ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڈھ کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی



پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڈھ

۲۰۲۰۰۱

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

جولائی ——— ستمبر ۱۹۸۱ء

مدیر

سید جلال الدین عمری

پاٹن والی کوٹھی - دودھ پور - علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۳ شمارہ ۳

رمضان۔ ذی قعدہ ۱۴۰۴ھ

جولائی۔ ستمبر ۱۹۸۴ء

سالانہ زرتعاون

ہندوستان سے	۲۰ روپئے
پاکستان سے	۵۰ روپئے
دیگر ممالک سے	۱۵ ڈالر

فی پرچہ ۵ روپئے

طابع وناشر سید جلال الدین عمری نے انٹرنیشنل پرنٹنگ پریس علی گڑھ کے لیے جمال پرنٹنگ پریس دہلی سے چھپوا کر ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی، پان دائی کوٹھی، دودھ پور علی گڑھ سے شائع کیا

فہرست مضامین

حرفِ آغاز

آزادیٔ نسواں کا مغربی تصور	سید جلال الدین عمری	۵

تحقیق وتنقید

سیرتِ نبویؐ پر مغربی مصنفین کی انگریزی نگارشات	ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی	۱۴
حافظ کی شاعری (اسلامی نقطۂ نظر سے ایک جائزہ)	ڈاکٹر کبیر احمد جائسی	۴۸

بحث ونظر

اسلامی ریاست کی ذمہ داریاں اور مزید محاصل کا مسئلہ (ایک فقہی تجزیہ)	جناب ظفر الاسلام صاحب	۶۵
مسلمان عورت کے حقوق	سید جلال الدین عمری	۹۰
سائنسی تحقیقات کا قرآنی محرک	ڈاکٹر سید مسعود احمد	۱۰۳

تعارف وتبصرہ

مسلمان کیا کریں؟	جناب سلطان احمد اصلاحی	۱۱۶

اس شمارہ کے لکھنے والے[1]

۱۔ ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی
ریڈر شعبہ اسلامیات۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۲۔ ڈاکٹر کبیر احمد جائسی
ریڈر شعبہ اسلامیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
علی گڑھ مسلم یونیورسٹی سے پی ایچ ڈی کیا۔ جامعہ ملیہ دہلی میں فارسی کے لکچرر رہے اس کے بعد اقبال یونیورسٹی سرینگر میں کام کیا۔ اب مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سے وابستہ ہیں اب تک طبع زاد، ترجمے اور ترتیب دی ہوئی گیارہ کتابیں شائع کرا چکے ہیں۔

۳۔ جناب ظفر الاسلام صاحب
شعبہ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۴۔ ڈاکٹر سید مسعود احمد
شعبہ کیمیائے حیاتی (BIOCHEMISTRY)
مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۵۔ جناب سلطان احمد صاحب اصلاحی
رکن ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی - علی گڑھ

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

---

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

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

آزادیٔ نسواں کا مغربی تصوّر

سید جلال الدین عمری

تاریخ کے ایک طویل عرصہ سے عورت مظلوم چلی آرہی تھی۔ وہ ہر قوم میں اور ہر خطہ میں مظلوم تھی۔ یونان میں، روم میں، مصر میں، عراق میں، ہند میں، چین میں، عرب میں ہر جگہ اس پر ظلم ہو رہا تھا۔ بازاروں اور میلوں میں اس کی خرید و فروخت ہوتی تھی، حیوانوں سے بدتر اس کے ساتھ سلوک کیا جاتا تھا۔ یونان میں عرصہ تک یہ بحث جاری رہی کہ اس کے اندر روح ہے بھی یا نہیں؟ اہل عرب اس کے وجود ہی کو موجب عار سمجھتے تھے۔ بعض شقی القلب اپنی لڑکیوں کو زندہ درگور کر دیتے تھے، ہندوستان میں شوہر کی چتا پر اس کی بیوہ جل کر راکھ ہو جاتی تھی۔ راہبانہ مذاہب اسے معصیت کا سرچشمہ، گناہ کا دروازہ اور مجسم پاپ سمجھتے تھے۔ اس سے تعلق کو روحانی ترقی کی راہ میں رکاوٹ تصور کیا جاتا تھا۔ دنیا کی بیشتر تہذیبوں میں اس کی کوئی سماجی حیثیت نہیں تھی، وہ حقیر اور ذلیل سمجھی جاتی تھی، اس کے معاشی اور سیاسی حقوق نہیں تھے۔ وہ آزاد مرضی سے لین دین اور کوئی مالی تصرف نہیں کر سکتی تھی۔ وہ باپ کی پھر شوہر کی اور اس کے بعد اپنی نرینہ اولاد کی تابع اور محکوم تھی۔ ان کے اقتدار کو چیلنج کرنے کی اسے اجازت نہ تھی، ان کے ظلم و ستم پر اس کی کہیں دادرسی نہ ہوتی تھی۔ اسے فریاد کا بھی حق حاصل نہ تھا۔

اس میں شک نہیں بعض اوقات عورت کے ہاتھ میں زمام اقتدار بھی رہی ہے ایسا بھی ہوا ہے کہ سلطنت اور حکومت اس کے اشاروں پر گردش کرتی رہی ہے۔ یہ تو بہت دیکھنے میں آیا کہ خاندان اور قبیلہ پر وہ چھائی ہوئی تھی۔ بعض غیر متمدن قبائل میں عورت کو مرد

پر ایک طرح کی بالادستی بھی حاصل رہی ہے اور اب بھی اس طرح کے قبائل موجود ہیں لیکن اس کے باوجود بہ حیثیتِ نوع عورت کے حالات میں کچھ زیادہ فرق نہ آیا وہ مظلوم کی مظلوم ہی رہی۔ اس کے حقوق پر دست درازی جاری رہی۔

اسلام نے عورت کو ظلم کے اس گرداب سے نکالا، اس کے ساتھ انصاف کیا، اسے انسانی حقوق دئے، عزت و سربلندی بخشی اور معاشرہ کو اس کا احترام سکھایا۔ لیکن مغرب کی جو قومیں اسلام کے سایۂ رحمت میں نہ آسکیں وہ اس کے برکات و ثمرات سے محروم رہیں۔ ان میں عورت کے حقوق بدستور پامال ہوتے رہے اور وہ ہر طرح کا ظلم سہتی رہی۔ موجودہ دور میں جب ان قوموں میں اس کا ردِ عمل ہوا تو عورت کی آزادی اور مساوات کا تصور ابھرا۔ اس کے حق میں دلائل فراہم کیے گئے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی کہ نوعی اختلاف کے باوجود عورت مرد سے فروتر نہیں ہے۔ دونوں ہر لحاظ سے ایک دوسرے کے برابر ہیں ان میں کسی بھی پہلو سے فرق و امتیاز صحیح نہیں ہے۔ وہ ہر کام کرسکتی ہے، ہر عہدہ و منصب کی اہل ہے، وہ ہر طرح آزاد ہے، لہٰذا مرد کی بالادستی اس پر سے ختم ہونی چاہیے اور اسے وہ سارے حقوق ملنے چاہئیں جو مرد کو حاصل ہیں۔

عورت کے لیے یہ بڑا دل خوش کن تصور تھا۔ اس نے لپک کر اسے اس طرح قبول کیا جیسے فردوس گم گشتہ اسے مل گئی ہو۔ وہ اس کے ظاہری حسن پر فریفتہ ہوگئی اور اس کے بطن میں چھپی ہوئی خرابیوں پر غور نہ کرسکی۔ حالانکہ یہ بعض پہلوؤں سے اس کے حق میں مفید تھا تو بعض پہلوؤں سے نقصان دہ بھی تھا۔ اس میں ایک طرف عورت کو مرد کے ظلم سے نجات دلائی گئی تھی تو دوسری طرف اس کی قوت و صلاحیت، مزاج اور نفسیات کی قطعاً کوئی رعایت نہیں کی گئی تھی۔ یہ درحقیقت مرد کے ظلم کے خلاف ایک شدید ردعمل تھا۔ اس میں وہ ساری بے اعتدالیاں موجود تھیں جو اس طرح کے ردعمل میں بالعموم پائی جاتی ہیں۔

عورت کی آزادی کے حق میں سب سے بڑی دلیل یہ دی جاتی ہے کہ اس کے بغیر اسے معاشی ترقی اور استحکام حاصل نہیں ہوسکتا۔ وہ ہمیشہ مرد کی دست نگر رہے گی

اور سماج میں فروتر سمجھی جائے گی۔ اس لیے یہ اس کا ایک فطری حق ہے کہ وہ اپنی معاشی حیثیت کو مضبوط و مستحکم کرنے کے لیے آزادی سے دوڑ دھوپ کرے، صنعت و حرفت، تجارت و زراعت اور ملکی انتظام و انصرام میں مرد کی طرح حصہ لے۔ اس کے نتیجہ میں عورت اور مرد کے کام کے دائرے جو الگ الگ تھے ایک ہو گئے اور عورت معاش کے میدان میں مرد کے ساتھ تگ و دو میں مصروف ہو گئی۔

یہاں اس حقیقت کو نظر انداز کر دیا گیا کہ عورت ایک کم زور اور نازک صنف ہے۔ وہ سخت اور محنت طلب کام انجام نہیں دے سکتی۔ اس پر ان کاموں کا بوجھ ڈالنا بہت بڑی زیادتی ہوگی جن کے اٹھانے کے لیے وہ جسمانی اور دماغی لحاظ سے کسی طرح فٹ نہیں ہے۔ وہ جب تک جوان رہتی ہے۔ حمل، رضاعت، حیض اور نفاس کی تکلیفیں اسے برداشت کرنی پڑتی ہیں۔ اس سے اس کی صحت غیر معمولی طور پر متاثر ہوتی ہے اور اس کی قوتِ کار گھٹ جاتی ہے۔ ان مراحل سے پوری جوانی میں اسے گزرنا پڑتا ہے۔ یہ مراحل جب طے ہوتے ہیں تو وہ جوانی سے بڑھاپے میں داخل ہو جاتی ہے اور اس کی قوتیں کم زور پڑنے لگتی ہیں۔ موجودہ دور اس معاملہ میں عجیب تضاد کا شکار ہے۔ وہ زبان سے تو اسے ہر کام کا اہل قرار دیتا ہے لیکن عمل کی دنیا میں اسے صنف نازک مان کر معاملہ کرتا ہے۔ ہلکے پھلکے کام تو اس سے لیے جاتے ہیں اور پیچیدہ اور دقت طلب کاموں کے لیے اسے مناسب تصور نہیں کیا جاتا چنانچہ آج وہ زیادہ سے زیادہ دکانوں پر سودا فروش (SALES WOMAN) ہے، کہیں کلرک ہے، کسی کی سکریٹری ہے، کسی جگہ ٹائپسٹ ہے، بہت ترقی کی تو ٹیچر ہے، نرس ہے ڈاکٹر ہے۔ اس کے برخلاف فوج میں اس کا وجود نہیں ہے۔ بھاری مشینیں اس کے حوالہ نہیں کی جاتیں، پرخطر مہمات کے لیے اس کا انتخاب نہیں ہوتا۔ وہ پائلٹ اور کپتان نہیں ہے۔ بھاری گاڑیاں وہ نہیں چلاتی، حتیٰ کہ نازک آپریشن کے لیے بھی مرد کی تلاش ہوتی ہے۔ اس کی قوتِ کار مرد کے مقابلہ میں کم سمجھی جاتی ہے۔ اس لیے کم از کم پرائیوٹ اداروں میں اس کی تنخواہ مرد سے کم ہوتی ہے۔ یہ حال ان ممالک کا بھی ہے جہاں ایک ہی کام کے لیے عورت

اور مرد کی تنخواہ میں فرق کرنا قانوناً جرم ہے۔

کہا جاسکتا ہے کہ اس سب کے باوجود عورت کی معاشی حالت پہلے سے بہتر ہے اور وہ خود کفالت اور معاشی استحکام کی طرف بڑھ رہی ہے۔ یہ بات صحیح ہے لیکن اس کے لیے اسے بڑی قربانیاں دینی پڑی ہیں۔

۱۔ اس کے لیے اسے اپنی قدر و قیمت گھٹانی پڑی اور اپنا احترام اور وقار کھو کر مرد کے لیے حصول دولت کا ایک سستا ذریعہ بننا پڑا۔ آج تجارت اور صنعت و حرفت پر مرد کا قبضہ ہے، بڑے بڑے کارخانے اور فیکٹریاں اسی کے ہاتھ میں ہیں بازار اور منڈی اسی کی ہے، حتیٰ کہ بڑے بڑے ہوٹل، کلب گھر اور سنیما کا مالک وہی ہے۔ اس طرح سارے وسائل دولت اس کے پاس ہیں اور عورت اس کے پھیلے ہوئے کاروبار کو فروغ دینے کا محض ایک ذریعہ ہے۔ مرد اپنی تجارت کو بڑھانے اور اپنی مصنوعات کی پبلسٹی کے لیے اسے استعمال کر رہا ہے۔ نوبت یہاں تک پہونچ گئی ہے کہ ہزار روپے کی کوئی چیز ہو یا دو پیسے کی عورت کی پرکشش اور دل لبھانے والی تصویر اس پر ضرور موجود ہوگی۔ بات صرف اشتہار کی حد تک نہیں رکی بلکہ عورت کو کھلے بازار میں اس لیے بٹھایا گیا کہ وہ اپنی ناز و ادا سے مرد کی تیار کردہ مصنوعات کو فروخت کرے، اس کے قائم کردہ ہوٹلوں اور کلبوں میں مہمانوں کا استقبال، خاطر تواضع اور خدمت کرے، اس کے سنیما ہالوں میں تھرک تھرک کر اپنے جسم کے پیچ و خم کی نمائش کرے اور اس کے لیے وقت ضرورت نیم عریاں ہی نہیں پوری طرح برہنہ ہو جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ عورت اپنی معاش کی خاطر شاید اس طرح کبھی ذلیل اور رسوا نہ ہوئی ہوگی۔

۲۔ اللہ تعالیٰ نے مرد و عورت کے درمیان جذبہ محبت رکھا ہے۔ موجودہ دور میں یہ جذبہ ختم ہو گیا اور اس کی جگہ حریفانہ جذبات پرورش پانے لگے۔ تجارت، زراعت صنعت و حرفت اور ملازمت میں دونوں کا مقابلہ ہونے لگا اور ہر ایک نے دوسرے کو پیچھے ہٹانے اور خود آگے بڑھنے کی کوشش شروع کر دی۔ لیکن یہ ایک طاقتور صنف اور ایک کمزور صنف کا مقابلہ تھا۔ مرد اپنی قوت و صلاحیت کی وجہ سے آگے رہا

اور عورت اس کے مقابلہ میں کامیاب نہ ہوسکی۔ چنانچہ زمانۂ قدیم کی طرح آج بھی قوموں کی قیادت و سیادت مرد ہی کے ہاتھ میں ہے، اہم عہدوں اور مناصب پر اسی کا قبضہ ہے، زندگی کے سارے شعبوں پر وہی چھایا ہوا ہے۔ عورت اس سے آگے کیا نکلتی اس کی ہمسری کا بھی دعویٰ نہیں کرسکتی۔ چند شاذ و نادر مثالوں سے اس کی تردید نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ اس طرح کی مثالیں ہر دور میں مل جاتی ہیں۔ دورِ حاضر ہی کے ساتھ یہ مخصوص نہیں ہیں۔

۳۔ عورت کی تگ و دو صرف معاشی میدان ہی میں نہیں رہی بلکہ آہستہ آہستہ معاشرتی، سماجی اور تہذیبی امور میں بھی وہ مرد کی شریک ہوگئی۔ وہ کارخانوں، دفتروں اور کالجوں میں مرد کے شانہ بشانہ معاشی جدوجہد کررہی تھی تو بارکوں، کلبوں، سینما گھروں اور تفریح گاہوں میں اس کے ساتھ کھیل کود اور تفریح میں بھی حصہ لے رہی تھی۔ اس کا وجود ہر شعبۂ حیات میں ضروری قرار پایا اور اس کے بغیر زندگی بے کیف اور بے لطف تصور کی جانے لگی۔ اس سے اختلاط مرد و زن بڑھا، بدکاری عام ہوئی اور ایک ایسی ننگی اور بے حیا تہذیب نے جنم لیا کہ اس کی عفونت اور بدبو سے اخلاق کا چمن اجڑ گیا اور شرم و حیا اور شرافت کا دم گھٹ کر رہ گیا۔

تاریخ کا تجربہ ہے کہ جب بھی عورت گھر سے نکل کر 'شمع انجمن' بنی اور مجلسوں اور محفلوں کی رونق بڑھانے لگی تو جنسی آوارگی پھیلی، جو گندگی بند کمروں میں برداشت نہیں کی جاسکتی وہ بازاروں اور سڑکوں میں پھیلنے لگی، انتہائی قابل احترام اور پاکیزہ رشتے بھی اس سے محفوظ نہیں رہے۔ عام انسانوں کا ذکر ہی کیا ان کے دیوی دیوتا تک بدکاریوں میں ملوث پائے گئے اور ان کی طرف ایسی ایسی داستانیں منسوب کی جانے لگیں کہ آدمی شرم سے پانی پانی ہوجائے۔ بیسواؤں اور رنڈیوں کو وہ مقام حاصل ہوا جس سے شریف عورتیں تک محروم تھیں، آرٹ اور کلچر سے جنسی جذبات کی ترجمانی ہونے لگی، عریاں تصویریں کھنچیں، ننگے مجسمے تراشے گئے، رقص و موسیقی کے نام پر عورت سے لذت حاصل کی گئی، افسانہ، ڈرامہ، شاعری اور ادب کے ذریعہ جنسی اعمال و کیفیات

کی تشریح ہونے لگی، عورت مرد کے ہاتھ میں کھلونا بن گئی اور اس کا مقصد صرف یہ رہ گیا کہ مرد کی جنسی خواہش کی تکمیل کرے غرض پوری تہذیب جنس کی ترجمان بن گئی اور اسی کے اردگرد گھومنے لگی۔ جنسی جذبات کی اسی حکم رانی نے یونان، روم، مصر اور دوسری بہت سی قدیم تہذیبوں کو تباہ و برباد کر دیا۔ تہذیب نو بھی اسی راستہ کی طرف بڑھ رہی ہے۔ شاید وہ وقت قریب آگیا ہے جب کہ یہ قصر منہدم ہو جائے اور ایک نئی تہذیب وجود میں آئے۔

۴۔ خاندانی نظام عورت کی وجہ سے قائم تھا۔ اس کے اندرونی نظم و نسق کو وہ سنبھالے ہوئے تھی عورت کی تگ و دو جب گھر سے باہر ہونے لگی اور بیرونی مصروفیات نے اس کے اوقات کو گھیر لیا تو خاندان کا نظم بکھر گیا۔ اس نے جو کچھ حاصل کیا اس کی قیمت گھر کی بربادی کی شکل میں اسے ادا کرنی پڑی۔ خاندان معاشرہ کا بنیادی پتھر ہے۔ جب یہ اپنی جگہ سے ہٹا تو پورا معاشرہ درہم برہم ہو گیا۔ عورت مرد کے لیے وجہ سکون تھی اب نہیں رہی، ان کے درمیان وہ محبت نہیں رہی جس کی وجہ سے زندگی کے نشیب و فراز میں وہ ایک دوسرے سے جڑے ہوئے تھے۔ والدین اور اولاد کا مضبوط رشتہ کم زور پڑ گیا، اولاد کے لیے والدین مرکز محبت ہوتے ہیں، یہ مرکز ان سے چھن گیا اور وہ نرسنگ ہاؤس کے حوالے ہو گئے، والدین کے بڑھاپے کا سہارا ان کی اولاد ہوتی ہے۔ یہ سہارا ٹوٹ گیا، اور وہ انتہائی بے بسی اور کسمپرسی کی حالت میں زندگی گزارنے پر مجبور ہو گئے۔ یہی نہیں وہ سارے تعلقات جو خاندان کی بقا کے ساتھ وابستہ تھے اس کے ٹوٹتے ہی ختم ہوتے چلے گئے اور انسان اس سکون سے محروم ہو گیا جو صرف خاندان ہی فراہم کر سکتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ عورت کی آمدنی کیا اتنی قیمتی ہے کہ اس کے لیے وہ اور پورا معاشرہ اتنا بڑا نقصان برداشت کرے؟

اسلام نے عورت کے بارے میں غلط تصورات کی تردید کی اور ایک معتدل اور متوازن فکر پیش کیا ہے اس سے مغرب کے موجودہ مساوات مرد و زن کے نظریہ

کی اصلاح ہوسکتی ہے۔ لیکن افسوس کہ یہ کام جس طرح ہونا چاہیئے نہیں ہوسکا۔ اس کے ماننے والوں کی ایک بڑی تعداد مختلف اسباب کی بنا پر مغرب کے ہر فلسفہ کو مرعوبیت کے ساتھ قبول کرتی چلی گئی۔ وہ مغرب کے نظریہ مساوات مرد و زن کی اصلاح کیا کرتے اسلام کی تعلیمات ہی میں انھیں خامیاں نظر آنے لگیں۔ بعض نے کھل کر ان تعلیمات ہی کو ناموزوں قرار دے دیا اور بعض نے تاویل و توجیہ کے ذریعہ اس کی صورت مسخ کردی۔

اسلام ایک مضبوط اور پائیدار خاندان کو معاشرہ کی بقا کے لیے ضروری سمجھتا ہے۔ اس کا ایک پورا نظام اس نے قائم کیا ہے، اس کی تفصیلات بتائی ہیں اور حدود و ضوابط متعین کیے ہیں۔ وہ اس بات کی شدت سے تاکید کرتا ہے کہ اس نظام کو جوں کا توں باقی رکھا جائے اور اللہ کے قائم کردہ حدود نہ توڑے جائیں۔ اس نظام میں عورت کی بنیادی اہمیت ہے۔ اس کے حقوق بھی ہیں اور فرائض بھی اگر وہ اس سے کنارہ کش ہو جائے اور یکسوئی کے ساتھ اس کی ذمہ داریاں ادا نہ کرے تو یہ نظام بکھر کر رہ جائے گا۔ وہ اسی وقت باقی رہ سکتا ہے جب کہ عورت اسے اپنی سعی و جہد اور توجہ کا مرکز بنائے رکھے۔

اسلام معاش کی اہمیت کو تسلیم کرتا ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ عورت معاشی لحاظ سے کم زور نہ ہو بلکہ اس کی معاشی حیثیت مستحکم رہے۔ اس کے ساتھ وہ یہ بھی چاہتا ہے کہ وہ یکسوئی کے ساتھ خاندانی فرائض انجام دیتی رہے اور معاشی مصروفیت کی وجہ سے وہ ان سے بے رخی یا غفلت برتنے پر مجبور نہ ہو جائے۔ اس کے لیے اس نے حسب ذیل تدابیر اختیار کی ہیں۔

۱۔ عورت پر کوئی معاشی ذمہ داری نہیں ڈالی۔ صرف یہی نہیں کہ اس پر اپنی اولاد، ماں باپ یا کسی قریب سے قریب رشتہ دار کی معاش کا بوجھ نہیں ہے بلکہ خود اس کی معاشی ذمہ داری بچپن میں اس کا باپ اٹھاتا ہے، شادی کے بعد یہ ذمہ داری شوہر پر عائد ہوتی ہے اور شوہر کے انتقال یا اس سے علیحدگی کے بعد اولاد اس کے معاش کی ذمہ دار ہوتی

ہے اولاد اس قابل نہ ہو تو باپ یا قریبی محرم کو اس کی کفالت کا بوجھ اٹھانا پڑتا ہے۔

۲۔ اسے وراثت کا حق دیا۔ ماں باپ، شوہر اور اولاد کے مال میں اسے یہ حق لازماً ملتا ہے۔ بعض اوقات بھائی بہن کے مال میں بھی وہ وراثت کی حقدار ہوتی ہے۔ اسی طرح شوہر کی طرف سے اسے مہر ملتا ہے۔ وہ ان زیورات اور تحفے تحائف کی بھی مالک ہوتی ہے جو شادی یا خوشی کے دیگر مواقع پر اسے دیئے جاتے ہیں یہ سب کچھ اس کا محفوظ سرمایہ ہے۔

۳۔ اس محفوظ سرمایہ کو عورت خاندانی ذمہ داریوں کو ادا کرتے ہوئے اسلامی حدود کے اندر تمام نفع بخش کاموں میں لگا سکتی ہے۔ اس سے ہونے والی آمدنی پوری کی پوری اسی کی ہے۔ اس کا دعویٰ کوئی دوسرا نہیں کر سکتا۔

ان ذرائع سے عورت کی آمدنی میں مستقل اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ اس پر کوئی معاشی ذمہ داری نہ ہونے کی وجہ سے اس کی پوری آمدنی محفوظ ہوتی چلی جاتی ہے جب کہ مرد پر گوناگوں معاشی ذمہ داریاں ہیں وہ جو کچھ کماتا ہے اس کا بڑا حصہ ان ذمہ داریوں کے ادا کرنے پر اسے خرچ کرنا پڑتا ہے۔

اس طرح اسلام کے خاندانی نظام میں معاشی جد وجہد کے لیے عورت گھر چھوڑنے اور اس کی ذمہ داریوں کو بالائے طاق رکھنے پر مجبور نہیں ہوتی اور اس سے وہ سماجی اور اخلاقی خرابیاں بھی نہیں پیدا ہوتیں جو عورت اور مرد کے ایک ساتھ مل کر معاشی دوڑ دھوپ کرنے سے پیدا ہوتی ہیں۔

آخری بات یہ کہ مرد نے عورت پر بے شک بڑی زیادتیاں کی ہیں لیکن اس کے ساتھ اس کے اندر عورت سے محبت کا ایک فطری جذبہ بھی ہے۔ اسلام اس جذبہ کو ابھارتا اور نشوونما دیتا ہے۔ وہ اس بات کی ترغیب دیتا ہے کہ عورت کے قانونی حقوق ہی ادا نہ کیے جائیں بلکہ اس کے ساتھ ہمدردی کا رویہ اختیار کیا جائے وہ حسن سلوک کی مستحق ہے لہٰذا اس کے ساتھ حسنِ سلوک ہونا ہی چاہیے۔ اس جذبہ کی عورت اور مرد کے تعلقات میں اساسی اہمیت ہے۔ موجودہ دور میں عورت

اور مرد کے درمیان حقوق کی جنگ نے اس جذبہ کو مجروح اور نیم جان کر دیا ہے اور کبھی کبھی تو یہ احساس ہوتا ہے کہ شائد وہ دم توڑ چکا ہے۔ اس سے عورت کا بڑا نقصان ہوا۔ اس لیے کہ صرف قانون چاہے وہ آبِ زر سے کیوں نہ لکھ دیا جائے اس کے مسائل حل نہیں کر سکتا۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ عورت اور مرد کے درمیان مساوات کا دعویٰ تو کیا جاتا ہے لیکن عملاً مساوات برتی نہیں جاتی، قانون نے اسے جو سیاسی سماجی اور معاشرتی حقوق دیے ہیں ان سے وہ پوری طرح بہرہ یاب نہیں ہے اور کہیں کہیں تو اس پر ظلم و زیادتی آخری حد کو پہونچ چکی ہے، مرد کی خواہشات کی تکمیل کے لیے اس کی باقاعدہ خرید و فروخت ہو رہی ہے، اس کی جان و مال پر حملے ہو رہے ہیں اور اس کی عصمت و آبرو بھی بے دریغ لوٹی جا رہی ہے۔ یوں محسوس ہوتا ہے جیسے قدم قدم پر ہونے والی نت نئے حملوں کا دفاع کرنا بھی اسے دشوار ہو رہا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ کسی کم زور کے حقوق تسلیم کر بھی لیے جائیں تو ان سب کا اسے ملنا آسان نہیں ہے۔ عورت لڑ کر یہ حقوق مرد سے حاصل نہیں کر سکتی۔ وہ اسے صرف اسی صورت میں مل سکتے ہیں جب کہ مرد انھیں دینا چاہے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ اس کے اندر ہمدردی اور محبت کا جذبہ ہو اور وہ عورت کے ساتھ زیادتی کو جرم اور گناہ سمجھے۔ اسلام نے اس معاملہ میں بے نظیر کامیابی حاصل کی ہے۔ تاریخ کے اس تجربہ کو جب بھی دہرایا جائے گا معاشرہ میں ایک بار پھر وہی بہار آئے گی جسے دنیا اس سے پہلے دیکھ چکی ہے۔

قارئین سے معذرت

بعض حضرات تحقیقاتِ اسلامی کے پچھلے شمارے طلب فرماتے ہیں، اس وقت دفتر میں صرف حسب ذیل دو شمارے موجود ہیں وہ مل سکتے ہیں۔ جولائی۔ستمبر ۸۳ء ۔ اکتوبر۔دسمبر ۸۳ء

دفتر کو ذیل کے شمارے مطلوب ہیں

جنوری۔ مارچ ۸۳ء اپریل۔جون ۸۳ء ۔ جنوری۔مارچ ۸۴ء

اگر یہ شمارے ہمیں ارسال کیے جائیں تو اس کے عوض آئندہ شمارے روانہ کر دیے جائیں گے۔

تحقیق وتنقید

سیرت نبویؐ پر مغربی مصنفین کی انگریزی نگارشات

ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی

مغرب پر شخصیتوں اور تحریکوں کے دوامی اثر کی اگر کوئی جامع تاریخ مرتب کی جائے تو بغیر کسی شبہ واختلاف کے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور اسلام سرفہرست نظر آئیں گے ساتویں صدی عیسوی میں اسلام کے آغاز اور عرب دنیا میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بے مثال وانقلاب آفریں کامیابی سے مغرب ان دونوں ناموں سے آشنا ہوا اگرچہ یہ شناسائی دور کی تھی[1] ابھی اس تعارف وشناسائی نے استحکام نہ پایا تھا کہ اسلامی

---

[1] حیات نبوی میں مغربی دنیا سے اسلام اور پیغمبر اسلام کا تعارف اس وقت ہوا جب آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا ایک سفیر ومبلغ مشرقی رومی سلطنت کے حکمران وقت ہرقل (HERACLIUS) کے پاس بھیجا تھا۔ ہرقل (عہد حکومت ۶۱۰ء تا ۶۴۱ء) نے مذہبی اطاعت کی بجائے سیاسی دوستی کا ہاتھ بڑھایا تھا۔ اس واقعہ کے متصلاً بعد ہی مکہ کے ایک سردار ابوسفیان بن حرب سے ہرقل کی ملاقات ہوئی تھی جس میں دشمن کی زبان سے ان دونوں کا تعارف ہوا تھا۔ ہرقل کی سلطنت ایشیا اور یورپ کے علاوہ افریقہ کے خاصے وسیع علاقے پر پھیلی ہوئی تھی۔ ملاحظہ ہو ابن ہشام، السیرۃ النبوۃ، سوم ص۶۰۷؛ بخاری، صحیح، باب بدء الوحی کتاب الجہاد، باب دعا النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی الاسلام والنبوۃ؛ ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، مصر جلد اول ص۳۱ ایڈورگبن THE DECLINE & FALL OF THE ROMAN EMPIRE / لندن ۱۹۳۵ء، ص۳۱۶

فتوحات کا سیل بیکراں مغربی اقتدار کے مشرقی علاقوں کو روندتا ہوا مغربی یورپ کے کئی حصوں پر چھا گیا اسلامی عروج و توسیع کی ان ابتدائی دو صدیوں میں بقول باسورتھ اسمتھ "عیسائی دنیا نہ تو اسلام کو سمجھ سکی اور نہ اس پر تنقید کر سکی، بس تھراتی اور حکم بجالاتی رہی"[1] لیکن آٹھویں صدی عیسوی کے وسط میں جب مسلمان فاتحوں کے بڑھتے ہوئے قدم فرانس کے وسط میں روکے گئے تو مغربی اقوام نے پلٹ کر فاتحین، ان کے مذاہب اور ان کے رسول پر غائر نظر ڈالی۔ اس کے دو متضاد مگر دلچسپ ردعمل ہوئے۔ ایک مثبت ردعمل تھا۔ یہ ان لوگوں کا ردعمل تھا جو اسلامی فتوحات کے ریلے میں پیدا ہونے والی فکری و عملی تلخیوں، سیاسی مایوسیوں اور قومی ذلتوں کے باوجود اسلامی تعلیمات سے صحیح طور سے واقف ہوئے اور ظاہر ہے کہ اس کا واحد ردعمل قبول اسلام کی شکل میں ہو سکتا تھا اور حقیقت میں یہی ہوا بھی۔ افسوس کہ اس ردعمل کا تحریری ثبوت ہم تک نہیں پہونچ سکا لیکن یورپی اقوام اور مغربی دنیا میں اسلام کی اشاعت اسی ردعمل کے سبب ہوئی تھی۔ دوسرا ردعمل منفی تھا۔ اور ان لوگوں کا تھا جنھوں نے اسلام اور پیغمبر اسلام سے پوری طرح واقف ہونے اور ان کو سمجھنے کی کوشش ہی نہیں کی۔ انھوں نے جو کچھ دیکھا وہ اپنے مذہب کی آنکھ سے اسلام سے سیاسی آویزش کی روشنی میں قومی تعصب کی عینک سے دیکھا اور ان کو حقیقت میں اپنی ہی تصویر نظر آئی۔

آٹھویں اور نویں صدی عیسوی میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں عجیب و غریب خیالات پیدا ہوئے جنھوں نے قرون وسطیٰ کے یورپ کے قصوں، رزمیہ کہانیوں اور گیتوں وغیرہ پر مشتمل ادب میں راہ پائی۔ دسویں اور گیارہویں صدی عیسوی میں یہ خیالات پختہ ہوئے۔ ان صدیوں میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو یورپ نے ایک بت، ایک صنم اور ایک خدا میں تبدیل کر دیا۔ یہ ایک طلائی بت تھا جس کی صرف پرستش ہی نہیں کی جاتی تھی بلکہ اس پر انسانی جانوں کی بھینٹ بھی چڑھائی جاتی تھی[2] عیسائی مصنفین کے نزدیک پورا

---

[1] محمد اینڈ محمڈن ازم، لندن ۱۸۷۴ء، صفحہ ۵۶ [2] باسورتھ اسمتھ، مذکورہ بالا، صفحہ ۵۷-۵۸۔ عیسائی مصنفین کا یہ خود ساختہ بت مختلف ناموں سے یاد کیا جاتا تھا جن میں سے چند بافوم، ماقومیٹ یا مومیٹ (Bafum, Maphomet, Moumet) تھے۔

عالم اسلام اس نئی بت پرستی میں مبتلا تھا۔ ایک یورپی مصنف رینان[1] نے اپنی تاریخ مذاہب عالم میں اس عہد کے کئی مصنفوں اور شاعروں کا حوالہ دیا ہے۔ چنانچہ ٹرین کے رومان (ROMANCE) اور فرانس کے قومی رزمیہ SONG OF ROLAND میں محمدؐ بت شکن و موحد صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک دیوتا کے روپ میں دکھایا گیا ہے[2]۔ فرانس کے ایک انیسویں صدی عیسوی کے مصنف ہنری دی کاستری (HENRI DE CASTERI) کے مطابق رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم منجملہ تین خداؤں میں سے ایک تھے[3]۔ غالباً یہ کہنے کی ضرورت نہیں رہ جاتی کہ آغاز اسلام سے اس جدید عہد تک پیغمبر اسلام کے بارے میں جو یورپی تصورات و خیالات پیدا ہوئے ان پر ناواقفیت اور تعصب کی ملمع کاری کے علاوہ عیسائی نظریہ تثلیث اور دوسرے دینی عقائد کی گہری چھاپ تھی۔

بارہویں صدی عیسوی میں مومٹ دیوتا (GOD MAWMET) کو بانی بدعات محومیٹ (HERESIARCH MAHOMET) میں تبدیل کر دیا گیا اور اسی حیثیت سے اس کو دانتے (DANTE) کے ڈرامے کے ایک INFERNO میں نمایاں کیا گیا[4]۔ تیرہویں صدی عیسوی میں یہی صورت حال قائم رہی اور پھر بافومیٹ (BAPHOMET) کے روپ میں جو چودھویں اور پندرہویں صدی عیسوی میں مقبول عوام و خواص تھے ہر امکانی جرم و گناہ، اخلاقی برائی و پستی اور مذہبی اور سماجی مذلت کا پیکر اس بانی بدعات کو قرار دے دیا گیا[5]۔ یورپ میں اصلاحی تحریک (REFORMATION) کے علمبرداروں کے ہاتھوں بھی رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ انصاف نہ ہوا اور اس دنیا کے سب سے بڑے مصلح کو دینی تعصب اور جہالت کی بنا پر بدترین رنگوں میں پیش کیا گیا۔ لوتھر (۱۵۴۶-۱۴۸۳ء) کے خیال میں پوپ لیو دہم (LEO X) جس نے اپنا خزانہ بھرنے کے لیے "مغفرت نامے"

---

[1] ETUDES D' HISTOIRE RELIGIEUSE ص ۲۲۲ [2] بحوالہ باسورتھ اسمتھ ص ۵۸-۵۸۰
[3] بحوالہ شبلی نعمانی، سیرت النبی، اول، طبع سوم، اعظم گڑھ، ص ۸۱ ان تین خداؤں کے نام تھے: اول ماہوم یا ماہون، یا نومیڈ (یعنی محامیڈ)، دوسرے اپلین اور تیسرے ٹرماگان۔ [4] رینان مذکورہ بالا ص ۲۲۲ بحوالہ باسورتھ اسمتھ ص ۵۹ [5] ایضاً

جاری کیے تھے زیادہ بہتر شخص اور مذہبی رہنما تھا[1] دوسرے مصلحین مغرب لوتھر سے زیادہ انصاف پسند اور واقف حقیقت ثابت نہ ہوئے بلکہ انھوں نے زیادہ ناواقفیت اور تعصب کا ثبوت دیا۔ یورپ کی اصلاحی تحریک اور روشن خیالی کے دور میں بھی اس علمی مسئلہ پر تعصب اور جہالت کی تاریکی چھائی رہی۔ اور تمام احمقانہ و فاسقانہ خیالات کے علاوہ اس دورِ نور کے مغربی مصنفین نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جو حضرات موسیٰؑ اور عیسیٰؑ علیہما السلام کے مصدق تھے عیسیٰ دشمن (ANTI CHRIST) بنا کر پیش کیا اور اپنے محبوب پیغمبر "آسمانی باپ کے عظیم فرزند" کے دفاع میں اپنے اس خود ساختہ مخالف و حریف کو "پیکر گناہ" "بانی بدعات" اور "گمراہ کن رہ نما" اور خدا معلوم نہ جانے اور کیا کیا روپ دئے اور نام دھرے۔ اسی رنگ و آہنگ میں سیرت نبوی میں یورپ کی تمام متمدن اور علمی زبانوں میں کتابیں، رسالے اور مضامین لکھے جاتے رہے۔ اٹھارویں صدی عیسوی تک بہ استثنائے واحد (حیرت انگیز حقیقت ہے کہ یہ مستثنیٰ مصنف ایک یہودی میمونیڈ (MAIMONIDES) تھا۔ ہر مغربی مصنف نے اپنے زعم مذہبی اور خیال خام میں نبی کاذب (FALSE PROPHET) اور خادع و عیار (IMPOSTER) ہی گردانا۔ انگریزی زبان میں اس زمانے میں سیرت نبوی پر نگارشات کا انداز کچھ جدا نہ تھا۔

سولہویں اور سترہویں صدی میں سیرت پر نگارشات مغرب کے لہجے میں خوشگوار تبدیلی اس وقت پیدا ہوئی جبکہ تمسخر اور استہزاء کی جگہ سنجیدگی کا رنگ پیدا ہونا شروع ہوا۔ اگرچہ اس کا عام انداز یورپ کے متعصبانہ فکر و نظر کا عکس ہی رہا تھا۔ سترہویں صدی عیسوی کے نصف اول میں سر والٹر رالے (SIR WALTER RALEIGH) کی تصنیف

---

[1] باسورتھ اسمتھ ص ۵۶-۵۹۔ پوپ لیو دہم ان کو مغفرت نامے دیتا تھا جو اس کو روپیہ دیتے تھے۔ ان مغفرت ناموں میں خوش نصیب عیسائیوں کو جنت کی ضمانت دی جاتی تھی۔ ملاحظہ ہو محمد ذکی، مغربی تہذیب: آغاز و انجام، علی گڑھ ۱۹۷۱ء، ص ۲۱۷

