ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڈھ کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی



پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڈھ
۲۰۲۰۰۱

ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقات اسلامی

علی گڑھ

اپریل ——— جون ۱۹۸۳ء

مدیر

سید جلال الدین عمری

پانے والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی **تحقیقات اسلامی** علی گڑھ

جلد ۲ء　　شمارہ ۲ء

جمادی الاخریٰ، شعبان ۱۴۰۳ھ
اپریل ۔ جون ۱۹۸۳ء

سالانہ زرتعاون

ہندوستان سے　　۲۰ روپئے
پاکستان سے (بذریعہ ہوائی ڈاک)　۵۰ روپئے
دیگر ممالک سے (")　۱۵ ڈالر

فی پرچہ ۵ روپئے

طابع وناشر سید جلال الدین عمری نے انٹرنیشنل پرنٹنگ پریس علی گڑھ سے چھپواکر ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور علی گڑھ سے شائع کیا۔

فہرست مضامین

حرفِ آغاز

اسلام کے عائلی نظام میں عورت کی حیثیت	سید جلال الدین عمری	۵

تحقیق وتنقید

کیا مہاجرین مکہ خالی ہاتھ مدینہ آئے تھے؟	ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی	۱۱
محمد صلی اللہ علیہ وسلم		
کیا یہ نام آپ سے پہلے رائج نہیں تھا؟	محمد صلاح الدین عمری ایم اے	۲۶

بحث ونظر

اقبالی نظریۂ اجتہاد (پاکستانی تناظر میں)	پروفیسر مشیر الحق	۳۸
اسلام میں مظلوم کے حقوق	سید جلال الدین عمری	۵۶
محدود تصور مذہب کا پس منظر	جناب سلطان احمد اصلاحی	۷۶

سیر وسوانح

مفتی محمد عیوضؒ	ڈاکٹر اقبال حسین	۹۹

ترجمہ وتلخیص

رویت ہلال کا مسئلہ	الشیخ عبداللہ بن محمد بن حمید (مترجم مولانا محمد امین الاثری)	۱۰۷

تعارف وتبصرہ

عربی ادب دیار غیر میں	ڈاکٹر مسعود الرحمٰن خاں	۱۱۶
اسلام کی بنیادیں	ڈاکٹر سید عبدالباری	۱۱۸

اس شمارے کے لکھنے والے[1]

(۱) ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی — شعبہ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

آج کل اسلامی تاریخ کے مختلف پہلوؤں پر تحقیقی کام کر رہے ہیں۔

(۲) محمد صلاح الدین عمری ایم، اے (عربی) علیگ

اس وقت شعبۂ عربی مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں 'عربی نثری ادب میں ڈاکٹر محمد حسین ہیکل کا حصہ' پر ریسرچ کر رہے ہیں۔

(۳) پروفیسر مشیر الحق — صدر شعبہ مطالعات اسلامی۔ جامعہ ملیہ۔ نئی دہلی

ندوۃ العلماء سے فراغت کے بعد جدید علوم کی طرف توجہ کی۔ فتاویٰ عزیزیہ پر تحقیقی کام کیا۔ مک گل یونیورسٹی (کینیڈا) سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔ آپ کی مطبوعات میں 'اسلام ان سیکولر انڈیا' (انگریزی اور اردو) اور 'امریکہ کے کالے مسلمان' اردو، معروف ہیں۔ خالص اسلامی موضوعات اور ہندوستانی مسلمانوں کے مسائل پر اردو اور انگریزی میں مستقل لکھتے رہتے ہیں۔

(۴) جناب سلطان احمد اصلاحی صاحب — رفیق ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی۔ علی گڑھ

(۵) ڈاکٹر اقبال حسین — شعبۂ تاریخ مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ

اٹھارویں صدی میں روہیلوں کے عروج پر تحقیقی کام کر کے مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔ ابھی حال میں 'ہندوستانی تہذیب' کے نام سے ایک مختصر تعارفی کتاب لکھی جسے اردو اکادمی اتر پردیش نے شائع کیا ہے۔ فرنگی محل کے تاریخی دستاویزات پر تحقیقی کام کر کے شائع کرا چکے ہیں۔

(۶) الشیخ عبداللہ بن محمد بن حمید — مجلس القضاء الاعلیٰ السعودیہ کے صدر تھے۔

(۷) ڈاکٹر مسعود الرحمٰن خاں — ریڈر سینئر آف ویسٹ ایشین اسٹڈیز، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

(۸) ڈاکٹر سید عبدالباری — شعبۂ عربی مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

(۹) سید جلال الدین عمری — سکریٹری ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی۔ علی گڑھ

---

[1] ہمارے قدیم کرم فرماؤں کا بہت ہی مختصر اور ہماری بزم میں نئے شریک ہونے والوں کا کسی قدر تفصیل سے تعارف کرایا جا رہا ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرفِ آغاز

اسلام کے عائلی نظام میں عورت کی حیثیت

سید جلال الدین عمری

اسلام نے ازدواجی زندگی کے ہر پہلو پر تفصیل سے بحث کی ہے اور خاندان کا ایک وسیع اور جامع نقشہ پیش کیا ہے۔ اس پر ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس میں مرد کو غیر معمولی حقوق اور اختیارات دے دیئے گئے ہیں اور عورت کی آزادی سلب کر لی گئی ہے۔ مرد صاحب اقتدار اور حاکم ہے، اور عورت زیر دست اور محکوم، رشتۂ ازدواج میں منسلک ہونے کے بعد مرد جب چاہے طلاق کے دو بول بول کر عورت کو جدا کر سکتا ہے۔ مرد کو بیک وقت چار شادیوں کا حق ہے۔ حالانکہ ایک بیوی کی موجودگی میں دوسری کو اس کے مدمقابل اور حریف کی حیثیت سے لانا صریح ظلم ہے۔ وراثت میں مرد کا جو حصہ رکھا گیا ہے، عورت کا حصہ اس کا نصف ہے۔ ایک انسان اور دوسرے انسان کے درمیان یہ فرق و امتیاز بالکل غلط اور ناجائز ہے۔

یہ تصویر جتنی بھیانک ہے اتنی ہی حقیقت سے دور بھی ہے۔ اس میں اسلام کی تعلیمات کو سمجھنے کی شاید اتنی کوشش نہیں کی گئی ہے جتنی کہ انھیں مسخ کرنے اور بگاڑنے کی کوشش کی گئی ہے۔

عورت اور مرد کا ازدواجی تعلق محض جنسی تسکین کا ذریعہ نہیں ہے بلکہ اس سے پورا ایک خاندان وجود میں آتا ہے، اور خاندان ہی کی بنیاد پر معاشرہ کی تعمیر ہوتی ہے۔ خاندان کا استحکام معاشرہ کا استحکام اور خاندان کی بربادی معاشرہ کی بربادی ہے۔ اسلام خاندان

کی تعمیر و تشکیل کے لئے بہت ہی مضبوط بنیادیں فراہم کرتا ہے اور ان اسباب و عوامل سے اسے محفوظ رکھنا چاہتا ہے جو اسے کمزور یا منہدم کرکے رکھ دیں۔

اسلام کے نزدیک میاں بیوی کا تعلق اصلاً الفت و محبت کا تعلق ہے، جس میں دونوں ایک دوسرے کو خوش رکھنے، اس کی ضروریات پوری کرنے اور اسے سکون اور راحت پہونچانے کی کوشش کرتے ہیں۔ ایک حدیث میں آتا ہے کہ "بہترین عورت وہ ہے کہ شوہر اسے دیکھے تو خوش کردے، کوئی بات کہے تو مان لے اور اپنے جسم اور مال میں اس کی مرضی کے خلاف تصرف کرکے اس کی مخالفت نہ کرے" (احمد، ابوداؤد) ایک اور حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "تم میں بہترین انسان وہ ہے جو اپنے بیوی بچوں کے حق میں بہتر ہو" (ترمذی) ان حدیثوں میں جو معیار بیان کیا گیا ہے اس پر اگر میاں بیوی اترنے کی کوشش ہی کریں تو خاندان سکون کا مرکز ہوگا اور ایک مثالی معاشرہ کی بآسانی تعمیر ہو سکے گی۔

دنیا کے ہر چھوٹے بڑے ادارہ کو ٹھیک ٹھیک چلانے کے لئے ایک سربراہ اور نگراں کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس کے بغیر اس کا نظم باقی نہیں رہ سکتا۔ خاندان کا نظم بھی اسی وقت چل سکتا ہے جب کہ اس کا ایک سربراہ ہو۔ ورنہ اسے بکھرنے اور منتشر ہونے سے بچایا نہیں جا سکتا۔ سوال صرف یہ ہے کہ خاندان کا سربراہ مرد ہو یا عورت؟ اس کا جواب اسلام نے یہ دیا۔

اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَى النِّسَاءِ	مرد قوّام ہیں عورتوں پر اس وجہ سے
بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ	کہ اللہ نے ان میں سے ایک کو دوسرے
عَلٰى بَعْضٍ وَّبِمَا اَنْفَقُوْا	پر فضیلت دی ہے اور اس وجہ
مِنْ اَمْوَالِهِمْ۔ (النساء: ۳۴)	سے کہ مرد اپنے مال خرچ کرتے ہیں۔

اس میں مرد کو خاندان کا سربراہ مقرر کرنے کی دو وجہیں بیان کی گئی ہیں۔ ایک یہ کہ اسے عورت کے مقابلہ میں فضیلت اور برتری حاصل ہے، دوسرے یہ کہ وہ اس پر

اپنا مال خرچ کرتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خاندان کی سربراہی کے لئے مرد کا انتخاب قرآن نے کسی تعصب کی بنا پر نہیں بلکہ اس کی صلاحیت اور مالی ذمہ داریوں کی وجہ سے کیا ہے۔ اب آیئے ان دونوں باتوں پر ذرا سنجیدگی سے غور کیا جائے۔

عورت اور مرد کی جسمانی اور ذہنی ساخت صاف بتاتی ہے کہ خاندان کا بوجھ اٹھانے کے لئے جن قوتوں اور صلاحیتوں کی ضرورت ہے وہ عورت کی بہ نسبت مرد میں زیادہ ہیں۔ بلکہ یہ حیرت انگیز حقیقت بھی دیکھی جا سکتی ہے کہ بہت سے ان کاموں میں بھی مرد زیادہ قوت اور صلاحیت کا مظاہرہ کرتا ہے جو کام کہ خاص عورت کے سمجھے جاتے ہیں۔

جب تجربہ اس بات کی شہادت دے رہا ہے کہ مرد کے اندر زیادہ قوت اور صلاحیت ہے تو فطری طور پر اسی کو خاندان کا سربراہ بھی ہونا چاہئیے۔ مرد کی قوتوں کا اعتراف نہ کرنا اور عورت اور مرد کو ہر پہلو سے مساوی ثابت کرنا ایک طرح کا ردِ عمل یا تعصب ہے جو بحث و مباحثہ میں تو شائد کچھ چل جائے لیکن کارزارِ حیات میں زیادہ دور تک انسان کا ساتھ نہیں دے سکتا۔ یہاں بہت جلد حقیقت تسلیم کرنی پڑتی ہے۔

اب مرد کی مالی ذمہ داریوں کو لیجئے۔ مرد پر عورت کا مہر، اس کا نان و نفقہ اور اس کے لئے رہائش اور سکونت کا نظم کرنا واجب ہے۔ اس کے ساتھ اس پر عورت کی تعلیم و تربیت، دینی و اخلاقی نگرانی اور اس کی جان، مال اور عزت و آبرو کی حفاظت کی ذمہ داری بھی عائد ہوتی ہے۔

مرد یہ ساری ذمہ داریاں اس لئے قبول کرتا ہے کہ عورت اس کی نگرانی میں اس کے گھر کا نظم چلائے گی، اسے سکون فراہم کرے گی، اس کے بچوں کی نگہداشت اور تربیت کرے گی اور ایک بہتر خاندان کی تعمیر میں مدد دے گی۔

ان نوع بنوع مالی اور انتظامی ذمہ داریوں کو ٹھیک ٹھیک ادا کرنے کے لئے مرد کو بعض حقوق بھی دیئے گئے ہیں۔

مرد کو اپنا ہی نہیں بیوی بچوں اور بعض اوقات خاندان کے دوسرے افراد کا بھی

معاشی بوجھ اٹھانا پڑتا ہے۔ اور عورت کو اسلام نے بڑی حد تک اس سے سبک دوش کر رکھا ہے اس لئے وراثت میں اس کا حصہ عورت سے دوگنا رکھا ہے۔

شوہر اگر محسوس کرے کہ بیوی کا تعاون اسے حاصل نہیں ہے اور اس کے ساتھ نباہ نہیں ہو سکتا تو وہ اسے طلاق دے سکتا ہے لیکن طلاق شریعت میں کوئی پسندیدہ عمل نہیں ہے۔ اس کا فیصلہ جذبات میں نہیں سوچ سمجھ کر اور سنجیدگی سے ہونا چاہئیے اور میاں بیوی کے درمیان اختلافات ہوں تو دونوں طرف کے دو قابل اعتماد اشخاص کے ذریعہ انھیں دور کرنے کی کوشش ہونی چاہئیے۔ طلاق تو اسلام کی رو سے ان اختلافات کو ختم کرنے کی آخری صورت ہے۔

اس میں شک نہیں کہ اسلام تعدد ازواج کا قائل ہے۔ اس نے مرد کو بیک وقت چار بیویاں رکھنے کی اجازت دی ہے لیکن شرط یہ ہے کہ جو شخص ایک بیوی کی موجودگی میں دوسری سے شادی کرے وہ دوسری بیوی کی بھی قانوناً وہ ساری ذمہ داریاں اٹھائے جو پہلی بیوی کی اٹھا رہا ہے۔ نان ونفقہ، لباس، مکان اور ان تمام امور میں مساوات برتے جن میں مساوات برتنا عملاً ممکن ہے۔ ان میں سے کسی کی طرف اس طرح نہ جھک جائے کہ دوسری کے ساتھ ظلم وزیادتی ہونے لگے۔ ظاہر ہے ان پابندیوں کے ساتھ کسی شخص کا ایک سے زیادہ بیویاں رکھنا آسان نہیں ہے۔ لیکن بعض شخصی اور سماجی حالات میں تعدد ازدواج کی اجازت اس پر پابندی لگانے سے زیادہ مفید ہے۔ اسی لئے اسلام نے اس کی صرف اجازت دی ہے۔ کسی پر فرض نہیں کیا ہے۔

عملی زندگی میں اس بات کا امکان ضرور ہے کہ مرد ان حدود سے تجاوز کرکے، جن کا اسلام نے اسے پابند بنایا ہے، اپنے اختیارات کا غلط استعمال کرے اور عورت کے ساتھ زیادتی ہونے لگے۔ اسلام اس امکان کو نظر انداز نہیں کرتا۔ اس صورت میں عورت اپنے حقوق کے لئے قانونی چارہ جوئی کر سکتی ہے اور اسے عدالت سے خلع یا علیحدگی کے مطالبہ کا بھی حق حاصل ہے۔ (عورت کے ان حقوق پر انشاء اللہ تفصیل سے آئندہ بحث ہوگی۔

شریعت نے عورت کو جو قانونی ضمانتیں دی ہیں ان سے بعض لوگوں کو اتفاق یا اطمینان نہیں ہے وہ چاہتے ہیں کہ مرد کی برتری ختم کر دی جائے، عورت کو خانگی زندگی میں وہ سارے حقوق دیئے جائیں جو مرد کو حاصل ہیں۔ مرد حاکم اور نگراں نہ رہے، دونوں کو برابر کے اختیارات ہوں، وراثت میں عورت کا حصہ وہی رہے جو مرد کا ہے، طلاق کا حق عورت کو بھی حاصل ہو، وہ جب چاہے مرد سے علٰحدگی حاصل کر سکے، مرد کو ایک بیوی کی موجودگی میں دوسری عورت سے شادی کی اجازت نہ ہو۔ بعض اوقات یہ کہنے میں بھی تامل نہیں کیا جاتا کہ مرد کو ایک سے زیادہ بیویاں رکھنے کی اجازت ہو تو عورت کو بھی یہ حق ملنا چاہئے کہ وہ ایک سے زیادہ مردوں سے تعلق رکھے۔

اس طرح کی باتیں ہمارے ان مفکرین اور دانشور حضرات کی طرف سے وقتاً فوقتاً سامنے آتی رہتی ہیں جن کو اسلام کے خاندانی نظام سے خاص دلچسپی ہے اور جو اس میں نت نئی تبدیلیاں تجویز کرتے رہتے ہیں۔ حالانکہ اسلامی نقطۂ نظر ہی سے نہیں علمی اور عملی نقطۂ نظر سے بھی ان میں کوئی معقولیت نہیں ہے۔ سب سے پہلے مرد کی سربراہی کے مسئلہ کو لیجئے۔ کسی بھی ادارہ کا نظم اسی وقت باقی رہ سکتا ہے جب کہ اس کا ایک سربراہ ہو جس کے حکم اور فیصلہ کو آپس کے اختلافات میں آخری اور قطعی حیثیت دی جا سکے اور جس کے احکام کی خوش دلی سے اطاعت کی جائے۔ یہ ممکن نہیں ہے کہ ٹھیک یہی مقام دوسرے فرد کو حاصل ہو اور وہ ادارہ میں اپنی الگ مرضی چلانا چاہے اس کے بعد بھی ادارہ باقی رہے۔ اسی طرح اسلام نے مرد کو خاندان کی سربراہی کا منصب عطا کیا ہے۔ یہی منصب عورت کو بھی دے دیا جائے اور دونوں اس پر اپنی مرضی مسلط کرنا چاہیں تو اس کا ٹوٹ جانا یقینی ہے۔

اس میں شک نہیں سربراہ خاندان کی حیثیت سے مرد کو بعض حقوق حاصل ہیں لیکن اس پر بڑی ذمہ داریاں بھی ہیں۔ اس سے یہ حقوق اگر لے لئے جائیں تو اس سے یہ توقع بھی نہیں کی جانی چاہئے کہ وہ ان ذمہ داریوں کا بوجھ اٹھائے گا۔ اس لئے جو صورت ممکن ہے

وہ یہ کہ مرد کی جگہ عورت کو خاندان کا سربراہ اور حاکم مان لیا جائے۔ اسے وہ تمام حقوق و اختیارات بھی دے دیئے جائیں جو مرد کو حاصل ہیں اور مرد کی ساری ذمہ داریاں بھی اس پر ڈال دی جائیں رجب تک عورت ان ذمہ داریوں کو نہ اٹھائے ظاہر ہے اس کی سربراہی کا کوئی جواز نہیں ہے۔

کہا جاتا ہے کہ عورت کے نان و نفقہ اور اخراجات کا اب کوئی مسئلہ نہیں رہا اس لئے کہ عورت کمانے لگی ہے اور معاشی طور پر آزاد ہے۔ لیکن اس سے قطع نظر کہ ایسی عورتوں کا تناسب آج بھی بہت کم ہے جو معاشی طور پر خود کفیل ہوں، مسئلہ صرف عورت کی روزی روٹی ہی کا نہیں بچوں کی معاش، ان کی نگہداشت، تعلیم و تربیت، شادی بیاہ اور خاندان کے دوسرے افراد کے مختلف مسائل کا بھی ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا عورت اپنا معاشی بوجھ برداشت کرنے کے ساتھ سربراہ خاندان کی حیثیت سے ان سب ذمہ داریوں کو بھی اٹھانے کے لئے تیار ہے؟

اس میں شک نہیں کہ دنیا میں ہمیشہ ایسی عورتیں رہی ہیں جن کی معاشی حیثیت بھی مضبوط تھی اور جو خاندان کا نظم بھی بہتر طریقے سے چلا سکتی تھیں، ایسی عورتیں آج بھی ہیں، اور آئندہ بھی ہوں گی۔ بحث ان معدودے چند عورتوں کی نہیں پوری صنف نازک کی ہے۔ بظاہر وہ اپنے خیر خواہوں کے مشورے اور تائید کے باوجود نہ تو اپنے نان و نفقہ کے حق سے دست بردار ہونے کے لئے تیار ہے اور نہ اس کے لئے آمادہ ہے کہ خاندان کا بوجھ شوہر کے سر سے اتار کر اپنے سر پر رکھ لے۔

جو حضرات سہ ماہی تحقیقات اسلامی یا ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی کو چیک یا ڈرافٹ کی شکل میں تعاون کرنا چاہیں وہ اس پتہ پر تعاون فرمائیں۔

IDARA-E-TAHQEEQ-O-TASNEEF-E-ISLAMI

PAN WALI KOTHI DODHPUR ROAD, ALIGARH
202001

تحقیق و تنقید

کیا مہاجرین مکہ خالی ہاتھ مدینہ آئے تھے؟

ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی

مکہ کے مہاجرین اولین کے بارے میں عام خیال یہ ہے کہ وہ بوقت ہجرت مکہ سے مدینہ خالی ہاتھ آئے تھے۔ اس کا اظہار ہمارے تمام ثانوی مآخذ میں یا تو بصراحت ہوا ہے یا مضمر طور سے۔ مولانا شبلی نعمانی نے اپنی شہرہ آفاق کتاب سیرۃ النبی میں خاص طور سے وضاحت کی ہے کہ "مہاجرین مکہ معظمہ سے بالکل بے سر و سامان آئے تھے۔ گو ان میں دولت مند اور خوش حال بھی تھے لیکن کافروں سے چھپ کر نکلے تھے اس لئے کچھ ساتھ نہ لا سکے"۔ اس خیال کا جو لازمی نتیجہ مولانا موصوف نے نکالا وہ یہ ہے کہ "اگرچہ مہاجرین کے لئے انصار کا گھر مہمان خانۂ عام تھا تاہم ایک مستقل انتظام کی ضرورت تھی۔ مہاجرین نذر اور خیرات پر بسر کرنا پسند نہیں کرتے تھے۔ وہ دست و بازو سے کام لینے کے خوگر تھے تاہم چونکہ بالکل نگھر سے تھے اور ایک حبہ تک پاس نہ تھا اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیال فرمایا کہ انصار اور ان میں رشتۂ اخوت قائم کر دیا جائے..... یہ[1] نقطۂ نظر ایک فرد واحد کا نہیں ہے بلکہ اس کو ہم مسلم مشرقی رجحان یا نقطۂ نگاہ قرار دے سکتے ہیں کیونکہ تمام جدید مسلم مورخین اور سیرت نگاروں نے کم و بیش یہی نقطۂ نظر اپنایا ہے[2]۔ اس رجحان یا انداز فکر کا ناگزیر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اولاً

---

[1] شبلی نعمانی، سیرۃ النبی، اعظم گڑھ ۱۹۷۶ء اول ص ۲۸۴

[2] مثال کے طور پر ملاحظہ کیجئے: قاضی محمد سلیمان منصور پوری، رحمۃ للعالمین، امرت سر ۱۹۳۳ء اول

بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

تمام مہاجرین مکہ خالی ہاتھ اور بے سروسامان آئے تھے۔ ثانیاً مدینہ میں ان کا اپنے قیام و طعام کے لئے کلی طور پر انصار کی فیاضی اور مدارات پر انحصار تھا۔ ثالثاً مہاجرین کی مادی ضروریات کی فراہمی کے لئے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مواخات یا رشتۂ اخوت کا طریقہ اختیار کیا جس کے تحت ایک مہاجر اور ایک انصاری ایسے دینی بھائی قرار پائے جو خون کے سگے بھائی سے بڑھ کر تھے اور جو ایک دوسرے کے وارث ہو سکتے تھے اور ہوتے تھے۔ رالبعاً اصول مواخاۃ کے نتیجہ میں تمام مہاجرین اپنے انصاری بھائیوں کی املاک۔ مکانات، باغات، کھیت وغیرہ کے برابر کے حق دار ہو گئے مگر "جنگ بدر کے بعد جب مہاجرین کو اعانت کی ضرورت نہ رہی تو.... یہ قاعدہ جاتا رہا ہے۔" اگرچہ مسلم مورخین نے اس حقیقت کا اعتراف بھی کیا ہے کہ مہاجرین کی اکثریت نے اپنے پرانے پیشے۔ تجارت۔ کے ذریعہ اپنے پیروں پر کھڑے ہونے کی کوشش آغاز ہجرت سے ہی کر دی تھی تاہم وہ زیادہ تر انصار کے ایثار و سخاوت کے مرہون منت تھے۔

جدید مسلم نقطۂ نگاہ کے متوازی غیر مسلم مصنفین کا زاویہ نظر چلتا ہے۔ ان کے نزدیک تاریخی ترتیب واقعات یوں ہے کہ چونکہ مہاجرین مکہ کافی بڑی یا معتدبہ تعداد میں مدینہ کی چھوٹی سی آبادی میں آبسے تھے اس لئے وہ مدینہ کی پہلی سے دگرگوں معیشت پر بوجھ بن کر اقتصادی ابتری کا سبب بن گئے تھے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اس اہم مسئلے کا واحد حل یہ تھا کہ وہ عربوں کی دیرینہ روایت غارتگری کو اپناتے۔ یہاں مستشرقین کے دو گروہ ہو جاتے ہیں۔ ایک گروہ کا، جو ابتدائی مستشرقین پر مشتمل ہے، خیال ہے کہ ہجرت سے پہلے ہی آپ نے یہ متبادل سوچ رکھا تھا[1] جب کہ دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ ہجرت

ص ۸۷، ص ۹۰، ص ۱۰۷ وغیرہ۔ نعیم صدیقی، محسن انسانیت، دہلی ۱۹۷۵ء ص ۲۵۲، عبدالصمد رحمانی، پیغمبر عالم دہلی ۱۹۶۱ء ص ۲۱۵ وغیرہ، عمر ابوالنصر نبی امی، اردو ترجمہ شیخ محمد احمد پانی پتی، لاہور ۱۹۵۶ء ص ۱۲۱-۱۳۸، قاضی زین العابدین سجاد میرٹھی، سیرت طیبہ، میرٹھ ۱۹۶۷ء ص ۱۶۶ اور ص ۹۶-۱۹۶۔

[3] لیون کیتانی (LEON CAETANI) 'ANNALLIDELL ISLAM

بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

کے بعد آپ نے کاروانِ قریش پر غارتگری کر کے اپنے مفلس مہاجرین کی مادی ضروریات کو پورا کرنے کا منصوبہ بنایا تھا اور پھر اس پر عمل بھی کیا تھا[۵] ابتدائی مہمات نبوی کے اقتصادی پہلوؤں[۶] اور عہد نبوی کی مسلم معیشت میں اموال غنیمت کے تناسب[۷] کا جائزہ اس سے پہلے لیا جا چکا ہے۔ ان دونوں مطالعوں سے یہ بخوبی واضح و ثابت ہوتا ہے کہ ابتدائی مہمات میں خاص کر اور بعد کے غزوات و سرایا میں عام طور سے اقتصادی محرکات تھے ہی نہیں سوائے غزوہ بدر کے جہاں تک اموال غنیمت کے مسلمانوں کی اقتصادی بہتری میں حصہ کا تعلق ہے تو وہ بہت ہی معمولی تھا۔ عہد نبوی کی اقتصادیات کے مطالعہ کے ضمن میں دو اہم مسئلے ابھی تک تشنۂ بحث ہیں۔ ایک یہ کہ کیا تمام مہاجرین مکہ نادار و خالی ہاتھ آئے تھے جیسا کہ مشہور و مقبول خیال ہے۔ دوسرے یہ کہ مسلمان مہاجرین نے

کارل بروکلمن HISTORY OF THE ISLAMIC PEOPLES، لندن ۱۹۷۹ء ص ۲۵، ۲۳، فلپ ہٹی ISLAM : A WAY OF LIFE لندن ۱۹۷۰ء ص ۱۸-۱۵، ای رایسٹن پائک (E. ROYSTON PIKE) MUHAMMAD لندن ۱۹۶۸ء ص ۴۰ اور متعدد دوسرے جیسے مارگولیتھ، ولیم میور وغیرہ۔

۴ فرانسسکو جبریلی MUHAMMAD & THE CONQUEST OF ISLAM لندن ۱۹۶۸ء ص ۶۸-۶۷، مونٹگمری واٹ، MUHAMMAD AT MEDINA آکسفورڈ ۱۹۶۸ء، ص ۲۰۹، گرونی بام CLASSICAL ISLAM، لندن ۱۹۷۰ء ص ۴۰، ۳۵ اور متعدد دوسرے

۵ ابتدائی مہمات نبوی پر بحث کے لئے ملاحظہ کیجئے خاکسار کا مضمون "عہد نبوی کی ابتدائی مہمیں: محرکات، مسائل اور مقاصد" برہان دہلی، ماہ دسمبر ۱۹۸۲ء ص ۴۴-۳۴، ماہ جنوری ۱۹۸۳ء ص ۳۶، ۲۴ اور آئندہ شمارے۔

۶ ملاحظہ کیجئے اس موضوع پر خاکسار کا مضمون، تحقیقات اسلامی، سہ ماہی علی گڑھ، اکتوبر دسمبر ۱۹۸۲ء ص ۳۴-۱۰

اپنی اقتصادی بہتری کے لئے مدینہ میں کیا عملی قدم اٹھائے تھے؟ موجودہ مطالعہ کو ہم پہلے مسئلہ پر بحث و گفتگو تک محدود رکھ رہے ہیں کہ یہی نقطۂ آغاز ہے۔

یہ تسلیم شدہ حقیقت ہے کہ مہاجرین مکہ میں سے متعدد بلکہ اکثر دولت مند اور خوش حال تھے اور ان کی یہ خوش حالی یا کم از کم اقتصادی لحاظ سے اچھی حالت ان کی مقامی یا بین الاقوامی تجارت میں شمولیت کی بنا پر تھی۔ اس بنیاد پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ قریش کے مختلف خاندانوں سے متعلق سربرآوردہ اور نسبتاً سن رسیدہ مکی مسلمان اور ان کے حلفاء اور موالی کافی مالدار یا کم از کم خوش حال تھے۔ بدقسمتی سے ہمارے قدیم اور ابتدائی مورخین و سیرت نگاروں نے مہاجرین کی کوئی مکمل فہرست نہیں دی ہے۔ تاہم مواخات، طبقاتِ مہاجرین اور فہرست غازیانِ بدر میں جو نام گنائے گئے ہیں ان سے بخوبی اندازہ ہوتا ہے کہ اکثر مسلم مہاجرین کا تعلق اول درجہ کے مالداریکوں میں سے نہ سہی دوسرے یا تیسرے درجہ کے مالداروں میں سے ضرور تھا۔ مسلمانوں میں جو حضرات صحابہ متمول سمجھے جاتے تھے ان میں حضرات ابوبکر صدیق، عمر فاروق، عثمان ذوالنورین، زبیر بن عوام، طلحہ بن عبید اللہ، عبد الرحمٰن بن عوف، سعد بن ابی وقاص، حاطب بن ابی بلتعہ، ارقم بن ارقم، عثمان بن مظعون اور متعدد دوسرے ممتاز و فائق تھے[۵] ان میں سے بیشتر ایسے تھے جو اپنی دولتمندی کے سبب مکی اشرافیہ و اشراف کی نگاہوں کا مرکز تھے۔ حضرت ابوبکر صدیق جب ایمان

---

[۵] ان صحابہ کرام کی دولتمندی قبل از ہجرت کے لئے دیکھئے: ابن سعد، الطبقات الکبریٰ، بیروت ۱۹۵۷ء، سوم ص ۶۰، ص ۱۵-۱۱۴، ص ۲۶-۱۲۵، ص ۱۷۲-۱۷۳، ص ۲۱۵، ص ۲۴۳-۲۴۲ ص ۲۶۲ وغیرہ، بلاذری، انساب الاشراف، قاہرہ ۱۹۵۹ء اول ص ۲۷، ص ۲۶۱ وغیرہ۔ نیز ملاحظہ ہو: ابن اسحاق، سیرت رسول اللہ، انگریزی ترجمہ از الفریڈ گلیوم، لندن ۱۹۵۵ء ص ۱۷-۲۱۶، ص ۲۲۳ وغیرہ۔ نیز ملاحظہ کیجئے: MUHAMMAD & THE RISE OF ISLAM مارگولیتھ لندن ۱۹۰۵ء، ص ۹۶، ص ۱۰۱-۹۹، ص ۱۰۱ وغیرہ، شبلی نعمانی، مذکورہ بالا، دوم ص ۱۹۱ وغیرہ

لائے تو ان کے پاس چالیس ہزار درہم کی خطیر رقم نقد موجود تھی[۵۸]۔ اور ظاہر ہے کہ مال تجارت اسباب و املاک اس کے علاوہ تھے۔ بلکہ ایک روایت کے مطابق تو ان کے پاس ایک ملین (دس لاکھ) درہم کی رقم نقد موجود تھی[۵۹]۔ مکہ میں عام مسلمانوں کی اعانت اور غریب مسلمانوں کی کفالت پر ہزارہا درہم خرچ کر دیئے تاہم جب انھوں نے ہجرت کی تو پانچ چھ ہزار درہم نقد ساتھ تھے۔ ایک روایت کے مطابق وہ یہ ساری رقم رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ضروریات کے لئے بچا کر رکھتے گئے تھے اور بوقت ہجرت مدینہ لے کر آئے تھے[۶۰] اسی رقم سے انھوں نے ہجرت کے دوران سفر کے اخراجات کئے[۶۱] علاوہ بعد ہجرت رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اہل خاندان میں سے بعض کے سفر کے اخراجات دئے تھے[۶۲]

---

۵۸ ابن سعد، سوم صـ۱۷۲، بلاذری، انساب، اول صـ۲۶۱

۵۹ الف باء، اول صـ۳۱۹، بحوالہ مارگولیتھ، مذکورہ بالا صـ۱۴

۶۰ ابن اسحاق، انگریزی ترجمہ صـ۲۲۵ میں پانچ چھ ہزار درہم ہے جب کہ ابن سعد، سوم صـ۱۷۲ نے پانچ ہزار درہم اور بلاذری، انساب، اول صـ۲۶۰ نے پانچ یا چار ہزار درہم بتائی ہے ان مختلف روایات سے یہ قیاس بھی کیا جا سکتا ہے کہ بوقت ہجرت حضرت ابوبکر صدیق کے پاس اس سے زیادہ بھی رقم رہی ہوگی۔

۶۱ ابن اسحاق، مذکورہ بالا، صـ۲۲۲۔ بخاری، الصحیح، باب الہجرۃ، نیز شبلی، اول صـ۲۷

۶۲ بلاذری، انساب، اول صـ۲۶۹ کے مطابق رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دو موالی حضرات زید بن حارثہ اور ابو رافع کو اپنی دو دختران نیک اختر حضرات فاطمہ اور ام کلثوم اور زوجہ محترمہ حضرت سودہ کو مکہ سے مدینہ لانے کے لئے بھیجا تھا۔ اور اس مقصد سے حضرت ابوبکر صدیق سے پانچ سو درہم لئے تھے اور ان سے دو اونٹ بھی مستعار یا قرض خرید سے تھے۔ نیز ملاحظہ ہو شبلی، اول صـ۲۸ جنھوں نے یہ واقعہ تو لکھا ہے لیکن یہ تحریر نہیں فرمایا کہ آپ نے یہ رقم کس سے لی تھی۔

اور مدینہ میں مسلمانوں کے لئے کچھ زمین بھی خریدی تھی[۱۳] اسی طرح حضرت عثمان غنی بلاذری کے مطابق اپنے خطیر اموال میں سے کم از کم سات ہزار درہم مدینہ ساتھ لائے تھے جب کہ باقی مال انھوں نے بھی مسلمان غلاموں کو آزاد کرانے اور اعانتِ اسلام میں خرچ کر دیا تھا[۱۴]

ابن اسحاق نے حضرت عمر فاروقؓ کی ہجرت کا واقعہ بڑے دل چسپ انداز میں بیان کیا اور اسی کے ضمن میں ان کی دولتمندی کا ذکر کیا ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اپنی ساری دولت مدینہ لانے میں کامیاب رہے تھے۔ واقعہ یوں ہے کہ حضرات عمر فاروق، عیاش بن ربیعہ مخزومی اور ہشام بن عاص بن وائل سہمی نے فیصلہ کیا کہ وہ ساتھ ہجرت کریں گے اور مقررہ وقت پر ایک خاص جگہ ملنے کا وعدہ کیا اور یہ بھی طے کر لیا کہ اگر کوئی شخص وقت مقررہ پر مقام موعود پر نہ پہونچا تو یہ سمجھ لیا جائے گا کہ اسے دشمنوں نے روک لیا ہے اور باقی لوگ روانہ ہو جائیں گے۔ حضرت ہشام سہمی کو ان کے گھر والوں نے ہجرت نہ کرنے دی اور باقی دونوں حضرات (دوسرے ہم سفروں کے ساتھ) اپنے سفر ہجرت پر روانہ ہوئے اور قبا میں آکر دم لیا۔ ابوجہل اور حارث بن ہشام مخزومی نے ان کا پیچھا کیا اور قبا میں ان کو آلیا۔ چونکہ وہ زور زبردستی نہیں کر سکتے تھے اس لئے انھوں نے مکر سے کام لیا اور حضرت عیاش کو ان کے غم میں ان کی ماں کی بیماری اور کھانا پینا وغیرہ ترک کر دینے کی قسم وغیرہ کا ذکر کر کے واپس مکہ چلنے پر راضی کر لیا۔ حضرت عمر نے ان کو بہتیرا سمجھایا کہ یہ مکر و فریب ہے لیکن وہ اپنی سادہ لوحی اور ماں کی محبت کے سبب نہ مانے۔ مزید ان کو یہ خیال تھا کہ وہ مکہ میں اپنا کافی مال چھوڑ آئے ہیں اسے بھی لے آئیں گے۔ حضرت عمر نے اس پر ان سے کہا کہ وہ اس وقت قریش کے ایک مالدار ترین شخص ہیں[۱۵] اور اگر وہ مکہ جانے

---

[۱۳] ابن سعد، سوم صد ۲-۱۷۲، مارگولیتھ، صد ۲۲۔ ملاحظہ ہو شبلی، اول صد ۲۸ جن کا خیال ہے کہ مسجد نبوی کی جگہ کی قیمت حضرت ابوایوب انصاری نے ادا کی تھی۔ [۱۴] بلاذری، انساب، اول صد ۲۶۱

[۱۵] ابن اسحاق، صد ۱۵-۲۱۶ مگر ابن سعد نے، سوم صد ۲۷۰-۲۷۱ میں حضرت عمر کی ہجرت کا یہ واقعہ تو بیان

بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

کی ضد سے باز آجائیں تو وہ ان کو اپنا آدھا مال دے دیں گے۔ لیکن حضرت عیاش نے اپنے دولتمند قریشی مہاجر بھائی کی پیش کش قبول نہ کی اور واپس مکہ چلے گئے اور دشمنوں کی قید بلا میں گھر گئے۔ اگرچہ اس روایت میں حضرت عمر کی دولت کا کچھ پکا اندازہ نہیں ملتا تاہم یہ مسلم ہے کہ وہ کافی خطیر رقم اپنے ساتھ مدینہ لائے تھے۔

بخاری کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت زبیر بن عوام رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت سے ذرا پہلے تجارت کی غرض سے شام گئے ہوئے تھے اور واپسی پر انھوں نے رسول اکرمؐ اور آپ کے محترم ساتھی حضرت ابوبکرؓ کو جو ہجرت کر رہے تھے سفید کپڑے بطور تحفہ پیش کئے تھے[۱۶] اسی طرح ابن سعد کے مطابق حضرت طلحہ بن عبید اللہ تیمی بھی شام سے واپس آئے ہوئے سفر ہجرت کے دوران رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ملے تھے اور آپ کو تحفے پیش کئے تھے اور خود مکہ چلے گئے تھے اور وہاں اپنی ضروریات اور فرائض پورے کر کے مدینہ کو ہجرت کی تھی[۱۷] ان دونوں واقعات میں اگرچہ ان دونوں بزرگ صحابیوں کی دولتمندی اور اپنی دولت کے کل یا جز کو مدینہ لانے کا ذکر نہیں ملتا تاہم یہ بلا خوف و خطر قیاس کیا جا سکتا ہے کہ وہ اپنی کل دولت یا کم از کم اس کا بیشتر حصہ اپنے ساتھ مدینہ لائے تھے۔ حضرت سعد بن وقاصؓ اور ان کے برادر خورد عمیر نے ہجرت کے بعد مدینہ میں کسی انصاری

