Open Access
Al-Marjān Research Journal
ISSN(E): 3006-0370
ISSN(P): 3006-0362
al-marjan.com.pk

Dr. Muhammad Yaseen Mazhar Siddique's critique style: An Analytical Study

سیرت نگاری میں ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی کا اسلوبِ نقد: تجزیاتی مطالعہ

Authors Details
1. Dr. Iqra Khalid *(Corresponding Author)*
Lecturer, Department of Islamic Studies, Government College Women University, Sialkot, Pakistan. **iqrakhalid7575@gmail.com**
2. Dr. Sayyida Saadia
Associate Professor, Department of Islamic Studies, Government College Women University, Sialkot, Pakistan.

Citation
Iqra Khalid and Dr. Sayyida Saadia."Dr. Muhammad Yaseen Mazhar Siddique's critique style :An Analytical Study."*Al-Marjān Research Journal* 3,no.2, April–June (2025): 596−611.

Submission Timeline
Received: Mar 15, 2025
Revised: April 02, 2025
Accepted: April 19, 2025
Published Online: May 10, 2025

Publication, Copyright & Licensing

Article QR

Al-Marjān Research Center, Lahore, Pakistan.
All Rights Reserved © 2023.
This article is open access and is distributed under the terms of Creative Commons Attribution 4.0 International License

Dr. Muhammad Yaseen Mazhar Siddique's critique style: An Analytical Study

سیرت نگاری میں ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی کا اسلوبِ نقد: تجزیاتی مطالعہ

☆ڈاکٹر اقراء خالد ☆ڈاکٹر سیدہ سعدیہ

Abstract

This article presents an analytical study of the critical methodology employed by Dr. Muhammad Yaseen Mazhar Siddique in the field of *Seerah* writing. Dr. Siddique was a renowned Indian historian and scholar of *Seerah* and Islamic history whose approach marked a significant evolution in *Seerah* literature. Departing from the traditional narrative style, he emphasized a research-oriented, contextual, and critical framework for studying the life of the Prophet Muhammad ﷺ. His method combined both *riwāyah* (transmission-based) and *dirāyah* (rational-critical) approaches, giving primacy to authenticity and reliability while evaluating *Seerah* sources. He strongly rejected fabricated and weak narrations not for the sake of negation, but with the intent of purifying and reconstructing *Seerah* studies on academically sound foundations. Dr. Siddique's perspective on the *Seerah* was not confined to spiritual or moral dimensions; rather, he portrayed it as a comprehensive human, social, and political model relevant to the modern age. His unique style and critical insight have earned him scholarly recognition within and beyond the Indian subcontinent. This study explores the meaning and significance of his critical methodology, its roots in Islamic historiography, and its impact on contemporary *Seerah* scholarship. It concludes that Dr. Siddique's methodology provides an important blueprint for objective and contextually relevant *Seerah* studies, offering valuable guidance for both researchers and society at large.

Keywords: Seerah, Dr. Yaseen Mazhar Siddique, critical methodology, authenticity, Islamic historiography

تعارف موضوع

ڈاکٹر یٰسین مظہر صدیقی ایک ممتاز ہندوستانی سیرت نگار و مؤرخ تھے۔ جنھوں نے سیرت النبی ﷺ اور اسلامی تاریخ پر گراں قدر خدمات انجام دیں۔ ان کی سیرت نگاری کا مقصد صرف سیرت و تاریخ بیان کرنا نہیں تھا بلکہ آج کے انسان کے لئے عملی رہنمائی فراہم کرنا تھا۔ انھوں نے سیرت النبی ﷺ کو روحانی و اخلاقی موضوع کی بجائے ایک مکمل انسانی، سماجی اور ریاستی ماڈل کے طور پر پیش کیا۔ اپنے ناقدانہ تجزیہ اور بلند پایہ محققانہ اسلوب کی وجہ سے ہندوستان اور ہندوستان سے باہر علمی حلقوں میں نمایاں اہمیت رکھتے تھے۔ سیرت نگاری میں ان کے اسلوبِ نقد کی بحث سے پہلے اس کا معنی و مفہوم بیان کیا جاتا ہے تاکہ ان کے نقطہ نظر سے بہتر طور سے آگاہی ہو سکے۔

☆ لیکچرار، ادارہ علوم اسلامیہ، گورنمنٹ کالج ویمن یونیورسٹی، سیالکوٹ، پاکستان۔
☆ ایسوسی ایٹ پروفیسر، ادارہ علوم اسلامیہ، گورنمنٹ کالج ویمن یونیورسٹی، سیالکوٹ، پاکستان۔

اسلوب کا معنی و مفہوم

اسلوب کے لغوی معنی ہیں: راستہ، طریقہ، نگارش، روش، طرز بیاں [1] جبکہ اصطلاحی معنی میں اسلوب کسی بھی مصنف یا مقرر کے اظہار خیال کا مخصوص انداز ہوتا ہے جو اس کے زبان کے استعمال، الفاظ کے انتخاب اور جملوں کی ترتیب سے ظاہر ہوتا ہے۔[2]

گویا کسی تحریر یا تقریر کے اظہار کا طرز بیان، مصنف کے خیالات یا پیغام کو پیش کرنے کا مخصوص انداز اسلوب کہلاتا ہے۔ ہر مصنف کا اپنا اسلوب ہوتا ہے جو اسے دوسروں سے ممتاز کرتا ہے۔

تنقید کا معنی و مفہوم

تنقید انگریزی زبان کے لفظ Criticism کا مترادف ہے، عربی میں یہ لفظ باب تفعیل سے ہے۔ فعل یفعل تفعیلا نقد ینقد تنقیدا۔ حامد اللہ افسر نے اپنی کتاب "تنقیدی اصول اور نظریے" میں لکھا ہے کہ لفظ تنقید عربی کے علم التصریف کے حوالے سے درست معنی نہیں دیتا اور انہوں نے اسی لئے تنقید کی بجائے نقد اور انتقاد کے استعمال پر زور دیا ہے۔ یہاں نقد باب نصر ینصر نصرا سے ہے جبکہ انتقاد باب افتعال سے ہے جیسے انتقد ینتقد انتقادا افتعل یفتعل افتعالا یہی وجہ ہے کہ حامد اللہ افسر نے اپنی کتاب کا نام "نقد الادب" رکھا ہے جبکہ عابد علی عابد نے بھی اپنی کتابوں کے نام "انتقاد" اور "اصول انتقاد ادبیات" رکھے ہیں۔[3]

ڈاکٹر وقار احمد رضوی نے اپنی کتاب "معروضی تنقید" میں لکھا ہے کہ النتقاد والانتقاد تعییر الدراهم و اخراج الزيف منها تنقاد بفتح التا مصدر ثلاثی مجرد نقد از باب نصر ینصر نصرا اور باب افتعال افتعل یفتعل افتعالا کے ساتھ مستعمل ہے ان دونوں ابواب سے معنی نقد کے نکلتے ہیں جس کا اردو معنی کھرے کھوٹے میں تمیز کرنے کے ہیں۔[4]

کھرے کھوٹے کو علیحدہ علیحدہ کرنا اسی شخص کا کمال ہوتا ہے جس کے پاس تجربہ ہو جبکہ تنقید کرنا اسی ادیب کا کمال ہے جس کے پاس تجربہ اور مطالعہ ہو اور وہ موازنہ کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔

اصطلاحی تعریف

تنقید اس عمل یا ذہنی حرکت کا نام ہے جس میں کسی ادب پارہ یا فن پارہ کی ان خصوصیات میں امتیاز برتا جائے جو قیمت رکھتے ہوں بخلاف ان خصوصیات کے جو قیمت نہ رکھیں۔ فن پاروں کی اہمیت کا اندازہ لگانا اور ان کی قیمت شناسی کو تنقید کہتے ہیں۔

مختصر یہ کہ فن پاروں کے محاسن و معائب، کھرے کھوٹے میں تمیز کرنا اور ادبی فن پارے کی تنقیدی اصولوں کی روشنی میں مقام متعین کرنے کے عمل کا نام تنقید ہے۔

تنقید کے متعلق بعض لوگوں کو یہ غلط فہمی پیدا ہوگئی ہے کہ اس کا مقصد محض عیب بینی ہے اور اس عمل سے تخلیقی ادب کی نشو و نما مسدود ہو جاتی ہے۔ جبکہ بعض ماہرین فن کا کہنا ہے کہ تنقید کا مقصد صرف کسی تصنیف کے محاسن بیان کرنا ہے۔[5] گویا ادب کے محاسن و معائب کا صحیح اندازہ کرنا اور اس پر رائے قائم کرنا اصطلاح میں تنقید کہلاتا ہے۔

---

[1] *Al-Mu'jam al-Wasīṭ* (Cairo: Dār ad-Da'wa, Majma' al-Lugha al-'Arabiyya, 1425 AH/2004), 1: 84.
[2] Durānī, 'Atash, *Adabiyyāt kī Tanqīd wa Ta'bīr* (Islamabad: Muqaddara Qaumi Zabān, 1422 AH/2001), 45.
[3] Afsar, Ḥāmid Allāh, *Tanqīdī Uṣūl aur Naẓariyye* (Lucknow: Anwār Book Depot, 1374 AH/1954), 18.
[4] Rizwī, Sayyid Waqār Aḥmad, *Ma'rūḍī Tanqīd* (Karachi: Royal Book Company, 1410 AH/1989), 62.
[5] Afsar, Ḥāmid Allāh, *Tanqīdī Uṣūl aur Naẓariyye*, 18.