جو LIFE AND DEATH OF MAHOMET کے عنوان سے لندن میں ۱۶۳۷ء میں شائع ہوئی غالباً اس عہد کی سب سے مشہور کتاب سیرت ہے جو سنجیدہ و متین لہجہ میں علمی انداز سے لکھی گئی۔ مگر اس صدی کی عیسائی دنیا کی نمائندہ تصانیف لینس لوٹ ایڈیسن (LANCELOT ADDISON) کی کتاب THE FIRST STATE OF MAHUMEDISM or AN ACCOUNT OF THE AUTHOR AND DOCTRINES OF THAT IMPOSTER (لندن ۱۶۷۹ء) اور اس سے زیادہ ہمفرے پریڈی (HUMPHREY PRIDEAUX) کی LIFE OF MAHOMET (لندن ۱۶۹۶-۷ء) ہیں اول الذکر کتاب ۲۴ ابواب پر مشتمل ۱۳۶ صفحات کی چھوٹی تقطیع کی مختصر سی کتاب ہے۔ از اول تا آخر یعنی سرورق سے تائے تمت تک مصنف نے اپنے IMPOSTER کے نظریہ کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے اور اس کے ثبوت میں سیرت النبی کے حقیقی اور غیر حقیقی واقعات و روایات سے دلائل فراہم کیے ہیں۔ یہ انتہائی غیر علمی اور غیر مہذب کتاب ہے۔ البتہ ہمفری پریڈی کی سیرت زیادہ مہذب اور نسبتاً سنجیدہ طرز میں لکھی گئی ہے۔ مصنف نے قارئین کے نام دیباچہ میں "اپنی تصنیف کا مقصد دینِ مسیح کی سربلندی اور آنحضرت کے دعوائے نبوت کی تردید اور آپ کو بدلائل IMPOSTER ثابت کرنا قرار دیا ہے۔"[1] عام تاریخی و سوانحی حقائق کی بے شمار غلطیوں کے علاوہ مصنف اپنا اصل نظریہ بحیرا راہب کی کہانی سے شروع کرتا ہے جس سے بقول مصنف آنحضرت نے سن رشد میں ملاقات کر کے مذہبی تجربات و حقائق سے واقفیت حاصل کی تھی مصنف کا نظریۂ باطل اور خیالِ خام یہ ہے کہ حضرت خدیجہ سے شادی کے بعد دولت نے ابھارا کہ مکہ یا عرب دنیا کی حکومت

---

[1] مقدمہ ص XIV-III [2] چند مثالیں حاضر ہیں: نبی کریمؐ کے شجرہ نسب میں کئی نام غلط تلفظ کے ساتھ دیے گئے ہیں ص۲۔ آپ کے والد ماجد کی وفات کی تاریخ ولادت نبوی کے دو سال بعد بتائی گئی ہے ص۶۔ ملاقات بحیرہ حضرت خدیجہ کا سامان تجارت لے جانے کے سفر کے دوران کا واقعہ بیان کیا گیا ہے ص۸، معراج کی رات آپ کو حضرت عائشہ کے بستر پر دکھایا گیا ہے ص۴۲

اور اقتدار اعلیٰ حاصل کیا جائے۔ لیکن چونکہ مکہ والوں کی نظر میں کردار اچھا نہ تھا اس لئے ان کے ذہن سے برا تاثر دور کرنے کے لیے ۳۸ سال سے ۴۰ سال تک غار حرا میں تقشف کی زندگی گزار کر نبوت کا دعویٰ پیش کیا[1] بزعم خود یہ دعویٰ دراصل ایک درپردہ سازش کا نتیجہ تھا جو خدیجہ اور ورقہ بن نوفل وغیرہ سے مل کر بنائی گئی تھی[2] پھر لوگوں کو وعدوں اور وعیدوں کی بنیاد پر مسلمان بنایا گیا[3] قرآن مجید کی تدوین میں بحیرا راہب عیسائی، عبیا یہودی اور عبداللہ بن سلام یہودی وغیرہ سے مدد لی گئی[4] اور اس کے تین ایڈیشن نکالے گئے۔ ایک رسول کے زمانے میں، دوسرا عہد صدیقی میں مسیلمہ کذاب کے قرآن کی نقل میں اور تیسرا عہد عثمانی میں۔ اور ان تینوں کے مصنف الگ الگ تھے۔[5] وحی کی حقیقت کو دورہ (FIT) اور TRANCE سے تعبیر کیا گیا[6]۔ غزوات کا مقصد لوٹ مار، دولت کا حصول، انتقام اور نہ جانے کیا کیا قرار دیا گیا[7] اور آخر میں ازواج مطہرات کے حوالے سے سیرت و کردار پر تنقید کی گئی ہے[8] کتاب کے مشمولات کا نسبتاً تفصیلی ذکر اس لیے کیا گیا ہے کہ اس عہد کے عیسائی اور یہودی مصنفین مغرب کے ذہنی رجحانات، انداز علمی، تاریخی دیانتداری اور خدمت علم و دین کے معیار کا اندازہ ہو جائے۔ ساتھ ہی بعد میں آنے والے مغربی سیرت نگاروں کے علمی و ذہنی رجحانات کو سمجھا جا سکے اور ان پر ان کے پیشروؤں کے خیالات کے اثرات کا پتہ لگایا جا سکے۔

اٹھارہویں صدی عیسوی کے بیشتر مغربی مصنفین مثلاً ایبے مرکی (ABBE MARACCI) اور والٹیر (VOLTAIRE) وغیرہ نے اپنے مخصوص و معلوم نظریہ کو ثابت کرنے کے لیے سیرت نبوی پر خامہ فرسائی کی۔ موخر الذکر نے ۱۷۴۲ء میں اپنے مشہور المیہ MAHOMET میں سیرت کا جو خاکہ پیش کیا وہ مغرب میں سکہ رواں بن گیا۔ اس

---

[1] ص ۱-۹ [2] ص ۱۲ [3] ص ۲۵-۲۱ [4] ص ۳۹-۳۲
[5] ص ۱۹-۱۴ [6] ص ۱۵-۱۴ [7] ص ۹۸-۶۹ [8] ص ۱۱۹-۱۰۰

فرقہ وارانہ تعصب کا پہلا علمی ردعمل اس وقت رونما ہوا جب ۱۷۲۳ء میں گیگ نیر (GAGNIER) نے آکسفورڈ سے چودھویں صدی عیسوی کے مسلمان مورخ ابوالفداء (متوفی ۷۳۲ھ/۱۳۳۲ء) کی سیرت نبوی کی بنیاد پر ایک علمی سیرت کا مقدمہ ترتیب دیا۔ اس وقت تک ابوالفداء کی مختصر کتاب سیرت ہی سیرت نبوی کا معلوم قدیم ترین اور سب سے صحیح ماخذ سمجھی جاتی تھی۔ مارگولیتھ کا یہ تبصرہ دلچسپ ہے کہ اتنے متاخر ماخذ سے انیسویں صدی کے مصنفین مطمئن نہیں تھے اور اس لیے وہ سیرت نبوی کے اور زیادہ قدیم ماخذ کی تلاش و جستجو میں تھے جس کے خوشگوار علمی نتیجے میں ابن اسحاق، ابن ہشام، واقدی، ابن سعد، بلاذری اور طبری وغیرہ جیسے ابتدائی اور قدیم ماخذ روشنی میں آئے۔ بہرحال اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ گیگ نیر نے انگریزی زبان میں علمی انداز میں سیرت نبوی پر نگارش کی بنا ڈالی۔

اٹھارویں صدی عیسوی کے ربع اول میں ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دفاع میں کئی اور انگریزی اور دوسرے مغربی مصنفین نے قلم اٹھایا۔ ان میں سرفہرست نام ڈی بولین ویلیرز (DE BOULAIN VILLIERS) کا ہے جس نے اپنی کتاب LIFE OF MOHAMMAD میں عیسائیت پر اسلام کی برتری ثابت کی اور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک دوراندیش و روشن خیال قانون ساز کی حیثیت سے پیش کیا جنھوں نے یہودیت اور عیسائیت کے پر پیچ اور عقل شکن رسوم و روایات کے مقابلے میں ایک سمجھ میں آنے والا مذہب پیش کیا۔ یہی رویہ سیوری (SAVARY) کے ترجمۂ قرآن میں بھی پایا جاتا ہے۔ اگرچہ مترجم آپ کو رسول ربانی نہیں مانتا تاہم اس کا معترف ہے کہ آپ دنیا کے عظیم ترین انسانوں میں سے تھے۔ سیوری کا ترجمۂ قرآن ۱۷۵۲ء میں شائع ہوا تھا۔

سیرت نبوی پر انگریزی زبان میں مواد صرف آزاد مقالات، مضامین اور کتابوں میں ہی نہیں ملتا بلکہ پیغمبر، قرآن اور اسلام کے مطالعات میں دستیاب ہوتا ہے۔ چنانچہ ۱۱۴۳ء میں قرآن کریم کے پہلے انگریزی ترجمہ سے جو رابرٹس ٹنیسس

(ROBERTUS RETENESIS) نے کیا تھا اس صدی کی چھٹی دہائی میں رچرڈ بیل (RICHARD BELL) اور جے آربری (J. ARBERRY) وغیرہ کے تراجم قرآن تک سیرت نبوی پر ایک تعارفی باب ضرور ہوتا ہے۔ ۱۶۴۹ء میں ایک فرانسیسی مترجم انڈرے دی رائر (ANDRE DU RYER) کے فرانسیسی ترجمہ کا انگریزی ترجمہ جو الیکزینڈر راس (ALEXANDER ROSS) نے کیا تھا سیرت کا مواد رکھتا ہے۔ ۱۶۹۴ء میں پہلی بار یورپ میں قرآن کریم کا عربی متن ابراہام ہنکلمن (ABRAHAM HINCKELMANN) نے شائع کیا اور اسی کی بنیاد پر اپنے وقت کے ایک مشہور وکیل جارج سیل (George Sale) نے ۱۷۳۴ء میں اپنا مشہور و مقبول عام و خاص ترجمہ قرآن پیش کیا جو صدیوں تک مستند، معتبر، بلکہ سند اعلیٰ مانا گیا۔ اس کا اندازہ اس حقیقت سے کیا جا سکتا ہے کہ تقریباً ڈیڑھ سو سال تک سیل کے ترجمہ پر کم از کم انگریزی زبان میں اضافہ یا ترمیم نہیں کی جا سکی۔ بہر حال سیل نے انگریزی روایت و روش کے مطابق اپنی افتتاحی بحث (INTRODUCTOR DISCOURSE) میں سیرت نبوی کا خاکہ پیش کیا جس میں سیل نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو NUMA اور THESEUS جیسے عظیم قانون سازوں اور مصلحوں کے ہم پلہ قرار دیا۔ اگرچہ ان میں سے بیشتر تراجم قرآنی کا اولین مقصد دین مسیح کی برتری و سربلندی اور دین اسلام کی کم تری ثابت کرنا تھا۔ تاہم سیل کے ترجمۂ قرآن نے ایڈورڈ گبن کو اپنی مشہور زمانہ اور معرکۃ الآرا کتاب "زوال و سقوط روما" (DECLINE AND FALL OF THE ROMAN EMPIRE) کے لیے جو لندن سے ۱۷۸۶ء اور ۱۹۰۰ء کے درمیان شائع ہوئی سیرت نبوی کا مواد فراہم کیا کیونکہ گبن عربی کے عالم نہ تھے۔

کتاب گبن کا یہ پچاسواں باب ہے جو اسلام کی آمد کے عنوان سے شروع ہوتا ہے اور ملک عرب کے حالات، عربوں کے کردار و مذہب کے تمہیدی حصوں کے

بعد رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عروج، اصول اسلام، ہجرت، کافروں سے جنگ، وفات، کردار اور نجی زندگی اور آنحضرت کے اثرات کے جائزے سے بحث کرتا ہے۔ گبن کے دلکش، رواں دواں اور حسین اسلوب و طرز ادا کی تعریف کرنا سورج کو چراغ دکھانا ہے تاہم اس کا اعتراف کرنا علمی دیانت کا تقاضا ہے کہ گبن نے بہت ہی مختصر، جامع اور نسبتاً معروضی اور فلسفیانہ انداز میں حیات نبوی کا جائزہ پیش کیا ہے۔ گبن کے مطالعۂ سیرت کا ایک نمایاں وصف تقابلی مطالعہ ہے قدم قدم پر سیرت نبوی کے درخشاں پہلوؤں کا عیسائی اور یہودی مذاہب اور ان کے پیغمبران کرام سے موازنہ کیا گیا ہے اور اکثر و بیشتر معاملات میں یہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں جھکا ہوا نظر آتا ہے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عروج کی کہانی کا آغاز عیسائیوں کے اس الزام کی تردید سے شروع ہوتا ہے کہ آپ کا حسب نسب معمولی تھا جد امجد، والد ماجد اور خاندان کی مختصر اور مناسب تعریف کے بعد ابتدائی واقعات کو مختصراً بیان کیا گیا ہے۔ حضرت خدیجہ سے آپ کی شادی کو ایک خوبصورت مرحلہ قرار دیا گیا ہے اور شمائل نبوی پر خاص گبن انداز میں تبصرہ ہے۔ اسلام کے اغاز کیلئے یہودی علماء یا عیسائی راہبوں کی تعلیمات کو بطور بنیاد نہیں مانا ہے اگرچہ گبن نے کلمہ طیبہ کے جزو اول کو ازلی و ابدی حقیقت تسلیم کیا ہے مگر دوسرے جزو کو لازمی ایجاد (NECESSARY FICTION) سمجھا ہے۔ گبن کو جس چیز نے سب سے زیادہ متاثر کیا وہ اسلام کا نظریۂ توحید ہے اور اس سلسلہ میں اس نے یہودی اور عیسائی نظریہ یا عقیدہ خدا پر سخت تنقید کی ہے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کردار کے بارے میں گبن کا نقطۂ نظر عالمانہ ہی نہیں دیانتدارانہ بھی ہے۔ اگرچہ کہیں کہیں مخصوص گبن انداز کا ناقدانہ رنگ اور تمسخرانہ لہجہ بھی جھلک جاتا ہے لیکن بحیثیت مجموعی گبن کا مطالعۂ سیرت اس وقت تک کے انگریزی ادب میں بلکہ آج بھی اپنے لہجہ و زبان کی چاشنی اور معروضی و علمی قدر و قیمت کی بنا پر منفرد مقام رکھتا ہے۔

لیکن انگریزوں یا انگریزی دانوں میں گبن کا مطالعۂ سیرت اتنا مقبول نہ ہوا جتنا کارلائل کا خطبۂ سیرت جو اس نے ۸ مارچ ۱۸۴۰ء کو لندن میں دیا تھا[۱]۔ باسورتھ اسمتھ کا یہ خیال صحیح ہے کہ نہ جانے کتنے لوگ انگشت بدنداں رہ گئے ہوں گے جب کارلائل نے حضرت موسیٰ، حضرت الیاس وغیرہ کو اسرائیلی پیغمبران کرام کی بجائے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا انتخاب اپنے ایک ہیرو کے طور پر کیا جن کو اب تک یورپ میں (IMPOSTER) ہی سمجھا جاتا تھا[۲]۔ اس پر طرفہ ستم یہ کہ کارلائل نے اپنے ہیرو کو "ممتاز ترین رسول، نہ سہی تاہم" رسول صادق وامین" مان لیا تھا[۳]۔ نظریۂ (IMPOSTER) کی زبردست تردید کی اور آپ کے خلوص نیت، خلوص کار اور خلوص مقصد کی پرزور حمایت و وکالت کی[۴]۔ ولادت نبوی کے وقت عربوں کی سماجی حالت اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ابتدائی زندگی پر گفتگو کرنے کے بعد کارلائل نے نسطوری راہب سرجیس (SERGIUS) کے اسلام پر غیر اسلامی اثرات کے نظریہ کی تردید میں یہ دلیل دی کہ آپ کو سیریائی زبان نہیں آتی تھی اور اتنی کچی عمر میں اتنی پکی باتیں سیکھ لینا اور پھر ان کا تیس سال بعد اظہار و تعبیر کرنا بعید از قیاس ہے[۵]۔ جبکہ ان تیس برسوں میں آپ کی صداقت و امانت کی شہادت بوضع بطحا کا ذرہ ذرہ دے چکا تھا حضرت خدیجہ سے آپ کی شادی کو نظریہ خادع کی کاٹ کرنے والی دلیل قرار دیا ہے پھر وہ سیاسی اقتدار کے نظریہ (THEORY OF AMBITION) کی تردید میں براہین قاطعہ دیتا ہے۔ کارلائل کو اسلام کا اصول فنائے نفس بہت پسند آیا تھا اور اگرچہ اس سلسلہ میں اپنے مذہب کی برتری کا قائل ہے تاہم اسلام اور دین مسیحی کو روحانی لحاظ سے ایک دوسرے کا مصدق و موئد سمجھتا ہے۔ گبن کے برعکس وہ کلمۂ طیبہ کے

---

(۱) کارلائل (Carlyle) کا یہ مطالعۂ سیرت اس کے مجموعۂ خطبات Hero and Hero Worship مطبوعہ لندن ۱۸۴۱ء "محمد اور محمڈن ازم" کے عنوان سے موجود ہے (۲) باسورتھ اسمتھ، ص ۶۳ (۳) ہیرو اینڈ ہیرو ورشپ، صفحہ ۱۸۰ (۴) ایضاً ص ۱۸۲-۸۳ (۵) ایضاً ص ۱۸۸-۸۷

دوسرے جزو کو بھی اس شعلۂ نور کا حصہ و شرارہ سمجھتا ہے جس نے ذات نبوی کو حرارت الٰہی سے بھر دیا تھا اور جس کا لازمی تقاضا تھا کہ اسے دنیا کے سامنے پیش کیا جائے تاکہ بنی نوع انسان کو ظلمتوں سے نجات مل سکے۔ حیات نبوی کے مکی واقعات پر تبصرہ کے بعد وہ مدینہ میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مسلح جدوجہد کو حالات و واقعات کا منطقی نتیجہ گردانتا ہے مگر انتقامی کارروائی یا دولت و اقتدار کے حصول کا ذریعہ یا تبلیغ اسلام کا غیر مہذب حربہ نہیں سمجھتا۔ قرآن کریم کو وہ اگرچہ اس طرح وحی الٰہی نہیں تسلیم کرتا جس طرح کہ مسلمانوں کا عقیدہ ہے تاہم وہ اس کے کلام ربانی ہونے اور خلوص و صداقت کا قائل ہے۔ معجزات کی سچائی کا اقرار کرتے ہوئے وہ کردار نبوی پر عیسائی الزامات کی تردید کرتا ہے اور آپ کی اعلیٰ اور کریم النفس ذات کی درخشاں خوبیوں کا برملا اقرار و اعتراف کرتا ہے۔ اگرچہ وہ اسلام کو عیسائیت کا ایک پرتو سمجھتا ہے لیکن اس کا خیال ہے کہ "وہ عظیم انسان ہمیشہ ایک صاعقۂ آسمانی بنا رہا اور تمام دنیا ایندھن کی مانند اس کی منتظر رہی کہ وہ اسی کے شعلۂ نور سے جل کر کندن بن جائے"

دراصل کارلائل اور گبن کا زمانہ۔ انیسویں صدی عیسوی۔ سیرت نبوی اور اسلام کے مطالعہ کا زمانہ تھا جب مختلف مکاتیب فکر کے مصنفین و مقررین سرگرم عمل تھے۔ کتابوں، مقالوں اور مضامین کے علاوہ آئے دن سیرت اور اسلام پر خطبات و تقاریر مختلف ادبی و علمی مراکز میں منعقد ہوتی رہتی تھیں۔ یہ خطبات سیرت یا تو آپ کے دفاع میں ہوتے تھے یا آپ کی مخالفت و تردید میں یہ خطبات محمد اور اسلام (MUHAMMAD AND MUHAMMADANISM) کے عنوان سے کتابی شکل میں شائع ہوتے رہے جس کا سلسلہ بیسویں صدی عیسوی تک چلتا رہا اور آج بھی کسی نہ کسی شکل میں یہ سلسلہ جاری ہے اور غالباً مدتوں تک جاری رہے گا۔ انیسویں صدی عیسوی میں ہیمپٹن خطبات (BAMPTON LECTURES)[1] اور بعض عربی داں علماء

---

(۱) مثال کے طور پر ڈاکٹر وائٹ (DR. WHITE) نے جو آکسفورڈ کے ایک پادری تھے اسلام اور پیغمبر اسلام پر انیسویں صدی کے آغاز میں (سنہ ۱۸۰۰ء میں) بعض خطبات دئے تھے۔

مغرب کے اس موضوع پر خطبات ہوئے جن کا مقصد ایک تھا یعنی رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف زہر افشانی یا آپ کی حمایت و مدح سرائی۔ اس سلسلے کی ایک اہم کڑی باسورتھ اسمتھ کے چار خطبات سیرت ہیں جو "محمد اور محمڈن ازم" کے نام سے رائل انسٹی ٹیوشن آف گریٹ برٹین (ROYAL INSTITUTION OF GREAT BRITAIN) کے زیر انتظام لندن میں فروری تا مارچ ۱۸۷۴ء کو دیے گئے تھے۔ ان میں پہلا تمہیدی خطبہ تھا، دوسرا سیرت نبوی پر، تیسرا اسلام کی حقیقت و ماہیت پر اور چوتھا اسلام اور عیسائیت کا تقابلی مطالعہ۔ ہماری دل چسپی کا موضوع دوسرا خطبہ ہے جس میں پہلے مغرب میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت نگاری کے مختلف ادوار کا ایک عمدہ تنقیدی اور تجزیاتی مطالعہ ہے جو بہت وقیع ہے۔ پھر سیرت نبوی کے مختلف اہم پہلوؤں پر بڑے عالمانہ انداز سے بحث کی گئی ہے۔ بعثت نبوی کے وقت مختلف مذاہب عالم۔ دین ابراہیمی، یہودیت صابیت اور عیسائیت۔ کے عرب پر اثرات، مکہ کا سماجی پس منظر، اسلام کا ارتقا اور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ابتدائی مکی عہد، آغاز نزول وحی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر مغربی دنیا کے الزامات اور ان کا علمی جواب دیا گیا ہے۔ سیرت و کردار نبوی میں ایک مسلسل ہم آہنگی اور یکسانیت دکھائی گئی ہے اور اس الزام کی تردید کی گئی ہے کہ ہجرت کے بعد آپ کے اخلاق و کردار میں کسی قسم کا زوال رونما ہوا تھا۔ غالباً یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ کارلائل نے ربع صدی پہلے جو کچھ کہا تھا اس کو ایک زیادہ اچھے اور عمدہ اسلوب میں باسورتھ اسمتھ نے پیش کیا ہے۔ فرق اتنا ہے کہ کارلائل کا انداز خطیبانہ ہے، باسورتھ اسمتھ کا نسبتاً عالمانہ اور ناقدانہ۔

سلسلۂ خطبات میں اسلام اور پیغمبر اسلام کا دوسرے عالمی مذاہب اور ان کے بانیوں اور پیغمبروں سے تقابلی مطالعہ ایک اہم ترین نکتہ رہا ہے۔ ۱۸۷۷ء میں مارکس ڈاڈس (MARCUS DODS) کے چار خطبات "محمد، بدھ اور عیسیٰ" کے عنوان سے لندن میں دیے گئے۔ پہلے دو خطبے اسلام اور پیغمبر اسلام پر ہیں، تیسرا بدھ مت پر اور چوتھا عیسائیت پر جو مقرر کے خیال میں دین کامل ہے۔ عناد دین سے ہی ان کا مقصد

واضح ہے۔ اسلام اور اصول اسلام پر بڑے جارحانہ انداز میں تنقید کی گئی ہے اور سیرت نبوی کو طعن و تشنیع کا نشانہ بنایا گیا ہے۔ کارلائل کے دفاع سیرت اور دلائل کو ناقابل یقین ٹھہرا کر ان کا مذاق اڑایا گیا ہے۔ غرض کہ یہ خطبات دل کے پھپھولے پھوڑنے اور زخموں کی جلن مٹانے کیلئے دیئے اور شائع کئے گئے ہیں۔ اسی صدی میں ۱۸۹۲ء میں لندن سے دی ورلڈز ریلجن سیریز (THE WORLD RELIGION SERIES) کی ایک کڑی جی ٹی بٹانی (G.T. BETTANY) کی محمڈن ازم تھی جس کے دو باب — سوم و چہارم — سیرت نبوی پر اور باب پنجم قرآن کریم پر اور بقیہ دو باب جدید اسلام پر ہیں۔ سیرت نبوی کو دو روایتی حصوں — مکی اور مدنی — میں تقسیم کیا گیا ہے۔ مکی زندگی میں عیسائی اور یہودی اثرات دکھائے گئے ہیں۔ اور بعثت نبوی کو زائیدہ و خود ساختہ خیالات و تصورات کا عملی نتیجہ قرار دیا گیا ہے۔ مدنی زندگی کو عام عیسائی اور مغربی علماء سیرت کے انداز میں مکی زندگی سے متضاد قرار دیا گیا ہے اور تمام خرابیاں ڈھونڈ ڈھونڈ کر آپ پر تھوپ دی گئی ہیں۔ یہ بھی عام مغربی سیرت نگاری کی ایک نمائندہ مثال ہے۔

اسی ضمن میں مشہور ناول و مضمون نگار واشنگٹن ارونگ WASHINGTON IRVING) کی کتاب (MAHOMET AND HIS SUCCESSORS (نیویارک ۱۸۵۰ء)، جے پی ہیوز (J.P. HUGHES) کے NOTES ON MUHAMMEDANISM (لندن ۱۸۷۷ء) اور ایس ڈبلو کوئل (S.W. KOELLE) کے "محمد اور محمڈن ازم" پر خطبات (۱۸۷۴ء) کا بھی ذکر مناسب ہوگا۔ یہ تینوں کتابیں اور مقالات و خطبات عیسائیت کی مدافعت میں دیئے گئے تھے اور ظاہر ہے کہ ان کا لہجہ اور انداز جارحانہ اور مناظرانہ ہے۔ واشنگٹن ارونگ کی کتاب کا پہلا حصہ سیرت نبوی سے متعلق ہے جو ۳۹ ابواب پر مشتمل ہے اور دوسرا حصہ خلافت اسلامی کے مختلف ادوار کی تاریخ ہے۔ سیرت نبوی کے باب میں بتایا گیا ہے کہ بحیرا راہب وغیرہ کے ذریعہ عیسائی اثرات داخل ہوئے، قرآن کریم کی ترتیب و تدوین کو بعد کا واقعہ قرار دیا گیا ہے اور وحی کو (HALLUCINATION) سے تعبیر کیا گیا ہے۔ یہی

حال دوسری کتاب کا ہے۔ کوئلی کی کتاب کا انداز جداگانہ ہے۔ چونکہ اس کا مقصد عیسائیت کو دین حق اور اسلام کو اس کے برعکس ثابت کرنا تھا لہٰذا مصنف نے دعوائے نبوت کے چار عوامل تلاش کئے؛ اول، سیاسی عامل جس کے تحت یہ بتایا گیا ہے کہ عربوں کی حالت زار نے دنیاوی اقتدار کی ترغیب دی، دوم مذہبی عامل کے تحت بتایا گیا ہے کہ بت پرستی اور شرک کے ماحول میں وحدانیت اور توحید الٰہی کا تصور اقتدار و حکومت کا زینہ بن سکتا تھا۔ تیسرے خاندانی عامل کے ضمن میں موشگافی کی گئی ہے کہ قریش کے معزز گھرانے سے تعلق نے جب جاہ کی عملی روپ دینے کی تحریک دی۔ اور نجی عامل کے تحت بچپن کی محرومی اور جوانی میں حضرت خدیجہ سے شادی کے ذریعہ دولت کے حصول نے باقی کام پورا کر دیا اور بالآخر نبوت کا دعویٰ کر دیا گیا۔ باب دوم میں مکی اور مدنی زندگی پر تبصرہ کیا گیا ہے جس کا واحد مقصد دنیاوی حکومت و اقتدار کا حصول قرار دیا گیا ہے۔ کتاب کے دوسرے حصہ میں سیرت نبوی کی روایات کو عیسائی کا چربہ ثابت کرنے کی انتھک کوشش کی گئی ہے اور پھر شمائل نبوی پر گفتگو ہے۔ کتاب کے تیسرے اور آخری حصہ میں یہ دعوائے خام کیا گیا ہے کہ چونکہ اسلام نے عیسائیت کی مخالفت کر کے مملکت نور کے مقابلہ میں مملکت ظلمت کی ترویج کی ہے اس لئے وہ بزعم خود سچا مذہب نہیں ہے۔

انیسویں صدی عیسوی کے نصف آخر ــ ۱۸۶۱ء ــ میں سر ولیم میور (SIR WILLIAM MUIR) کی مشہور و مقبول سیرت (LIFE OF MAHOMET) چار جلدوں میں شائع ہوئی اور اب تک اس کے متعدد اڈیشن نکل چکے ہیں۔ اس کا تازہ ترین اڈیشن ۱۹۷۵ء میں ٹی۔ ایچ ویر (T.H. WEIR) نے امریکہ سے THE LIFE OF MOHAMMAD FROM ORIGNIAL SOURC کے عنوان سے شائع کیا ہے۔ تقریباً ساڑھے پانچ سو صفحات کی ۳۷ ابواب پر مشتمل بڑی تقطیع کی ضخیم کتاب ہے۔ کتاب کی ترتیب تاریخی توقیت یعنی تاریخ کے واقعات کی ترتیب کے مطابق کی گئی ہے۔ مقدمہ کی چار فصلوں میں سیرت کے مآخذ ــ قرآن و سنت اور

ابتدائی کتب سیرت و سوانح ۔ ولادت نبوی سے قبل عرب کی حالت، قبل اسلام کا مکہ، رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے آباؤ اجداد وغیرہ پر بحث ہے۔ پھر تاریخی واقعات کی ترتیب کے مطابق مکی اور مدنی زندگی کے الگ الگ دو حصے ہیں۔ دراصل میور نے ابتدائی مسلم سیرت نگاری کے انداز میں اپنی ترتیب مضامین قائم کی ہے۔ آخری باب میں آپکے سیرت و کردار کا جائزہ لیا گیا ہے جو میور کے خیالات سیرت کا خلاصہ ہے۔ اگرچہ میور کا خیال ہے کہ توحید باری تعالیٰ کا تصور و عقیدہ اسلام کا درخشاں ترین اصول ہے تاہم ان کو مکی اور مدنی زندگی میں نمایاں فرق نظر آتا ہے۔ مکی زندگی میں اخلاص و ایمان داری کا اگر یقین ہے تو مدنی زندگی میں مذہبی اغراض و مقاصد میں دنیاوی عوامل و اغراض شامل ہوتے نظر آتے ہیں۔ جس کا لازمی نتیجہ بزعم مصنف یہ ہوا کہ بعد کی زندگی میں اخلاقی زوال بڑی تیزی سے آیا۔ اس دعوے کے ثبوت میں میور نے غزوات کے محرکات و مقاصد خصوصاً یہودیوں کے خلاف مہموں کے اغراض و محرکات تعداد ازواج تلوار کے ذریعہ تبلیغ اسلام وغیرہ کو پیش کیا ہے۔ وحی و نزول قرآن کے بارے میں میور کے خیالات خالص متعصب عیسائی فکر کے نمائندہ ہیں۔ اس پر متعدد تنقیدیں اور ردود کا لکھے گئے ہیں جن میں سرسید احمد خاں کی تنقید "خطبات احمدیہ" میں نمایاں تحریر ہے۔

میور کی کتاب سیرت کو اس بنا پر قبولیت عام حاصل ہوئی کہ وہ عیسائی تعصب کے تقاضوں کے مطابق لکھی گئی تھی اور پھر اسی انداز میں متعدد کتابیں انیسویں صدی عیسوی کے اواخر اور بیسوی صدی کے اوائل میں لکھی گئیں۔ مثلاً ڈی لین (DE LANE) کی LIFE OF MOHOMET جو لندن سے ۱۸۷۱ء میں شائع ہوئی۔ لیکن اس فرقہ وارانہ تعصب کا ردعمل بھی عیسائی حلقوں میں ہوا اور اس کی تردید میں کئی کتابیں انیسویں صدی عیسوی میں لکھی گئیں۔ ان میں سے ایک اہم کتاب گاڈفرے ہگنس (GODFREY HIGGINS) کی کتاب MAHOMET THE ILLUOTRIOUS (نیویارک ۱۸۹۵ء) ہے جو زیادہ تر APOLOGY کے نام سے مشہور ہے۔ مصنف نے یہ کتاب اس لئے لکھی تھی کہ مسلمانوں اور عیسائیوں کے درمیان نفرت کی خلیج کو پاٹا جائے

کیونکہ بزعم مصنف اسلام اور عیسائیت دونوں اپنی اصل و بنیاد میں ایک ہیں۔

بیسویں صدی عیسوی کا آغاز سیرت نگاری کے ایک اہم دور سے ہوا جس کو اگر علمی دور کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا۔ اس کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ بہت سے نئے مآخذ دریافت ہوئے جو پہلے سیرت نگاروں کو دستیاب نہ تھے۔ دوسری وجہ یہ تھی کہ اب تک سیرت نگاری میں جو سرمایۂ علم مہیا ہوا تھا اس کی بنا پر اس کے سبب ترتیب و تنقیح واقعات تحقیق و تفتیش اور اسلوب نگارش میں غیر معمولی ترقی ہوئی تھی۔ اس عہد کے آغاز کی سیرت نگاری کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک قسم ان کتابوں کی ہے جن کا مقصد عیسائی دنیا سے اسلام اور پیغمبر اسلام کا تعارف کرانا تھا اور اس نوع کی بیشتر کتابیں میور وغیرہ کے انداز میں لکھی گئی تھیں چنانچہ WELLESTON کی کتاب HALF AN HOUR WITH MAHOMET (لندن ۱۹۰۵ء) (P. DELACY SOHLSTONE) کی سیرت MUHAMMAD AND HIS POWER (ایڈنبرا ۱۹۰۱ء، میجر لیونارڈ کا اسلام پر تبصرہ (۱۹۰۹ء) میریڈتھ ٹاؤن سنڈ (MEREDITH TOWNSEND) کی کتاب MAHOMMED THE GREAT ARABIAN (لندن ۱۹۱۲ء) کینن سیل (CANON SELL) کی کتاب THE LIFE OF MUHAMMAD (مدراس ۱۹۱۳ء)، ایڈتھ ہالینڈ (EDITH HOLLAND) کی THE STORY OF MOHAMMAD (لندن ۱۹۱۴ء)، سی۔ ایس ہرگرونج (C.S. HURGRONGE) کا مطالعۂ اسلام "محمڈن ازم" (لندن ۱۹۱۶ء) جی ایم ڈرے کوٹ (G.M. DRAYCOTT) کی کتاب MAHOMET: FOUNDER OF ISLAM (لندن ۱۹۱۶ء) وغیرہ اسی قبیل کی کتابیں اور مطالعات ہیں۔

دوسری نوع کی کتابیں مقالات اور خطبات علمی انداز کے ہیں جن میں عیسائی تعصبات تو موجود ہیں لیکن ذرا زیادہ دبیز پردوں میں اور نکتہ چینی زیادہ مہذب اور صاف ستھرے انداز میں کی گئی ہے جس کو علمی اور تحقیقی اسلوب کہا جاتا ہے۔ ان میں اس عہد کے سیرت نگاروں میں سرفہرست ڈی ایس مارگولیتھ (D.S.

