۳/۱۱-۳۷۳-۳۹۱: ڈاکٹر موصوف نے امام سیرت پر محاکمہ کیا ہے، ان کی کتاب

اور اس کی روایات پر نہیں کیا۔

۱۵۔ محاضراتِ سیرت، ۲۵۹-۲۸۵، نیز ابن اسحاق کے لیے :۳۰-۷۷، ۱۷۹، بعد میں ڈاکٹر غازی نے متاخر کتبِ سیرت پر بحث کی ہے، جیسے ابن حزم کی کتاب جوامع السیرۃ اور جمہرۃ انساب العرب، سہیلی کی الروض الانف، کلاعی کی کتاب الاکتفاء، ابن قیم کی اعلام الموقعین اور زاد المعاد وغیرہ۔

۱۶۔ حبیب الرحمٰن اعظمی، واقدی کے بارے میں اعتدال کی رائے، الفرقان لکھنؤ، اگست ۲۰۰۵ء، نیز واقدی پر مقالہ خاکسار، الفرقان لکھنؤ، اکتوبر ۲۰۰۵ء

۱۷۔ بحث کے لیے ملاحظہ ہو: مقالات خاکسار 'امام ابن اسحاق- حضرت شاہؒ کا اہم ترین ماخذِ سیرت'، تحقیقاتِ اسلامی علی گڑھ، اپریل- جون ۲۰۱۲ء، بحوالہ شاہ ولی اللہ، شرح تراجم ابواب، صحیح بخاری، ۱۲۹-۱۳۰؛ تاریخ طبری میں سیرت نبوی کے مآخذ، معارف، دسمبر ۲۰۱۰ء و جنوری ۲۰۱۱ء وغیرہ؛ مباحثِ غازی و محمد حمید اللہ وغیرہ

۱۸۔ مولانا شبلی نے اپنے حاشیہ میں حافظ دمیاطی کا یہ بیان نقل کیا ہے، مگر مغلطائی اور ابن حجر عسقلانی کی بخاری تسامحات سے صرفِ نظر کر یا۔ پھر محدثین کرام کو صرف چند غزوات و سرایا کی تاریخ کے اختلاف سے سروکار ہے یا اسی طرح کے بعض جزوی معاملات سے۔ اجماع اہل سیر بہرحال فیصلہ کن ہے، جیسا کہ بعض اماماں حدیث نے محدثین کی ایسی روایات میں ان کے بعض رواۃ کے وہم کی نشان دہی کی ہے۔

۱۹۔ ابن ہشام، السیرۃ النبویۃ، ۱/ ۱۳۱ و ماقبل، ۱۴۱-۱۴۴ و مابعد، ۱۵۴-۱۵۸، ۱۶۴ و مابعد، ۱۸۰-۱۹۳ وغیرہ۔ مفصل بحث کے لیے ملاحظہ مقالۂ خاکسار ''سیرت ابن اسحاق / ابن ہشام کا تنقیدی مطالعہ'' روداد سمینار سیرت، منعقدہ دارالمصنفین، اعظم گڑھ، مارچ ۲۰۱۰ء، نیز کفالت نبوی پر وصیت عبدالمطلب اور عبداللہ کی ذبیح ہونے کی روایت پر مقالات بھی ہیں۔ شبلی، داناپوری، کاندھلوی اور متعدد دوسرے سیرت نگاروں نے، بالخصوص اردو سیرت نگاروں نے ان تمام مزعومہ وضعیف ومنکر روایات کو صحیح سمجھ کر بیان کیا ہے اور امامانِ سیرت کے تنقیدی اشاروں کو سمجھا تک نہیں۔ امام واقدیؒ کی متنی تنقید کے لیے ملاحظہ ہو، مقالہ ظفر احمد صدیقی، علامہ واقدی- فن سیر کے امام، معارف اعظم گڑھ، نومبر ۲۰۱۰ء؛ محمد سعود عالم قاسمی، طبقات ابن سعد- ایک تجزیاتی مطالعہ''، معارف، اعظم گڑھ، اکتوبر ۲۰۱۰ء۔

☆☆☆

زبانوں میں اخذ و استفادہ کی خصوصیت

(عربی زبان کا خصوصی جائزہ)

ڈاکٹر حفصہ نسرین

افراد کی مانند زبانوں کی حیات میں بھی بقا کی جنگ ہوتی ہے۔ بعض اوقات ایک زبان دوسری زبانوں کے غالب آجانے سے پوری طرح مٹ جاتی یا کمزور ہوجاتی ہے اور اس کے بالمقابل دوسری زبانیں زیادہ طاقت ور ہوجاتی ہیں۔ کسی بھی زبان کی بقا اور نمو و ترقی کا انحصار اس کی صلاحیت اخذ وقبول پر ہے۔ جس زبان میں اتنی وسعت ہوگی کہ وہ وقت اور حالات کے ساتھ تبدیل ہوسکے اور جدید تقاضوں یعنی نئی اشیا، نئے نظریات وغیرہ کے لیے مکمل اور صحیح ذخیرۂ الفاظ فراہم کر سکے اور اگر نہ ہوتو ان کو دوسری زبانوں سے اخذ کر سکے، وہی زبان زندہ اور باقی رہ سکتی اور ترقی پاسکتی ہے۔ جس زبان میں یہ خوبی نہ ہو اول تو اس کی بقا مشکل ہوتی ہے اور اگر باقی رہے بھی تو مقامی اور علاقائی زبان سے زیادہ درجہ اسے نہیں مل سکتا۔ مثلاً Basque اور Iceland کی زبانیں۔ کہا جاسکتا ہے کہ یہ زبانیں تو چھوٹے علاقوں سے تعلق رکھتی ہیں، جن کو ہم مقامی زبانیں بھی کہہ سکتے ہیں، لیکن عالمی منظرنامے پر نظر ڈالیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ بعض بہت ترقی یافتہ ممالک کی زبانیں بھی اسی طرح محدود ہیں، مثلاً جاپانی زبان اپنے اندر اس حد تک وسعت نہیں رکھتی کہ عالمی زبان بن سکے۔ وہ صرف جاپان کی حد تک محدود ہے، لہٰذا جاپانی تاجر مجبور ہیں کہ دنیا کے دیگر ممالک سے رابطوں کے لیے دوسری زبانیں سیکھیں، کیونکہ ان کی زبان میں ذرا بھی وسعت نہیں ہے۔ اس کے برعکس عربی اس وقت عالمی زبانوں میں سے ایک اہم زبان ہے۔ اسلام کی زبان ہونے سے قطع نظر اس میں پائی جانے

والی وسعت، اخذ وقبول کی زبردست صلاحیت اس کی نمو اور ارتقا کا باعث ہے اور اسی نے اس کو عالمی زبان کے درجہ پر پہنچا دیا ہے۔ لاطینی زبان ایک طویل عرصہ تک برتر زبان کے طور پر دنیا پر راج کرتی رہی اور یہ ہر کسی کی زبان بن گئی تھی کیونکہ یہ زبان علم وفن عیسائیت اور نظام قانون سے وابستہ تھی اور اس میں یہ صلاحیت تھی کہ نئی اصطلاحات و الفاظ اور نئی تراکیب کو اپنے قالب میں ڈھال کر انھیں اپنا سکے۔ پھر انگریزی ایک ایسی زبان ہے جو دنیا کے ہر حصے میں کسی نہ کسی حد تک بولی جاتی ہے اور اسے ہر کسی کی زبان کا درجہ حاصل ہو چکا ہے، اس کی سب سے اہم وجہ اس کی وسعت اور اخذ وقبول کی صلاحیت ہے[۱]۔ اس صلاحیت سے عاری زبان پہلے تو جمود کا شکار ہوتی ہے، پھر آہستہ آہستہ ختم ہو جاتی ہے۔ پس زبانوں کی بقا، استحکام اور ترقی اور نشو ونما کے لیے اخذ و استفادہ، دیگر زبانوں سے الفاظ لینے اور ان کو اپنے قالب میں ڈھالنے کی صلاحیت کا ہونا ضروری ہے۔

دنیا کی مختلف زبانوں کا باہمی میل جول کا ایک لازمی امر ہے اور ایک ایسی ضرورت ہے جس سے کسی طرح مفر ممکن نہیں۔ انسانوں کے مابین تبادلہ خیالات اور رابطے کا ذریعہ زبان ہی ہے۔ لہٰذا جب بھی کوئی دو زبانیں بولنے والے لوگ کسی بھی مقصد کے تحت باہم ملتے ہیں تو ایک دوسرے کی زبان سے اخذ بھی کرتے ہیں اور اس کو متأثر بھی کرتے ہیں، کیونکہ بات سمجھنے اور سمجھانے کے لیے ایسا کرنا ان کی مجبوری ہوتی ہے، اسی لیے جو زبان اخذ وعطا کے عمل کو جاری رکھتی اور آگے بڑھاتی ہے اور اس میں تغیّر پیدا کرتی ہے وہی زندہ رہتی ہے۔ یہ بات بالکل ناممکن ہے کہ کوئی زندہ زبان بالکل خالص ہو اور اس پر کسی دوسری زبان کے اثرات نہ پڑیں[۲]۔

زبانوں میں باہم اخذ واستفادہ کے عوامل

ایسے بہت سے عوامل ہیں جن کے سبب مختلف اقوام اور مختلف زبانیں بولنے والے افراد کے مابین رابطہ ہوتا ہے، جس کے نتیجے میں زبانیں مستقل ردّ وبدل کی کیفیت سے دوچار ہوتی ہیں۔ مثلاً حکومتوں کا بدلنا، پھیلنا اور ختم ہونا، مذہبی اصولوں یا نظاموں کا بدلنا، کسی علاقے

کے لوگوں میں کسی نئے مذہب کا پھیلنا، مختلف زبانیں بولنے والی اقوام کے مابین تجارتی یا پڑوسی ہونے کے ناطے قائم ہونے والے تعلقات، ہجرتیں، فتوحات، جنگیں وغیرہ، یعنی ہر وہ واقعہ جس میں مختلف زبانیں بولنے والے افراد آپس میں ملیں جلیں، اس کے اثرات ان دونوں کی تہذیبوں اور زبان پر لازماً پڑتے ہیں، بلکہ معمولی سا تہذیبی یا ثقافتی رابطہ وتبادلہ بھی زبان پر بہت زیادہ اثر انداز ہوتا ہے[۳] اور ان دونوں زبانوں میں، جو آپس میں ملتی ہیں، ایک دوسرے کے الفاظ شامل ہوجاتے ہیں۔ اس عمل کو اصطلاحاً Borrowing (یعنی مستعار لینا) کہا جاتا ہے[۴]۔ M.S. Memlen اس عمل کو Language Mixing کے نام سے موسوم کرتا ہے[۵]۔ یہ ایک قدرتی عمل ہے اور اس کی تاریخ اتنی ہی قدیم ہے جتنی خود زبانوں کی۔

ذیل میں ان چند عناصر کا اجمالی تذکرہ کیا جارہا ہے جو زبانوں میں اخذ واستفادہ، تبدیلی اور الفاظ وکلمات اور تراکیب کے مستعار لینے کا باعث بنتے ہیں۔

۱۔ نقل مکانی

جب ایک گروہ یا قوم نقلِ مکانی کرکے کسی دوسری جگہ جابستی ہے، جس کے باشندے کوئی مختلف زبان بولتے ہیں تو ان کی زبانوں کا باہم رابطہ لازماً ہوتا ہے۔ کیونکہ ان کو آپس میں بات کرنے اور مافی الضمیر بیان کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اور جب یہ ضرورت اشاروں، کنایوں سے پوری نہ ہوسکے تو دونوں زبانوں کا باہم گھلنا ملنا بھی لازم ہوجاتا ہے۔ یوں زبانوں کو باہمی امتزاج کا بھرپور موقعہ ملتا ہے۔ اس موقعہ پر الفاظ مستعار لیے دیے جاتے ہیں اور ایک زبان کے الفاظ، جملے اور ترکیبیں دوسری زبان میں شامل ہوجاتے ہیں۔[۶]

۲۔ طویل جنگیں اور عسکری فتوحات

طویل جنگیں مختلف قوموں اور مختلف زبانیں بولنے والے گروہوں کو باہم ملنے جلنے کا بھرپور موقعہ فراہم کرتی ہیں، اس کے نتیجہ میں زبانوں میں ربط ضبط اور اخذ وقبول ہوتا ہے۔ جیسے کہ جنگ عظیم دوم میں جرمنی، فرانس اور انگلستان کے باہمی تعلقات نے ان کی زبانوں کو

خوب متأثر کیا، اسی طرح فرانس کی اٹلی سے جنگ طرفین کی زبانوں پر بہت زیادہ اثر انداز ہوئی ہے۔ اسی نکتے کو تاریخی پس منظر میں دیکھیں تو ایران و یونان کے مابین جنگ، جو خشیارش (xerxes) کے عہد میں ہوئی، اس میں اس کی فوج میں شامل لیبیائی، عربی، فینیقی، ہندی، حبشی، غرض یہ کہ بہت سی اقوام کو ایک طویل عرصہ میں باہم مل کر رہنا پڑا اور پھر مخالف قوم یعنی یونان سے بھی ان کے تعلقات رہے۔ اتنی طویل قرابت نے ان دونوں کی زبانوں کو خوب متأثر کیا۔ ۸

پھر اگلے مرحلہ میں یعنی جنگ کے بعد جب کوئی ایک قوم فاتح اور دوسری مفتوح بن جاتی ہے تو مفتوح قوم کی تہذیب و ثقافت اور اس کی زبان فاتح قوم سے لازماً متأثر ہوتی ہے اور بالعموم مفتوحین اپنی زبان چھوڑ کر فاتح کی زبان اپنا لیتے ہیں ۹۔ ایک مشہور مقولہ ہے: "Language of the ruler rules"۔ پھر دونوں یعنی فاتح اور مفتوح کے مابین شادیوں کا سلسلہ چل پڑتا ہے اور یہ بھی زبانوں کے باہمی امتزاج کا اہم سبب بنتا ہے۔ علاوہ ازیں فاتح لوگوں کے گھروں میں مفتوح قوم کے افراد بطور غلام کام کرتے ہیں اور یوں طرفین کی زبانوں کو میل جول کا موقع ملتا ہے اور زبانیں اخذ و قبول کے عمل سے گزرتی ہیں۔ ۱۰

عسکری فتوحات کے نتیجے میں دو زبانوں کا میل جول دو طریقوں پر ہوتا ہے:

۱- دونوں گروہوں کی فطری ضرورت ہوتی ہے کہ آپس میں بول چال کے لیے ایک دوسرے سے اصطلاحات والفاظ لے کر اپنی زبان میں شامل کرلیں اور ایک دوسرے سے مانوس ہوں۔

۲- اکثر فاتح گروہ اپنی زبان کو جبری طور پر نافذ کر دیتا ہے، جیسا کہ افریقہ میں ہوا۔ یعنی فرانس نے افریقہ کے ایک حصے، خاص طور سے قرطاجنہ اور تونس وغیرہ پر قبضہ کیا تو وہاں فرانسیسی زبان کو جبراً نافذ کر دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آج بھی وہاں دوسری زبان کے طور پر ملک کے بیشتر لوگ فرانسیسی بولتے ہیں اور قریباً سبھی اس سے مانوس ہیں ۱۱۔ یونان نے روم کو فتح کیا تو وہاں یونانی زبان رائج ہوئی اور وہ رومی زبان میں اس طرح گھل مل گئی کہ دونوں کی اصطلاحات کو ایک دوسرے سے ممیّز کرنا نہایت مشکل ہے، کیونکہ سلطنت روما کے زیادہ تر باشندے رابطے کی زبان کے طور پر صرف یونانی بولنے لگے تھے ۱۲۔ اسی طرح سکندر نے جب

مصر فتح کیا تو اس نے وہاں یونانی زبان بالجبر نافذ کی اور یہ ضروری قرار دیا کہ جو شخص حصول تعلیم یا کسی عہدے کے حصول میں دلچسپی رکھتا ہے وہ یونانی زبان سیکھے اور یونانی میں اپنی تعلیم مکمل کرے۔ اس طرح یونانی پڑھنے لکھنے کو لازمی قرار دے دیا گیا اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہاں رائج مصری/قبطی زبان میں یونانی زبان کے بے شمار الفاظ شامل ہو گئے[۱۳]۔ یہی معاملہ اس وقت بھی ہوا جب سلطنتِ روم نے دنیا کے بیش تر مقامات پر فتح حاصل کی۔ اس نے لاطینی زبان کو مختلف مفتوحہ علاقوں میں اپنی جڑیں گہری کرنے کا موقعہ دیا اور مصر کی مانند روم کے مفتوحہ علاقوں میں بھی لاطینی سیکھنے کو لازمی قرار دیا گیا[۱۴]۔ روم کی حکومت ایک عرصہ تک دنیا پر قائم رہی۔ اہلِ روم نے علاقوں کو صرف فتح نہیں کیا، بلکہ وہاں کے انتظامی امور کو اپنے ہاتھ میں رکھا۔ یہی وجہ ہے کہ لاطینی کو مرکزی زبان کے طور پر نافذ ہونے کا موقعہ ملا اور اس نے فرانسیسی، اطالوی، پرتگالی اور ہسپانوی زبانوں کو وجود بخشا۔ اسے رابطے کی زبان ہونے کا درجہ بھی حاصل رہا[۱۵]۔ البتہ تاریخ میں اس کے برعکس مثالیں بھی محفوظ ہیں کہ فاتح قوم نے مفتوح کی زبان کو اپنایا، مثلاً منگولوں نے بغداد کو تباہ و برباد کیا اور اس پر قبضہ کیا، لیکن بعد میں انھوں نے اسلام قبول کر لیا اور عربی بولنے لگے، پھر انھوں نے عربی ہی کو رائج بھی کیا۔[۱۶]

۳- مذہب

کسی زبان کو کسی دوسرے علاقہ میں رائج کرنے کا ایک اہم محرک مذہب بھی ہے۔ جب بھی کسی علاقے میں کوئی نیا مذہب متعارف ہوگا تو اس سے تعلق رکھنے والی زبان بھی ضرور اپنائی جائے گی۔ مثلاً قبل از اسلام ایران کا مذہب 'زرتشت' عربوں کے ہاں بھی پایا جاتا تھا، لوگوں کی ایک تعداد اس کی پیروکار تھی۔ اب چونکہ اس کی تعلیمات اور مقدس کتابیں پہلوی زبان میں تھیں، لہٰذا عرب میں پہلوی زبان متعارف ہوئی۔ عربی پر پہلوی اور بعد کی فارسی کے جتنے بھی اثرات ہیں وہ بہت حد تک عرب میں زرتشت مذہب کے متعارف ہونے کا نتیجہ ہیں[۱۷]۔ عربی اسلام کی زبان ہے، چنانچہ جہاں بھی اسلام پھیلا عربی کو اولیت کا درجہ ملا۔ اسی طرح انگریزی اور فرانسیسی کو عیسائیت کی زبان ہونے کی وجہ سے اہمیت دی گئی۔ مشرقی افریقہ

میں سواحلی زبان بھی مذہب کی وجہ سے پھیلی۔ حبشہ میں امہری زبان پھیلانے کے خلاف مسلم اقلیت کی جانب سے مزاحمت کی گئی۔ ان کا کہنا تھا کہ یہ عیسائی چرچ کی نمائندہ زبان ہے اور تبلیغ عیسائیت کے منصوبہ کے تحت اس کو رائج کیا جارہا ہے [۱۸]۔ انگریزی نے لاطینی سے جو الفاظ مستعار لیے ان کو عموماً تین ادوار میں تقسیم کیا جاتا ہے، ان میں ایک اہم دور وہ ہے جس میں عیسائی مشنری اتنی سرگرم تھی کہ اس کے ذریعے لاطینی مذہبی مصطلحات کثیر تعداد میں انگریزی میں آئیں۔ مثلاً altar، baptist، guilt، alms، pope، monk، aposhe، abbess وغیرہ۔ [۱۹] جاپان میں کثیر تعداد میں چینی راہب آیا کرتے تھے۔ انھوں نے مذہب کو پھیلایا تو ساتھ ہی چینی زبان بھی جاپان میں پھیلی اور اس نے جاپانی زبان کو متاثر کیا۔ اسی طرح جو راہب جاپان سے دوسرے ممالک یا براعظم ایشیا کے کسی حصہ میں گئے وہاں انہوں نے جاپانی کو متعارف کرایا۔ [۲۰]

۴-تجارت

تجارت سے زبانوں کو باہم میل جول کا بہترین موقعہ ملتا ہے، کیونکہ تجارتی روابط میں مختلف اقوام کو ایک دوسرے سے بات چیت اور معاملات طے کرنے کے لیے لازماً ایک دوسرے کی زبان جاننی پڑتی ہے۔ بعض مصنوعات ایک قوم خود تیار نہیں کرتی، بلکہ وہ کسی دوسری قوم سے لیتی ہے، یا کچھ چیزیں ایسی ہیں جو کسی علاقہ میں پیدا ہوتی ہیں اور کسی میں نہیں، تو جس علاقہ میں جس چیز کی پیداوار نہیں ہوتی وہ اسے دوسری جگہ سے لیتی ہے اور اس کا نام بھی لیتی ہے [۲۱]۔ پس دنیا کی متعدد زبانوں میں تکنیکی، عسکری اور تجارتی اصطلاحات، جانوروں، اشیائے خوردونوش اور پودوں کے نام وغیرہ مستعار لیے جانے کے واضح ثبوت ملتے ہیں [۲۲]۔ مثلاً قدیم عہد میں یونانیوں نے تجارت کے ذریعے اپنی تہذیب وثقافت اور مذہب کے ساتھ زبان کو بھی اس حد تک پھیلا دیا کہ تمام مشرق وسطیٰ میں یونانی ہی بولی جانے لگی۔ [۲۳]

بین الاقوامی تجارت ایک ایسا عمل ہے جس کے سبب مضبوط معیشت کے حامل ملکوں کے لوگ بھی دنیا کی دیگر زبانوں پر عبور حاصل کرنے پر مجبور ہوجاتے ہیں، تاکہ اپنے معاملات

طے کر سکیں۔ اس طرح دوسری زبانیں جن سے ان کو واسطہ پڑتا ہے کسی نہ کسی حد تک ان کی زبان پر اثر انداز ہونے لگتی ہیں، مثلاً جاپان جیسے ملک کے تاجر بھی اقوام عالم سے تجارتی معاملات کے لیے ان کی زبانیں: عربی ہسپانوی، انگریزی اور دیگر زبانیں سیکھتے ہیں۔[۲۴]

فینیقی، جو تاجر تھے، دنیا کے ہر ملک سے ان کی تجارت ہوتی تھی، انہی کے ایجاد کردہ حروف ابجد کو اہل یونان نے پھر رفتہ رفتہ ساری دنیا نے اپنایا[۲۵]، یہ جہاں بھی تجارت کے لیے جاتے وہاں کی زبان سیکھتے اور وہاں کے لوگوں میں گھل مل جاتے۔ یوں انہوں نے دنیا کے تقریباً تمام ممالک کو باہم متعارف کرایا اور ان کی زبانوں کو خلط ملط کر دیا۔ اسی طرح جزیرۂ عرب، جو بین الاقوامی تجارت کے لیے ایک پُل تھا اور خود اہل عرب بھی تجار تھے، ان کی زبان میں فارسی، چینی، ترکی، ہندی، حبشی، یونانی، رومی، عبرانی، افریقی، مصری، غرض دنیا کی ہر زبان کے الفاظ موجود ہیں۔ بُصریٰ جو عرب کا معروف بازار تھا اور دنیا کے مختلف ممالک کے تجار کی ملاقات کا مرکز تھا، یہاں کی زبان دنیا کی تمام زبانوں کا ایک ملغوبہ بن چکی تھی۔ اسی طرح عکاظ کا بازار عرب کے تمام لہجات کا ایک مرکز تھا۔[۲۶]

۵-حکومتی اثر ورسوخ

کسی علاقے میں کسی بیرونی طاقت یا حکومت کی اجارہ داری اور اثر و رسوخ بھی زبان پر اثر انداز ہوتا ہے، مثلاً جزیرۂ عرب میں حیرہ نامی شہر فارسی حکومت سے منسلک اور ان کے زیر اثر تھا۔ لہٰذا وہاں کے عرب فارسی زبان کو عرب میں متعارف کروانے اور اسے رائج کرنے کا اہم سبب بنے۔ اسی طرح بنوغسان روم سے منسلک تھے، لہٰذا وہ لاطینی زبان کو عرب میں رائج کرنے کا ذریعہ بنے۔ تدمر میں یونانی زبان کا استعمال بھی روم کے ذریعے ہوا[۲۷]۔ مصر میں اسکندریہ کی بنیاد سکندر نے رکھی، اس کے بعد یہاں یونانی زبان اس حد تک رائج ہوئی کہ مقامی یہود نے عبرانی چھوڑ کر یونانی کو مکمل طور پر اپنا لیا اور اپنا سارا مذہبی لٹریچر یونانی میں ترجمہ کرنے لگے، حتی کہ ان کی اگلی نسل تک تالمود اور تمام مذہبی معلومات عبرانی کے بجائے یونانی کے ذریعے پہنچیں۔[۲۸]

۶-جغرافیائی قرب:

کوئی بھی دو زبانیں جو ایک دوسرے کے پڑوس میں بولی جاتی ہوں، وہ ایک دوسرے کو لازماً متأثر کرتی ہیں۔ دونوں میں اخذ و استفادہ کا عمل انجام پاتا ہے۔ جیسے عربی زبان، فارسی، لاطینی اور حبشی زبانوں سے ہمسایگی کے تعلقات رکھتی تھی۔ عرب کے شعراء رومی و فارسی درباروں سے وابستہ تھے، اس کے علاوہ عوام کے درمیان بھی باہم آزادانہ میل جول تھا۔ اس کے نتیجے میں عربی زبان نے ان تینوں زبانوں کے بہت سے الفاظ اپنے اندر شامل کیے ہیں۔

گویا کسی بھی سبب سے جب کوئی زبان کسی دوسری زبان سے ملتی ہے تو دونوں پر اس میل جول کے گہرے اثرات پڑتے ہیں۔ دونوں ایک دوسرے کو الفاظ دیتی اور اس سے لیتی ہیں اور یہ تعلقات جتنے قدیم ہوتے جائیں اتنے ہی دونوں زبانوں پر ایک دوسرے کے اثرات بڑھتے چلے جاتے ہیں۔[۲۹]

اخذ و استفادہ کے طریقے

اخذ و استفادہ کا یہ عمل دو انداز میں انجام پاتا ہے:

۱- کسی بھی قسم کے رابطے کے نتیجے میں ایک زبان دوسری زبان پر غالب آجاتی ہے۔ مثلاً جب کسی زبان کے بولنے والے زیادہ ہوں، لیکن ایسا غلبہ صدیوں میں ہو پاتا ہے، اور اس طویل عرصہ کے بعد بھی اس زبان میں بہت سے الفاظ و اصطلاحات مغلوب زبان سے شامل ہوجاتی ہیں۔ مثلاً بلغاریوں کو سلاویوں سے واسطہ پڑا تو ان کی زبان زوال پذیر ہوگئی۔ بعض اوقات کوئی زبان حضارت وثقافت اور ذخیرۂ الفاظ کے حوالے سے زیادہ بھرپور اور وسیع ہوتی ہے، لہٰذا اس کی فتح ہوجاتی ہے، جیسے لاطینی پر یونانی کا غلبہ اور عربی زبان کا دیگر تمام سامی زبانوں پر غلبہ اور بعض اوقات ایک زبان اپنی تراکیب، ذخیرۂ الفاظ اور اسلوب و آہنگ میں بہت عمدہ اور فصیح ہونے کے سبب دوسری زبان پر غالب آجاتی ہے۔ اس زبان کے بولنے

والوں کی حضارت اور تمدنی پس منظر بھی اس کے غلبہ میں مُمدّ و معاون ثابت ہوتا ہے۔ اس کی مثال کے طور پر یونانی زبان کو پیش کیا جا سکتا ہے۔[۳۰]

۲- دوسری صورت یہ ہے کہ زبانوں میں باہمی میل جول کے نتیجے میں اخذ و استفادہ کا عمل تو ہوتا ہے، لیکن کوئی زبان غالب نہیں آتی، بلکہ دو یا دو سے زائد زبانیں ساتھ ساتھ چلتی ہیں۔ اس صورتِ حال کو ذولسانی (Bilingualism) یا کثیر لسانی (Multilingualism) کہا جاتا ہے، یعنی دو زبانوں یا کئی زبانوں کا بیک وقت استعمال[۳۱] مثلاً یونانی زبان لاطینی پر غالب تو آ گئی، لیکن اسے بالکل ختم نہیں کر سکی، جرمن لاطینی کے ساتھ ساتھ چلتی رہی، عربی زبان نے ایران میں اہم مقام تو حاصل کر لیا، لیکن فارسی مکمل طور پر ختم نہیں ہوئی، اندلس کی اپنی زبان عربی کے آنے اور رائج ہونے کے بعد بھی باقی رہی۔ ہندوستان میں انگریزی وسیع پیمانے پر استعمال ہوتی رہی، لیکن ہندی زبانوں پر غالب نہیں آ سکی[۳۲]۔ لیکن اہم بات یہ ہے کہ اس صورت میں بھی زبانیں ایک دوسرے سے مفردات، اسلوب، آداب، کلمات، الفاظ سب کچھ لیتی ہیں اور ایک دوسرے پر گہرے اثرات چھوڑتی ہیں[۳۳]۔ چنانچہ عربی و فارسی زبانوں نے کثیر تعداد میں ایک دوسرے سے الفاظ مستعار لیے ہیں۔ اسی طرح ترکی زبان میں کثیر تعداد میں عربی کے الفاظ پائے جاتے ہیں، حالانکہ ترک حکومت نے ترکی کو ہی رائج کیا، لیکن عربی کا اثر بہر حال بہت قوی رہا ہے۔[۳۴]

عربی زبان کا جائزہ

گذشتہ صفحات میں زبانوں کے میل جول اور اقتراض الفاظ کے جتنے بھی محرکات و عوامل بیان کیے گئے ان سب کا سامنا عربی زبان کو بھی تھا۔ عسکری حملوں کی صورت اگر چہ براہ راست نہ تھی، مگر رومیوں اور فارسیوں کا عرب میں قیام ان کی طاقت کے سبب ہی تھا، انہوں نے یہاں مستقل ڈیرے ڈال رکھے تھے۔ پھر فارس کے تعلقات عربوں کے پڑوس میں ہونے کے سبب بھی تھے۔ لخم و جذام کے قبائل اہل مصر و اقباط کے پڑوسی تھے۔ عرب کے ساحلی علاقوں میں ہندو بستیاں بھی تھیں، جن سے اہل یمن کے قریبی تعلقات تھے۔ پھر اہل حبشہ سے بھی ان

