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

جنوری ——— مارچ ۱۹۸۴ء



مدیر

سید جلال الدین عمری

پان والی کوٹھی دودھ پور۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۳ شمارہ ۱

ربیع الاول - جمادی الاول ۱۴۰۴ھ
جنوری - مارچ ۱۹۸۴ء

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 کے لئے فوٹو آفسیٹ پرنٹرس دہلی سے چھپوا کر ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی، باغ والی کوٹھی، دودھ پور علی گڑھ سے شائع کیا۔

فہرست مضامین

حرفِ آغاز

برصغیر کی اسلامی تاریخ — سید جلال الدین عمری — ۵

قرآن و حدیث

راہِ حق میں عورتوں کی استقامت — سید جلال الدین عمری — ۱۳

تحقیق و تنقید

خلیفہ کے انتخاب کا طریقہ
(فاروق اعظمؓ کی بے مثال رائے) — ڈاکٹر محمد ذکی — ۱۸

ہندوستان کا نظامِ محاصل
(شرعی قوانین کی روشنی میں) — جناب ظفر الاسلام ایم۔اے — ۲۸

بحث و نظر

قرآن اور سائنس — ڈاکٹر سید مسعود احمد — ۴۳

یورپ میں چرچ اور اسٹیٹ کی علیحدگی
(ایک جائزہ) — جناب سلطان احمد اصلاحی — ۶۱

اقبال اور مارکس — ڈاکٹر عبدالمغنی — ۷۹

سیر و سوانح

مولانا فخر الدین رازی — ڈاکٹر شیخ عبداللطیف — ۹۳

ترجمہ و تلخیص

مسلمان دانشوروں کے تذکرے — ڈاکٹر بدری محمد فہد مترجم: ابوسعد اصلاحی — ۱۰۲

تعارف و تبصرہ

قرآن اور دعا — جناب سلطان احمد اصلاحی — ۱۱۸

اس شمارہ کے لکھنے والے[1]

۱۔ ڈاکٹر محمد ذکی ـــــــ شعبہ تاریخ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۲۔ جناب ظفر الاسلام ایم۔اے ـــ شعبہ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
مدرسۃ الاصلاح سرائے میر (اعظم گڑھ) کے فارغ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سے ایم اے۔
ایم فل کا موضوع تھا "عہد مغلیہ میں ملکیت زمین کا مسئلہ اور معاصر علماء کے خیالات" پی ایچ ڈی
کے مقالہ کا عنوان ہے "مغل بادشاہوں کا نظریہ حکومت وقانون" آپ کے مضامین اسلامک کلچر (حیدرآباد)
اور برہان (دہلی) وغیرہ میں شائع ہو چکے ہیں۔

۳۔ ڈاکٹر سید مسعود احمد ـــــــ شعبۂ کیمیائے حیاتی (BIO CHEMISTRY)
مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ۔

۴۔ جناب سلطان احمد اصلاحی ـــ رکن ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی، علی گڑھ

۵۔ ڈاکٹر عبدالمغنی ـــــــ بی، این، کالج، پٹنہ یونیورسٹی۔ پٹنہ

۶۔ ڈاکٹر شیخ عبداللطیف ـــــــ شعبہ تاریخ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ
کلکتہ یونیورسٹی سے اسلامی تاریخ میں ایم۔اے کیا اور مسلم یونیورسٹی سے بنگال میں تصوف
اور اسلامی تہذیب، پر تحقیقی مقالہ لکھ کر پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی، آجکل سیر الاولیاء کو
ایڈٹ کرنے کے ساتھ اس کا انگلش ترجمہ بھی کر رہے ہیں۔

۷۔ ڈاکٹر بدری محمد فہد ـــــــ کلیۃ الادب، جامعہ بغداد، عراق

۸۔ سید جلال الدین عمری ـــــــ سکریٹری ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی
علی گڑھ

---

[1] اس عنوان کے تحت ہمارے قدیم کرم فرماؤں کا بہت ہی مختصر اور ہلکا پھلکا میں نئے شریک ہونے
والوں کا کسی قدر تفصیل سے تعارف کرایا جاتا ہے۔

حرفِ آغاز

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

برصغیر کی اسلامی تاریخ[1]

سید جلال الدین عمری

ہمارے اس برصغیر کو اپنے رقبہ، آبادی اور بعض دوسرے پہلوؤں سے برِعظیم کہنا شاید غلط نہ ہوگا۔ اس میں بھارت، پاکستان اور بنگلہ دیش کا اسلام سے اتنا گہرا اور مضبوط رشتہ ہے اور ان کے ایک ایک خطہ پر اس کے اتنے وسیع اور دور رس اثرات ہیں کہ ان سے صرفِ نظر کرکے برصغیر کی تاریخ کا مطالعہ نہیں کیا جاسکتا۔ پھر اس برصغیر نے اسلام کا جس بڑے پیمانہ پر استقبال کیا ہے اور اس کے ماننے والوں نے جو وسیع اور متنوع خدمات انجام دی ہیں وہ اسلامی تاریخ کا اتنا اہم اور نمایاں حصہ بن چکی ہیں کہ ان کو الگ کر دیا جائے تو اسلامی تاریخ بھی ادھوری اور نامکمل رہ جائے گی۔ اس طرح برصغیر کی اسلامی تاریخ کے مطالعہ کے بغیر صرف یہی نہیں کہ اس کی تاریخ کا حق ادا نہیں ہوسکتا بلکہ خود اسلامی تاریخ کا مطالعہ بھی ناقص اور نامکمل رہ جائے گا۔

برصغیر کی اسلامی تاریخ اپنے گوناگوں پہلو رکھتی ہے اور مختلف زاویوں سے اس کا تفصیلی جائزہ لینے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔

صحیح رخ سے مطالعہ

سب سے پہلے تو یہ ضروری ہے کہ اس کا صحیح رخ سے مطالعہ کیا جائے۔ غلط رخ سے مطالعہ ہوگا تو نتائج بھی غلط ہی اخذ کئے جائیں گے۔ آئیے ذرا دیکھیں کہ مطالعہ کا غلط رخ آدمی

---

[1] اس وقت برصغیر کے تین ممالک ہندوستان، پاکستان اور بنگلہ دیش پیشِ نظر ہیں۔

کو کہاں سے کہاں پہونچا دیتا ہے۔

برصغیر 'اسلامی علوم' کا ایک بڑا مرکز رہا ہے۔ 'اسلامی علوم' میں معقولات اور منقولات دونوں شامل سمجھے جاتے ہیں۔ یہاں قرآن، حدیث، فقہ، سیرت، تاریخ اور ادب ہی پر نہیں منطق، فلسفہ، ریاضی اور طب وغیرہ پر جو کام ہوا اس نے ان علوم کو ایک عرصہ تک، جب کہ وہ اسلامی ممالک میں روبہ زوال تھے زندہ رکھا اور اسے آگے بڑھایا۔ اس سلسلہ میں یہاں ایسی علمی خدمات انجام پائیں کہ اسلامی دنیا انھیں نظر انداز نہیں کر سکتی۔ اس کے ساتھ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ یہاں جو علمی و فکری کوششیں ہوئیں ان میں سے بعض کتاب و سنت کے مطابق تھیں تو بعض پر ہندی اور عجمی فلسفہ کا اثر تھا۔ جب ان دونوں کے درمیان فرق نہیں کیا جاتا تو غلط سے غلط اور باطل سے باطل خیالات کو بھی جن کی اسلام صراحت کے ساتھ تردید کرتا ہے 'اسلامی فلسفہ' قرار دے دیا جاتا ہے اور ان کے علم بردار 'اسلامی فلاسفہ' اور حکماء تصور کئے جانے لگتے ہیں۔ اس لئے اس پورے علمی کام کا اسلامی نقطۂ نظر سے جائزہ لینا چاہئے کہ اس میں خالص اسلامی رنگ کس حد تک تھا اور کہاں یہ رنگ دھندلا پڑ گیا یا ختم ہو گیا۔ اس کے بغیر اس کی اسلامی قدر و قیمت متعین نہیں ہو سکتی۔

جس طرح اسلام کے ماننے والوں سے فکری لغزشیں ہو سکتی ہیں اسی طرح ان سے سیرت و کردار اور عمل کی غلطیوں کا بھی امکان ہے۔ اسلام نے عبادات اور اخلاق سے لے کر معاشرت، تہذیب اور سیاست تک پوری زندگی کو ایک خاص رخ عطا کیا ہے۔ ضروری نہیں کہ اس کے ماننے والے اسی رخ پر چلیں۔ ان کی روش اس کے خلاف بھی ہو سکتی ہے۔ ان کے جس رویہ کی اسلام تائید کرے بلاشبہ وہ تو اسلامی ہوگا لیکن جو رویہ اسلام سے ہم آہنگ نہ ہو اور جسے اسلامی تعلیمات سند جواز نہ دے رہی ہوں اسے کسی طرح اسلام سے جوڑا نہیں جا سکتا۔ لیکن کبھی کبھی اسلام اور مسلمانوں کے عمل کو ایک سمجھ لیا جاتا ہے۔ بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ مسلمانوں کا عمل آگے آگے اور اسلام پیچھے پیچھے چلنے لگتا ہے۔ یہ غلط انداز فکر ایک ایسے شخص کو عابد و زاہد بلکہ ولی قرار دے سکتا ہے جو عبادات کو سرے سے چھوڑ کر احوال و مقامات طے کر رہا ہو یا عبادت کے لئے جنگلوں اور غاروں میں جا بیٹھا ہو۔ حالانکہ نہ ترک عبادت اسلام

ہے اور نہ گوشہ گیری اور رہبانیت۔ وہ دونوں کے خلاف ہے۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ رقص و موسیقی کو 'اسلامی تہذیب' کی حیثیت دے دی جاتی ہے اور خالص غیر اسلامی رسوم و رواج کو بھی 'اسلامی معاشرت' کا مقام حاصل ہو جاتا ہے۔ اس کا ایک نتیجہ یہ بھی ہے کہ جو فرد بھی اسلام کا نام لے وہ سیاسی، سماجی اور معاشرتی پہلو سے جتنا متنازعہ ہے اسلام کا اتنا ہی بڑا نمائندہ بن جاتا ہے اور اس کے غلط فیصلے اور غلط اقدامات بآسانی اسلام کی طرف منسوب کر دیے جاتے ہیں۔ حالانکہ یہ بڑی ناانصافی اور علمی بددیانتی ہے کہ جن اعمال کے مٹانے کے لئے اسلام آیا ہے اور جن سے برأت کا وہ بار بار اعلان کرتا ہے انھیں اسلامی اعمال کی حیثیت سے پیش کیا جائے اور جو لوگ ان کا ارتکاب کریں وہ اسلام کے پیرو سمجھے جائیں۔ حقیقت یہ ہے کہ جو عمل اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت کے مطابق اور ان کے قائم کردہ حدود میں ہوگا وہی اسلامی کہلائے گا اور اسلامی تاریخ کا جزو ہوگا اور جو ان حدود سے خارج ہوگا' اسے دنیا چاہے کوئی عظیم کارنامہ ہی کیوں نہ قرار دے اسے کسی طرح اسلامی نہیں کہا جا سکتا۔

اعتراضات اور غلط فہمیوں کا ازالہ

برصغیر کی اسلامی تاریخ کے بارے میں بڑی غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں بلکہ یوں کہنا چاہیے اس پر بعض شدید اعتراضات کئے جاتے ہیں انھیں دور ہونا چاہیے۔ اس کی وضاحت دو ایک مثالوں سے ہو سکتی ہے۔

۱۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ اسلام کو یہاں کی بہت بڑی آبادی نے قبول کیا۔ بعض بعض خطے پورے کے پورے اس کے حلقہ بگوش ہو گئے اور جہاں یہ صورت پیدا نہیں ہوئی وہاں کی بھی قابل لحاظ آبادی نے اسے اپنا لیا۔ کہا جاتا ہے کہ اس طرح اسلام اپنی خوبیوں کی وجہ سے نہیں پھیلا بلکہ مسلمانوں، خاص طور پر ان کے حکمرانوں کے جور و ظلم سے ڈر کر اسے اختیار کر لیا گیا۔ یہاں کی آبادی نے برضا و رغبت اسلام کو سینہ سے نہیں لگایا بلکہ جبر و تشدد کے ذریعہ اسے ان پر مسلط کیا گیا۔ مسلمانوں نے دوسرے مذاہب کے ماننے والوں پر اس قدر ظلم کیا کہ ان کے لئے اپنے مذہب پر باقی رہنا مشکل ہو گیا۔ اس کے باوجود جنھوں نے ہمت کی ان کے مذہب اور

دھرم کو تحریص اور لالچ کے ذریعہ خرید لیا گیا۔ یہ اعتراض کئی وجوہ سے سراسر بے بنیاد اور غلط ہے۔

سب سے پہلی بات تو یہ کہ اس بات کا کوئی تاریخی ثبوت نہیں پیش کیا جا سکتا کہ مسلمانوں نے جبر و تشدد کے ذریعہ اسلام کے قبول کرنے پر کسی کو مجبور کیا ہو۔

دوسری بات یہ کہ اس اعتراض کو اگر صحیح مان لیا جائے تو اسلام کو صرف ان خطوں میں پھیلنا چاہئے جہاں مسلمان برسر اقتدار تھے اور ان علاقوں کے لوگوں کو اسے قبول نہیں کرنا چاہئے جہاں مسلمانوں کا اقتدار نہیں تھا۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ جس طرح شمالی بھارت نے اسے قبول کیا جہاں کہ مسلمانوں کی حکومت تھی اسی طرح کیرلا اور مشرقی ساحل کے علاقوں میں بھی وہ پھیلا۔ پھر ایک خاص بات یہ ہے کہ جو علاقے مسلم مرکزی حکومت سے جتنی دور تھے جیسے مغرب میں پنجاب اور مشرق میں بنگال اور آسام وہاں اسے اتنا ہی زیادہ فروغ ملا۔

تیسری بات یہ کہ یہ کہنا بھی سراسر زیادتی ہے کہ یہاں کے باشندوں کے لئے اسلام میں کوئی کشش نہیں تھی۔ یہ بات وہی شخص کہہ سکتا ہے جو اس وقت کے برصغیر کے حالات اور اسلام دونوں ہی سے ناواقف ہو۔ اسلام نے توحید، آخرت، مساوات، تقویٰ و طہارت اور پاکیزہ اخلاق و اطوار کا جو تصور پیش کیا اسے یہاں کی سسکتی، بلکتی اور طبقاتی کشمکش اور رسوم و رواج کی ماری ہوئی آبادی نے اپنے لئے آب حیات سمجھا۔ اسے اسلام کے سایۂ عاطفت میں وہ سکون اور امن و امان ملا جس کی اسے تلاش تھی اور جس کے بغیر زندگی اس کے لئے وبال بنی ہوئی تھی۔

چوتھی بات یہ کہ اس اعتراض میں یہاں کے عالموں، صوفیوں، تاجروں اور خدا کے ان بہت سے نیک بندوں کی ان کوششوں کو نظر انداز کر دیا گیا ہے جو انھوں نے اسلام کی اشاعت کے سلسلہ میں انجام دیں۔ ان کے پاس نہ تو سیاسی طاقت تھی اور نہ تحریص اور لالچ کا سامان۔ البتہ ان کی زندگیاں اسلام کا نمونہ تھیں ان میں وہ مقناطیسیت تھی کہ جب وہ اسلام کو لے کر برصغیر کے ایک ایک گوشہ میں پہونچے اور لوگوں نے ان کے اندر تقویٰ، اخلاق، ہمدردی اور محبت کو دیکھا تو اس کی طرف بے اختیار کھنچ پڑے۔

پانچویں اور آخری بات یہ کہ انسان کو اپنا مذہب، جان، مال اور دنیا کی ہر چیز سے زیادہ عزیز ہوتا ہے اس کے لئے وہ ہر طرح کی قربانیاں دے سکتا ہے اور دیتا ہے۔ اگر ہم کسی فرد

کے بارے میں تھوڑی دیر کے لئے یہ تصور کر بھی لیں کہ اس نے خوف یا لالچ کی بنا پر اپنا دھرم چھوڑ دیا تو برصغیر کی اتنی بڑی آبادی کے بارے میں یہ سوچ نہیں سکتے کہ اس نے کسی مجبوری میں اس طرح کا اقدام کیا ہوگا۔ یہ بات بھی بعید از قیاس ہے کہ کسی قوم کے مذہب کو زبردستی بدلا جائے اور وہ اس معاملہ میں کسی قسم کی مزاحمت اور کشمکش نہ کرے۔ پھر اس سے بھی زیادہ ناممکن بات یہ ہے کہ جو لوگ اسی طرح اپنا دھرم بدلیں وہ اس نئے دین کے مخلص اور وفادار بن جائیں۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ برصغیر سے ایسے مخلص اور وفادار مسلمان ابھرے اور انھوں نے اسلام کی خاطر اتنی زبردست قربانیاں دیں کہ اسلامی تاریخ ان پر فخر کر سکتی ہے۔

ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ مسلمان غیر ملکی ہیں۔ انھوں نے اسے اپنا وطن نہیں سمجھا۔ چنانچہ ابھی تک وطن سے ان کے تعلق کو چیلنج کیا جاتا رہتا ہے۔ حالانکہ اگر مسلمانوں کو اس بنیاد پر غیر ملکی کہا جائے کہ وہ عرب یا ایران اور افغانستان سے آئے تھے تو ہندوستان کی آرین نسل کو بھی غیر ملکی ہی کہا جائے گا جو کہ وسط ایشیا سے آئے اور یہاں کی دراوڑین آبادی کو جنوب کی طرف ڈھکیل کر خود آباد ہو گئے۔ لیکن اگر غیر ملکی اس معنی میں کہا جائے کہ مسلمانوں نے اس ملک کو اپنا وطن نہیں سمجھا اور دوسرے کسی ملک سے ان کی ذہنی وابستگی رہی تو یہ بھی سراسر غلط ہے۔ اس لئے کہ مسلمانوں نے برصغیر کو اس طرح اپنا وطن بنایا کہ جن علاقوں سے وہ آئے تھے ان کی یاد بھی شاید ان کے ذہنوں سے نکل گئی اور بالآخر یہیں کی خاک کا پیوند ہو گئے۔

کبھی کہا جاتا ہے کہ مسلمان حملہ آور ہیں۔ انھوں نے برصغیر کی دولت و ثروت کو لوٹنے کے لئے اس پر حملے کئے، یہاں کی آبادی کا استحصال کیا اور اسے تاراج اور برباد کیا۔ حالانکہ اگر مسلمانوں کا مقصد لوٹ مار ہوتا تو انھیں یہاں کی دولت ان ممالک کو منتقل کرنی چاہئے تھی جہاں سے وہ آئے تھے۔ لیکن تاریخ شاہد ہے کہ انھوں نے یہاں جو کچھ حاصل کیا اسے اسی سرزمین کی فلاح و بہبود پر صرف کیا۔ انگریزوں اور فرانسیسیوں کی طرح یہاں کی دولت سمیٹ کر نہیں لے گئے اور اسے برباد کر کے کسی دوسرے ملک کو ترقی نہیں دی۔

مسلمان حکمرانوں سے شکایت کی حقیقت

اسی ذیل میں مسلمانوں کے دور حکومت سے اور خاص طور پر مسلم حکمرانوں سے یہ

شکایت کی جاتی ہے کہ انھوں نے اپنے مذہب کے مخالفین کے ساتھ ظلم وزیادتی اور ناانصافی کی۔ اس سلسلہ میں بعض بڑی بھیانک کہانیاں بیان کی جاتی ہیں اور بعض اوقات اسے اسلام سے بھی جوڑ دیا جاتا ہے۔

اس سلسلہ میں سب سے پہلے یہ بات ذہن نشین ہونی چاہئے کہ یہاں مسلمانوں کے دورِ حکومت میں اسلامی نقطۂ نظر سے بہت سی خامیاں تھیں۔ یہاں کا سیاسی نظام کبھی خالص اسلامی نظام نہیں تھا۔ اس لئے اس کی کسی بھی غلطی کو اسلام کی طرف منسوب کرنا صحیح نہیں ہے۔

دوسری بات یہ کہ برصغیر کے مسلم حکمراں اسلام کے مکمل نمائندے نہیں تھے اور انھوں نے کبھی اس کا دعویٰ بھی نہیں کیا۔ ان میں اچھے برے ہر طرح کے حکمراں تھے۔ یہاں کے غیر مسلم حکمرانوں سے بھی ان کی جنگیں ہوئیں اور وہ آپس میں بھی برسرپیکار رہے۔ انھوں نے اپنے سیاسی مصالح کے تحت ایسے اقدامات بھی کئے جنھیں ہم کسی طرح اسلامی نہیں کہہ سکتے۔

تیسری بات یہ کہ مسلم حکمرانوں کے ظلم وزیادتی کی جو داستانیں بیان کی جاتی ہیں ان کا تعلق زیادہ تر ان کے سیاسی حریفوں سے ہے اس سے قطع نظر کہ وہ مسلمان تھے یا غیر مسلم۔ ورنہ انھوں نے دیگر مذاہب کے ساتھ جو رواداری برتی اور ان کے ماننے والوں کے ساتھ جو حسنِ سلوک کیا اور انھیں جس طرح دولت اور جاگیروں سے نوازا اس کی مثالیں مشکل ہی سے کسی دوسری جگہ مل سکتی ہیں۔ اگر مسلم حکمرانوں کی سیاسی غلطیوں کو اسلام کی طرف زبردستی منسوب کیا جاسکتا ہے تو ہمیں فراخ دلی سے یہ بھی اعتراف کرنا چاہئے اور یہ اعتراف ایک حقیقت کا اعتراف ہوگا کہ ان میں جو خوبیاں تھیں وہ اسلام ہی کی بدولت تھیں۔ اسلام ان تمام خوبیوں کی ترغیب اور تعلیم دیتا ہے جو انسان کے لئے سربلندی اور افتخار کا ذریعہ ہیں اور ان تمام برائیوں سے روکتا ہے جو اس کے لئے باعثِ ننگ ہوسکتی ہیں۔ اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ مسلم حکمرانوں میں جو خوبیاں تھیں وہ اسلام ہی نے پیدا کیں اور ان میں جو کمزوریاں تھیں وہ اسلام سے انحراف کا نتیجہ تھیں۔

چوتھی بات یہ کہ جن حکمرانوں کی 'زیادتیوں' کا اس قدر شکوہ یا چرچا کیا جاتا ہے اور جس کی بنیاد پر مسلمانوں ہی کو نہیں اسلام کو بھی لعنت ملامت کا مستحق گردانا جاتا ہے۔ ان کی وجہ سے اس ملک کو جو عروج اور ترقی نصیب ہوئی اس سے اس ملک کی تاریخ خالی نظر آتی ہے۔ انھوں نے

یہاں کی زراعت، صنعت، تجارت اور معیشت کو غیر معمولی ترقی دی۔ زبردست رفاہی خدمات انجام دیں، مدارس، شفاخانے، سڑکیں، قلعے اور مسافر خانے تعمیر کئے۔ اس کے ساتھ اس پورے علاقہ کو پہلی مرتبہ سیاسی طور پر متحد و منظم کرنے کی کوشش کی اور اسے صاف ستھری تہذیب اور اعلیٰ تمدن عطا کیا۔ اس طرح مختلف پہلوؤں سے اس ملک کو آگے بڑھایا اور عروج پر پہونچایا۔ افسوس کہ مسلم حکمرانوں کی زیادتیوں کا ذکر کرنے والے ان احسانات کو بالکل بھول جاتے ہیں بلکہ ان کا تذکرہ بھی انھیں بارگزرتا ہے۔

بہرحال برصغیر کی مسلم تاریخ کا یہ وہ پہلو ہے جس پر مزید تحقیق اور وضاحت کی ضرورت ہے۔

امت کے داخلی مسائل اور ان کے حل کی کوششیں

پوری دنیا کی تقریباً ایک چوتھائی مسلم آبادی برصغیر سے تعلق رکھتی ہے۔ اس کے بے شمار تعلیمی، معاشی، سیاسی، سماجی اور تہذیبی مسائل رہے ہیں۔ ان مسائل کو اس نے ہمیشہ اپنے داخلی مسائل سمجھا اور انھیں حل کرنے کی اپنی سی کوشش بھی کرتی رہی ہے۔ یہاں بعض کوششوں کی طرف اشارہ کیا جارہا ہے۔

۱۔ اسلام نے زندگی کا ایک خاص تصور دیا ہے جو اپنے ماننے والوں کو انفرادیت عطا کرتا ہے۔ برصغیر کے مسلمان جب کبھی کسی غیر اسلامی فکر و فلسفہ سے متاثر ہوئے یا ان کی تہذیب، معاشرت اور طریقوں میں غیر اسلامی عناصر داخل ہوئے تو اس کی اصلاح کی بھی مسلسل کوششیں ہوتی رہیں۔

۲۔ یہاں ہر دور میں مسلمانوں کی تعلیم و تربیت اور ذہنی و فکری نشوونما کے لئے مکاتب و مدارس اور علمی و تحقیقی شعبے وجود میں آئے، سماجی فلاح و بہبود کے بہت سے کام ہوئے، یتیم خانے، اسپتال، مسافر خانے اور اسی نوعیت کے رفاہی ادارے قائم ہوئے، صنعت و حرفت کے مراکز تشکیل پائے۔ یہ سب کام اتنے بڑے پیمانہ پر ہوتے رہے ہیں کہ برصغیر کے مسلمانوں کی تاریخ کا نمایاں حصہ بن چکے ہیں۔

۳۔ برصغیر میں دعوت و تبلیغ کا کام بھی ہوتا رہا اور اس بات کی بھی کوشش ہوتی رہی کہ اللہ کا دین غالب آئے اور پوری زندگی اس کے تابع ہوجائے۔ اس کے لئے انفرادی طور پر بھی جد و جہد

کی گئی، انجمنیں، ادارے اور تنظیمیں بھی وجود میں آئیں۔

ضرورت اس بات کی ہے کہ برصغیر کے مسلمانوں کے اندر ہونے والے ان تمام کاموں کا خالص اسلامی نقطۂ نظر سے جائزہ لیا جائے اور دیکھا جائے کہ یہ ٹھیک اسلامی خطوط پر ہو رہے ہیں یا ان میں کہیں فکری و عملی انحراف بھی پایا گیا ہے۔ پھر یہ کہ یہ سارے کام کن حالات میں انجام دیئے گئے، ان حالات میں وہ کس حد تک موزوں تھے اور ان کے کیا نتائج نکلے۔ اگر مطلوبہ نتائج نہیں نکل سکے تو اس کے کیا اسباب تھے؟ یہ جائزہ اس انداز سے ہونا چاہئے کہ وہ مستقبل کے لئے ایک نیا لائحۂ عمل بن سکے۔

اس میں شک نہیں کہ برصغیر کی اسلامی تاریخ کے بعض پہلوؤں پر بڑا اچھا کام ہوا ہے، جو اپنی تلاش اور محنت کے لحاظ سے قابل قدر ہے لیکن اس پر بالعموم غیر اسلامی نقطۂ نظر غالب ہے۔ جن لوگوں نے اسلامی نقطۂ نظر سے یہ کام کیا ہے ان کے اندر ماضی کا تنقیدی جائزہ لینے کی ہمت اور صلاحیت کی کمی محسوس ہوتی ہے۔ برصغیر کی اسلامی تاریخ کا مطالعہ ابھی اس پہلو سے باقی ہے کہ اسلام جس فکر و عمل کو حق کہے اسے حق کہا جائے اور جس کو باطل کہے اسے باطل کہا جائے، غلط فہمیوں کو دور کیا جائے، اعتراضات کا جواب دیا جائے اس کے ساتھ کسی حقیقی کوتاہی کو تسلیم کرنے میں تامل بھی نہ کیا جائے۔

تصانیف مولانا صدرالدین اصلاحی		تصانیف مولانا جلال الدین عمری	
اسلام — ایک نظر میں	۱۵/-	انسان اور اس کے مسائل	۳/-
دین کا قرآنی تصور	۸/-	مسلمان خواتین کی ذمہ داریاں	۲/-
فریضۂ اقامت دین	۸/-	معروف و منکر	۶/۵۰
اسلام اور اجتماعیت	۵/-	اسلام کی دعوت	۸/-
اساس دین کی تعمیر	۱۲/-	دولت میں خدا کا حق	۰/۷۰

پتہ

مرکزی مکتبہ اسلامی - دھلی ۶

راہِ حق میں عورتوں کی استقامت

سید جلال الدین عمری

اسلام سارے انسانوں کو اللہ تعالیٰ کی عبادت اور اطاعت کی دعوت دیتا ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ یہ دنیا کفر و شرک اور الحاد و دہریت سے نجات پائے، اللہ کے بندے اس کی نافرمانی اور بغاوت کو چھوڑ کر اس کی اطاعت قبول کریں اور اس کے بندے بن کر رہیں، یہاں حق غالب اور باطل مغلوب ہو جائے، اللہ کی زمین پر ہر سو اسی کا حکم چلے اور اس کے طوقِ عبادت کے سوا کسی دوسرے کی غلامی کا جوا انسان کی گردن پر نہ رہے۔ یہی اللہ تعالیٰ کا وہ دین ہے جو اس نے انسانوں کی ہدایت کے لئے ہر زمانہ میں نازل کیا اور اسی کی دعوت ہمیشہ اس کے پیغمبر دنیا کو دیتے رہے۔

اللہ تعالیٰ کے اس دین کا برملا اعلان کرنا اور اس پر ثابت قدم رہنا آسان نہیں ہے۔ یہ وہ دشوار گزار مہم ہے کہ اس کے تصور ہی سے دل کانپ اٹھتا ہے۔ یہاں قدم قدم پر آزمایا جاتا ہے اور آدمی کے صبر و ثبات کا امتحان ہوتا رہتا ہے۔ یہ راستہ آسانی سے نہ کبھی طے ہوا ہے اور نہ طے ہو سکتا ہے۔ اس میں ہر طرح کی مشکلات اور دشواریاں دامن گیر ہوتی ہیں اور بسا اوقات دہکتی آگ سے آدمی کو گزرنا پڑتا ہے۔ خدا کی رحمت ہو اس کے ان مخلص بندوں پر جو اس پرخطر راہ سے مسکراتے گزر گئے۔ قرآن مجید نے ایک جگہ ان باہمت نفوس کا ذکر کیا ہے جو محض اس جرم میں کہ وہ اس زمین و آسمان کے مالک و مولیٰ پر ایمان رکھتے تھے آگ کی خندق میں زندہ پھینک دیئے گئے لیکن ان کے پائے ثبات میں لغزش نہ آئی۔ ان میں مرد بھی تھے اور عورتیں بھی تھیں۔ ارشاد ہے۔

قُتِلَ اَصْحٰبُ الْاُخْدُوْدِ ۝ مارے گئے گڑھے والے جس میں

النَّارِ ذَاتِ الْوَقُوْدِ ۝ اِذْ هُمْ	بھڑکتے ایندھن کی آگ تھی جب کہ
عَلَيْهَا قُعُوْدٌ ۝ وَّهُمْ	وہ اس کے کنارے بیٹھے ہوئے تھے
عَلٰى مَا يَفْعَلُوْنَ بِالْمُؤْمِنِيْنَ	اور جو کچھ وہ ایمان والوں کے ساتھ کر
شُهُوْدٌ ۝ وَمَا نَقَمُوْا	رہے تھے اسے دیکھ رہے تھے ان
مِنْهُمْ اِلَّآ اَنْ يُّؤْمِنُوْا	ایمان والوں سے انھوں نے محض اس
بِاللّٰهِ الْعَزِيْزِ الْحَمِيْدِ ۝ الَّذِيْ	لئے انتقام لیا کہ وہ اس خدا پر ایمان لائے
لَهٗ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ	تھے جو زبردست اور تعریف کے قابل
وَالْاَرْضِ ۭ وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ	ہے جس کی کہ آسمانوں اور زمین کی
شَيْءٍ شَهِيْدٌ ۝ اِنَّ	بادشاہت ہے۔ اور اللہ ہر چیز کو دیکھ
الَّذِيْنَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِيْنَ	رہا ہے۔ بے شک جن لوگوں نے
وَالْمُؤْمِنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوْبُوْا	ایمان والے مردوں اور ایمان والی عورتوں
فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ	پر یہ ظلم توڑا اور توبہ نہیں کی ان کے لئے
وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيْقِ ۝ اِنَّ	جہنم کا عذاب ہے، اور ان کے لئے
الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ	جلنے کی سزا ہے۔ جو لوگ ایمان لائے
لَهُمْ جَنّٰتٌ تَجْرِيْ مِنْ	اور نیک کام کئے ان کے لئے جنت
تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ ۭ ذٰلِكَ	کے باغ ہیں جن کے نیچے نہریں بہتی ہوں
الْفَوْزُ الْكَبِيْرُ ۝ (البروج ۴-۱۱)	گی یہ ہے بڑی کامیابی۔

جو مرد اور عورتیں اللہ کی راہ میں صبر و ثبات اور استقامت کا مظاہرہ کرتے ہیں اس کے پیغمبروں کی دعائیں انھیں حاصل ہوتی ہیں اور وہ اس کی رحمت و مغفرت کے مستحق قرار پاتے ہیں۔ حضرت نوحؑ کی قوم صدیوں کی کوشش کے بعد بھی جب ایمان نہیں لائی تو انھوں نے بددعا کی کہ خدایا تو اسے صفحۂ زمین سے مٹا دے یہ اس قابل نہیں ہے کہ اسے باقی رکھا جائے۔ لیکن اس کے ساتھ جن چند مردوں اور عورتوں نے حق کی راہ میں ان کا ساتھ دیا ان کے لئے دعا فرمائی۔

رَبِّ اغْفِرْ لِیْ وَلِوَالِدَیَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَیْتِیَ مُؤْمِنًا وَّلِلْمُؤْمِنِیْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ ط وَلَا تَزِدِ الظّٰلِمِیْنَ اِلَّا تَبَارًا ۲۸

اے میرے رب معاف فرما دے مجھے، میرے والدین کو اور جو مومن ہو کر میرے گھر میں داخل ہے اور ایمان والے مردوں اور ایمان والی عورتوں کو اور ان ظالموں کی تو ہلاکت ہی میں اضافہ فرما دے۔ (نوح: ۲۸)

آپ تصور کر سکتے ہیں کہ ان اللہ کے نیک بندوں اور بندیوں کو جنھوں نے بدترین مخالفین کے درمیان اپنی زندگیاں گزاریں، کن زہرہ گداز حالات سے گزرنا نہیں پڑا ہوگا اور کیا کیا تکلیفیں انھوں نے اپنے دین کے لئے نہیں اٹھائی ہوں گی۔ یہ واقعات اس بات کی شہادت دے رہے ہیں کہ ہر دور میں مردوں کی طرح عورتوں نے بھی دین حق کے لئے قربانیاں دی ہیں۔ اس کا ثبوت ہمیں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے بھی ملتا ہے۔

دین کی دعوت و تبلیغ سے لے کر اسلامی ریاست کے قیام تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے جاں نثار ساتھی بڑے پرخطر اور نازک حالات سے گزرے، طرح طرح کی تکلیفیں اور اذیتیں اٹھائیں، دوست دشمن بن گئے خویش و اقارب اجنبی ہو گئے، گالیاں سنیں، پتھر کھائے، گھر بار چھوڑنا پڑا اور جان و مال کی بے پناہ قربانیاں دیں۔ ان تمام مراحل میں مردوں کے دوش بدوش عورتیں بھی تھیں۔ دونوں نے مل کر یہ کٹھن راہ طے کی اور دعائیں کرتے ہوئے آگے بڑھتے رہے کہ خدایا ابھی حق ادا نہیں ہوا ہے تو ہمیں معاف کر دے۔ قرآن مجید نے انھیں عفو و درگذر اور جنت کی بشارت دی۔ اس جد و جہد میں مردوں کے ساتھ عورتیں بھی شریک تھیں اس لئے یہ بشارت بھی دونوں کے لئے تھی۔

فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ اَنِّیْ لَا اُضِیْعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى ج بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ ج فَالَّذِیْنَ هَاجَرُوْا

ان کے رب نے ان کی دعا قبول فرمائی کہ تم میں سے کسی بھی عمل کرنے والے کے عمل کو چاہے وہ مرد ہو یا عورت ضائع نہیں کروں گا تم سب ایک دوسرے سے ہو۔ پس جنھوں نے ہجرت کی، جو اپنے

وَاُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ وَاُوْذُوْا فِيْ سَبِيْلِيْ وَقٰتَلُوْا وَقُتِلُوْا لَاُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّاٰتِهِمْ وَلَاُدْخِلَنَّهُمْ جَنّٰتٍ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ ثَوَابًا مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عِنْدَهٗ حُسْنُ الثَّوَابِ ۝ (آل عمران: ۱۹۵)

گھروں سے نکالے گئے، جو میرے راستے میں ستائے گئے اور لڑے اور مارے گئے تو میں ان کے گناہوں کو معاف کردوں گا اور ان کو ایسے باغوں میں داخل کروں گا جن کے نیچے نہریں بہہ رہی ہوں گی۔ یہ اللہ کی طرف سے ان کا بدلہ ہے اور اللہ ہی کے پاس بہترین بدلہ ہے۔

جو مرد اور عورتیں دین کی اس جد وجہد میں اخلاص کے ساتھ شریک رہیں نازک سے نازک مواقع پر اللہ تعالیٰ نے انھیں ثابت قدم رکھا اور سکون قلب سے نوازا۔ اس کے بغیر یہ راہ طے نہیں ہو سکتی تھی۔ اس کے برخلاف جن لوگوں کے دلوں میں نفاق تھا وہ طرح طرح کے وسوسوں اور سود و زیاں کے اندیشوں میں گرفتار ہو گئے۔ وہ اس یقین سے محروم تھے کہ اللہ تعالیٰ ان کی مدد کرے گا۔ اسی لئے وہ اس مہم میں ساتھ نہیں دے سکے۔ اس کی نمایاں مثال صلح حدیبیہ میں ملتی ہے۔ یہ صلح جن حالات میں ہوئی اور جن شرائط کے ساتھ ہوئی اس سے شروع میں بڑی بے اطمینانی اور بے چینی پیدا ہوئی لیکن اللہ تعالیٰ نے بہت جلد اہل ایمان کے دلوں کو سکون سے بھر دیا چنانچہ انھوں نے اس کا بھرپور ساتھ دیا لیکن منافقین بے یقینی کی دلدل سے نہیں نکل سکے اس لئے ایمان والے مغفرت اور جنت کے سزاوار قرار پائے تو منافقین اور مشرکین پر اللہ کا غضب نازل ہوا اور وہ جہنم کے مستحق ٹھہرے۔ قرآن مجید نے اس کا تذکرہ ان الفاظ میں کیا ہے:۔

هُوَ الَّذِيْ اَنْزَلَ السَّكِيْنَةَ فِيْ قُلُوْبِ الْمُؤْمِنِيْنَ لِيَزْدَادُوْٓا اِيْمَانًا مَّعَ اِيْمَانِهِمْ وَلِلّٰهِ جُنُوْدُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَكَانَ اللّٰهُ عَلِيْمًا حَكِيْمًا ۝ لِّيُدْخِلَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ

وہی ہے جس نے مومنوں کے دلوں میں سکینت نازل فرمائی، تاکہ ان کے اندر پہلے سے جو ایمان ہے اس کے ساتھ ان کا ایمان اور بڑھ جائے اور زمین و آسمان کے سارے لشکر اللہ ہی کے ہیں اور اللہ علم اور حکمت والا ہے تاکہ مومن مردوں

جَنّٰتٍ تَجْرِیْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ خٰلِدِیْنَ فِیْهَا وَ یُكَفِّرَ عَنْهُمْ سَیِّاٰتِهِمْ ؕ وَ كَانَ ذٰلِكَ عِنْدَ اللّٰهِ فَوْزًا عَظِیْمًا ۙ وَّ یُعَذِّبَ الْمُنٰفِقِیْنَ وَ الْمُنٰفِقٰتِ وَ الْمُشْرِكِیْنَ وَ الْمُشْرِكٰتِ الظَّآنِّیْنَ بِاللّٰهِ ظَنَّ السَّوْءِ ؕ عَلَیْهِمْ دَآىِٕرَةُ السَّوْءِ ۚ وَ غَضِبَ اللّٰهُ عَلَیْهِمْ وَ لَعَنَهُمْ وَ اَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ ؕ وَ سَآءَتْ مَصِیْرًا ۝ (الفتح : ۴،۶)

اور عورتوں کو ایسی جنتوں میں داخل کرے جن کے نیچے نہریں بہہ رہی ہوں گی، جن میں وہ ہمیشہ رہیں گے۔ اور ان کے گناہ ان سے دور کرے اور یہ اللہ کے نزدیک بڑی کامیابی ہے اور منافق مردوں اور منافق عورتوں اور مشرک مردوں اور مشرک عورتوں کو عذاب دے جو اللہ کے متعلق بے برے گمان رکھتے ہیں۔ برائی کی لپیٹ میں وہ خود ہی آکر رہیں گے۔ اللہ کا غضب ہوا ان پر اس نے ان پر لعنت کی اور ان کے لئے جہنم تیار کر رکھی ہے جو بہت برا ٹھکانہ ہے۔

ایک جگہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم ہوا کہ آپ اللہ کے ان نیک بندوں کے لئے استغفار فرماتے رہیں۔ اگر ان سے کوئی بھول چوک، لغزش یا اپنے درجہ سے فروتر کوئی عمل سرزد ہو جائے تو اللہ تعالیٰ انھیں معاف کر دے۔ ارشاد ہے۔

فَاعْلَمْ اَنَّهٗ لَاۤ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَ اسْتَغْفِرْ لِذَنْۢبِكَ وَ لِلْمُؤْمِنِیْنَ وَ الْمُؤْمِنٰتِ ؕ وَ اللّٰهُ یَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَ مَثْوٰىكُمْ ۝ (محمد : ۱۹)

جان لو کہ سوائے خدا کے کوئی معبود نہیں ہے اور اپنی غلطی کے واسطے معافی مانگتے رہو اور مومن مردوں اور مومن عورتوں کے لئے بھی استغفار کرتے رہو۔ اور اللہ تمہاری سرگرمیوں سے بھی واقف ہے اور تمہارے ٹھکانے کو بھی جانتا ہے۔

کسی مومن مرد یا عورت کے لئے اس سے بڑی سعادت اور کیا ہو سکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے پیغمبروں اور اس کے نیک بندوں کی دعائیں اسے حاصل ہوں۔ یہ وہ سرمایہ ہے جس پر رشک کیا جا سکتا ہے اور ہر صاحب ایمان کو رشک کرنا چاہیے۔

تحقیق وتنقید

خلیفہ کے انتخاب کا طریقہ

(فاروق اعظمؓ کی بے مثال راہنمائی)

ڈاکٹر محمد ذکی

اسلام کے سیاسی نظام کی اساس خلافت پر ہے، یعنی اسلامی قوانین کو نافذ کرنے اور امت کے امور کی نگرانی اور اس کی رہ نمائی کرنے کے لئے ایک امیر کا ہونا ضروری قرار دیا گیا ہے۔ اسلام کی ابتدائی تاریخ بتاتی ہے کہ انتہائی نازک لمحات میں بھی مسلمانوں نے اس کے تقاضے پورے کئے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد خلافت کی ذمہ داریاں حضرت ابوبکرؓ نے سنبھالیں۔ صدیق اکبرؓ کے بعد یہ کام حضرت عمر فاروقؓ کے سپرد ہوا۔ انھوں نے جس حسن وخوبی کے ساتھ یہ کام انجام دیا وہ دنیا پر روشن ہے۔

فاروق اعظمؓ کے شاندار کارناموں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ آپ نے خلیفہ کے انتخاب کا ایک نہایت عمدہ اور مناسب حال طریقہ بنا دیا، اس پر جس طرح عمل درآمد ہوا وہ بھی اپنی مثال آپ ہے، اور آج بھی ہمارے لئے مشعلِ راہ بن سکتا ہے۔

فاروق اعظم اور مسئلہ خلافت

یوں تو اپنے عہد ہی میں حضرت عمرؓ اس مسئلہ پر اکثر سوچتے رہتے تھے کہ ان کے بعد خلافت کا بارِ گراں کون اٹھا سکے گا۔ اس سلسلہ میں کئی حضرات پر نظر پڑتی تھی لیکن مختلف وجوہ کی بنا پر آپ کسی کے حق میں قطعی فیصلہ نہیں کر پاتے تھے[۱] لیکن جب ایک مجوسی غلام فیروز (جس کی کنیت ابولولؤ تھی) نے آپ پر قاتلانہ حملہ کر دیا اور سب سمجھ گئے کہ آپ جاں بر نہ ہو سکیں گے تو لوگوں نے اصرار کیا کہ آپ خلافت کے مسئلہ کو طے کر دیں۔

---

[۱] علامہ شبلی، الفاروق، ۱۲۸۔۱۲۹

نامزد کرنے کے بارے میں فاروق اعظم کی رائے

طبری کی روایت ہے کہ جب آپ سے کہا گیا کہ آپ کسی کو اپنا جانشین مقرر کر دیں تو آپ نے فرمایا: میں کس کو خلیفہ مقرر کر دوں؟ اگر ابو عبیدہؓ زندہ ہوتے تو میں انھیں خلیفہ مقرر کرتا۔ اگر میرا پروردگار (قیامت کے دن) مجھ سے باز پرس کرتا تو میں جواب دیتا "میں نے تیرے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے سنا ہے: ابو عبیدہ اس امت کے امین ہیں۔

اگر ابو حذیفہ کے آزاد کردہ غلام سالم زندہ ہوتے تو میں انھیں خلیفہ مقرر کر سکتا تھا۔ اگر میرا رب ان کے بارے میں سوال کرتا تو میں عرض کرتا: میں نے تیرے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے سنا تھا کہ سالم اللہ تعالیٰ سے بہت محبت کرتے ہیں۔