اسلوب کے حوالے سے یہ بات ذہن نشین رہنی چاہیے کہ کسی مصنف کا کوئی ایک مخصوص اسلوب متعین کرنا ممکن نہیں کہ ایک مصنف کا اس کے علاوہ کوئی دوسرا اسلوب نہیں ہے۔ ہر اہل قلم عام طور پر بیک وقت کئی اسالیب کے تحت کام کر رہا ہوتا ہے اس لیے واضح طور پر کسی ایک اسلوب تک محدود کرنا مشکل ہوتا ہے۔ سیرت نگاری میں ڈاکٹر یٰسین کی تنقیدات کے تجزیاتی مطالعہ سے ان کے اسلوبِ تنقید کے درج ذیل نکات سامنے آئے۔

1. آیات قرآنیہ سے استدلال

سیرت نگاری میں نقد کے دوران بعض اوقات وہ آیات قرآنیہ سے استدلال کا انداز اپناتے ہیں جیسا کہ اپنی کتاب "وحی حدیث" میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صلح حدیبیہ کے سال عمرہ کا ارادہ رویائے صادقہ دیکھنے کے بعد کرنے کی شہادت وہ سورہ فتح کی آیت کریمہ بالخصوص آیت 28 سے لیتے ہیں۔ جبکہ عام اور مستند کتب سیرت و حدیث جیسے کہ تاریخ طبری، طبقات ابن سعد، سیرت النبی ﷺ وغیرہ میں عمرہ سے متعلق رویائے نبی کا ذکر نہیں ملتا۔ وہ لکھتے ہیں: "بالعموم محدثین نے صلح حدیبیہ کے آغاز میں اس کے محرک خواب نبوی کا ذکر نہیں کیا ہے۔ یہ بہت اہم بات ہے کہ عام اور مستند کتب سیرت و حدیث میں عمرہ سے متعلق رویائے نبوی کا ذکر نہیں ملتا۔ اور جن چند ایک نے ذکر کیا ہے انھوں نے بھی حافظ ابن کثیر کے بیان پر اعتماد کر کے اس خواب کو بیان کر دیا ہے۔ ابو الحسن علی ندوی، مولانا ادریس کاندھلوی وغیرہ۔

کچھ سیرت نگاروں نے بلا حوالہ ہی کام چلایا ہے۔ مولانا صفی الرحمٰن مبارکپوری اور مولانا شبلی نے اس رویائے نبوی کا سرے سے حوالہ نہیں دیا ہے۔ بہر حال یہ حقیقت اپنی جگہ مسلم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صلح حدیبیہ کے سال عمرہ کا ارادہ رویا صادقہ دیکھنے کے بعد کیا تھا۔ اس کی شہادت سورہ فتح کی آیت کریمہ بالخصوص آیت 28 سے ملتی ہے جس میں اللہ تعالی کے خواب نبوی کو سچ کر دکھانے کا واقعہ بیان ہوا ہے۔"[6]

سورہ فتح کی آیت 27 میں تو اس خواب کا ذکر ہے جسے اللہ نے سچ بھی کر دکھایا:

> لَقَدْ صَدَقَ اللّٰهُ رَسُوْلَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ ۚ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ اِنْ شَآءَ اللّٰهُ اٰمِنِيْنَ مُحَلِّقِيْنَ رُءُوْسَكُمْ وَمُقَصِّرِيْنَ لَا تَخَافُوْنَ ۗ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوْا فَجَعَلَ مِنْ دُوْنِ ذٰلِكَ فَتْحًا قَرِيْبًا[7]
>
> "بے شک اللہ نے اپنے رسول کا خواب سچا کر دکھایا، کہ اگر اللہ نے چاہا تو تم امن کے ساتھ مسجد حرام میں ضرور داخل ہو گے اپنے سر منڈاتے ہوئے اور بال کتراتے ہوئے بے خوف و خطر ہو گے، پس جس بات کو تم نہ جانتے تھے اس نے اسے جان لیا تھا پھر اس نے اس سے پہلے ہی ایک فتح بہت جلدی کر دی۔"

کتب تفاسیر کے اندر مفسرین کرام نے سورۃ فتح کے تعارف اور مندرجہ بالا آیت کی تفسیر میں حدیبیہ سے پہلے خواب میں عمرہ کا ذکر کیا ہے۔ مثلا تفسیر تیسر القرآن[8]، معارف القرآن[9]، تفسیر مظہری[10] جب کہ قدیم سیرت نگاروں میں ابن جریر طبری، ابن سعد، ابن کثیر اور ابن ہشام نے

---

[6] Ṣiddīqī, Muḥammad Yāsīn Maẓhar, *Waḥy Ḥadīth* (Lahore: Qudūsiyya Islamic Press, 1426 AH/2005), 94–96.
[7] Al-Fatḥ, 48:27.
[8] Kīlānī, ʻAbd ar-Raḥmān, *Tafsīr Taysīr al-Qur'ān* (Lahore: Maktaba as-Salām, Wasanpura, 1432 AH), 4: 238.
[9] Muftī, Muḥammad Shafīʻ, *Maʻārif al-Qur'ān* (Karachi: Idāra Maʻārif al-Qur'ān, 1431 AH/2010), 8: 54; Tafsīr Āyat 27, 88.
[10] Pānīpatī, Thanā' Allāh, Qāḍī, *Tafsīr Maẓharī Urdu* (Karachi: Dār al-Ishāʻat, Urdu Bazaar, 1420 AH/1999), 10: 513.

خوابِ عمرہ کا کوئی ذکر نہیں کیا اور جدید میں مولانا شبلی ایسے ہیں جنھوں نے اس خواب کا ذکر نہیں کیا البتہ عبد الرؤف داناپوری، صفی الرحمٰن اور محمد ادریس کاندھلوی نے البیہقی کی الدلائل کے حوالے سے خوابِ عمرہ کا ذکر کیا ہے۔[11]

یہاں ایک بات قابل ذکر ہے کہ ابن کثیر نے تفسیر کے اندر تو خواب عمرہ کا ذکر کیا ہے۔ تاہم اپنی سیرت کی کتاب کے اندر حدیبیہ کے ضمن میں انہوں نے اس خواب کا کوئی ذکر نہیں کیا۔ مزید یہ کی ڈاکٹر یٰسین کی کتاب میں سورہ فتح کی آیت نمبر 28 لکھا ہے جو غالباً پرنٹنگ کی غلطی ہے درست نمبر 27 ہے۔

2. روایت حدیث پر روایت سیرت کو ترجیح

بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ ڈاکٹر یٰسین کسی روایت حدیث پر سیرت کی روایت کو ترجیح دیتے ہیں۔ مثلاً صلح حدیبیہ کو غزوہ حدیبیہ قرار دینے کے حوالے سے بیان کرتے ہیں کہ

> "غزوہ حدیبیہ اصلاً غزوہ یا فوجی اقدام نہیں تھا کہ وہ عمرہ کرنے کے لیے ایک دینی سفر تھا۔ مگر محدثین کرام اور سیرت نگاروں نے اس کو غزوہ قرار دیا ہے۔ محض اس لیے کہ وہ ہر سفر نبوی کو غزوہ بنا دیتے تھے۔"[12]

تاریخ طبری میں "صلح حدیبیہ" اور ابن ہشام کی کتاب میں "حدیبیہ کا واقعہ" کے نام سے باب باندھا ہے، جبکہ طبقات ابن سعد اور ابن کثیر کی کتاب میں "غزوہ حدیبیہ" کے نام سے مذکور ہے۔ اصح السیر، الرحیق المختوم اور مولانا شبلی کی سیرت النبی میں "صلح حدیبیہ" کے عنوان سے اس واقعے کا ذکر کیا ہے۔ جب کہ سیرت مصطفیٰ میں "عمرۃ الحدیبیہ" کے نام سے باب باندھا گیا ہے۔[13]

اس سے واضح ہوا کہ محدثین[14] کے ہاں یہ تصور ہے کہ وہ حدیبیہ کے واقعہ کو بھی غزوہ قرار دیتے ہیں مگر سیرت نگاروں کے ہاں ایسا نہیں ہے البتہ دو کے نزدیک اس کو غزوہ قرار دیا گیا ہے۔ اس دینی سفر میں بھی فوجی نوعیت کا شبہ موجود تھا کہ اس وقت قریش مکہ سے بر سر پیکار تھے۔

نبی کریم ﷺ کے ہر سفر کو غزوہ نہیں کہا جا سکتا ہے۔ "غزوہ" ایک خاص اسلامی اصطلاح ہے جو نبی کریم ﷺ کی زمانے میں ہونے والی جنگوں کو ظاہر کرتی ہے جن میں نبی کریم ﷺ خود بنفس نفیس شریک ہوئے ہوں۔ وہ لڑائی جس میں رسول اکرم صلی اللہ وسلم نے بنفسِ نفیس شرکت فرمائی ہو۔ لیکن حدیبیہ میں کوئی لڑائی نہیں ہوئی تھی اور نہ آپ ﷺ کی ایسی کوئی غرض تھی۔ آپ صرف عمرہ کرنے کی غرض سے نکلے تھے جیسا

---

[11] *Aṭ-Ṭabarī*, Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk (Tārīkh aṭ-Ṭabarī)* (Karachi: Nafees Academy, Urdu Bazaar, 1408 AH/1987), 1: 323; Ibn Sa‘d, Abū ‘Abd Allāh, *Ṭabaqāt Ibn Sa‘d* (Karachi: Nafees Academy, Urdu Bazaar, n.d.), 1: 393; Ibn Kathīr, Abū al-Fidā’ ‘Imād ad-Dīn, *Sīrat an-Nabī* (Lahore: Maktaba Qudūsiyya, Urdu Bazaar, n.d.), 2: 225; Ibn Hishām, ‘Abd al-Malik, *Sīrat an-Nabī* (Lahore: Idāra Islāmiyyāt, 1410 AH/1989), 2: 208; Shiblī Nu‘mānī, ‘Allāma, *Sīrat an-Nabī* (Lahore: Al-Faisal Nāshirān wa Tājirān Kutub, n.d.), 1: 269; Dānāpūrī, Abū al-Barakāt ‘Abd ar-Ra’ūf, *Aṣaḥ as-Siyar* (Karachi: Majlis Nashriyāt Islām, 1403 AH/1982), 167; Mubārakpūrī, Ṣafī ar-Raḥmān, *Ar-Raḥīq al-Makhtūm* (Lahore: Al-Maktaba as-Salafiyya, n.d.), 459; Kāndhlawī, Muḥammad Idrīs, *Sīrat al-Muṣṭafā* (Lahore: Maktaba ‘Uthmāniyya, Jāmi‘ Ashrafiyya, 1406 AH/1985), 2: 349.