(MARGOLIUTH) ہیں جن کی سیرت بعنوان MOHAMMAD AND THE RISE OF ISLAM لندن سے ۱۹۰۵ء میں اور مطالعۂ اسلام بعنوان "محمدؐ" اسی جگہ سے ۱۹۱۵ء میں شائع ہوئے مارگولیتھ کی کتاب کی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ سیرت رسول پر غالباً پہلی بار تفسیر قرآن اور حدیث و سنت کو اتنی جامعیت کے ساتھ ماخذ کے طور پر استعمال کیا گیا ہے۔ چنانچہ کتاب میں تفسیر طبری اور مسند احمد بن حنبل وغیرہ کے حوالے کثرت سے ملتے ہیں۔ اسی طرح ابن حجر عسقلانی کی الاصابہ فی تمییز الصحابہ کا استعمال بھی خوب کیا گیا ہے۔ تقریباً پانچ سو صفحات کی تیرہ ابواب پر مشتمل کتاب میں سیرت کے تمام پہلوؤں پر روشنی علمی انداز سے ڈالی گئی ہے ترتیب کتاب میں تاریخی توقیت کو مدنظر رکھا گیا ہے۔ اگرچہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اوصاف حمیدہ ۔ انسانیت ہمدردی، سادگی وغیرہ ۔ کو بہت سراہا گیا ہے تاہم وحی و قرآن، غزوات کے اغراض و مقاصد، غیر مسلموں سے سلوک وغیرہ پر مارگولیتھ کے خیالات اپنے پیشروؤں سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہیں۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ مارگولیتھ کو مکی اور مدنی زندگی میں اخلاقی زوال کا تیز رفتار عمل نظر نہیں آتا۔

بیسویں صدی عیسوی کے آخری پچاس ساٹھ سال سیرت نگاری کے میدان میں کیفیت اور کمیت دونوں کے لحاظ سے بڑے وقیع ہیں۔ عام تعارفی یا درسی انداز کی کتب سیرت کے علاوہ اس زمانے میں بڑی محققانہ کتابیں لکھی گئیں جن کے خیالات و آراء سے اختلاف تو کیا جا سکتا ہے لیکن ان کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔

سیرت رسول اور اسلام کا مطالعہ اس دور میں مختلف زاویوں سے کیا گیا۔ قرآن، حدیث تفسیر غرضیکہ اسلام کے کسی فکری یا عملی پہلو پر مغرب میں جو کچھ لکھا گیا اس میں سیرت نبوی کا ایک باب یا فصل ضرور قائم کی گئی۔ خاص سوانح عمری پر متعدد وقیع کتابیں لکھی گئیں جن کے اسالیب و لہجات مختلف ہیں۔ بعض میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر بحیثیت مصلح و معلم اخلاقیات لکھا گیا تو کچھ میں آپ کی پیغمبرانہ حیثیت کو موضوع بحث بنایا گیا۔ بعض مطالعات خالص تاریخی اور علمی انداز سے کئے گئے اور کچھ اور میں

مذہبی، فکری اور فلسفیانہ نقطۂ نظر اپنایا گیا ہے۔ اس دور میں دلچسپی کا ایک موضوع یہ بھی رہا کہ آپ رسول صادق تھے یا نہیں بلکہ زیادہ توجہ اس پر مرکوز رہی کہ اسلام اور پیغمبر اسلام نے یہودیت اور عیسائیت سے کس قدر اور کیسی خوشہ چینی کی ہے۔ چنانچہ ۱۹۲۶ء میں مشہور انگریز مترجم قرآن رچرڈ بیل (RICHARD BELL) نے اپنے خطبات میں ثابت کیا کہ اسلام نے بیشتر اصول و عقائد عیسائیت سے مستعار لئے ہیں اور پھر یہ خطبات ORIGIN OF OF ISLAM IN ITS CHRISTIAN ENVIRONMENT کے نام سے اس برس لندن سے شائع ہوگئے۔ ایک یہودی عالم سی، سی ٹورے (C.C TORREY) نے دوسری طرف اپنی تصنیف THE JEWISH FOUNDATION OF ISLAM میں یہ ثابت کر دکھایا کہ اسلام پورا کا پورا یہودیت سے ماخوذ و مستعار ہے۔ اسلام کے دوسرے آسمانی مذاہب سے مستعار و ماخوذ ہونے یا پیغمبر اسلام کے زعماء سابق سے متاثر و خوشہ چین ہونے کے مغربی نظریات کے پیچھے علمی و تحقیقی جستجو کے علاوہ غیر شعوری طور پر وہی جذبات و خیالات کارفرما ہیں جو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب کرنے والے عیسائی اور یہودی مورخین و مصنفین کے تھے کہ اپنے مذہب کی برتری ثابت کرنے کیلئے ضروری ہے کہ اسلام اور پیغمبر اسلام کو یا تو معطون کیا جائے یا کم از کم ان کی انفرادیت و تشخص کو تسلیم نہ کیا جائے۔ بیل اور ٹورے کے پیش کردہ نظریات گذشتہ صدیوں میں مغربی نگارشات سیرت و اسلام کی بازگشت ہیں۔ فرق صرف لب و لہجے اور اسلوب و بیان کا ہے۔ حیرت ہوتی ہے کہ اتنے زبردست علماء و محققین کی نظر سے قرآن کریم کا دعویٰ کیونکر اوجھل ہو جاتا ہے کہ وہ کتب سابقہ کا مصدق ہے، مکذب نہیں ہے۔ وہ یہ کیونکر نظر انداز کر دیتے ہیں کہ اسلام نے ہمیشہ یہ دعویٰ کیا ہے کہ وہ اس واحد دین خداوندی کا نقطۂ عروج و تکمیل ہے جو حضرت آدم سے شروع ہو کر حضرت محمد (علیہم الصلوٰۃ والسلام) پر منتہی ہوا ہے۔ دین و مذہب تو بس ایک۔ اسلام۔ ہے۔ دوسرے انبیاء و رسل کے یہاں شریعتیں اور قوانین اور ضابطہ ہائے حیات مختلف تھے۔ مغرب کو ابھی اس زاویہ نگاہ سے اسلام اور پیغمبر اسلام کا مطالعہ کرنا ہے اور جس دن انصاف داری اور خلوص کے ساتھ ہوا اس دن یورپ و مغربی دنیا میں ان دونوں کا صحیح تعارف ہوگا۔

خاص سیرت نبوی پر جو آزاد تصانیف اس عہد میں لکھی گئیں ان میں ڈبلو مونٹگمری واٹ (W-MONTEGOMERY WATT) کی قیمتی کتاب سیرت ہے

جو دو جلدوں میں MUHAMMAD اور MUHAMMAD AT MECCA
AT MEDINA کے نام سے آکسفورڈ سے بالترتیب ۱۹۵۳ء اور ۱۹۵۶ء میں
شائع ہوئی۔ ۱۹۶۱ء میں مصنف نے خود ہی اپنی ان دونوں کتابوں کی تلخیص MUHAMMAD
PROPHET AND STATESMAN کے عنوان سے آکسفورڈ ہی سے شائع
کی۔ اب تک سیرت نبوی پر جو کتابیں انگریزی میں شائع ہوئی ہیں ان میں غالباً یہ کتاب
سب سے زیادہ دقیع، علمی، تاریخی، معروضی اور دیانتدارانہ ہے لیکن مغربی تعصبات اور عیسائی
عصبیت سے خالی نہیں ہے۔ جیسا کہ عناوین سے ظاہر ہے کہ واٹ کی پہلی کتاب رسول
کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مکی زندگی سے بحث کرتی ہے اور دوسری مدنی زندگی سے اور تلخیص
ان دونوں ادوار حیات طیبہ کا خوبصورت جائزہ ہے۔

مونٹگمری واٹ کی کتاب سیرت پر جامع تبصرہ کیلئے کافی جگہ اور وقت
درکار ہے جو اس جائزے کے حدود سے باہر ہے تاہم ایک مختصر تبصرہ ناگزیر ہے۔ اگرچہ
واٹ نے قبل اسلام کے عرب سماج کی بحث میں معاشی اسباب و علل پر بہت زیادہ
زور نہیں دیا ہے جیسا کہ آج کے جدید مورخین و سیرت نگاروں خاص کر مارکسی طرز فکر
کے مصنفین کا انداز ہے تاہم انھوں نے انفرادیت (INDIVIDUALISM) پر اور بین
قبائلی رقابت (TRIBAL RIVALRY) پر بہت زیادہ زور دیا ہے۔ یہی انداز و اسلوب
رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے آباء و اجداد پر بحث میں اپنایا گیا ہے۔ واٹ نے اس
سلسلہ میں اپنے پیشروؤں جیسے ایچ اے آر گب (H.A.R. GIBB) وغیرہ کی
مانند بنو امیہ اور بنو ہاشم کی ماقبل اسلام نام نہاد رقابت کو شبہ کی نظر سے دیکھا ہے
اگرچہ اس کی زیادہ توضیح نہیں کی ہے۔ واٹ کا یہ خیال کہ حضرت خدیجہ سے شادی سے
قبل رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ابتدائی زندگی کے واقعات پردۂ خفا میں ہیں اور جو
کچھ ماخذ میں مذکور ہے وہ بعد کے ادب کا حصہ ہے صحیح نہیں ہے۔ موصوف نے ابتدائی
مکی عہد کو ایک صفحہ سے بھی کم میں بیان کر دیا ہے جبکہ حضرت خدیجہ پر ورقہ بن نوفل کے اثرات
اور ان کے ذریعہ آپ پر عیسائی اثرات کو کافی وضاحت اور دل جمعی کے ساتھ لکھا ہے۔

واٹ کے ان دونوں بیانات میں ٹورانڈرے (TOR ANDRAE) کے خیالات کی بازگشت سنائی دیتی ہے مبوخ الذکر کا خیال ہے کہ حضرت عیسیٰ کی بتیسمہ سے پہلے کی زندگی جس طرح روایتی یا غیر حقیقی ہے اسی طرح بعثت سے قبل آپ کی زندگی بھی روایات اور غیر مستند واقعات پر مبنی ہے۔ حضرت خدیجہ پر ورقہ بن نوفل کے عیسائی اثرات اور ان کے ذریعہ آپ پر ان کی چھاپ کا واضح ذکر ٹور انڈرے کے یہاں کافی سے زیادہ ہے[1]۔ غار حرا میں تحنث، رویائے صادقہ، اور وحی کے نزول پر ساری بحث تشکیک کی فضا میں کی گئی ہے۔ اسی طرح رسالت کے منصب پر گفتگو خالص عیسائی نقطۂ نظر کی ترجمان ہے۔ دراصل اس باب میں تمام عیسائی مصنفین ٹور اندرے کے خیالات کے کم و بیش حامی ہیں۔ ایک سبب یہ بھی ہے کہ ان مذہبی اور مابعد الطبیعیاتی مباحث پر وہ اسلامی نقطۂ نظر اور عیسائی یا یہودی نظریات کے درمیان خط امتیاز نہیں کھینچ پاتے جس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ وہ یہودی یا عیسائی روایات کی روشنی میں اسلامی نظریات پر بحث کرتے ہیں۔ یہی سبب ہے کہ وہ قرآن کریم کی تدوین کو بائبل کی مانند بعد کا کام سمجھتے ہیں اور اس کو اس طرح کلام الٰہی سمجھنے سے قاصر ہیں جس طرح کہ اسلامی عقیدہ ہے۔ واٹ نے اعتراف کیا ہے کہ مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ پورا قرآن غیر انسانی اور الٰہی کلام ہے جبکہ مغربی سیکولر مفکروں اور دانشوروں کا خیال ہے کہ وہ پیغمبر اسلام کے شعوری دماغ اور شخصیت کا زائیدہ ہے۔ ایک تیسرا خیال جس کی طرف آج کل رجحان مغرب میں بڑھ رہا ہے کہ دراصل قرآن ہے تو الہامی کتاب مگر اسکی تدوین و لفظی تشکیل رسول نے کی ہے۔ واٹ کے یہاں اسی طرح ابتدائی اسلامی تعلیمات پر بحث بھی دوسرے مفکرین یورپ کے خیالات کا عکس رکھتی ہے۔ ابتدائی مسلمانوں کا جائزہ بڑا قیمتی اور عالمانہ ہے تاہم یہاں بھی علمی تعصبات کو کافی دخل ہے۔ کل مخالفتِ اسلام کے باب میں ٹورانڈرے اور واٹ کا یہ خیال ہے کہ

---

[1] ان دونوں خیالات کیلئے ملاحظہ ہو ٹورانڈرے Mohammad the Man And His Faith، لندن ۱۹۳۶ء، ص ۵۳-۳۱ اور ص ۳۹-۳۵، ص ۴۳، ص ۸۷-۸۰، ص ۹۳-۹۰ وغیرہ

مسلمانوں کی تعذیب بہت سخت نہ تھی۔ واٹ کے یہاں مکی عہد کے ایک اہم جائزے کا بیان ملتا ہے جو آپ کے پوری کی حیات کا نچوڑ ہے اور بعض خیالات کے سوا بہت وقیع ہے۔

واٹ کا خیال ہے کہ مدنی زندگی کے آغاز میں ہی رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابتدائی مہموں کے ذریعہ مکہ کی ناکہ بندی کر دی تھی اس طرح ان کو اشتعال (PROVOCATION) دلایا تھا کہ وہ مدینہ پر حملہ کریں۔ کم از کم ابتدائی مہموں کی حد تک وہ بھی غزوات و سرایا کا مقصد معاشی یا حصول دولت سمجھتے ہیں اور جس کو ہمارے مسلم علماء بھی اقتصادی ناکہ بندی تسلیم کرتے ہیں۔ حالانکہ صورت حال اس سے قطعی مختلف ہے۔ ٹوراندرے کا بھی یہی خیال ہے کہ مکہ اور مدینہ کی آویزش اقتصادی ناکہ بندی کے سبب ہوئی تھی۔ واٹ نے عرب قبائل کے اتحاد اور مسلمان ہونے پر کافی بحث کی ہے تاہم یہاں بھی مذہبی اور علمی تعصب کی کارفرمائی نظر آتی ہے۔ وہ بیشتر عرب قبائل کے اسلام کے قائل نہیں۔ اس کو مسلمانوں سے سیاسی اتحاد سمجھتے ہیں۔ خاص کر شمال و جنوب کے عیسائی طبقات اور قبائل کے مسلمان ہونے کو وہ اپنے مذہبی تعصب کے سبب تسلیم نہیں کرتے۔ مدینہ کی اندرونی سیاست کے باب میں بھی وہ توازن قائم نہیں رکھ پاتے۔ وہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیاسی حیثیت اور طاقت کے دو زمانے قرار دیتے ہیں۔ اوّل جنگ خندق سے قبل کا زمانہ جب آپ محض ایک طبقہ مہاجرین کے سردار تھے اور جنگ خندق کے بعد کا زمانہ جب آپ رفتہ رفتہ پورے شہر، پھر علاقے اور بالآخر پورے عرب کے قائد و حکمراں بنے۔ یہ عجیب بات ہے کہ واٹ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مقابلے میں مدینہ کی سیاست میں عبداللہ بن ابی بن سلول اور قبائلی سیاست میں مسیلمہ، طلیحہ اور اسود عنسی کی طاقت و حشمت کو بطور مد مقابل لا کھڑا کرتے ہیں۔ یہودی قبائل سے اسلام کی آویزش میں واٹ کا نقطۂ نظر بڑا معترضی ہے۔ لیکن اسلامی امت، اسلامی ریاست اور اس کے ذیلی اداروں مثلاً دستور مدینہ

اور مالی نظام وغیرہ کے ضمن میں والٹ گولڈ زیہر (GOLDZIHER) ولہاسن (WELLHAUSEN) نولڈیکے (NOELDEKE) اور ٹورانڈرے وغیرہ پیشروؤں کے خیالات سے نہ صرف متاثر بلکہ مبہوت ہیں اور انھیں کے خیالات کو دہراتے ہیں اگرچہ اسلوب والفاظ مختلف ہیں۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سماجی اصلاحات کے وہ بڑے قائل اور اس کے ضمن میں آپ کی عظمت کے معترف بھی نظر آتے ہیں۔ مذہبی اداروں جیسے نماز، زکوٰۃ وغیرہ کے باب میں بھی ان کے خیالات پر ان کے پیشروؤں کے خیالات کا اثر نظر آتا ہے اور یہاں ان کا رویہ غیر علمی بھی ہے۔ بہرحال مجموعی طور سے وہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت وجلالت کے قائل ہیں اگرچہ وہ آپ کی رسالت کو تسلیم کرنے میں متامل نظر آتے ہیں۔ اختلاف خیالات کے باوجود بہرحال یہ تسلیم کیا جانا چاہیے کہ واٹ کی کتاب سیرت نبوی کے موضوع پر ایک انتہائی قابل قدر اضافہ ہے جو مستقبل کے مغربی و شرقی مورخوں کے مشعل راہ بنے گی۔

اگرچہ مونٹگمری واٹ کی کتاب کے ضمن میں ٹورانڈرے اور ان کی کتاب کا ذکر آچکا ہے تاہم ضروری معلوم ہوتا ہے کہ چند باتیں الگ سے بھی کہدی جائیں۔ یہ مطالعہ دراصل رسول کریم کی پیغمبرانہ حیثیت کا ہے۔ سات ابواب پر مشتمل کتاب اوسط درجہ کی ضخامت کی ہے۔ مقدمہ میں بزعم خویش آپ پر یہودیت، عیسائیت اور عرب کے دوسرے مذاہب کے اثرات کا جائزہ ہے، باب اول عہد نبوی سے ذرا قبل عرب کی مذہبی حالت سے بحث کرتا ہے جبکہ باب دوم میں آپ کے بچپن سے بعثت تک کے حالات ہیں۔ باب سوم آپ کے مذہبی پیغام، باب چہارم وحی، باب پنجم قریش سے تصادم۔ باب ششم مدینہ میں حکمرانی کے دور اور آخری باب شخصیت کے مکمل تجزیے پر مبنی ہے۔ پوری سیرت کا مذہبی نقطۂ نظر سے مطالعہ کیا گیا ہے اور دعویٰ کیا گیا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مذہبی تجربات پر شامی عیسائیت (SYRIAN CHRISTIANITY) کے اثرات ہیں جو مختلف اسلامی اداروں میں جھلکتے ہیں۔ یہ بات یاد رکھنے کی ہے خود ٹورانڈرے

ایک لوتھری پادری (LUTHERAN BISHOP) تھے۔

میکسم رودنسن (MAXIM RODNISON) کی کتاب سیرت MUHAMMAD اگرچہ فرانسیسی زبان میں کافی عرصے پہلے شائع ہوئی تھی تاہم ۱۹۷۱ء میں اس کا انگریزی ترجمہ شائع ہوا۔ یہ کتاب ایک لاادری دانشور (AGNOSTIE) کے قلم سے ہے جس نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت طیبہ کا جائزہ اپنے مخصوص نظریات کی روشنی میں لیا ہے۔ بہرحال بعض مباحث کافی فکر انگیز ہیں اور ان سے اختلاف تو کیا جا سکتا ہے مگر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ ایک اطالوی دانشور فرانسسکو جبریلی (FRANCESCO GABRIELI) کی کتاب MUHAMMAD AND THE CONQUEST OF ISLAM لندن سے شائع ہوئی ہے۔ اطالوی متن کا انگریزی ترجمہ ورجینیا لولنگ (VIRGINIA LULING) نے کیا ہے یہ سیرت نبوی کی مختصر اور جامع کتاب ہے جس میں ماخذ پر عمدہ بحث کے علاوہ صدر اوّل میں اسلامی فتوحات پر وقیع بحث ہے اگرچہ زیادہ تر نقطۂ نظر غیر اسلامی ہے۔

ان عمدہ تجزیاتی اور تحلیلی مطالعات کے علاوہ بے شمار عام نوع کی دلچسپ عمریاں بھی لکھی گئی ہیں ان میں ایمیل ڈرمنگھم (EMILE DERMENGHAM) کی کتاب سیرت MUHAMMAD AND THE ISLAMIC TRADITION مطبوعہ لندن ۱۹۳۰ء ہے۔ اسی ضمن میں ای رائسٹن پائک (E.Royston Pike) کی کتاب MOHAMMAD اور مشہور مورخ اسٹینلی لین پول (Stanely Lane-Poole) کی کتاب PROPHET AND ISLAM کا ذکر کیا جا سکتا ہے، جو بالترتیب لندن اور لاہور سے ۱۹۶۲ء اور ۱۹۵۲ء میں شائع ہوئیں۔ جے، بی گلب (J.B. GLUBB) کی عمدہ کتاب سیرت THE LIFE AND TIME OF MOHAMMAD (لندن ۱۹۷۰ء) ایک عیسائی دانشور کے قلم سے سیرت رسول عربی کا ہمدردانہ مطالعہ ہے جو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حربی اقدامات کا عمدہ مطالعہ ہے۔ جی وڈن گرن (G. WIDENGREN) کی کتاب

MUHAMMAD AN APOSTLE OF GOD (لندن ۱۹۵۵ء) معراج نبوی سے متعلق ایک علمی مطالعہ ہے جس میں اس موضوع پر یہودی، عیسائی اور اسلامی تصورات و روایات کی تنقیح و تحلیل ملتی ہے۔ رابرٹ اے گلک (ROBERT·A·GULICK) کی کتاب MUHAMMAD THE EDUCATOR (لاہور ۱۹۵۳ء) رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک بطور معلم مطالعہ ہے اور نئے نئے گوشوں کو سامنے لاتی ہے۔ ان کے علاوہ متعدد آزاد سیرتیں بھی لکھی گئیں جو مختلف پہلوؤں سے بحث کرتی ہیں مگر ان کا ذکر طوالت کے خوف سے نظر انداز کیا جاتا ہے۔

مطالعات اسلام میں سیرت پر مواد محمڈن ازم کے عنوان سے شائع ہونے والی کتابوں میں بہت کافی ملتا ہے اور ایسی کچھ کتابوں کا ذکر پہلے آچکا ہے۔ بیسویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں جو کتابیں محمڈن ازم کے نام سے لکھی گئیں ان میں لوئی گارڈیٹ (LOUIS GARDET) کی کتاب ہے جو لندن سے ۱۹۶۱ء میں شائع ہوئی۔ مگر اس سلسلۂ زریں میں اہم ترین مطالعہ ایچ اے آر گب H.A.R. GIBB) کا ہے جو ۱۹۴۹ء میں لندن سے ہی شائع ہوا۔ یہ مطالعہ مذہبی نقطۂ نظر سے کیا گیا ہے اور آپ کو زندگی کے تمام مراحل میں مذہبی مصلح اور پیغمبرانہ عہدہ پر فائز سمجھا گیا ہے لیکن آپ کی پیغمبرانہ حیثیت کو گب نے عام عیسائی انداز فکر کے مطابق پیش کیا ہے۔ ان کا خیال یہ ہے کہ شروع میں آپ نئے مذہب کا شعور اور ادراک نہیں رکھتے تھے لیکن قریش کی مخالفت نے ایک نئے مذہب کی بنا ڈالنے پر آمادہ کیا اور بعد میں مدینہ کے زمانے میں قریش کی مخالفت نے اسلام کو ایک ممتاز مذہبی امت یا جماعت و تحریک میں تبدیل کر دیا۔ جس کے اپنے مخصوص عقائد اور ادارے تھے آپ کے مخالفین کی مخالفت مذہبی عوامل کی بنا پر نہیں تھی بلکہ اس کے پیچھے سیاسی اور معاشی اسباب کارفرما تھے۔ مکہ میں آپ نے جو کچھ نظریاتی طور پر پیش کیا تھا مدینہ میں اس کو عملی شکل دے دی تھی۔ غزوات خاص کر قریش سے محاربات کا مقصد یہ تھا کہ مدینہ کی اسلامی جماعت کو تحفظ فراہم کیا جائے اور اسی بنا پر مکہ والوں کی اقتصادی ناکہ بندی

کرکے ان کو مملکت اسلامی میں برضا و رغبت شامل ہونے پر مجبور کیا گیا تھا۔ مدنی دور حیات میں اگرچہ آپ سیاست اور جنگ کی الجھنوں میں الجھے رہے تاہم پیغمبرانہ کام سے غافل نہیں ہوئے۔ غیر مسلموں خصوصاً یہودیوں اور عیسائیوں سے آپ کا رویہ عرب قومیت پر مبنی دکھائی دیتا ہے۔ آپ کے ذاتی اوصاف و کمالات کی تعریف کی گئی ہے اور آپ کی انسانیت پر زیادہ زور دیا گیا ہے۔

اسی طرح قرآن کریم کے تراجم یا ان کے انگریزی مقدموں میں سیرت نبوی پر ایک فصل ضرور قائم کی جاتی ہے جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے۔ بیسویں صدی عیسوی میں اس نوع کا نمائندہ مواد سیرت رچرڈ بیل (RICHARD BELL) کے INTRODUCTION TO THE QURAN) میں ملتا ہے جو ۱۹۵۳ء میں ایڈنبرا سے شائع ہوا۔ اس مطالعہ سیرت کا انداز مذہبی ہے۔ قبل اسلام عربوں کے تاریخی پس منظر کے بعد سیرت کے اہم پہلوؤں کا جائزہ لیا گیا ہے۔ ابتدائی زندگی کے تمام واقعات کو صرف ایک پیراگراف میں بیان کرنے کے بعد آپ کے پیغمبرانہ مقام پر مفصل بحث ہے جس میں وحی کے آغاز، یہودیت و عیسائیت کے اثرات، مکہ میں قریش سے معاملت و مصالحت، تحویل قبلہ، غزوات و سرایا کے اقتصادی محرکات یہودیوں سے متعصبانہ سلوک وغیرہ موضوعات پر مختصر بحث کے بعد آپ کے کردار اور مقاصد پر بحث ہے۔ بہرحال یہ پورا مطالعہ عام عیسائی نقطۂ نظر کا غماز ہے اور تعصبات سے بھرپور۔

سیرت نبوی پر مواد کا ایک اہم ماخذ عربوں یا عرب شخصیات کی عام تاریخ بھی ہے۔ عربوں پر ہر تاریخی کتاب میں ایک حصہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ضرور متعلق ہوتا ہے۔ فان گرونی بام (VON GRUNEBAUM) کی کتاب کلاسیکل اسلام جس کا انگریزی ترجمہ کیتھرین واٹسن (KOTHERINE WATSON) نے لندن سے ۱۹۷۰ء میں شائع کیا، کا دوسرا باب سیرت نبوی پر ہے۔ اسی طرح ولہاسن (WELLHOUSEN) کی کتاب

THE ARAB KINGDOM AND ITS FALL کا انگریزی ترجمہ ۱۹۲۷ء اور ۱۹۷۳ء میں لندن سے چھپا اپنے مقدمہ میں سیرت رسول پر خاصا وقیع مواد رکھتا ہے۔ اسی سلسلہ میں تاریخ عرب اور عرب شخصیات پر فلپ کے ہٹی (PHILLIP K. HITTI) کی مقبول عام HISTORY OF MAKERS OF THE ARABS اور مصنف کی تازہ ترین تصنیف ARAB HISTORY میں سیرت کا اہم مواد ہے۔ دونوں کتابوں میں سیرت نبوی پر جو کچھ لکھا گیا اس میں عام عیسائی طرز فکر کی کارفرمائی ہے اور بعض حقائق تک غلط ہیں، تو تعبیرات و تشریحات کے تعصب کا کیا شکوہ۔ ہٹی کو اصطلاحی طور سے مغربی مصنف نہیں شمار کرنا چاہئے کیونکہ وہ لبنان نژاد عرب ہیں لیکن اپنے طرز فکر اور اسلوب کے اعتبار سے ان کا شمار ان میں ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے جرجی زیدان کی تمدن عرب کا انگریزی ترجمہ جو مارگولیتھ نے کیا ہے مغربی نفسیات کے دائرہ میں آجاتا ہے۔ برناڈ لوئس BEKNAR LEWIS) کی کتاب THE ARABS IN HISTORY (مطبوعہ لندن ۱۹۵۰ء) اور ٹی ڈبلو آرنلڈ (T.W. ARNOLD) کی مشہور و مقبول کتاب THE PREACHING OF ISLAM (مطبوعہ لندن ۱۹۳۵ء) میں بھی سیرت نبوی کا مختصر جائزہ موجود ہے۔ مغربی زبانوں خصوصاً جرمن و فرانسیسی کتابوں کے انگریزی تراجم میں گولڈزیہر (GOLDZIHER) کی MUSLIM STUDIES، اور نولڈیکے، وان کریمر، بروکلمن وغیرہ کی کتابوں میں سیرت کا مواد خاصا ملتا ہے۔ اسلام کے تعارف پر جو کتابیں اس صدی کے اواخر میں لکھی گئیں ان میں بھی سیرت نبوی پر کچھ نہ کچھ مواد موجود ہے۔ اس ضمن میں الفریڈ گلیوم کی اسلام اور مصنف مذکور اور ٹی آرنلڈ کی مشہور کتاب THE LEGACY OF ISLAM اور جان بی کرسٹوفر JOHN B. CHRISTOPHER) کی کتاب THE ISLAMIC TRADITION

(نیویارک ۱۹۷۲ء) وغیرہ کو گنایا جاسکتا ہے۔ شخصیات پر ابھی حال میں امریکہ میں تازہ ترین تصنیف THE HUNDRED شائع ہوئی جس میں سرفہرست اسم گرامی رسول کریم کا ہے۔ یہ چند مشہور ترین کتابوں کے نام تھے جو اس دور میں شائع ہوئی ہیں ورنہ اس نوع کی تمام کتابوں کا استیعاب اس مضمون کے احاطہ سے باہر ہے۔

رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت پر خاصے وقیع اور اہم مواد کا ایک اور ماخذ کتب حوالہ یعنی (REFERENCE WORKS) ہیں۔ ان میں سرفہرست انسائیکلو پیڈیا آف اسلام ہے جس کا پہلا اڈیشن برل (BRILL) سے ۱۹۱۳ء اور ۱۹۳۸ء کے درمیان شائع ہوا۔ دوسرا نظر ثانی شدہ ایڈیشن ۱۹۵۰ء میں شروع ہوا تھا جو ہنوز جاری ہے۔ بہر حال اس میں رسول کریم پر خاصا مختصر اور جامع مواد موجود ہے لیکن وہ تشنگان علم کی پیاس نہیں بجھا سکتا۔ اسی ضمن میں پی ایم ہولت (P.M. HOLT)، برنارڈ لیوس اور اے، کے ایس لیمٹن (A.K.S. LAMBTON) کی مرتب کردہ THE CAMBRIDGE HISTORY OF ISLAM ہے جو کیمبرج سے ۱۹۷۰ء میں شائع ہوئی۔ اے جے آربری (A.J. ARBERRY) کی مرتب کردہ RELIGION IN THE MIDDLEEAST (کیمبرج ۱۹۶۹ء) ایس رونارٹ (S. RONART) اور این رونارٹ کی مرتب کردہ CONCISE ENC-YCLO PAEDIA OF ARAB CUILIZATION ہرگیر ۱۹۶۰-۶۶ء، اور بی اسپولر (B. SPULER) کی THE MUSLI M WORLD: A HISTORICAL SUREY (برل ۱۹۶۰-۶۶ء) وغیرہ کا ذکر کیا جا سکتا ہے۔ اس نوع کی کتابوں میں عموماً سیرت کا خاکہ ہی مل سکتا ہے مفصل مباحث کی گنجائش نہیں ہوتی۔ لیکن اس اعتبار سے ان کی بڑی قدر و قیمت ہے کہ کوزہ میں دریا بند کر دیا جاتا ہے۔

بیسویں صدی عیسوی خصوصاً اس کا نصف آخر سیرت نبوی پر محققانہ تصانیف اور عالمانہ مضامین و مقالات کا زمانہ ہے اگرچہ اس کی بنیاد گیگ نیر وغیرہ انگریز مصنفین اور جرمن، اطالوی، فرانسیسی اور دوسرے علماء و مستشرقین کے ہاتھوں انیسویں صدی میں پڑ چکی تھی لیکن جس تبحر علمی دقت نظر اور وسعت معلومات کا ثبوت اس صدی میں دیا گیا اس کی نظیر پہلی صدی میں ڈھونڈنا بیکار ہے۔ ٹورانڈرے اور مونٹگمری واٹ کے یہاں جو تحقیق ملتی ہے وہ میور اور مارگولیتھ کے یہاں مفقود ہے۔ سیرت پر ان آزاد تصانیف کے علاوہ دوسرے تحقیقی کاموں میں اے گلیوم کا سیرت ابن اسحاق کا انگریزی ترجمہ جو LIFE OF MUHAMMAD کے نام سے لندن ۱۹۵۵ء سے شائع ہوا سب سے زیادہ وقیع ہے۔ موصوف نے ابن اسحاق کی "سیرت رسول اللہ" اور ابن ہشام کی السیرۃ النبویۃ کی روایات الگ الگ کر کے ان کا انگریزی ترجمہ پیش کیا۔ اس سے بیک نظر معلوم ہو جاتا ہے کہ کون سی روایات ابن اسحاق کی ہیں اور کون سی ان کے جامع کی یہ محققانہ کام مدتوں تک انگریزی داں طبقہ کے لئے گراں قدر ماخذ رہے گا۔ اس کے بعد اسی مصنف نے ایک اور تحقیقی کام NEW LIGHT ON THE LIFE OF MUHAMMAD کے نام سے کیمبرج سے شائع کیا۔ دراصل یہ تصنیف فیض کی قرادیوں لائبریری میں موجود ایک مخطوطہ کے منتخب حصوں کا ترجمہ ہے۔ مخطوطہ ابن اسحاق کے ایک شاگرد یونس بن بکیر (م ۱۹۹ھ) کی ان یادداشتوں پر مبنی ہے جو انھوں نے ابن اسحاق کے سیرت نبوی پر خطبات سن کر لکھ لی تھیں۔ مترجم نے ان حصوں کا ترجمہ پیش کیا ہے جن سے سیرت کے نئے گوشوں پر روشنی پڑتی ہے اور جن کا حوالہ ابن اسحاق کی سیرت کے متداول نسخوں میں نہیں پایا جاتا۔

اگرچہ ابن خلدون کے مقدمہ میں سیرت نبوی پر بہت زیادہ مواد نہیں

ملتا تاہم جو کچھ بھی ملتا ہے وہ بڑا وقیع سمجھا جاتا ہے اس لئے فرانز روزنتھال (FRANZ ROSENTHAL) کے انگریزی ترجمہ کا ذکر ناگزیر ہو جاتا ہے جو ۱۹۵۸ء میں تین جلدوں میں امریکہ سے شائع ہوا۔ اس ضمن میں بلاذری کی اہم تصنیف فتوح البلدان کے انگریزی ترجمہ کا بھی ذکر ہونا چاہئے جو فلپ کے ہٹی نے THE ORIGINS OF THE ISLAMIC STATE کے عنوان سے ۱۹۱۶ء میں نیویارک سے شائع کیا تھا۔ اہل علم واقف ہیں کہ اس میں بعض اہم غزوات و فتوحات نبوی جیسے مدینہ، بنو نضیر، بنو قریظہ خیبر، فدک، وادی القریٰ اور تیماء، مکہ، طائف، تبالہ اور جرش، تبوک ایلہ اور اذرح، مقنا اور جرباء، نجران، یمن، عمان، بحرین اور یمامہ وغیرہ کے بارے میں بڑی قیمتی معلومات ملتی ہیں۔ اس کے علاوہ مختلف مصنفین اسلام اور مورخین سیرت جیسے واقدی، طبری، ابن قدامہ، یحییٰ بن آدم، قاضی ابو یوسف وغیرہ متعدد حضرات کی کتابوں کے انگریزی تراجم بھی کئے گئے ہیں اور ان پر حواشی و تعلیقات بھی چڑھائے گئے ہیں۔ اس لحاظ سے مسلم مآخذ کے انگریزی تراجم سیرت نبوی پر ایک خاص مواد کے حامل ہیں اور ان کی اہمیت اور افادیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔

سیرت پر کتابوں کے بیان کے آخر میں دل چسپ کتابوں کا ذکر افادیت سے خالی نہ ہوگا۔ ان میں سے ایک فادر ڈیوڈ بنجامن کلدانی REV. DAVID BENJAMIN KALDANI (جو اردو میہ کے بشپ تھے اور بعد میں مسلمان ہو کر پروفیسر عبدالاحد داؤد بنے) کی دل چسپ کتاب MOHAMMAD IN THE BIBLE ہے جو الہ آباد سے کسی وقت شائع ہوئی موصوف ایک متبحر عیسائی عالم تھے جو اگرچہ ایران نژاد نسطوری تھے لیکن زندگی بھر بائبل کا مطالعہ کرتے اور اسے پڑھاتے رہے اور اس نتیجہ پر پہونچے کہ توراۃ و انجیل میں متعدد جگہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر خیر آیا ہے اور اپنے اس نظریہ کو

مثالوں اور دلائل سے ثابت کیا ہے۔ دوسری کتاب سترھویں، اٹھارھویں صدی عیسوی کے ایک چینی مسلمان عالم لیو شائی لین (LUI CHAI LIEN) کی چینی زبان میں لکھی ہوئی سیرت رسول کا انگریزی ترجمہ ہے جو اسحاق میسن (ISAAC MASON) نے THE ARABIAN PROPHET کے نام سے شنگھائی سے ۱۹۲۱ء میں شائع کیا تھا۔ اس کتاب میں سیرت نبوی کو خالص چینی روایات، آدرشوں اور اسلوب میں پیش کیا گیا ہے اور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصیت پر کنفیوشس کے اثرات نمایاں نظر آتے ہیں۔ اگرچہ علمی یا تنقیدی اعتبار سے یہ کوئی اہم تصنیف نہیں لیکن اس لحاظ سے یقیناً دلچسپ ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو چینی مسلمان کس طرح سمجھتے، پڑھتے اور مانتے تھے۔

کتابوں کے بعد ایک مختصر سا جائزہ ان مقالات اور مضامین کا بھی لینا ناگزیر معلوم ہوتا ہے جو کسی کتاب کا جزو نہ بن سکے اور مضامین ہی کی شکل میں مختلف مجلات و رسائل میں چھپتے رہے۔ ہماری صدی سے قبل جو مقالات و مضامین شائع ہوئے ان کی نہ تو زیادہ تنقیدی اور علمی یا تحقیقی حیثیت ہے اور نہ ہی ان کی دستیابی آسان۔ بیسویں صدی میں شائع ہونے والے تمام مقالات اور مضامین کا احاطہ البتہ پیرسن (J.D. PEARSON) کے محققانہ کام INDEX ISLAMICUS میں کیا گیا ہے۔ اس کی اب تک چار ضخیم جلدیں اور متعدد ترمیمے شائع ہو چکے ہیں۔ پہلی جلد ۱۹۰۶ء سے ۱۹۵۵ء شائع شدہ مقالات و مضامین پر مشتمل ہے تو دوسری ۱۹۵۶ء تا ۱۹۶۰ء، تیسری ۱۹۶۱ء تا ۱۹۶۵ء اور چوتھی ۱۹۶۶ء تا ۱۹۷۰ء تک چھپنے والے مقالات کا احاطہ کرتی ہے۔ بعد کے زمانے کے لئے اب تک چھ ترمیمے آچکے ہیں۔ انڈکس اسلامکس میں انیسویں صدی کے چند مضامین کا ذکر ضمیمہ میں کیا گیا ہے۔ اس میں جن مضامین کی نشان دہی کی گئی ہے ان کا مطالعاتی تجزیہ خاصا

دل چسپ ہے اور وہ اپنے اپنے زمانے کے انداز فکر، رجحان طبع اور سطح و مبلغ علم کی غمازی کرتا ہے۔

یہ دل چسپ اور ساتھ ہی انتہائی اہم حقیقت ہے کہ گذشتہ اسی برسوں میں جو مضامین انگریزی دنیا میں اہم و معتبر مجلات و رسائل میں شائع ہوئے ہیں ان میں سب سے زیادہ تعداد کا تعلق رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی پیغمبرانہ حیثیت سے ہے۔ اور ہم ان کو عہد نبوی کی مذہبی تاریخ کے خانے میں رکھ سکتے ہیں۔ ان کی کل تعداد ۳۰۰ سے متجاوز ہے اور ان کے عنوانات و موضوعات سے اندازہ ہوتا ہے کہ مغربی علماء اور دانشوروں کو آپ کی پیغمبرانہ حیثیت و شخصیت سے بوجوہ معارم کس قدر دل چسپی رہی ہے۔ ان کے اہم موضوعات ہیں: محمد کا علم تورات، محمد کے رویائے صادقہ، محمد کے پیشرو پیغمبر، محمد کی مذہبی سرگرمی کا آغاز، بحیثیت پیغمبر محمد کا کردار، محمد کی شخصیت کا ارتقا، محمد بے نقاب، محمد کا مذہبی اور سیاسی ارتقا، پیغمبر اسلام، کیا محمد بچپن ہی سے پیغمبر تھے؟ کیا محمد SLAVONIC ENOCH کو جانتے تھے؟ کیا محمد مخلص تھے؟ کیا بائبل میں محمد کا ذکر ہے؟ محمد اسلام میں، کیا عیسیٰ نے احمد کی پیشن گوئی کی تھی؟ محمد کے بارے میں عیسیٰ کی نام نہاد پیشن گوئی کی ماہیت۔ محمد شخصیت و حیات، محمد اور قرآنی اسلام، ای پیغمبر، کیا محمد لکھ پڑھ سکتے تھے؟ محمد کا نظریۂ وحی، محمد کی بعثت، معراج محمد، محمد در قرآن۔ محمد کی پیغمبری کی اساس وغیرہ۔ ان کے علاوہ چند مضامین تبرکات و روایات کے بارے میں بھی ہیں جیسے خواب میں رسول کی زیارت، محمد کے بارے میں روایات کا ارتقاء، پیغمبر کے تبرکات، موئے مبارک، محمد کی طلسماتی قوت وغیرہ۔ اس سلسلہ میں یہ کہنا دل چسپی سے خالی نہ ہوگا کہ اس نصف صدی کی مدت میں اسلام پر یہودی اور عیسائی اثرات و نقوش کے بارے میں صرف گنتی کے چند مضامین ہی لکھے گئے تھے جیسے گوئٹن (GOITEN) کا مضمون "محمد پر یہودیت کا اثر" یا بیل کا مضمون

" محمد کا علم قرات وغیرہ۔

اہمیت وتعداد کے اعتبار سے دوسرا درجہ ان مضامین کا ہے جن کو ہم فن سیرت نگاری کے ذیل میں شمار کر سکتے ہیں۔ ان کی بھی اتنی ہی تعداد ہے اور ان میں ابتدائی مسلم ماخذ سے لیکر یورپی سوانح نگاروں اور مورخوں کی تصانیف پر تبصرہ و تجزیہ کیا گیا ہے۔ جدید تحقیقات میں سیرت نبوی پر گلیوم کا مضمون اور سیرت نبوی کے ابتدائی مؤلفین اور ان کی کتابوں پر جوزف ہوروِرتس (JOSEPH HOROVITZ) کا مضمون معلومات اور تحقیق کے اعتبار سے بڑے رتبے ہیں۔ نکلسن (NICHOLSON) نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک نامعلوم مصنف کی سیرت کتاب من صبر ظفر کا تجزیہ کیا ہے اور جے رابسن (J.ROBSON) نے ابن اسحاق کے یہاں اسناد کے استعمال پر روشنی ڈالی ہے۔ جیفری نے "تاریخی محمد" کو تلاش کیا ہے۔ اس کے علاوہ یورپ میں سیرت کے موضوع پر جو کچھ لکھا گیا اس میں جے جے سانڈرز (SAUNDERS جے جے) کا مضمون "محمد یورپ میں" کافی اہمیت کا حامل ہے کیونکہ مضمون نگار نے رسول کریم کی سیرت کے یورپی تعبیرات سے بحث کی ہے۔ اس کے علاوہ ٹیلر اور تھامپسن نے سیرت نبوی کے دو نامعلوم مخطوطات پر روشنی ڈالی ہے۔ مونٹگمری واٹ نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں کارلائل کے خیالات کا تجزیہ کیا ہے جبکہ ایس ایم زویمر (S.M. ZWEMBER) نے انڈرے ٹور کی کتاب محمد پر تبصرہ کیا ہے۔ ایف ایچ فاسٹر (F.H. FOSTER) نے اپنے مخصوص انداز میں رسول کریم کی ایک خود نوشت سیرت لکھ دی ہے۔ ان کے علاوہ دوسرے علماء مغرب نے ابن اسحاق کی سیرۃ، ابن العربی کی شجرۃ الکون، بالتلان کے تصور معجزات پر بحث کی ہے۔ آر بی سرجنٹ (R.B. SERJEANT) نے گلیوم کے ابن اسحاق کے انگریزی ترجمہ پر بحث کے علاوہ دستور مدینہ وغیرہ پر متعدد مضامین لکھے

ہیں اور ان کا تجزیہ کیا ہے۔ جبکہ مونٹگمری واٹ نے ابن اسحاق کی کتاب کے مواد سے بحث کی ہے۔ آربری نے سیرت منظوم پر مقالہ لکھا ہے اور سی اے باسورتھ (C.E. BOSWORTH) نے ہنری ڈی بورنیر (HENRI DE BORNIER) کے ڈرامہ MAHOMET کا تجزیہ کیا ہے۔ واٹ نے علامہ شبلی نعمانی کی سیرت النبی پر بڑا طویل اور مفصل تبصرہ کیا ہے۔ علماء مغرب کی فن سیرت نگاری کے مختلف گوشوں کے بارے میں تبصرے اور تجزیے سے خواہ ان کا تعلق کسی نوع سے ہو معلومات و تحقیق کی نئی سمتیں معلوم ہوتی ہیں اور ان سے فن سیرت نگاری کے ارتقا میں یقیناً مدد ملی ہے۔