پھر کسی نے آپ کے صاحبزادے حضرت عبداللہؓ کا نام پیش کیا، اس پر آپ نے فرمایا کہ میں کیسے اس شخص کو خلیفہ بنا سکتا ہوں جو اپنی بیوی کو (صحیح اور شرعی) طریقہ سے طلاق دینے سے عاجز رہا ہو۔ ہمارے خاندان کا تمہارے (سیاسی) کاموں سے کوئی تعلق نہیں رہے گا۔ میں نے خود اپنے لئے یہ منصب پسند نہیں کیا جو میں اپنے خاندان کے کسی فرد کے لئے اس کی تمنا کروں گا اگر یہ خلافت اچھی ہے تو ہم نے اس (کی خیر و برکت) حاصل کر لی ہے اور اگر یہ بری ہے تو عمر کے خاندان کے لئے یہی کافی ہے کہ اس کے ایک فرد سے اس کا محاسبہ ہو اور صرف اسی سے امت محمدی کے کاموں میں جواب طلب کیا جائے ..... مزید فرمایا میں اگر کسی کو خلیفہ نامزد کروں تو (بھی میرے لئے صحیح ہوگا اس لئے کہ) مجھ سے بہتر شخصیت (ابوبکرؓ) نے خلیفہ نامزد کیا تھا اور اگر میں کسی کو نامزد نہ کروں تو (بھی غلط نہ ہوگا اس لئے کہ) مجھ سے بہتر شخصیت (رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم) نے کسی کو خلیفہ نامزد نہیں کیا۔[1]

مجلس شوریٰ کی تشکیل

بہرحال اس وقت کے تقاضوں کو مدنظر رکھتے ہوئے حضرت عمرؓ نے یہ طے کیا کہ چھ اشخاص

---

[1] تاریخ طبری (اردو ترجمہ، سید رشید احمد، کراچی) ج ۳، ص ۲۸۸ — ۲۸۹

آپس میں مشورہ کرکے ایک کو خلیفہ مقرر کریں۔ ان چھ حضرات کے نام یہ ہیں، عثمانؓ، علیؓ، عبدالرحمٰنؓ بن عوف، سعدؓ بن ابی وقاص، زبیرؓ بن العوام اور طلحہؓ بن عبیداللہ۔ حضرت عمرؓ کے نزدیک یہ تمام حضرات خلافت کے اہل تھے اور اس کی وجوہ خود انھوں نے ہی بیان فرمادی تھیں، جو یہ ہیں:۔

(۱) یہ سب حضرات عشرۂ مبشرہ میں شامل تھے، یعنی جنھیں اسی دنیا میں جنت کی بشارت دے دی گئی تھی۔

(۲) آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان سے زندگی بھر خوش اور مطمئن رہے۔

(۳) ان کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قریبی تعلق تھا۔

(۴) یہ اس وقت امت مسلمہ کے سردار اور رہ نما تھے[۱]

عمل درآمد کی صورت

آپ نے تاکید فرمائی کہ میری موت کے بعد اس مشورہ پر عمل درآمد شروع ہو۔ تین دن کے اندر اندر فیصلہ ہو جانا چاہئے۔ حضرت طلحہؓ اس وقت مدینہ میں موجود نہیں تھے۔ ان کے بارے میں فرمایا کہ اگر تین دن کے اندر آجائیں تو مشورہ میں شریک ہوں گے ورنہ ان کا انتظار نہ کیا جائے۔ اس دوران حضرت صہیبؓ نماز میں امامت کرتے رہیں گے۔ حضرت ابوطلحہؓ انصاری کے سپرد یہ کام کیا کہ پچاس انصار کو لے کر مجلس شوریٰ کو آمادہ کریں کہ وہ کارروائی شروع کر دیں، اور پہرہ دیتے رہیں اور کسی کو اندر نہ جانیں دیں، اور ان سے ملنے نہ دیں۔ حضرت مقدادؓ بن اسود اور صہیبؓ بھی اس کام میں مدد کریں[۲]

اختلاف رائے کی صورت میں فیصلہ کس طرح ہو؟

حضرت عمرؓ اس بات کو اچھی طرح سمجھ رہے تھے کہ انتخاب کے معاملہ میں اختلاف رائے کا امکان تھا اس کا انتظام یہ کیا کہ:

---

[۱] طبری ۲۴۱۰، ۲۴۱۱ - ۲۹۰ [۲] طبری ۲۴۳، ۲۹۱ - ۲۹۲

(۱) اپنے صاحبزادہ حضرت عبداللہؓ کو شریک مجلس کر دیا کہ وہ مشورہ دے سکیں لیکن وہ خلیفہ نہیں بنائے جائیں گے۔ (۲) فیصلہ کثرت رائے پر ہوگا۔ (۳) اگر پانچ متفق ہو کر ایک شخص کا انتخاب کریں اور ایک شخص مخالف ہو تو اس کا سر تلوار سے قلم کر دیا جائے گا۔ (۴) اگر چار متفق ہوں اور دو مخالف ہوں تو دونوں کی گردنیں اڑا دی جائیں گی۔ (۵) اگر تین افراد ایک شخص کے انتخاب پر متفق ہوں اور تین افراد دوسرے شخص پر متفق ہوں تو عبداللہ بن عمرؓ فیصلہ کنندہ ہیں جس کے حق میں یہ فیصلہ کر دیں وہی منتخب کر لیا جائے لیکن اگر ان کے فیصلہ کو تسلیم نہ کیا جائے تو پھر ان افراد کی حمایت کی جائے جن میں عبدالرحمن بن عوفؓ شامل ہوں اور باقی مخالفین کو قتل کر دیا جائے جو ان کے فیصلہ سے انحراف کریں۔

حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کا طریقۂ کار

حضرت عمرؓ کی تدفین کے بعد فوراً کارروائی شروع ہو گئی حضرت طلحہؓ موجود نہیں تھے۔ باقی حضرات کو حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے جو ایک اعتبار سے کمیٹی کے کنوینر تھے جمع کیا۔ اس موقع پر جو افتتاحی تقریر انھوں نے کی وہ آب زر سے لکھنے کے قابل ہے۔ فرمایا:

"اے لوگو! میری ایک رائے ہے تم اسے سنو۔ اس پر غور کر کے جواب دو۔ تم یہ بات سمجھو کہ ٹھنڈے پانی کا ایک گھونٹ ناخوشگوار شیریں شربت سے بہتر ہے۔ تم لوگ رہنما اور پیشوا ہو۔ عوام تمہارے ذریعہ سے ہدایت حاصل کرتے ہیں اور تمہارے علمی مرکزوں میں آتے ہیں۔ تم باہمی اختلاف سے اپنی حالت خراب نہ کرو اور اپنے دشمن کے مقابلے میں اپنی تلواریں نیام میں نہ رکھو (دشمن سے مقابلہ کرنے کے بجائے باہمی اختلاف میں نہ پڑ جاؤ) ہر چیز کا ایک وقت مقرر ہوتا ہے۔ ہر قوم و ملت کا ایک سربراہ ہوتا ہے جس کے حکم کو سب تسلیم کرتے ہیں اور اس کے منع کرنے پر کسی کام سے باز آجاتے ہیں۔

تم اپنی جماعت میں سے کسی ایک کو اپنا سربراہ بناؤ، تم امن و امان میں رہو گے اور اندھا دھند فتنہ و فساد اور حیران کن گمراہی سے محفوظ رہو گے۔ بدنظمی اور انتشار سے بچے رہو گے۔ تم ذاتی اور نفسانی خواہشات سے پرہیز کرو اور ناانصافی اور تفرقہ اندازی کی زبان نہ استعمال کرو کیوں کہ زبان کا زخم تلوار کے زخم سے زیادہ نقصان دہ ہوتا ہے۔ تم رواداری اور کشادہ دلی سے گفت و شنید کرو اور باہمی رضامندی سے کوئی فیصلہ کرو۔ کسی فتنہ پرداز کی باتوں سے متاثر نہ ہو جاؤ اور کسی مخلص رہنما کی مخالفت

لہ ایضاً، ۲۹۲، ۲۹۴

ذکر دیں اپنی اس گفتگو کو ختم کرتا ہوں۔ اور اللہ سے اپنے لئے اور تمہارے لئے مغفرت کا طالب ہوں۔"

اس پُر مغز اور دل نشیں تقریر کے جواب میں حضرت عثمانؓ، زبیرؓ اور سعدؓ نے اپنی مکمل حمایت کا یقین دلایا۔ البتہ طبری کے الفاظ میں حضرت علیؓ نے اپنا ردِ عمل ذرا "محتاط" الفاظ میں ظاہر کیا۔[1]

اب حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے یہ تجویز پیش کی تم میں سے کون اس بات کے لیے برضا و رغبت تیار ہے کہ اپنے حق (یا امیدواری) سے دست بردار ہو جائے اور پھر اس کو یہ حق حاصل ہو جائے کہ جسے وہ مناسب سمجھے خلیفہ بنا دے۔

یہ ایک لاجواب تجویز تھی۔ اس کے مختلف پہلوؤں پر غور کرنے سے اندازہ ہوگا کہ اس میں کتنی عمیق حکمتیں تھیں۔

اس بات کو ذہن میں رکھئے کہ اس وقت خلافت کے پانچ امیدوار تھے ـــــ حضرات عثمانؓ، علیؓ، عبدالرحمٰن بن عوفؓ، سعد بن ابی وقاصؓ اور زبیر بن العوامؓ رضی اللہ تعالیٰ عنہم۔ ان میں سے کوئی بھی خلیفہ منتخب ہو سکتا تھا اور ہر ایک کا ایک نہ ایک حامی مجلس میں موجود تھا۔ اب ان میں سے ہر ایک کو یہ موقع مل رہا تھا کہ وہ خود اپنی امیدواری سے دست بردار ہو کر اپنے کسی بھی آدمی کو منتخب کر سکتا تھا۔ مثلاً حضرت عثمانؓ خود دست بردار ہو کر اپنے اعتماد کے کسی بھی قریبی فرد کو خلافت سونپ سکتے تھے وہ چاہے عبدالرحمٰن بن عوفؓ ہوں یا کوئی اور۔ اسی طرح حضرت زبیرؓ آگے بڑھ کر حضرت علیؓ کو خلافت سونپ سکتے تھے یا حضرت علیؓ چاہتے تو حضرت زبیرؓ کو بڑی آسانی سے خلیفہ بنا سکتے تھے۔ یہ موقعہ حضرت سعدؓ کو بھی مل سکتا تھا۔ اس طرح خلافت اپنے خاندان میں آسکتی تھی اور ہونے والا خلیفہ اس کا ضرور خیال رکھتا جو اس قربانی کو پیش کرتا۔ لیکن اس "سنہری موقعہ" سے فائدہ اٹھانے کے لئے کوئی تیار نہ ہوا۔ سب خاموش رہے۔ کیوں؟

وجہ ظاہر ہے۔ خلافت کی ذمہ داریاں سنبھالنا یقیناً ایک بہت مشکل کام تھا لیکن کسی کو خلیفہ

---

[1] طبری ۳۰۲۷ ـــــ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا کہ ہم خلافت کے مستحق ہیں، یہ حق ہمیں نہ دیا گیا تو ہم یہاں سے کہیں دور چلے جائیں گے۔ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے لئے کوئی معاہدہ کیا ہوتا تو ہم اسے ہر حال میں نافذ کرتے۔ آپ نے خبردار کیا کہ ہو سکتا ہے عنقریب حالات بگڑ جائیں اور تلواریں بے نیام ہو جائیں۔ (طبری ۳۰۶) نہیں کہا جا سکتا ان الفاظ کا انتساب کہاں تک درست۔

بنانا اس سے کہیں زیادہ مشکل اور نازک معاملہ تھا کیونکہ:

(۱) اگر کوئی رشتہ یا تعلق کی بنا پر بے جا طرفداری سے کام لیتے ہوئے کسی کو منتخب کرتا تو اس کا وبال اسی کی گردن پر ہوتا۔ اس لئے ان بلند اور پاک سیرت والی شخصیات کے بارے میں جانب داری کا گمان تک نہیں کیا جا سکتا۔

(۲) خود کو خلافت کی امید واری سے الگ کر کے پوری نیک نیتی کے ساتھ کسی کو یہ منصب سپرد کیا جاتا تو بھی غلطی کا احتمال تھا اس لئے کہ مستقبل کی ضمانت کوئی شخص نہیں لے سکتا تھا۔

اب داد دیجئے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کو جنھوں نے حالات کی نزاکت کو دیکھتے ہوئے خود کو اس کے لئے پیش کر دیا۔

سب کو یقین ہو گیا کہ جب ایک شخص اتنی بڑی قربانی دے رہا ہے، اپنی مرضی سے خود کو خلافت سے محروم کر رہا ہے۔ تو وہ کسی دوسرے کو ناحق کیوں خلافت سپرد کرے گا؟ چنانچہ حضرت عثمانؓ نے فرمایا:

میں سب سے پہلے آپ کی اس کوشش میں آپ کی تائید کرتا ہوں کیونکہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے "جو اس سرزمین کا امین ہے وہ آسمان کا بھی امین ہے"۔ باقی لوگوں نے کہا "ہم سب (آپ کو مختار بنانے پر) رضامند ہیں"۔

اور دنیا پر یہ بات بھی روشن ہو گئی کہ حضرت عبدالرحمٰن نے بھی کسی کے ساتھ رعایت نہیں کی کیونکہ اللہ تعالیٰ کی رحمتیں ہوں حضرت علیؓ پر جنھوں نے حضرت عبدالرحمٰنؓ سے فرمایا:

آپ مجھ سے پختہ عہد کریں کہ آپ حق و صداقت کو ترجیح دیں گے اور نفسانی خواہش کی پیروی نہیں کریں گے اور کسی رشتہ دار کے ساتھ رعایت نہیں کریں گے اور قوم کے ساتھ (خیر خواہی کرنے میں) کوتاہی نہیں کریں گے"۔

حضرت عبدالرحمٰن نے فرمایا "تم سب بھی پختہ عہد کرو کہ تم سب مخالف اور تبدیل ہونے والے کے مقابلے میں میرا ساتھ دو گے اور تمہارے لئے جس شخص کا (خلیفہ کی حیثیت سے) میں انتخاب کروں گا تم اس کو تسلیم کرو گے میں بھی اللہ سے عہد مستحکم کرتا ہوں کہ میں کسی رشتہ دار سے اس کی رشتہ داری کی وجہ سے رعایت نہیں کروں گا اور نہ مسلمانوں کی خیر خواہی کرنے میں کوتاہی کروں گا"۔[۱]

---

[۱] ایضاً ۲۹۵

اگر حضرت علیؓ کو حضرت عبدالرحمٰنؓ کی امانت، دیانت اور خلوص پر پختہ یقین نہ ہوتا اور بال برابر بھی شک ہوتا تو ان کے ساتھ تعاون اور ان کی حمایت کا پختہ عہد نہ فرماتے[1]

طریقۂ انتخاب

حضرت عبدالرحمٰنؓ کی دست برداری کے بعد اب میدان میں کل چار امیدوار رہ گئے ان میں حضرت عبدالرحمٰنؓ کو یہ تحقیق کرنا تھا کہ کس کو اکثریت کی حمایت حاصل ہے یا یوں کہہ لیجئے کہ کس کے حق میں ووٹ زیادہ ہیں۔

اس کے لئے انھوں نے تنہائی میں حضرت علیؓ سے کہا کہ بلاشبہ اسلام کے لئے آپ کی بہت خدمات ہیں اور آپ خود کو سب سے زیادہ مستحق خلافت بھی سمجھتے ہیں، تاہم اگر آپ کو خلافت نہ ملے تو پھر آپ کس کو زیادہ حق دار سمجھتے ہیں۔ انھوں نے کہا حضرت عثمانؓ کو۔

اسی سوال کا تنہائی میں حضرت عثمان نے یہ جواب دیا کہ وہ حضرت علیؓ کو حق دار سمجھتے ہیں۔ جب یہی سوال حضرت زبیرؓ اور سعدؓ سے کیا گیا تو انھوں نے حضرت عثمانؓ کا نام لیا[2]

اس روایت کی رو سے اب دو ووٹوں کا شمار یوں کیا جا سکتا ہے کہ ہر ایک کا ایک ووٹ تو اپنے اپنے حق میں مان لیا جائے گا اس لئے اس کا شمار نہ کیا جائے۔ اب دوسرے نمبر کے ترجیحی ووٹ رہ گئے۔

حضرت علیؓ، حضرت زبیرؓ اور حضرت سعدؓ کے تین ترجیحی ووٹ حضرت عثمانؓ کے حق میں گئے اور صرف حضرت عثمانؓ کا ایک ووٹ حضرت علیؓ کے حق میں گیا۔

اس اعتبار سے مجلس شوریٰ کی اکثریت حضرت عثمانؓ کے حق میں تھی اور یہی عبدالرحمٰنؓ معلوم کرنا چاہتے تھے۔ ظاہر ہے انھیں بھی اکثریت کے رجحان پر فیصلہ کرنا تھا، اب بات واضح ہو چکی تھی۔ فرض کیجئے اگر وہ اپنا ووٹ حضرت علیؓ کے حق میں استعمال کر بھی لیتے تو حضرت علیؓ کے حق میں دو اور عثمانؓ کے حق میں تین رہتے۔ یہاں تک کہ اگر حضرت عبداللہ بن عمرؓ بھی عبدالرحمٰن بن عوفؓ کا ساتھ دیتے ہوئے حضرت علیؓ کے حق میں ووٹ دے دیتے تو بھی دونوں کے ووٹ برابر ہو جاتے اور

---

[1] اب بھی اگر کوئی بدباطن حضرت عبدالرحمٰن کی نیک نیتی پر شبہ کرتا ہے تو کرتا رہے وہ حضرت علیؓ سے زیادہ معاملہ فہم نہیں ہو سکتا۔ [2] ایضاً ۲۹۵ - ۲۹۶

اس صورت میں فیصلہ نہیں ہو سکتا تھا۔

اس کے بعد حضرت عبدالرحمٰن نے دائرہ کو ذرا وسیع کیا اور مجلس سے باہر لوگوں کی رائے معلوم کرنا چاہی چنانچہ طبری (۲۹۶) کا بیان ہے:

حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ ان راتوں میں گشت کرتے رہے۔ وہ صحابۂ کرام اور ان سے سپہ سالاروں اور معزز افراد سے ملاقاتیں کرتے رہے جو اس وقت مدینۂ منورہ میں موجود تھے اور ان سے (خلیفہ کے انتخاب کے بارے میں) مشورہ کرتے رہے۔ وہ تنہائی میں جس کسی سے ملے اس نے یا تو حضرت عثمان (کے خلیفہ ہونے) کی تائید کی، یا حضرت علیؓ کے حق میں رائے دی۔ چنانچہ عبدالرحمٰنؓ نے خود حضرات علیؓ و عثمانؓ سے کہا کہ میں نے دوسرے لوگوں سے معلوم کیا تو انھوں نے تم دونوں کے علاوہ کوئی تیسرا نام نہیں پیش کیا۔ پھر مجمع کو خطاب کر کے بھی یہی بات دہرائی کہ تم ان دو میں سے ایک کے حامی نظر آتے ہو یعنی کچھ علیؓ کے کچھ عثمانؓ کے۔ لیکن اس تحقیق سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ مسلمانوں کی اکثریت حضرت عثمان کو ترجیح دے رہی ہے۔

اپنے فیصلہ کا اعلان کرنے سے پہلے عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے حضرت علیؓ سے سوال کیا:

"اے علیؓ! کیا تم میرے سامنے کتاب اللہ، سنت نبویؐ اور حضرات ابوبکرؓ و عمرؓ کے طریقے پر چلنے کا عہد کرتے ہو؟ انھوں نے کہا: "نہیں۔ بلکہ میں اپنی طاقت اور استطاعت کے مطابق عمل کروں گا"۔

اسی سوال کے جواب میں حضرت عثمانؓ نے کہا: "ہاں"

اس کے بعد مسجد نبوی میں عام مسلمین کا اجتماع ہوا، اس میں بھی حضرت عبدالرحمٰنؓ نے دونوں حضرات کے سامنے اس سوال کو دہرایا اور دونوں نے یہی جواب دیا۔ اس کے بعد حضرت عبدالرحمٰنؓ نے حضرت عثمانؓ کے ہاتھ پر بیعت کر لی اور پھر سب نے بیعت کی[1] یہ تیسرا اور مقررہ مدت کا آخری دن تھا۔ اسی دن طلحہؓ بھی آ گئے، معلوم ہوا کہ لوگوں نے بیعت کر لی ہے تو انھوں نے بھی اختلاف نہیں کیا اور بیعت کر لی[2]

اس طرح امت مسلمہ اختلافات، خانہ جنگی اور باہمی خونریزیوں سے بچ گئی۔

اس طریقہ کی جامعیت

اس میں شک نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا خلیفہ نامزد نہیں کیا تھا لیکن صحابہؓ پر یہ بات

---

[1] طبری، ۳۰۸-۳۰۹، ۳۱۰ [2] طبری، ۳۰۱

بھی پوشیدہ نہیں تھی کہ آپ کا رجحان کس کی طرف تھا۔ یوں تو اس سلسلہ میں بہت سی روایات نقل کی گئی ہیں لیکن بخاری کی یہ حدیث کہ: آپ عبداللہ بن ابوبکر کو بلا کر حضرت ابوبکرؓ کی خلافت کا فرمان لکھوانا چاہتے تھے پھر آپ نے ضروری نہیں سمجھا اور فرمایا کہ خداوند تعالیٰ اور اہل اسلام ابوبکر کے سوا کسی کو پسند نہ کریں گے[1]۔ خاص طور پر قابل توجہ ہے۔ پھر آخری ایام میں یہ اصرار صدیق اکبرؓ ہی کو امام بنایا۔ ان باتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک اعتبار سے آپ نے اپنا جانشین مقرر بھی فرما دیا لیکن بالکل واضح طور پر نہیں۔ اس میں بے شمار حکمتیں تھیں۔ ایک تو یہ کہ اس وقت کے ماحول میں صدیق اکبرؓ افضل ترین صحابی تھے اور ان کی موجودگی میں کسی دوسرے کے انتخاب کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تھا۔

دوسری بات یہ کہ آپ کو بذریعہ وحی اس کا علم حاصل تھا کہ کون آپ کا جانشین ہوگا یہ حکمت بھی ہو سکتی ہے کہ اگر آپ بالکل واضح الفاظ میں اپنا خلیفہ نامزد فرما دیتے تو پھر اختلاف رائے کے سنگین نتائج نکل سکتے تھے۔ نیز اپنا جانشین مقرر کرنا سنت بن جاتا جس کا غلط استعمال ہو سکتا تھا۔

حضرت صدیق اکبرؓ کی وفات کے وقت بھی صورت حال کچھ ایسی ہی تھی۔ اس وقت فاروق اعظمؓ کی شخصیت سب میں نمایاں تھی۔ یہاں صدیق اکبرؓ کو مستقبل کے بارے میں یقینی علم نہیں تھا۔ امکان اس بات کا بھی تھا فاروق اعظمؓ کے بارے میں کچھ لوگ اختلاف کرتے، یا خود حضرت فاروقؓ خلافت سے انکار کر کے الگ ہو جاتے اور پھر دنیائے اسلام ایک بہترین شخص کی خدمات سے محروم ہو جاتی اس لئے فاروق اعظمؓ کو نامزد کر دینا مناسب اور ضروری سمجھا گیا۔

فاروق اعظم کے زمانے میں حالات بدل گئے تھے۔ اگرچہ متعدد صحابہ موجود تھے جن میں خلافت کی اہلیت تھی لیکن اول تو فاروق اعظمؓ ساری ذمہ داری اپنے سر نہیں لینا چاہتے تھے۔ وحی کا سلسلہ منقطع ہو چکا تھا، پھر بھی انھوں نے دونوں طریقوں کو جمع کر دیا۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی میں نامزد بھی نہیں کیا اور صدیق اکبرؓ کی اتباع کرتے ہوئے نامزد بھی کر دیا لیکن ایک فرد کو نہیں ایک مختصر جماعت کو — یہ صورت دونوں طریقوں کی جامع تھی۔ اس وقت کے حالات اس کا تقاضا کر رہے تھے۔ اس وقت ایک سے زیادہ ایسے اشخاص موجود تھے جن میں خلافت کی اہلیت تھی، اور جو اپنی سیرت، تقویٰ اور خدمات کی بنا پر مسلمانوں کی حمایت حاصل کر سکتے تھے۔ اگر ان سب کو آزاد چھوڑ دیا جاتا کہ آپس میں جس طرح ہو سکے معاملہ طے کر لیں تو اختلاف اور تصادم کا اندیشہ تھا۔ اس کا اندازہ اس سے

---

[1] ملاحظہ ہو، شبلی، سیرت النبی، ج ۱، حاشیہ زیریں، ۱۷۶۔ اس مضمون کی دیگر روایات حضرت شاہ ولی اللہؒ نے ازالۃ الخفا میں جمع کر دی ہیں۔

لگایا جاسکتا ہے کہ حضرت فاروق اعظم کی تدفین کو ابھی تین دن نہیں گزرے ہیں، خلیفہ کے انتخاب کا معاملہ مجلس شوریٰ کے سپرد ہے، کسی کو مداخلت کی اجازت نہیں۔ عبدالرحمٰن ابن عوف اپنا فیصلہ سنانے کے لئے موجود ہیں اور ابھی اتنا ہی کہہ پائے ہیں کہ:۔

"اے لوگو! باہر آئے ہوئے لوگ اپنے شہروں کی طرف واپس ہونا چاہتے ہیں مگر وہ یہ جاننا چاہتے ہیں کہ ان کا امیر (خلیفہ) کون ہوگا؟" ـــــ کہ سعید بن زیدؓ بولے "ہم آپ کو اس کا حق دار سمجھتے ہیں"۔ عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے کہا: تم کسی دوسرے کا نام پیش کرو۔ حضرت عمارؓ نے حضرت علیؓ کا نام پیش کیا، مقدادؓ نے ان کی تائید کی۔ ابن ابی سرح نے حضرت عثمانؓ کا نام تجویز کیا، عبداللہ بن ابی ربیع نے ان کی تائید کی۔ اور پھر ان حامیوں میں تکرار اور تلخ کلامی ہونے لگی بنی ہاشم اور بنی امیہ آپس میں الجھنے لگے۔ قریب تھا کہ حالات بگڑ جاتے کہ اتنے میں سعد بن ابی وقاصؓ نے کہا:

"اے عبدالرحمٰن! آپ جلد فیصلہ کریں اس سے پہلے کہ لوگ فتنہ و فساد میں مبتلا ہوں"۔ انھوں نے کہا: "میں نے خوب غور و فکر کیا ہے اور لوگوں سے مشورہ بھی کر لیا ہے۔ اس لئے تم لوگ دخل نہ دو"۔ اور پھر نام کا اعلان کر کے اس فتنہ کو دبا دیا[1]۔

کیا یہ طریقۂ انتخاب جمہوریت کے منافی ہے؟

جمہوریت میں حزب مخالف کا وجود نہ صرف یہ کہ تسلیم کیا جاتا ہے بلکہ اس کے وجود کو جمہوریت کی روح تصور کیا جاتا ہے لیکن فاروق اعظمؓ کا رویہ اس معاملہ میں سخت نظر آتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب اسلام جمہوریت کا علمبردار ہے تو کیا یہ رویہ جمہوریت کے منافی نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک اختلاف رائے کا تعلق ہے اسلام نے کبھی اس کو ناجائز نہیں کہا بشرطیکہ نیک نیتی کے ساتھ ہو۔ تاریخ کے صفحات شاہد ہیں کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک اور خلفائے راشدین کے زمانہ میں بھی اختلاف رائے ہوتا رہا اور اس پر کبھی پابندی نہیں لگائی گئی۔ البتہ اسلام نے اس بات کی اجازت نہیں دی کہ اختلاف رائے کو بنیاد بنا کر امت مسلمہ کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیے جائیں اور اس کے لیڈروں کے درمیان اقتدار کی کشمکش برپا ہو جائے۔

یہی وہ مذموم اختلاف ہے جس کی حضرت فاروق اعظمؓ نے اجازت نہیں دی، اور اس رجحان کو روکنے کی ہر ممکن کوشش کی۔

---

[1] طبری، ۲۹۸ ـ ۲۹۹

عہد فیروز شاہی کا نظام محاصل
(شرعی قوانین کی روشنی میں)

جناب ظفر الاسلام ایم اے

ہندوستان کے مسلم سلاطین وملوک کی بابت یہ کہنا تو خلاف واقعہ ہوگا کہ وہ اسلام کے نمائندے، اوامر ونواہی کے پوری طرح پابند اور سیاست وحکومت کے دائرے میں اسلامی قوانین پر مکمل طور سے عمل پیرا تھے لیکن اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان کے یہاں عام طور پر شریعت کا احترام اور شرعی قوانین کا پاس ولحاظ پایا جاتا تھا۔ ان کی شخصی دعوامی زندگی گو صحیح معنوں میں ایک مسلم فرماں روا کی زندگی کی عکاس نہ تھی لیکن اسلامی اقدار کے فروغ اور اسلامی تہذیب وتمدن کی ترقی کے لئے انھوں نے شعوری یا غیر شعوری طور پر جو خدمات انجام دیں انھیں نظر انداز بھی نہیں کیا جا سکتا، بالخصوص ان سلاطین کا عہد حکومت کافی اہم اور قابل قدر ہے جن کے بارے میں تاریخی شواہد سے یہ ثابت ہے کہ انھوں نے اسلامی تعلیمات پر عمل پیرا ہونے، غیر اسلامی رسوم ورواج کو مٹانے اور نظم ونسق وشریعت میں مطابقت پیدا کرنے کی نمایاں کوشش کی۔ اس نقطۂ نظر سے دہلی عہد سلطنت (۱۲۰۶-۱۵۲۶) کا جائزہ لیا جائے تو فیروز شاہ تغلق (۱۳۵۱-۱۳۸۸) کا نام سرفہرست نظر آتا ہے۔

سلاطین دہلی میں فیروز شاہ کی شخصیت اس لحاظ سے سب سے زیادہ نمایاں ہے کہ وہ صرف شخصی زندگی میں مذہب کے احترام اور مذہبی تقاضوں کی تکمیل کا قائل نہ تھا بلکہ سیاست وحکومت کے مختلف شعبہ جات میں بھی وہ شرعی قوانین کو نافذ العمل دیکھنا چاہتا تھا[1] مشہور معاصر مورخ برنی کے خیال میں مسلمانوں کے حقوق کی ادائیگی اور احکام شرعی کے نفاذ میں فیروز شاہ ایک بے مثال سلطان تھا[2] اور اسی دور کے دوسرے مورخ شمس سراج عفیف نے اسی حقیقت کا اعتراف

---

[1] ضیاالدین برنی کے اپنے الفاظ میں "نوشتہ است ومی نویسد من ہمچو سلطان المعہد والزماں فیروز شاہ سلطان (باقی صفحہ پر)

اس انداز میں کیا ہے کہ فیروز شاہ نے شریعت کو رہنما بناتے ہوئے مشروعات کو نافذ کرنے اور غیر مشروعات کو ختم کرنے کے لئے عملی اقدام کئے[۱] خود فیروز شاہ نے اپنے رسالے "فتوحات فیروز شاہی"[۲] میں اپنے عہد کے کارناموں میں سب سے زیادہ اس پہلو کو نمایاں کیا ہے کہ نظم ونسق کے مختلف شعبوں میں شریعت کے خلاف جو آئین ودستور رائج تھے ان کو ختم کرکے اسلامی قوانین نافذ کئے گئے، ملحدانہ تحریکات کا سدباب کیا گیا اور مخرب اخلاق رسوم ورواج پر پابندی عائد کی گئی تاکہ اسلامی روایات کو فروغ حاصل ہو اور مذہبی واخلاقی قدروں کی جڑیں مضبوط ہوں۔ مزید براں مذہبی علوم وفنون بالخصوص فقہ اسلامی کی نشر واشاعت کے لئے فیروز شاہ نے جو کارنامے انجام دیئے[۳] وہ خود شرعی قوانین کے نفاذ کے لئے اس کی سنجیدہ کوششوں کا حصہ تھے۔

شرعی قوانین کی روشنی میں فیروز شاہ نے نظم ونسق کے مختلف شعبوں میں جو اصلاحات کیں اس کا سب سے زیادہ اثر شعبہ محاصل پر مترتب ہوا نظام محاصل میں فیروز شاہ کی اصلاحات کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:۔

در اعطاء حقوق مسلمانان وایتام احکام شرع محمدی بادشاہی دیگر ندیدہ ام" (تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ ۱۸۶۲ء صـ۵۶۱ نیز دیکھئے صـ۵۴۸) ۲؎ شمس سراج عفیف، تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ ۱۸۹۱ء، صـ۹۸، ۹۹، ۳۷۳ ۳؎ "فتوحات فیروز شاہی" فیروز شاہ کے کارناموں کا ایک مختصر وجامع ریکارڈ ہے جسے خود سلطان نے مرتب کیا تھا، اصلاً اس کا پورا متن عام اشتہار کے لئے "مسجد خاص" کے منارہ پر کندہ کیا گیا تھا بعد میں اسے ایک رسالہ کی صورت میں محفوظ کیا گیا، یہ رسالہ پروفیسر عبدالرشید کی تصحیح کے ساتھ شعبۂ تاریخ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ سے ۱۹۵۴ء میں شائع ہو چکا ہے۔ ۴؎ فیروز شاہ بذات خود فقہی علوم کا ماہر تھا اور ان کی ترویج وترقی میں بھی اس نے غیر معمولی دلچسپی دکھائی اس کے عہد میں فقہ کی متعدد تالیفات وجود میں آئیں، ان میں اہم وقابل ذکر فتاوائے تاتارخانی اور فتاوائے فیروز شاہی ہیں۔ (عفیف، صـ۱۶۹، ۳۹۲، برنی، صـ۵۶۲-۶۳، ۵۵۹، تفصیل کے لئے ملاحظہ کیجئے ریاست علی خاں ندوی "کچھ فتاوائے تاتارخانی کے بارے میں"، معارف (اعظم گڑھ) جلد ۵۹، شمارہ ۳، ۱۹۴۷ء، صـ۱۶۵-۱۸۰ اور راقم السطور کا مضمون "فتاوائے فیروز شاہی اور عصری مسائل" برہان (دہلی) جلد ۹۱، شمارہ ۱، ۲ جولائی واگست ۱۹۸۲ء، صـ۲۱-۳۶، ۲۰۴)

(الف) شریعت کے متعینہ محاصل کا نفاذ اور ان کی تحدید و تحصیل میں شرعی اصول و ضوابط کی پابندی۔

(ب) پہلے سے رائج غیر شرعی محاصل کی ممانعت اور علماء کے مشورے سے بعض نئے محاصل کا اضافہ۔

فتوحات فیروز شاہی اور سیرت فیروز شاہی[1] دونوں کے بیانات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ فیروز شاہ نے عمال (محصلین) اور دیگر افسران شعبہ کے نام یہ عام حکم جاری کیا تھا کہ بیت المال میں صرف انھیں محاصل کی آمدنی داخل کی جائے جن کی شریعت نے اجازت دی ہے اور ان محاصل کو قطعاً بیت المال کی آمدنی کا ذریعہ نہ بنایا جائے جو شریعت سے ثابت نہیں ہیں۔ ان ماخذ میں شریعت کے متعینہ محاصل میں زکوٰۃ، خراج، جزیہ، خمس غنائم و معادن، عشور و ترکات (غیر موروثہ) کو شامل کیا گیا ہے[2]۔

اس میں شبہ نہیں کہ فیروز شاہ سے قبل دیگر سلاطین کے دور میں ان میں سے اکثر محاصل کا ذکر ملتا ہے لیکن سلطان کی جانب سے شریعت کی روشنی میں حکومت کے ذرائع آمدنی کا تعین اور اس کے نفاذ پر زور پہلی بار فیروز شاہ کے عہد میں نظر آتا ہے۔ ان محاصل میں سے جن کی تشخیص و تحصیل سے متعلق فیروز شاہ کے ضوابط یا اصلاحی اقدامات معاصر

---

[1] سیرت فیروز شاہی عہد فیروز شاہی کے اہم تاریخی ماخذوں میں سے ہے۔ اس کے مصنف غیر معروف ہیں لیکن دیباچہ میں مصنف نے بغیر نام ظاہر کئے یہ صراحت کی ہے کہ خود سلطان نے اس کتاب کا املا کرایا تھا۔ فیروز شاہ کے دور کے سیاسی و تمدنی کارناموں پر روشنی ڈالنے کے علاوہ یہ کتاب شرعی قوانین کے نفاذ کے لئے سلطان کی کوششوں کا مفصل جائزہ بھی پیش کرتی ہے۔ اس کا ایک مخطوطہ اورینٹل پبلک لائبریری بانکی پور (پٹنہ) میں محفوظ ہے اور اسی کی ایک نقل مولانا آزاد لائبریری (ایشیاٹک سوسائٹی کلکتہ، فارسیہ اخبار، ۱۱۱) مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ میں دستیاب ہے۔ [2] فتوحات فیروز شاہی، محولہ بالا ص ۶ سیرت فیروز شاہی، محولہ بالا ص ۱۲۴، موخر الذکر ماخذ میں ذرائع آمدنی میں شریعت کی پابندی کے ساتھ مصارف میں بھی شرعی اصول پر عمل کی ہدایت کا ذکر ہے۔

تاریخوں میں مذکور ہیں وہ ہیں خراج، مال غنیمت میں بیت المال کا حصہ اور جزیہ۔

اس دور میں خراج کی تشخیص یا اس کی مقدار کی تعیین کے دو طریقے رائج تھے۔ ایک تھا اصل پیداوار سے حکومت کے متعینہ حصہ کو الگ کر لینا اور دوسرا زمین کی پیدائش اور اس کی پیداوار کے تخمینہ کی روشنی میں حکومت کے مطالبہ کی تعیین[۱] فیروز شاہ کے دور میں ان میں سے کون سا طریقہ معمول بہ تھا اس کے بارے میں معاصر مورخین کے بیانات سے دو متضاد صورتیں سامنے آتی ہیں۔ برنی نے پہلے طریقہ کے اختیار کرنے کا ذکر کیا ہے[۲] جب کہ عفیف کے بیان سے دوسرے طریقہ پر عمل درآمد ظاہر ہوتا ہے[۳] لیکن اگر کسانوں (مزارعان) کے تئیں فیروز شاہ کی عام پالیسی (ان کی آسودگی و خوش حالی کے لئے کوشش[۴]) کو مدنظر رکھا جائے تو برنی کا بیان زیادہ قابل اعتبار معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ اصل پیداوار کے مطابق خراج کی تحصیل میں کسانوں کی بہبود کے پہلو زیادہ نمایاں ہیں، بہرحال طریقۂ تشخیص سے متعلق اس اختلافی بیان کے باوجود مورخین کا عام طور پر اس پر اتفاق ہے کہ فیروز شاہ نے خراج کی تعیین میں محض قیاس آرائی پر اعتماد کرنے حکومت کے متعینہ مطالبہ سے تجاوز کرنے اور اس طرح کی دیگر بے ضابطگیوں کو ممنوع قرار دیا تھا جو سابق دور میں پائی جاتی تھیں[۵] جہاں تک خراج کے تحت وصول کی جانے والی پیداوار یا نقد رقم کی مقدار کا تعلق ہے اس کی صراحت نہیں ملتی، البتہ فیروز شاہ کا یہ عام اصول تاریخی مآخذ سے ثابت ہے کہ کاشتکار پر خراج کی وہ مقدار عائد کی جائے جسے وہ

---

[۱] فقہ کی اصطلاح میں پہلے کو "خراج مقاسمہ" اور دوسرے کو "خراج موظف" کہا جاتا ہے [۲] برنی ص ۵۷۴ [۳] عفیف، ص ۹۲ [۴] مثال کے طور پر سلطان کی جانب سے تقاوی کی سابق رقموں (جو کسانوں پر واجب الادا تھیں) کو معاف کرنا (عفیف ص ۹۲) آبپاشی کی سہولتیں بہم پہونچانا اور خود ان سے متعلق بہت سے غیر شرعی محاصل پر پابندی عائد کرنا (موخر الذکر دونوں مثالوں کی تفصیلات آگے آرہی ہیں) [۵] برنی، ص ۵۷۴، عفیف نے یہ شہادت پیش کی ہے کہ فیروز شاہ نے خراج کی تشخیص کے لئے خواجہ حسام الدین جنید کو مقرر کیا تھا انھوں نے چھ سال تک ملک کے مختلف علاقوں کا دورہ کیا اور اپنے تجربے کی روشنی میں اس کام کو انجام دیا (تاریخ فیروز شاہی، ص ۹۲)

بلا کسی مشقت و پریشانی کے ادا کر سکیں[۱] اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ خراج کی یکساں مقدار تمام علاقوں پر لاگو نہ تھی بلکہ زمین کی زرخیزی اور کاشتکار کے حالات کے مطابق اس کا تعین ہوتا تھا۔ ویسے فیروز شاہ کے ماقبل دور میں پیداوار کا پانچواں حصہ خراج کا عام معیار تھا، زیادہ قرین قیاس یہی معلوم ہوتا ہے کہ فیروز شاہ کے دور میں یہ عام معیار باقی رہا ہوگا اور بعض مخصوص حالات میں اس میں کمی و بیشی عمل میں آئی ہوگی۔

شرعی قانون کے مطابق مالِ غنیمت کا ۴/۵ حصہ شرکاء جنگ کا حق ہوتا ہے اور بیت المال صرف ۱/۵ (خمس) کا حقدار ہوتا ہے، لیکن فیروز شاہ کے بیان سے یہ صاف طور پر ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے عہد سے پہلے اس شرعی تناسب کے برخلاف مالِ غنیمت کا ۴/۵ حصہ بیت المال کے لئے مخصوص کر لیا جاتا تھا اور غانمین میں صرف ۱/۵ تقسیم کیا جاتا تھا[۲] شرعی قانون کی یہ خلاف ورزی کس سلطان کے دور میں شروع ہوئی اس کی وضاحت نہیں ملتی۔ البتہ کم از کم سلطان التمش (۱۲۱۰ - ۱۲۳۵) کی بابت یہ تاریخی ثبوت موجود ہے کہ اس کے دور میں مالِ غنیمت کی تقسیم میں شرعی تناسب برقرار رہا[۳] بہرحال فیروز شاہ نے اس غیر شرعی تقسیم کی ممانعت کی اور یہ حکم جاری کیا کہ غنائم کا ۱/۵ حصہ بیت المال میں داخل کیا جائے اور باقی ۴/۵ غانمین کو دیا جائے[۴] اس حکم پر عمل درآمد کی مزید تاکید جاج نگر کی مہم میں کامیابی

---

[۱] برنی نے ان الفاظ میں اپنے تاثرات کو بیان کیا ہے "واز محصول معاملتی کہ رعایا از دل و جان بے کراہتی و مشقتی و شدتی ادا نمائند کفایت کردند و مزارعان کہ خازنان بیت المال مسلمانان اند عفتی و خشونتی در میان نیاوردند" (تاریخ فیروز شاہی) نیز دیکھئے عین الدین ماہرو، انشاء ماہرو، (تصحیح پروفیسر شیخ عبدالرشید) لاہور ۱۹۶۵ء، مکتوب ۳۰ ص ۷۰ [۲] فتوحات فیروز شاہی، ص ۶ [۳] سلطان التمش کے ہمعصر مورخ اور اس دور کے مشہور فقیہ قاضی منہاج السراج نے ذکر کیا ہے کہ سلطان التمش کے عہد میں کالنجر کی فتح کے بعد جو مالِ غنیمت حاصل ہوا، اس کا پانچواں حصہ سلطنت کے خزانہ میں داخل کیا گیا (طبقات ناصری تصحیح عبدالحی حبیبی، کابل ۱۹۶۴ء، جلد دوم ص ۶۲) [۴] فتوحات فیروز شاہی [۵] سیرت فیروز شاہی، ص ۱۲۵، ۱۲۶، شیخ نور الحق، زبدۃ التواریخ، ردولوگراف (مخطوطہ برٹش میوزیم) ۱۸ ریسرچ اسکالر، شعبۂ تاریخ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، ورق ۶۴ الف

کے بعد اس ہدایت میں ملتی ہے "چوں غنائم بہ بلاد اسلام برسد بحکم خدا بر شریعت مصطفیٰ قسمت شود"[1] (جب مال غنیمت بلاد اسلام میں پہنچے تو حکم خداوندی اور شریعت مصطفوی کے مطابق اس کی تقسیم کی جائے)

اسلام کے نظام محاصل میں جزیہ اس ٹیکس کو کہتے ہیں جو ذمیوں سے انھیں فوجی خدمت سے مستثنیٰ رکھنے کے سبب اور ان کی جان و مال کے تحفظ کے عوض وصول کیا جائے۔ اسلامی قانون کے اعتبار سے یہ ٹیکس صرف انھیں ذمیوں پر عائد کیا جائے گا جو فوجی خدمت کے قابل ہوں اور ادائیگی کی وسعت رکھتے ہوں اور اس کی شرح ادائیگی ذمیوں کی مالی حالت کے اعتبار سے مختلف ہوگی[2]۔ ہندوستان میں قانون جزیہ کا نفاذ سب سے پہلے محمد بن قاسم کے دور میں شروع ہوا۔ اس نے سندھ کی فتح کے بعد وہاں کے ہندوؤں کو ذمی کی حیثیت سے تسلیم کیا اور جزیہ کی عام شرح کے مطابق امیر، متوسط اور ادنیٰ طبقہ پر بالترتیب ۴۸، ۲۴ اور ۱۲ درہم عائد کئے[3]۔ لیکن ہندوستان میں مسلمانوں کی باقاعدہ حکومت کے قیام کے بعد اس ٹیکس اور اس کی تحصیل کے طریقوں کا ذکر بہت کم ملتا ہے، مزید برآں بعض تاریخی ماخذ میں لفظ "جزیہ" عام ٹیکس، خراج[4] یا باج[5] کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے جس کی وجہ سے اس کی نوعیت غیر واضح ہو کر رہ گئی ہے۔ تاہم فیروز شاہ کے دور میں اس محصول سے متعلق جو تفصیلات ملتی ہیں ان سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اس نے اسلامی قانون کے مطابق

