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

تحقیقات اسلامی

علی گڑھ

جولائی ـــــــــــ ستمبر ۱۹۸۵ء

مُدیر

سید جلال الدین عمری

پانی والی کوٹھی دودھ پور علی گڑھ
۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۴ شمارہ ۳

شوال - ذی الحجہ ۱۴۰۵ھ
جولائی - ستمبر ۱۹۸۵ء

سالانہ زرتعاون

ہندوستان سے	۲۵ روپئے
پاکستان سے	۵۰ روپئے
دیگر ممالک سے	۲۰ ڈالر

فی پرچہ ۷ روپئے
(ھندوستان میں)

ناشر جلال الدین عمری نے انٹرنیشنل پرنٹنگ پریس علی گڑھ کے لیے جمال پرنٹنگ پریس دہلی سے چھپوا کر ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور علی گڑھ سے شائع کیا۔

فہرست مضامین

حرفِ آغاز

مطلقہ کا نفقہ — سید جلال الدین عمری — ۵

تحقیق وتنقید

برصغیر میں اسلام کی توسیع واشاعت میں صوفیاء کرام کا حصہ — ڈاکٹر اشتیاق احمد ظلی — ۱۹

عباسی دور کی انفرادی بنک کاری پر ایک نظر — ڈاکٹر ظفر الاسلام — ۴۷

بحث ونظر

اسلام کا قانونِ قصاص — سید جلال الدین عمری — ۶۱

نقد واستدراک

تکرار — قرآن کا ایک اہم اسلوب — ڈاکٹر محمد اجمل اصلاحی — ۸۰

ترجمہ وتلخیص

روس میں اسلامی علوم کا مطالعہ — ڈاکٹر کبیر احمد جائسی — ۹۹

تعارف وتبصرہ

مختصر تاریخ ادب عربی — ڈاکٹر مسعود الرحمٰن خاں ندوی — ۱۲۰

اس شمارے کے لکھنے والے

۱۔ ڈاکٹر اشتیاق احمد ظلی

ریڈر شعبہ تاریخ مسلم یونیورسٹی ۔ علی گڑھ

۲۔ ڈاکٹر ظفر الاسلام

شعبہ اسلامیات ۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۳۔ ڈاکٹر محمد اجمل اصلاحی

مدینہ یونیورسٹی

۴۔ ڈاکٹر کبیر احمد جائسی

ریڈر شعبہ اسلامیات ۔ مسلم یونیورسٹی ۔ علی گڑھ

۵۔ ڈاکٹر مسعود الرحمٰن خاں

ریڈر شعبہ دراسات غربی ۔ مسلم یونیورسٹی ، علی گڑھ

۶۔ سید جلال الدین عمری

سکریٹری ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی

علی گڑھ

حرفِ آغاز

مطلقہ کا نفقہ

سیّد جلال الدین عمری

اسلام کے قانونِ طلاق پر جو اعتراضات کئے جاتے ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ مرد طلاق کے دو بول بول کر عورت کو بیک بینی و دو گوش گھر سے نکال باہر کر دیتا ہے اور وہ سوسائٹی میں بے یار و مددگار در بدر ٹھوکریں کھانے پر مجبور ہو جاتی ہے۔ یہ اعتراض بہت پرانا اور بڑا بے جان ہے۔ لیکن اسے بار بار اس طرح دہرایا جاتا ہے جیسے اسلامی شریعت کے لیے یہ ایک زبردست چیلنج ہے اور اس کا اس کے پاس کوئی معقول جواب نہیں ہے۔ اس اعتراض کا کھوکھلا پن ہر پہلو سے واضح کیا جاتا رہا ہے لیکن جن لوگوں کا مقصد محض اعتراض ہو وہ اپنی کم زوری کبھی تسلیم نہیں کر سکتے اور انھیں کوئی جواب مطمئن نہیں کر سکتا۔ وہ تو صرف یہ چاہتے ہیں کہ ان کے اعتراض کو معقول مان کر ان کے حسبِ منشا قانونِ شریعت کی 'خامیوں' کو دور کر دیا جائے اور اس کی مناسب 'اصلاح' کر دی جائے۔ ان کے نزدیک جو شخص عورت کو طلاق دے اسے یہ سزا ضرور ملنی چاہیے کہ وہ اس کی زندگی بھر اس کا نان و نفقہ برابر دیتا رہے۔ ہاں اگر اس کی دوسری شادی ہو جائے یا وہ خود کھیل ہو جائے تو مرد کو اس کی معاشی ذمہ داریوں سے سبک دوش کر دیا جائے۔ سپریم کورٹ کے حالیہ فیصلہ نے اسلام کے نظامِ طلاق پر ہونے والے اس اعتراض کو ایک طرح سے صحیح قرار دے دیا ہے اور اس تجویز کو قانونی سند عطا کر دی ہے۔ اس لئے ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ اس مسئلہ کا ذرا تفصیل سے جائزہ لیا جائے۔

۱۔ اگر کوئی شخص یہ مطالبہ شروع کر دے کہ اس کا معاشی بوجھ ایک بالکل اجنبی شخص پر ڈال دیا جائے تو دنیا اسے مذاق یا عقل کا فتور سمجھے گی۔ اس لیے کہ کسی فرد پر دوسرے فرد کی کوئی ذمہ داری ڈالنے کے لیے کوئی معقول بنیاد ہونی چاہیے۔ دو اجنبی اشخاص کے درمیان اس طرح کی بنیاد نہیں ہوتی۔ اسلام کے نزدیک جن بنیادوں پر ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں ان میں سے ایک بنیاد نکاح ہے۔ نکاح کے بعد عورت ازدواجی زندگی کے وسیع تقاضوں کی تکمیل اور خاندان کی تعمیر کے لیے مرد کو اپنا وقت دیتی ہے اور مرد اس کے عوض اس کے نان و نفقہ کی ذمہ داری اٹھاتا ہے۔ جب تک دونوں عقدِ نکاح میں بندھے ہوئے ہیں یہ ذمہ داری باقی رہتی ہے۔ طلاق سے میاں بیوی کا یہ تعلق ٹوٹ جاتا ہے اور ذمہ داریاں ختم ہو جاتی ہیں۔ ایک طرف عورت ازدواجی زندگی کے تقاضوں سے آزاد ہو جاتی ہے اور دوسری طرف مرد اس کی معاشی ذمہ داری سے سبک دوش ہو جاتا ہے اور دونوں کے درمیان ایک طرح کی دوری اور اجنبیت حائل ہو جاتی ہے۔ اگر طلاق مغلظہ ہے تو یہ اجنبیت اتنی سخت ہوتی

ہے کہ عورت جتنی آسانی سے دوسرے مرد سے اور مرد دوسری عورت سے شادی کر سکتا ہے، اتنی آسانی سے یہ دونوں دوبارہ اپنے ازدواجی تعلقات بحال نہیں کر سکتے۔ وہ ان تعلقات کو بحال کرنا چاہیں تو ضروری ہے کہ عورت کی کسی دوسرے شخص سے شادی ہو اور وہ طلاق دے دے یا اس کا انتقال ہو جائے۔ اس کے بغیر وہ چاہیں بھی تو اپنی سابقہ زندگی کی طرف لوٹ نہیں سکتے۔ طلاق کے ذریعہ جہاں اتنی زبردست دوری پیدا ہو جائے اور اجنبیوں سے بھی زیادہ اجنبیت حائل ہو جائے وہاں ان میں سے کس پر کس کے حقوق عائد کئے جائیں اور کون کس کی ذمہ داری اٹھائے؟

۲۔ میاں بیوی کے درمیان طلاق کی نوبت بالعموم اس وقت آتی ہے جب کہ وہ اپنی ذمہ داریوں سے غفلت برتتے ہیں اور ایک دوسرے کے حقوق نہیں پہچانتے۔ اس کی وجہ سے خانگی زندگی میں تعاون اور اشتراک باقی نہیں رہتا اور عدم تعاون اور مخالفت شروع ہو جاتی ہے۔ لیکن طلاق کا ذکر اس طرح کیا جاتا ہے جیسے لازماً یہ مرد کی ایک زیادتی ہے۔ اور عورت کا اس میں کوئی قصور نہیں ہے۔ حالانکہ اس امکان کو بالکل نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ عورت نے ایسے حالات پیدا کر دیئے ہوں کہ مرد کو مجبوراً طلاق دینی پڑی ہو۔ اس کے باوجود مرد پر مطلقہ کا تاحیات نفقہ لازم قرار دینا اس کے ساتھ بہت بڑی زیادتی ہے جس کا کوئی اخلاقی اور قانونی جواز نہیں ہے۔

۳۔ طلاق کے بعد جس طرح عورت مرد کے ساتھ تعاون کے لیے آمادہ نہیں ہوتی اسی طرح مرد بھی فطری طور پر چاہتا ہے کہ وہ عورت کی ساری ذمہ داریوں سے سبک دوش ہو جائے۔ اگر طلاق کے بعد عورت کی معاشی ذمہ داری اس پر برقرار رہے تو بعض اوقات طلاق نہ دینا اس کے لئے طلاق دینے سے زیادہ مفید ہو سکتا ہے۔ طلاق دے کر بھی بیوی کی زندگی بھر اس کی معاشی ذمہ داری اٹھانے کی جگہ وہ اس بات کو ترجیح دے سکتا ہے کہ طلاق نہ دے کر اسے معلقہ بنائے رکھے اور عملاً تمام حقوق سے محروم کر دے۔ بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ معلقہ عدالت سے حقوق حاصل کر سکتی ہے۔ لیکن ایک تو عدالت سے کسی حق کا حاصل کرنا آسان نہیں ہے، دوسرے یہ کہ مرد اس سے بچنا چاہے تو ہزار تدبیریں کر سکتا ہے۔ تیسرے یہ کہ کون سی دانش مندی ہے کہ مطلقہ کے نفقہ کو لازم کر کے طلاق کو اس قدر دشوار کر دیا جائے کہ آدمی طلاق کے بعد نفقہ کے ڈر سے طلاق ہی نہ دے اور بیوی کو لٹکائے رکھے۔ ایک غلطی کو باقی رکھنے کے لیے دوسری غلطی کا ارتکاب کرنا کوئی معقول بات تو نہیں ہے۔

۴۔ طلاق کے بعد عورت اور مرد دونوں کو یہ آزادی حاصل ہو جاتی ہے کہ وہ اپنی مرضی سے کسی دوسرے فرد کو اپنا رفیق حیات بنالیں اور طلاق کی وجہ سے زندگی میں جو خلا پیدا ہو گیا ہے اسے پر کر لیں لیکن

طلاق دینے کے بعد بھی آدمی کو بیوی کا معاشی بوجھ اٹھانا پڑے تو وہ دوسرے نکاح کی مشکل ہی سے ہمت کرسکتا ہے۔ سابقہ بیوی اور موجودہ بیوی دونوں کے اخراجات اٹھانے کے مقابلہ میں وہ شاید تجرد کی زندگی کو ترجیح دے گا۔ اس سے اس کی سیرت و اخلاق کے خراب ہونے اور جنسی بے راہ روی کا شکار ہونے کا خطرہ ہے۔

۵۔ اس میں عورت کے بگاڑ کا بھی اندیشہ ہے۔ اگر عورت کو یہ یقین ہو کہ طلاق کے بعد بھی اس کا نفقہ اسے برابر ملتا رہے گا تو اس کے اندر مرد کو بات بات پر تنگ کرنے اور ذرا ذرا سی شکایت پر طلاق حاصل کرنے کا رجحان ابھر سکتا ہے۔ چنانچہ مغرب میں طلاق کا اوسط جن اسباب کی بنا پر بہت بڑھ گیا ہے ان میں ایک یہ بھی ہے کہ عورت کو یہ اطمینان ہوتا ہے کہ وہ طلاق کے بعد بھی MAINTENANCE کے نام پر زندگی بھر شوہر سے اپنا خرچ وصول کرتی رہے گی۔ اسلام طلاق کے رجحان کو غلط سمجھتا ہے۔ وہ ایسے کسی قاعدہ ضابطہ کی تائید ہرگز نہیں کرسکتا جس سے اس رجحان کو تقویت ملے اور ازدواجی زندگی کی ہر ناگواری کو طلاق کے ذریعہ دور کیا جانے لگے۔

یہ بعض وہ معاشرتی اور سماجی پیچیدگیاں ہیں جو مطلقہ کا نفقہ واجب قرار دینے سے پیدا ہوسکتی ہیں۔ ان پیچیدگیوں کو نظر انداز کرنا آسان نہیں ہے۔

بعض لوگ چاہتے ہیں کہ طلاق کے بعد عورت کے تاحیات نفقہ کو کسی نہ کسی طرح قرآن سے ثابت کر دکھائیں۔ لیکن بڑی مشکل یہ ہے کہ قرآن مجید ان کی اس خواہش کو پوری کرنے کے لیے ہرگز تیار نہیں ہے۔ طلاق کی صورت میں عورت کے مہر، نفقہ اور عدت کے مسائل پیدا ہوتے ہیں۔ قرآن و حدیث میں ان کے احکام موجود ہیں، لیکن ان میں مطلقہ کے تاحیات نفقہ کا کہیں ذکر نہیں ہے۔ وضاحت کے لیے یہاں ان احکام کی تھوڑی سی تفصیل پیش کی جارہی ہے۔

طلاق یا تو خلوت صحیحہ کے بعد ہوگی یا خلوت صحیحہ سے پہلے۔ دونوں صورتوں میں یا تو مہر متعین ہوگا یا نہیں ہوگا۔ اس طرح طلاق چار مختلف حالتوں میں ہوسکتی ہے[1]۔ ان سب کے احکام بھی الگ ہیں۔

۱۔ طلاق خلوت صحیحہ کے بعد دی جائے اور مہر متعین ہو تو پورا مہر ادا کرنا ہوگا۔ ارشاد ہے:۔

وَاٰتُوا النِّسَآءَ صَدُقٰتِهِنَّ نِحْلَةً (النساء: ۴) — عورتوں کو ان کے مہر عطیہ کے طور پر دو۔

دوسری جگہ ارشاد ہے۔ کتاب کا صحیح

---

[1] ابن عابدین: رد المحتار علی الدر المختار ۲/۴۶۳

وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّآ اٰتَيْتُمُوْهُنَّ شَيْئًا (البقرہ:۲۲۹)

تمہارے لیے جائز نہیں ہے کہ جو (مہر) تم نے ان کو دیا ہے اس میں سے کچھ لے لو۔

۲۔ طلاق خلوت صحیحہ کے بعد دی جائے اور مہر متعین نہ ہو تو مہر بہر حال دینا ہوگا اس لئے کہ عورت سے استمتاع کے بعد مہر لازم ہو جاتا ہے۔

فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهٖ مِنْهُنَّ فَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ فَرِيْضَةً ط (النساء:۲۴)

پھر ان میں سے جن عورتوں سے تم نے فائدہ اٹھایا ان کے مہر انھیں دو، جو تم پر فرض ہیں۔

مہر کی مقدار متعین نہ ہو تو میاں بیوی باہم رضامندی سے اس کی مقدار متعین کر سکتے ہیں۔ اگر ان میں اختلاف ہو تو مہر مثل واجب ہوگا۔ یعنی اس عورت کے خاندان کی دوسری عورتوں کا جو مہر ہوگا وہی اس کا مہر ہوگا۔[۱]

امام رازی فرماتے ہیں کہ اس کی عقلی دلیل یہ ہے کہ شبہ میں کسی عورت سے ہم بستری ہو جائے تو مہر مثل واجب ہوتا ہے۔ اس بنیاد پر جس عورت سے باقاعدہ نکاح ہو بدرجہ اولیٰ اس کا مہر مثل واجب ہونا چاہیے۔[۲]

۳۔ خلوت صحیحہ سے پہلے طلاق دی گئی لیکن مہر متعین ہو چکا تھا تو اس صورت میں نصف مہر دیا جائے گا۔ قرآن نے اس کی صراحت کی ہے۔

وَاِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيْضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ اِلَّآ اَنْ يَّعْفُوْنَ اَوْ يَعْفُوَا الَّذِيْ بِيَدِهٖ عُقْدَةُ النِّكَاحِ ط وَاَنْ تَعْفُوْٓا اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى ط وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ اِنَّ اللّٰهَ بِمَا تَعْمَلُوْنَ بَصِيْرٌ ۝ (البقرہ: ۲۳۷)

اگر تم نے ان کو ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دی اور تم ان کا مہر مقرر کر چکے تھے تو مہر مقرر کیا تھا اس کا آدھا ہوگا۔ ہاں اگر وہ درگذر کریں (اور اس سے کم لیں) یا وہ شخص جس کے ہاتھ میں نکاح کی گرہ ہے (یعنی شوہر) درگذر کرے (اور زیادہ دے تو ایسا کر سکتا ہے) اگر تم عفو و درگذر سے کام لو تو یہ تقویٰ سے زیادہ قریب بات ہوگی۔ آپس میں احسان کرنا نہ بھولو۔ بے شک جو کچھ تم کرتے ہو اللہ اسے دیکھتا ہے۔

۴۔ خلوت صحیحہ سے پہلے طلاق دی گئی لیکن مہر متعین نہیں ہوا تھا تو اسے 'متاع' دیا جائے گا۔ قرآن نے اس کے مہر کا ذکر نہیں کیا ہے۔

---

[۱] حوالہ سابق ۲/۴۶۰ [۲] تفسیر کبیر ۲/۲۸۲

لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ۔ (البقرہ: ۲۳۶)

اس میں تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم نے عورتوں کو اس وقت طلاق دی جبکہ ابھی تم نے نہ تو ان کو ہاتھ لگایا اور نہ ان کا مہر مقرر کیا۔ اس صورت میں ان کو کچھ متاع دو صاحب حیثیت اپنی حیثیت کے مطابق اور تنگ دست اپنی حیثیت کے مطابق۔ متاع معروف کے مطابق ہو۔ احسان کرنے والوں پر یہ لازم ہے۔

ان چار صورتوں کے علاوہ ایک اور صورت بھی ہے۔ وہ یہ کہ خلوتِ صحیحہ سے پہلے مرد کا انتقال ہو گیا اور مہر بھی متعین نہیں تھا تو امام مالک اور امام اوزاعی وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ اس عورت کو مہر نہیں ملے گا۔ متعہ دیا جائے گا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ بیوی سے شوہر جو جنسی تعلق قائم کرتا ہے مہر اس کا عوض ہے۔ جب یہ تعلق ہی قائم نہیں ہوا تو مہر کا سوال نہیں پیدا ہوتا۔ البتہ اسے شوہر کے مال میں میراث ملے گی۔ امام شافعی کی بھی معروف رائے یہی ہے۔

لیکن امام ابوحنیفہ اور امام احمد وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ عورت کو مہر مثل ملے گا اور میراث بھی ملے گی۔ اس کی تائید ایک حدیث سے ہوتی ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اسی مسئلہ میں سوال کیا گیا کہ ایک آدمی کا انتقال ہو گیا۔ اس نے بیوی کا نہ تو مہر مقرر کیا تھا اور نہ اس کے ساتھ اس کی خلوت ہوئی تھی۔ آپ نے جواب دیا کہ اس کا مہر وہ ہو گا جو اس کے خاندان کی دوسری عورتوں کا مہر ہے۔ نہ کم نہ زیادہ۔ اسے عدت بھی پوری کرنی ہو گی۔ اسے میراث بھی ملے گی۔ معقل بن سنان اشجعیؓ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے اس فتویٰ کی تائید میں فرمایا کہ ہمارے قبیلہ کی ایک عورت بروع بنت واشق کا یہی معاملہ تھا اور رسول اللہ ﷺ نے بالکل یہی فیصلہ فرمایا تھا۔ یہ سن کر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ بہت خوش ہوئے۔[۱]

اس حدیث پر جرح بھی کی گئی ہے لیکن یہ جرح صحیح نہیں ہے۔ امام شافعی کے شاگرد امام مزنی کہتے ہیں کہ یہ حدیث ثابت ہو جائے تو اس کے مقابلہ میں کسی کی رائے قبول نہیں کی جائے گی۔[۲]

اگر خلوت سے پہلے عورت کا انتقال ہو جائے اور مہر متعین نہ ہو تو اس کا بھی فقہ حنفی کی رو سے یہی حکم ہے۔[۳]

---

[۱] ترمذی، ابواب النکاح، باب ماجاء فی الرجل یتزوج المرأۃ الخ ابوداؤد، کتاب النکاح، باب من تزوج ولم یسم صداقا حتی مات [۲] بدایۃ المجتہد ۲/۲۹ [۳] رد المحتار علی الدر المختار ۲/۴۶۰

اب عدت اور نفقہ کے مسئلہ کو لیجئے۔ اگر خلوت صحیحہ کے بعد طلاق ہوئی ہے تو اس کی عدت تین حیض ہے۔

وَالْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ	وہ عورتیں جن کو طلاق دی گئی تین حیض تک
ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ (البقرہ: ۲۲۸)	اپنے آپ کو انتظار میں رکھیں گی۔

جس عورت کو صغرسنی کی وجہ سے یا بڑھاپے کی وجہ سے حیض نہ آئے اس کی عدت تین ماہ ہے اور حاملہ کی عدت وضع حمل ہے (الطلاق: ۴)

اگر خلوت صحیحہ سے پہلے طلاق ہوئی ہے تو اس کی کوئی عدت نہیں ہے۔ ارشاد ہے۔

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا نَكَحْتُمُ	اے ایمان والو! جب تم ایمان والی عورتوں
الْمُؤْمِنٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ	سے نکاح کرو اور ہاتھ لگانے سے پہلے انھیں
قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ	طلاق دے دو تو تمہیں انھیں عدت میں بٹھانے
مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّوْنَهَا فَمَتِّعُوْهُنَّ	کا حق نہیں ہے کہ اس کی گنتی پوری کراؤ۔ انھیں متاع
وَسَرِّحُوْهُنَّ سَرَاحًا جَمِيْلًا (الاحزاب ۴۹)	دو اور اچھی طرح رخصت کر دو۔

اب نفقہ اور سکنیٰ (مکان) کے مسئلہ کو لیجئے۔

طلاق دو طرح کی ہوتی ہے۔ رجعی جس میں شوہر کو رجوع کا حق ہوتا ہے۔ بائن جس میں رجوع کا حق ختم ہو جاتا ہے۔ اس کے مختصر احکام یہ ہیں۔

۱۔ طلاق رجعی ہو تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ عورت کو نفقہ اور سکنیٰ (مکان) دونوں ملیں گے۔

۲۔ فقہاء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ عورت اگر حاملہ ہے تو اس کا نفقہ اور سکنیٰ واجب ہے۔ چاہے طلاق رجعی ہو یا بائن۔ قرآن مجید کا ارشاد ہے۔

وَاِنْ كُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا	اگر وہ حاملہ ہوں تو ان پر اس وقت تک خرچ
عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ (الطلاق)	کرو جب تک ان کا وضع حمل نہ ہو جائے۔

۳۔ اگر عورت حاملہ نہیں ہے اور طلاق بائنہ ہے تو امام احمدؒ، داؤد ظاہری اور ابو ثور وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ شوہر پر نہ تو اس کا نفقہ واجب ہے اور نہ سکنیٰ۔ ان حضرات کی دلیل حضرت فاطمہ بنت قیس کی روایت ہے۔ وہ کہتی ہیں کہ میرے شوہر نے مجھے طلاق بائن دے دی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لیس لك علیه نفقة[1] (تمہارے شوہر پر تمہارا نفقہ واجب نہیں ہے) ایک اور روایت کے الفاظ ہیں لا نفقة لك ولا سكنیٰ[2] (تمہیں نہ نفقہ ملے گا اور نہ سکنیٰ)

---

[1] مسلم، کتاب الطلاق، باب المطلقة البائن لا نفقة لها [2] حوالہ سابق

امام مالک اور امام شافعی وغیرہ فرماتے ہیں کہ قرآن مجید نے اس کے سکنیٰ کا ذکر کیا ہے (الطلاق:۶) لہٰذا اسے سکنیٰ تو ملے گا نفقہ نہیں ملے گا۔

ابن رشد، مسلک کے لحاظ سے مالکی ہیں۔ لیکن اس کے باوجود وہ اسے ایک کمزور رائے قرار دیتے ہیں[۱]۔ اس معاملہ میں احناف کا مسلک زیادہ قوی معلوم ہوتا ہے۔

۳۔ احناف اور بعض دوسرے علماء کی رائے یہ ہے کہ طلاق چاہے رجعی ہو یا بائن عورت کو نفقہ اور سکنیٰ دونوں ملیں گے۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ قرآن نے مطلقہ کے لئے سکنیٰ کا صراحت کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ نفقہ اسی کے تابع ہے۔ قرآن نے اس بات کا پابند بنایا ہے کہ آدمی طلاق کے بعد عدت تک عورت کو گھر میں رکھے اس کا خرچ بھی فطری طور پر اسی کو اٹھانا چاہیئے۔ اسی بنیاد پر بیوی کا نفقہ بھی آدمی پر لازم آتا ہے۔ آیت کے الفاظ سے اسی کی تائید ہوتی ہے۔

اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ	ان عورتوں کو اپنی وسعت کے موافق رہنے
مِّنْ وُّجْدِكُمْ وَلَا تُضَآرُّوْهُنَّ	کا مکان دو جہاں تم رہتے ہو۔ اور ان کو تنگ
لِتُضَيِّقُوْا عَلَيْهِنَّ ۭ (الطلاق: ۶)	کرنے کے لیے تکلیف نہ پہونچاؤ۔

جصاص کہتے ہیں کہ آیت کے الفاظ عام ہیں۔ یہ مطلقہ رجعیہ اور مطلقہ بائنہ دونوں کے متعلق ہیں مِنْ وُّجْدِكُمْ (اپنی وسعت اور طاقت کے لحاظ سے)[۲] کے الفاظ بتاتے ہیں کہ شوہر کے مال میں مطلقہ کا سکنیٰ واجب کیا گیا ہے۔ اس کا تقاضا ہے کہ مال میں نفقہ بھی واجب ہو اس لئے کہ سکنیٰ نفقہ کا ایک حصہ ہے۔ دوسرے یہ ہدایت کہ ان کو تنگ کرنے کے لیے تکلیف نہ پہونچاؤ۔ تنگ کرنا اور تکلیف پہونچانا یہ دونوں باتیں جس طرح سکنیٰ سے متعلق ہیں نفقہ سے بھی متعلق ہیں[۳]۔

فاطمہ بنت قیس کی روایت کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ اسے حضرت عمرؓ نے قبول نہیں کیا اور فرمایا۔

لا نترك كتاب الله وسنة	ہم اللہ کی کتاب اور اپنے نبی صلی اللہ علیہ
نبينا صلى الله عليه وسلم لقول	وسلم کی سنت کو ایک عورت کے بیان کی وجہ
امرأة لا ندري لعلها حفظت	سے چھوڑ نہیں سکتے۔ معلوم نہیں اسنے ٹھیک سے یاد بھی
او نسيت لها السكنى والنفقة[۴]	رکھا یا بھول گئی۔ مطلقہ کے لیے سکنیٰ (مکان) بھی ہے اور نفقہ بھی۔

---

[۱] بدایۃ المجتہد ۲/۱۰۳ [۲] زمخشری: الوجد الوسع والطاقۃ۔ الکشاف ۲/۴۹۷ [۳] جصاص: احکام القرآن ۳/۵۶۵ [۴] مسلم۔ کتاب الطلاق۔ باب المطلقۃ البائن لا نفقۃ لہا

اس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے نزدیک کتاب وسنت سے مطلقہ کا نفقہ اور سکنیٰ دونوں ثابت ہے[۱]۔

اس لئے یہ مسئلہ بالکل واضح ہے کہ مطلقہ کا اس کی عدت تک نفقہ اور سکنیٰ شوہر پر واجب ہے۔ عدت کے بعد نفقہ یا سکنیٰ کا دعویٰ نہیں کیا جا سکتا۔

جو لوگ قرآن مجید سے مطلقہ کے نفقہ کو ثابت کرنا چاہتے ہیں وہ سورۂ بقرہ کی آیت ۲۴۱ سے استدلال کرتے ہیں وہ آیت یہ ہے۔

وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا	جن عورتوں کو طلاق دی گئی انھیں دستور کے
عَلَى الْمُتَّقِينَ	مطابق متاع دینا ہے یہ حق ہے متقیوں پر

اس آیت سے استدلال یہ کیا جاتا ہے کہ اس میں مطلقات کے لئے مہر کے علاوہ متاع دینے کا حکم دیا گیا ہے اور متاع کی تعیین نہیں کی گئی ہے۔ اسے حسب حالات متعین کیا جا سکتا ہے۔ اگر اسے تاحیات نفقہ کی شکل میں متعین کیا جائے تو یہ قرآن کے منشا کے مطابق ہوگا اس کے خلاف نہیں ہوگا۔

اس آیت میں مطلقہ کے لئے جس متاع یا متعہ کا ذکر کیا گیا ہے اسے اچھی طرح سمجھنے کے لئے حسب ذیل سوالات پر غور کرنا ہوگا۔

۱۔ اس کی حیثیت اخلاقی ہے یا قانونی؟

۲۔ قانونی ہے تو کیا یہ ہر قسم کی مطلقہ کے لئے ہے یا بعض مطلقات کے لئے؟

اس مسئلہ میں امام مالکؒ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ جس عورت کو طلاق دی جائے اسے متعہ دینا مندوب (پسندیدہ) ہے۔ فرض نہیں ہے۔ ان کی دلیل 'حقاً علی المتقین' کے الفاظ ہیں جو آیت کے آخر میں آئے ہیں۔ اس سے پہلے آیت نمبر ۲۳۶ میں متعہ کو 'حقا علی المحسنین' (نیکوکاروں پر حق ہے) کہا گیا ہے۔ جو چیز تقویٰ اور احسان کی علامت ہے اسے ہم سب پر فرض قرار نہیں دے سکتے[۲]۔

تابعین میں قاضی شریحؒ کی یہی رائے تھی۔ روایت میں آتا ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو جس سے خلوت ہو چکی تھی طلاق دی۔ قاضی شریحؒ کی عدالت میں عورت نے متعہ کا دعویٰ کیا تو انھوں نے اس کے شوہر سے کہا کہ محسنین کے زمرے میں شامل ہونے سے اور متقیوں کے زمرہ میں شامل ہونے سے انکار نہ کرو۔ اسے متعہ دینے پر مجبور نہیں کیا[۳]۔

---

[۱] اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کے لیے ملاحظہ ہو۔ بدایۃ المجتہد ۲/۱۰۲، ۱۰۳۔ جصاص: احکام القرآن ۳/۵۶۴-۵۷۰۔ ابن قدامہ: المغنی ۷/۶۰۶، ۶۱۰ [۲] احمد الدردیر: الشرح الصغیر ۲/۶۱۷-۶۱۸ [۳] بغوی: معالم التنزیل علی ہامش الخازن ۱/۲۰۴

امام مالک کے نزدیک خلوت سے پہلے جس عورت کی طلاق ہو جائے اور اس کا مہر متعین ہو اسے نصف مہر ملے گا اسے متعہ نہیں ہے۔

امام مالک کی ایک رائے یہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ متعہ واجب ہے لیکن معروف رائے وہی ہے جو اوپر بیان ہوئی ہے[۱]

فقہاء کی اکثریت نے مطلقہ کے لئے متاع کو واجب قرار دیا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ قرآن نے بصیغۂ امر اس کا حکم دیا ہے مَتِّعُوْهُنَّ (البقرہ ۲۳۶۔الاحزاب: ۴۹) انھیں متاع دو۔ جب تک کوئی مضبوط قرینہ نہ ہو صیغۂ امر سے وجوب ہی سمجھا جائے گا۔

قرآن نے فرمایا: وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ (مطلقات کے لئے متاع ہے) اس سے بھی وجوب ہی ثابت ہوتا ہے۔ وَلِلْمُطَلَّقَاتِ (مطلقات کے لئے) یہ لفظ بتاتا ہے کہ متاع ان کی ملکیت ہوگی اور وہ اس کا مطالبہ کر سکیں گی۔

حَقًّا علی المتقین (متقیوں پر حق ہے) کے الفاظ بھی وجوب پر دلالت کرتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ کہ متعہ متقیوں پر فرض ہے اسی کی تاکید کے طور پر فرمایا حقا علی المحسنین (محسنوں پر حق ہے) کیا اس کے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ یہ صرف متقیوں یا محسنوں پر فرض ہے۔ دوسروں پر فرض نہیں ہے۔ اس کے جواب میں علامہ ابوبکر جصاص نے قرآن مجید کے نظائر سے ثابت کیا ہے کہ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جو متقی اور محسن نہیں ہیں ان پر یہ فرض نہیں ہے بلکہ اس انداز سے اس حکم میں زیادہ زور پیدا ہو جاتا ہے کہ آدمی اس پر عمل کر کے نیک لوگوں کے زمرہ میں شامل ہو جائے[۲]

اب سوال یہ ہے کہ متعہ واجب ہے تو کیا ہر مطلقہ کو متعہ دینا واجب ہے یا ان میں سے بعض کو متعہ دینا واجب ہے اور بعض کو واجب نہیں ہے؟

اس میں فقہ حنفی کی رائے یہ ہے کہ متعہ اس مطلقہ کا واجب ہے جس کا مہر متعین نہ ہوا و رجسے خلوت صحیحہ سے پہلے طلاق دے دی جائے۔ اس لئے کہ اسی کو قرآن نے متعہ دینے کا حکم دیا ہے (بقرہ: ۲۳۶) دوسری مطلقات کو مہر اور نفقہ ملتا ہے اس لئے ان کو متعہ دینا واجب نہیں ہے۔ البتہ مندوب ہے[۳]

امام احمد کا بھی یہی مسلک ہے[۴]

امام شافعی فرماتے ہیں کہ متاع سب ہی مطلقات کو دینا واجب ہے سوائے اس مطلقہ کے جس کا

---

[۱] الشرح الصغیر ۲/۶۱۷ [۲] پوری بحث کے لئے دیکھئے جصاص: احکام القرآن ۱/۵۰۸ ۔ ۵۰۹
[۳] رد المحتار علی الدر المختار ۲/ [۴] تفصیل کے لئے دیکھی جائے ابن قدامہ: المغنی: ۶/۷۱۵

مہر متعین ہو اور جسے خلوت سے پہلے طلاق دے دی جائے۔ قرآن نے صراحت کر دی ہے کہ اسے نصف مہر ملے گا۔[۱] (البقرہ: ۲۳۷) صحابہ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی یہی رائے بیان کی جاتی ہے۔[۲]

حضرت سعید بن جبیرؒ، ابوالعالیہؒ، حسن بصریؒ وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ ہر مطلقہ کو متعہ دینا واجب ہے۔ اس لئے کہ وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ (مطلقات کو معروف کے مطابق متاع دینا) ایک عام حکم ہے۔ اسے کسی خاص قسم کی مطلقہ کے ساتھ مخصوص کرنا صحیح نہیں ہے۔ یہ خیال بھی غلط ہے کہ صرف ان مطلقات کو متعہ ملے گا جن کا مہر متعین نہ ہو۔ اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواجِ مطہرات کا مہر بھی متعین تھا اور ان سے خلوت بھی ہو چکی تھی لیکن اس کے باوجود طلاق کی صورت میں انھیں متاع دینے کا حکم ہے۔ ارشاد ہے۔

يَآاَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّاَزْوَاجِكَ اِنْ	اے نبی تم اپنی بیویوں سے کہہ دو کہ اگر تم دنیا
كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا وَ	کی زندگی اور اس کی زیب و زینت چاہتی ہو تو آؤ
زِيْنَتَهَا فَتَعَالَيْنَ اُمَتِّعْكُنَّ وَاُسَرِّحْكُنَّ	میں تمہیں متاع دوں اور اچھی طرح سے رخصت
سَرَاحًا جَمِيْلًا (الاحزاب: ۲۸)	کر دوں۔[۳]

یہ رائے حضرت علیؓ، امام زہری، ابراہیم نخعی، عطا، ابن ابی رباح اور سفیان ثوری سے بھی نقل کی جاتی ہے۔[۴] اہلِ ظاہر کی بھی رائے یہی ہے۔ ابن حزم ظاہری کہتے ہیں۔ ہر طرح کی مطلقہ کے لئے متعہ واجب ہے، چاہے طلاق رجعی ہو یا بائنہ، خلوت ہوئی ہو یا نہ ہوئی، مہر متعین ہوا ہو یا نہ ہوا ہو، اس لئے کہ وللمطلقاتِ متاع بالمعروف، ایک عام حکم ہے۔ اسے خاص کرنا صحیح نہیں ہے۔[۵]

یہ سب رائیں ایک سی ہیں۔ تفصیلات میں تھوڑا بہت اختلاف ہو سکتا ہے۔ جو لوگ مطلقہ کے لیے متعہ کو لازم قرار دینا چاہتے ہیں ممکن ہے وہ اس رائے کو دوسری رایوں کے مقابلہ میں ترجیح دیں لیکن اس میں دو ایک خرابیاں بہت واضح ہیں۔ ایک یہ کہ جس عورت کو خلوت صحیحہ سے پہلے طلاق دی جائے اگر اس کا مہر متعین ہو تو اسے نصف مہر اور متعہ دونوں ملیں گے اور اگر مہر متعین نہ ہو تو اسے صرف متعہ ملے گا۔ یہ ایک طرح کی ناانصافی معلوم ہوتی ہے۔ دوسری یہ کہ متعہ کو ہر مطلقہ کے لئے واجب قرار دینے کا مطلب یہ ہے کہ وہ بھی مہر اور نفقہ کی طرح اس کا ایک لازمی حق ہے اور ازروئے قانون وہ اس کا مطالبہ کر سکتی ہے اس میں شک نہیں کہ اہل ظاہر اور بعض دوسرے علماء کے نزدیک جیسا کہ اوپر کی تفصیلات سے واضح ہے۔ متعہ کی نوعیت یہی ہے۔ مشہور مفسر ابن جریر طبری اسی کے قائل

---

[۱] بدایۃ المجتہد ۲/۱۰۵-۱۰۶ [۲] بغوی: معالم التنزیل علی ہامش الخازن ۱/۲۰۴ [۳] ابن کثیر: تفسیر ۱/۲۸۸
[۴] ابن حزم: المحلی: ۱۰/۲۴۷ [۵] حوالہ سابق ص ۲۴۵

ہیں۔ ان کے نزدیک ہر مطلقہ کے لئے مہر ہی کی طرح متعہ بھی واجب ہے۔ شوہر کے لئے اس کا ادا کرنا ضروری ہے۔ اگر وہ ادا نہ کرے تو مہر اور دوسرے قرضوں کی طرح متعہ کے لئے بھی اس کی قانونی گرفت کی جائے گی[1] لیکن اس لحاظ سے یہ رائے کم زور معلوم ہوتی ہے کہ اسلامی عدالتوں نے کبھی اس طرح کا فیصلہ نہیں کیا، امام شعبی کہتے ہیں۔

واللّٰہ ما رأیت احدا حبس فیھا	قسم خدا کی میں نے نہیں دیکھا کہ کسی کو متعہ کے نہ
(فی المتعہ) واللّٰہ لو کانت واجبۃ	دینے پر قید کیا گیا ہو۔ خدا کی قسم اگر یہ واجب ہوتا تو
لحبس فیھا القضاۃ[2]	اس کے نہ دینے پر قاضی حضرات قید کی سزا ضرور دیتے۔

ان سب باتوں سے ہٹ کر بھی اس آیت سے مطلقہ کے لئے تاحیات نفقہ ہرگز ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ اس راہ میں خود 'متاع' کا لفظ بڑی رکاوٹ ہے۔ اس کی تائید نہ تو قرآن مجید کے سیاق اور لغت کے استعمال سے ہوتی ہے اور نہ صحابہ تابعین اور فقہا نے اس کے یہ معنیٰ لئے ہیں۔

قرآن مجید نے اس بحث میں 'متاع' کا ذکر جس سیاق میں کیا ہے اس سے اس کا مفہوم خود بخود متعین ہو جاتا ہے۔ اس نے کہا کہ خلوت سے پہلے جس عورت کو طلاق دی جائے اگر اس کا مہر متعین ہے تو وہ نصف مہر کی مستحق ہوگی اور مہر متعین نہیں ہے تو اسے متاع دیا جائے گا۔ اگر مہر کا تصور زندگی بھر کے نفقہ کا نہیں ہے تو متاع کے اندر یہ مفہوم کہاں سے آجائے گا کہ مطلقہ کو تاحیات نفقہ فراہم کیا جائے۔

'متاع' لغت میں تھوڑے سے ساز و سامان کو اور اس چیز کو جس سے وقتی طور پر فائدہ اٹھایا جائے کہا جاتا ہے[3] امام رازی فرماتے ہیں:۔

اصل المتعۃ والمتاع ما ینتفع	متعہ اور متاع اصل میں اس چیز کو کہا جاتا ہے جس
بہ انتفاعا غیر باق بل منقضیا	سے ایسا فائدہ اٹھایا جائے جو باقی رہنے والا نہیں
عن قریب[4]	ہے بلکہ جلد ہی ختم ہونے والا ہے۔

اب آیئے اس معاملہ میں صحابہ و تابعین کی رائے اور ان کا طرز عمل دیکھا جائے۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں مطلقہ کے متاع کا سب سے اعلیٰ معیار یہ ہے کہ اسے خادم دیا جائے۔ اس سے کم تر یہ ہے کہ (ایک جوڑا لباس جس میں) تین کپڑے (ہوں) دئے جائیں۔ آخری چیز یہ ہے کہ تھوڑی سی چاندی (رقم) دی جائے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ اس کی مقدار کم سے کم تیس درہم ہونی چاہیے۔

حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے اپنی بیوی تماضر کو طلاق دی تو اسے متاع میں ایک سیاہ فام لونڈی دی۔

حضرت حسنؓ کے بارے میں آتا ہے کہ انھوں نے اپنی ایک بیوی کو طلاق دی تو اسے متاع کے طور پر دس ہزار درہم دئے۔

تابعین میں قاضی شریح نے متاع کو پانچ ہزار درہم بتایا ہے۔ امام شعبی اسے گھر کے اندر کا پورا لباس لحاف اور

---

[1] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ابن جریر طبری۔ جامع البیان فی تفسیر القرآن ۲/۳۰۸ - ۳۰۹ [2] ابن کثیر: تفسیر: ۱/۲۹۷
[3] ملاحظہ ہو لسان العرب مادہ 'متع' [4] رازی: تفسیر کبیر ۲/۲۸۴

جلباب (چادر) کہا ہے۔ حضرت حسن بصری کہتے ہیں کہ متعہ کی کوئی مقدار متعین نہیں ہے۔ آدمی اپنی حیثیت کے مطابق دے گا۔ عطاء بن ابی رباح نے بھی یہی بات کہی ہے۔[۱]

فقہاء نے اپنے حالات کے لحاظ سے اس کے تعیین کی کوشش کی ہے۔

فقہ حنفی میں ہے کہ مطلقہ کا متاع یہ ہے کہ اسے ایک جوڑا لباس دیا جائے۔ اس میں کتنے کپڑے ہوں اس کا تعلق معاشرہ کے دستور اور رواج سے ہے۔ کپڑے کا معیار ایک رائے یہ ہے کہ شوہر کی حیثیت کے مطابق ہوگا دوسری رائے یہ ہے کہ اس میں شوہر اور بیوی دونوں کی حیثیت دیکھی جائے گی۔ اس کے ساتھ فقہاء احناف کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ یہ متاع مہر مثل کے نصف سے زیادہ نہیں ہوسکتا۔ اس لئے کہ یہ اسی کی جگہ رکھا گیا ہے اور پانچ درہم سے کم بھی نہیں ہونا چاہئے[۲] (اس لئے کہ فقہ حنفی کی رو سے مہر کی مقدار کم از کم دس درہم ہونا چاہئے۔ اگر اسے مہر مثل کا نصف مان لیا جائے تو یہ ایک جوڑے سے زیادہ بھی ہوسکتا ہے)[۳]

فقہ مالکی میں کہا گیا ہے کہ بیوی کو طلاق دینے کے بعد آدمی اپنی حیثیت کے مطابق مہر کے علاوہ جو بھی دے وہ متعہ ہے۔[۴]

امام شافعی نے متعہ کی تعیین اس طرح کی ہے۔ صاحب حیثیت کے لیے ایک خادم، اوسط درجہ کے آدمی کے لئے ایک جوڑا کپڑے، اس کا کم از کم درجہ یہ ہے کہ تیس درہم یا اس کی قیمت کی کوئی چیز دی جائے۔ اس کے ساتھ میاں بیوی کو اس کا حق ہے کہ وہ اس سے کم یا زیادہ پر اتفاق کرلیں۔[۵]

تقریباً یہی بات فقہ حنبلی میں کہی گئی ہے کہ متعہ مرد کی حیثیت کے مطابق ہوگا۔ اس کا اعلیٰ معیار یہ ہے کہ خادم دیا جائے اور کم سے کم معیار یہ ہے کہ ایک جوڑا دیا جائے جس میں اتنے کپڑے ہوں کہ وہ نماز کے لئے کافی ہوسکیں۔ شوہر اس سے زیادہ بھی دے سکتا ہے اور عورت اس سے کم بھی لے سکتی ہے۔[۶]

فقہاء نے اپنے دور کو سامنے رکھ کر متعہ کے تعیین کی کوشش کی ہے۔ اس میں کمی بیشی ہر دور کے حالات کے لحاظ سے ہوسکتی ہے۔ قرآن و حدیث میں جس طرح مہر اور نفقہ کی کوئی حد بندی نہیں ہوئی ہے اسی طرح متعہ کی بھی کوئی حد مقرر نہیں کی گئی ہے۔ اسے ہر دور کے حالات پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ اس معاملہ میں صحابہ و تابعین کے درمیان جو اختلاف رہا ہے اس کے بارے میں جصاص کہتے ہیں۔

هٰذه المقادير كلها صدرت عن اجتهاد	متعہ کی جو مقداریں بیان ہوئی ہیں وہ سب کی سب
آراء هم ولم ينكر بعضهم على بعض	سلف کی اجتہادی رائیں ہیں۔ ان میں سے جس نے
ما صار اليه من مخالفته فيه فدل	جو رائے اختیار کی اس پر دوسرے نے مخالف رائے کے
على انها عندهم موضوعة على	اختیار کرنے کی وجہ سے نکیر نہیں کی۔ اس سے معلوم

---

[۱] ان اقوال کے لئے ملاحظہ ہو۔ ابن جریر: ۴/۳۰-۳۰۵۔ ابن کثیر: ۱/۲۸۸۔ المحلی: ۱۰/۲۲۸

[۲] رد المحتار علی الدر المختار ۲/۴۶۲ [۳] الشرح الصغیر ۲/۶۱۶ [۴] بغوی: معالم التنزیل ۱/۲۰۴ خطیب شربینی: السراج المنیر: ۱/۱۵۳ [۵] ابن قدامہ: المغنی ۶/۶۱۷

مایؤدیہ الیہ اجتہادہ[۱] ہو کہ یہ ساری رائیں ان کے اجتہاد کا نتیجہ ہیں۔

بعض فقہاء کے نزدیک متعہ کے تعیین میں عورت کی سماجی و معاشی حیثیت کا اعتبار نہیں ہوگا صرف مرد کی حیثیت دیکھی جائے گی۔ اس لئے کہ قرآن نے کہا ہے کہ "صاحب حیثیت اپنی حیثیت کے لحاظ سے اور تنگ دست اپنی حیثیت کے لحاظ متاع دے"۔ (البقرہ: ۲۳۶)

لیکن صحیح بات یہ ہے کہ اس میں عورت اور مرد دونوں کی حیثیت پیش نظر رکھی جائے گی۔ جصاصؒ کہتے ہیں اسی کے ساتھ متعہ کی تعیین میں معروف کی پابندی کا بھی حکم دیا گیا ہے۔ یہ بات معروف کے خلاف ہے کہ اس میں عورت کی حیثیت کی رعایت نہ کی جائے اور ایک خوش حال گھرانے کی عورت کو وہی متعہ دیا جائے جو ایک غریب خاندان کی عورت کو دیا جاتا ہے[۲]

اس پوری بحث سے اتنی بات واضح ہے کہ 'متاع' دراصل اس ساز و سامان کو کہا جاتا ہے جو طلاق کے وقت حسب حیثیت عورت کی دل جوئی کے لئے دیا جاتا ہے۔ نہ تو قرآن و حدیث سے یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ طلاق کے بعد بھی آدمی پر عورت کی معاشی ذمہ داری عائد ہوتی ہے اور نہ سلف سے خلف تک کسی نے اس رائے کا اظہار کیا ہے۔ یہ ایک ایسا بے بنیاد فکر ہے جس کی تائید کہیں سے نہیں ہوتی۔

آخر میں اس سوال کو لیجئے کہ طلاق کے بعد عورت کہاں جائے گی؟ اس کا معاشی بوجھ کون اٹھائے گا؟ یہی سوال ہے جسے حل کرنے کے لئے طرح طرح کی تجویزیں پیش کی جاتی ہیں اور قرآن مجید سے نئے نئے نکتے نکالے جاتے ہیں۔

اس سلسلہ میں اصولی بات یہ پیش نظر رہنی چاہئے کہ اسلامی قانون کی رو سے عورت کبھی اس بات پر مجبور نہیں ہوتی کہ وہ اپنی معاش کے لئے دوڑ دھوپ کرے[۳]۔ فقہ میں کہا گیا ہے 'مجرد الانوثۃ عجز'[۴] (محض عورت ہونا ایک عجز ہے) یعنی اس کے اندر اتنی طاقت نہیں ہے کہ اپنا معاشی بوجھ اٹھا سکے۔ اسی وجہ سے دوسروں کو اس کی یہ ذمہ داری اٹھانی پڑتی ہے۔ شوہر ہر حال میں اس کا نفقہ برداشت کرتا ہے۔ اگر وہ خود کفیل نہیں ہے تو ماں باپ اور اولاد پر ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔

طلاق کے بعد عورت تین حالتوں میں سے ایک حالت میں ہوگی۔

۱۔ اس کی دوسری شادی ہو جائے۔ اس صورت میں اس کا نفقہ اس کے دوسرے شوہر پر واجب ہو جائے گا۔

۲۔ اس کی اولاد کسب اور محنت کے قابل ہو، اس صورت میں اگر وہ خود کفیل نہیں ہے تو اولاد پر اس کا نفقہ واجب ہوگا۔ یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ایک بات کی وضاحت کر دی جائے۔ وہ یہ کہ فقہاء نے لکھا ہے کہ والدین کے نفقہ میں وہ تمام سہولتیں شامل ہیں جو بیوی کے نفقہ میں آتی ہیں۔

---

[۱] احکام القرآن: ۱/۵۱۵ [۲] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو احکام القرآن: ۱/۵۱۳-۵۱۵ [۳] اس کی تھوڑی سی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو راقم کی کتاب 'عورت اور اسلام' ص ۲۹۰-۳۰۰ [۴] رد المحتار علی الدر المختار: ۲/۹۲۵

