ماہنامہ حکمتِ قرآن لاہور

مدیر مسئول

ڈاکٹر اسرار احمد

مرکزی انجمن خدام القرآن۔ لاہور

وقت کے اہم، نازک اور زیرِ بحث موضوع

اسلام میں عورت کا مقام

پر

ڈاکٹر اسرار احمد

کا مدلّل و مفصّل خطاب

کتابی شکل میں شائع ہو گیا ہے

جس میں اس خطاب کے علاوہ

مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کی تالیف "نقوشِ اقبال" سے ماخوذ

عورت اقبال کے کلام میں

نیز اس موضوع پر ڈاکٹر صاحب موصوف کا ماہنامہ آنچل کراچی میں شائع شدہ انٹرویو اور روزنامہ جنگ لاہور فورم میں بات چیت بھی شامل ہیں

عمدہ آفسٹ پیپر - اعلیٰ طباعت - صفحات ۱۲۸

قیمت ــــ فی نسخہ دس روپے (علاوہ محصول ڈاک)

(ملنے کا پتہ)

(۱) مکتبہ مرکزی انجمن خدام القرآن - ۳۶ کے، ماڈل ٹاؤن لاہور[۱۴]

(۲) مکتبہ تنظیم اسلامی - نمبر ۱ داؤد منزل نزد آرام باغ کراچی[۱]

وَمَنْ یُّؤْتَ الْحِکْمَۃَ فَقَدْ اُوْتِیَ خَیْرًا کَثِیْرًا

ماہنامہ حکمت قرآن لاہور

جاری کردہ

ڈاکٹر محمد رفیع الدین، ایم اے، پی، ایچ، ڈی، ڈی لٹ (مرحوم)

رجب المرجب ۱۴۰۴ھ
مطابق
اپریل ۱۹۸۴ء
جلد : ۳
شمارہ : ۲

مدیر اعزازی
ڈاکٹر ابصار احمد
ایم اے - ایم فل - پی ایچ ڈی
معاون مدیر
حافظ عاکف سعید
ایم اے فلسفہ

حرفِ اوّل — ڈاکٹر ابصار احمد — ۲
الٓـمٓ (سورہ نمل) — ڈاکٹر اسرار احمد — ۳
علامات ضبط کا تنوع — پروفیسر حافظ احمد یار — ۹
مذہب کا قرآنی تصور — ڈاکٹر ابصار احمد — ۳۱
قرآنی علم و فہم کا درجہ حکمت — مولانا محمد تقی امینی — ۳۶
اسلام اور تعلیم بالغاں — ڈاکٹر غلام محمد — ۴۱
سیرۃ الخلیل (باب ثانی) — مولانا الطاف الرحمٰن بنوی — ۴۵
مروجہ نظام زمینداری اور اسلام — مولانا محمد طاسین — ۵۳

یکے از مطبوعات : مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور ۳۶ - کے، ماڈل ٹاؤن : لاہور
مطبع : آفتاب عالم پریس - زرِ سالانہ /۳۰ روپے، اس شمارہ کی قیمت /۳ روپے

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرفِ اوّل

بحمداللہ اعلان کے مطابق مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور کے زیر اہتمام پانچویں محاضراتِ قرآنی کا چار روزہ پروگرام مؤرخہ ۲۵ مارچ تا ۲۸ مارچ بخیر و خوبی مکمل ہوا۔ قارئینِ 'حکمت قرآن' میں سے جو حضرات ان محاضرات میں شریک ہوئے انہوں نے مشاہدہ کیا ہو گا کہ ان چار دنوں میں لاہور کے جناح ہال کے اندر اور جوانب و اطراف میں محاضراتِ قرآنی کی وجہ سے نہایت روح پرور اور ایمان افروز سماں بندھا رہتا تھا۔ چونکہ محاضرات نمازِ مغرب کے فوراً بعد منعقد ہوئے اس لئے سامعین کی ایک کثیر تعداد جناح ہال پہنچ کر باہر سبزہ زار میں نمازِ مغرب باجماعت ادا کرتی تھی۔ ان محاضرات کی ایک امتیازی خصوصیت یہ رہی کہ طبع شدہ پروگرام کے تمام مقررین اور مقالہ نگار حضرات نے حصہ لیا اور اپنے انتہائی وقیع، علمی مقالات حاضرین کے سامنے پیش کئے۔ پہلے تین دن اجلاس کی صدارت مولانا سعید احمد اکبر آبادی مدظلہ نے کی، جنہوں نے اپنے صدارتی خطبات میں بہت ہی قیمتی اور دینی فہم و بصیرت سے معمور باتیں سامعین کے گوش گزار کیں۔ ان محاضرات میں پیش کئے گئے مقالات انشاءاللہ جستہ جستہ رسالہ ہٰذا کے شماروں میں شائع کر دیئے جائیں گے۔

۲۹ مارچ کو بعد نماز عصر قرآن اکیڈمی میں مرکزی انجمن خدام القرآن کا سالانہ اجلاس منعقد ہوا۔ وابستگانِ انجمن لاہور کے علاوہ باہر کے مقامات کے چند حضرات بھی آکر شریک ہوئے۔ اس اجلاس کی نوعیت زیادہ تر رسمی اور قانونی ہوتی ہے۔ اس سال انجمن کی مجلس منتظمہ کے اراکین کا انتخاب بھی ہونے تھا جو سابقہ روایات اور دستوری قوانین کے مطابق انجام پائے۔ اس موقع پر انجمن کے صدرِ مؤسس برادرِ گرامی ڈاکٹر اسرار احمد صاحب نے انجمن کے مقاصد اور ان کے حصول میں کی جانے والی مساعی پر مبنی خطاب بھی کیا۔

اگلے شمارے سے انشاءاللہ "انتخابِ حدیث" کے عنوان سے ایک مستقل تحریر شاملِ اشاعت کی جائے گی۔ جسے قرآن اکیڈمی کے رفیق برادرم ریاض الحق صاحب ترتیب دیں گے۔ توقع ہے کہ قارئین اسے مفید پائیں گے۔ والسّلام! الصا ... عفی عنہ

سلسلۂ تقاریر الـــــتّو

سُورۂ نمل

مقرر: ڈاکٹر اسرار احمد

السلام علیکم! احمدہ و اصلی علیٰ رسولہ الکریم اما بعد
فاعوذ باللہ من الشیطن الرجیم بسم اللہ الرحمٰن الرحیم
طٰسٓ ۚ تِلۡكَ اٰيٰتُ الۡقُرۡاٰنِ وَكِتَابٍ مُّبِيۡنٍ ۙ هُدًى
وَّبُشۡرٰى لِلۡمُؤۡمِنِيۡنَ ۙ الَّذِيۡنَ يُقِيۡمُوۡنَ الصَّلٰوةَ
وَيُؤۡتُوۡنَ الزَّكٰوةَ وَهُمۡ بِالۡاٰخِرَةِ هُمۡ يُوۡقِنُوۡنَ ۞
صدق اللہ العظیم -

دو دو حروف مقطعات سے شروع ہونے والی قرآن حکیم کی جس آخری سُورہ کا آج ہم ذکر کر رہے ہیں، وہ سورۃ نمل ہے - جو حروف مقطعات طٰسٓ سے شروع ہوتی ہے - یہ سورہ مبارکہ ۹۳ آیات اور ۷ رکوعوں پر مشتمل ہے - اکثر مکی سُورتوں کے اسلوب کے مطابق اس سُورہ مبارکہ کے آغاز میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی جانب التفاتِ خصوصی ہے - اور اس کے اختتام پر بھی آنحضور سے خصوصی خطاب ہے -
آغاز میں ارشاد ہوتا ہے -

طٰسٓ ۚ تِلۡكَ اٰيٰتُ الۡقُرۡاٰنِ وَكِتَابٍ مُّبِيۡنٍ ۙ

" یہ قرآن کی آیات اور ایک روشن کتاب کی آیات ہیں "

هُدًى وَّبُشۡرٰى لِلۡمُؤۡمِنِيۡنَ ۙ

"جو ہدایت و راہنمائی اور بشارت ہے اہل ایمان کے لئے"
ہدایت و رحمت ہے اس دُنیا کے اعتبار سے اور بشارت و خوشخبری ہے آخرت کے اعتبار سے ان لوگوں کے لئے کہ جو ایمان لانے والے ہیں پھر اہل ایمان کی صفات اور اوصاف بیان ہوئے کہ جو نماز قائم کرتے ہیں زکواۃ ادا کرتے ہیں اور آخرت پر پختہ یقین رکھتے ہیں پھر پانچ آیات کے بعد ارشاد ہوتا ہے۔

وَ اِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْاٰنَ مِنْ لَّدُنْ حَكِيْمٍ عَلِيْمٍ ۝ (آیت ۶)

"اے نبیؐ! آپ کو یہ قرآن مجید مل رہا ہے، آپؐ اس قرآن کو حاصل کر رہے ہیں، (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) اس ذات کی طرف سے جو حکیم بھی ہے اور علیم بھی۔ کمال حکمت اور علم والی ذات جس کا علم بھی کامل اور حکمت بھی کامل"۔ اختتام پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو حکم ہوتا ہے، کہہ دیجئے۔

اِنَّمَآ اُمِرْتُ اَنْ اَعْبُدَ رَبَّ هٰذِهِ الْبَلْدَةِ الَّذِيْ حَرَّمَهَا وَلَهٗ كُلُّ شَيْءٍ وَّ اُمِرْتُ اَنْ اَكُوْنَ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ ۝ (آیت ۹)

لوگو! تم مانو یا نہ مانو تم اس دعوت توحید پر لبیک کہو یا نہ کہو۔ مجھے تو میرے رب کی طرف سے یہی حکم ہوا ہے کہ میں اس بلد امین کے ربّ کی بندگی میں لگا رہوں۔ اسی کے لئے تمام اشیاء کی ملکیت ہے، تمام چیزوں کا مالک صرف وہی ہے۔

وَ اُمِرْتُ اَنْ اَكُوْنَ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ ۝

اور مجھے تو یہی حکم ہوا ہے۔ انداز یہ ہے کہ تم مانو یا نہ مانو۔ تم اس روش کو اختیار کرو یا نہ کرو۔ مجھے جو حکم ہوا ہے میں تو اسی طریقہ پر چلوں گا۔ اور وہ حکم یہ ہے کہ میں فرمانبرداروں میں سے بن جاؤں۔ اللہ کی اطاعت کیشی میری

روشن ہے۔

مزید ارشاد ہوتا ہے۔

وَاَنْ اَتْلُوَا الْقُرْاٰنَ ج (۹۲)

اور تمہیں چاہے یہ قرآن بُرا لگتا ہو، تمہیں اسکوسن کر توحش ہوتا ہو، تمہیں اپنے باطل معبودوں کی حمیت اور غیرت کی وجہ سے اشتعال آتا ہو تو آئے مجھے تو حکم ہے کہ" میں یہ قرآن پڑھ کر سناؤں —" یہی انداز ہے جو علامہ اقبال نے اپنے اس شعر میں استعمال کیا۔

اگرچہ بت ہیں جماعت کی آستینوں میں
مجھے ہے حکم اذاں لا الٰہ الا اللہ

وَاَنْ اَتْلُوَا الْقُرْاٰنَ۔

مجھے تو یہ حکم ہوا ہے کہ میں قرآن پڑھتا رہوں اور پڑھ پڑھ کر سناتا رہوں۔ آگے فرمایا:

فَمَنِ اهْتَدٰى فَاِنَّمَا يَهْتَدِىْ لِنَفْسِهٖ

توجو کوئی بھی ہدایت کی راہ پر آئے گا، وہ اپنے بھلے کے لئے اپنے ہی فائدے کے لئے آئے گا۔ اس کا نفع خود اسی کو پہنچنے والا ہے۔

وَمَنْ ضَلَّ فَقُلْ اِنَّمَآ اَنَا مِنَ الْمُنْذِرِيْنَ ٥ (۹۱)

اور جو کوئی گمراہی کی روش اختیار کرتا ہے۔ اے نبی! کہہ دیجئے کہ وہ میرا کچھ نہیں بگاڑتا۔ میں تو صرف ایک خبردار کر دینے والا ہوں تمہیں متنبہ کر دینے والا ہوں کہ اس کفر اور اعراض کی کیا پاداش ہے جو تمہیں اس دنیا میں بھی ملے گی اور آخرت میں بھی مل کر رہے گی۔

اس سورۃ مبارکہ کے پہلے رکوع میں مختصراً حضرت موسیٰ علیہ السلام کا ذکر ہے اور یہ بات ذہن میں رہے کہ قرآن حکیم کی یہ چار سورتیں جن کے آغاز میں حرف "ط" آیا ہے، طٰہٰ، طٰسٓ، طٰسٓمٓ، سورۃ شعراء

اور سورۃ قصص میں تو ان تمام سورتوں میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کا ذکر موجود ہے - اس میں ایک اشارہ ہے اس بات کی طرف جو آغاز میں عرض کی گئی تھی کہ مولانا حمید الدین فراہی رحمۃ اللہ علیہ کا ذہن ادھر منتقل ہوا ہے کہ چونکہ حرف ط عربی اور عبرانی کے حروف ہجا جس طرح سے کہ شکلوں پر دلالت کرتے ہیں - اسی طرح حرف ط جو ہے وہ سانپ کی صورت پر لکھا جاتا ہے اور ان تمام سورتوں میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کے اس معجزہ کا ذکر ہے کہ آپ کا عصا سانپ یا اژدھا کی صورت اختیار کر لیتا تھا - لہٰذا ایک مناسبت ہے کہ ان تمام سورتوں کے آغاز میں حرف 'ط' ضرور آیا ہے -

دوسرے اور تیسرے رکوع میں حضرت داؤد علیہ السلام کا ذکر تو ہے صرف برسبیل تذکرہ - لیکن حضرت سلیمان علیہ السلام کا ذکر بہت تفصیل کے ساتھ آیا ہے - خاص طور پر ان کا واقعہ جو قوم کے ساتھ پیش آیا اور ملکہ سبا جس طرح فرمانبردارانہ ان کے دربار میں حاضر ہوئی - یہ پورا واقعہ تفصیل کے ساتھ ان دونوں رکوعوں میں آیا - اس کے ضمن میں حضرت سلیمان علیہ السلام کا جو کردار سامنے آتا ہے کہ دنیا کی تمام نعمتیں پائے جانے کے باوجود سطوت، سلطنت، حکومت، غلبہ، اختیار و اقتدار سب کچھ ان کو بدرجہ اتم حاصل تھا، پھر بھی اپنے رب کے لئے شکر گزاری کا مادہ بکمال و تمام موجود رہا - کوئی زعم کوئی غرور، کوئی سرکشی، کسی طرح کا کوئی عجب ان میں پیدا نہیں ہوا - چنانچہ ان کا وہ قول بھی یہاں نقل ہوا ہے - جو سورہ احقاف میں ایک سلیم الفطرت انسان کے جس قول کا ذکر ہوا تھا، بالکل اسکے مشابہ ہے -

وَقَالَ رَبِّ اَوْزِعْنِیْٓ اَنْ اَشْکُرَ نِعْمَتَکَ الَّتِیْٓ اَنْعَمْتَ
عَلَیَّ وَعَلٰی وَالِدَیَّ وَاَنْ اَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضٰىهُ وَاَدْخِلْنِیْ

بِرَحْمَتِكَ فِيْ عِبَادِكَ الصّٰلِحِيْنَ ﴿ آیت ۱۹ ﴾

"پروردگار مجھے توفیق دے کہ میں تیرا شکر ادا کر سکوں اس نعمت پر جو میرے والدین پر ہوئی اور مجھ پر ہوئی۔ اور مجھے اس بات کی توفیق بخش کہ میں ایسے نیک عمل کر سکوں جو تجھے پسند ہوں جن سے تو راضی ہو۔ اے ربّ اپنی خصوصی رحمت سے مجھے اپنے نیک اور صالح بندوں میں شامل کر لیجیے"۔ ساتھ ہی وہ واقعہ بھی ذہن میں لائیے جب ملکہ سباء کا تخت اُن کے دربار میں چشم زدن میں حاضر کر دیا گیا۔ اس وقت بھی ان کی زبان پر کلمہ شکر آیا کہ:

هٰذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّيْ

"یہ درحقیقت میرے رب کا فضل ہے جو مجھ پر ہوا ہے۔ اس میں میرے لئے کوئی گھمنڈ کی بات نہیں ہے تکبّر کی بات نہیں ہے۔ یہ انعام و اکرام تو اس لئے ہوا ہے کہ:

لِيَبْلُوَنِيْٓ ءَاَشْكُرُ اَمْ اَكْفُرُ ط

بلکہ اس میں تو میرے لئے ایک امتحان اور آزمائش ہے کہ میں ساری نعمتوں کو پانے کے بعد اللہ کا شکر گزار بندہ بنا رہتا ہوں یا ناشکری کی روش اختیار کر لیتا ہوں۔

افسوس ہے کہ ہم نے هٰذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّيْ کے الفاظ کو بہت بدنام کر دیا ہے۔ ہمارے ہاں یہ الفاظ

هٰذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّيْ

ان عمارتوں پر لکھے جاتے ہیں جو اکثر و بیشتر حرام کی کمائی سے بنتی ہیں، رشوتوں کی کمائیوں سے بنتی ہیں۔ ذخیرہ اندوزی، بلیک مارکیٹنگ اور اسمگلنگ کے دھندوں سے بنتی ہیں ہم نے قرآن مجید کو اس طرح سے اپنی ان بداعمالیوں کی وجہ سے رسوا کرنے کا سامان فراہم کیا ہوا ہے۔

اس سُورہ مبارکہ کے آخری تین رکوعوں میں توحید اور معاد کی دعوت ہے اور اثبات ہے بہت پر زور دلائل کے ساتھ ان کا آغاز بھی ہوا ہے اللہ کی حمد سے اور ان کا اختتام بھی ہوتا ہے حمد باری تعالےٰ پر۔ چنانچہ چوتھے رکوع کے آغاز میں فرمایا:

”اے نبی! کہہ دیجئے کہ تمام شکر و سپاس اور تمام ستائش و ثنا اللہ ہی کے لئے ہے اور سلام ہے ان بندوں پر جنہیں اس نے برگزیدہ کیا۔ ان منکرین سے پوچھو کہ اللہ واحد بہتر ہے یا وہ معبود ان باطل جن کو یہ اس کا شریک بنا رہے ہیں:

قُلِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ وَسَلٰمٌ عَلٰى عِبَادِهِ الَّذِيْنَ اصْطَفٰى ؕ

آٰللّٰهُ خَيْرٌ اَمَّا يُشْرِكُوْنَ ۝ (آیت ۵۹)

اور اختتام پر آیت ۹۳ میں فرمایا ”اور اے نبی ان سے کہہ دیجئے کہ تمام حمد اللہ ہی کیلئے ہے۔ عنقریب وہ تمہیں اپنی نشانیاں دکھائے گا اور تم ان کو پہچان لوگے۔ آپ کا رب اُن اعمال سے بے خبر اور لاعلم نہیں ہے جو تم لوگ کرتے ہو۔“

وَقُلِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ سَيُرِيْكُمْ اٰيٰتِهٖ فَتَعْرِفُوْنَهَا ؕ وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُوْنَ ۝ (آیت ۹۳)

بارك الله لي و
لكم في القرآن العظيم
ونفعني و ايّاكم بالآيات
وَالذكر الحكيم

حافظ احمد یار

کتابتِ مصاحف میں
علاماتِ ضبط کا تنوّع
مختصر تاریخی اور تقابلی جائزہ

قرآن کریم کی درست کتابت اور صحیح قراءت کے لیے تین امور کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ رسم، ضبط اور وقف۔ ان تین اصطلاحات سے ہماری مراد علی الترتیب رسم عثمانی، علامات و اصطلاحاتِ ضبط اور رموزِ وقف (جنہیں عموماً ہمارے ہاں رموزِ اوقاف بھی کہتے ہیں) ہے۔ ان میں سے رسمِ عثمانی اور رموزِ وقف کے بارے میں مفصل اصول و قواعد پر مشتمل مستقل تالیفات موجود ہیں، مگر علاماتِ ضبط کی صرف ابتدا کے بارے میں مجمل سا ذکر تاریخوں میں ملتا ہے۔ ان علامات میں نئی نئی اصطلاحات اور کتابتِ مصاحف میں ان کے طریق استعمال کی تفصیلات پر کوئی کتاب، میرے ناقص علم کے مطابق موجود نہیں ہے اور جو کتاب ہے بھی مثلاً الدانی، (ابو عمرو سعید بن عثمان) کی کتاب النقط والشکل (جو المقنع کے ساتھ چھپی ہے) اور المحکم فی نقط المصاحف (جسے حکومتِ شام نے شائع کیا ہے) وہ ہر چند اپنے موضوع پر نہایت مفصل، مبسوط اور جامع مباحث پر مبنی ہیں۔ تاہم ان کا تعلق صرف ان علاماتِ ضبط سے ہے، جو نقط (جس کی وضاحت آگے آ رہی ہے) پر مبنی تھیں اور جو گزشتہ سات آٹھ سو برس سے متروک ہو چکی ہیں۔

اس "نقط" یا "نظامِ نقاط" کی جگہ لینے والے موجودہ "نظامِ حرکات و سکنات" پر مبنی علاماتِ ضبط کے بنیادی اصول و ضوابط اگرچہ یکساں ہی تھے، تاہم تجوید و قراءت کے تقاضوں کے پیشِ نظر اصل رسمِ عثمانی کو برقرار رکھتے ہوئے ان علاماتِ ضبط میں مزید ترمیم و اصلاح کا سلسلہ جاری رہا۔ خطِ عربی کی مختلف جمیل اقلام اور اقسام کی طرح مختلف ممالک میں مختلف قسم کی علاماتِ ضبط رواج پا گئیں۔

کتابتِ مصاحف میں علاماتِ ضبط کے اس تنوع میں مفید اصلاحات کے ساتھ ساتھ غیر ذمہ دار خطاطوں کی غفلت اور تن آسانی کو بھی خاصہ دخل رہا ہے۔ اس لیے اس تنوع اور اختلاف میں صحیح اور غلط کی تمیز کرنا بھی ضروری ہے۔ کچھ اصلاحات دورِ طباعت کے تقاضوں کی بنا پر ناگزیر تھیں۔ مثلاً مصاحفِ عثمانیہ میں متروک الکتابت حروف جو قرأت میں واجب النطق تھے، یہ حروف قلمی کتابت کے دور میں سُرخ سیاہی سے اصل قلمِ کتابت کے قط کے برابر حجم کے لکھ دیے جاتے تھے۔ مگر دورِ طباعت میں سیاہی کا تنوّع کا برقرار نہ رکھ سکنے کے باعث انہیں باریک قلم سے لکھنا اختیار کیا گیا مثلاً دَاوٗدِ میں چھوٹی دوسری واؤ[1] (خیال رہے صرف عرب اور افریقی ممالک کے مصاحف میں اس طرح لکھا جاتا ہے۔ برصغیر میں اسے دَاوٗد — واؤ پر اُلٹی پیش لگا کر لکھتے ہیں) قلمی مصاحف میں بعض علامات اور اشارات کو متن کی کالی سیاہی سے مختلف رنگوں کی (عموماً سُرخ) سیاہی کے ساتھ لکھنا آسان تھا۔ مگر طباعت کے لیے کتابت میں ایسا کرنا نہ آسان ہے نہ سستا ہے

اس طرح علاماتِ ضبط میں اصلاحات کا سلسلہ جاری رہا اور اب بھی جاری ہے۔ عرب ممالک میں جہاں رسم عثمانی کی وجہ سے قرآن کریم کی تعلیم اور قرأت میں دِقّت پیش آ رہی ہے (عرب ممالک میں تعلیم کا تناسب بڑھنے سے اخبارات، رسائل، اور کتابوں کی اشاعت عام ہو رہی ہے۔ ان سب میں مستعمل رسم الخط — قرآنی رسم الخط میں بہت سے امور میں مختلف ہے۔ ایک عرب جب ہر جگہ مثلاً لفظ اِیَّایَ، اَلْآنَ یا اَللَّیْل پڑھتا ہے مگر قرآن کریم میں وہ ان ہی کو اِیّٰیَ، اَلْئٰنَ اور اَلَّیْل لکھا ہُوا دیکھتا ہے۔ تو وہ چکرا جاتا ہے۔ غیر عرب ممالک کے لیے رسم الخط عثمانی کسی پریشانی کا ہرگز موجب نہیں بن سکتا کیونکہ وہاں ناظرہ قرآن خوانی اسی رسم الخط کو ملحوظ رکھ کر سکھائی جاتی ہے) البتہ عرب ممالک میں رسم الخط کی یہ "دوئی" ایک مسئلہ ہے)۔ اور جس کی وجہ سے بعض انتہا پسند اور غیر دانش مند عرب متجددین کتابتِ مصاحف میں "رسمِ عثمانی"

---

[1] المصحف المیسر ص۱۵۔

کے التزام پر تنقید کرتے اور اسے ترک کر دینے کے مشورے دینے لگے ہیں، وہاں احتیاط و اعتدال سے کام لینے والے اہلِ علم اس مشکل کے حل کے لیے علاماتِ ضبط میں بعض مزید اصلاحات کی ضرورت محسوس کر رہے ہیں[۱] ان نام نہاد روشن خیال متجددین کے مقابلے پر دوسری انتہاء پر کچھ ایسے بر خود غلط "علماء" بھی ہیں جو اپنے ملک میں رائج علاماتِ ضبط کو بھی خط قرآنی بلکہ رسمِ عثمانی ہی کا جزءِ لاینجزی سمجھتے ہیں اور ایسے تمام مصاحف کی کتابت کو غلط قرار دیتے ہیں جن میں ان کی جانی پہچانی، یعنی صرف اپنے علاقے میں مستعمل — علاماتِ ضبط استعمال نہ کی گئی ہوں (اس کی ایک مثال امریکہ سے MSA (اسلامی جمعیتہ طلبہ کا دوسرا نام) کے زیرِ اہتمام شائع ہونے والا عبداللہ یوسف علی کا انگریزی ترجمۂ قرآن ہے۔ حقوقِ طبع کی بحث سے قطع نظر اس ایڈیشن میں شیخ اشرف۔ لاہور (اصل ناشر) کی کرائی گئی پیر عبدالحمید کی (پاکستانی) کتابت کو ہٹا کر اس کی جگہ عرب ممالک کے کسی نسخہ کی آیات کے آفسٹ فوٹو استعمال کیے گئے ہیں۔ حالانکہ اصل کتابت میں بالعموم عربی سطر کے سامنے انگریزی سطر کا التزام کیا گیا تھا جو اس جدید ترتیب میں نظر انداز کرنی پڑی ہے۔ اب صرف آیت کے سامنے آیت ہے۔ آخر امریکہ میں صرف عرب ہی تو اس ترجمہ کے پڑھنے والے نہیں تھے۔ برصغیر کے سینکڑوں ہزاروں مسلمان بھی امریکہ میں رہتے ہیں۔ ان کے لیے عرب ممالک میں رائج علاماتِ ضبط کا سمجھنا نہایت دشوار ہے اور وہ محض اس تبدیلیٔ خط کی بناء پر بعض دفعہ قراءت میں غلطی کر سکتے ہیں، اور فی الواقع کر جاتے ہیں۔ مگر MSA نے صرف کسی یا بعض عرب ممالک سے اشاعتِ ترجمۂ قرآن کے نام پر کثیر مالی امداد حاصل کی جو غالباً اس تبدیلی کے ساتھ مشروط قرار دے دی گئی۔)

