تحقیقی مقالات

ظفر احمد صدیقی

دا بخش اورینٹل پبلک لائبریری۔ پٹنہ

Marfat.com

Marfat.com

تحقیقی مقالات

DATA ENTERED

ظفر احمد صدیقی

خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری۔ پٹنہ

Marfat.com

۲۹۷۷-۴
ت ۲ ط
95785

اشاعت : ۲۰۰۳ء
قیمت : -/۱۲۵روپے

طابع وناشر: خدابخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ-۴

Marfat.com

انتساب

والد مرحوم
کے نام

روح پدرم شاد کہ فرمود بہ استاد
فرزند مرا عشق بیاموز و دگر ہیچ

Marfat.com

ظفر احمد صدیقی

ولادت	=	۹رفروری ۱۹۵۳ء	
بمقام	=	قصبہ گھوسی (ضلع اعظم گڈھ) یو۔ پی	
والد محترم	=	وقار احمد صدیقی (مرحوم)	
تعلیم	=	دورۂ حدیث (مظاہر العلوم۔ سہارنپور)	۱۹۷۲ء
		تخصیص ادب عربی (ندوۃ العلوم۔ لکھنؤ)	۱۹۷۴ء
		ایم۔ اے (اردو) (بنارس ہندو یونیورسٹی)	۱۹۷۸ء
		ایم۔ اے (عربی) (علی گڑھ مسلم یونیورسٹی)	۱۹۸۴ء
		پی ایچ۔ ڈی (بنارس ہندو یونیورسٹی)	۱۹۸۱ء
ملازمت	=	لکچرر، شعبہ اردو (بنارس ہندو یونیورسٹی)	۱۹۷۹ تا ۱۹رد سمبر ۱۹۹۷ء
		ریڈر، شعبہ اردو (علی گڑھ مسلم یونیورسٹی)	۲۰رد سمبر ۱۹۹۷ء تا حال
مشاغل	=	درس و تدریس، تصنیف و تالیف، مطالعہ	
تصانیف	=	۱۔ تنقیدی معروضات۔ (تنقیدی مضامین)	۱۹۸۳ء
		۲۔ انتخاب مومن	۱۹۸۳ء
		۳۔ نقش معانی۔ (تنقیدی مضامین)	۱۹۹۹ء
		۴۔ مولانا شبلی بحیثیت سیرت نگار	۲۰۰۱ء
		۵۔ تحقیقی مقالات (تحقیقی و تنقیدی مضامین)	۲۰۰۳ء
پتہ	=	شعبۂ اردو، مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ	

Marfat.com

حرف آغاز

اسلامی علوم، اسلامی شخصیات، اسلامی تاریخ، اسلامی فلسفہ اور دیگر اسلامی مباحث سے متعلق مقالات کا یہ مجموعہ کئی لحاظ سے اہم اور لائق مطالعہ ہے۔ اس میں کل ۹ مقالات ہیں جو ملک اور بیرون ملک کے رسالوں میں شایع ہو کر اہل علم سے خراج تحسین حاصل کر چکے ہیں۔

ان میں پہلا مقالہ دنیائے اسلام کے مشہور مورخ، سیرت نگار اور فقیہ ابوعبداللہ محمد بن عمر بن واقدی کے سوانح حیات اور ان کے علمی کارناموں سے متعلق ہے۔ واقدی صاحبِ تصانیف کثیرہ ہیں۔ ان کے سوانح نگاروں نے ان کی مختصر اور طویل ۲۸ تصانیف کی نشاندہی کی ہے۔ جن میں کتاب المغازی، کتاب ازواج النبی، فتوح الشام وغیرہ زیادہ مشہور ہیں۔ مقالہ نگار نے واقدی کے حالات زندگی بیان کرنے کے بعد ان تمام تصانیف سے متعلق ضروری معلومات فراہم کی ہیں۔ دوسرا مقالہ حدیث کے جرح و تعدیل کے ارتقا سے متعلق ہے۔ یہ موضوع خالص علم حدیث سے تعلق رکھتا ہے اور احادیث نبوی کی صحت و عدم صحت، موضوع، حقیقی وغیر حقیقی، جیسے اہم اور بنیادی موضوعات سے بحث کرتا ہے۔ اس کے ذریعہ راویان حدیث کی ثقاہت اور علمی و مذہبی حیثیت متعین کی جاتی ہے۔ فاضل مقالہ نگار نے اس اہم علم جرح و تعدیل کے معانی و مفاہیم سے سیر حاصل بحث کرنے کے بعد اس کی تاریخ بیان کی ہے اور اس کے ارتقائی منازل کی نشاندہی کی ہے۔ تیسرا مقالہ غزوہ بنی نضیر کے اسباب و علل سے بحث کرتا ہے۔ اسی کے ساتھ اس کے عہد وقوع کے تعین کی بھی کوشش کی گئی ہے۔ چوتھے مقالے کا مقصد علم کلام کا تعارف پیش کرنا ہے اور جیسا کہ خود صدیقی صاحب نے واضح کر دیا ہے کہ یہ مقالہ خاص طور پر ان اہل علم اور ارباب ذوق کے لیے ضبط تحریر میں لایا گیا ہے جو عربی زبان اور عربی علوم سے براہ راست واقفیت نہیں رکھتے۔ اس پس منظر میں اس مقالے کی اہمیت اور افادیت اور بھی زیادہ بڑھ جاتی ہے۔ پانچواں مقالہ مجدالدین فیروز آبادی کے احوال و آثار

Marfat.com

اور ان کی مایۂ ناز تصنیف 'القاموس المحیط' کے تفصیلی تعارف پر مبنی ہے۔ القاموس المحیط کا عربی زبان کی قدیم اور مستند کتب لغات میں شمار کیا جاتا ہے۔ اس کی افادیت اور مقبولیت کا اندازہ اس بات سے بخوبی لگایا جاسکتا ہے کہ اس کے مختلف زبانوں میں ترجمے کیے گئے ہیں، بہت سی شرحیں لکھی گئی ہیں اور حواشی وتعلیقات کا اضافہ کیا گیا ہے۔

زیر نظر مجموعہ کا چھٹا مقالہ مولانا احمد تھانیسری کے مختصر احوال، ان کی علمی و ادبی حیثیت، عربی زبان و ادب پر آپ کی غیر معمولی قدرت، نیز آپ کے بے نظیر عربی نعتیہ قصیدہ کی خصوصیات کو اُجاگر کرتا ہے۔ ساتواں مقالہ شیخ غلام نقشبند بن قاضی عطاء اللہ کے حالات زندگی اور آپ کے علمی و ادبی کارناموں سے متعلق ہے۔ آپ کے سوانح نگاروں نے آپ کی ۱۹ تصانیف کی نشاندہی کی ہے۔ آپ کی سب سے زیادہ معرکۃ الآرا تصنیف 'انوار الفرقان وازہان القران' ہے۔ یہ سورہ فاتحہ سے سورہ انعام تک قرآن کریم کی تفسیر ہے۔ یہ ابھی تک زیور طبع سے آراستہ نہیں ہوئی ہے۔ اس کے متعدد قلمی نسخے ہندوستان کے کتاب خانوں میں محفوظ ہیں۔ مقالہ نگار نے ان سے تفصیلی بحث کی ہے۔ آٹھویں مقالے میں شاہ ولی اللہ دہلوی کے مکاتیب میں سلوک ومعرفت کے عناصر تلاش کرنے کی سعی کی گئی ہے۔ نواں مقالہ منشی نول کشور اور مطبع نول کشور کی معرفت ان کی علوم دینیہ سے متعلق ناقابل فراموش خدمات کا احاطہ کرتا ہے۔ یہ بڑا دل چسپ اور موجودہ حالات کے تناظر میں مفید اور معنویت سے بھرپور مقالہ ہے۔ منشی نول کشور کے سوانح، ان کے عظیم الشان مطبع کے حالات، مطبوعات کی فہرست اور مطبع کے متعلقین و ملازمین کے بارے میں تفصیلی معلومات امیر حسن نورانی کی کتاب سوانح منشی نول کشور (مطبوعہ: خدابخش لائبریری، پٹنہ ۱۹۹۵) سے حاصل کی جاسکتی ہیں۔

ہمیں خوشی ہے کہ مقالات کا یہ اہم مجموعہ خدابخش لائبریری سے اشاعت پذیر ہورہا ہے۔ توقع ہے زیادہ سے زیادہ طالبان علم اس سے مستفیض ہوں گے اور لائبریری کی دیگر مطبوعات کی طرح اسے بھی قبول عام نصیب ہوگا۔

محمد ضیاء الدین انصاری

Marfat.com

مندرجات

منظور ہے گذارشِ احوالِ واقعی	نو
واقدی - احوال اور علمی آثار	۱
جرح وتعدیل کا تدریجی ارتقا	۳۱
غزوۂ بنی نضیر	۹۴
علم کلام - ایک تعارف	۱۴۵
مجد الدین فیروز آبادی اور القاموس المحیط	۱۵۸
مولانا احمد تھانیسری اور ان کا نعتیہ عربی قصیدہ	۱۷۲
شیخ غلام نقشبند اور ان کی غیر مطبوعہ عربی تفسیر	۱۸۹
مکتوبات شاہ ولی اللہ دہلوی میں سلوک و معرفت	۱۹۹
علوم دینیہ اور مطبع نول کشور	۲۱۴

Marfat.com

Marfat.com

منظور ہے گذارشِ احوال واقعی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمدلله رب العالمين، والصلوة والسلام على سيد المرسلين، وعلى آله الطيّبين واصحابه الطاهرين، ومن تبعهم باحسان الى يوم الدين. أما بعد!

یہ محض انعام خداوندی اور فضل الٰہی ہے کہ اس نے مجھ ہیچ مداں کو علوم عربیہ اسلامیہ کی تحصیل کی سعادت بخشی اور پھر ان سے برابر ربط و اشتغال کے اسباب و مواقع مہیا فرمائے۔ ذالک فضل الله يؤتيه من يشآء. الجمعة–۴ [یہ خدا کا فضل ہے، وہ فضل جس کو چاہتا ہے دیتا ہے] اس کے ساتھ ہی محض اپنے لطفِ بے کراں سے ذوق خامہ فرسائی بھی عطا فرمایا۔ اقرا و ربک الاکرم ٥ الذی علم بالقلم٥ علم الانسان مالم یعلم٥ العلق–۳–۵ [آپ قرآن پڑھا کیجئے اور آپ کا رب بڑا کریم ہے، جس نے قلم سے تعلیم دی۔ انسان کو ان چیزوں کی تعلیم دی جن کو وہ نہ جانتا تھا۔] سو تعلیم و تعلم کے شوق اور سیہ بر سفید کے ذوق کے نتیجے میں پچھلے پندرہ بیس برسوں میں مختلف علمی موضوعات پر کچھ پڑھنے سیکھنے اور لکھنے لکھانے کی توفیق نصیب ہوئی۔ پیش نظر مضامین اسی طالب علمانہ سعی و کاوش کا مظہر ہیں۔

علوم اسلامیہ سے متعلق مباحث، شخصیات اور کتابوں پر دیدہ ریزی و ژرف نگاہی کے ساتھ تمام پہلوؤں کا احاطہ کرتے ہوئے کس طرح لکھا جائے؟ اردو میں اس کی بہترین مثالیں مولانا امتیاز علی خاں عرشی [۱۹۰۴-۱۹۸۱] کے مقالات ہیں۔ برسوں پہلے مجلس ترقی ادب لاہور نے ان کے منتخب مقالات کا ایک مجموعہ مقالات عرشی کے نام سے شائع کیا تھا۔ خوش قسمتی سے مجھے اس کے مطالعے کا موقع ملا۔ میں نے معیار و میزان کی حیثیت سے اسے پیش نظر رکھا اور اپنے طور پر ٹوٹے پھوٹے انداز میں اسی اسلوب و روش پر چلنے کی کوشش کی۔ عربی ضرب المثل ہے: ''لیس التکحل کالکحل'' [سرگیں آنکھوں اور سرمہ لگی آنکھوں میں بڑا فرق ہے] سو اصل اور نقل کا فرق یہاں بھی واضح ہے۔ تاہم مقصود تحریر صرف یہ ہے کہ مولانا عرشی سے میں نے فکری رہنمائی حاصل کی ہے۔

Marfat.com

استاد گرامی حضرت مولانا محمد یونس صاحب بارک اللہ فی نشاطاتہ ومتعنا بفیوضہ، شیخ الحدیث مظاہر علوم، سہارن پور عصر حاضر کے بلند پایہ محدث بلکہ حافظ، حجت اور سند ہیں، ان کا درس حدیث مباحث کی ترتیب وتہذیب، جامعیت اور تحقیق کے لحاظ سے بے مثال ہوتا ہے۔ افسوس کہ یہ ناچیز اپنی کم ہمتی و بے حوصلگی کی وجہ سے علم کے اس چشمۂ حیات سے جیسا کہ چاہیے، فیض یاب نہ ہوسکا، لیکن طبیعت کو ربط و نظم سے یک گونہ مناسبت ضرور حاصل ہوگئی۔ ان مضامین میں اگر اس کی کچھ جھلک نظر آتی ہے تو یہ آں مخدوم کا فیضان نظر ہے۔

اس مجموعے کے ابتدائی تین مضامین حدیث وسیرت سے متعلق ہیں۔ چوتھا علم کلام کے تعارف پر مشتمل ہے۔ اس کے بعد کے مضامین میں زمانی ترتیب ملحوظ ہے۔ پہلے فیروز آبادی ہیں، پھر احمد تھانیسری، پھر شیخ غلام نقشبند، پھر شاہ ولی اللہ دہلوی۔ سب کے آخر میں علوم دینیہ کی اشاعت میں مطبع نول کشور کی خدمات کا ذکر ہے۔ واقدی - احوال اور آثار کی اشاعت نقوش لاہور میں ہوئی تھی اور اسے پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا گیا تھا، اس لیے اسے سرفہرست رکھا گیا ہے۔

میرے والد ماجد مولانا وقار احمد [ولادت: چہار شنبہ یکم صفر ۱۳۴۵ھ/ ۱۱ر اگست ۱۹۲۶- وفات: ۱۷ر جون ۱۹۶۹ / یکم ربیع الآخر ۱۳۸۹ھ] نے صرف ۴۲ (شمسی) یا ۴۴ (قمری) سال کی عمر میں وفات پائی۔ راقم سطور اس وقت اپنی عمر کی پندرہویں منزل میں تھا۔ ان کی بڑی خواہش تھی کہ میں اپنی عربی تعلیم کی تکمیل کرلوں۔ حالات سراسر نامساعد تھے، تاہم سفینہ کسی نہ کسی طرح کنارے آلگا۔ اس حقیر علمی کاوش کا ان کی جانب انتساب میرے لئے باعث سعادت ہے۔ ربنا اغفرلی ولوالدی و للمؤ منیں یوم یقوم الحساب۔ ابراھیم- ۴۱ [اے ہمارے رب میری مغفرت کر دیجیے اور میرے ماں باپ کی بھی اور کل مومنین کی بھی حساب قائم ہونے کے دن]

اس مجموعے کی اشاعت میرے مخلص وکرم فرما ڈاکٹر ضیاء الدین انصاری، ڈائرکٹر خدابخش اورینٹل پبلک لائبریری پٹنہ کی مساعی جمیلہ کی رہین منت ہے۔ میں اس کے لیے متشکر و ممنون ہوں۔ بارگاہ رب العزت میں التجا ہے کہ وہ اس کتاب کو مفید اور نافع بنائے۔ فاما الزبد فیذھب جفاء واما ماینفع الناس فیمکث فی الارض۔ الرعد-۱۷ [سو جو میل کچیل تھا وہ تو پھینک دیا جاتا ہے اور جو چیز لوگوں کے کار آمد ہے وہ دنیا میں رہتی ہے]

علی گڑھ
۶ر شعبان ۱۴۲۳ھ/ ۱۳ر اکتوبر ۲۰۰۲ء

ظفر احمد صدیقی
ریڈر شعبۂ اردو، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

Marfat.com

واقدی

احوال اور علمی آثار

واقدی کا نام محمد بن عمر بن واقد اور کنیت ابو عبداللہ ہے۔ حافظ شمس الدین ذہبی (ف ۷۴۷ھ) نے "العبر فی خبر من غبر" (۱) اور مسعودی (ف ۳۴۶ھ) نے "مروج الذہب" (۲) میں محمد بن عمرو نام تحریر کیا ہے۔ لیکن یہ تمام تذکرہ نویسوں اور خود ذہبی کے دوسرے بیانات (۳) کے خلاف ہے۔ ابو محمد عبدالرحمٰن بن ابی حاتم الرازی (ف ۳۲۷ھ) نے "کتاب الجرح والتعدیل" میں واقدی کے دادا کا نام "محمد" بتایا ہے (۴)، لیکن کسی دوسرے ذریعے سے اس کی تائید نہیں ہوتی۔ خود واقدی نے "کتاب المغازی" میں ایک سے زائد مقامات پر اپنے آپ کو "ابن واقد" کہہ کر متعارف کرایا ہے (۵)۔ اس کے علاوہ سمعانی (۶) (ف ۵۶۲ھ) اور ابن خلکان (۷) (ف ۶۸۱ھ) نے تصریح کی ہے کہ واقدی اپنے دادا "واقد" کی جانب انتساب کی بنا پر ہی واقدی کہے جاتے ہیں۔ ابوالفرج اصفہانی (۳۵۶ھ) نے ابن خرداذبہ (ف ۲۸۰ھ) کے حوالے سے لکھا ہے کہ واقدی کی ماں مشہور عجمی النسل مغنی سائب خاثر کی پڑپوتی تھیں۔ واقدی کے نانا کا نام عیسیٰ بن جعفر بن سائب خاثر تھا (۸)۔

واقدی کے نام کے ساتھ مدنی، سہمی اور اسلمی کی نسبتیں استعمال کی جاتی ہیں۔ ان میں سے پہلی نسبت کا تعلق وطن سے ہے۔ چونکہ واقدی کا مولد ومنشا مدینہ منورہ ہے، اس لیے انھیں مدنی کہتے ہیں۔ بعد کی نسبتیں 'ولاء' سے تعلق رکھتی ہیں۔ چونکہ واقدی کے دادا قبیلۂ اسلم کی شاخ بنو سہم کے آزاد کردہ غلام تھے۔ اس لیے انھیں کبھی سہمی اور کبھی اسلمی کہتے ہیں۔ خطیب بغدادی (ف ۴۶۳ھ) نے تاریخ بغداد میں ابن سعد (ف ۲۳۰ھ) کے حوالے سے واقدی کے جدِ امجد واقد کے مولیٰ کا نام عبداللہ بن بریدۃ الاسلمی تحریر کیا ہے (۹)۔

Marfat.com

ابن خلکان نے "وفیات الاعیان" (۱۰) اور مسعودی نے "مروج الذہب" (۱۱) میں لکھا ہے کہ ولاء کے لحاظ سے وہ ہاشمی تھے، لیکن یہ بیان مشہور قول کے خلاف ہے۔

واقدی ۱۳۰ھ کے اوائل میں مدینہ منورہ میں پیدا ہوئے (۱۲) اور وہیں نشو و نما پائی۔ ان کے شیوخ و اساتذہ میں اکثر کے ناموں کے ساتھ مدنی کی نسبت صاف ظاہر کرتی ہے کہ تعلیم و تعلم کے بیشتر مراحل انھوں نے وطن میں رہ کر طے کیے۔

واقدی کے عہد تک تحصیل علم کا رائج طریقہ اہل علم سے روایات کے اخذ و سماع کا تھا، جس کا سلسلہ عہدِ طفلی سے شروع ہو کر عہدِ پیری تک جاری رہ سکتا تھا۔ "کتاب المغازی" کی ایک عبارت سے مستفاد ہوتا ہے کہ واقدی نے نو عمری ہی سے روایات کے سماع کا سلسلہ شروع کر دیا تھا۔ چنانچہ ایک موقع پر چند اشعار نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں "سمعتها من الأصبغ بن عبدالعزيز و أنا غلام" (۱۳) (میں نے [یہ اشعار] اصبغ بن عبد العزیز سے اس وقت سنے، جب کہ ابھی میری مَسیں بھیگ رہی تھیں)۔

واقدی کے شیوخ و اساتذہ کی تعداد کئی سو سے متجاوز ہے۔ خطیب بغدادی نے ان میں سے ابن ابی ذئب (ف ۱۵۸ھ) معمر بن راشد (ف ۱۵۴ھ) مالک بن انس (ف ۱۷۹ھ) محمد بن عبداللہ بن اخی الزہری (ف ۱۵۷ھ) محمد بن عجلان (ف ۱۴۹ھ) ربیعۃ بن عثمان (۱۵۴ھ) ابن جریج (ف ۱۵۰ھ) اسامۃ بن زید العدوی، عبدالحمید بن جعفر (ف ۱۵۳ھ) سفیان ثوری (ف ۱۶۱ھ) اور ابو معشر السندی (ف ۱۷۰ھ) کے نام خصوصیت کے ساتھ ذکر کیے ہیں (۱۴)۔ حافظ ابن حجر عسقلانی (ف ۸۵۲ھ) نے "تہذیب التہذیب" میں اس ضمن میں عبدالرحمٰن الاوزاعی (ف ۱۵۸ھ) سعید بن بشر، ہشام بن الغاز (ف ۱۵۳ھ) اور ابو بکر بن ابی سبرۃ (ف ۱۶۲ھ) کے نام بھی شمار کرائے ہیں (۱۵)۔

واقدی کے جن شیوخ کے نام اور سنین وفات ہمیں معلوم ہیں، ان میں سب سے پہلے وفات پانے والے عبیداللہ بن عمر بن حفص بن عمر بن الخطاب (ف ۱۴۷ھ) ہیں اور سب سے بعد میں وفات پانے والے سفیان بن عیینہ (ف ۱۹۸ھ) ہیں۔

خطیب بغدادی کی بعض روایات سے مستفاد ہوتا ہے کہ واقدی مجالسِ درس میں محض سماعت و قرأت پر اکتفا کرنے کے بجائے اساتذہ سے تنقیحی سوالات بھی کرتے جاتے تھے، چنانچہ لکھتے ہیں:

Marfat.com

أبو أيوب بن أبی يعقوب قال سألت ابراهيم الحربی، قلت أريد أكتب مسائل مالك، فأيما أعجب؟ مسائل ابن وهب أو ابن القاسم، فقال لی اكتب مسائل الواقدی، فی الدنيا أحد يقول سألت الثوری و ابن أبی ذئب و يعقوب؟ أراد أن مسائله أكثرها سوال (١٦).

ابو ایوب بن ابی یعقوب کہتے ہیں کہ میں نے ابراہیم حربی سے دریافت کیا کہ میں امام مالک کے مسائل لکھنا چاہتا ہوں، آپ بتائیں کہ انھیں ابن وہب کے واسطے سے نقل کروں یا ابن قاسم کے واسطے سے؟ انھوں نے جواب دیا تم انھیں واقدی کے واسطے سے نقل کرو۔ کیا دنیا میں کوئی ایسا ہے جو کہتا ہو کہ میں نے ثوری سے دریافت کیا اور ابن ابی ذئب سے دریافت کیا اور یعقوب سے دریافت کیا۔ ابراہیم حربی کہنا یہ چاہتے ہیں کہ واقدی کے واسطے سے مروی امام مالک کے اکثر مسائل در حقیقت سوالات ہیں۔

ابراہیم حربی کے اس دعوے کی تصدیق واقدی کی "کتاب المغازی" سے بھی ہوتی ہے۔ اس کتاب میں انھوں نے بہت سے مقامات پر اساتذہ سے اپنے تنقیحی سوالات اور ان کے جوابات من و عن نقل کیے ہیں۔ مثال کے طور پر درج ذیل عبارت ملاحظہ ہو۔ غزوۂ بدر کے واقعات کے ضمن میں لکھتے ہیں :

قلت لعبد الحميد بن جعفر فمن أعطى سلب أبی جهل؟ قال اختلف فيه عندنا، فقال قائل أخذه معاذ بن عمرو بن الجموح، و قال قائل أعطاه

[واقدی کہتے ہیں] میں نے عبدالحمید بن جعفر سے پوچھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو جہل کے قتل کیے جانے کے بعد اس کا ساز و سامان کسے دیا؟

Marfat.com

ابن مسعود. فقلت لعبد الحميد من أخبرك؟ قال أما الذى قال دفعه إلى معاذ بن عمرو فأخبرفيه خارجة بن عبدالله بن كعب، و أما الذى قال ابن مسعود فإنه حدثنيه سعيد بن خالد القارظي(۱۷)

انھوں نے جواب دیا کہ اس باب میں روایتیں مختلف ہیں؛ کوئی کہتا ہے کہ اس کا سامان معاذ بن عمرو بن جموح نے لے لیا اور کوئی کہتا ہے کہ آپؐ نے [عبداللہ] بن مسعود کو دے دیا، پھر میں نے عبدالحمید سے پوچھا کہ یہ بات آپ کو کس نے بتائی؟ انھوں نے جواب دیا کہ قولِ اول کے قائل خارجہ بن عبداللہ بن کعب ہیں اور دوسرے قول کے راوی سعید بن خالد القارظی ہیں۔

واقدی اپنی معلومات میں اضافے کے لیے نہ صرف یہ کہ اہل علم کی مجالس میں حاضری دیا کرتے تھے، بلکہ عام اشخاص سے بھی مفید مطلب باتیں دریافت کرتے رہتے تھے۔ اس کے علاوہ خبر کو مشاہدے میں تبدیل کرنے کے خیال سے وہ تاریخی مقامات کے مشاہدے کے لیے بھی جایا کرتے تھے۔ خطیب بغدادی خود واقدی کا بیان نقل کرتے ہیں:

ما أدركت رجلا من أبناء الصحابة و ابناء الشهداء ولا مولى لهم إلا و سألته: هل سمعت أحداً من اهلك يخبرك عن مشهده و أين قتل؟ فإذا أعلمنى مضيت إلى الموضع حتى أعاينه. و لقد مضيت إلى المريسيع، فنظرت إليها، وما علمت

صحابہ کرام اور شہداء کی اولاد نیز ان کے غلاموں میں میری جس کسی سے بھی ملاقات ہوئی، اس سے میں نے یہ ضرور پوچھا کہ کیا تمھارے گھر والوں میں سے کسی نے تم سے کسی غزوے میں اپنی شرکت کا ذکر کیا ہے؟ اگر وہ شہید ہو گیا تو کہاں کس موقع پر؟ اگر اس کے جواب میں وہ مجھے کسی جگہ

Marfat.com

غزاة إلا مضيت إلى الموضع حتى اعاينه(١٨).	کا نام بتاتا تو میں اسے دیکھنے کے لیے جاتا تھا اور میں نے مریسیع جا کر اسے بھی دیکھا ہے۔ اس کے علاوہ جتنے غزوات کا مجھے علم ہوا، ان سب کے موقع کا میں نے معاینہ کیا ہے۔

واقدی کے اس دعوے کی تصدیق ہارون الفروی (ف ۲۴۷ھ) کے درج ذیل بیان سے بھی ہوتی ہے۔ فرماتے ہیں :

رأيت الواقدى بمكة و معه ركوة، فقلت أين تريد؟ فقال أريد ان أمضى إلى حنين حتى أرى الموضع و الوقعة. (١٩)	میں نے واقدی کو مکہ معظمہ میں دیکھا کہ ایک چھاگل لیے کہیں چلے جارہے ہیں۔ میں نے پوچھا کہاں کا ارادہ ہے؟ کہنے لگے موقع جنگ دیکھنے کی غرض سے حنین جارہا ہوں۔

ابن سعد نے خود واقدی کے حوالے سے لکھا ہے کہ ۱۷۰ھ (۲۰) میں اپنے پہلے سفر حج کے موقع پر ہارون رشید (ف ۱۹۳ھ) کو مدینہ منورہ کے مقامات مقدسہ کی زیارت کا اشتیاق پیدا ہوا۔ اس نے اپنے وزیر یحییٰ بن خالد برمکی (ف ۱۹۰ھ) سے خواہش ظاہر کی کہ ایک ایسا شخص تلاش کیا جائے جو مدینے کے قابلِ دید مقامات اور تاریخ وغیرہ سے بخوبی واقف ہو۔ یحییٰ نے لوگوں سے دریافت کیا۔ سب نے بالاتفاق واقدی کی نشاندہی کی۔ یہ بلائے گئے اور انھوں نے ساری رات خلیفہ و وزیر دونوں کو وہاں کے مختلف مقامات کی زیارت کرائی۔ ہارون رشید کو ان کی رہنمائی کا انداز بہت پسند آیا اور اس نے حسنِ خدمت کے عوض میں انھیں دس ہزار درہم عطا کیے (۲۱)۔

واقدی کہتے ہیں کہ ان دنوں ان کی مالی حالت نہایت خستہ تھی اور وہ لوگوں کے مقروض تھے۔ یہ رقم ہاتھ آئی تو انھوں نے بڑی فراخی محسوس کی اور اپنے کسی بیٹے یا بیٹی کی شادی بھی کی (۲۲)۔

Marfat.com

خطیب بغدادی کے بیان کے مطابق علمی مشاغل کے ساتھ ساتھ واقدی مدینے میں گندم کی تجارت بھی کرتے تھے۔ ۱۸۰ھ میں اس کاروبار میں انھیں ایک لاکھ درہم کا خسارہ ہوا، چونکہ سرمایہ دوسروں کا تھا اس لیے وہ اچانک بہتوں کے مقروض ہو گئے۔ اس پریشانی کے عالم میں انھیں ہارون رشید اور یحییٰ برمکی کی یاد آئی اور وہ اپنی بیوی امّ عبداللہ کے مشورے سے مدینے سے نکل پڑے (۲۳)۔

ابن سعد نے اس سفر کی روداد خود انھیں کی زبانی نہایت تفصیل کے ساتھ قلم بند کی ہے (۲۴)، جس کا ماحصل یہ ہے کہ وہ مدینے سے نکل کر پہلے بغداد پہنچے۔ وہاں معلوم ہوا کہ خلیفہ و وزیر سب "رقہ" میں قیام پذیر ہیں۔ پہلے تو گومگو کی کیفیت میں مبتلا رہے۔ بعدۂ چند اجنبی نوجوانوں کی معیت میں "رقہ" پہنچے، لیکن وزیر سے ملاقات کی کوئی سبیل نہ نکل سکی۔ آخر میں قاضیِ رقہ، وہب بن وہب ابوالبختری سے ملے اور انھیں وزیر تک رسائی کا ذریعہ بنانا چاہا۔ قاضی صاحب نے ان سے واقفیت کے باوجود حیلہ حوالے سے کام لیا۔ آخرالامر یہ ناکام و نامراد "رقہ" سے چل کھڑے ہوئے۔ حسن اتفاق سے اثنائے راہ میں ان کی ملاقات بکّار بن عبداللہ زبیری (ف ۱۹۵ھ) سے ہو گئی، جو مدینے کی گورنری کا پروانہ لینے کے لیے "رقہ" جا رہے تھے۔ چونکہ واقدی سے ان کے مخلصانہ روابط تھے، انھوں نے تسلی دی اور یحییٰ سے ملاقات کرانے کا ذمہ لیا اور وعدے کے مطابق وزیر کے دربار میں باریاب کرا دیا۔ یحییٰ نے ان کی توقع سے کہیں بڑھ کر ان کے ساتھ اعزاز و اکرام، داد و دہش اور حسنِ سلوک کا معاملہ کیا۔ چنانچہ "رقہ" کے قیام کے دوران ہر شب انھیں پانچ سو دینار عطا کیے۔ روانگی کے وقت بہت سے انعامات و اکرامات اور تحفہ و تحائف سے نوازا اور آخر میں بڑے تزک و احتشام کے ساتھ سرکاری خرچ سے مدینے تک پہنچوانے کا بندوبست کیا۔

ابن سعد اور خطیب بغدادی کا بیان ہے کہ ۱۸۰ھ کے متذکرہ بالا واقعے کے بعد ہی واقدی نے مدینے کی سکونت ترک کر کے بغداد کی اقامت اختیار کر لی تھی (۲۵)۔

واقدی کے تقریباً سبھی تذکرہ نگار متفق ہیں کہ وہ بغداد کے قاضی تھے، لیکن اس عہدے پر ان کا تقرر کب اور کس خلیفہ کے عہد میں عمل میں آیا؟ اس کے بارے میں روایات مختلف ہیں:

(الف) ابن سعد (۲۶) (ف ۲۳۰ھ) اور ابن قتیبہ (۲۷) (ف ۲۷۶ھ) نے لکھا ہے کہ

Marfat.com

واقدی کو بغداد کا قاضی مامون رشید نے مقرر کیا تھا اور وہ صرف چار سال (۲۰۴ھ-۲۰۷ھ) تک اس عہدے پر فائز رہے۔ یہ روایت سب سے زیادہ مستند اور قابل اعتبار ہے۔

(ب) واقدی کے ایک معاصر قاضی ہارون بن عبداللہ زہری (ف ۲۴۳ھ) کی ایک روایت میں ایک موقع پر واقدی کے لیے "حین کنت علی قضاء الرشید" کے الفاظ وارد ہوئے ہیں۔ اس روایت کو خطیب (۲۸) نے سند کے ساتھ اور یاقوت (۲۹) اور ابن خلکان (۳۰) نے بغیر سند کے ذکر کیا ہے۔ اس سے ہارون رشید کے عہد میں واقدی کے قاضی بنائے جانے پر استدلال کیا جاسکتا ہے، لیکن کسی دوسرے قابلِ وثوق ذریعے سے اس کی تصدیق نہیں ہوتی۔

(ج) یاقوت نے لکھا ہے کہ ہارون نے واقدی کو بغداد کے مشرقی حصے کا قاضی مقرر کیا تھا اور مامون نے انھیں "عسکر المھدی" کے منصب قضا پر فائز کیا (۳۱)۔ یہ بیان اپنے مفہوم میں صریح ہونے کے باوجود دو وجہوں سے ناقابل اعتبار ہے۔ ایک تو اس کی سند مذکور نہیں۔ دوسرے اس میں "بغداد کے جانب مشرق" اور "عسکر المھدی" کو دو مختلف اور الگ الگ مقامات کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے۔ حالانکہ ابن خلکان کی تصریح کے مطابق (۳۲) "عسکر المھدی" بغداد کے مشرقی حصے میں واقع ایک محلے کا نام ہے جو بعد میں "رُصافہ" کہلایا (۳۳)۔

(د) حافظ ابن حجر عسقلانی نے "تہذیب التہذیب" میں واقدی کے ایک شاگرد احمد بن منصور الرمادی (ف ۲۶۵ھ) کے حوالے سے درج ذیل عبارت نقل کی ہے:

قال أحمد بن منصور الرمادی قدم علینا علی بن المدینی بغداد سنة سبع أو ثمان و ثمانین، قال والواقدی قاض علینا، قال و کنت أطوف مع علی الخ. (۳٤)	احمد بن منصور رمادی نے بیان کیا کہ علی بن مدینی ۸۷ھ یا ۸۸ھ میں ہمارے یہاں بغداد آئے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب کہ واقدی ہمارے قاضی تھے۔ رمادی کہتے ہیں کہ میں علی بن مدینی کے ساتھ گشت میں مصروف تھا۔ الخ

Marfat.com

جرمن مستشرق پروفیسر جوزف ہورووتس نے لکھا ہے کہ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ واقدی، ہارون رشید کے عہد خلافت میں ۱۸۷ھ میں بغداد کے عہدۂ قضا پر مامور تھے۔ پروفیسر موصوف کے عربی مترجم حسین نصار(۳۵) اور اردو مترجم نثار احمد فاروقی(۳۶) نے بھی اس بیان پر سکوت اختیار کیا ہے۔ حالانکہ یہ بیان متعدد وجوہ سے ناقابل اعتبار ہے :

(الف) اولاً اس لیے کہ ابن حجر کے یہاں صرف سال مذکور ہے، صدی مذکور نہیں۔

(ب) ثانیاً اس لیے کہ اس روایت کے ناقل احمد بن منصور ہیں، جن کا سنہ ولادت ۱۸۲ھ ہے، اس لیے یہ ناممکن ہے کہ وہ ۱۸۷ھ میں (محض پانچ سال کی عمر میں) علی بن مدینی کے ساتھ شیوخِ بغداد کی مجلسوں کا چکر لگاتے پھر رہے ہوں۔

(ج) ثالثاً اس لیے کہ یہی روایت ابن حجر سے پہلے خطیب نے بھی "تاریخ بغداد" میں درج کی ہے(۳۷) اور اس میں "سنة سبع أوثمان و مائتين" کے الفاظ استعمال کیے ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ ۱۸۷ھ کا نہیں، بلکہ ۲۰۷ھ کا ہے اور ابن حجر کی متذکرہ بالا عبارت میں "مائتين" کو "ثمانين" پڑھ لینے کی بنا پر تصحیف واقع ہو گئی ہے۔ اس کی تصدیق ابن سید الناس (ف ۷۳۴ھ) کی "عیون الاثر" سے بھی ہوتی ہے۔ اس میں بھی "مائتين" ہی کے الفاظ وارد ہوئے ہیں(۳۸)۔

قاضی کی حیثیت سے واقدی کی ذمہ داریوں اور اختیارات کی تفصیلات کا ہمیں علم نہیں، البتہ ابوالقاسم سہمی (ف ۴۲۷ھ) کی "تاریخ جرجان" سے یہ ضرور معلوم ہوتا ہے کہ بعض علاقوں کے قاضیوں کے تقرر کے اختیارات انھیں حاصل تھے، چنانچہ اشعث بن ہلال کے بارے میں لکھتے ہیں :

الأشعث بن هلال، قاضي جرجان بعد اسماعيل بن الفضل الشالنجي، وكان ولاه الواقدي من بغداد. (۳۹)	اشعث بن ہلال، اسماعیل بن فضل شالنجی کے بعد جرجان کے قاضی مقرر کیے گئے۔ ان کا تقرر واقدی نے بغداد سے کیا تھا۔

اسی طرح سہمی کے ایک دوسرے بیان سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وقف ناموں

Marfat.com

کو قانونی و سرکاری حیثیت دینے اور انھیں جاری و نافذ کرنے کے بھی وہ مجاز تھے، چنانچہ ذی قعدہ ۲۰۴ھ میں واقدی کے حکم سے ایک وقف نامے کے نافذ کیے جانے کا ذکر "تاریخ جرجان" میں موجود ہے (۴۰)۔

واقدی کے حالاتِ زندگی سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نہایت سخی، فیاض اور دریادل انسان تھے۔ یہ صفت ان میں اس حد تک پائی جاتی تھی کہ اکثر و بیشتر مقروض اور مفلوک الحال رہا کرتے تھے۔ ذیل میں "طبقاتِ ابن سعد" (۴۱) سے ان کی سخاوت کا ایک دلچسپ واقعہ نقل کیا جاتا ہے۔ اس کے راوی خود واقدی ہیں۔ فرماتے ہیں:

"ماہ شعبان کی بیس سے زیادہ تاریخیں گذر چکی تھیں۔ ہمارے گھر میں نہ آٹا تھا، نہ ستو اور نہ روزمرہ استعمال کا کچھ اور سامان۔ میں نے دل میں تین ایسے آدمیوں کے نام تجویز کیے، جن سے میرے برادرانہ مراسم تھے اور سوچ لیا کہ ان کے سامنے اپنی حاجت رکھوں گا۔ اس کے بعد میں اپنی بیوی ام عبداللہ کے پاس پہنچا۔ اس نے دیکھتے ہی پوچھا ابو عبداللہ! آپ نے کیا انتظام کیا؟ ماہِ رمضان قریب ہے اور گھر میں آٹا، ستو اور روزمرہ کے استعمال وغیرہ کا کوئی سامان موجود نہیں۔ میں نے کہا اس سلسلے میں تین دوستوں کے نام ذہن میں ہیں۔ اس نے پوچھا وہ مدینے کے رہنے والے ہیں یا عراق کے؟ میں نے کہا بعض مدنی ہیں اور بعض عراقی۔ کہنے لگی ایک ایک کا نام بتاؤ۔ میں نے کہا فلاں۔ اس نے کہا خاندانی ہے اور روپے والا بھی، لیکن احسان جتانا اس کا شیوہ ہے۔ میرے خیال میں اس کے پاس جانا مناسب نہیں، اب دوسرا نام بتائیے۔ میں نے کہا فلاں۔ کہنے لگی یہ بھی خاندانی ہے اور دولت مند بھی، لیکن بخیل ہے، آپ وہاں بھی نہ جائیں۔ میں نے کہا تو فلاں؟ اس نے کہا شریف بھی ہے اور خاندانی بھی، لیکن اس کے پاس ہے کچھ نہیں، البتہ وہاں جانے میں کچھ مضائقہ بھی نہیں۔

میں اس دوست کے گھر پہنچا، دستک دی، اندر داخل ہوا۔ وہ تپاک سے ملا، پاس بٹھایا اور پوچھا ابو عبداللہ! کیسے آئے؟ میں نے ماہِ مبارک کی آمد اور اپنی خستہ حالی کا قصہ سنادیا۔ وہ کچھ دیر متامل رہا، پھر کہا اچھا مسند کی

Marfat.com

تہہ اٹھاؤ، تھیلی لو اور ان دراہم کو جھاڑ پونچھ کر خرچ میں لاؤ۔ میں نے دیکھا تو یہ کچھ دراہم تھے، جن کی رنگت سبزی مائل تھی۔ میں نے تھیلی لی، گھر پہنچا اور اس آدمی کو بلایا جو میرا سودا سلف لایا کرتا تھا، اس سے کہا لکھو؛ گیہوں دس بورے، چاول ایک بورا، شکرا تنی، اسی طرح تمام ضروری سامان لکھوا دیئے۔

اسی دوران دروازے پر دستک ہوئی، میں نے کہا کون ہے؟ خادمہ نے بتایا، یہ فلاں بن فلاں بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب ہیں۔ میں نے کہا اندر بلالو۔ وہ آئے تو میں نے کھڑے ہو کر ان کا خیر مقدم کیا، اپنے پاس بٹھایا اور کہا نبی زادے! کیسے تشریف لائے؟ کہنے لگے چچا جان! بات یہ ہے کہ ماہِ رمضان قریب ہے اور ہمارے پاس ہے کچھ نہیں۔ میں کچھ دیر سوچتا رہا، پھر کہا مسند کی تہہ اٹھایئے اور تھیلی لیجیے۔ لینے کے بعد میں نے کہا اب آپ جا سکتے ہیں۔ وہ چلے گئے تو امّ عبداللہ آئیں، کہنے لگیں اس نوجوان کے لیے آپ نے کیا کیا؟ میں نے کہا پوری تھیلی دے دی۔ کہنے لگیں اسے توفیقِ خداوندی سمجھئے۔ واقعی آپ نے بہت اچھا کام کیا۔

قریب ہی ایک اور دوست رہتا تھا۔ میں کچھ دیر سوچتا رہا۔ پھر جوتے پہنے اور اس کی طرف بڑھ گیا۔ دروازے پر دستک دی، اندر پہنچا تو اس نے خود ہی سلام کیا، خوش آمدید کہا، قریب بٹھایا اور پوچھا ابو عبداللہ! کیوں کر آنا ہوا؟ میں نے ماہِ مبارک کی آمد اور اپنی خستہ حالی کی روداد سنا دی۔ وہ کچھ دیر متفکر رہا، پھر کہا مسند کی تہہ اٹھاؤ، تھیلی لو اور اس میں سے نصف تم لے لو اور نصف مجھے دے دو۔ میری حیرت کی اس وقت کوئی انتہا نہ رہی جب میں نے دیکھا کہ وہ میری اپنی ہی تھیلی تھی۔ بہر حال پانچ سو درہم میں نے لے لیے اور پانچ سو اس کے لیے چھوڑ دیئے۔ گھر آیا، سودا سلف لانے والے آدمی کو بلایا اور کہا لکھو؛ گیہوں پانچ بورے... وغیرہ وغیرہ۔ اسی طرح تمام ضروریات لکھوادیں۔

اسی درمیان دستک کی آواز آئی۔ میں نے خادمہ سے کہا دیکھو کون ہے؟ وہ باہر گئی اور آکر بتایا کوئی شریف غلام معلوم ہوتا ہے۔ میں نے کہا

Marfat.com

بلا لاؤ۔ اس نے یحییٰ بن خالد برمکی کا ایک خط دیا، جس میں مجھے فوراً بلایا گیا تھا، میں نے اسے باہر بھیج کر لباس تبدیل کیا اور سواری پر بیٹھ کر غلام کے ساتھ چل دیا۔ یحییٰ کے یہاں پہنچا تو دیکھا کہ وہ مکان کے صحن میں بیٹھا ہوا ہے۔ میں نے سلام کیا۔ اس نے دیکھتے ہی خوش آمدید کہا، اپنے پاس جگہ دی اور غلام سے کہا گل تکیہ لانا۔ میں بیٹھ گیا تو کہنے لگا ابو عبد اللہ! جانتے ہو تمھیں کیوں بلایا ہے؟ میں نے کہاں نہیں معلوم۔ کہنے لگا میں رات اس فکر میں سو نہ سکا کہ ماہِ رمضان قریب ہے، معلوم نہیں تمھارے پاس کیا ہے اور کیا نہیں؟ میں نے کہا اللہ وزیر کو سلامت رکھے، میری کہانی تو بہت طولانی ہے۔ کہنے لگا کہانی کا لطف تو اس کی درازی ہی میں ہے۔

تب میں نے امّ عبد اللہ کے سوال اور تینوں دوستوں نیز ان کے بارے میں اس کے تاثرات کی داستان سنادی۔ طالبی نوجوان کا واقعہ بھی بتایا اور اس دوسرے دوست کا قصہ بھی سنادیا، جس نے آخر میں میرے ساتھ سلوک کیا تھا۔ سب کچھ سننے کے بعد یحییٰ نے غلام سے کہا دوات لاؤ۔ خزانچی کے نام رقعہ لکھ کر بھیجا۔ فوراً پانچ سو دینار کی ایک تھیلی آگئی۔ اس نے کہا ابو عبد اللہ! لو اس سے ماہ مبارک میں کام لینا۔ پھر خزانچی کے پاس ایک اور رقعہ بھیجا، دو سو دینار کی تھیلی آگئی، کہنے لگا یہ دینار امّ عبد اللہ کے ہیں۔ ان کی فراخ دلی اور دانش مندی کے صلے میں عطا کیے جاتے ہیں۔ پھر ایک اور رقعہ بھیجا دو سو دینار اور آگئے، اس نے کہا یہ طالبی نوجوان کے ہیں۔ پھر ایک اور رقعہ بھیجا، ایک تھیلی میں دو سو دینار اور آگئے۔ اس نے کہا یہ تمھارے محسن دوست کے ہیں۔ پھر اس نے کہا ابو عبد اللہ! خدا حافظ اب جاؤ۔

میں سب سے پہلے اس دوست کے پاس پہنچا جس نے تھیلی سے [نصف درہم] دیئے تھے، اسے دو سو دینار دیئے اور یحییٰ کا پورا واقعہ سنادیا۔ محسوس ہوتا تھا کہ اسے شادی مرگ ہو جائے گی۔ پھر طالبی نوجوان کے پاس آیا اور یحییٰ کا واقعہ سناتے ہوئے اس کی تھیلی اس کے سپرد کر دی۔ اس نے اس کے حق میں دعائے خیر کی اور شکریہ ادا کیا۔ پھر میں اپنے گھر آیا اور امّ عبد اللہ

Marfat.com

کو ان کی تھیلی دے دی۔ انھوں نے بھی اسے دعائیں دیں" (۴۲)۔

یحییٰ بن خالد کا سنہ وفات ۱۹۰ھ ہے، لہٰذا کہا جا سکتا ہے کہ متذکرہ بالا واقعہ ۱۸۰ھ سے ۱۹۰ھ کے درمیان کسی وقت پیش آیا۔

اسی سلسلے کا ایک دوسرا واقعہ مولانا شبلی کی زبانی سنیے۔ موصوف "المامون" (۴۳) میں لکھتے ہیں :

"علامہ واقدی نے جو فنِ سِیَر کے امام ہیں، ایک بار مامون کو خط لکھا، جس میں ناداری کی شکایت اور لوگوں کا جس قدر قرضہ چڑھ گیا تھا، اس کی تعداد لکھی تھی۔ مامون نے جواب میں یہ الفاظ لکھے: "آپ میں دو عادتیں ہیں؛ حیا اور سخاوت۔ سخاوت نے آپ کے ہاتھ کھول دیئے ہیں کہ جو کچھ تھا، آپ نے سب اڑا دیا۔ حیا کا یہ اثر ہے کہ آپ نے اپنی پوری حاجت نہیں ظاہر کی۔ میں نے حکم دے دیا ہے۔ تعدادِ مطلوبہ کا مضاعف آپ کی خدمت میں پہنچ جائے گا۔ اگر آپ کی اصلی ضرورت کے لیے یہ مقدار پوری نہ اترے تو خود آپ کی کوتاہ قلمی کا قصور ہے اور اگر کافی ہو جائے تو آئندہ بھی آپ جس قدر چاہیں فراخ دستی سے صرف کریں، خدا کے خزانے میں کچھ کمی نہیں ہے۔ آپ نے خود مجھ سے یہ حدیث روایت کی تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زبیرؓ سے فرمایا تھا کہ رزق کی کنجیاں عرش پر ہیں۔ خدا بندوں کے لیے ان کے خرچ کے موافق رزق دیتا ہے، زیادہ ہو تو زیادہ، کم ہو تو کم"۔ علامہ واقدی کو یہ حدیث یاد نہیں رہی تھی۔ وہ صلے سے زیادہ اس بات پر خوش ہوئے کہ مامون کے یاد دلانے سے، ان کو ایک بھولی ہوئی حدیث یاد آ گئی" (۴۴)۔

واقدی کے سنہ وفات کے بارے میں مشہور قول یہی ہے کہ انھوں نے مامون کے عہدِ حکومت میں ۲۰۷ھ میں بغداد میں وفات پائی (۴۵)۔ خطیب نے محمد بن عبداللہ حضرمی سے ایک روایت ۲۰۹ھ کی بھی نقل کی ہے (۴۶)، جسے مسعودی نے بھی اختیار کر لیا ہے (۴۷)، لیکن خود خطیب نے پہلی روایت کو اصح قرار دیا ہے (۴۸)۔ اسی طرح ابن خلکان نے بھی ۲۰۷ھ کے علاوہ ایک قول ۲۰۹ھ اور دوسرا ۲۰۶ھ کا نقل کیا ہے اور پھر مؤخر الذکر

Marfat.com

دونوں اقوال کے مقابلے میں مقدم الذکر قول کو ترجیح دی ہے (۴۹)۔

جہاں تک ماہِ وفات کا تعلق ہے، تو اس پر تمام تذکرہ نگار متفق ہیں کہ واقدی ماہِ ذی الحجہ میں فوت ہوئے۔ ابن خلکان نے خطیب بغدادی کے حوالے سے ایک قول ماہِ ذی القعدہ کا بھی نقل کر دیا ہے (۵۰)۔ لیکن بہ ظاہر انھیں غلط فہمی ہوئی، کیونکہ خطیب کے یہاں ابن سعد کے حوالے سے صرف ماہِ ذی الحجہ کا ہی قول مذکور ہے (۵۱)۔

وفات کے دن، تاریخ اور وقت کے بارے میں ابن ندیم (۵۲) (ف مابعد ۳۹۰ھ) یاقوت حموی (۵۳) اور ابن خلکان (۵۴) کا متفقہ بیان ہے کہ انھوں نے بروز شنبہ، گیارہویں تاریخ کو، شام کے وقت وفات پائی۔

ابن سعد (۵۵)، ابن ندیم (۵۶) اور ابن خلکان (۵۷) کا بیان ہے کہ واقدی کی نماز جنازہ قاضی محمد بن سماعۃ تمیمی حنفی (ف ۲۳۶ھ) نے پڑھائی۔ ابن ندیم (۵۸)، یاقوت (۵۹) اور ابن خلکان (۶۰) کی تصریح کے مطابق "مقابر خیزران" میں مدفون ہوئے۔ ابن سعد نے لکھا ہے کہ وفات کے وقت مقروض تھے، جس کی ادائیگی ان کی وصیت کے مطابق مامون نے کی (۶۱)۔ تجہیز و تکفین کا انتظام بھی مامون ہی نے کیا تھا (۶۲)۔

ابن ندیم نے لکھا ہے کہ واقدی شیعی تھے، لیکن اپنے عقائد کی پردہ پوشی کے لیے ہمیشہ تقیہ کیے رہتے تھے۔ انھوں نے روایت نقل کی ہے کہ جس طرح عصائے موسیٰ اور دمِ عیسیٰ کو معجزے کی حیثیت حاصل ہے، اسی طرح حضرت علیؓ بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک معجزہ تھے۔

(وكان يتشيع، حسن المذهب، يلزم التقية. وهو الذى روى أن عليا عليه السلام كان من معجزات النبى صلى الله عليه وسلم، كالعصا لموسىٰ عليه السلام و إحياء الموتى لعيسىٰ بن مريم عليه السلام (٦٣).

لیکن ابن ندیم کا یہ بیان غلط فہمی یا بدگمانی پر مبنی معلوم ہوتا ہے، کیونکہ اس بیان میں وہ متفرد ہیں، یعنی کسی دوسرے ذریعے سے اس کی تصدیق نہیں ہوتی۔ اس کے برخلاف متعدد ایسے شواہد موجود ہیں، جن سے واقدی کے عدم تشیّع پر استدلال کیا جا سکتا ہے۔ رہی متذکرہ بالا روایت تو اگر واقدی نے اسے نقل بھی کیا ہو، تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ ان کا ذاتی

Marfat.com

عقیدہ بھی ہو۔ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ خود شیعی مآخذ و مراجع انھیں غیر شیعہ تصور کرتے ہیں (۶۴)۔

واقدی کی اولاد اور ان کے دوسرے افرادِ خاندان کے بارے میں ہماری معلومات بہت محدود ہیں۔ خطیب بغدادی (ف ۴۶۳ھ) نے "تاریخ بغداد" (۶۵) میں ان کے ایک بیٹے کے بارے میں بعض تفصیلات فراہم کی ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ واقدی کی طرح ان کا نام بھی محمد اور کنیت ابو عبداللہ تھی۔ یہ اپنے والد کے شاگرد اور ان کی "کتاب التاریخ" کے راوی ہیں۔ اس کے علاوہ موسیٰ بن داؤد (ف ۲۱۶ھ) سے بھی روایات نقل کرتے ہیں۔ خود ان سے روایت کرنے والوں میں عباس بن عبداللہ الترقُفی (ف ۲۶۷ھ) اور اسماعیل بن اسحاق المُعَمری (ف ۳۰۵ھ) کے نام لیے جاتے ہیں۔ یہی تفصیلات سَمعانی (ف ۵۶۲ھ) کی "کتاب الانساب" میں بھی مذکور ہیں۔ لکھتے ہیں :

"و ابنه أبو عبدالله محمد بن محمد بن عمر بن واقد الواقدی، حدث عن أبیه بکتاب التاریخ وغیره، حدث أیضا عن موسیٰ بن داؤد، و روی عنه عباس بن عبدالله الترقفی و اسماعیل بن اسحاق المعمری وغیرهما" (٦٦).

"تاریخ بغداد" کی ایک عبارت سے مستفاد ہوتا ہے کہ واقدی کے ایک صاحبزادے مشہور امام جرح و تعدیل یحییٰ بن معین کے دوست تھے۔ (أستحیی من ابنه هو لی صدیق (۶۷) ممکن ہے کہ یہ وہی متذکرہ بالا محمد بن محمد بن عمر ہوں اور اس بات کا بھی امکان ہے کہ یہ ان کے علاوہ کوئی دوسرے بیٹے ہوں۔ واللہ اعلم۔

حافظ ابن حجر عسقلانی نے "تہذیب التہذیب" میں خطیب بغدادی کی "موضح أوہام الجمع و التفریق" کے حوالے سے لکھا ہے کہ واقدی کے ایک بھائی کا نام "شُملة" تھا (۶۸)۔

محمد بن سلام الجُمحی (ف ۲۳۱ھ) فرماتے ہیں: "الواقدی عالم دهره" (٦٩) (واقدی اپنے عہد کے زبردست عالم تھے) حافظ شمس الدین ذہبی (ف ۷۴۷ھ) لکھتے ہیں: "الواقدی ... العلامة أحد أوعیة العلم" (۷۰) (واقدی ... علامہ اور علم کے جامع و

Marfat.com

حافظ تھے) یاقوت رومی (ف ۶۲۶ھ) رقم طراز ہیں: "الواقدی أحد أوعية العلم" (۷۱) (واقدی علم کے جامع و حافظ تھے) ابوالفتح ابن سید الناس الیعمری الشافعی (ف ۷۳۴ھ) لکھتے ہیں: "الواقدی غیر مدفوع عن سعة العلم" (۷۲) (واقدی کی وسعت علم کا انکار نہیں کیا جاسکتا) ابن خلکان لکھتے ہیں: "الواقدی ... کان إماما عالما" (۷۳) (واقدی امام اور عالم تھے) مصعب الزبیری (ف ۱۵۷ھ) کا قول ہے: "والله ما رأينا مثله قط" (۷۴) (بہ خدا ہم نے کبھی واقدی کی مثال اور نظیر نہ دیکھی) مجاہد بن موسیٰ (ف ۲۴۴ھ) کا بیان ہے: "ما رأيت مثله" (۷۵) (میں نے ان کی مثال نہ دیکھی) حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: "الواقدی ... أحد الأعلام" (۷۶) (واقدی... مشاہیر میں شمار کیے جاتے ہیں)۔

ان بیانات کی روشنی میں کہا جاسکتا ہے کہ واقدی کا علمی مقام نہایت بلند ہے۔ ان کا شمار مشاہیر کی فہرست میں کیا جاتا ہے۔ ان کے علم کا دائرہ نہایت وسیع تھا۔ وہ امام، عالم اور علامہ کے القاب سے یاد کیے جاتے ہیں۔ اپنے عہد میں علمی لحاظ سے وہ اپنی مثال آپ تھے۔

ابو عامر العقدی (ف ۲۰۴ھ) کہتے ہیں: "ما كان يفيدنا الشيوخ والأحاديث بالمدينة إلا الواقدی" (۷۷) (مدینے میں اساتذۂ حدیث اور احادیث کی بابت ہمیں سب سے زیادہ معلومات واقدی سے فراہم ہوتی تھیں) عبداللہ بن مبارک (ف ۱۸۱ھ) فرماتے ہیں: "كنت أقدم المدينة فما يفيدني ولا يدلني على الشيوخ إلا الواقدی" (۷۸) (میں مدینے آتا تو مجھے واقدی کے علاوہ نہ تو کسی سے کوئی فیض پہنچتا اور نہ اساتذۂ حدیث کا کوئی پتہ بتاتا)۔

ان بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ واقدی کو فنِ حدیث سے خاص مناسبت حاصل تھی۔ خصوصاً مدینے کی احادیث اور اساتذۂ حدیث کے بارے میں وہ اس حد تک معتبر و مستند اور بالغ نظر تصور کیے جاتے تھے کہ یگانۂ روزگار محدثین بھی ان کی طرف رجوع کرتے اور فیض یاب ہوتے تھے۔

حافظ ذہبی "تذكرة الحفاظ" میں لکھتے ہیں: "الواقدی ... أبو عبدالله المدنی الحافظ، البحر" (۷۹) (واقدی... ابو عبداللہ المدنی، حافظ اور بحر تھے) مجاہد بن موسی کہتے ہیں: "ما كتبت عن أحد أحفظ منه" (۸۰) (میں نے واقدی سے زیادہ قوت یاداشت والے کسی محدث سے حدیثیں نہیں لکھیں)۔

Marfat.com

ان اقوال کے پیشِ نظر کہا جاسکتا ہے کہ واقدی کا شمار ممتاز حافظین حدیث میں کیا جاتا ہے۔ انھیں اس بڑی تعداد میں احادیث حفظ تھیں کہ ذہبی نے ان کے لیے ”الحافظ، البحر“ اور مجاہد نے ”احفظ“ کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔

ابراہیم بن اسحاق الحربی (ف ۲۸۵ھ) فرماتے ہیں: ”من قال إن مسائل مالك و ابن أبی وهب توجد عند هو أوثق من الواقدی فلا يصدق“ (۸۱) (امام مالک اور ابن ابی ذئب کے فقہی مسائل کے سب سے معتبر راوی واقدی ہیں۔ اگر کوئی شخص اس کے خلاف کا دعویٰ کرے تو اس کی تصدیق نہیں کی جاسکتی) مجاہد بن موسیٰ کا قول ہے: ”کان یعرف رأی سفیان و مالك“ (۸۲) (واقدی، امام مالک اور سفیان ثوری کے فقہی مسلک و مذہب سے خوب واقف تھے) ابراہیم الحربی ایک دوسرے موقع پر فرماتے ہیں: ”و أما فقه أبی عبید فمن کتب محمد بن عمر الواقدی“ (۸۳) (ابو عبید القاسم بن سلام کی فقہ کا ماخذ واقدی کی کتابیں ہیں)۔

ان اقتباسات سے معلوم ہوتا ہے کہ واقدی کو علم حدیث کی طرح، علم فقہ سے بھی مناسبت حاصل تھی۔ خصوصاً امام مالک، ابن ابی وہب اور سفیان ثوری کی فقہی آرا پر ان کی نظر بہت گہری تھی۔ ابو عبید کی فقہ انھیں سے ماخوذ و مستفاد ہے۔

ابراہیم الحربی کہتے ہیں: ”کان الواقدی أعلم الناس بأمر الاسلام“ (۸۴) (واقدی دور اسلام کی تاریخ کے سب سے زیادہ واقف کار تھے) خیر الدین الزرکلی لکھتے ہیں: ”من أقدم المؤرخین فی الاسلام“ (۸۵) (واقدی اولین اسلامی مورخوں میں شمار کیے جاتے ہیں)۔

ان بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ واقدی، محدث اور فقیہ ہونے کے ساتھ ساتھ اسلامی تاریخ کے زبردست عالم بھی تھے، چنانچہ ان کا شمار متقدمین مورخین میں کیا جاتا ہے۔

یوسف بن خالد السمتی (ف ۱۸۹ھ) کہتے ہیں: ”رأینا الواقدی یوما جالسا إلی أسطوانة فی مسجد المدینة وهو یدرس، فقلنا له أی شئی تدرس؟ فقال جزء من المغازی“ (۸۶) (ہم نے ایک دن مسجد نبوی میں ایک ستون کے پاس واقدی کو کچھ پڑھتے ہوئے دیکھا، پوچھا کیا پڑھ رہے ہیں؟ کہنے لگے مغازی کا ایک جزء پڑھ رہا ہوں۔ ابن سعد (ف ۲۳۰ھ) لکھتے ہیں: ”کان عالما بالمغازی والسیرة والفتوح“ (۸۷) (واقدی

Marfat.com

مغازی، سیرت اور اسلامی فتوحات کا علم رکھتے تھے) یہی الفاظ ابن ندیم کے بھی ہیں: "كان عالما بالمغازی والسيرة والفتوح" (٨٨) ابو الفداء اسماعیل بن علی (ف ٧٣٢ھ) تحریر کرتے ہیں: "كان عالما بالمغازی" (٨٩) مسعودی لکھتے ہیں: "هو صاحب السير والمغازی" (٩٠)۔ حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: "الواقدی ... صاحب السير والمغازی" (٩١)۔ حافظ ذہبی لکھتے ہیں: "و هو رأس فی المغازی والسير" (٩٢) (واقدی سیر و مغازی کے امام ہیں)۔ ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں: "كان إلى حفظه المنتهى فی الأخبار والسير والمغازی والحوادث و أيام الناس" (٩٣) (احادیث، سیرت و مغازی اور عام حادثات و واقعات کے محفوظ رکھنے میں واقدی کی قوتِ یادداشت ماخذ و مرجع کی حیثیت رکھتی تھی)۔ یاقوت نے بھی معمولی لفظی اختلاف کے ساتھ تقریباً یہی بات کہی ہے: "كان إلى حفظه المنتهى فی المغازی والسير والأخبار و أيام الناس والوقائع" (٩٤) ابو عبداللہ الحاکم (ف ٤٠٥ھ) لکھتے ہیں: "والواقدی مقدم فی هذا العلم" (٩٥) (واقدی اس باب [سیر و طبقات] میں دوسروں پر فائق ہیں) ابن سید الناس تحریر کرتے ہیں: "إلى محمد بن عمر انتهى علم ذلك" (٩٦) (محمد بن عمر واقدی پر علم سیرت و مغازی تمام ہو گیا) ڈاکٹر احمد امین (ف ١٣٧٣ھ) لکھتے ہیں: "عنى الواقدی بالمغازی والسير والتاريخ الاسلامی عامة و نبغ فی ذلك" (٩٧) (واقدی نے مغازی و سیر اور عام اسلامی تاریخ کی طرف خاص طور پر توجہ کی اور اس باب میں ہم عصروں کے مقابلے میں فائق اور برتر ثابت ہوئے)۔ دوسری جگہ لکھتے ہیں: "كان الواقدی من أوسع الناس علما فی عصره بالمغازی والسير والتاريخ الاسلامی عامة، كما كان واسع العلم بالحديث والتفسير والفقه" (٩٨) (واقدی اپنے زمانے میں مغازی و سیر کے سب سے بڑے عالم تھے۔ اسی طرح فنونِ حدیث و تفسیر و فقہ میں بھی ان کا علم نہایت وسیع تھا)۔

واقدی کثیر التصانیف مصنف تھے۔ ان کی شخصیت کی طرح ان کی تصانیف نے بھی اسلامی دیار و امصار میں شہرت و قبولیت حاصل کی۔ خطیب بغدادی لکھتے ہیں:

وهو ممن طبق شرق الأرض	واقدی ان لوگوں میں ہیں جن کے
وغربه ذكره، ولم يخف على	تذکروں سے مشرق و مغرب معمور

Marfat.com

أحد عرف أخبار الناس أمره، و سارت الركبان بكتبه فى فنون العلم من المغازى و السير والطبقات و أخبار النبى صلى الله عليه وسلم، و الأحداث التى كانت فى وقته و بعد وفاته صلى الله عليه وسلم، و كتب الفقه، و كتب الفقه، و اختلاف الناس وغير ذلك. (۹۹)

ہے اور جن سے تاریخ کا ہر طالب علم واقف ہے اور مختلف علوم و فنون میں جن کی تصانیف دیار و امصار کا تحفہ ہیں۔ یہ تصانیف مغازی و سیر، طبقات و تراجم، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات وواقعات اور آپ کی وفات کے بعد کی تاریخ، نیز فقہ اور فقہی مسائل میں ائمہ کے اختلاف وغیرہ سے تعلق رکھتی ہیں۔

ابن ندیم نے "الفہرست" (۱۰۰) میں واقدی کی اٹھائیس تصانیف کے نام شمار کرائے ہیں۔ ہم ذیل میں انھیں کی ترتیب اور عنوان کے مطابق ان کے نام درج کرتے ہیں :

(۱) كتاب التاريخ والمغازى والمبعث (۲) كتاب اخبار مكة
(۳) كتاب الطبقات (٤) كتاب فتوح الشام
(٥) كتاب فتوح العراق (٦) كتاب الجمل
(۷) كتاب مقتل الحسين عليه السلام (۸) كتاب السيرة
(۹) كتاب أزواج النبى صلى الله عليه وسلم (۱۰) كتاب الردة والدار
(۱۱) كتاب حرب الأوس والخزرج (۱۲) كتاب صفين
(۱۳) كتاب وفاة النبى صلى الله عليه وسلم (١٤) كتاب أمر الحبشة والفيل
(١٥) كتاب المناكح (١٦) كتاب السقيفة و بيعة أبى بكر
(۱۷) كتاب ذكر القرآن (۱۸) كتاب سيرة أبى بكر و وفاته
(۱۹) كتاب مراعى قريش و الأنصار فى القطائع و وضع عمر الدواوين، (۲۰) كتاب الرغيب فى علم القرآن و غلط الرجال

Marfat.com

و تصنیف القبائل و مراتبها وأنسابها

(۲۱) کتاب مولد الحسن والحسین و مقتل الحسین علیه السلام

(۲۲) کتاب ضرب الدنانیر و الدراهم

(۲۳) کتاب تاریخ الفقهاء

(۲٤) کتاب الآداب

(۲۵) کتاب التاریخ الکبیر

(۲٦) کتاب غلط الحدیث

(۲۷) کتاب السنة والجماعة وذم الهوی

(۲۸) کتاب الاختلاف

ابن ندیم کے بعد کے مصنفین معمولی لفظی اختلافات کے ساتھ تقریباً یہی فہرست دہراتے رہے ہیں، اس لیے دوسروں کے بیانات کے نقل اور اعادے کی حاجت نہیں۔ البتہ نامناسب نہ ہوگا اگر واقدی کی بعض تصانیف کے بارے میں جو معلومات فراہم ہو سکی ہیں، وہ پیش کر دی جائیں۔

(۱) کتاب التاریخ والمغازی والمبعث

واقدی کی جو تصانیف دست بُردِ زمانہ سے محفوظ رہ گئی ہیں، ان میں ایک "کتاب المغازی" بھی ہے۔ اس کا پورا نام ابن ندیم اور یاقوت نے "کتاب التاریخ والمغازی والمبعث" تحریر کیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ آیا یہ ابن اسحاق (ف ۱۵۱ھ) کی "کتاب المبتدأ والمبعث والمغازی" کی طرح ایک ہی کتاب کے تین حصوں کے عنوانات ہیں؟ یا یہ تین مستقل کتابیں ہیں؟ مستشرق مارسڈن جونس (Morsden Jones) کا رجحان یہ ہے کہ یہ ایک ہی ضخیم کتاب کے تین حصے ہیں (و إذا تأملنا عنوان الکتاب ... یبدولنا لأول وهلة أن کتاب المغازی جزء من کتاب ضخم یتضمن التاریخ والمغازی والمبعث)(۱۰۱) اگر اس رائے سے اتفاق کر لیا جائے تو یہ ماننا پڑے گا کہ اس کتاب کا صرف حصۂ مغازی ہم تک پہنچ سکا اور بقیہ دونوں حصے ناپید ہو گئے۔ لیکن بعض قدیم مصنفین کے بیانات سے مستفاد ہوتا ہے کہ یہ تین الگ الگ کتابیں ہیں۔ اس سلسلے میں پہلے ابوالربیع سلیمان بن موسیٰ الکلاعی (ف ۶۳۴ھ) کا بیان ملاحظہ ہو۔ موصوف "الاکتفاء بسیرة المصطفیٰ" میں تحریر فرماتے ہیں:

"وقد وقفت علی کتاب محمد بن عمر الواقدی فی

Marfat.com

المغازی ولم یحضرنی الآن، ولکن رأیته کثیرا ما یجری مع ابن اسحق، فاستغنیت عنه به ... و للواقدی ایضاً ''کتاب المبعث'' وهو مشبع فی بابه، مجتمع با استیفائه و قد نقلت هنا منه جملا تناسب الغرض المذکور'' (۱۰۲).

اس سے درج ذیل نتائج بر آمد ہوتے ہیں :

الف ابوالربیع الکلاعی کے پاس ''کتاب المغازی'' اور ''کتاب المبعث'' دونوں موجود تھیں اور وہ انھیں دو مستقل کتاب قرار دیتے ہیں۔

(ب) ''کتاب المبعث'' کوئی مختصر کتابچہ نہ تھا، بلکہ اپنے موضوع پر ایک جامع، مبسوط اور مکمل کتاب تھی۔

(ج) کم از کم الکلاعی کے عہد (۵٦۵ھ - ٦۳۴ھ) تک یہ کتاب اپنی اصل شکل میں دنیا میں موجود تھی۔

(د) اس کے بعض اقتباسات ''الاکتفاء'' میں موجود ہیں۔

دوسرا بیان ابن عبدالبر النمری القرطبی المالکی (ف ۴٦۳ھ) کا ہے۔ موصوف ''الاستیعاب فی معرفة الاصحاب'' کے مقدمے میں اپنے مآخذ کی تفصیلات بتاتے ہوئے لکھتے ہیں :

''و أما ''تاریخ الواقدی'' فأخبرنی به خلف بن قاسم عن أبی الحسن علی بن العباس بن ألون المصری عن جعفر بن سلیمان النوفلی عن ابراهیم بن المنذر الخرامی عن الواقدی'' (۱۰۳).

اس عبارت میں اگر ''تاریخ الواقدی'' سے ان کی ''التاریخ الکبیر'' مراد نہ ہو تو کہا جا سکتا ہے کہ یہ وہی زیر بحث ''کتاب التاریخ'' ہے جسے بعض حضرات نے ''کتاب المغازی'' کا تمہیدی حصہ قرار دیا ہے، لیکن فی الواقع یہ ایک مستقل کتاب ہے، جو ابن عبدالبر کے عہد تک موجود تھی اور انھوں نے ''الاستیعاب'' میں اس سے جابجا استفادہ کیا ہے۔

''کتاب المغازی'' پہلی بار وان کریمر (Van kremer) نے کلکتہ سے ۱۸۵۵-۵٦ء میں ٹائپ کے حروف میں شائع کی تھی۔ اس کی بنیاد دمشق کے ایک ناقص قلمی نسخے پر رکھی گئی تھی، اس لیے یہ اصل کتاب کے محض ایک تہائی حصے کے بقدر شائع ہو سکی۔

Marfat.com

اس کا دوسرا ایڈیشن مطبع نول کشور، کانپور سے ۱۲۸۷ھ میں شائع ہوا تھا۔ یہ وان کریمر کے نسخے کی نقل تھا۔ اس کا تیسرا کامل ایڈیشن مارسڈن جونس (Morsden Jones) نے ۱۹۶۶ء میں آکسفورڈ یونیورسٹی پریس سے تین جلدوں میں شائع کیا ہے۔ یہ برٹش میوزیم، لندن کے قلمی نسخے پر مبنی ہے اور جدید ترین اصولوں کے مطابق ترتیب دیا گیا ہے۔ بروکلمان کی اطلاع کے مطابق "کتاب المغازی" کا ایک مختصر جرمن ترجمہ ۱۸۸۲ء میں برلن سے شائع ہوا تھا (۱۰۴)۔ حافظ ابن حجر نے "تعلیق من مغازی الواقدی" کے نام سے "کتاب المغازی" کی ایک تلخیص تیار کی تھی، جس کا قلمی نسخہ قاہرہ کے بعض کتب خانوں میں محفوظ ہے (۱۰۵)۔

(۲) کتاب أخبار مكة

فؤاد سزگین کی اطلاع کے مطابق الأزرقی (ف نواح ۲۵۰ھ) نے اپنی کتاب "أخبار مكة" میں اس سے بہ کثرت استفادہ کیا ہے (۱۰۶)۔

(۳) کتاب الطبقات

مارسڈن جونس کا خیال ہے کہ ابن سعد کی "الطبقات" کا بنیادی ماخذ واقدی کی یہی "کتاب الطبقات" ہے اور یہ تقریباً پوری کی پوری ابن سعد کی کتاب میں ضم ہو گئی ہے۔ راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ ــــــ

ابن عبدالبر کے عہد تک یہ کتاب موجود تھی۔ چنانچہ انھوں نے "الاستیعاب" کے مآخذ میں اس کا بھی شمار کرایا ہے۔ لکھتے ہیں :

"فأما 'كتاب الطبقات' له فقرأته على أحمد بن قاسم التاهرتي عن محمد بن معاوية القرشي عن ابراهيم بن موسیٰ جميل عن محمد بن سعد كاتِب الواقدي عن الواقدي" (۱۰۷).

(۴، ۵) فتوح الشام اور فتوح العراق

ابن جریر الطبری (ف ۳۱۰ھ) احمد بن یحییٰ بلاذری (ف ۲۷۹ھ) اور حافظ ابن کثیر (ف ۷۷۴ھ) کے یہاں شام و عراق کی فتوحات کے بیان میں واقدی کی مرویات جابجا منقول ہیں۔ گمان غالب ہے کہ یہ اصل کتاب کا جزو ہوں گی۔

Marfat.com

(٦) كتاب مقتل الحسين

فواد سزگین کے مطابق حافظ ابن حجر نے "الاصابة فی تمییز الصحابة" (۷۷۹/۲) میں اس سے استفادہ کیا ہے (۱۰۸)۔ خود حافظ ابن حجر "تهذيب التهذيب" میں لکھتے ہیں :

"و ساق المزی قصة مقتل الحسین مطولة من عند ابن سعد عن الواقدی" (۱۰۹).