---

[1] الشاد ماہرو، تحریر بالا مکتوب ص ۲۳، ص ۳۴۲

[2] جزیہ سے مستثنیٰ لوگوں کے زمرہ میں عورتیں، بچے، اندھے، اپاہج، ناکارہ، بوڑھے، نادار و مساکین، معابد کے خدام اور رہبان شامل ہیں۔ تفصیل کے لئے دیکھئے ابو یوسف، کتاب الخراج، مطبوعہ لاہور، ص ۱۲۶ ف، ص ۷۰؛ ابوالحسن علی الماوردی، الاحکام السلطانیہ، مصر ۱۹۰۹ء، ص ۱۲۵-۱۲۷؛ برہان الدین علی المرغینانی، الہدایہ، لکھنؤ ۱۳۲۵ھ، جلد ثانی ص ۵۷۲

[3] محمد علی کوفی، چچ نامہ، (انگریزی ترجمہ قلیچ بیگ) ادارہ ادبیات دلی، ۱۹۸۰ء، ص ۱۶۲-۱۶۵

[4] عبدالحمید محرر غزنوی، دستور الالباب فی علم الحساب، رولوگراف (مخطوطہ رضا لائبریری رامپور) ص ۱۷۵؛ ریسرچ لائبریری، شعبۂ تاریخ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، ورق ۳۵ الف؛ امیر حسن سجزی، فوائد الفواد، نولکشور، ۱۳۲۲ھ، ص ۱۲۹-۱۳۰

[5] امیر خسرو، تغلق السعدین، علی گڑھ ۱۹۶۱ء، ص ۲۵

اسے نافذ کرنے کی کوشش کی[1] اور اس کی شرح عام روایتی انداز سے ہٹ کر رائج الوقت سکہ کے مطابق امیر، متوسط اور ادنیٰ درجہ کے ذمیوں کے لئے بالترتیب ۴۰، ۲۰ اور ۱۰ اتنکہ متعین کیا۔[2] جزیہ کے سلسلہ میں فیروز شاہ کا ایک اہم اقدام یہ بھی تھا کہ اس نے برہمنوں کو بھی اس کی ادائیگی کا پابند قرار دیا جو پہلے کے ادوار میں اس سے مستثنیٰ تھے لیکن یہ بات کہ کس سلطان کے عہد میں برہمنوں کو یہ رعایت دی گئی نہ تو معاصر مورخ عفیف (جنھوں نے فیروز شاہ کے دور میں ان پر جزیہ عائد کئے جانے کا ذکر کیا ہے۔) اس کی وضاحت پیش کر سکے اور نہ دیگر مورخین کے بیانات میں اس کا حوالہ ملتا ہے۔ دوسری جانب یہ بھی قابل غور ہے کہ محمد بن قاسم جس نے سب سے پہلے سندھ کے ہندوؤں پر جزیہ نافذ کیا تھا کے دور میں اس طرح کا کوئی استثناء تاریخی آخذ سے ثابت نہیں ہے جب کہ یہ بخوبی معلوم ہے کہ وہاں کے (مفتوح) باشندوں میں برہمنوں کی اچھی خاصی تعداد بھی شامل تھی۔ بہرحال عفیف کے بیان کے مطابق فیروز شاہ نے سابق ادوار میں برہمنوں کی استثنائی حیثیت پر غور و فکر کے لئے علماء و مشائخ کی ایک مجلس منعقد کی اور یہ خواہش ظاہر کی کہ برہمنوں کو اپنے ہم مذہبوں میں جو مقام حاصل ہے اور عام معاشرہ میں ان کے جو حالات ہیں ان کو مدنظر رکھا جائے۔ حاضرین مجلس نے یہ متفقہ رائے پیش کی کہ شریعت کی رو سے برہمن اس رعایت کے مستحق نہیں ہیں اس لئے ان پر جزیہ عائد کیا جانا چاہئے۔ فیروز شاہ نے اس فیصلہ کی روشنی میں برہمنوں کی استثنائی حیثیت ختم کر کے ان پر جزیہ عائد کیا اور اس اقدام کے خلاف دہلی کے ہندوؤں کے احتجاج کے باوجود اس فیصلہ میں کوئی تبدیلی نہ کی[3]

---

[1] فتوحات فیروز شاہی ص ۶، ۹، ۱۶، سیرت فیروز شاہی، ص ۱۲۸، عفیف، ص ۲۸۲-۲۸۴، برنی (ص ۵۷۲) نے جزیہ و خراج کی ایک ساتھ تحصیل کا ذکر کیا ہے۔ [2] عفیف، ص ۲۸۲-۲۸۴ [3] عفیف (ص ۲۸۲-۲۸۳) کے بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ سلطان کے فیصلہ میں تبدیلی نہ پا کر دہلی کے ہندوؤں نے برہمنوں کی جانب سے جزیہ کی ادائیگی اپنے ذمہ لی اور اس طرح یہ قضیہ تمام ہوا لیکن ایک چیز از برنی کی تفصیلات سے ثابت ہوتی ہے وہ یہ کہ فیروز شاہ سے پہلے بھی جزیہ وصول کیا جاتا تھا اور ہندو آبادی اس محصول سے مانوس تھی اس لئے کہ دہلی کے ہندو نہ صرف جزیہ کے نفاذ پر مشتعل تھے بلکہ برہمنوں پر جزیہ عائد کئے جانے کے مخالف تھے۔

البتہ جب برہمنوں کے لئے مقدار جزیہ میں تخفیف کی درخواست کی گئی تو سلطان نے اسے منظور کرتے ہوئے ان کے حق میں یکساں طور پر فی نفر پچاس جیتل والے تنکہ سے دس تنکہ مقرر کیا[1]

فیروز شاہ نے قبل برہمنوں کو جزیہ سے کیوں مستثنیٰ کیا گیا، عفیف کی عدم وضاحت کے سبب اس کا قطعی جواب دینا مشکل ہے۔ بظاہر اس کی تاویل بھی کی جا سکتی ہے کہ انھیں خالص مذہبی طبقہ قرار دے کر یا معابد کے خدام میں شامل کر کے جزیہ سے استثناء کا مستحق قرار دیا گیا ہوگا لیکن عہد فیروز شاہی کے علماء کی بابت یہ قطعی طور پر کہا جا سکتا ہے کہ ان کا فیصلہ اس نکتہ پر مبنی تھا کہ برہمن اپنی سیاسی و سماجی مصروفیات اور معاشی حالات کے لحاظ سے خالص مذہبی طبقہ میں شمار کئے جانے کے قابل نہیں ہیں اور نہ معابد کے ان خدام میں شامل کئے جا سکتے ہیں جن کا گذر بسر نذرانہ و خیرات پر منحصر تھا۔ یہاں اس امر کی وضاحت ضروری ہے کہ فقہاء عام طور پر برہمن اور مذہبی پیشواؤں اور عبادت گاہوں کے خادموں کو جزیہ سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں لیکن اسی کے ساتھ یہ صراحت بھی کرتے ہیں کہ اگر اس طبقہ کے لوگ محض مذہبی امور کی انجام دہی کے لئے وقف نہ ہوں بلکہ معاشرتی زندگی کے دیگر تقاضوں کو بالفعل یا بالقوۃ پورا کرتے ہوں تو یہ جزیہ سے مستثنیٰ نہ کئے جائیں گے، اسی طرح اگر انھیں فراغی حاصل ہو اور ان کا ذریعہ معاش محض خیرات نہ ہو تو بھی یہ جزیہ سے استثناء کے مستحق نہ ہوں گے[2]

---

[1] عفیف، ص ۲۸۲، ایک معیاری تنکہ ۶ جیتل کے برابر ہوتا تھا۔ پچاس جیتل کا تنکہ اس سے کمتر تھا اس کے مطابق جزیہ عائد کرنا برہمنوں کے حق میں ایک مزید رعایت تھی۔ حنفی مسلک کے مطابق مالی اعتبار سے ذمیوں کو تین طبقوں میں تقسیم کر کے ایک متعین تناسب کے ساتھ جزیہ عائد کیا جائے گا۔ شافعی و مالکی فقہا کے نزدیک مقدار جزیہ کی تعیین امام یا سلطان کی صوابدید پر منحصر ہوگی، امام مالک کے نزدیک جزیہ کی کوئی "اقل" یا "اکثر" مقدار نہیں ہے جب کہ امام شافعی کی رائے میں جزیہ ایک دینار سے کم نہیں ہونا چاہئے بہر حال ان دونوں کے نزدیک ذمیوں کی طبقاتی تقسیم ضروری نہیں ہے اور امام اپنی صوابدید کے مطابق تمام ذمی باشندوں پر جزیہ کی یکساں مقدار بھی عائد کر سکتا ہے (الہدایہ جلد ثانی ص ۵۷۰-۵۷۱، الماوردی ص ۱۲۸)

[2] الہدایہ جلد ثانی ص ۵۷۲ ابو یوسف، محولہ بالا ص ۷۰

نظام محاصل میں فیروز شاہ کی اصلاحات کا دوسرا اہم پہلو ان ٹیکسوں کو ممنوع قرار دینا تھا جو اسلام کے معروف محاصل میں شامل نہیں تھے لیکن دہلی سلطنت کے ذرائع آمدنی میں داخل تھے ان میں سے بعض محاصل ممکن ہے مسلم دور حکومت کی پیداوار رہے ہوں لیکن اکثر و بیشتر ہندوستان کی قدیم حکومت کی یادگار تھے[1] فیروز شاہ نے علماء مشائخ و قضاۃ سے ان کی شرعی نوعیت معلوم کی ان کے اس فتویٰ کی روشنی میں کہ یہ تمام غیر مشروع ہیں سلطان نے ان محاصل کی معافی کا اعلان کیا اور ان عمال کو موجب سزا قرار دیا جو ان معاف شدہ ٹیکسوں کی تحصیل کا ذریعہ بنیں[2] عفیف نے فیروز شاہ کے معاف کردہ ٹیکسوں کی تعداد صرف چار بتائی ہے لیکن دیگر مآخذ کی مدد سے ان کی تعداد ۲۹ متعین کی جا سکتی ہے۔ ان کی فہرست[3] پر نظر ڈالنے سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ ان میں زیادہ تر وہ ٹیکس شامل تھے جو شہروں اور قصبوں میں خرید و فروخت کی مختلف اشیاء پر عائد کئے جاتے تھے یا معمولی درجہ کے اہل صنعت و حرفت سے وصول کئے جاتے تھے۔ اسی لئے بعض کتابوں میں ان ٹیکسوں کو مجموعی طور پر "خراج محترفہ" کے نام سے ذکر کیا گیا ہے[4] لیکن ان میں بعض ایسے محاصل بھی تھے جو خالصتہً کسانوں اور دیہات کے لوگوں

---

[1] قدیم ہندوستان کے قانونی و تاریخی مآخذ کی مدد سے اس دور میں عائد کئے جانے والے ٹیکسوں کا موازنہ فیروز شاہ کے معاف کردہ محاصل سے کیا جائے تو دونوں کی مماثلت بخوبی واضح ہو جائے گی اس طرح کا ایک مفید مطالعہ دور جدید کے مورخ اشتیاق حسین قریشی نے پیش کیا ہے، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو ان کی مشہور کتاب "ایڈمنسٹریشن آف سلطنت دہلی" کراچی ۱۹۵۸ء ص ۲۴۶-۲۴۷ [2] فتوحات ص ۵، سیرت فیروز شاہی ص ۱۲۴، عفیف ص ۲۷۸-۲۷۹ فتاوائی فیروز شاہی میں (۳۴۳ ب) ان عمال کو قانوناً شہادت دینے کا نااہل قرار دیا گیا ہے جو غیر شرعی محاصل کی تحصیل میں ملوث ہوں [3] منڈی برگ، دلالت بازارہا، جزاری، امیری طرب، گل فروشی، جزیہ تنبول، چنگی غلہ، کتابی، نیلگری، ماہی فروشی، ندافی، صابون گری، ریسمان فروشی، روغن گری، نخود بریان تہ بازاری، چھتہ، قمار خانہ، داد بیگی، کوتوالی، قصابی، کوزہ خشت پزی، کرہی، چرائی، مصادرات، خضروات، دانگاز، دوری اور مستغل۔ ان محاصل کی تشریح و توضیح کے لئے دیکھئے اشتیاق حسین قریشی، محولہ بالا، ص ۲۵۴-۲۵۷ اور پروفیسر خلیق احمد نظامی سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، ادارہ ادبیات دہلی ۱۹۸۱ء ص ۴۲۱-۴۲۲ [4] انشاء ماہرو، مکتوب ۳۱ نیز دیکھئے دستور الالباب، محولہ بالا، ورق ۳۰ الف، ۳۰ ب، ۳۷ الف، ۳۷ ب

سے تعلق رکھتے تھے مثلاً چرائی (چراگاہ میں جانوروں کے چرانے پر ٹیکس) کرہی (دیہات کے مکانوں پر ٹیکس) وغیرہ۔ اور کچھ ایسے بھی تھے جو سرکاری کام کاج سے منسلک تھے مثلاً کوتوالی، احتسابی، داد بیگی وغیرہ[1] ان محاصل میں سوائے چند کے باقی تمام کی بابت یہ صراحت نہیں ملتی کہ وہ معاف کئے جانے سے قبل کس شرح کے تحت وصول کئے جاتے تھے اس لئے قطعی طور پر یہ بتانا مشکل ہے کہ فیروز شاہ کے اس اقدام نے دوکانداروں، دستکاروں اور کسانوں کی گراں باری کو کس حد تک کم کیا۔ لیکن اس کا ہلکا سا اندازہ عفیف کے اس بیان سے ملتا ہے کہ غیر شرعی محاصل پر پابندی کی وجہ سے حکومت کو سالانہ تقریباً تیس لاکھ تنکہ کا نقصان ہوتا تھا[2] فیروز شاہی حکومت کی مجموعی آمدنی میں اس کا تناسب متعین کرنے کے لئے یہ ذہن نشین رکھنا ضروری ہے کہ عفیف ہی کی وضاحت کے مطابق اس وقت حکومت کو مختلف محاصل کے ذریعہ سالانہ ۶ کروڑ ۷۵ لاکھ تنکہ کی آمدنی ہوتی تھی[3] بہرحال اس سے قطع نظر کہ غیر شرعی محاصل کی ممانعت نے متعلقہ لوگوں کے بوجھ کو کس حد تک ہلکا کیا اور حکومت پر اس کے کیا اثرات مترتب ہوئے اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اس اقدام سے غیر شرعی ذرائع آمدنی پر پابندی[4] اور عوام کے مختلف طبقوں کی فلاح و بہبود مقصود تھی لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے جسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ ممانعتی احکام کو سختی سے نافذ نہ کرنے کی وجہ سے یا مقامی عملۂ حکومت کے ذاتی منفعت کے سبب ان محاصل کو ختم کرنے کے لئے فیروز شاہ اور دیگر بادشاہوں کی کوشش پوری طرح بار آور نہ ہو سکی۔ اس کا سب

---

[1] فتوحاتِ فیروز شاہی ص ۵ [2] عفیف ص ۳۷۹ [3] عفیف ص ۹۴-۲۹۶ [4] یہاں یہ ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ فیروز شاہ کے ہمعصر اور مشہور سہروردی بزرگ سید جلال الدین بخاری المعروف بہ مخدوم جہانیاں جہاں گشت نے ایک سوال کے جواب میں سلاطین و ملوک کے یہاں کھانا کھانا مکروہ قرار دیا تھا اور اس کی اصل وجہ یہ ظاہر کی تھی کہ ان کی حکومت کے ذرائع آمدنی میں غیر شرعی محاصل بھی شامل ہوتے ہیں اس موقعہ پر موصوف نے اس طرح کے کچھ محاصل کی نشاندہی بھی کی تھی۔ ان محاصل کے نام فہرست میں بھی ملتے ہیں کوئی تعجب نہیں کہ فیروز شاہ ان کے خیالات سے [illegible] اس لئے کہ یہ ثابت ہے کہ سلطان کو ان بزرگ سے خاص عقیدت تھی تفصیل کے لئے دیکھئے سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، محولہ بالا ص ۴۲۱-۴۲۲

سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ مسلم دور حکومت میں متعدد بار اس طرح کے ٹیکسوں کے معاف کئے جانے کا ذکر ملتا ہے۔ گرچہ مختلف بادشاہوں کے عہد میں یہ معاف شدہ ٹیکس مختلف ناموں سے موسوم کئے گئے ہیں لیکن مجموعی طور پر ان کی نوعیت میں کافی حد تک یکسانیت پائی جاتی ہے۔

فیروز شاہ کے نظام محاصل کا ایک دلچسپ پہلو یہ بھی ہے کہ ایک جانب اس نے شریعت کے مسلمہ و مقررہ محاصل کے علاوہ باقی تمام پر پابندی عائد کی دوسری جانب علماء کے مشورے سے بعض نئے محاصل عائد کئے اور اس طرح فقہ اسلامی کے اجتہادی پہلو کو نمایاں کیا۔ فیروز شاہ نے رفاہ عام کے بہت سے کام انجام دیئے تھے متعدد نہروں کی تعمیر[1] انھیں کاموں کا ایک حصہ تھی۔ نئے آباد شدہ شہروں میں پانی کی سپلائی کے علاوہ یہ نہریں آبپاشی کے لئے بھی بہت مفید ثابت[2] ہوئیں۔ معاصر مورخین کے بیان کے مطابق ان کی وجہ سے مزروعہ اراضی کی پیداوار میں کافی اضافہ ہوا اور بنجر و بیکار زمینوں کو قابل کاشت بنانے میں بھی مدد ملی[3]۔ فیروز شاہ نے ان نہروں کے ذریعہ آبپاشی کرنے پر کچھ محصول عائد کرنا چاہا اور اس کے لئے علماء و قضاۃ سے مشورہ طلب کیا۔ انھوں نے متفقہ طور پر یہ فیصلہ دیا کہ نہروں کی کھدائی میں مال صرف کرنے والا آبپاشی کی سہولت اٹھانے والوں

---

[1] فیروز شاہ کے دور میں تعمیر کی جانے والی بہت سی نہروں میں رفع خانی اور راجیوا ہنام کی دو نہریں خاص طور سے قابل ذکر ہیں پہلی دریائے ستلج سے نکالی گئی تھی اور اس کی مسافت ۴۸ کوس (تقریباً ۱۶۰ میل) تھی اور دوسری جمنا سے اور یہ دونوں دلی کے قریب فیروز شاہ کے آباد کردہ نئے شہروں فیروز آباد (موجودہ فیروز شاہ کوٹلہ) و حصار فیروزہ سے منسلک تھیں۔ اس موضوع پر تفصیلات کے لئے دیکھئے برنی ص ۵۶۷، عفیف ص ۱۲۱-۲۹، یحییٰ بن احمد سرہندی، تاریخ مبارک شاہی، کلکتہ ۱۹۳۱ء، ص ۱۲۵-۱۲۶، ۱۳۰، محمد قاسم ہندو شاہ فرشتہ، تاریخ فرشتہ، نولکشور، جزو اول، ص ۱۴۶

[2] فتاوائے فیروز شاہی (۴۸ ب) میں سرکاری مصارف سے نہروں کی تعمیر پر بعض سوالات و جوابات منقول ہیں۔ [3] برنی و عفیف دونوں اس بات کی تصدیق کرتے ہیں کہ ان نہروں کی بدولت زراعت کو ترقی ہوئی اور اس کے فیض سے نہروں کے کنارے بہت سے نئے گاؤں آباد ہوئے اور ان کے آس پاس زمین کا کوئی چپہ کاشت سے خالی نہ تھا (برنی، ص ۵۶۶-۵۷۰، ص ۱۲۹-۱۳۰)

سے "حق شرب[1]" کے طور پر پیداوار کا دسواں حصہ حاصل کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔ سلطان نے اس فیصلہ کی روشنی میں "حق شرب" عائد کیا اور اس کی آمدنی کو املاک میں داخل کر کے علماء و مشائخ کی بہبود کے لئے مخصوص قرار دیا[2]۔ بعض جدید مورخین نے فیروز شاہ کے اس اقدام پر تبصرہ کرتے ہوئے یہ رائے پیش کی ہے کہ سلطان نے ان نہروں کی تعمیر اپنے ذاتی فنڈ سے کرائی تھی اس لئے ان سے حاصل ہونے والے ٹیکس کو اپنی املاک کا ایک حصہ قرار دیا یہ اور بات ہے کہ اسے علماء کے لئے وقف کیا[3]۔ لیکن کسی واضح ثبوت کے بغیر اور پھر اس دور کے سیاسی ڈھانچہ کی روشنی میں یہ کہنا مشکل ہے کہ سلاطین کی کوئی ذاتی ملکیت یا جائداد ہوتی تھی یا "جیب خاص" کے نام سے ان کا کوئی اپنا فنڈ ہوتا تھا۔

جہاں تک سرکاری نہروں سے آبپاشی پر محصول عائد کرنے کی بابت علماء کی مذکورہ رائے کا تعلق ہے اسلام کے ابتدائی دور میں اس کی کوئی عملی یا قانونی نظیر نہیں ملتی۔ یہ بخوبی معلوم ہے کہ بیت المال کے وسائل سے نہروں کی تعمیر کا سلسلہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں شروع ہوا جو بعد میں بھی جاری رہا[4]۔ لیکن ان نہروں سے آبپاشی پر کسی محصول کا ذکر نہیں ملتا بلکہ اس امر سے کہ ان نہروں سے سینچی جانے والی عشری زمینوں کی پیداوار کا دسواں حصہ (عشر) بطور زکوٰۃ وصول کیا جاتا تھا یہ واضح ثبوت فراہم ہوتا ہے کہ یہ زمینیں آبپاشی کے محصول سے مستثنیٰ تھیں۔ اس لئے کہ محصول عائد کئے جانے کی صورت میں زکوٰۃ کی شرح کل پیداوار کا

---

[1] فقہ کی عام اصطلاح میں ان نہروں سے جو کسی کی ذاتی ملک میں ہوں دوسرے افراد کو خود پانی پینے اور اپنے جانوروں کو پلانے کا جو حق حاصل ہوتا ہے اسے "حق شرب" کہا جاتا ہے۔ مورخ نے یہاں اسے محصولِ آبپاشی یا آبیانہ کے مفہوم میں استعمال کیا ہے۔ [2] عفیف، ص ۱۲۹-۱۳۰ [3] دیکھئے اشتیاق حسین قریشی، محولہ بالا، ص ۲۲۱-۲۲۲۔ [4] ابن عبدالحکم، کتاب فتوح مصر و اخبارہا، لیدن، ۱۹۲۰ء، ص ۱۵۱، ۱۶۳-۱۶۶، احمد بن یحییٰ بلاذری، فتوح البلدان، قاہرہ ۱۹۳۲ء، ص ۲۵۱-۲۶۴، علامہ شبلی نعمانی، الفاروق، دارالمصنفین۔ اعظم گڑھ ۱۹۵۶ء، حصہ دوم، ص ۷۱-۸۰

بیسواں حصہ (نصف عشر) ہوتی[1] فقہ کے قدیم ماخذ میں نہروں کی تعمیر اور ان سے استفادہ کے حقوق کے مسائل پر تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے لیکن آبپاشی پر محصول کا کوئی مسئلہ زیر بحث نہیں آیا ہے[2] یہ مسئلہ درحقیقت فقہی نقطۂ نظر سے اہم جزئیہ کے تحت آتا ہے کہ کیا حکومت کو شرعیت کے متعینہ محاصل کے علاوہ نئے محاصل عائد کرنے کا اختیار حاصل ہے متعدد فقہاء اور مفکرین اسلام نے اس مسئلہ پر روشنی ڈالی ہے اور یہ رائے ظاہر کی ہے کہ اگر بیت المال کے معروف وسائل حکومت کی بنیادی ذمہ داریوں کی انجام دہی یا اجتماعی ضروریات کی تکمیل کے لئے ناکافی ہوں تو حکومت اپنے اصحاب ثروت شہریوں سے مزید مال حاصل کرنے یا عوام پر بقدر استطاعت نیا محصول عائد کرنے کی مجاز ہوگی[3] اس میں شبہ نہیں کہ فقہاء نے عام طور پر اجتماعی ضروریات کے ضمن میں کفالتِ عامہ کا اہتمام، جہاد کی تیاری، دفاعی مصارف اور قیدیوں کی

---

[1] اسلام کے قانون محاصل کی رو سے عشری زمین کی سینچائی اگر بارش کے پانی، یا تالاب، دریا و نہر کے ذریعہ بغیر کسی محنت و مصارف برداشت کئے کی جائے تو اس کی پیداوار پر عشر (دسواں حصہ) اور اگر سینچائی میں محنت و مشقت اور مالی مصارف درکار ہوئے ہیں تو اس پر نصف عشر (بیسواں حصہ) واجب الادا ہوگا۔

[2] اسلام کے ابتدائی دور میں اور فقہاء متقدمین کے یہاں اس مسئلہ کے عدم ذکر کی وجہ بظاہر یہی معلوم ہوتی ہے کہ بنیادی طور پر یہ ریاست کی ذمہ داری ہے کہ بیت المال کے ذرائع آمدنی سے عوام کی فلاح و بہبود کے کام انجام دے اور مستحسن یہی ہے کہ رفاہی کاموں سے استفادہ پر کوئی مالی مساوضہ نہ لے الا آں کہ مزید وسائل کی فراہمی ناگزیر ہو جائے اس دور میں چونکہ بیت المال کو وسعت حاصل رہی اس لئے فکری و عملی طور پر آبپاشی پر محصول کا مسئلہ سامنے نہیں آیا۔ [3] مجموع فتاوی شیخ الاسلام احمد بن تیمیہ، مطابع دار العربیہ، بیروت ۱۳۹۸ھ المجلد التاسع والعشرون، ص ۱۸۸، ابن حزم "المحلی"، ادارۃ الطباعۃ المنیریہ مصر، ۱۳۴۹ھ، الجزء السادس، ص ۱۵۶، محمد بن احمد القرطبی "الجامع لاحکام القرآن"، مطبعہ دار الکتب القاہرہ، ۱۹۵۳ء الجزء الثانی، ص ۲۲، ابراہیم بن موسیٰ الشاطبی الاعتصام، مطبعۃ المنار، مصر، ۱۹۱۳ء، الجزء الثانی، ص ۲۹۵-۲۹۶، محمد بن ابی سہیل السرخسی، المبسوط، مطبعۃ السعادۃ مصر ۱۳۲۴ھ الجزء العاشر ص ۲، الماوردی، محولہ بالا، ص ۱۸۹، الہدایہ مجلد ثانی ص ۵۲۸، ابن عابدین الشامی، رد المحتار علی الدر المختار، دار الطباعۃ المصریہ، ۱۲۷۲ھ الجزء الثانی، ص ۵۶-۵۷۔

رہائی کے لئے فدیہ کی ادائیگی کا ذکر کیا ہے۔ لیکن ان "ضروریات" کا دائرہ عوام کی خوشحالی اور ملک کی معاشی تعمیر و ترقی کے کام تک بھی وسیع کیا جا سکتا ہے اور ان کی انجام دہی کے لئے نئے محاصل عائد کرنے کے حق میں بھی وہی طرز استدلال اختیار کیا جا سکتا ہے[1]۔ جو دفاعی ضروریات کے مسئلہ میں پیش کیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ ملک کا استحکام اور اس کی دفاعی قوت کافی حد تک اس کی معاشی تعمیر و ترقی اور عوام کے اقتصادی حالات کی بہتری سے وابستہ ہے[2]۔ یہاں یہ ذکر اہمیت سے خالی نہ ہوگا کہ فتاوای فیروز شاہی[3] اور اسی دور میں مکمل کی گئی ایک دوسری کتاب انشاء ماہرو[4] سے قطعی طور پر یہ ثابت ہے کہ حکومت کی جانب سے نئے محاصل عائد کرنے کا مسئلہ عہد فیروز شاہی میں کچھ ہندوستانی علماء کے غور و فکر کا موضوع بنا تھا اور اس سے اہم یہ کہ یہ علماء اپنے طرز استدلال اور نتائج میں مذکورہ فقہاء سے کچھ مختلف نہ تھے۔ خاص "حق شرب" کے مسئلہ میں علماء کے بحث و مباحثہ کی تفصیلات نہ ملنے کی وجہ سے یقینی طور پر یہ کہنا مشکل ہے کہ اس مسئلہ پر اظہار خیال کے وقت علماء کے ذہن میں ملک کی معاشی تعمیر و ترقی کے لئے دہلی سلطنت کے موجودہ ذرائع آمدنی کے عدم کفایت اور مزید وسائل کی فراہمی کا پہلو تھا یا کوئی اور لیکن اس سے انکار

---

[1] اس کی جانب اشارہ مشہور سیاسی مفکر ماوردی کے اس خیال سے ملتا ہے کہ شہروں کی فصیل بندی اور مساجد و نہروں کی تعمیر و مرمت کے سلسلہ میں حکومت مقامی باشندوں سے جسمانی و مالی خدمات حاصل کر سکتی ہے بشرطیکہ بیت المال کی موجودہ آمدنی ان مصارف کی متحمل نہ ہو سکے (الاحکام السلطانیہ صد ۲۱۲)

[2] یہاں یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہئے کہ معاشی ترقی کا اہتمام بھی فی نفسہ ریاست کی گوناگوں ذمہ داریوں میں داخل ہے اس لئے خود اس ذمہ داری کی تکمیل میں (خواہ یہ ہنگامی ضرورت میں داخل ہو یا نہ) اگر ریاست کو مزید وسائل درکار ہوں تو نئے محاصل کے ذریعہ یہ مقصد حاصل کیا جا سکتا ہے۔ ریاست کی معاشی ذمہ داریوں اور اس کے تقاضوں پر محققانہ بحث کے لئے ملاحظہ کیجئے پروفیسر محمد نجات اللہ صدیقی کی معرکۃ الآراء کتاب "اسلام کا نظریۂ ملکیت" مرکزی مکتبہ اسلامی، دہلی، ۱۹۸۳ء صر ۳۹۱ - ۴۵۲

[3] فتاوای فیروز شاہی، محولہ بالا، ورق ۲۱۷ ب - ۲۱۸ الف [4] انشاء ماہرو، محولہ بالا، مکتوب ۲۰۔

نہیں کیا جا سکتا کہ نہروں کی تعمیر کے کثیر مصارف ان کی وجہ سے زراعت کی غیر معمولی ترقی اور سرکاری اخراجات سے چلائے جانے والے دیگر مختلف النوع رفاہی ادارے[1] ضرور علماء کے پیش نظر رہے ہوں گے۔

اوپر کی تفصیلات سے فیروز شاہ کے نظام محاصل کے جو پہلو نمایاں ہوتے ہیں ان میں سب سے اہم یہ ہے کہ ان سے شرعی قوانین کی روشنی میں نظم محاصل کو ترتیب دیا۔ اس شعبہ میں پیشرو سلاطین کے عہد سے جو غیر اسلامی دستور و قوانین رائج تھے ان کو ختم کیا اور شرعی ضوابط کے نفاذ پر زور دیا۔ فیروز شاہ کے یہ اصلاحی اقدامات نظم و نسق اور شریعت میں مطابقت پیدا کرنے کی ایک سنجیدہ کوشش کی نشاندہی کرتے ہیں اور یہ اقدامات اس لحاظ سے نہایت اہمیت کے حامل ہیں کہ یہ اس دور میں ظہور پذیر ہوئے جب کہ معاصر مورخ اور سیاسی مفکر اصول حکمرانی سے متعلق اپنی کتاب "فتاوائی جہاندانی" میں اس خیال کی ترجمانی کر رہا تھا کہ اس وقت نظام حکومت شریعت کے مطابق نہیں چلایا جا سکتا۔ فیروز شاہ کی یہ کوشش اور موثر ثابت ہوتی اگر اس نے عام نظم و نسق میں نرمی کے بجائے کچھ سختی کا مظاہرہ کیا ہوتا اور حکومت کے کل پرزوں کو مضبوطی کے ساتھ منظم کیا ہوتا۔

فیروز شاہ کی اصلاحات کا دوسرا قابل ذکر پہلو یہ ہے کہ چاہے شرعی قوانین کے نفاذ کا مسئلہ ہو یا اس دور میں رائج غیر شرعی رسم و رواج پر پابندی عائد کرنے کا اس نے علماء کا تعاون حاصل کرنا ضروری سمجھا اور ان کے مشورے کی روشنی ہی میں عملی قدم اٹھایا اور سب سے بڑھ کر یہ کہ نظم و نسق کے نئے مسائل درپیش ہوئے تو اس نے معاصر علماء کی اجتہادی فکر کو بھی دعوت دی اور متعلقہ مسئلہ میں ان کے اجتماعی غور و فکر کے نتیجہ میں جو متفقہ رائے سامنے آئی اسی پر اپنے فیصلہ کی بنیاد رکھی، علماء نے نہ صرف یہ کہ عام مسائل میں شریعت کے نقطۂ نظر کو واضح کیا بلکہ نئے مسائل پر بھی خیال کرتے وقت مجتہدانہ فکر کو بھی استعمال کیا، خود سلطان کے حکم سے مرتب کئے جانے والے فتاوای فیروز شاہی میں مذکور متعدد استفتار و فتوے اس کی شہادت دیتے ہیں۔ اس کی بنیاد پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ چودہویں صدی عیسوی کے ہندوستان میں علماء کی اجتہادی فکر نہ صرف زندہ تھی بلکہ سرگرم عمل بھی تھی۔

---

[1] فیروز شاہ کے رفاہ عام کے کاموں میں مدارس و مکاتب اور شفاخانوں و مہمان خانوں کی تعمیر، بیروزگاری کے انسداد اور غریب لڑکیوں کی شادی کے انتظام کے لئے مستقل شعبوں کا قیام شامل ہے جن کی تفصیلات ایک علیحدہ مضمون کی طالب ہیں۔

قرآن اور سائنس[1]

ڈاکٹر سید مسعود احمد

علم سائنس بار بار پیش آنے والے مشاہدات وانکشافات کو انسانی زبان میں مربوط انداز میں منتقل کرنے کا نام ہے۔ اور اصولی طور پر اپنے طریقۂ کار (Method) کے لحاظ سے مشاہدہ اور تجربہ پر مبنی ہوتا ہے۔ ان تجربات ومشاہدات کی روشنی میں سائنسداں کوئی نتیجہ (Inference) اخذ کرتا ہے۔ اس علم کی تعریف اور طریقۂ کار کی روشنی میں یہ حقیقت آغاز ہی میں طے ہو جاتی ہے کہ یہ علم عالم مشاہدہ (Phenomenal or Physical world) تک ہی محدود ہے اور مابعد الطبیعیات (Metaphysical and Naumenal world) کے حقائق سے اس کو سروکار نہیں۔ سائنس بذاتِ خود مابعد الطبیعات کے بارے میں کوئی رائے قائم نہیں کر سکتی کیوں کہ یہ اس کے دائرہ کار اور رسائی سے باہر ہے۔

سائنس کے سلسلہ میں دوسرا قابل غور پہلو یہ ہے کہ یہ ایک نامکمل علم ہے۔ حقائق کی گہرائی تک پہنچنے کے معاملہ میں یہ ابھی تک ابتدائی مرحلہ میں ہے۔ بے شمار سائنسی حقائق جو آج سائنس جدید کے جزو لاینفک کی حیثیت رکھتے ہیں ان کا ماضی قریب میں کوئی نام تک نہ جانتا تھا۔ مثال کے طور پر ایٹم (Atom) اور اس سے بھی چھوٹے ذرات (Sub atomic pa-rticles) یعنی الیکٹران، پروٹان نیوٹران وغیرہ۔ نیز بہت سی اشیاء کی خوردبینی تفاصیل سے دنیائے سائنس ابھی چند سال قبل تک نابلد تھی۔ علاوہ بریں بہت سے سائنسی کرشمے جن کا

---

[1] اس مضمون میں صرف طبیعیاتی (Physical) اور قدرتی (Natural) سائنس کو موضوع بحث بنایا گیا ہے۔ علوم عمرانیات (Social Sciencess) اور علم نفسیات (Psychology) وغیرہ سے کوئی تعرض نہیں کیا گیا ہے۔

تصور تک محال تھا آج دنیا انھیں اپنی چشم سر سے دیکھ رہی ہے۔ عین ممکن ہے کہ مستقبل میں ان حقائق کی ناقابل تردید توجیہ کی جا سکے۔ اس لئے مابعد الطبعی عقائد کی نفی کرنے والے سائنسدانوں کو سائنس کی حدود کا بھی خیال رکھنا چاہئے اور اس کی عدم تکمیل کا بھی۔

یہاں سائنس اور فلسفہ کے فرق کو سمجھتے چلنا بھی ضروری ہے۔ بعض حضرات ان دونوں کو خلط ملط کر دیتے ہیں۔ ایک تو ہیں سائنسی حقائق (Scientific facts) دوسرے ہے ان کی فلسفیانہ توجیہ (Philosophical interpretation)۔ سائنسی نظریات (Scientific theories and hypotheses) سائنس کے فلسفیانہ نقطہ ہائے نظر ہیں جب سائنسی حقائق (Scientific facts) تجربات و مشاہدات سے اخذ کردہ مسلم الثبوت حقائق (Proved facts) ہیں۔ مثال کے طور پر کھانے والا نمک (Sodium Chloride or table salt) اپنی کیمیاوی ماہیت کے لحاظ سے سوڈیم اور کلورین کا مرکب ہے اور کاسٹک سوڈا اور نمک کے تیزاب (Hydrochloric acid) کے تفاعل سے وجود میں آتا ہے اور یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کیوں کہ کاسٹک سوڈا اور نمک کا تیزاب جب بھی اپنے مخصوص حالات و ترتیب میں ملائے جاتے ہیں تو کھانے کا نمک لازماً بنتا ہے۔ مزید براں نمک کی کیمیاوی تحلیل کے ذریعہ سوڈیم اور کلورین کو الگ بھی کیا جا سکتا ہے گویا مثبت و منفی دونوں طریقوں سے ایک ہی نتیجہ برآمد ہوتا ہے۔ اس کے برعکس نیوٹن کا کششِ ثقل کا نظریہ۔ آئن اسٹائن کا نظریۂ اضافیت۔ ہائگن کی ایتھر تھیوری۔ روشنی کی نیوٹان تھیوری۔ ڈارون کا نظریۂ ارتقا وغیرہ تمام نظریات کی حقانیت ہنوز محتاج ثبوت ہے۔ ان کے بارے میں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ کسی حد تک حقیقت کے قریب اور قرینِ قیاس ہیں۔ اور یہ بھی ایک ناقابل تردید حقیقت ہے کہ سائنسی نظریات میں سے ہر ایک نظریہ زمانہ کے ساتھ ساتھ ترمیم و تنسیخ کے مراحل سے گزرتا رہتا ہے۔

سائنس کسی مسئلہ کی حقیقت اصلی (Absolute reality) معلوم نہیں کرتی بلکہ اس کی معروضی تشریح کرتی ہے۔ نیز اس کے Inductive اور Deductive دونوں طریقوں میں منطق و فلسفہ کی ضرورت پیش آتی ہے۔ مزید برآں سائنس اپنی تعریف کے مطابق

تجربات ومشاہدات کو مربوط انداز میں انسانی زبان میں منتقل کرتی ہے اور اس کی ایک بڑی خامی یہ ہے کہ ان اعداد وشمار (Datas) اور نتیجہ (Inference) کے درمیان دماغ واسطہ (Medium) کے طور پر کام کرتا ہے جس کا اپنا ایک خاص دائرہ کار اور حدود (Definite Capacity and limitations) ہیں نیز اس کے نتائج اس سائنسداں کے انفرادی حالات (مثلاً نفسیاتی اور نظریاتی عوامل) اور اجتماعی ماحول (مثلاً سماجی اور سائنسی ماحول) سے متاثر ہوتے ہیں۔ اس طرح بہت سے عوامل اخذ نتیجہ (Inference) پر اثر انداز ہوتے ہیں اور نقص نتیجہ (Defective and imperfect inference) کا باعث ہوتے ہیں۔ ان تغیر پذیر عوامل کی وجہ سے سائنسی نظریات تو درکنار سائنسی حقائق تک میں تفسیر وترمیم عین ممکن ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ نظریات میں عقلیاتی پہلو نمایاں ہونے کی وجہ سے تغیر وترمیم کے زیادہ امکانات ہیں جب کہ سائنسی حقائق ان سائنسی نتائج کا نام ہے جن میں عقلی یعنی فلسفیانہ پہلو کم اور تجرباتی پہلو نمایاں رہتا ہے اور کوئی بھی سائنسی نظریہ اتنا ہی قریب الحقیقت ہوگا جتنا اس میں تجرباتی پہلو اپنے نظریاتی پہلو پر غالب ہوگا۔[۱] اس کا مطلب یہ ہے کہ سائنسی حقیقت (Scientific fact) اس علمی دریافت کا نام ہے جس کو جاننے کے لئے مختلف مثبت ومنفی تجربات ومشاہدات کے لامتناہی طریقے اختیار کرنے کے بعد صرف ایک نتیجہ ہی ممکن ہو۔ علاوہ بریں اس جواب کو اخذ کرنے کے لئے عقل وتخیل کا بالکل دخل نہ ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ موخر الذکر شرط پوری ہونا ناممکن ہے جس کی وجہ سے سائنس اپنی تمام تر خوبیوں کے باوجود حرف آخر نہیں ہو سکتی۔

سائنس کے بعض علمبرداروں کا یہ دعویٰ رہا ہے کہ وہ اپنے سماجی اور نفسیاتی ماحول سے بلند ہو کر حقائق کی جستجو کرتے ہیں۔ مگر یہ مفروضہ حقیقت پر مبنی نہیں ہے۔ غور کرنے سے یہ بات آسانی سے سمجھ میں آسکتی ہے کہ ہر شعبہ کی علمی ایجاد (Invention) وتحقیق (Investigation)

---

[۱] واضح رہے کہ مابعد الطبیعات کے حقائق کے سلسلہ میں اس کلیہ کا استعمال کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ یہاں مادی تجربات سرے سے کئے ہی نہیں جاسکتے اس لئے اس عالم طبیعی کے اصول وقوانین (Physical world) کو عالم مابعد الطبیعات (Metaphysical or Supra sensary world) پر منطبق کرنا نادانی ہے۔

جہاں ایک طرف دنیا کو نئی جہات اور نئی روشنی فراہم کرتی ہے تو دوسری طرف اس محقق کے ذہنی اخلاقی اور نظریاتی ڈھانچہ کی خاموش تبلیغ کا سامان بھی فراہم کرتی ہے۔ اس تحقیق کے عوامل و محرکات اور اس کی تشریح میں ان نظریات کی بازگشت صاف محسوس ہوتی ہے جو اس ماحول میں جاری و ساری ہوتے ہیں اور خصوصاً جن نظریات سے محقق متاثر ہوتا ہے۔ لہٰذا سائنسی نظریات کے بارے میں یہ سمجھنا کہ یہ ہر حال میں فطری حقائق کی ترجمانی کرتے ہیں کوتاہ علمی کا نتیجہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بیشتر نظریات زمانہ کی پیداوار ہوتے ہیں جو زمانی حالات و نظریات کے ساتھ بدلتے بھی رہتے ہیں۔ صرف وہی نظریات حقائق اصلی کی حدود کو چھو سکتے ہیں جن میں زمانی نظریات سے بلند ہوکر یا ان کا کم سے کم سہارا لے کر سائنسی تجربات و مشاہدات کی تشریح کی گئی ہو اور جس تحقیق کا محرک مفید مطلب نظریہ کے لئے راہ ہموار کرنا نہ ہو۔ دور جدید کی ایک بدقسمتی یہ بھی ہے کہ بیشتر مفکرین مشاہدہ و تجربہ سے قبل ہی اپنے ذہن میں کوئی خاکہ بنا لیتے ہیں۔ بلاشبہ (Inductive method) میں بھی یہ خاکہ بنایا جاتا ہے۔ مگر یہ خاکہ ان تجرباتی اعداد و شمار (Datas) کی روشنی میں بنایا جاتا ہے نہ کہ اعداد و شمار اور تجربات و مشاہدات سے قبل۔

دوسرا مسئلہ سائنس کے معاملہ میں یہ ہے کہ موجودہ سائنسدانوں کا معتدبہ طبقہ اپنی نجی زندگی میں مادہ پرست واقع ہوا ہے اس لئے مادیت کے لئے نرم گوشہ (Biased) رکھنا کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں ہے۔ مادیت کے لئے جھکاؤ کی دو بڑی وجہیں ہیں۔ اولاً سائنس اپنی تعریف کے مطابق اسرار و رموز کی مادی تشریح کا نام ہے کیونکہ وہ حسیاتی مظاہر (Physical and perceptible phenomena) ہی کی تشریح کرتی ہے۔ دوسری بڑی وجہ اس کی سولھویں سترھویں صدیوں کی دردناک تاریخ ہے جو کلیسا اور مذہب کی تضحیک و انکار پر منتج ہوئی۔ جس کے نتیجہ میں دکارتے (Descarte) اور نیوٹن کا میکانیکی تصور کائنات ابھرا اور ایک قدم آگے بڑھ کر کہنے والوں نے یہاں تک کہا کہ کائنات کے ہر مظہر اور اس کی تمام حقیقتوں کو ناپا اور تولا (Measurablity) جا سکتا ہے۔ اور بات یہاں تک پہنچی کہ سائنس کی حیثیت محض علم کی ایک شاخ (Field of Knowledge) کی نہ رہی بلکہ اس کو طریقہ حیات (Way of life) تک کا درجہ دے دیا گیا جس کو سائنٹفک طریقۂ زندگی کہا جاتا ہے۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ جدید سائنس کی نت نئی اور عجوبۂ روزگار ایجادات نے عام انسانوں کے ذہنوں پر جو اثر ڈالا ہے اس سے کسی دوسرے علم کو کوئی نسبت نہیں ہے اس نے اپنا ایک مستقل تصور کائنات (World view) فراہم کیا ہے جس میں انسان کی نظریں کائنات سے ماوراء دیکھ ہی نہیں سکتیں اور اس کی عقل غیر حیاتی حقائق کو معقول (Rational) تسلیم ہی نہیں کرتی۔ لامحدود (Unmeasurable) اور غیر حیاتی خدا کا تصور اس تصور کائنات کی رو سے "غیر سائنٹفک" قرار پاتا ہے۔