ان جمیع ما وجب للمرأۃ وجب	بیوی کے نفقہ میں جو چیزیں واجب ہیں وہ سبھی
للاب والام علی الولد	چیزیں ماں باپ کے نفقہ میں لے کے واجب ہوں
من طعام وشراب وکسوۃ	گی۔ یعنی کھانا، پینا، لباس، مکان، یہاں
وسکنی حتی الخادم[1]	تک کہ خادم بھی اس میں آتا ہے۔

۳۔ طلاق کے بعد اگر اس کی دوسری شادی نہ ہو اور اس کے بچے بھی اس کا بوجھ نہ اٹھا سکتے ہوں تو اس کے باپ پر اس کا نفقہ بالکل اسی طرح لازم آجائے گا جس طرح شادی سے پہلے اس پر لازم تھا۔ فقہ حنفی کی مشہور کتاب ہدایہ کے شارح ابن الہمام لکھتے ہیں۔

فالاناث علیہ نفقتھن الی ان	باپ پر لڑکیوں کا نفقہ اگر ان کے پاس
یتزوجن اذا لم یکن لھن	مال نہیں ہے تو ان کی شادی تک واجب
مال ولیس لہ ان یواجرھن	ہے۔ وہ انھیں کسی کام یا خدمت پر نہیں
فی عمل ولا خدمۃ وان کان	لگا سکتا چاہے وہ یہ کر ہی کیوں نہ سکتی
لھن قدرۃ واذا طلقت و	ہوں[2] اگر اس کی طلاق ہو جائے تو عدت
انقضت عدتھا عادت نفقتھا	پوری ہونے کے بعد اس کا نفقہ دوبارہ
علی الاب[3]	باپ پر واجب ہو جائے گا۔

باپ نہ ہو تو جو بھی اس کا قریبی محرم ہوگا جیسے چچا، بھائی، وغیرہ وہ اس کی معاش کا ذمہ دار ہوگا۔ ان میں سے بھی کوئی موجود نہ ہو یا اس کا معاشی بوجھ نہ اٹھا سکے تو ریاست کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس کی کفالت کرے۔ اسلامی ریاست اس ذمہ داری کو قبول کرتی ہے۔

جو لوگ اس مسئلہ میں اعتراض پر اعتراض کرتے چلے جاتے ہیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسلام کے قانون نفقات سے بالکل ناواقف ہیں۔ یہاں صرف اس کی ایک جھلک دکھائی گئی ہے۔ اس کی تفصیلات جاننے کی انھیں کوشش کرنی چاہیے۔

---

[1] ردالمحتار علی الدر المختار: ۹۳۳/۲ [2] عورت کیا کام کر سکتی ہے اور کن حدود میں، اس پر ہم نے اپنی کتاب 'عورت اسلامی معاشرہ میں' میں تفصیل سے بحث کی ہے۔ [3] فتح القدیر: ۳/ ۳۴۴

تحقیق وتنقید

برصغیر میں اسلام کی توسیع واشاعت میں صوفیاء کرام کا حصہ

ایک جائزہ

ڈاکٹر اشتیاق احمد ظلی

اسلام اقصاء عالم میں کیسے پھیلا اور اس کی عدیم المثال تیز رفتار اشاعت کے پیچھے کن اسباب و عوامل کی کارفرمائی تھی؟ بنیادی سبب خود اس مذہب کی بے اندازہ کشش، فطرت سلیم سے ہم آہنگی، انسانیت کو درپیش مسائل کو حل کر سکنے کی صلاحیت اور اس کی تعلیمات خصوصاً توحید اور انسانی اخوت ومساوات کی جاذبیت، نیز اس کے ماننے والوں کے اعلیٰ اخلاق، بے داغ کردار اور پاکیزہ سیرت تھی جس سے متاثر ہو کر بے شمار خلق خدا اسلام کی لازوال برکتوں سے مالا مال ہوئی، یا پھر یہ غیر معمولی کامیابی دباؤ اور طاقت کے استعمال سے حاصل کی گئی؟ یہ سوال ایک زمانہ سے موضوع بحث بنا ہوا ہے اور اس سلسلہ میں بڑی متضاد رائیں پیش کی جاتی رہی ہیں۔ یورپ کی سیاسی بالادستی کے بعد جس فکری یلغار کا سامنا ملت اسلامیہ کو کرنا پڑا اس کا ایک اہم ہدف یہ مسئلہ بھی تھا۔ یہ تاثر عام کرنے کی ہر ممکن کوشش کی گئی کہ اسلام کی توسیع کے پیچھے بنیادی سبب طاقت کا استعمال اور حکومت کا جبر تھا۔ مسلمان جدھر سے گزرے ان کے جلو میں وحشت و بربریت اور قتل و غارتگری کا ایک سیل بے اماں تھا جس نے اپنے پیچھے تباہی و بربادی کی ہولناکیوں کے سوا کچھ نہ چھوڑا، ایک جوئے خون تھی جو انسانیت کے سر سے گزر گئی اور جس میں تہذیب و تمدن کے تمام نشان غرقاب ہو گئے، محکوم اقوام کو بزور شمشیر نئے مذہب کو اختیار کرنے پر مجبور کیا گیا اور جس نے بھی انکار کی جرأت کی اس کا سر قلم کر دیا گیا۔ خوں ریزی اور خون آشامی کی اس داستاں کو اتنا دہرایا گیا کہ یہ افسانہ جس کا حقیقت سے دور کا بھی تعلق نہ تھا ایک امر واقعہ کے طور پر تسلیم کیا جانے لگا اور یہ سلسلہ آج تک جاری ہے۔[۱]

اس بحث میں ایک نئے عنصر کا اضافہ اس وقت ہوا جب انیسویں صدی کے ربع آخر میں پروفیسر آرنلڈ نے اپنی شہرہ آفاق کتاب "پریچنگ آف اسلام" شائع کی۔ اس کتاب میں انھوں نے اسلام کی توسیع واشاعت کے مسئلہ کو تحقیق وجستجو کا موضوع بنایا تھا اور مختلف ممالک میں تاریخ اشاعت اسلام کا تفصیلی جائزہ لیا تھا۔ اپنی تحقیقات کی روشنی میں وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ اشاعت اسلام کے سلسلہ میں طاقت اور دباؤ کا استعمال تاریخ میں بالکل ہی

غیر معروف تو نہیں رہا ہے[۳] لیکن اس کی مثالیں بہت کم ہیں اور عموماً یہ کام پرامن ذرائع سے انجام پایا ہے۔ برصغیر میں مسلمانوں کے طویل عہدِ حکومت کو پیشِ نظر رکھا جائے تو توسیعِ اسلام کے لیے جبر کی مثالیں اتنی کم ہیں کہ ان کی بنیاد پر کوئی نتیجہ اخذ کرنا علمی نقطۂ نظر سے نامناسب اور گمراہ کن ہوگا۔[۴]

سوال یہ ہے کہ اگر برصغیر میں اشاعتِ اسلام کے سلسلہ میں جبر کا عنصر ناقابلِ لحاظ حد تک کم رہا تو وہ کیا اسباب و عوامل تھے جن کے باعث اس خطۂ ارض میں اشاعتِ اسلام کی راہ ہموار ہوئی اور وہ کون لوگ تھے جن کی تبلیغی مساعی یہاں کے باشندوں کو اسلامی تعلیمات سے متعارف کرانے اور انھیں اسلام سے قریب لانے کا ذریعہ بنیں۔ اس باب میں عام تاثر یہ ہے کہ برصغیر میں اشاعتِ اسلام کا عظیم کارنامہ صوفیا کرام کی حسنات میں داخل ہے اور انھیں کی مساعیِ جمیلہ کا مرہونِ منت ہے۔ اس نقطۂ نظر کو سب سے پہلے بہت پرزور انداز میں پروفیسر آرنلڈ نے اپنے مقدم الذکر کتاب میں پیش کیا[۵] اور اس کے بعد تو محققین و مورخین نے اسے ایک ناقابلِ تردید تاریخی حقیقت کے طور پر تسلیم کر لیا اور اسے نقد و احتساب کی بے لاگ کسوٹی پر پرکھنے کی کوئی ضرورت ہی محسوس نہ کی گئی۔[۶]

اس میں شک نہیں کہ مختلف ادوار میں بہت سے صوفیہ نے انفرادی طور پر تبلیغ و اشاعتِ اسلام کا فریضہ انجام دیا ہے اور اس سلسلے میں انھوں نے بڑی کاوشیں اور جاں فشانیاں بھی کی ہیں۔ اس میں بھی شبہ نہیں کہ اس سلسلہ میں انھیں کامیابیاں بھی حاصل ہوئیں، کہیں کم، کہیں زیادہ اور کہیں غیر معمولی ان کی یہ مساعی ہمیشہ تشکر و امتنان کے جذبات کے ساتھ یاد رکھی جائیں گی اور جب بھی اشاعتِ اسلام کی تاریخ لکھی جائے گی تو اس باب میں صوفیا کرام کی خدمات کو وہ مقام دیا جائے گا جس کی وہ واقعی طور پر مستحق ہیں۔ اسی کے ساتھ ساتھ بہرحال یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اشاعتِ دین کے لیے سعی کرنا تصوف کے بنیادی مقاصد میں کبھی بھی شامل نہیں رہا بلکہ اس کا بنیادی مقصد نفس کی تہذیب و تزکیہ تھا۔ چنانچہ ان کا دائرہ عمل خود ان کے اپنے مقاصد کی نوعیت کے اعتبار سے مسلمانوں تک محدود تھا اور اس کی نوعیت عمومی نہیں تھی۔ صوفی مفکرین اور دانشوروں نے تصوف کے بنیادی مباحث، اس کے دائرہ کار، اس کے بنیادی فکر اور اس کے طریقہ تعلیم و تہذیب پر مستقل کتابیں تحریر کی ہیں اور ان مسائل پر بڑے عالمانہ انداز میں پوری شرح و بسط سے روشنی ڈالی ہے اور اس سے متعلق کسی گوشے کو تشنہ نہیں چھوڑا ہے۔ اس پورے لٹریچر میں غالباً آپ کو کہیں بھی تبلیغ و اشاعتِ اسلام کا فریضہ صوفیہ کی بنیادی ذمہ داریوں ہی میں نہیں بلکہ عمومی ذمہ داریوں کے زمرے میں بھی نہیں ملے گا۔

اگر ہم سلاسل تصوف اور اکابر صوفیہ کی زندگیوں اور کارناموں کا مطالعہ کریں تو یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہو جاتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ صوفیا کرام نے عموماً اپنی مساعی کا دائرہ صرف ان لوگوں تک محدود رکھا تھا جو ان کے دامن تربیت و ارشاد سے وابستہ ہو جاتے تھے، بحیثیت مجموعی مسلم معاشرہ کی تہذیب و اصلاح بھی ان کے پیش نظر نہیں تھی اور جیسا کہ عرض کیا گیا یہ بات خود تصوف کے بنیادی فلسفے میں مضمر تھی۔ وہ صرف ان لوگوں کی اصلاح و تہذیب کی ذمہ داری قبول کرتے تھے جو ان کی اخلاقی اور روحانی بالادستی اور سیادت کو تسلیم کر لیتے تھے کیونکہ ان سے اکتساب فیض کی یہ شرط اول ہے چنانچہ مسلمانوں کی عظیم اکثریت جو ان سے وابستہ نہیں ہے اور ان کی قیادت و رہنمائی پر یقین نہیں رکھتی۔ وہ ان کے فیض جاری سے مستفیض نہیں ہو سکتی اس لئے کہ وہاں بنیادی شرط ہی مفقود ہے[۵]۔ جب یہ صورت حال خود مسلمانوں کے سواد اعظم کی ہے تو بدیگراں چہ رسد۔

تصوف کی تاریخ بھی اس بات پر شاہد ہے کہ صوفیا کرام اور ان کے مسترشدین و وابستگان نے بھی عموماً اس قسم کے دعوے نہیں کئے کہ انھوں نے اشاعت اسلام کے سلسلے میں غیر معمولی جدوجہد کی ہو اور ان کی مساعی اسلام کی ترویج و اشاعت کی باعث ہوئی ہوں۔ اس سلسلے میں جن کوششوں کا سراغ ہمیں مختلف ادوار میں ملتا ہے ان کا شمار مستثنیات میں کیا جا سکتا ہے۔ اس سلسلے میں ایک قابل ذکر بات یہ بھی ہے اکثر صوفیہ کے تعلق سے جہاں کہیں بھی اشاعت اسلام کا ذکر ملتا ہے وہ بطور خوارق و کرامات کے ملتا ہے[۶]، اس میں تبلیغ و تذکیر، جدوجہد اور کوشش و جانفشانی کا ذکر کم ہی ملتا ہے۔ چنانچہ یہ ایک حقیقت ہے کہ پڑھے لکھے حلقوں میں یہ تاثر کہ اشاعت اسلام بنیادی طور پر صوفیہ کی کوششوں کا نتیجہ ہے آرنلڈ کی کتاب "پریچنگ آف اسلام" کی اشاعت کے بعد کا واقعہ ہے۔ اس سے پہلے ایسے عمومی تاثر کا نشان نہیں ملتا۔

یہ بات بہرحال خصوصی توجہ کے لائق ہے کہ اشاعت اسلام کے سلسلہ میں صوفیا کرام کے غیر معمولی کردار کا قطعی اور حتمی تاثر ایک مغربی عالم اور مستشرق کا مرہون منت ہے۔ پروفیسر آرنلڈ ایک حق پسند اور منصف مزاج محقق کی حیثیت سے جانے پہچانے جاتے رہے ہیں اور ان کی تصنیفات کو بے لاگ اور متوازن تحقیقات کا درجہ حاصل رہا ہے[۷] ان کا یہ مقام صرف مغرب ہی میں نہیں بلکہ مشرق میں بھی تسلیم کیا گیا ہے لیکن اس کتاب کا صحیح مقام متعین کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ان حالات کو ذہن میں رکھا جائے جن میں یہ کتاب لکھی گئی۔ اس پس منظر کو ذہن میں رکھے بغیر اس کی صحیح قدر و قیمت اور واقعی اہمیت کا تعین حقائق سے چشم پوشی کے مترادف ہوگا اور غلط نتائج اخذ کرنے کا احتمال باقی

رہے گا۔

یہ کتاب ایک ایسے وقت میں لکھی گئی جب مورخین اور مستشرقین اسلام اور تاریخ اسلام کو مسخ کرنے کی منظم کوشش میں مصروف تھے۔ خود ہندوستان میں برسوں پہلے سر ہنری ایلیٹ اپنی مشہور کتاب "ہندو سلطان کی تاریخ خود اپنے مورخین کی زبانی" ترتیب دے چکے تھے اور ان کے انتقال کے بعد پروفیسر ڈاؤسن کی کوششوں سے شائع بھی ہو چکی تھی۔ اس کتاب کا بنیادی مقصد یہ ثابت کرنا تھا کہ برصغیر میں مسلمانوں کی حکومت ایک بے حد جابرانہ اور انتہائی ظالمانہ حکومت تھی جس کا عدل و انصاف سے کوئی واسطہ نہ تھا اور جس کے زیر سایہ بنیادی انسانی اقدار قطعی غیر محفوظ تھیں۔ سازش، شراب نوشی، عیاشی اور قتل و غارت گری کا بازار گرم تھا۔ عیش و طرب کے لوازم مہیا کرنے کے لیے عوام کا بیدردانہ استحصال جس کا نشانہ خصوصاً غیر مسلم عوام ہوتے تھے اس حکومت کا نشانِ امتیاز تھا۔ معاشی استحصال، سماجی نابرابری اور مذہبی رواداری کا یکسر فقدان اس عہد کی نمایاں خصوصیات تھیں غرض اس کتاب کے صفحات سے مسلم دور حکومت کی ایک ایسی تصویر ابھرتی ہے جو کسی طرح بھی قابلِ فخر نہیں کہی جا سکتی۔ اس مقصد کے حصول کے لیے بڑی مہارت اور چابکدستی سے اقتباسات کو ایک خاص ترتیب سے اکٹھا کیا گیا ہے اور انھیں اپنے مخصوص سیاق و سباق سے الگ کر کے پیش کیا گیا ہے۔ اقتباسات کے انتخاب میں یہ بات خاص طور سے ذہن میں رکھی گئی ہے کہ صرف ایسے حصوں کو منتخب کیا جائے جن سے مسلم حکمرانوں اور ان کے نظام حکومت کی نہایت مکروہ اور گھناؤنی تصویر ابھر کر سامنے آئے۔

یہ اور ایسی دوسری کوششیں کثیر المقاصد تھیں۔ سب سے اہم اور بنیادی مقصد یہ تھا کہ ماضی کی ایسی گھناؤنی اور خوفناک تصویر پیش کی جائے کہ اس کو دیکھتے ہوئے برٹش گورنمنٹ خالص رحمت ایزدی محسوس ہونے لگے اور ہندوستانی عوام اسے ایک نعمت غیر مترقبہ سمجھ کر گلے سے لگالیں اور اس سے روگردانی اور بیزاری کا خیال بھی ذہن میں نہ لائیں۔ یہ تو وہ مقصد ہے جسے خود سر ہنری ایلیٹ نے کتاب کے دیباچے میں پوری صراحت سے بیان کیا ہے[۱۱] لیکن جن مقاصد کی وضاحت انھوں نے نہیں کی وہ بھی کچھ کم اہم نہیں تھے۔ اس کا ایک مقصد تو یہ تھا کہ غیر مسلموں کے ذہن و دماغ میں مسلمانوں کے خلاف غم و غصہ کے جذبات ابھارے جائیں تاکہ مسلمانوں اور غیر مسلمین کے درمیان اتحاد عمل کی کوئی صورت پیدا نہ ہو سکے جو برطانوی مفادات کے لیے خطرے کا باعث بن سکے۔ ساتھ ہی ساتھ اس کے پیچھے یہ خواہش بھی کارفرما ہو سکتی ہے کہ ایسی گمراہ کن تاریخ کے ذریعہ مسلمانوں کی نئی نسلوں کے ذہن کو اس حد تک مسموم کر دیا جائے کہ وہ اپنے ماضی اور تاریخ سے متنفر ہو جائیں اور مغربی تہذیب و تمدن کو اپنی نجات کا واحد راستہ

سمجھ کر اپنا لیں۔ جو نسلیں ایسے ماحول میں پروان چڑھیں گی برطانوی سامراج کو ان کی طرف سے اندیشہ مند رہنے کی ضرورت نہیں رہے گی۔ جو نوجوان اپنی تاریخ سے بیگانہ ہی نہیں متنفر اور بیزار بھی ہوں ان سے تعاقب کا خطرہ باقی نہیں رہتا۔

اوپر جو کچھ عرض کیا گیا ہے وہ محض بطور مثال ہے ورنہ یہ سلسلہ کچھ تاریخ ہند تک محدود نہ تھا بلکہ یہ ایک ہمہ جہت کوشش کا صرف ایک پہلو تھا۔ اس منظم کوشش کا اصل ہدف خود اسلام اور پیغمبر اسلام رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ تھی۔ تحقیق و علمی جستجو کے پردے میں کھلی ہوئی تنقیص، لعن طعن دشنام طرازی کا بازار گرم تھا[۱۲] ایسے ماحول میں مستشرقین کا ایک گروہ تصوف اور صوفیہ کی تعریف و توصیف میں رطب اللسان و راس کے مختلف پہلوؤں کو اجاگر کرنے میں مصروف و منہمک تھا۔ یہ بات بعید از قیاس ہے کہ اسلام کے مخالفین اس کے ایک پہلو کی بغیر کسی خاص سبب کے وکالت کرنے لگیں۔ اصولی طور پر یہ ممکن نہیں کہ اصل کا مخالف فرع کی حمایت کا بیڑا اٹھالے اس کے لیے کسی بہت خاص وجہ اور سبب کی موجودگی ضروری ہے۔ ظاہر ہے مقصد اسلام سے ہمدردی ہرگز نہ تھا بلکہ پیش نظر انھیں مقاصد کا حصول تھا جن کے لیے اول الذکر ذریعہ استعمال کیا گیا تھا۔ راستہ بالکل مختلف تھا لیکن نتائج وہی حاصل کرنے تھے۔ مقاصد کے گھناؤنے پن کو البتہ بڑی چابکدستی سے ہمدردی کی دبیز تہوں کے نیچے چھپا دیا گیا تھا۔ مسلمانوں میں تصوف اور صوفیاء کرام کی غیر معمولی مقبولیت کے سہارے ان کی سوچ کے دھارے کو غیر محسوس طور پر ایک نیا رخ دینے کی یہ نہایت شاطرانہ چال تھی۔ اس وسیلے سے مسلمانوں کے اندر زندگی اور اس کے مسائل کے بارے میں ایک منفی نقطہ نظر پیدا کرنا ممکن تھا۔ تصوف کے نفوذ کے نتیجے میں ترک دنیا، حکومت و سیاست کی آلودگی کا تصور اور اس سے دوری و بیزاری کے رجحانات، ترک علائق اور گوشہ نشینی اور اس طرح کے میلانات کے فروغ کی راہیں کھلتی تھیں۔ برطانوی سامراج کے لیے اس سے زیادہ دلآویز اور اطمینان بخش اور کیا چیز ہو سکتی تھی کہ اس قوم کے اندر اس طرح کے خیالات پختہ ہو جائیں جو کل تک حاکم تھی اور جس کی طرف سے وہ بہت اندیشہ مند تھے۔ حکومت کے منصب سے محکومی کی منزل تک بڑا طویل، پیچیدہ اور صبر آزما مرحلہ ہے۔ ایک تو اس زخم کی کسک ابھی تک دل و دماغ میں کچھ اس طرح جاگزیں تھی کہ بھلائے نہیں بھولتی تھی اور پھر روزمرہ کی زندگی میں مستقل ایسے واقعات سے واسطہ پڑتا رہتا تھا جو زخم کو ہرا کر دیتے تھے اور مجبوری و محکومی اور ذلت و نکبت کے احساسات کی شدت دوچند ہو جاتی تھی۔ چنانچہ ایسی قوم کے اندر جب تک جراحت کا احساس اور جہاد کی روح بیدار رہتی ہے خطرے کی سنگینی قائم رہتی ہے[۱۳]۔ البتہ اگر کسی طور اس قوم کو احساسِ جراحت سے بے نیاز، گرد و پیش

سے غافل اور اپنے آپ میں مگن کر دیا جائے تو پھر خطرے کی کوئی بات باقی نہیں رہتی۔ یہ مقصد مسلمانوں کے اندر تصوف کی ترویج ہی سے حاصل ہو سکتا تھا۔ اگر احساس شکست و جراحت سے تلملاتی ہوئی اس قوم کے دل و دماغ میں، جو اپنے مقام گم گشتہ کی بازیافت کے لیے سرگرداں تھی، یہ خیال جاگزیں ہو جائے کہ دوام صرف ان کارناموں کو نصیب ہوتا ہے جو میدان جنگ میں شمشیروں کے سائے میں نقد جاں کو نثار کر کے نہیں بلکہ خانقاہوں میں پرامن ذرائع سے حاصل کئے جاتے ہیں تو غاصب استعمار کا کام بہت آسان ہو جاتا ہے۔ گویا یہ کچھ اسی قسم کی صورت حال ہے جس کی ترجمانی علامہ اقبالؒ نے ان الفاظ میں کی ہے

مست رکھو ذکر و فکر صبح گاہی میں اسے
پختہ تر کر دو مزاج خانقاہی میں اسے

چنانچہ صوفیاء کرام کے کارناموں کو جتنے موثر اور دلآویز انداز میں بیان کیا جائے اتنی ہی مسلمانوں کے دل و دماغ پر تصوف کی گرفت مضبوط ہوتی چلی جائے گی اور ظالموں اور غاصبوں سے پنجہ آزمائی کی خواہش کمزور اور دھیرے دھیرے معدوم ہوتی چلی جائے گی اور جدوجہد کی افادیت سے یقین اٹھتا چلا جائے گا۔ اور اگر تصوف اور صوفیاء کرام کی ستائش ایک مغربی عالم اور حاکم قوم کے ایک فرد کے قلم سے نکلے تو پھر اس کی تاثیر دوچند ہو جاتی ہے کہ الفضل ما شهدت به الاعداء۔ اس لیے یہ مسئلہ تفصیلی مطالعہ و تجزیہ کا طالب ہے کہ "پریچنگ آف اسلام" کی تصنیف سے پروفیسر آرنلڈ کا مقصد اشاعت اسلام کا ایک معروضی، متوازن اور منصفانہ مطالعہ تھا یا مسلمانوں کے اندر سے ہمدردی کے قالب میں مزاحمت کی روح کو کمزور کرنے کی ایک خواہش جو برطانوی مفادات کی حفاظت کے مختلف الجہات کوششوں کا حصہ تھی۔ یہ ضرور ہے کہ اگر پوری صورت حال کو پیش نظر رکھا جائے تو بظاہر اس قسم کے تاثر کی گنجائش باقی رہتی ہے۔

تصوف اور اشاعت اسلام کے سلسلے میں ایک دلچسپ بات یہ ہے کہ مورخین اس بارے میں دو بالکل متضاد باتیں بیک وقت بڑے وثوق کے ساتھ کہتے ہیں۔ ایک طرف تو وہ برصغیر میں اسلام کی توسیع و اشاعت کا بنیادی سبب صوفیہ کی مشنری سرگرمیوں کو بتاتے ہیں۔ ان کے خیال کے مطابق صوفیہ کی خانقاہیں ہی آشوب و آلام اور ظلم و جبر سے بھری ہوئی دنیا میں وہ پناہ گاہیں تھیں جو کشاکش روزگار کی دسترس سے باہر تھیں، یہ امن و آشتی کے مسکن تھے جہاں دکھیاری انسانیت کے زخموں پر شفقت و محبت کا مرہم رکھا جاتا ہے۔ ان کے دروازے ہر کس و ناکس کے لیے ہر دم کشادہ اور ان کی آغوش شفقت ہر مظلوم و مجبور کے لیے ہمہ وقت وا تھی[۱۵]۔ چنانچہ قرون وسطیٰ میں اگر کوئی جگہ ایسی تھی

جہاں ہندو مسلمان، جوگی قلندر، جوان اور بوڑھے، شہری اور دیہاتی، عورت اور مرد سب جمع ہوتے تھے تو وہ صوفیا کی خانقاہیں تھیں[۱۵] حسن خلق اور خدمت خلق ایسی صفات ہیں جن سے کوئی بھی متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ چنانچہ جہاں کہیں صوفیا کرام پائے جاتے انھیں ایک خاص طرح کا قبول عام اور مرجعیت حاصل ہوجاتی تھی اور عوام الناس کی نظروں میں یہ مرجعیت اکثر ان کے اس عالم اسباب سے کوچ کرجانے کے بعد بھی ان کی مقابر کے وسیلے سے باقی رہتی تھی جنھیں درگاہوں کی حیثیت حاصل ہوجاتی تھی۔ اس طرح عزیز احمد کے بقول صوفیا کرام کے گرد ایک دوہرا حلقہ خود بخود قائم ہوجاتا تھا۔ اندرونی حلقہ مخصوصین کا حلقہ ہوتا تھا جو مریدین اور خدام پر مشتمل ہوتا تھا۔ دوسرا حلقہ بیرونی یا عمومی ہوتا تھا جس میں عام عقیدت مند شامل ہوتے تھے اور اس میں ایک معتدبہ تعداد غیر مسلموں کی بھی ہوتی تھی۔ ایک غیر محسوس عمل کے ذریعہ رفتہ رفتہ بیرونی حلقہ اندرونی حلقے میں جذب ہوتا رہتا تھا[۱۶]۔ ظاہر ہے تاثیر و تاثر کے عمل اور ردعمل کا سلسلہ بڑھتا ہی جاتا ہوگا اور آس پاس کے پورے ماحول پر محیط ہوجاتا ہوگا۔ اس طرح جہاں ایک طرف حکمراں طبقے کی بے راہ روی اور ظلم و جبر عوام الناس کے دلوں میں نفرت و عداوت کے بیج بوتی تھی وہیں دوسری طرف صوفیا کرام کی بے لوث خدمت اور بے ریا زندگی ان کے دلوں میں اس مذہب کے لئے عقیدت و محبت کے جذبات بیدار کرتی تھی جس سے یہ حضرات وابستہ تھے اور اس طرح اشاعت اسلام کی راہ ہموار ہوتی تھی[۱۷] جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے تمام ہی صوفیا خاموش تبلیغ پر قناعت نہ کرتے تھے بلکہ بعض اس کے لیے جد و جہد سے بھی گریز نہیں کرتے تھے۔ بعض لوگوں کا تو یہاں تک خیال ہے کہ تمام ہی صوفیا اپنی زندگی کے کسی نہ کسی مرحلے میں تبلیغ و اشاعت اسلام کو ضروری خیال کرتے تھے۔

لیکن جب بھی مورخین ہندوستان میں مشترکہ تہذیب کی نشوونما اور اس ملک میں بسنے والی مختلف اقوام کے درمیان مفاہمت، یک جہتی اور رواداری کی تاریخ لکھتے ہیں تو اس سلسلے کی سب سے اہم کڑی صوفیا کرام کو قرار دیتے ہیں جنھوں نے "ہندوستان کے تہذیبی نقشے میں ہر دین اور ہر قبلہ گاہ کی اہمیت کو پہچان لیا تھا"[۱۸]، جو "خدمت خلق کو عبادت کا درجہ دیتے تھے اور دل نوازی مخلوق کے ذریعہ خالق کائنات تک پہونچنے کی کوشش کرتے تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ کسی دل کو تسکین و راحت پہونچانا اعلا ترین عبادت ہے۔ دل بدست آور کہ حج اکبر است' ان کا لائحہ عمل تھا۔ وہ پوری مخلوق کو اللہ کا کنبہ سمجھتے تھے اور 'الخلق عیال اللہ' پر سچا ایمان رکھتے تھے۔ ان کے دستور حیات میں قلوب انسانی کو ایک رشتۂ الفت میں پرونا سب سے مقدس کام تھا"[۱۹] چنانچہ صابریہ سلسلہ کے مشہور بزرگ حضرت

شیخ عبدالقدوس گنگوہی ایک خط میں لکھتے ہیں: ۔

ایں چہ شور و ایں چہ غوغا کشادہ، کسے مومن، کسے کافر، کسے مطیع، کسے عاصی، کسے در راہ، کسے بے راہ، کسے مسلم، کسے پارسا، کسے ملحد، کسے ترسا، ہمہ دریک سلک است۔[۲۰]	یہ کیا شور و غوغا پھیلا دیا گیا ہے کہ کوئی مومن ہے کوئی کافر، کوئی مطیع ہے کوئی گنہگار، کوئی صحیح راہ پر ہے کوئی بدراہ، کوئی مسلم، کوئی پارسا، کوئی ملحد، کوئی ترسا۔ (مسیح تو یہ ہے) کہ سب ایک ہی لڑی میں پروئے ہوئے ہیں۔

اسی وجہ سے ہندوستان میں چشتیہ سلسلہ کا ایک اہم اصول یہ رہا ہے کہ ہندوؤں کے ساتھ شگفتہ تعلقات رکھے جائیں نافع السالکین میں لکھا ہے: ۔

حضرت قبلہ من قدس سرہ فرمودند کہ در طریق ما ہست کہ با مسلمان و ہندو صلح باید داشت و ایں بیت شاہد آوردند	حضرت قبلہ قدس سرہ فرمایا کرتے تھے کہ ہمارے سلسلے کا یہ اصول ہے کہ مسلمان اور ہندو دونوں سے صلح رکھنی چاہیے اور یہ بیت بطور دلیل پیش کرتے تھے: ۔

حافظا گر وصل خواہی صلح کن باخاص و عام
با مسلماں اللہ اللہ با برہمن رام رام

یہ صلح جوئی اور مصالحت پسندی اس حد تک بڑھی کہ صوفیاء نے بہت سے ہندو طریقوں کو اختیار کر لیا اور ہندو ماحول میں یہ ان کی مقبولیت کا باعث بنے[۲۲] یہی نہیں اس کے زیر اثر شریعت کی حلال و طیب قرار دی ہوئی چیزوں کی ممانعت بلکہ تحریم تک بات پہونچ گئی۔ تاریخ تصوف کے مشہور محقق پروفیسر خلیق احمد نظامی 'سرور الصدور' کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ شیخ حمید الدین ناگوریؒ اہنسا کے تصور میں پختہ عقیدہ کے باعث سبزی خور بن گئے تھے اور یہ پسند نہ کرتے تھے کہ ان کے لیے کسی جاندار کی جان جائے۔[۲۳] مزید برآں وہ 'انیس الارواح' کے حوالہ سے صوفیہ کے بارے میں یہ کہتے ہیں وہ اہنسا کے عقیدہ پر پابندی اور ہندو جذبات کے احترام کے باعث یہ سمجھتے تھے کہ جو بہ گائیں ذبح کرتا ہے اس نے گویا ایک آدمی قتل کیا، اسی طرح جس نے ۱۰۰ بکریاں ذبح کیں وہ بھی اسی جرم کا مجرم گردانا جائے گا جو شخص محض لذت کے لیے ایک جانور کی جان لیتا ہے تو گویا اس نے انہدام کعبہ میں حصہ لیا۔[۲۴]

اب اگر صوفی مختلف مذاہب کو خدا تک پہونچنے کے مختلف راستے مانتے تھے چنانچہ

دوسرے راستوں کے خلاف تنقید کو ناپسند کرتے تھے"[۲۵]، اگر وہ اتنے وسیع القلب تھے اور ان کی انسانیت دوستی اس مقام کو پہونچ چکی تھی جہاں نظریہ وحدۃ الوجود کے زیر اثر مومن و کافر کے امتیازات مٹ جاتے ہیں اور ویدوں کو الہامی کتابوں کا درجہ حاصل ہو جاتا ہے[۲۶] اور جب صورت حال یہ ہو جائے کہ "اجمیر کے شیخ حمید الدین چشتی نے اپنے ایک مرید کو مریدی سے خارج کر دیا تھا کیونکہ وہ مذہب کی ظاہر داریوں کو اہمیت دیتا تھا اور کسی غیر مسلم کی روح کے اندر جھانکنے سے قاصر تھا۔ ان کے نزدیک اہم بات یہ تھی کہ کسی شخص کی روحانی حالت کیا ہے اور وہ خدا سے کتنا نزدیک ہے نہ کہ یہ بات کہ اس کے ماتھے پر کون سا لیبل لگا ہوا ہے"[۲۷] اور جب خدا کی محبت کا مفہوم اور مقصود یہ ہو جائے کہ "خدا کی محبت کو اپنا آدرش ماننے والوں کو خدا کے اوصاف کا اپنانا ضروری تھا یعنی جس طرح خدا نے سورج، پانی اور زمین جیسی تمام نعمتیں ہر ذات، رنگ، نسل اور کردار کے لوگوں کو یکساں طور پر بخشی ہیں اسی طرح انسان کا بھی فرض ہے کہ وہ تمام انسانوں کو برابر سمجھے۔ مذہب یا نسل کی بنیاد پر امتیاز کرنا خدا کی مرضی کے خلاف ہے۔ لہٰذا صوفیوں کے فلسفہ حیات میں اس کے لیے کوئی جگہ نہ تھی"[۲۸] تو پھر اسلام کی توسیع و اشاعت کی ضرورت ہی کیا باقی رہتی ہے۔ اگر تمام راستوں کا منتہا ایک ہی ہے اور ان مختلف راستوں میں سے کسی بھی ایک راستے کو اختیار کر کے منزل مقصود تک پہونچا جا سکتا ہے[۲۹] تو پھر کسی خصوص راستے کی طرف بلانے اور اس پر اصرار کرنے کا کوئی منطقی جواز نہیں ہو سکتا۔ ظاہر ہے صوفیا کے فلسفہ حیات میں اس کے لیے بھی جگہ نہ ہونی چاہیے۔

چنانچہ یہ تصور کہ اسلام کی توسیع و اشاعت کا بنیادی سبب صوفیہ کی مساعی ہیں ان تاریخی تعمیمات میں سے ہے جنھیں بغیر کسی تحقیق و تفتیش کے تسلیم کر لیا گیا ہے اور کبھی یہ ضرورت محسوس نہ کی گئی کہ اسے تحقیق و تنقید کی کسوٹی پر چڑھا اور پرکھا جائے۔ گذشتہ نو دس صدیوں سے عام طور سے مسلمانوں کے ذہن و دماغ پر تصوف اور صوفیہ کی گرفت ایسی رہی ہے کہ تصوف کے حوالے سے خواہ کیسی ہی بعید از امکان اور محیر العقول باتیں کہی جائیں انھیں بغیر کسی ادنیٰ تردد کے تسلیم کر لیا جاتا ہے۔ تصوف اور صوفیہ کا نام آتے ہی کرامات و خوارق کا ایک طلسماتی عالم آنکھوں کے سامنے پھر جاتا ہے اور ناممکنات ممکن نظر آنے لگتے ہیں۔ نتیجہ یہ ہے کہ اس سلسلے میں جو تحقیقات یا مطالعے کئے گئے ہیں وہ بھی عموماً معروضیت سے تہی اور عقیدت مندانہ ہیں۔ اس بات کی طرف توجہ نہیں دی گئی کہ اسلام کی توسیع کے عظیم کام میں علماء، ارباب تجارت، اصحاب حرفت اور عام مسلمانوں کا بھی کوئی رول رہا ہے یا نہیں۔ علماء کے سلسلے میں طرز عمل خصوصاً زیادہ افسوسناک رہا۔ ان کی ایک بڑی

تعداد جو صوفیاء کرام کی حلقہ بگوش نہ تھی اور حکومت کے مختلف اداروں سے وابستہ تھی ان کو علماء ظاہر، علماء دنیا اور علماء سوء کے نفرت انگیز القاب سے یاد کیا گیا اور ان کی کچھ ایسی تصویر پیش کی گئی کہ ان سے عمومی تنفر اور بیزاری کی فضا پیدا ہوئی دین حنیف کی حفاظت اور اس کی تعلیمات کو ہر طرح کی آمیزش سے محفوظ رکھنے کی جو سعی محمود اس طبقے نے کی اس کا صحیح طور پر اعتراف نہ کیا گیا اور اس کی واقعی قدر و قیمت متعین نہ کی جا سکی۔ یہی وجہ ہے کہ بہت سے بنیادی مسائل کے بارے میں جو رائیں قائم کی گئیں وہ جادۂ اعتدال سے ہٹی ہوئی اور تخمین و ظن پر مبنی رہیں۔

اس سلسلے میں کسی معروضی نتیجے تک پہونچنے کے لیے مختلف طریقے اختیار کئے جا سکتے ہیں۔ ایک طریقہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مختلف سلاسل تصوف کا علٰحدہ علٰحدہ مطالعہ کیا جائے۔ مزید سہولت کے لیے انھیں مختلف ادوار میں بھی بانٹا جا سکتا ہے۔ پھر عقیدت و محبت کے جذبات سے قطع نظر خالص حقائق کی روشنی میں پوری دیانت داری سے اس بات کا جائزہ لیا جائے کہ زیر بحث سلسلہ تصوف کا اس مخصوص دور میں اشاعت و توسیع اسلام کے سلسلے میں کیا کردار رہا ہے اور اس بحث و تمحیص کے نتیجے میں جو تصویر بھی ابھرے اسے کسی تحفظ کے بغیر قبول کیا جائے چاہے وہ ہمارے مزعومات و تصورات کے مطابق ہو یا اس کے خلاف۔ جب ایسی بے لاگ تحقیقات برصغیر میں پائے جانے والے مختلف سلاسل تصوف کے بارے میں کسی حد تک پہنچ جائیں تو پھر شائد یہ ممکن ہو سکے کہ اس مسئلہ کے بارے میں کوئی عمومی نقطۂ نظر قائم کیا جا سکے جو تاریخی حقائق و شواہد پر مبنی ہو اور محض عقیدت و محبت کی بنیاد پر قائم نہ ہو۔

چشتی سلسلہ ہندوستان کا سب سے مقبول اور معروف سلسلہ تصوف ہے۔ جو وسعت اور قبول عام اس سلسلے کو نصیب ہوا وہ کسی اور سلسلہ تصوف کو حاصل نہ ہو سکا۔ شمالی ہندوستان میں مسلمانوں کی حکومت کے قیام سے لے کر دور حاضر تک ہندوستانی مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد اس سلسلہ کی مختلف شاخوں سے وابستہ رہی ہے اور اس کے فیوض سے مستفید ہوتی رہی ہے۔ اس کی تاریخ بڑی تابناک اور درخشاں ہے اور اس کی روایات ہندوستان میں اسلامی تاریخ کا بڑا قیمتی ورثہ ہیں اور مسلمانوں کے اجتماعی شعور میں رچ بس گئی ہیں۔ اسی اہمیت اور عظمت کے پیش نظر یہ مناسب ہے کہ اسلام کی توسیع و اشاعت کے سلسلہ میں صوفیاء کرام کے کردار کا جائزہ چشتی سلسلہ سے شروع کیا جائے۔ لیکن چونکہ یہ سلسلہ بہت وسیع اور ہمہ گیر اثرات کا حامل رہا ہے اس لیے یہ ممکن نہیں ہے اس عظیم الشان سلسلے کا جائزہ ایک مختصر سے مضمون میں لیا جا سکے بلکہ حق تو یہ ہے کہ اس کے لیے پوری ایک تصنیف یا سلسلہ مضامین کی ضرورت ہے۔ ایسی صورت میں مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ ابتداً چشتی سلسلہ کے عہد زریں

سے کی جائے جب اس سلسلہ کی مقبولیت اور اس کے اثرات کی ہمہ گیری اپنے کمال پر تھی اور اس کی مسند ارشاد پر خواجہ معین الدین چشتی، خواجہ قطب الدین بختیار کاکی، شیخ فرید الدین مسعود گنج شکر، سلطان المشائخ شیخ نظام الدین اولیاء اور شیخ نصیر الدین چراغ دہلی رحمہم اللہ اجمعین، جیسے مشائخ کبار رونق افروز تھے اور ایک عالم ان کے انوار سے مستنیر ہو رہا تھا۔ خوش قسمتی سے اس دور کے بارے میں ہمارے پاس مستند تاریخی اور صوفی مآخذ کا اچھا خاصا سرمایہ موجود ہے اور یہ ممکن ہو جاتا ہے کہ حقائق و شواہد کی روشنی میں کسی نتیجہ تک پہونچا جا سکے۔

برصغیر میں چشتی سلسلہ کے بانی خواجہ معین الدین چشتی رحمۃ اللہ ہیں۔ ہندوستان میں ان کی تشریف آوری اور ان کے ہاتھوں چشتی سلسلہ کی تاسیس و ترویج کو ہندوستان میں اسلام کی تاریخ کا ایک بہت اہم واقعہ تسلیم کیا گیا ہے اور عموماً یہ مانا جاتا ہے کہ اس کے نہایت دور رس اثرات مسلمانوں کی اصلاح و تزکیہ کے علاوہ اسلام کی تبلیغ و توسیع کے سلسلے میں بھی مرتب ہوئے[۱]۔ مولانا ابوالحسن علی ندوی نے انھیں ہندوستان میں صرف چشتی سلسلہ کے بانی ہی کی حیثیت سے نہیں بلکہ "اس ملک میں سلسلہ اسلامی کے بانی"[۲] کے خطاب سے یاد کیا ہے اور اس سلسلہ میں ان کا تاثر یہ ہے کہ "حقیقتاً ہندوستان کی فتح کا سہرا اسکندر اسلام سلطان محمود غزنوی (م ۴۲۱ھ) کے سر اور مستحکم و مستقل اسلامی سلطنت کے قیام کی سعادت سلطان شہاب الدین محمد غوری (م ۶۰۲ھ) کے حصے میں تھی اور آخری طور پر اس کی روحانی تسخیر اور اخلاقی و ایمانی فتح حضرت خواجہ بزرگ شیخ الاسلام معین الدین چشتیؒ (م ۶۲۷) کے لیے مقدر ہو چکی تھی"[۳] اور "اس طرح ہندوستان میں جو کچھ خدا کا نام لیا اور اسلام کا کام کیا گیا وہ سب چشتیوں اور ان کے مخلص و عالی ہمت بانی سلسلہ حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ کے حسنات اور کارناموں میں شامل کیے جانے کے لائق ہے اور اس میں شک نہیں کہ اس ملک پر اس سلسلہ کا حق قدیم ہے"[۴] میر خورد نے انھیں "نائب رسول فی الہند"[۵] کے خطاب سے یاد کیا ہے اور ہندوستان میں اسلام کی نشر و اشاعت کا سہرا انھیں کے سر باندھا ہے اور اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ قیامت تک اس ملک میں جو بھی دولت اسلام سے مشرف ہوگا نہ صرف اس کا ثواب بلکہ نسلاً بعد نسل ان کی اولاد کا ثواب بھی ان کی روح کو پہونچتا رہے گا[۶]۔

یہ ہماری بدقسمتی ہے کہ شیخ معین الدین چشتیؒ کے معتبر حالات زندگی دستیاب نہیں ہیں۔ وہ مصادر اور مآخذ جن سے بجا طور پر یہ توقع کی جا سکتی تھی کہ ان سے شیخ بزرگ کی زندگی اور ان کی تبلیغی مساعی کی مستند اور قابل اعتبار تفصیلات حاصل ہوں گی اس سلسلے میں بالکل خاموش ہیں۔ شیخ نظام الدین

اولیاءؒ کے ملفوظات کا مجموعہ فوائد الفواد، جس کا رتبہ استناد عام طور سے مسلم ہے، خواجہ معین الدین چشتیؒ کی شخصیت، ان کے حالات زندگی، ان کی تعلیمات، ان کے کارناموں اور تبلیغ وارشاد کے سلسلے میں ان کی سرگرمیوں کے ذکر سے بالکل خالی ہے۔ پوری کتاب میں ان کا ذکر صرف تین بار آیا ہے اور وہ بھی بالواسطہ[۳۵] اس سے بھی زیادہ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ خیر المجالس خواجہ بزرگؒ کے ذکر سے قطعاً خالی ہے اور کسی بھی نسبت سے ان کا نام نامی پوری کتاب میں ایک بار بھی نہیں آیا ہے۔ حالانکہ دونوں ہی کتابوں میں شیخ قطب الدین بختیار کاکیؒ کا ذکر بار بار ہوا ہے۔ اس سلسلہ میں زیادہ تعجب اس لیے بھی ہوتا ہے کہ دوسرے صوفیاء کی طرح سلطان المشائخ شیخ نظام الدین اولیاءؒ اور شیخ نصیر الدین چراغ دہلویؒ بھی اپنے مطالب کو سمجھانے کے لیے اکابر صوفیہ کے حالات وواقعات کو بکثرت بیان کرتے ہیں اور دونوں کتابوں کا بڑا حصہ ایسے ہی واقعات پر مشتمل ہے۔ چنانچہ عام طور پر مورخین نے میر خورد اور بعد کے دوسرے سوانح نگاروں کے بیانات کو بے کم وکاست تسلیم کر لیا ہے اور اس سلسلے میں کسی نقد وتبصرہ کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی۔ سیر الاولیاء کے بیانات سے جو تصویر ابھرتی ہے وہ یہ ہے کہ جب خواجہ بزرگؒ نے اجمیر کو اپنا مستقر بنایا اور اسے اپنی تبلیغی اور اصلاحی کوششوں کے لیے بطور مرکز کے منتخب فرمایا اس وقت تک وہ فتح نہیں ہوا تھا اور ہنوز پرتھوی راج کی عظیم الشان سلطنت کا پایہ تخت تھا" ان دنوں اجمیر راجپوت سامراج کا مضبوط مرکز اور ہندوؤں کا مذہبی گڈھ[۳۶] تھا فطری طور پر یہ صورت حال راجپوت حکمراں کو پسند نہ آئی اور اس نے ان کی راہ میں طرح طرح کی رکاوٹیں ڈالنی شروع کر دیں۔ اگرچہ حضرت خواجہؒ کی تبلیغی سرگرمیوں کی کوئی تفصیل نہیں دی گئی ہے تاہم بین السطور یہ مترشح ہوتا ہے کہ انھیں اس سلسلے میں خاصی کامیابی حاصل ہوئی یہاں تک کہ پرتھوی راج کے ایک درباری نے بھی اسلام قبول کر لیا تھا۔ اسی نسبت سے اس منافقے کی صورت پیدا ہوئی جس کے سلسلے میں خواجہؒ نے فرمایا:

پتھورا را زندہ گرفتیم ودادیم بلشکر اسلام[۳۷] ہم نے پتھورا کو زندہ پکڑا اور لشکر اسلام کے حوالے کر دیا۔

چنانچہ سلطان معز الدین کی فتح اور پرتھوی راج کے زندہ گرفتار ہونے کا سبب یہی تھا جواہر فریدی اور بعض دوسرے صوفی ماخذ میں کرامات کے نتیجہ میں بڑی تعداد میں لوگوں کے مشرف باسلام ہونے کا ذکر ہے۔[۳۸]

یہاں یہ موقع نہیں ہے کہ اس مسئلہ پر کوئی مفصل بحث کی جائے کہ خواجہ بزرگؒ کی اجمیر میں آمد کا صحیح وقت کیا تھا اور اس سلسلے میں پائے جانے والے شواہد کا بالاستیعاب مطالعہ کیا جائے۔[۳۹] البتہ مختصراً یہ

کہا جا سکتا ہے کہ اس ضمن میں دستیاب شواہد کے تنقیدی مطالعہ سے یہ بات کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ خواجہ بزرگؒ کی اجمیر میں آمد اس وقت ہوئی جب وہ مسلمانوں کے زیر اقتدار آچکا تھا اور وہاں پر مسلمان گورنر متعین تھا۔[۱۰۰] خیال کیا جا سکتا ہے کہ ایک ایسے وقت میں جب راجپوتوں اور غوریوں کی کشمکش اپنے عروج پر تھی اجمیر میں قیام کیوں کر مفید ہو سکتا تھا؟ یہ فیصلہ اپنی جگہ پر بڑی عالی ہمتی کا مظہر ہو سکتا ہے لیکن اس کے پیچھے کوئی ٹھوس وجہ اور منطق کا ہونا ضروری ہے، ظاہر ہے خواجہ بزرگؒ سے یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ وہ اتنا بڑا قدم بغیر کسی خاص دینی مصلحت کے اٹھاتے۔ اور اگر کسی بہت اہم دینی مصلحت کے باعث انھوں نے یہ قدم اٹھایا ہوتا تو یہ ایک غیر معمولی واقعہ ہوتا اور فوائد الفواد، خیر المجالس اور ہم عصر اور بعد کے تاریخی مآخذ اس کے تذکرہ سے خالی نہ ہوتے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ سیر الاولیاء سے پہلے ہمیں کوئی ایسی شہادت نہیں ملتی جو اس کی تائید کرتی ہو اور یہ معلوم ہے کہ سیر الاولیاء حضرت خواجہ کے ورود اجمیر کے تقریباً ڈیڑھ صدی بعد لکھی گئی مورخین نے عموماً یہی موقف اختیار کیا ہے کہ حضرت خواجہؒ اجمیر کی فتح کے بعد وہاں پہونچے تھے صوفی تذکروں میں جمالی کی سیر العارفین' کا اپنا ایک مقام ہے اور اس میں پہلی مرتبہ خواجہ معین الدین چشتی کے مفصل حالات زندگی بیان کئے گئے ہیں وہ اس سلسلے میں نہایت صراحت سے لکھتے ہیں کہ جب حضرت خواجہؒ اجمیر پہونچے تو "اس متبرک مقام پر اسلام کی رونق قائم ہو چکی تھی" اور وہاں پر سید السادات حسین مشہدی سلطان قطب الدین کی طرف سے بحیثیت داروغہ متعین تھے۔[۱۰۱] عبد القادر بدایونی کے بیان سے مترشح ہے کہ جس جنگ میں پرتھوی راج کو شکست ہوئی اس میں وہ سلطان معز الدین کے ساتھ تھے اور یہ فتح ان کی دعاؤں کا نتیجہ تھی[۱۰۲] فرشتہ نہایت صاف طور پر یہ بیان کرتا ہے کہ جب حضرت خواجہؒ اجمیر پہونچے تو وہاں سید حسین مشہدی بحیثیت داروغہ سلطان قطب الدین کی طرف سے متعین تھے۔[۱۰۳] ان واضح شواہد کی روشنی میں یہ بات بالکل عیاں ہو جاتی ہے کہ جب حضرت خواجہؒ اجمیر پہونچے وہ راجپوت سامراج کا مضبوط مرکز نہ تھا بلکہ دہلی سلطنت کا ایک حصہ تھا۔