خالص تاریخی نقطۂ نظر سے اہم مضامین کی تعداد حیرت انگیز طور پر بہت کم ہے۔ عہد نبوی کی سیاسی تاریخ پر مضامین کی تعداد دس سے کچھ متجاوز ہے۔ اس سے علماء مغرب و سیکولر مورخین یورپ کی تاریخ نگاری کے انداز کا نشان ملتا ہے۔ جے ایم بی جونس نے ابن اسحاق اور واقدی کے بیان کردہ عاتکہ کے خواب، واقعہ نخلہ اور غزوات و سرایا کی توقیت پر مضامین لکھے ہیں۔ ایم جے کسٹر (M. J. KISTER) کا مضمون "غزوہ بنو نضیر کے بارے میں ایک پیپیری متن پر تبصرہ" کے نام سے ہے جو نئی معلومات دیتا ہے۔ اسی مضمون نگار کے دو مضمون "بئر معونہ اور بازار رسول کے بارے میں ہیں۔ آر سائمن (R. SIMON) نے معازی نبوی کا مختصر جائزہ لیا ہے۔ جے برائن (J. BRYAN) کا مضمون رسول کریم کے یہود و نصاریٰ سے تعلقات و اختلافات پر ہے۔ جبکہ ٹرو برج (TROWBRIDGE) کا مضمون آپ کے نظریہ جہاد پر ہے مونٹگمری واٹ نے یہود بنی قریضہ کی سزا اور سیرت کے مآخذ کا مطالعہ کیا ہے۔ سیاسی نوعیت کے دو مضامین کے عنوانات ہیں: دستور مدینہ، ہجرت کا راستہ، بیعت عقبہ اولیٰ و ثانیہ، پیغمبر کا ایک اور خط وغیرہ۔ اسی طرح عہد نبوی کی سماجی تاریخ پر صرف گنتی کے چند مضامین ہیں۔ ان میں "ابتدائی اسلام میں سماجی

اخوت، اسلام کا سماجی پس منظر، رسول کریم کے یہودی صحابہ، رسول کریم کے عورتوں سے روابط وغیرہ اہم ہیں۔ باقی مضامین بالکل فرسودہ ہیں۔ انتظامی اداروں پر دو چار مضامین ہیں ان میں دستور مدینہ پر مضمون کا ذکر آچکا ہے اور دوسرا تمیم داری کو رسول کریم کا عطیۂ اراضی (قطیعہ) ہے۔ اسی نوع کے دو چار اور مضامین بعد میں چھپے ہیں۔ البتہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یورپ کی بعض اہم شخصیات سے تقابلی مطالعہ نسبتاً زیادہ کیا گیا ہے اور اس موضوع پر مضامین کی تعداد دس بارہ سے زیادہ ہے۔ یورپی مصنفین کا یہ ایک محبوب و پسندیدہ موضوع رہا ہے۔ جن یورپی شخصیات سے آپ کا تقابلی مطالعہ و موازنہ کیا گیا ہے ان میں پیرین (PIRENNE) شارلیمان (CHARLEMAGNE) ہرقل (HERACLIUS) رورک (RURIC) وغیرہ شامل ہیں۔ ان میں سے بعض پر مستقل تصانیف بھی لکھی گئی ہیں۔ اقتصادی موضوعات یا تہذیبی و تمدنی مسائل پر مضامین کی تعداد کافی کم ہے جو زیادہ تر آخری دہائی میں لکھے گئے ہیں ان میں سے ایک عہد نبوی میں مکہ کی اقتصادی ناکہ بندی پر جلد ہی شائع ہوا ہے۔ ایک طرح سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس نوع کے مضامین ابھی تک گذشتہ برسوں میں بہت کم لکھے گئے ہیں لیکن اب اس طرف رجحان بڑھ رہا ہے۔ اس مدت میں یورپی علماء نے جو مضامین لکھے ہیں ان کے مذکورہ بالا تجزیہ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ابھی تک یورپ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی پیغمبرانہ حیثیت و مقام کو طے نہیں کر سکا ہے اور دل کے یقین اور دماغ کے انکار کے دوراہے پر حیرت زدہ ششدر کھڑا تک رہا ہے کہ کدھر جائے۔ لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ مستشرقین کے علمی نقطہ نظر میں کافی تبدیلی آئی ہے۔ اب انکے مطالعات زیادہ علمی، معروضی اور تحقیقی ہوتے ہیں اور ان میں سے اکثر کا رجحان علمی خدمت کی جانب ہے نہ کہ اسلام اور اسکے عظیم ترین رسول کو معطون کرنے کی جانب۔ وہ ہماری طرح تعصبات سے خالی نہیں ہیں اور نہ ہو سکتے ہیں لیکن انکی تمام تحریروں کو بلا استثناء متعصبانہ قرار دینا ہماری اپنی جہالت اور تعصب کا مظاہرہ ہوگا۔

حافظ کی شاعری

(اسلامی نقطۂ نظر سے ایک جائزہ)

جناب کبیر احمد جائسی (علیگ)

اب سے تیس چالیس سال پہلے کے ایران میں اپنے مذہبی، سیاسی اور ادبی افکار و خیالات کی وجہ سے جو شخصیتیں متنازعہ فیہ رہی ہیں ان میں احمد کسروی تبریزی کا نام سرفہرست ہے۔ اردو میں ان کی حیات اور شخصیت کا ایک مبسوط تعارف کرایا جا چکا ہے جو میری کتاب بازگشت[1] میں دیکھا جا سکتا ہے علاوہ برایں آذربائجان کی قدیم زبان آذری پر انھوں نے جو کچھ کام کیا ہے اس کا بھی میں نے اردو میں ترجمہ[2] کر کے اپنے مقدمہ کے ساتھ ۱۹۷۸ء میں شائع کر دیا ہے۔ ان دونوں تحریروں سے ان کی شخصیت اور علمی کاموں کا ایک مجمل خاکہ ہمارے سامنے آجاتا ہے مگر ان کے ادبی افکار پر کوئی واضح روشنی نہیں پڑتی اسی لیے درج ذیل سطور میں کسروی کے ان خیالات کا جائزہ لیا جا رہا ہے جو انھوں نے حافظ کی شاعری کا جائزہ لیتے ہوئے ظاہر کیے ہیں۔ احمد کسروی تبریزی کی یہ تحریر کوئی مبسوط تصنیف نہیں ہے بلکہ یک موضوعی مقالہ ہے جو دوستوں کی فرمائش پر کتابی شکل میں شائع کر دیا گیا ہے۔

قبل اس کے کہ ہم احمد کسروی کی اس تحریر کا تعارف کرائیں بہتر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس حقیقت کی یاد دلاتے چلیں کہ ۱۹۱۵ء میں جب اقبال کی مثنوی 'اسرار خودی' شائع ہو کر منظر عام پر آئی تو ان اشعار پر ہنگامہ کا بازار گرم ہو گیا جو انھوں نے فکر حافظ پر تنقید کرتے ہوئے لکھے تھے۔ احمد کسروی تبریزی کے بیشتر خیالات، اقبال کے خیالات سے بہت حد

---

[1] بازگشت مطبوعہ مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، ۱۹۷۵ء [2] آذری مطبوعہ مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، ۱۹۷۸ء

تک مماثل ہیں، لیکن انھوں نے کہیں بھی اس بات کی طرف اشارہ نہیں کیا ہے کہ ان کی نظر سے اقبال کے وہ اشعار گزرے ہیں جو اقبال نے فکرِ حافظ پر تنقید کرتے ہوئے لکھے ہیں ممکن ہے کہ احمد کسروی تبریزی نے علامہ اقبال کے وہ اشعار نہ دیکھے ہوں لیکن انھوں نے فکر و شعرِ حافظ پر جو اعتراضات کیے ہیں ان کا لہجہ اقبال کے لہجے سے کہیں زیادہ تند و تیز اور خشمناک ہے۔

احمد کسروی کا متذکرہ مقالہ دس نکات پر مشتمل ہے جس کی ابتدا میں احمد کسروی نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ وہ شاعری کے دشمن نہیں ہیں اور ان کا یہ مقصد ہرگز نہیں ہے کہ شاعری نہ کی جائے مگر ان کا مطالبہ یہ ہے کہ شعر برائے شعر نہ کہا جائے بلکہ اُسی وقت شعر شعر کہنے کی زحمت کریں جب ان کو اس کی ضرورت ہو، بلا حاجت و ضرورت شعر گوئی، کسروی کے نزدیک یاوہ گوئی ہے ان کا خیال ہے کہ شعر کے بارے میں ان کے جو نظریات ہیں وہ انتہائی سادہ اور آسان ہیں مگر شعرا اس بات کو مطلق نہیں سمجھتے اور بلا ضرورت غزل، قطعہ، رباعی اور بیت لکھے چلے جاتے ہیں اور اپنے اس لایعنی فعل کو ایک ہنر یا مفید کام سمجھتے ہیں، کسروی کے نزدیک شاعروں کا یہی شیوہ رہا ہے، ان کے نزدیک حافظ کا بھی شمار ایسے ہی شاعروں میں ہوتا ہے چنانچہ لکھتے ہیں:

"این شیوۂ شاعران بودہ و حافظ ہمیں شیوہ را داشتہ، او نیز شعر را یک خواست جداگانہ می شمردہ و این است عمر خود را با شعر گوئی و غزل سرائی بسر بردہ، بارہا کسانی جستجو کردہ اند کہ مقصود حافظ را از غزلہایش بدانند۔ باید گفت: مقصود او تنہا سرودن آن غزلہا بودہ و این را یک کار ہنری می پنداشتہ و جز این مقصود دیگری نداشتہ است[1]"

(شاعروں کا یہی شیوہ رہا ہے اور حافظ بھی اسی شیوہ کے حامل تھے انھوں نے بھی شعر کو ایک جداگانہ ضرورت شمار کیا اور اسی لیے انھوں نے

---

[1] حافظ چہ می گوید، چاپ چہارم، تہران، یکم فروردین ۱۳۳۰ ص ۳

پوری زندگی شعر گوئی اور غزل سرائی میں بسر کی۔ بارہا لوگوں نے اس بات کی جستجو کی ہے کہ حافظ کے مقصد کو ان کی غزلوں کے ذریعہ سمجھ سکیں۔ کہنا چاہیے حافظ کا مقصد صرف غزل سرائی تھا اور وہ محمد غزل سرائی کو ایک ہنرمندانہ کام سمجھتے تھے اس کے علاوہ ان کا کوئی اور مقصد نہیں تھا۔

اس کے بعد کسروی نے نفس غزل گوئی پر روشنی ڈالتے ہوئے اپنے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ ایران میں غزل گوئی کے لیے شعرا جس چیز کو سب سے زیادہ اہمیت دیتے ہیں وہ قافیہ ہے اور جب کوئی شاعر کوئی غزل لکھنا چاہتا ہے تو سب سے پہلے ڈھونڈ ڈھونڈ کر قوافی کی ایک فہرست بناتا ہے اور کسی کاغذ پر لکھ لیتا ہے اور ہر قافیہ کو موزوں کرتا ہوا اپنی غزل مکمل کر لیتا ہے ان کے نزدیک حافظ کی غزل گوئی بھی اسی قبیل کی ہے وہ اپنی بات کی وضاحت کے لیے حافظ کی درج ذیل غزل نقل کرتے ہیں:۔

در ضمیر ما نمی گنجد بغیر از دوست کس — ہر دو عالم را بدشمن دہ کہ ما را دوست بس
یار گندم گون ما گر میل کردی نیم جو — ہر دو عالم پیش چشم ما نمودی یک عدس
یا دمیداری کہ بودی ہر زماں با دیگراں — ایکہ بی یاد تو ہرگز بر نیاد در دم نفس
میروی چو شمع و جمعی از پس و پیشت روال — نی غلط گفتم نباشد شمع را خود پیش و پس
غائلست آنکو بشیراز تو می پیچد عنان — قند را لذت مگر نیکو نمی داند مگس
خاطرم وقتی ہوس کردی کہ نیم چیزها — تا ترا دیدم نکردم جز بدیدارت ہوس
مردماں را از عسس شب گر خیالی در سراست — من چنانم کز خیالم باز نشناسد عسس
گویت از اشکم چو دریا گشت می ترسم کہ باز — بر سر آیند ایں رقیبان سبکسارت چو خس

حافظا ایں رہ بپای لاشۂ لنگ تو نیست
بعد ازیں بنشین کہ گردی بر نخیزد زیں فرس

اس غزل کو نقل کرنے کے بعد وہ قاری کو دعوت فکر دیتے ہیں اور کہتے ہیں:۔

"من خواہشمندم خوانندگان آن خوش گمانی را کہ بہ حافظ دارند بکنار

گزارند و نام "لسان الغیب" و دیگر ستایشهای گزافہ آمیز را که دربارہ
ایں شاعر شنیدہ اند، فراموش کنند و با یک اندیشۂ سادہ یکبار ایں
شعرہا را بسنجند و بیازمایند تا بہ بینند چہ معناہای پوچی از ہر کدام بیرون می
آید و برای آنکہ بہ آسانی ایں موضوع را دریابند بہتر است ہر شعری را بہ
نثر برگردانند و با آنحال باندیشہ سپارند[1]"

(میری خواہش ہے کہ قارئین اُس خوش گمانی کو جو کہ وہ حافظ سے
رکھتے ہیں، ایک طرف کردیں "لسان الغیب" اور اسی طرح کے دوسرے
مزخرفانہ ستائشی الفاظ جو انھوں نے اِس شاعر کے بارے میں سن رکھے
ہیں فراموش کردیں اور سنجیدگی کے ساتھ ایک ایک شعر کو پڑھیں اور آزمائیں
تاکہ وہ یہ دیکھ سکیں کہ کس قسم کے پُرمعنی اِن تمام شعروں سے برآمد ہوتے
ہیں اس بات کو آسانی سے سمجھنے کے لیے بہتر یہ ہے کہ ہر شعر کی نثر کریں
اور پھر اس پر غور و فکر کریں۔)

احمد کسروی کے نزدیک حافظ کی بیشتر غزلوں کا مقصد، مجرد غزل گوئی ہے اور
کچھ نہیں۔ مجرد غزل گوئی میں بھی حافظ کسی طریق خاص کے موجد نہیں ہیں بلکہ شاعروں کے
اسی طریقے کے پیرو ہیں کہ ایک کاغذ پر قوافی لکھ لیے اور ہر قافیہ کو ایک بحر کے جملے میں
پیوست کر کے شعر بنا لیا۔ ان کے نزدیک یہی وجہ ہے کہ حافظ کے بیشتر اشعار میں معنی
نہیں ہیں اور ان کو پڑھ کر یہ محسوس ہوتا ہے کہ ان اشعار کو صرف قوافی نظم کرنے کے
لیے لکھا گیا ہے وہ اپنی بات کی وضاحت کے لیے درج ذیل مثال دیتے ہیں:۔

بعزم توبہ سحر گفتم استخارہ کنم بہار توبہ شکن می رسد چہ کارہ کنم

اس شعر پر ان کو جو اعتراض ہے وہ انہی کے الفاظ میں یہ ہے:

"آیا برای توبہ نیز استخارہ کنند، توبہ کجا و استخارہ کجا؛ استخارہ آنست

---

[1] حافظ چہ می گوید ص ۴-۵

کہ کسی بوسیلۂ قرآن یا دانہ ہائے تسبیح یا بوسیلۂ دیگر از خدا شور خواہد کہ فلاں کار را بکنم یا نکنم، و این عقیدۂ مسلمانان عامیست۔

از کلمہ ہای "توبہ" و "استخارہ" باید گفت کہ حافظ مسلمان بودہ و میخواری را گناہ می دانستہ ولی نیک بیندیشید کہ آیا یک مسلمانی برای توبہ ازی استخارہ می کند؟ آیا این معنی دارد کہ یک مسلمانی از خدا شور خواہد کہ ازی خواری توبہ کنم یا نہ؟ بی گفتگوست کہ مقصود شاعر جز درست کردن قافیہ نبودہ و تنہا این می خواستہ کہ از کلمۂ "استخارہ" استفادہ کند و آن را در غزل خود بیاورد۔"[1]

(کیا توبہ کے لیے بھی استخارہ کرتے ہیں؟ توبہ کہاں، استخارہ کہاں، استخارہ وہ چیز ہے کہ کوئی شخص قرآن، تسبیح کے دانوں یا کسی اور چیز کے ذریعے خدا سے مشورہ طلب کرتا ہے کہ فلاں کام کروں یا نہ کروں۔ یہ عام مسلمانوں کا عقیدہ ہے۔

"توبہ" اور "استخارہ" کے الفاظ کی بنا پر یہ کہنا چاہیے کہ حافظ مسلمان تھے اور شراب خوری کو گناہ سمجھتے تھے لیکن آپ اچھی طرح غور فرمائیں کہ کیا کوئی مسلمان توبہ کے لیے شراب کے ذریعہ استخارہ کرتا ہے؟ یا اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک مسلمان خدا سے اس بات کا مشورہ طلب کرتا ہے کہ وہ توبہ کرے یا نہ کرے۔ اس میں کوئی کلام نہیں کہ اس شعر میں (جو کچھ کہا گیا ہے اس سے) شاعر کا مقصد قافیہ پیمائی کے علاوہ کچھ اور نہ تھا اور وہ صرف یہ چاہتا تھا کہ "استخارہ" کے لفظ سے فائدہ اٹھائے اور اس کو اپنی غزل میں نظم کرے)

---

[1] ص ۵

حافظ کی غزل سے اس طرح کی مثالیں دینے کے بعد احمد کسروی اس بات سے بحث کرتے ہیں کہ حافظ کن کن علوم سے واقف تھے اُن کے خیال میں حافظ نے جس معاشرہ میں اپنی زندگی بسر کی اُس میں جو بھلے اور برے علوم رائج تھے وہ یہ تھے:

۱۔ قرآن، تفسیر اور فقہ۔ ۲۔ یونانی فلسفہ اور قدیم و جدید فلسفیوں کے ژولیدہ خیالیاں، ۳۔ تصوف اور صوفیوں کی بے پایاں مضر تعلیمات۔ ۴۔ خراباتیت اور خراباتیوں کی زہر آلود مضر تعلیمات۔ ۵۔ صوفیوں اور خراباتیوں کی کشمکش۔ ۶۔ تاریخ ایران اور اس کے افسانے (خضر و سکندر اور جم کے قبیل کے افسانے) ۷۔ علم نجوم۔ ۸۔ جبریت اور جبریوں کی مضر تعلیمات۔

احمد کسروی کے نزدیک حافظ ان تمام علوم سے نہ صرف واقف تھے بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ انہی علوم کی واقفیت نے ان کی عقل و خرد کو پراگندہ کر کے رکھ دیا تھا۔ ان کا خیال ہے کہ اگر کوئی شخص مختلف النوع علوم اور متضاد افکار و خیالات کو اپنے دل و دماغ میں رچا بسا لے گا تو اس کا لازمی نتیجہ ذہنی پراگندگی اور آشفتہ خاطری کی صورت میں ظاہر ہوگا اگر کوئی شخص خراباتیت، تصوف اور اسلامی عقائد کے افکار و نظریات کو اپنے ذہن و دماغ میں جگہ دیتا ہے تو اس کی فہم کو اتنا قوی ہونا چاہیے کہ وہ ان باہم متخالف نظریات کے ساتھ انصاف کر سکے اور کھرے کھوٹے کی تمیز کر کے کسی ایک فکر کو اختیار کرے اور دوسری فکر کو ترک کر دے اگر اس شخص کی فہم اتنی قوی نہ ہوئی تو وہ ان افکار کی بھول بھلیاں میں گم ہو کر منزلِ مقصود کو فراموش کر دے گا۔ چونکہ حافظ شراب پیتے تھے اور ان کی فہم اتنی قوی نہیں تھی کہ وہ متخالف افکار و نظریات کے درمیان باہم فرق کر سکیں اس لیے ان کا دماغ پراگندہ ہو کر رہ گیا تھا۔

اقبال نے تو حافظ کو استعارۃً یا مجازاً "صہبا گسار" کہا تھا جب اس ترکیب پر صوفیوں کے حلقے سے بہت لے دے ہوئی تو انھوں نے اپنے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے متعدد خطوط بھی لکھے اور اپنے ایک مقالے[1] میں بھی اس امر کی وضاحت

---

[1] جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ میں نے حافظ کو رندی باز شراب خور لکھا ہے وہ سخت غلطی میں مبتلا
(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کی کہ اس ترکیب سے ان کی مراد حافظ کی حالتِ سکر سے ہے مگر احمد کسروی ان لوگوں کے خیال سے بالکل اتفاق نہیں رکھتے جو یہ کہتے ہیں کہ حافظ کے یہاں جس شراب اور میخانہ کا ذکر ہے اس سے ان کی مراد کچھ دوسری چیزیں ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ حافظ کی شراب واقعی وحقیقی شراب ہے وہ اپنے خیال کی تائید میں درج ذیل اشعار پیش کرتے ہیں:

چہ بود گر من و تو چند قدح بادہ خوریم — بادہ از خون رز انست نہ از خون شماست
جمال دختر رز نور چشم ماست مگر — کہ در حجاب نقابی و پردۂ عنبی ست
آن تلخ وش کہ صوفی ام الخبائث خواند — اھلی لنا واشھی من قبلۃ العذارا

ان اشعار کو نقل کرنے کے بعد وہ پھر اپنی اس بات کو دہراتے ہیں کہ حافظ اپنے زمانے کے تمام مروجہ علوم سے بہرہ مند تھے لیکن ان علوم سے واقف ہونے کے باوجود ان کا اصل مقصد صرف غزل سرائی اور وہ بھی وہ غزل سرائی تھا جو قافیہ پیمائی کے علاوہ کچھ اور نہیں ہے اس لیے وہ کبھی اپنے اشعار میں قرآنی مصطلحات کو یوں نظم کرتے:

ز مصحف رخ دلدار آیتی بر خوان — کہ آں بیانِ مقامات کشف کشاف است

تو کبھی فلسفۂ یونان سے اس طرح استفادہ کرتے:

پس از نیم نہ بود شائبہ در جوہر فرد — کہ دہان تو بدین نکتہ خوش استدلالیست

(بقیہ گذشتہ حاشیہ) ہیں مجھ کو ان کی پرائیوٹ زندگی سے کوئی سروکار نہیں مجھ کو صرف اس نصب العین کی تنقید کرنا مقصود ہے جو بہ حیثیت ایک صوفی شاعر ہونے کے ان کے پیش نظر ہے اور میری تنقید میں بیشتر الفاظ و اصطلاحات انہی کے دیوان سے لیے گئے ہیں۔"
(وکیل امرتسر، ۱۵ جنوری ۱۹۱۶ء)

"میں نے خواجہ حافظ پر کہیں یہ الزام نہیں لگایا کہ ان کے دیوان سے مے کشی بڑھ گئی۔ میرا اعتراض حافظ پر بالکل اور نوعیت کا ہے۔" (بنام اکبر الہ آبادی، ۱۱ جون ۱۹۱۱ء بحوالہ روح مکاتیب اقبال ص ۲۰۰)

یا پھر صوفیوں کی لاطائل باتوں سے مستفید ہوتے ہوئے اس طرح قافیہ پیمائی کرتے

حجاب چہرۂ جان میشود غبار تنم　　خوش آن دمی کہ ازیں چہرہ پردہ برفگنم

یا پھر خراباتیوں کی ہرزہ سرائیوں کو اپناتے ہوئے اس طرح بنکارتے:

حدیث از مطرب و می گو و راز دہر کمتر جو　　کہ کس نکشود و نکشاید بحکمت ایں معمارا

کبھی صوفیوں سے دست و گریباں ہو کر ان کی یوں سرزنش کرتے:

مصلحت نیست کہ از پردہ برون افتد راز　　ورنہ در مجلس رندان خبری نیست کہ نیست

کبھی ایران کی افسانوی تاریخ سے استفادہ کرتے ہوئے یوں شعر نظم کرتے:

قدح بشرط ادب گیر زانکہ ترکیبش　　ز کاسۂ سر جمشید و بہمن ست و قباد

کبھی علم نجوم اور اس کی افسانوی باتوں کی مدد لے کر اس طرح شعر کہتے:

بگیر طرۂ مہ طلعتی و غصہ مخور　　کہ سعد و نحس ز تاثیر زہرہ و زحل است

کبھی جبریوں کے نظریات کو اپناتے ہوئے یوں غزل سرا ہوتے:

نصیب من چو خرابات کردہ است الٰہ　　دریں میانہ مرا زاہدا بگو چہ گناہ

حافظ کی غزلوں کے ان اشعار کی نشاندہی کے بعد وہ پھر اپنی وہی بات دہراتے ہیں کہ حافظ کی شاعری واقعی اور حقیقی شاعری نہیں بلکہ صرف قافیہ پیمائی ہے احمد کسروی کے نزدیک حافظ کی شاعری کا مقصد معنی کی بازآفرینی نہیں ہے بلکہ بے ربط اور پراگندہ معنی کو ایک بحر کے سانچے میں ڈھال دینا اور اس طرح شعر کہنا ہی ان کا اصل مقصد ہے وہ اس سلسلے میں ایک ایسی مثال بھی دیتے ہیں جس سے انکار کرنا ممکن نہیں رہ جاتا۔ وہ حافظ کا درج ذیل شعر نقل کرتے ہیں۔

ای صبا بگذری بر ساحل رود ارس　　بوسہ زن بر خاک آن وادی و مشکیں کن نفس

اور اس بات کا دعویٰ کرتے ہیں کہ حافظ کو دریائے ارس سے کوئی دلچسپی یا محبت نہ تھی کیونکہ یہ دریا آذربائیجان میں ہے جس کا انھوں نے صرف نام سن رکھا تھا اس کے علاوہ ان کا کوئی بھی تعلق اس دریا سے نہ تھا۔ یہاں پر رود ارس کے لفظ کو نظم کرنے سے ان کا مقصد صرف یہ تھا کہ "سین" کی ردیف میں ایک غزل لکھیں اور "س" کے حرف پر ٹوٹنے والے الفاظ کو بحر کے سانچے میں ڈھالتے جائیں۔

احمد کسروی کو اس بات کا اعتراف ہے کہ حافظ اسلام کے عقاید و اصول، خراباتیوں کے نظریات، صوفیوں کے تصورات اور یونانی فلسفہ کے نکات سے جو کہ ایک دوسرے کے برعکس و برخلاف ہیں، واقف تھے مگر ان کے خیال میں حافظ نے ان میں سے کسی بھی علم کے لیے خود کو وقف نہیں کر رکھا تھا۔ اسی وجہ سے وہ کبھی اس علم سے اور کبھی اس علم سے استفادہ کرتے ہوئے شعر کہتے ہیں اور ان کے اشعار میں پراگندگی اور تضاد دکھائی دیتا ہے۔

اسی ضمن میں کسروی نے ان لوگوں سے بھی اختلاف کیا ہے جو حافظ کو "خراباتی" کہتے ہیں اور ان کی خراباتیت کی تعریف و توصیف کرتے ہیں۔ کسروی کے نزدیک حافظ کا خراباتی ہونا بھی مشکوک ہے۔ حافظ کے کلام میں خراباتیت کا جو رنگ نظر آتا ہے ان کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ متخالف اور متضاد علوم کی بھول بھلیاں میں پھنس گئے تھے اور اسی بنا پر کسی ایک عقیدہ یا نظریہ پر جم نہ سکے تھے اسی لیے لوگوں نے ان کی اس گم کردہ راہی کو خراباتیت سمجھ لیا کیونکہ خراباتیت اور بے عقیدگی کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔

اس کے بعد احمد کسروی اس بات سے بحث کرتے ہیں کہ خراباتیوں کے تصورات و نظریات کیا تھے اور فارسی اشعار میں وہ کس قسم کے معنی و جذبات کی عکاسی کیا کرتے تھے۔ خراباتیوں کی اصلیت و حقیقت پر روشنی ڈالتے ہوئے کسروی نے تحریر کیا ہے:

"خراباتیان گروہی می بودند کہ این جہان را ہیچ و پوچ پنداشتہ یک دستگاہ بیہودہ اش بشمارند و بہ آفرینش و آفریدگار ایرادہا بسیار می گرفتند" (ص ۹)

(خراباتی اس گروہ کے لوگ تھے جو اس دنیا کو ہیچ و پوچ سمجھتے ہوئے اس کو ایک لایعنی کارخانۂ قدرت قرار دیتے، اس کی تخلیق اور اس کے خالق پر صدہا اعتراضات جڑتے تھے۔)

پھر مثال کے طور پر انھوں نے یہ دو اشعار نقل کیے ہیں

ای بی خبر ایں شکل مجسم ہیچ است　　وین طارم نہ رواق ارقم ہیچ است

جہاں وکار جہاں جملہ ہیچ در ہیچ است　　ہزار بار من ایں نکتہ کردہ ام تحقیق

اس کارخانۂ قدرت کو ذلیل و بے قیمت گردانتے ہوئے یوں نغمہ سرا ہوتے:

حاصل کار گہ کون ومکاں ایں ہمہ نیست　　باده پیش آر کہ اسباب جہاں ایں ہمہ نیست

یہی خرابا تی یہ بھی کہتے کہ جستجو کے ذریعہ نہ تو کوئی صحیح راہ پا سکتا ہے اور نہ وہ اس دنیا کے راز ہی کو سمجھ سکتا ہے:

در پردۂ اسرار کسی را رہ نیست　　زیں تعبیہ جان ہیچ کس آگہ نیست

خرابا تیوں کے نزدیک عقل وخرد کی بھی کوئی قدر وقیمت نہ تھی وہ عقل وخرد کو خوار و زبوں اور بے قیمت گردانتے ہوئے اس طرح کے شعر الاپا کرتے

زیادہ ہیچ اگر نیست این نہ بس کہ ترا　　دمی ز دوسوئے عقل بی خبر دارد

اسی طرح انھوں نے فارسی اشعار سے مثالیں دے دے کر خرابا تیوں کے تمام افکار و نظریات کی نشاندہی کی ہے ان اشعار میں اگر ایک طرف زندگی کو خواب وخیال کہا گیا ہے تو دوسری طرف خالق کائنات پر بھی اعتراض ہے کہ وہ انسانوں کو پیدا کرتا ہے اور پھر مٹا ڈالتا ہے حالانکہ ایک کوزہ گر اپنے بنائے ہوئے کوزوں کو نہیں توڑتا آخر خدا ایسا کیوں کرتا ہے؟ انہی اشعار کے ذریعہ خرابا تیوں کے اس تصور پر بھی روشنی پڑتی ہے کہ اس دنیا کے آغاز وانجام کی کوئی خبر نہیں ہے اور یہ بھی نہیں معلوم ہے کہ انسان کہاں سے آیا ہے اور کہاں جائے گا انہی تصورات کے نتیجے میں خرابا تیوں کا گروہ اس نتیجے پر پہونچتا ہے کہ اس دنیا میں عقل وخرد سے کام لینا اور ماضی ومستقبل کے بارے میں سرگرداں رہنا بے معنی وفضول ہے اس طرح کی کوششوں سے کسی طرح کے نتیجے پر نہیں پہونچا جا سکتا اس لیے انسان کو اپنے ماضی کو نہ تو یاد کرنا چاہیے اور نہ ہی مستقبل کی فکر کرنی چاہیے بلکہ اس کو خوشی خوشی اپنی زندگی بسر کرنی چاہیے اور اگر کسی وجہ سے اس کو خوشی میسر نہ آسکے تو پھر شراب کے ذریعہ خوشی حاصل کرنی چاہیے۔ انسان کی عمر لمحاتی ہے اس کو غنیمت شمار کرتے ہوئے اس کو خوشی اور مستی میں گزارنا چاہیے۔ چنگ اور چغانہ پر نغمہ سننا چاہیے اور اپنے شب و روز کو مینا نہ میں بسر

کرنا چاہیے۔ یہ دنیا مدتوں سے اسی نہج پر چل رہی ہے لوگ یہاں آتے ہیں پھر رخصت ہو جاتے ہیں ہم بھی اسی طرح ایک دن رخصت ہو جائیں گے۔ احمد کسروی نے خرابا تیوں کے یہ نظریات درج ذیل اشعار سے اخذ کیے ہیں:

چوں عہدہ نمی کند کسی فردا را — باری خوش کن تو ایں دل سودا را
می نوش بنور ماہ ای ماہ کہ ماہ — بسیار بیاید و نیاید بد مارا

با بادہ نشیں کہ ملک محمود ایں ست — وز چنگ شنو کہ طن داؤد ایں ست
از آمدہ و رفتہ دگر یاد مکن — خوش باش کہ از وجود مقصود ایں ست

بادت بدست باشد اگر دل نہی بہ ہیچ — در معرضی کہ ملک سلیماں رود بباد
دی پیر میفروش کہ ذکرش بخیر باد — گفتا شراب نوش و غم دل بزر باد

ان اشعار کو نقل کرنے کے بعد وہ اس نتیجے پر پہونچے ہیں کہ خرابا تیوں میں شراب نوشی کی عادت انہی افکار و نظریات کی وجہ سے تھی جب کوئی بندۂ خدا ان کو ان کی اس روش پر تنبیہ کرتا تو وہ جبریت کا لبادہ اوڑھ لیتے اور جواب دیتے کہ خدا نے ہم کو ایسا ہی پیدا کیا ہے اور یہی چیز ہمارے لیے مقدر کر دی ہے۔ فارسی شاعری سے خرابا تیوں کے افکار و نظریات کی بہت سی مثالیں پیش کرنے کے بعد وہ جس نتیجے پر پہونچے ہیں وہ انہی کے الفاظ میں یہ ہے:

"ایں سخناں خرابا تیانست کہ از گفتہ ہای خیام و حافظ بدست می آوریم۔ ایں سخناں در نگاہ نخست پایہ دار و گیرا می نماید۔ ایں ست کہ ما بسیاری فریب آن ہا را خوردہ اند

ولی باید گفت بسیار پوچیست۔ ایں سخناں در واقع دو جملہ است یکی آنکہ ایں جہان دستگاہ بیہودہ ایست و از آغاز و انجام آن چیزی دانستہ نمانیست دیگر ایں کہ ما باید بہ ہیچ کوششی نپردازیم

و با مستی و خوشی روز گزرانیم" (ص ۱۳)

(خراباتیوں کے یہ افکار و نظریات ہم نے خیام اور حافظ کے اشعار کے ذریعے حاصل کیے ہیں یہ باتیں پہلی نظر میں تو بڑی گہری اور وقیع معلوم ہوتی ہیں اسی لیے بہت سے لوگوں نے ان باتوں سے دھوکا کھایا ہے۔ لیکن فی الواقع یہ باتیں انتہائی لچر ہیں ان باتوں کا لب لباب ان دو جملوں میں ہے۔ اول تو یہ کہ یہ دنیا ایک بیہودہ تخلیق ہے جس کے آغاز و انجام میں سے کوئی چیز بھی ہم کو نہیں معلوم ہے دوم یہ کہ ہمارا فرض یہ ہے کہ ہم کسی طرح کی کوئی کوشش نہ کریں اور اپنی زندگی کے دن مستی و خوشی میں گزاریں)

خراباتیوں کے ان افکار و نظریات پر وہ سخت الفاظ میں تنقید کرتے ہوئے اس موضوع پر آجاتے ہیں کہ منگولوں کے زمانے کے ایران میں (جو حافظ کا عہد حیات بھی ہے) تصوف کا حال کیا تھا اور ان اسباب و علل پر بھی روشنی ڈالتے ہیں جن کی وجہ سے اس زمانے کے ایران میں تصوف مقبول ہوا۔ احمد کسروی کی تحریر کا یہ نکتہ بہت اہم ہے اس لیے ہم درج ذیل سطور میں ان کے اسی نکتہ کا کسی قدر تفصیل سے جائزہ لیں گے۔

احمد کسروی تبریزی اس بات کے قائل ہیں کہ ایرانی قوم ایک جنگجو اور بہادر قوم تھی۔ ظہور اسلام کے بعد جب ایران کے بیشتر افراد حلقہ بگوش اسلام ہوئے تو اسلامی معتقدات کے اثر سے ان کی جوانمردی، بہادری اور جنگ جوئی میں مزید اضافہ ہوا۔ ان کے نزدیک کم و بیش چھٹی صدی ہجری تک یہی صورت حال قائم تھی۔ انھوں نے اپنی بات کی تصدیق کے لیے سامانیوں کی مثال پیش کی ہے جو ہمیشہ ترکوں سے نبرد آزما رہا کرتے تھے۔ دیلمیوں کی مثال پیش کی ہے جو پہاڑوں کی بلندیوں سے اتر کر نیچے آئے اور ٹڈی دَل کی طرح میدانی علاقوں پر چھا گئے۔ آل بویہ کی مثال پیش کی ہے جو تاخت و تاراج کرتے ہوئے بغداد تک پہونچے اور انھوں نے عباسی خلیفہ کو اپنا مطیع و

فرمانبردار بنایا آخری مثال محمود غزنوی کی پیش کی ہے جس کی جنگ جوئی نے اس کو ہندوستان پر حملہ کرنے اور اس کو فتح کرنے پر اکسایا، لیکن ساتویں صدی ہجری کے آغاز ہی سے یہ صورت حال یکسر تبدیل ہو جاتی ہے اور ایرانیوں کی غیرت و مردانگی قصۂ پارینہ بن جاتی ہے۔ یہ وہی زمانہ ہے جب چنگیز خاں نے ماوراءالنہر پر حملہ کر کے وہاں چار برسوں تک قتل و غارت گری کا بازار گرم رکھا تھا۔ اُس کے دو سرداروں نے جب ایران کے دوسرے حصوں کی طرف رخ کیا تو ان کے ساتھ صرف تیس ہزار فوج تھی مگر اسی فوج کی مدد سے انھوں نے سارے ایران کو ہلا کر رکھ دیا۔ احمد کسروی کے خیال میں ابھی اس بات کی تحقیق نہیں کی گئی ہے کہ ایرانیوں کی غیرت و مردانگی یک لخت کیوں ختم ہو گئی اور اس ختم ہونے کے اسباب کیا تھے۔ انھوں نے اس سلسلے میں جو تحقیق کی ہے اور اس سے جو نتیجہ برآمد کر سکے ہیں وہ یہ ہے کہ پانچویں اور چھٹی صدی ہجری میں ایران میں بہت سی غلط تعلیمات (کسروی کے الفاظ میں بدآموز یہام) رائج ہو گئی تھیں جو ایرانیوں کی غیرت و مردانگی کو گھن کی طرح چاٹ گئیں۔ ان کے نزدیک ان غلط تعلیمات کے سرچشمے تین تھے تصوف، باطنیت اور خرابا تیت۔

ان کے خیال کے مطابق جب منگول ایران پر قابض ہو گئے تو باطنیت کو تو زوال ہوا مگر تصوف اور خرابا تیت کو اس زمانے میں اس لیے فروغ حاصل ہوا کہ ان گروہوں کے افراد نہ تو منگولوں سے مزاحم ہوئے تھے اور نہ ہی منگولوں کو ان کی فکر و عمل سے کوئی خطرہ تھا۔ منگولوں کے حق میں یہی مفید تھا کہ ایرانی قوم اس دنیا کو ہیچ و پوچ اور انسان کو مجبور محض سمجھتی رہے تاکہ وہ کبھی ان کے مدمقابل نہ ہو سکے۔ اسی سلسلۂ سخن میں انھوں نے صوفیا پر بڑے سخت الفاظ میں تنقید کی ہے اور ان کی اس بات کو خاص طور سے نشانۂ ملامت بنایا ہے کہ جب بھی کوئی نیا بادشاہ بنتا تو یہ لوگ اس کے بارے میں اپنے شیخ کا کوئی قول گھڑ کر مشہور کر دیتے اور بتلاتے کہ ہمارے شیخ نے اس کے بادشاہ ہونے کی پیش گوئی کی تھی۔ غرض کہ صوفیوں اور خرابا تیوں کی غلط تعلیمات اور منگولوں کے جبر و ظلم نے ایرانی قوم کے دل و دماغ کو بالکل ہی سلا کر رکھ دیا اور

وہ اپنی بے عزتی اور بے غیرتی کو من جانب اللہ کہہ کر دنیا و ما فیہا سے بے خبر رہنے لگے۔