[12] Ṣiddīqī, Muḥammad Yāsīn Maẓhar, *Waḥy Ḥadīth*, 19.

[13] Aṭ-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk (Tārīkh aṭ-Ṭabarī)*, 1: 323; Ibn Hishām, *Sīrat an-Nabī*, 2: 208; Ibn Sa‘d, *Ṭabaqāt Ibn Sa‘d*, 1: 393; Ibn Kathīr, *Sīrat an-Nabī*, 2: 224; Dānāpūrī, *Aṣaḥ as-Siyar*, 166; Mubārakpūrī, *Ar-Raḥīq al-Makhtūm*, 459; Shiblī, *Sīrat an-Nabī*, 1: 268; Kāndhlawī, *Sīrat al-Muṣṭafā*, 2: 349.

[14] Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl, *Al-Jāmi‘ aṣ-Ṣaḥīḥ*, Kitāb al-Maghāzī, Bāb Ghazwat al-Ḥudaybiyya (Beirut: Dār Ibn Kathīr, Damascus, 1411 AH/1990, 4th ed.), ḥadīth 4151.

کہ کتب تفاسیر میں سورۃ فتح کی تفصیل میں اور سیرت کی روایات میں موجود ہے۔ یہاں ڈاکٹر یٰسین صلح حدیبیہ کے بارے میں روایات حدیث میں "غزوۃ الحدیبیہ" کی بجائے روایت سیرت "صلح حدیبیہ" کو ترجیح دیتے ہیں۔

3. سیرت کے بنیادی ماخذ سے استفادہ

ڈاکٹر یٰسین سیرت نگاری میں جو تنوع رکھتے ہیں اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ وہ سیرت نگاری کے اساسی اور بنیادی مصادر سے استفادہ کرتے ہیں۔ ان میں احادیث صحاح ستہ، شروح صحاح، مغازی ابن اسحاق، واقدی اور دیگر قدیم ماخذ پر ڈاکٹر صاحب کی گہری نظر ہے۔

4. قیاس

ان کی سیرت نگاری میں قیاس کا بھی کافی دخل ہے۔ جہاں کوئی تاریخی، سیرتی، حدیثی شہادت نہیں ملتی تو وہاں قیاس سے بھی کام لیتے ہیں۔ جیسے کہ غزوہ تبوک کے موقع پر صحابیات اور مجاہدات کی غزوہ تبوک میں شرکت کے حوالے سے وہ قیاس کا سہارا لیتے ہیں۔ اپنی کتاب "نبی اکرم ﷺ اور خواتین-ایک سماجی مطالعہ" میں لکھتے ہیں کہ

"عام روایات اور انفرادی سوانح میں صحابیات اور مجاہدات کے غزوہ تبوک 9 ہجری میں شریک ہونے کا ذکر نہیں ملتا۔"[15]

قدیم ماخذ میں ابن جریر، ابن سعد، ابن کثیر، ابن ہشام وغیرہ اور جدید میں مولانا شبلی، عبد الرؤف داناپوری، ادریس کاندھلوی، صفی الرحمٰن مبارکپوری، وغیرہ کی کتب میں کسی کے ہاں بھی اس غزوہ کے ضمن میں خواتین کا ذکر نہیں ہے۔[16] البتہ صفی الرحمٰن مبارکپوری کا غزوہ تبوک کے سلسلے میں بیان ہے کہ آپ ﷺ نے ایک ماہ تک اپنی تمام بیویوں سے ایلاء کر لیا تھا اور ان سے علیحدہ ہو گئے تھے۔[17] ممکن ہے ان کے نزدیک اس وجہ سے آپ ﷺ اس غزوہ میں کسی کو ساتھ نہ لے کے گئے ہوں۔

مگر ڈاکٹر یٰسین اس سلسلے میں واقدی کی روایت کا حوالہ دیتے ہیں اور اسے صحیح قرار دیتے ہیں جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس عظیم غزوہ میں حضرت ام سلمہؓ کو رسول اکرم ﷺ کی ہمرکابی کا شرف حاصل ہوا تھا۔ ان کے نزدیک یہ روایت اس لئے صحیح ہے کہ سنت نبوی کے مطابق دورانِ سفر رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی کسی نہ کسی زوجہ مطہرہ کو ساتھ لے جاتے تھے۔ اور اسی سے یہ قیاس بھی کیا جا سکتا ہے کہ بعض دوسری خواتین بھی ضرور اس غزوہ میں شریک رہی ہوں گی کہ حضرت ام المومنین کی رفاقت اور خدمت کر سکیں۔ اس سے واضح ہوا کہ وہ قیاس کی بنیاد پر بھی نقد فرماتے ہیں۔

5. سیرت نگار کے بیان پر مورخین کے بیان کو ترجیح

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ڈاکٹر یٰسین سیرت النبی ﷺ کے کسی معاملہ سے متعلق سیرت نگار کے بیان پر مورخ کے بیان کو ترجیح دیتے ہیں۔ مثلاً ام المساکین "کا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مدت قیام بہت تھوڑا بیان کیا جاتا ہے جس پر نقد کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "حضرت زینب

---

15 Ṣiddīqī, Muḥammad Yāsīn Maẓhar, *Nabī-ye-Akram aur Khawātīn: Ek Samājī Mutāla'a* (Lahore: Metro Printers, 1432 AH/2011), 113.

16 Aṭ-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk (Tārīkh aṭ-Ṭabarī)*, 1: 435–445; Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt Ibn Sa'd*, 1: 454–457; Ibn Kathīr, *Sīrat an-Nabī*, 2: 495–520; Ibn Hishām, *Sīrat an-Nabī*, 2: 323–329; Shiblī, *Sīrat an-Nabī*, 1: 336–338; Dānāpūrī, *Aṣaḥ as-Siyar*, 317–334; Kāndhlawī, *Sīrat al-Muṣṭafā*, 3: 86–94; Mubārakpūrī, *Ar-Raḥīq al-Makhtūm*, 579–591.

17 Mubārakpūrī, *Ar-Raḥīq al-Makhtūm*, 579–591.

بنت خزیمہ ہلالی "ام المساکین "رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں صرف دو تین ماہ رہ کر وفات پا گئیں۔ شبلی، کاندھلوی، داناپوری نے اتنی مدت ہی لکھی ہے۔[18] جبکہ ڈاکٹر یٰسین نے اس کی تصحیح کرتے ہوئے آٹھ ماہ بیان کی ہے۔[19]

آپ رضی اللہ عنہا کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ زیادہ وقت گزارنے کو نہیں ملا۔ بلکہ نکاح کے کچھ ہی عرصہ بعد آپ وفات پا گئیں۔ اس بارے مؤرخین نے 2ماہ، 3ماہ، 5ماہ، 6ماہ، 8ماہ اور بعض نے اس سے کچھ زیادہ زمانہ معیت رسول کا لکھا ہے لیکن یہ حقیقت ہے کہ آپ رضی اللہ عنہا زیادہ زمانہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نہیں گزار پائی تھیں۔

حضرت زینبؓ بنت خزیمہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کتنی مدت رہیں اور ان کی وفات کب ہوئی اس میں بھی مورخین اور سیرت نگاروں کی مختلف روایات ملتی ہیں۔ ابن جریر اور ابن ہشام نے نبی کریم کے ساتھ نکاح کے بعد ام المومنین کے مدت قیام کا ذکر نہیں کیا۔ ابن کثیر نے تین ماہ کا ذکر کیا ہے جبکہ مصادر جدید میں مولانا شبلی، محمد ادریس کاندھلوی اور عبد الرؤف داناپوری نے دو تین مہینے مدت قیام بیان کی ہے۔[20]

الاستیعاب میں ایک روایت ہے:

> "حضرت زینبؓ بنت خزیمہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زوجیت میں حضرت حفصہؓ کے بعد آئیں اور دو یا تین ماہ بعد آپؓ کا انتقال ہو گیا۔[21]

الاصابہ میں بھی ایسی روایت موجود ہے جبکہ ایک دوسری روایت ابن الکلبی سے ہے:

> "حضرت زینبؓ بنت خزیمہ کی شادی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے رمضان 3ھ میں ہوئی اور وہ آپ کی رفاقت میں آٹھ مہینہ (8) رہیں پھر ربیع الآخر 4ھ میں آپؓ کا انتقال ہو گیا۔"[22]

مندرجہ بالا میں سے ابن الکلبی کی روایت سے تو ڈاکٹر یٰسین کے موقف کی حمایت ہوتی ہے۔ لیکن عمومی طور پر تین چار مہینے کی مدت قیام کا ذکر ملتا ہے۔ گویا ڈاکٹر یٰسین سیرت نگاروں کے موقف سے ہٹ کر مورخ ابن الکلبی کے بیان کو جو کہ آٹھ ماہ کے عرصہ سے متعلق ہے اسے ترجیح دیتے ہیں۔[23]

6. تنقیدی و تحلیلی انداز

ڈاکٹر یٰسین کی اسلوب نقد کا ایک پہلو تحلیلی و تنقیدی انداز ہے۔ سیرت نگاری کا تنقیدی جائزہ لے کر اس میں پائے جانے والے سقم کی نشاندہی کر کے سیرت نگاری کو علمی سطح پر مضبوط کیا۔ جیسا کہ ابتدائی مہمات کے متعلق مستشرقین کا یہ نظریہ پایا جاتا ہے کہ وہ لوٹ مار اور اقتصادی فوائد کے لیے منظم کی گئی تھیں آپ نے تنقیدی اور تحلیلی جائزہ سے اس کو غلط ثابت کیا۔ انھوں نے سب سے پہلے ایک مقالہ "عہد نبوی کی مسلم

---

[18] Shiblī, *Sīrat an-Nabī*, 2: 244; Kāndhlawī, *Sīrat al-Muṣṭafā*, 3: 304; Mubārakpūrī, *Ar-Raḥīq al-Makhtūm*, 576.