اس بیان کی روشنی میں یہ کہنا ممکن ہے کہ ابن سعد کی "الطبقات" اور یوسف بن عبدالرحمٰن المزی (ف ۷۴۲ھ) کی "تهذيب الكمال فی أسماء الرجال" کی مدد سے موضوع زیر بحث سے متعلق واقدی کی روایات کا ایک حد تک اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ گمان غالب ہے کہ یہ روایات واقدی کی اصل کتاب میں بھی موجود رہی ہوں گی۔

(۷) كتاب الردة والدار

مارسڈن جونس کی رائے ہے کہ اس کتاب کے نام میں "الدار" کا اضافہ بظاہر معلوم ہوتا ہے۔ شاید یہ دو الگ الگ کتابیں ہیں۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ عبدالرحمٰن السہیلی (ف ۵۸۱ھ) نے "الروض الأنف" میں، ابن خیر الاشبیلی (ف ۵۷۵ھ) نے اپنی فہرست میں، یافعی (ف ۷۶۸ھ) نے "مرآة الجنان" میں اور حاجی خلیفہ (ف ۱۰۶۷ھ) نے "کشف الظنون" میں اسے صرف "کتاب الردة" کہا ہے (۱۱۰)۔

بروکلمان نے خدابخش لائبریری، پٹنہ کی فہرست مخطوطات کے پیشِ نظر یہ رائے قائم کی تھی کہ کتب خانۂ مذکور میں واقدی کی "کتاب الردة" محفوظ ہے (۱۱۱)۔ لیکن مولانا سعید احمد اکبر آبادی (۱۱۲) اور مارسڈن جونس (۱۱۳) دونوں کی تحقیق ہے کہ یہ واقدی کی اصل کتاب نہیں۔ البتہ اس میں ابن اسحاق وغیرہ کی طرح واقدی کی روایات بھی موجود ہیں۔ مولانا اکبر آبادی کا قیاس ہے کہ یہ ابن الاعثم (ف نواح ۳۱۴ھ) کی "کتاب الفتوح" ہے (۱۱۴)۔

فؤاد سزگین کی اطلاع کے مطابق ابن حجر کی "الاصابة" اور ابن حُبیش الاندلسی (ف ۵۰۴ھ) کی "المغازی" میں واقدی کی "کتاب الردة" کے اقتباسات موجود ہیں (۱۱۵)۔ مارسڈن جونس نے اس سلسلے میں "طبقات ابن سعد" اور "تاریخ طبری" کے

۹۵۷۱۵

Marfat.com

نام بھی لیے ہیں (۱۱۶)۔

(۸) کتاب أزواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم

ابن سعد کی "الطبقات" کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ انھوں نے اس کتاب کی بیشتر مرویات اپنی کتاب میں لے لی ہیں۔ چنانچہ ازواج مطہرات سے متعلق واقدی کی تمام روایات اگر "الطبقات" سے نکال کر ایک ترتیب سے جمع کر دی جائیں تو بہ آسانی "کتاب ازواج النبی" کی بازیافت ہو سکتی ہے۔

(۹) کتاب صفین

فؤاد سزگین کے مطابق ابن أبی الحدید (ف ۶۵۵ھ) کی "شرح نهج البلاغة" میں اس کتاب کے نصف درجن سے زائد اقتباسات موجود ہیں (۱۱۷)۔

(۱۰) کتاب الاختلاف

ابن ندیم کی اطلاع کے مطابق اس کی ترتیب فقہی کتابوں کی ترتیب کے مطابق تھی اور اس میں فقہائے مدینہ و کوفہ کے فقہی اختلافات پر روشنی ڈالی گئی تھی (۱۱۸)۔

واقدی کی بعض تصانیف وہ بھی ہیں، جن کے نام ابن ندیم کے یہاں مذکور ہیں، لیکن بعض دوسرے مآخذ سے ان کا سراغ ملتا ہے۔ ذیل میں اس کی تفصیل ملاحظہ ہو:

(۱) کتاب طعم النبی صلی اللہ علیہ وسلم

اس کا ذکر ابن سعد نے "الطبقات" میں کیا ہے اور ہمارے اندازے کے مطابق انھوں نے اس سے جا بجا استفادہ بھی کیا ہے۔ ملاحظہ ہو "الطبقات" ۸/۲۷، ۸/۴۶، ۸/۴۸، ۸/۶۹، ۸/۸۶، ۸/۹۶، ۸/۱۰۰، ۸/۱۰۷، ۸/۱۱۹، ۸/۱۲۷، ۸/۱۴۰۔

فؤاد سزگین نے احتمال ظاہر کیا ہے کہ شاید یہ کتاب واقدی کی "کتاب المراعی" کا کوئی حصہ ہو (۱۱۹)۔

(۲) کتاب الصوائف

بروکلمان (۱۲۰) اور فؤاد سزگین (۱۲۱) نے لکھا ہے کہ ابن عساکر (ف ۵۷۱ھ) کی "تاریخ مدینة دمشق" (۱/۸۵) میں اس کا ایک اقتباس موجود ہے۔

Marfat.com

(۳) کتاب تفسیر القرآن

بروکلمان کے مطابق، اس کا ایک قلمی نسخہ برٹش میوزیم، لندن میں موجود ہے (۱۲۲) اور بقول فؤاد سزگین احمد بن محمد ثعلبی (ف ۴۲۷ھ) نے "الکشف والبیان" میں اس سے استفادہ کیا ہے (۱۲۳)۔

(٤) کتاب الشوری

فؤاد سزگین کے مطابق ابن أبي الحدید کی "شرح نهج البلاغة" (۹/۱۵-۱۶) میں اس کا ایک اقتباس موجود ہے (۱۲۴)۔

(٥) کتاب أخبار فتوح بلد السند

مولانا قاضی اطہر مبارک پوری کی اطلاع کے مطابق خاص ہندوستان کی فتوحات پر یہ پہلی کتاب ہے۔ اس کا تذکرہ قاضی رشید بن زبیر نے "الذخائر والتحف" میں کیا ہے۔ اور اس کے حوالے سے ایک واقعہ بھی نقل کیا ہے۔

مولانا مبارک پوری کا خیال ہے کہ یہ کتاب پانچویں صدی ہجری تک پائی جاتی تھی (۱۲۵)۔

(٦) کتاب الحرة

علی بن احمد السمہودی (ف ۹۱۱ھ) کی "وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفیٰ" میں اس کے متعدد حوالے یا اقتباسات موجود ہیں۔ ملاحظہ ہو ۱/۱۲۷، ۱/۱۲۹، ۱۳۰، ۱/۱۳۱، ۱/۱۳۲ (۱۲۶)۔

واقدی کی بعض تصانیف ایسی بھی ہیں، جو درحقیقت ان کی تصنیف نہیں ہیں، لیکن ان کی شہرت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ان کے نام سے شائع کردی گئی ہیں۔ بروکلمان نے اس ضمن میں درج ذیل کتابوں کے نام شمار کرائے ہیں (۱۲۷):

(۱) "فتوح الشام" طبع قاہرہ و بمبئی و کانپور
(۲) "فتوح مصر" طبع کلکتہ
(۳) "فتوح آرمينية" طبع جوتجن

Marfat.com

(۴) "فتوح البهنسا" طبع قاہرہ
(۵) "فتوح إفريقية" طبع ٹیونس
(۶) "فتوح العجم والعراق" طبع ہند
(۷) "فتوح الاسلام ببلاد العجم و خراسان" طبع قاہرہ

حواشی

۱ - العبر فی خبر من غبر، کویت، ۱۹۶۰ء، ۱/ ۳۵۳۔
۲ - مروج الذهب، پیرس، سنہ ندارد، ۷/ ۴۳۔
۳ - تذکرة الحفاظ، احیاء التراث العربی، بیروت، (فوٹو ایڈیشن) سنہ ندارد، ۱/ ۳۴۸ ؛ المغنی فی الضعفاء، احیاء التراث العربی، بیروت، سنہ ندارد، طبع اول، ۱۹۷۱ء ۲/ ۶۱۹ ؛ میزان الاعتدال، تحقیق علی محمد البجاوی، عیسی البابی الحلبی، طبع اول، ۱۹۶۳ء ، ۳/ ۶۶۲ ؛ دول الاسلام، حیدر آباد، دکن، طبع اول، ۱۳۳۷ھ۔
۴ - الجرح والتعدیل، ص ۲۰۔
۵ - کتاب المغازی، عالم الکتب، بیروت، ۱۹۶۶ء ۱/ ۱۹، ۱/ ۲۸۲۔
۶ - الأنساب، طبع اول، حیدر آباد، دکن، ۱۹۸۲ء ، ۱۳/ ۲۷۱۔
۷ - وفیات الاعیان، دار الثقافة، بیروت، تحقیق احسان عباس، ۱۹۷۲ء ۳/ ۳۴۸
۸ - الأغانی، سنہ و مطبع ندارد، ۷/ ۱۸۸-۱۸۹۔
۹ - تاریخ بغداد، دار الکتاب العربی، بیروت، سنہ ندارد، ۳/ ۴۔
۱۰ - وفیات الاعیان، ۳/ ۳۴۸۔
۱۱ - مروج الذهب، ۷/ ۴۳۔
۱۲ - یہ روایت ابن سعد نے خود واقدی سے نقل کی ہے۔ الطبقات الکبری،

Marfat.com

دار صادر، بیروت، سنہ ندارد، تحقیق احسان عباس، ۵/ ۴۳۳۔

۱۳ - کتاب المغازی، ۱/ ۲۸۹۔

۱۴ - تاریخ بغداد، ۳/ ۳۔

۱۵ - تهذیب التهذیب، طبع اول، حیدر آباد دکن، (فوٹوایڈیشن)۹/ ۳۶۳۔

۱۶ - تاریخ بغداد، ۳/ ۴۔

۱۷ - کتاب المغازی، ۱/ ۹۹-۱۰۰۔

۱۸ - تاریخ بغداد، ۳/ ۶۔

۱۹ - ایضاً

۲۰ - ابن سعد کے یہاں سنہ مذکور نہیں۔ اس کی تعیین قرائن کی مدد سے طبری اور ابن کثیر کے حوالے سے کی گئی ہے۔

۲۱ - الطبقات، ۵/ ۴۲۔

۲۲ - ایضاً

۲۳ - اس واقعے کے راوی بھی خود واقدی ہیں۔ تاریخ بغداد، ۳/ ۴۔

۲۴ - الطبقات، ۵/ ۴۲۵-۴۳۲۔

۲۵ - تاریخ بغداد، ۳/ ۴۔

۲۶ - الطبقات، ۵/ ۴۲۵۔

۲۷ - المعارف، ص۲۲۶۔

۲۸ - تاریخ بغداد، ۳/ ۱۹۔

۲۹ - معجم الادباء، تحقیق، د۔ س۔ مرجلیوث، طبع اول، مصر ۷/ ۵۷۔

۳۰ - وفیات الاعیان، ۳/ ۳۴۹

۳۱ - معجم الادباء، ۷/ ۵۶۔

۳۲ - وفیات الاعیان، ۳/ ۳۵۱۔

۳۳ - "عسکری المھدی" کے سلسلے میں نثار احمد فاروقی بھی غلط فہمی میں مبتلا ہیں۔ انھوں نے "سیرت نبوی کی ابتدائی کتابیں اور ان کے مؤلفین" میں اس کا ترجمہ "مہدی کے لشکر" سے کیا ہے، جو صریحاً غلط ہے۔

Marfat.com

۳۴ - تهذیب التهذیب، ۹/ ۳۶۴۔
۳۵ - المغازی الأولیٰ و مؤلفها، ص ۱۱۳۔
۳۶ - سیرت نبوی کی ابتدائی کتابیں اور ان کے مؤلفین، ص ۱۶۵۔
۳۷ - تاریخ بغداد، ۳/ ۱۸۔
۳۸ - عیون الأثر، قاہرہ، ۱۲۱۔
۳۹ - تاریخ جرجان، ص ۱۲۵۔
۴۰ - ایضاً، ص ۱۶۵۔
۴۱ - الطبقات، ۵/ ۴۔
۴۲ - یہ واقعہ بعض جزوی اختلافات کے ساتھ مروج الذہب (۷/ ۳۷)، تاریخ بغداد (۳/ ۱۹-۲۰)، معجم الادباء، (۵/ ۵۶) مرآۃ الجنان (۲/ ۳۷) اور شذرات الذہب (۲/ ۱۸) میں بھی منقول ہے۔
۴۳ - المامون، دار المصنفین، اعظم گڑھ، ص ۱۸۶-۱۸۷۔
۴۴ - مولانا شبلی نے یہ روایت ابن خلکان کے حوالے سے نقل کی ہے۔ یہ وفیات الاعیان (۳/ ۳۴۹) کے علاوہ تاریخ بغداد (۳/ ۱۹) معجم الادباء (۷/ ۵۷) اور مرآۃ الجنان (۲/ ۳۷) میں بھی موجود ہے۔
۴۵ - الطبقات، ۵/ ۴۳۳ ؛ التاریخ الکبیر للبخاری، ۱/ ۱۷۸ ؛ المعارف لابن قتیبة، ص ۲۲۶ ؛ الفهرست، ص ۱۴۴ ؛ تاریخ بغداد، ۳/ ۲۰ ؛ الانساب، ۱۳/ ۲۷۲ ؛ معجم الأدباء، ۷/ ۵۵-۵۸ ؛ تاریخ أبی الفداء، طبع اول، مطبعہ حسینیہ، مصر، ۲/ ۲۸ ؛ العبر فی خبر من غبر، ۱/ ۳۵۳ ؛ دول الاسلام، ۱/ ۹۹ ؛ تذکرة الحفاظ، ۱/ ۳۴۸ ؛ الکاشف للذهبی، ۳/ ۸۲ ؛ مرآة الجنان، ۲/ ۳۶ ؛ البدایة والنهایة، ۱۰/ ۲۶۱۔
۴۶ - تاریخ بغداد، ۳/ ۲۰
۴۷ - مروج الذہب، ۷/ ۳۷
۴۸ - ایضاً، ۳/ ۲۱
۴۹ - وفیات الاعیان، ۳/ ۳۵۰
۵۰ - ایضاً
۵۱ - تاریخ بغداد، ۳/ ۳-۲۱
۵۲ - الفہرست، ص ۱۴۴
۵۳ - معجم الأدباء، ۷/ ۵۵-۵۸

Marfat.com

۵۴ - وفیات الاعیان، ۳/۳۵۰ ۵۵ - الطبقات، ۵/۳۴۳
۵۶ - بحوالہ گذشتہ ۵۷ - بحوالہ گذشتہ
۵۸ - بحوالہ گذشتہ ۵۹ - بحوالہ گذشتہ
۶۰ - بحوالہ گذشتہ ۶۱ - بحوالہ گذشتہ
۶۲ - تاریخ بغداد، ۳/۲۰ ۶۳ - الفہرست، ص ۱۴۴
۶۴ - اس اجمال کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو، ڈاکٹر مارسڈن جونس (Morsden Jones) کا تحریر کردہ مقدمہ کتاب المغازی، ۱/۱۶-۱۸۔
۶۵ - تاریخ بغداد، ۳/۱۹۶-۱۹۷ ۶۶ - الانساب، ۱۳/۲۷۲
۶۷ - ایضاً، ۳/۱۳ ۶۸ - تہذیب التہذیب، ۹/۲۲۴
۶۹ - ایضاً، ۳/۵ ۷۰ - العبر فی خبر من غبر، ۱/۳۵۳
۷۱ - معجم الادباء، ۷/۵۵ ۷۲ - عیون الاثر، ۱/۲۰
۷۳ - وفیات الاعیان، ۳/۳۴۸ ۷۴ - تاریخ بغداد، ۳/۹
۷۵ - ایضاً، ۳/۱۱ ۷۶ - تہذیب التہذیب، ۹/۳۶۳
۷۷ - تاریخ بغداد، ۳/۹ ۷۸ - ایضاً
۷۹ - تذکرۃ الحفاظ، ۱/۳۴۸ ۸۰ - تاریخ بغداد، ۳/۱۱
۸۱ - ایضاً، ۳/۱۲ ۸۲ - ایضاً، ۳/۱۱
۸۳ - ایضاً ۸۴ - ایضاً، ۳/۵
۸۵ - الاعلام، طبع پنجم، ۱۹۸۰ء، ۶/۳۱۱۔ ۸۶ - تاریخ بغداد، ۳/۱۰
۸۷ - الطبقات، ۵/۳۳۴
۸۸ - الفہرست، ص ۱۴۴ ۸۹ - تاریخ ابی الفداء، ۲/۲۸
۹۰ - مروج الذہب، ۷/۷۳ ۹۱ - البدایۃ والنہایۃ، ۱۰/۲۶۱
۹۲ - تذکرۃ الحفاظ، ۱/۳۴۸ ۹۳ - میزان الاعتدال، ۳/۶۶۳
۹۴ - معجم الأدباء، ۷/۵۵ ۹۵ - المستدرک للحاکم، طبع اول، حیدرآباد دکن، ۴/۵۶
۹۶ - عیون الأثر، ۱/۷
۹۷ - ضحی الاسلام، طبع سوم، قاہرہ، ۹۸ - ایضا

Marfat.com

لجنتة التالیف والترجمہ و النشر ۱۹۴۳ء، ۲/ ۳۳۴

۹۹ - تاریخ بغداد، ۳/ ۳

۱۰۰ - الفہرست، ص ۱۴۴-۱۴۵

۱۰۱ - مقدمہ، کتاب المغازی، ۱/ ۳

۱۰۲ - بحوالہ "تاریخ الردة" منتخبہ خورشید احمد فارق، ایشیا پبلشنگ ہاؤس، بمبئی، مقدمہ، ص ۵-۶

۱۰۳ - "الاستیعاب فی معرفة الأصحاب" برحاشیہ "الأصابة فی تمیيز الصحابة" ۱/۱۱۔

۱۰۴ - تاریخ الأدب العربی، کارل بروکلمان، ترجمہ ڈاکٹر عبدالحلیم النجار، طبع چہارم، دارالمعارف، مصر، سنہ ندارد، ۳/ ۱۷۔

۱۰۵ - ایضاً

۱۰۶ - تاریخ التراث العربی، فؤاد سزگین، ترجمہ ڈاکٹر محمود فہمی حجازی، ڈاکٹر فہمی ابوالفضل، طبع مصر، ۱۹۷۷ء، ۱/ ۷۵-۴۔

۱۰۷ - "الاستیعاب فی معرفة الاصحاب" برحاشیہ "الاصابة" ۱/ ۱۱۔

۱۰۸ - تاریخ التراث العربی، ۱/ ۷۰-۴-۷۵-۴۔

۱۰۹ - تہذیب التہذیب، ۲/ ۳۵۶۔

۱۱۰ - مقدمہ کتاب المغازی، ۱/ ۱۴-۱۵۔

۱۱۱ - تاریخ الأدب العربی، ۳/ ۱۷۔

۱۱۲ - صدیق اکبر، طبع سوم، ندوة المصنفین، دہلی، ۱۹۷۶ء، ص ۱۴۔

۱۱۳ - مقدمہ کتاب المغازی، ۱/ ۱۵۔

۱۱۴ - صدیق اکبر، ص ۱۴۔

۱۱۵ - تاریخ التراث العربی، ۱/ ۷۰-۴-۷۵-۴۔

۱۱۶ - مقدمہ کتاب المغازی، ۱/ ۱۵۔

۱۱۷ - تاریخ التراث العربی، ۱/ ۷۰-۴-۷۵-۴۔

۱۱۸ - الفہرست، ص ۱۴۴-۱۴۵۔

۱۱۹ - تاریخ التراث العربی، ۱/ ۷۰-۴-۷۵-۴۔

۱۲۰ - تاریخ الأدب العربی، ۳/ ۱۷۔

Marfat.com

۱۲۱ - تاریخ التراث العربی،۱/۴۷۰-۴۷۵۔

۱۲۲ - تاریخ الأدب العربی،۳/۱۷۔

۱۲۳ - تاریخ التراث العربی،۱/۴۷۰-۴۷۵۔

۱۲۴ - ایضاً

۱۲۵ - "اسلامی ہند کی عظمتِ رفتہ" مولانا قاضی اطہر مبارک پوری، طبع اول، ندوۃ المصنفین،۱۹۶۹ء، ص۱۶۔

۱۲۶ - "وفاء الوفاء" تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید،احیاء التراث العربی، بیروت، سنہ ندارد۔

۱۲۷ - تاریخ الأدب العربی، ۳/۱۷-۱۹۔

(۱۹۹۰ء)

Marfat.com

جرح و تعدیل کا تدریجی ارتقاء

"علم الجرح والتعدیل" علم حدیث کی ایک مہتم بالشان شاخ ہے۔ اس میں راویانِ حدیث کی حیثیت اور احوال سے بحث کرتے ہوئے، ان کی ثقاہت یا عدم ثقاہت، عدالت یا ضعف، قوتِ حفظ یا اس کی کمی اور ضبط کی خوبی یا خامی وغیرہ کے بارے میں فیصلے صادر کیے جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ بھی اس میں راویانِ حدیث سے متعلق گوناگوں مباحث و مسائل اٹھائے اور حل کیے جاتے ہیں۔ چونکہ احادیثِ نبویہ کا ثبوت و عدم ثبوت سلسلۂ سند یا بہ الفاظِ دیگر راویوں کی حیثیت پر موقوف ہے، اس لیے "علم جرح و تعدیل" کی اہمیت و افادیت کے باب میں الگ سے کچھ کہنے کی ضرورت نہیں ہے البتہ اس طرف توجہ دلانا نامناسب نہ ہوگا کہ بنیادی لحاظ سے اس علم کے دو پہلو ہیں ایک نظری دوسرے عملی۔ اول الذکر کے دائرے میں اصولِ حدیث کی وہ کتابیں آتی ہیں، جن میں خاص طور پر جرح و تعدیل کے اصول و قواعد مذکور ہیں اور ثانی الذکر سے مراد اسماء الرجال کی وہ کتابیں ہیں، جن میں راویانِ حدیث پر ان قواعد کا انطباق کیا گیا ہے۔ پھر جس طرح تدوین حدیث کا اہم اور مہتم بالشان عمل عہدِ صحابہ سے شروع ہو کر تبع تابعین اور اتباع تبع کے دور میں پایۂ تکمیل کو پہنچا ہے۔ اسی طرح جرح و تعدیل نے بھی ارتقا کے مختلف مراحل سے گذر کر ایک منظم اور باقاعدہ علم کی شکل اختیار کی ہے۔ اس علم کے تدریجی ارتقاء کی تفصیلات اپنے محدود مطالعے کے دوران راقم الحروف کی نظر سے نہیں گذریں۔ اس لیے خیال پیدا ہوا کہ اگر اس سلسلے کی جزئیات ایک مضمون میں یکجا کر دی جائیں تو اربابِ ذوق کے لیے دلچسپی کا سامان فراہم ہو سکتا ہے۔ پیشِ نظر مضمون اسی سلسلے کی ایک کوشش ہے۔

زیرِ بحث علم جیسا کہ اس کے نام سے ہی ظاہر ہے، دو اجزاء پر مشتمل ہے۔ ایک جرح دوسرے تعدیل۔ 'جرح' از روئے لغت زخمی کرنے یا مجروح کرنے کو کہتے ہیں (جرحہ

Marfat.com

یجرحہ جرحاً، اثرّ فیہ بالسلاح)(۱) اور جب یہ لفظ حاکم اور شاہد و گواہ کے سیاق و سباق میں استعمال ہوتا ہے تو اس کا مطلب ہوتا ہے کہ حاکم کو گواہ کی کذب بیانی یا ایسی ہی کسی خصلت کا علم ہو گیا، جس کی بنا پر اب اس کی شہادت قابل قبول نہیں رہی۔ (یقال جرح الحاکم، اذا عثر منه علي ما تسقط به عدالته من كذب وغیرہ)(۲) بعد میں اس لفظ کے محل استعمال میں حاکم کی تخصیص باقی نہ رہی اور مطلق ردّ شہادت کے مواقع پر اس کا اطلاق کیا جانے لگا۔ (و قد قيل ذلك في غير الحاكم، جرح الرجل، غضّ شهادته)(۳) چونکہ روایتِ حدیث کو شہادت اور راویِ حدیث کو شاہد سے کئی وجوہ سے مشابہت حاصل ہے، اس لیے محدثین نے جب کسی راویِ حدیث پر کلام کیا یا اس کی روایت کو ردّ کر دیا تو اس کے لیے جرح کی اصطلاح وضع کی گئی۔

'تعدیل' کا مادہ 'عدل' ہے۔ عدل وہ لوگ کہلاتے ہیں، جن کی بات یا جن کا فیصلہ پسندیدہ اور قابل قبول ہو۔ (العدل من الناس، المرضى قوله و حكمه)(۴) اور عادل وہ شخص کہلاتا ہے، جس کی گواہی میں کوئی مضائقہ نہ ہو (رجل عدل و عادل، جائز الشهادة)(۵) گواہوں کی تعدیل کا مطلب یہ ہے کہ انھیں عادل و معتبر قرار دیا جائے۔ (تعديل الشهود، ان تقول انهم عدول)(۶) محدثین کی وضع کردہ 'تعدیل' کی اصطلاح یہیں سے ماخوذ ہے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اصطلاح کے طور پر ان کلمات کا استعمال عہدِ تابعین سے پہلے نہیں ملتا۔ لیکن جہاں تک جرح و تعدیل کی حقیقت کا تعلق ہے، تو اس کی مثالیں صحابہ کرام ہی کے دور سے ملنی شروع ہو جاتی ہیں۔ اصل یہ ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین ہی احادیثِ نبویہ کے اولین راوی ہیں۔ دنیا میں روایت حدیث کا سلسلہ انھیں کے نفوسِ قدسیہ کی بدولت عام ہوا۔ یہی نہیں بلکہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ میں بھی ایک دوسرے سے آپ کے فرمودات نقل کرتے رہتے تھے۔ بلکہ بعض احادیث سے مستفاد ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مجالس میں بھی وہ فرمودات نبوی ایک دوسرے سے بیان کرتے تھے (۷)۔ اس لیے منطقی و فطری طور پر بھی لازم ہو جاتا ہے کہ جرح و تعدیل کا سلسلہ اسی عہد سے شروع ہو چکا ہو۔ اس سلسلے میں ہم پہلے تعدیل کو لیتے ہیں۔

حضرت براء بن عازبؓ فرماتے ہیں :

Marfat.com

"ليس كلنا كان يسمع حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، كانت لنا ضيعة و اشغال، ولكن الناس لم يكونوا يكذبون يومئذ، فيحدث الشاهد الغائب" (۸).

(ہم میں سے ہر ایک رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث (براہِ راست) نہیں سن پاتا تھا۔ کیونکہ ہم لوگوں کے پاس زمین جائداد بھی تھی اور دوسرے مشاغل بھی تھے۔ لیکن لوگ ان دنوں کذب بیانی نہیں کرتے تھے۔ لہذا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مجالس میں حاضر رہنے والا، موجود نہ رہنے والے کے سامنے آپؐ کے فرمودات بیان کر دیتا تھا)۔

مسند احمد میں یہ روایت ان الفاظ میں منقول ہے:

"ما كل ما نحدثكموه سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولكن حدثنا اصحابنا، و كانت تشغلنا رعية الابل" (۹).

حضرت انس بن مالکؓ فرماتے ہیں:

"والله ما كنا نكذب، و لا كنا ندري ما الكذب" (۱۰).

(واللہ ہم لوگ نہ تو جھوٹ بولتے تھے اور نہ جانتے تھے کہ جھوٹ کیا ہے)۔

انھیں کا قول ہے:

"لايتهم بعضنا بعضا" (۱۱).

(ہم لوگ ایک دوسرے کو مہتم نہیں سمجھتے تھے)۔

ان بیانات کی روشنی میں کہا جاسکتا ہے کہ خود صحابۂ کرام نے جماعت صحابہ کی اجتماعی طور پر قولاً بھی تعدیل کی ہے اور ایک دوسرے کی روایات کو قبول کر کے عملاً بھی تعدیل کی ہے۔ اس کے علاوہ انفرادی تعدیل کی مثالیں بھی موجود ہیں۔ ایک موقع پر حضرت عائشہؓ سے حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک روایت کے بارے میں استصواب کیا گیا تو حضرت عائشہ نے فرمایا "صدق ابوهريرة" (۱۲)۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ایک حدیث کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انھوں نے بھی "صدق" (۱۳) کہہ کر ان کی تعدیل و تصدیق فرمائی۔

Marfat.com

بعض مواقع پر بعض صحابہ کرام نے کذب بیانی کی نفی کرتے ہوئے، خود اپنی ذات کا بھی تزکیہ فرمایا ہے۔ عبید اللہ بن زیاد نے بعض احادیث کی روایت کے سلسلے میں جب حضرت زید بن ارقمؓ کی تغلیط و تکذیب کرتے ہوئے کہا :

"کذبت ولکنك شیخ قد خرفت"

تو اس کے جواب میں حضرت زید بن ارقمؓ نے فرمایا :

"اما انه سمعت اذنای، ووعاه قلبی من رسول الله صلی الله علیه وسلم، وهو یقول : من کذب علی متعمداً فلیبتوأ مقعده من النار، ما کذبت علی رسول الله صلی الله علیه وسلم" (١٤).

(سن لو یقیناً میرے کانوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرماتے ہوئے سنا ہے اور میرے قلب نے اسے محفوظ کر لیا ہے کہ جو کوئی دیدہ و دانستہ میری طرف کوئی غلط بات منسوب کرے، اسے اپنا ٹھکانا جہنم میں بنا لینا چاہیے۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کسی غلط بات کا انتساب نہیں کیا ہے)۔

اسی طرح حضرت ابو ہریرہؓ نے اپنے بارے میں فرمایا :

"یقولون : إن أبا هریرة قد اکثر، والله الموعد" (١٥).

(لوگ کہتے ہیں : ابو ہریرہ بہت روایتیں بیان کرتے ہیں۔ اللہ کے حضور میں پیشی کا دن مقرر ہے)۔

حضرت ابو ذرؓ غفاری نے مطرف بن عبد اللہ بن الشخیر سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا :

"فما أخالنی الکذب علی خلیلی محمد صلی الله علیه وسلم" (١٦).

(میں اپنے بارے میں یہ نہیں سوچتا کہ میں اپنے خلیل محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کوئی جھوٹی بات منسوب کروں)۔

اسی طرح حضرت علیؓ نے ایک موقع پر فرمایا :

"اذا حدثتکم عن رسول الله صلی الله علیه وسلم فلأن اخرّ من السماء احب إلیّ من ان أکذب علیه" (١٧).

Marfat.com

(جب میں تم لوگوں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث
بیان کروں، تو مجھے آسمان سے گر جانا پسند ہے، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم
کی طرف جھوٹ کا انتساب پسند نہیں)۔

اسی لیے امام نووی نے صحابہ کے عدول ہونے پر امت کا اجماع نقل کیا ہے (۱۸)۔

دوسری طرف قبولِ روایات کے باب میں حزم و احتیاط اور تحقیق و تفتیش کا آغاز بھی صحابۂ کرام کے عہد سے ہی ہو جاتا ہے۔ اس ضمن میں حضرت عمرؓ اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کے واقعے کو بطور مثال پیش کیا جاسکتا ہے۔ جب حضرت ابو موسیٰ نے حضرت عمرؓ کو یہ حدیث سنائی :

"قد قال النبی صلی الله علیه وسلم: اذا استاذن احدکم
ثلاثاً، فلم یؤذن له، فلیرجع".

(نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی تین بار
اجازت طلب کرے اور اسے اجازت نہ ملے، تو لوٹ جائے)۔

تو حضرت عمرؓ نے فرمایا :

"لتاتینی علی هذا بالبینة".

(تم میرے پاس کہیں نہ کہیں سے اس کا ثبوت لاؤ)۔

پھر جب حضرت ابو سعید خدریؓ نے حضرت ابو موسیٰ کی تصدیق فرمائی تو حضرت عمرؓ نے اپنے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ میرا دلیل طلب کرنا، عدمِ اعتماد یا تہمتِ کذب وغیرہ کی بنا پر نہ تھا، بلکہ اس کا باعث و منشا یہ تھا کہ احادیث کی روایت میں احتیاط سے کام لیا جائے۔ (انی لم اتهمك، ولكن الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم شديد) ایک دوسری روایت کے الفاظ یہ ہیں :

"أما إنی لم اتهمك، ولكن خشيت أن يتقول الناس على
رسول الله صلى الله عليه وسلم" (۱۹).

اسی طرح کا ایک دوسرا واقعہ حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے درمیان بھی پیش آیا۔ حضرت زیدؓ بن ثابت کو حضرت ابن عباسؓ کے ایک فتوے کے بارے میں اشکال تھا، لیکن جب ایک صحابیہ نے حضرت ابن عباسؓ کی تصدیق کر دی تو حضرت زیدؓ کا

Marfat.com

اشکال رفع ہو گیا (۲۰)۔

اب ہم سلسلۂ گفتگو کو آگے بڑھاتے ہوئے جرح کی طرف آتے ہیں، جیسا کہ گذشتہ صفحات میں تفصیل کے ساتھ عرض کیا گیا، صحابۂ کرام کذب بیانی سے مبرا و منزہ ہیں۔ اس لیے اس پہلو سے ان پر جرح کا کوئی سوال ہی نہیں اٹھتا۔ البتہ سہو و نسیان یا منشائے نبوی تک پہنچنے میں ان سے غلطی کے صدور کی بالکلیہ نفی نہیں کی جاسکتی۔ چنانچہ کتبِ حدیث میں ایسے متعدد مقامات آتے ہیں، جہاں ایک صحابی نے دوسرے صحابی کی سہو و نسیان یا غلط فہمی کی نشاندہی کی ہے، یا اس کا شبہ ظاہر کیا ہے۔ لیکن بہتر ہو گا کہ احترام صحابہ کے پیشِ نظر ہم ان کو 'جرح' کے بجائے استدراکات و تعقباتِ صحابہ سے تعبیر کریں۔ تاہم اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ یہی استدراکات زمانۂ مابعد کے راویوں پر جرح کے ابتدائی نمونے اور ان کی بنیاد ہیں۔ لہٰذا جرح کے تاریخی مطالعے میں انھیں نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ یہاں اس امر کی صراحت ضروری ہے کہ بعض صحابۂ کرام کے اس قسم کے بیانات سے دوسرے صحابۂ کرام کی عمومی تعدیل یا کسی خاص صحابی کی تعدیل پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا۔ کیونکہ ''الصحابة کلھم عدول '' کا قاعدہ، بدون کسی استثناء کے قاعدۂ مسلمہ ہے۔ اسی طرح یہ بھی ضروری نہیں کہ ایک صحابی کا دوسرے صحابی کی روایت پر ہر استدراک اور تعقب لا محالہ درست بھی ہو۔ بلکہ ممکن ہے کہ دونوں روایتیں اپنی اپنی جگہ درست ہوں اور استدراک کرنے والے صحابی کو تعدد روایت کا علم نہ ہو۔ اس تمہید کے بعد ہم استدراکاتِ صحابہ کی بعض مثالیں پیش کرتے ہیں :

(۱) حضرت عمرؓ اور ان کے صاحبزادے حضرت ابن عمرؓ دونوں ارشاد نبوی نقل کرتے ہیں :

''ان المیت لیعذب ببکاء اھله (۲۱).

(مردے پر اس کے گھر والوں کے رونے سے عذاب ہوتا ہے)۔

حضرت عائشہؓ تک یہ روایت پہنچی تو انھوں نے تسلیم نہیں کیا اور فرمایا کہ واقعہ یہ ہے کہ ایک بار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک یہودی یا ایک یہودیہ کے جنازے کے پاس سے گذرے۔ وہاں اس کے رشتہ دار اس پر رُو پیٹ رہے تھے۔ اس منظر کو دیکھ کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ یہ لوگ رو رہے ہیں، حالانکہ اس پر عذاب ہو رہا ہے (۲۲)۔ بیان واقعہ سے پہلے حضرت عائشہؓ نے جو کلمات کہے، وہ

Marfat.com

مختلف روایات میں مختلف طرح وارد ہوئے ہیں۔ یہاں ان میں سے بعض کے متن نقل کیے جاتے ہیں :

"انکم لتحدثونی عن غیر کاذبین ولا مکذبین ولکن السمع یخطئی".

ایک دوسری روایت کے الفاظ یہ ہیں :

"یرحم الله أبا عبدالرحمن سمع شیئاً فلم یحفظ".

ایک اور روایت میں اس طرح ہے :

"یغفر الله لأبی عبدالرحمن : أما أنه لم یکذب، ولکنه نسی و أخطأ".

یہ تینوں روایتیں صحیح مسلم (۲۳) کی تھیں، مسند احمد کی ایک روایت میں یوں ہے :

"یرحم الله عمرو ابن عمر، ماهما بکاذبین، ولا مکذبین ولا متزیدین" (۲٤).

مسند ہی کی ایک دوسری روایت میں ہے :

إن ابا عبدالرحمن یعنی ابن عمر أخطأ سمعه (۲٥).

ایک اور روایت میں وارد ہے :

"وهل ابوعبدالرحمن کما وهل یوم قلیب بدر" (۲٦).

یہ روایات تعدیل اور جرح دونوں کا قدیم ترین نمونہ پیش کرتی ہیں۔ "ماهما بکاذبین ولا مکذبین" / اما انه لم یکذب" تعدیل ہے اور "سمع شیئاً فلم یحفظ" / نسی و اخطأ / اخطأ سمعه / وهل ابو عبدالرحمن "جرح ہے۔

(۲) حضرت عبداللہ بن زبیر نے حضرت عائشہؓ کے حوالے سے روایت بیان کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے گھر میں بعد عصر دو رکعت نماز ادا کی۔ اس روایت کی بنیاد پر حضرت ابن زبیرؓ نے بعد عصر دو رکعت نماز کا معمول بنالیا۔ بعض دوسرے حضرات بھی ان کے حکم سے یہ نماز پڑھنے لگے۔ حضرت معاویہؓ نے کسی کو بھیج کر حضرت عائشہؓ سے اس کی حقیقت دریافت کروائی، تو انھوں نے فرمایا کہ ابن زبیرؓ کو بات یاد نہیں رہی۔ یہ دو رکعتیں نماز ظہر کے بعد کی سنتیں تھیں، جو قضا

Marfat.com

کے طور پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے گھر میں پڑھی تھیں۔ یہ ایک طویل روایت ہے۔ اس موقع پر حضرت عائشہؓ کے الفاظ اس طرح نقل کیے گئے ہیں :

"فقالت لم یحفظ ابن الزبیر" (۲۷).

یہاں بھی حضرت عائشہؓ نے راوی کی طرف سہو و نسیان کا انتساب فرمایا ہے۔

(۳) مسند احمد بن حنبل کی روایت ہے :

"عبدالله بن طاووس عن ابیه عن عائشة أنها قالت : وهم عمر، انما نهی رسول الله صلی الله علیه وسلم عن الصلاة ان یتحری طلوع الشمس وغروبها" (۲۸).

اس روایت میں حضرت عائشہؓ نے حضرت عمرؓ کی طرف وہم کا انتساب کیا ہے۔

(۴) حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رجب میں بھی عمرہ فرمایا ہے۔ حضرت عائشہؓ نے سنا تو فرمایا : "ابن عمرؓ بھول گئے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے رجب میں کوئی عمرہ نہیں فرمایا ہے"۔ اصل روایت کے الفاظ یہ ہیں :

"عروة بن الزبیر قال : کنت انا و ابن عمر مستندین الی حجرة عائشة، ان تسمعها تستنّ، قلت : یا ابا عبدالرحمن اعتمر النبی صلی الله علیه وسلم فی رجب؟ قال نعم، قلت : یا امتاه اما تسمعین ما یقول ابو عبدالرحمن، قالت : ما یقول؟ قلت یقول : اعتمر النبی صلی الله علیه وسلم فی رجب، قالت : یغفر الله لابی عبدالرحمن نسی، ما اعتمر النبی صلی الله علیه وسلم فی رجب قال : و ابن عمر یسمع، فما قال لا و لا نعم، سکت (۲۹).

(۵) مطلقہ کے سکنیٰ و نفقہ سے متعلق حضرت فاطمہ بنت قیسؓ کی روایت معروف و مشہور ہے۔ حضرت عمرؓ نے کتاب و سنت کے خلاف سمجھتے ہوئے، سہو و نسیان کے شبہے کی بنا پر اسے قبول نہیں فرمایا۔ اس موقع پر ان کے الفاظ اس طرح منقول ہیں :

"قال عمر : لا نترك كتاب الله و سنة نبينا صلی الله علیه وسلم لقول امرأة، لا تدری لعلها حفظت او نسیت، قال الله

Marfat.com

عزوجل لا تخرجوهن من بيوتهن، ولا يخرجن الا ان ياتين بفاحشة مبينة (۳۰).

(۶) حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ مہینہ ۲۹ دن کا ہوتا ہے۔ حضرت عائشہؓ نے سنا تو فرمایا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دراصل یہ فرمایا تھا کہ مہینہ کبھی ۲۹ دن کا بھی ہوتا ہے۔ روایت کے الفاظ یہ ہیں :

"اخبرت عائشة ان ابن عمر يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الشهر تسع و عشرون، فأنكرت ذلك عائشة قال: يغفر الله لابى عبدالرحمن ليس كذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا كنّه، قال الشهر يكون تسعاً و عشرين (۳۱).

مذکورہ بالا روایات کی روشنی میں کہا جاسکتا ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین اگرچہ عام طور پر تمام صحابہ کی تعدیل کرتے اور ان کی روایات قبول کرتے تھے، لیکن کبھی کبھی انھوں نے بعض روایات کے قبول کرنے سے انکار کرتے ہوئے راوی کی طرف سہوو نسیان یا غلطی وغلط فہمی کا انتساب بھی کیا ہے۔ یا تو اس لیے کہ وہ روایت ان کی اپنی سنی ہوئی روایت کے خلاف رہی ہے اور یا اس لیے کہ انھوں نے اسے قرآن پاک کی کسی آیت سے متعارض تصور کیا ہے۔

جرح و تعدیل کا ایک مسلمہ اصول ہے کہ ثقہ راویوں کے درجات میں بھی تفاوت ہوتا ہے۔ بعض ثقہ ہیں تو دوسرے ان سے زیادہ ثقہ۔ اس طرح بعض کا درجہ کسی خاص باب میں دوسروں سے بڑھا ہوا ہوتا ہے۔ کتب حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابۂ کرام بھی اس اصول سے بخوبی واقف تھے اور انھوں نے اپنے قول و عمل کے ذریعے اس کا اظہار بھی فرمایا ہے۔ اس سلسلے کی بعض تفصیلات ذیل میں ملاحظہ ہوں :

(۱) شریح بن ہانی نے حضرت عائشہؓ سے موزوں پر مسح کی بابت بعض سوالات کیے تو انھوں نے مشورہ دیا کہ اس سلسلے میں حضرت علیؓ کی طرف رجوع کرو، وہ سفر میں بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہا کرتے تھے۔

"عن شريح بن هانى قال:أتيت عائشة، أسألها عن

Marfat.com

المسح على الخفين، فقالت : عليك بابن طالب، فاسأله فانه كان يسافر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم" (۳۲).

(۲) حضرت ابوہریرہؓ نے فتویٰ دیا کہ حالتِ جنابت میں روزہ درست نہیں ہوتا، لہٰذا اگر ایسی حالت میں صبح ہو جائے تو روزہ نہ رکھا جائے۔ ازواج مطہرات میں حضرت ام سلمہؓ اور حضرت عائشہؓ سے استصواب کیا گیا تو ان دونوں نے بتایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اس کے خلاف تھا۔ جب حضرت ابوہریرہؓ کو اس کی خبر دی گئی اور انھوں نے اطمینان کر لیا کہ واقعی ازواجِ مطہرات کا یہی بیان ہے، تو انھوں نے اپنے قول سے رجوع کر لیا اور کہا کہ ازواج مطہرات اس سلسلے میں دوسروں سے زیادہ واقف کار ہیں۔ آخر میں انھوں نے یہ بھی بتایا کہ میرا پہلا قول حضرت فضل بن عباسؓ کی روایت پر مبنی تھا۔

"قال : هما اعلم، انما انبانيه الفضل بن عباس) (۳۳).

حضرت ابوہریرہؓ کا یہ قول ظاہر کر رہا ہے کہ وہ سلسلۂ زیر بحث میں حضرت فضل بن عباسؓ کے مقابلے میں ازواج مطہرات کو اثقہ اور اعلم سمجھتے تھے۔

(۳) ایک موقع پر حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت ابوہریرہؓ دونوں نے صومِ وصال اور بعد عصر کی دو رکعتوں کے بارے میں فرمایا کہ ازواج مطہرات کو اس کے بارے میں ہم سے زیادہ علم ہے۔

"ازواج النبى صلى الله عليه وسلم اعلم بذالك منا" (۳٤).

یہ تمام گفتگو بعض صحابہ کرام سے متعلق تھی۔ اس سلسلے کی اگلی بات یہ ہے کہ صحابہ سے بعض تابعین اور ان کی روایات کی توثیق و تعدیل بھی ثابت ہے۔ مثلاً :

(۱) ابو مالک کہتے ہیں کہ ہم ابو ادریس خولانی کی مجلس میں بیٹھا کرتے تھے اور وہ ہمیں حدیث سناتے تھے۔ ایک دن انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی غزوے کا ذکر چھیڑا اور اس سے متعلق تمام تفصیلات بیان کیں۔ مسجد کے گوشے میں ایک صاحب تشریف فرما تھے۔ انھوں نے وہیں سے پوچھا کہ کیا تم اس غزوے میں موجود تھے۔ ابو ادریس نے جواب دیا نہیں۔ اس پر ان صاحب نے فرمایا کہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اس غزوے میں موجود تھا، لیکن تمھیں

Marfat.com

اس کی جزئیات و تفصیلات مجھ سے زیادہ یاد ہیں۔

"خالد بن یزید بن ابی مالك عن ابیه، قال : كنا نجلس الی ابی ادریس الخولانی فیحدثنا، فحدث یوماً عن بعض مغازی رسول الله صلی الله علیه وسلم، حتی استوعب الغزاة، فقال رجل من ناحیة المسجد، احضرت هذه الغزوة؟ فقال لا، فقال الرجل قد حضرتها مع رسول الله صلی الله علیه وسلم، ولانت احفظ لها منّی"(۳۵).

(۲) ایک شخص نے حضرت ابن عمرؓ سے فرائض کا کوئی مسئلہ دریافت کیا۔ انھوں نے فرمایا کہ سعید بن جبیر کے پاس چلے جاؤ۔ انھیں ریاضی کا علم مجھ سے زیادہ ہے۔ وہ ورثاء کے حصوں کی تقسیم اسی طرح کرتے ہیں جیسے میں کرتا ہوں۔

"سال رجل ابن عمر عن فریضة، فقال : ائت سعید بن جبیر، فانه اعلم بالحساب منی، وهو یفرض فیها ما افرض" (۳۶).

(۳) عامر بن الشراحیل الشعبی مغازی کی روایات پڑھ رہے تھے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا ادھر سے گذر ہوا تو فرمایا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شعبی ان غزوات میں ہمارے ساتھ شریک تھے۔ یقیناً ان کی یادداشت مجھ سے اچھی ہے اور علم بھی مجھ سے زیادہ ہے۔

"مرّ ابن عمر بالشعبی وهو یقرأ المغازی، فقال : كان هذا كان شاهدا معنا، و لهو أحفظ منی و اعلم"(۳۷).

(۴) حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے جابر بن زید کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا اگر اہل بصرہ جابر بن زید کی باتیں قبول کرتے تو وہ انھیں قرآن پاک کے سلسلے میں اپنی وسیع معلومات سے مستفید کر سکتے تھے۔

"روی عطاء عن ابن عباس قال : لو أن اهل البصرة نزلوا عند قول جابر بن زید لا وسعهم علما عمّا فی كتاب الله".

(۵) حضرت ابن عباس نے طاؤس کے بارے میں فرمایا :

"الی لا ظن طاووساً من اهل الجنة" (۳۸).

(میں طاؤس کو اہل جنت میں سے سمجھتا ہوں)۔

Marfat.com

صحابہ کرام کے دورِ اول میں روایت حدیث میں عام طور پر احتیاط برتی جاتی تھی۔ غیر مستند راوی تھے، نہ غیر معتبر روایتیں۔ اس لیے صحابہ کرام جس طرح باہم ایک دوسرے کی روایات کو معتبر و مستند تصور کرتے تھے، اسی طرح غیر صحابی کی روایات بھی وہ عام طور پر قبول کر لیتے تھے۔ لیکن خلافت راشدہ کا دور ختم ہوتے ہوتے یہ کیفیت باقی نہ رہی اور بعض غیرِ معتبر راوی معاشرے میں وجود پذیر ہو گئے۔ اس لیے صحابہ کرام نے بھی عمومی توثیق کا رویہ ترک فرما دیا اور یہ اصول وضع کیا کہ صرف وہی روایتیں قبول کی جائیں، جنھیں وہ جانتے ہیں۔ اس سلسلے میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت بہت واضح ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کا یاد کرنا ہمارا معمول تھا اور حدیثیں تو یاد کی ہی جاتی ہیں، لیکن جب تم لوگ اچھی بری ہر طرح کی سواری پر سوار ہو گئے تو بات بہت دور ہو گئی۔ یعنی اب ہر راوی اور ہر روایت کی توثیق مشکل ہو گئی۔

"انما كنا نحفظ الحديث، والحديث يحفظ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأما إذا ركبتم كل صعب و ذلول فهيهات" (۳۹).

ایک دوسری روایت کے الفاظ یہ ہیں :

"انما كنا مرة اذا سمعنا رجلا يقول : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ابتدرته ابصارنا، و اصغينا اليه بآذاننا، فلما ركب الناس الصعب والذلول، لم ناخذ من الناس الا ما نعرف" (٤٠).

ان بیانات کے پیش نظر یہ کہنا غلط نہ ہو گا کہ راوی اور روایات کی چھان بین کا سلسلہ صحابہ کرام ہی کے دور سے شروع ہو گیا تھا۔ اسی طرح روایات میں معروف و غیر معروف کی تفریق نیز اول الذکر کے قبول اور ثانی الذکر کے ترک کا اصول بھی صحابہ کرام ہی کا وضع کردہ ہے۔ قابل ذکر امر یہ ہے کہ اس اصول کے انطباق کی مثالیں بھی عہدِ صحابہ ہی سے ملنے لگتی ہیں۔

عبداللہ بن ابی ملیکہ (ف ۱۱۷ھ) کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کو ایک خط لکھا اور اس میں یہ درخواست کی کہ میرے لیے ایک منتخب صحیفہ تیار کر دیں۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ لڑکا خیر خواہ ہے۔ میں یہ انتخاب ضرور تیار کروں گا۔ پھر انھوں نے حضرت علیؓ کی طرف منسوب فیصلوں کا ایک مجموعہ منگایا اور اس کے بعض حصے اپنے منتخب

Marfat.com

صحیفے میں شامل کرلیے اور بعض دوسرے حصوں کو یہ کہہ کر رد کر دیا کہ حضرت علیؓ نے ہرگز یہ فیصلہ نہ کیا ہوگا۔

"عن ابن ابی ملیكة قال : كتبت إلى ابن عباس اساله ان يكتب لى كتابا و يخفى منى، فقال ولدنا صح انا اختار له الامور اختيارا. قال فدعا بقضاء على رضى الله عنه، فجعل يكتب منه اشياء، و يمرّ به الشيئى فيقول : والله ما قضى بهذا على، إلا ان يكون ضل" (٤١).

صحابہ کرام سے روایت حدیث کے جو اصول و آداب منقول ہیں انھیں مختصراً اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے۔

(الف) صرف ثقہ راویوں کی ہی روایتیں قبول کی جائیں۔ حضرت ابن عمرؓ اپنے والد عمرؓ سے نقل کرتے ہیں :

"كان يامرنا ان لانا خذ الا عن ثقة" (٤٢).

(وہ ہمیں حکم دیتے تھے کہ ہم بجز ثقہ کے کسی اور سے روایت نہ لیں)۔

(ب) غیر معروف راویوں کی روایتیں نہ قبول کی جائیں۔ حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں :

"ان الشيطان يتمثل فى صورة الرجل فيحدثهم بالحديث من الكذب، فيتفرقون، فيقول الرجل منهم سمعت رجلا اعرف وجهه ولا ادرى ما اسمه" (٤٣).

(بلا شبہ شیطان انسان کی شکل اختیار کرلیتا ہے۔ پھر لوگوں کے پاس آتا ہے۔ ان سے جھوٹی حدیثیں بیان کرتا ہے۔ پھر لوگ مجلس سے اٹھ کر اِدھر اُدھر پھیل جاتے ہیں۔ پھر انھیں میں کا کوئی شخص کہتا ہے۔ میں نے ایک شخص سے سنا جسے میں چہرے سے پہچانتا ہوں، لیکن اس کا نام نہیں جانتا)۔

(ج) تحقیق و تفتیش کے بغیر ہر سنی ہوئی بات بیان نہ کی جائے۔ حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ دونوں سے منقول ہے :

"بحسب المرء من الكذب ان يحدث بكل ما سمع" (٤٤).

Marfat.com

(انسان کے جھوٹا ہونے کے لیے کافی ہے کہ وہ ہر سنی ہوئی بات بیان کرے)۔

(د) ایسی روایتیں بیان نہ کی جائیں جو سامعین کی فہم سے بالاتر ہوں۔ حضرت علیؓ کا قول ہے :

"حدثوا الناس بما يعرفون، و دعوا ما ينكرون، اتحبون ان يكذب الله و رسوله"(٤٥).

(لوگوں سے وہی باتیں بیان کرو، جس سے وہ مانوس ہوں۔ جن سے وہ نامانوس ہوں انھیں ترک کردو۔ کیا تم چاہتے ہو کہ اللہ اور اس کے رسول کو جھٹلایا جائے)۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں :

"ما انت بمحدث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم الا كان لبعضهم فتنة" (٤٦).

(تم جب بھی لوگوں سے ایسی حدیث بیان کروگے جو ان کی فہم سے بالاتر ہو، تو کچھ لوگ ضرور فتنوں کا شکار ہوں گے)۔

---

(۲)

صحابہ کرام کے بعد ہم کبارِ تابعین کے عہد کی طرف منتقل ہوتے ہیں۔ یوں تو تلامذۂ صحابہ کی تعداد بہت بڑی ہے، لیکن وہ حضرات جن سے جرح وتعدیل کے اقوال مروی ہیں، تعداد میں بہت تھوڑے ہیں اور ان میں بھی سر فہرست ابراہیم نخعی (ف۹۶ھ) شعبی (ف۱۰۴ھ) اور ابن سیرین (ف۱۱۰ھ) ہیں۔ چند اقوال ابو عبدالرحمٰن سلمی (ف۷۴ھ) سعید بن المسیب (ف۹۳ھ) سعید بن جبیر (ف۹۵ھ) طاؤس (ف۱۰۶ھ) اور حسن بصری (ف۱۱۰ھ) کے بھی مل جاتے ہیں۔ آئندہ صفحات میں ہم انھی حضرات کے اقوال و بیانات کی روشنی میں یہ جاننے کی کوشش کریں گے کہ کبارِ تابعین کے عہد میں جرح وتعدیل نے ارتقا کی کون سی منزلیں طے کیں؟

Marfat.com

ہماری محدود معلومات کی حد تک راویوں کے سلسلے کے لیے "اسناد" اور راویانِ حدیث کے لیے "رجال" کا لفظ غالباً سب سے پہلے اسی عہد میں استعمال ہوا ہے۔ ابن سیرین (ف ۱۱۰ھ) فرماتے ہیں :

"لم یکونوا یسالون عن الاسناد، فلما وقعت الفتنة، قالوا سمّوا لنا رجالکم" (۴۷).

(ابتداءً لوگ سلسلۂ سند کے بارے میں نہیں پوچھتے تھے، لیکن جب فتنے کا ظہور ہو گیا تو لوگوں نے کہا کہ اپنے راویوں کے نام بتاؤ)۔

اس عہد میں قدریہ، مرجیہ وغیرہ مختلف مذہبی فرقوں کے وجود میں آنے کے سبب سے راویانِ حدیث کو دو گروہوں میں تقسیم کیا گیا۔ صحیح العقیدہ راویوں کو "اہل سنت" اور ان سے مختلف عقائد رکھنے والوں کو "اہل اہواء" یا "اہل بدعت" کا نام دیا گیا۔ اول الذکر کی روایتیں قبول کی گئیں اور ثانی الذکر کی روایتیں ترک کی گئیں۔ ابن سیرین کے مذکورہ بالا قول کا تتمہ یہ ہے :

"فینظر الی اهل السنة فیوخذ حدیثهم، و ینظر الی اهل البدع فلا یوخذ حدیثهم (۴۸).

(اہل سنت راویوں کو دیکھتے ہوئے ان کی حدیثیں قبول کی جائیں گی اور اہل بدعت راویوں کو دیکھتے ہوئے ان کی روایتیں ترک کی دی جائیں گی)۔

ابن سیرین ہی کے ایک دوسرے بیان کی حکایت شعیب بن الحُبحاب اس طرح کرتے ہیں :

"قلت لابن سیرین : ما تری فی السماع من اهل الاهواء؟ قال: لا نسمع منهم ولا کرامة (۴۹).

(میں نے ابن سیرین سے پوچھا کہ اہل اہوا سے روایتوں کے سننے کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟ انھوں نے جواب دیا نہ ہم ان سے سنتے ہیں اور نہ ان کی کوئی وقعت ہے)۔

ان بیانات کے پیشِ نظر ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ عقائد کی بنیاد پر جرح کا سلسلہ اسی عہد سے شروع ہوا۔

ہمارے علم کی حد تک صحابہ کرام سے کسی معین راوی کی تکذیب و تضعیف کا کوئی

Marfat.com

قول منقول نہیں ہے۔ بجز حضرت عبادہ بن صامتؓ کے قول "کذب ابو محمد" (۵۰) کے۔ حضرت عبادہؓ نے یہ الفاظ حضرت ابو محمد انصاریؓ کے قول "الوتر واجب" کی تردید کے طور پر کہے تھے۔ لیکن در حقیقت یہاں 'کذب' جھوٹ کے معنی میں نہیں ہے، بلکہ اس سے خطا و غلطی کے معنی مراد ہیں۔ ایک تو اس لیے کہ حضرت ابو محمدؓ خود صحابی ہیں، بلکہ اصحاب بدر میں سے ہیں۔ اس لیے ان سے کذب کے صدور کا احتمال نہیں۔ دوسرے اس لیے کہ حضرت ابو محمدؓ کا "الوتر واجب" کہنا روایت کے طور پر نہ تھا، اجتہاد کے طور پر تھا اور ظاہر ہے کہ مجتہد سے اجتہاد میں غلطی تو ہو سکتی ہے، لیکن اسے کاذب نہیں کہا جا سکتا (۵۱)۔

بہر حال عرض یہ کرنا تھا کہ کبارِ تابعین کے عہد سے مخصوص و معین راویوں پر جرح کی مثالیں ملنے لگتی ہیں۔ اس سلسلے میں ہمیں سب سے قدیم تر قول ابو عبد الرحمٰن عبد اللہ بن حبیب السلمی (ف ۷۴ھ) کا دستیاب ہوا ہے۔ انھوں نے ایک موقع پر فرمایا: لا تجالسوا القصاص غیر ابی الاحوص، و ایاکم و شقیقاً (۵۲)۔ اس بیان کے پہلے جزء میں انھوں نے ابو الاحوص عوف بن مالک بن نضلہ کوفی کی تعدیل کی ہے اور دوسرے جزو میں ابو عبد الرحیم شقیق ضبّی کوفی کی تضعیف کرتے ہوئے، اس سے دور رہنے کا مشورہ دیا ہے۔

اس عہد میں راوی کی تضعیف کے لیے عام طور پر دو مادّے استعمال کیے گئے ہیں۔ ایک "اتہام" کا، دوسرے "کذب" کا۔ تفصیلات ذیل میں ملاحظہ ہوں:

ابراہیم نخعی (ف ۹۶ھ) حارث اعور کوفی (ف ۶۵ھ) کے بارے میں فرماتے ہیں: "ان الحارث اتهم" (۵۳)۔ (حارث متہم ہے)۔ عامر بن شراحیل الشعبی (ف ۱۰۴ھ) فرماتے ہیں: "حدثنی الاعور و أشهد انه احد الكذابين" (۵۴)۔ (مجھ سے اعور نے بیان کیا اور میں گواہی دیتا ہوں کہ وہ جھوٹوں میں سے ایک ہے)۔ انھیں کا قول ہے: "الحارث كذاب" (۵۵)۔ (حارث جھوٹا ہے)۔ ابراہیم نخعی، مغیرہ بن سعید البجلی اور ابو عبد الرحیم شقیق ضبّی پر جرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "إیاکم و المغیرة بن سعید و أبا عبدالرحیم فانهما کذابان" (۵۶)۔ ابن سیرین (ف ۱۱۰ھ) عکرمہ کے بارے میں فرماتے ہیں: "مالیسوؤنی ان یکون من اهل الجنة و لکنه کذاب" (۵۷)۔ (مجھے اس میں کوئی ناگواری نہیں کہ وہ اہل جنت میں سے ہوں، لیکن وہ کذّاب ہیں)۔ سعید بن المسیب (ف ۹۳ھ) اپنے غلام بُرد سے خطاب کرتے ہوئے کہتے ہیں: "لا تكذب عليّ كما يكذب

Marfat.com

عکرمة علی ابن عباس"(۵۸)۔ (تم میری طرف جھوٹی روایتیں منسوب نہ کرنا، جس طرح عکرمہ، ابن عباس کی طرف کرتے ہیں)۔

اس طبقے کے تابعین نے بعض صحابہ کرام یا ان کے آثار و مرویات کے بارے میں بھی اظہار خیال کیا ہے۔ چنانچہ شعبی کہتے ہیں: "ما کذب علی احد فی هذه الامة ما کذب علی علیؓ"(۵۹)۔ (جھوٹی حدیثیں سب سے زیادہ حضرت علیؓ کی طرف منسوب کی گئی ہیں)۔ ابراہیم نخعی فرماتے ہیں: "کانوا یرون ان کثیرا من حدیث ابی هریرة منسوخ"(۶۰)۔ (لوگوں کا خیال تھا کہ حضرت ابوہریرہ کی اکثر احادیث منسوخ ہیں)۔ ابن سیرین حضرت معاویہؓ کے بارے میں فرماتے ہیں: "کان معاویة لایتهم فی الحدیث عن النبی صلی الله علیه وسلم"(۶۱)۔ (حضرت معاویہؓ، نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے احادیث کی روایت میں متہم نہ تھے)۔

مختلف صحابہ کرام کے شاگردوں میں کن کن لوگوں کے نام زیادہ نمایاں ہیں؟ ان میں باہم کیا فرق مراتب ہے؟ کس باب میں کس کو دوسروں پر فوقیت و فضیلت ہے؟ یہ اور اس جیسے دوسرے سوالات بھی اس عہد میں اٹھائے گئے ہیں، چنانچہ ان کے جوابات ملاحظہ ہوں:

ابراہیم نخعی فرماتے ہیں:

> "کان اصحاب عبدالله الذین یقرؤن الناس القرآن، و یعلمونهم السنة، و یصدرالناس عن رأیهم ستة: علقمة والاسود و مسروق وعبیدة وابو میسرة و عمرو بن شرحبیل، والحارث بن قیس"(۶۲).
>
> (حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے وہ تلامذہ جو لوگوں کو قرآن پڑھاتے اور سنت کی تعلیم دیتے تھے اور جن کی رائے پر لوگ اعتماد کرتے تھے چھ ہیں: علقمہ، اسود، مسروق، عبیدہ، ابو میسرہ، عمرو بن شرحبیل اور حارث بن قیس)۔

داؤد بن ہند کہتے ہیں کہ میں نے شعبی سے کہا کہ مجھے حضرت عبداللہؓ ابن مسعود کے تلامذہ کے بارے میں اس طرح بتایئے کہ ان کی صورت نگاہوں میں گھوم جائے۔ اس کے جواب میں انھوں نے فرمایا:

> "کان علقمة أبطن القوم به، و کان مسروق قد خلط منه

Marfat.com

و من غيره، وكان الربيع بن خثيم اشد القوم اجتهادا"، و كان عبيدة يوازی شريحاً فی العلم والقضاء" (٦٣).

(حضرت ابن مسعودؓ کے تلامذہ میں علقمہ ان سے سب سے زیادہ قریب تھے۔ مسروق کے پاس حضرت ابن مسعودؓ کے علاوہ دوسروں کی بھی روایتیں تھیں۔ ربیع بن خثیم ریاضت و مجاہدے میں سب سے آگے تھے۔ عبیدہ علم اور قضاء میں شریح کے ہم پلہ تھے)۔

ابن سیرین کہتے ہیں :

"أدركت القوم وهم يقدمون خمسة. من بدأبا لحارث الأعورثنى بعبيدة، و من بدأ بعبيدة ثنىٰ بالحارث، ثم علقمة الثالث، لا شك فيه، ثم مسروق، ثم شريح. و ان قوماً أخسهم شريح، لقوم لهم شأن (٦٤).

(میں نے اہل علم کو پایا کہ وہ پانچ لوگوں کو سر فہرست رکھتے ہیں۔ کچھ لوگوں کے نزدیک اول نمبر پر حارث تو دوم نمبر پر عبیدہ اور بعض کے نزدیک اول نمبر پر عبیدہ تو دوسرے نمبر پر حارث۔ علقمہ تیسرے نمبر پر۔ اس میں کوئی شبہ نہیں۔ پھر مسروق، پھر شریح۔ ظاہر ہے کہ جس جماعت میں شریح سب سے آخری نمبر پر ہوں گے وہ کیسی عظیم الشان جماعت ہوگی)۔

شعبی کا قول ہے :

"مسروق أعلم بالفتوىٰ من شريح، و كان شريح أعلم بالقضاء من مسروق" (٦٥).

(مسروق افتا میں شریح سے زیادہ علم رکھتے تھے اور شریح کو قضا کی واقفیت مسروق سے زیادہ تھی)۔

غالب بن ابی ہذیل کہتے ہیں :

"قلت لابراهيم أعلقمة أفضل أو الاسود ؟ قال: علقمة"(٦٦).

(میں نے ابراہیم نخعی سے دریافت کیا کہ علقمہ فائق ہیں یا اسود؟

Marfat.com

انھوں نے جواب دیا علقمہ)۔

ایسا اندازہ ہوتا ہے کہ راویوں کی حیثیت اور ان کے رتبے کے لحاظ سے توثیق و تعدیل کے الگ الگ کلمات، جن کا رواج زمانۂ مابعد میں عام طور پر نظر آتا ہے۔ اس وقت تک وجود میں نہیں آئے تھے۔ ثقاتِ تابعین کے حق میں ان کے معاصرین نے جو کلمات استعمال کیے ہیں، انھیں کلمات توصیف کہنا زیادہ بہتر ہوگا۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں :

شعبی عکرمہ کے بارے میں کہتے ہیں :

"ما بقي احد اعلم بكتاب الله من عكرمة " (٦٧)۔

(عکرمہ سے زیادہ کتاب اللہ کا علم رکھنے والا کوئی باقی نہیں بچا)۔

اسود بن یزید کے بارے میں کہتے ہیں :

"كان صوّاما، قوّاما، حجّاجا" (٦٨)۔ (وہ بکثرت روزہ رکھنے والے، نمازیں پڑھنے والے اور حج کرنے والے تھے)۔

انھیں کا قول ہے :

"اهل بيت خلقوا للجنة علقمة والأسود و عبدالرحمن" (٦٩).

(علقمہ اسود اور عبدالرحمٰن گویا جنتی گھرانے کے افراد ہیں)۔

مسروق کے بارے میں کہتے ہیں :

"ما علمت ان احدا كان اطلب للعلم في افق من الآفاق من مسروق" (٧٠)۔ (تمام آفاق میں مسروق سے بڑھ کر علم کا طالب، میرے علم میں کوئی نہیں ہے)۔

اسی طرح ابراہیم نخعی شقیق بن سلمہ ابو وائل اسدی کے بارے میں فرماتے ہیں :

"اني لا حسبه ممن يدفع عنا به" (٧١)۔ (میرا خیال ہے کہ ان کے طفیل ہماری حمایت کی جائے گی)۔

انھیں کے بارے میں یہ بھی کہتے ہیں :

"اما انه خير مني" (٧٢)۔ (وہ یقیناً مجھ سے بہتر ہیں)۔

لیکن اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ اس عہد میں کلماتِ تعدیل کا سرے سے وجود ہی نہ تھا۔ اس کی بھی مثالیں کم سہی، لیکن مل جاتی ہیں :

Marfat.com

ابن سیرین قتادہ کے بارے میں فرماتے ہیں :

"قتادة احفظ الناس او من احفظ الناس"(۷۳)۔ (قتادہ کی یادداشت سب سے بہتر تھی یا وہ بہتر یادداشت والوں میں ایک تھے)۔

ابو قلابہ کے بارے میں فرماتے ہیں :

"ابو قلابة ان شاء الله، ثقة، رجل صالح"(۷۴)۔ (ابو قلابہ انشاءاللہ ثقہ اور نیک انسان ہیں)۔

شعبی، ربیع بن خثیم کے بارے میں فرماتے ہیں :

"حدثنا الربيع و كان من معادن الصدق"(۷۵)۔ (مجھ سے ربیع نے بیان کیا اور وہ معدنِ صدق تھے)۔

قتادہ کے بارے میں کہتے ہیں :

"ما اتانی عراقی احفظ من قتادة"(۷۶)۔ (قتادہ سے بہتر یادداشت والا کوئی عراقی میرے پاس نہیں آیا)۔

شقیق بن سلمہ کے بارے میں کہتے ہیں :

"عليك بشقيق فإنی ادركت الناس وهم متوافرون و انهم ليعدونه من خيارهم"(۷۷)۔ (تم شقیق کا ساتھ ہرگز نہ چھوڑو۔ میں ایسے بہت سے لوگوں سے ملا ہوں، جو انھیں بہترین افرادِ انسانی میں شمار کرتے تھے)۔

اس عہد میں راویانِ حدیث کے بارے میں رائے قائم کرنے کے سلسلے میں جن امور کو پیش نظر رکھا گیا ہے وہ تین چیزیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ اس کے عقائد کیسے ہیں؟ دوسرے یہ کہ اس کا حفظ و ضبط کیسا ہے؟ تیسرے یہ کہ اس کے مرویات کی نوعیت کیا ہے؟ اس دعویٰ کی تائید و تصدیق گذشتہ صفحات میں پیش کیے گئے بیانات سے تو ہوتی ہی ہے۔ مزید برآں چند اقوال اور بھی پیش کیے جاتے ہیں۔

ابن عون کہتے ہیں :

"جلست إلى ابراهيم فقال فی المرجئة قولاً غيره احسن منه"(۷۸)۔ (میں ابراہیم نخعی کے پاس بیٹھا تو انھوں نے مرجیہ

Marfat.com

کے بارے میں ایسی بات کہی، جو اچھی نہ تھی)۔

طاؤس، معبد جہنی کے بارے میں فرماتے ہیں:

"احذروا قول معبد، فانه كان قدريًا"(۷۹)۔ (معبد کی بات سے بچو، کیونکہ وہ قدری تھا)۔

حسن بصریؒ اس کے بارے میں فرماتے ہیں:

"ایاکم و معبد الجهنی، فإنه، ضال مضل"(۸۰)۔ (معبد جہنی سے دور بھاگو۔ وہ گمراہ اور گمراہ کن ہے)۔

سعید بن جبیر نے طلق بن حبیب کے بارے میں ایوب سختیانی سے کہا:

"لا تجالسه"(۸۱)۔ (اس کے ساتھ نہ اٹھو بیٹھو)۔

حماد بن زید اس کی وجہ بتاتے ہیں:

"كان يرى الارجاء"(۸۲)۔ (وہ عقیدۂ ارجاء کے قائل تھے)۔

ابراہیم نخعی نے حارث اعور کے فسادِ عقیدہ کی حکایت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"ان الحارث قال: تعلمت القرآن فی ثلاث سنین، و الوحی فی سنتین. او قال: الوحی فی ثلاث سنین والقرآن فی سنتین"(۸۳)۔ (حارث نے کہا کہ میں نے قرآن تین سال میں سیکھا اور وحی دو سال میں یا یہ کہا کہ میں نے وحی تین سال میں سیکھا اور قرآن دو سال میں)۔

یہ بیانات راوی کے عقائد اور اس کے دینی احوال سے متعلق تھے۔ اب حفظ و ضبط اور مطالعہ مرویات سے متعلق بعض اقوال ملاحظہ ہوں۔

شعبی کہتے ہیں:

"قتادة حاطب ليل"(۸۴)۔ (قتادہ روایت میں رطب و یابس کی تمیز نہیں کرتے)۔

ابن سیرین کا تجزیہ تھا کہ حسن بصری روایتِ حدیث میں الفاظ حدیث کی پابندی نہیں کرتے۔ قوتِ بیان کے ذریعے اسے عمدہ بناتے اور اس میں اپنے مواعظ کا اضافہ کر دیتے ہیں:

"يسمع الحديث فيجوده بمنطقه، و يصل فيه من مواعظه"

خود اپنے بارے میں ان کا خیال تھا کہ میں حدیث میں کوئی اضافہ تو نہیں کرتا، لیکن کچھ نہ کچھ

Marfat.com

مجھ سے کمی ضرور ہو جاتی ہے۔ (اسمع الحدیث فاسقط منه) اس کے برخلاف قتادہ کی تعریف کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ ان کا حفظ و ضبط ہم سب میں سب سے عمدہ ہے۔ وہ جس طرح حدیث سنتے ہیں، من و عن اسی طرح نقل کر دیتے ہیں :

"و اما اللتی خرجت کما دخلت فقتاده، فهو أحفظ الناس" (۸۵).

گذشتہ صفحات میں ہم نے استدراکات صحابہ کا تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ وہاں ہم نے عرض کیا تھا کہ یہ استدراکات راویانِ حدیث پر جرح کے اولین نقوش ہیں۔ چنانچہ اب ہم کبارِ تابعین کے عہد سے اس طرح کی جرحوں کی مثالیں پیش کرتے ہیں۔ عکرمہ کے بارے میں سعید بن المسیب اور ابن سیرین کی جرحیں ماقبل میں نقل کی جاچکی ہیں۔ ان اقوال کا تعلق بھی عکرمہ ہی سے ہے :

(۱) عطاء خراسانی کہتے ہیں کہ میں نے سعید بن المسیب سے کہا کہ عکرمہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہؓ سے حالت احرام میں نکاح فرمایا۔ اس کے جواب میں انھوں نے کہا کہ وہ خبیث جھوٹ بولتا ہے۔ جاؤ اور اسے گالیاں دو۔ میں تمھیں حدیث سناتا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حالتِ احرام میں تشریف لائے۔ پھر جب آپ نے احرام کھول لیا تب نکاح فرمایا :

"عن عطاء الخراسانی قال: قلت سعید بن المسیب: ان عکرمة یزعم ان رسول الله صلی الله علیه وسلم تزوج میمونة وهو محرم. فقال: کذب مخبثان، اذهب الیه فسبه، سأحدثکم قدم رسول الله صلی الله علیه وسلم وهو محرم، فلما حلّ تزوجها" (۸٦).

(۲) عبداللہ بن خثیم کہتے ہیں کہ میں نے اور عبداللہ بن سعید نے عکرمہ سے "والنخل باسقات" کے معنی دریافت کیے۔ انھوں نے جواب دیا کہ کھجوروں کا بسوق، ولادت کے وقت عورتوں کے بسوق (پستان میں دودھ اترنے) کے مانند ہوتا ہے۔ پھر میں سعید بن المسیب کے پاس گیا اور انھیں عکرمہ کی یہ بات بتلائی۔ اس کے جواب میں انھوں نے کہا کہ عکرمہ نے غلط کہا۔ کھجوروں کے بسوق سے مراد

Marfat.com

اس کی درازی اور لمبائی ہے :

"عن عبدالله بن عثمان بن خثیم سألت عکرمة انا و عبدالله بن سعید عن قوله: والنخل باسقات، قال: بسوقها کبسوق النساء عند ولادتها. فرحت الی سعید، فأخبرته، فقال: کذب، بسوقها طولها" (۸۷).

(۳) عبدالکریم جزری، عکرمہ سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے زمین کرائے پر دینے کو ناپسند کیا ہے۔ سعید بن جبیر سے اس کا ذکر کیا گیا تو انھوں نے فرمایا کہ انھوں نے غلط کہا۔ میں نے حضرت ابن عباسؓ کو ارشاد فرماتے ہوئے سنا ہے کہ سب سے اچھی بات یہ ہے کہ تم سال بہ سال خالی زمین کرائے پر دیا کرو :

"عن عبدالکریم الجزری عن عکرمة انه کره کراء الارض، فذکرت ذلك لسعید، فقال کذب عکرمة، سمعت ابن عباس یقول: ان امثل ما انتم صانعون استنجار الارض البیضاء سنة بسنة" (۸۸).

(۴) طاؤس کہتے ہیں کہ اگر عکرمہ مولی ابن عباس اللہ سے ڈرتے اور اپنی بعض احادیث کی روایت سے رک جاتے تو مرجع خلائق ہوتے :

"عن طاووس قال: لو أن مولی ابن عباس اتقی الله و کفّ من حدیثه لشدت الیه المطایا" (۸۹).

(۵) مطر کہتے ہیں کہ میں نے عطاء بن ابی رباح سے کہا کہ عکرمہ حضرت ابن عباسؓ کا قول نقل کرتے ہیں کہ قرآن پاک نے موزوں پر مسح کے باب میں سبقت حاصل کرلی ہے۔ یعنی موزوں پر مسح کی اجازت ابتداء میں تھی بعد میں قرآن پاک کی آیتِ وضو کے ذریعے منسوخ ہوگئی۔ اس پر عطا نے کہا کہ عکرمہ غلط کہتے ہیں۔ میں نے حضرت ابن عباس کو ارشاد فرماتے ہوئے سنا کہ اگر تم بیت الخلاء سے نکلو جب بھی موزوں پر مسح کرو :

"قال مطر: قلت لعطاء: ان عکرمة قال: قال ابن عباس: سبق الکتابُ المسح علی الخفین، فقال: کذب عکرمة، سمعت ابن

Marfat.com

عباس يقول: امسح على الخفين و ان خرجت من الخلاء"(۹۰).