کے قریبی روابط تھے[۳۵]۔ سب سے بڑا ذریعہ تجارت تھی، جس نے عربوں کو ساری دنیا سے جوڑ رکھا تھا۔ ان عوامل کے پیش نظر عربی زبان میں ان سب زبانوں کے الفاظ آ گئے۔ سریانی، عبرانی، یونانی، رومی، نبطی، حبشی، ہندی، فارسی، قبطی، ہر زبان کے الفاظ معاجم عربیہ کا حصہ ہیں[۳۶]۔ چنانچہ ملبوسات اور اشیائے خورد ونوش کے نام فارسی سے، مذہبی مصطلحات حبشی اور عبرانی و سریانی سے، خوشبوؤں اور مصالحہ جات کے نام اور تجارتی اصطلاحات ہندی (ہندوستان کی متعدد زبانوں) سے اور اسی طرح قبطی اور بعض دیگر زبانوں سے الفاظ مستعار لے کر عربی میں شامل کیے گئے[۳۷]۔ ظہورِ اسلام سے بہت پہلے عربی زبان تمام ہمسایہ ممالک، جن سے اہل عرب کے تجارتی تعلقات تھے، ان کی زبانوں سے متأثر ہو چکی تھی۔ اس نے اپنے ارتقا کے طویل دور میں ہر اس زبان سے اخذ و استفادہ کیا جس سے اس کے تعلقات رہے۔ یوں عربی وسیع تر اور اس کا معجم زرخیز ہوتا چلا گیا۔ آج بھی تعریب کا یہ سلسلہ جاری و ساری ہے اور نئی نئی مصطلحات اور اسماء و اعلام عربی میں اپنا راستہ اور مقام پا رہے ہیں۔

دنیا کی ہر زندہ زبان کی مانند عربی زبان میں بھی یہ خوبی پائی جاتی ہے کہ وہ دوسری زبانوں کے اچھے الفاظ کو اپنے اندر سمو لیتی ہے۔ اس میں تمام زندہ زبانوں کے الفاظ شامل ہیں۔ اخذ و استفادہ کا یہ سلسلہ جو کم از کم یعرب بن قحطان کے زمانہ سے شروع ہوا، آج بھی جاری و ساری ہے[۳۸]۔ عربی میں یہ خوبی بھی پائی جاتی ہے کہ وہ متأثر بھی ہوتی ہے اور متأثر بھی کرتی ہے۔ عربی زبان نے دنیا کی زندہ جاوید اور ایک طویل تاریخ کی حامل زبان ہونے کے حوالے سے افادہ اور استفادہ دونوں سے کام لیا، یعنی اس نے دوسری زبانوں کو ان گنت الفاظ وکلمات اور تراکیب دیں اور خود اپنا دامن بھی دوسری زبانوں کے الفاظ کے لیے کھلا رکھا۔ سن عیسوی کے آغاز سے آٹھ سو سال قبل بھی ہمیں اس امر کے ٹھوس ثبوت ملتے ہیں کہ عرب نہ صرف خود تاجر تھے جو پوری دنیا میں تجارت کے سلسلے میں آتے جاتے تھے، بلکہ عالمی تجارت میں ان کا کردار بڑا اہم رہا ہے۔ انہیں دنیا کی تقریباً ہر قوم سے ملاقات کا موقعہ ملتا رہا ہے۔ ان کے قرب و جوار میں غیر عربی اقوام آباد تھیں، جن سے ان کے کثیر الانواع تعلقات تھے۔ باہمی معاملات طے کرنے اور گفتگو وغیرہ کے لیے ایک دوسرے کی زبان سے واقفیت ضروری تھی۔

اس کے نتیجے میں عربی زبان میں بہت سے غیر عربی الفاظ شامل ہوتے چلے گئے [۳۹]۔ خاص طور پر تجارت کے پہلو سے دیکھا جائے تو بہت سی اشیاء ایسی تھیں جو ایک جگہ ہوتی تھیں اور دوسری جگہ نہیں ہوتی تھیں، ان کے نام بھی فطری طور پر چیز کے ساتھ ہی مستعار لے لیے جاتے تھے۔ اسی طرح اعلام، اجناس، شہروں وغیرہ کے نام بھی مستعار لیے جاتے تھے۔ ان سب عوامل نے عربی زبان پر گہرے اثرات مرتب کیے اور بہت سے غیر عربی الفاظ جن میں سے بیش تر کا تعلق اسماء سے تھا، عربی میں آ گئے۔ عموماً اس قسم کے الفاظ کو دخیل یا معرب کہا جاتا ہے۔[۴۰]

ایک طرف تو تجارت اور جغرافیائی قُربت کے سبب معاجم عربیہ میں اضافہ ہوتا رہا، دوسری طرف عربی میں غیر عربی الفاظ کی شمولیت کا ایک اہم سبب عربوں کی اپنی زبان کو پھیلانے اور اس میں خوب صورت اور عمدہ الفاظ کے اضافے کی خواہش رہی ہے۔ اس کے پیش نظر انہوں نے ہر زبان سے، جس سے ان کے تعلقات رہے، عمدہ الفاظ لیے اور ان کو اپنی زبان کے اسالیب وقوامیس میں ڈھال کر اپنی زبان کا حصہ بنا لیا۔[۴۱]

جن عرب شعراء کے روابط رومی و ایرانی درباروں سے تھے انہوں نے بھی عربی زبان میں غیر عربی الفاظ شامل کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ انہوں نے بہت سے الفاظ، جن کا تعلق خاص طور پر مادی چیزوں سے تھا، جیسے ملبوسات، کھانے پینے کی چیزیں، نباتات، حیوانات کے اسماء اور معاشی اصطلاحات وغیرہ، روم و ایران اور بعض دیگر اقوام کی زبانوں سے لے کر اپنی شاعری میں استعمال کیے۔ یوں یہ مُعرّب الفاظ فصیح عربی زبان کا حصہ بن گئے۔

شعر کو دیوان عرب کہا جاتا ہے۔ اسی نے عربوں کی تاریخ، ان کے آثار، طرزِ حیات، طریقۂ بودو باش غرض یہ کہ ان کی زندگی کے ہر پہلو کو محفوظ رکھا اور یہی شاعری عربی زبان وادب کی تحقیقات میں نحویین ولغویین کے لیے رہ نمائی اور مصدر کی حیثیت رکھتی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: ''جب تم قرآن میں کوئی ایسا لفظ پاؤ جس سے تم واقف نہ ہو تو جاہلی شاعری کی طرف رجوع کرو، اسی سے عربی سیکھی جاتی ہے، کتاب اللہ کے غریب الفاظ و مفاہیم کے اشکالات دور کیے جاتے ہیں اور احادیث رسولؐ، آثار صحابہ وتابعین کے غریب

الفاظ کے مفہوم سمجھے جا سکتے ہیں۴۳؎۔ البتہ یہ صرف عربی زبان ہی کا خاصّہ ہے کہ وہ الفاظ کو اپنے قالب میں یوں ڈھال لیتی ہے کہ اُن کی عجمیّت محسوس نہیں ہوتی۔ دنیا کی اور زبانیں اس خوبی سے محروم ہیں اور وہ اس خوب صورتی سے الفاظ کو اپنے اندر نہیں سمو سکتیں۔

عربی زبان پر دوسری زبانوں کے اثرات

ذیل میں عربی زبان پر دوسری زبانوں کے اثرات کا اجمالی تذکرہ مثالوں کے ساتھ پیش کیا جا رہا ہے:

(الف) فارسی زبان

کہا جاتا ہے کہ عربی زبان نے سب سے زیادہ کسبِ فیض فارسی زبان سے کیا ہے۔ کیونکہ اہل فارس عربوں کے قریب ترین پڑوسی تھے اور ہر زبان اپنے ہم سایہ ممالک کی زبان سے لازماً متأثر ہوتی ہے، لہٰذا عربی پر فارسی کے گہرے اثرات نظر آتے ہیں۴۴؎۔ اس کی ایک وجہ یہ تھی کہ عربوں کے اہل فارس سے تجارتی تعلقات تھے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ حیرہ میں فارسی حکومت کے قیام کی وجہ سے بھی اہل عرب اور عربی زبان پر فارسی تہذیب و ثقافت اور فارسی/ ایرانی زبانوں کے اثرات پڑے۔ مزید برآں شعرائے عرب کی ایران کے شاہی دربار تک بھی رسائی تھی، یوں ایک طرف تو معاشرے میں فارسی مصنوعات کو فروغ ملا دوسری طرف عربی زبان میں فارسی/ پہلوی الفاظ درآئے۔ ولادت نبویؐ سے قبل ابتدائی عیسوی صدیوں میں اہل عرب کے تعلقات زیادہ تر پہلوی زبان سے رہے، کیونکہ اس وقت ایران میں زیادہ تر یہی زبان رائج تھی۔ چنانچہ اس ایرانی زبان کے بہ کثرت الفاظ عربی میں آ گئے۔ چند معرّب فارسی الفاظ بطور مثال پیش کیے جا رہے ہیں:

ملبوسات کے ناموں میں: سروال، سمور، سنجاب، قاقم، فنک، دلق، الخز، دیباج، تاختج، رانج، سندس۔ اشیائے خور و نوش میں سمیذ، درمک، جردق، جرمازج، الکعک؛ مصالحہ جات میں: دارصینی، کرویا، خولنجان، پھولوں کے ناموں میں: نرجس، بنفسج، نسرین، سوسن، مرزنجوش،

یاسمین، جُلّسان وغیرہ۔ روزمرہ استعمال کی چیزوں میں: نرد، برجیس، طربوش، بابوج، کوز، ابریق، طست، خوان، طبق، کاسۃ، خز، طازج، نموذج، فنجان، نیزن، عسکری حوالے سے: صولجان، طیرزین، درفس وغیرہ۔۴۳

مکّہ مکّرمہ میں گندم سے تیار ہونے والے ایک کھانے کا نام 'البلاس' معروف تھا۔ ماہرینِ لغت اسے فارسی کے 'پلاس' سے معرب قرار دیتے ہیں۔ 'ضنک' فارسی کے 'تنگ' سے معرب ہے۔ فرسخ کی اصل فارسی کا 'فرسنگ' ہے۔ قیروان فارسی کے کاروان سے معرّب ہے۔۴۴

جاہلی شاعری سے بھی بہت سے معربات فارسی کا ثبوت ملتا ہے، مثلاً اعشیٰ کا یہ شعر ملاحظہ کیجیے:

وکسریٰ شھنشاہ الذی سارملکہ   لہ ما اشتھی راح عتیق و زنبق ۴۵

اس شعر میں 'کسریٰ' کا لفظ استعمال ہوا، جو فارسی اعلام میں سے ہے ۴۶۔ اسی طرح 'شہنشاہ' بھی فارسی ہی ہے۔

اسی طرح یاسمین، نرجس جو پھولوں کے نام ہیں وہ بھی فارسی سے معرّب ہیں۔ اعشیٰ کا شعر ہے:

وشاھسفرم و یاسمین و نرجس   یصبحنا فی کل دجن تغیما ۴۷

اعشیٰ ہی کا کہنا ہے:

عدّ ھذا فی قریضٍ غیـــرہ   واذ کرن فی الشعر دھقانِ الیمن ۴۸

اس شعر میں دہقان کا لفظ آیا جو کہ فارسی ہے۔

اس طرح عنترہ کا شعر ہے:

یجیب اشارات الضمیر حساسۃ   ویغنیک عن سوطٍ لہ ولِجام ۴۹

اس میں 'لجام' کا لفظ استعمال ہوا ہے جو فارسی لگام سے معرب ہے۔

(ب) لاطینی/ رومی زبان

رومیوں سے بھی عربوں کے بہت قریبی تعلقات تھے۔ ایک طرف بنوغسان رومی

حکومت کے نمائندے تھے دوسری طرف عرب شعراء کا رومی دربار سے رابطہ تھا۔ پھر تجارت کی وجہ سے بھی ان کے متنوّع الجہات تعلقات تھے۔ ان سب عوامل کے سبب بہت سے لاطینی الفاظ عربی میں داخل ہوگئے۔ یہ براہ راست بھی آئے اور بالواسطہ یعنی دوسری زبانوں کے ذریعے بھی۔

مثلاً ھنباط ایک رومی لفظ ہے، جو سپہ سالار لشکر کے لیے مستعمل ہے اور اسی مفہوم میں یہ عربی میں بھی مستعمل ہے۵۰۔ تربونس حاکم کے لیے استعمال ہونے والا رومی لفظ ہے، قیصر کا لقب Caeser سے، الامبراطور Impero سے، البلاط (شاہ کا محل) Palatium سے ہے۔ اسی طرح نطس رومی زبان کا لفظ ہے، جو کسی بھی فن کے ماہر عالم کے لیے استعمال ہوتا ہے۵۱۔ البطریق از Patri بھی رومی لقب ہے۔

اسی طرح بہت سی تجارتی اصطلاحات رومی/ لاطینی زبان سے عربی میں آئی ہیں۔ مثلاً الأوقیہ (پیمانے کا نام) Uncia سے، القیراط Keration، مُدّ Modius سے، القِسط بمعنی نصف صاع (Custus) سے، قنطرۃ از Ceintrum وغیرہ۔۵۲

(ج) یونانی زبان

یونانی زبان سے عربی کے روابط براہِ راست بھی رہے ہیں اور بالواسطہ بھی۔ دونوں زبانوں کے اختلاط نے اخذ و قبول کے عمل کو مہمیز بخشی اور بہت سے یونانی الفاظ و اصطلاحات عربی زبان کی زینت بن گئیں۔ مثلاً الماس، (ایک قیمتی پتھر کا نام) یونانی اذماس سے۔ اِزمیل یونانی Smilee سے اور اُسور یونانی Sparos سے معرّب ہیں۔ اسی طرح انجیل، اقلیم، سندس، عنبر، مرجان، ہیولیٰ، یاقوت وغیرہ یونانی سے معرب ہوکر عربی میں داخل ہوئے ہیں۵۳۔ اسطورہ یعنی قصہ کہانی یونانی istoria سے، اکسیر یعنی دوا یونانی ilixir سے، اِقلید یونانی kleidi سے۔ اسی طرح قدیم عربی شاعری میں بھی بہت سے یونانی الفاظ ملتے ہیں، مثلاً عنترہ کا شعر ہے:

فنهضت اشكو مالقيت لبعدها   فتنفست مسكاً يخالط عنبرا ۵۴

اسی طرح نابغہ کے اشعار میں بھی متعدد یونانی الفاظ ملتے ہیں مثلاً:

ولا زال ریحان و مسک و عنبر   علی منتهاه دیمة ثم هاطل ۵۵؎

عنبر یونانی لفظ ہے۔

(د) عبرانی زبان

عبرانی زبان سامی ہونے کے سبب عربی زبان سے بہت مشابہت رکھتی ہے۔ اسے عربی کی بہن قرار دیا جاتا ہے۔ اس زبان سے عربی نے بہت زیادہ استفادہ کیا۔ اس کا ایک اہم سبب یہ بھی تھا کہ یہ عرب میں مقیم یہود کی زبان تھی، لہٰذا اس زبان کے الفاظ عربی میں بہ کثرت نظر آتے ہیں، مثلاً: اسرائیل، جبرئیل، میکائیل، جہنم، صدوقی، فریسی وغیرہ جنھیں خاص طور پر عرب کے یہودی استعمال کرتے تھے اور انہی سے یہ الفاظ عربی زبان میں آئے ۵۶؎۔ عربی کے لفظ شعر کو عبرانی شیر سے ماخوذ قرار دیا جاتا ہے۔ اسی طرح عبرانی کے لفظ 'اویلہ' سے عربی کا عائل (aiyil) بنا، یعنی نوجوان۔ عبرانی میں دانائی کے لیے chokma کا لفظ مستعمل تھا، جب کہ عربی میں ہمیں اسی مفہوم کے لیے حکمۃ کا لفظ ملتا ہے، جسے واضح طور پر عبرانی سے ماخوذ قرار دیا جاسکتا ہے۔ 'آمین' عربی میں عبرانی سے آیا۔ اسی طرح بہت سی مذہبی اصطلاحات مثلاً حج، عاشوراء، کاہن بھی عربی میں عبرانی سے آئیں۔ 'انسان' عبرانی کے ایشان سے ماخوذ ہے کنیسہ اپنی اصل میں عبرانی ہے، جو عربی میں بھی آ گیا۔ 'مجلّہ' عبرانی کے مجلّاۃ سے معرّب ہے۔ اسی طرح توراۃ، ربانیون، عِلّیون بھی عبرانی سے معرّب ہیں۔ مسکین کی اصل بھی غالباً قدیم سامی ہے، ھیت، ھیکل، لاھوت و ناسوت سب عبرانی سے معرب ہوئے۔ بہت سے عبرانی نام بھی عربی میں پائے جاتے ہیں، مثلاً یروشلم عبرانی لفظ اُوری شلم سے عربی میں آیا ہے۔ اسی طرح آصف، جو اسم علم ہے، عبرانی زبان کا نام ہے جو عربی میں 'اساف' بن کر شامل ہو گیا۔ ۵۷؎

قدیم جاہلی شاعری میں بھی عبرانی کے الفاظ ملتے ہیں، مثلاً اعشیٰ کے درج ذیل شعر میں لفظ 'ھیکل' آیا ہے:

والهیکل النهده والوسیدة وار   جید، ویعطی مطافلا عُظلا ۵۸؎

(ہ) سریانی/آرامی زبان

عبرانی کی مانند سریانی بھی سامی زبانوں میں سے ایک ہے۔ اصلاً یہ آرامی کا ایک لہجہ ہے، لیکن چونکہ عرب میں آرامی کا یہی لہجہ بہ کثرت بولا جاتا تھا اور اسے ایک مستقل زبان ہونے کا درجہ حاصل تھا، اس لیے عربی میں زیادہ تر سریانی کی اصطلاح ہی استعمال ہوتی ہے، تاہم متعدد الفاظ ایسے بھی ہیں جن کو براہ راست آرامی بھی کہا جاتا ہے۔ عرب میں سکونت پذیر نصاریٰ کی زبان ہونے کے حوالے سے یہ زبان بھی عرب میں عام طور پر مستعمل تھی۔ خود عربوں کے بعض قبائل مثلاً نبطی آرامی ہی بولا کرتے تھے۔ فارس کے بعض علاقوں میں بھی آرامی مستعمل تھی۔ اور شام کے عیسائی اسی کا سریانی لہجہ بولتے تھے۔ لہٰذا آرامی و سریانی سے بہ کثرت الفاظ عربی میں آئے ہیں، خاص طور پر صنعت، فلسفہ، ماوراء الطبیعیات کی بہت سی اصطلاحات عبریانی و آرامی سے ہی عربی میں آئی ہیں۔ ۵۹؎

'دیوث' کا لفظ عربی میں سریانی سے آیا ہے۔ اسی طرح الإ ردفل بمعنی شریف آدمی۔ سھر اور ساھور یعنی چاند اور اس کی روشنی/ چاندنی۔ سفر، عدن، ھوناً، رھواً وغیرہ بھی سریانی الفاظ ہیں۔ طٰہٰ، طُور، ربّانی سریانی کے وہ الفاظ ہیں جنھیں فصحائے عرب نے قبول کیا اس وجہ سے وہ قرآن کریم میں بھی مقام پاگئے ہیں۔ ۶۰؎

عربی شاعری میں بھی سریانی کے بعض الفاظ ملتے ہیں۔ مثلاً اعشیٰ کہتا ہے:

إذا کان ھنز من ورُحت مُخَشّما   و آس و خیری، و مرو و سوسن ۶۱؎

اس شعر میں سریانی لفظ ھِنزمن کا استعمال ہوا ہے۔ ھنزمن دراصل نصرانیوں کی عید کا نام تھا ۶۲؎۔ ڈاکٹر سعدی غناوی کے مطابق 'جہنم' قدیم آرامی کے لفظ 'کہنام' سے معرّب ہے۔ ۶۳؎

(و) ہندوستانی زبانیں

ہندوستان دنیا کا بہت قدیم اور بڑا ملک ہے۔ زمانۂ قدیم سے یہ ملک متعدد

اور متنوّع زبانوں کا گہوارہ رہا ہے۔ یہاں کی اہم اور بڑی زبانیں دراوڑی، پراکرت، پالی اور سنسکرت تھیں۔ ان کے علاوہ یہاں بے شمار زبانیں بولی جاتی تھیں، پھر ان کے علاقائی اور مقامی لہجات تھے۔ ان سبھی لہجات، بولیوں، زبانوں سے عربوں کے روابط زمانۂ قدیم سے رہے ہیں۔ ہندوستان سے عربوں کے تجارتی روابط بہت قدیم ہیں۔ اس وجہ سے ہندی زبانوں نے عربی پر گہرے اثرات مرتب کیے۔ پھر عمان کے ساحلی علاقہ میں واقع ہندوؤں کی بستیوں سے قائم ہونے والے تعلقات کے نتیجے میں عربوں کا ان سے جو اختلاط رہا اس کے سبب ایک بڑی تعداد میں ہندی الفاظ عربی میں داخل ہوگئے[۶۴]۔ ہندی سے عربی میں آنے والے زیادہ تر الفاظ کا تعلق خوشبوؤں، مصالحہ جات اور اشخاص و اشیا کے ناموں سے تھا[۶۵]۔ تاہم دیگر بہت سے الفاظ بھی عربی معاجم کی زینت بنے۔ چند مثالیں درج ذیل ہیں:

سنسکرت سے عربی میں آنے والے الفاظ میں: أرکیلہ، یغنیش، مشکاۃ، ابلعی، اطریفل، اُوج، التبط، زُطّ (جاٹ)، لیموں، تنبول، رانج، صندل، عنب، ببر، طاؤس، مصالحہ جات کے اسماء میں فلفل: قرنفل، زنجبیل۔ فلفل کا لفظ سنسکرت کے پیالا یا پپیالا سے معرب ہے۔ زنجبیل سنسکرت 'زنجابیر' اور ایک رائے کے مطابق 'سونگ ویر' کے لفظ سے مُعرّب ہے۔ البَبّر (شیر کا نام) ہندی سے مُعرّب ہوکر عربی میں آیا۔ اسی طرح صبح، بہاء، سفینہ کے الفاظ سنسکرت سے عربی میں آئے ہیں۔ آنُک، جو ایک دھات کا نام ہے، یہ بھی سنسکرت سے عربی میں آیا۔[۶۶]

ہندوستان کی بعض دیگر زبانوں کے الفاظ بھی عربی میں ملتے ہیں، مثلاً سندس وطوبیٰ ایک رائے کے مطابق دراوڑی زبان کے الفاظ ہیں[۶۷]۔ اسی طرح عربی میں 'سمینہ' کا لفظ پالی زبان سے آیا ہے۔ یہ دراصل ایک ہندو جماعت کا نام ہے جو تناسخ کی قائل تھی۔ سَیب پراکرتی زبان سے آیا ہے۔[۶۸]

(ز) بربری، زنجی اور مغاربہ کی زبانیں

زنجی و بربری اقوام سے اہل عرب کے تعلقات چونکہ بہت قدیم زمانے سے تھے لہٰذا عربی زبان ان افریقی زبانوں سے بھی رابطے میں رہی اور اس نے ان سے بہت سے

الفاظ اخذ کیے۔ قدیم یمنی زبان یَعرُب بن قحطان کے زمانہ سے اپنے قریبی ہمسایوں یعنی ان افریقی قبائل سے بہت متأثر تھی جو افریقہ سے وہاں منتقل ہوتے رہے۔ اس کے سبب افریقی زبانوں کے بہت سے الفاظ عربی میں در آئے۔ خاص طور پر عرب کے معینی لہجہ میں افریقی الفاظ کثیر تعداد میں نظر آتے ہیں۶۹۔ مثلاً المُھل، جس کے معنی عربی میں زِیت یعنی تیل کے ہیں۷۰، اَبّاً یعنی حشیش، حصب، اَلِیم (درد)، منسأۃ (لاٹھی) زنجی زبان کے الفاظ ہیں۔۷۱

اسی طرح زَقُّوم کا لفظ افریقی زبان سے آیا، اگرچہ افریقی میں اس کے معنی کھجور اور مکھن کے ہیں۔ جب کہ عربی میں اس سے مراد تھوہر کا درخت ہے۔ اس لفظ کے حوالے سے کتب لغت میں ایک بڑی دلچسپ روایت ملتی ہے کہ جب وہ آیت نازل ہوئی جس میں زَقُّوم کا لفظ آیا ہے، تو قریش اس کے معنیٰ سے ناواقف تھے۔ انہی دنوں ایک افریقی مکّہ آیا۔ اس نے جب یہ بات سنی تو بتایا کہ مَکّھن مع کھجور کو ہم زَقُّوم کہتے ہیں۔ اس پر ابوجہل نے مذاق اڑایا کہ اچھا تو یہ وہ چیز ہے جس سے محمدؐ ہمیں ڈراتے ہیں۔۷۲

(ح) حبشی زبان

حبشی زبان سامی زبانوں میں سے ایک ہے۔ حبشہ سے عربوں کے تعلقات محتاجِ بیان نہیں ہیں۔ ان تعلقات کے سبب حبشی زبان کے بہت سے الفاظ عربی میں آ گئے۔ ان میں سے زیادہ تر کا تعلق مذہبی مصطلحات سے تھا، مثلاً: 'منبر' کا لفظ حبشی زبان کے 'مبر' سے، 'یٰسؔ' یعنی اے انسان، 'قسورۃ' بمعنی شیر، 'اریکہ' یعنی تکیہ اور بہت سے دوسرے الفاظ اسی زبان سے مُعرّب ہیں۔ اسی طرح ھَرَج بمعنی قتل، مشکاۃ، کِفلین، مصحف، رق وغیرہ۔۷۳

حبشی زبان سے خاص طور پر ایسی اصطلاحات بھی آئیں جو بعد میں اسلام میں بھی جگہ پا گئیں۔ چونکہ وہ مقامی زبان (یعنی فصحیٰ عربی) میں سمجھی بولی جاتی تھیں، اسی لیے انہی کو استعمال کیا گیا ان میں حواری، منافق، فطر، منبر، مصحف وغیرہ قابل ذکر ہیں۔۷۴

(ط) مصری زبان

مصری یا قبطی زبان سے عربی زبان کے قدیم عہد سے تعلقات رہے ہیں۔ اس کے

سبب دونوں زبانوں میں باہم اخذ و استفادہ ہوا اور بہت سے مصری الفاظ عربی زبان میں آئے، مثلاً نبی کا لفظ قبطی زبان سے عربی میں آیا۔ اس کے معنی عمید الاُ سرۃ (سربراہ خاندان) کے ہیں ۷۵۔ جرجی زیدان کا کہنا ہے کہ یہ لفظ اصلاً قبطی ہے جو یہود کے ذریعے عربی میں آیا ۷۶۔ اسی طرح 'مزجاۃ' کا لفظ بمعنی قلیل، بطائن وغیرہ۔ ۷۷

قبس کا لفظ، جس کے معنی شعلے کے ہیں، عربی میں روشنی کے معنوں میں مستعمل ہے۔ یہ بھی قبطی زبان کا لفظ ہے ۷۸۔ بُہاء قبطی زبان میں ایک پیمانے کا نام ہے۔ یہ عربی میں بھی مستعمل ہے۔ ۷۹

'قبس' قدیم عربی شاعری میں بھی ملتا ہے مثلاً:

فأدبر یکسوها الرَّغـــام کأنه علی الصّمد ولآ کام جذوة المقبس ۸۰

(ی) ترکی زبان

ترکوں کے ساتھ عربوں کے تعلقات بہت قدیم ہیں، کیونکہ ترکوں کا ایک گروہ فارس کے علاقہ میں زمانۂ قدیم سے آباد تھا، لہٰذا ترکی زبان سے بھی عربی کے روابط رہے اور اس کے متعدد الفاظ عربی میں شامل ہوئے۔ مثلاً: غَسّاق بمعنی شدید ٹھنڈا (ٹھنڈی چیز)؛ اور (شدید اندھیرا) عربی زبان میں آیا ۸۱۔ اسی طرح قلَق بمعنی اضطراب وافسوس ترکی زبان سے مُعرّب ہے۔ ۸۲

(ک) نبطی زبان

نبطی زبان تدمر (جزیرہ عرب کا ایک علاقہ) میں بولی جاتی تھی۔ تدمری ریاست اگرچہ عربوں کی ہی تھی، مگر وہاں آرامی، نبطی اور یونانی زبانیں بھی بولی جاتی تھیں۔ اس ریاست کی زبان نبطی تھی جو متعدد زبانوں کا ملغوبہ تھی۔ اس نے عربی زبان کو بہت متأثر کیا۔ اگرچہ اس زبان کو شمالی عربی ہی کا ایک لہجہ قرار دیا جاتا ہے، تاہم عربی سے یہ کافی مختلف تھی۔ اس زبان سے بہت سے لفظ عربی میں شامل ہوئے، مثلاً: الاِصر بمعنی وعدہ، القِط کا لفظ بمعنی کتاب، ملکوک، الکرخ، مناص، وزر، العروبہ، اکواز، تتبیر وغیرہ۔ اسی طرح صائق بھی نبطی سے

مُعرّب ہے۔۸۳

جاہلی شاعری میں بھی نبطی معرّبات کی مثالیں ملتی ہیں مثلاً:

أضاء مظلته بالسـرا جو الليل غامر جُدادها ۸۴

اعشیٰ کے اس شعر میں جُداذا استعمال ہوا، جو نبطی کے کدّ اد سے معرب ہے۸۵۔

رسول اللہ ﷺ کے عہد مبارک میں بھی جزیرہ عرب میں دوسری زبانوں کے الفاظ کے وجود کے معتبر دلائل ملتے ہیں۔ مثلاً آنحضور ﷺ نے حضرت زید بن ثابتؓ کو حکم دیا کہ وہ یہود کی زبان سیکھیں۔ چنانچہ انہوں نے عبرانی اور سریانی دونوں زبانیں سیکھ لیں ۸۶۔ اس کے بعد انہوں نے کسریٰ کے ایک قاصد سے فارسی سیکھی، پھر آنحضور ﷺ کے حاجب سے رومی زبان سیکھی۔ آپؐ کے خادم سے، جو حبشی تھے، حبشی زبان سیکھی۔ آپؐ کے ہی ایک خادم سے قبطی زبان سیکھی۔ یوں حضرت زید رضی اللہ عنہ متعدد زبانوں کے ماہر بن گئے۔۸۷

اسی طرح اس بات سے بھی متعدد شواہد ملتے ہیں کہ عرب میں دوسری زبانیں جاننے والے لوگ موجود تھے۔ مثلاً عدی بن زید کو فارسی لکھنے پڑھنے میں بہت مہارت حاصل تھی۸۸۔ ورقہ بن نوفل عبرانی زبان لکھنے پڑھنے کے ماہر تھے۸۹۔ غنمؓ بن مالک آنحضورؐ کی طرف سے فارسی، رومی، قبطی، حبشی زبانوں میں خط وکتابت کی ذمہ داری انجام دیا کرتے تھے۹۰۔

مذکورہ بالا مثالوں سے یہ واضح ہوتا ہے کہ متعدد زبانوں نے عربی زبان پر گہرے اثرات مرتب کیے اور اس کے معاجم کو وسیع کیا۔ عربی زبان میں پائی جانے والی یہ وسعت عربی کے زندۂ جاوید اور عالمی زبان ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

اس تفصیل سے ثابت ہوتا ہے کہ زبانوں کا اختلاط لازمی طور پر ایک دوسرے پر گہرے اثرات مرتب کرتا ہے اور زبانوں میں تغیّر آتا رہتا ہے۔ وقت کے ساتھ ساتھ زبانیں ایک دوسرے سے الفاظ لے کر انھیں اپنے قالب میں ڈھالتی رہتی ہیں اور وہ الفاظ اس زبان کے ادب کا حصہ بن جاتے ہیں۔ لہٰذا کسی زبان میں پائے جانے والے دوسری زبان کے الفاظ اس زبان کے نقص پر نہیں، بلکہ اس کی وسعت اور زندگی پر دلالت کرتے ہیں۔ اس اعتبار سے عربی زبان بلاشبہ دنیا کی سب سے وسیع اور زندۂ جاوید زبان ہے۔

حواشی و مراجع

1- Ronald Wardbaugh, Language Competition, Oxford, 1st ed. 1987, P:14-15.