اس قسم کے اسباب کی بنا پر کتابتِ مصاحف میں علاماتِ ضبط کے تنوع اور اس کی تاریخ کا مطالعہ ایک مفید علمی — قرآنی خدمت ہے۔ کیونکہ دوسری صدی ہجری کے نصف آخر سے اب تک، علاماتِ ضبط میں رونما ہونے والے ارتقاء اور ان علامات میں داخل ہونے والی مفید اصلاحات — یا کسی

---

[۱] یوسف خلیفہ ص۱۲

کاتبانہ فروگزاشت کے نتیجے میں پیدا ہونے والے علاقائی اختلافات وغیرہ کے تاریخی اور تقابلی تنقیدی جائزہ پر مبنی ایک نئی "المحکم فی ضبط المصاحف" کی قسم کی تالیف کے لیے کسی نئے "الدانی" کی ضرورت ہے۔ جو فی زمانہ کوئی ادارہ ہی ہو سکتا ہے ـــ بہر حال بارش کے پہلے قطرے کی سی جسارت سے کام لیتے ہوئے، اس دلچسپ داستان کا کچھ حصہ بلکہ شاید غیر مربوط سا خاکہ، جو راقم الحروف کے ناقص علم اور محدود مشاہدہ و مطالعہ پر مبنی ہے، قارئین کے سامنے پیش کیا جاتا ہے ـــ لعل اللہ یحدث بعد ذلک امرا۔

● یہ بات سب کو معلوم ہے کہ قرآن کریم عربی زبان میں نازل ہوا اور ابتداء ہی سے عربی زبان میں لکھا گیا ـــ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ میں صحابہؓ کی بڑی تعداد نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بتائی ہوئی ترتیب اور طریق تلاوت کے مطابق پورا قرآن مجید حفظ کر لیا تھا اور قرآن کریم کا ہر ہر لفظ نزول وحی کے جلد ہی بعد لکھ بھی لیا جاتا تھا۔ قرآن کریم کا کوئی حصہ ایسا نہیں تھا جو حضورؐ کی زندگی میں حفظ نہ کر لیا گیا ہو ـــ اور لکھ نہ لیا گیا ہو۔

● قرآن کریم کی یہ (عہدِ نبوی کی) کتابت عربی خط میں تھی۔ اس وقت تک عربی زبان کی ابجد بنیادی طور پر اور تعلیم کتابت کی حد تک ـــ صرف پندرہ (۱۵) حروف پر مشتمل تھی (یعنی ا ب ح د ر س ص ط ع ف ک ل م و ہ) جو اٹھائیس آوازوں کے لیے استعمال ہوتے تھے[۱] ان پندرہ حروف میں سے اکثر کی ایک سے زائد آوازیں تھیں۔ انگریزی کے TH، C، G اور H کی طرح ـــ بلکہ بعض پانچ آوازوں تک کے لیے استعمال ہوتے تھے۔ مثلاً ایک دندانہ "ـــ" ہی ب ت ث ن اور ی کے لیے استعمال ہوتا تھا۔ صرف چھ حروف ایسے تھے جو اپنی ایک ایک ہی آواز رکھتے تھے۔ یعنی ا ک ل م و اور ہ ـــ عرب کے لکھے پڑھے لوگ اپنے علمِ زبان کی بنا پر مختلف حروف کی آواز پہچان کر پڑھ سکتے تھے ـــ ایک عرب مثلاً لفظ "حرب" کو حسبِ موقع حوب یا جوب یا حرث یا خرب اسی طرح بآسانی پڑھ سکتا تھا جیسے کوئی انگریزی دان

---

[۱] یوسف خلیفہ ص ۲ ۔

حسب موقع G یا H وغیرہ کی درست آواز جان لینا ہے یا عبارت میں READ اور LEAD کی قسم کے لفظوں کا مطلوبہ درست تلفظ سمجھ لینا ہے۔

● عہدِ نبوی کے بعد عہدِ صدیقی اور عہدِ عثمانی میں سرکاری اہتمام سے جو نسخے "اُم" یا ماسٹر کاپی کے طور پر تیار کیے گئے۔ ان سب کی کتابت ان ہی پندرہ حروف پر مبنی تھی۔ حضرت عثمان رضؓ کے عہد میں ان کے حکم سے اور ان کی عمومی نگرانی میں تیار کیے گئے (کم از کم) چھ مصاحف (قرآنی ایڈیشن) تیار کیے گئے تھے جو اُس وقت سے آج تک دنیا بھر میں موجود مصاحف (قرآنی نسخوں) کی اصل ہیں۔ قرآن کریم کا ہر نسخہ (مصحف) بنیادی رسم الخط (SPELLING) کی حد تک ان چھ عثمانی نسخوں میں سے کسی ایک یا ان سے ہو بہو نقل کردہ کسی ایک نسخے کے عین مطابق ہوتا ہے اور اس معاملے میں ادنیٰ سا اختلاف (VARIATION) بھی اہلِ علم سے پوشیدہ نہیں رہ سکتا[1]

● یہ بات بھی مسلّمہ اور متفق علیہ ہے کہ قرآن کریم کے ان عثمانی نسخوں (مصاحف) کی کتابت بھی ان پندرہ حروف کے ساتھ ہی ہوئی تھی۔ ان میں حرکات تو درکنار متشابہ حروف کو متمیز کرنے کے لیے نقطے بھی نہیں لگائے گئے تھے۔ اگرچہ عہدِ رسالت بلکہ قبل از ظہورِ رسالت بھی بعض بعض حروف پر کبھی کبھار نقطے استعمال کر لیے جاتے تھے۔ کاتبین مصاحف عثمانی نے عمداً اور دانستہ ان نسخوں (مصاحف) میں حرفوں کو نقطوں سے عاری رکھا۔ اور اس میں کچھ حکمت اور مصلحت بھی مقصود تھی۔ مثلاً کسی لفظ کو محتمل القراءتین بنانے کے لیے — جس کی دونوں قراءتیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوں — تاہم اس پر تفصیلی بحث کا ایک الگ مقام ہے[2]

● حضرت عثمان رضؓ کے ایڈیشن یا مصاحف کے قریباً چالیس برس بعد تک دنیائے اسلام میں قرآن کریم کی کتابت اسی طرح بغیر نقاط اور بغیر حرکات کے جاری رہی مگر قرآن کریم کی تعلیم کے عہدِ رسالت سے ہی تلقی اور سماع پر مبنی ہونے کے باعث قرآن کریم ہمیشہ درست ہی پڑھا جاتا رہا۔ آج بھی غلط کتابت والے یا مبتینہ اسرائیلی

---

[1] لنگز ص۱۱۔ [2] المنجد ص۱۲۶۔ قصہ ص۵۔

قرآنی ایڈیشن — حفاظ کے ہوتے ہوئے کبھی خطرہ نہیں بن سکتے۔

● پہلی صدی ہجری کے نصف آخر تک لاکھوں غیر عرب بھی اسلام میں داخل ہو کر قرآن بلکہ عربی زبان بھی سیکھ رہے تھے۔ کسی زبان کی تعلیم بلکہ اس کا بول چال میں استعمال تک بھی کسی آدمی کو اہلِ زبان کی سی مہارت عطا نہیں کر سکتا۔ عراق، شام اور مصر اُس وقت تک اگرچہ بڑی حد تک عربی بولنے والے علاقے بن چکے تھے مگر عوام میں جہاں لحن کے ساتھ — یعنی غلط سلط — عربی بولنے کا رواج بڑھا وہاں ساتھ ہی قرآن کریم کی تلاوت میں اس غلط سلط عربی دانی کا مظاہرہ ہونے لگا۔ (آج بھی صرف دارجہ یعنی عوامی زبان بولنے والے ناخواندہ عرب تک قرآن خوانی میں ایسی غلطیاں عام کر جاتے ہیں)۔ اہلِ علم کے ساتھ خود بعض مسلمان حکمرانوں کو بھی اس کا تدارک کرنے کا خیال پیدا ہوا۔ اپنی سیاسی خود غرضیوں اور گمراہیوں کے باوجود ابھی تک حکمران قرآن کریم کی درست قرأت کو نہ صرف اپنے ایمان کا بلکہ اپنے اہلِ زبان ہونے کا لازمہ سمجھتے تھے۔ اور قرآن کریم کو غلط پڑھنا نہ صرف سخت گناہ بلکہ عربی دانی کا عیب بھی متصور ہوتا تھا۔

● ابوالاسود الدؤلی (م ۶۹ھ) باتفاق روایات تابعین میں سے پہلے شخص ہیں جنہوں نے پورے مصحف (قرآن مجید) میں نقطوں کے ذریعے شکل (حرفوں کی آواز کو علامات کے ذریعے متعین کرنا) کے ایک نظام کی ابتداء کی[1]

ابوالاسود کے اس کام پر آمادہ ہونے کے محرکات کی مختلف روایات ہیں۔ ایک روایت یہ ہے کہ اس کا باعث ان کا عبید اللہ ابن زیاد کا "نالیق ہونا" بنا۔ ابن زیاد کو صحیح عربی بولنا سکھانے کے لیے انہوں نے عربی تحریر میں اس اصلاح کی ضرورت محسوس کی — دوسری روایت یہ بھی ہے کہ ایک دفعہ انہوں نے خود اپنی بیٹی کو غلط عربی بولتے سنا — تیسری وجہ یہ بیان ہوئی ہے کہ کسی عدالت میں مدعی نے اپنا کیس بالکل غلط عربی میں پیش کیا — اور چوتھی مشہور روایت یہ ہے کہ انہوں نے کسی آدمی کو سورہ التوبہ کی تیسری آیت میں اَنَّ اللّٰہَ بَرِیۡٓءٌ مِّنَ الۡمُشۡرِکِیۡنَ ۙ وَ رَسُوۡلُہٗ

---

[1] المقنع ص ۱۲۴ –

میں رسول[1] کو جر کے ساتھ پڑھتے سُنا[1] ممکن ہے یہ ساری وجوہ ہی درست ہوں۔ بیان ہُوا ہے کہ انہوں نے اس مقصد کے لیے تیس آدمیوں کا انٹرویو لینے کے بعد ایک نہایت درست لہجہ اور صاف تلفظ والے سمجھ دار لکھے پڑھے آدمی کا انتخاب کیا۔ اس کے بعد اسے ایک مصحف (نسخۂ قرآن) دے کر سامنے بٹھایا اور خود آہستہ آہستہ قرآن پڑھنا شروع کیا۔ شخص مذکور کو الفاظ کے تلفظ کے وقت قاری کے منہ، ہونٹوں اور زبان کی حرکات کے لیے حروف پر مختلف جگہ پر سُرخ سیاہی سے ایک خاص انداز میں نقطے لگانے کی ہدایت کی۔ ایک دن یا ایک مجلس میں کیے ہوئے کام پر وہ خود نظرِ ثانی کرتے تھے۔ یہاں تک کہ پورے قرآن مجید پر نقاطِ شکل لگانے کا کام مکمل ہو گیا[2]

ابوالاسود کے کام کا خلاصہ یہ ہے کہ:۔

(۱) انہوں نے حرفوں کی آواز (حرکت) کو نقطوں سے ظاہر کیا۔

(۲) یہ نکتے متن قرآن کی کتابت میں استعمال شدہ (کالی) سیاہی سے مختلف رنگ میں لگائے گئے بالعموم ــ یا کم از کم ابتداء میں ان علامتی نقطوں کے لیے رنگ سُرخ ہی استعمال کیا گیا۔

(۳) زبر یا فتحہ کے لیے متعلقہ حرف کے اوپر ایک نقطہ، زیر یا کسرہ کے لیے حرف کے نیچے ایک نقطہ، پیش یا ضمہ کے لیے حرف کے سامنے۔ یعنی آگے بائیں طرف ایک نقطہ اور تنوین کے لیے دو دو نقطے مقرر کیے گئے۔

اس بات کے باور کر لینے کی وجوہ موجود ہیں کہ ابوالاسود کو حرکات بذریعہ نقاط متعین کرنے کا خیال سریانی یا عبرانی میں مستعمل طریقۂ (حرکات بذریعہ نقاط) سے پیدا ہُوا ہو گا[3] اس طرح ابوالاسود نے ابتداءً صرف تین حرکات (زبر زیر پیش یا فتحہ کسرہ، ضمہ) اور تنوین (دو زبر، دو زیر، دو پیش) ایجاد کیے۔ اور یہ کتابتِ مصاحف میں اصلاح یا حروف کے لیے علاماتِ ضبط مقرر کرنے کی پہلی کوشش تھی۔

---

[1] ۔ الجبوری ص۱۵۱ [2] قصہ ص۵۲ ۔

[3] ۔ قصہ ص۴۹ ۔ الجبوری ص۱۴۸ ۔

ابوالاسود نے یہ کام اپنی وفات سے ایک سال پہلے ۶۸ھ میں مکمل کر لیا تھا۔ اس کا یہ طریقہ بہت جلد کوفہ کے بعد بصرہ اور پھر مدینہ منورہ تک کے مصاحف میں استعمال ہونے لگا۔ (خیال رہے کہ عموماً بڑے شہر ہی کتابت مصاحف کے مرکز رہے ہیں) اگرچہ نقطوں کے لیے مختلف شکل اور مختلف جگہ بھی استعمال ہونے لگی۔ مثلاً کوئی نقطے کو مدوّر (گول) رکھتا کوئی اسے مربع بناتا اور بعض اسے (اندر سے خالی) گول دائرہ ہی بنا دیتے تھے۔ مکہ مکرمہ میں پیش (ضمہ) کا نقطہ حرف کے (بائیں طرف سامنے کی بجائے) اوپر اور زبر (فتحہ) کا نقطہ حرف کے اوپر کی بجائے اس سے پہلے دائیں طرف لگانے کا رواج ہو گیا[1] کتابت مصاحف میں علامات ضبط کا یہ پہلا تنوع تھا جس کی بنا پر عموماً یہ پتہ چل جاتا تھا کہ کسی مصحف کی کتابت کس شہر یا علاقے میں ہوئی ہے۔

● ابوالاسود کی اس اصلاح کے باوجود ابھی تک یکساں صورت رکھنے والے حروف کی تمیز کے لیے کوئی تحریری علامت نہیں تھی اور ان کی درست قراءت کا انحصار تلقی و سماع پر ہی تھا۔ عبدالملک اموی کے زمانے میں جب عربی کو دفتری زبان بنا دیا گیا تو نہ صرف قرآن کریم بلکہ عام عربی تحریر کو بھی اس التباس سے بچانا ضروری معلوم ہوا۔ خلیفہ کی اس خواہش کو عراق کے گورنر حجاج بن یوسف ثقفی نے یوں پورا کیا کہ اس کے حکم پر بصرہ کے علماء میں سے ابوالاسود کے دو شاگردوں نصر بن عاصم (م ۸۹ھ) اور یحییٰ بن یعمر (م ۱۲۹ھ) نے عربی زبان کے اب تک رائج پندرہ حرفوں کو ان کی آوازوں کے مطابق اٹھائیس (۲۸) حروف میں بدلا — اور چھوٹے چھوٹے نقطوں کے ذریعے متشابہ حروف کو متمیز کر دیا۔ خیال رہے کہ ان اٹھائیس حروف کے نام پہلے سے الگ الگ موجود تھے۔ صرف ان کی کتابت کی شکلیں پندرہ تھیں — مثلاً ح کو ج ح خ کہتے تھے — حرفوں پر اس قسم کے نقطے لگانے کے عمل کو اعجام کہتے ہیں۔ حرکات اور اصوات کے (دؤلی والے رائج کردہ) نقطوں کے برعکس اعجام کے نقطے اسی سیاہی سے لگانے تجویز ہوئے جس سے اصل متن لکھا گیا ہوتا[2]

---

[1] المحکم ص ۱۹/۲۰ [2] قصۃ ص ۵۲

کتابتِ مصاحف میں حروف کی باہم پہچان اور تمیز کے لیے یہ دوسری اصلاحی کوشش تھی۔ دونوں قسم کے نقطوں میں فرق کرنے کے لیے اصطلاحات تھیں ایک (ابوالاسود والے طریقہ) کو نَقْطُ الحرکات یا نَقْطُ الاعراب یا نَقْطُ الشکل کہتے ہیں۔ جب کہ دوسری قسم کے (نصر و یحییٰ یا حجاج والے طریقہ پر) یعنی حرفوں) کے نقطے لگانے کو نقط الاعجام کہتے ہیں۔

● کہا گیا ہے کہ نصر اور یحییٰ سے بہت پہلے۔ بلکہ دورِ صحابہ رضؓ تک کے زمانے میں نقطِ الاعجام موجود تھا۔ اس نظریہ کے موافق اور مخالف دلائل موجود ہیں تاہم یہ بات یقینی ہے کہ اگر نقط الاعجام للتمییز بین الحروف المتشابہۃ کا استعمال اگر پہلے موجود تھا، تو بہت کم اور نادر ضرور تھا مصحف (قرآن مجید) کی کتابت میں اس (نقطِ اعجام) کا استعمال یحییٰ اور نصر ہی نے بحکم حجاج شروع کیا تھا۔ اور حجاج نے اس مفید اصلاح کے نفاذ کے لیے اپنی حکومت کی پوری مشینری اور اپنی ساری انتظامی صلاحیتوں کو استعمال کیا[1] اسی وجہ سے نقطِ اعجام کے اس طریقے کو بعض مورخین خط حجاج کا طریقہ کہتے ہیں جب کہ رنگدار نقاط برائے حرکات ابوالاسود کا طریقہ کہلاتا ہے۔ اس فن کی کتابوں میں مختلف حرفوں کے لیے مختلف تعداد کے نقطے (ایک دو یا تین) اور ان کی جگہیں (اوپر یا نیچے) مقرر کرنے کی دلچسپ وجوہ بھی بیان کی گئی ہیں[2] جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے۔ البتہ ایک اور بات جو خصوصاً قابل ذکر ہے۔ اگرچہ اس کا تعلق براہِ راست علاماتِ ضبط سے نہیں ہے — وہ یہ ہے کہ نصر اور یحییٰ نے حروف تہجی کی روائتی ابجد ھوز حطی والی عبرانی ترتیب بدل کر ان کو قریباً یہ ترتیب دی جو اب تک ہمارے ہاں رائج ہے۔ ترتیب میں یہ تبدیلی دراصل اس مقصد کے لیے عمل میں لائی گئی تھی تاکہ یکساں صورت والے حروف کو یکجا یکجا کر دیا جائے۔

● ابوالاسود کے نقطوں کی طرح یحییٰ اور نصر — یا حجاج کے نقاطِ حروف اور ترتیبِ تہجی حجاز کے راستے مغرب میں بھی قدرے اختلاف یا تنوع کے ساتھ اختیار کر لیے گئے۔ مثلاً مغرب میں ف کے سرے کے نیچے ایک نقطہ (ڡ) اور ق

---

[1] صفدی ص۱۳۱۔ [2] المحکم ص۳۳ بعد

کے اوپر ایک نقطہ (ف) اختیار کیا گیا۔ اسی طرح کسی لفظ کے آخر پر واقع ہونے کی صورت میں ف یا ق یا ن یا ی کو کسی قسم کے علامتی نقطوں کے بغیر لکھا جانے لگا اور ان ملکوں میں کتابتِ مصاحف کے علاوہ عام روزمرّہ کی کتابت میں بھی اب تک یہ حروف اسی طرح لکھے جاتے ہیں۔ اسی طرح اہلِ مغرب و اُندلس کے ہاں عربی کے حروفِ تہجی کی ترتیب بھی مختلف رائج ہوگئی ہے۔ مثلاً اہلِ مشرق (مصر اور تمام ایشیائی ممالک) ــــ میں تو یہ ترتیب پائی جاتی ہے: اب ت ث ج ح خ د ذ ر ز س ش ص ض ط ظ ع غ ف ق ك ل م ن و ہ (بعض دفعہ ہ و اور ی) اس کے برعکس اہلِ مغرب (مصر کے علاوہ تمام افریقی اسلامی ممالک اور سپین (یورپ) میں جو ترتیب رائج ہے، وہ اب سے ر ز تک تو اسی طرح ہے البتہ اس کے بعد اہلِ مغرب یہ ترتیب اختیار کرتے ہیں۔ ط ظ ك ل م ن ص ض ع غ ب ف س ش ہ و ی[1]

البتہ ابوالاسود دوئلی کا طریق نقط الحرکات مدینہ منوّرہ کے راستے بلادِ مغرب اور اندلس (سپین) میں خوب رائج ہُوا۔ وہاں اس میں مزید اصلاحات کی گئیں۔ حتیٰ کہ یہ نظامِ نَقْطِ قرآن کریم کی تمام تجویدی اور صوتی ضروریات کے لیے مکتفی ہوگیا اور اس کو ایک مخصوص علم یا فن بنا دیا گیا جس کی تفصیلات پر کتابیں لکھی گئیں۔ ڈاکٹر عزت حسن نے الدانی کی کتاب "المحکم" کے مقدمے میں اس سے پہلے اس موضوع پر لکھی گئی اٹھارہ کتابوں کا ذکر کیا ہے۔

● عباسی دور کے ابتدائی کئی برسوں تک کتابتِ مصاحف کا یہی طریقہ رائج رہا (یعنی حرکات بذریعہ رنگدار نقاط اور حرفوں کے نقطے ان سے ذرا چھوٹے مگر کتابت کی ہی سیاہی سے لکھنا) تاہم یہ دو، دو قسم کے نقطے لکھنے اور پڑھنے والے ہر دو، کے لیے صعوبت اور التباس پیدا کرنے کا سبب بنتے تھے، اس لیے آہستہ آہستہ اعجام کے نقطے محض قلم کے قط کے برابر ہلکی ترچھی لکیروں کی صورت میں ہی ظاہر کیے جانے لگے۔ ابھی دنیا میں نقط اعجام کے ان دونوں طریقوں کے مطابق لکھے ہوئے نسخے خاصی تعداد میں مختلف جگہوں پر موجود ہیں اور ان کے رنگدار

---

[1] المحکم ص۳۲۔

نمونے فوٹو طباعت کی صورت میں متعدد کتابوں میں دیکھے جا سکتے ہیں اور ان کے ذریعے نقطِ حرکات اور نقطِ اعجام کی عملی تطبیقات کو سمجھا جا سکتا ہے۔

● دریں اثناء ابوالاسود اور یحییٰ و نصر کے تلامذہ اور متبعین میں سے بعض علماء نے تشدید کے لیے حرف کے اوپر قوس کی افقی شکل (ٮ) کا نشان اختیار کیا جس کے دونوں سرے اوپر اٹھے ہوتے تھے اور حرف منوّن پر فتحہ (زبر) کی صورت میں سُرخ نقطہ اس قوس کے اندر (ٮ) ۔ کسرہ (زیر) کے لیے نیچے (ٮ) اور ضمّہ (پیش) کے لیے یہ نقطہ قوس کے دائیں سرے کے اوپر لگاتے تھے (ٮ)۔ پھر کچھ عرصہ کے بعد (ٮ) علامتِ تشدید والی قوس پر حرف منوّن کی حرکت کے لیے نقطہ لگانا ترک کر دیا گیا۔ اور اس کی بجائے مشدّد مفتوح حرف کی صورت میں قوسِ تشدید حرف کے اوپر (ٮ) اور مکسور مشدّد کے لیے حرف کے نیچے اُلٹی قوس (⌒) اور مشدد مضموم کے لیے اوپر اوندھی شکل کی قوس (⌒) بنانے لگے۔[1]

اسی طرح ابوالاسود ہی کے بعض متبعین نے اس طریقے کو وسعت دیتے ہوئے کچھ مزید علامات بھی وضع کیں مثلاً سکون کے لیے چھوٹی سی افقی لکیر باریک قلم سے حرف کے اوپر یا نیچے مگر اس سے الگ لگانے لگے۔ چاہے یہ حرف ہمزہ ہو یا غیر ہمزہ۔ البتہ ہمزۃ الوصل کے ماقبل مفتوح کی صورت میں الف کے اوپر ساتھ ملی ہوئی چھوٹی سی افقی لکیر (آ) اور ماقبل مکسور کی صورت میں الف کے نیچے ساتھ چھوتی ہوئی افقی لکیر (ا) اور ماقبل مضموم کی صورت میں الف کے وسط میں ہلکی افقی لکیر (+) لگا دیتے تھے۔[2]

افریقی ممالک خصوصاً تونس، مراکش، نائجیریا اور گھانا وغیرہ میں اب بھی کتابتِ مصاحف میں ہمزۃ الوصل کی کتابت کا یہی طریقہ رائج ہے — تاہم یہ بات یاد رہے کہ ابوالاسود یا اس کے متبعین کی وضع کردہ علاماتِ ضبط ہمیشہ متن کی سیاہی سے مختلف رنگ (عموماً سُرخ) میں لکھی جاتی تھیں۔

● نقاط کی مشابہت سے التباس کے امکان کو کم کرنے کے لیے اور کتابت

---

[1] الجبوری ص۱۵۳ — [2] المقنع ص۱۴۷

ہیں بیک وقت متعدد سیاہیوں کے استعمال کی صعوبت سے بچنے کے لیے ایک اور اصلاح کی ضرورت محسوس کی جانے لگی۔ مشہور نحوی اور واضع علم عروض الخلیل بن احمد الفراہیدی (م ۱۷۰ھ) نے وقت کی اس ضرورت کو نئی علاماتِ ضبط ایجاد کر کے پورا کیا اور یہی وہ علاماتِ ضبط ہیں جو کم و بیش آج بھی ہر جگہ نہ صرف کتابتِ مصاحف میں بلکہ کسی بھی مشکول عربی عبارت کے لیے استعمال ہوتی ہیں۔ خلیل نے نقطِ اعجام کو متن کی سیاہی سے لکھنا اسی طرح برقرار رکھا بلکہ اس نے حروف کے نقطوں کی مختلف تعداد اور جگہ کے تعین کے اسباب و علل بھی بیان کیے۔ البتہ اس نے "الشکل بالنقاط" کی بجائے "الشکل بالحرکات" کا طریقہ ایجاد کیا یعنی فتحہ (زبر) کے لیے حرف کے اوپر ایک ترچھی باریک لکیر (ـَ)، کسرہ یا زیر کے لیے حرف کے نیچے اسی طرح کی لکیر (ـِ) اور ضمہ یا پیش کے لیے حرف کے اوپر ہی ایک مخفف واؤ کی شکل (ـُ) لگانا تجویز کیا۔ اور تنوین کے لیے ایک کی بجائے دو دو حرکات مقرر کیں۔

ان حرکاتِ ثلاثہ کے علاوہ خلیل نے پانچ نئی علاماتِ ضبط ایجاد کیں یا ان کے لیے ایک نئی صورت وضع کی۔ خلیل نے سکون کے لیے حرفِ ساکن کے اوپر "ہ یا د" کی علامت وضع کی جو جزم کے ج یا م کے سر کا مخفف نشان تھا۔ تشدید کے لیے اس نے حرفِ مشدد کے اوپر "ـّ" (جو ش کے سر سے ماخوذ ہے)۔ ہمزۃ الوصل کے لیے الف کے اوپر "ص" (یعنی وصلہ کے لیے ص کی ایک صورت) — اور مدّ کے لیے حرف ممدود کے اوپر "ـٓ" (جو دراصل خود لفظ مد ہی کی دوسری صورت ہے) اختیار کی (افریقی ممالک کے بعض مصاحف میں اسے اب تک صاف "مد" ہی لکھتے ہیں۔) اسی طرح خلیل نے ہمزۂ قطع کے لیے "ء" کی علامت وضع کی جو حرف عین کے سرے سے ماخوذ ہے[۱]