ان مثالوں کے ذریعے اس طرف بھی توجہ دلانا مقصود ہے کہ کسی راوی کے حفظ وضبط کی کمی یا اس کے ضعف وکذب پر استدلال کی ایک شکل ابتداء ہی سے یہ بھی رہی ہے کہ جرح کرنے والا اپنی مرویات سے متکلم فیہ راوی کی مرویات کا موازنہ ومقابلہ کرتا ہے اور پھر جب اسے اپنے سے مختلف پاتا ہے تو اس کی طرف غلط بیانی وکذب کی نسبت کر دیتا ہے۔ ایک مجتہد کی طرح کبھی وہ اپنے اجتہاد میں کامیاب رہتا ہے اور کبھی اس سے غلطی بھی واقع ہو جاتی ہے۔

سلسلۂ زیر بحث میں دو باتیں اور بھی قابل ذکر ہیں۔ ایک تو یہ کہ علمی افادہ واستفادہ کی عام طور پر دو صورتیں رائج رہی ہیں۔ اولاً یہ کہ شاگرد سوال کریں اور استاد جواب دے۔ ثانیاً یہ کہ استاد خود ہی شاگردوں کو اپنے تجربات سے مستفید کرے۔ اصحاب جرح وتعدیل کے یہاں بھی یہ دونوں صورتیں ابتداء ہی سے ملتی ہیں۔ یہاں اس کے لیے الگ سے مثالیں پیش کرنے کی ضرورت نہیں۔ گذشتہ صفحات میں اس کے شواہد بکثرت موجود ہیں۔ ان کی طرف مراجعت کی جاسکتی ہے۔

دوسری قابل ذکر بات یہ ہے کہ صحابہ کرام اور کبارِ تابعین کے عہد میں جھوٹے راویوں اور جھوٹی روایتوں کا سلسلہ اگرچہ شروع ہو چکا تھا، لیکن بحثیت مجموعی ان راویوں اور ایسی روایتوں کی تعداد بہت تھوڑی تھی۔ اس لیے ان حضرات کو راویانِ حدیث کے بارے میں بہت زیادہ تحقیق وتفتیش اور پھر جرح وتعدیل کی ضرورت بھی پیش نہیں آئی۔ یہی سبب ہے کہ اس عہد میں جرح وتعدیل کے اقوال بہت کم ملتے ہیں۔

پھر اس وقت ایک بڑی سہولت یہ بھی تھی کہ کسی بھی بے بنیاد روایت کی حقیقت جاننے اور جھوٹ کا پردہ فاش کرنے کے لیے صحابہ کرام کی طرف رجوع کیا جا سکتا تھا۔ چنانچہ جب حضرت انسؓ بن مالک کی وفات ہوئی تو مؤرق العجلی ابو معتمر البصری نے کہا کہ آج نصف علم چلا گیا۔ لوگوں نے پوچھا یہ کیسے؟ انھوں نے جواب دیا کہ جب اہل بدعت میں کا کوئی شخص حدیث کے معاملے میں ہماری مخالفت کرتا تھا تو ہم کہتے کہ آؤ اس کے پاس چلیں جس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست حدیثیں سنی ہیں:

"لما مات انس بن مالك، قال مؤرق: ذهب اليوم نصف علم، قيل: كيف ذلك؟ قال: كان الرجل من اهل الا هواء اذا

Marfat.com

خالفنا فی الحدیث قلنا تعال إلی من سمعه من النبی صلی الله علیه وسلم"(۹۱).

---

(۴)

اب ہم تابعین کے اگلے طبقے کی طرف منتقل ہوتے ہیں۔ جرح و تعدیل کے نقطۂ نظر سے اس طبقے میں سب سے زیادہ اہمیت ایوب سختیانی (۶۸ھ-۱۳۱ھ) کو حاصل ہے۔ ان کے علاوہ سلیمان التیمی (۴۶ھ-۱۴۳ھ) سعد بن ابراہیم (۵۳ھ-۱۲۵ھ) زہری (۵۸-۱۲۴ھ) قتادہ (۶۰ھ-۱۱۸ھ) عبداللہ بن عون (۶۶ھ-۱۵۱ھ) اور یونس بن عبید (۶۸ھ-۱۴۰ھ) بھی اس طبقے کے اہم افراد ہیں۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ جرح و تعدیل کا فن بڑی حد تک اجتہادی ہے۔ یعنی اصحاب جرح و تعدیل اپنے علم، مطالعے اور بصیرت کی بنیاد پر کسی راوی کے بارے میں کوئی رائے قائم کرتے ہیں۔ اکثر و بیشتر ان کی رائیں حقیقت پر مبنی اور مطابق واقعہ ہوتی ہیں، لیکن مختلف اسباب و وجوہ کی بنا پر کبھی کبھی فیصلے میں ان سے غلطی بھی ہو جاتی ہے۔ ایسی صورت میں بالعموم ان کے معاصرین یا بعد میں آنے والے اصحابِ فن ان کی تصحیح کر دیا کرتے ہیں۔ ہماری معلومات کی حد تک اس مستحسن روایت کا آغاز اسی طبقے سے ہوتا ہے۔ اس کی مثال میں حضرت ابن عباسؓ کے تلمیذ رشید عکرمہ کا نام پیش کیا جاسکتا ہے۔ جیسا کہ گذشتہ صفحات میں تفصیل کے ساتھ نقل کیا گیا۔ ان کے بارے میں ان کے متعدد نامور معاصرین کی رائے اچھی نہ تھی۔ لیکن ایوب سختیانی نے ان بزرگوں کی راویوں سے اختلاف کیا۔ ایک موقع پر جب ان سے عکرمہ کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں نے فرمایا کہ اگر وہ میرے نزدیک ثقہ نہ ہوتے تو میں ان کی روایتیں نہ لکھتا۔ (لو لم یکن عندی ثقة لم اکتب عنه) (۹۲)۔ ایک دوسرے موقع پر جب ان سے کہا گیا کہ کیا آپ لوگ عکرمہ کو متہم سمجھتے تھے؟ تو جواب دیا کہ میں تو انھیں متہم نہیں سمجھتا تھا۔

"قیل لایوب اکنتم تتهمون عکرمة؟ قال: اما انا فلم اکن اتهمه" (۹۳).

Marfat.com

ایوب نے کس بنا پر اپنے پیش روؤں کی رایوں سے اختلاف کیا؟ اس سلسلے میں ان کے موقف کو سمجھنے کے لیے درج ذیل روایت کا مطالعہ مفید ہو گا۔ ایوب خود ہی روایت کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایتوں کے حفاظ سعید بن جبیر، عطاء اور طاؤس وغیرہ عکرمہ کے پاس جمع ہوئے۔ انھیں بٹھایا اور ان سے حضرت ابن عباسؓ کی مختلف روایات کے بارے میں سوالات شروع کیے۔ جب بھی وہ کوئی حدیث بیان کرتے سعید بن جبیر ان کی تصدیق کرتے تا آنکہ ان سے کہا گیا کہ سورۂ کہف میں حضرت موسیٰ اور حضرت خضر کے واقعے کے تحت جس مچھلی کا ذکر آیا ہے، اس کے بارے میں بتائیں۔ اس کے جواب میں انھوں نے فرمایا کہ وہ مچھلی ٹخنوں کے بقدر پانی میں ان دونوں کے ساتھ ساتھ چل رہی تھی۔ اس پر سعید بن جبیر نے کہا کہ میں حضرت ابن عباسؓ کے بارے میں گواہی دیتا ہوں، انھوں نے یہ فرمایا تھا کہ وہ دونوں اسے ایک ٹوکرے میں اٹھائے ہوئے ساتھ ساتھ چل رہے تھے۔ اس روایت کو نقل کر کے ایوب سختیانی کہتے ہیں کہ میرا خیال ہے کہ حضرت ابن عباسؓ سے دونوں قول مروی ہیں :

"اراه كان يقول القولين جميعا" (۹۴).

ایوب سختیانی کے قول کا منشاء یہ ہے کہ عکرمہ اور سعید بن جبیر دونوں کی روایتیں اپنی اپنی جگہ درست ہو سکتی ہیں۔ اس لیے محض اس بنیاد پر عکرمہ کی تکذیب نہیں کی جا سکتی۔ اسی طرح کا ایک بیان زہری کا بھی ہے :

ابو بکر الہذلی کہتے ہیں کہ میں نے زہری سے کہا کہ عکرمہ اور سعید بن جبیر کے مابین اس بارے میں اختلاف ہے کہ قرآن پاک کی آیت: "انا كفيناك المستهزئين" (سورۂ حجر، آیت ۹۵) میں جن "مستہزئین" کا ذکر آیا ہے، ان میں سے ایک کا مصداق کون ہے؟ سعید بن جبیر کہتے ہیں کہ وہ حارث بن غیطلہ ہے اور عکرمہ کہتے ہیں کہ وہ حارث بن قیس ہے۔ زہری نے جواب دیا کہ دونوں اپنی اپنی جگہ درست کہتے ہیں۔ اس کی ماں غیطلہ کہلاتی تھی اور باپ قیس کہلاتا تھا :

"قال ابوبكر الهذلي: قلت للزهري: ان عكرمة و سعيد بن جبير اختلفا في، رجل من المستهزئين، فقال سعيد: الحارث بن غيطله و قال عكرمة: الحارث بن قيس، فقال: صدقا جميعاً،

Marfat.com

کانت امّه تدعی غیطلة، و کان ابوه یدعی قیساً"(۹۵).

اس کے علاوہ راوی پر جرح سے متعلق بعض اہم امور، جن کی جانب، اس عہد میں توجہ دلائی گئی یہ ہیں :

(الف) بحیثیت انسان کسی شخص کا اچھا اور قابلِ تعریف ہونا اور راوی کی حیثیت سے اس کا مقبول و معتبر ہونا دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ حماد بن زید کہتے ہیں :

"قال ایوب: ان لی جاراً ثم ذکر من فضله، ولو شهد علی تمرتین ما رأیت شهادته جائزة"(۹۶).

(ایوب نے کہا کہ میرا ایک پڑوسی ہے۔ پھر اس کی خوبیوں کا ذکر کیا۔ پھر کہا کہ وہ اگر دو کھجوروں کے بارے میں بھی گواہی دے تو میں اس کی گواہی کو درست نہیں سمجھوں گا)۔

(ب) راویِ حدیث کے بارے میں یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ وہ فنِ حدیث، اس کے اصول و آداب اور تقاضوں سے بھی واقف ہے یا نہیں؟ حماد بن زید روایت کرتے ہیں:

"ذکر فرقد عند ایوب، فقال ان فرقداً لیس صاحب حدیث"(۹۷).

(ایوب کے سامنے فرقد بن یعقوب السنجی کا ذکر آیا تو انھوں نے کہا کہ فرقد صاحبِ حدیث نہیں ہے)۔

(ج) ایسا راوی جس کے یہاں غرائب کی کثرت ہو، اس سے احتراز کرنا چاہیے۔ حماد بن زید کہتے ہیں :

"کان رجل قد لزم ایوب و سمع منه، ففقده ایوب، فقالوا له: یا ابابکر انه قد لزم عمرو بن عبید. قال حماد: نبینا انا یوماً مع ایوب و قد بکرنا الی السوق، فاستقبله الرجل، فسلّم علیه ایوب و ساله. ثم قال له ایوب: بلغنی انك لزمت ذلك الرجل، قال حماد: سمّاه یعنی عمرواً. قال: نعم یا ابابکر انه یجیئنا بأشیاء غرائب، قال: یقول له ایوب: انما نفرّا و نفرق من تلك الغرائب"(۹۸).

Marfat.com

(ایک شخص ایوب کے ساتھ لگ گیا۔ ان سے روایتیں سنیں۔
پھر لاپتہ ہو گیا۔ لوگوں نے کہا کہ اے ابو بکر! وہ عمرو بن عبید کے ساتھ لگ گیا ہے۔ حماد کہتے ہیں کہ ایک روز میں ایوب کے ساتھ تھا۔ ہم لوگ منہ اندھیرے بازار کی طرف چلے جا رہے تھے کہ وہ آدمی سامنے سے آتا ہوا دکھائی دیا۔ ایوب نے اسے سلام کیا۔ اس کا حال پوچھا۔ پھر کہا کہ مجھے اطلاع ملی ہے کہ تم فلاں شخص کے ساتھ لگ گئے ہو۔ حماد کہتے ہیں کہ انھوں نے اس کا یعنی عمرو کا نام لیا۔ اس آدمی نے جواب میں کہا کہ ہاں اے ابو بکر! وہ ہمیں عجیب عجیب روایتیں سناتا ہے۔ ایوب نے کہا کہ ہم انھیں غرائب سے بھاگتے ہیں یا یہ کہا کہ ڈرتے ہیں)۔

(د) فاسد العقیدہ راوی بھی قابل احتراز ہے۔ عمرو بن عبید پر اس پہلو سے بھی جرح کی گئی ہے۔ سلام بن ابی مطیع کہتے ہیں :

"بلغ ایوب انی آتی عمرواً، فاقبل علیّ یوما، فقال: أرأیت رجلاً لا تامنه علی دینه کیف تأمنه علی الحدیث؟"(۹۹).

(ایوب کو اطلاع ملی کہ میں عمرو بن عبید کے پاس آتا جاتا ہوں، تو ایک دن وہ میرے روبرو آئے اور مجھ سے کہا کہ یہ بتاؤ تم جس پر دین کے معاملے میں اعتماد نہیں کرتے، اس پر حدیث کے معاملے میں کیسے اعتماد کر سکتے ہو؟)۔

یہاں ضمناً عمرو بن عبید کی ایک روایت کا ذکر مناسب معلوم ہوتا ہے، جسے سن کر ایوب سختیانی نے اس کی تکذیب کی تھی اور غالباً اسی قسم کی روایات کی بنیاد پر انھوں نے اس کے بارے میں فاسد العقیدہ اور بد دین ہونے کا حکم بھی لگایا تھا۔ روایت یہ ہے :

"قیل لایوب: ان عمرو بن عبید روی عن الحسن ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال: اذا رأیتم معاویة علی منبری فاقتلوه، قال کذب"(۱۰۰).

(ایوب سے کہا گیا کہ عمرو بن عبید حسن بصری سے روایت کرتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جب تم لوگ معاویہ کو

Marfat.com

میرے منبر پر دیکھو تو قتل کر دو۔ ایوب نے کہا کہ وہ جھوٹ بولتا ہے)۔
تاریخ کی مدد سے کسی راوی کی کذب بیانی ثابت کرنے کی اولین کوششیں بھی غالباً اسی عہد سے تعلق رکھتی ہیں۔ اس سلسلے میں درج ذیل روایت ملاحظہ ہو۔ ہمام کہتے ہیں :

"دخل ابو داؤد الاعمی علی قتادة، فلما قام، قالوا: اِن هذا یزعم انه لقی ثمانی عشر بدریًا، فقال قتادة: هذا کان سائلاً قبل الجارف لا یعرض لشئی من هذا ولا یتکلم فیه. فواللہ ما حدثنا الحسن عن بدریّ مشافهة، ولا حدثنا سعید بن المسیب عن بدریّ مشافهة إلا عن سعد بن مالك" (۱۰۱).

(ابو داؤد اعمٰی ایک دن قتادہ کے پاس آیا۔ جب مجلس سے اٹھا تو لوگوں نے بتایا کہ یہ کہتا ہے کہ اس نے اٹھارہ بدری صحابہ سے ملاقات کی ہے۔ قتادہ نے کہا کہ وہ تباہ کن طاعون سے پہلے گداگری کرتا پھرتا تھا۔ علم حدیث سے نہ اس کا اشتغال تھا، نہ اس فن میں وہ کچھ گفتگو کرتا تھا۔ بخدا نہ تو حسن بصری نے کسی بدری صحابی سے براہِ راست سنی ہوئی کوئی روایت ہم سے بیان کی اور نہ سعید بن المسیب نے۔ ہاں حضرت سعد بن مالکؓ سے سعید بن المسیب کا سماع ثابت ہے)۔

اہل بدعت یا اہل اہوا کی اصطلاح کبارِ تابعین کی طرح اس عہد میں بھی مروج رہی ہے اور قدریہ، مرجیہ وغیرہ کے خلاف اس طبقے کے تابعین نے بھی شدید تنفر کا اظہار کیا ہے۔ اس سلسلے میں بعض بیانات ملاحظہ ہوں :

یونس بن عبید کہتے ہیں :

"لا یمکن احدکم سمعه من اصحاب الاهواء" (۱۰۲)۔

(تم لوگ بندگانِ ہوا و ہوس کی باتیں ہرگز نہ سننا)۔

ایک موقع پر جب انھیں معلوم ہوا کہ ان کے کوئی بیٹے عمرو بن عبید کی مجلس میں گئے تھے، تو انھوں نے غضب ناک ہو کر فرمایا :

"انہاك عن الزنا، والسرقة وشرب الخمر و لان تلقی اللہ بهن احبّ الیّ من ان تلقاه برای عمرو و اصحاب عمرو" (۱۰۳)

Marfat.com

(میں تمھیں زنا، چوری اور بے خواری سے روکتا ہوں۔ پھر اگر تم ان گناہوں سے آلودگی کی حالت میں اللہ تعالیٰ کا سامنا کرو، تو وہ مجھے زیادہ پسند ہے، بہ نسبت اس کے کہ تم عمرو اور اس کے ہمراہیوں کے نظریہ و خیال کے ساتھ اس کے حضور میں جاؤ)۔

یحییٰ بن ابی کثیر (ف ۱۲۹ھ) کہتے ہیں :

"اذا رأیت المبتدع فی طریق فخذ فی غیرہ" (۱۰۴)۔

(اگر کسی راستے میں بدعتی پر نظر پڑ جائے تو راستہ بدل دو)۔

سعید بن عامر روایت کرتے ہیں :

"مرض سلیمان التیمی فبکی، فقیل ما یبکیك؟ قال: مررت علی قدری، فسلمت علیه، فأخاف الحساب علیه" (۱۰۵)۔

(سلیمان تیمی بیمار ہوئے تو رونے لگے۔ لوگوں نے پوچھا آپ کیوں رو رہے ہیں؟ انھوں نے جواب دیا کہ ایک بار میرا گذر ایک ایسے شخص کے پاس سے ہوا جو فرقہ قدریہ سے تعلق رکھتا تھا۔ میں نے اسے سلام کر دیا۔ میں ڈرتا ہوں کہیں اس پر میرا محاسبہ نہ ہو جائے)۔

سلیمان التیمی کے بارے میں یہ بھی روایت ہے کہ وہ حدیث سنانے سے پہلے طالب حدیث کا عقیدہ معلوم کرتے تھے۔ خاص طور پر عقیدۂ قدر سے اس کی براءت کی قسم لیتے تھے۔ تب حدیث سناتے تھے (۱۰۶)۔ ایک بار انھوں نے ایک شخص سے کہا :

"نشدتك بالله اجهمی انت؟ فقال: ما افطنك، من این تعرفنی؟" (۱۰۷)۔

(تجھے خدا کا واسطہ، کیا تو فرقہ جہمیہ سے تعلق رکھتا ہے؟ اس نے جواب دیا آپ کس قدر زیرک ہیں مجھے کہاں سے پہچانتے ہیں؟)۔

سلام بن مطیع روایت کرتے ہیں :

"رای ایوب رجلا من اهل الاهواء فقال: انی لا عرف الذلة فی وجهه" (۱۰۸)۔

Marfat.com

(ایوب نے اہلِ اہوا میں سے ایک شخص کو دیکھا تو فرمایا کہ میں اس کے چہرے پر ذلت کے آثار کی شناخت کر رہا ہوں)۔

اس طبقے کے تابعین سے مختلف راویوں کے بارے میں جرح کے جو کلمات منقول ہیں، ان میں سے بعض ذیل میں نقل کیے جاتے ہیں۔

ایوب سختیانی، ابوامیہ عبدالکریم بصری کے بارے میں فرماتے ہیں :

"كان غير ثقة، لقد سألني حديثاً لعكرمة، ثم قال: سمعت عكرمة"(١٠٩).

(وہ غیر ثقہ تھا۔ اس نے مجھ سے عکرمہ کی ایک حدیث کے بارے میں دریافت کیا۔ پھر کہنے لگا کہ میں نے عکرمہ سے سنا ہے)۔

ایک اور راوی کے بارے میں فرمایا :

"لم يكن بمستقيم اللسان"(١١٠)۔ اس کی زبان درست نہ تھی)۔

ایک دوسرے راوی کے بارے میں فرمایا :

"يزيد في الرقم"(١١١)۔ (وہ قیمت بڑھادیا کرتا ہے)۔

ابوالزبیر محمد بن مسلم بن تدرُس کے بارے میں ان کا قول ہے :

"حدثنا ابوالزبير و ابوالزبير ابوالزبير"(١١٢)۔ (ہم سے ابوالزبیر نے بیان کیا اور ابوالزبیر ابوالزبیر ہیں)۔

امام احمد فرماتے ہیں کہ اس سے ابوالزبیر کی تضعیف مراد ہے(١١٣)۔

یونس بن عبید کہتے ہیں :

"ما استخف الحسن شيئي ما استخفه القدر"(١١٤)۔

(عقیدۂ قدر نے حسن بصری کی حیثیت کم کر دی)۔

انھیں کا قول ہے :

"كان عمرو بن عبيد يكذب في الحديث"(١١٥)۔ (عمرو بن عبید حدیث میں کذب بیانی کرتا ہے)۔

عبداللہ بن عون شہر بن حوشب کے بارے میں فرماتے ہیں :

"إن شهر نزكوه"(١١٦)۔ (لوگوں نے شہر کو نیزے مارے ہیں)۔

Marfat.com

اب توثیق و توصیف کے کلمات بھی ملاحظہ ہوں۔ مندرجہ ذیل اقوال ایوب سختیانی کے ہیں :

"ما رایت أحدا اعلم من الزھری" (۱۱۷)۔ (میں نے زہری سے زیادہ علم والا کوئی نہیں دیکھا)۔

"ما قدم علینا احد من الکوفة افضل من سفیان الثوری" (۱۱۸)۔ (سفیان ثوری سے افضل کوئی شخص کوفہ سے ہمارے پاس نہیں آیا)۔

"لا یفقه رجل لا یدخل حجرة سعید بن ابی عروبة" (۱۱۹)۔ جو شخص سعید بن ابی عروبہ کی کوٹھری میں داخل نہ ہو فقیہ نہیں ہو سکتا)۔

"لیس احد افضل لحدیث حمید بن ھلال من سلیمان بن المغیرة" (۱۲۰)۔ (حمید بن ہلال کی احادیث کے سلسلے میں سلیمان بن مغیرہ سے افضل کوئی نہیں ہے)۔

"قال وھیب: کان یقول لنا ایوب: خذوا من سلیمان بن المغیرة" (۱۲۱)۔ (وہیب کہتے ہیں ہم سے ایوب کہا کرتے تھے کہ سلیمان بن مغیرہ سے روایات لیا کرو)۔

درج ذیل اقوال قتادہ کے ہیں :

"ما رأیت أعلم من سعید المسیب" (۱۲۲)۔ (میں نے سعید بن المسیب سے زیادہ علم والا نہیں دیکھا)۔

"ما رأیت شریف قوم افضل من الاحنف" (۱۲۳)۔ (میں نے احنف سے زیادہ افضل کوئی سردار قوم نہیں دیکھا)۔

"اعلم من بقی بالتفسیر مجاھد" (۱۲۴)۔ (اب جو لوگ باقی بچے ہیں، ان میں تفسیر کے سب سے بڑے عالم مجاہد ہیں)۔

"کان اعلام التابعین اربعة. کان عطاء اعلمھم بالمناسك، و کان سعید بن جبیر اعلمھم بالتفسیر، وکان عکرمة أعلمھم بسیرة النبی صلی اللہ علیه وسلم و کان الحسن من اعلم

Marfat.com

الناس بالحلال والحرام(١٣٥).

کبارِ تابعین چار تھے۔ عطاء بن ابی رباح عبادات کے سب سے بڑے عالم تھے۔ سعید بن جبیر تفسیر کے۔ عکرمہ سیرت نبویؐ کے اور حسن بصری حلال وحرام کے)۔

یہ دونوں بیانات ابنِ عون کے ہیں :

"ثلاثة ما رایت مثلهم. محمد بن سیرین بالعراق، والقاسم بن محمد بالحجاز، و رجاء بن حیوة بالشام" (١٢٦).

(تین شخصیتیں ایسی ہیں، جن کی نظیر میری نگاہ سے نہیں گذری۔ عراق میں محمد بن سیرین، حجاز میں قاسم بن محمد اور شام میں رجاء بن حیوہ)۔

"ما ابو الزبیر بدون عطاء بن ابی رباح"(١٢٧)۔(ابوالزبیر عطاء بن ابی رباح سے کم نہیں ہیں)۔

یہ قول سعد بن ابراہیم کا ہے :

"هذا ابن ابی ذئب وهو عندی ثقه"(١٢٨)۔(یہ ابن ابی ذئب ہیں اور وہ میرے نزدیک ثقہ ہیں۔

یہ قول زہری کا ہے :

"لو رایت طاووساً علمت انه لا یکذب"(١٢٩)۔(اگر تم نے طاؤس کو دیکھا ہوتا تو جان لیتے کہ وہ جھوٹ نہیں بولتے ہیں)۔

کبارِ تابعین میں کن حضرات کی روایت معنی کے لحاظ سے ہوتی تھی اور کون لوگ الفاظِ حدیث کی پابندی کرتے تھے؟ اس سلسلے میں ابنِ عون کا قول ملاحظہ ہو :

"کان ابراهیم والشعبی والحسن یاتون بالحدیث علی المعانی، و کان القاسم و ابن سیرین، و رجاء یعیدون الحدیث علی حروفه(١٣٠).

(ابراہیم نخعی، شعبی اور حسن بصری معنیِ حدیث کی روایت کرتے

Marfat.com

تھے اور قاسم بن محمد بن ابی بکر، ابن سیرین اور رجاء بن حیوہ حدیث کو لفظ بہ لفظ دہراتے تھے)۔

یہ سوال کہ فلاں تابعی کا سماع فلاں صحابی سے ہے یا نہیں؟ اور اگر ہے تو کتنی احادیث میں ہے؟ اس قسم کے سوالات کا سلسلہ اسی عہد سے شروع ہوتا ہے۔ یونس بن عبید کہتے ہیں:

"لم یسمع الحسن من ابی ھریرۃ" (۱۳۱)۔ (حضرت ابوہریرہؓ سے حسن بصری کا سماع ثابت نہیں ہے)۔

ابن عون فرماتے ہیں:

"کان محمد لا یرفع من حدیث ابی ھریرۃ الا ثلاثۃ احادیث" (۱۳۲)۔ (حضرت ابوہریرہؓ سے محمد بن سیرین نے صرف تین حدیثیں سنی ہیں)۔

قتادہ کہتے ہیں:

"ماشانہ الحسن بدریاً بحدیث" (۱۳۳)۔ (حسن بصری نے کسی بدری صحابی سے کوئی حدیث نہیں سنی)۔

---

(۳)

یہ ایک حقیقت ہے کہ صحابہ کرام اور تابعین کے عہد میں جرح و تعدیل کا ابتدائی ثبوت تو ملتا ہے لیکن ایک باقاعدہ علم اور فن کی حیثیت اسے تبع تابعین کے عہد میں حاصل ہوئی۔ اس ضمن میں تاریخی ترتیب اور کارناموں کی عظمت و اہمیت ہر دو لحاظ سے ابو بسطام شعبۃ بن الحجاج (۸۰ھ-۱۶۰ھ) کا نام سرفہرست ہے۔ ہم آئندہ صفحات میں یہ بتانے کی کوشش کریں گے کہ اس فن کے ارتقا اور فروغ و استحکام میں ان کا کیا حصہ ہے؟

اس گفتگو کا آغاز ہم علامہ ذہبی کی ایک عبارت سے کرتے ہیں۔ موصوف شعبہ کی شان و عظمت کے بارے میں رقم طراز ہیں:

Marfat.com

كان ابو بسطام اماما، ثبتا، حجة، ناقدا، جهبذا صالحا، زاهدا، قانعا بالقوت، رأسا فى العلم و العمل، منقطع القرين، وهو اول من جرّح و عدّل، اخذ عنه هٰذا الشان يحییٰ بن سعيد القطان، و ابن مهدى و طائفة، و كان سفيان الثورى يخضع له و يجله و يقول: شعبة امير المومنين فى الحديث و قال الشافعى: لولا شعبة لما عرف الحديث بالعراق (١٣٤).

ابو بسطام شعبہ امام، ثبت، حجت، ناقد، کھرے کھوٹے کو پرکھنے والے، صالح، زاہد، قناعت پسند، علم و عمل میں ممتاز اور اپنی نظیر آپ تھے۔ وہ جرح و تعدیل کے امام اول ہیں۔ یحییٰ بن سعید القطان، عبدالرحمٰن بن مہدی اور ایک جماعت نے جرح و تعدیل کا فن ان ہی سے سیکھا ہے۔ سفیان ثوری ان کے سامنے بچھے جاتے، ان کا اعزاز و اکرام کرتے اور فرمایا کرتے تھے کہ شعبہ حدیث میں امیر المومنین ہیں۔ امام شافعی کا قول ہے: اگر شعبہ نہ ہوتے تو اہل عراق علم حدیث سے ناآشنارہ جاتے۔

عہد تابعین میں علم حدیث سے اشتغال رکھنے والوں کی بیشتر توجہ احادیث و آثار کے حفظ و روایت کی طرف مبذول رہتی تھی۔ رجال کی تحقیق و تفتیش، اسانید کی جانچ پرکھ اور احادیث کی علتوں کی نشاندہی کی جانب وہ کم توجہ دیتے تھے۔ ایسا کسی تساہلی کی بنا پر نہ تھا، بلکہ اس کے کئی اسباب تھے۔ ایک سبب تو یہ تھا کہ ضعفاء کی تعداد کم تھی۔ دوسرے سرکردہ اور نامور محدثین کی موجودگی کی بنا پر انھیں معاشرے میں اعتبار و قبول حاصل نہ تھا۔ تیسرے ضعفاء بھی بالعموم عقائد کی وجہ سے غیر معتبر سمجھے جاتے تھے۔ دیدہ و دانستہ جھوٹ بولنے والے راویوں کی تعداد بھی کم تھی۔ چوتھے سلسلۂ سند طویل نہ تھا۔ ایک یا دو واسطوں سے صحابی تک پہنچا جاسکتا تھا۔ پانچویں یہ کہ بعض صورتوں میں صحابہ کرام سے مراجعت کی سہولت بھی حاصل تھی۔ لیکن تبع تابعین کے عہد تک آتے آتے صورت حال بڑی حد تک بدل گئی۔ صحابہ کرام دنیا سے رخصت ہوگئے۔ سندوں کا سلسلہ طویل ہوگیا۔ کذب بیانی و دروغ بافی کا

Marfat.com

رواج بڑھ گیا۔ تابعیت کے بہت سے جھوٹے مدعی پیدا ہو گئے (۱۳۵)۔ غیر معتبر راویوں اور روایتوں کی تعداد بتدریج بڑھنے لگی۔ ان حالات کے پیش نظر ضروری تھا کہ حفظِ آثار و روایات کے ساتھ ساتھ تحقیق اسانید اور تفتیش رجال کی طرف زیادہ توجہ صرف کی جائے اور صحیح و سقیم احادیث کے درمیان خطِ فاصل کھینچنے کا عمل تیز تر کر دیا جائے۔

شعبہ کی پہلی خصوصیت یہ ہے کہ تاریخی طور پر یہ کارنامہ سب سے پہلے ان ہی نے انجام دیا۔ وہ خود فرماتے ہیں :

"ما اعلم احد افتش الحديث كتفتيشي" (۱۳۶)۔ (میری طرح حدیث کے بارے میں تفتیش کرنے والا میرے علم میں کوئی نہیں ہے)۔

راویوں پر نقد و جرح سے انھیں جو شغف تھا اس کی مثال بھی ان سے پہلے کسی اور کے یہاں نہیں ملتی۔ انھوں نے اس کے لیے "اللہ واسطے غیبت" کی اصطلاح وضع کی تھی۔ وہ اپنے رفقاء واحباب کو بھی اس کی طرف متوجہ کرتے رہتے تھے۔ نضر بن شمیل کہتے ہیں :

"سمعت شعبة يقول: تعالوا نغتاب في الله. يريد الكلام في الشيوخ" (۱۳۷)۔ (میں نے شعبہ کو کہتے ہوئے سنا۔ آؤ اللہ واسطے غیبت کریں۔ مراد یہ تھی کہ آؤ راویوں پر کلام کریں)۔

شعبہ روایت حدیث، تصحیح اور تعدیل رجال وغیرہ ہر معاملے میں غایت درجہ محتاط بلکہ شدت پسند واقع ہوئے تھے۔ چنانچہ وہ اپنے شیوخ سے ان کی مرویات کو بار بار سننا پسند کرتے اور درمیان میں انھیں ٹوکتے بھی رہتے تھے کہ آپ نے یہ روایت کس سے سنی؟ اس میں کوئی شبہ تو نہیں ہے؟ وغیرہ۔ اس سلسلے میں چند بیانات ملاحظہ ہوں :

(۱) عبد اللہ بن دینار نے انھیں حضرت ابن عمرؓ کی ایک حدیث سنائی۔ اس پر انھوں نے سوال کیا: "أنت سمعته منه؟ قال: نعم" (۱۳۸)۔ (کیا آپ نے یہ روایت حضرت ابن عمرؓ سے سنی ہے؟ انھوں نے جواب دیا، ہاں)۔

(۲) حضرت براء بن عازبؓ کی ایک حدیث (من منح منيحة ورق الخ) کے بارے میں شعبہ کہتے ہیں :

"سألت طلحة بن مصرف عن هذا الحديث اكثر من عشرين مرة ولو كان غيري قال ثلاثين مرة" (۱۳۹)۔ (میں

Marfat.com

نے اس حدیث کے بارے میں طلحہ بن مصرف سے بیس مرتبہ سوال کیا۔ میرے علاوہ کوئی دوسرا ہوتا تو وہ تیس مرتبہ کہتا)۔

(۳) ایک حدیث کے بارے میں انھوں نے ابو معشر سے پوچھا :

"اسمعته من ابراهيم؟ قال هو قوله" (۱۴۰)۔ (کیا آپ نے یہ روایت ابراہیم نخعی سے سنی ہے ؟ انھوں نے جواب دیا ہاں یہ انھیں کا قول ہے)۔

(۴) خود شعبہ کا بیان ہے :

"كنت اجالس قتادة، فيذكر الشئى، فاقول، كيف إسناده؟" (۱۴۱)۔ (میں قتادہ کے ساتھ اٹھتا بیٹھتا۔ وہ کچھ ذکر کرتے تو پوچھتا کہ اس کی سند کیا ہے ؟)۔

(۵) حماد بن زید کہتے ہیں :

"ما ابالي من خالفني إذا وافقني شعبة، لان شعبة كان لا يرضى ان يسمع الحديث مرة، يعاود صاحبه مراراً، و نحن كنا إذا سمعناه مرة اجتزينا به" (۱۴۲)۔

(اگر شعبہ کسی حدیث کی روایت میں میری موافقت کریں تو پھر مجھے کسی کی مخالفت کی پرواہ نہیں ہے۔ کیونکہ انھیں کسی حدیث کا صرف ایک بار سننا پسند نہ تھا۔ وہ بار بار صاحب حدیث سے مراجعت کرتے تھے اور ہم لوگ صرف ایک بار کے سننے پر اکتفا کر لیتے تھے)۔

(۶) ابوالولید کہتے ہیں :

"سألت شعبة عن جديث. فقال لا احدثك لأنى سمعته من ابى عون مرة واحدة" (۱۴۳)۔

(میں نے شعبہ سے ایک حدیث کے بارے میں دریافت کیا تو انھوں نے جواب دیا کہ میں وہ حدیث تم سے بیان نہیں کروں گا، کیوں کہ میں نے اسے ابو عون سے صرف ایک مرتبہ سنا ہے)۔

احادیث کے سلسلے میں قطعیت پسندی، صحت کے تیقن اور ہر قسم کے شکوک و شبہات

Marfat.com

کے ازالے پر اصرار کی بنا پر انھوں نے تحقیق اسانید کا بھی ایک بلند معیار قائم کیا۔ چنانچہ "تدلیس" (۱۴۴) اور "ارسال" (۱۴۵) کے مسائل و مباحث جس شدت، صراحت اور کثرت کے ساتھ شعبہ نے اٹھائے، اس کی مثال ان سے پہلے کسی اور کے یہاں نہیں ملتی۔ مثلاً یہ کہ کسی تابعی کا کس صحابی سے سماع ثابت ہے اور کس سے ثابت نہیں؟ اگر ثابت ہے تو کتنی احادیث سماع پر مبنی ہیں؟ اور کتنی مرسل ہیں؟ اسی طرح تابعین میں کس کا کس سے سماع ثابت ہے؟ وغیرہ۔ اس ضمن میں شعبہ کے بعض بیانات ملاحظہ ہوں :

(۱) "لم يدرك عبدالرحمن بن ابزى عليا" (۱۴۶)۔ (عبدالرحمٰن بن ابزیٰ نے حضرت علیؓ کو نہیں پایا)۔

(۲) "ابو المهلب لم يسمع عن ابى بن كعب" (۱۴۷)۔ (ابوالمہلب نے حضرت ابی بن کعبؓ سے نہیں سنا)۔

(۳) "شعبة ينكر مجاهد سمع عائشة" (۱۴۸)۔ (شعبہ کے نزدیک مجاہد کا حضرت عائشہؓ سے سماع ثابت نہیں)۔

(۴) "شعبة ينكر ابو رزين سمع ابن مسعود" (۱۴۹)۔ (شعبہ کے نزدیک ابورزین کا حضرت ابن مسعودؓ سے سماع ثابت نہیں)۔

(۵) "شعبة ينكر ان يكون الضحاك بن مزاحم لقى ابن عباس قط" (۱۵۰)۔ (شعبہ کے نزدیک ضحاک بن مزاحم کی حضرت ابن عباسؓ سے ایک بار بھی ملاقات ثابت نہیں)۔

(۶) "شعبة ينكر ابو ظبيان سمع سلمان" (۱۵۱)۔ (شعبہ کے نزدیک ابوظبیان کا حضرت سلمان فارسیؓ سے سماع ثابت نہیں ہے)۔

(۷) "لم يسمع ابوعبدالرحمن السلمىٰ من عثمان (۱۵۲) ولا من عبدالله بن مسعود ولكن قد سمع من على" (۱۵۳)۔ (ابوعبدالرحمٰن السلمی نے نہ تو حضرت عثمانؓ سے سنا ہے، نہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے۔ البتہ حضرت علیؓ سے ان کا سماع ثابت ہے)۔

(۸) "لم يدرك ابوالبخترى عليا ولم يره" (۱۵۴)۔ (ابوالبختری نے حضرت علیؓ کا زمانہ نہیں پایا انھوں نے انھیں نہیں دیکھا ہے)۔

Marfat.com

(۹) "قد ادرك ابوالعالية رفيع على بن ابى طالب، ولم يسمع منه شيئا" (۱۵۵)۔ (ابو العالیہ رفیع نے حضرت علی بن ابی طالبؓ کو پایا ضرور ہے لیکن ان کا حضرت علیؓ سے کسی حدیث کا سننا ثابت نہیں ہے)۔

(۱۰) "ما ارى محمد بن سيرين سمع من عقبة بن عبدالغافر" (۱۵۶)۔ (میرے خیال میں ابن سیرین کا عقبہ بن عبد الغافر سے سماع ثابت نہیں)۔

(۱۱) "كان شعبة يضعف ابراهيم عن على" (۱۵۷)۔ (ابراہیم نخعی کی حضرت علیؓ سے مروی روایات کو شعبہ سند کے لحاظ سے ضعیف سمجھتے تھے)۔ یعنی ان کے نزدیک حضرت علیؓ سے ابراہیم کا سماع ثابت نہیں۔

(۱۲) "لم يحدثنا احد انه سمع عن علقمه الا ابو قيس" (۱۵۸)۔ (علقمہ سے ان کے سماع کی تصریح ابو قیس کے علاوہ کسی اور نے ہم سے نہیں کی)۔

(۱۳) "كان شعبة يضعف حديث ابى بشر عن مجاهد، قال ما سمع منه شيئاً" (۱۵۹)۔ (ابو بشر کی مجاہد سے مروی روایات کو شعبہ ضعیف سمجھتے تھے۔ ان کا قول ہے کہ ابو بشر نے مجاہد سے نہیں سنا)۔

(۱۴) "لم يسمع ابو بشر عن حبيب بن سالم" (۱۶۰)۔ (ابو بشر کا حبیب بن سالم سے سماع ثابت نہیں)۔

(۱۵) "لم يسمع ابو اسحاق عن الحارث الاعور إلا اربعة احاديث" (۱۶۱)۔ (ابو اسحاق السبیعی نے حارث اعور سے صرف چار حدیثیں سنی ہیں)۔

(۱۶) "عامر الشعبى عن على و عطاء عن على كتاب" (۱۶۲)۔ (عامر شعبی اور عطاء بن ابی رباح کی حضرت علیؓ سے مروی روایات کتاب پر مبنی ہیں)۔ یعنی حضرت علیؓ سے سنی ہوئی نہیں ہیں، کتاب سے منقول ہیں)۔

(۱۷) "كان شعبة يرى ان احاديث ابى سفيان عن جابر انما هو كتاب سليمان اليشكرى" (۱۶۳)۔ (شعبہ کی رائے تھی کہ ابو سفیان کی حضرت جابرؓ سے مروی روایات سلیمان الیشکری کی کتاب سے منقول ہیں)۔ یعنی حضرت جابرؓ سے سنی ہوئی نہیں ہیں۔

Marfat.com

(۱۸) "احادیث الحکم عن مجاهد کتاب الا ما قال سمعت"(۱۶۴)۔
(حکم کی مجاہد سے مروی روایات کتاب سے منقول ہیں۔ بجز ان روایات کے جن میں وہ سماع کی تصریح کریں)۔

(۱۹) "احادیث الحکم عن مقسم کتاب، الا خمسة احادیث"(۱۶۵)۔
(حکم کی مقسم سے مروی احادیث سے منقول ہیں، بجز پانچ کے)۔

(۲۰) "کان شعبة یوهن مرسلات معاویة بن قرة، یری انها عن شهر"(۱۶۶)۔ (معاویہ بن قرہ کی مرسل روایات کو شعبہ ضعیف بتاتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ وہ شہر بن حوشب سے مروی ہیں)۔

(۲۱) "سلمان الاغر کان قد لقیٰ اباهریرة و ابا سعید"(۱۶۷)۔
(سلمان الاغر نے حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابو سعید خدریؓ دونوں سے ملاقات کی ہے)۔

(۲۲) " لم یسمع حمید الطویل من انس سوی اربعة و عشرین حدیثاً، والباقی سمعها وثبتها فیها ثابت البنانی(۱۶۸). یعنی فکان یحذف ثابتا و یدلّسها فیقول عن انس"۔ (حمید الطویل نے حضرت انسؓ سے صرف چوبیس حدیثیں سنی ہیں۔ حضرت انسؓ کی بقیہ حدیثیں انھیں ثابت النباتی کے واسطے سے پہنچی ہیں۔ یعنی وہ ثابت کو حذف کر دیتے ہیں اور تدلیس کرتے ہوئے براہِ راست حضرت انسؓ سے نقل کرتے ہیں)۔

راوی اور مروی عنہ کے درمیان سماع کے ثبوت و عدم ثبوت کی تحقیق و تفتیش شعبہ اس شدت اور انہماک سے اس لیے کرتے تھے کہ انھیں "تدلیس" سخت ناپسند تھی۔ چنانچہ ان کا قول ہے :

"لأن ازنی احب الیّ من ان أدلّس"(۱۶۹)۔ (تدلیس میرے نزدیک زنا سے بدتر ہے)۔

اسی طرح کہتے ہیں :

"لأن اقع من السماء الی الارض احب الیّ من ان

Marfat.com

ادلس" (۱۷۰)۔ (آسمان سے زمین پر گر جانا مجھے پسند ہے، لیکن تدلیس پسند نہیں)۔

اپنے شیخ قتادہ کی تدلیس کی وجہ سے وہ ان کی صرف وہی روایتیں لیتے تھے، جس میں سماع و تحدیث کی تصریح موجود ہو۔ فرماتے ہیں :

"کنت اتفقدفم قتادہ، فاذا قال: سمعت او حدثنا تحفظته، والافتر کته" (۱۷۱)۔ (میں قتادہ کا منہ دیکھتا رہتا تھا، جب وہ "سمعت" یا "حدثنا" کے صیغے سے روایت بیان کرتے تو میں اسے یاد کر لیتا ورنہ چھوڑ دیتا۔

احتمالِ ارسال کی بنا پر "مُعَنْعَنْ" (۱۷۲) روایتیں بھی ان کے نزدیک معتبر نہ تھیں۔ ان کا قول ہے :

"فلان عن فلان مثله لا یجزی" (۱۷۳)۔ (فلاں عن فلاں جیسی سند ناکافی ہے)۔

وہ کہا کرتے تھے :

"کل حدیث لیس فیه حدثنا فهو مثل الرجل فی فلاة معه بعیر بلا خطام" (۱۷۴)۔ (محدث کی حدثنا کی تصریح کے بغیر حدیث کی مثال ایسی ہے جیسے کسی آدمی کے ساتھ صحرا میں کوئی شتر بے مہار ہو)۔

سندوں کی تحقیق سے شعبہ کو کس قدر شغف تھا اور اس سلسلے میں ان کا طریق کار کیا تھا؟ اس کا اندازہ ان کے بعض واقعات سے بھی لگایا جا سکتا ہے۔

(۱) عبد الرحمٰن بن مہدی کہتے ہیں :

"قال شعبة : قلت لابی اسحاق : من حدثك عن علی بن ربیعة؟ "قال کنت ردف علی فلما رکب قال : سبحان الذی سخّرلنا هذا" قال : سمعت من یونس بن خباب، فأتیت یونس بن خباب، فقلت من حدثك؟ فقال : حدثنی رجل عن علی بن ربیعة (۱۷۵).

شعبہ کہتے ہیں کہ میں نے ابو اسحاق سے پوچھا کہ آپ سے علی بن ربیعہ کی حدیث "کنت ردف علی، فلما رکب قال سبحان الذی سخرلنا هٰذا" کس نے بیان کی؟ انھوں نے

Marfat.com

جواب دیا کہ میں نے اسے یونس بن خباب سے سنا ہے چنانچہ میں یونس بن خباب کے پاس گیا۔ ان سے پوچھا کہ یہ حدیث آپ سے کس نے بیان کی؟ انھوں نے جواب دیا کہ ایک شخص کے واسطے سے یہ علی بن ربیعہ سے مجھ تک پہنچی ہے۔

گویا اس تحقیق کے نتیجے میں یہ حقیقت سامنے آئی کہ اس حدیث کی سند میں ایک راوی مجہول ہے۔

(۲) عن قتادة عن سعيد بن جبير عن ابن عمران النبی صلی الله علیه وسلم نهى عن نبيذ الجرّ، قال شعبة : فقلت لقتادة ممّن سمعته؟ قال حدثنيه ايوب السختيانی، قال شعبة فاتيت ايوب، فسالته فقال : حدثنيه ابوبشر، قال شعبة فاتيت ابا بشرفسالته، فقال : انا سمعت سعيد بن جبير عن ابن عمر عن النبی صلی الله علیه وسلم انه نهى عن نبيذ الجرّ (١٧٦).

(قتادہ نے "عن سعيد بن جبير عن ابن عمر" کی سند سے شعبہ کو یہ حدیث سنائی "ان النبی صلی الله علیه وسلم نهى عن نبيذ الجرّ" شعبہ کہتے ہیں میں نے قتادہ سے پوچھا، آپ نے یہ حدیث کس سے سنی؟ انھوں نے جواب دیا کہ مجھ سے اس کو ایوب سختیانی نے بیان کیا ہے۔ تب میں ایوب کے پاس گیا اور ان سے پوچھا۔ انھوں نے جواب دیا کہ مجھ سے اس کو ابوبشر نے بیان کیا ہے۔ شعبہ کہتے ہیں کہ تب میں ابوبشر کے پاس گیا اور ان سے پوچھا۔ انھوں نے جواب دیا کہ میں نے یہ حدیث سعید بن جبیر سے سنی ہے اور وہ حضرت ابن عمرؓ سے اور وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرتے ہیں)۔

اس تحقیق کا ماحصل یہ ہے کہ حدیث صحیح ہے اور اس کی سند متصل ہے۔

(۳) عن معاوية بن قرّة قال : قال ابن عباس : "انظر الى العظام كيف ننشزها" فقال فيه قولاً، قلت : من حدثك؟ قال : شهر بن حوشب، استرحنا من خناقك يا شعبة (١٧٧).

(معاویہ بن قرۃ نے شعبہ سے آیت کریمہ "انظر الى العظام كيف

Marfat.com

ننشزها" کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ کے ایک قول کی حکایت کی۔ شعبہ کہتے ہیں میں نے پوچھا کہ یہ روایت آپ سے کس نے بیان کی ہے؟ انھوں نے جواب دیا شہر بن حوشب نے۔ ساتھ ہی یہ بھی کہا کہ شعبہ میری گلو خلاصی کرو)۔

شہر بن حوشب، شعبہ کے نزدیک ضعیف راوی ہیں۔ اس طرح اس تحقیق کے نتیجہ میں انھیں یہ معلوم ہو گیا کہ ان کے نقطۂ نظر سے یہ روایت غیر معتبر ہے۔ ساتھ ہی معاویہ کے قول "شعبہ میری گلو خلاصی کرو" سے یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ شعبہ سے حقائق کا چھپانا بڑا مشکل کام تھا۔ لوگ ان کی جرح و قدح سے نجات حاصل کرنے کے لیے بہتر یہی سمجھتے تھے کہ سچی بات پہلی مرتبہ ہی میں ظاہر کر دیں۔

(۴) خود شعبہ کہتے ہیں :

"سألت الحكم عن ديته اليهودى و النصرانى، فقال : قال سعيد بن المسيب : ان عمر جعل ديته اليهودى والنصرانى اربعة الاف، و دية المجوسى ثمانى ماة، فقلت للحكم من سعيد بن المسيب؟ فقال : لو شئت سمعت ثابت الحداد. قال شعبة : فأتيت الحدّاد، فحدثنى عن سعيد بن المسيب عن عمر مثله"(۱۷۸).

(میں نے حکم سے یہودی اور نصرانی کی دیت کے بارے میں دریافت کیا۔ انھوں نے جواب دیا کہ سعید بن المسیب کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے یہودی و نصرانی کی دیت چار ہزار مقرر فرمائی ہے اور مجوسی کی آٹھ سو۔ اس پر میں نے حکم سے پوچھا کہ کیا آپ نے یہ روایت سعید بن المسیب سے سنی ہے؟ انھوں نے جواب دیا کہ اگر تم چاہو تو اسے ثابت الحداد سے بھی سن سکتے ہو۔ شعبہ کہتے ہیں کہ تب میں ثابت الحداد کے پاس گیا۔ انھوں نے بھی مجھ سے یہ روایت "عن سعید بن المسیب عن ابن عمر" کی سند سے بیان کی)۔

اس تحقیق کے نتیجے میں شعبہ کو اس حدیث کی صحت کا تیقن بھی ہو گیا اور ساتھ ہی انھیں حکم کے ایک متابع کا پتہ بھی چل گیا۔

Marfat.com

اب تک کی گفتگو تفتیش حدیث اور تحقیق اسانید سے متعلق تھی۔ اب ہم خاص جرح و تعدیل کے باب میں شعبہ کی خدمات کا جائزہ لیتے ہیں۔ ہمارے علم کی حد تک شعبہ پہلے شخص ہیں، جنھوں نے راویانِ حدیث کے ترک و قبول سے متعلق اپنے اصولوں کی وضاحت و صراحت کی ہے۔ عبدالرحمٰن بن مہدی کہتے ہیں :

"قلت لشعبة : من الذين تترك الرواية عنهم؟ قال اذا اكثر عن المعروفين من الروايته ما لا يعرف، او اكثر الغلط، أو تمادى في غلط مجتمع عليه، ولم يتهم نفسه عند اجتماعهم على خلافه، أو رجل متهم بكذب، و سائر الناس فاروعنهم (۱۷۹).

(میں نے شعبہ سے پوچھا آپ کن لوگوں کی روایت ترک کرتے ہیں ؟ انھوں نے جواب دیا جب کوئی راوی، معروف لوگوں سے بکثرت غیر معروف روایتیں بیان کرنے لگے یا غلطیوں کا تناسب اس کے یہاں بڑھ جائے۔ یا جب وہ کسی ایسی غلطی پر اصرار کرنے لگے جس کا غلط ہونا متفق علیہ ہو اور جمہور کی مخالفت کے باوجود وہ اپنے آپ کو غلط نہ سمجھتا ہو یا وہ ایسا شخص ہو جسے لوگ دروغ گو سمجھتے ہوں۔ ان لوگوں کے علاوہ بقیہ سے تم روایتیں لے سکتے ہو)۔

تابعین کے عہد میں راوی کے ترک و قبول کا ایک بنیادی معیار، اس کے عقائد تھے۔ اہل سنت کی روایتیں معتبر سمجھی جاتی تھیں اور اہل بدعت یا اہل اہوا، غیر معتبر اور متروک قرار دیئے جاتے تھے (۱۸۰)۔ شعبہ نے اس اصول میں ترمیم اور تبدیلی کی۔ انھوں نے اس پر زور دیا کہ عقائد سے زیادہ کسی راوی کے بارے میں یہ دیکھنا چاہیے کہ وہ روایتِ حدیث میں کیسا ہے ؟ اگر وہ صاحب علم اور صادق القول ہو تو قدری یا مرجئی ہونے کے باوجود اس کی روایتیں قبول کی جاسکتی ہیں۔ اس سلسلے میں ان کے بعض بیانات ملاحظہ ہوں۔

(۱) بقیہ کہتے ہیں :

"قلت لشعبة : لم تروى عن حماد بن ابى سليمان و كان مرجئاً؟ قال : كان صدوق اللسان (۱۸۱).

(میں نے شعبہ سے کہا آپ حماد بن ابی سلیمان سے کیوں روایت

Marfat.com

کرتے ہیں، وہ تو مرجئ تھا؟ انھوں نے جواب دیا وہ زبان کا سچا تھا)۔

(۲) بقیہ ہی کی روایت ہے :-

"قلت لشعبة : لم تروی عن عمرو بن مرّة و کان مرجئاً؟

قال : کان اصغر القوم و اکثرهم علماً (۱۸۲).

(میں نے شعبہ سے کہا آپ عمرو بن مُرّہ سے کیوں روایت کرتے ہیں، وہ تو مرجئ تھا؟ انھوں نے جواب دیا وہ عمر میں چھوٹا، لیکن علم میں سب سے بڑھا ہوا تھا)۔

(۳) ابوداؤد طیالسی شعبہ کا قول نقل کرتے ہیں :

"لا تنظروا إلى هولاء المجانین الذین یقعون فی جابر یعنی الجعفی. هل جاء کم عن احد بشئی لم یلقه (۱۸۳).

(ان دیوانوں کی جانب توجہ نہ دو جو جابر جعفی پر نکتہ چینی کرتے ہیں۔ کیا اس نے تم سے کسی ایسے شخص کی بھی کوئی رایت بیان کی ہے، جس سے اس کی ملاقات نہ ہوئی ہو؟)

جابر ہی کے بارے میں ان کا ایک قول یہ بھی ہے : "جابر الجعفی صدوق فی الحدیث" (۱۸۴)۔ (جابر جعفی حدیث میں سچا ہے)۔

واضح رہے کہ جابر جعفی غالی اہل تشیع میں سے تھا۔ منجملہ دوسرے عقائد کے، اس کا عقیدہ یہ بھی تھا کہ حضرت علیؓ کی وفات نہیں ہوئی ہے۔ وہ بادلوں میں چھپے ہوئے ہیں اور عنقریب زمین پر اتر آئیں گے (۱۸۵)۔

شعبہ کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ انھوں نے جرح و تعدیل کے دائرے کو خاصی وسعت دی۔ علامہ ذہبی نے ان کا شمار ان اصحاب جرح و تعدیل میں کیا ہے، جن سے اکثر راویوں کے بارے میں اقوال منقول ہیں۔ راقم الحروف کو تقدمۃ الجرح والتعدیل اور سیر اعلام النبلاء میں سو (۱۰۰) سے زائد راویوں کے متعلق ان کی رائیں دستیاب ہوئی ہیں۔ اسماء الرجال کی دوسری کتابوں کی مدد سے اس فہرست میں ابھی بہت کچھ اضافے کی گنجائش موجود ہے۔ اس لیے یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ جرح و تعدیل کے دائرہ کار کی یہ وسعت شعبہ سے پہلے کسی اور کے یہاں نظر نہیں آتی۔

Marfat.com

شعبہ سے پہلے تعدیل و توثیق یا جرح و تضعیف کے کلمات معدودے چند تھے۔ شعبہ کے یہاں اس میدان میں بھی تنوع اور توسع نظر آتا ہے۔ ہم ذیل میں بعض راویوں سے متعلق ان کے اقوال اس طرح نقل کرتے ہیں، جس سے ان کے یہاں مستعمل کلماتِ جرح و تعدیل کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

(الف)

(۱) محمد بن اسحاق امیر المؤمنین فی الحدیث

(۲) ما رأیت احدا أصدق من سلیمان التیمی

(۳) ابن علیة ریحانة الفقهاء

(٤) اکتبو عن حماد و ابن اسحاق فانهما حافظان

(٥) کنا نسمی مسعراً المصحف یعنی من اتقانه

(٦) علیك بجریر بن حازم فاسمع منه

(۷) یحییٰ بن کثیر أصدق حدیثا من الزهری

(۸) لم أرمثل عمرو بن دینار ولا الحکم ولا قتادة. یعنی فی التثبت

(۹) اذهبوا إلی اسماعیل بن مسلم العبدی

(۱۰) تأتونی و تدعون ثابت بن عمارة

(۱۱) جابر الجعفی صدوق فی الحدیث

(۱۲) ابو الاشهب عندنا افضل من عوف الاعرابی

(۱۳) ما رأیت بالکوفة شیخاً خیرا من زبید بن الحارث

(١٤) سلیمان بن المغیرة سید اهل البصرة

(۱٥) ما رأیت محدثاً افضل من سلیمان التیمی

(۱٦) کان ثقة [یزید بن خمیر]

(۱۷) کان رجل صدق [ابو طالب الحجام]

(۱۸) هو صدوق [عبدالرحمن بن عبدالله المسعودی]

(۱۹) کان رضاً [سلمان الاغر]

Marfat.com

(٢٠) كان شيئاً عجباً [عمران بن حدين]
(٢١) ان كان احد يستأهل ان يسود فی الحديث فمحمد بن اسحاق
(٢٢) ادخلوا علی قيس [بن الربيع] قبل أن يموت
(٢٣) كان المغيرة [بن قسم] احفظ من الحكم
(٢٤) تعرف الاتقان فی قفاه [عبد الوارث بن سعيد]
(٢٥) كان هشام اعلم بحديث قتادة منی و اكثر مجالسة له منی
(٢٦) هارون الاعور من خيار المسلمين
(٢٧) اخبرنی يحيیٰ بن هافی، و كان سيد اهل الكوفة
(٢٨) ذلك صدوق اللسان [سعيد بن بشير]
(٢٩) ثقات اصحابی الحكم بن عتبة، و سلمة بن كهيل، و حبيب بن ابی ثابت، و منصور
(٣٠) ما رأيت أحداً احفظ لحديث ابی التياح منه [عبد الوارث بن سعيد]
(٣١) عاصم احب الی من قتادة فی ابی عثمان النهدی لانه احفظهما
(٣٢) كان كا خير الرجال (١٨٦).

(ب)

(١) تركت حديث [عبدالملك بن سليمان]
(٢) ادركت شهر بن حوشب و تركته عمدا
(٣) انه صدوق ولكنه شيعی قدری [محمد بن راشد]
(٤) كتابك صالح و حفظك لا يسوی شيئاً [ابو عوانة]
(٥) كان رفّاعا [يزيد بن ابی زياد]
(٦) لا يحسن يتكلم [ابراهيم السلسكی]
(٧) لا تكتبن عنه شيئاً [ابراهيم بن عثمان، ابو شيبة]
(٨) لولا الحياء ما صلّيت علی ابان بن عياش

Marfat.com

(۹) لأن أرتكب سبعين كبيرة أحبّ إليّ من ان احدث عن ابان بن ابى عياش

(۱۰) حدثنا عطاء الخراسانى و كان نسياً

(۱۱) ما رأيت احدا أسو أحفظا من ابن ابى ليلى

(۱۲) كان فسلاً (۱۸۷) [ميمون ابو عبدالله]

بعض مواقع پر انھوں نے استعاراتی پیرایۂ بیان بھی اختیار کیا ہے۔ چنانچہ ان سے ابی عون کے بارے میں سوال کیا گیا تو فرمایا : "سمن و عسل" پھر ہشام بن حسان کے بارے میں دریافت کیا گیا تو فرمایا : "خلٌ و زیتٌ" پھر ابو بکر الہندی کے بارے میں پوچھا گیا تو فرمایا : "دعنی لا اقیئی به" (۱۸۸)۔

شعبہ نے جن امور یا اوصاف کی بنا پر کسی راوی کو ترک کیا ہے، انھیں مختصراً اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے :

(۱) وہ منکر الحدیث ہو

(۲) کثیر الغلط ہو

(۳) متہم بالکذب ہو

(۴) واضح غلطی پر اصرار کرتا ہو اور جمہور کی مخالفت کی اسے کوئی پرواہ نہ ہو۔

ان چاروں امور کا ذکر عبدالرحمٰن بن مہدی کی اس روایت میں موجود ہے، جو اوپر نقل کی گئی۔

(۵) ثقات کی مخالفت کرتا ہو۔

علی بن المدینی کہتے ہیں :

"قال لی شعبة فی احادیث عوف عن خلاس عن ابی هريرة، و محمد يعنی ابن سيرين عن ابی هريرة اذا جمعهم، قال لی شعبة : تری لفظهم واحداً؟ قال ابو محمد كالمنكر على عوف (۱۸۹).

(مجھ سے شعبہ نے کہا کہ عوف خلاس کے واسطے سے حضرت ابو ہریرہؓ سے جو روایتیں نقل کرتے ہیں، ان کو ابن سیرین کی حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی روایات کے مقابل رکھ کر دیکھو، کیا دونوں کے الفاظ یکساں ہیں؟ ابن

Marfat.com

ابی حاتم کہتے ہیں کہ شعبہ نے یہ بات عوف پر نکیر کرتے ہوئے کہی ہے)۔

(۶) آثار موقوفہ کو احادیث مرفوعہ بنادیتا ہو۔

چنانچہ یزید بن ابی زیاد کے بارے میں فرماتے ہیں: "کان رفّاعاً. یعنی الآثار اللتی ھی من اقوال الصحابۃ یرفعھا" (۱۹۰)۔ (وہ رفّاع تھا۔ ذہبی اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: یعنی وہ صحابہ کے اقوال کو حدیثِ مرفوع بنادیتا تھا)۔

(۷) جس کے کسی بیان سے اس پر دروغ گوئی کا شبہ گزرتا ہو۔ چنانچہ لیث بن ابی سُلیم نے ایک روایت عطاء، طاؤس اور مجاہد تینوں سے نقل کی۔ شعبہ نے اس چیز کو شبہے کی نظر سے دیکھا اور بعد میں لیث کو ترک کردیا۔

(قال شعبۃ للیث : این اجتمع لک ھٰولاء الثلاثۃ، عطاء و طاووس و مجاھد؟ ... فما زال شعبۃ للیث متقیاً یومئذٍ) (۱۹۱).

(۸) شطرنج کھیلتا ہو۔ چنانچہ فرماتے ہیں :

"رأیت ناجیۃ الذی یروی عنہ ابو اسحاق. یلعب بالشطرنج، فترکتہ، فلم اکتب عنہ" (۱۹۲).

(میں نے ابواسحاق کے شیخ ناجیہ کو شطرنج کھیلتے ہوئے دیکھا۔ اس لیے اسے ترک کردیا اور اس کی روایات نہیں لکھیں)۔

(۹) ستر عورت کا لحاظ نہ رکھتا ہو۔ چنانچہ فرماتے ہیں :

"اتیت ابا الزبیر و فخذہ مکشوفۃ، فقلت غطّ فخذک، قال : ما بأس بذلک، فلذلک لم ارو عنہ (۱۹۳).

(میں ابوالزبیر کے پاس آیا۔ اس کا زانو کھلا ہوا تھا۔ میں نے کہا اپنا زانو ڈھک لو۔ اس نے جواب دیا اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اسی لیے میں نے اس سے روایت نہیں لی)۔

(۱۰) ناپ تول میں کمی کرتا ہو۔ ابوالزبیر ہی کے بارے میں ان کا بیان ہے :

"رأیتہ یزن فاسترجح فی المیزان، فترکتہ (۱۹۴).

(میں نے اسے تول میں ڈنڈی مارتے ہوئے دیکھا۔ اسلیے چھوڑ دیا)۔

(۱۱) نماز بے ڈھنگے پن کے ساتھ پڑھتا ہو۔

Marfat.com

"قيل لشعبة لم تركت ابا الزبير؟ قال: رأيته يسيئ الصلاة، فتركت الرواية عنه" (١٩٥).

(شعبہ سے پوچھا گیا کہ آپ نے ابوالزبیر کو کیوں ترک کر دیا؟ انھوں نے جواب دیا، میں نے دیکھا کہ وہ نماز بے ڈھنگے پن سے پڑھتا ہے۔ اس لیے میں نے اس سے روایت ترک کر دیں)۔

(۱۲) بد معاملہ ہو۔ حفص بن سلیمان کے بارے میں کہتے ہیں :

"اخذ منى حفص بن سليمان كتاباً فلم يردّه" (١٩٦).

(حفص بن سلیمان نے مجھ سے ایک کتاب لی، پھر واپس نہیں لوٹایا)۔

(۱۳) لالچی اور پست فطرت ہو۔ ابوالمہزم کے بارے میں فرماتے ہیں :

"رأيت ابا المهزم لواعطوه فلسين محدثهم سبعين حديثا (۱۹۷)۔ (میں نے ابوالمہزم کو دیکھا ہے دو پیسے دے کر اس سے ستر حدیثیں سنی جاسکتی ہیں)۔

وہ اوصاف جن کی بنا پر شعبہ نے کسی راوی کو پسند کیا ہے، یا اس کی تعریف کی ہے۔ ان کی بھی ایک مختصر فہرست اس طرح تیار کی جاسکتی ہے :

(۱) صادق القول ہو۔ (پھر اس کے مختلف درجات ہیں۔ مثلاً کوئی اصدق الناس ہے، کوئی صدوق ہے، کوئی صدوق فی الحدیث ہے وغیرہ)۔

(۲) صاحب حفظ ہو۔ (اس کے بھی مختلف درجات ہیں۔ کوئی مطلقاً احفظ ہے۔ کوئی کسی کے مقابلے میں احفظ ہے۔ کوئی حافظ ہے وغیرہ)۔

(۳) صاحب اتقان ہو۔ عبدالوارث کے بارے میں ان کا قول نقل کیا جاچکا۔ تعرف الاتقان فی قفاہ (۱۹۸)۔

(۴) کثیر العلم ہو۔ عمرو بن مرّہ کے بارے میں ان کا نقل کیا جاچکا ہے: کان اصغر القوم و اکثرھم علما.

(۵) صاحب تقویٰ ہو۔ سری بن یحییٰ کے بارے میں فرماتے ہیں: کان من اصدق الناس و اشدھم اتقاء (۱۹۹)۔ (وہ بہت سچے اور بڑے صاحب تقویٰ تھے)۔

(۶) بہترین مسلمان ہو۔ فرماتے ہیں: ھارون الاعور کان من خیار المسلمین (۲۰۰)

Marfat.com

(ہارون الاعور بہترین مسلمانوں میں سے تھے)۔

(۷) نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کسی حدیث کے انتساب میں غایت درجہ محتاط ہو۔ فرماتے ہیں:

"لم ار احداً اصدق من سليمان التيمى و كان اذا حدثنا باحاديث يرفعها الى النبى صلى الله عليه وسلم تغير وجهه"(۲۰۱).

(میں نے سلیمان التیمی سے بڑھ کر سچا کوئی نہیں دیکھا۔ ہم لوگوں سے حدیث بیان کرتے ہوئے جب وہ اس کی نسبت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب کرتے تو ان کا چہرہ بدل جاتا)۔

شعبہ نے کسی راوی کے بارے میں رائے قائم کرنے کے سلسلے میں جو مختلف طریقے اپنائے ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں:

(۱) اپنے کسی شیخ کی مرویات امتحان کے طور پر کسی راوی سے سنی جائیں اور اس طرح اس کے صدق و کذب کا فیصلہ کیا جائے۔ وہب بن جریر کہتے ہیں:

"كان شعبة ياتى ابى وهو على حمار، فيسأله عن احاديث الاعمش، فاذا حدثه قال: هكذا والله سمعته من الاعمش، ثم يضرب حماره و يذهب"(۲۰۲).

(شعبہ گدھے پر سوار ہو کر میرے والد جریر بن حازم کے پاس آتے۔ ان سے اعمش کی احادیث کے بارے میں پوچھتے۔ جب جریر انھیں حدیث سنادیتے تو شعبہ کہتے واللہ میں نے بھی اعمش سے اسی طرح سنا ہے)۔

(۲) راوی جب کسی شیخ کے حوالے سے کوئی روایت بیان کرے تو اس شیخ سے اس روایت کی حقیقت دریافت کی جائے۔ اس کے بعد اس کے بارے میں کوئی رائے قائم کی جائے۔ اس کی ایک مثال ملاحظہ ہو:

"قال شعبة: افادنى عثمان البرّى عن قتادة حديثاً، فسألته قتادة، فما عرفه، فجعل عثمان يقولء بل انت حدثتنى، فيقول لاء فقال قتادة، هذا يخبرنى عنّى ان لى عليه ثلاث مأة درهم"(۲۰۳).

Marfat.com

(شعبہ کہتے ہیں: مجھے عثمان البری نے قتادہ کی ایک حدیث سنائی۔ میں نے اس کے بارے میں قتادہ سے پوچھا۔ قتادہ نے اس حدیث کو نہیں پہچانا۔ عثمان کہنے لگے نہیں آپ ہی نے مجھ سے بیان کیا ہے۔ قتادہ کہتے تھے نہیں۔ آخر میں قتادہ نے کہا کہ یہ مجھے میرے ہی بارے میں بتاتے ہیں کہ ان کے ذمے میرے تین سو درہم واجب الادا ہیں)۔

اسی طرح حسن بن عمارہ کے بارے میں فرماتے ہیں :

"روی الحسن بن عمارة عن الحکم عن یحییٰ بن الجزّار عن علی سبعة احادیث، فلقیت الحکم فسألته عنها، فقال ما حدثت بشیی منها" (۲۰٤).

(حسن بن عمارہ نے "عن الحکم عن یحییٰ بن الجزّار عن علی" کی سند سے سات حدیثوں کی روایت کی۔ میں نے حکم سے ان احادیث کے بارے میں دریافت کیا۔ انھوں نے جواب دیا کہ میں نے ان میں سے کوئی حدیث بیان نہیں کی ہے)۔

(۳) اس راوی کی مرویات کا مقابلہ دوسرے ثقہ راویوں کی روایت سے کیا جائے اور اس کی روشنی میں اس کے بارے میں فیصلہ کیا جائے۔ چنانچہ عوف بن ابی جمیلہ کے بارے میں شعبہ نے اسی طریق کار پر عمل کیا ہے۔ اس سلسلے میں ان کا بیان اوپر نقل کیا جاچکا ہے۔

شعبہ کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ انھوں نے رجال پر کلام کے ساتھ ساتھ "عِلَلِ حدیث" کی طرف بھی توجہ دی ہے۔ عِلَل اگرچہ اسماء الرجال سے علاحدہ علم ہے، لیکن دونوں میں بڑا گہرا رشتہ ہے۔ بلکہ سچ پوچھیے تو رجال کی معرفت کے بغیر عِلَل سے واقفیت ہی نہیں ہو سکتی۔ ابن رجب حنبلی کتاب العلل الصغیر للترمذی کی شرح میں لکھتے ہیں :

حدیث کے صحیح اور ضعیف ہونے کا علم رُواۃِ حدیث کے ثقہ، ضعیف ہونے کے علم سے ہوتا ہے اور ثقات کے مراتب و درجات اور اختلاف کے وقت ایک دوسرے پر ترجیح کے علم میں مہارت سے عِلَلِ حدیث کے دقائق سے واقفیت ہوتی ہے (۲۰۵)۔ یہاں مثال کے طور پر عِلَل سے متعلق شعبہ کا ایک بیان ملاحظہ ہو۔ ابوداؤد طیالسی روایت کرتے ہیں :

Marfat.com

"سمعت خالد بن طليق يسأل شعبة، فقال: يا ابا بسطام حدثنى حديث سماك بن حرب فى اقتضاء الورق من الذهب حديث ابن عمر، فقال: اصلحك الله هذا حديث ليس يرفعه احد الاسماك، قال فترهب ان اروى عنك؟ قال: لا ولكن حدثنيه قتادة عن سعيد بن المسيب عن ابن عمرو لم يرفعه، و اخبرنيه ايوب عن نافع عن ابن عمر ولم يرفعه. و حدثنى داؤد بن ابى هند عن سعيد بن جبير ولم يرفعه. و رفعه سماك فانا افرقه" (۲۰۶).

(میں نے خالد بن طلیق کو شعبہ سے سوال کرتے ہوئے سنا۔ خالد نے کہا اے ابو بسطام! مجھے "سونے کے بدلے میں چاندی کی وصولی" سے متعلق سماک بن حرب کی حضرت ابن عمرؓ سے مروی حدیث سنائیے۔ انھوں نے جواب میں کہا اللہ تمھیں درست رکھے۔ اس حدیث کو سماک کے علاوہ کوئی مرفوعاً نقل نہیں کرتا۔ خالد نے کہا کیا آپ سے اس کی روایت میں کوئی اندیشہ ہے؟ انھوں نے جواب دیا نہیں۔ لیکن قتادہ نے مجھ سے یہ حدیث "عن سعید بن المسیب عن ابن عمر" کی سند سے بیان کی ہے۔ اسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول نہیں بتایا۔ اسی طرح ایوب نے مجھ سے یہ حدیث "عن نافع عن ابن عمر" کی سند سے بیان کی اور اسے مرفوعاً نقل نہیں کیا۔ صرف سماک اسے مرفوعاً روایت کرتے ہیں، لہٰذا میں اس سے ڈرتا ہوں)۔

سلسلۂ زیر بحث میں بعض قابل ذکر امور اور بھی ہیں :

(الف) شعبہ اپنے مزاج کی شدت کی وجہ سے غیر معتبر راویوں کو روایتِ حدیث سے بالجبر روکتے اور حاکم کے پاس نالش کی دھمکی بھی دیتے تھے۔ حماد بن زید کہتے ہیں :

"رأيت شعبة قد لبّب ابان بن ابى عياش، يقول استعدى عليك الى السلطان فانك تكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم : قال : فبصربى، فقال: يا ابا اسماعيل، قال: فاتيته، فما زلت اطلب اليه حتى خلصته" (۲۰۷).

(میں نے شعبہ کو دیکھا کہ وہ ابان بن ابی عیاش کا گریبان پکڑ کر

Marfat.com

کھینچ رہے تھے اور کہتے جاتے تھے میں حاکم سے تمہارے خلاف مدد طلب کروں گا۔ کیونکہ تم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف جھوٹی باتیں منسوب کرتے ہو۔ حماد کہتے ہیں کہ ابان کی نگاہ مجھ پر پڑ گئی۔ اس نے فریاد کی اے ابو اسماعیل! تو میں شعبہ کے پاس گیا اور برابر ان کی طرف راغب رہا۔ یہاں تک کہ اسے چھڑا دیا)۔

(ب) وہ جن راویوں کو غیر معتبر سمجھتے تھے، ان سے خود تو روایت ترک ہی کر دیتے تھے۔ مزید برآں دوسروں کو بھی ایسے راویوں کی روایت سے روکتے تھے۔ بلکہ ایسے موقع پر وہ یہ دھمکی بھی دیتے تھے کہ اگر میں تمھیں فلاں کے قریب دیکھوں گا تو تمھیں اپنے حلقۂ حدیث میں شامل نہیں ہونے دوں گا۔ غندر کہتے ہیں :

"قال لی شعبة: لا تقرب الحسن بن عمارة، فانی ان رایتك تقربه لم احدثك" (۲۰۸).

(مجھ سے شعبہ نے کہا کہ تم حسن بن عمارہ کے قریب نہ جاؤ۔ اگر میں تمھیں اس کے پاس دیکھ لوں گا تو تم سے حدیث نہیں بیان کروں گا)۔

(ج) ان کا خیال تھا کہ عامۃ الناس کے مقابلے میں اشراف سے روایت لینا بہتر ہے، کیونکہ یہ لوگ عام طور پر جھوٹ نہیں بولتے۔ ہشیم، شعبہ کا قول نقل کرتے ہیں:

"خذوا عن اهل الشرف فانهم لا یکذبون" (۲۰۹)۔ (شرفاء سے روایتیں لو، اس لیے کہ یہ لوگ کذب بیانی نہیں کرتے)۔

(د) سب سے اہم اور آخری بات یہ ہے کہ احادیث کی تحقیق اور نقد رجال وغیرہ کے سلسلے میں شعبہ کی تمام سعی و کاوش کے پسِ پشت محض تقوائے الٰہی اور رضائے الٰہی کا جذبہ کار فرما رہا ہے۔ چنانچہ عبدالرحمٰن بن مہدی فرماتے ہیں :

"کان شعبة یتکلم فی هذا حسبة" (۲۱۰)۔ (شعبہ رجال کے سلسلے میں محض اللہ واسطے کلام کرتے تھے)۔

اسی بنا پر جب وہ کسی راوی کے بارے میں کوئی رائے قائم کر لیتے تو پھر کسی کی سفارش یا فہمائش کا ان پر مطلق اثر نہ ہوتا تھا۔ چنانچہ حماد بن زید کہتے ہیں :

"اتیت انا و عباد بن عباد الی شعبة بن الحجاج، فسألناه

Marfat.com

ان يكف عن ابان بن ابى عياش و يسكت عنه، فلما كان من الغد خرجنا الى مسجد الجامع، فبصربنا فنادانا، فقال يا ابا معاوية، نظرت فيما كلمتمونى فوجدت لا يسعنى السكوت، قال حماد: و كان شعبة يتكلم فى هٰذا حسبة"(۲۱۱).