اس میں شک نہیں جب حضرت خواجہؒ وارد ہندوستان ہوئے وہ زمانہ ابھی نئی حکومت کے استحکام و استقرار کا نہ تھا۔ ابھی اس سلسلے میں بہت سے مسائل درپیش تھے بالخصوص جب یہ بات ذہن میں رکھی جائے کہ اجمیر دار السلطنت دہلی سے خاصا دور تھا اور شکست خوردہ راجپوت حکومت کا مرکز رہا تھا۔ اس کے علاوہ اسے ہندوؤں کے اہم مذہبی گڑھ ہونے کی حیثیت بھی حاصل تھی۔ اس دوگونہ نسبت کی وجہ سے اس سلسلے میں راجپوتوں کے جذبات کی شدت بھی قابل فہم ہے اس لئے اس امر میں شبہ نہیں کہ دہلی اور لاہور کے بجائے اجمیر کے دور افتادہ علاقہ کو اپنی سرگرمیوں کا مرکز بنانے

کا فیصلہ کرنا بڑی عالی ہمتی اور حوصلہ مندی کی بات تھی۔ یہ بات بھی قابل فہم ہے کہ ایسے دور دراز علاقے میں، جس کو فتح ہوئے ابھی زیادہ وقت نہ گزرا تھا اور جس کے آس پاس کے علاقے ابھی فتح ہونے باقی تھے، قیام پذیر ہونے کا فیصلہ کرتے وقت مشنری سرگرمیوں کا کوئی خاکہ بھی ان کے ذہن میں رہا ہو اور یہ بھی عین ممکن ہے کہ ان کی مساعی کے مثبت نتائج بھی سامنے آئے ہوں لیکن بنیادی اہمیت کی بات یہ ہے کہ ان مساعی کا کوئی تذکرہ ان کی سوانح حیات میں نہیں ملتا۔ ان کے ہاتھوں جن لوگوں کے مسلمان ہونے کا ذکر بعض صوفی مآخذ میں کیا گیا ہے ان کے سلسلہ میں بھی یہ بات بہت اہم ہے کہ یہ واقعات صرف اس صورت میں مستند تسلیم کئے جا سکتے ہیں جب یہ بات پایہ ثبوت کو پہونچ جائے کہ حضرت خواجہ جب وارد اجمیر ہوئے تو وہ ہنوز فتح نہ ہوا تھا اور راجپوت حکومت کا مرکز تھا۔ اور اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ واقعات کی صورت ایسی ہی تھی جیسا کہ تذکرہ نگاروں نے پیش کیا ہے تو بھی کسی مشنری سرگرمی کا سراغ نہیں ملتا۔ خوارق و کرامات کے ظہور کے نتیجہ میں بکثرت لوگوں کے حلقہ اسلام میں داخل ہونے کے علاوہ ان کے سوانح نگار ایسے واقعات پیش نہیں کرتے جن سے اندازہ ہو کہ کچھ لوگ بھی ان کی تبلیغی کوششوں کے ذریعہ حلقہ بگوش اسلام ہوئے ہوں۔ اور اگر حضرت خواجہؒ نے ایسی کوششیں فرمائیں اور اس کے نتیجے میں کچھ لوگ دائرہ اسلام میں داخل ہوئے تو ان کے سوانح نگاروں اور اس سے بھی زیادہ ان کے جانشینوں نے اسے اتنا اہم نہیں سمجھا کہ انھیں ضبط تحریر میں لاتے اور اپنے حلقوں اور مجالس میں ذکر فرماتے۔ 'فوائد الفواد' اور 'خیر المجالس' کی اس باب میں مکمل خاموشی کے دو ہی معنی ہو سکتے ہیں: یا تو حضرت خواجہؒ نے حقیقتاً ایسی کوششیں نہیں فرمائیں اور اگر انھوں نے اس سلسلے میں جدوجہد کی اور اس کے نتائج بھی برآمد ہوئے تو یہ بات ان کے اہل اور لائق جانشینوں کی نظر میں اس اہمیت کی حامل نہ تھی کہ اس کا تذکرہ کیا جاتا۔ جو صورت بھی ہو، نتیجہ بہرحال یہی نکلتا ہے کہ یہ کام ان کے بنیادی مقاصد میں شامل نہ تھا اور اگر اس سلسلے میں کچھ کامیابیاں حاصل ہوئیں بھی تو وہ قابل ذکر نہ تھیں کیونکہ یہ ان کے مشن سے براہ راست متعلق نہ تھیں۔

خواجہ قطب الدین بختیار کاکیؒ نے دہلی کو اپنا مرکز بنایا اور دہلی کے ابھرتے ہوئے شہر میں جو وسعت پذیر مسلم حکومت کا پایہ تخت تھا چشتی سلسلہ کی داغ بیل ڈالی اور اس کی تنظیم و توسیع کا کارنامہ انجام دیا۔ دہلی صرف ایک شہر نہیں تھا بلکہ نئی قائم شدہ حکومت کے لیے رگ جان کی حیثیت اختیار کر چکا تھا۔ اور اسی کے ساتھ ساتھ یہ تشکیل پذیر شہر جس کے اسلامی تشخص کے امتیازی نشان قطب مینار اور حوض شمسی ہنوز پردہ وجود پر ظاہر نہ ہوئے تھے منگولوں کی برپا کی ہوئی ہمہ گیر تباہی اور بربادی کے نہ

ختم ہونے والے طوفان کے غم نصیبوں کے لیے سفینہ نوح کا مصداق بن گیا تھا۔ ایران و خراسان اور وسط ایشیا سے مسلمانوں کے لیے ہوئے قافلوں کی آخری امید اور منزل مراد یہی شہر دہلی تھا۔ کیسے کیسے علماء صلحاء، ادیب، شاعر اور اہل صنعت و حرفت خاک و خون کے سیلاب سے گزر کر یہاں پہونچے اور دہلی نے اپنی آغوش شفقت ان کے لئے وا کردی اور انھیں وہ منزلت عطا کی جس کا تصور وہ اپنے مرز و بوم میں نہ کر سکتے تھے۔ اس طرح شہر دہلی ایک عالمی حیثیت اور مرکزیت حاصل کرتا جارہا تھا کہ آئندہ صدیوں میں یہ شہر صرف ہندوستان ہی میں نہیں بلکہ پورے عالم اسلام کی مذہبی، تہذیبی اور ثقافتی زندگی میں ایک اہم کردار ادا کرے گا۔ ظاہر ہے خواجہ صاحبؒ کی دور بیں نظروں سے دہلی کی اہمیت اور آئندہ سلسلہ کی اشاعت و توسیع کے سلسلہ میں اس کی موزونیت اور مناسبت پوشیدہ نہ رہی ہوگی۔ چنانچہ دہلی کو اپنی کوششوں کا مرکز و محور بنانے کا فیصلہ ایک تاریخ ساز فیصلہ تھا اور بڑے دور رس اثرات کا حامل۔

حضرت خواجہؒ کے حالات زندگی کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ انھیں دہلی میں غیر معمولی مقبولیت اور مرجعیت حاصل ہوئی جو بہتوں کے لیے رشک و حسد کی باعث بن گئی۔ جو والہانہ عقیدت اور شیفتگی اہالیان دہلی اور خود سلطان شمس الدین التمش کو حضرت خواجہؒ کی ذات والا صفات سے تھی اس کا کسی قدر اندازہ اس واقعہ سے لگایا جاسکتا ہے جس کا بڑا بلیغ اور موثر مرقع میر خورد نے سیر الاولیاء میں محفوظ کر دیا ہے۔ دہلی کے شیخ الاسلام شیخ نجم الدین صغری کی شکایت پر جب خواجہ معین الدین چشتیؒ نے خواجہ قطب الدینؒ کو اپنے ساتھ اجمیر لے جانے کا فیصلہ کیا اور انھیں لے کر دہلی سے باہر نکلے تو کیفیت یہ تھی کہ

ازیں مقدمہ در تمام شہر دہلی شور افتاد	اس باعث پورے شہر دہلی میں کہرام برپا
ہمہ اہل شہر مع سلطان شمس الدین و نبال	ہوگیا۔ سلطان شمس الدین سمیت پورا شہر
برآمدند و ہر جا شیخ قطب الدین می گذاشت	آپ کے پیچھے امڈ پڑا۔ جہاں بھی شیخ
خلائق خاک آں زمیں بہ تبرک بری داشت	قطب الدینؒ قدم رکھتے تھے لوگ وہاں
و نہایت اضطراب و زاری می نمودند[۱۴]	کی مٹی کو بطور تبرک اٹھا لیتے تھے اور نہایت
	اضطراب اور بے قراری کا اظہار کرتے تھے۔

چنانچہ جب مرشد نے یہ کیفیت دیکھی تو فرمایا:۔

بابا بختیار ہمدریں مقام باش کہ خلائق	بابا بختیار تم یہیں رہو کیونکہ لوگ تمہارے
از بیرون آمدن تو در اضطراب و خراب	جانے سے بہت مضطرب اور بیقرار ہیں۔
است۔ روا نداریم کہ چندیں دلہا خراب	میں یہ درست نہیں سمجھتا کہ اتنے دل غمگیں

وکباب باستند[۵۵] وآزردہ ہوں۔

یہ غیر معمولی اثر اور مقبولیت چشتی سلسلہ کی توسیع واشاعت کے علاوہ کسی اور تعمیری کام یا اسلام کی تبلیغ و ترویج کے سلسلہ میں استعمال ہونے کی کوئی تاریخی شہادت دستیاب نہیں ہے۔ اس ابھرتے ہوئے مرکز سلطنت میں اشاعت اسلام کے مواقع غیر محدود تھے لیکن اس باب میں آخذ خاموش ہیں اور کسی خواہش، کوشش یا منصوبہ بندی کا کوئی نشان نہیں ملتا۔ اگر عزیز احمد کی یہ بات قرین صداقت ہوتی کہ بیشتر صوفی سلسلے اور انفرادی طور پر صوفیہ بھی غیر مسلموں کو دائرہ اسلام میں داخل کرنے کی کوشش کو اپنی بنیادی روحانی ذمہ داریوں میں تصور کرتے تھے[۵۶] تو پھر اس سلسلے میں صوفی آخذ کی خاموشی کے کیا معنی ہیں۔ ظاہر ہے صوفیہ اپنی ذمہ داریوں کو خوب جانتے اور پہچانتے تھے۔ چنانچہ اس خاموشی کا اس کے سوا کوئی اور سبب نہیں ہے کہ اشاعت اسلام کے لیے جدوجہد بنیادی طور پر ان کے لائحہ عمل کا جزء نہ تھی۔

شیخ فریدالدین گنج شکرؒ کے سلسلے میں بڑی دلچسپ صورت حال سامنے آتی ہے۔ مقامی روایات سے پتہ چلتا ہے کہ پنجاب کے متعدد قبائل ان کے ذریعہ مشرف باسلام ہوئے۔ یہ مقامی روایات ڈسٹرکٹ گزیٹرس اور اسی نوعیت کی دوسری تصنیفات میں محفوظ کر لی گئیں[۵۷] ان روایات کی صحت کو تسلیم کر لینے کے بعد بھی اس سلسلے میں کئی سوالات تشنہ جواب رہ جاتے ہیں۔ اس بات کا اندازہ لگانے کا کوئی قرینہ موجود نہیں ہے کہ ایسا کن حالات میں ہوا۔ شیخ کے دست حق پرست پر اسلام قبول کرنے کے حتمی طور پر یہ معنی نہیں لیے جا سکتے کہ اس کے حالات انھیں کی تبلیغی مساعی کے زیر اثر پیدا ہوئے ہوں الا آں کہ یہ بات واضح طور پر بیان کر دی جائے۔ ورنہ اس بات کا احتمال بہرحال باقی رہتا ہے کہ ان قبائل کے اسلام قبول کرنے کے فیصلے کے پیچھے کچھ اور ہی عوامل رہے ہوں یا اس کے حالات کچھ دوسرے لوگوں کی کوششوں سے پیدا ہوئے لیکن کسی طور بھی جب یہ فیصلہ کر لیا گیا تو اس کے لیے شیخ کے سب سے زیادہ جانے پہچانے بزرگ کے ہاتھ پر اسلام قبول کرنا زیادہ بہتر اور مناسب معلوم ہوا۔ یہ ایک ایسی صورت ہے جس کا مظاہرہ اب بھی کبھی کبھار ہوتا رہتا ہے۔ پھر ان قبائل کے علاوہ ان کے ذریعہ انفرادی قبول اسلام کا ذکر نہیں ملتا۔ اگر شیخ اس قسم کی تبلیغی سرگرمیوں میں مصروف رہے ہوتے تو بظاہر یہ توقع کی جا سکتی تھی کہ قبائل کے اجتماعی قبول اسلام کے ساتھ ساتھ کچھ لوگ انفرادی طور پر بھی اسلام قبول کرتے رہتے۔ اور اس سلسلہ میں سب سے اہم بات یہ ہے کہ کسی بھی مشنری سرگرمی کا کوئی ذکر صوفی یا تاریخی آخذ میں نہیں ملتا۔ سلطان المشائخؒ ایک عرصہ تک اجودھن میں مقیم رہے

اور دہلی میں سکونت اختیار کرنے کے بعد بھی وہ وہاں حاضر ہوتے رہتے تھے۔ وہ اپنے مرشد کا ذکر بڑی تفصیل سے اپنی مجالس میں کرتے تھے لیکن وہ بھی اس باب میں بالکل خاموش ہیں اگر یہ پہلو شیخ فریدالدینؒ کے لائحہ عمل میں شامل ہوتا اور اسے وہ اپنی بنیادی سرگرمیوں میں محسوب فرماتے اور اس کے نتیجہ میں قبول اسلام کے واقعات پیش آتے تو جو عقیدت و محبت سلطان المشائخ کو اپنے مرشد سے تھی اس کے پیشِ نظر یہ ممکن نہ تھا کہ وہ اس سے صرف نظر فرماتے اور اس کا ذکر نہ فرماتے۔ شیخ اکرام بھی جو یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ شیخ فریدالدینؒ کو اشاعت اسلام میں غیر معمولی کامیابی حاصل ہوئی اس سلسلے میں کسی کوشش اور جدوجہد کا نشان نہیں دیتے بلکہ اظہار کرامت کو اس کا بنیادی سبب قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ آب کوثر میں وہ رقم طراز ہیں "باباصاحب نے اشاعت مذہب اور تبدیلِ عقائد کی جو مثالیں یادگار چھوڑی ہیں ان میں اظہار کرامت کو بڑا دخل ہے۔.... حضرت باباصاحب کو جن لوگوں سے واسطہ پڑتا تھا وہ سادہ اور ضعیف الاعتقاد تھے۔ ان پر کرامات کا بڑا اثر ہوتا تھا چنانچہ باباصاحب اپنے تصرفات کی بنا پر ان میں شاندار نتائج پیدا کر سکے"[۴۸]۔ یہاں یہ تذکرہ شائد بے محل نہ ہو کہ فوائدالفواد اور دوسری مستند کتابوں میں شیخ فریدالدینؒ کی بے شمار کرامات بیان کی گئی ہیں اور ان میں سے بعض کے نتیجے میں متعلقہ افراد کے تائب ہونے اور شیخ کے باب میں عقیدت مندی کے جذبات کے پیدا ہونے کا ذکر تو ضرور ملتا ہے لیکن کسی کے مسلمان ہونے کا ذکر نہیں ملتا۔

چشتی بزرگوں خصوصاً شیخ فریدالدین مسعود گنج شکرؒ سے جوگیوں کے روابط کا ذکر اکثر کیا جاتا ہے فوائدالفواد میں چند ایسے واقعات کا تذکرہ موجود ہے لیکن کسی موقع پر بھی کسی تبلیغ و تذکیر اور انھیں اسلام کی طرف مائل کرنے کی کسی کوشش اور خواہش کا پتہ نہیں چلتا۔ فوائدالفواد میں تین مواقع پر شیخ فریدالدینؒ کے جماعت خانہ میں کسی جوگی کی موجودگی کا ذکر کیا گیا ہے۔ ایک مرتبہ جوگی کی موجودگی سے نصیر نام کے ایک متعلم نے یہ فائدہ اٹھانا چاہا کہ اس سے سر کے بالوں کی درازی کا طریقہ معلوم کرنے کی کوشش کی اور یہ چیز فطری طور پر شیخ کی آزردگی کی باعث ہوئی[۴۹]۔ ایک دوسرے موقع پر ایک جوگی کی موجودگی میں شیخ کی مجلس میں یہ ذکر چھڑ گیا کہ جو بچے بے ذوق ہوتے ہیں اس کا سبب یہ ہے کہ لوگوں کو ازدواجی تعلقات قائم کرنے کے صحیح اوقات نہیں معلوم ہوتے۔ اس پر جوگی نے مہینے کے تمام دنوں کی خاصیتیں بیان کرنی شروع کیں اور شیخ نظام الدین اولیاؒ نے یہ تمام تفصیلات ذہن نشین کر لیں اور جوگی کو سنا کر اس سے تصدیق چاہی۔ شیخ فریدالدینؒ کا اس پورے قصے کے سلسلہ میں صرف یہ ردّ عمل بیان کیا گیا ہے کہ:۔

چوں ایں سخن بگفتم شیخ فریدالدین قدس اللہ سرہ العزیز روی سوی من کردو گفت تو ایں چیز ہا بہر چہ می پرسی کہ ترا ہرگز کار نخواہد آمد[۱۵]

جب میں نے یہ بات کہی تو شیخ فریدالدین قدس اللہ سرہ العزیز نے میری طرف رخ کیا اور فرمایا کہ تم ان چیزوں کے بارے میں کس واسطے پوچھ رہے ہو کیونکہ یہ ہرگز تمہارے کام آنے والی نہیں۔

اسی طرح ایک اور موقع پر جب ایک جوگی شیخ فریدالدینؒ کے جماعت خانہ میں موجود تھا تو شیخ نظام الدینؒ نے اس سے پوچھا کہ تم لوگوں کے یہاں اصل چیز کیا ہے۔ جوگی نے جواب دیا کہ ہمارے علم کی رو سے نفس آدمی دو عالم پر مشتمل ہے عالم علوی اور عالم سفلی اور اس کی کسی قدر تفصیل بیان کی۔ اس کے بارے میں شیخ نے اپنے اس تاثر کا اظہار فرمایا کہ مُرا سخن او خوش آمد[۱۶]۔ خیر المجالس میں صرف ایک جگہ جوگیان سدھ کا تذکرہ ہے جو "انفاس شمردہ می زنند" اور غالباً اسی کے زیر اثر حضرت چراغ دہلیؒ نے فرمایا" ولہٰذا صوفی آنست کہ نفس او شمردہ باشد[۱۷]"۔ اب قابل غور بات یہ ہے کہ اگر ان جوگیوں سے، جو حضرت فریدالدین گنج شکرؒ کی مجلسوں میں حاضر ہوتے رہتے تھے، تبلیغ اسلام اور اس سے متعلق موضوعات پر بھی گفتگو ہوتی تھی تو تمام مصادر و آخذ اس کے ذکر سے قطعی طور پر کیوں خالی ہیں۔ اس سے بھی زیادہ اہم بات یہ ہے کہ مقدم الذکر تمام واقعات میں ایک چیز مشترک ہے اور وہ یہ کہ جوگیوں کے علم اور تجربات و معلومات سے استفادہ کی خواہش اور کوششوں کا پتہ چلتا ہے، انھیں کچھ بتانے اور تعلیم و تلقین کا ذکر نہیں ملتا اور نہ ہی جوگی خود صوفیاء کرام سے مستفید ہونے کی خواہش کا اظہار کرتے ہوئے پائے جاتے ہیں۔

مشائخ چشت میں سب سے زیادہ مفصل اور مستند حالات زندگی سلطان المشائخ شیخ نظام الدین اولیاءؒ کے سلسلہ میں دستیاب ہیں، جو قبول عام، مرجعیت اور شہرت ان کو ملی اس کی نظیر برصغیر کی عہد وسطیٰ کی تاریخ میں مفقود ہے۔ ان کے عقیدت مندوں میں بوریہ نشینوں کے شانہ بہ شانہ وقت کا عظیم ترین حکمراں سلطان علاء الدین خلجی اور اس کے اہل خانہ اور امراء شامل ہیں۔ ان کے مریدین کا حلقہ غیر معمولی طور پر وسیع تھا اور ہندوستان کے گوشے گوشے میں پھیلا ہوا تھا۔ وہ ایک طویل عرصہ تک مسند ارشاد پر جلوہ افروز رہے اور امیر حسن سنجری جیسے قادر الکلام شاعر اور صاحب طرز ادیب نے کچھ اس عقیدت و محبت اور کامیابی سے ان کے ملفوظات کو جمع کیا ہے کہ ان کی مجالس کی تصویر سی آنکھوں کے سامنے پھر جاتی ہے اور ایک لمحہ کے لئے یہ احساس ہونے لگتا ہے کہ جیسے ہم بھی اس پاکیزہ مجلس میں حاضر ہیں اور اسی فضا میں سانس لے رہے ہیں۔ اس کے علاوہ سیر الاولیاء، تاریخ فیروز شاہی

خیر المجالس اور امیر خسرو کی کتابیں اور دوسرے بہت سے مآخذ سے شیخ کی حیات و تعلیمات کی مکمل تصویر اور وہ مقاصد جن کی تکمیل کے لیے وہ زندگی بھر کوشاں رہے ان کی پوری تفصیل سامنے آجاتی ہے۔ واضح رہے کہ اوپر جن مآخذ کا ذکر کیا گیا ہے وہ سب کے سب ان کے اپنے مریدین کے رشحات قلم ہیں۔ ان مآخذ کے صفحات میں اور ان سے ابھرنے والی تصویر کے خدوخال میں جستجو و تلاش بسیار کے باوجود اشاعت اسلام کی کوشش اور غیر مسلمین کو اسلام کی طرف راغب و مائل کرنے کی خواہش کا نشان کہیں بھی نہیں ملتا۔ اس سلسلے میں شیخ اکرام لکھتے ہیں "یہ صحیح ہے کہ اشاعت اسلام کے معاملے میں سلطان المشائخ اپنے مرشد سے بہت پیچھے ہیں۔ تواریخ میں ان کے ہاتھ سے فقط ایک آدمی کے مسلمان ہونے کا سراغ ملتا ہے لیکن وہ اشاعت مذہب سے غافل نہ تھے۔ فوائد الفواد میں دو ایک جگہ ہندوؤں کا اسلام سے دور رہنے کا ذکر ہے اور ایک دفعہ تو خواجہ صاحب نے آنکھوں میں آنسو لاکر اس امر کا افسوس کیا کہ ہندوؤں پر کسی کے کہنے کا اثر نہیں ہوتا"[۵۲] حاشیہ میں شیخ صاحب نے اس ہندو کا نام کنو بتایا ہے جو بعد میں خان جہاں کے نام سے سلطان فیروز تغلق کا وزیر اعظم بنا[۵۳] لیکن انھوں نے اپنا ماخذ نہیں بتایا ہے۔ اس کے برخلاف شمس سراج عفیف نے تاریخ فیروز شاہی میں وضاحت سے اس امر کا اظہار کیا ہے کہ خاں جہاں نے سلطان محمد تغلق کے سامنے اسلام قبول کیا۔[۵۴] تاریخ مبارک شاہی نے البتہ عبید شاعر کے ضمن میں ایک ہندو کے شیخ کے ہاتھ پر قبول اسلام کا ذکر کیا ہے لیکن اس کا نام اور کسی طرح کی کوئی تفصیل اس کے قبول اسلام کے سلسلہ میں نہیں دی ہے۔[۵۵]

پروفیسر محمد حبیب کا شمار ان مورخین میں ہوتا ہے جنھوں نے ہندوستان میں صوفیاء کرام اور تاریخ تصوف پر تحقیقات کی ابتدا کی اور زندگی بھر انھیں اس میں گہری دلچسپی رہی۔ سلطان المشائخ شیخ نظام الدین اولیاءؒ سے انھیں غیر معمولی عقیدت تھی۔ اپنی تحقیقات کی روشنی میں اس سلسلے میں وہ جس نتیجے تک پہونچے اس کا مطالعہ دلچسپی سے خالی نہیں۔ یہاں ہم ان کا جو اقتباس نقل کر رہے ہیں وہ اگرچہ کسی قدر طویل ہے لیکن زیر بحث مسئلہ کے بارے میں وہ اسی اہمیت کا حامل ہے کہ اسے پورا کا پورا نقل کر دیا جائے:۔

> "اسلامی صوفیوں میں سب سے پہلے شیخ محی الدین ابن عربی نے اسلام اور دیگر مذاہب کو ایک ہی ترازو میں رکھا ہے اور سب کو خدا کے راستے بتلائے ہیں۔ شیخ ابن عربی کے طریقہ تحریر کی وجہ سے بہت سے لوگوں کو اعتراض ہوا۔ لیکن اسی خیال کو مولانا روم نے ایک قصے کی شکل میں پیش کیا ہے۔ قصے کے آخر میں ایک بلبی وحی ہے جو حضرت موسیٰؑ پر نازل ہوتی ہے۔ اور اس وحی کے دو شعر حسب ذیل ہیں:۔

ہر کسے را سیرتے بنہادہ ایم ہر کسے را اصطلاحے دادہ ایم
ہندیاں را اصطلاح مہند مدح سندھیاں را اصطلاح سند مدح

(یعنی باری تعالیٰ نے ہر قوم کو ایک اخلاق یا سیرت عطا فرمائی ہے اور ہر قوم کو ایک مذہبی اصطلاح دی ہے۔ ہند والوں کے لیے ہند کی اصطلاح مدح کہی جائے گی اور سند والوں کے لیے سند کی اصطلاح تعریف شمار کی جائے گی۔)

حضور شیخ نظام الدین اولیاء کے خیالات بھی قریباً یہی تھے۔ جن پندرہ یا سولہ سالوں میں امیر حسن سنجری نے فوائد الفواد قلم بند کی ہے، علاء الدین خلجی اور مبارک شاہ کی لڑائی ہندو راجاؤں سے رہی ہے۔ دونوں طرف سے تنخواہ دار لشکری لڑتے تھے اور مارے جاتے تھے۔ آپ کو سلطنت کی توسیع میں کوئی دلچسپی نہ تھی۔ آپ نے لفظ شہید کسی مسلمان لشکری کے بارے میں استعمال نہیں کیا ہے لیکن اگر ایک مسلمان کو ہندو ڈاکو قتل کر دیتے تھے تو آپ اسے شہید سمجھتے تھے۔ یہ قصہ غلط ہے کہ سلسلہ چشتیہ کے صوفیوں نے اسلام کی کوئی تبلیغی کوشش کی ہے۔ صوفیوں کے لیے یہ کام ناممکن تھا چونکہ ان کی اصطلاحیں اور ان کی روایات صرف تعلیم یافتہ مسلمان سمجھ سکتے تھے۔ مسلم صوفیوں کا کام مسلمانوں میں محدود تھا۔

مجلس مورخہ ۵ رمضان ۷۱۷ھ میں امیر حسن سنجری لکھتے ہیں "ایک مسلمان غلام جو حضور کا مرید تھا ایک ہندو کو اپنے ساتھ لایا اور کہا کہ یہ میرا بھائی ہے۔ جب وہ دونوں بیٹھ گئے تو حضور نے دریافت کیا کہ تیرا بھائی کچھ اسلام کی طرف مائل ہے۔ اس نے جواب دیا کہ میں اس کو آپ کی خدمت میں لایا ہوں تاکہ آپ کی نظر کی برکت سے یہ مسلمان ہو جائے۔ آپ کی آنکھوں میں آنسو بھر آئے اور آپ نے فرمایا کہ لوگوں کے دل صرف کہنے سے نہیں بدلتے۔ ہاں اگر کسی نیک مسلمان کی صحبت سے مستفید ہوں تو ممکن ہے اس کی صحبت کی برکت سے مسلمان ہو جائیں۔" پھر اور باتوں کے بعد حضور نے اسلام اور مسلمانوں کی صدق و دیانت کے بارے میں کہا کہ شیخ بایزید بسطامی کے پڑوس میں ایک یہودی رہتا تھا جب شیخ بایزید کا انتقال ہو گیا تو اس سے پوچھا گیا کہ تم مسلمان کیوں نہیں ہو جاتے؟ یہودی نے کہا میں مسلمان کیوں ہوں؟ اگر اسلام وہ مذہب ہے جو شیخ بایزید کا تھا تو میرے بس میں نہیں اور اگر اسلام وہ مذہب ہے جو میں تم

لوگوں میں پاتا ہوں تو مجھے ایسے اسلام سے شرمندگی ہوتی ہے۔ مستند کتابوں میں یہی ایک موقع ہے جب آپ ایک ہندو کو مسلمان کر سکتے تھے اور حضور اس کو ٹال گئے۔[۵۸]

عام طور پر خیال کیا جاتا ہے کہ صوفیا کرام کی خانقاہوں اور جماعت خانوں میں سماج کے ہر طبقے کے افراد بلا تخصیص مذہب وملت حاضر ہوتے تھے اور اپنے درد کا درماں پاتے تھے اور یہ چیز حکومت کے جبر کی شدت کو بڑی حد تک کم کر دیا کرتی تھی۔ لیکن فوائد الفواد اور خیر المجالس میں غالباً مذکورہ بالا واقعہ[۵۹] کے علاوہ کسی اور ایسے موقع کا تذکرہ نہیں ہے جس میں شیخ نظام الدین اولیاءؒ اور شیخ نصیر الدین چراغ دہلی کی کسی مجلس میں کسی غیر مسلم کی شرکت کا ذکر ہو۔ اور ظاہر ہے کہ ان بزرگوں کی مشغولیات اور مصروفیات کی جو نوعیت تھی اور عبادات واذکار کی مداومت کی جو کیفیت تھی اس کے پیش نظر اس کا امکان نہ تھا کہ وہ جماعت خانہ سے باہر غیر مسلموں سے کسی درجہ کا بھی ربط قائم کر سکتے۔ بعض دوسرے صوفیاء کے لیے غالباً ان کے اپنے مخصوص حالات اور ضروریات کے پیش نظر یہ ممکن رہا ہو لیکن سلطان المشائخ کی مصروفیات، ان کے مریدین کی غیر معمولی تعداد اور ان کی تہذیب واصلاح کا بار عظیم اور پھر عام عقیدتمندوں کا سیل مسلسل، جس کی تفصیلات تاریخ فیروز شاہی کے صفحات میں محفوظ ہیں[۶۰] کو اگر ذہن میں رکھا جائے تو بآسانی یہ محسوس کیا جا سکتا ہے کہ ان گوناگوں ذمہ داریوں اور مشغولیات کے ساتھ ساتھ یہ ممکن نہ تھا۔

مذکورہ بالا واقعہ میں آپ نے ہندؤں کے بارے میں جس تاثر کا اظہار فرمایا ہے اس سے بھی یہی بات واضح ہوتی ہے کہ اس سلسلے میں زبانی تبلیغ وتلقین کا کوئی فائدہ نہیں ہوتا البتہ اگر کسی مرد صالح کی صحبت میسر آجائے تو اس کی برکت سے امید ہے کہ مسلمان ہو جائیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں:۔

خواجہ ذکرہ اللہ بالخیر چشم پر آب کرد	حضرت خواجہؒ کی آنکھوں میں آنسو بھر آئے
وفرمود کہ ایں قوم را چنداں بگفتہ کسی	اور فرمایا کہ اس قوم پر کسی کے کہنے کا کم
دل نگردد اما اگر صحبت صالحے بیاید	ہی اثر ہوتا ہے البتہ اگر کسی صالح کی صحبت
امید باشد کہ ببرکت صحبت او مسلمان	مل جائے تو امید ہے کہ اس کی صحبت
شود۔[۶۱]	کی برکت سے مسلمان ہو جائے۔

ظاہر ہے کہ غیر مسلموں کو آپ کی صحبت میں رہنے کے مواقع میسر نہ تھے۔ اور اگر اشاعت اسلام کا مسئلہ حضرت شیخؒ کی ترجیحات میں شامل ہوتا تو یہ امر یقینی ہے کہ وہ اس پر غور وفکر فرماتے اور اس کی تکمیل کے لیے کوئی طریق کار اختیار فرماتے۔ اگر ہندوؤں پر زبانی تلقین وتبلیغ کا کوئی اثر نہیں ہوتا تو بھی محض اس

باعث یہ ذمہ داری ساقط نہ ہو جاتی بلکہ اپنی سی کوشش تو بہر حال کرنی تھی۔ چنانچہ اس پوری صورت حال سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ حضرت شیخ اسے اپنی بنیادی ذمہ داریوں میں محسوب نہیں فرماتے تھے۔

ایسی شہادتیں ضرور موجود ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ حضرت شیخؒ کے مریدین نے دکن، گجرات اور بنگال میں اشاعت اسلام کے سلسلہ میں اہم خدمات انجام دیں[۱۰۱] لیکن یہ زیر بحث موضوع کے دائرہ کار سے خارج ہے اس لیے یہاں اس کا جائزہ لینا ممکن نہیں ہے اگر ان بزرگوں کو اشاعت اسلام کے مقصد سے ان علاقوں میں بھیجا گیا ہوتا یا اس سلسلے میں انھیں کچھ ہدایات دی گئی ہوتیں تو یہ ضرور زیر نظر موضوع کے دائرہ کار میں آجاتا لیکن ایسی تاریخی شہادتیں دستیاب نہیں ہیں۔ بظاہر محسوس ایسا ہوتا ہے کہ ان بزرگوں نے جو کچھ کوششیں اشاعت اسلام کے باب میں کیں وہ ان کے علاقوں کے مخصوص حالات کے پیش نظر ان کے اپنے ذاتی فیصلوں کے زیر اثر تھا اور مرشد کی ہدایات کی تکمیل کے طور پر نہ تھا۔ اس سلسلے میں شیخ اکرام کی رائے سے اتفاق کرنا مشکل ہے کہ شیخ نے کوئی ایسا نظام قائم کیا تھا جس کے ماتحت اشاعت کا کام ملک کے مختلف حصوں میں انجام پاتا رہا[۱۰۲]۔ ایسی کوئی تاریخی شہادت موجود نہیں ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ حضرت شیخ نے اس مقصد کے حصول کے لیے کوئی نظام قائم کیا ہو یا اس سلسلے میں انھوں نے کسی خاص دلچسپی کا مظاہرہ کیا ہو۔

شیخ نصیر الدین چراغ دہلی جب مسند ارشاد پر رونق افروز ہوئے تو خلجیوں کا عہد حکومت ختم ہو چکا تھا اور تغلق حکومت قائم و مستحکم ہو چکی تھی۔ خلجی دور حکومت خصوصاً سلطان علاء الدین خلجی کا عہد چشتی سلسلہ کا عہد زریں تھا اور اس زمانے میں اسے غیر معمولی فروغ حاصل ہوا۔ مختلف اسباب کے باعث جن کی تفصیلات کا یہ موقع نہیں، وہ صورت حال تغلق عہد میں قائم نہ رہ سکی[۱۰۳]۔ اس سلسلے میں یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں کہ جہاں علاء الدین اپنی ذاتی زندگی میں پابندی مذہب کے سلسلہ میں کافی کمزور نظر آتا ہے[۱۰۴] وہیں محمد تغلق اپنی ذاتی زندگی میں مذہب پر سختی سے کاربند تھا[۱۰۵]۔ خلافت سے جذباتی لگاؤ تھا[۱۰۶] اور علماء و صلحاء سے اسے بڑی عقیدت تھی۔ شیخ فرید الدین مسعود گنج شکرؒ کے پوتے شیخ علاء الدین اجودھنی کا مرید تھا[۱۰۷]۔ اس کے زمانے میں تصوف اور صوفیہ کی مقبولیت کا عالم یہ تھا کہ صبح الاعشی کی روایت کے مطابق دہلی میں اس وقت ۲ ہزار خانقاہیں تھیں[۱۰۸]۔ تاریخ مبارک شاہی کے بیان کے مطابق اس نے دہلی سے دیوگیر تک ہر منزل پر علاوہ سرائے کے خانقاہ بھی تیار کرائی[۱۰۹]۔ لیکن مذہب سے تمام تر دلچسپی کے باوجود دہلی میں چشتی سلسلہ کے لیے حالات بہت زیادہ سازگار نہ تھے[۱۱۰]۔ لیکن تعلقات میں اس کشیدگی سے قطع نظر یہ بات عام طور سے مانی جاتی ہے کہ اسے اشاعت اسلام سے

دلچسپی تھی اور اس سلسلے میں اس نے دہلی کے چشتی بزرگوں سے تعاون بھی چاہا۔ چنانچہ سیر الاولیاء میں مولانا شمس الدین یحییٰؒ خلیفہ سلطان المشائخ کے سلسلہ میں مذکور ہے کہ سلطان نے ان کو بلا کر ان سے کہا کہ :۔

ہیچ تو دانشمندے ایں جا چہ کند؟	آپ جیسا عالم یہاں کیا کر رہا ہے؟
تو در کشمیر برو و در بت خانہائے آں	آپ کشمیر جائیں، وہاں کے بت خانوں
دیار بنشیں و خلق خدا را با سلام	میں بیٹھ جائیں اور خلق خدا کو اسلام کی
دعوت کن۔	دعوت دیں۔

اگرچہ شیخ نصیر الدین کے بارے میں یہ بات وضاحت سے مآخذ میں بیان نہیں ہوئی ہے لیکن قرائن سے پتہ چلتا ہے کہ غالباً وہ ان سے بھی اس باب میں مدد کا خواستگار رہا ہوگا۔ جو صورت حال بھی رہی ہو یہ بات تو یقینی ہے کہ اشاعت اسلام کے سلسلہ میں محمد تغلق سے کسی معاونت یا پھر اپنے طور پر کسی کوشش کا تذکرہ حضرت چراغ دہلیؒ کے حالات زندگی کے ضمن میں مآخذ میں دستیاب نہیں ہے۔ اگر آپ نے محمد تغلق سے اس باب میں تعاون فرمایا ہوتا یا اپنے طور پر اس سلسلے میں جد وجہد کی ہوتی تو توقع تھی کہ مآخذ ان کے ذکر سے یکسر خالی نہ ہوتے۔ وجہ ظاہر ہے یہ نہ تھی کہ حضرت چراغ دہلیؒ سلطان سے اس باب میں بھی تعاون کو غلط سمجھتے تھے بلکہ غالباً اسے وہ اپنی بنیادی ذمہ داریوں کے دائرہ کار سے خارج سمجھتے تھے۔

ان تفصیلات کی روشنی میں جو بات ابھر کر سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ برصغیر کے سب سے ممتاز ومقبول سلسلہ تصوف کے عہد زریں کے مشائخ نے، جو ہندوستان میں تصوف کے اساطین کا درجہ رکھتے ہیں، اسلام کی توسیع واشاعت کے سلسلہ میں کوئی عملی جد وجہد نہیں کی اور یہ کام ان کے پروگرام اور ترجیحات میں شامل نہ تھا۔ ان میں سے بعض کے ہاتھوں لوگوں کے قبول اسلام کے جو واقعات ملتے ہیں وہ کسی عملی جد وجہد کا نتیجہ نہ تھے بلکہ کرامات وخوارق کے زیر اثر وقوع پذیر ہوئے تھے۔ اس کے لئے کسی منصوبہ بندی، پروگرام اور کوشش وجانفشانی کا سراغ نہیں ملتا۔ اور غالباً جو مقاصد ان کے پیش نظر تھے ان کے ساتھ ساتھ یہ کام ممکن بھی نہ تھا اور جیسا کہ شیخ اکرام نے لکھا ہے "انھوں نے اپنے آپ کو فقط غیر مسلموں میں اشاعت اسلام کے لیے وقف نہ کر رکھا تھا بلکہ تبدیلِ مذہب تو (سوائے بعض اسماعیلیوں اور سہروردیوں کے) شائد ان کا مقصد اولین ہی نہ تھا۔ ایک ہندو کے قبول اسلام سے انھیں جتنی خوشی ہوتی شائد اس سے زیادہ ایک مسلمان کے ترک گناہ سے ہوتی" اور جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے یہ بات خود تصوف کے بنیادی فلسفے میں مضمر ہے۔ چنانچہ یہ تصور کہ برصغیر میں اسلام کی

توسیع واشاعت کا کارنامہ اصلاً صوفیاء کرام کے ہاتھوں انجام پایا ایک ایسی تاریخی تعمیم ہے جس کے بارے میں بہت کچھ تحقیق وجستجو کی ضرورت ہے۔

حواشی وحوالے

لہ مثال کے طور پر ملاحظہ کیجئے P. Hardy, Modern European and Muslim Explanations of Conversion to Islam in south Asia- A Preliminary survey of the literature, Journal of Royel Asiatic society, 1977 No. 2, PP 177-206; Titus Murray T. Indian Islam, New Delhi, Reprint, 1979, P. 31; The struggle for Empire, Bharat vidya Bhavan, Bombay, 1966, Introduction by K. M. Munshi, PP. XII - XVII; K.S. Hal, Early Muslims in India Delhi 1984 PP. 28-33, 113-116.

لہ یہ کتاب پہلی مرتبہ ۱۸۹۶ء لندن سے شائع ہوئی۔ اس وقت آرنلڈ علی گڑھ میں استاذ تھے

لہ T.W. Arnold, Preaching of Islam, Lahore 1961 PP 259 263-265

لہ دہلی اور آگرہ مسلم اقتدار کے مراکز تھے۔ انیسویں صدی کے اواخر میں دہلی اور اس کے نواح میں مسلم آبادی کا تناسب مجموعی آبادی کے دسویں حصہ سے زیادہ نہ تھا۔ آگرہ میں صورت حال نسبتاً بہتر تھی لیکن وہاں بھی تناسب ایک چوتھائی سے کم تھا۔ ظاہر ہے اگر اشاعت اسلام میں طاقت اور جبر کا استعمال ہوا ہوتا تو جو مقامات صدیوں مسلم حکومت کے مراکز رہے وہاں یہ صورت حال نہ ہوتی بلکہ آبادی کا بیشتر حصہ مسلمانوں پر مشتمل ہوتا ملاحظہ کیجئے W.W. Hunter, The Religions of India, The Times, February 25the 1888 quoted from Preaching of Islam, P. 265, N.2 نیز ملاحظہ کیجئے S.M. Ikram, Muslim civilization in India ed by Ainslie T. Embree Columbia University press New York 1964, PP. 123-24 — Preaching of Islam PP. 257-297

لہ کسی قدر تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجئے Richard Maxwell Eaton,

Sufis of Bijapur, 1300-1700, Princeton university press 1978 PP. 155-56, 156 n. 50

نیز دیکھئے پروفیسر خلیق احمد نظامی 'تاریخ مشائخ چشت'، ادارہ ادبیات دلی، ۱۹۸۰، جلد اول، ص ص ۲۵-۳۶ شیخ محمد اکرام، آب کوثر، فیروز سنز، کراچی، ۱۹۵۲ء، ص ص ۸۵-۸۶، ۲۱۳، ۲۱۷، ۲۵۱ وغیرہ؛ وحید احمد مسعود، سوانح خواجہ معین الدین چشتی، سلمان اکیڈمی، کراچی، ص ص ۲۶۲-۲۷۵۔

۵ صوفیہ کی تعلیمات میں یہ چیز عام ہے کہ تصوف کے رموز و اسرار کو عوام کے سامنے نہیں بیان کرنا چاہیے مثال کے طور پر ابو طالب مکی (قوت القلوب، مصر، ۱۹۳۲ء، جلد اول، ص ۳۱) کہتے ہیں کہ "کان عند اهل العلم ان علمهم مخصوص لا يصلح الا لمخصوص"۔ اس اصول کی بنیاد پر فارسی ادب اور تمدن کی مشہور ماہر پروفیسر لیمبٹن نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ صوفیہ عوام الناس کے سلسلہ میں خاصے عدم اعتماد کا مظاہرہ کرتے ہیں جیسا کہ مریدین کو غیر مریدین سے الگ رکھنے کی حکمت عملی سے بھی مترشح ہے۔ یہ رجحان ظاہر ہے عوام سے قریبی رابطے اور انھیں اسلام کی طرف جذب کرنے کے عمل میں حارج ہے۔ یہ بات یہاں دلچسپی سے خالی نہ ہوگی کہ مسیحی خانقاہیت کا مزاج بھی اصلاً اور ابتداءً مشنری نہ تھا بلکہ اس کا محور و مرکز اپنی نجات کے لئے سعی کرنا تھا نہ کہ دوسروں کی نجات یا دوسروں کو مسیحیت کی طرف دعوت دینا۔ ملاحظہ کیجئے Ann K.S. Lambton, 'Free Thinking and Individual Freedom' in 'Islam in Modern world' ed. by Syed Ali Ahsan, Dacca, 1964 P. 82, quoted from 'Sufis of Bijapur' P. 155 & n. 48; Kennelt scott Latourette, A History of christianity, New york 1975 Vol.I P. 222

۵ حضرت شاہ کلیم اللہ جہاں آبادیؒ اپنے ایک مکتوب میں جسے چشتیہ سلسلہ میں "دستور العمل طالبان" کی حیثیت حاصل ہے تحریر فرماتے ہیں: تاسعاً آں کہ صلح با ہندو مسلمان سازند و ہر کہ ازیں دو فرقہ کہ اعتقاد بشمادا شتہ باشد ذکر و فکر و مراقبہ و تعلیم او بگویند کہ ذکر بخاصیت خود او را بر ابطہ اسلام خواہد کشید و باغیر معتقد اگرچہ سید زادہ باشد تعلیم نباید کرد کہ رابطہ مبنی بر اعتقاد است، نہم یہ کہ ہندو مسلمان دونوں سے صلح رکھی جائے اور ان دونوں فرقوں میں سے جو بھی تم سے اعتقاد رکھتا ہو اس کو ذکر و فکر، مراقبہ وغیرہ کی تعلیم دینی چاہیے۔ ذکر اپنی خاصیت سے اسے دائرہ اسلام میں کھینچ لے گا۔ البتہ جو اعتقاد نہ رکھتا ہو وہ چاہے سید زادہ ہی کیوں نہ ہو اسے تعلیم نہیں دینی چاہیے کیونکہ رابطہ کی بنیاد اعتقاد ہے۔ ملاحظہ کیجئے تاریخ مشائخ چشت، ادارہ ادبیات دلی ۱۹۸۴ء، حصہ پنجم ص ۱۲۱۰۔ اس خط کے سلسلے میں تعارفی کلمات کے لیے دیکھئے ص ۱۱۶۰۔

۹ مثال کے طور پر ملاحظہ کیجئے امیر حسن سنجری، فوائد الفواد، تصحیح محمد لطیف ملک، لاہور، ۱۹۶۶ء، ص ص ۲۱۰، ۲۲۷ — ۲۲۸؛ حمید قلندر، خیر المجالس، تصحیح پروفیسر خلیق احمد نظامی، علی گڑھ، ص ص ۵۴، ۸۶ - ۸۷، ۱۹۱-۱۹۲، ۲۰۸، ۲۶۹؛ مفتی غلام سرور، خزینۃ الاصفیاء، مطبع نول کشور جلد اول، ص ص ۲۵۴، ۲۵۸ — ۲۶۲؛ آب کوثر، ص ۲۸۳۔

۱۰ ملاحظہ کیجئے نجیب العقیقی، المستشرقون، دار المعارف بمصر ۱۹۶۵ء، الجزء الثانی، ص ص ۵۰۴ - ۵۰۵ مصنف نے پروفیسر آرنلڈ کے سلسلہ میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے اس کا اندازہ ان چند جملوں سے لگایا جا سکتا ہے: "وکان معجبا بالاسلام، متضلعا من علومہ، منصفا لہ فی ابحاثہ عنہ، فلم تعد علیہ ہفوۃ واحدۃ علی کل ما کتبہ عنہ فی دائرۃ المعارف الاسلامیۃ... فعد مرجعا فی الدراسات الاسلامیۃ"۔

۱۱ Sir H.M. Elliot, The History of India as told by its own Historians, ed by prof. John Dowosan, Kitab Mahal, Allahabad vol. I Introduction PP. XXII — XXIII

۱۲ ملاحظہ کیجئے Norman Daniel, Islam and West, the making of an image, Edinburgh university press 1980

اس زمانے میں جو کتابیں اسلام اور پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے سلسلہ میں لکھی جا رہی تھیں انھیں میں ولیم میور کی کتاب "لائف آف محمد" شامل ہے جو چار جلدوں میں چھپی تھی۔ اس کتاب کے محتویات کا اندازہ لگانے کے لیے ہم سرسید کا ایک خط بنام نواب محسن الملک نقل کرتے ہیں جو انھوں نے اسی زمانہ میں لکھا تھا۔ لکھتے ہیں: "ان دنوں ذرا میرے دل کو سوزش ہے۔ ولیم میور صاحب نے جو کتاب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حال میں لکھی ہے اس کو دیکھ رہا ہوں، اس نے دل جلا دیا اور ان کی ناانصافیاں اور تعصبات دیکھ کر دل کباب ہو گیا..." دیکھئے خطوط سرسید، مرتبہ راس مسعود، بدایوں ۱۹۳۱ء، ص ۲۸؛ نیز دیکھئے مولانا الطاف حسین حالی، حیات جاوید، لاہور، ۱۹۵۷ء، ص ۴۹۱۔

۱۳ اس احساس جراحت اور اس کے نتیجہ میں پیدا ہونے والی صورت حال کے ایک برطانوی نقطۂ نظر سے کئے گئے تجزیہ کے لیے ملاحظہ کیجئے Hunter, W.W., Indian Musalmans Delhi 1969