● خلیل کی وضع کردہ علامات کی سب سے بڑی خوبی یہ تھی کہ اس میں کتابت کے لیے دو سیاہیاں استعمال کرنا لازمی نہ تھا۔ بلکہ متنِ قرآن اور علاماتِ ضبط سب ایک ہی سیاہی سے لکھے جانے لگے۔ اس سے کتابت میں صعوبت اور قرأت میں التباس

---

[۱] فتح ص۵۳

کے امکانات کم تر ہوگئے۔ اس لیے یہ طریقہ بہت جلد مقبول ہوگیا۔ آج کل دنیا بھر میں کتابتِ مصاحف میں علاماتِ ضبط کے لیے کم و بیش یہی طریقہ رائج چلا آتا ہے۔ البتہ ضرورتاً ـــــ اور بعض جگہ رواجاً ـــــ اس میں مزید اصطلاحات اور ترمیمات کا سلسلہ جاری رہا۔ مثلاً افریقی ممالک کے مصاحف میں اور برِصغیر یا وسط ایشیا کے خطِ بہار میں لکھے ہوئے مصاحف میں حرکات ترچھی ڈالنے کی بجائے بالکل افقی ڈالی جاتی ہیں۔ چین میں "ـسـ" کی بجائے صرف س کے سرے کے دو دندانے بنا کر آخر میں ذرا کھینچ کر لکھ دیتے ہیں (ـــ) اسی طرح ضمہ یا پیش کی شکل بھی بعض ممالک میں مختلف ہوتی ہے۔ مثلاً (و ء ر د و) وغیرہ۔ مگر یہ سب خلیل ہی کے طریقہ کا تتبع یا تنوع ہے۔ خلیل کی وضع کردہ علامات کتابتِ مصاحف میں علاماتِ ضبط کی اصلاح کی تیسری کوشش تھی۔ جو ایک بڑے سنگِ میل کی حیثیت رکھتی ہیں۔

● جب خلیل نے دوسری صدی کے آخر میں علاماتِ ضبط کا نیا طریقہ وضع کیا، اس وقت تک ابوالاسود دؤلی کا ایجاد کردہ طریقۂ نقاط کتابتِ مصاحف کے لیے پوری دنیائے اسلام کے مشرقی اور مغربی تمام حصوں میں استعمال ہونے لگا تھا۔ بلکہ اس میں مزید اصلاحات اور نئی علامات کی ایجاد سے یہ طریقہ زیادہ مکمل اور قرآن کریم کی قرأت اور تجوید کی بہت سی ضرورتوں کے لیے کافی تھا۔ مثلاً حرکاتِ ثلاثہ، تنوین کی ابتدائی علامات کے علاوہ تشدید، سکون اور وصلہ (ہمزۃ الوصل) کے لیے بھی نقطوں ہی کی صورت میں علامات وضع کرلی گئی تھیں۔

ابوالاسود کے طریقِ نقط ہی کے تتبع میں ہمزۃ الوصل کے لیے زرد رنگ کا نقطہ اور ہمزۂ قطع کے لیے سرخ رنگ کا نقطہ اور بعض دفعہ ہمزۃ الوصل کے لیے سبز رنگ کا نقطہ بھی استعمال ہونے لگا تھا۔ ان علامات کے استعمال میں بعض علاقائی اختلاف بھی ہوتے تھے۔ مثلاً عراق اور شام میں ہمزہ کے لیے بھی سرخ نقطہ (حرکات کی طرح) رائج تھا جب کہ مدینہ منورہ، بصرہ اور بلادِ مغرب میں ہمزہ کے لیے زرد رنگ کے نقطہ کا رواج تھا۔ اس فرق کی وجہ سے آج بھی ہم کسی قدیم

مصحف کے علاوہ کتابت کے بارے میں فیصلہ کر سکتے ہیں[۱] اسی طرح تجویدی ضرورتوں کے مطابق اخفاء، اظہار، ادغام، اقلاب، ہمزہ کی کتابت کی مختلف صورتوں ہمزہ اور الف یا دو یاء یا دو واؤ کے اجتماع، زائد حرف کی شناخت اور "لا" میں لام اور الف کے تعین کے لیے علامات اور ان کے استعمال کے تفصیلی قواعد وجود میں آچکے تھے[۲]

● یہی وجہ تھی کہ شروع شروع میں کافی عرصہ تک لوگ کتابتِ مصاحف کے لیے خلیل کے طریقے کی بجائے ابوالاسود والے طریقِ نقط کا استعمال ہی جائز سمجھتے رہے[۳] خلیل کا طریقہ کتبِ شعر میں اور دیگر غیر قرآنی عبارات میں استعمال ہوتا تھا بلکہ اسی لیے اسے "شکل المصحف" کے طریقۂ نقط سے ممتاز کرنے کے لیے شکل الشعر (یعنی شعروں کی زیر زبر لگانے کا طریقہ) بھی کہتے تھے۔ خصوصاً مغرب (اندلس اور افریقہ کے ممالک) میں کتابتِ مصاحف کے لیے علاماتِ ضبط کے طور پر طریقِ نقط کو ایک قسم کی تقدیس کا درجہ حاصل ہو گیا تھا۔ ابوعمرو سعید بن عثمان الدانی، جن کا سنہ وفات ۴۴۴ھ ہے اور جو رسمِ عثمانی اور علاماتِ ضبط بذریعہ نقط کے بہت بڑے عالم تھے اور ان فنون میں انہوں نے یادگار تصانیف چھوڑی ہیں، وہ اپنی کتاب "المحکم فی نقط المصاحف" میں خلیل کے طریقے کا کتابتِ مصاحف میں استعمال "بدعت" اور ابوالاسود والے طریقے کو "طریقِ سلف" قرار دیتے ہیں۔ اور بڑی دلیل ان کی یہ ہے کہ یہ طریقہ (یعنی نقط) ایک تابعی بزرگ نے شروع کیا تھا۔ اور اس (ابوالاسود) نے کتابتِ علامت کے لیے اپنے منتخب کاتب کو "فَانْقُطْ" اور "وَاجْعَلْ نُقْطَةً" (یعنی میری ہدایت کے مطابق نقطے لگاؤ) کے الفاظ کہے تھے[۴] یہی وجہ تھی کہ مغرب میں نَقْطِ مصاحف کا یہ طریقہ بلادِ مشرق کے مقابلے پر زیادہ عرصہ تک رائج رہا۔ بلکہ صفدی (لیس حامد) کے بیان کے مطابق اب تک بھی بلادِ مغرب میں کہیں کہیں وہی طریقہ استعمال کیا جاتا ہے[۵] اور پھر جب وہاں خلیل کا طریقہ رائج ہو گیا تب بھی کتابتِ مصاحف میں کئی

---

۱ المنجد ص۱۲۷   ۲ المحکم ص۶۸ بعد

۳ صفدی ص۱۴   ۴ المحکم ص۳۴   ۵ صفدی ص۱۴

علامات — حتیٰ کہ دورِ طباعت میں بھی ابوالاسود کے طریق نَقْط والی ہی برقرار ہیں۔ تونس، نائیجیریا، گھانا، مراکش اور سوڈان کے مصاحف میں اسے مشاہدہ کیا جاسکتا ہے۔ البتہ متشابہ حروف کو متمیز کرنے کے لیے حجاج — یا یحییٰ اور نصر والے طریقۂ نَقْط (اعجام) کو وہاں بھی شروع ہی میں اختیار کرلیا گیا تھا اور اس فرق کی وجہ یہ بھی ہوئی کہ پہلی دو اصلاحات (ابوالاسود اور یحییٰ و نصر کا عمل) کے درمیان کم مدت تھی — مگر خلیل کا طریقہ اس سے قریباً سو سال بعد ایجاد ہُوا تھا، اس لیے اب وہ "سلفِ صالحین" کے طریقے کے خلاف معلوم ہونے لگا۔

تاہم تعلیمی اور تدریسی اہمیت وافادیت کے لحاظ سے خلیل کا طریقہ یقیناً بہتر تھا۔ اس لیے بہت جلد اسے کتابتِ مصاحف کے لیے بھی استعمال کیا جانے لگا۔ عالمِ اسلام کے مشرقی حصے (مصر سے مشرق کی طرف) میں تو اس نے مکمل طور پر ابوالاسودؔ اور ان کے متبعین کے طریق نَقْط کی جگہ لے لی۔ خصوصاً خطِ نسخ کی ایجاد اور کتابتِ مصاحف میں اس کے عام استعمال کے بعد سے تو خلیل کے طریقے کو ہی قبولِ عام حاصل ہُوا۔ علاماتِ ضبط بذریعہ نقاط کا طریقہ خطِ کوفی کے لیے تو زیادہ موزوں تھا، اس لیے کہ خطِ کوفی اکثر و بیشتر جلی قلم سے لکھا جاتا تھا۔ نسخ میں بالعموم نسبتاً باریک قلم استعمال ہوتا تھا اور اس کے لیے نَقْط بذریعہ حرکات کا طریقہ ہی موزوں تر تھا۔ یہی وجہ ہے کہ آہستہ آہستہ اس کا رواج بلادِ مغرب میں بھی ہوگیا۔[1]

- نقاط کے ذریعے شَکْل المصاحف (حرکات دینا یا زیر زبر لگانا) کا طریقہ طویل استعمال — قریباً تین صدیوں کی اصلاحات کی وجہ سے قرأت و تجوید کی اکثر و بیشتر ضروریات کے لیے زیادہ موزوں اور مکمل و مکتفی طریقہ بن چکا تھا۔ اس لیے خلیل کے طریقے کے متبعین نے بھی اس قسم کی تمام ضروریات کے لیے نَقْط المصاحف کے اصول و قواعد کو ہی اپنا رہنما بنایا۔ مثلاً پُرانے طریقے کے مطابق "اظہار" کے لیے تنوین رفع و نصب کی صورت میں [illegible] دیا اور تنوینِ جر کے لیے نیچے دو متراکب (اوپر نیچے) نقطے (:) لگائے جاتے تھے۔ اور اخفاء کے لیے دو متتابع

۱؎ صفدی ص۱۴۱ ۲؎ المقنع ص۱۲۷

(آگے پیچھے) نقطے لگائے جاتے تھے[1] نقط بالحرکات کی صورت میں اظہار کے لیے کتابتِ تنوین (مکرر حرکات) کی الگ شکل اختیار کی گئی۔ (ـً، ـٍ، ـٌ) اور اخفاء کے لیے اس سے مختلف صورت لے لی گئی (ـً، ـٍ، ـٌ)۔ یا مثلاً افریقی ممالک میں اس مطلب کے لیے ـً، ـٍ، ـٌ اور ـً، ـٍ، ـٌ کی صورت اختیار کرلی گئی۔ اسی طرح ادغام، اقلاب، اشمام، اور إمالہ وغیرہ کے لیے نقط کے پرانے طریقے کو ضرورت کے مطابق ڈھال لیا گیا۔ مثلاً پہلے نون (ن) ساکن ماقبل باء (ب) کے اقلاب بمیم کے لیے نْ کو علامت سکون سے اور ب کو علامت تشدید سے معرّی رہنے دیتے تھے یا (نْ) پر سُرخ سیاہی سے چھوٹی سی میم (م) بنا دیتے تھے۔ نقط بالحرکات میں اسی دوسرے طریقے کو اپنا لیا گیا۔

● اس طرح مجموعی طور پر بلادِ مغرب اور بلادِ مشرق میں مختلف قسم کی علاماتِ ضبط رائج ہوگئیں۔ مگر اس تنوع سے صحتِ قرأت پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اس لیے کہ ہر علاقے کے لوگ اپنے ہاں کے رائج علاماتِ ضبط سے واقف ہوتے ہیں کیونکہ بچپن سے ہی سب اسی مخصوص طریقِ ضبط کے مطابق پڑھنا سیکھتے ہیں ـــ البتہ ایک علاقے کے لوگوں کو دوسرے علاقے کے مصاحف سے تلاوت کرنے میں ضرور کچھ دقت پیش آسکتی ہے لیکن قرّاء اور حفّاظ کے لیے یہ بھی کوئی مسئلہ نہیں ہے۔ عرب اور افریقی ممالک میں علاماتِ ضبط کی اصلاحات میں عموماً عربی زبان کے قواعد کو زیادہ ملحوظ رکھا گیا ہے۔ جب کہ بلادِ مشرق میں زیادہ تر صوت اور تلفظ کی ضروریات کو پیشِ نظر رکھا گیا ہے۔
اس قسم کے اختلاف یا تنوع کی چند ایک مثالیں ذیل میں پیش کی جاتی ہیں۔

(۱) مدّ کی صورت میں حرفِ مدّ (ا، و، ی) پر کوئی علامتِ ضبط ـــ جو تلفظاً ہونی چاہیے نہیں دی جاتی بلکہ اس طرح لکھتے ہیں۔ بَا، بُو، بِی ـــ بلادِ مشرق میں سے غالباً صرف برصغیر میں یہاں وْ اور یْ پر علامتِ سکون لکھی جاتی ہے (بُوْ، بِیْ)۔ یہ عجیب بات ہے کہ ترکی، ایران بلکہ چین تک کے اندر اس معاملے میں بلادِ مغرب کے طریقے کو ہی اختیار کیا جاتا ہے۔ البتہ

---

[1] المقنع ص ۱۲۷

مد کی صورت میں الف پر کوئی علامت سکون نہیں لکھی جاتی اس لیے کہ اس صورت میں یہ ہمزۂ ساکن کی طرح پڑھا جائے گا۔ تاہم عرب ممالک کا یہ طریقہ اُولٰئک اور اُولوالعزم جیسے الفاظ میں التباس پیدا کرتا ہے۔

(۲) ضمیر متصل مجرور واحد مذکر غائب بعض صورتوں میں ھُوْ (ہٗ) اور ھِیْ (ہٖ) کے تلفظ سے پڑھی جاتی ہے۔ ایسی صورتوں میں بلادِ مغرب میں "ہ" کے نیچے یا اوپر مطلق کسرہ (ــِـ) یا ضمہ (ــُـ) لکھ کر ساتھ ہی ایک باریک یاء (ــیـ) یا واؤ (وٗ) الگ لکھ دی جاتی ہے۔ اس کی بجائے بعض بلادِ مشرق خصوصاً برِصغیر میں "ہ" کے نیچے کھڑی زیر (ہٖ، ــہٖ) یا اس کے اُوپر اُلٹا پیش (ہٗ، ــہٗ) لکھنے کا رواج ہے۔

(۳) عرب ممالک میں کھڑی زبر (ــٰـ) محذوف الف مدّہ کے لیے استعمال ہوتی چلی آئی ہے۔ البتہ ابتدائی قلمی مصاحف میں یہ کھڑی زبر سُرخ سیاہی سے لکھی جاتی تھی۔ کھڑی زیر (ــٖـ) یا اُلٹا پیش (ــٗـ) کسی عرب یا افریقی ملک میں رائج نہیں ہُوا۔ (مصر کے بعض غیر سرکاری ایڈیشنوں میں اس کو استعمال کرنے کی مثالیں ملتی ہیں اور وہ بھی بالکل زمانۂ حال میں) اس کے برعکس بعض ممالک (خصوصاً ایران) میں الف مدّہ سے ماقبل (حرفِ ممدود) کے اوپر کھڑی زبر (ــٰـ) لکھتے ہیں اور یائے مدّہ سے ماقبل (حرف) کے نیچے کھڑی زیر (ــٖـ) لکھ دیتے ہیں اور دونوں صورتوں میں حرف مدّ کو حرکت سے اور حرفِ علّت کو علامتِ سکون سے خالی رکھا جاتا ہے۔ (فٰا، فٖی)۔

(۴) ترکی اور ایران میں ضمیر مجرور متصل واحد مذکر غائب کے لیے کھڑی زیر (ــٖـ) کا رواج تو ہو گیا تاہم مد بصورت ضمہ میں صرف ضمہ سادہ (ہُ) کے اوپر لکھ دیتے ہیں۔ نہ تو عرب ممالک کی طرح اس کے ساتھ چھوٹی سی واو (و) لکھتے ہیں اور نہ ہی برِصغیر کی طرح ضمہ مقلوبہ (اُلٹا پیش ــٗـ) لکھتے ہیں۔ قراءت کے نقطۂ نظر سے یہ طریقہ سراسر ناقص ہے۔ چین کے اندر اس صورت میں صرف سادہ زیر (ــِـ) یا پیش (ــُـ) لکھ دیا جاتا ہے۔ (مثلاً بعدِہٖ اور رسولُہٗ لکھ دیں گے) نہ تو عرب ممالک کی طرح زائد حرف مد کے ساتھ لکھا جاتا ہے (بعدِہٖ اور رسولُہٗ) اور اور نہ ہی برِصغیر کی طرح اُلٹا پیش (یا کھڑی زیر) لکھتے ہیں (بعدِہٖ، رسولُہٗ)

اُلٹی پیش (ضمہ مقلوبہ) جہاں تک راقم الحروف نے مشاہدہ کیا ہے، صرف برِصغیر کی ایجاد ہے یا کم از کم یہاں ہی مستعمل ہے اور اس کی ایجاد بھی غالباً سو سوا سو برس سے زیادہ پُرانی بات نہیں ہے۔ خواجہ حسن نظامی نے اورنگزیب عالمگیر کے ہاتھ کے لکھے ہُوئے قرآن مجید کے عکسی متن کے ساتھ جو ہندی ترجمۂ قرآن شائع کرایا تھا۔ اس قرآن مجید (اگر اورنگ زیب کی طرف اس کی نسبتِ کتابت درست ہے تو) میں کہیں اُلٹا پیش (ــُ) مستعمل نہیں ہوا بلکہ وہ علاماتِ ضبط کی حد تک، ایرانی مصاحف کے مطابق ہے۔ ابھی اوپر بیان ہُوا ہے، کہ مصر میں بھی بالکل حال ہی میں — اور وہ بھی غیر سرکاری ایڈیشنوں میں، ضمہ مقلوبہ (ــُ) کو علامتِ ضبط کے طور پر استعمال کرنے کی مثالیں دیکھنے میں آئی ہیں۔

(۵) اسی طرح کسی حرف کو کسی بھی علامتِ ضبط سے معری رکھنے کے قواعد بھی مشرق و مغرب میں بالکل مختلف ہیں۔ مثلاً اِنْ (شرطیہ) مدغم یا مخفاۃ ہو تو علامتِ سکون سے (ن کو) خالی رکھا جاتا ہے۔ اِظہار کی صورت میں نون پر علامتِ سکون لکھی جاتی ہے۔ اِنْ (نافیہ) پر بہرصورت علامتِ سکون ڈالی جاتی ہے۔

(۶) ہمزۂ قطع کو راس عین (ء) کی صورت میں لکھنے کا رواج عرب ممالک میں لازمی سمجھا جاتا ہے۔ افریقی ممالک میں اسے بعض دفعہ عمودی شد (E) کی صورت میں اور بعض دفعہ گول نقطہ (•) کی شکل میں لکھتے ہیں۔ ہمزۃ الوصل پر علامتِ وصلہ کا لکھنا صرف عرب اور افریقی ممالک کے مصاحف کی خصوصیت ہے۔ عرب ممالک میں علامتِ وصلہ (صـ) اور افریقی ممالک میں صرف ایک نقطہ (ا) ہے۔ مشرقی ممالک ترکی، ایران، برِصغیر اور چین تک میں ہمزۃ الوصل کے لیے کسی علامت کا رواج نہیں ہے، اور نہ ہی غیر عربی دان کے لیے اس کا فہم آسان ہے۔ کیونکہ وقف — اور خصوصاً وقفِ لازم کے بعد — ہمزۃ الوصل سے ابتداء کی صورت میں عرب لوگ تو اپنی زبان دانی کی بنا پر اسے درست پڑھ سکتے ہیں، مگر غیر عربی دان کے لیے جب تک اس ہمزۃ الوصل پر کوئی حرکت نہ ہو، اسے درست پڑھنا ان کے لیے مشکل بلکہ ناممکن ہے۔

● الغرض علاماتِ ضبط کا تنوع صحتِ قراءت میں کسی طرح مانع نہیں ہے۔ کیونکہ ہر علاقے اور ملک کے مسلمان بچپن میں ہی اپنے اپنے طریقۂ ضبط سے آگاہ ہو جاتے

ہیں۔ قواعد تجوید کے مطابق قراءت کو زیادہ سے زیادہ صحیح بنانے اور غلطی اور خطا کے امکانات کو روکنے کے لیے علاماتِ ضبط میں ترمیم و اصلاح کا سلسلہ ہمیشہ جاری رہا ہے۔ اور اسے جاری رہنا چاہیئے ـــ البتہ اصل رسمِ عثمانی کا برقرار رکھنا ضروری ہے۔ مشرقی ممالک کے مکتوبہ مصاحف میں رسمِ عثمانی کی خلاف ورزی عام پائی جاتی ہے۔ دراصل تحسین خط اور خوشنویسی کے جوش میں بعض جاہل کاتبوں نے ماہرینِ فن کی نگرانی کے بغیر جب (صرف تاجرانِ مصاحف کی نفع اندوزی کی حرص کے باعث جلد از جلد) کتابتِ مصاحف کی توسیع کی خاطر کسی صحیح نسخے سے لفظ بہ لفظ ہو بہو نقل کرنے کے بنیادی اصول کو نظر انداز کیا۔ یوں رسمِ عثمانی کے علاوہ علاماتِ ضبط میں بھی اغلاط کا ارتکاب کچھ زیادہ ہی ہوگیا۔ اور صحتِ کتابت کا معیار زیادہ سے زیادہ حرکات یعنی زبر، زیر، پیش، تنوین، سکون اور مد وغیرہ یعنی صرف چند علاماتِ ضبط کی درستی یا موجودگی کو ہی بنا لیا گیا۔ یہ عجیب بات ہے کہ دنیا میں بعض جگہ جو نہایت خوبصورت قلمی مصاحف موجود ہیں، ان کے جو نمونے دیکھنے کا موقع ملا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں اکثر رسم الخط اور علاماتِ ضبط کی صحت کو نظر انداز کیا گیا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خطاط کے سامنے اصل چیز نسخہ کی خوبصورتی، خط کا کمال اور تذہیب و نقاشی تھی۔

طباعت کے دور میں ـــ خصوصاً ۱۸ ویں اور ۱۹ ویں صدی میلادی میں (تیرہویں چودھویں صدی ہجری) میں ممالک شرقیہ بلکہ مصر اور شام تک سے ایسے مصاحف شائع ہوئے جن میں قواعد رسمِ عثمانی کو نظر انداز کر دیا گیا تھا یا کم از کم ان کی سختی سے پابندی نہیں کی گئی۔ یہ وبا برِصغیر میں بھی عام ہوگئی اور یہاں سے ایسے مصاحف بھی شائع ہوئے، جن کے سرورق پر واضح طور پر "موافق رسمِ عثمانی" لکھا ہوتا تھا۔ مگر اندر متعدد الفاظ کی کتابت رسمِ عثمانی کی پابندی سے بے نیاز ہوکر کی جاتی تھی۔ حتیٰ کہ بعض اغلاط کو ہی درست طریق کتابت سمجھ لیا جاتا تھا۔

● غالباً سب سے پہلے سن ۱۳۰۱ھ / ۱۸۶۰ء میں مصر سے شیخ رضوان بن محمد المخللاتی کی کتابت کے ساتھ ایک ایسا مصحف (مصر یا شام) سے شائع ہوا تھا جس میں رسمِ عثمانی کو باہتمام ملحوظ رکھا گیا تھا[1]۔ اس کے بعد ۱۳۴۲ھ / ۱۸۹۲ء میں فواد اول ملک مصر کے حکم سے مصر

---

[1] یوسف خلیفہ ص۲۰

کامشہور نسخۂ امیریہ شائع ہُوا، جس کی کتابت علماء اور ماہرینِ فن کے ایک بورڈ کی نگرانی میں ہوئی تھی۔ اس کے بعد سے عرب اور افریقی ممالک میں رسم الخط کی حد تک یہی نسخہ ماڈل اور معیار گِنا گیا ہے۔ اس وقت رسمِ عثمانی کی اہمیت اور تفصیلات ہمارا موضوع نہیں ہے۔ البتہ یہاں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ اس نسخۂ امیریہ کے لیے اسی بورڈ نے اصلاحات و علاماتِ ضبط کا ایک معیاری مجموعہ قواعد مقرر کر دیا تھا۔ جو اس وقت سے عرب ممالک بالخصوص مصر و شام سے شائع ہونے والے ہر نسخۂ قرآن مجید کے آخر پر دیا ہُوا ہوتا ہے۔ اگرچہ اس کے بیشتر قواعد مشرقی ممالک کے لوگوں کے لیے ناقابلِ عمل اور ناقابلِ فہم ہیں۔ خصوصاً ہمزۃ الوصل پر علامتِ وصلہ کا استعمال ــــ تاہم نسخۂ امیریہ کے لیے تیار کردہ یہ مجموعۂ علاماتِ ضبط، اس فن کی قدیم ترین روایات اور عربی صرف و نحو کے قواعد اور اصولِ تجوید ــــ سب کو سامنے رکھ کر تیار کیا گیا ہے اور اہلِ علم کے لیے مفید اور مدلّل ہے۔

تعلیم عام ہونے کے ساتھ عرب ممالک میں قرآن کریم کا (رسمِ عثمانی) عام رسم املائی سے مختلف ہونے کے باعث ــــ ایک اُلجھن کا باعث بن گیا ہے۔ غیر عرب ممالک میں رسمِ عثمانی کے اتباع سے کوئی ایسا مسئلہ پیدا نہ ہُوا ہے نہ ہو سکتا ہے۔

● نسخۂ امیریہ کی اصلاحات اور علاماتِ ضبط کے قواعد سے متاثر ہو کر ہمارے ہاں ــــ پاکستان میں مولوی ظفر اقبال صاحب نے کچھ نئی علاماتِ ضبط کے ساتھ ایک نسخۂ قرآن کی کتابت بڑی محنت کے ساتھ اپنی نگرانی میں کئی برس میں مکمل کرائی۔ اس نسخۂ قرآن کو پیکجز لمیٹڈ لاہور نے تجویدی قرآن مجید کے نام سے شائع کیا ہے۔ اس نسخۂ قرآن میں مستعمل بارہ (۱۲) علاماتِ ضبط میں سے بیشتر تو وہی ہیں جو عرب اور افریقی ممالک میں ہمیشہ سے رائج چلی آتی ہیں۔ مثلاً تنوین کے نون ملفوظی کے اخفاء، اظہار، ادغام یا اقلاب کی علامت وغیرہ ــــ اور بعض علامات ان سے بہتر بھی وضع کی گئی ہیں مثلاً اسم جلالت میں تفخیمِ لام کی علامت، حروفِ قلقلہ کے لیے خاص علامتِ سکون اور نون ساکن کے اخفاء و اظہار یا ادغام ناقص کے لیے الگ الگ علاماتِ سکون وغیرہ ــــ عرب ممالک کے مصاحف کی تقلید میں اور عربی املاء کے قواعد کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس نسخۂ قرآن میں کتابتِ ہمزہ کا بھی التزام کیا گیا۔ جو بالعموم مشرقی ممالک میں مدت سے متروک