اس کے بعد احمد کسروی نے اس مسئلہ سے بحث کی ہے کہ اس زمانے کے معاشرہ میں صوفیوں کے مقابلے میں خراباتیوں نے کس طرح فتح حاصل کی؟ اور کس طرح ایران کے بیشتر افراد خراباتیوں کی آواز سے آواز ملا کر اس دنیا کو، جسے پوچ اور انسان کو مجبور محض کہنے لگے؟ احمد کسروی کے نزدیک جب ایران پر منگولوں نے قبضہ کیا اس زمانہ تک شراب سازی کا سارا کاروبار زردشتیوں، یہودیوں اور عیسائیوں کے ہاتھوں میں تھا۔ یہ سارا کاروبار شہروں سے دور کسی ویرانے میں کیا جاتا جہاں شراب فروشی کے ساتھ ساتھ چنگ و رباب پر نغمے بھی سنائے جاتے۔ اس زمانے تک اگر کوئی شخص شہر کے اندر اپنے گھر میں شراب کشید کرتا تو محتسب اس سے احتساب کرتے اور شراب کے مٹکے کے ساتھ ساتھ بسا اوقات شراب کشید کرنے والے کا سر بھی توڑ دیا جاتا لیکن منگولوں کی کوئی مذہبی پالیسی نہیں تھی انھوں نے تمام مذاہب کے لوگوں کو آزادی دے رکھی تھی کہ وہ جو چاہیں سو کریں ان کی اس پالیسی کی وجہ سے شراب کشید کرنے والوں کو پوری آزادی حاصل ہو گئی اور ان کا کاروبار گھر گھر پھیل گیا اور ہر گھر سے چنگ و رباب پر نغمے بلند ہونے لگے ان غیر مسلموں نے دل کھول کر مسلمانوں سے ان سختیوں کا انتقام لیا جو شراب سازی اور شراب نوشی کی وجہ سے ان پر کی جاتیں۔ رفتہ رفتہ منگولوں کی مدد سے وہ اتنے دلیر ہو گئے کہ وہ اسلام اور مسلمانوں دونوں کی اہانت کرنے لگے منگولوں کے لیے خراباتیوں کا یہ عمل بہت ہی مفید تھا اسی لیے انھوں نے اس عمل کو بلند سے بلند تر کرنے میں خراباتیوں کی ہر طرح کی مدد دے کر ان کو کھلی چھوٹ دے دی۔ منگولوں کو خراباتیوں کے اس عمل سے یوں اور دلچسپی پیدا ہو گئی کہ اگر ایرانی قوم بیدار رہتی، جد و جہد کے راستہ پر گامزن ہو کر اپنی بقا کے لیے کوشاں ہوتی تو منگولوں کے لیے ایک خطرہ پیدا ہو جاتا۔ خراباتیوں کے افکار و نظریات سے متاثر ہونے کے بعد ایرانی قوم رفتہ رفتہ شجاعت و جوانمردی کو بھولنے لگی اور ہر چیز کو من جانب اللہ سمجھ کر اپنی پستی و زبوں حالی پر مطمئن ہو کر بیٹھ رہی۔ منگولوں کا اصل منشا یہی تھا کہ ایران کے مسلمان کسی طرح ان کے ظلم و ستم کو فراموش کر کے ان کے مطیع و فرمانبردار بن

جائیں ان کو یہ مقصد خرابا تیت کے افکار و نظریات کے عام ہونے کی وجہ سے حاصل ہو گیا جس کے لیے ان کو نہ کوئی کوشش کرنی پڑی اور نہ ہی مزید خون بہانا پڑا۔

اس کے بعد احمد کسروی تبریزی نے فارسی شاعری کی مدد سے اس کشمکش و کشاکش کی تصویر کشی کی کوشش کی ہے جو منگولوں کے ابتدائی زمانے میں خرابا تیوں اور صوفیوں کے درمیان برپا تھی۔ اپنے معتقدات کی رو سے کسروی تصوف کے بالکل قائل نہیں ہیں اسی لیے انھوں نے اپنے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ صوفیا کا دامن بھی آلودگیوں سے پاک نہیں تھا لیکن چونکہ ان کی یہ آلودگیاں پارسائی و پرہیزگاری کے ناموں سے موسوم تھیں اور مسلمانوں کے عقیدے کے مطابق چنگ و چغانہ کے نغموں میں مست رہنا از روئے شرع حرام تھا اس لیے وہ لوگ خرابا تیوں سے نہ صرف اختلاف کیا کرتے بلکہ ان کو مجرم بھی گردانتے رہتے۔ صوفیوں کی اس روش کی وجہ سے خرابا تی ان کے دشمن ہو گئے تھے منگولوں کے ابتدائی عہد میں جب خرابا تیوں کی تعداد بڑھ گئی اور ان کو ایک گونہ اقتدار بھی حاصل ہو گیا تو وہ صوفیوں کے گروہ کے خلاف بدگوئی اور زبان درازی کرنے لگے۔ خرابا تیوں نے صوفیوں کو مخاطب کرتے ہوئے جو اشعار اس زمانے میں لکھے ہیں ان میں سے چند درج ذیل ہیں:۔

بگو زاہد سالوس خرقہ پوش دوردی — کہ دستِ زرق درازست و آستیں کوتاہ
تو خرقہ را ز برای ہوا ہمی پوشی — کہ تا بزرق بری بندگان حق از راہ
منعم از می مکن ای صوفی صافی کہ حکیم — در ازل طینت ما را بہ صاف سرشت
من ز مسجد بخرابات نہ خود افتادم — این ہم از روز ازل حاصل فرجام افتاد
ترسم کہ صرفہ نبرد روز باز خواست — نان حلال شیخ ز آب حرام ما

ان اشعار کو نقل کرنے کے بعد انھوں نے بتلایا کہ کس طرح صوفیوں کو اپنے "بے شرمی"[1] کی سزا ان "بے شرم تر" لوگوں کے ہاتھوں ملی اسی سلسلۂ سخن میں

---

[1] کسروی نے یہی لفظ استعمال کیا ہے۔

انھوں نے یہ بھی انکشاف کیا ہے کہ صوفیہ اور خراباتیوں کی یہ کشمکش و کشاکش شروع شروع میں تو معمولی نوعیت کی تھی مگر بعد میں خراباتیوں نے وہ چال چلی کہ صوفیہ اس کی کوئی کاٹ نہ کر سکے۔ خراباتیوں نے اس شراب خانہ کو جس میں مغوں کے کم عمر لڑکے ساقی گری کرتے، بدمست، جوا کھیلنے والے اور چنگ و چغانہ بجانے والے اپنا ڈیرا جمائے رہتے، خانقاہ کا مثل قرار دے دیا اور اعلان کرنے لگے کہ شراب خانہ بھی تو "طے مقامات" کی ایک جگہ ہے۔ آخر صوفیوں میں وہ کیا چیز ہے جو ہم خراباتیوں میں نہیں؟ صوفیوں کی خانقاہ میں وہ کون سی شے ہے جو ہمارے شراب خانے میں نہیں ملتی؟ صوفیوں کا جواب تھا کہ ہم لوگ خدا طلبی میں خانقاہ میں جمع ہوتے ہیں اس کا جواب خراباتیوں کا گروہ یہ دیتا کہ خدا صرف خانقاہ ہی میں نہیں رہتا اور ہم بھی خدا طلبی ہی میں شراب خانے میں جمع ہوتے ہیں۔ صوفیا جب "عشق خدا" کا ذکر کرتے تو خراباتی بھی اس کے دعوے دار ہو جاتے اور کہتے کہ ہم بھی تو اپنی شراب اُس عشق کے نام پر پی رہے ہیں۔ خراباتیوں کا یہ بھی دعویٰ تھا کہ صوفیہ جن باتوں سے واقف ہیں ان سے ہم بھی واقف ہیں مگر ہم چونکہ محرم اسرار ہیں اس لیے ان باتوں کو اپنی زبان سے ادا نہیں کرتے۔ صوفیوں کی خانقاہوں میں ایک پیر طریقت ہوتا تھا اس کے جواب میں خراباتیوں نے بھی اپنا ایک پیر مقرر کر لیا، ان کا پیر "گبر مے فروش" تھا جس کے بارے میں خراباتی یہ دعویٰ کرتے کہ یہ شراب فروش گبر خدا کے اسرار نہاں سے واقف ہے اور ہم کو اسی کی تعلیم دیا کرتا ہے صوفیہ کا ایک دعویٰ یہ بھی تھا کہ وہ اپنی ہستی کی نفی کرتے ہیں تاکہ خدا تک پہونچ سکیں۔ اس کے جواب میں خراباتیوں کا گروہ یہ کہتا کہ اپنی ہستی کی نفی کے لیے شراب نوشی سے بہتر کوئی اور چیز نہیں۔ صوفیہ کا خیال تھا کہ اگرچہ وہ لوگ دنیاوی جاہ و جلال اور آسائشوں سے بہرہ ور نہیں ہیں تاہم بادشاہوں کو وہی تاج بخشتے ہیں اگر وہ چاہیں تو بادشاہوں کی حکومتیں چھن جائیں۔ خراباتیوں کا گروہ بھی اپنے آپ کو اس وصف سے متصف کرتا اور کہتا کہ شراب خانہ میں جتنے لوگ بھی موجود ہیں وہ اگرچہ بظاہر گدائے بے نوا ہیں مگر ان میں سے ہر شخص اعلیٰ "مقامات"

کا حامل ہے اور لوگوں کو بادشاہیاں دینے اور چھیننے پر قادر ہے۔ غرض کہ صوفیوں کا گروہ اپنے جو بھی اوصاف بیان کرتا خرابا تیوں کا گروہ اس کے جواب میں اپنی شراب کی برتری ثابت کر دیتا۔ جب یہ بے حد سے بڑھ گئی تو خود گروہ صوفیہ نے خرابا تیوں کی بہت سی چیزوں کو اپنا لیا اس سلسلے میں احمد کسروی کی یہ عبارت خاص طور سے قابلِ غور ہے۔

"ایں یک کار دیگری برای صوفیان شدہ کہ ہریکی از ایشاں دم از رندی زند (رندی کہ ضد صوفیگری بودہ) و نام خرابات برد، و سخن از بادہ خواری گوید۔ ایں خود یک "مقامی" گردیدہ کہ ہر صوفی بایستی بیماید، صوفیانی کہ بعد از زمان حافظ آمدہ اند بیشتر آناں ہمیں سخنانِ حافظ را کہ بعد آنہا بودہ گرفتہ و تکرار کردہ اند۔ ہاتف اصفہانی و عصمت بخارایی و دیگران در ایں بارہ داد "سخن سنجی" دادہ اند۔ از اینجا اندازۂ فہم و خرد آنانرا تواں دانست۔" (ص ۲۲)

(صوفیوں کے لیے اب یہ ایک دوسرا کام ہو گیا کہ ان میں سے ہر شخص رندی کا دم بھرنے لگے (رندی، صوفیت کی ضد تھی) اور شراب خانہ کا نام لے کر شراب نوشی کی باتیں کرے۔ یہ باتیں بجائے خود ایک مقام بن گئیں اور ہر صوفی کے لیے یہ لازم ہوا کہ ان مقامات کو طے کرے۔ وہ صوفیہ جو حافظ کے عہد کے بعد پیدا ہوئے ہیں ان میں سے بیشتر لوگوں نے حافظ کی انہی باتوں کو، جو ان کے معتقدات کے برخلاف تھیں، اختیار کر لیا اور انہی کی تکرار کرنے لگے۔ ہاتف اصفہانی اور عصمت بخارائی اور اسی قبیل کے لوگوں نے اس سلسلے میں خوب خوب دادِ "سخن سنجی" دی ہے، ان باتوں سے ان کی فہم و خرد کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔)

بحث ونظر

اسلامی ریاست کی ذمہ داریاں اور مزید محاصل کا مسئلہ

(ایک فقہی تجزیہ)

جناب ظفر الاسلام صاحب

اسلامی نقطۂ نظر سے ریاست ایک اجتماعی ادارہ کا نام ہے، جس کے وجود میں آنے کا بنیادی مقصد اللہ تعالیٰ کے دین کا قیام اور امر بالمعروف ونہی عن المنکر کا اہتمام ہے ارشاد ربانی ہے

اَلَّذِیْنَ اِنْ مَّکَّنّٰھُمْ فِی الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوۃَ وَ اٰتَوُا الزَّکٰوۃَ وَ اَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَھَوْا عَنِ الْمُنْکَرِ (الحج: ۴۱)	یہ وہ لوگ ہیں جنھیں ہم زمین میں اقتدار بخشیں تو وہ نماز قائم کریں، زکوٰۃ کی ادائیگی کا اہتمام کریں، معروف کا حکم دیں اور منکر سے روکیں۔

اس آیت کی روشنی میں اسلامی ریاست کی بنیادی ذمہ داری یہ قرار پائی کہ وہ دین کے بقا وتحفظ کا اہتمام کرے، شریعت کو نافذ کرے اور لوگوں میں معروف کی اشاعت ومنکر کے خاتمہ کے لیے اقدام کرے لیکن اسی کے ساتھ ان تمام امور کی انجام دہی بھی اسلامی ریاست کی ذمہ داریوں میں شامل ہے جو اس کے بنیادی مقاصد کے حصول کا ذریعہ بنتے ہیں[1]۔ اس طور پر ملک میں امن وامان اور عدل وانصاف کے قیام، عوام کی بنیادی

---

[1] اصول فقہ کا یہ معروف قاعدہ ہے کہ اگر کسی امر واجب کی تکمیل کسی دوسرے کام پر موقوف ہو یا کوئی کام کسی واجب کے پورا کرنے کا وسیلہ بنے تو وہ خود بھی واجب ہو جاتا ہے۔ ابن تیمیہ فرماتے ہیں "مالا یتم الواجب الا بہ فھو واجب" (السیاسۃ الشرعیہ فی احوال الراعی والرعیہ، بیروت ۱۹۶۶ء، ص ۲۱)

ضروریات کی تکمیل کے اہتمام، تعلیم و تربیت اور علاج و معالجہ کے معقول انتظام اور جملہ اجتماعی مفادات کے تحفظ کی ذمہ داری بھی اسلامی ریاست پر عاید ہوتی ہے۔ اسلام درحقیقت ایک فلاحی ریاست کے تصور کا حامل ہے اور اس کے اس تصور کی امتیازی خصوصیت انسانی زندگی کے دنیوی و اخروی دونوں پہلوؤں کی تعمیر و ترقی کا اہتمام ہے۔ اگر ایک جانب اسلامی ریاست کا یہ فرض ہے کہ عوام میں دینی اقدار کو فروغ دے مذہبی و اخلاقی تقاضوں کی تکمیل کی خاطر وہ ہیں سہولتیں بہم پہونچائے اور ان کی زندگی کو اسلامی طرز کے مطابق ڈھالنے کے لیے تبلیغ و اشاعت کا اہتمام کرے تو دوسری جانب اس کی یہ ذمہ داری بھی ہے کہ وہ ایسا نظم قائم کرے کہ معاشرہ کا کوئی فرد بنیادی ضروریاتِ زندگی سے محروم نہ رہنے پائے اور عام شہریوں کو معاشی، معاشرتی و علمی ترقی کے مواقع فراہم ہوں اسلامی ریاست کی پہلی نوع کی ذمہ داریاں نہایت بدیہی و مسلم ہیں، یہاں ان سے قطع نظر محض ان ذمہ داریوں کی وضاحت مقصود ہے جن کا تعلق عوام کی معاشی و معاشرتی ترقی کے اہتمام سے ہے اور جو ریاست کے اخراجات میں خاص اضافہ کا باعث بنتی ہیں۔

ریاست کی زیر بحث ذمہ داریوں میں عوام کی بنیادی ضروریاتِ زندگی[1] کی تکمیل کا اہتمام خاص اہمیت کا حامل ہے، اس کا بخوبی اندازہ ذیل کے ارشاداتِ نبوی سے ہوتا ہے

"من ولاہ اللہ عزوجل	وہ شخص جسے اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں
شیئاً من امور المسلمین	کے امور کی نگرانی بخشی اور اس نے

---

[1] نص سے اس کی صراحت نہیں ملتی کہ وہ بنیادی ضروریات کیا ہیں جن کی تکمیل کا اہتمام ریاست کی ذمہ داری ہے البتہ اصولی طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ تمام ضروریات جن پر انسانی زندگی کی بقا کا انحصار ہے بنیادی ضروریات میں شامل کی جا سکتی ہیں۔ پروفیسر نجات اللہ صدیقی نے ان ضروریات میں غذا، لباس، مکان و علاج چار چیزوں کو شامل کیا ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو اسلام کا نظریۂ ملکیت، دہلی ۱۹۷۸ء ص ۳۹۲-۳۹۳

فاحتجب دون حاجتهم	ان کی حاجات وضروریات اور فقر
وخلتهم وفقرهم	کے حالات کی پروانہ کی تو اللہ تعالیٰ بھی
احتجب الله تعالیٰ دون	اس کی ضرورت واحتیاج سے بے نیاز
حاجته وخلته وفقره[1]	ہو جائے گا۔

ایک دوسری حدیث کے الفاظ یہ ہیں۔

"مامن امیر یلی امر المسلمین	امیر جو کہ مسلمانوں کے امور کا ذمہ دار ہے
ثم لا یجهد لهم و	اگر ان کی بھلائی کے لیے کوشش نہ کرے
ینصح الا لم یدخل	اور ان کے ساتھ خیر خواہی نہ کرے تو
معهم الجنة"[2]	وہ ان کے ساتھ جنت میں داخل
	نہیں ہوگا۔

اس سے معلوم ہوا کہ اہل حاجت کی حاجت روائی کا اہتمام نہ کرنا خدائے تعالیٰ کی ناراضگی کا باعث ہوتا ہے یہ بات خود اس کا ثبوت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ضروریات کی تکمیل کو صدر ریاست کی ذمہ داری قرار دیا۔ مزید براں ارشادات نبوی میں اصحاب امر کو عوام کے ساتھ خیر خواہی کی جو تاکید ملتی ہے اس کا مفہوم بہت وسیع ہے اس میں ان کے مادی وروحانی جملہ مفادات کا تحفظ شامل ہے سربراہ ریاست درحقیقت عوام کا سرپرست ونگراں ہوتا ہے اس کا بھی تقاضا یہی ہے کہ کم از کم وہ ان کے لیے بنیادی ضروریات زندگی کا سامان فراہم کرے[3]۔

---

[1] سنن ابی داؤد، کتاب الخراج والفئی والامارہ، باب فیما یلزم الامام من امر الرعیة والاحتجاب عنهم (مطبع مجیدی، دہلی، ۱۸۶۳ء)

[2] مسند ابی عوانہ، دائرۃ المعارف، حیدرآباد، ۱۳۶۳ھ، جلد اوّل، صـ ۱۳۲

[3] نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد "السلطان ولی من لا ولی له" سلطان اس شخص کا ذمہ دار ہوتا ہے جس کا کوئی سرپرست نہیں ہوتا) کو عام طور پر نکاح وغیرہ جیسے معاملات کے ضمن میں ذکر کیا جاتا ہے، لیکن اس کے مفہوم کو امور عامہ تک بھی وسیع کیا جا سکتا ہے۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلفاء راشدین کو امت کی سربراہی نصیب ہوئی انھیں ریاست کی اس ذمہ داری کا پوری طرح احساس تھا، خلیفۂ اول و دوم دونوں کے خطبات میں خلیفہ کے فرائض میں عوام کے ساتھ خیر خواہی کرنے کمزوروں و مظلوموں کے حقوق پورا کرنے اور حاجتمندوں کی حاجات رفع کرنے پر زور ملتا ہے[۵۱] حضرت عمرؓ بنفس نفیس لوگوں کے حالات کا جائزہ لیتے، ان کی ضروریات کا پتہ لگاتے اور انھیں پورا کرنے کا اہتمام فرماتے تھے[۵۲] مزید براں عمّال اور گورنروں کو بھی یہ ہدایت کرتے تھے کہ وہ عوام کی ضروریات کی تکمیل کی فکر رکھیں اور اپنے تک ان کی رسائی کو آسان بنائیں تاکہ وہ بلا جھجک اپنی ضروریات و حاجات پیش کر سکیں[۵۳] مشہور اموی خلیفہ عمر بن عبدالعزیز کے اس اعلامیہ سے بھی اسی ذمہ داری کا شعور ابھرتا ہے" وما احد منکم تبلغنی حاجتہ الا حرصت ان اسد من حاجتہ ما قدرت علیہ"[۵۴] (تم میں سے جس کسی کی بھی ضرورت کا مجھے علم ہوگا میری خواہش ہوگی کہ حتی المقدرت میں اسے پورا کروں)

یہاں اس امر کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ اسلامی ریاست کی یہ ذمہ داری کہ عوام کی بنیادی ضروریات پورا کرنے کا اہتمام کرے صرف مسلمان شہریوں تک محدود نہیں ہے بلکہ ریاست کے حدود میں رہنے والے جملہ باشندوں کو محیط ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اہل حاجت

---

۵۱ دیکھئے ابن ہشام، کتاب سیرۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، قاہرہ ۱۳۳۲ھ جلد ۳، ص ۴۷۳۔ ابوجعفر محمد بن جریر الطبری، تاریخ الرسل والملوک، لیڈن، ۱۸۸۱ء جلد ۳ ص ۱۸۲۹، ابن کثیر البدایہ والنہایہ مطبع السعادۃ، مصر، الجزء السابع، ص ۴۶۔

۵۲ طبری، لیڈن ۱۸۹۲ء، جلد ۵ ص ۲۷۴۳، ابن جوزی، سیرت عمر بن الخطاب، مصر ۱۳۴۲ھ ص ۶۵۔

۶۸ ۵۳ ابو یوسف، کتاب الخراج، بولاق، مصر، ۱۳۰۲ھ ص ۸، ۶۶، ابوبکر محمد بن محمد الطرطوشی، سراج الملوک، مصر، ۱۳۰۶ھ ص ۱۰۹

۵۴ ابن عبدالحکم، سیرت عمر بن عبدالعزیز، مصر ۱۳۴۶ھ، ص ۱۴

کی حاجت روائی میں اسلام مسلم و غیر مسلم میں بھی تفریق کو روا نہیں رکھتا وہ مسلمانوں کے مثل ذمیوں کے حق میں بھی یہ ضمانت دیتا ہے کہ ریاست انھیں بنیادی وسائل حیات سے محروم نہ رہنے دے اور اپنے وسائل سے ان کی ضروریات رفع کرنے کا بھی اہتمام کرے۔ صدر اول کی اسلامی ریاستوں میں اس اصول پر عمل آوری کی متعدد مثالیں ملتی ہیں[۱]۔

اس ذمہ داری کی انجام دہی کا یہ مطلب نہیں کہ ریاست ہر حالت میں اپنے تمام شہریوں کی ان ضروریات کے پورا کرنے کی پابند بنے بلکہ اصولی طور پر یہ ہر شخص کا انفرادی فریضہ ہے کہ وہ اپنی قوت و استعداد کو کام میں لاتے ہوئے اپنے لیے ضروریات زندگی کا سامان فراہم کرے، اسلام جد وجہد اور تگ و دو کی قدر کرتا ہے وہ یہ پسند نہیں کرتا کہ افراد معاشرہ ریاست یا کسی اجتماعی ادارہ کے دست نگر بنے رہیں۔ البتہ اگر کوئی کوشش کے باوجود اپنی ضروریات کے مطابق وسائل فراہم کرنے سے قاصر رہتا ہے یا کسی معذوری کی وجہ سے جد و جہد کرنے کے قابل نہیں ہے تو اسلام ایسے افراد کی ضروریات کی تکمیل کا ذمہ دار ریاست کو قرار دیتا ہے تاکہ وہ ان وسائل سے محروم نہ رہیں جو بقاء حیات کے لیے درکار ہیں۔ اصل میں یہ ذمہ داری بحیثیت مجموعی معاشرہ کے تمام ذی استطاعت و اصحاب ثروت پر عائد ہوتی ہے جیسا کہ فقہاء محروم و نادار افراد کی کفالت عامہ پورے معاشرہ پر فرض کفایہ قرار دیتے ہیں[۲]۔ لیکن اگر اصحاب استطاعت اس ذمہ داری سے غافل ہوں یا

---

[۱] ابو یوسف، کتاب الخراج، ۷۲، ۸۴ — ۸۵، احمد بن یحیی بلاذری، فتوح البلدان، قاہرہ ۱۳۱۹ھ/۱۹۰۱ء۔

[۲] امام نووی لکھتے ہیں "ومن فرض الکفایہ ..... دفع ضرر المسلمین ککسوۃ عار وطعام جائع اذا لم یندفع بالزکوٰۃ وبیت المال" (منہاج الطالبین، مصر ۱۳۴۳ھ ص ۱۲۵) اور فرض کفایہ میں سے ہے مسلمانوں کی ضروریات رفع کرنا مثلاً ننگے کو کپڑا پہنانا اور بھوکے کو کھانا کھلانا، نیز دیکھئے ابن حزم، المحلی، ادارۃ الطباعۃ المنیریہ، مصر، ۱۳۴۹ھ، الجزء السادس ص ۱۵۶، ابو اسحاق الشاطبی الموافقات فی اصول الشریعہ، مطبعہ سلفیہ، مصر ۱۳۴۱ھ، الجزء الثانی ص ۱۲۱

رضاکارانہ طور پر اس کی انجام دہی ممکن نہ ہو تو ایسے حالات میں ریاست کا حرکت میں آنا اور اور قوت نافذہ کا استعمال کرنا لازمی ہو جاتا ہے اس لیے کہ ریاست اجتماعی امور کی نگراں اور مصالح عامہ کی محافظ ہوتی ہے۔ اب یہ صدر ریاست کی صوابدید پر موقوف ہے کہ وہ اس ذمہ داری کو نبھانے کے لیے جو طریقہ چاہے اختیار کرے۔

بنیادی ضروریاتِ زندگی کی تکمیل کے علاوہ اجتماعی مفاد کے دیگر کام جن کی انجام دہی کی ذمہ داری ریاست پر عاید ہوتی ہے وہ ہیں تعلیم و تربیت اور علاج و معالجہ کا انتظام اور عوام کی خوشحالی اور ملک کی معاشی ترقی کا اہتمام۔

ظاہر ہے کہ تعلیم کے ضمن میں اول ترین مقام دینی تعلیم کو حاصل ہے کم از کم اس حد تک تعلیم کی سہولتیں بہم پہونچانا ضروری ہے کہ لوگ اسلام کے بنیادی عقاید، عبادات کے طور و طریق اور عام معاملات زندگی میں اسلامی آداب سے واقف ہو جائیں۔ لیکن ریاست کی تعلیمی ذمہ داریاں یہیں پر ختم نہیں ہو جاتیں، اس پر یہ بھی واجب ہوتا ہے کہ وہ اپنے شہریوں کی عام تعلیم و تربیت کا انتظام کرے اور انھیں مختلف علوم و فنون سے بہرہ ور ہونے کے مواقع فراہم کرے تاکہ ان میں باشعور و ذمہ دار شہری بننے کی صلاحیت پیدا ہو اور ان کے رہن سہن کے طریقوں کی اصلاح ہو سکے۔ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے عام تعلیم کی اہمیت واضح ہوتی ہے، بدر کی جنگ کے خاتمہ پر جو قیدی ہاتھ آئے تھے ان میں سے متعدد کا فدیہ آپ نے یہ قرار دیا تھا کہ وہ مدینہ کے دس دس لڑکوں کو لکھنا پڑھنا سکھا دیں[1]۔ مزید براں آپ نے اصل صفہ کی دینی تعلیم و تربیت کے علاوہ ان کی عام تعلیم کا بھی اہتمام فرمایا تھا[2]۔ حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ نے بچوں کی تعلیم کے لیے معلم مقرر کیے تھے جن کی کفالت بیت المال کرتا تھا[3]۔ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے دور میں

---

[1] محمد بن سعد، الطبقات الکبری، بیروت ۱۹۵۷ء، الجزء الثانی ص ۲۲۲

[2] سنن ابی داؤد، کتاب البیوع، باب فی کسب المعلم (الجزء الثانی، ص ۱۲۸-۱۲۹)

[3] علی المتقی برہانپوری، کنز العمال، دائرۃ المعارف، حیدرآباد ۱۳۱۲ھ، الجزء الاول ص ۲۱۸

بیت المال نہ صرف معلمین کے اخراجات برداشت کرتا تھا بلکہ اس سے طلبہ کو وظائف بھی ملتے تھے[1]۔

اسلامی ریاست کی زیر بحث ذمہ داری پر روشنی ڈالتے وقت یہ بھی ملحوظ خاطر رکھنا ضروری ہے کہ موجودہ دور میں تعلیم کی نوعیت بدل چکی ہے اور اس کا دائرہ کافی وسیع ہوگیا ہے۔ دینی علوم کی اہمیت و فضیلت کے ساتھ ساتھ عصری علوم کی ضرورت و افادیت اس قدر واضح ہوچکی ہے کہ اس سے پہلوتہی نہیں کی جا سکتی۔ واقعہ یہ ہے کہ خود دینی علوم کو فروغ دینے اور ان کی افادیت کو عام کرنے کے لیے آج عصری علوم سے بہرہ ور ہونا ضروری سا ہوگیا ہے۔ موجودہ دور میں جدید تعلیم سے استفادہ کے بغیر اسلام کی صحیح ترجمانی و نمائندگی کا حق ادا کرنا مشکل ہے۔ مزید براں ملک کو استبدادی و استعماری طاقتوں کی دخل اندازی سے محفوظ رکھنے کے لیے بھی یہ درکار ہے کہ اسے علمی و فنی طور پر خود کفیل بنایا جائے اور غیروں کی علمی مہارت و فنی ترقی پر انحصار نہ کیا جائے اس کے علاوہ ملک کے وسائل قدرت کو کام میں لانے اور اس کی معاشی ترقی کی رفتار تیز کرنے کے لیے بھی اس بات کی ضرورت ہے کہ شہریوں میں مختلف علوم و فنون کے ماہرین تیار کیے جائیں۔ ان نئے تقاضوں کی روشنی میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ تعلیمی میدان میں اسلامی ریاست کی ذمہ داریاں آج کے دور میں کافی بڑھ گئی ہیں۔ اس لیے دینی درس گاہوں کے انتظام کے ساتھ ساتھ اس پر یہ بھی واجب ہے کہ وہ سائنسی و تکنیکی اور صنعتی و حرفتی تعلیم و تجربہ کے مراکز قائم کرے تاکہ تعلیم کے دینی و عصری دونوں تقاضے پورے ہوسکیں۔

تعلیم کے ساتھ ساتھ حفظان صحت کا اہتمام بھی ریاست کی ذمہ داریوں کا ایک اہم حصہ ہے اگر اسلامی تعلیمات کو فروغ دینے، عوام کی معاشرتی زندگی کے معیار کو بلند کرنے اور ملک کی عام ترقی کے لیے تعلیم کی سہولتیں فراہم کرنا اور علم کی فضا کو عام کرنا ضروری ہے تو ان کی عام صحت کو برقرار رکھنے اور ان کی قوت عمل کو مضبوطی بخشنے کے لیے

---

[1] ابو عبید کتاب الاموال، قاہرہ، ۱۳۵۳ھ صـ۲۶۱، ابن عبدالحکم، محولہ بالا صـ۱۶۷

علاج کی آسانیاں مہیا کرنا اور بیماریوں کی روک تھام کی تدابیر اختیار کرنا بھی کچھ کم اہم کام نہیں ہے۔ اس کے لیے ریاست کو نہ صرف شفاخانے اور اسپتال قائم کرنے ہوں گے بلکہ نئے تقاضوں کی روشنی میں علم طب اور فن جراحت کو بھی ترقی دینا ہوگا اس کے لیے ایسے طبی اداروں کا قیام بھی درکار ہوگا جہاں مختلف طریقہ ہائے علاج کی تعلیم و تجربہ کی سہولتیں فراہم ہوں۔ مزید براں مختلف جراثیمی بیماریوں کے سدباب کے لیے یہ بھی ضروری ہوگا کہ ریاست عام صفائی ستھرائی کا اہتمام کرے، پینے کے لیے صاف پانی کی سہولت کا نظم کرے اور مستعمل و غلیظ پانی کی نکاسی کو بہتر بنائے۔

مذکورہ امور کی انجام دہی کے علاوہ عوام کی خوش حالی اور ملک کی معاشی تعمیر و ترقی کا اہتمام بھی ریاست کی ذمہ داریوں میں شامل ہے۔ یہ ذمہ داری چند وجوہ سے خاص اہمیت کی حامل ہے اول یہ کہ عوام کی فلاح و بہبود جس کی ریاست ضامن ہوتی ہے اس سے براہ راست وابستہ ہے۔ دوسرے یہ کہ ریاست کا استحکام اور اس کی دفاعی قوت کافی حد تک اس کی معاشی بنیادوں کی مضبوطی پر منحصر ہے تیسرے یہ کہ ملک کو بیرونی مدافعت کے خدشات اور استعماری عناصر کی ریشہ دوانیوں سے محفوظ رکھنے کے لیے اس کی معاشی ترقی بھی ناگزیر ہے اس لیے کہ معاشی بدحالی اور صنعتی و تکنیکی پسماندگی بیرونی مداخلت کے لیے بہترین موقع فراہم کرتی ہے جیسا کہ تاریخی واقعات شاہد ہیں اس کے علاوہ اسلام کی نشر و اشاعت جو ریاست کے اہم فرائض میں داخل ہے اس سے عہدہ برآ ہونے کے لیے بھی ریاست کی اقتصادی حالت کی بہتری درکار ہے تاکہ دعوت و تبلیغ کے لیے ابلاغ عامہ کے ترقی یافتہ ذرائع استعمال کیے جاسکیں اور نئے تقاضوں کی روشنی میں اسلام کی اشاعت کا اہتمام کیا جاسکے۔

متعدد فقہاء بالخصوص ابن تیمیہ[1] اور امام نووی[2] نے ضروریات زندگی کی پیداوار کے

---

[1] ابن تیمیہ، الحسبۃ فی الاسلام، مصر ۱۳۱۸ھ، ص ۱۷

[2] منہاج الطالبین، محولہ بالا ص ۱۲۵

اہتمام اور زراعت و تجارت، صنعت و حرفت جیسے معاشی ذرائع کے استعمال کو فرض کفایہ میں شمار کیا ہے۔ اس لیے کہ ان کے بغیر مصالح عامہ کا تحفظ حاصل نہیں ہو سکتا اس سے قبل یہ وضاحت کی جا چکی ہے کہ اگر اصحاب استطاعت کے ذریعہ رضا کارانہ طور پر کفائی امور انجام پذیر نہ ہو سکیں تو ایسی حالت میں ریاست کی ذمہ داری ہوتی ہے کہ وہ ان کی انجام دہی کے لیے مناسب عملی اقدام کرے اس لیے کہ ریاست ہی اجتماعی امور کی نگراں ہوتی ہے اور ان کا تحفظ قیام ریاست کے بنیادی مقاصد میں شامل ہے خلافت راشدہ اور بعد کے دور میں اس ذمہ داری کے احساس اور اس کی تکمیل کے واضح ثبوت ملتے ہیں، اس دور میں ملک کی معیشت کا انحصار زراعت و تجارت کی ترقی پر تھا اس کے پیش نظر سربراہان ریاست نے ان کی ترقی کے ذرائع فراہم کرنے کو اپنی انتظامی پالیسی کا ایک اہم جز بنایا۔ زراعت کی ترقی میں آبپاشی کی سہولیت اہم رول ادا کرتی ہے۔ حضرت عمرؓ کے دور میں اس مقصد کے تحت نئی نہروں کی تعمیر اور قدیم کی مرمت عمل میں آئی[1]۔ ان سے زرعی معیشت کو تقویت پہنچنے کے علاوہ مختلف شہروں کے مابین تجارت کو فروغ دینے میں بھی مدد ملی، خلیفہ دوم نے ریاست کے وسائل سے ذرائع حمل و نقل کو بھی کافی وسعت و ترقی دی[2] اس سے تجارت کو بھی فروغ ملا اور عام مسافروں کو بھی سہولتیں فراہم ہوئیں۔ صوبہ کے منتظمین کو بھی آپ کی یہی ہدایت تھی کہ وہ مقامی حالات کی روشنی میں وہاں کی معاشی ترقی کی تدبیریں اختیار کریں۔ حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز کے دور میں کسانوں کو زرعی اخراجات کی تکمیل کے لیے قرض کی سہولتیں بھی حاصل تھیں[3] امام ابو یوسف نے خلیفہ ہارون رشید کو ترقی زراعت کے لیے ذرائع آبپاشی کی توسیع کا مشورہ دیا تھا[4] اور اس کے واضح ثبوت موجود ہیں کہ اسے عملی جامہ پہنایا گیا۔

---

[1] ابن عبدالحکم، فتوح مصر، ص ۱۶۳-۱۶۴، مقریزی، کتاب الخطط والآثار، مطبعۃ النیل، مصر ۱۳۲۴ھ ص ۱۱۹-۱۲۰، بلاذری، ۳۵۱-۳۵۲، ۳۷۳ [2] فتوح مصر، ص ۱۶۱ [3] ابو عبید، کتاب الاموال، ص ۲۵۱ [4] ابو یوسف، کتاب الخراج ص ۵۵-۵۶، ۶۲-۶۳

یہ بات واضح ہے کہ اس دور کے حالات کے اعتبار سے ملک کی معیشت کو بہتر بنانے کے لیے زراعت و تجارت کی ترقی پر خاص زور دیا گیا لیکن آج کے دور میں معیشت کی ترقی کے ذرائع اور استحکام کے طور و طریق بدل چکے ہیں، کسی ملک کی معیشت کا انحصار زراعت و تجارت ہی پر کیوں نہ ہو انھیں ترقی دینے کے لیے صنعت حرفت ضروری ہو گیا ہے۔ جدید آلات کی فراہمی، نئے تکنیک سے واقفیت، ذرائع حمل و نقل کی توسیع اور تجارتی سامانوں کی تیاری صنعتی و فنی میدان میں آگے بڑھے بغیر ممکن نہیں اس کے علاوہ معاشی خود کفالت کا حصول معیشت کے مختلف پہلوؤں کے فروغ پر منحصر ہے۔ اس لیے آج کے دور میں اسلامی ریاست کی ذمہ داری میں یہ بھی شامل ہے کہ وہ ملک کی معاشی تعمیر و ترقی کے لیے مختلف سمتوں میں اقدام کرے، زراعت و تجارت کو فروغ دینے کے ساتھ جدید صنعت و حرفت کے مراکز قائم کرے اور فنی مہارت کے ذرائع بھی مہیا کرے۔

ان حقائق سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ملک کی معاشی تعمیر و ترقی کا اہتمام کوئی نئی ذمہ داری نہیں ہے جس سے اسلامی ریاست کو پابند کیا جا رہا ہے بلکہ اسلام کے ابتدائی دور ہی سے یہ ریاست کے فلاحی کاموں کا ایک اہم حصہ رہا ہے اور اس سے مقصود عوام کی زندگی کو خوش حال بنانا ہے، یہ عمل شریعت کے منافی نہیں بلکہ شریعت کے منشاء کی عین تکمیل ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس ذمہ داری کی انجام دہی میں سربراہ حکومت کی غفلت و کوتاہی کو خیانت سے تعبیر کرتے تھے[1] یہی وجہ ہے کہ فقہاء و مفکرین نے عام طور پر صدر ریاست کی یہ ذمہ داری قرار دیتے ہیں کہ وہ عوام کی خوشحالی کے وسائل فراہم کرے اور انھیں ترقی دے[2]

عوام کی زندگی خوش حال بنانے میں رفاہ عام کے کاموں کو خاص دخل ہے اس

---

[1] بلاذری، ص ۴۳۹ [2] ابو یوسف، کتاب الخراج - ص ۳-۴، ۹-۱۰، الماوردی، الاحکام السلطانیہ، ۱۸۹-۱۹۰، الغزالی، المستصفیٰ، قاہرہ ۱۹۳۷ء، الجزء الاول ۱۳۹-۱۴۰، ابن قیم الجوزی، اعلام الموقعین، قاہرہ ۱۹۵۵ء، جلد ۳ ص ۱۲