(میں اور عباد بن عباد دونوں شعبہ بن الحجاج کے پاس آئے۔ ہم دونوں نے ان سے درخواست کی کہ وہ ابان بن ابی عیاش پر جرح سے رک جائیں اور سکوت اختیار کریں۔ اگلے دن ہم لوگ جامع مسجد گئے۔ شعبہ نے ہمیں دیکھا تو آواز دی پھر کہا اے ابو معاویہ! جس سلسلے میں تم لوگوں نے گفتگو کی تھی، اس پر میں نے غور کیا اور اس نتیجے پر پہنچا کہ میرے لیے خاموشی کی گنجائش نہیں۔ حماد کہتے ہیں کہ شعبہ کا رجال پر کلام کرنا اللہ واسطے تھا، اس ضمن میں شعبہ کا یہ قول بھی لائق ذکر ہے: "لان أقدم، فتضرب عنقى احب الى من احدث ابى هارون العبدى"(۲۱۲)۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی جھوٹے راوی سے روایت کے مقابلے میں انھیں جان دے دینا زیادہ پسند تھا۔

حواشی

(۱،۲،۳) لسان العرب، ابن منظور (مادہ جرح)۔

(۴،۵،۶) ایضاً (مادہ عدل)

(۷) ملاحظہ ہو صحیح مسلم، کتاب الطهارة. باب الذكر المستحب عقب الوضوء (روایت حضرت عقبہ بن عامرؓ)۔

(۸) الجامع الاخلاق الراوى والسامع، ص۱۲، بحوالہ 'علم رجال الحديث' ڈاکٹر تقی الدین ندوی مظاہری، ص ۵۰۔

Marfat.com

(۹) مسند احمد بن حنبل، دار صادر، بیروت، ۴/ ۲۸۳۔

(۱۰) مفتاح الجنة، للسیوطی، بحوالہ علم رجال المحدیث، ص ۵۰۔

(۱۱) الطبقات الکبری، لابن سعد، ۲/ ۱۳۔

(۱۲) صحیح مسلم، کتاب الجنائز، (قبل لابن عمران ابا هريرة يقول : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : من تبع جنازة، فله قيراط من الاجر، فقال ابن عمر: اكثر علينا ابوهريرة، فبعث الى عائشة فسألها فصدقت اباهريرة۔ اسی باب کی ایک دوسری روایت میں "صدق ابوهريرة" کے الفاظ ہیں۔

(۱۳) مسند احمد ۱/ ۳۴۸، (سئل ابن عمر عن الجر ينبذ فيه، فقال : نهى الله عز و جل عنه و رسوله، فانطلق الرجل الى ابن عباس فذكر له ما قال ابن عمر، فقال ابن عباس صدق)۔

(۱۴) سیر اعلام النبلاء ۹/ ۱۸۶، مسند احمد ۴/ ۳۶۷۔

(۱۵) صحیح مسلم، کتاب المناقب، باب من فضائل ابی هريرة۔

(۱۶) مسند احمد ۵/ ۱۷۶۔

(۱۷) صحیح بخاری، کتاب المناقب باب کان النبی صلی الله علیه وسلم تنام عینه۔ ولا ینام قلبه۔

(۱۸) شرح صحیح مسلم، باب فضائل الصحابة (اتفق اهل الحق و من يعتد به فى الاجماع على قبول شهادتهم و رواياتهم و كما ل عدالتهم رضى الله عنهم اجمعين۔

(۱۹) اصل روایت اور آخر کے دونوں اقوال کے لیے ملاحظہ ہو، سنن ابی داؤد، کتاب الادب، باب کم مرة يسلم فى الاستيذان۔

(۲۰) مسند احمد ۱/ ۳۴۸ (من طاوس قال كنت مع ابن عباس اذ قال له زيد بن ثابت: انت تفتى ان تصدر الحائض قبل ان يكون آخر عهدها بالبيت قال نعم، قال: فلا تفت بذلك، فقال له ابن عباس: اما لا فسل فلانة الانصارية هل امرها بذلك النبى صلى الله عليه وسلم؟ فرجع اليه زيد

Marfat.com

بن ثابت یضحک و یقول ما اراك الا قد صدقت)۔

(۲۱) صحیح بخاری، کتاب الجنائز باب قول النبی صلی اللہ علیه وسلم یعذب المیت ببعض بکاء اھله۔

(۲۲) صحیح مسلم، کتاب الجنائز (انما مرّ رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم علی یھودیة یبکی علیھا فقال: انھم یبکون علیھا و انھا لتعذب فی قبرھا) مسلم ہی کی ایک اور روایت میں ہے: انما مرّت علی رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم جنازة یھودی، وھم یبکون علیه، فقال: انتم تبکون و انه لیعذب۔ مسند احمد میں اس روایت کے مختلف متون کے لیے ملاحظہ ہو: ۶/ ۳۹، ۶/ ۵۷، ۶/ ۹۵۔

(۲۳) صحیح مسلم، کتاب الجنائز۔

(۲۴) مسند احمد ۶/ ۲۸۱۔ (۲۵) ایضاً

(۲۶) ایضاً ۶/ ۲۰۹۔ (۲۷) ایضاً ۶/ ۱۸۴۔

(۲۸) ایضاً ۶/ ۱۲۴۔ (۲۹) ایضاً ۶/ ۵۵

(۳۰) صحیح مسلم، کتاب الطلاق، باب المطلقة البائنة لا نفقة لھا۔

(۳۱) مسند احمد ۶/ ۲۴۳۔

(۳۲) صحیح مسلم، باب التوقیت فی المسح علی الخفین۔

(۳۳) مسند احمد ۶/ ۲۰۳۔ (۳۴) ایضاً ۶/ ۱۲۶۔

(۳۵) سیر اعلام النبلاء للذھبی ۴/ ۲۷۵۔

(۳۶) ایضاً ۴/ ۳۳۶۔ (۳۷) ایضاً ۴/ ۳۰۲۔

(۳۸) حضرت ابن عباس کے دونوں اقوال کے لیے بالترتیب ملاحظہ ہو: سیر اعلام النبلاء ۴/ ۸۲/ ۴۸۲ اور ۵/ ۳۹۔ (۳۹) مقدمہ مسلم۔

(۴۰) ایضاً (۴۱) ایضاً

(۴۲) فتح الملھم شرح صحیح مسلم للعلامة شبیر احمد عثمانی ۱/ ۱۳۰۔

(۴۳) مقدمہ مسلم۔

(۴۴) مقدمہ مسلم۔ حضرت ابوہریرہؓ سے یہ قول مرفوعاً بھی مروی ہے۔

Marfat.com

(۴۵) صحیح بخاری، کتاب العلم، باب من خصّ بالعلم قوما دون قوم کراھیة ان لا یفھموا۔ (۴۶) مقدمہ مسلم۔

---

(۲)

(۴۷) مقدمہ مسلم (۴۸) ایضاً

(۴۹) سیر اعلام النبلاء ۴/۶۱۱۔

(۵۰) مسند احمد ۵/۳۱۵-۳۱۶ (عن عبدالله الصنایجی قال: زعم ابومحمد ان الوتر واجب فقال عبادة بن الصامت: کذب ابومحمد) ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ اور دوسری کتب حدیث میں بھی یہ روایت موجود ہے۔

(۵۱) شارح ابوداؤد علامہ منذری لکھتے ہیں:

و قوله "کذب : ای اخطأ و سماه کذبا لانه یشبهه فی کونه عند الصواب، کما ان الکذب ضد الصدق، و هذا الرجل لیس بمخبر و انما قاله باجتهاد والاجتهاد لا یدخله الکذب وانما یدخله الخطاء. و قد جاء کذب بمعنی اخطاء فی غیر موضع.

(بحوالہ عون المعبود، شمس الحق عظیم آبادی۔ ۴/۹۴-۹۵)۔

(۵۲) مقدمہ مسلم (۵۳) مقدمہ مسلم، سیر اعلام النبلاء ۴/۱۵۳۔

(۵۴) سیر اعلام النبلاء ۵/۴۱۵۔ (۵۵) ایضاً ۴/۱۵۳۔

(۵۶) لسان المیزان، لابن حجر، ۶/۷۶، مقدمہ مسلم۔

(۵۷) سیر اعلام النبلاء ۵/۲۵۔

(۵۸) ایضاً (۵۹) ایضاً ۵/۳۰۷۔

(۶۰) ایضاً ۴/۴۲۸۔ لیکن علامہ ذہبی کو ابراہیم نخعی کی اس رائے سے اتفاق نہیں ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

قلت و کان کثیر من حدیثه ناسخاً، لان اسلامه کان لیالی فتح خیبر

Marfat.com

(بحوالہ مذکورہ)۔

(۶۱) ایضاً ۴/ ۶۱۱ (۶۲) ایضاً ۴/ ۵۷

(۶۳) ایضاً ۴/ ۵۵-۵۶ (۶۴) ایضاً ۴/ ۵۶۰

(۶۵) ایضاً ۴/ ۶۵ (۶۶) ایضاً ۴/ ۵۷

(۶۷) ایضاً ۵/ ۱۷ (۶۸) ایضاً ۴/ ۵۱

(۶۹) ایضاً ۵/ ۱۲ (۷۰) ایضاً ۴/ ۶۵

(۷۱و۷۲) ایضاً ۴/ ۱۶۳ (۷۳) ایضاً ۵/ ۲۷۱

(۷۴) ایضاً ۴/ ۴۷۰ (۷۵) ایضاً ۴/ ۲۶۱

(۷۶) ایضاً ۵/ ۲۷۲ (۷۷) ایضاً ۴/ ۱۶۳

(۷۸) ایضاً ۴/ ۵۲۳ (۷۹) ایضاً ۴/ ۱۸۷

(۸۰) ایضاً بحوالہ مذکورہ

(۸۱) تهذيب التهذيب، لابن حجر العسقلانی، ۵/ ۳۱۔

(۸۲) ایضاً بحوالہ مذکورہ (۸۳) مقدمہ مسلم

(۸۴) سیر اعلام النبلاء ۵/ ۲۷۲ (۸۵) ایضاً ۴/ ۶۱۷

(۸۶) ایضاً ۵/ ۲۳۔ (لیکن عکرمہ پر یہ جرح درست نہیں، کیونکہ حضرت ابن عباسؓ سے متعدد طرق سے یہ مضمون مروی ہے۔ بلکہ حضرت میمونہؓ کے بھانجے حضرت یزید بن الاصمؒ اور حضرت ابورافعؓ کی روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ خود حضرت ابن عباسؓ کو اس باب میں غلط فہمی ہو گئی تھی)۔

(۸۷) ایضاً ۵/ ۲۴۔ (عکرمہ کی طرح حسن بصری اور قراء نے بھی ''باسقات'' کو ''حوامل'' کے معنی میں لیا ہے۔ دوسری جانب عکرمہ سے ''باسقات'' بمعنی ''طوال'' بھی تفسیر طبری میں مروی ہے)۔

(۸۸) ایضاً ۵/ ۲۵ (۸۹) ایضاً ۵/ ۴۴

(۹۰) ایضاً ۵/ ۲۴ (یہاں بھی عکرمہ پر جرح درست نہیں۔ کیوں کہ سعید بن جبیر نے بھی حضرت ابن عباسؓ سے اسی طرح کی روایت نقل کی ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں:

عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس قال: قد مسح رسول الله صلى الله

Marfat.com

علیه وسلم علی الخفین، فاسالوا ہؤلاء الذین یزعمون ان النبی صلی الله علیه وسلم مسح قبل نزول المائدة .و بعد المائدة؟ والله ما مسح بعد المائدة، ولان امسح علی ظهر عابر بالفلاۃ أحب إلیّ من ان امسح علیهما. مسند احمد ۱/۳۲۳).

(۹۱) تهذیب التهذیب ۱/۲۸۷ (۹۲) سیر اعلام النبلاء ۵/۱۸

(۹۳) ایضاً ۵/۱۸-۱۹ (۹۴) ایضاً ۵/۱۷

(۹۵) ایضاً ۵/۱۹ (۹۶) مقدمہ مسلم

(۹۷) ایضاً (۹۸) ایضاً

(۹۹) ایضاً (۱۰۰) سیر اعلام النبلاء ۶/۱۰۵

(۱۰۱) مقدمہ مسلم۔ایک دوسری روایت کے مطابق انھوں نے یہ الفاظ بھی کہے: کذب ما سمع منهم (ایضاً بحوالہ مذکورہ)۔

(۱۰۲) سیر اعلام النبلاء ۵/۲۹۳

(۱۰۳) ایضاً ۶/۲۹۴ (۱۰۴) ایضاً ۶/۲۹

(۱۰۵) ایضاً ۶/۲۰۰ (۱۰۶،۱۰۷) ایضاً بحوالہ مذکورہ

(۱۰۸)

(۱۰۹،۱۱۰،۱۱۱) مقدمہ مسلم

(۱۱۷) سیر اعلام النبلاء ۵/۳۳۶ (۱۱۸) ایضاً ۷/۲۳

(۱۱۹) ایضاً ۶/۴۱۴ (۱۲۰،۱۲۱) ایضاً ۷/۴۱۸

(۱۲۲) ایضاً ۴/۲۲۲ (۱۲۳) ایضا ۴/۹۱

(۱۲۴) ایضاً ۴/۴۵۱ (۱۲۵) ایضاً ۵/۱۷

(۱۲۶) ایضا ۴/۵۵۹ (۱۲۷) ایضا ۵/۳۸۳

(۱۲۸) ایضا ۵/۴۲۰ (۱۲۹) ایضا ۵/۴۳

(۱۳۰) ایضا ۴/۵۵۹ (۱۳۱) ایضا ۴/۵۶۸

(۱۳۲) ایضا ۶/۳۵۹ (۱۳۳) ایضا ۴/۵۶۷

Marfat.com

(۳)

(۱۳۴) سیر اعلام النبلاء
(۱۳۵) ابو عبد اللہ الحاکم نیشاپوری (ف ۴۰۵ھ) نے اپنی تصنیف "المدخل الی الصحیح" میں ایسے متعدد راویوں کی نشان دہی کی ہے جنھوں نے حضرت انسؓ یا بعض دوسرے صحابہ سے ملاقات کا جھوٹا دعویٰ کیا ہے۔
(۱۳۶) سیر اعلام النبلاء ۷/۲۲۵
(۱۳۷) ایضاً، ۷/۲۲۳
(۱۳۸) تقدمة الجرح و التعدیل، لابن ابی حاتم الرازی
(۱۳۹) ایضاً (۱۴۰) ایضاً، ص ۱۶۶
(۱۴۱) ایضاً
(۱۴۲) تقدمة الجرح و التعدیل ص ۱۶۸
(۱۴۳) ایضاً
(۱۴۴) جب کوئی راوی اپنے معاصر سے کسی نہ سنی ہوئی حدیث کو ایسے الفاظ سے نقل کرے، جو سننے میں صریح تو نہ ہوں، لیکن سننے کا ایہام پیدا کرتے ہوں تو اسے اصطلاح میں تدلیس کہتے ہیں۔
(۱۴۵) تابعی جب صحابی کے واسطے کے بغیر کسی چیز کی نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کرے تو اسے اصطلاح میں ارسال کرتے ہیں۔
(۱۴۶) تقدمة الجرح والتعدیل ص ۱۲۹، ۱۳۰
(۱۴۷) ایضاً (۱۴۸) ایضاً
(۱۴۹) ایضاً، ص ۱۳۰ (۱۵۰) ایضاً، ص ۱۳۱
(۱۵۱) ایضاً، ص ۱۳۰
(۱۵۲) علامہ ذہبی کو اس رائے سے اتفاق نہیں ہے۔ ان کے نزدیک ابو عبد الرحمن السلمی کا حضرت عثمانؓ سے سماع ثابت ہے۔
(۱۵۳) تقدمة الجرح والتعدیل ص ۱۳۱

Marfat.com

(۱۵۴) تقدمۃ الجرح والتعدیل ص ۱۳۱

(۱۵۵) ایضاً (۱۵۶) ایضاً، ص ۱۲۹

(۱۵۷) ایضاً، ص ۱۳۰ (۱۵۸) ایضاً، ص ۱۳۲

(۱۵۹) ایضاً (۱۶۰) ایضاً

(۱۶۱) ایضاً (علامہ ذہبی اس تحدید سے متفق نہیں۔ سیر اعلام النبلاء ۴/۲۶۹)۔

(۱۶۲) ایضاً، ص ۱۳۰ (۱۶۳) ایضاً، ص ۱۴۵

(۱۶۴) ایضاً، ص ۱۳۰ (۱۶۵) ایضاً

(۱۶۶) ایضاً (۱۶۷) ایضاً، ص ۱۳۵

(۱۶۸) سیر اعلام النبلاء، ۷/۲۱۳ (علامہ ذہبی اس تحدید سے متفق نہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ حمید نے اس تعداد سے کئی گنا زیادہ حدیثیں حضرت انسؓ سے سنی ہیں۔ خود صحاحِ ستہ میں سو (۱۰۰) سے زائد حضرت انسؓ سے سنی ہوئی ان کی احادیث موجود ہیں۔) بحوالہ مذکورہ۔

(۱۶۹) سیر اعلام النبلاء، ۷/۲۱۰

(۱۷۰) ایضاً، ۷/۲۱۵ (۱۷۱) ایضاً

(۱۷۲) جب کوئی حدیث، تحدیث، اخبار یا سماع کے صیغے کے بجائے "عن فلان عن فلان" کہہ کر بیان کی جائے تو اسے حدیث معنعن کہتے ہیں۔

(۱۷۳) سیر اعلام النبلاء، ۷/۲۱۷ (۱۷۴) ایضاً، ۷/۲۲۴

(۱۷۵) تقدمۃ الجرح والتعدیل، ص ۱۶۸

(۱۷۶) ایضاً، ص ۱۶۶ (۱۷۷) ایضاً، ص ۱۶۶

(۱۷۸) ایضاً، ص ۱۷۰ (۱۷۹) سیر اعلام النبلاء، ۷/۲۲۲

(۱۸۰) تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو راقم کا مذکورہ بالا مقالہ 'جرح و تعدیل کا تدریجی ارتقاء' مطبوعہ تحقیقات اسلامی

(۱۸۱) تقدمۃ الجرح والتعدیل، ص ۱۳۷

(۱۸۲) ایضاً، ص ۱۴۹ (۱۸۳) ایضاً، ص ۱۳۶

(۱۸۴) ایضاً

Marfat.com

(۱۸۵) مقدمہ مسلم (کان یؤمن بالرجعة)

(۱۸۶) ان میں سے بیشتر اقوال تقدمة الجرح والتعدیل اور بعض سیر اعلام النبلاء میں مذکور ہیں۔

(۱۸۷) ایضاً

(۱۸۸) سیر اعلام النبلاء، ۷/۲۲۰

(۱۸۹) تقدمة الجرح والتعدیل، ص۱۴۷

(۱۹۰) سیر اعلام النبلاء، ۶/۱۳۰

(۱۹۱) ایضاً، ۶/۱۸۰

(۱۹۲) ایضاً ۷/۲۱۵

(۱۹۳) ایضاً ۷/۲۲۳

(۱۹۴) ایضاً، ۷/۲۰۹

(۱۹۵) ایضاً، ۷/۲۱۵

(۱۹۶) تقدمة الجرح والتعدیل، ص۱۴۰

(۱۹۷) ایضاً، ص۱۵۶

(۱۹۸) تقدمة الجرح والتعدیل، ص۱۴۶

(۱۹۹) ایضاً، ص۱۴۳

(۲۰۰) ایضاً، ص۱۵۶

(۲۰۱) ایضاً، ص۱۴۲

(۲۰۲) ایضاً، ص۱۳۶

(۲۰۳) سیر اعلام النبلاء، ۷/۳۲۶

(۲۰۴) تقدمة الجرح والتعدیل، ص۱۳۶ (حسن بن عمارہ پر شعبہ کی جرحوں کے اور بھی کئی اقوال ہیں۔ ان پر نعمت المنعم شرح مقدمہ مسلم از مولانا نعمت اللہ اعظمی، استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند میں اچھی بحث کی گئی ہے۔)

(۲۰۵) بحوالہ نعمت المنعم، ص۳۲

(۲۰۶) تقدمة الجرح والتعدیل، ص۱۵۸

(۲۰۷) سیر اعلام النبلاء، ص۷/۲۲۲

(۲۰۸) تقدمة الجرح والتعدیل، ص۱۳۸

(۲۰۹) سیر اعلام النبلاء، ص۷/۲۱۷

(۲۱۰) تقدمة الجرح والتعدیل، ص۱۷۱

(۲۱۱) تقدمة الجرح والتعدیل، ص۱۷۱

(۲۱۲) ایضاً، ص۱۴۹

(۱۹۸۶ء)

Marfat.com

غزوۂ بنی نضیر
(سبب اور زمانے کی تعیین)

غزوۂ بنی نضیر اسلامی غزوات میں ایک معروف غزوہ ہے۔ عہدِ نبوی کے مؤرخوں اور سیرت نگاروں نے عام طور پر اس کا ذکر کیا ہے۔ بعض دیگر اہم غزوات کی طرح اس کے بارے میں قرآن کریم میں آیات بھی نازل ہوئی ہیں۔ مفسرین کی رائے ہے کہ "سورۃ الحشر" کی بیشتر آیات غزوۂ بنی نضیر کے سلسلے ہی میں نازل ہوئی ہیں۔ صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے اس سورہ کو "سورۃ بنی النضیر" کہنا مروی ہے (۱)۔

یوں تو اس غزوے سے متعلق بہت سے سوالات اٹھائے جاسکتے ہیں، لیکن پیشِ نظر مضمون میں ہم صرف دو سوالوں سے متعلق بحث کرنا چاہتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ یہ غزوہ کیوں پیش آیا؟ یعنی اس کے اسباب و دواعی کیا تھے؟ دوسرے یہ کہ کب اور کس سنہ میں پیش آیا؟ یعنی اس کا زمانہ کیا تھا؟ ان دونوں سوالوں سے متعلق بحث و تمحیص کا داعیہ عالمِ اسلام کے نامور محقق سیرت ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب کے ایک مضمون سے پیدا ہوا، جو فروری ۱۹۸۲ء میں اعظم گڑھ کے ماہنامہ "جامعۃ الرشاد" میں شائع ہوا تھا، اور جس میں محقق موصوف نے سلسلۂ زیر بحث میں بعض اہم سوالات اٹھائے اور پھر ان کے جواب تحریر فرمائے تھے۔

غزوۂ بنی نضیر کے سبب وقوع کے متعلق عام اور مشہور روایت یہ ہے کہ اس کا باعث یہود بنی نضیر کی جانب سے شمعِ رسالت کو بجھا دینے کی وہ ناپاک سازش تھی، جو اس وقت معرضِ ظہور میں آئی، جب کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بنو نضیر کی بستی میں تشریف لے گئے اور بنو عامر کے دو مقتولین کی دیت کے سلسلے میں ان لوگوں سے مدد چاہی۔ انھوں نے بظاہر تعاون کا یقین دلاتے ہوئے آپ کو کچھ دیر ٹھہرنے اور آرام کرنے کا مشورہ دیا، لیکن بہ باطن اس کوشش میں مصروف ہوگئے کہ آپ جس دیوار کے سایے تلے آرام فرما ہیں، اس کے اوپر

Marfat.com

سے ایک بھاری پتھر گرا کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا کام تمام کر دیا جائے، لیکن غیب سے آپؐ کو بروقت اس سازش کا علم ہو گیا اور آپ خاموشی سے وہاں سے اٹھ کر مدینہ منورہ چلے آئے۔ چونکہ اس سے پہلے بھی ان لوگوں کی جانب سے بعض خیانتوں اور بدعہدیوں کا وقتاً فوقتاً ظہور ہو چکا تھا اور بار بار کی تنبیہ اور معافی کے باوجود یہ لوگ اپنی روش قدیم ہی پر گامزن نظر آرہے تھے، اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی جلاوطنی کا فیصلہ فرمالیا، چنانچہ ان کا محاصرہ کیا گیا اور یہ لوگ جلاوطن کر دیے گئے۔ آئندہ صفحات میں اس روایت ماخذ ملاحظہ ہوں :

(۱) ابن ہشام (ف ۲۱۸ھ) "السیرۃ النبویۃ" میں ابن اسحاق (ف ۱۵۱ھ) کی روایت اس طور پر نقل کرتے ہیں :

ثم خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم الى بنى النضير يستعينهم فى دية ذينك القتيلين اللذين قتلهما عمرو بن امية الضمرى، للجوار الذى كان رسول الله صلى الله عليه وسلم عقد لها كما حدثنى يزيد(۲) بن رومان، و كان بين بنى النضير و بين بنى عامر عقد و حِلف، فلما أتاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم يستعينهم فى دية ذينك القتيلين، قالوا : نعم يا أبا القاسم نعينك على ما أحببت مما استعنت بنا عليه.

ثم خلا بعضهم ببعض، فقالوا إنكم لن تجدوا الرجل

پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بنی نضیر کی بستی کی جانب تشریف لے گئے تاکہ ان سے بنی عامر کے ان دو مقتولین کی دیت کے سلسلے میں مدد چاہیں، جنھیں حضرت عمرو بن امیہ الضمریؓ نے قتل کر دیا تھا۔ اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں سے امان کا معاملہ فرمایا تھا۔ جیسا کہ مجھ سے یزید بن رومان نے بیان کیا ہے۔ اور بنو نضیر اور بنو عامر آپس میں ایک دوسرے کے حلیف بھی تھے۔ بہرحال جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان دونوں مقتولین کی دیت کے سلسلے میں مدد کے خیال سے ان لوگوں کے پاس پہنچے تو انھوں نے کہا کہ

Marfat.com

على مثل حاله هذه و رسول
الله صلى الله عليه وسلم إلى
جنب جدار من بيوتهم قاعد،
فمن رجل يعلو على هذا
البيت فيلقى عليه صخرة
فيريحنا منه، فانتدب لذالك
عمرو بن حجاش بن كعب
أحدهم، فقال أنا لذلك فصعد
ليلقى عليه صخرة كما قال و
رسول الله صلى الله عليه
وسلم فى نفر من اصحابه،
فيهم ابوبكر و عمرو علي.
فأتى رسول الله صلى الله
عليه وسلم الخبر من السماء
بما اراد القوم، فقام و خرج
راجعا إلى المدينة، فلما
استلبث النبى صلى الله عليه
وسلم اصحابه قاموا فى طلبه،
فلقوا رجلا مقبلا من المدينة
فسألوه عنه، فقال رأيته داخلا
المدينة فاقبل أصحاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم حتى
انتهوا اليه صلى الله عليه
وسلم، فأخبرهم الخبر بما
ارادت من الفدر به و امر

ہاں اے ابوالقاسم! جس سلسلے میں
مدد کے لیے آپ تشریف لائے
ہیں، آپ کی خواہش کے مطابق
ہم آپ کی مدد کریں گے۔
پھر جب وہ تنہائی میں پہنچے تو
کہنے لگے کہ اس شخص کو تم لوگ
اس حال میں پھر کبھی نہ پاؤ گے اور
اس وقت کی کیفیت یہ تھی کہ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان
لوگوں کے کسی مکان کی دیوار کے
پہلو میں تشریف فرما تھے، تو اب تم
میں سے کون اس کے لیے آمادہ
ہے کہ اس گھر کے اوپر چڑھ جائے
اور ان پر ایک بھاری پتھر گرا کر
ہمیں ان کی جانب سے راحت دلا
دے۔ انھیں میں کے ایک فرد
عمرو بن حجاش بن کعب نے اس
کام کے لیے اپنے آپ کو پیش کیا
اور کہا کہ میں اس کے لیے آمادہ
ہوں۔ پھر وہ اپنے کہنے کے مطابق
پتھر گرانے کے لیے اوپر چڑھ گیا۔
اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم
کے ساتھ صحابہ کی ایک جماعت
موجود تھی، جس میں حضرت
ابو بکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ

Marfat.com

رسول الله صلى الله عليه وسلم فالتهيؤ لحربهم والسير اليهم (۳).

شامل تھے۔ پھر ان لوگوں کے ارادے کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آسمان سے اطلاع آگئی، لہٰذا آپ اٹھے اور مدینے واپسی کے لیے نکل پڑے۔ جب صحابۂ کرامؓ نے آپ کی واپسی میں دیر محسوس کی تو آپ کی تلاش میں اٹھ کھڑے ہوئے۔ چنانچہ ان کی ملاقات مدینہ سے واپس آتے ہوئے ایک شخص سے ہوئی۔ لوگوں نے اس سے آپؐ کے بارے میں پوچھا، اس نے کہا کہ میں نے آپ کو مدینے میں داخل ہوتے ہوئے دیکھا ہے۔ صحابہ آگے بڑھے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہنچے۔ آپؐ نے ان لوگوں کو بنو نضیر کی سازش و بدعہدی کے بارے میں بتلایا اور جنگ کی تیاری کرنے اور ان کی طرف چل پڑنے کا حکم دیا۔

(۲) حافظ ابن حجر عسقلانی (ف ۸۵۲ھ) فتح الباری میں حدیث نبوی "حاربت النضیر و قریظۃ فاجلی بنی النضیر" کی شرح فرماتے ہوئے موسیٰ بن عقبہ (ف ۱۴۱ھ) کی کتاب المغازی کے کے حوالے سے لکھتے ہیں:

اما النضير فبا لسبب الآتى ذكره، وهو ما ذكره موسى

جہاں تک بنی نضیر کا تعلق ہے تو وہ اس سبب سے جلا وطن کیے گئے

Marfat.com

بن عقبة فی المغازی قال قد رسوا إلی قریش، و حضوهم علی قتال رسول الله صلی الله علیه وسلم، ودلوهم علی العورة، ثم ذکر نحوا مما تقدم عن ابن اسحاق من مجیئی النبی صلی الله علیه وسلم فی قصة الرجلین قال و فی ذلك نزلت : یا أیها الذین امنوا اذکروا نعمة الله علیکم اذهم قوم أن یبسطوا إلیکم أیدیهم ... الخ (٤).

جس کا ذکر آگے آرہا ہے۔ یہ وہ سبب ہے جسے موسیٰ بن عقبہ نے کتاب المغازی میں بیان کیا ہے، فرماتے ہیں کہ ان لوگوں نے قریش کے ساتھ مل کر خفیہ سازشیں کیں اور انھیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جنگ پر آمادہ کیا اور مسلمانوں کی خفیہ باتیں بتلائیں۔ اس کے بعد موسیٰ بن عقبہ نے ویسا ہی مضمون بیان کیا ہے، جیسا کہ ابن اسحاق کے حوالے سے پیچھے گذر چکا، یعنی دو آدمیوں (کی دیت) کے سلسلے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی (بنو نفیر کی جانب) تشریف آوری۔ موسیٰ بن عقبہ نے یہ بھی کہا کہ آیت کریمہ یاایہا الذین امنوا... الخ اسی سلسلے میں نازل ہوئی۔

(۳) ابو نعیم (۵) (ف ۴۳۰ھ) "دلائل النبوۃ" میں لکھتے ہیں :

حدثنا سلیمان بن أحمد الطبرانی(٦) قال محمد بن عمرو(٧) بن خالد الحرانی قال ثنا أبی(٨) قال ثنا ابن لهیعة(٩) عن أبی الأسود(١٠) عن عروة(١١) بن الزبیر قال

ہم سے سلیمان بن احمد طبرانی نے بیان کیا کہ محمد بن عمرو بن خالد الحرانی نے فرمایا کہ میرے والد نے ہم سے بیان کیا کہ ابن لہیعۃ نے ہم سے بیان کیا کہ ابوالاسود نے حضرت عروۃ بن الزبیر سے

Marfat.com

خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم الى بنى النضير يستعينهم فى عقل الكلابيين و كانوا قد وسوا إلى قريش حين نزلوا بأحد لقتال رسول الله صلى الله عليه وسلم و أصحابه و رلوهم على العورة، فلما كلمهم فى عقل الكلابيين. قالوا جلس يا أبا القاسم حتى تطعم و ترجع بحاجتك التى جئت لها، و نقوم فنتشاور، و نصلح امرنا فيما جئت له، فجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم و من معه من أصحابه الى ظل جدار ينتظر ان يصلحوا أمرهم، فلما دخلوا و معهم الشيطان لا يفارقهم ائتمر وابقتله ... ثم قام اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بارجعوا، و نزل القرآن على رسول الله صلى الله عليه وسلم بالذى أراد اعداء الله به، فقال يا أيها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم

نقل کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کی ایک جماعت کے ساتھ قبیلہ کلاب کے دو آدمیوں کی دیت کے سلسلے میں بنو نضیر سے مدد طلب کرنے کے لیے ان لوگوں کی بستی کی طرف تشریف لے گئے۔ اس سے پہلے یہ لوگ غزوۂ احد کے موقع پر قریش کے ساتھ سازش بھی کر چکے تھے اور مسلمانوں کے خفیہ راز بھی بتلا چکے تھے۔ بہر حال جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلۂ کلاب کے دونوں مقتولین کی دیت کے سلسلے میں ان لوگوں سے مدد کی گفتگو فرمائی تو ان لوگوں نے کہا کہ اے ابوالقاسم! آپ تشریف رکھیے، کھانا تناول فرمائیے اور پھر اپنی ضرورت پوری کر کے تشریف لے جائیے اور ہمیں موقع دیجیے کہ چلیں، آپس میں مشورہ کریں اور جس مقصد کے لیے آپ تشریف لائے ہیں اس سلسلے میں اپنے معاملات درست کر لیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے صحابہ

Marfat.com

إذ همّ قوم أن يبسطوا إليكم أيديهم، و أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم باجلاء هم لما أرادوا برسول الله صلى الله عليه وسلم الخ (١١).

ایک دیوار کے سائے تلے بیٹھ گئے، منتظر تھے کہ وہ لوگ اپنے معاملات درست کرلیں۔ جب وہ لوگ اس بستی کے اندر پہنچے اور شیطان ان کے ساتھ لگا رہتا تھا تو ان لوگوں نے آپ کے قتل کی سازش کی ... پھر آپ کے صحابہ بھی اٹھے اور واپس چلے آئے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر دشمنوں کے ارادے کے سلسلے میں قرآن نازل ہوا، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا یا أیہا الذین آمنوا الخ... اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کے اس بُرے ارادے کی پاداش میں ان کی جلاوطنی کا حکم صادر فرمایا... الخ۔

(۴) محمد (۱۲) عمر الواقدی (ف ۲۰۷ھ) اپنی 'کتاب المغازی' میں لکھتے ہیں :

وحدثني محمد بن عبد الله (١٣)، و عبدالله (١٤) بن جعفر، و محمد(١٥) بن صالح و محمد بن يحيىٰ بن سهل، و ابن أبى حبيبة (١٧) و معمر بن راشد (١٨) فى رجال ممن لم أسمهم، فكل قد حدثني ببعض هذا الحديث،

مجھ سے محمد بن عبد اللہ اور عبد اللہ بن جعفر اور محمد بن صالح اور محمد بن یحییٰ بن سہل اور ابن حبیبہ اور معمر بن راشد وغیرہ چند دیگر حضرات نے جن کا میں نام نہیں لے رہا ہوں، بیان کیا ان سب نے ان میں سے بعض بعض باتیں بیان کیں اور بعض کو بعض کے

Marfat.com

و بعض القوم كان أدعى له من بعض، و قد جمعت كل الذى حدثونى، قالوا : أقبل عمرو بن أمية الضمرى من بئر معونة حتى كان بقناة، فلقى رجلين من بنى عامر ... حتى اذا فاما و ثب عليهما فقتلهما، ثم خرج حتى ورد على رسول الله صلى الله عليه وسلم .... فاخبره خبرهما، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم بئس ما صنعت، قد كان لهما منااُمان و عهد ... فسار رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى بنى النضير يستعين فى ديتها و كانت بنوا النضير خلفاء لبنى عامر ... فقالوا : نفعل يا ابا القاسم ما احببت ... اجلس حتى نطعمك، و رسول الله صلى الله عليه وسلم مستند الى بيت من بيوتهم، ثم خلا بعضهم الى بعض فتناجوا، ... فقال عمر بن حجاش : أنا اظهر على البيت فاطرح عليه

مقابلے میں تفصیلات زیادہ محفوظ تھیں۔ میں نے ان تمام لوگوں کے بیانات یکجا کر دیئے ہیں۔ ان سب نے بیان کیا کہ حضرت عمرو بن امیۃ الضمریؓ بئرمعونۃ سے آگے بڑھے۔ ابھی وہ 'وادی قناۃ'' میں تھے کہ قبیلۂ بنی عامر کے دو آدمیوں سے ان کی ملاقات ہوئی ... جب دونوں سو گئے تو وہ ان پر حملہ آور ہوئے اور ان دونوں کو قتل کر دیا۔ پھر وہ صحابی وہاں سے نکل کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے ... اور آپؐ کو ان دونوں کے بارے میں اطلاع دی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم نے بُرا کیا۔ وہ دونوں کی دیت کے سلسلے میں مدد لینے کے خیال سے بنو نضیر کی طرف تشریف لے گئے۔ بنو نضیر، بنوعامر کے حلیف بھی تھے ... ان لوگوں نے کہا اے ابوالقاسم ہم وہی کریں گے جو آپؐ چاہتے ہیں... تشریف رکھیں تاکہ ہم آپکے کھانے کا انتظام کریں۔ اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ

Marfat.com

صخرة ... فلما اشرف بها جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم الخبر من السماء بما هموا به، فنهض رسول الله صلى الله عليه وسلم سريعاً كانه يريد حاجة، و توجه الى المدينة...فلما انتهى أصحابه إليه ... فقال همت اليهود بالغدر بى، فأخبر فى الله بذلك فقمت ... و حاصرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم خمسة عشر يوما. فاجلاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة (۱۹) الخ.

وسلم ایک گھر سے ٹیک لگائے ہوئے تھے۔ پھر وہ تنہائی میں پہنچے اور سرگوشیاں کیں ... عمرو بن حجاش بولا میں گھر کے اوپر چڑھ جاتا ہوں کہ آپؐ پر بھاری پتھر گرادوں ... جب وہ پتھر لے کر آگے بڑھا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس وحی آگئی کہ ان لوگوں کا ارادہ کیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تیزی سے اٹھ کھڑے ہوئے گویا آپؐ کو کوئی حاجت درپیش ہے اور مدینے کی طرف چل دیئے ... جب صحابہؓ آپؐ کے پاس پہنچے ... تو آپؐ نے فرمایا کہ یہود کا ارادہ میرے ساتھ بدعہدی کا تھا۔ مجھے اللہ تعالیٰ نے اس کی اطلاع دے دی لہٰذا میں اٹھ کھڑا ہوا ... رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا پندرہ دن محاصرہ فرمایا۔ پھر آپؐ نے انھیں جلاوطن کردیا۔

(۵) ابن جریر طبری (۲۰) (ف ۳۱۰ھ) تفسیر "جامع البیان" میں تحریر فرماتے ہیں:

حدثنا ابن حميد (۲۰) قال تنا سلمة (۲۱)، عن محمد (۲۲) بن اسحاق، عن عاصم (۲۳)

ہم سے ابن حمید نے بیان کیا، وہ کہتے ہیں کہ ہم سے سلمہ نے بیان کیا کہ ابن اسحاق روایت کرتے ہیں

Marfat.com

بن عمر بن قتادة و عبدالله (٢٤) بن ابى بكر، قالا : خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى بنى النضير يستعينهم على دية العامر بين للذين قتلهما عمرو بن امية الضمرى فلما جاء هم خلا بعضهم ببعض، فقالوا: إنكم لن تجدوامحمدا أقرب منه الآن، فمروا رجلا يظهر على هذا البيت، فيطرح عليه صخرة، فيريحنا منه، فقال عمرو بن حجاش بن كعب أنا، فاتى رسول الله صلى الله عليه وسلم الخبر، و انصرف، فانزل الله عز ذكره فيهم و فيما أراد هو و قومه : يا ايها الذين آمنوا اذكرو نعمة الله عليكم إذهم قوم أن يبسطوا اليكم أيديهم(٢٥) الخ.

کہ عاصم بن عمر بن قتادہ اور عبداللہ بن ابی بکر سے منقول ہے، ان دونوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بنو نضیر کی طرف تشریف لے گئے تاکہ بنو عامر کے ان دو آدمیوں کی دیت کے سلسلے میں ان سے مدد لے سکیں، جنھیں حضرت عمرو بن امیہ الضمریؓ نے قتل کر دیا تھا۔ جب وہ تنہائی میں پہنچے تو کہنے لگے کہ تم لوگ محمدؐ کو اس وقت سے زیادہ کبھی اپنے قریب نہ پاؤ گے، اس لیے کسی کو حکم دو کہ اس مکان کی چھت پر چڑھ جائے اور ان پر ایک بھاری پتھر گرادے، تاکہ ہمیں ان کی طرف سے راحت مل جائے۔ عمرو بن حجاش نے کہا کہ میں یہ کام انجام دوں گا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آسمان سے خبر آگئی اور آپؐ وہاں سے چل دیئے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے ان کے نیز عمرو بن حجاش اور اس کی قوم کے ارادوں کے بارے میں یہ آیت نازل فرمائی "یا ایھا الذین آمنوا...الخ۔

Marfat.com

(٦) ابن جریر طبری اپنی تفسیر میں یہ روایت بھی نقل کرتے ہیں :

حدثنا هناد(٢٧) بن السری، قال ثنا یونس(٢٨) بن بکیر، قال ثنی أبو معشر(٢٩) عن یزید بن أبی(٣٠) زیاد قال جاء رسول الله صلی الله علیه وسلم بنی النضیر یستعینهم فی عقل أصابه و معه ابوبکر و عمرو علی، فقال أعینونی فی عقل أصابنی، قالوا: نعم یا أبا القاسم قد ان لك أن تأتینا و تسألنا حاجة، اجلس حتی نطعمك و نعطیك الذی تسألنا فجلس رسول الله صلی الله علیه وسلم، و اصحابه، ینتظرونه، وهو حیی بن أخطب، وهو رأس القوم، وهو الذی قال لرسول الله صلی الله علیه وسلم ما قال فقال حیی لاصحابه : لا ترونه أقرب منه الآن، اطرحوا علیه حجارة، فاقتلوه، ولا ترون شرا أبدا، فجاء وا الی رحی لهم عظیمة لیطرحوها علیه، فامسك الله عنها أیدیهم حتی

ہم سے ہناد السری نے بیان کیا، وہ کہتے ہیں کہ ہم سے یونس بن بکیر نے بیان کیا، وہ کہتے ہیں کہ مجھ سے ابو معشر نے بیان کیا کہ یزید بن ابی زیاد سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک دیت کے سلسلے میں مدد لینے کے خیال سے بنو نضیر کی طرف تشریف لے گئے۔ آپؐ کے ساتھ حضرت ابو بکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ بھی تھے۔ آپؐ نے بنو نضیر سے فرمایا کہ ایک دیت کے سلسلے میں جس کی ذمہ داری ہم پر آپڑی ہے، تم لوگ ہماری مدد کرو۔ ان لوگوں نے کہا کہ ہاں ابوالقاسم! ہمارے اور آپؐ کے روابط اب اس درجے کو پہنچ گئے ہیں کہ آپؐ ہمارے یہاں تشریف لائیں اور کسی ضرورت میں ہم سے سوال کریں۔ آپؐ تشریف رکھیے ہم آپ کو کھانا بھی کھلائیں گے اور جو کچھ سوال فرمایا ہے دیں گے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ حیی بن اخطب

Marfat.com

جاءه جبريل عليه السلام فاقامه من ثم، فأنزل الله جل وعز: يا ايها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم (۳۱) ... الخ.

کے انتظار میں بیٹھ گئے۔ وہی قبیلے کا سردار تھا اور اسی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ساری بات چیت کی تھی۔ پھر حیی نے اپنے ساتھیوں سے کہا۔ اس سے زیادہ قریب ان کو نہ دیکھو گے۔ ان پر ایک بھاری پتھر گرادو اور انھیں ختم کر دو۔ ہمیشہ کے لیے شر سے محفوظ ہو جاؤ گے۔ پھر وہ لوگ ایک بھاری چکی کا پاٹ لے آئے کہ اسے آپ پر گرادیں، لیکن اللہ تعالیٰ نے ان کے ہاتھ روک دیے۔ یہاں تک کہ جبریل علیہ السلام آپ کے پاس آئے اور آپ کو وہاں سے اٹھا دیا۔ تب اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی یا ایہا الذین آمنوا... الخ۔

غزوۂ بنی نضیر کے سلسلۂ واقعات کے اس سیاق کو زمانۂ مابعد کے محدثین اور ارباب سیر نے بھی عام طور پر قبول کیا ہے، چنانچہ ابن سعد (ف ۲۳۰ھ) نے "الطبقات" (۳۲) امام بخاری (ف ۲۵۶ھ) نے "صحیح بخاری" کے "ترجمۃ الباب" (۳۳) ابوالفتح ابن سید الناس (ف ۷۳۴ھ نے عیون الاثر (۳۴)، حافظ ابن القیم (ف ۷۵۱ھ) نے زاد المعاد (۳۵)، حافظ مغلطائی (ف ۷۶۲ھ) نے سیرۃ مغلطائی (۳۶) اور حافظ ابن کثیر (ف ۷۷۴ھ) نے البدایۃ والنہایۃ (۳۷) میں اسی قول پر اعتماد کیا ہے۔

Marfat.com

(۲)

اس کے بر خلاف ایک دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بنو نضیر کی جلاوطنی کا واقعہ اس لیے پیش آیا کہ کفار قریش کی تخویف و تہدید اور بہکاوے میں آکر ان لوگوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قتل کی سازش کی اور اس کے لیے طریق کار یہ اپنایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں یہ تجویز پیش کی کہ آپؐ اپنے تیس آدمیوں کو ساتھ لے کر فلاں جگہ تشریف لائیں۔ ہم بھی اپنے تیس آدمیوں کو لے کر وہیں آجائیں گے۔ آپ کی باتیں سن کر اگر ہمارے علماء نے آپ کی تصدیق کی تو ہم سب اسلام قبول کر لیں گے، لیکن اس تجویز سے ان کا اصل مقصد یہ تھا کہ وہ موقع پاکر آپؐ کا کام تمام کر دیں گے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ پیش کش قبول فرمائی اور تیس آدمیوں کے ساتھ نکل پڑے۔ دوسری طرف بنو نضیر بھی چلے، لیکن انھیں خیال آیا کہ تیس جاں نثار صحابہ کی موجودگی میں اپنے ارادے میں کامیابی ممکن نہیں۔ اس لیے ان لوگوں نے آپؐ کے پاس دوسرا پیغام بھیجا کہ ساٹھ آدمیوں کی بھیڑ بھاڑ میں افہام و تفہیم کا موقع نہ مل سکے گا، لہٰذا بہتر یہ ہوگا کہ جانبین سے صرف تین تین آدمی آجائیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے بھی قبول فرمالیا۔ بنو نضیر کے تینوں آدمی کپڑوں کے نیچے خنجر چھپائے ہوئے چلے، لیکن ابھی آپؐ راستے ہی میں تھے کہ بنی نضیر کی ایک نیک دل خاتون نے اپنے مسلمان بھتیجے کو اصل صورتِ حال سے مطلع کر دیا۔ اس خاتون کے بھائی نے فوراً آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس سازش سے آگاہ کر دیا۔ آپؐ واپس چلے آئے اور اگلے دن ان کے محاصرے کا حکم صادر فرمایا۔ بالآخر یہ لوگ جلاوطن کر دیے گئے۔ اس بیان کا ماخذ عبد الرزاق بن ہمام الصنعانی (ف ۲۱۱ھ) کی روایت ہے، جسے انھوں نے ''المصنف'' میں اس طرح درج فرمایا ہے :

عبد الرزاق (۳۸)، عن معمر، عن الزهری (۳۹)، قال و أخبرنی عبد الله (۴۰) بن عبدالرحمن بن كعب بن مالك، عن رجل من أصحاب	عبد الرزاق، معمر سے اور وہ زہری سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے کہا کہ مجھے عبد اللہ بن عبد الرحمٰن بن کعب بن مالک نے خبر دی کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے

Marfat.com

النبی صلی الله علیه وسلم أن كفار قريش كتبوا إلى عبدالله بن أبي ابن سلول و من كان يعبد الأوثان من الأوس والخزرج و رسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ بالمدينة، قبل وقعة بدر، يقولون إنكم اويتم صاحبنا و انكم أكثر اهل المدينة عددا وإنكم أكثر اهل المدينة عددا، و انا نقسم بالله لتقتلنه أو لتخرجنه أو لنستعين عليكم العرب، ثم لنسيرن اليكم باجمعنا حتى نقتل مقاتلتكم، و نستبيح نساؤكم، فلما بلغ ذلك ابن أبي و من معه من عبدة الاوثان تراسلوا، فاجتمعوا، و أرسلوا و اجمعو القتال النبي صلى الله عليه وسلم و أصحابه، فلما بلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم ، فلقيهم فى جماعة، فقال لقد بلغ وعيد قريش منكم المبالغ، ما كانت لتكيدكم باكثر مما تريدون

ایک صحابی سے روایت ہے کہ کفار قریش نے عبد اللہ بن ابی بن سلول اور قبیلہ اوس و خزرج کے بت پرستوں کے پاس لکھا، یہ اس وقت کی بات ہے جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مدینے آچکے تھے اور غزوۂ بدر پیش نہیں آیا تھا، کہ تم لوگوں نے ہمارے ساتھ والے (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کو پناہ دی ہے اور مدینے کے باشندوں میں سب سے زیادہ تعداد تمھاری ہی ہے۔ ہم اللہ کی قسم کھا کر کہتے ہیں کہ تم ضرور بالضرور ان سے جنگ کرو یا انھیں نکال باہر کرو، ورنہ ہم تمھارے خلاف تمام عرب کو مدد کے لیے بلا لائیں گے۔ پھر ہم سب تمھاری طرف چل پڑیں گے، تا آنکہ تمھارے جوانوں کو قتل کر ڈالیں گے اور تمھاری عورتوں کو مال غنیمت بنالیں گے۔ جب یہ پیغام ابن اُبی اور اس کے بت پرست ساتھیوں کو پہنچا، تو انھوں نے خط وکتابت کی، جمع ہوئے، کہلا بھیجا اور طے کیا کہ نبی

Marfat.com

ان تكيدوا به أنفسكم، فأنتم هؤلاء تريدون أن تقتلوا أبناء كم و اخوانكم، فلما سمعوا ذلك من النبى صلى الله عليه وسلم تفرقوا، فبلغ ذلك كفار قريش، و كانت وقعة بدر، فكتبت كفار قريش بعد وقعة بدر، إلى اليهود : أنكم أهل الحلقة و الحصون، أو أنكم لتقاتلن صاحبنا أو لنفعلن كذا و كذا، ولا يحول بيننا و بين خدم نساؤكم شيئی. وهو الخلاخل. فلما بلغ كتابهم اليهود أجمعت بنو النضير على الغدر فأرسلت إلى النبى صلى الله عليه وسلم : أخرج الينا فی ثلاثين رجلا حبرا، حتى نلتقى فی مكان كذا، نصف بيننا و بينكم، فيسمعوا منك، فان صدقوك و امنوا بك، آمنا كلنا، فخرج النبى صلى الله عليه وسلم من أصحابه، و خرج اليه ثلاثون حبرا من يهود، حتى اذا برزوا فی براز

کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہؓ سے جنگ کریں گے۔ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاع ہوئی، تو آپؐ صحابہؓ کی ایک جماعت کے ساتھ ان لوگوں سے ملے اور فرمایا کہ تمھارے تعلق سے قریش کی دھمکیاں کافی آگے بڑھ چکی ہیں۔ وہ اس سے زیادہ تمھیں نقصان نہیں پہنچا سکتے۔ جتنا کہ تم خود اپنے کو نقصان پہنچانے کا ارادہ رکھتے ہو۔ تم لوگ اپنے بیٹوں اور بھائیوں کو خود اپنے ہاتھوں سے قتل کرنا چاہتے ہو۔ جب ان لوگوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ باتیں سنیں تو ان کا مجمع منتشر ہو گیا۔ ان باتوں کی اطلاع کفار قریش کو بھی ہوئی۔ پھر بدر کا واقعہ پیش آیا۔ کفار قریش نے واقعہ بدر کے بعد یہود کو پھر لکھا کہ تم لوگوں کے پاس اسلحہ جنگ بھی ہے اور قلعے بھی ہیں۔ اب یا تو ہمارے ساتھ والے (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) سے جنگ کرو ورنہ ہم تمھارے ساتھ ایسا ایسا

Marfat.com

من الارض، قال بعض اليهود لبعض، كيف تخلصون اليه، و معه ثلاثون رجلا من اصحابه كلهم يحب ان يموت قبله، فارسلوا إليه : كيف تفهم و نفهم و نحن ستون رجلا ؟ اخرج فى ثلاثة من اصحابك، و يخرج إليك ثلاثة من علماء نا، فليسمعوا منك فإن امنوا بك امنا كلنا، و صدقناك فخرج النبى صلى الله عليه وسلم فى ثلاثة نفر من اصحابه، و اشتملوا على الخناجر، و أرادوا الفتك برسول الله صلى الله عليه وسلم، فارسلت امراة ناصحة من بنى النضير الى بنى أخيها، وهو رجل مسلم من الأنصار، فاخبرته خبر ما أرادت بنو النضير من الغدر برسول الله صلى الله عليه وسلم، فاقبل أخوها سريعاً حتى ادرك النبى صلى الله عليه وسلم فساره بخبرهم قبل أن يصل النبى صلى الله عليه وسلم اليهم،

معاملہ کریں گے۔ اور ہمارے اور تمہاری عورتوں کے پازیب کے درمیان کوئی چیز حائل نہ ہو سکے گی۔ جب ان لوگوں کا خط یہود کے پاس پہنچا تو انھوں نے طے کر لیا کہ وہ آپؐ کے ساتھ بدعہدی کر کے رہیں گے، چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کہلا بھیجا کہ آپؐ اپنے تیس صحابہؓ کے ساتھ ہماری طرف تشریف لائیں، ہم بھی اپنے تیس عالموں کے ساتھ آئیں گے، اور فلاں جگہ جو جانبین سے بیچوں بیچ واقع ہے جمع ہوں گے۔ سب آپؐ کی باتیں سنیں گے پس اگر ان لوگوں نے آپ کی تصدیق کر دی اور آپؐ پر ایمان لائے تو ہم سب ایمان لائیں گے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے صحابہؓ کے ساتھ نکلے اور وہ لوگ بھی تیس یہودی علماء کے ساتھ نکلے۔ تاآنکہ جب وہ ایک کشادہ قطعہ زمین میں پہنچے تو بعض یہود نے بعض سے کہا : تم لوگ ان تک (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک) بچ کر کیسے پہنچ سکو گے؟

Marfat.com

فرجع النبی صلی الله علیه وسلم ، فلما کان من ا لغد غدا علیهم رسول الله صلی ا لله علیه وسلم بالکتائب، فحاصرهم و قال لهم : إنکم لا تأمنون عندی الا بعهد تعاهدونی علیه، فأبوا أن یعطوه عهدا، فقاتلهم یومهم ذلك هو والمسلمون ثم غدا الغد علی بنی قریظة بالخیل والکتائب، و ترك بنی ا لنضیر و دعاهم إلی ان یعاهدوه، فعاهدوه، فانصرف عنهم، و غدا إلی بنی النضیر بالکتائب، فقاتلهم حتی نزلوا علی الجلاء، علی أن لهم ما أقلت الإبل الا الحلقة، والحلقة السلاح فجلت بنو النضیر واحتملوا ما أقلت إبل من امتعتهم، و ابواب بیوتهم، و خشبها، فکانوا یخربون بیوتهم، فیهدمونها، فیحملون ما وافقهم من خشبها(٤١).

جب ان کے ساتھیوں میں تیس آدمی ساتھ موجود ہیں جن میں کا ہر ایک ان سے پہلے جان دے دینا پسند کرتا ہے۔اس لیے انھوں نے دوبارہ آپؐ کے پاس کہلا بھیجا کہ ساٹھ آدمیوں کے ہجوم میں آپؐ کیا سمجھائیں گے اور ہم کیا سمجھیں گے؟ آپؐ تین صحابہ کے ساتھ تشریف لائیں، ہم بھی اپنے تین عالموں کو لے کر آئیں گے۔ وہ آپ کی باتیں سنیں گے۔ اگر وہ آپؐ پر ایمان لائے تو ہم بھی آپؐ پر ایمان لائیں گے اور آپؐ کی تصدیق کریں گے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے تین صحابہؓ کے ساتھ نکل پڑے۔ یہود نے اپنے پاؤں کے نیچے خنجر چھپا لیے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دھوکے سے قتل کر لے کا منصوبہ بنایا۔ بنو نضیر کی ایک خیر خواہ عورت نے اپنے بھتیجے جو انصار میں سے تھے اور مسلمان تھے، کو بلا بھیجا اور بنو نضیر نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جس بدعہدی کا ارادہ کیا تھا، اس کی اطلاع کر دی۔

Marfat.com

اس عورت کا بھائی تیزی کے ساتھ بڑھا، تاآنکہ اس نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو پالیا اور قبل اس کے کہ آپؐ بنو نضیر تک پہنچیں، چپکے چپکے آپؐ کو ان کی ساری بات بتادی۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم واپس چلے آئے اور اگلے دن لشکر لے کر ان پر حملہ آور ہوئے۔ ان کا محاصرہ کیا اور ان سے فرمایا کہ جب تک تم لوگ کوئی معاہدہ نہیں کرتے، تم کو امان نہیں مل سکتی۔ ان لوگوں نے معاہدے سے انکار کیا، لہٰذا آپؐ نے مسلمانوں کے ساتھ ان سے جنگ کی۔ اگلے دن آپؐ نے لاؤ لشکر کے ساتھ بنو قریظہ پر دھاوا بولا اور بنو نضیر کو چھوڑ دیا اور بنو قریظہ کو معاہدے کی دعوت دی۔ ان لوگوں نے معاہدہ کر لیا لہٰذا آپؐ اُدھر سے پلٹ آئے اور پھر لشکر کے ساتھ بنو نضیر کی طرف بڑھے۔ ان سے جنگ کی، یہاں تک کہ ان لوگوں نے جلاوطنی پر صلح کر لی اور اس پر کہ بجز ہتھیاروں کے جو کچھ وہ اونٹوں پر

Marfat.com

لاد سکیں گے، لے جائیں گے۔
چنانچہ بنو نضیر جو کچھ اونٹوں پر بار
کر سکتے تھے اٹھا لے گئے۔ مثلاً گھریلو
ساز و سامان، گھروں کے دروازے
اور چھت کی کڑیاں۔ اس موقع پر
وہ اپنے گھروں کو خود ہی اجاڑ رہے
تھے، گرا رہے تھے۔ اس کی لکڑیاں
جو اچھی معلوم ہو رہی تھیں، لاد کر
لے جا رہے تھے۔

اس روایت کی تخریج امام ابوداؤد (۴۲) (ف ۲۷۵ھ) نے بھی "سنن أبی داؤد" میں قدرے اختصار کے ساتھ کی ہے۔ لکھتے ہیں:

حدثنا محمد(٤٣) بن داؤد بن سفيان نا عبد الرزاق نا معمر عن عبدالرحمن(٤٤) بن كعب بن مالك عن رجل من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم أن كفار قريش كتبوا إلى ابن أبى ومن كان معه يعبد الاوثان من الأوس و الخجرج ، و رسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ بالمدينة قبل وقعة بدر، إنكم اويتم صاحبنا، إنا نقسم بالله، لتقاتلنه أو لتخرجنه او لنسيرن كايكم باجمعنا، حتى

محمد بن داؤد بن سفیان کہتے ہیں کہ ہم سے عبدالرزاق نے بیان کیا، وہ کہتے ہیں کہ ہم سے معمر نے بیان کیا کہ عبدالرحمٰن بن کعب بن مالک سے روایت ہے اور وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک صحابی سے روایت کرتے ہیں کہ کفار قریش نے عبداللہ بن أبی اور قبیلہ اوس و خزرج سے تعلق رکھنے والے اس کے بت پرست ساتھیوں کے پاس لکھا۔ یہ اس وقت کی بات ہے جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مدینے آچکے تھے اور واقعہ بدر پیش نہیں آیا تھا

Marfat.com

نقتل مقاتلتكم، و تستبيح نساء كم، فلما بلغ ذلك عبدالله بن ابی، و من كان معه من عبدة الاوثان، اجتمعوا القتال النبی صلی الله عليه وسلم، فلما بلغ ذلك النبی صلی الله عليه وسلم، لقيهم، فقال لقد بلغ وعيد قريش منكم المبالغ، ما كانت تكيدكم بأكثر مما تريدون أن تكيدوا به انفسكم، تريدون ان تقاتلوا أبناء كم و اخوانكم؟ فلما سمعوا ذلك من النبی صلى الله عليه وسلم تفرقوا، فبلغ ذلك كفار قريش، فكتبت كفار قريش بعد وقعة بدر إلى اليهود، إنكم أهل الحلقة والحصون، و إنكم لتقاتلن صاحبنا او لنفعلن كذا وكذا، ولا يحول بيننا و بين خدم نساؤكم شيئی. و هی الخلاخيل. فلما بلغ كتابهم النبی صلى الله عليه وسلم اجمعت بنو النضير بالغدر، فارسلوا إلى

کہ تم لوگوں نے ہمارے ساتھ والے (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کو پناہ دی ہے۔ ہم اللہ کی قسم کھا کر کہتے ہیں کہ تم ضرور بالضرور ان سے جنگ کرو یا انھیں نکال باہر کرو، ورنہ ہم سب تمھاری طرف چل پڑیں گے، تا آنکہ تمھارے جوانوں کو قتل کر ڈالیں گے اور تمھاری عورتوں کو قیدی بنا لیں گے۔ جب یہ پیغام عبداللہ بن اُبی اور اس کے بت پرست ساتھیوں کو پہنچا تو وہ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جنگ کے لیے اکٹھا ہو گئے۔ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاع ہوئی تو آپؐ نے ان سے ملاقات کی اور فرمایا کہ تمھارے بارے میں قریش کی دھمکیاں کافی آگے بڑھ چکی ہیں۔ وہ تمھیں اس سے زیادہ نقصان نہیں پہنچا سکتے، جتنا کہ تم لوگ خود اپنے آپ کو نقصان پہنچانا چاہتے ہو۔ کیا تم لوگ اپنے بیٹوں اور بھائیوں سے جنگ کرنا چاہتے ہو؟ جب ان لوگوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ

Marfat.com

رسول الله صلى الله عليه وسلم : أخرج إلينا في ثلاثين رجلا من اصحابك، و ليخرج منا ثلثون حبرا، حتى نلتقى بمكان المصنف، فيسمعوا منك فإن صدقوك و آمنوا بك امنا بك ، فقص خبرهم، فلما كان الغد غدا عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالكتائب فحصرهم، فقال لهم : انكم والله لا تأمنون عندى إلا بعهد تعاهدونى عليه، فأبوا ان يعطوه عهدا، فقاتلهم يومهم ذلك، ثم غد الغد على بنى قريظة بالكتائب، و ترك بنى النضير و دعاهم إلى ان يعاهدوه، فعاهدوه، فانصرف عنهم، و غدا على بنى النضير بالكتائب، فقاتلهم حتى نزلوا على الجلاء، فجلت بنو النضير، و احتملوا ما اقلت الإبل من امتعتهم و أبواب بيوتهم و خشبها ...(٤٥) الخ.

باتیں سنیں تو ان کا مجمع منتشر ہو گیا۔ ان باتوں کی اطلاع کفار قریش کو بھی ہوئی۔ پھر کفار قریش نے غزوۂ بدر کے بعد یہود کو لکھا کہ تمھارے پاس اسلحۂ جنگ بھی ہیں اور قلعے بھی ہیں۔ تم لوگ ہمارے ساتھ والے (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) سے ضرور بالضرور جنگ کرو، ورنہ ہم تمھارے ساتھ ایسا ایسا معاملہ کریں گے اور ہمارے اور تمھاری عورتوں کے پازیب کے درمیان کوئی چیز حائل نہ ہو سکے گی۔ جب ان لوگوں کے خط کی اطلاع نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچی تو بنو نضیر نے طے کر لیا کہ وہ آپؐ کے ساتھ بدعہدی کریں گے۔ چنانچہ ان لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کہلا بھیجا کہ آپؐ اپنے تیس ساتھیوں کو لے کر ہماری طرف تشریف لائیں۔ ہم بھی اپنے تیس آدمیوں کے ساتھ آئیں گے اور فلاں جگہ جو جانبین سے بیچوں بیچ واقع ہے، ملاقات کریں گے پھر سب آپ کی

Marfat.com

باتیں سنیں گے۔ اگر ان لوگوں نے
آپ کی تصدیق کر دی اور آپؐ پر
ایمان لائے تو ہم بھی آپؐ پر
ایمان لائیں گے (امام ابوداؤد کہتے
ہیں) اس کے بعد (زہری نے) ان
لوگوں کا پورا واقعہ بیان کیا ہے۔ نبی
کریم صلی اللہ علیہ وسلم اگلے دن
لشکر لے کر ان پر حملہ آور ہوئے،
ان کا محاصرہ کیا اور ان سے کہا کہ
واللہ جب تک کہ تم لوگ کوئی
معاہدہ نہیں کرتے، تم کو امان نہیں
مل سکتی۔ ان لوگوں نے معاہدے
سے انکار کیا۔ آپؐ نے اس دن اُن
سے جنگ کی۔ اگلے دن آپؐ لشکر
کے ہمراہ بنو قریظہ پر حملہ آور
ہوئے اور بنو نضیر کو چھوڑ دیا۔ اور
بنو قریظہ کو معاہدے کی دعوت
دی۔ ان لوگوں نے معاہدہ کر لیا تو
آپ ادھر سے پلٹ آئے اور لشکر
کے ساتھ بنو نضیر پر حملہ آور
ہوئے۔ ان سے جنگ کی یہاں
تک کہ ان لوگوں نے جلاوطنی کی
شرط پر صلح کر لی، چنانچہ بنو نضیر
جلاوطن ہو گئے اور اپنے ساز و
سامان، گھر کے دروازوں اور

Marfat.com

لکڑیوں میں سے جو کچھ اونٹوں پر
بار کر سکتے تھے، اٹھا کر لے گئے۔

حافظ (۴۶) ابن حجر (ف ۸۵۲ھ) اور زرقانی (ف ۱۱۲۲ھ) کی تصریح کے مطابق ابن مردویہ (ف ۴۱۰ھ) اور عبد بن حمید (ف ۲۴۹ھ) نے بھی عبدالرزاق (ف ۲۱۱ھ) کی مذکورہ بالا سند سے اپنی اپنی کتابوں میں اس روایت کی تخریج کی ہے۔ زرقانی "شرح المواہب اللدنیہ" میں تحریر فرماتے ہیں :

وروى ابن مردويه (٤٧) و عبد بن حميد بن عبدالرزاق، عن معمر، عن الزهري، أخبرني عبد الله بن عبد الرحمن بن كعب، عن رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قال كتب كفار قريش ... الخ (٤٨).

ابن مردویہ اور عبد بن حمید نے روایت کیا ہے کہ عبدالرزاق نے معمر سے اور انھوں نے زہری سے روایت کیا ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ مجھے عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن کعب نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک صحابی کے واسطے سے اطلاع دی کہ انھوں نے فرمایا کہ کفار قریش نے خط لکھا...الخ

---

(۳)

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ سلسلۂ زیر بحث میں ابن اسحاق وغیرہ اہل مغازی کی اول الذکر روایت اور عبدالرزاق کی ثانی الذکر روایت کے درمیان جمع و تطبیق کی کیا شکل اپنائی جائے؟ کیونکہ دونوں روایتوں کا تفصیلی سیاق کچھ اس قسم کا ہے، جس سے بظاہر دونوں کے درمیان تعارض کا احساس ہوتا ہے۔ اس کی وضاحت یوں کی جاسکتی ہے کہ دونوں روایتوں میں بنو نضیر کی جانب سے آنحضرت اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے قتل کی سازش اور پھر ان کی جلاوطنی کا ذکر موجود ہے، جس سے لازمی طور پر یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ انھوں نے دوبار سازش کی اور دوبار جلاوطن کیے گئے۔ جہاں تک دو مرتبہ سازش کا تعلق ہے تو اس میں تو کوئی

Marfat.com

مضائقہ نہیں، لیکن ان کا دو بار جلاوطن کیا جانا نہ قرین قیاس ہے اور نہ امر معقول۔

اس اشکال کے دفعیہ کے لیے عبدالرزاق کی روایت کی اگر یہ توجیہ کی جائے کہ اس میں بنو نضیر کی جس سازش کا ذکر کیا گیا ہے، وہ خود راوی کی تصریح کے مطابق، غزوۂ بدر کے چھ ماہ بعد کا واقعہ ہے اور اگرچہ اس موقع پر بھی بنو نضیر کا محاصرہ کیا گیا، لیکن غالباً اس وقت یہ لوگ جلاوطن نہیں کیے گئے۔ البتہ واقعہ بئر معونہ کے بعد جب ان لوگوں نے دوبارہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قتل کا منصوبہ بنایا تو اس مرتبہ محاصرے کے بعد انھیں جلاوطن بھی کر دیا گیا تو دونوں روایتوں کا تعارض دور ہو سکتا ہے۔

جمع و تطبیق کی یہ شکل اگرچہ علمائے متقدمین میں کسی کے یہاں منقول نہیں، لیکن ہندوستانی علماء میں علامہ شبلی نعمانی (ف ۱۹۱۴ء) نے "سیرۃ النبی" جلد اول (۴۹) میں متذکرہ بالا دونوں روایات کو اس انداز میں نقل کیا ہے جس سے یہی مستفاد ہوتا ہے کہ وہ سازش کے دونوں واقعات صحیح تسلیم کرتے ہیں۔ اسی طرح مولانا سید محمد میاں دیوبندی نے بھی اپنی تصنیف "عہد زریں" (۵۰) میں اور مولانا محمد ادریس کاندھلوی (ف ۱۳۹۴ھ / ۱۹۷۴ء) نے "سیرۃ المصطفیٰ" (۵۱) میں غزوۂ بنی نضیر کے ذیل میں سازش کے ان دونوں واقعات کو نقل کیا ہے۔ محدثِ جلیل حضرت مولانا حبیب الرحمٰن الاعظمی مدظلہ نے بھی راقم الحروف سے ایک زبانی گفتگو میں جمع و تطبیق کی یہی شکل بیان فرمائی ہے۔

اس توجیہ پر زیادہ سے زیادہ... یہ اشکال کیا جا سکتا ہے کہ عبدالرزاق کی روایت میں "و غدا إلى بني النضير بالكتائب، فقاتلهم حتى نزلوا على الجلاء، فجلت بنو النضير" کے الفاظ بھی موجود ہیں، جس سے صراحتاً معلوم ہوتا ہے کہ اس محاصرے کے بعد وہ جلاوطن بھی کر دیے گئے۔

اس اشکال کا دفعیہ اس طور پر کیا جا سکتا ہے کہ کسی واقعے کی جزئیات کے نقل میں روایت نقل کرنے والے مختلف طریقے اختیار کرتے ہیں۔ چنانچہ یہ عام روش ہے کہ ایک راوی کسی واقعے کے ایک جزو کو تفصیل کے ساتھ بیان کرتا ہے تو دوسرا اس کے بیان میں اختصار سے کام لیتا ہے۔ اسی طرح ایک راوی بعض جزئیات کے ذکر کو ضروری سمجھتا ہے تو دوسرا ان کو حذف کر دیتا ہے۔ مثال کے طور پر حضرت ماعز اسلمی اور غامدیہ (رضی اللہ تعالیٰ عنہما) کے رجم سے متعلق تمام روایات کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہو جاتا ہے کہ واقعے کی تمام

Marfat.com

جزئیات کسی ایک روایت میں مذکور نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ محدثین وارباب سیر بسااوقات کسی واقعے سے متعلق تمام روایات کو جمع کر کے ایک مکمل روایت کی شکل دے دیتے ہیں۔ چنانچہ امام زہری (ف ۱۲۴ھ) نے واقعہ ہجرت کے بیان میں یہی طریق کار اختیار فرمایا ہے اور امام بخاری نے ان کی اس روایت کو "الجامع الصحیح" میں داخل بھی کیا ہے۔

اس اصول کے پیشِ نظر کہا جاسکتا ہے کہ عبدالرزاق کی زیر بحث روایت میں بھی راوی نے اخیر کے واقعات کے بیان میں اختصار سے کام لیا ہے۔ اسی لیے بنی نضیر کے آخری محاصرے اور جلاوطنی کے زمانے کی تصریح نہیں کی ہے، بلکہ اجمالاً یہ بتادیا ہے کہ بنی نضیر کا انجام یہ ہوا کہ وہ بالآخر جلاوطن کردیئے گئے۔

اب اگر اس موقع پر یہ کہا جائے کہ عبدالرزاق کی روایت "مُسند" ہے یعنی اس کی سند صحابی تک جا پہنچتی ہے، اس کے برخلاف ابن اسحاق وغیرہ کی روایت "مُرسل" ہے یعنی اس کی سند تابعی ہی پر ختم ہو جاتی ہے۔ لہٰذا جمع و تطبیق کے بجائے کیوں نہ ترجیح کے اصول پر عمل کرتے ہوئے ابن اسحاق وغیرہ کی روایت کے مقابلے میں عبدالرزاق کی روایت کو راجح قرار دیا جائے، جیسا کہ علامہ سمہودی (ف ۹۱۱ھ) نے "وفاء الوفاء" میں یہی صورت اختیار کی ہے۔ لکھتے ہیں:

ثم كانت غزوة بنى النضير. قلت ... ذكرها ابن اسحاق فى الرابعة يعد بئر معونة، و أن سببها أن النبى صلى الله عليه وسلم جاء هم يستعينهم فى دية، و جلس إلى جنب جدار لهم، فخلا بعضهم إلى بعض ... الخ و وافق ابن اسحاق على ذلك جل أهل المغازى. واصح منه ما رواه ابن مردويه أنهم أجمعوا على	پھر غزوۂ بنی نضیر پیش آیا۔ میں کہتا ہوں... ابن اسحاق نے اسے غزوۂ بئر معونہ کے بعد ۴ھ کے واقعات میں درج کیا ہے اور یہ کہ اس کا سبب یہ تھا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایک دیت کے سلسلے میں مدد لینے کے لیے ان کے پاس تشریف لے گئے اور ان کی ایک دیوار کے سائے میں بیٹھ گئے۔ پھر بنو نضیر تنہائی میں پہنچے ... الخ تمام اہل مغازی نے واقعے کے اس

Marfat.com

الغدر، فبعثوا الى النبى صلى الله عليه وسلم، اخرج إلينا فى ثلاثة من اصحابك، و يلقاك ثلاثة من علماء نا ... الخ (۵۲).

سیاق کے سلسلے میں ابن اسحاق کی موافقت کی ہے اور اس سے زیادہ صحیح ابن مردویہ کی روایت ہے کہ بنو نضیر نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بدعہدی کے بارے میں اتفاق رائے کیا، چنانچہ آپؐ کے پاس کہلا بھیجا کہ آپؐ اپنے تین صحابہ کو ساتھ لے کر ہمارے یہاں آئیں۔ ہمارے تین علماء آپؐ سے ملاقات کریں گے ...الخ

تو ہم جواب میں عرض کریں گے کہ بلاشبہ عبدالرزاق ابن مردویہ کی روایت سند کے لحاظ سے 'اقوی' بھی ہے اور 'اصح' بھی، لیکن مشکل یہ ہے کہ ابن اسحاق کی روایت ''مُرسل'' ہونے کے باوجود متعدد ''طُرُق'' (سندوں) سے ثابت ہے۔ اس کے برخلاف عبدالرزاق کی روایت مُسند ہوتے ہوئے بھی محض ایک ہی 'طریق' (سَند) سے ثابت ہے۔ دوسرے ابن اسحاق کی روایت کو محدثین، مورخین اور ارباب سیر نے عام طور پر قبول بھی کر لیا ہے اور خود محدثین کا اصول ہے کہ جو ''مُرسل'' روایت متعدد طُرُق (سندوں) سے ثابت ہو اور عام طور پر اس پر اعتماد کیا گیا ہو تو وہ محض 'ارسال' کی بنا پر ناقابل اعتنا قرار نہیں پائے گی، بلکہ بعض صورتوں میں اسے 'مُسند' روایت پر بھی ترجیح حاصل ہو گی۔ اس کی تصریحات ذیل میں ملاحظہ ہوں :

حافظ ابن رجب الحنبلی (ف ۷۹۵ھ) لکھتے ہیں :

و احتج بالمرسل أبو حنيفة و اصحابه، و مالك و أصحابه، و كذا الشافعي و أحمد و اصحابهما، إذا اعتضد بمُسند اخر، أو مرسل اخر بمعناه عن اخر، فيدل على

امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب اور امام مالکؒ اور ان کے اصحاب 'مُرسل' کو قابل حجت سمجھتے ہیں۔ اسی طرح امام شافعیؒ اور امام احمدؒ اور ان دونوں کے اصحاب بھی 'مُرسل' سے استدلال کرتے ہیں ا-جب کہ

Marfat.com

تعدد المخرج، او وافقهٔ قول بعض الصحابة، أو إذا قال به أكثر اهل العلم، فاذا وجه أحد هذه الأربعة دل على حجة صحة المرسل (۵۳).