[19] Ṣiddīqī, Muḥammad Yāsīn Maẓhar, *'Ahd-e-Nabawī mein Quraysh wa Thaqīf Ta'alluqāt* (Karachi: Kutub Khāna Sīrat, 1437 AH/2016), 260.

[20] Aṭ-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk (Tārīkh aṭ-Ṭabarī)*, 1: 499; Ibn Hishām, *Sīrat an-Nabī*, 2: 423; Ibn Kathīr, *Sīrat an-Nabī*, 3: 216; Shiblī, *Sīrat an-Nabī*, 2: 244; Kāndhlawī, *Sīrat al-Muṣṭafā*, 3: 304; Mubārakpūrī, *Ar-Raḥīq al-Makhtūm*, 576.

[21] 'Abd al-Barr, 'Abd Allāh ibn 'Umar, Ḥāfiẓ, *Al-Isti'āb fī Ma'rifat al-Aṣḥāb* (Beirut: Dār al-Jīd, n.d.), 4: 1853

[22] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Ḥāfiẓ, *Al-Iṣāba fī Tamyīz aṣ-Ṣaḥāba*, trans. Muḥammad 'Āmir Shahzād 'Alawī (Lahore: Maktaba Raḥmāniyya, Urdu Bazaar, n.d.), 8: 202.

[23] Ṣiddīqī, *'Ahd-e-Nabawī mein Quraysh wa Thaqīf Ta'alluqāt*, 260.

معیشت میں اموال غنیمت کا تناسب" کے عنوان سے لکھا پھر بعد میں اس عنوان کے تحت مزید مطالعے اور مقالات کو ایک کتابی صورت میں "غزوات نبوی کی اقتصادی جہات" کے نام سے شائع کیا۔ اس میں ڈاکٹر یٰسین نے نہایت شرح و بسط کے ساتھ غزوات و سرایا کا تجزیہ و تحلیل کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان کے نزدیک

"مورخین کے بیانات کے مطابق غزوہ بدر سے پہلے ترتیب دی جانے والی مہمیں دس ہیں۔ ان مہمات کی نوعیت، حقیقت کو عموماً بہت ہی غلط انداز میں سمجھا، سمجھایا اور پیش کیا گیا ہے۔ ہمارے سیرت کے ابتدائی مولفین نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام اقدامات کو قریشی عداوت وخطرے کے پس منظر میں سمجھا، دیکھا اور پھر ہمیں دکھایا ہے۔ چونکہ مدینہ منورہ شام سے مکہ والوں کی تجارت کی بین الاقوامی شاہراہ پر پڑتا تھا۔ اس لیے ان مولفین سیرت نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ان ابتدائی مہموں کو قریشی کاروانوں کی روک ٹوک اور چھیڑ چھاڑ قرار دیا۔ اس سے جدید مغربی مورخین اور ان کے خوشہ چیں مشرقی اور مسلم سیرت نگاروں اور مؤرخوں نے ایک قدم آگے بڑھایا اور یہ نتیجہ نکالا کہ قریشی مال و دولت سے لدھے کاروانوں نے مسلمانوں میں طمع، حرص و ہوس اور آسانی سے مل جانے والی دولت کی آگ بھڑکا دی اور وہ اپنی اقتصادی مجبوریوں سے تنگ آکر لوٹ مار کے لیے نکل کھڑے ہوئے۔ یہ ابتدائی مہمیں اسی کا دوسرا اور عملی رخ تھیں۔ دوسری طرف بعض مسلم مورخین مثلاً شبلی نعمانی اور محمد حمید اللہ وغیرہ نے تھوڑی سی یہ تاویل کی کہ ان مہموں کا مقصد دولت یا کارواں لوٹنا نہیں تھا بلکہ مکہ کی اقتصادی ناکہ بندی تھی جس کے ذریعے مکہ کی اشرافیہ کو مدینہ کی اسلامی ریاست سے کسی قسم کی مفاہمت پیدا کرنا تھا۔ بہر حال ان دونوں صورتوں میں ان ابتدائی مہموں کا مقصد، محرک اور مسائل و معاملات اقتصادی و معاشی تھے۔"

لیکن ان کا تنقیدی اور تحلیلی تجزیہ بالکل دوسرے نتائج نکالنے پر مجبور کرتا ہے جو دراصل صحیح اور واقعی ہیں۔ اس ضمن میں ڈاکٹر یٰسین درج ذیل نکات پر روشنی ڈالتے ہیں:

* نظریاتی طور پر مسلمانوں کو جنگ کی اجازت نہ تھی۔
* مسلم ریاست اس وقت اتنی فوجی صلاحیت اور سیاسی طاقت کی مالک نہ تھی کہ وہ جزیرہ نمائے عرب کی سب سے بڑی سیاسی اور فوجی طاقت سے ٹکر لے سکے۔
* قریشی کاروانوں کے ساتھ محافظوں کی تعداد کافی ہوتی تھی جبکہ عددی لحاظ سے مسلم مہموں کی طاقت بہت کم تھی۔
* ان دس مہموں کی منزلیں ایک دوسرے سے قطعی مختلف اور فاصلہ کے لحاظ سے الگ الگ تھیں۔

ان ابتدائی مہموں کا اولین اور آخری مقصد دراصل مدینہ کے ارد گرد بسے ہوئے قبائل سے دوستی اور باہمی تعاون کے تعلقات کو فروغ دینا تھا۔ اور مدینہ کی اسلامی ریاست کو ایک محفوظ اور مامون علاقہ فراہم کرنا تھا۔

ماخذ سے یہ بات قطعی طور پر ثابت ہوتی ہے کہ بدر سے پہلے تک مکہ والوں کو اپنی تجارت کے لیے مدینہ والوں سے کوئی خطرہ نہیں تھا۔ بدر سے کچھ عرصہ قبل حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ تعالی عنہ عمرہ کی ادائیگی کے لیے مکہ گئے اور اپنے دوست امیہ بن حلف جمحی کے ساتھ طواف کر رہے تھے۔ ابوجہل مخزومی نے ان کو عمرہ وحج سے محروم کر دینے کی دھمکی دی تھی اگر انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حمایت سے ہاتھ نہ کھینچا۔

جواب میں حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ تعالی عنہ نے ابو جہل کو مکی تجارت کے شامی راستے بند کرنے کی دھمکی دی تھی اور ابو جہل خاموش ہو گیا تھا۔[24]

یہ واقعہ ثابت کرتا ہے کہ بدر تک رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ تو مکہ کی اقتصادی ناکہ بندی کی تھی اور نہ مکی قریشیوں کو اپنی تجارت کے لیے کوئی خطرہ محسوس ہوا تھا۔ نہ ہی ابتدائی مہمات قریشی کاروانوں سے چھیڑ چھاڑ، لوٹ مار، اقتصادی ناکہ بندی کے لیے بھیجی گئی تھیں۔ اس کے علاوہ ماخذ جدید میں اصح السیر میں ایسا بیان نہیں ہے۔ سیرت مصطفیٰ میں بھی یہ حصہ نہیں ہے۔ صفی الرحمن کی کتاب میں یہ تاثر ملتا ہے کہ کاروانوں کے راستوں پر گشت کرنا ان کی اقتصادی ناکہ بندی کی کوشش تھی۔ شبلی نے ارباب سیر کا موقف بیان کر کے اس کی تردید کی ہے۔[25]
حقیقت یہ ہے کہ ان ابتدائی مہمات کا اولین مقصد دراصل مدینہ کے ارد گرد بسے ہوئے قبائل سے دوستی اور باہمی تعاون کے تعلقات کو فروغ دینا اور مدینہ کی اسلامی ریاست کو ایک محفوظ و مامون علاقہ فراہم کرنا تھا۔ ان مہمات کا عملی نتیجہ یہ نکلا کہ آس پاس کے تقریباً تمام قبائل اور خاندانوں سے مسلم ریاست کے باہمی تعاون اور دوستی کے تعلقات قائم ہو گئے۔ ڈاکٹر یٰسین کے دلائل انتہائی معتبر اور قابل تسلیم ہیں جو انہوں نے اس بات کو ثابت کرنے کے لیے دیے ہیں۔ یہ بالکل نہیں سوچا جا سکتا کہ مکہ میں انہی کافروں کو اخلاقیات کا سبق پڑھانے والا رسول صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ میں آتے ہی لوٹ مار کا سبق دینا شروع کر دے اور ہاتھ کی کمائی کو بہترین کمائی قرار دینے والا نبی مدینہ میں آتے ہی لوٹ مار کی ترغیب دینا شروع کر دے۔ اس لیے یہ منطقی بات ہے کہ ان ابتدائی مہمات کا مقصد علاقائی تعاون اور ہم آہنگی کو فروغ دینا تھا۔ جس کے بہت سے اچھے نتائج بہت جلد سامنے آنا شروع ہو گئے تھے۔