کیا ہے لیکن ان کی دولتمندی یا حضرت عیاش مخزومی کو اپنے آدھے مال کی پیشکش کا ذکر نہیں کیا ہے۔ اسی طرح قاضی محمد سلیمان منصور پوری نے اول ص۹-۸۷ کے تحت یہ واقعہ بیان کیا ہے لیکن دولت فاروقی کا کوئی حوالہ نہیں دیا ہے اور اس کی وجہ یہی ہے کہ انھوں نے ابن سعد کی روایت پر تکیہ کیا ہے جب کہ شبلی نعمانی نے ہجرت کے باب میں اس واقعہ اور اس سے متعلق دولتمندیٔ فاروق کا سرے سے ذکر نہیں کیا ہے۔

[۱۶] بخاری، الصحیح، باب ہجرۃ النبی نیز ملاحظہ کیجئے: شبلی نعمانی، اول ص۲۷۴ اور قاضی محمد سلیمان منصور پوری، اول ص۱۰۱۔

[۱۷] ابن سعد، سوم ص۱۷۳ اور ص۲۱۵۔ نیز دیکھئے: بلاذری، انساب، اول ص۲۷

کے مہمان بننے کے بجائے اپنے حقیقی بھائی عتبہ کے گھر میں قیام کیا تھا[۱۸] اور بظاہر وہ بھی اپنی دولت پوری کی پوری ساتھ مدینہ لے کر آئے تھے۔

حضرت عبدالرحمٰن بن عوف زہری اپنے وقت کے مالدار ترین آدمی تھے اور ان کی یہ مالداری اسلام کے بعد تجارت کی مرہون منت تو تھی ہی لیکن وہ کسی طور ہجرت سے قبل مفلس یا کم حیثیت شخص نہ تھے۔ ہماری روایات میں عموماً یہ تاثر دیا جاتا ہے کہ وہ خالی ہاتھ مدینہ آئے تھے اور محض اپنی اقتصادی و کاروباری سوجھ بوجھ اور مہارت کی بنا پر انھوں نے صرف اپنی روٹی روزی کمائی بلکہ چند ہی دنوں میں اتنا سرمایہ جمع کر لیا کہ شادی کر لی اور بڑی دولت جمع کر لی۔ اس غلط فہمی کا شکار ہمارے تمام جدید مورخین و سیرت نگار مسلم و غیر مسلم دونوں ہوئے ہیں حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ ہجرت سے قبل حضرت عبدالرحمٰن بن عوف مکہ کے ممتاز نوجوان تاجروں میں تھے۔ ابن حجر کے مطابق وہ رباح نامی ایک تاجر کے شریک و رفیق تجارت تھے اور اپنی ایمانداری اور دیانت کے سبب الامین کہلاتے تھے[۱۹]۔ ابن سعد اور بلاذری کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ مکی دور حیات میں حضرات عثمان بن عفان اور عبدالرحمٰن بن عوف کے درمیان تجارتی تعلقات تھے اور حضرت عثمان حضرت عبدالرحمٰن کو "مضاربت" پر مال دیتے تھے اور اس تجارتی شراکت میں دونوں برابر کے منافع کے سہیم ہوتے تھے[۲۰]۔ مکہ کے اس اقتصادی پس منظر میں یہ قیاس کرنا بالکل صحیح ہے کہ وہ کافی دولتمند تاجر تھے اور یہ بھی قیاس حق بجانب معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہجرت کے وقت کافی مال اپنے ساتھ لائے ہوں گے حالانکہ ہمارے مآخذ میں اس کی صراحت نہیں ملتی جس طرح کہ ان کی ناداری یا مفلسی کی کوئی تصریح نہیں ملتی۔ ہجرت کے بعد

---

۱۸ ابن سعد، سوم ص ۱۳۹ ۱۹ اصابہ ذکر حضرت عبدالرحمٰن بن عوف نیز ملاحظہ ہو: مارگولیتھ ص ۹۹-۱۰۰ ۲۰ ابن سعد، سوم ص ۶۰، بلاذری، انساب ص ۲ نیز ملاحظہ ہو: اصابہ، اول ص ۱۰۳۶ اور مارگولیتھ ص ۹۶۔

انھوں نے مدینہ کے مالدار ترین شخص حضرت سعد بن ربیع کے گھر قیام کیا تھا اور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کو رشتۂ اخوت میں باندھ دیا تھا[۲۱] بعد کے سوانح نگاروں نے وہ مشہور عام واقعہ بیان کیا ہے جس سے حضرت عبدالرحمٰن کی مفلسی کا تاثر ملتا ہے۔ حضرت سعد بن ربیع نے حضرت عبدالرحمٰن کو اپنے گھر لے جاکر اپنے تمام مال و اسباب کا جائزہ دے کر نہ صرف اس کا نصف پیش کیا بلکہ اپنی دو بیویوں میں سے ایک کو طلاق دے کر اس کو ان کے نکاح میں دینے کی بھی پیشکش کی۔ لیکن انھوں نے کچھ نہ قبول کیا بلکہ شکریہ ادا کرکے شہر کے بازار کا راستہ پوچھا۔ انھوں نے بنو قینقاع کا بازار جاکر دکھا دیا۔ حضرت عبدالرحمٰن نے کچھ گھی اور کچھ پنیر خریدا اور شام تک خرید و فروخت میں لگے رہے اور جب گھر لوٹے تو گھی اور پنیر کا ایک ڈبہ نفع میں کما لیا تھا۔ اور جلد ہی وہ مالدار بن گئے۔[۲۲] اس

---

[۲۱] ابن سعد، سوم ص۱۲۵ [۲۲] ابن سعد، سوم ص۱۲۵-۶ ۔ اصابہ مذکورہ بالا نیز دیکھو: مارگولیتھ ص۱۰۰-۹۹، شبلی، اول ص۸۷، ۲۸۶۔

اگرچہ یہ واقعہ بہت مشہور اور مقبول عام و خاص ہے اور شبلی نعمانی نے صحیح بخاری کی دو مستند ترین روایات کی بنیاد پر بیان کیا ہے اس لئے روایتی معیار پر وہ کھرا اترتا معلوم ہوتا ہے لیکن درایتی لحاظ سے کچھ سوالات ذہن میں اٹھتے ہیں - اول یہ کہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف مواخات کے رشتہ سے پہلے حضرت سعد بن ربیع کے مہمان بن چکے تھے اور ہجرت اور مواخاۃ کے درمیان خاصہ وقفہ تھا۔ ظاہر ہے کہ وہ پہلی بار حضرت سعد کے گھر نہیں گئے تھے لہٰذا ان سے واقف تھے اور حضرت سعد کی یہ پیشکش مواخاۃ کے بعد ہوئی تھی۔ لہٰذا مواخاۃ سے پہلے وہ مہاجر صحابی کیا کرتے رہے تھے؟ دوم یہ کہ اتنے دنوں کے قیام میں وہ مدینہ کے کوچہ و بازار سے واقف ہو چکے تھے اگر پہلے نہ تھے اگرچہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف جیسے ماہر تاجر سے بالخصوص اور شامی تجارت سے متعلق کسی بھی مکی تاجر سے بالعموم یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ وہ مدینہ کے بازاروں اور ان کے راستوں سے واقف نہ رہا ہوگا۔ لہٰذا بازار کا راستہ وہ بھی سوائے بنی قینقاع

پورے واقعہ میں کہیں مذکور نہیں ہے کہ انھوں نے یہ کاروبار بلا مال لگائے محض اپنی کاروباری صلاحیت کی بنا پر کیا تھا۔ یہ واقعہ اصل میں ان کی مدنی تجارت کا نقطۂ آغاز تھا نہ کہ بوقت ہجرتِ مدینہ ان کے مفلس وخالی ہاتھ ہونے کا ثبوت۔

مذکورہ بالا تمام شواہد سے زیادہ اہم اور دلچسپ ابن اسحاق کا وہ بیان ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ بعض بڑے گھرانے اپنے تمام افراد واراکین کے ساتھ مدینہ پہونچے تھے یہی نہیں بلکہ وہ اپنی تمام جائداد منقولہ، نقد، اسباب، مویشی، ساتھ لائے تھے۔ ابن اسحاق

کا دریافت کرنا کیا معنی رکھتا ہے؟ اور تیسرے یہ کہ حضرت سعد بن ربیع کو اپنی مبنیہ دو بیویوں میں سے کسی ایک کو طلاق دے کر ان کی حضرت عبدالرحمٰن سے شادی کی پیش کش کا کیا مطلب ہوسکتا ہے۔ کیا مطلقہ زوجہ کو مجبور کیا جاسکتا تھا یا کیا اس کی ضمانت تھی کہ وہ صحابی مہاجر سے شادی کر ہی لیتیں۔ پھر شادی کے لئے کسی اور دختر مدینہ کو پیش کیا جاسکتا تھا؟ ان سوالات سے یہ خیال ہوتا ہے کہ کہیں ایسا تو نہیں کہ انصار مدینہ کی مہمان نوازی اور تالیف قلب میں خاص کر اس واقعہ میں غلو سے کام لیا گیا ہے۔ ملاحظہ ہو: بخاری، الصحیح، "باب اخا النبی صلی اللہ علیہ وسلم بین المهاجرين والانصار"۔ جنھوں نے یہ روایت دو سندوں پر بیان کی ہے۔ ایک اسمٰعیل بن عبداللہ کی روایت ابراہیم بن سعد سے اور ان کی اپنے والد اور دادا سے۔ دوسری اسمٰعیل بن جعفر کی حُمید سے اور ان کی حضرت انس سے۔ دوسری روایت میں بازار کا راستہ بتانے والا فقرہ نہیں ہے۔ ابن حجر، الاصابة فی تمیز الصحابة، مصر ۱۹۲۹ء، جلد دوم ص ۲۴۲۵، نے بخاری کی روایت کا راوی اول خود حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کو قرار دیا ہے اور روایت انس کو صحیحین کا بتایا ہے نیز دیکھئے: ابن سعد، سوم ص ۲۴-۵۲۲، جن کے مطابق حضرت سعد نے بظاہر جنگ احد میں اپنی شہادت کے بعد ایک بیوی چھوڑی تھی نیز نسب میں بھی ایک ہی بیوی، عمرہ بنت حزم، کا ذکر ملتا ہے۔ ابن عبدالبر، الاستیعاب، مرتبہ علی محمد بجادی، قاہرہ (غیر مورخہ) جلد دوم ص ۹۱-۵۸۹، نے اس واقعہ کا ذکر نہیں کیا ہے جب کہ ابن اثیر نے اسد الغابہ، تہران ۱۳۷۷ھ، جلد دوم ص ۲۷۸ پر مختصراً ذکر کیا ہے۔

نے ایسے تین گھرانوں کا ذکر کیا ہے جن کے نام ہیں: بنو مظعون/ بنو جُمح، بنو سہم بن دودان/ اسد خزیمہ اور بنو بکیر/ سعد بن لیث۔ ان تینوں گھرانوں کے تمام افراد۔ مرد، عورت، بچے۔ مدینہ ہجرت کر آئے تھے اور اپنی تمام جائداد ساتھ لائے تھے اور مکہ میں اپنے گھروں کو خالی تالا لگا آئے تھے یا یوں ہی کھلا چھوڑ آئے تھے۔[۲۳] ابن اسحاق کے بیان سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ محض یہی تین گھرانے نہ تھے جو اپنا سارا مال و اسباب مدینہ لے آئے تھے بلکہ ان کے علاوہ کچھ دوسرے خاندان اور ان سے زیادہ افراد اپنی دولت و جائداد منقولہ اپنے ساتھ لے آئے تھے۔ سیرت نگار مذکور کا زور دراصل اس امر پر ہے کہ پورے پورے گھرانے اپنے تمام افراد و اراکین اور اپنی تمام جائدادوں یا اموال کے ساتھ سوائے ان تینوں کے مکہ سے باجماعت ہجرت نہیں کر سکے تھے۔ ورنہ چھوٹی چھوٹی ٹکڑیوں میں مہاجرین نے مسلسل ہجرت کی تھی۔ ابن اسحاق نے متعدد جگہ یہ حقیقت اجاگر کی ہے کہ مکہ کے مہاجروں نے جوق در جوق گروہ در گروہ یا باجماعت ہجرت کی تھی۔ چنانچہ ہجرتِ مدینہ کے لئے رسول کریم کے اذن عام، بنو سہم بن دودان، بنو بکیر، بنو مظعون اور بنو عدی وغیرہ کی ہجرت کے ضمن میں اس حقیقت کا مکرر سہ کرر اظہار کیا ہے۔[۲۴] ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ ہجرت مدینہ بنیادی طور پر اجتماعی اور باجماعت تھی یعنی مہاجرین مکہ نے نقل وطن گروہوں میں کیا تھا جو ایک فطری اور منطقی عمل تھا کہ جماعت کے ساتھ وطن کے چھوڑنے کا غم دور اور سفر کی صعوبتوں کو ہلکا کیا جا سکتا تھا۔ عام تاثر یہ ہے کہ مکی مسلمانوں نے قریش کی روک ٹوک کے سبب چھپ کر ہجرت کی تھی اس لئے وہ اکا دکا آئے تھے اور اپنا مال و دولت

---

[۲۳] ابن اسحاق، ص ۲۳۰۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بنو سہم بن دودان اپنے گھروں کو تالا لگائے بغیر چلے آئے تھے یا ان کے کواڑ کسی وجہ سے ان کے بعد کھل گئے تھے جیسا کہ سیرت نگار کے دوسرے بیان ص ۲۱۴-۲۱۵ سے معلوم ہوتا ہے، جب کہ باقی دوسرے گھرانے اپنے گھروں کو مقفل کر آئے تھے۔

[۲۴] ابن اسحاق ص ۲۱۳، ص ۲۱۵، ص ۲۲۸-۲۲۷ اور ص ۲۳۰ وغیرہ

نہیں لاسکے تھے لیکن یہ صحیح نہیں معلوم ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ بیشتر مسلمانوں نے باجماعت ہجرت کی تھی اور اپنے کل یا بیشتر ساز و سامان کے ساتھ۔

اگرچہ ابن اسحاق یا کسی اور مورخ و سیرت نگار نے بنو غنم بن دودان، بنو مظعون اور بنو جُمَیح کی دولت کا ذکر نہیں کیا ہے اور اس بنا پر اس کا صحیح تخمینہ لگانا ناممکن تاہم ان خاندانوں کے افراد کی کثیر یا معتدبہ تعداد سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ کافی سرمایہ اپنے ساتھ لائے ہوں گے۔ ابن اسحاق نے بنو غنم کے بیس مردوں اور نو عورتوں کے نام مہاجرین میں گنائے ہیں[۲۵] لیکن ایک اور روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی تعداد کم از کم چالیس تھی[۲۶] لیکن یہ واضح رہے کہ یہ تعداد کل افراد کی نہ تھی بلکہ ان کے بالغوں کی تھی۔ مزید یہ حقیقت بھی پیش نظر رہنی چاہئے کہ بنو غنم بن دودان قریش مکہ کے دولتمند ترین خاندان بنو امیہ کے حلیف، مصاہرت کے رشتہ دار اور تجارت کے ساتھی تھے[۲۷]۔ اسی طرح بنو مظعون کا خاندان بھی ہجرت سے قبل قریش مکہ کے ایک ممتاز خاندان بنو جمح کا کافی دولتمند تجارت پیشہ گھرانا تھا جس میں کافی بالغ مرد و عورت شامل تھے۔ ابن سعد نے حضرت عثمان بن مظعون کے چار جوان بھائیوں اور ایک فرزند کا ذکر بدری صحابہ میں کیا ہے[۲۸] اسی سے ان کی تعداد کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ ابن اسحاق نے ذکر کیا ہے کہ حضرت عمر فاروق کے ساتھ ان کے خاندان کے متعدد افراد کے علاوہ ان کے بھائی زید، سراقہ بن معتمر کے دو فرزند، حضرت عمر کے داماد خُنَیس بن حذافہ سہمی، ان کے تین حلیف بنو تمیم اور بنو عجل بن لُجَیم سے بُکَیر کے چار فرزند اور موخر الذکر کے بنو سعد بن لیث کے حلیف بھی آئے تھے[۲۹]۔ ظاہر ہے کہ یہ حضرت عیاش بن ربیعہ مخزومی کے علاوہ تھے۔ ایک موٹے سے اندازہ کے مطابق فاروقی قافلۂ مہاجرین

---

۲۵ ابن اسحاق ص ۲۱۵ ۲۶ ابن سعد، سوم ص ۸۹، ۹۰، ابن حزم اندلسی، جمہرۃ انساب العرب، قاہرہ ۱۹۴۸ء، ص ۲۰۰ - ۱۹۹ ۲۷ ایضاً ۲۸ ابن سعد، سوم ص ۳۹۶

۲۹ ابن اسحاق ص ۲۱۸۔

میں کل افراد کی تعداد کسی طور سے چالیس پچاس سے کم نہ رہی ہوگی۔ اور یہ کہنے کی ضرورت نہیں رہتی کہ جب حضرت عمر اپنی کل دولت ساتھ لائے تھے تو ان کے اہل خاندان اور ان کے حلفاء و موالی بھی اپنا سارا مال و اسباب مدینہ لانے میں کامیاب رہے ہوں گے۔ حقائق و قرائن سے ایسا واضح ہوتا ہے کہ مہاجرین کے بڑے قافلوں سے غالباً قریش مکہ نے تعرض کرنے کی ہمت نہیں کی تھی یا جان بوجھ کر مصلحتاً نظر انداز کر دیا تھا اور اس طرح ان مہاجرین کو اپنا سارا مال و اسباب لانے کا موقعہ مل گیا ورنہ بنو مظعون، بنو بکیر، بنو غنم اور بنو عدی کے علاوہ متعدد دوسرے خاندان، گھرانے یا قافلے یوں اپنا کل مال و دولت ساتھ مدینہ نہ لا سکے ہوتے۔

اسی ضمن میں ابن سعد کی ایک روایت بیان کر دی جائے جس سے مزید تائید ہوتی ہے کہ سب ہی مہاجرین مکہ بے سر و سامان مدینہ نہیں پہونچے تھے حضرات عمر اور عبداللہ فرزندان ابی عاتکہ اور ناخ کی روایت ہے کہ جب رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت مدینہ کی عام اجازت دے دی تو مکہ سے مسلمان باجماعت (اُرْسَالاً) نکلنے لگے۔ وہ کسی جگہ جمع ہو جاتے اور قافلے بنا کر سفر پر چل پڑتے۔ راویوں کا بیان ہے کہ ہم نے حضرت نافع مولیٰ ابن عمر سے پوچھا کہ مہاجرین نے پیدل سفر کیا یا سواری پر؟ حضرت نافع نے جواب دیا: دونوں طرح صاحبان استطاعت سواری پر آگے پیچھے یا باری باری بیٹھ کر جاتے تھے اور بے وسیلہ پا پیادہ۔[۳۰] ظاہر ہے کہ یہ صاحبان استطاعت (اھل القوۃ) اپنے ساتھ اپنی دولت اور اپنا ساز و سامان بھی لے گئے ہوں گے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مہاجرین مکہ کی ناداری اور مفلسی کی شہرت عام کا ایک سبب بعض واقعات پر ضرورت سے زیادہ زور دینے اور ان کو عمومی رنگ دینے کا جذبہ بھی رہا ہے۔ مثلاً حضرت صہیب بن سنان، جن کو غلطی سے رومی سمجھا جانے لگا ہے حالانکہ وہ عرب

---

[۳۰] ابن سعد، سوم ص ۲۷۱ نے یہ بیان حضرت عمر کی ہجرت کے ضمن میں دیا ہے۔

تھے، کا واقعہ ہے۔ ابن ہشام اور ابن سعد وغیرہ کی روایت ہے کہ جب حضرت صہیب عازم ہجرت ہوئے تو قریش نے ان کی روک ٹوک کی کہ "تم ہمارے پاس بے نوا فقیر و مسکین آئے تھے اور ہمارے درمیان رہ کر دولت اکٹھا کر لی اور اب تم یہ سمجھتے ہو کہ یہ سارا مال لے جا سکو گے۔ خدا کی قسم! یہ نہیں ہوگا۔" حضرت صہیب ہجرت کے اتنے مشتاق تھے کہ انھوں نے اپنی ساری دولت قریش کو دے دی اور ہجرت کر کے مدینہ پہونچ گئے۔[۳۱] حضرت صہیب کے واقعہ کے بارے میں مذکور متعدد روایتوں سے بالعموم اور ابن ہشام کی روایت سے بالخصوص یہ واضح ہوتا ہے کہ قریش مکہ کے اس روک ٹوک کرنے والی جماعت کو حضرت صہیب کی اس دولت کو ساتھ لے جانے پر اعتراض و تکلیف تھی جو انھوں نے اہالیانِ مکہ کے درمیان رہ کر کمائی تھی۔ ان کو صحابی موصوف کے ہجرت کرنے پر اتنا اعتراض نہ تھا اور بلا مال و دولت ساتھ لئے نقلِ وطن کرنے پر بالکل اعتراض نہ تھا بلکہ انھوں نے یک گونہ مسرت و خوشی کا اظہار کیا کہ یوں ایک خطیر دولت مفت ہاتھ آئی تھی۔ اسی سے یہ قیاس بھی کیا جا سکتا ہے کہ اگر حضرت صہیب چھپ کر ہجرت کرتے تو شاید اپنی ساری دولت نکال لاتے لیکن ان کو اپنی ہجرت اور اپنے پیغمبر سے ملاقات اتنی محبوب و عزیز تھی کہ دولت ان کے سامنے ہاتھ کا میل تھی۔ حیرت کی بات ہے کہ اس جیسے اکا دکا واقعات سے یہ عمومی نتیجہ نکال لیا گیا کہ تمام مہاجرینِ مکہ عالمِ بے سروسامانی میں مدینہ پہونچے تھے۔[۳۲]

اس تصورِ خام کے بڑے دور رس نتائج نکلے۔ مسلم مورخین نے تو انصار مدینہ کی بے مثل مہمان نوازی اور فیاضی پر مہاجرین کے مکمل انحصار کا کلیہ نکالا مگر مستشرقین مغرب نے مہاجرین کی کثرت تعداد کی اقتصادی ابتری کو مدینہ کی غیر اطمینان بخش معیشت پر

---

[۳۱] ابن اسحاق صـ۲۹۷ (ابن ہشام کی روایت ہے) نیز ملاحظہ ہو ابن سعد، سوم صـ۲۲۷-۸

[۳۲] جیسے شبلی، دوم صـ۲۱۴ اور سلیمان منصور پوری اول صـ۸۷ نے نتیجہ نکالا ہے۔

حد سے زیادہ بوجھ اور اس کے نتیجہ میں غارتگری کے مقصد سے غزوات و سرایا کا ایک طویل سلسلہ شروع کرنے کا مکروہ الزام مسلمانوں کے سر تھوپ دیا۔ انصار مدینہ کی مہمان نوازی، نصرت اسلام اور دامے، درمے، قدمے تعاون سے کسی منصف مزاج کو انکار نہیں۔ لیکن کیا یہ حقیقت تھی کہ مہاجرین نے اپنی تمام کفالت کا بوجھ اپنے انصاری بھائیوں پر ڈال دیا تھا؟ ماخذ کی تصریحات سے یہ بات سامنے آتی ہے اور اس کا اعتراف بھی ہمارے جدید مورخین و سیرت نگار کرتے ہیں کہ مہاجرین نے مدینہ میں اپنی آمد کے معاً بعد ہی تجارت یا زراعت کا کام سنبھال لیا تھا اور اپنی روزی روٹی کمانے لگے تھے۔[۲۳] ظاہر ہے کہ مہاجرین کی کاروباری لیاقت اور تجارتی مہارت کے علاوہ ان کی تجارت کی از سر نو داغ بیل ڈالنے کے لئے سب سے زیادہ ضرورت سرمائے کی تھی۔ سرمائے کی فراہمی کے تین ممکنہ ذرائع تھے۔ ایک یہ کہ انصار سے مالی امداد ملتی۔ دوم یہ کہ مدینہ کے مالدار یہودی مہاجنوں سے سودی قرض لیا جاتا۔ سوم یہ کہ مہاجرین اپنی نجی دولت پر تکیہ کرتے۔ اس ضمن میں ہمارے تمام ماخذ بالاتفاق تیسرے ذریعہ کے بارے میں زیادہ سے زیادہ ثبوت فراہم کرتے ہیں۔

مذکورہ بالا شواہد و دلائل کی روشنی میں جو صورت حال ابھرتی ہے وہ یہ ہے کہ مہاجرین مکہ کے تین طبقات تھے پہلا طبقہ کمزور اور سیاسی و سماجی طور پر بے اساس لوگوں جیسے حضرت صہیب بن سنان وغیرہ کا تھا۔ اس طبقہ کے مہاجرین اپنے ساتھ کچھ نہیں لا سکے تھے اسی میں اقتصادی طور پر کمزور اور نادار مسلمانوں کو شامل کر لینا چاہئے کہ وہ مکہ میں مال و دولت سے تہی تھے اور تہی دامن ہی مدینہ پہونچے۔ دوسرا طبقہ مہاجرین کا ان مکیوں پر مشتمل تھا جو خوف و ہراس کے عالم میں چھپ چھپا کر وطن سے نکلے تھے اس لئے وہ اپنے ساتھ اپنا سب کچھ نہیں لا سکے البتہ وہ اپنے ساتھ نقد اور زیور ضرور لائے تھے۔ اور تیسرا طبقہ جو بنیادی طور پر قریشی مہاجرین کی غالب اکثریت پر مبنی تھا اور جو مکہ میں بھی کافی متمول تھا وہ اپنی تمام جائداد منقولہ، نقد، زیور، مال و اسباب، مویشی وغیرہ سب کچھ ساتھ لے کر مدینہ پہونچا تھا اور اس طبقہ نے مدنی معیشت کو کمزور کرنے کی بجائے استحکام بخشا تھا اور اسے نئی جہتیں عطا کی تھیں۔

---

[۲۳] مثلاً ملاحظہ ہو شبلی نعمانی، اول ص ۲۸۷، ۲۸۶ اور مارگولیتھ ص ۱۹۶ وغیرہ

محمد صلی اللہ علیہ وسلم

کیا یہ نام آپ سے پہلے رائج نہیں تھا؟

محمد صلاح الدین عمری، ایم اے

اس نام کی عظمت کا کیا کہنا، اس مقدس نام (محمد) کی اہمیت و عظمت کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ آپ کی بعثت سے قبل اس روئے زمین پر کسی کا بھی نام محمد نہیں رکھا گیا۔ آپ کا یہ نام تو خدا نے آپ ہی کے لئے مخصوص کر رکھا تھا چنانچہ دنیا میں محمد نام کی سب سے پہلی شخصیت آپ ہی کی ہے۔

اس طرح کے جملے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عقیدت میں ایک مخصوص ذہن و فکر کے لوگوں سے اکثر سننے میں آتے رہتے ہیں اور ہمارے بعض فاضل مقررین بھی اسے آپ کی ایک امتیازی خصوصیت کی حیثیت سے پیش کرنے میں تامل نہیں کرتے۔

اس مقدس نام کی عظمت و اہمیت میں کس کو کلام ہو سکتا ہے؟ اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ اس کو یہ فضیلت محض اس وجہ سے حاصل ہے کہ وہ اللہ تبارک و تعالیٰ کی محبوب ترین ہستی، محسن انسانیت، پیغمبر آخر الزماں حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام ہے۔ آئیے یہ دیکھیں کہ کیا یہ مقدس نام پہلی بار آپ ہی کا رکھا گیا یا آپ سے پہلے بھی اس نام کے افراد پائے گئے ہیں؟

قرآن مجید میں آپ کا نام احمد اور محمد بتایا گیا ہے۔ چنانچہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی پیشین گوئی کا تذکرہ ان الفاظ میں آتا ہے:۔

وَاِذْ قَالَ عِیْسَی ابْنُ مَرْیَمَ اور یاد کرو عیسیٰ بن مریم کی وہ بات

يٰبَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ اِنِّيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَيْكُمْ مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرٰىةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُوْلٍ يَّاْتِيْ مِنْۢ بَعْدِي اسْمُهٗٓ اَحْمَدُ ۭ فَلَمَّا جَاۗءَهُمْ بِالْبَيِّنٰتِ قَالُوْا هٰذَا سِحْرٌ مُّبِيْنٌ ۝ (الصف : ۶)

جو اس نے کہی تھی کہ "اے بنی اسرائیل! میں تمہاری طرف اللہ کا بھیجا ہوا رسول ہوں تصدیق کرنے والا ہوں اس توراۃ کی جو مجھ سے پہلے آئی ہوئی موجود ہے اور بشارت دینے والا ہوں ایک رسول کی جو میرے بعد آئے گا جس کا نام احمد ہوگا۔ مگر جب وہ ان کے پاس کھلی کھلی نشانیاں لے کر آیا تو انھوں نے کہا یہ تو صریح دھوکا ہے۔

اس میں بتایا گیا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام لے کر آپ کی آمد کی خوشخبری سنائی تھی اس میں آپ کا نام احمد بتایا گیا ہے۔ اسی طرح سورہ محمد میں ہے:

وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَاٰمَنُوْا بِمَا نُزِّلَ عَلٰي مُحَمَّدٍ وَّهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّهِمْ ۙ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّاٰتِهِمْ وَاَصْلَحَ بَالَهُمْ (محمد : ۲)

اور جو لوگ ایمان لائے اور جنھوں نے نیک عمل کئے اور اس چیز کو مان لیا جو محمد پر نازل ہوئی ہے۔ اور ہے وہ سراسر حق ان کے رب کی جانب سے۔ اللہ نے ان کی برائیاں ان سے دور کر دیں اور ان کا حال درست کر دیا۔

احادیث صحیحہ سے بھی ثابت ہے کہ محمد کے ساتھ آپ کا نام احمد بھی تھا۔ مسلم اور ابوداؤد میں حضرت ابوموسیٰ اشعری کی روایت منقول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "انا محمد وانا احمد والحاشر" (میں محمد ہوں اور میں احمد ہوں اور میں حاشر ہوں)

مستند روایتوں سے ثابت ہے کہ آپ کا نام محمد۔ آپ کے دادا عبدالمطلب نے ساتویں دن عقیقہ کی تقریب کے موقع پر رکھا تھا۔ اس موقع پر موجود حاضرین نے جب

سوال کیا کہ آپ نے اس بچہ کا کیا نام رکھا ہے؟ تو عبد المطلب نے جواب دیا کہ: محمد، انھوں نے پوچھا کہ آپ نے اپنے آباء و اجداد میں مروجہ نام کیوں نہیں رکھے تو عبد المطلب نے کہا میں چاہتا ہوں کہ "اللہ اس کی تعریف آسمان میں اور اللہ کی مخلوق اس کی تعریف زمین میں کرے"[1]

آپ سے محبت و عقیدت ہی کا کرشمہ تو ہے کہ زمانۂ نبوت سے لے کر آج تک امت کے بے شمار بچوں کے نام احمد اور محمد رکھے گئے۔ خود آپؐ نے صحابہ کے بچوں کے نام محمد رکھے اور اس کی ترغیب دی۔

الاصابہ میں محمد بن انس بن فضالہ کے تذکرہ میں بخاری کے حوالہ سے لکھا ہے کہ محمد بن انس کو مدینہ میں جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لایا گیا تو آپؐ نے ان کے سر پر ہاتھ پھیرتے ہوئے برکت کی دعا فرمائی اور فرمایا "سموہ باسمی ولا تکنوا بکنیتی" (اس کا نام میرے نام پر رکھو اور (لیکن) میری کنیت مت رکھو)[2]

اسی طرح الاصابہ میں محمد بن ابی بکر، محمد بن جعفر، محمد بن طلحہ، محمد بن عمرو بن حزم، محمد بن حاطب اور محمد بن حطاب کے لئے الاغانی کے حوالے سے لکھا ہے کہ ان سب کا نام آپؐ نے محمد رکھا[3]

محمد بن طلحہ کے سلسلہ میں صاحب الاصابہ نے ابراہیم بن محمد کی ایک روایت نقل کی ہے کہ جب حمنہ بنت جحش کے یہاں محمد بن طلحہ کی پیدائش ہوئی تو وہ ان کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے کر آئیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا نام محمد اور کنیت ابو سلیمان رکھی۔ ابراہیم بن محمد کی ہی ایک اور روایت محمد بن طلحہ کے والد سے نقل کی ہے کہ وہ ان کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے کر آئے تو آپؐ نے ان کا نام محمد رکھا اور فرمایا "وہ ابو سلیمان ہے۔ میں اس کے لئے اپنا نام اور کنیت، دونوں جمع نہیں کروں گا"[4] محمد بن

---

[1] السیرۃ النبویۃ ج ۱ - ابن ہشام، حیاۃ سید العرب (ج ۱، ص ۵۶) حسین عبد اللہ، فقہ السیرۃ۔ محمد الغزالی (ص ۳۷-۳۶) [2] الاصابہ فی تمیز الصحابہ (۳، ۳۵۰) ابن حجر عسقلانی [3] ایضاً (۳، ۳۵۵)
[4] الاصابہ (۳، ۳۵۷)

مخلد کا نام بھی آپؐ ہی نے محمد رکھا۔[۵]

عرب کا پورا لٹریچر اس بات سے خالی ہے کہ حضور سے پہلے کسی کا نام احمد رکھا گیا ہو۔[۶] لیکن مستند و معتبر مورخین میں تقریباً سب ہی نے اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ عہد جاہلیت میں عیسائی اور عربوں کی ایک جماعت نے اپنے بچوں کے نام 'محمد' اس امید پر رکھے تھے کہ ان کا بیٹا نبی مبعوث ہو۔ کیوں کہ انھوں نے راہبوں سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کی پیشین گوئی سن رکھی تھی۔ آیئے! کسی قدر تفصیل سے اس کا جائزہ لیں۔

حسین عبداللہ نے اپنی کتاب 'حیاۃ سید العرب' میں عسقلانی کی فتح الباری اور الاصابہ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ عہد جاہلیت میں سولہ[۱۶] افراد نے اپنے بچوں کے نام 'محمد' اس امید پر رکھے تھے کہ نبی مبعوث انھیں کا بیٹا ہو۔ کیوں کہ عربوں نے اپنے شام کے سفروں میں کاہنوں اور راہبوں سے سن رکھا تھا کہ اس زمانہ میں ایک نبی مبعوث ہوگا جس کا نام محمد ہوگا۔[۷] اس کے بعد مولف نے ان ناموں کی تفصیل بھی دی ہے۔

اس سلسلہ میں خلیفہ بن عبدالمنقری کی ایک روایت کو اکثر مورخین نے نقل کیا ہے کہ:

"میں نے محمد بن عدی بن ربیعہ بن سور التمیمی سے سوال کیا کہ تمہارے والد نے تمہارا نام 'محمد' کیسے رکھا؟ محمد بن عدی نے جواب دیا کہ یہی سوال میں نے اپنے والد سے کیا تھا جس کا جواب انھوں نے یہ دیا کہ: بنی تمیم کے ہم چار افراد (میں، سفیان بن مجاشع بن دارم تمیمی، یزید بن عمرو بن ربیعہ تمیمی اور اسامہ بن مالک بن جندب (یا ابن حبیب) بن عنبر تمیمی) ابن حفنہ غسانی سے ملاقات کرنے کی غرض سے نکلے۔ شام پہونچ کر ہم ایک تالاب کے قریب جہاں کچھ درخت اگے ہوئے تھے، ٹھہر گئے۔ وہیں قریب ہی ایک گرجا گھر تھا جس میں پادری بھی موجود تھا۔ ہم آپس میں گفتگو کر رہے تھے کہ یہاں پر نہانے دھونے کے بعد کپڑے بدل کر

---

۵ الاصابہ (۲، ۳۶۳) ۶ تفہیم القرآن (۵ - ۴۶۱) مولانا ابوالاعلیٰ مودودیؒ۔
۷ حیات سید العرب (جلد ۱، صـ۵۷) حسین عبداللہ۔

ابن جفنہ سے ملنے چلیں گے۔ ہماری گفتگو سن کر پادری ہمارے قریب آگیا اور بولا کہ "آپ لوگوں کی گفتگو سے اندازہ ہوتا ہے کہ آپ اس ملک کے باشندے نہیں ہیں۔ ہم نے جواب دیا کہ "ہم مضری قوم کے افراد ہیں۔ وہ بولا 'مضر میں کس خاندان سے؟' ہم نے کہا: خاندان خندف کے۔ پادری پھر بولا کہ 'عنقریب ہی تمہارے یہاں ایک نبی مبعوث ہوگا، تم سب کو چاہیئے کہ فوراً اس پر ایمان لے آؤ'، اسی میں تم سب کی بہتری ہے۔ ہم نے پوچھا' اس کا نام کیا ہوگا؟' وہ بولا "محمد"۔ چنانچہ جب ہم ابن جفنہ سے مل کر واپس آئے تو ہم میں سے ہر ایک کے یہاں بچہ پیدا ہوا، اور ہم سب نے اپنے اپنے بچوں کے نام 'محمد' رکھ لئے۔[۵۸]

اس روایت کے ساتھ ہی محمد بن عدی کے بارے میں مورخین نے لکھا ہے کہ ان کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شرف صحبت حاصل ہے چنانچہ ابن سعد، البغوی اور ابن السکن وغیرہ نے ان کو صحابہ میں شمار کیا ہے۔ لیکن محمد بن یزید اور محمد بن سفیان کے سلسلہ میں مورخین کا خیال ہے کہ وہ عہد نبوی تک زندہ نہیں رہے۔[۵۹]

اسی طرح بلاذری نے ان لوگوں میں، جن کا نام عہد جاہلیت میں 'محمد' رکھا گیا محمد بن عقبہ بن احیحہ، اور محمد بن احیحہ کا بھی ذکر کیا ہے۔ صاحب اصابہ لکھتے ہیں کہ: میں نہیں کہہ سکتا کہ محمد بن عقبہ بن احیحہ اور محمد بن احیحہ ایک ہی شخص کا نام ہے یا محمد بن احیحہ، محمد بن عقبہ بن احیحہ کے چچا ہیں۔ اس ضمن میں انھوں نے ابو عبداللہ محمد بن یحیی کی ایک روایت نقل کی ہے کہ "احیحہ کے ایک بیٹے کا نام عقبہ تھا اور عقبہ کے بیٹے کا نام محمد تھا۔ انھیں محمد کی بیٹی، مشہور صحابی فضالہ بن عبید کی والدہ ہیں۔ محمد کے بیٹے کا نام منذر تھا جو بئر معونہ میں شہید ہوا۔ اس لئے ظاہر ہے کہ محمد بن عقبہ کا انتقال قبل اسلام ہی ہوگیا تھا۔[۶۰]

---

۵۸ الاصابہ (۲، ۶۰-۳۵۹) کتاب المجر (صہ ۱۳۰) ابو جعفر محمد بن حبیب البغدادی، الوفا باحوال المصطفی (۱، ۴۷-۴۶) ابو الفرج عبدالرحمن ابن جوزی ۵۹ الاصابہ، (ج ۳، صہ ۶۰-۳۵۹) ۶۰ الاصابہ (۴، ۲۶۰)

صاحب اسد الغابہ نے محمد بن احیحہ بن الجلاح کے تذکرہ میں لکھا ہے کہ ان کا شمار صحابہ میں ہوتا ہے۔ اسی کے تحت عبدان کی یہ روایت بھی نقل کی ہے کہ "بلغنی ان اول من سمی محمدا محمد بن احیحۃ" (مجھ تک یہ بات پہونچی ہے کہ سب سے پہلے جن کا نام محمد رکھا گیا وہ محمد بن احیحہ ہیں) انھوں نے ان کو بھی محمد بن عدی کی حدیث میں شمار کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ وہ (محمدون) جن کے والدین نے ان کے نام محمد اس امید پر رکھے تھے کہ ان کا بیٹا نبی مبعوث ہو، ان میں محمد بن سفیان بن مجاشع، محمد بن براء اخو بنی عتوارہ بن بنی لیث، محمد بن احیحہ اخو بنی جحجبا، محمد بن حمران بن مالک الجعفی، محمد بن خزاعی بن علقمہ بن محارب بن مرۃ بن فالج، اور محمد بن عدی بن ربیعہ بن حشم بن سعد کے نام آتے ہیں۔ اس کے بعد وہ لکھتے ہیں کہ سفیان بن مجاشع، اور جن افراد کا تذکرہ اس حدیث میں ہے وہ سب کے سب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت پہلے کے لوگ ہیں۔ ان میں احیحہ بن جلاح نے ام عبد المطلب سے شادی کی تھی، اس لئے یہ بات بعید از قیاس ہے کہ اس کے بیٹے محمد کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت حاصل ہو۔[۱۱]