کوئی دوسری مُسند روایت اس کی مؤید ہو، یا ۲-اس کی ہم معنی کسی دوسری مُرسل روایت سے اس کی تائید ہوتی ہو کیونکہ اس سے ماخذ کے تعدد کا پتہ چلتا ہے، یا ۳- بعض صحابہ کے اقوال سے اس کی تائید ہو، یا ۴- اکثر اہلِ علم اس کے قائل ہوں۔ ان چار امور میں سے کسی ایک کی موجودگی 'مُرسل' کی صحت کی حُجیت کی دلیل ہوگی۔

علامہ ابن تیمیہؒ (ف ۷۲۸ھ) "منهاج السنة النبويه" میں رقم طراز ہیں :

و إذا جاء المرسل من وجهين، و كل من الراويين اخذ العلم عن غير شيوخ الأخر، فهذا يدل على صدقة، فإن مثل ذلك لا يتصور فى العادة تماثل الخطاء فيه و تعمد الكذب، فان هذا مما يعلم انه صدق، فان المخبر إنما يؤتى من جهة تعمد الكذب، و من جهة الخطاء، فاذا كانت القصة مما يعلم أنه يتو الماء فيه المخبران، فالعادة تمنع تماثلهما فى الكذب عمداً و خطاءاً و مثل

اگر 'مُرسل' روایت دو الگ الگ طریق سے ہم تک پہنچی ہو اور دونوں راویوں میں سے ہر ایک نے دوسرے کے شیوخ کے علاوہ سے علم حاصل کیا ہو، تو یہ اس 'مُرسل' کی صداقت کی علامت ہے۔ اس لیے کہ ایسی صورت میں ایک جیسی غلطی کا ارتکاب اور یکساں طور پر کذب بیانی کا ارادہ عادتاً متصور نہیں ہے بلکہ یہ روایت کے مطابق واقع ہونے کی علامت ہے۔ اس لیے کہ مخبر پر دانستہ کذب بیانی یا نادانستہ غلط بیانی دو ہی طرح الزامات عائد کیے جاتے

Marfat.com

ان تكون قصة طويلة فيها أقوال كثيرة، رواها هذا مثل ما رواها هذا، فهذا يعلم أنه صدق (٥٤).

ہیں، لہٰذا جب کسی واقعے کے بارے میں یہ معلوم ہو جائے کہ اس کے بیان میں دو مخبر متفق ہیں تو عادتاً یہ بات ممتنع ہے کہ دونوں نے دانستہ یا نادانستہ خلاف واقعہ بیان پر اتفاق کر لیا ہو۔ اسی طرح اگر کوئی ایسا طویل قصہ ہو جس میں بہت سارے اقوال ہوں اور دو الگ الگ راوی اسے ایک ہی طرح نقل کر رہے ہوں تو یہ بھی اس کی صداقت کی علامت ہے۔

علامہ جلال الدین السیوطی (ف ۹۱۱ھ) ''تدریب الراوی'' میں لکھتے ہیں:

فإن صح مخرج المرسل بمجيئه من وجه اخر مسنداً او مرسلا، اخذه من اخذ من رجال المرسل الاول كان صحيحا. و يتبين بذلك صحة المرسل وما عضده صحيحان، لو عارضهما صحيح من طريق واحدة رجحناهما عليه بتعدد الطرق، إذا تعرض الجمع بينهما (٥٥).

اگر مرسل روایت مسنداً یا مرسلاً کسی دوسرے طریق سے بھی ثابت ہو اور دوسری مرسل روایت کے رجال پہلی مُرسل کے رِجال سے مختلف ہوں، تو وہ مُرسل ''صحیح'' کہلائے گی اور یہ ثابت ہو جائے گا کہ دونوں روایتیں یعنی مُرسل اور اس کی تائید کرنے والی، صحیح ہیں۔ اب اگر یہ دونوں مُرسل روایتیں کسی ایسی صحیح روایت سے ٹکرا رہی ہوں، جس کا طریق ایک ہو، تو ہم ان دو مُرسل روایتوں کو ''طُرق'' کے تعدد کی وجہ سے ایک ''طریق''

Marfat.com

والی صحیح روایت پر ترجیح دیں گے
جب کہ جمع و تطبیق کی کوئی شکل
باقی نہ رہے۔

علامہ بدرالدین عینی (ف ۸۵۵ھ) "عمدۃ القاری" میں تحریر فرماتے ہیں :

ان مرسلین صحیحین إذا عارضا حدیثا صحیحاً مسنداً کان العمل بالمرسلین أولی (۵٦).

جب دو مرسل روایتیں کسی ایک صحیح مسند حدیث سے متعارض ہو رہی ہوں تو دونوں مرسل روایتوں پر عمل کرنا بہتر ہوگا۔

مولانا ظفر احمد عثمانی "قواعد فی علوم الحدیث" میں لکھتے ہیں :

فإذا تعارض المسند والمرسل یقدم المسند، الا اذا اعتضد الرسل باحد الوجوه الخمسة التی ذکرھا الشافعی رحمه الله تعالیٰ (۵۷).

جب مسند اور مرسل روایتوں میں تعارض واقع ہو تو مسند کو ترجیح حاصل ہوگی، لیکن جب مُرسل کی تائید ان پانچ امور میں سے کسی ایک میں ہو رہی ہو، جن کا ذکر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے تو مرسل ہی کو ترجیح ہوگی۔

اب ابن اسحاق وغیرہ کی زیر بحث مُرسل روایت کو لیجیے، جیسا کہ اوپر گزر چکا، یہ متعدد طُرُق سے ثابت ہے۔ خود ابن اسحاق کو دو ذریعوں سے پہنچی ہے۔ ایک یزید بن رومان سے، دوسرے حضرت یامین بن عمیرؓ قبیلۂ بنو نضیر ہی کے ایک فرد تھے اور بنو نضیر کی جلاوطنی کے وقت مسلمان ہوگئے تھے، لہٰذا ان کے خاندان کے کسی فرد کی روایت اس باب میں خاص طور سے معتبر اور قابل قبول ہونی چاہیے۔ ابو نعیم کی روایت ایک الگ سند سے ثابت ہے، جس کا سلسلہ حضرت عروہ بن زبیر تک پہنچتا ہے۔ ابن جریر طبری اور ابن المنذر نے یہی مضمون عاصم بن عمر بن قتادہ اور عبداللہ بن ابی بکر بن عمرو بن حزم سے نقل کیا ہے۔ واقدی نے اس مضمون کی روایت چھ شیوخ سے کی ہے، جن میں محمد بن عبداللہ، عبداللہ بن جعفر، محمد بن صالح اور معمر بن راشد جیسے ثقہ اور معتبر رُواۃ کے نام بھی شامل ہیں۔

Marfat.com

دوسری طرف ابن سعد، طبری، امام بخاری، ابن کثیر، ابن القیم، ابن سید الناس اور حافظ مغلطائی جیسے اکابر مؤرخین و محدثین نے اس پر اعتماد بھی کیا ہے۔ لہٰذا ان روایات کو عبدالرزاق کی مسند روایت کے مقابلے میں مُرسل کہہ کر نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ بلکہ حتی الامکان دونوں میں جمع و تطبیق ہی کی کوشش کی جائے گی۔ ورنہ متذکرہ بالا وجوہ کی بنا پر ابن اسحاق وغیرہ کی روایت راجح قرار پائے گی۔

اب تک یہ گفتگو بنی نضیر کی جلاوطنی کے اسباب و دواعی سے متعلق تھی، جس کا ماحصل یہ ہے کہ ان لوگوں نے غزوۂ بدر کے بعد کفار قریش کے ورغلانے میں آکر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قتل کی سازش کی۔ اس کے علاوہ غزوۂ احد کے موقع پر قریش سے خفیہ ساز باز کی اور انھیں مسلمانوں کے جنگی راز بتائے۔ پھر غزوۂ بئر معونہ کے بعد دوبارہ سازش قتل میں ملوث پائے گئے۔ ان پے در پے اور سنگین جرائم کے نتیجے میں انھیں جلاوطن کر دیا گیا۔

اب جلاوطنی کے زمانے کے بارے میں بھی چند امور قابل توجہ ہیں:

امام زہری کی روایت ہے کہ غزوۂ بنی نضیر ۳ھ میں غزوۂ بدر کے چھ ماہ بعد پیش آیا۔ محدثین میں امام بخاری (ف ۲۵۶ھ) اور بیہقی (ف ۴۵۸ھ) کی بھی یہی رائے ہے۔ امام بخاری صحیح بخاری میں "باب حدیث بنی النضیر" کے ذیل میں تعلیقاً لکھتے ہیں:

قال الزهري عن عروة بن الزبير كانت على رأس ستة أشهر من وقعة بدر قبل أحد(۵۸).	امام زہری نے حضرت عروہ بن الزبیر کے حوالے سے کہا ہے کہ غزوۂ بنی نضیر، غزوۂ بدر کے چھ ماہ بعد غزوۂ احد سے پہلے پیش آیا۔

حافظ ابن حجر (۸۵۲ھ) نے "فتح الباری" میں تحریر فرمایا ہے کہ بخاری کی یہ تعلیق عبدالرزاق کی "المصنف" میں موصولاً مذکور ہے۔ لکھتے ہیں:

وصله عبد الرزاق في مصنفه عن معمر عن الزهري أتم من هذا(۵۹).	عبدالرزاق نے "المصنف" میں اس روایت کو "عن معمر عن الزہری" کی سند سے بہ مقابلہ اس تعلیق کے، زیادہ مکمل شکل میں موصولاً نقل کیا ہے۔

Marfat.com

حافظ ابن حجر (ف ۸۵۲ھ) نے جس روایت کا حوالہ دیا ہے وہ 'مصنف عبدالرزاق' میں وقعة بنی النضیر کے ذیل میں اس طور پر منقول ہے :

عبد الرزاق عن معمر عن الزهری فی حدیثه عن عروة ثم كانت غزوة بنی النضير، و هم طائفة من اليهود، على رأس ستة أشهر من وقعة بدر ... الخ (٦٠).

عبدالرزاق، معمر سے اور وہ زہری سے اور وہ عروہ کے حوالے سے اپنی روایت میں نقل کرتے ہیں کہ پھر غزوۂ بنی نضیر پیش آیا اور بنو نضیر یہود کی ایک جماعت کا نام ہے۔ یہ غزوہ، واقعہ بدر کے بعد چھٹے مہینے کے شروع میں پیش آیا ...الخ۔

علامہ بدرالدین عینی (ف ۸۵۵ھ) نے "عمدۃ القاری" میں بخاری کی اس تعلیق کے سلسلے میں حاکم (ف ۴۰۵ھ) کا بھی حوالہ دیا ہے۔ لکھتے ہیں :

و هذا التعليق وصله الحاكم عن ابی عبد الله الاصبهانی، حدثنا حسين بن الجهم، حدثنا موسىٰ بن المساور، حدثنا عبدالله بن معاذ، عن معمر، عن الزهری به (٦١).

حاکم نے اس تعلیق کو موصولاً نقل کیا ہے، وہ اسے ابو عبداللہ اصفہانی سے روایت کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ ہم سے حسین بن جہم نے بیان کیا، وہ کہتے ہیں کہ ہم سے موسیٰ بن المساور نے بیان کیا، وہ کہتے ہیں کہ ہم سے عبداللہ بن معاذ سے بیان کیا، انھوں نے معمر سے روایت کیا، اور انھوں نے زہری سے۔

حافظ ابن کثیر (ف ۷۷۴ھ) نے "البدایہ والنہایہ" میں بخاری کی اس تعلیق کے سلسلے میں ابن ابی حاتم (ف ۳۲۷ھ) کا بھی حوالہ دیا ہے۔ لکھتے ہیں :

و قد أسنده ابن ابی حاتم فی

ابن ابی حاتم نے اپنی تفسیر میں اس

Marfat.com

تفسيره عن أبيه، عن عبد الله بن صالح، عن الليث، عن عقيل، عن الزهرى به (٦٢).

تعلیق کو منداً اس طرح نقل کیا ہے کہ وہ اسے اپنے والد سے روایت کرتے ہیں، اور وہ عبداللہ بن صالح سے، اور وہ لیث سے، اور وہ عقیل سے اور وہ زہری سے۔

جلال الدین سیوطی (ف ۹۱۱ھ) کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ بخاری کی اس تعلیق کی تخریج عبدالرزاق اور ابن ابی حاتم کی طرح عبد بن حمید (ف ۲۴۹ھ) اور بیہقی (ف ۴۵۸ھ) نے حضرت عروہ بن الزبیر سے مرسلاً کی ہے:

أخرجه عبد الرزاق، و عبد بن حميد، و ابن أبى حاتم، و البيهقى عن عروة مرسلاً (٦٣).

اس روایت کی تخریج عبدالرزاق، عبد بن حمید، ابن ابی حاتم اور بیہقی نے حضرت عروہ سے مرسلاً کی ہے۔

اس کے علاوہ وہ یہ بھی بتاتے ہیں کہ حاکم، ابن مردویہ (ف ۴۱۰ھ) اور بیہقی نے اس روایت کی تخریج حضرت عائشہؓ سے منداً بھی کی ہے۔ لکھتے ہیں:

أخرجه الحاكم، و صححه، و ابن مردويه، والبيهقى فى الدلائل عن عائشةؓ قالت كانت غزوة بنى النضير وهم طائفة من اليهود، على رأس ستة أشهر من وقعة بدر (٦٤).

حاکم، ابن مردویہ اور بیہقی نے 'دلائل النبوة' میں حضرت عائشہؓ سے روایت کیا ہے اور حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے کہ بنو نضیر جو یہود کی ایک جماعت ہے، ان سے غزوے کا واقعہ غزوۂ بدر کے بعد، چھٹے مہینے کے شروع میں پیش آیا۔

حاکم کے یہاں یہ روایت 'کتاب التفسیر' میں سورة الحشر کے ذیل میں اس طور پر منقول ہے:

أخبرنى ابو عبد الله محمد بن على الصغانى بمكة ثنا على بن المبارك الصغانى، ثنا زيد

مجھے ابو عبداللہ الصغانی نے مکۃ المکرمہ میں بتایا کہ ہم سے علی بن مبارک صغانی نے بیان کیا کہ ہم

Marfat.com

بن المبارك الصغانی، ثنا محمد بن ثور، عن معمر، عن الزهری، عن عروة، عن عائشة رضی الله عنها قالت كانت غزوة بنی النضير، وهم طائفة من اليهود علی راس ستة اشهر من وقعة بدر (٦٥).

سے زید بن مبارک صغانی نے بیان کیا کہ ہم سے محمد بن ثور نے بیان کیا کہ وہ عروہ سے اور وہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا کہ بنو نضیر جو یہود کی ایک جماعت ہے، ان کے ساتھ غزوۂ بدر کے بعد چھٹے مہینے کے شروع میں جنگ پیش آئی۔

حاکم نے اس روایت کو بخاری و مسلم کی شرط کے مطابق صحیح قرار دیا ہے اور حافظ ذہبی (ف ۷۴۸ھ) نے "تلخيص المستدرك" میں اس پر کوئی کلام بھی نہیں فرمایا ہے، لیکن بیہقی کے نزدیک یہ روایت "مُرسلاً" ہی محفوظ ہے۔ "قال البيهقی وهو المحفوظ عندنا" (٦٦)۔

ان تفصیلات کا ماحصل یہ ہے کہ امام زہری (ف ۱۲۴ھ) کی روایت جس میں وہ غزوۂ بنی نضیر کو غزوۂ بدر کے چھ ماہ کا واقعہ قرار دیتے ہیں، اگرچہ مُرسلاً اور مُسنداً دونوں طرح سے مروی ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ وہ مرسل ہے۔ اسی طرح یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ اگرچہ ان کی تخریج عبدالرزاق (ف ۲۱۱ھ) عبد بن حمید (ف ۲۴۹ھ) ابن ابی حاتم (ف ۳۲۷ھ) حاکم (ف ۴۰۵ھ) ابن مردویہ (ف ۴۱۰ھ) اور بیہقی (ف ۴۵۸ھ) وغیرہ متعدد محدثین نے کی ہے اور سند کے لحاظ سے اس کی صحت میں کوئی شبہ بھی نہیں، لیکن چونکہ تمام سندوں کا مدار امام زہری پر ہے، لہٰذا کہا جائے گا کہ اصلاً یہ ایک ہی روایت ہے۔

اب وہ روایتیں ملاحظہ ہوں، جن میں غزوۂ بنی نضیر کو غزوۂ اُحد کے بعد کا یعنی ۴ھ کا واقعہ قرار دیا گیا ہے۔

(۱) ابو عوانہ (٦٧) (ف ۳۱۵ھ یا ۳۱٦ھ) "مسند اَبی عوانہ" میں لکھتے ہیں :

حدثنا محمد (٦٨) بن عبد الحكم القطری بالرملة، فثنا

ہم سے محمد بن حکم القطری نے مقام "رملہ" میں بیان کیا کہ ہم سے

Marfat.com

ابراهيم(٦٩) بن المنذر الحزامي، قال حدثني محمد(٧٠) بن فليح بن سليمان عن موسىٰ(٧١) بن عقبة ذكر مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم التي قاتل فيها بنفسه، فلما قضى فعله من المشركين يوم بدر و رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المدينة غزا بني سليم بالكدرة، ثم غزا غطفان بنخل، ثم غزا قريشا و بني سليم بنجران، ثم رجع ولم يلق أحدا، ثم غزا يوم أحد، ثم طلب العدو حتى بلغ حمراء الأسد، ثم غزا قريشا لموعدهم فاخلفوه، ثم غزا بني النضير الغزوة اجلاهم منها إلى خيبر (٧٢)... الخ.

ابراہیم بن المنذر الحزامی نے بیان کیا کہ مجھ سے محمد بن فلیح بن سلیمان نے موسیٰ بن عقبہ کے واسطے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ان جنگی مہموں کا ذکر کیا، جن میں آپؐ نے بدر کے دن مشرکین کے ساتھ اپنا کارنامہ انجام دے لیا اور مدینہ واپس تشریف لائے تو ''کدرہ'' بنو سلیم کے ساتھ غزوہ فرمایا۔ پھر ''نخل'' میں غطفان کے ساتھ غزوہ فرمایا۔ پھر نجران میں قریش اور بنو سلیم کے ساتھ غزوہ فرمایا۔ پھر کسی دشمن سے سامنا ہوئے بغیر واپس آگئے۔ پھر اُحد کے دن غزوہ فرمایا۔ پھر دشمن کی تلاش میں حمراء الاسد تک تشریف لے گئے۔ پھر وعدے کے مطابق قریش سے غزوے کے لیے گئے، لیکن وہ نہیں آئے۔ پھر آپ نے بنو نضیر سے غزوہ فرمایا، جس میں بالآخر آپؐ نے انھیں خیبر کی طرف جلاوطن کردیا...الخ۔

یہی روایت ابو عبداللہ الحاکم (ف ۴۰۵ھ) نے ''معرفة علوم الحديث'' میں اس طرح نقل کی ہے:

Marfat.com

فأخبرنا اسماعيل(۷۳) بن محمد بن الفضل بن محمد الشعرانی، قال حدثنی جدی(٧٤) قال حدثنا محمد بن فليح عن موسى بن عقبة قال قال ابن شهاب : غزا رسول الله صلى الله عليه وسلم بدرا، و الكدر، ماء لبني سليم، ثم غزا غطفان بنخل، ثم غزا قريشا و بنی سليم بنجران، ثم غزا يوم أحد، ثم طلب العدو بحمراء الاسد، ثم غزا قريشا لموعدهم فأخلفوه، ثم غزا بنی النضير(۷۵) ... الخ.

ہمیں اسماعیل بن محمد بن فضل بن محمد شعرانی نے خبر دی کہ ہم سے ہمارے دادا نے بیان کیا کہ ہم سے ابراہیم بن منذر نے بیان کیا کہ ہم سے محمد فلیح نے موسیٰ بن عقبہ کے واسطے سے بیان کیا کہ ابن شہاب زہری نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر میں جنگ فرمائی اور کُدر میں جو بنو سلیم کا ایک چشمہ ہے، پھر نخل میں غطفان سے جنگ فرمائی۔ پھر نجران میں قریش اور بنو سلیم سے۔ پھر اُحُد کے دن۔ پھر دشمن کی تلاش میں حمراء الاسد تک تشریف لے گئے۔ پھر قریش سے وعدے کے مطابق، جنگ کے لیے تشریف لے گئے، لیکن وہ آئے نہیں۔ پھر بنو نضیر سے جنگ فرمائی...الخ۔

(۲) ابن اسحاق (ف ۱۵۱ھ) کی روایت "سیرت ابن ہشام" میں اس طور پر منقول ہے :

قال حدثنا ابو محمد عبد الملك بن هشام، قال حدثنا زياد بن عبد الله(٧٦) البكائی عن محمد اسحاق المطلبی و كان جميع ما غزا رسول الله صلى الله عليه وسلم بنفسه

ہم سے ابو محمد عبدالملک بن ہشام نے بیان کیا کہ ہم سے زیاد بن عبداللہ البکائی نے بیان کہ محمد بن اسحاق المطلبی سے روایت ہے کہ وہ تمام غزوات جن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بذات خود

Marfat.com

سبعاً و عشرين غزوة، منها غزوة ودان، وهى غزوة الابواء، ثم غزوة بواط من ناحية رضوى، ثم غزوة العشيرة، من بطن ينبع، ثم غزوة بدر الأولى، يطلب كرز بن جابر، ثم غزوة بدر الكبرى اللتى قتل الله فيها صناديد قريش، ثم غزوة بنى سليم حتى بلغ الكدر، ثم غزوة السويق يطلب أبا سفيان بن حرب، ثم غزوة غطفان، و هى غزوة ذى أمر، ثم غزوة نجران، معدن بالحجاز، ثم غزوة أحد، ثم غزوة حمراء الأسد، ثم غزوة بنى النضير(۷۷) ... الخ.

شرکت فرمائی، ستائیس غزوات ہیں۔ ان میں سے ایک غزوۂ وَدّان ہے جسے غزوۂ ابواء بھی کہتے ہیں۔ پھر غزوۂ بواط ہے جو رضوی پہاڑ کی جانب ایک جگہ کا نام ہے۔ پھر غزوۂ عشیرہ ہے جو ینبع کے بطن میں واقع ہے۔ پھر غزوۂ بدر اُولیٰ ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کرز بن جابر کا تعاقب کیا، پھر غزوۂ بدر کبریٰ ہے، جس میں آپؐ نے قریش کے بڑے بڑے سرداروں کو قتل فرمایا۔ پھر غزوۂ بنی سُلیم ہے، جس میں آپؐ کدر تک پہنچے۔ پھر غزوۂ سویق ہے، جس میں آپؐ نے ابوسفیان بن حرب کا تعاقب فرمایا۔ پھر غزوۂ غطفان ہے، جسے غزوۂ ذی امر بھی کہتے ہیں۔ پھر غزوۂ نجران ہے، جو حجاز میں ایک معدن کا نام ہے، پھر غزوۂ اُحد ہے۔ پھر غزوۂ حمراء الاسد ہے، پھر غزوۂ بنی نضیر ہے۔

(۳) ابن جریر طبری (ف ۳۱۰ھ) اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں :

حدثنا بشر(۷۸)، قال ثنا يزيد(۷۹)، قال ثنا سعيد(۸۰)، عن قتادة(۸۱) : "هو الذى

ہم سے بشر نے بیان کیا کہ ہم سے یزید نے بیان کیا کہ ہم سے سعید نے بیان کیا کہ قتادہ سے مروی ہے

Marfat.com

اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر" قيل : الشام و هم بنوالنضير حی من اليهود، فأجلاهم نبی الله صلی الله عليه وسلم من المدينة إلی خيبر، مرجعه من أحد (۸۲).

کہ آیت کریمہ "هو الذی اخرج الذين كفروا الخ" میں (اوّل الحشر) سے مراد شام کو بتایا گیا ہے۔ اور (اہل کتاب) سے مراد بنو نضیر ہیں جو یہود کا ایک قبیلہ ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کو مدینے سے خیبر کی جانب جلاوطن کر دیا۔ یہ غزوۂ احد سے واپسی کے بعد کا واقعہ ہے۔

(۴) واقدی (ف ۲۰۷) نے بھی کتاب المغازی کے آغاز میں غزوات کی تعداد اور ان کی ترتیب سے اجمالاً بحث کرتے ہوئے اپنے متعدد شیوخ کے حوالے سے غزوۂ بنی نضیر کو غزوۂ احد کے بعد ہی رکھا ہے اور اس کا سنہ وقوع بھی ۴ھ کو قرار دیا ہے۔ تطویل سے احتراز کی خاطر ہم ان کی طویل روایت کا محض ایک ٹکڑا نقل کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں :

ثم غزا النبی صلی الله عليه ولسم أحد فی شوال علی رأس اثنين و ثلاثين شهرا ... ثم بئر معونة اميرها المنذر بن عمرو فی صفر علی رأس ستة و ثلاثين شهرا، ... ثم غزا النبی صلی الله عليه وسلم بنی النضير فی ربيع الأول علی رأس سبعة و ثلاثين شهرا (۸۳).

پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ اُحُد فرمائی۔ ماہ شوال میں، ہجرت کے بعد ہجرت کے ۳۲ویں مہینے کے شروع میں ... پھر بئر معونہ کا واقعہ پیش آیا۔ اس کے امیر منذر بن عمرو تھے۔ ماہ صفر میں، ہجرت کے بعد ۳۶ویں مہینے میں ... پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی نضیر سے جنگ کی۔ ماہ ربیع الاول میں، ہجرت کے بعد ۳۷ویں مہینے کے شروع میں۔

Marfat.com

اس کے ساتھ ساتھ ابن اسحاق (ف ۱۵۱ھ)، واقدی (ف ۲۰۷ھ)، موسیٰ بن عقبہ (ف ۱۴۱ھ)، عاصم بن عمر بن قتادہ (ف بعد ۱۲۰ھ)، عبداللہ بن ابی بکر بن عمرو بن حزم (ف ۱۳۵ھ) اور عروۃ بن الزبیر (ف ۹۴ھ) کی وہ روایتیں، جن میں قبیلۂ بنی عامر کے مقتولین کے دیت کے سلسلے میں بنو نضیر کی بستی کی طرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریف آوری اور پھر سازش قتل کو اس غزوے کا سبب بتایا گیا ہے اور جن کی تفصیلات پچھلے صفحات میں گذر چکی ہیں، ان سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ اس غزوے کا زمانۂ وقوع غزوۂ اُحد کے بعد ۴ھ ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ تمام روایات بھی امام زہری کی اس روایت سے متعارض ہیں، جس میں اسے غزوۂ بدر کے چھ ماہ بعد ۳ھ کا واقعہ بتایا گیا ہے۔ محدثین و ارباب سیر نے اس سلسلے میں عام طور پر ابن اسحاق وغیرہ کی روایت کو راجح اور امام زہری کی روایت کو مرجوح قرار دیا ہے۔

حافظ ابن قیم (ف ۷۵۱ھ) تحریر فرماتے ہیں :

و زعم محمد بن شهاب الزهری أن غزوة بنی النضیر کانت بعد بدر بستة اشهر، و هذا وهم أو غلط علیه بل الذی لا شك فیه انها کانت بعد أحد، والتی کانت بعد بدر بسنة أشهر هی غزوة بنی قینقاع،...وکان له مع الیهود أربع غزوات، غزوة بنی قینقاع بعد بدر، والثالیة بنی النضیر بعد أحد، والثالثة قریظة بعد الخندق، والرابعة خیبرُ بعد الحدیبیة (٨٤).	محمد بن شہاب زہری نے کہا کہ غزوۂ بنی نضیر، غزوۂ بدر کے چھ ماہ بعد پیش آیا۔ اس قول میں یا تو انھیں وہم ہوا یا ان کی جانب اس کا انتساب غلط ہے۔ صحیح اور درست بات یہ ہے کہ غزوۂ بنی نضیر غزوۂ احد کے بعد پیش آیا۔ غزوۂ بدر کے چھ ماہ بعد جو غزوہ ہوا وہ غزوۂ بنی قینقاع ہے... یہود کے ساتھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے چار غزوات ہوئے ؛ اول غزوۂ بنی قینقاع، بدر کے بعد۔ دوم غزوۂ بنی نضیر، اُحد کے بعد۔ سوم غزوۂ قریظہ، خندق کے بعد۔ چہارم غزوۂ

Marfat.com

خیبر، حدیبیہ کے بعد۔

حافظ ابن کثیر (ف ۷۷۴ھ) لکھتے ہیں :

ذكر البيهقى والبخارى قبله، وقعة بنى النضير قبل وقعة أحد، والصواب ايرادها بعد ذلك، كما ذكر ذلك محمد بن اسحاق وغيره من ائمة المغازى (۸۵).

بیہقی نے اور ان سے پہلے امام بخاری نے غزوۂ بنی نضیر کا ذکر غزوۂ اُحد سے پہلے کیا ہے حالانکہ درست یہ ہے کہ اسے غزوۂ اُحد کے بعد لایا جائے، جیسا کہ محمد بن اسحاق اور دوسرے اہل مغازی نے کیا ہے۔

حافظ ابن حجر عسقلانی (ف ۸۵۲ھ) تحریر فرماتے ہیں :

و اذا ثبت أن سبب إجلا بنى النضير ما ذكر من همهم بالغدر به صلى الله عليه وسلم وهو إنما وقع عند ما جاء إليهم يستعين بهم فى دية قتيلى عمرو بن أمية، تعين ما قال ابن اسحاق، لأن بئر معونة كانت بعد حد بالاتفاق و أغرب السهيلى فرجح ما قال الزهرى (۸۶).

اور جب ثابت ہو گیا کہ بنو نضیر کی جلاوطنی سبب مذکور کی بنا پر عمل میں آئی، یعنی اس بنا پر کہ ان لوگوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بدعہدی کا ارادہ کیا اور اس کا ظہور اس وقت ہوا جب کہ آپؐ ان کے یہاں ان دو آدمیوں کی دیت کے سلسلے میں تشریف لے گئے، جو حضرت عمرو بن امیہؓ کے ہاتھوں قتل ہو گئے تھے، تو (اس غزوے کے زمانے کے سلسلے میں) ابن اسحاق نے جو کچھ کہا ہے وہ بھی متعین ہو گیا۔ اس لیے کہ بئر معونہ بالاتفاق غزوۂ احد کے بعد پیش آیا۔ سہیلی نے یہ عجیب بات

Marfat.com

کی کہ اس سلسلے میں زہری کے قول
کو راجح قرار دیا۔

(۴)

علی بن برہان الدین الحلبی (ف ۱۰۴۴ھ) مصنف "السیرۃ الحلبیہ" رقم طراز ہیں :

کانت تلك الغزاة فی ربیع الأول ای من السنة الرابعة، و قیل کانت قبل وقعة أحد، قال ابن کثیر والصواب إیرادها بعد أحد، کما ذکر ذلك ابن اسحاق وغیره من ائمة المغازی (۸۷).

یہ غزوہ ربیع الاول میں پیش آیا یعنی ۴ھ کے ربیع الاول میں۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ غزوۂ احد سے پہلے کا واقعہ ہے۔ ابن کثیر نے کہا ہے کہ درست یہی ہے کہ اسے غزوۂ احد کے بعد رکھا جائے، جیسا کہ ابن اسحاق اور دوسرے اہل مغازی نے کیا ہے۔

سید احمد بن زینی وعلان (ف ۱۳۰۴ھ) مصنف "السیرۃ النبویۃ" لکھتے ہیں :

و اختلف اهل السیر فی السنة التی کان فیها، فذهب الزهری و جماعة، وجری علیه البخاری انها کانت بعد غزوة بدر و قبل أحد، و ذهب ابن اسحاق إلی أنها کانت بعد بئر معونة، ورجح المحققون من الحفاظ قوله (۸۸).

غزوۂ بنی نضیر کے سنہ وقوع کے سلسلے میں اہل سیر میں اختلاف ہے۔ امام زہری اور ایک جماعت کی رائے ہے اور یہی امام بخاری کا بھی مسلک ہے کہ یہ غزوۂ بدر کے بعد اور غزوۂ احد سے پہلے پیش آیا۔ ابن اسحاق کا مذہب یہ ہے کہ بئر معونہ کے بعد کا واقعہ ہے اور اہل تحقیق محدثین نے اسی قول کو ترجیح دیا ہے۔

لیکن اگر دونوں روایتوں کو اس طرح جمع کر دیا جائے کہ امام زہری کی روایت میں

Marfat.com

غزوۂ بنی نضیر سے مراد، وہ محاصرہ ہے جو بنو نضیر کی جانب سے پہلی بار سازشِ قتل کے بعد عمل میں آیا تھا اور جس کی تفصیلات عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن کعب بن مالک کی روایت میں مذکور ہیں۔ اس کے برخلاف ابن اسحاق وغیرہ کی روایت میں غزوۂ بنی نضیر سے مراد ان کا وہ محاصرہ ہے، جو دوسری بار سازش قتل کے بعد ظہور میں آیا اور جس کے بعد وہ جلاوطن بھی کردیئے گئے۔ اول الذکر کا زمانہ غزوۂ بدر کے بعد ہے اور ثانی الذکر کا غزوۂ احد کے بعد تو دونوں روایتوں کا تعارض بھی رفع ہو سکتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب نے غزوۂ بنی نضیر سے متعلق اپنے مضمون میں ایک اشکال کے پیش نظر ابن اسحاق کی روایت میں سہوِ کتابت کا احتمال ظاہر فرمایا ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں اس سے بھی کسی قدر بحث کی جائے۔ ڈاکٹر صاحب موصوف نے اپنا اشکال ان الفاظ میں پیش فرمایا ہے:

> "ابن اسحاق کی اس روایت کو تقریباً سارے ہی متاخرین دہراتے رہے ہیں۔ مجھے بچپن سے اس سے کھٹک رہی۔ ایک بار ہمارے ملک کے سب سے بڑے سوانح نگار نبویؐ (مولانا سید سلیمان ندوی مرحوم) حیدر آباد دکن آئے تو میں نے ان سے طالب علمانہ پوچھا تھا کہ قاتل جب مسلمان تھا تو یہودیوں پر خوں بہا کی کیوں ذمہ داری ہونی چاہیے؟ زیادہ سوچے بغیر فرمایا "نہیں جی! وہ ذمہ دار تھے"۔ پھر اوروں سے گفتگو میں مشغول ہو گئے اور بات رہ گئی" (۸۹)۔

ڈاکٹر صاحب نے آگے چل کر یہ رائے ظاہر فرمائی ہے کہ ابن اسحاق کے بجائے عبدالرزاق کی روایت میں پیش کردہ سازش کے واقعے کو بنو نضیر کی جلاوطنی کا سبب قرار دیا جائے تو متذکرہ بالا اشکال سے بچا جا سکتا ہے۔ پھر موصوف نے ابن اسحاق کی روایت کی ان الفاظ میں توجیہ فرمائی ہے:

> "معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ابن اسحاق کی "کتاب المغازی" کو نقل کرتے وقت کاتب سے سہو ہوئی اور یا تو چند سطریں یا پورا ایک ورق چھوٹ گیا اور نظر اُچٹنے سے دو قصے مدغم ہو گئے۔ یہ بہت قدیم زمانے میں پیش آیا اور بعد کو تحقیق کا کسی کو خیال نہ آیا" (۹۰)۔

Marfat.com

راقم حروف عرض پرداز ہے کہ ڈاکٹر حمید اللہ صاحب سیرتِ نبویؐ کے نامور محققین میں شمار کیے جاتے ہیں اور سیرت کے مباحث سے متعلق موصوف کی رائیں سند کی حیثیت رکھتی ہیں، لہٰذا ہم مبتدیوں کے لیے ان کے مقابل لب کشائی مناسب نہیں ہے، لیکن ہم ان سے درخواست کر سکتے ہیں کہ معروضاتِ ذیل کی روشنی میں موصوف اپنی رائے پر نظر ثانی فرمائیں۔

(الف) ڈاکٹر صاحب نے اپنے اشکال کی بنیاد اس پر رکھی ہے کہ "قاتل جب مسلمان تھا تو یہودیوں پر خوں بہا کی ذمہ داری کیوں ہونی چاہیے؟" یہ اشکال اس صورت میں زیادہ قابل توجہ ہوتا، جب کہ یہودیوں پر فی الواقع خوں بہا کی ذمہ داری عائد کی گئی ہوتی، لیکن ابن اسحاق یا دوسرے اہل مغازی کی روایت میں کوئی ایسا لفظ موجود نہیں، جس سے یہود پر ذمہ داری ڈالنے کا مفہوم مستفاد ہوتا ہو، کیونکہ روایات میں تو بالعموم "یستعینهم" کے الفاظ آئے ہیں اور ظاہر ہے کہ "استعانت" یعنی مدد کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ ذیل کی تصریحات ملاحظہ ہوں:

"یستعینهم في دیة ذینك القتیلین" (ابن اسحاق)

"یستعین فی دیتهما" (واقدی)

"یستعینهم فی دیة العامریین" (طبری)

"یستعینهم فی عقل الکلابیین" (ابو نعیم)

"یستعین بهم فی قتیلی عمرو بن أمیة" (ابن حجر)

البتہ اگر یہ سوال کیا جائے کہ اس معاملہ میں تعاون کے لیے بنی نضیر ہی کا انتخاب کیوں کیا گیا؟ تو اس کا جواب ابن اسحاق اور واقدی دونوں کے یہاں موجود ہے اور وہ یہ کہ قبیلۂ بنو عامر جسے دیت کی یہ رقم ملنی تھی اور قبیلۂ بنی نضیر جن سے یہ مدد چاہی گئی تھی، آپس میں ایک دوسرے کے حلیف و معاہد تھے۔ لہٰذا اس موقع پر بنی نضیر کا مسلمانوں سے تعاون در حقیقت اپنے حلیف قبیلے ہی کا تعاون تھا چنانچہ ابن اسحاق کے الفاظ یہ ہیں:

"وکان بین بنی النضیر و بین بنیٔ عامر عقد و حلف". (بنو نضیر اور بنو عامر ایک دوسرے کے حلیف و معاہد تھے)۔

اسی طرح واقدی نے لکھا ہے:

Marfat.com

"و كانت بنو النضير حلفاء لبني عامر". (بنو نضیر، بنو عامر کے حلیف تھے)۔

ابن اسحاق کی عبارت کی شرح کرتے ہوئے زرقانی تحریر فرماتے ہیں :

(و كان بين بني النضير و بين بني عامر عقد و حلف) بكسر الحاء و سكون اللام، قال شيخنا : و لعل سؤاله لسهولة الاعطاء عليهم، لكون المدفوع لهم من حلفاء هم اذ لو كانوا اعداءً لشق عليهم الاعطاء(۹۱).

(ابن اسحاق کی عبارت) "و كان بين... الخ" میں لفظ "حِلْف" بہ کسر 'حاء' اور سکون 'لام' ہے۔ ہمارے شیخ نے فرمایا کہ غالباً بنو نضیر سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوال کی وجہ یہ تھی کہ ان لوگوں کے لیے دینا سہل تھا، کیونکہ جن لوگوں کو دیت کی یہ رقم دی جانی تھی وہ ان کے حلیف تھے۔ البتہ وہ اگر ان کے دشمن ہوتے تو کچھ دینا ان پر شاق گذرتا۔

(ب) ڈاکٹر صاحب موصوف نے ابن اسحاق کی روایت میں سہوِ کتابت کے متعلق جو کچھ تحریر فرمایا ہے، شواہد قرائن سے اس کی تصدیق نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ غزوۂ بنی نضیر کے سلسلے میں "سیرت ابن اسحاق" کی اصل عبارت کی کم از کم تین نقلیں ہمارے سامنے موجود ہیں جو ابن اسحاق کے تین شاگردوں سے مروی ہیں :

(۱) زیاد بن عبد اللہ البکائی الکوفی (ف ۱۸۳ھ) کی روایت (بحوالہ "السيرة النبوية" (۹۲)لابن هشام)

(۲) سلمۃ بن الفضل الابرش (ف ۱۵۱ھ) کی روایت (بحوالہ "تاريخ الامم والملوك" (۹۳)لابن جرير الطبری)

(۳) یونس بن بکیر البصری (ف ۱۹۹ھ) کی روایت (بحوالہ "الروض الأنف" (۹۴) للسهيلی)

Marfat.com

قابل ذکر بات یہ ہے کہ ان تینوں کے یہاں غزوۂ بنی نضیر کا سیاق تقریباً یکساں ہے۔ اب یہ بات نہایت مستبعد معلوم ہوتی ہے کہ ان تینوں شاگردوں کے نسخوں میں بہ یک وقت سہو کتابت واقع ہو جائے اور کسی کو تحقیق کا خیال نہ آئے۔ خصوصاً اس وقت جب کہ یہ حقیقت بھی پیش نظر ہو کہ بکائی نے ابن اسحاق سے ان کی "سیرۃ" کے سماع کا شرف مدینہ منورہ میں حاصل کیا اور یونس بن بکیر نے کوفے میں اور سلمۃ بن الفضل الابرش کو یہ سعادت بصرے میں نصیب ہوئی۔

(ج) خود ابن اسحاق نے "سیرۃ" میں اس واقعے کو کم از کم تین جگہ بیان کیا ہے۔ ایک جگہ تفصیلاً اور دو جگہ اجمالاً۔ تینوں بیانات ذیل میں ملاحظہ ہوں :

(۱) غزوۂ بنی نضیر کا مفصل ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"ثم خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى بني النضير يستعينهم في دية ذينك القتيلين ... و أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بإجلاء هم (۹۵) ... الخ.

(۲) اس کے بعد اس واقعے کی جانب اجمالاً اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"و قد حدثني بعض ال يامين أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ليامين (۹۶)" الخ.

(۳) اس کے بعد غزوۂ ذات الرقاع کے ضمن میں آیت کریمہ ...یا أیها الذین امنوا اذکروا نعمة الله ... الخ کی شانِ نزول سے بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"حدثني يزيد بن رومان أنها إنما انزلت في عمرو بن حجاش أخي بني النضير وما هم به" (۹۷)۔

ان بیانات کو پیش نظر رکھ کر کہا جاسکتا ہے کہ اگر ان کی "کتاب المغازی" میں کسی مقام پر سہو کتابت ہوا ہوتا تو ان کے بیانات باہم متعارض ہوتے، حالانکہ صورت حال اس کے برعکس ہے۔

(د) ابن اسحاق (ف ۱۵۱ھ) کے بزرگ معاصرین میں موسیٰ بن عقبہ (ف ۱۴۱ھ) اور خورد سال معاصرین میں واقدی (ف ۲۰۷ھ) جیسے ممتاز اور معروف سیرت نگاروں نے بھی اپنی "کتاب المغازی" میں غزوۂ بنی نضیر کا وہی سبب بتلایا ہے، جو

Marfat.com

ابن اسحاق کے یہاں تک کہ جب آپ نے بھی ان کی کتاب میں جو کتابت کے [illegible] ہے۔ ((۱۴۷۵ء))

حواشی

(۱) محمد بن اسماعیل البخاری، الجامع الصحیح، (باب حدیث بنی النضیر) المکتبة الإسلامیة، استنبول ۱۹۷۹ء، ۵//۲۳۔

(۲) (یزید بن رومان) "ثقة" تقریب التهذیب للحافظ ابن حجر، مطبع مجتبائی دہلی ۱۳۲۰ھ، ص ۳۸۳۔

(۳) ابو محمد عبدالملک بن هشام، السیرة النبویة تحقیق مصطفیٰ السقا وغیرہ، موسسة علوم القرآن، س ن، ۳//۱۹۰۔

(۴) حافظ ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، مطبعة مصطفی البابی الحلبی، ۱۹۵۹ء، ۸//۳۳۳۔

(۵) (ابو نعیم) "الحافظ الکبیر، محدث العصر" تذکرة الحفاظ للذهبی، احیاء التراث العربی، ۳//۱۰۹۲۔

(۶) (الطبرانی) "الحافظ، الامام، العلامة، الحجة" تذکرة الحفاظ۔ ۳/۹۱۲۔

(۷) (محمد بن عمرو بن خالد) قال الهیثمی : "و من کان من مشایخ الطبرانی فی المیزان نبهت علی ضعفه، ومن لم یکن فی المیزان الحقته بالثقات الذین بعده" (مجمع الزوائد للهیثمی : دارالکتاب العربی، بیروت، طبع ثالث. ۱/۸) قلت : محمد بن عمرو من شیوخ الطبرانی الذین لیسو فی المیزان، فهو ثقة.

(۸) (عمرو بن خالد الحرانی) "ثقة من شیوخ البخاری" المغنی فی الضعفاء للذهبی، احیاء التراث العربی ۱۳۹۱ھ، ۲/۴۸۳۔

(۹) (ابن لهیعة) "حدیثه حسن اذا توبع" مجمع الزوائد ۶/۱۳۰۔

Marfat.com

(۱۰) (ابو الاسود) "ثقة" التقریب ص۸۹۔

(۱۱) (عروۃ بن الزبیر) "ثقة" فقیه مشهور، التقریب ص۱۴۴۔

(۱۲) ابو نعیم احمد بن عبداللہ الاصبهانی، دلائل النبوۃ، دائرۃ المعارف حیدر آباد، طبع ثالث، ۱۹۷۳ء، ص۴۲۱۔

(۱۳) (الواقدی) "والواقدی اذا لم یخالف الاخبار الصحیحة ولا غیره من اهل المغازی مقبول فی المغازی عند أصحابنا" التلخیص الجبیر لابن حجر، مطبع انصاری دہلی، ص۲۳۱۔

(۱۴) (محمد بن عبداللہ بن مسلم "صدوق له أوهام" التقریب ص۱۸۸۔

(۱۵) (عبداللہ بن جعفر) "لیس به بأس" التقریب ص۹۹۔

(۱۶) (محمد بن صالح دینار) "صدوق، یخطئ" التقریب ص۱۸۵"عن عبد الرحمن بن ابی الزناد قال قال أبی إن أردت المغازی صحیحة فعلیك بمحمد بن صالح التمار"تهذیب التهذیب لابن حجر ۹/۲۲۶،۲۲۵۔

(۱۷) لم اعثر علی ترجمته۔

(۱۸) (ابن ابی حبیبة)"ضعیف"التقریب ص۸۔

(۱۹) (معمر بن راشد) "ثقة، ثبت، فاضل" التقریب ص۲۱۲۔

(۲۰) محمد بن عمرالواقدی، کتاب المغازی، تحقیق Marsaden Jones،عالم الکتب،بیروت،۱۹۶۹ء،۱/۳۷۴-۳۶۴۔

(۲۱) (محمد بن جریر بن یزید الطبری)"الامام، العلم، الفرد، الحافظ" تذکرۃ الحفاظ ۲/۷۱۰ "ثقة، صدوق، فیه تشیع یسیر" میزان الاعتدال ۳/۴۹۸۔

(۲۲) (ابن حمید)"ثقة، حافظ" التقریب ص۱۳۴۔

(۲۳) (سلمه بن الفضل) "قال ابن معین : کتبنا عنه، و لیس فی المغازی أتم من کتابه" میزان الاعتدال للذهبی، مطبعة عیسی البابی الحلبی، ۱۳۸۲ھ،۲/۱۹۲۔

(۲۴) (محمد بن اسحاق) "امام المغازی،صدوق، یدلس" التقریب، ص۱۷۸۔

Marfat.com

(۲۵) (عاصم بن عمر قتادہ) "ثقة، عالم بالمغازی" التقریب، ص۹۳۔

(۲۶) (عبداللہ بن أبی بکر بن عمرو بن حزم) "ثقة" التقریب، ص۹۹۔

(۲۷) ابن جریر الطبری، جامع البیان، مطبعة الیمینیة، سنہ ندارد۔ ۶/۸۲۔

(۲۸) (هناد بن السری) "الحافظ، القدوة، الزاهد، قال النسائی: ثقة" تذکرة الحفاظ ۲/۵۰۷۔

(۲۹) (یونس بن بکیر) "صدوق، یخطئ" التقریب، ص۳۴۴۔

(۳۰) (ابومعشر) "قال ابو حاتم : کان احمد یرضاه و یقول کان بصیرا بالمغازی" التهذیب، /۴۲۰۔

(۳۱) (یزید بن أبی زیاد القرشی الهاشمی الکوفی) قال مسلم فی مقدمة صحیح مسلم : "فان اسم الستر و الصدق و تعاطی العلم یشملهم کعطاء بن السائب، و یزید بن أبی زیاد، و لیث بن أبی سلیم" (مقدمة صحیح مسلم) قال البخاری : قال عثمان بن ابی شیبة عن جریر : کان یزید بن أبی زیاد احسن حفظاً من عطاء السائب" (التاریخ الکبیر ق۲، ج ٤، ص ٣٣٤) قال ابن حبان کان صدوقا إلا أنه لما کبر ساء حفظهٗ، و تغیر" (فتح الملهم بشرح صحیح مسلم) للعلامة شبیر احمد العثمانی، ۱/۱۱۶۔

(۳۲) ابن جریر الطبری "جامع البیان" ۶/۸۳۔

(۳۳) محمد بن سعد، الطبقات الاکبری، دار صاد، دار بیروت، ۱۳۷۶/ ۱۹۵۷، ۲/۵۸-۵۷۔

(۳۴) محمد بن اسمٰعیل البخاری، الجامع الصحیح (باب حدیث بنی النضیر) ۵/۲۲۔

(۳۵) ابن سید الناس، عیون الاثر، قاهره، ۲/۳۵۶-۳۴۸۔

(۳۶) ابن القیم الجوزیة، زاد المعاد، تحقیق شعیب الأرنووط، مؤسسة الرسالة، طبع ثانی، ۱۹۸۱ء، ۳/۲۴۸۔

(۳۷) علاء الدین مغلطائی، تلخیص الروض الباسم فی سیرة ابی القاسم،

Marfat.com

مطبعة السعادة، مصر، ۱۳۲٦ھ، ص ۵۳۔

(۳۸) حافظ ابن کثیر، البدایة والنهایة، مکتبة المعارف، بیروت، ۴/۷۵-۷۴۔

(۳۹) (عبدالرزاق) "ثقة، حافظ، مصنف شهیر" التقریب، ص ۱۲۷۔

(۴۰) الزهری) "اعلم الحفاظ" تذکرة الحفاظ ۱/۱۰۸ "الفقیه، الحافظ، متفق علی جلالته واتقانه" التقریب، ص ۱۹۵۔

(۴۱) عبدالله بن عبدالرحمن بن کعب بن مالك) قال الحافظ ابن حجر: "أظنه أنه انقلب و أنه عبدالرحمن بن عبدالله بن کعب بن مالك، شیخ الزهوی، وهو مترجم فی التهذیب، ولکن ذکره ابن حبان فی الطبقة الثالثة من الثقات، کالذی وقع هنا، فلعله ابن عمه، والله اعلم". تعجیل المنفعة لابن حجر، دار الکتاب العربی، سنہ ندارد، ص ۲۲۸۔

(۴۲) عبدالرزاق بن همام، المصنف، تحقیق مولانا حبیب الرحمن الاعظمی، المجلس العلمی، طبع اول، ۱۳۹۲ھ/۱۹۷۲ء، ۵/۳٦۰-۳۵۸۔

(۴۳) (أبوداؤد) "الامام، الثبت، سید الحفاظ" تذکرة الحفاظ، ۲/۵۹۱۔

(۴۴) محمد بن داؤد) "ذکره ابن حبان فی الثقات و قال مستقیم الحدیث" التهذیب، ۹/۱۵۳۔

(۴۵) (عبدالرحمن بن کعب) "ثقة من کبار التابعین" التقریب، ص ۱۲۵۔

(۴٦) (ابوداؤد السجستانی) سنن ابی داؤد، (کتاب الخراج والفیٔ والامارة)، مطبع مجیدی کانپور، ۱۳۴٦ھ، ۲/٦۷۔

(۴۷) ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، ۸/۳۳۳۔

(۴۸) (ابن مردویه) "الحافظ، الثبت، العلامة" تذکرة الحفاظ، ۳/۱۵۰۔

(۴۹) محمد بن عبدالباقی الزرقانی، شرح المواهب اللدنیه، ۲/۹۳، سنہ ندارد۔

(۵۰) علامہ شبلی نعمانی، سیرۃ النبی، مطبع معارف، اعظم گڑھ، طبع دہم، ۱۹۷۵ء، ۱/۱۰-۴۰۹۔

(۵۱) مولانا سید محمد میاں دہلوی، عہدِ زریں، کتابستان، دہلی، طبع اول، ۱۹٦۹ء، ۱/۱۲۹-۱۲۸۔

(۵۲) مولانا محمد ادریس کاندھلوی، سیرۃ المصطفےٰ، ربانی بک ڈپو، دہلی، ۱/۲۴۳-۲۴۱۔

Marfat.com

(۵۳) علی بن عبداللہ السمهودی، وفاء الوفاء باخبار دار المصطفیٰ، تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱/۲۹۸-۲۹۷۔

(۵۴) ابوبکر الحازی، شروط الأئمة الخمسة، تصحیح و تعلیق شیخ محمد زاهد الکوثری، مطبعة الترقی،۱۳۴۶ھ(حاشیہ)ص۴۶-۴۵۔

(۵۵) علامہ ابن تیمیہ، منهاج السنة النبویة، مطبعة بولاق،۱۳۲۱ھ،۴/۱۱۷۔

(۵۶) جلال السیوطی، تدریب الراوی، تحقیق عبدالوهاب عبداللطیف، دار الفکر،سنہ ندارد،۱/۱۹۹-۱۹۸۔

(۵۷) علامہ محمود بن احمد امینی، عمدة القاری، احیاء التراث العربی،سنہ ندارد، ۳/۱۲۶۔(باب ترك النبی صلی الله علیه وسلم والناس الأعرابی حتی فرغ من بوله)

(۵۸) مولانا ظفر احمد عثمانی تهانوی، قواعد فی علوم الحدیث، تحقیق عبدالفتاح ابو غدة، المطبوعات الاسلامیة، حلب،۱۹۷۲ء،ص۱۴۷۔

(۵۹) محمد اسماعیل البخاری، الجامع الصحیح (باب حدیث بنی النضیر)، ۵/۲۲۔

(۶۰) ابن حجر العسقلانی، فتح الباری،۸/۳۳۲۔

(۶۱) عبدالرزاق بن همام، المصنف،۵/۳۵۷۔

(۶۲) علامہ بدر الدین عینی، عمدة القاری، احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۷/۱۲۶۔

(۶۳) ابن کثیر، البدایة و النهایة،۴/۷۴۔

(۶۴) جلال الدین السیوطی، الدر المنثور، دار المعرفة، بیروت،سنہ ندارد، ۶/۱۸۷

(۶۵) ایضاً

(۶۶) ابو عبدالله الحاکم، المستدرك علی الصحیحین، دائرة المعارف، حیدر آباد،۱۳۴۰ھ،۲/۴۸۳۔

Marfat.com

(۶۷) السیوطی، الدر المنثور،۱۸۷/۶۔

(۶۸) (ابو عوانة وضّاح بن عبدالله الیشکرمی) "ثقة، ثبت" التقریب، ص ۲۳۰۔

(۶۹) (محمد بن عبدالحکم القطری) لم أعثر علی ترجمته.

(۷۰) (ابراهیم بن المنذر الخرامی) "قال عثمان الدارمی : رأیت ابن معین کتب عن ابراهیم المنذر أحادیث ابن وهب، ظننة المغازی" التهذیب لابن حجر، ۱۶۶/۱۔

(۷۱) (محمد بن فلیح بن سلیمان) "صدوق" التقریب، ص ۱۹۳۔

(۷۲) (موسیٰ بن عقبه) "ثقة، فقیه، امام فی المغازی" التقریب، ص ۲۱۷۔

(۷۳) ابو عوانه، مسند أبی عوانه، دائرة المعارف، حیدر آباد، ۱۳۸۵ھ/۱۹۶۵ء، ۳۸۹-۳۹۰/۴۔

(۷۴) (اسماعیل بن محمد) "قال الحاکم : ارتبت فی لقیه بعض الشیوخ" لسان المیزان لابن حجر، ۴۲۴/۱۔

(۷۵) (فضل بن محمد) "قال الحاکم، کان ادیباً، فقیها، عابداً، عارفاً بالرجال ... وهو ثقة لم یطعن فیه بحجة" اللسان، ۴۴۸/۴۔

(۷۶) ابو عبدالحاکم، معرفة علوم الحدیث، دائرة المعارف، ۱۹۶۶ء، ص ۲۹۵۔

(۷۷) (زیاد بن عبدالله البکائی) "قال ابن معین : لا بأس به فی المغازی، و أما فی غیرها فلا" میزان الاعتدال للذهبی، ۹۱/۲۔

(۷۸) عبدالملک بن هشام، السیرة النبویة، ۶۰۸/۲۔

(۷۹) (بشر بن معاذ العَقَدی) "صدوق" التقریب، ص ۲۳۔

(۸۰) یزید بن زریع) "ثقة، ثبت" التقریب، ص ۲۳۹۔

(۸۱) (سعید بن أبی عروبة) "ثقة، حافظ، له تصانیف، لکنه کثیر التدلیس، و اختلط، و کان من اثبت الناس فی قتادة" التقریب، ص ۷۲-۷۱۔

(۸۲) (قتادة بن دعامة السدوسی) "ثقة، ثبت" التقریب، ص ۱۷۲۔

(۸۳) (ابن جریر الطبری) جامع البیان، (سورة الحشر) ۱۸/۲۸۔

Marfat.com

(۸۴) واقدی، کتاب المغازی،۱/۳۰۴۔

(۸۵) ابن قیم، زاد المعاد،۳/۳۴۹۔

(۸۶) ابن کثیر، البدایة والنهایة،۴/۹۔

(۸۷) ابن حجر عسقلانی، فتح الباری،۸/۳۳۴۔

(۸۸) علی بن برهان الدین الحلبی الشافعی، السیرة الحلبیه، مطبعه ازهریه، طبع اول،۱۳۲۰ھ،۲/۲۷۷۔

(۸۹) سید احمد بن زینی و علان، السیرة النبویة والآثار المحمدیة، طبع مصر، سنہ ندارد،۱/۲۹۳۔

(۹۰) ڈاکٹر محمد حمید اللہ، غزوہ بنی نضیر کا اصل باعث، ماہنامہ "جامعة الرشاد"، اعظم گڑھ، شمارہ جنوری وفروری ۱۹۸۲ء۔

(۹۱) ایضاً

(۹۲) زرقانی، شرح المواهب اللدنیه،۲/۹۲۔

(۹۳) ابن هشام، السیرة النبویة،۲/۱۹۰۔

(۹۴) ابن جریر الطبری، تاریخ الامم والملوك، والفکر، بیروت،۳/۳۷۔

(۹۵) عبدالرحمن السهیلی، الروض الانف.

(۹۶) ابن هشام، السیرة النبویة،۲/۱۹۰۔

(۹۷) ایضاً،۲/۱۹۲۔

(۹۸) ایضاً،۲/۲۰۶۔

Marfat.com

علم کلام ـــــ ایک تعارف

[پیشِ نظر مضمون خاص طور پر ان اہل علم اور ارباب ذوق حضرات کے لیے لکھا گیا ہے جو عربی زبان اور علوم عربیہ سے براہ راست واقف نہیں، لیکن ان علوم کے مسائل و مباحث اور حدود و غایات سے فی الجملہ واقفیت بہم پہنچانا چاہتے ہیں، اس لیے یہاں غیر ضروری تحقیقات و تدقیقات سے صرف نظر کرتے ہوئے تمام تر توجہ اس فن کے اہم رجحانات و مباحث کے بیان پر مرکوز رکھی گئی ہے، ظ،]

''کلام'' عربی زبان کا لفظ ہے، لیکن اس کا استعمال فارسی اور اردو میں بھی ہوتا ہے۔ اس کے بعض معانی عربی، فارسی اور اردو تینوں زبانوں میں مشترک ہیں، مثلاً (۱) سخن، بات، گفتگو (۲) مقولہ، قول (۳) تصنیف، مضمون، بعض معانی صرف فارسی اور اردو میں ملتے ہیں، مثلاً (۱) شعر و سخن، نظم اور بعض معانی اردو کے ساتھ مخصوص ہیں، فارسی اور عربی میں ان کا وجود نہیں مثلاً (۱) اعتراض (۲) عذر (۳) جائے گفتگو۔

ان لغوی معنی سے قطع نظر یہ لفظ تینوں زبانوں میں اصطلاح کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا ہے، ایک اصطلاح ''علم نحو'' کی ہے، اس کے مطابق ''کلام'' مرکب تام، یا جملہ مفیدہ کو کہتے ہیں اور دوسری اصطلاح کے لحاظ سے ''کلام'' اسلامی علوم و فنون کی ایک خاص شاخ کا نام ہے، اردو میں علم کی اس خاص شاخ کو محض ''کلام'' کہنے کے بجائے ''علم کلام'' کہتے ہیں (۱)۔ علم کلام کا ایک متبادل نام ''علم العقائد'' بھی ہے، علم کلام سے خصوصی شغف رکھنے والے حضرات ''متکلمین'' کے لقب سے یاد کیے جاتے ہیں، ہماری گفتگو آئندہ ''متکلمین'' اور ''علم کلام'' سے تعلق رکھتی ہے۔

اسلامی علوم و فنون بنیادی طور پر دو خانوں میں تقسیم کیے جاتے ہیں، منقولات اور

Marfat.com

معقولات، منقولات کی بنیاد نقل و سماع پر ہے یعنی پیغمبر علیہ السلام سے جو کچھ نقل کیا گیا یا سنا گیا وہی منقولات کے مآخذ ہیں، منقولات کی اہم شاخیں تفسیر، حدیث اور فقہ وغیرہ علوم ہیں۔ دوسری طرف معقولات میں علم کا سرچشمہ عقل کو قرار دیا جاتا ہے، اس کی اہم شاخوں میں منطق و فلسفہ وغیرہ علوم شامل ہیں۔

علم کلام اپنی ساخت اور مزاج کے لحاظ سے نقلی نہیں، عقلی علم ہے، اس لیے اس کا شمار منقولات نہیں معقولات میں کیا جاتا ہے، البتہ اس کا مقصد منقولات سے فرار و انکار نہیں بلکہ منقولات کی تائید و تصدیق ہے اسی لیے علم کلام کی تعریف اس طور پر کی گئی ہے :

> ''معقولات کا وہ خاص فن جو منقولات کی خدمت کے لیے وضع ہوا 'علم کلام' ہے''(۲)۔

بعض لوگوں نے یہ تعریف اس طرح بھی کی ہے :

> ''علم کلام وہ علم ہے جس میں عقائد دینیہ کا اثبات دلائل عقلیہ و نقلیہ سے کیا جائے اور اس سلسلہ میں جو شبہات وارد ہوں، ان کو دفع کیا جائے''(۳)۔

قریب قریب یہی بات ابن خلدون نے ''مقدمہ'' میں بھی لکھی ہے (۴)۔

اسلامی علوم و فنون میں تفسیر، حدیث اور فقہ وغیرہ نے مستقل فن کی حیثیت اگرچہ عہد عباسی میں حاصل کی، تاہم کسی نہ کسی درجے میں ان کی اصل عہد نبوی میں بھی مل جاتی ہے، اس کے برخلاف علم کلام کی اصل نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ملتی ہے نہ صحابہ کرام کے عہد میں اس کا سراغ لگتا ہے، اور نہ تابعین ہی اس میں منہمک دکھائی دیتے ہیں، اس کا بنیادی سبب یہ ہے کہ علم کلام کا موضوع عقائد ہیں اور ان میں بھی زیادہ اہمیت خدا تعالیٰ کی ذات و صفات کے مباحث کو حاصل ہے، ظاہر ہے کہ ذات و صفات میں بحث و تدقیق نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود فرمائی اور نہ صحابہ کرام کو اس کی تلقین کی اس لیے اسلام کے ابتدائی ادوار میں یہ علم ظہور پذیر نہ ہو سکا، اس کا ایک دوسرا سبب عربوں کا اپنا ایک مزاج بھی تھا، عرب فطری طور پر تفکر و تفلسف سے ناآشنا اور تحقیق و تدقیق سے نابلد لوگ تھے، ان کا وطیرہ ''آمنّا و صدقنا'' (ہم ایمان لاتے ہیں اور تصدیق کرتے ہیں) اور ان کا شعار ''سمعنا و اطعنا'' (ہم نے سنا ہم نے مان لیا) تھا، اس لیے بھی انھوں نے عقائد میں بحث و تدقیق کی

Marfat.com

کوئی ضرورت محسوس نہ کی۔

لیکن پہلی صدی ہجری کے ختم ہوتے ہوتے اسلامی دنیا میں دو نمایاں تبدیلیاں رونما ہوئیں، ایک تو مذہب کا دائرہ وسیع ہو گیا، اور یہودی، عیسائی، زردشتی اور مانوی مذاہب کے بہت سے ماننے والے حلقہ اسلام میں داخل ہو گئے۔ دوسرے یونانی منطق و فلسفہ کی کتابیں آہستہ آہستہ عربی زبان میں منتقل ہونے لگیں، یہ دونوں امور بظاہر تو خوش کن اور بے ضرر تھے کیونکہ ان کی بدولت مذہب اور علم کے دائرے میں وسعت پیدا ہو رہی تھی، لیکن ان کا منفی پہلو یہ تھا کہ حلقہ اسلام میں داخل ہونے والی مذکورہ قومیں فلسفیانہ ذہن و مزاج کی حامل اور مذہبی عقائد میں فلسفیانہ رنگ کی آمیزش کی شائق تھیں، اس لیے وہ اسلامی عقائد کی فطری سادگی اور معصومیت سے مطمئن نہ ہو سکیں۔ اس کی غیر فلسفیانہ تعبیریں ان کی نگاہوں میں کھٹکنے لگیں اور ان کے دل شکوک و شبہات سے بھر گئے۔ دوسری طرف منطق و فلسفہ کے رواج نے ان شکوک و شبہات کے لیے زمین ہموار کی اور عقلیت پرستی کا دور دورہ ہو گیا، تحریک یہاں تک پہنچی کہ اس ہنگامے میں منقولات کی آواز دب گئی اور اندر باہر ہر طرف سے عقائد کو معقولات کے رنگ میں رنگنے کا مطالبہ کیا جانے لگا (۵)۔

اس وقت تک اسلامی عقائد کی مثال اس قدرتی سبزہ زار کی تھی جو ترتیب و تزئین کے اصولوں اور تراش خراش کے ضابطوں کا پابند نہیں ہوتا، اور جہاں گلہائے رنگا رنگ کی شاخیں باہم دست درازی و دست آویزی کے مناظر بھی پیش کرتی رہتی ہیں، لیکن ان کا فطری حسن نگاہوں کو تازگی بخشتا اور مشام جاں کو معطر بنا دیتا ہے، بلکہ بے اعتدالی میں بھی اعتدال اور بے ترتیبی میں بھی ترتیب کا احساس دلاتا ہے، چنانچہ اس وقت تک عقائد کی کوئی طول طویل فہرست نہ تھی، توحید، رسالت، قیامت، آخرت اور اس کے عذاب و ثواب سے متعلق چند اجمالی تصورات تھے، جو عقیدے کے طور پر دل و دماغ میں جاگزیں تھے، نہ ان میں منطقیانہ ربط و ضبط تھا، نہ فلسفیانہ ترتیب و تنظیم تھی، اور نہ پیچ در پیچ مباحث کا سلسلہ تھا، لیکن ان میں غضب کی تاثیر اور بلا کی کشش تھی، کیونکہ ان کا خطاب دماغ کے بجائے دل سے تھا اور ان کی منطق حکمت سے زیادہ فطرت پر مبنی تھی۔

راسخ العقیدہ مسلمانوں کا بڑا طبقہ عقائد کی سادگی کو جوں کا توں برقرار رکھنا چاہتا تھا اور ملحدین و مذبذبین کی تسلی و تشفی کے لیے عقائد کی فلسفیانہ تعبیر پر ہرگز رضامند نہ تھا، اس

Marfat.com

کے بالمقابل ایک دوسرا طبقہ بدلے ہوئے حالات کے پیشِ نظر عقائد کی تعبیر جدید یا تشکیل جدید کی ضرورت پر مصر اور اس مقصد کے لیے عقائد میں ہر قسم کی بحث و تدقیق پر آمادہ تھا، چنانچہ اسی طبقہ نے ''علم کلام'' کی بنیاد ڈالی۔ اور اس فن کی اولین کتابیں تصنیف کیں اور اس طبقہ میں پہلے پہل متکلمین کا ظہور ہوا۔ اسلامی تاریخ میں اول الذکر طبقے کی سربراہی کرنے والے افراد محدثین کے لقب سے مشہور ہیں، اور دوسرے طبقے کی پیشوائی کرنے والی جماعت ''معتزلہ'' کے نام سے یاد کی جاتی ہے، ہم ذیل میں معتزلہ اور ان کے علم کلام کی نمایاں خصوصیات کا ذکر کرنا چاہتے ہیں۔

معتزلہ کے نزدیک عقائد میں شکوک و شبہات کا منشاء عقائد کی غیر فلسفیانہ تعبیریں تھیں، اس لیے انھوں نے عقائد کی فلسفیانہ تعبیر پر بہت زیادہ توجہ دی، چنانچہ ان کے علم کلام کا پہلا نمایاں وصف یونانی فلسفے سے بھرپور استفادہ ہے اس کی وضاحت کے لیے بعض مثالوں کا سہارا لینا ضروری ہے، ہم اس مقصد کے لیے خدائے تعالیٰ کی ذات و صفات کے مباحث کا انتخاب کرتے ہیں، اس لیے کہ علم کلام کے سب سے زیادہ معرکہ آرا مباحث کی حیثیت انھیں کو حاصل ہے۔

ذاتِ الٰہی۔ قرآن کریم میں خدا تعالیٰ کی ذات کے بارے میں تحقیق و تدقیق کے بجائے اجمالاً صرف دو باتوں پر زور دیا گیا ہے، ایک توحید اور دوسرے تنزیہہ، توحید کے معنی ہیں خدا کو یکتا و یگانہ جاننا، اور تنزیہہ سے مراد ہے اسے شبیہ و نظیر سے پاک و برتر ماننا۔ چنانچہ توحید کا اجمالی بیان آیت کریمہ ''قل ھو اللہ احد'' میں اور تنزیہہ کا اجمالی بیان دوسری آیت ''لیس کمثلہ شئی'' میں موجود ہے۔ محدثین توحید و تنزیہہ کے اسی اجمالی بیان کو کافی سمجھتے تھے اور اس سے زیادہ کسی قسم کی گفتگو کو پسند نہیں کرتے تھے، لیکن چونکہ اسلام کے علاوہ دوسرے مذاہب مثلاً یہودیت، عیسائیت اور مجوسیت وغیرہ میں ذاتِ الٰہی کا ایسا بسیط اور سادہ تصور نہیں پایا جاتا تھا، اس لیے ان مذاہب کے ماننے والوں کو خدا کی ذات کی یہ سیدھی سادی تعبیر پسند نہ آئی اور انھوں نے اس کی ذات سے متعلق طرح طرح کے سوالات قائم کیے، مثلاً وہ جسم و جہت والا ہے یا نہیں؟ وہ کہیں آتا جاتا ہے یا نہیں؟ اسے زمان و مکان سے کوئی نسبت ہے یا نہیں؟ اسے رنج یا خوشی لاحق ہوتی ہے یا نہیں؟ وغیرہ وغیرہ، اس لیے محدثین کے برخلاف معتزلہ نے توحید و تنزیہہ کی ایسی تعبیر ضروری سمجھی جس کی زبان منطق و فلسفہ کی زبان سے قریب تر

Marfat.com

ہو، اور جو تفصیل پسند اذہان کو بھی مطمئن کر دے، چنانچہ انھوں نے یہ تعبیر اس طور پر کی :

"خدا اکیلا ہے، اس جیسی کوئی چیز نہیں، نہ وہ جسم ہے نہ سایہ، نہ ڈھانچہ ہے نہ صورت، نہ گوشت ہے نہ خون، نہ شخص ہے نہ جوہر، نہ عرض، نہ رنگین ہے نہ ذائقہ دار نہ بو رکھتا ہے، نہ گرم ہے نہ ٹھنڈا، نہ تر ہے نہ خشک، نہ لمبا ہے نہ چوڑا، نہ گہرا ہے، نہ یکجا ہے نہ متفرق، نہ متحرک ہے نہ ساکن، نہ اس میں بعض کا وجود ہے نہ اجزاء پائے جاتے ہیں، نہ اس کے ہاتھ پاؤں ہیں نہ دوسرے اعضاء، وہ جہت سے منزہ ہے، لہٰذا وہ نہ دائیں ہے نہ بائیں، نہ آگے ہے نہ پیچھے، نہ اوپر ہے نہ نیچے، نہ کوئی جگہ اس کا احاطہ کر سکتی ہے، نہ کوئی زمانہ اس پر گذر سکتا ہے، نہ کوئی اسے مس کرتا ہے نہ وہ کسی کو مس کرتا ہے نہ وہ کسی جگہ سے ہٹتا ہے نہ کسی جگہ میں داخل ہوتا ہے، حدوث پر دلالت کرنے والی مخلوق کی کسی صفت سے اسے متصف نہیں کیا جا سکتا، اور مقدار پر دلالت کرنے والی کوئی صفت بھی اس کے لیے ثابت نہیں کی جا سکتی، نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ مختلف سمتوں میں آتا جاتا ہے اور نہ یہ کہ وہ محدود ہے، نہ والد ہے نہ مولود ہے، نہ وہ کسی مقدار سے ناپا جا سکتا ہے، نہ پردوں میں چھپایا جا سکتا، نہ حواس کے ذریعہ اس کا ادراک کیا جا سکتا، نہ انسانوں پر اسے قیاس کیا جا سکتا، وہ کسی بھی حیثیت سے مخلوق سے مشابہت نہیں رکھتا، نہ اس پر آفتیں آتی ہیں، نہ بلائیں نازل ہوتی ہے، ہر وہ چیز جو دل میں گذر سکے اور ہر وہ چیز جو واہمہ میں متصور ہو سکے، ان میں سے کسی کو خدا سے کوئی مشابہت نہیں، وہ ازل سے ہے، لہٰذا تمام حوادث پر اس کا وجود مقدم ہے، وہ ازل سے عالم ہے، قادر ہے، زندہ ہے اور ابد تک ایسا ہی رہے گا، نہ آنکھیں اسے دیکھ سکتی ہیں نہ نگاہیں اس کا ادراک کر سکتیں، نہ واہمہ اس کا احاطہ کر سکتا ہے، نہ وہ کانوں سے سنا جا سکتا، وہ شے ہے لیکن کسی شے کے مانند نہیں، وہ عالم و قادر اور زندہ ہے لیکن علم والوں، قدرت والوں اور زندگی والوں کے مشابہ نہیں، تنہا وہی قدیم ہے، نہ اس کے علاوہ کوئی قدیم ہے، نہ اس کے علاوہ کوئی معبود ہے، نہ اس کے ملک میں کوئی اس کا شریک ہے، نہ اس کے اقتدار میں کوئی اس کا وزیر ہے، نہ کسی

Marfat.com

چیز کو وجود بخشنے یا پیدا کرنے میں کوئی اس کا معاون ہے، اس نے کسی سابق مثال کے بغیر تمام مخلوقات کو پیدا کیا، ایک چیز کی پیدائش دوسری چیز کی پیدائش کے مقابلہ میں نہ اس کے لیے آسان ہے نہ مشکل، نہ اسے نفع حاصل ہو سکتا ہے، نہ نقصان پہنچ سکتا ہے، نہ اسے خوشی حاصل ہوتی ہے، نہ لذت ملتی، نہ بیماری لاحق ہوتی ہے، نہ تکلیف پہنچتی، اس کے سامنے کوئی ایسی مقررہ حد نہیں، جہاں اسے پہنچنا ہے یا جس کے آگے اسے نکل جانا ہے وہ ہلاکت، انحطاط یا اضمحلال یا حاجت سے ماوراء ہے، وہ اس سے ارفع واعلیٰ ہے کہ عورتوں سے میل جول رکھے یا کسی کو اپنا زوج بنائے یا کسی کو اپنی اولاد بنائے، اس نے نہ تو کسی کو جنا ہے اور نہ کسی نے اسے جنا ہے" (۶)۔

اس مثال سے بیک وقت دو باتوں کا پتہ چلتا ہے، ایک تو یہ کہ معتزلہ کے یہاں عقائد کی تعبیر کا فلسفیانہ انداز کیا تھا؟ دوسرے یہ کہ وہ عقائد کی تشکیل جدید کے سلسلے میں فلسفے کو کس قدر اہمیت دیتے تھے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ عقائد کی یہ تعبیر جن اذہان کو پیشِ نظر رکھ کر کی گئی تھی ان کے لیے نہایت موزوں و مناسب بلکہ انھیں مطمئن کرنے کے لیے ایک حد تک ضروری تھی، یہ بلا شبہ معتزلہ کے علم کلام کا روشن پہلو ہے، لیکن اس کا تاریک پہلو یہ ہے کہ انھوں نے فلسفے سے استفادہ کے سلسلہ میں قدر ضرورت پر اکتفاء کرنے کے بجائے اس میں بیجا توغل سے کام لیا اور عقائد کے ضمن میں بہت سے ایسے مسائل چھیڑ دیئے جن کا تعلق عقائد سے کم اور منطق و فلسفہ سے زیادہ تھا، اس کی بہترین مثال صفاتِ الٰہیہ کا مسئلہ ہے، ہم ذیل میں اسے کسی قدر تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔

معتزلہ نے فلسفۂ یونان کی مدد سے یہ سیکھ لیا تھا کہ صفات کی حقیقت موصوف سے الگ ہوتی ہے، لہٰذا جب بھی کسی موصوف کے لیے کسی صفت کو ثابت کرتے ہیں تو گویا موصوف کی ماہیت پر مزید ایک ماہیت کا اضافہ کرتے ہیں، مثلاً سرخ پھول میں سرخی اور پھول ایک ہی حقیقت کے دو نام نہیں، بلکہ دو الگ الگ حقیقتیں ہیں، جس میں سے ایک نے موصوف اور دوسری نے صفت کا جامہ پہن رکھا ہے، دوسرے لفظوں میں پھول کی ماہیت میں "سرخی" داخل نہیں بلکہ یہ ایک الگ ماہیت ہے جسے پھول کے لیے ثابت کیا گیا ہے، اور اسی

Marfat.com

لیے یہ ممکن ہے کہ سرخی پھولوں کے علاوہ کہیں اور پائی جائے اور یہ بھی کہ پھول سرخی کے علاوہ کسی اور رنگ میں رنگے نظر آئیں، یہیں سے معتزلہ نے صفاتِ الٰہیہ کا مسئلہ کھڑا کر دیا۔

مسئلہ یہ تھا کہ قرآن کریم میں خدا تعالیٰ کے لیے جن صفات کا اثبات کیا گیا ہے مثلاً سمع، بصر، علم، حیات اور قدرت وغیرہ ان کی ماہیت خدا کی ذات سے الگ اپنا وجود رکھتی ہے یا نہیں؟ وہ کہتے تھے کہ اگر ان میں اور خدا کی ذات میں کوئی تفریق نہ کی جائے، تو یہ منطق و فلسفہ کے مسلمہ اصولوں کی خلاف ورزی ہو گی، اور اگر ضابطے کے مطابق تفریق کی جاتی ہے تو دوسرا سوال یہ پیدا ہو گا کہ ان صفات کا وجود خدا کی ذات کے بعد ہوا؟ یا ذات اور صفات ایک ساتھ وجود میں آئیں؟ اگر پہلی شکل اختیار کی جائے تو لازم آئے گا کہ خدا تعالیٰ کی صفات حادث ہیں، اور وہ حوادث کو قبول کر لیتا ہے، حالانکہ یہ دونوں باتیں خلاف عقل ہیں، ہر عقیدۂ توحید و تنزیہہ کے منافی ہیں، اور اگر دوسری شکل اختیار کرتے ہوئے یہ کہا جائے کہ ذات و صفات الٰہی کا وجود ایک ساتھ ہوا تو لازم آئے گا کہ قدیم صرف خدا کی ذات ہی نہ ہو، بلکہ اس کا علم بھی قدیم ہو، حیات بھی قدیم ہو اور قدرت بھی قدیم ہو وغیرہ وغیرہ۔ حالانکہ عقیدۂ توحید کا مطلب ہی یہ ہے کہ خدا کے علاوہ کسی کو قدیم نہ مانا جائے، ماحصل یہ کہ خدا کی صفات کا اقرار ہر حال میں عقیدۂ توحید و تنزیہہ کے منافی ہے۔

اس خالص منطقیانہ اشکال سے بچنے کے لیے معتزلہ نے دعویٰ کیا کہ اللہ تعالیٰ کی صفات اس کی ذات سے الگ اپنا کوئی وجود نہیں رکھتیں، درحقیقت اس کی ذات کے مختلف مظاہر ہیں، جن پر مجازاً صفات کا اطلاق کر دیا گیا ہے، چنانچہ وہ کہا کرتے تھے :

"الله حی، عالم، قادر بذاته، لا بعلم و قدرةٍ و حیاةٍ زائدةٍ علی ذاته" (۷).

(اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے لحاظ سے حی، عالم اور قادر ہے لیکن اسے ایسا علم ایسی قدرت اور ایسی حیات حاصل نہیں جو اس کی ذات سے الگ اپنا وجود رکھتی ہو۔)

صفاتِ الٰہیہ جیسا معرکہ آرا مسئلہ اور اس کی بنیاد محض ایک منطقیانہ اشکال، اس سے صاف ظاہر ہے کہ معتزلہ کے دل و دماغ پر فلسفہ کس طرح مستولی ہو چکا تھا، اور ان کا علم کلام فلسفے سے کس حد تک متاثر تھا؟

Marfat.com

فلسفے میں ضرورت سے زیادہ انہماک واشتغال نے معتزلہ اوران کے علم کلام کو ایک دوسرے پہلو سے بھی نقصان پہنچایا، منطقی اور فلسفی کا ذہن عقل پر ضرورت سے زیادہ اعتماد کا خوگر ہو جاتا ہے۔ یہی حال معتزلہ کا بھی ہوا، وہ عقل ہی کو مرشد ورہنما تصور کرتے، اور نقل سے تعارض کے موقع پر ہمیشہ اسی کو ترجیح دیتے تھے (۸)۔

اس لیے معتزلہ کا ایک وصف امتیازی یہ بھی ہے کہ وہ عقلی استدلال کے مقابلہ میں صریح آیات ونصوص کا انکار یاان کی تاویلات پیش کرنے میں ہچکچاہٹ نہیں محسوس کرتے (۹)۔ اس اصول کی بنیاد پر معتزلہ نے بہت سے ایسے عقائد کا انکار کر دیا جوان کی عقلوں کی میزان پر پورے نہ اُترسکے، باوجودیکہ انھیں آیات ونصوص کی پشت پناہی حاصل تھی، ذیل میں اس کی چند مثالیں ملاحظہ ہوں (۱۰)۔

(۱) معتزلہ اس بات کا انکار کرتے تھے کہ آخرت میں مومنین کو خدا تعالیٰ کا دیدار ہوگا۔

(۲) وہ قبر کے عذاب وثواب اور منکر نکیر کے سوال وجواب کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے۔

(۳) وہ یاجوج ماجوج، رجال اور آثار قیامت کے منکر تھے۔

(۴) وہ اعمال کے وزن کیے جانے کے قائل نہیں تھے۔

(۵) وہ کراماً کاتبین کے وجود کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔

(۶) حوض کوثر اور پل صراط کا وجود ان کے نزدیک ثابت نہیں تھا۔

(۷) ان کا عقیدہ تھا کہ جنت اور دوزخ ابھی موجود نہیں، بلکہ حشر میں وجود پذیر ہونگے۔

(۸) ان کا خیال تھا کہ اللہ تعالیٰ نے انبیاء یا عام انسانوں سے کبھی کلام نہیں کیا۔

(۹) وہ اولیاء کی کرامات کے قائل نہیں تھے۔

(۱۰) ان کے نزدیک "معراج" جسمانی نہیں تھی۔

(۱۱) وہ مُردوں کے لیے ایصال ثواب کو فضول سمجھتے تھے۔

(۱۲) وہ "دعا" کی افادیت کے منکر تھے، ان کا خیال تھا کہ کسی چیز کا ملنا مقدر میں لکھا ہے تو مل کر رہے گی ورنہ دعا لاحاصل ہے۔

بالآخر آیات ونصوص کے انکار اور حد سے بڑھی ہوئی عقل پسندی کی بنا پر معتزلہ کا شمار گمراہ فرقوں میں کیا جانے لگا اور جس طرح انھوں نے اپنے زمانے کے ملحدین ومذبذبین کے رد کے لیے علم کلام کی بنیاد ڈالی تھی اور ملحدین کے شکوک وشبہات کو پیش نظر رکھ کر اپنے

Marfat.com

مہمات عقائد کی فہرست تیار کی تھی، ٹھیک اسی طرح اب ان کے علم کلام کے رد کے لیے ایک نیا علم کلام وجود میں آیا اور ان کے عقائد کو پیشِ نظر رکھ کر عقائد کی ایک نئی فہرست تیار کی گئی، اس نئے علم کلام کے بانی ابوالحسن اشعری تھے، چنانچہ ان کی طرف نسبت کرتے ہوئے اسے "اشاعرہ کا علم کلام" کہتے ہیں۔

چونکہ اشاعرہ کو معتزلہ کا رد کرنا تھا، اس لیے وہ اپنے علم کلام کے موضوع اور انداز بیان میں معتزلہ کے نقشِ قدم کی پیروی کرتے ہیں، اس طرح ان کے اور معتزلہ کے علم کلام میں حسبِ ذیل مماثلتیں ملتی ہیں۔۔

(۱) دونوں عقائد کی فلسفیانہ تعبیریں پسند کرتے ہیں۔

(۲) دونوں کے علم کلام پر فلسفے کا رنگ غالب ہے۔

(۳) دونوں کے یہاں بنیادی عقائد سے زیادہ ضمنی اور ثانوی درجہ کے عقائد پر توجہ صرف کی جاتی ہے۔

ان مماثلتوں سے قطع نظر معتزلہ اور اشاعرہ کا بنیادی اختلاف یہ ہے کہ معتزلہ کے علم کلام کی بنیاد عقل محض پر ہے چنانچہ وہ شروع سے آخر تک عقل ہی کی رہنمائی میں اپنا سفر پسند کرتے ہیں، یہاں تک کہ "نقل" سے تعارض کے موقع پر بھی عقل ہی کو ترجیح دیتے ہیں، اس کے برخلاف اشاعرہ اپنا سفر اگرچہ عقل کی روشنی میں شروع کرتے ہیں اور اسی کی رہنمائی میں دور تک چلے جاتے ہیں لیکن جہاں کہیں عقل و نقل میں تعارض ہوا عقل کی رہنمائی سے کنارہ کش ہو کر نقل کی طرف چلے آتے ہیں، اب عقل انھیں "قول محال" کی لاکھ دھمکیاں دے، ان پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔

مثال کے طور پر "امکان رویت باری" کے مسئلے کو لیجیے، معتزلہ کہتے ہیں کہ چونکہ خدا جسم نہیں، جوہر نہیں، عرض نہیں، کسی جہت کے ساتھ مخصوص نہیں، کسی مکان میں نہیں اس لیے وہ نظر بھی نہیں آسکتا عقل کے اس فیصلے کے بعد وہ "امکان رویتِ باری" پر دلالت کرنے والی تمام آیات و احادیث سے صرف نظر کر لیتے ہیں، اس کے برخلاف اشاعرہ ابتدا میں معتزلہ کی ہم نوائی کرتے ہوئے یہی کہتے ہیں کہ خدا جسم نہیں، جوہر نہیں، عرض نہیں، کسی جہت کے ساتھ مخصوص نہیں، کسی مکان میں نہیں البتہ آخر میں مخالفت کرتے ہوئے کہتے ہیں، پھر بھی وہ نظر آسکتا ہے، کیونکہ بعض آیات و احادیث سے اس کا

Marfat.com

ثبوت ملتا ہے۔

اشاعرہ کے اس دعوے کی تحلیل کی جائے تو اس سے چند خلاف عقل نتائج برآمد ہوتے ہیں :

(۱) اگر خدا نظر آسکتا ہے اور پھر بھی نظر نہیں آتا، تو ثابت ہوا کہ کسی شئی کو دیکھنے کی تمام شرائط کے پائے جانے کے باوجود اس کا دکھائی دیا جانا ضروری نہیں۔

(۲) اس سے یہ ثابت ہوا کہ اسباب کی موجودگی کے باوجود مسببات کا پایا جانا ضروری نہیں۔

(۳) اس سے یہ ثابت ہوا کہ اشیاء تاثیر اور خواص سے خالی ہیں۔

(۴) اس سے یہ ثابت ہوا کہ بھڑکتی ہوئی آگ ٹھنڈک پہنچا سکتی ہے اور ٹھنڈا پانی جلانے کے لیے کافی ہے۔

چونکہ اشاعرہ نقل کے ایماء سے "امکان رویت باری" کے قائل ہیں، اس لیے ان خلاف عقل نتائج کی پرواہ نہیں کرتے، بلکہ ببانگ دہل اسے تسلیم کرتے اور اپنے عقائد کا جزء بناتے ہیں۔

علم کلام کا ایک دبستان اور بھی ہے جو امام ابو منصور ماتریدی کی جانب منسوب ہونے کی بنا پر "ماتریدیہ کا علم کلام" کہلاتا ہے، ماتریدیہ اور اشاعرہ کے علم کلام میں مسائل و مباحث اور انداز بیان کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں، البتہ معتزلہ کے رد میں غلو کرتے ہوئے جن مقامات پر اشاعرہ نے بعض انتہا پسندانہ دعوے کیے ہیں وہاں ماتریدیہ نے اس سے کھلے طور پر مخالفت کی ہے، مثلاً

(۱) اشاعرہ کے نزدیک کسی چیز کے اچھے یا بُرے ہونے کا فیصلہ عقل کے ذریعہ نہیں کیا جاسکتا، ماتریدیہ کے نزدیک بآسانی کیا جاسکتا ہے۔

(۲) اشاعرہ کے نزدیک خدا بندوں پر ظلم کر سکتا ہے، ماتریدیہ کے نزدیک خدا کا ظالم ہونا عقلاً محال ہے۔

(۳) اشاعرہ کے نزدیک خدا تعالیٰ کے افعال کا مصلحتوں اور حکمتوں پر مبنی ہونا ضروری نہیں، ماتریدیہ کے نزدیک اس کے تمام افعال حکمتوں سے بھرے ہوئے ہیں۔

(۴) اشاعرہ کے نزدیک خدا تعالیٰ چاہے تو بندوں پر کوئی ایسی چیز بھی مسلط کر سکتا ہے جو

Marfat.com

اس کی طاقت سے باہر ہو، ماتریدیہ کے نزدیک یہ بالکل محال ہے۔

معتزلہ، اشاعرہ اور ماتریدیہ کے داخلی اختلافات سے قطع نظر کرتے ہوئے اگر علم کلام کے ان تینوں دبستانوں کے مشترک عناصر تلاش کیے جائیں اور انھیں علم کلام کے تعارف کا ذریعہ بنایا جائے تو بات کچھ اس طرح بنے گی۔

(۱) علم کلام کا موضوع عقائد ہیں لیکن اس پر فلسفے کا رنگ غالب ہے۔

(۲) علم کلام کا مقصد بعض گمراہ فرقوں کے شکوک و شبہات کا ازالہ ہے۔

(۳) علم کلام میں منطق و فلسفے کی اصطلاح میں گفتگو پسند کی جاتی ہے۔

(۴) علم کلام اسلامی عبادات و معاملات وغیرہ کو موضوع بحث نہیں بناتا۔

ہمارے زمانے میں معتزلہ، اشاعرہ اور ماتریدیہ کے نام سے متکلمین کی کسی جماعت کا باقاعدہ وجود نہیں۔ اسی طرح آج وہ جماعتیں بھی موجود نہیں جن کے رد کے لیے علم کلام کے یہ تینوں دبستان وجود میں آئے تھے۔ اس لیے ان سب کے علم کلام پر بحیثیت مجموعی "قدیم علم کلام" کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ (۱۹۸۰)

حواشی

(۱) خواجہ حیدر علی آتش کا شعر ہے :

حجت ہے بہر مذہب عشق ایک ایک داغ
سینہ مرا کتاب ہے "علم کلام" کی

(۲) "تجدید کامل" مرتبہ مولانا عبدالباری ندوی، طبع اول لکھنؤ، ص ۱۱۱۔

(۳) "اسلامی علوم و فنون ہندوستان میں" مترجمہ مولانا ابوالعرفان خاں ندوی۔ طبع اول، دارالمصنفین اعظم گڑھ ۱۹۶۹ء، ص ۲۸۵۔

(۴) هو يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالادلة العقلية، مقدمة ابن خلدون، احياء التراث الاسلامی، ص ۴۵۸۔

(۵) اس سلسلے میں ہم نے درج ذیل مآخذ سے استفادہ کیا ہے، تفصیلات کے لیے ان کی

Marfat.com

طرف مراجعت کی جا سکتی ہے :

(الف) مروج الذہب، مسعودی (ذکر خلافت قاہر باللہ)

(ب) مفتاح السعادۃ، طاش کبریٰ زادہ (علم اصول الدین) دار الکتب الحدیثۃ قاہرہ، جلد دوم، ص ۱۵۰-۱۵۱۔

(ج) شرح عقائد نسفی، سعد الدین تفتازانی (مقدمہ) طبع رشیدیہ دہلی، ص ۶-۷۔

(د) تاریخ دعوت و عزیمت، مولانا ابو الحسن علی ندوی۔ طبع دوم، مجلس تحقیقات لکھنؤ، جلد اول، ص ۹۲۔

(۶) مقالات الاسلامیین، امام ابو الحسن اشعری، ص ۱۵۵ بحوالہ ضحی الاسلام، احمد امین، الجزء الثالث، طبع سوم، قاہرہ لجنۃ التالیف والترجمہ، ص ۲۴۔

(۷) ضحی الاسلام، احمد امین، الجزء الثالث، ص ۲۹۔

(۸) اس ضمن میں ذیل کی تصریحات ملاحظہ ہوں۔ امام منصور ماتریدی لکھتے ہیں :

ان الجهمية والقدرية والمعتزلة يجعلون العقل حاسة سادسة كالسمع والبصر والشم والذوق واللمس و يثبتون الامور على عقولهم.

(بے شک جہمیہ، قدریہ اور معتزلہ قوت سامعہ، باصرہ، شامہ، ذائقہ اور لامسہ کی طرح عقل کو بھی چھٹے حاسہ کا درجہ دیتے ہیں، اور مختلف امور کے اثبات کے لیے عقل کو مدار و معیار بناتے ہیں)۔

(شرح الفقہ الاکبر، ابو منصور ماتریدی، دائرۃ المعارف حیدر آباد، ص ۲۱۔

وہ مزید لکھتے ہیں:

فاراد القدرية والمعتزلة ان يدركو اكنه الربوبية بعقولهم العاجزة الكالة حتى مرضت عقولهم و سقمت ففوتوا المعرفة.

(قدریہ اور معتزلہ نے چاہا کہ اپنی عاجز و درماندہ عقل کے ذریعہ ماہیت ربوبیت کا ادراک کر لیں تا آنکہ ان کی عقلیں بیمار اور مریض ہو گئیں، نتیجتاً وہ معرفت سے محروم رہ گئے۔) بحوالہ مذکورہ بالا۔

(۹) اس کی تصدیق کے لیے امام ابو الحسن اشعری کی ایک عبارت ملاحظہ ہو:

Marfat.com

اما بعد فان الزائغين عن الحق من المعتزلة و اهل القدر مالت بهم اهواء هم الی تقلید رؤسا هم و من مضی من اسلافهم فتاولوا لقرآن تاویلا لم ینزل الله به سلطاناً ولا اوضح به برهاناً ولا نقلوه عن رسول رب العالمین ولا عن السلف المتقدمین و خالفوا روایات الصحابة علیهم السلام عن نبی الله صلوٰة الله علیه.

(حمد و صلوٰۃ کے بعد معلوم ہو کہ معتزلہ اور قدریہ فرقوں نے جو حق سے منحرف ہیں اپنی خواہشات کی پیروی میں اپنے پیشواؤں اور اپنے فرقہ کے پیش روؤں کی تقلید کی اور اپنی آراء کے مطابق کرنے کے لیے قرآن کی ایسی تاویلات کیں جن کی اللہ نے کوئی سند نہیں اتاری نہ ان کی کوئی واضح دلیل اور جو نہ حضورؐ سے منقول ہیں اور نہ سلف متقدمین سے ان لوگوں نے نبی کریمؐ سے صحابہ کرام کی مرویات کی بھی مخالفت کی)۔

کتاب الابانۃ، امام ابوالحسن اشعری، طبع ثالث حیدر آباد، ص ۴۔

(۱۰) ان مثالوں کے سلسلے میں جن کتابوں سے استفادہ کیا گیا ہے، ان کے نام یہ ہیں :

(الف) کتاب الابانۃ، امام ابوالحسن اشعری

(ب) شرح الفقہ الاکبر، امام ابو منصور ماتریدی

(ج) شرح عقائد نسفی، سعد الدین تفتازانی (ظ)

☆☆☆

Marfat.com

مجد الدین فیروز آبادی
اور
القاموس المحیط

پیدائش

شہرۂ آفاق امام لغت، تالیف لغت میں طریق اختصار کے بانی و موجد، حدیث و تفسیر اور لغت کے لیے اپنے دور میں مرجع عصر محمد بن یعقوب بن محمد بن ابراہیم بن ابو بکر بن ادریس بن فضل اللہ علامہ ابو طاہر مجد الدین شیرازی فیروز آبادی شافعی کی پیدائش ۷۲۹ھ میں شیراز کے شہر فیروز آباد کے قریب مقام کارزین میں ہوئی(۱)۔ سات سال کی عمر تک کارزین ہی میں رہے۔ یہاں قرآن حفظ کیا، خوشنویسی کی مشق بہم پہنچائی اور اپنے ہاتھ سے لغت کی دو کتابیں خوشخط نقل کیں۔

تعلیم

۷۳۷ھ میں جب کہ آپ کی عمر آٹھ سال تھی طلب علم کے لیے شیراز کا پہلا سفر کیا یہاں اولاً اپنے والد ماجد یعقوب بن ابراہیم سے اور پھر قوام عبداللہ بن محمود وغیرہ سے علم ادب حاصل کیا۔ اور محمد بن یوسف زرندی مدنی (ف ۷۴۲ھ) سے حدیث کی سماعت کی، شیراز کے بعد آپ نے عراق اور واسط کا سفر کیا۔ واسط میں دیگر علوم کے ساتھ فن تجوید القرآن کی طرف خاص طور پر متوجہ ہوئے اور قراءت عشرہ کا علم حاصل کیا۔ اب آپ نے مدینۃ العلم بغداد کا سفر کیا۔ یہاں تاج بن السباک اور سراج بن علی قزوینی وغیرہ کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا۔ ۷۵۵ھ میں جب کہ عمر ۲۶ سال ہو چکی تھی دمشق پہنچے یہاں سو سے متجاوز علماء کی ایک جماعت سے فیض یاب ہوئے جن میں علامہ ابن القیم (ف ۷۵۱ھ) ابن الخباز، تقی الدین سبکی (ف ۷۵۶ھ) تاج الدین سبکی (ف ۷۷۱ھ)، ابن نباتہ، قاضی عزالدین

Marfat.com

بن جماعۃ (ف ۷۴۴ھ) ابن مظفر نا لمبسی اور ناصر الدین تونسی فاروقی قابل ذکر ہیں۔ اسی دوران ناصر الدین ابو عبداللہ محمد بن جہبل کے سامنے صرف تین دن میں صحیح مسلم کی قراءت مکمل کی۔ مزید برآں حماۃ، بعلبک اور قدس کا بھی آپ نے سفر کیا اور اس دیار کے علماء سے بھی مستفید ہوئے۔

تدریس

علامہ موصوف کی تدریسی زندگی کا آغاز متقدمین کے عام انداز پر زمانہ طالب علمی میں ہی ہو چکا تھا، چنانچہ بغداد میں اپنے تعلیمی مشغلہ کے ساتھ وہاں کی قدیم ترین درسگاہ نظامیہ میں مدرس اور صدر المدرسین کے عہدے پر بھی فائز رہے۔ اسی طرح دمشق کے قیام کے دوران علامہ صلاح الدین صفدی (ف ۷۶۴ھ) نے آپ کی شاگردی اختیار کی۔ اس کے بعد قدس، موجودہ یروشلم میں دس سال تک درس و تدریس کا بازار گرم رکھا اور بکثرت لوگ آپ سے فیض یاب ہوئے۔ دس سال بعد قاہرہ کا سفر کیا۔ یہاں بھی افادہ واستفادہ دونوں کا سلسلہ جاری رہا۔ اس کے بعد حجاز کا سفر کیا اور مکہ معظمہ میں علامہ یافعی سے حدیث کی سماعت کی۔ تلامذہ بیشمار ہوئے، جن کی صحیح تعداد کا علم نہیں۔ البتہ صلاح الدین صفدی (ف ۷۶۴ھ) مقریزی (ف ۸۴۵ھ) برہان الدین حلبی، بہار عقیل، جمال الدین ہنوی (۷۲۲ھ) جمال الدین ابن ہشام (ف ۷۶۱ھ) جمال بن موسیٰ مراکشی اور حافظ ابن حجر عسقلانی (ف ۸۵۲ھ) کے نام خاص طور پر لیے جاتے ہیں۔

تصنیف و تالیف

چونکہ آپ کو اپنے زمانہ کے مروجہ علوم وفنون پر کامل دستگاہ تھی اس لیے تصانیف میں بھی ہمہ جہتی کی یہی شان نظر آتی ہے۔ آپ کی تصانیف کی تعداد چالیس سے متجاوز ہے، جو مختلف فنون میں حسبِ ذیل ہیں :

تفسیر میں: بصائر ذوی التمیز فی لطائف الکتاب العزیز (قلمی) تنویر المقباس فی تفسیر ابن عباس (چاروں جلدوں میں مطبوع ہے۔) تیسیر فاتحۃ الایاب فی تفسیر فاتحۃ الکتاب (ایک ضخیم جلد میں) الدر النظیم المرشد الیٰ مقاصد القرآن العظیم، حاصل کورۃ الخلاص فی فضائل سورۃ

Marfat.com

الإخلاص، شرح قطبة الخشاف فی شرح خطبة الکشاف (قلمی)۔

فن حدیث میں : التجاریح فی فوائد متعلقه باحادیث مصابیح، الذر الغالی فی الاحادیث العوالی، شوارق العلیه شرح مشارق الانوار النبویه (چار جلدوں میں) فتح الباری فی شرح صحیح البخاری (چالیس جلدوں میں مکمل کرنے کا ارادہ تھا جس میں سے صرف بیس جلدیں لکھی گئیں) عمدة الحکام فی شرح عمده الاحکام (دو جلدوں میں) تسهیل طریق الاصول فی الاحادیث الزائده علی جامع الاصول، الاحادیث الضعیفه۔

سیر وسوانح اور تاریخ میں : المرقاة الوفیة فی طبقات الخفیة (قلمی) البلغة فی التراجم ائمة النحاة واللغة (قلمی) الفضل الوفی فی العدل الاشرفی، نزهة الاذهان فی تاریخ اصبهان، المرقاة الارفعیه فی الطبقات الشافعیه، النفخة الغبریه فی مولد خیر البریه، روضة الناظر فی ترجمه الشیخ عبدالقادر۔

فضائل ومناقب میں : الصلات والبشر فی الصلاة علی خیر البشر، الوصل المنیٰ فی فضل منیٰ المغانم المطابة فی معالم طابه (مطبوع) مهیج الغرام الی البلد الحرام، احسن اللطائف فی محاسن الطائف، فضل الدرمن الخرزة فی فضل السلامة علی الخبیزة تفین الغرفات للمعین علی عین عرفات، منیة الرسول فی دعوات الرسول، اثارة الحجون لزیارة الحجون، سفر السعادة (مطبوع)۔

نحو وقواعد عربیہ میں : مقصود ذوی الالباب فی علم الاعراب (ایک جلد میں)۔

لغت میں : تحبیر الموشین فیما یقال بالسین والشین (مطبوع) ابن فارس کی تصنیف المجمل کی ایک ہزار غلطیوں کی نشاندہی میں لکھی گئی) المثلث الکبیر (پانچ جلدوں میں) المثلث المتفق المعنی (قلمی) الروض المثوف فیما له، اسمان الی الالوف، تحفة القماعیل فیمن یسمی من الملائکة والناس باسمٰعیل، اسماء الشراح فی اسماء النکاح، الجلیس الانیس

Marfat.com

فی اسماء الخندریس، انوار الغیث فی اسماء اللیث، ترقیق الاصل فی تصفیق العسل، زاد المعاد فی وزن بانت سعاد و شرحہ (ایک جلد میں) النخب الظرائف فی النکت الشرائف، اللامع المعلم العجاب، الجامع بین المحکم والعباب و زیادات امتلابھا الوطاب (۶۰ جلدوں میں مکمل کرنے کا ارادہ تھا جس میں سے صرف پانچ جلدیں لکھی گئیں) الاشارات الی ما فی کتب الفقہ من الاسماء والاماکن واللغات (قلمی) القاموس المحیط یہی ان کی تصانیف میں سب سے زیادہ مشہور و مقبول اور متداول ہے۔

دیگر اوصاف

علامہ موصوف نہایت قوی حافظہ کے مالک تھے۔ معمول یہ تھا کہ ہر رات سونے سے قبل کم از کم دو سو سطریں ضرور حفظ کر لیتے۔ کتب بینی کے شغف کے ساتھ ساتھ کتابیں جمع کرنے کا شوق بھی حد سے فزوں تھا۔ یہ کتابیں سفر میں بھی ساتھ رہتیں اور اونٹوں پر بار کی جاتی تھیں۔ عربی و فارسی میں بیک وقت نثر و نظم میں یکساں قدرت حاصل تھی۔ نہایت خوشخط اور سریع الخط واقع ہوئے تھے۔

(قاہرہ میں القاموس کا ایک نسخہ انھی کے خط میں موجود ہے) سیر و سیاحت کے بھی شائق تھے، بلاد روم و شام و مصر کے علاوہ تغلق خاندان کے آخر عہد حکومت میں ہندوستان بھی تشریف لائے تھے۔ آمد کی تاریخ اور مدت قیام کا صحیح تعین نہ ہو سکا۔ البتہ یہ معلوم ہے کہ واپسی ۷۹۶ھ میں ہوئی۔

وفات

ہندوستان سے واپسی کے بعد یمن پہنچے جہاں والی یمن شاہ اشرف اسماعیل کی طرف سے ان کا خیر مقدم اور اعزاز و اکرام کیا گیا اور اس دیار کے قاضی القضاۃ مقرر کیے گئے۔ شہر زبید میں اقامت اختیار کی۔ ان کی زندگی کے آخری بیس سال اسی شہر میں گذرے۔ یہیں ان کی بیشتر تصانیف وجود میں آئیں اور یہیں بروز سہ شنبہ بوقت نصف شب ۲۰ر شوال ۸۱۷ھ کو تقریباً نواسی سال کی عمر میں آسودہ خاک ہوئے۔

Marfat.com

القاموس المحیط

علامہ فیروز آبادی ایک طویل و عریض لغت تصنیف کرنا چاہتے تھے، چنانچہ انھوں نے اللامع العلم العجاب الجامع بین المحکم والعباب کے نام سے اسے ترتیب دینا شروع کیا۔ اندازہ تھا کہ ساٹھ جلدوں میں پایۂ تکمیل کو پہنچے گی لیکن اس کی پانچ جلدیں لکھنے کے بعد اندازہ ہوا کہ اس بحر ذخار میں غوطہ زنی تکلف سے خالی نہ ہوگی۔ اس لیے احباب کے اصرار پر اب اس کی تلخیص شروع کی اور صرف دو جلدوں میں ساٹھ جلدوں کو اس طرح سمو دیا کہ کوئی قابل ذکر بات قلم انداز نہ ہو سکی ایک طرف طوالت غیر معمولی تھی، اب اختصار نے اس کی جگہ لے لی، اسی اختصار کا نام ''القاموس المحیط'' ہے، جو جامعیت اور اختصار کی صفت میں مرغینانی کی ''ھدایہ'' کی ہم پلہ ہے۔ اور یہی اس کا نشانِ امتیاز ہے، عربی لغت کی تاریخ میں جامع اختصار کی روایت اسی کتاب سے شروع ہوتی ہے۔ اور انتہا بھی اسی پر ہو جاتی ہے۔ اپنے مشمولات اور محتویات کی بنا پر اس کا شمار مبسوطات کتب لغت میں کیا جاسکتا ہے اور اختصار کے پیشِ نظر مختصرات یا متوسطات میں۔ اس موقع پر نامناسب نہ ہوگا اگر عربی میں لغات کی ترتیب و تدوین اور اولین عربی لغات کا ایک سرسری جائزہ بھی پیش کر دیا جائے تاکہ عربی لغات کے ارتقاء میں ''القاموس'' کا صحیح درجہ متعین کرنے میں آسانی ہو۔

عربی کی اولین لغات

عربی میں لغات کی ترتیب و تدوین کا آغاز ابو عبیداللہ معمر بن مثنیٰ (۱۱۲ھ-۲۱۱ھ) سے ہوتا ہے۔ چنانچہ طاش کبری زادہ فرماتے ہیں : ''اعلم أن اول من دون علم اللغة ابو عبيد الله معمر بن مثنى التيممي رحمه الله'' لیکن اس فن کی پہلی باقاعدہ تصنیف خلیل نحوی (۱۱۲ھ-۱۷۵ھ) کی کتاب العین ہے۔ اس کی ترتیب حروف ہجا کے بجائے مخارج حروف کے لحاظ سے رکھی گئی ہے۔ پہلے حروف حلقیہ پھر وسطیہ پھر شفویہ چونکہ حروف حلقیہ میں سب سے پہلے حرف عین کا تذکرہ کیا ہے۔ اس لیے کتاب کا نام ''کتاب العین'' رکھ دیا۔ کتاب العین کے بعد ایک اور معرکۃ الآرا تصنیف ابن درید کی ''جمهرة اللغة'' ہے اس کی ترتیب بھی کتاب العین ہی کی ترتیب کے موافق ہے۔ ان دونوں کے بعد احمد بن ابان لغوی (...-۳۴۲ھ) نے سو جلدوں میں ایک بسیط لغت تالیف کیا۔ جس کا نام ''العلم'' ہے اس کی

Marfat.com

ترتیب اجناس کے لحاظ سے رکھی گئی چنانچہ ابتداء "فلک" سے کی گئی اور انتہا ذرے پر ہوئی۔ اس کے کچھ ہی دنوں بعد اسحٰق بن ابراہیم فارابی نے (...-۳۵۰ھ) دیوان الادب نام سے ایک لغت ترتیب دیا۔ چونکہ صرف و نحو کے اصول و مبادی ترتیب دیئے جا چکے تھے، اس لیے اس کی ترتیب پر ان فنون کا غیر معمولی اثر ہے۔ چنانچہ فارابی نے اس کے چھ حصے کیے جن کی ترتیب اس طرح ہے۔ کتاب السالم، کتاب المضاعف، کتاب المثال، کتاب ذوات الثلاثہ، کتاب ذوات الاربعہ، کتاب الہمزہ، ہر حصہ میں اولاً اسماء کا ذکر ہے پھر افعال کا۔ فارابی کے بعد ایک اور قابل ذکر تصنیف ابو منصور الازہری (۲۸۲ھ-۳۷۰ھ) کی تہذیب الازہری ہے اس کی ترتیب کتاب العین اور جمہرۃ اللغہ کی ترتیب کے مطابق ہے۔

اسماعیل بن حماد جوہری (...-۳۹۵ھ) کی تصنیف "صحاح" سے عربی لغت میں ایک نئے دور کا آغاز ہوتا ہے۔ جوہری نے دو انقلابی قدم اٹھائے۔ پہلا تو یہ کہ اپنی کتاب میں صرف انھی لغات کا ذکر کیا جن کی صحت و درستگی پر اتفاق تھا۔ نادرست اور سقیم لغات سے یکسر احتراز کیا۔ جب کہ ان کے پیشرو مصنفین نے صحیح و سقیم دونوں طرح کے لغات کا مجموعہ تیار کیا تھا۔ دوسری طرف جوہری نے ترتیب کے میدان میں یہ انقلاب برپا کیا کہ پہلی بار حروف ہجا کی ترتیب کے مطابق لغت ترتیب دیا۔ چنانچہ اپنی کتاب میں اٹھائیس باب قائم کیے اور ہر باب میں اٹھائیس فصلیں قائم کیں، پھر ابواب کی ترتیب میں آخری حرف کا لحاظ رکھا اور فصلوں کی ترتیب میں ابتدائی حرف کا۔

صحاح کے بعد کے اہم عربی لغات میں کتاب المحکم والمحیط الاعظم، مصنفہ ابوالحسن علی بن سیدہ متوفی ۴۵۸ھ پھر العباب الزاخر مصنفہ ابوالفضائل حسن بن محمد صنعانی متوفی ۶۵۰ھ پھر لسان العرب مصنفہ شیخ محمد بن مکرم بن علی متوفی ۷۱۱ھ پھر القاموس المحیط مصنفہ فیروز آبادی متوفی ۸۱۷ھ کا شمار کیا جاتا ہے۔

ان سب نے اپنے اپنے لغات میں جوہری کی ترتیب کا لحاظ رکھا ہے، یعنی حروف ہجا کی تعداد کے مطابق ۲۸ ابواب اور پھر ۲۸ فصلیں قائم کی ہیں۔

القاموس کا پورا نام

اس کتاب کا پورا نام "القاموس المحیط والقابوس الوسیط لما ذهب من

Marfat.com

لغة العرب شماطیط" ہے۔

لغات کی تعداد

مفتی سعد اللہ مراد آبادی کے بیان کے مطابق القاموس میں دس ہزار چار سو چھ (۱۰۴۰۶) مادوں کی تشریح کی گئی ہے۔ اور ہر مادہ کے تحت اس سے متعلق ہر طرح کے الفاظ آ گئے ہیں مثال کے طور پر مادہ "نصر" کے ذیل میں جن کلمات کی تشریح و توضیح کی گئی ہے وہ یہ ہیں :

(۱) نَصَرَهُ	(۲) نَصَرَ منه	(۳) نُصُور
(۴) ناصِر	(۵) نُصَر	(۶) نُصَّار
(۷) اَنْصار	(۸) نَصْرٌ	(۹) نَصِير
(۱۰) نُصرَةٌ	(۱۱) استنصار	(۱۲) تنصُّر
(۱۳) تَناصُر	(۱۴) نَواصِر	(۱۵) اَنْصَرْ
(۱۶) بُخْتُ نَصَّرْ	(۱۷) نَصْرُ بن قُعَير	(۱۸) نَصر بن سَيَّار
(۱۹) ابراهيم بن نَصَر الضَّبي		
(۲۰) عبدالله بن محمد بن عبدالله بن نَصَر		(۲۱) اَبُوالمُنذِر نُصير
(۲۲) نَصَرْ	(۲۳) ناصِريَّة	(۲۴) ناصِرَةْ
(۲۵) نَصرَانيَّه	(۲۶) نَصُوريَّه	(۲۷) نَصارىٰ
(۲۸) نصران	(۲۹) نَصْرِيُّ	(۳۰) نَصرانيَّة
(۳۱) نَصرانَةْ	(۳۲) نَصْرانيّ	(۳۳) تَنَصَّرَ
(۳۴) نَصَّرَ	(۳۵) تَنْصِير	(۳۶) اِنْتَصر
(۳۷) اِستَنصُر	(۳۸) مَنْصُورة	(۳۹) بَنُو نَاصر
(۴۰) بَنُو نَصْر	(۴۱) نَصْرَوِيَّان	(۴۲) نَصرِيُّون

اس مثال سے بہ آسانی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اگر ہر مادہ کے تحت دیئے گئے کلمات کو بھی شمار کر لیا جائے تو القاموس میں تشریح کردہ الفاظ کی تعداد مادوں کی تعداد سے کئی گنا بڑھ سکتی ہے۔

جامعیت

القاموس کے نمایاں اوصاف دو ہیں۔ جامعیت اور اختصار۔ اس کی جامعیت کا یہ عالم

Marfat.com

ہے کہ اس میں اگر ایک طرف ہر مادہ کے تحت ”ثلاثی مجرد“ سے لے کر ”مزید فیہ“ تک افعال کی تمام شکلوں کا احاطہ کیا گیا ہے پھر ”صلات“ کا مفعولوں کے بدلنے سے افعال کے معانی میں واقع ہونے والی تمام تبدیلیوں کی وضاحت کی گئی ہے اور ہر مادہ سے متعلق تمام محاورات و امثال بھی جمع کر دیئے گئے ہیں، تو دوسری طرف اسماء کی تمام مستعمل شکلوں کے لغوی و اصطلاحی معانی بھی بیان کیے گئے ہیں۔ نیز ہر مادہ سے متعلق اہم تاریخی شخصیتوں مثلاً امراء سلاطین، صحابہ، تابعین، فقہاو مفسرین، اور محدثین وغیرہ کے نام بھی درج کیے گئے ہیں۔ اس لحاظ سے اس کتاب کو طبقات و تراجم کا اشاریہ بھی کہہ سکتے ہیں، اسی طرح اس میں مشہور دریاؤں، پہاڑوں، شہروں قصبوں اور دیہاتوں کی تعین بھی کی گئی ہے۔ گویا اس کی جغرافیائی معلومات بھی نظرانداز کیے جانے کے لائق نہیں ہیں۔

اختصار

جامعیت کے بعد اس لغت کا دوسرا وصف امتیازی اس کا بے مثل اختصار ہے جس میں کوئی دوسرا لغت اس کا شریک و سہیم نہیں قرار دیا جاسکتا۔ چنانچہ اختصار کے پیشِ نظر اس لغت کی حیثیت ایک جامع متن کی سی ہو گئی ہے۔ اور متعدد ارباب فضل و کمال نے اس کے شروح و حواشی لکھے ہیں۔ کسی لغت کے لیے شروح و حواشی کا تصور بذات خود اس کے غیر معمولی اختصار کی ایک کھلی ہوئی شہادت ہے۔

مصنف القاموس کے طریق اختصار کو واقعی معنوں میں سمجھنے کے لیے عربی زبان سے واقفیت اور اس لغت کا براہ راست مطالعہ نہایت ضروری ہے۔ ان دونوں شرطوں کی تکمیل کے بغیر مصنف کے طرز سے کماحقہ واقفیت حاصل کرنا تقریباً ناممکن ہے۔ البتہ اس موقع پر بعض ایسے امور کا ذکر کیا جاسکتا ہے جو اس اختصار کی کسی قدر کیفیت پیش کر سکتے ہیں۔

(۱) مصنف القاموس صیغہ مذکر کے ذکر کے بعد صیغہ مؤنث کے، ذکر کے بجائے ”وھِیَ بَھَاءٍ“ تحریر فرماتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ مؤنث کے لیے کلمے کے اخیر میں ”ہ“ یعنی تاء تانیث کا اضافہ کر لیا جائے۔

(۲) جو افعال ماضی میں مفتوح العین اور مضارع میں مضموم العین ہوتے ہیں۔ ان کے صرف ماضی یا مصدر تحریر کرتے ہیں اور مضارع چھوڑ دیتے ہیں۔

Marfat.com

(٣) جو افعال ماضی میں مفتوح العین اور مضارع میں مکسور العین ہوتے ہیں۔ ان کا صرف مضارع ذکر کرتے ہیں۔ ماضی اور مصدر تحریر نہیں کرتے۔

(۴) جب کسی لفظ کی حرکت بیان نہ کریں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ مفتوح ہے۔

(۵) موضع کے بجائے 'ع' بلد کے بجائے 'د' قریہ کے بجائے 'ة' جمع کے بجائے 'ج' اور معروف کے بجائے 'م' لکھنے پر اکتفا کرتے ہیں۔

موازنہ صحاح والقاموس

اپنی خوبیوں کی بنا پر ابتدا سے القاموس لوگوں کی توجہ کا مرکز بن گئی۔ القاموس سے پہلے کتب لغت میں سے ''صحاح'' کو ایک گونہ شہرت اور قبول عام حاصل تھا۔ اور اہل علم اسی طرف مراجعت کرتے تھے، لیکن القاموس کی تصنیف کے بعد ''صحاح'' کی حیثیت میں کمی آگئی۔ اور اہل علم دو گروہوں میں بٹ گئے۔ بعض نے القاموس کو ترجیح دی اور بعض صحاح کے طرفدار ہو گئے لیکن حق یہ ہے کہ حسن اختصار، کثرت لغات اور تعین حرکات کے لحاظ سے ''القاموس'' کو ''صحاح'' پر فضیلت حاصل ہے، البتہ القاموس سے پہلے کے لغات میں صحاح کو جو مقام حاصل ہے اور مصنف صحاح نے لغت کے میدان میں جو کارنامہ ہائے نمایاں انجام دیئے ہیں ان سے انکار نہیں کیا جا سکتا اور یہ کہنا بجا ہوگا کہ اگر جوہری نے صحاح لکھ کر فیروز آبادی کی رہنمائی نہ کی ہوتی تو القاموس کا وجود میں آنا بھی مشکل تھا۔

حافظان القاموس

جامعیت و اختصار و حسن قبول کے نتیجے میں ''القاموس'' نے اپنے حفاظ بھی پیدا کیے۔ چنانچہ سیر و سوانح کی کتابوں میں ایسی بہت سی شخصیتوں کا ذکر ملتا ہے۔ جنھوں نے اسے حفظ کر لیا تھا۔ یہ امر بذات خود لغات کی تاریخ میں ایک عظیم الشان واقعہ اور اس لغت کے حسن قبول کی ناقابل تردید شہادت ہے۔ ہمیں یہاں تمام حافظان ''القاموس'' کا احاطہ مطلوب نہیں البتہ مثال کے طور پر چند شخصیتوں کے نام پیش کرنے میں کوئی قباحت محسوس نہیں ہوتی۔

شیخ عبدالوہاب برہانپوری کے بارے میں ''اخبار الاخیار'' (ص ٢٧٢) مصنفہ شیخ عبدالحق دہلوی میں درج ہے ''قاموس لغت (بے) مبالغہ می تواں گفت کہ گویا ہمہ یادداشت''۔

Marfat.com

میر غلام علی آزاد بلگرامی نے "مآثر الکرام" (ص ۲۵۸) میں اپنے نانا میر عبدالجلیل بلگرامی کے بارے میں لکھا ہے "قاموس اللغة من اوله الی آخره از برداشتند"۔

"تجلی نور" مصنفہ نورالدین ظفر آبادی کے مطابق ملا ضیاء الدین جونپوری کو "القاموس" نوک زبان تھی۔ مولوی رحمٰن علی نے "تذکرہ علمائے ہند" (ص ۶۲) میں حافظ رحمت اللہ الہ آبادی کے بارے میں لکھا ہے "قاموس اللغہ" در شش ماہ یاد کردہ"۔

تراجم القاموس

القاموس کے مختلف زبانوں میں ترجمے بھی کیے گئے ہیں۔ شیخ احمد بن مرکز نے ترکی زبان میں اس کا ترجمہ "الکابوس" کے نام سے کیا ہے۔ اسی طرح محمد شاہ کے زمانے میں اس کے فارسی ترجمے کی خدمت شیخ حبیب اللہ ہندی نے انجام دی اس کا نام "القابوس" ہے۔ اردو ترجمے کا کام علماء کی ایک جماعت نے "تاج اللغات" کے نام سے شروع کیا تھا جس میں مفتی سعد اللہ مراد آبادی بھی شریک تھے۔ لیکن یہ ترجمہ پایۂ تکمیل تک نہ پہنچ سکا۔ مختلف زبانوں میں اس کا ترجمہ بھی اس لغت کی مقبولیت کی ایک علامت ہے۔

شروح القاموس

جیسا کہ ذکر کیا جا چکا ہے کہ القاموس کی جامعیت اور اختصار کی وجہ سے اس کی بہت سی شرحیں لکھی گئیں۔ نیز اس پر متعدد حواشی بھی چڑھائے گئے۔ لیکن اس کی شرحوں میں سب سے زیادہ مشہور و معروف اور بہترین شرح ایک ہندوستانی عالم مرتضیٰ بن محمد حسینی واسطی بلگرامی کی شرح مسمیٰ بہ "تاج العروس" ہے اس کے علاوہ دیگر دیار و امصار کے علماء نے بھی اس پر بکثرت شروح و حواشی تحریر کیے ہیں۔ ان میں بھی بعض صرف "خطبۃ القاموس" کی شرحین بھی ہیں۔ ہم ذیل میں ان کے نام درج کرتے ہیں۔

(۱) شرح خطبۃ القاموس مصنفہ احمد بن مسعود حسینی

(۲) شرح خطبۃ القاموس مصنفہ شیخ نصر ہورینی

(۳) شرح خطبۃ القاموس مصنفہ عبدالحق بن محمد اعظم کابلی مالوی

(۴) شرح خطبۃ القاموس مصنفہ عیسیٰ بن عبدالرحیم گجراتی

(۵) شرح القاموس موسوم بہ "تاج العروس" مصنفہ مرتضیٰ بن محمد حسین واسطی بلگرامی

Marfat.com

(۶) شرح القاموس موسوم بہ "فلک القاموس" مصنفہ عبدالقادر بن احمد

(۷) شرح القاموس تاباب "حا" مصنفہ شیخ عبدالرؤف مناوی (ف ۱۰۳۱ھ)

(۸) شرح القاموس مصنفہ مفتی سعداللہ مراد آبادی

حواشی و تعلیقات القاموس

القاموس پر متعدد حواشی بھی لکھے گئے ہیں نیز اس کے مختلف پہلوؤں پر متعدد رسالے بھی تحریر کیے گئے ہیں۔ ہم ذیل میں ان کے نام درج کرتے ہیں :

(۱) حاشیہ القاموس مصنفہ سعداللہ بن عیسیٰ معروف بہ سعدی چلپی

(۲) حاشیہ القاموس مصنفہ قاضی ولیس بن محمد معروف بہ بولیسی (ف ۱۰۳۷ھ)

(۳) حاشیہ القاموس مصنفہ عبدالرحمٰن بن سیدی علی الاماسی (ف ۹۸۳ھ)

(۴) حاشیہ القاموس مصنفہ نورالدین بن علی بن غانم مقدسی (ف ۱۰۰۴ھ)

(۵) حاشیہ القاموس موسوم بہ "القول المانوس" مصنفہ شیخ عبدالباسط بن خلیل حنفی (ف ۹۲۰ھ) نواسہ سراج الدین بلقینی۔

(۶) حاشیہ القاموس مصنفہ ابن امیر قاسم بن محمد ہاشم الحسنی

(۷) حاشیہ القاموس موسوم بہ "رجل الطاؤس"

(۸) حاشیہ القاموس مصنفہ شیخ عبدالرؤف مناوی

(۹) الدر اللقیط فی اغلاط القاموس المحیط، مصنفہ محمد مصطفےٰ معروف بہ داؤدزادہ (ف ۱۰۱۷ھ)۔

(۱۰) الافصاح فی زوائد القاموس علی الصحاح، مصنفہ جلال الدین سیوطی

(۱۱) القول المانوس فی صفات القاموس، مصنفہ مفتی سعداللہ مراد آبادی

(۱۲) القول المانوس بشرح مغلق القاموس، مصنفہ کاتب حلبی

زمانہ، مقام اور مدت تصنیف

اس کتاب کو یہ شرف حاصل ہے کہ فیروز آبادی نے اسے مکہ معظمہ میں خانہ کعبہ کے روبرو جبل صفا پر واقع اپنے مکان میں بیٹھ کر تصنیف کیا۔ اس کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے میں دس سال کی مدت صرف ہوئی۔ تذکرہ نگاروں کی تصریح کے مطابق قیام یمن سے پہلے

Marfat.com

ہی اس کی تصنیف عمل میں آچکی تھی، اور پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ ۷۹۶ھ میں علامہ موصوف یمن میں داخل ہوئے۔ اس طرح یہ بات متعین ہو جاتی ہے کہ ۷۹۶ھ میں اسے مکمل کیا جا چکا تھا۔ اس کے بعد مصنف بیس سال تک اس کی تہذیب و تنقیح میں مشغول رہے۔ گویا دس سال تصنیف اور تا آخر حیات یعنی مزید بیس سال نظر ثانی میں صرف ہوئے۔ یہی وجہ ہے کہ قاموس کے نسخوں میں باہم کچھ اختلافات بھی ہیں۔ یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اس کتاب کا ایک نسخہ بخط مؤلف قاہرہ کے ایک کتب خانہ میں اب تک موجود ہے، علامہ چلپی صاحب کشف الظنون نے لکھا ہے کہ سب سے معتبر، مکمل، اہم اور آخری نسخہ ہے جو مصنف کے سامنے بار بار پڑھا گیا اور جس کا سنہ کتابت ۸۱۳ھ ہے۔

القاموس کا نایاب قلمی نسخہ

مجھے یہاں اس کے قلمی نسخوں کی کمیت و کیفیت کا احاطہ مقصود نہیں البتہ ایک نایاب قلمی نسخہ کا تذکرہ ضروری سمجھتا ہوں جو قصبہ گھوسی ضلع اعظم گڑھ کے مشہور عالم مولانا محمد صاحب علی (۲) صاحب (ف۱۲۸۱ھ) کے فخر روزگار کتب خانہ کی زینت ہے۔ اور اب تک ارباب علم کی نگاہوں سے پوشیدہ ہے، اسے محمد ابی الکرم زنجبیلی نے پچاس قرش کے صرفہ سے ۱۰۷۴ھ میں اپنے لیے نقل کرایا تھا، چنانچہ اس پر خود انھی کے قلم سے درج ہے:

"الحمد لله استكتبه العبد الحقير المتصف بالتقصير
محمد ابى الكرم الزنجبيلى عفى عنه لنفسه و لمن شاء من بعد
سنه ١٠٧٤هـ و قومته بقرش ٥٠".

مختلف نسخوں سے موازنے کے بعد اندازہ ہوتا ہے کہ یہ ایک مکمل نسخہ تھا جو مختلف علماء کی ملکیت سے گذرتا ہوا لارڈ ہنری بائلو تک پہنچا۔ لارڈ نے بفرط قدردانی مولانا صاحب علی صاحب کو ۱۸۳۵ء میں ہدیۃً پیش کیا۔ مولانا کے قلم سے اس پر یہ عبارت درج ہے:

"نسخہ ہذا کہ ام مملوکات مستر ہنری بائلو صاحب بود بتاریخ بست و
ہشتم اپریل ۱۸۳۵ء بفرط قدردانی باسم محمد صاحب علی عفا اللہ عنہ، مُہدیٰ
فرمود"۔

اخیر کے بعض صفحات موجود نہیں۔ اس لیے کاتب کا نام معلوم نہ ہو سکا۔ دیگر تفصیلات درج ذیل ہیں:

Marfat.com

تعداد صفحات	۱۱۷۶
کتابت	سیاہی و سرخی سے
سطور	۳۳
تقطیع کتابت	۱۰×۱۷ انچ

ابتداء میں شیخ عیسی بن عبدالرحیم گجراتی کی شرح خطبہ قاموس اور فن تعریب کے اصول و ضوابط پر محمد بن بدرالدین کا ایک مختصر رسالہ، نیز اضداد کے بیان میں ایک مختصر رسالہ (مصنف کا نام درج نہیں) بھی شامل کتاب ہے۔ جس سے نسخہ کی افادیت میں مزید اضافہ ہو گیا ہے۔

حواشی

(۱) عبدالرحمٰن سخاوی (الضوء اللامع ۱۰/۷۹)، جلال الدین سیوطی (بغیة الوعاة ۱۱۷)، احمد بن مصطفے طاش کبریٰ زادہ (مفتاح السعادة ۱/۱۱۹)، ابن العماد (شذرات الذهب ۷/۱۲۶)، شوکانی (البدر الطالع ۲/۲۸۰)، اور خوانساوی (روضات الجنات ۷۱۶)، وغیرہم نے آپ کا مولد و منشاء شیراز کے ایک قصبہ "کازرون" کو بتایا ہے۔ لیکن خود فیروز آبادی کا بیان ہے کہ ان کی پیدائش "کازرین" نامی قصبہ میں ہوئی۔ چنانچہ القاموس المحیط میں "ک زر" مادہ میں تحریر فرماتے ہیں: "کازرین بلد بفارس و به ولدت" تذکرہ نگاروں کے اس تسامح کی طرف سب سے پہلے مفتی سعد اللہ مراد آبادی نے "القول المانوس" (ص ۱۱) میں توجہ دلائی تھی اب "الأعلام" (ص ۱۴۶/۷) کے تازہ ترین ایڈیشن میں بھی صحیح جائے پیدائش تحریر ہے۔

(۲) مولانا موصوف کے بارے میں مزید تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو۔ نزہة الخواطر جلد ہفتم، ص ۲۲۱، مصنفہ مولانا عبدالحی حسنی رائے بریلوی۔

Marfat.com

مآخذ و مراجع

(۱) اخبار الاخیار، شیخ عبدالحق محدث دہلوی، مطبع مجتبائی دہلی، ۱۳۳۲ھ۔

(۲) الاعلام، خیر الدین الزرکلی، دار العلم بیروت، طبع نہم ۱۹۹۰ء

(۳) البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، محمد بن علی الشوکانی، مطبعة السعادة مصر، ۱۳۴۸ھ

(۴) بغية الوعاة فی طبقات اللغویین و النحاة، جلال الدین السیوطی، مطبعة السعادة مصر، ۱۳۲۶ھ

(۵) تجلی نور، نور الدین ظفر آبادی، اعظم المطابع جونپور، ۱۸۸۹ء

(۶) تذکرہ علمائے ہند، مولوی رحمٰن علی، نول کشور لکھنؤ، ۱۹۱۴ء

(۷) روضات الجنات فی أحوال العلماء و السادات، میرزا محمد باقر الموسوی الخوانساری، طبع دوم ۱۳۶۷ھ

(۸) شذرات الذهب فی أخبار من ذهب، ابن العماد الحنبلی، دار الکتب العلمیة، بیروت، سنہ ندارد

(۹) الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، محمد بن عبدالرحمٰن السخاوی، مکتبة القدسی قاہرہ، ۱۳۵۵ھ

(۱۰) القاموس المحیط، فیروز آبادی، مخطوطہ مولانا محمد صاحب علی صاحب

(۱۱) القول المانوس فی صفات القاموس، مفتی سعد اللہ مراد آبادی

(۱۲) کشف الظنون عن أسامی الکتب و الفنون، حاجی خلیفہ، طبع ۱۹۴۱ء

(۱۳) مآثر الکرام، میر غلام علی آزاد بلگرامی، بہ اہتمام مولوی عبدالحق، حیدر آباد ۱۹۱۳ء

(۱۴) مفتاح السعادة و مصباح السیادة، احمد بن مصطفےٰ طاش کبریٰ زادہ، دار الکتب الحدیثیة قاہرہ

(۱۵) نزهة الخواطر، مولانا سید عبدالحیٔ حسنی، جلد ہفتم، حیدر آباد، طبع دوم ۱۹۷۹ء (۱۹۸۲ء)

Marfat.com

مولانا احمد تھانیسری

اور

ان کا نعتیہ عربی قصیدہ

مولانا احمد بن محمد تھانیسری آٹھویں صدی ہجری کے مشاہیر علمائے ہند میں ہیں۔ فقہ اور اصول فقہ کے علاوہ عربی زبان وادب پر بھی آپ کو غیر معمولی قدرت حاصل تھی۔ آپ کا شمار ہندوستان کے ممتاز اور سر آمدِ روزگار ہندوستانی ادیبوں اور شاعروں میں کیا جاتا ہے۔ مولانا سید عبدالحئ حسنی (ف ۱۳۴۱ھ / ۱۹۲۳ء) نزھۃ الخواطر میں آپ کا ترجمہ قلم بند کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"المشهور من أدباء الهند المفلقين، و فضلاء ها البارعين. كانت له يد بيضاء فى الفقه والأصول و العربية". (۱)

اسی طرح میر غلام علی آزاد بلگرامی (ف ۱۲۰۰ھ) سبحۃ المرجان میں آپ کے متعلق رقم طراز ہیں :

"هو عالم يشبه اللآلى تحريرهٗ، وشاعر يحكى السلسال تقريرهٗ". (۲)

آپ سے ایک بلند پایہ نعتیہ عربی قصیدہ یادگار ہے، جس کی تعریف میں آپ کے تذکرہ نگار رطب اللسان نظر آتے ہیں۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی (ف ۱۰۵۲ھ) اخبار الاخیار میں لکھتے ہیں :

"واُورا قصیدہ است در نعت کہ در وے داد فصاحت وبلاغت دادہ است"۔ (۳)

اسی طرح نواب سید صدیق حسن خاں (ف ۱۳۰۷ھ) ابجد العلوم میں لکھتے ہیں :

"له شعر جيد حسن، و قصيدة بديعة، مدح بها النبى

Marfat.com

صلی اللہ علیہ وسلم"۔ (٤)

اور مولانا عبدالحئی حسنی رقم طراز ہیں :

"وله قصيدة بديعة في مدح النبي صلى الله عليه وسلم".(٥)

زیر نظر مضمون میں اولاً آپ کے سوانح حیات پیش کیے جائیں گے۔ اس کے بعد اس قصیدے سے متعلق گفتگو کی جائے گی۔ مولانا احمد تھانیسری کا سال ولادت کہیں مذکور نہیں۔ بعض قرائن کی روشنی میں کہا جاسکتا ہے کہ آپ آٹھویں صدی ہجری کی چوتھی دہائی میں ۴۰-۷۳۵ھ کے آس پاس پیدا ہوئے۔ (٦)

آپ کے نام کے ساتھ "تھانیسری" کی نسبت سے ظاہر ہے کہ آپ کا اصل وطن "تھانیسر" (۷) تھا۔ لیکن ایسا اندازہ ہوتا ہے کہ آپ کے والد محمد تھانیسری نے کسی وجہ سے دہلی کی سکونت اختیار کرلی تھی۔ بہر حال اسباب خواہ کچھ بھی ہوں، لیکن آپ کی ولادت دہلی میں ہوئی۔

اس وقت دہلی پر سلطان محمد بن تغلق (۷۲۵ھ-۷۵۱ھ)/ (۱۳۲۴ء-۱۳۵۰ء) کی حکمرانی تھی، جو سلطان غیاث الدین تغلق (۷۲۰ھ-۷۲۵ھ / ۱۳۲۰ء-۱۳۲۴ء) کا جانشین تھا۔ محمد بن تغلق میں اگرچہ بہت سی خوبیاں بھی تھیں، لیکن اس کی بعض حکومتی پالیسیاں اور متعدد منصوبے ایسے تھے، جن سے بحیثیت مجموعی سلطنت کے استحکام کو نقصان پہنچا۔ منجملہ ان کے پایۂ تخت کو ۱۳۲۷ء میں دہلی سے دولت آباد (دیوگیری) منتقل کرنے کا فیصلہ بھی تھا۔ اس فیصلے کی وجہ سے دہلی کی مرکزیت متاثر ہوئی اور دہلی علماء صوفیاء اور دیگر اہل کمال سے پہلے کی طرح معمور نہ رہی۔

تاہم مولانا تھانیسری جب سنِ شعور کو پہنچے تو اس وقت دہلی میں مولانا معین الدین عمرانی (سال وفات نامعلوم) اور قاضی عبدالمقتدر کندی (ف ۷۹۱ھ) جیسے بلند پایہ علما اور مخدوم نصیر الدین محمود ملقب بہ حضرت چراغ دہلی (ف ۷۵۷ھ) جیسے شیخ وقت موجود تھے۔

مولانا احمد تھانیسری نے قاضی عبدالمقتدر کندی کے حلقہ درس میں شرکت کی اور انھی کی خدمت میں تعلیم کے مراحل طے کیے۔ قاضی صاحب موصوف کا وطن اصلی بھی تھانیسر ہی تھا۔ بہت ممکن ہے کہ بحیثیت استادان کے انتخاب میں اس وطنی نسبت کا بھی دخل رہا ہو۔

Marfat.com

قاضی عبدالمقتدر کندی اس عہد کے ممتاز ترین علما میں سے تھے۔ دیگر علوم متداولہ کے علاوہ عربی زبان وادب سے آپ کو خاص مناسبت تھی۔ آپ کا نعتیہ قصیدہ جسے "لامیة الهند" کہتے ہیں، آپ کی قادر الکلامی اور شاعرانہ مہارت پر شاہد عدل ہے۔ (۸)

اسلامی ہند کے بلند پایہ مورخ مولانا سید عبدالحئی حسنی کی تحقیق کے مطابق اس عہد کے نصاب تعلیم میں جو علوم وفنون پڑھائے جاتے تھے اور ہر فن کی جو کتابیں شامل درس تھیں، ان کی تفصیل حسبِ ذیل ہے:

فن نحو	:	مصباح (امام مطرزی)، کافیہ (ابن حاجب)، لب الالباب (قاضی بیضاوی)
فقہ	:	المتفق...، مجمع البحرين (ابن ساعاتی)، قدوری ...، هدایه (ابوالحسن علی المرغینانی)
اصول فقہ	:	حسامی...، المنار (حافظ الدین نسفی) اور اس کی شروح اصول بزدوی (فخر الاسلام بزدوی)
تفسیر	:	مدارك (نسفی)، بیضاوی (قاضی بیضاوی)، کشاف (زمخشری)
تصوف	:	العوارف والتعرف...، فصوص الحکم (ابن عربی)، نقد النصوص ...، لمعات (عراقی)
حدیث	:	مشارق الانوار (امام صغانی)، مصابیح السنة (امام بغوی)
ادب	:	مقامات حریری (یہ کتاب زبانی یاد کی جاتی تھی۔)
منطق	:	شرح شمسیه
کلام	:	شرح صحائف (اصل متن صحائف کے مصنف محمد بن اشرف حسینی سمرقندی ہیں۔)، عقیدهٔ نسفیه (نسفی)، قصیدهٔ لامیه، کتاب التمهید (ابو شکور سالمی) (۹)

یقین کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ مولانا احمد تھانیسری نے اس عہد کے تمام علوم متداولہ کی تحصیل کی ہوگی اور مذکورہ بالا نصابِ تعلیم کی بیشتر کتابیں پڑھی ہوں گی۔

چونکہ اس عہد میں فقہ اور اصول فقہ میں کمال کو معیارِ فضیلت تصور کیا جاتا تھا، اس

Marfat.com

لیے ان دونوں علوم میں آپ نے خاص طور پر محنت کی اور درجہ کمال تک پہنچے۔ اس کے علاوہ چونکہ آپ کے استاد قاضی عبدالمقتدر کندی کو عربی زبان و ادب اور شاعری کا خاص ذوق حاصل تھا، اس لیے آپ نے اس فن کی طرف بھی خاص توجہ کی اور اس میں نمایاں مقام حاصل کیا۔

علوم ظاہری کی تحصیل کے ساتھ ساتھ تزکیۂ باطن کی طرف سے بھی آپ غافل نہ رہے۔ چنانچہ اوائل عمر ہی سے حضرت چراغ دہلی کے دامنِ فیض سے وابستہ ہو گئے۔ حضرت چراغ دہلی سلطان المشائخ خواجہ نظام الدین اولیاء (ف ۷۲۵ھ) کے جانشین اور خلیفہ اعظم تھے۔ ان کی یہ خصوصیت تھی کہ وہ طریقت و شریعت کے جامع تھے۔ اتباعِ شریعت کا خاص اہتمام کرتے تھے اور چونکہ خود بھی بلند پایہ عالم تھے اس لیے علماء کا اعزاز و اکرام فرماتے تھے (۱۰)۔ ادھر مولانا تھانیسری میں بھی طلب کامل تھی، اس لیے شیخ کے ساتھ لگے تو لگے ہی رہے اور اخذ و استفادے میں کوئی کوتاہی نہیں برتی۔ بالآخر فائز المرام ہوئے۔ چنانچہ حضرت چراغ دہلی کے خلفاء کی فہرست میں آپ کا نام بھی شامل نظر آتا ہے (۱۱)۔

علوم ظاہری و باطنی کی تحصیل و تکمیل کے بعد طبعی مناسبت کی بنا پر آپ نے درس و تدریس ہی کو اپنا پیشہ و مشغلہ بنایا۔ اس مقصد کے لیے کہیں اور آنے جانے کے بجائے آپ نے دہلی میں مسند درس بچھائی اور کم و بیش نصف صدی تک تشنگان علوم کی سیرابی کا سلسلہ جاری رکھا۔

یہ دور سلطان محمد بن تغلق کے جانشین سلطان فیروز شاہ تغلق (۷۵۱ھ--۷۹۰ھ / ۱۳۵۰ء--۱۳۸۸ء) کا تھا۔ اس زمانے میں جن علما نے دہلی میں درس و تدریس کی مسند بچھا رکھی تھی اور تعلیم و تعلم میں مشغول تھے، ان میں ایک طرف تو خود استاذ الاساتذہ قاضی عبدالمقتدر کندی تھے۔ دوسری جانب ان کے شاگردوں میں مولانا احمد تھانیسری اور قاضی نصیر الدین دہلوی (ف ۸۱۷ھ) تھے۔ تیسری جانب مولانا معین الدین عمرانی کے شاگرد مولانا خواجگی (ف ۸۰۹ھ) تھے۔ بعد میں قاضی عبدالمقتدر موصوف کے نسبتاً کم عمر لیکن عظیم المرتبت شاگرد قاضی شہاب الدین دولت آبادی (ف ۸۴۹ھ) بھی اسی زمرے میں شامل ہو گئے۔

اپنے ہم سن علماء میں مولانا احمد تھانیسری کی سب سے زیادہ بے تکلفی اور دوستی

Marfat.com

مولانا خواجگی سے تھی۔ علمی مذاق میں اتحاد واتفاق کے علاوہ اس کی ایک خاص وجہ یہ تھی کہ دونوں خواجہ تاش تھے، یعنی دونوں حضرت چراغ دہلی کے مرید تھے اور دونوں کو ان سے اجازت وخلافت بھی حاصل تھی۔

فیروز شاہ تغلق جس کے عہد کا ہم ذکر کر رہے ہیں، ایک رحم دل اور انصاف پرور بادشاہ تھا۔ فقہ و فتاوی، تاریخ، حکمت اور دیگر علوم سے بھی اسے دلچسپی تھی۔ اس کے عہد میں دہلی اور اس کے اطراف میں عام طور پر امن وامان رہا۔ لیکن بنگال، جون پور اور گلبرگہ وغیرہ صوبے جو محمد بن تغلق کے عہد میں مرکز سے آزاد ہو گئے تھے، خود مختار ہی رہے۔ خود فیروز شاہ کے عہد میں بھی بغاوت اور خود مختاری کا یہ سلسلہ محدود پیانے پر سہی، لیکن جاری رہا۔

فیروز شاہ کے بعد محمد شاہ بن فیروز شاہ (۷۹۱ھ-۷۹۶ھ / ۱۳۸۸ء-۱۳۹۳ء) کا دور آیا۔ اس کے عہد میں دہلی سلطنت کا استحکام بالکل ختم ہو گیا۔ زوال کی رفتار خاصی تیز ہو گئی اور بیشتر صوبے مرکز کے ہاتھ سے نکل گئے۔ یہاں تک کہ آخری تغلق فرمانروا محمود شاہ تغلق (۷۹۶ھ-۸۱۵ھ / ۱۳۹۳ء-۱۴۱۲ء) کے دور تک آتے آتے دہلی کی سلطنت برائے نام رہ گئی۔ کیونکہ اس وقت تک ملتان، پنجاب، جون پور، دکن، گجرات اور بنگال سبھی صوبے خود مختار ہو چکے تھے۔ بادشاہ کے پاس دہلی اور اس کے اطراف کے علاوہ کچھ نہ تھا اور اس محدود علاقے پر بھی محمود شاہ کا وکیل مطلق اقبال خاں حاوی و قابض تھا۔ درباری امرا اپنے اپنے اقتدار کے لیے آپس ہی میں دست وگریباں تھے (۱۲)۔

اس صورت حال کا نتیجہ یہ ہوا کہ دہلی اور اس کے اطراف میں ہر طرف بدامنی پھیل گئی۔ اس کا اثر دہلی کی سیاست و معاشرت کی طرح وہاں کی علمی سرگرمیوں پر بھی پڑا۔ سب سے پہلے مولانا تھانیسری کے دوست مولانا خواجگی نے دہلی چھوڑ کر کالپی جانے کا تہیہ کیا۔ صاحب اخبار الاخیار کا بیان ہے کہ مولانا خواجگی کو ترک دہلی کا مشورہ میر سید گیسو دراز (خلیفہ حضرت چراغ دہلی مقیم گلبرگہ) نے دیا تھا۔ کیونکہ انھوں نے خواب دیکھا تھا کہ دہلی پر بہت جلد مغلوں کا حملہ ہونے والا ہے۔ (۱۳)

اس موقع پر مولانا خواجگی نے مولانا تھانیسری کو بھی اپنے ساتھ کالپی چلنے کی رائے دی، لیکن دہلی سے قدیم تعلق یا کسی اور سبب سے مولانا تھانیسری دہلی چھوڑنے پر راضی نہ ہوئے۔ بالآخر مولانا خواجگی کالپی چلے گئے اور مولانا تھانیسری دہلی ہی میں مقیم رہے۔ (۱۴)

Marfat.com

اس واقعے کے کچھ ہی دنوں بعد امیر تیمور لنگ (ف ۸۰۷ھ) سندھ اور پنجاب کو تاخت و تاراج کرتا ہوا دہلی آ پہنچا اور دیگر مقامات کی طرح اس نے یہاں بھی کشت و خون کا بازار گرم کر دیا۔ چنانچہ بے شمار لوگ تہہ تیغ ہوئے اور دہلی کا سارا نظامِ زندگی درہم برہم ہو گیا۔ ان ہنگاموں کی زد میں مولانا تھانیسری بھی آئے۔ صاحب اخبار الاخیار کے مطابق ان کے ''متعلقین'' گرفتار کر لیے گئے۔ (۱۵)

مؤرخین کے بیان کے مطابق فتنۂ تیمور یہ نویں صدی ہجری کے بالکل اوائل میں پیش آیا۔ امیر تیمور ۱۲ر محرم ۸۰۱ھ کو حدود ہند میں داخل ہوا اور سندھ و پنجاب کو لوٹتا برباد کرتا ہوا ۱۶ر جمادی الاولیٰ ۸۰۱ھ کو دہلی پہنچا۔ پندرہ دن تک مسلسل دہلی میں قتل و غارت گری کی۔ اس کے بعد پنجاب سے گذرتا ہوا ''ماوراء النہر'' واپس چلا گیا۔ (۱۶)

مولانا تھانیسری طبعاً اور مزاجاً سلاطین وقت اور اہلِ دوَل سے دور ہی رہنا پسند کرتے تھے۔ لیکن غالباً ''متعلقین'' کی اسیری و گرفتاری کی وجہ سے انھیں امیر تیمور کے دربار میں حاضر ہونا پڑا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ امیر تیمور نے ان کے فضل و کمال کا شہرہ سن کر انھیں خود ہی حاضر دربار ہونے کی زحمت دی ہو۔ میر غلام علی آزاد بلگرامی نے یہی لکھا ہے۔ (۱۷)

اس زمانے میں سلاطین وقت کے ہمراہ لشکر میں اہل علم اور دیگر اہل کمال بھی ہوتے تھے۔ امیر تیمور جب ہندوستان آیا تو اس کے ہمراہ صاحبِ ہدایہ علی بن ابی بکر مرغینانی (ف ۵۹۳ھ) کے پوتے ملقب بہ شیخ الاسلام بھی تھے (۱۸)۔ مولانا تھانیسری جب امیر تیمور کے دربار میں پہنچے تو مجلس کے تقدم و تاخر کی بابت شیخ الاسلام مذکور سے ان کی بحث و گفتگو ہو گئی۔ امیر تیمور نے شیخ الاسلام کی حمایت کرتے ہوئے کہا کہ یہ صاحب ہدایہ کے پوتے ہیں، اس لیے ان کا موقف صحیح ہو گا۔ مولانا تھانیسری نے جواب دیا کہ ان کے جد اعلیٰ نے ہدایہ میں چند مقامات پر غلطیاں کی ہیں۔ اگر ان سے ایک جگہ غلطی ہو گئی تو اس میں کیا باک ہے۔ شیخ الاسلام نے کہا ہدایہ میں غلطی کے مقامات کون کون ہیں؟ اس کی نشان دہی کرتے ہوئے آپ کو ثبوت بہم پہنچانا ہو گا۔ مولانا تھانیسری نے اپنے فرزندوں اور شاگردوں کو اشارہ کیا کہ وہ ان مسائل کا بیان کریں۔ امیر تیمور نے شیخ الاسلام کی عزت و ناموس کا پاس و لحاظ کرتے ہوئے کہا کہ اس گفتگو کو کسی دوسری مجلس کے لیے ملتوی کر دیا جائے۔ یہ پورا واقعہ شیخ عبدالحق دہلوی نے اخبار الاخیار میں نقل کیا ہے۔ (۱۹)

Marfat.com

میر غلام علی آزاد بلگرامی اور مولانا سید عبدالحیٔ حسنی دونوں نے لکھا ہے کہ امیر تیمور مولانا تھانیسری کے فضل و کمال سے متاثر ہو کر اپنے ہمراہ روم لے جانا چاہتا تھا، لیکن مولانا موصوف نے انکار کر دیا اور اس کی مرافقت و مصاحبت کے لیے راضی نہ ہوئے۔(۲۰)

فتنۂ امیر تیمور کے بعد دہلی ایک لاشۂ بے جان ہو کر رہ گئی اور یہاں کی علمی و تہذیبی زندگی کی رونق ختم ہو گئی۔ مولانا تھانیسری جو ترکِ دہلی پر کسی طرح راضی نہ تھے، اب چار و ناچار یہاں کی سکونت ترک کر کے سال مذکور یعنی ۸۰۱ھ ہی میں اپنے دوست مولانا خواجگی کے پاس کالپی چلے گئے۔ یہاں بھی دونوں کے درمیان اخلاص و یگانگت اور محبت و الفت کی وہی فضا قائم رہی، جو دہلی میں تھی۔(۲۱)

مولانا تھانیسری کے ساتھ ساتھ جن دیگر علماء نے دہلی سے ہجرت کی، ان میں قاضی شہاب الدین دولت آبادی، قاضی نصیر الدین دہلوی اور مولانا ابوالفتح دہلوی (نبیرۂ قاضی عبدالمقتدر کندی) کے نام سر فہرست ہیں۔ مولانا تھانیسری کے علاوہ مؤخر الذکر تمام علماء جون پور چلے گئے۔

مولانا تھانیسری نے اپنی زندگی کے آخری ۲۰ سال کالپی ہی میں درس و تدریس اور عبادت الٰہی میں بسر کیے۔ بالآخر وہیں ۸۲۰ھ میں وفات پائی اور اندرونِ قلعۂ کالپی مدفون ہوئے۔(۲۲)

مولانا تھانیسری نے اپنے شیخ حضرت چراغ دہلی کے برخلاف تأہل کی زندگی گذاری، وہ صاحب اولاد بھی تھے، لیکن ان کے کسی فرزند کا نام ہمیں معلوم نہ ہو سکا۔