7. منطقی اور عقلی دلائل

منطقی اور عقلی جائزہ لیتے ہوئے اگر کسی واقعہ میں روایتی اور درایتی اعتبار سے شک و شبہ پایا جاتا ہے تو اس کا اظہار فرما دیتے ہیں اور اسے غلط قرار دیتے ہیں۔ انھوں نے روایتی سیرت نگاروں اور مؤرخین کی اندھی تقلید سے ہٹ کر تحقیق رویہ اپنایا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی رضاعت کے لیے حضرت حلیمہ کے انتخاب پر مبنی روایت جو ابن اسحاق نے بیان کی ہے روایتی و درایتی اعتبار سے اس پر شک کا اظہار کرتے ہیں اور اس کو غلط قرار دیتے ہیں۔[26] اولادِ حلیمہ سعدیہ کے ضمن میں کتب سیرت کے اندر ان کے صرف تین یا چار بچوں کے نام بیان کیے گئے ہیں۔ چونکہ حضرت حلیمہ سعدیہ پیشہ ور اور مستقل مرضعہ تھیں اور ان کی مستقل مرضعہ کی حیثیت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ ان کی اور اولادیں بھی رہی ہوں گی کیونکہ ایک عورت دودھ پلانے کے قابل اسی صورت میں ہوتی ہے جب اس کے ہاں بچے کی ولادت ہوتی ہے۔ اگر صرف تین اولادوں کو ہی حتمی مان لیا جائے تو ان کی مدت رضاعت کافی کم ہو گی جو ان کے منصب کے خلاف ہے۔ اور انہوں نے دیگر اکابر قریش کی بھی رضاعت کی ذمہ داریاں ادا کی تھیں اس سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ ان کی اور اولادیں بھی تھیں۔

---

[24] Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad, *Musnad Imām Aḥmad* (n.p.: Mu’assasat ar-Risāla, 1422 AH/2001), 6: 343, ḥadīth 3794.

[25] Dānāpūrī, *Aṣaḥ as-Siyar*, 69, 79, 84; Mubārakpūrī, *Ar-Raḥīq al-Makhtūm*, 469; Shiblī, *Sīrat an-Nabī*, 1: 112.

[26] Ṣiddīqī, Muḥammad Yāsīn Maẓhar, *Rasūl-e-Akram kī Riḍā‘ī Mā’ē* (Lahore: Maktaba Qāsim al-‘Ulūm, 1435 AH/2014), 104.

"عموماً تمام کتب سیرت کے مصنفین شبلی، کاندھلوی، مودودی، سہیلی، مبارکپوری، بلاذری، حلبی، ابن حزم وغیرہ[27] نے حضرت حلیمہ کی اولاد کی تعداد تین لکھی ہے، جن میں ایک بیٹا اور دو بیٹیاں شامل ہیں۔ تمام قدیم و جدید سیرت نگار ماہر انساب اور دوسرے اہل علم کا اس پر اتفاق ہے سوائے جدید محقق مولانا شبلی کے۔ ان کے نزدیک ان کی اولاد کی تعداد چار ہے مگر اپنے اس بیان کے بارے میں انہوں نے نہ کوئی حوالہ دیا ہے اور نہ ہی کوئی بحث کی ہے۔ صرف ناموں پر اکتفا کیا ہے۔"[28]

ڈاکٹر یٰسین قدیم ماخذ کا تجزیہ کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ حضرت ثویبہ کی طرح حضرت حلیمہ سعدیہ کی اولاد کے بارے میں بھی ابہام پایا جاتا ہے۔ ان کی تفصیلات موجود نہیں سوائے یہ کہ تین بچوں کے نام ملتے ہیں۔ ماخذ میں ان کے تین بچوں ایک بیٹا عبد اللہ اور دو بیٹیوں ایشما (شیما) اور انیسہ کا ذکر ملتا ہے۔

ڈاکٹر یٰسین یہ امکان ظاہر کرتے ہیں کہ حضرت حلیمہ کی اور اولادیں بھی رہی ہوں گی کیونکہ وہ ایک پیشہ ور اور مستقل مرضعہ تھیں اور ان کی مستقل مرضعہ کی حیثیت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ ان کی اور اولادیں بھی رہی ہوں گی۔ اگر صرف تین اولادوں کو ہی حتمی مان لیا جائے تو ان کی مدت رضاعت کافی مختصر ہو گی جو کہ ان کے منصب کے خلاف ہے اور انہوں نے چونکہ دیگر اکابر قریش کی بھی رضاعت کی ذمہ داری ادا کی تھی اس سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ ان کی اور اولادیں بھی تھیں۔[29] ڈاکٹر یٰسین روایتی و درایتی اعتبار سے اس کا جائزہ لے کر نقد فرماتے ہیں۔

8. واقدی کی روایت سے استدلال

عموماً سیرت نگار امام واقدی سے روایت لینے میں احتیاط برتتے ہیں۔ کیونکہ وہ ان کے ہاں متروک ہیں۔ ڈاکٹر یٰسین کا یہ خاصہ ہے کہ وہ نہ صرف ان کو مستند ذریعہ سیرت نگاری قرار دیتے ہیں بلکہ ان کی روایت سے استدلال بھی کرتے ہیں۔ مثلاً غزوہ تبوک میں صحابیات اور مجاہدات کی شرکت کا ذکر کتب سیرت میں نہیں ملتا۔ یہاں ڈاکٹر یٰسین واقدی کی روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ حضرت ام سلمہؓ کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہمرکابی کا شرف حاصل ہوا تھا کیونکہ آپ کی سنت تھی کہ اپنے ہر سفر میں کسی نہ کسی زوجہ کو ساتھ لے جاتے تھے۔

9. سیرت نگاروں کے کسی بیان کو دیگر ماخذ سیرت سے ہی رد

بعض اوقات سیرت نگاروں کے کسی بیان کو دیگر ماخذ سیرت سے ہی رد کرتے ہیں۔ جیسا کہ عداس نصرانیؓ کے قبول اسلام کا واقعہ۔ وہ اپنی کتاب "عہد نبوی میں قریش و ثقیف تعلقات" میں بیان کرتے ہیں کہ "بالعموم سیرت نگاروں نے بیک جنبش قلم یہ فیصلہ دے دیا ہے کہ نبوی

---

[27] Shiblī, *Sīrat an-Nabī*, 1: 175; Kāndhlawī, *Sīrat al-Muṣṭafā*, 1: 70–72; Mawdūdī, Abū al-A‘lā, *Sīrat Sarwar-e-‘Ālam* (Lahore: Idāra Tarjumān al-Qur’ān, n.d.), 2: 96–98; Suhaylī, ‘Abd ar-Raḥmān ibn ‘Abd Allāh, *Sharḥ Sīrat Ibn Hishām: Ar-Rawḍ al-Unuf*, trans. (Lahore-Karachi: Ḍiyā’ al-Qur’ān Publications, 1427 AH/2006), 2: 145, note 162–163; Mubārakpūrī, *Ar-Raḥīq al-Makhtūm*, 84; Balādhurī, Abū al-Ḥasan Aḥmad ibn Yaḥyā, *Ansāb al-Ashrāf*, ed. Muḥammad Ḥamīd Allāh (Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1380 AH/1959), 1: 93; Ḥalabī, ‘Alī ibn Burhān ad-Dīn, *Sīrat Ḥalabiyya*, trans. Muḥammad Aslam Qāsimī (Karachi: Dār al-Ishā‘at, Urdu Bazaar, 1420 AH/1999), 1: 88; Ibn Ḥazm, ‘Alī ibn Aḥmad, *Jamharat Ansāb al-‘Arab* (Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1368 AH/1948), 253.

[28] Ṣiddīqī, *Rasūl-e-Akram kī Riḍā‘ī Mā’ē*, 102.

[29] Ṣiddīqī, *Rasūl-e-Akram kī Riḍā‘ī Mā’ē*, 104.

سفر طائف اور قیام کے دوران کسی ایک شخص نے بھی اسلام قبول نہیں کیا تھا۔ مگر بعض روایات انفرادی قبول اسلام کے واقعات کو بتاتی ہیں جو اس عمومی بیان کی اصلاح کرتی ہیں۔"[30]

ڈاکٹر یٰسین مزید لکھتے ہیں کہ:۔

> ماخذ میں عام طور پر کسی کے بھی قبول اسلام کا ذکر نہیں ہے۔ سوائے عداس نصرانی کے وہ بھی بعض نے ذکر کیا ہے۔ ابن سعد اور بعض قدیم ماخذ نے بیان کیا ہے کہ آپ مکہ کی طرف واپس ہوئے تو بہت غم زدہ تھے کہ کسی ایک مرد یا عورت نے آپ کا پیغام قبول نہیں کیا۔[31]

سفر طائف کے متعلق دنوں کا ذکر آتا ہے اگرچہ اس میں اختلاف ہے۔ قیام کا ذکر بھی آتا ہے۔ مگر کس کے ہاں قیام کیا یہ ذکر نہیں ملتا۔ ماخذ جدید میں الرحیق المختوم میں بیان ہے کہ کسی ایک نے بھی سفر طائف کے دوران اسلام قبول نہیں کیا تھا۔ مولانا شبلی کا بھی یہی موقف ہے۔ مولانا مودودی نے ابن ہشام کے حوالے سے بیان کیا ہے کہ ایک نصرانی غلام عداس نے اسلام قبول کیا۔ اصح السیر اور سیرت المصطفٰی میں بھی عداس نصرانی کے مسلمان ہونے کا ذکر ہے۔[32]