اب ذرا مادی سائنس کی ان خامیوں پر غور فرمائیے جن کی وجہ سے یہ انسانیت کے اہم مسائل حل کرنے سے قاصر ہے۔ اس سلسلہ میں بنیادی بات یہ ہے کہ سائنس اپنی تعریف کی رو سے انسان کے مادی وجود ہی سے بحث کرتی ہے۔ اس کے اخلاقی، روحانی اور معاشرتی پہلوؤں سے اسے کوئی سروکار ہی نہیں۔ گویا انسان ہر طرح کے احساسات سے عاری محض گوشت پوست کا ایک لوتھڑا ہے یا پھر ایک متحرک مشین جو کام کرنے کے لئے صرف ایندھن اور ٹوٹ پھوٹ پر مرمت ہی چاہتی ہو۔

اگر انسانیت کے مسائل اتنے ہی ہوتے کہ وہ جسمانی نشوونما اور بقا کو کیسے قائم رکھ سکے تب تو بیشک سائنس میں ہی مسائل انسانیت کا حل مضمر ہو سکتا تھا۔ مگر انسان تو سماجی و سیاسی مسائل بھی رکھتا ہے اور اخلاقی و روحانی بھی۔ اور ان مسائل کے حل کے لئے بہر حال کسی اور طرف بھی رجوع کرنا پڑے گا۔

کہا جا سکتا ہے کہ جسمانی وجود کے مسائل ہی سہی سائنس انسان کے تمام مادی مسائل حل کر دے گی۔ مگر یہ بھی محض ایک مفروضہ ہی ہے کیونکہ حقیقت یہ ہے کہ انسان بذات خود ایک اکائی ہے۔ اس کا مادی وجود روحانی اخلاقی اور معاشرتی پہلوؤں سے متاثر ہوتا ہے اور ہر ایک جزو وجود دوسرے پر اثر انداز ہوتا ہے۔ بلکہ انسان کے سلسلہ میں روحانی وجود ہی اس کا اصل الوجود معلوم ہوتا ہے جس کے سبب دیگر مسائل سے اس کو سابقہ پیش آتا ہے۔ وگرنہ جانوروں کی دنیا میں جن کا واحد مقصد جسمانی بقا و نشوونما ہوتا ہے، کوئی سیاسی، سماجی اخلاقی اور غذائی مسئلہ بھی نہیں ابھرتا اور جانور انسان کی نسبت نہایت مضبوط اور طاقتور ہوتے ہیں یہی

وجہ ہے کہ اگر ایک شخص روحانی طور پر مطمئن نہیں ہے تو سائنس جسمانی طور پر اس کو صحت مند نہیں بنا سکتی۔ اسی طرح اخلاقی طور پر گرا ہوا انسان روحانی طور پر مطمئن نہیں ہو سکتا۔ مزید برآں معاشرتی مسائل حل کئے بغیر نہ انسان نفسیاتی طور پر مطمئن ہو سکتا ہے اور نہ جسمانی طور پر تندرست و توانا رہ سکتا ہے۔

فرد معاشرہ کی اکائی بیشک ہے لیکن یہ بالکل سادہ اکائی نہیں ہے کہ ریاضی کے اصولوں کے مطابق براہ راست (Direct quantitationed simple measurability) نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہو۔ بلکہ یہاں ایک اور ایک مل کر بے شمار سماجی معاشی اخلاقی اور سیاسی مسائل کو جنم دیتے ہیں جن کا حل موجودہ سماجی، معاشی اور سیاسی سائنسوں (Social Science Economics and political Science) میں نہیں مل سکتا جن کی بنیاد ایک اور ایک دو کے اصول پر رکھی گئی ہو۔

سائنس میں ان مسائل کے حل کی صلاحیت ہی نہیں ہے کیوں کہ وہ اپنی تعریف کے مطابق ہر مسئلہ کا سطحی اور معروضی تجزیہ (Third order of abstraction) کرتی ہے جب کہ مذہب ہر مسئلہ کی چھپی حقیقت (Zero order of abstraction) تک جاتا ہے۔

موجودہ معاشرتی اور اجتماعی سائنسوں کے وجود کا محرک قدرتی سائنسوں (Natural and pure sciences) کی غیر معمولی ترقی ہے۔ بلکہ اصل بات تو یہ ہے کہ جدید مادی سائنس نے ہر شعبہ علم پر اپنا اثر ڈالا ہے۔ لہٰذا معاشیات کے ماہرین اسی میں اپنی خیر سمجھتے ہیں کہ سائنسی طریقہ کار (Scientific methods) کو اختیار کریں۔ سماجیات اور سیاسیات کا بھی یہی حال ہے اور انھوں نے ان نام نہاد سائنسی طریقہ ہائے کار کو اپنے علوم میں داخل کر کے ان کو سماجی سائنس اور سیاسی سائنس بنا دیا۔ سائنس کی اس نام نہاد برتری کی وجہ سے اور اس کے دوسرے علوم پر حاوی ہونے کی وجہ سے نیز سائنس جدید کے مادی اور میکانکی تصور کائنات (Mechanical world view) سے مرعوب ہو کر آج کے سائنسداں بالخصوص اور عوام بالعموم اس خام خیالی کو عقیدت پسندی

اور آزادی فکر سمجھ بیٹھے ہیں کہ مابعد الطبیعی عوامل کو کالعدم قرار دیں اور مذہب اور خالقِ کل کا انکار کر دیں۔

سائنس کی ایک اور بنیادی خامی یہ ہے کہ وہ اشیاء کو ٹکڑوں میں تقسیم کر کے ان کے مختلف اجزاء کا الگ الگ تجزیہ کرتی ہے۔ یہاں تک کہ انسان کو بھی ایک ایسی مشین سمجھتی ہے کہ گویا اس کے مختلف اجزاء میں نیز دو افراد میں باہم کوئی تعامل نہیں۔ سائنسداں اس موقع پر علم کیمیا کے اس فطری اصول کو بھول جاتے ہیں کہ دو عناصر دیر تک کسی مخصوص حالت میں ایک ساتھ رہیں تو ایک مرکب کا وجود ہوتا ہے جو اپنی انفرادی خصوصیات میں اپنے بنیادی (Parents) عناصر سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ لہٰذا اشیاء کا محض منتشر اور سطحی تجزیہ حقیقت سے قریب کرنے کی جگہ دور کرتا چلا جاتا ہے۔

اب ذرا قرآن کے بارے میں غور کریں۔ قرآن انسانوں کی ہدایت کے لئے ایک مکمل کتاب ہے۔ اس کا موضوع اور مخاطب انسان ہے۔ قرآن میں انسانی زندگی کے تمام شعبوں کو زیر بحث لایا گیا ہے۔ البتہ قرآن خاص طور سے انسان کے اخلاقی اور روحانی پہلوؤں پر تفصیل سے بحث کرتا ہے کیوں کہ اخلاقی اور روحانی اقدار کے صحیح معیارات اور ان کی نشاندہی انسانی عقل و شعور کے بس کی بات نہیں۔ انسان اس ناقص عقل و شعور سے انسانیت کی حقیقی فلاح کے لئے کوئی مکمل و متوازن دستورِ زندگی اور حقیقی نظامِ حیات مرتب نہیں کر سکتا اس کے لئے تو کسی برتر ہستی کی طرف سے براہِ راست علم پہنچنا چاہئے۔ قرآن اس حقیقت کو مندرجہ ذیل آیت میں اس طرح پیش کرتا ہے۔

وَعَلَى اللّٰهِ قَصْدُ السَّبِيْلِ	اللہ تعالیٰ ہی کے ذمہ صحیح راستہ دکھانا ہے
وَمِنْهَا جَآئِرٌ	(خصوصاً جبکہ دوسرے (گمراہ کن) راستے
(النحل: ۹)	بھی ہیں۔

قرآن کی بنیاد خالقِ کائنات کے اثبات اور توحید پر قائم ہے جب کہ یہ دونوں عقائد سائنس کی رسائی سے باہر ہیں۔ اس لئے کہ سائنس مادہ اور توانائی کی دریافت سے آگے نہیں جا سکتی۔ جب کہ خالقِ کائنات قرآن کی رو سے نہ تو مادہ ہے اور نہ توانائی۔

لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ (شوریٰ:۱۱) اس جیسی کوئی چیز نہیں ہے۔

قرآن کی رو سے یہ پوری کائنات ایک عظیم اور مربوط نظام کے تحت وجود پذیر ہے۔ اس کے ذیلی نظام ایک دوسرے سے اس طرح باہم دگر منظم و مربوط ہیں کہ نہ صرف اپنی انفرادی حیثیت کو باقی رکھتے ہیں بلکہ ایک بڑے نظام کی تشکیل و تکمیل میں حصہ بھی لیتے ہیں۔ اصل بات تو یہ ہے کہ قرآن کی رو سے نہ صرف کائنات کے مختلف اجزا بلکہ شعوری (انسان) اور غیر شعوری مخلوق (اجرام سماوی اور ہوا پانی وغیرہ) کے درمیان تعامل و تعاون پایا جاتا ہے۔ بنی نوع انسان کے کسی بھی معاملہ یا مسئلہ کو جب قرآن پیش کرتا ہے تو وہ اسی تصور وحدت (وحدت کائنات و انسان) اور مندرجہ بالا ربط و نظم کو پیش نظر رکھتا ہے۔ قرآن کا نظریۂ توحید کل کائنات کو پہلے چند وحدتوں میں تقسیم کرتا ہے اور پھر ان تمام وحدتوں (مثلاً وحدتِ انسانیت و وحدت کائنات وغیرہ) کو ایک مکمل و یکتا وحدت میں پرو دیتا ہے۔ یہاں مختلف وحدتوں مثلاً وحدت انسانیت وحدتِ کائنات اور وحدتِ الٰہ میں ایک مکمل اور بہترین تعامل و تعاون ہے۔ یہاں خالق و مخلوق کے درمیان کوئی نزاع و کشمکش نہیں۔ انفرادی اور اجتماعی مسئلہ کی کوئی قید نہیں، ماحول و حالات کی کوئی تخصیص نہیں۔

قرآن کی رو سے مسائل مادی ہوں یا روحانی۔ انفرادی ہوں یا اجتماعی۔ سیاسی ہوں یا معاشی۔ عارضی ہوں یا مستقل۔ ہر مسئلہ خدا کے انکار اور آخرت میں جواب دہی سے بے نیازی نیز من مانے اصولوں پر چلنے سے پیدا ہوتا ہے۔ توحید، رسالت اور آخرت کے عقائد اس شاہ کلید کی حیثیت رکھتے ہیں جن سے ہر مسئلہ حل ہو جاتا ہے۔ خدا سے کمزور تعلق کی وجہ سے انسان اور انسان کے درمیان نیز انسان اور کائنات کے درمیان عدم تعاون اور عدم توازن پیدا ہوتا ہے جس کو قرآن "فساد فی الارض" سے موسوم کرتا ہے۔ قرآن کا یہ توحیدی نقطۂ نظر کلی نقطۂ نظر (System's approach) کو بھی پیچھے چھوڑ دیتا ہے۔

قرآن کے سلسلہ میں اس حقیقت کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیے کہ قرآن کریم سائنس کی کتاب نہیں ہے کہ جس میں سائنسی باریکیوں کو پیش کیا جاتا۔ نہ اس کا مقصد نزول سائنسی حقائق کو پیش کرنا ہے بلکہ اس کا مقصد تو ان حقائق کا انکشاف ہے جو انسانی شعور کی پہنچ سے ماورا ہیں اور یہ

بات سراسر معقول ہے کہ سائنسی حقائق کے کسبی علوم ہونے کی وجہ سے یعنی ان انکشافات کے انسانی عقل و تجربہ کی رسائی میں ہونے کی وجہ سے نہ ان کی تفصیل بیان کرنے کی ضرورت تھی اور نہ ان سائنسی حقائق کو جزو عقیدہ ٹھہرانا ضروری تھا۔ بلکہ تفصیل کے محتاج اور اہمیت و مرکزیت کے حامل وہ حقائق ہونے چاہئے تھے جو انسانی حواس اور اس کے کسبی علوم سے ماوراء ہوں اور جن کے بغیر دوسرے تمام کسبی علوم بھی ناقص رہتے ہوں۔ مزید برآں جو انسانی فلاح کے لئے بھی ناگزیر ہوں۔ کیوں کہ تمام سائنسی تفصیلات کو شامل کرکے قرآن ایک کتاب ہدایت نہ رہ پاتا بلکہ ایک انسائیکلوپیڈیا ہوتا جو عام لوگوں کی پہنچ سے بالاتر ہوتا۔ نیز انسان کی وہ صلاحیتیں سرد پڑ جاتیں جن کے ذریعہ سے وہ آج تسخیر کائنات کے خواب دیکھ رہا ہے اور ستاروں کی بلندی اور سمندر کی گہرائیوں کو محض اشاروں سے طے کر رہا ہے اور قرآن کے مطابق اشرف المخلوقات کہلائے جانے کا مادی طور سے بھی مستحق ہے۔ اس کے باوجود وہ حقیقی طور پر اشرف المخلوقات کہلانے کا مستحق بھی ہو سکتا ہے جب کہ اپنی اشرفیت، اپنی عزت و شرافت، اپنی بزرگی و برتری اخلاقی طور پر بھی ثابت کردے اور قرآن کا یہی مقصد ہے کہ انسان حقیقی طور پر خود کو اشرف المخلوقات ثابت کردے۔

جیسا کہ اوپر عرض کیا جا چکا اصل اہمیت غیر کسبی علوم کی ہے۔ اسی لئے قرآن حکیم کائناتی مظاہر پر مبنی آیات میں کبھی کبھی مبہم اور ذو معنی الفاظ استعمال کرتا ہے۔ تاکہ ہر زمانہ کے کافرین و مشرکین ان غیر اہم امور میں الجھ کر ہدایت اختیار کرنے میں قباحت و تنگی محسوس نہ کریں اور اعتراض و انکار کی کوئی علمی وجہ باقی نہ رہے یہی وجہ ہے کہ ان مبہم اور ذو معنی آیات ہی کے طفیل ہر زمانہ کے پڑھے لکھے اور اُس زمانہ کی سائنس سے مرعوب لوگ بھی قرآن کے ذریعہ ہدایت حاصل کرتے رہے۔ یہ ہے قرآن کا وہ اعجاز جس کی وجہ سے قرآن ایک دائمی کتاب ہدایت بن گئی ہے۔

اب آیئے قرآن اور سائنس میں مناسبت کے پہلو بھی تلاش کریں۔ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن اور سائنس دونوں کائنات کے اسرار و رموز کی نقاب کشائی کے لئے علمی اور عقلی استدلال کا طریقہ اختیار کرتے ہیں۔ بلکہ ایک قدم آگے بڑھ کر قرآن کائناتی

حقائق و مظاہر پر غور و فکر کرنے اور ان کی تحقیق و جستجو کے لئے ابھارتا ہے۔ بالفاظ دیگر قرآن سائنسی تحقیقات کے لئے راہیں ہموار کرتا ہے۔ قرآن فطرت انسانی میں پوشیدہ "جستجوئے کائنات" "جستجوئے حقیقت" یا محتاط الفاظ میں "جستجوئے مطلق" میں مہمیز لگا کر انسان کو تسخیر کائنات کے لئے تیار کرتا ہے لہٰذا اس حیثیت سے قرآن اور سائنس کا تعلق حرکت اور فعل کا ہے۔ قرآن انسان کو حرکت میں لاتا ہے اور سائنس اس حرکت کے نتیجہ میں وجود میں آتی ہے۔

قرآن و سائنس کی مناسبت کا دوسرا پہلو ان کا نظریۂ معنویت و مقصدیت (Ration-ality) ہے۔ سائنسداں بھی ہر تحقیق سے پہلے ہی یہ فرض کر لیتا ہے کہ فلاں مظہر قدرت میں کوئی معنویت ہے اور ہر مظہر کا کوئی مقصد (Function) ہے۔ مگر قرآن جس معنویت و مقصدیت کی طرف انسان کی توجہ مبذول کرانا چاہتا ہے وہ اس مظہر قدرت کی آخری حقیقت (Ultimate reality) ہے یعنی اسباب و علل کا مقصد اور اعلیٰ ترین اخلاقی مقصد۔ جب کہ سائنس اس معنویت کے پہلے قدم سے آگے نہیں جاتی یعنی کسی شے کے مختلف مادی عناصر کی تشریح اور زیادہ سے زیادہ ان عناصر کے درمیان تعامل کی سطحی تشریح۔

قرآن کی رو سے انسان اس کائنات میں اشرف المخلوقات قرار پاتا ہے۔ وہ انسان کو غور و فکر اور تحقیق و تجسس کے ذریعہ خالق کائنات اور یوم جزا کے اثبات کے لئے تیار کرتا ہے۔ تسخیر کائنات کے لئے ابھارتا ہے یہاں تک کہ اس کی رو سے مشاہداتی دنیا کی کوئی شے ناممکنات کی حد میں نہیں آتی مگر اس تسخیر کائنات کے محرک کے پس پردہ انسانی فرد و سماج کے استحصال یا کائنات کے استحصال کی کوئی گنجائش نہیں چھوڑتا۔ قرآن میں آفاق و انفس پر غور و تدبر کی دعوت دینے والی آیات احکامات و قوانین کی آیات سے کئی گنا زیادہ ہیں۔

اس سلسلہ کی صرف دو آیات ملاحظہ ہوں:۔

وَكَاَيِّنْ مِّنْ اٰيَةٍ فِي السَّمٰوٰتِ	آسمانوں اور زمین میں کتنی ہی نشانیاں
وَالْاَرْضِ يَمُرُّوْنَ عَلَيْهَا وَهُمْ	ہیں جن پر سے وہ یوں ہی گزر جاتے
عَنْهَا مُعْرِضُوْنَ ۝ (یوسف ۱۰۵)	(اور ان پر غور و فکر نہیں کرتے)
وَفِي الْاَرْضِ اٰيٰتٌ لِّلْمُوْقِنِيْنَ ۝	یقین کرنے والوں کے لئے زمین

وَفِیْٓ اَنْفُسِکُمْ ؕ اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ ○ — میں نشانیاں (ہی نشانیاں) ہیں اور خود ان کے نفس (وجود ذات) میں پس کیا پھر بھی تم بصیرت حاصل نہیں کرتے (الذاریات ۲۰، ۲۱)

قرآن کی اسی دعوتِ غور و فکر کے نتیجہ میں سائنس کے میدان میں تیز رفتاری آئی اور مسلم مفکرین و سائنسدانوں نے قرآن سے تحریک حاصل کر کے اس سائنسی انقلاب کا دروازہ کھول دیا جس کو ملحدین آج اپنا آلۂ کار بنائے ہوئے ہیں۔ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ سائنس کا ارتقاء قرآن کی دعوتِ تحقیق و تجسس کا نتیجہ اور یورپ کا سائنسی انقلاب قرآن کے علمبرداروں اور اس کی تحریک کا مرہون منت ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ سترہویں صدی کا سائنسی انقلاب قرآنی اصولوں کے مطابق ہوا۔ بات یہ ہے کہ اسلام ایک تحریک ہے قرآن ہر شعبہ علم کی ترقی میں مزاحم ہونے کے بجائے اس میں مہمیز لگاتا ہے۔ قرآن ایک "کل" سے عبارت ہے اس کے کسی جزء کو الگ کر کے حقیقی ترقی کا خواب شرمندۂ تعبیر نہیں ہو سکتا۔ یہ غلطی مسلم سائنسدانوں سے بھی شروع ہی سے سرزد ہوتی رہی ہے کہ سائنس کو قرآن کے سانچے میں ڈھالنے کی کبھی منظم کوشش نہ کی گئی۔ اور سائنس کو باطل کے شکنجۂ اقتدار میں ہی رہنے دیا گیا۔

اب جب کہ سائنس اور قرآن کا مختصر سا موازنہ کیا جا چکا ہے بہتر ہوگا کہ موجودہ سائنس کی سمت سفر بھی متعین کر لی جائے جس کی باگ ڈور اکثر ملحد سائنسدانوں کے ہاتھوں میں ہے۔ یوں تو علم سائنس کا اخلاقیات سے کوئی علمی تعلق نہیں ہے۔ البتہ تجربہ کی روشنی میں سائنسدانوں کے لئے اخلاقی پابندی کے بغیر چارۂ کار نہیں۔ قرآن اس پابندی کی پرزور وکالت کرتا ہے بلکہ بہت سی مستقل اخلاقی اقدار پیش کرتا ہے۔ قرآن کی رو سے اخلاقی پابندیوں کا انکار خدا کے حضور جوابدہی کے انکار کے مترادف ہے۔ لہٰذا اس مسئلہ پر بحث کے لئے سائنسی مسائل میں خدا کی ہستی و وحدانیت کا اعتقاد زیر بحث لانا ضروری ہے۔

ملحد سائنسدانوں کی نظر میں دنیا کی ہر چیز محض اتفاق سے وجود میں آگئی۔ اور بہت سے اتفاقات نے طویل زمانہ میں ماحول[۵۳] سے اثر لے کر انسانی تخلیق و تسویہ کا یہ عظیم کارنامہ انجام

---

[۵۳] ماحول (Environment) کسی شئے کے اردگرد مادہ اور توانائی کے اجزاء کا نام ہے جو اس

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

دیا یوں کہنا چاہئے کہ اتفاق ہی اس پوری دنیا کا اور خود انسان کا خالق ہے۔

اتفاق اور زمانہ کی بحث طویل ہے البتہ ان سائنس دانوں کے نزدیک یہ تسلیم شدہ ہے کہ اتفاق اور زمانہ دونوں عقل سے عاری اندھے عوامل ہیں جو نہ مادہ ہیں اور نہ توانائی (دراصل دونوں معروضی اصطلاحیں ہیں ان کی اصل حقیقت کوئی نہیں جانتا)۔ یہ دونوں غیر مادی اور توانائی سے خالی عوامل اس انسان کے خالق ہیں جو مادہ سے وجود میں آتا ہے، توانائی کی مختلف قسموں پر اس کی زندگی کا انحصار ہے اور اتنی عظیم عقل سے مزین ہے کہ چاہے تمام خداؤں کا انکار کر دے اور چاہے تو اس اندھے بہرے اور عقل سے عاری اتفاق کو تسلیم کر کے اپنی ہٹ دھرمی یا اپنی عدم عقلیت کا ثبوت پیش کر دے۔

حقیقت یہ ہے کہ سائنس دانوں کا اپنی تحقیقات اور نظریات کے سلسلہ میں خالق کائنات سے بیزاری کا رویہ کسی طرح بھی سائنٹفک نہیں ہو سکتا۔ سائنس کا سب سے پہلا اصول اور ہر تحقیق کا محرک یہ نکتہ ہے کہ ہر کائناتی مظہر (Phenomenon) کی ایک علت (Cause) ہے۔ ثانیاً ہر عمل کے وجود پذیر ہونے کے لئے طاقت (Force) اور توانائی (Energy) کی ضرورت ہے۔ ثالثاً کوئی عمل پایۂ تکمیل کو نہیں پہنچتا جب تک کہ مادہ اور توانائی کا تعامل (Interaction) نہ ہو۔

چنانچہ اگر یہ سوال ہو کہ دنیا میں انسان کا وجود کیسے ہوا؟ اس سوال کے متعدد جواب ممکن ہیں۔ لیکن اکثر فلاسفہ نے اس سوال کے دو جواب دیئے ہیں۔

ایک یہ کہ محض اتفاقات نے طویل زمانہ اور ماحول کی سازگاری کے سبب غیر نامیاتی (Non-living) سالموں کو ایک خلیہ (Cell) میں تبدیل کیا اور یہ واحد الخلیہ جاندار (Single cellular living organism) ان عوامل کے ذریعہ مزید

(بقیہ حاشیہ)

شے کو متاثر کرتے ہیں۔ مثلاً ہوا، حرارت، پانی، روشنی اور مختلف مادی ذرات۔ اس لحاظ سے خود ماحول بھی اتفاق و زمانہ کا ہی پیدا کردہ ہے۔ لہٰذا ملحدین کے خدا کی تعریف میں ماحول کی بھی ضرورت نہیں۔

ارتقاء کر کے آج انسانی شکل میں پایا جاتا ہے۔

دوسرے یہ کہ کسی مافوق الفطرت ہستی نے اپنے حکیمانہ پلان کے تحت انسان کو وجود بخشا۔ اس حکیمانہ پلان کے ضمن میں مخصوص ماحول کا وجود، اس کی سازگاری، طویل مدت اور نہ جانے کتنے عوامل آجاتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ ان دونوں رایوں میں سے کوئی بھی رائے غیر سائنٹفک نہیں ہے۔ کیوں کہ سائنس تو اس پلان کی تفصیل سے بحث کرتی ہے۔ اسے اس بات سے غرض نہیں کہ اس پلان کو وجود میں لانے والا کوئی ہے یا نہیں، جب کہ پہلا نظریہ خدا کے وجود کی نفی کرتا ہے اور دوسرا اپنے ساتھ خدا کے وجود کا عقیدہ رکھتا ہے۔

ان جوابوں میں سے ایک تو خدا کے قوانینِ فطرت کی سائنسی تفصیل معلوم کرنے کے مترادف ہے اور دوسرا سائنسی تفصیل تو بیشک دیتا ہے مگر "اتفاقات" (Chances) کا جھانسہ دے کر سائنسی تحقیقات کی تحریک و عامل (Scientific incentive & motivation) یعنی جستجوئے مطلق (Curiosity & human urge of creativity) کو بھی ملیامیٹ کرنے کا سبب بنتا ہے۔ مثلاً کوئی بچہ اپنے باپ سے پوچھے کہ ابا جان! فلاں چیز کیسے بنی؟ اور باپ یہ جواب دے کہ مجھے معلوم نہیں یا بالفاظِ دیگر وہ یہ کہے کہ بیٹا! وہ محض ایک اتفاق تھا۔ تو وہ اس کے جذبۂ تحقیق کو بھی ختم کرتا ہے۔

اب ذرا غور کیجئے کہ کیا اس سوال کا حقیقی حل ممکن ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ اس سوال کا صحیح جواب سائنس جدید کے بس کی بات نہیں کیوں کہ انسان ماضی ہی میں عالم وجود میں آگیا اور اس سلسلہ کی کڑیوں کے بارے میں متفقہ رائے ہونا اس لئے بھی محال ہے کیوں کہ سائنس دانوں ہی کے مطابق اب دنیا کا وہ ماحول نہیں ہے۔ جو تخلیق حیات کے وقت تھا۔ آثارِ قدیمہ کے ذریعہ ظن و گمان سے اوپر اٹھ کر کوئی ٹھوس سائنٹفک حقیقت پیش نہیں کی جاسکتی۔ مزید برآں انسان کی اتنی عمر اور وسائل بھی نہیں ہیں کہ اس مسئلہ کے شایانِ شان تجربات کر سکے۔ بہ فرضِ محال اگر تجربات سے کوئی بات پایۂ ثبوت کو پہنچ بھی جاتی ہے تب بھی اس میں یہ امکان بہرحال باقی رہتا ہے کہ اس وقت یہ عمل ظہور پذیر نہ ہوا ہو۔ خصوصاً جب کہ ماحول لگاتار بدل رہا

ہے۔ دراصل بات یہ ہے کہ ایسے مسائل کا ناقابل تردید جواب سائنسِ جدید فراہم نہیں کر سکتی۔ چنانچہ اس سوال کا نظریاتی اور فلسفیانہ جواب ہی دیا جاتا رہا ہے جو قیاس وگمان کے سوا کچھ نہیں۔

یہاں اس بات کا ذکر کر دینا بھی مناسب رہے گا کہ قرآن انسان کی پیدائش کے مختلف ارتقائی مراحل کو تو بیان کرتا ہے اور اس کے لئے اس نے مختلف الفاظ بھی استعمال کئے ہیں۔ مثلاً طِینٌ، طین لازِب، حَمَاٍ مَسْنُوْن، تُراب، صَلْصَالٍ کالفَخَّار، ماءٍ مَہین، وغیرہ اصل سوال یہ ہے کہ کیا انسان کسی دوسری مخلوق کی ترقی یافتہ شکل ہے یا نہیں۔ نہ تو قرآن اس کا قائل ہے اور نہ سائنس اس کا قطعی جواب دیتی ہے۔

مختصر یہ کہ کسی مسئلہ کی ایسی مادی تعبیر جس کے ذریعہ خدا کا انکار مقصود ہو۔ یا جہاں خدا کی ضرورت ہی نہ رہ جاتی ہو۔ سائنس اور عیسائیت کی سولہویں صدی کی کشمکش کے بعد مذہب دشمنی کی شکل میں پیدا ہوئی ہے اور آج مذہب دشمن اور خدا بیزاری کے جراثیم موجودہ سائنسی لٹریچر میں اتنے سرایت کر گئے ہیں کہ موجودہ سائنسداں بھی شعوری اور لاشعوری طور پر اس سے متاثر بلکہ مرعوب ہیں۔

اگر یہ تمام خرابیاں موجودہ سائنسی نظریات سے دور کر دی جائیں تو سائنس اور قرآن کے درمیان کوئی ناقابلِ حل اختلاف نہ رہے کیوں کہ قرآن حقائق کا سرچشمہ ہے لہٰذا سائنسی مسائل کی تشریحات میں بھی ان حقائق کی عکاسی ہے۔ اور سائنس حقیقت تک پہنچنے کے لئے راہ فراہم کرتی ہے۔

اس سلسلہ میں دوسری بات یہ عرض کرنی ہے کہ جہاں کہیں قرآن وسائنس کے بیانات میں تضاد محسوس ہو تو اس کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں۔ ایک یہ کہ ان بیانات کی تشریح ہی میں نقص ہو یعنی اس آیت کی صحیح تفسیر نہ کی گئی ہو جس کی ایک بڑی وجہ یہ ہے عام طور پر مفسرین اپنے اپنے زمانہ کے سائنسی نظریات سے استفادہ کر کے قرآن کے متعلقہ بیانات کی تفسیر وتشریح کرتے رہے ہیں اور جب یہ نظریات ہی رد ہو جاتے ہیں تو اس بنیاد پر جو تفسیر کی گئی ہے اس پر اعتراض کا پہلو نکل آتا ہے۔ دوسری وجہ ہے دورِ جدید کی سائنسی ترقی کے باوجود بہت سے نظریات کا حقیقت سے دور ہونا۔ آج بھی جس مفروضہ کو سائنس داں قریب الحقیقت بلکہ عین حقیقت

(Scientific Facts) سمجھتے ہیں مزید تجربات و مشاہدات کے بعد اس کی ترمیم بھی ہو سکتی ہے اور تنسیخ بھی۔ لہٰذا کسی طرح بھی قرآن حکیم کی حقانیت پر حرف نہیں آتا۔

ان دونوں وجوہات کے علاوہ، جن کی ضرب بھی خود سائنس ہی پر پڑتی ہے، کسی خالی الذہن اور غیر متعصب شخص کو قرآن مجید پر انگلی اٹھانے کی گنجائش نہیں ہے۔

قرآن اور سائنس جدید کے اختلاف کا ایک اہم پہلو یہ ہے کہ قرآن ان انکشافات کو بھی جن کو خالص سائنسی مسائل کہا جاتا ہے اخلاقی اور روحانی پہلوؤں کے ساتھ لطیف انداز میں جمع کر کے پیش کرتا ہے جب کہ سائنس جدید ان اخلاقی اور روحانی پہلوؤں کو نکال کر منتشر انداز میں صرف اس مسئلہ کی مادی تعبیر ہی پیش کرتی ہے۔ بیشتر سائنسدانوں کی اخلاقی اقدار سے بیزاری سائنسی تحقیقات کا وہ رخ متعین کرتی ہے جس سے دنیائے انسانیت تباہی کے مہیب غار کی طرف گامزن ہے۔

دراصل حقیقی سائنسداں پردۂ راز میں چھپے حقائق کی نقاب کشائی کرتا ہے، مسائل کی گتھیوں کو سلجھاتا ہے۔ ان کی جانچ پرکھ کرتا ہے اور غور و خوض کے بعد اس کو بھلائی کے لئے استعمال ہونا چاہیئے۔ یہی سائنس کا اخلاقی پہلو ہے۔ آج انسانیت کو اس بات کی سخت ضرورت ہے کہ سائنسی تحقیقات کا ایسا رخ ہو کہ مادی فلاح کے ساتھ اخلاقی و روحانی فلاح کی منزل بھی قریب سے قریب تر ہوتی جائے۔ ورنہ ایٹمی اور نیوکلیر ہتھیاروں کی دوڑ، مصنوعیات کا بے تحاشہ استعمال، مصنوعی جانداروں کی صنعت (Artificial living chimeras) صنعتی انقلاب سے پیدا شدہ آلودگی (Pollution) سائنس کے ذریعہ فرد اور معاشرہ کا استحصال اور سیکڑوں مہلک ہتھیاروں کی صنعت و تجارت اور بے شمار پر خطر سائنسی تحقیقات و ایجادات دنیا کو اس منزل کی طرف لے جا رہے ہیں جن کا نتیجہ مکمل تباہی و بربادی کے سوا کچھ نہیں۔

مزید برآں سائنس جدید کے اس غلط رخ کے نتیجہ میں تعیش، آرام طلبی، کاہلی، قوت مدافعت کی کمی، جرائم کی کثرت اور ان کے نت نئے طریقوں اور ہتھیاروں نے انسانوں کو جسمانی اور اخلاقی دونوں حیثیتوں سے دیوالیہ بنا دیا ہے اور ان میں مستقل خوف و ہراس کا ماحول پیدا کر دیا ہے۔ اس طرح آج کا انسان مزید تنزل کی جانب رواں دواں ہے۔

ان مسائل کا وقتی حل تو یہ ہے کہ سائنسداں بلند پایہ اخلاق سے آراستہ ہوں۔ ان میں احساس ذمہ داری اور خدا کے حضور جوابدہی کا احساس جاگزیں ہو۔ ان کی تحقیقات کا مقصد انسانوں کی فلاح و کامرانی ہو نہ کہ انسانیت کی تباہی و بربادی۔

موجودہ سائنس کی بنیادی خامیاں دور کرنے کے سلسلہ میں قرآن کی مندرجہ ذیل آیات مزید روشنی فراہم کرتی ہیں۔

اولاً۔ محققین کسی جواب و نتیجہ کو سوچے بغیر (Unbiased) تحقیق شروع کریں اور اپنے تجربات و مشاہدات میں کوئی بات چھپائے بغیر اپنے خیالات کا اظہار کردیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ :۔

اِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ	بے شک کان، آنکھ اور دل سب
اُولٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُوْلًا (بنی اسرائیل ۳۶)	کے متعلق (اللہ کے حضور) سوال کیا جائیگا۔

ثانیاً۔ قرآن کے نقطۂ نظر سے حقیقی محقق وہی ہے جو تمام تحقیقات کے بعد ایک ہی آخری نتیجہ اخذ کرتا ہے وہ ہے معرفت خداوندی یعنی کائنات کے خالق و مدبر کے وجود کا غیر متزلزل یقین اور اس کی خشیت۔

اِنَّمَا يَخْشَى اللّٰهَ مِنْ عِبَادِهِ	اللہ تعالیٰ سے اس کے بندوں میں
الْعُلَمٰٓؤُا (فاطر:۲۸)	علم رکھنے والے ہی ڈرتے ہیں۔

ثالثاً۔ قرآن ہر محقق کو ایک سوال پر غور کرنے کی دعوت دیتا ہے کہ جس طرح ان تمام تحقیقات کے نتیجہ میں تم اس حقیقت تک پہنچے کہ تمام چیزوں کے وجود میں کوئی معنویت و مقصدیت (Rationality & Functionality) ہے۔ اسی طرح غور کرو کہ کائنات کا بھی کوئی نہ کوئی مقصد ضرور ہوگا۔

زمین و آسمان کی خلقت اور لیل و نہار کی گردش پر غور کرنے والوں کے نتیجۂ غور و فکر کو قرآن انھیں کی زبان سے بایں الفاظ ادا کراتا ہے کہ۔

رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا	اے ہمارے رب یہ سارا کارخانۂ ہست و بود
بَاطِلًا ۚ سُبْحٰنَكَ فَقِنَا	تو نے عبث نہیں بنایا تیری ذات بے عیب

عَذَابَ النَّارِ ہے پس تو ہمیں عذاب نار (افروی اور
(آل عمران: ۱۹۱) دائمی تباہی و خسران) سے بچا۔

قرآن اور سائنسِ جدید کے اس تجزیہ کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ سائنس کے ان منفی رویوں اور اس کی خامیوں کو دور کرنے کے سلسلہ میں دیرپا اور مستقل حل کی بھی نشاندہی کی جائے۔

ہماری نظر میں سائنس کی یہ خامیاں اس کی تعریف (Definition) بشمول فلسفۂ سائنس اور طریقۂ کار (Scientific methods) دونوں ہی میں مضمر ہیں۔ لہٰذا ایک منطقی حل تو یہ ہو سکتا ہے کہ سائنس کی موجودہ تعریف میں ترمیم کر کے اس کے دائرہ کار کو غیر نامیاتی اشیاء کی تشریح تک محدود کر دیا جائے جس کا انسانی علوم اور اس کے دوسرے مسائل سے براہِ راست کوئی تعلق نہ ہو۔ مثلاً علوم طبیعیات و کیمیا وغیرہ۔ اس حالت میں بھی اخلاقیات سے صرفِ نظر نہ کی جائے کیوں کہ سائنس بہر حال ایک حقیر شعبۂ علم ہی ہے اور اس کا حامل بھی انسان ہے جس کے گوناگوں مسائل ہیں۔

دوسرا حل یہ ہو سکتا ہے کہ سائنس کو اتنا وسیع کر دیا جائے کہ اس کی حدود میں علوم عمرانیات بھی آجائیں اور معاشیات و سیاسیات بھی۔ مگر اس وسیع تر تعریفِ سائنس کو اختیار کرنے سے نہ صرف سائنس کی تعریف و فلسفہ ہی میں غیر معمولی تبدیلی کرنی پڑے گی بلکہ اس کے نام نہاد سائنٹفک طریقۂ کار (Scientific method) کو بھی یکسر بدلنا پڑے گا۔

ماضی میں سائنس غیر نامیاتی اشیاء کی تفصیلات و تشریحات کے علم ہی کا نام تھا۔ اس کا انسانی علوم سے براہ راست کوئی تعلق نہ تھا۔ مگر زمانہ گزرنے کے ساتھ ساتھ سائنس کے خیرہ کن انکشافات و ایجادات نے نیز کلیسا و عقلیت کی کشمکش کے نتیجہ میں سائنس کو خدا کا درجہ مل گیا۔ اور اب ہر شعبۂ علم کو سائنس کہنے میں فخر محسوس کیا جاتا ہے۔ لہٰذا عمرانی علوم کے عین سائنس ثابت کرنے والوں کو یہ بات کیسے پسند آئے گی کہ ان کی تعریف سے سائنس کا لفظ نکال دیا جائے اور ان کی تعریفات اور طریقہائے کار کو بدل دیا جائے۔

بہر حال سائنس کی مبنی بر حقیقت تعریف پیش کرنے کے ساتھ ساتھ ان نام نہاد طریقہائے کار

میں ایسی تبدیلی کی ضرورت ہے جس میں انسان اور کائنات کو ایک اکائی کی حیثیت سے دیکھا جائے۔ جہاں انسان کے لطیف احساسات و جذبات کا خیال رکھا گیا ہو جس میں علم کے مادی ذرائع کے علاوہ دوسرے روحانی ذرائع کی حقیقت بھی تسلیم کی گئی ہو جہاں فرد معاشرہ اور انسان و کائنات کو منتشر اور الگ انداز میں سوچنے کے بجائے کلی طور پر سوچا جائے۔ جہاں سائنس کی بنیاد انسان و کائنات کے مابین ہم آہنگی اور انسان کی پائیدار فلاح و کامرانی پر رکھی گئی ہو اور جس کا مقصد سماج کا استحصال نہ ہو بلکہ اس کی خدمت ہو۔

سائنس کی وسیع تعریف کے سلسلہ میں ایک اور اہم ضرورت اس امر کی بھی ہے کہ سائنسی تجزیہ و تحقیق میں کسی کائناتی مظہر کی سطحی تشریح نہ کی جائے بلکہ ان تمام عوامل بلکہ ان سے آگے بڑھ کر ان حقائق کی نشاندہی کرنے میں بھی تامل نہ ہو جن کا سائنس سے بظاہر کوئی تعلق نظر نہیں آتا۔

آج سائنس کو جس علمی و فکری انقلاب کی ضرورت ہے اس سے قبل شاید کسی زمانہ میں بھی اس کی اتنی ضرورت نہ تھی۔ سائنس کے روایتی اصولوں کی بنیادوں کے بارے میں اکثر مفکرین کے ذہنوں میں افکار آچکا ہے۔ سائنس کی مادی بنیادیں رفتہ رفتہ تنقید کا شکار ہو رہی ہیں۔ گزشتہ صدی اور بیسویں صدی کے اوائل میں جو سائنسی برتری کا رجحان پایا جاتا تھا وہ اب خود بڑے بڑے سائنسدانوں ہی کے ذریعہ زمیں بوس ہو رہا ہے۔ آج چند مفکرین کی نظریں اس غلط رخ کا بچشم سر مشاہدہ کر رہی ہیں۔ اگر آج بھی سائنس کی خامیوں اور کمزوریوں کے تئیں حقیقت پسندی سے کام نہ لیا گیا تو انسانیت اس موڑ پر پہنچ جائے گی جس سے واپسی ناممکن ہوگی۔

آخر میں عرض ہے کہ اگر حقیقت میں موجودہ سائنس عدم توازن کا شکار ہوگئی ہے جیسا کہ موجودہ مفکرین کا بھی خیال ہے (ملاحظہ ہو The Turning Point by Caper) تو تمام دانشوروں خصوصاً سائنسدانوں کا انسانی فرض ہو جاتا ہے کہ ایک متحدہ پلیٹ فارم سے ان خرابیوں کو دور کرنے کی مستقل اور غیر متزلزل کوشش کریں۔ انفرادی کوششوں سے اتنا بڑا کام پایۂ تکمیل کو نہیں پہنچ سکتا اس لئے کہ مسئلہ سائنس کی بنیادوں اور اس کی عمارت کی از سر نو تعمیر کا ہے۔ اس کے لئے ضرورت ہے متحد ہو کر کوئی ٹھوس فیصلہ کرنے اور اجتماعی مشوروں کے ذریعہ مثبت تعمیری کام کرنے کی[۱]

---

[۱] اس متحدہ پلیٹ فارم کی ملی گڑھ میں بنیاد پڑ چکی ہے جس کا نام "مسلم ایسوسی ایشن فار ایڈوانسمنٹ آف سائنس" (MAAS) رکھا گیا ہے یہ کل ہند تحریک ہے احقر بھی اس کا ایک ادنیٰ کارکن ہے۔

یورپ میں چرچ اور اسٹیٹ کی علٰحدگی

ایک جائزہ

سلطان احمد اصلاحی

عیسائیت کبھی بھی فکر و نظر کا کوئی مکمل نظام نہیں رہی جس کی بنیاد پر سماج کی تعمیر اور ریاست کی تشکیل کی جاسکے۔ قوم یہود کے اندر جو زر پرستی اور دنیا طلبی پیدا ہوگئی تھی، اس کے علماء و رہبان جس طرح روح شریعت کو چھوڑ کر اس کے الفاظ سے کھیلنے لگے تھے اور اپنے دینی منصب کو کلیتہ جلب دنیا کا ذریعہ قرار دے رکھا تھا، حضرت مسیح، ایک عارضی وقفے کے لئے انہی کی اصلاح کے لئے بھیجے گئے تھے۔ جس کی صراحت وہ خود ان لفظوں میں کرتے ہیں:۔

"میں اسرائیل کے گھرانے کی کھوئی ہوئی بھیڑوں کے سوا کسی کے پاس نہیں بھیجا گیا۔" (متی باب ۱۵: ۲۴)

آں جناب کی ان تعلیمات و ہدایت سے بھی صاف پتہ چلتا ہے کہ آپ کی بعثت خاص قوم یہود کے لئے ہوئی تھی۔ اور آپ کی تمام تر کوششیں ان کے بگاڑ کو دور کرنے اور انھیں راہ راست پر لگانے پر مرکوز تھیں۔

"تم سن چکے ہو کہ تم سے کہا گیا تھا کہ آنکھ کے بدلے آنکھ اور دانت کے بدلے دانت لیکن میں تم سے کہتا ہوں کہ شریر کا مقابلہ نہ کرنا بلکہ جو کوئی دہنے گال پر طمانچہ مارے دوسرا بھی اس کی طرف پھیر دے۔ اور جو کوئی تجھ پر نالش کرکے تیرا کرتا لینا چاہے تو چوغہ بھی اسے لینے دے، اور جو کوئی تجھے ایک کوس بیگار میں لے جائے اس کے ساتھ دو کوس چلا جا جو کوئی تجھ سے مانگے اسے دے اور جو تجھ سے قرض چاہے اس سے منہ نہ موڑ۔" (متی: باب ۵: ۳۸-۴۲)