میں وہ تمام کام شامل ہیں جو روزمرہ کی زندگی میں راحت و آسائش کا ذریعہ بنتے ہیں اور لوگوں کو ایک خوشگوار زندگی گزارنے کا موقع عطا کرتے ہیں، تہذیب و تمدن کی ترقی کے ساتھ ان کی نوعیت میں تبدیلی اور ان کے دائرہ میں وسعت پیدا ہوتی رہتی ہے۔ عہد حاضر میں اس نوع کے کاموں نے جو وسعت اختیار کرلی ہے وہ بخوبی واضح ہے وہ کام جن کے بغیر آج رفاہ عام کا تصور نہیں کیا جاسکتا نئے تقاضوں کے مطابق حمل و نقل کی سہولتیں فراہم کرنا (سڑکوں، شاہراہوں، پلوں، ریلوے لائنوں، ہوائی اڈوں وغیرہ کی تعمیر) گھریلو استعمال و آبپاشی کے لیے پانی کی فراہمی کے نئے ذرائع اختیار کرنا، روشنی وایندھن کے نئے وسائل (بالخصوص شہری علاقوں کے لیے) مہیا کرنا، بستیوں قصبوں و شہروں کی صفائی ستھرائی اور پبلک مقامات پر روشنی کا اہتمام کرنا، رسل و رسائل کے ذرائع اور مواصلاتی نظام کو ترقی دینا، امن و امان کے قیام اور شہریوں کی جان و مال کی حفاظت کے لیے پولیس فورس کا انتظام کرنا وغیرہ ہیں، اس لیے اسلامی ریاست کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ نئے رجحانات و نئے تقاضوں کی روشنی میں رفاہ عام کے کاموں کا منصوبہ بنائے اور انھیں اپنے وسائل سے پورا کرے تاکہ عوام کی فلاح بہبود کا حق ادا ہوسکے۔

مذکورہ بالا تفصیلات کی روشنی میں یہ بات بخوبی واضح ہوگئی کہ اسلامی ریاست گوناگوں اور وسیع ذمہ داریوں کی حامل ہے اور نئے تقاضوں کے پیش نظر ان میں دن بہ دن وسعت پیدا ہوتی جارہی ہے۔ دوسری جانب ریاست کے جو معروف ذرائع آمدنی ہیں ان کے مصارف بھی جدا جدا ہیں اور ان میں سے ایک کی کمی دوسرے کے ذریعہ نہیں پوری ہوسکتی۔ مثال کے طور پر عشر و زکوٰۃ کی آمدنی حکومت کے عام عملہ کی تنخواہ یا اس کے انتظامی مصارف میں نہیں خرچ کی جاسکتی۔ اس میں شبہ نہیں کہ ریاست پر یہ غیر ضروری بوجھ نہیں ڈالا جاسکتا کہ وہ اپنے وسائل سے قطع نظر کرکے اپنی ذمہ داریوں کو وسعت دے یا ترقیاتی منصوبے تشکیل دے لیکن اس سے انکار مشکل ہے کہ بنیادی ذمہ داریوں کی تکمیل اور ان امور کی انجام دہی ریاست پر بہر حال واجب

ہے جن سے مصالح عامہ کا تحفظ مقصود ہوتا ہے۔ اس لیے یہ عین ممکن ہے کہ ان ذمہ داریوں میں سے بعض کی تکمیل یا کسی فلاحی کام کے لیے ریاست کو متعینہ محاصل سے ہونے والی آمدنی کافی نہ ہو اور اسے مزید وسائل درکار ہوں، اس صورت حال میں ریاست کیا طرز عمل اختیار کرے گی اس کا تعلق فقہ کے ایک اہم مسئلہ سے ہے اور وہ یہ کہ کیا ریاست کو مزید محاصل عائد کرنے کا اختیار حاصل ہے۔

اس مسئلہ پر غور کرتے وقت ہمیں اصولی رہنمائی قرآنی آیات و احادیث نبوی سے ملتی ہے قرآن میں واضح طور پر یہ بتایا گیا ہے،

وَفِیْٓ اَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ	اور ان کے (دولت مند افراد کے)
وَالْمَحْرُوْمِ ۝ (الذاریات:۱۹)	مالوں میں سائل و محروم کا بھی حق ہے

اس آیت سے نہ صرف واجب الادا محاصل کی ادائیگی مراد ہے بلکہ اجتماعی ضروریات کے لیے مزید انفاق بھی مطلوب ہے۔ قرآن کریم اصحاب مال کو یہ بھی ہدایت دیتا ہے کہ بنیادی ضروریات کی تکمیل کے بعد مال کا جو حصہ بچ رہے اسے دوسرے افراد کی حاجت روائی اور اجتماعی کاموں میں خرچ کریں، ارشاد ربانی ہے:۔

وَيَسْـَٔلُوْنَكَ مَاذَا يُنْفِقُوْنَ	اور یہ لوگ آپ سے دریافت کرتے ہیں
قُلِ الْعَفْوَ (البقرہ: ۲۱۹)	کہ کتنا خرچ کریں کہئے کہ جو کچھ فاضل ہو۔

حدیث سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ اسلام میں مال کے حقوق کی ادائیگی صرف زکوٰۃ تک محدود نہیں ہے ارشاد نبوی ہے:

عن فاطمۃ بنت قیس قالت	فاطمہ بنت قیس سے مروی ہے کہ
سمعت النبی صلی اللہ علیہ	انھوں نے کہا میں نے نبی کریم صلی اللہ
وسلم یقول ان فی المال	علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا کہ مال میں زکوٰۃ
لحقا سوی الزکوٰۃ [1]	کے علاوہ بھی حق ہے۔

---

[1] جامع الترمذی (جلد دوم، صـ۲۲) کتاب الزکوٰۃ، باب ماجاء ان فی المال حقا سوی الزکوٰۃ - نیز دیکھئے مسند دارمی (دائرہ المعارف، حیدرآباد) کتاب الزکوٰۃ

ایک اور حدیث سے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اسی اصول کی مزید وضاحت ملتی ہے۔ "آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مالدار مسلمانوں پر ان کے مال میں اس قدر فرض کیا ہے کہ ان ضرورت مندوں کی کفالت ہو جائے"[1]

ان آیات و احادیث سے صاف طور پر یہ ظاہر ہوتا ہے کہ معاشرہ کے محروم و محتاج افراد کی حاجت روائی اور اجتماعی ضروریات کی تکمیل کے لیے اگر بیت المال کے معروف وسائل کفایت نہ کریں تو اصحاب استطاعت اور مالدار مزید انفاق کے مکلف ہیں۔ اسی سے ریاست کا یہ اختیار بھی ثابت ہوتا ہے کہ اگر اجتماعی ضروریات اس طریقہ سے پوری نہ ہو رہی ہوں تو وہ اصحاب استطاعت سے مزید محصول کی صورت میں یا کسی اور شکل میں ضرورت کے مطابق وسائل فراہم کرے۔ اجتماعی مفادات و مصالح عامہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے فقہاء و مفکرین پر زور لفظوں میں ریاست کے اس حق کو تسلیم کرتے ہیں جیسا کہ ان کے خیالات کے تجزیاتی مطالعہ سے واضح ہوگا۔

امام قرطبی کے بقول علماء کا یہ متفق علیہ مسئلہ ہے کہ اگر زکوٰۃ کی ادائیگی کے بعد کوئی (اجتماعی) ضرورت پیش آئے تو اس کے لیے مزید مال خرچ کرنا مسلمانوں پر واجب ہے[2]

ابن حزم کے یہاں مزید وضاحت ان الفاظ میں ملتی ہے:۔

وفرض علی الاغنیاء من اھل	ہر ملک کے دولت مندوں پر یہ فرض
کل بلد ان یقوموا بفقرائھم	ہے کہ وہ اپنے فقراء کی ضروریات پوری
ویجبرھم السلطان علی ذلک	کریں اور سلطان ان کو ایسا کرنے پر
ان لم تقم الزکوٰۃ بھم ولا فئی	مجبور کر سکتا ہے اگر زکوٰۃ یا اموال فئی
سائر اموال المسلمین بھم"[3]	اس کی کفایت نہ کر سکیں۔

---

[1] طبرانی، المعجم الصغیر، مطبع انصار، دہلی، ص ۹۱ [2] محمد بن احمد القرطبی الجامع لاحکام القرآن، مطبع دار الکتب، القاہرہ ۱۹۵۴ء، الجزء الثانی ص ۲۳۲۔

[3] ابن حزم، المحلی، محولہ بالا ص ۱۵۶

مشہور مفکر اسلام ابن تیمیہ بھی اس نکتہ پر خاص زور دیتے ہیں کہ مالی حقوق کی ادائیگی صرف زکوٰۃ تک محدود نہیں ہے بلکہ جہاد کی تیاری اور فقراء و مساکین کے لیے غذا و لباس کے انتہام جیسی اجتماعی امور کی انجام دہی کے لیے بوقت ضرورت مسلمانوں سے مزید مال طلب کیا جاسکتا ہے۔ مزید براں وہ اسے ان علماء کی کوتاہ بینی اور کم علمی سے تعبیر کرتے ہیں جن کا یہ خیال ہے کہ مال میں زکوٰۃ کے علاوہ اور کوئی حق نہیں ہے[1]۔ اس سے قبل یہ ذکر کیا جاچکا ہے کہ امام نووی بھوکوں کے لیے کھانا اور ننگوں کے لیے لباس کی فراہمی اور اس نوع کی ضروریات کی تکمیل کو فرض کفایہ تصور کرتے ہیں اگر زکوٰۃ اور بیت المال کے دیگر وسائل سے یہ مقصد پورا نہ ہو[2]۔

محروم و محتاج افراد کی حاجت روائی کے علاوہ دیگر جن ضروریات کے لیے فقہاء کی رائے میں ریاست کو مزید محاصل عائد کرنے کا اختیار حاصل ہے وہ ہیں دفاعی و فوجی مصارف۔ امام سرخسی اس مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:-

فان لم یکن فی بیت المال	اگر بیت المال میں کوئی سرمایہ نہ ہو
مال و مست الحاجۃ الی	اور دفاع کے لیے فوجی تیاری درکار
تجھیز الجیش لیذبوا عن	ہو تو امام کو اختیار حاصل ہے کہ وہ
المسلمین فلہ ان یحکم علی	بقدر ضرورت لوگوں پر محصول عاید
الناس بقدر ما یحتاج	کرے اس لیے کہ امام مسلمانوں کے
الیہ لذالک لانہ مامور	اجتماعی امور کا نگراں ہوتا ہے اگر وہ
بالنظر للمسلمین وان لم	دفاع کے لیے لشکر تیار نہ کرے گا تو
یجھز الجیش للدفع	اندیشہ ہے کہ مشرکین مسلمانوں پر
ظھر المشرکون علی	غلبہ حاصل کرلیں گے اس لیے حسن
المسلمین فمن حسن التدبیر	تدبیر کا تقاضا یہی ہے کہ جنگی تیاری

---

[1] فتاوای ابن تیمیہ، بیروت، ۱۳۹۲ھ، جلد ۲۹، ص ۱۸۵ - ۱۸۷ [2] منہاج الطالبین ص ۱۲۵

ان یتحکم علی ارباب الاموال	کے لیے جتنے مال کی ضرورت ہو
لقدر ما یحتاج الیہ	ایسے مالداروں سے وصول کیا جائے
لتجھیز الجیش لیامنوا	خواہ قوت کے استعمال کے ذریعہ
فیما سوی ذالک [1]	ہی کیوں نہ ہو تاکہ بقیہ کے بارے میں
	لوگ مامون ہو جائیں۔

صاحب ہدایہ بھی دفاعی اغراض کے لیے مزید محصول عاید کیے جانے کو جائز قرار دیتے ہیں بشرطیکہ بیت المال کے موجودہ وسائل اس کے متحمل نہ ہوں، ان کے خیالات کی ترجمانی ان الفاظ میں ملتی ہے

ویکرہ الجعل مادام	اور جعل (جنگ کے موقعہ پر فوجی ضروریات
للمسلمین فئی لانہ لیشبہ	کے لیے جو مخصوص محصول عاید کیا جائے)
الاجر ولا ضرورۃ الیہ	مکروہ ہے جب تک کہ مسلمانوں کو فئی
لانہ مال بیت المال	کا مال میسر ہے اس لیے کہ یہ اجرت
معد لنوائب	کے مشابہ ہے اور بیت المال کے
المسلمین فاذا لم	وسائل ہوتے ہوئے اس کی چنداں
یکن فلا باس	ضرورت نہیں کیونکہ بیت المال مسلمانوں
بہ بان یقوی	کی پیش آمدہ ضروریات کو پورا کرنے
بعضھم بعضا	والا ہوتا ہے۔ البتہ اگر بیت المال میں
لان فیہ دفع	کچھ موجود نہ ہو تو ان میں سے بعض کو
الضرر الاعلی	بعض کے ذریعہ تقویت دینے میں کوئی
بالحاق الادنی [2]	حرج نہیں ہے اس لیے کہ اس طرح
	ایک ادنیٰ ضرر کے ذریعہ ایک عظیم ضرر کا
	ازالہ کیا جاتا ہے۔

---

[1] ابو بکر محمد بن ابی سہیل السرخسی، المبسوط، مطبعۃ السعادہ، مصر، ۱۳۲۴ھ، الجزء العاشر ص ۲

[2] علی ابن ابی بکر المرغینانی، الہدایہ، جلد ثانی ص ۵۳۸۔

دفاعی ضروریات کے تحت نئے محاصل عاید کرنے کے مسئلہ پر امام غزالی بھی مذکورہ فقہاء کے ہم خیال نظر آتے ہیں، اس کے جواز میں ان کے پیش کردہ دلائل امام سرخسی کے دلائل سے کافی ملتے جلتے ہیں[1] چودھویں صدی عیسوی کے اندلس کے مشہور عالم و فقیہ ابو اسحاق شاطبی نے اس مسئلہ پر بڑی تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ ان کی بحث کا ابتدائی حصہ ملاحظہ ہو۔

انا اذا قررنا اماما	جب ہم یہ تسلیم کرلیں کہ ایک قابل اتباع
مطاعا مفتقرا الی تکثیر	امام کو سرحدوں کی حفاظت اور وسیع
الجنود لسد الثغور	و عریض ملک کے دفاع کی خاطر لشکر
وحمایۃ الملک المتسع	میں اضافہ و توسیع کی ضرورت ہے اور
الاقطار وخلا بیت	صورتحال یہ ہے کہ بیت المال خالی ہے
المال وارتفعت	اور فوج کی ضروریات اس قدر بڑھ گئی
حاجات الجند الی	ہیں کہ وہ ان کی کفایت نہ کرسکے ایسی
مالا یتکفیھم فلا	حالت میں امام کے لیے جائز ہے
مام اذا کان عدلا	بشرطیکہ وہ عادل ہو کہ مالداروں پر
ان یوظف علی الاغنیاء	اس مقدار کے مطابق ٹیکس عاید کرے
مایراہ کافیا لھم الی	جو فوج کی ضروریات کے لیے کافی ہو
ان یظھر مال بیت	یہاں تک کہ بیت المال میں (اس کے
المال[2]	معروف وسائل سے) کوئی آمدنی ہوجائے

بعض فقہی و تاریخی ماخذ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عہد وسطی کے ہندوستانی فقہاء کے درمیان بھی مزید محاصل کا مسئلہ زیر بحث آیا تھا وہ بھی اس رائے سے متفق

---

[1] امام غزالی، المستصفی، بولاق، مصر ۱۳۲۲ھ، ۱ الجزء الاول ص ۳۰۲-۳۰۴

[2] ابو اسحاق شاطبی، الاعتصام، مصر، ۱۹۱۴ء، ۲ الجزء الثانی ص ۲۹۵-۲۹۶

نظر آتے ہیں کہ فوجی و دفاعی ضروریات کے لیے وسائل بیت المال کے ناکافی ہونے کی صورت میں امام کو اصحاب استطاعت شہریوں سے مزید مال فراہم کرنے کا حق حاصل ہے۔ فتاوای فیروز شاہی میں اس مسئلہ سے متعلق استفتاء و فتویٰ ان الفاظ میں مذکور ہے۔

استفتار: "اگر نعوذ باللہ منہا در بیت المال مال نماند و لشکر کفار لعنہم اللہ رسید اگر بادشاہ مسلمانان بر کسانی کہ در مملکت بادشاہ مال دارند تحکم می کند و از ایشاں مال ستاند و بمسلمانان و غازیان می دہد تا مستعد شوند و بجہاد بیرون آیند و با کفار غزا کند شرعاً ستیدن آں مال بادشاہ را جایز باشد یا نی۔

فتویٰ: باشد واللہ اعلم۔ فی المنافع وان لم یکن فی بیت المال فلا باس بان یحکم الامام علی ارباب الاموال بقدر ما یتقوی بہ الذین یخرجون للجہاد۔"[1]

۱۹ویں صدی کے معروف حنفی فقیہ ابن عابدین شامی کے خیال میں فوجی ضروریات و دفاعی تقاضوں کے علاوہ اگر مسلم قیدیوں کی رہائی کے لیے مزید وسائل کی فراہمی درکار ہو تو صدر ریاست ارباب اموال سے محاصل کی صورت میں مطلوبہ رقم اکٹھا کر سکتا ہے۔[2] عہد جدید میں عرب دنیا کے ایک ممتاز ماہر قانون اسلامی محمد ابوزہرہ نے مصالح عامہ کا عین تحفظ تصور کرتے ہیں کہ فوجی ضروریات کے بڑھ جانے کی صورت میں سربراہ مملکت ضرورت کے مطابق مالداروں پر نئے ٹیکس عاید کرے اس لیے کہ اگر وہ ایسا اقدام نہیں

---

[1] فتاوای فیروز شاہی، مخطوطہ مولانا آزاد لائبریری، یونیورسٹی کلکشن، عربیہ، مذہب ۲۶۳ ورق ۲۱۷ ب - ۲۱۸ الف، نیز دیکھئے عین الدین ماہرو، انشاء ماہرو (مرتبہ پروفیسر عبدالرشید) ادارہ تحقیقات پاکستان، لاہور ۱۹۶۵ء مکتوب ۳۰ صد ۶۹ [2] ابن عابدین شامی، ردالمحتار علی الدر المختار — دار الطباعۃ المصریہ، ۱۳۷۳ھ، جزء ثانی صد ۵۶ - ۵۷

کرے گا تو اس کی دھاک اکھڑ جائے گی اور فتنوں کو سر اٹھانے کا موقع مل جائے گا۔[1]

مذکورہ مباحث سے یہ بات صاف طور پر عیاں ہوتی ہے کہ معاشرہ کے محروم و نادار افراد کی کفالت عامہ، ملک کا دفاع اور قیدیوں کی رہائی جیسی اہم اجتماعی ضروریات درپیش ہوں اور بیت المال کے وسائل ان میں سے کسی ایک کی بھی تکمیل کے لیے ناکافی ہوں تو حسب استطاعت شہریوں پر نئے محاصل عاید کیے جا سکتے ہیں۔ اب غور طلب امر یہ ہے کہ ان کے علاوہ اجتماعی نوعیت کے دیگر امور کی انجام دہی کا مسئلہ درپیش ہو تو ریاست اپنے اس اختیار کو اس صورت میں بھی استعمال کر سکتی ہے کہ نہیں، اس سلسلہ میں فقہاء کے یہاں عام طور پر کوئی صراحت نہیں ملتی تاہم اوپر کی تفصیلات کی روشنی میں یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ وہ تمام کام جو ریاست کی بنیادی ذمہ داریوں میں داخل ہیں یا ان کی تکمیل کا ذریعہ ثابت ہوتے ہیں ان کے لیے اگر مزید وسائل کی فراہمی درکار ہو تو ریاست کو وہ اختیار یہاں بھی ملنا چاہیے جو اسے دفاعی و فوجی ضروریات کے ضمن میں حاصل ہے۔ بلاشبہ اسلامی ریاست کی ذمہ داریاں یا اجتماعی ضروریات، اہمیت کے اعتبار سے یکساں نہیں ہیں لیکن وہ اس طریقہ سے باہم مربوط ہیں اور ایک دوسرے کی ممد و معاون ہیں کہ کسی ایک کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ مثال کے طور پر دفاعی قوت کا استحکام اور ملک کی معاشی تعمیر و ترقی کا اہتمام مختلف نوعیت کی ذمہ داریاں ہیں، لیکن آج کے دور میں دفاعی قوت ملک کی معاشی ترقی سے اس درجہ منسلک ہے کہ اس کے بغیر کسی ملک کے لیے ممکن نہیں کہ وہ اپنے کو دفاعی سطح پر مضبوط کرے۔ اسی طرح سائنسی و تکنیکی تعلیم کا مسئلہ ہے بظاہر دفاعی یا اقتصادی امور سے اس کا کوئی تعلق نظر نہیں آتا لیکن موجودہ حالات میں کیا محفوظ دفاعی پالیسی کا تقاضا یہ نہیں ہے کہ اندرون ملک جنگی ساز و سامان تیار کیے جائیں اور جدید آلات حرب کے فنی ماہرین پیدا کیے جائیں تاکہ فوجی یا تکنیکی امداد کی راہ

---

[1] سید قطب، العدالۃ الاجتماعیہ فی الاسلام، اردو ترجمہ پروفیسر نجات اللہ صدیقی بعنوان "اسلام میں عدل اجتماعی"، مرکزی مکتبہ اسلامی، دہلی ص ۳۱۳ — ۳۱۴

سے ترقی یافتہ ممالک کو دخل اندازی کا موقعہ نہ مل پائے۔ ظاہر ہے کہ سائنسی و تکنیکی تعلیم کے اہتمام کے بغیر یہ مقصد پورا نہیں ہوسکتا۔ اس کے علاوہ یہ بھی قابل غور ہے کہ زراعت و تجارت یا صنعت و حرفت کسی بھی ملک کی معیشت کے بنیادی ذرائع ہوتے ہیں ان کو وسعت و ترقی دینے کے لیے بھی ضروری ہے کہ عصری علوم کے ماہرین تیار کیے جائیں اس لیے کہ نئی تحقیقات و تجربات کے سہارے ہی یہ ذرائع نشو و نما پاتے ہیں۔ یہ چند مثالیں تھیں ورنہ ملک و معاشرہ کی ضروریات پر مجموعی حیثیت سے نظر ڈالی جائے تو ان کا باہمی ربط اور اس کی اہمیت واضح ہو جائے گی۔ اس لیے کسی بھی اجتماعی ضرورت کی تکمیل سے ریاست کی بے اعتنائی مفاد عامہ کے خلاف ہوگی۔

مزید محاصل کی ضرورت پر غور کرتے وقت یہ امر بھی ملحوظ خاطر رہنا چاہیے کہ رفاہِ عام کے جتنے کام ہیں ممکن ہے کہ پہلے رضاکارانہ طور پر مقامی باشندوں کے مالی و جسمانی تعاون کے ذریعہ ان کی انجام دہی آسان رہی ہو۔ لیکن آج ان میں اتنی وسعت پیدا ہوگئی ہے کہ ریاست کا اقدام ان کی تکمیل کے لیے اشد ضروری ہوگیا ہے، ریاست کے لیے مناسب نہ ہوگا کہ وہ ان کے اہتمام کی ذمہ داری کے تئیں غفلت برتے اس لیے کہ عام رعایا کی بھلائی ان سے وابستہ ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ بیت المال کی متعلقہ آمدنی سے ان کاموں کے اخراجات پورے ہو جائیں۔ ریاست کو ان کے لیے مزید وسائل درکار ہو سکتے ہیں ایسے حالات میں اگر وہ اپنے اصحاب استطاعت شہریوں پر نیا ٹیکس عاید کرے تو اس کے جواز میں کیا کلام ہو سکتا ہے رفاہ عام کے کاموں کی تکمیل اور معاشی ترقی کے اہتمام کی خاطر بعض فقہاء نے صراحتہً ریاست کے لیے مزید وسائل کی فراہمی کو جائز قرار دیا ہے۔ ماوردی کے خیال میں شہر میں پانی کی سپلائی کی بحالی، شہروں کی فصیل بندی، مساجد کی تعمیر و مرمت، نہروں کی کھدائی اور مسافروں کو سہولیات بہم پہونچانے کے لیے اگر بیت المال کے معروف وسائل کافی نہ ہوں تو امام یا سلطان اصحاب دولت سے متعینہ محاصل کے علاوہ مزید مال حاصل کر سکتا ہے[1]۔ امام ابو یوسف نے نہروں کی تعمیر کے سلسلہ میں خلیفہ ہارون رشید کو

[1] ماوردی، الاحکام السلطانیہ، ص ۲۱۳

یہ مشورہ دیا تھا کہ اگر اہل سواد کو بڑی بڑی نہروں کی کھدائی یا صفائی کی ضرورت ہو جن کا تعلق دجلہ و فرات سے ہو تو اس کام کی انجام دہی ریاست کے ذمہ ہوگی اور ان کے اخراجات بیت المال و مقامی باشندے دونوں کو برداشت کرنے ہوں گے[۱] یہاں اس امر کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ فقہاء نے جن رفاہی کاموں کی تکمیل کے لیے مزید محاصل کی ضرورت اور اس کے جواز پر اظہار خیال کیا ہے وہ ان کے اپنے دور کے حالات کی روشنی میں تھا موجودہ دور میں نئے حالات و نئے تقاضوں کے مطابق اجتماعی مفاد یا رفاہ عام کے جو کام مطلوب ہیں انھیں پورا کرنے کے لیے بھی بوقت ضرورت نئے ذرائع آمدنی مہیا کرنا شرعی اصول کے منافی نہ ہوگا، درحقیقت ضرورت پڑنے پر مزید محاصل کا دائرہ ان تمام امور تک وسیع کیا جا سکتا ہے جن سے کوئی اجتماعی مفاد وابستہ ہے۔

رہا یہ مسئلہ کہ اگر واقعتہً نیا محصول عاید کرنا ضروری ہو جائے تو اس کی مقدار کیا ہوگی۔ اس ضمن میں فقہاء نے بصراحت یہ لکھا ہے کہ مقدار کا تعین ضرورت کی نوعیت کے اعتبار سے ہوگا[۲] یعنی اس کی شرح اس انداز سے متعین کی جانی چاہیے کہ اس کی مجموعی آمدنی پیش آمدہ ضروریات کے لیے کافی ہو جائے مزید براں ادا کرنے والوں کی استطاعت کو ملحوظ خاطر رکھنا بھی ضروری ہے تاکہ ان کی طاقت سے زیادہ بوجھ نہ پڑنے پائے، اس لیے کہ نئے محصول سے مقصود ناگزیر اجتماعی ضروریات کی تکمیل اور اجتماعی مفاد کا تحفظ ہے نہ کہ اس کی آمدنی سے خزانہ کو مالا مال کرنا یا اجتماعی ضرورت کے بہانہ عوام کا استحصال کرنا۔ اصولی طور پر ذی استطاعت صرف اسی حد تک مزید محاصل ادا کرنے کے مکلف ہیں جس حد تک اجتماعی ضروریات کے لیے سرمایہ درکار ہو۔ جہاں تک نئے محاصل کی مدت تحصیل کا تعلق ہے فقہاء نے اس سلسلہ میں یہ وضاحت کی ہے کہ نئے محصول کی وصولی اس وقت تک جاری رہے گی جب تک کہ بیت المال میں

---

[۱] ابو یوسف، کتاب الخراج، ص ۶۲-۶۳

[۲] شاطبی، الاعتصام، الجزء الثانی، ص ۲۹۸، سرخسی، محولہ بالا، ص ۲۰

اس قدر آمدنی ہو جائے جو متعلقہ ضرورت کی کفالت کرسکے[1] یہ غالباً اس صورت میں ہے جب کہ درپیش ضرورت ہنگامی ہو یا کسی اجتماعی کام کی انجام دہی عارضی طور پر مقصود ہو لیکن اگر ضرورت عارضی نہ ہو بلکہ اجتماعی مفاد کے کسی کام یا ترقیاتی منصوبہ کو مستقل طور پر جاری رکھنا ہو اور اس کے لیے مزید وسائل کی ضرورت ہو تو اس سلسلہ میں جو محصول یا ٹیکس عاید کیا جائے گا اس کی نوعیت عارضی یا اتفاقی نہیں رہ سکتی بلکہ وہ مستقل حیثیت اختیار کرلے گا اور سچ پوچھئے تو موجودہ دور کے بجٹ سسٹم کے تحت مزید وسائل کی فراہمی کا مسئلہ محض اتفاقی یا ہنگامی نوعیت کا نہیں رہ گیا ہے بلکہ یہ مستقل طور پر پیش آسکتا ہے۔ اس نظم کا قابل ذکر پہلو یہ ہے کہ سالانہ آمد و خرچ کے تخمینہ کی روشنی میں بآسانی یہ پتہ چل جاتا ہے کہ حکومت کو کن امور کی انجام دہی کے لیے مزید وسائل درکار ہوں گے اور کس مقدار میں۔ اسی طرح حکومت کو اس کا بھی اندازہ ہو جاتا ہے کہ اس نے عوام کی فلاح و بہبود کے لیے جن ترقیاتی منصوبوں کو تشکیل دیا ہے وہ اس کے معروف وسائل سے پورے ہو جائیں گے یا ان کے لیے مزید سرمایہ کی ضرورت پڑے گی اس طریقہ سے مزید وسائل کی ضرورت معلوم ہو جانے پر عارضی یا مقامی طور پر وسائل اکٹھا کرنے کے بجائے باقاعدہ محصول کی صورت میں نئے ذرائع آمدنی مہیا کرنا عملی لحاظ سے زیادہ کارآمد و مفید ہوگا۔ البتہ ناگہانی و ہنگامی ضروریات کے لیے حالات کی مناسبت سے وسائل اکٹھا کرنے کا کوئی طریقہ اختیار کیا جا سکتا ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ محصول یا ٹیکس ہی کی صورت اپنائی جائے۔

درحقیقت مزید محاصل کی ضرورت طے کرنے کا مسئلہ ہو یا اس کی شرح اور مدت تحصیل کی تعیین کا سوال ان سب کی بابت فیصلہ سربراہ مملکت اور اس کی مشاورتی کونسل کی صوابدید پر موقوف ہے البتہ وہ بنیادی باتیں جنھیں اس ضمن میں مدنظر رکھنا ضروری ہے وہ ہیں شریعت کے عام اصولوں کی رعایت، اجتماعی مفادات کا تحفظ اور

---

[1] شاطبی، الاعتصام، محولہ بالا، ص ۲۹۵ — ۲۹۶

انصاف پسندی[1] دورِ جدید میں سید قطبؒ کی بھی یہی رائے ہے۔ وہ لکھتے ہیں

"اسلام نے زکوٰۃ کو مال میں سے ایک واجب الوصول حق قرار دیا ہے جسے وہ لوگوں پر قانوناً لازم قرار دیتا ہے..... مزید براں اس نے امام کو یہ حق بھی دیا ہے کہ زکوٰۃ کے علاوہ اس قدر ٹیکس وصول کرے جس سے ہر طرح کی ضرورت کا ازالہ ہو سکے، تنگی دور کی جا سکے اور بحیثیت مجموعی مسلمانوں کے مفادات و مصالح محفوظ کیے جا سکیں، یہ بھی ضرورت پڑنے پر زکوٰۃ ہی کی طرح ایک حق ہو جاتا ہے جس کی بابت فیصلہ کا اختیار اسلامی نظام کے عام اصولوں امت کے مصالح اور امام کی انصاف پسندی و دیانت داری پر ہے"[2]

نئے محاصل عاید کرنے میں اسلامی شریعت کی یہی حد بندیاں ہیں جو حکومت کو عوام سے بیجا مطالبہ کرنے اور ضرورت کے بہانے شہریوں کو نئے نئے محاصل سے زیر بار کرنے سے باز رکھتی ہیں ان رہنما اصولوں کی روشنی میں عاید کیے جانے والے نئے محاصل کا موازنہ ان محاصل و ٹیکسوں سے نہیں کیا جا سکتا جو عہد وسطیٰ میں مسلم بادشاہوں کی حکومت کے تحت شریعت کے متعینہ محاصل کے علاوہ وصول کیے جاتے تھے۔ یہ کھلی ہوئی بات ہے کہ ان ٹیکسوں کو شریعت کے مطابق قرار دینا صحیح نہ ہوگا جنھیں حکومت کا مقامی عملہ دیہی علاقوں کے باشندوں سے معمولی سرکاری خدمتوں کے بدلہ وصول کرتا تھا یا جو قصبوں و بازاروں میں مختلف پیشوں اور خرید و فروخت کی معمولی اشیاء پر عاید کیے جاتے تھے[3] اسی طرح حکومت کی جانب سے لگائے جانے والے وہ نئے محاصل بھی شرعی اصول کی کسوٹی پر پورے نہیں اتر سکتے جن

---

[1] امام شاطبی نے صدر ریاست کے لیے نئے محاصل کے اختیار کو تسلیم کرتے ہوئے صراحتہً لکھا ہے کہ بشرطیکہ وہ عادل ہو۔ (الاعتصام، ص ۲۱۵) [2] اسلام میں عدل اجتماعی ص ۲۳۸

[3] ان ٹیکسوں کی نوعیت پر مختصراً بحث کے لیے دیکھیے خاکسار کا مضمون "عہد فیروز تغلق کا نظام محاصل شرعی قوانین کی روشنی میں" مطبوعہ تحقیقات اسلامی، جلد ۳ شمارہ ۱ (جنوری - مارچ ۱۹۸۷ء)

کی شرح ان کاموں کے مصارف سے میل نہیں کھاتی جن کے لیے وہ مخصوص ہیں یا جو عوام کے فلاحی کاموں کے نام پر عاید کیے جاتے ہیں اور ان کی آمدنی غیر ضروری مصارف میں خرچ کر دی جاتی ہے۔

آخر میں اس حقیقت کا اعتراف بھی ضروری ہے کہ نئے محاصل کے جواز کا مسئلہ کوئی ایسا مسئلہ نہیں ہے جس پر ہر دور میں علماء و فقہاء کا اتفاق رہا ہو۔ علماء کا ایک طبقہ ایسا بھی ہے جو مسلمانوں کے مال میں زکوٰۃ کے علاوہ اور کوئی حق تسلیم نہیں کرتا دسویں صدی عیسوی کے ایک مشہور فقیہ عبدالوہاب شعرانی اسی رائے کے حامل تھے بلکہ انھوں نے اسے علماء (غالباً اپنے دور کے) کا متفق علیہ مسئلہ بتایا ہے ان کے الفاظ میں "اجمع العلماء ان لیس فی المال سوی الزکوٰۃ"[1] (علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ مال میں زکوٰۃ کے علاوہ اور کوئی (حق) نہیں ہے) دلچسپ بات یہ ہے کہ اس کے برخلاف تیرہویں صدی عیسوی کے ایک ممتاز فقیہ امام قرطبی کے بقول جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا علماء اس بات پر متفق ہیں کہ اگر زکوٰۃ کی ادائیگی کے بعد کوئی (اجتماعی) ضرورت آپڑے تو مسلمانوں پر مزید مال صرف کرنا واجب ہے۔ امام قرطبی لکھتے ہیں "واتفق العلماء علی انہ اذا نزلت بالمسلمین حاجۃ بعد اداء الزکوٰۃ فانہ یجب صرف المال الیھا"[2] شعرانی کے قول کی یہ تاویل کی جاسکتی ہے کہ اس سے مراد قانوناً مال میں اس فریضہ کے علاوہ کسی اور حق کی نفی ہے جو کسی شخص پر ایک مخصوص مقدار میں مال رکھنے کی وجہ سے عاید ہوتا ہے۔ لیکن اس سے بہرحال یہ ثابت ہوتا ہے کہ زیر بحث مسئلہ پر علماء متفق الرائے نہ تھے اس مسئلہ پر علماء کا اختلاف ابن تیمیہ کی بحث سے بھی ظاہر ہوتا ہے اس لیے کہ انھوں نے ان فقہاء کی رائے کی سختی سے تردید کی ہے جو مال میں زکوٰۃ کے علاوہ اور کوئی حق تسلیم نہیں کرتے تھے[3] خود

---

[1] عبدالوہاب شعرانی، کتاب المیزان الکبریٰ، مصر، ۱۲۷۵ھ، جلد دوم ص۱ [2] قرطبی، احکام القرآن محولہ بالا، ص۲۴۲ [3] فتاوای ابن تیمیہ، محولہ بالا، جلد ۲۹، ص۱۸۷

امام شاطبی (جنھوں نے اس مسئلہ پر سیر حاصل بحث کی ہے) کے عہد (متوفی ۱۳۸۸ء) میں اندلس کے علماء اس کی بابت مختلف رائے رکھتے تھے۔ جب ان کے زمانہ میں اندلس کے بعض علاقوں میں دفاعی مقاصد کے تحت شہر پناہ کی تعمیر کے لیے بعض مخصوص محاصل عاید کیے گئے تو وہاں کے مفتی اعظم نے اسے خلاف شریعت عمل قرار دیا۔ شاطبی نے اس مسلک سے اختلاف ظاہر کرتے ہوئے مصالح مرسلہ کی رعائت و دیگر دلائل کی بنیادوں پر اس کا جواز ثابت کیا[1] مزید براں بیت المال کی باقیماندہ آمدنی یا فاضل رقم کو محفوظ رکھنے کی بابت فقہاء کے اختلاف سے بھی اس موضوع کا مختلف فیہ ہونا ثابت ہوتا ہے، بعض فقہاء کی رائے میں بیت المال میں جو آمدنی بچ رہے گی اسے محفوظ رکھا جائے گا تاکہ اتفاقی ضروریات کے وقت ان سے کام لیا جا سکے جبکہ بعض دوسرے فقہاء اسے محفوظ رکھنے کو صحیح نہیں تصور کرتے اس لیے کہ ان کے خیال میں ہنگامی ضروریات کے وقت عوام سے فریدمال حاصل کرنا شرعاً جائز ہے[2] اس کے علاوہ یہ امر بھی قابل غور ہے کہ عہد وسطی میں بعض مسلم حکمرانوں نے جب نئے محاصل کی ضرورت محسوس کی تو اس کے لیے عملی اقدام سے قبل معاصر علماء کی رائے طلب کی۔ عہد سلطنت میں فیروز شاہ تغلق نے جب سرکاری اخراجات سے تعمیر کی جانے والی نہروں سے آبپاشی پر محصول عاید کرنا چاہا تو پہلے معاصر علماء کی ایک مجلس منعقد کر کے ان کی رائے معلوم کی اور پھر اس سے متعلق اپنا فیصلہ صادر کیا[3] اس طرح کی مثالیں تاریخ کے مختلف ادوار میں ملتی ہیں[4] ان مثالوں سے بھی یہ مترشح ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ مختلف فیہ اور اجتہادی رہا ہے ورنہ سلاطین وقت کا اس مسئلہ پر علماء سے تبادلہ خیال کوئی معنی نہیں رکھتا اس لیے نئے محاصل سے متعلق اوپر کی تفصیلات کے باوجود یہ مسئلہ اپنی اختلافی و اجتہادی نوعیت کی وجہ سے مزید غور و فکر اور تحقیق کا داعی ہے۔ بالخصوص موجودہ حالات میں جبکہ نئے

---

[1] اسلام کا نظریۂ ملکیت، ص ۵۱۲ [2] ماوردی، الاحکام السلطانیہ ص ۱۸۹
[3] شمس سراج عفیف، تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ ۱۸۹۱ء، ص ۱۲۹-۱۳۰
[4] اس نوع کی کچھ مثالوں کے لیے دیکھئے اسلام کا نظریۂ ملکیت ص ۵۱۲

تقاضوں کے تحت ریاست کی ذمہ داریوں اور اجتماعی کاموں میں دن بہ دن وسعت وترقی محسوس کی جارہی ہے فقہی نقطۂ نظر سے یہ فیصلہ کرنے کی ضرورت ہے کہ اسلام سرمایہ پر جو ٹیکس عاید کرتا ہے اس کی آخری حد ہمیشہ ہمیش کے لیے زکوٰۃ مانی جائے اور ریاست کی ذریعہ آمدنی متعینہ محاصل تک محدود رکھی جائے یا بوقت ضرورت اجتماعی مفاد کے کاموں کے لیے اسے مزید محاصل عاید کرنے کا اختیار تسلیم کیا جائے اور اس کے ذرائع آمدنی میں وسعت دی جائے۔ ناچیز راقم الحروف کے خیال میں اجتماعی مفادات کا تحفظ اور مصالح عامہ کی رعایت کا تقاضا یہی ہے کہ ریاست کے اس اختیار کو تسلیم کیا جائے جیسا کہ اس دور میں اسلامی معاشیات کے ماہر پروفیسر نجات اللہ صدیقی نے نقلی وعقلی دلائل کی روشنی میں نہ صرف مزید محاصل کی ضرورت کو ثابت کیا ہے بلکہ پرزور لفظوں میں یہ خیال پیش کیا ہے کہ اسلامی ریاست کو رہنما اصولوں کی رعایت کی شرط کے ساتھ اس کے عاید کرنے کا اختیار حاصل ہے[1] واقعہ یہ ہے کہ اسلام نے صدر ریاست کے اختیار کو عام حالات میں محدود کرنے کے ساتھ امت وعوام کے مصالح کے بارے میں اس کو وسعت دی ہے تاکہ وہ ان سے کام لے کر ان امور کو انجام دے سکے جن سے کسی بھی حیثیت میں امت کا مفاد وابستہ ہو اور ہر اس خرابی کو دور کر سکے جو امت کے لیے ضرر رساں ہو البتہ ایسا کرنے میں اگر وہ کسی بات کا پابند ہے تو اس کا کہ شریعت کے نصوص کی خلاف ورزی نہ ہونے پائے۔ سید قطب نے صحیح کہا ہے:۔