2- M.H. Bakalla, Arabic Culture through its Language and Literature, London, 1984, P:66

3- The Cambridge Ancient History, Cambridge University Press 1994, V:I, Part: I, P:127.

4- Dell Hymes, Language in Culture and Society, New York, 2nd ed. 1989, p:496-97; Leonard Bloom Field, Language, Unwin University Press, 2nd ed. 1989, p:444.

5- April M.S. Memalon, Understanding Language Change, Cambridge University Press, 1994, p:200.

6- Terence Ogdin, Language Transfer, New York, 1st ed. 1989, P:6-8.

۷۔ عبدالواحد الوافی، علم اللغة، المطبعة السلفية قاہرہ، ۱۹۳۸ء، ص:۱۹۹۔

۸۔ ہیروڈوٹس، دنیا کی قدیم ترین تاریخ، مترجم: یاسر جواد، لاہور ۲۰۰۱ء، ص:۵۰۹

۹۔ محمد کرد علی، الاسلام والحضارة العربية، مكتبة النهضة المصرية قاہرہ، طبع سوم ۱۹۶۸ء، ج:۱، ص:۱۸۲؛ داؤد الحلبی، الالفاظ المغولیة فی اللغة العربیة در مجلّہ المجمع العلمی العراقی، ۱۹۹۵ء، عراق، ج:۱، ص:۳۷۶؛ The Legacy of Cyril Bailey Rome، آکسفورڈ ۱۹۶۲ء، ۱-۳۳۔

10- R.M. Hogg, The Cambridge History of English Language, London 1984, V.I, P:316-318.

11- "Tunis"in Encyclopaedia Americana

12- "History" by Toynbee in The Legacy of Greece, ed. by Richard Living Stone, Oxford 1963, P:304-305.

13- D Lacy O Leary, How Greek Science Passed to Arabs, Routledge Kegan Paul LTD, 1964, p:28

14- Dick Leith, A Social History of English, London 1987, p:13.

15- M.H. Bakalla, Arabic Culture through its Language and Literature, P:67.

۱۶۔ محمد کرد علی، الاسلام والحضارة العربیة، ج:۱، ص:۱۲۳۔

17- Ronald Wardbaugh, Language Competition, p:9-10

18- R.M Hogg, The Cambridge History of English Language, V:I, p:305-306.

19- John Whitney, The Cambridge History of Japan, Cambridge University Press, 1975, P:312.

20- April M.S. Memlan, Understanding Language Change, P:201

۲۱۔ وافی، فقه اللغة، ص:۲۰۰

22- Ardian Akmajian, and others, Linguistics, New Dehli, 2001, p:321-322.

23- Ronald Wardbaugh, Language Competition, p:11

۲۴۔ ایڈولف ہالم، تاریخ یونان قدیم، ت: ہارون خان شیروانی، کراچی س.ن.، ج:۴، ص:۱۴

۲۵۔ ہنری لامنس الأب الیسوعی، المذاکرات الجغرافیة فی الاقطار السوریة، المکتبة الکاثولیکیة، بیروت ۱۹۱۱ء، ص:۲۱-۲۴

۲۶۔ سعید الافغانی، اسواق العرب فی الجاهلیة والاسلام، م ن، س.ن، ص:۲۴۳، ۳۱۳، ۳۱۳-۳۱۴۔ احمد امین، فجر الاسلام، ج:۱، ص:۱۷؛ Carl Brocklman، History of Islamic People، لندن ۱۹۶۴ء، ص:۷۔

27- Daniel Jermy Silver, A History of Judaism, New York 1963, p:177-178.

28- Abram Leon Sacher, A History of the Jews, New York 1972, p:108.

۲۹۔ وافی، اللغة والمجتمع ، داراحیاالکتب العربیة، مصر، ۱۹۴۶ء، ص:۱۸۲-۱۸۵۔

30- Dell Hymes, Language in Culture and Society, P:496-497.

31- "Bilingualism" in Oxford Illustrated Encyclopedia, Oxford University Press, Melbourne, 1992.

۳۲۔ وافی، علم اللغة، ص:۱۸۳-۱۹۰۔

۳۳۔ عبدالعزیز بشری، ''کفاح اللغة العربیة فی سبیل الحیاۃ والنفوذ''، دارالهلال، نومبر ۱۹۳۶ء، ص:۴

34- April M.S., Understanding Language Change, P:201.

۳۵۔ ادی شیر، الالفاظ الفارسیة المعربہ، ص:۳

۳۶۔ امین مدنی، تاریخ العربی و بدایته، دارالمعارف مصر، س ن، ج:۱، ص:۱۲۷، ۱۳۵

۳۷۔ ادی شیر، الالفاظ الفارسیة المعربہ، ص:۳؛ محمد المبارک، فقہ اللغة وخصائص العربیة، ص ۲۹۶

۳۸۔ ابن فارس، ابی الحسن احمد بن فارسی، الصاحبی فی فقہ اللغة، بیروت ۱۳۸۲ھ، ص:۲۷۵، جبرضومط، فلسفة اللغة العربیة وتطورھا، مکتبہ المقتطف والمقطم، مصر ۱۹۲۹ء، ص:۱۲۳

۳۹۔ جرجی زیدان، تاریخ اللغة العربیة، ص:۶-۱۱

۴۰۔ ازھری، ابومنصور محمد بن احمد، تہذیب اللغة، دارالکتاب العربی، ۱۹۶۷ء، بذیل مادہ ''سجل''

۴۱۔ الثعالبی ابومنصور، فقہ اللغة، بیروت، س.ن، ص:۱۹۸-۱۹۹

۴۲۔ د. محمد تونجی، نظرۃ فی الصلات العربیة الفارسیة حتی مطلع الاسلام، درالسان العربی

۴۳۔ جرجی، تاریخ اللغة العربیة، ص:۱۲

۴۴۔ الصغانی، العباب الذاخر، بذیل مادہ ''رس خ''، سعدی غناوی، المعجم المفصل فی المعرب والدخیل، ص ۱۹

۴۵۔ دیوان الاعشیٰ، دارصادر بیروت، ۱۹۴۰ء، ص:۱۱۶

۴۶۔ الصغانی، العباب، بذیل ''کسریٰ''؛ ابن درید، جمھرۃ فی اللغة، بذیل مادہ ''کسر''

۴۷۔ دیوان الاعشیٰ، ص:۱۸۷

۴۸۔ ایضاً، ص:۲۱۵

۴۹؎ دیوان عنترۃ بن شداد، شرح معانی ومفردات: حمدو طاس، دارالمعرفۃ بیروت، طبع اول، ۲۰۰۳ء، ص: ۱۷۱

۵۰؎ ابن منظور، لسان العرب، داراحیا التراث العربی، بیروت، س ن، بذیل مادہ ''ھنبط''

۵۱؎ ابن منظور، لسان العرب، بذیل مادہ ''نطس''

۵۲؎ اب ھنریکوس لامنس، فرائد اللغۃ، ج:۱ص:۲۷۸، ابن فارس، الصاحبی فی فقہ اللغۃ، ص:۶۱، اب ہنری کوس لامنس، فرائد اللغۃ، ج:۱، ص:۲۷۸، الثعالبی، فقہ اللغۃ، ص:۱۹۹، فیروز آبادی، القاموس المحیط، بذیل مادہ ''قسط''؛ ابوالحسن علی بن الحسن، المنتخب من غریب کلام العرب، جامعہ ام القریٰ مکہ، طبع اول، ۱۹۸۹ء، ج۲، ص:۶۰۳؛ احمد حسن الباقوری، اثر القرآن الکریم فی اللغۃ العربیۃ، ص:۳۷، اب ھنریکوس لامنس، فرائد اللغۃ، ج:۱، ص:۲۲۹، ۳۵۳

۵۳؎ رشید عطیہ، معجم عطیہ، فی العامی والدخیل، دارالکتب العلمیہ، طبع اول، ۲۰۰۲ء، ص:۵۷۶، توما آرنلڈ وظفرالدین احمد، سواء السبیل الی معرفۃ المعرب والدخیل، ص۱۰، ۱۱، ۱۲، ۶۶، ۸۳، ۱۱۶، ۱۲۵

۵۴؎ دیوان عنترہ بن شداد، ص: ۱۲۵

۵۵؎ دیوان النابغۃ الذبیانی، ص:۷۲

۵۶؎ اب انستانس ماری الکرملی، نشوء اللغۃ العربیۃ، ص:۶۸

۵۷؎ رشید عطیہ، معجم عطیہ، ص:۵۸۶، المغربی، الاشتقاق والتعریب، ص:۵۸، مصطفیٰ صادق الرافعی، تاریخ آداب العرب، ج۲ ص:۱۶۱؛ جرجی زیدان، تاریخ آداب اللغۃ العربیۃ، ج:۱، ص:۴۰-۴۱، د.ف عبدالرحیم، القول الاصیل فیما فی العربیۃ من الدخیل، ص:۲۱۴، توما آرنلڈ و ظفرالدین احمد، سواء السبیل الی معرفۃ المعرب والدخیل، مطبعہ دخانی، ۱۹۰۳ء، ص:۳۵، ۵۳، ۸۳، اسعد الحمرانی ''ھیکل'' در موسوعۃ الادیان المسیرۃ ص:۴۸۸، خفاجی، شفاء الخلیل، ص:۲۶۴، جوالیقی، المعرب، ص:۳۲، د. سعدی غناوی، المعجم المفصل فی المعرب والدخیل، ص:۱۶

۵۸؎ دیوان الاعشیٰ، ص:۱۷۱

۵۹؎ وافی، فقہ اللغۃ، ص:۱۲۳؛ کارل بروکلمان، فقہ اللغات السامیۃ، ت: رمضان عبدالتواب، ریاض، س ن، ص:۲۸

۶۰؎ ابن درید، جمھرۃ، ''ش د ی''، البستانی محیط المحیط، ''اذر''، ابن منظور، لسان العرب، بذیل ''س ھ ر''، محمد صبیح، عن القرآن، ص:۱۲۰-۱۲۱، ابن فارس، الصاحبی فی فقہ اللغۃ، ص:۶۰

۶۱۔ دیوان الاعشیٰ ا،ص:۱۸۶

۶۲۔ ابن منظور، لسان العرب، بذیل مادہ ''ھنزمن''

۶۳۔ د. سعدی غناوی، المعجم المفصل فی المعرب والدخیل، ص:۱۶۵

۶۴۔ جرجی زیدان، تاریخ اللغۃ العربیۃ، ص:۸؛

۶۵۔ مصطفیٰ صادق الرافعی، تاریخ آداب العرب، ج:۲،ص:۱۶۱-۱۶۲

۶۶۔ رشید عطیہ، معجم عطیہ فی مرادف العامی والدخیل ص:۵۷۷-۵۷۸، احمد حسن الباقوری، اثر القرآن الکریم فی اللغۃ العربیۃ، ص:۳۰۷، محمد صبیح، عن القرآن، ص:۱۲۰؛، ف عبدالرحیم، القول الدخیل فیما فی العربیۃ من الدخیل، ص:۲۵، ۳۹، ۶۴، ۱۱۰، ۱۲۰، ۱۲۵، ۲۱۰، توما آرنلڈ وظفرالدین احمد، سواء السبیل فی معرفۃ المعرب والدخیل، ص:۵۷، داؤدجلبی، کلمات فارسیۃ مستعملہ فی عامیۃ الموصل ص:۲۱۰، المغربی، الاشتقاق والتعریب، ص:۵۸-۵۹، الدسوقی شیخ محمد، تھذیب الألفاظ العامیۃ، ص:۲۴، سید کرامت حسین، المقدمۃ فی بیان حدوث المصادر الاصلیہ من اللسان العربی فی حکایۃ الاصوات، علی گڑھ ص:۱۱۰، البستانی، محیط المحیط، بذیل ''ببر''، جرجی زیدان، تاریخ آداب اللغۃ العربیۃ، ج:۱،ص:۴۱، د. سعدی غناوی، المعجم المفصل ص:۱۶-۱۷

۶۷۔ د. محمد انصاراللہ نظر، اردو پرتمل کے اثرات، مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، لاہور، ۱۹۹۴ء، ص:۲۹

۶۸۔ ف . عبدالرحیم، القول الاصیل فیمافی العربیۃ من الدخیل، ص:۶۴

۶۹۔ محمد امین مدنی، تاریخ العربی وبدایۃ، دارالمعارف مصر، س ن، ج:۱،ص:۱۳۵

۷۰۔ انیس المقدسی، تطور الأسالیب النثریۃ فی أدب العربی، ص:۴۷

۷۱۔ السیوطی، المتوکلی، ص:۱۳

۷۲۔ خلیل، العین، بذیل ''زق م''

۷۳۔ دسوقی، تہذیب الالفاظ العامیۃ، ص:۲۳؛ الرافعی، تاریخ آداب اللغۃ العربیۃ، ج:۱،ص:۴۰، السیوطی، المتوکلی، ص:۵-۶، د. سعدی غناوی، المعجم المفصل فی المعرب والدخیل، ص:۴۵۰، جرجی، تاریخ آداب اللغۃ العربیۃ، ج:۱،ص:۴۰، ابن فارس، ابوالحسین احمد، الصاحبی فی فقہ اللغۃ، بیروت ۱۳۸۲ء، ص:۶۱؛ توما آرنلڈ، ظفرالدین احمد، سواء السبیل الی معرفۃ المعرب والدخیل، ص:۱۱۸

۷۴ے عبدالمجید عابدین، بین الحبشۃ والعرب، دارالکتب العربی، س ن، ص:۱۰۱-۱۰۳

۷۵ے دسوقی شیخ محمد، تھذیب الألفاظ العامیۃ، مطبعہ ابوالھول، قاہرہ، طبع اول ۱۹۱۳ء ص:۲۳

۷۶ے جرجی، تاریخ آداب اللغۃ العربیۃ، ج:۲ ص:۱۶۱

۷۷ے سیوطی، المھذب فیما وقع فی العربیہ من المُعرّب، س ن، ص:۲۱، محمد صبیح، عن القرآن، ص:۱۲۰

۷۸ے المغربی، الاشتقاق والتعریب، ص:۶۰

۷۹ے جوالیقی، المعرب، ص:۶۲؛

۸۰ے دیوان الاعشیٰ، ص:۱۰۳

۸۱ے سیوطی، المتوکلی، ص:۱۲-۱۳

۸۲ے ف. عبدالرحیم، القول الدخیل فیما فی العربیۃ من الدخیل، ص:۱۲۳

۸۳ے خفاجی، شفاء الخلیل، ص:۲۵۰، سعدی غناوی، المعجم المفصل، ص:۱۶، د. محمد تونجی، المعجم المفصل فی تفصیل غریب القرآن الکریم ص:۳۱، انیس المقدسی، تطور الاسالیب النثریہ فی الادب العربی، ص:۴۶، سیوطی، المھذب، ص:۲۲، ابن درید، جمھرۃ ''عرب''، محمد صبیح، عن القرآن، ص:۱۲۰، د. محمد ادیب عبدالواقد جمران، معجم الفصیح من اللھجات العربیۃ وما وافق منھا القرآءات القرآنیۃ ص:۸۷

۸۴ے دیوان الاعشیٰ، ص:۵۹

۸۵ے جوالیقی، المعرب، ص:۹۵

۸۶ے ابن عبدالبر ابوعمرو یوسف بن عبداللہ، الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب، ج:۲ ص:۱۱۱

۸۷ے محمد کرد علی، الاسلام والحضارۃ العربیۃ، ج:۱، ص:۱۷۰

۸۸ے الاصفہانی، الاغانی، ج:۱، جزو:۲، ص:۳۹۵

۸۹ے ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل، بخاری، الجامع الصحیح، موسوعہ الکتب السنۃ، دارالسلام ریاض، ۲۰۰۰ء، ص:۱

۹۰ے المسعودی ابوالحسن بن حسین، تنبیہ لأشراف، مکتبہ خیاط بیروت ۱۹۶۵ء، ص:۲۸۳۔

☆☆☆

بحث ونظر

دارِارقم - اولین مرکزِ دعوت

ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی

سیرتِ نبوی کے مکی عہد میں 'دارارقم' کو غیر معمولی اہمیت حاصل ہے۔ اُس زمانے میں، جب کہ دعوت اسلامی کے ننھے سے پودے میں کونپلیں پھوٹ رہی تھیں اور سعید روحیں حلقہ بہ گوش اسلام ہورہی تھی، اس گھر نے نہ صرف یہ کہ انھیں تحفظ فراہم کیا اور سردارانِ قریش کے ظلم وستم کا شکار ہونے سے بچایا، بلکہ ان کی تعلیم وتربیت کا بھی موقع فراہم کیا اور رسول اللہ ﷺ پر نازل ہونے والے اللہ کے کلام کو سننے اور آپؐ سے دین سیکھنے کا معقول نظم کیا۔ حقیقت یہ ہے کہ بیش تر اکابر صحابہ دارارقم ہی کے تربیت یافتہ تھے۔[۱] اسی اہمیت کی بنا پر مورخین نے دارارقم میں رسول اللہ ﷺ کے قیام کو سیرت نبوی کے اہم ترین واقعات میں شمار کیا ہے۔ اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ جب وہ مکی عہد کی ابتدا میں کسی شخص کے اسلام قبول کرنے کا تذکرہ کرتے ہیں تو یوں لکھتے ہیں:

أسلم قبل دخول رسول الله ﷺ دار الأرقم وقبل أن يدعو فيها.[۲]	وہ رسول اللہ ﷺ کے دارارقم کو مرکزِ دعوت بنانے سے پہلے اسلام لائے۔

دارِارقم کی اس اہمیت کے باوجود مورخین اور سیرت نگاروں نے اسے تفصیلی بحث وتحقیق کا موضوع نہیں بنایا ہے۔ اس معاملے میں قدیم سیرت نگاروں کو تو معذور قرار دیا جاسکتا ہے کہ واقعاتِ سیرت محض زمانی ترتیب سے بیان کردینا عموماً ان کے پیش نظر رہا ہے، لیکن مقامِ حیرت ہے کہ جدید سیرت نگاروں نے بھی اسے درخورِ اعتنا نہیں سمجھا ہے اور اس پر دادِ تحقیق نہیں دی ہے۔

دعوتِ اسلامی کے ابتدائی دور میں ایک خفیہ مرکز بنانے کی ضرورت کیوں پیش آئی ؟ اس کے لیے دارِارقم کو کیوں منتخب کیا گیا؟ اسے مرکز بنانے سے قبل کتنے افراد اسلام قبول کر چکے تھے؟ رسول اللہ ﷺ نے اس میں کتنا عرصہ قیام کیا ؟ اس مدت میں مزید کتنے افراد کو قبولِ اسلام کی سعادت حاصل ہوئی ؟ دارِارقم میں رسول اللہ ﷺ اور دیگر صحابہ کی مصروفیات کیا رہتی تھیں؟ یہ اوراس طرح کے دیگر سوالات ہیں، جن کے جوابات فراہم کرنے کی ضرورت ہے۔ اس موضوع پر تحقیق کی ضرورت یوں بھی ہے کہ قدیم کتبِ سیرت میں اس سلسلے کی جو معلومات ملتی ہیں وہ باہم متضاد ہیں اوران سے کنفیوژن پیدا ہوتا ہے۔ ضرورت ہے کہ بحث و تحقیق کے ذریعے ان کی تنقیح کی جائے اور صحیح صورت حال واضح کی جائے۔

مکی عہد کی ابتدا میں ایک خفیہ مرکز کی ضرورت

منصبِ نبوت سے سرفراز ہوتے ہی اللہ کے رسول ﷺ نے دعوت کا کام شروع کر دیا تھا اور آپؐ کے قریب ترین لوگ آپ پر ایمان لے آئے تھے۔ اصحابِ سیر نے اولین اسلام قبول کرنے والوں میں حضرت خدیجہؓ، حضرت ابوبکرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت زید بن حارثہؓ کے نام لیے ہیں۔ قرین قیاس ہے کہ آپؐ کی تین صاحب زادیاں (حضرت زینبؓ، حضرت رقیہؓ اور حضرت ام کلثومؓ) بھی، جو اس وقت سنِ شعور کو پہنچ گئی تھیں، ضرور اپنی والدہ کے ساتھ ایمان لے آئی ہوں گی۔ لیکن آپؐ نے حکمتِ عملی یہ اختیار فرمائی کہ ابتدا میں اعلانِ نبوت کرنے اور لوگوں کو کھلے عام اسلام کی دعوت دینے کے معاملے میں احتیاط برتی اور خفیہ طریقے سے اور انفرادی طور پر صرف ان لوگوں تک اسلام پہنچاتے رہے، جن کے بارے میں امید ہوتی تھی کہ وہ نہ صرف یہ کہ اسے قبول کرلیں گے، بلکہ اسے اس وقت تک راز میں رکھیں گے، جب تک کہ دعوتِ عام کا حکم نہ آجائے۔

حضرت ابوبکرؓ اپنی قوم میں بڑی عزت و وجاہت کے مالک تھے۔ تجارت پیشہ ہونے کی وجہ سے ان کے بڑے وسیع تعلقات تھے۔ ان کی کوششوں سے بہت سے حضرات حلقہ بہ گوش اسلام ہوئے۔ علامہ ابن کثیرؒ نے ان کے ذریعہ اسلام قبول کرنے والوں میں خاص طور پر عثمان بن

عفان، زبیر بن عوام، طلحہ بن عبیداللہ، سعد بن ابی وقاص، عبدالرحمٰن بن عوف، عثمان بن مظعون، ابوعبیدہ بن الجراح، ابوسلمہ بن عبدالاسد اور ارقم بن ابی ارقم رضی اللہ عنہم کے نام ذکر کیے ہیں۔[۳] پھر ان لوگوں نے اپنے حلقۂ احباب میں کام کیا اور ان کی کوششوں سے خاصی بڑی تعداد میں لوگ مشرف بہ اسلام ہوئے۔

توحید کے اقرار اور شرک و بت پرستی سے براءت کے بعد اللہ تعالی کی جانب سے سب سے پہلے نماز فرض کی گئی۔ رسول اللہ ﷺ پر پہلی مرتبہ وحی نازل ہونے کے بعد حضرت جبرئیل علیہ السلام نے آپ کو وضو اور نماز کی تعلیم دی اور آپ نے اسے اسلام قبول کرنے والوں کو سکھایا۔ یہ لوگ مکہ کی سنسان گھاٹیوں میں چھپ کر نماز پڑھتے تھے، تاکہ کسی کو خبر نہ لگنے پائے۔ کچھ ہی عرصہ کے بعد ایک دن اچانک ایک ایسا واقعہ پیش آگیا، جس سے اندیشہ پیدا ہوگیا کہ نہ صرف یہ کہ راز داری باقی نہیں رہ سکے گی، بلکہ مشرکین اور اہلِ ایمان کے درمیان تصادم شروع ہوجائے گا۔ ہوا یہ کہ مسلمان مکہ کی ایک گھاٹی میں نماز ادا کر رہے تھے۔ انھیں مشرکین کے ایک گروہ نے دیکھ لیا۔ وہ انھیں برا بھلا کہنے لگے۔ نوبت لڑائی تک جا پہنچی۔ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ نے ایک شخص کو، جس کا نام روایتوں میں عبداللہ بن خطل تیمی یا عقبہ بن ابی معیط بیان کیا گیا ہے، اونٹ کی ایک ہڈی کھینچ کر ماردی، جس سے اس کا سر پھٹ گیا۔[۴]

اس واقعہ کے بعد رسول اللہ ﷺ نے ضرورت محسوس کی کہ کوئی ایسی جگہ متعین کردی جائے جہاں مسلمان اکٹھا ہوکر نماز ادا کرسکیں اور جو لوگ اسلام قبول کرتے جائیں وہ وہاں رہ کر دین کی بنیادی تعلیم حاصل کرسکیں اور وہ جگہ مشرکین کی نگاہوں سے اوجھل بھی ہو، تاکہ وہاں پہنچ کر انھیں فتنہ وفساد پھیلانے کا موقع نہ ملے۔ حضرت ارقمؓ نے اس کام کے لیے اپنا مکان پیش کیا اور اس کی مخصوص پوزیشن کی وجہ سے رسول اللہ ﷺ نے ان کی پیش کش قبول کرلی۔ اس طرح ان کا گھر دعوت وتبلیغ کا اولین مرکز بن گیا۔

مولانا سید جلال الدین عمری نے لکھا ہے:

''اب ان لوگوں کے لیے جو اسلام قبول کررہے تھے، ایک ایسی جگہ کی ضرورت محسوس ہورہی تھی جو ان کا مرکز ہو، جہاں وہ قرآن مجید کی تعلیم کے لیے جمع ہوسکیں جو اس وقت

حسبِ حال وہاں نازل ہو رہا تھا، جہاں وہ رسول اللہ ﷺ سے، جو سرچشمۂ ہدایت تھے، قدم قدم پر رہ نمائی حاصل کرسکیں، جہاں ان کی فکری، اخلاقی اور عملی تربیت ہوسکے، جہاں وہ باہم مل کر اس دین کو پھیلانے کے لیے مشورہ کرسکیں اور تدابیر سوچ سکیں اور جہاں وہ ایک دوسرے سے مل کر عزم وہمت اور صبر وثبات کا درس حاصل کرسکیں۔ اس کے لیے حضرت ارقمؓ نے اپنا مکان پیش کردیا، جو آبادی سے کسی قدر ہٹ کر صفا کی پہاڑی پر واقع ہونے کی وجہ سے اس مقصد کے لیے بہت موزوں تھا۔'' [۵]

حضرت ارقمؓ - مختصر حالاتِ زندگی

دارِ ارقم کی نسبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جس صحابیِ جلیل کی طرف ہے، اسے تاریخ الارقم بن ابی الارقم کے نام سے جانتی ہے۔

حضرت ارقمؓ کا تعلق قبیلہ قریش کے مشہور خاندان بنومخزوم سے تھا۔ ان کے والد کا نام عبد مناف تھا، لیکن شہرت ابوالارقم کی کنیت سے ملی۔ والدہ کے نام اور خاندان کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض روایات کے مطابق ان کا نام تماضر بنت حذیم تھا اور وہ بنوسہم سے تھیں۔ کچھ دوسری روایتوں میں ہے کہ ان کا نام امیمہ تھا اور وہ عبدالحارث کی بیٹی تھی۔ بعض حضرات نے ان کا نام صفیہ اور ان کے باپ کا نام حارث لکھا ہے اور ان کا تعلق بنوخزاعہ سے بتایا ہے۔ حضرت ارقمؓ کی کنیت ابوعبداللہ اور ابوعبدالرحمٰن تھی۔ ان کا سلسلۂ نسب یہ ہے: الارقم بن ابی ارقم عبد مناف بن اسد بن عبداللہ بن عمرو بن مخزوم۔

حضرت ارقمؓ السابقون الاوّلون میں سے ہیں۔ انھیں بعثتِ نبوی کے بعد ابتدائی زمانے میں قبولِ اسلام کی سعادت حاصل ہوگئی تھی۔ ابن سعدؒ اور حاکمؒ نے انھیں ساتواں مسلمان (سابع سبعة) قرار دیا ہے۔ ابن حجرؒ نے لکھا ہے کہ وہ دس افراد کے بعد اسلام لائے۔ ابن الاثیرؒ نے انھیں بارھواں مسلمان بتایا ہے۔ انھوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ حضرت ارقمؓ، حضرت عبیدہ بن حارثؓ اور حضرت عثمان بن مظعونؓ ایک ساتھ ایمان لائے تھے۔ اس وقت حضرت ارقمؓ کی عمر صرف سولہ سال تھی۔

سیرت نگاروں نے صراحت کی ہے کہ حضرت ارقمؓ غزوۂ بدر، غزوۂ احد اور بعد کے تمام غزوات میں شریک رہے۔ البتہ عہدِ خلفائے راشدین میں ان کی کسی سرگرمی کا پتہ نہیں چلتا۔ حضرت معاویہؓ کے عہدِ خلافت میں ۵۳ھ یا ۵۵ھ میں پچاسی (۸۵) سال کی عمر میں ان کا انتقال ہوا۔ ان کی وصیت کے مطابق حضرت سعد بن ابی وقاصؓ نے ان کی نمازِ جنازہ پڑھائی۔[۶]

دارِارقم کو مرکزِ دعوت بنائے جانے کی وجوہ

دارِارقم کو مرکزِ دعوت بنائے جانے کے وقت تک بہت سے صحابہ اسلام قبول کر چکے تھے۔ وہ مختلف خاندانوں اور قبائل سے تعلق رکھتے تھے۔ ان میں سے بعض خاندانی وجاہت اور مال ودولت کے اعتبار سے بھی بڑے مرتبے کے تھے، لیکن اللہ کے رسول ﷺ نے ان میں سے کسی کے گھر کو مرکزِ دعوت بنانے کے بجائے حضرت ارقمؓ کے گھر کو اس کام کے لیے کیوں پسند فرمایا؟ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ اس وقت کے نازک حالات کے پیشِ نظر آں حضرت ﷺ اس مرکزِ دعوت کو خفیہ رکھنا چاہتے تھے اور اس اعتبار سے حضرت ارقمؓ کا گھر بہت موزوں تھا۔ اس کی وجوہ درج ذیل ہیں:

اول: حضرت ارقمؓ ابھی تک اپنے قبولِ اسلام کو پوشیدہ رکھے ہوئے تھے اور مشرکین کو اس کی خبر نہ لگ سکی تھی۔ اس بنا پر کسی کے حاشیۂ خیال میں بھی یہ بات نہ آسکتی تھی کہ ان کے گھر میں اللہ کے رسول ﷺ اور اہلِ ایمان جمع ہوسکتے ہیں۔

دوم: حضرت ارقمؓ قبولِ اسلام کے وقت نوعمر تھے۔ اس وقت اگر مشرکینِ قریش یہ جاننا چاہتے کہ اللہ کے رسول اپنے اصحاب کے ساتھ کہاں ملتے ہیں تو وہ صحابۂ بنی ہاشم، دیگر اکابر صحابہ، حضرت ابوبکرؓ یا خود حضور کے گھر میں آپؐ کو تلاش کرتے، حضرت ارقمؓ جیسے نوعمر صحابی کے گھر کی طرف ان کا ذہن نہیں جا سکتا تھا۔

سوم: حضرت ارقمؓ کا تعلق بنومخزوم سے تھا اور اس زمانے میں بنومخزوم اور بنوہاشم کے درمیان مخاصمت ومنافست اپنے شباب پر تھی۔ اس بنا پر کسی شخص کے ذہن میں یہ بات نہیں آسکتی تھی کہ اسلام قبول کرنے والے نئے افراد کی تربیت کے لیے بنومخزوم کے کسی فرد کے گھر کا