"لیکن میں تم سننے والوں سے کہتا ہوں کہ اپنے دشمنوں سے محبت رکھو جو تم

سے عداوت رکھیں ان کا بھلا کرو، جو تم پر لعنت کریں ان کے لئے برکت چاہو۔ جو تمہاری تحقیر کریں ان کے لئے دعا کرو، جو تیرے ایک گال پر طمانچہ مارے دوسرا بھی اس کی طرف پھیر دے اور جو تیرا چوغہ لے اس کو کرتا لینے سے بھی منع نہ کر، جو کوئی تجھ سے مانگے اسے دے اور جو تیرا مال لے لے اس سے طلب نہ کر۔

(لوقا باب: ۶: ۲۷۔۳۱)

"مگر تم اپنے دشمنوں سے محبت رکھو اور بھلا کرو اور بغیر ناامید ہوئے قرض دو تو تمہارا اجر بڑا ہوگا اور تم خدا تعالیٰ کے بیٹے ٹھہروگے کیونکہ وہ ناشکروں اور بدوں پر بھی مہربان ہے، جیسا تمہارا باپ رحیم ہے تم بھی رحم دل ہو"۔ (ایضاً: ۳۵، ۳۶)

قوم یہود جسے اللہ تعالیٰ نے ایک خاص وقت تک کے لئے امامت عالم کے منصب پر فائز کیا تھا اور اسے اپنے بے پایاں احسانات سے نوازا تھا، اس کی ہدایت و رہنمائی کے لئے تورات کی صورت میں ایک جامع مجموعۂ قوانین عطا کیا تھا۔ بعد میں وقت گزرنے کے ساتھ ——— اس کے اندر خرابی اور بگاڑ کی جو صورتیں پیدا ہوئیں اس کا نمایاں ترین مظہر اس قوم کا فقہی جمود تھا۔ چنانچہ اس نے روحِ شریعت کو بالائے طاق رکھتے ہوئے اس کے ظاہر کو سب کچھ سمجھ لیا، بیجا لفظی موشگافیاں کر کے خدائی شریعت کو کچھ کا کچھ بنا دیا۔ اور احکام کے حقیقی منشاء کے علی الرغم ان کا ہیولیٰ ہی بالکل بدل کر رکھ دیا جس کے نتیجہ میں وہ بے شمار ان جکڑ بندیوں میں پھنس گئے جن کا خدائی مرضی سے کوئی واسطہ نہ تھا اور بہت سی ان بندشوں سے وہ آزاد ہو گئے جن کا الٰہی شریعت انھیں پابند دیکھنا چاہتی تھی۔ قوم یہود کے سلسلۂ انبیاء کی آخری کڑی حضرت مسیحؑ کی بعثت توراتی شریعت میں پیدا ہو جانے والے اسی عدم توازن کو دور کرنے کے لئے ہوئی تھی۔ اور آپ کو ملنے والے مجموعۂ احکام "انجیل" کی امتیازی حیثیت ہی یہ تھی کہ وہ اس قوم اور خاص کر اس کے علماء و رہبان کی ظاہر پرستی کو ختم کر کے ان کے اندر روحِ شریعت کی پیروی کے جذبہ کو بیدار کرے۔ عہد نامۂ جدید کا درج ذیل بیان اس حقیقت کا زندہ ثبوت ہے۔ حضرت مسیحؑ اپنی قوم کے فقیہوں اور فریسیوں کی حالت زار پر ماتم کرتے ہوئے کہتے ہیں:۔

"اے ریاکار فقیہو اور فریسیو تم پر افسوس! کہ تم بیواؤں کے گھروں

کو دبا بیٹھتے ہو اور دکھاوے کے لئے نماز کو طول دیتے ہو۔" (متی باب ۲۳: ۱۴)

"اے ریاکار فقیہو اور فریسیو تم پر افسوس! کہ پودینہ اور سونف اور زیرہ پر تو دہ یکی دیتے ہو پر تم نے شریعت کی زیادہ بھاری باتوں یعنی انصاف اور رحم اور ایمان کو چھوڑ دیا ہے۔ لازم تھا کہ یہ بھی کرتے اور وہ بھی نہ چھوڑتے، اے اندھے راہ بتانے والو جو مچھر کو تو چھانتے ہو اور اونٹ کو نگل جاتے ہو"۔

اے ریاکار فقیہو اور فریسیو تم پر افسوس کہ پیالے اور رکابی کو اوپر سے صاف کرتے ہو مگر وہ اندر لوٹ اور ناپرہیزگاری سے بھرے ہیں۔ اے اندھے فریسی پہلے پیالے اور رکابی کو اندر سے صاف کر تاکہ اوپر سے بھی صاف ہو جائے۔

اے ریاکار فقیہو اور فریسیو تم پر افسوس! کہ تم سفیدی پھری ہوئی قبروں کے مانند ہو جو اوپر سے تو خوبصورت دکھائی دیتی ہیں مگر اندر مردوں کی ہڈیوں اور ہر طرح کی نجاست سے بھری ہیں۔ اسی طرح تم بھی ظاہر میں تو لوگوں کو راستباز دکھائی دیتے ہو مگر باطن میں ریاکاری اور بے دینی سے بھرے ہو"۔

(ایضاً: آیات ۲۴ تا ۲۸)

"پھر اس نے اپنی تعلیم میں کہا کہ فقیہوں سے خبردار رہو جو لمبے لمبے جامے پہن کر پھرنا اور بازاروں میں سلام، اور عبادت خانوں میں اعلیٰ درجہ کی کرسیاں اور ضیافتوں میں صدر نشینی چاہتے ہیں۔ اور وہ بیواؤں کے گھروں کو دبا بیٹھتے ہیں اور دکھاوے کے لئے نماز کو طول دیتے ہیں۔ ان ہی کو زیادہ سزا ملے گی

(مرقس باب ۱۲: ۳۸-۴۰)

لیکن سانحہ یہ پیش آیا کہ قوم یہود کی عظیم اکثریت نے حضرت مسیحؑ کا انکار کیا۔ اور اپنے کو انجیل سے بالکل بے تعلق کر لیا۔ دوسری طرف جن لوگوں نے آں جنابؑ کی پیروی اختیار کی وہ آپ کے حکم اور مرضی کے علی الرغم دوسری انتہا پر جا پہونچے کہ انھوں نے انجیل ہی کو سب کچھ سمجھ لیا اور "توراۃ" کے منکر بن گئے۔ جبکہ اصل صورت یہ تھی کہ تورات اور انجیل دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کرنے والی تھیں۔ اس دوگونہ مجموعۂ شریعت کی پیروی ہی میں اہل کتاب کی نجات مضمر تھی۔

اور اسی کے ذریعہ وہ زندگی میں جادۂ اعتدال پر قائم رہ سکتے تھے۔ اہل تورات جس فقہی جمود اور لفظی جکڑ بندیوں کے گرداب میں پھنس گئے تھے انجیل کے بغیر وہ اس سے نکلنے میں کامیاب نہیں ہو سکتے تھے۔ اسی طرح انجیل میں حکمت و موعظت اور روح شریعت کی بھرپور تشریح و تفصیل تو تھی لیکن توراتی مجموعۂ قانون کے بغیر اس کے لئے زندگی کی گاڑی کو زیادہ دور تک اعتدال و توازن کے ساتھ چلانا بہت مشکل تھا۔ لیکن تفصیلات سے قطع نظر ہوا یہی کہ انجیل تورات سے کٹ گئی۔ اور جس طرح اہل کتاب کے لئے انجیل سے روگردانی کا نتیجہ یہ سامنے آیا کہ وہ روح شریعت سے عاری ہو کر نری ظاہر پرستی اور دنیا طلبی اور جلب منفعت میں لگ گئے۔ پیروان مسیحؑ کے لئے تورات کے انکار کا انجام یہ ہوا کہ ان کے پاس ایک بالکل کٹی پٹی شریعت باقی رہ گئی جو واقعہ ہے کہ سماج کی تعمیر اور انسانی آبادی کے مسائل کے حل کی عظیم ذمہ داری سے کسی بھی صورت عہدہ برآ نہیں ہو سکتی تھی۔ اس سے بھی بڑا سانحہ یہ ہوا کہ حضرت مسیحؑ کی وفات پر زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا کہ ۳۲۵ء کی نیسیا کی کونسل میں مسیحیت[1] پر پال کی اجارہ داری قائم ہو گئی۔ جس کے نتیجے میں اس کی صورت ہی مسخ ہو گئی۔ توراۃ سے کٹ جانے کے سبب اس کے اندر پیدا ہو جانے والی مذکورہ خامی اور کمی سے قطع نظر اس کی ہم آہنگی بالکل خاک میں مل گئی اور وہ تضادات کا ایک مجموعہ بن کر رہ گئی۔[2] یہی وجہ ہے کہ عہد نامۂ جدید میں میں اگر حضرت مسیحؑ ایک طرف اپنے پیروؤں کو اس دعا کی تلقین کرتے نظر آتے ہیں کہ آسمان کی طرح زمین پر بھی خدا کی بادشاہت قائم ہو:

---

[1] یہاں ہم مسیحیت کو مسیحیت اسی پہلو سے کہہ رہے ہیں جیسا کہ اس کے ماننے والوں نے اسے توراۃ اور اسی طرح اس کے بعد آنے والی شریعت محمدیؐ سے کاٹ کر اسے ایک الگ اور مستقل شریعت کا درجہ دے لیا۔ اور جیسا کہ وہ آج عہد نامۂ جدید کے صفحات میں نظر آتی ہے۔ ورنہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے نہ یہودیت کوئی چیز ہے نہ مسیحیت۔ یہ سب اسی دین حنیف اسلام کی مختلف شکلیں ہیں جس کا سلسلہ حضرت آدمؑ سے شروع ہو کر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر تمام ہوتا ہے۔ دوسری بے شمار قوموں اور جماعتوں کی طرح یہ اہل کتاب کی محض نادانی اور ناسمجھی ہے کہ انھوں نے اس دین قدیم کی صورت بگاڑ کر اسے یہودیت اور مسیحیت کے خانوں میں بانٹ دیا۔ اور اس کے نتیجے میں قیامت تک کے لئے باہم کٹتے مرتے رہنے کی راہ ہموار کر لی۔

[2] واضح رہے کہ عہد نامۂ جدید (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

"پس تم اس طرح دعا کیا کرو کہ اے ہمارے باپ تو جو آسمان پر ہے تیرا نام پاک مانا جائے۔ تیری بادشاہی آئے، تیری مرضی جیسی آسمان پر پوری ہوتی ہے زمین پر بھی ہو۔" (متی باب: ۶: ۹-۱۰)

تو دوسرے مقام پر ہمیں ان کا یہ اعلان پڑھنے کو ملتا ہے۔

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

اس سے بھی آگے دوسری جگہ وہ صاف طور پر دین و دنیا کی تقسیم کا درس دیتے دکھائی دیتے ہیں۔

"پس جو قیصر کا ہے قیصر کو اور جو خدا کا ہے خدا کو ادا کرو۔" (متی باب ۲۲: ۲۱)[۱]

اس کے علاوہ عہد نامۂ جدید حکومت وقت کی پیروی کو بلا لحاظ اس کے کہ وہ کس روش پر عمل پیرا ہے اور اس کا انداز کیا ہے، پیروانِ مسیح کے لئے لازم قرار دیتا ہے:

"ہر شخص اعلیٰ حکومتوں کا تابعدار رہے، کیونکہ کوئی حکومت ایسی نہیں جو خدا کی طرف سے نہ ہو اور جو حکومتیں موجود ہیں خدا کی طرف سے مقرر ہیں۔ پس جو کوئی حکومت کا سامنا کرتا ہے وہ خدا کے انتظام کا مخالف ہے اور جو مخالف ہیں سزا پائیں گے۔"

(رومیوں کے نام پولس رسول کا خط باب ۱۳: ۱-۲)

اس تاکید کے ساتھ کہ:

"سب کا حق ادا کرو جس کو خراج چاہئے خراج دو جس کو محصول چاہئے محصول جس سے ڈرنا چاہئے اس سے ڈرو جس کی عزت کرنا چاہئے اس کی عزت کرو۔" (ایضاً: آیت ۷)

اپنی موجودہ صورت میں بڑی حد تک پولوس کی اپنی تحریروں پر مشتمل ہے اور باقی صحائف میں بھی جو کچھ ہے وہ انہی خیالات کی تائید میں ہے جو پولوس نے پیش کئے۔ ستائیس صحائف پر مشتمل یہ عہد نامہ جناب یسوع علیہ السلام کے ۳۲۵ سال بعد اس اجتماع کی کثرتِ رائے سے منتخب کیا گیا تھا جس کی اکثریت تثلیث اور اسی طرح کے دوسرے مشرکانہ تصورات کی قائل تھی۔ یہ فیصلہ نیسیہ (Nicaea) کی اسی مذکورہ کونسل کا تھا (عبدالوحید خاں: عیسائیت انجیل اور قرآن کی روشنی میں صفحہ ۱۰۱)

[۱] نیز ملاحظہ ہو: مرقس باب ۱۲: ۱۷، لوقا باب: ۲۰: ۲۵

رومن ایمپائر کو پال (Paul) کی قائم کردہ اسی مسیحیت کا تجربہ ہوا[1] اور چوتھی صدی عیسوی میں وہ اس کا سرکاری مذہب قرار پا گئی۔ پانچویں صدی عیسوی میں حالات کی گردش سے رومن ایمپائر کے زوال کے بعد فطری طور پر اس کی وراثت اس کے حصے میں آئی۔ اپنی ان محدودیتوں اور کمیوں کے پیش نظر جن کا ابھی ذکر ہوا، مسیحیت کے لئے مناسب تو یہ تھا کہ وہ زیادہ سے زیادہ، چھوٹے اور مختصر دائروں میں انسانی زندگی کے مسائل کے حل میں اپنے کو لگاتی، حکومت و سلطنت کے جھمیلوں سے اپنے کو بالکل دور رکھتی لیکن مسیحیت کے علمبرداروں کے لئے، جن کی نگاہیں رومن امپائر کی زبردست شان و شوکت کے سامنے خیرہ ہو چکی تھیں، اس کا سہارنا اور کمتر دائرے پر اپنے کو قانع بنانا ممکن نہ ہو سکا۔ چنانچہ اس کے بعد ذرا تاخیر کئے بغیر کلیسا نے اپنے کو رومی شاہنشاہی کے ڈھنگ پر منظم کرنا شروع کر دیا[2] اور آٹھویں اور نویں صدی تک تو وہ پوری طرح کھل کر میدان میں آگیا۔ لیکن جیسا کہ اشارہ کیا گیا پال کی مسیحیت اپنی محدودیت اور اپنے داخلی تضادات کے ساتھ حکومت و سلطنت کے لئے کوئی کامل اور ہم آہنگ نظام عمل عطا کرنے سے قاصر تھی، چنانچہ قطع نظر ان بے شمار ادارہ جاتی اور شعبہ جاتی امور و مسائل کے جن میں اس کا نمائندہ کلیسائے روم پوری طرح رومن ایمپائر سے متاثر رہا اور بے چون و چرا اور بلا تامل انھیں اپنے ہاں اپنا تا گیا[3] اس صورت حال نے سرزمین یورپ میں اسی وقت سے چرچ اور اسٹیٹ بالفاظ دیگر مذہب اور ریاست کا جھگڑا کھڑا کر دیا کہ اقتدار کا اصل سرچشمہ کون ہے پاپائے روم یا وقت کے

---

[1] Carl Stephenson: Mediaeval History. Re. E. P. 38

[2] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو تاریخ یورپ حصہ اول، مصنفہ ایڈورڈ بیچر، ترجمہ مولوی عبدالماجد بی۔ اے، نواب صدر یار جنگ بہادر اور قاضی تلمذ حسین۔ صفحات ۱۷۹، ۱۸۰ نیز D. R. Bhandari: History of European Political Philosophy P. 69-70

[3] مثال کے طور پر بے دینی کو رائج الوقت بغاوت (Treason) پر قیاس کر کے اسے خدا کے خلاف بغاوت (Treason against God) قرار دیتے ہوئے کلیسائے روم نے ایذا رسانی (Torture) کا اصول رومی قانون سے اخذ کیا تھا، اسی طرح بے دینوں کی تمام جائداد کو ضبط کر لینے کا قاعدہ بھی اسی رومی قانون سے اخذ کردہ تھا ملاحظہ ہو: History of Torture Throughout the Ages P. 53

سیکولر حکمراں ہے جس کا سلسلہ آگے ہزار سال یعنی سترہویں اور اٹھارویں صدی تک جاری رہا جب کہ مختلف انقلابات کے نتیجے میں کلیسائی اور شاہی بساط الٹ کر دستوری حکومتیں وجود میں آتی ہیں جن کے اندر کھلے لفظوں میں مذہب کی معاملاتِ دنیا سے بے دخلی کا اعلان کیا جاتا ہے۔ اور یورپ اطمینان کا سانس لیتا دکھائی دیتا ہے کہ اب آئندہ اسے مذہب کے نام پر ظلم و استبداد کے شکنجے میں نہ کسا جا سکے گا۔ زمانۂ مابعد میں اسی کی تقلید میں دنیا کے مختلف خطوں سے مذہب کی معاملات دنیا سے بے دخلی کی بات ہمارے سننے میں آتی ہے۔

چرچ اور اسٹیٹ کی علیحدگی

آج یورپ نے اسے ایک حقیقت کے طور پر تسلیم کر لیا ہے کہ مذہب کا معاملات دنیا سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور اسی کے اثر سے دنیا کے بیشتر خطوں میں بھی اسے ایک مقبول عام تصور کی حیثیت حاصل ہو گئی ہے، لیکن آپ کو سن کر تعجب ہوگا کہ زیادہ دور نہیں ابھی اٹھارویں صدی کے اختتام تک صورت یہ تھی کہ وہاں 'بادشاہ برضیٰ خدا' (Kings by the grace of God) اس لقب کے بغیر بادشاہوں کا نام لینے کی بھی کسی کی ہمت نہ تھی۔ اگلے زمانوں کی بات اپنی جگہ اسی اٹھارویں صدی میں فرانس کے لوئیس چہاردہم (Louis XIV)[1] اور انگلینڈ کے جیمس دوم (James II) نے 'مرضی خدا' (The grace of God) کو ایک سیاسی عقیدے کے طور پر اپنایا اور اس کی بدولت اپنی کلیت پسندی (Absolutism) کے لئے وجہ جواز پیدا کیا جس کی رو سے دیگر تمام انسانی حقوق مثلاً دولت، خاندان، پارلیمنٹ وغیرہ کی طرح 'بادشاہ کا یہ حق' بھی ابدی اور من جانب اللہ تھا۔ جسے کسی صورت چیلنج نہیں کیا جا سکتا تھا۔ اس طرح بادشاہ کی شخصیت عام انسانی قانون کے دائرے سے بلند قرار پاتی تھی

---

[1] یہی نہیں بلکہ لوئیس بڑے فخر کے ساتھ یہ اعلان کرتا تھا کہ: ہم شہزادے خدا کی زندہ تصویریں ہیں جو تمام تر پاک اور قوت و طاقت کا سرچشمہ ہے: "We Princes are living images of Him who is all holy and all powerful. Bluntschli: The theory of the State P.288

اس کے بعد ایسا ہوا کہ فرانس کی عملداریوں (estates) نے اس تصور کو قبول کرنے سے انکار کیا اور برطانوی پارلیمنٹ نے نسبتہً اور سختی سے اس کے خلاف آواز بلند کی۔ بالآخر انگلینڈ کے ۱۶۸۸ اور فرانس کے ۱۷۸۹ کے انقلابات کے نتیجے میں بادشاہوں کے اس تقدس اور ان کے من جانب اللہ ہونے کے تصور کو آخری طور پر مسترد کیا گیا۔[۱]

سرزمین یورپ میں عیسائیت کے قدم جمانے سے۔ کر اٹھارویں صدی کے اختتام تک یہ مسئلہ کبھی زیر بحث آیا ہی نہیں کہ "مذہب کا معاملاتِ دنیا سے کوئی تعلق ہے، نہ ہونا چاہئے بلکہ سچ یہ ہے کہ کسی بھی ایسے شخص کے لئے جو اپنے ہوش و حواس بالکل کھو نہ چکا ہو اس طرح کی بات اپنی زبان پر بھی لانے کی ہمت نہ تھی۔ اس وقت تک مذہب سے تعلق نہیں مذہب سے لاتعلقی، بے دینی، سب سے بڑا جرم تھی جس کا ارتکاب کرنے والا جس انجام بد سے دوچار ہوتا تھا اس کی کسی قدر تفصیل اس سے پہلے آپ پڑھ چکے ہیں[۲]۔ وہاں اگر جھگڑا رہا ہے تو اس کا کہ دنیا پر مذہب عیسائیت کی حکومت کس ادارے کے ذریعہ انجام پائے۔ چرچ اور پاپائیت کے ذریعہ یہ کام انجام پائے یا یہ ذمہ داری سیکولر حکمرانوں کے سپرد ہونی چاہئے۔ اور کہنا چاہئے کہ عہد جدید کی پو پھٹنے تک یورپ بری طرح سے اس کشمکش کا تنکار اور اس اختلاف و نزع کی آماجگاہ رہا ہے۔ بلکہ اگر یہ کہا جائے تو شاید بیجا نہ ہوگا کہ یہی آویزش و چپقلش ہمیں یورپ کی تاریخ کا سب سے نمایاں باب نظر آتی ہے۔ خاص طور پر قرون وسطی کے زمانہ میں تو ایسا لگتا ہے کہ وہاں اس ایک کام کے سوا دوسرا کوئی کام ہی نہ تھا جس میں باشندگان یورپ کی قوتیں اور صلاحیتیں صرف ہوتیں۔ جس کے لئے ان میں سے ہر فریق کتاب مقدس سے غذا حاصل کرتا تھا جو اس کے لئے، جیسا کہ ابھی اوپر تفصیل گزری، اس مقصد کی خاطر بھرپور مواد فراہم کرتی تھی۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ یورپ میں بارہویں صدی سے لے کر سولہویں صدی تک 'سیاسی تصور' کی کل دوڑ اس نشانے تک محدود تھی کہ

---

[۱] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو Bluntschli: The Theory of the States P290-291

[۲] دیکھا جائے راقم کا مضمون 'یورپ میں محکمۂ احتساب عقائد کے ستم خوردوں پر ایک نظر' مطبوعہ تحقیقات اسلامی، شمارہ عوم ۸۳ء۔

پاپائیت کا یہ دعویٰ کہ شہنشاہیت پر اسے بالادستی حاصل رہے، درست ہے یا نہیں۔"[1]

خاص طور پر نویں صدی سے لے کر گیارہویں اور بارہویں صدی تک یہ لڑائی اپنے شباب پر تھی جس میں دونوں فریق اپنے اپنے حق میں الگ الگ دلائل فراہم کر رہے تھے۔ کلیسا جس بنیاد پر اپنے لئے اس حق کا مدعی تھا اس میں خاص بات یہ تھی کہ:-

(God)
اچونکہ پوری بنی نوع انسانی ایک ہے، اس لئے چرچ جس کی بنیاد براہ راست خدا نے رکھی ہے، ریاست کی ذمہ داری بھی صحیح معنوں میں اسی کی ہو سکتی ہے۔ خدائی فرمان کے ذریعہ اسے یہ چیز حاصل ہوئی ہے، خدا جس کی ذات میں تمام دنیوی و روحانی اختیارات مرکوز ہیں۔ چونکہ یہ چیز قادر مطلق ذات کا اٹوٹ حصہ ہے اس لئے کسی صورت اس کے حصے بخرے نہیں کئے جا سکتے۔ اس ریاست کے سربراہ اصلاً تو حضرت مسیح (Christ) ہیں، لیکن چونکہ وہ بنفس نفیس اس دنیا میں موجود نہیں، اس لئے ضروری ہے کہ زمین پر ان کا ایک نمائندہ ہو جو عام انسانوں پر ان کے اقتدار کو بحال رکھ سکے۔ جناب مسیح کا یہ نمائندہ پوپ (Pope) ہے جو بیک وقت لوگوں کا پادری (Priest) بھی ہے اور ان کا بادشاہ (King) بھی، بادشاہ یعنی ان کا دنیوی اور روحانی شہنشاہ، ان کا قانون ساز (Law-giver) ان کا منصف (Judge) غرض یہ کہ وہ ہر پہلو سے سب سے بڑا اور زبردست ہے۔

۲۔ دونوں ہی تلواریں جن میں سے ایک روحانی اقتدار کی نمائندگی کرتی ہے، دوسری سیکولر اقتدار کی، انھیں پہلے تو خدا نے جو پیٹر (Peter) کو عطا کیا، اور اس سے منتقل ہو کر یہ خیر پوپ (Pope) تک پہنچی جو دنیا میں زمین پر خدا کا نائب (Vicegerent of God) ہے۔ روحانی تلوار کو تو پوپ نے اپنے پاس باقی رکھا، البتہ دنیوی تلوار کو اس نے سیکولر حکمرانوں تک منتقل کر دیا۔ لیکن اس منتقلی کا مطلب یہ نہیں کہ یہ لوگ آزادانہ طور پر اس کے مالک ہو گئے ان کی زیادہ سے زیادہ حیثیت یہ ہے کہ یہ کلیسا کے وکیل اور اس کے معتمد علیہ (agent) ہیں۔ پوپ مالک تو دراصل بیک وقت روحانی اور سیکولر اختیارات دونوں کا ہے، البتہ عملاً

---

[1] D. R. Bhandari: History of European Political Philosphy P. 86

استعمال وہ اپنے روحانی اختیار ہی کا کرتا ہے۔ بادشاہ اور سیکولر حکمراں اپنے مناصب اور اپنے اختیارات بالواسطہ طور پر خدا (God) سے اور بلاواسطہ پوپ سے حاصل کرتے ہیں، اور اس بنا پر وہ اس کی رعایا (Vassals) ہیں۔ بس اتنا ہے کہ پاپا کی رعایا میں شہنشاہ کو سب سے اونچا مقام حاصل ہے۔ اس کی تاج پوشی کی حلف برداری دراصل پوپ کو ایک طرح کا خراج عقیدت ہے۔ دنیوی اقتدار چونکہ چرچ کا عطا کردہ ہے اس لئے اس کا استعمال بھی چرچ کی مرضی کے مطابق ہونا چاہئے۔ پوپ کو اس کا اختیار حاصل ہے بلکہ یہ اس کی ذمہ داری ہے کہ سیکولر حکمرانوں کو براہ راست اپنے کنٹرول میں رکھے۔ کسی تکلف کے بغیر وہ شہنشاہی اقتدار کو ایک شخص سے ہٹا کر دوسرے شخص تک منتقل کر سکتا ہے۔ اپنی اس حیثیت میں دراصل وہ بادشاہ گر یا بادشاہ کا انتخاب کنندہ (Imperial Elector) ہے۔ شہنشاہیت میں جب بھی کہیں خلا پیدا ہوگا، ایک لمحہ کی تاخیر کئے بغیر اس کی نگرانی پوپ تک منتقل ہو جائے گی۔ پوپ کو اس کا بھی اختیار ہے کہ وہ عام حکمرانوں کے خلاف لوگوں کی شکایات کی سماعت کر سکے۔ انھیں معزول کر دے اور ان کی رعایا کو ان کی وفاداری سے الگ قرار دیدے۔

۳۔ مادہ کے بالمقابل روح کا درجہ بڑھا ہوا ہے۔ اس لئے فطری طور پر عوامی اقتدار کے مقابلے میں روحانی اقتدار زیادہ اہمیت کا حامل ہے اور بجا طور پر اسے زیادہ عزت و احترام کا مقام حاصل ہونا چاہئے۔ چرچ روح کی نمائندگی کرتا ہے جب کہ ریاست کو صرف اس کے قالب کی نمائندگی حاصل ہے۔ چرچ سورج (Sun) کے مانند ہے، ریاست کی حیثیت اس کے مقابلے میں چاند (Moon) کی ہے۔ اس بنا پر عوامی اقتدار (Lay authority) روحانی اقتدار سے مستعار ہے، اسی کے ذریعہ اسے قوت نافذہ ملتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ اس کا تمام تر دارومدار اسی پر ہے[1]۔

اس کے برعکس سیکولر حکمراں اپنے لئے جس دلیل کی بنیاد پر اس حق کے دعوے دار تھے

---

[1] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو D.R. Bhandari, History of European Political Philosphy P. 87-88.

اس میں نمایاں بات یہ تھی کہ:

۱۔ سیکولر اقتدار چرچ کا تفویض کردہ نہیں بلکہ یہ چیز براہ راست خدا کی عطا کردہ ہے۔ بادشاہ روئے زمین پر خدا (God) کے نائب اور خلیفہ (Vicegerents) ہیں اور اس بنا پر وہ صرف اسی (Him) کے روبرو جوابدہ ہیں۔ ریاست کو اسی طرح من جانب اللہ (divine) ہونے کی سند حاصل ہے جیسی کہ چرچ کو ہے۔ اور اس بنا پر وہ چرچ کی تابع فرمان نہیں ہو سکتی ہے۔

۲۔ شہنشاہیت کے علمبردار (Imperialists) پاپائیت کی بالادستی سے اپنے کو آزاد رکھنے کے لئے خاص طور پر کتاب مقدس کو بنیاد بناتے تھے۔ اور عہدنامۂ قدیم و جدید ہر ایک سے اس سلسلے میں دلائل فراہم کرتے تھے۔ عہدنامۂ جدید سے بالخصوص وہ پال (Paul) کے اس قول کا حوالہ دیتے تھے جس کا اس سے پہلے ذکر آچکا ہے کہ:

"کوئی حکومت ایسی نہیں جو خدا کی طرف سے نہ ہو اور جو حکومتیں موجود ہیں، خدا کی طرف سے مقرر ہیں۔ پس جو کوئی حکومت کا سامنا کرتا ہے وہ خدا کے انتظام کا مخالف ہے۔"

(Powers that be are ordained of God. Whosoever, therefore, resisteth the power resisteth the ordinance of God.)

کتاب مقدس کے اسی طرح کے فرامین کی بنیاد پر سیکولر حکمرانوں کا رعایا سے مطالبہ تھا کہ وہ ان کی غیر مشروط وفادار رہے۔ ان کا دعویٰ تھا کہ خدا کی طرف سے مقرر ہونے کے سبب سے وہ صرف خدا (God) کے حضور جوابدہ ہیں۔ اور اس بنا پر وہ پاپائیت کے اختیار سے بالکل آزاد ہیں۔ اور ان کے اوپر اسے کسی قسم کا اثر و اقتدار دکھانے کا حق نہیں ہے۔[1]

اس مرحلے پر جن لوگوں نے مختلف تشریحات کے ساتھ کلیسا کی حمایت کی ان چند خاص نام یہ ہیں ہلڈبرانڈ یا گریگوری ہفتم (Hildebrand or Gregory VII 1073-1080)

---

[1] حوالہ سابق صفحہ ۹۱-۹۰

سینٹ برنارڈ (St. Bernard (1091-1153) مین گولڈ (Manegold) جان آف سیلسبری (John of Salisbury (1115-1180) سینٹ ٹامس ایکوئنس (St. Thomas Aquinas (1227-74) اور آگسٹس ٹرمفس (Augustus Triumphus)۔ اس کے بالمقابل سیکولر حکمرانوں کی تائید میں جو لوگ پیش پیش تھے ان میں قابل ذکر یہ لوگ تھے مارسگلو آف پڈوا (Marsiglo of Padua (1270 — 1340)، ولیم آف اوک ہام (William of Ockham (1290-1347) اطالوی فلسفی دانتے (Dante) اور پیرے ڈیوبیس (Pierre Dubois) جن کے استدلال میں علاوہ اور چیزوں کے حضرت مسیح کا یہ قول بھی شامل تھا کہ "میری بادشاہی اس دنیا کی نہیں (My Kingdom is not of this world) پاپائیت کے علمبرداروں اور سیکولر حکمرانوں کے بنواؤں کی یہ لڑائی کیسی شدید تھی اس کا اندازہ آپ صرف اس سے کر سکتے ہیں کہ صرف گیارہویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں یعنی ۱۰۵۲ء سے ۱۱۱۲ء کے عرصے میں اپنے اپنے موقف کی حمایت میں فریقین کی طرف سے ایک سو پندرہ ۱۱۵ کتابچے منظر عام پر آئے تھے۔

جرح اور اسٹیٹ کی اس لڑائی میں فتح مندی کا سہرا کلیسا کے ہاتھ رہا۔ اور واقعہ یہ ہے کہ تیرہویں صدی عیسوی تک پاپائیت کے سامنے کسی کو دم مارنے کی مجال نہ تھی۔ چودھویں صدی کے آتے آتے یورپ میں قومی بادشاہتوں نے زور پکڑنا شروع کیا اور نظام جاگیرداری، جبکہ بڑی حد تک یہی ادارہ کلیسا کے زور اور قوت کا ذریعہ تھا، دن بدن کمزور پڑتا گیا۔ اسی عرصے میں مختلف اسباب کے تحت یورپ میں روشن خیالی (Enlightenment) اور نشاۃ ثانیہ (Renaissance) کی تحریکات نے اپنے اثرات دکھانے شروع کئے۔ عوام الناس کے ذہن و فکر میں بیداری آئی، سماج میں فرد کی اہمیت کا احساس فزوں تر ہونے لگا اور لوگ بے چون وچرا کلیسا کے سامنے سر تسلیم خم کرنے کے لئے تیار نہ تھے نتیجے کے طور پر وہاں میکاولی (Machia-velli (1469-1527) جیسے مفکرین منظر عام پر آئے جنھوں نے براہ راست 'مذہب و اخلاق'

---

۱ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو حوالہ سابق صفحات ۹۲ تا ۱۱۳
۲ حوالہ مذکور صفحہ ۱۱۱، ۳ حوالہ سابق ۱۲۶/ ۴ کتاب مذکور ۸۵/ ۵ حوالہ سابق ۸۶/

سے 'سیاست' کی علاحدگی کا علم بلند کیا۔ اس کے بعد اگرچہ لوتھر (Luther) کی سولہویں صدی کی اصلاح (Reformation) کی تحریک نے ایک بار پھر مذہب اور اسٹیٹ کو ایک ساتھ جوڑنا چاہا، جس کے لئے اس نے موجود الوقت پاپائیت کو مسترد کرتے ہوئے 'بادشاہوں کے ابدی حق' (Divine Right of Kings) کا نعرہ لگایا اور 'خدا کے مقرر کردہ شہزادوں کی خاموش اطاعت' (Passive obedience to the godly Princes) کی تلقین شروع کی، لیکن مسیحی اقتدار سے یورپ اس قدر عاجز آچکا تھا کہ 'قومی بادشاہوں' کے ذریعہ مسیحیت کے بالواسطہ اقتدار کے بوجھ کو بھی وہ اب زیادہ دن تک اٹھانے کے لئے آمادہ نہ تھا۔ اس نے صاف لفظوں میں دعویٰ کیا کہ 'اقتدار کا سرچشمہ بادشاہ نہیں ملک کے عوام' ہیں حکومتِ وقت کو ان کی مرضیات کا آئینہ دار ہونا چاہیئے اور معاملات زندگی کی تنظیم اس ڈھنگ سے ہونی چاہیئے جیسا کہ کسی ملک کے عوام کی خواہش ہو۔ چنانچہ مذکورہ تحریک اصلاح کے خلاف خود محاذ اٹھ کھڑا ہوا۔ اور آگے اٹھارویں صدی تک خاص طور پر ہابس، لاک اور روسو جیسے مفکرین منظر عام پر آئے جنھوں نے میکاؤلی سے بھی ایک قدم آگے بڑھ کر مذہب و اخلاق کو ریاست کے تابع قرار دیا۔ اور 'بادشاہوں کے ابدی حق' (Divine Right of Kings) کے برخلاف سماجی معاہدہ (Social Contract) عوام کے اقتدار اعلیٰ (Sovereignty of People) اور خواہش عام (General Will) کا تصور پیش کیا جس کا خلاصہ تھا کہ 'حکومت کا ادارہ' بذاتِ خود اقتدار کا مالک نہیں۔ اقتدار کا اصل سرچشمہ عوام ہیں۔ حکمراں اور عوام کے درمیان ایک طرح کا سماجی معاہدہ ہوتا ہے جس کے تحت کوئی حکومت وجود میں آتی ہے۔ اس لئے اسے عوام کی مرضیات کی آئینہ دار ہونا چاہیئے۔ جس سے خلاف ورزی کی صورت میں وہ اپنے حق بقاء سے محروم ہو جاتی ہے۔ نیز یہ کہ مسیحیت 'کسی صورت حکومت و سیاست کے لئے موزوں نہیں ہے' یہ خاص طور پر انہی لوگوں کے افکار کا نتیجہ تھا جو ۱۶۸۸ء میں انگلینڈ اور ۱۷۷۶ء میں امریکہ اور ۱۷۸۹ء میں فرانس کے انقلابات وجود میں آئے جن میں آخری طور پر 'بادشاہتوں' کے خاتمہ کے ذریعہ بالواسطہ طور پر سرزمین یورپ سے مسیحیت کے اقتدار کا خاتمہ عمل میں آیا[1]۔ اور معاملات دنیا

---

[1] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ڈی۔ آر۔ بھنڈاری کی کتاب مذکور صفحات ۱۳۱ تا ۲۵۸

سے بے دخل کرتے ہوئے مذہب کو فرد کی نجی زندگی پر قانع ہونے کے لئے مجبور کر دیا گیا۔ اور انسانی تاریخ میں پہلی دفعہ دستوری سطح پر یہ بات منظر عام پر آئی کہ مذہب کا معاملات دنیا سے کوئی تعلق نہیں ہے اسے اگر جینا ہے تو اس دائرے کے باہر ہی وہ زندہ رہ سکتا ہے چنانچہ ان انقلابات کے نتیجے میں جو تحریری دستاویزات سامنے آئیں ان میں اگرچہ خالق کائنات (Creater) خدا تعالیٰ (Prudence) اور اعلیٰ ترہستی (Supreme Being) کے الفاظ موجود ہیں لیکن اس بات کی صراحت بھی موجود ہے کہ معاملات دنیا کے سلسلے میں اب 'مذہب' کے لئے کوئی احترام نہیں رہے گا نیز یہ کہ اقتدار کا اصل سرچشمہ دراصل قوم ہوا کرتی ہے[1]

بلنچلی نے اپنی شہرہ آفاق کتاب 'تھیوری آف اسٹیٹ' میں 'ریاست' سے تعلق رکھنے والے بعض اہم مسائل کے سلسلے میں قرون وسطیٰ اور عہد جدید میں ان کے مابین پائے جانے والے فاصلے کا ایک تقابلی مطالعہ پیش کیا ہے جس کے ذریعہ موجودہ دور میں 'مذہب کی معاملاتِ دنیا سے بے دخلی' کے رائج الوقت تصور کے پس منظر کو کافی بہتر طور پر سمجھا جا سکتا ہے۔ ہم ذیل میں اس کے بعض اہم عنوانات کو ای نقشہ کے ساتھ پیش کرتے ہیں:۔

قرون وسطیٰ	عہد جدید
۱۔ ریاست کا تصور	
قرون وسطیٰ میں ریاست اور ریاست کے اختیار کو براہ راست خدا سے حاصل کردہ تصور کیا جاتا تھا۔ ریاست کی حیثیت ایک ایسی تنظیم	جدید دور میں ریاست کا وجود انسانی ذرائع کا رہین منت ہے اور اس کی بنیاد تمام تر انسانی فطرت پر ہے۔ ریاست ایک مشترک زندگی

---

[1] تفصیل کے لئے دیکھی جائیں: امریکہ کا ۱۷۷۶ء کا آزادی کا اعلامیہ، ۱۷۹۱ء کا امریکی حقوق کا بل اور ۱۷۸۹ء کا حقوق شہریت وانسانی کا فرانسیسی اعلامیہ کی مختلف دفعات بحوالہ J.S. Schapiro: Liberalism Its meaning and History صفحات ۱۲۴ تا ۱۲۰

کی تھی جو خدا کی مرضی کی آئینہ دار اور اس کے اپنے ہاتھوں کی پیدا کردہ تھی۔

۲۔ دینیات اور سائنس

ریاست کے تصور کی بنیاد مذہبی اصولوں پر تھی اور اسی کی طاقت سے اس کی پوری مشینری حرکت کرتی تھی۔ قرونِ وسطیٰ میں اگرچہ مسیحیت چرچ اور اسٹیٹ کی ثنویت کی قائل تھی لیکن اس کا اعتقاد تھا کہ یہ دونوں ہی تلواریں، یعنی روحانی اور دنیوی، خدا کی تفویض کردہ ہیں۔ ایک کو اس نے پوپ کے حوالہ کیا ہے اور دوسرے کی ذمہ داری شہنشاہ (emperor) کو سونپی ہے۔ پروٹسٹنٹ اسکول دینیات نے روحانی تلوار کے تصور کو مسترد کر دیا اور صرف ایک تلوار یعنی ریاست کو قابل قبول ٹھہرایا لیکن اس مذہبی خیال کو وہ مضبوطی کے ساتھ پکڑے ہوئے تھا کہ اقتدارِ اعلیٰ خدا کی طرف سے آتا ہے۔

کی تنظیم سے عبارت ہے جس کی تشکیل انسانی ہاتھوں کے ذریعہ انجام پاتی ہے اور اس کا انتظام بھی انہی کے ذریعہ چلتا ہے۔ اور یہ چیز تمام تر انسانی مقاصد کے گرد گھومتی ہے۔

ریاست کے بنیادی اصولوں کی راہ انسانی علوم یعنی فلسفہ اور تاریخ متعین کرتے ہیں۔ موجودہ علم سیاسیات ریاست کی تعبیر و تشریح میں اصلاً انسان کا اعتبار کرتا ہے۔ وہ اپنے سفر کا آغاز اسی نقطہ سے کرتا ہے۔ چنانچہ کچھ لوگوں کا خیال یہ ہے کہ ریاست افراد کے اس اجتماع سے عبارت ہے جو آپس میں اس لئے متحد ہوتے ہیں تاکہ وہ اپنا تحفظ اور اپنی آزادی کا دفاع کر سکیں۔ دوسرے لوگ وہ ہیں جو بحیثیت مجموعی اسے پوری قوم کی امنگوں کا مظہر خیال کرتے ہیں۔ ریاست کا جدید نظریہ مذہبی نہیں ہے لیکن اس کا مطلب یہ بھی نہیں کہ وہ بالکل لامذہبی ہے۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ ریاست کا دارومدار مذہبی عقیدے پر نہیں ہونا چاہئے۔ یہ اس کا انکار نہیں کرتا کہ خدا نے انسانی فطرت کو بنایا ہے اور یہ جو دنیا کا نظام چل رہا ہے اس میں اس کی قدرت کا کوئی حصہ نہیں ہے۔ موجودہ علم سیاسیات کا وظیفہ یہ نہیں کہ خدائی طور طریقوں کے سمجھنے میں اپنی

قوت صرف کرے، وہ ریاست کو ایک انسانی ادارے کی حیثیت سے سمجھنا چاہتا ہے۔

۳۔ تھیاکریسی (مذہبی مستبدانہ حکومت)

عہد وسطیٰ میں ریاست کا تصور بالکل پرانے دور کے انسانوں کی طرح براہ راست تھیاکریسی کا تونہ تھا۔ البتہ وہ بالواسطہ تھیاکریسی (مذہبی مستبدانہ حکومت) کا قائل تھا۔ پوپ کی کرسی یعنی حکمراں خدا کا نائب اور اس کا خلیفہ ہوتا تھا۔

جدید اقوام کے سیاسی شعور کے لئے تھیاکریسی اپنی جملہ صورتوں کے ساتھ صد درجہ ناگوار ہے۔ عہد جدید کی ریاست ایک انسانی اور دستوری انتظام سے عبارت ہے۔ ریاست کا اختیار عوامی قانون کے ہاتھوں بندھا ہوا ہے اور سیاست کا منتہائے مقصود قوم کی فلاح ہے۔ البتہ یہ تمام چیزیں انسانی فہم سے اخذ کردہ ہیں اور انھیں انسانی ذرائع ہی سے روبعمل لایا جائے گا۔

۴۔ مذہب

قرون وسطیٰ میں ریاست کا تمام تر انحصار مذہب جماعات و افراد پر تھا۔ اور اس کا مطالبہ تھا کہ ہر جگہ عقیدے کی یکسانی رہے۔ کافروں اور بے دینوں کے لئے اس زمانے میں کوئی سیاسی حقوق حاصل نہ تھے۔ ان پر مختلف طرح کے مظالم توڑے جاتے تھے اور انھیں طرح طرح سے ستایا جاتا تھا بلکہ اکثر و بیشتر انھیں فنا کے گھاٹ اتار دیا جاتا تھا۔ بہتر سے بہتر سلوک جس کی ان کے ساتھ توقع رکھی جاسکتی تھی وہ یہ کہ ان کے وجود کو انگیز کرلیا جائے۔

موجودہ دور میں کسی شخص کو قانونی طور پر کوئی مرتبہ و مقام عطا کرنے کے لئے ریاست مذہب کو ایک شرط لازم تصور نہیں کرتی۔ فرد اور سماج ان دونوں سے تعلق رکھنے والے قوانین مذہب اور عقیدے کی گرفت سے بالکل آزاد ہیں۔ یہ ضرور ہے کہ عہد جدید کی ریاست عقیدے کی آزادی کا تحفظ کرتی اور مختلف چرچوں اور مذہبی سوسائٹیوں کو ایک لڑی میں پرو کر رکھتی ہے۔ البتہ مذہب سے بیزار یا کسی بھی بے عقیدہ شخص کے سلسلے میں وہ کسی قسم کی ظلم و زیادتی اور اس کی ایذا رسانی کو کسی بھی

انداز سے جائز تصور نہیں کرتی۔[1]

اس موازنے کی روشنی میں عہد جدید کے انسان کی نظر میں مذہب کی حیثیت، اس کے مرتبہ و مقام نیز زندگی کی دوڑ میں اس کی واقعی جگہ کے سلسلے میں اس کے نقطۂ نظر کو باحسن وجوہ سمجھا جا سکتا ہے کہ کس طرح قرون وسطیٰ میں چرچ اور اسٹیٹ کی کشمکش کے نتیجے میں وہاں 'مذہب' کے سلسلے میں ایک خاص نقطۂ نظر پروان چڑھا اور بعد میں آہستہ آہستہ اس نے مسیحیت سے آگے فی الجملہ 'مذہب' ہی کے سلسلے میں ایک عام تصور کی حیثیت اختیار کر لی جس کا انتہائی مقام یہ ہے کہ وہ زندگی میں ایک عضو معطل کی حیثیت سے تو باقی رہ سکتا ہے البتہ اس کے لئے سماج میں کسی موثر کردار کا تصور نہیں کیا جا سکتا ہے۔

یورپ کی تاریخ میں ایک طویل عرصے تک مذہب اور چرچ لازم و ملزوم کی حیثیت اختیار کئے رہے۔ بعد میں چرچ کا نظام کمزور ہونے کے بعد یہ مقام وہاں کے 'بادشاہوں' کو حاصل ہو گیا اور وہ روئے زمین پر 'مذہب' کا عملی مظہر قرار پائے۔ بادشاہوں نے چرچ کو بے دخل کر کے زمام اقتدار اپنے ہاتھ میں لی تو معاملہ پھر بھی غنیمت رہا اس لئے کہ اول الذکر کی طرح یہ بھی اپنے تئیں مذہب کی نمائندگی کے مدعی تھے۔ لیکن اٹھارویں صدی میں جب مذہب سے بیزار بلکہ اس سے عاجز عوام نے ان 'بادشاہتوں' کی بساط الٹی تو بادشاہوں کے خاتمہ اور ان کی بے دخلی کے ساتھ ساتھ یہ چیز اس مذہب کی بے دخلی اور اس کے خاتمہ کا بھی موجب بنی جو اپنے کو الٹے طور پر ان بادشاہتوں سے جوڑے ہوئے تھا۔ یورپ کا ستم یہ ہے کہ پہلے تو اس نے ایک نامکمل مذہب سے جس کے چہرے کو انسانی تحریفات نے بری طرح داغدار کر رکھا تھا، اپنے کو جوڑے رکھا لیکن اس سے بڑی ستم ظریفی اس کی یہ ہے کہ مختلف اسباب کے تحت جب وہ اس مذہب سے عاجز آ گیا تو اسے مسترد کرنے کے ساتھ ہی اس نے نفس مذہب کے سلسلے میں ایسا دھواں دار پروپیگنڈہ شروع کیا کہ کہنا چاہئے کہ دنیا کے بیشتر مذاہب کے ماننے والے اس کی لپیٹ میں آ گئے اور اپنے اپنے مذاہب کو بھی انھوں نے اسی چوکھٹے کا پابند بنا لیا جس کی وکالت سرزمین یورپ کے فرزانوں کی

---

[1] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: The Theory of the State. P. 60-62

طرف سے کی جارہی تھی یعنی یہ کہ مذہب انسان کی پرائیویٹ زندگی کا معاملہ ہے، معاملات دنیا سے اس کا کوئی تعلق ہے نہ ہونا چاہیئے، یہاں تک کہ اہل یورپ کے نزدیک مذہب (Religion) کی تعریف ہی اس دائرے میں محصور ہو کر رہ گئی کہ "مذہب نام ہے اس محسوس عملی تعلق کا جو کسی ایک یا متعدد مافوق الفطری وجود یا وجودوں پر اعتقاد کی صورت میں کسی فرد کا اس سے یا ان سے قائم ہوتا ہے"۔ ہم مبارکباد دیتے ہیں یورپ کو اس کی اس ہوشیاری اور چالاکی پر کہ اس نے جب اپنی ناک کاٹی تو اس کے فضائل اس زور و قوت کے ساتھ بیان کئے کہ دنیا کی عظیم آبادی نے اپنے لئے 'نکٹا' ہونے ہی کو باعث افتخار سمجھا اور ہر اس شخص کو الٹا عار دلانے لگی جو کسی بھی صورت اپنے لئے 'ناک والا' رہنے کا قائل اور اس کی وکالت کرنے والا اور اس کا مؤید نظر آتا ہو۔

لیکن خاص طور پر آج کے روشن خیال اور آزادیٔ فکر و نظر کے مدعیوں سے ہمارا یہ سوال اب بھی قائم ہے کہ کیا یورپ کے اپنے اس محدود تلخ تجربے کے نتیجے میں نفس مذہب کے سلسلے میں اس کا مذکورہ بالا اعلان و اظہار کسی بھی درجے میں حق و صداقت کا آئینہ دار ہے۔ اور کیا اس کی پیروی کسی بھی دوسری سمت سے اس طرح کے کسی اظہار و اعلان کو مبنی بر حقیقت اور حق و انصاف کا تقاضا قرار دیا جا سکتا ہے۔؟

لہ رابرٹ۔ ایچ۔ تھولس (Robert. H. Thouless) نے پروفیسر لیوبا .... (Leuba) کی کتاب 'A Psychological Study of Religion' کے حوالہ سے مذہب کی اڑتالیس ۴۸ تعریفوں کا تذکرہ کرتے ہوئے خاص طور پر صرف تین تعریفوں کی طرف توجہ کی ہے۔ اور پھر ان سب کا خلاصہ وہ بیان کیا ہے جو اوپر مذکور ہوا۔ ملاحظہ ہو:۔
Robert. H. Thouless: The Psychology of Religion P. 4.