۱۴ Sufis of Bijapur PP. 155-56 & Nos 49, 50

۱۵ K.A. Nizami, Life and times of Shaikh Faridueddin Ganj-e-Shakar, Aligarh P. 105

نیز دیکھئے پروفیسر خلیق احمد نظامی، اوراق مصور، عہد وسطیٰ کی دلی، شعبہ اردو، دہلی یونیورسٹی، ص ص ۴۶، ۵۲-۵۲

۱۶ Aziz Ahmad, Studies in Islamic culture in the Indian Environment, Oxford, 1964, P. 83

۱۷ Sufis of Bijapur PP. 155-56, Aziz Ahmad, P. 141

۱۸ تاریخ مشائخ چشت، جلد اول، ص ۳۸۳؛ اوراق مصور، ص ص ۵۱-۵۲

۱۹ اوراق مصور، ص ص ۵۱-۵۲ ۲۰ مکتوبات قدوسیہ، مطبع احمدی، دہلی، ص ۳۰۵

۲۱ نافع السالکین، ص ۱۷۶، ماخوذ از تاریخ مشائخ چشت، حصہ اول، ص ۳۸۳؛ آب کوثر، ص ۲۱۷

۲۲ K. A. Nizami, some aspects of religion and politics in India during the 13th century, Idarah-e-Adabiyat-e-Delhi 1974 PP 128.29; آب کوثر ص ۲۸۹

۲۳ نفس مصدر، ص ص ۲۳۹ — ۲۴۰ ۲۴ نفس مصدر ص ص ۳۱۸ - ۳۱۹

۲۵ پروفیسر خلیق احمد نظامی، سماجی یک جہتی میں صوفی سنتوں کا رول، ماہنامہ دارالعلوم، دیوبند، جنوری ۸۲ء ص ۳۶ - (۲۵ الف) اوراق مصور، ص ص ۱۰۲ — ۱۰۳؛ عزیز احمد، ص ص ۱۲۸ - ۱۳۹

۲۶ نفس مصدر، ص ۳۵ ۲۷ نفس مصدر، ص ۳۵ ۲۸ نفس مصدر ص ۳۶

سم آسپکٹس آف ریلیجن اینڈ پالٹکس، ص ۳۱۸ آخر الذکر کتاب میں پروفیسر خلیق احمد نظامی رقم طراز ہیں "یہ ان کا پختہ یقین تھا کہ روحانی فضیلت مسلمانوں کی طرح ہندو بھی حاصل کر سکتے ہیں۔"

۲۹ I. H. Quraishi, The Muslim community of Indo-Pak subcontinent, the Hague, 1962, PP. 64-65; Aziz Ahmad P. 134

۳۰ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی، تاریخ دعوت و عزیمت، لکھنو، ۱۹۷۸ء، حصہ سوم، ص ۱۵

۳۱ نفس مصدر، ص ۲۲ ۳۲ نفس مصدر ص ۳۹

۳۳ سید محمد بن مبارک علوی کرمانی، سیر الاولیاء، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، لاہور ۱۹۷۸ء، ص ۵۵

۳۴ نفس مصدر ص ۵۷ ۳۵ فوائد الفواد، ص ص ۷۶، ۳۴۶، ۴۰۵

۳۶ تاریخ مشائخ چشت، حصہ اول، ص ۱۹۹؛ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، (جدید) جلد ۲ ص ۵۰

نیز دیکھئے سم آسپکٹس آف ریلیجن اینڈ پالٹکس، ص ۱۸۴، اخبار الاخیار سے بھی اسی بیان کی تائید ہوتی ہے دیکھئے ص ۲۲ (مطبع مجتبائی، دہلی ۱۹۱۴ء)

۳۷ سیر الاولیاء، ص ۵۷۔ حضرت خواجہؒ کے سلسلہ میں مزید تفصیلات کے لیے دیکھئے ص ص ۵۵-۵۸

۳۸ Saiyyed Athar Abbas Rizvi, A History of sufism in India Delki, 1978, vol. I, P. 117. n. 2. ۲۶۳-۲۵۹ نیز دیکھئے خزینۃ الاصفیاء، جلد ۱، ص ص

۳۹ کسی قدر تفصیل کے لیے دیکھئے وحید احمد مسعود، ص ص ۱۳۹— ۱۲۷، آب کوثر، ص ص ۲۲۶-۲۲۷؛ تاریخ دعوت و عزیمت حصہ سوم ص ص ۲۵-۲۷ اشتیاق حسین قریشی، ص ۶۴

۴۰ حامد بن فضل اللہ جمالی، سیر العارفین، اردو ترجمہ محمد ایوب قادری، مرکزی اردو بورڈ، لاہور، ۱۹۷۶، ص ۱۴؛ تاریخ فرشتہ، نول کشور، جلد دوم، ص ۳۷۷ ۴۱ سیر العارفین، ص ۱۴

۴۲ عبد القادر بدایونی، منتخب التواریخ، تصحیح مولوی احمد علی، کلکتہ ۱۸۶۸ء، جلد اول، ص ۵۰

۴۳ تاریخ فرشتہ، جلد دوم، ص ۳۷۷ ۴۴ سیر الاولیاء، ص ۶۴

۴۵ سیر الاولیاء ص ص ۶۴— ۶۵ ۴۶ عزیز احمد، ص ۵۴

۴۷ Life and Times of Fariduddin Ganj-i- Shakar, PP; 107-109; Some Aspects of Religion and politics P. 321; Preaching of Islam P. 231,

۴۸ آب کوثر، ص ۲۸۳ ۴۹ فوائد الفواد، ص ص ۴۰۴ — ۴۰۵ آب کوثر ص ۲۵۱

۵۰ فوائد الفواد ص ۴۱۷ — ۴۱۸ ۵۱ فوائد الفواد ص ص ۵۹ — ۶۰ ۵۲ خیر المجالس ۵۹ — ۶۰

۵۳ آب کوثر، ص ۲۸۱ ۵۴ آب کوثر، ص ۲۸۱ حاشیہ نمبر ۱ ۵۵ شمس سراج عفیف، تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ، ص ص ۳۹۴-۳۹۵ ۵۶ یحیی سرہندی، تاریخ مبارک شاہی، کلکتہ، ص ۹۵

۵۷ پروفیسر محمد حبیب، حضرت نظام الدین اولیاء؛ حیات اور تعلیمات، دہلی یونیورسٹی ۱۹۷۲ء ص ص ۱۷۶-۱۷۸

۵۸ فوائد الفواد، ص ۳۰۵ — ص ۳۰۶ ۵۹ ضیاء الدین برنی، تاریخ فیروز شاہی، تصحیح سید احمد خاں، کلکتہ، ۱۸۶۲، ص ۲۴۳، ۲۴۴

۶۰ فوائد الفواد، ص ۳۰۶ ۶۱ آب کوثر، ص ۲۸۵ ۶۲ آب کوثر، ص ۲۸۵

۶۳ ملاحظہ کیجئے راقم سطور کا مضمون، مشائخ چشت اور حکومت وقت باہمی روابط کا تجزیہ، سہ ماہی تحقیقات اسلامی، علی گڑھ، جولائی-اکتوبر ۱۹۸۳ء، ص ص ۲۲-۵۰ تاریخ فیروز شاہی، ص ص ۳۲۸، ۳۸۶؛ نیز ملاحظہ کیجئے پروفیسر خلیق احمد نظامی، سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، ادارہ ادبیات دہلی، ۱۹۸۱، ص ص ۲۱۹ — ۲۲۴

۶۴ تاریخ فیروز شاہی، ص ص ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۲۲ ۶۵ سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، ص ص ۳۷۶ — ۳۸۰

۶۶ سیر الاولیاء، ص ۲۰۶ ۶۷ دیکھئے اوراق مصور، ص ۴۶ ۶۸ تاریخ مبارک شاہی، ص ص ۹۸ — ۹۹

۶۹ سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، ص ۳۶۰-۳۶۲ ۷۰ سیر الاولیاء ص ۲۲۸ ۷۱ آب کوثر ص ۲۱۳

عباسی دور کی انفرادی بنک کاری پر ایک نظر

ڈاکٹر ظفر الاسلام صاحب

عباسی عہد خلافت تہذیب و تمدن کے فروغ، علوم و فنون کی اشاعت اور انتظامی و اقتصادی اداروں کی توسیع و ترقی کے لیے معروف ہے۔ انفرادی بنک کاری کو ان اقتصادی اداروں میں ایک خاص مقام حاصل ہے جس اس دور میں ترقی ملی، اسلامی بنکنگ کے نشو و نما میں ادارۂ بیت المال کو جو اہمیت حاصل ہے اس سے قطع نظر (جو ایک مستقل مضمون کا طالب ہے) انفرادی بنک کاری کی سرگرمیوں کو جن میں تاجر اور صراف کلیدی رول ادا کرتے تھے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اس میں شبہ نہیں کہ عباسی دور کی انفرادی بنک کاری (جس میں یہودی و عیسائی تاجروں و صرافوں کا زیادہ دخل تھا) اسلام کے اپنے بنکنگ نظام سے پورے طور پر میل نہیں کھاتی لیکن فی نفسہٖ بنکنگ نظام کو وسعت و ترقی دینے میں اس بنک کاری کی جو خدمات ہیں وہ اپنی جگہ پر مسلم اور لائق توجہ ہیں یہ کہنا شاید مبالغہ آرائی ہوگا کہ اس وقت انفرادی بنک کاروں نے عہد جدید کے طرز پر باقاعدہ کوئی بنکنگ نظام تشکیل دیا تھا لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ معاصر حالات کی مناسبت سے وہ قریب قریب وہی امور انجام دے رہے تھے جو اس دور میں بنک یا بنکنگ اداروں کے ذریعہ پایۂ تکمیل کو پہنچتے ہیں اس لیے ان کے دائرۂ کار کا جائزہ لینا اور ان کی بنکنگ خدمات پر روشنی ڈالنا اہمیت اور دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔

عباسی دور کی ابتدا میں انفرادی بنک کاری کا دائرہ عمل سکوں کی تشخیص، ان کی قیمت کی تعیین اور ان کے تبادلہ تک محدود تھا۔ مختلف النوع سکوں کے چلن اور ان کے شرح تبادلہ میں اختلاف[1] کی وجہ سے ان لوگوں کی سرگرمیوں میں لازماً اضافہ ہوا جو سکوں کی تشخیص و تعیین اور ان کے تبادلہ کے عمل

---

[1] E. Ashtor, A Social and Economic History of the Near East in the middle ages, London 1976 PP. 83-86

میں مہارت رکھتے تھے۔ یہ ماہرین نقود اصلاً تجارتی طبقہ سے تعلق رکھتے تھے اور ان کے لیے صراف، نقاد و جہبند کی اصطلاحیں رائج تھیں۔ سکوں کی مہارت رکھنے والا یہ طبقہ خالص عباسی دور کی پیداوار نہ تھا لیکن اس دور میں انتظامی تبدیلیوں اور عوام کی ضروریات نے ان کے کاموں کو وسعت بخشی اور ان کی قدر و قیمت کو بڑھا دیا۔ یہاں تک کہ سکوں کی چھان بین اور ان کے تبادلہ سے آگے بڑھ کر رقوم جمع کرنا، قرض فراہم کرنا اور ایک مقام سے دوسرے مقام نقود منتقل کرنا ان کی مصروفیات کے مختلف اجزا بن گئے۔ اس طرح اس طبقہ کے دائرہ کار میں وہ امور بھی شامل ہو گئے جنھیں بجا طور پر بنکنگ اعمال کے مترادف قرار دیا جا سکتا ہے اور جن کے انجام دینے والوں کے لیے بنک کی اصطلاح استعمال کرنا بھی غلط نہ ہوگا۔

عباسی دور میں انفرادی بنک کار کے مفہوم میں جس اصطلاح کو سب سے زیادہ رواج ملا وہ "جہبند" (جمع جہابذہ) ہے یہ فارسی لفظ "کہبند" کا معرب ہے جس کے معنی ہیں کھرے و کھوٹے سکوں میں تمیز کرنے والا یا سکوں کی تشخیص و تعیین قیمت کی مہارت رکھنے والا[1]۔ ساسانی دور حکومت میں کہبند شعبہ خراج کے انچارج یا سکریٹری کی حیثیت سے مقرر کیے جاتے تھے[2]۔ امیہ دور میں محاصل کے شعبہ میں جہبند کی تقرری کی بعض مثالیں ملتی ہیں[3]۔ عباسی خلافت کے دوران صوبائی حکومت خراج کی تحصیل میں ان سے مدد لیتی تھی اور زوال کے زمانہ میں جب ایک متعین اور یکمشت رقم کے عوض ٹھیکہ پر خراج کی وصولیابی کا طریقہ رائج ہوا تو حکومت نے ان سے اس طریقہ کے تحت تحصیل خراج کا سمجھوتہ کرنا شروع کیا[4]۔ ان سب کے ساتھ عباسی عہد میں جہابذ انفرادی بنک کار کی حیثیت سے زیادہ نمایاں ہوئے جیسا کہ آنے والی تفصیلات سے واضح ہوگا۔

عباسی دور کی انفرادی بنک کاری تین اہم خانوں میں تقسیم کی جا سکتی ہے (الف) لوگوں کی رقمیں جمع کرنا (ب) قرض کے طور پر مالی فنڈ فراہم کرنا (ج) ایک مقام سے دوسرے مقام ارسال زر کا اہتمام کرنا

---

[1] مجدالدین شیرازی، القاموس المحیط، دمشق، ۱۹۵۲ء، جلد اول، ص ۳۶۹، محمد مرتضیٰ الزبیدی، تاج العروس، بیروت ۱۹۶۲ء، المجلد الثانی، ص ۵۵۸، سعید الخوری الشرتونی، اقرب الموارد، بیروت، ۱۸۸۹ء، الجزء الاول، ص ۱۴۲

[2] ابن رستہ، الاعلاق النفیسہ، لیدن، ۱۸۹۲ء، ص ۱۹۶ [3] محمد بن عبدوس الجہشیاری، کتاب الوزراء والکتاب، قاہرہ، ۱۹۳۸ء، ص ۱۷ [4] الصابی، ص ۹۲، ۱۹۸، الجہشیاری، ص ۷۹، القمی، تاریخ قم، تہران، ۱۳۵۳ھ، ص ۱۲۹، عبدالعزیز دوری، تاریخ العراق الاقتصادی فی القرن الرابع الہجری، بغداد، ۱۹۴۸ء، ص ۱۶۱-۱۶۲، ص ۱۶۹

ہمارے روایتی ماخذ میں جو بالعموم حکومت اور اہل حکومت سے متعلق واقعات پر روشنی ڈالتے ہیں عام اصحاب ثروت کی جانب سے جہبند یا انفرادی بنک کاروں کے پاس نقد رقوم جمع کرنے کی مثالیں بہت کم ملتی ہیں لیکن ان میں اس کے کافی شواہد موجود ہیں کہ عام تحفظ کے نقطۂ نظر سے یا حکومت کے ضبطِ اموال کے قانون (مصادرہ[1]) سے بچنے کے لیے وزراء، گورنر اور دوسرے اہم افسران حکومت انفرادی بنک کاروں کے یہاں اپنے نقود جمع کرتے تھے، ابتداءً یہ اہل حکومت اپنی ضروریات کے لیے بلا تخصیص بنک کاروں کی خدمات حاصل کرتے تھے جیسا کہ جہشیاری کے بیان سے یہ شہادت ملتی ہے کہ منصور کے وزیر خالد برمکی ایک نصرانی جہبند کے پاس اپنی رقمیں جمع کرتے تھے[2]۔ اسی ماخذ سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ عمر بن ہران (جو ہارون رشید کے دور میں مصر کے عامل تھے) کے ایک جہبند تھے جو ان کی نقد رقوم کا حساب کتاب رکھتے تھے[3]۔ لیکن بعد کے دور میں رقوم کے جمع و تحفظ کی ضروریات نے اس قدر اہمیت اختیار کر لی کہ وزراء و گورنر اور دوسرے اہم افسران ذاتی طور پر اپنے خاص بینک (ناقد یا جہبند) متعین کرنے لگے۔ اہم بات یہ کہ ماخذ میں کچھ وزیروں کے مخصوص بینکروں کے نام بھی ملتے ہیں ان کا ذکر یہاں دلچسپی سے خالی نہ ہوگا، سلیمان بن وہب: لیث[4]، ابن الفرات ہارون بن عمران و جوزف بن فنحاس[5]، حامد بن العباس: ابراہیم بن یوحنا[6]، علی ابن عیسیٰ: ابن ابی عیسیٰ[7] ابن شیرزاد[8]، علی بن ہارون، ابو عبداللہ البریدی (گورنر اہواز): یعقوب، اسرائیل بن صالح اور سہل بن نذیر[9]۔ مذکورہ وزراء میں اول الذکر معتمد کے دور (۸۷۰-۸۹۲) اور بقیہ مقتدر کے زمانہ (۹۰۸-۹۳۲) سے تعلق رکھتے ہیں، وزراء اپنے مخصوص بینکروں کے پاس پوشیدہ طور پر رقمیں جمع کرتے تھے اور حسب ضرورت نقداً یا چک و رقعہ کے ذریعہ ان سے رقوم حاصل کرتے تھے۔ اس طریقہ کے اختیار کرنے سے نہ صرف

---

[1] عباسی دور میں جب کوئی وزیر یا اہم افسر کسی جرم میں ماخوذ ہوتا یا کسی بدعنوانی میں ملوث پایا جاتا تو معزولی کے ساتھ ساتھ اس کا نقدی مال بھی ضبط کر لیا جاتا تھا، اسے مالی جرمانہ سے تعبیر کیا جاتا تھا اور اس کے لیے مصادرہ کی اصطلاح رائج تھی (ہلال الصابی، تحفۃ الامراء فی کتاب الوزراء، دمشق، ۱۹۵۸ء، ص ۹۰، ۱۴۰-۱۴۱، ۲۳۶-۲۳۷، ای، ایشٹر، محولہ بالا، ص ۱۱۴، ۱۳۴-۱۳۵، ۱۴۱-۱۴۲، [2] الجہشیاری، ص ۶۷ [3] ایضاً ص ۱۷۴ [4] ابو علی محسن التنوخی نشوار المحاضرہ واخبار المذاکرہ دمشق ۱۹۳۰ء الجزء الثامن ص ۵۷ [5] الصابی، ص ۹۰-۹۱، ص ۳۴۲، تنوخی، محولہ بالا ص ۲۲-۲۳ [6] الصابی، ص ۲۴۸، مسکویہ، تجارب الامم، آکسفورڈ، ۱۹۲۰ء جلد اول ص ۹۵ [7] الصابی، ص ۲۴۵، ۳۱۶ [8] مسکویہ، جلد دوم ص ۸ [9] ایضاً جلد اول ص ۱۵۸-۳۴۹، جلد دوم ص ۵۲

یہ کہ اہل مناصب کی دولت محفوظ ہو جاتی تھی بلکہ اس سے انفرادی بنک کاروں کو یہ موقع بھی فراہم ہوتا تھا کہ وہ جمع شدہ رقم کو اپنے بنکنگ اعمال کو وسعت دینے میں استعمال کریں۔ اس ذریعہ سے ان کے پاس کس کثیر مقدار میں مالی فنڈ اکٹھا ہو جاتا تھا اس کا اندازہ چند مثالوں سے ہو سکتا ہے۔ سلیمان وہب کی معزولی کے بعد ان کے بینکر لیث کے پاس سے ان کی جمع کردہ رقم جو برآمد ہوئی وہ تقریباً اسی ہزار دینار تھی ابن الفرات کی تمام احتیاط کے باوجود حکومت ان کی جمع کردہ رقم کا پتہ لگانے میں کامیاب ہو گئی اور یہ رقم ایک لاکھ ساٹھ ہزار دینار کے برابر تھی[۱] اسی طرح حکومت نے حامد بن العباس کے بنک سے ان کی معزولی کے بعد جو رقم حاصل کی وہ ایک لاکھ دینار تھی[۲] اس کے علاوہ جمع کی جانے والی رقموں کی کثیر مقدار اس سے بھی واضح ہوتی ہے کہ بعض وزیر اور گورنر دو دو تین تین بنکر رکھتے تھے مزید براں یہ امر کہ یہ جہابذہ نہ صرف روپیہ جمع کرنے والے تھے بلکہ باقاعدہ بینکر کے فرائض انجام دیتے تھے اس سے بخوبی واضح ہوتا ہے کہ وزیروں کی آمدنی براہِ راست ان کے پاس وصول ہو جاتی تھی[۳] اور یہ وزراء خود دوسروں کو مالی اعانت بہم پہونچانے کے لیے یا کسی اور مقصد کے تحت اپنے پاس سے رقوم کی ادائیگی کے بجائے اپنے بنک کے نام چیک جاری کرتے تھے[۴] یہ بینکر متعلقہ وزیر کے جمع اور خرچ کا باقاعدہ حساب رکھتے تھے اور مالی فنڈ کے منتظم یا محاسب کی خدمات بھی انجام دیتے تھے[۵]

عباسی دور میں انفرادی بنک کاری کا دوسرا اہم پہلو قرض کے طور پر مالی فنڈ کی فراہمی تھا اور اس میں شبہ نہیں کہ جہابذہ کے دیگر ذرائع آمدنی کے علاوہ دوسروں کی جمع کردہ نقد رقوم اس بنکنگ عمل کے لیے محرک اور اسے وسعت دینے میں ممد و معاون ثابت ہوئیں معاصر مورخین کے بیانات سے یہ ثبوت فراہم ہوتا ہے کہ زوال کے دور میں جب عباسی حکومت معاشی بحران کا شکار ہوئی تو اس نے اس پر قابو پانے کے لیے مختلف تدابیر اختیار کیں مثلاً ریونیو فارمنگ (ایک متعین پیشگی رقم کے عوض محاصل

---

۱ تنوخی، الجزء الثانی، ص ۵۷، دوری، ص ۱۶۳ ۲ الصابی، ص ۹۰-۹۱، ۱۴۰-۱۴۱، مسکویہ، جلد اول ص ۱۲۸، تنوخی، جزو بالا، ص ۳۲-۳۳ ۳ الصابی، ص ۲۴۸، مسکویہ، جلد اول، ص ۹۵، ان تفصیلات سے ایک دلچسپ پہلو یہ سامنے آتا ہے کہ وزراء اور دوسرے افراد ان کی تمام احتیاطی تدابیر کے باوجود حکومت اکثر ان کے خفیہ اکاونٹ کا پتہ لگانے اور جمع کردہ رقم کو حاصل کرنے میں کامیاب ہو جاتی تھی۔ ۴ الصابی ص ۲۸ ۵ ایضاً ص ۲۳۲، مسکویہ، جلد اول، ص ۱۱۲ ۶ الجہشیاری، ص ۱۷۴

کی وصولیابی کے لیے سمجھوتہ کرنا) خالصہ زمینوں کی فروخت، نئے شعبوں کا قیام اور ان کی نیلامی وغیرہ[1] اس کے علاوہ بعض تجربہ کار وزیروں نے آمد و خرچ میں توازن پیدا کرنے کے لیے اخراجات میں تخفیف اور عملہ حکومت کی تنخواہ میں کمی وغیرہ جیسے طریقے اپنائے[2]۔ ان سب کے باوجود جب حکومت کے اپنے وسائل ہنگامی ضروریات اور فوجی اخراجات کی تکمیل کے لیے کافی نہ ہوتے تو مالی فنڈ کی فراہمی کے لیے انفرادی بنک کاروں کی خدمات حاصل کی جاتی تھیں۔ عبدالعزیز دوری کے خیال میں عباسی حکومت نے مقتدر کے زمانہ سے انفرادی بنک کاروں کا سہارا لینا شروع کیا، اس سے قبل وہ مزید وسائل کی فراہمی کے لیے دوسرے ذرائع اختیار کرتی تھی[3]۔ اس بیان کی توثیق مذکورہ خلیفہ کے دور حکومت میں مالی فنڈ کی فراہمی کے لیے وزراء و جہابذہ کے درمیان متعدد سمجھوتوں سے ہوتا ہے۔ مزید براں اس دور میں حکومت کے لیے بنک کاروں کی خدمات کی اہمیت اس سے بھی واضح ہوتی ہے کہ اس نے اپنے مخصوص بینکر مقرر کیے جو "جہابذہ الحضرۃ" کے لقب سے معروف ہوئے اور انھیں دربار میں مختلف قسم کی آسانیاں و مراعات بہم پہونچائیں[4]۔ ان درباری یا سرکاری بنک کاروں میں ہارون بن عمران اور یوسف بن فنحاس کا نام مآخذ میں بار بار آتا ہے[5]، اور عہد مقتدر کے مختلف وزراء (جو انتظامیہ کے سربراہ ہونے کی حیثیت سے آمد و خرچ میں توازن پیدا کرنے کے خاص ذمہ دار ہوتے تھے) اور ان بنک کاروں کے مابین قرض کے متعدد معاملات طے ہونے کے حوالے ملتے ہیں۔

مقتدر کے مشہور وزیر ابن الفرات کے بارے میں مختلف مآخذ سے یہ ثابت ہے کہ انھوں نے اپنی پہلی وزارت کے دوران (۹۰۸ - ۹۱۱) یہودی جہبذ یوسف بن فنحاس سے یہ معاملہ کیا وہ انھیں اس مقدار میں نقود فراہم کرے کہ وہ اہواز کے عملہ حکومت کی دو ماہ کی تنخواہ ادا کر سکے۔ وزیر نے ضمانت یا سیکورٹی کے طور پر صوبہ اہواز کے آئندہ محاصل کو پیش کیا جس کی وصولی کا حق انھیں حکومت سے سمجھوتہ کے تحت حاصل تھا[6]۔ یہ ایک وقتی ضرورت کے تحت درباری بینکر کی جانب سے حکومت کو قرض

---

[1] ایشٹر، ۱۳۴-۱۳۶ [2] H. Bowen, The Life and Times of Ali bin Isa Cambridge 1928, PP. 16, 122-23 [3] تاریخ العراق الاقتصادی محولہ بالا ص ۱۶۳

[4] الصابی، ص ۹۰-۹۱، ۱۷۷ [5] الصابی ص ۹۰-۹۳، ۱۴۰-۱۴۱، ۱۷۷، تنوخی، نشوار المحاضرہ، الجزء الثانی ص ۸۱، ۸۴، ۸۵ مسکویہ جلد اول، ص ۴۴، ۶۶، ۷۹، ۸۰

[6] الصابی ص ۱۹۸

فراہم کرنے کی مثال تھی جس میں مقروضہ رقوم کی صراحت نہیں ملتی۔ رقم کی وضاحت کے ساتھ طویل المیعاد قرض کی مثال وزیر علی ابن عیسیٰ اور درباری بنک کاروں کے مابین ایک معاہدہ میں ملتی ہے جو اس کی پہلی وزارت (۹۱۲ - ۹۱۶) کے دوران مکمل ہوا۔ وزیر نے جب حکومت کے خزانہ سے فوج کو تنخواہ ادا کرنے میں دشواری محسوس کی تو ہارون بن عمران اور یوسف بن فنحاس سے یہ معاملہ طے کیا کہ وہ دونوں حکومت کو ہر مہینہ کی پہلی تاریخ کو ایک لاکھ پچاس ہزار دینار مہیا کریں جو انھیں بعد میں صوبہ اہواز کے محاصل سے واپس مل جائے گا[۱]۔ یہ سمجھوتہ بظاہر ایک طویل مدت کے لیے معلوم ہوتا ہے لیکن اس سے صاف طور پر یہ نہیں پتہ چلتا کہ کب تک یہ باقی رہا۔ لیکن اسی وزیر نے حکومت کو ہر مہینہ دس ہزار دینار فراہمی کے لیے انھیں بنک کاروں سے ایک دوسرا سمجھوتا کیا۔ ماخذ کی تصریح کے مطابق اس کی میعاد ۱۶ سال تھی اور اس قرض کے لیے حکومت نے ان منتقلات (LETTERS OF CREDIT) کی ضمانت دی جو صوبوں سے وصول ہونے تھے لیکن ان کے عوض نقد حاصل کرنے کی مدت ابھی پوری نہیں ہوئی تھی[۲]۔ درباری بنک کاروں کی جانب سے حکومت کو قرض فراہم کرنے کی ان چند مثالوں سے جو اہم باتیں سامنے آتی ہیں وہ یہ کہ جدید دور کے مثل اس وقت بھی قرض کے حصول کے لیے سیکوریٹی یا ضمانت کا طریقہ رائج تھا اور وقتی ضرورت کے علاوہ طویل مدت کے لیے بھی قرض کے معاملے طے کیے جاتے تھے۔

جمع رقوم اور فراہمی قرض کے علاوہ ایک مقام سے دوسرے مقام رقوم کی منتقلی یا ارسالِ زر بھی انفرادی بنک کاروں کے دائرۂ عمل میں شامل تھا، خطرات سفر اور بار تحمل سے بچنے کے لیے تاجروں کے ذریعہ ایک شہر سے دوسرے شہر نقد رقوم بھیجنے کا طریقہ مسلم ممالک میں پہلی صدی ہجری ہی سے رائج تھا جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ (وفات ۶۸ھ) اور عبداللہ ابن زبیرؓ (وفات ۷۳ھ) کی بابت روایتوں سے یہ ثابت ہے کہ وہ مکہ میں مسافروں و تاجروں کی نقد رقوم جمع کر لیتے تھے اور کوفہ و بصرہ میں (جہاں وہ اپنی رقوم بھیجنا چاہتے تھے) ان کی ادائیگی کے لیے اپنے شریک کار تجارت یا نمائندوں کے نام خط لکھ دیا کرتے تھے[۳]۔ بعد کے دور میں ارسالِ زر کے اس سادہ سے طریقہ نے اور ترقی کی اور عام تاجروں کے بجائے ان کا ایک مخصوص طبقہ یا انفرادی بنک کار اسے قابلِ عمل بنانے اور آگے

---

[۱] الصابی ص ۹۲، تنوخی، نشوار المحاضرہ ۲ الجزء الثامن، ص ۲۳-۲۴ [۲] الصابی ص ۹۳، تنوخی ص ۲۵-۲۶

[۳] محمد بن احمد السرخسی، المبسوط، مطبعۃ السعادۃ، القاہرہ - الجزء الرابع عشر ص ۳۶ - ۳۷ ڈاکٹر صالح احمد العلی التشکیلات الاجتماعیہ والاقتصادیہ فی البصرہ فی القرن الاول من الہجری، بغداد، ۱۹۵۳ء، ص ۲۶۴

بڑھانے میں مصروف ہوئے، اس کے کچھ اصول وضوابط بتائے گئے اور اس کے لیے سفتجہ[۱] کی خاص اصطلاح رائج ہوئی جو بالعموم بل آف ایکسچینج یا لیٹر آف کریڈٹ کے ہم معنی قرار دیا جاتا ہے۔ گرچہ سفتجہ کے طریقہ سے واقفیت اور اس پر عمل آوری عہد عباسی سے پہلے موجود تھی[۲] لیکن مسافروں، تاجروں و اہل حکومت میں اس کی مقبولیت اور اس کے استعمال کی وسعت عباسی دور کی مرہون منت ہے۔ ارسال زر کے اس طریقہ کے تحت معمول بہ یہ تھا کہ ایک مقام سے دوسرے مقام ارسال زر کے طلب گار مقامی بنک کار کے پاس اپنی رقوم جمع کر دیتے تھے۔ یہ بنک کار جمع کرنے والے کے مطلوبہ شہر میں اسے یا اس کے نامزد شخص کو ادائیگی کے لیے تحریری ہدایت یا حکم نامہ (سفتجہ) جاری کرتا تھا اسے ہم جدید دور کی اصطلاح میں ٹریولنگ چیک، بنک ڈرافٹ یا پوسٹل آرڈر سے تعبیر کر سکتے ہیں اس دور کے تاریخی وادبی لٹریچر میں سفتجہ کی جو تفصیلات ملتی ہیں ان سے بخوبی اس کے استعمال کی نوعیت اور انفرادی بنک کاری کی وسعت واضح ہوتی ہے۔

دسویں صدی عیسوی کے واقعات پر روشنی ڈالتے ہوئے محسن تنوخی نے ایک مسافر کا ذکر کیا کہ مشرق سے اسپین طویل سفر کے دوران اس کے پاس کچھ نقد تھا اور باقی پانچ ہزار دینار سفتجہ یا بل آف ایکسچینج کی صورت میں تھا[۳]۔ اسی ماخذ میں ایک عورت کا قصہ مذکور ہے کہ اس نے اپنے شوہر سے (جو کسی

---

[۱] سفتجہ (جمع سفاتج) فارسی لفظ سفتہ کا معرب ہے۔ اس کے لغوی معنی محکم و مضبوط شئی کے ہیں، اصطلاحی طور پر ایک متعین رقم کی ایک طے شدہ مقام پر ادائیگی کے لیے حکم نامہ یا ہدایت نامہ کے مفہوم میں استعمال ہوتا ہے جو ایک شخص کی جانب سے دوسرے کے لیے جاری کیا جائے۔ مزید لغوی وضاحت کے لیے ملاحظہ کیجئے عبدالرشید، فرہنگ رشیدی، کلکتہ، ۱۸۷۵ء، جلد دوم، ص ۲۴، القاموس المحیط، محولہ بالا، ص ۱۹۴، اقرب الموارد، محولہ بالا، الجزء الاول ص ۵۱۹، محمد اعلی تھانوی، کشاف اصطلاحات الفنون، کلکتہ لیتھو پریس، ص ۳۳۶-۳۳۷

[۲] سفتجہ کی بابت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک حدیث منسوب ہے لیکن ناقدین حدیث نے عموماً اسے ضعیف قرار دیا ہے اور ابن الجوزی نے اسے موضوعات میں شمار کیا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھئے جمال الدین ابو محمد عبداللہ الزیلعی نصب الرایہ لاحادیث الہدایہ، المجلس العلمی، سورت ۱۹۳۸ء، ص ۶۰ ڈاکٹر صالح احمد العلی کے خیال میں اس کا چلن پہلی صدی ہجری میں موجود تھا (التنظیمات الاجتماعیہ والاقتصادیہ، محولہ بالا، ص ۲۶۴) بہر حال دوسری صدی ہجری سے اس پر فقہی بحثیں شروع ہوئیں اس سے اس دور سے اس کا رواج پانا یقینی معلوم ہوتا ہے سفتجہ پر اولین بحث کے لیے دیکھئے۔ امام محمد بن حسن الشیبانی، کتاب الحجۃ علی اہل المدینہ۔ حیدر آباد، ۱۹۶۸ء، الجزء الثانی ص ۶۰۹

[۳] محسن التنوخی، الفرج بعد الشدۃ، قاہرہ، ۱۹۰۲ء، الجزء الاول ص ۱۰۲

دور دراز علاقہ میں رہتا تھا) سفتجہ کے ذریعہ دو سو دینار وصول کیے[۱]۔ بصرہ میں تجارت کے ایک اہم مرکز دارالزبیر سے منسلک ایک تاجر کا اپنا تجربہ مذکورہ مولف کی ایک دوسری کتاب میں منقول ہے کہ وہاں پہنچنے کے بعد ایک مسافر نے اپنے سفتجہ کاغذات اس کے پاس جمع کیے اور اس شہر میں قیام کے دوران وہ روزانہ اس کے یہاں آتا اور اپنی ضرورت کے مطابق نقد لے جاتا یہاں تک کہ سفتجہ میں مندرجہ تمام رقم ختم ہوگئی[۲]۔ اس دور میں ارسالِ زر کے اس طریقہ کا رواج اس سے ثابت ہوتا ہے کہ نقدی نذرانے وتحائف ایک مقام سے دوسرے مقام بھیجنے کے لیے بھی یہ مستعمل تھا[۳]۔

سفتجہ کے اس عام استعمال کے علاوہ حکومت کے اپنے کاموں کے لیے اس طریقہ کو اپنانے کی وجہ سے اسے مزید رواج ملا۔ حکومت نے ایک مقام سے دوسرے مقام محاصل کی رقوم منتقل کرنے کے لیے انفرادی بنک کاروں کی فراہم کردہ اس سہولت سے فائدہ اٹھایا۔ اس مقصد کے لیے سفتجہ کے استعمال کی مثالیں اموی دورِ حکومت میں بھی پائی جاتی ہیں[۴] لیکن صوبوں کے مختلف علاقوں سے اس کے صدر مقام اور پھر صوبوں سے مرکز محاصل کی رقوم بھیجنے کے لیے وسیع پیمانہ پر اس نظم پر عمل درآمد عباسی دور کی یادگار ہے۔ اس سے قبل عہدِ مقتدر کے ایک وزیر علی ابن عیسیٰ کی بابت یہ ذکر کیا جا چکا ہے کہ انھوں نے درباری جہابذہ سے قرض لیتے وقت ان سفاتج کو بطور ضمانت پیش کیا تھا جو صوبوں سے موصول ہوئے تھے لیکن متعینہ مدت کے پورے نہ ہونے کی وجہ سے انھیں ابھی بھنایا نہیں گیا تھا[۵]۔ مزید براں ان کے پیشرو محمد بن عبیداللہ خاقانی کے بارے میں عام شکایت یہ تھی کہ وہ صوبوں سے موصول ہونے والے سفتجہ کے کاغذات پر توجہ نہیں دیتے اور کئی کئی روز تک یوں ہی بند پڑے رہتے ہیں[۶]۔ مشہور تاریخ نویس مسکویہ نے ۹۱۶ء کے حالات کے ضمن میں مرکزی بیت المال پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے کہ اس میں فارس، اصفہان، اہواز اور دوسرے صوبوں سے موصول ہونے والی محاصل کی کثیر رقوم سفاتج کی صورت میں موجود تھیں[۷]۔ اس کے علاوہ دسویں صدی عیسوی کی دوسری دہائی میں عباسی حکومت کے محاصل کا تخمینہ بیان کرتے ہوئے یہ ذکر کیا کہ ۹۲۵ء میں مرکزی حکومت نے مصر و شام سے محاصل کی مد میں ایک لاکھ سینتالیس ہزار دینار سفتجہ کے ذریعہ وصول کیے[۸]۔ معاصر مآخذ سے یہ ظاہر

---

۱ ایضاً، الجزء الثانی، ص ۳۳ ۲ نشوار المحاضرہ واخبار المذاکرہ، محولہ بالا، الجزء الثانی، ص ۱۳۱

۳ الفرج بعد الشدۃ، الجزء الثانی، ص ۱۰۴-۱۰۵ ۴ الجہشیاری، محولہ بالا، ص ۶۶ ۵ الصابی، ص ۹۳ ۶ ایضاً، ص ۲۸۶

۷ مسکویہ، جلد اول، ص ۱۸۴، نیز دیکھئے ایضاً، ص ۱۵۱ ۸ مسکویہ، جلد اول، ص ۱۲۶، الصابی، ص ۳۱۳-۳۱۵

ہوتا ہے کہ بعد کے دور میں بھی اہل حکومت میں یہ طریقہ مقبول رہا۔ تیرہویں صدی عیسوی کے ایک مصنف ابن سعید المغربی مصر کے حالات کا جائزہ لیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہاں کے گورنر کو جب بھی کوئی رقم بغداد وزیر کے یہاں بھیجنی ہوتی ہے تو وہ اس شہر میں اپنے ایجنٹ کے نام لیٹر آف کریڈٹ روانہ کر دیتے ہیں جو اس کے عوض تحریر کردہ رقم وزیر کے حوالہ کر دیتا ہے[۱]۔ عباسی دور میں محاصل کی رقوم بھیجنے کے لیے سفتجہ کا کثرت استعمال اس سے بھی بخوبی واضح ہوتا ہے کہ صوبوں سے مرکز سفتجہ کے کاغذات بھیجنے کے لیے مخصوص آفیسر مقرر کیے جاتے تھے جو "فیج" کے نام سے معروف تھے[۲]۔

اس میں شبہ نہیں کہ ہمارے ماخذ میں تجارتی مقاصد کے لیے سفتجہ کے استعمال کی مثالیں بہت کم ملتی ہیں لیکن اس امکان سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ تاجروں نے اس سے ضرور فائدہ اٹھایا ہوگا اس لیے کہ دور دراز علاقوں سے خرید و فروخت کے معاملات طے کرنے اور تجارتی اغراض سے سفر کے خطرات سے محفوظ رہتے ہوئے نقود کو ایک مقام سے دوسرے مقام منتقل کرنے میں اس نظم کی وجہ سے جو سہولتیں فراہم ہوئیں وہ بالکل ظاہر ہیں اور پھر یہ بھی قابل غور ہے کہ تاجروں کی ضروریات یا دور دراز علاقوں سے تجارت کی مشکلات ہی اس طریقہ کے ایجاد کا باعث بنیں[۳] اس لیے تجارتی حلقوں میں اس کا رواج نہ پانا بعید از قیاس معلوم ہوتا ہے، مزید براں تاریخی کتب میں سفتجہ کے ذریعہ دوسرے مقام پر بیع کے عام معاملات طے ہونے کی بعض مثالیں ملتی ہیں الجہشیاری کے بیان کے مطابق منصور کے زمانہ خلافت میں کوفہ کے ایک شخص نے بصرہ میں اپنے ایک دوست کے ذریعہ ایک رہائشی مکان خریدا اور اس کی قیمت نقد ادا کرنے کے بجائے سفتجہ کی وساطت سے روانہ کی[۴]، اس سے یہ نتیجہ نکالنا غلط نہ ہوگا کہ اس دور میں تاجروں نے بھی اپنے کاروباری مقاصد کے لیے اس کا بھرپور استعمال کیا ہوگا کسی ایک خاص طبقہ کے بجائے مختلف طبقے کے لوگوں میں اس کے رواج پانے کی دلیل اس سے بڑی اور کیا ہو سکتی ہے کہ مفتاح العلوم (عباسی دور میں مرتب کی گئی مصطلحات کی ایک مشہور قاموس) کے

---

[۱] علی ابن سعید المغربی، کتاب المغرب عن حلی المغرب، لیڈن، ۱۸۹۷ء، صفحہ ۳۲

[۲] مسکویہ، جلد اول، صفحہ ۱۵۶ [۳] ماہرین لغت اور فقہاء نے اس کی تشریح کرتے وقت مثال کے طور پر تاجروں کے ذریعہ اس کے استعمال کا ذکر کیا ہے، تفصیل کے لیے دیکھئے راقم الحروف کا مضمون "سفتجہ کی شرعی حیثیت" تحقیقات اسلامی، جلد ۲ شمارہ ۲ اپریل جون ۱۹۸۶ء صفحہ ۱۴-۱۹

[۴] الجہشیاری، محولہ بالا، صفحہ ۶۵-۶۶

مولف نے لفظ سفتجہ کی وضاحت ضروری نہ سمجھی اور اس کے آگے صرف "معروف" لکھ کر چھوڑ دیا[۱] اور تجربات کے نتیجہ میں اس نظم کے ترقی کرنے کی شہادت اس سے ملتی ہے کہ یہ کچھ خاص اصولوں کے تحت رائج تھا، مثلاً سفتجہ کے جاری ہونے کے بعد ایک متعینہ مدت کے بعد ہی اسے نقد میں تبدیل کیا جاسکتا تھا[۲]۔ اگر صاحب سفتجہ اس مدت سے قبل اسے بھنانا چاہتا تو اسے زر تخفیف ادا کرنا ہوتا تھا[۳] اس مدت کے گزرنے کے بعد مندرجہ رقم کو بیک وقت یا بالاقساط لیا جاسکتا تھا[۴]۔ عام لوگوں کے لیے سفتجہ کے طریقہ کو قابل عمل بنانے میں تاجر یا صراف یا جہبذ سہولتیں بہم پہونچاتے تھے، حکومت کے لیے ان کے اپنے درباری بنک کار یہ خدمت انجام دیتے تھے۔

عباسی دور میں بنکنگ سرگرمیوں کا ایک اور پہلو مختلف اغراض و مقاصد کے لیے نقد ادائیگی کے بجائے چیک اور رقعہ کا استعمال تھا۔ ادائیگی کے اس طریقہ کو قابل عمل بنانے اور اسے رواج دینے میں بھی انفرادی بنک کاروں کا خاص رول تھا۔ اس کے استعمال کی ابتدا عام طور پر اسلامی تاریخ کے اولین دور یا پہلی صدی ہجری سے منسوب کی جاتی ہے[۵]۔ لیکن خرید و فروخت کے معاملات طے کرنے، مالی مدد فراہم کرنے اور حکومت کی جانب سے مستحقین کو وظائف دینے اور افسران حکومت کو تنخواہ دینے کے لیے اس کا رواج عباسی دور میں شروع ہوا۔ اس سے قبل یہ ذکر کیا جاچکا ہے کہ اصحاب ثروت بالخصوص حکومت کے متعلقین انفرادی بنک کاروں کے پاس اپنی رقمیں جمع کرتے تھے یہ حضرات اپنی نجی ضروریات کے وقت یا کسی کو دینے کے لیے ان کے نام اکثر چیک جاری کرتے تھے بینکرس بلاخوف و خطر اسے تسلیم کرتے تھے اور اس کے عوض مندرجہ رقوم متعلقہ شخص کے حوالہ کر دیتے تھے صاحب کتاب الوزراء ہارون رشید کی بابت ذکر کرتے ہیں کہ خلیفہ نے اپنے وزیر فضل بن یحییٰ کی سفارش پر امام محمد بن ابراہیم پر انعام و اکرام کیا اور نقد کے بجائے چیک کی صورت میں ایک لاکھ درہم پیش کیا[۶]۔ عہد معتمد کے وزیر سلیمان بن وہب اور ان کے بیٹے عبداللہ کے خاص بینکر لیث تھے تنوخی کے بیان کے مطابق یہ اپنی ضروریات کے لیے لیث کے نام چیک جاری کیا کرتے تھے[۷]۔

---

[۱] محمد الخوارزمی، مفتاح العلوم، بریل ۱۸۹۵ء، ص ۶۳ [۲] الصابی، ص ۹۳ تنوخی، الجزء الثانی ص ۱۲۱
[۳] الصابی ص ۹۳ [۴] تنوخی، محولہ بالا ص ۱۳۱
[۵] تفصیل کے لیے دیکھئے دوری، التنظیمات الاجتماعیہ والاقتصادیہ، محولہ بالا، ص ۱۷۷-۱۷۸
[۶] الجہشیاری ص ۱۵۱ [۷] تنوخی، محولہ بالا ص ۵۰

مقتدر کے دور کے وزیر ابن الفرات کے بارے میں دوسرے مآخذ سے یہ شہادت فراہم ہوتی ہے کہ ان سے اپنے پیشرو اور معزول وزیر علی ابن عیسیٰ کی مالی اعانت کے لیے دو ہزار دینار کا چک بھیجا جو اس کے بینکر ہارون بن عمران کے نام جاری کیا گیا تھا[۱]۔ مزید براں اسی وزیر کی بابت یہ ثبوت بھی ملتا ہے کہ اس نے اپنی تیسری وزارت کے دوران ۹۲۳ء میں ابن ابی البغل نامی ایک شخص کے لیے تین ہزار دینار کا چک جاری کیا تاکہ وہ اپنی ضروریات رفع کر سکے[۲]۔ مسکویہ بویہی امیر سیف الدولہ کے ۹۴۱ء میں بغداد کے سفر کا حال بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس سفر کے دوران انہی خاقان کے بعض نوجوانوں نے بغیر پہچانے ہوئے ایک اجنبی کی حیثیت سے ان کی کافی خاطر تواضع کی۔ اس عمل سے خوش ہو کر مذکور امیر نے انھیں رخصت کے وقت سو دینار کے چک سے نوازا[۳]۔ عباسی دور بالخصوص چوتھی صدی ہجری (دسویں صدی عیسوی) میں چک کے استعمال کی کثرت پر مزید ثبوت صاحب ارشاد الاریب یاقوت الحموی کی تحریروں سے فراہم ہوتا ہے، انھوں نے اہل ذوق اور علم دولت دولتمندوں کی جانب سے شاعروں اور مغنیوں کو نقد کے بجائے چک کی صورت میں نوازنے کی متعدد مثالیں بیان کی ہیں[۴]۔ مشہور مورخ و جغرافیہ داں مسکویہ اور ابن حوقل کے بیانات سے عباسی دور میں عرب و افریقی ممالک میں چک کے کثرت استعمال کی مزید تصدیق ہوتی ہے[۵]۔ معاصر مآخذ کی تفصیلات سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ حکومت بعض اوقات فوجوں کو تنخواہ دینے یا مستحقین کو وظائف عطا کرنے کے لیے اسی طریقۂ ادائیگی کو ترجیح دیتی تھی[۶]۔ ایرانی سیاح ناصر خسرو نے اپنے سفر نامہ میں بعض دوستوں سے چک وصول کرنے کا اپنا ذاتی تجربہ بیان کیا ہے[۷] اور مصر کی جامع مسجد کی شان و شوکت پر تبصرہ کرتے ہوئے اس کے زائرین میں خصوصیت کے ساتھ کاتبان چک کا ذکر کیا ہے[۸]۔ یہ تمام واقعات و بیانات عباسی دور میں چک کے کثرت استعمال اور رواج کو ثابت کرنے کے لیے کافی ہیں اور ان سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ انفرادی بنک کاری اس کام میں ممد و معاون ثابت ہوتے تھے۔ حکومت کے اپنے چک درباری بینکروں یا بیت المال کے نام تحریر کیے

---

۱ الصابی، ص ۳۲۲، مسکویہ جلد اول ص ۱۱۲ ۲ الصابی ص ۸۴ ۳ مسکویہ، جلد دوم ص ۲۳۹
۴ یاقوت الحموی۔ ارشاد الاریب الی معرفۃ الادیب، لیڈن ۱۹۵۷ء جلد اول، ص ۳۸۵، ۳۹۹
۵ ابن حوقل، کتاب المسالک والممالک، لیڈن ۱۸۷۳ء ص ۴۲، ۷۰، ۶۱، ۹۹ مسکویہ، جلد دوم، ص ۸۰
۶ مسکویہ، جلد سوم، ص ۴۶، الصابی، ص ۸۹، ۲۵۷ ۷ ناصر خسرو، سفر نامہ، پیرس ۱۸۸۱ء ص ۶۲
۸ ایضاً ص ۶۵

جاتے تھے جبکہ عام اصحاب ثروت ان بنک کاروں کا حوالہ دیتے تھے جن کے یہاں ان کی رقوم جمع ہوتی تھیں۔