انتخاب ہوسکتا ہے۔

چہارم: حضرت ارقمؓ کا یہ گھر صفا کی پہاڑی کے پاس تھا، جوحرم میں قریشی مجالس سے کافی فاصلے پراورالگ تھلگ تھا۔مزید برآں اس کا محل وقوع صفا کا زیریں حصہ تھا، اس لیے اس گھر میں داخل ہونے اور یہاں سے نکلنے والوں پر نظر رکھنا آسان نہ تھا۔ اس کی ایک خصوصیت یہ بھی تھی کہ اس کی بناوٹ ایسی تھی کہ باہر سے کسی شخص کے لیے یہ جاننا ممکن نہ تھا کہ اندر کیا ہورہا ہے؟ [۷]

پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی نے دارِارقم کے انتخاب کی وجہ بتاتے ہوئے لکھا ہے:

''اس کے انتخاب کی وجہ یہ تھی کہ وہ ایک سربرآوردہ متمول صحابی حضرت ارقم بن ابی ارقمؓ مخزومی کا مکان تھا اور اسی نسبت سے دارِارقم کہلاتا تھا اور صفا ومروہ کی تلیٹی میں مکانات اور آبادی سے الگ تھلگ واقع تھا۔ وہ بلاخلل تعلیم وتربیت، کردار سازی، اور اسلام پروری کے لیے انتہائی مناسب مقام تھا کہ بالارادہ ہی وہاں پہنچا جاسکتا تھا'' [۸]

دارِارقم کوخفیہ رکھنے کی کوششیں

ان وجوہ سے دارِارقم ہمیشہ مشرکینِ قریش سے پوشیدہ رہا اوران کواس کی خبر نہ لگ سکی کہ اہلِ ایمان اس میں اللہ کے رسول ﷺ سے آکر ملتے اورآپ سے دین سیکھتے ہیں۔ چنانچہ روایات میں مذکورنہیں کہ کبھی انھوں نے اس کونشانہ بنایا ہو۔

صحابۂ کرام پوری کوشش کرتے تھے کہ مشرکین کودارِارقم میں رسول اللہ ﷺ اوراہلِ ایمان کے اکٹھا ہونے کی خبر نہ لگنے پائے۔ اس کے لیے وہ دارِارقم جاتے وقت اوروہاں سے نکلتے وقت خصوصی طور پراحتیاطی تدابیر اختیار کرتے تھے۔ کتبِ سیرت میں دوواقعات مذکور ہیں جن سے مسلمانوں کی غایتِ احتیاط کا پتہ چلتا ہے:

(۱) حضرت ابوذرؓ کا تعلق قبیلۂ غفار سے تھا۔انھیں خبر ملی کہ مکہ میں ایک شخص ایک نئے دین کی طرف دعوت دے رہا ہے تو تحقیق حال کے لیے اپنے بھائی کو بھیجا۔ انھوں نے واپس جاکر جو کچھ بتایا اس سے انھیں اطمینان نہیں ہوا تو خود حاضر ہوئے۔ ان کی ملاقات اتفاقاً

حضرت علیؓ سے ہوگئی۔ ان سے حضرت ابوذرؓ نے مقصدِ سفر بیان کیا تو انھوں نے اللہ کے رسول ﷺ سے ان کی ملاقات کروانے کا وعدہ کیا۔ انھوں نے حضرت ابوذرؓ سے فرمایا: ”میں آگے آگے چلوں گا، آپ میرے پیچھے کچھ فاصلے پر رہیے گا۔ اگر میں کوئی خطرہ محسوس کروں گا تو دیوار سے لگ کر جوتا ٹھیک کرنے لگوں گا، یا اس طرح بیٹھ جاؤں گا گویا پیشاب کر رہا ہوں۔ آپ آگے بڑھ جایئے گا۔“[9] روایت میں دارِ ارقم کی صراحت نہیں ہے، لیکن گمان غالب ہے کہ اس زمانے میں اللہ کے رسول ﷺ دارِ ارقم میں تھے اور حضرت علیؓ وہیں حضرت ابوذرؓ کو آپ ﷺ سے ملاقات کروانے لے جا رہے تھے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ دارِ ارقم جاتے وقت خاص طور پر اس بات کا دھیان رکھتے تھے کہ دشمنوں میں سے کوئی انھیں دیکھ تو نہیں رہا ہے۔ اگر انھیں ذرا بھی شک ہوتا تو اپنا رخ تبدیل کر لیتے تھے۔

(۲) ایک مرتبہ سردارانِ مکہ نے حضرت ابوبکرؓ کو بہت زیادہ زدوکوب کیا، جس سے وہ بے ہوش ہو گئے۔ ان کے قبیلہ والوں نے انھیں اٹھا کر گھر پہنچایا۔ ہوش آتے ہی انھوں نے دریافت کیا کہ اللہ کے رسول ﷺ اس وقت کہاں ہیں؟ گھر والوں نے لاعلمی ظاہر کی تو انھوں نے اپنی ماں کو، جو اس وقت تک ایمان نہیں لائی تھیں، حضرت ام جمیل فاطمہ بنت خطابؓ کے پاس بھیجا۔ حضرت فاطمہؓ نے تجاہل سے کام لیا، البتہ کہا کہ وہ ابوبکرؓ کے پاس چل سکتی ہیں۔ وہاں پہنچ کر انھیں چپکے سے بتایا کہ اللہ کے رسول ﷺ اس وقت دارِ ارقم میں ہیں۔ حضرت ابوبکرؓ نے کہا کہ انھیں اس وقت تک قرار نہ آئے گا جب تک آپ ﷺ کو اپنی آنکھوں سے نہ دیکھ لیں۔ اس موقع پر راوی کہتا ہے:

فامهلتا (اى أم جميل و أم الخير) حتى اذا هدأت الرجل وسكن الناس خرجتابه، يتكئ عليهما حتى أدخلتاه على رسول الله صلى الله عليه وسلم [10]	وہ دونوں (یعنی ام جمیل اور حضرت ابوبکرؓ کی والدہ ام الخیر) رکی رہیں، یہاں تک کہ جب لوگوں کی آمد و رفت تھم گئی اور سناٹا ہو گیا تب وہ دونوں انھیں سہارا دے کر نکلیں، اس حال میں کہ وہ ان دونوں پر ٹیک لے کر چل رہے تھے۔ یہاں تک کہ انھیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچایا۔

اس سے واضح ہے کہ ان خواتین نے حضرت ابو بکرؓ کو اس وقت لے جانا مناسب سمجھا جب لوگوں کی ان پر نظر نہ پڑے اور وہ یہ نہ جان سکیں کہ انھیں کہاں لے جایا جا رہا ہے۔

دارِ ارقم کو مرکز بنانے سے قبل اسلام قبول کرنے والے صحابہ

سیر الصحابۃ کے مؤلفین نے عہدِ مکی میں اسلام قبول کرنے والے اصحابِ رسول کا تذکرہ کیا ہے تو ساتھ ہی یہ بھی صراحت کی ہے کہ ان میں سے کن اصحاب کو رسول اللہ ﷺ کے دارِ ارقم کو مرکزِ دعوت بنانے سے قبل اسلام قبول کرنے کی سعادت حاصل ہوئی تھی۔ علامہ ابن حجرؒ نے چھ صحابہ وصحابیات کے ضمن میں اس کی صراحت کی ہے۔ ان کے نام یہ ہیں:

(۱) معمر بن الحارثؓ (۲) عبدالرحمٰن بن عوفؓ (۳) مسعود بن ربیعہؓ (۴) سعید بن زیدؓ (۵) اسماء بنت عمیسؓ (۶) رملہ بنت ابی عوفؓ۔[۱۱]

علامہ ابن عبدالبرؒ نے دس صحابہ کے تذکرہ میں اس کی صراحت کی ہے۔[۱۲] ان میں سے اولین تین نام تو ابن حجرؒ کے مثل ہیں، بقیہ درج ذیل ہیں:

(۴) حاطب بن عمرؓ (۵) عامر بن فہیرہؓ (۶) عبداللہ بن جحشؓ (۷) عبیدۃ بن الحارثؓ (۸) عیاش بن ابی ربیعہؓ (۹) واقد بن الحارثؓ (۱۰) ابوحذیفہ بن عتبہؓ۔[۱۲]

علامہ ابن الاثیرؒ نے تیرہ صحابہ کے ضمن میں اس کی صراحت کی ہے۔ ان میں سے اولین دس نام ابن عبدالبرؒ کے مطابق ہیں، (صرف واقد بن الحارث کے بجائے واقد بن عبداللہ مذکور ہے) بقیہ تین نام یہ ہیں:

(۱۱) ابوسلمہ بن عبدالاسدؓ (۱۲) عثمان بن مظعونؓ (۱۳) عبداللہ بن الارقم المخزومیؓ۔[۱۳]

سب سے طویل فہرست ابن سعدؒ کی کتاب الطبقات الکبریٰ کی روشنی میں تیار ہوئی ہے۔ انھوں نے چھبیس صحابہ وصحابیات (تیئیس صحابہ اور تین صحابیات) کے تذکروں میں صراحت کی ہے کہ وہ حضورؐ کے دارِ ارقم کو مرکزِ دعوت بنانے سے قبل اسلام لائے۔ بارہ نام ابن الاثیرؒ کے مطابق ہیں (تیرہواں نام طبقات ابن سعد میں مذکور نہیں)، بقیہ صحابہ کے نام درج ذیل ہیں:

(۱۳) سعید بن زیدؓ (۱۴) اسماء بنت عمیسؓ (۱۵) رملہ بنت ابی عوفؓ (۱۶) ابواحمد بن جحشؓ (۱۷) عبداللہ بن مسعودؓ (۱۸) خباب بن ارتؓ (۱۹) عامر بن ربیعہؓ (۲۰) خنیس بن خذافہؓ (۲۱) ابوعبیدۃ بن الجراحؓ (۲۲) عبداللہ بن مظعونؓ (۲۳) قدامہ بن مظعونؓ (۲۴) جعفر بن ابی طالبؓ (۲۵) فاطمہ بنت خطابؓ (۲۶) عبیداللہ بن جحشؓ (یہ صاحب بعد میں حبشہ میں جاکر مرتد ہو گئے تھے) [۱۴] (ان میں سے تین نام - نمبر شمار ۱۳، ۱۴، ۱۵ - ابن حجرؒ کی فہرست میں آ چکے ہیں)

اس فہرست کو بھی مکمل نہیں کہا جا سکتا۔ اس لیے کہ اس میں بالکل ابتدا میں اسلام قبول کرنے والوں میں حضرت خدیجہ بنت خویلدؓ، حضرت زید بن حارثہؓ، حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت علی بن ابی طالبؓ، پھر حضرت ابوبکرؓ کی کوششوں سے اسلام لانے والوں: حضرت عثمان بن عفانؓ، حضرت زبیر بن العوامؓ، حضرت طلحہ بن عبیداللہؓ، حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، حضرت ارقم بن ابی ارقمؓ وغیرہ کے نام شامل نہیں ہیں۔

ابن اسحاقؒ نے ابتدائی دور میں اسلام قبول کرنے والوں کا تذکرہ کرتے ہوئے، پچاس (۵۰) صحابہ وصحابیات کے نام گنائے ہیں۔[۱۵] لیکن ان میں وہ لوگ بھی ہیں جو دارِ ارقم کے مرکزِ دعوت بننے سے پہلے اسلام لائے تھے اور وہ لوگ بھی جنھیں اس کے بعد قبولِ اسلام کی سعادت حاصل ہوئی تھی۔

دارِ ارقم میں آکر اسلام قبول کرنے والے صحابہ

تذکرہ نگاروں نے کچھ صحابہ کے احوال بیان کرتے ہوئے صراحت کی ہے کہ انھوں نے اس زمانے میں اسلام قبول کیا تھا جب رسول اللہ ﷺ دارِ ارقم میں مقیم تھے۔ ایسے چند صحابہ کا تذکرہ ذیل میں کیا جاتا ہے:

☆ ابوبکیر بن عبد یالیل کے چار بیٹوں: عاقلؓ، عامرؓ، خالدؓ اور ایاسؓ نے ایک ساتھ اسلام قبول کیا۔ ابن سعدؒ نے لکھا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے دار ارقم میں مقیم ہونے کے بعد ان حضرات نے سب سے پہلے آپؐ کے ہاتھ پر بیعت کی۔[۱۶]

☆ طلیب بن عمیرؓ رسول اللہ ﷺ کے پھوپھی زاد بھائی تھے۔ انھیں بھی اسی دور میں اسلام قبول کرنے کی سعادت حاصل ہوئی، پھر ان کی کوشش سے ان کی ماں اور آں حضرت ﷺ کی پھوپھی حضرت اروی بنت عبدالمطلبؓ بھی مشرف بہ اسلام ہوئیں۔ ۱۷

☆ حضرت مصعب بن عمیرؓ کو معلوم ہوا کہ اللہ کے رسول ﷺ اسلام کی دعوت دے رہے ہیں اور دارِارقم میں مقیم ہیں۔ انھوں نے وہاں آکر اسلام قبول کیا۔ وہ اپنی ماں اور خاندان کے لوگوں کے خوف سے اپنا اسلام چھپائے رہے۔ وہ چھپ چھپا کر دارارقم آتے رہتے تھے۔ ایک مرتبہ ایک مشرک نے انھیں دیکھ لیا اور ان کے گھر والوں کو خبر کر دی۔ اس کے بعد ان کی ابتلا و آزمائش کا دور شروع ہو گیا۔ ۱۸

☆ حضرت عمار بن یاسرؓ اور حضرت صہیب بن سنانؓ دونوں نے ایک ساتھ اسلام قبول کیا۔ عمارؓ کی ملاقات صہیبؓ سے دارارقم کے دروازے پر ہوئی۔ پوچھا: یہاں کیوں آئے ہو؟ انھوں نے پلٹ کر یہی سوال ان سے کر دیا: تم کیوں آئے ہو؟ حضرت عمارؓ نے جواب دیا: میں حضرت محمد ﷺ کے پاس جا کر ان کی باتیں سننا چاہتا ہوں۔ صہیبؓ نے کہا: میں بھی اسی ارادے سے آیا ہوں۔ دونوں ایک ساتھ گھر کے اندر گئے، آں حضرت ﷺ کی باتیں سنیں اور اسلام لے آئے۔ ابن سعدؒ نے لکھا ہے کہ ان سے قبل تیس سے کچھ زائد افراد اسلام قبول کر چکے تھے۔ ۱۹

بہ ہر حال مورخین اور سیرت نگاروں نے اجمالی طور پر ذکر کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے دارارقم میں قیام کے زمانے میں بہت سے لوگوں نے اسلام قبول کیا تھا:

وفیھا دعاالناس الی الاسلام، فأسلم فیھا قوم کثیر ۲۰	دارِارقم میں قیام کے زمانے میں آپؐ نے لوگوں کو اسلام کی دعوت دی تو ان میں سے بڑی تعداد نے اسلام قبول کیا۔
أسلم فیھا جماعة کثیرة ۲۱	دارارقم میں بہت سے لوگوں نے اسلام قبول کیا۔

دارارقم کتنے عرصے تک مرکزِ دعوت بنا رہا؟

دارِارقم کے بارے ایک چیز یہ بھی تحقیق طلب ہے کہ اسے کب مرکزِ دعوت بنایا گیا

اور کتنا عرصہ اسے ایک خفیہ مرکز کی حیثیت سے استعمال کیا گیا؟

جمہور اصحابِ سیر نے بعثتِ نبوی کے بعد اولین مرحلۂ دعوت (خفیہ دعوت وتبلیغ) کو تین سال پر محیط قرار دیا ہے۔[۲۲] اس کے بعد رسول اللہ ﷺ نے حکمِ الٰہی فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ (الحجر:۹۴) کے بہ موجب علانیہ دعوت وتبلیغ کا آغاز کیا۔ ان کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ ایک موقع پر مکہ کی کسی گھاٹی میں سردارانِ قریش سے اہل ایمان کی جھڑپ کے بعد ہی آں حضرت ﷺ نے دارارقم کا انتخاب فرمایا تھا۔ لیکن یہ واقعہ کب پیش آیا تھا؟ اس کی تعیین میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔ مولانا صفی الرحمٰن مبارک پوری کے نزدیک اہلِ ایمان اور مشرکین کے مابین تصادم کا یہ واقعہ ۴ نبوی کا ہے۔ اس کے بعد پانچویں سنہ نبوت سے آپؐ نے حضرت ارقمؓ کے مکان کو اپنی دعوت اور مسلمانوں کے ساتھ اجتماع کا مرکز بنایا تھا۔[۲۳] یہی بات عرب مصنف ڈاکٹر مہدی رزق اللہ نے بھی لکھی ہے۔[۲۴] اس کے مقابلے میں ان سیرت نگاروں کی رائے زیادہ باوزن معلوم ہوتی ہے جو اس واقعہ کو خفیہ مرحلۂ دعوت ہی کے دور کا قرار دیتے ہیں۔ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے لکھا ہے:

''ڈھائی سال سے کچھ زیادہ مدت ہی گزری تھی کہ ایک ایسا واقعہ پیش آ گیا، جس سے اندیشہ ہوا کہ کہیں کفار مکہ سے قبل از وقت تصادم شروع نہ ہو جائے''

پھر ابن اسحاقؒ کے حوالہ سے وہ واقعہ بیان کرنے کے بعد، جس میں حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کے ہڈی کھینچ کر مارنے سے ایک مشرک کا سر پھٹ گیا تھا، لکھا ہے:

''اس کے بعد حضورؐ نے بلا تاخیر حضرت ارقم بن ابی ارقمؓ کے مکان کو، جو صفا کے قریب واقع تھا، مسلمانوں کے اجتماع اور دعوت وتبلیغ کا مرکز بنا دیا، تا کہ مسلمان یہیں جمع ہو کر نماز بھی پڑھیں اور جو جو لوگ خفیہ طریقہ سے مسلمان ہوتے جائیں وہ یہاں آتے رہیں۔''[۲۵]

پروفیسر یٰسین مظہر صدیقی نے بھی ایک جگہ یہی رائے ظاہر کی ہے۔ انھوں نے لکھا ہے:

''رسول اکرمؐ نے ایک محفوظ جگہ پر ایک اسلامی مرکز قائم کرنے کو سوچا...... وہ دارِارقم کے نام سے تاریخ اسلامی میں مشہور ہے۔ خفیہ تبلیغ کے تقریباً ڈھائی سال گزرنے کے

بعد ۳-۴ نبوی/ ۶۱۳ء کے وسط میں یہ مرکز قائم ہوا۔ رسول اکرم ﷺ اسی مرکز میں طویل قیام فرماتے اور مسلمانوں کو تعلیم و تربیت کا کام کرتے۔''۲۶

لیکن دوسری جگہ انھوں نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے مکی دور کی ابتدا ہی میں دارِ ارقم کے مرکزِ دعوت بننے کی بات لکھی ہے:

''بعض سیرت نگاروں کا خیال ہے کہ خفیہ تبلیغ کے آخری زمانے میں جب مسلمانوں کی تعداد خاصی ہوگئی تھی، اس مرکزِ اسلامی کا انتخاب ہوا۔ غالباً بعثتِ نبوی کے دو ڈھائی سال کے بعد، ۶۱۲ء میں۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ دارِ ارقم کا مرکز خفیہ تبلیغ کے زمانے کی ابتدا ہی میں بن گیا تھا، کیوں کہ متعدد سابقین اوّلین نے دارِ ارقم ہی میں اسلام قبول کیا تھا۔''۲۷

اسی طرح تمام سیرت نگاروں نے لکھا ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ کے اسلام قبول کرنے تک مسلمان حرمِ مکی میں کھلے عام نماز نہیں پڑھ سکتے تھے۔ اپنے قبولِ اسلام کے بعد وہ رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کو بہ اصرار حرم میں لے گئے اور وہاں علانیہ نماز ادا کی اور جن لوگوں نے انھیں روکنے کی کوشش کی ان سے مار پیٹ بھی کی۔

علامہ ابن کثیرؒ نے لکھا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کو قبولِ اسلام کی سعادت ہجرتِ حبشہ کے بعد ۶ نبوی میں حاصل ہوئی تھی۔۲۸

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دارِ ارقم بعثتِ نبوی کے بعد چھ سال تک مرکز دعوت بنا رہا۔

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے اس مدت کو اور بھی وسیع کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

''اسلام کی تاریخ میں دارِ ارقم کو لازوال شہرت حاصل ہوئی۔ تین سال کی خفیہ دعوت کا دور ختم ہونے اور علانیہ دعوتِ عام شروع ہوجانے کے بعد بھی یہ مسلمانوں کا مرکز رہا۔ اسی میں حضور تشریف فرما رہتے تھے، یہاں آکر مسلمان آپ کے پاس جمع ہوتے تھے اور شعب ابی طالب کی محصوری تک اس کو دعوتِ اسلام میں مرکزی حیثیت حاصل رہی''۲۹

جناب طالب ہاشمی نے لکھا ہے:

''دارارقم کو حضرت عمر فاروقؓ کے قبولِ اسلام (۶ نبوت) تک یا شعبِ ابی طالب کی محصوری کے آغاز (۷ نبوت) تک مرکزِ اسلام کی حیثیت حاصل رہی، اس کے بارے میں

اختلاف ہے‘‘ ۳۰

حضرت عمرؓ کے قبولِ اسلام تک مسلمانوں کی تعداد

حضرت عمر بن الخطابؓ کے قبولِ اسلام کی جو تفصیلات کتبِ سیرت میں مذکور ہیں، ان میں ایک بات یہ بھی لکھی ہوئی ہے کہ اسلام قبول کرنے والوں میں ان کا نمبر چالیسواں تھا۔ ۳۱ بہ الفاظ دیگر ان سے قبل صرف انتالیس افراد کو قبول اسلام کی سعادت حاصل ہوئی تھی۔ بعض سوانح نگاروں نے ان افراد کے ناموں کی فہرست بھی درج کی ہے۔ ۳۲ لیکن یہ بیان کہ ۶ نبوی تک صرف چالیس افراد نے اسلام قبول کیا تھا، صحیح نہیں معلوم ہوتا۔

ابن اسحاقؒ نے ابتدائی دور میں اسلام قبول کرنے والوں میں پچاس افراد کے نام تحریر کیے ہیں۔ پھر لکھا ہے:

ثم دخل الناس فی الاسلام ارسالا من الرجال والنساء حتی فشا أمر الاسلام بمكة وتحدّث به. ۳۳	پھر لوگ، مرد اور خواتین، اسلام میں جماعت در جماعت داخل ہونے لگے، یہاں تک کہ مکہ میں اسلام کا ذکر پھیل گیا اور اس کے بارے میں ہر جگہ گفتگو ہونے لگی۔

مولانا سید ابو الاعلیٰ مودودیؒ نے ایک ذیلی عنوان ’تین سال کی خفیہ دعوت میں کتنا کام ہوا؟‘ قائم کرنے کے بعد اس کے تحت لکھا ہے:

’’اب قبل اس کے کہ ہم علانیہ دعوت کے دور پر کلام شروع کریں، ہمیں یہ دیکھ لینا چاہیے کہ خفیہ دعوت کے اس تین سالہ دور میں کتنا کام ہوا تھا؟ قریش کے کن کن قبیلوں کے کون کون اور کتنے لوگ مسلمان ہو چکے تھے؟ اور قریش سے باہر کے لوگوں اور موالی اور غلاموں اور لونڈیوں میں سے کس کس نے اسلام قبول کر لیا تھا؟ ذیل میں ہم ان کی وہ فہرست دیتے ہیں جو بڑی تلاش و تجسس کے بعد ہم نے جمع کی ہے، کیوں کہ ان کی پوری فہرست کسی جگہ بھی یک جا نہیں ملتی۔‘‘ ۳۴

اس کے بعد مولانا نے بہ اعتبار قبیلہ ۱۲۹ افراد کے نام درج کرنے کے بعد لکھا ہے:

''اس طرح ابتدائی چار مسلمانوں کے ساتھ ان ۱۲۹ ر کے ملنے سے ان لوگوں کی کل تعداد ۱۳۳ ربن جاتی ہے، جو حضور کی دعوتِ عام شروع ہونے سے پہلے آپؐ پر ایمان لا کر جماعتِ مسلمین میں شامل ہو چکے تھے''۳۵؎

ظاہر ہے کہ دارِارقم کے مرکزِ دعوت بنے رہنے تک اس تعداد میں خاصا اضافہ ہو گیا تھا۔

دارِارقم - بعد کے زمانوں میں

حضرت ارقمؓ نے اپنے اس مکان کو وقف علی الاولاد کر دیا تھا۔ (ابن سعدؒ اور حاکمؒ نے وقف نامہ کی عبارت درج کی ہے ۳۶؎) یہ ان کے خاندان والوں کی نگرانی اور استعمال میں رہا۔ یہاں تک کہ ۱۴۰ھ میں دوسرے عباسی خلیفہ ابوجعفر منصور نے حضرت ارقمؓ کے پوتے عبداللہ بن عثمان اور دیگر ورثاء پر دباؤ ڈال کر اسے خرید لیا اور اسے اپنے بیٹے مہدی کو دے دیا۔ مہدی نے اسے اپنی بیوی خیزران کو تحفہ میں دے دیا۔ اس نے اس مکان کو اپنی مرضی کے مطابق ازسرِنو تعمیر کرایا، چنانچہ اس سے منسوب ہو کر بعد میں یہ مکان دارالخیزران کے نام سے مشہور ہوا۔ اس میں ایک مسجد بھی تعمیر ہوئی تھی۔ ۳۷؎ بعد میں یہ سب علاقہ حرم میں شامل کر دیا گیا۔ ڈاکٹر محمد حمید اللہؒ کی بعض تحریروں سے بعد کے دور میں اس مکان کی تاریخ پر روشنی پڑتی ہے۔ انھوں نے اپنے ایک مقالہ بہ عنوان 'تبلیغ رسالت' (زمانۂ تالیف ۱۹۵۰ء)، جو ان کی کتاب 'رسولِ اکرم کی سیاسی زندگی' میں شامل ہے، میں لکھا تھا:

''حضرت ارقمؓ کا مکان آج بھی موجود ہے اور ترکی دور کے تحفظ کے بعد سعودی دور میں اس کی تزیین بھی ہوئی ہے اور اس تک جانے کی گلی کو بعض دوسرے مکان توڑ کر چوڑا کیا گیا ہے''۔ ۳۸؎

پھر کتاب کے کسی مابعد ایڈیشن میں اس عبارت پر یہ حاشیہ لگایا ہے:

''اس تحریر کے بعد جب مسجدِ کعبہ کی ابن سعود، سعود اور فیصل کے زمانے میں توسیع ہوئی تو یہ مکان بھی غائب ہو گیا، حتّٰی کہ مصلّی حنفی بھی، جو قدیم دار الندوہ کی جگہ تھا، ڈھا دیا

گیا۔کاش ان مقاموں پر رنگین پتھروں وغیرہ کے ذریعے سے کوئی اشارہ اور کوئی علامت ہوتی۔'' ۳۹

دوسری جگہ انھوں نے لکھا ہے:

''۱۹۳۲ء میں یہ گھر ابھی تک موجود تھا۔دروازے پر ایک کتبے نے ۱۹۴۶ء میں یہ نشان دہی کی کہ دار ارقم کو' دار خیزران' کہا جاتا تھا۔اور یہ کہ اسے سلطنتِ عثمانیہ کے ایک مفتی فضل اللہ بن محمد حبیب نے خریدا تھا۔سعودی حکومت نے اسے پہلے بحال کیا تھا اور وہاں ایک مذہبی اسکول قائم کیا تھا، لیکن بعدازاں اسے مسجد کو وسیع کرنے کی خاطر گرا دیا گیا، کیوں کہ حاجیوں کی تعداد میں وقت کے ساتھ ساتھ اضافہ ہو رہا تھا۔'' ۴۰

دروس و نصائح

جدید سیرت نگاروں نے دارِ ارقم کے واقعہ سے متعدد دروس و نصائح کا استنباط کیا ہے۔دعوتی زندگی میں یہ دروس بڑی اہمیت رکھتے ہیں:

۱۔ اس کا پہلا درس یہ ہے کہ دعوت کے فروغ و استحکام کے لیے ایک مرکز کا قیام ضروری ہے، جہاں بیٹھ کر دعوت کی تنظیم اور منصوبہ بندی کی جا سکے، کارِ دعوت انجام دینے والے باہم مشاورت کر سکیں، وابستگان کی تعلیم و تربیت کا نظم ہو، ان کے مسائل و مشکلات سے واقفیت حاصل کر کے ان کے ازالہ کی تدابیر اختیار کی جا سکیں۔ڈاکٹر یٰسین مظہر صدیقی نے دارِ ارقم کے بارے میں لکھا ہے:

''قبولِ اسلام کا مرکز ہونے کے علاوہ وہ تعلیم گاہ، خانقاہ، تربیت گاہ، مشاورت گاہ، مسجد و مدرسہ، منزلِ نبوی اور بہت کچھ تھا۔وہ مکی دور کا مستقل اور عظیم اسلامی مرکز بن گیا تھا''۔ ۴۱

۲۔ وابستگانِ دعوت و تحریک کے لیے ضروری ہے کہ وقتاً فوقتاً اجتماعات منعقد کرتے رہیں، تاکہ ان کے ایمان میں تازگی آتی رہے اور ان کی دینی معلومات میں اضافہ ہوتا رہے۔ڈاکٹر مصطفیٰ سباعیؒ نے لکھا ہے:

''داعی کو چاہیے کہ وہ ہر روز یا ہر ہفتہ، وقفوں وقفوں سے، اپنے رفقاء کے اجتماعات منعقد کرتا رہے اور انھیں دعوت کے طریق کار اور اس کے اسالیب و آداب کی تعلیم دیتا رہے، تا کہ انھیں ایمان و یقین میں زیادتی حاصل ہو۔ اگر علانیہ اجتماعات عام میں داعی کو اپنی جان اور اپنے رفقاء کی ہلاکت کا خطرہ محسوس ہو تو اس کے لیے واجب ہے کہ وہ خفیہ طور پر خصوصی اجتماعات منعقد کرے، تا کہ اہل باطل ان کے خلاف سازش یا منصوبہ تیار کر کے انھیں جور و ستم کا ہدف نہ بنا سکیں اور ان کی ہلاکت کا اقدام نہ کر سکیں''۔ ۴۲؎

۳۔ دعوت کے کسی مرحلے میں راز داری برتنا اور احتیاط ملحوظ رکھنا انبیائی مشن کے مزاج کے منافی نہیں ہے، بلکہ یہ حکمت کا عین تقاضا ہے۔

شامی محقق ڈاکٹر محمد سعید رمضان البوطی (م ۲۰۱۳ء) فرماتے ہیں:

''اس میں شک نہیں کہ ان ابتدائی سالوں میں اسلام کی دعوت و تبلیغ میں نبی کریم ﷺ کی رازداری کا سبب اپنی جان کا خوف نہیں تھا۔ اس لیے کہ آپؐ کو یقین تھا کہ جس اللہ نے آپ کو مبعوث کیا ہے اور اس دعوت کی ذمہ داری دی ہے وہی آپ کی حفاظت فرمائے گا اور لوگوں کے شر سے بچائے گا۔ لیکن اللہ عزوجل نے آپ کو الہام کیا - اور رسول کا الہام وحی کے قبیل سے ہوتا ہے- کہ ابتدائی مرحلے میں دعوت کا آغاز راز داری اور خفیہ طریقے سے کریں اور اسے صرف انھی لوگوں کے سامنے پیش کریں جن کے بارے میں گمان غالب ہو کہ وہ اس پر کان دھریں گے اور ایمان لائیں گے۔ اپنے اس عمل کے ذریعے آپ نے کارِ دعوت انجام دینے والوں کو ایک اہم تعلیم دی۔ آپ نے انھیں احتیاط ملحوظ رکھنے اور ظاہری اسباب اختیار کرنے کی تلقین کی اور واضح کیا کہ دعوت کے اہداف تک رسائی حاصل کرنے کے لیے مطلوبہ وسائل اختیار کرنا عقل سلیم کا تقاضا ہے۔ اس سے اشارہ ملتا ہے کہ دعوتِ اسلامی کے علَم برداروں کو ہر زمانے میں دعوت کے انداز میں لچک رکھنی چاہیے۔ جس زمانے سے ان کا تعلق ہو اس کے مطابق دعوت پیش کرنے میں، جہاں جیسی ضرورت ہو، رازداری، اعلان، نرمی یا سختی کو ملحوظ رکھنا چاہیے''۔ ۴۳؎

۴۔ اگر جان کا خطرہ ہو یا ایمان کے نتیجے میں تشدد کا شکار ہونے کا اندیشہ ہو تو کوئی

ایسی جائے پناہ تلاش کرنے میں کوئی حرج نہیں، جہاں رہ کر جان بچائی جا سکے اور ایمان کی حفاظت کی جا سکے۔ڈاکٹر مصطفیٰ سباعی فرماتے ہیں:

''اگر داعی کو محسوس ہو کہ کفار کی فتنہ پردازی کے باعث اس کی جماعت کے لوگوں کی زندگیاں اور اعتقادات خطرے کا شکار ہیں تو اسے چاہیے کہ وہ ان کے لیے ایسا مامن تلاش کرے جہاں وہ اہل باطل کی سرکشی اور ظلم وزیادتی سے امان حاصل کر سکیں اور یہ چیز داعیان کے جذبۂ قربانی کے منافی نہیں ہے۔اگر داعیان کی افرادی قوت کم ہو تو اہلِ باطل ان کو موت کے گھاٹ اتار کر ان کی تحریک کو کچل سکتے ہیں۔اس لیے داعیان کو چاہیے کہ وہ ایسے ناسازگار حالات میں اپنی دعوت اور وجود کو بچا کر کسی دارالامان کی طرف نکل جائیں، تاکہ ان کی دعوت کو استمرار اور نشر واشاعت کو ضمانت حاصل ہو جائے''۔ ؎۴۴

ایک مختلف نقطۂ نظر

جدید سیرت نگاروں میں جناب خالد مسعود مؤلف 'حیات رسولِ امّی' نے دارِ ارقم کے بارے میں ایک ایسا نقطۂ نظر پیش کیا ہے، جو قدیم و جدید تمام سیرت نگاروں سے مختلف ہے۔ان کا کہنا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی دعوت کبھی خفیہ نہیں رہی۔ یہ بات آپ کے تبلیغی مشن سے میل نہیں کھاتی۔مکی عہد کو خفیہ اور علانیہ دعوت کے مراحل میں تقسیم کرنا سراسر غلط ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''یہ بات حیرت انگیز ہے کہ رسول اللہ ﷺ جیسے عظیم المرتبت خاتم الانبیاء کے بارے میں آپ کے سیرت نگاروں نے یہ تأثر کیسے پھیلا دیا اور امّت نے اس کو قبول کیسے کر لیا کہ بعثت کے بعد تین سالوں تک آپ نے خفیہ تبلیغ کی۔یہ بات رسولوں کی سنت سے مطابقت نہیں رکھتی اور حقائق کے بھی منافی ہے۔اگر آپ نے قریش کی مخالفت کے خوف سے ایسا کیا تو کیا اللہ تعالی کی وہ حفاظت آپ کو حاصل نہ تھی جو تمام رسولوں کو حاصل رہی ہے؟ پھر یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ تین سالوں کے بعد جب آپ نے علانیہ تبلیغ شروع کی، کیا اس وقت قریش کی عداوت ختم ہو چکی تھی؟ یا کیا اس عرصہ کے درمیان میں آپ نے چوری چھپے اتنی نفری مہیا کی

تھی کہ آپ قریش کے مدِّ مقابل بن کر آسکتے ؟ تاریخ گواہ ہے کہ ان میں سے کوئی بات بھی صحیح نہیں ہے۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ آں حضرت ﷺ نے اس عرصہ میں دعوت کو لوگوں کے علم میں لانے میں رکاوٹ پیدا کی تو یہ اللہ تعالی کی ڈالی ہوئی ذمہ داری کے ادا کرنے میں کوتاہی تھی، جو حضورؐ کی عظمت وشان کے منافی ہے۔ خفیہ تبلیغ کی کوئی اور حکمت سیرت نگار بیان نہیں کرتے۔ ہمارے نزدیک آپؐ کی جدوجہد کا کوئی دور خفیہ نہیں رہا''۔ ۵؎

اس کے بعد ابتدائی عہد میں ایمان لانے والوں میں سے ۳۵ رصحابہ وصحابیات کے نام درج کرنے کے بعد لکھا ہے:

''سیرت کی قدیم ترین کتابوں کے مطابق نبوت کے پانچویں سال تک مسلمانوں کی تعداد سوا سو سے زیادہ ہو چکی تھی۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ بالکل ابتدا ہی میں قریش کے تمام خاندانوں کے اچھے افراد کو متأثر کر کے ان کے دلوں کو جیت لینے والی دعوت کیا خفیہ تھی؟ اور اتنے لوگوں کا اسلام کیا مخفی رہ سکتا تھا کہ قریش کی لیڈر شپ کو تین سالوں تک کانوں کان خبر نہ ہوئی کہ وہ اس آنے والے سیلاب کے آگے بند باندھنے کی کوئی تدبیر کر سکتے؟''۶؎

پھر اگر بعثت کے ابتدائی زمانے میں خفیہ دعوت کا معاملہ نہیں تھا تو رسول اللہ ﷺ اور ایمان لانے والے صحابۂ کرام دارِ ارقم میں کیوں جمع ہوتے تھے؟ اس کا جواب خالد مسعود صاحب یہ دیتے ہیں:

''دارِ ارقم کے انتخاب کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ بیت اللہ سے کوہِ صفا کی طرف یعنی جانبِ جنوب میں تھا۔ اس گھر میں نماز پڑھتے ہوئے خانۂ کعبہ (ابراہیمی قبلہ) اور بیت المقدس (اہل کتاب کا قبلہ) دونوں کو بیک وقت قبلہ بنانا ممکن تھا۔ چوں کہ قبلہ کے بارے میں ابھی تک کوئی واضح حکم نازل نہیں ہوا تھا۔ نبیؐ نے اہلِ کتاب کے معروف قبلہ کو اپنے اجتہاد سے اختیار کر لیا۔ آپ کو ابراہیمی قبلہ سے علیٰحدگی بھی ناگوار تھی، اس لیے آپ دونوں قبلوں کو جمع کرتے۔ آپؐ کا طریقہ مسجد حرام کے اندر بھی یہی تھا کہ آپ رکنِ یمانی اور حجرِ اسود کے درمیان کی دیوار کو سامنے رکھ کر نماز ادا کرتے تھے، تا کہ دونوں قبلے جمع ہو جائیں''۔ ۷؎

راقمِ سطور کا احساس ہے کہ یہ تاریخ نویسی اور سیرت نگاری نہیں، بلکہ اسے بے بنیاد

دعووں کے ذریعہ تاریخ سازی ہی کہا جا سکتا ہے۔ حدیث، سیرت، تراجمِ صحابہ اور تاریخ کی تمام کتابیں صراحت کرتی ہیں کہ بعثت کے بعد کچھ عرصہ رسول اللہ ﷺ نے انفرادی طور پر، رازداری کے ساتھ دعوت و تبلیغ کا کام کیا، پھر علانیہ دعوت شروع کی۔ یہ کسی خوف یا مخالفین کی جانب سے تشدد اور ایذا کے اندیشے سے نہ تھا، بلکہ حکمت پر مبنی ایک منصوبہ بند عمل تھا۔ سیرت میں رازداری برتنے اور غایت درجہ احتیاط ملحوظ رکھنے کے واقعات کثرت سے مروی ہیں۔ یہ واقعات ابتدائی زمانے سے لے کر آخری دور تک کا احاطہ کرتے ہیں۔ دارِ ارقم کے علاوہ بیعتِ عقبہ اولیٰ و ثانیہ، سفرِ ہجرتِ مدینہ، غزوۂ بدر، غزوۂ احزاب اور سفرِ غزوۂ تبوک وغیرہ اس کی روشن مثالیں ہیں۔ اس بدیہی حقیقت کا انکار کر کے دارِ ارقم کو مرکز بنانے کی جو وجہ موصوف نے تحریر کی ہے وہ خود ساختہ ہے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ دونوں قبلوں کو جمع کرنے کے لیے مسجد حرام سے باہر ایک مکان خاص کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ اس طریقے سے تو صحابۂ کرام رسول اللہ ﷺ کے مثل مسجد حرام ہی کے اندر نماز پڑھ سکتے تھے۔ مولانا شاہ محمد جعفر پھلواروی نے اس موضوع پر بہت اچھی بحث کی ہے، لکھتے ہیں:

”سارے سیرت نگاروں کا کہنا ہے کہ تبلیغِ دین تین سال تک خفیہ خفیہ ہوتی رہی، جس کا مرکز دارِ ارقم بن ابی ارقم تھا۔ اہل اسلام اپنی نمازیں بھی پہاڑی گھاٹیوں میں یا دوسرے پوشیدہ مقامات میں ادا کرتے تھے۔ خفیہ تبلیغ کے تعلق سے یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ کیا یہ انداز اہلِ کفر کے خوف یا اہلِ اسلام کی بزدلی پر مبنی تھا؟ شجاعت و مردانگی اور حق پرستی کا تو یہ تقاضا ہونا چاہیے تھا کہ اول روز ہی سے اعلانِ حق کر دیا جاتا اور کسی طاقت سے کوئی خوف نہ ہوتا، خواہ نتیجہ کچھ بھی ہوتا۔ ظاہراً تو صورتِ حال ایسی ہی نظر آتی ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ اندازِ خفا مبنی بر خوف نہ تھا، بلکہ تقاضائے حکمت تھا۔ زندگی میں بے شمار مراحل ایسے آتے ہیں جب دو قدروں کا باہم ٹکراؤ ہو جاتا ہے اور وہ ایسا موقع ہوتا ہے کہ کسی ایک کو مقدّم اور دوسرے کو موخّر کرنا پڑتا ہے اور اس تقدیم و تاخیر میں انسانی عقل و فراست امتحان میں پڑ جاتی ہے۔ انسانی زندگی میں محض خیر و شر ہی کی کش مکش نہیں ہوتی، بلکہ بسا اوقات دو خیروں اور دو شرّوں کی کش مکش بھی اسی طرح سامنے آجاتی ہے کہ کسی ایک ہی کو اختیار کرنا پڑتا ہے۔ اس وقت خیر کا تقاضا یہ ہوتا ہے

کہ دو شرّ وں میں کم تر کو اور دو خیروں میں انفع کو اختیار کر لیا جائے۔حضور کی بصیرت نے ان دو خیروں - جرأت مندانہ اعلان اور حکیمانہ پوشیدگی - میں انفع و اصلح کو اختیار فرمایا۔ اظہارِ شجاعت کا موقع ہر وقت نہیں ہوتا۔ اگر اس کا بے موقع استعمال ہو تو یہ مردانگی 'تہوّر' بن جاتی ہے۔ شجاعت اور تہوّر میں وہی فرق ہے جو رحم اور بزدلی میں، سخاوت اور اسراف میں یا کفایت شعاری اور بخل میں ہے۔'' ۴۸

سیرتِ نبوی اور تاریخِ اسلام میں دارِارقم کی غیر معمولی اہمیت ہے۔ اسی وجہ سے اس کو 'دارالاسلام' بھی کہا جاتا تھا۔۴۹ ضرورت ہے کہ اس کے دروس سے رہ نمائی حاصل کی جائے اور نازک حالات اور مخالف ماحول میں بھی دعوت کے فروغ اور استحکام کی راہیں تلاش کی جائیں۔

حواشی ومراجع:

۱ ابن عبدالبر، الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب، دارالکتب العلمیۃ، بیروت، ۱۹۹۵ء، ۲۱۹/۱ (الارقم بن ابی الارقم مخزومی مشهور کبیر اسلم فی داره کبار الصحابة فی ابتداء الاسلام)

۲ ابن سعد، الطبقات الکبریٰ، دارصادر بیروت، ب ت، ابن حجر العسقلانی، الاصابۃ فی تمییز الصحابۃ، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، ۱۹۹۵ء۔ ان کتابوں میں متعدد صحابہ کے ضمن میں، جن کے نام آگے آرہے ہیں، یہ عبارت ملتی ہے۔

۳ ابن کثیر، السیر ۃ النبویۃ، تحقیق: مصطفیٰ عبدالواحد، دار المعرفۃ بیروت، ۱۹۸۳ء، ۴۳۷/۱، ۴۳۹، ابوجعفر محمد بن جریر الطبر ی، تاریخ الامم والملوک، دارالکتب العلمیۃ بیروت، ۱۹۹۷ء، ۵۴۱/۱

۴ ابن اسحاق، السیر ۃ البعویۃ، تحقیق احمد فرید المز یدی، دارالکتب العلمیۃ، بیروت، ۲۰۰۴ء، ۱۹۰/۱، ابن ہشام، السیر ۃ النبویۃ، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۹۴ء، ۳۰۰/۱

۵ سید جلال الدین عمری، مقالہ: مکی دور میں رسول اللہ ﷺ کی دعوتی حکمت عملی، سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ، اپریل۔ جون ۱۹۹۸ء، ص۲۲

۶۔ حضرت ارقمؓ کے حالاتِ زندگی کے لیے ملاحظہ کیجیے: الاصابۃ، ۱/۱۹۶۔۱۹۸، الاستیعاب، ۱/۲۱۸۔۲۱۹، ابن الاثیر الجزری، اسد الغابۃ فی معرفۃ الصحابۃ، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، ب ت، ۱/۱۸۷۔۱۸۸۔اردو کتابوں کے لیے دیکھیے: حاجی معین الدین ندوی، مہاجرین، دارالمصنفین اعظم گڑھ، جلد اوّل ص۳۶۴۔۳۶۷، طالب ہاشمی، خیر البشرﷺ کے چالیس جاں نثار، مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز، نئی دہلی، ۲۰۱۰ء، ص۱۰۵۔۱۱۱

۷۔ محمد علی الصلابی، السیرۃ النبویۃ: عرض وقائع وتحلیل احداث، منیر الغضبان، المنہج الحرکی للسیرۃ النبویۃ، مکتبۃ المنار، طبع ۶/ص۴۹، د۔ ابراھیم علی محمد احمد (السودان) فی السیرۃ النبویۃ قرائۃ لجوانب الحذر والحمایۃ، ۱۴۱۷ھ، مھدی رزق اللہ احمد، السیرۃ النبویۃ فی ضوء المصادر الاصلیۃ۔ دراسۃ تحلیلیۃ، مرکز فیصل للبحوث والدراسات الاسلامیۃ، الریاض، ۱۹۹۲ء، ص۱۹۵

۸۔ پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی، مکی اسوۂ نبوی۔مسلم اقلیتوں کے مسائل کا حل، اسلامک ریسرچ اکیڈمی کراچی، ۲۰۱۰ء، ص۳۷

۹۔ صحیح بخاری: ۳۸۶۱، صحیح مسلم: ۲۴۷۴

۱۰۔ السیرۃ النبویۃ لابن کثیر، ۱/۴۳۹۔۴۴۱۔علامہ ابن کثیر نے لکھا ہے کہ یہ واقعہ اس دن پیش آیا تھا جب حضرت حمزہؓ اسلام لائے تھے۔اس وقت تک ۳۸/افراد اسلام قبول کر چکے تھے۔

۱۱۔ الاصابۃ، ملاحظہ کیجیے مذکورہ صحابہ کے تذکرے

۱۲۔ الاستیعاب، ملاحظہ کیجیے مذکورہ صحابہ کے تذکرے

۱۳۔ اسد الغابۃ، ملاحظہ کیجیے مذکورہ صحابہ کے تذکرے

۱۴۔ طبقات ابن سعد، ملاحظہ کیجیے مذکورہ صحابہ کے تذکرے

۱۵۔ سیرۃ ابن اسحاق، ۱/۱۸۶۔۱۸۷

۱۶۔ طبقات ابن سعد، ۳/۳۸۸

۱۷۔ حوالۂ سابق، ۸/۴۲

۱۸۔ حوالۂ سابق، ۳/۱۱۶

۱۹۔ حوالۂ سابق، ۳/۲۴۷

۲۰؎ طبقات ابن سعد، تذکرہ حضرت ارقمؓ۔ ابو عبد اللہ الحاکم، المستدرک علی الصحیحین، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، ب ت

۲۱؎ الاستیعاب، ۲۱۸/۱

۲۲؎ سیرۃ ابن ہشام، ۲۹۹/۱۔ امام حلبی نے ایک قول یہ نقل کیا ہے کہ خفیہ دعوت کی مدت چار سال تھی۔ پانچویں سال آپ نے علانیہ دعوت شروع کی۔ ملاحظہ کیجیے السیرۃ الحلبیۃ، المطبعۃ الازہریۃ مصر، ۳۱۹/۱۔ بلاذری نے بھی یہی بات لکھی ہے۔ ملاحظہ کیجیے: انساب الاشراف، ۱۱۶/۱

۲۳؎ صفی الرحمٰن مبارک پوری، الرحیق المختوم (اردو)، المجلس العلمی علی گڑھ، ۱۹۸۸ء، ص ۱۴۱

۲۴؎ السیرۃ النبویۃ فی ضوء المصادر الاصلیۃ، ص ۱۹۵

۲۵؎ سید ابو الاعلیٰ مودودی، سیرت سرور عالم، مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی، ۱۹۸۶ء، طبع پنجم، ۱۵۴/۲۔۱۵۵

۲۶؎ پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی، تاریخ تہذیب اسلامی، انسٹی ٹیوٹ آف آبجیکٹیو اسٹڈیز، نئی دہلی، ۲۰۱۲ء، ۱۱۲

۲۷؎ مکی اسوۂ نبوی، ص ۴۳

۲۸؎ السیرۃ النبویۃ لابن کثیر، ۴۴۲/۱

۲۹؎ سیرت سرور عالم، ۱۵۵/۲

۳۰؎ خیر البشر کے چالیس جاں نثار، ص ۱۰۸

۳۱؎ ابن سعد نے متعدد اقوال درج کیے ہیں۔ ایک قول کے مطابق حضرت عمرؓ چالیس افراد کے بعد اسلام لائے۔ دوسرے قول میں یہ تعداد چالیس سے زائد (نیّف و اربعین) مذکور ہے۔ تیسرے قول کے مطابق وہ چالیس مردوں اور دس عورتوں کے بعد اسلام لائے۔ چوتھے قول میں ۴۵/ مردوں اور ۱۱/ عورتوں کا تذکرہ ہے۔

۳۲؎ یوسف بن حسن بن عبد الھادی المبرد (۹۰۹ھ)، محض الصواب فی فضائل امیر المومنین عمر بن الخطاب، تحقیق: عبد العزیز بن محمد بن عبد المحسن، عمادۃ البحث العلمی، الجامعۃ الاسلامیۃ المدینۃ المنورۃ، ۱۴۲۰ھ

۳۳؎ سیرت ابن اسحاق، ۱۸۷/۱

۳۴ سیرت سرور عالم،۱۵۵/۲

۳۵ حوالۂ سابق

۳۶ تاریخ تہذیب اسلامی، ۱/ ۱۰۹

۳۷ طبقات ابن سعد،تذکرہ حضرت ارقمؓ، المستدرک،۵۷۵/۳

۳۸ طبقات ابن سعد، المستدرک حوالۂ سابق، السیرۃ الحلبیۃ ۳۱۹/۱،الازرقی، اخبار مکۃ و ما جاء فیھا من الآثار، خیرالبشر کے چالیس جاں نثار،ص ۱۱۰-۱۱۱

۳۹ ڈاکٹرمحمد حمید اللہ، رسول اکرمﷺ کی سیاسی زندگی ،تاج کمپنی دہلی، ۱۹۸۷ء،ص ۸۵

۴۰ حوالہ سابق

۴۱ ڈاکٹرمحمد حمید اللہ، پیغمبر اسلامﷺ ،فرانسیسی سے ترجمہ: پروفیسر خالد پرویز، ملی پبلی کیشنز نئی دہلی، ۲۰۰۹ء،ص ۱۱۳_۱۱۴

۴۲ مکی اسوہ نبوی،ص ۴۷

۴۳ مصطفیٰ السباعی،سرور انسانیت بہ طرز پند ونصائح ،مترجم: نورالٰہی ایڈوکیٹ،نقوش رسول نمبر،ادارہ فروغ اردولاہور،۳۸۹/۱۲

۴۴ ڈاکٹرمحمد سعید رمضان البوطی، دروس سیرت، مترجم: محمد رضی الاسلام ندوی ،نشریات لاہور،۲۰۰۷ء ،ص ۱۳۰_۱۳۱

۴۵ سرورانسانیت،ص ۳۸۹_۳۹۰

۴۶ خالدمسعود،حیات رسول امّی ،قرآن وسنت اکیڈمی، نئی دہلی،۲۰۰۴ء،ص ۱۱۰_۱۱۱

۴۷ حوالہ سابق،ص ۱۱۳

۴۸ حوالہ سابق،۱۲۰_۱۲۱

۴۹ مولانا شاہ محمد جعفر پھلواروی ،پیغمبر انسانیت ، ادارۂ ثقافت اسلامیہ لاہور،۱۹۹۵ء،ص ۵۳_۵۴

۵۰ طبقات ابن سعد،تذکرہ حضرت ارقمؓ، المستدرک ،۵۷۵/۳

☆☆☆

ادارۂ تحقیق و تصنیفِ اسلامی کی دو اہم مطبوعات

قرآن، اہلِ کتاب اور مسلمان

ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی

قرآنِ کریم میں اہلِ کتاب (یہود و نصاریٰ) کے حالات پر بہت تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ ان پر اللہ تعالیٰ کے انعامات و احسانات، ان کی بد اعتقادیوں اور بد اعمالیوں کی تفصیلات اوران کے نتیجے میں اللہ تعالیٰ کی جانب سے دی جانے والی سزاؤں اورتنبیہوں کا تذکرہ کیا گیا ہے۔اہلِ کتاب کے اس مفصل تذکرہ کا مقصد کیا ہے؟اس میں مسلمانوں کے لیے عبرت ونصیحت کے کون سے پہلو ہیں؟اوراس سے انہیں کیا رہ نمائی ملتی ہے؟اس کتاب میں ان موضوعات سے بحث کی گئی ہے۔

کتاب پر مولانا سید جلال الدین عمری کا مبسوط اور تحقیقی مقدّمہ بھی ہے۔

عمدہ کاغذ، آفسیٹ کی حسین طباعت، دیدہ زیب سرورق، صفحات: ۲۹۶، قیمت =/ ۷۰ روپئے

حضرت ابراہیم علیہ السّلام

ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی

اس کتاب میں ابوالانبیاء خلیل اللہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی حیاتِ طیبہ اور دعوتی وتبلیغی جدّ وجہد کا ایک کا جامع مرقع پیش کیا گیا ہے اور ملّتِ ابراہیمی کے بنیادی عناصر، ملّتِ ابراہیمی کے حاملین، ملّتِ ابراہیمی سے انحراف، ملّتِ ابراہیمی اور اسلام، نصاریٰ اور ملّتِ ابراہیمی جیسے اہم موضوعات پر محقّقانہ اور داعیانہ بحث کی گئی ہے۔ایک ایسی جامع اور تحقیقی کتاب جو ملّتِ ابراہیمی سے متعارف کرانے کے ساتھ اسوۂ ابراہیمی سے بھی روشناس کراتی ہے۔ صفحات: ۲۰۰ قیمت =/ ۶۰ روپئے

ملنے کے پتے

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی، پوسٹ بکس نمبر: ۹۳، علی گڑھ-۲

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

مولانا امین احسن اصلاحیؒ کی تفسیر

’تدبر قرآن‘ (جلد دوم) کا مطالعہ

جناب سید خورشید حسن رضوی

راقم سطور کا ایک مضمون ’مولانا امین احسن اصلاحیؒ کی تفسیر ’تدبر قرآن‘ (جلد اول) کا مطالعہ‘ کے عنوان سے سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ، جنوری۔ مارچ ۲۰۰۱ء میں شائع ہوا تھا۔ جلد دوم کا مطالعہ جاری تھا کہ یہ احساس غالب آ گیا کہ یہ کام مجھ جیسے کم علموں کے کرنے کا نہیں ہے۔ پہلی جلد کے مطالعہ کو اہل علم کے سامنے پیش کر دینے سے وہ غایت پوری ہو گئی تھی کہ جو خامیاں مولانا اصلاحی کے طریقۂ تفسیر میں مجھے محسوس ہوئیں ان کی نشان دہی کر دی جائے، تا کہ ان کی روشنی میں اہل علم ان کی تفسیر کا تفصیلی جائزہ لیں۔ ایک بات جو خاص طور سے نوٹ کرنے کی ہے وہ ان کی غیر ذمہ دارانہ خیال آرائی ہے، جو غالباً نظمِ قرآن اور ربطِ آیات کی بے تکلف تلاش کا نتیجہ ہے۔ میں نے آگے مطالعہ روک دیا، لیکن جس حد تک بھی نامکمل مطالعہ کر رکھا تھا وہ تحقیقات اسلامی کے مدیر محترم کی خواہش پر ہدیۂ ناظرین ہے۔

نوٹ:۔ صفحات کا حوالہ ’تدبر قرآن‘ شائع کردہ فاران فاونڈیشن پاکستان، ترتیب نو، طبع دوم، جون ۱۹۸۵ء سے دیا گیا ہے۔

تدبر قرآن کی جلد دوم سورہ آل عمران سے سورۂ مائدہ تک کی تفسیر پر مشتمل ہے۔ اس مضمون میں صرف سورۂ آل عمران کا مطالعہ پیش کیا گیا ہے۔

صفحہ ۱۰ و ۱۱

ذیلی عنوان ’سورۂ بقرہ اور سورۂ آلِ عمران کے امتیازی پہلو‘ کے تحت مولانا اصلاحی

نے لکھا ہے:

''سورہ آلِ عمران پر غور کیجیے تو معلوم ہوگا کہ بقرہ کے کچھ عرصہ بعد اس دور میں نازل ہوئی ہے جب افق پر اسلام کے غلبہ اور اس کی صداقت کے آثار اتنے نمایاں ہو چکے ہیں کہ اہل کتاب کے لیے اس کی علانیہ مخالفت کرنا ممکن نہیں رہا۔ اس صورت حال نے اہلِ کتاب کو دو گروہوں میں تقسیم کر دیا۔ ایک گروہ نے تو اسلام قبول کر لیا، لیکن یہ اسلام صرف اس کی زبانوں ہی تک رہا، اس کے دلوں میں نہیں گھسا۔ دوسرے گروہ نے اسلام تو نہیں قبول کیا، لیکن اس نے مسلمانوں کے ساتھ مذہب کے معاملے میں ایک سمجھوتہ کرنے کی کوشش کی ..... اسی اثنا میں احد کا معرکہ پیش آیا، جس میں مسلمانوں ہی کی ایک جماعت کی بے تدبیری سے ان کو ایک عارضی شکست سے دوچار ہونا پڑا۔ اس واقعے کا اثر اہل کتاب کے مذکورہ دونوں گروہوں پر یہ ہوا کہ انھوں نے اسلام کے بارے میں اپنی پالیسی پھر تبدیل کر دی، جو گروہ محض دنیوی کامیابیوں کے لالچ میں اسلام کی صفوں میں آ گھسا تھا، جب اس نے دیکھا کہ اس راہ میں خطرات بھی پیش آ سکتے ہیں تو اس نے اس خطرے کے سودے سے دست برداری کا اعلان کر دیا اور اسلام کی اطاعت کا قلادہ اتار کر پھر اپنے کفر کی طرف پلٹ گیا۔''

یہ کہنا کہ یہودیوں کا ایک گروہ یعنی ان کی ایک قابل ذکر تعداد غزوۂ بدر کے بعد منافقانہ مسلمان ہوگئی تھی، جو غزوۂ احد کے بعد مرتد ہوگئی، تاریخ و سیرت کی روایات سے ظاہر نہیں ہے۔ ہاں یثرب کے مشرکین کا ایک گروہ منافقانہ مسلمان ہوا تھا۔ اس میں اور یہودیوں میں گٹھ جوڑ تھی۔ لیکن اس گروہ نے بھی علانیہ ارتداد کا اظہار نہیں کیا۔ مولانا اصلاحی کا مستقل یہ خیال ہے کہ مدینہ کے منافقین کی زیادہ تر تعداد یہودیوں پر مشتمل تھی۔ یہ صحیح نہیں ہے۔

صفحہ ۳۶

ذیلی عنوان 'غزوۂ بدر میں کفار کے لئے نشانی' کے تحت لکھتے ہیں: ''بدر کے واقعہ میں کفار کے ان تمام گروہوں کے لیے غلبۂ حق کی نشانی موجود تھی جو اس وقت قرآن اور اسلام کی مخالفت میں پیش پیش تھے۔ اس وقت یہود و نصاریٰ اور قریش تین جماعتیں براہِ راست

اسلام کی مخالفت کر رہی تھیں''

مدنی عہد کی ابتدا میں مخالفین اسلام میں نصاریٰ کو بھی شامل کرنا درست نہیں ہے۔ غزوۂ بدر تک نصاریٰ کی کوئی مخالفانہ سرگرمی سامنے نہیں آئی تھی اور ان سے براہِ راست کوئی واسطہ بھی نہیں پڑا تھا۔ مدینے میں ان کی کوئی آبادی نہیں تھی۔ اس کے برخلاف حبشہ کے عیسائیوں کا جو تجربہ اب تک ہوا تھا وہ کافی خوش گوار تھا۔

اگلی سطروں میں ذیلی عنوان 'یہود کے لئے نشانی' کے تحت مولانا نے طالوت اور جالوت کی جنگ اور جنگِ بدر میں مشابہت بتاتے ہوئے لکھا ہے: ''جس طرح مسلمان اپنے گھروں سے نکالے اور اپنے قبلہ سے محروم کیے گئے تھے اسی طرح بنی اسرائیل بھی اپنے گھروں اور اپنے قبلہ۔تابوت۔ سے محروم کیے گئے تھے''۔

تدبر قرآن (جلد اول) کے مطالعہ میں یہ بات سامنے آچکی ہے کہ طالوت اور جالوت کی جنگ سے پہلے تابوت بنی اسرائیل کے پاس پہنچ چکا تھا، اس لئے اس جنگ میں اس کا کوئی دخل نہیں تھا۔