اپنے معاونین سے

IDARA-E-TAHQEEQ-O-TASNEEF-E-ISLAMI, ALIGARH ادارہ کا اکاؤنٹ کے نام سے ہے۔ برادرِ کرم اپنا چیک یا ڈرافٹ اسی نام سے بھیجیں۔ اس میں کسی لفظ کی کمی بیشی سے زحمت ہوتی ہے۔ امید ہے آپ کا تعاون ہمیں مستقل حاصل رہے گا۔ (مینیجر)

اقبال اور کارل مارکس

ڈاکٹر عبدالمغنی

اقبال ایک ایسے دانشور تھے جو اپنی ایک خاص منظم فکر رکھتے تھے۔ اسی لئے ان کو مفکر اور فلسفی کہنا صحیح ہوگا۔ اقبال کی فکر کا تجزیہ کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ یہ ایک بہت ہی مربوط، جامع اور وسیع و مکمل فکر ہے۔ اس لئے کہ انفس و آفاق اور قدیم و جدید علوم کا متنوع اور گہرا مطالعہ کر کے اقبال حیات و کائنات اور انسانیت کے متعلق چند واضح، معین اور قطعی نتائج تک پہنچے تھے۔ پھر قرآن حکیم کی صورت میں ان کا ایک سرچشمۂ علم تھا جسے وہ تمام علوم و فنون کی کلید سمجھتے تھے۔ درحقیقت اسی سرچشمے نے انھیں ایک مرکزِ فکر اور ایک معیارِ نظر عطا کیا تھا، جو ان کے تمام خیالات و تصوّرات کا محور (Nucleus of thought) تھا۔ اسی محور و مرکز سے وہ تمام فلسفیوں، مفکروں اور دانش وروں کے افکار کا مطالعہ کر کے ردو قبول اور اخذ و ترک کرتے تھے۔ وہ رسولِ کریمؐ کے سوا کسی سے شخصی طور پر نہ تو وابستہ ہیں اور نہ مرعوب۔ ان کا اپنا ذہن خود اتنا قوی اور موثر ہے کہ وہ اپنے خاص نقطۂ نظر سے مختلف نظریات کا بدرجۂ احسن جائزہ لیتے ہیں اور اپنے نظامِ فکر کے اجزا و عناصر کے طور پر ہر ایک کو اس کی مناسب و موزوں جگہ پر رکھتے ہیں۔ مختلف شخصیتوں اور نظریات کے ساتھ اقبال کا رویہ عام طور پر احترام کا ہے اور وہ سبھی کی خوبیوں کا برملا اعتراف کرتے ہیں، گرچہ ان کی خامیوں سے بھی واقف ہیں اور جہاں ضروری سمجھتے ہیں ان پر بہت ہی گہری اور کاری تنقید کرتے ہیں۔ وہ ایک خود شناس اور حق آگاہ مبصر ہیں۔ ان کی بصیرت جرأت و فراست دونوں پر مبنی ہے اور بہ یک وقت عقل و ایمان کا مجموعہ ہے:

خرد افزود مرا درسِ حکیمانِ فرنگ　　سینہ افروخت مرا صحبتِ صاحب نظراں (اقبال)

اس طرح اقبال کے علم و دانش نے مشرق و مغرب کی ملنابیں کھینچ کر ملادی ہیں اور ایک آفاقی نظامِ فکر مرتب کیا ہے جو قدیم و جدید کا شیرازہ یا عطر ہے۔

کارل مارکس سے اقبال کے تعلق کی نوعیت وہی ہے جو دوسرے غیر اسلامی مفکروں سے ان کے تعلق کی ہے۔ ضربِ کلیم کے باب سیاسیاتِ مشرق و مغرب' میں 'کارل مارکس کی آواز' کے عنوان سے ایک فکر انگیز نظم اس طرح ہے:

یہ علم و حکمت کی مہرہ بازی یہ بحث و تکرار کی نمائش — نہیں ہے دنیا کو اب گوارہ پرانے افکار کی نمائش
تری کتابوں میں اے حکیمِ معاش رکھا ہی کیا ہے آخر — خطوطِ خمدار کی نمائش مریزدِ کجدار کی نمائش
جہانِ مغرب کے بتکدوں میں، کلیساؤں میں مدرسوں میں — ہوس کی خوں ریزیاں چھپاتی ہے عقلِ عیار کی نمائش

یہ حکیمِ معاش، یورپ کے ماہرینِ اقتصادیات ہیں اور ان کو مخاطب کرنے والا کارل مارکس ہے' جو مغرب کے پورے فلسفۂ معاشیات کو 'خطوطِ خمدار کی نمائش' قرار دیتا ہے اور یہ مارکس ہی ہے جو مغربی نظامِ حیات کے تمام اداروں میں، 'ہوس کی خوں ریزیاں' اور 'عقلِ عیار کی نمائش' دیکھتا ہے۔ یہ بیانات جنھیں شاعر نے مارکس ہی کی طرف منسوب کیا ہے، عصرِ حاضر کے زوال آمادہ اور ظلم پسند مغرب کا پول کھولنے والے ہیں اور مارکس کے اپنے فلسفۂ حیات کے محرکات و اسباب کی نشاندہی کرتے ہیں۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک منفی و تخریبی صورتِ حال تاریخ کے ایک خاص لمحے میں اور ایک خاص خطے میں ایسی تھی جو ایک بنیادی اصلاحِ احوال اور مکمل انقلاب کا مطالبہ کر رہی تھی، اسی کے جواب میں امام اشتراکیت نے جدلیاتی مادیت کا نظریہ اور طبقاتی جنگ کا منصوبہ پیش کیا۔ یہ مارکسیت کا بالکل غیر جانبدارانہ' اصولی اور مثبت مطالعہ ہے۔ لیکن اس سے یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ مارکس کا فلسفہ دراصل تاریخ کے بعض حالات کا ردِ عمل تھا اور ایک ماحول تک محدود تھا لہٰذا اس کے اندر اصلیت اور آفاقیت دونوں کی کمی ہے۔ اس نظم میں مارکس کی تعریف نمایاں ہے اور تنقید مضمر۔ بہر حال، یہ مارکسی تصور کی بہت اچھی ترجمانی ہے۔

عصرِ حاضر میں مارکس کے فلسفے کے تاریخی ردوں پر اقبال نے ایک دوسری نظم 'اشتراکیت' میں بہت واضح تبصرہ کیا ہے:

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم — بے سود نہیں روس کی یہ گرمیِ گفتار

اندیشہ ہوا شوخیٔ افکار پہ مجبور ! فرسودہ طریقوں سے زمانہ ہوا بیزار
انساں کی ہوس نے جنھیں رکھا تھا چھپا کر کھلتے نظر آتے ہیں بتدریج وہ اسرار
قرآں میں ہو غوطہ زن اے مردِ مسلماں اللہ کرے تجھ کو عطا جدت کردار
جو حرفِ قل العفو میں پوشیدہ ہے اب تک اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار (ضربِ کلیم)

حرفِ قل العفو، قرآن کی ایک آیت کی طرف اشارہ ہے جس میں درج ہے کہ جو لوگ رسولؐ سے پوچھتے ہیں کہ کیا خرچ کریں انھیں جواب دیا جائے کہ ان کی ضروریات سے جو کچھ بچ رہے خرچ کر دیا جائے۔ یہ دراصل اسلام کے فلسفۂ معاش اور نظامِ معیشت کا کلیدی نکتہ ہے۔ اسلام نے اوّل تو ملکیت کو ایک عطیۂ خداوندی اور امانتِ الٰہی قرار دیا ہے، پھر آمدنی اور اخراجات دونوں میں حرام و حلال کی تمیز کی ہے اور حلال مال یا جائداد میں زکوٰۃ اور عشر کی تعیین کی ہے۔ اس کے بعد جمع شدہ جائز دولت کو وارثوں میں تقسیم کر دیا ہے اور لوگوں کو عام ہدایت دی ہے کہ وہ خدا کی راہ میں اپنی ضروریات سے بچا ہوا مال زیادہ سے زیادہ خرچ کر کے اپنے ایمان کی صداقت کا ثبوت دیں۔ تاکہ دولت بجائے مالداروں کے ضرورتمندوں کے درمیان مسلسل گردش کرتی رہے اور فرد و معاشرہ دونوں کی سلامتی و ترقی کا باعث ہو۔ یہ سب نکتے صریحاً آیاتِ قرآنی میں موجود ہیں اور ان سے بہتر غربت و افلاس کو دور کرنے اور محنت و مزدوری کا صلہ دینے کے لئے کسی نظریہ کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا اقبال اشتراکیت کا خیر مقدم اس جہت سے کرتے ہیں کہ مغرب کے مظالم کے پیشِ نظر یہ وقت کی چیز ہے اور روحِ عصر اس کا تقاضہ کر رہی تھی مگر مسلمانوں کے لئے یہ کوئی نئی بات نہیں، قرآنِ حکیم تقریباً ڈیڑھ ہزار سال قبل انسانی معیشت کے اس راز سے پردہ اٹھا چکا ہے جو نئے دور میں ایک نئے انداز سے افشا ہو رہا ہے، چنانچہ توقع ہے کہ مارکس کا اشتراکی تصورِ معاش اس حقیقت کی رونمائی کرے گا جو قرآن کے تاریخ ساز حکم 'قل العفو' میں مضمر ہے۔ اس سلسلے میں اشتراکیت کی پہلی کامیاب تجربہ گاہ 'بلشویک روس' کی کردار نگاری اقبال نے اس طرح کی ہے:

روش قضائے الٰہی کی ہے عجیب و غریب خبر نہیں کہ ضمیرِ جہاں میں ہے کیا بات
ہوئے ہیں کسرِ چلیپا کے واسطے مامور وہی کہ حفظِ چلیپا کو جانتے تھے نجات
یہ وحی دہریتِ روس پر ہوئی نازل کہ توڑ ڈال کلیسائیوں کے لات و منات (ضربِ کلیم)

اب یہ بات صاف ہو گئی کہ اقبال کی نگاہ میں مارکسی کمیونزم درحقیقت ایک منفی قوت ہے

جس کا اصل رول عصرِ حاضر اور دنیائے جدید کی تاریخ میں یہ ہے کہ اس نے ظالم کلیسائی نظام کا خاتمہ اس خطے میں کر دیا جو اپنے مسیحی عقاید میں سب سے کٹر (Orthodox) تھا۔ یہ اشارہ بازنطینی کلیسائی نظام کی طرف ہے جو رومی کلیسا کے نظام سے بھی زیادہ سخت گیر تھا۔ اور جس کا مرکز روس بن گیا تھا۔ کلیسائی نظام فی الواقع زار شاہی کے تمام جور و جفا کی ایک علامت ہے، اس لئے کہ خاص کر قبل اشتراکیت کے روس میں مذہب و سیاست ایک دوسرے سے بالکل ہم آہنگ تھے اور زار کے سیاسی استبداد اور معاشی استحصال کی کھلی اور پوری تائید و حمایت کلیسا کی طرف سے ہوتی تھی جو ہر قسم کی برائیوں اور بے حیائیوں کا ایک قلعہ بن گیا تھا اور زار شاہی کے سارے گناہوں میں برابر کا شریک تھا۔ ہر قسم کے سیاسی، اخلاقی اور معاشی جرائم کے ساتھ کلیسائے روس کی یہی وہ شدید وابستگی تھی جس نے اس ملک کے کمیونسٹوں کو مذہب سے مطلقاً برہم کر دیا، جب کہ دوسرے مغربی ممالک میں بھی کلیسا، خواہ وہ کیتھلک، پروٹسٹنٹ یا پیورٹن وغیرہ کسی بھی انداز کا ہو عوام الناس کی نگاہ میں جبر و ستم اور فحاشی و بدکاری کا اڈا بن گیا تھا۔ لہٰذا مغرب کے سبھی لادینی عناصر اپنے خطۂ ارض کے کلیسائی نظام کے ردِ عمل ہی میں مذہب کے مخالف ہو گئے۔ مارکس اور لینن کے سامنے بھی مذہب کا یہی کلیسائی نمونہ تھا جس سے برگشتہ ہو کر انھوں نے اپنے اصل معاشی منصوبے میں عقاید و اخلاق کو بھی شامل کر لیا اور معاشی و سیاسی اصلاح و انقلاب کے لئے ضروری سمجھا کہ حکومت و معیشت کے ساتھ ساتھ مذہب و اخلاق کو بھی اپنے حملوں کا ہدف بنائیں۔ یہی مفہوم ہے کلیسائیوں کے لات و منات کو توڑ ڈالنے کا۔

اشتراکیت کے اس منفی رول کی بہترین تنقید جاوید نامہ کے ایک باب میں "پیغامِ افغانی باملتِ روسیہ" کے عنوان سے دی گئی ہے، جس کے صرف چند مناسب موقع اشعار درج ذیل ہیں:

کہنہ شد افرنگ را آئین و دیں — سوئے آں دیر کہن دیگر مبیں
کردۂ کار خداوندان تمام — بگذر از لا جانب الا خرام
درگذر از لا اگر جوئندۂ — تارہ اثبات گیری زندۂ

یہ اقبال کے خیال میں مارکسی اشتراکیت کی اصل خامی اور دکھتی رگ ہے۔ وہ اپنے تاریخی عمل میں کلمۂ اسلام کے پہلے جزء "لا الٰہ" تک آ کر رک گئی ہے اور اس نے تمام باطل خداؤں کا انکار

کر دیا ہے، خواہ وہ رنگ و نسل کے ہوں یا پاپائیت اور سرمایہ داری کے، مگر نفی کے بعد وہ اثبات کی طرف نہ بڑھ سکی اور کلمۂ اسلام کے دوسرے جز "الا اللہ" کی منزل تک نہیں پہنچ سکی، چنانچہ خام اور ناقص رہ گئی، نتیجتہً نہ صرف اپنے مقاصد میں ناکام ہوئی بلکہ انسانیت کے لئے ایک زبردست فتنہ بن گئی۔ لہٰذا علامہ جمال الدین افغانی کے ذریعے اقبال نے اشتراکی روس کو پیغام دیا ہے کہ اگر وہ واقعی ایک باجی انصاف اور انسانی مساوات پر مبنی عالمی معاشرہ قایم کرنا چاہتا ہے تو اسے "ام الکتاب" کی "اساس محکم" اختیار کرنی چاہیئے۔ لیکن اس اساس سے دور رہ کر کمیونزم نے روس میں بھی مکمل معاشی جمہوریت کے لئے اپنے بلند بانگ اور ہنگامہ خیز دعوے کی کوئی موثر دلیل فراہم نہ کی۔ "پیام مشرق" کی ایک نظم "موسیو لینن و قیصر ولیم" میں قیصر ولیم کا لینن کو جواب اس معنی خیز اور عبرت انگیز شعر پر ختم ہوتا ہے:

نماند ناز شیریں بے خریدار اگر خسرو نباشد کوہکن ہست

یہی مفہوم اقبال کے اس شعر میں ادا ہوا ہے:

زمام کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا؟ طریق کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی

(غزل — بال جبریل)

اس سلسلے میں بنیادی طور پر اقبال کا موقف یہ ہے:

جلال پادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

(غزل - بال جبریل)

خواہ سیاسی جمہوریت ہو یا سماجی یا معاشی یا کوئی اور نظام حیات:

ہوئی دین و دولت میں جس دم جدائی ہوس کی امیری ہوس کی وزیری

(دین و سیاست - بال جبریل)

اسی پس منظر میں اشتراکی خیالات کی عکاس سمجھی جانے والی مشہور نظم "فرمان خدا" کے مندرجہ ذیل اشعار کا مطالعہ بھی کیا جانا چاہیئے:

اٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو کاخ امرا کے در و دیوار ہلا دو
گرماؤ غلاموں کا لہو سوز یقیں سے کنجشک فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو

سلطانیٔ جمہور کا آتا ہے زمانہ — جو نقشِ کہن تم کو نظر آئے مٹا دو
جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہ ہو روزی — اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو
کیوں خالق و مخلوق میں حائل رہیں پردے — پیرانِ کلیسا کو کلیسا سے ہٹا دو
حق را بسجودے، صنماں را بطوافے — بہتر ہے چراغِ حرم و دیر بجھا دو
میں ناخوش و بیزار ہوں مرمر کی سلوں سے — میرے لئے مٹی کا حرم اور بنا دو
تہذیبِ نوی کارگہِ شیشہ گراں ہے — آدابِ جنوں شاعرِ مشرق کو سکھا دو

ان اشعار میں معاشی انصاف اور سماجی مساوات کے جو احساسات ہیں وہ ایک باخدا نظام کے عادلانہ کردار ہی سے منسوب کئے جا سکتے ہیں جہاں تک 'چراغِ حرم و دیر' بجھا دینے کا سوال ہے تو دوسرے ہی شعر میں اس سوال کا جواب مل جاتا ہے:

میں ناخوش و بیزار ہوں مرمر کی سلوں سے — میرے لئے مٹی کا حرم اور بنا دو۔

یہ آواز خود خدا کی ہے، اس لئے کہ عنوانِ نظم کی قوسین میں دی ہوئی ذیلی سرخی کے لحاظ سے 'فرمانِ خدا (فرشتوں سے)' ہے۔ یہ کوئی مارکس اینجلس کا خطاب اپنے کامریڈوں کے نام اور مذہب کے خلاف نہیں ہے، بلکہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ خدا دنیائے انسانیت میں مذہب کی اصلیت واپس لانے اور مذہب کے نام پر پھیلائی ہوئی خرافات کو مٹا دینے کا حکم اپنے غیبی کارندوں کو دے رہا ہے، تاکہ کلیسائیت کے ہاتھوں 'خالق و مخلوق میں حائل' ہونے والے پردے اٹھا دیے جائیں، ناانصافیوں کا دور ختم ہو اور ہر بندۂ خدا کو رب العالمین کا پیدا کیا ہوا رزق آزادی سے ملے۔ اس پوری نظم میں اگر کوئی چیز فی الواقع اشتراکی کہی جا سکتی ہے تو وہ اس کا انداز کلام ہے جس میں شدت کے ساتھ ساتھ تشدد کا احساس بھی ہے لیکن غور کرنے کی بات یہ ہے کہ یہ 'فرمانِ خدا' ہے، ایک قادرِ مطلق کا حکم ہے جو اپنی دنیا کے ظالم امرا سے ناراض ہی نہیں، سخت برہم ہے اور گویا اس کا غضب اس سماج اور دور پر نازل ہو رہا ہے جس میں غریب بندگانِ خدا پر ظلم و ستم کے پہاڑ توڑے گئے ہیں۔ دراصل 'فرمانِ خدا' کوئی بیانیہ نظم نہیں ہے یہ اپنی جگہ مکمل بھی نہیں ہے، جیسا کہ عام طور پر تاثرین نیز ناقدین غلطی سے سمجھتے ہیں، یہ ایک تمثیلی نظم کا دوسرا حصہ ہے، جب کہ اس کا پہلا حصہ بالِ جبریل میں اس کے اوپر اور قبل دیا ہوا 'فرشتوں کا گیت' ہے:

عقل ہے بے زمام ابھی، عشق ہے بے مقام ابھی — نقش گرِ ازل ترا نقش ہے ناتمام ابھی
خلق خدا کی گھات میں رند و فقیہہ و میر و پیر — تیرے جہاں میں ہے وہی گردشِ صبح و شام ابھی
تیرے امیر مال مست، تیرے فقیر حال مست — بندہ ہے کوچہ گرد ابھی، خواجہ بلند بام ابھی
دانش و دین و علم و فن بندگیٔ ہوس تمام — عشق گرہ کشائے کا فیض نہیں ہے عام ابھی
جوہرِ زندگی ہے عشق، جوہرِ عشق ہے خودی — آہ کہ ہے یہ تیغ تیز پردگیٔ نیام ابھی

اسی رپورٹ کے جواب میں خالقِ کائنات نے 'فرمانِ خدا (فرشتوں کے نام) جاری کیا ہے سارا معاملہ اصلاً و حقیقتہً 'عشق گرہ کشائے' کے 'جوہرِ زندگی' اور عصرِ حاضر میں نئے سرے سے اس کے رکے ہوئے 'فیض' کو 'عام' کرنے کا ہے۔ اسی لئے زیرِ نظر مکالمے میں فرشتوں کو خدا کا جواب اس معنی خیز شعر پر ختم ہوتا ہے:

تہذیبِ نوی کارگہِ شیشہ گراں ہے — آدابِ جنوں شاعرِ مشرق کو سکھا دو

اشتراکی روس اسی طرح 'تہذیبِ نوی' کا ایک گہوارہ ہے جس طرح امریکہ یا فرانس یا انگلستان یا جرمنی وغیرہ اور اس ظالم گہوارے کو مسمار کرنے کے لئے 'آدابِ جنوں شاعرِ مشرق کو سکھا دو' کا حکم خداوندِ عالم فرشتوں کے نام جاری کر رہا ہے۔ اس حکم کا محرک و مقصود صاف صاف سمجھنے کے لئے اس خالص معاشی نظم کا مطالعہ کرنا چاہیئے:

الارضُ للہ

پالتا ہے بیج کو مٹی کی تاریکی میں کون؟ — کون دریاؤں کی موجوں سے اٹھاتا ہے سحاب؟
کون لایا کھینچ کر پچھم سے بادِ سازگار؟ — خاک یہ کس کی ہے؟ کس کا ہے یہ نورِ آفتاب؟
کس نے بھر دی موتیوں سے خوشۂ گندم کی جیب؟ — موسموں کو کس نے سکھلائی ہے خوئے انقلاب؟
وہ خدایا! یہ زمیں تیری نہیں تیری نہیں — تیرے آبا کی نہیں، تیری نہیں، میری نہیں!

یہ خالص اسلام کے نقطۂ نظر سے دولت کے امانتِ الٰہی ہونے کا تصور ہے جو فرد کے ساتھ ساتھ ریاست کی ملکیت کے نظریے کا بھی صریح ابطال کرتا ہے۔ اس طرح اقبال معیشت میں دولت کا اصل مالک خدا کو سمجھتے ہیں اور انسان کو صرف اس کا امین تصور کرتے ہیں، جب کہ مارکس کے خیال میں وہ سماج یا ریاست کی ملکیت ہے۔ لہٰذا مارکس کی ریاست یا سماج کے برخلاف اقبال

کے نزدیک درحقیقت خدا کا خوف عدلِ اجتماعی کا ضامن ہے۔ اور خدا کا نظام ربوبیت تمام انسانوں کے درمیان بلا امتیاز وہ اخوت و مساوات قائم کرتا ہے جس کی توقع مارکس ایک طبقے کی آمریت سے کرتا ہے۔

اقبال کا خیال ہے کہ عدلِ اجتماعی کا تصور رکھنے کے باوجود کمیونزم نے انکارِ خدا کر کے جس گمراہی کا ثبوت دیا ہے وہ اس کی ناواقفیت، نادانی اور ایک غلط ماحول کے خلاف انتہا پسندانہ ردِعمل پر مبنی ہے۔ چناں چہ انھوں نے مارکس کے خوابوں کی تعبیر عمل کی دنیا میں نکالنے والے لینن کو خدا کے حضور میں باریاب کر کے خود اس کی زبان سے اعترافِ حقیقت کرایا ہے:

اے انفس و آفاق میں پیدا ترے آیات — حق یہ ہے کہ ہے زندہ و پائندہ تری ذات
میں کیسے سمجھتا کہ تو ہے یا کہ نہیں ہے — ہر دم متغیر تھے خرد کے نظریات

— — — — — — — — — — — —

آج آنکھ نے دیکھا تو وہ عالم ہوا ثابت — میں جس کو سمجھتا تھا کلیسا کے خرافات

— — — — — — — — — — — —

مشرق کے خداوند سفیدانِ فرنگی — مغرب کے خداوند درخشندہ فلزات
یورپ میں بہت روشنیٔ علم و ہنر ہے — حق یہ ہے کہ بے چشمۂ حیواں ہے یہ ظلمات
رعنائیٔ تعمیر میں رونق میں، صفا میں — گرجوں سے کہیں بڑھ کے ہیں بنکوں کی عمارات
ظاہر میں تجارت ہے حقیقت میں جوا ہے — سود ایک کا لاکھوں کے لئے مرگِ مفاجات
یہ علم، یہ حکمت، یہ تدبر، یہ حکومت — پیتے ہیں لہو دیتے ہیں تعلیم مساوات
بیکاری و عریانی و مے خواری و افلاس — کیا کم ہیں فرنگی مدنیت کے فتوحات
وہ قوم کہ فیضانِ سماوی سے ہو محروم — حد اس کے کمالات کی ہے برق و بخارات
ہے دل کے لئے موت مشینوں کی حکومت — احساسِ مروت کو کچل دیتے ہیں آلات

مغربی تہذیب و تمدن کی عبرت انگیز تصویر کشی اور خدا کی بارگاہ میں اپنی مجبوری کی معذرت کرنے کے بعد لینن نظم کے آخر میں خدا ہی سے فریاد کرتا ہے۔

تو قادر و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں — ہیں تلخ بہت بندۂ مزدور کے اوقات

کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ دنیا ہے تری منتظر روز مکافات!

(لینن (خدا کے حضور میں) - بالِ جبریل)

یہ نظم فی الواقع اشتراکی انقلاب کے اقدامات کا ایک جواز ہے جو خود اقدامات کرنے والے کی طرف سے پیش کیا گیا ہے۔ لینن کے اس بیان صفائی میں اقبال کی پوری ہمدردی تائید اشتراکیت کے ساتھ ہے اور وہ اس کی منفی جہت سے کام لیا اور مثبت انداز اختیار کرنے میں اکابر دونوں ہی کے ساتھ ہم دردی کا اظہار کرتے نظر آتے ہیں۔ یہ اپنے موضوع کے ساتھ فن کار کی ہم دردی اور اس کی کردار نگاری میں حقیقت پسندی کے ساتھ ساتھ ایک مفکر کی دوسرے مفکر کی طرف سے قدر شناسی بھی ہے اور صاف معلوم ہوتا ہے کہ اقبال خاص حد تک مارکس کے خوابوں کی عملی تعبیر کو پسند کرتے ہیں۔ لیکن یہ ہم دردی اور پسندیدگی کسی پیرو یا ہم سفر کی نہیں ہے۔ ایک ناقد اور غیر جانب دار دانشور کی ہے جو اپنے موضوع کی خوبیوں کا اقرار کرتے ہوئے اس کی اس بنیادی خامی کی نشاندہی کرتا ہے جس کی بنا پر وہ اس کو قبول کرنے کی بجائے بالآخر رد کرتا ہے۔ یہ اکیت کی نہایت دانشمندانہ و عاقلانہ تشریح و تنقید ہے۔ اسی لئے اس کا اثر ایک غیر متعصب قاری کے دل پر تیر کی طرح ہوتا ہے اور وہ محسوس کرتا ہے کہ شاعر اپنے موضوع کے تابع نہیں، اس پر حاوی ہے، ذہنی طور سے بلند تر ہے اور ایک باوقار و غم گسار مصلح کا رویہ رکھتا ہے۔

مارکس اور اس کے فلسفے کے متعلق اقبال کا آخری تبصرہ ان کے آخری مجموعہ کلام ارمغانِ حجاز کی پہلی اردو نظم ابلیس کی مجلس شوریٰ میں درج ہے جو ۱۹۳۶ء میں لکھی گئی تھی۔ یہ ایک تمثیلی نظم ہے جس میں ابلیس اور اس کے مشیران عصر حاضر کے احوال پر مکالمہ و مباحثہ کرتے ہیں اور موجودہ عالمی نظام کو سراسر ابلیسی نظام تصور کرتے ہوئے اس کے مستقبل کے متعلق کچھ اندیشوں کا اظہار کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں سب سے پہلے جمہوریت کو ابلیسی نظام کے لئے ایک نئے چیلنج اور تازہ فتنے کے طور پر پیش کیا جاتا ہے مگر پھر اس کو بادشاہت کا ایک بہروپ سمجھ کر رد کر دیا جاتا ہے۔ اس کے بعد ابلیس کا تیسرا مشیر اشتراکیت کے ظہور پر اپنے اضطراب کا اظہار کرتا ہے:

روحِ سلطانی رہے باقی تو پھر کیا اضطراب ہے مگر کیا اس یہودی کی شرارت کا جواب

وہ کلیم بے تجلی وہ مسیح بے صلیب نیست پیغمبر و لیکن در بغل دارد کتاب

کیا بتاؤں کیا ہے کافر کی نگاہِ پردہ سوز — مشرق و مغرب کی قوموں کے لئے روزِ حساب
اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگا طبیعت کا فساد — توڑ دی بندوں نے آقاؤں کے خیموں کی طناب

'کلیم بے تجلی' اور 'مسیح بے صلیب' پھر 'نیست پیغمبر' لیکن 'در بغل دارد کتاب' کے خطابات و بیانات کارل مارکس کے لئے ہیں۔ یہ مارکس کی وہ بہترین کردار نگاری ہے جس سے بہتر مفکرِ اشتراکیت کے کسی حقیقت پسند مدّاح سے بھی متوقع نہیں، اور یہ صحیح کردار نگاری ہے۔ اس میں مارکس کی تعریف بھی ہے اور تنقید بھی، اس کی خوبی بھی اور خامی بھی۔ مارکس 'داس کیپی ٹال' جیسی عہد آفریں کتاب کا مصنف ہے، لہٰذا 'در بغل دارد کتاب' کا فقرہ اس کے بارے میں بالکل درست ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی اس کے متعلق 'نیست پیغمبر' کا فقرہ اوّل تو ایک بیانِ واقعہ ہے، اس لئے کہ جو خدا اور مذہب ہی کو نہ مانتا ہو، وہ پیغمبر کس کا ہوگا؟ دوسرے مارکس کی حقیقی پیغمبری سے اس انکار میں اس کی مصنوعی پیغمبری کا طنز آمیز اقرار بھی پنہاں ہے، اس لیے کہ اس کے پیروؤں نے اس کو عملاً ایک پیغمبر ہی جیسا درجہ دے دیا اور خود اس کی امّت بن گئے، لہٰذا اس کی کتاب کو بھی انھوں نے مقدس وحی سمجھ لیا۔ چنانچہ اب انکار کا مفہوم یہ بنتا ہے کہ مارکس ایک جھوٹا پیغمبر ہے اور اس کی کتاب ایک جعلی وحی ہے، جب کہ اس کی امّت فریب میں مبتلا ہے۔ اسی طرح 'کلیم بے تجلی' کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہودی النسل مارکس نے اپنے پیغمبر حضرت موسیٰؑ کی طرح حقیقت کو بے نقاب دیکھنا چاہا اور رازِ حیات فاش کرنے کی کوشش کی، مگر اپنے بلند افکار کے طُور پر چڑھنے کے باوجود وہ کلیم اللہؑ کی طرح تجلّی سے شادکام و سرفراز نہ ہو سکا، اس نے بھی گویا خدا سے اپنا سا کلام کیا اور ربّ کائنات سے ایک جلوۂ بے نقاب طلب کیا، اس لئے کہ اس نے اسرارِ زندگی پر پڑے ہوئے پردے اٹھانے کی اپنی سی کوشش کی اور اپنے خیالات انکشافِ راز کے طور پر پیش کئے، لیکن اسے جواب نہ ملا، خدا نے اس سے کلام نہ کیا، نہ اسے اپنا جلوہ دکھایا۔ لہٰذا وہ جو عین الیقین کے انداز سے تاریخ کے حقائق کا جائزہ لیتا اور جدید انسانی معاشرے کے لئے ایک دستورِ حیات تجویز کرتا ہے وہ غلط اور مغالطہ آمیز ہے، مارکس کے ضمیر پر کوئی انکشافِ حق ہوا ہی نہیں، اس نے حقیقت و صداقت کا روئے زیبا دیکھا ہی نہیں، چناں چہ حکیمانہ تجزیۂ تاریخ کا اس کا یا اُس کے بارے میں دعویٰ بلا دلیل اور باطل

ہے۔ اس کے "مسیح بے صلیب" ہونے کا مفہوم بھی ایسا ہی ہے۔ حضرت عیسیٰ کی مانند مارکس نے اپنے وقت اور ماحول کے امراض کی مسیحائی کا دعویٰ کیا، لیکن ایک تاریخی دلیل کے طور پر اس کے لئے کوئی صلیب نہ کھڑی کی گئی اور اسے اس ابتلا سے نہ گزرنا پڑا جو ہر پیغمبر، رسول یا محسن انسانیت کی شناخت کا وسیلہ ہے۔ بہرحال، ان تحفظات کے باوجود مارکس کے انقلابی فلسفۂ معاشیات کا زبردست اعتراف اس کی تحریک کو "مشرق و مغرب" کی قوموں کے لئے روزِ حساب قرار دے کر کیا گیا ہے۔ اس سے بھی بڑا اعتراف حریت کی یہ لہر ہے جو

توڑ دی بندوں نے آقاؤں کے خیموں کی طناب

چوتھے مشیر کی مداخلت کے بعد تیسرا مشیر اپنے مخصوص انداز میں اور خاص ردا کے مطابق مارکس کے ایک اور زبردست اثر کا اقرار کرتا ہے:

میں تو اس کی عاقبت بینی کا کچھ قائل نہیں — جس نے افرنگی سیاست کو کیا یوں بے حجاب

اس کے بعد پانچواں مشیر اپنے شیطانی کردار کے لحاظ سے گویا مارکس کی شان میں شان دار قصیدہ پڑھتا ہے:

گرچہ ہیں تیرے مریدانِ فرنگ کے ساحر تمام — اب مجھے ان کی فراست پر نہیں ہے اعتبار
وہ یہودی فتنہ گر، وہ روحِ مزدک کا بروز — ہر قبا ہونے کو ہے اس کے جنوں سے تار تار
زاغِ دشتی ہو رہا ہے ہمسرِ شاہین و چرغ — کتنی سرعت سے بدلتا ہے مزاجِ روزگار
چھا گئی آشفتہ ہو کر وسعتِ افلاک پر — جس کو نادانی سے ہم سمجھے تھے اک مشتِ غبار
فتنۂ فردا کی ہیبت کا یہ عالم ہے کہ آج — کانپتے ہیں کوہسار و مرغزار و جوئبار
میرے آقا وہ جہاں زیر و زبر ہونے کو ہے — جس جہاں کا ہے فقط تیری سیادت پر مدار

یہ مارکس کا شکوہ ہے ابلیس کے حضور میں ایک شیطانی مشیر کی جانب سے اس لئے اس میں جو تمثیلی طنز (dramatic irony) مضمر ہے وہ نامۂ الزام (charge-sheet) کو ایک قصیدہ قارئین کے نقطۂ نظر سے بنا دیتا ہے۔ میرا خیال ہے کہ مذکورِ بالا اشعار سے زیادہ شاعرانہ اور پرزور و پراثر خراجِ عقیدت کسی مارکسی شاعر نے بھی مارکس کو ادا نہ کیا ہے لیکن یہ نہ بھولنا چاہئے کہ سب کچھ ابلیس کے ایک مشیر کی زبان سے ادا ہو رہا ہے اور مارکس کو

ابلیس کے رقیب کی حیثیت سے پیش کیا جا رہا ہے، جب کہ یہ رقابت باطل کی راہ میں مسابقت پر مبنی ہے، جیسا کہ محولہ بالا آخری شعر سے بالکل واضح ہے۔ یہ نکتہ نظم کے آخر میں ابلیس کے جواب سے بھی عیاں ہوتا ہے۔ وہ مارکس اور اس کی تحریک کا مذاق اڑاتے ہوئے کہتا ہے:

دستِ فطرت نے کیا ہے جن گریبانوں کو چاک — مزدکی منطق کی سوزن سے نہیں ہوتے رفو
کب ڈرا سکتے ہیں مجھ کو اشتراکی کوچہ گرد — یہ پریشاں روزگار، آشفتہ مغز، آشفتہ مو

پانچویں مشیر نے مارکس کو 'روحِ مزدک کا برزن' کہا تھا اور اسی اعتبار سے 'یہودی فتنہ گر' کی پھبتی اس پر کسی تھی۔ اب ابلیس خود بھی مارکس کے سارے فلسفے کو غیر فطری 'مزدکی منطق' یعنی ایک نئی بوتل میں دورِ قدیم کے ایران کے گم کردہ راہ مفکر 'مزدک' کی فکر کی پرانی شراب کہہ کر رد کر دیتا ہے، پھر اشتراکیوں پر وہ پھبتی کستا ہے جو اردو دنیا میں مشہور و معروف ہے۔ ابلیس کمیونزم کو خاطر میں نہیں لاتا اور اشتراکیوں سے مرعوب ہونے کی بجائے انھیں حقارت کی نگاہ سے دیکھتا ہے، اس لئے کہ اس کے خیال میں ان کے دل و دماغ پراگندہ ہیں اور ان کی ساری دوڑ بھاگ یا اچھل کود کچھ مایوس (frustrated) قسم کے لوگوں کی ایک بے معنی حرکت ہے۔ یقیناً یہ تمثیلی نظم میں اس کے ایک، بلکہ کلیدی کردار کا نقطۂ نظر ہے اور وہ اپنے ایک حریف پر حملہ کر رہا ہے۔ لیکن اس کے بعد ابلیس جو کچھ کہتا ہے اور جس طرح ابلیسی نظام کو حقیقی خطرے کی نشان دہی کرتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ معاملہ صرف شیطانِ اعظم کے اظہارِ خیال یا تمثیل کی کردار نگاری کا نہیں ہے، بلکہ یہ تمثیل کے مصنف، اقبال، کا نقطۂ نظر ہے جو کلیدی کردار کی زبانی ظاہر ہو رہا ہے:

ہے اگر مجھ کو خطر کوئی تو اُس امت سے ہے — جس کی خاکستر میں ہے اب تک شرارِ آرزو

— — — — — — — — — — — —

جانتا ہے جس پہ روشن باطنِ ایام کو — مزدکیت فتنۂ فردا نہیں اسلام ہے

— — — — — — — — — — — —

الحذر آئینِ پیغمبر سے سو بار الحذر — حافظِ ناموسِ زن، مرد آزما، مرد آفریں
موت کا پیغام ہر نوعِ غلامی کے لئے — نے کوئی فغفور و خاقاں، نے فقیرِ رہ نشیں
کرتا ہے دولت کو ہر آلودگی سے پاک صاف — منعموں کو مال و دولت کا بنا تا ہے امیں

اس سے بڑھ کر اور کیا فکر و عمل کا انقلاب — پادشاہوں کی نہیں، اللہ کی ہے یہ زمین

یہ وہی بات ہے جو بالِ جبریل کی نظم 'الارض للہ' میں اقبال نے خود اپنے خاص انداز میں کہی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال اپنے دور کے مغرب کے پورے نظامِ تمدن و تہذیب سے مایوس تھے اور سمجھتے تھے کہ زندگی کے ہر شعبے کے لئے یہ نظام مہلک ہے اور اس کے غلط اصول و اقدار انسانیت کی تباہی کا سامان کر رہے ہیں۔ لہٰذا اقبال کو کسی ایسے نظریہ و نظام اور اس کی تعمیل کے لئے ایک ایسی تجربہ گاہ کی جستجو تھی جو عصرِ حاضر کے انسان کو تباہی سے بچا کر اسے حقیقی اور مکمل تعمیر و ترقی کا راستہ دکھا سکے۔ اسی جستجو میں انھوں نے بیسویں صدی کی پہلی چوتھائی میں روس کے افق سے ابھرنے والی اشتراکیت کا خیر مقدم کیا، لیکن بہت جلد ان پر واضح ہو گیا کہ یہ فقط ایک 'سراب رنگ و بو' تھا۔ چناں چہ دوسری چوتھائی میں انھوں نے امریکی جمہوریت کے ابھار سے توقع قائم کی، جیسا کہ پیامِ مشرق کے اردو دیباچے سے ثابت ہے جو انھوں نے خود نثر میں لکھا ہے اور جس میں انسانیت کے حال و مستقبل کا جائزہ لیا ہے۔ اگر اقبال زندہ رہتے تو دوسری جنگِ عظیم کے چند سال بعد رونما ہونے والی امریکی سیاست سے اسی طرح نالاں ہوتے جس طرح پہلی جنگ کے بعد وہ روسی سیاست سے بے زار ہو گئے تھے۔ ویسے مغربی جمہوریت، امریکہ جس کی ایک نئی تجربہ گاہ بنا تھا وہ بہت قبل سے اپنے خاص معیار سے ردکر چکے تھے۔ اقبال کا یہ معیار اسلام ہے، جو سرمایہ داری کا اتنا ہی مخالف ہے جتنا اشتراکیت کا۔ واقعہ یہ ہے کہ مغربی معاشرت کی جن خرابیوں کی اقبال مذمت کرتے ہیں وہ روس اور امریکہ دونوں کی سماجی زندگی میں یکساں طور پر پائی جاتی ہیں اور معیشت و سیاست کے دائروں میں بھی دونوں بڑی طاقتوں کے درمیان عام انسان کے لئے کوئی فرق و امتیاز نہیں۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ اخلاقی اعتبار سے اقبال کی نگاہ میں پورا مغرب بہ شمول امریکہ و روس مجرم ہے۔ لہٰذا مارکس سے اقبال کا تاثر جزوی و تنقیدی ہے اور انھوں نے اس کے افکار کو خام مواد کے طور پر اپنی پختہ اسلامی فکر کا جدید نظام ترتیب دینے کے لئے اسی طرح استعمال کیا ہے جس طرح قدیم و جدید ادوار کے تمام مشرقی و صاحبِ نظراں، اور جدید حکیمانِ فرنگ کے خیالات کو۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ اقبال کا دماغ مارکس کے دماغ سے زیادہ محیط اور مربوط ہے۔