عباسی دور کی انفرادی بنک کاری پر روشنی ڈالتے ہوئے یہ ذکر اہمیت سے خالی نہ ہوگا کہ اس پیشہ کو اختیار کرنے والوں میں اکثریت یہودیوں اور عیسائیوں کی تھی۔ عبدالعزیز دوری کے خیال میں تیسری صدی ہجری کے آخر تک اکثر جہابذہ وصراف عیسائی تھے، چوتھی صدی سے ان مشاغل میں یہودیوں کو غلبہ حاصل ہوا[1]۔ بہرحال مآخذ میں اس دور سے متعلق جن بنک کاروں کا حوالہ ملتا ہے ان میں اکثریت یہودیوں کی نظر آتی ہے جیسا کہ مقدسی کے اس بیان سے صاف طور پر ظاہر ہوتا ہے "اکثر جہابذہ وصراف یہودی ہیں اور اطباء میں اکثریت نصاریٰ کی ہے"[2]۔ مآخذ سے یہ ثبوت بھی بہم پہونچتا ہے کہ یہ بنک کار سفتجہ کے عوض نقد دیتے وقت یا چک کے بھناتے وقت زر تخفیف یا کمیشن کے طور پر اصل رقم سے فی دینار ایک درہم کے حساب سے کاٹ لیتے تھے[3]۔ ان بنک کاروں کی جانب سے بینکنگ سروسز کے عوض معاوضہ وصول کرنے کا دستور اس سے بھی واضح ہوتا ہے کہ دسویں صدی عیسوی میں عباسی حکومت کے بھائڈ کردہ محاصل کی فہرست میں مال جہبذہ کا ذکر ملتا ہے قرین قیاس یہی معلوم ہوتا ہے کہ حکومت اس مد کی آمدنی کو اپنے مخصوص بنک کاروں کی خدمات کا معاوضہ دینے میں صرف کرتی تھی[4]۔ مزید براں بعض مورخین نے جہابذہ یا انفرادی بنک کاروں کی کثیر دولت کا خصوصیت سے ذکر کیا ہے[5]۔ اس میں یقیناً دیگر ذرائع آمدنی کے ساتھ بنک کاری کے مشاغل سے حاصل ہونے والے منافع بھی شامل رہے ہوں گے۔

عباسی دور میں جہابذہ وصراف بنیادی طور پر انفرادی حیثیت میں بنک کاری کے مشاغل انجام دیتے تھے لیکن ان کی بعض بنکنگ تنظیم یا فرم کا محدود تصور بھی ملتا ہے۔ بغداد کے دونوں مشہور بینکار ہارون بن عمران اور یوسف بن فنحاس کا مشترکہ کاروبار کچھ اسی نوعیت کا تھا ان کے نمائندے وایجنٹ مختلف

---

[1] دوری، محولہ بالا، ص۱۷۳ [2] المقدسی، احسن التقاسیم فی معرفۃ الاقالیم، بیروت، ۱۹۰۶ء، ص۱۸۲ نیز دیکھئے ابویوسف، کتاب الخراج القاہرہ، ۱۳۵۲ھ ص۱۲۳، تاریخی مآخذ میں مسلم صرافوں یا جہبذوں کے بعض حوالے بھی ملتے ہیں، ابن الاثیر جلد نہم ص۱۴۷، یاقوت الحموی، ص۱۳۵، تنوخی جلد اول، ص۲۷۲ مسکویہ، جلد دوم ص۳۰۷

[3] تنوخی، جلد اول، ص۲۱۰، یاقوت الحموی، جلد اول، ص۳۹۹، مسکویہ، جلد دوم، ص۲۲۹

[4] الصابی، ص۹۳، ۳۷۷، ۳۱۶، مقریزی، کتاب الخطط والآثار، بولاق، ۱۲۷۰ھ جلد اول، ص۲۷۲، القمی، تاریخ قم، تہران، ص۱۴۹-۱۵۱، ایچ، بودین، محولہ بالا، ص۴۸ [5] جہشیاری، ص۷۹

شہروں میں موجود تھے اور ان کی وساطت سے وہ تجارتی کاروبار کے علاوہ بنکنگ مشاغل بھی انجام دیتے تھے اور اشتراک عمل کی وجہ سے دونوں بالعموم "الجہبندان الیہودان" کے لقب سے معروف تھے اور ماخذ میں بھی یہ اکثر اسی نام سے ذکر کیے جاتے ہیں[۱]۔ دلچسپ اور اہم بات یہ کہ حکومت بھی انھیں ایک فرم کی حیثیت سے تسلیم کرتی تھی۔ قرض کے لین دین کا مسئلہ درپیش ہوتا یا اور کوئی معاملہ ہوتا دونو ں دربار میں طلب کیے جاتے اور دونوں کو مشترکہ طور پر معاہدہ میں شریک کیا جاتا مزید براں خلاف ورزی کی صورت میں دونوں ہی تادیبی کارروائی کے موجب قرار دئے جاتے[۲]۔ ان کی فرم کی نوعیت اس سے بھی ظاہر ہوتی ہے کہ حکومت کے ساتھ معاہدوں میں ان دونوں کے ساتھ ان کے ورثہ و نمائندوں کو بھی شریک تصور کیا جاتا تھا[۳] اور وہ بھی اس کے نکات کی پابندی کے ذمہ دار قرار دیے جاتے تھے[۴]۔ اس کے علاوہ مصر کے سہل برادران (یا بنو سہل) عباسی دور کی دوسری بینکنگ فرم سے تعبیر کیے جا سکتے ہیں۔ ظاہر و مستنصر کے زمانہ میں یہ دربار کے بینکر مقرر ہوئے تھے اور حکومت کے لیے مشترکہ طور پر بنکنگ خدمات انجام دینے کے علاوہ ایک فرم کی حیثیت سے دوسروں کو بھی بنکنگ سہولیات بہم پہونچاتے تھے[۵]۔

بنکنگ تنظیم یا فرم کی ان ابتدائی شکلوں کے علاوہ عباسی دور میں بنکنگ سرگرمیوں پر یہ امر بھی دلالت کرتا ہے کہ اس وقت بڑے بڑے شہروں میں بعض محلہ جات جہبند و صراف یا بنک کاروں کے لیے مخصوص ہوتے تھے۔ بغداد کے مشہور بازار کرخ میں ان کا مرکز درب العون یا عون اسٹریٹ تھا[۶]۔ اس سے قبل بصرہ کی بندرگاہ کے قریب مشہور تجارتی مرکز دار الزبیر کا ذکر کیا جا چکا ہے جہاں سفتجہ کے ذریعہ رقوم کی منتقلی اور سفتجہ یا بل آف ایکسچینج کو نقد میں تبدیل کرنے کا بھی انتظام تھا[۷]۔ ناصر خسرو نے اصفہان کے حالات کے ضمن میں درج کیا ہے کہ ان سے وہاں تقریباً دو سو صرافوں کو دیکھا جو مختلف بنکنگ اعمال میں مصروف تھے[۸]۔

---

۱ الصابی، ص ۷۹-۸۱، ۹۱، ۱۷۷، تنوخی، الجزء الثانی، ص ۸۱-۸۲، یاقوت الحموی، ص ۷۲، مسکویہ جلد اول ص ۱۲۸

۲ الصابی، ص ۹۲-۹۳، ۱۹۸، تنوخی، الجزء الثانی، ۲۳-۲۶ ۳ الصابی، ص ۹۲-۹۳، تنوخی، ص ۲۳-۲۵، مسکویہ، جلد اول، ص ۱۲۸ ۴ مسکویہ، ص ۳۲۹، مقریزی جلد اول ص ۳۵۵، ۴۲۴

۵ مسکویہ، جلد اول ص ۱۴۷-۱۴۸، تنوخی، الجزء الاول، ص ۲۰۴، یاقوت الحموی، جلد اول، ص ۳۹۹ الجہشیاری (ص ۱۸۰) نے اسی کو درب الصیارفہ کے نام سے ذکر کیا ہے۔

۶ تنوخی، الجزء الثانی، ص ۱۳۱ ۷ سفرنامہ، ص ۱۲۳

مذکورہ بالا تفصیلات کی روشنی میں یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ عباسی دور میں انفرادی بنکاری کے خاص ارکان ناقد، جہبند وصراف تھے۔ یہ جمع رقوم فراہمی فنڈ اور سفتجہ کے ذریعہ ارسال زر وغیرہ جیسے ایسے امور انجام دیتے تھے جو آج بھی ترقی یافتہ صورت میں بنکنگ اعمال کا حصہ ہیں، انفرادی بنکاری کے مختلف پہلوؤں سے عام مسافر، تاجر اور اہل ثروت فائدہ اٹھاتے تھے اور حکومت بھی اپنے کاموں کے لیے ان کی سروسز استعمال کرتی تھی، انفرادی بنک کاری کے جائزہ سے ایک دلچسپ پہلو یہ سامنے آتا ہے کہ اس میں وسعت وترقی اس دور میں رونما ہوئی جبکہ حکومت زوال کا شکار ہو رہی تھی، اس کی ظاہری وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ زوال کے دور میں جب حکومت معاشی بدحالی سے دوچار ہوئی، آمدو خرچ میں توازن کے لیے مزید وسائل درکار ہوئے تو ان کی تکمیل کے لیے اور ہنگامی ضروریات کے وقت مالی فنڈ کی فراہمی کے لیے ان کی خدمات زیادہ سے زیادہ حاصل کی گئیں اور اس مقصد کے تحت انفرادی بنک کاروں کو سہولتیں بھی کافی فراہم کی گئیں ان اسباب سے ان کے بنکنگ مشاغل کا دائرہ کار وسیع ہوا اور دوسری جانب ان کی سرگرمیوں میں اضافہ کی وجہ سے تجارتی وکاروباری حلقہ میں بنکنگ اعمال کو اور رواج ملا یہاں تک کہ یہی آئندہ کے ترقی یافتہ بنکنگ نظام کی بنیاد بن گئے۔

مسلم پرسنل لاء اور اسلام کا عائلی نظام

(از: مولانا شمس تبریز خاں صاحب، رفیق مجلس تحقیقات ونشریات اسلام ندوۃ العلماء لکھنؤ)

اپنے موضوع پر اردو میں پہلی مستقل کتاب جو اپنے مباحث وموضوعات کے تنوع اور مسلم پرسنل لاء کے مکمل ومدلل تعارف کے لئے امتیاز خاص رکھتی ہے جس میں مسلم پرسنل لا کی شرعی حیثیت اور اس کے امتیازی پہلوؤں سے تفصیلی اور تحقیقی بحث کی گئی اور کتاب وسنت اور علوم عصریہ سے یکساں طور پر استفادہ کیا گیا ہے۔ اس کے ساتھ ہی عورتوں سے متعلق اسلامی اور غیر اسلامی قوانین کا تقابلی جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ چند اہم عنوانات

(۱) مسلم پرسنل لا کی شرعی حیثیت۔ (۲) مسلم پرسنل لاء کے امتیازی پہلو (۳) عورت غیر اسلامی تہذیب وشریعت میں (۴) اسلام میں عورت کا مقام (۵) اسلام کے عائلی نظام کی چند جھلکیاں وغیرہ

مولانا شاہ معین الدین احمد ندوی مرحوم (سابق ناظم دارالمصنفین) کے مقدمہ اور دو نئے ابواب کے اضافے کے ساتھ۔ دوسرا ایڈیشن

معیاری کتابت، آفسٹ طباعت قیمت مجلد سترہ روپے صرف صفحات ۲۸۶

مجلس تحقیقات ونشریات اسلام ندوۃ العلماء پوسٹ بکس ۱۱۹ لکھنؤ

بحث ونظر

اسلام کا قانونِ قصاص

سید جلال الدین عمری

اسلام کے قانون قصاص پر اعتراضات نئے نہیں ہیں۔ ایک عرصۂ دراز سے یہ مختلف النوع اعتراضات کا ہدف بنا ہوا ہے۔ البتہ ان اعتراضات میں شدت اس وقت سے آگئی ہے جب سے کہ بعض ممالک نے اسے ریاست کے قانون کی حیثیت سے نافذ کر رکھا ہے اور بعض میں اس کے نفاذ کی کوشش ہو رہی ہے۔ حالانکہ اس قانون کا غیر جانب دارانہ اور سنجیدہ مطالعہ بتاتا ہے کہ وہ ایک جامع اور مکمل قانون ہے اور انسانی جان کی صحیح قدر و قیمت متعین کرتا اور اس کی بہتر طریقہ سے حفاظت کرتا ہے۔ اس کی آج بھی اتنی ہی بلکہ اس سے زیادہ ضرورت ہے جتنی اس سے پہلے تھی۔ اس قانون پر ہونے والے اعتراضات کا جائزہ لینے سے پہلے یہاں کسی قدر اس کے تفصیلی مطالعہ کی کوشش کی جا رہی ہے۔

ناحق قتل کی ممانعت

اسلام نے ہر انسان کی جان کو محترم قرار دیا ہے۔ جب تک حق و انصاف کا صریح تقاضا نہ ہو اس نے کسی بھی فرد کی جان لینے سے سختی سے منع کیا ہے۔ وہ اللہ کے نیک بندوں کی ایک خوبی یہ بیان کرتا ہے کہ

وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ	وہ اس جان کو جسے اللہ نے حرام کیا ہے
اللّٰهُ إِلَّا بِالْحَقِّ (الفرقان: ۶۸)	قتل نہیں کرتے اِلّا یہ کہ حق کا تقاضا ہو۔

حدیث شریف میں قتل نفس کو گناہِ کبیرہ کہا گیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

الکبائر الاشراك بالله و	بڑے گناہ ہیں اللہ کے ساتھ شرک کرنا، والدین کی
عقوق الوالدین وقتل النفس[1]	نافرمانی کرنا اور کسی انسان کو (ناحق) قتل کرنا۔

---

[1] بخاری و مسلم۔ اس موضوع پر مزید روایات کے لیے ملاحظہ ہو مشکوٰۃ المصابیح، کتاب الایمان، باب الکبائر وعلامات النفاق

قاتل سے بدلہ لینے میں مقتول کے اولیاء کی مدد ہوگی

اگر کوئی شخص ناحق کسی کا خون بہائے تو اسلام مقتول کے اولیاء کو یہ حق دیتا ہے کہ وہ انصاف کے مطابق اس سے بدلہ لیں اور ریاست اور سماج کو ہدایت کرتا ہے کہ وہ مظلوم کی مدد کریں تاکہ انصاف کے تقاضے پورے ہو سکیں۔

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ ۭ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهٖ سُلْطٰنًا فَلَا يُسْرِفْ فِّي الْقَتْلِ ۭ اِنَّهٗ كَانَ مَنْصُوْرًا (بنی اسرائیل: ۳۳)

اس جان کو جس کے قتل کو اللہ نے حرام قرار دیا ہے قتل نہ کرو مگر حق کے ساتھ جو شخص ظلم کے ساتھ قتل کیا جائے ہم نے اس کے ولی کو (قصاص کا) حق دیا ہے۔ وہ قتل کرنے میں حد سے نہ نکلے۔ بے شک اس کی مدد کی جائے گی۔

قانونِ قصاص

اسلام نے انسان کے جسم و جان کی حفاظت کے لیے قصاص اور دیت کا قانون رکھا ہے ارشاد ہے

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى ۭ اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْاُنْثٰى بِالْاُنْثٰى ۭ فَمَنْ عُفِيَ لَهٗ مِنْ اَخِيْهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌۢ بِالْمَعْرُوْفِ وَاَدَاۗءٌ اِلَيْهِ بِاِحْسَانٍ ۭ ذٰلِكَ تَخْفِيْفٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۭ فَمَنِ اعْتَدٰى بَعْدَ ذٰلِكَ فَلَهٗ عَذَابٌ اَلِيْمٌ (البقرہ: ۱۷۸)

اے ایمان والو تم پر مقتولین میں قصاص (برابری) فرض کر دیا گیا ہے۔ آزاد کے بدلے آزاد، غلام کے بدلے غلام اور عورت کے بدلے عورت (قتل کی جائے گی) پھر جس شخص (قاتل) کو اپنے بھائی (مقتول کے ولی) کی طرف سے کچھ معاف کر دیا جائے تو اسے معروف کی پابندی کرنی چاہیے اور بہتر طریقہ سے (دیت) ادا کرنی چاہیے۔ یہ تخفیف ہے تمہارے رب کی طرف سے۔ اس کے بعد جو زیادتی کرے اس کے لیے دردناک عذاب ہے۔

اس کے فوراً بعد قصاص کی حکمت ان الفاظ میں بیان فرمائی ہے۔

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ

اے عقل مندو! تمہارے لئے قانونِ قصاص

يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (البقرہ: ۱۷۹) میں زندگی ہے تاکہ تم اپنی جان جانے کے ڈر سے دوسرے کے قتل سے بچے رہو۔

قصاص کا معنی و مفہوم

قصاص اسم ہے۔ اس کا مادہ 'قصص' ہے اس کے اندر قطع کرنے اور کاٹنے کا مفہوم ہے اس سے قصاص کے معنیٰ یہ لیے گئے ہیں کہ کسی نے کسی کو زخم پہنچایا ہے تو اسے بھی زخم پہنچایا جائے اور قتل کیا ہے تو اسے بھی قتل کیا جائے۔[۱]

اس میں کسی کے پیچھے پیچھے چلنے کا بھی مفہوم ہے۔ قرآن مجید میں ہے وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهِ (القصص: ۱۱) موسیٰ کی ماں نے اس کی بہن سے کہا کہ اس کے پیچھے پیچھے جاؤ۔ اسی سے قصّہ کا لفظ ہے اس کے معنیٰ داستانِ محض یا بے اصل حکایت کے نہیں ہیں بلکہ کسی واقعہ کو جوں کا توں بیان کرنے کا نام قصہ ہے، قاصّ اس شخص کو کہا جاتا ہے جو واقعہ کے بیان کرنے میں اس کے الفاظ و معانی کا پورا پورا تتبع کرے۔[۲]

اس لحاظ سے قصاص کا مطلب ہوگا کہ قاتل نے جس طرح جان لی ہے اسی طرح اس کی بھی جان لی جائے۔[۳]

اس میں کسی کو مار کر موت کے قریب پہنچا دینے کا بھی مفہوم ہے[۴] قصاص کے اندر یہ مفہوم بھی پایا جاتا ہے۔

اس طرح قصاص کا تصور یہ ہے کہ قاتل کو مقتول کے عوض قتل کر دیا جائے اور جس نے کسی کے اعضاء و جوارح کو نقصان پہنچایا ہے اس سے ٹھیک اس کے مساوی بدلہ لیا جائے۔

دورِ جاہلیت میں قصاص پر عمل نہیں تھا

دورِ جاہلیت میں قصاص کا قانون نہیں تھا دو قبیلوں میں جنگ ہوتی تو جو قبیلہ طاقتور ہوتا وہ

---

[۱] اصل القص القتل قال ابو منصور القصاص فی الجراح ماخوذ من هذا اذا اقتص له منه بجرحه مثل جرحه اياه او قتله به — ابن منظور۔ لسان العرب مادہ قصص

[۲] قصصت الشئ اذا تتبعت اثره ..... القاصّ الذی یأتی بالقصة علی وجهها کانه یتتبع معانیها والفاظها۔ ابن منظور: لسان العرب مادہ قصّ

[۳] امام راغب فرماتے ہیں: القصاص تتبع الدم بالقود۔ مفردات القرآن، مادہ قصص

[۴] ابن منظور لسان العرب مادہ قصص

کمزور قبیلے سے زیادہ بدلہ لینا چاہتا۔ وہ اپنے غلام کے بدلے اس کے آزاد شخص سے اور عورت کے بدلے مرد سے قصاص لیتا۔ اسلام لانے کے بعد بھی بعض قبائل اپنے پرانے جھگڑے اسی اصول کے تحت طے کرنا چاہتے تھے، اسلام نے اس ناانصافی سے منع کیا اور اوپر کی آیت (البقرہ: ۱۷۸) میں یہ قانون بیان فرمایا کہ آزاد کے بدلے آزاد، غلام کے بدلے غلام اور عورت کے بدلے عورت سے قصاص لیا جائے گا۔[۱]

بعض اوقات وہ بجائے قاتل کے اس کے قبیلہ کے کسی دوسرے فرد کو قتل کر دیتے تھے۔ کبھی وہ ایک شخص کا بدلہ پورے قبیلہ سے لینے لگتے۔ مہلہل نے اپنے بھائی کلیب کے انتقام میں بکر بن وائل کے پورے قبیلہ کو تقریباً ختم کر ڈالا۔[۲]

بنواسرائیل اور حکم قصاص

یہود کو قصاص کا حکم تو دیا گیا تھا (المائدہ: ۴۵) لیکن حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ ان کے ہاں دیت کی اجازت نہیں تھی۔ اس امت پر اللہ کا احسان ہے کہ اس نے اس کے لیے قصاص کے ساتھ دیت کی بھی گنجائش رکھی۔[۳]

زمخشری کہتے ہیں اہل تورات کے ہاں صرف قصاص کا حکم تھا، عفو و درگزر یا دیت کی اجازت نہیں تھی۔ اہل انجیل کو عفو و درگزر کی ہدایت تھی۔ قصاص یا دیت کا قانون ان کے ہاں نہیں تھا۔ اس امت کو قصاص دیت اور عفو و درگزر تینوں میں سے کسی ایک پر عمل کی اجازت دی گئی۔ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے وہ تخفیف ہے جس کا آیت میں ذکر ہے۔[۴]

یہود کے ہاں قصاص کا قانون تو تھا لیکن اس پر وہ پوری طرح عمل نہیں کرتے تھے۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ مدینہ کے دو یہودی قبائل بنو نضیر اور بنو قریظہ کا حال بیان کرتے ہیں کہ ان میں بنو نضیر زیادہ شریف سمجھے جاتے تھے، لہٰذا اگر بنو قریظہ کا کوئی فرد بنو نضیر کے کسی فرد کو قتل کرتا تو اسے قتل کر دیا جاتا لیکن بنو نضیر کا آدمی بنو قریظہ کے کسی آدمی کو قتل کر دیتا تو ستر وسق (۶۰ صاع یا ۴۸۰ رطل) کھجور فدیہ دے کر

---

[۱] ابن جریر طبری: جامع البیان فی تفسیر القرآن [۲] زمخشری: الکشاف عن حقائق التنزیل مطبوعہ کلکتہ ۱/۱۲۴
[۳] بخاری، کتاب الدیات، باب من قتل لہ قتیل الخ نسائی، قسامہ، تاویل قولہ عزوجل فمن عفی لہ من اخیہ شیئ [۴] زمخشری: الکشاف ۱/۱۲۳۔ ایک بات یہ بھی کہی گئی ہے کہ حضرت عیسیٰؑ کی شریعت میں قصاص کا حکم نہیں تھا صرف دیت تھی شریعت محمدی میں ان دونوں کو جمع کر دیا گیا ہے۔ فتح الباری ۱۲/۱۶۹۔ بہرحال یہ مسئلہ تحقیق طلب ہے۔

اسے چھڑا لیا جاتا۔ ہجرت کے بعد بنو نضیر کے ایک آدمی نے بنو قریظہ کے ایک شخص کو قتل کر دیا تو انھوں نے قاتل کو بنو قریظہ کے حوالہ کرنے سے انکار کر دیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں مقدمہ لے آئے۔ اس وقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ ہدایت نازل ہوئی کہ آپ ان کے درمیان انصاف کے ساتھ فیصلہ کریں (المائدہ: ۴۲) انصاف کے ساتھ فیصلہ یہی تھا کہ جس نے قتل کیا ہے قصاص میں اسے قتل کر دیا جائے۔[1]

حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ دیت بھی ان دو قبیلوں کی مختلف تھی۔ بنو نضیر کا کوئی فرد مارا جاتا تو اس کی پوری دیت لی جاتی اور بنو قریظہ کا آدمی قتل ہوتا تو اس کی دیت نصف ہوتی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عدم مساوات کو ختم کیا اور دیت کے فرق کو ناجائز ٹھہرایا۔[2]

قصاص کا تعلق قاتل، قتل کی نوعیت اور مقتول تینوں سے ہے۔ جب تک تینوں سے متعلق مطلوبہ شرائط پوری نہیں ہوں گی قصاص نہیں لیا جائے گا۔

قاتل کے اندر کن شرائط کا پایا جانا ضروری ہے

قصاص کے لئے قاتل کے اندر جو شرائط پائے جانے چاہییں ان میں سے حسب ذیل شرائط پر فقہاء کا اتفاق ہے۔ یہ کہ:۔

۱۔ وہ عاقل و بالغ ہو۔ بچے اور مجنون سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔
۲۔ اس نے اپنی آزاد مرضی سے قتل کا اقدام کیا ہو، کسی نے اسے مجبور نہ کیا ہو۔
۳۔ قتل کے اقدام میں کوئی دوسرا اس کا شریک نہ ہو۔

بعض شرائط میں اختلاف ہے۔ مثلاً یہ کہ کسی کے حکم سے قتل کا ارتکاب ہو تو کیا اس میں صرف قاتل کا اعتبار کیا جائے گا یا حکم دینے والے کا یا دونوں کا؟

اسی طرح اگر کچھ لوگ مل جل کر کسی ایک کو قتل کر دیں تو اس ایک فرد کے بدلہ میں قاتلوں کے پورے

---

[1] ابوداؤد: کتاب الدیات۔ باب النفس بالنفس۔ نسائی: قسامہ۔ تاویل قول اللہ عزوجل وان حکمت فاحکم الآیہ
[2] نسائی: حوالہ سابق۔ کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ یہود کے ہاں دیت کا بھی حکم تھا۔ زمخشری کا بیان اوپر گزر چکا ہے کہ انھیں دیت کی اجازت نہیں تھی۔ ہو سکتا ہے کہ انھوں نے دیت کا طریقہ دوسروں سے لیا ہو اور آپس کی رقابت اور عصبیت کی بنا پر اس میں فرق بھی کر لیا ہو۔

گروپ سے قصاص لیا جائے گا یا نہیں؟ اگر اس گروپ میں قتل بالعمد کے مجرم بھی ہوں اور قتل بالخطاء کے بھی یا مکلّف اور غیر مکلّف دونوں ہوں تو ان کا کیا حکم ہے۔ وغیرہ[1]

ان مسائل پر ہم آئندہ بحث کریں گے۔

قتل کی مختلف نوعیتیں

قتل کی مختلف نوعیتیں ہوسکتی ہیں۔ قرآن حدیث اور فقہ میں ان کا بیان ہے۔ ذیل میں اس کا خلاصہ دیا جارہا ہے[2]۔

۱۔ قتل عمد

فقہ حنفی میں قتل عمد کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ کسی تیز اور دھار دار چیز جس سے اجزاء جسم منتشر ہوسکتے ہیں، جیسے تلوار، چاقو، خنجر، نیزہ وغیرہ سے مار کر ہلاک کر دیا جائے۔ یہ حملہ جسم کے کسی بھی حصہ پر ہوسکتا ہے۔ ہتھیار کا دھار دار ہونا اس لیے شرط ہے کہ قصد و ارادہ ایک ذہنی عمل ہے۔ اس طرح کے ہتھیار کے استعمال ہی سے پتہ چل سکتا ہے کہ آدمی کا ارادہ قتل کا تھا۔

۲۔ لوہے اور اسی قبیل کی دھاتوں جیسے تانبہ پیتل، سونا چاندی وغیرہ کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ دھار دار ہی ہوں۔ ان دھاتوں کی بنی ہوئی غیر دھار دار چیزوں سے مار کر ہلاک کرنا بھی قتل عمد ہی ہوگا۔ جیسے لوہے اور تانبے کی سلاخ، سنداں وغیرہ۔ یہی حکم بندوق کی گولی کا بھی ہے۔

۳۔ نوک دار لکڑی پتھر اور شیشہ وغیرہ سے ہلاک کرنا بھی قتل عمد ہوگا۔

۴۔ دہکتی ہوئی آگ یا گرم چولھے میں گرا دینا، چاہے چولھے میں اس وقت آگ نہ ہو اور وہ صرف گرم ہو، یا کھولتا ہوا پانی ڈال کر ہلاک کر دینا بھی قتل عمد ہے۔

۵۔ جسم کے کسی نازک مقام پر چھوٹے سے اوزار سے حملہ کر کے ختم کر دیا جائے تو یہ بھی قتل عمد ہوگا، جیسے کنپٹی میں سوئی کا چبھو دینا۔ (ایک رائے یہ ہے کہ یہ عمد نہیں ہے)

---

[1] تفصیل کے لیے دیکھی جائے۔ ابن رشد: بدایۃ المجتہد ۲/۴۳۱

[2] یہاں قتل سے قتل ناحق مراد ہے۔ اس سے قصاص، دیت، کفارہ، گناہ اور وراثت سے محرومی کے احکام متعلق ہیں۔ بعض حالات میں قتل کا قانونا جواز بھی پیدا ہوجاتا ہے۔ یہاں اس سے بحث نہیں ہے۔ درالمختار مع ردالمحتار ۶/۳۴۵

۶۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کا مسلک یہ ہے کہ کسی بڑے ڈنڈے سے مار کر ہلاک کر دیا جائے تو یہ بھی عمد ہی کہلائے گا۔ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بھی اس معاملے میں ان کے ہم خیال ہیں[1]

امام شافعی، امام مالک اور امام احمد وغیرہ کے نزدیک قتل عمد کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ دھاردار اوزار ہی سے ہو۔ قتل عمد کی بہت سی صورتیں ہو سکتی ہیں۔ کسی لاٹھی یا بڑے پتھر سے مار کر آدمی کو ختم کر دیا جائے یا چھوٹی سی لکڑی سے مسلسل مار کر ہلاک کر دیا جائے تو یہ بھی عمد ہوگا۔ کوئی بھی ایسا طریقہ اختیار کرنا جس سے آدمی کی جان چلی جائے قتل عمد ہے[2]

قاضی شوکانی کہتے ہیں۔ اس معاملہ میں جمہور کا مسلک راجح ہے۔ قصاص کا مقصد یہ ہے کہ انسان کو قتلِ ناحق سے بچایا جائے۔ قتل دھاردار چیز سے بھی ہو سکتا ہے اور ایسی چیز سے بھی جو دھاردار نہیں ہے۔ جو چیز دھار والی نہیں ہے اس سے قتل میں قصاص واجب نہ ہو تو یہ انسانی جان کے ناحق ضائع جانے کا ایک سبب بن جائے گا اور قصاص کی حکمت فوت ہو جائے گی۔ کتاب و سنت کے جن دلائل سے قصاص کا وجوب ثابت ہوتا ہے ان میں دھاردار اور غیر دھاردار کے درمیان فرق نہیں ہے۔ اس لیے یہ فرق صحیح نہیں ہے[3]

قتل عمد کے احکام

قتل عمد سے حسب ذیل چیزیں لازم آتی ہیں۔

۱۔ گناہ۔ ناحق کسی کے قتل پر جیسا کہ اس سے پہلے گزر چکا، سخت وعید آئی ہے۔ فقہ حنفی میں ہے کہ ناحق کسی کو قتل کرنا اللہ تعالیٰ کے انکار کے بعد سب سے بڑا گناہ ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ حالتِ اضطرار میں آدمی دل میں ایمان کو چھپا کر کلمہ کفر زبان سے نکال سکتا ہے، لیکن اس کی اسے اجازت نہیں ہے کہ کوئی شخص اسے کسی کی جان لینے پر مجبور کرے تو اس کی جان لے بیٹھے، اس لیے کہ اس کی اور دوسرے کی جان یکساں قدر و قیمت رکھتی ہے[4]

۲۔ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ قصاص صرف قتل عمد میں واجب ہوتا ہے۔ قتل کی باقی جتنی صورتیں

---

[1] ابن عابدین: رد المحتار علی الدر المختار ۵/۴۶۶ - ۴۶۷

[2] ابن قدامہ: المغنی ۷/۶۳۵ — ۶۳۶ [3] نیل الاوطار: ۷/۱۶۶

[4] ابن عابدین: رد المحتار علی الدر المختار ۵/۴۶۷

میں ان سے قصاص لازم نہیں آتا۔ ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں۔

اجمع العلماء علی ان القود لا	علما، کا اجماع ہے کہ قصاص صرف قتل عمد
یجب الا بالعمد ولا نعلم بینھم	میں واجب ہوتا ہے۔ ہمارے علم کی حد تک ان
فی وجوبہ بالقتل العمد اذا	کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قتل
اجتمعت شروطہ خلافا۔[1]	عمد سے قصاص لازم آتا ہے اگر اس کی شرائط
	جمع ہو جائیں۔

سوال یہ ہے کہ قتل عمد میں صرف قصاص ہی واجب ہوتا ہے یا مقتول کے ورثا چاہیں تو دیت لے کر بھی قاتل کی جان بخشی کر سکتے ہیں؟

فقہ حنفی میں کہا گیا ہے قتل عمد میں صرف قصاص واجب ہوتا ہے۔ اس کی دلیل قرآن کی یہ آیت ہے۔ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى (البقرہ: ۱۷۸) تم پر مقتولین میں قصاص فرض کر دیا گیا ہے۔

اس سے یہ تو نہیں معلوم ہوتا کہ کس قسم کے قتل میں قصاص ہے لیکن حدیث اسے متعین کر دیتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے العمد قود[2] اس کا مطلب یہ ہے کہ قتل عمد میں قصاص لیا جائے گا۔ پھر یہ کہ قرآن مجید کی رو سے قتل خطا میں دیت واجب ہوتی ہے (النساء: ۹۲) یہ تو نہیں ہو سکتا کہ قتل عمد میں قصاص اور دیت دونوں ہی واجب ہو جائیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قتل عمد میں قصاص اور قتل خطا میں دیت واجب ہوتی ہے۔[3]

امام شافعی سے دو طرح کی رائیں منقول ہیں۔ ایک رائے کے مطابق وہ امام ابوحنیفہ کے ہم خیال ہیں لیکن دوسری رائے جو زیادہ مشہور ہے یہ ہے کہ قتل عمد میں قصاص اور دیت دونوں میں سے ایک واجب ہوتی ہے۔ امام احمد اور ابوثور وغیرہ کی بھی یہی رائے ہے۔

اس کی دلیل سورۂ بقرہ کی وہی آیت ہے جو اوپر گزر چکی ہے۔ اس میں قصاص کے حکم کے بعد فرمایا۔

---

[1] المغنی ۷/۶۴۷ [2] قال الحافظ ابن حجر رواہ ابن ابی شیبۃ واسحٰق والدارقطنی والطبرانی من حدیث ابن عباس رفعہ العمد قود الا ان یعفو ولی المقتول ..... وروی الاربعۃ الا الترمذی من ھذا الوجہ من قتل عمداً فھو قود الحدیث۔ الدرایہ فی تخریج احادیث الھدایۃ: ۳۵۰

فَمَنْ عُفِيَ لَهٗ مِنْ اَخِيْهِ شَيْءٌ	پھر اس (قاتل) کو اس کا بھائی (مقتول کا ولی)
فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ وَاَدَاءٌ اِلَيْهِ	کچھ بھی معاف کر دے تو معروف کی پیروی کرنی
بِاِحْسَانٍ ؕ ذٰلِكَ تَخْفِيْفٌ مِّنْ	چاہیے اور بھلے طریقہ سے (دیت) اس کو ادا
رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ؕ فَمَنِ اعْتَدٰى	کر دینا چاہیے۔ یہ تمہارے رب کی طرف سے
بَعْدَ ذٰلِكَ فَلَهٗ عَذَابٌ اَلِيْمٌ	تخفیف ہے اس کے بعد (بھی) جو شخص زیادتی
(البقرہ: ۱۷۸)	کرے تو اس کے لیے دردناک عذاب ہے۔

اس آیت کی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ قتل عمد میں معاف کرنا یہ ہے کہ آدمی قصاص نہ لے اور دیت قبول کرلے۔ اس کے بعد ہدایت یہ ہے کہ وہ دیت کا مطالبہ بہتر طریقہ سے کرے اور قاتل کو حکم ہے کہ وہ بھلے طریقہ سے اسے ادا کرے۔ آخر میں فرمایا کہ دیت قبول کرنے کے بعد کسی قسم کی تعدی اور دست درازی نہ کی جائے ورنہ یاد رکھنا چاہیئے کہ اللہ کا عذاب بڑا سخت ہے[1]

امام رازی فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ نے 'كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ' سے یہ استدلال کیا ہے کہ قتل عمد میں صرف قصاص واجب ہوتا ہے۔ لیکن یہ استدلال انتہائی کمزور ہے۔ اس لیے کہ اس میں خطاب چاہے امام سے ہو یا مقتول کے ولی سے، اس پر سب کا اتفاق ہے کہ قصاص اسی وقت لیا جائے گا جب کہ مقتول کا ولی متعین طور پر اس کا مطالبہ کرے۔ جہاں یہ صورت ہو بے شک قصاص متعین ہو جائے گا۔ سوال یہ ہے کہ مقتول کے ولی کو اس بات کا اختیار ہے یا نہیں کہ وہ قصاص کو چھوڑ کر دیت کو پسند کرے؟ آیت سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اسے اس کا حق نہیں ہے[2]

اس کی دوسری دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

من قتل له قتيل فهو	جس شخص کا کوئی آدمی قتل ہو جائے اسے
بخير النظرين اما ان يؤدى	دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہے۔ یا تو قاتل
واما ان يقتل[3]	اور اس کے اولیاء مقتول کی دیت ادا کریں یا قاتل
	کو قصاص میں قتل کیا جائے۔

---

[1] بخاری، کتاب الدیات، باب من قتل له قتيل الخ نسائی، کتاب القسامہ، تاویل قوله عز وجل فمن عفی له الآیہ [2] رازی: تفسیر کبیر ۲/۱۰۶ [3] بخاری، کتاب الدیات، باب من قتل له قتيل الخ ابوداؤد، کتاب الدیات، باب ولی العبد یرضی بالدیہ۔ نسائی، کتاب القسامہ، هل یرضی بالدیہ قاتل العمد

ایک اور حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

عن ابی شریح الخزاعی ان النبی	ابوشریح خزاعیؓ کی روایت ہے کہ نبی صلی اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم قال من	علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص قتل کیا جائے
اصیب بقتل او خبل فانہ یختار	(اس کے ورثاء کو) یا اسے چوٹ پہونچے تو وہ
احدی ثلاث اما ان یقتص	تین باتوں میں سے ایک کو اختیار کر سکتا ہے۔
واما ان یعفو واما ان یاخذ	یا تو قصاص لے، یا معاف کردے یا دیت
الدیۃ فان اراد الرابعۃ	لے۔ اگر کسی چوتھی بات پر عمل کرنا چاہے تو
فخذوا علی یدیہ ومن	اس کے ہاتھ پکڑ لو (اس کی اسے اجازت
اعتدی بعد ذلک فلہ عذاب	نہ دو) جو شخص اس کے بعد زیادتی کرے
الیم[1]	اس کے لیے دردناک عذاب ہے۔

ان احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مقتول کے ولی کو یہ اختیار ہے کہ وہ چاہے تو قاتل سے قصاص لے یا دیت قبول کرلے[2]

ان دونوں مسالک سے فرق یہ پڑتا ہے کہ اگر مقتول کے اولیاء میں سے کوئی قاتل کو معاف کردے تو فقہ حنفی کی رو سے دیت یا خونبہا کا مسئلہ از خود ختم ہو جائے گا۔ لیکن فقہ شافعی کی رو سے قصاص کو معاف کردے تو دیت واجب ہو جائے گی۔

فقہ حنفی کی رو سے قتل عمد میں صرف قصاص واجب ہوتا ہے لیکن مال پر صلح ہو سکتی ہے۔ ظاہر ہے صلح کے لیے قاتل اور مقتول دونوں کی رضامندی ضروری ہے۔ صرف مقتول کا ولی ایک طرفہ طور پر قصاص کو مال میں تبدیل نہیں کر سکتا۔ اسے قصاص کی جگہ مال لینے کا حق اسی وقت حاصل ہوگا جبکہ قاتل بھی اس کے لئے تیار ہو جائے۔ دونوں کے اتفاق سے یہ صلح دیت سے کم پر بھی ہو سکتی ہے اور زیادہ پر بھی۔ مال کی نوعیت اور اس کا وقت بھی یہ متعین کر سکتے ہیں۔ یعنی یہ کہ یہ دیت کی قسم سے ہو یا نہ ہو، فوری طور پر ادا کر دیا جائے یا تاخیر سے[3]؟

---

[1] ابوداؤد، کتاب الدیات، باب الامام یامر بالعفو فی الدم - ابن ماجہ، ابواب الدیات، من قتل لہ قتیل الخ

[2] اس مسئلہ پر تفصیلی بحث اور دونوں طرف کے دلائل کے لیے ملاحظہ ہو فتح الباری: ۱۲/۱۶۷-۱۶۹

[3] رد المحتار علی الدر المختار ۵/۴۶۷

امام مالک، امام اوزاعی، امام ثوری وغیرہ کی بھی یہی رائے ہے[۱] شرح الصغیر میں امام مالک کا مسلک اس طرح بیان ہوا ہے۔

مقتول کے ولی کو قاتل سے دیت لے کر معاف کرنے کا حق اسی وقت حاصل ہوگا جب کہ قاتل بھی اس کے لئے تیار ہو جائے قاتل اس کے لیے تیار نہ ہو تو مقتول کا ولی قصاص لے سکتا ہے یا معاف کر سکتا ہے[۲]

امام شافعی، امام احمد، ابو ثور، داؤد ظاہری، اکثر فقہاء مدینہ جس میں امام مالک کے تلامذہ بھی ہیں۔ کی رائے یہ ہے کہ مقتول کا ولی قصاص کی جگہ دیت بھی لے سکتا ہے۔ دونوں کا اسے برابر حق ہے۔ وہ دیت لینا چاہے تو قاتل کے لئے اس کا قبول کرنا ضروری ہے۔ امام مالک کے تلامذہ میں اشہب نے امام مالک کی بھی یہی رائے نقل کی ہے۔

اس رائے کی دلیل یہ ہے کہ اوپر کی حدیثیں صاف بتا رہی ہیں کہ مقتول کے ولی کو جس طرح قصاص لینے کا حق ہے اسی طرح اسے اس بات کا بھی حق ہے کہ وہ چاہے تو قصاص کی جگہ دیت لے سکتا ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر ایک آدمی بھوک سے مر رہا ہو اور اس کے پاس اتنی رقم بھی ہو کہ وہ کھانا خرید کر بھوک کو ٹال سکے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ کھانا خرید کر کھائے اور اپنی جان بچائے اس مسئلہ کی نوعیت بھی یہی ہے کہ جب دیت سے قاتل کی جان بچ سکتی ہے تو لازماً اسے اپنی جان بچانی چاہیے[۳]

امام شافعی کی رائے یہ بھی بتائی جاتی ہے کہ دیت کی صورت میں مقتول کا ولی دیت سے زیادہ قاتل سے نہیں لے سکتا[۴]

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ قتل عمد میں مقتول کے وارثوں کو معافی کا حق ہے۔ بلکہ یہ پسندیدہ ہے کہ وہ قاتل کو قصاص یا خوں بہا کے بغیر معاف کر دیں۔ قرآن نے جہاں قصاص کا حکم دیا ہے وہیں یہ بھی فرمایا ہے۔

فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ (البقرہ: ۱۷۸)	اگر قاتل کو اس کے بھائی (مقتول کے ولی) کی طرف سے کچھ بھی معاف کر دیا جائے تو (ان دونوں کو) دستور کے مطابق پیروی کرنی چاہیے

---

[۱] بدایۃ المجتہد ۲/۴۳۷ [۲] احمد الدردیر: الشرح الصغیر علی اقرب المسالک ۴/۳۳۴

[۳] ابن رشد: بدایۃ المجتہد ۲/۴۳۷۔ اس پر مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو شوکانی: نیل الاوطار ۷/۱۴۹ [۴] ردالمحتار ۵/۴۶۷

اس میں مقتول کے وارث کو بھائی قرار دے کر اس کے جذبات اخوت کو ابھارا گیا ہے اور قاتل کے ساتھ عفو و درگذر کا معاملہ کرنے کی ترغیب دی گئی ہے۔ اس میں شَیْءٌ کا لفظ بھی بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مقتول کا ولی کچھ بھی معاف کر دے اور اس کے وارثوں میں سے کوئی ایک بھی قصاص نہ لینا چاہے تو قصاص نہیں لیا جائے گا بلکہ اس صورت میں دیت واجب ہوگی[1]

احادیث میں عفو و درگذر کی بڑی ترغیب دی گئی ہے۔ ان سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حاکم ریاست کو اس بات کی کوشش کرنی چاہیے کہ مقتول کے وارث عفو و درگذر کے لیے آمادہ ہو جائیں۔ قاتل کو معاف کر کے وسعت ظرف اور بڑے پن کا ثبوت فراہم کریں اور اللہ تعالیٰ کے ہاں اجر عظیم کے مستحق ہوں۔

حضرت انسؓ فرماتے ہیں۔

ما رأیت رسول اللہ صلی اللہ	میں نے ہمیشہ یہی دیکھا کہ جب کبھی رسول اللہ
علیہ وسلم رفع الیہ شیئٌ	صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں قصاص
فیہ القصاص الا امر فیہ	کا کوئی معاملہ آتا تو آپ مقتول کے ورثاء کو عفو
بالعفو[2]	درگذر سے کام لینے کا حکم دیتے۔

وائل بن حجرؓ کہتے ہیں کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں تھا کہ ایک قاتل کو اس کی گردن میں رسی ڈال کر لایا گیا۔ آپ نے مقتول کے والی کو طلب فرمایا اور کہا کیا تم اسے معاف کر دو گے؟ اس نے کہا نہیں! آپ نے فرمایا کیا تم دیت لو گے؟ اس نے عرض کیا نہیں۔ آپ نے فرمایا کیا تم اسے قتل کرنا چاہتے ہو۔ اس نے عرض کیا ہاں! آپ نے فرمایا اچھا تو لے جاؤ اسے قتل کر دو۔ پھر جوتھی بار آپ نے فرمایا اگر تم اسے معاف کر دو گے تو وہ اپنا گناہ اور تمہارے مقتول عزیز کا گناہ سب لے کر یہاں سے جائے گا۔ یہ سن کر اس نے عرض کیا، اچھا تو اسے معاف کر دیتا ہوں۔ حضرت وائل بن حجر کہتے ہیں کہ میں نے دیکھا کہ وہ اپنی رسی گھسیٹتے ہوئے جا رہا تھا[3]

قرآن مجید نے قتل خطا میں دیت کے ساتھ کفارہ کا بھی حکم دیا ہے (النساء: ۹۲) لیکن قتل عمد

---

[1] زمخشری: الکشاف عن حقائق التنزیل ۱/۱۲۳ [2] ابوداؤد، کتاب الدیات، باب الامام یأمر بالعفو بالدم۔ نسائی، کتاب القسامۃ، باب الامر بالعفو عن القصاص۔

[3] ابوداؤد، کتاب الدیات، باب الامام یامر بالعفو بالدم نسائی، کتاب القسامۃ، روایت تفصیلات میں تھوڑے سے فرق کے ساتھ صحیح مسلم میں بھی موجود ہے۔ کتاب القسامۃ، باب صحۃ الاقرار بالقتل

میں کفارہ کا ذکر نہیں ہے۔ (النساء:۹۲) امام شافعی نے قتل عمد کو قتل خطا پر قیاس کیا ہے۔ ان کے نزدیک اس میں بھی کفارہ ہے۔ امام احمد وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ اس میں کفارہ نہیں ہے[۱]

احناف کے نزدیک بھی اس میں کفارہ نہیں ہے۔ اس کے حسب ذیل دلائل دئے گئے ہیں۔

۱۔ قتل عمد کبیرہ محض ہے، جیسے زنا، چوری، سود وغیرہ۔ جس طرح ان جرائم کا کوئی کفارہ نہیں ہے اسی طرح قتل عمد کا بھی کوئی کفارہ نہیں ہے۔ کفارہ میں سزا کے تصور کے ساتھ عبادت کا تصور بھی ہے۔ جیسے کسی غلطی پر روزہ رکھنا یا غلام آزاد کرنا۔ یہ سزا بھی ہے اور عبادت بھی۔ لہٰذا جس عمل کا کفارہ ہو اس میں بھی یہ دونوں پہلو ہونے چاہئیں تاکہ غلطی کی سزا ہو اور عبادت کا تعلق اس کے جواز کی صورت سے ہو۔ قتل خطا کی نوعیت یہی ہے۔ ایک پہلو سے اس میں جواز کا پہلو نکلتا ہے اس لئے کہ قصد و ارادہ کے ساتھ اس کا ارتکاب نہیں ہوتا۔ دوسرا پہلو یہ ہے کہ وہ جرم ہے اس لئے کہ اس سے ایک جان کا ناحق ضیاع ہے۔ قتل عمد کو اس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

۲۔ قرآن مجید نے قتل عمد اور قتل خطا دونوں کے الگ الگ احکام بیان کئے ہیں۔ اس میں کسی قسم کا اضافہ صحیح نہیں ہے۔ کفارات قیاس سے ثابت نہیں ہوتے اس کے لئے نص ہونی چاہئے[۲]

قتل خطا

یعنی آدمی کا ارادہ قتل کا نہ ہو لیکن اس کی مار سے کسی کی جان چلی جائے۔ فقہ حنفی میں ہے کہ غلطی ارادہ اور فعل دونوں میں ہوسکتی ہے۔ جیسے کوئی شخص شکار سمجھ کر کسی انسان پر گولی چلادے یا شکار پر گولی چلائے اور وہ انسان کو لگ جائے[۳]

امام شافعی فرماتے ہیں کہ قتل عمد یہ ہے کہ آدمی کسی کی جان لینے کے ارادے سے اقدام کرے اور قتل خطا یہ ہے کہ اقدام جان لینے کے ارادہ سے نہ ہو لیکن غلطی سے جان چلی جائے[۴]

قتل خطا کے بارے میں قرآن مجید کا ارشاد ہے۔

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ اَنْ يَّقْتُلَ	یہ مسلمان کا کام نہیں کہ کسی مسلمان کو قتل کرے،
مُؤْمِنًا اِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا	ہاں غلطی سے ایسا ہوسکتا ہے۔ جو شخص غلطی سے

---

[۱] ابن کثیر: تفسیر ۱/۵۳۸ [۲] جصاص: احکام القرآن ۲/۲۹۹۔ ردالمحتار علی الدر المختار ۵/۴۶۷-۴۶۸
[۳] ہدایہ: ۴/۵۵۶-۵۵۷ [۴] بدایۃ المجتہد ۲/۴۲۲

خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ	کسی مسلمان کو قتل کردے وہ ایک مسلمان
وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا	غلام کو آزاد کرے اور اس کے گھر والوں کو
أَن يَصَّدَّقُوا ..... فَمَن	دیت پہونچائے ..... جس شخص کو غلام میسر
لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ	نہ ہو وہ دو ماہ مسلسل روزے رکھے۔
مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ ۗ وَ	یہ اللہ سے توبہ کرنے کا طریقہ ہے۔ اور
كَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ۝	اللہ جاننے والا اور حکمت والا ہے۔

(النساء: ۹۲)

قتل خطا کے احکام

قتلِ خطا سے حسب ذیل چیزیں لازم آتی ہیں۔

۱۔ کفارہ۔ اس کا کفارہ یہ ہے کہ ایک مسلمان غلام کو آزاد کیا جائے۔ اگر یہ ممکن نہ ہو تو دو ماہ لگاتار بغیر ناغہ کے مسلسل روزے رکھے جائیں۔

۲۔ دیت۔ فقہاء کے نزدیک قتل خطا کی دیت مجرم کے 'عاقلہ' پر واجب ہوگی۔[1]