صفحہ ۴۰

زُیِّنَ لِلنّاس حُبُّ الشَّھواتِ (آیت:۱۴) کے تحت لکھتے ہیں: ''شھوات کا لفظ یہاں مشتہیات یعنی مرغوبات کے معنیٰ میں ہے... یہاں مجرد ان کی (مشتہیات کی) رغبت زیر بحث نہیں ہے، بلکہ ان کی تزئین کا ذکر ہے۔..... کسی چیز کی رغبت کا اس درجہ غلبہ، ظاہر ہے، فاطرِ فطرت کے منشا کے خلاف ہے۔......اس میں اصل دخل نفس اور شیطان کا ہوتا ہے۔''

یہاں مولانا نے تزئین کو نفس اور شیطان کی کارستانی قرار دیا ہے۔لیکن جیسا کہ زُیِّنَ کے صیغۂ مجہول سے ظاہر ہوتا ہے، اس میں انسان کی مرضی اور ارادہ کو دخل نہیں ہے، لہٰذا بجائے خود یہ چیز فطری ہے۔اللہ تعالیٰ نے اس کو مَتَاعُ الْحَیٰوۃِ الدُّنْیَا قرار دیا ہے۔البتہ وَاللہُ عِنْدَہٗ حُسْنُ الْمَاٰبِ کی ترغیب دی ہے۔

یہاں ضمناً ایک اور حقیقت پر روشنی پڑتی ہے۔جن چیزوں کی تزئین کا یہاں ذکر

ہے یہ وہ چیزیں ہیں جو انسان کو فی نفسہٖ مرغوب ہیں، کسی اور غرض یا فائدہ کے حصول کے لیے یہ مطلوب نہیں ہیں۔ اس بات کو ان کی 'قدرِ ذاتی' (Intrinsic Value) کا نام دیا جا سکتا ہے۔ ہمارے آج کل کے ماہرینِ مالیات سونے اور چاندی میں کسی قدرِ ذاتی کے منکر ہیں، اس لئے بہ حیثیت زر (ثمن) ان کے استعمال کی ضرورت کے قائل نہیں اور کاغذی سکے کو ہر لحاظ سے ان کا بدل تسلیم کرتے ہیں۔ ان کے اس مفروضے کی تردید اس آیت سے ہو جاتی ہے۔ اس آیت کی رو سے سونا اور چاندی قدرِ ذاتی کے حامل ہیں، جو سارے انسانوں کے نزدیک یکساں ہے۔ ان ہی کے ذریعہ عالم گیر زرِ مبادلہ تشکیل پا سکتا ہے۔

صفحہ ۶۶

"لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُوْنَ الْكٰفِرِيْنَ اَوْلِيَآءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ ج وَ مَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللهِ فِيْ شَيْءٍ اِلَّآ اَنْ تَتَّقُوْا مِنْهُمْ تُقٰةً ط" (آیت ۲۸)

اس آیت کا ترجمہ مولانا نے یہ کیا ہے:

"اہل ایمان مومنوں کے برخلاف کافروں کو اپنا دوست نہ بنائیں۔ اور جو ایسا کریں گے تو اللہ سے ان کو کوئی تعلق نہیں، مگر یہ کہ تم ان سے بچو جیسا بچنے کا حق ہے۔"

اس میں مولانا نے دون کا ترجمہ 'برخلاف' کیا ہے، جو صحیح نہیں ہے۔ اس غلط ترجمہ کی وجہ سے اس آیت کے مفہوم میں جو بگاڑ پیدا ہوا ہے وہ ذیل کی تفصیل سے واضح ہوگا۔

اس آیت میں پہلے تو یہ کہا گیا کہ مومنین کفار کے ساتھ موالات نہ کریں دُوْنَ الْمُؤْمِنِيْنَ۔ پھر یہ کہا گیا کہ جو کوئی بھی ایسا کرے گا (یعنی موالات دون المؤمنین) تو اس کا اللہ سے کوئی تعلق نہ ہوگا۔ مگر اس تحذیر سے بچنے کی ایک صورت ہے، وہ یہ کہ اَنْ تَتَّقُوْا مِنْهُمْ تُقٰةً۔ مولانا اصلاحی کے ترجمہ کی رو سے اس میں تحذیر صرف اس صورت سے متعلق ہے جب کہ مومنوں کے برخلاف موالات کی جائے اور ایسی موالات کی صورت میں تحذیر سے نکلنے کی جو صورت ہے وہ یہ کہ مخالفِ اسلام موالات سے اس طرح بچیں جس طرح اس سے بچنے کا حق ہے، یعنی اس طرح کی موالات ہی نہ کی جائے۔ اب کیا اِلَّآ اَنْ تَتَّقُوْا مِنْهُمْ تُقٰةً کا فقرہ بے معنی

نہیں ہوگیا؟ یہ مقصد تو پہلے ٹکڑے لَا یَتَّخِذَ الْمُؤْمِنُوْنَ الْکَافِرِیْنَ..... سے پورا ہوگیا تھا۔

دراصل اس آیت کا صحیح مفہوم وہی ہے جو دیگر سارے معتبر مفسرین نے بیان کیا ہے۔ چند مفسرین کے حوالے ذیل میں درج کیے جاتے ہیں:

ابنِ کثیرؒ: **ای الا من خاف فی بعض البلدان والاوقات من شرھم ' فلہٗ ان یتقیھم بظاھرہٖ لا بباطنہٖ ونیتہ' کما حکاہ البخاری عن ابی الدرداء انہٗ قال: انا لنکشر فی وجوہ اقوام و قلوبنا لتلعنھم. وقال الثوری' قال ابن عباس: لیس التقیۃ بالعمل انما التقیۃ باللسان. یؤید ماقالوہ قول اللہ تعالیٰ: (مَنْ کَفَرَ بِاللّٰہِ مِنْ بَعْدِ اِیْمَانِہٖ اِلَّا مَنْ اُکْرِہَ وَقَلْبُہٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِیْمَانِ)**

شاہ ولی اللہ: باید کہ دوست نگیرند مسلمان کافراں را بجز اہلِ ایمان و ہر کہ ایں کند نیست در چیزے ازاں خدا مگر آں کہ دفع شر ایشاں کنید بنوعے از حذر کردن۔

شاہ عبدالقادر: نہ پکڑیں مسلمان کافروں کو دوست سوائے مسلمانوں کے اور جو کوئی کرے یہ پس نہیں اللہ سے بیچ کسی چیز کے مگر یہ کہ بچو تم ان سے بچنے کر۔

شاہ رفیع الدین: نہ پکڑیں مسلمان کافروں کو رفیق مسلمان چھوڑ کر اور جو کوئی یہ کام کرے وہ اللہ کا کوئی نہیں مگر یہ کہ تم پکڑا چاہو ان سے بچاؤ۔

مولانا اشرف علی تھانوی: مسلمانوں کو چاہیے کہ کفار کو (ظاہراً یا باطناً) دوست نہ بنائیں مسلمانوں کی دوستی سے تجاوز کر کے۔اور جو شخص ایسا (کام) کرے گا سو وہ شخص اللہ کے ساتھ دوستی رکھنے کے کسی شمار میں نہیں مگر ایسی صورت میں کہ تم کسی قسم کا (قوی) اندیشہ رکھتے ہو۔

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی: مؤمنین اہلِ ایمان کو چھوڑ کر کافروں کو اپنا رفیق اور دوست ہرگز نہ بنائیں ۔ جو ایسا کرے گا اس کا اللہ سے کوئی تعلق نہیں۔ ہاں یہ معاف ہے کہ تم ان کے ظلم سے بچنے کے لئے بہ ظاہر ایسا طرزِ عمل اختیار کر جاو۔

مولانا اصلاحی نے اِلَّا اَنْ تَتَّقُوْا مِنْھُمْ تُقٰۃً میں تُقٰۃ کو مفعولِ مطلق برائے تاکید قرار دیا ہے اور اس سلسلہ میں لغت، نظائرِ قرآن اور سیاق وسباق کا لحاظ کرنے کا دعویٰ بھی کیا ہے، لیکن یہ مفعولِ مطلق برائے تاکید نہیں، بلکہ برائے بیانِ نوع ہے، جیسا کہ شاہ ولی اللہ

کے ترجمہ میں صراحت ہے۔

صفحہ ۷۳

هُنَـالِکَ دَعَـا زَکَـرِیَّا رَبَّهٗ (آیت ۳۸) کا ترجمہ مولانا نے یہ کیا ہے: ''اس وقت زکریا نے اپنے رب کو پکارا''۔ یہ ترجمہ صحیح نہیں۔ هُنَالِکَ اسمِ اشارہ مکانیہ ہے نہ کہ زمانیہ۔

صفحہ ۷۸

کُلَّمَا دَخَلَ عَلَیْهَا زَکَرِیَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَعِنْدَهَارِزْقًا (آیت ۳۷) ''جب جب زکریا محراب میں اس کے (یعنی مریم کے) پاس جاتا وہاں رزق پاتا''۔ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقَـــاً میں لفظ رزق سے مولانا نے حکمت ومعرفت مراد لی ہے۔ یہ تنہا مجاہدؒ کا قول ہے اور غریب ہے۔ خود ان ہی کا اور دیگر سارے مفسرین کا دوسرا قول 'بے موسم کا میوہ' ہے۔ ابنِ کثیرؒ نے مسند ابو یعلیٰ کی ایک حدیث بھی نقل کی ہے، جس سے دوسرے مفہوم کی تائید ہوتی ہے۔ هُنَـالِکَ دَعَا زَکَرِیَّا میں هُنَالِکَ (اسمِ اشارہ مکانیہ) کے استعمال سے بھی رزق کے مادی مفہوم کی تائید ہوتی ہے۔ حکمت ومعرفت کو مکان سے کیا تعلق؟۔

صفحہ ۸۴ و ۸۸

وَمَـا کُنْتَ لَدَیْهِمْ اِذْ یُلْقُوْنَ اَقْلَامَهُمْ (آیت ۴۴) کی تشریح میں مولانا اصلاحی نے لکھا ہے: ''اقلام سے مراد قرعے کے تیر ہیں۔ جوئے کے تیروں کا استعمال تو شریعت میں حرام ہے، لیکن قرعے کے لیے تیروں کے استعمال میں کوئی قباحت نہیں ہے''۔

اقلام سے مراد قرعے کے تیر لینا غلط ہے۔ تیروں کے ذریعہ فال لینا مشرکوں کا طریقہ تھا۔ یہاں 'اقلام' استعمال ہوئے ہیں۔ ابنِ کثیرؒ نے عکرمہ، سدی اور قتادہ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ جن قلموں سے یہود توریت لکھتے تھے ان کو انھوں نے دریائے اُردن میں قرعے کے لئے ڈال دیا۔ جس کا قلم پانی کے بہاؤ میں رکا رہا یا الٹا بہہ گیا وہ کامیاب ہوگیا۔

صفحہ ۹۳

وَیُکَلِّمُ النَّاسَ فِی الْمَھْدِ وَ کَھْلاً وَّ مِنَ الصّٰلِحِیْنَ (آیت ۴۶) کی تشریح میں مولانا اصلاحی نے لکھا ہے:

''موجودہ انجیلوں سے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰؑ ادھیڑ ہونے سے بہت پہلے دنیا سے رخصت ہو گئے تھے، لیکن اس آیت میں حضرت مریمؑ کو ضمناً حضرت عیسیٰؑ کے کہولت تک پہنچنے کی بھی بشارت دی گئی تھی''۔

پھر قرآن کے بیان کی تصدیق کی خاطر انھوں نے انجیل یوحنا کی ایک مبہم روایت سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ حضرت عیسیٰؑ پچاس برس کے قریب قریب اس دنیا میں رہے۔ لیکن یہ کوشش غیر ضروری ہے۔ اگر حضرت عیسیٰؑ ۳۵ برس کی عمر میں ہی اس دنیا سے رخصت ہو گئے تھے تو پھر دوبارہ بھی تو ان کو آنا ہے۔ صحیح احادیث سے ثابت ہے کہ نزولِ ثانی کے بعد وہ زمین میں چالیس سال ٹھہریں گے، پھر ان کا انتقال ہوگا۔ (تفہیم القرآن، جلد چہارم، ضمیمہ الاحزاب، احادیث در بارۂ نزولِ عیسیٰ ابنِ مریم علیہ السلام)۔ اس طرح حضرت عیسیٰ کی عمر دونوں ادوار کو ملا کر تقریباً ۷۵ سال ہوتی ہے۔

صفحہ ۱۲۶ و ۱۲۷

اِنَّ الَّذِیْنَ یَشْتَرُوْنَ بِعَھْدِ اللّٰہِ وَاَیْمَانِھِم ثَمَناً قَلِیْلاً اُولٰئِکَ لاَ خَلاَقَ لَھُمْ فِی الآخِرَۃِ (آیت ۷۷) کی تشریح میں لکھتے ہیں:

''عَھْدُ اللّٰہِ سے مراد کتاب و شریعت ہے، اس لیے کہ کتاب و شریعت کی حیثیت اللہ اور اس کے بندوں کے درمیان معاہدے کی ہوتی ہے ... یہاں اس عام مفہوم کے اندر ایک خاص اشارہ اس عہد کی طرف بھی ہے جو اللہ تعالیٰ نے اہلِ کتاب سے آخری بعثت کے بارے میں لیا تھا''۔

یہ خاص اشارہ کہاں ہے؟ دوسروں کو کیوں نظر نہیں آیا؟

صفحہ ۱۲۸

اسی آیت (نمبر ۷۷) کے سلسلے میں لکھتے ہیں: ''اس آیت میں تزکیہ کی جو نفی ہے اس کے دو پہلو ہو سکتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ آخرت تزکیہ کا محل نہیں ہے، اس کا محل یہ دنیا ہے...''

عرض ہے کہ اگر آخرت تزکیہ کا محل نہیں ہے تو پھر یہاں اس کے ذکر کی کیا ضرورت تھی؟! آخرت میں مستحق اہلِ ایمان کا تزکیہ گناہوں کی معافی کے ذریعہ ہوگا۔ اس سے محروم وہی لوگ ہوں گے جو عہد کی خلاف ورزی کے مرتکب ہوں گے۔

صفحہ ۱۳۳

وَاِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ النَّبِيّٖنَ (آیت ۸۱) کا ترجمہ مولانا نے یہ کیا ہے: ''اور یاد کرو جب کہ خدا نے تم سے نبیوں کے بارے میں میثاق لیا''۔

انھوں نے ترجمہ میں 'تم سے' کے الفاظ کا اضافہ کر دیا ہے، جب کہ آیت میں ان کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ اس کی وضاحت کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں: ''**میثاق النبیین**' میں اضافت فاعل کی طرف نہیں، بلکہ مفعول کی طرف ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ انبیاء سے میثاق لیا گیا، بلکہ انبیاء کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل سے میثاق لیا۔''

یہ صریح تحریف ہے۔ یہ مفہوم کسی دوسرے مفسر نے نہیں لیا۔ سب ہی کے نزدیک یہ میثاق نبیوں سے لیا گیا تھا۔ وہ نبی بھی جو بنی اسرائیل سے پہلے گزرے یا ان میں شامل نہیں تھے اور وہ بھی جو ان کے بعد آئے۔ اسی لیے اس میں بنی اسرائیل کا ذکر نہیں ہے۔ ابنِ کثیرؒ لکھتے ہیں: **انہ اخذ میثاق کل نبی بعثہٗ من لدن آدم علیہ السلام الی عیسیٰ علیہ السلام** (اللہ نے آدم علیہ السلام سے عیسیٰ علیہ السلام تک بھیجے گئے ہر نبی سے میثاق کیا)۔

اگرچہ مولانا اصلاحی کا بیان کردہ مفہوم بھی قرآن کی دیگر آیات میں بیان کیا گیا ہے، لیکن اس آیت کا مفہوم الگ ہے۔ نبیوں سے یہ میثاق کس چیز کے بارے میں لیا گیا تھا؟ مفتی محمد شفیعؒ نے 'معارف القرآن' میں حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ کا قول نقل کیا ہے کہ یہ

عہد تمام انبیاء سے حضرت محمد ﷺ کے بارے میں لیا گیا تھا کہ اگر وہ خود ان کا زمانہ پائیں تو ان پر ایمان لائیں اور ان کی تائید و نصرت کریں اور اپنی اپنی امتوں کو بھی یہی ہدایت کر جائیں۔ حضرت طاؤسؒ، حسنؒ بصری اور قتادہؒ فرماتے ہیں کہ یہ میثاق انبیاء سے اس لیے لیا گیا تھا کہ وہ آپس میں ایک دوسرے کی تائید و نصرت کریں۔

صفحہ ۱۷۰

ذیلی عنوان 'منافقین کی ایک شرارت' کے تحت مولانا اصلاحی نے غزوۂ احد کے موقع پر دفاعی حکمتِ عملی کے سلسلہ میں ساری باتیں غلط، بے سروپا اور بے سند بیان کی ہیں۔ ان کے خیال میں صحابہ سے مشاورت کے وقت پہلے سے رسول اللہ ﷺ کے دل میں یہ تھا کہ مدینہ سے باہر نکل کر مقابلہ کرنا ہے، لیکن اس بات کو پوشیدہ رکھ کر امتحاناً آپؐ نے مسلمانوں کے سامنے یہ سوال رکھا کہ قریش کا مقابلہ مدینہ کے اندر سے کیا جائے یا باہر نکل کر؟ اس کا جواب سچے اور پکے مسلمانوں کی طرف سے تو ظاہر ہے کہ یہی ہوسکتا ہے کہ باہر نکل کر، چنانچہ انھوں نے پورے جوش و جذبہ کے ساتھ یہی جواب دیا، لیکن منافقین نے مدینہ میں محصور ہوکر مقابلہ کی مصلحتیں سمجھانے کی کوشش کی۔''

یہ بات بالکل غلط ہے کہ آپؐ نے امتحاناً ایسا کوئی سوال صحابہ کے سامنے رکھا تھا اور یہ کہ آپ کے دل میں پہلے سے یہ بات تھی کہ باہر نکل کر مقابلہ کرنا ہے۔ مولانا صفی الرحمٰن مبارک پوری نے **الرحیق المختوم** میں لکھا ہے: ''پھر آپؐ نے صحابہ کرام کے سامنے دفاعی حکمت عملی کے متعلق اپنی رائے پیش کی کہ مدینے سے باہر نہ نکلیں، بلکہ شہر کے اندر ہی قلعہ بند ہوجائیں۔ اب اگر مشرکین اپنے کیمپ میں مقیم رہتے ہیں تو بے مقصد اور برا قیام ہوگا اور اگر مدینہ میں داخل ہوتے ہیں تو مسلمان گلی کوچے کے ناکوں پر ان سے جنگ کریں گے اور عورتیں چھتوں کے اوپر سے ان پر خشت باری کریں گی۔ یہ صحیح رائے تھی اور اسی رائے سے عبداللہ بن ابی راس المنافقین نے بھی اتفاق کیا، جو اس مجلس میں خزرج کے ایک سرکردہ نمائندہ کی حیثیت سے شریک تھا''....لیکن بعد میں '' اکثریت کے اصرار کے سامنے اپنی رائے ترک کردی اور آخری

فیصلہ یہی ہوا کہ مدینے سے باہر نکل کر کھلے میدان میں معرکہ آرائی کی جائے۔‘‘

رہی مولانا اصلاحی کی یہ بات کہ مدینہ میں محصور ہو کر مقابلہ کرنے کی تجویز کی صرف منافقین نے تائید کی تھی تو یہ بھی صحیح نہیں ہے، بلکہ اس رائے میں مہاجرین اور انصار صحابہ کی بڑی تعداد شامل تھی۔ علامہ شبلی نعمانیؒ اپنی شہرۂ آفاق تصنیف ’سیرت النبیؐ (حصہ اول) میں لکھتے ہیں:

’’صبح کو آپ نے صحابہ سے مشورہ کیا۔ مہاجرین نے عموماً اور انصار میں سے اکابر نے رائے دی کہ عورتیں باہر قلعوں میں بھیج دی جائیں اور شہر میں پناہ گیر ہو کر مقابلہ کیا جائے۔ عبداللہ بن ابی بن سلول، جو اب تک کبھی شریک نہیں کیا گیا تھا، اس نے بھی یہی رائے دی، لیکن نو خیز صحابہ نے، جو جنگ بدر میں شریک نہ ہو سکے تھے، اس بات پر اصرار کیا کہ شہر سے نکل کر حملہ کیا جائے۔ آں حضرت ﷺ گھر میں تشریف لے گئے اور زرہ پہن کر باہر تشریف لائے۔ اب لوگوں کو ندامت ہوئی کہ ہم نے رسول اللہ ﷺ کو خلاف مرضی نکلنے پر مجبور کیا۔ سب نے عرض کی کہ ہم اپنی رائے سے باز آتے ہیں۔ ارشاد ہوا کہ پیغمبر کو زیبا نہیں کہ ہتھیار پہن کر اتار دے۔‘‘

صفحہ ۱۹۲

حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُم مِّن بَعْدِ مَا أَرَاكُم مَّا تُحِبُّونَ (آیت ۱۵۲)

اس آیت کا ترجمہ مولانا نے یہ کیا ہے: ’’یہاں تک کہ جب تم خود ڈھیلے پڑ گئے اور حکم میں تم نے اختلاف کیا اور رسول کی نافرمانی کی، جب کہ اللہ نے تمھیں وہ چیز دکھا دی تھی جس کے تم تمنائی تھے۔‘‘

پھر ذیلی عنوان ’ما تُحِبُّوْن کا مفہوم‘ کے تحت لکھا ہے:

’’ ’ماتحبون‘ میں اشارہ فتح کی تمنا کی طرف ہے۔ قرآن نے بعض جگہ اس ابہام کو کھول بھی دیا ہے، مثلاً: سورۂ صف میں ہے ’’**وَأُخْرَىٰ تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِّنَ اللّٰهِ وَ فَتْحٌ قَرِيبٌ**‘‘۔

لیکن فتح ہوتی ہوئی دیکھ کر حضرت عبداللہ بن جبیرؓ کے ساتھیوں کا اپنی حفاظتی چوکی چھوڑ کر دوڑ پڑنا سمجھ میں آنے والی بات نہیں ہے۔ جب فتح ہو ہی رہی تھی تو یہ لوگ وہاں جا کے کیا کرتے، جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کو سختی سے منع فرما چکے تھے۔ درحقیقت یہ مالِ غنیمت ہی کی کشش تھی جس نے انھیں بے تاب کر دیا تھا۔ صحیح بخاری میں حضرت براء بن عازبؓ کی ایک طویل حدیث ہے، جس میں وہ غزوۂ احد کی تفصیل بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''**فقال اصحاب عبدالله بن جبير :الغنيمة اى قوم الغنيمة، ظهر اصحابكم فما تنتظرون؟ فقال عبدالله بن جبير: أنسيتم ما قال لكم رسول الله** صلی اللہ علیہ وسلم**؟ قالوا: والله لنأتينّ الناس فلنصيبنّ من الغنيمة**''۔ (بخاری، کتاب الجهاد، حدیث نمبر ۲۷۶)۔

''(کافروں کی شکست کا حال دیکھ کر) حضرت عبداللہ بن جبیرؓ کے ساتھیوں نے کہا: لوگو، مالِ غنیمت حاصل کرنے کے لیے دوڑو۔ تمھارے ساتھیوں کو غلبہ حاصل ہو گیا ہے، اب یہاں کیا کر رہے ہو؟ حضرت عبداللہ بن جبیرؓ نے (انھیں روکنے کی کوشش کرتے ہوئے) کہا: کیا تم بھول گئے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے تم سے کیا فرمایا تھا؟ مگر ان لوگوں نے ان کی بات سنی ان سنی کر دی اور کہا: اللہ کی قسم، ہم ضرور وہاں جائیں گے اور مالِ غنیمت حاصل کریں گے''۔

غنیمت کی طلب میں کوئی عیب نہیں۔ خود اللہ تعالیٰ نے اہلِ ایمان کو اس کی ترغیب دی ہے: **وَعَدَكُمُ اللّٰهُ مَغَانِمَ كَثِيْرَةً تَأْخُذُوْنَهَا** (الفتح:۱۹) ہاں، اس کے لیے سردار کی حکم عدولی قابلِ مواخذہ ہے۔

صفحہ ۱۹۵

ثُمَّ اَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ اَمَنَةً نُّعَاسًا يَّغْشٰى طَآئِفَةً مِّنْكُمْ (آیت ۱۵۴)

کا ترجمہ مولانا نے یہ کیا ہے:

''پھر خدا نے تم پر غم کے بعد اطمینان نازل فرمایا، یعنی نیند جو آ کر تم میں سے ایک گروہ کو چھا لیتی ہے''۔

نُعَاس کے معنیٰ مولانا نے نیند کے لے کر اس ساری کیفیت کو جنگ کے خاتمہ کے بعد آنے والی شب کے موقع کی قرار دیا ہے، حالاں کہ نعاس سے مراد صرف غنودگی تھی، جو دورانِ جنگ مخلص مسلمانوں پر حق تعالیٰ نے طاری کردی تھی۔ حضرت ابوطلحہؓ، جو اس جنگ میں شریک تھے، خود بیان کرتے ہیں کہ اس حالت میں ہم پر اونگھ کا ایسا غلبہ ہو رہا تھا کہ تلواریں ہاتھ سے چھوٹی پڑتی تھیں۔

صفحہ ۲۰۸ و ۲۰۹

ذیلی عنوان 'اسلامی نظام میں شورائیت کا درجہ' کے تحت غزوۂ احد کے موقع پر رسول اللہ ﷺ کے صحابہ کرام سے مشورہ کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''....جو منافق قسم کے لوگ تھے انھوں نے اس بات پر زور دیا کہ شہر کے اندر محفوظ رہ کر مقابلہ کیا جائے''

آخر اس مشورہ میں منافقت کا کیا پہلو ہے؟ یہ ایک دفاعی تدبیر ہے، جو بعض حالات میں مفید ہوتی ہے۔ آخر غزوۂ خندق میں یہی تدبیر کام آئی یا نہیں؟ صفحہ ۲۰۹ کے حاشیہ میں لکھا ہے: ''تاریخ و سیرت کی کتابوں میں یہ بات جو نقل ہوئی ہے کہ خود آں حضرت ﷺ کی رائے بھی یہی تھی کہ مدینہ کے اندر محصور رہ کر دشمن کا مقابلہ کیا جائے، لیکن پرجوش صحابہ نے آپ کو نکلنے پر مجبور کردیا، یہ بالکل بے ثبوت بات ہے۔''

اگر سارے سیرت نگاروں کی یہ بات بے ثبوت ہے تو آپ کی بات کا آخر کیا ثبوت ہے؟

آگے لکھتے ہیں: '' آپ نے اس تدبیر سے جب کم زوروں اور حوصلہ مندوں کا اندازہ فرمالیا تو گھر کے اندر داخل ہوئے اور اسلحہ پہن کر باہر تشریف لائے۔ یہ اس امر کا اظہار تھا کہ مقابلہ باہر نکل کر کرنا ہے۔ جاں نثاروں کو بہ طورِ خود یہ گمان ہوا کہ مبادا حضور نے یہ رائے ان کے اصرار کی وجہ سے اختیار فرمائی ہو، اس وجہ سے انھوں نے معذرت کے ساتھ اپنی رائے واپس لینی چاہی۔ اس پر حضور نے فرمایا کہ نبی ہتھیار پہن کر اتارا نہیں کرتا۔''

اگر جاں نثاروں کا یہ گمان بہ طورِ خود تھا اور حضورؐ نے اس کا کوئی اثر قبول نہیں کیا تھا

تو آخر آپ نے اس کا اظہار کیوں نہیں فرمایا؟ مروّت و رافت کا تقاضا تھا کہ آپ اپنے جاں نثاروں کی دل جوئی کرتے اور ان کے گمان کا ازالہ فرماتے۔ اس کے بجائے آپ نے ایسی بات ارشاد فرمائی جس سے ان کے گمان کو تقویت ملی۔

صفحہ ۲۱۱

مَا كَانَ لِنَبِيٍّ اَنْ يَّغُلَّ ؕ وَمَنْ يَّغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (آیت ۱۶۱)

اس آیت کا ترجمہ مولانا نے یہ کیا ہے:

''اور ایک نبی کی شان سے بعید ہے کہ وہ بدخواہی کرے اور جو بدخواہی کرے گا تو قیامت کے دن وہ اپنی بدخواہی سمیت پیش ہوگا''۔

غَلَّ، یَغُلُّ غلولاً کے معنٰی خیانت، بدعہدی اور بے وفائی کے لے کر مولانا نے ایک لمبی تقریر کر ڈالی ہے، جس میں بتایا کہ منافقوں نے رسول اللہ ﷺ پر یہ الزام لگایا گیا کہ ''آپ قوم کے اعتماد سے بالکل غلط فائدہ اٹھا رہے ہیں اور ہمارے جان و مال کو اپنے ذاتی حوصلوں اور امنگوں کے لیے تباہ کر رہے ہیں۔ یہ صریحاً قوم کے ساتھ غداری و بے وفائی ہے۔'' حالاں کہ یغلّ کے معنی یخون (خیانت کرنا) خود انھوں نے زجاج کی تشریح اور لسان العرب کی تصریح سے نقل کیے ہیں۔ اس مقام کی صحیح تشریح مولانا مودودیؒ نے تفہیم القرآن، سورۂ آلِ عمران، حاشیہ ۱۱۴ میں کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں: ''جنگ ختم ہونے کے بعد جب نبی ﷺ مدینہ تشریف لائے تو آپ نے ان لوگوں کو بلا کر (جنھوں نے عقب کی حفاظتی چوکی چھوڑ دی تھی) اس نافرمانی کی وجہ دریافت کی۔ انھوں نے جواب میں کچھ عذرات پیش کیے، جو نہایت کم زور تھے۔ اس پر حضور نے فرمایا: بل ظننتم انا نغلّ ولا نقسم لکم۔ 'اصل بات یہ ہے کہ تم کو ہم پر اطمینان نہ تھا۔ تم نے یہ گمان کیا کہ ہم تمھارے ساتھ خیانت کریں گے اور تم کو حصہ نہیں دیں گے۔''

صفحہ ۲۱۸ و ۲۱۹

''لَقَدْ سَمِعَ اللّٰهُ قَوْلَ الَّذِيْنَ قَالُوْا اِنَّ اللّٰهَ فَقِيْرٌ وَنَحْنُ اَغْنِيَاء سَنَكْتُبُ مَا

قَالُوا وَقَتْلَهُمُ الْأَنبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ" (آیت ۱۸۱)

''اللہ نے ان لوگوں کی بات سن رکھی ہے جنھوں نے کہا کہ اللہ محتاج ہے اور ہم غنی ہیں ۔ہم ان کی اس بات کو بھی لکھ رکھیں گے اور ساتھ ہی ان کے ناحق قتل انبیاء کو بھی''۔

اس آیت میں اہلِ کتاب یہود کا بیان ہے، کیونکہ اسی آیت میں ان کے ایک مشہور جرم (قتلِ انبیاء) کا ذکر ہے۔لہٰذا اللہ کو محتاج اور خود کو غنی کہنا بھی یہود کا ہی قول ہوسکتا ہے۔ مولانا اصلاحی نے اسے منافقین کا قول قرار دیا ہے، جو صریحاً غلط ہے۔