ہو چکا ہے ۔ تاہم اس التزام کی وجہ سے ایک دو جگہ ہمزۃ الوصل کو بھی ہمزۂ قطع کی طرح لکھ دیا گیا ہے جو درست نہیں ہے اور اس کی وجہ یہی ہوئی کہ غیر عرب ممالک میں ہمزۃ الوصل کی قرأت وقت کا باعث بنتی ہے اس لیے ہمزۃ الوصل کی علامت والا قاعدہ یوں عموم پر تو لیا نہ جا سکا اور ہمزہ بصورت خاص (ء) لکھنے کے التزام سے "الَّذِيْنَ اور ارْجِعُوْا جیسے الفاظ پر بھی ابتدائی ہمزہ لکھ دیا گیا۔ (أَلَّذِيْنَ اور إِرْجِعُوْا) جو تلفظ اور وقف و ابتدا کے اصولوں کے مطابق درست قرأت کا باعث تو بن سکتا ہے مگر قواعد زبان کے خلاف ہے لہٰذا غلط ہے ۔ مجموعی طور پر یہ تجویدی قرآن مجید علاماتِ ضبط کے لحاظ سے ایک سنگِ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔ تجربہ سے ثابت ہوا ہے کہ چھوٹے بچے اور بچیاں اس کے قواعد کو بآسانی سمجھ لیتے اور تجویدی نقطۂ نظر سے نسبتاً بہتر قرأت کرتے ہیں۔ مثلاً یہ قاعدہ سمجھا دینے کی بجائے کہ جب نون ساکن یا تنوین کے بعد حرف حلقی ہو تو اس نون کا اظہار ہو گا اس کی بجائے جب حرف پر ایک مقرر علامتِ اظہار یا اخفاء ڈال دی جائے[1] اور یہ علامت سمجھا دی جائے تو قاری علامت دیکھتے ہی خود اخفاء یا اظہار کا خیال رکھ کر تلفظ کرتا ہے۔

حکومتِ پاکستان نے انجمن حمایتِ اسلام کے شائع کردہ نسخۂ قرآن کو معیاری (بلحاظِ صحت) قرار دے رکھا ہے۔ اس نسخہ کی کتابت کی نگرانی بھی مولوی ظفر اقبال صاحب نے ہی کی تھی مگر رسم الخط اور علاماتِ ضبط کے بارے میں اس وقت تک ان کی معلومات ناقص تھیں۔ بعد میں جب ان کو علم ہوا تو انہوں نے از خود ایک نیا نسخہ کتابت کرایا۔ انجمن والے نسخہ کا خط عمدہ ہے مگر صحت کا معیار صرف حرکات و سکون اور شد و مد کی درستی کو ہی قرار دے لیا گیا ہے۔ بعض علاماتِ ضبط اس میں قواعد کے لحاظ سے غلط ہیں اور بعض ناقص ہیں ــــ اور رسم الخط عثمانی کی حد تک تو خیر یہ نسخہ اور پاکستان سے شائع ہونے والے تمام نسخے نہ صرف یہ کہ معیاری نہیں بلکہ رسم کی شدید خلاف ورزیاں ان سب میں (بشمول نسخۂ انجمن و مصاحف تاج کمپنی وغیرہ) عام ہیں۔ اس لحاظ سے تجویدی قرآن مجید ایک قابلِ قدر اقدام ہے۔

---

[1] المقنع ص ۱۳۱

تاہم میرے خیال میں اب بھی ایک ایسے مصحف یا نسخۂ قرآن کی تیاری کی ضرورت ہے جسے نہ صرف تحسین خط (اور افسوس ہے کہ ناشرین قرآن کی حرص نفع اندوزی کے باعث پاکستان میں کتابتِ مصاحف کا معیار بہت گر گیا ہے۔ کیونکہ اچھے کاتب سے قرآن لکھوانا مہنگا پڑتا ہے۔ اِنّا للہ) اور خطّاطی کے لحاظ سے بلکہ رسم عثمانی کی پابندی اور علاماتِ ضبط کے قواعد کی جامعیت کی بنا پر بھی ایک معیاری نسخہ قرار دیا جا سکے۔

"مفتاح المراجع"

زیر نظر مقالہ میں پیش کردہ معلومات میں سے بعض کا ماخذ تو اس فن کی کتابیں ہیں اور کچھ معلومات قرآن کریم کے مختلف نسخوں کے مشاہدہ سے حاصل کردہ ہیں۔ مقالہ میں جن کتابوں کا حوالہ اختصار کے ساتھ دیا گیا ہے۔ اس کی "مفتاح" بترتیب ابجدی درج ذیل ہے۔ نسخہ ہائے قرآن کریم کی صورت میں صرف متعلقہ دور یا ملک اور علاقے کا ذکر مضمون کے اندر ہی کر دیا گیا ہے۔

۱ــــ الجبوری = سھیلہ یاسین الجبوری، اصل الخط العربی وتطورہ۔ بغداد ۱۹۷۷ء
۲ــــ صفدی = یٰسین حامد صفدی، اسلامک کیلی گرافی (انگریزی) لندن ۱۹۷۸ء
۳ــــ قصۃ = ابراہیم جمعہ، قصۃ الکتابۃ العربیۃ قاہرہ ۱۹۴۷ء
۴ــــ لنگز = مارٹن لنگز، القرآن الکریم (فہرست نمائشِ لندن بزبان انگریزی) لندن ۱۹۷۶ء
۵ــــ المحکم = عثمان بن سعید الدانی، المحکم فی نقط المصاحف، دمشق ۱۳۷۹ھ
۶ــــ المقنع = عثمان بن سعید الدانی، المقنع فی مرسوم المصاحف، دمشق ۱۳۵۹ھ
۷ــــ المنجد = صلاح الدین المنجد، دراسات فی تاریخ الخط العربی، بیروت ۱۹۷۹ء
۸ــــ المصحف المیسر = عبد الجلیل عیسیٰ، المصحف المیسر (آخر پر ضمیمہ فی تعریف المصحف) دار القلم ۱۳۸۱ھ
۹ــــ یوسف الخلیفہ = دکتور یوسف الخلیفہ ابوبکر کا مقالہ بعنوان "الرسم القرآنی وصعوبات التعلیم الناتجۃ عنہ" جو سعودی عرب کے اخبار "المدینۃ المنورۃ" کی اشاعت ۱۲ شوال ۱۴۰۱ھ میں شائع ہوا۔

مذہب کا قرآنی تصوّر

ڈاکٹر ابصار احمد

اہل علم کے نزدیک یہ امر مسلّم ہے کہ مختلف تہذیبی اور ثقافتی الفاظ و تصورات ایک خاص روایت سے تعلق رکھتے ہیں، ان کا ایک مخصوص زبان سے گہرا تعلق ہوتا ہے اور بالعموم ان کا مفہوم کسی دوسری زبان کے ایک لفظ میں کما حقہٗ منتقل نہیں کیا جاسکتا۔ یہ معاملہ بدرجہ اتم لفظ "مذہب" کے ساتھ ہے۔ جو چونکہ ماخذ کے اعتبار سے قرآنی الاصل نہیں، اس لیے اسلام کے ابتدائی دور میں ہمیں اس کا استعمال نہیں ملتا لیکن جب قانونی اور فقہی معاملات پر مختلف فقہاء کی آراء سامنے آئیں تو انہیں اس کے پیش کرنے والے کی نسبت سے ایک مذہب کا نام دیا گیا۔ مثلاً مذہب حنفی، مذہب شافعی، مذہب مالکی وغیرہ جو بالترتیب امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور امام مالک کے فقہی مسلک پر استوار ہوئے۔ چنانچہ ان معنوں میں شروع شروع میں مذہب مسلک کا ہم معنی تھا اور بس۔ جبکہ اسلام کے لیے اصلاً قرآنی اصطلاح "دین" مستعمل تھی۔ جس کا مفہوم بہت وسیع اور ہمہ گیر بھی ہے اور نہایت گہرا اور وسیع الذیل بھی۔ تصورِ خدا اور دیگر مابعد الطبیعاتی عقائد سے لے کر انسانی زندگی کی انفرادیت اور معاشرت کے تمام پہلو اس کے اجزاء ہیں۔ عیسائی دنیا میں اس کے برعکس چونکہ ابتدائی سوا سو سال کے دوران ہی سیدنا حضرت عیسیٰؑ کی تعلیمات میں بگاڑ اور تحریف سے دین کا یہ ہمہ گیر تصور باقی نہ رہ سکا۔ اس لیے انہوں نے دین کو صرف عبادات اور عقائد تک محدود کر دیا۔ یعنی زندگی کے صرف وہ جزوی معاملات جن کا تعلق چند رسمی عبادتوں (Prayers & Rituals) اور کچھ عقائد سے ہے۔ جس کے لیے انگریزی کا لفظ 'Religion' استعمال کیا گیا۔

اسلام جب برصغیر ہندوستان میں پہنچا، تو جہاں اس کی بنیادی تعلیمات اور تصورات میں اور تبدیلیاں ہوئیں، ایک تبدیلی عملاً یہ بھی واقع ہوئی کہ اس خطے میں 'دین' کی بجائے 'مذہب' کا لفظ زیادہ رائج اور مستعمل ہوا۔ جب انگریز ہندوستان پر قابض ہوئے تو انہوں نے 'مذہب' کو اپنے ہاں کی مروجہ اصطلاح Religion سے تعبیر کیا۔ اور اس طرح لفظ 'دین' کبھی ان کی توجہ کا مرکز نہ بن سکا۔ حتیٰ کہ اس صدی کے آغاز میں جب مختلف ملکوں میں اسلامی احیائی تحریکیں اٹھیں تو انہوں نے قرآنی دعوت اور اسلامی

افکار کی تشہیر کی، تب یورپی اقوام کو احساس ہوا کہ اسلام سے مسلمانوں کی مراد صرف مذہب نہیں ہوتی بلکہ اس کا اصل مفہوم قرآنی اصطلاح میں "دین" کا ہے جس کے لیے بعد ازاں بہت سے مغربی مفکرین اور مستشرقین نے 'A Complete code/way of Life' کی مفصل تشریحی اصطلاح استعمال کی۔

اس ابتدائیے سے سامعین پر یہ واضح ہو جائے گا، کہ اس مقالے کے عنوان میں اگرچہ میں نے 'مذہب' کا لفظ استعمال کیا ہے۔ لیکن اس سے میری مراد 'دین' ہے۔ قرآنی تعلیمات کی رو سے مذہب کا کیا مفہوم ہے؟ اس سوال کا جواب پانے کے لیے لفظ "اسلام" ایک کلید کی حیثیت رکھتا ہے۔ اسلام کا ایک مفہوم امن اور آشتی ہے۔ امن، آشتی، چین اور سکھ کو ہم مثبت اقدار کی حیثیت سے ایک بہتر اور آئیڈیل زندگی سے منسوب کرتے ہیں۔ چنانچہ زندگی کا مقصد بہتر زندگی بسر کرنا یا بالفاظ دیگر فلاح و بہبود ہے۔ فرض نمازوں کے لیے دن رات کے مختلف اوقات میں مؤذن پکارتا ہے کہ نماز کی طرف آؤ! فلاح کی طرف آؤ! مقصد حیات خود حیات ہے اور وہ اس طرح بسر کرنی چاہیے کہ تدریجاً پاکیزہ، صالح، ہم آہنگ، آراستہ، مستحکم اور بلند تر ہوتی رہے۔ زندگی کا مقصد لطف اندوز ہونا یا محض مصائب برداشت کرنا نہیں بلکہ زندگی اس طرح بسر کرنا ہے کہ ہر فرد اہمیس امروز سے بہتر حالت میں پائے۔ اصلاح ذات حیات کا حقیقی مقصد ہے ظاہر و باطن میں حیات تصادمات سے معمور ہے اور اس کا ہر پہلو ایک رزمگاہ ہے۔ خیر و شر، یا خوب تر سے خوب کی باہمی آویزش انسانی وجود کی لازمی اور ناگزیر حقیقت ہے۔ حیات اپنی مظہری ترتیب میں ہم آہنگیوں اور بے آہنگیوں دونوں کو پیش کرتی ہے۔ انسان کے وجود کی غایت اور تمام اخلاقی کشمکش کا مقصد ان بے آہنگیوں پر غالب آنا ہے یا تو انہیں درست کیا جائے یا پھر انہیں ختم کر دیا جائے۔ امن کا آرزومند ہونا انسان کی فطرت میں داخل ہے۔ اس لیے ہر وجود اسلام یا امن کا آرزومند ہوتا ہے امن، خوشحالی اور مسرت یہ تینوں ایک ہی حالت کے مختلف نام ہیں۔

لفظ 'اسلام' کا دوسرا مفہوم تسلیم و خود سپردگی ہے جو پہلے مفہوم سے قریبی تعلق رکھتا ہے۔ یہ اس حالت کی تعریف کرتا ہے جس میں امن بطور صلہ حاصل ہو چکا ہو۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہم سے جو تسلیم و اطاعت کے لیے کہا جاتا ہے تو یہ سر اطاعت کس کے آگے خم کیا جائے؟ قرآن کا ارشاد ہے کہ تسلیم و اطاعت خدا کے لیے ہے اور پھر خدا کی تعریف یوں کرتا ہے کہ وہ جس کی اطاعت کی جاتی

چاہیئے چنانچہ خدا کا تصور اگر محدود یا غلط ہوگا تو پھر اطاعت کا انداز بجائے فلاح وبہبود کی طرف لے جانے کے زندگی کو محدود اور فتنہ وفساد کی آماجگاہ بنا دے گا۔ یہ ناقابل تردید حقیقت ہے کہ ہر پرستار اپنی موضوعِ پرستش شے کا رنگ اختیار کرتا ہے۔ اللہ جس کی اطاعت وعبادت کا ہمیں حکم دیا گیا ہے، وہ دانا، عاقل اور مہربان ہے۔ اور اس کا خاص وصف شفقت ورحمت ہے۔ طریق وعمل میں ایسے خدا کی اطاعت ہماری زندگیوں کے انضباط پر دلالت کرتی ہے۔ قرآن کے مطابق خدا کوئی مذہبی عقیدہ (Dogma) نہیں بلکہ ایک نمونہ اور زندگی کو منضبط کرنے والی قوت ہے۔ خدا ہماری اقدارِ اعلیٰ کا کفیل ہے جب قرآن کہتا ہے کہ اللہ نے انسان کو اس لیے پیدا کیا کہ وہ اس کی عبادت کرے یعنی عبادت اس کے حقیقی مفہوم میں تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ صرف قولی حمد وثنا اور اپنے فائدے کے لیے التجائیں نہ کی جائیں۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مشیت ایزدی کے مطابق زندگی کو ڈھالا جائے۔ ہر اچھا کام ایک عبادت ہے اگر ہم اپنی ذات سے وفاداری کر رہے ہیں اور اپنے اہل خاندان اور ہمسایوں کے ساتھ مہربان ہیں تو ہماری زندگی عبادت گزار ہے کیونکہ ہم اپنی فطرت کے نصب العین کی تکمیل کر کے خدا کی مشیت کی اطاعت کر رہے ہیں جس کا ظہور خود ہماری فطرت میں موجود ہے۔

امن اور خوشحالی کے حصول کے لیے یہ ضروری ہے کہ پہلے ہم خود اپنے وجود میں ہم آہنگی پیدا کریں انسان مختلف جذبات وعواطف سے سرفراز کیا گیا ہے۔ جو اس کی زندگی کے لیے تعمیری چیزیں اور محرک قوتیں ہیں ان میں بذاتہ شر نہیں ہے کیونکہ ایک صاحب لطف وکرم ذات شر کو پیدا نہیں کرسکتی، قرآن اس حقیقت کا اظہار کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کوئی چیز بے کار پیدا نہیں کی لہٰذا انسان کی جبلتیں شیطانی قرار نہ دی جائیں۔ نہ اس کو کوئی فطری معصیت وراثتاً اپنے مورثِ اعلیٰ آدم سے ملی ہے۔ یہ زندگی کو بنانے کے اسباب واختیار کے ساتھ پیدا کیا گیا ہے۔ اور خدا نے اس کو عمل کی متبادل صورتیں دکھلا دی ہیں وحی ربانی کے علاوہ عقل ایک امتیازی استعداد ہے جو انسان کو عطا کی گئی ہے تاکہ وہ اپنی جبلتوں کو اس کے تابع بنا کر کام میں لائے اور انہیں خود سر اور شیطانی بننے سے روکے۔ چنانچہ ہم سکون واطمینان صرف اس وقت حاصل کرتے ہیں جب ہماری جبلتیں عقل کے تابع ہوں۔ صرف عقل وشعور کے استعمال اور نیک زندگی کے ذریعے ہم سکون وطمانیت حاصل کرسکتے ہیں۔ جو ہماری فطرت کی اندرونی خواہش ہے۔ از روئے قرآن اللہ نے انسان کو پیدا کیا اور اس میں اپنی روح پھونکی۔ اس لیے دین اسلام کے فرائض کو بجالانا کسی بیرونی طاقت کے سامنے جھکنا نہیں، بلکہ اپنی فطرت کے تقاضوں کو ماننا ہے جس پر خدا نے ہم کو پیدا کیا ہے۔ قرآن میں نیکی کے قوانین کو خدا کے مقرر کردہ حدود سے تعبیر کیا گیا ہے یہ خود ہمارے

لیے فلاح و بہبود کے قوانین ہیں اگر کوئی نیک ہے تو خود اپنے لیے ہے اور اگر کوئی برائی کرتا ہے تو اس کا وبال بجز اس کی ذات کے کسی دوسرے پر نہیں پڑتا۔ ایک بدکردار یہ سمجھتا ہے کہ وہ فطری قوانین کے توڑنے میں آزاد ہے اور قانون کو توڑ کر یہ گمان کرتا ہے کہ اس نے اپنی آزادی کا ثبوت دے دیا لیکن وہ یہ بات سمجھنے سے قاصر رہتا ہے کہ قانون کی شکست خود اس کی اپنی شکست ہے نیکی خود اپنی جزا اور بدی اپنی آپ سزا ہے۔

قرآن کی تعلیمات کے مطابق مذہب بجز اس کے کچھ اور نہیں کہ انسان عملاً اور مؤثر طریقہ سے خدا پر ایمان لائے۔ اس اعتبار سے اسلام ایسے مذاہب سے قطعاً مختلف ہے جن میں خدا کا کوئی واضح تصور نہیں۔ مثلاً بدھ مت اور کسی حد تک ہندو دھرم بھی وغیرہ۔ قرآن کا منشا یہ ہے کہ انسان کو خود اپنے اندر اور بیشتر کائنات میں دریافت کرے۔ اس کا فرمان یہ ہے کہ ایسا خدا حقیقتاً وجود رکھتا ہے اور نظری و عملی طور پر مشاہدہ اور عقل کے ذریعے دریافت کیا جاسکتا ہے۔ ہم فطرت کے قوانین سے بذریعہ ادراک و اطاعت استفادہ کر سکتے ہیں اگر ہم اپنی اخلاقی اور معاشری فطرت کو سمجھیں تو ہم ان قوانین کو بھی معلوم کر سکتے ہیں جن کی اطاعت ہماری خوشحالی کی ضامن ہوگی۔ چنانچہ اسی مفہوم میں اسلام کے معنیٰ اطاعت کرنے کے ہیں

انسان تلاش حق میں حقیقتاً خدا ہی کی جستجو کرتا ہے۔ اس لیے سچا مذہب صرف یہی ہے کہ ایک ہمہ دان اور ہمہ تواں ذات پر جو تحفظ اقدار بھی کرتا ہے، ایمان لایا جائے۔ خدا کے قوانین کو سمجھنا اور ان کی اطاعت کرنا، اور ان سے زندگی کا انضباط و اتحاد اور ترفع حاصل کرنا ہی زندگی اور تمام سچے اور صحیح مذاہب کا مقصود ہے اس کے سوا کوئی اور مذہب سچا نہیں ہوتا۔ جہاں یہ چیز پائی جائے گی وہاں خدا کی صداقت اور خدا کی سکینت ہوگی۔ اس لیے قرآن کہتا ہے کہ جو کوئی خدا پر ایمان لاتا ہے اور اپنی ہستی کو استقامت کے ساتھ خدا اور اس کے رسول کی اطاعت پر آمادہ کر لیتا ہے، وہ سچائی پاتا ہے یہی وہ لوگ ہیں جو خوف اور غم سے آزاد ہیں۔

ایمان کے اصل اصول بیان کرتے ہوئے قرآن اکثر جگہ اعمال صالحہ کو ان کے ساتھ ملا کر پیش کرتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ایمان کا محض لفظی اقرار یا مبہم ذہنی تصور ناکافی ہے اگر علم و رائے کے درمیان قدیم یونانی فرق کو اختیار کیا جائے تو ایسا ایمان جس سے اعمال صالحہ صورت پذیر نہ ہوں اور اس میں عمل کے لیے قوی محرک بننے کی صلاحیت نہ ہو، تو وہ محض رائے یا مبہم خیال ہو کر رہ جاتا ہے۔
ہم قرآن میں مسلم اور مومن کے درمیان بھی فرق پاتے ہیں۔ مسلم وہ ہے جو عقائدِ اسلام کو مانتا ہے۔

اور اس کے موٹے موٹے قوانین و رسوم کی پابندی کرتا ہے اور وہ اس طرح مسلم برادری کا ایک رکن ہوتا ہے۔ ایمان اس سے زیادہ ہے۔ وہ قلب میں داخل ہو کر زندگی کو اندر سے ڈھالنا شروع کرتا ہے باطنی اعتقاد کے بغیر ظاہری پابندی کم قدر و قیمت رکھتی ہے۔ اسلام خدا پر ایمان کو مذہب کا حقیقی باطن قرار دے کر اس کو پھیلاتا اور ان لازمی نتائج کو ان سے وابستہ کرتا ہے جو اس سے رونما ہوتے ہیں۔ از روئے قرآن اگر اس بنیادی ایمان سے یہ نتائج حاصل نہ ہو سکیں تو پھر خود ایمان کے اندر خامی موجود ہے۔

قرآن ایک رحمٰن و رحیم رب کو ماننے کا ایک لازمی نتیجہ یہ بتاتا ہے کہ اخلاقی نظام کا حقیقی و لازمی ہونا بھی ضروری ہے۔ اور اگر اخلاقی نظام ایک حقیقت ہے تو نیک و بد اعمال کے اثرات ضرور پیدا ہوں گے، جنہیں قرآن جزا اور سزا سے تعبیر کرتا ہے۔ اگر زندگی جسم کے ساتھ فنا ہو جائے تو اخلاقی نظام کی کوئی حقیقت نہ ہوگی۔ اس لیے حشر و آخرت کا ہونا ایک لازمی امر ہے اور ایمان بالمعاد اسلامی عقائد کا جزو لاینفک ہے۔ بعض مذاہب شیخی بگھارتے ہیں کہ انہوں نے قانون کی بجائے محبت کو زیادہ اہمیت دی ہے۔ لیکن یہ مردو کی ماہیت کا غلط تصور ہے۔ قانون بلا محبت کے ظلم بن جاتا ہے۔ اور محبت بغیر قانون کے اندھی اور مہلک بن جاتی ہے۔ قانون مادی کائنات کو سنبھالے ہوئے ہے۔ اگر قانون نہ ہوتا تو ایک افراتفری ہوتی۔ خدا کی رحمت مادی مخلوقات میں اپنا ظہور مثل قانون، نظام اور حسن کے کرتی ہے، اور انسان میں یہ ابتداء اپنی نمود نظام اخلاق کی صورت میں کرتی ہے۔ جرمن فلسفی کانٹ (Kant) اپنے حقیقی جذبے کا اظہار کر رہا تھا جب اس نے کہا کہ دو چیزوں نے اس پر خوف طاری کر دیا۔ اوپر تاروں بھرا آسمان اور باطن میں اخلاقی قانون، اسی لیے قرآن کی یہ تعلیم ہے کہ ہم ہمیشہ خدا کی اس صفت کو ذہن نشین رکھیں کہ وہ مالك یوم الدین ہے اس نے قانون مکافات عمل جاری کیا ہے قرآن کہتا ہے کہ خیر و شر نہایت باریک بینی سے میزان حیات میں تولے جاتے ہیں۔ خواہ وہ ایک روحانی طور پر غیر تربیت یافتہ آنکھ کے لیے کتنے ہی غیر محسوس ہوں۔

OOOOOOO

قرآنی علم و فہم کا درجۂ حکمت

مولانا محمد تقی امینی (قسط ۷)

احسن تقویم کی انسانی جبلت میں جس قدر اوصاف وخصائص حیوان کے ماسوا ودیعت ہیں ان سب کا سرچشمہ نورانی توانائی (روح قدسی) کی شعاعیں ہیں جن کے پرتو سے انسان میں فکر وشعور، عقل وتمیز، علم وحکمت، ارادہ واختیار اور قدرت وسطوت وغیرہ اوصاف وخصائص پیدا ہوئے، پھر نامیاتی لہروں (قوائے طبعی کے خواص) کے ساتھ ان کی آمیزش سے مختلف قسم کی صلاحیتیں وجود میں آئیں (جن کی تفصیل آگے آرہی ہے)، قرآن حکیم نے اس صورت حال کو ایک تمثیل کے ذریعہ اس طرح سمجھایا ہے:

اَللّٰہُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ مَثَلُ نُوْرِہٖ کَمِشْکٰوۃٍ فِیْھَا مِصْبَاحٌ اَلْمِصْبَاحُ فِیْ زُجَاجَۃٍ[1] .... الخ

"اللہ ہی آسمانوں اور زمین (کائنات) کا نور ہے۔ اس کے نور کی مثال ایسی ہے جیسے کہ ایک طاق میں چراغ رکھا ہو۔ چراغ ایک فانوس میں ہو۔ فانوس ایسا ہو کہ جیسے موتی کی طرح چمکتا ہوا تارا۔ چراغ ایک ایسے شاداب درخت زیتون کے روغن سے روشن کیا جاتا ہو جو نہ شرقی جانب واقع ہے نہ غربی جانب۔ اس کا روغن اتنا شفاف ہو کہ گویا آگ چھوئے بغیر ہی بھڑک اٹھے، روشنی کے اوپر روشنی ہے۔ اللہ اپنے نور کی ہدایت جس کو چاہتا ہے بخشتا ہے۔"

اس تمثیل کے اجزاء یہ ہیں:

(۱) مشکوٰۃ (۲) مصباح (۳) زجاجہ (۴) شجرہ (۵) زیتون

---

[1] سورۂ نور آیت ۳۵

مشکوٰۃ کے معنی طاق جس سے مراد وجودِ انسانی۔
مصباح کے معنی چراغ جس سے مراد نورانی توانائی (روحِ قدسی)۔
زجاجہ کے معنی فانوس جس سے مراد شعاعیں (صفاتِ الٰہی)۔
شجرہ کے معنی درخت جس سے مراد ہدایتِ الٰہی۔
زیت کے معنی روغن جس سے مراد فرامینِ الٰہی ہیں۔

نورِ الٰہی (نہ کہ ذاتِ الٰہی) کے پرتو سے نورانی توانائی (روح قدسی) انسانی وجود میں آئی جو شعاعوں (صفاتِ الٰہی) کے فانوس میں ہے۔ یہ فانوس اس قدر روشن ہے کہ جیسے موتی کی طرح چمکتا ہوا تارا۔ اس میں ایسا چراغ ہے جو درخت زیتون کے روغن سے روشنی حاصل کرتا ہے۔ یہ روغن اس قدر صاف و شفاف ہے کہ گویا آگ کے بغیر ہی بھڑک اٹھے نوٌر علیٰ نور کی واضح تصویر۔