صاحب اسد الغابہ نے محمد بن عدی کی حدیث میں ابو نعیم اور ابو موسیٰ کی روایت سے محمد بن عدی بن ربیعہ، محمد بن احیحہ، محمد بن حمران بن مالک الجعفی، اور محمد بن خزاعی بن علقمہ کو شمار کیا ہے۔ لیکن ان کی صحبت سے انکار کیا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ انھوں نے محمد بن عدی بن ربیعہ کی صحبت سے بھی انکار کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے بہت پہلے کے ہیں۔[۱۲]

ابن حجر نے الاصابہ میں محمد بن براء اخو بنی عتوارہ، محمد بن حرماز بن مالک، محمد الاسدی محمد عقیلی اور محمد بن مسلمۃ الانصاری کو بھی عہد جاہلیت کے محمدون میں شمار کیا ہے۔ محمد بن مسلمہ بن سلمہ بن خالد بن مجدعۃ کی بحث میں واقدی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ ان کی پیدائش بعثت

---

[۱۱] اسد الغابہ (ج ۴، ص ۳۱) ابن الاثیر [۱۲] اسد الغابہ (۴، ۲۶ - ۳۲۵)

سے بائیس سال قبل ہوئی۔ اور ان کا شمار عہد جاہلیت میں محمد نام رکھے جانے والوں میں ہوتا ہے۔ کنیت ابوعبداللہ اور ابوسعید ہے۔ انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے احادیث بھی روایت کی ہیں۔ ابن عبدالبر کے مطابق ان سے ان کے بیٹے محمود، ذؤیب، مسور بن مخرمہ، سہیل ابن ابی جشم، ابوبردہ بن ابی موسیٰ، عروہ، اعرج، اور قبیصہ بن حصن وغیرہ نے روایت کی ہے۔ ابن شاہین نے عبداللہ بن سلیمان ابن الاشعث کی ایک روایت بیان کی ہے کہ وہ بدر میں شریک ہوئے اور ان کو شرف صحبت حاصل ہے ابن شاہین نے ہشام سے محمد بن مسلمہ کی ایک روایت نقل کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے تلوار دے کر فرمایا کہ اس (تلوار) سے مشرکین سے اس وقت تک جنگ کرتے رہو جب تک وہ آمادۂ جنگ رہیں۔ اور جب تم میری امت کو آپس میں جدال وقتال کرتے ہوئے دیکھو تو اس تلوار کو اتنی زور سے پٹخنا کہ وہ ٹوٹ جائے۔ اور (اس کے بعد) اپنے گھر میں بیٹھ رہنا یہاں تک کہ کوئی تم پر دست درازی کرے یا تم کو موت آجائے ابن سعد نے کہا ہے کہ محمد بن مسلمہ، سعد بن معاذ سے قبل مصعب بن عمیر کے ہاتھوں پر مشرف بہ اسلام ہوئے تھے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اور ابوعبیدہ کے درمیان مواخات بھی قائم کی تھی۔ وہ بدر اور اس کے بعد کے تمام غزوات میں شریک ہوئے علاوہ غزوہ تبوک کے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو مدینہ میں ٹھہرنے کی اجازت دے دی تھی۔ (اسی قسم کی روایت صاحب اسد الغابہ نے بھی روایت کی ہے) صاحب الاصابہ نے واقدی ہی کی روایت لکھی ہے کہ ان کا انتقال مدینہ میں ۷۷ سال کی عمر میں ۴۶ھ میں ہوا[13] واقدی کی اس روایت اور ان کی سن پیدائش کی روایت میں تضاد ہے۔ اسی طرح کی ایک اور روایت مدائنی اور جعفر بن محمود بن محمد بن مسلمہ سے منقول ہے کہ ان کی وفات ۴۳ھ میں ہوئی۔ لیکن ابن ابی داؤد اور یعقوب بن سفیان کے مطابق ان کو شام والوں نے گھر میں گھس کر قتل کیا تھا۔

---

[13] الاصابہ (۳، ۶۴-۳۶۳)

حافظ محمد بن طاہر ابن القیسرانی نے اپنی کتاب 'کتاب الجمع بین ابی نصر الکلا باذی وابی بکر الاصبہانی فی رجال البخاری ومسلم' میں، محمد بن مسلمہ انصاری کے تذکرہ میں لکھا ہے کہ انھوں نے بدر میں شرکت کی اور بخاری نے عروہ بن زبیر سے مروی ان کی ایک حدیث کتاب الدیات میں لکھی ہے۔ اسی طرح مسلم نے مسور بن مخرمہ سے مروی ان کی حدیث کو کتاب الدیات میں نقل کیا ہے۔ ان کا انتقال جعفر بن محمود کے بیان کے مطابق صفر ۴۳ھ میں ہوا۔[۱۴]

ابوجعفر محمد بن حبیب بغدادی نے اپنی کتاب 'کتاب المجبر' میں قبل اسلام محمدون کا ایک عنوان قائم کرکے، اس کے تحت، شام میں راہب سے ملاقات اور گفتگو کے واقعہ کے تذکرہ کے بعد 'محمد' نام رکھے جانے والوں میں محمد بن سفیان، محمد بن برا دبن عتوارہ بن عامر، محمد بن خزاعی بن علقمہ (یہ واقعہ فیل میں ابرہہ کے لشکر میں شامل تھے) محمد بن حمران بن مالک، محمد بن عقبہ بن احیحہ، محمد بن مسلمہ الانصاری اور محمد بن حرماز بن مالک کو شمار کیا ہے۔[۱۵]

اسی طرح امام ابوالفرج ابن جوزی نے اپنی کتاب 'الوفا باحوال المصطفیٰ' میں خلیفہ بن عبدۃ المنقری کی روایت میں محمد بن عدی، محمد بن سفیان بن مجاشع، محمد بن یزید بن عمرو اور محمد بن اسامہ بن مالک کا تذکرہ کیا ہے[۱۶] اور ساتھ ہی شرح مواہب کے حوالہ سے ان محمدون کی تعداد بیس بتائی ہے (ج ۱، ص ۱۰۵)

صلاح الدین الصفدی نے اپنی کتاب 'الوافی بالوفیات' میں لکھا ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں عیسائی اور عربوں کی ایک جماعت نے اپنے بیٹوں کے نام محمد اس لئے رکھے تھے کہ ان کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ظہور کی پیشین گوئی اس وقت کے علماء سے مل چکی تھی۔

---

۱۴ کتاب الجمع بین ابی نصر الکلا باذی وابی بکر الاصبہانی فی رجال البخاری ومسلم (۲، ۳۴۲، ۳۴۳)
حافظ ابوالفضل محمد بن طاہر بن علی المعروف بابن القیسرانی۔

۱۵ کتاب المجر ص ۱۳۰ - ابوجعفر محمد بن حبیب البغدادی

۱۶ الوفا باحوال المصطفیٰ (ج ۱، ص ۴۷-۴۶) عبدالرحمٰن ابن جوزی

چنانچہ وہ اپنے بیٹوں کے نام اس امید پر محمد رکھتے کہ ان کا بیٹا ہی نبی ہو۔ ایسے لوگوں میں محمد بن سفیان بن مجاشع بن دارم التمیمی، محمد بن دُبر اخو بنی عنوارہ، محمد بن احیحہ، محمد بن خزاعی، محمد بن حمران اور محمد بن مسلمہ انصاری کے نام آتے ہیں۔[۱۷ھ]

ابوالحسن علی بن یوسف القفطی نے 'المحمدون من الشعراء' میں لکھا ہے کہ:

"اسم محمد قبل اسلام ہی سے اہمیت و مرتبہ کا حامل رہا ہے۔ چنانچہ ابن حبیب البغدادی (م ۲۴۵ھ) نے تذکرہ کیا ہے کہ جن کا نام عہد جاہلیت میں محمد رکھا گیا۔ ان کی تعداد سات ہے۔ اور انھوں نے اپنی کتاب میں ان ناموں کا تذکرہ کیا ہے۔ اور اس کا باب اس طرح قائم کیا ہے۔" المسمون بمحمد لما کان یبلغہم انہ یبعث فی العرب نبی یقال لہ محمد فجعل اللہ النبوۃ لمحمد صلی اللہ علیہ وسلم" (وہ لوگ جن کے نام محمد اس وجہ سے رکھے گئے کہ ان کو اس بات کی خبر پہونچی تھی کہ عرب میں ایک نبی مبعوث ہوگا جس کا نام محمد ہوگا۔ لیکن۔ اللہ نے نبوت کو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے مقدر کر دیا۔[۱۸ھ]

قفطی نے اپنی اس کتاب کے مقدمے میں ایک عنوان قائم کیا ہے: "الشاعر الجاھلی الذی سمی محمدا" (محمد نام کا جاہلی شاعر) اور پھر اس کے تحت لکھتے ہیں کہ عہد جاہلیت میں محمد نام کا سب سے پہلا شاعر محمد بن حُمران ابن ابی حمران الجعفی الشولیر ہے۔ اس میں اور جاہلی دور کے مشہور شاعر امرؤالقیس میں بحث و مباحثہ اور سخت کلامی بھی ہوئی تھی۔[۱۹ھ]

آگے چل کر شعراء کے تذکرہ میں وہ محمد بن حمران بن ابی حمران الجعفی (ملقب بہ الشولیر)

۱۷ھ الوافی بالوفیات (ج ۱، ص ۵۵) صلاح الدین الصفدی

۱۸ھ مقدمہ، المحمدون من الشعراء (ج ۱، ص ۸-۷) ابوالحسن علی بن یوسف القفطی

۱۹ھ مقدمہ، المحمدون من الشعراء (ج ۱، ص ۱۲) ابوالحسن علی بن یوسف القفطی

کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس کا لقب شویعر اس لئے پڑ گیا کہ اس کے بارے میں امراء القیس نے اپنے ایک شعر میں یہی نام استعمال کیا ہے۔ (واضح ہو کہ شویعر کم درجہ کے شاعر کو کہتے ہیں) جس میں وہ کہتا ہے:

أبلغا عني الشويعر أني عمد عين، نكبتهن حزيما

(یعنی شویعر کو میری جانب سے یہ خبر پہونچا دو کہ میں نے انتہائی خود اعتمادی اور ہوشیاری کے ساتھ ان سب کو راستے سے ہٹا دیا ہے) اس کے بعد وہ لکھتے ہیں کہ ان کا شمار عہد جاہلیت میں 'محمد' نام رکھے جانے والوں میں ہوتا ہے۔ اس کے اشعار ملاحظہ ہوں ؎

بلّغ بني حمران أنني عن عداوتكم غني
يكفيك نعي الأبلج الجباران نزل النضي
في جمرة منقضا كنبط النبع السرى[۲۰]

(بنی حمران کو خبر دیدو کہ میں تمہاری عداوت سے بے پرواہوں، مجھ کو ایک تنہا دست سرکش کی موت کی اطلاع کافی ہے۔ اگر تیر اس کے سینہ کو توڑتا ہوا اتر جائے جس طرح تیز بارش کے پانی سے بھرے ہوئے چشمہ میں ابال پیدا ہوتا ہے)

لیکن صاحب الاصابہ نے محمد بن حمران شویعر کے تذکرہ میں اس کے ان اشعار کو اس طرح لکھا ہے جو زیادہ صحیح معلوم ہوتے ہیں۔

بلغ بني حمران انني عن عداوتكم غني
في جمرة منقبضا كتقبض السبع السرى[۲۱]

(بنی حمران کو خبر دیدو کہ میں تمہاری عداوت سے قطعی بے نیاز ہو کر اپنے شہر میں تیزی سے بھاگا چلا جا رہا ہوں اور میری حالت اس درندہ کی سی ہے جو سنگباری (یا تیز بارش اور

---

[۲۰] المحمدون من الشعراء (ج ۱، ص ۶۹ - ۲۶۸)

[۲۱] الاصابہ (۳، ۴۸۵)

گرج چمک) سے اپنے بدن کو سکیڑ لیتا ہے۔

ابن ماکولا نے اپنی کتاب 'الاکمال فی رفع الارتیاب' میں شویعر کا تذکرہ الشاجی کے عنوان کے تحت کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ شاجی کا نام محمد بن حمران بن ابی حمران بن معاویہ بن حارث بن مالک بن عوف بن سعد بن حریم بن جعفی بن الشاجی بن سعد ہے۔ وہ شاعر ہیں اور ان لوگوں میں سے ہیں جن کا نام عہد جاہلیت میں محمد رکھا گیا۔ ان کا لقب شویعر ہے۔ لقب کی وجہ انھوں نے بھی وہی لکھی ہے۔[۲۲]

صاحب لسان العرب نے بھی جاہلیت کے محمدون کی تعداد سات بتاتے ہوئے ان میں محمد بن سفیان بن مجاشع تمیمی، محمد بن عتوارۃ اللیثی، محمد بن احیحہ بن الجلاح الاوسی، محمد بن حمران بن مالک الجعفی المعروف بالشویعر، محمد بن مسلمہ الانصاری اخو بنی حارثہ، محمد بن خزاعی بن علقمہ، اور محمد بن حرماز بن مالک التمیمی العمری کے نام لئے ہیں۔ لسان العرب میں بھی محمد بن حمران کے لقب کی وجہ وہی لکھی ہے جو قفطی نے المحمدون من الشعراء میں لکھی ہے شویعر کے چند اشعار بھی نقل کئے گئے ہیں جو المحمدون میں منقول اشعار کے علاوہ ہیں۔

أتتني أمور فكذبتها ... وقد نُميت لي عاما فعاما
بانّ امرأ القيسِ أمسى كئيبا ... على ألهٍ، ما يذوق الطعاما
لعمر ابيك الذي لا يهان ... لقد كان عرضك منّي حراما
وقالوا: هجوت ولم اهجه ... وهل يجدن فيك هاجٍ مراما؟[۲۳]

(میرے روبرو کچھ ایسے امور آئے جن کو میں نے جھٹلا دیا اور میرے ذہن میں سال بہ سال یہ بات مضبوط ہوتی گئی کہ امرأ القیس دل شکستہ، اور جزع و فزع میں پڑ گیا ہے، وہ کچھ کھاتا پیتا نہیں۔ تیرے اس باپ کی قسم! جس کو حقیر نہیں سمجھا جاتا، تیری آبرو کی پردہ دری

---

۲۲ الاکمال فی الارتیاب (ج ۵، ص ۱۳۹)۔ ابن ماکولا

۲۳ لسان العرب (ج ۳، ص ۱۵۸-۱۵۷)۔ ابن منظور

میرے لئے حرام ہے۔ اور لوگوں نے کہا: کہ تو نے ہجو کی جب کہ میں نے اس کی ہجو نہیں کی۔ اور کیا تیری ہجو کرنے والا مقصد کو پا سکتا ہے؟)

ان سب روایتوں کو سامنے رکھ کر ہم کو یہ فیصلہ کرنے میں کوئی دشواری نہیں ہوتی کہ زمانۂ جاہلیت میں تقریباً ایک درجن سے زائد ایسے افراد موجود تھے جن کا نام محمد تھا۔ ان روایتوں سے اس بات کا ثبوت بھی فراہم ہو جاتا ہے کہ ان میں سے بیشتر کے والدین نے اپنے بچوں کے نام محمد اس امید پر رکھے تھے کہ ان کا بیٹا ہی نبی مبعوث ہو۔ سبھی روایتوں پر غور کرنے سے یہ بات بھی سامنے آتی ہے کہ ان کے راویوں اور مورخین میں جو کچھ بھی اختلاف ہے وہ قطعاً اس بات پر نہیں ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں یہ نام معروف تھا یا نہیں بلکہ ان میں اختلاف صرف اس بات پر ہے کہ ان محمدون میں سے کس کس کو شرفِ صحبت حاصل ہے۔ اور کون کب مشرف بہ اسلام ہوا؟۔ ان روایتوں کی روشنی میں ہم زمانۂ جاہلیت کے محمدون کی فہرست اس طرح مرتب کر سکتے ہیں۔ (۱) محمد بن عدی۔ (۲) محمد بن سفیان (۳) محمد بن یزید (۴) محمد بن اسامہ۔ (۵) محمد بن عقبہ (۶) محمد بن احیحہ (۷) محمد بن براء (۸) محمد بن حمران شولیکر (۹) محمد بن خزاعی (۱۰) محمد بن مسلمۃ انصاری (۱۱) محمد بن حمازالعمری (۱۲) محمد بن دبر (۱۳) محمد بن عتوارۃ (۱۴) محمد الاسدی (۱۵) محمد العقیمی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

ادارہ تحقیق وتصنیف کے اہم انگریزی کتابچے

(1) ISLAM – THE UNIVERSAL TRUTH 3/-

(2) ISLAM AND THE UNITY OF MAN KIND 3/-
By. Maulana Syed Jalaluddin Umri.

(3) PITFALLS ON THE PATH OF ISLAIC MOVEMENT 4/-

(4) HOW TO STUDY ISLAM 3/-
By. Maulana Sdruddin Islahi

بحث و نظر

اقبالی نظریۂ اجتہاد
پاکستانی معمل میں

پروفیسر مشیر الحق

پروفیسر مشیر الحق نے علامہ اقبال اور بعض معاصر پاکستانی مصنفین کے جو خیالات پیش کئے ہیں اس سے شریعت اور اس کی تعلیمات کے بارے میں ایک خاص نقطۂ نظر کی ترجمانی ہوتی ہے جو آج کل کے بعض تعلیم یافتہ اصحاب کی طرف سے کبھی کبھی سامنے آتا رہتا ہے۔ اس سے پوری طرح عدم اتفاق کے باوجود اسے یہاں شائع کیا جا رہا ہے۔ بعض ضروری مقامات پر ہم نے اپنی رائے کا اظہار کر دیا ہے۔ یہ سوال خود بھی اپنی جگہ اہم ہے کہ مقالہ میں علامہ اقبال کے خیالات کی صحیح ترجمانی ہو سکی ہے یا نہیں؟ ہم نے فی الحال اس سے تعرض نہیں کیا ہے۔ اگر کوئی صاحب علم ان مسائل پر سنجیدہ اور علمی انداز میں تفصیل سے اظہار خیال فرمانا چاہیں جن سے اس مقالہ میں بحث کی گئی ہے تو 'تحقیقات اسلامی' کے صفحات ان کے لئے بھی حاضر ہیں۔
(جلال الدین)

"تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" کے چھٹے خطبہ بعنوان "اسلام کی ترکیب میں حرکت کا اصول" میں اقبال نے بنیادی طور سے اسلامی نظریہ اجتہاد سے بحث کی ہے۔ اس خطبہ میں اقبال حرکت و جمود کی بحث چھیڑ کر اسلام کے بارے میں یہ فیصلہ دیتے ہیں کہ "تہذیب اور ثقافت کی نظر سے دیکھا جائے تو بحیثیت ایک تحریک، اسلام نے دنیائے قدیم

کا یہ نظریہ تسلیم نہیں کیا کہ کائنات ایک ساکن و جامد وجود ہے۔ برعکس اس کے وہ اسے متحرک قرار دیتا ہے"۔ (ص ۲۲۳) غالباً اسی وجہ سے اقبال نے اصل انگریزی خطبہ کا عنوان "الاجتہاد فی الاسلام" نہیں رکھا تھا، یہ نذیر نیازی کے اردو ترجمہ کا عنوان ہے اقبال نے اسے "اسلام کی ترکیب میں حرکت کا اصول" کا نام دیا تھا۔ اقبال نے یہ عنوان غالباً اس لئے نہیں پسند کیا تھا کہ اجتہاد ان کے نزدیک حقیقتاً اسلام کی حرکت کو جاری رکھنے کا ایک ذریعہ ہے۔ خود اپنی جگہ ایک مقصد نہیں ہے۔ کیونکہ اگر ہم اجتہاد کو حرکیت کا ذریعہ سمجھنے کے بجائے خود عین مقصد قرار دے لیں تو اسے جمود کی طرف رجعت قہقری کہا جائے گا۔ حرکت سے اقبال کا یہ منشا قطعاً نہیں ہے کہ ہم آنکھیں بند کئے ہوئے بلا مقصد آگے بڑھتے چلے جائیں۔ کیونکہ اس طرح ہمارے سامنے زندگی کا، جو بجائے خود حرکت ہے، کوئی معیار نہیں رہ جائے گا۔

اقبال نے اپنے خطبہ میں حرکت کی ضرورت اور اہمیت پر بحث کرتے ہوئے اجتہاد کے جو چار ماخذ بتائے ہیں وہ وہی ہیں جنھیں عام طور سے علماء تسلیم کرتے آئے ہیں یعنی (۱) قرآن (۲) حدیث (۳) اجماع اور (۴) قیاس۔ لیکن ان ماخذ کی تشریح کرتے وقت اقبال کی راہ بہت حد تک عام ڈگر سے مختلف ہو جاتی ہے۔ قرآن کو اسلامی قانون کا اولین ماخذ تسلیم کر لینے کے باوجود اقبال یہ کہتے ہیں کہ:

"قرآن کوئی قانونی ضابطہ نہیں ہے، اس کا حقیقی منشا یہ ہے کہ ذہن انسانی میں اس تعلق کا جو اسے کائنات اور خالق کائنات سے ہے اعلیٰ اور بہتر شعور پیدا کرے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ قرآن پاک میں قانونی نوعیت کے کچھ عام اصول اور قواعد و ضوابط موجود ہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ جس وحی و تنزیل کا موضوع حیات انسانی کے مدارج عالیہ سے ہے اسے اس قسم کے اصولوں یا قواعد و ضوابط سے کیا تعلق"۔ (ص ۲۵۶)

قرآن کو قانونی ضابطہ کی حیثیت نہ دینے کے باوجود اقبال نے اس سوال کا کوئی واضح جواب نہیں دیا ہے کہ جب قرآن قانونی ضابطہ کی کتاب نہیں ہے تو پھر اس

اس میں مذکور قانونی احکامات کی ابدیت کی بنیاد کیا ہو سکتی ہے[1] انھوں نے قرآنی احکام میں مثال کے طور پر صرف وراثت کے مسئلے کو لیا ہے اور اس سلسلے میں ترک مشہور شاعر ضیا گوکلپ کی ایک نظم نقل کی ہے جس میں اور باتوں کے علاوہ اس نے لکھا ہے کہ "عورت کے معاملے میں علماء نے قرآن مجید کی تفسیر و تعبیر میں ٹھوکر کھائی ہے ۔۔۔ جب تک عورتوں کی قدر و قیمت کا احساس نہیں ہوگا حیات ملی نامکمل رہے گی ۔۔۔۔ اس لئے تین چیزیں ہیں جن میں مساوات ناگزیر ہے ۔ طلاق میں، علٰحدگی (خلع) میں اور وراثت میں۔ (ص ۲۴۹)

ضیاء کی پوری نظم نقل کرنے کے بعد اقبال اس کے مطالبۂ مساوات کو نامنظور کر دیتے ہیں لیکن یہ نامنظوری اس وجہ سے نہیں ہے کہ اقبال عورت کو برابری کا درجہ نہیں دینا چاہتے بلکہ ان کا خیال ہے کہ قرآن نے پہلے ہی سے عورت کو مساوی درجہ دے رکھا ہے وہ ایک طویل بحث کے بعد یہ دکھاتے ہیں کہ اسلام نے اگر ایک طرف وراثت میں عورت کو نصف حصہ دیا ہے تو دوسری طرف بعض خارجی ذرائع مثلاً جہیز اور مہر وغیرہ سے اس کمی کو پورا کر کے اسے مردوں کی سطح پر لا کھڑا کیا ہے ۔ قرآنی احکامات کی ابدیت کو تسلیم کرنے کا تقاضا تو یہ تھا کہ اقبال یہ کہتے کہ حکم قرآنی پر کسی طرح سے نظر ثانی نہیں کی جا سکتی خواہ اس کی افادیت ہماری فہم ناقص میں آئے یا نہ آئے ۔ اس کے بجائے انھوں نے قرآنی حکم کو قابل عمل ثابت کرنے کے لئے اپنی عقل، اپنے تجربے اور اپنے مشاہدے کو ایک طرح سے معیار قرار دیا، اور چونکہ ان کے مشاہدے اور تجربے سے یہ بات ثابت ہو رہی تھی

---

[1] اگر اقبال کا منشا یہ ہے کہ قرآن اس معنی میں نرا قانونی ضابطہ نہیں ہے جس معنی میں دنیا کے مدون قانونی ضابطے ہوتے ہیں تو یہ بات بالکل صحیح ہے لیکن اگر اقبال کا مطلب یہ ہے کہ قرآن نے جو احکام دیئے ہیں ان کی کوئی قانونی حیثیت نہیں ہے تو یہ صریحاً غلط ہے ۔ خود قرآن مجید نے جگہ جگہ صاف اور صریح الفاظ میں کہا ہے کہ اس نے جو احکام دیئے اور حدود قائم کئے ہیں ان کی پابندی لازمی ہے ۔ اس کی کبھی خلاف ورزی نہیں کی جا سکتی ۔

کہ قرآن کی ظاہری عدم مساوات، حقیقی مساوات کے مرادف ہے اس لئے انھوں نے ضیاء گوکلپ کے مطالبہ کو مسترد کر دیا۔[۲] اقبال ہمارے درمیان موجود نہیں ہیں، وہ ہوتے تو بتاتے کہ آج جب کہ مغربی دنیا سے جہیز کا رواج عملاً ختم ہو چکا ہے، اور مشرقی دنیا میں اس پر قانونی پابندیاں عائد کرنے کی باتیں کی جارہی ہیں، اسی کے ساتھ ساتھ مہر فاطمی کے نام پر زیادہ مہر رکھنے کو خلاف سنت کہا جاتا ہے۔ اور پھر ہماری سماجی اقدار مہر کی ادائیگی کو "تعلق خاطر" کے منافی سمجھتی ہیں، تو کیا ایسی صورت میں بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ عورت کو مالی مساوات حاصل ہے[۳]

اجتہاد کا دوسرا ماخذ ہے حدیث نبوی۔ اقبال کو ذات نبوی سے جو والہانہ محبت اور عقیدت تھی وہ کسی پر پوشیدہ نہیں ہے۔ بہر حال عشق رسول کے پیش نظر ہمیں حیرت نہ ہوتی اگر اقبال رسول اللہ صلعم کی طرف منسوب تمام حدیثوں کو بیضہ تسلیم کر لیتے۔ لیکن جب انھوں نے احادیث کو اجتہاد کے ایک ماخذ کی حیثیت سے تسلیم کیا تو پھر

---

[۲] ایک شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اسلام میں عورت اور مرد کے درمیان مساوات نہیں ہے، دوسرا اس دعوے کو رد کرتے ہوئے یہ کہتا ہے کہ اسلام میں دونوں صنفوں کے درمیان مساوات ہے۔ اگر کہیں عدم مساوات نظر آتی بھی ہے تو دوسرے طریقوں سے اسے دور کر دیا گیا ہے۔ اس سے یہ سوال ہی کہاں پیدا ہوتا ہے کہ ان میں سے کون احکام قرآن کو ابدی سمجھتا ہے اور کون غیر ابدی؟ پھر جب اقبال اس سلسلہ میں 'مہر' اور 'جہیز' کا حوالہ دیتے ہیں تو عورت اور مرد کی حیثیت کو شریعت سے ثابت کرنا چاہتے ہیں نہ کہ اپنی عقل اور تجربہ سے۔

[۳] قرآن مجید نے 'مہر' کو لازم قرار دیا ہے (النساء: ۴، ۲۴، ۲۵) سوال یہ ہے کہ اگر ہماری سماجی اقدار اسے میاں بیوی کے تعلق خاطر کے منافی سمجھتی ہیں تو کیا قرآن کا یہ حکم منسوخ کر دیا جائے گا یا از خود منسوخ ہو جائے گا۔ 'جہیز' شرعاً صرف جائز ہے۔ اس کی کوئی قانونی حیثیت نہیں ہے اس لئے اسے لازم نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ کسی جائز چیز کو حرام قرار دینے کا بھی ہمیں حق حاصل نہیں ہے۔

حدیث میں وہ عشق کے تقاضوں کو نظر انداز کر گئے۔ مسئلہ اجتہاد کے تعلق سے انھوں نے پہلے تو احادیث کو قانونی اور غیر قانونی دو خانوں میں تقسیم کیا[۴] پھر قانونی احادیث کے سلسلے میں یہ سوال اٹھایا کہ دیکھنا چاہیئے "کہ ان احادیث میں عرب قبل اسلام کے اس رسم و رواج کا، جسے جوں کا توں چھوڑ دیا گیا، یا جس میں حضور رسالت مآب صلعم نے تھوڑی بہت ترمیم کر دی، کس قدر حصہ موجود ہے۔ لیکن یہ وہ حقیقت ہے جس کا انکشاف مشکل سے ہی ہو سکے گا۔ کیونکہ علمائے متقدمین شاذ ہی اس رسم و رواج کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ ہمیں تو شاید یہ بھی معلوم نہیں کہ جس رسم و رواج کو جوں کا توں چھوڑ دیا گیا۔ خواہ حضور صلعم نے اس کی منظوری دی یا خاموشی اختیار فرمائی، اس پر کیا سچ مچ ہر کہیں اور ہر زمانے میں عمل کرنا مقصود تھا۔" (ص ۲۶۴) اس نکتہ سے اقبال اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ احادیث کو بلا جرح و تنقید قانون کے ماخذ کے طور پر تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن اس فیصلے کے بعد بھی یہ سوال اپنی جگہ باقی رہ جاتا ہے کہ پوری جرح و تعدیل کے بعد جب کسی فقہی حدیث سے کوئی حکم ثابت ہو جائے گا تو اس کا اطلاق زمان و مکان کا پابند ہو گا یا اسے ازلی و ابدی حیثیت حاصل ہو جائے گی۔ اس سوال کا براہ راست جواب دینے کے بجائے اقبال شاہ ولی اللہ کا سہارا لیتے ہیں کہ ایسا نبی جو ہر زمانے اور ہر علاقے کے لئے ہو وہ احکام کی تفصیل کے بجائے کچھ ایسے اصول مرتب کرتا ہے جو ساری نوع انسانی کی حیات اجتماعیہ میں کارفرما ہو سکیں، تاہم ہر معاملہ اور ہر موقع پر عملاً وہ ان اصولوں کا اطلاق اپنی قوم کی مخصوص عادات کے مطابق ہی کرتا ہے۔ لہٰذا اس طرح جو احکام وضع ہوتے ہیں (مثلاً تعزیرات) ایک لحاظ سے اسی قوم کے لئے مخصوص ہوں گے اور پھر چونکہ احکام مقصود بالذات نہیں ہیں اس لئے یہ بھی ضروری نہیں کہ ان کو آئندہ نسلوں کے لئے بھی واجب ٹھہرایا جائے۔ (ص ۲۶۵)[۵]

---

[۴] یہ تو ہر شخص کرے گا۔ اس لئے کہ ہر ارشاد رسول 'قانون' نہیں ہے۔

[۵] معلوم نہیں یہ بات شاہ ولی اللہؒ نے کہاں اور کس سیاق میں کہی ہے۔ اس کا کوئی حوالہ ہوتا تو اس

بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

فقہ اسلامی کے تیسرے ماخذ اجماع کو اقبال اسلام کے قانونی تصورات میں سب سے

پر غور کیا جا سکتا تھا۔ حجۃ اللہ البالغہ میں ایک ایسے دین کی ضرورت سے بحث کرتے ہوئے جو سابقہ تمام دینوں کو منسوخ کر دے شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ جو نبی ایک ابدی شریعت لے کر آئے اس کے لئے یہ تو ممکن نہیں ہے کہ دنیا کی بے شمار قوموں اور امتوں کی براہ راست اصلاح کرے۔ اس کے لئے آسان اور مناسب صورت یہ ہے کہ جس قوم میں اس کی بعثت ہوئی ہے پہلے اس کی اصلاح کرے اور پھر اسے دوسری قوموں کی اصلاح اور دنیا کے انقلاب کے لئے استعمال کرے۔ گو اس نبی کو اپنی قوم کے شعائر، حدود اور ثقافات کی دوسری قوموں کے ثقافات وغیرہ کے مقابلہ میں زیادہ رعائت کرنی پڑتی ہے لیکن اس معاملہ میں وہ اس حد تک آگے نہیں بڑھتا کہ ان قوموں کو جو بعد میں آتی ہیں تنگی اور زحمت محسوس ہو۔ اسے ان کے ساتھ بھی شفقت و رحمت کا رویہ اختیار کرنا پڑتا ہے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ اس کی شریعت بنیادی طور پر ایسی ہو کہ عرب و عجم کے تمام ممالک کے لئے وہ ایک طبیعی مذہب کی حیثیت اختیار کر سکے۔ اس طرح جس قوم میں نبی کی بعثت ہوتی ہے ان کے دل اور ان کے رسوم و عادات اس شریعت کے حق ہونے کی گواہی دیں گے اور دوسرے لوگ اپنے ائمہ اور خلفاء کو دیکھ کر اسے اختیار کریں گے۔ شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ شریعت سب کے لئے ہوتی ہے اس لئے اسے لانے والا نبی سب کو اس کی اتباع پر آمادہ کرتا ہے۔ وہ کہتے ہیں یہ بات صحیح نہیں ہوگی کہ شریعت کے معاملے کو ہر قوم یا ہر زمانہ کے ائمہ اور راہنماؤں کے حوالہ کر دیا جائے۔ اس لئے کہ اس سے تشریع کا فائدہ بالکل حاصل نہیں ہو سکتا۔ یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ ہر قوم کے رسوم و رواج کا جائزہ لیا جائے اور تجربہ کیا جائے اور ہر ایک کے لئے ایک الگ شریعت مقرر کی جائے لہٰذا شریعت ایک ہی ہو سکتی ہے آگے چل کر شاہ صاحب نے ان شعائر کی مثالیں بھی دی ہیں جن کا دوسری قوموں پر غلبہ اس دین کے غلبہ کے لئے ضروری ہے۔ پھر اس بات کو بھی ضروری قرار دیا ہے کہ بر دا تم (نیکی اور بدی) کے طور طریقوں اور مظاہر کی سختی سے پابندی کرائی جائے اور اس معاملہ میں کسی قسم کا اختیار اور آزادی نہ دی جائے حکمت اور معنویت کی طرف صرف اشارے کئے جائیں (حجۃ اللہ البالغہ ۱/۱۱۷-۱۱۹) اس پوری

زیادہ اہم سمجھتے ہیں لیکن اس بات پر حیرت ظاہر کرتے ہیں کہ اس اہم تصور پر اگرچہ صدر اسلام میں نظری اعتبار سے تو خوب خوب بحثیں ہوئیں لیکن عملاً اسکی حیثیت ایک خیال سے آگے نہ بڑھی ایسا کبھی نہیں ہوا کہ ممالک اسلامیہ میں اجماع کے تصور نے ایک مستقل ادارے کی حیثیت اختیار کی ہو۔ اس کی وجہ اقبال کے خیال میں یہ تھی کہ یہ بات ملوکیت کے خلاف تھی کہ اجماع کو ایک مستقل تشریعی ادارے کی شکل دے دی جائے۔ بادشاہوں کا مفاد اسی میں تھا کہ اجتہاد کا حق کسی ادارے کے بجائے انفرادی طور سے مجتہدین کے ہاتھوں میں رہے۔ کیونکہ دوسری صورت میں اس بات کا اندیشہ تھا کہ آگے چل کر تشریعی مجلس کہیں بادشاہوں سے زیادہ طاقتور نہ ہو جائے[۶]

اقبال ایک زمانے یا ایک علاقے کے اجماع کو دوسرے زمانے اور علاقے کے لئے واجب العمل اور ضروری نہیں سمجھتے[۷] وہ اجماع کے حق کو صرف طبقہ علما میں محدود کر دینے

بحث کو دیکھنے کے بعد شاہ صاحب کی طرف اس طرح کی بات ہرگز منسوب نہیں کی جا سکتی۔ شاہ صاحب کا ایک بڑا کارنامہ تو یہی ہے کہ شریعت کو ہر دور کے لئے موزوں اور واجب العمل ثابت کرنے کے لئے انھوں نے انتہائی علمی کوشش کی ہے بعض اوقات شاہ صاحب کو اس سلسلہ میں غلط طریقے پیش کیا جاتا ہے اسی لئے یہاں اس پر کسی قدر تفصیل سے گفتگو کی گئی ہے۔

[۶] کیا یہ محض قیاس ہے یا اس کا کوئی تاریخی ثبوت بھی ہے کہ مسلمان بادشاہوں نے اس طرح کی سازش کی تھی کہ اجماع ایک 'مستقل تشریعی ادارے' کی شکل نہ اختیار کرے۔ تاریخی حقیقتیں محض قیاس آرائی سے ثابت نہیں ہوتیں۔ اس کے لئے ٹھوس واقعات کی ضرورت ہوتی ہے۔

[۷] جس مسئلہ پر کسی دور میں اجماع ہو جائے بعد میں اگر کوئی فرد یا ادارہ اسے چیلنج کر سکے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اجماع کی اہمیت بس وقتی ہے اور اسی دور کے ساتھ مخصوص ہے جس میں اجماع ہوا ہے۔ حالانکہ فرد کے اجتہاد اور امت کے اجماع میں بنیادی فرق یہ ہے کہ فرد کے اجتہاد سے اختلاف کا ہر شخص کو ہر وقت حق حاصل ہے لیکن اجماع سے اختلاف کسی حال میں صحیح نہیں ہے۔ ورنہ یہ لغو اور ناقابل تصور بات ماننی پڑے گی کہ پوری امت نے ایک خاص دور میں فلاں مسئلہ میں غلطی کا ارتکاب کیا تھا۔

کے بھی خلاف ہیں۔[۸] حد یہ ہے کہ وہ اس بات کو بھی خطرناک سمجھتے ہیں کہ اسلامی ممالک کی مجالس دستور ساز کے باہر صرف علما کی کوئی ایسی مستقل جماعت ہو جو قانونی معاملات میں اسے مشورہ دیا کرے۔[۹] بلاد اسلامیہ میں جمہوری روح کی نشوونما اور قانون ساز مجالس کے بتدریج قیام کو اقبال ایک ترقی پذیر قدم سمجھتے ہیں۔ ان کا خیال تھا کہ اس طرح مذاہب اربعہ کے نمائندے جو سردست فرداً فرداً اجتہاد کا حق رکھتے ہیں اپنا یہ حق مجالس تشریعی کو منتقل کر دیں گے۔[۱۰] یوں بھی مسلمان چونکہ متعدد فرقوں میں بٹے ہوئے ہیں اس لئے بحالت موجودہ اجماع کی یہی شکل ممکن بھی ہے۔ غیر علما بھی جو ان امور میں گہری نظر رکھتے ہیں اسی طرح اس میں حصہ لے سکیں گے۔ اقبال کے بقول "یہی ایک طریقہ ہے جس سے کام لے کر ہم زندگی کی اس روح کو جو ہمارے نظامات فقہ میں خوابیدہ ہے از سر نو بیدار کر سکتے ہیں۔" (ص ۲۶۸)

قانون کے چوتھے ماخذ قیاس۔ یعنی "قانون سازی میں مماثلتوں کی بنیاد پر استدلال" کے اصول پر بحث کرتے ہوئے اقبال نے فقہائے عراق اور فقہائے حجاز کے طرز فکر اور

---

۸ اجماع ان لوگوں کا معتبر ہے جو اجتہاد کی صلاحیت رکھتے ہوں اور جن میں تقویٰ اور خدا ترسی پائی جائے۔ دنیا کے ہر معاملہ میں اس کے ماہرین ہی کی رائے کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ کیا صرف دین ہی کے معاملہ میں ہر کس و ناکس کی رائے کو اہمیت دی جائے گی اور ان کے فیصلہ کو شریعت کا فیصلہ سمجھا جائے گا۔