۳۔ گناہ۔ فقہ حنفی کے مطابق قتل خطا سے گناہ لازم آتا ہے لیکن یہ گناہ قتلِ عمد سے کم ہوتا ہے۔ اس میں قتل کے ارادہ کا گناہ تو نہیں ہوگا البتہ نفس قتل کا گناہ ہوگا۔ کفارہ اسی کے لئے ہے۔ اسی وجہ سے مقتول کی میراث سے بھی وہ محروم ہوگا۔[2]

قرآن مجید میں قتل عمد اور قتل خطا ہی کا ذکر ہے اس لئے امام مالک اور بعض دوسرے فقہاء ان ہی دو قسموں کے قائل ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ قتل کی جتنی صورتیں ہو سکتی ہیں وہ ان دو قسموں کے تحت آجاتی ہیں۔ ان کے نزدیک قتل خطا یہ ہے کہ آدمی کا کوئی عمل (جیسے کنواں کھودنا) کسی کی جان جانے کا سبب بن جائے یا کوئی غیر مکلف قتل کر بیٹھے، یا کسی نے قتل کے ارادہ سے تو اقدام نہیں کیا لیکن قتل ہو گیا یا اس نے کوئی ایسا طریقہ اختیار کیا، جس سے بالعموم جان نہیں جاتی لیکن جان چلی گئی یہ سب قتل خطا کی صورتیں ہیں۔ اس کے برعکس

---

[1] آدمی کا وہ پورا حلقہ جو اس کا معاون اور مددگار ہو 'عاقلہ' ہے۔ فقہ حنفی کی رو سے آدمی جس شہر میں رہتا ہے اس کے سب لوگ اس کے 'عاقلہ' ہوں گے بشرطیکہ کسی ایک رجسٹر میں ان کا رکارڈ ہو اور وہ عملاً ایک دوسرے کی مدد کرتے ہوں۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ آدمی کے قبیلہ کے لوگ جو اس کے عصبہ ہوں اس کے عاقلہ کہلائیں گے۔

[2] ردالمحتار علی الدر المختار ۵/۵۶۲ ہدایہ مع الکفایہ ۵/۱۲۴۷-۱۲۴۸

صورتیں قتل عمد سمجھی جائیں گی[۱]

فقہ مالکی میں قتل عمد اور قتل خطا کی بہت سی صورتیں بیان ہوئی ہیں۔ ان میں سے بعض کا یہاں ذکر کیا جا رہا ہے۔ قتل عمدیہ ہے کہ آدمی ناجائز طور پر کسی کی جان لے لے، چاہے وہ چھڑی سے ہی کیوں نہ ہو۔ اس میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ وہ اس کی جان لینا چاہ رہا تھا یا نہیں یا یہ کہ اس نے زید کو قتل کرنا چاہا یا عمرو کو۔ قتل عمدیہ بھی ہے کہ کسی کو پتھر وغیرہ سے ہلاک کر دیا جائے، یا گلا گھونٹ کر یا کھانا پانی بند کر کے ختم کر دیا جائے۔ یہ سارے اقدامات قتل عمد سمجھے جائیں گے اگر وہ قتل کے ارادے سے ہوں۔ لیکن اگر کوئی شخص کسی کو محض تکلیف یا سزا دینا چاہ رہا تھا اور اس کی جان چلی گئی تو یہ قتل خطا ہے۔ اس میں قصاص نہیں دیت واجب ہوگی۔

اگر کسی کو زہر دے کر ہلاک کر دیا جائے تو یہ قتل عمد ہوگا اور مجرم پر قصاص واجب ہوگا۔ کسی خاص شخص کو ہلاک کرنے کے لئے آدمی کوئی ذریعہ اختیار کرے جیسے اس کے راستے میں کنواں کھود دے اور وہ اس میں گر کر ہلاک ہو جائے تو یہ عمد ہوگا اور اس ذریعہ کے اختیار کرنے والے پر قصاص لازم آئے گا۔ لیکن جو آدمی مقصود تھا وہ نہ مرے بلکہ دوسرا اس سے مر جائے یا کسی خاص آدمی کا قتل مقصود نہ ہو بلکہ مطلق ضرر رسانی پیش نظر ہو تو یہ قتل خطا ہوگا اور دیت لازم آئے گی۔ بشرطیکہ مرنے والا 'غیر معصوم' ہو[۲]۔ ورنہ اس کی قیمت دینی ہوگی۔ جو ذریعہ اختیار کیا گیا اس سے کسی کو ضرر پہنچانا مقصود نہیں تھا تو مرنے والے کا خون رائیگاں جائے گا اور اس ذریعہ کے اختیار کرنے والے کو کوئی سزا نہ ہوگی۔ جیسے کوئی شخص کنواں اپنی زمین میں کھودے یا کسی خالی زمین میں دوسروں کے فائدہ کی خاطر کنواں کھدوائے یا جانور اپنے گھر کے سامنے باندھے اس سے کوئی ہلاک ہو جائے تو اس میں قصاص نہیں دیت واجب ہوگی۔

اگر کوئی شخص کسی ایسے شخص کو جو تیر نا نہیں جانتا، مذاق ہی سے سہی نہر یا کنویں میں گرا دے تو یہ قتل عمد ہوگا۔ لیکن جو شخص تیراکی سے واقف ہو اسے ہلاک کرنے کے ارادے سے گرائے تو یہ عمد ہوگا اگر مذاق سے گرائے تو خطا ہوگا اور دیت واجب ہوگی[۳]

شبہ عمد

امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد وغیرہ قتل عمد اور قتل خطا کے علاوہ ایک اور قسم شبہ عمد کے بھی

---

[۱] نیل الاوطار ۷/۱۶۸ [۲] یعنی آزاد ہو اور اسے 'عصمت' حاصل ہو۔ عصمت دو باتوں سے حاصل ہوتی ہے ایک ایمان سے جو ایمان لائے آئے اس کا خون بہانا حرام ہے۔ دوسرے امان سے۔ اس غیر مسلم کا بھی خون بہانا ناجائز ہے جسے اسلامی ریاست نے امان دے رکھی ہے۔

[۳] تفصیل کے لیے دیکھی جائے احمد الدردیر: الشرح الصغیر مع حاشیہ الصاوی ۴/۳۳۱، ۳۴۱

قائل ہیں۔

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص نے حجۃ الوداع میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خطبہ نقل فرمایا ہے۔ اس کا ایک فقرہ یہ ہے:۔

الا ان دیۃ الخطأ شبہ العمد ما کان بالسوط والعصا مأۃ من الابل منھا اربعون فی بطونھا اولادھا[1]	قتل خطا جو عمد سے مشابہ ہو جس میں کہ کوڑے اور لاٹھی سے موت ہو جائے اس کی دیت سو اونٹ ہے۔ جن میں چالیس حاملہ ہوں گی۔

ایک دوسری حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

عقل شبہ العمد مغلظ مثل عقل العمد ولا یقتل صاحبہ[2]	شبہ عمد کی دیت تو قتل عمد کی دیت کی طرح مغلظہ ہوگی لیکن اس کا ارتکاب کرنے والے کو قتل نہیں کیا جائے گا۔

ان روایات کی سندوں پر کچھ تنقید بھی کی گئی ہے۔ لیکن امام شوکانی کہتے ہیں۔

ولا یخفی ان احادیث الباب صالحۃ للاحتجاج بھا علی اثبات قسم ثالث وھو شبہ العمد وایجاب دیۃ مغلظۃ علی فاعلہ[3]	یہ بات واضح ہے کہ اس باب کی احادیث احتجاج کے قابل ہیں کہ ان سے (قتل عمد اور قتل خطا کے علاوہ) ایک تیسری قسم شبہ عمد ثابت کی جائے اور اس کا ارتکاب کرنے والے پر دیت مغلظہ لازم کی جائے۔

اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ حضرات عمر بن الخطاب، علی بن ابی طالب، عثمان بن عفان، زید بن ثابت ابو موسیٰ اشعری، مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہم اس کے قائل رہے ہیں اور صحابہ میں کوئی ان کا مخالف نہیں تھا[4]

شبہ عمد کو شبہ خطا بھی کہا جاتا ہے۔ یہ عمد اس پہلو سے ہے کہ آدمی قصد و ارادہ کے ساتھ مارتا ہے۔ خطا اس پہلو سے ہے کہ ارادہ قتل کا نہیں تھا اس لئے کہ اس نے جان لینے والا ہتھیار استعمال نہیں کیا[5]۔

---

[1] ابوداؤد، کتاب الدیات، باب الدیۃ کم ھی۔ نسائی، کتاب القسامہ، کم دیۃ شبہ العمد

۲۔ ابوداؤد، کتاب الدیات، باب دیات الاعضاء۔ اس سلسلے کی روایات کے لئے ملاحظہ ہو بیہقی، السنن الکبریٰ ۸/۴۴-۴۵ [3] نیل الاوطار ۷/۱۶۸ [4] ابن رشد: بدایۃ المجتہد ۲/۴۳۲ [5] در المختار مع رد المحتار ۵/۲۶۸

امام ابوحنیفہ کے نزدیک شبہ عمد یہ ہے کہ کسی ایسی چیز سے مار کر ہلاک کیا جائے جس سے جسم کے اجزا منتشر نہ ہوتے ہوں۔ چاہے وہ چیز بڑا سا پتھر یا لکڑی ہی کیوں نہ ہو۔ لیکن امام ابویوسف اور امام محمد کے نزدیک کسی ایسی چیز سے مار کر ہلاک کرنا جس سے بالعموم جان چلی جاتی ہے قتل عمد ہے۔ شبہ عمد یہ ہے کہ کسی ایسی چیز سے مار کر ہلاک کیا جائے جس سے بالعموم جان نہیں جاتی۔ اس تشریح کے پیش نظر اگر کوئی شخص کسی کو کنویں میں یا چھت پر سے یا پہاڑ پر سے جہاں سے گرنے کے بعد آدمی کے بچنے کی کوئی صورت نہ ہو گرا دے اور وہ ختم ہو جائے تو یہ صاحبین (امام ابویوسف اور امام محمد) کے نزدیک قتل عمد ہوگا اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک شبہ عمد۔ فقہ حنفی میں فتویٰ امام صاحب ہی کی رائے کے مطابق دیا گیا ہے[۱]

فقہ حنبلی میں شبہ عمد کی تعریف اس طرح کی گئی ہے۔

آدمی کسی کو، زیادتی کے طور پر یا تادیب کے لیے، کسی ایسی چیز سے جس سے بالعموم جان نہیں جاتی، اتنا زیادہ مارے کہ اس کی جان چلی جائے۔ جیسے کوڑا، چھڑی، چھوٹا سا پتھر، گھونسا، وغیرہ، اسے شبہ عمد اس لئے کہا جاتا ہے کہ مارنے کی حد تک تو اس میں قصد و ارادہ ہے البتہ قتل کا ارادہ نہیں ہے (قتل اتفاقی ہے) اسی وجہ سے اسے عمد خطا بھی کہا جاتا ہے[۲]

امام شافعی کے ہاں بھی یہی تعریف ملتی ہے۔ وہ کہتے ہیں۔

شبہ عمد یہ ہے کہ آدمی عمداً مارے اور غلطی سے قتل ہو جائے یعنی مارے قتل کرنا اس کا مقصد نہ ہو بلکہ عملاً اس سے قتل واقع ہو جائے[۳]

قتل کی کون سی شکل عمد نہیں ہے اور کون سی شبہ عمد ہے اس میں فقہاء نے جو فرق کیا ہے حقیقت میں اس کا تعلق یا تو ان آلات سے ہے جن سے قتل ہوا یا ان حالات سے جن میں کسی نے مارا (اور اس کے نتیجہ میں قتل ہوا)[۴]

شبہ عمد کے احکام: شبہ عمد سے حسب ذیل چیزیں لازم آتی ہیں:۔

۱۔ گناہ: جب کسی نے عمداً کسی کو مارا ہے تو اس کا گناہ اسے ضرور ہوگا۔ قتل غلطی سے ہو گیا تو اس پر قتل خطا کا کفارہ واجب ہوگا۔

۲۔ کفارہ: شبہ عمد کا کفارہ وہی ہے جو قتل خطا کا کفارہ ہے۔

۳۔ دیت مغلظہ: دیت مغلظہ سو اونٹ ہے۔ اگر اونٹوں کی جگہ کسی اور چیز کا فیصلہ ہو تو اسے مغلظ

---

[۱] ردالمحتار علی الدر المختار ۵/ ۴۶۶ [۲] ابن قدامہ: المغنی ۷/ ۶۵۰
[۳] ابن رشد: بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۳۲ [۴] ابن رشد: بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۳۲

نہیں کہا جائے گا۔ فقہ حنفی میں ایک رائے یہ بھی ہے کہ شبہ عمد میں اونٹوں کے علاوہ اور کوئی چیز دیت نہیں بن سکتی اسی لیے اسے مغلظہ کہا گیا ہے[1]

شبہ عمد میں قصاص تو نہیں لیا جائے گا البتہ کسی سے ایک سے زائد بار یہ جرم سرزد ہو تو امام کو اختیار ہے کہ وہ قصاص لے[2]

فقہ حنفی میں قتل کی دو اور قسمیں بھی قرار دی گئی ہیں۔

۴۔ وہ قتل جو قتل خطا کے حکم میں ہو

اس کی مثال یہ دی گئی ہے کہ کوئی شخص سوتے میں کسی پر لڑھک جائے اور اس کی جان چلی جائے تو اس کا حکم قتل خطا کا ہوگا[3]۔ یہ قتل خطا سے کم تر درجہ کا جرم ہے۔ اس لیے کہ خطا کے اندر قصد وارادہ بہرحال ہوتا ہے اور سونے والا کا کوئی قصد وارادہ نہیں ہوتا۔

اگر کوئی شخص کسی پر چھت سے گر پڑے یا اس کے ہاتھ سے اس پر پتھر یا لکڑی گر جائے اور وہ مر جائے یا کسی کی سواری سے کوئی ہلاک ہو جائے تو ان تمام صورتوں کا بھی وہی حکم ہے جو اوپر بیان ہوا ہے۔ اس میں وہ تمام چیزیں لازم آتی ہیں جو قتل خطا میں لازم آتی ہیں۔ یعنی:۔

۱۔ کفارہ۔ اس لئے کہ اس نے احتیاط نہیں برتی۔ قتل خطا میں بھی عدم احتیاط ہی کی وجہ سے کفارہ لازم آتا ہے قاتل مقتول کا وارث ہو تو جس طرح قتل خطا میں وراثت سے محروم ہو جاتا ہے اس صورت میں بھی محروم ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس میں بہرحال اس کا امکان ہے کہ سونے کے بہانے اس نے مقتول پر لڑھک کر اسے ہلاک کیا ہو۔ تاکہ وراثت سے فائدہ اٹھائے۔

۲۔ اس کی دیت بھی عاقلہ پر ہوگی۔

۳۔ گناہ۔ اس سے گناہ بھی ہوگا۔ اس لئے کہ بہرحال اس کی وجہ سے قتل ہوا ہے۔ اگر یہ گناہ نہ ہوتا تو کفارہ لازم نہ آتا[4]

---

[1] دیت کے سلسلہ میں فقہ حنفی میں یہ اصول بیان کیا گیا ہے کہ عمد میں دیت مجرم پر واجب ہوگی۔ چاہے قتل کی دیت ہو یا جراحات کی۔ خطا میں قتل اور جراحات دونوں کی دیت عاقلہ پر واجب ہوگی۔ شبہ عمد میں قتل ہو تو عاقلہ پر اور جراحات کی دیت مجرم پر ہوگی چاہے وہ قتل کی دیت کے برابر ہی کیوں نہ ہو جائے۔ ردالمحتار علی الدرالمختار ۵/۴۶۸

[2] درالمختار مع ردالمحتار ۵/۴۶۸ [3] ہدایہ ۴/۵۵۸ [4] ردالمحتار ۵/۴۶۹

۵۔ قتل بہ سبب

یعنی آدمی کوئی ایسا کام کرے جو دوسرے کی ہلاکت کا سبب بن جائے۔ جیسے کسی دوسرے کی زمین میں کنواں کھود دے یا پتھر رکھ دے اور اس کی وجہ سے کوئی شخص ہلاک ہو جائے۔ اس میں عاقلہ پر دیت تو واجب ہوگی لیکن کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ قاتل مقتول کا وارث ہو رہا ہو تو وراثت سے محروم بھی نہ ہوگا۔ اس میں قتل کا گناہ تو نہیں ہوگا البتہ دوسرے کی ملک میں کنواں کھودنے اور پتھر رکھنے کا گناہ ضرور ہوگا۔[1]

قتل سبب کی اور صورتیں بھی ہو سکتی ہیں۔ جیسے آدمی راستہ میں لکڑی رکھ دے یا تربوز وغیرہ کا چھلکا ڈال دے یا راستہ میں پانی ڈال کر کیچڑ کر دے اور وہ دوسرے کی ہلاکت کا سبب بن جائے۔

امام شافعی نے قتل بسبب کو قتلِ خطا قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک اس کے احکام وہی ہیں جو قتلِ خطا کے ہیں۔[2] (باقی)

---

[1] ہدایہ مع الکفایہ ۵/۱۲۳۸ [2] ہدایہ ۴/۵۵۸ ردالمحتار ۵/۳۶۹

ادارہ تحقیق کمپلکس فنڈ

میں دل کھول کر حصہ لیجئے

ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ کو بہت ہی مختصر سے عرصہ میں جو شہرت اور مقبولیت ملی ہے اور اسے جو وسعت حاصل ہوئی ہے اس کے لیے ہم صمیم قلب سے اللہ تعالیٰ کے حضور سجدۂ شکر بجالاتے ہیں۔ اس عرصے میں ادارہ کا سہ ماہی ترجمان "تحقیقات اسلامی" منظر عام پر آیا جو آج بحمد اللہ ہندوستان میں اسلامیات کے مجلوں کی حیثیت سے اپنی جگہ بنا چکا ہے۔ طبع زاد تحقیقی تصانیف اور تراجم کا سلسلہ شروع ہوا، اس وقت بھی متعدد ضخیم کتابیں زیر طباعت ہیں۔ اس کے علاوہ ادارہ میں تصنیفی تربیت کا شعبہ باقاعدگی سے کام کر رہا ہے جو قدیم و جدید درسگاہوں کے فارغین کی تصنیفی تربیت کا نظم کرتا ہے ادارہ کے اسٹاف اور اس کے انتظامی شعبے نے وسعت اختیار کر لی ہے۔ ادارہ کی لائبریری میں کتابوں کا اضافہ بھی روز افزوں ہے۔ اس وجہ سے ادارہ کی موجودہ عمارت جس میں پہلے بھی کسی نہ کسی طرح کام چلایا جا رہا تھا اب اس کے لیے بالکل ہی ناکافی ہو کر رہ گئی ہے۔ ادارہ کے پیش نظر منصوبے کو آگے بڑھانے کی موجودہ عمارت میں کوئی صورت نہیں ہے۔

ادارہ کے سامنے شروع ہی سے ایک بڑے کمپلکس کا منصوبہ رہا ہے جس میں اس کے تمام دفاتر، ریسرچ اسکالرس کے لئے ہاسٹل، اسٹاف کے لیے فیملی کوارٹرس، ایک وسیع لائبریری، پریس اور ایک خوبصورت مسجد کا نقشہ شامل ہے۔ اب اس مقصد کے لیے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی ایریا میں ایک بڑا پلاٹ خریدنے کا فیصلہ کیا گیا ہے جس کی قیمت اندازاً ڈھائی تین لاکھ روپے ہوگی۔ خدا کا شکر ہے امت کو ادارہ کے علمی و فکری کام کی اہمیت کا پورا پورا احساس ہے اس لیے ہمیں توقع ہے کہ اس کے ہر طبقے کی طرف سے ادارے کے اس منصوبے کو خوش آمدید کہا جائے گا اور اس کے بہی خواہ ادارہ تحقیق کمپلکس فنڈ میں دل کھول کر تعاون کریں گے۔ اللہ آپ کو جزائے خیر دے براہ کرم چیک اور ڈرافٹ صرف ادارہ کے نام IDARA-E-TAHQEEQ-O-TASNEEF-E-ISLAMI—ALIGARH ارسال کریں۔ والسلام۔ فضل جلال الدین عمری (سکریٹری ادارہ)

نقد واستدراک

تکرار
قرآن کا ایک اہم اسلوب

ڈاکٹر محمد اجمل اصلاحی

تحقیقات اسلامی ۳:۴ اکتوبر ۸۷ء کے شمارے میں جناب عبید اللہ فہد فلاحی کا ایک مضمون "تکرار — قرآن کا ایک اہم اسلوب (افکار فراہیؒ کا مطالعہ)" کے عنوان سے نظر سے گزرا۔ مضمون پڑھ کر پہلا تاثر جو قائم ہوا وہ یہ کہ مضمون نگار پر سخت عجلت کی کیفیت طاری ہے۔ اسی عجلت کی بنا پر دوسری کمزوریوں کے ساتھ عربی اشعار کے اردو ترجمہ میں بعض ایسی فاش غلطیاں ہوئی ہیں جن کی توقع مضمون نگار سے نہیں کی جا سکتی تھی اور خود انھیں ان پر تعجب ہوگا۔ زیر نظر تبصرہ میں انہی کمزوریوں کی نشاندہی کی گئی ہے۔ یہ تبصرہ تین حصوں پر مشتمل ہے: پہلا حصہ مضمون کے عنوان سے متعلق ہے، دوسرے میں تحقیق و ترجمہ کی غلطیوں کو درست کیا گیا ہے، اور تیسرے میں حوالوں پر گفتگو کی گئی ہے۔

(الف)

مضمون کا عنوان جیسا کہ گزر چکا یہ ہے: "تکرار — قرآن کا ایک اہم اسلوب (افکار فراہیؒ کا مطالعہ)"

(۱) "تکرار" کے لفظ سے کیا مراد ہے؟ مضامین کی تکرار جسے "تصریف آیات" کہتے ہیں، یا بعض سورتوں میں بعض آیات کی تکرار جسے "ترجیع" کہتے ہیں، یا بعض الفاظ کی تکرار؟ مضمون نگار نے اس کی کوئی وضاحت نہیں کی ہے اور نہ اس طرح کی کوئی تقسیم ہی کی ہے۔ مضمون پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ "تکرار" سے مراد یہ ساری چیزیں ہیں، لیکن ذہن میں واضح نہ ہونے کے سبب لکھنے میں خلط ملط ہو گئیں؛ چنانچہ تمہید "تصاریف آیات" پر ہے، اور مثال میں سورہ قمر، سورہ مرسلات اور سورہ رحمٰن کی "ترجیعات" کو پیش کیا گیا ہے اور (ص ۴۱۹ - ۴۲۴) چھ صفحات میں ان کی تشریح کرنے کے بعد (ص ۴۲۵) کفران نعمت کے سلسلہ میں سورہ یونس اور سورہ زمر کی ملتی جلتی دو آیتوں کا مطالعہ کیا گیا ہے جن کا تعلق اصلاً تمہید کے مضمون سے ہے اور ص ۴۱۹ پر انھیں آنا تھا۔ پھر ایک عنوان قائم کیا ہے (ص ۴۲۹): "کیا تکرار کا یہ اسلوب بنی اسرائیل کے لیے خاص تھا؟" ظاہر ہے یہاں "تکرار" سے مراد جیسا کہ جاحظ اور

ابوہلال عسکری کے اقتباس سے واضح ہے۔ تفصیل واطناب اور مضامین کی تکرار ہے۔ اس کے بعد دو عنوانات (۱) "جاہلی شعرا اس اسلوب سے مانوس تھے" (ص ۴۳۰) (۲) "اس اسلوب کے بعض فوائد" (ص ۴۳۴) ہیں اور دونوں کا تعلق تکرار لفظی سے ہے۔

(۲) عنوان میں قوسین کے درمیان "افکار فراہی کا مطالعہ" لکھا گیا ہے۔ مضمون نگار کے نزدیک ان الفاظ کا مطلب کیا ہے معلوم نہیں۔ لیکن راقم السطور کے نزدیک اس مضمون کے عنوان میں یہ ضمیمہ قطعاً بے محل ہے۔ اس لیے کہ "افکار فراہی کا مطالعہ" کا مطلب یہ ہے کہ:

۱۔ اس مضمون میں مولانا فراہی کے افکار متعین طور پر ان کی کتابوں سے پیش کئے جائیں گے۔

۲۔ پھر ان کا "مطالعہ" کیا جائے گا، یعنی یہ جائزہ لیا جائے گا کہ مولانا کے یہ افکار اپنے اندر کتنی جدت وندرت رکھتے ہیں، مفسرین اور علمائے بلاغت نے اس موضوع پر جو کچھ لکھا ہے کیا مولانا نے اس پر کچھ اضافہ کیا ہے؟ اگر ایسا ہے تو اس اضافہ کی قدر وقیمت متعین کی جائے گی، نیز قرآن مجید میں جہاں جہاں تکرار ہے وہاں مولانا کے ان خیالات کا انطباق کرکے ان کی معنویت واضح کی جائے گی۔

مگر یہاں یہ عالم ہے کہ قاری کو مولانا فراہی کے بنیادی افکار کا ہی علم نہیں ہو پاتا۔ پورا مضمون پڑھ جائیے کہیں سے اس کا پتہ نہ چل سکے گا کہ مولانا کی رائے کیا ہے؟ قدم قدم پر قدیم وجدید کتابوں کے حوالے ملیں گے مگر مولانا فراہی کا حوالہ صرف دو جگہ نظر آئے گا، پہلی جگہ ص ۴۲۱ پر "دیباچہ تفسیر سورہ اخلاص" کا جو اصل بحث سے غیر متعلق ہے۔ دوسری جگہ ص ۴۴۰ پر سورہ کافرون میں (لا اعبد ما تعبدون) الآیہ کی تکرار کے سلسلہ میں مولانا کی تفسیر کا، گویا پورے مضمون میں جو (۴۱۸ — ۴۴۲) پچیس صفحات پر مشتمل ہے اور جس میں مولانا فراہی کے افکار کا مطالعہ کیا جا رہا ہے۔ خود مولانا کا یہی ایک حوالہ پایا جاتا ہے اس اقتباس میں مولانا نے پہلے یہ عام اصولی بات لکھی ہے کہ قرآن "میں کہیں بے فائدہ تکرار نہیں پائی جاتی وہ ہر تکرار کے ساتھ کسی جدید فائدہ کا اضافہ ضرور کر دیتا ہے"۔ پھر آیت کی تشریح کی ہے۔

تکرار کے سلسلہ میں (اور میری مراد لفظی تکرار ہے) مولانا کے یہاں اگر کوئی ایسی چیز ہے جسے ان کا "فکر" کہہ سکیں تو وہ نفیس بحث ہے جو انھوں نے تفسیر سورہ مرسلات کی ابتدا میں "سورہ کے مواقع ترجیع سے متعلق ایک اصولی بحث" کے عنوان سے لکھی ہے۔ اس بحث میں "ترجیع" کے بارے میں بعض اصولی و نظری باتیں کہی گئی ہیں پھر ان کی روشنی میں خاص سورہ مرسلات کی ترجیع "ویل یومئذ للمکذبین" کا مطالعہ کیا گیا ہے۔ اس اسلوب کی خصوصیات پر تفصیلی بحث کے لیے تفسیر سورہ رحمٰن کا حوالہ دیا گیا ہے افسوس ہے مجموعۂ تفاسیر فراہی کے مترجم مولانا امین احسن اصلاحی نے اس پر کوئی حاشیہ نہیں لکھا جس سے

معلوم ہوتا کہ مولانا فراہی نے سورہ رحمٰن کی تفسیر مکمل یا نامکمل لکھی تھی یا نہیں اور اگر یہی بحث جوں کی توں نقل کر دی ہوتی تو قارئین کم از کم مولانا کے افکار سے واقف ہو جاتے۔ تعجب ہے کہ سورہ مرسلات کی ترجیع کی تشریح میں انھوں نے مولانا کی تفسیر کی جانب رجوع کیا مگر غالباً عجلت میں اس پوری فصل کو جسے اس بحث کی اساس ہونا چاہیے تھا نظر انداز کر دیا۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مولانا کی یہ قیمتی بحث ذیل میں نقل کر دی جائے تاکہ قارئین کو ترجیع کے سلسلہ میں مولانا کے خیالات سے آگاہی ہو جائے۔ مولانا لکھتے ہیں:۔

"یہ سورہ ترجیع والی سورتوں میں سے ہے۔ اس میں (ویل یومئذ للمکذبین) کا فقرہ دس مرتبہ دہرایا گیا ہے۔ اس اسلوب کی خصوصیات پوری تفصیل کے ساتھ سورہ رحمٰن میں بیان ہو چکی ہیں، یہاں دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔ صرف ایک خاص امر کی طرف ہم یہاں اشارہ کرنا چاہتے ہیں وہ یہ کہ ترجیع کی خوبی کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنے مواقع کے لحاظ سے نہایت بامعنی اور پوری طرح موزوں ہو اور جو بات اس سے اوپر بیان ہوئی ہے اس سے پورا پورا لگاؤ رکھتی ہو، اس اعتبار سے ترجیع کے لیے ناگزیر ہے کہ وہ مختلف پہلوؤں کی جامع ہو تاکہ مختلف مطالب کے ساتھ لگ سکے۔ چنانچہ یہ آیت (ویل یومئذ للمکذبین) اپنے اندر مختلف پہلو رکھتی ہے اور اسی وجہ سے مختلف مواقع کے لیے ٹھیک ٹھیک موزوں ہو گئی ہے اس کے اسلوب اور اس کے تین لفظوں میں کافی وسعت ہے۔ ذیل میں ہم اس کے بعض پہلوؤں کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

۱۔ اس کا اسلوب ایسا ہے کہ اس میں انشا اور خبر دونوں ہونے کی صلاحیت اور دونوں کا احتمال موجود ہے، خبریہ اسلوب کا مقصد یا تو اس امر کا بیان ہو گا کہ ان منکرین کے لیے ہلاکت اور خرابی ثابت ہے، جیسا کہ فرمایا:۔

فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ	پس ان کے لیے خرابی ہے اس چیز کے
وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ	باعث جو ان کے ہاتھوں نے لکھا اور اس کے
(البقرہ:۷۹)	سبب جو وہ کماتے ہیں۔

یا ان کے اس قول کا بیان مقصود ہے جو وہ قیامت کے دن کہیں گے۔ ان کا یہ قول قرآن مجید میں مختلف جگہ نقل ہوا ہے: مثلاً:

قَالُوا يَا وَيْلَنَا هَٰذَا يَوْمُ	وہ کہیں گے ہائے ہماری بدبختی! یہ تو قیامت

الدِّیْنِ (الصافات ۲۰) کا دن ہے۔

دوسری جگہ ہے:۔

قَالُوْا یٰوَیْلَنَا مَنْۢ بَعَثَنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا (یٰس: ۵۲) وہ کہیں گے ہائے ہماری بدبختی! ہم کو ہماری قبروں سے کس نے اٹھایا۔

لفظ "ویل" کی تکرار میں بھی ایک خاص راز ہے۔ اگر اس سے محض یہ مفہوم لیا جائے کہ ان کے لیے خرابی کا بیان ہے تب تو اس تکرار کا یہ فائدہ ہوگا کہ اس سے اسباب ویل کی کثرت واضح ہوگی اور اگر یہ قیامت کے دن ان کے قول کی نقل ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے اس دن اس کے بہت سے مواقع پیش آئیں گے اور وہ ہر موقع پر اپنی بدبختی کا ماتم کریں گے۔ بعض آیات سے اس مفہوم کی تائید ہوتی ہے۔ مثلاً فرمایا:

وَاِذَآ اُلْقُوْا مِنْهَا مَكَانًا ضَيِّقًا مُّقَرَّنِيْنَ دَعَوْا هُنَالِكَ ثُبُوْرًا ۝ لَا تَدْعُوا الْيَوْمَ ثُبُوْرًا وَّاحِدًا وَّادْعُوْا ثُبُوْرًا كَثِيْرًا ۝ (الفرقان ۱۴) اور جب وہ ڈال دیئے جائیں گے اس کی کسی تنگ جگہ میں باندھ کر، پکاریں گے اس وقت ہلاکی کو۔ آج ایک ہی ہلاکی کو نہ پکارو، بہت سی ہلاکیوں کو پکارو۔

اس سے معلوم ہوا کہ اس دن ہلاکت کے اسباب اور مواقع دونوں ہی بے شمار ہوں گے

ب۔ لفظ "ویل" خود ایک جامع لفظ ہے، وہ تمام چیزیں اس کے تحت آگئیں جو خرابی کا سبب ہو سکتی ہیں۔ غم، حسرت، پریشانی، عذاب قیامت، ہر چیز پر یہ حاوی ہے۔ بعض جگہ قرآن مجید میں اس چیز کی تصریح کر دی جاتی ہے جو "ویل" کا سبب ہوگی مثلاً

ویل للکافرین من عذاب شدید اور خرابی ہے کافروں کے لیے عذاب سخت کے سبب سے۔

دوسری جگہ ہے:۔

فَوَيْلٌ لَّهُمْ مِّمَّا كَتَبَتْ اَيْدِيْهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُمْ مِّمَّا يَكْسِبُوْنَ (بقرہ: ۷۹) پس خرابی ہے ان کے لیے اس چیز کے باعث جو ان کے ہاتھوں نے لکھا اور اس چیز کے سبب جو وہ کماتے ہیں۔

فَوَيْلٌ لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْ يَّوْمِهِمُ الَّذِيْ يُوْعَدُوْنَ (الذاریات ۶۰) پس ہلاکی ہے کافروں کے لیے ان کے اس دن کے سبب جس کا ان سے وعدہ کیا جاتا ہے۔

الغرض لفظ "ویل" کسی خاص امر کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ اوپر یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ چونکہ اس کے اسباب بہت سے ہوں گے، اس لیے اس کے مواقع بھی بہت سے آئیں گے۔

ج۔ "یومئذ" کا لفظ ان تمام چیزوں کی طرف اشارہ کر رہا ہے جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ جس دن ایسا ایسا ہوگا، پس اس کے حدود کی تعیین موقع کے لحاظ سے ہوگی۔

د۔ "مکذبین" کا لفظ ایک جامع لفظ ہے۔ اصلاً یہ حشر و نشر اور آیات توحید کے انکار کے لیے آیا ہے لیکن تفصیلات میں رسول اور کتاب اللہ کی تکذیب بھی اس میں داخل ہے قرآن مجید نے جا بجا ان تمام پہلوؤں کی تصریح کر دی ہے۔ اور بعض آیات میں اس امر کو بھی واضح کر دیا ہے کہ جو اصل کا منکر ہوگا وہ لازماً اس کے فروع اور تفصیلات کا بھی منکر ہوگا۔ مثلاً فرمایا:

وَاِذَا قَرَاْتَ الْقُرْاٰنَ جَعَلْنَا	اور جب تم قرآن سناتے ہو تو ہم ڈال دیتے
بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ	ہیں تمہارے درمیان اور ان کے درمیان جو
بِالْاٰخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُوْرًا	آخرت پر ایمان نہیں رکھتے ایک پوشیدہ
وَّجَعَلْنَا عَلٰى قُلُوْبِهِمْ اَكِنَّةً	پردہ، اور ڈال دیتے ہیں ان کے دلوں پر
اَنْ يَّفْقَهُوْهُ وَفِيْٓ اٰذَانِهِمْ	غلاف کہ اس کو نہ سمجھیں اور ان کے کانوں میں
وَقْرًا ۭ وَاِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي	بہرا پن پیدا کر دیتے ہیں اور جب تم قرآن میں
الْقُرْاٰنِ وَحْدَهٗ وَلَّوْا عَلٰٓى	اللہ کو تنہا ذکر کرتے ہو تو یہ نفرت کے ساتھ
اَدْبَارِهِمْ نُفُوْرًا ۝ (الاسراء: ۴۵-۴۶)	پیچھے بھاگتے ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ چونکہ وہ قیامت اور توحید کے منکر ہیں اس وجہ سے لازماً اس چیز کا سننا بھی ان پر شاق ہے جو ان چیزوں کی طرف ان کو دعوت دیتی ہے۔

یہاں یہ اجمالی اشارہ کافی ہے۔ اپنے مقام پر پورے شرح و بسط کے ساتھ اس کی تفصیل موجود ہے۔

اس روشنی میں آیات ذیل کا ظاہری اشارہ تو منکرین قیامت ہی کی طرف ہوگا لیکن سورہ کی آیات اس کے ایک اور پہلو تکذیب قرآن کی طرف بھی اشارہ کر رہی ہیں:

اور حقیقت کے اعتبار سے ان دونوں میں صرف اجمال و تفصیل کا فرق ہے۔
اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ آیت ترجیع کے متعدد پہلو ہیں۔ پس سیاق و سباق سے جو پہلو زیادہ لگتا ہوا ہوگا اختیار کر لیا جائے گا۔ یہ اصولی بحث بطور مقدمہ ذہن نشین رکھنی چاہیے۔ ہم آگے موقع موقع کے اعتبار سے آیت کے مختلف پہلوؤں میں سے جو پہلو اقرب ہوگا اس کو بیان کر دیں گے۔"[1]

(ب)

(۱) تکرار کے سلسلہ میں جاہلی شعراء کے کلام سے جو مثالیں دی گئی ہیں ان میں پہلی مثال ص ۷ پر عبید بن الابرص الاسدی کے ان دو شعروں کی ہے:

نحمی حقیقتنا وبعض القوم یسقط بین بینا
ھلاّ سألت جموع کندۃ اذ تولوا این اینا

"ہم اپنی حقیقت کی حفاظت کرتے ہیں جبکہ بعض قومیں کمزور اور بزدل ثابت ہوتی ہیں"

۱۔ "حقیقۃ" کا لفظ اس شعر میں اردو کی "حقیقت" کے معنی میں استعمال نہیں ہوا ہے۔ یہاں اس سے مراد ہر وہ چیز ہے جس کی حفاظت اور دفاع آدمی پر فرض ہے، مثلاً عورتیں، بچے، پڑوسی وغیرہ۔ جب کہتے ہیں: "فلان یحمی حقیقۃ، حامی الحقیقۃ - من حماۃ الحقائق" تو یہی معنی مراد ہوتا ہے۔[2] "نحمی حقیقتنا" کا ترجمہ یہ کیا جائے تو ایک حد تک مفہوم ادا ہو جائے گا: "ہم اپنی عزت و ناموس کی حفاظت کرتے ہیں"۔

۲۔ "بعض القوم" کا ترجمہ "بعض قومیں" صحیح نہیں بلکہ "بعض الناس" کے معنی میں ہے جیسا کہ شعر کی دوسری روایت میں ہے یعنی "بعض لوگ" ہونا چاہیئے۔

۳۔ ترجمہ کے بعد مضمون نگار لکھتے ہیں:

"یہاں ان دونوں اشعار میں شاعر نے "این این" اور "بین بین" کی تکرار کلام میں زور پیدا کرنے کے لیے استعمال کی ہے۔"

---

[1] مجموعہ تفاسیر فراہی، ترجمہ مولانا امین احسن اصلاحی، انجمن خدام القرآن لاہور ۱۳۹۳ھ: ۲۲۴-۲۲۶

[2] حماسۃ ابی تمام، شرح المرزوقی بتحقیق عبدالسلام ہارون و احمد امین، لجنۃ التالیف والترجمہ، قاہرہ ۱۳۸۶: ۱: ۲۷، الفضلیات شرح الانباری، بیروت، ۱۹۷۲ء: ۷۰۷۔ اساس البلاغۃ: زمخشری، دار المعرفۃ بیروت (حق)

"این این" کے بارے میں تو یہ بات درست ہے مگر "بین بین" کی تکرار کلام میں زور پیدا کرنے کے لیے ہرگز نہیں ہے۔ بلکہ دونوں لفظوں کو ملا کر ایک لفظ بنا دیا گیا ہے اور اس مرکب لفظ "بین بین" کے جو معنی ہیں وہ صرف "بین" سے ادا نہیں ہوتے، اسی لیے ان میں سے کسی کو حذف نہیں کر سکتے جبکہ "این این" میں تکرار ہے اور دوسرے کو حذف کیا جا سکتا ہے۔

لسان العرب (بین) میں ہے:

"ھذا الشیٔ بَیِّنُ بَیِّنٌ" ای	یہ چیز "بین بین" ہے یعنی اچھی اور خراب
بین الجید والردی، وھما	کے درمیان ہے۔ یہ دو اسم ہیں جن کو ایک
اسمان جعلا واحدا وبنیا	قرار دے کر مبنی بر فتحہ کر دیا گیا۔
علی الفتح	

اردو میں بھی ہم درمیانی چیز کو "بین بین" کہتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ابن قتیبہ نے تاویل مشکل القرآن میں اور باقلانی نے اعجاز القرآن میں تکرار کے سلسلہ میں صرف دوسرا شعر نقل کیا ہے جس میں "این این" کی تکرار ہے۔ مضمون نگار نے اعجاز القرآن کی یہ بحث دیکھی ہے چنانچہ عوف بن عطیہ کے شعر کے لیے (جو آگے آرہا ہے) اس کا حوالہ نہیں دیا لیکن ابن قتیبہ کا تو حوالہ بھی دیا ہے پھر اس پر کیوں غور نہیں کیا کہ ابن قتیبہ اور باقلانی نے یہ ایک ہی شعر کیوں نقل کیا جبکہ "بین بین" میں اگر تکرار تھی تو اسے بھی نقل کرنا چاہئے تھا کہ اسی شعر سے پہلے اور مقبل تھا۔

(۲) تکرار کی دوسری مثال میں ص ۷۰ ہی پر عوف بن عطیہ کا یہ شعر یوں لکھا ہے:

وکادت فزارۃ تصلی بنا فأولی فزارۃ أولی فزارۃ

(الف) خط کشیدہ کو تائے مربوطہ کے بجائے الف سے "فزارا" لکھنا چاہیے مضمون نگار نے اس شعر کے لیے جن مآخذ کا حوالہ دیا ہے ان سب میں صحیح "فزارا" لکھا ہے۔ مضمون نگار نے سیبویہ اور الصاحبی کا بھی حوالہ دیا ہے۔ سیبویہ نے اس شعر سے استشہاد ہی "ترخیم" کے مسألہ پر کیا ہے یعنی منادی کے آخر سے ایک یا دو حرف کو کم کر دینا۔ اسی طرح ابن فارس نے الصاحبی میں یہ شعر "باب القبض" میں نقل کیا ہے اور "قبض" کی تعریف کی ہے: النقصان من عدد الحروف یعنی لفظ سے بعض حروف کا کم کر دینا۔

(ب) عبید اللہ فہد صاحب نے اس شعر کا یہ ترجمہ کیا ہے:

"قریب تھا کہ فزارہ ہم سے سکون اور ہمدردی حاصل کرتی، افسوس ہے فزارہ پر افسوس

ہے فزارہ پر۔"

اس ترجمہ میں متعدد غلطیاں ہیں:۔

۱۔ پہلی غلطی یہ ہے کہ "فزارہ" کو شاعر کی محبوبہ یا بیوی بہرحال عورت تصور کیا گیا ہے جیسا کہ "حاصل کرتی" سے ظاہر ہے۔ حالانکہ "فزارہ" ایک قبیلہ کا نام ہے۔

۲۔ دوسری غلطی جو نہایت تعجب خیز اور افسوسناک ہے وہ یہ کہ "تصلی" (صاد سے) کا ترجمہ "سکون اور ہمدردی حاصل کرتی" کیا گیا۔ یعنی اسے "تسلی" (سین سے) سمجھ لیا گیا۔ حالانکہ "صلی فلان النار و بالنار" آگ میں داخل ہونے اور جلنے کے معنی میں عام ہے اور قرآن مجید میں مختلف شکلوں میں بیس بار سے زائد استعمال ہوا ہے۔ صرف پارہ عم میں سات بار آیا ہے۔ یہیں سے "صلی بفلان و صلی لبشرّ فلان" کے معنی ہیں: کسی کی شر انگیزی کا شکار ہونا۔ سیبویہ اور الصاحبی میں "تصلی" کے بجائے "تشقی" ہے جس کے معنی بدبختی اور شامت آنے کے ہیں۔ کسی وجہ سے اگر "تصلی" کو سمجھنے میں غلطی ہو گئی تھی تو "تشقی" رہنمائی کے لئے کافی تھا۔

۳۔ "أولی" یہاں اظہار افسوس کے لیے نہیں بلکہ تنبیہ اور تہدید کے لیے ہے۔ "لكَ" محذوف ہے۔

۴۔ "فزارہ" یہاں غائب نہیں بلکہ مخاطب ہے۔ ترکیب میں منادی ہے، اور اس مصرعہ میں "التفات" کا اسلوب ہے۔ سندوبی کی شرح المفضلیات میں "فزارَۃ (فتحہ کے ساتھ) غلط ہے "فزارُۃ (ضمہ کے ساتھ) ہونا چاہیے۔

تبریزی اس شعر کی شرح میں لکھتے ہیں:

"تصلی بنا" أی تُمنی لبشرنا۔ و"فزارۃ" منادی مفرد، و"أولی فی موضع المبتدأ، وخبرہ محذوف، کأنہ قال: أولی لكَ۔ والکلام وعید وتکریر "أولی" تاکید للوعید[1]

طرفہ تماشہ تو یہ ہے کہ مضمون نگار نے سیبویہ کا حوالہ دیا ہے اور اسی کے حاشیہ پر الاعلم الشنتمری کی یہ شرح موجود ہے:

یقول: کدنا نوقع بفزارۃ فتشقی بنا لولا فرارھم وتحصنھم منا۔ یعنی شاعر کہتا ہے کہ اگر فزارہ نے راہ فرار اختیار نہ کی ہوتی اور خود کو محفوظ نہ کر لیا ہوتا تو قریب تھا کہ ہم ان کو تباہ و

---

[1] شرح المفضلیات۔ تحقیق محمد البجاوی۔ دار نہضۃ مصر: ۱۳۸۸۔

برباد کر دیتے اور ہمارے ہاتھوں ان کا برا حال ہوتا)

سیرافی نے بھی اسی سے ملتی جلتی شرح لکھی ہے[۱]۔ مذکورہ بالا تفصیل کی روشنی میں مفضلیات کی روایت کے مطابق جس میں "تصلی" ہے شعر کا ترجمہ یوں ہوگا:

قریب تھا کہ قبیلۂ فزارہ ہماری (جنگ کے شعلوں کی) لپیٹ میں آتا (مگر بچ گیا) سو

خبردار اے اہل فزارہ خبردار (اب ہمارے منہ نہ لگنا)

(۳) تکرار کی تیسری مثال میں ص ۱۷ پر مہلہل بن ربیعہ کا مشہور رائیہ قصیدہ پیش کیا ہے، جو اپنے بھائی کلیب کی موت پر اس نے کہا تھا۔ اس قصیدہ کے بارے میں لکھتے ہیں:

"یہ پہلا قصیدہ ہے جس میں تیس اشعار ہیں اور ترجیع کا بند دس بار استعمال کیا گیا ہے۔"

"ترجیع کے بند" سے مضمون نگار کی مراد ایک مصرعہ "علی أن لیس عدلا من کلیب" کی تکرار ہے۔

سوال یہ ہے کہ اس تحقیق کا ماخذ کیا ہے؟ کیسے معلوم ہوا کہ یہ قصیدہ صرف تیس اشعار پر مشتمل ہے اور یہ تکرار صرف دس شعروں میں ہے۔ مضمون نگار نے اس قصیدہ کے لیے جن ماخذ کا حوالہ دیا ہے وہ بالترتیب انھیں کے لفظوں میں یہ ہیں:

۱۔ القالی ابوعلی، کتاب الامالی ۲/۱۲۹

۲۔ مہذب الاغانی ۱/۱۹۰

۳۔ فواد افرام البستانی، المہلہل ۱۹۳۹ء ص: ۶۔۷

جب ہم ان مذکورہ ماخذ کی جانب رجوع کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ

۱۔ امالی اور مہذب میں بے شک اشعار کی تعداد تیس[۳۰] ہے مگر البستانی کی کتاب میں (جس کا حوالہ سن طباعت کے ساتھ دیا گیا ہے اور وہی اصل ماخذ ہے) قصیدہ کے کل اشعار کی تعداد پینتیس[۳۵] ہے[۲]

۲۔ تکرار والے اشعار کی تعداد البستانی میں بیشک دس[۱۰] ہے۔ مگر امالی اور مہذب میں صرف سات[۷] ہے، اور ان سات میں سے چار اشعار البستانی میں نہیں ہیں، جبکہ البستانی کے پانچ اشعار سے امالی اور مہذب خالی ہیں۔

---

[۱] شرح ابیات سیبویہ، تحقیق محمد علی سلطانی، دارالمامون، دمشق ۱۹۷۹ء ۲: ۲۱

[۲] البستانی کی کتاب المہلہل مجھے یہاں نہیں مل سکی۔ اس کے حوالہ کے لیے میں برادرم ابوسعد اصلاحی صاحب علی گڑھ کا ممنون ہوں۔

۳۔ نتیجہ یہ نکلا کہ خود مضمون نگار کے مذکورہ آخذ میں قصیدہ کے کل اشعار کی تعداد (۳۵+۴ = ۳۹) انتالیس ہوئی اور تکرار کے اشعار (۱۰+۴=۱۴) چودہ بار آئے ہیں۔

۴۔ مزید براں اسی لبستانی کی کتاب میں جہاں سے مضمون نگار نے اشعار نقل کئے ہیں، پہلے ہی شعر پر یہ حاشیہ لکھا ہے:

"قال أبو هلال العسكري: إن المهلهل يكرر هذا الشطر في اكثر من عشرين بيتا"[۱] (ابوہلال عسکری نے لکھا ہے کہ مہلہل نے اس مصرعہ کی تکرار بیس سے زائد اشعار میں کی ہے!

خامہ انگشت بداں کہ اسے کیا لکھئے!