"درحقیقت زکوٰۃ مال ودولت پر عاید کیے جانے والی ٹیکس کی ادنیٰ ترین شرح ہے اور یہ ان حالات کے لیے ہے جبکہ جماعت کو محاصل زکوٰۃ کے بعد مزید فنڈ کی ضرورت نہ پڑے ایسے حالات میں جبکہ زکوٰۃ کی آمدنی کافی ہو اسلام کے ہاتھ بندھے ہوئے نہیں ہیں اس نے شریعت اسلامی کو نافذ کرنے والے صاحب امر کو سرمایہ پر ٹیکس لگانے کے وسیع اختیارات دیے ہیں وہ سرمایہ سے اس قدر طلب کرنے کا مجاز ہے جس قدر کہ اصلاح حال کے لیے ضروری ہو"[2]

---

[1] پروفیسر نجات اللہ صاحب کے خیالات کے لیے دیکھئے اسلام کا نظریہ ملکیت، محولہ بالا، ص ۵۰۹ - ۵۲۲

[2] اسلام میں عدل اجتماعی، ص ۳۰۸-۳۰۹

مسلمان عورت کے حقوق

سید جلال الدین عمری

عام طور پر کم زور کو اپنے حقوق حاصل کرنے کے لیے سخت جد و جہد اور کشمکش کرنی پڑتی ہے۔ اس کے بغیر اسے اس کے جائز حقوق نہیں ملتے بلکہ وہ تسلیم بھی نہیں کیے جاتے۔ موجودہ دور نے بڑی بحث و تمحیص، بڑی ردو کد اور بڑے احتجاج کے بعد عورت کے بعض بنیادی حقوق تسلیم کیے۔ اسے اس دور کا ایک احسان مانا جاتا ہے حالانکہ یہ احسان اسلام کا ہے۔ سب سے پہلے اس نے عورت کو وہ حقوق دیے جن سے وہ عرصہ دراز سے محروم چلی آرہی تھی۔ یہ سارے حقوق اسلام نے اس لیے نہیں دیے کہ عورت ان کا مطالبہ کر رہی تھی، اس کا احتجاج جاری تھا اور اس کے حقوق کی وکالت اور نمائندگی ہو رہی تھی بلکہ اس لیے دیے کہ عورت کے یہ فطری حقوق تھے اور اسے ملنے ہی چاہیے تھے۔ اسلام ان حقوق کے دینے پر مجبور نہیں تھا بلکہ اس لیے دیے کہ عورت مظلوم تھی اور مظلوم کی حمایت کو وہ فرض سمجھتا تھا۔

یہاں بعض ان حقوق کا ذکر کیا جا رہا ہے جو اسلام نے عورت کو دیے ہیں۔ اسلام ان حقوق کو صرف قانون کی زبان میں بیان کر کے خاموش نہیں ہو جاتا بلکہ ترغیب و ترہیب کے ذریعہ ان کے ادا کرنے کا زبردست جذبہ بھی پیدا کرتا ہے۔

زندہ رہنے کا حق

عورت کا جو حال پوری دنیا میں تھا وہی عرب میں تھا۔ عرب کے بعض قبائل اپنی لڑکیوں کو زندہ دفن کر دیا کرتے تھے۔ قرآن مجید نے اس شقاوت اور سنگ دلی پر سخت تہدید کی، اسے زندہ رہنے کا حق دیا اور کہا کہ جو شخص اس کے اس حق پر دست درازی کرے گا قیامت

کے روز اسے خدا کو جواب دینا ہوگا۔ فرمایا۔

وَاِذَا الْمَوْءٗدَةُ سُئِلَتْ ۝	اس وقت کو یاد کرو جب کہ اس لڑکی
بِاَیِّ ذَنْۢبٍ قُتِلَتْ ۝	سے پوچھا جائے گا جسے زندہ دفن کیا گیا
(التکویر: ۸/۹)	تھا کہ کس جرم میں اسے مارا گیا۔

ایک طرف معصوم اور بے گناہ لڑکیوں کے ساتھ اس ظلم و زیادتی پر جہنم کی وعید سنائی گئی تو دوسری طرف ان لوگوں کو جنت کی خوش خبری دی گئی جن کا دامن اس ظلم سے پاک ہو۔ جو لڑکیوں کے ساتھ وہی سلوک کریں جو لڑکوں کے ساتھ کرتے ہیں اور دونوں میں کسی قسم کا فرق نہ کریں۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

من کانت لہ انثی	جس شخص کے لڑکی ہو۔ وہ نہ تو اسے
فلم یئدھا ولم یہنھا	زندہ درگور کرے اور نہ اس کے ساتھ
ولم یؤثر ولدہ علیھا	حقارت آمیز سلوک کرے اور نہ اس پر
یعنی الذکور ادخلہ	اپنے لڑکے کو ترجیح دے تو اللہ تعالیٰ
اللہ الجنۃ [1]	اسے جنت میں داخل فرمائے گا۔

ان اخلاقی تعلیمات کے ساتھ اسلام نے مرد کی طرح عورت کی زندگی کے بھی احترام کی تعلیم دی اور اس پر کسی قسم کی زیادتی ہو تو 'قصاص' کا اسے حق دیا۔ قصاص کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی کے ساتھ زیادتی ہو تو اسی کے برابر اسے بدلہ لینے کا حق ہے۔ یہاں تک کہ اگر کوئی کسی کو قتل کر دے تو مقتول کے وارث اس کی جان بھی لے سکتے ہیں۔ یہ قانون عورت اور مرد دونوں کے لیے ہے۔ چنانچہ قرآن میں ہے۔

وَکَتَبْنَا عَلَیْھِمْ فِیْھَآ اَنَّ	تورات میں ہم نے یہودیوں پر یہ حکم لکھ
النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ۙ وَالْعَیْنَ	دیا تھا کہ جان کے بدلہ جان، آنکھ کے

---

[1] ابوداؤد، کتاب الادب، باب فضل من عال یتامیٰ

بالعین والانف بالانف — بدلے آنکھ، ناک کے بدلے ناک، کان
والاذن بالاذن والسن — کے بدلے کان، دانت کے بدلے دانت
بالسن والجروح قصاص — اور زخموں کا بدلہ ان کے برابر۔ پھر جس
فمن تصدق به فهو كفارة — نے قصاص کو معاف کر دیا تو وہ اس
له ومن لم يحكم بما انزل — کے لیے کفارہ ہے۔ اور جو لوگ اللہ
الله فاولئك هم — کے نازل کردہ قانون کے مطابق فیصلہ
الظلمون ○ (المائدہ: ۴۵) — نہ کریں وہی ظالم ہیں۔

اس قانون نے عورت پر بلکہ ہر کم زور فرد اور طبقہ پر ہونے والے ظلم کو روکا اور اسے انصاف دلایا۔

پرورش کا حق

اسلام کے نزدیک ہر بچہ یہ اخلاقی اور قانونی حق لے کر پیدا ہوتا ہے کہ اس کی ضروریات زندگی فراہم کی جائیں اور اسے موت کے منہ میں جانے نہ دیا جائے۔ بچہ کی پرورش اور دیکھ بھال ایک طویل اور تھکا دینے والا عمل ہے۔ بالعموم لڑکے کی پرورش جس محبت، توجہ اور خوش دلی سے ہوتی ہے لڑکی کی نہیں ہوتی۔ اسلام نے اس فرق کو سخت ناپسندیدہ قرار دیا ہے۔ وہ لڑکی کی پرورش کی خاص ترغیب دیتا اور اسے بہت بڑا کارِ ثواب بتاتا ہے۔ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

من بلی من هذه البنات — اللہ تعالیٰ جس شخص کو ان لڑکیوں کے
شیئا فاحسن الیهن کن — ذریعہ کچھ بھی آزمائش میں ڈالے اور وہ
له سترا من النار[1] — ان کے ساتھ اچھا سلوک کرے تو وہ اس کے
لیے جہنم سے بچاؤ کا ذریعہ ہوگی۔

---

[1] بخاری، کتاب الادب، باب رحمۃ الولد وتقبیلہ۔ مسلم، ابواب البر والصلہ، باب فضل الاحسان الی البنات

اس حدیث میں لڑکیوں کے ساتھ احسان کا ذکر ہے۔ یہ ایک جامع لفظ ہے۔ اس میں ان کی پرورش، تعلیم و تربیت، ان کے ساتھ حسن سلوک اور محبت کا رویہ سب کچھ آجاتا ہے حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

من عال جاریتین	جو شخص دو بچیوں کی ان کے جوانی
حتی تبلغا جاء	کو پہونچنے تک پرورش کرے گا
یوم القیامۃ انا وھو	قیامت کے روز میں اور وہ اس طرح
وضمّ اصابعہ [1]	ہوں گے، یہ کہہ کر آپ نے انگشتہائے
	مبارک کو ملایا

اب اس کی قانونی حیثیت دیکھئے۔ شریعت کی رو سے اولاد کے، چاہے وہ ذکور ہو یا اناث نان ونفقہ اور پرورش کی ذمہ داری قانوناً باپ پر عائد ہوتی ہے۔ اس سے وہ انکار نہیں کرسکتا چنانچہ احکام رضاعت کے ذیل میں قرآن مجید کا ارشاد ہے:۔

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ	بچہ جس کا ہے (یعنی باپ) اس پر
وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ	دودھ پلانے والی کا کھانا اور کپڑا دستور
(البقرہ: ۲۳۳)	کے مطابق واجب ہے۔

اس سلسلہ میں فقہا نے خاصی تفصیلات فراہم کی ہیں۔ فقہاء احناف نے لکھا ہے کہ لڑکے کے نان ونفقہ کی ذمہ داری اس کے بالغ ہونے تک ہے۔ اس کے بعد باپ پر اس کی ذمہ داری نہیں ہے۔ الا یہ کہ وہ اپاہج یا معذور ہو۔ البتہ لڑکی کے نان ونفقہ کی ذمہ داری اس کے بالغ ہونے کے بعد بھی (شادی ہونے تک) باقی رہے گی۔ ایک رائے یہ بھی ہے کہ بلوغ کے بعد یہ ذمہ داری باپ اور ماں کے درمیان تقسیم ہوجائے گی باپ دو حصے برداشت کرے گا اور ماں ایک حصہ۔ اسی طرح جو بھی بالغ عورت محتاج ہے اس کا نان ونفقہ اس کے قریبی محرم پر واجب ہوگا۔ ان میں سے اگر کوئی صاحب حیثیت

---

[1] مسلم، ابواب البر والصلۃ، باب فضل الاحسان الی البنات

ہے تو اسی کے مال میں سے اس پر خرچ کیا جائے گا۔ کسی اور پر اس کی ذمہ داری عائد نہ ہو گی۔ [۱]

تعلیم کا حق

انسان کی ترقی علم سے وابستہ ہے۔ جو فرد یا گروہ علم سے بے بہرہ ہو وہ زندگی کی تگ و دو میں پیچھے رہ جاتا ہے۔ نہ تو اس کی فکری پرواز بلند ہو سکتی ہے اور نہ اس کی مادی ترقی ہی کا بہت زیادہ امکان ہے۔ لیکن اس کے باوجود عورت کے لیے علم کی اہمیت محسوس نہیں کی گئی۔ علم کا میدان مرد کا سمجھا جاتا تھا، مردوں میں بھی خاص طبقات علم حاصل کرتے تھے، عورت علم کی بارگاہ سے بہت دور جہالت کی زندگی بسر کرتی تھی۔

اسلام نے علم کے دروازے عورت اور مرد دونوں کے لیے کھلے رکھے، اس راہ کی پابندیاں ختم کیں، اور ہر طرح کی آسانیاں فراہم کیں۔ اس نے خاص لڑکیوں کی تعلیم و تربیت کی طرف توجہ دلائی، اسے ترغیب دی اور اسے کارِ ثواب بتایا۔ حضرت ابوسعید خدری رضؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

من عال ثلاث بنات فادبھن و زوجھن واحسن الیھن فلہ الجنۃ [۲]	جس نے تین لڑکیوں کی پرورش کی، ان کو تعلیم و تربیت دی، ان کی شادی کی اور ان کے ساتھ (بعد میں بھی) حسنِ سلوک کیا تو اس کے لیے جنت ہے۔

اسلام کا خطاب عورت اور مرد دونوں سے ہے۔ اس نے ان میں سے ہر ایک کو عبادات، اخلاق اور احکام شریعت کا پابند بنایا ہے۔ علم کے بغیر ان کی پابندی نہیں ہو سکتی۔ عورت کے لیے مرد سے تعلقات کا مسئلہ بڑا اہم ہے۔ یہ تعلقات انتہائی

---

[۱] ملاحظہ ہو۔ ہدایہ ۲/۴۲۶ — ۴۲۷ [۲] ابوداؤد، کتاب الادب، باب فی فضل من عال یتامیٰ۔

پیچیدہ اور بڑی نزاکت کے حامل ہوتے ہیں۔ ان میں عورت کے حقوق بھی ہیں اور ذمہ داریاں بھی جب تک اسے ان کا علم نہ ہو وہ ٹھیک ٹھیک نہ تو اپنی ذمہ داریاں ادا کر سکتی ہے اور نہ اپنے حقوق کی حفاظت اس سے ہو سکتی ہے۔

فقہاء نے لکھا ہے کہ عورت اور مرد دونوں ہی کے لیے کم از کم دین کی بنیادی باتوں کا جاننا ضروری ہے۔ عورت اگر ان سے ناواقف ہو تو شوہر اسے خود بتائے گا یا کوئی ایسا انتظام کرے گا کہ وہ ان کا علم حاصل کر سکے۔ اگر شوہر اس کا انتظام نہ کرے تو عورت خود سے انھیں سیکھنے کی کوشش کرے گی۔ یہ اس کا ایک قانونی حق ہے۔ اس کے لیے وہ گھر سے باہر بھی (اخلاقی حدود کی پابندی کے ساتھ) جا سکتی ہے۔ شوہر اس پر پابندی نہیں لگا سکتا۔[1]

ان سب باتوں کا نتیجہ ہے کہ دورِ اوّل میں علم جس طرح مردوں میں پھیلا عورتوں میں بھی عام ہوا۔ صحابہ کے درمیان قرآن و حدیث کا علم رکھنے والی خواتین کافی تعداد میں ہمیں ملتی ہیں۔ قرآن و حدیث کی روشنی میں مسائل کا استنباط اور فتویٰ دینا بڑا نازک اور مشکل کام ہے۔ اس میدان میں بھی عورتیں موجود تھیں۔ ان میں حضرت عائشہؓ حضرت ام سلمہؓ، ام عطیہؓ، حضرت صفیہؓ، حضرت ام حبیبہؓ، اسماء بنت ابوبکرؓ، ام شریکؓ فاطمہ بنت قیسؓ، خولاء بنت توبتؓ وغیرہ بہت نمایاں ہیں۔[2]

نکاح کا حق

عورت کو جس طرح زندگی کے اہم معاملات و مسائل میں بولنے کا حق نہیں تھا اسی طرح وہ اپنی شادی اور نکاح کے بارے میں بھی زبان نہیں کھول سکتی تھی۔ اس کے ماں باپ یا خاندان کے بزرگ جس شخص کے ساتھ اس کا رشتہ کر دیتے اس سے انکار کی اسے

---

[1] تفصیل کے لیے دیکھی جائے راقم کی کتاب 'عورت — اسلامی معاشرے میں'

[2] ملاحظہ ہو۔ اعلام الموقعین ۱/۹-۱۱

مجال نہ تھی۔ اس معاملہ میں اس کا زبان کھولنا سخت ناپسندیدہ اور معیوب سمجھا جاتا تھا اور سوسائٹی اسے طرح طرح کے معنی پہنانے لگتی تھی۔ اپنے رشتہ کے بارے میں اظہار خیال کرنا اور اپنے بڑوں کے منتخب کردہ رشتہ کو رد کرنا آوارگی کی علامت تصور کیا جاتا تھا۔

کہا جاتا ہے کہ لڑکی کو نکاح کا اختیار دے دینا خود اس کے مفاد کے خلاف ہے۔ وہ اپنی کم سمجھی اور ناتجربہ کاری کی وجہ سے غلط فیصلہ کر سکتی ہے۔ لڑکی کے ماں باپ یا اس کے سرپرست اس سے زیادہ تجربہ کار اور معاملہ فہم ہوتے ہیں اس لیے ان سے غلطی کا امکان کم ہے۔ اس کے ساتھ وہ لڑکی کے خیر خواہ ہوتے ہیں اس لیے وہ اسے دھوکا نہیں دے سکتے۔

اس میں شک نہیں کہ یہ بات بڑی حد تک صحیح ہے کہ لڑکی کے سرپرست اس کے لیے بہتر رشتہ تلاش کر سکتے ہیں لیکن اس کے ساتھ اس بات سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ بعض اوقات سرپرستوں کی طرف سے زیادتی بھی ہوتی ہے۔ وہ اسے اپنے ذاتی مفادات کی تکمیل کا ذریعہ بھی بنا بیٹھتے ہیں۔ کم از کم اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ بسا اوقات سرپرست کے سامنے وہ معیارات نہیں ہوتے جنھیں خود لڑکی اہمیت دیتی ہے۔ اس لیے لڑکی کے نکاح کا اختیار بالکلیہ اس کے سرپرست کو دے دینا صحیح نہیں ہے۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ کسی عورت اور مرد کا رشتۂ نکاح میں منسلک ہونا ان کے لیے بڑا اہم واقعہ ہے۔ اس سے دونوں ایک نئی زندگی کا آغاز کرتے ہیں۔ اس لیے یہ رشتہ ان کی باہم رضامندی سے ہونا چاہیے۔ یہ بات معقول نہ ہوگی کہ عورت پر اس کی مرضی کے خلاف نکاح کا فیصلہ مسلط کر دیا جائے۔

اسلام نے نکاح کے معاملہ میں لڑکی کے ولی اور سرپرست کو اہمیت ضرور دی ہے لیکن اس کے ساتھ یہ بھی کہا ہے کہ نکاح اس کی اجازت سے ہوگا۔ اگر عورت بیوہ یا مطلقہ ہے تو صراحت سے اپنی رضامندی کا اظہار کرے گی اور باکرہ ہے تو اس کی خاموشی کو اس کا اتفاق سمجھا جائے گا۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

لا تنکح الایم	بیوہ یا مطلقہ کا نکاح نہیں کیا جائے
حتی تستأمر و	گا جب تک کہ اس کی رائے نہ معلوم
لا تنکح البکر	کر لی جائے۔ دوشیزہ کا نکاح نہیں
حتی تستأذن	ہوگا جب تک کہ اس سے اجازت
	نہ لے لی جائے۔

صحابہ نے عرض کیا باکرہ تو شرم وحیا کی وجہ سے بولے گی نہیں اس سے اجازت کیسے لی جائے؟ آپ نے فرمایا اس کا سکوت ہی اس کی اجازت ہے[1]

اگر کسی عورت کا ولی اس کا نکاح کر دے اور وہ اسے تسلیم نہ کرے تو نکاح کالعدم سمجھا جائے گا۔ چنانچہ خنساء بنت خدام کا نکاح ان کی مرضی کے خلاف ان کے باپ نے کر دیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نکاح ختم کرا دیا[2]

اس سلسلہ کے اور بھی واقعات حدیث کی کتابوں میں ملتے ہیں، نابالغ لڑکی کا نکاح اس کا ولی اور سرپرست کر سکتا ہے لیکن فقہاء نے لکھا ہے کہ بلوغ کے بعد اسے اختیار ہوگا کہ وہ چاہے تو اسے قبول کرے یا رد کر دے۔

مہر کا حق

شریعت نے مرد کو 'مہر' کا حکم دیا ہے۔ مہر عورت کا ایک قانونی حق ہے۔ اس کا ادا کرنا اس کے لیے ضروری ہے۔ مہر کے بغیر نکاح صحیح نہیں ہے۔ قرآن مجید کا ارشاد ہے۔

وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ	جو عورتیں حرام ہیں ان کے سوا دوسری
اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ	عورتیں تمہارے لیے حلال کی گئی ہیں
(النساء: ۲۴)	کہ تم ان کو اپنے مالوں (مہر) کے ذریعہ چاہو

---

[1] بخاری، کتاب النکاح، باب لا ینکح الاب وغیرہ البکر والثیب الا برضاھا۔ مسلم، کتاب النکاح

[2] بخاری، کتاب النکاح، باب اذا زوج ابنتہ وھی کارھۃ

شریعت نے مہر کی کوئی حد مقرر نہیں کی ہے۔ یہ آدمی کی حیثیت کے مطابق کم یا زیادہ ہو سکتا ہے البتہ اس کا رجحان یہ ضرور ہے کہ مہر اتنا ہونا چاہیے کہ آدمی اسے آسانی سے ادا کر سکے۔ فقہاء کے درمیان مہر کی کم از کم مقدار کے تعین میں اختلاف ہے۔ فقہاء احناف کے نزدیک اسے دس درہم سے کم نہیں ہونا چاہیے۔

بعض اوقات مہر کا اس طرح ذکر کیا جاتا ہے گویا مرد مال کے ذریعہ عورت کو خریدتا ہے۔ یہ مہر کی نوعیت سے ناواقفیت کا نتیجہ ہے۔ اسلام کے نزدیک عورت خرید و فروخت کا سامان نہیں ہے بلکہ اس کی ایک الگ جداگانہ حیثیت ہے۔ وہ ماں باپ یا کسی اور کی ملکیت نہیں ہوتی کہ ان سے اسے خریدا جائے۔ اگر وہ ان کی ملکیت ہوتی اور مہر لے کر وہ اسے فروخت کرتے تو مہر کی رقم انھیں ملتی جب کہ از روئے شریعت عورت خود مہر کی مالک ہوتی ہے۔ پھر یہ کہ اگر شوہر مہر کے عوض اسے خریدتا تو وہ شوہر کی ملکیت ہوتی حالانکہ شوہر کو عورت پر مالکانہ اختیارات حاصل نہیں ہو جاتے۔ شادی کے بعد بھی اس کی انفرادیت باقی رہتی ہے۔

'مہر' دراصل آدمی اس خوشی میں دیتا ہے کہ اسے عورت سے جنسی تعلق قائم کرنے کا جائز حق حاصل ہوا ہے۔ یہ مرد کی طرف سے ایک طرح کا تحفہ یا عطیہ ہے۔ قرآن مجید نے اس کے لیے 'نحلہ' کا لفظ استعمال کیا ہے (النساء: ۴) بلاشبہ جنسی تعلق عورت بھی قائم کرتی ہے لیکن اس پر مہر کی نوعیت کی کوئی چیز واجب نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلام عورت پر کوئی مالی بوجھ ڈالنا نہیں چاہتا۔ اس نے اسے ہر طرح کی معاشی ذمہ داریوں سے سبک دوش کر رکھا ہے۔

نان و نفقہ کا حق

شادی سے پہلے لڑکی کی پرورش کی ذمہ داری باپ کی ہے۔ شادی کے بعد اس کے نان و نفقہ کی ذمہ داری شوہر پر عائد ہو جاتی ہے۔ شریعت کی رو سے بیوی امیر ہو یا غریب اس کا نان و نفقہ شوہر پر واجب ہے۔ فقہ حنفی میں کہا گیا ہے کہ میاں بیوی دونوں صاحب حیثیت ہوں تو بیوی کا نفقہ اسی کی حیثیت کے مطابق ہوگا۔ بیوی غریب اور شوہر مالدار ہو تو

اس کا نفقہ غریب اور امیر کے نفقہ کے درمیان یعنی غریب کے نفقہ سے زیادہ اور امیر کے نفقہ سے کم ہوگا۔ لیکن اگر بیوی مالدار اور شوہر غریب ہے تو مرد اپنی حیثیت کے مطابق خرچ کرے گا اور باقی اس کے ذمہ قرض ہوگا جسے وہ حسب سہولت ادا کرے گا۔

عورت اگر صاحب حیثیت ہے تو اس کے لیے خادم بھی فراہم کیا جائے گا۔ بیوی شوہر کے رشتہ داروں کے ساتھ مل کر رہنا نہ چاہے تو وہ الگ مکان کا مطالبہ کر سکتی ہے۔ یہ اس کا قانونی حق ہے اور شوہر کے لیے اس کا پورا کرنا ضروری ہے۔

اس ذیل میں یہ بیان کر دینا بھی مناسب ہی ہوگا کہ شوہر کی خدمت اور گھر کا کام کاج فقہ حنفی کے مطابق عورت کی قانونی ذمہ داری نہیں ہے۔ وہ یہ سب کچھ کرتی ہے تو یہ اس کا اخلاق اور حسن سلوک ہے۔ اس پر اسے مجبور نہیں کیا جا سکتا۔[1]

کاروبار اور عمل کی آزادی کا حق

اسلام نے عورت کو کاروبار اور پیشہ و عمل کی آزادی دی ہے۔ اس کے لیے تجارت، زراعت، لین دین، صنعت و حرفت، ملازمت، درس و تدریس، صحافت و تصنیف سب ہی جائز کاموں کی اجازت ہے۔ اس کے لیے وہ گھر سے باہر بھی نکل سکتی ہے۔ البتہ اس پر وہ حسب ذیل پابندیاں عائد کرتا ہے۔

۱۔ اسلام کے نزدیک عورت اصلاً گھر کی منتظمہ ہے۔ اس لیے اس کی اولین توجہ کا مستحق اس کا گھر ہی ہونا چاہیے۔ وہ شوہر کے مال کی محافظ اور اولاد کی نگراں ہے۔ لہٰذا اس کے لیے کسی ایسی مصروفیت کا اختیار کرنا صحیح نہ ہوگا جس سے وہ اپنی بنیادی ذمہ داریوں کو ادا کرنے کے قابل ہی نہ رہ جائے۔

۲۔ وہ خاندانی نظام میں مرد کے تابع ہے۔ اس کی اجازت ہی سے وہ کوئی بھی

---

[1] یہ تفصیلات فقہ حنفی کی بیان کی گئی ہیں (ہدایہ ۲/۴۱۷-۴۱۹) دوسری فقہوں میں بعض جزئیات میں تھوڑا بہت اختلاف ہے۔

کام کرسکتی ہے۔ اگر وہ اپنی آزاد مرضی سے کوئی کام کرنے لگے تو خاندان کا نظم باقی نہیں رہ سکتا۔

۳۔ وہ کوئی ایسا کام نہیں کرسکتی جس میں کہ مردوں کے ساتھ اس کا اشتلاط ہو۔ اس لیے کہ اس سے جو اخلاقی مفاسد پیدا ہوتے ہیں اس کے مقابلہ میں ان فوائد کی کوئی اہمیت نہیں ہے جو عورت حاصل کرسکتی ہے۔

ان شرائط کے پورا کرنے کے بعد عورت اپنی قوت وصلاحیت، سن وسال، مواقع اور مزاج کے لحاظ سے کوئی بھی کام کرسکتی ہے۔ اسلام اس پر کوئی پابندی عائد نہیں کرتا۔

مال وجائیداد کا حق

دنیا کی بہت سی قوموں کے نزدیک عورت کو حق ملکیت حاصل نہ تھا۔ اس کا خاندان کی جائیداد میں کوئی حصہ نہ ہوتا تھا بلکہ وہ اپنی محنت سے جو کچھ حاصل کرتی اسے بھی باپ، بیٹے، شوہر یا خاندان کے دوسرے افراد کی ملکیت سمجھا جاتا۔ اسلام نے عورت کے حق ملکیت کو تسلیم کیا اور اس میں کسی دوسرے کی مداخلت کو غلط اور ناجائز ٹھہرایا۔ اس کے نزدیک جائز ذرائع سے حاصل شدہ دولت پر جس طرح مرد کو حق ملکیت حاصل ہے اسی طرح عورت کو بھی حاصل ہے۔

لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا	جو کچھ مردوں نے کمایا اس کے مطابق
اكْتَسَبُوا ۖ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ	ان کا حصہ ہے اور جو عورتوں نے کمایا
مِّمَّا اكْتَسَبْنَ ۚ (النساء: ۳۲)	اس کے مطابق ان کا حصہ ہے۔

عورت کو شرعی ضابطہ کے تحت ماں باپ، شوہر یا اولاد وغیرہ سے جو مال اور جائیداد ملے یا وہ اپنی سعی وجہد سے جو دولت حاصل کرے اس کی وہ خود مالک ہے اس میں تصرف کا اسے پورا حق حاصل ہے۔ وہ اسے اپنی آزاد مرضی سے اپنی ذات پر، شوہر اور بچوں پر، والدین اور خاندان کے دوسرے افراد پر خرچ کرسکتی ہے۔ نیک کاموں میں اسے لگا سکتی ہے۔ وہ جائداد کی خرید وفروخت اور وقف وہبہ اور وصیت کا بھی حق رکھتی ہے۔ اس میں مداخلت کا کوئی بھی شخص مجاز نہیں ہے۔

عزت و آبرو کا حق

عزت و آبرو انسان کی بڑی قیمتی متاع ہے۔ اس سے کھیلنے اور اس پر دست درازی کرنے کی کسی کو اجازت نہیں دی جا سکتی۔ عورت کی عزت و آبرو پر ہمیشہ حملے ہوتے رہے ہیں اور وہ اپنی کمزوری کی وجہ سے اس کی حفاظت میں بہت زیادہ کامیاب بھی نہیں رہی ہے۔ اس پر حملے کی دو شکلیں ہیں۔ ایک قذف اور دوسرے زنا۔ قذف یہ کہ اس کے دامن عفت پر چھینٹے پھینکے جائیں اور اس پر بدچلنی اور بدکاری کا الزام لگایا جائے۔ اسلام کے نزدیک یہ بہت بڑا جرم اور گناہ کبیرہ ہے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے انسان کو ہلاک کر دینے والے سات گناہوں میں ایک کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے۔

قذف المحصنات	پاک دامن، ایمان والی اور بھولی بھالی
المومنات الغافلات [1]	عورتوں پر بدکاری کی تہمت لگانا

اسلام نے قانونی طور پر یہ سخت اقدام کیا کہ جو شخص کسی عورت پر بدکاری کی تہمت باندھے اسے اسی کوڑے لگائے جائیں اور کسی معاملہ میں اس کی شہادت نہ قبول کی جائے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ	جو لوگ پاک دامن عورتوں پر تہمت
ثُمَّ لَمْ يَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ	لگائیں اور (ثبوت میں) چار گواہ نہ لائیں
شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ	تو ان کو اسی کوڑے لگاؤ اور ان کی گواہی
جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ	کبھی قبول نہ کرو وہ خود ہی فاسق ہیں
شَهَادَةً اَبَدًا ۚ وَاُولٰٓئِكَ	سوائے ان لوگوں کے جو اس حرکت
هُمُ الْفٰسِقُوْنَ ۝ اِلَّا الَّذِيْنَ	کے بعد تائب ہو جائیں اور اصلاح
تَابُوْا مِنْۢ بَعْدِ ذٰلِكَ وَاَصْلَحُوْا	کر لیں۔ اللہ ضرور ان کے حق میں غفور و

---

[1] مشکوٰۃ، باب الکبائر و علامات النفاق۔ بحوالہ بخاری و مسلم

فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ۝ رحیم ہے۔
(النور، ۲، ۵)

اب زنا اور آبروریزی کے مسئلہ کو لیجئے۔ اسلامی قانون کے تحت کوئی شخص کسی عورت کے ساتھ زبردستی زنا کرے تو اسے اگر وہ بے شادی شدہ ہے تو سو کوڑے لگائے جائیں گے اور شادی شدہ ہے تو رجم کیا جائے گا۔ ہاں اگر عورت زنا میں بخوشی شریک ہو تو وہ بھی اسی سزا کی مستحق ہوگی[1]

تنقید و احتساب کا حق

اس میں شک نہیں کہ اسلام نے عورت کو بعض اجتماعی اور سیاسی ذمہ داریوں سے مستثنیٰ کر رکھا ہے (اس پر ہم الگ سے بحث کریں گے) لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ ان معاملات سے بالکل الگ تھلگ اور کنارہ کش رہے گی اور اسے اجتماعی نفع و نقصان سے کسی قسم کی دلچسپی نہ ہوگی۔ قرآن مجید نے عورت اور مرد دونوں کو امر بالمعروف ونہی عن المنکر کا حکم دیا ہے۔ ارشاد ہے

وَالْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنٰتُ بَعْضُهُمْ	مومن مرد اور مومن عورتیں یہ سب ایک
اَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ	دوسرے کے رفیق ہیں معروف کا حکم
وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ (التوبہ: ۷۱)	دیتے اور منکر سے روکتے ہیں۔

امر بالمعروف ونہی عن المنکر کے بڑے وسیع تقاضے ہیں۔ اس میں دعوت و تبلیغ بھی داخل ہے۔ یہ امت کی اصلاح کا عمل بھی ہے اور حکومت پر تنقید اور احتساب بھی اس میں آتا ہے۔ عورت کی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے حدود میں رہتے ہوئے یہ تمام تقاضے پورے کرے۔ تاریخ اس بات کی شہادت دیتی ہے کہ دور اول کی خواتین اپنی اس ذمہ داری کو محسوس کرتی تھیں اور اسے پورا کرنے کی کوشش بھی کرتی تھیں۔

---

[1] ان مسائل کی تفصیلات قرآن، حدیث اور فقہ میں مل سکتی ہیں۔

سائنسی تحقیقات کا قرآنی محرک

ڈاکٹر سید مسعود احمد

سائنس کی ترقی میں قرآنی تحریک (INSPIRATION) کا ممکنہ رول کیا ہے؟ اور ایک مسلمان سائنس داں آج سائنسی تحقیقات کے میدان میں قرآن کے کن پہلوؤں سے روشنی حاصل کر سکتا ہے، آج کی گفتگو میں ہم اسی نکتے کی وضاحت کریں گے۔ کائنات اور اس کے مظاہر کا مطالعہ اور ان پر غور کرنے والے کسی بھی شخص کے لیے اس طرح کے سوال کا رکھنا ایک بالکل فطری بات ہے۔ اس پس منظر میں ہم نے جو کچھ کہا ہے وہ قرآنی آیات کے واضح اشارے ہیں۔ تھوڑے سے غور و فکر سے ان کی تہ تک آسانی کے ساتھ پہنچا جا سکتا ہے۔

طوالت سے بچتے ہوئے ہم نے صرف چند آیتوں پر اکتفا کر کے سائنس کے مختلف میدانوں میں تحقیق و تفتیش کے لیے اشارے دیے ہیں۔ ساتھ ہی قرآن کے اس اعجاز کو اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے کہ آج سے چودہ سو سال قبل قرآن جن سائنسی حقائق کو پیش کر رہا تھا وہ انکشافات ان آیات کے نازل ہونے کے سیکڑوں سال بعد پایۂ ثبوت کو پہنچے بلکہ بہت سی چیزیں تو چند دہائی قبل ہی منظر عام پر آئی ہیں۔ سائنس کے مختلف شعبے جنھیں مختلف مقامات پر قرآن میں زیر بحث لایا گیا ہے، اور جن پر غور و فکر کر کے ہم سائنٹفک ریسرچ و تحقیق کے سلسلے میں واضح اشارات حاصل کر سکتے ہیں انھیں درج ذیل خانوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

۱۔ جنرل سائنس (GENERAL SCIENCE)

قرآن نے صراحت کی ہے کہ کائنات کی ہر چیز جوڑ جوڑ پیدا کی گئی ہے۔ ارشاد ہے

سُبْحٰنَ الَّذِیْ خَلَقَ الْاَزْوَاجَ کُلَّهَا مِمَّا تُنْۢبِتُ الْاَرْضُ وَمِنْ اَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا یَعْلَمُوْنَ۔ (یٰس: ۳۶)

وہ ذات پاک ہے جس نے ان تمام چیزوں میں جوڑا بنایا جو زمین سے نکلتی ہیں (پیڑ، پودے اور معدنیات) اور ان کے نفسوں میں بھی اور ان کے علاوہ (بہت سی چیزوں میں بھی) جن کو وہ جانتے تک نہیں۔

ایک اور جگہ فرمایا:-

وَمِنْ کُلِّ شَیْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَیْنِ لَعَلَّکُمْ تَذَکَّرُوْنَ (الذاریات: ۴۹)

اور ہم نے ہر چیز کو جوڑوں کی شکل میں بنایا تاکہ تم نصیحت حاصل کر سکو۔

ان آیات میں قرآن حکیم اس حقیقت کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ زمین سے نکلنے والی چیزوں، انسانوں اور بہت سی نامعلوم اشیاء میں جوڑے کا وجود ہے۔ انسان حیوان اور نباتات میں نر اور مادہ کا وجود اب سائنس میں مسلمہ حقیقت بن گیا ہے۔ بجلی میں منفی اور مثبت عمل سے ہر شخص واقف ہے۔ اسی طرح ایٹم (ATOM) میں ان خصوصیات کے حامل ذرات اسی قانون زوجیت کی کارفرمائی کا پتہ دیتے ہیں۔ وغیرہ۔

یہ امر کس قدر تعجب انگیز ہے کہ آج نباتات اور بجلی میں صفت زوجیت کا جو ثبوت فراہم ہے، قرآن نے آج سے چودہ سو برس پہلے اس کی طرف اشارہ کر دیا تھا۔ ان آیات کریمہ کا یہ ظاہری مدلول ہے۔ ورنہ ان میں تحقیق و تدبر کے اور بھی بہت سے پہلو ممکن ہیں مثلاً نباتات، حیوانات اور غیر جانداروں میں زوجیت کے دیگر مظہرات اور ان میں باہمی کیا تعلق ہے۔ اور ان مختلف دائروں کے اندر زوجین میں یکسانیت اور عدم یکسانیت کے کون کون سے پہلو ہیں اور ان کی سائنسی تشریح کیا ہے۔ پھر سب سے بڑا مسئلہ ان تمام چیزوں کے اندر اس صفت زوجیت کو قائم و باقی رکھنے کے لیے کون سی قوت ذمہ دار ہے؟ وغیرہ

۲۔ علم الحیوانات (ZOOLOGY)
۳۔ علم النباتات (BOTENY)
۴۔ علم الحیاتیات (BIOLOGY) کے

بعض اہم حقائق :-

علم الحیاتیات کے سلسلہ میں آیات ذیل انتہائی اہم حقائق کی طرف اشارہ کر رہی ہیں

وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ (الانبیاء - ۲۱)	ہم نے ہر جان دار کو پانی سے بنایا۔
وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ (الانعام: ۳۸)	زمین پر چلنے والے کسی جانور اور ہوا میں اڑنے والے کسی پرندہ کو دیکھ لو یہ سب تمہاری طرح کی انواع ہیں۔

ان آیات میں قرآن زمین پر رہنے والے ہر نوع کے جان داروں اور پرندوں کی بہت سے معاملات میں انسان سے ہم آہنگی اور یکسانیت کی طرف اشارہ کر رہا ہے اب یہ کام سائنس دانوں کا ہے کہ وہ اس ہم آہنگی اور یکسانیت کی حدود کی تحقیق کریں۔ اس سے یہ اشارہ بھی ملتا ہے کہ جانور اور پرندے بھی اپنی تخلیق میں بہت سے پہلوؤں سے انسانوں سے مشابہ ہیں یہ ان کی کیمیاوی ترکیب، خلیات کی ساخت فزیالوجی اور بایو کیمسٹری ان کے عادات واطوار (BEHAVIOR & NATURE) وغیرہ یہاں تک کہ ان کے مادۂ تخلیق میں بھی بڑی حد تک یکسانیت پائی جاتی ہے۔ (وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ) ان کے علاوہ بھی اس مشابہت اور یک رنگی کے بے شمار پہلو ہیں جن تک مزید غور و فکر سے رسائی حاصل کی جا سکتی ہے۔

۵۔ فلکیات اور طبعیات (ASTRONOMY & PHYSICS) کے دائرے میں

لَا الشَّمْسُ يَنبَغِي لَهَآ أَن تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا الَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ (یٰس - ۴۰)	نہ سورج کی مجال ہے کہ چاند کو پکڑ لے اور نہ رات دن پر سبقت کر سکتی ہے (یعنی اپنے معینہ وقت سے پہلے آ سکتی ہے) تمام (اجرام فلکی) اپنے اپنے مدار میں گردش کر رہے ہیں (بلکہ تیر رہے ہیں)