۹ یہ خطرناک ہرگز نہیں ہے۔ خطرناک تو یہ بات ہے کہ آج کی مجالس قانون ساز کو، جن کے ارکان کی اکثریت دین سے براہ راست بلکہ بالواسطہ بھی واقفیت نہیں رکھتی، یہ حق دے دیا جائے کہ وہ مختلف مسائل میں شریعت کے نقطۂ نظر کو معین کرے اور اسے قانونی شکل دے اس سے قطع نظر یہ بات بھی کیسے غلط ہو گی کہ باہر کا کوئی ادارہ یا جماعت مجالس قانون ساز کو مشورہ دے اس میں کون سی اخلاقی یا قانونی قباحت ہے؟

۱۰ اسلام نے فرد کو اجتہاد کا جو حق دیا ہے اس پر قطعاً پابندی نہیں لگائی جا سکتی۔ یہ حق نقصان دہ نہیں ہے بلکہ فرد کے ذہنی نشوونما کے لئے بہت ضروری ہے۔

طریق کار کا تنقیدی جائزہ لیا اور کہا کہ نصوص قرآن کی حدود کے اندر ہمیں اس کے استعمال کے پوری پوری آزادی حاصل ہونا چاہیئے۔ انھوں نے اس سلسلے میں دسویں صدی ہجری کے امام سرخسی کی اس رائے کو سراہا ہے کہ اگر لوگ "یہ سمجھتے کہ متقدمین کو اس امر میں زیادہ آسانیاں حاصل تھیں، برعکس اس کے متاخرین کا راستہ مشکلات سے پر ہے تو یہ بڑی غیر معقول بات ہوگی۔ یہ اس لئے کہ فقہائے متاخرین کو اجتہاد کے لئے زیادہ آسانیاں حاصل ہیں۔ قرآن مجید اور سنت رسول صلعم میں تفاسیر و شروح کا ذخیرہ اس حد تک وسیع ہو چکا ہے کہ آج کل کے مجتہدین کے پاس بنسبت سابق تعبیر و ترجمانی کا کہیں زیادہ سامان موجود ہے۔ (ص ۲۷۲) دسویں صدی کے امام سرخسی کی مذکورۂ بالا رائے کو نقل کرنے کے بعد اقبال نے یہ کہنا تحصیل حاصل سمجھا ہوگا کہ دسویں صدی کے مقابلے میں چودھویں صدی میں تفاسیر و شروح کا ذخیرہ کہیں اور زیادہ وسیع ہو چکا ہے۔

اپنے دوسرے ہم عصر مصلحین کے مقابلے میں اقبال اس حیثیت سے خوش نصیب ہیں کہ ان کے انتقال پر زیادہ دن نہیں گذرنے پائے تھے کہ پاکستان کے نام سے ایک ایسی آزاد مسلم ریاست وجود میں آگئی جو اپنے وجود کی بنیادیں اقبال کے نظریات پر قائم کرنے کی مدعی ہے یہ ایک الگ بحث ہے کہ خود اقبال کا نظریہ پاکستان کیا تھا لیکن اس حقیقت سے بہر حال انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ریاست پاکستان اقبال کو اپنے بانیوں میں شمار کرتی ہے اور یہ بات بھی تسلیم کی جا سکتی ہے کہ آج اگر اقبال زندہ ہوتے تو اسی پاکستان کو ایک حقیقت کے طور پر تسلیم کرتے اور انھوں نے اسلام کی حرکیت کے جو اصول اپنے خطبات میں پیش کئے تھے انھیں پاکستانی معمل میں تجربہ کی کسوٹی پر ضرور پرکھتے۔ پاکستان کے قیام کے بعد وہاں کچھ دنوں تک اس مسئلہ پر بحث ہوتی رہی۔ اور آج بھی کہیں کہیں وہ آوازیں سنائی دیتی ہیں کہ پاکستان کے قیام کا بنیادی مقصد کیا تھا۔ آیا تقسیم کا مطالبہ برصغیر کے مشرقی اور مغربی خطوں کے مسلمانوں کے مذہبی تشخص کو برقرار رکھنے کے لئے کیا گیا تھا یا اس کے پیچھے صرف معاشی اور سیاسی قوتیں کارفرما تھیں، بہر حال یہاں اس بحث میں پڑنے کی ضرورت نہیں ہے

میرا اپنا خیال یہ ہے (جس کا اظہار میں اپنے کئی مضامین میں کر چکا ہوں) کہ ملک کی تقسیم اور پاکستان کا قیام ممکن نہ تھا اگر ہندوستانی مسلمانوں کو یہ یقین نہ دلایا گیا ہوتا کہ پاکستان مسلمانوں کے مذہبی تشخص کی ضمانت ہوگا اور عہد جدید میں اسلامی نظریات کو پرکھنے کے لئے کسوٹی کا کام دے گا۔

اقبال کے نظریہ اجتہاد پر گفتگو کرتے وقت ہم نے دیکھا ہے کہ وہ اجتہاد کے چاروں مآخذ کو عملاً دو خانوں میں تقسیم کر دیتے ہیں۔ پہلے خانے میں قرآن اور حدیث کو رکھا جا سکتا ہے جو ایک طرح سے نظری NORMATIVE ہے اور اجتہاد کے لئے بنیاد کا کام دیتے ہیں اور حقیقی مآخذ کا فریضہ انجام دیتے ہیں۔ دوسرے حصہ میں جسے ہم OPERATIVE یا عملی کہہ سکتے ہیں اجماع اور قیاس آتے ہیں کیونکہ اجماع اور قیاس اقبال کی تشریحات کے مطابق براہ راست مآخذ بننے کے بجائے مآخذ کو بروئے کار لانے کا ایک ذریعہ بن جاتے ہیں تقسیم ملک کے فوراً بعد پاکستانی علماء اور دانشوروں میں اجتہاد کے موضوع پر جو بحثیں ہوتی رہی ہیں ان کی روشنی میں کہا جا سکتا ہے کہ پاکستان میں اجتہاد بذات خود کبھی مابہ النزاع نہیں رہا ہے۔ قدیم خیالات کے علماء نے بھی یہ بات کبھی نہیں کہی کہ نئے اور تیزی سے بدلتے ہوئے حالات میں اسلامی احکامات کی نئی تشریح و تعبیر نہیں کی جا سکتی۔ دانشوروں کی طرح وہ بھی تشریح و تاویل کے حق میں تھے۔ بنیادی اختلاف اس بات پر تھا اور آج تک ہے کہ تشریح و تاویل یا اجتہاد کا حق کس کو ہے۔ ریاست کو یا علماء کو۔ گویا مابہ النزاع شخصیت مجتہد کی تھی۔ مجتہد کون ہے۔ ریاست یا علماء۔ جہاں تک اقبال کا سوال ہے انھوں نے یہ حق ریاست کو دیا تھا اور بعد کی بحثوں میں بھی اقبال کو براہ راست ملوث کئے بغیر ان کے نظریہ کو تسلیم کرنے والے علماء اور دانشوروں نے کھل کر یہ بات کہی ہے کہ اجتہاد کا حق صرف ریاست کو حاصل ہے محمد مظہر الدین صدیقی نے ۱۹۵۳ء میں اپنی کتاب ISLAM & THEOCRACY (صدیقی مسلسل) میں واضح طور سے یہ کہا ہے کہ

"یہ ایک غلط خیال ہے کہ اسلام نے ریاستی معاملات کی دیکھ بھال میں علماء کو کچھ خاص

اختیارات دیئے ہیں، اسلام سوسائٹی کے کسی ایک خاص طبقہ کو معاملات کا اجارہ دار نہیں سمجھتا۔ درحقیقت مسلم معاشرے میں علماء کی حیثیت زیادہ سے زیادہ ماہرین فنون کی سی ہے۔ جس طرح دوسرے علوم و فنون کے ماہر صرف اپنی رائے کا اظہار کر سکتے ہیں۔ اسے عوام پر تھوپ نہیں سکتے اسی طرح مذہبی معاملات میں علما بھی صرف اظہار خیال کر سکتے ہیں۔ لیکن ریاست ان رایوں کو من وعن تسلیم کر لینے پر مجبور نہیں ہے۔ فیصلے کا حق دراصل عوام کے ان نمائندوں کو ہے جو شوریٰ (پارلیمنٹ) کے ممبر ہوں گے۔[۱]

شوریٰ کے ممبروں کے لئے جنھیں اجتہاد کا حق دینے کی تجویز تھی۔ اگر یہ شرط لگا دی جاتی کہ وہ اسلامی علوم و فنون پر گہری نظر رکھتے ہوں تو پھر یہ بالغ رائے دہندگی کے اصول کے خلاف ہوتا ہے۔ اس لئے اسی دشواری سے عہدہ برآ ہونے کے لئے یہ تجویز کیا گیا کہ ممبران شوریٰ کے لئے ضروری نہیں کہ وہ اسلامی علوم کے ماہر بھی ہوں۔ ان کے لئے اتنا ہی کافی ہوگا کہ وہ بنیادی اسلامی اقدار سے واقف ہوں اور اسلام کی اہم تعلیمات کا علم رکھتے ہوں۔ (ایضاً)[۲]

۱۹۶۲ء میں حکومت پاکستان نے شرعی معاملات میں شوریٰ کو مشورہ دینے کے لئے انھیں خطوط پر ایک اسلامی مشاورتی کونسل قائم کی۔ اس کے ممبروں کا انتخاب صدر مملکت کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا۔ انتخاب کے سلسلے میں یہ شرط ضرور لگا دی گئی کہ ممبران پاکستان کے معاشی، سیاسی، قانونی اور انتظامی معاملات سے کماحقہٗ واقفیت رکھتے ہوں۔ اس کونسل

---

[۱] یہ کس نے کہا کہ علماء کی رائے کو من وعن تسلیم کرنا ضروری ہے۔ البتہ یہ ضروری ہے کہ ان کی جو رائے کتاب وسنت پر مبنی ہو اسے رد نہ کیا جائے۔ عوام کے نمائندوں کو فیصلہ کا جو حق ہے وہ مطلق نہیں ہے بلکہ وہ شرعی حدود کے پابند ہیں اور شریعت کے خلاف کوئی فیصلہ نہیں کر سکتے۔ ورنہ ریاست کے اسلامی ہونے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔

[۲] کیا اسلام نے شوریٰ کے ممبروں کا یہی معیار رکھا ہے؟

میں ابھی تک جن لوگوں کو لیا گیا ہے ان میں علماء بھی ہیں اور وظیفہ یاب جج بھی، ماہرین تعلیم بھی ہیں اور یونیورسٹیوں کے وائس چانسلر حضرات بھی۔ اس کونسل کا کام صرف اتنا ہے کہ وہ ریاستی اور مرکزی سطح پر قانون سازی کے مواقع پر اس بات کا خیال رکھے کہ کوئی قانون اسلام کے بنیادی مقاصد کے خلاف نہ بننے پائے۔ جہاں تک کونسل کے اختیارات کا سوال ہے، وہ کسی قانون کو پاس ہونے سے نہیں روک سکتی بس زیادہ سے زیادہ قانون ساز اسمبلیوں کی طرف سے بھیجے گئے سوالناموں پر اپنی رائے دے سکتی ہے کہ مجوزہ قانون شریعت کے مطابق ہے یا نہیں۔ دیکھا جائے تو اقبال بھی اسی قسم کی کونسل چاہتے تھے جو مشورہ تو دے لیکن خود قانون سازی کا فریضہ نہ انجام دینے لگے۔ پچھلے دنوں پاکستان نے مذہبی میدان میں جو تھوڑی بہت قانون سازی کی ہے اس کے لئے خام مواد مہیا کرنے میں اس کونسل کا بڑا رول رہا ہے[1]

اقبالی نظریہ اجتہاد کے تناظر میں اگر ہم کونسل اور شوریٰ کے باہمی تعلق کو سمجھنے کی کوشش کریں تو کہہ سکتے ہیں کہ کونسل کی حیثیت زیادہ سے زیادہ ایک مفتی کی سی ہے وہ استفتاء کے جواب میں فتویٰ تو دے سکتی ہے لیکن اس پر عمل درآمد کرانا اس کے احاطۂ اختیار سے باہر ہے۔ یہ کام شوریٰ کا ہے جو کونسل کے "فتووں" کی روشنی میں اپنے اجتہادی اختیارات کو بروئے کار لاتے ہوئے قوانین وضوابط وضع کر سکتی ہے۔ بہرحال یہ تو ہے پاکستانی معمل میں اقبالی نظریۂ اجتہاد کا عملی یا OPERATIVE رخ۔ اب آیئے ذرا اس کے نظری یا NORMATIVE حصہ پر بھی ایک نظر ڈالیں۔ اقبال نے ایک طرف تو قرآن وحدیث کو بنیادی مآخذ کی حیثیت سے تسلیم کیا اور دوسری طرف ان مآخذ کی تشریح وتاویل کو متعلقہ اشخاص پر چھوڑ دیا کہ وہ زمان ومکان کی ضرورتوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے

---

[1] اس طرح کی مشاورتی کونسلیں ایک نہیں دس ہو سکتی ہیں۔ اصل سوال قانون سازی کا ہے۔ اگر اس کی بنیاد کتاب وسنت پر ہے تو وہ اسلامی ہے ورنہ غیر اسلامی۔

اس سلسلے میں پیش رفت کریں۔ ہم اوپر بتا چکے ہیں کہ وراثت میں مسلمان عورتوں کے حصہ پر گفتگو کرتے ہوئے انھوں نے روایت کے بجائے عقل، تجربہ اور مشاہدہ کو فیصلہ کا معیار قرار دیا تھا یہ بالکل اتفاق کی بات ہے کہ اس خاص مسئلے میں ان کا فیصلہ "روایت" کے خلاف نہ تھا[۱] لیکن یہاں سوال نتیجہ کا نہیں بلکہ "معیار" کا ہے۔ پاکستان بن جانے کے بعد جب شرعی امور میں قانون سازی کے مسئلے پر گفتگو شروع ہوئی تو ایسے لوگوں کی کمی نہ تھی جو دونوں بنیادی مآخذ کی تشریح و تاویل میں عقل اور تجربے کو ہی فیصلہ کن ٹھہراتے ہوں۔ مثلاً قانون سازی کے دور کے ابتدائی دنوں میں مولانا محمد جعفر شاہ ندوی پھلواری نے اپنی کتاب "الدین یسر" میں "دین" اور "شریعت" کے فرق کو ان الفاظ میں واضح کیا ہے۔

"دین ان حقائق کا نام ہے جو قوانین فطرت کی طرح اٹل ہوتے ہیں۔ حقائق کی کوئی ظاہری شکل نہیں ہوتی۔ انھیں صرف محسوس کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اگر اسے کوئی ظاہری شکل دیدی جائے تو پھر دین شریعت کا روپ دھار لیتا ہے"

اپنے اس خیال کی وضاحت میں مولانا نے "صلوٰۃ" کو بطور مثال پیش کرتے ہوئے کہا ہے کہ صلوٰۃ دراصل اظہار عبودیت کا نام ہے۔ یہی اظہار عبودیت دین ہے۔ اس میں کسی زمانے میں تبدیلی نہیں ہو سکتی لیکن اظہار عبودیت کی جب تک کوئی شکل نہیں متعین کی جائے اس وقت تک عام ذہن اس کا مفہوم سمجھنے سے قاصر رہتا ہے۔ دین کا یہی شکل شریعت ہے۔ جب اظہار عبودیت نماز کی ایک خاص شکل اختیار کر لیتا ہے تو وہی اظہار عبودیت اپنی متعین شکل میں شریعت بن جاتی ہے۔

دین اور شریعت کے فرق کو واضح کرنے کے بعد مولانا پھلواری اس نتیجہ پر پہنچے کہ "اب چونکہ کوئی دوسرا نبی نہیں آسکتا اس لئے شریعت میں تبدیلی کی ذمہ داری امت محمدیہ کے ارباب حل وعقد کے ذریعہ ہی عمل میں آئے گی"۔ (ص ۸)[۲]

---

[۱] اقبال نے 'روایت' کی عقلی توجیہ کی ہے کہ روایت کی جگہ 'عقل' کو معیار بنایا ہے۔

[۲] یہ مجمل بیان انتہائی خطرناک ہے۔ شریعت کا وہ کون سا حکم ہے جسے بدلا جا سکتا ہے یا اب تک امت نے اسے بدلا ہے۔

تبدیلی دراصل قانون سازی کا دوسرا نام ہے[۱۶] اس لئے جب مولانا نے شریعت میں تبدیلی کا سوال اٹھایا تو لامحالہ انھیں اس مسئلہ کو بھی چھیڑنا پڑا کہ قانون سازی کا حق کسے ہے، خدا کو یا انسان کو۔ اس سلسلے میں مولانا پھلواری کا خیال ہے کہ اگر قانون سازی کا مطلب قرآن میں مذکور حدود اللہ میں تبدیلی لانا ہے تو پھر اس مفروضے کو کسی حد تک تسلیم بھی کیا جا سکتا ہے کہ انسان کو قانون سازی کا حق نہیں ہے۔ لیکن اگر قانون سازی کا تعلق تعزیرات سے ہے تو پھر یہ کہنا غلط ہے کہ انسان قانون سازی نہیں کر سکتا۔ ہر شخص واقف ہے کہ خود آنحضرت نے بعض مواقع پر احکام کی جو قانونی تشریح کی تھی بعد کے زمانے میں خود آپ کے ماننے والوں نے اس میں تبدیلیاں کی ہیں، اور امت نے انھیں صحیح سمجھا ہے۔ یہ تبدیلیاں کچھ اس وجہ سے نہیں کی گئی تھیں کہ مسلمانوں کی نظروں میں آنحضرت کے فرمودات کی کوئی اہمیت نہ تھی بلکہ درحقیقت وہ لوگ دین اور شریعت کے نازک فرق کو سمجھتے تھے۔ ہمارا معاشرہ آج کل اسی مشکل سے دوچار ہے کہ ہم نے شریعت کو بھی دین کی طرح ناقابل تبدیل تسلیم کر لیا ہے۔" (ص ۸ مسلسل)

تعزیرات کا ذکر قرآن میں تو ہے نہیں، اس لئے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مولانا نے "حدود اللہ" کے نام سے قرآن کو اجتہادی تشریحات کی زد سے علیحدہ کر دیا ہے۔ لیکن حقیقتاً ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ اسی کتاب میں مسلمانوں اور کتابیہ عورتوں کے باہمی ازدواج کی بحث میں انھوں نے اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کی ہے کہ اگر ایک مسلمان کسی یہودی یا عیسائی لڑکی سے شادی کر سکتا ہے تو پھر اس کے برعکس کیوں نہیں ہو سکتا؟ امت کا ابھی تک اس مسئلہ پر اجماع ہے کہ کوئی مسلمان لڑکی کسی عیسائی یا یہودی سے شادی نہیں کر سکتی۔ مولانا کے خیال میں اس اجماع کو دائمی نہیں قرار دیا جا سکتا کیونکہ

---

[۱۶] کیا اسلامی قانون سازی یہ ہے کہ شریعت کو بدل دیا جائے یا یہ کہ اس کی روشنی میں نئے قوانین وضع کئے جائیں۔

قرآن میں کتابیہ لڑکیوں سے جہاں شادی کرنے کی اجازت ہے وہاں اس کے برعکس کی ممانعت نہیں کی گئی ہے اس لئے اس معاملے میں ہمیں حالات کے تحت فیصلہ کرنا پڑے گا۔ اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس کے جواز کے امکانات موجود ہیں۔ (ص ۱۷۳) مولانا نے مسلمان لڑکیوں اور اہل کتاب لڑکیوں کی باہمی شادیوں کے جواز کے سلسلے میں جو تفصیلات پیش کی ہیں انھیں پڑھ کر یہ اندازہ ہوتا ہے کہ انھوں نے اس خاص مسئلے میں قرآن کی تشریح کرتے وقت "اجماعی روایت" سے زیادہ اپنے عقل، تجربہ اور مشاہدہ پر بھروسہ کیا ہے یعنی وہی اقبال کا معیار تشریح ان کے یہاں بھی کارفرما ہے[۱]

ایک دوسرے مصنف عباد اللہ اختر نے اپنی کتاب "اصول فقہ اسلامی اور حدود اللہ و تعزیرات" (لاہور ۱۹۵۲) میں فلسفہ جرم و سزا پر بحث کرتے ہوئے "حدود اللہ" کے بارے میں ایک نیا نقطۂ نظر پیش کیا ہے۔ انھوں نے کہا ہے کہ حدود اللہ (یعنی قرآن میں مذکور سزاؤں) سے تجاوز کا اختیار کسی عدالت کو نہیں ہے۔ البتہ اسے گھٹانے کا اختیار حالات مقدمہ کے پیش نظر عدالت کو حاصل ہے۔ گویا اگر ایک زانی کو درے کے بجائے جیل یا جرمانے کی سزا دی جاتی ہے تو وہ اس صورت میں حدود اللہ کی خلاف ورزی نہیں کہی جائے گی جب یہ طے ہو جائے کہ دروں کے مقابلے میں جیل یا جرمانے کی سزا کم ہے۔ اس بات کا فیصلہ کرنے کے لئے کہ کوئی مجوزہ سزا حدود اللہ سے کم ہے یا زیادہ مصنف نے کوئی خاص شکل نہیں پیش کی ہے۔ لیکن حدود اللہ کے نام سے قرآن میں مذکورہ سزاؤں کی جو تاویلات انھوں نے کی ہیں ان کی رو سے کوئی بھی سزا اتنی شدید نہیں رہ جاتی کہ اس میں خود مجرم بھی کسی تبدیلی کا خواہش مند ہو، مثلاً زنا اور سرقہ کی سزائیں جو بظاہر بہت ہی بھیانک نظر آتی ہیں، ان کے بارے میں مصنف کی تشریح یہ ہے کہ اگر زانی کو برسر عام زجر و توبیخ کر کے لوگوں کی نظروں میں ذلیل کر دیا جائے، یا چور کو ایسے حالات

---

[۱] گویا قرآن کے نصوص اور تصریحات کو بھی بدلا جا سکتا ہے۔

کا شکار کر دیا جائے کہ پھر اس کا ہاتھ چوری کے لئے اٹھ ہی نہ سکے تو قرآنی منشا کی تکمیل ہو جاتی ہے۔[۱۵]

اجتہاد کے دوسرے ماخذ "حدیث" کی تشریح و تعبیر اور ان کے ردّ و قبول کا دروازہ تو ہمیشہ ہی سے کھلا رہا ہے۔ منکرین حدیث کی بات چھوڑیئے کہ ان کے خیالات سے بحث سر دست مقصود نہیں ہے۔ اس لئے ہم اپنی بحث کو صرف "قائلین حدیث" تک محدود رکھتے ہیں۔ حدیث کے چھ بنیادی مجموعوں کو ہم "صحاح" کہتے ہیں اور ان میں بھی بخاری کو اصح الکتاب بعد کتاب اللہ تسلیم کرتے ہیں۔ کم از کم بخاری کے بارے میں تو اجماع کی حد تک یہ بات تسلیم کی جا چکی ہے کہ اس کی حدیثیں تنقید سے بلند ہیں۔ لیکن جب ہم پاکستان میں اسلامی قانون سازی کے تناظر میں صحیح ترین مجموعہ احادیث 'بخاری' کے بارے میں قائلین حدیث کے خیالات کا جائزہ لیتے ہیں تو بعض چونکا دینے والی باتوں سے بھی دوچار ہوتے ہوتے ہیں۔ خانوادہ دیوبند، تھانہ بھون سے علمی اور خاندانی تعلق رکھنے والے مولانا عمر احمد عثمانی (ابن مولانا ظفر احمد عثمانی تھانوی) نے قرآن کی روشنی میں مختلف سماجی اور دینی مسائل پر اپنی تحقیقات کو دو جلدوں میں "فقہ القرآن" (کراچی ۱۹۸۰) کے عنوان سے شائع کیا ہے۔ یہاں پوری کتاب کا تجزیہ کرنا تو مشکل ہے لیکن بخاری میں مذکور احادیث کے سلسلے میں انھوں نے جو کچھ لکھا ہے، وہ چونکہ موضوع زیر بحث سے تعلق رکھتا ہے اس لئے اسے مختصراً پیش کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔ مولانا عثمانی کے بقول

(۱) کسی حدیث کو صحیح قرار دینا یا ضعیف کہہ دینا، نیز کسی راوی کو ثقہ اور کسی کو ضعیف قرار دینا ایک ظنی اور اجتہادی چیز ہے، قطعی اور حتمی نہیں ہے۔ ہو سکتا ہے کہ جس حدیث

---

[۱۵] کوئی دلیل اس پر قرآن، حدیث اور اجماع سے؟ کم از کم کسی قابل ذکر صاحب علم ہی کا حوالہ؟ کیا اس طرح کی بے دلیل اور من مانی رائیں بھی اس قابل ہیں کہ ان کا کسی سنجیدہ مضمون میں ذکر کیا جائے؟

کو (کسی محدث نے) صحیح قرار دیا ہو وہ صحیح نہ ہو۔ ایسے ہی جسے انھوں نے ضعیف قرار دیا ہو وہ ضعیف نہ ہو۔[۱۹]

(۲) بخاری اور مسلم کی صحیحین میں ضعیف راویوں، خراب حافظہ والے راویوں کی حدیثیں بھی ہیں۔ لہٰذا ہر وہ حدیث جو بخاری اور مسلم میں آگئی ہو ضروری نہیں ہے کہ وہ صحیح ہو۔ (ص ۵۰ جلد ۱)[۲۰] اقبال نے حدیث کو ماخذ کی حیثیت سے تسلیم کر لینے کے بعد انھیں قانونی اور غیر قانونی دو خانوں میں تقسیم کیا پھر قانونی احادیث کے سلسلے میں یہ خیال ظاہر کیا کہ چونکہ احکام مقصود بالذات نہیں ہیں اس لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ ان کو آئندہ نسلوں کے لئے بھی واجب ٹھہرایا جائے۔[۲۱] احادیث کی چھان بین کرنے کی بات تو اقبال نے کہی لیکن اس کی تفصیلات میں وہ نہیں گئے کیوں کہ خطبات میں وہ صرف اصول سے بحث کر رہے تھے۔ لیکن اگر ہم احادیث کے سلسلے میں مولانا احمد تھانوی کے خیالات کو کسی حد تک پاکستان کے علمائے مجتہدین کے رویوں کا عکاس کہیں تو پھر ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ پاکستان میں علما اور دانشوروں کا ایک ابا ناطق (VOCAL) طبقہ موجود ہے جو قرآن و سنت کو رہنما

---

[۱۹] قطعی اور حتمی اس معنی میں نہیں ہے جس معنی میں قرآن حتمی اور قطعی ہے۔ لیکن محدثین کی جرح و تعدیل سے راویوں کے بارے میں اس طرح کا ظن غالب ضرور حاصل ہوتا ہے جس طرح کے ظن غالب کی بنا پر انسان دیگر بیشتر معاملات کا فیصلہ کرتا اور مخالف امکانی پہلو کو ناقابل التفات سمجھ کر رد کر دیتا ہے۔

[۲۰] یہ بات جس انداز میں کہی گئی ہے وہ بڑی بھیانک ہے۔ بخاری و مسلم کی بعض روایتوں پر اس میں شک نہیں تنقید بھی کی گئی ہے لیکن محققین کے نزدیک یہ تنقید فی الجملہ صحیح نہیں ہے۔ امت نے ان روایتوں کو جو ان دو کتابوں یا ان میں سے کسی ایک میں موجود ہو حدیث کی دوسری کتابوں کی روایات سے زیادہ مستند قرار دیا ہے کسی خوش گمانی اور عقیدت کی بنا پر نہیں بلکہ تحقیق اور چھان بین کی بنا پر۔

[۲۱] یہ شریعت کی تنسیخ کے ہم معنی ہے۔ کیا اقبال کا یہی منشا ہے؟ اگر یہی منشا ہے تو کوئی بھی مسلمان اسے قبول نہیں کر سکتا۔

تسلیم کرتے ہوئے ان کی تشریح و تعبیر اس انداز سے کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ ماضی سے رشتہ بھی جڑا رہے اور مستقبل کی طرف سفر بھی جاری رہے۔ اور شاید یہی اقبال کا منشا تھا۔ [۲۲]

---

[۲۲] پورے مضمون کا نقص یہ ہے کہ علامہ اقبال کے افکار کے ذیل میں جن افراد کے خیالات کا جائزہ لیا گیا ہے انھیں پاکستان میں علماء کی نمائندگی کا اعزاز شاید ہی حاصل ہو۔ محترم مضمون نگار نے غالباً ان ہی شخصیتوں کا انتخاب فرمایا ہے جن سے خود ان کے رجحانات کی تائید ہوتی ہے۔ یہ بڑی زیادتی ہے کہ پاکستانی معمل میں اقبال کے نظریہ اجتہاد سے بحث ہو اور مفتی محمد شفیعؒ، مولانا مودودیؒ اور مولانا امین احسن اصلاحیؒ جیسی بلند قامت شخصیتوں کے خیالات سے تعرض نہ کیا جائے اس طرح کی شخصیتوں کو نظر انداز کر کے یہ کہنا شاید غلط نہ ہوگا کہ موضوع کے ساتھ انصاف نہیں ہو سکتا۔

تصانیف سید جلال الدین عمری

انسان اور اس کے مسائل	3-00	اسلام اور وحدت بنی آدم	0-75
عورت اور اسلام	3-00	دولت میں خدا کا حق	0-70
خدا اور رسول کا تصور (اسلامی تعلیمات میں)	5-00	مسلمان خواتین کی ذمہ داریاں	2-00
اسلام کی دعوت	8-00	معروف و منکر	6-50
عورت ۔ اسلامی معاشرہ میں	13-00	انسانوں کی خدمت	0-75
اسلام اور اس کی دعوت	1-25	بچے اور اسلام	0-50

ملنے کا پتہ

مرکزی مکتبہ اسلامی ۔ بازار چتلی قبر ۔ دہلی ۶

اسلام میں
مظلوم کے حقوق
(۲)
انتقام اور عفو و درگزر

سیّد جلال الدین عمری

انسانی فطرت اور جذبۂ انتقام

اگر کسی کے ساتھ ظلم و زیادتی ہو اور اس کے حقوق پر دست درازی کی جائے تو اس کے اندر فطری طور پر غم و غصہ اور انتقام کا جذبہ ابھر آتا ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ اس کے ساتھ جو زیادتی ہوئی ہے اس کا بدلہ لے اور جس نے اسے نقصان پہونچایا ہے اسے وہ بھی نقصان پہونچائے۔

بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ یہ ایک حیوانی جذبہ ہے۔ اسے دبایا جانا چاہئے۔ ورنہ انسان کی انسانیت مجروح ہوگی اور وہ درندہ صفت بن جائے گا۔ لیکن اس جذبہ کو حیوانی یا غیر انسانی جذبہ کہہ کر ختم نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے کہ یہ انسان کی سرشت میں داخل ہے۔ اگر کسی دباؤ اور مجبوری کی وجہ سے وہ انتقام نہ لے سکے تو اس پر شدید ردعمل ہوتا ہے۔ اس کے اندر عداوت، نفرت اور بغض و حسد جیسے جذبات پرورش پانے لگتے ہیں۔ اور احساس کمتری اسے سخت نفسیاتی پیچیدگیوں میں مبتلا کر دیتا ہے پھر جب موقع ملتا ہے تو وہ اپنی آتش انتقام کو بجھانے کے لئے وہ سب کچھ کر گزرتا ہے جو بہ حیثیت انسان اسے نہیں کرنا چاہئے۔

اس میں شک نہیں حیوان کے اندر بھی جذبۂ انتقام موجود ہے۔ لیکن ہر وہ جذبہ جو انسان کے ساتھ حیوان میں بھی پایا جائے غلط اور قابل نفرت نہیں ہے۔ بھوک، پیاس اور جنسی خواہش انسان اور حیوان دونوں میں ہے۔ دونوں ان کی تکمیل پر اپنے ذاتی اور نوعی بقا کے لئے مجبور ہیں۔ انسان کے لئے ان میں سے کسی بھی خواہش کی تکمیل کو اس بنا پر غلط یا

ناپسندیدہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ حیوان میں بھی پائی جاتی ہے۔ البتہ انسان اور حیوان کا فرق یہ ہے کہ حیوان اپنے جذبات کی تسکین محض اپنی طبیعت کے تقاضے کے تحت کرتا ہے اور انسان اس میں اخلاق اور قانون کا پابند رہتا ہے۔

غصہ اور انتقام کے جذبہ کا پایا جانا انسان کی بقا کے لئے ضروری ہے۔ اس سے وہ اپنے اوپر ہونے والے جور و ظلم کو روکتا اور اپنے حقوق کا دفاع اور ان کی حفاظت کرتا ہے۔ اس جذبہ کی کمی انسان کو بعض اوقات بے حسی اور بے غیرتی میں مبتلا کر دیتی ہے اور وہ ظلم سے شکست کھانے اور اس کے مقابلہ میں سپر ڈالنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ یہ جذبہ اگر بالکل ہی سرد پڑ جائے تو ہر جابر و ظالم اسے بآسانی ظلم کا ہدف بنا سکتا اور اس کے حقوق سلب کر سکتا ہے۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ ظلم کا انتقام لے کر انسان نفسیاتی سکون محسوس کرتا ہے۔ اس سکون کے حاصل کرنے کا اسے فطری حق ہے۔ قانون کی ضرورت اور اہمیت سے کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا۔ وہ بھی ایک پہلو سے یہ مقصد پورا کرتا ہے۔ اس لئے کہ قانون جب ظالم کو اس کے ظلم کی سزا دیتا ہے تو جہاں ایک سماجی فرض انجام دیتا ہے وہیں مظلوم کے جذبہ انتقام کو ایک طرح سے تسکین بھی فراہم کرتا ہے۔ ظاہر ہے قانون کی حکمرانی کو اس لئے غلط نہیں کہا جاسکتا اور لاقانونیت کی اجازت نہیں دی جاسکتی کہ اس سے مظلوم کے جذبہ انتقام کو راحت ملتی ہے۔

جذبۂ انتقام ۔ اسلام کی نظر میں

اسلام جذبۂ انتقام کو ایک فطری جذبہ کی حیثیت سے تسلیم کرتا ہے اور مظلوم کو ظالم سے بدلہ لینے کی اجازت دیتا ہے۔ اس نے اللہ کے نیک بندوں کی ایک صفت ان الفاظ میں بیان کی ہے:۔

وَالَّذِيْنَ اِذَآ اَصَابَهُمُ الْبَغْيُ اور جب ان پر زیادتی کی جاتی ہے تو

هُمْ يَنْتَصِرُونَ (الشوریٰ:۳۹) وہ بدلہ لیتے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ کیا کسی سے انتقام لینا قابل تعریف ہے کہ اللہ والوں کی صفات کے ذیل میں اس کا ذکر کیا جائے؟ علامہ ابن جریر طبریؒ فرماتے ہیں اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ظالم کو راہ حق پر قائم رکھنا اور جس سزا کا وہ مستحق ہے اسے وہ سزا دینا دراصل اسے ٹھیک کرنا ہے۔ اس کی ستائش اور تعریف ہی کی جائے گی[۱]

حافظ ابن کثیرؒ آیت کا مطلب اس طرح بیان کرتے ہیں کہ جو شخص ظلم و زیادتی کرے اللہ کے نیک بندوں میں ان سے انتقام لینے کی قوت ہے۔ وہ بے بس اور عاجز نہیں ہیں کہ انتقام نہ لے سکیں بلکہ اس کی قوت اور صلاحیت رکھتے ہیں[۲]

علامہ ابوالسعود کہتے ہیں اللہ تعالیٰ نے ان کے اندر (خودی کا) ایسا جذبہ رکھا ہے کہ وہ دوسروں کے سامنے جھکنے اور ذلیل ہونے سے نفرت کرتے ہیں۔ اس لئے اگر کوئی ان کے ساتھ ظلم و زیادتی کرے تو وہ اس سے انتقام لیتے ہیں۔ یہ دراصل دوسری بڑی بڑی خوبیوں کے ساتھ ان کی شجاعت اور بہادری کا ذکر ہے[۳]

اسی وجہ سے حضرت ابراہیم نخعیؒ فرماتے ہیں۔ سلف اس بات کو ناپسند کرتے تھے کہ اہل ایمان اس طرح ذلیل اور پست ہو کر رہیں کہ اللہ کے نافرمانوں اور فاسقوں کے حوصلے بڑھ جائیں اور وہ ان پر زیادتی کرنے لگیں۔ البتہ جب ان کو طاقت ملتی ہے تو وہ معاف کر دیتے ہیں[۴]

انتقام میں زیادتی کی ممانعت

بعض اوقات ظلم و زیادتی کے خلاف اتنا شدید جذبہ ابھرتا ہے کہ انتقام کی آگ بجھانے کے لئے انسان سارے اخلاقی اور قانونی حدود توڑ پھینکتا ہے۔ اس کے بڑے ہی

---

[۱] تفسیر ابن جریر پارہ ۲۵/۲۴ [۲] تفسیر ابن کثیر ۴/۱۱۸ [۳] تفسیر ابوالسعود ۷/۶۶۹
[۴] بخاری، کتاب المظالم، باب الانتصار من الظالم، جصاص: احکام القرآن ۳/۴۷۵

خطرناک نتائج نکل سکتے ہیں اور نکلتے رہے ہیں۔ جب بھی اس پر پابندی نہیں لگائی گئی، مظلوم نے ظالم کی جگہ لے لی اور ظلم کی روایات تازہ کرنی شروع کر دیں۔ غصہ، نفرت اور انتقام کی ایک نئی لہر اٹھی اور مظلوم نے ظالم بن کر وہ سب کچھ کیا جس کی اسے شکایت تھی اور جس کے خلاف اس نے جدوجہد کا آغاز کیا تھا۔ اسلام مظلوم کے اس حق کو تو تسلیم کرتا ہے کہ وہ ظالم سے انتقام لے سکتا ہے لیکن اس بات کی تاکید کرتا ہے کہ جتنی زیادتی ہوئی ہے اسی تناسب سے انتقام بھی لیا جا سکتا ہے۔ اس سے زیادہ کی کسی حال میں اسے اجازت نہیں ہے۔ ظلم و زیادتی کی بہت سی شکلیں ہیں لیکن ان سب کو دو بڑے عنوانوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک وہ زیادتی ہے جو انسان کے جسم و جاں اور ماں کے ساتھ کی جائے اور اسے جسمانی یا مالی نقصان پہونچایا جائے۔ دوسرے وہ زیادتی جو زبانی طور پر اس کے ساتھ کی جائے۔ جیسے بدگوئی، زبان درازی وغیرہ۔ قرآن و حدیث میں اصولی طور پر اور عمومی انداز میں یہ بات کہی گئی ہے کہ آدمی انتقام میں اس حد سے آگے نہ بڑھے جس حد میں کو زیادتی ہوئی ہے۔ لیکن کہیں اصلاً مالی اور جسمانی زیادتی کا ذکر ہے اور کہیں زبانی زیادتی کا۔ اب ہم ان دونوں ہی پہلوؤں پر الگ الگ کسی قدر تفصیل سے گفتگو کریں گے۔

مالی اور جسمانی انتقام میں زیادتی نہ ہو

قرآن مجید نے ایک جگہ انتقام کی اجازت دیتے ہوئے ہدایت فرمائی ہے:۔

فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ	جو تم پر زیادتی کرے تم بھی اس پر اسی
فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ	جیسی زیادتی کرو جیسی کہ اس نے تم
مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ ۚ وَاتَّقُوا	پر زیادتی کی ہے۔ اور اللہ سے ڈرتے
اللّٰهَ وَاعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ	رہو اور یہ جان لو کہ اللہ ان لوگوں کے
مَعَ الْمُتَّقِيْنَ	ساتھ ہے جو اس کی نافرمانی سے
(البقرہ: ۱۹۴)	بچتے ہیں۔

یہ آیت جہاد کے سلسلہ میں آئی ہے کہ جو مہینے محترم ہیں ان کے احترام کو نظر انداز کر کے مشرکین تم سے جنگ کریں تو تمہیں بھی اسی نسبت سے جواب دینے کا حق ہے۔ علامہ ابوبکر جصاص حنفی اس سیاق وسباق کو بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔

آیت کے الفاظ میں عموم پایا جاتا ہے۔ اس لئے اس میں یہ بات بھی داخل ہے کہ جو شخص کسی کا مال تلف کردے تو اس پر اس کا 'مثل' واجب ہوگا۔ 'مثل' کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ وہ اسی کی جنس سے ہو۔ یہ ان چیزوں میں ممکن ہے جو ناپی یا تولی جاسکتی ہیں۔ دوسری صورت 'مثل' کی قیمت ہے۔ اس کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ اگر کسی غلام کے دو آقاؤں اور ایک اپنا حصہ آزاد کردے اور دوسرا آزاد نہ کرے تو جو آزاد کرے وہ صاحب حیثیت ہو تو دوسرے کے حصہ کی قیمت کی ضمانت لے گا (اس طرح غلام آزاد ہو جائے گا) اس میں آپ نے آزاد کرنے والے پر جو 'مثل' لازم آتی ہے اسے قیمت کی شکل میں متعین فرمایا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قیمت کو بھی 'مثل' کہا جاسکتا ہے۔ 'مثل' اس چیز کو بھی کہا جاسکتا ہے جو کسی عمل کی مناسب جزا بن جائے۔ مثال کے طور پر کوئی شخص کسی پر تہمت لگائے تو جواب میں اس پر اسی طرح کی تہمت تو نہیں لگائی جاسکتی البتہ اسے اسّی کوڑے لگائے جائیں گے۔ تہمت کی یہ سزا اس کا 'مثل' ہے۔[1]

ایک دوسری جگہ قرآن میں ہے

وَاِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ	اور اگر بدلہ لو تو اسی قدر بدلہ لو جس
مَا عُوْقِبْتُمْ بِهٖ ؕ وَلَئِنْ	قدر کہ تم پر زیادتی ہوئی ہے لیکن اگر
صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ	صبر کرو تو یہ صبر کرنے والوں کے حق
لِّلصّٰبِرِيْنَ ۔ (النحل: ۱۲۶)	میں بہتر ہے۔

یہ آیت دعوت وتبلیغ کے اصول وآداب کے ذیل میں آئی ہے۔ امام رازی فرماتے

---

[1] احکام القرآن ۱/۳۰۵-۳۰۶

ہیں۔ دین کی دعوت دینے والے کو اس کے مخالفین قتل کرنے کی بھی کوشش کر سکتے ہیں۔ زدوکوب اور سب وشتم کا بھی امکان ہے۔ اس وقت داعی کے اندر اس کا جواب دینے اور مقابلہ کرنے کا جذبہ ابھر سکتا ہے۔ اس لئے ہدایت کی گئی کہ اس صورت میں وہ عدل وانصاف پر قائم رہے اور ظلم وزیادتی کی راہ نہ اختیار کرے[1]

یہاں بھی قرآن مجید نے انتقام میں 'مثل' کی شرط لگائی ہے۔ یعنی جتنی زیادتی ہوئی ہے اتنا ہی بدلہ لیا جا سکتا ہے۔ فقہاء نے اس سے بعض قانونی تفصیلات اخذ کی ہیں۔ جصاص اس سے بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

اس آیت کا تقاضا یہ ہے کہ جو شخص کسی کو قتل کرے اسے قتل کیا جائے، جو کسی کو چوٹ پہونچائے اسے بھی اتنی چوٹ پہونچائی جائے۔ اگر کوئی شخص کسی کا ہاتھ کاٹے اور پھر اسے قتل کرے تو مقتول کے اولیاء کو یہ حق ہوگا کہ وہ بھی پہلے قاتل کا ہاتھ کاٹیں اور اس کے بعد اسے قتل کریں[2]

علامہ ابوبکر جصاص مزید لکھتے ہیں۔ اس کا ایک تقاضا یہ بھی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کے سر کو پتھر سے کچل کر اسے ہلاک کر دے یا کھڑا کر کے ناوک زنی کرے اور جان لے لے تو اس سے بالکل اسی طرح قصاص نہیں لیا جائے گا بلکہ اسے تلوار سے قتل کیا جائے گا اس لئے کہ اس صورت میں قاتل نے مقتول کو کتنی ضربیں لگائیں اور اسے کتنی تکلیف پہونچائی اس کا صحیح علم نہیں ہے۔ لہٰذا اس سے ٹھیک اسی طرح انتقام نہیں لیا جا سکتا۔ البتہ جان لینے کی حد تک برابری ممکن ہے۔ اس لئے تلوار سے اس کی جان لی جائے گی۔

یہ فقہ حنفی کا مسلک ہے لیکن دوسرے فقہاء کے نزدیک قاتل کو اسی شکل میں قتل کیا جائے گا جس شکل میں اس نے قتل کیا ہے۔ الا یہ کہ اس نے کسی ایسے طریقے سے قتل

---

[1] تفسیر کبیر ۵/۳۷۵ [2] ان آیات کی بنا پر حضرت عمر بن عبدالعزیز، امام مالک، امام شافعی اور ابوثور کی بھی یہی رائے ہے۔ المغنی لابن قدامہ ۷/۶۸۵

کیا ہو جس کا اختیار کرنا شرعاً حرام ہو۔ جیسے کسی نے شراب پلا کر یا بدفعلی کر کے مارا ہو یا آگ میں جلایا ہو۔ [۱]

حصاص کہتے ہیں اگر کوئی شخص کسی کا مال تلف کر دے تو اسے اسی طرح کا تاوان دینا ہوگا۔ اگر وہ زمین کا کچھ حصہ اپنی عمارت میں شامل کر لے یا گیہوں غصب کر کے پسوا لے تو بھی اس کا 'مثل' واجب ہوگا۔ گیہوں اسی مقدار میں واجب ہوگا جس مقدار میں غصب کیا گیا ہے اور زمین کے معاملہ میں قیمت واجب ہوگی۔

جس نے دوسرے کی زمین پر قبضہ کر کے عمارت بنالی ہے اسے منہدم کر کے مظلوم کو اس کی جگہ بھی دلوائی جا سکتی ہے لیکن جصاص کہتے ہیں یہ 'مثل' نہیں ہے۔ بعینہٖ اسی چیز کا واپس کرنا ہے [۲] بلاشبہ اسے 'مثل' تو نہیں کہا جا سکتا۔ پھر بھی یہ بات قابل غور ہے کہ بعض اوقات مظلوم کے حق میں اس کی چھنی ہوئی زمین کا اسے مل جانا ہی قیمت کے ملنے سے زیادہ مفید ہو سکتا ہے۔

زبان سے انتقام میں زیادتی نہ کی جائے

اس بحث کا تعلق اصلاً جانی اور مالی زیادتیوں سے ہے۔ اب زبان سے ہونے والی زیادتیوں کو لیجئے۔ ایک شخص دوسرے کو اپنی زبان سے تکلیف پہونچائے تو اسے بھی صرف اسی حد تک انتقام لینے کی اجازت ہے جس حد تک اس نے تکلیف پہونچائی ہے۔ اسی بحث کے ذیل میں یہ آیت گزر چکی ہے۔

لَا يُحِبُّ اللّٰهُ الْجَهْرَ بِالسُّوْٓءِ مِنَ الْقَوْلِ اِلَّا مَنْ ظُلِمَ — اللہ کو پسند نہیں کہ کسی بری بات کا برملا ذکر کیا جائے۔ لیکن جس شخص پر ظلم

---

[۱] ملاحظہ ہو احکام القرآن ابن عربی ۱/۴۸ نیل الاوطار ۷/۱۶۴-۱۶۷

[۲] احکام القرآن ۳/۲۲۹-۲۴۰

وَكَانَ اللّٰهُ سَمِيْعًا عَلِيْمًا (النساء ۱۴۸) ہو (وہ اس کا اظہار کرسکتا ہے) اور اللہ سننے والا اور جاننے والا ہے۔

اس میں جہاں مظلوم کو یہ حق دیا گیا ہے کہ وہ اپنے اوپر ہونے والے ظلم کا برملا اظہار کرسکتا ہے وہیں یہ حقیقت واضح کرکے کہ اللہ سمیع وعلیم ہے اس حق کے غلط استعمال سے منع بھی کیا گیا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے کوئی بات پوشیدہ نہیں ہے۔ وہ ان الفاظ کو بھی سن رہا ہے جو تمہاری زبانوں سے نکلتے ہیں اور ان جذبات واحساسات سے بھی واقف ہے جو تمہارے سینوں میں چھپے ہوئے ہیں۔ اس لئے اگر تم نے اپنے جائز حدود سے باہر قدم رکھا تو وہ تمہیں پکڑ سکتا ہے۔ اس طرح ان صفات کا ذکر کرکے حق انتقام کے غلط استعمال اور ظالمانہ روش اختیار کرنے سے باز رکھا گیا ہے۔ امام رازی اس جگہ ان صفات کی معنویت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

آیت میں مظلوم کو جس ظلم کے اظہار واعلان کی اجازت دی گئی ہے، ان صفات کے ذکر کے ذریعہ، اس میں حد سے بڑھنے کی ممانعت کی گئی ہے۔ یعنی یہ کہ آدمی اللہ سے ڈرے اور صرف حق بات کہے اور کسی پر تہمت نہ لگائے ورنہ وہ معصیت کا مرتکب ہوگا۔ جو کچھ وہ کہہ رہا ہے اللہ اسے سن رہا ہے اور جو کچھ اپنے دل میں چھپائے ہوئے ہے اسے وہ جانتا ہے[1]

حدیث میں یہ بات زیادہ وضاحت کے ساتھ کہی گئی ہے۔ چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

المستبّان ما قالا فعلی البادی مالم یعتد المظلوم[2]

ایک دوسرے کو سب وشتم کرنے والوں نے جو کچھ کہا اس کا گناہ ابتدا کرنے والے پر ہے، جب تک کہ مظلوم (جواب میں) حد سے آگے نہ بڑھے۔

امام نووی فرماتے ہیں۔ اس حدیث سے یہ بات نکلتی ہے کہ انتقام لینا جائز

---

[1] تفسیر کبیر ۳/۳۴۶ [2] مسلم، کتاب البر والصلہ، باب النہی عن السباب

ہے۔ اس کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے اس لئے کہ اس پر کتاب وسنت کے دلائل بکثرت موجود ہیں۔[1]

امام غزالی فرماتے ہیں

اثبت للمظلوم انتصارا الی ان یعتدی[2]۔ اس حدیث میں آپؐ نے مظلوم کے لئے انتقام کے حق کا اثبات فرمایا ہے۔ جب تک کہ وہ زیادتی نہ کرے۔

انتقام میں حدود شریعت کی پابندی

اسلام نے انتقام میں ایک شرط تو یہ رکھی ہے کہ وہ اسی حد میں ہوگا جس حد میں کہ زیادتی ہوئی ہے۔ یہ نہیں ہوسکتا کہ کوئی شخص طمانچہ رسید کرے تو اس کی جان لے لی جائے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ آدمی انتقام میں اخلاق اور حدود شریعت کا پابند رہے اس سے تجاوز نہ کرے۔ امام نووی فرماتے ہیں۔

ناحق کسی مسلمان کے ساتھ زبان درازی اور اسے گالی دینا حرام ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ مسلمان کو گالی دینا فسق ہے۔ اگر کسی کے ساتھ دشنام طرازی کی جائے تو اسے اسی طرح کے الفاظ میں جواب دینے کا حق ہے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ جواب دینے والا کذب بیانی نہ کرے، تہمت نہ لگائے اور اس کے اسلاف کو برا بھلا نہ کہے۔ جواب دینے کی بعض جائز صورتیں یہ ہوسکتی ہیں کہ وہ اس کے لئے ظالم، احمق یا دشمن جان جیسے الفاظ استعمال کرے۔ اس لئے کہ ان کا اطلاق ہر شخص پر ہوسکتا ہے۔ کوئی بھی ان کمزوریوں سے پاک نہیں ہے۔ مظلوم نے اس طرح جواب دے دیا تو گویا ظالم سے پورا بدلہ لے لیا۔ دشنام طرازی کرنے والے پر اس کا جو حق تھا وہ اس نے وصول کرلیا۔ البتہ جس نے اس کی ابتدا کی اس پر اس کے ابتدا کرنے کا گناہ ضرور ہوگا۔ اس پہلو سے

---

[1] شرح مسلم ۲/۳۲۱ [2] احیاء علوم الدین ۳/۱۲۴

بھی وہ گناہ گار قرار پائے گا کہ اس نے اللہ تعالیٰ کے ایک حکم کی نافرمانی کی۔ اس کے لئے اللہ سے اسے استغفار کرنی ہوگی۔ بعض لوگوں کی رائے یہ بھی ہے کہ مظلوم نے جب بدلہ لے لیا تو یہ ساری باتیں از خود ختم ہوگئیں[۱]

امام غزالی فرماتے ہیں۔

ہر ایک ظلم کے جواب میں اسی طرح کی کارروائی نہیں کی جاسکتی۔ غیبت کے جواب میں غیبت، تجسس کے جواب میں تجسس، دشنام طرازی کے جواب میں دشنام طرازی صحیح نہیں ہے۔ یہی معاملہ تمام معصیتوں کا ہے کہ ان کے جواب میں اسی طرح کی معصیتوں کا ارتکاب نہیں کیا جاسکتا۔ قصاص اور تاوان بھی اسی حد تک لیا جائے گا جس حد تک کہ شریعت نے اجازت دی ہے[۲]

اسی ذیل میں عفو و درگذر کی فضیلت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ جن لوگوں نے انتقام کو جائز قرار دیا ہے انھوں نے شرط یہ رکھی ہے کہ آدمی جھوٹ اور غلط بیانی سے کام نہ لے۔ زیادتی کرنے والے کے لئے آدمی اس طرح کے الفاظ اور جملے استعمال کرسکتا ہے جیسے اے فلاں کی اولاد، احمق، بدخلق، لوگوں کی عزت و آبرو سے کھیلنے والا، اگر حیا ہوگی تو نہیں بولو گے، اللہ تمہیں ذلیل اور رسوا کرے، تم اپنی حرکتوں کی وجہ سے میرے نزدیک بالکل حقیر ہو۔ وغیرہ۔ باقی رہا چغلی، غیبت، کذب و افترا، اس کے ماں باپ کو برا بھلا کہنا تو یہ بالاتفاق سب کے نزدیک حرام ہے[۳]

---

[۱] شرح مسلم ۲/۳۲۱ [۲] احیاء علوم الدین ۳/۱۵۵

[۳] امام غزالی فرماتے ہیں کہ سب و شتم کا جواب دیا جاسکتا ہے لیکن جواب نہ دینا افضل ہے اس لئے کہ ان حدود کی پابندی بہت مشکل ہے اس کے مقابلہ میں آسان یہ ہے کہ آدمی سکوت اختیار کرے۔ (حوالہ سابق ص۱۵۶) عفو و درگذر کی فضیلت اور انتقام کے حدود کو ماننے کے باوجود حق انتقام بہرحال باقی رہے گا اور اس کے استعمال پر پابندی نہیں لگائی جاسکتی۔

یوں کہا جا سکتا ہے کہ مظلوم کو انتقام کا حق ضرور حاصل ہے۔ لیکن یہ حق غیر مشروط اور مطلق نہیں ہے بلکہ کچھ حدود و قیود کا پابند ہے۔ اگر مظلوم ان حدود کو توڑ کر انتقامی کارروائی کرنے لگے تو اسلام کی نظر میں وہ خود بھی ظالم کی صف میں شامل ہو جائے گا اور اس کے ساتھ وہی معاملہ کیا جائے گا جو کسی ظالم کے ساتھ کیا جاتا ہے۔

عفو و درگذر کا حق

جس شخص کے ساتھ ظلم و زیادتی ہوا سے عفو و درگذر کا بھی حق ہے۔ شائد زیادہ صحیح تعبیر یہ ہو کہ انتقام ایک قانونی حق ہے اور عفو و درگذر اس سے دست بردار ہو جانے کا نام ہے۔ امام غزالی عفو کی تعریف اس طرح کرتے ہیں:

العفو ان یستحق حقا	عفو یہ ہے کہ آدمی کسی حق کا حق دار ہو اور
فیسقطہ ویبری عنہ	اسے ساقط کر کے (مجرم کو) قصاص یا
من قصاص او غرامۃ [1]	تاوان سے بری کر دے۔

عفو و درگذر انتقام سے زیادہ پسندیدہ ہے

قرآن مجید نے عفو و درگذر کو ایک پسندیدہ عمل کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔ وہ صرف یہی نہیں کہ ظلم کا بدلہ لینے میں حد سے آگے بڑھنے سے روکتا ہے بلکہ عفو و درگذر کی ترغیب دیتا ہے۔ وہ مظلوم کے اس حق کو تو تسلیم کرتا ہے کہ وہ ظالم سے انتقام لے سکتا ہے، لیکن اسے اخلاق کی اس بلندی پر دیکھنا چاہتا ہے جہاں انسان بڑے سے بڑے ظلم کو بھول کر حسن سلوک کرنے لگتا ہے۔ اسے وہ نتائج کے لحاظ سے انتقام کے مقابلہ میں مفید اور بہتر سمجھتا ہے۔ یہ آیت اوپر گزر چکی ہے۔ دوبارہ اس کے الفاظ پر غور فرمائیے۔

---

[1] حوالہ سابق۔

وَاِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهٖ ؕ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصّٰبِرِيْنَ ۔ (النحل: ۱۲۶)

اور اگر بدلہ لو تو اسی قدر بدلہ لو جس قدر کہ تم پر زیادتی ہوئی ہے۔ لیکن اگر صبر کرو تو یہ صبر کرنے والوں کے حق میں بہتر ہے۔

حافظ ابن کثیرؒ فرماتے ہیں آیت میں قصاص لینے میں عدل اور برابری کا حکم دیا گیا ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ کسی کی کوئی چیز چھین لی جائے تو اسے لینے میں مماثلت ہونی چاہئے۔ مزید کہتے ہیں یہ اور اس طرح کی دوسری آیتوں میں عدل کو قانون اور شریعت کا درجہ دینے کے ساتھ فضل و احسان کی ترغیب دی گئی ہے[1]

جصاص کہتے ہیں آیت بتلاتی ہے کہ قاتل اور زیادتی کرنے والے سے انتقام لینے سے افضل یہ ہے کہ اسے معاف کر دیا جائے[2]

عفو و درگذر اللہ کے نیک بندوں کی صفت

اللہ کے نیک بندوں میں بہت سی خوبیاں ہوتی ہیں۔ ان کی ایک بڑی خوبی کا ذکر قرآن مجید ان الفاظ میں کرتا ہے۔

وَالْكٰظِمِيْنَ الْغَيْظَ وَالْعَافِيْنَ عَنِ النَّاسِ ؕ (آل عمران: ۱۳۴)

وہ غصہ کو پی جاتے ہیں اور لوگوں کو معاف کر دیتے ہیں۔

معاف کرنے والوں کو اللہ معاف کرتا ہے

اس دنیا میں انسان سے بڑی بڑی غلطیاں سرزد ہوتی رہتی ہیں اور اللہ تعالیٰ اپنے کرم سے ان غلطیوں کو معاف فرماتا رہتا ہے۔ اگر وہ اس کی ہر غلطی پر گرفت کرے تو اس

---

[1] تفسیر ابن کثیر ۲/۵۹۲ [2] احکام القرآن ۳/۲۴۰

کا زندہ رہنا مشکل ہے۔ اللہ تعالیٰ انسان کے اندر بھی عفو و درگذر کی یہی خوبی دیکھنا چاہتا ہے۔ ایک انسان اپنے جیسے دوسرے انسانوں کے ساتھ جو روش اختیار کرتا ہے اللہ تعالیٰ خود اس کے ساتھ بھی اسی طرح کا معاملہ کرتا ہے۔ اس لئے اگر وہ دوسروں کی غلطیوں کو معاف کرے تو امید ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے عفو و کرم کا مستحق ہوگا اور وہ اس کی خطاؤں اور لغزشوں سے درگذر فرمائے گا۔ مظلوم کو ظالم کے خلاف آواز اٹھانے کا قرآن مجید نے جہاں حق دیا ہے وہیں یہ بات اس طرح کہی ہے۔

اِنْ تُبْدُوْا خَيْرًا	اگر تم کوئی بھلائی علانیہ کر دیا سے
اَوْ تُخْفُوْهُ اَوْ تَعْفُوْا	خفیہ انجام دو یا برائی کو معاف کر دو
عَنْ سُوْٓءٍ فَاِنَّ اللّٰهَ	تو (یہ بڑی خوبی کی بات ہے) بے شک
عَفُوًّا قَدِيْرًا۔	اللہ تعالیٰ بھی بڑا معاف کرنے والا اور
(النساء: ۱۴۹)	قدرت والا ہے۔

ایک جگہ معاشرتی احکام کے ذیل میں فرمایا۔

وَاِنْ تَعْفُوْا وَتَصْفَحُوْا	اگر تم معاف کر دو اور درگذر کر جاؤ
وَتَغْفِرُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ	اور بخش دو تو اللہ تعالیٰ (بھی) بخشنے
رَّحِيْمٌ۔ (التغابن: ۱۴)	والا اور رحم کرنے والا ہے۔

غصہ اور انتقام کے جذبہ کے تحت بعض اوقات انسان بڑے سخت اقدامات کر گزرتا ہے جو جائز ہونے کے باوجود پسندیدہ نہیں کہے جا سکتے۔ سورۂ نور میں ان سے باز رہنے کی ترغیب دیتے ہوئے کہا گیا کہ اگر تم چاہتے ہو کہ اللہ تعالیٰ تمہیں اپنے عفو و کرم سے نوازے تو اس کے بندوں کی زیادتیوں سے درگذر کرو۔ دیکھئے کتنا پیارا انداز ہے۔

وَلَا يَاْتَلِ اُولُوا الْفَضْلِ	تم میں سے جو لوگ بزرگی اور وسعت
مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ اَنْ	والے ہیں وہ اس بات کی قسم نہ کھائیں
يُّؤْتُوْٓا اُولِي الْقُرْبٰى	کہ قرابت داروں، مسکینوں اور اللہ

وَالْمَسَاكِيْنَ وَالْمُهَاجِرِيْنَ	کی راہ میں ہجرت کرنے والوں کی مدد
فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَلْيَعْفُوْا	نہیں کریں گے، انھیں معاف کردینا
وَلْيَصْفَحُوْا اَلَا تُحِبُّوْنَ	اور درگذر کردینا چاہیئے۔ کیا تم نہیں
اَنْ يَّغْفِرَ اللّٰهُ لَكُمْ وَاللّٰهُ	چاہتے کہ اللہ تمہیں معاف کردے
غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ۔ (النور: ۲۲)	اللہ غفور ورحیم ہے۔

اس آیت کے شانِ نزول میں ایک بڑا ہی موثر واقعہ حدیث کی کتابوں میں بیان ہوا ہے۔ حضرت مسطحؓ ایک نادار شخص تھے بچپن ہی میں ان کے والد کا انتقال ہوگیا تھا مکہ میں وہ اور ان کی ماں اسلام لائے۔ مدینہ ہجرت کی، بدر میں شریک ہوئے، نیک اور مخلص صحابی تھے۔ حضرت ابوبکرؓ سے ان کی قرابت تھی۔ ان کی غربت اور افلاس اور قرابت داری کی وجہ سے حضرت ابوبکرؓ ان کے اخراجات اٹھاتے تھے۔ اپنے اخلاص کے باوجود واقعہ افک کے سلسلے میں ان سے چوک ہوگئی۔ حضرت عائشہؓ ایک غزوہ میں جب پیچھے رہ گئیں اور ایک صحابی کے ساتھ واپس آئیں تو اس پر منافقین نے چہ میگوئیاں شروع کردیں اور بعض نے تہمت لگا دی۔ یہ بھی اپنی سادگی میں اس سے متاثر ہوگئے۔ حضرت ابوبکرؓ کو اس سے سخت صدمہ پہونچا۔ فرمایا خدا کی قسم اب آئندہ کبھی اس شخص پر اپنا پیسہ نہیں خرچ کروں گا روایتوں میں آتا ہے کہ اسی کے بعد سورہ نور کی مذکورہ بالا آیت نازل ہوئی۔ حضرت ابوبکرؓ نے آیت سنی تو فرمایا

واللّٰهِ انّي لاحبّ ان	اللہ کی قسم میں تو یہی چاہتا ہوں کہ وہ
يغفر الله لي	میرے گناہوں کو معاف کردے۔

اس کے بعد حضرت مسطحؓ کا خرچ دوبارہ دینے لگے۔ بعض روایتوں میں آتا ہے کہ اسے دوگنا کردیا اور کہا کہ اب کبھی ان کا خرچ بند نہیں کروں گا[1]

---

[1] بخاری، کتاب التفسیر (سورہ النور) مع فتح الباری ۸/۳۲۸

حدیث میں عفو و درگذر کی ترغیب

احادیث میں بھی عفو و درگذر کی بڑی ترغیب دی گئی ہے اور اس پر مختلف پہلوؤں سے ابھارا گیا ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

ما نقصت صدقة من مال وما زاد الله عبداً بعفو الا عزاً وما تواضع احد لله الا رفعه الله [1]	صدقہ و خیرات سے مال میں کبھی کمی نہیں آتی، عفو و درگذر کی وجہ سے اللہ تعالیٰ بندہ کی عزت ہی میں اضافہ فرماتا ہے اور جو اللہ کے لئے تواضع اور خاکساری اختیار کرے وہ اسے رفعت اور سربلندی عطا کرتا ہے۔

اسی مفہوم کی ایک روایت ابوکبشہ انماریؓ سے آئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم کھا کر فرمایا

ما نقص مال عبد من صدقة ولا ظلم عبد مظلمة صبر عليها الا زاده الله عزا ولا فتح عبد باب مسألة الا فتح الله عليه باب فقر [2]	صدقہ سے بندے کا مال کم نہیں ہوتا، کسی بندہ پر ظلم ہوا اور وہ اس پر صبر کرے تو اللہ تعالیٰ ضرور اس کی عزت میں اضافہ کرتا ہے، جو شخص سوال کا دروازہ کھولے (مانگنا شروع کردے) تو اللہ اس پر لازماً فقر و احتیاج کا دروازہ کھول دیتا ہے۔

---

[1] مسلم، ابواب البر والصلہ، باب استحباب العفو والتواضع

[2] ترمذی، ابواب الزہد، باب ماجاء مثل الدنیا

عقبہ بن عامرؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

صل من قطعك — جو تم سے قطع تعلق کرے اس سے تعلق جوڑو، جو تم پر زیادتی کرے اسے معاف کردو جو تم کو تمہارے (حق سے) محروم کرے اسے (اس کا حق دو)

واعف عمن ظلمك

واعط من حرمك[1]

غصہ پر قابو پانے کی فضیلت

انتقام کا بڑا محرک انسان کا غیظ و غضب ہے۔ جب کسی کے خلاف اس کے اندر جذبات غضب بھڑکتے ہیں تو وہ انتقام کے ذریعہ انھیں بجھانا چاہتا ہے۔ اس محرک پر محض اللہ کی رضاجوئی کے خاطر قابو پانا اور غصہ کو پی جانا بہت بڑا کار ثواب ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

مامن جرعة اعظم اجرا — اس گھونٹ سے بڑے اجر والا کوئی

من جرعة غيظ كظمها — کوئی دوسرا گھونٹ نہیں ہے جسے

عبد ابتغاء وجه الله[2] — بندہ اللہ کی رضا کے لئے پی جائے

انتقام کی طاقت رکھنے کے باوجود اگر آدمی عفو و درگذر سے کام لے تو اس کا اجر و ثواب بھی اتنا ہی بڑا ہے۔ حضرت معاذ بن انس جہنیؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

من كظم غيظا وهو — جو شخص غصہ کو پی جائے جب کہ وہ

---

[1] مسند احمد ۴/۱۵۸ قال المنذری رواہ احمد والحاکم در واۃ احدی اسناد احمد ثقات الزغیب والترہیب ص ۶۷ ۴

[2] ابن ماجہ، ابواب الزہد، باب الحلم۔ مسند احمد ۲/۱۲۸

قادر علی ان	اس کے مطابق اقدام کرنے پر قادر
ینفذہ دعاہ اللہ	ہو تو اللہ تعالیٰ اسے ساری مخلوقات
یوم القیامۃ علی	کے سامنے بلائے گا اور اسے اختیار
رؤس الخلائق حتی یخیرہ	دے گا کہ وہ جس حور کا چاہے انتخاب
فی ای الحور شاء [1]	کرے۔

... غصہ کسی ناگواری کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی رضا کے لئے اس تلخ گھونٹ کو پی کر انسان اس کے کرم بے پایاں کا مستحق ہوتا ہے۔

عفو و درگذر اور انتقام کی اہمیت موقع و محل کے لحاظ سے

قرآن و حدیث کی رو سے جب اخلاق کی بلندی یہ ہے کہ آدمی غصہ کو پی جائے اور ظلم کو معاف کر دے تو پھر انتقام کا ذکر اہل ایمان کے ایک بہتر وصف کی حیثیت سے کیوں کیا گیا؟ کیا ان دونوں باتوں میں تضاد نہیں ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ انسان کی زندگی انتقام اور عفو و درگذر دونوں کا مطالبہ کرتی ہے۔ کبھی انتقام کی ضرورت ہوتی ہے اور کبھی تقاضا ہوتا ہے کہ عفو و درگذر سے کام لیا جائے۔ ان میں سے ہر ایک کی اپنے موقع و محل کے لحاظ سے اہمیت ہے۔ جہاں انتقام لینا چاہیئے وہاں عفو و درگذر کی تعریف نہیں کی جا سکتی۔ اور جس جگہ عفو و درگذر مطلوب ہو وہاں انتقام کو پسندیدہ نہیں کہا جا سکتا۔

علامہ ابوبکر جصاص کہتے ہیں۔ عفو و درگذر اس موقع کے لئے ہے جب کہ مجرم اپنی حرکت پر نادم ہو اور اس سے باز آجائے ..... باقی رہا وہ شخص جو ظلم و عدوان پر اصرار کرے اس سے انتقام لینا ہی بہتر ہے۔ [2]

---

[1] ابوداؤد، کتاب الادب باب من کظم غیظا۔ ترمذی، ابواب البر والصلہ، باب ماجاء فی کثرۃ الغضب۔ یہ حدیث بنداً کم زور ہے۔ [2] احکام القرآن ۳/۴۷۵

امام رازی فرماتے ہیں۔ عفو و درگذر کا نتیجہ دو شکلوں میں ظاہر ہو سکتا ہے۔ ایک یہ کہ فتنہ دب جائے اور مجرم اپنی غلطی سے رجوع کرلے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اس سے مجرم کی ہمت بڑھے، اس کے غیظ و غضب میں اضافہ ہو اور وہ مزید غلط کاری کرنے لگے۔ عفو و درگذر کا ثواب پہلی صورت میں ہے۔ دوسری صورت میں انتقام پسندیدہ ہے۔[1]

علامہ ابوالسعود کہتے ہیں۔ اہل ایمان کی ایک صفت یہ بیان کی گئی ہے کہ وہ ان لوگوں سے بدلہ لیتے ہیں جو ان کے ساتھ زیادتی کرتے ہیں۔ اس کے ساتھ یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ معاف کر دیتے ہیں۔ ان دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے۔ اس لئے کہ ان میں سے ہر وصف اپنی جگہ پسندیدہ ہے۔ لیکن جب اسی کو دوسرے کی جگہ اختیار کیا جائے تو وہ قابل مذمت اور ناپسندیدہ ہو جاتا ہے۔[2]

عفو و درگذر مظلوم کا اختیاری حق ہے

ظالم کو معاف کرنے کا حق کیا صرف مظلوم کو ہے یا حکومت اور ریاست بھی اسے معاف کر سکتی ہے۔ دنیا نے ہمیشہ حکومت اور ریاست کو بڑے سے بڑے ظالم کو معاف کرنے کا حق دیا ہے اسی بنا پر اگر کوئی فرد کسی دوسرے فرد پر زیادتی کرے اور حکومت اسے معاف کر دے تو مظلوم کو انتقام لینے یا انصاف چاہنے کا حق باقی نہیں رہتا۔ لیکن یہاں دو باتیں قابل غور ہیں۔ ایک یہ کہ جس طرح مظلوم اپنے نفع و نقصان کو محسوس کر سکتا ہے اس طرح کوئی دوسرا فرد یا ادارہ اسے محسوس نہیں کر سکتا۔ اس لئے فطری طور پر عفو و درگذر اور انتقام کا حق اسی کو ملنا چاہیئے۔ دوسرے یہ کہ حکومت نے عفو و درگذر کے اختیار کو بالعموم غلط طریقے سے استعمال کیا ہے اور جن افراد کو حکومت کی پشت پناہی حاصل رہی ہے انھوں نے کمزوروں پر بے پناہ مظالم کیے ہیں۔ اسلام کے نزدیک عفو و درگذر کا تعلق اس

---

[1] تفسیر کبیر ۷/۳۹۹ [2] تفسیر ابوالسعود ۷/۶۶۹

شخص سے ہے جس پر زیادتی ہوئی ہے۔ وہی اسے معاف کرسکتا ہے۔ اگر کسی نے کسی پر دست درازی کی ہے تو اسے انتقام کا حق بھی حاصل ہے اور معافی کا حق بھی۔ اس کے اس حق کو کوئی دوسرا شخص یا ادارہ چاہے وہ حکومت ہی کیوں نہ ہو چھین نہیں سکتا۔[1]

خلاصۂ بحث

اسلام کے نزدیک مظلوم کو ظلم کے انتقام اور عفو و درگذر دونوں کا اختیار ہے۔ وہ اگر انتقام لے تو اپنے ایک قانونی حق کا استعمال کرتا ہے۔ قانون صرف یہ دیکھے گا کہ وہ انتقامی کارروائی میں شریعت کے حدود سے آگے نہ بڑھے۔ اور معاف کردے تو یہ اس کا احسان ہے، اور احسان پر کسی کو مجبور نہیں کیا جاسکتا کسی کے قانونی حق کو تسلیم کرکے معافی کی درخواست کرنے اور اسے اس حق سے بالکلیہ محروم کردینے میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ پہلی صورت اس کے اندر بلند حوصلگی اور عالی ظرفی پیدا کرتی ہے اور دوسری سے اس کی خودی مٹتی اور وہ ذلیل و خوار ہوتا ہے۔ قرآن مجید نے اس مسئلہ کے سارے اخلاقی اور قانونی پہلوؤں کو سورہ شوریٰ کی تین آیتوں میں سمیٹ دیا ہے۔

وَالَّذِيْنَ اِذَآ اَصَابَهُمُ	(ایمان والے وہ ہیں کہ) ..... جب
الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُوْنَ ۝	ان پر زیادتی کی جاتی ہے تو اس کا بدلہ
وَجَزٰٓؤُا سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ	لیتے ہیں۔ برائی کا بدلہ اسی جیسی برائی
مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَاَصْلَحَ	ہے۔ پھر جو شخص معاف کردے اور
فَاَجْرُهٗ عَلَى اللّٰهِ ۭ اِنَّهٗ	اصلاح کرے اس کا اجر و ثواب
لَا يُحِبُّ الظّٰلِمِيْنَ ۝	اللہ کے ذمہ ہے، بے شک اللہ

---

[1] اس سے بعض وہ حدود مستثنیٰ ہیں جنھیں وہ شخص بھی معاف نہیں کرسکتا جس کے ساتھ زیادتی ہوئی ہے۔ اس پر انشاء اللہ الگ سے بحث آئے گی۔

وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهٖ فَاُولٰٓئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِّنْ سَبِيْلٍ ۝ اِنَّمَا السَّبِيْلُ عَلَى الَّذِيْنَ يَظْلِمُوْنَ النَّاسَ وَيَبْغُوْنَ فِي الْاَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ ۭ اُولٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ ۝ وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ اِنَّ ذٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْاُمُوْرِ ۝ (الشوریٰ ۳۹-۴۱)

ظالموں کو پسند نہیں کرتا جو لوگ اپنے اوپر ظلم ہونے کے بعد بدلہ لیں ان کو ملامت نہیں کی جاسکتی ملامت کے مستحق تو وہ ہیں جو دوسروں پر ظلم کرتے اور زمین میں ناحق زیادتیاں کرتے ہیں۔ ان کے لئے دردناک عذاب ہے۔ جو شخص صبر کرے اور معاف کردے تو یہ بڑی اولوالعزمی کے کاموں میں سے ہے۔

اسلام نے مظلوم کو قانونی لحاظ سے اتنا مضبوط مقام عطا کیا ہے کہ وہ کسی خارجی دباؤ کے بغیر اپنی آزاد مرضی سے ظلم کے خلاف جوابی کارروائی کرسکتا ہے۔ وہ زندگی کے کسی بھی مرحلے میں ——— بے بسی اور بے چارگی کے اس احساس سے دوچار نہیں ہوتا کہ اس کے حقوق غیر محفوظ ہیں اور کسی بھی وقت وہ کسی جابر و قاہر کے ظلم کا نشانہ بن سکتا ہے۔ اس کے ساتھ اسلام مظلومیت کے نام پر کسی کو جائز حدود سے آگے بڑھنے سے منع کرتا ہے اور اس کے اندر وہ اخلاق کی بلندی پیدا کرتا ہے جو اسے فرشتوں سے ہم کنار کردے۔

اللہ تعالیٰ خود پاک ہے وصاف ہے اور پاکیزگی کو پسند کرتا ہے
صاف و شفاف دھلائی کے لئے ہمیشہ ———
تاج اسپیشل سوپ یاد رکھئے
TAJ SPECIAL SOAP
مشتہر: سودیشی سوپ اینڈ کیمکل اسٹور
بارہ دری۔ علی گڑھ

محدود تصور مذہب کا پس منظر

سلطان احمد اصلاحی

"مذہب انسان کی پرائیوٹ زندگی کا معاملہ ہے، معاملات دنیا سے اس کا کوئی تعلق نہیں" آج کی پڑھی لکھی دنیا کا یہ وہ مسلمہ ہے جس کے خلاف زبان کھولنا کچھ آسان نہیں لیکن سوال یہ ہے کہ مذہب کے بارے میں یہ فیصلہ کس کا ہے اور کس بنیاد پر اسے سند اعتبار حاصل ہے؟ کیا مذہب کے ماننے والوں نے خود اس بات کا اعلان کیا یا مذاہب عالم کے علمبرداروں اور ان کے بڑے بڑے رہنماؤں کی کوئی بین الاقوامی کانفرنس ہوئی جس میں مذہب کے کردار کے سلسلے میں یہ فیصلہ پڑھ کر سنایا گیا؟ یا مذاہب عالم کی نمائندہ کتابیں اور ان کا نمائندہ لٹریچر اس حقیقت کا اعلان کرتا ہے اور ان کی داخلی شہادت اس مقبول عام تصور کے حق میں ہے؟ آپ کو سن کر تعجب ہوگا ان میں سے کسی چیز کا جواب بھی اثبات میں نہیں ہے نہ تو مذاہب کی نمائندہ کتابیں اس کی شہادت دے رہی ہیں اور نہ ان کے علمبرداروں ہی نے کبھی اس طرح کا کوئی اعلان کیا۔ پھر سوال یہ ہے کہ اس تصور کو یہ قبول عام کس طرح حاصل ہوا اور کس طرح یہ چیز آج کی پڑھی لکھی دنیا کا مسلمہ قرار پا گئی۔ اس کا مختصر جواب یہ ہے کہ یہ موجودہ دور میں فکر و نظر کے معمار یورپ میں پال کی ایجاد کردہ پاماں مسیحیت کی کارگزاری ہے جس کے نتیجے میں مذہب کے سلسلے میں مذکورہ خیال کو سکۂ رائج الوقت بننے کا موقع ملا ہے اور بات مسیحیت تک محدود نہیں رہی، بلکہ تمام مذاہب عالم اس کی لپیٹ میں آ گئے۔ اور معاملات دنیا سے بے دخلی مذہب کے تصور کا ایک لازمی جزء قرار پا گئی۔ مسیحیت کے خلاف یورپ کا یہ ردعمل کن اسباب و

عوامل کے تحت وجود میں آیا اور وہ کیا حالات تھے جن کی رعایت سے مجبور ہو کر معاملات دنیا سے اپنی بے دخلی کے یورپ کے فیصلے کو اس نے برضا و رغبت قبول کیا اور فرد کی نجی زندگی تک اپنی محدودیت کو بھی بسا غنیمت جانا۔ اور بعد میں اسی سے متاثر ہو کر دیگر مذاہب عالم بلکہ نفس مذہب کے سلسلے میں بھی یہی تصور ایک حقیقت مسلمہ قرار پا گیا' یہ ایک طویل داستان ہے جس کا صحیح اندازہ کرنے کے لئے ہمیں یورپ میں مسیحیت کے کردار پر ایک نظر ڈالنی پڑے گی۔