صفاتِ الٰہی کی ان شعاعوں کا پرتو جب اجزائے ترکیبی کے خواص پر پڑتا ہے یا یوں کہیئے کہ نوری کرنوں کی آمیزش جب نامیاتی لہروں کے ساتھ ہوتی ہے تو جوہرِ انسانیت وجود میں آتا ہے۔ جو انسانی اوصاف وخصائص کا مخزن بنتا ہے۔ جس طرح نظریۂ اضداد کے تحت دو متضاد وصف آپس میں ملتے ہیں تو ان سے ایک تیسرا وصف وجود میں آتا ہے جو اپنی نوعیت وکیفیت کے لحاظ سے مختلف ہوتا ہے۔ اسی طرح نوری کرنیں اور نامیاتی لہریں خواص واثرات کے لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف ہونے کے باوجود جب کرنوں کا پرتو لہروں پر پڑتا ہے تو ایک تیسرا وجود ظہور میں آتا ہے جو ان سے مختلف ہوتا ہے جن میں صرف نوری کرنیں یا نامیاتی لہریں پائی جاتی ہیں۔

آیتِ نور کی تشریح میں مفسرین وشارحین کے بہت سے اقوال ہیں۔ مذکورہ تشریح میں ربط آیات اور شارحین کے بعض جملوں سے مدد لی گئی ہے۔

چنانچہ یہ آیت سورۂ نور کی ہے جو ترتیب میں سورۂ مومنوں کے بعد اس کے تتمہ وتکملہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ سورۂ مومنون کی ابتداء اہلِ ایمان کے چند اوصاف سے کی گئی ہے۔ جن کا بیشتر تعلق انفرادی زندگی سے ہے اور سورۂ نور کی ابتداء ان احکام وفرامین سے کی گئی ہے جن کا بیشتر تعلق خاندانی ومعاشرتی زندگی سے ہے۔ پھر دونوں جگہ ان اوصاف و فرامین کی اہمیت و واقعیت ثابت کرنے کے لئے دو قسم کی شہادتیں پیش کی گئی ہیں۔

(۱) انسانی تاریخ کی شہادت اور
(۲) انسانی ساخت کی شہادت

سورۂ مومنون میں تاریخِ انسانی کی شہادت ذرا تفصیل کے ساتھ ہے کہ اس میں حضرت نوحؑ و دیگر انبیاءؑ اور ان کی قوم کے واقعات و حالات کا ذکر ہے جن میں اوصاف کے عمل و ردِّ عمل سے باخبر کیا گیا ہے اور سورۂ نور میں آیتِ نور سے اوپر والی آیت میں تاریخِ انسانی کی طرف صرف اشارہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ :

"ہم نے صاف صاف ہدایتیں اور واضح دلیلیں بھیج دی ہیں اور ان پر عمل و ردِّ عمل کی مثالیں، پچھلی قوموں کے واقعات و حالات سے بیان کر دی ہیں اور اللہ سے ڈرنے والوں کے لئے نصیحت بھی کر دی ہے [۱]"

بخلاف اس کے سورۂ مومنون میں انسان کی جسمی ساخت کو نسبتاً وضاحت سے بیان کیا گیا ہے اور معنوی ساخت کے بارے میں صرف اس اشارہ پر اکتفا کیا گیا ہے کہ حیوان و انسان دونوں کے جنین کو یکساں نشو و نما دینے کے باوجود ہم نے انسان کو ایک دوسری مخلوق میں تبدیل کر دیا۔ اس خلق آخر (دوسری مخلوق) کے وہ اوصاف ہیں جو اوپر مذکور ہوئے ہیں۔ البتہ سورۂ نور کی اس آیت میں انسان کی معنوی ساخت (خلقِ آخر) کو ایک مثال کے ذریعے نہایت دلنشیں انداز میں سمجھایا گیا ہے کہ جس کے وجود میں نورانی توانائی ایسی ہوئی کہ جیسے طاق میں چراغ، اس کی روشنی کی حفاظت کے لئے نور کا فانوس ہو اور روشنی برقرار رکھنے کے لئے ہدایت کا نور ہو جو زمان و مکان اور سمت و جہت سے بے نیاز ہو کر فرائض کی انجام دہی پر مامور ہو۔ اس انسان کے لئے وہی احکام و فرائض ہو سکتے ہیں جو اوپر مذکور ہو چکے ہیں۔ چنانچہ جس قدر انسانی اوصاف و خصائص روئے زمین پر موجود ہیں وہ سب اسی چراغ کے پَرتَو، اسی فانوس کی کرنیں اور اسی ہدایت کے پھل پھول ہیں ورنہ اگر ان سب سے نظریں بچا کر انسان کی جبلّت کو دیکھا جائے۔ تو وہ احسن تقویم کی جبلّت نہ ہوگی بلکہ حیوانی جبلّت ہوگی جس میں انسانی اوصاف وخصائص کے نام سے تاریکی ہی تاریکی ہوگی جیسا کہ قرآنِ حکیم نے آگے ایک تمثیل کے

---

[۱] سورۂ نور آیت ۳۴

ذریعہ اس صورت حال کو اس طرح سمجھایا ہے:

اَوْ کَظُلُمٰتٍ فِیْ بَحْرٍ لُّجِّیٍّ یَّغْشٰہُ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِہٖ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِہٖ سَحَابٌ ۔ظُلُمٰتٌ بَعْضُہَا فَوْقَ بَعْضٍ [1] ...... الخ۔

"یا یوں خیال کرو کہ جیسے ایک گہرے سمندر میں تاریکیاں ہوں، موج کے اوپر موج اٹھ رہی ہو، اوپر سے بادل چھائے ہوں، تاریکیوں کے اوپر تاریکیاں چھائی ہوں۔ اگر اپنا ہاتھ بھی نکالے تو اس کو بھی نہ دیکھ پائے اور جس کو اللہ روشنی نہ بخشے تو اس کے لئے کوئی روشنی نہیں ہے۔"

مذکورہ تشریح کی تائید میں شارحین کے بعض جملے پہلی تمثیل کے متعلق یہ ہیں:

او تمثیل لما منح اللہ علی عبادہ من القوی الدّراکۃ [2]	یا یہ تمثیل ادراک کرنے والی قوتوں کی ہے جو اللہ نے اپنے بندوں کو عطا فرمائی ہیں۔
مثل نورہ المتجلی فی الانسان [3]	اس نور کی مثال جس کی انسان میں تجلی ہوتی ہے۔
ان المشکوۃ تنورت بنور الزجاجۃ المقتبس من المصباح [4]	طاق نے روشنی حاصل کی فانوس سے جس نے چراغ سے روشنی حاصل کی۔
کمثل مشکوٰۃ فیہا مصباح وھی اشارۃ الی الجسد لظلمۃ فی نفسہ وتنورہ بنور الروح الذی اشیر الیہ بالمصباح [5]	مثل طاق کے اس میں چراغ ہو۔ یہ مثال جسم انسانی کی ہے کہ اس میں فی نفسہ تاریکی ہوتی ہے اور روح کے نور سے اس میں روشنی آتی ہے جس کی طرف اشارہ چراغ سے کیا گیا ہے۔

ا؎ سورۂ نور آیت ۴۰

۲؎ قاضی ثناء اللہ تفسیر مظہری ج ۶ ص ۵۳۲ آیت نور۔

۳؎ الغزالی مشکوٰۃ الانوار ص ۲۲

۴؎ تفسیر مظہری ج ۶ ص ۵۳۲ آیت نور

۵؎ محی الدین ابن عربی تفسیر ابن عربی ج ۲ ص ۳۷ آیت نور

دوسری تمثیل سے متعلق شارحین کے بعض جملے یہ ہیں:

قلب مظلم فی صدر مظلم وجسد مظلم[1]	تاریک دل، تاریک سینہ اور تاریک جسم میں۔
اوکظلمت فی بحر الھیولی یغشاہ موج الطبیعۃ الجسمانیۃ من فوقہ موج النفس الحیوانیۃ وھیأتھا الظلمانیۃ[2]	جیسے تاریکیاں ہوں مادۂ اولیٰ کے سمندر میں اس کو جسمانی طبیعت کی موج ڈھانپے ہو، اس کے اوپر نفس نباتی کی موج ہو اس کے اوپر نفس حیوانی اور اس کی تاریک حالتوں کا ابر ہو (یہ اجزائے ترکیبی کے مختلف اور بتدریج پختگی و قوت حاصل کرنے والے خواص و اثرات کی قدیم تعبیر ہے)
انہ الکفر ظلمۃ منقطعۃ عن نور اللہ الفائض فی الکون[3]	بلاشبہ کفر ایک تاریکی ہے جو اللہ کے اس نور سے منقطع کرنے والا ہے جو کائنات میں پھیلا ہوا ہے۔

یعنی ہدایتِ الٰہی سے نور (روغن) حاصل نہ کرنے (کفر) کا نتیجہ نوری توانائی اور اس کی شعاعوں سے محرومی کی شکل میں بھی ظاہر ہوتا اور کبھی ایسی تاریکی مسلط کر دیتا ہے کہ گویا نور سے تعلق ہی منقطع ہو گیا۔

یہ صحیح ہے کہ آیتِ نور کی مذکورہ تشریح کی تمام تر تائید کسی ایک قول سے نہیں ہوتی ہے، لیکن اگر کسی اصول پر زد نہیں پڑتی یا خلافِ واقعہ بات نہیں لازم آتی ہے تو بہت سے اقوال میں ایک نئے قول کا اضافہ کرنے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

(جاری ہے)

---

[1] فخر الدین رازی، تفسیر رازی آیت ۴۰
[2] تفسیر ابن عربی آیت ۴۰
[3] فی ظلال القرآن، سید محمد قطب آیت ۴۰۔

اِسلام اور تعلیم بالغاں

ڈاکٹر غلام محمد

اسلام کی بنیاد جب قرآن پر ٹھہری تو اب یہ ثابت کرنا کیا ضروری رہا کہ اسلام ہی تعلیم و تعلم کا ضامن ہے اور جب اسلام کا مقصد انسانیت کی کامل اصلاح اور مکمل فلاح ہے تو قرآنی تعلیم کے "غیر مقصدی" ہونے کا وسوسہ بھی کیوں ذہن میں آنے پائے۔ البتہ دیکھنا یہ ہے کہ اس کا طریق تعلیم و تربیت کیا ہے۔؟

یہ تو مسلّم ہے کہ داعی اسلام علیہ الصلوٰۃ والسلام جس قوم میں مبعوث ہوئے وہ اعتقاد و اخلاق کی بدترین مثال تھی اور اس کی بڑی وجہ اس کی جہالت ہی تھی۔ ایسی قوم کو ۲۳ برس کی قلیل مدت میں خود اعتقادی اور بلند کرداری کا نمونہ ہی نہیں بلکہ معلّم بنا دینا بلاشبہ پیغمبر اسلام کا ایک معجزانہ کارنامہ تھا لیکن اس انقلاب رحمت کے کچھ اصول بھی تھے جو ملحوظ رکھے گئے اور بعض طریقے بھی تھے جو برتے بھی گئے۔ نبی کریمؐ کی اس سنت میں ہمارے لیے ہدایت کے وہ سامان موجود ہیں جس سے تعلیم بالغاں کی مہم بآسانی سر ہو سکتی ہے۔

ذرا غور تو فرمایئے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مخاطب اول کون تھا؟ کیا وہ بچے تھے؟ ہرگز نہیں، بلکہ وہ وہی لوگ تھے جو "بالغین" کی تعریف میں آتے ہیں۔ ان ہی بالغین کی ذہنی و فکری اصلاح اور تزکیۂ نفس کے ذریعہ کم سے کم وقت میں بہتر سے بہتر نتائج برآمد ہو گئے تھے اور جو پست تر تھے وہ دیکھتے ہی دیکھتے ساری دنیا میں برتر ہو چکے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مخاطب اول طبقہ میں خواندہ بھی تھے اور ناخواندہ بھی، کور دماغ بھی تھے اور کج فہم بھی، آمادۂ اصلاح بھی تھے اور ضدی اور ہٹ دھرم بھی۔ ان کی اصلاح کا جو نہج اس وقت اختیار کیا گیا تھا اور مدت تک کامیابی کے ساتھ رہا وہی نہج آج بھی جزوی تبدیلی کے ساتھ ہمارے لیے مفید ثابت ہو سکتا ہے۔

تاریخ گواہ ہے کہ قیام مکہ ہی کے زمانہ میں رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے مصعب بن عمیرؓ اور ابن مکتومؓ کو بیعت عقبۂ اولیٰ کے بعد ہی اس مشن کے ساتھ مدینہ بھیجا کہ وہ لوگوں میں قرآن کی تعلیم عام کریں پھر ہجرت کے بعد اس میں اور زیادہ ترقی ہوئی اور مسجد نبوی کی سجدہ گاہ اصحاب صفہ کے فیض سے ایک مستقل

درس گاہ بن گئی۔ یہاں درس کا طریقہ یہ تھا کہ ایک شخص قرآن پاک پڑھتا اور سب اس کو سنتے اور سمجھتے جاتے تھے اس کے علاوہ ہر انصاری کا گھر ایک مکتب بنا ہوا تھا جو مہاجر باہر سے آتے اور انصار کے سپرد کیے جاتے تو مہمانداری کا سب سے بڑا فریضہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کی تعلیم ہی تھا چنانچہ وفد عبدالقیس جب واپس چلا ہے تو اس کے معترفانہ الفاظ یہ تھے ؛ اِنَّ الْاَنْصَار یعلمونا کتاب ربنا وسنۃ نبینا یعنی "انصار ہم کو ہمارے خدا کی کتاب اور ہمارے پیغمبر کی سنت سکھاتے ہیں"

تعلیم بالغاں کا یہ طریقہ اس وقت تک قائم رہا جب تک مسلمان اپنی کوئی حکومت و سلطنت نہ رکھتے تھے۔ پھر جب وہ حاکم بن گئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو امراء و عمال مختلف علاقوں میں مقرر فرمائے ان کا سب سے مقدم فریضہ کتاب و سنت کی تعلیم ہی قرار پایا۔ مثلاً آپؐ نے معاذ ابن جبلؓ کو یمن کا عامل مقرر فرمایا تو اس تقرر کا مقصد یہ قرار دیا کہ : لیعلم الناس القرآن وشرائع الاسلام یعنی "تاکہ وہ لوگوں کو قرآن اور شرائع اسلام کی تعلیم دیں"۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی دنیا سے پردہ پوشی کے بعد خلفائے راشدین نے اس مقصد کو اور زیادہ فروغ دیا خصوصاً حضرت عمرؓ نے مختلف صحابۂ کرام کو جو قرآن و حدیث یا فقہ کے ماہر تھے، اس تعلیمی مقصد کے تحت مملکت کے طول و عرض میں پھیلا دیا، اس کی چند مثالیں ملاحظہ ہوں۔

عبادہ بن صامتؓ حمص پہنچے۔ ابوالدرداءؓ دمشق میں ٹھہر گئے۔ معاذ ابن جبلؓ فلسطین کے مقیم بن گئے۔ عمران بن حصینؓ بصرہ میں جم گئے۔ عبداللہ بن مسعودؓ نے مدائن کو عزت بخشی۔ حذیفہ بن اسحاقؒ مصر کے لیے باعث رونق بن گئے۔ اور خاص مسجد نبوی میں جابر بن عبداللہؓ کو خدمت تعلیمی کا شرف ملا۔

خلافت راشدہ کے دور میں علم کا سیکھنا اور سکھانا جزو مذہب اور عین عبادت تھا۔ اس لیے اس پر ہدیہ لینا ممنوع تھا۔ پھر چونکہ اس وقت "علم بلا عمل" کا تصور تک ناپید تھا۔ اس لیے علم کی اشاعت اور اخلاق کی تربیت ہاتھ میں ہاتھ دیے چل رہی تھی، البتہ نہ تو تعلیم کا کوئی نصاب مقرر تھا، نہ مدت تعلیم کا کوئی تعین۔ ہر شخص کو آزادی تھی کہ اپنے رجحان طبع کے مطابق جس چشمۂ فیض سے چاہے سیرابی حاصل کرے۔ مقصد سب کا متعین اور ایک تھا۔

اس زمانہ خیر کے بعد بنو امیہ کے دور میں بھی سیاسی اعتبار سے خواہ کچھ خرابی آگئی ہو۔ مگر تعلیمی جدوجہد برابر ترقی کرتی رہی اسی زمانہ میں مختلف علوم سینوں سے سفینوں میں منتقل ہونے لگے۔ اور یونانی علوم و فنون بھی عربی قالب میں ڈھال دیے گئے اس دور کے خلیفۂ راشد حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے تو اشاعت تعلیم پر خاص توجہ فرمائی۔ معلمین کو فکر معاش سے مستثنیٰ کر کے اور طلبہ

کو وظائف دے کر افادہ اور استفادہ کا شوق عام کر دیا۔

اس سارے زمانے میں تعلیم کا طریقہ یہ تھا کہ ایک استاذ کھڑا ہو کر لیکچر دیتا اور طلبہ اس کو بغور سنتے اور اس کے افادات قلمبند کرتے جاتے تھے۔ عربی میں یہ طریقہ "املاء" کہلاتا ہے۔ اور تعلیم بالغاں کے لیے اس سے بہتر طریقہ شاید دوسرا نہ مل سکے۔ علامہ ذہبی نے طبقات میں لکھا ہے کہ "اس زمانے کے بعض حلقۂ درس ایسے ہوتے تھے جس میں دس ہزار سے زائد دواتیں رکھی جاتی تھیں۔ اور لوگ احادیثِ نبوی لکھتے تھے"۔

اس دَور کے بعد عہدِ عباسیہ میں سن ۴۰۰ھ سے باضابطہ مدارس کا آغاز ہوا جس کی تفصیل ہمارے مقصد کے لیے غیر ضروری ہے، جو اجمالی خاکہ قرنِ اوّل سے دَورِ بنوامیہ تک پیش کیا گیا ہے۔ اس پر غائر نظر ڈال کر ہم اپنے ملک میں تعلیم بالغاں کے طریقے بہ آسانی مدون کر سکتے ہیں۔

راقم کے ذہن میں اس کا ایک اجمالی خاکہ یہ ہے۔

۱ــــ ہماری آبادی کا بہت بڑا حصہ ناخواندہ ہے، ان کے لیے "املا" کا طریقہ ہی نہایت مؤثر ہو سکتا ہے۔ اور اس کے لیے ضرورت ہے کہ ماہرانہ دینی تعلیم رکھنے والے افراد کو ایک تنظیم کے تحت ساری مملکت پاکستان میں پھیلا دیا جائے۔ جو دین کی بنیاد کو لوگوں کے ذہن میں راسخ کر دیں تاکہ اس بنیاد پر ان کی ہمہ جہتی ترقی نشوونما پا سکے۔

علماء کی یہ جد وجہد مساجد تک محدود نہ رہے۔ کیونکہ ضرورت تو ان لاکھوں کروڑوں افراد میں شعور پیدا کرنے کی ہے جن کے قدم مسجد کی طرف بڑھتے ہوئے ٹھٹک کر رہ جاتے ہیں۔

۲ــــ ایسے اہلِ علم بلا اجرت خدمت انجام دے سکیں تو کیا ہی کہنا ہے۔ مگر حالاتِ حاضرہ کے پیشِ نظر ایسے ایثار پیشہ افراد چند ہی نکل آئیں تو حیرت کی بات ہو گی۔ اس لیے ان کے معاشی بندوبست کے دو طریقے ہو سکتے ہیں۔ یا تو حکومتِ وقت ان کو بقدرِ ضرورت وظائف مقرر کر کے ان کی کارکردگی پر نظر رکھے، یا پھر غیر حکومتی مجلسِ تنظیمی ان کی معاشی کفالت کی ضامن بن جائے۔ اور چندوں اور عطیات کے ذریعہ مالیہ کی فراہمی کے سامان ہوں۔

۳ــــ مذکورہ ہمہ وقتی معلمین کے سوا ہر ذی علم مسلمان اپنے وقت کا کچھ حصہ اس کام کے لیے نکالے اور ماہانہ یا ہفتہ وار کچھ وقت نکال کر تعلیم بالغاں کی خدمت بہ نیتِ عبادت انجام دے۔

۴ــــ مملکت کے شہروں اور قصبات کے ہر محلہ میں روزانہ کم از کم تین آیاتِ قرآنی کی تفہیم اور چند ضروری مسائل کی تلقین کا اہتمام کیا جائے۔

۵۔ ہر مسلمان خواہ جہاں کہیں بھی اور جس حیثیت میں بھی ہو اپنے مقصد زندگی اور اپنی حیثیت اصلی کو نہ بھولے اور بحیثیت مسلمان اپنی ذمہ داریوں کا اظہار گفتگو میں کرتا رہے[1] تاکہ اس سے خود اس کی اور اس کے مخاطب کے ایمان کی تازگی برقرار رہے۔ احیاء دین کا یہ نہایت آسان اور مؤثر طریقہ ہو گا۔

۶۔ اب تک جو مشورے پیش کیے گئے وہ عام ناخواندہ یا کم علم افراد میں کام کرنے سے متعلق تھے۔ ہمارے اندر ایک خاص طبقہ پڑھے لکھے بگڑے دماغوں کا بھی ہے۔ اور ان کی اصلاح بھی تعلیم بالغاں کے تحت آتی ہے اور فکر و نظر کی درستگی کے بعد یہی طبقہ مبلغین اسلام کا بہترین گروہ بن سکتا ہے۔ اس طبقہ میں کج فہمی چونکہ فلسفہ کلام یا مختلف "ازمس" کی راہ سے آئی ہے۔ اس لیے ان کی اصلاح کی خاطر ایسے ادبی حلقے (Literary Circles) قائم کیے جائیں جہاں ان کے نقطۂ نظر کو تحمل اور خندہ پیشانی سے سن کر ان کا غیر مناظرانہ اور تشفی بخش جواب دیا جا سکے۔ اور ان کے سامنے اسلام کی غایت اور اس کے مطالبات کو ان کے انداز فہم (Method of Approach) کی رعایت کے ساتھ پیش کیا جا سکے۔

اس کام کے لیے ایسی بالغ نظر ہستیاں درکار ہوں گی جن کی نگاہ میں دین کا عمق بھی ہو اور تقاضائے وقت کو سمجھ کر حقائق دینی کو قابل قبول انداز میں پیش کرنے کی صلاحیت بھی ہو۔ یہ کام یونیورسٹیوں اور اعلیٰ دینی مدارس کے زیر سرپرستی توسیعی تقاریر (Lectures) کی صورت میں بخوبی انجام پا سکتا ہے۔ ع

این قدر گفتیم باقی فکر کن۔

---

[1] آیت پاک: ومن احسن قولاً ممن دعا الی اللہ وعمل صالحا وقال اننی من المسلمین (فصلت) کے آخری جزو" وقال اننی من المسلمین" کے نفسیاتی رمز کو پوری طرح محسوس نہیں کیا گیا۔ ورنہ اس استحضار اور اظہار کی تلقین میں مسلم معاشرہ کی اصلاح کی مؤثر ترین تدبیر موجود ہے۔ کاش! اس کو برت کے دیکھا جائے۔

کتابیات

سیرۃ الخلیل (باب ثانی)

ولادت اور غیر معمولی کفالت

مولانا الطاف الرحمٰن بنوی

چار سو سالہ حکمرانی کی لمبی مدت میں نفس و آفاق کی کروڑوں...... خاموش دبے زبان ...... آیاتِ الٰہی نمرود اور اس کی قوم کو خالق حقیقی کی طرف متوجہ نہ کر سکیں، تو قدرت نے ...... اپنی آخری نشانی...... ایک ناطق پیغمبر بھیجنے کا فیصلہ صادر فرمایا تاکہ لِیَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْۢ بَيِّنَةٍ وَّيَحْيٰى مَنْ حَيَّ عَنْۢ بَيِّنَةٍ [1] (سورۂ انفال آیت ۴۲) کے قانونِ الٰہی کی ٹھیک ٹھیک تنفیذ ہو سکے۔

وقت کے منجموں اور کاہنوں نے نمرود کو خبر دی کہ عنقریب دار السلطنت کے حدود ہی میں ایک بچہ پیدا ہوگا جو انجام کار اس کی حکومت اور شریعت کو ختم کر دے گا۔[3]

قدیم مصری اور بابلی تہذیبوں کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ وہاں نجوم و کہانت کو بڑی وقعت اور اہمیت حاصل تھی، یہی وجہ تھی کہ ان کو باقاعدہ علوم کی صورت میں بہت زیادہ ترقی دی گئی تھی اور ان کے حاملین کو بڑی عزت و توقیر کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا، اکثر مہمات میں ان کی رائے لی جاتی اور اسی کے مطابق کوئی مثبت یا منفی پہلو اختیار کیا جاتا، بڑے بڑے بادشاہ اور امراء بھی ان کی اعانت اور رہنمائی سے بے پرواہ نہ تھے۔ وہ ان کو اپنے پاس رکھتے اور اپنے مستقبل کے بارے میں ان کی پیشین گوئیوں کو بڑی حد تک درخورِ اعتنا سمجھتے۔

بادشاہ نے حفظ ماتقدم کے طور پر شہر کی تمام حاملہ عورتوں کو زندان خانے میں بند کر دیا۔ اور ان میں سے جس کسی کے بھی نرینہ اولاد پیدا ہوئی تیغ و تلوار سے اس کا استقبال کیا گیا۔[4]

---

[1] تاکہ مرے جس نے مرنا ہو دلیل سے اور جئے جس نے جینا ہو دلیل سے۔

[2] البدایہ والنہایہ، ج ۱ [3] ابن اثیر، ج ۱ [4] ابن اثیر، ج ۱

نمرود کی بناوٹی اور خانہ زاد خدائی بڑی سرگرمی سے اپنے ازلی دشمن کا تعاقب کر رہی تھی۔ اور نوشتۂ تقدیر کو محو کرنے کی سرتوڑ کوشش لیکن شہنشاہ اعظم کے اٹل اور غیر متبدل فیصلے کے مقابلے میں اس کی کوئی تدبیر کارگر ثابت نہ ہوئی اور بالآخر وہی کچھ ہوا جس کے ہو جانے کا اندیشہ تھا۔

بابل کی نواحی بستی اُور (UR) کا سب سے بڑا بت تراش اور بت فروش آزر نمرود کا معتمد درباری اور مصاحب تھا، اس کی بیوی باوجود حاملہ ہونے کے حمل کے ظاہری آثار نہ ہونے کی وجہ سے دوسری عورتوں کے ساتھ قید نہیں ہوئی تھی[1] چنانچہ اسی کے ہاں خون آشامی کے انہی دنوں میں وہ بچہ تولد ہوا جو مخلوق پرستی کی ساری بنیادوں کو دلیل و حجت کے زور سے تہس نہس کرنے والا تھا۔

مولانا عبدالماجد دریاآبادی اپنے ایک تفسیری حاشیے میں سیدنا حضرت ابراہیم علیہ السلام کے مولد اُور (UR) کے بارے میں لکھتے ہیں:

> "مدتوں یہ شہر دنیا کے نقشے سے غائب رہا۔ اب ازسرِ نو نمودار ہو گیا ہے۔ کھدائی کے کام کی داغ بیل ۱۸۹۴ء ہی میں پڑ گئی تھی۔ ۱۹۲۲ء برطانیہ اور امریکہ کے ماہرین اثریات کی ایک مشترک تحقیقی مہم برٹش میوزیم اور پنسلوینیا یونیورسٹی کے زیر اہتمام عراق کو روانہ ہوئی اور کھدائی کا کام پورے سات سال تک جاری رہا۔ رفتہ رفتہ پورا شہر نمودار ہو گیا اور عراقی گورنمنٹ کے محکمہ آثارِ قدیمہ نے عجائب خانے کے حکم میں لا کر ان کھنڈروں کو محفوظ کر دیا ہے یہ شہر خلیج فارس کے دہانے اور عراق کے پایۂ تخت بغداد کے تقریباً درمیانی مسافت پر ہے۔"

اعدائے دین کا ایک گروہ مذہبی لٹریچر کے وسیع مطالعے اور اس میں نام نہاد مہارت بہم پہنچانے کے بعد، روشن خیالی کے زعم میں، تحقیق و ریسرچ کے بہانے سے، ان تاریخی واقعات کی اصلیت مسخ کرنے کے درپے ہے جو مذہبی تعلیمات و روایات کے پس منظر میں بڑی اہمیت کی حامل ہیں۔ سیدنا ابراہیم علیہ السلام کی پاکیزہ اور قدآور شخصیت اپنی واقعیت اور قطعیتِ استناد کی بدولت وہ واحد تاریخی حقیقت ہے جس کو بلاخلاف ہر زمانے اور ہر قسم کے مذاق کے تمام لوگوں نے دل و جان سے تسلیم کیا ہے اور ان کی پاک سیرت کو بجا طور پر اسوۂ حسنہ

---

[1] ابن اثیر، ج ۱

قرار دیا ہے لیکن ان ظالموں نے ان کو بھی اپنی ہفوات وخرافات کا تختہ مشق بنانے سے معاف نہیں کیا ہے۔ چنانچہ بڑی ڈھٹائی سے یہاں تک کہہ دیا ہے۔

"ابراہیم (علیہ السلام) نامی کوئی تاریخی شخصیت (العیاذ باللہ) گزری ہی نہیں بلکہ یہ محض ایک نوعی نام تھا یا ہر شیخ قبیلہ کا لقب۔"

مذہب دشمنی کے جوش میں بدیہیات سے انکار کی اسی طرح بلکہ اس سے بھی زیادہ مضحکہ خیز اور شرمناک ایک اور تازہ مثال ملاحظہ فرمائیے!