مولانا موصوف کے علمی آثار میں ایک عربی نعتیہ قصیدے کے علاوہ اب کچھ باقی نہیں۔

آنی و فانی تمام معجزہ ہائے ہنر
کارِ جہاں بے ثبات، کارِ جہاں بے ثبات

مولانا احمد تھانیسری یقیناً عربی کے ایک اچھے اور قادر الکلام شاعر تھے، لیکن افسوس ہے کہ ایک قصیدۂ نعتیہ کے علاوہ ان کے بقیہ شعری و ادبی آثار دستبرد زمانہ کی نذر ہو گئے۔ ان کے اس نعتیہ قصیدے سے بھی آج کی علمی و ادبی دنیا ناواقف رہتی، اگر شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے اپنی کتاب "اخبار الاخیار" میں ان کا ترجمہ قلم بند کرتے ہوئے اس قصیدے کا

Marfat.com

معتد بہ حصہ نقل نہ کر دیا ہوتا۔ شیخ دہلوی نے کتاب مذکور میں اس قصیدے کے ۴۱ شعر نقل کیے ہیں۔ ان میں سے ۲۵ شعر میر غلام علی آزاد کی "سبحۃ المرجان" میں بھی منقول ہیں۔ مولانا سید عبدالحیٔ حسنی نے نزہۃ الخواطر میں وہی ۴۱ اشعار نقل کیے ہیں، جو اخبار الاخیار میں مذکور ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ شیخ دہلوی کے وقت تک یہ قصیدہ مکمل شکل میں موجود تھا، لیکن اب اس کے صرف ۴۱ شعر محفوظ ہیں۔

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ موجودہ صورت میں بھی قصیدے کے تمام اجزائے ترکیبی یعنی تشبیب، گریز، مدح، دعا اور خاتمے سے متعلق اشعار موجود ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ اس قصیدے کے وہ اشعار جو ہم تک نہ پہنچ سکے بہت زیادہ نہ ہوں گے۔

ہم سب سے پہلے قصیدے کے ابتدائی اشعار نقل کرتے ہیں :

اطار لُبی حنین الطائر الغرد ۔۔۔ وهاج لوعة قلبی التائه الكمد
واذكر تنی عهودا بالحمیٰ سلفت ۔۔۔ حمامة صدعت من لا عج الكبد
باتت تؤرقنی والقوم قد هجعوا ۔۔۔ من بين مضطجع منهم و مستند

ان اشعار کو پڑھ کر ذہن عدی بن الرقاع کے اس قطع کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، جس کے دو شعر حریری نے مقامات کے مقدمے میں نقل کیے ہیں :

و مما شجانی أننی كنت نائما ۔۔۔ أعلل من فرط الكریٰ بالتنم
إلی أن دعت ورقاء من غض أيكة ۔۔۔ تردد مبكاها بحسن الترنم
بكت شجوها عند الضحیٰ فتساجمت ۔۔۔ إليها دموع العين من كل مسجم

اس کے بعد شاعر نے قصیدہ نگاری کے عام دستور کے مطابق بچھڑے ہوئے دوستوں اور بیتے ہوئے دنوں کی یاد تازہ کی ہے :

مازار طرفی غمض بعد بعد كم ۔۔۔ ولا خيال سرور دار فی خلدی
ليت الهویٰ لم يكن بينی و بينكم ۔۔۔ و ليت حبل و داد غير منعقدی
كانت مواسم ايام و غرتها ۔۔۔ ولت سراعا علی رغم و لم تعد
عشنا بها و عيون البين راقدة ۔۔۔ والقلب فی جذل، والدهر فی رقد
و الهم منصدع، والكرب مندفع ۔۔۔ والجد مرتفع، كالأنجم السعد
والشعب ملتئم، و العهد منهم ۔۔۔ والشمل منتظم، لم يرم بالبدد

Marfat.com

حتی استهل غراب البین فارتحلوا — عند الصباح و شدو العیش بالقتد
من کل هو جاء، مر قال، غدافرة — تبدی النشاط علی الإعیاء والنجد
کأنه لم یکن بین الحمیٰ أنس — إلی اللویٰ، و کأن الحی لم یفد
صاروا أحادیث تردی بعد ما ملأوا — مسامع الدهر بالألفاظ کالشهد
بقیت فردا وراح الناس کلهم — کالسیف یبقیٰ بلا أغماده الفرد
لا عیش فردا وراح اللویٰ رغدا — ولا وصول إلی ذاك الحمیٰ بیدی

تشبیب کی درازنفسی کے برخلاف شاعر نے گریز میں بہت اختصار سے کام لیا ہے۔ صرف ایک مصرعے میں بات تمام کرتے ہوئے مدح شروع کردی ہے :

خلّ الأحادیث عن لیلیٰ و جارتها — و ارحل إلی السید المختار من إدد

اصل موضوع یعنی مدح پر آنے کے بعد شاعر نے اولاً صیغۂ غائب سے مدح کی ہے، اسے اصطلاح میں "مدح غائب" کہتے ہیں۔

و لیس فی الدین والدنیا و آخرتی — سوی جناب رسول الله معتمدی
برّ، رؤف، رحیم، سید، سند — سهل الفناء، رحیب الباع، والصفد
رب الندیٰ، والجدیٰ، والصالحات معاً — طفلا و کهلا و فی شب و فی مرد
بالعلم مکتنف، بالحلم متصف — باللطف ملتحف، بالبرّ متسد
بالخلق مشتمل، بالرفق مکتحل — بالحق متصل، بالصدق منفرد
بالشرع معتصم، للدین منتقم — فی الله مجتهد، بالله مقتصد
بالفخر مفتخر، بالزهد مشتهر — بالشکر متزر، بالحمد منجرد
خطاب مفصلة، وضاع مکرمة — دفّاع مظلمة عن کل مضطهد
العدل سیرته، والفضل طینته — والبذل شیمّه فی الوجد والوبد

اس کے بعد صیغۂ حاضر میں مدح کی ہے، اسے اصطلاح میں "مدحِ حاضر" کہتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی اپنی دوری و مجبوری کا بیان بھی کیا ہے :

یا أفضل الناس من ماض و مؤتنق — و أکرم الخلق من حرّ و من عبد
أفدّیك بالروح والقلب المشوق معاً — والنفس والمال والأهلین والولد
قد عاقنی البعد عن مرمای یا سکنی — و طال شوقی إلی لقیاك یا سندی

Marfat.com

و یا حیاتی و یا روحی و یاجسدی — و یا فؤادی و یا ظهری، و یا عضدی
مالی إلیك بقطع البید من قبل — و لیس لی باصطبار عنك من مدد

قصیدے کے آخر میں دیار حبیب میں حاضری کی تمنا کا اظہار ہے، پھر چند دعائیں ہیں۔اس کے بعد صلوٰۃ وسلام ہے۔اسی پر قصیدہ ختم ہو جاتا ہے۔ان سب کے ذکر میں ایجاز واختصار کا لحاظ رکھا گیا ہے۔

و هل تخب نبا خوص مرجمة — نحو الحجاز و نحو البان والنجد
و هل أسامر فیها أهلها سحراً — و هل أجر بها الأذیال من برد
أرجو الوفادة فی أرض حللت بها — یا لهف نفسی إذا ما کنت لم أفد
عطفا علی، و رفقا بی، و مکرمة — فلیس غیرك یا مولای ملتحدی
واشفع إلی الله لی فی أن یتبطنی — عن الهوی و ذوی الدنیا و عن سدد
یارب صلّ وسلّم دائما أبدا — علی النبی، نبی الحق والرشد
محمد أحمد الهادی لأمته — إلی الضراط صراط غیر ملتحد
و صحبه و ذویه الطاهرین و من — أحبهم شغفا فی الغیب والعتد
ما لاح برق وما سح الغمام علیٰ — ربی الفلا، فکساها حلة القتد
و أغبق الروض بالأزهار مؤنقة — ممطورة بحبی باکر فرد
وما تغرد غرّید علی فنن — غض الأرومة محضل و ملتبد

اس قصیدے کے تعلق سے پہلی قابل ذکر بات یہ ہے کہ اسے پڑھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ شاعر کو عربی زبان، اس کے ذخیرۂ الفاظ اور اسالیب بیان پر اہل زبان کی سی قدرت حاصل ہے۔ کہیں سے عجمیت، لحن اور عجز کلام کا احساس نہیں ہوتا۔ایک خاص بات یہ بھی کہ تعبیرات بھی خالص عربی ہیں۔پورے قصیدے میں کہیں بھی ایسا محسوس نہیں ہوتا کہ شاعر اپنی مادری زبان میں سوچتا اور پھر اسے عربی میں منتقل کرتا جاتا ہے۔میں اسے ایک مثال سے واضح کرتا ہوں۔شاعر کی تمنا ہے کہ وہ کسی طرح دیارِ حبیب (صلی اللہ علیہ وسلم) میں پہنچ جائے، لیکن بعد مسافت اور دوسرے موانع کی وجہ سے اس کے آثار نظر نہیں آتے۔شاعر اس مضمون کو اس طرح ادا کرتا ہے :

وهل تخبّ بنا خوص مرجمة — نحو الحجاز و نحو البان والنجد

Marfat.com

وهل أسامر فيها أهلها سحراً وهل أجرّ بها الأذيال من بردٍ

ان اشعار کا حسن یہ ہے کہ یہاں مضمون کو راست طور پر ادا کرنے کے بجائے کنائی انداز اختیار کیا گیا ہے۔ اس سے کلام کی بلاغت اور تاثیر میں اضافہ ہو گیا ہے، جیسا کہ کہا گیا ہے : ''التلويح أولى من التصريح'' دوسری جانب اس تعبیر کو دیکھا جائے تو یہ خالص عربی ہے۔

اس قصیدے کے تعلق سے دوسری قابل توجہ چیز اس کی بندش کی چستی، موسیقیت اور روانی ہے۔ عربی میں اس کے لیے جامع لفظ ''انسجام'' یا ''تلاؤم'' ہے۔ مراد یہ ہے کہ شاعر نے لفظوں کے انتخاب اور فقروں کے در وبست میں معنوی مناسبت، لفظی موزونیت اور صوتی ہم آہنگی کا پورا پورا لحاظ رکھا ہے۔ صرف ایک شعر بہ طور مثال ملاحظہ ہو:

العدل سيرتهٗ، والفضل طينتهٗ والبذل شيمتهٗ فى الوجد والوبدِ

مفرد الفاظ کے لحاظ سے دیکھیے تو یہاں لفظوں کے کئی گروپ دکھائی دیتے ہیں۔ ایک طرف عدل، فضل اور بذل ہے۔ دوسری جانب سیرت، طینت اور شیمت ہے۔ تیسرا مجموعہ وجد اور وَبَد کا ہے۔ لفظوں کے ان تینوں مجموعوں کی صوتی ہم آہنگی تو بالکل ظاہر ہے۔ معنوی لحاظ سے بھی یہ باہم مربوط ہیں، کیونکہ عدل اور بذل دونوں ہی منجملۂ اسباب فضل ہیں۔ اسی طرح سیرت کو طینت سے اور طینت کو سیرت سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔ اب وجد اور وَبَد کو لیجیے، ان دونوں کے درمیان تضاد کی نسبت ہے، کیونکہ وَجد نام ہے تونگری و خوشحالی کا اور وَبَد عبارت ہے سختیِ زندگانی سے۔

مفرد الفاظ کے بعد جملوں کے در وبست کو دیکھیے۔ یہاں تین جملے ہیں اور تینوں خبریہ ہیں اور تینوں میں مبتدا مفرد اور خبر مرکب ہے اور ترکیب بھی تینوں جگہ یکساں یعنی اضافی ہے۔ ''في الوجد والوبد'' ترکیب نحوی کے لحاظ سے متعلق ہے ''البذل شيمته'' کا، لیکن اگر اسے عدل، فضل اور بذل تینوں سے متعلق مانا جائے تو شعر کی بلاغت اور بڑھ جائے گی۔

اب پورے شعر کو ایک نگاہ میں دیکھیے۔ مضمونِ نعت کے لحاظ سے یہاں حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے جو اوصاف بیان کیے گئے ہیں، وہ آپ کی ذاتِ والا صفات پر حرف بہ حرف صادق آتے ہیں، یعنی اس میں نہ کوئی مبالغہ ہے، نہ مجاز، جو کچھ ہے مطابق واقع اور مبنی بر حقیقت ہے۔

Marfat.com

یہاں یہ امر بھی قابل توجہ ہے کہ اتنی اور ایسی ایسی رعایتوں، مناسبتوں اور تہہ بہ تہہ پُر کاریوں کے باوجود ظاہری سطح پر شعر بالکل سادہ اور قریب الفہم ہے۔اس صورتِ حال کو اصطلاح میں "سھل ممتنع" کا نام دیتے ہیں اور شاعرانہ زبان میں

سادگی و پُرکاری، بے خودی و ہشیاری

سے تعبیر کرتے ہیں۔

یہ صرف ایک شعر کا تجزیہ تھا۔اگر آپ بغور دیکھیں تو اس قصیدے کے بہت سے اشعار سہلِ ممتنع کی تعریف پر پورے اتریں گے اور اس طرح "إن من البيان لسحراً" کا مصداق ٹھہریں گے۔

اب ہم یہاں سے گفتگو کا رخ ایک اور جانب موڑنا چاہتے ہیں۔اگر یہ سوال اٹھایا جائے کہ ہمارے شاعر نے اس قصیدے میں عربی شاعری کے کس عہد کی زبان، اسالیبِ بیان اور محاورات کا تتبع کیا ہے؟ تو ہم جواب میں عرض کریں گے کہ اس کا ماخذ اور سر چشمہ دورِ جاہلیت اور صدرِ اسلام کی شاعری ہے اور پھر قرآن پاک اور احادیثِ نبویہ ہیں۔ شعرائے جاہلیت کے کلام، دیوان حماسہ، قرآن پاک اور احادیث نبویہ کا مطالعہ شاعر نے اس کثرت، تواتر اور تسلسل کے ساتھ کیا ہے کہ ان کی لفظیات اور تعبیرات اس کے ذہن و حافظہ کا جزء بن گئی ہیں۔اسی لیے اس قصیدے میں نہ کہیں لحن دکھائی دیتا اور نہ عجمیت کا اثر نظر آتا ہے۔

سلسلۂ زیر بحث میں اس حقیقت کا اظہار بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ عربی نعت گوئی کی تاریخ میں بوصیری کا قصیدۂ بردہ بلاشبہ صدہا نعتوں کے وجود میں آنے کا سبب بنا ہے۔ چنانچہ مولانا احمد تھانیسری کا یہ نعتیہ قصیدہ بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔یہی نہیں بلکہ مولانا تھانیسری کے استاد قاضی عبدالمقتدر کندی کے "لامية الهند" کے وجود میں آنے کا باعث و محرک بھی بوصیری کا قصیدۂ مذکور ہی ہے۔چنانچہ دیگر شہادتوں کے علاوہ ایک سامنے کی مماثلت یہ ہے کہ بوصیری، کندی اور تھانیسری تینوں کے قصائد ایک ہی بحر میں کہے گئے ہیں اور مولانا تھانیسری نے تو بوصیری کا ایک مصرع بھی بطور تضمین اپنے یہاں داخل کیا ہے۔ بوصیری کا شعر ہے:

يارب صل وسلم دائما أبدا　　　على حبيبك خير الخلق كلهم

اور تھانیسری کہتے ہیں:

Marfat.com

یارب صل وسلم دائما أبدا علی النبی نبی الحق و الرشد

بوصیری اور کندی دونوں کے مقابلے میں مولانا تھانیسری کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ انھوں نے اپنے قصیدے میں از اول تا آخر موضوع کے ارتکاز کو برقرار رکھا ہے۔ یعنی ان کے یہاں پہلے تشبیب ہے، پھر گریز، پھر مدحِ غائب، پھر مدحِ حاضر، پھر دعا، پھر صلوٰۃ و سلام اور اسی پر قصیدہ ختم ہو جاتا ہے۔ اس کے برخلاف بوصیری نے اعتراف گناہ، غفلت و نادانی، پند و موعظت اور تصحیح عقائد وغیرہ سے متعلق اشعار بھی موقع بہ موقع کہے ہیں۔ اس طرح دیکھا جائے تو ان کے یہاں زیادہ سے زیادہ نصف قصیدہ اصل موضوع سے متعلق ہے۔ بقیہ اشعار دیگر موضوعات کے بارے میں ہیں۔ قاضی عبدالمقتدر کندی کے یہاں اگرچہ بوصیری کی طرح موضوعات کا تعدد و تنوع نہیں ہے، لیکن تشبیب و مدح کے درمیان ایک درجن سے زائد اشعار پند و موعظت کے موضوع پر موجود ہیں۔

مولانا تھانیسری کے قصیدے میں ایک جدت بھی ہے، وہ یہ کہ دعا کے موقع پر دوام و تسلسل اور ہمیشگی کے بیان کے لیے فارسی شعرا نے جو طرز ایجاد کیا تھا اور جس کی تقلید اردو شعراء نے بھی کی ہے، اسے غالباً پہلی بار تھانیسری نے عربی قصیدے میں داخل کیا۔ یہاں مثال کے طور پر مصحفی کے قصیدے کے یہ اشعار ملاحظہ ہوں :

جب تلک ہے یہ شب و روز کا ہنگامہ گرم
جب تلک ہے مہ و خورشید کی روشن مشعل

جب تلک خاک سے ہوتی ہے نباتات پدید
جب تلک آب سے ہوتی ہے روانہ جدول

جب تلک آنکھ ستاروں کی ہے نظارہ فریب
جب تلک مہ، شب تاریک کا پارے کاجل

یا الٰہی ! رہے محکم یہ ترا پنجۂ تیغ
یا الٰہی ! رہے قائم یہ ترا دین و دوَل

دعا کا یہی انداز مولانا تھانیسری کا بھی ہے :

یارب صلی وسلم دائما أبدا علی النبی نبی الحق والرشد
ما لاح برق و ماسح الغمام علی رُبی الفلا، فکساها حلة القتد

Marfat.com

و أغبق الروض بالأزهار مؤنقة ممطورة بحبّی باکر ...... فرد
وما تغرد و غرید علی فنن غض الأرومة مخضل و ملتبد

حواشی

(۱) نزهة الخواطر، ۶/۳
(۲) سبحة المرجان، ۹۲/۱
(۳) اخبار الاخیار، ص۱۴۵
(۴) ابجد العلوم، ۹۲/۳
(۵) نزهة الخواطر، ۶/۳
(۶) اس قرینہ وقیاس کی بنیاد یہ ہے کہ آپ شیخ نصیر الدین چراغ دہلوی سے بیعت وارادت کی نسبت رکھتے تھے۔ صاحب نزهة الخواطر کے بیان کے مطابق ایک مدت تک آپ کو اپنے شیخ کی رفاقت اور ہم نشینی کی سعادت بھی حاصل رہی (و صحبه مدة من الزمان) یہی نہیں بلکہ آپ ان کی خلافت سے بھی سرفراز ہوئے۔ شیخ نصیر الدین کی وفات ۷۵۷ھ میں ہوئی۔ اپنے شیخ کی وفات کے وقت آپ کی عمر اگر صرف بیس سال بھی مان لی جائے، تو آپ کا سالِ ولادت ۷۳۷ھ قرار پاتا ہے، اس لیے احتیاط کا پہلو اختیار کرتے ہوئے لکھا گیا کہ ۷۳۵-۴۰ھ کے آس پاس پیدا ہوئے۔
(۷) تھانیسر قدیم زمانے میں دہلی و لاہور کی عین شاہراہ پر واقع تھا۔ (بلدة مشهورة بين دهلي و لاهور. سبحة المرجان) موجودہ وقت میں یہ صوبہ ہریانہ کا ایک شہر ہے۔ ریلوے کے لحاظ سے اب یہ دہلی — انبالہ مین لائن کے کروک شیتر جنکشن سے چار کیلو میٹر دور برانچ لائن کا ایک اسٹیشن ہے۔ یہ برانچ لائن کروک شیتر کو نرونا جنکشن سے ملاتی ہے۔ یہاں کے اسٹیشن کا نام تھانیسر سٹی ہے۔ دہلی سے بذریعہ ریل اس کی مسافت ۱۶۰ کیلو میٹر اور انبالہ سے ۴۲ کیلو میٹر ہے۔ (ٹائم ٹیبل ناردرن ریلوے جولائی ۲۰۰۰ء)۔
(۸) قاضی عبد المقتدر کندی موصوف نے یہ قصیدہ طغرائی (ف ۵۱۵ھ) کے "لامية

Marfat.com

العجم" کے جواب میں کہا تھا۔ یہ ۹۱ اشعار پر مشتمل ہے۔ مشہور محقق مولانا امتیاز علی خاں عرشی نے اس قصیدے کے مکمل متن بعض قدیم بیاضوں کی مدد سے ترتیب دیا اور پہلی بار اسے مکمل صورت میں اپنے حواشی کے ساتھ "ثقافة الهند" دہلی (جلد ۱، شمارہ ۳، ستمبر ۱۹۵۰ء، ص ۲-۹) میں شائع کر دیا۔ (رحمه الله و أرضاه، و أجزل مقوبته و أوفاه)۔

(۹) اسلامی علوم و فنون ہندوستان میں، ص ۱۳۔

(۱۰) اخبار الاخیار (ترجمہ قاضی عبد المقتدر کندی)، آب کوثر، ص ۴۱۱-۴۲۲۔

(۱۱) آب کوثر، ص ۴۱۱۔

(۱۲) آب کوثر، ص ۳۹۳-۴۴۵، مختصر تاریخ ہند، ص ۶۴-۶۵۔

(۱۳) اخبار الاخیار کی اصل عبارت یہ ہے:

"مولانا خواجگی پیش از آمدنِ امیر تیمور گورگان بنا بر رؤیاء صالحہ کہ میر سید گیسو دراز دیدہ بودند واز آمدنِ مغل اخبار نمودہ از دہلی بر آمدہ بکالپی رسیدہ متوطن شد"۔ (ص ۱۴۴)

(۱۴) "اگر چہ میان ایشاں و مولانا خواجگی مواخات بود، اما در بر آمدن از شہر دہلی موافقت نکرد"۔ (اخبار الاخیار ص ۱۴۵)

(۱۵) "تا آنکہ افواج قاہرۂ گورگانی در رسید و ولایت دہلی رانہب و تاراج کرد، و متعلقانِ مولانا احمد اسیر شدند"۔ (اخبار الاخیار ص ۱۴۵)

(۱۶) نزهة الخواطر ۳/۳۵، الفوائد البهية فى تراجم الحنفية (ترجمہ سید شریف جرجانی (علی بن محمد) و حواشی ص ۱۲۸)

(۱۷) "بعد از تسکین فتنہ خلاص یافتہ بمجالستِ امیر تیمور رسید" (اخبار الاخیار ص ۱۴۵)،

"و لما أخذ الأمير تيمور دهلى، و سمع نبذا من فضائله، و شم عرفا من صنادله، رغب فى الملاقاة، و تعطش إلى الموافاة، و بعد ماعاينه متحليا بفضائل أبهىٰ من النجوم الزاهرة، متصفا بشمائل أعطر من الأزهار الناضرة، اختاره للمجالسة، و اصطفاه للموانسة".

(سبحة المرجان ۱/۹۲)۔ نیز ملاحظہ ہو مآثر الکرام ص ۱۸۶۔

Marfat.com

(۱۸) راقم نے جن کتابوں سے مراجعت کی ان میں کہیں یہ صراحت نہ ملی کہ صاحب ہدایہ کے یہ پوتے کون تھے اور ان کا نام کیا تھا۔ صاحب ہدایہ کا سالِ وفات ۵۹۳ھ ہے اور امیر تیمور کا ہندوستان پر حملہ ۸۰۱ھ میں ہوا۔ اس طویل زمانی فصل اور عمر طبعی کے اصولوں کو دیکھتے ہوئے بظاہر یہ ممکن نہیں معلوم ہوتا کہ صاحب ہدایہ کے کوئی حقیقی پوتے تیمور کے ہمراہ ہندوستان آئے ہوں۔

مولانا عبدالحیٔ فرنگی محلی نے ''الفوائد البهية فی تراجم الحنفية'' میں صاحب ہدایہ کے خاندان کے ایک فرد عبدالاول بن برہان الدین کا ذکر کیا ہے، جو زبردست فقیہ، محدث، مفسر اور بہت سے علوم وفنون کے جامع تھے۔ آپ کا سلسلۂ نسب چھ واسطوں سے صاحب ہدایہ سے جاملتا ہے۔ موصوف امیر تیمور کے معاصر تھے۔ ۸۱۴ھ تک آپ کی موجودگی کا ثبوت ملتا ہے۔ (ص ۸۵)

مولانا عبدالحیٔ فرنگی محلی موصوف نے ''الفوائد البهية'' کے ''خاتمہ'' میں مذکور ''فوائلد متفرقة نفيسة'' کے ذیل میں یہ بھی تصریح فرمائی ہے کہ صاحب ہدایہ اور ان کے بیٹے عماد الدین دونوں ''شیخ الاسلام'' کے لقب سے ملقب تھے۔ عبدالاول بن برہان الدین کا سلسلۂ نسب صاحب ہدایہ کے انھی فرزند عماد الدین کے واسطے سے صاحب ہدایہ تک پہنچتا ہے۔ ممکن ہے کہ (اپنے ذاتی فضل و کمال کے علاوہ) دو دو شیخ الاسلام کی اولاد ہونے کی بنا پر امیر تیمور کے زمانے میں آپ بھی ''شیخ الاسلام'' کہلاتے ہوں اور امیر تیمور کے ہمراہ آپ ہی ہندوستان، تشریف لائے ہوں۔ واللہ اعلم

(۱۹) ''میان ایشاں و شیخ الاسلام کہ نبیرۂ مولانا برہان الدین مرغینانی صاحبِ ہدایہ بود، و جہت تقدم و تاخر مجلس گفت وگوی شد۔ امیر تیمور گفت کہ ایشاں نبیرۂ صاحب ہدایہ اند۔ مخدوم گفت کہ صاحب ہدایہ کہ پدر کلاں ایشاں بود در چند محل از ہدایہ خطا کردہ است، ایشاں اگر یک جا خطا کردہ باشند چہ باک۔ شیخ الاسلام در جواب گفت آں محلہای خطا کدامہا است؟ بہ ثبوت باید رسانید۔ مولانا اشارت بفرزندان و شاگردان خود کرد کہ ایشاں تقریر می کنند۔ امیر تیمور ملاحظہ ناموس کردہ صحبت بہ مجلس دیگر انداخت''۔ (اخبار الاخیار، ص ۱۴۵)

Marfat.com

(۲۰) سبحة المرجان ۱/ ۹۲، نزهة الخواطر ۳/ ۶۔

(۲۱) اخبار الاخبار ص ۱۴۵۔

(۲۲) نزهة الخواطر ۳/ ۱۰۔

مراجع و مآخذ

(۱) آب کوثر، شیخ محمد اکرام، تاج کمپنی دہلی، ۱۹۸۷ء

(۲) ابجد العلوم، نواب سید صدیق حسن خاں، مطبعة الصديقية بھوپال ۱۲۹۵ھ

(۳) اخبار الاخیار، شیخ عبد الحق محدث دہلوی، مطبع مجتبائی دہلی، ۱۳۳۲ھ

(۴) اسلامی علوم و فنون ہندوستان میں، مولانا سید عبد الحئ حسنی، مترجمہ مولانا ابو العرفان ندوی، معارف پریس اعظم گڑھ، ۱۹۷۰ء

(۵) تذکرہ علمائے ہند، مولوی رحمٰن علی، ترتیب و ترجمہ محمد ایوب قادری، کراچی، طبع اول ۱۹۶۱ء

(۶) ثقافة الهند، دہلی، جلد ۱، شمارہ ۳، ستمبر ۱۹۵۰ء

(۷) حدائق الحنفية، فقیر محمد جہلی، نول کشور لکھنؤ، طبع سوم ۱۹۰۶ء

(۸) سبحة المرجان، میر غلام علی آزاد بلگرامی، تحقیق ڈاکٹر محمد فضل الرحمٰن ندوی، طبع اول ۱۹۷۶ء

(۹) الفوائد البهية في تراجم الحنفية، مولانا عبد الحئ فرنگی محلی، مطبعة السعادة، مصر ۱۳۲۴ھ

(۱۰) مآثر الکرام، میر غلام علی آزاد بلگرامی، بہ اہتمام مولوی عبد الحق، حیدر آباد ۱۹۱۳ء

(۱۱) مختصر تاریخ ہند، سید ابو ظفر ندوی، معارف پریس اعظم گڑھ، ۱۹۹۷ء

(۱۲) نزهة الخواطر، مولانا سید عبد الحئ حسنی، جلد سوم، حیدر آباد، طبع سوم ۱۹۸۸ء

(۱۳) " " " جلد چہارم " " ۱۹۸۹ء

(۲۰۰۱ء)

Marfat.com

شیخ غلام نقشبند

اور

ان کی غیر مطبوعہ عربی تفسیر

شیخ غلام نقشبند بن قاضی عطاء اللہ بن قاضی حبیب اللہ گھوسوی لکھنوی ہندوستان کے سر آمد روزگار علماء و فضلاء میں سے ہیں۔ مولانا سید عبدالحیٔ حسنی نے "نزھۃ الخواطر" میں ان کے لیے "الشیخ، الامام، العالم الکبیر، العلامۃ" جیسے تعظیمی و توصیفی کلمات استعمال کیے ہیں۔ میر غلام علی آزاد بلگرامی نے "سبحۃ المرجان" میں انھیں "أوحد الزمان" اور "الجامع بین العلم والعرفان" کہا ہے۔ وہ اپنے وقت میں عربی زبان، عربی لغات، عربی شاعری اور وقائع عرب کے سب سے بڑے عالم تھے۔ ساتھ ہی علوم عقلیہ پر بھی دسترس رکھتے تھے۔ صاحب نزھۃ الخواطر لکھتے ہیں:

> "والشیخ غلام نقشبند کان من کبار الأساتذہ، لم یکن فی زمانہ أعلم منہ بالنحو واللغۃ والأشعار و أیام العرب، وما یتعلق بھا، متوفرا علی علوم الحکمۃ"

موصوف عربی کے زبردست ادیب اور قادر الکلام شاعر بھی تھے۔ اپنے عہد میں ان کی مرجعیت کا یہ عالم تھا کہ بانیِ درسِ نظامی ملّا نظام الدین فرنگی محلی نے "فاتحۃ الفراغ" انھی سے پڑھا۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو وہ درس نظامی کے نظام شمسی کا مرکز و محور قرار پاتے ہیں۔ ان کی تدریسی سرگرمیوں کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ انھوں نے لکھنؤ میں شاہ پیر محمد کی مسجد و مدرسہ میں تقریباً چالیس سال تک مسندِ درس کو رونق بخشی اور ہزارہا تشنگانِ علم کو فیض یاب کیا۔ میر غلام علی آزاد بلگرامی کے نانا میر عبدالجلیل بلگرامی ان کے اجلّ تلامذہ میں سے تھے۔ شیخ موصوف کے مختصر حالات زندگی آئندہ سطور میں ذکر کیے

Marfat.com

جاتے ہیں۔

آپ کی ولادت دیار پورب کے مشہور قصبۂ گھوسی (سابق ضلع اعظم گڑھ، موجودہ ضلع مئو) میں ۱۹ر ذی الحجہ ۱۰۵۱ھ کو ہوئی۔ آپ کا سلسلۂ نسب تینتیس واسطوں سے حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ سے جا ملتا ہے۔ آپ کے آباء واجداد قصبۂ مذکور میں محلہ قاضی پورہ کے باشندے تھے۔ آپ نے فارسی و عربی درسیات کی تمام کتابیں میر محمد شفیع دہلوی سے پڑھیں، جو آپ کے والد قاضی عطاء اللہ گھوسوی کے تلمیذ رشید تھے۔ اٹھارہ سال کی عمر میں درسیات کی تکمیل کی۔ شاہ پیر محمد جونپوری لکھنوی سے شرح چغمینی، قدوری اور قدرے بیضاوی کا درس لے کر اکیس سال کی عمر میں فاتحۂ فراغ پڑھا۔ ۱۰۸۹ھ میں شاہ پیر محمد کی وفات کے بعد ان کے علمی و روحانی جانشین مقرر ہوئے۔ اس کے بعد تاحیات لکھنؤ ہی میں قیام پذیر رہے اور درس و تدریس نیز بیعت وارشاد کی خدمات انجام دیتے رہے۔ اواخر ماہ رجب ۱۱۲۶ھ میں لکھنؤ میں وفات پائی۔ وہیں دریائے گومتی کے کنارے ''ٹیلہ پیر محمد'' پر مدفون ہیں۔

شیخ غلام نقشبند موصوف بلند پایہ عالم اور کامل شیخ طریقت ہونے کے ساتھ ساتھ اعلی درجے کے مصنف بھی تھے۔ میر غلام علی آزاد بلگرامی نے مآثر الکرام میں ان کی چھوٹی بڑی انیس تصانیف کے نام اس طور پر شمار کرائے ہیں:

(۱) تفسیر انوار القرآن۔ (ربع قرآن باحواشی

(۲) تفسیر سورۂ اعراف (باحواشی) (۳) تفسیر سورۂ مریم

(۴) تفسیر سورۂ طٰہٰ (۵) تفسیر سورۂ محمد

(۶) تفسیر سورۂ یوسف (۷) تفسیر سورۂ رحمٰن

(۸) تفسیر سورۂ عم (باحواشی) (۹) تفسیر سورۂ کوثر

(۱۰) تفسیر سورۂ اخلاص

(۱۱) تفسیر آیۂ اللہ نور السمٰوات والارض

(۱۲) تفسیر آیۂ انا عرضنا الامانة

(۱۳) تفسیر آیۂ افحسبتم

(۱۴) تفسیر آیۂ ولا تقولن لشیئی انی فاعل ذلك غدا

Marfat.com

(۱۵) تفسیر آیۂ الرحمن علی العرش استوی
(۱۶) تفسیر آیۂ کلوا و اشربوا ولا تسرفوا
(۱۷) کتاب فرقان الانوار
(۱۸) لامعہ عرشیہ در مسئلہ وحدت الوجود
(۱۹) شرح قصیدۂ خزرجیہ در علم عروض

آزاد بلگرامی نے ان کتابوں کے نام شمار کرانے کے بعد "و غیر ذلک" لکھا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ شیخ موصوف کی تصانیف کی یہ فہرست جامع نہیں ہے، بلکہ ان کی اور بھی تصانیف ہیں۔

افسوس ہے کہ ہندوستان کے اس مایۂ روزگار عالم اور عربی زبان و ادب کے رمز شناس ادیب و شاعر کی بیشتر تصانیف دستبرد زمانہ کی نذر ہو چکی ہیں۔ متذکرہ بالا کتابوں میں سے صرف دو کتابیں ہندوستان کے بعض کتب خانوں میں مخطوطات کی شکل میں محفوظ ہیں۔

(۱) انوار القرآن
(۲) شرح قصیدۂ خزرجیہ (در علم عروض)

سلسلۂ زیر بحث میں یہ بات قابل ذکر ہے کہ شیخ موصوف کی بعض تصانیف اور بھی ہیں، جن کے نام فہرست مذکور میں شامل نہیں، لیکن ان کے قلمی نسخے خوش قسمتی سے بعض کتب خانوں میں موجود ہیں۔ ان کے نام بالترتیب یہ ہیں :

(۱) الافق الاعلی و مواقع النجوم الاعلی

یہ تصوف کے موضوع پر ہے۔ اس کا قلمی نسخہ رضا لائبریری رامپور میں موجود ہے۔

(۲) شرح نظم السلوك

اس کتاب کا موضوع بھی تصوف ہے۔ اس میں مصنف نے ابن فارض کے قصیدۂ تائید کی شرح کی ہے۔ یہ بھی رضا لائبریری رامپور میں موجود ہے۔

(۳) قصیدہ در مؤنثات سماعیہ

یہ ایک قصیدہ ہے، جس میں عربی کے مؤنثات سماعیہ کو حروف تہجی کی ترتیب سے جمع کیا گیا ہے۔ اس کا قلمی نسخہ دار العلوم دیوبند کے کتب خانے میں محفوظ ہے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ شیخ غلام نقشبند موصوف کی تمام تصانیف میں سب سے

Marfat.com

ضخیم اور سب سے معرکہ آراء تصنیف "انوار الفرقان و ازهار القرآن" ہے۔ میر غلام علی آزاد بلگرامی نے اختصار سے کام لیتے ہوئے اسے "انوار القرآن" کے نام سے یاد کیا ہے۔ لیکن اس کا صحیح اور مکمل نام جیسا کہ اوپر درج کیا گیا "انوار الفرقان وازہار القرآن" ہے۔ یہ مکمل تفسیر نہیں، بلکہ صرف رُبع قرآن کی تفسیر ہے۔ سورۂ فاتحہ سے شروع ہو کر آخر سورۂ انعام پر ختم ہو جاتی ہے۔ ہماری معلومات کی حد تک ہندوستان کے مختلف کتب خانوں میں اس کے پانچ نسخے موجود و محفوظ ہیں۔ ان میں سے دو نسخے رضا لائبریری رامپور میں ہیں۔ ایک نسخہ جو مکمل ہے ۸۶۳ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس کی کتابت محمد التفات مبارز خانی نے کی ہے۔ ترقیمے کی عبارت اس طور پر ہے :

> "تم الربع الأول من تفسير انوار الفرقان و ازهار القرآن.
> كتبه محمد التفات مبارز خانی فی التاریخ ۱۵ شهر ربیع الثانی بروز یک شنبہ، یک نیم پہر روز بر آمدہ، در قصبۂ لاہر پور، در حویلی متبرکہ مولوی صاحب قبلہ علی عظیم الدین خاں بہ اتمام رسید۔ تمت تمام شد"۔
>
> (ص ۸۶۳، س ۱۳)

رامپور کا دوسرا نسخہ ناقص ہے۔ یہ سورۂ بقرہ کی تفسیر پر ختم ہو جاتا ہے۔ صفحات کی کل تعداد ۴۱۲ ہے۔ ظاہری ہیئت اور انداز خط وغیرہ کے لحاظ سے بھی یہ پہلے نسخے کے مقابلے میں کم حیثیت ہے۔ اس کا تیسرا نسخہ خدا بخش لائبریری پٹنہ میں ہے۔ یہ نسخہ بھی مکمل ہے۔ اس کے اوراق ۳۷۵ ہیں۔ البتہ شروع کے چند اوراق شکستہ و دریدہ ہیں۔ اس نسخے کے ترقیمے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مصنف کے نسخے سے منقول ہے۔ ترقیمے کی عبارت اس طرح ہے :

> "تم الربع الأول من تفسير أنوار الفرقان و أزهار القرآن بخط مؤلفه. و هذا فی یوم الأربعاء لثمانی لیال خلون من شهر رمضان المنسلك فی شهور السنة المؤفية عشرا و مأة و ألفا من الهجرة النبوية، على صاحبها أفضل التحية وسلم. كذا كان بعد النسخة المنقول عنها. والصحيح لمن يكتبها".

چوتھا نسخہ عربک اینڈ پرشین ریسرچ انسٹی ٹیوٹ، ٹونک کے کتب خانے کی زینت

Marfat.com

ہے۔ کتابت کے لحاظ سے یہ نسخہ صاف ستھرا ہے، لیکن غالباً کاتب کم سواد ہے، اس لیے بسا اوقات الفاظ کو کچھ کا کچھ لکھ جاتا ہے۔ راقم الحروف نے رامپور اور پٹنہ کے نسخوں کی زیارت خود کی ہے۔ نسخہ ٹونک کے بعض صفحات کی فوٹو کاپی بھی میرے سامنے ہے۔ لیکن اس کتاب کا سب سے اہم نسخہ مدراس کے مکتبہ رحمانیہ میں ہے۔ یہ اب تک میری نگاہ سے نہیں گذرا۔ پروفیسر محمد سالم قدوائی کے قول کے مطابق "یہ نسخہ مصنف کے قلم کا ہے۔ اس پر مصنف غلام نقشبند کی مہر بھی ہے، جو ۱۱۲۱ھ کی ہے"۔

ان تفصیلات کے ذکر کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس تفسیر کی اہمیت اور خصوصیات پر بھی روشنی ڈالی جائے۔ اس ضمن میں امورِ ذیل خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہیں :

(۱) اس تفسیر کے تعلق سے سب سے اہم بات یہ ہے کہ یہ ایک مستقل بالذات یعنی Orignal تصنیف ہے۔ ورنہ تفسیر کی کتابوں کا اگر تاریخی ترتیب سے مطالعہ کیا جائے تو یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ ان میں سے بیشتر سابقہ کتب تفسیر سے ماخوذ و مستنبط ہیں۔ شیخ غلام نقشبند کی پیشِ نظر تفسیر میں یہ عیب نہیں پایا جاتا۔ وہ جب بھی کوئی موضوع یا مسئلہ زیر بحث لاتے ہیں تو بجائے سابقہ کتب تفاسیر کے اصل ائمہ فن کے حوالے دیتے ہیں۔ اسی طرح اپنے بیانات کی تائید میں بھی براہ راست احادیث نبویہ، آثار صحابہ اور متقدمین کے اقوالِ پیش کرتے جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر ذیل کا اقتباس ملاحظہ ہو۔ حروف مقطعات کی حقیقت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"الحروف اللتی فی أوائل السور سر الله تعالیٰ فی القرآن، فهی من المتشابه الذی انفرد الله تعالیٰ بعلمه، نؤمن بها، ولا نتكلم فيها، و هو المروی عن الخلفاء الأربعة وغيرهم. و قال محمد بن علی الحكيم الترمذی: إن الله تعالیٰ أودع جميع ما فی تلك السور من الأحكام و القصص فی الحروف اللتی فی أوائلها، لا يعرف ذلك إلا نبی أو ولی ... و أول بعضهم، و اختلفوا علی أقوال، فقال المبرد والفراء و قطرب و جماعة من أهل المعانی إنها إظهار لإعجاز القرآن و صدق النبی عليه الصلوٰة والسلام ...

Marfat.com

و قال زيد بن أسلم هى أسماء السور، و عليه اطباق الأكثر و قال الكلبى: هى أقسام أقسم الله بها ... و يروى عن ابن عباس و عكرمة أيضاً أنها أسماء القرآن ... الخ.

یہ گفتگو ابھی کئی صفحات تک چلی گئی ہے۔ یہ اقتباس بھی میں نے حذف و اختصار کے ساتھ نقل کیا ہے۔ لیکن آپ دیکھیں کہ ہر جگہ مصنف نے ائمۂ فن اور متقدمین کے حوالے دیئے ہیں۔ پوری کتاب کی یہی کیفیت ہے۔

(۲) اس کتاب کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ اس کی زبان لحن اور عجمیت سے بالکل پاک اور عربیت فصحیٰ کا نمونہ ہے۔ آپ کہیں سے اس کا مطالعہ کریں عربی زبان پر مصنف کی غیر معمولی قدرت، عربی محاورات و ضرب الامثال سے بے مثال واقفیت اور اس کی تاثیر و بلاغت کی داد دیئے بغیر نہ رہیں گے۔ آغاز کتاب کی عبارت ملاحظہ ہو:

"الحمد لله الذى جعل الفرقان نورا للهدى، و أنزله رواء للصَدى، و أنشا به حيوة للصُدى. و من بسقام الجهل قد أصدى، فمن الذى صاداه فأصدى، ولو أنزل هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله، و من جبّل على المصاداة، فقد أجبل و أصمّ الله صداه. تبارك الذى جعل فى سماء الفرقان من السور بروجا، و جعل فيها سراجا و قمرا منيرا، و صوّرها من نجوم الآيات الثابتات، و قدر فيها أرزاق الأرواح و معارجها، و أقواتها و مدارجها. الرحمن فاسئل به خبيرا، و فى السماء رزقكم و ما توعدون، فو رب السماء والأرض إنه لحق مثل ما انتم تنطقون".

یہ مقفٰی و مسجع عبارت کا نمونہ تھا اب درمیان کی ایک سادہ عبارت ملاحظہ ہو۔ تفسیر و تاویل کا فرق واضح کرتے ہوئے آخر میں لکھتے ہیں:

"و قال أبو نصر القشيرى: التفسير مقصور على السماع، و التاويل بالاستنباط. و قال قوم: ما وقع مبينا فى كتاب

Marfat.com

الله، و معينا فی صحیح السنة سمی تفسیرا، لأن معناه قد ظهر و وضح، و لیس لأحد أن یتعداه، بل یحمله علیه. و التاویل ما استنبطه. العلماء، العالمون بمعانی الخطاب، الماهرون فی آلات العلوم. فظهر أن من استنبط معناه بشرط موافقة القوانین الأدبیة، و عدم مخالفة القوانین الشرعیة، فهو ممدوح، فإن سبق إلیه کان تائیدا، و إن لم یسبق إلیه کان فضلا من الله تعالیٰ ... فالقرآن هو العجب الذی لا ینفصح غمامه، و لا یعلی سنامه، لا ینقطع فوایده، و لا ینقضی موایده.

ان دونوں مثالوں سے یہ بات واضح ہے کہ عبارت مرصع ہو یا سادہ مصنف کا زور بیان ہر حال میں باقی رہتا ہے اور ادبیت و بلاغت اپنا جلوہ دکھاتی رہتی ہے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو اس کتاب کی تین حیثیتیں ہیں۔ اولاً یہ کتاب اپنے مصنف و مؤلف کی نمائندگی کرتی ہے اور عربی زبان و ادب نیز علوم عربیہ میں ان کا وقار و اعتبار قائم کرتی ہے۔ دوسرے شاہجہاں اور اورنگ زیب کے عہد کے بارے میں بتاتی ہے کہ اس دور میں یہاں عربیت کا کیا اسلوب اور اسلامی علوم وفنون کا کیا معیار تھا۔ تیسرے یہ ہندوستان کی طرف سے عالم عرب کو ایک تحفہ بھی ہے۔ کما قال ابو فراس الهمدانی :

و کنّا کالسهـــام إذا أصابت

مرامیــــها فرامیـــها أصـابا

(۳) اس کتاب کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ اگرچہ اس میں مختلف مباحث کے ضمن میں شرح وبسط سے کام لیا گیا ہے اور حتی الامکان کسی گوشے کو تشنہ و ناتمام نہیں چھوڑا گیا ہے۔ لیکن جہاں تک ادائے مطلب کا تعلق ہے تو اس میں مسلکِ اطناب سے مکمل احتراز کرتے ہوئے ایجاز واختصار کا پیرایہ اپنایا گیا ہے۔ نہ کہیں تکرار ہے، نہ عبارت میں جھول اور نہ غیر ضروری طول کلام۔ خاص طور پر مصنف جب کسی لفظ کی لغوی تحقیق کرتے ہیں تو صاحبِ قاموس کے طرز پر دریا کو کوزے میں بند کر دیتے ہیں۔ ایک مثال دیکھیے۔ آیت کریمہ یخادعون الله والذین امنوا وما یخدعون إلا انفسهم کے ذیل میں لکھتے ہیں :

Marfat.com

"استيناف لبيان عدم ايمانهم، أو ما هو الغرض من ذلك القول، أو بيان ليقول، والخدع أن تظهر مع صاحبك خلاف ما تبطن، لإرادة مكروه به. خدعه كمنع خدعا، و يكسر كاختدعه فانخدع. والاسم الخديعة. و خدع الضب فى حجره، دخل و استتر، كانخدع. والكريم أمسك، والثوبَ ثناه، والمطرقل، والأمورُ اختلفت، والرجلُ قل ماله، و عينه غارت، و عين الشمس غابت، والسوق كسدت كانخدع. و ضب خدِع ككتف. و فى المثل أخدع من ضب، لأنه إذا امَر الحارش على باب حجره، أو همه اقباله عليه، ثم خرج من باب آخر. و المخدع البيت الذى يحرز فيه المال. ولاخدعان عرفان، شعبتان من الوريد، خفيان. و خادع ترك. والخداع الحيلة والمنع. وأصل الخدع الستر. و قيل أصله الفساد، حكاه ... ثعلب عن ابن الأعرابى، و أنشد :

أبيض اللون، لذيذ طعمه
طيب الريق، إذا الريق خدع

(ص ۳۷)

اس کتاب کے تعلق سے یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اس پر مصنف نے خود ہی حواشی بھی لکھ دیئے ہیں۔ اس لیے اس کا پڑھنا اور سمجھنا آسان ہو گیا ہے۔ اس کے جس قدر نسخے میری نگاہ سے گذرے ہیں، سب حواشی سے مزین ہیں۔

اس کتاب کی ترتیب و تدوین اور طبع و اشاعت کی نوبت اگر کبھی آتی ہے، تو بلا شبہ ان حواشی سے بہت مدد ملے گی۔

پیشِ نظر مضمون کے آخر میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ کسی ایک آیت کی مکمل تفسیر اس کتاب سے نقل کر دی جائے تاکہ مصنف کے طرز تفسیر کا کسی قدر اندازہ لگایا جاسکے۔ طوالت سے احتراز کی خاطر یہاں ایک ایسا اقتباس نقل کیا جاتا ہے، جو نسبتاً مختصر ہے۔ آیت کریمہ "یا ایها الذین آمنوا کلوا من طیبٰت ما رزقنکم" کی تفسیر ملاحظہ ہو :

"ذكر تعالىٰ من أول السورة إلى ههنا دلائل التوحيد

Marfat.com

والنبوة، و استقصى شرح أهل النفاق و أصحاب الشقاق، من المشركين و أهل الكتاب. و قفاه بمايناسبه. و شرع من ههنا فى بيان الأحكام الشرعية، و تبيان المسائل الفرعية. و الأول خطاب للكفرة المشركين، و منع لهم من تحريم ما أحل الله، و هذا خطاب للمؤمنين، و أمر لهم بأكل حلالات ما رزقنٰهم، و أداء حقوقها، و نهى عن تناول ما حرم عليهم، ببيان المحرمات، و اباحتها عند الضرورة. و من تبيين المحذوف أو التبعيض، ففيه إشارة إلى أمر الإنفاق ببعض الحلال على نمط قوله تعالىٰ : و مما رزقنهم ينفقون. و عن أبى هريرة قال قال النبى صلى الله عليه وسلم : إن الله طيب، لا يقبل إلا الطيب، و إن الله أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين، فقال : يا أيها الرسل كلوا من الطيبات، و قال يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقنكم، ثم ذكر الرجل يطيل السفر، أشعث أغبر، يمديديه إلى السماء، بيارب يارب، و مطعمه حرام و ملبسه حرام و غذى بالحرام، فأنىٰ يستجاب له.

(ص ۲۰۲)

اس سے ایک بات تو یہ سمجھ میں آئی کہ مصنف پوری سورہ اور اس کے مضامین کو نگاہ میں رکھ کر تفسیر لکھ رہے ہیں گویا پوری سورہ کا ربط و نظم ان کے پیشِ نظر ہے۔ دوسرے یہ کہ وہ عبارۃ النص کے علاوہ اشارۃ النص سے مستنبط ہونے والے احکام کو بھی بیان کرتے جاتے ہیں۔ تیسرے یہ کہ آیاتِ قرآنیہ کی تفسیر میں احادیث نبویہ سے بھی پورا پورا استفادہ کرتے ہیں۔

Marfat.com

مراجع وماخذ :

(۱) الأفق الأعلى ومواقع النجوم الأعلى، شیخ غلام نقشبند، مخطوطہ رضا لائبریری، رامپور
(۲) أنوار الفرقان و أزهار القرآن، " "
(۳) " " مخطوطہ خدا بخش لائبریری، پٹنہ
(۴) سبحة المرجان، میر غلام علی آزاد بلگرامی، تحقیق ڈاکٹر محمد فضل الرحمٰن ندوی، طبع اول ۱۹۷۶ء
(۵) شرح قصيدة خزرجيّه، شیخ غلام نقشبند، مخطوطہ خدا بخش لائبریری، پٹنہ
(۶) شرح نظم السلوك، " مخطوطہ رضا لائبریری، رامپور
(۷) قصیده مؤنثات سماعيه، " مخطوطہ کتب خانہ دارالعلوم دیوبند
(۸) نزهة الخواطر، مولانا سید عبدالحیٔ حسنی، جلد چہارم، حیدر آباد، طبع سوم ۱۹۸۹ء
(۹) " " جلد پنجم " طبع سوم ۱۹۹۰ء
(۱۰) " " جلد ششم " طبع دوم ۱۹۷۸ء
(۱۱) ہندوستانی مفسرین اور ان کی عربی تفسیریں، ڈاکٹر محمد سالم قدوائی، مکتبہ جامعہ نئی دہلی، طبع اول ۱۹۷۳ء۔

(۱۹۹۹ء)

Marfat.com

مکتوبات شاہ ولی اللہ دہلوی میں سلوک و معرفت

یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ شاہ ولی اللہ دہلوی مفسر و محدث اور علوم ظاہریہ کے ماہر ہونے کے ساتھ ساتھ عارف کامل اور علوم باطنیہ کے شناور بھی تھے۔ مختلف علوم و فنون کے علاوہ فن تصوف میں بھی انھوں نے متعدد تصانیف یادگار چھوڑی ہیں۔ ان کے علمی آثار میں ان کے مکتوبات بھی ہیں۔ شاہ صاحب کے متصوفانہ افکار کو سمجھنے میں ان سے بھی مدد ملتی ہے۔

اس موقع پر یہ وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ راقم سطور نہ تو شاہ ولی اللہ دہلوی کے علوم و معارف کا ماہر و متخصص ہے، نہ ہی اسے شاہ صاحب کی اکثر و بیشتر تصانیف کے مطالعے کی سعادت حاصل ہوئی ہے۔ دوسری طرف بے بضاعتی کا یہ عالم ہے کہ سلوک و معرفت سے نہ علمی آگاہی ہے، نہ علمی مذاق آشنائی۔ لہٰذا شاہ صاحب کے متصوفانہ افکار و تجربات پر تنقید و تبصرے یا محاکمے کی اپنے اندر نہ اہلیت ہے، نہ اس کی جرأت و جسارت۔ اس لیے پیشِ نظر مضمون کو محض ایک طالب علمانہ کاوش کے طور پر دیکھا جائے، جس کا مقصد صرف یہ ہے کہ شاہ صاحب کے مکتوبات کی روشنی میں ان کے صوفیانہ افکار کا ایک رخ سامنے آجائے۔

اس مضمون کی اساس شاہ صاحب کے ان مکاتیب پر رکھی گئی ہے جو "نادر مکتوبات حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی" کے نام سے اردو ترجمے کی شکل میں دو جلدوں میں شائع ہوئے ہیں۔ اس کے متن کی تحقیق اور ترجمے کا کام جناب مولانا نسیم احمد فریدی نے انجام دیا ہے۔ جلد اول ۱۵۲ اور جلد دوم ۱۶۳ مکاتیب پر مشتمل ہے۔ میں نے ان مکاتیب کا مطالعہ الطاف القدس "مکتوبات مع مناقب ..." اور "القول الجلی" کے ساتھ کیا ہے۔ یہ مکاتیب اپنے مندرجات و مشتملات نیز اسلوب و طرز ادا کے لحاظ سے شاہ صاحب کی دوسری تصانیف سے مکمل مطابقت اور ہم آہنگی رکھتے ہیں۔ لہٰذا شاہ صاحب کی جانب ان کا انتساب

Marfat.com

ہر قسم کے شکوک و شبہات سے بالاتر ہے۔

اب گفتگو کا آغاز کرتے ہوئے اولاً ان مکاتیب کے اقتباسات نقل کیے جاتے ہیں، جن میں شاہ صاحب نے حقیقتِ تصوف کا بیان مختلف پیرایوں میں کیا ہے۔ کسی عزیز کے نام اپنے عربی مکتوب میں لکھتے ہیں :

"جاننا چاہیے کہ سعادتِ اخرویہ کی اصل تین چیزیں ہیں۔ پہلی چیز یہ کہ عقل تصدیق سے بھرپور ہو۔ اس لیے کہ سعادت کا انحصار ایسی عبودیتِ نامہ پر ہے جو انسان کے ظاہر و باطن کا احاطہ کیے ہوئے ہو اور عقل ایسی عبودیت کے اسباب و مقدمات کے حصول کی معرفت سے بھی پُر ہو۔

دوسری یہ کہ قلب پختہ ہمت اور قوی عزم والا ہو۔ جب کسی کام کا قصد کرے تو ست اور کمزور نہ پڑ جائے اور مقصود سے پہلے عمل سے باز نہ رہے۔ یہاں تک کہ ترقی کر کے مقصود کی سب سے اونچی چوٹی پر پہنچ جائے۔

تیسری یہ کہ نفس اپنی جبلت و سعادت میں قلب کا مطیع و تابعدار ہو۔

جب مذکورہ تینوں چیزیں پائی جائیں گی تو عقل سے خیالِ حق کا نزول ہوگا اور وہ خیالِ قلب میں جاگزیں ہوگا۔ خاطر حق کے ذریعے سے قلب ان چیزوں کو حاصل کر لیتا ہے جن کو اللہ تعالیٰ نے اس کے اندر ودیعت فرمایا ہے، یعنی ہمت و عزیمت۔

پس اس مقام پر ایک قوی ڈانٹنے والا پیدا ہوتا ہے جو نفس کی طرف متوجہ ہوتا ہے، اس کے گریبان کو پکڑ لیتا ہے اور اس کو اُلٹ پلٹ کر کے پچھاڑ دیتا ہے۔ اس وقت میں مقام توبہ اور مقام ارادہ حاصل ہوتا ہے۔

ان دونوں کی مثال ایسی ہے جیسے اچھی زمین میں ڈالی ہوئی گٹھلی ہوتی ہے ——

جب بندہ ظاہری و باطنی حیثیت سے دوام عبودیت میں مشغول ہوتا ہے تو اس کے نفس سے ایک ایسا نور نکلتا ہے جو پیڑ کی جڑ میں پانی کے مانند ہوتا ہے اور پیڑ گٹھلی کے اچھے اور بُرے ہونے کے مطابق ہی پتے لاتا ہے۔

جو کچھ ہم نے کہا ہے یہی حقیقت سلوک ہے —— امراضِ سلوک

Marfat.com

اگرچہ بہت سے ہیں مگر وہ چار اقسام پر منحصر ہیں :

(۱) یہ کہ عقل، ایمان و معرفت سے پُر تہ ہو۔

(۲) قلب، اصل جبلت میں ہمت و عزیمت والا نہ ہو۔

(۳) نفس، حکم قلب سے مغلوب اور اس کا ماتحت نہ ہو۔

(۴) یہ کہ قلب کا اشتغال عبودیت میں اتنا قلیل ہو جو ناکافی ہو اور "لا یسمن ولا یغنی من جوع کا یہ اشتغال قلیل مصداق ہو۔

پس سعادت مند وہ ہے جو اپنے مرض کی تفتیش کرے اور اس کا سبب جانے اور اپنے نفس کا علاج کرے۔ اگر ایمان و معرفت میں کوئی قصور ہو تو ایسے مقدمات سے کہ جن سے ایمان و معرفت صحیح ہو جائیں اس کا علاج کرے۔ اگر اس کے قلب میں ضعف ہو تو ایسے مقدمات سے اس کا علاج کرے جو اس کے عزم و ارادہ کو ابھارنے والے ہوں اور اگر اس کے نفس کے اندر صعوبت اور آفت ہو تو قوی ریاضات کے ذریعے اس کا علاج کرے۔ اگر عبودیت کے اندر مشغولیت میں کمی ہو تو طاعات و عبادات کو زیادہ کر دے"۔

(نادر مکتوبات ۲/۹۱-۹۳)

اب ایک دوسرا خط ملاحظہ ہو یہ میر فتح اللہ کے نام ہے۔ لکھتے ہیں :

صوفیہ کی بیعت جو متوارث و متواتر چلی آ رہی ہے، دو قسم کی ہے : بیعت تحکم اور بیعت تبرک۔ اسی طرح سے صوفیہ کا خرقہ جس کا رواج چلا آ رہا ہے دو قسم کا ہے : خرقۂ تحکم اور خرقۂ تبرک۔ تحکم سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تک پہنچنے کا طالب کسی ایسے شیخ سے جو کہ جامع ظاہر و باطن ہو، ربط قائم کرے اور اس بات کو اپنے اوپر لازم کر لے کہ جو کچھ یہ شیخ ایسے اعمال و اشغال مقرّبہ کے متعلق فرمائے گا جو کہ روشن شریعت سے ثابت ہیں اپنے عمل میں لاؤں گا اور اس شیخ کی متابعت کروں گا۔ اپنی اس نیتِ دلی کو کسی علامت ظاہر سے نشاں مند کرے اور اس شیخ کے پاس آئے اور اس سے بیعت کرے یا اس کے ہاتھ سے خرقہ پہنے۔

Marfat.com

تبرک سے مراد یہ ہے کہ سلاسلِ صوفیہ میں سے کسی سلسلے سے عقیدت اور محبت عظیم پیدا کرے اور اس سلسلے کے مشائخ کی شفاعت کا امیدوار ہو جائے اور بحکم حدیث صحیح "المرء مع من أحب" یہ خواہش کرے کہ اس کی حیات و ممات اور حشر و نشر اسی جماعت کے ساتھ وابستہ ہو۔ اس محبت کو کسی نشان سے ظاہر کرے اور اس جماعت میں سے کسی شخص سے بیعت کرے یا اس کے ہاتھ سے خرقہ پہن لے۔ اگرچہ اس نے خالص وصول الی اللہ کی نیت محکم و مضبوط طریقے پر نہ کی ہو۔ اس شخص کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ بحسب سہولت صوفیہ کے بعض اوراد و اشغال کو عمل میں لائے۔

اگر تم یہ کہو کہ روشن شریعت تو تمام افراد بنی آدم کے واسطے وارد ہوئی ہے اور تمام احکام شریعت کتاب و سنت سے ظاہر ہیں، پھر کسی ایک شخص کو حاکم بنانے کی کیا ضرورت ہے؟

میں اس کے جواب میں کہوں گا: "ہاں شریعت میں اللہ تعالیٰ سے قرب پیدا کرنے والے تمام اعمال، افکار، اوراد اور احوال و مقامات وارد ہوئے ہیں۔ مگر ہر عمل کو اس کے محل میں لانا ہر شخص کو میسر نہیں ہوتا۔ سوائے اس شخص کے جو اس بارے میں تجربہ رکھتا ہو اور ان مذکورہ چیزوں سے رنگین ہوا ہو ــــ کیا تم نہیں دیکھتے کہ محدثین احادیث و آثار میں کمال تبحر واستعداد کے باوجود احکام دینیہ اور ان کے ماخذ کے استنباط و استخراج میں اہل فقہ کے محتاج ہوتے ہیں اور یہ محدثین مآخذ تفسیر اور استنباطِ آیات وغیرہ سے آگاہی حاصل کرنے کے لیے مفسرین کے محتاج ہوتے ہیں، اور یہی علمائے متبحرین کی احتیاج کی علت ہے، ایسے شخص سے جو کہ سالکِ مقامات ہو، اس میدان میں کام کیے ہوئے ہو اور واقعات کو دیکھے ہوئے ہو۔ ...

ایک اور نکتہ جو اس سے بھی زیادہ باریک ہے یہ ہے کہ شریعتِ غرّاء ایک قرابادین (نسخوں کا مجموعہ یا بیاض) ہے کہ جس میں تمام امراض نفسانیہ میں سے ہر مرض کی دوا لکھی ہوئی ہے ــــ یعنی اس میں چھوٹی اور

Marfat.com

بڑی ہر چیز کا احاطہ کیا گیا ہے — لیکن شخص خاص کے لیے تدبیر، مثلاً یہ کہ اس شخص کو ذکر زبانی زیادہ نافع ہے یا ذکر قلبی، انقطاع اور عزلت بہتر ہے یا لوگوں سے اختلاط اور میل جول — یہ بات کسی ایسے صاحب بصیرت کی فراست و کمال ذہانت پر موقوف ہے، جس نے پوری پوری مہارت حاصل کر لی ہو۔ کیا تم اس بات کا مشاہدہ نہیں کرتے کہ تمام فنون بلکہ تمام صناعات (ہنرمندیاں اور دست کاریاں) تعلیم و تعلم اور مشق کی محتاج ہیں"۔

(ایضاً/ ۳۷۰-۳-۳۷۳)

شاہ محمد عاشق پھلتی کے نام اپنے مکاتیب میں شاہ صاحب عام طور پر تصوف کی غامض تحقیقات پیش فرماتے ہیں۔ ذیل میں ایک ایسے ہی خط کا ایک اقتباس پیش کیا جاتا ہے، جو خود صاحبِ مکتوب کے بیان کے مطابق "ایک ایسے سرّ دقیق پر مبنی ہے جس سے اکثر اہل اللہ خصوصاً متاخرین غافل ہیں"۔ لکھتے ہیں:

"تصوف کیا ہے؟ متاخرین کی ایک جماعت نے کہا ہے کہ تصوف تصحیح خیال کا نام ہے۔ قوت مدرکہ کو مبدأ جلّ ذکرہٗ کی جانب مائل کرنا اور مبدأ کا ظہورِ عالم اور اس کے آثار میں مشاہدہ کرنا حقیقتِ تصوف ہے۔

لیکن اس بارے میں قول محقق یہ ہے کہ تصوف تیرے وجود پر حق کے وجود کا علماً و عیناً غلبہ ہو جانا ہے۔ بہر حال از روئے علم غلبہ ہونا یہ ہے کہ حقیقت جامعہ من حیث التدبیر، من حیث الخلق اور من حیث الوجود اس سالک کے نفس پر علم و انکشاف کی حیثیت سے مستولی اور غالب ہو جائے، تاکہ سالک اپنے علم سے اور اپنے وجودِ خاص سے محو و گم ہو جائے اور اپنی کوئی قوت اور کوئی طاقت نگاہ میں نہ رکھے۔ افعال و احوال کا کرنے والا حق جلّ مجدہٗ کو سمجھے۔ بعد ازاں ہر صورت خارجیہ کا خالق صرف حق جلّ مجدہٗ کو ہی سمجھے، خواہ وہ جوہریت ہو یا عرضیت ہو، خیر ہو یا شر ہو، نفیس ہو یا خسیس ہو — اس کے بعد اصل ہستی کو جو موجودات کی شکلوں پر پھیلی ہوئی اور سایہ گستر ہے اس کی مخلوق کی تاویل سے پہچانے۔ پھر تینوں مکاشفات میں ایک گمشدگی پیدا کرے۔

Marfat.com

از روئے عین غلبہ ہونا یہ ہے کہ اس نورِ شعشانی میں گم ہو جائے جو کہ عالم مثال کے وسط میں حقیقتِ وحدانیہ مجردہ سے نیچے اترا ہے۔ اس نور شعشانی میں جوہر اور بُہت کو لائے اور اپنی خودی سے مبرا ہو جائے اور اس نور میں اضمحلال اور گمشدگی کے سبب سے حقیقت مجردہ جامعہ سے ایک راہ و رسم پیدا کرے۔ اس طرح جیسے کہ جسمِ زید کی نسبت اس کے نفس ناطقہ کے ساتھ ہے۔ یا جیسا کہ موتیوں کی لڑی میں گوہر چہارم پنجم کے ساتھ ہے"۔

(ایضاً ۱/۳۹۳)

اس سرّ دقیق اور غامض تحقیق کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ سلسلۂ بیان کو مربوط رکھتے ہوئے شعر و سخن کے حوالوں سے گفتگو کو شگفتہ بنایا جائے۔ اس ضمن میں محقق دوّانی کی ایک رباعی پر شاہ صاحب کی عالمانہ و عارفانہ بحث ملاحظہ ہو۔ بابا عثمان کشمیری کے نام مکتوب میں لکھتے ہیں :

"مولانا جلال الدین دوّانی نے اپنی رباعیات میں سے ایک رباعی میں یوں فرمایا ہے ؎

در خانقہ و مدرسہ گشتیم بسے
انصاف کہ در ہر دو ندیدیم کسے
دیدیم بلے بیہدہ گوے چندے
قانع شدہ از دوست ببانگ جرسے

(ہم خانقاہوں اور مدرسوں میں بہت گھومے پھرے۔ سچی بات یہ ہے کہ ہم نے ان دونوں جگہوں میں کوئی آدمی لائق نہیں پایا۔ البتہ چند بیہودہ گو قسم کے آدمی وہاں دیکھے جو حقیقی دوست کو چھوڑ کر محض ایک بانگ جرس پر قانع ہو گئے ہیں۔)

فقیر جب اس رباعی پر پہنچا تو دل جوش میں آگیا اور خاموشی کا موقع و محل باقی نہ رہا۔ (لامحالہ اس کے جواب میں) میں نے یہ رباعی کہی ؎

در صحبتِ اہل دل رسیدیم بسے
تحصیل کناں ز ہر دلے ملتمسے

Marfat.com

از چشمۂ آب زندگانی قدحے
وز آتش وادی مقدس قبسے

(ہم اہل دل کی صحبت و خدمت میں بارہا پہنچے ہیں اور ان میں کے ہر ایک صاحب دل سے اپنی امید و آرزو کو حاصل کیا ہے۔ ہم نے چشمۂ آب حیات سے ایک پیالہ پیا ہے اور وادی مقدس کی آگ سے ایک چنگاری لی ہے)۔
(یعنی بزرگوں سے فیض حاصل کیا ہے۔)

غور کرنے سے معلوم ہوا کہ جلال الدین دوّانی کی اس رباعی میں جو یاس و قنوطیت کا غلبہ ہے، اس کی تین وجوہات ہو سکتی ہیں :

(۱) یا تو یہ وجہ ہے کہ اس شخص (یعنی رباعی گو) کو اس قسم کی کوئی باطنی فضیلت ہی حاصل نہیں ہوئی اور حصولِ فضیلت کے اسباب اس کو آسانی کے ساتھ میسر نہیں آئے۔ اگر یہ وجہ ہے تو اس کا جواب طریق باطنی کی افضلیت کا ثابت کرنا اور دوسرے شخص کے لیے اس کے حاصل کرنے کے طریقوں کی سہولت کا اظہار کرنا ہے۔ تاکہ واضح ہو جائے کہ اس شخص کا فضیلت باطنی کا نہ پانا امتناعِ حصول یا اسباب وصول کے مشکل ہونے کی وجہ سے نہیں۔ بلکہ قضاء و قدر نے ہر شخص کا ایک مخصوص حصہ مقرر کر دیا ہے اور ایک آدمی کا دوسرے آدمی پر قیاس کرنا محال و مشکل ہے۔

(۲) یا یہ سبب ہے کہ اس شخص (رباعی گو) نے صوفیاے کرام کی کتابوں کا مطالعہ کیا ہے اور ان کے احوال کثیرہ سے (اپنے دماغ میں) ایک ہیئت وجدانیہ تراش لی ہے۔ جب وہ ہیئت وجدانیہ واجتماعیہ کسی ایک شخص میں نہیں پائی گئی تو اس کے باطن سے نعرۂ نایافت بلند ہوا۔ اور فقیر کا گمان یہ ہے کہ صاحبِ رباعی کو یہی شبہ پیش آیا۔ اس کا جواب طرقِ وصول کے تعدد اور کیفیات نسبت کے تغایر کا بیان کرنا ہے اور یہ بات ظاہر کرنی ہے کہ ہر شخص کی استعداد کسی نہ کسی نسبت کے مناسب واقع ہوئی ہے اور ہر استعداد والے سے وہی نسبت طلب کرنی چاہیے جو اس کے مناسب حال ہو۔ یقینی طور پر ہر نسبت کسی نہ مقام کی طرف اپنا راستہ رکھتی ہے۔

(۳) یا یہ وجہ ہو سکتی ہے کہ وہ افسانے جن کو فلاسفۂ اسلام اور بعض متکلمین بیان کرتے

Marfat.com

ہیں کہ ریاضیات اور تصفیہ و تزکیۂ نفس حقائق اشیاء کے سمجھ لینے کا سبب بن جاتے ہیں۔(یہ افسانے) اس کے دل میں بیٹھ گئے اور ایک ایسے عارف کی طلب میں پڑ گیا جو حقائق اشیاء کی اپنے وجدان سے پوری تفصیل کے ساتھ اس طرح تقریر کرتا ہو کہ یہ معقولی اس سے پورا پورا فائدہ اٹھالے۔

اس نے اپنی عمر کا بڑا حصہ اسی طلب میں گنوادیا اور اپنے مطلوب و مقصود کا کوئی نشان نہ پایا۔ اس وجہ کا جواب یہ ہے کہ نفوسِ ناطقہ آپس یں انتہائی تفاوت رکھتے ہیں۔ بعض نفوس صاحب قوت قدسیہ ہوتے ہیں اور بعض اس سے کچھ کم درجے کے ہوتے ہیں۔ اگرچہ تمام نفوس قوت ملکیہ کے پائے جانے اور نسبت ہائے عالیہ کی استعداد کے ظہور میں متساوی الاقدام (ساتھ ساتھ چلنے والے) ہوتے ہیں اور ریاضت نفس غیر قدسیہ کو قدسیہ نہیں بناتی۔ بلکہ ریاضت فقط قوت ملکیہ کا ظہور ہے۔ اور سِرّ و روح وغیرہ کے مہذب و آراستہ کر لینے سے جو نسبتیں پیدا ہوتی ہیں، ان نسبتوں پر بھی تمکن و قدرت ہونا، ریاضت کا انتہائی درجہ ہے۔ اور قوت قدسیہ کبریت احمر (نادر الوجود) ہے۔ بہت سے زمانے گذر جاتے ہیں جو اس دولت سے خالی ہوتے ہیں ؎

سالہا دورِ آسماں گردد
تا چنیں گوہرے عیاں گردد

(سالہا سال آسمان گردش کرتا رہتا ہے۔ تب کہیں ایسا گوہر نایاب ظاہر ہوتا ہے۔)

اس قسم کے لوگوں کے نہ پائے جانے کی وجہ سے کوئی بھی اس بات کو صحیح قرار نہیں دے سکتا کہ اس طرح کے وحشت انگیز جملے کہے جا سکیں (جیسے کہ دوّانی کی رباعی میں ہیں)

اس کے بعد اسی خط میں شاہ صاحب نے صوفیہ کی بعض نسبتوں کا بیان کرتے ہوئے اپنی رُباعی کی تشریح و توضیح کی ہے۔ یہ بیان بھی نقل کیے جانے کے لائق ہے۔ لکھتے ہیں :

"وہ نسبتیں جن کی طرف صوفیۂ صافیہ اپنی توجہ مبذول فرماتے ہیں، دو قسم کی ہیں :

(۱) وہ نسبت جو لطیفۂ روح کی تہذیب و آراستگی سے پیدا ہوتی ہے اور وہ نسبت انس و انجذاب اور نیاز و گداز ہے۔ اس نسبت کی بہترین تعبیر آب حیات ہے۔ اس لیے کہ عالم شہادت (دنیا) کے اندر پانی کا پینا

Marfat.com

راحت و تسکین پہنچاتا ہے۔

(۲) وہ نسبت جو لطیفہ سر کی تہذیب سے پیدا ہوتی ہے اور وہ اس شخص کے لطیفہء سر میں تجلی اعظم کے عکسوں کا ظہور ہے۔ اس نسبت کی بہترین تعبیر آتش طور ہے۔ اس لیے کہ آگ اپنے اندر کرنیں اور روشنی رکھتی ہے اور آتش طور تجلیِ اعظم کے عکسوں میں سے ایک عکس ہے۔

میری رباعی میں لفظ "ہر دل ملتمسے" کے اندر اس جانب اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بعض افراد کی تائید و تقویت فرماتا ہے۔ پس وہ اپنی فراست سے یہ بات معلوم کر لیتے ہیں کہ فائدہ پہنچانے والی اور فائدہ حاصل کرنے والی استعدادیں کون سی ہیں، اور وہ ہیئت اجتماعیہ کس بات کا تقاضا کرتی ہے، بس وہ اسی نسبت کے پیچھے پڑتے ہیں، اسی کو طلب کرتے ہیں اور بغیر ضبط و قید اسی کو پا لیتے ہیں۔

میری رباعی میں لفظ "قدحے" اور "قبسے" کے اندر اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ درویشوں کے فیض سے جو کچھ اخذ کیا جاتا ہے وہ ان دو نسبتوں میں سے ایک کا حصہ ہوتا ہے اور ان نسبتوں کے عکوس میں سے ایک عکس ہوتا ہے اور ان کی مناسبات میں سے ایک مناسبت ہوتی ہے۔ افاضہ و استفاضہ کی جولانی ان ہی اطراف و عکوس میں ہوتی ہے اور کہیں نہیں۔

یہ بات نہیں ہے کہ ایک استعداد بہم پہنچ جائے اور مبدأ فیاض مسلسل و متواتر فیض جاری کر دے اور یہ بندہ اپنی قوتِ خداداد سے اس کو حاصل کر لے۔ ایک ہی مرتبہ میں کل کو طلب کرنا، خصوصاً ایک فرد خاص سے طلب کرنا، جو کہ منبعِ فیض خاص ہے اور ایک نہر کا فوارہ ہے، ایسی طلب محالاتِ عادیہ کی قبیل سے ہے"۔

(ایضاً ۲/۱۸۶-۱۸۷)

بابا عثمان کشمیری ہی کے نام ایک اور مکتوب ملاحظہ ہو، اس میں نوع بہ نوع اذکار و اوراد کی حکمت بیان کرتے ہوئے جامیؔ کے ایک شعر کا مفہوم واضح کیا گیا ہے :

Marfat.com

"اس قدر آپ کو معلوم ہو گا کہ ہر حال کے مناسب ایک توجہ ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے اذکار بھی نوع بہ نوع اور مختلف مقرر کیے گئے ہیں۔

استعاذہ : (اعوذ باللہ کہنا) جب تک دل کسی آفت و مصیبت سے دردمند نہ ہو، صحیح طریقے سے کوئی شکل و صورت نہیں رکھتا ہے۔

حمد : (اللہ تعالیٰ کی تعریف کرنا) جب تک اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کو دیکھنے میں استغراق و محویت نہ ہو، صحیح طریقے پر ممکن نہیں۔

تسبیح و تکبیر: (سبحان اللہ و اللہ اکبر کہنا) اس وقت تک متحقق نہیں ہوتا جب تک کہ حقائق ممکنات کی خصوصیات کو چشم حقارت سے نہ دیکھے۔

تحلیل: (لا الہ الا اللہ کہنا) اس وقت تک پورے طریقے پر ظہور پذیر نہیں جب تک کہ توحیدِ توجہِ تعظیمی دل میں جاگزیں نہ ہو جائے۔

جب یہ مقدمہ واضح ہو گیا تو جاننا چاہیے کہ نسبتِ التجاء اور "از ہمہ گسستن و بدوست پیوستن" کی بہار اس وقت ہوتی ہے جب شدائد کا ہجوم ہو اور نفس مخالفتیں کر رہا ہو۔ جب تک کہ کسی شخص پر ہر سمت سے تألم و تأسف حملہ نہ کرے اور ہر جانب سے کوئی نہ کوئی مخالفت اس کے دل تک نہ پہنچے، اس وقت تک اپنے سے سیر ہو جانا، اپنے وجود پر جلنا اور کڑھنا اور کلی طور پر قبلۂ حقیقی کی طرف متوجہ ہونا میسر نہیں ہوتا۔ اسی نکتے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے عارف جامیؔ نے فرمایا ؎

زخد نگہاے جفاے او چہ بلا خوشم کہ ہنوز ازو
زدلم یکے نکند گذر کہ قفاے اُو دگرے رسد

(اس کی جفا کے تیروں سے میں بہت ہی زیادہ خوش ہوں کہ ان میں سے ایک تیر دل کے پار نہیں ہوتا کہ دوسرا اس کے پیچھے پیچھے آجاتا ہے۔)

(ایضاً ۲/۱۷۸-۱۷۹)

گذشتہ صفحات میں جو مکاتیب نقل کیے گئے ان کا تعلق اکثر و بیشتر تصوف کے نظری مباحث سے تھا۔ اب ہم شاہ صاحب کے بعض اصلاحی مکاتیب نقل کرتے ہیں تاکہ تصوف کا عملی پہلو بھی سامنے آجائے۔ محمد قلب رہتکی کو لکھتے ہیں :

Marfat.com

"برادر گرامی میاں محمد قطب بعد سلام مطالعہ کریں۔

معاد اور آخرت سے اس قدر زیادہ ڈرنا کیا فائدہ رکھتا ہے؟ ڈرنا محض اس لیے ہے کہ انسان گناہوں کو ترک کر کے آخرت کی طرف متوجہ ہو۔ فقط ڈرنا مقصود نہیں ہے۔ جس وقت خوف دل پر غلبہ کرے تو خوف کے عوض و مقابلہ میں اعمالِ خیر میں سے کوئی نہ کوئی عمل مثلاً ذکر خفی یا ذکر جلی یا تدبر کے طور پر تلاوت قرآن مجید یا مطالعہ حدیث یا اس کی مثل اختیار کریں۔ یہ اعمال مذکورہ دخول جنت کے لیے کافی ہیں"۔

(ایضاً ۱/۲۶۳)

انھی مکتوب الیہ کے نام ایک دوسرا خط ملاحظہ ہو۔ لکھتے ہیں :

"برادر گرامی میاں محمد قطب سلمہٗ...