اور سنئے۔ امالی الیزیدی میں اس قصیدہ کے اکتالیس[۲] اشعار منقول ہیں[۳]۔ اور علامہ عبدالعزیز میمنی نے لکھا ہے کہ کتاب البسوس میں یہ قصیدہ پچاس اشعار پر مشتمل ہے[۴]۔ افسوس ہے یہ کتاب ہمارے سامنے نہیں ہے اس لیے یہ بتانا ممکن نہیں کہ متعین طور پر تکرار کتنے شعروں میں ہے۔ بہرحال اس تفصیل سے اتنا تو معلوم ہو ہی گیا کہ مہلہل کے اس قصیدہ میں تیس کے بجائے پچاس اشعار ہیں اور مصرعہ کی تکرار دس کے بجائے بیس سے زائد اشعار میں وارد ہوئی ہے۔

(۴) مہلہل کے مذکورہ اشعار میں جس مصرعہ کی تکرار ہوئی ہے وہ یہ ہے:

على أن ليس عدلا من كليب

اس مصرعہ کا ترجمہ پہلے اور دوسرے شعر میں یہ کیا گیا ہے:

۱۔ قاتل کا کلیب سے کیا مقابلہ ہو سکتا تھا۔

۲۔ قاتل کلیب کا ہمسر ہی نہیں تھا۔

یہی ترجمہ صحیح ہے۔ اس کے بعد تیسرے شعر سے لے کر دسویں شعر تک یعنی باقی آٹھ اشعار میں اس مصرعہ کا ترجمہ بالکل غلط ہے۔ ملاحظہ ہو۔

۳۔ کلیب کا کوئی مدمقابل نہ تھا۔

---

[۱] دیکھئے کتاب الصناعتین، دارالکتب العلمیہ بیروت: ۲۱۳۔ یہ کتاب بھی مضمون نگار کے آخذ میں سے ہے۔

[۲] امالی الیزیدی طبع حیدرآباد، تصویر عالم الکتب بیروت: ۱۲۰

[۳] سمط اللآلی، دارالحدیث، بیروت، طبع دوم، ۱۴۰۴ھ: ۷۵۴

۴۔ کلیب کی کوئی نظیر نہ تھی۔
۵۔ کلیب کا حریف بننا ممکن نہ تھا۔ الخ

(۵) اب پہلا شعر ملاحظہ ہو:

علی أن لیس عدلا من کلیب إذا خاف المغار علی المغیر

۱۔ یہ شعر امالی اور مہذب الاغانی میں نہیں ہے۔ صرف تیسرے ماخذ یعنی بستانی کی کتاب میں ہے مگر بستانی میں "علی" کے بجائے "مِن" ہے۔ پھر کیا یہ کاتب کی غلطی ہے کہ اس نے "من" کو بدل کر "علی" کر دیا؟ بظاہر ایسا نہیں ہے اس لیے کہ دونوں میں بہت بعد ہے راقم السطور کا گمان ہے کہ مضمون نگار نے یہ "علی" کی روایت شعراء النصرانیہ سے نقل کی ہے[۱] اگرچہ اس کا حوالہ نہیں دیا ہے حالانکہ بستانی کی روایت زیادہ صاف تھی اور انھوں نے ترجمہ اسی کے مطابق کیا ہے۔ موجودہ صورت میں جبکہ انھوں نے "علی" کو اختیار کیا ہے۔ یہ ترجمہ صحیح نہیں ہے۔ بستانی کی روایت میں "المُغارُ" اسم مفعول ہے اور "خاف" کا فاعل۔ موجودہ صورت میں "خاف" کا فاعل ضمیر ہے جس کا مرجع کلیب ہے۔ "المُغارَ" مصدر میمی ہے اور ترکیب میں مفعول بہ منصوب۔ اس لیے کہ "خاف علیہ" کے معنی "اس سے ڈرنے" کے بجائے "اس کے لیے کسی چیز سے ڈرنے" کے ہیں۔ قرآن مجید میں ہے

إِنِّيٓ أَخَافُ عَلَيۡكُمۡ عَذَابَ يَوۡمٍ عَظِيمٍ ○ (اعراف ۵۹) — مجھ کو تمہارے لیے ایک بڑے (سخت) دن کے عذاب کا اندیشہ ہے۔

اس کی مثالیں بہت ہیں۔ صحیح ترجمہ اس مصرعہ کا "علی" کی صورت میں یہ ہوگا:
جبکہ کلیب کو اندیشہ ہوتا کہ خود حملہ آور دشمن کے حملہ کی زد میں آجائے گا۔

(۶) دوسرا شعر ہے:

علی أن لیس عدلا من کلیب إذا طرد الیتیم عن الجزور

دوسرے مصرعہ کا ترجمہ کیا ہے:
جبکہ یتیم کو جڑ سے اکھاڑ پھینکا جاتا تھا۔

---

[۱] شعراء النصرانیہ، لویس شیخو، بیروت ۱۸۹۰ء: ۱۶۹۔ اگر یہ گمان صحیح ہے تو شعراء النصرانیہ میں مہلہل کا قصیدہ چھتیس ۳۶ اشعار پر مشتمل ہے اور تکرار گیارہ اشعار میں ہے۔ ابو ہلال عسکری کا قول اس میں بھی حاشیہ میں نقل کیا ہے۔

میں "جار" کا ترجمہ "پڑوسی" کے بجائے "پناہ دینے والا" کیا جائے گا۔ عربی میں "جار" پڑوسی کو بھی کہتے ہیں، پناہ دینے والے کو بھی اور جسے پناہ دی جائے اس کو بھی[۱]۔ یہاں مستجیر (پناہ کا طالب) کے ساتھ آیا ہے تو اس کے معنی مجیر (پناہ دینے والا) ہوں گے۔ مطلب یہ ہوگا کہ جو دوسروں کو پناہ دیتے تھے وہی ظلم وستم کا نشانہ بن رہے ہوں۔ مستند روایت "جیران المجیر" کا مطلب یہ ہوگا کہ جب پناہ دینے والے کے پناہ گزینوں پر زیادتی ہو رہی ہو اور وہ بزدلی و کمزوری کا ثبوت دے رہا ہو۔

(۸) پانچواں شعر ہے:

علی أن لیس عدلا من کلیب إذا خاف المخوف من الثغور

دوسرے مصرعہ کا ترجمہ یہ کیا ہے: جبکہ بزدل سرحدوں سے خوف کھانے لگتے تھے۔

یہاں بھی مضمون نگار نے امالی القالی اور مہذب الاغانی کی مستند روایت "خیف" کو اختیار نہیں کیا۔ امالی الیزیدی اور امالی المرتضی میں بھی "خیف" ہی ہے۔ اس صورت میں "المخوف" مرفوع نائب فاعل ہوگا۔ اور "خاف" کی صورت میں اس کا فاعل کلیب اور "المخوف" منصوب مفعول بہ ہوگا۔ شعراء النصرانیہ میں "خاف المخوف" (ضمہ کے ساتھ) لکھا ہے جو غلط ہے۔ مضمون نگار نے غلطی یہ کی ہے کہ "المخوف" کا ترجمہ "بزدل" کیا یعنی خائف کے معنی میں لیا ہے جبکہ "مخوف" خطرناک اور خوفناک کے معنی میں ہے۔ صحیح ترجمہ یہ ہے:

جبکہ کلیب کو خطرناک سرحدوں کی جانب سے اندیشہ ہوتا۔

(۹) ص ۲۷ پر حارث بن عباد کے نام میں "عبّاد" کو عین مفتوحہ و با مشددہ سے جبار کے وزن پر لکھا ہے۔ یہ نہ کاتب کی غلطی ہے نہ مضمون نگار کی، بلکہ مضمون نگار کے ماخذ شعراء النصرانیہ کے مصنف اوئیس شیخو کی غلطی ہے۔ اس نے ہر جگہ ایسا ہی لکھا ہے، صحیح نام "عُبَاد" (عین مضمومہ و با مخففہ سے بروزن غباد) ہے۔ مہلہل کے مذکورہ بالا قصیدہ کا ایک شعر ہے:

هتکت به بیوت بنی عُبَادٍ وبعض القتل أشفی للصدور

"عبّاد" تشدید کے ساتھ پڑھیں گے تو شعر وزن سے خارج ہو جائے گا[۲]

(۱۰) حارث بن عباد کے قصیدہ کا پہلا شعر جو بہت مشہور ہے یہ ہے:

قربا مربط النعامة منی لقحت حرب وائل عن حیال

---

[۱] ملاحظہ ہو لسان العرب (جور) [۲] مزید دلائل کے لیے دیکھئے سمط اللآلی: ۷۵۷

دوسرے مصرعہ کا ترجمہ کیا ہے: وائل کی جنگ طلب مبارزت سے پھر بھڑک اٹھی ہے۔
یہ "طلب مبارزت" کس لفظ کا ترجمہ ہے؟ اگر "حیال" کا ہے تو صحیح نہیں۔ "لقحت الناقه عن حیال" کے معنی ہیں: ایک عرصہ کے بعد اونٹنی حاملہ ہوئی۔ جنگ کو اونٹنی سے تشبیہ دی ہے، کہتا ہے کہ وائل کی جنگ ایک مدت کے سکون کے بعد پھر چھڑ گئی ہے۔

(۱۱) ص ۴۷ پر عمرو بن کلثوم تغلبی کے معلقہ کا یہ شعر نقل کیا ہے:

بأی مشیئة عمرو بن هند تطیع بنا الوشاة و تزدرینا

دوسرے مصرعہ کا ترجمہ کیا ہے: تم ہم سے چاکری کرانا چاہتے ہو اور ہمیں حقیر سمجھتے ہو۔
"چاکری کرانا" کہاں سے آگیا؟ "الوشاہ" کا ترجمہ کیوں نہیں کیا گیا؟ "اطاع" کے معنی ہیں کسی کی بات سننا، ماننا، اطاعت کرنا۔ "الوشاة" جمع ہے "الواشی" کی اور "تطیع" کا مفعول بہ ہے۔ مراد شاعر کے بدخواہ اور دشمن ہیں جو اس کے قبیلہ کے خلاف بادشاہ کے کان بھرتے ہیں۔ صحیح ترجمہ یہ ہے: تم ہمارے بارے میں ہمارے دشمنوں کی سنتے ہو اور ہم کو حقیر سمجھتے ہو۔

(ج)

(۱) کسی کتاب کا اقتباس نقل کیا جائے تو اصول یہ ہے کہ اگر اس کے الفاظ جوں کے توں نقل کئے جائیں تو منقولہ عبارت کو واوین کے اندر رکھنا چاہیے اور حوالہ بھی دینا چاہیے، تاکہ قاری کو واضح طور پر معلوم ہو کہ یہ فلاں کی عبارت ہے اور اس کے الفاظ خود مضمون نگار کے الفاظ یا کسی اور اقتباس کے الفاظ سے خلط ملط نہ ہونے پائیں۔ لیکن اگر کسی مصنف کے خیالات کو اپنے لفظوں میں بیان کیا جائے تو صرف حوالہ دینا کافی ہے۔

عبید اللہ فہد صاحب دوسری کتابوں سے لفظ بہ لفظ نقل کرتے ہیں مگر بغیر واوین کے اور آخر میں صرف حوالہ دیتے ہیں جس سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ منقولہ عبارت کہاں سے کہاں تک ہے اور ان کے الفاظ کتنے ہیں۔ مثلاً سورہ کافرون کے سلسلہ میں لکھتے ہیں (۷۹-۸۰)

"سورہ کافرون کو دیکھئے۔ پہلے فرمایا کہ "اے کافرو نہ میں پوجتا ہوں جسے تم لوگ پوجتے ہو اور نہ تم پوجتے ہو جسے میں پوجتا ہوں" پھر اسی مضمون کا اعادہ اگلی چوتھی اور پانچویں آیات میں کیا گیا ہے:

وَلَآ أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ وَلَآ أَنتُمْ عَابِدُونَ مَآ أَعْبُدُ

بلاغت کا تقاضا تھا کہ یہ اعلان برات نہایت واضح اور موکد لفظوں میں کیا جاتا اور یہ بلاغت

دوسرے مصرعہ کا ترجمہ کیا ہے: وائل کی جنگ طلب مبارزت سے پھر بھڑک اٹھی ہے۔
یہ "طلب مبارزت" کس لفظ کا ترجمہ ہے؟ اگر "حیال" کا ہے تو صحیح نہیں۔ "لقحت الناقة عن حیال" کے معنی ہیں: ایک عرصہ کے بعد اونٹنی حاملہ ہوئی۔ جنگ کو اونٹنی سے تشبیہ دی ہے، کہتا ہے کہ وائل کی جنگ ایک مدت کے سکون کے بعد پھر چھڑ گئی ہے۔
(۱۱) ص ۴۷ پر عمرو بن کلثوم تغلبی کے معلقہ کا یہ شعر نقل کیا ہے:

بأی مشیئة عمرو بن هند تطیع بنا الوشاة و تزدرینا

دوسرے مصرعہ کا ترجمہ کیا ہے: تم ہم سے چاکری کرانا چاہتے ہو اور ہمیں حقیر سمجھتے ہو۔
"چاکری کرانا" کہاں سے آگیا؟ "الوشاہ" کا ترجمہ کیوں نہیں کیا گیا؟ "اطاع" کے معنی ہیں کسی کی بات سننا، ماننا، اطاعت کرنا۔ "الوشاة" جمع ہے "الواشی" کی اور "تطیع" کا مفعول بہ ہے۔ مراد شاعر کے بدخواہ اور دشمن ہیں جو اس کے قبیلہ کے خلاف بادشاہ کے کان بھرتے ہیں۔ صحیح ترجمہ یہ ہے: تم ہمارے بارے میں ہمارے دشمنوں کی سنتے ہو اور ہم کو حقیر سمجھتے ہو۔

(ج)

(۱) کسی کتاب کا اقتباس نقل کیا جائے تو اصول یہ ہے کہ اگر اس کے الفاظ جوں کے توں نقل کئے جائیں تو منقول عبارت کو واوین کے اندر رکھنا چاہیے اور حوالہ بھی دینا چاہیے، تاکہ قاری کو واضح طور پر معلوم ہو کہ یہ فلاں کی عبارت ہے اور اس کے الفاظ خود مضمون نگار کے الفاظ یا کسی اور اقتباس کے الفاظ سے خلط ملط نہ ہونے پائیں۔ لیکن اگر کسی مصنف کے خیالات کو اپنے لفظوں میں بیان کیا جائے تو صرف حوالہ دینا کافی ہے۔
عبید اللہ فہد صاحب دوسری کتابوں سے لفظ بہ لفظ نقل کرتے ہیں مگر بغیر واوین کے اور آخر میں صرف حوالہ دیتے ہیں جس سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ منقولہ عبارت کہاں سے کہاں تک ہے اور ان کے الفاظ کتنے ہیں۔ مثلاً سورہ کافرون کے سلسلہ میں لکھتے ہیں (۷۹-۸۰)
"سورہ کافرون کو دیکھئے۔ پہلے فرمایا کہ "اے کافرو! میں پوجتا ہوں جسے تم لوگ پوجتے ہو اور نہ تم پوجتے ہو جسے میں پوجتا ہوں" پھر اسی مضمون کا اعادہ اگلی چوتھی اور پانچویں آیات میں کیا گیا ہے:

وَلَآ أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ وَلَآ أَنتُمْ عَابِدُونَ مَآ أَعْبُدُ

بلاغت کا تقاضا تھا کہ یہ اعلان براءت نہایت واضح اور موکد لفظوں میں کیا جاتا اور یہ بلاغت

قرآن کی خصوصیت ہے کہ اس میں کہیں بے فائدہ تکرار نہیں پائی جاتی، وہ ہر تکرار کے ساتھ کسی جدید فائدہ کا اضافہ ضرور کر دیتا ہے۔ پس لفظ "عابدون" مستقبل کی تمام امیدوں کا خاتمہ کر رہا ہے اور "عبدتُم" میں ان کے دین آبائی سے بیزاری کا اعلان ہے اور مقابلۃً اس میں زیادہ شدت اور نفرت کا اظہار ہے اس کی مثال سورہ انبیاء میں بھی موجود ہے۔"

"اظہار ہے" پر حاشیہ ۱۷ کے تحت مجموعہ تفاسیر فراہی: ۶۷۳ کا حوالہ دیا ہے اور "موجود ہے" پر حاشیہ ۱۸ کے تحت سورہ انبیاء کی آیت درج کی ہے۔ ان دونوں حاشیوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ:

۱۔ "اظہار ہے" تک مولانا فراہی کا اقتباس ہے مگر ابتدا کہاں سے ہوتی ہے اس کا پتہ نہیں چلتا

۲۔ جملہ "اس کی مثال سورہ انبیاء میں بھی موجود ہے" مولانا فراہی کا نہیں ہے بلکہ مضمون نگار کا نتیجۂ فکر ہے اور خود انھوں نے مولانا کی تشریح کی تائید کے طور پر اسے نقل کیا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ

۱۔ "بلاغت کا تقاضا" سے لے کر "سورہ انبیاء میں ہے" تک پوری عبارت مولانا فراہی کی ہے۔[1]

۲۔ فرق یہ ہے کہ مولانا نے سورہ انبیاء کی آیت بھی متن میں لکھی ہے اور مضمون نگار نے اسے حاشیہ میں کر دیا ہے۔

(۲) یہ بھی غنیمت تھا مگر اس وقت ہماری حیرت کی انتہا نہ رہی جب یہ دیکھا کہ بہت سی عبارتیں دوسری کتابوں سے لفظ بہ لفظ یا معمولی تصرف کے ساتھ نقل کی ہیں اور سرے سے کوئی حوالہ نہیں دیا ہے۔ ذیل میں دونوں قسم کی مثالیں دی جاتی ہیں:

۱۔ ص ۶۲ پر لکھا ہے:

اس کے بعد وہی (آیت ترجیع ہے اور اس کا موقع یہ ہے کہ دوبارہ پیدا کئے جانے پر جو شبہات وارد کئے جا رہے ہیں ان کی تردید کے لیے تو خود ان کی خلقت ہی کافی ہے۔ ایک دن وہ اس کو اپنی آنکھوں سے دیکھ لیں گے اور وہ جھٹلانے والوں کے لیے بڑی ہی خرابی کا دن ہوگا)

"آیت ترجیع" سے "دن ہوگا" تک کی عبارت جو ہم نے قوسین کے درمیان لکھی ہے لفظ بہ لفظ تدبر قرآن جلد ہشتم ص ۱۳۹ سے ماخوذ ہے۔

۲۔ ص ۶۲ پر ہے:

"اس سورہ کی ایک ایک ترجیع اپنے محل میں اس طرح جڑی ہوئی ہے جس طرح انگشتری میں نگینہ ہوتا ہے"

---

[1] "بھی موجود" مجموعہ تفاسیر طبع دوم میں نہیں ہے۔ غالباً مضمون نگار نے اس کا اضافہ کیا ہے۔

یہ عبارت لفظ بلفظ تدبر قرآن جلد ہفتم ص ۱۱۹ سے ماخوذ ہے۔

۳۔ اسی صفحہ ۶۲ پر ہے:

"ہر قدم پر تمہارے سامنے تمہارے رب کی وہ نعمتیں موجود ہیں جو تمہیں مسئولیت کا احساس دلا رہی ہیں لیکن تم انکار کیے جا رہے ہو تو اس کی کن کن عنایتوں کی تکذیب کرو گے؟"

یہ عبارت تدبر قرآن جلد ہفتم ص ۱۲۲ پر ہے۔ بس فرق یہ ہے کہ تدبر میں "مسئولیت کا احساس دلا رہی ہیں" کی جگہ پر "روز بازپرس کی یاد دہانی کرا رہی ہیں" اور "عنایتوں" سے پہلے "نعمتوں" کا لفظ بھی ہے۔

۴۔ ص ۶۲ پر یہ عبارت "گزرے ہوئے واقعات، تاریخ کے آثار اور آزمائی ہوئی سنت اللہ سے شہادت پیش کی ہے" ذرا تصرف سے مجموعۂ تفاسیر: ۲۳۱ سے ماخوذ ہے۔

۵۔ ص ۶۴ پر "جس خدا کی عظمت و شان کا حال یہ ہے کہ مشرق و مغرب سب اس کے زیر نگیں ہیں اگر اس کے انذار کو ہوائی سمجھتے ہو تو آخر اس کی کن کن عظمتوں کا انکار کرو گے" ذرا تصرف سے تدبر قرآن جلد ہفتم ص ۱۲۴ سے ماخوذ ہے

۶۔ اسی صفحہ ۶۴ پر "اگر ان روشن شواہد کے بعد بھی تم یہ سمجھتے ہو کہ تمہارے دیوی دیوتا خدا کی پکڑ سے تم کو بچا لیں گے تو آخر اپنے رب کی کن کن نشانیوں کو جھٹلاؤ گے؟" معمولی تغیر کے ساتھ تدبر قرآن کے سابق الذکر صفحہ پر ہے،

۷۔ ص ۶۲ پر یہ نو (۹) سطروں کی طویل عبارت: "یہاں منکرین حق کو..... جھٹلاؤ گے" تدبر جلد ہفتم ص ۱۲۰ سے معمولی تغیر کے ساتھ ماخوذ ہے۔

(۳) صفحہ ۶۱ پر ایک اور ہی اعجوبہ ہے، سات سطروں کی اسی عبارت "اس آیت سے پہلے یہ بات ارشاد ہوئی..... کیوں بے قرار ہو" کے آخر میں حوالہ الکشاف ۴: ۳۴۹ کا ہے، حالانکہ یہ پوری عبارت معمولی تصرف کے ساتھ تدبر قرآن جلد ہفتم ص ۱۰۰ سے ماخوذ ہے۔

اسی طرح ایک طویل پیراگراف دس سطروں کا جو ص ۶۱ پر "یہاں خطاب ان ضدی اور ہٹ دھرم لوگوں سے ہے" سے شروع ہوتا ہے اور ص ۶۲ پر "بڑی سے بڑی تفصیل کے اندر بھی سما نہیں سکتی" پر ختم ہوتا ہے، اس کے آخر میں تفسیر ابن کثیر ۴: ۴۶۰ اور تفسیر فی ظلال القرآن ۲۹: ۲۳۴ کا حوالہ ہے۔ گویا پورے پیراگراف میں جو بات کہی گئی ہے وہ دونوں مذکورہ تفسیروں سے ماخوذ ہے۔ حالانکہ واقعہ کچھ اور ہی ہے ابتدائی سات سطریں تدبر قرآن جلد ہشتم ص ۱۲۲ سے ماخوذ ہیں۔ آخری تین سطروں کے بارے میں گمان تھا کہ شاید وہی ابن کثیر اور فی ظلال القرآن میں ہوں مگر ان دونوں کتابوں کے مذکورہ صفحات

میں بھی ایسی کوئی بات نہیں اب یہ گتھی عبید اللہ فہد صاحب ہی حل کر سکتے ہیں!

(۴) بعض ایسی کتابوں کا حوالہ مضمون نگار نے دیا ہے جنھیں خود انھوں نے غالباً نہیں دیکھا ہے۔ بلکہ کسی اور کتاب میں ان کا حوالہ نظر آیا اور وہیں سے نقل کر لیا۔ آپ اسے بدگمانی کہہ سکتے ہیں مگر اس کے بغیر چارہ بھی نہیں مثال کے طور پر ص ۷۰ پر عوف بن عطیہ کے شعر کے سلسلہ میں انھوں نے پانچ کتابوں کا حوالہ دیا ہے۔ ۱۔ المفضل ابوالعباس، المفضلیات، بتشریح حسن السندوبی ۱۳۴۵ھ ص ۱۹۹ ۲۔ الصاحبی ص ۱۹۴ ۔ ۳۔ سیبویہ ۱: ۳۳۱ ۴۔ تاویل مشکل القرآن ص ۱۸۳۔ ۵۔ الباقلانی اعجاز القرآن، تحقیق السید احمد الصقر[1] دار المعارف مصر ص ۱۶۰۔

ان پانچ مآخذ میں سے دو کتابیں الصاحبی اور سیبویہ ہمارے خیال میں انھوں نے خود نہیں دیکھی ہیں بلکہ ان کا حوالہ اعجاز القرآن یا تاویل مشکل القرآن کے حاشیہ سے نقل کیا ہے اس کا ثبوت یہ ہے کہ

۱۔ دوسرے مآخذ کے برخلاف ان دونوں کتابوں کا حوالہ نامکمل ہے۔ سیبویہ کی تاریخ طباعت و مقام طباعت اور الصاحبی کے مصنف اور تاریخ و مقام طباعت کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

۲۔ سیبویہ کے اس ایڈیشن کے حاشیہ پر الاعلم شنتمری کی شرح شواہد چھپی ہے۔ نیز سیبویہ اور صاحبی کی روایت میں "تصلی" کی جگہ "تشقی" ہے جیسا کہ گزر چکا۔ اگر مضمون نگار نے یہ کتابیں خاص طور پر سیبویہ دیکھی ہوتی تو شعر کے ترجمہ میں اتنی غلطیاں نہ کرتے۔

(۵) ص ۷۱ پر مہلہل کے اشعار کے لیے بالترتیب تین کتابوں امالی القالی، مہذب الاغانی اور فواد افرام بستانی کا حوالہ دیا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ اشعار امالی القالی سے ماخوذ ہیں، حالانکہ جیسا گزر چکا یہ اشعار آخری کتاب بستانی کی المہلہل سے ماخوذ ہیں۔ صحیح طریقہ یہ تھا کہ یہ اشعار امالی القالی سے نقل کئے جاتے جو قدیم اور مستند ماخذ ہے۔ مہذب الاغانی کا حوالہ بھی دیا جا سکتا تھا اگرچہ اس کی ضرورت نہ تھی اس لیے کہ اس نے بھی امالی وغیرہ ہی سے یہ اشعار نقل کیے ہیں۔ امالی کی موجودگی میں فواد افرام بستانی کی کتاب پر اعتماد کرنا کسی طرح معقول نہ تھا لیکن جب اس کو اصل ماخذ بنا ہی لیا تھا تو اس کا حوالہ پہلے دینا چاہیے تھا، بعد میں امالی وغیرہ کا ذکر ہوتا۔ کہیں ایسا تو نہیں ہے کہ امالی القالی اور مہذب الاغانی بھی مضمون نگار کی نظر سے نہ گزری ہوں اور یہ حوالہ بھی کسی اور جگہ سے نقل کر دیا گیا ہو اس لیے کہ بستانی کا حوالہ تو مکمل یعنی مصنف اور سن طباعت کے ذکر کے ساتھ ہے مگر امالی اور مہذب الاغانی

---

[1] محقق کا صحیح نام السید احمد صقر (ال کے بغیر) ہے۔

کا حوالہ بالکل نامکمل ہے۔ امالی کے صرف مصنف کا ذکر کیا گیا ہے اور مہذب الاغانی کے نہ مصنف کا ذکر ہے نہ مقام طباعت کا۔ کہیں تو اتنا اہتمام کہ مغربی طریقہ کی پیروی میں مصنف کا نام "الفراہی حمید الدین" (ص ۸۰ حالانکہ مولانا کی کسی کتاب پر "حمید الدین" کے ساتھ "الفراہی" نہیں لکھا ہے، نہ مولانا اس طرح لکھتے تھے۔ وہ "عبد الحمید الفراہی" لکھا کرتے تھے) لکھا ہے اور کہیں کتاب کے نام ہی کو کافی سمجھ لیا گیا!

(۶) ص ۷۸ پر لکھتے ہیں:

تکرار کا یہ اسلوب تاکید کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے مثلاً کسی حماسی شاعر کا کہنا ہے:

لی معدن العز المؤثل والندی هناك هناك الفضل والخلق الجزل

اور حوالہ البلاغۃ الواضحہ کا دیا ہے! البلاغۃ الواضحہ ایک جدید درسی کتاب ہے اس کا حوالہ کسی علمی مضمون میں ہرگز مناسب نہیں ہے۔ پھر جب شاعر "حماسی" ہے تو حماسۂ ابی تمام کوئی نایاب کتاب نہیں ہے۔ ہر قابل ذکر عربی مدرسہ میں موجود ہے، اور مضمون نگار تو علی گڑھ جیسی جگہ پر ہیں جہاں نفیس کتب خانے ہیں۔

حماسہ کی جانب رجوع کرنا اس لیے بھی ضروری ہے کہ کسی شاعر کا صرف "حماسی" ہونا استشہاد کے لیے کافی نہیں ہے۔ حماسہ میں اگر ایک طرف جاہلی شعراء کا کلام ہے تو دوسری طرف عباسی دور کے شعراء مثلاً دعبل خزاعی مسلم بن الولید اور عبد اللہ بن المقفع کے اشعار بھی ہیں جو دور استشہاد کے بعد کے شعراء ہیں۔ اس لیے متعین طور پر معلوم کرنا چاہیے کہ یہ شعر کس کا ہے۔ حسن اتفاق سے یہ شعر خلف بن خلیفہ کا ہے جو جریر و فرزدق کا معاصر ہے۔

حماسہ کی جانب رجوع کرنا یہ معلوم کرنے کے لیے بھی ضروری تھا کہ "إلی معدن العز" میں حرف جر "إلی" کا تعلق کس سے ہے تاکہ صحیح ترجمہ کیا جا سکے۔ مضمون نگار نے اپنی طرف سے "چلو" کا اضافہ کر کے یہ ترجمہ کیا ہے:

"چلو عزت و اقتدار کے مرکز کی طرف جو بہت عظیم ہے، سراپا سخاوت ہے"

اگر حماسہ دیکھی ہوتی تو معلوم ہوتا کہ اس قطعہ کا پہلا شعر یہ ہے:

عدلت إلی فخر العشیرۃ والهوی الیهم وفی تعداد مجدهم شغل

اس کے بعد چوتھے شعر تک جسے مضمون نگار نے نقل کیا ہے مسلسل "الی" کی تکرار ہے الی معدن العز" ظاہر ہے "الی فخر العشیرۃ" سے بدل ہے۔ یعنی میں نے اپنا مرکز توجہ ان لوگوں کو بنایا ہے جو ایسے اور ایسے ہیں۔[1]

---

[1] دیوان الحماسہ بروایت جواليقي، تحقیق عبد المنعم احمد صالح، دار الرشید، بغداد ۱۹۸۰ء ص ۵۹۲

(۷) اسی طرح ص ۸۱ پر حسین بن مطیر (رسالہ میں "خطیر" ہے، طباعت کی غلطی ہے) کے دو شعروں کے لیے اسی البلاغۃ الواضحۃ کا حوالہ دیا ہے، حالانکہ انھیں بھی کسی مستند کتاب مثلاً حماسہ ابی تمام سے نقل کرنا چاہئے تھا۔

(۸) اسی صفحہ پر البلاغۃ الواضحۃ ہی سے یہ دو شعر بھی نقل کیے ہیں:

یامن أحسّ بنی اللذین هما کالدرتین تشظی عنهما الصدف

یامن أحسّ بنی اللذین هما سمعی وطرفی فطرفی الیوم مختطف

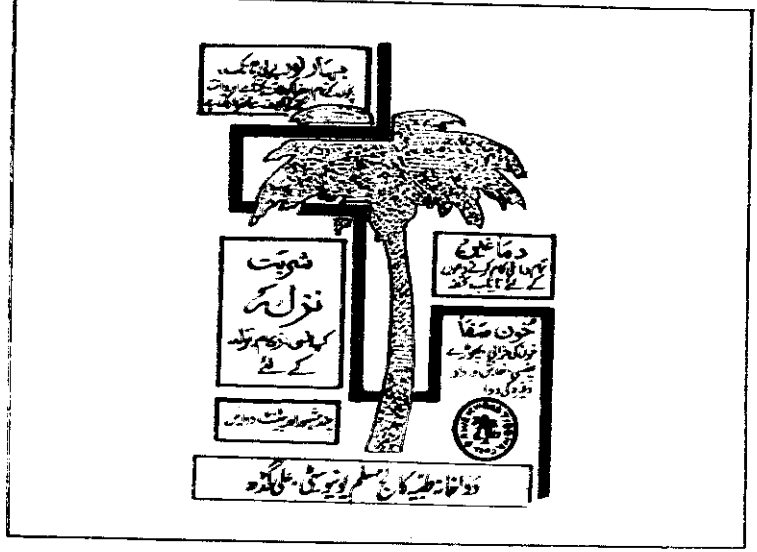
اور لکھا ہے: ایک اعرابیہ اپنے بچے کا مرثیہ یوں لکھتی ہے حالانکہ یہ شعر کسی اعرابیہ کے نہیں بلکہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے چھوٹے بھائی حضرت عبیداللہ بن عباسؓ کو یمن کی بیگم ام الحکیم کے ہیں۔ ۴۰ھ میں جب حضرت عبیداللہ حضرت علی سے ملاقات کو تشریف لے گئے تھے بسر بن ارطاۃ نے ان کے دو صاحبزادوں عبدالرحمن اور قثم کو ان کی والدہ ام الحکیم سے جو انھیں اپنے دامن میں چھپائے ہوئے تھیں چھین کر قتل کر دیا تھا۔ اس پر ام الحکیم نے یہ شعر کہے تھے ماخذ میں "یامن احس کی تکرار تین شعروں میں ہے۔ تیسرا شعر ہے:

یامن احس بنی اللذین هما مخ العظام فمخی الیوم مزدهف

---

۱ حوالہ سابق: ۳۶۵ ۲ الکامل۔ المبرد۔ تحقیق محمد ابوالفضل ابراہیم۔ دار نہضۃ مصر۔ قاہرہ ۴: ۳۶-۳۷

۳ مروج الذہب۔ مسعودی۔ تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید۔ مطبعۃ السعادۃ۔ ۱۳۶۷ھ ۳: ۳۰-۳۱



ترجمہ وتلخیص

روس میں اسلامی علوم کا مطالعہ
(انقلاب کے بعد)

ڈاکٹر کبیر احمد جائسی (علیگ)

اکتوبر ۱۹۱۷ء میں جب روس میں پرولتاری انقلاب آیا تو اس سے اُس کے گرد و نواح میں واقع چھوٹی چھوٹی وسط ایشیائی خان شاہیاں بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہیں۔ ان خان شاہیوں میں عہد وسطیٰ کا نظام حکومت رائج تھا اور امرا کی یہ کوشش ہوتی تھی کہ بیرونی دنیا میں جو سیاسی سماجی اور تہذیبی تبدیلیاں ہو رہی ہیں ان سے عوام واقف نہ ہو سکیں لیکن انقلاب روس کا پرولتاری سیلاب تین سال کے قلیل عرصے میں وسط ایشیا کی ساری خان شاہیوں کو بہا لے گیا اور یہ سب کی سب سوویت سوشلسٹ جمہوریہ کا ایک حصہ بن گئیں۔ جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے روس میں قدیم زمانے ہی سے اسلامی علوم کے مطالعے کی روایت موجود تھی اور مخالفانہ سہی روس میں برابر اسلامی علوم کا مطالعہ کیا جاتا تھا اکتوبر انقلاب کے بعد روسیوں کی یہ روش برقرار رہی بلکہ اگر یہ کہا جائے کہ انقلاب کے بعد اسلامی علوم کے مطالعے میں اضافہ ہوا تو کچھ بیجا نہ ہوگا۔ اس کے چند در چند اسباب تھے۔ اول تو یہ کہ وسط ایشیا کی تقریباً ساری آبادی مسلمانوں پر مشتمل ہے اور یہ پورا علاقہ روس میں ضم ہو چکا تھا۔ یہاں کے عوام پر اپنی گرفت مضبوط رکھنے اور ان کو اپنا ہم گام و ہم آواز بنانے کے لیے یہ ضروری تھا کہ ان کے مذہب کے بارے میں کچھ نہ کچھ کام کیا جاتا رہے دوسری وجہ یہ تھی کہ مارکسی نقطۂ نظر کو وسط ایشیا میں عام کرنے کے لیے بھی اس بات کی سخت ضرورت تھی کہ وسط ایشیائی عوام کے مذہب، ان کی تاریخ اور ثقافت کا مطالعہ اس نہج سے کیا جائے اور اس کے نتائج اس انداز سے برآمد کیے جائیں کہ یہ لوگ خود کو سوشلسٹ اور صرف سوشلسٹ کہنے میں فخر محسوس کریں۔ خاص طور سے ان دو حقائق کو مدنظر رکھتے ہوئے روسی عالموں نے اسلامی علوم کے اپنے مطالعے کو جاری رکھا اور ان کی کتابیں حکومت کی طرف سے شائع کی جانے لگیں۔ ہمر نوف نے اپنی کتاب کے چوتھے باب میں ۱۹۱۸ء سے لے کر ۱۹۲۴ء تک کے اُن کاموں کا جائزہ لیا ہے جو اسلامی علوم سے متعلق ہیں درج ذیل سطور میں انھی معلومات کو اجمالاً لکھا جا رہا ہے۔

نئی روسی حکومت نے ۲۴ نومبر ۱۹۱۷ء کو ایک اعلانیہ جاری کیا جس کا تخاطب اُن مسلم عوام سے تھا "جن کی مسجدیں اور زیارت گاہیں زاری حکومت کے کارپردازوں نے ڈھا دی تھیں، جن کے عقاید اور تہذیب و تمدن کو ملیامیٹ کر کے رکھ دیا تھا" اس اعلانیہ میں اِن عوام سے کہا گیا تھا کہ وہ اپنے عقاید، رسم و رواج پر نہ صرف قایم رہیں بلکہ اپنے تمام تمدنی اور قومی اداروں کو برقرار رکھیں۔ حکومت کے اس اعلان کے باوجود مسلمانوں کے ایک بڑے طبقے میں یہ احساس باقی رہا کہ روسی حکومت ان کے عقاید قومی و تہذیبی تشخص اور تمدنی ورثے کو مٹا دینے کے درپے ہے یہی وجہ ہے کہ جب نئی حکومت کے خلاف "انقلاب مخالف قوتوں" نے سر اٹھایا تو مسلمان عوام بھی اس میں شریک ہو گئے جس کا سلسلہ ۱۹۲۰ء تک چلتا رہا ایک طرف تو عوام کی یہ روش تھی دوسری طرف مسلمانوں کے جذبات کو مطمئن کرنے کے لیے نئی حکومت نے مذہبی بورڈ بنانے شروع کیے اور ان کو مالی امداد بھی دی جانے لگی۔ انقلاب کے کچھ ہی عرصے کے بعد پیٹروگراڈ میں منعقد مسلم کانگریس نے نئی حکومت سے یہ مطالبہ کیا کہ حضرت عثمانؓ کا وہ مکتوبہ قرآن پاک کا نسخہ، جس کو زار روس کے کارندوں نے سمرقند کی ایک مسجد سے زبردستی چھین کر ریاستی عوامی کتب خانہ کی زینت بنایا تھا، مسلمانوں کو واپس کیا جائے۔ حکومت وقت نے مسلمانوں کے اس مطالبے کو تسلیم کرتے ہوئے قرآن پاک کا مذکورہ نسخہ مسلمانوں کی تحویل میں دے دیا۔

ہر نئی حکومت کی طرح روس کی سوشلسٹ حکومت کو بھی اندرونی اور بیرونی مسائل کا سامنا کرنا پڑا اس لیے قبل اس کے کہ عہد زیر بحث کی اسلامی علوم سے متعلق مطبوعات پر روشنی ڈالی جائے اُس عہد کی سیاسی صورت حال اور مذہب کے سلسلے میں کمیونسٹ پارٹی کے رویے پر ایک سرسری نظر ڈالنا ضروری ہے تاکہ عہد زیر بحث کی مطبوعات کی معنویت اور پس منظر واضح ہو سکے اور یہ سمجھنے میں آسانی ہو کہ یہ کتابیں کس جذبے کے تحت لکھی گئی ہیں۔

۱۹۲۰ء میں لینن نے اسلام کے بارے میں کمیونسٹ پارٹی کے لائحہ عمل کو واضح کرتے ہوئے اِن تین نکات پر زور دیا۔ (۱) غیر ترقی یافتہ ملکوں میں کمیونسٹ پارٹی "بورژوائی۔ جمہوری تحریکوں" کی حمایت کرے گی۔ (ب) مذہبی اور دیگر رجعت پسندانہ قوتوں اور عہد وسطائی عناصر کے خلاف کمیونسٹ پارٹی جنگ کرے گی جو امریکی اور یورپی شہنشاہیت کے خلاف اپنے تشخص کو برقرار رکھنے کے لیے مسلمانوں میں چل رہی ہیں اور درپردہ وہ خوانین، زمین داروں اور مُلّاؤں کو طاقت و قوت پہونچا رہی ہیں۔ کمیونسٹ پارٹی کے ان مقاصد کو متعین کرنے کے باوجود لینن اور اسٹالن نے اس بات پر زور دیا کہ کھیتی باڑی کرنے والے مسلمانوں کے اُن عقاید پر حملہ کرتے وقت اس بات کو ملحوظ رکھا جائے کہ ان کے احساسات

وجذبات نہ بھڑکنے پائیں اور ان پر جلد بازی کے ساتھ حملہ نہ کیا جائے بلکہ سست رفتاری کے ساتھ اس عمل کو جاری رکھا جائے۔

اس سلسلۂ سخن کو برقرار رکھتے ہوئے سنٹرل ایشین ریویو کے تبصرہ نگار نے شریعت اسلامیہ کے بارے میں اسٹالن کے خیالات کا حوالہ دیا ہے اُس زمانے میں اسٹالن نے کہا تھا "حکومت ایک رواجی قانون" کی حیثیت سے شریعت اسلامیہ کا اتنا ہی احترام کرتی ہے جتنا وہ روس میں بسنے والی کسی اور قوم کے "رواجی قانون" کا احترام ملحوظ رکھتی ہے"۔ ۱۹۲۱ء میں کمیونسٹ پارٹی کے ایک اہم رکن ایس۔ ایم۔ کیروف (S. M. KIROV) نے اس سلسلے میں اپنے جن خیالات کا اظہار کیا تھا اس کا یہ حصہ سنٹرل ایشین ریویو کے تبصرہ نگار نے اپنے تبصرہ میں نقل کیا ہے۔

> "سوویتی حکومت کسی بھی حال میں کسی کے ذاتی عقیدے سے سروکار نہیں رکھتی۔ ہر شخص جس چیز کو چاہے اُس کی پرستش کرے، جو عقیدہ چاہے اختیار کرے اور جس بات پر چاہے یقین کرے، لیکن جہاں تک شریعت اسلامیہ کا سوال ہے یہ مذہبی تو عیت کی حامل ہونے کے علاوہ کچھ اور بھی ہے کیونکہ اس میں عمومی تسلط کا جذبہ بھی ملتا ہے[1]"۔

اس موقع پر تبصرہ نگار نے یہ بھی یاد دلایا ہے کہ جب کوہستانی جمہوریہ کے مسلمان زعماء کا ایک وفد کیروف سے ملا تھا اور اس نے مطالبہ کیا تھا کہ شریعت اسلامیہ کو مکمل اور کامل طور سے محفوظ رکھنے کی اجازت دی جائے تو کیروف نے اُس وفد کے ارکان سے کہا تھا کہ سوویتی حکومت کا کام یہ تھا کہ وہ بلا لحاظ قبیلہ، زبان اور نسل، سوویتی طرز کی زندگی عالم وجود میں لائے۔ اگر سوویتی حکومت کے خلاف شریعت کا سہارا لے کر کوئی احتجاج کیا جاتا ہے تو "ہم ہمیشہ اُس سے جنگ کریں گے اور ہر سوویت مخالف طبقے کو تتر بتر کر دیں گے"۔ اسی کمیونسٹ پارٹی کی کانگریس میں کیروف نے کہا تھا "ہماری پارٹی کا کبھی بھی کسی نوع کا یہ مقصد نہیں رہا ہے کہ ہم تمہاری شریعت کو اپنے قبضے میں کر لیں۔ یہ تمہارا مسئلہ ہے۔ اس مسئلہ سے کمیونسٹ پارٹی کا کوئی بھی تعلق نہیں ہے"۔ کیروف کے یہ بیانات اُس زمانے کی یادگار ہیں جب انقلاب روس کے

---

[1] جو عبارتیں روسی زبان سے انگریزی میں ترجمہ ہوئی ہیں ان کو اردو میں منتقل کرتے وقت ممکن ہے کہ نشستِ الفاظ میں کچھ تبدیلی ہو گئی ہو مگر ان عبارتوں کا مفہوم انگریزی عبارتوں کے مفہوم کے عین مطابق ہے۔ (ک۔ا۔ ج)

بعد روس کے رہنے والے ایک نوع کی خانہ جنگی سے دوچار تھے۔ ان بیانات نے ایک طرف تو وسط ایشیائی مسلمانوں کے ایک بہت بڑے طبقے کو نئی حکومت کا ہم نوا بنایا دوسری طرف یہ بیانات اس بات کو بھی واضح کرتے ہیں کہ اُس زمانے میں مرکزی کمیونسٹ پارٹی میں مذہب اور شریعت اسلامیہ کے سلسلے میں کتنا اختلاف رائے تھا ان بیانات سے اس بات کی بھی ایک جھلک ملتی ہے کہ مسلمانوں کا ایک طبقہ خواہ وہ کتنا ہی چھوٹا کیوں نہ ہو" انقلابی اقدام" کی مدافعت میں ڈٹا ہوا تھا۔

روس کی مرکزی کمیونسٹ پارٹی نے جب اس خانہ جنگی پر قابو پالیا اور اپنے اقتدار کا سکہ تمام جمہوریتوں پر جمالیا تو کمیونسٹ پارٹی کی بارہویں کانگریس منعقدہ ۱۹۲۳ء سے مذہب مخالف پروپیگنڈہ بالاعلان شروع کیا گیا اسی کانگریس میں ایک تجویز یہ بھی منظور کی گئی کہ مذہب مخالف تحریک چلائی جائے اور مذہب کے خلاف پروپیگنڈا کر کے رائے عامہ کو ہموار کیا جائے۔ کمیونسٹ پارٹی کی تیرہویں کانگریس میں بھی تقریباً اسی بات کا اعادہ کیا گیا مگر اسی کانگریس میں ایک اور تجویز منظور ہوئی جس کا مفہوم یہ ہے

"یہ بات ضروری ہے کہ انتظامیہ کی طرف سے مذہب کے خلاف نبرد آزمائی اور اس کے پروپیگنڈے کو قطعی طور پر ترک کر دیا جائے اس میں یہ جزو بھی شامل ہے کہ کلیساؤں، مسجدوں، یہود کی عبادت گاہوں اور زیارت گاہوں کو بند نہ کیا جائے۔ دیہی علاقوں میں جو مذہب مخالف پروپیگنڈا کیا جائے وہ صرف سماجی اور فطری مظاہر کی مادی توضیحات پر مشتمل ہو اور خاص طور سے اس بات کا خیال رکھا جائے کہ خدا کے ماننے والوں کے مذہبی جذبات کو کوئی ٹھیس نہ پہونچے۔ ان مذہبی جذبات پر برسوں کی کاوش اور منصوبہ بند طریقے سے روشن خیالی پھیلانے سے قابو پایا جاسکتا ہے۔ یہ احتیاط مشرقی سوویتی جمہوریتوں میں خاص طور سے کرنی چاہیئے۔"

نئی انقلابی حکومت نے اِس منصوبہ بند اور پُر احتیاط طریقے سے مذہب مخالف پروپیگنڈا شروع کیا کچھ مدت تک تو وسط ایشیائی عوام مذہب مخالف پروپیگنڈے کی اصل روح کو سمجھتے رہے اور اس کے خلاف اپنے رَدِّ عمل کا اظہار بھی کرتے رہے مگر دھیرے دھیرے یہ سیلاب بلا ان کو بہالے گیا اور ملحدانہ تحریک ایک عوامی تحریک بن کر پیش منظر پر آگئی۔ اس سیاسی پس منظر کو پیش کرنے کا اصل مقصد یہ ہے کہ عہد زیر بحث کی تصانیف کی زیریں لہروں تک ہماری نگاہ پہونچ جائے اور ہم ان کتابوں کی اصل روح سے واقف ہوسکیں۔

عہد زیر بحث کی ابتدا میں اسلامی علوم سے متعلق کتابوں اور کتابچوں کی اشاعت کے

ساتھ ساتھ رسالوں کی اشاعت پر بھی زور دیا گیا۔ اس سلسلے میں "قوموں کی زندگی" نامی اخبار کا ذکر خاص طور سے ضروری ہے۔ ۱۹۱۸ء میں یہ اخبار ایک روزنامہ کی حیثیت سے نکلنا شروع ہوا۔ ۱۹۲۲ء سے اس کو ہفت روزہ اخبار کی حیثیت سے شائع کیا جانے لگا پھر ایک سال بعد ۱۹۲۳ء میں اس کو ماہنامہ کر دیا گیا۔ اپنی ان تینوں شکلوں میں اس نے اسلام اور اسلامی علوم و فنون پر بہت سے مقالے شائع کیے جن میں سے چند اہم مقالوں کے عنوانات یہ ہیں۔ قرآن اور انقلاب، غریب مسلمان اور سرخ فوج، بابیت اور بہائیت۔ انقلاب روس سے پہلے روس میں اسلامی علوم و فنون پر جو کام ہوا تھا اس میں بابیت اور بہائیت کے مطالعے کو ایک اہم جگہ حاصل تھی اور ان فرقوں کے افکار و خیالات کو اسلامی افکار و خیالات قرار دے کر ان کا ایک طرح سے ہمدردانہ مطالعہ کیا گیا تھا۔ روسی عالموں کی یہ روش انقلاب روس کے بعد بھی برقرار رہی اور وقتاً فوقتاً وہاں کے اصحاب علم بابیت اور بہائیت کا مطالعہ پیش کرتے رہے روسی عالموں کی یہ روش کسی نہ کسی صورت میں آج بھی برقرار ہے۔ اس عہد میں اسلام سے متعلق جو مقالے منظر عام پر آئے ان کی اصل روح یہ ہے کہ اسلام میں "طبقاتی کشمکش" کے وجود کی نہ صرف نشاندہی کی جائے بلکہ اس کو محدب شیشے سے دیکھا اور دکھایا جائے اور اس بات کے ثبوت فراہم کیے جائیں کہ مسلمان مذہبی رہنما ہمیشہ سے عوام مخالف سرگرمیوں میں ملوث رہے ہیں۔ ان مقالوں کے علاوہ عہد زیر بحث کی ایک کتاب خاص طور سے قابل ذکر ہے جو بخارا کی لیبمی تحریک پر لکھی گئی ہے۔ نامناسب نہ ہوگا اگر اس موقع پر یہ بات صاف کر دی جائے کہ یہ تحریک روسی اور وسط ایشیائی کمیونسٹ مصنفوں کے نزدیک لٹیروں اور چوراچکوں کی تحریک تھی۔ سوویتی تاجیکی ادبیات کے بابائے آدم صدرالدین عینی اور ایک دوسرے اہم تاجیکی مصنف الغ زادہ نے لیمیوں کی انہی الفاظ میں تصویر کشی کی ہے لیکن ہمارے نزدیک یہ تصویر تعصبات اور تاثرات کی حامل اور یک رخی ہے۔ غالباً لیمی جماعت اُن مسلمانوں پر مشتمل تھی جو وسط ایشیا میں روس کا غلبہ نہیں دیکھنا چاہتی تھی اور اسی جذبے کے تحت وہ نئے نظام حکومت سے اس وقت تک ٹکراتی رہی جب تک کہ وہ لوٹ کر پاش پاش نہیں ہو گئی۔

لہ جو حضرات انقلاب روس کے بعد کی وسط ایشیائی تحریکوں بالخصوص "جدیدیوں" اور "لیمیوں" کے بارے میں مزید معلومات حاصل کرنا چاہیں وہ میری کتاب "محمد اقبال" مطبوعہ اقبال انسٹی ٹیوٹ۔ کشمیر یونیورسٹی سری نگر کا مقدمہ ملاحظہ فرمائیں۔ (ک۔ ا۔ ت)