جبکہ ماخذ قدیم میں ابن ہشام میں عداس کا سارا واقعہ مذکور ہے اس کے آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر جھکنے اور بوسہ دینے کا ذکر ہے مگر قبول اسلام کی بات نہیں ہے۔ ابن کثیر میں بھی بوسہ دینے کا تو ذکر ہے مگر اسلام کا نہیں۔ ابن سعد نے محمد بن عمرو کے حوالے سے روایت بیان کی ہے جس کے مطابق اشراف نے دعوت قبول نہ کی مگر انہیں اپنے نوجوان طبقہ کے بارے میں قبول دعوت کا اندیشہ ہوا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے شہر سے چلے جانے کو کہا۔ نہ کسی مرد نے اسلام قبول کیا اور نہ ہی کسی عورت نے۔ عداس کا تو ذکر ہی نہیں ہے۔[33]

سیرت نگاروں کہ بیک جنبش قلم یہ فیصلہ دے دینے کے نبوی سفر طائف اور قیام کے دوران کسی ایک شخص نے بھی اسلام قبول نہیں کیا تھا روایات اس بات کو غلط قرار دیتی ہیں کیونکہ کم از کم عداس کے اسلام قبول کرنے کا واقعہ جو ہے وہ مختلف ماخذوں میں ملتا ہے اس کے علاوہ ڈاکٹر یٰسین نے اسد الغابہ اور اصابہ کا حوالہ[34] دیتے ہوئے حضرت رقیقہ ثقفیہ کے قبول اسلام کا ذکر کیا ہے جو سفر و قیام طائف کے واقعات بیان کرنے والی ایک چشم دید راویہ کی حیثیت رکھتی ہیں۔

ڈاکٹر یٰسین یہ دلیل بھی پیش کرتے ہیں کہ طائف کی طرف سے اس قدر سخت رویہ اور رد عمل کا اظہار اسی وجہ سے ہوا تھا کہ وہاں لوگ اسلام کی طرف مائل ہوئے تھے۔ جیسا کہ قریش مکہ کے معاملہ میں ہوا تھا۔ بہر حال ان کی یہ دلیل قیاس پر مبنی ہے۔ البتہ روایات میں یہ نقطہ ملتا ہے کہ طائف کے لوگوں کا نبی کریم ﷺ اور اسلام کی طرف رغبت کو دیکھ کر ہی ان کے سردار ہتھے سے اکھڑ گئے تھے اور اوباشوں کے ذریعے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو جلاوطنی پر مجبور کر دیا تھا۔ اس کے علاوہ ڈاکٹر یٰسین کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ اس سفر کے دوران مردوں کے علاوہ خواتین نے بھی اسلام قبول کیا تھا۔ اسلام کے لیے وہاں کچھ حد تک زمین ہموار ہو چکی تھی جو کہ ثقیف کی تبدیلی دین کا باعث بنی۔ اگرچہ ایک ماہ کے قیام کے

---

[30] Ṣiddīqī, *'Ahd-e-Nabawī mein Quraysh wa Thaqīf Ta'alluqāt*, 236.

[31] Ṣiddīqī, *'Ahd-e-Nabawī mein Quraysh wa Thaqīf Ta'alluqāt*, 241.

[32] Mubārakpūrī, *Ar-Raḥīq al-Makhtūm*, 181; Shiblī, *Sīrat an-Nabī*, 1: 159; Mawdūdī, *Sīrat Sarwar-e-'Ālam*, 2: 635; Dānāpūrī, *Aṣaḥ as-Siyar*, 57; Kāndhlawī, *Sīrat al-Muṣṭafā*, 1: 277.

[33] Ibn Hishām, *Sīrat an-Nabī*, 1: 280; Ibn Kathīr, *Sīrat an-Nabī*, 1: 404; Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt Ibn Sa'd*, 1: 280.

[34] Ibn Athīr, 'Izz ad-Dīn 'Alī ibn Muḥammad, *Usd al-Ghāba* (Tehran: Maktaba al-Ma'ārif, 1358 AH/1938), 5: 454; Ibn Ḥajar, *Al-Iṣāba*, 426.

دوران اسلامی نقطہ نظر سے بہت زیادہ نتائج نہیں نکلے تھے۔ مندرجہ بالا بحث اس بات کو ثابت کرتی ہے کہ وہ سیرت نگاروں کے بیان کو جائزہ لیتے ہوئے بعض اوقات دیگر ماخذ سیرت سے ہی اس کا رد کر دیتے ہیں۔

10. ماخذ سیرت سے منفرد رائے

ڈاکٹر یٰسین کا ایک اسلوب نقدیہ بھی ہے کہ وہ کہیں کہیں ماخذ سیرت سے منفرد رائے بھی رکھتے ہیں۔ اس کا اظہار آپ ﷺ کے دادا عبد المطلب کی زیر کفالت والی روایت سے ہوتا ہے۔ نبی کریم ﷺ کا اپنے دادا کے زیر کفالت آنے کے متعلق روایات پر نقد فرماتے ہوئے لکھتے ہیں کہ: "عام طور پر قدیم اور جدید سیرت نگار یہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت حلیمہ سعدیہ کے گھر سے مکہ واپس آنے کے بعد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک سال تک یعنی چھ برس کی عمر تک اپنی والدہ کے ساتھ رہے اور پھر ان کے ساتھ مدینہ کا سفر کیا تاکہ وہاں اپنے ننھالی رشتہ داروں سے ملاقات اور زیارت کریں۔ واپسی کے سفر میں والدہ بی بی آمنہ کا انتقال ابواء نامی مقام پر ہو گیا اور آپ مکہ واپس لائے گئے تو دادا نے اپنی کفالت میں لے لیا[35]
ابن کثیر کا بیان ہے کہ والدہ کے دنیا سے جانے کے بعد آپ ﷺ دادا کی کفالت میں آئے، جبکہ ابن سعد نے زہری سے روایت بیان کی ہے کہ والدہ کی وفات کے بعد دادا نے آپ ﷺ کو لیا۔ ابن ہشام نے لکھا ہے کہ آپ ﷺ اپنے دادا کے پاس رہتے تھے انھوں نے تصریح نہیں کی کہ والدہ کی وفات کے بعد یا شروع سے ہی آپ ﷺ ان کی زیر کفالت تھے۔ تاہم انھوں نے اس کا تذکرہ والدہ کے انتقال کے بعد کیا ہے۔[36]
بالعموم تمام جدید سیرت نگار والدہ کی وفات کے بعد "کفالت عبد المطلب" کے عنوان سے اس بات کا ذکر کرتے ہیں کہ والدہ کی وفات کے بعد آپ ﷺ اپنے دادا کی کفالت میں آئے تھے۔ صفی الرحمٰن مبارکپوری، ادریس کاندھلوی، مولانا مودودی اور مولانا شبلی نے واضح لکھا ہے کہ والدہ کے انتقال کے بعد عبد المطلب نے آپ ﷺ کو اپنے دامن تربیت میں لیا۔[37]
ڈاکٹر یٰسین کے مطابق یہ درست نہیں ہے۔ اس کی حقیقت کو واضح کرتے ہوئے وہ فرماتے ہیں کہ رسول کریم صلی اللہ وسلم اپنے دادا کی کفالت میں شروع سے آخر تک رہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت سے قبل وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی والدہ کی کفالت کر رہے تھے اور ولادت مبارکہ کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بھی کفیل بن گئے۔ آپ ﷺ کی رضاعت و تربیت اور پرورش و پرداخت کی ذمہ داری انہوں نے ہی اٹھائی تھی اور حلیمہ سعدیہ کو ان کے حسن عمل کا معاوضہ بھی دادا ہی نے دیا تھا۔ والدہ کے زیر سایہ جتنی دیر رہے تب بھی ان کے اور ان کی والدہ کے کفیل دادا ہی رہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو انکی والدہ کے ساتھ مدینہ میں ننھالی رشتہ داروں سے ملوانے کے لیے بھی دادا ہی لے کر جاتے تھے۔ مدینہ کے آخری سفر میں وہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے یا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی والدہ کے ساتھ تھے اور ابواء میں بی بی آمنہ کے انتقال کے بعد دادا ہی آپ کو مکہ لائے تھے۔ براہ راست دادا کی زیر کفالت آنے کے جو واقعات بیان کیے جاتے ہیں وہ دراصل بی بی آمنہ کے انتقال کے بعد کے نہیں ہیں بلکہ بی بی حلیمہ سعدیہ کے گھر سے واپس آنے کے بعد سے وفات دادا کے عرصہ کو محیط ہیں۔[38] یہاں ڈاکٹر صاحب کو اپنے بیان میں تفرد حاصل ہے کہ وہ عمومی تاثر جو کہ ماخذ سیرت میں بیان ہوا ہے اس سے سے ہٹ کر اپنا موقف پیش کر رہے ہیں۔

---

[35] Ṣiddīqī, Muḥammad Yāsīn Maẓhar, *‘Abd al-Muṭṭalib Hāshimī: Rasūl-e-Akram ke Dāda* (Lahore: Qudūsiyya Islamic Press, 1426 AH/2005), 74.

[36] Ibn Kathīr, *Sīrat an-Nabī*, 1: 166; Ibn Sa‘d, *Ṭabaqāt Ibn Sa‘d*, 1: 165; Ibn Hishām, *Sīrat an-Nabī*, 1: 114.

[37] Mubārakpūrī, *Ar-Raḥīq al-Makhtūm*, 87; Dānāpūrī, *Aṣaḥ as-Siyar*, 7; Kāndhlawī, *Sīrat al-Muṣṭafā*, 1: 86; Mawdūdī, *Sīrat Sarwar-e-‘Ālam*, 1: 100; Shiblī, *Sīrat an-Nabī*, 1: 117.