یورپ کی تاریخ میں مسیحیت کا بدنما کردار

یورپ کی تاریخ میں مسیحیت کا کردار انتہائی بدنما بلکہ گھناؤنا ہے۔ رومن امپائر کے آخری ادوار سے لے کر اٹھارویں صدی کے آخر تک اس کے نمائندے ادارے چرچ اور پاپائیت جاگیرداری اور قومی بادشاہتوں کے دونوں ہی زمانوں میں مختلف انداز اور مختلف روپ میں پینترے بدل بدل کر عوام کی گردن پر سوار رہے اور ہر ممکن طریقے سے ان کا استحصال کرتے رہے۔ اس پاپائیت کے سلسلے میں ٹامس ہابس کا یہ ریمارک بالکل حق بجانب ہے کہ:

یہ وہ بدروح تھی جو بادشاہت کا تاج پہنے رومن امپائر کی قبر سے اٹھنے کا کسی طرح نام نہیں لیتی تھی[1] چوتھی صدی عیسوی میں قسطنطین اعظم کے عیسائیت قبول کرنے اور اس کے رومن امپائر کے سرکاری مذہب قرار پا جانے کے بعد[2] پورے یورپ کی آبادی پر اسے غیر معمولی

---

(1) D.R. Bhandari: History of European Political Philosphy P. 90

(2) Carl Stephenson: Mediaeval History Rev. Ed. P. 60 D.R. Bhandari: History of European Political Philosphy P. 68

اثر و رسوخ حاصل ہوگیا۔ اور اسی وقت سے اس نے اپنے راستے کی تمام رکاوٹوں کو دور کرنے اور اپنے مخالفین کے صفایا کی مہم شروع کر دی تھی[1] اور پانچویں صدی عیسوی میں رومن ایمپائر کے زوال کے بعد تو آگے ایک ہزار سال تک وہ یورپ میں بلا شرکت غیرے تمام تر سیاہ و سفید کی مالک رہی۔ خاص طور پر قرون وسطیٰ (MIDDLE AGES) کا زمانہ، جس کی آخری حد اگرچہ تیرھویں صدی سے لے کر پندرہویں صدی تک بتائی جاتی ہے لیکن حق یہ ہے کہ جس کا منحوس سایہ ہمیں یورپ میں سترہویں اور اٹھارویں بلکہ انیسویں صدی تک دراز نظر آتا ہے اس میں مسیحیت کے نمائندوں چرچ اور پاپائیت کو باشندگان یورپ پر جو زبردست اقتدار حاصل رہا اور اس کا فائدہ اٹھا کر انھوں نے ان کا جس طرح استحصال کیا اور ان پر ظلم و ستم کے جو پہاڑ توڑے، پوری انسانی تاریخ میں اس کی نظیر ملنی مشکل ہے

قرون وسطیٰ میں کلیسا کے بڑھے ہوئے اثرات

قرون وسطیٰ میں کلیسا کو باشندگان یورپ پر جو زبردست اقتدار حاصل تھا اور جس طرح وہ پورے یورپ کو اپنے آہنی پنجوں میں کسے ہوئے تھا آج بیسویں صدی میں واقعہ ہے کہ اس کا تصور کرنا بھی مشکل ہے۔ تاہم ڈاکٹر جیمس ہاروی رابن سن کے درج ذیل بیان سے اس کا تھوڑا بہت اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

قرون وسطیٰ کی کلیسا موجودہ زمانہ کی کلیساؤں سے بہت مختلف تھی خواہ وہ کیتھولک ہوں یا پروٹسٹنٹ۔

(۱) سب سے پہلے ہر شخص کو اس سے تعلق رکھنا ضروری تھا جس طرح سے آج کل ہم

---

(1) G.R. Scott. The History of Torture through out the eges P.64

(2) E.S.P. Haynes: Religious Persecutions. P.35-36

کو کسی نہ کسی سلطنت سے ضرور تعلق رکھنا پڑتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ کوئی شخص کلیسا کے اندر نہیں پیدا ہوتا تھا۔ لیکن اس کو معمولی طور پر قبل اس کے کہ وہ اس معاملے میں کوئی رائے قائم کرنے کے قابل ہو اصطباغ دے دیا جاتا تھا۔ تمام مغربی یورپ ایک واحد مذہبی جماعت تھا جس سے بغاوت کرنا جرم تھا۔ کلیسا کی اطاعت سے انکار کرنا یا اس کی تعلیمات اور اس کے حکم پر اعتراض کرنا خدا سے سرکشی کرنا سمجھا جاتا تھا اور اس کو سزائے موت دے دی جاتی تھی۔

(۲) قرون وسطیٰ کی کلیسا آج کل کی کلیساؤں کی طرح اس کے ممبروں کے بخوشی چندوں کی آمدنی پر گذر نہیں کرتی تھی۔ علاوہ اپنی وسیع قطعات آراضی کی مالگزاری اور مختلف قسم کی فیس کے اس کو باقاعدہ ٹیکس کی بھی آمدنی تھی جس کو عشر کہتے تھے جن لوگوں کو یہ ادا کرنا ہوتا تھا ان سے یہ جبر وصول کیا جاتا تھا جس طرح کہ آج کل ہم سب کو حکومت کے ٹیکسوں کو ادا کرنا پڑتا ہے۔

علاوہ ازیں یہ ظاہر ہے کہ قرون وسطیٰ کی کلیسا صرف ایک مذہبی جماعت ہی نہ تھی جیسی کہ آج کل کی کلیسائیں ہیں۔ بے شک یہ گرجاؤں کو وظائف دیتی تھی اور نمازیں پڑھانے کا انتظام کرتی تھی۔ اور روحانی زندگی پیدا کرتی تھی لیکن یہ اس سے بھی بڑھ کر کام کرتی تھی۔ ایک لحاظ سے یہ ایک سلطنت کے مانند تھی۔ کیونکہ یہ اپنا مکمل آئین جداگانہ رکھتی تھی۔ اور اس کی عدالتیں بہت سے ایسے مقدمات طے کرتی تھیں جو آج کی ہماری معمولی عدالتیں طے کرتی ہیں۔ اس کے زیر نگرانی جیل خانے بھی تھے جہاں کہ یہ مجرموں کو عمر بھر رہنے کی سزا دے سکتی تھی[1]

کلیسا کی اس طاقت کا اندازہ اسی مصنف کے ایک دوسرے اقتباس سے بھی کیا جا سکتا ہے:

"قرون وسطیٰ کی کلیسا اپنے انداز حکومت کے لحاظ سے بجا طور پر شخصی سلطنت کہی

---

[1] تاریخ مغربی یورپ مترجمہ مولوی محمد یحییٰ صاحب تنہا۔ صفحات ۲۰۵، ۲۰۶

جاسکتی ہے۔ پوپ اس کا طاقت ور اور مطلق العنان سردار تھا اور اس کی شخصیت میں تمام روحانی اور انتظامی اختیارات مجتمع تھے۔ وہ اعلیٰ اور فائق مقنن تھا۔ کلیسا کی کوئی کونسل خواہ کیسا ہی کوئی معاملہ اہم اور عظیم ہو اس کی مرضی کے خلاف قانون وضع نہیں کرسکتی تھی کیونکہ اس کے فرامین پوپ کی منظوری کے بغیر جائز قرار نہیں دیئے جاسکتے۔

علاوہ ازیں پوپ کو اختیار تھا کہ کلیسا کے کسی قانون کو منسوخ کردے یا اس سے بازگشت کرے خواہ وہ کتنا ہی قدیم ہو بشرطیکہ مقدس کتابوں میں اس کا صریح حکم نہ ہو یا قدرت ایسا کرنے کے لئے مجبور نہ کرتی ہو۔ وہ وجوہات مناسب کی بنا پر تمام انسانی قوانین میں مستثنیات کرسکتا تھا۔[1]

اسی کتاب کا ایک دوسرا اقتباس ملاحظہ ہو جس سے ہمیں قرون وسطیٰ میں کلیسا کے بڑھے ہوئے اثرات کا اندازہ لگانے میں مزید مدد ملتی ہے۔

اس ضابطہ (ضابطۂ تھیوڈوسیا جو ۴۳۸ء میں درجۂ تکمیل کو پہونچا جس میں عیسائی کلیسا اور پادریوں سے متعلق تمام شاہی فرامین درج تھے) سے ہم کو اس بات کا بھی پتہ چلتا ہے کہ پادریوں کو اس بنا پر کہ ان کے سپرد مقدس امور تھے، گراں بار عہدوں کے فرائض انجام دینے اور چند ٹیکسوں کے ادا کرنے سے جو عوام الناس کے ذمہ تھے مستثنیٰ کردیا تھا۔ ان کو وصیتیں قبول کرنے کا بھی حق حاصل تھا۔ خود شہنشاہوں نے کلیسا کے نام بڑے بڑے وقف کردیئے۔ ان کی مثال کو پیش نظر رکھ کر بادشاہوں اور خاص خاص لوگوں نے تمام قرون وسطیٰ میں عمل کیا۔ یہاں تک کہ کلیسا اس قدر مالدار ہوگئی جس کا تعین کرنا مشکل ہے یعنی اس کی آمدنی ہر سلطنت یورپ سے بہت زیادہ ہوگئی تھی۔ پادریوں کو بعض مقدمات قانونی بھی طے کرنے کا اختیار دیا گیا تھا اور ان کو یہ مراعات بھی حاصل تھیں کہ وہ کلیسا کی ان عدالتوں سے ان چھوٹے چھوٹے جرائم کے مقدمات کو جن میں وہ خود ماخوذ ہوں طے کرالیں۔[2]

---

[1] حوالۂ مذکور ص ۲۰۷ [2] حوالہ سابق ص ۲۲

آگے یہی مصنف رقم طراز ہے۔ اس کے ذریعہ بھی قرونِ وسطیٰ میں کلیسا کی بڑھتی ہوئی طاقت کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

'کلیسا کے مقدس حقوق اور اس کے بے مثال نظم و نسق اور اس کی وسیع دولت نے اس کے افسران یعنی پادریوں کو قرونِ وسطیٰ کا نہایت طاقتور معاشرتی طبقہ بنا دیا۔ ان کے پاس جنت کی کنجیاں تھیں اور بغیر ان کی امداد کے کوئی شخص جنت میں داخلہ کی امید نہیں کر سکتا تھا۔'

خارجہ سے نہ صرف وہ کسی مجرم کو کلیسا سے علیحدہ کر دیتے تھے بلکہ بنی نوع انسان کو اس سے ملنے جلنے کو منع کر دیتے تھے۔ کیوں کہ وہ ملعون تھا اور اس کو شیطان کے حوالے کر دیا گیا تھا۔ مذہبی رسوم کے ترک کرنے سے وہ کسی شہر میں یا ملک میں مذہب کی تسلیوں کو معطل کر سکتے تھے۔ اس طرح کہ گرجا کے دروازے بند کر دیتے تھے اور تمام عام نمازوں کی ممانعت کر دیتے تھے۔[1]

پادریوں کی دنیاداری

باشندگانِ یورپ پر اپنے اس اختیارِ کامل کا کلیسا نے انتہائی بے جا فائدہ اٹھایا اور انھیں اپنی ہوسِ دنیا پرستی کے لئے کھلی چراگاہ تصور کیا۔ اور حضرت مسیح کی ان تعلیمات کے بالکل برعکس کہ:

'میری بادشاہی اس دنیا کی نہیں'۔ (یوحنا۔ باب: ۱۸: ۳۶)

نیز یہ کہ:

'جو لوگ دولت پر بھروسہ رکھتے ہیں ان کے لئے خدا کی بادشاہی میں داخل ہونا کیا ہی مشکل ہے۔ اونٹ کا سوئی کے ناکے میں سے گذر جانا اس سے آسان ہے کہ

---

[1] کتاب مذکور ص ۲۱۷

دولت مند خدا کی بادشاہی میں داخل ہو۔ (مرقس باب: ۱، ۲۴، ۲۵)

اس نے دنیاداری اور زر پرستی ہی کو اپنا واحد مطمح نظر قرار دے لیا اور دنیا کے سامنے اس کا ایسا بدترین نمونہ پیش کیا جس سے زیادہ بدتر کسی اور چیز کا تصور نہیں کیا جا سکتا ہے۔ پادریوں کی یہ دنیاداری کس حد تک بڑھی ہوئی تھی اور اس کے ہاتھوں وہ کیسے کچھ اسیر ہو چکے تھے۔ اس کی تفصیل ہاروی رابن سن کے لفظوں میں اس طرح ہے:

"جب ہم کسی متمول پادری کی حالت پر غور کرتے ہیں تو یہ امر تعجب خیز نہیں ہے کہ اس میں بداعمالی بے انتہا پائی جاتی ہے۔ کلیسا کے عہدے روپیہ پیدا کرنے کے وہی مواقع پیش کرتے تھے جو حکومت کے عہدے، بارہویں اور تیرہویں صدی کے بعض پادریوں کی خصوصیات سے ان کا ایک پیشہ ور سیاسی مدبر ہونا بہ نسبت ایک موجودہ پادری کے خواہ وہ کیتھولک ہو یا پروٹسٹنٹ زیادہ ثابت ہوتا ہے۔[1]

یہ حال بڑے اور متمول گرجاؤں کے پادریوں کا تھا چھوٹے اور غریب گرجاؤں کے پادریوں کا حال بھی ان سے کچھ زیادہ بہتر نہ تھا۔ مصنف مذکور فرماتے ہیں:

"رہے غریب گرجاؤں کے پادری، وہ بھی اپنے برتروں کے برے نمونے کی تقلید کرتے تھے۔ کلیسا کی کونسلوں کے قوانین ظاہر کرتے ہیں کہ بعض اوقات پادری اپنی گرجا کو دوکان بنا لیتا تھا۔ اور شراب اور دیگر اشیاء فروخت کرتا تھا۔ وہ اپنی آمدنی میں اس طرح بھی اضافہ کر لیتا تھا کہ اصطباغ، اقرار گناہ، معافی گناہ، شادی اور مردوں کے دفن کرنے کے وقت جو اس کے فرائض میں سے تھے لوگوں سے فیس وصول کرتا تھا۔[2]

پادریوں کی عدالت میں رشوت کی گرم بازاری

کسی بھی سماج میں عدالت وہ آخری دروازہ ہے جسے آدمی وقت پڑنے پر کھٹکھٹاتا

---

[1] ملاحظہ ہو کتاب مذکور، ص ۲۲۱ [2] حوالہ سابق ص ۲۲۲

ہے اور وہاں اس توقع کے ساتھ جاتا ہے۔ اور وہاں اس توقع کے ساتھ جاتا ہے کہ اسے اپنا جائز حق ملے گا اور اسے دوسروں کی ظلم و زیادتی سے نجات دلائی جائے گی۔ لیکن افسوس کہ کلیسا اس پاک جگہ کو بھی آلودہ کئے بغیر نہ رہا جس کی حالت زار کا نقشہ پوپوں کی عظمت کا قائل اور کلیسا سے بھرپور ہمدردی رکھنے والا یہ مصنف ان لفظوں میں کھینچتا ہے:

"سمونی[1] اور بہت سے پادریوں کی شرمناک زندگی کے علاوہ دیگر قسم کی برائیاں بھی تھیں جن سے کلیسا بدنام ہوگئی۔ اگرچہ پوپ خود بارہویں اور تیرہویں صدی میں عام طور پر اچھے آدمی تھے۔ اور بعض اوقات ممتاز مدبر ثابت ہوئے جنھوں نے نیک نیتی سے اپنے شعبہ کے جس کے وہ افسر اعلیٰ تھے نیک نام بنانے کی کوشش کی لیکن ان کے ماتحت افسران جو ان کی عدالتوں کے بے شمار مقدمات فیصل کرتے تھے سخت رشوت ستانی کیلئے بدنام تھے۔ یہ عام طور پر یقین کیا جاتا تھا کہ ہمیشہ فیصلہ اسکے موافق ہوگا جو سب سے زیادہ رشوت دے گا۔ اور یہ کہ غریب آدمی کی طرف کچھ توجہ نہیں کی جاتی۔ استغفوں کی عدالتیں اپنے ظلم و جبر کے لئے یگانۂ روزگار تھیں کیونکہ استغف کی آمدنی کا بڑا حصہ ایک فیوڈل رئیس کی طرح اس جرمانے سے آتا تھا جو مجرموں کو دینا پڑتا تھا۔ ایک شخص بعض اوقات مختلف عدالتوں میں ایک ہی وقت میں طلب کیا جاتا تھا اور ایک یا دوسری عدالت کی غیر حاضری پر اس پر جرمانہ کر دیا جاتا تھا[2]"

بہرحال ان صدیوں میں کلیسا کی لوٹ کھسوٹ اور دنیا پرستی ایک ایسی کھلی ہوئی حقیقت تھی جس پر اس وقت کی پوری عیسائی دنیا متفق اللفظ نظر آتی ہے۔ اور اس کا پورا تحریری سرمایہ اس کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتا ہے۔ پوپ کے خطوط، مقدس اشخاص کے مواعظ، کونسلوں کے قوانین، شاعروں کی ہجویں اور درباری شاعروں کی نظمیں بلا استثناء یہ تمام تحریریں کلیسا کے ظلم و استحصال کی شاکی ہیں۔ جس کی طرف مصنف مذکور ان لفظوں میں اشارہ کرتا ہے۔

---

[1] سمونی (SIMONY) یعنی کلیسا کے عہدوں کی خرید و فروخت کا انتہائی شرمناک کاروبار۔ ملاحظہ ہو کتاب مذکور صفحہ ۱۶۱ [2] حوالہ بالا صفحہ ۲۲۲

"یہ سب تحریرات پادریوں کی ناانصافی، ان کی حرص وطمع اور ان کی اپنے مقدس فرائض سے کم توجہی کو برا کہنے میں متفق اللفظ ہیں۔ سینٹ برناڈ رنج کے ساتھ سوال کرتا ہے: تم پادریوں میں کس شخص کو پیش کر سکتے ہو جو اپنے گلہ کی جیبیں خالی کرانے کی فکر نہیں کرتا بلکہ ان کی برائیوں کو دور کرنے کی فکر کرتا ہے[1]

بے دینی کے خلاف کلیسا کی جنگ

یہ حال تو کلیسا کے معاشی استحصال کا تھا۔ اس سے آگے سیاسی اور سماجی سطح پر اس نے باشندگان یورپ جو مظالم ڈھائے ہیں اور ان پر ظلم وستم کے جو پہاڑ توڑے ہیں انسانی تاریخ کا وہ انتہائی عبرت ناک باب ہے۔ اس کا سب سے زیادہ نمایاں مظاہرہ ہمیں بے دینی کے خلاف کلیسا کی جنگ میں نظر آتا ہے جس کے سلسلے میں کلیسائی نظام کا دل سے مداح اور اس کا ہوا خواہ مصنف مذکور اپنے کو ان حقائق کے اعتراف کے لئے مجبور پاتا ہے:

'جو لوگ کلیسا کی تعلیمات پر اعتراض کرتے تھے اور اس کے اختیارات کو اس سے علیحدہ کرنا چاہتے تھے، اس زمانہ کے مسلمہ خیال کے مطابق وہ بے دینی کے بڑے جرم کے مرتکب سمجھے جاتے تھے۔ کسی پکے عیسائی کے نزدیک اس شخص کے جرم سے کوئی گناہ زیادہ نہیں ہو سکتا تھا جو خدا کے خلاف بغاوت کرے اور اس مذہب کو ترک کر دے جو رومن کلیسا کے ذریعہ سے اس کے بیٹے کے فوری توابعین نے ہم تک پہنچایا تھا۔ علاوہ ازیں شک اور بے دینی نہ صرف گناہ تھے بلکہ وہ اس زمانہ کے نہایت طاقتور معاشرتی صیغہ کے خلاف بغاوت بھی تھی جو اس کے بعض افسران کی بداعمالیوں کے باوجود عام طور پر تمام مغربی یورپ کے لوگوں کے نزدیک لائق احترام تھا۔ بارہویں اور تیرہویں صدیوں کی بے دینی کا طریقہ، اس کی وسعت اور اس کے اخراج کی کوششیں جو کلیسا نے وعظ، آگ، تلوار اور

---

[1] کتاب مذکور ص ۲۲۳

تحقیق مذہب کی سخت عدالتوں کے ذریعہ سے کیں قرون وسطیٰ کی تاریخ کا دہشت ناک اور عجیب وغریب باب ہے[1]

اس جنگ کی ابتداء

محکمۂ احتساب عقائد (INQUISITION) کی صورت میں اس بے دینی کے خلاف باقاعدہ جنگ تیرہویں صدی عیسوی کے وسط میں شروع ہوئی، جیسا کہ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے، لیکن اس کا آغاز بارہویں صدی کے نصف ہی سے ہوچکا تھا جس کی تفصیل مصنف مذکور کے لفظوں میں اس طرح ہے:

'بارہویں صدی کے اختتام سے قبل دنیاوی فرماں رواؤں نے بے دینی کی طرف توجہ مبذول کی۔ ہنری دوم شاہ انگلستان نے ۱۱۶۶ء میں حکم دیا کہ انگلستان میں کوئی شخص بے دینوں کو پناہ نہ دے۔ اور جس گھر میں ان کا پتہ چلے وہ جلا کر خاک سیاہ کردیا جائے۔ ایراگان کے بادشاہ (۱۱۹۴ء) نے یہ فرمان جاری کیا کہ جو شخص والڈنسیں کی تعلیمات سنے گا یا انھیں خوراک دے گا وہ بغاوت کی سزاؤں کو برداشت کرے گا۔ اور سلطنت اس کی جائداد کو ضبط کرلے گی۔ یہ بے رحمانہ فرمانوں کے سلسلہ کی شروعات ہیں جن کو تیرہویں صدی کے نہایت روشن خیال بادشاہوں نے ان سب کے خلاف جاری کیا۔ جو ایلی جینسز یا والڈنسیس سے تعلق رکھتے تھے۔ کلیسا اور شاہی حکومت اس پر متفق ہوگئیں کہ دونوں کی بہتری کے لئے بے دین خطرناک تھے اور وہ ایسے مجرم تھے جو زندہ جلائے جانے کے مستحق تھے[2]

محکمۂ احتساب عقائد کا قیام (THE HOLY INQUISITION)

یورپ میں اس محکمہ کے باقاعدہ قیام کے ایک ہزار سال قبل سے ہی بے دینی

---

[1] حوالہ سابق ص ۲۲۴ [2] حوالہ سابق صفحات ۲۲۵، ۲۲۶

کے خلاف جنگ کا اصول موجود تھا۔ چنانچہ ۳۸۲ء میں ایک ایسا قانون پاس کر دیا گیا تھا جس کی رو سے کوئی بھی شخص جو بے دینی کا مجرم ہو سزائے موت کا مستحق تھا۔ آگے کئی صدیوں تک یورپ میں عیسائیت کے قدم جما لینے کے بعد اکا دکا واقعات کی صورت میں بے دینوں کی اگرچہ خبر لی جاتی رہی اور کبھی کبھی یہ چیز ایک مہم کی صورت بھی اختیار کر لیتی تھی، پھر بھی معاملہ بہت سخت نہ تھا۔ وقت گذرنے کے ساتھ کلیسا کے خیال کے مطابق ایسے بہت سے بے دین فرقے ابھرنے شروع ہوئے جو قائم شدہ مسیحیت کے مدمقابل اور اس کے لئے ایک طرح سے خطرہ دکھائی دینے لگے خاص طور پر فرقہ ایلبی جینسز (ALBIGENESES) جس کی سرگرمیاں ان سب میں زیادہ بڑھی ہوئی تھیں جس کے خلاف سخت ترین اقدام کو کلیسا نے اپنی بقا کے لئے ناگزیر تصور کیا۔ یہیں سے یورپ میں بے دینی کے خلاف باقاعدہ جنگ کا آغاز ہوتا ہے۔ چنانچہ انوسنٹ سوم (INNOCENT III) نے اپنے دیگر احباب کے مشورے سے اس اسکیم کو عملی جامہ پہنایا جس کے نتیجے میں تیرہویں صدی کے وسط میں محکمۂ احتساب عقائد (HOLY INQUISITION) کا قیام عمل میں آیا۔ اور سینٹ ڈومینک 'DOMINIQUE' اس کا پہلا عہدیدار (INQUISITOR GENERAL) منتخب کیا گیا۔[1] ۱۲۵۲ء میں انوسنٹ چہارم (INNOCENTIV) کے ایک فرمان کے ذریعہ اس محکمے کو مزید استحکام ملا۔ اور اس کے نظام کار میں مزید باقاعدگی پیدا ہوئی، جس کے نتیجے میں یورپ کے ہر شہر اور ہر ریاست میں مذہبی ایذا رسانی اور مذہبی استبداد وہاں کے سماجی ڈھانچے کا ایک ناگزیر جز بن گیا لوگوں کے افکار و نظریات کو کچلنے اور آزادی فکر و نظر کو پامال کرنے کا یہ وہ طاقتور ترین آلہ تھا جس کی نظیر پوری انسانی تاریخ میں ملنی مشکل ہے۔[2]

---

(1) G.R. Scott: History of Torture Throughout the Ages P. 64

(2) J.B. Bury: A History of freedom of thought. P. 41, 42,

یہ عدالتیں تمام یورپ میں پھیلی ہوئی تھیں

مقام کسی ایک علاقے یا کسی ایک ملک کا نہیں بلکہ احتساب عقائد کے نام پر پورے یورپ میں ظلم و استبداد کا بازار گرم تھا۔ پہلی عدالت تو ۱۲۳۳ء میں ٹولوس (TOULOUSE) میں قائم ہوئی۔ اس کے ایک سال بعد اراگان (ARAGON) میں اس کا قیام عمل میں آیا لیکن اس کے بعد اس کی لہر کافی تیزی کے ساتھ بڑھی اور جرمنی، ہالینڈ، اسپین، پرتگال اور فرانس ہر جگہ اس کی شاخیں قائم ہوگئیں۔ اور مزعومہ بے دینی کو بیخ و بن سے اکھاڑنے کی خاطر سرگرم کار ہوگئیں[1]۔ تمام یورپ میں اس طرح کی عدالتوں کا جال بچھا ہوا تھا جس کے چنگل سے بچ نکلنا کسی بے دین کے لئے آسان نہ تھا۔ مختلف حکومتوں میں اس محکمے کے عہدیداروں کا باہم دگر گہرا اشتراک عمل تھا اور اس مہم میں ایک دوسرے کی مدد کے لئے ہر وقت مستعد رہتا تھا۔ خبر رسانی کا نظام انتہائی موثر طریقے پر کام کرتا تھا اور اس سے متعلق اطلاعات ایک ملک سے دوسرے ملک تک برابر پہنچائی جاتی رہتی تھیں۔ یورپ کے دیگر ملکوں کو تو چھوڑیئے روشن خیال کے علمبردار انگلینڈ کے اندر بھی بعض ادوار کے استثناء کے ساتھ احتساب عقائد کا یہ محکمہ ۱۶۷۶ء تک قائم تھا[2]۔

ان کا طریقۂ کار

یہ عدالتیں جو قائم تو مذہبی مقدمات کے فیصلے کے لئے کی گئی تھیں۔ لیکن ان کی کارروائیوں میں جس مکر و فریب، دھونس دھاندلی، سنگ دلی و قساوت قلبی اور ظلم و ناانصافی کو روا رکھا جاتا تھا اس کی مثال شائد دنیا کی کسی گئی گذری عدالت میں بھی نہ مل سکے گی۔ اے۔ ایچ جانسن

---

(1) G.R. Scott: History of Torture Throughout the Ages P.65.

(2) J.B. Bary: A History of freedom of Thought P.43

کیتھولک عقیدے کا گہوارہ اسپین میں جہاں پروٹسٹنٹوں کا صفایا کرنے کی غرض سے ۱۴۷۸ء میں عدالت تحقیقات مقدمہائے مذہبی، کا قیام عمل میں آیا[۱]، اس کے طریقۂ کار پر ان لفظوں میں روشنی ڈالتا ہے۔

صدر حاکم اس مجلس کا بڑا ہوتا تھا جس کو خود بادشاہ مقرر کرتا تھا، اور متعدد ماتحت عدالتیں بھی قائم کی جاتی تھیں جن کی حفاظت مسلح حاضر باشوں سے ہوتی تھی۔ راز میں تحقیقات عمل میں لاتی تھیں۔ اشخاص کو تحریص و ترغیب دلائی جاتی تھی یا دھمکیاں دے کر مجبور کیا جاتا تھا کہ اپنے دشمن، اپنے دوست بلکہ اپنے عزیز و اقارب پر بھی لعنت ملامت کرتے رہیں۔ یا اس طرح ایک نظام جاسوسی قائم کیا گیا، ملزمین کو اقرار جرم پر مجبور کرنے کے لئے سخت تکالیف دی جاتی تھیں، اور انتہا درجہ بے ضرر الفاظ سے ڈامنیکی[۲] علماء لطیف باریکیاں پیدا کر کے کھینچ تان کر اکثر الحاد کے معنی نکال لیتے تھے۔ یہ لوگ کئی طرح کی سزا دیتے تھے، مال ضبط کر لیتے تھے، نفس کشی کراتے، کفارہ دلواتے تھے، قید کر دیتے تھے اور آخری چارہ جوئی یہ ہوتی تھی کہ:

---

[۱] واضح رہے کہ اسپین میں یہ محکمہ انیسویں صدی عیسوی تک قائم تھا۔ ملاحظہ ہو حوالہ سابق ص۳۲ اس بیچ میں دو یا تین بار اس کا خاتمہ (Abolish) ضرور عمل میں آیا لیکن پھر وہ جلد ہی بحال (Restore) کر دی جاتی۔ آخری طور پر اس کا خاتمہ ۱۸۳۸ء میں عمل میں آیا اس کا مطلب ہے کہ اسپین میں یہ محکمہ (Holy office) ساڑھے تین سو سال تک قائم رہا بحوالہ Religion as a Bar to Progress P. 32-33۔

[۲] سینٹ ڈومنی نیک ۱۱۷۰ء میں پیدا ہوا۔ وہ پادری تھا اور اس نے اسپین کی ایک یونیورسٹی میں دس برس تک باقاعدہ دینیات کا درس لیا تھا۔ ۱۲۰۸ء میں وہ اپنے اسقف کے ہمراہ جنوبی فرانس آیا۔ اس نے اپنی زندگی کو بے دینی کے اخراج کے لئے وقف کرنے کا عزم مصمم کر لیا تھا۔ ۱۲۱۴ء تک یورپ کے مختلف حصوں سے صرف چند اشخاص اس کے ہمدرد

بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

مذہبی عدالت سے سزائے موت کا حکم سنایا جاتا تھا اور مجرم کو دنیاوی حکام کے حوالہ کر دیا جاتا تھا تاکہ اس کو نذر آتش کر دیا جائے[1]

سزا یافتہ بے دین کی قسمت کا یہی حال ہمیں ایک دوسرے مصنف کے ذریعہ بھی معلوم ہوتا ہے:

'اگر مشتبہ شخص اپنے قصور کا اعتراف کرتا تھا اور اپنی بے دینی ترک کرنے کا حلف اٹھاتا تھا اس کا قصور معاف کر دیا جاتا تھا۔ اور پھر کلیسا میں داخل کر لیا جاتا تھا۔ لیکن عمر بھر کی قید کا کفارہ اس سے ادا کرایا جاتا تھا کیوں کہ اس کے ناگفتہ بہ گناہ کا یہی مناسب علاج تھا۔ اگر وہ بغیر توبہ کے رہتا تھا تو وہ دنیاوی حکومت کے ہاتھ میں چھوڑ دیا جاتا تھا یعنی کلیسا جس کا قانون اس کو خون بہانے کی اجازت نہیں دیتا وہ مجرم کو دنیاوی حکومت کے حوالہ کر دیتی تھی جو اس کو مزید تحقیقات کے بعد زندہ جلا دیتی تھی[2]

ایک دوسرا مصنف ان عدالتوں کے ظالمانہ طریقہ کار کا ذکر ان لفظوں میں کرتا ہے:

'اسپین میں بے دینی کے ملزموں کے ساتھ مقدمے کی کارروائی میں جو طریقہ کار اختیار کیا جاتا تھا، صداقت کی یقین دہانی کے قابل فہم ذرائع سے اسے دور کا بھی کوئی واسطہ نہ تھا۔ ایسے قیدی کے بارے میں پہلے ہی سے یہ خیال قائم کر لیا جاتا تھا کہ وہ مجرم ہے، اور

اور شریک حال ہو سکے۔ لیکن ۱۲۲۱ء تک ڈومی نیکن فرقہ کامل طور پر مرتب ہو گیا اور اس کی ساٹھ ہزار خانقاہیں مغربی یورپ میں مختلف مقامات پر موجود تھیں۔ یہ لوگ ڈومی نیکن وعظ کہنے والے فقراء کہلاتے تھے اور ان کو دینیات کی عمدہ تعلیم دی جاتی تھی، تاکہ بے دینوں کے دلائل عمدہ طور پر رد کر سکیں۔ پوپ نے ان کو انکوزیشن کا خاص کام سپرد کر رکھا تھا۔ بحوالہ تاریخ مغربی یورپ صفحات ۲۲۴، ۲۲۵۔ اس مقام پر ڈامنی کی مذہب سے اشارہ اسی فرقے کے علماء کی طرف ہے جن کو تفتیش عقائد کی عدالتوں پر غیر معمولی اثر و اقتدار حاصل تھا۔ جب کہ یہی ڈومی نیک، جیسا کہ گذرا اس کا پہلا باقاعدہ انکوزیٹر جنرل تھا۔

[1] اے ایچ جانسن ایم اے: یورپ سولہویں صدی میں۔ ترجمہ مولوی رحیم الدین صاحب ایم اے صفحات ۳۴۰، ۳۴۱ [2] تاریخ مغربی یورپ / ۲۲۸، ۲۲۹

اپنی بے گناہی کا ثبوت فراہم کرنے کی ذمہ داری اسی پر عائد ہوتی تھی۔ اس کے خلاف جتنی بھی گواہیاں ہوتی تھیں، خواہ وہ کتنی ہی غیر معروف کیوں نہ ہوں، قبول کرلی جاتی تھیں۔ اس مقدمے کو آگے بڑھانے کے لئے مطلوب گواہیوں کے لئے تو اصول بہت نرم تھے۔ البتہ دفاع کے مقصد سے گواہیوں کو مسترد کرنے کے اصول بہت سخت تھے۔ یہودی، مور، غلام (یعنی ساری بے دین اور پست اقوام) قیدی کے خلاف تو گواہی دے سکتے تھے۔ البتہ اس کے حق میں انھیں گواہی دینے کی اجازت نہ تھی۔ خلاصہ یہ کہ یہ مذہبی عدالت (INQUISITION) جس اصول پر عمل پیرا تھی وہ یہ کہ چاہے سو بے گناہ سزا کی لپیٹ میں آجائیں لیکن ایک قصوروار بچ کر نہ نکل پائے۔[1]

اور معاملہ صرف اسپین کی عدالت تک محدود نہیں۔ پورے یورپ میں احتساب عقائد کی عدالتوں میں عام طور پر اسی طرح کی ظالمانہ کارروائی ہوتی تھی۔ یہ عدالتیں جن کا مقصد ملک سے بے دینی کا خاتمہ اور اسے بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکنا تھا۔ اس کے لئے انھوں نے جاسوسوں کی خدمات وسیع پیمانے پر حاصل کر رکھی تھیں جو ملک کے طول و عرض میں اپنی مہم پر لگے رہتے تھے۔ کسی شخص کی طرف سے معمولی سے معمولی تبصرہ بھی جس سے کسی بھی درجے میں بے دینی کا اشتباہ ہوتا ہو اس بات کے لئے کافی تھا کہ اسے عدالت کے سامنے لا حاضر کیا جائے۔ گواہی دینے والے پورے اطمینان اور روانی کے ساتھ جھوٹ بولتے تھے جس کا سبب مزعومہ بے دینوں کے تئیں ان کی نفرت و عداوت ہی نہیں بلکہ اس کا بڑا مقصد مقدس عدالت (HOLY OFFICE) کے ذمہ داروں کو خوش کرنا ہوتا تھا۔[2] متہم افراد کے خلاف ثبوت فراہم کرنے کے لئے انتہائی نامناسب ذرائع استعمال کئے جاتے تھے۔ اور اس مقصد کے حصول کی خاطر ان کے ساتھ خوفناک قسم کی

---

(1) A History of Freedom of Thought P. 44

(2) History of Torture Throughout the Ages P. 65

زیادتیاں روا رکھی جاتی تھیں[1]

بے دینی کی ٹوہ اور اس کے دائرے کی وسعت

بے دینی کے خلاف کلیسا کا جوش اس قدر بڑھا ہوا تھا کہ بہت سے افراد کی طرف سے مسلسل اظہار برأت کے باوجود انھیں اس جرم میں گرفتار کر لیا جاتا تھا۔ اس لئے کہ اگرچہ وہ زبان سے اس کا انکار کر رہے ہوں لیکن ان کے کسی عمل سے یہ چیز مترشح ہوتی نظر آتی تھی۔ چنانچہ ہاروی رابن سن کہتے ہیں: "کسی مشتبہ شخص کا یہ کہنا کہ وہ بے دین نہیں ہے قابل توجہ نہ تھا کیوں کہ یہ تسلیم کر لیا گیا تھا کہ وہ قدرتاً اپنے قصور سے انکار کرے گا جیسا کہ کوئی دوسرا مجرم کرتا ہے۔ بس ایک شخص کا اعتقاد اس کے ظاہری افعال سے دیکھا جاتا تھا۔ لہٰذا ایک شخص محکمۂ احتساب عقائد کے ہاتھوں میں صرف اس بنا پر بھی پڑ جاتا تھا کہ وہ کسی بے دین سے بلا خیال اس امر کے گفتگو کرتا ہوا پایا جائے کہ وہ کلیسا کی رسوم کی مناسب عزت و احترام نہ کرنے کا ارادہ رکھتا ہو یا اس کے خلاف اس کے ہمسائے حاسدانہ شہادت دے دیں واقعی محکمۂ احتساب عقائد کی اور اس کے ضابطہ کی یہ نہایت خطرناک حالت تھی۔ اس نے قصہ کہانیوں کو یقین کیا اور نہایت بیرحمانہ طریقوں سے کام لیا اور ان لوگوں کو سزائیں دیں جو نہایت سرگرمی کے ساتھ اس بات سے انکار کرتے تھے کہ ان کے خیالات کلیسا کے خیالات سے مختلف ہیں"[2]

بے دینوں کی تلاش اور ان کی ٹوہ کے سلسلے میں کلیسا کا یہ جوش کبھی کبھی ایک مہم کی صورت اختیار کر لیتا تھا۔ بے دینی کو ڈھونڈ نکالنے کا یہ سب سے کامیاب اور موثر ترین ذریعہ تھا جسے اڈکٹ آف فیتھ (EDICT OF FAITH) (عقیدے کا فرمان)

---

(1) C.T. Gorham: Religion As A Bar to Progress P. 31

(2) تاریخ مغربی یورپ / ۲۲۸

کے نام سے جانا جاتا تھا۔ جس کے تحت لوگوں کو وسیع پیمانے پر انکوزیشن کے کام میں لگایا جاتا تھا اور اس کا مطالبہ ہوتا تھا کہ ہر شخص جاسوسی کے فرائض انجام دے۔ اس مقصد کی خاطر وقتاً فوقتاً کسی ضلع کا انتخاب عمل میں آتا اور وہاں پہنچ کر ایک فرمان جاری کر دیا جاتا تھا کہ جس کسی کو جہاں کہیں کسی بے دینی کا سراغ ہو وہ آئے اور اس کی تفصیلات سے آگاہ کرے جس سے روگردانی کی صورت میں وہ خوفناک قسم کی دنیوی اور اخروی سزاؤں کا مستحق قرار پاتا تھا۔ اس کا نتیجہ تھا کہ ہر شخص ہر وقت شبہے کی حالت میں گرفتار تھا۔ ہمسایوں اور پڑوسیوں کا تو ذکر ہی کیا خود اپنے خاندان کے افراد کی طرف سے بھی وہ محفوظ و مامون نہ تھا۔ اس پر جس قدر بھی آنسو بہایا جائے کم ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس نظام کے تحت مخبری کو ایک عظیم مذہبی خدمت قرار دیا گیا تھا۔[1]