☆☆☆

اسلام اور مشکلاتِ حیات

مولانا سید جلال الدین عمری

اس دنیا میں اللہ تعالیٰ کے نافرمانوں پر مشکلات اور مصائب کیوں آتے ہیں؟ اللہ تعالیٰ کے نیک بندوں کو ملّی اور اجتماعی، شخصی اور انفرادی مشکلات سے کیوں گزارا جاتا ہے؟ امراض، جسمانی تکالیف، مالی مشکلات، حادثات اور صدمات میں ایک مومن کا کیا رویہ ہونا چاہئے؟ مرض اور مشکلاتِ حیات میں خودکشی کیوں ناجائز ہے؟ مرض کی شدّت میں کسی کی جان کیوں نہیں لی جاسکتی؟ یہ کتاب قرآن وحدیث کی روشنی میں ان سوالات کے جوابات فراہم کرتی ہے۔مؤثر اندازِ بیان، دل نشیں بحث اور علمی اسلوب۔

آفسیٹ کی حسین طباعت، خوب صورت سرورق، صفحات: ۴۸ قیمت =/۲۵ روپئے

ملنے کے پتے

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی، پوسٹ بکس نمبر: ۹۳، علی گڑھ-۲

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

نقد و استدراک

قرآن میں عورت کی شخصیت

پروفیسر خورشید عالم

جناب مدیر صاحب سہ ماہی تحقیقات اسلامی، علی گڑھ

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

میں نے اپنی کتاب 'لغات قرآن اور عورت کی شخصیت' اس امید پر بھیجی تھی کہ آپ کا سہ ماہی رسالہ خالص علمی رسالہ ہے، کوئی صاحبِ علم اس کتاب پر تبصرہ کرے گا تو مجھ کو مستفیض ہونے کا موقع ملے گا۔ مذکورہ سہ ماہی کے اکتوبر۔دسمبر۲۰۱۲ء کے شمارہ میں میری کتاب پر محمد رضی الاسلام ندوی صاحب کا تبصرہ شائع ہوا ہے۔ اس تبصرہ کے لیے شکرگزار ہوں۔ اس سلسلہ میں درج ذیل گزارشات کرنا چاہتا ہوں:

فاضل تبصرہ نگار نے چھوٹتے ہی مغرب پرستوں کے افکار پر ایک پیرا داغ کر مجھ پر بھی وہی ٹھپہ لگا دیا ہے۔ ظاہر ہے کہ جب کوئی کسی کے بارے میں اپنا ذہن بنا لے تو پھر وہ اس بند ذہن کی وجہ سے نہ کتاب سے انصاف کر سکتا ہے، نہ کتاب کے لکھنے والے سے۔ مغرب پرستی کا الزام اس بات کی دلیل ہے کہ کہنے والے کے پاس کوئی دلیل نہیں۔ مغرب پرستی کے الزام کے جواب میں میں بھی روایت پرستی اور ظلمت پسندی کا لیبل لگا سکتا ہوں، مگر یہ بات علمی اسلوب کے منافی ہے۔ دلیل کا جواب دلیل سے دیا جاتا ہے۔

تبصرہ نگار کا ارشاد ہے کہ یہ کتاب کہنے کو تو لغات قرآن ہے، لیکن حقیقت میں اس کا فوکس عورت اور مرد کی مساوات پر ہے۔ مجھے سمجھ نہیں آئی کہ محترم تبصرہ نگار کو یہ طنزیہ عبارت لکھنے کی ضرورت کیوں محسوس ہوئی؟ میں نے تو واضح طور پر یہ عنوان دیا ہے: 'لغات قرآن اور

عورت کی شخصیت'۔ اطلاع کے لیے عرض کرتا چلوں کہ لغت کی روشنی میں جو رائے قائم کی جاتی ہے اس میں کھینچ تان کرنے کی قطعی گنجائش نہیں ہوتی اور پھر لغت بھی قرآن کی۔ ہاں اگر میں لغات قرآن کا عنوان لکھ کر کتاب کے اندر خواتین کے بارے میں رائے دینا شروع کر دیتا تو مجھے مورد الزام گردانا جاتا۔ تبصرہ کے آخر میں محترم لکھتے ہیں کہ کتاب کا ایک عیب مضامین کی تکرار ہے۔ گویا وہ یہ کہہ رہے ہیں کہ کتاب کے سب عیوب میں سے ایک عیب یہ ہے۔ لگتا ہے کہ وہ تبصرہ نہیں کر رہے، بلکہ عیب گیری کر رہے ہیں۔ بند ذہن کے ساتھ انسان اور کر بھی کیا سکتا ہے؟ چھ سو صفحے کی اس کتاب میں محترم تبصرہ نگار کو عیب ہی عیب نظر آئے ہیں، کوئی خوبی نظر نہیں آئی ہے۔ امام شافعی نے سچ کہا ہے ؂

وعین الرضا عن کلّ عیب کلیلة

ولکن عین السخط تُبدی المساویا

زیر نظر کتاب کا لب لباب یہ ہے کہ عورت بھی مرد کی طرح انسان ہے۔ قرآن حکیم نے انسان کی جو خوبیاں اور خامیاں گنوائی ہیں وہ دونوں میں مساویانہ پائی جاتی ہیں۔ خالق کائنات نے انسانی ڈھانچہ بنانے کے بعد اس میں اپنی روح پھونکی۔ (نفخۂ الٰہی کا بیان میں نے اپنی کتاب کے صفحہ ۲۰۴ سے لے کر ۲۰۶ میں قدرے تفصیل سے بیان کیا ہے)۔ اللہ نے اپنی روح جس طرح مرد میں پھونکی بالکل اسی طرح عورت میں بھی پھونکی۔ نفخۂ الٰہی سے مراد ملکوتی اور حیوانی صفات میں اعتدال ہے۔ عام الفاظ میں ہم اسے استعداد اور صلاحیت سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ یعنی ارضی و سماوی صلاحیت جو مرد میں ہے وہی صلاحیت اور استعداد عورت میں بھی ہے۔ دونوں کو اللہ نے عزت بخشی اور دونوں کو اشرف المخلوقات ٹھہرایا۔ حقوق اللہ اور حقوق العباد کی ادائی کے لیے دونوں مکلّف ہوئے اور دونوں جزا و سزا کے سزاوار۔ مرد عورت کا زوج ہے اور عورت مرد کی زوج۔ دونوں ایک دوسرے کا لباس ہیں اور دونوں ایک دوسرے کے بغیر نامکمل ہیں۔ تہذیب و تمدن میں دونوں شانہ بشانہ شریک ہیں۔ دونوں مستقل شخصیت کے مالک اور صاحب اختیار ہیں، کوئی بھی تابع مہمل نہیں۔ یہ سوچ کہ مرد حکم چلانے کے لیے ہے اور عورت حکم ماننے کے لیے، قطعی غلط ہے۔ قرآن نے میاں بیوی کو حاکم و محکوم قرار نہیں دیا،

بلکہ ساتھی اور شریک ٹھہرایا ہے۔ اس لیے زوج کا بلیغ لفظ دونوں کے لیے استعمال کیا ہے۔ اس لفظ میں جو یگانگت، ہم آہنگی اور پیوستگی پائی جاتی ہے وہ واضح ہے، اس لیے قرآن نے بیوی کے لیے صاحبہ کا لفظ بھی استعمال کیا ہے۔ وہ دونوں مل جل کر باہمی رضامندی (عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا) اور باہمی مشورے (وَتَشَاوُرٍ) سے زندگی گزاریں گے، یہی قرآن کا حکم ہے۔ قرآن نے رنگ، نسل اور جنس کو فضیلت کا معیار قرار نہیں دیا، بلکہ کہا ہے: اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰكُمْ۔

مدیر محترم! آپ خدا لگتی کہیں، ان میں سے کس بات پر آپ مغرب پرستی کا لیبل چسپاں کریں گے؟ میں نے کوئی بات حوالے کے بغیر نہیں کہی۔ تبصرہ نگار نے مجھے تو مطعون کیا ہے، مگر حوالوں میں میں نے جن اہل علم کا نام لیا ہے ان کے بارے میں کچھ کہنے کی جسارت نہ کر سکے۔ کیا وہ سب مغرب پرست ہیں؟

کتاب کی دو باتوں کی طرف اشارہ کر کے فاضل تبصرہ نگار نے ان کو نامعقول کہا ہے:

ایک یہ کہ ہر صنف کے وجود میں مردانہ اور زنانہ دونوں خصوصیتیں پائی جاتی ہیں۔ جس بات کی انسان کو سمجھ نہ آئے، ضروری نہیں کہ وہ نامعقول ہو۔ میری کتاب میں سے جس عبارت کو کاٹ کر تبصرے میں پیش کیا گیا ہے وہاں میں نے عباس محمود العقاد کا حوالہ دیا ہے۔ انھوں نے جنگ حنین کی مثال دی ہے، جس میں دس پندرہ خواتین جنگ میں شریک ہوئیں۔ ان میں سے چار خواتین اُم سلیم، اُم عمارہ، اُم سلیط اور اُم حارث شمشیر بدست نبی کریم ﷺ کے ارد گرد ڈٹی رہیں، جب کہ مرد بھاگ گئے تھے۔ کیا یہ بات نامعقول ہے؟ کم از کم فاضل محترم قرآن کی اس آیت کی طرف دھیان دیتے۔ اللہ کا ارشاد ہے: اِنَّا خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ نُّطْفَةٍ اَمْشَاجٍ (الدھر:۲) ''بے شک ہم نے انسان کو عورت اور مرد کے ملے جلے نطفے سے پیدا کیا''۔ یعنی اس نطفے سے جس میں مخلوط potentialities پائی جاتی ہیں۔ 'امشاج' سے مراد وہ پوشیدہ موروثی صفات ہیں جن کو ہم جین (genes) کہتے ہیں، یعنی موروثی وحدتیں جن میں جنس انسانی کی ممیّز صفات پائی جاتی ہیں۔ جس بات کا پتہ نہ ہو اسے نامعقول کہنا مناسب نہیں۔ جو بات میں نے کہی ہے اس کا زندہ ثبوت یہ ہے کہ سرجری سے

جنس تبدیل ہو جاتی ہے۔

دوسری بات، جسے محترم تبصرہ نگار نے نامعقول کہا ہے، یہ ہے کہ اگر دنیا کی نصف آبادی کو زندگی کے تمام میدانوں میں شریک نہ کیا جائے تو اقتصادی ترقی کیسے ہوگی؟ کوئی انسان بہ قائمی ہوش وحواس اس بات کو نامعقول نہیں کہہ سکتا۔ میری جس بات کو مضحکہ خیز کہا گیا ہے وہ فاضل محترم کو یا تو سمجھ میں نہیں آئی یا انہوں نے سمجھنے کی کوشش نہیں کی۔ مطلب یہ تھا کہ بفرض محال اگر سب مرد ختم ہو جائیں اور عورتیں باقی رہ جائیں تو بقائے نوع کا سلسلہ ختم نہ ہوگا، کیونکہ ان میں سے کچھ عورتیں حاملہ ہوں گی، جن سے نسل چل نکلے گی۔ بات دراصل عورت کی تخلیقی قوت کی ہے، جو خالق کائنات نے اپنے بعد عورت کو عطا کی ہے۔ بات سمجھنے کے بجائے تبصرہ نگار نے نطفہ اور بیضہ کا قصہ چھیڑ دیا، جو سب لوگ جانتے ہیں۔ تبصرہ نگار نے نطفہ کے لیے sperm اور بیضہ کے لیے ovum محض رعب ڈالنے کے لیے انگریزی الفاظ استعمال کیے ہیں۔ کیا یہ مغرب پرستی کے زمرے میں نہیں آتا؟

حضرت سلیمانؑ سے ملکہ بلقیس کی شادی کا ذکر قرآن میں نہیں۔ میں نے اس سلسلہ میں امام بغوی، امام قرطبی، امام شوکانی اور محمود آلوسی کا حوالہ نقل کیا ہے کہ انہوں نے روایات بیان کی ہیں کہ یہ شادی ہوگئی تھی۔ قاضی ثناء اللہ پانی پتی نے بھی یہی بات کہی ہے۔ آخر میں میں نے عبداللہ یوسف علی کا حوالہ دیا ہے کہ جس نے حبشہ کی حکومت کی بنیاد رکھی وہ ان دونوں کا بیٹا تھا۔ تبصرہ نگار کہتے ہیں کہ یہ اسرائیلیات ہیں۔ اسرائیلیات کے بارے میں اصول یہ ہے کہ اگر وہ کتاب وسنت سے متصادم ہوں تو ان کو قبول نہیں کیا جائے گا۔ چونکہ کتاب وسنت میں کوئی بات ان روایات کے خلاف نہیں، اس لیے یہ قابل قبول ہیں اور ان کی تاریخی اہمیت ہے۔

فاضل تبصرہ نگار نے عورت کی نبوت پر اعتراض کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ قرآن میں کئی مقامات پر صراحت ہے کہ اللہ نے صرف مردوں کو رسول بنا کر بھیجا ہے۔ میں نے لفظ 'رجل' پر اپنی کتاب کے صفحہ ۲۱۴ سے ۲۲۳ تک تفصیل سے بحث کی ہے کہ ان آیات میں لفظ رجل بشر کے معنٰی میں آیا ہے، کیونکہ اصل اعتراض یہ تھا کہ رسول بشر نہیں، کوئی فرشتہ ہونا

چاہیے۔ مرد اور عورت کا کوئی مسئلہ ہی نہیں تھا۔ قرآن کی جتنی آیات میں لفظ رجل آیا ہے، میں نے ان کو یکجا کر کے ان پر بحث کی ہے۔ میں نے یہ بھی کہا ہے کہ عورت کو رسول بنا کر نہیں بھیجا گیا، البتہ نبی بنا کر بھیجا گیا ہے۔ یہی بات امام ابن حزمؒ امام قرطبی اور امام اشعری نے کہی ہے۔ تبصرہ نگاران پر اعتراض کرنے سے کیوں ڈرتے ہیں؟ 'نفس واحدہ' کے بارے میں تبصرہ نگار کا قول ہے کہ میں نے دور از کار تاویل کی ہے۔ نفس واحدہ سے مراد آدم نہیں، یہ بات مفتی محمد عبدہ اور مولانا ابوالکلام آزاد نے کہی ہے، کیونکہ وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً نکرہ کے ساتھ استعمال ہوا ہے۔ اگر مراد آدم ہوتے تو یوں ہوتا: **بث منهما جميع الرجال والنساء**۔ فاضل تبصرہ نگار کو دور از کار تاویل کا طعنہ مفتی محمد عبدہ اور مولانا آزاد کو دینا چاہیے تھا۔ اس کے علاوہ مولانا اصلاحی نے بھی نفس واحدہ سے مراد ایک جنس لیا ہے۔ سورۃ لقمان کی آیت نمبر ۲۸ میں کسی مفسر نے نفس واحدہ سے مراد آدم نہیں لیا۔ لگتا ہے کہ تبصرہ نگار حوا کی آدم کی پسلی سے تخلیق کی اسرائیلی روایت کو تسلیم کرتے ہیں، کیونکہ وہ مرد کی فضیلت ثابت کرنا چاہتے ہیں۔

نفس واحدہ سے مراد آدم نہیں، میں نے اس کے لیے قرآن کے دو حوالے دیے ہیں: ایک سورۃ البقرۃ کا اور دوسرا سورۃ الاعراف کا۔ تبصرہ نگار کا قول ہے کہ دونوں حوالے غلط ہیں۔ سورۃ البقرۃ میں ہے کہ جب اللہ نے کہا کہ میں زمین پر خلیفہ بنانا چاہتا ہوں تو فرشتوں نے اعتراض کیا کہ تو زمین میں اسے خلیفہ بنانا چاہتا ہے جو خون بہائے گا۔ یعنی فرشتوں کو شبہ تھا کہ انسان زمین میں خون بہاتا ہے، ورنہ وہ اعتراض نہ کرتے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ آدم سے پہلے بھی دنیا میں انسان موجود تھے۔ امام باقر کا قول ہے کہ اللہ نے ہمارے باپ آدم سے پہلے تیس آدم پیدا کیے۔ شیخ اکبر نے فتوحات مکیہ میں لکھا ہے کہ آدم سے چالیس ہزار سال پہلے انسان موجود تھا۔

سورۃ الاعراف کی آیت نمبر ۱۸۹ اس بات کی تردید کرتی ہے کہ نفس واحدہ سے مراد آدم ہوں۔ اللہ کا ارشاد ہے کہ "وہ اللہ ایسا ہے جس نے تم کو نفس واحدہ سے پیدا کیا اور اس سے اس کا جوڑ ا بنایا، تا کہ وہ اپنے اس جوڑے سے سکون حاصل کرے۔ پس جب اس نے اس

جوڑے سے قربت کی تو جوڑے کو ہلکا سا حمل رہ گیا تو وہ اسے لیے چلتی پھرتی رہی، پھر جب وہ بوجھل ہوگئی تو دونوں نے اللہ سے، جو ان کا مالک ہے، دعا کی کہ اگر تو نے ہمیں صحیح سالم اولاد دے دی تو ہم شکرگزار رہوں گے۔ سو جب اللہ نے ان دونوں کو صحیح سالم اولاد دے دی تو اللہ کی دی ہوئی چیز میں وہ دونوں اللہ کا شریک ٹھہرانے لگے''۔ اگر نفس واحدہ سے مراد آدم اور جوڑے سے مراد حوا لیے جائیں تو سب افعال کے فاعل وہ دونوں تصور ہوں گے اور سب ضمیریں ان کی طرف لوٹیں گی۔ یہ ناممکن ہے کہ ابتدائی حصے کا فاعل آدم اور حوا کو مانا جائے اور بعد کے حصے کا فاعل عام میاں بیوی کو۔ اگر فاعل آدم اور حوا کو قرار دیا جائے تو شرک بھی ان کی طرف منسوب ہوگا، جس کا تصور شاید تبصرہ نگار تو کرسکتا ہے کوئی مسلمان نہیں کرسکتا۔ یہی وجہ ہے کہ قفّال جیسا صاحب بصیرت نفس واحدہ سے مراد آدم نہیں لیتا اور یہی وجہ ہے کہ مولانا اصلاحی نے ڈاکٹر رفیع الدین کا حوالہ دیا کہ نفس واحدہ کا ترجمہ جرثومہ حیات (life cell) ہے۔ محترم تبصرہ نگار کو سوچ سمجھ کر 'غلط' کا لفظ استعمال کرنا چاہیے تھا۔

حوران بہشت کے سلسلہ میں محترم تبصرہ نگار نے میرے نقطۂ نظر کو سمجھنے کی کوشش ہی نہیں کی۔ میں صرف ان سے ایک سوال کرتا ہوں: کیا جنت کی نعمتیں صرف مردوں ہی کے لیے ہیں؟ قرآن اس کی تردید کرتا ہے۔ نیک مرد اور نیک عورتیں دونوں جنت کی نعمتوں سے لطف اندوز ہوں گے۔ یہ نعمتیں انسان کی روح کے لیے لذت وسرور کا باعث ہوں گی۔ مناظر قدرت، جیسے بہتے ہوئے چشمے اور گھنے سایہ دار اور پھل دار درخت جنت کی نعمتوں میں شامل ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ انسان کی شکل میں اللہ نے جس کو انسان کے لیے مرغوب بنایا ہے وہ حور وغلمان ہیں۔ یہ ذکر بطور مثال ہے، کیونکہ خوبصورتی میں اگر کسی چیز کی مثال دینی ہو تو وہ عورت سے دی جاتی ہے۔ اس کی وضاحت اَزْوَاج مُّطَهَّـرَة سے کی گئی ہے کہ وہ پاک باز ساتھی ہوں گے۔ فِيْ جَنّٰتِ النَّعِيْمِ عَلٰى سُرُرٍ مُّتَقٰبِلِيْنَ۔ یہ جنت میں تختوں پر آمنے سامنے بیٹھے ہوں گے۔ یعنی نیک مردوں کے لیے باصفا عورتیں اور نیک عورتوں کے لیے باصفا مرد۔ یہ کیسے ہوں گے؟ انہیں اس دنیا پر قیاس نہیں کیا جا سکتا، جس طرح جنت کی باقی نعمتوں کو اس دنیا پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ لغت کی رو سے حور احور یعنی مذکر اور حوراء یعنی مؤنث کی جمع ہے۔

اس لغوی حقیقت پر تبصرہ نگار کو اعتراض ہے تو میں کیا کر سکتا ہوں؟ جہاں مؤنث کی صفت کے ساتھ تعین ہے میں نے اس کا کب انکار کیا ہے؟

جاتے جاتے محترم تبصرہ نگار نے مجھ پر قرآن کے استخفاف کا بہت بڑا الزام لگایا ہے۔ اللہ انہیں اس بدظنی پر معاف فرمائے، آمین! عبد اور امۃ کا لفظ اگر خالق کائنات استعمال کرے تو بالکل درست ہے، لیکن اگر اسے انسان استعمال کرے تو وہ توہین آمیز ہے۔ میں نے فتیٰ اور فتاۃ کے استعمال کی حکمت بتائی ہے کہ ان الفاظ سے لونڈیوں اور غلاموں کی عزت نفس بحال ہوئی ہے، اس لیے نبی کریم ﷺ عبد اور امۃ کی جگہ فتیٰ اور فتاۃ کا لفظ خود بھی استعمال فرماتے اور دوسروں کو بھی اس کا حکم دیتے۔ ساری بحث سے کاٹ کر ایک ترکیب کی بنیاد پر نکتہ چینی علمی دیانت کے منافی ہے۔

لفظ رفث کے استعمال کے سلسلہ میں محترم تبصرہ نگار نے وہی غلط فہمی پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ میری عبارت یہ ہے: ''سوال یہ ہے کہ ایسے شائستہ الفاظ کا استعمال کرنے کے بعد یہاں رفث جیسا غیر شائستہ لفظ کیوں استعمال کیا گیا ہے''۔ اس لفظ کے معنی میں عورت اور مرد کی مجامعت کا ذکر ہے۔ قرآن عام طور پر جنسی معاملات کے لیے خوب صورت اشاروں اور کنایوں کو استعمال کرتا ہے، مگر یہاں یہ لفظ کیوں استعمال کیا گیا جو صراحتاً جنسی تعلقات پر دلالت کرتا ہے؟ میں نے اس کی وجہ بیان کی ہے کہ رمضان اور حج کے دوران اس فعل کی قباحت بیان کرنے کے لیے یہ لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ اس سے قرآن کے استخفاف کا کون سا پہلو نکلتا ہے؟ میری حسرت ہی رہی کہ فاضل تبصرہ نگار کوئی کام کی بات کہتے، جو علمی طور پر میرے لیے مفید ہوتی۔ کاش وہ کتاب کی کسی خوبی کو بھی بتا دیتے، مگر انہوں نے تو بند ذہن سے تبصرہ کیا ہے۔

مدیر محترم! مجھے امید ہے کہ آپ اپنے موقر مجلّہ میں میری ان گزارشات کو بھی شائع فرمائیں گے، تاکہ ریکارڈ درست رہے اور قاری کے سامنے صحیح نقطۂ نظر آ جائے۔ شکریہ۔

توضیحات

ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی

کسی کتاب پر تبصرہ اگر تنقیدی نوعیت کا ہو اور اس میں کتاب کے بعض کم زور پہلوؤں کی نشان دہی کی گئی ہو تو ظاہر ہے کہ وہ مصنف کو پسند نہیں آئے گا۔ لیکن ناپسندیدگی کے اظہار میں ایک اعلیٰ تعلیم یافتہ دانش ور سے جس متانت، سنجیدگی اور شائستگی کی توقع کی جاتی ہے، افسوس ہے کہ موصوف کی اس تحریر میں اس کا فقدان ہے۔ فاضل مصنف نے یہ بات بار بار دہرائی ہے کہ تبصرہ نگار نے 'بند ذہن' سے تبصرہ کیا ہے، طنزیہ عبارت لکھی ہے، مصنف کو مطعون کیا ہے، اس پر مغرب پرستی کا لیبل چسپاں کر دیا ہے، مغرب پرستوں کے افکار پر ایک پیرا داغ کر مصنف پر بھی وہی ٹھپّہ لگا دیا ہے وغیرہ۔ کسی بھی تحریر میں مضامین کی تکرار کو عیب سمجھا جاتا ہے۔ تبصرہ نگار نے اس کی طرف توجہ دلائی تو وہ برا مان گئے۔ اسی طرح راقم سطور نے اپنے تبصرہ میں توضیح مدعا کے لیے انگریزی کے دو الفاظ استعمال کر لیے تھے۔ اس پر موصوف کا کہنا ہے کہ ان کا استعمال محض رعب ڈالنے کے لیے کیا گیا ہے، حالاں کہ خود ان کی اس تحریر میں انگریزی کے تین الفاظ کا استعمال ہوا ہے۔ اس پر بھی انھیں تسلّی نہیں ہوئی تو انھوں نے تبصرہ نگار کو مسلمانوں کی صف سے ہی خارج کر دیا اور لکھ بیٹھے کہ ''آدم وحوا کے مشرک ہونے کا تصور شاید تبصرہ نگار تو کر سکتا ہے، کوئی مسلمان نہیں کر سکتا''۔ ان کے استدراک میں مذکور تمام باتوں پر بحث طوالت کا باعث ہوگی، اس لیے ان میں سے صرف چند کی طرف اشارہ کر کے اپنا نقطۂ نظر پیش کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

فاضل مصنف مرد اور عورت کے درمیان مساوات کے مدعی ہیں۔ مساوات کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ دونوں ہر طرح کی یکساں صلاحیتیں رکھتے ہیں اور ہر کام جو مرد کر سکتا ہے اسے عورت بھی انجام دے سکتی ہے۔ تبصرہ نگار کے نزدیک اسلام میں مرد و زن کے درمیان مساوات کا مطلب مرتبہ وحیثیت، حقوق اور اجر میں مساوات ہے، نہ کہ صلاحیتوں اور دائرہ کار کی یکسانیت۔ مصنف نے اپنے دعویٰ کے اثبات میں عورت سے متعلق الفاظ کی لغوی

تشریحات کے پردے میں جو طویل بحثیں کی ہیں، مختصر تبصرے میں ان کا احاطہ نہیں کیا جا سکتا تھا، صرف چند مثالیں پیش کی گئی تھیں۔

مساواتِ مرد و زن کی دلیل کے طور پر فاضل مصنف نے لکھا ہے کہ ’’ہر صنف کے وجود میں مردانہ اور زنانہ دونوں خصوصیتیں پائی جاتی ہیں، اس کا زندہ ثبوت یہ ہے کہ سرجری سے جنس تبدیل ہو جاتی ہے‘‘۔ تبصرہ نگار نے اسے نامعقول بات قرار دیا تھا، جس پر مصنف نے اسے ناسمجھی اور بے خبری کا طعنہ دیا ہے۔ اطلاعاً عرض ہے کہ یہ کسی بے خبر شخص کی رائے نہیں ہے۔ راقم سطور طب کا طالب علم ہے، اس نے اس فن کی اعلیٰ تعلیم حاصل کی ہے۔ اس بنا پر وہ جانتا ہے کہ اس دلیل میں کوئی جان نہیں ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مصنف کو زیر تذکرہ موضوع پر میڈیکل سائنس کی موٹی موٹی باتوں کا بھی علم نہیں ہے۔ تبدیلیٔ جنس (Transsexualism) ایک پیچیدہ عمل ہے جو مخصوص صورتوں میں مخصوص افراد پر انجام دیا جاتا ہے۔ سرجری کے ذریعے نہ ہر مرد کو عورت بنایا جا سکتا ہے نہ ہر عورت کو مرد۔ پھر اگر بالفرض مصنف کی اس بات کو درست مان لیا جائے تو ان کی دوسری بات غلط قرار پاتی ہے کہ ’’اگر دنیا میں سارے مرد ختم ہو جائیں تو دنیا ختم نہیں ہوگی، لیکن اگر سب عورتیں ختم ہو جائیں تو بقائے نوع کا سلسلہ رک جائے گا اور دنیا ختم ہو جائے گی‘‘۔ اس لیے کہ اس وقت مردوں کی نصف تعداد کی سرجری کر کے انھیں عورت بنا دیا جائے گا، اس طرح بقائے نوع کا سلسلہ چلتا رہے گا۔

مصنف موصوف نے لفظ ’بشر‘ کی تشریح کرتے ہوئے عورت کی نبوت اور رسالت کی بحث چھیڑی ہے۔ اس ضمن میں لفظ رجل/ رجال کی تحقیق کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کے قرآنی استعمالات میں مردوں کے ساتھ عورتیں بھی شامل ہیں۔ انھوں نے خواتین کی نبوت کا اثبات کیا ہے اور تائید میں متعدد علماء کے حوالے دیے ہیں۔ راقم نے اپنے تبصرے میں صرف ان کا نقطۂ نظر بیان کیا تھا، اس پر کوئی اعتراض نہیں کیا تھا۔ ساتھ ہی یہ بھی ذکر کر دیا تھا کہ قرآن کی تصریح کے مطابق صرف مردوں کو رسول بنایا گیا ہے، عورتوں کو نہیں: وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِکَ اِلَّا رِجَالًا نُّوْحِیْ اِلَیْھِمْ (الانبیاء:۷)۔ فاضل مصنف اس بات کے قائل ہیں کہ عورتوں کو رسول بنا کر نہیں بھیجا گیا، البتہ نبی بنا کر بھیجا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس فرق کی دلیل کیا ہے؟ اگر ’رجالاً‘ میں مردوں کے ساتھ عورتیں بھی شامل ہیں تو انھوں نے رسالت کے شرف

سے عورتوں کو کیوں محروم کردیا ہے؟!