[38] Ṣiddīqī, *‘Abd al-Muṭṭalib Hāshimī: Rasūl-e-Akram ke Dāda*, 75.

11. بعض اوقات نقد تو فرمادیتے ہیں مگر اس کے لیے کوئی تفصیل یا دلیل نہیں دیتے

عموماً ڈاکٹر یٰسین جب کوئی نقد کرتے ہیں تو اپنے نقد سے متعلقہ دلیل اور تفصیلات سے اس کو واضح کرتے ہیں مگر چند ایک موقعوں پر ایسا بھی ہوا ہے کہ وہ نقد تو فرمادیتے ہیں مگر اس کے لئے کوئی تفصیل یا دلیل نہیں دیتے۔ جیسا کہ خفیہ تبلیغ کے مسلمانوں کی تعداد کے حوالے سے نقد کرتے ہیں کہ یہ بہت کم دکھائی جاتی ہے۔ وہ لکھتے ہیں: خفیہ تبلیغ کے کل مسلمانوں کی تعداد بہت کم دکھائی جاتی ہے اور اس میں بچوں اور عورتوں کو شمار نہیں کیا جاتا۔[39]

انھوں نے کوئی تفصیل یا وضاحت نہیں دی کہ ان کے نزدیک خفیہ تبلیغ کے مسلمانوں کی تعداد کیا تھی۔ ماخذ میں 50 سے 60 افراد کا ذکر ہے سوائے مولانا مودودی کہ ان کے نزدیک 133 افراد تھے۔ ماخذ کا جائزہ لیں تو ابن جریر کا بیان ہے کہ حضرت ابو بکرؓ کی ترغیب سے جو 8 افراد نے اسلام قبول کیا اس کے بعد متواتر بہت سے لوگ اسلام میں داخل ہونے لگے۔ ان میں مرد اور عورت دونوں شریک تھے اور ہوتے ہوتے اسلام کا چرچا تمام مکہ میں ہو گیا۔ ابن ہشام نے 50 کے لگ بھگ افراد کے نام بتائے ہیں جن میں خواتین بھی شامل ہیں۔ طبقات ابن سعد میں اس کا بیان نہیں ہے۔ جبکہ ابن کثیر نے دلائل النبوۃ اور ابن اسحاق کے حوالے سے اولین مسلمانوں کے 50 کے قریب نام گنوائے ہیں، جن میں چند خواتین بھی شامل ہیں۔[40]

ماخذ جدید میں مولانا مودودی نے خفیہ تبلیغ کے دوران اسلام قبول کرنے والے تقریباً 133 افراد کی فہرست تیار کی ہے جو ان کے مطابق انھوں نے مختلف ماخذ سے اکٹھے کئے ہیں۔ سیرت مصطفٰی میں 40 مردوں اور 8 خواتین کا نام مذکور ہیں۔ اصح السیر میں 50 کے قریب مرد اور 12 عورتوں کے نام بیان کیے گئے ہیں۔ مولانا شبلی نے سابقین اولین کے عنوان سے صرف ایک عورت حضرت خدیجہ کا ذکر کیا ہے اور 16 افراد کے نام لکھے ہیں۔ جبکہ صاحب الرحیق المختوم نے 21 افراد کے نام لکھے ہیں جن میں 3 عورتوں کا ذکر ہے مزید یہ کہ وہ ابن ہشام کے بیان کردہ 40 افراد کی تعداد سے اتفاق نہیں کرتے۔[41]

مندرجہ بالا ماخذ میں جن افراد کے نام بیان کئے جاتے ہیں وہ یہ ہیں:

خدیجہ بنت خویلدؓ (عورتوں میں سب سے پہلے)، علی بن ابی طالبؓ (بچوں میں سب سے پہلے)، ابو بکر صدیقؓ (مردوں میں سب سے پہلے)، زید بن حارثہؓ (غلاموں میں سب سے پہلے)، عثمان بن عفانؓ، زبیر بن العوامؓ، سعد بن ابی وقاصؓ، طلحہ بن عبید اللہؓ، عبد الرحمن بن عوفؓ (ابو بکر صدیقؓ کے ہاتھ پر اسلام قبول کرنے والے پانچ)، دار ارقم میں جمع ہونے والے: ابوعبیدہ بن الجراحؓ، ابو سلمہ بن عبد الاسدؓ، ارقم بن ابو الارقمؓ، عثمان بن مظعونؓ، عبیدہ بن الحارثؓ، سعید بن زیدؓ، فاطمہ بنت خطابؓ، عائشہ بنت ابی بکرؓ، اسماء بنت ابی بکرؓ، خباب بن الارتؓ، عمیر بن ابی وقاصؓ، عبد اللہ بن مسعودؓ، مسعود بن ربیعہؓ، سلیط بن عمروؓ، عیاش بن ابی ربیعہؓ، اسماء بنت سلامہ ظ، خنیس بن حذافہؓ، عامر بن ربیعہؓ، عبد اللہ بن جحشؓ، ابو احمد بن جحشؓ، جعفر بن ابی طالبؓ، اسماء بنت عمیسؓ، حاطب بن الحارثؓ، فاطمہ بنت المجللؓ، خطاب بن الحارثؓ، فکیہہ بنت یسارؓ، معمر بن الحارثؓ، السائب بن

[39] Ṣiddīqī, Muḥammad Yāsīn Maẓhar, *Sīrat Nigārī* (Karachi: Kutub Khāna Sīrat, Urdu Bazaar, 1441 AH/2020), 196.

[40] Aṭ-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk (Tārīkh aṭ-Ṭabarī)*, 1: 86; Ibn Hishām, *Sīrat an-Nabī*, 1: 162–168; Ibn Kathīr, *Sīrat an-Nabī*, 1: 287.

[41] Mawdūdī, *Sīrat Sarwar-e-ʻĀlam*, 2: 155–161; Kāndhlawī, *Sīrat al-Muṣṭafā*, 1: 158; Dānāpūrī, *Aṣaḥ as-Siyar*, 16–24; Shiblī, *Sīrat an-Nabī*, 1: 134; Mubārakpūrī, *Ar-Raḥīq al-Makhtūm*, 109.

عثمان بن مظعونؓ، المطلب بن ازہرؓ، رملہ بنت ابی عوفؓ، نعیم بن عبد اللہؓ، عامر بن فہیرہؓ، خالد بن سعیدؓ، امیمہ بنت خلفؓ، حاطب بن عمروؓ، ابو حذیفہؓ، واقد بن عبد اللہؓ، خالد بن البکیرؓ، عامر بن البکیرؓ، عاقل بن ابی البکیرؓ، ایاس بن البکیرؓ، عمار بن یاسرؓ، یاسر بن عامرؓ، صہیب الرومیؓ، ابوذر غفاریؓ، عمرو بن عبسہؓ، قدامہ بن مظعونؓ، عبد اللہ بن مظعونؓ۔[42]

ڈاکٹر یٰسین نے یہ نقد تو کیا ہے کہ تعداد کم بتائی جاتی ہے، لیکن انہوں نے خود کوئی عدد واضح نہیں کیا جو بتائے کہ ان کے نزدیک خفیہ تبلیغ کے مسلمانوں کی زیادہ سے زیادہ تعداد کتنی تھی؟۔ لٰہذا یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان کا نقد ماخذ میں بیان کردہ تعداد 50 سے کس حد تک موافق یا غیر موافق ہے۔ڈاکٹر یٰسین کے نزدیک کتنے افراد تھے اس بات کی انہوں نے وضاحت نہیں کی۔[43]

12. مفہوم کی درستگی

ان کے اسلوبِ نقد کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ الفاظ یا اصلاحات کے درست مفہوم کو واضح کرتے ہیں مثلاً حضرت ثویبہ کو باندی ابو لہب قرار دینے کی روایت کے ضمن میں لفظ مولاۃ کے مفہوم کو صحیح نہیں لیا گیا اور اس کی تصحیح کرتے ہیں۔ بلعموم مولاۃ کے معنی لونڈی، باندی اور کنیز کے لئے گئے ہیں جس کی وجہ سے آزادی ثویبہ والی روایات وجود میں آئیں۔اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"حضرت ثویبہؓ سے متعلق عموماً روایات میں یہ آتا ہے کہ وہ آپ ﷺ کے چچا ابو لھب کی باندی تھیں اور بعض روایات کہ مطابق انھوں نے آپ ﷺ کی ولادت کی خبر چچا کو دی تو اسی خوشی میں ابو لھب نے ان کو آزاد کر دیا۔ ڈاکٹر یٰسین اس پر نقد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایسی روایات صحیح نہیں ہیں"۔[44]

ان روایات کے لئے جب ماخذ قدیم کی طرف رجوع کیا گیا تو ابن کثیر نے حضرت ثویبہؓ کے بارے میں عروہ سے روایت کی ہے کہ ابو لھب کی لونڈی جسے آزاد کر دیا گیا۔[45] ابن خلدون نے آزاد کردہ لونڈی لکھا ہے۔[46] ابن ہشام نے سرے سے ان کا ذکر ہی نہیں کیا۔[47] جبکہ ماخذ جدید میں الرحیق المختوم میں ابو لھب کی لونڈی، سیرۃ مصطفی میں آزاد کردہ کنیز، اصح السیر میں چچا کی لونڈی، سیرۃ النبی ﷺ میں صرف نام ثویبہ (سید سلیمان نے لونڈی کا اضافہ کیا ہے) سیرت سرور عالم میں ابو لھب کی لونڈی کے الفاظ ہیں۔[48] جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ کم و بیش سبھی سیرت نگاروں نے ان کو لونڈی/ کنیز مانا ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان کو لونڈی/ کنیز سمجھنے کا تصور کیسے رواج پایا؟۔ ڈاکٹر یٰسین کے مطابق اس کی دو وجوہات ہیں ایک یہ کہ لفظ "مولاۃ" کے مفہوم کو صحیح نہیں لیا سمجھا گیا۔ بالعموم مولاۃ کے معنی لونڈی، باندی اور کنیز کے لئے گئے ہیں جس کی وجہ سے آزادی ثویبہ کی روایات وجود میں آئیں۔ جبکہ ایک اور مفہوم مولاۃ–ولا سے–آزاد حیثیت سے ہے۔ عرب سماجی دستور میں ولا کے ذریعے

---

[42] Aṭ-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk (Tārīkh aṭ-Ṭabarī)*, 1: 86; Ibn Hishām, *Sīrat an-Nabī*, 1: 162–168; Ibn Kathīr, *Sīrat an-Nabī*, 1: 287; Mawdūdī, *Sīrat Sarwar-e-ʿĀlam*, 2: 155–161; Kāndhlawī, *Sīrat al-Muṣṭafā*, 1: 158; Dānāpūrī, *Aṣaḥ as-Siyar*, 16–24; Shiblī, *Sīrat an-Nabī*, 1: 134; Mubārakpūrī, *Ar-Raḥīq al-Makhtūm*, 109.