ممکن ہے اس کی وجہ قرآن سے اقبال کا تاثر اور مارکس کی بے خبری رہی ہو۔ مارکس نے ایک کتاب ضرور تصنیف کی لیکن اپنے نسلی تعصب کے سبب اُم الکتاب کا مطالعہ نہ کیا جب کہ اقبال نے کتاب الٰہی کا مطالعہ کرکے ایک بہتر اور مفید تر فلسفۂ حیات کی ترجمانی کی۔

یہ فرق ہے اسلام اور اشتراکیت یعنی ایمان اور الحاد کا۔ اقبال کی آرزوؤں کا اسلامی انقلاب جب کبھی دنیا میں ہوگا اس وقت مارکس کی عالمی اشتراکیت صرف تاریخ کی ایک یادبن کر رہ جائے گی۔ ●●

ماہنامہ مریخ پٹنہ

نئی آب و تاب کے ساتھ دوبارہ یکم اکتوبر ۸۳ء کو منظر عام پر آچکا ہے، معیاری، عام فہم اور دلچسپ تخلیقات، پابند نظمیں، غزلیں، قصہ و ماجرا سے بھرپور افسانے، واضح اور سلیس تنقیدی مضامین، ان کے علاوہ اردو زبان کے مسائل و اخبار، قیمت فی پرچہ دو روپے، سالانہ بیس روپے، بیرون شہر ایجنٹ وی پی طلب کریں یا زرِ ضمانت جمع کریں، معقول کمیشن دیا جائے گا۔ مشتہرین کے لئے مناسب نرخ۔

ایڈیٹر عبدالمغنی، پتہ دفتر انجمن ترقی اردو بہار
لیڈی امام ہاؤس، پتھر کی مسجد، پٹنہ ۸۰۰۰۰۶

حجاب پرنٹنگ سینٹر

بیروتے دھلی کے پبلشرز کے لئے خوش خبری

اگر آپ چاہتے ہیں کہ گھر بیٹھے ہی اچھی اور عمدہ، مناسب اور کم لاگت پر کتابیں۔ کتابت، طباعت اور بائنڈنگ کے مرحلے سے گزر کر آپ تک پہنچ جائیں تو ہم سے رابطہ قائم کریں۔ ہم آپ کا کام نہایت حسن و خوبی سے انجام دیں گے۔

پتہ: حجاب پرنٹنگ سینٹر
۱۸۷۰ — گلی پتے والی، سوئیوالان، نئی دہلی ۲

سیر و سوانح

مولانا فخرالدّین زرّادی

چودھویں صدی کے ایک متبحر عالم

ڈاکٹر شیخ عبداللطیف

چودھویں صدی عیسوی کا ہندوستان کئی اعتبار سے سلاطین دہلی کی تاریخ میں بڑی اہمیت اور دلچسپی کا حامل ہے۔ یہ زمانہ ہندوستان میں خاص طور سے علوم و فنون کی ترقی کے لئے ممتاز ہے۔ وہ صوفیا و علما، جو اس دور کی سماجی اور علمی ترقی کے لئے مشہور ہیں ان میں مولانا فخرالدین زرّادی ایک بلند مقام رکھتے ہیں پیش نظر مضمون فخرالدین زرّادی کی حیات اور ان کے کارناموں کا ایک جائزہ ہے، جو ان کی خودداری، علمی گہرائی اور صوفیانہ مزاج کی عکاسی کرتا ہے۔ مولانا ۱۲ویں صدی کے آخیر یا چودھویں صدی کے شروع میں سامانہ کے ایک غیر معروف خاندان میں پیدا ہوئے[1]۔ ابتدائی تعلیم سامانہ میں ہوئی اور پھر اعلیٰ تعلیم کے لئے دہلی آئے اور وہاں انھوں نے مولانا فخرالدین ہانسوی کے مدرسہ میں داخلہ لیا[2]۔ معاصر مورخین کے بقول مولانا ہانسوی دہلی کے معروف مدرس اور ایک معتبر عالم تھے۔ وہ فقہ اور حدیث پر گہری نظر رکھتے تھے اور طلباء انھیں موضوعات کا آپ سے سبق لیا کرتے تھے۔ مولانا فخرالدین زرّادی نے آپ سے فقہ کی مشہور کتاب ہدایہ کا درس لیا اور بہت جلد فقہی علوم میں مہارت حاصل کر لی۔ ایسی مہارت کہ دہلی کے علمی حلقوں میں ان کی ذہانت، اعلیٰ فراست اور تدبر کا چرچا ہونے لگا۔ شیخ نصیرالدین چراغ دہلوی[3] جو اکثر مولانا فخرالدین ہانسوی

---

[1] ملاحظہ ہو خیر المجالس از حمید قلندر، تصحیح پروفیسر خلیق احمد نظامی، ص ۲۶۲ [2] سیر الاولیاء از میر خورد، مطبع محب ہند دہلی، ۱۳۰۲ھ، ص ۲۷۳ و اخبار الاخیار از شیخ عبدالحق محدث دہلوی، کتب خانہ رحیمیہ، دیوبند ص ۲۹۰ [3] شیخ نصیرالدین (۱۲۷۶ - ۱۳۵۶ء) اودھ کے رہنے والے تھے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کے مدرسہ آیا کرتے تھے[۱]۔ بیان کرتے ہیں کہ مولانا ہانسوی کے تمام شاگردوں میں فخر الدین زرّادی اور ان کے ہم سبق امیران بورکش نہایت ذہین اور ممتاز تھے[۲]۔

مولانا زرّادی طالب علمی کے دور میں صوفیائے کرام اور ان کے نظریات سے سخت اختلاف رکھتے تھے[۳]۔ اور اکثر یہ کہا کرتے تھے "صوفی حضرات اپنی غلط باتوں کو معجزے سے تعبیر کرتے ہیں اور اسے اپنی معاش کا ذریعہ بناتے ہیں[۴]"

شیخ نصیر الدین کے بیان کے مطابق سلطان المشائخ بھی ان کے نشتر تنقید سے نہ بچ سکے۔ مولانا زرّادی کے اس رویئے سے شیخ نصیر الدین سخت پریشان تھے۔ انھوں نے اس مسئلہ پر ان سے بات کی اور کہا کہ سلطان المشائخ (شیخ نظام الدین) پر کسی تبصرہ سے پہلے وہ خود ان سے مل کر دیکھیں اور پھر جو رائے قائم کرنا چاہیں کریں[۵]۔ نصیر الدین چراغ دہلی کی اس کوشش کے نتیجہ میں بالآخر مولانا زرّادی سلطان المشائخ سے ملنے کے لئے تیار ہو گئے۔ ایک دن ان کی قیادت میں اپنے ہم سبق رفیق امیران بورکش کے ساتھ سلطان المشائخ کی خانقاہ میں حاضر ہوئے۔ سلام و تعارف کے بعد شیخ نے ان سے پوچھا کہ "کیا پڑھ رہے ہیں" مولانا زرّادی نے جواب میں ہدایہ کا نام لیا اور اس کے سبق میں جہاں دشواری تھی اس کا ذکر بھی کیا اور درخواست کی کہ وہ ان نکات کو حل کر دیں۔ اس استفسار کے جواب میں شیخ نے ایک مدلل تقریر کی، جس سے ان کے شبہات رفع ہو گئے اور وہ بے حد متاثر ہوئے[۶]۔

ان کے والد وہاں کے ایک دولت مند تاجر تھے اور ان کا کاروبار کرتے تھے۔ تعلیم مکمل کر کے وہ دہلی آئے اور سلطان المشائخ کی صحبت اختیار کی۔ ان سے خلافت نامہ حاصل کیا اور پھر ان کے جانشین مقرر ہوئے۔ معاصر مورخین کے بموجب وہ ایک ممتاز صوفی اور چودھویں صدی میں چشتیہ سلسلہ کے قائد تھے۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو مقدمہ خیر المجالس، صفحات ۲۸ - ۶۷

[۱] سیر الاولیاء ص ۲۷۳ [۲] ایضاً [۳] ایضاً و خیر المجالس، ص ۶۳

[۴] سیر العارفین، از دریش لی (روٹوگراف شعبہ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ) ص ۹۲

[۵] ایضاً ص ۲۷۳ [۶] ایضاً و ۲۷۴

اس ملاقات کا مولانا زرادی پر ایسا گہرا تاثر قائم ہوا کہ وہ سلطان المشائخ کی علمی قابلیت اور روحانیت کے قائل ہو گئے۔ اس کے فوراً بعد وہ ان کے مریدوں کی صف میں شامل ہو گئے اور پھر خلافت کے منصب سے نوازے گئے[۱]۔ شیخ سے تعلق کے بعد ان پر روحانیت کا غلبہ ہو گیا انھوں نے طے کیا کہ وہ کوئی سرکاری عہدہ قبول نہیں کریں گے[۲]۔ بعض باتیں شرعی نقطہ سے کھٹکتی بھی ہیں۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ وہ 'عشق' خدا میں منہمک ہو گئے اور اس کے لئے سخت ریاضتیں کیں[۳]۔ یا یہ کہ وہ سلطان المشائخ سے اس قدر متاثر تھے کہ ماں کے اصرار کے باوجود شادی نہیں کی اور شیخ کی طرح تا عمر مجرد رہے[۴]۔ یا یہ کہ جیسا کہ آگے ہم بیان کریں گے وہ سماع کے جواز کے قائل تھے۔ وغیرہ۔

سوانح نگاروں نے یہ بھی لکھا ہے کہ روحانیت کے حصول کے لئے انھوں نے اپنے تمام اوقات لگا دیئے، ہم سبقوں کی صحبت چھوڑ دی، اپنی کتابیں اور دیگر مسودے ان کے حوالے کر دیئے اور صوفیوں کے ساتھ رہنے لگے۔ لیکن یہ بات کچھ زیادہ صحیح نہیں معلوم ہوتی اس لئے کہ جو چیز انھیں دیگر چشتی بزرگوں سے نمایاں کرتی ہے وہ ہے ان کی علمی خدمت۔ دہلی کے تعلیم یافتہ حلقے میں ان کا شمار ایک تجربہ کار اور محبت کرنے والے استاد کی حیثیت سے ہوتا تھا۔ وہ حدیث، فقہ اور نحو و صرف کے اچھے استاد تھے۔ اور ہمیشہ ان علوم کی ترقی کے لئے جد و جہد کرتے رہے۔ ملک اور غیر ملک سے علم کے متلاشی ان سے حصول علم کے لئے دہلی آتے تھے[۵]۔

ایک مرتبہ بغداد کے ایک عالم بغدادی جو مالکی مسلک سے تعلق رکھتے تھے دہلی آئے اور مولانا سے ملاقات کی اور بطور ہدیہ انھیں دو کتابیں — مجمع البحرین اور تصریف مالکی پیش کیں۔ دوسری کتاب اس سے پہلے دہلی کی علمی دنیا میں غیر معروف تھی[۶]۔ عالم بغدادی ذی علم تھے اور تصریف پر اچھی نظر رکھتے تھے۔ انھوں نے مولانا سے تصریف مالکی کے منہاجاتی پہلو پر جو اس کے مصنف نے استعمال کیا تھا ایک طویل بحث کی۔ میر خورد لکھتے ہیں کہ اس مذاکرہ کے بعد مولانا زرادی

---

[۱] ایضاً ص ۲۷۳ [۲] ایضاً ص [۳] ایضاً ص ۲۷۵ [۴] ایضاً صفحات ۲۷۵، ۲۷۶، خیر المجالس صفحات ۶۳ - [۵] سیر العارفین ص ۹۴ [۶] سیر الاولیاء صفحات ۲۷۶ - ۲۷۸ [۷] ایضاً ص ۲۷۷

نے تصریف مالکی پر ایک تفصیلی حاشیہ تیار کیا تھا۔ جو اپنے طرز کی پہلی کوشش تھی۔ عالم بغدادی نے جو سوال پوچھے تھے مولانا نے ان کا جواب اس خوش اسلوبی سے دیا تھا کہ ان کی حیرت کی انتہا نہ رہی[۱] اور وہ بہت خوش ہوئے۔ مولانا رکن الدین اندپتی کہتے ہیں۔ یہ پہلے متعلم تھے جن کو مولانا نے تصریف مالکی پڑھایا[۲]۔

بحیثیت معلم

مولانا کو لکھنے پڑھنے سے فطری لگاؤ تھا اور وہ شروع ہی سے اس میں غیر معمولی دلچسپی لیتے تھے۔ پوری زندگی علم کے حصول اور اس کی خدمت میں صرف کردی[۳]۔ وہ اپنے ہمعصر صوفیوں کے برخلاف ایک ممتاز مدرس اور لائق مصنف تھے۔ میر خورد لکھتے ہیں کہ وہ اپنے والد کے قائم کردہ مدرسہ میں استاد تھے[۴]۔ یہ مدرسہ سلطان المشائخ کی رہائش گاہ کے بہت قریب تھا۔ مولانا کے پسندیدہ موضوعات صرف، حدیث اور فقہ تھے جن کا وہ درس دیتے تھے[۵]۔ بہت سے لوگ ان سے فیض یاب ہوئے مگر ان کے جو شاگرد بحیثیت صوفی اور عالم کے مشہور ہوئے ان میں قابل ذکر یہ ہیں:۔

شیخ اخی سراج الدین عثمان[۶] لکھنوتی (بنگال) کے متوطن تھے کم عمری میں دہلی آئے اور سلطان المشائخ کی خانقاہ میں رہنے لگے۔ روحانیت میں دلچسپی رکھتے تھے لیکن سلطان المشائخ نے علم کی کمی کی وجہ سے ان کو خلافت نامہ دینے سے انکار کر دیا۔ مولانا زرادی ان کے پیر بھائی تھے اور ان کی علمی طلب اور ذہانت جس کا وہ خانقاہ میں اکثر اپنے اطوار سے اظہار کرتے تھے، واقف تھے۔ اپنے کم عمر ساتھی پر انھیں ترس آیا اور وہ انھیں پڑھانے کے لئے تیار ہو گئے۔ مولانا فخر الدین زرادی نے فرمایا "میں اسے چھ مہینے میں دانش مند کامل بنا دوں گا" اس طرح شیخ سراج الدین نے کبر سنی میں پڑھنا شروع کیا۔ اپنے عہد کے مطابق مولانا زرادی نے

---

[۱] ایضاً ص ۲۶۸ [۲] ایضاً ص ۲۷۰-۲۷۸ [۳] سیر العارفین ص ۹۲ [۴] سیر الاولیاء ص ۲۶۲
[۵] ایضاً [۶] ایضاً ص ۲۹۸ و اخبار الاخیار ص ۹۲

اس قدر توجہ کے ساتھ انھیں پڑھایا کہ وہ چھ ماہ کے اندر دانش مند کی سند کے لائق ہو گئے۔ اس کے بعد وہ سلطان المشائخ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ شیخ نے خود ان سے مختلف موضوعات پر سوال پوچھے اور جب مطمئن ہو گئے تب انھیں خلافت نامہ عطا کیا[۱]۔ مولانا رکن الدین[۲] اندپتی کا ذکر اوپر آچکا ہے یہ مولانا زرّادی کے ہونہار شاگرد اور سلطان المشائخ کے خلیفہ ہیں۔ ان کا شمار دہلی کے اچھے استادوں میں ہوتا ہے[۳]۔ شیخ قطب الدین دبیر سلطان محمد تغلق کے دربار میں ملازم تھے۔ یہ مولانا زرادی کے شاگرد اور سلطان المشائخ کے ممتاز مرید تھے۔ شیخ دبیر کو مولانا سے بے حد لگاؤ تھا۔ میر خورد کے مطابق ایک بار جب سلطان محمد تغلق نے مولانا زرّادی کو دربار میں طلب کیا اور ان کو رسوا کرنا چاہا تو دبیر نے درباری آداب اور سلطان کی خشمناکی کی پروا کئے بغیر ان سے والہانہ عقیدت کا اظہار کیا اور ان کی حفاظت کی پوری کوشش کی[۴]۔

مولانا زرّادی ایک ماہر استاد ہی نہیں بلکہ ایک متبحر عالم اور اچھے مصنف بھی تھے۔ ان کی پہلی تصنیف غالباً تصریف[۵] مالکی پر حاشیہ کی تکمیل ہے۔ اس کے بعد انھوں نے صرف[۶] عثمانی تیار کی جو عربی قواعد پر ایک نایاب رسالہ ہے۔ ان کے علاوہ مولانا نے سماع کی مدافعت میں ایک رسالہ اصول السماع[۷] مرتب کیا تھا۔ اس رسالہ میں مولانا نے سماع کے مسئلہ پر تفصیل سے بحث کی ہے اور اسے قرآن اور حدیث کی روشنی میں جائز ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

مولانا کی علمی سرگرمی محض حدیث اور فقہ کی تدریس تک ہی محدود نہیں تھی بلکہ وہ علم طب وغیرہ جیسے علوم عقلیہ سے بھی دلچسپی رکھتے تھے۔ انھیں علمی مناظروں میں شرکت کا بھی بڑا شوق تھا۔ ایک بار انھوں نے دہلی کے مشہور عالم فقیہہ مولانا وجیہہ الدین پاٹلی سے بزودی کے فقہی نکات پر بحث کی۔ اس مناظرے نے بڑا طول کھینچا۔ مولانا وجیہ الدین پاٹلی جن مقدمات پر تقریر

---

[۱] ایضاً ص ۲۹۹ [۲] ایضاً ص ۲۷۷ - ۲۷۸ [۳] ایضاً ص ۲۹۹، مولانا رکن الدین اندپتی نے بھی اپنے استاد مولانا فخر الدین زرّادی کے ساتھ شیخ سراج الدین عثمان کو کافیہ، مفصل، قدوری اور مجمع البحرین پڑھایا تھا۔ [۴] ایضاً ص ۲۸۲ [۵] ایضاً ص ۲۷۷ - ۲۷۸ [۶] اس رسالہ کو مولانا زرّادی نے اپنے شاگرد رشید شیخ سراج الدین عثمان کیلئے تیار کیا تھا اور اس کا نام انھیں کے نام پر رکھا تھا۔ سیر الاولیاء ص ۲۹۸ - ۲۹۹ [۷] ایضاً ص ۲۷۹، یہ کتاب مطبع سلم پریس بمبئی سے ۱۸۹۲ء میں شائع ہوئی۔

کرتے تھے مولانا فخرالدین نہایت اطمینان اور حسن عبارت کے ساتھ ان کے پیش کردہ مقدمات کو رد کر دیتے تھے[۱]۔ کہا جاتا ہے کہ ایک بڑی مجلس میں جس میں سلطان المشائخ، مولانا شمس الدین بندہ اور ان کے دونوں بھائی سید تقمان اور سید داؤد موجود تھے، مولانا زرّادی نے طبی قواعد اور اصول پر ایسی مدلل تقریر کی کہ لوگ حیرت زدہ رہ گئے[۲]۔ ایک مرتبہ دہلی کے کچھ علماء نے سماع کے موضوع پر مناظرہ کیا اور انھیں بھی اس مجلس میں شرکت کی دعوت دی۔ یہ مناظرہ کافی دیر تک چلتا رہا مگر علماء اس کی حلت و حرمت پر کوئی قطعی فیصلہ نہیں کر سکے۔ آخر کو مولانا زرّادی اٹھے اور علماء سے مخاطب کرتے ہوئے فرمایا کہ وہ سماع کی حلت و حرمت، جس پہلو پر بھی وہ راضی ہوں وہ اسے ثابت کریں گے۔ یعنی وہ اپنے زور استدلال سے اس کی حرمت ثابت کر سکتے ہیں اور حلت بھی[۳]۔

مولانا فخرالدین اور سلطان محمد تغلق

مولانا فخرالدین زرادی اور سلطان محمد تغلق کے تعلقات پر ایک نظر ڈالنے سے ایک طرف تو علماء کی خودداری اور سلطان کی طرف ان کے رجحانات کا پتہ چلتا ہے اور دوسری طرف سلطان کی ذہنی فطرت، علماء سے سلوک اور اس کی سیاسی حکمت عملی کا اندازہ ہوتا ہے۔ معاصر مصنف میر خورد کے مطابق جب سلطان محمد تغلق دہلی کی آبادی کو دولت آباد (دیوگیر) منتقل کرنے کی فکر میں مبتلا تھا اور ساتھ ہی ترکستان اور خراسان کو زیر و زبر کرنے اور چنگیز خاں کے خاندان کو تہ تیغ کرنے کا منصوبہ بنا رہا تھا تو اس نے دہلی اور اس کے اطراف میں رہنے والے تمام صدور و اکابر کو طلب کیا[۴]۔ جب سب لوگ جمع ہو گئے تو سلطان نے ایک عظیم الشان خیمہ نصب کرنے کا حکم دیا تاکہ اس میں دربار کر سکے اور رائے عامہ کو کفار سے جہاد کے لئے ہموار کر سکے۔ دہلی کے جو اکابر اس جلسہ میں شریک ہوئے ان میں مولانا زرّادی، مولانا شمس الدین یحییٰ اور شیخ نصیر الدین چراغ دہلی کا ذکر خاص طور سے آتا ہے[۵]۔

---

۱ ایضاً ص ۲۷۱ ۲ ایضاً ص ۲۷۰ ۳ ایضاً ص ۲۸۱ ۴ ۲۸۱ ۵ ایضاً

شیخ قطب الدین دبیر جو مولانا زرادی کے عزیز اور معتبر شاگرد تھے اور اپنے استاد کی طبیعت سے واقف تھے جب انھیں دربار میں آتے دیکھا تو اپنی قیادت میں ان کو لے کر دربار کی طرف بڑھے۔ چلتے وقت مولانا نے دبیر سے کہا کہ "مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ میرا سر اس شخص (یعنی سلطان) کے سامنے گرد میں لپٹا پڑا ہے۔ میں اس کا کوئی لحاظ نہیں کروں گا اور وہ میری جان نہیں بخشے گا"۔ بادل ناخواستہ شیخ دبیر کی رہنمائی میں مولانا جیسے ہی دربار پہنچے اور جوتے اتار کر سلطان کے سامنے آئے ویسے ہی دبیر نے مولانا کے جوتے اٹھا کر اپنے بغل میں دبا لیے اور دربار کے ایک کونے میں کھڑے ہو گئے۔ سلطان یہ سب کچھ دیکھ رہا تھا مگر خاموش رہا۔ بات شروع ہوئی تو سلطان نے مولانا سے اپنی مہم کا ذکر کرتے ہوئے کہا "میں چنگیز خاں کے خاندان کو تباہ کرنا چاہتا ہوں، کیا آپ اس کام میں میرا تعاون کریں گے"۔ مولانا نے جواب دیا "انشاء اللہ"۔ سلطان نے فوراً اس پر اعتراض کیا اور کہا کہ یہ شک کا کلمہ ہے۔ مولانا نے اس کلمے کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ مستقبل کے لئے یہی آتا ہے اس جواب کو سن کر سلطان بہت پیچ و تاب کھایا مگر اپنے غیض و غضب کو کم کرتے ہوئے موضوع سخن بدلا اور کہا کہ آپ مجھے کچھ اچھا مشورہ دیں تاکہ میں اس پر عمل کروں۔ مولانا نے فرمایا "غصہ نگل جاؤ"۔ سلطان بولا "کون سا غصہ"، انھوں نے جواب دیا "سبھی غضب کو" (درندوں کا غصہ) یہ سن کر سلطان اس قدر غضبناک ہوا کہ بزار سعی کے باوجود غصہ کے آثار اس کے چہرے سے زائل نہ ہو سکے۔ اس کے بعد سلطان نے کھانے کا حکم دیا۔ دسترخوان بچھا دیا گیا تو سلطان مولانا کے ساتھ ایک ہی طباق میں کھانا کھانے لگا۔ سلطان کے ساتھ کھانے سے مولانا کی طبیعت اس درجہ منغض اور مکدر ہوئی کہ سلطان نے محسوس کر لیا۔ اور پھر اس نے ہڈیوں سے گوشت چھڑا چھڑا کر مولانا کے سامنے رکھنا شروع کیا اور وہ بادل ناخواستہ کھانا تناول کرتے رہے۔ کھانے کے بعد مولانا شمس الدین یحییٰ اور شیخ نصیر الدین چراغ دہلی سلطان سے ملنے کے لئے دربار میں لائے گئے۔[1]

---

[1] ایضاً ص ۲۸۲

جب علما دربار سے رخصت ہونے لگے تو سلطان نے ان بزرگوں کے لئے الگ الگ ایک صوف کا جامہ اور ہر ایک کو روپئے کی ایک تھیلی پیش کرنے کا حکم دیا۔ ان بزرگوں نے خلعت اور روپیہ کی تھیلی ہاتھ میں لی اور رخصت ہو گئے۔ مگر جب مولانا زرّادی کی باری آئی تو قبل اس کے کہ ان کے ہاتھ میں جوڑا اور روپیہ کی تھیلی دیں، شیخ دبیر نے ہاتھ بڑھا کر خلعت اور روپئے کی تھیلی خود لے لی۔ کیوں کہ وہ جانتے تھے کہ مولانا اس خلعت اور تھیلی کو ہاتھ نہیں لگائیں گے۔ اور اس سے سلطان کو انھیں رسوا کرنے کا بہانہ مل جائے گا۔[1]

الغرض جب سارے مہمان دربار سے چلے گئے تب سلطان عتاب آمیز لہجے میں دبیر کی طرف متوجہ ہوا اور کہا "اے فریب کار یہ کیسی لغو اور بے جا حرکتیں تجھ سے ظہور میں آئیں"۔ پہلے تو تو نے فخرالدین زرّادی کی جوتیاں اپنے بغل میں دبالیں اور پھر ان کی خلعت اور روپیہ کی تھیلی اپنے ہاتھ میں لے لی۔ اس طرح تو نے انھیں مری تیغ جہاں سوز سے بچا دیا اور اپنی جان کے لئے خطرہ مول لے لیا۔ شیخ دبیر نے جواب دیتے ہوئے کہا "وہ میرے استاد اور مخدوم خلیفہ ہیں یہ میرا فرض ہے کہ ان کی جوتیاں تعظیماً سر پر رکھوں چہ جائے کہ بغل میں بھی نہ رکھوں"۔[2]

اس واقعہ کے بعد سلطان کا دل مولانا کی طرف سے کبھی صاف نہ ہوا اور وہ مستقل ان کو پریشان کرنے کی فکر میں لگا رہا۔ میر خورد کا بیان ہے کہ جب کبھی مولانا زرّادی کا ذکر سلطان کی مجلس میں ہوتا وہ دست حسرت مل کر کہتا "افسوس فخرالدین زرّادی مری تیغ کے نیچے سے جان سلامت لے گئے"۔[3]

دہلی کے علماء اور صوفیا پر سلطان کی طرف سے برابر یہ دباؤ پڑ رہا تھا کہ وہ دہلی سے جا کر دیوگیر (دولت آباد) میں آباد ہوں اس وقت فخرالدین بھی دہلی چھوڑ کر دیوگیر میں آباد ہو گئے۔ کچھ دنوں وہاں رہنے کے بعد انھوں نے حج کا ارادہ کیا اور اپنی اس چاہت کا اظہار اپنے ہم مکتب قاضی کمال الدین، جو اس وقت دیوگیر کے صدر جہاں اور وہاں دینی امور کے سربراہ تھے، سے کیا۔ مگر کمال الدین نے سلطان کی اجازت کے بغیر حج کا سفر نہ اختیار

---

[1] ایضاً ص ۲۸۳ [2] ایضاً [3] ایضاً

کرنے کا مشورہ دیا اور کہا کہ ان حالات میں مکہ کا سفر سلطان کی پالیسی کے خلاف ہے۔ کیوں کہ سلطان دیوگیر کو ایک اہم اسلامی مرکز کی حیثیت سے دیکھنے کا خواہش مند ہے۔ جہاں علماء، مشائخ اور صدور معارف موجود ہوں[۱]

قاضی کی اس بات کا مولانا پر کوئی اثر نہ ہوا اور وہ حج کے سفر کی کوشش میں لگے رہے۔ حسن اتفاق سے مولانا کے ایک بھتیجے جو اس وقت بہتون میں رہتے تھے انھیں ایک تقریب میں شرکت کے لئے بہتون آنے کی دعوت دی اور اس موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے وہ دیوگیر سے بہتون کے لئے روانہ ہوگئے۔ وہاں کچھ دن رکنے کے بعد وہ کوکن تھانہ گئے جو شہر بہتون سے قریب بحر عرب کے ساحل پر واقع ہے۔ اور پھر وہاں سے تمنائے حج کی تکمیل کے لئے جہاز سے مکہ کا سفر اختیار کیا۔ مکہ پہنچ کر حج کے فرائض پورے کئے اور اس کے بعد بغداد کے لئے روانہ ہوگئے بغداد میں اکابر دین نے ان کا گرم جوشی سے خیر مقدم کیا اور ان سے علم حدیث پر تبادلہ خیال کیا[۲]۔ وہاں سے مولانا وطن کے لئے روانہ ہوئے مگر اس جہاز پر جس کے ذریعہ مولانا دہلی آرہے تھے، کثرت سے شاہی مال جو غالباً بغداد سے دہلی آرہا تھا لدا ہوا تھا، بوجھ کی زیادتی سے جہاز کا توازن قائم نہ رہ سکا اور وہ معہ مال اور مسافروں کے غرق ہوگیا۔ اور مولانا جاں بحق ہوگئے[۳]

---

[۱] ایضاً ص ۲۸۴ [۲] ایضاً ص ۲۸۵ [۳] ایضاً

تفصیلات متعلقہ فارم ۴

رسالہ تحقیقات اسلامی علی گڑھ	۴۔ نام اور پتہ مالک رسالہ: ادارہ تحقیق و تصنیف
۱۔ مقام اشاعت: علی گڑھ	اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ۔
۲۔ وقفہ اشاعت: سہ ماہی	میں سید جلال الدین عمری تصدیق کرتا ہوں کہ جو
۳۔ پرنٹر، پبلشر، ایڈیٹر: سید جلال الدین عمری	تفصیلات اوپر دی گئی ہیں میرے علم و یقین کی حد تک
قومیت: ہندوستانی	صحیح ہیں۔
پتہ: پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ	دستخط: سید جلال الدین عمری

ترجمہ وتلخیص

مسلمان قاضیوں کے تذکرے

(۳)

ڈاکٹر بدری محمد فہد ——— مترجم: ابوسعد اصلاحی

۹۔ الرجوع عن الشہادات ۱۱۶ داؤد بن علی اصفہانی: ابوسلیمان داؤد بن علی بن خلف (ت ۲۷۰ھ/۸۸۳م)

۱۰۔ ادب القاضی والقضاء۔ القیسی: ابوالمہلب ہشیم بن سلیمان حنفی (ت ۲۷۰/۸۸۳م) اس کتاب کے دستیاب شدہ اصل کو ڈاکٹر فرحات دشراوی کی تحقیق کے ساتھ الشرکۃ التونسیۃ للتوزیع نے ۱۹۷۰ء میں شائع کیا ہے۔ یہ کتاب اصل کے چوتھے جزء پر مشتمل ہے۔

اس کتاب کے مولف نے مراکش میں گرچہ مالکی ثقافت کے تحت زندگی بسر کی مگر اس حنفی اسکول کی نمائندگی کرتے ہیں جو مراکش میں تباہی سے پہلے موجود تھے۔ اس جزء کے ابواب مندرجہ ذیل ہیں۔

باب القاضی یاخذ الاجر علی القضاء، باب الرشوۃ فی الحکم، باب فی الہدیہ الی القاضی والی الوالی، باب الاعجم والاخرس یخاصم الی القاضی، باب اثبات الوکالۃ، باب اقرار الوکیل ومخاصمتہ، باب الشہادۃ علی الوکالۃ، باب اثبات الوصیۃ والشہادۃ علیہا، باب قبول الوصیۃ وما یکون ردا لہا، باب الشہادۃ بالنسب، باب الشہادۃ فی الدیوان والحقوق علی میت، باب اثبات الشہادۃ فی النتاج باب الشہادۃ فی الملک بالاوقاف، باب الشہادۃ فی المیراث، باب الشہادۃ فی الدین لاثنین، باب اثبات الحق والبراۃ جمیعا، باب اقرار الرجل بالشئ بعد الشئ، باب الشہادۃ فی النسب والولاء والنکاح والموت، باب اختلاف الشہادۃ۔

۱۱۔ ادب القضاء[۱۱۵]: ابن عبدالحکم: ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ بن عبدالحکم (ت ۲۸۲/۸۹۵)

۱۲۔ القضاۃ والشہود[۱۱۸]: الحربی: ابواسحاق ابراہیم بن اسحاق (ت ۲۸۵ / ۸۹۸ء)

۱۳۔ ادب القضاء[۱۱۹]: ابوحازم القاضی: عبدالحمید بن عبدالعزیز (ت ۲۹۲ / ۹۰۵ء)

۱۴۔ ادب القاضی[۱۲۰]: الطبری: ابوجعفر محمد بن جریر (ت ۲۱۰ / ۹۲۲ء)

یاقوت حموی کا بیان ہے کہ یہ تجوید و تفصیل کے موضوع پر طبری کی مشہور کتاب ہے مقدمہ کتاب کے بعد مولف نے اس میں قضاۃ، ان کے کلرک اور قاضی کی ذمہ داریوں کا جائزہ لیا ہے یہ کتاب ایک ہزار صفحات پر مشتمل ہے۔

۱۵۔ الاحکام فیما یجب علی الحکام[۱۲۱]: القرطبی: ابوعبداللہ محمد بن احمد المالکی (ت ۳۱۳ / ۹۲۵ء)

۱۶۔ ادب القاضی: ابن بہلول: احمد بن اسحاق التنوخی (ت ۳۱۹ / ۹۳۱ء) کہا جاتا ہے کہ اس کتاب کو مولف نے مکمل نہیں کیا[۱۲۲]

۱۷۔ الشہادات[۱۲۳]: العباشی: ابوالنظر محمد بن سعود السمرقندی الامامی (۳۲۰ / ۹۳۲ء)

۱۸۔ ادب الحکام الکبیر[۱۲۴]: الطحاوی: ابوجعفر احمد بن محمد بن سلامۃ الازدی (ت ۳۲۱ / ۹۳۳ء)

ان دونوں کو سمنانی نے اپنی کتاب روضۃ القضاۃ میں ذکر کیا ہے۔[۱۲۵]

۱۹۔ الشہادات: [۱۲۶] نفطویہ: ابراہیم بن محمد (ت ۳۲۳ / ۹۳۴ء)

۲۰۔ ادب القضاء[۱۲۷]: اصطخری: ابوسعید حسن بن احمد (۳۲۸ / ۹۳۹ء)

شیرازی اور خطیب کے نزدیک یہی نام صحیح ہے: بغدادی کا بیان ہے کہ کتاب مولف کی بصیرت اور قوت فہم پر دلالت نہیں کرتی[۱۲۸] یہی نام اسنوی نے بھی لکھا ہے۔ ان کا بیان ہے کہ کتاب کو ائمہ نے سراہا ہے[۱۲۹] حاجی خلیفہ رقم طراز ہیں کہ اس کتاب کا ثانی نہیں۔ اور کہیں اس کتاب کا نام (ادب القاضی)[۱۳۰] اور کہیں (الاقضیۃ) لکھا ہے[۱۳۱]

۲۱۔ ادب القضاء[۱۳۲]: الصیرفی: ابوبکر محمد بن عبداللہ (ت ۳۳۰ / ۹۴۲ء)

۲۲۔ ادب القضاء[۱۳۳]: ابن القاص الطبری: العباس احمد بن ابواحمد (۳۳۵ / ۹۴۶ء) ابن خلکان نے اس کا نام "ادب القاضی" لکھا ہے اور ان کی کتابوں کی تعداد ذکر کرنے کے بعد رقم طراز ہیں کہ ان کی تمام تصانیف مختصر مگر جامع اور کثیر الفائدہ ہوتی ہیں[۱۳۴] سبکی نے اس سے لطائف و غرائب اخذ کئے ہیں اور بعض مسائل میں اتفاق اور بعض رایوں سے اختلاف کیا ہے۔

۲۳۔ ادب القضاء: ۳۳۶ھ ابن الحداد: محمد بن احمد ابو بکر بن الحداد المصری القاضی (۳۴۴/ ۹۵۵) کہا جاتا ہے کہ اس کتاب کے چار اجزاء ہیں۔

۲۴۔ حدائق القضاۃ: ۳۵۱ھ النقاش: ابو بکر محمد بن الحسن البغدادی (ت ۳۵۱/ ۹۶۲)

۲۵۔ ادب القاضی: ۳۶۱ھ: ابو حامد المروزی: احمد بن بشر بن عامر العمری المروزی (ت ۳۶۲/ ۹۷۲)

۲۶۔ ادب القضاء: ۳۶۵ھ: القفال الشاشی: الامام ابو بکر محمد ابو علی (ت ۳۶۵/ ۹۷۵) حاجی خلیفہ اور بغدادی نے اس کا نام "ادب القاضی" لکھا ہے۔

۲۷۔ القضاء وآداب الاحکام: ۳۶۷ھ: لقمی: الشیخ ابو القاسم جعفر بن محمد ابن قولویہ (ت ۳۶۷/ ۹۷۷)

۲۸۔ ادب القضاء: الدبیلی: ابو العباس احمد بن محمد (ت ۳۷۳/ ۹۸۳) الاسنوی اس کتاب کی شہرت کا پتہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ابن الرقعہ وغیرہ نے اس کی طرف رجوع کیا ہے۔

۲۹۔ القضاء والاحکام: ۳۸۱ھ: الشیخ الصدوق: ابو جعفر محمد بن علی ..... بن بابویہ القمی (ت ۳۸۱/ ۱۰۱۳)

۳۰۔ المقنع فی اصول الاحکام فیما لایستغنی عنہ الاحکام ۴۸۸ھ: بطلیموسی: ابو ایوب سلیمان بن محمد بن بطال (ت ۴۰۴/ ۱۰۱۳)

۳۱۔ ادب القاضی ۴۲۸ھ: القدوری: ابو الحسین احمد بن محمد بن احمد البغدادی (۴۲۸/ ۱۰۳۶)

۳۲۔ ادب القاضی: الماوردی: ابو الحسن علی بن محمد بن حبیب البصری اقضی القضاۃ (۴۵۰/ ۱۰۷۵)

یہ کتاب ماوردی کی ضخیم کتاب (الحاوی فی الفقہ الشافعی) کا ایک حصہ ہے استاذ محی الدین ہلال الرحان نے ماوردی کی دوسری کتابوں کے ساتھ ساتھ قریب العہد نسخوں پر اعتماد کر کے اس کی تحقیق کی ہے۔ اور اس تحقیق پر ان کو شریعہ اسلامیہ میں ایم اے کی ڈگری دی گئی۔ یہ کتاب وزارت اوقاف کی جانب سے طبع ہوئی۔

۳۳۔ الاحکام السلطانیہ: الماوردی: یہ کتاب عام فقہی کتابوں کے حکم میں ہے۔ اور ان عام تاریخی کتابوں کے مشابہ ہے جن کے سلسلے میں مطلوبہ غور و فکر کا حق ادا نہیں کیا جا سکا ہے۔ ان کی تعداد اتنی زیادہ ہے کہ ان کا پوری طرح احاطہ کرنا آسان نہیں۔

لیکن ماوردی کو کئی وجوہ سے بایں معنی امتیاز حاصل ہے کہ وہ ایک مشہور عالم ہیں اور علم فقہ میں درک کی بنا پر قدر کی نگاہ سے دیکھے جاتے ہیں۔ سیاست کے اداشناس ہونے کی بنا پر عہد عباسی میں خلیفہ اور امراء بنی بویہ کے درمیان انھوں نے سفارت کا فرض انجام دیا یہی نہیں بلکہ امراء بنو بویہ اور سلاجقہ کے درمیان مصالحت کا سہرا بھی انھیں کے سر ہے۔ یہ کتاب پانچویں صدی ہجری کی اسلامی فکر کی مکمل عکاس ہے۔ بعد کے لوگوں نے درس و تدریس کی غرض سے اس کا یورپی زبان میں ترجمہ کیا الاحکام السلطانیہ کی تالیف کا مقصد جیسا کہ مقدمۂ کتاب سے مترشح ہوتا ہے امراء و سلاطین کے لئے دلیلِ راہ بننا ہے۔ تاکہ یہ حضرات پورے اعتماد کے ساتھ عدل کا نفاذ کر سکیں اور اخذ و عطاء میں انصاف کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑیں۔

قضا سے متعلق مندرجہ ذیل ابواب مذکور ہیں۔

الباب السادس فی ولایۃ القضاء، الباب السابع فی ولایۃ الظالم الباب العشرون فی احکام الحسبۃ [۱۴۹]

۳۴۔ الاحکام السلطانیہ: ابو یعلی: محمد بن حسین بن فراء حنبلی قاضی (ت ۴۵۸/۱۰۶۵)

یہ کتاب ماوردی کی کتاب سے بہت کچھ مشابہ ہے۔ یہاں تک کہ دونوں میں عبارتوں کا بھی توارد ہو گیا۔ ابو یعلی امام احمد کے مسلک کے ساتھ ساتھ روایات کا بھی ذکر کرتے ہیں جبکہ ماوردی امام شافعی کے مسلک کا ذکر کرتے ہیں اور مالکیہ و حنفیہ کے اختلافات کو بیان کرتے ہیں نیز امام شافعی کے مسلک کی تائید میں صحابہ اور تابعین کے اقوال و آثار اور احادیث کی بھرمار کرتے ہیں۔ دونوں مولف ہم عصر تھے، بغداد میں تربیت پائی۔ کہا نہیں جا سکتا کہ کس نے دوسرے کے نقش قدم پر چلنے کی کوشش کی ہے۔ ممکن ہے معاصرانہ چشمک نے دونوں کو ایک دوسرے کے نقشِ قدم پر چلنے کے لئے مجبور کیا ہو اور دونوں نے اپنے اپنے مسلک کی تائید میں مختلف روایات نقل کی ہوں۔ البتہ مجھے یہ کہنے میں تامل نہیں کہ اس کتاب کو نقادوں کے نزدیک وہ مقام نہ مل سکا جو کہ ماوردی کی کتاب کو نصیب ہوا۔

یہ کتاب مکتبہ حلبی قاہرہ کے زیر اہتمام ۱۳۵۶ھ / ۱۹۳۸ء میں محمد حامد الفقی کے زیر نگرانی شائع ہوئی۔ انھوں نے اس کی تصحیح اور ماوردی کی کتاب سے اس کا تقابل کیا ہے۔ کتاب اور مولف کے متعلق ایک جامع اور مفید مقدمہ تحریر فرمایا ہے۔

۳۵۔ ادب القضاء : الہروی : ابو عاصم محمد بن احمد عبادی قاضی (ت ۴۵۸ھ/۱۰۶۵)
سبکی نے اس کتاب کو ادب القضاء اور خلیفہ نے ادب القاضی کے نام سے موسوم کیا ہے [۱۵۱] اسنوی کا بیان ہے کہ انھوں نے اس کتاب کو دیکھا ہے [۱۵۲]

۳۶۔ الاشراف علی غوامض الحکومات : الہروی : ابو سعید بن احمد بن ابی یوسف القاضی (ت ۵۰۰ھ) یہ کتاب ابو عاصم ہروی کی مذکورہ بالا کتاب کی شرح ہے [۱۵۳] ابو سعید ابو عاصم کے شاگرد تھے۔ اس شرح کا کافی چلن ہوا [۱۵۴] سبکی [۱۵۵] نے اس کے بعض فتاوی سے اختلاف کیا ہے [۱۵۶] اور اس کتاب کا نام کہیں شرح ادب القضاء للعبادی اور کہیں ادب القاضی لکھا ہے [۱۵۷]

۳۷۔ الوثائق والاحکام : [۱۵۸] بونتی : ابو محمد عبداللہ بن فتوح فہری اندلسی (ت ۴۶۲ھ/۱۰۶۹)

۳۸۔ الاقضیہ [۱۵۹] ابن طلاع قرطبی : ابو جعفر محمد بن فرج مالکی (ت ۴۹۷ھ/۱۱۰۴)
نشرۃ التراث العربی کے آخر میں اس کتاب کا نام اقضیہ الرسول درج ہے۔ محمد ضیاء الرحمن اعظمی نے اپنے مقالہ کے لئے اسی کو موضوع بنایا ہے۔ موصوف المجمع الفقہی الاسلامی میں ریسرچ اسکالر ہیں۔
راجح بات یہ ہے کہ یہ وہی کتاب ہے جس کا تذکرہ "ما الف فی اقضیۃ الرسول" کے تحت کیا گیا ہے [۱۶۰]