مصنف نے 'نفس واحدۃ' پر تفصیلی بحث کی ہے۔ جمہور مفسرین کے برخلاف ان کے نزدیک اس کے تمام استعمالات میں کہیں بھی اس سے مراد آدم نہیں ہیں۔ اس سے وہ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ حضرت آدم ابوالبشر نہیں ہیں۔ قرآن کریم میں لوگوں کو 'یا بنی آدم' (الاعراف: ۲۶-۲۷ وغیرہ) کہہ کر پکارا گیا ہے۔ یہ بھی ان کے نزدیک اس بات کی نصِ قطعی نہیں کہ نوعِ بشر آدم کی اولاد ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ قرآن میں کوئی اصولی اور قطعی نص اس بارے میں موجود نہیں کہ آدم ہی انسانِ اول ہیں۔ انھوں نے اپنے مؤیدین میں شیخ محمد عبدہٗ، مولانا ابوالکلام آزاد اور مولانا امین احسن اصلاحی کے نام ذکر کیے ہیں، حالاں کہ ان میں سے کوئی بھی آدم کے ابوالبشر ہونے کا انکار نہیں کرتا۔ شیخ محمد عبدہ سورہ نساء کی پہلی آیت کی تفسیر میں جہاں یہ کہتے ہیں کہ 'نفس واحدۃ' سے مراد آدم نہیں ہیں، وہیں شیخ رشید رضا صریح الفاظ میں یہ وضاحت کرتے ہیں کہ اس سے استاذ امام کی مراد یہ نہیں ہے کہ قرآن آدم کے ابوالبشر ہونے کی نفی کرتا ہے، بلکہ ان کا کہنا بس یہ ہے کہ یہ آیت یہ ثابت کرنے میں قطعی نہیں ہے کہ آدم ہی ابوالبشر ہیں (تفسیر المنار، ۴/ ۳۲۶)۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے النساء:۱ کی تفسیر میں 'نفس واحدۃ' سے آدم مراد ہونے کے قول کو نقل کرتے ہوئے ترجیح اس قول کو دی ہے کہ اس سے مراد باپ یا خاندان کا مورثِ اعلیٰ ہے، لیکن الاعراف: ۱۱-۲۵ میں مذکور حضرت آدمؑ کے واقعہ کو 'نسل انسانی کی ابتدائی سرگزشت'' قرار دیا ہے (ترجمان القرآن، ۳/ ۱۱)۔ مولانا امین احسن اصلاحی بھی آدم کے ابوالبشر ہونے کا انکار نہیں کرتے۔ انھوں نے لکھا ہے: ''تمام نسل انسانی ایک ہی آدم کا گھرانہ ہے ... جس طرح آدم تمام نسل انسانی کے باپ ہیں اسی طرح حوا تمام نسل انسانی کی ماں ہیں'' (تدبر قرآن: ۲/ ۲۴۶-۲۴۷) ''تمام انسان ایک ہی آدم کی نسل سے ہیں اور سب کا خالق خدا ہی ہے'' (تدبر قرآن: ۶/ ۵۶۴، تفسیر سورہ الزمر، آیت: ۶)

پھر فاضل مصنف آگے بڑھ کر قرآن سے دو حوالے (البقرۃ: ۳۰، الاعراف: ۱۸۹) اس بات کے دیتے ہیں کہ آدم ابوالبشر نہیں تھے، بلکہ ان سے پہلے بھی انسان موجود تھے۔ راقم نے اپنے تبصرے میں 'نفس واحدۃ' کے بارے میں مصنف کی تحقیق سے عدمِ اتفاق کے باوجود اس پر کوئی بحث نہیں کی تھی۔ اس کا کہنا بس یہ تھا کہ مصنف نے البقرۃ اور الاعراف کی آیتوں

سے جو کچھ ثابت کرنا چاہا ہے وہ ان سے ثابت نہیں ہوتا، اس لیے کہ ان آیتوں میں اس طرح کی کوئی بات نہیں کہی گئی ہے۔ سورۃ البقرۃ کی آیت یہ ہے:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ ۔ (۳۰)

فرشتوں کا یہ اشکال کہ آدم اور اولادِ آدم زمین میں فساد پھیلائیں گے اور خون بہائیں گے، کس بنا پر تھا؟ آیت میں اس کی صراحت نہیں ہے۔ مصنف کا استنباط یہ ہے کہ آدم سے پہلے زمین میں انسان موجود تھے، انھیں دیکھ کر فرشتوں کی یہ رائے بنی تھی۔ ظاہر ہے، یہ استنباط نص قطعی نہیں ہے۔ مفسرین نے اس کی دوسری توجیہات کی ہیں۔ آدم سے پہلے انسان موجود ہونے کے قائل چاہے فاضل مصنف ہوں یا امام باقر یا شیخ اکبر یا دوسرے حضرات، بہ ہر حال یہ آیت ان کی دلیل نہیں بن سکتی۔ اسی طرح سورۃ الاعراف کی آیت: ۱۸۹ میں 'نفس واحدۃ' سے مراد بعض مفسرین نے آدم مراد لیا ہے اور بعض نے عام میاں بیوی۔ اگر مصنف کی رائے مان لی جائے کہ اس میں نفس واحدۃ سے مراد آدم نہیں ہیں، تو بھی اس سے یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ آدم ابوالبشر نہیں ہیں۔ اپنے اس دعویٰ کی ایک دلیل وہ یہ دیتے ہیں کہ اگر نفس واحدۃ سے آدم اور اس کے زوج سے حوا کو مراد لیا جائے تو اس سے ان کی طرف شرک کی نسبت ہو جائے گی، جس کا تذکرہ آیت کے اگلے ٹکڑے میں آیا ہے۔ حالاں کہ یہ بات تو اس صورت میں بھی ہوگی جب نفس واحدۃ اور اس کے زوج سے عام میاں بیوی کو مراد لیا جائے۔ پھر کیا ان کے نزدیک تمام انسان شرک میں مبتلا ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ نفس واحدۃ اور اس کے زوج سے مراد چاہے آدم و حوا کو لیا جائے یا عام میاں بیوی کو، آیت کا اگلا ٹکڑا ان سے متعلق نہیں ہے، بلکہ اس کا اشارہ صرف ان لوگوں کی طرف ہے جو اولاد پا کر شرک کرنے لگتے ہیں۔

زبان دانی کا زعم انسان سے کیسی کیسی غلط باتیں کہلوا دیتا ہے، اس کی متعدد مثالیں کتاب میں موجود ہیں۔ میں نے اپنے تبصرہ میں صرف دو مثالیں پیش کی تھیں۔ ایک یہ کہ قرآن نے غلام اور لونڈی کے لیے عبد/ عباد، امۃ/ اماء کے الفاظ بھی استعمال کیے ہیں اور فتی/ فتیان، فتیات کے الفاظ بھی۔ اس سلسلے میں یہ تحقیق کرنے کی ضرورت تھی کہ قرآن نے کس جگہ کون سا لفظ استعمال کیا ہے اور اس کی کیا حکمت ہے؟ اس کے بجائے مصنف نے کتاب میں

علی الاطلاق یہ فیصلہ صادر کردیا تھا کہ ’’عبد اور امۃ توہین آمیز الفاظ ہیں اور فتیٰ اور فتاۃ باعزت الفاظ‘‘۔ اب اپنے استدراک میں وہ یوں بات بنانے کی کوشش کرتے ہیں کہ عبد اور امۃ کا لفظ اگر خالق کائنات استعمال کرے تو بالکل درست ہے، لیکن اگر اسے انسان استعمال کرے تو وہ توہین آمیز ہے‘‘۔ دوسری مثال لفظ ’رفث‘ کی ہے۔ اس کو فاضل مصنف نے کتاب میں علی الاطلاق ’غیر شائستہ لفظ‘ لکھا تھا۔ اب قرآن میں اس کے استعمال کی وجہ وہ یہ بتاتے ہیں کہ ’’رمضان کے دوران اس فعل کی قباحت بیان کرنے کے لیے یہ لفظ استعمال کیا گیا ہے‘‘۔ سورۃ البقرۃ میں ہے: أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَآئِكُمْ (آیت نمبر ۱۸۷)۔ قرآن تو رمضان کی راتوں میں اس فعل کی عدمِ قباحت اور حلّت بیان کررہا ہے، لیکن موصوف فرماتے ہیں کہ اس کا استعمال فعل کی قباحت بیان کرنے کے لیے کیا گیا ہے۔ جنسی تعلق کے لیے قرآن نے دیگر مقامات پر جو اشارے کنایے استعمال کیے ہیں ان کے بجائے اس آیت میں اس عمل پر دلالت کرنے والے صریح لفظ کے استعمال کی حکمت یہ ہے کہ قرآن یہ واضح کرنا چاہتا ہے کہ رمضان کی راتوں میں زوجین کے درمیان جنسی تعلق تقویٰ و پرہیز گاری کے منافی نہیں ہے۔ یہاں اشارہ کنایہ کے بجائے صراحت کی ضرورت تھی، اسی لیے قرآن نے اس لفظ کا استعمال کیا ہے۔

مصنف موصوف نے ایک دل چسپ بات یہ کہی ہے کہ ’’لغت کی روشنی میں جو رائے قائم کی جاتی ہے اس میں کھینچ تان کرنے کی قطعی گنجائش نہیں ہوتی اور پھر لغت بھی قرآن کی‘‘۔ حالاں کہ تاریخِ تفسیر سے ادنیٰ سی بھی واقفیت رکھنے والا جانتا ہے کہ معتزلہ، خوارج، اسماعیلیہ، فلاسفہ، گم راہ صوفیہ اور دیگر فرق ضالہ نے اپنے نظریات و افکار کی تائید قرآن سے حاصل کرنے کی کوشش کی ہے اور لغت ہی کی بنیاد پر آیاتِ قرآنی کی غلط اور بے جا تاویلیں کی ہیں۔ اور اہلِ قرآن کو ابھی زیادہ زمانہ نہیں گزرا ہے، جنھوں نے لغت کی بنیاد پر آیاتِ قرآنی کی دور دراز تاویلیں کرکے دینِ اسلام ہی کو مسخ کردیا ہے۔

بہرحال فاضل مصنف کے استدراک اور راقم سطور کے تبصرہ اور توضیحات سے دونوں کے نقطہ ہائے نظر کا فرق، امید ہے، تحقیقات اسلامی کے باشعور قارئین پر واضح ہوگیا ہوگا۔ جو لوگ مصنف کے نقطۂ نظر کو تفصیل سے سمجھنا چاہتے ہیں ان کے لیے ان کی ضخیم کتاب (۵۶۰ صفحات) کا مطالعہ مفید ہوگا۔ ☆☆☆

تعارف وتبصرہ

قرآنی افکار وتعلیمات اور موجودہ دور میں ان کی معنویت ظفرالاسلام اصلاحی

ناشر: ادارہ علوم القرآن، شبلی باغ، علی گڑھ، ۲۰۱۲ء صفحات: ۱۶۰، قیمت -/۱۰۰ روپے

زیرِ نظر کتاب قرآنیات کے موضوع پر چند مقالات کا مجموعہ ہے۔ اس کے مؤلف ڈاکٹر ظفرالاسلام اصلاحی شعبۂ اسلامک اسٹڈیز، علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی میں پروفیسر و سابق صدر شعبہ اور ادارۂ علوم القرآن علی گڑھ کے ترجمان ششماہی مجلّہ علوم القرآن کے مدیر ہیں۔ ان کے اختصاص کا موضوع عہد سلطنت کی علمی و ثقافتی تاریخ ہے۔ اس پر ان کی متعدد تصانیف: اسلامی قوانین کی ترویج و تنفید - عہد فیروز شاہی کے ہندوستان میں، سلاطین دہلی اور شریعت اسلامیہ، تعلیم - عہد اسلامی کے ہندوستان میں، عہد اسلامی کے ہندوستان میں معاشرت، معیشت اور حکومت کے مسائل، علمی حلقوں سے خراج تحسین حاصل کرچکی ہیں۔ اس کے علاوہ وہ وقتاً فوقتاً قرآنی موضوعات پر بھی لکھتے رہتے ہیں۔

یہ مجموعہ سات مقالات پر مشتمل ہے۔ پہلے مقالے میں شاہ ولی اللہ دہلوی (م ۱۷۶۲ء) کی اصلاحی خدمات کے تعارف و تذکرہ کے ساتھ ان کی تحریک رجوع الی القرآن والسنۃ پر روشنی ڈالی گئی ہے اور سماج کے ہر طبقہ کو قرآن و سنت سے جوڑنے کے لیے انھوں نے کیا کوششیں کیں اس کی تفصیلات فراہم کی گئی ہیں۔ بعد کے چار مقالات میں عبادت، امانت، حقوق انسانی اور عدل کے بارے میں قرآنی تصورات کی وضاحت کی گئی ہے۔ ایک مقالہ کا عنوان ہے: قرآن حکیم اور عقلی استدلال۔ اس میں بیان کیا گیا ہے کہ قرآن اپنے مخاطبین کو غور و تدبر پر ابھارتا اور عقل کے استعمال پر زور دیتا ہے۔ آخری مقالہ میں یہ بتایا گیا ہے کہ قرآن مجید کی تعلیمات مغربی تہذیب کے لیے، جو حقیقت میں یہودی تہذیب ہے، زبردست چیلنج ہیں۔

اس کتاب کے ذریعے قرآنی افکار و تعلیمات کے بعض ایسے پہلو سامنے آتے ہیں جو موجودہ دور میں فکر و عمل کی اصلاح اور معاشرہ میں امن و امان کے قیام کے نقطۂ نظر سے بڑی

اہمیت رکھتے ہیں۔ فاضل مصنف نے زیر بحث موضوعات پر بھرپور روشنی ڈالی ہے۔ امید ہے، ان کے ذریعے فہم قرآن کی تحریک پیدا ہوگی اور تعلیماتِ قرآنی پر عمل کا جذبہ پیدا ہوگا۔

(محمد رضی الاسلام ندوی)

اسلام کی سیاسی فکر اور مفکرین ڈاکٹر عبید اللہ فہد فلاحی

(پہلی صدی سے شاہ ولی اللہ دہلویؒ تک)

ناشر: القلم پبلی کیشنز، ٹرک یارڈ، بارہ مولہ، کشمیر۔ سن اشاعت: ۲۰۱۱ء، صفحات: ۲۷۲، قیمت -/۱۶۰ روپے

دیگر سماجی علوم کی طرح علم سیاسیات میں بھی اسلامی علمی ورثہ بہت مالا مال ہے۔ مسلم مفکرین نے اس موضوع کے مختلف اطراف و جوانب پر خوب دادِ تحقیق دی ہے اور اپنے نتائجِ تحقیق کو صفحۂ قرطاس پر منتقل کیا ہے۔ اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ کچھ عرصہ قبل مصری محقق ڈاکٹر نصر محمد عارف نے اپنی کتاب **فی مصادر التراث السیاسی الاسلامی** میں، جو انٹرنیشنل انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک تھاٹ امریکہ سے شائع ہوئی ہے، تین سو سات (۳۰۷) کتابوں کی فہرست پیش کی ہے، جو اسلامی سیاسی فکر سے بحث کرتی ہیں۔ زیرِ نظر کتاب میں چھپّن (۵۶) ایسے مسلم مفکرین کا تذکرہ کیا گیا ہے، جنھوں نے علم سیاسیات کے میدان میں تحریری کام انجام دیا ہے اور ان کی تصنیفات اسلامی سیاسیات کا قیمتی سرمایہ ہیں۔

یہ کتاب مقدمہ کے علاوہ چار ابواب پر مشتمل ہے۔ مقدمہ میں فاضل مصنف نے اسلام کی سیاسی فکر اور مسلم سیاسی مفکرین پر اردو اور انگریزی میں جو کام ہوئے ہیں ان کا تذکرہ کیا ہے۔ پہلے باب کا عنوان 'مغرب کے مغالطے' ہے۔ اس میں ان اشکالات اور اعتراضات کا جواب دیا گیا ہے جو مغرب کی جانب سے اسلام کی سیاسی فکر پر کیے جاتے ہیں۔ جب کہ باب دوم میں اسلامی سیاست کے رہ نما اصولوں سے بحث کی گئی ہے۔ باب سوم 'مسلم مفکرین سیاست' پر ہے۔ اس میں فاضل مصنف نے علم سیاست کے موضوع پر کام کرنے والے اہل علم

کے مختصر حالات بیان کرنے کے ساتھ ان کی تصانیف کا تعارف کرایا ہے۔ باب چہارم میں اسلامی سیاسی ورثہ کی خصوصیات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ آخر میں کتاب میں مذکور اہم سیاسی اصطلاحات کی فرہنگ مرتب کردی گئی ہے۔

علم سیاست فاضل مصنف کا اختصاصی میدان ہے۔ انھوں نے علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی سے پولیٹیکل سائنس میں ایم اے اور پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی ہیں اور ان دنوں وہیں کے شعبۂ علوم اسلامیہ میں ایسوسی ایٹ پروفیسر ہیں۔ اسلام کی سیاسی فکر پر ان کی متعدد کتابیں اردو اور انگریزی میں ہندو پاک سے شائع ہوچکی ہیں۔ زیرنظر کتاب اسلامی سیاسی فکر کے طلبہ اور محققین کے لیے ایک گائڈ بک کی حیثیت رکھتی ہے۔ (م-ر)

مکتوباتِ شبلی ڈاکٹر محمد الیاس الاعظمی

ناشر: ادبی دائرہ، اعظم گڑھ، سنۂ اشاعت: ۲۰۱۲ء، صفحات: ۲۶۰، قیمت -/۲۵۰ روپے

مکتوب نگاری ادب کی ایک مخصوص صنف ہے، جہاں بہت سے ادباء کے خطوط کو شہرت حاصل ہوئی ہے اور ان کے مجموعے شائع کیے گئے ہیں، وہیں بہت سے علماء اور ملّی شخصیات کے مکاتیب کے جمع و تدوین کا بھی اہتمام کیا گیا ہے۔ علامہ شبلی نعمانی (م۱۹۱۴ء) کا شمار ماضی قریب کی ان نمایاں اور عظیم شخصیات میں ہوتا ہے، جنھوں نے دینی، علمی اور ادبی حلقوں پر گہرے اثرات ڈالے ہیں۔ ان کے مکاتیب کی ترتیب و تدوین کا کام ان کے شاگرد رشید علامہ سید سلیمان ندوی (م۱۹۵۳ء) نے ان کی حیات ہی میں شروع کردیا تھا، لیکن ان کی اشاعت علامہ کی وفات کے بعد ۱۹۱۶ء/ ۱۹۱۷ء میں دو جلدوں میں ہوئی۔ ان میں شامل مکاتیب کی تعداد ۸۴۷ ہے۔ ایک اور مجموعہ 'خطوطِ شبلی' کے نام سے شائع ہوا، جس میں عطیہ بیگم اور زہرا بیگم کے نام علامہ کے سو خطوط شامل تھے۔ کتابی صورت میں ان مکاتیب کی اشاعت کے بعد بھی علامہ شبلی کے بہت سے خطوط مختلف اوقات میں علمی و ادبی مجلّات مثلاً ماہ نامہ معارف اعظم گڑھ، نقوش لاہور، ندیم گیا،

سب رس حیدر آباد اور اورینٹل کالج میگزین لاہور وغیرہ میں شائع ہوئے۔ کئی اہل قلم نے علامہ کے بعض خطوط اپنی کتابوں اور مضامین میں شائع کیے۔ زیر نظر کتاب مکاتیبِ شبلی اور خطوطِ شبلی میں شامل خطوط کے علاوہ دیگر مطبوعہ اور غیر مطبوعہ خطوط کا مجموعہ ہے۔ ان کی تعداد دو سو دس (۲۱۰) ہے۔

ڈاکٹر محمد الیاس الاعظمی نے شبلی شناسی کو اپنی علمی زندگی کا مشن بنا رکھا ہے۔ متعلقات شبلی، کتابیاتِ شبلی اور شبلی سخن وروں کی نظر میں، کے بعد اب انھوں نے مکتوباتِ شبلی مرتب کی ہے۔ یہ مکتوبات متعدد پہلوؤں سے اہمیت کے حامل ہیں۔ جن لوگوں کو یہ مکتوبات لکھے گئے ہیں ان میں ادباء بھی ہیں اور شعراء بھی، اہل علم و تحقیق بھی ہیں اور اہل سیاست بھی۔ ان مکتوبات سے علامہ شبلی کی سوانح اور متنوع خدمات کا ایک جامع مرقع سامنے آتا ہے۔ فاضل مرتب نے تعلیقات و حواشی کا بھی اہتمام کیا ہے اور جن شخصیات کا خطوط میں ذکر تھا، ان کا مختصر تذکرہ اور علامہ سے ان کے تعلق کی نوعیت قلم بند کر دی ہے۔ آخر میں اشخاص، کتب و رسائل اور مقامات کا اشاریہ بھی مرتب کر دیا ہے۔

حال میں (۲۰۱۳ء) ڈاکٹر اعظمی کی ایک اور کتاب 'آثار شبلی' کے نام سے منظر عام پر آئی ہے۔ معلوم نہیں کیسے زیر تبصرہ کتاب میں کئی مقامات پر اس کے حوالے موجود ہیں۔

(م-ر)

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, (0)7280916

Email: abdulhadi_133@yahoo.com

خبرنامہ ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی (۴۷)

☆ صدر ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی وامیر جماعت اسلامی ہند مولانا سید جلال الدین عمری کے قرآنی مقالات پر مشتمل ضخیم کتاب 'تجلیاتِ قرآن' کے نام سے مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز سے شائع ہوگئی ہے۔صفحات: ۵۶۰، قیمت -/۳۰۰۔ اس کتاب کی تقریبِ اجرا مرکزی مکتبہ کے زیراہتمام ۱۷/ مارچ ۲۰۱۳ء کو مرکز جماعت اسلامی ہند کے کانفرنس ہال میں منعقد ہوئی، جس میں نمایاں اصحابِ علم نے شرکت کی۔ پروگرام کی ابتدا میں ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی سکریٹری تصنیفی اکیڈمی جماعت اسلامی ہند نے کتاب کے مضامین ومباحث کا تعارف پیش کیا۔ اس کے بعد پروفیسر اختر الواسع ڈائرکٹر ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی، پروفیسر عبدالحق، ماہر اقبالیات و پروفیسر ایمریٹس شعبۂ اردو، دہلی یونی ورسٹی، مولانا محمد فاروق خاں، مشہور ہندی مترجم قرآن اور ڈاکٹر غطریف شہباز ندوی معاون ایڈیٹر ماہ نامہ افکار ملی نئی دہلی نے اپنے تاثرات کا اظہار کیا اور کتاب کی خوبیوں پر روشنی ڈالی۔ آخر میں مصنفِ کتاب نے اظہار خیال کرتے ہوئے مقررین کا شکریہ ادا کیا اور کتاب کے ان پہلوؤں کی طرف توجہ دلائی جن کا ذکر نہیں آسکا تھا۔

☆ مولانا عمری کی کتاب 'انسان اور اس کے مسائل' ان کی مقبول تصانیف میں سے ہے۔اس کا ترجمہ انگریزی، ہندی، تلگو اور مراٹھی میں ہوچکا ہے۔ اب شانتی پرکاشن منگلور (کرناٹک) سے اس کا کنڑ ترجمہ بھی شائع ہوگیا ہے۔ اس کے مترجم جناب سعد اللہ صاحب ہیں۔ صفحات: ۸۴، قیمت -/۴۰ روپے۔

☆ اسلامی ساہتیہ پرکاشن گجرات نے مولانا عمری کی متعدد کتابوں کا گجراتی زبان میں ترجمہ شائع کیا ہے: عورت اور اسلام، قیمت -/۷۰ روپے، ہندوستان کے موجودہ حالات: مسائل اور حل، قیمت -/۲۰ روپے، آخری رسول: سیرت اور پیغام، قیمت -/۱۲ روپے، ہم تحریک اسلامی کے کارکن کیسے بنیں؟ قیمت -/۱۰ روپے۔

☆ گزشتہ سال مولانا عمری نے پاکستان کا دورہ کیا تھا۔ اس دورہ کی روداد اور وہاں دیے گئے خطبات کا مجموعہ مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز سے 'خطباتِ پاکستان' کے نام سے شائع ہوگیا تھا۔ اس کی دستاویزی اہمیت کی بنا پر چھ ماہ کے عرصے میں اس کا پہلا ایڈیشن ختم ہوگیا تھا۔ اب اس کا دوسرا ایڈیشن منظر عام پر آیا ہے۔

☆ اسلام اور وحدت بنی آدم مولانا عمری کی مقبول کتابوں میں سے ہے۔اس کا ترجمہ انگریزی اور

ہندی کے علاوہ مراٹھی، تلگو اور تمل زبانوں میں بھی ہوگیا ہے۔ مصنف کی نظر ثانی کے بعد اب اس کا نیا ایڈیشن شائع ہوگیا ہے۔ صفحات: ۳۲، قیمت -/۱۶ روپے

☆ رکن ادارہ مولانا محمد جرجیس کریمی کی کتاب 'جرائم اور اسلام' کا ہندی ترجمہ 'بڑھتا اپرادھ: سمسیا اور ندان' کے عنوان سے مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز نے شائع کیا ہے۔ جماعت اسلامی ہند غازی آباد کی جانب سے منعقدہ ورک شاپ مؤرخہ ۲۴/ مارچ ۲۰۱۳ء میں اس کا اجرا عمل میں آیا۔

☆ عالمی رابطہ ادب اسلامی کی شاخ برصغیر و مشرقی ممالک کے زیر اہتمام ۳۲ رواں سالانہ مذاکرۂ علمی ۹-۱۰ فروری ۲۰۱۳ء کو دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ کے ملحقہ تعلیمی ادارے مدرسۃ العلوم الاسلامیۃ علی گڑھ میں منعقد ہوا۔ اس کا مرکزی عنوان تھا: 'بیسویں صدی میں اردو کا سوانحی ادب اور تعمیری قدریں'۔ مولانا محمد جرجیس کریمی نے اس میں شرکت کی اور 'مشاہیر اہل علم کی محسن کتابیں: ایک مطالعہ' کے عنوان سے مقالہ پیش کیا۔

☆ مولانا جرجیس کریمی نے ۸-۱۰/ مارچ ۲۰۱۳ء میں 'عصر حاضر میں مطالعہ قرآن: مسائل اور امکانات' کے مرکزی عنوان پر جامعہ معین الدین چشتی اجمیر میں منعقدہ قومی سمینار میں بھی شرکت کی اور 'انسدادِ دہشت گردی کے عالمی قوانین اور قرآن مجید کا تصورِ امن' کے عنوان سے مقالہ پیش کیا۔

☆ ادارہ کے سلسلۂ توسیعی خطبات کے تحت ۳۱/ مارچ ۲۰۱۳ء کو پروفیسر ولید احمد انصاری، شعبۂ بزنس ایڈمنسٹریشن، مسلم یونی ورسٹی علی گڑھ نے خطبہ پیش کیا، جس کا موضوع تھا: 'موجودہ مالی بحران: اسباب اور تدارک کی تدابیر' یونی ورسٹی سے وابستہ اساتذہ اور طلبہ کے علاوہ دیگر اصحابِ علم نے بھی اس سے استفادہ کیا۔

☆ علمی حلقوں میں یہ خبر خوشی و مسرت کے ساتھ سنی جائے گی کہ جناب رؤف احمد صاحب، اسسٹنٹ لائبریرین ادارہ تحقیقات اسلامی، بین الاقوامی اسلامی یونی ورسٹی اسلام آباد (پاکستان) نے سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ کے پچیس برس (۱۹۸۲-۲۰۰۶ء) کے سو (۱۰۰) شماروں کا ڈیجیٹل کلکشن تیار کیا ہے۔ یہ عناوین، مصنفین اور موضوعات کے اعتبار سے ہے۔ اس میں مطلوبہ مقالہ کو ڈاؤن لوڈ کرنے کی بھی سہولت ہے۔ اسے exported_tahqeeq-06.rar سے ڈاؤن لوڈ کیا جاسکتا ہے۔ یہ ایک اہم علمی خدمت ہے، جس کے لیے موصوف ہم سب کے شکریے کے مستحق ہیں۔ اللہ تعالیٰ جزائے خیر عطا فرمائے۔

☆ اہلِ علم کے لیے یہ خبر باعثِ مسرت ہوگی کہ ادارہ نے ۲۰۱۴ء کے اوائل میں ملکی سطح کے ایک سمینار کے انعقاد کا فیصلہ کیا ہے۔ اس سے متعلق دیگر تفصیلات سے انھیں جلد ہی مطلع کیا جائے گا۔

☆ الحمدللہ اہلِ خیر کے تعاون اور دعاؤں کے طفیل ادارہ کے کیمپس میں مسجد کی تعمیر کا سلسلہ جاری ہے۔

اسلامی علوم میں تحقیق کا طریقۂ کار

سید جلال الدین عمری

سیرتِ نبوی کے مآخذ پر جدید اردو تحقیقات

پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی

زبانوں میں اخذ و استفادہ کی خصوصیت

(عربی زبان کا خصوصی جائزہ)

ڈاکٹر حفصہ نسرین

دارِ ارقم ۔ اولین مرکزِ دعوت

ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی

تفسیر تدبر قرآن (جلد دوم) کا مطالعہ

جناب سید خورشید حسن رضوی

قرآن میں عورت کی شخصیت

پروفیسر خورشید عالم

تعارف و تبصرہ

ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی

R.No. 38933/81

Quartely
Tahqeeqat-e-Islami
Aligarh

Mob. 09897655171
Phone: 0571-2902034

April .. 2013 **June .. 2013**

مولانا سید جلال الدین عمری کی مطبوعات

شمار	نام کتاب	قیمت	شمار	نام کتاب	قیمت
۱	غیر مسلموں سے تعلقات اور ان کے حقوق	۱۴۰/	۲۰	دولت میں خدا کا حق	۱۰/
۲	اسلام-انسانی حقوق کا پاسبان	۵۵/	۲۱	انفاق فی سبیل اللہ	۲۰/
۳	غیر اسلامی ریاست اور مسلمان	۲۵/	۲۲	انسان اور اس کے مسائل	۴۰/
۴	کمزور اور مظلوم اسلام کے سایہ میں	۲۵/-۵۰/	۲۳	اسلام اور مشکلات حیات	۲۵/
۵	صحت و مرض اور اسلامی تعلیمات	۲۰۰/	۲۴	خدا کی غلامی-انسان کی معراج	۱۴/
۶	خدا اور رسول کا تصور-اسلامی تعلیمات میں	۸۰/	۲۵	اسلام اور وحدت بنی آدم	۶/
۷	معروف و منکر	۸۵/	۲۶	اسلام میں خدمت خلق کا تصور	۸۰/
۸	اسلام کی دعوت	۱۴۰/	۲۷	انسانوں کی خدمت-اسلام کی نظر میں	۱۲/
۹	اسلام-ایک دین دعوت	۱۰/	۲۸	جماعت اسلامی ہند-پس منظر، خدمات اور طریقہ کار	۲۰/
۱۰	ہندوستان میں اسلام کی دعوت-اہمیت اور تقاضے	۵/	۲۹	ہم تحریک اسلامی کے کارکن کیسے بنیں؟	۸/
۱۱	دعوت و تربیت-اسلام کا نقطۂ نظر	۵۰/	۳۰	ملک و ملت کے نازک مسائل اور ہماری ذمہ داریاں	۳۲/
۱۲	قرآن مجید کا تصور تزکیہ	۱۲/	۳۱	یہ ملک کدھر جا رہا ہے؟	۲۰/
۱۳	عورت-اسلامی معاشرے میں	۱۶۰/	۳۲	وقت حساب	۱۰/
۱۴	مسلمان عورت کے حقوق اور ان پر اعتراضات کا جائزہ	۸۰/	۳۳	آخرت کے عذاب سے خاندان کو بچائیے	۱۰/
۱۵	عورت اور اسلام	۵۰/-۶۰/	۳۴	اسلام کا شورائی نظام	
۱۶	مسلمان خواتین کی ذمہ داریاں	۱۵/	۳۵	فقہی اختلافات کی حقیقت	۱۰/
۱۷	اسلام کا عائلی نظام	۸۵/	۳۶	بعض اہم اسلامی اصطلاحات کی تشریح	۱۲/
۱۸	بچے اور اسلام	۶/	۳۷	سوئے حرم چلا	۱۸/
۱۹	تحقیقات اسلامی کے فقہی مباحث	۱۰۰/	۳۸	دینی علوم کی تدریس	۱۲/

ملنے کے پتے:

۱- ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی، نئی نگر، پوسٹ بکس نمبر: ۹۳، علی گڑھ-۲

۲- مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز، ڈی-۳۰۷، ابوالفضل انکلیو، نئی دہلی-۲۵