ہر آدمی ایک جداگانہ مزاج رکھتا ہے اور ہر مزاج کا ایک علاحدہ علاج ہے۔ آپ کا مزاج خیالی ہے کہ قوت متخیلہ کو غالب رکھتے ہو۔ آپکا علاج اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ آپ محبت دنیا سے توبہ کرو۔ محبت دنیا سے توبہ کے بعد ہر خیال جو آپ کے دل میں گذرے گا وہ نقصان نہیں دے گا۔...

یہ علم حق ہے کہ حق سبحانہٗ و تعالیٰ نے ہم کو اس علم کے ساتھ مخصوص کیا ہے والحمد لله رب العالمین۔ اب ہم اس بات پر آتے ہیں کہ محبت دنیا سے توبہ کیسے حاصل ہوتی ہے؟

(۱) اس کا پہلا رکن موت کو یاد کرنا ہے وقتاً فوقتاً۔

(۲) دوسرا رکن اپنے اوپر یہ بات لازم و واجب کرنا کہ میں محبت حق سبحانہٗ و تعالیٰ رہوں۔

(۳) تیسرا رکن اپنے دل کا نگہبان ہونا ہے کہ جب دل میں خطرات و وساوس کا سلسلہ شروع ہو تو اس سلسلے کو توڑ دے۔

(۴) چوتھا رکن اپنے آپ کو نشاط و مسرت میں رکھنا اور دل کو ملول نہ کرنا ہے۔ اس لیے کہ جب آدمی آزردہ خاطر ہوتا ہے اور پریشان و حیران

Marfat.com

ہو جاتا ہے تو خطرات وساوس زیادہ غلبہ کرتے ہیں۔

(۵) پانچواں رکن ایسے لوگوں کی صحبت سے پرہیز کرنا جو دنیا کی باتیں بہت کرتے ہیں۔

(۶) چھٹا رکن ہر وقت گوشہ نشینی اختیار نہ کرنا۔ خلوت صبح کے وقت تین چار گھڑی تک کرنا چاہیے اور صبح صادق سے دو گھڑی قبل نماز تہجد میں مشغول رہنا چاہیے اور سونے کے وقت قرآن کی چند سورتیں پڑھ کر سونا چاہیے۔

(۷) ساتواں رکن اپنی بیہودہ گردی پر رونا اور قلب میں رقت کا ہونا۔

یہ ہمارے سات رکن ہے اگر آپ مشرق سے مغرب تک اور مغرب سے مشرق تک دوڑو گے تو آپ کے روحانی مرض کا بجز ان امور کے کوئی علاج نہیں ملے گا"۔ ...

(ایضاً ۱/۲۶۷-۲۶۸)

اصلاحی مکاتیب کے ضمن میں مکتوب بنام سید نور شاہ افغانی بھی قابل مطالعہ ہے۔ نور شاہ آپ کے مرید تھے۔ انھیں بطور وصیت تحریر فرماتے ہیں :

"میری پہلی وصیت ارکان اسلام کو قائم رکھنے اور بدعتوں اور کبیرہ گناہوں سے دور رہنے کی ہے۔ جس نے ارکانِ اسلام مے سستی کی یا گناہوں کا مرتکب ہوا یا بدعتوں کا معتقد ہوا، وہ نجات کے راستے سے دور جا پڑا۔ إنا لله و إنا اليه راجعون۔

مذکورہ بالا باتوں کو پختہ و مضبوط کر لینے کے بعد طاعاتِ قلبی و زبانی اور اعمال اعضاء و جوارح سے اوقات کو معمور رکھنا ہے۔ جب تک اوقات کو معمور نہ رکھا جائے گا، نقش و نگار جو مقامات واحوال سے عبارت ہیں کس دیوار پر قائم کریں گے ؟

کارِ عالم درازی دارد
ہر چہ گیرید مختصر گیرید

(دنیا کا کام بہت طول رکھتا ہے۔ یہاں جو کام بھی اختیار کرو مختصر اختیار کرو۔)

Marfat.com

ہم نے فرض کیا کہ کسی شخص کو زہر دیا گیا۔ تمام اطباء اس بات کو یقینی طور پر جانتے ہیں کہ اگر ایک ساعت گذر جائے گی اور یہ شخص قے نہ کرے گا تو مر جائے گا۔ ایک طبیب حاذق نے استفراغِ قے (قے لانے کا نسخہ) لکھا اور اس شخص کے ہاتھ میں دے دیا۔ اس سیدھے اور بیوقوف شخص نے نسخے کو پڑھا اور اس کی ہر دوا پر غور کرنے لگا کہ یہ لفظ عربی ہے یا یونانی ہے اور اس لفظ کی لغت کے اعتبار سے حرکات و سکنات کیا ہیں؟ تاکہ اس کی ہجے درست ہو جائے۔ اس کے بعد اس نے ان ادویہ کی ماہیت اور جامع و مانع خو اص میں غور و فکر کرنا شروع کیا اور اس نسخے سے متعلق جو ندرتیں تھیں ان میں مشغول ہو گیا۔

طبیب حاذق نے کہا کہ اے بے وقوف آدمی ایسا وقت آ گیا کہ تو اپنی جان سے ہاتھ دھو بیٹھے گا۔ ان اشیاء کی تحقیق کرنے کی فرصت کہاں ہے؟ اگر زندگی چاہتا ہے تو اس نسخے کی دواؤں کو خرید لے۔ اس کا خرید لینا بھی خود مؤثر نہیں ہے، بلکہ مؤثر اس نسخے کی دواؤں کا پینا ہے۔ دواؤں کا پینا بھی مؤثر نہیں ہے، بلکہ مؤثر قے کرنا اور اجزائے زہر کا باہر نکلنا ہے۔

اسی طرح شارع علیہ السلام نے بہ کمال مہربانی چند نسخے جن سے مراد عباداتِ قلبی و زبانی ہیں، خطراتِ نفسانی و شیطانی زہر کھانے والوں کے لیے تجویز کیے ہیں۔ ایک سادہ لوح آدمی ارکانِ اسلام کی تحقیق اور علماء کے اختلاف اور مواقع اختلاف کی تنقیح میں اور اس غور و فکر میں کہ اس اختلاف میں کون زیادہ صحیح طریقے پر ہے؟ اپنے اوقات گذارتا ہے ؎

عمر در تحصیل دانش رفت و نادانم ہنوز
کارواں بگذشت و من در فکر سامانم ہنوز

(علم و دانش کی تحصیل میں میری پوری عمر گذر گئی اور میں ابھی تک نادان کا نادان ہی رہا۔ قافلہ گذر گیا اور میں ابھی تک سامان ہی کی فکر میں ہوں۔)

والسلام علیکم ورحمۃ اللہ

(ایضاً ۱/۴۱۵-۴۱۶)

Marfat.com

آخر میں ان مکتوبات کے حوالے سے چند باتیں عرض کرنی ہیں :

(۱) اہل علم اس حقیقت سے بخوبی آگاہ ہیں کہ شاہ صاحب ایک بلند پایہ مفسر، عالی مرتبت محدث اور اعلیٰ درجے کے فقیہ تھے اور علم اسرار شریعت میں تو ان کا کوئی ثانی و مماثل ہی نہ تھا۔ لیکن جہاں تک زیر نظر مکتوبات کا تعلق ہے تو موضوعات اور مسائل و مباحث کے لحاظ سے ان پر تصوف کا غلبہ نظر آتا ہے۔ اندازہ یہ ہے کہ ان مکتوبات کا پچھتر فیصد حصہ حقائق تصوف سے متعلق ہے۔ واضح رہے کہ ان کی کل تعداد ۳۱۵ ہے اور یہ اردو ترجمے کی شکل میں ۶۵۵ صفحات پر مشتمل ہیں۔

کہا جاتا ہے کہ انسانی شخصیت کا سب سے زیادہ بے ساختہ اور بے تکلف اظہار خطوط میں ہوتا ہے تو کیا اس کا مطلب یہ لیا جائے کہ تصوف کو شاہ صاحب کی حاوی فکر کا درجہ حاصل تھا؟ یہ سوال اہل نظر کو غور و فکر کی دعوت دیتا ہے۔

(۲) یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ مستقل تصانیف کے برخلاف خطوط میں مخاطب کی علمی و فکری سطح پیش نظر ہوتی ہے۔ اسی لیے ایک شخص کے تمام خطوط مواد و مشتملات اور سہولت و دقت بیان کے لحاظ سے یکساں نوعیت کے حامل نہیں ہوتے۔ یہ بات شاہ صاحب کے پیشِ نظر مکاتیب پر بھی صادق آتی ہے۔ چنانچہ شاہ صاحب کے وہ خطوط جو شاہ محمد عاشق پھلتی کے نام ہیں ـــــ اور یہ پونے دو سو خطوط ہیں ـــــ عام طور پر نہایت دقیق فکری نکات اور غامض صوفیانہ تحقیقات پر مشتمل ہیں۔ یہی کیفیت شاہ نور اللہ بڈھانوی، بابا عثمان کشمیری اور خواجہ محمد امین کشمیری کے نام خطوط کی بھی ہے۔ چونکہ یہ مکتوب الیہم عارفین میں ہیں، اس لیے ان سے خطاب کی سطح بھی بلند ہے۔ اس کے برخلاف میاں محمد قطب رہتکی، سید محمد واضح رائے بریلوی اور سید نور شاہ افغانی وغیرہ کے نام مکاتیب سادہ اصلاحی نوعیت کے ہیں۔ کیونکہ یہ سب شاہ صاحب کے مسترشدین میں ہیں۔

(۳) اگرچہ شاہ صاحب کے ان مکاتیب پر بحیثیت مجموعی تصوف کا رنگ حاوی ہے، تاہم داخلی طور پر ان میں تنوع اور رنگا رنگی بھی پائی جاتی ہے۔ چنانچہ ان میں کہیں آیات و احادیث کی صوفیانہ تعبیر و تشریح ملتی ہے۔ کہیں لطائف کا بیان ہے۔ کہیں نسبت صوفیاء کی تفصیلات ہیں۔ کہیں اکابر صوفیاء مثلاً ابن العربی، خواجہ بہاء الدین

Marfat.com

نقشبند وغیرہ کے اقوال کی توضیح و تفسیر ہے۔ کہیں خوابوں کی تعبیر ہے۔ کہیں تعزیت و تسلّی ہے۔ کہیں اہل اللہ کے ایلام کی حقیقت سے پردہ اٹھایا گیا ہے۔ کہیں فارسی کے صوفی شعراء کے کلام کا مفہوم بیان کیا گیا ہے۔ کہیں شاہ صاحب نے اپنے فارسی کلام کی شرح کرتے ہوئے تصوف کے نکات بیان فرمائے ہیں۔ غرضکہ یہاں بھی وحدت میں کثرت کا جلوہ نظر آتا ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ شاہ صاحب کے علمی آثار میں یہ مکتوبات نہایت وقیع اور قیمتی ہیں۔ مولانا نسیم احمد فریدی مرحوم نے ان کی تحقیق و تدوین اور اردو ترجمہ کر کے ایک بڑی قابل قدر خدمت انجام دی ہے۔ شاہ صاحب کی سیرت و شخصیت اور نظریات و افکار کو سمجھنے کے لیے شاہ صاحب کی دیگر کتب کی طرح ان مکتوبات کا مطالعہ بھی ناگزیر ہے۔

کتابیات

(۱) الطاف القدس، شاہ ولی اللہ دہلوی، مطبع احمدی، ۱۳۰۵ھ

(۲) القول الجلی، شاہ محمد عاشق پھلتی، ترجمہ و شرح تقی انور کاکوروی، نامی پریس لکھنؤ، ۱۹۸۸ء

(۳) مکتوبات مع مناقب البخاری و فضیلت ابن تیمیہ، شاہ ولی اللہ دہلوی، مرتبہ خواجہ محمد امین کشمیری، مطبع احمدی دہلی، سنہ ندارد

(۴) نادر مکتوبات حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی، جلد اول و دوم، تحقیق و ترجمہ نسیم احمد فریدی، شاہ ولی اللہ اکیڈمی پھلت، طبع اول ۱۹۹۸ء

(۲۰۰۲ء)

Marfat.com

علومِ دینیہ
اور
مطبع نول کشور

گذشتہ صدی کے اواخر اور موجودہ صدی کے اوائل میں مطبع نول کشور سے عربی، فارسی اور اردو کی جس قدر کتابیں شائع ہوئیں اور اہل علم کے درمیان اس مطبع نے جس قدر شہرت و مقبولیت حاصل کی، اس کی کوئی دوسری مثال ہندوستانی مطابع کی تاریخ سے پیش نہیں کی جاسکتی۔ مطبع نول کشور کو یہ امتیازی حیثیت اپنی دو خصوصیتوں کی بنا پر حاصل ہے۔ ایک تو مطبوعات کی کثرت اور دوسرے اس کا تنوع۔ نادم سیتاپوری نے مطبوعات نول کشور کی تعداد لاکھوں میں بتائی ہے۔ اگر ان کے اس قول کو مبالغے پر محمول کیا جائے تب بھی یہ تعداد ایک لاکھ تک یقیناً پہنچ سکتی ہے۔ جہاں تک تنوع کا تعلق ہے تو اس کا اندازہ مختلف زبانوں اور موضوعات پر اس کی شائع کردہ کتابوں سے کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ اس مطبع کی مطبوعات پانچ زبانوں عربی، فارسی، اردو، ہندی اور انگریزی میں ملتی ہیں۔ اسی طرح علوم مشرقیہ کا مشکل ہی سے کوئی گوشہ ایسا ہوگا جس پر اس مطبع سے کتابیں نہ شائع ہوئی ہوں۔ علمی وادبی کتابوں کے ساتھ بے شمار ایسی مذہبی کتابیں مطبع نول کشور نے شائع کردیں کہ اگر وہ نہ شائع ہوتیں تو شاید ہندوستان سے وہ ناپید ہوجاتیں۔

مطبوعات نول کشور کی اس کثرت اور تنوع کے پیش نظر راقم الحروف کا یہ خیال ہے کہ اگر ان مطبوعات کی ایک جامع اور مکمل فہرست مرتب کردی جائے تو یہ ارباب علم و تحقیق کے لیے ایک بیش بہا تحفہ، سند اور حوالہ کے لیے ایک گرانقدر، مرجع اور بانی (ا) مطبع کی خدمات کے اعتراف کی ایک اچھی شکل ہوگی۔ اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اس فہرست سازی کے لیے طویل فرصت اور ہزارہا صفحات کی وسعت درکار ہے تاہم اس کی ایک شکل یہ

Marfat.com

بھی ہے کہ مختلف ارباب نظر مختلف موضوعات یا فنون کو لے کر فہرستیں مرتب کرتے رہیں۔ تا آنکہ مطبوعات نول کشور کا ایک معجم تیار ہو جائے ع

صلائے عام ہے یارانِ نکتہ داں کے لیے

اس سلسلہ کا آغاز کرتے ہوئے صفحات آئندہ میں فقہ، تفسیر اور حدیث سے متعلق مطبوعات کی فہرست پیش کی جا رہی ہے۔ اس سے اندازہ ہوگا کہ علوم دینیہ کی خدمت میں اس مطبع کا کس قدر حصہ رہا ہے۔ لیکن نامناسب نہ ہوگا اگر اصل فہرست سے پہلے علوم دینیہ سے متعلق منشی نول کشور اور ان کے مطبع کے خدمات کے اہم پہلوؤں کی جانب اشارے بھی کر دیئے جائیں۔

ہندوستان میں اسلامی علوم و فنون کی تاریخ مسلمانوں کی سیاسی تاریخ کے تقریباً متوازی رہی ہے۔ یعنی اہل علم اور ارباب قلم کی تعداد نیز ان کی علمی و تصنیفی سرگرمیاں، غلاموں، تغلقوں اور لودیوں کے ادوار سے گذرتی ہوئی مغلوں کے دور میں اپنے نقطۂ عروج کو پہنچ جاتی ہیں۔ اسی طرح اورنگ زیب کے بعد مغلیہ سلطنت کے زوال کے ساتھ ساتھ ہندوستان میں اسلامی علوم و فنون بھی زوال پذیر ہو جاتے ہیں۔

اس صورت حال میں خطرہ تھا کہ ۱۸۵۷ء کے بعد ہندوستان میں اسلامی علوم و فنون اپنی حیثیت کھو بیٹھتے یا کم از کم اپنے ارتقاء سے محروم ہو جاتے۔ لیکن حیرت انگیز طور پر اس دور کی علمی تاریخ سیاسی تاریخ سے جدا ہو جاتی ہے۔ اور اگرچہ اسے پہلے جیسا استحکام حاصل نہیں رہا۔ تاہم مسلمانوں کی سیاسی و سماجی حالت کے بالمقابل ان کے دینی علوم و فنون کی حالت بدرجہا بہتر نظر آتی ہے۔ اس کا اصل سبب اسلامی و عربی مدارس کا وہ وسیع و عریض جال تھا، جسے ہندوستان کے طول و عرض میں اس دور کے علماء کی جماعت نے نہایت دور اندیشی کے ساتھ پھیلا دیا تھا۔

علوم دینیہ کے بقا و استحکام کے سلسلہ میں مدارس عربیہ کے پہلو بہ پہلو ثانوی عوامل کے درجے میں مطبع نول کشور کا قیام (۲) بھی ایک زبردست عامل کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ مطبع ۱۸۵۷ء کے انقلاب عظیم کے معا بعد ۱۸۵۸ء مطابق ۱۲۷۵ھ میں معرض وجود میں آیا تھا۔ منشی نول کشور اور ان کے مطبع کا سب سے بڑا کارنامہ جو اس ضمن میں قابل ذکر ہے وہ یہ ہے کہ اس نے معاصر علماء و ارباب قلم کے دلوں میں تصنیف و تالیف کا ولولہ برقرار رکھا اور

Marfat.com

ہندوستانی مصنفین کی صدہا تصانیف کو ضائع ہونے سے بچالیا۔ پھر چونکہ اس مطبع کی شاخیں لکھنؤ کے علاوہ کانپور، الٰہ آباد، آگرہ، دہلی، پٹیالہ، اجمیر اور لاہور جیسے شہروں میں بھی موجود تھیں، اس لیے اس نے اسی تناسب سے اپنے گردوپیش کی علمی فضا کو بھی متاثر کیا اور بحیثیت مجموعی پورے ملک میں علوم دینیہ کی گرم بازاری کا سامان فراہم کردیا۔ جن ہندوستانی علماء کی تصانیف اس مطبع سے اشاعت پذیر ہوئیں، ان کی فہرست طویل ہے۔ بطور مثال چند نام پیش کیے جاتے ہیں :

قاضی یوسف علی گوپامئوی (ف ۱۳۰۹ھ)
قاضی عبدالسلام بدایونی (ف ۱۲۸۹ھ)
مولانا کرامت علی جونپوری (ف ۱۲۹۰ھ)
مولانا عبدالعلی مدراسی (ف ۱۲۲۷ھ)
قاضی احتشام الدین مرادآبادی (ف ۱۲۱۳ھ)
مولانا ابراہیم حسین بنگلوری، مولانا خرم علی بلہوری (ف ۱۲۷۱ھ)
مولانا محمد احسن نانوتوی (ف ۱۳۰۱ھ)
مولانا محمد حسن سنبھلی (ف ۱۳۰۵ھ)
مولانا اشرف علی لکھنوی
سید محمد عباس لکھنوی
مولانا عبدالغنی خاں رامپوری (ف ۱۳۱۶ھ)
مولانا امانت اللہ غازیپوری (ف ۱۳۱۵ھ)
مولانا اکرام الدین دہلوی (موجود ۱۱۹۰ھ)
مولانا محمد اشرف کاندھلوی (ف ۱۳۴۰ھ)
مولانا غلام یحییٰ نقوی مدراسی
حکیم ناصر علی آروی (ف ۱۳۰۵ھ)
مولانا فضل احمد لاہوری اور
مولانا بحرالعلوم فرنگی محلی (ف ۱۲۲۵ھ) وغیرہ وغیرہ

اس سلسلہ کا دوسرا بڑا کارنامہ اس مطبع کی جانب سے علوم دینیہ کے بعض نایاب اور

Marfat.com

نادر مخطوطات کی اشاعت بھی ہے۔ منشی نول کشور کے حالات زندگی سے معلوم ہوتا ہے کہ انھیں گراں قدر مخطوطات کی عام طور پر تلاش و جستجو رہتی تھی۔ اور وہ اس سلسلہ میں ہمعصر علماء سے برابر رابطہ قائم رکھتے تھے۔ نیز اگر کسی حلقہ سے کسی اہم مخطوطہ کی طباعت کی خواہش ظاہر کی جاتی تو وہ حتی الامکان پوری کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ اس سلسلہ میں علامہ بدرالدین عینی (ف ۸۵۵ھ) کی "البنایہ فی شرح الہدایہ" کا ذکر خاص طور پر ضروری ہے۔ اس کا شمار فقہ حنفی کی مشہور کتاب "ہدایہ" کی بہترین شرحوں میں کیا جاتا ہے۔ اس کے مصنف علامہ عینی محدث و فقیہ ہونے کے علاوہ زین الدین عراقی (ف ۸۰۶ھ) کے شاگرد اور حافظ ابن حجر عسقلانی (ف ۸۵۲ھ) کے استاذ بھائی اور معاصر ہونے کی حیثیت سے بھی خاصی شہرت کے مالک ہیں۔ اس کے باوجود ان کی یہ گراں مایہ تصنیف ایک عرصہ تک زیور طبع سے آراستہ نہ ہو سکی، یہاں تک کہ ۱۲۹۳ھ میں پہلی بار اس کی اشاعت کا شرف مطبع نول کشور کو حاصل ہوا۔ لطف کی بات یہ ہے کہ اس کی اشاعت پر اگرچہ سو سال سے زائد کا عرصہ گذر چکا ہے، لیکن یہ کتاب ہندو بیرون ہند کے کسی مطبع سے اب تک دوبارہ اشاعت پذیر نہ ہو سکی۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے مطبوعہ نسخے بھی مخطوطات کی طرح خال خال ہی پائے جاتے ہیں۔ اس کتاب کی اشاعت کے بعد منشی شیو پرشاد وہبی منیجر مطبع نے اس کا اشتہار مرتب کیا تھا۔ اس سے مخطوطات کی فراہمی اور ان کی اشاعت کے سلسلہ میں منشی نول کشور کی کوششوں کا اندازہ ہوتا ہے۔ نامناسب نہ ہوگا اگر ذیل میں اس اشتہار کا کچھ حصہ نقل کر دیا جائے۔

> "تمام ہندوستان میں پورا نسخہ اس کا آج تک نایاب تھا بڑے بڑے کتب خانوں میں سب حصے اس کے بہم نہیں پہنچتے تھے۔ ایک نسخہ کامل و تمام بہت بڑے نامی کتب خانے سے بہت تفحص و تلاش بلیغ سے مالک مطبع کو دستیاب ہوا۔ بس بتصحیح علماء نامدار قصد اس کے انطباع کا ہوا... ایسی مبسوط و مستند و معتبر مذہبی کتب فقہ حنفی مذہب اسلام کی یادگار کے چھاپہ خانہ اودھ اخبار کا بے دریغ سرمایہ کا صرفہ ہوا... ایسی ایسی کتب کی قدردانی سے امید ہے کہ مطبع اودھ اخبار و عامہ مطابع ہند میں کتب کمیاب جن کے لیے مشتاق و متلاشی طلباء علوم بدرجہا غایت شائق ہیں۔ اشاعت پائیں گے"۔

اس طرح کی دوسری کتاب محقق کمال الدین ابن ہمام (ف ۹۸۱ھ) کی فتح القدیر

Marfat.com

ہے "ہدایہ" کی یہ گراں قدر شرح تیرہویں صدی ہجری کے اواخر تک زیور طبع سے آراستہ نہیں ہو سکتی تھی۔ منشی نول کشور نے اس کے متعدد قلمی نسخے فراہم کیے اور نہایت سعی و اہتمام کے ساتھ ۱۲۹۲ھ میں اسے پہلی بار شائع کرنے کی سعادت حاصل کی۔ اس کا اشتہار بھی جسے منشی شیو پرشاد وہبی ہی نے مرتب کیا تھا۔ ہمارے سامنے موجود ہے۔ چونکہ یہ اس سلسلہ کی بعض اہم تفصیلات پر مشتمل ہے۔ اس لیے اس کا کچھ حصہ ذیل میں نقل کیا جاتا ہے:

> "نقل اس کتاب کی بہت صحیح و معتبر نسخہ مملوکہ جناب مولانا عبدالحق صاحب خیر آبادی مدفیضہ العالی سے ہوئی اور تصحیح اور تین نسخوں صحیحہ سے جس میں ایک نسخہ پڑھا پڑھایا ہوا حضرت مولانا بحر العلوم قدس اللہ سرہ العزیز کا اور دوسرا نسخہ صحیح کیا ہوا حضرت مولانا محمد مبین مرحوم و مغفور کا ہے۔ تکملہ اس کا "نتائج الافکار" جس کا وجود سارے ہندوستان میں دو ایک جگہ کے علاوہ بالکل مفقود تھا۔ نقل اس کی اس نسخۂ صحیحہ سے ہوئی کہ وہ کتاب مصنف کے عہد کی لکھی ہوئی ہے اور تصحیح اس تکملہ کی باعانت نسخہ مملوکہ مولوی مفتی محمد سعد اللہ صاحب کے ہوئی"۔

اس سلسلہ کی تیسری قابل ذکر کتاب علامہ قسطلانی کی "ارشاد الساری" ہے۔ بخاری شریف کی یہ مشہور شرح بھی مولانا احمد علی سہارنپوری (ف ۱۲۹۷ھ) کے قلمی نسخہ کی مدد سے پہلی بار نول کشور سے شائع ہوئی۔ اس کے علاوہ غاية التحقيق شرح حسامی مصنفہ عبدالعزیز بن احمد بن بخاری (ف ۷۳۰ھ) "سواطع الالهام" مصنفہ ابوالفیض فیضی (ف ۱۰۰۴ھ) "تفسیر سراج المنیر" مصنفہ محمد الشربینی الخطیب، "تبیان فی اعراب القرآن" مصنفہ عبداللہ ابن حسین العکبری (ف ۶۱۶) اور "فواتح الرحموت فی شرح مسلم الثبوت" مصنفہ مولانا ن بحر العلوم عبدالعلی فرنگی محلی (ف ۱۲۲۵ھ) وغیرہ وہ قابل ذکر کتابیں ہیں جو ہماری معلومات کی حد تک ہندوستان میں پہلی بار مطبع نول کشور سے اشاعت پذیر ہوئیں۔

علوم دینیہ کے تعلق سے منشی نول کشور کا ایک اہم کارنامہ فقہ، تفسیر اور حدیث کے عربی متنوں یا شروح یا حواشی کا تحشیہ بھی ہے۔ موصوف نے ان کی اشاعت پر اکتفا کرنے کے بجائے انھیں قدماء کے حواشی سے آراستہ کر کے شائع کیا ہے۔ اور اگر ضرورت محسوس کی ہے تو ہمعصر علماء سے ان پر نئے حواشی بھی لکھوائے ہیں۔ اس سلسلہ میں هدایه، شرح وقایه،

Marfat.com

مختصر وقایہ، کنز الدقائق، قدوری، البنایہ شرح ھدایہ، الکفایہ شرح ھدایہ، اصول الشاشی، نورالانوار، حسامی، التوضیح والتلویح، جلالین، بیضاوی، صحیح مسلم اور تقریب التھذیب وغیرہ کتابوں کے نام لیے جاسکتے ہیں۔ان میں سے ہر کتاب حواشی سے آراستہ کر کے شائع کی گئی ہے۔ بلکہ بعض کتابیں ایسی بھی ہیں جن پر ایک سے زائد حواشی موجود ہیں۔

تحشیۂ کتب کے علاوہ تراجم کے سلسلہ میں بھی مطبع نول کشور کی خدمات قابل ذکر ہیں۔اس مطبع نے فقہ، تفسیر اور حدیث کی متعدد عربی کتابوں کے فارسی اور اردو تراجم بھی شائع کیے ہیں۔فارسی تراجم کے ذیل میں منیة المصلی، قدوری، کنز الدقائق، مختصر الوقایہ، شرح وقایہ اور ھدایہ کے نام پیش کیے جاسکتے ہیں۔

لیکن فارسی سے زیادہ تراجم کی خدمات اردو میں انجام دی گئی ہیں۔اس کا سبب اس دور میں اردو کی بڑھتی ہوئی مقبولیت اور اس کا رواج تھا جس سے اہل مطبع بخوبی واقف تھے۔ ترجمہ اردو جامع ترمذی جلد دوم کے خاتمۃ الطبع کی درج ذیل عبارت سے یہی مستفاد ہوتا ہے۔

> "اب ناقدین حدیث سید المرسلین و مشتاقین گوہر بے بہا مرویات خاتم النبیین بنظر توجہ ذرا اس طرف ملاحظہ فرمائیں کہ زمانے کی رفتار سے عربی علم پیچھے رہ گیا اور اردو کا رواج آگے بڑھ گیا۔عام تو علی العموم بسبب فکر معاش علم عربی کی تحصیل سے بالکل بے بہرہ ہوتے جاتے ہیں۔اور خاص بھی رواج کے باعث اردو ہی کی طرف زیادہ توجہ فرماتے ہیں۔بناءعلیہ ضرور ہوا کہ ضروری دینی کتابوں کا ترجمہ بزبان اردو ہو کر شائع ہووے۔... منشی نول کشور صاحب... نے صدہا بڑی بڑی ہر ملت و مذہب کی کتابوں کا ترجمہ عام رواج کے موافق ہر ایک زبان میں بصرف زر کثیر فرما کر عوام پر وہ احسان اور کرم فرمایا جو اظہر من الشمس ہے"۔

مختصر یہ کہ منشی نول کشور کی مساعی جمیلہ کے طفیل فقہ، تفسیر اور حدیث تینوں علوم کی متعدد بنیادی کتابیں اردو میں منتقل ہو گئیں اور اس طرح اس کے مذہبی سرمایے میں زبردست اضافہ ہوا۔اس سلسلہ میں ذیل میں دی ہوئی کتابوں کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں :

(۱) غایة الاوطار ترجمه الدر المختار

Marfat.com

(۲) عین الھدایہ ترجمہ ھدایہ (۳) ترجمہ فتاوی عالمگیری
(۴) ترجمہ کنز الدقائق (۵) تحفہ العجم ترجمہ کنز الدقائق
(٦) نورالھدی ترجمہ شرح وقایہ (۷) شرح وقایہ (اردو)
(۸) تفسیر قادری ترجمہ تفسیر حسینی
(۹) تحفۃ الاخیار ترجمہ مشارق الانوار
(۱۰) مظاھر حق ترجمہ مشکوٰۃ المصابیح اور
(۱۱) ترجمہ جامع ترمذی وغیرہ وغیرہ۔

---

(۲)

۱۸۵۷ء کے بعد جب علوم دینیہ کے فارغ التحصیل اشخاص پر سرکاری ملازمتوں کے دروازے بند ہو چکے تھے اور سماج کے دوسرے طبقوں کے مقابلے میں ان کی اقتصادی حالت کہیں زیادہ خستہ نظر آتی تھی اس وقت مطبع نول کشور معاشی نقطہ نظر سے بھی ان ارباب علم کے لیے ایک سہارا ثابت ہوا، اور علماء کی ایک اچھی خاصی جماعت بحیثیت مصحح یا محشی یا مترجم مطبع سے وابستہ ہو گئی۔ افسوس کہ منشی نول کشور کی خدمت کا یہ پہلو ابھی تک تاریکی میں ہے اور مطبع سے وابستہ علماء کی کوئی فہرست ہمارے سامنے نہیں۔ راقم الحروف کو اس سلسلے میں جن علماء کے نام دریافت ہو سکے ہیں۔ وہ ذیل میں درج کیے جاتے ہیں لیکن واضح رہے کہ ان میں سے ہر ایک کا مطبع میں باتنخواہ یا ہمہ وقتی ملازم ہونا ضروری نہیں البتہ بحیثیت مصحح یا محشی یا مترجم ان سب کی مطبع سے وابستگی ثابت ہے۔

(۱) مولانا ابن حسن، مصحح اخلاق جلالی
(۲) قاضی احتشام الدین مراد آبادی (ف ۱۳۱۳ھ) مترجم فتاوی عالمگیری جلد اول
(۳) مولانا احسان اللہ فرنگی محلی مصحح برجندی شرح مختصر وقایہ
(۴) مولانا امان الحق فرنگی محلی (ف ۱۳۰۵ھ) محشی فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت و مصحح الاشباہ والنظائر، جلد اول
(۵) مولانا امیر علی لکھنوی (ف ۱۳۳۷ھ) مترجم فتاویٰ عالمگیری و

Marfat.com

محشی صحیح مسلم و تقریب التہذیب وغیرہ

(۶) مولانا ایوب علی گڑھی، محشی التوضیح والتلویح

(۷) مولانا خرم علی بلہوری (ف۱۲۷۱ھ) مترجم الدر المختار وغیرہ

(۸) مولانا ریاست علی شاہجہاں پوری (ف۱۳۴۹ھ)، محشی جلالین

(۹) مولانا صادق علی لکھنوی، مصحح ذخیرۃ العقبی حاشیہ شرح وقایہ

(۱۰) مولانا عبدالحافظ، مصحح تفسیر حسینی

(۱۱) مولانا عبدالقدیر دیوبندی، محشی شرح وقایہ اردو و مصحح کتب

(۱۲) مولانا عبدالباری سہوانی (ف۱۳۰۳ھ) ملازم مطبع

(۱۳) مولانا فخر الدین فرنگی محلی، مترجم تفسیر حسینی

(۱۴) مولانا فضل احمد انصاری لاہوری، مصحح کتب، مترجم جامع ترمذی

(۱۵) مولانا لمعان الحق فرنگی محلی (ف۱۳۲۵ھ) مصحح نورالانوار وفتاویٰ عالمگیری و محشی ہدایہ مع الکفایہ

(۱۶) مولانا محمد عرف عبدالعزیز فرنگی محلی (ف۱۳۳۸ھ) مصحح کتب

(۱۷) مولانا محمد عرف غریب الدین ابو طاہر فتحپوری، مصحح برجندی شرح مختصر وقایہ

(۱۸) مولانا محمد ابراہیم عرف علی محمد فرنگی محلی (ف۱۲۸۸ھ)، محشی شرح وقایہ فارسی و مصحح سنن ابی داؤد و حسامی والبنایہ شرح ہدایہ وغیرہ

(۱۹) مولانا محمد احسن نانوتوی (ف۱۳۰۱ھ)، مترجم احیاء علوم الدین و کنز الدقائق والدر المختار وغیرہ

(۲۰) مولانا محمد اسمٰعیل، ملازم مطبع

(۲۱) مولانا محمد اشرف علی لکھنوی، مصحح فتح القدیر

(۲۲) مولانا محمد اعظم خیرآبادی، مصحح فتح القدیر

(۲۳) مولانا محمد حبیب الرحمٰن سہارنپوری (ف۱۳۳۷ھ) مصحح ارشاد الساری جلد اول و دوم

Marfat.com

(۲۴) مولانا محمد حسن سنبھلی، مصحح کتب و محشی هدایه و ملامٹھ و اصول الشاشی وغیرہ

(۲۵) مولانا محمد عظیم اللہ ، محشی شرح وقایه خرد و مصحح ارشاد الساری از جلد سوم تا دہم

(۲۶) مولانا محمد عمر عرف ناصر الاسلام رامپوری، محشی البنایه شرح هدایه

(۲۷) مولانا محمد مرتضٰی بندوی اعظمی، مصحح کتب

(۲۸) مولانا ہادی علی بنارسی (ف ۱۳۸۶ھ)، مصحح کتب ...

اب ناظرین صفحات آئندہ میں موعودہ فہرست ملاحظہ فرمائیں :

فقہ عربی

کتاب	مصنف	سال اشاعت	صفحات	متفرقات
ابوالمکارم شرح مختصروقایه موسوم به "نقایه.	ابو المکارم بن عبداللہ بن محمد (ف ۹۱۰ھ)			
احسن البضاعة فی مسائل الرضاعة	مولانا محمد احسن بن لطف علی نانوتوی (ف ۱۳۰۱ھ)			
احکام النفائس				
احوال طبقات الفقهاء مع الجامع الصغیر				
اصول الشاشی، محشی	نظام الدین الشاشی اسحاق ابراہیم الشاشی (ف ۳۳۵ھ)			به تحشیہ مولانا محمد حسن سنبھلی
اقامة الحجة مع الجامع الصغیر	مولانا عبدالحیؒ بن عبد الحلیم فرنگی محلی (ف ۱۳۰۴ھ)	۱۲۹۴ھ	۶۵۸	به تصحیح مولانا امان الحق فرنگی محلی

Marfat.com

کتاب	مصنف	سال اشاعت	صفحات	متفرقات
الاشباہ والنظائر جلد اول	زین العابدین الشہیر بابن النجیم الحنفی (ف ۹۷۰ھ)			
ایضاً جلد دوم	ایضاً		۴۳۰	بہ تصحیح علمائے مطبع
البنایہ شرح ہدایہ جلد اول	ابو محمد محمود بن احمد بدر الدین العینی (ف ۸۵۵ھ)	طبع اول ۱۲۹۳ھ	۸۸۸	بہ تحشیہ مولانا محمد عمر عرف ناصر الاسلام و تصحیح مولانا محمد ابراہیم فرنگی محلی
ایضاً جلد دوم	ایضاً	ایضاً	۱۰۰۸	
ایضاً جلد سوم	ایضاً	ایضاً	۸۸۲	
ایضاً جلد چہارم	ایضاً	ایضاً	۶۶۲	
التلویح مع سہ حواشی	سعد الدین مسعود بن عمر التفتازانی (ف ۷۹ھ)			
التنقیح	عبد اللہ بن مسعود بن محمود (ف ۷۴۷ھ)			
التوضیح				
الجامع الصغیر	امام محمد بن حسن الشیبانی (ف ۱۸۹ھ)			
الدر المختار فی شرح تنویر الابصار	محمد علاء الدین الشیخ علی الحصکفی (ف ۱۰۸۸ھ)	۱۲۹۴ھ	۶۳۲	بہ تصحیح علمائے مطبع
الکفایہ، شرح ہدایہ جلد اول	جلال الدین الخوارزمی الکرلانی (موجود ۷۶۳ھ)	۱۲۹۳ھ		
ایضاً جلد دوم	ایضاً	ایضاً	۴۵۶	
برجندی شرح مختصر وقایہ جلد اول	ابو علی برجندی (ف ۹۳۲ھ)	۱۳۰۱ھ	۲۵۸	بہ تصحیح مولانا احسان اللہ فرنگی محلی

Marfat.com

متفرقات	صفحات	سال اشاعت	مصنف	کتاب
	۳۸		ابو علی برجندی (ف ۹۳۲ھ)	برجندی شرح مختصر وقایہ، جلد دوم
	۲۱۲		ایضاً	ایضاً جلد سوم
				ترویح الجنان
	۶۱۲	طبع دوم ۱۲۹۱ھ	شمس الدین محمد القستانی (ف ۹۶۳ھ)	جامع الرموز
			احسن چلپی بن محمد شاہ انصاری (ف ۸۸۶ھ)	حاشیہ، چلپی علی التوضیح
	۱۸۶		محمد بن محمد بن عمر حسام الدین الاخشینی (ف ۶۴۴ھ)	حسالی، محشیٰ
			مولانا محمد حسن بن ظہور حسن سنبھلی (ف ۱۳۰۵ھ)	حصول الحواشی، حاشیہ اصول الشاشی
			ابو عبد اللہ محمد بن مبارک شاہ	دائرۃ الوصول الی علم الاصول حاشیہ برمتن نور الانوار
	۱۰	۱۳۰۶ھ	مولانا خادم احمد بن محمد حیدر بن ملا مبین لکھنوی (ف ۱۳۷۱ھ)	دائرہ ہندیہ، مع شرح وقایہ عربی محشی خرد
	۶۲۷	۱۲۹۵ھ	یوسف بن جنید معروف بہ اخی چلپی (ف ۹۰۵ھ)	ذخیرۃ العقبیٰ حاشیہ شرح وقایہ
	۲۸۰		طاہر بن احمد بن عبد الرشید البخاری (ف ۵۴۲ھ)	خلاصۃ الفتاویٰ جلد اول،

Marfat.com

کتاب	مصنف	سال اشاعت	صفحات	متفرقات
خلاصة الفتاویٰ جلددوم			۱۸۸	
ایضاً جلدسوم			۱۵۴	
ایضاً جلدچہارم			۱۶۴	
شرح الیاس، شرح مختصروقایہ، جلداول	شیخ محمود بن الیاس الرومی موجود ۸۵۱ھ)	۱۲۹۴ھ	۳۱۲	
ایضاً جلددوم			۳۱۲	
شرح حموی مع الاشباہ والنظائر جلداول	احمد بن محمد الحموی	۱۲۹۴ھ	۶۵۸	
ایضاً جلددوم	ایضاً	ایضاً	۴۳۰	
شرح وقایہ مع چلپی	عبیداللہ بن مسعود (ف ۷۴۷ھ)	۱۳۱۴ھ		
شرح وقایہ عربی، محشی خرد مع دائرہ ہندیہ	ایضاً	۱۲۸۸ھ	۲۶۰	بہ تصحیح و تحشیہ مولانا محمد عظیم اللہ
شیخ الاسلام حاشیہ التلویح	شیخ الاسلام، احمد بن یحییٰ بن محمد جنید			
عینی شرح کنزالدقائق موسوم بہ رمز الحقائق جلداول	ابو محمد محمود بن احمد بدرالدین العینی (ف ۸۵۵ھ)	۱۳۰۱ھ	۲۹۶	
ایضاً جلددوم	ایضاً	ایضاً	۴۶۸	
ایضاً جلدسوم	ایضاً	ایضاً	۵۰۸	
ایضاً جلدچہارم	ایضاً	ایضاً	۳۰۶	

Marfat.com

کتاب	مصنف	سال اشاعت	صفحات	متفرقات
غاية التحقيق، شرح حسالی	عبدالعزیز بن احمد بخاری (ف ۷۳۰ھ)	۱۲۹۳ھ	۳۷۲	
فتاویٰ سراجیہ	سراج الدین الادری الادشی، موجود ۵۶۹ھ	۱۳۱۰ھ	۱۲۰	
فتاویٰ عالمگیری جلد اول	جماعت علماء زیر نگرانی شیخ نظام الدین برہانپوری		۲۱۲	
ایضاً جلد دوم	ایضاً		۵۱۲	
ایضاً جلد سوم	ایضاً		۱۰۰۰	
ایضاً جلد چہارم	ایضاً		۵۹۶	
فتاویٰ قاضی خاں جلد اول	فخر الدین بن منصور بن محمود الاوزجندی (ف ۵۹۲ھ)	۱۳۰۲ھ	۲۰۰	بتصحیح علمائے مطبع
ایضاً جلد دوم	ایضاً	ایضاً	۲۰۹	
ایضاً جلد سوم	ایضاً	ایضاً	۲۱۶	
ایضاً جلد چہارم	ایضاً	ایضاً	۵۰۶	
فتح القدیر، شرح ہدایہ جلد اول	کمال الدین محمد بن عبد الواحد معروف بابن الہمام الحنفی (ف ۶۸۱ھ)	۱۲۹۲ھ	۵۹۲	
ایضاً جلد دوم	ایضاً	ایضاً	۸۶۰	
ایضاً جلد سوم	ایضاً	ایضاً	۳۶۸	
ایضاً جلد چہارم	ایضاً	ایضاً	۳۱۲	
فوائد شریفی شرح سراجی	محمد بن عبد الرشید السجاوندی			

Marfat.com

کتاب	مصنف	سال اشاعت	صفحات	متفرقات
فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت	مولانا بحر العلوم عبد العلی بن نظام الدین فرنگی محلی (ف ۱۲۲۵ھ)		۶۳۰	
قدوری، محشیٰ	ابو الحسین احمد بن محمود بن جعفر القدوری (ف ۴۲۸ھ)	۱۳۱۲ھ	۲۵۰	
قمر الاقمار حاشیہ برمتن نور الانوار	مولانا عبد الحلیم بن امین اللہ فرنگی محلی (ف ۱۲۸۵ھ)	۱۲۹۴ھ	۲۷۰	
کنز الدقائق، محشیٰ خرد	عبد اللہ بن مسعود النسفی (ف ۷۱۰ھ)			
مبادی الاصول	جمال الدین ابو المنصور الحسن بن یوسف بن علی (ف ۷۲۶ھ)			
مجموعۃ الفتاویٰ مع خلاصۃ الفتاویٰ جلد اول	مولانا عبد الحئی بن عبد الحلیم فرنگی محلی (ف ۱۳۰۴ھ)		۲۷۲	
ایضاً جلد دوم	ایضاً			
ایضاً جلد سوم	ایضاً		۱۵۲	
ایضاً جلد چہارم	ایضاً		۲۸۸	
مختصر الوقایہ، محشیٰ	عبید اللہ بن مسعود بن تاج الشریعہ (ف ۷۴۷ھ)	۱۳۱۲ھ	۲۸۸	
متخلص الحقائق شرح کنز الدقائق	ابراہیم بن محمد القاری الحنفی (موجود ۹۰۷ھ)			

Marfat.com

کتاب	مصنف	سال اشاعت	صفحات	متفرقات
مقدمه هدایه	مولانا عبد العلی بن مصطفے، آسی مدراسی (ف ۱۳۲۷ھ)			
ملّا خسرو، حاشیه تلویح	محمد بن محمد فراموز عرف ملّا خسرو (ف ۸۸۵ھ)			
ملامٹھ، حاشیه شرح وقایه	ملّا محمود بن آخوند عرف ملا مٹھ پچانی	۱۳۰۴ھ	۲۴۴	از بیوع تا وصایا بتحشیه مولانا محمد حسن سنبھلی
هدایه، جلد اول	برہان الدین ابو الحسن المرغینانی (ف ۵۹۳ھ)			
ایضاً جلد دوم	ایضاً			
هدایه مع الکفایه جلد اول	ایضاً			
ایضاً جلد دوم	ایضاً			
ایضاً جلد سوم	ایضاً			
ایضاً جلد چہارم	ایضاً			
نتائج الافکار تکمله فتح القدیر	شمس الدین احمد معروف بہ قاضی زاده (ف ۹۸۸ھ)			
نور الانوار	احمد بن ابی سعید صالحی معروف به ملا جیون امیٹھوی (ف ۱۱۳۰ھ)			

Marfat.com

فقہ فارسی

کتاب	مصنف	سال اشاعت	صفحات	متفرقات
بدائع منظوم مع شرح صنائع	مولانا علی رضا ہندی		۵۶	
تبیان احکام فی شراب الدخان	سید معین الدین ابن خیرات علی حسینی کاظمی کرطوی (ف ۱۳۰۴ھ)	۱۳۱۷ھ	۲۴	
ترجمہ فارسی مختصر الوقایہ جلد اول				
ایضاً جلد دوم				
ترجمہ فارسی منیۃ المصلی	از علمائے مطبع			
ترجمہ فارسی ھدایہ جلد اول	جماعت علمائے کلکتہ		۳۵۴	
ایضاً جلد دوم	ایضاً		۵۰۴	
ایضاً جلد سوم	ایضاً		۶۰۶	
ایضاً جلد چہارم	ایضاً			
تنویر المنار مع نور الانوار	مولانا بحرالعلوم عبدالعلی ملا نظام الدین فرنگی محلی (ف ۱۲۲۵ھ)			
غایت الشعور بحجج الحج المبرور	سید قمر الدین احمد مجددی لکھنوی			
رسالہ فرائض	مولوی فیاض الدین			
رسالہ قاضی قطب	قاضی قطب الدین			

Marfat.com

کتاب	مصنف	سال اشاعت	صفحات	متفرقات
شرح وقایہ، فارسی مع ملتقی الابحر	شاہ عبدالحق محدث بن سیف الدین دہلوی (ف۱۰۵۲ھ)			
شرح مختصر وقایہ، فارسی	عبدالرحمٰن جامی (ف۸۹۸ھ)			
شرح مختصر وقایہ کورمیری	جلال الدین محمود بن ابی بکر سمرقندی معروف کورمیری			
صنائع، شرح بدائع منظوم	مولانا الٰہی بخش فیض آبادی (ف۱۳۰۶ھ)		۵۶	
عمدۃ البضاعۃ فی مسائل الرضاعۃ	مولانا تراب علی بن شجاعت علی لکھنوی (ف۱۲۸ھ)			
فتاویٰ برہنہ جلد اول	نصیر الدین بن محمد جمال الدین النباتی الازدی الکرلانی لاہوری (ف۹۹۷ھ)	۱۳۰۹ھ	۳۶۴	
ایضاً	ایضاً		۲۸۵	
فتاویٰ المیراث معروف بہ شرح نظم الفرائض	قاضی یوسف علی بن یعقوب علی گوپاموی (ف۱۳۰۹ھ)	۱۲۹۰ھ		
قدوری مترجم فارسی	مولانا ابوالقاسم			
کنز الدقائق فارسی، محشیٰ	نصیر الدین محمد جمال الازدی الکرلانی (ف۹۹۷ھ)	۱۳۰۴ھ	۲۹۲	

Marfat.com

کتاب	مصنف	سال اشاعت	صفحات	متفرقات
مالابد منه	قاضی ثناء اللہ پانی پتی (ف ۱۲۲۵ھ)	۱۲۸۵ھ	۱۶۸	
مسلك المتقين	صوفی اللہ یار خاں			
مأة مسائل فی تحصیل الفضائل	مرتبہ مولانا احمد اللہ بن دلیل اللہ امانی (موجود ۱۲۴۵ھ)		۱۲۳	
نام حق	شرف الدین بخاری			
نور الهدیٰ	مولانا امداد العلی بن غلام مصطفےٰ اکبر آبادی (موجود ۱۳۹۸ھ)			کتاب کا موضوع مسئلہ تراویح ہے۔

فقہ اردو

کتاب	مصنف	سال اشاعت	صفحات	متفرقات
احسن المسائل	مولانا محمد احسن نانوتوی (ف ۱۳۰۱ھ)			
احکام العیدین	مولانا قطب الدین بن محی الدین دہلوی (ف ۱۲۸۹ھ)			
اشرف المسائل معروف به جواهر اشرف	مولانا اشرف علی بن خادم حسین خاں	۱۳۰۱ھ	۳۱۶	حل مسائل فقیہ
اظهار الحقیقة				
تحفة المومنین	مولانا قربان علی			
ترجمه فتاویٰ عالمگیری (مقدمه) جلد اول	قاضی احتشام الدین مراد آبادی (ف ۱۳۱۳ھ)			

Marfat.com

کتاب	مصنف	سال اشاعت	صفحات	متفرقات
ترجمہ فتاویٰ علمگیری (مقدمہ) جلد دوم	مولانا امیر علی بن معظم علی لکھنوی (ف ۱۳۳۷ھ)			
ایضاً جلد سوم				
ایضاً جلد چہارم				
ترجمہ کنز الدقائق	مولانا محمد سلطان خاں			
تذکرۃ الجمعۃ	مولانا قطب الدین بن محی الدین دہلوی (ف ۱۲۸۹ھ)			
تنبیہ الغافلین	مولانا سید محمد و مولانا محمد طیب و مولانا محمد تقی و مولانا محمد امین			
جواب السائلین	مولانا لعل محمد			بطور استفتاء
چھل مسائل فقہ	مولانا ابراہیم حسین بنگوری			
حقیقۃ الصلوٰۃ	مولانا عبد اللہ			
حلیۂ شریف				
حیرت الفقہ	مولانا ابراہیم حسین بنگوری			بطور سوال وجواب
راہِ نجات	مولانا کرامت علی بن امام بخش جون پوری (ف ۱۲۹۰ھ)			
رسالۂ بے نمازان	مولانا عبد اللہ			
رسالہ تجہیز و تکفین میت	مولانا محمد عمران بن غفران رامپوری (ف ۱۲۷۱ھ)			
رسالہ تنبیہ الانسان		۱۲۹۲ھ	۲۴	
رسالہ چار باب	مولانا کفایت اللہ			

Marfat.com

کتاب	مصنف	سال اشاعت	صفحات	متفرقات
رسالہ رہنمائے اسلام	مولانا محمد نذیر			بطور سوال وجواب
رسالہ کلید باب الحج	منشی سید انور علی عاجز کانپوری			
شرح وقایہ اردو، جلد اول	مولانا فتح محمد تائب لکھنوی (ف ۱۳۲۷ھ)		۲۰۳	
ایضاً جلد دوم	ایضاً		۴۰۴	
ایضاً جلد سوم	ایضاً			
ایضاً جلد چہارم	ایضاً		۲۵۸	
شرع محمدی	مولانا محمد خاں بن ابراہیم خلیل خاں قندھاری			
صد و سی مسئلہ				
عقد الجواہر				اس میں جواز شر گوئی پر بحث کی گئی ہے
عین الہدایہ، ترجمہ اردو ہدایہ	مولانا اسیر علی بن معظم علی لکھنوی (ف ۱۳۳۷ھ)			
غایۃ الاوطار، ترجمہ اردو الدر المختار، جلد اول	مولانا خرم علی بلہوری (ف ۱۲۷۱ھ) و محمد احسن بن لطف علی نانوتوی (ف ۱۳۰۱ھ)	۱۲۶۴ھ	۶۳۰	
ایضاً جلد دوم		ایضاً	۶۱۴	
ایضاً جلد سوم		ایضاً	۵۱۲	
ایضاً جلد چہارم		ایضاً	۵۱۸	
کشف الحاجات ترجمہ مالا بد منہ	مولانا محمد نور الدین			

Marfat.com

کتاب	مصنف	سال اشاعت	صفحات	متفرقات
مرأة الصلوٰة	مولانا محمد مرتضیٰ			
مزیل الفواشی شرح اردو اصول الشاشی	مولانا عبدالنبی خاں بن عبدالعلی رامپوری (ف۱۳۱۶ھ)		۴۷۵	
مسائل ثمانیه				
مفتاح الجنه	مولانا کرامت علی بن امام بخش (ف۱۲۹۰ھ)			
مناجات باری تعالیٰ				
نور نامه				
هدایة الاسلام	مولانا امانت اللہ بن محمد فصیح غازی پوری (ف۱۳۱۵ھ)			
هزار مسئله	مولانا عبداللہ بن عبدالسلام			
خلاصه شرح مسائل اسلامیه				مسائل وراثت کے بیان میں

فقہ جعفریہ

الفروع من الجامع الکافی جلد اول	ابو جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق الکلینی الرازی	۱۳۰۲ھ		
ایضاً جلد دوم	ایضاً	۱۳۰۳ھ		
ایضاً جلد سوم	ایضاً	۱۸۸۶ھ		
الاصول من الجامع الکافی	ایضاً	۱۳۰۲ھ		
النافع یوم المحشر فی شرح باب حادی عشر	شیخ بغداد (کذا) بن عبداللہ			فقہ اثنا عشری میں

Marfat.com

کتاب	مصنف	سال اشاعت	صفحات	متفرقات
المختصر النافع (بزبان عربی)	ابو القاسم الحلی			فقہ امامیہ میں
بناء الاسلام فی احکام الصیام (بزبان فارسی)	سید محمد عباس			ایضاً
تحفة العلوم (بزبان اردو)				مسائل مذہب امامیہ
حلیة العرائس (بزبان اردو)	شیخ مراد علی لکھنوی			فقہ اثنا عشری میں
رساله بعد حمد هندی (بزبان اردو)	مولوی قبول محمد			
رساله نخبة مع ملحقات فقه اماميه	میرزا محمد حسن شیرازی			فقہ امامیہ

تفسیر عربی

کتاب	مصنف	سال اشاعت	صفحات	متفرقات
الاتقان فی علوم القرآن	جلال الدین عبد الرحمن السیوطی (ف ۹۱۱ھ)			
التبیان فی اعراب القرآن	عبد اللہ بن حسین العکبری (ف ۶۱۶ھ)	۱۲۸۹ھ	۳۴۲	
الدر النظيم فی خواص القرآن العظيم	ابو محمد عبد اللہ بن اسعد الیمنی الشافعی			قرآنی آیات اور سورتوں کے خواص کے بیان میں
تفسير بيضاوی جلد اول	عبد اللہ بن عمر ناصر الدین القاضی البیضاوی (ف ۶۸۵ھ)	۱۲۸۲ھ	۱۷۸	
ایضاً جلد دوم	ایضاً		۱۸۰	
تفسیر جلالین	جلال الدین عبد الرحمن السیوطی (۹۱۱ھ)			بتحشیہ مولانا ریاست علی

Marfat.com

کتاب	مصنف	سال اشاعت	صفحات	متفرقات
	وجلال الدین محمد بن احمد العلی (ف ۸٦۴ھ)			
تفسیر السراج المنیر جلد اول	محمد الشربینی الخطیب بجامع دمشق		٦٦۲	
ایضاً جلد دوم	ایضاً		٦۷٦	
ایضاً جلد سوم	ایضاً		٦۰۳	
ایضاً جلد چہارم	ایضاً	۱۲۹۳ھ	٦۲۰	
تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن جلد اول	ابو محمد فضل بن روز بہان الشیرازی (ف ٦۰٦ھ)	۱۳۰۰ھ	٦۱۹	تفسیر میں نکات تصوف بیان کیے ہیں
ایضاً جلد دوم	ایضاً	۱۳۰۱ھ	۴۸۸	مع تقریظ مولانا عبد الباری سہسوانی
تفسیر محی الدین (عربی) جلد اول	الشیخ الاکبر محی الدین ابن العربی الاندلسی الطائی (ف ٦۳۸ھ)	۱۳۰۰ھ	٦۱۹	یہ تفسیر عرائس البیان کے حاشیے پر طبع ہوئی لیکن محققین کے نزدیک ابن عربی کی طرف اس کا انتساب درست نہیں یہ دراصل کمال الدین کاشی کی تصنیف ہے۔
زلالین حاشیہ جلالین	مولانا ریاست علی شاہجہاں پوری (ف ۱۰۰۴ھ)			جلالین کے ساتھ طبع ہوئی ہے۔
سواطع الالہام	ابوالفیض فیضی (ف ۱۰۰۴ھ)	۱۳۰٦ھ	۷۸۰	
فتح الخبیر	شاہ ولی اللہ بن عبد الرحیم الدہلوی (ف ۱۱۷٦ھ)			تبیان فی اعراب القرآن کے ساتھ طبع ہوئی۔

Marfat.com

کتاب	مصنف	سال اشاعت	صفحات	متفرقات
کشف المحجوبین علی تفسیر الجلالین جلد اول	مولانا سعد اللہ بن غلام حضرت قندھاری		۳۵۲	
ایضاً جلد دوم	ایضاً		۲۸۸	
کمالین حاشیہ جلالین	مولانا سلام اللہ بن عبد الصمد فخر الدین حنفی (ف ۱۲۲۹ھ)			جلالین کے ساتھ طبع ہوئی ہے۔

تفسیر فارسی

کتاب	مصنف	سال اشاعت	صفحات	متفرقات
تفسیر اسرار الفاتحہ	ملا معین الدین الہروی	۱۳۰۷ھ	۵۳۴	صوفیاء کے طرز پر لکھی گئی ہے۔
تفسیر بحر مواج	ملک العلماء شہاب الدین عمر دولت آبادی (ف ۸۴۹ھ)	۱۲۹۷ھ	۸۵۶	
تفسیر حسینی	کمال الدین حسین ابو الواعظ الکاشفی	۱۲۹۱ھ	۴۹۰	بتصحیح مولانا عبد الحافظ
تفسیر سورۃ یوسف، موسوم بہ نقرہ کار	معین الدین واعظ			
جلاء الاذھان فی علوم القرآن	مولانا معین الدین بن خیرات علی حسینی کڑوی (ف ۱۳۰۴ھ)	۱۲۹۲ھ	۱۵۰	
رموز القرآن	محمد حسن علی ہاتفی			
میزان الفرقان در احوال القرآن	ملا محمد عثمان خاں قیسی			

Marfat.com

کتاب	مصنف	سال اشاعت	صفحات	متفرقات
زاد الآخرت جلد اول	قاضی عبدالسلام سلام بن عطاء الحق بدایونی (ف۱۲۸۹ھ)		۴۴۵	
ایضاً جلد دوم	ایضاً	۱۲۸۵ھ	۴۳۸	
ایضاً جلد سوم	ایضاً		۴۲۵	
ایضاً جلد چہارم	ایضاً		۴۵۴	
شہادت قرآنی بر کتب ربانی	ترجمہ بابو شیو پرشاد		۲۴۱	مترجم نے انگریزی و عربی میں ترجمہ کیا۔
عمدۃ القرآن	مولانا کرامت علی بن امام بخش جونپوری (ف۱۲۹۰ھ)			
فضائل القرآن				
مقصود القاری	ایضاً			

حدیث عربی

کتاب	مصنف	سال اشاعت	صفحات	متفرقات
ارشاد الهادی معروف قسطلانی فی شرح بخاری جلد اول	احمد بن خطیب القسطلانی (ف۹۲۳ھ)	۱۲۸۴ھ	۴۲۴	بتصحیح مولانا حبیب الرحمٰن سہارنپوری
ایضاً جلد دوم	ایضاً		۳۹۳	ایضاً
ایضاً جلد سوم	ایضاً	۱۲۸۶ھ	۳۶۲	بتصحیح مولانا عظیم اللہ
ایضاً جلد چہارم	ایضاً		۳۶۸	ایضاً
ایضاً جلد پنجم	ایضاً		۳۵۲	ایضاً
ایضاً جلد ششم	ایضاً		۳۸۶	ایضاً
ایضاً جلد ہفتم	ایضاً	۱۲۸۵ھ	۳۹۰	ایضاً

Marfat.com

کتاب	مصنف	سال اشاعت	صفحات	متفرقات
ایضاً جلد ہشتم	ایضاً		۳۹۱	ایضاً
ایضاً جلد نہم	ایضاً		۳۷۲	ایضاً
ایضاً جلد دہم	ایضاً		۳۹۶	ایضاً

تفسیر اردو

بیان الجزیل للتنزیل	مولانا کرامت علی بن امام بخش جونپوری (ف ۱۲۹۰ھ)			
پنج سورہ مترجم ترجمہ تفسیر حسینی، موسوم بہ تفسیر قادری	مولانا فخرالدین حنفی رزاقی قادری فرنگی محلی			
تفسیر سورہ فاتحہ مسمیٰ بہ تحفۃ السلام	مولانا مفتی اکرام الدین بن نظام الدین دہلوی (موجود ف ۱۱۹۰ھ)			
تفسیر سورہ فاتحہ (منظوم)				
تفسیر سورہ یوسف (منظوم)	مولانا محمد اشرف بن امام الدین کاندھلوی (ف ۱۳۴۰ھ)			
تفسیر مرادیہ یعنی پارۂ عم	شاہ مراد اللہ انصاری			
تفسیر مواہب الرحمن (مقدمہ) موسوم بہ	مولانا امیر علی بن معظم علی لکھنوی (ف ۱۳۳۰ھ)	۱۳۱۴ھ	۳۴۴	

Marfat.com

کتاب	مصنف	سال اشاعت	صفحات	متفرقات
"البرہان"				
ایضاً جلد ۱	ایضاً		۳۴۴	
ایضاً جلد ۲	ایضاً		۲۷۴	
تفسیر مواہب الرحمن (مقدمہ) موسوم بہ "البرہان" جلد ۳	مولانا امیر علی بن معظم علی لکھنوی (ف ۱۳۳۰ھ)		۲۵۶	
ایضاً جلد ۴	ایضاً		۲۱۰	
ایضاً جلد ۵	ایضاً		۲۳۰	
ایضاً جلد ۶	ایضاً		۱۷۶	
ایضاً جلد ۷	ایضاً			
ایضاً جلد ۸	ایضاً		۱۹۸	
ایضاً جلد ۹	ایضاً		۲۷۰	
ایضاً جلد ۱۰	ایضاً		۲۰۶	
ایضاً جلد ۱۱	ایضاً		۲۲۲	
ایضاً جلد ۱۲	ایضاً		۲۷۲	
ایضاً جلد ۱۳	ایضاً		۳۸۴	
ایضاً جلد ۱۴	ایضاً		۲۳۶	
ایضاً جلد ۱۵	ایضاً		۳۴۸	
ایضاً جلد ۱۶	ایضاً		۳۸۶	
ایضاً جلد ۱۷	ایضاً		۲۸۶	
ایضاً جلد ۱۸	ایضاً		۲۸۸	
ایضاً جلد ۱۹	ایضاً		۱۹۸	
ایضاً جلد ۲۰	ایضاً		۱۳۴	
ایضاً جلد ۲۱	ایضاً		۲۰۲	

Marfat.com

کتاب	مصنف	سال اشاعت	صفحات	متفرقات
ایضاً جلد ۲۲	ایضاً		۲۷۴	
ایضاً جلد ۲۳	ایضاً		۲۷۵	
ایضاً جلد ۲۴	ایضاً		۲۳۸	
تفسیر مواهب الرحمن (مقدمه) موسوم به "البرهان" جلد ۲۵	مولانا امیر علی بن معظم علی لکھنوی (ف ۱۳۳۰ھ)		۲۶۴	
ایضاً جلد ۲۶	ایضاً		۳۰۸	
ایضاً جلد ۲۷	ایضاً		۴۳۸	
ایضاً جلد ۲۸	ایضاً		۵۵۸	
ایضاً جلد ۲۹	ایضاً		۳۵۰	
ایضاً جلد ۳۰	ایضاً	۱۳۱۹ھ	۸۷۴	
الحرز الثمین شرح حصن حصین	ملّا علی بن سلطان محمد القاری (ف ۱۰۱۴ھ)			بتصحیح علمائے فرنگی محلی
الشفا بتعریف حقوق المصطفیٰ	قاضی ابو الفضل عیاض بن موسیٰ بن عیاض (ف ۵۴۴ھ)			
التعقیب فی حواشی التقریب	مولانا امیر علی بن معظم علی لکھنوی (ف ۱۳۳۷ھ)		۳۲	
التهذیب لتعقیب التقریب	ایضاً		۶۴	
تقریب التهذیب	حافظ ابن حجر العسقلانی (ف ۸۵۲ھ)		۴۸۲	بتحشیہ مولانا امیر علی لکھنوی

Marfat.com

کتاب	مصنف	سال اشاعت	صفحات	متفرقات
تیسیر الوصول الی احادیث جامع الاصول جلد اول	الربیع الشیبانی (ف ۹۴۴ھ)			
ایضاً جلد دوم	ایضاً			
جامع ترمذی	ابو عیسیٰ ترمذی (ف ۲۷۹ھ)	۱۲۹۹ھ		بتصحیح علمائے مطبع
حصن حصین	محمد بن محمد الجزری الشافعی (ف ۷۳۴ھ)			بتصحیح علمائے فرنگی محلی
دلائل الخیرات مع ترجمۂ فارسی				
زاد السبیل الی الجنۃ والسلسبیل	مولوی غلام یحییٰ بن عبد الودود حسینی نقوی مدراسی	۱۳۰۴ھ		
سنن ابی داؤد	سلیمان ابن الاشعث السجستانی (ف ۳۰۳ھ)			
سنن نسائی	ابو عبد الرحمٰن احمد بن شعیب النسائی (ف ۳۰۳ھ)			
شرح نووی مع صحیح مسلم	ابو زکریا محی الدین یحییٰ بن شرف النووی (ف ۲۶۱ھ)			
صحیح مسلم مع شرح نووی	مسلم بن الحجاج القشیری النیشاپوری (ف ۲۶۱ھ)			
مجمع بحار الانوار جلد اول	مجد الدین محمد بن طاہر گجراتی پٹنی (ف ۹۸۹ھ)		۴۷۶	

Marfat.com

کتاب	مصنف	سال اشاعت	صفحات	متفرقات
مجمع مجاد الانوار جلد دوم	مجد الدین محمد بن طاہر گجراتی پٹنی (ف ۹۸۹ھ)		۴۵۰	
ایضاً جلد سوم	ایضاً		۵۵۱	
ایضاً جلد چہارم	ایضاً			
مشکوٰۃ المصابیح	ولی الدین الخطیب العمری التبریزی (۷۴۰ھ)		۱۸۶	

حدیث فارسی

کتاب	مصنف	سال اشاعت	صفحات	متفرقات
اشعۃ اللمعات ترجمہ فارسی مشکوٰۃ جلد اول	شاہ عبدالحق بن سیف الدین محدث دہلوی (ف ۱۰۵۲ھ)	۱۳۳۴ھ	۷۶۷	
ایضاً جلد دوم	ایضاً	۱۳۳۱ھ	۴۲۵	
ایضاً جلد سوم	ایضاً			
ایضاً جلد چہارم	ایضاً	۱۳۳۲ھ	۷۶۴	
الصافی شرح اصول الکافی	مرزا محمد علی عرف ملّا خلیل قزوینی			
ترجمہ فارسی دلائل الخیرات				
براد سین شرح حصن حصین	مولانا فخر الدین بن محب اللہ دہلوی بخاری			بتصحیح علمائے فرنگی محل
شرح سفر السعادت	شاہ عبدالحق بن سیف الدین محدث دہلوی (ف ۱۰۵۲ھ)	۱۲۹۲ھ	۵۸۵	

Marfat.com

کتاب	مصنف	سال اشاعت	صفحات	متفرقات
فیض محمدی	مولانا فیض محمد خاں		۳۱۰	مجموعہ احادیث فضائل ومناقب

حدیث اردو

کتاب	مصنف	سال اشاعت	صفحات	متفرقات
تحفۃ الاخیار ترجمہ مشارق الانوار	مولانا خرم علی بلہوری (۱۲۷۱ھ/۱۲۷۷ھ)	۱۲۹۱ھ	۵۴۰	
ترجمہ جامع ترمذی جلداول	مولانا فضل احمد انصاری لاہوری	۱۳۱۲ھ		
ایضاً جلددوم	ایضاً			
زاد سبیل آخرت	ڈپٹی سید اولاد حسین			
شرح چھل حدیث	میر علی دہلوی	۱۳۱۴ھ	۴۲	
عناصرالخیرات ترجمہ اردو دلائل الخیرات	حکیم ناصر علی آروی (ف ۱۳۰۵ھ)			
مظاہر حق ترجمہ مشکوۃ المصابیح جلداول	مولانا قطب الدین خاں بن محی الدین دہلوی (۱۲۸۹ھ)		۵۹۶	
ایضاً جلددوم	ایضاً		۴۴۲	
ایضاً جلدسوم	ایضاً		۵۴۰	
ایضاً جلدچہارم	ایضاً			

Marfat.com

حواشی

(۱) منشی نول کشور ولد بابو جمنا پرشاد بھارگو ولد منشی بال مکند ۳/ جنوری ۱۸۳۶ء کو بروز یکشنبہ ضلع میرٹھ کے "ریڑھا" نامی گاؤں میں پیدا ہوئے۔ چھ سال کی عمر تک آگرہ اور متھرا میں رہے۔ اس کے بعد اپنے آبائی وطن "ساسنی" منتقل ہو گئے۔ دس سال کی عمر میں ابتدائی تعلیم مکمل کرنے کے بعد ثانوی تعلیم کے لیے آگرہ کالج میں داخل ہوئے۔ سولہ سال کی عمر میں تعلیم سے فراغت حاصل کر لی۔ اس دوران آگرہ کے اخبار "سفیر" میں کچھ اصلاحی مضامین لکھے۔ ۱۸۵۴ء کے قریب لاہور پہنچے اور منشی ہرسکھ رائے کے مطبع "کوہ نور" میں پریس کے انتظام و انصرام کی خدمت پر مامور ہو گئے۔ اور تقریباً پانچ سال تک فرائض منصبی کی ادائیگی میں مصروف رہے۔ اس کے بعد ۱۸۵۷ء کے ہنگامے شروع ہو گئے اور انھیں لاہور کی اقامت ترک کرنا پڑی۔ آگرہ واپس آکر اولاً وہیں اپنا پریس قائم کرنا چاہا لیکن وہاں کے حالات سازگار نہ تھے۔ اس لیے لکھنؤ چلے گئے اور یہیں اپنا پریس جاری کیا۔ ۱۸۸۶ء میں گورنمنٹ نے انھیں سی۔ آئی۔ ای۔ کا خطاب عطا کیا۔ وہ لکھنؤ کے آنریری مجسٹریٹ، میونسپل کمیٹی کے ممبر، لکھنؤ جیل کے آنریری وزیٹر اور الٰہ آباد یونیورسٹی کے فیلو بھی تھے۔ ۹/ فروری ۱۸۹۵ء کی شب گذار کر چار بجے صبح کے قریب وفات پائی۔ انتقال کے وقت ان کی عمر انسٹھ (۵۹) برس تھی۔

(۲) مطبع نول کشور ۲۳/ نومبر ۱۸۵۸ء کو لکھنؤ میں آغا میر کی سرائے یا دوسری روایت کے مطابق مہدونہ کے تعلقہ دار مہاراجہ مان سنگھ غالب جنگ و قائم جنگ کی کوٹھی میں قائم ہوا تھا۔ مطبع سے چھپنے والی سب سے پہلی کتاب پٹواریوں کی پیمائش کی کتاب تھی جو ہاتھوں ہاتھ فروخت ہوئی۔ رفتہ رفتہ اس کا دائرہ کار وسیع تر ہوتا گیا۔ یہاں تک کہ اس نے کچھ ہی دنوں میں عظیم الشان مطبع کی حیثیت اختیار کر لی۔ اس کا کسی قدر اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ ۱۸۹۵ء میں منشی صاحب کے انتقال کے وقت مطبع کے ملازمین کی مجموعی تعداد بارہ سو افراد پر مشتمل تھی اور ان کی تنخواہ پر

Marfat.com

پندرہ ہزار (۱۵۰۰۰) روپے ماہوار صرف کیے جاتے تھے۔ اسی طرح ہر ماہ پندرہ ہزار روپے سے زائد قیمت کا کاغذ مطبع کے صرف میں آجاتا تھا۔ نیز یہ کہ مطبع میں موجودہ الواح سنگی یعنی چھپائی کے پتھروں کی تعداد بیس ہزار تھی۔ واضح ہو کہ مذکورہ تفصیلات منشی صاحب کے ایک ہم عصر مفتی عصمت اللہ میرٹھی نے موصوف کے سانحۂ وفات کے معاً بعد اپریل ۱۸۹۵ء میں اپنے اخبار "دل سوز" میرٹھ میں شائع کی تھیں ان کا استناد بہر حال مسلم ہے (مزید تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو نادم سیتاپوری کا مضمون بہ عنوان "منشی نول کشور" مطبوعہ ماہنامہ "نیادور" لکھنؤ، شمارہ اپریل ۱۹۶۵ء)۔

☆☆☆

(۱۹۸۱ء)

Marfat.com

تحقیقی مقالات

ظفر احمد صدیقی

دا بخش اورینٹل پبلک لائبریری۔ پٹنہ

Marfat.com