۴۰۔ نوازل الاحکام النبویۃ [۱۶۱] ابن طلاع قرطبی۔

۴۱۔ کتاب فی الوثائق والاقضیہ [۱۶۲] : ابن طلاع قرطبی

۴۲۔ روضۃ القضاۃ وطریق النجاۃ : ابن سمنانی : علاء الدین ابو القاسم علی بن محمد رجی (ت ۴۹۹ھ/۱۱۰۵) ڈاکٹر ناہی نے اپنے ایک مقالہ میں جو کہ رسالہ المجمع العلمی العراقی میں چھپا تھا، اس کتاب کی خوبیوں کو اجاگر کیا ہے۔ اس کے بعد اس پر ریسرچ کرکے اس کو شائع کیا

۴۳۔ نوازل الاحکام [۱۶۳] شعبی : ابو المطرف عبدالرحمان بن قاسم (ت ۴۹۹ھ/۱۱۰۶)

۴۴۔ ادب القضاء [۱۶۴] : کنانی : ابو محمد عبداللہ مالکی (ت ۵۴۲ھ/۱۱۴۸)

۴۵۔ زہرا لکمام فی احکام الحکام [۱۶۵] : غزی : ابو بکر محمد بن عبداللہ اندلسی (ت ۵۴۶ھ/۱۱۵۱)

یہ کتاب آٹھ فصلوں اور ایک مقدمہ پر مشتمل ہے۔ الاول فی الصالح للقضاء وغیرہ، الثانی فی طریق القاضی الی الحاکم، الثالث فی طریق احکام المحکوم لہ الرابع فی المحکوم علیہ، الخامس فی ما ینفذ فیہ قضاء الکافی وما لا ینفذ، السادس فی الحکم، السابع فی عزلہ وتولیۃ، الثامن فیما یتعلق بذالک۔

۴۵۔ ادب القاضی[۱۶۶]: زرنجی: شمس الائمہ عماد الدین ابوبکر عمر وبن محمد بن علی حنفی (ت ۵۴۸ھ/ ۱۱۸۸)

۴۶۔ فی اصول القضاء فی الاسلام وما یتعلق بہ: روبانی: ابونصر شریح بن عبدالکریم بن احمد شافعی قاضی (ت ۵۰۵ھ/ ۱۱۱۱) اس کتاب کا ایک قلمی نسخہ دمشق کے مکتبہ ظاہریہ میں موجود ہے۔

۴۷۔ روضۃ الحکام وزینۃ الاحکام: روبانی

اسنوی نے اس کتاب کو ادب القضاء میں ذکر کیا ہے۔ انھیں ایک نسخہ ہاتھ آگیا تھا اور خطبۃ الکتاب سے چند جملے نقل کئے ہیں[۱۶۷]۔ بغدادی نے اس کا نام روضۃ الاحکام وزینۃ الحکام نقل کیا ہے[۱۶۸]

۴۸۔ اجوبۃ القاضی عیاض عما نزل فی ایام قضائہ من نوازل الاحکام[۱۶۹] قاضی عیاض۔ ابوالفضل عیاض بن موسیٰ سبتی یحصبی (ت ۵۴۴ھ/ ۱۱۴۹) یہ ایک ہی جلد میں ہے ترتیب المدارک کے مقدمہ میں اس کتاب کے محقق ڈاکٹر احمد بکیر محمود نے ایسا ہی بیان کیا ہے۔

۴۹۔ ادب القضاء: محلی: ابوالمعالی محلی بن جمیع مخزومی ارسوفی مصری قاضی شافعی (ت ۵۵۰ھ/ ۱۱۵۵)

اسنوی کا اس کتاب کے بارے میں خیال ہے کہ یہ مصنف کی ایک انوکھی تصنیف ہے[۱۷۰] حاجی خلیفہ نے اسے ادب القاضی کے نام سے بیان کیا ہے[۱۷۱]

۵۰۔ ادب القضاء: سمعانی: تاج الدین ابوسعد عبدالکریم بن محمد (۵۶۲/ ۱۱۶۶)

اس کتاب کے کئی ایک قلمی نسخے دستیاب ہیں:۔

۵۱۔ الاحکام الکبریٰ[۱۷۲]: ازدی: عبدالحق بن عبدالرحمان (۵۸۲/ ۱۰۸۹)

۵۲۔ عدۃ الحکام فی شرح عمدۃ الاحکام: [۱۷۳] المقدسی: عبدالغنی بن عبدالواحد بن علی (ت ۶۰۰ھ/ ۱۲۰۳)

۵۳۔ المفید للحکام فیما یعرض لہم من نوازل الاحکام: ازدی: ابوالولید قاضی حشام بن عبداللہ بن حشام مالکی (ت ۶۰۶/ ۱۲۰۹) حاجی خلیفہ کا بیان ہے کہ مسلک مالکی کی فروعات پر ایک ضخیم کتاب ہے مولف نے اسے دس فصلوں میں مرتب کیا ہے [۱۷۴]

۵۴۔ احکام القضاۃ [۱۷۵]: قلعی: ابوعبداللہ محمد بن علی شافعی (ت ۶۲۹/ ۱۲۳۱)

۵۵۔ الشہادۃ بفضل الشہادۃ [۱۷۶]: اسکندری: موفق الدین عیسی بن عبدالعزیز (۶۲۹/ ۱۲۳۱)

۵۶۔ لمجاء الحکام عند التباس الاحکام: ابن شداد: ابوالعز بہاؤ الدین یوسف بن رافع اسدی حلبی شافعی (ت ۶۳۲/ ۱۲۳۴)

اس کتاب کے متعلق روایت ہے کہ یہ اخبار قضاۃ اور ان کے واقعات پر مبنی ہے [۱۷۷] اس کا ایک قلمی نسخہ مکتبہ الخدیویہ (دارالکتب المصریہ) میں دستیاب ہے۔

۵۷۔ ادب القاضی: ابن ابوالدم حموی: ابواسحاق ابراہیم بن عبداللہ قاضی شافعی (ت ۶۴۲ھ/ ۱۲۴۴)

حاجی خلیفہ اور بغدادی نے اس کو اسی نام سے ذکر کیا ہے [۱۷۸] اس کے کئی ایک قلمی نسخے دارالکتب المصریہ اور المکتبہ الوطنیہ پیرس میں موجود ہیں [۱۷۹] سائز ۱۸×۲۷ انڈکس ۱۲ نمبر ۴۶ اق۔

اس مسودہ کی تحقیق کے بعد میں طبع شدہ کتاب ادب القضاۃ کے نام سے واقف ہوا جو کہ ڈاکٹر محمد مصطفیٰ زحیلی دمشقی کی تحقیق کے ساتھ مطبع زید بن ثابت سے ۱۹۷۵ میں شائع ہوئی۔

۵۸۔ فصول الاحکام فی اصول الاحکام: مرغینانی: ابوالفتح عبدالرحیم عمادالدین بن ابوبکر عبدالجلیل سمرقندی حنفی (۶۵۱/ ۱۲۵۳) میں زندہ تھے) اس کتاب کے متعلق المکتبۃ الازہریہ کی فہرست میں درج ہے کہ یہ احکام قضاء کے بارے میں ہے مکتبہ میں اس کے چھ قلمی نسخے موجود ہیں۔

۵۹۔ استعداد الحاکم والقاضی: [۱۸۰]: ابن الخیمنی: مہذب الدین (ت ۶۴۲/ ۱۲۴۴)

۶۰۔ جواہر الاحکام ومعین القضاۃ والحکام: خوارزمی: ابوالموید محمد بن محمود بن محمد خوارزمی

حنفی قاضی (ت ۶۵۵ / ۱۲۷۵) حاجی خلیفہ نے اس کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کتاب کی ابتداء یوں ہوتی ہے "الحمد للہ الذی خلقنا علی ملۃ اسلام الخ" حاجی خلیفہ کے مطابق مولف نے ۹۳۰ھ میں منصب قضا سنبھالا تاکہ حکام کو مدد پہونچا سکیں [۱۸۱] حاجی خلیفہ سے مولف کے منصب قضاء سنبھالنے کے سال کے تعئین میں چوک ہوگئی کیونکہ خوارزمی نے ۶۲۰ھ میں یہ عہدہ سنبھالا جیسا کہ ابن قطلوبغا نے ان کے حالات میں لکھا ہے کہ "انھوں نے خوارزم کے منصب قضاء کو تاتاریوں کے حملہ کے بعد سنبھالا [۱۸۲]" یہ بات طے ہے کہ تاتاریوں نے بلاد اسلامی کا رخ دو مرتبہ کیا پہلی مرتبہ ۶۱۷ میں اور دوسری مرتبہ ۶۲۸ میں" اس لئے حاجی خلیفہ کے قول سے اتفاق ممکن نہیں اس کا مخطوطہ مکتبہ ازہریہ میں موجود ہے۔

۶۱۔ ادب الشہود: [۱۸۳]: ابن سراقہ ابوبکر محمد بن ابراہیم انصاری شاطبی (ت ۶۶۲ / ۱۲۳۶)

۶۲۔ الاحکام فی تمیز الفتاوی عن الاحکام وتصرف القاضی والامام: القرافی یا شہاب الدین ابوالعباس احمد بن ادریس صنہاجی بہنشی (ت ۶۸۴ / ۱۲۸۵)

مولف نے ۶۶۶ میں اس تالیف کو مکمل کرلیا [۱۸۴] اس کے تین نسخے مکتبہ ازہریہ میں موجود ہیں۔ عزت عطار حسینی نے اسے شائع کیا ہے۔

۶۳۔ ادب القاضی: [۱۸۵]: مصری: ابوالعباس احمد بن ابراہیم السروجی خرانی قاضی حنفی (ت ۶۱۰ / ۱۱۳۰) مکتبہ ولی الدین میں اس کا مخطوطہ موجود ہے اس کا نمبر ۱۴۵۲ ہے [۱۸۶]

۶۴۔ استقصاء النظر فی القضاء: الحلی: حسن بن مطہر (ت ۷۲۶ / ۱۳۲۶)

۶۵۔ اختیار الاحکام فی ضروریات الحکام: ۱۸۷: ابن افلاطون یا محی الدین محمد بن افلاطون رومی برسوی (ت ۷۳۵ / ۱۳۳۵)

۶۶۔ العقد المنظم للحکام فیما یجری بین ایدیہم من العقود والحکام: [۱۸۸] کنانی: ابومحمد عبداللہ بن علی اندلسی (ت ۷۴۱ / ۱۳۴۰) تبصرۃ الحکام کے حاشیہ میں، جو کہ مطبع شرقیہ ۱۳۰۱ھ اور مطبع بہیہ ۱۳۰۲ میں طبع ہوئی، تحریر ہے کہ یہ کتاب فقہ پر مشتمل ہے۔

۶۷۔ الطرق الحکمیہ فی السیاستہ الشرعیہ: ابن القیم الجوزیہ! شمس الدین محمد بن ابوبکر (ت ۷۵۱ھ/ ۱۳۵۰) یہ کتاب عہد رسالت ﷺ، خلافت راشدہ اور عصر امویں کے قضاء سے متعلق تمام گوشوں کو سامنے لاتی ہے۔ مولف نے اس میں مختلف مکاتیب فکر کی آراء خاص طور پر امام ابوحنیفہؒ اور امام ابن تیمیہؒ کے خیالات سے استشہاد کیا ہے نیز عہد عباسی تک کے ولاۃ و خلفاء پر مشتمل ہے پھر قضیہ علیؓ، قضیہ عمرؓ اور کچھ فصلیں ان طریقوں کے بیان میں ہیں جن کے ذریعہ حاکم فیصلہ کیا کرتا تھا۔ وغیرہ۔

۶۸۔ اعلام الموقعین عن رب العالمین:۔ ابن القیم الجوزیہ۔ یہ کتاب چار جلدوں پر مشتمل ہے۔ محمد محی الدین عبدالحمید کی تحقیق کے ساتھ مطبع السعادہ قاہرہ سے ۱۳۷۴ھ/ ۱۹۵۵ء میں شائع ہوئی۔ اس کتاب کا موضوع روایت و فتوی ہے۔ اسی لئے یہ کتاب آغاز عہد رسالت ﷺ سے بعد کے زمانوں تک کے مفتیان کرام اور حفاظ حدیث کے بیانات پر مشتمل ہے۔ اس کے اندر قضاء سے متعلق جملہ امور زیر بحث آگئے ہیں۔ اس کتاب میں معاملات قضاء سے متعلق بھی ابواب ہیں۔ مثلاً شرح کتاب عمر فی القضاء، المساواۃ بین الناس من واجبات الحاکم۔ اسی طرح اس کتاب میں شہادت، دلیل اور حاکم کی صفات وغیرہ پر بھی بحث ہے۔

۶۹۔ الاعلام بمصطلح الشہود والحکام: ۸۹۰ھ: طرسوسی! قاضی نجم الدین بن علی حنفی (ت ۷۵۸/ ۱۳۵۶)

۷۰۔ فصل القضاء فی احکام الاداء والقضاء! ۹۰۰ھ علائی! صلاح الدین ابوسعید خلیل بن کیکلادی دمشقی شافعی (ت ۷۶۲/ ۱۳۶۰)

۷۲۔ التراضی بین الامیر والقاضی: ۹۱۰ھ! بوصلی! تاج الدین علی بن محمد بن ریہم بن عبدالعزیز (ت ۷۶۲ھ/ ۱۳۶۰)

۷۳۔ معین الحکام علی معرفتہ الاحکام: غزی: شرف الدین ابوالروح عیسی بن عثمان دمشقی قاضی (۷۹۹/ ۱۳۹۷) اس کتاب کے بہت سے نسخے دستیاب ہیں ایک نسخہ مکتبہ اوقاف بغداد میں ہے جس کا سائز ۲۱×۳۰ ہے نمبر ۳۶۸۸ صفحات ۶۵ ہیں۔ اس میں مندرجہ ذیل مباحث ہیں:۔

الباب الاول: فی الدعاوی، الباب الثانی فی الایمان، الباب الثالث فی الشہادات الباب الرابع فی تعارض البینات، الباب الخامس فی تلفیق الشہادات، الباب السادس فی ابطال العقود الفاسدہ والحکم الفاسدہ والولایۃ الفاسدہ، الباب السابع فی الحکم بالصحۃ، الباب الثامن فی حکم الامناء، لنواں باب ان مسائل کے لئے خاص ہے جو کہ کتاب کی اصل غرض وغایت ہے اس موقع پر مولف کا بیان ہے کہ "کچھ ابواب فقہ کے موضوع پر ہیں۔ مولف نے ان ابواب کو مخطوطہ کے آخر میں دی گئی فہرست میں بیان کیا ہے۔ باب العید، کتاب الزکاۃ، کتاب الحج، باب البیع، باب الربا، باب المناہی، باب الرد بالعیب، کتاب السلم، باب القرض، باب الرہن، باب التفلیس، باب الحجر، باب الصلح، باب الحوالۃ، باب الضمان، باب الشرکۃ، باب الوکالۃ، باب الاقداس، باب العاریۃ، کتاب الغصب، کتاب الشفعۃ، کتاب القراض، باب المساقاۃ، باب الاجارۃ باب الجعالۃ، باب احیاء الموات، باب الوقف، باب الحبس، باب الغیط، باب اللقطۃ، باب الفرائض، باب الوصایہ، باب الودیعۃ، باب قسم الفئی، باب قسم الصدقات، کتاب النکاح اہل الشک، باب مایحرم النکاح، باب الخیار، باب الصداق، باب المتعہ، باب الخلع، کتاب الطلاق، باب الرجعۃ، باب الایلاء، باب الظہار، باب الکفارۃ، کتاب الجنایات، کتاب الاقضیہ باب القسم، کتاب الشہادات، باب الدعوی والبینات، کتاب العتق، باب امہات الاولاد، الباب العاشر فی فوائد ونفائس لایستغنی عنہا۔

اس کتاب کے چند اور بھی نسخے ہیں جن میں سے ایک مکتبہ چسٹر بٹی میں ہے۔ اور ۱۷۴ صفحات پر مشتمل ہے۔ سائز ۸ر۱۷ سم × ۸ر۱۲ سم یہ نسخہ نویں صدی ہجری میں لکھا گیا، اس کا نمبر ۴۲۶۳ ہے اس میں غلطی سے مولف کا نام اسحاق تحریر ہے۔ ایک اور نسخہ (ادب القضاء) کے عنوان سے بھی ہے مگر اس میں غزی کا پورا نام اور سن وفات مذکور نہیں ہے۔

راجح بات یہ ہے کہ یہ کتاب بھی غزی ہی کی تالیف ہے اس لئے کہ مکتبہ احمدیہ طنطا کی فہرست میں اس نسخہ کے متعلق جو معلومات درج ہیں وہ باب الاول سے لے کر باب الرابع تک جہاں پر یہ نسخہ ختم ہوتا ہے ایک ہی جیسی ہیں اس کے صفحات کی تعداد ۴۹ ہے سائز ۲۷ × ۱۵ ہے، یہ ایک ناقص نسخہ ہے نمبر خ ۴۵، ۱۴۸ ہے۔

کچھ مصادر میں کتاب کا نام (ادب الحکام فی سلوک طرق الاحکام ۱۹۲ھ تحریر کیا ہے جب کہ حاجی خلیفہ نے اس کتاب کا نام (معین المحکام علی غوامض الاحکام ۱۹۳ھ تحریر کیا ہے۔ ایک دوسری جگہ اس کا نام (ادب القاضی) لکھا ہے۔ اور بیان کیا ہے کہ یہ دس ابواب پر مشتمل ہے ۱۹۴ھ یہ روایات قطعی طور پر نسخہ بغداد پر منطبق ہوتی ہیں جو کہ مکتبہ الاوقاف میں موجود ہے۔

۳۷۔ تبصرۃ الحکام فی اصول الاقضیہ ومناہج الحکام: ابن فرحون: برہان الدین ابراہیم بن علی بن محمد بن فرحون الیعمری مدنی مالکی قاضی (ت ۷۹۹ھ/ ۱۳۹۶ء) ابن حجر عسقلانی نے اس کتاب کے متعلق یہ رائے ظاہر کی ہے کہ احکام کے متعلق مولف کی یہ ایک عمدہ کتاب ہے مگر انھوں نے اس کتاب کا نام نہیں بیان کیا ۱۹۵ھ بغدادی نے ایضاح المکنون میں اس کا مندرجہ بالا نام ہی درج کیا ہے۔ ہدیۃ العارفین میں لفظ "اصول" کی جگہ "احوال" درج ہے اس کے کئی ایڈیشن نکل چکے ہیں: پہلی مرتبہ ۱۳۰۱ھ میں بولاق پھر ۱۳۰۱ھ میں مطبع شرقیہ قاہرہ اور تیسری مرتبہ مطبع بہیہ قاہرہ کی جانب سے ۱۳۰۲ میں شائع ہوئی۔

ابن فرحون نے اس کتاب میں مالکی قاضی کی ذمہ داریوں کی نشاندہی کی ہے۔

کتاب میں شروع ہی سے تشابہ کی ابتدا ہو جاتی ہے۔ تسمیہ اور حمد کے بعد دونوں کتابیں حرف بہ حرف متشابہ ہو جاتی ہیں۔ پھر مالک بن انس کے ایک قول کے ذریعہ کتاب "تبصرہ" سے استشہاد پیش کرتے ہیں کتاب "معین الحکام" سے مولف قدم سے قدم ملا کر چلتا ہے اور اس استشہاد کا ذکر نہیں کرتا پھر حرف بہ حرف تشابہ چلتا رہتا ہے یہاں تک کہ یہ بیان اس جگہ آپہنچتا ہے جہاں انھوں نے موضوع قضاء کو اور علوم سے ممتاز کیا ہے عبارت یہ ہے "حتی انہ یمتاز عن فقہ فروع المذہب لان علم القضاء یفتقر الی معرفۃ احکام تجری مجری المقدمات بین یدی العلم باحکام الوقائع الجزئیات۔ وغالب تلک المقدمات لم یجرہا فی دواوین الفقہ ذکر ولا احاط بہا الفقیہ بہ خبراً وعلیہا مدار الاحکام والجاہل یخبط خبط عشواء فی الظلام" اس جگہ مولف ابوالاصبغ کے قول کا ذکر ان الفاظ میں کرتا ہے "قال ابوالاصبغ بن مہل لولا حضوری ....؟" اس قول کو ہم "معین الاحکام" میں نہیں پاتے، پھر اس کے بعد تشابہ شروع ہوتا ہے حتی کہ ہم اس قول تک پہونچتے ہیں "ولذالک

الف صحابنا رحمہم اللہ تعالیٰ کتب الوثائق وذکروا انہا اصول ھذا العلم لکن علی وجہہ الاقتصار والایجاز" بالکل یہی الفاظ "معین الحکام" میں بھی وارد ہیں۔ پھر "تبصرہ" سے قول نقل ہوتا ہے۔

میں کسی ایسی تالیف سے واقف نہیں جس میں اس کے غوامض و دقائق پر مولف نے اس کتاب کی طرح توجہ مبذول کی ہو۔

اس تالیف سے واقفیت فائدہ مند ہے۔ میں نے اختصار کی غرض سے اس کتاب کو بہت سے فقہی ابواب سے الگ کر رکھا ہے۔ صرف انھیں ابواب کا ذکر ہے جن کا چھوڑنا اس لئے مناسب نہ تھا کہ یہ ابواب کتاب سے متعلق تھے۔ یوں بھی اس کتاب کا مقصد اس علم کے قواعد کا ذکر اور ان چیزوں کا تفصیلی بیان ہے جن سے شرع میں سیاسی امور فیصل ہوتے تھے۔ باب ثانی میں قضاء کے قیام کی ترغیب دی گئی ہے۔ اس باب کی ابتدا ان الفاظ سے ہوتی ہے "اعلم ان اکثر المولفین من اصحابنا وغیرھم بالغوا۔

میں نے مطبع شرقیہ قاہرہ ۱۳۰۱ کے ایڈیشن کی طرف رجوع کیا ہے۔ کتاب دو اجزاء اور تین قسموں پر مشتمل ہے۔ الاول فی مقدمات ہذا العلم، الثانی فی انواع البینات مما ینزل منزلتہا وما یجری مجرٰہا۔ الثالث فی القضایا بالسیاسۃ الشرعیہ۔ ابن عرنوس[۱۹۶] کے توسط سے جب ہم "تبصرہ الحکام" کی طرف رجوع کرتے ہیں تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ طرابلسی کی کتاب "معین الحکام فیما یتردد بین الخصمین من الاحکام" کا نام صحیح ہے یہ کتاب تقسیم و ترتیب اور عناوین و مباحث کے لحاظ سے "تبصرہ" سے ملتی جلتی ہے حالانکہ معین الاحکام" "تبصرہ" کا ہی ایک نسخہ ہے۔ البتہ مسلک ابوحنیفہ کے سلسلے میں اس میں کچھ حذف و اضافہ کر دیا گیا ہے لیکن کتاب کا نام وہی ہے جو مذہب مالکی میں ہے۔

دونوں کتابوں کے درمیان تشابہ کے بعد کہا جا سکتا ہے کہ کتاب "تبصرہ" ایسے بہت سے امور پر حاوی ہے جن سے "معین الحکام" خالی ہے مثال کے طور پر جسم کے متعلق گفتگو۔ کتاب کے پہلے حصہ میں صرف قضاء ہی پر اکتفا کیا گیا ہے۔ ایک فصل قرائن کے ذریعہ چاروں فقہاء کے عمل کے بیان کے بارے میں ہے۔ کتاب کے دوسرے حصہ میں ایک فصل ناآباد

مساجد کی جگہوں کی بیع اور نقض بیع پر مشتمل ہے۔ یہ واقفیت بھی فائدہ سے خالی نہیں کہ "تبصرہ" کی قسم ثانی میں ستر فصلیں ہیں۔ جب کہ "معین الحکام" میں پچاس فصلیں ہیں۔ قسم ثالث میں فصل ثانی کے بعد قرافی کے منقولات ہیں جو اس طرح ہیں "قال القرافی فی الفرق بین نظر القاضی ونظرہ الی الجرائم ویمتاز والی الجرائم ..." ایک اور فصل کی عبارت یہ ہے "وقال القرافی واعلم أن التوسعة على الحكام في الاحكام بسياسة ليس مخالفا للشرع بل تشهد له العادلة الخ" پھر دوسری اور تیسری فصل دونوں میں یکساں ہے مگر چوتھی، پانچویں، چھٹی، ساتویں، آٹھویں اور نویں "معین الحکام" میں موجود نہیں۔ آگے جنایات سے متعلق دسویں فصل میں دونوں کتابوں کا تشابہ ہو جاتا ہے۔

۷۴۔ الاقتضاء فی شروط القضاء: خصومی: اثیر الدین: محمد بن عمر بن محمد شافعی (۱۲۲۹/۸۴۳) یہ کتاب دراصل ایک سہ رائی اشعار پر مشتمل ایک قصیدہ سے عبارت ہے [۱۹۵]

۷۵۔ معین الحکام فیما یتردد بین الخصمین من الاحکام [۱۹۶] طرابلسی علاء الدین علی بن خلیل حنفی قاضی (م ۸۴۴ھ/۱۴۴۰) استنبول اور ازہر میں اس کے کئی مخطوطے محفوظ ہیں۔ ۱۳۰۰ھ میں بولاق سے اور ۱۳۱۰ھ مطبع میمنہ سے شائع ہوئی۔

مطبع میمنہ کا ایڈیشن ۲۲۵ صفحات پر مشتمل ہے اس کے حاشیہ پر ایک دوسری کتاب "لسان الحکام فی معرفۃ الاحکام" بھی چھپی ہے۔ اس کے مولف ابوالولید ابراہیم بن ابی الیمن محمد بن ابوالفضل ابن الشحنہ حنفی متوفی ۸۸۲ھ ہیں۔ مذکورہ بالا کتاب تین حصوں پر مشتمل ہے "تبصرۃ الحکام" سے اس کے تعاقب کی بحث گذر چکی ہے۔ قضا کا ذکر درج ذیل ابواب میں ہے۔

الاول: فی شروط القاضی" اس باب میں کئی فصلیں ہیں۔ الثانی: المقضی بہ اجتہاد القاضی فی القضاء: الثالث: المقضی لہ الرابع: المقضی فیہ، الخامس: المقضی علیہ، السادس کیفیۃ القضاء:

کتاب کا دوسرا حصہ دلائل واحکام کے متعلقات پر مبنی ہے اور یہ ۱۵ ابواب پر مشتمل ہے پھر ایک دوسری فصل "فی ذکر الفراسۃ والمنع من الحکم بہا" کے عنوان سے مولف نے اضافہ کیا ہے۔ تیسرا حصہ سیاست شرعیہ سے متعلق ہے اور درج ذیل ابواب پر مشتمل ہے:۔

فی الدلالۃ علی مشروعیہ ذالک فی الکتاب والسنۃ، فی احکام ہذا الباب، فی الدعاوی بالتہم والعدوان فی بیع الظالم مال نفسہ عند المصادرۃ، فی الجنایات، فی الجنایات علی العقل وہو الشرب، فی عقوبۃ السرقۃ، فی الزنا، فی کیفیۃ اقامۃ الحد، فی القذف، فیمن لہ المطالبۃ بالحد، فی قطاع الطرق، فی السرۃ، فی البغاۃ، فی الردۃ، فیمن سب اللہ والملائکۃ والانبیاء او اصحاب النبیؐ، فیمن سب اللہ والملائکۃ والانبیاء او اصحاب النبیؐ، فیمن سب ازواج النبیؐ او اصحابہ، عقوبۃ الساحر والخناق والزندیق فی عقوبۃ العائف، فصل فی العقوبۃ بالسجن وذکر حقیقتہ، ومن یحبس ومن لایحبس، وفی تدریایحبس فیہ وفی معاملۃ القاضی مع المحبوس، فی مسائل الملازمۃ، فی بیان المشروع من الحبس، فی التضمین، فی الصناع التی لاتضمن ماتلف علی ایدیہم، فیمایضمنہ المستاجر ومالایضمنہ، فی ضمان الراعی، فی ضمان القصار، فی ضمان الحجام والبزاغ، فی ضمان السائق، فی ضمان الملاح، فی ضمان الاسکان، فی ضمان الخیاط والناج، فی ضمان الحداد، فی ضمان الراکب والقائد والسائق وماشبہہم، فی ضمان ماافسدت الواشی، فی الجنایۃ علی الدواب، فی ضمان مایحدثہ الرجل فی الطریق، فی القضاء بنفی الضرر۔

حواشی

۱۱۶ ابن الندیم: ۳۱۸ ۱۱۷ قاضی عیاض: ترتیب المدارک: ۶۲ مابعد۔
۱۱۸ البغدادی: ہدیۃ العارفین ۱: ۴، حاجی ۲: ۱۲۵ ۱۱۹ حاجی ۱/۴۶
۱۲۰ ابن ندیم ۳۴۱ — ۳۴۳ ۱۲۱ یاقوت الحموی: معجم الادباء ۶: ۴۲۷ طہ مار جلیوث
۱۲۲ یاقوت الحموی: معجم الادباء ۶: ۴۴۹ ۱۲۳ البغدادی: ایضاح ۱: ۳۶
۱۲۴ القرشی: الجواہر المضیۃ ۱: ۵۷، حاجی ۱: ۴۶ ۱۲۵ ابن ندیم ۲۸۹، ۲۹۰
۱۲۶ ن م ۳۰۶ ۱۲۷ المجمع العلمی العراقی کا مجلہ ملاحظہ ہو ج ۱۵ ص ۳۳۳
۱۲۸ یاقوت الحموی: معجم الادباء ۱: ۳۱۵، ۱۲۹ الشیرازی: طبقات الفقہاء: ۹
۱۳۰ الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد ۷: ۲۶۹ ۱۳۱ الاسنوی: طبقات الشافعیۃ ۱: ۴۶

۱۳۲ھ حاجی : ۱ : ۴۷ ۱۳۳ھ ن م ۲ : ۱۳۹۵ ۱۳۴ھ السبکی : طبقات الشافعیہ ۲ : ۱۰۳ ط الحسینیہ ۱۳۵ھ ابن خلکان : ۱ : ۶۸ ۱۳۶ھ م بس : ۱۰۴ ، ۱۰۵ ۱۳۷ھ السبکی ۳ : ۷۹ — ۹۹ ، السیوطی : حسن المحاضرۃ ۱ : ۱۲۶ ، الاسنوی : طبقات النحاۃ مخطوط فی دار الکتب المصریہ : ورقۃ ۶۹ (۱) ۱۳۹ھ ضاع منی اسم المصدر ۱۴۰ھ التوحیدی : البصائر ۸۳ ، مولف ذہبی کے لئے ملاحظہ ہو العبر ۲ : ۳۲۶ ، بدری محمد فہد القاضی التنوخی وکتاب النشوار ۱۱۸ ۔ ۱۴۱ھ المصنف : طبقات الشافعیہ : ۲۸ ۱۴۲ھ حاجی ۱ : ۴۷ ۱۴۳ھ البغدادی ہدیۃ ۲ : ۴۸ ۱۴۴ھ اغابزرک : الذریعۃ ۱۷ / ۱۴۰ ۱۴۵ھ الاسنوی : طبقات الشافعیۃ ۱ : ۵۲۲ ۱۴۶ھ اغابزرک : الذریعہ ۱۷ : ۱۴۰ ۱۴۷ھ البغدادی : ایضاح ۲ : ۵۴۸ ۱۴۸ھ البغدادی ہدیۃ ۱ / ۷۴ مولف ابن قطلوبغا کے بارے میں ملاحظہ ہو ، طبقات الحنیفہ : ۷ ۱۴۹ھ الماوردی اور اس کی کتاب الاحکام السلطانیہ کے متعلق ملاحظہ ہو ہیملٹن کی کتاب دراسات فی حضارۃ الاسلام ۔ صـ ۱۹۸ ، حازم طالب مشتاق کی کتاب ، الماوردی والاحکام السلطانیہ ۔ نیز ڈاکٹر سعد زغلول ، عبد الحمید کی کتاب الماوردی بین القضاء والسیاسۃ ۱۵۰ھ السبکی : طبقات الشافعیۃ الکبریٰ ۶ : ۱۰ ۱۵۱ھ حاجی ۱ : ۴۸ ۱۵۲ھ الاسنوی : طبقات الشافعیہ ۲ : ۱۹۰ ۱۵۳ھ السبکی : طبقات الشافعیہ ۵ : ۲۶۵ اور ملاحظہ ہو کحالہ : معجم المولفین ۹ : ۳۰ ۱۵۴ھ السبکی ۳۶۹ ، ۱۵۵ھ ن م ۳۶۶ ۱۵۶ھ ن م ۳۷۱ ۱۵۷ھ حاجی ۱ : ۴۷ ۔ البغدادی ۲۰ : ۸۴ ، کحالہ ۹ : ۳۰ ۱۵۸ھ یاقوت الحموی : معجم البلدان ۱ : ۷۶۳ ۱۵۹ھ البغدادی : ایضاح ۲ : ۲۷ ۱۶۰ھ نشرۃ اخبار التراث الصادرۃ عن معہد المخطوطات بجامعۃ الدول العربیہ العدد ۹۱ سنہ ۱۹۷۶ ۱۶۱ھ ن م ۱۶۲ھ کحالہ : معجم المولفین ۱۱ : ۱۲۴ ۱۶۳ھ النباہی : تاریخ قضاۃ الاندلس ۱۵۸ ۱۶۴ھ القاضی عیاض : ترتیب المدارک وتقریب المسالک ۳ : ۶۲ ۱۶۵ھ حاجی ۲ : ۹۶۰ ۱۶۶ھ حاجی ۱ / ۵۱ البغدادی : ایضاح : ۱ : ۵۱ ، البغدادی ہدیۃ ۱ / ۸۵ ۷ کحالہ : معجم المولفین ۷ : ۲۷۹ ۔ ۱۶۷ھ الاسنوی : طبقات الشافعیہ ۱ : ۵۷۰ ۱۶۸ھ البغدادی : الیضاح : ۵۹۲ ۱۶۹ھ القاضی عیاض : ترتیب المدارک ۱ : ۲۵ ۱۷۰ھ الاسنوی : طبقات الشافعیہ ۱ : ۵۱۲

صفحہ ۸۱ (ب) ۱۷۱ھ حاجی ۱: ۴۷ ۱۷۲ھ البغدادی: ہدیۃ ۱/۵۰۳ ۱۷۳ھ ن-م ۵۷۹
۱۷۴ھ حاجی ۲: ۱۷۷۸ ۱۷۵ھ الخزرجی: العقود اللؤلؤیۃ فی تاریخ الدولۃ الرسولیۃ ۱: ۵۲
۱۷۶ھ البغدادی: ایضاح ۶۱/ ۱۷۷ھ حاجی ۲: ۱۸۱۶ ۱۷۸ھ حاجی ۱: ۴۷، البغدادی: ہدیہ ۱: ۱۱ ملاحظہ ہو عباس عزاوی کی التعریف بالمورخین: ۶۱ ۱۷۹ھ اصل میں انھوں نے اس حاشیہ کی طرف رجوع کیا ہے۔ ۱۸۰ھ الصفدی: الوافی ۴: ۱۸۲، حاجی: ۶۲۳ ۱۸۱ھ حاجی: ۶۱۲ ملاحظہ ہو البغدادی: ہدیۃ ۲: ۱۲۵ ۱۸۲ھ ابن قطلوبغا: طبقات الحنفیہ: ۶۶ ۱۸۳ھ حاجی ۱: ۴۵
۱۸۴ھ البغدادی: ہدیہ ۱: ۹۹ ۱۸۵ھ ن-م ۱۰۴ ۱۸۶ھ ملاحظہ ہو اسی مکتبہ کی فہرست
۱۸۷ھ البغدادی ایضاح ۱: ۴۸ ۱۸۸ھ کحالہ کی معجم المولفین ۶: ۹۰ میں ان کے حالات ملاحظہ کریں۔
۱۸۹ھ الغزی: الطبقات السنیۃ فی تراجم الحنفیہ ج ۱ ص ۲۴۸ حاجی ۱: ۱۲۷ ۱۹۰ھ الدمشقی: ذیل تذکرۃ الحفاظ: ۴۵ ۱۹۱ھ م-س ۳۹۴ ۱۹۲ھ البغدادی ایضاح ۱: ۵۰، الزرکلی: الاعلام ۵: ۲۷۹ کحالہ معجم المولفین ۸: ۲۸ ۱۹۳ھ حاجی ۲: ۱۷۴۵ ۱۹۴ھ حاجی ۱: ۴۷
۱۹۵ھ ابن حجر عسقلانی: الدرر الکامنۃ ۱: ۹۴ ۱۹۶ھ ابن عرنوس: تاریخ القضاء فی الاسلام: ۲۰
۱۹۷ھ راجح بات یہی ہے کہ یہ الاحکام فی تمیز القلادی عن الاحکام کے مولف شہاب الدین ابو عباس احمد بن ادریس ہیں۔ ۱۹۸ھ البغدادی ایضاح ۱: ۵۶ ۱۹۹ھ حاجی ۱/۱۷۴۵ میں اس کے بارے میں ملاحظہ کریں۔

تصانیف مولانا صدرالدین اصلاحی		تصانیف مولانا جلال الدین عمری	
قرآن مجید کا تعارف	۳/-	عورت اور اسلام	۳/-
نکاح کے اسلامی قوانین	۳/-	خدا اور رسول کا تصور (اسلامی تعلیمات میں)	۵/-
تحریک اسلامی مہند	۱۰/۵۰	عورت — اسلامی معاشرہ میں	۱۳/-
حقیقت نفاق	۴/۲۵	اسلام اور اس کی دعوت	۱/۲۵
مسلم پرسنل لا دینی و ملی نقطۂ نگاہ سے	۴/-	اسلام اور وحدت بنی آدم	۰/۷۵

پتہ — مرکزی مکتبہ اسلامی — دھلی ۶

تعارف وتبصرہ

قرآن اور دعا

محمد ثناء اللہ عمری، ایم۔اے
ادارہ تحقیقات اسلامی، جامعہ دارالسلام۔عمرآباد
صفحات ۲۲۶۔قیمت ۱۲ روپئے

'ادارہ تحقیقات اسلامی' جامعہ دارالسلام عمرآباد کی یہ پہلی کتاب ہے جو صاف ستھری اور اچھی کتابت وطباعت کے ساتھ منظر عام پر آئی ہے۔ یہ کتاب کل پچیس مضامین پر مشتمل ہے۔ جامعہ کے نامور بزرگ استاد مولانا سید عبدالکبیر مدظلہ نے اپنے مقدمہ میں اس کتاب پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا ہے جو کسی مصنف کی حوصلہ افزائی کے لئے بہت کافی ہے:

"یہ کتاب قرآنی دعاؤں کا نرا انتخاب یا مجموعہ ہی نہیں ہے بلکہ قرآن پاک کی روشنی میں دعا اور اس کے متعلقات کا ایک مطالعہ ہے جو خاصی محنت اور لگن سے کیا گیا ہے۔" مزید فرماتے ہیں:

"اس طرح کتاب اللہ کا باب دعا ایک مستقل کتاب کی شکل میں سامنے آیا ہے۔ مواد کی تقسیم، ابواب کی ترتیب اور آیات کا اندراج بڑی حد تک قدرتی اور منطقی ہے۔ میری رائے ہے کہ یہ کتاب قرآن کی روشنی میں دعا کی اہمیت وضرورت اور اس کے مرتبہ ومقام کو سمجھنے اور سمجھانے کی ایک مفید کوشش ہے۔"

کتاب پر ایک سرسری نظر ڈالنے ہی سے اندازہ ہوتا ہے کہ مصنف کے اندر تصنیف وتالیف کی فطری صلاحیت ہے۔ اور وہ مستقبل میں ان شاء اللہ بہتر علمی خدمت انجام دے سکتے ہیں۔ البتہ کچھ باتیں کھٹکتی ہیں جن کا آئندہ لحاظ رکھنا مفید ہوگا۔ پوری کتاب میں مختلف مسائل پر بحث کا انداز کافی ہلکا نظر آتا ہے۔ حوالوں کا بالکل اہتمام نہیں کیا گیا ہے جس سے کتاب کا وزن کم ہوگیا ہے۔ کتاب ایک تحقیقی ادارے کی طرف سے منظر عام پر آئی ہے تو اس کی کچھ نہ کچھ زینت ملحوظ

رکھنی ضروری تھی۔ صفحہ ۵، ۷، ۱۰، ۱۵۴ اور ۱۵۵ پر حدیثوں کے اجمالی حوالے تک نہیں ہیں۔ صفحہ ۱ پر ابن قیمؒ کے حوالہ سے ایک بات کہی گئی ہے اور ماخذ کا ذکر نہیں ہے۔ صفحہ ۳ پر "مفسرین کرام" کی بات بلا حوالہ کہی گئی ہے۔ صفحہ ۷ پر دعا کی اہمیت کے سلسلے میں "مجنی سن" کا ایک شعر نقل کیا گیا ہے۔ استدلال میں کوئی قباحت نہ ہونے کی صورت میں بھی یہ چیز کتاب کے مزاج سے غیر ہم آہنگ ہے۔ اشعار کا استعمال کثرت سے کیا گیا ہے جو اکثر و بیشتر غیر ضروری سا محسوس ہوتا ہے۔ اور کہیں کہیں تو بالکل بے جوڑ ہو گیا ہے۔ مثال کے طور پر صفحہ ۹۲ پر نماز کی اہمیت کے سلسلے میں اس کے تسلسل کو بیان کرنے کے بعد کہ کس طرح حضرت ابراہیمؑ سے لے کر پیغمبر آخر الزماں صلی اللہ علیہ وسلم تک یہ چیز ہر نبی کی دعوت میں بلا استثناء موجود رہی ہے۔ حضرت ابراہیمؑ کے اس مبارک آغاز کی تکمیل احزاب ۳۳ کے حوالے سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ ہوئی۔ اس پس منظر میں متنبی کا یہ شعر کس قدر بے جوڑ بلکہ عظمت صلاۃ کے منافی ہے۔

وما الدھر الا من رواۃ قصائدی اذا قلت شعرا صار الدھر منشدا

سنجیدہ موضوعات میں یوں بھی اشعار کے زیادہ استعمال سے اجتناب بہتر ہے۔

سب سے زیادہ اکلیف دہ معاملہ اسرائیلی روایات کا ہے جسے بلا تحقیق و تنقید قبول کر لیا گیا ہے۔ صفحہ ۱۲۶، عزیز مصر جنسی اعتبار سے ناقص تھا یہ خالص اسرائیلی روایت ہے۔ شاید اسی کے اثر سے عفت و عصمت کی دعا کا یہ پورا بیان صفحہ ۱۲۶ تا ۱۲۹، نقاہت کے منافی معلوم ہوتا ہے۔ جسے امید ہے اگلے ایڈیشن میں تبدیل کر دیا جائے گا۔ دوسری طرف امرأۃ عزیز کا جوبن پھٹا پڑتا تھا، عشق و بدمستی کے بلاوے اسی جوبن کی طرف سے تھے، وہاں تو غارت گراں متاع عصمت کی ایک پوری پلٹن موجود تھی، کسیانی ہو کر اس کی بیوی نے "بند و ق یوسف کے کندھے پر رکھ دی" وغیرہ۔ اس طرح کا انداز بیان ایک پیغمبر کے تذکرہ کے ذیل میں کسی صورت موزوں نہیں۔ قرآن نے ان واقعات کو جو اجمال کے پردے میں رکھا ہے تو یقیناً اس کی بھی کوئی مصلحت ہے۔ اسی طرح صفحہ ۱۲۵ پر سورہ طٰہٰ کی آیات ۲۰۔۳۰ کی تشریح کے ذیل میں اس اسرائیلی روایت کو بلا تکلف قبول کر لیا گیا ہے جس میں حضرت موسیٰؑ کی لکنت کی وجہ بیان کی گئی ہے۔ افسوس ہے کہ یہ بے سر و پا واقعہ حافظ ابن کثیر کے یہاں جگہ پا گیا ہے۔ (تفسیر ابن کثیر: ۳/۱۴۶، ۱۴۷) اور متعلقہ آیت کی انھوں نے انتہائی کمزور

تاویل پیش کی ہے۔ جو متعدد پہلوؤں سے ناقابل توجہ ہے۔ حضرت موسیٰؑ کی لکنت کا اجمالی ذکر توراۃ کتاب خروج میں ہے۔ اس کی تفصیل نمک مرچ لگا کر تلمود میں بیان ہوئی۔ (تفہیم القرآن: ۹۲/۳)۔ اس مقام پر اگر مصنف 'تفہیم القرآن' اور 'تدبر قرآن' کے متعلقہ حصے پر ایک نظر ڈال لیتے تو بات واضح ہو جاتی جن میں انتہائی محکم دلائل سے مذکورہ واقعہ کی غلطی واضح کی گئی ہے۔

صفحہ ۲۸ پر 'اصر' کا ترجمہ 'بندھنوں اور گرفتاریوں کا بوجھ' کیا گیا ہے جو ظاہر ہے صحیح نہیں ہے۔

بہرحال ان فروگذاشتوں سے قطع نظر کتاب مفید ہے۔ اور ہم مستقبل میں مصنف سے اچھی توقعات وابستہ کرتے ہیں۔

(سلطان احمد اصلاحی)

ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ 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 ISLAMIC MOVEMENT 4/-

(4) HOW TO STUDY ISLAM 2/-

(5) MUSLIMS AND DAWAH OF ISLAM 2/-

BY: Maulana Sadruddin Islahi

پتہ: ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی: پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

اعلان تحقیقات اسلامی کا دوسرا شمارہ۔ اپریل۔ جون ۸۲ء ادارہ کو مطلوب ہے جو حضرات یہ شمارہ ادارہ کو ارسال فرمائیں گے ادارہ اس کے بدلہ تازہ شمارہ یا اس کی قیمت مبلغ پانچ روپیہ بھجوا دے گا۔