پروفیسر کلیموشس کی حیثیت سرکاری شارح اور ترجمان کی ہے۔ اسے سویٹ روس میں اسلام پر اتھارٹی سمجھا جاتا ہے وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں لکھتا ہے:

"محمد (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کا وجود محض ایک مفروضہ ہے۔"

اور بطور دلیل وہ یہ دور کی کوڑی لایا ہے کہ وہ تمام مصنفین جنہوں نے آپؐ کی سوانح حیات لکھی آپؐ کی وفات کے کئی صدیوں بعد پیدا ہوئے اور یہ ایک تاریخی مفروضہ ہے کہ ہر مذہب کے لئے ایک بانی کا ہونا لازمی ہے۔

اپنی نفرت وعداوت کا بھڑاس نکالنے، بلکہ موزوں تر الفاظ میں اپنی حماقت اور تعصب کا آپ ہی ثبوت فراہم کرنے کی ایسی مثالیں آپ کو مادیین اور مستشرقین کی ان کتابوں میں بہت کثرت سے ملیں گی جو مسلمانوں کو ان کے سرچشمۂ قوت قرآن سے بدظن کرنے کے لئے بہت بڑے اور وسیع پیمانے پر لکھی اور پھیلائی جا رہی ہیں لیکن اپنے کلمے کو سربلند رکھنے کا یہ خدائی انتظام بھی تو کیا عجیب ہے کہ جتنی اس مہم میں تیزی اور گرم جوشی پیدا ہوتی جاتی ہے اتنے ہی اس کی تردید کے قدرتی وسائل پیدا ہوتے جا رہے ہیں۔ چند برس پہلے دینی مسلمات تک کو اوہام سمجھا جانے لگا تھا لیکن آج کے نئے نئے انکشافات نے فقط علمی دلائل پر قناعت نہ کرنے والوں کو بھی رجعت قہقری پر مجبور کر دیا ہے۔

آذر کی تاریخی حیثیت کیا ہے؟ قرآن کریم نے ان کو حضرت ابراہیم علیہ السلام کا والد بتلایا ہے لیکن توریت نے ان کے والد کا نام "تارح" نقل کیا ہے۔ لہٰذا اس موقع پر ان دونوں کے بیانات میں صریح تضاد پایا جاتا ہے۔ اگرچہ مسلمانوں کے لئے قرآنی ارشاد "لِأَبِيهِ" کے بعد موجودہ توریت جیسی غیر مستند کتاب کی بات کو چنداں اہمیت نہیں دینی چاہیئے تھی، مگر پھر بھی علمائے اسلام نے توریت کے کسی قابل تاویل بات کو محض تعصب کی وجہ سے ٹھکرانے اور مسترد کرنے کی کوشش نہیں کی ہے بلکہ تطبیق کا راستہ اختیار کیا ہے، اہل تشیع اور اہل سنت کی ایک جماعت بھی

آزر اور تارح کو دو الگ الگ شخصیتیں قرار دے رہی ہے اور آزر کو ابراہیم علیہ السّلام کا والد نہیں بلکہ چچا گردانتی ہے اور قرآنی اطلاق "لِاَبِیْہِ" میں "اب" کو از روئے مجاز چچا کے لئے مستعمل بتاتی ہے اور صحتِ مجاز کے لئے حدیث اور کلامِ عرب سے کئی شواہد بھی پیش کرتی ہے۔
اس مسئلے میں مولانا ابوالکلام آزاد بھی انہیں کا ہم زبان اور ہم نوا ہے وہ ترجمان القرآن جلد ۲ میں لکھتے ہیں:

"ان کے والد تارح کا بچپن میں انتقال ہوگیا تھا۔ چچا نے پرورش کی تھی اور چونکہ وہ مندر کے پجاریوں میں سے تھے اس لئے آدار کے لفظ سے پکارا جاتا تھا، آدار قدیم کالدی زبان میں بڑے پجاری یا محافظ معبد کو کہا کرتے تھے جس نے بعد کو عربی آزر کی شکل اختیار کی اس لئے قرآن نے اس کا ذکر آزر کے نام سے کیا ہے"۔

تطبیق کی اس صورت میں قرآن کے ایک قطعی الثبوت اور واضح الدلالۃ لفظ کو کسی قطعی عقلی یا نقلی ضرورت کے بغیر اس کے ظاہری مفہوم سے الگ اور جدا کیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امام فخرالدین رازیؒ نے تفسیر کبیر میں اس پر سختی سے نکیر فرمایا ہے۔
علماء کی ایک دوسری جماعت دونوں ناموں کے مسمّٰی کی وحدت کی بنیاد پر مندرجہ ذیل دو توجیہیں پیش کرتی ہے۔

۱۔ ان کا اصل نام تارح اور لقب کسی مناسبت سے آدار تھا۔ قرآن نے شہرت کی وجہ سے لقب ہی ذکر کیا۔

۲۔ بعد الازمنہ اور اختلاف الالسنۃ کے زیر اثر آزر توریت کے تارح کا عربی تلفظ ہے قرآن نے اسی کو ذکر کیا۔

ابراہیم علیہ السّلام کی ولادت کے ساتھ ہی ان کی شفیق ماں نے بے رحم بادشاہ کے خوف سے بچّے کو ایک غار میں چھپالیا اور اس کی دیکھ بھال اور نگہداشت کے لئے صبح و شام آنے جانے لگی، عناصر و موالید کے طبعی ضابطوں کے علی الرغم قدرت نے اپنی حکمتوں اور مصلحتوں سے ایک ایسے غیر معمولی طریقے پر اس کی پرورش کی جس کی وجہ سے تدریجی نشوونما کے لمبے لمبے فاصلے خود بخود سمٹتے چلے گئے اور وہ چند ہی جستوں میں شباب و جوانی کے حدود کو چھونے لگا۔
بلاشبہ کائنات کی اس دنیا میں اسباب کی حکمرانی ہے اور مسبّبات کی ایجاد میں ان کا کافی عمل دخل ہوتا ہے لیکن جیسے کہ ہم اس کتاب کے باب اوّل کے آخری عنوان میں اس مسئلے

کی پوری تشریح و تنقیح سے فارغ ہو آئے ہیں کہ بارہا اس نظام طبعی کے برعکس سبب کے ہوتے ہوئے مسبّب کا ترتب نہیں ہوتا یا سبب کے بغیر بھی مسبّب منصّۂ شہود پر نمودار ہو جاتا ہے۔ تاہم یہ صورتحال اکثر و بیشتر تو ایسے غیر معمولی وقت میں پیش آتی ہے جبکہ حق و باطل ایک دوسرے کے خلاف اس آخری فیصلہ کن معرکے میں کود پڑے ہوں جس میں ایک کی موت اور دوسرے کی زندگی یقینی ہو لیکن اس کے علاوہ بھی دُعاۃ و مبلغین بالخصوص انبیاء و رُسُل علیہم الصلوات والتسلیمات کی زندگیوں میں اس کے آغاز ہی سے ایسے عجائبات کا ظہور ہوتا رہتا ہے۔ جن کی بدولت خویش و اقارب اور متعلقین کے ساتھ ساتھ تمام دوسرے واقف کار بھی قدرت کی ان نیرنگیوں کی طرف متوجہ ہوں جو فقط اسی اور اسی ہی کی ذات و حیات سے وابستہ ہوتی ہیں تاکہ وقت آنے پر یہ حیرت انگیز ماضی اس کی حیرت انگیز دعوت کو تقویت پہنچا سکے۔

سیّدنا ابراہیم خلیل اللہ علیہ الصلوٰۃ والسّلام ان اولوالعزم انبیاء میں شمار ہیں جن کو اپنے زمانے کی پوری تاریخ بدلنے کا مشکل ترین کام سونپا گیا تھا۔ اس عظیم الشّان خدمت کو سرانجام دینے کے لئے ذاتی کمالات کے ساتھ ساتھ خارجی تائیدات کی بھی اشد ضرورت تھی۔ چنانچہ رب تعالیٰ نے دونوں میں سے حصہ وافرہ عطا فرمایا۔ پیدائش سے لے کر نبوّت کے آغاز کا تک کے جملہ غرائب۔ ارہاصات کے بعد انہیں تائیدات کی دوسری قسط تھی۔

ان غرائب کی تمام جزئیات چونکہ استناد کے اس معیار پر پوری طرح نہیں اترتیں جو اہل اسلام نے کسی واقعہ کے ردّ و قبول کے لئے قائم کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ خلیل اللہ علیہ السّلام کے مسلمان سیرت نگار بھی اسرائیلیات کہہ کر ان کے نقل کرنے سے عموماً اجتناب کرتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ روایت کے اعتبار سے یہ تفصیلات پایۂ ثبوت تک نہیں پہنچی ہیں۔ لیکن جبکہ درایت ان کی روادار ہی نہیں بلکہ متقاضی بھی ہے تو علم عدم کے بغیر محض عدم علم سے یکسر قلم زدگی بھی تو مناسب نہیں ——— !!

نمرودی حکومت کی شان و شوکت اور جاہ و جلال کے سامنے اس کے کسی حاشیہ نشین کی کیا حیثیت، جو اس کے کسی حکم کی ایسی خلاف ورزی کرے جس کی عاقبت ساری نمرودیت کا زوال ہو، عقل کسی طرح بھی یہ باور کرنے پر آمادہ نہیں ہوتی کہ شاہی کارندے گھر گھر کی تلاشی لئے پھرتے ہوں اور کسی بھی رو رعایت کے بغیر تمام حاملہ عورتوں کو پکڑ پکڑ کر زندان خانے میں پہنچا رہے ہوں اندریں حالات کسی دور دراز کے علاقے میں نہیں بلکہ دارالحکومت کے مضافات ہی میں اور کسی غیر معروف اور گمنام شخصیت کے ہاں نہیں بلکہ معبد کے سربراہ

سے بڑے پجاری کے گھر میں، اس کی اہلیہ کی ساری مدّت حمل، بچّے کی ولادت اور دورانِ طفولیت میں کسی کارندے کی آمد کی نوبت ہی نہیں آئی ہو یا بالفرض والمحال نگران عملے کی نارسائی یا چشم پوشی کی صورت میں اُدر UR کی تمام آبادی آپس کی چشمک و رقابت سے اس حد تک پاک صاف ہو کہ نسل کشی کے اس زمانے میں جبکہ کسی نومولود کو زندہ نہیں چھوڑا جا رہا تھا آزر کے اس امتیاز پر کسی نے بھی کوئی حرف گیری اور مخبری نہ کی ہو، اگر ہمارا یہ تجزیہ صحیح ہے اور واقعات کی دنیا میں رہنے والوں کے نزدیک یقیناً صحیح ہے تو بلا تأمل ماننا پڑے گا کہ ان تمام ادوار میں دشمن کی آہنی گرفت سے بچانے کے لئے خلیل اللہ علیہ السلام کی حفاظت کے غیر معمولی انتظامات کئے گئے ہوں گے بصورتِ دیگر مستند واقعات کے بیچ بیچ میں وہ عقلی خلاء محسوس ہوتا ہے جس کو پُر کئے بغیر ان کو آپس میں جوڑنا جوئے شیر لانے سے کم دکھائی نہیں دیتا۔ پھر ان عرائب کی نوعیت بھی کوئی ایسی تو نہیں جو انبیاء وصالحین کی نسبت سے غیر مانوس ہو، تاریخ میں اس کی بیشمار مثالیں موجود ہیں۔

اس سلسلے میں حد سے حد جو شبہ پیدا ہو نا ممکن ہے وہ یہ ہے کہ اگر خلیل اللہ علیہ السلام کی سیرت واقعتاً ان جیسی آیات و دلالات سے بھی مزیّن تھی تو ان کو بھی نقلِ متواترہ کا وہ رتبہ نصیب کیوں نہ ہو سکا جو ان کے دوسرے معجزات بالخصوص واقعۂ نار کو حاصل ہوا اور پھر قرآن و حدیث کی خاموشی اس شبہے کو اور بھی قوی بنا دیتی ہے

اس سوال کا جواب چنداں مشکل نہیں، عدم تواتر کے لئے تو ہمارا آپ کا یہ تجربہ کافی ہے کہ جب کسی آدمی کی بہت بڑی بڑی خصوصیات و کمالات منظرِ عام پر آجاتی ہیں تو خلقت میں انہی کا چرچا ہو جاتا ہے اور اس سے پہلے کی نسبتاً چھوٹی چھوٹی صفات کا ذکر مذاکرہ بہت ماند پڑ جاتا ہے۔ آگ کا واقعہ خلیل اللہ کی زندگی میں عین اس وقت پیش آیا جبکہ آپؑ اپنے عجیب و غریب دعوت کی وجہ سے پوری مملکت میں شہرتِ عام حاصل کر چکے تھے اور پھر بتوں کو توڑ پھوڑ کر بادشاہ سے لے کر رعایا تک کے جذبات کو اس قدر مشتعل کر چکے تھے کہ سب نے مل کر آپؑ کو جلا ڈالنے کا فیصلہ اور اہتمام کیا ہوا تھا اور لوگ دور دور سے کھچ کھچ کر اپنی بھڑکتی ہوئی آتشِ انتقام کو ٹھنڈا کرنے کے لئے، ان کے خداؤں کی توہین کی لرزہ خیز سزا کو اپنی آنکھوں سے دیکھنے کے لئے انتھک کوشش کر رہے تھے۔ گویا یہ بابل کی تاریخ کی سب سے بڑی وہ مذہبی تقریب تھی جس میں لذّتِ تماشہ کے ساتھ ساتھ ثواب کا داعیہ بھی موجود تھا۔ چنانچہ اس جوش و خروش کے عالم میں جب کہ ہر خورد و کلاں اس تمثیل

آگ کے اندر سے (العیاذ باللہ) خلیل اللہ علیہ السلام کی کھوپڑی پھٹنے کی آواز سننے کا منتظر اور مشتاق تھا اچانک یہ مایوس کن مگر انتہائی تعجب انگیز خبر پھیل گئی کہ آگ ان کے عظیم ترین قومی مجرم کا ایک بال بھی بیکا نہ کر سکی بلکہ وہ تو ایک عرصہ تک اس کی آغوش میں عیش و استراحت کے مزے لوٹنے کے بعد بڑی دھوم دھام سے بالکل صحیح سالم نکل آئے اور اس کے بعد تمام لوگوں نے اس کو پھر سے اسی مشن کے لئے بڑی بے جگری کے ساتھ کام کرتے اور قربانیاں دیتے سنا اور دیکھا جس کی وجہ سے وہ راکھ کا ڈھیر بنائے جانے کے سزاوار ٹھہرائے گئے تھے۔

بھلا اس طرح فرساواقعہ کے بعد جس کا ہر خاص وعام نے مشاہدہ کر لیا ابراہیم علیہ السلام کی دوسری خصوصیات کو وہ پذیرائی حاصل ہو سکتی تھی؛ جس کی توقع کی جا رہی ہے۔

باقی رہی قرآن وحدیث کی خاموشی کی بات، تو اس کا جواب دونوں کا اصل موضوع سخن معلوم کر کے بڑی آسانی سے دیا جا سکتا ہے، قرآن وحدیث نے یہ دعویٰ ہی کب کیا ہے کہ وہ سابقین کی زندگیوں اور ان کے حالات کی تمام تر تفصیلات کی اطلاع دینے آئے ہیں۔ اس قسم کی باتیں تو وہی خوش فہم لٹھو ہی کہہ سکتا ہے جو قرآن وحدیث کو ہدایت کی بجائے اساطیر الاولین سمجھتا ہو۔

(جاری ہے)

انجمن خدام القرآن اور قرآن اکیڈمی
کے مقاصد کی وضاحت کے لیے مطالعہ فرمائیں

اِسلام کی نشأۃِ ثانیہ
کرنے کا اصل کام

از قلم: ڈاکٹر اسرار احمد

مطالعہ فطرت اور ایمان

ایک صاحبِ خیر کی فکر انگیز تحریر

شائع شدہ 'حکمتِ قرآن' مارچ، اپریل ۸۳ء

ڈاکٹر اسرار احمد

کی نظرِ ثانی کے بعد کتابی صورت میں شائع ہو گئی ہے

اور مندرجہ ذیل پتوں سے ھدیۃً طلب کی جا سکتی ہے

۱۔ مکتبہ مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور

۳۶۔ کے، ماڈل ٹاؤن، لاہور ۱۴

۲۔ پوسٹ بکس نمبر ۱۳۵۸۸ کراچی نمبر ۲

مروّجہ نظامِ زمینداری اور اسلام (۱۱)

مزارعت اور آثارِ صحابہؓ و تابعینؒ

از قلم: مولانا محمد طاسین

امام طحاوی کی ایک دوسری روائت میں حضرت خبابؓ بن ارتؓ اور حضرت صہیبؓ کی جگہ حضرت زبیر بن العوام اور حضرت اسامہ بن زید کے نام ہیں، بہر حال مذکورہ چاروں کتابوں میں موسیٰ بن طلحہؓ کا یہ اثر جن الفاظ سے بیان ہوا ہے ان سے بظاہر ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہؓ بن مسعود اور حضرت سعد بن مالک یعنی سعد بن ابی وقاص اپنی جاگیر کی زمین مزارعت پر دیتے تھے اور اوپر اس کے واحد راوی حضرت موسیٰ بن طلحہؓ ہیں جو مدینہ میں ان کے پڑوسی تھے۔

یہ اثر چونکہ بہت سی صحیح اور مرفوع احادیث سے مطابقت نہیں رکھتا لہٰذا اس پر بحث و گفتگو کی گنجائش اور تحقیق و تنقیح کی ضرورت ہے۔

جہاں تک اس کی سند کا تعلق ہے اس میں دو راوی ایسے ہیں جن کی وجہ سے یہ ناقابلِ اعتبار قرار پاتا ہے۔ وہ دو راوی ایک شریک اور دوسرے ابراہیم بن المہاجر ہیں: اسماء الرجال کی کتابوں میں شریک بن عبداللہ النخعی کوفی اور ابراہیم بن مہاجر البجلی الکوفی کے متعلق علماء جرح و تعدیل کے جو اقوال نقل اور جمع کئے ہیں ان کو پڑھنے کے بعد کوئی اعتدال پسند اور منصف مزاج آدمی کسی ایسی روائت کو آسانی کے ساتھ قبول نہیں کر سکتا جس کے راویوں میں شریک بن عبداللہ اور ابراہیم بن مہاجر موجود ہوں جبکہ کسی دوسری سند سے وہ بات مروی بھی نہ ہو، اول الذکر کے متعلق علماء الجرح والتعدیل کے اقوال میزان العدل جلد اوّل میں صفحہ ۴۴۴ سے ۴۴۶ تک اور تہذیب التہذیب جلد چہارم میں صفحہ ۳۳۳ سے ۳۳۷ تک تفصیل کے ساتھ مذکور ہیں اور ثانی الذکر کے متعلق علماء کے اقوال میزان الاعتدال جلد اوّل میں ص۳۲ پر اور تہذیب التہذیب جلد اوّل میں ص۱۶۷ اور ص۱۶۸ پر مفصلاً درج ہیں، شریک بن عبداللہ کے متعلق علماء کے مختلف اقوال کا خلاصہ یہ کہ بعض نے اس کو ثقہ اور بعض نے غیر ثقہ کہا ہے۔ جنہوں نے ثقہ کہا ہے ساتھ ساتھ ایسے الفاظ بھی کہے ہیں: سیئی الحفظ، کثیر الوہم، کثیر الخطاء، کان یغلط ولا یتقن، مضطرب الحدیث، لیس

بالقوی، لیس بالمتین، کان یدلس، لیس بہ بأس، اذا خالف غیرہ احب الینا منہ، لا یبالی کیف حدث، مائل عن القصد، وغیرہ وغیرہ اور ابراہیم بن مہاجر کے متعلق علماء الجرح والتعدیل کے جو مختلف اقوال ہیں وہ اس طرح ہیں: لم یکن بالقوی، لیس بالقوی فی الحدیث، ضعیف، لا بأس بہ، جائز الحدیث، صالح الحدیث، حدیثہ یکتب فی الضعفاء، ثقۃ، کثیر الخطاء، یعتبر بہ، فی حدیثہ لین، یکتب حدیثہ ولا یحتج بہ وغیرہ وغیرہ، جو حضرات علماء ان الفاظ کے اصطلاحی معانی ومفاہیم سے واقف ہیں وہ جانتے ہیں کہ جس راوی کے متعلق یہ الفاظ استعمال کئے گئے ہوں اس کی روائت کی اسنادی حیثیت کیا ہوتی ہے۔

اب اس اثر کے متن کی طرف آئیے، اس اثر کا جو متن مذکورہ چار کتابوں کی روایات میں اوپر بیان ہوا ہے، مجمل ہے نہ اس میں یہ تفصیل ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ان حضرات صحابہ کرام کو جاگیر کے طور پر جو زمینیں دی تھیں وہ کہاں کہاں واقع تھیں، اور نہ یہ توضیح ہے کہ ان حضرات صحابہ کرام نے اپنی زمینیں جن مزارعین کو مزارعت پر دے رکھی تھیں وہ مسلم تھے یا غیر مسلم۔ لیکن بعض دوسری کتابوں میں اس زیر بحث اثر کا جو متن ہے اس میں پہلی بات کی کچھ تفصیل ملتی ہے۔ مثلاً قاضی ابو یوسف کی کتاب الخراج میں یہ اثر ان الفاظ سے مذکور ہے:

عن موسی بن طلحۃ قال اقطع عثمان بن عفان لعبد اللہ بن مسعود فی النہرین ولعمار بن یاسر استینیا واقطع خبابا صنعاء، واقطع سعد بن مالک قریۃ ہرمزان، قال فکل جاری، قال فکان عبد اللہ بن مسعود وسعد یعطیان ارضہما بالثلث والربع۔

(صد ۶۲، کتاب الخراج)

موسیٰ بن طلحہؓ نے روائت کرتے ہوئے کہا کہ حضرت عثمان نے (عہد خلافت میں) جاگیر کے طور پر زمین دی حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کو نہرین میں اور حضرت عمارؓ بن یاسر کو استینیا اور حضرت خبابؓ کو صنعاء میں اور حضرت سعدؓ بن مالک کو قریہ ہرمزان میں، پس ان میں سے ہر ایک میرا پڑوسی ہے، چنانچہ حضرت عبد اللہ بن مسعود اور حضرت سعد بن مالک اپنی زمینیں تہائی اور چوتھائی کے بدلے دیتے تھے۔

اس روائت سے یہ عیاں ہو گیا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اپنے عہد خلافت میں بعض اکابر صحابہ کرامؓ کو جو زمینیں دیں وہ کچھ یمن اور کچھ عراق کی ایسی زمینیں تھیں جو لاوارث وغیرہ ہو جانے کی وجہ سے بیت المال کی تحویل میں آ جاتی ہیں اور سربراہ حکومت کو ان کے اندر ہر اس تصرف کا اختیار ہوتا ہے

الصافیۃ فاعطوھا بالمزارعۃ بالنصف وما لم تزرع فاعطوھا بالثلث فان لم تزرع فاعطوھا حتی تبلغ العشر فان لم یزرعھا احد فمنحھا فان لم یزرع فانفق علیھا من بیت مال المسلمین ولا تبیرن قبلک ارضا (ص ۴۷ - کتاب الخراج لیحیی بن آدم)

بدلے مزارعت پر دے دو، اور جو نصف پر کاشت نہ کی جائے تہائی پر دے دو، پس اگر تہائی پر بھی نہ ہو تو اس سے بھی کم پر دے دو۔ حتیٰ کہ دسویں حصہ پر، اگر اس پر بھی کوئی کاشت کے لئے تیار نہ ہو تو مفت دے دو، اور اگر یہ صورت بھی نہ ہو تو بیت المال کی رقم سے خرچ کر کے اسے کاشت کراؤ۔ بہرحال اپنی طرف سے کوئی زمین بغیر کاشت کے نہ رہنے دو۔

ان دو روایتوں سے یہ بات کھل کر سامنے آگئی کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنی ذات کے لئے مزارعت کا معاملہ نہیں کیا یعنی اپنی ذاتی زمین مزارعت پر کسی مسلمان مزارع کو نہیں دی جیسا کہ بظاہر بخاری کی عبارت سے مفہوم ہوتا ہے بلکہ بیت المال کی زمین کے متعلق اپنے بعض عمال کو اپنے عہد خلافت میں حکمنامہ بھیجا کہ وہ اس زمین کو بیت المال کے فائدہ کی خاطر کاشت کرائیں پہلے پیداوار کے کسی حصہ پر خواہ وہ دسواں حصہ ہی کیوں نہ ہو، اگر اس پر بھی کوئی تیار نہ ہو تو مفت کاشت کے لئے دے دی جائے تاکہ کم از کم خراج تو وصول ہو سکے، اور اگر مفت بھی کوئی کاشت کرنے پر آمادہ نہ ہو تو اپنے پاس سے مال خرچ کر کے یعنی بیت المال کی رقم میں سے خرچ کر کے اسے کاشت کرایا جائے تاکہ ایک طرف پیداوار میں فراوانی ہو اور لوگوں کو غذائی ضروریات باسانی میسر آئیں اور دوسری طرف مسلمانوں کے اجتماعی بیت المال میں اضافہ ہو اور انہیں فائدہ پہنچے۔

ویسے دیکھا جائے تو مذکورہ دونوں روائتیں سند کے لحاظ سے ضعیف اور ناقابل اعتماد ہیں، پہلی روائت کی سند میں عبدالوہاب الثقفی اور خالد الحذاء دو ایسے راوی ہیں جن کے متعلق اسماء الرجال کی کتابوں میں بعض ائمہ جرح و تعدیل کے ایسے اقوال موجود ہیں جن سے ان کا ضعف ظاہر ہوتا ہے۔ اسی طرح دوسری روائت کی سند میں محمد بن طلحہ الیامی کے متعلق بعض ائمہ کے زیادہ سخت الفاظ مذکور ہیں، مثلاً ضعیف، لیس بقوی، کان یخطئ وغیرہ تفصیل دیکھنی ہو تو تہذیب التہذیب جلد نو صفحہ (۲۲۸ - ۲۲۹) پر دیکھئے۔ اور اگر اس سے بھی صرف نظر کر لیا جائے تو بھی ان روایات سے جس مزارعت کا جواز نکلتا ہے وہ وہ مزارعت ہے جو اجتماعی مفاد اور عامۃ الناس کے فائدہ کی خاطر سربراہ حکومت اسلامی یا اس کا کوئی عامل اور گورنر کے ذریعے بیت المال کی اراضی جو حقیقت میں اجتماعی ملکیت ہوتی ہیں کے متعلق عمل میں لائی جاتی ہے، اس مزارعت کا جواز نہیں ثابت ہوتا جو