اور معاملہ صرف تاریک صدیوں اور قرون وسطیٰ ہی کا نہیں بلکہ اصلاح، روشن خیالی اور نشاۃ ثانیہ کی علمبردار سولہویں اور سترہویں صدی عیسوی تک مذہبی جبر و تشدد کی یہ وبا مہذب یورپ کے اکثر و بیشتر ممالک کو اپنی لپیٹ میں لئے ہوئی تھی۔ ہر جگہ انتہائی گرمی کے ساتھ بے دینوں کی تلاش جاری تھی جس کے نتیجے میں کوئی بھی شخص بے دین (HERETIC) قرار پا سکتا تھا اگرچہ خود اسے دور دور تک اس کا پتہ نہ ہو۔[2]

جیلوں کی ایذا رسانیاں اور اس کے کارندوں کے لامحدود اختیارات

احتساب عقائد کی ان عدالتوں کے اپنے الگ قید خانے بھی تھے جن میں بے دینی کے مجرموں کو اقبال جرم پر مجبور کرنے کے لئے سخت ترین سزائیں دی جاتیں اور طویل ترین ایذا رسانیوں کا شکار بنایا جاتا تھا۔ اس محکمے کے ذمہ داروں نے ایذا رسانی کو ایک فائن

---

(1) A History of freedom of thought P.44

(2) Religion as a Bar to Progress. P 33, 34

آرٹ کی شکل دے دی تھی جس میں مجرم پر اثر انداز ہونے کے لئے انتہائی طور پر نفسیاتی باریکیوں سے کام لیا جاتا تھا۔ نتیجہ یہ تھا کہ اسے دیکھ کر مضبوط سے مضبوط ذہن و دماغ کے آدمی کی بھی قوت دفاع جواب دے جاتی تھی۔ ایذا رسانی کا ایک خاص کمرہ (TORTURE CHAMBER) ہوتا تھا جس میں اس مقصد کے لئے مختلف آلات موجود ہوتے تھے۔ جس کا مشاہدہ کرنے کے بعد کوئی فولادی عزم کا انسان ہی اپنے کو خوف و دہشت اور مایوسی سے بچا سکتا تھا۔ یہ کمرہ (APARTMENT) عام طور پر زیر زمین (UNDER GROUND) ہوتا تھا جس میں روشن دان نام کی کوئی چیز نہیں ہوتی تھی۔ بس دو موم بتیاں ہوتی تھیں جن پر روشنی کا تمام تر دارومدار تھا۔ اس کا ذمہ دار (EXECUTIONER) خوف و دہشت کی ننگی تصویر ہوتا۔ سر سے پاؤں تک کالے لباس میں ملبوس جس میں سر کے ساتھ اس کا چہرہ بھی ڈھکا ہوتا، صرف دونوں آنکھوں کے لئے سوراخ کھلے ہوئے کالی ٹوپی (COWL) پہنے وہ انتہائی ہیبت ناک اور بالکل شیطانی مرقع نظر آتا تھا[1]

صرف پرتگال کی عدالت کے پاس اس طرح کے تین سو قید خانے (DUNGEONS) تھے۔ انتہائی تنگ و تاریک اور سیلن سے شرابور۔ قیدیوں کی رہائش کے لئے ان میں جو سہولت میسر تھی وہ اس سے زیادہ کچھ نہ تھی کہ سونے کی چارپائی، ایک پیشاب کی جگہ، ایک ہاتھ دھونے کی جگہ، دو مٹی کی صراحیاں ایک لیمپ اور ایک پلیٹ۔ غذا انھیں انتہائی خراب دی جاتی اور وہ بھی بہت تھوڑی مقدار میں۔ انھیں بولنے اور کسی قسم کا شور کرنے کی مطلق اجازت نہ تھی اور جیل کے ضوابط کی ادنیٰ خلاف ورزی پر انھیں سخت ترین سزائیں دی جاتی تھیں[2] اس سلسلے میں لسبان کی عدالت کا حال بیان کرتے ہوئے ٹورس ڈی کسٹیلا 'TORES DE CASTILLA' لکھتا ہے:

---

(1) History of Torture throughout the Ages P. 66, 67

(2) Ibid. P. 65

اگر کسی شخص سے ذرا بھی چوک ہو جاتی اور ضوابط کی ادنیٰ خلاف ورزی عمل میں آجاتی ہے تو اس پر انتہائی بے دردی سے کوڑے برساتے ہیں۔ اسے ننگا کر کے زمین پر منہ کے بل لٹا دیتے ہیں۔ اس حال میں کئی آدمی اسے مضبوطی سے پکڑے ہوتے اور دوسرے حد درجہ بے رحمی کے ساتھ کوڑے برسا رہے ہوتے ہیں۔ کوڑے کو پگھلے ہوئے تارکول میں ڈبو کر نکال لیتے ہیں اور جب وہ خوب سخت ہو جاتا ہے تب اس سے مار لگاتے ہیں اس طور پر کہ اس کی ہر ضرب کے ساتھ گوشت کے ٹکڑے اڑ جاتے ہیں اور پوری پیٹھ ایک رستا ہوا ناسور بن جاتی ہے[1]

ایذا رسانی کی مختلف صورتیں تھیں۔ چرخی (PULLEY) تختے پر لٹا کر شکنجے میں کسنا (RACK) اور زندہ جلا دینا[2] (FIRE) ایک مجرم پر ایذا رسانی کے اس عمل کو بار بار دھرایا جاتا تھا[3] اور اس کا سلسلہ کئی کئی گھنٹے تک جاری رہتا تھا۔ فلپ سوم نے اپنے ایک فرمان کے ذریعہ اس کی آخری حد اگرچہ ایک گھنٹہ مقرر کر دی تھی لیکن بے شمار مثالیں اس کے حق میں ہیں کہ اس کا لحاظ نہ کرتے ہوئے ایذا رسانی کا عمل کافی لمبے وقفے تک چلتا رہتا تھا۔ بلکہ لی (LEA) کے بقول تو اس کا سلسلہ دو گھنٹے سے لے کر تین گھنٹوں تک دراز رہتا تھا۔ اس کے سلسلے میں اس نے ایک مثال بھی بیان کی ہے۔ یہ واقعہ ۱۶۴۸ء کا ہے جب کہ والاڈولڈ ' VALLADOLID ' میں انٹونیا لوپز (ANTONIA LOPEZ) نامی ایک شخص کی آٹھ بجے سے لے کر گیارہ بجے تک مسلسل ایذا رسانی کی جاتی رہی جس کے نتیجے میں اس کے بازو بالکل مفلوج ہو کر رہ گئے۔ بیچارے غریب نے اپنا گلا گھونٹ کر خودکشی کی بھی ناکام کوشش کی۔ بالآخر جیل میں ایک مہینے کے اندر ہی اندر

---

(1) Ibid 67, 68 (2) History of Torture throughout the Ages P. 67 تفصیل کے لئے ملاحظہ ہوں اسی کتاب کے صفحات ۱۶۸، ۱۶۹

(3) Ibid P. 69

وہ موت کے منہ میں چلا گیا[1]

واقعہ یہ ہے کہ احتساب عقائد کی ان عدالتوں نے ایذا رسانی کی جو مختلف شکلیں ایجاد کر رکھی تھیں اور جن مختلف طریقوں سے وہ مزعومہ مجرموں کو بہیمیت و درندگی کا مزہ چکھاتی تھیں اسے لفظوں میں بیان کرنا مشکل ہے۔ ان کی دہشت ناکی کا اندازہ بس آپ اس سے کر سکتے ہیں کہ محض کسی شخص پر بے دینی کا الزام عائد کر دیا جانا اور اسے عدالت میں حاضری کا پروانہ مل جانا اس بات کے لئے کافی تھا کہ مضبوط سے مضبوط مرد یا عورت کے اندر بدترین قسم کی خوف و دہشت کی لہر پیدا کر دے۔ اس لئے کہ یہ شاذ و نادر ہی تھا کہ کوئی شخص ایذا رسانی کے اس ہال کے دروازوں میں داخل ہوا اور ذہنی اور جسمانی طور پر وہاں سے صحیح سالم نکل سکے۔ اگر وہ اپنی جان بچانے میں کامیاب بھی ہو جاتا تو انتہائی شاذ و نادر اور استثنائی مثالوں کو چھوڑ کر، ذہنی اور جسمانی طور پر ہمیشہ کے لئے بالکل معذور اور اپاہج ہو جاتا تھا[2]

عدالت کے کارندوں (INQUISITORS) کو لامحدود اختیارات حاصل تھے ان کے اوپر کسی کی نگرانی تھی نہ وہ کسی کے سامنے جوابدہ تھے[3] چنانچہ وہ اپنے اس اختیار کا انتہائی ناجائز طور پر فائدہ اٹھاتے تھے۔ ان کو جو وسیع اختیارات حاصل تھے اس کے اندر یہ بات بھی شامل تھی کہ وہ جس قیدی کے بارے میں چاہیں اس کی ایذا رسانی کے احکام صادر کر دیں، اس کا فائدہ اٹھا کر وہ ہر اس شخص سے جس سے انھیں کسی قسم کا بغض اور عداوت ہوتی انتہائی آسانی کے ساتھ اپنے جرم کا اقبال کرا لیتے تھے۔ اس کی وجہ سے نہ صرف وہ لوگ جو ان کے خیال کے مطابق بدعقیدہ اور بے دین (HERETIC) تھے بلکہ ان کے ہم مذہب افراد یعنی کیتھولک بھی ہمیشہ اپنے کو خطرے میں گھرا ہوا محسوس کرتے

---

(1) Ibid P. 69, 70

(2) History of Torture Throughout the Ages P. 74

(3) A History of freedom of thought P. 42

تھے[1] یہی نہیں بلکہ اس محکمہ کے بہت سے ذمہ داران (INQUISITORS) سادیت پسند (SADIST) تھے جن کی جنسی ہوس کی تسکین ایذا رسانیوں کے بغیر ہوتی ہی نہ تھی۔ دوسرے وہ تھے جو بدترین قسم کے شہوت پرست تھے۔ چنانچہ یہ لوگ حسب دلخواہ بے دینی کے بالکل من گھڑت الزامات پر جس قدر عورتوں کو چاہتے پکڑ لیتے اور آئندہ زندگی بھر کے لئے انھیں اپنے پاس بطور داشتہ کے رکھتے۔ چنانچہ جب فرانسیسی فوجوں نے شہر آراگان (ARAGOAN) پر قبضہ کیا۔ اور لفٹننٹ جنرل ایم۔ ڈی۔ لیگل (M.D. LEGAL) نے انکوزیشن کے دروازوں کو کھولنے اور اس کے قیدیوں کو رہا کرنے کے احکامات جاری کئے جن کی کل تعداد اس وقت چار سو تھی، "تو ان میں ساٹھ انتہائی حسین عورتیں بھی نکلیں جو غالباً تین بڑے انکوزیٹرس کے لئے بطور حرم سرا کے کام دیتی تھیں"۔ ان میں سے ایک عورت نے جو بعد میں مذکورہ فرانسیسی سپہ سالار کی بیوی بن گئی تھی، اپنی داستان کو بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے جسے پڑھ کر نہ صرف یہ کہ آدمی کا سر شرم سے جھک جاتا ہے بلکہ اس کی متنفر کشی سے جسم کے رونگٹے بھی کھڑے ہو جاتے ہیں[2] یہ لوگ اکثر و بیشتر انکوزیشن کے جیلوں میں انتہائی پاکباز اور باعصمت خواتین کو بند کر دیتے تھے۔ اور ان کی ایذا رسانی میں بے حیائی کے وہ طریقے اختیار کرتے تھے جن کی تفصیلات کوئی شریف آدمی مشکل ہی سے اپنی زبان سے بیان کر سکتا ہے[3]

عقیدہ کا عمل (THE AUTO DAFE)

ایذا رسانی کے اس سلسلے کی آخری کڑی آٹو ڈیفے یعنی 'عقیدہ کا عمل' تھا جس کے اندر سزا یافتہ قیدیوں کو ایک خاص وقت پر جو پہلے سے طے شدہ ہوتا تھا جلوس کی شکل

---

(1) History of Torture Throughout the Ages P. 74

[2] حوالہ سابق صفحات ۷۵ تا ۸۱ [3] حوالۂ مذکور ۶۷

میں ننگا کر سزا گاہ تک لے جایا جاتا تھا۔ اسی تقریب کا نام آٹو ڈیف (AUTOS DA FE) یعنی عقیدہ کا عمل (ACT OF FAITH) یا زنداں سے رہائی (GAOLDELIVERY) تھا۔ عقیدہ کے عمل کی یہ تقریبات پابندی کے ساتھ کسی متعین وقت پر منعقد نہیں کی جاتی تھیں۔ نہ ہر سال ہی ان کا انعقاد ضروری تھا۔ اس کا فیصلہ تمام تر مقدس عدالت (HOLY OFFICE) کے سپرد تھا۔ سال بھر بعد یہ منعقد ہو سکتی تھیں، اسی طرح دو تین بلکہ چار سال کے وقفے کے بعد بھی ان کا انعقاد عمل میں آ سکتا تھا۔ یہ تقریب جس کا انعقاد بہر حال اتوار کے دن ہی عمل میں آتا، اسے دیکھنے کے لئے تمام آبادی گھروں سے باہر نکل آتی تھی۔ عوام کی موجودگی ہی میں ان مجرموں کو نذر آتش کیا جاتا تھا تا آنکہ وہ مر جائیں یا پھر دوسرے طریقوں سے انھیں لقمۂ اجل بنایا جاتا تھا[1]

اس کارروائی کی ممکنہ سہولت جو میسر آ سکتی تھی وہ بس یہ کہ اگر قیدی اپنے گناہ کا اقرار کر لیتا اور دوبارہ کیتھولک عقیدہ اختیار کرتے ہوئے اپنی جان دینی چاہتا تو اسے یہ خصوصی حق (PRIVILEGE) حاصل ہوتا کہ پہلے اس کا گلا گھونٹ کر مار دیا جائے پھر اسے نذر آتش کیا جائے۔ اس کے برخلاف اگر وہ مثلاً ایک پروٹسٹنٹ یا کسی دوسرے بے دین فرقے کے ایک فرد کی حیثیت سے مرنا چاہتا تو اسے زندہ ہی بھون دیا جاتا[2] ان آٹو ڈیفس کے ذریعہ کتنے لوگ لقمۂ اجل بنے ہوں گے اس کا اندازہ صرف اس سے کیجئے کہ ۱۴۸۱ء میں جب سیویل (SEVILLE) میں پہلی مرتبہ اس تقریب کا انعقاد عمل میں آیا تو بس اس سال کے آخر تک تقریباً تین سو اشخاص کو نذر آتش کیا جا چکا تھا[3] جیسا کہ گذر چکا اس تقریب کا انعقاد عوام کی موجودگی میں عمل میں آتا تھا۔ لیکن دوسرے

---

(1) History of Torture Throughout the Ages P. 70

(2) Ibid . P. 71

(3) Religion as a Bar to Progress P. 32

ذرائع سے معلوم ہوتا ہے کہ پبلک کے لئے یہ چیز کافی تفریح کا سامان فراہم کرتی تھی اور وہ بڑی مسرت کے ساتھ اس کا نظارہ کرتے تھے۔ چنانچہ اے ایچ جانسن کا بیان ہے۔

"خود سیویلی میں پہلے ہی دن آٹھ سو آدمیوں کو گرفتار کیا گیا۔ اور ۲۱ مئی ۱۵۵۹ء کو ولاڈ ولیڈ کی گلیوں میں سب سے پہلی مرتبہ سزائے موت دی گئی۔ یہی رسم اسپین میں فلپ کے ورود کے موقعہ پر ادا کی گئی، اور ۱۵۶۰ء میں فرانس کی الزبتھ کے ساتھ اس کی تیسری شادی کی شادمانیوں کے اثنار میں تیسری مرتبہ سزائے موت دی گئی۔ اور حقیقت یہ ہے کہ کچھ سال کوئی رسم اس وقت تک مکمل تصور نہیں کی جاتی تھی جب تک کہ مذہبی عدالت سے کسی کو سزائے موت نہ دی جائے۔ اور اسپینی بیلوں کی لڑائی پر اس کو ترجیح دی جاتی ہے۔"[1]

---

[1] یورپ سولہویں صدی عیسوی میں صفحہ ۳۴۱

تصانیف مولانا صدر الدین اصلاحی

اسلام۔ ایک نظر میں	۱۵۔۰۰	دین کا قرآنی تصور	۸۔۰۰
اساسِ دین کی تعمیر	۱۲۔۰۰	فریضہ اقامت دین	۸۔۰۰
اسلام اور اجتماعیت	۵۔۰۰	قرآن مجید کا تعارف	۳۔۰۰
تحریک اسلامی ہند	۱۰۔۵۰	نکاح کے اسلامی قوانین	۳۔۰۰
حقیقت نفاق	۴۔۲۵	مسلم پرسنل لا دینی و ملی نقطۂ نگاہ سے	۴۰۔
مسلمان اور دعوت اسلام	۱۔۰۰	یکساں سول کوڈ اور مسلمان	۶۰۔
دین کا مطالعہ	۷۵۔	تلخیص تفہیم القرآن	زیر طبع

ملنے کا پتہ: مرکزی مکتبہ اسلامی۔ دہلی ۶

سیر و سوانح

مفتی محمد عوضؒ

ڈاکٹر اقبال حسین

۱۷۷۴ء میں روہیلوں کے عظیم رہنما حافظ رحمت[1] خاں کی میرن پور کٹرا[2] کی جنگ میں شہادت کے بعد، روہیلکھنڈ سے روہیلوں کا اقتدار اٹھ گیا اور شجاع الدولہ، نواب اودھ کی حکومت قائم ہو گئی۔ تبدیلیٔ حکومت کے باوجود، مجموعی طور پر نظامِ حکومت جوں کا توں برقرار رہا، صرف اعلیٰ عہدوں پر اودھ کے نواب اور ایسٹ انڈیا کمپنی، جو حکومت اودھ کی حلیف تھی، کی مرضی سے افراد کا تقرر ہونے لگا تھا۔

روہیلے افغان تھے اور طبعاً بہت مذہبی تھے۔ حافظ رحمت خاں کے دورِ حکومت میں احکامِ شرعی کی پابندی پر بھی توجہ تھی۔ جا بجا شرعی عدالتیں قائم تھیں۔ دینی مدارس بکثرت موجود تھے جن کو روہیلہ حکمراں کی طرف سے مالی امداد بھی ملتی تھی۔ حافظ رحمت خاں خود بھی دینی علوم کی اشاعت میں بہت دلچسپی لیتے تھے[3]۔ یہی وجہ ہے کہ حافظ صاحب کے دورِ حکومت میں جا بجا محکمہ افتاء بھی قائم تھا جس میں باصلاحیت علماء افتاء کے فرائض انجام دیتے تھے۔

---

[1] حالاتِ زندگی کے لئے ملاحظہ ہو گلستانِ رحمت (فارسی) تالیف مستجاب خاں، سید الطاف علی، حیاتِ حافظ رحمت خاں (اردو) [2] ضلع شاہجہاں پور یوپی میں واقع ہے۔
[3] گلستانِ رحمت (قلمی نسخہ، علی گڑھ) ص ۲۲۹، ۲۳۰

شہر بریلی کو روہیلہ عہد میں بہت اہمیت حاصل تھی۔ یہ شہر تجارتی اور علمی مرکز تھا اس شہر میں افتاء کے فرائض مفتی محمد عیوض صاحب کے سپرد تھے۔[1] مفتی محمد عیوض بن درویش محمد کا سلسلہ نسب خلیفہ سوم حضرت عثمانؓ سے ملتا ہے۔ آپ بدایوں کے باشندہ تھے۔ مفتی صاحب کے چھ اور بھائی تھے۔ آپ کی ابتدائی تعلیم و تربیت آپ کے بڑے بھائی کی نگرانی میں ہوئی تھی۔[2] بعد ازاں آپ نے مشہور زمانہ عالم مولانا عبد العلی بحر العلوم فرنگی محلی سے بھی تعلیم حاصل کی۔[3] مفتی عیوض، حصول علم کے بعد درس و تدریس میں مشغول ہو گئے۔ آپ کے تلامذہ میں مولانا فضل امام اور سید آل حسن قابل ذکر ہیں۔[4]

مفتی عیوض صاحب، حافظ رحمت خاں کے عہد میں بریلی کی افتاء پر فائز ہو چکے تھے۔ علمی اور دینی اشغال کی وجہ سے آپ کی بڑی قدر و منزلت تھی۔ حافظ رحمت خاں اور ان کی شہادت کے بعد ان کے خانوادہ سے آپ کے خصوصی تعلقات[5] ہونے کی وجہ سے بھی عوام میں آپ کا بہت عزت و احترام تھا۔ آپ تمام امور میں پورے طور پر احکام شرع کے کاربند تھے۔ کہا جاتا ہے کہ روہیلوں کے زوال کے بعد ایک شرعی مسئلہ پر جو نواب آصف الدولہ کے سامنے اٹھا تھا کسی سے بحث ہو گئی۔ مفتی صاحب نے بے خوف و خطر مسئلہ کی وضاحت کر دی جو بہر حال نواب کے مزاج اور مسلک کے برعکس تھی۔[6] مفتی صاحب کی صاف گوئی، مذہبی امور میں مصلحت وقت یا دنیاوی مفاد کے خیال سے کوئی مفاہمت نہ کرنے کی روش کی وجہ سے، ان کو پورے روہیل کھنڈ میں

---

[1] گلستان رحمت ص ۲۴۴، محمد وجیہہ الدین اشرف، بحر ذخار، (قلمی نسخہ علی گڑھ) جلد دوم ص ۲۵۹۵

[2] صدیق حسن، تاریخ قنوج (قلمی، نسخہ علی گڑھ) ص ۷-۲۶۶، اکمل التواریخ، (مطبوعہ)، (مولف محمد یعقوب ضیا) جلد اول ص ۴۷-۴۶ [3] بحر ذخار، جلد دوم، ص ۲۵۹۵، اکمل التواریخ جلد اول، ص ۴۷-۴۶ [4] اکمل التواریخ، جلد اول ص ۴۷-۴۶ [5] گلستان رحمت ص ۲۴۴

[6] بحر ذخار، جلد دوم ص ۲۵۹۵

بڑی عزت اور احترام سے دیکھا جاتا تھا۔

۱۷۷۴ء کی جنگ کے بعد صرف ۲۷ برس تک ہی نوابین اودھ، روہیل کھنڈ پر قابض رہ سکے۔ انگریزی ایسٹ انڈیا کمپنی کی شاطرانہ چالوں کی وجہ سے حکومتِ اودھ دن بہ دن قرض کے بوجھ تلے دبتی گئی۔ چنانچہ ادائیگی قرض کی علت میں ۱۸۰۱ء میں روہیلکھنڈ ایسٹ انڈیا کمپنی کے حلقہ اقتدار میں آگیا۔ روہیلکھنڈ کے عوام اور بالخصوص روہیلے پہلے ہی سے انگریزوں سے ناراض تھے۔ کیونکہ روہیلکھنڈ کی تسخیر میں انگریز، نواب شجاع الدولہ کے فوجی حلیف تھے[۱]۔ اودھ کے ۲۷ سالہ دورِ حکومت میں، روہیلکھنڈ میں غربت، بدامنی اور استحصال کا اضافہ ہوا تھا[۲]۔ انتظامیہ کا وہ ڈھانچہ تو کم و بیش برقرار رہا جو روہیلوں کے عہد میں قائم کیا گیا تھا، لیکن ایسے اہلکاروں کا اضافہ ہو چکا تھا جو فرض شناس اور ایماندار کم ہی تھے، مزید برآں ضلع میں اب دو چار بڑے حاکم انگریز مقرر ہونے لگے تھے۔ مفتی عیوض صاحب بہرحال انگریزی حکومت کے قیام کے بعد بھی بدستور محکمہ افتاء پر سرفراز رہے لیکن نئی حکومت کو نہ روہیلکھنڈ کے مسائل سے آگہی تھی اور نہ ہی دلچسپی اس کا واحد مقصد تھا حصول زر، خواہ کسی بھی طرح ہو۔ چنانچہ کمپنی کی حکومت نے ۱۸۱۲ء میں لگان کی درمیں اضافہ کر دیا[۳]۔ روہیلکھنڈ کے عوام جن میں بڑی معقول تعداد روہیلوں کی تھی، اضافۂ لگان سے متاثر ہوئے لیکن کوئی مزاحمت نہ کر سکے۔ ۱۸۱۵ء میں انگریزی حکومت نے ایک اور قانون پاس کر دیا جس کے تحت سے بھی چوکیداری ٹیکس وصول کرنا تھا[۴]۔ اس قانون کا مقصد

---

[۱] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو، غلام حسین طبا طبائی، سیر المتاخرین (فارسی، مطبوعہ) جلد سوم صـ ۳۸ ـ ۹۲۶ غلام علی نقوی، عماد السعادت (مطبوعہ) صـ ۱۱۸ ـ ۱۱۱، سرجان اسٹریچی "ہسٹنگز اینڈ روہیلا وار۔ [۲] بشپ ہیبر "نیرٹیو آف اے جرنی....." لندن ۱۸۲۳ء، جلد اول صـ ۲۴۳، ایٹکنسن، جلد پنجم صـ ۶۷۶، شمار ٹن "اے گزیٹیر آف دی ٹیریٹریز انڈر دی گورنمنٹ آف ایسٹ انڈیا کمپنی... لندن ۱۸۵۴ء، جلد اول، ۲۶۲۔ [۳] ایٹکنسن، "اسٹیٹسٹکل اکاؤنٹ ....." جلد پنجم، صـ ۶۷۶۔

[۴] مارکوئیس آف ہسٹنگز، "دی پرائیوٹ جرنل.... ، الہ آباد ۱۹۰۷ء، صـ ۲۴۹

یہ تھا کہ بڑے شہروں میں پولیس کی تنظیم قائم کی جائے اور ان کے اخراجات کی کفالت، چوکیداری ٹیکس لگا کر کی جائے۔ چوکیداری ٹیکس کے قانون کا نفاذ روہیلکھنڈ کے دوسرے شہروں میں بغیر کسی احتجاج کے ہوگیا، لیکن بریلی میں جہاں اب بھی حافظ رحمت خاں کے اخلاف آباد تھے، اور مفتی عیوض صاحب، افتا کے فرائض انجام دے رہے تھے۔ صدائے احتجاج بلند ہوئی[1] مفتی صاحب نے چوکیداری ٹیکس کو مسلمانوں کے لئے جزیہ تصور کیا اور یہ فتویٰ دیدیا کہ یہ ٹیکس قطعی طور پر ناجائز اور غیر شرعی ہے۔ ایسٹ انڈیا کمپنی کی حکومت ایک غیر شرعی حکومت تھی مفتی صاحب کا فتویٰ صادر کرتے وقت غالباً یہ بھی خیال تھا کہ نئی حکومت کو اس طرح ٹیکس نافذ کرنے کا حق نہیں ہے۔ بہرنوع مفتی عیوض صاحب کے چوکیداری ٹیکس کے خلاف فتویٰ صادر کرنے اور اس کی وضاحت کر دینے کی وجہ سے عام مسلمان اس ٹیکس کے خلاف ہو گئے۔ ان کے ساتھ بریلی کے ہندو بھی شریک تھے[2] اس صورت حال نے مقامی حکام کو سخت پریشانی میں ڈال دیا اور انھوں نے اس سے نبٹنے کے لئے سخت رویہ اختیار کرنے کا فیصلہ کیا[3] نتیجہ یہ ہوا کہ عوام اور اہل کاران حکومت کے درمیان ٹکراؤ کے امکانات بڑھ گئے۔ بہرحال ٹیکس کے مخالفین نے حکام ضلع سے تصادم سے بچنے کے لئے سہولت کے ساتھ معاملہ طے کرنا چاہا اور ضلع مجسٹریٹ، مسٹر ڈمبلٹن کے سامنے عرضداشت پیش کی لیکن ضلع مجسٹریٹ کے غیر مہذبانہ رویہ اور بے توجہی کی وجہ سے حالات اور بگڑ گئے[4] بریلی کے عوام نے اپنے غم و غصہ کے اظہار کے لئے شہر میں ہڑتال کردی جس کی وجہ سے شہری زندگی اور انتظامیہ مفلوج ہو کر رہ گئے[5] ڈمبلٹن نے عوام کے

---

[1] دی پرائیوٹ جرنل ..... "، صـ۲۵، اکمل التواریخ، جلد اول، ۴۷، ۴۶

[2] دی پرائیوٹ جرنل ..... ، صـ۲۵ تاریخ قنوج، صـ۲۶۷-۲۶۶

[3] اٹکنسن، جلد پنجم، صـ۶۷۷، دی پرائیوٹ جرنل ..... ، صـ۲۵۰

[4] دی پرائیوٹ جرنل ..... صـ۲۵، تاریخ قنوج صـ۲۶۷-۲۶۶

[5] اٹکنسن، جلد پنجم، صـ۶۷۷-۶۷۶

اتحاد کو ختم کرنے کی غرض سے طاقت کا استعمال شروع کر دیا۔ ایک غیر مسلم، جابر اور بد دماغ کوتوال کو، جو اپنی ظالمانہ حرکتوں کے لئے بدنام بھی تھا[۱]، نئے ٹیکس کے نفاذ کے جائزہ کے کام پر مقرر کر دیا۔ کوتوال کی سخت گیری سے حالات اور بگڑ گئے۔

ضلع مجسٹریٹ، ڈمبلٹن نے بریلی میں نئے قانون کے تحت چوکیداری ٹیکس کی تحصیل کے کام کی ابتدا اپنی نگرانی میں کرنے کا فیصلہ کرتے ہوئے ۱۶ اپریل ۱۸۱۶ء کی تاریخ بھی مقرر کر دی[۲]۔ اس ٹیکس کے حصول کی خلاف ورزی کے لئے، مسلمانوں اور ہندوؤں کی کثیر تعداد، ۱۶ اپریل کو صبح ہی سے مفتی عیوض صاحب کے مکان کے قریب جمع ہو گئی۔ مفتی عیوض صاحب نے پیرانہ سالی کے باوجود ان کی قیادت فرماتے ہوئے ضلع مجسٹریٹ کی راہ مسدود کرا دی[۳]۔ ضلع مجسٹریٹ عوام کے باغیانہ انداز سے سخت برہم ہوا اور اس نے اپنے محافظ گھوڑ سوار دستہ کو راہ بنانے کا حکم دیدیا جس کی وجہ سے مخالفین ٹیکس سے تصادم ہو گیا اور تین گھوڑ سوار ہلاک اور چار زخمی ہو گئے[۴]۔ ڈمبلٹن نے جلد ہی پولیس کو یکجا کر کے مظاہرین کے خلاف استعمال کیا[۵] دوبارہ تصادم اور پھر اندھا دھند فائرنگ کے نتیجہ میں سات افراد ہلاک اور بہت سے زخمی ہو گئے۔ حکام کی بربریت کے باوجود، مظاہرین اپنے موقف پر اڑے رہے۔ مفتی عیوض جو اس قضیہ میں مجروح ہو گئے تھے، محفوظ مقام پر منتقل کر دیئے گئے[۶]۔ حکومت کے جابرانہ اور نئے

---

۱ تاریخ قنوج، ص ۲۶۶، اٹکنسن، جلد پنجم، ص ۶۷۷۔

۲ دی پرائیوٹ جرنل..... ص ۲۵ ۳ دی پرائیوٹ جرنل..... ص ۲۵، تاریخ قنوج، ص ۲۶۶ ۴ دی پرائیوٹ جرنل..... ص ۲۵، اٹکنسن، جلد پنجم، ص ۶۷۷

۵ دی پرائیوٹ جرنل..... ص ۲۵، اٹکنسن، جلد پنجم، ص ۶۷۷ صرف افراد کے ہلاک ہونے کی تائید کرتا ہے۔

۶ اٹکنسن، جلد پنجم ص ۶۷۷

ٹیکس کے خلاف اب مفتی صاحب نے حسینی باغ (بریلی) میں علم جہاد بلند کر دیا[1] عام مسلمانوں کو جہاد میں شرکت کی اجازت دیتے ہوئے مفتی صاحب نے اعلان کر دیا کہ انگریزی حکومت کے تحت اسلام کو خطرہ ہے۔ اعلان جہاد کی خبر عام ہوتے ہی دو دنوں کے اندر پانچ ہزار روہیلہ پٹھان تلواروں اور آتشیں اسلحہ سے لیس ہو کر مفتی صاحب کے گرد جمع ہو گئے[2] مقامی حکام کے لئے صورت حال نازک ہو چکی تھی۔ ان کے پاس اتنی طاقت نہیں تھی کہ اتنے مسلح افراد کا مقابلہ کر سکیں۔ چنانچہ مصلحتاً انھوں نے گفت و شنید شروع[3] کی تاکہ وقت مل جائے اور وہ باہر سے کمک حاصل کر سکیں۔

دریں اثنا اعلان جہاد کی خبریں قریب کے اضلاع، رام پور، پیلی بھیت، بجنور، بدایوں اور شاہجہاں پور تک پھیل گئیں[4] اطراف و جوانب سے جہاد میں شرکت کے شوق اور اسلامی شعار کے تحفظ کے لئے روہیلوں کی کثیر تعداد بریلی میں وارد ہونے لگی۔ ۱۸ اپریل ۱۸۱۶ء تک مزید ۱۲ ہزار مسلح افراد بریلی میں محمدی پرچم تلے جمع ہو چکے تھے[5] جن کی قیادت مفتی صاحب خود کر رہے تھے۔ چونکہ حکام ضلع نے گفتگو کا سلسلہ شروع کر رکھا تھا، اس لئے مفتی صاحب کی جانب سے مندرجہ ذیل چار شرطیں پیش کی گئیں[6]۔ اول، چوکیداری ٹیکس منسوخ کیا جائے۔ دوم شہر کوتوال کو شہریوں کے حوالہ کیا جائے تاکہ شرع کے مطابق اس سے باز پرس کی جائے اور سزا دی جائے۔ سوم، پولیس فائرنگ میں ہلاک ہونے والوں کے وارثین کو معقول معاوضہ ادا کیا جائے، چہارم، تمام مظاہرین چوکیداری ٹیکس کے لئے عام معافی کا اعلان کر دیا جائے، جو حکومت کے خلاف صف آرا ہیں[7] چونکہ

---

[1] تاریخ فتوح، ص ۲۶۶-۶۹، دی پرائیوٹ جرنل.... ۵۲-۲۵۱، ایکنسن، جلد پنجم ص ۶۷۸

[2] دی پرائیوٹ جرنل.... ۵۲-۲۵۱ [3] دی پرائیوٹ جرنل..... ص ۲۵۱

[4] ایکنسن، جلد پنجم، ص ۶۷۸، دی پرائیوٹ جرنل..... ص ۲۵۲ [5] دی پرائیوٹ جرنل.... ص ۲۵۲ [6] دی پرائیوٹ جرنل.... ص ۲۵۲، ایکنسن جلد پنجم، ص ۶۷۸

[7] دی پرائیوٹ جرنل..... ص ۲۵۱

حکام ضلع صرف دفع الوقتی کے لئے گفتگو کا سلسلہ چلا رہے تھے، اس لئے انھوں نے تمام مطالبات مسترد کر دیئے۔ اُن کا رویہ اب مفتی صاحب اور ان کے رفقاء کی طرف مزید سخت ہو گیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ کسی نے ضلع سرکٹ جج کے فرزند کو ہلاک کر دیا[1]۔ حکام نے چوکیداری ٹیکس کے خلاف تحریک کو کچلنے کے لئے کافی سپاہ جمع کر لی تھی۔ ڈسٹرکٹ سرکٹ جج، مسٹر لیسٹر کے بیٹے کے قتل نے انھیں بدحواس کر دیا تھا۔ معاملات کے طے کرنے میں مزید تاخیر خطرناک ہو سکتی تھی اس لئے حکام نے چوکیداری ٹیکس کے خلاف ۱۸ اپریل ۱۸۱۶ء کو مظاہرین پر اچانک مسلح حملہ کرا دیا[2]۔ مظاہرین نے بھی مدافعانہ کارروائی کی۔ گھسان کی جنگ ہوئی جس میں دو سو سے زیادہ روہیلے شہید ہوئے اور بہت سے گھائل ہو گئے[3]۔ اتنا بڑا جانی نقصان ہونے کی وجہ سے روہیلے پست ہمت ہو گئے اور انھوں نے میدان چھوڑ دیا۔ مفتی عیوض صاحب کی فوجی طاقت روہیلے ہی تھے، ان کے پیچھے ہٹ جانے کی وجہ سے تحریک بری طرح متاثر ہوئی، اور بالآخر ناکام ہو گئی۔ حکام کے اچانک حملہ آور ہونے کی وجہ غالباً یہ بھی تھی جیسا کہ مارکوئیس آف ہسٹنگز نے کہا ہے کہ اگر یہ تحریک مزید دو دنوں تک جاری رہی ہوتی تو پورا روہیل کھنڈ انگریزی حکومت کے خلاف صف آرا ہو گیا ہوتا[4]۔

تحریک کی ابتدا صرف اس جذبہ کی بنا پر کی گئی تھی کہ نئے حکمراں غیر اسلامی ٹیکس کا نفاذ چاہتے تھے۔ تحریک کا آغاز بے سروسامانی کے باوجود جس بے باکی اور جرأت سے کیا گیا وہ قابل ستائش ہے۔ تحریک اور پھر جہاد میں شریک ہونے کے لئے جس انداز میں روہیلے مفتی صاحب کے گرد جوق در جوق جمع ہو رہے تھے اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ حرارتِ ایمانی دلوں میں کس حد تک پیدا ہو گئی تھی۔ بہرنوع تحریک کا یہ رخ

---

[1] دی پرائیوٹ جرنل ... ص ۲۵۲، اٹیکنسن، جلد پنجم ص ۶۷۷، [2] دی پرائیوٹ جرنل ... ص ۲۵۲، ۲۵۳ [3] دی پرائیوٹ جرنل ص ۲۵۲، ۲۵۳ [4] دی پرائیوٹ جرنل ص ۲۵۳، ۲۵۲

بھی قابل توجہ ہے کہ صرف چند سال بعد سید احمد شہید نے بھی علم جہاد بلند کیا تھا لیکن سید صاحب نے جہاد کے آغاز کے لئے حکومت انگریزی کے بجائے سکھوں کی حکومت کا انتخاب کیا تھا، جو بہر حال زیادہ جابر اور اسلام دشمن تھی، لیکن مفتی عیوض صاحب اور سید احمد شہید کے درمیان قدر مشترک اور جذبات کی ہم آہنگی کے باوجود ایک فرق واضح ہے کہ مفتی صاحب نے اپنی پیرانہ سالی کے باوجود، انگریزی حکومت کی حدود میں رہتے ہوئے، استقلال و پامردی کے ساتھ نعرہ جہاد بلند کیا تھا۔ ہندوستان میں انیسویں صدی عیسوی میں سید احمد شہیدؒ سے پہلے مفتی عیوض صاحب کی واحد شخصیت نظر آتی ہے جس نے اسلامی نظام اور احکام شرعیہ کی پامالی کو نہ برداشت کر کے علم جہاد بلند کیا تھا اس لئے اس میدان میں آپ سید صاحبؒ کے پیش رو کہے جا سکتے ہیں۔

مفتی عیوض صاحب میں بہر حال سید صاحب کے مقابلہ میں سیاسی بصیرت، تنظیمی صلاحیت، سپاہیانہ تجربات، اور انتظامی صلاحیت کی کمی تھی کیونکہ جہاد کا نعرہ بلند کرنے سے پہلے انھوں نے نہ کوئی تنظیم قائم کی تھی اور نہ ہی جہاد کو کامیابی سے اختتام تک پہنچانے کے لئے کوئی عسکری نظم ہی قائم کیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ جنگی ناتجربہ کاری کا فائدہ اٹھا کر انگریزی حکام نے ایک ہی حملہ میں تحریک پر کاری ضرب لگادی، اگر مفتی صاحب میں فوجی قیادت کی بھی صلاحیت ہوتی تو روہیلوں کی عسکری صلاحیتوں سے فائدہ اٹھا کر وہ تحریک کو زیادہ دنوں تک چلا سکتے تھے۔ اور شاید کامیاب بھی ہو جاتے۔