[43] Ṣiddīqī, *Sīrat Nigārī*, 196.

[44] Ṣiddīqī, Muḥammad Yāsīn Maẓhar, *Maʿāsh-e-Nabawī* (Karachi: Kutub Khāna Sīrat, Urdu Bazaar, 1436 AH/2015), 130.

[45] Ibn Kathīr, *Sīrat an-Nabī*, 1: 157.

[46] Ibn Khaldūn, ʿAbd ar-Raḥmān, ʿAllāma, *Tārīkh Ibn Khaldūn* (Karachi: Nafees Academy, Urdu Bazaar, n.d.), 1: 33, note 1.

[47] Ibn Hishām, *Sīrat an-Nabī*, 1: 109.

[48] Mubārakpūrī, *Ar-Raḥīq al-Makhtūm*, 84; Kāndhlawī, *Sīrat al-Muṣṭafā*, 1: 68; Dānāpūrī, *Aṣaḥ as-Siyar*, 6; Shiblī, *Sīrat an-Nabī*, 1: 115; Mawdūdī, *Sīrat Sarwar-e-ʿĀlam*, 2: 96.

کوئی غیر ملکی شخص یا طبقہ کسی با اثر شخص یا خاندان سے سماجی ارتباط کر کے اس کا موالی یا خلفاء بن جاتا تھا۔ جیسے کہ ابن اسحاق، ابن ہشام اور بلاذری وغیرہ نے اپنی کتب میں رشتہ ولا و حلف کا ذکر کیا ہے۔ تو سیرت نگاروں نے پہلے مفہوم کو لیا دوسرے کو نہیں۔

دوسری وجہ یہ کہ مولاۃ بمعنی لونڈی ہونے کا تصور اور آزاد ہونے کا واقعہ سب سے پہلے امام سیرت و حدیث عروہ بن زبیر نے ذکر کیا ہے جسے امام بخاری نے حدیث کے تعلیقہ میں نقل کیا ہے۔[49] اور تمام قدیم راویوں، سیرت نگاروں اور شارحین حدیث نے قول عروہ کو بھی حدیث مرفوع کی طرح قطعی اور صحیح سمجھا اور کسی نے اس قول و روایت کی تنقید کا خیال بھی نہ کیا اور ان کو مولاۃ کہنے کے ساتھ ان کی آزادی کی روایت بھی اپنے مرسل انداز میں بیان کر دی۔

یہاں ڈاکٹر یٰسین امام ابن التین کے خیال کی حمایت کرتے ہیں کہ حضرت ثویبہ رشتہ ولا سے ابولہب کی مولاۃ تھیں۔ اور اس کی ایک دلیل میں تو امام بخاری کا ذکر کرتے ہیں اور دوسری دلیل میں تاریخ طبری میں بیان کردہ حدیث مرفوع بتاتے ہیں۔ ان کے نزدیک امام بخاری نے انھی کے رشتہ ولا کے سبب اور انکی رضاعت موالات کی بنا پر کتاب النفقات میں ایک باب باندھا ہے۔[50] اس باب کا ترجمہ اس بات کی تائید کرتا ہے۔ تاریخ طبری میں بیان کردہ حدیث مرفوع جو ایک صحابیہ حضرت برہ بنت ابی تجراۃ سے مروی ہے اس میں ان کو مولاۃ ابی لھب نہیں قرار دیا گیا۔ ڈاکٹر یٰسین اس روایت کے حامی ہیں کہ ان صحابیہ کا تعلق بنو کندہ کے خاندان بنو تجراۃ سے تھا اور مکہ میں سکونت کے بعد بنو عبد الدار / قریش کے موالی / خلفاء بن گئے تھے۔ اس کے علاوہ وہ حضرت ثویبہ کی ہم عصر بھی تھیں اس لئے وہ زیادہ جانتی تھیں۔ یہاں وہ مزید حافظ ابن سید الناس کا حوالہ دیتے ہیں کہ وہ بھی اسی روایت کے حامی ہیں۔

الغرض مولاۃ کا صحیح معنی و مفہوم نہیں سمجھا گیا۔ اور دوسرا حضرت عروہ بن زبیر کے قول و تبصرہ والی روایت کو لے لیا گیا ہے۔ حالانکہ صحابی کی روایت کو بہر حال مرسل روایت پر ترجیح ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ دوسری تاریخی، حدیثی اور سیرتی روایات سے آنکھیں بند کر لی گئی ہیں جو کہ ان کو ایک آزاد شخصیت ثابت کرتی ہیں۔ حضرت ثویبہ باندی نہیں تھیں بلکہ قبیلہ اسلم کے ایک خاندان کی فرد تھیں اور مکہ میں قریش کے خاندان کے شیخ ابولہب کی "مولاۃ" (ولا کے رشتے سے) حلیف تھیں۔ ان کے بارے میں یہ غلط فہمی پائی جاتی ہے کہ ان کو صرف ابولہب کی باندی کہا جاتا ہے۔ بلاشبہ وہ ایک مولاۃ رہی تھیں جو کہ عرب میں ایک مروجہ دستور تھا مگر قریش مکہ کے کئی اکابر کو دودھ پلانے کے سبب وہ ایک مسلمہ دائی، دودھ پلانے والی بن گئی تھیں اور ان قریشی بچوں کی ماں کی حیثیت سے ان کا درجہ رضاعی ماں کا ہو گیا تھا۔ لوگ ان کا احترام کرتے ان کے ساتھ حسن سلوک کرتے اور ان کے گھر جاتے تھے۔[51]

حاصل کلام

دوران تحقیق ان کی تنقیدات کا جائزہ لیتے ہوئے ان کے اسلوب نقد کے یہ پہلو سامنے آئے جو ان کی سیرت نگاری میں نقد کے حوالے سے ایک منفرد حیثیت قائم کرتے ہیں۔ ان کی سیرت نگاری نے سیرت کے علم کو تحقیقی، موضوعاتی، تنقیدی اور علمی سطح پر ترقی دی۔ ان کی نگارشات سیرت نگاروں، محققین اور اسلامی مفکرین کے لئے مشعل راہ ہیں۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

[49] Al-Bukhārī, *Al-Jāmi‘ aṣ-Ṣaḥīḥ*, Kitāb an-Nikāḥ, Bāb wa Ummuhātukum allātī Arḍa‘nakum (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, n.d.), 5: ḥadīth 4813.

[50] Al-Bukhārī, *Al-Jāmi‘ aṣ-Ṣaḥīḥ*, Kitāb an-Nafaqāt, Bāb al-Marāḍi‘ bin al-Mawāliyāt wa Ghayrihin, 5: ḥadīth 5057.

[51] Ṣiddīqī, *Nabī-ye-Akram aur Khawātīn: Ek Samājī Mutāla‘a*, 7.

Bibliography / کتابیات

- ‘Abd al-Barr, ‘Abd Allāh ibn ‘Umar, Ḥāfiẓ. *Al-Isti‘āb fī Ma‘rifat al-Aṣḥāb*. Beirut: Dār al-Jīd, n.d.
- Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, Ḥāfiẓ. *Al-Iṣāba fī Tamyīz aṣ-Ṣaḥāba*. Translated by Muḥammad ‘Āmir Shahzād ‘Alawī. Lahore: Maktaba Raḥmāniyya, Urdu Bazaar, n.d.
- Abū Zuhra, Muḥammad. *Al-Farq bayna al-Firaq*. Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1417 AH/1996.
- Al-Baghdādī, ‘Abd al-Qāhir. *Al-Farq bayna al-Firaq*. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīda, 1398 AH/1977.
- Al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Aṣ-Ṣaḥwa al-Islāmiyya bayna al-Jumūd wa at-Taṭarruf*. Beirut: Dār ash-Shurūq, 1408 AH/1987.
- Al-Shāfi‘ī, Muḥammad ibn Idrīs. *Ar-Risāla*. Edited by Aḥmad Muḥammad Shākir. Cairo: Maṭba‘at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1359 AH/1940.
- Al-Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsā. *Al-I‘tiṣām*. Beirut: Dār al-Ma‘rifa, 1421 AH/2000.
- Aṭ-Ṭanṭāwī, ‘Alī. *Fatāwā wa Maqālāt*. Damascus: Dār al-Manāra, 1414 AH/1993.
- As-Sayf, Fahd. *Ẓāhirat al-Ghulū fī at-Takfīr*. Riyadh: Markaz al-Buḥūth wa ad-Dirāsāt, 1422 AH/2001.
- Esposito, John L. *The Future of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1431 AH/2010.