حضرت سعد بن ابی وقاص سے روائت کرنے والے مشہور تابعی حضرت سعید بن المسیب بھی اسی کے قائل تھے، لہٰذا ان کی مرفوع حدیث کے بالمقابل زیر بحث اثر کی کوئی حیثیت نہیں جو بلحاظ سند ضعیف بھی ہے۔

اسی طرح چونکہ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ امام ابوحنیفہ اختلافی مسائل میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی رائے کو دوسروں کے مقابلہ میں فیصلہ کن اہمیت دیتے ہیں اور اس کے مطابق فیصلہ کرتے ہیں ———— لہٰذا اگر حضرت ابن مسعود مزارعت کے جواز کے قائل ہوتے تو امام ابوحنیفہ اس معاملے کو کبھی فاسد و باطل معاملہ نہ کہتے۔ غرضیکہ محض اس اثر کی بنا پر جو سند کے لحاظ سے ضعیف و ساقط بھی ہے یہ نتیجہ نکالنا کہ عبداللہ بن مسعود مزارعت کو جائز سمجھتے تھے درست معلوم نہیں ہوتا جبکہ متعدد صحابۂ کرام سے مروی ایسی احادیث نبویہ بھی موجود ہوں جو مزارعت کے عدم جواز پر دلالت کرتی ہیں

امام بخاری نے ترجمۃ الباب میں مذکورہ بالا تین صحابۂ کرام کے بعد جن تابعین کے نام لکھے ہیں ان میں سب سے پہلے حضرت عمر بن عبدالعزیز کا نام ہے۔ مطلب یہ کہ وہ بھی مزارعت پر عمل پیرا تھے۔ لیکن وہ روائت کہیں ذکر نہیں فرمائی جس سے ان کو اس کا علم ہوا۔ البتہ شارحین بخاری نے اس روائت کی نشاندہی کی ہے۔ مثلاً حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ یہ روائت مصنف ابن شیبۃ اور کتاب الخراج لیحیٰی بن آدم میں ان الفاظ سے ہے۔

حدثنا ابوبکر قال حدثنا عبدالوهاب الثقفی عن خالد الحذاء ان عمر بن عبدالعزیز کتب الی عدی ان یزارع بالثلث والربع	ابوبکر بن ابی شیبہ نے کہا ہم سے عبدالوہاب ثقفی نے بیان کیا یہ کہ ان سے خالد الحذاء نے بیان کیا کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے عدی کو لکھا کہ وہ زمین مزارعت پر دیں تہائی اور چوتھائی کے بدلے۔

(ص ۳۴۱ - ج ۶ - ابن ابی شیبہ)

حدثنا یحییٰ قال حدثنا محمد بن طلحۃ بن مصرف الیامی عن ابی عبیدۃ بن الحکم عن عمر بن عبدالعزیز انہ کتب انظر ما قبلکم من ارض	یحییٰ بن آدم نے کہا ہم سے محمد بن طلحہ بن مصرف الیامی نے بیان کیا ابوعبیدہ بن الحکم سے روائت کرتے ہوئے کہ عمر بن عبدالعزیز نے لکھا دیکھو تمہاری طرف جو صافیہ زمین ہو اسے نصف کے

الصافية فاعطوها بالمزارعة بالنصف وما لم تزرع فاعطوها بالثلث فان لم تزرع فاعطوها حتى تبلغ العشر فان لم يزرعها احد فامنحها فان لم يزرع فانفق عليها من بيت مال المسلمين ولا تبيرن قبلك ارضا (ص ۷۴ - کتاب الخراج لیحیٰی بن آدم)

بدلے مزارعت پر دے دو، اور جو نصف پہ کاشت نہ کی جائے تہائی پر دے دو، پس اگر تہائی پر بھی نہ ہو تو اس سے بھی کم پر دے دو۔ حتیٰ کہ دسویں حصہ پر، اگر اس پر بھی کوئی کاشت کے لئے تیار نہ ہو تو مفت دے دو، اور اگر یہ صورت بھی نہ ہو تو بیت المال کی رقم سے خرچ کر کے اسے کاشت کراؤ۔ بہرحال اپنی طرف سے کوئی زمین بغیر کاشت کے نہ رہنے دو۔

ان دو روائتوں سے یہ بات کھل کر سامنے آگئی کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنی ذات کے لئے مزارعت کا معاملہ نہیں کیا یعنی اپنی ذاتی زمین مزارعت پر کسی مسلمان مزارع کو نہیں دی جیسا کہ بظاہر بخاری کی عبارت سے مفہوم ہوتا ہے بلکہ بیت المال کی زمین کے متعلق اپنے بعض عمّال کو اپنے عہد خلافت میں حکمنامہ بھیجا کہ وہ اس زمین کو بیت المال کے فائدہ کی خاطر کاشت کرائیں پہلے پیداوار کے کسی حصہ پر خواہ وہ دسواں حصہ ہی کیوں نہ ہو، اگر اس پر بھی کوئی تیار نہ ہو تو مفت کاشت کے لئے دے دی جائے تاکہ کم از کم خراج تو وصول ہو سکے، اور اگر مفت بھی کوئی کاشت کرنے پر آمادہ نہ ہو تو اپنے پاس سے مال خرچ کر کے یعنی بیت المال کی رقم میں سے خرچ کر کے اسے کاشت کرایا جائے تاکہ ایک طرف پیداوار میں فراوانی ہو اور لوگوں کو غذائی ضروریات باسانی میسر آئیں اور دوسری طرف مسلمانوں کے اجتماعی بیت المال میں اضافہ ہو اور انہیں فائدہ پہنچے۔

ویسے دیکھا جائے تو مذکورہ دونوں روائتیں سند کے لحاظ سے ضعیف اور ناقابل اعتماد ہیں، پہلی روائت کی سند میں عبدالوہاب الثقفی اور خالد الحذار دو ایسے راوی ہیں جن کے متعلق اسماء الرجال کی کتابوں میں بعض ائمہ جرح و تعدیل کے ایسے اقوال موجود ہیں جن سے ان کا ضعف ظاہر ہوتا ہے۔ اسی طرح دوسری روائت کی سند میں محمد بن طلحہ الیامی کے متعلق بعض ائمہ کے زیادہ سخت الفاظ مذکور ہیں۔ مثلاً ضعیف، لیس بقوی، کان یخطی وغیرہ تفصیل دیکھنی ہو تو تہذیب التہذیب جلد نو صفحہ (۲۳۸ - ۲۳۹) پر دیکھئے۔ اور اگر اس سے بھی صرف نظر کر لیا جائے تو بھی ان روایات سے جس مزارعت کا جواز نکلتا ہے وہ وہ مزارعت ہے جو اجتماعی مفاد اور عامۃ النّاس کے فائدہ کی خاطر سربراہ حکومت اسلامی یا اس کا کوئی عامل اور گورنر کے ذریعے بیت المال کی اراضی جو حقیقت میں اجتماعی ملکیت ہوتی ہیں کے متعلق عمل میں لائی جاتی ہے، اس مزارعت کا جواز نہیں ثابت ہوتا جو

شخصی فائدے کی خاطر ایک مسلمان مالک زمین اور مسلمان کاشت کار کے مابین طے پاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ مزارعت کی یہ دو قسمیں اپنے مقصد کے لحاظ سے الگ الگ اور مختلف قسمیں ہیں لہٰذا ایک کے جواز سے دوسری کا جواز اور ایک کے عدم جواز سے دوسری کا عدم جواز لازم نہیں آتا، مطلب یہ کہ اس روایت سے ہماری زیرِ بحث مزارعت کا جواز ثابت نہیں ہو سکتا جس کا جواز و عدم جواز معلوم کرنا اس مضمون میں اصل مقصود ہے اور جو مسلمانوں کے درمیان عام طور پر رائج ہے۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز کے بعد امام بخاری نے حضرت قاسم بن محمد کا نام ذکر کیا ہے کہ وہ بھی مزارعت کا معاملہ کرتے تھے لیکن وہ اثر کہیں بیان نہیں فرمایا جس سے ان کو اس کا علم ہوا، البتہ شارحین بخاری علامہ ابن حجر اور علامہ عینی نے بتلایا ہے کہ وہ اثر مصنّف عبدالرزاق میں ہے اور اس کے الفاظ بھی نقل کئے ہیں، چونکہ اب کتاب مصنّف عبدالرزاق چھپ چکی ہے۔ لہٰذا میں براہ راست اس سے نقل کرتا ہوں جو اس طرح ہے:۔

اخبرنا عبدالرزاق قال: سمعت هشاما يحدث قال ارسلني محمد بن سيرين الى القاسم بن محمد اسأله عن رجل قال لآخر اعمل في حائطي هذا ولك الثلث او الربع، فقال لا بأس به (ص ۱۰۰۔ ج ۸)	ہمیں بتلاتے ہوئے عبدالرزاق نے کہا میں نے ہشام سے سنا یہ کہ مجھے محمد بن سیرین نے قاسم بن محمد کے پاس بھیجا کہ میں ان سے یہ پوچھوں کہ ایک شخص دوسرے کو کہتا ہے کہ تم میرے باغ میں کام کرو اور تہائی یا چوتھائی پیداوار تیرے لئے ہوگی۔ اس معاملے کا کیا حکم ہے؟ انہوں نے جواب دیا کچھ حرج نہیں۔

حائط کے معنی ایسے باغ کے ہیں جس کے چوگرد دیوار ہو یعنی جسے چار دیواری نے گھیر رکھا ہو۔ لغت حدیث وغیرہ کی کتابوں میں حائط کے یہی معنے لکھے ہیں، لہٰذا اس اثر کا تعلق باغ کے معاملہ سے ہے جسے مساقاۃ کہا جاتا ہے کھیت کے معاملہ سے نہیں جسے مزارعت کہتے ہیں، مطلب یہ کہ حضرت قاسم بن محمد سے جو سوال کیا گیا وہ مساقاۃ کے بارے میں تھا مزارعت کے بارے میں نہ تھا اور انہوں نے لا بأس به سے جو جواب دیا وہ بھی مساقات کے بارے میں تھا۔ مزارعت کے بارے میں نہیں تھا، لہٰذا اس اثر سے نہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ حضرت قاسم بن محمد نے کسی سے مزارعت کا معاملہ کیا، اور نہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ مزارعت میں کچھ حرج نہیں۔

چونکہ مزارعت اور مساقاۃ جزوی مماثلت کے باوجود حقیقت میں دو مختلف معاملے ہیں، مزارعت میں کھیت کے اندر جو غلّہ وغیرہ اگتا ہے اور پیدا ہوتا ہے وہ تمام تر کاشت کار کی

محنت و مشقت سے وجود میں آتا ہے۔ جبکہ مساقاۃ میں پہلے سے باغ کے اندر درخت موجود ہوتے ہیں اور باغبان کی محنت سے جو پھل میوے اس میں پیدا ہوتے ہیں وہ محض اس کی محنت کا نتیجہ نہیں ہوتے بلکہ ان درختوں کا بھی ان کے پیدا کرنے میں دخل ہوتا ہے جو پہلے سے مالک کی ملکیت میں ہوتے ہیں اور جن کا وجود کسی دوسرے باغبان کی محنت و مشقت کا نتیجہ ہوتا ہے اس نئے باغبان کی محنت و مشقت کا نتیجہ نہیں ہوتا، لہٰذا مساقاۃ کے جواز سے مزارعۃ کا جواز لازم نہیں آتا، یہی وجہ ہے کہ حضرت امام مالکؒ مساقاۃ کو جائز اور مزارعت کو ناجائز فرماتے ہیں۔

پھر یہ بات کہ قاسم بن محمد کے نزدیک مساقات تو جائز تھی لیکن مزارعت جائز نہ تھی، اس کا اظہار سنن النسائی کی ایک روائت سے ہوتا ہے جو اس طرح ہے:

عن عثمان بن مرۃ قال سألت القاسم عن کراء الارض فقال: قال رافع بن خدیج ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن کراء الارض (ص ۴۲ ۔ ج ۲)	عثمان بن مرہ نے روائت کرتے ہوئے کہا کہ میں نے قاسم بن محمد سے کراء الارض کے متعلق پوچھا تو انہوں نے جواب میں کہا کہ رافع بن خدیج نے بیان کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کراء الارض سے منع فرمایا ہے۔

چونکہ کراء الارض اور مزارعت ایک چیز ہیں لہٰذا اس روائت سے ثابت ہوتا ہے کہ قاسم بن محمد مزارعت کے عدم جواز کے قائل تھے۔ اس حدیث کی بنا پر جو حضرت رافع بن خدیج سے مطلق کراء الارض اور مزارعت کی ممانعت سے متعلق مروی تھی گویا وہ حدیث ان کے نزدیک صحیح اور قابل استدلال حدیث تھی۔

قاسم بن محمد کے بعد امام بخاری نے عروۃ بن الزبیر کا نام لکھا ہے۔ گویا وہ بھی پیداوار کے ایک حصہ پر مزارعت کا معاملہ کرتے تھے لیکن اس روائت کو ذکر نہیں کیا جس سے ان کو اس کا علم ہوا۔ البتہ حافظ ابن حجر نے اس کی شرح میں لکھا ہے کہ " واما اثر عروۃ وھو ابن الزبیر فوصلہ ابن ابی شیبۃ " لیکن صرف ابن ابی شیبۃ کا حوالہ دیا ہے اس کے الفاظ نقل نہیں کئے ۔ میرے پاس چونکہ ابن ابی شیبہ اور عبدالرزاق دونوں کی مطبوعہ کتابیں موجود ہیں لہٰذا ان سے اس اثر کو نقل کرتا ہوں:

حدثنا ابوبکر قال حدثنا ابواسامۃ عن ھشام بن عروۃ	ابوبکر بن ابی شیبہ نے کہا کہ ہم سے ابواسامہ نے بیان کیا کہ ہشام بن عروہ نے ان سے

قال کان ابی لا یری بکری الارض بأسا :	کہا کہ میرے باپ کراء الارض میں کچھ حرج نہ دیکھتے تھے ۔
(ص ۳۴۲ - ج ۶ - ابن ابی شیبۃ)	
اخبرنا عبد الرزاق قال اخبرنا معمر عن ھشام بن عروۃ عن ابیہ لم یکن یری بکراء الارض بأسا :	عبدالرزاق نے کہا کہ ہم سے بیان کیا معمر نے، انہوں نے ہشام بن عروہ سے روایت کیا، انہوں نے اپنے باپ سے یہ کہ وہ کراء الارض میں کچھ حرج نہ دیکھتے اور کچھ مضائقہ نہ سمجھتے تھے
(ص ۹۱ - ج ۸ - مصنف عبدالرزاق)	

اسماء الرّجال کی کتابوں میں ہشام بن عروہ کو یوں تو ثقہ اور قابل اعتماد راوی لکھا ہے لیکن امام مالک کے حوالے سے یہ بھی لکھا ہے کہ وہ اسے پسند نہیں کرتے تھے اور کہتے تھے کہ وہ جب تک مدینہ میں رہے ان کی روائت کا معاملہ ٹھیک تھا البتہ عراق جانے کے بعد احتیاط قائم نہ رہی۔ وہاں انہوں نے اپنے والد کے حوالے سے ایسی احادیث بیان کیں جو مدینہ والوں کے نزدیک قابلِ قبول نہ تھیں۔ ابن ابی شیبہ نے اس اثر کو "باب المزارعۃ بالنصف والثلث والربع" میں بیان کیا ہے لیکن عبدالرزاق نے اس باب میں نہیں بلکہ "باب کراء الارض بالذھب والفضہ" میں نقل کیا ہے۔

بہرحال اگر اس اثر کو صحیح اور ہشام کی اس بات کو درست بھی مان لیا جائے کہ ان کے والد حضرت عروہ جو ایک تابعی ہیں مزارعت یا کراء الارض میں کچھ حرج نہ دیکھتے تھے تو ان مرفوع احادیث اور آثارِ صحابہؓ کے مقابلہ میں جن سے مزارعت اور کراء الارض کا ممنوع و ناجائز ہونا ثابت ہوتا ہے اس اثر کی کوئی خاص حیثیت نہیں۔ ایک تابعی کی رائے ایک مسئلہ میں صحیح و صواب بھی ہوسکتی ہے اور غلط و خطا بھی، کسی مسئلہ کی شرعی حیثیت کے تعیّن کا اصل دار و مدار قرآن و حدیث پر ہے مجرّد کسی صحابی یا تابعی کے قول و عمل پر نہیں۔

حضرت عُروہ کے بعد امام بخاری نے آل ابوبکرؓ آلِ عمرؓ اور آلِ علیؓ کا ذکر کیا ہے کہ وہ بھی مزارعت پر عمل کرتے تھے۔ امام بخاری جس اثر سے اس کا علم ہوا ابنؒ حجر اور عینیؒ نے اس کا حوالہ مصنف ابن ابی شیبہ اور مصنف عبدالرزاق سے دیا ہے اور اس کے کچھ الفاظ بھی بیان کئے ہیں میں پیچھے قیس ابن مسلم کے اثر کی بحث میں مذکورہ دونوں کتابوں سے اس اثر کے پورے الفاظ نقل کرچکا ہوں اور یہ بھی بتلا چکا ہوں کہ یہ اثر بھی اپنے اصل کے

لحاظ سے وہی اثر ہے جو قیس بن مسلم کے حوالے سے بیان کیا گیا، دونوں کا تعلق حضرت ابو جعفر الباقر سے ہے اور دونوں کا مضمون تقریباً ایک ہے کیونکہ آلِ ابی بکرؓ، آلِ عمرؓ، اور آلِ علیؓ مہاجرین مدینہ کے ہی گھرانوں میں سے بعض تھے اور چونکہ اس اثر کے راوی حضرت عمرو بن عثمان بھی کوفی ہیں مدنی نہیں لہٰذا علامہ قابسیؒ کا جو اعتراض قیس بن مسلم کے اثر پر ہے وہی اس اثر پر بھی وارد ہوتا ہے۔ اسی طرح پہلے قیس بن مسلم کے اثر پر مختلف پہلوؤں سے جو بحث کی گئی ہے وہی بحث اس سے بھی متعلق ہے، بہتر ہوگا کہ اس پر پھر ایک نظر ڈال لی جائے۔

اور جیسا کہ میں نے پہلے عرض کیا کہ کسی معاملے کے متعلق یہ معلوم کرنے کے لئے کہ وہ شرعاً جائز ہے یا ناجائز؟ اصل چیز کتاب وسنّت اور قرآن وحدیث اور جمہور صحابۂ کرام کا عمل ہے نہ کہ ایک صدی بعد کے ان لوگوں کا عمل جو صحابۂ کرام کی اولاد میں سے تھے۔ جبکہ نئے حالات کے تحت اس وقت ہر پہلو سے عملی زندگی کا ڈھانچہ بہت کچھ تبدیل ہوگیا تھا۔ تعجب ہے کہ حضرت ابو جعفر الباقر سے جب عمرو بن عثمان نے مزارعت کے متعلق سوال کیا تو انہوں نے جواب میں قرآن وحدیث سے کوئی دلیل پیش کرنے کی بجائے یہ فرمایا کہ میں اگر آلِ ابو بکرؓ، آلِ عمرؓ اور آلِ علیؓ کو دیکھتا ہوں تو ان کو مزارعت پر عمل پیرا پاتا ہوں۔ گویا ان کا اس پر عمل پیرا ہونا اس کے جواز کی دلیل ہے، اور پھر پتہ نہیں آلِ عثمان کو اس روائت میں کس مصلحت کی بنا پر نظر انداز کیا گیا ہے۔ کیا ان کا مزارعت پر عمل نہ تھا یا سیاسی وجوہ کی بنا پر ان کے عمل کی کوئی اہمیت نہ تھی، بہرحال میں سمجھتا ہوں کہ اگر مدینہ کے صحابۂ کرام کا مزارعت پر عمل ہوتا تو امام مالک مدنی کبھی بھی مزارعت کو فاسد معاملہ نہ کہتے۔ کیونکہ وہ تعامل اہل مدینہ کو شرعی احکام کے تعیّن میں تائیدی دلیل کے طور پر استعمال کرتے اور اس حدیث کو دوسری حدیث پر ترجیح دیتے تھے جو تعامل مدینہ سے مطابقت رکھتی ہو۔

اور پھر اگر آلِ ابی بکرؓ اور آلِ عمرؓ سے مراد ان کے بیٹے پوتے پڑپوتے سب ہیں تو یہ بات درست نہیں کہ وہ سب مزارعت کو جائز سمجھتے اور اس پر عمل کرتے تھے کیونکہ عبد اللہ بن عمرؓ کے متعلق صحیح احادیث میں ہے کہ وہ پہلے مخابرہ کیا کرتے تھے لیکن رافع بن خدیج سے نہی کی حدیثِ نبوی سننے کے بعد انہوں نے اسے ہمیشہ کے لئے ترک کر دیا۔ اسی طرح سالم بن عبد اللہ بن عمرؓ کے متعلق کتبِ حدیث میں دو قسم کی روایات ملتی ہیں بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مزارعت کو [illegible] سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اسے جائز سمجھتے تھے۔ اسی طرح حضرت ابو بکر صدیقؓ کے

پوتے قاسم بن محمد کے متعلق بھی روایات سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ مزارعت کے عدم جواز کے اور دوسری بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس کے جواز کے قائل تھے۔

اس کے بعد امام بخاری نے ایک اور تابعی محمد بن سیرین کا نام لکھا ہے یعنی وہ بھی مزارعت کا معاملہ کرتے تھے، جس روائت سے امام بخاری کو یہ معلوم ہوا اس کا انہوں نے کوئی ذکر نہیں کیا لیکن شارحین بخاری نے بتلایا ہے کہ وہ روائت مصنف عبدالرزاق اور سنن سعید بن منصور میں موجود ہے اور انہوں نے اس کے الفاظ بھی نقل کئے ہیں، مصنف عبدالرزاق میں اس روائت کے جو الفاظ ہیں وہ اس طرح ہیں:

اخبرنا عبد الرزاق قال سمعت هشاما يحدث قال ارسلني محمد بن سيرين الى القاسم بن محمد اسأله عن رجل قال لآخر اعمل فى حائطى هذا ولك الثلث او الربع، فقال لا بأس به، قال فرجعت الى ابن سيرين فاخبرته فقال هذا احسن ما يصنع فى الارض قال هشام وكان الحسن يكرهه۔ (ص۱۰۰ - ج ۸ - مصنف عبدالرزاق)	عبدالرزاق نے کہا میں نے ہشام کو یہ کہتے سنا کہ مجھے محمد بن سیرین نے قاسم بن محمد کے پاس بھیجا کہ میں ان سے پوچھوں کہ ایک شخص دوسرے سے کہتا ہے کہ تم میرے اس باغ میں کام کرو۔ تمہارے لئے تہائی یا چوتھائی پھل ہوگا، انہوں نے جواب دیا اس معاملے میں کچھ حرج نہیں، پھر میں واپس ابن سیرین کے پاس لوٹا اور ان کو قاسم بن محمد کا جواب سنایا تو اس پر انہوں نے کہا زمین میں معاملے کی یہ اچھی شکل ہے، پھر ہشام نے یہ بھی کہا کہ حسن بصری اس کو ناجائز گردانتے تھے۔

اس اثر پر پہلے کچھ بحث ہو چکی کہ اس میں جس معاملے کا ذکر ہے وہ کھیت سے متعلق مزارعت کا معاملہ نہیں بلکہ باغ سے متعلق مساقاۃ کا معاملہ ہے۔ لہٰذا اس میں قاسم بن محمد کا جواب سن کر محمد بن سیرین نے جو فرمایا وہ بھی بظاہر مزارعت کے متعلق نہیں مساقات ہی کے متعلق ہو سکتا ہے۔ گویا اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ محمد بن سیرین مساقاۃ کو ایک جائز معاملہ سمجھتے تھے۔

اور سنن سعید بن منصور میں محمد بن سیرین کے متعلق جو اثر ہے اس کے الفاظ فتح الباری کے مطابق یہ ہیں۔

انه كان لا يرى بأسا ان يجعل	محمد بن سیرین اس میں کچھ حرج نہ دیکھتے

الرجل للرجل طائفة من زرعه او حرثه على ان يكفيه مؤونتها و القيام عليها۔ (ص ۸ ۔ ج ۵ ۔ فتح الباری)	تھے کہ ایک شخص دوسرے کے لئے اپنی کھیتی کا کچھ حصّہ طے کرے اس معاملہ پر کہ دوسرا کھیتی کے کاموں میں اس کا بوجھ ہلکا کرے گا اور اس کی حفاظت و دیکھ بھال میں اس کا ہاتھ بٹائے گا۔

غور سے دیکھا جائے تو اس روایت میں بھی جس معاملے کا ذکر ہے وہ خالص مزارعت کا معاملہ نہیں بلکہ شرکۃ فی المزارعۃ کا معاملہ ہے جس کی صورت کچھ اس طرح ہے کہ ایک شخص خود اپنی زمین کو بوتا ہے جب کھیتی اگ جاتی ہے تو وہ دوسرے سے کہتا ہے کہ بقیہ کاموں اور کھیتی کی حفاظت و نگہداشت کا کچھ بوجھ آپ اٹھالیں تو اس کے بدلے میں آپ کو کھیتی یا پیداوار کا ایک حصّہ دوں گا، اور اس کی مثال وہ معاملہ ہے جو مہاجرین کے مدینہ آنے پر انصارِ مدینہ اور ان کے درمیان طے پایا، انصار نے نبی صلّی اللہ علیہ وسلّم کی خدمت میں عرض کیا کہ حضورؐ! آپؐ ہمارے باغات ہمارے اور ہمارے مہاجرین بھائیوں کے درمیان تقسیم فرما دیجئے، آپؐ نے فرمایا، نہیں، اس لئے کہ مہاجرین کو باغبانی کے کام کا علم نہیں، اس پر انصار نے مہاجرین سے عرض کیا " تکفونا المؤونۃ و نشرککم فی الثمرۃ فقالوا سمعنا و اطعنا: آپ لوگ باغبانی کے کاموں میں ہمارا ہاتھ بٹاؤ ہم آپ کو پھلوں میں شریک کریں گے تو انہوں نے کہا بہت اچھا منظور ہے۔ چنانچہ انصار اور مہاجرین کے مابین یہ جو معاملہ طے پایا نہ مزارعت کا معاملہ تھا اور نہ مساقات کا معاملہ، بلکہ باغبانی کے کام میں شرکت کا معاملہ تھا، یعنی دونوں فریق مل جل کر کام کریں اور ایک دوسرے کا ہاتھ بٹائیں گے اور پیداوار میں حصّہ دار اور شریک ہوں گے، چونکہ اس معاملے میں ہر فریق کو اس کی محنت کا پھل ملتا ہے، لہٰذا اس کے جواز میں کوئی شک و شبہ نہیں ہوسکتا۔