یہ آیت سائنس کے ایک طالب علم کے لیے تحقیقات کے مختلف پہلو فراہم کرتی ہے۔ مثلاً سورج اور چاند کے درمیان وہ کون سی منفی طاقتیں ہیں جو ان دونوں کو باہم ٹکرانے سے باز رکھے ہوئے ہیں۔ زمین کی گردش کا وہ قانون کیا ہے جس کی بدولت رات اور دن کا وجود ہے اور خصوصاً رات اور دن کے اوقات کی ایک خاص پابندی قائم ہے؟ گردش اور مدار کا کیا تعلق ہے؟ نیز یہ کہ اجرام فلکی کی گردش کو پورے طور پر کیونکر سمجھا جا سکتا ہے؟

ان سوالوں میں سے بیشتر کے جوابات سائنس نے فراہم کر دیے ہیں۔ مگر قرآن کا اعجاز دیکھئے کہ آج سے چودہ سو سال قبل اس نے ان حقائق کی طرف انسانوں کی توجہ مبذول کرادی تھی؟

اس سلسلے کی دوسری آیت کریمہ ہے:

اَللّٰهُ الَّذِیْ رَفَعَ السَّمٰوٰتِ	اللہ کی ذات وہ ہے جس نے آسمانوں
بِغَیْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا	کو ایسے ستونوں پر قائم کیا ہے
(الرعد: ۲)	جو تم کو نظر نہیں آتے۔

آج سائنس دانوں نے مدتوں کے غور و فکر سے اجرام فلکی کو قائم رکھنے والے جس قانون فطرت کا پتہ لگایا ہے اس آیت کریمہ میں اب سے بہت پہلے اس کی طرف اشارہ کر دیا گیا تھا۔

ایک دوسری آیت کریمہ ہے:

ثُمَّ اسْتَوٰۤی اِلَی السَّمَآءِ	پھر (اللہ تعالیٰ) آسمان کی طرف
وَهِیَ دُخَانٌ (حٰمٓ السجدہ-۱۱)	رجوع ہوا جب کہ وہ دھواں تھا

اس میں آسمانوں (UNIVERSE) کے مادہ تخلیق کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ اس کائنات کی موجودہ شکل سے پہلے کائناتی اجزا کی ہیئت محض دھویں (SMOKE) کی سی تھی۔ موجودہ سائنسی نظریات میں سب سے زیادہ قابل قبول یہی نظریہ ہے جس میں کہکشانوں (GALAXIES) کی تخلیق و ارتقاء سے پہلے کی ہیئت کو آج بھی PRE-

(GALAXIAL SMOKE) کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ یاد رہے کہ یہ نظریہ بیسویں صدی کے سائنس دانوں نے اپنے مشاہدات و تجربات کی روشنی میں پیش کیا ہے۔ مگر یہ حقیقت کتنی حیران کن ہے کہ قرآن نے یہی بات آج سے چودہ سو سال قبل پیش کر دی تھی جس سے قرآن کے مُنزّل مِن اللہ ہونے کا ایک اہم ثبوت فراہم ہوتا ہے اس کے ساتھ ہی کہا جا سکتا ہے کہ تخلیق سماء کا یہی قرآنی نظریہ تھا جو ماضی میں مسلم مفکروں کے ذریعہ یورپ کے محققین تک پہنچا جسے مزید ترقی دے کر آج کے سائنس داں اسے باقاعدہ ایک سائنسی نظریہ کی شکل دے چکے ہیں۔

اگرچہ آیت پر مزید غور و فکر کے بہت سے پہلو ابھی باقی ہیں۔ وہ 'دخان' کیا تھا۔ اس دھویں سے مراد کیا ہائڈروجن گیس ہے یا الیکٹران، پروٹان، نیوٹران وغیرہ یا ہائڈروجن سے بڑے عناصر کے ذرات خلاء میں پھیلے ہوئے تھے؟

سائنس دانوں کو آج بھی طاقتور دوربینوں کے ذریعہ خلاء کے کناروں پر دھواں جیسا محسوس ہوتا ہے جس کے بارے میں ان کا خیال ہے کہ اب بھی بہت سے کہکشانوں (GALAXIES) کا عملِ تخلیق جاری ہے اس میں شک نہیں کہ اس دھویں کا تجزیہ کر کے بہت سی سائنسی گتھیوں کو سلجھایا جا سکتا ہے۔

قرآن کی آیتِ ذیل بھی اسی سلسلے کی ایک اہم کڑی ہے

خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ وَّمِنَ (اللہ تعالیٰ نے) سات آسمان
الْاَرْضِ مِثْلَهُنَّ (الطلاق ۱۲) بنائے اور اسی کی مثل زمینیں بھی

دورِ حاضر کے ایک نامور مفسر قرآن اس آیت کی تشریح میں فرماتے ہیں کہ "انہی کے مانند" کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جتنے آسمان بنائے اتنی ہی زمینیں بھی بنائیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ جیسے متعدد آسمان اس نے بنائے ہیں ویسی ہی متعدد زمینیں بھی بنائی ہیں۔ اور "زمین کی قسم سے" کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح یہ زمین جس پر انسان رہتے ہیں اپنی موجودات کے لیے فرش اور گہوارہ بنی ہوئی ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ نے کائنات میں اور زمینیں بھی تیار کر رکھی ہیں جو اپنی اپنی آبادیوں کے لیے فرش اور گہوارہ

ہیں بلکہ بعض مقامات پر تو قرآن میں یہ اشارہ بھی کر دیا گیا ہے کہ جاندار مخلوقات صرف زمین پر ہی نہیں ہیں، عالم بالا میں بھی پائی جاتی ہیں۔" (تفہیم القرآن ۵/۵۸۱) یہ سورہ شوریٰ کی انتیسویں آیت ہے جس میں فرمایا گیا ہے کہ "اس کی نشانیوں میں سے ہے زمین اور آسمان کی پیدائش اور یہ جاندار مخلوقات جو اس نے دونوں جگہ پھیلا رکھی ہے۔"

اس میں صاف اشارہ ہے کہ زندگی صرف ہماری زمین پر ہی نہیں پائی جاتی بلکہ دوسرے اجرام فلکی پر بھی جاندار مخلوقات موجود ہیں۔" قدیم مفسرین میں سے حضرت ابن عباس اس آیت کی تفسیر کے سلسلہ میں فرماتے ہیں کہ ان میں نبی ہے تمہارے نبی جیسا اور آدم ہے تمہارے آدمؑ جیسا، اور نوحؑ ہے تمہارے نوحؑ جیسا اور ابراہیمؑ ہے تمہارے ابراہیمؑ جیسا اور عیسیٰؑ ہے تمہارے عیسیٰؑ جیسا (بیہقی۔ حاکم۔ ابن ابی حاکم) علامہ آلوسی اپنی تفسیر میں اس پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں "مراد یہ ہے کہ ہر زمین میں ایک مخلوق ہے جو ایک اصل کی طرف اسی طرح راجع ہوتی ہے جس طرح بنی آدم ہماری زمین میں آدم علیہ السلام کی طرف راجع ہوتے ہیں۔ اور ہر زمین میں ایسے افراد پائے جاتے ہیں جو اپنے ہاں دوسروں کی بہ نسبت اسی طرح ممتاز ہیں جس طرح ہمارے ہاں نوحؑ اور ابراہیمؑ علیہما السلام ممتاز ہیں۔" آگے چل کر علامہ موصوف کہتے ہیں "ممکن ہے کہ زمینیں سات سے زیادہ ہوں اور اسی طرح آسمان بھی صرف سات نہ ہوں۔ سات کے عدد پر جو عدد تمام ہے، اکتفا کرنا اس بات کو مستلزم نہیں کہ اس سے زائد کی نفی ہو۔"
(بحوالہ تفہیم القرآن جلد پنجم سورہ الطلاق۔ حاشیہ ۲۳)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ قرآن کی رو سے اس کائنات میں ہماری زمین کی مانند سات یا اس سے بھی زیادہ، زمینیں پائی جاتی ہیں اور ان میں جاندار مخلوقات بھی ہیں۔

آج سائنس داں کے لیے یہ میدان دریافت و تحقیق کا وسیع دائرہ فراہم کر رہا ہے۔ اڑن طشتریوں (FLYING SOUCERS) کا معمہ حل کرنے کی کوششیں جاری ہیں۔ ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ اگر کسی فلکی کرہ پر کسی جاندار مخلوق کا وجود ثابت ہو بھی گیا اور وہ مخلوق عقل و شعور میں انسان کے متوازی ہوئی تو ہم ان تک اپنی

بات کیسے پہنچا سکتے ہیں۔ ہمارے اور ان کے درمیان رابطہ (COMMUNICATION) کیسے قائم ہو سکتا ہے۔ اس سلسلہ میں بھی ریاضی اور علم طبعیات کی مدد سے تبادلۂ خیالات کے طریقوں پر کام شروع ہو چکا ہے۔ غور و تدبر کرنے پر ان مختلف مسائل کے حل پیش کیے جا سکتے ہیں اور باقاعدہ تحقیق و دریافت کا ایک شعبہ وجود میں آ سکتا ہے۔

۶۔ علم الادویہ (PHARMACOLOGY) کے بعض اہم نکات

اس کا سراغ ہمیں سورہ نحل کی درج ذیل آیت کریمہ میں ملتا ہے:

يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا ..... فِيهِ شِفَاءٌ لِّلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (النحل-۶۹)

(شہد کی مکھی) کے بطن سے مختلف رنگوں کا ایک مشروب نکلتا ہے جس میں انسانوں کے لیے (امراض سے) شفا ہے۔ بیشک اس میں غور و فکر کرنے والوں کے لیے نشانی ہے۔

اس آیت میں شہد کی مکھی کے جسم سے خارج ہونے والے مشروب یعنی شہد کے ذکر میں خاص طور پر اس کے رنگوں کے اختلاف اور اس کی شفا بخشی کی قوت کو ابھارا گیا ہے جو ماہرین علم الادویہ کے لیے ممکنہ دواؤں (POTENTIAL DRUGS) کے سلسلہ میں مختلف عوامل کے اثرات کی تحقیق و تفتیش کے لیے مہمیز کرتی ہے۔ مثال کے طور پر مختلف رنگوں سے دواؤں کے اثرات کا تعلق تابکاری (RADIATIONS) کا بالخصوص شہد کی خصوصیات اور بالعموم دواؤں کے اثرات سے تعلق وغیرہ۔ جہاں تک شہد کی شفا بخشی کا سوال ہے تو گذشتہ چودہ سو سال کے دوران تحقیقات سے ثابت ہو چکا ہے کہ شہد بے شمار امراض کے لیے اکسیر کا حکم رکھتا ہے اسی طرح شہد کے کیمیاوی تجزیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں وہ تمام وٹامن اور شکریں پائی جاتی ہیں جو جسمانی صحت کے لیے ضروری ہیں، مزید

تجزیہ اور تحقیق سے اس کی شفا بخشی کی اور بہت سی صورتیں سامنے آسکتی ہیں۔

۷۔ کیمیائے حیاتی (BIOCHEMISTRY) کے حقائق

دودھ کے بارے میں سورہ نحل کی آیت ۶۶ کا ترجمہ ہے:

"چوپایوں میں بھی تم لوگوں کے لیے سبق ہے کہ ان کے جسموں سے خون اور دوسرے عروق کی پیدائش کے دوران ہم ایک بہترین و خالص سیال (یعنی دودھ) تمہارے پینے کے لیے پیدا کرتے ہیں۔"

اس آیت میں غذا کا دودھ کی شکل میں منتقل ہونا، غذا کا مختلف اجزا میں تبدیل ہوجانا۔ ان میں سے کچھ حصہ کا خون بن جانا، کچھ حصہ کا دودھ بن جانا اور باقی حصہ ناقابل استعمال ہوکر جسم سے خارج ہوجانا نیز دودھ کی اعلیٰ درجہ کی غذائیت وغیرہ حقائق کی نقاب کشائی کی گئی ہے۔ یہ آیت بایوکیمسٹری کے خاص شعبوں یعنی (METABOLISM) اور (NUTRITION) کے میدان میں تحقیق و تفکر کے نئے گوشے سامنے لاتی ہے۔

یہ بات دلچسپی سے خالی نہ ہوگی کہ دودھ کے سلسلہ میں سائنسی تحقیقات اس آیت کے بیانات سے پوری طرح ہم آہنگ ہیں۔ جبکہ اس پر مزید غور و فکر کے بے شمار گوشے ہنوز باقی ہیں۔

سورہ الفرقان کی آیات ۵۳ و ۵۴ بھی اس شعبۂ سائنس کے بعض انتہائی اہم حقائق سامنے لاتی ہیں۔

وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ	اور وہی ہے جس نے دو سمندروں
الْبَحْرَيْنِ	کو ملا رکھا ہے۔ ایک لذیذ و شیریں،
حِجْرًا مَّحْجُورًا ۝ وَ	دوسرا تلخ و شور۔ اور دونوں کے
هُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ	درمیان ایک پردہ حائل ہے ایک
الْمَاءِ بَشَرًا	رکاوٹ ہے جو انھیں گڈمڈ ہونے
..... وَكَانَ	سے روکے ہوئے ہے، اور وہی

رَبُّكَ قَدِيرًا ۝ ہے جس نے پانی سے ایک بشر پیدا کیا، پھر اس سے نسب اور سسرال کے دو الگ سلسلے چلائے۔ تیرا رب بڑا ہی قدرت والا ہے۔

پہلی آیت کریمہ میں دو قسم کے پانی کا ذکر کرنے کے بعد اللہ تعالیٰ دوسری آیت میں انسان کا مادہ تخلیق پانی کو قرار دیتا ہے اور اس کے بعد انسان کی ازدواجی زندگی کا ذکر کرتا ہے۔ قرآن کتاب حکمت ہے اس کی ہر ہر آیت کے درمیان بڑا ربط و تعلق ہے۔ اسی طرح جو آیت جس مقام پر آئی ہے اپنے اندر عظیم مصلحتیں رکھتی ہے۔ کوئی وجہ نہیں کہ جب ہم دیگر عقلی توجیہات کے سلسلے میں قرآن کے اندر نظم اور ربط کے قائل ہیں تو سائنسی حقائق کے سلسلے میں اسے تسلیم نہ کریں۔ معلوم ہوا کہ جس طرح سمندری میٹھے اور کھاری پانی ایک حجاب کے ذریعہ الگ الگ رہتے ہیں۔ اسی طرح زوجین کے درمیان سلسلہ نسب و صہر اور محبت و تعلق کو قطع کرنے والا بھی کوئی کیمیاوی حجاب ہو سکتا ہے۔ جو زوجین کے عروق (SECRETIONS) میں منفی خصوصیات (NE-GATIVE PROPERTIES) ہونے کے سبب سے آپسی ہم آہنگی اور محبت و مودت میں رخنہ اندازی کا سبب بنتا ہے۔ اب یہ آگے کا کام ہے کہ اس علم کے ماہرین انسانی عروق (HORMONES AND/OR OTHER BODY FLUIDS) کا تجزیہ کریں اور ایک ایسی جانچ (TEST) کی دریافت کریں جس سے شادی سے قبل اندازہ ہو سکے کہ اس جوڑے کے درمیان نباہ کی کتنی گنجائش ہے اور ان کے مابین مستقبل میں تعلقات کس حد تک خوشگوار رہنے کے امکانات ہیں ان آیات کے ساتھ سورہ روم کی آیت ۲۱ ملا کر دیکھنے سے ہمارے خیال کو مزید تقویت پہنچتی ہے۔

پانی سے بشر پیدا کیا اور پھر اس سے نسب و سسرال کے دو الگ سلسلے چلائے یہاں پر اس حقیقت کی طرف اشارہ بھی مقصود ہے کہ مرد و عورت کی متضاد خصوصیات

کے باوجود ان میں کشش پائی جاتی ہے۔ ایک دوسرے سے جسمانی ونفسیاتی طور پر مختلف ومتضاد ہونے کے باوجود وہ جدا نہیں رہ سکتے۔ مزاج کی COMPLEMENTARITY۔ یہ دونوں سلسلے چلانے پر مجبور کرتی ہے جو دو خاندانوں کے تال میل اور تعلق پر منتج ہوتی ہے۔ سوال ابھرتا ہے کہ مزاج کے متضاد صفات کی سائنسی بنیاد کیا ہے؟ یہ متضاد صفات کیسے دو مختلف المزاج اور مختلف الہیئت انسانی جنسوں کو قریب رکھتی ہیں اور بادی النظر میں ہی ایک سوال ابھرتا ہے کہ دو سمندروں کے گڈمڈ نہ ہونے کی سائنسی وجہ کیا ہے۔ یہ تو معلوم ہو ہی چکا ہے کہ سمندر میں تلخ وشیریں پانی کے چشمے پلتے جاتے ہیں۔

اس آیت کو علم الوراثت (GENETICS) کے تحت سوچنے پر ان خصوصیات کی توارثی بنیاد (GENETIC BASIS) اور ان خصوصیات سے متعلقہ جنز (GENES) کے باہمی تعامل (INTERACTION OF GENES) نیز موروثی وپیدائشی جنسی امراض (GENETIC SEXUAL DISEASES) وغیرہ شعبوں میں غور وتدبر اور تحقیق وجستجو کی راہیں کھلتی ہیں۔

۸۔ علم النوارث (GENETICS) کا شعبہ

جس کے بعض انتہائی اہم حقائق آیات ذیل سے ہمارے سامنے آتے ہیں:۔

اِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنٰهُ	ہم نے ہر چیز کو ایک خاص اندازہ
بِقَدَرٍ (القمر-۴۹)	پر بنایا۔
وَالَّذِيْ قَدَّرَ	اور اس نے تقدیر مقرر کی پھر راہ
فَهَدٰى (الاعلیٰ-۲)	دکھائی۔

ان آیات کریمہ کے الفاظ اگرچہ عام ہیں اور کائنات کی ہر شے پر حاوی ہیں موضوع کی رعایت سے یہاں ہم صرف جاندار مخلوق کی تقدیر یعنی اندازہ مقرر کرنے کے مسئلہ پر سائنس کی روشنی میں غور کریں گے۔

مادی وجود کی حد تک اگرچہ تمام جاندار یکساں ہیں، لیکن اس کے ساتھ ہی جسمانی

وجود کی خصوصیات مثلاً فطرت و مزاج، شکل وصورت، قد وقامت، عقل وذہن کی گہرائی، جنسوں کا اختلاف وغیرہ ہر شخص میں جدا جدا ہوتی ہیں۔ ان جانداروں کے مادی وجود میں ان خصوصیات کی اصل اور جوہر کی تلاش آج کی سائنس کا ایک بڑا دلچسپ اور اہم موضوع ہے۔ جس کی رو سے ہر جاندار کے اندر پائی جانے والی جملہ خصوصیات اور ہر ایک کی منفرد فطرت و مزاج کا خزانہ اس کے ہر خلیہ میں موجود ایک مادی سالمہ (MOLECULE) میں ودیعت کر دیا گیا ہے جس کو ڈی آکسی رائبونیوکلے اک ایسڈ (DEOXYRIBONUCIEIC ACID) یا ڈی۔این۔اے (D.N.A) کہتے ہیں[1]۔ یہ مادی جوہر والدین کے نطفوں (SPERMS& EGGS) کے اتصال (FERTILIZATION) سے پہلے ماں اور باپ کی خصوصیات کو الگ الگ اپنے اندر سموئے رہتا ہے۔ نطفوں کا اتصال (FERTILIZATION) سائنس کی رو سے دراصل ان دو الگ الگ جوہروں (PATERNAL & MATERNAL DNAS) کا اتصال ہے۔ جس کے نتیجہ میں ایک مرکب مادی جوہر (DANGHTE DNA) وجود میں آتا ہے۔ جو اپنے والدین کی خصوصیات سے بڑی حد تک مشابہ ہوتے ہوئے بھی اپنی ایک انفرادیت رکھتا ہے۔ اس اتصال کا پورا کام (PROCESS) اتنی خاموشی، باریکی اور لطیف انداز میں ہوتا ہے کہ آج کی طاقتور خوردبینیں (MICROSCOPES) اور مشینیں بھی اس اتصال کی پوری کارروائی کو کنٹرول کرنا تو الگ، اسے مشاہدہ میں بھی لانے سے قاصر ہیں۔ نطفہ کا حمل قرار پانے کے ساتھ ہی بلکہ اس سے بھی پہلے اس کی یہ تقدیر یعنی اندازہ ٹھہرایا جانا مقرر ہو جاتا ہے یعنی کہ اس نئے وجود میں ماں کی کتنی خصوصیات ہونگی اور باپ کی خصوصیات کا کتنا حصہ

---

[1] علم التوارث (GENETICS) میں فطری خصوصیات کے حامل ذرات (BODIES) کو کروموسوز (CHROMOSOMES) کے نام سے پکارا جاتا ہے اور ان کروموسومز میں ہزاروں بلکہ لاکھوں حصے (FACTOR DETERMENANTS) ہیں جس کی ہر اکائی (UNIT) کسی خاص خصوصیت کے ظہور کی بنیاد ہے ان توارثی اکائیوں کو جین (GENE) کہا جاتا ہے۔

اس کو ملے گا اسی طرح اس کی اپنی انفرادیت کہاں تک ہوگی وغیرہ۔ آگے اس کا منفرد مزاج اور ماحول مل کر اس کی زندگی کا مزید رخ متعین کرتے جاتے ہیں۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اس کی فطرت و مزاج کے اندر ماحول سے اثر قبول کرنے کی ایک خاص صلاحیت ہوتی ہے۔ لہٰذا کوئی شخص ماحول کا کتنا اثر قبول کرے گا اس کا اندازہ بھی گویا پہلے سے مقرر ہو چکا ہوتا ہے۔

اس میدان میں کام کے اور سیکڑوں گوشے ہیں۔ قرآن کریم کی آیات (۷: ۱۷۲۔ ۱۷۴)، (۱۵: ۷ و ۱۹)، (۲۵: ۲)، (۸۰: ۱۹ و ۲۰)، (۳۰: ۲۱)، (۳۵: ۲۸) وغیرہ سے اس سلسلہ میں تحقیق و تفتیش کے مزید دائرے سامنے لائے جا سکتے ہیں۔

۹۔ علم جغرافیہ (GEOGRAPHY) کے بعض اہم دلچسپ حقائق

قرآن مجید کی درج ذیل آیت کریمہ اس سلسلے کی ایک اہم کڑی ہے۔

وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ اَنْ تَمِيْدَ بِهِمْ (الانبیاء۔ ۳۱) — اور ہم نے زمین میں پہاڑ جما دیے تاکہ وہ انھیں لے کر ڈھلک نہ جائے۔

اس آیت میں پہاڑوں کے جمانے کی حکمت یہ بیان فرمائی گئی ہے کہ زمین میں توازن قائم رہے۔ آج کے سائنسی نظریات کی رو سے پہاڑوں کی تخلیق کی یہی حکمت زیادہ قابل قبول ہے۔ اس علم کے ماہرین کے لیے یہ آیت اور بھی مختلف پہلوؤں سے تحقیق و تفتیش کے دروازے کھولتی ہے۔ مثلاً یہ پہلو کہ پہاڑوں کا زمین کی لیل و نہار کی گردش اور سورج کے گرد گردش پر کیا اثر پڑتا ہے۔ پہاڑوں کی وجہ سے زمین کے مختلف خطوں میں توازن پیدا کرنے کے کیا مظاہر ہیں۔ لفظ "تمید" (ڈھلکنے) کے دیگر مضمرات کو سامنے لاتے ہوئے اس سلسلے میں اور بھی بہت سی نئی نئی باتیں دریافت کی جا سکتی ہیں۔

اس کے علاوہ قرآن حکیم میں اس علم سے متعلق اور بھی بہت سی آیات ہیں، جن کا تعلق ہواؤں کے نظام، پانی کے نظام، دن اور رات کی گردش، زمین کے مختلف خطوں کا ذکر وغیرہ سے ہے۔ اس سے دلچسپی رکھنے والا ان پر مزید غور و فکر کر کے اس سلسلے کے دوسرے

بہت سے حقائق سامنے لا سکتا ہے۔

سائنس کے مختلف شعبوں سے متعلق یہ چند آیات ہم نے بطور نمونہ کے پیش کی ہیں۔ ورنہ اوپر جن علوم کا ذکر کیا ہے ان کے متعلق اور بھی بہت سی آیات قرآن کے صفحات میں پھیلی ہوئی ہیں۔ ارباب ذوق جواہر پاروں سے اپنے علم و صلاحیت کے مطابق ایک پورا ایوان سجا سکتے ہیں۔ اور سائنس کے کچھ انہی شعبوں پر موقوف نہیں ہمارا تو خیال ہے کہ ان کے علاوہ بھی سائنس کا کوئی شعبہ نہیں جس کے سلسلے میں قرآن سے کچھ نہ کچھ روشنی حاصل نہ کی جا سکتی ہو۔

ان آیات کی روشنی میں یہ نتیجہ اخذ کرنا بھی مبالغہ آمیز نہ ہوگا کہ سائنسی تحقیقات وانکشافات جو سائنس کا سرمایۂ افتخار سمجھی جاتے ہیں وہ اسی قرآنی تحریک غور و تدبر ہی کی مرہون منت ہیں جن کی بنیاد قرآن نے آج سے چودہ سو سال قبل ڈال دی تھی۔ قرآن اس دوران نہ صرف محض دعوتِ تفکر ہی دیتا رہا بلکہ مختلف شعبات سائنس میں براہِ راست کچھ نشانِ راہ بھی فراہم کرتا رہا اور کچھ مخصوص سوالات وجوابات کی نشاندہی بھی کرتا رہا۔ سائنس دانوں نے تاریخ کے مختلف ادوار واوقات میں ان قرآنی نظریوں کو یا تو براہِ راست قرآن سے اخذ کیا یا حاملین قرآن سے حاصل کیا۔ مزید وضاحت کے پیشِ نظر عرض ہے کہ جو سائنسی نظریات ابھی پوری طرح پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچے ہیں ان کے بارے میں بھی متعدد سائنس دانوں کی رائے قرآن کے حق میں ہے۔ حق تو یہی تھا کہ تمام سائنس داں اس معاملہ میں حقیقت پسندی کا اظہار کرتے مگر کم از کم زمانہ قریب کے نوبل انعام یافتہ سائنس داں پروفیسر عبدالسلام صاحب اس حقیقت کے اظہار میں بخل سے کام نہیں لیتے کہ ان کا نظریۂ وحدتِ توانائی (UNIFICATION THEORY) قرآن ہی سے اخذ کیا ہوا ہے۔

تعارف وتبصرہ

مسلمان کیا کریں؟

از مولانا جمیل احمد نذیری (فاضل دیوبند)
مکتبہ صداقت ، مبارک پور ، اعظم گڑھ
صفحات ۱۳۲ ۔
قیمت سات روپے
سن اشاعت اگست ۱۹۸۲ء

مولانا جمیل احمد نذیری کی یہ مختصر کتاب صاف ستھری کتابت وطباعت کے ساتھ مکتبہ صداقت ، مبارک پور سے پہلی بار شائع ہوئی ہے ۔ کتاب میں، موجودہ ہندوستانی مسلمانوں کے اندر پائی جانے والی خامیوں کی نشاندہی کرکے قرآن وحدیث کی روشنی میں اس روش کی تلقین کی گئی ہے جسے اپناکر وہ دنیا وآخرت میں فوز وفلاح سے ہمکنار ہوسکتے ہیں ۔ کتاب جس جذبے سے لکھی گئی ہے وہ قابل قدر ہے ۔ زبان آسان اور رواں اور انداز دعوتی اور اصلاحی ہے ۔ کاش کہ اس کے اندر انتہائی تکلیف دہ اور فاحش غلطیاں نہ ہوتیں تو پیش نظر مقصد کے لیے مفید ہوسکتی تھی ۔

صفحہ ۱۲۶ ، حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی شجاعت وبہادری کے بیان میں حضرت انسؓ کی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد کہ "ایک بار مدینہ میں افواہ پھیلی کہ کافروں نے حملہ کردیا ، ابھی لوگ پتہ لگانے کے لیے نکل ہی رہے تھے جب تک حضورؐ تنہا ابوطلحہؓ کے بغیر زین کے گھوڑے پر سوار ہوکر اور تلوار لے کر نکل کھڑے ہوئے ،

پورے مدینہ کا چکر لگا آئے اور آکر سب کو اطمینان دلایا کہ گھبرانے کی کوئی بات نہیں، یہ محض افواہ تھی"۔ اس کے بعد اس روایت کے آخری ٹکڑے کے متعلق فرماتے ہیں کہ:

"حضور کی اس دن کی بہادری کے متعلق حضرت انسؓ فرماتے ہیں

'لقد وجدتہ بحرا'

اس کا ترجمہ یہ کیا گیا ہے

"میں نے حضورؐ کو بہادری میں سمندر کے مانند بے کنار پایا"۔ انا للہ وانا الیہ راجعون ہمارے سامنے مشکوۃ المصابیح کا کتب خانہ رشیدیہ کا نسخہ ہے اس میں 'لقد وجدتہ بحرا' کے بالکل متصل بین السطور یہ تشریحی نوٹ درج ہے:

ای واسع الجری وکان بطیئ الجری ۱۲۔ یعنی انتہائی تیز رفتار جبکہ (اس سے قبل) وہ بہت ہی سست رفتار تھا۔ اس کے علاوہ اس متفق علیہ روایت پر حاشیہ ۱۲ کے تحت اسی صفحہ پر مرقاۃ کے حوالہ سے درج ذیل وضاحت درج ہے۔

۱۲ قولہ لقد وجدتہ ای الفرس بحرا۔ الخ ای جوادا وسیع الجری قال النووی فیہ بیان ما اکرمہ اللہ تعالیٰ بہ من جلیل الصفات وفیہ معجزۃ انقلاب الفرس سریعا بعد ان کان بطیئا۔ الخ (کتاب الفتن باب فی اخلاقہ وشمائلہ صلی اللہ علیہ وسلم۔)

(میں نے اس کو یعنی گھوڑے کو سمندر (کی مانند رواں) پایا الخ یعنی بہت ہی عمدہ اور (روانی میں سمندر کے مانند) انتہائی صبا رفتار امام نووی کہتے ہیں کہ اس حدیث کے اندر ان اعلیٰ اوصاف وخصوصیات کا بیان ہے جن سے اللہ تعالیٰ نے (بطور خاص) آپ کو نوازا تھا۔ اسی طرح اس کے اندر اس معجزے کا بیان ہے کہ کس طرح (حضرت ابو طلحہؓ کا) گھوڑا جس کی سست روی ضرب المثل تھی (آپ کی برکت سے انتہائی تیز رفتار ہو گیا۔ الخ)

صفحہ ۱۲۴۔ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث

من شاب شیبۃ فی سبیل اللہ کانت لہ نورا یوم القیامۃ

لفظ 'اہلکہم' کی مزید تشریح ہے۔ پھر مصنف نے ذرا اس پر بھی غور کر لیا ہوتا کہ 'احتیاج' (ح، و ج) باب افتعال سے لازم ہے متعدی نہیں۔ یعنی حاجت مند اور ضرورت مند ہونا۔ اسی کا اسم فاعل 'محتاج' ہے جس سے ایک عامی بھی واقف ہے۔ اس حدیث پر حوالہ مسلم ج ۲ ص ۲۸۰ کا ہے اسی صفحہ پر نیچے شرح نووی میں اس کی یہ وضاحت درج ہے: (قولہ فصبّحهم الجيش فاهلكهم واجتاحهم) اى استأصلهم یعنی انھیں بالکل نیست و نابود کر دیا۔ کیا مصنف نے طے کر لیا ہے کہ شروح و حواشی سے بالکل آنکھیں بند کر کے صرف متن حدیث کو سامنے رکھیں گے۔ اسی حدیث کے اس سے پہلے کے ٹکڑے 'فانطلقوا على مهلهم' کا ترجمہ کیا گیا ہے: "اور راتوں رات اپنی سواریوں پر سوار ہو کر نکل گئے"۔ جس سے شبہ ہوتا ہے کہ کہیں موصوف 'مہلہم' کو 'راحلتہم' تو نہیں سمجھ گئے ہیں؟ 'مہلہم' کا مطلب ہے وہ پورے سکون و اطمینان سے کسی خوف و گھبراہٹ کا شکار ہوئے بغیر نکل گئے۔ سواریوں پر سوار ہونے کا پابند بنانے کی کیا ضرورت تھی۔ آدمی پیدل چل کر بھی تو اپنے کو خطرے سے باہر نکال سکتا ہے؟ اس حدیث پر حوالہ مسلم ۲/ ۲۴۸ کا دیا گیا ہے۔ اس کے متن میں یہ لفظ 'مُہلتہم' م کے ضمہ کے ساتھ 'فرصت' کے وزن پر ہے 'مَہلہم' م کے فتح کی بھی روایت ہے لیکن وہ مسلم کے متن میں نہیں۔ مشکوٰۃ کی روایت میں یہی لفظ ہے۔ کتاب الایمان، باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ / ۲۸ جس کے معنی بین السطور یہ درج ہیں: 'بالهيئة والسكون' یعنی پورے سکون اور اطمینان خاطر سے۔

صفحہ ۱۲۴۔ حدیث پاک 'لغدوۃ فی سبیل اللہ او روحۃ خیر من الدنیا وما فیھا کا ترجمہ: 'اللہ کے راستے میں ایک صبح یا ایک شام دنیا اور دنیا کی ساری چیزوں سے بہتر ہے' کیا گیا ہے جس سے شبہ ہوتا ہے کہ مصنف 'غدوۃ' اور 'روحۃ' کو 'صباح' اور 'مساء' کے معنی میں اسم سمجھتے ہیں۔ حالانکہ یہ اسم نہیں اسم مصدر ہے۔ مشکوٰۃ المصابیح میں یہ متفق علیہ حدیث صفحہ ۳۲۹ کتاب الجہاد فصل اول میں ہے جس کے بین السطور ان دو الفاظ کی بالترتیب یہ تشریح درج ہے: غدوۃ: ای ذهاب فی النصف الاول

کا ترجمہ کرتے ہیں: 'جس نے اپنی جوانی اللہ کی راہ میں گزاری وہ قیامت کے دن اس شخص کے لیے نور بنے گی'۔ تعجب ہے کہ کس قدر آسانی سے بڑھاپے کو جوانی میں تبدیل کر دیا گیا ہے۔ اگر 'شابَّ' کو ب کی تشدید کے ساتھ باب مفاعلۃ سے ماضی مطلق مان لیا جائے جب بھی آگے شیبۃ پر نگاہ رکھنی ضروری تھی۔ 'شاب' کا مادہ، ش، ب، ب نہیں، ش، ی، ب کے ہیں جس کے معنیٰ بوڑھا ہونا عربی زبان کا ایک مبتدی بھی جانتا ہے۔ شاب۔ شَیْبًا وشَیْبَۃً ومشیبًا: ابیض شعرہ فھو اشیب وشائب وھی شائبۃ (منجد) کتابت کی غلطی سے 'ماشاب' چھپ گیا ہے حیکہ متن 'من شاب' ہے۔ اسی طرح حوالہ ترمذی ج ۲ صفحہ ۱۹۰ یہ بھی کتابت کی غلطی معلوم ہوتی ہے اس لیے کہ یہ حدیث ج ۱ صفحہ ۱۹۷ کی ہے۔ (ابواب فضائل الجہاد، باب ماجاء من شاب شیبۃ فی سبیل اللہ) ہمارے پیش نظر ترمذی کا نسخہ مطبوعہ رشیدیہ ہے۔ اس میں 'من شاب' پر یہ حاشیہ درج ہے۔ ومعناہ من مات من المجاھدۃ حتی یشیب طاقۃ من شعرہ فلہ ما لا یوصف من الثواب الخ (اس کا مطلب ہے کہ جس نے راہ خدا میں جہاد کو اپنا وظیفۂ حیات بنایا یہاں تک کہ اس کے بالوں کا کوئی حصہ سفید ہو گیا تو (حق تعالیٰ کے ہاں) اس کے لیے وہ اجر و ثواب ہے جسے (لفظوں میں) نہیں بیان کیا جا سکتا) حیرت ہے کہ مصنف نے اس مختصر حاشیہ کو بھی دیکھنے کی زحمت نہ کی اور ترجمہ کر ڈالا۔

صفحہ ۶۰ مشہور حدیث نبویؐ 'انما مثلی ومثل ما بعثنی اللہ بہ الخ کے ٹکڑے 'فصبحھم الجیش فاھلکھم واجتاحھم' کو موصوف نے واجتاحھم لکھا ہے۔ یہ کتابت کی غلطی نہیں ہے اس لیے کہ اس کا ترجمہ بھی یہی کیا گیا ہے: "لہٰذا صبح سویرے لشکر نے ان پر حملہ کر دیا، انھیں ہلاک کر دیا اور محتاج بنا دیا" الخ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ وہ ارشاد گرامی ہے جو حدیث کے مبتدیوں کے بھی نوک زبان ہوتا ہے۔ یہ 'اجتاحھم' مادہ ح، و، ج سے باب افتعال کا ماضی مطلق نہیں جس کا اسم فاعل 'محتاج' ہوتا ہے۔ بلکہ ج، و، ح مادہ سے باب افتعال کا ماضی مطلق ہے۔ جس کے معنیٰ جڑ بیڑ سے اکھاڑ دینے اور نیست و نابود کر دینے کے ہیں۔ یہ گویا حدیث پاک کے اس سے پہلے کے

من النہار ۱۲۔ ر وحۃ: ای ذھاب فی النصف الاخیر من النہار ۱۲

صفحہ ۵۰، ۵۱ پر سیاست میں غیر معمولی دلچسپی کے عنوان کے تحت عوام کو مشورہ دیا گیا ہے کہ سیاسی مسائل میں بحث و تکرار اور ان میں دلچسپی نہ لے کر یہ کام انھیں اپنے سیاسی رہنماؤں اور قائدین کے سپرد کر دینا چاہیے، لیکن یہ مشورہ صفحہ ۳۰، ۳۲ کے مضمون 'خوش خیالی کی دنیا میں مگن رہنا' سے غیر ہم آہنگ ہے۔ جس میں مسلمانوں کی تقریباً سبھی جماعتوں کو ساقط الاعتبار قرار دیا گیا ہے۔ صفحہ ۸۱ پر مسلمانوں کا آپسی تعلق کے ذیل میں جو بات کہی گئی ہے وہ صفحہ ۳۴، 'مسلمان مسلمان کا دشمن' کے تحت مختصراً آگئی ہے۔ اگر تفصیل مقصود تھی تو تکرار سے بچنے کے لیے ۳۴ کے مضمون کو حذف کر دینا چاہیے تھا۔ صفحہ ۱۰۵، مسلمانوں کا اصل مسئلہ کیا ہے، یہ مضمون بالکل زائد ہے اس لیے کہ صفحہ ۴۶ معاش کو اصل مسئلہ سمجھنا، اس عنوان کے تحت اس کا مناسب ذکر ہو گیا ہے۔ اس کے علاوہ اول الذکر مضمون پر فٹ نوٹ میں تفصیل کے طالبین کے لیے اپنی ایک دوسری کتاب کے حوالہ کے ساتھ یہ وضاحت کہ: یہ مضمون بھی اسی کتاب کے مختلف مقامات سے اخذ کیا گیا ہے، کس قدر گراں گزرتا ہے۔ صفحہ ۱۲۳، شعر کا ترجمہ صحیح نہیں ہے۔ صفحہ ۱۲۴ شعر میں 'ان الجبن حزم' خرم چھپ گیا ہے۔ دوسرے مصرعہ: وتلك خدیعۃ الطبع اللئیم کا ترجمہ 'حالانکہ یہ کمینہ لوگوں کا ہتھیار ہے'۔ درست نہیں ہے۔ خدیعہ کے معنی مکر و فریب کے ہیں۔ ہتھیار کہاں سے آگیا۔ صحیح ترجمہ ہوگا۔ (حالانکہ یہ کمینہ اور پست طبیعت لوگوں کا بالکل دھوکہ ہے) صفحہ ۴۸ پر حدیث شریف کے الفاظ 'نکفی المؤنۃ' میں مونتہ کے بجائے، نکفی المونتہ، چھپ گیا ہے۔

مناسب ہوگا کہ مصنف اس کتاب کی بقیہ کاپیاں روک کر اس پر پوری طرح خاص طور پر آیات و احادیث کے ترجموں پر نظر ثانی کر کے اس کا دوسرا ایڈیشن شائع کرائیں۔

(سلطان احمد اصلاحی)