چوکیداری ٹیکس کے خلاف تحریک کی ناکامی اور پولیس فائرنگ کے بعد، مفتی عیوض صاحب دل برداشتہ ہو کر رام پور مراجعت کر گئے اور چند دنوں کے بعد ٹونک (راجستھان) چلے گئے جہاں ایک سال کے بعد ہی آپ کا انتقال[1] ہو گیا۔ اس طرح انیسویں صدی کی ابتدا میں اسلامی شعار کی حمایت کرنے والا یہ مرد مجاہد، تاریخ کے اوراق میں اپنے کارنامے چھوڑ کر داعی حق سے جا ملا۔ رحمہ اللہ۔

---

[1] تاریخ فتوح، ص ۲۶۹، اکمل التاریخ، جلد اول ص ۴۷-۴۶

ترجمہ وتلخیص

رویت ہلال کا مسئلہ

(۳)

الشیخ عبداللہ بن محمد بن حمید
مترجم: مولانا محمد امین الاثری

شیخ علی ابن عبدالکافی سبکی نے اپنی کتاب العلم المنشور فی اثبات الشہور میں لکھا ہے جس کے الفاظ ہیں "کسی ایک شہر کی رویت کی بنیاد پر دوسرے تمام شہروں کے لئے اسے لازم قرار دینا بہت کمزور بات ہے۔ اس لئے کہ حضرت عمرؓ اور تمام خلفائے راشدین میں سے کسی سے یہ منقول نہیں ہے کہ اپنے یہاں چاند دیکھنے کے بعد وہ تمام شہروں کو اس کی تعمیل کا حکم دیتے رہے ہوں۔ اگر یہ چیز ضروری ہوتی تو یہ حضرات ضرور اس کا اہتمام کرتے، اور لوگوں کو لکھ کر اس سے آگاہ کرتے۔ اس لئے کہ دینی امور سے ان کا لگاؤ اور ان کی دلچسپی معلوم ہے۔ نیز اس لئے کہ ہمیں قطعی طور پر معلوم ہے کہ بسا اوقات بعض شہروں میں چاند نظر آتا ہے، جبکہ دوسرے شہروں میں نظر نہیں آتا، جس طرح کہ یہ بات ہمیں یقینی طور پر معلوم ہے کہ سورج کسی جگہ پہلے غروب ہوتا ہے اور کہیں دیر میں ڈوبتا ہے۔ یہی حال سورج کے طلوع، وقت زوال، فجر کے وقت اور شفق کے غروب کا ہے، سورج کی ایک گردش بھی اس سے خالی نہیں کہ کہیں پر وقت فجر کا ہو کہیں زوال کا، کہیں سورج ڈوب رہا ہو جب کہ کہیں رات ہو چکی ہو۔ اور علماء کا اس پر اجماع ہے کہ نماز کے اوقات میں ہر قوم کی اپنی فجر اپنے زوال اور اپنے غروب کا اعتبار ہوگا، اور کسی ایک کے لئے دوسرے کا حکم لازم نہ ہوگا۔ چاند کے مسئلے کو بھی اسی پر قیاس کیا جائے گا۔ اللہ تعالیٰ کا خطاب ہر قوم سے اس کے اپنے احوال کے مطابق ہی ہوتا ہے اور وہ اسے انہیں باتوں کا مکلف قرار دیتا ہے جن سے وہ اچھی طرح آشنا ہوں۔ فقہائے امت میں سے عکرمہ، قاسم، سالم، اسحاق اور ابن مبارک وغیرہ

سے بھی یہی منقول ہے کہ ہر شہر کی رویت وہیں کے لئے معتبر ہوگی۔ امام بخاری نے اس پر جو باب باندھا ہے اس سے بھی حقیقت مترشح ہوتی ہے یعنی کہ لکل بلد رویتھم (ہر شہر والوں کیلئے اپنی رویت کا اعتبار انھیں کے لئے ہوگا۔) اگرچہ تلاش بسیار کے باوجود بخاری کے کسی مطبوعہ یا غیر مطبوعہ نسخے میں خود مجھے یہ عنوان دیکھنے کو نہیں ملا علامہ قرطبی نے بھی اپنی تفسیر میں بخاری کے اس عنوان کا ذکر کیا ہے جیسا کہ ائمہ مالکیہ کے اقوال کے ضمن میں نقل کر چکے ہیں یعنی لاھل کل بلد رویتھم ہر شہر والوں کی رویت ان ہی کیلئے ہے۔ اب دو ہی باتیں ہو سکتی ہیں یا تو صحیحین میں یہ عنوان موجود ہو اور وہ ہماری نظر میں نہ آسکا ہو یا پھر یہ کہ اس معاملہ میں سبکی نے قرطبی کی نقل پر اعتماد کر لیا ہو۔ اگرچہ یہ بات کہ اگر چاند کسی شہر میں نظر آجائے تو دوسرے تمام شہروں کے لئے بھی اس رویت کی پیروی لازم قرار دے دی جائے۔ بہت کچھ اس خیال پر مبنی ہے کہ زمین مسطح اور چپٹی ہے جیسا کہ رافعی نے شرح وجیز ۶/۲۷۱ پر لکھا ہے، یہ بات بالکل غلط اور بے بنیاد ہے اس لئے کہ اہل ہیئت کا اس پر اتفاق ہے کہ زمین گول ہے پس جب اس کی بنیاد ہی باطل پر ہے تو یہ خود بخود باطل قرار پائے گا حضرات شوافع میں سے جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ ہر شہر والوں کے لئے خود انھیں کی رویت معتبر ہوگی ان میں امام الحرمین، غزالی، بغوی خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ رافعی نے اپنی شرح صغیر اور محرر میں اس کو صحیح بتایا ہے۔ اسی طرح اقناع کے حاشیہ میں جو فقہ شافعی کی فروع میں سے ہے لکھا ہے کہ چاند کی رویت ان لوگوں کے حق میں ثابت ہوگی جو اگرچہ اسے دیکھ نہ سکے ہوں لیکن ان کا مطلع وہی ہو جیسا کہ وہ جہاں کہ چاند نظر آیا ہے اس کی دلیل یہ ہوگی کہ دونوں شہروں میں سورج اور ستاروں کے طلوع و غروب کا وقت ایک ہی ہو۔ لیکن اگر ایسا ہو کہ ان دونوں شہروں میں سے کسی میں بھی طلوع یا غروب پہلے ہوتا ہے تو ان میں سے کسی ایک کی رویت سے دوسرے کی رویت متصور نہ ہوگی، اس کا تمام تر انحصار طول بلد اور عرض بلد پر ہے۔ اور اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ ان کے درمیان مسافت کم ہے یا زیادہ۔ البتہ جب مشرقی شہر میں رویت ہوگی تو اس سے مغربی سمت میں واقع شہر میں رویت لازمی سمجھی جائے گی اس کے برعکس صورت کا حکم اس سے مختلف ہوگا جیسے کہ

مکہ معظمہ اور مصر چنانچہ مکہ میں اگر رویت ہو تو مصر کے لئے یہ رویت لازمی سمجھی جائے گی لیکن مصر کی رویت مکہ کے لئے لازم نہ ہوگی۔ اس لئے کہ چاند کی رویت بھی سورج اور ستاروں وغیرہ کے غروب ہی کا ایک حصہ ہے پس جہاں ان کا اختلاف ہوگا رویت کا اختلاف بھی لازم آئے گا۔ امام بغوی کریب کے قصہ میں حضرت عبداللہ ابن عباس کی حدیث پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں "اس حدیث سے بداہۃً بھی ثابت ہوتا ہے کہ کسی شہر میں چاند دیکھا گیا تو جو شہر اس سے فاصلہ پر واقع ہے وہاں یہ حکم ثابت نہیں ہوگا۔ اور ہمارے بعض اصحاب اس بات کے قائل ہیں کہ اگر کسی جگہ بھی چاند دکھائی دے گا تو یہ حکم تمام اہل زمین پر لگے گا۔ اور حضرت ابن عباس نے حضرت کریب کی خبر اس لئے تسلیم نہیں کی کہ یہ شہادت ہے اور شہادت تنہا ایک آدمی کی معتبر نہیں ہے۔ لیکن ان کا یہ بظاہر حدیث کے خلاف ہے کیونکہ حضرت عباس رضؓ نے اس بنیاد پر ان کی خبر کو رد نہیں فرمایا کہ وہ شہادت ہے بلکہ اس لئے رد فرمایا کہ دور والوں کے حق میں رویت کا حکم ثابت نہیں ہوتا۔ اس سلسلے میں علماء شافعیہ کے بے شمار اقوال ہیں جن کا ذکر یہاں [illegible] ہوگا۔ صحیح بات یہی ہے کہ ایک شہر کی رویت دور دراز کے شہروں کے لئے لازم نہیں [illegible] اس سے پہلے ائمہ حنفیہ و مالکیہ کے اقوال کے تحت میں یہ بات [illegible] کی وجہ اس کے سوا کچھ نہیں کہ ان کے سامنے مطالع کے اختلاف کا اعتبار کیا [illegible]

شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ مطالع کا اختلاف ایک ایسی حقیقت ہے جس پر اس فن کی واقفیت رکھنے والوں کا اتفاق ہے۔ بنا بریں کسی ایک شہر کی رویت پر تمام اہل ارض کے لئے روزہ رکھنے اور نہ رکھنے کو کیونکر لازم قرار دیا جا سکتا ہے۔ جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تمام احادیث جن کا ذکر اس سے پہلے ہو چکا ہے اس حقیقت کا واشگاف لفظوں میں اعلان کرتی ہیں کہ ہر شہر والوں کے لئے ان کی رویت اپنے ہی لئے ہوگی۔ اور اسی پر حضرات صحابہ کرام اور تابعین عظام کا بھی عمل رہا ہے ان میں کسی ایک سے بھی منقول نہیں کہ انھوں نے اپنے یہاں کی رویت کی بنیاد پر

دیگر علاقوں کے لوگوں کو کسی ایک دن کے روزہ کی قضائی بابت لکھا ہو۔ اب کچھ مزید نقل کرنے کی حاجت نہیں۔ سب کے یہاں یہ معروف حقیقت ہے اور اسی پر ان کا عمل ہے کہ ہر شہر والوں کے لئے ان کی رویت انھیں کے لئے ہوگی جب کہ دیگر شرائع میں بھی اوقات کے سلسلے میں اسی طریقہ پر عمل رہا ہے۔

ائمہ حنابلہ کے اقوال

صاحب انصاف لکھتے ہیں: جب چاند کسی شہر میں نظر آجائے تو دنیا کے تمام مسلمانوں کو روزہ رکھنا ضروری ہوگا۔ بلالحاظ اس کے کہ ان کے مطالع ایک ہیں یا ان میں اختلاف ہے۔ فقہ حنبلی کا وہ تفرد ہے جو جمہور ائمہ کے مسلک کے خلاف ہے شیخ الاسلام امام ابن تیمہ نے جس رائے کو اختیار کیا ہے وہ یہ کہ قریب کے علاقوں کے لئے جن کا مطلع ایک ہے یہ رویت اسی طرح لازم ہوگی جیسا کہ ان لوگوں کو جن کے یہاں چاند دیکھا گیا ہو۔ وہ مزید فرماتے ہیں کہ مطالع کا اختلاف ایک مانی ہوئی حقیقت ہے۔ اس فن کے ماہرین کا اس پر اتفاق ہے۔ اب اگر مطلع ایک ہو تب تو روزہ رکھنا ضروری ہوگا۔ ورنہ مختلف مطلع والوں کے لئے اس کا کچھ اثر نہ ہوگا۔ "الرعایۃ الکبریٰ" کے مصنف فرماتے ہیں "جن لوگوں کو چاند نظر نہ آئے ان پر چاند دیکھنے والوں کا ہی حکم نافذ ہوگا" اس کے بعد فرماتے ہیں "لیکن میں کہتا ہوں کہ یہ بات اس صورت کے لئے ہوگی جب کہ مطالع میں قربت ہو اور وہ ایک ہی ہو۔ یعنی اس مسافت سے کم جس میں قصر لازم آتا ہے اس سے اور پر مسافت کا حکم اس سے مختلف ہوگا۔ اس لئے کہ اس صورت میں مطالع میں اختلاف ہو گیا ہوگا (الخ ملخصا)

صاحب انصاف کی یہ صراحت کہ عام طور پر دنیا بھر کے مسلمانوں کے لئے ایک ہی رویت کو لازم قرار دے دینا، بلالحاظ اس کے کہ مطالع میں یکسانیت ہو یا وہ مختلف ہوں۔ یہ فقہ حنبلی کا تفرد ہے اس کا مطلب ہے کہ جمہور ائمہ اس رائے کے خلاف ہیں۔ لیکن تنہا یہ رائے امام احمد ہی کی نہیں مالکی اور حنفی علماء کی ایک معتد بہ تعداد

اور بعض شوافع کا بھی یہی خیال ہے۔ البتہ بات صحیح وہی ہے جیسا کہ ہم تفصیل سے بتا چکے ہیں یعنی کہ ہر شہر والوں کی رویت انھیں کے لئے ہوگی۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں مطالع کا اختلاف ایک معروف حقیقت ہے۔ اس فن کے ماہرین کا اس پر اتفاق ہے اب اگر مطلع ایک ہو تب تو روزہ رکھنا ضروری ہوگا۔ ورنہ اس کے اختلاف کی صورت میں ایک جگہ کی رویت کا دوسری جگہ کچھ اثر نہ پڑے گا۔ شوافع کا صحیح ترین مسلک یہی ہے اور یہی ایک قول فقہ حنبلی کا بھی ہے۔ وہ مزید فرماتے ہیں "طلوع و غروب کے اختلاف سے بھی چاند کی رویت میں فرق واقع ہو جائے گا۔ چنانچہ اگر چاند مشرق میں نظر آجائے تو مغرب میں اس کا نظر آنا ضروری ہوگا۔ البتہ اس کے برعکس صورت نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ مشرق میں جس وقت سورج غروب ہوگا مغرب میں اس سے کچھ دیر میں اس کا غروب ہو سکے گا۔ اب اگر چاند (مشرق میں) نظر آیا تو اس کے بالمقابل مغرب میں اس کی روشنی اور زیادہ ہوگی اور سورج اور اس کی روشنی سے جب کہ ڈوب رہا ہوگا دور ہونے کے سبب اسے زیادہ بہتر طور پر دیکھا جا سکے گا۔ البتہ مغرب میں دیکھے جانے کی صورت میں یہ بات نہ ہوگی اس لئے کہ بسا اوقات اس رویت کا سبب اہل مغرب کے ہاں سورج کا دیر سے ڈوبنا ہوگا جس کی وجہ سے اس کا فاصلہ بڑھتا جائے گا۔ اور اس کی روشنی میں اضافہ ہوتا جائے گا۔ سورج جب مشرق میں ڈوبے گا تو چاند اس سے نسبتہ قریب ہوگا ـــ البتہ جب مغرب میں نظر آئے گا تو اہل مشرق کی نگاہوں سے وہ اوجھل ہو چکا ہوگا اور یہ وہ حقیقت ہے جسے ہر شخص سورج، چاند اور تاروں کے غروب پر نظر کر کے محسوس کر سکتا ہے اسی لئے جب مغرب میں نماز مغرب کا وقت ہوتا ہے تو مشرق میں اس کا ہونا ضروری ہے البتہ اس کے برعکس صورت نہیں ہوگی۔ یہی حال ان کے طلوع کا بھی ہے کہ جب یہ مغرب میں طلوع ہوں گے تو مشرق میں ان کا طلوع ہونا لازمی ہوگا۔ البتہ اس کے برعکس صورت نہیں ہوگی۔ معلوم ہوا تاروں کا طلوع و غروب مشرق میں پہلے ہونا ضروری ہے۔ چاند کا معاملہ اس کے برعکس ہے۔ اس کا طلوع

اور اس کی رویت مشرق میں پہلے ہونی ضروری ہے اس لئے کہ وہ مغرب سے ہی طلوع ہوتا ہے۔ آسمان کے افق پر اس کے سوا مغرب میں طلوع ہونے والی کوئی دوسری چیز نہیں اس کے ظہور پذیر ہونے کا سبب یہ ہے کہ سورج سے اس کی دوری واقع ہو جائے سورج جہاں جتنی دیر سے غروب ہوگا چاند سے اس کا فاصلہ اتنا ہی بڑھا ہوگا۔ جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ ——— وہاں اس کی روشنی تیز اور نسبتہ نمایاں ہوگی۔ الخ)

علامہ موصوف مزید کہتے ہیں "ہم یقینی طور پر جانتے ہیں کہ صحابہ و تابعین کے زمانہ میں ہمیشہ بعض اسلامی شہروں میں چاند پہلے اور بعض میں اس کے بعد دکھائی دیتا تھا۔ اور یہ روزمرّہ کی ان باتوں میں سے ہے جن میں کسی تبدیلی کا سوال نہیں۔ اس لیے منظر میں اس طرح کی صورت ہوئے بغیر چارہ نہیں ہو سکتا کہ ان تک بعض دوسرے علاقوں کی خبر مہینہ کے اندر کسی وقت پہنچے۔ اب اگر ان کے لئے قضا کرنی ضروری پڑتی تو وہ اس کا پتہ لگانے میں انتہائی ذوق و شوق اور حد درجہ اہتمام سے کام لیتے۔ کہ تمام اسلام میں چاند کی رویت کہاں کس وقت ہوئی جیسا کہ وہ اپنے اپنے شہروں میں اس کے دیکھنے کا اہتمام کرتے تھے اور پھر اسی کا نتیجہ ہوتا کہ اکثر رمضانوں میں انھیں اپنے چھوٹے ہوئے روزوں کی قضا رکھنی پڑتی۔ اگر ایسا ہوتا تو یہ چیز ہم تک نقل ہو کر ضرور پہونچتی۔ لیکن جب اس طرح کی کوئی بات ہم تک پہونچی نہیں تو اس کا مطلب ہے کہ یہ بات بالکل بے بنیاد ہے اور سرے سے اس کی کوئی اصل موجود نہیں ہے حضرت عبداللہ ابن عباس کی مذکورہ بالا حدیث اسی حقیقت کی نشاندہی کرتی ہے الخ

جملہ مذاہب فقہ کی آراء اور ان کے نمائندہ ائمہ کے اقوال ہم نے آپ کے سامنے رکھ دیئے ہیں۔ ان سب کی روشنی میں یہ حقیقت روز روشن کی طرح عیاں ہو جاتی ہے کہ دور دراز کے شہر والوں کے لئے دوسرے شہر والوں کی رویت کچھ اثر انداز نہ ہوگی۔ اگر ان کے مابین مطالع کا اختلاف موجود ہے۔ ساتھ ہی یہ حقیقت بھی ہمارے سامنے آتی ہے کہ حضرات صحابہ کرام نہ تو کہیں، اور لکھکر اپنے یہاں کی رویت

سے انھیں مطلع کرتے تھے اور نہ دوسرے شہروں کے رویت کی بابت انھیں کسی قسم کی تلاش وجستجو ہوتی تھی۔ ان کا تمام تر اعتماد حضرت عبداللہ ابن عباس کی مذکورہ بالا حدیث پر تھا نیز اس روایت جس میں آپؐ صاف طور پر فرماتے ہیں کہ "چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر عید مناؤ" (صوموا لرویتہ وافطروا لرویتہ) دوسرے لفظوں میں یہ کہ ہر شہر والوں کے لئے ان کی رویت صرف انھیں کے لئے معتبر ہوگی۔

اس کے بعد ہم مزید اقوال و آراء نقل کرنے کی کچھ حاجت محسوس نہیں کرتے طالبین حق کے لئے یہ بہت کافی ہے۔ توفیق اللہ کے ہاتھ میں ہے۔ وہی صراط مستقیم کی طرف لوگوں کی رہنمائی کر سکتا ہے[1]۔

خاتمۂ کلام

ان اخیر ادوار میں عالم اسلام کے موجودہ حالات پر جس کسی کی نظر ہو اور جسے کھلے طور پر یہ حقیقت اپنی نگاہوں کے سامنے نظر آتی ہو کہ وہ بے شمار چھوٹی چھوٹی مملکتوں میں بٹے ہوئے ہیں، اسلام کی تعلیمات سے انھیں کم ہی واسطہ رہ گیا ہے، شریعت کے بے شمار احکام ہیں جن پر عمل درآمد سے انھوں نے کنارہ کشی اختیار کر رکھی ہے۔ حکومتوں کی سطح پر تو یہ کام ہو ہی رہا ہے۔ افراد کی سطح پر بھی حالت اس سے کچھ مختلف نہیں ہے۔ جس شخص کی نگاہ میں یہ باتیں ہوں اور وہ اس حقیقت کا بھی ادراک کر سکے کہ دین کی گرفت ان پر سے کتنی ڈھیلی ہو چکی ہے۔ ان کی زندگی اور ان کے مقاصد میں سراسر دنیوی اغراض اور سیاسی مفادات کی کارفرمائی ہے اور حال یہ ہو گیا ہے کہ یہ بڑی طاقتوں

---

[1] اس کے بعد مصنف نے علم ہیئت کی روشنی میں بھی مطالع کے اختلاف کو ثابت کیا ہے۔ اس حصہ کو ہم نے حذف کر دیا ہے۔

کے ہاتھ کٹھ پتلی کی طرح ناچ رہے ہیں۔ تو وہ اس حقیقت کا اندازہ اچھی طرح کر سکتا ہے کہ اگر صحیح بات یہی ہوتی کہ ایک شہر کی رویت بقیہ تمام عالم اسلام کی رویت تصور کی جائے گی جب بھی عملی طور پر اسے کر دکھانے میں کافی مشکل پیش آتی۔

آج کے حالات کو نگاہ میں رکھتے ہوئے ہم اس حقیقت کو اچھی طرح محسوس کر سکتے ہیں کہ چاند اگر ایک ایسے ملک میں نظر آئے جس کے تعلقات دوسرے ملک سے کافی اچھے ہوں تو اس کا عین امکان موجود ہے کہ دوسرے ملک کا مفتی جس نے اگر چاند دیکھا نہیں جا سکا ہے وہ محض اس دوست ملک کی رویت پر عمل کا فتویٰ صادر کر دے جس کا مقصد سیاسی طور پر اپنی وفاداری کا اظہار کرنے کے سوا دوسرا نہ ہو۔

البتہ ایسے ہی دو ملک اگر ان کے درمیان دوستی کا تعلق نہ ہوا اور ایک ملک میں چاند نظر آگیا تو دوسرے ملک کا مفتی بڑی آسانی کے ساتھ حکومت کے رجحان کو بھانپتے اور اس کے دباؤ کو قبول کرتے ہوئے یہ فتویٰ جاری کر دے گا کہ دوسرے ملک رؤیت کا اس ملک میں کچھ اعتبار نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ہر ملک کی رؤیت الگ الگ ہوتی ہے۔

اس طرح اسلام کا جیسا کچھ مذاق اور احکام شریعت کی جیسی کچھ توہین ہوگی اس کا اندازہ ہر شخص کر سکتا ہے۔ کیا ہم اسلام کو سیاسی تقاضوں کا تابع اور سیاست دانوں کے ہاتھ میں کھلونا بننے کے لئے چھوڑ دیں کہ وہ جس طرح چاہیں اسے ادھر سے ادھر گھماتے رہیں حق کا کچھ لحاظ ہو نہ حق کی تلاش کرنے کی کوئی کوشش کی جائے اور نہ تو راہ صواب کو پانے کا کوئی قصد و ارادہ ہمیں نظر آتا ہو؟

کہنے کا منشا صرف یہ ہے کہ آج عالم اسلام مختلف ٹکڑیوں اور چھوٹی چھوٹی بے شمار حکومتوں کی صورت میں بٹا ہوا ہے جس میں ہر حکومت کا رخ الگ ہے اور ہر ایک کی وفاداریاں دوسرے سے مختلف ہیں۔ کسی کا رخ مغرب کی طرف ہے اور اسے وہ تمام لوگ جان سے زیادہ عزیز ہیں جن کا رخ بھی اسی سمت میں ہو۔ دوسرا مشرق کا حاشیہ

بردار ہے اور وہ ان تمام لوگوں پر دل وجان سے فدا ہے جو اسی طرح اس کی حاشیہ برداری کرنے والے ہوں۔

یہی نہیں بلکہ یہ معاملہ تو اس سے بھی آگے ہے۔ ہر شخص دیکھ سکتا ہے کہ آج ان حکمرانوں نے شریعت کے احکام کو اپنے سیاسی مفادات اور دنیوی اغراض ومقاصد کے تابع بنا رکھا ہے۔ چنانچہ یہ روزہ اسی وقت رکھیں گے جب کہ چاند کسی دوست ملک میں نظر آجائے اور اسی صورت میں وہ عید بھی منائیں گے۔ اس کے برعکس اگر چاند کسی غیر دوست ملک میں نظر آتا ہے تو اپنے ہاں نہ یہ روزہ رکھیں گے اور نہ اس رویت کی بنیاد پر عید ہی منانے کے لئے تیار ہوں گے۔

دو لفظوں میں یہ کہ اگر یہی بات درست ہو کہ ایک شہر کی رؤیت عالم اسلام کے تمام شہروں کی رؤیت متصور ہوگی جب بھی آج کے حالات میں اس پر عمل درآمد ممکن نہیں ہے چاہے رابطہ عالم اسلامی یا اس طرح کی کوئی بھی دوسری اسلامی تنظیم اس مقصد کے لئے قرار دادوں پر قرار دادیں منظور کرتی رہے۔ اور مختلف ذرائع اپنا کر اس قسم کے اعلانات پر اعلانات کرتی رہے۔ الحمد اللہ کہ اب بات پورے طور پر واضح ہو کر سامنے آگئی یعنی یہ کہ:

ہر شہر والوں کے لئے ان کی رؤیت صرف انھیں کے لئے معتبر ہوگی جس کی تفصیل ہم آپ کے سامنے پورے شرح وبسط کے ساتھ پیش کر چکے ہیں۔ قرآن کریم احادیث صحیحہ اور مختلف مکاتب فقہ کی نمائندگی کرنے والے امت کے جلیل القدر ائمہ اور علماء کی آراء اور ان کے اقوال سے اس مسئلے کی حقیقت دو دو چار کی طرح واضح ہو جاتی ہے۔ اور کوئی پہلو تشنہ باقی نہیں رہتا۔

زمین اور آسمانوں کی پیدائش میں اور رات اور دن کے باری باری سے آنے میں ہوشمند لوگوں کے لئے نشانیاں ہیں (قرآن حکیم)
جدید سائنٹفک مصنوعات کا علی گڑھ کا واحد مرکز
گلمرگ کیمیکل اینڈ سائنٹفک ورکس انوپ شہر روڈ علی گڑھ
فون نمبر ۳۲۲۸

تعارف وتبصرہ

عربی ادب دیارِ غیر میں

از سید ضیاء الحسن ندوی ایم اے
معین دکن پریس، حیدرآباد ۱۹۸۱ء
صفحات ۳۲۰ - قیمت بیس روپے
ملنے کا پتہ: ۳۴۸ - بٹلہ ہاؤس، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

تاریخ ادب عربی کے موضوع پر اردو زبان میں کسی مستقل کتاب کی غیر موجودگی حیرت انگیز تھی، اس ضرورت کی طرف آخری چند سالوں میں عربی دانوں کی توجہ قابلِ مبارک باد ہے، اس موضوع پر پہلی کتاب ۱۹۷۷ء میں ڈاکٹر مقتدی حسن ازہری کے قلم سے سامنے آئی، اس کا نام مختصر تاریخ ادب عربی ہے (مکتبہ سلفیہ بنارس) - اس کا ابھی تک صرف پہلا حصہ طبع ہوا ہے جو دورِ جاہلی کی ادبی تاریخ پر مشتمل ہے - اس موضوع اور اسی دورِ جاہلیت سے متعلق دوسری کتاب پروفیسر عبدالحلیم ندوی کے قلم سے ترتیب پائی، اس کا نام عربی ادب کی تاریخ ہے، اس کا پہلا حصہ ۱۹۷۹ء میں شائع ہوا (ترقی اردو بورڈ، نئی دہلی) - ان دونوں کتابوں کے آئندہ اجزاء سے توقع ہے کہ یہ کمی مکمل طور پر دور ہو جائے گی -

زیر تبصرہ کتاب اس موضوع پر تیسری کوشش ہے، لیکن اس نے عربی ادب کی تمام تاریخ کو اپنا موضوع نہیں بنایا ہے، بلکہ عربی ادب کے ایک مخصوص مکتب فکر کے نشو ونما وارتقا کی تاریخ، اس کا تجزیاتی مطالعہ سادہ اور سلیس اردو زبان میں پیش کیا ہے یہ مخصوص مکتب فکر عربی زبان میں الأدب المہجری (پردیسی ادب) کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اصطلاحاً یہ وہ عربی ادب ہے جو انیسویں صدی کے اواخر سے لیکر بیسویں صدی کے وسط تک جنوبی وشمالی امریکہ میں لبنانی، شامی اور فلسطینی مہاجر ادباء وشعراء کے ہاتھوں پروان

پڑھا اور ان مہاجرین کے مقامی اخبارات و جرائد اور ان کی ادبی انجمنوں کے ذریعہ منظم طور پر اشاعت پذیر ہوا، ان انجمنوں میں خاص طور پر قابلِ ذکر شمالی امریکہ کی الرابطہ القلمیہ (قائم کردہ ۱۹۲۰ء) اور جنوبی امریکہ کی العصبۃ الاندلسیۃ (قائم کردہ ۱۹۳۲ء) ہیں۔

کتاب دو حصوں میں تقسیم کی گئی ہے: پہلے حصہ میں مذکورہ ادب کے نشو و نما و ارتقاء کی تاریخ، ادبی انجمنوں کا قیام اور ان کی سرگرمیاں، اخبارات و جرائد کا اجراء، اس ادب کی مختلف اصنافِ سخن کا تعارف، اس کی امتیازی خصوصیات کا تجزیاتی مطالعہ بہت تفصیل کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ دوسرے حصہ میں اس ادب کی نمائندہ شخصیات کا تعارف کرایا گیا ہے، لیکن یہ تعارف صرف سوانحی انداز پر موقوف نہیں ہے، بلکہ زیادہ تر ان کی ادبی تخلیقات کی روشنی میں ترتیب دیا گیا ہے، جس سے اس تعارف کی قدر و قیمت بہت بڑھ گئی ہے۔ کتاب کی ابتداء میں پروفیسر عبدالحلیم ندوی کے قلم سے مختصر لیکن جامع مقدمہ بھی مفید معلومات پر مشتمل ہے۔

عربی ادب کے اس مکتبِ فکر کی خصوصیات میں خیالات و افکار کا تنوع، موضوعات و مضامین میں جدت پسندی، سطحی مشرقی روحانیت کا مغربی رومانیت کے ساتھ امتزاج اور اس کے ادبی سانچوں میں پیش کرنے کا انداز، اسلوب و انداز بیان میں دل کو چھو لینے والی روانی و چاشنی قدر مشترک کے طور پر پائی جاتی ہے جس کی مفصل تصویر کشی لائق مصنف نے کتاب میں پیش کی ہے، اور وہ اس تصویر کشی میں خود اس حد تک محو ہو گئے ہیں کہ انھوں نے نہ صرف اس ادب اور اس کے نمائندہ ادباء و شعراء کے یہاں عربی تہذیب و ثقافت و معاشرت کے مسلمہ معتقدات سے واضح انحراف بلکہ بغاوت کے متعدی جراثیم کی نشاندہی کی ضرورت محسوس نہ کی، بلکہ ان کی تخلیقات میں زبان و بیان کے معروف ضعف و رکاکت کا ذکر بھی ضروری نہ سمجھا، یہ مصنف کے اپنے موضوع کے ساتھ عشق کی حد تک وارفتگی کی دلیل ہے کہ وہ خود اپنے مزاج و طبع کے لحاظ سے ادیب و شاعر پیدا ہوئے ہیں، وہ دونوں زبانوں پر نہ صرف کامل قدرت بلکہ ان کا اعلیٰ ادبی و شعری ذوق رکھتے ہیں، اور ان سے مذکورہ ادب کی رومانیت میں کھو جانے کا سہو ممکن ہے، لیکن ضروری نہیں کہ علمی حلقوں میں یہ عذر قابلِ قبول بھی ہو۔

بہرحال کتاب بحیثیت مجموعی علمی وادبی لحاظ سے نہ صرف ایک وقیع اضافہ ہے، بلکہ اپنے موضوع پر منفرد بھی ہے۔ اسلوب بیان سادہ و پرکار اور مصنف کی ادیبانہ صلاحیتوں کا غماز ہے۔ اردو کتابت وطباعت کی معروف خامیوں نے اس کتاب کے ظاہری حسن پر بہت ظلم وزیادتی کی ہے، جس کا اندازہ مکمل دس صفحات کے غلط نامہ سے لگایا جاسکتا ہے کسی بھی مصنف کی سنجیدہ علمی وادبی کوشش کا خون کرنے کے لئے یہ حد ہے۔

ڈاکٹر مسعود الرحمن خاں

اسلام کی بنیادیں ـــــ مصنف: حسن ایوب ۔ مترجم: عبید اللہ فہد فلاحی
صفحات ۵۳۰ قیمت ۲۰ روپئے ۔ کاغذ عمدہ ۔ کتابت دیدہ زیب اور آفسٹ کی طباعت
ناشر: ہندوستان پبلیکیشنز ۳۵-۲۰۴۲ ۔ گلی قاسم جان ۔ دہلی ۶

زیر تبصرہ کتاب میں اسلامی عقائد کو قدیم علم کلام کے مباحث اور جدید نظریات کی روشنی میں مصنف نے بہت ہی مناسب انداز سے اور دل پذیر پیرائے میں پیش کیا ہے۔ مصنف نے بجا طور پر لکھا ہے کہ "اس کتاب میں ان تمام عقائد پر جامع گفتگو کی گئی ہے جن پر ایمان لانا ایک مسلمان کے لئے لازم ہے۔ اس میں ایک طرف کتاب وسنت سے قطعی اور مستحکم نصوص دئے گئے ہیں دوسری طرف قدیم وجدید علمی اور عقلی دلائل کا وافر ذخیرہ بھی اکٹھا کر دیا گیا ہے۔ مقصود یہ ہے کہ وہ لوگ بھی فائدہ اٹھا سکیں جنہوں نے علم عقائد کو قدیم طرز پر پڑھا ہے اور وہ لوگ بھی محروم نہ رہ جائیں جنھوں نے جدید طریقے پر اس کا مطالعہ کیا ہے۔ اگر میں یہ کہوں تو مبالغہ نہ ہوگا کہ یہ اپنے نوع کی پہلی کتاب ہے جس نے کتابوں کے انبار میں دبے ہوئے توحید کے ان مسائل کو جمع کر دیا ہے جن کا حصول نہایت دشوار اور ان کی جمع وترتیب کافی محنت طلب چیز تھی۔"

عبید اللہ فہد فلاحی نے عربی سے اردو میں اس کتاب کا ترجمہ پیش کر کے گرانقدر خدمت انجام دی ہے۔ ایک نوجوان طالب علم کی حیثیت سے ان کی یہ دینی اور ادبی کاوش لائق صد ستائش ہے اور اسلامی مسائل سے دلچسپی کا اظہار کرتی ہے۔

کتاب کے سلسلے میں مترجم کے خیالات سے ان کے جذب دلی کا پتہ چلتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں: "واقعہ یہ ہے کہ سینکڑوں سال کی دیرینہ دوائیوں کے بعد دشمن اب نہایت ہوشیار اور چالاک ہوگیا ہے، وہ اب علم و فلسفہ کلچر و ثقافت اور تہذیب و ترقی کے نام پر ہمارے اسلامی ورثہ پر حملہ کر رہا ہے اور ہماری نوجوان نسلوں کو مسموم کر رہا ہے۔ ضرورت ہے کہ اسلام کی واضح مدلل اور دل نشیں تعلیمات سے اس کا مقابلہ کیا جائے اور نوجوانوں کا ذہن فکری و ثقافتی طور سے اتنا پختہ کر دیا جائے کہ کسی نظریہ کسی ثقافت اور کسی فکر کی چمک دمک انھیں اپنی طرف مائل نہ کر سکے۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ عقائد کے موضوع پر یہ کتاب اسلامی نشاۃ ثانیہ کے سلسلے میں ایک اہم کڑی ثابت ہو اور داخلی محاذ کو مضبوط سے مضبوط تر بنانے میں ممد و معاون ہو۔"

ترجمہ کا فن ادبی حیثیت سے مشکل ترین فن ہے۔ اس فن کی جملہ نزاکتوں اور باریکیوں سے عہدہ برآ ہونا آسان نہیں ہے اس بات کا اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ عبید اللہ فہد صاحب اس میں کامیاب رہے ہیں۔ ترجمہ کے دیکھنے سے اس بات کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے کہ انہیں عربی اور اردو دونوں زبانوں پر اچھی قدرت حاصل ہے۔ انھوں نے عربی متن کو جس طرح رواں دواں اور شگفتہ اردو میں منتقل کیا ہے اس سے ان کے ادبی ذوق کا پتہ چلتا ہے فہرست ابواب کی از سر نو ترتیب و تدوین بھی مترجم کے حسن ذوق کی غمازی کرتی ہے۔ بعض جزوی امور کی نشاندہی بھی ضروری معلوم ہوتی ہے۔

صفحہ ۱۰ پر "بعض اسلامی فرقوں کا تبصرہ اور ان میں سے ہر ایک کی مختصر سوانح" لکھا گیا ہے۔ فرقوں کی "سوانح" نہیں حالات لکھے جاتے ہیں۔ یہ جملہ کچھ اس طرح زیادہ مربوط اور واضح بنایا جا سکتا تھا "بعض اسلامی فرقوں اور ان کے حالات کا اجمالی تذکرہ"

اسی صفحے پر "شان" کے ترجمے "ذمہ داری" کا لفظ زیادہ جچتا نہیں۔ مصنف کا اصل مفہوم واضح نہیں ہوتا، ترجمہ یوں ہے "اور ہر مصنف کی ذمہ داری ہے کہ جتنا ممکن ہو کمال و حسن ادا تک پہنچنے کی ہر ممکن جدوجہد کرے۔"

ترجمہ اس طرح ہو سکتا تھا "اور یہ ہر ایک مصنف کی شان ہوتی ہے کہ جہاں

تک ممکن ہو سکے وہ درجہ کمال تک پہنچنے کی پوری پوری کوشش کرے۔"

ترجمہ میں محترم اور برگزیدہ ہستیوں کے لئے مترجم نے "تم" کا لفظ استعمال کیا ہے "تم" کی جگہ "آپ" کا لفظ لایا جاتا تو ترجمے کا حسن دوبالا ہو جاتا۔ اسی طرح صفحہ ۹ پر "توحید باری" کی جگہ "توحید باری تعالیٰ" زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔

مجھے امید ہے اردو خواں اور اسلام پسند حضرات کے درمیان یہ کتاب بہت زیادہ پسند کی جائے گی اور دلچسپی کے ساتھ پڑھی جائے گی۔ (ڈاکٹر عبدالباری)

ہماری نئی مطبوعات

۱۔	اسلام کی بنیادیں (حسن ایوب) اردو، انگریزی	20/-
۲۔	اخوان المسلمون۔ مقصد، مراحل، طریقۂ کار (پروفیسر سعید حوی)	15/-
۳۔	زنداں کے شب و روز (زینب الغزالی)	12/-
۴۔	تحریک اور دعوت (بہی الخولی)	35/-
۵۔	تحریک اسلامی۔ مشکلات، مسائل، آزمائش (استاذ فتحی یکن)	14/-
۶۔	خلاصہ مطالب قرآن (ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن)	20/-
۷۔	مشرق کی بازیافت (محمد حسن عسکری)	40/-
۸۔	بولتی کنکریاں (سہیل احمد زیدی)	15/-
۹۔	انقلاب ایران۔ کیا کھویا کیا پایا (محمد صلاح الدین)	6/-
۱۰۔	دعوت اسلامی۔ پندرہویں صدی کے استقبال میں (محمد الغزالی)	20/-

کریسنٹ پبلشنگ کمپنی

۲۰۳۴-۳۵ گلی قاسم جان ـــــ دہلی ۱۱۰۰۰۶