پھر جس طرح اس حدیث میں " تکفونا المؤونۃ و نشرککم فی الثمرۃ " کا مطلب ہے آپ ہمارے کام میں ہمارا کچھ بوجھ اٹھائیں اور شریک کار ہوکر ہمارا ہاتھ بٹائیں، اسی طرح محمد بن سیرین کے زیرِ بحث اثر میں بھی " ان یکفیہ مؤونتھا " کا مطلب ہے کھیتی کے کاموں میں اس کے ساتھ شریک ہونا اور اس کا بوجھ ہلکا کرنا، لہٰذا اس اثر میں جس معاملے کا ذکر ہے وہ کسی طرح بھی مزارعت کا معاملہ نہیں، پھر جب وہ مزارعت کا معاملہ نہیں تو اس اثر سے مزارعت کا جواز کیسے ثابت کیا جاسکتا اور یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ حضرت محمد بن سیرین جوازِ

مزارعت کے قائل تھے۔

علاوہ ازیں ایک عظیم محدث علامہ بدرالدین العینی نے محمد بن سیرین کو ان حضرات تابعین میں شمار کیا ہے جو پیداوارِ زمین کے ایک حصہ پر مزارعت کے عدم جواز کے قائل تھے، عمدۃ القاری شرح بخاری میں لکھتے ہیں:

ان کراء الارض بجزء منہا ای بجزء مما یخرج منہا منھی عنہ وھو مذھب عطاء ومجاھد ومسروق والشعبی وطاؤس والحسن وابن سیرین والقاسم بن محمد، وبہ قال ابوحنیفہ ومالک وزفر۔	زمین کو اس کی پیداوار کے ایک جزء وحصہ کے بدلے کرائے پر دینا ممنوع معاملہ ہے یہی مذہب عطاء، مجاہد، مسروق، شعبی، طاؤس، حسن بصری، محمد بن سیرین اور قاسم بن محمد کا ہے اور اسی کے امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام زفر قائل ہیں۔

(ص ۷۲۰ - ج ۵ - عمدۃ القاری)

محمد بن سیرین کے بعد امام بخاری نے ایک اور تابعی عبدالرحمٰن بن الاسود کا ایک قول نقل کیا ہے۔ مطلب یہ کہ یہ قول اس امر کی دلیل ہے کہ مزارعت ان کے نزدیک جائز معاملہ تھا، امام بخاریؒ نے تو صرف اتنا فرمایا:

قال عبدالرحمٰن بن الاسود کنت اشارک عبدالرحمٰن بن یزید فی الزرع۔	عبدالرحمٰن بن الاسود نے کہا کہ میں عبدالرحمٰن بن یزید سے کھیتی میں شرکت کا معاملہ کرتا تھا۔

جس میں نہ سند مذکور ہے اور نہ پورا متن، لیکن علامہ ابن حجر نے اس پر لکھا ہے کہ یہ اثر ابن ابی شیبۃ کا ہے اس کے متن کے کچھ زائد الفاظ بھی نقل کئے ہیں۔ لیکن سند ذکر نہیں کی، مناسب ہوگا کہ اصل کتاب سے اسے نقل کیا جائے۔

حدثنا ابوبکر قال حدثنا الفضل بن دکین عن ابن عامر عن عبدالرحمٰن بن الاسود قال کنت ازارع بالثلث والربع واحملہ الی علقمۃ والاسود فلو رأیا بہ بأسا لنہیانی عنہ۔	ابوبکر بن ابی شیبہ نے کہا ہم سے بیان کیا فضل بن دکین نے، اس نے ابن عامر سے روایت کیا کہ عبدالرحمٰن بن الاسود نے ان سے کہا کہ میں تہائی اور چوتھائی پر مزارعت کا معاملہ کرتا تھا اور غلہ اٹھا کر لے جاتا تھا علقمہ اور

(ص ۲۴۰۔ ج ۶۔ ابن ابی شیبۃ) اسود کی طرف پس اگر وہ اس میں کچھ حرج دیکھتے تو مجھے روکتے اور منع کرتے۔

سنن النسائی میں اس اثر کے الفاظ کچھ زیادہ مفصّل ہیں۔ وہ اس طرح کہ:

عن ابی اسحاق عن عبد الرحمٰن بن الاسود قال کان عمای یزرعان بالثلث والربع وابی شریکھما وعلقمہ واسود یعلمان و لا یغیران۔	ابو اسحاق سے روایت ہے کہ ان سے عبد الرحمٰن بن اسود نے روایت کرتے ہوئے کہا کہ میرے دو چچے تہائی اور چوتھائی پر زراعت کرتے تھے اور میرا باپ ان کا شریک تھا۔ اور علقمہ اور اسود اسے جانتے تھے اور کوئی تغیر و تبدّل نہیں کرتے یعنی اس سے نہیں روکتے تھے۔
(ص ۱۴۹۔ ج ۲۔ سنن النسائی)	

ان مذکورہ تین روایتوں سے یہ تو ضرور ظاہر ہوتا ہے کہ عبد الرحمٰن بن اسود اپنے چچاؤں کے ساتھ شرکت میں مزارعت کا کاروبار کرتے تھے لیکن یہ پتہ نہیں چلتا کہ ان کے درمیان شرکت کس طرح کی تھی اور یہ کہ یہ حضرات مالک زمین کی حیثیت سے یہ کاروبار کرتے تھے یا مزارع کی حیثیت سے، اسی طرح چونکہ حضرت علقمہ اور حضرت اسود، (دونوں تابعی ہیں) کا اس معاملے سے نہ روکنا، اس وجہ سے بھی ہو سکتا ہے کہ وہ معاملہ محض مزارعت کا معاملہ نہ ہو شرکت فی الزراعت کا معاملہ ہو اور خاص طرح کے حالات کی وجہ سے بھی ہو سکتا ہے، اور پھر یہ کہ ان کا سکوت اس معاملے کے جواز کی دلیل نہیں بن سکتا، صرف نبی و رسول کے سکوت کو تقریر اور شرعی دلیل کی حیثیت حاصل ہے، اور پھر جبکہ معاملۂ مزارعت کی حرمت و ممانعت کے متعلق رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کی نہائت واضح اور قطعی احادیث بھی موجود ہوں، مطلب یہ کہ جس معاملہ کا عدم جواز قرآن و حدیث سے ثابت ہو رہا ہو اس کا جواز کسی تابعی یا تبع تابعی کے قول، عمل اور سکوت سے اخذ کرنا ایک نہائت کمزور بات ہے

بعض تابعینؒ کے مذکورہ آثار کے بعد اسی ترجمۃ الباب میں امام بخاریؒ نے جواز مزارعت سے متعلق حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے ایک معاملے کا ان الفاظ میں ذکر کیا ہے:

وعامل عمر الناس علی ان جاء عمر بالبذر من عندہ فلہ الشطر وان جاؤا بالبذر فلھم کذا۔	اور حضرت عمر فاروقؓ نے کاشت کار لوگوں سے اس طرح کا معاملہ طے کیا کہ اگر بیج عمر کی طرف سے ہو تو اس کے لئے پیداوار نصف ہوگی اور اگر بیج وہ اپنے پاس سے ڈالیں

(ص ۳۱۳ - ج ۱ - صحیح البخاری) تو ان کے لئے اتنا حصّہ ہوگا۔

لیکن فتح الباری میں بحوالہ ابن ابی شیبہ اس اثر کے الفاظ حسب ذیل ہیں:

عن خالد الاحمر عن یحییٰ بن	خالد الاحمر نے یحییٰ بن سعید سے روائت
سعید ان عمر اجلی اهل نجران	کیا کہ حضرت عمرؓ نے اہل نجران اور یہود و
والیهود والنصاریٰ واشتری	نصاریٰ کو نجران سے نکل جانے کا حکم دیا اور
بیاض ارضهم وکرومهم	ان کے کھیت اور باغات خرید لئے۔ تو پھر
فعامل عمر الناس ان هم	لوگوں سے اس طرح معاملہ فرمایا کہ اگر بیل اور
جاؤا بالبقر والحدید من	ہل وغیرہ ان لوگوں کی طرف سے ہوں تو ان
عندهم فلهم الثلثان ولعمر	کے لئے دو تہائی اور عمرؓ کے لئے ایک تہائی
الثلث، وان جاء عمر بالبذر	اور اگر بیج عمرؓ کی طرف سے ہو تو اس کے
من عنده فله الشطر، و	لئے نصف کھجور کے باغوں کے متعلق لوگوں
عاملهم فی النخل علی ان لهم	سے معاملہ اس طرح فرمایا کہ پانچواں حصّہ
الخمس وله الباقی، وعاملهم	ان کے لئے اور چار حصّے عمرؓ کے لئے، انگور
فی الکرم علی ان لهم الثلث و	کے باغوں کے متعلق اس طرح کہ لوگوں
له الثلثان	کے لئے ایک تہائی اور عمرؓ کے لئے دو تہائی۔

وھذا مرسل ص ۹ - ج ۵ - فتح

فتح الباری میں یہیں پر سنن الکبریٰ للبیہقی کے حوالے سے جو روائت نقل کی گئی ہے اس میں کچھ مزید تفصیل ہے:

عن اسمٰعیل بن ابی حکیم عن	اسمٰعیل بن ابی الحکیم سے مروی ہے کہ عمر بن
عمر بن عبد العزیز قال لما	عبد العزیز نے روائت کرتے ہوئے فرمایا
استخلف عمر اجلی اهل نجران	جب حضرت عمرؓ خلیفہ ہوئے تو انہوں
واهل فدك وتیماء واهل	نے اہلِ نجران، اہلِ فدک وتیماء اور اہلِ خیبر
خیبر واشتری عقارهم و	کو جلا وطن کیا اور ان کی زمینیں اور جائیدادیں
اموالهم واستعمل یعلی بن	خرید لیں اور یعلی بن منیہ کو عامل مقرر کیا اور
منیه فاعطی البیاض یعنی	زمین کاشت کاروں کو دی اس معاہدے
بیاض الارض علی ان کان البذر	پر کہ اگر بیج، بیل اور ہل وغیرہ عمرؓ کی طرف

والبقر والحديد من عمر فلهم الثلث ولعمر الثلثان، وان کان منهم فلهم الشطر وله الشطر واعطی النخل و عنب علی ان لعمر الثلثین ولهم الثلث - هذا مرسل ایضاً -	سے ہوں تو ان کے لئے ایک تہائی اور عمرؓ کے لئے دو تہائی، اور اگر یہ سب چیزیں ان کی طرف سے ہوں تو دونوں کے لئے نصف نصف، اور کھجوروں اور انگوروں کے باغ دیئے اس معاہدے پر کہ عمرؓ کے لئے دو تہائی اور ان لوگوں کے لئے ایک تہائی
(ص ۱۳۵ - ج ۲)	پیداوار ہوگی۔

شرح معانی الآثار طحاوی میں بھی یہ روایت ہے۔ اس کے شروع کے الفاظ کا ترجمہ ہے: کہ حضرت عمرؓ بن الخطاب نے یعلیٰ بن منیہ کو یمن پر عامل بنا کر بھیجا اور اسے حکم دیا کہ بیت المال کی زمینوں کو اس اس طریقہ سے کاشت کراؤ۔

امام بیہقی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یعلیٰ بن منیہ کو حضرت عمر فاروق نے فدک، تیماء، نجران اور خیبر پر عامل مقرر فرمایا اور امام طحاوی کی روایت سے یہ کہ ان کو یمن کے ایک حصہ پر عامل مقرر فرمایا، طحاوی کی روایت کی تائید ابن المدینی کے اس قول سے بھی ہوتی ہے جسے حافظ ابنِ حجر نے تہذیب التہذیب کے اندر یعلیٰ بن منیہ کے ترجمہ میں نقل کیا ہے اور جس کا ترجمہ یہ کہ یعلیٰ بن منیہ کو حضرت ابوبکرؓ صدیق نے اپنے عہد خلافت میں حلوان پر اور حضرت عمرؓ فاروق نے یمن کے ایک علاقے پر عامل مقرر فرمایا، پھر جب حضرت عمرؓ فاروق کو یہ اطلاع پہنچی کہ یعلیٰ نے اپنے لئے چراگاہ کے طور پر ایک زمین مخصوص کر رکھی ہے تو آپ ناراض ہوئے اور ان کے لئے یہ سزا تجویز کی کہ یمن سے پیدل چل کر مدینہ پہنچیں کسی سواری پر سوار نہ ہوں، چنانچہ حکم ملنے پر وہ پیدل چل پڑے پانچ چھ دن گزرے تھے کہ انہیں راستے میں حضرت عمر فاروقؓ کی وفات کی خبر پہنچی۔ اب وہ سوار ہوکر مدینہ پہنچے، گویا بیت المال کی زمین اپنے ذاتی تصرف میں لانے کی بنا پر حضرت فاروق رضی اللہ عنہ نے ان کی سرزنش کی کیونکہ آپ اس طرح کی چیزوں کو اپنے عاملوں کے لئے پسند نہ فرماتے تھے

بہر حال ان روایتوں سے یہ ضرور ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے اپنے عہد خلافت میں مفتوحہ ممالک کی ایسی اراضی کو جو بیت المال اور تمام مسلمانوں کی مشترک ملکیت قرار پائی تھیں، مقامی کاشت کاروں سے جو عموماً غیر مسلم ذمیوں کی حیثیت رکھتے تھے پیداوار کے ایک حصے پر کاشت اور آباد کرایا، آپ نے یہ معاملہ بحیثیت سربراہ حکومت اور متولی بیت المال کے عام مسلمانوں اور جملہ رعایا کے فائدے کے لئے ذمی یا غیر ذمی رعایا سے کیا جیسا کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

نے یہودِ خیبر سے فرمایا تھا، لہٰذا یہ معاملہ ایک مسلمان مالکِ زمین کا اپنے شخصی فائدہ کی خاطر دوسرے مسلمان مزارع سے نہ تھا، گویا اپنی ماہیت اور غرض و غائت کے لحاظ سے یہ معاملہ ایسی مزارعت کا معاملہ نہ تھا جو آزاد مساوی الدرجہ مسلمانوں کے درمیان شخصی فائدہ کی خاطر طے پاتا ہے اور جس کے شرعی جواز و عدمِ جواز سے بحث کرنا ہمارا اصل مقصد ہے بلکہ یہ ایک اجتماعی نوعیّت کا معاملہ تھا جو عمومی و اجتماعی فلاح و بہبود کی خاطر عمل میں آیا۔

حضرت عمر فاروقؓ کے اثر کے بعد امام بخاری نے حسن بصری اور ابن شہاب الزھری کا قول ان الفاظ سے بیان کیا ہے:

وقال الحسن لا بأس ان یکون	حسن بصری نے فرمایا اس میں کوئی حرج
الارض لاحدھما فینفقان جمیعا	نہیں کہ زمین دو آدمیوں میں سے ایک
فما اخرج فھو بینھما ورأی ذٰلک	کی ہو اور دونوں مل کر اس میں خرچ کریں
الزھری۔	اور جو پیدا ہو وہ دونوں کے درمیان
(ص ۳۱۳ - ج ۱ - صحیح البخاری)	تقسیم ہو جائے، یہی رائے زہری کی بھی ہے۔

اس اثر کے الفاظ سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ یہ مزارعت سے متعلق نہیں بلکہ شرکت فی الزراعت سے متعلق ہے "فینفقان جمیعا" اس پر دلالت کرتے ہیں، جہاں تک پیداوار کے ایک حصّہ کے بدلے مزارعت کا تعلق ہے، علامہ طحاوی نے دو اثر ایسے نقل کئے جن سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ حسنؒ بصری اس کو ناجائز سمجھتے اور کہتے تھے۔ وہ یہ ہیں:

عن حماد بن سلمۃ عن قتادۃ	حماد بن سلمہ سے روائت ہے کہ ان
قال کان الحسن یکرہ کراء الارض	سے قتادہ نے روائت کرتے ہوئے کہا کہ
بالثلث والربع	حسن بصریؒ تہائی اور چوتھائی کے بدلے

کراء الارض کو مکروہ و حرام سمجھتے اور کہتے تھے۔

عن یونس بن عبید عن الحسن	یونس بن عبید نے حسن بصری سے روائت
انہ کان یکرہ ان یکری	کیا کہ وہ اس چیز کو ناجائز سمجھتے تھے کہ ایک
الرجل الارض من اخیہ بالثلث	آدمی اپنے بھائی سے زمین تہائی اور چوتھائی
والربع۔	کے بدلے مزارعت پر لے۔

(ص ۲۶۲ - ج ۲ - شرح معانی الآثار)

مصنّف عبد الرزّاق میں بھی بعض ایسے آثار موجود ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ

حسن بصری نہ پیداوار کے ایک حصّہ کے بدلے کراء الارض کو جائز سمجھتے تھے اور نہ سونے چاندی کے عوض جائز سمجھتے تھے ۔ (ص ۹۴ - ص ۱۰۰ - ج ۸)

جہاں تک ابن شہاب الزھری کا تعلق ہے مصنّف عبدالرزاق کی بعض روائتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اس میں کچھ حرج نہ سمجھتے تھے کہ ایک شخص اپنی زمین دوسرے کو تہائی اور چوتھائی پر دے ، بعض روائتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ شرکت فی الزراعت میں کچھ مضائقہ نہ دیکھتے تھے اور ایک تیسری روائت میں ہے کہ وہ سونے چاندی کے بدلے کراء الارض میں کچھ حرج نہ سمجھتے تھے ۔ لیکن طعام و غلّے کے بدلے اس کو ناجائز کہتے تھے اور فرماتے کہ یہی محاقلہ ہے ۔ (ص ۹۱ - ج ۸ - مصنف عبدالرزاق - نیز ص ۱۰۰ - ج ۸)

اس کے بعد اسی ترجمۃ الباب میں امام بخاری نے بعض تابعین کے جو اقوال نقل فرمائے ہیں وہ مزارعت سے متعلق نہیں بلکہ مزارعت کے مشابہ بعض دوسرے معاشی معاملات کے متعلق ہیں ۔ فرمایا :

وقال الحسن لابأس أن یجتنی القطن علی النصف وقال ابراھیم وابن سیرین وعطاء والحکم والزھری وقتادۃ لابأس ان یعطی الثوب بالثلث اوالربع ونحوہ ، وقال معمر لابأس ان تکری الماشیۃ علی الثلث و الربع إلی اجل مسمّی ۔	اور حسن نے کہا کچھ حرج نہیں روئی چنوانے میں نصف پر ، اور کہا ابراہیم ، محمد بن سیرین ، عطاء ، حکم ، زہری اور قتادہ نے کہ کوئی حرج نہیں کہ کپڑا بنوایا جائے تہائی یا چوتھائی وغیرہ پر ، اور کہا معمر نے کچھ حرج نہیں کہ ایک معیّن مدّت تک جانور کرائے پر دیا جائے تہائی اور چوتھائی پر ۔

(ص ۳۱۳ - ج ۱ - صحیح البخاری)

تفصیل اس اجمال کی یہ کہ حضرت حسن بصری کے قول میں جس معاملے کا ذکر ہے اس کی صورت یہ کہ ایک شخص کے پاس کپاس کا تیار کھیت ہے وہ دوسرے سے کہتا ہے تم اس میں سے روئی چنو ، جتنی چنو گے اس میں سے آدھی میری اور آدھی بطور کام کی اجرت کے آپ کی ہوگی ۔ اس معاملے کے متعلق انہوں نے فرمایا جائز ہے کچھ حرج نہیں ۔ غور سے دیکھا جائے تو یہ معاملہ ، مزارعت کے معاملے سے بنیادی طور پر مختلف ہے کیونکہ اس میں جو روئی حاصل ہوتی ہے وہ صرف اس دوسرے شخص کی محنت و

مشقّت کا نتیجہ نہیں ہوتی بلکہ اس کے وجود میں اس شخص کی محنت و مشقّت کا بڑا دخل ہوتا ہے جو کھیت کا مالک تھا جس نے کاشت کی اور تیار ہونے تک جملہ کام کرتا رہا۔ جبکہ مزارعت میں جو پیداوار حاصل ہوتی ہے وہ تمامتر کاشت کار کی محنت و مشقّت کا نتیجہ ہوتی ہے اس میں مالک زمین کی طرف سے کوئی محنت و مشقّت موجود نہیں ہوتی لہٰذا مزارعت میں مالک زمین پیداوار کا جو حصّہ لیتا ہے وہ اس کی محنت کا نتیجہ نہیں ہوتا جبکہ معاملۂ مذکورہ میں کپاس کے کھیت والا دوسرے کی چُنی ہوئی روئی سے جو نصف لیتا ہے وہ اس کی محنت کا نتیجہ اور لازمی حق ہوتا ہے۔ لہٰذا اس معاملے کے جواز پر مزارعت کے جواز کو کسی طرح قیاس نہیں کیا جاسکتا، یہی وجہ ہے کہ حضرت حسن بصری اس معاملے کو جائز ماننے کے باوجود مزارعت کو ناجائز مانتے ہیں جیسا کہ متعدد روایات سے ظاہر ہے۔

اس کے بعد چھ تابعینؒ ، ابراہیمؒ ، ابن سیرینؒ ، عطاءؒ ، حکمؒ ، زہریؒ اور قتادہؒ کے قول میں جس معاملے کا ذکر ہے اس کی شکل یہ کہ ایک شخص کے پاس اپنا کاتا ہوا یا خریدا ہوا سوت ہے وہ دوسرے شخص کپڑا بننے والے سے کہتا ہے آپ اس سوت سے کپڑا بنئے!! جتنا کپڑا تیار ہوگا اس میں سے بطور آپ کے کام کی اجرت کے تہائی یا چوتھائی کپڑا آپ کا ہوگا، اس معاملے کے متعلق مذکورہ حضرات نے فرمایا جائز ہے اس میں کوئی حرج نہیں۔ امام بخاری نے اس بات کو یہاں مزارعت کے ترجمۃ الباب میں غالباً اس لئے ذکر کیا ہے کہ جب یہ معاملہ جائز ہے جو بظاہر مزارعت کی طرح کا ہے تو مزارعت بھی جائز ہونی چاہیئے۔ حالانکہ غور سے دیکھا جائے تو اس معاملے اور مزارعت میں بنیادی فرق ہے۔ وہ اسطرح کہ اس معاملے میں جولاہا جو کپڑا تیار کرتا ہے اس کا وجود صرف اس کی محنت کا نتیجہ نہیں ہوتا بلکہ وہ اس کی محنت سے زیادہ اس دوسرے کی محنت کا نتیجہ ہوتا ہے جس نے روئی خرید کر اس سے سوت اور دھاگہ بنایا یا اپنی کسی دوسری محنت سے کمائے ہوئے مال کے بدلے میں خریدا، لہٰذا اس معاملے میں ہر فریق کو حسب معاہدہ جو کپڑا ملتا ہے وہ اس کی محنت کا نتیجہ اور اس کا جائز حق ہوتا ہے بخلاف مزارعت کے کہ اس میں مالک زمین پیداوار کا جو حصّہ لیتا ہے وہ اس کی محنت کا نتیجہ نہیں ہوتا کیونکہ اس میں پوری پیداوار مزارع کی محنت و مشقّت سے وجود میں آتی ہے۔ لہٰذا اس معاملے کے جواز پر مزارعت کے جواز کو قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ جو اصولاً درست نہیں۔

علاوہ ازیں مذکورہ معاملے کے جواز و عدم جواز کے متعلق بھی تابعین میں اختلاف رہا

ہے۔ امام بخاری نے ابراہیم کا نام ان حضرات میں لکھا ہے جو اس کے جواز کے قائل تھے۔ حالانکہ مصنف ابن ابی شیبہ کی روائت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اس کے عدم جواز کے قائل تھے۔ وہ روائت یہ ہے:

حدثنا ابوبکر قال حدثنا ابن علیۃ عن لیث عن الشعبی والحکم عن ابراھیم انہ کرہ ان یدفع الرجل الثوب الی النساج بالثلث۔ (ص ۲۲۶۔ ج ۶۔ ابن ابی شیبۃ)	ابوبکر بن ابی شیبۃ نے کہا کہ ہم سے ابن علیۃ نے کہا، اس نے لیث سے، اس نے شعبیؒ اور حکمؒ سے روائت کیا یہ کہ انہوں نے ابراہیم کے متعلق کہا کہ وہ اس معاملے کو جائز نہیں سمجھتے تھے کہ کوئی شخص اپنا سوت جولاہے کو کپڑا بننے کے لئے تہائی پر دے۔

اسی طرح ایک دوسرے چوٹی کے تابعی حضرت حسن بصری بھی اس معاملے کو جائز نہ سمجھتے تھے۔ جس روائت میں اس کا ذکر ہے وہ یہ ہے:

حدثنا ابوبکر قال حدثنا زید بن الحباب عن مبارک عن الحسن انہ کرہ ان یدفع الثوب الی الحائک بالثلث والربع (ص ۲۲۸۔ ج ۶۔ ابن ابی شیبہ)	ابوبکر بن ابی شیبہ نے کہا ہم سے بیان کیا زید بن حباب نے، اس نے روائت کیا مبارک سے اور اس نے حسن بصری سے یہ کہ وہ اس کو مکروہ سمجھتے تھے کہ کپڑا بننے کے لئے سوت جولاہے کو تہائی یا چوتھائی کے عوض دیا جائے۔ (جاری ہے)

خریدار حضرات سے گذارش ہے کہ وہ خط و کتابت کرتے وقت خریداری نمبر کا حوالہ ضرور دیا کریں۔ ایسا نہ کرنے کی وجہ سے ادارہ کو غیر ضروری زحمت اٹھانی پڑتی ہے۔ امید ہے کہ آپ آئندہ ہماری گذارش کو ملحوظِ خاطر رکھیں گے۔ (ادارہ)

اسلامی تصوّف کے موضوع پر

مشہور محقق پروفیسر یوسف سلیم چشتی کی

مایۂ ناز تالیف

اسلامی تصوّف میں غیر اسلامی نظریات کی آمیزش

اس کتاب میں فاضل مولف نے ان عناصر اور عوامل کی نشاندہی کی ہے کہ جن کی وجہ سے اسلامی تصوّف میں غیر اسلامی عقائد کی آمیزش ہو گئی۔

یہ مایہ ناز کتاب قارئین کے لیے حد اصرار پر اب دوبارہ عمدہ طباعت اور ڈائی دار جلد کے ساتھ شائع کی گئی ہے۔ جس کی وجہ سے کتاب کے حُسنِ ظاہری میں بھی اضافہ ہوگیا ہے۔

آفسٹ پیپر پر اعلیٰ طباعت، مضبوط اور خوبصورت ڈائی دار جلد قیمت -/۱۵ روپے

ناشر

مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور

'HIKMAT-E-QURAN' MONTHLY LAHORE

Vol. 3 | APRIL 1984 | No. 2

مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور

کی مطبوعات میں ایک مزید اہم اضافہ

معراج النبی ﷺ

علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام

کے موضوع پر

ڈاکٹر اسرار احمد

کا ایک اہم خطاب کتابی شکل میں شائع ہوگیا ہے
جس میں موصوف نے اس محیّر العقل واقعہ کو قرآن مجید اور
احادیث شریف نیز عقلی استدلال سے واضح و مبرہن کیا ہے

عمدہ آفسٹ پیپر ۔ اعلیٰ طباعت ۔ صفحات ۴۰
قیمت ——— فی نسخہ تین روپے ——— (علاوہ محصول ڈاک)

ملنے کا پتہ

(۱) مکتبہ مرکزی انجمن خدام القرآن ۳۶-کے ماڈل ٹاؤن، لاہور-۱۴
(۲) مکتبہ تنظیم اسلامی ۱۱ داؤد منزل نزد آرام باغ کراچی ۱