اسی سلسلۂ سخن میں ایک اور رسالہ کا ذکر ناگزیر ہے جو "شرقِ نو" کے نام سے ۱۹۲۲ سے ۱۹۳۰ء تک شائع ہوتا رہا۔ اس رسالہ کا بنیادی مقصد تو یہ تھا کہ روس کے مشرقی حصے میں بسنے والے عوام کی زندگی، سماج، رسم و رواج اور مذہب کے بارے میں سیر حاصل مقالے شائع کرنے شروع کئے جن میں مشرقی ممالک کے لوگوں بالخصوص مسلمانوں کے بارے میں مفید معلومات بہم پہونچائی جاتیں۔ اس رسالہ میں شائع ہونے والے مقالے عام طور سے اعداد و شمار سے مزین اور حقایق پر مبنی ہوتے۔ رسالہ کی یہ روش نئے نظام کے کارپردازوں کو بہت دنوں تک پسند نہ آسکی۔ ان کا خیال یہ تھا کہ یہ رسالہ "مطلوبہ سیاسی سطح (کمیونزم) کو چھونے میں ناکام ہے غالباً اسی لیے ۱۹۳۰ء میں جبکہ بسمچیوں کی آخری ٹکڑی بھی نیست و نابود کر دی گئی تھی، اس رسالہ کی اشاعت بند کر دی گئی۔ اس رسالے میں جو اہم مضامین شائع ہوئے تھے ان کی تعداد تو کثیر ہی ہوگی مگر ہم کو ان میں سے چند ہی کے موضوعات کا علم ہو سکا ہے۔ ایک مقالہ ایشیائے کوچک کے قزلباشوں کی مذہبی تحریک پر شائع ہوا تھا دوسرا سید احمد شہید رائے بریلوی کی جماعت مجاہدین پر اور تیسرا اُن مسلمانوں کے تصورِ اخوت پر جو ایمان کی راہ میں بندِ آزما تھے۔

عہدِ زیرِ بحث میں جن مستشرقین نے اسلام اور اسلامی علوم و فنون پر علمی اور تحقیقی کام کئے اُن میں بارتھولڈ اور کراچکوفسکی (KRACKOVSKII) کے نام خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں۔ ان مصنفین کی علمی تصانیف میں بارتھولڈ کی تصانیف، موضوع پر گرفت اور اعلیٰ تحقیقی معیار کی وجہ سے اول درجہ کی قدر و قیمت کی حامل ہیں۔ یوں تو بارتھولڈ کا تعلق مستشرقین کے قدیم دبستانِ فکر سے تھا مگر انقلاب روس کے بعد وہ پہلا مستشرق ہے جس نے اس بات کی ضرورت محسوس کی کہ اسلام کے بارے میں درست اور صحیح معلومات اُن روسی عوام کو فراہم کرنی چاہییں جن کی تعداد کروڑوں سے متجاوز ہے اور جو اسلام کے بارے میں بہت کم اور غلط معلومات رکھتے ہیں۔ صرف یہی نہیں بلکہ اس نے اپنی تصانیف میں اس بات کی بھی کوشش کی ہے کہ وہ استخراجِ نتائج میں کسی نسلی، مذہبی یا لسانی تعصب کا شکار نہ ہو اور علمی انداز سے اپنی تحقیقات کے نتائج سے لوگوں کو روشناس کرائے اس سلسلے میں اس نے بہت سے وقیع علمی کام کیے جن میں اُس کی وہ کتاب سب سے زیادہ اہم ہے جس میں اسلام کا ایک عمومی خاکہ پیش کیا گیا ہے۔ یہ کتاب انقلابِ روس کے فوراً بعد ۱۹۱۸ میں شائع ہو کر منظرِ عام پر آئی تھی۔

۱۹۲۶ سے ۱۹۳۴ء تک کا دور اس کا عرصہ روسی تاریخ میں اس لحاظ سے اہمیت کا حامل ہے کہ ان برسوں میں کمیونسٹ پارٹی اپنی سوشلسٹی صنعتی پالیسی پر نظرِ ثانی اور غور و خوض کرتی رہی۔ اس غور و خوض

کے نتیجے میں کمیونسٹ پارٹی نے جو اقدامات کئے اُن میں سب سے اہم اقدام لاکھوں چھوٹے چھوٹے کھیتوں کو اجتماعی کھیتوں (کالخوز) میں تبدیل کرنا تھا اس اقدام کے لیے اُن لوگوں کے عقاید اور ریت رواج پر حملہ کرنا ضروری تھا جو پرانے طریقے سے کاشت کرتے اور اپنے نظریۂ ملکیت کے تحت اپنی ایک انچ زمین بھی کسی دوسرے کے تصرف میں دینے پر آمادہ نہ تھے۔ روس کی کمیونسٹ حکومت کو اپنے زیر نگیں ان مشرقی ریاستوں میں جہاں مسلمانوں کی غالب اکثریت آباد تھی اور جہاں برائے نام ہی سہی اسلامی نظام ملکیت رائج تھا اپنے اس اقدام کے لیے سخت جدوجہد کرنی پڑی اور اس سلسلے میں حکومت نے اقدار کی شکست وریخت سے بھی دریغ نہ کیا۔ اپنے اس اقدام کے لیے روس کی کمیونسٹ حکومت کو اُن ایشانوں، درویشوں اور پیروں کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا جو عوام کے روحانی رہنما تھے۔ ان مذہبی رہنماؤں کا زور کم کرنے کے لیے بالخصوص عورتوں کو اُن کی تقلید سے باز رکھنے کے لیے ایک پروپیگنڈا مہم شروع کی گئی جس کا ایک کام یہ بھی تھا کہ بڑی تعداد میں اسلام مخالف مقالے، کتابچے اور کتابیں شائع کر کے مشرقی جمہوریتوں کے گوشے گوشے اور چپے چپے میں پھیلا دے۔ نشر واشاعت کے سلسلے کو منظم اور فعال بنانے کے لیے روس کی راجدھانی ماسکو کو منتخب کیا گیا اور وہاں دو ایسے اشاعتی ادارے قائم کیے گئے جن کا مقصد صرف اسلام مخالف کتابیں شائع کرنا اور ان کو روس کی مشرقی جمہوریتوں میں پھیلانا تھا لیکن چونکہ ان پروپیگنڈا مقالوں، کتابچوں اور کتابوں کے مصنفین بس واجبی سے پڑھے لوگ تھے اس لیے اس دور میں جو بھی کتابیں منظر عام پر آئیں وہ علمی لحاظ سے کسی خاص اہمیت کی حامل نہیں ہیں۔

اس دور کے مصنفین میں یاروس لافسکی (YAROLAVS KII) کا نام سرفہرست ہے جس نے ماورائے قفقاز اور ماوراء النہر کے عوام کے لیے اسلام مخالف کتابیں لکھیں۔ اُس کا خیال تھا کہ اگر اسلام مخالف تحریروں کے ذریعے مذکورہ بالا دونوں خطوں کے عوام کو اسلام سے برگشتہ کر دیا جاتا ہے تو بقیہ دوسری مشرقی ریاستوں کے عوام کو اسلام سے بدظن کر دینا چنداں مشکل نہ ہوگا۔ یہ وہ عہد ہے جب روس کی مشرقی ریاستوں میں "انقلاب مخالف" تحریکیں زور شور سے چل رہی تھیں اور ان تحریکوں کی زمام عام طور سے مذہبی طبقہ کے افراد کے ہاتھوں میں تھی۔ ان تحریکوں پر یہ الزام لگایا جاتا کہ ان کے پس پشت برطانیہ، فرانس اور دیگر سامراجی قوتوں کا ہاتھ ہے اور یہ تحریکیں سامراجی قوتوں کے ہاتھوں میں کٹھ پتلیوں کی طرح ناچتی رہتی ہیں۔ ۱۹۳۱ء میں روسی آذربائیجان میں بھی اسی طرح کی ایک تحریک ابھری تھی جس کی زمام "ملاؤں" کے ہاتھ میں تھی۔ اُس تحریک پر روسیوں کی طرف سے یہ الزام عائد کیا گیا تھا کہ اُس سے وابستہ "ملا" عوام میں یہ افواہ پھیلاتے ہیں کہ فلاں یا فلاں مقام پر ایک صوفی منش

شخص آئے ہیں جو عوام کو "انقلاب مخالف" تحریک میں حصہ لینے کی دعوت دیتے ہیں۔ ان تمام تحریکوں پر تبصرہ کرتے ہوئے یاروس لافسکی نے عجیب تمسخرانہ انداز سے یہاں تک کہہ دیا تھا "خدا کی کوئی عبادت، کوئی بھی ناموجود خدا، مشرقی روس کے کروڑوں عوام کو سوشلزم کے راستے پر چلنے سے نہیں روک سکتا" وقتی طور پر سہی یاروس لافسکی کا یہ دعویٰ درست ثابت ہوا۔ ہر "انقلاب مخالف" تحریک بے دردی کے ساتھ کچل دی گئی اور مشرقی روس کے سارے کے سارے مسلمان سوشلزم کی راہ پر برضا و رغبت گامزن ہو گئے اور "ملاؤں" کی ساری تدبیریں ناکام ہو کر رہ گئیں۔

اس دور میں مسلمانوں کے خلاف جتنے مقالے، کتابچے اور کتابیں منظر عام پر آئیں نہ جانے کیوں ان کی زبان نہ تاجیکی تھی نہ ازبکی، نہ کرغیزی تھی نہ آذری، نہ تاتاری تھی نہ ترکمانی بلکہ یہ ساری کی ساری کتابیں روسی زبان میں لکھی اور شائع کی جاتیں۔ اس زمانے کا ایک رسالہ جس کا اصل نام فن۔ ایم۔ ڈن (سائنس اور مذہب) تھا وہ واحد رسالہ ہے جو تاتاری زبان میں ۱۹۲۵ء سے شائع ہونا شروع ہوا تھا۔ ۱۹۲۷ء سے ۱۹۲۹ء تک کے تین برسوں میں روسی زبان میں جو مقالات خاص اس مقصد کے لیے شائع کئے گئے تھے ان کے چند موضوعات یہ تھے "تاتاری جمہوریہ میں مذہبی تحریک" "بشکیریہ میں ملحدانہ پروپگنڈا" "مشرقی روس میں مذہب مخالف پروپگنڈا" ان موضوعات ہی سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ عہد زیر بحث میں روسی مصنفین کن کن راستوں سے اسلام پر پے در پے حملے کر رہے تھے۔ ایک دوسرا رسالہ "ری وولوٹسیائے گورلٹس (انقلاب اور کوہستانی لوگ) بھی خاص طور سے قابل ذکر ہے جو ۱۹۲۹ء سے نکلنا شروع ہوا تھا یہ رسالہ بھی اپنے اسلام مخالف مضامین کی وجہ سے وقعت کی نگاہوں سے دیکھا جاتا اور ہاتھوں ہاتھ لیا جاتا۔

معاندانہ نقطۂ نظر سے اسلام کا مطالعہ کرنے والوں اور کثیر تعداد میں کتابیں لکھنے والوں میں ایل۔ کلیموویچ (L.KLIMOVICH) کا نام روسیوں کے لیے انتہائی اہمیت کا حامل ہے اس کی سب سے مشہور کتاب "سوشلزم کی مشرق میں توجیہ اور مذہب" (SOCIALIST CONSTRUCTION IN THE EAST & RELIGION) جو ۱۹۲۹ء میں شائع ہو کر منظر عام پر آئی تھی۔ اس کتاب کے بارے میں سنٹرل ایشین ریویو کے تبصرہ نگار کا کہنا ہے کہ اگرچہ اس کتاب میں بہت سی غلطیاں ہیں مگر پھر بھی یہ کتاب اتنی اہم اور عالمانہ ہے کہ کوئی بھی روسی جو اسلام کا مطالعہ کرنا چاہتا ہے اس کتاب سے صرف نظر نہیں کر سکتا۔ اسی مصنف کی دوسری کتاب "مضامین قرآن" (THE CONTENTS OF THE KURAN) بھی خاصی اہمیت کی حامل ہے جو مذکورہ بالا کتاب سے ایک سال قبل یعنی ۱۹۲۸ء میں

شائع ہوئی تھی۔ اس کتاب کو کلیمو وچ نے اس مقصد کے تحت لکھا تھا کہ وہ بزعم خود "قرآن کے تضادات" کو منظر عام پر لائے اور اس بات کی نشاندہی کرے کہ قرآن استحصال کرنے والوں کے لیے لکھا گیا تھا اور اس کے ذریعہ ان لوگوں کا استحصال کیا جاتا جو مطیع، فرمانبردار اور عقیدۂ آخرت کے حامل تھے۔ اپنی بہت سی خامیوں کی وجہ سے اس کتاب کا شمار گمراہ کن کتابوں میں کیا جانا چاہیے جس کی بنیاد تحقیق پر نہیں بلکہ مفروضات پر رکھی گئی ہے۔

اسی سلسلے میں خود این۔ اے۔ سمرنوف کی ایک کتاب "اسلام اور جدید مشرق" (ISLAM AND MODERN EAST) کا ذکر ضروری ہے جو ۱۹۲۸ء میں کلیمو وچ کی کتاب کے ساتھ ساتھ منظر عام پر آئی تھی۔ اس یک جلدی کتاب میں اسلام کے تمام بنیادی عقائد، اس کا سیاسی کردار، مسلمان مذہبی رہنماؤں کی منظم جماعت اور روزمرہ کی انسانی زندگی میں اسلام جو کردار ادا کرتا ہے، ان سب کا احاطہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے اسی کے ساتھ ساتھ اس کتاب میں ان تحریکوں سے بھی بحث کی گئی ہے جو اپنے وطن کو آزاد کرانے کے لیے معرض وجود میں آئی تھیں اس سلسلے میں سمرنوف نے ایران، ترکی، ہندوستان اور مصر کی بعض تحریکات کا شرح وبسط کے ساتھ جائزہ لے کر استخراج نتائج کی کوشش کی ہے یہ کتاب عام فہم انداز میں لکھی گئی تھی اسی لیے عام روسیوں میں بہت دنوں مقبول رہی۔

درج بالا موضوعات کے علاوہ اس عہد میں روسی مصنفین نے مسلمانوں کے رسم ورواج اور مذہبی تیوہاروں کو بھی اپنے مخصوص مطالعے کا موضوع قرار دیا اور اُن کو ان کے سماجی، معاشی اور سیاسی تناظر میں سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کی اس سلسلے میں صرف کتابیں اور کتابچے ہی منظر عام پر نہیں آئے بلکہ خاصی بڑی تعداد میں مقالے بھی لکھے گئے۔ ان مقالوں میں کلیمو وچ کا وہ مقالہ بھی شامل ہے جو ۱۹۳۰ء میں "حج۔ اسلام کا خونخوار بھوت" (HAJJ, THE VAMPIRE OF ISLAM) کے عنوان سے شائع ہوا تھا۔ اس مقالے کے عنوان ہی سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ مقالہ نگار نے حج کے فلسفہ سے کس حد تک انصاف کیا ہوگا اور اُس کی اصل روح کو کس حد تک سمجھ سکا ہوگا؟ اسی طرح کا دوسرا مقالہ وی۔ شوخور نے "رمضان کا مقدس مہینہ" کے عنوان سے اسی سال شائع کروایا تھا۔ اس مقالے کے عنوان سے تو کوئی قابل اعتراض بات ظاہر نہیں ہوتی لیکن اس میں جو کچھ لکھا گیا ہے وہ اس لحاظ سے قابل اعتراض ہے کہ مقالہ نگار نہ تو روزہ کی حکمت کو سمجھ سکا ہے اور نہ ہی اس کی اصل روح تک رسائی حاصل کر سکا ہے۔ ۱۹۳۱ء میں الیس۔ ترخانوف کا مقالہ "مسلمانوں کے تیوہار" شایع ہوا۔ یہ مقالہ بھی اسی نہج پر اور اسی جذبہ کے ساتھ لکھا گیا ہے جس کی

طرف اوپر کی سطور میں اشارہ کیا جا چکا ہے۔ اسی سال ایل کلیموویچ کا ایک دوسرا مقالہ "عید الاضحی کی قربانی" پر شائع ہوا، اس مقالے میں بھی مصنف نے اسلامی خیالات کی ترجمانی کرنے کے بجائے اپنے مفروضات کو مسلمہ حقیقت مانتے ہوئے قربانی کی جو تصویر پیش کی ہے اُس سے کوئی ایماندار غیر مسلم بھی متفق نہیں ہو سکتا۔ ان مقالوں کی اصل روح یہ تھی کہ مسلمانوں کے مذہبی عقائد کی پے در پے غلط ترجمانی کر کے خود مسلمانوں کو یہ باور کرنے پر مجبور کر دیا جائے کہ وہ اپنے عقاید کے بارے میں جو خیال رکھتے ہیں وہ غلط ہے ان کے عقاید کی اصل اور صحیح توجیہ و تعبیر تو یہ روسی مصنفین کر رہے ہیں جو حج، روزہ اور قربانی جیسے موضوعات پر "محققانہ" مقالے پے در پے شائع کر رہے ہیں شروع شروع میں تو عام مسلمانوں پر اس طرح کی تحریروں کا کوئی خاص اثر نہ پڑا لیکن دھیرے دھیرے روسی مصنفین اپنے مقصد میں کامیاب ہوئے اور روسی مسلمانوں کی بہت بڑی تعداد ان کی ہم نوا ہو گئی جو لوگ ان خیالات کے ہم نوا نہ ہو سکے انھوں نے مصلحتاً خاموشی اختیار کر لی کیونکہ ایک خاموش سیکڑوں بلاؤں کو ٹالتی ہے۔

اس دور میں مسلم خواتین کو اسلام سے برگشتہ کرنے کا کام بڑے منظم اور سائنسی انداز سے شروع کیا گیا۔ دوسرے غیر مسلم مصنفین نے اس بات کو بار بار دہرایا ہے کہ مسلم خواتین کی "پستی" زبوں حالی اور کسمپرسی" کی اصل وجہ ان کا تصور حجاب و ناموس ہے۔ روسی مصنفین نے اس بات پر زور دیا کہ جب تک مسلم خواتین اپنے ان تصورات کو نہ بدلیں گی مردوں کے ہاتھوں "ظلم و ستم" کا نشانہ بنتی رہیں گی ۱۹۲۹ء میں خود این۔ اے۔ سمرنوف نے "پردہ" پر ایک کتاب لکھ کر شائع کی تھی جس میں اس نے مسلم خواتین میں پردہ رواج کی تاریخ اور اس کے خلاف وقتاً فوقتاً جو جد و جہد ہوئی تھی اس کو شرح و بسط کے ساتھ بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کتاب کا سب سے "دلچسپ" باب وہ ہے جس میں سمرنوف نے ازبکستان اور روسی آذربائیجان کی مرکزی کمیونسٹ پارٹی کے جلسوں میں ہوئی اُن تقریروں کو جمع کر دیا ہے جن میں کمیونسٹ پارٹی کے کارکنوں سے اس بات کی اپیل کی گئی ہے کہ وہ مسلم خواتین کو پردہ کی قید و بند سے آزاد کرائیں۔ اسی طرح مسلم خواتین میں "ناموس" کا جو تصور تھا اس کو ترقی کی راہ میں رکاوٹ سمجھتے ہوئے اس پر بھی پیاپے حملے کیے گئے۔ اس سلسلے میں ہم کو جس کتاب کا علم ہو سکا ہے وہ کسی روسی مصنف کی تحریر کردہ نہیں بلکہ ایک آذربائیجانی مصنف ایس۔ آغا علی اوغلو کی تحریر کردہ ہے جو ناموس کے نام سے ۱۹۲۹ء میں باکو سے شائع ہوئی تھی۔ اس کتاب میں آغا علی اوغلو نے یہ تجویز پیش کی ہے کہ اگر مسلم خواتین کو معاشی خود مختاری مل جائے تو قدیم و فرسودہ تصور ناموس خود بخود اپنی موت

آپ مرجائے گا۔ اس سلسلے میں اس نے یہ بھی تجویز پیش کی ہے کہ باقاعدہ قانون بنا کر خواتین کو مردوں کے برابر درجہ دے دیا جائے تاکہ ان کا دقیانوسی تصور ناموس رفتہ رفتہ فنا کے گھاٹ اتر جائے۔

روسی مصنفین ایک طرف تو ان موضوعات پر اظہار خیال کر رہے تھے اور دوسری طرف وہ مسلمانوں کے بعض اُن فرقوں کا بھی خصوصی مطالعہ کر رہے تھے جن کو خود مسلمان دائرۂ اسلام سے خارج سمجھتے ہیں، روسی مصنفین کی کوشش یہ تھی کہ وہ اِن فرقوں کو اسلام ہی کی ایک شاخ قرار دے کر ان کے مطالعے کے ذریعہ اسلام کی شکل مسخ کر کے رکھ دیں اس سلسلے میں انھوں نے بہائیت کی تشریح وتعبیر پر خاص طور سے زور دیا۔ ۱۹۳۰ء میں اے۔ ایم۔ آرشرونی (A.M. ARSHARUNI) نے بہائیت کے بعض نظریات کی نشاندھی کرتے ہوئے اس "مذہب" کو اتنا ہی انقلابی ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، جتنا کہ اس کے نزدیک سوشلزم ہے۔ اِسی طرح بہائیت پر آئی۔ داروف (I. DAROV) نے بھی ایک کتاب "بہائیت۔ مشرق کا جدید مذہب" کے نام سے اُسی زمانے میں شایع کروائی اس کتاب میں عبدالبہا کے خطوط کا شرح وبسط کے ساتھ مطالعہ کیا گیا ہے اور ان خطوط کی روشنی میں یہ نتیجہ نکالا گیا ہے کہ بہائیت اور سوشلزم کے مابین بعض ایسے فرق اور اختلافات ہیں جو سرمایہ داری اور سوشلزم کے درمیان ہیں۔ اسی سال "وہابیت"[1] کو بھی ایک روسی مصنف ایم۔ تومر (M. TOMAR) نے اپنے مطالعے کا موضوع قرار دیا اور "وہابیت کے مآخذ" کے عنوان سے ایک مقالہ لکھ کر شائع کروایا جس میں ایک طرف تو وہابیت کو "غیر صحیفی اور تحریف شدہ" رسوم کی تنسیخ کا طالب قرار دیا گیا تھا اور دوسری طرف اس مطالبہ کی ذمہ داری نجد اور خود عبدالوہاب کی معاشی حالت پر ڈالی گئی تھی۔ بہ الفاظ دگر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر اُس زمانے کے نجد کی معاشی حالت بہتر ہوتی اور خود عبدالوہاب بھی معاشی لحاظ سے آسودہ ہوتے تو وہابی تحریک کے یہ خدوخال نہ ہوتے جن خدوخال میں وہ نمایاں ہوئی تھی۔

اُس زمانے کے مسلمانوں میں "خلافت" کا جو تصور تھا، روسی مصنفین نے اس کو بھی اپنے اظہار خیال کا موضوع بنایا اس سلسلے میں پی۔ گیدُل یانوف (P. GIDULYANOV) کا مقالہ "خلافت — مذہب اور ریاست کے مابین رشتہ کا ایک انوکھا نظام" خاص طور سے قابل ذکر ہے۔ اس

---

[1] جن افراد کو "وہابی" کہا جاتا ہے ان کو جمہور علماء نے کبھی بھی دائرہ اسلام سے خارج قرار نہیں دیا ہے۔ (ک۔ ا۔ ج)

مقالے کے بارے میں سنٹرل ایشین ریویو کے تبصرہ نگار نے یہ اطلاع فراہم کی ہے کہ یہ مقالہ بارتھولڈ کے ایک مقالے سے ماخوذ ہے جو اُس نے ۱۵۱۷ء میں سلیم اول کے خلیفہ کا لقب اختیار کرنے کے سلسلے میں تحریر کیا تھا اس سلسلے کی ایک دلچسپ حقیقت یہ بھی ہے کہ خود بارتھولڈ نے اس بات سے انکار کیا ہے کہ مذکورہ مقالہ اُس کے مقالے سے ماخوذ ہے۔ بہرحال گیدل یانوف نے اپنے مذکورہ مقالہ میں اس بات کی نشاندہی کی کوشش کی ہے کہ مسلمانوں میں خلافت اللہ فی الارض کا جو تصور ہے وہ بازنطینی تصور ریاست سے ماخوذ و متاثر ہے۔ اس مقالہ میں مقالہ نگار نے خاص طور سے اس بات کا انکار کیا ہے کہ "جوان ترکوں" (YOUNG TURKS) نے ۱۹۰۸ء میں سلطان کی دینی وقعت و منصب کا انکار کیا تھا۔ اسی مقالہ میں اُس نے یہ بھی دعویٰ کیا ہے کہ ترکی حکومت اور مذہبی رہنماؤں کے مابین رشتہ پر جو نظر ثانی کی گئی تھی وہ اسی نوع کی روسی اصلاح سے متاثر و ماخوذ ہے۔ اگرچہ مقالہ نگار نے اس سلسلے میں منطق کے سارے کبریٰ اور صغریٰ ایک کرکے رکھ دیئے ہیں مگر اہلِ علم کے نزدیک اس کی ساری عقلی ورزشیں ساقط الاعتبار اور اس کا دعویٰ ناقابلِ یقین ہے۔

روسی نظام ملکیت کے تصور کو درست اور وقت کے تقاضوں کے مطابق ثابت کرنے کے لیے اس بات کی ضرورت محسوس کی گئی کہ اسلامی نظام ملکیت کے تصور کا نام نہاد علمی جائزہ لے کر یہ ثابت کیا جائے کہ ملکیت کے بارے میں روس میں جو نظام فکر رائج ہے وہی صحیح ہے اور مملکت روس میں بسنے والے مسلمانوں کو بھی اس نظام فکر سے استفادہ کرتے ہوئے ملکیت کے سلسلے میں اپنے نقطۂ نظر کو بدل دینا چاہیے اس خیال کو مدنظر رکھتے ہوئے ایم۔ تومر نے "اسلام اور ملکیتِ زمین" کے عنوان سے ۱۹۳۰ء میں اپنا مقالہ شائع کیا جس کا مرکزی تصور یہ تھا کہ اسلام میں ملکیت زمین کا جو تصور رائج ہے اس کا اصل و حقیقی ماخذ قرآن نہیں بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اُن کے اصحاب رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے وہ فیصلے ہیں جو یہ حضرات وقتاً فوقتاً صادر فرماتے رہے ہیں۔ اس مقالے میں ایم۔ تومر نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ساتویں صدی عیسوی کے عرب میں "ذاتی ملکیت" کا نظام رائج تھا۔ اس سے مقالہ نگار نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ اسلام نے اس بات کی توثیق کی کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور ان کے گرد مجتمع اصحاب اقتدار کے حق میں زمین کو "قومیا" (NATIONALISE) لیا جائے۔ ایم۔ تومر نے اپنے مقالے کے خاتمہ پر یہ بھی لکھا ہے کہ ملکیت زمین کے سلسلے میں اسلام جس نظام کو سب سے زیادہ پسندیدگی کی نظر سے دیکھتا ہے وہ نظام وقف ہے۔

۱۹۳۰ء میں شائع ہونے والے مقالوں میں ایک اور اہم مقالہ ایس۔ ایم۔ ابرمزون

(S.M. ABRAMZON) کا تحریر کردہ ہے جس کا عنوان "ماناپ اور مذہب" ہے۔ اس مقالے کی شانِ نزول یہ ہے کہ ۱۹۳۰ء کے موسم بہار میں کرغیزیہ کے ایک ضلع چُو (CHU) پر فوجی یلغار کی گئی تھی۔ اس فوجی یلغار کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے اُن لوگوں کے مذہبی تصورات کا جائزہ لینا ضروری سمجھا گیا جن پر حملہ کیا گیا تھا۔ ماناپ (MANAP) کے بارے میں مقالہ نگار نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ کرغیزیہ میں انہی لوگوں نے سب سے پہلے اسلام کو قبول کیا تھا۔ قبولِ اسلام کے بعد انھوں نے لوگوں کو اپنے حلقۂ اثر اور ماتحتی میں رکھنے کا ذریعہ اسلام ہی کو بنایا۔ بیسویں صدی کے آغاز کا زمانہ آتے آتے تک "ملاؤں" اور ماناپوں میں کامل ہم آہنگی ہو چکی تھی۔ اس مفروضہ کا ثبوت مقالہ نگار نے اس طرح ثابت کیا ہے کہ جب ۱۹۱۶ء میں روس نے ترکی پر حملہ کیا تھا تو مسلمان علماء نے روس کے اس حملے پر صرف احتجاج ہی نہیں کیا تھا بلکہ شورش برپا کر دی تھی۔ پھر جب روس میں انقلاب آگیا تو انقلاب روس کے بعد ایک ہی سال کے اندر اندر کرغیزیہ میں مسجدوں کی تعداد قابل لحاظ حد تک بڑھ گئی تھی۔ مسجدوں کی تعداد کے بڑھنے کا سرا "پان اسلامی خفیہ مرکزوں" کے قیام سے ملانے کی مضحکہ خیز کوشش کی گئی ہے یہ دوسری بات ہے کہ اس طرح کی مضحکہ خیز کوششیں ہی اب عالمانہ کوششیں سمجھی جاتی ہیں۔

۱۹۳۰ء میں شایع ہونے والی اہم کتابوں میں سگی دُل لین (SAGIDULLIN) کی کتاب "وہابی (اوہابی) تحریک کی تاریخ کا تعارف" خاص طور سے قابلِ ذکر ہے جس کو تاتار کے اکنامکس انسٹی ٹیوٹ (ECONOMIC INSTITUTE) نے شائع کیا تھا۔ یہ کتاب جس تحریک کا مطالعہ پیش کرتی ہے اُس کی بنیاد ۱۸۶۲ء میں بہاء الدین نامی ایک ترکستانی تاجر نے ڈالی تھی اس تحریک سے منسلک افراد اپنا سلسلہ حضرت اویس قرنی سے ملاتے تھے اور خود کو نقش بندی بھی کہتے تھے۔ اس تحریک کے بانی نے اپنا صدر مقام قازان کو بنایا تھا اور خود کو "غازی" کے نام سے موسوم کرتا۔ اس نے قازان میں ایک "ریاستی عبادت خانہ" بھی بنایا تھا۔ سگی دُل لین کے قول کے مطابق اس تحریک نے بہت سے اصول کسانوں کے مفادات کو مدنظر رکھنے والے تھے اور بعض لحاظ سے ٹالسٹائی کی تعلیمات سے خاصے ملتے جلتے بھی تھے۔ بہرحال ان حضرات کے رہنما اصول یہ تھے:

۱۔ گورنمنٹ کی قائم کردہ تاتاری "مسلم اسمبلی" مسجدوں یا کسی بھی ادارہ کی توثیق نہ کریں۔
۲۔ فوجیوں کی طرح کی نہ تو وردی پہنیں اور نہ اسلحے استعمال کریں۔
۳۔ ٹیکس ادا نہ کریں۔
۴۔ کسی انتظامیہ کی ماتحتی نہ قبول کریں۔

(POKROVSKII) تسلیم کیا جاتا ہے۔ "معاشی مادیت" کا نظریہ، مارکس اور لینن کے "جدلیاتی مادیت" (DIALECTICAL MATERIALISM) کے نظریہ کے بالکل برعکس ہے۔ ان مقالوں کے علاوہ ایم۔ ایل۔ تومر کا مقالہ "اسلام اور کمیونزم" بھی خاص طور سے قابل ذکر ہے۔ اس مقالہ میں تومر نے اس بات پر زور دیا ہے کہ اپنے اپنے "تصور کائنات" کے فرق و اختلاف کی وجہ سے نہیں بلکہ انفرادی نظریات کی وجہ سے اسلام اور کمیونزم ایک دوسرے کے متضاد و متباین ہیں۔ تومر نے اس مقالے میں ملکیت زمین سے بحث کرتے ہوئے یہ تو درست اطلاع فراہم کی ہے کہ اسلام "ذاتی ملکیت" کی نہ صرف یہ کہ نفی نہیں کرتا بلکہ اس کو درست بھی قرار دیتا ہے لیکن اسی سلسلۂ سخن میں تومر کا یہ کہنا سراسر غلط ہے کہ اسلام ہمیشہ سے دہقانی تصور یا تخیل (PEASANT IDEOLOGY) کا حامل رہا ہے۔ یہ مقالہ اگرچہ اسلام کی صحیح اور درست ترجمانی نہیں کرتا مگر اسلام کو سمجھنے کی ایک نسبتاً سنجیدہ کوشش ضرور معلوم ہوتا ہے۔ مذکورہ کتاب کی اس لحاظ سے بھی اہمیت ہے کہ اس کے مطالعے سے اس بات کا بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ۱۹۳۱ء میں روسی عالموں کی اسلام شناسی کی علمی سطح کیا اور کیسی تھی؟

۱۹۳۱ء ہی میں بلیائیف نے ایک اور علمی کام کیا جس کو روس کی اسلام شناسی میں سنگ میل کی حیثیت حاصل ہے۔ بلیائیف کی اس کتاب کا نام "اسلام کے مآخذ" ہے جو مختلف مقالات کا مجموعہ ہے۔ اس کتاب کو بلیائیف نے روس کے اُن اسلام شناس طالب علموں کے لیے مرتب کیا ہے جو کوئی دوسری غیر ملکی زبان نہیں جانتے۔ اس نے کوشش کی ہے کہ یہ کتاب مذکورہ افراد کے لیے بنیادی ماخذ کا کام انجام دے۔ اس کتاب کا ایک اہم پہلو یہ بھی ہے کہ اس میں بلیائیف نے "بورژوا مصنفین" کے اُن علمی کاموں پر سخت الفاظ میں تنقید نہیں کی ہے جن کا موضوع اسلام اور اسلام شناسی ہے لیکن اُس نے اسلام کو ایک سماجی اور معاشی تحریک قرار دے کر اپنی کتاب کو مضحکہ خیز بنا دیا ہے۔

اسلامی علوم کا جائزہ لینے کے ساتھ ہی ساتھ اس دور میں روسی محققین نے اس بات کی بھی کوشش کی کہ وہ ظہور اسلام کے اسباب تک رسائی حاصل کریں۔ اس سلسلے میں روسی مصنفین نے بہت سے مقالے اور کتابیں شائع کیں۔ اس موضوع کا مطالعہ کرتے ہوئے روس کے ماہرین اسلام شناسی اور محققین پانچ گروہوں میں تقسیم ہو گئے، ہر گروہ کا نظریہ دوسرے گروہ کے نظریے سے بالکل مختلف تھا۔ مختصر الفاظ میں ان گروہوں کا تعارف درج ذیل ہے۔

(POKROVSKII) تسلیم کیا جاتا ہے "معاشی مادیت" کا نظریہ، مارکس اور لینن کے "جدلیاتی مادیت" (DIALECTICAL MATERIALISM) کے نظریہ کے بالکل برعکس ہے۔ ان مقالوں کے علاوہ ایم۔ ایل۔ تومر کا مقالہ "اسلام اور کمیونزم" بھی خاص طور سے قابل ذکر ہے۔ اس مقالہ میں تومر نے اس بات پر زور دیا ہے کہ اپنے اپنے "تصور کائنات" کے فرق و اختلاف کی وجہ سے نہیں بلکہ انفرادی نظریات کی وجہ سے اسلام اور کمیونزم ایک دوسرے کے متضاد و متبائن ہیں۔ تومر نے اس مقالے میں ملکیت زمین سے بحث کرتے ہوئے یہ تو درست اطلاع فراہم کی ہے کہ اسلام "ذاتی ملکیت" کی نہ صرف یہ کہ نفی نہیں کرتا بلکہ اس کو درست بھی قرار دیتا ہے لیکن اسی سلسلۂ سخن میں تومر کا یہ کہنا سراسر غلط ہے کہ اسلام ہمیشہ سے دہقانی تصور یا تخیل (PEASANT IDEOLOGY) کا حامل رہا ہے۔ یہ مقالہ اگرچہ اسلام کی صحیح اور درست ترجمانی نہیں کرتا مگر اسلام کو سمجھنے کی ایک نسبتاً سنجیدہ کوشش ضرور معلوم ہوتا ہے۔ مذکورہ کتاب کی اس لحاظ سے بھی اہمیت ہے کہ اس کے مطالعے سے اس بات کا بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ۱۹۳۱ء میں روسی عالموں کی اسلام شناسی کی علمی سطح کیا اور کیسی تھی؟

۱۹۳۱ء ہی میں بلیائیف نے ایک اور علمی کام کیا جس کو روس کی اسلام شناسی میں سنگ میل کی حیثیت حاصل ہے۔ بلیائیف کی اس کتاب کا نام "اسلام کے مآخذ" ہے جو مختلف مقالات کا مجموعہ ہے۔ اس کتاب کو بلیائیف نے روس کے اُن اسلام شناس طالب علموں کے لیے مرتب کیا ہے جو کوئی دوسری غیر ملکی زبان نہیں جانتے۔ اس نے کوشش کی ہے کہ یہ کتاب مذکورہ افراد کے لیے بنیادی ماخذ کا کام انجام دے۔ اس کتاب کا ایک اہم پہلو یہ بھی ہے کہ اس میں بلیائیف نے "بورژوا مصنفین" کے اُن علمی کاموں پر سخت الفاظ میں تنقید نہیں کی ہے جن کا موضوع اسلام اور اسلام شناسی ہے لیکن اُس نے اسلام کو ایک سماجی اور معاشی تحریک قرار دے کر اپنی کتاب کو مضحکہ خیز بنا دیا ہے۔

اسلامی علوم کا جائزہ لینے کے ساتھ ہی ساتھ اس دور میں روسی محققین نے اس بات کی بھی کوشش کی کہ وہ ظہور اسلام کے اسباب تک رسائی حاصل کریں۔ اس سلسلے میں روسی مصنفین نے بہت سے مقالے اور کتابیں شائع کیں۔ اس موضوع کا مطالعہ کرتے ہوئے روس کے ماہرین اسلام شناسی اور محققین پانچ گروہوں میں تقسیم ہو گئے، ہر گروہ کا نظریہ دوسرے گروہ کے نظریے سے بالکل مختلف تھا۔ مختصر الفاظ میں ان گروہوں کا تعارف درج ذیل ہے۔

پہلا گروہ ایم۔اے۔رائزنر (M.A. REISNER)، ای۔اے۔بلیائیف (E.A. BELYA-YEV) ایل۔آئی۔کلیموویچ (L.I. KLIMOVICH)، وی۔ٹی۔دتیاکن (V.T. DITYAKIN) اور این۔بلوٹنی کوف (N. BOLOTNIKOV) جیسے عالموں پر مشتمل ہے۔اس گروہ کے نزدیک ظہورِ اسلام کا سبب یہ تھا کہ "اس ابھرتے ہوئے مذہب کو مکہ اور مدینہ کے تجارت پیشہ بورژوا طبقہ سے محرک طاقت و قوت ملتی تھی"۔

دوسرا گروہ این۔اے۔روزخوف (N.A. ROZKHOV) کے اس نظریہ کو ماننے والوں پر مشتمل تھا کہ "محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) تقریباً ایک فوجی[1] انقلاب لائے"۔

تیسرے گروہ کا نظریہ یہ تھا کہ اسلام حجاز کے مفلس و نادار زراعت پیشہ افراد کے درمیان عالم وجود میں آیا۔اس نظریہ کو سب سے پہلے ایم۔ایل۔اے۔تومر نے پیش کیا اور بعد میں بہت سے روسی محققین اس کے ہم خیال ہو گئے۔

چوتھے گروہ کا سرخیل این۔اے۔موروزوف (N.A. MOROZOV) تھا جو ایک چونکا دینے والے مگر بے سر پیر کے نظریے کا بانی مبانی تھا۔اس کا نظریہ یہ ہے کہ صلیبی جنگوں سے قبل اسلام اور یہودیت میں کوئی بھی چیز مابہ الامتیاز نہیں ہے، صلیبی جنگوں کے بعد ہی اسلام ایک آزاد اور خود مختار امتیازی نشان کا حامل بنا۔موروزوف کے نظریہ کا ایک جزو یہ بھی ہے کہ (نعوذ باللہ) محمد (صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین کی شخصیتیں حقیقی اور تاریخی نہیں بلکہ افسانوی ہیں۔

پانچواں گروہ ایس۔پی ٹولسٹوف (S. P. TOLSTOV) کے نظریے کے حاملین کا تھا۔اس نظریے کے مطابق اسلام ایک سماجی۔مذہبی تحریک تھا جس کا آغاز عرب سماج کے جاگیرداروں کی وجہ سے نہیں بلکہ غلاموں کی وجہ سے ہوا۔

درج بالا نظریات کے حاملین کی جو کتابیں اور مقالے منظرِ عام پر آئے اُن میں سے چند یہ تھے۔

(۱) رائزنر نے اپنے نظریہ کو ایک مقالہ "قرآنی نظریہ" اور ایک کتاب "مشرقی نظریات" میں شرح وبسط کے ساتھ پیش کیا ہے۔اس کا درج بالا مقالہ ۱۹۲۶ء میں اور کتاب ۱۹۲۷ء میں شائع ہوئی تھی رائزنر کا خیال ہے کہ عرب کے خانہ بدوش قبائل مکہ کی بیرونی تجارت کی توسیع و ترقی کی راہ میں سدِّ راہ

---

[1] اصل عبارت میں Feudel کا لفظ استعمال ہوا ہے جس کے معنی "جاگیردارانہ" اور "فوجی" دونوں کے ہیں۔ہم نے سیاقِ کلام کو مدِنظر رکھتے ہوئے آخرالذکر معنی کو ترجیح دی ہے۔(ک۔ا۔ج)

بنے ہوئے تھے۔ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے اللہ کو ایک ارفع و اعلیٰ تاجر[1] قرار دے کر اسلام کو متحد کرنے کا ایک عامل (FACTER) فراہم کر دیا۔ سمرنوف کا خیال یہ ہے کہ رائٹرز کے اس نظریے میں اس حقیقت کو مدنظر نہیں رکھا گیا ہے کہ "قرآن اصلاً حکمراں طبقہ کی مدافعت کرتا ہے، اس مدافعت سے اس کا مدعا یہ ہے کہ وہ طبقاتی کشمکش کی طرف سے پرولتاری طبقہ کی توجہ ہٹا دے" رائٹرز کا نظریہ اگرچہ مارکسی نقطۂ نظر کا ترجمان نہیں ہے تاہم روس کے بہت سے اسلام شناس اس سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔

اسی نقطۂ نظر کو بلیائیف نے اپنے ایک مقالہ "ظہورِ اسلام" کی تاریخ میں مکہ کے تجارتی سرمایہ کا کردار" میں پیش کیا ہے۔ بلیائیف کا خیال ہے کہ مکہ کے تاجر اپنے شہر کے نادار افراد کی مدد سے اپنے تجارتی کاروانوں کو مرتب کرتے تھے اسی مقالے میں اس نے یہ بھی خیال ظاہر کیا ہے کہ اللہ اور بندوں کے درمیان جو بھی تعلق ہے وہ "تاجرانہ" ہے۔

دتیا کن نے جو رائٹرز ہی کے دبستان فکر کا ایک نمائندہ ہے اپنے مقالات میں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ "بورژوا مصنفین" اسلام کے بارے میں بنیادی مواد جمع کر گئے ہیں سوویتی مصنفین کا اب صرف یہ کام رہ گیا ہے کہ اُسی مواد کی روشنی میں اسلام کی مارکسی نقطۂ نظر کے مطابق تفسیر و توجیہ کریں۔ "بورژوا مصنفین" کے فراہم کردہ مواد پر تکیہ کرنے کی وجہ سے دتیا کن حدیث جیسے اہم ماخذ سے بھی رجوع نہیں کر پاتا جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ کیتانی (CAETANI) اور بارتھولڈ کی پیش کردہ معلومات ہی کی روشنی میں اسلام کی تعبیر و تشریح کی کوشش کرتا ہے اور انہی لوگوں کی طرح اس بات کا قائل ہے کہ اسلام کی "تخلیق" کرنے والے لوگ شہری باشندے تھے۔ یہ نظریہ پوکروفسکی (POKROVSKII) دبستان فکر کا نظریہ ہے اور بقول سمرنوف اسی نظریہ کی وجہ سے رائٹرز مکتب فکر کی تمام تحریریں تباہ و برباد ہو کر رہ گئی ہیں۔

(۲) روزخوف کے جس نظریے کا درج بالا سطور میں ذکر کیا جا چکا ہے وہ اس کی کتاب "روسی تاریخ، تقابلی تاریخ کی روشنی میں" کے اٹھارویں باب میں دیکھا جا سکتا ہے۔ روزخوف، میولر (MULLER)، گولڈزیہر (GOLDZIHER) اور کرمر جیسے مستشرقین کی آرا کو سب سے زیادہ قابل استناد سمجھتا ہے علاوہ بریں اسلام کی توجیہ و تعبیر کرتے ہوئے وہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے

---

[1] اسلام میں ثواب و عذاب کا جو تصور ہے اور نیک عمل کرنے والوں کو جنت کی خوشخبری اور برے عمل کرنے والوں کو عذاب الیم کی جو وعید سنائی گئی ہیں غالباً اسی کی وجہ سے ان روسی مصنفین کے دماغ میں یہ بات آئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کو ایک بلند مرتبت تاجر بنا کر مسلمانوں کے سامنے پیش کیا ہے۔ ک۔ ا۔ ت

ذاتی اعمال و کردار پر "ضرورت سے زیادہ" زور دیتا ہے (غالباً اسی سبب سے اس کے افکار و آراء روسی مصنفین کے نزدیک چنداں قابل اعتنا نہیں ہیں۔)

(۳) ایم۔ ایل۔ تومر کا نظریہ اُس کے ایک مقالے "اسلام کی ابتدا اور اُس کی طبقاتی بنیاد" میں شرح وبسط کے ساتھ بیان ہوا ہے۔ تومر نے اپنے اس مقالے میں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ اسلام کا نظام اپنے عہد کے کسی موجود نظام پر قائم نہیں ہوا بلکہ ایک آزاد و خود مختار "احساس کے ذریعے حاصل کردہ خیال کا ذہنی قالب ہے۔ اُس کو مکہ کے تجارتی سرمایہ نے مکہ سے نکال باہر کیا اور اُس نے اپنا امتیازی نشان مدینہ کے عوام کے توسط سے حاصل کیا۔ اس نظریے کے باوجود تومر کا یہ خیال ہے کہ اسلام ناداروں اور دبے دبائے عوام کا مذہب ہے۔ تومر کا نظریہ مارکسی نقطۂ نظر سے بالکل میل نہیں کھاتا اس لیے روس میں یہ اپنا دیرپا اثر نہ چھوڑ سکا۔

(۴) مورو زوف کا نظریہ اس کی کتاب "عیسیٰ مسیح" (مطبوعہ ۱۹۳۰) کی چھٹی جلد میں "اسلام کب آیا" کے عنوان سے بیان ہوا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے "عہد وسطیٰ میں اسلام صرف ارجن ازم[۱] (AR-JANISM) کی شاخ تھا جس پر مکہ کے نزدیک کے بحیرۂ احمر کے موسمیاتی اثرات نمایاں تھے اور اپنی بت شکنی میں یہ بازنطینیوں کے مماثل تھا۔ مورو زوف کے نزدیک قرآن کی ترتیب کا کام گیارہویں صدی عیسوی کے اواخر تک ہوتا رہا وہ اس بات کا بھی قایل ہے کہ جزیرہ نمائے عرب میں کسی مذہب کا جنم نہیں ہو سکتا کیوں کہ یہ خطہ متمدن دنیا سے کافی دوری پر واقع ہے عہد وسطیٰ کے آریائی مسلمان۔ اگرونی[۲] (AGARS)، اسماعیلیون[۳] (ISHMAELITES) اور سارا سینون[۴] (SARACENS)

---

[۱] یہ اصطلاح کسی بھی لغت یا قاموس میں نہیں ملی۔ ہو سکتا ہے کہ یہ اصطلاح ARIANISM ہو اور غلطی سے I کی جگہ J چھپ گیا ہو۔ بہر حال آرین ازم کا نظریہ چوتھی صدی عیسوی کے ایک مذہبی عالم ARIUS سے منسوب ہے جس نے عیسائیوں کے نظریۂ تثلیث کے خلاف اپنا نظریہ پیش کیا تھا اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو خدا کا بیٹا ماننے سے انکار کر دیا تھا ملاحظہ ہو Webster's Dictionary of the English Language

[۲] ملاوں یا شنے مراد ہیں۔ [۳] انگریزی زبان میں ابتدا میں یہ لفظ حضرت اسماعیل کی اولاد کے لئے بولا جاتا تھا۔ اب یہ لفظ ہر عرب کے لئے مستعمل ہے کیونکہ عربوں کا دعویٰ یہ ہے کہ وہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کی نسل سے ہیں۔

[۴] اصلاً یہ انگریزی لفظ شام اور اس کے نواحی علاقوں کے خانہ بدوش باشندوں کے لئے بولا جاتا تھا پھر ان مسلمانوں کے لئے بولا جانے لگا جو صلیبی جنگوں میں مخالف۔ اب یہ ہر عرب کے لئے بولا جاتا ہے۔ ک۔ ا۔ ج

ہی کی طرح صلیبی جنگوں کے زمانے سے قبل تک بالکل یہودیوں جیسے تھے اور دونوں میں تفریق نہیں کی جاسکتی تھی۔ صلیبی جنگوں کے بعد مسلمانوں نے اپنا آزاد اور خود مختار تشخص حاصل کیا۔ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اور ان کے جانشینوں کی شخصیتیں اُسی طرح (نعوذ باللہ) غیر معتبر ہیں جس طرح عیسیٰ (علیہ السلام) اور ان کے حواریوں کی شخصیتیں۔"

(۵) ٹالسٹوف (TOLSTOV) نے اپنے مقالے "ابتدائی اسلام کا خاکہ" میں اپنا جو نظریہ بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ اسلام کی ابتدا کے بارے میں اب تک جو نظریات بیان کئے گئے ہیں وہ سب کے سب غلط ہیں کیونکہ اس کے نزدیک اسلام کا ظہور نہ تو کسی خاص طبقہ کے لیے ہوا تھا اور نہ ہی اس کے عالم وجود میں آنے کی وجہ کوئی ایک سماجی سبب تھا۔ اُس کے نزدیک اسلام کے پس پشت جو محرک قوت کارفرما تھی اس میں خانہ بدوش قبائل، تجارت پیشہ بورژوا اور نادار زراعت پیشہ افراد، سب ہی شامل تھے۔

درج بالا تفصیل سے اندازہ ہو گیا ہوگا کہ ٹالسٹوف کو چھوڑ کر اس دور کے "اسلام شناس" روسی مصنفین تاریخ ادیان اور تاریخ عالم سے کس حد تک واقف تھے اور کس طرح عقل و دانش کو بالائے طاق رکھ کر اپنے اپنے مفروضات کی کسوٹی پر اسلام کو جانچنے، پرکھنے اور لوگوں کے سامنے پیش کرنے میں مصروف تھے۔

اسی زمانے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصیت کا بھی خاص طور سے "مطالعہ" کیا گیا۔ اب ہم درج ذیل سطور میں روسی مصنفین کی گل افشانیٔ گفتار کے اس پہلو کا سرسری سا ذکر کریں گے تاکہ ان کی فکر و فہم کا حال کچھ اور کھل کر سامنے آجائے۔

گذشتہ سطور میں موروزوف کی کور نظری کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے اور لکھا جا چکا ہے کہ اس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تاریخی شخصیت سے (نعوذ باللہ) انکار کیا ہے۔ موروزوف کا یہ نظریہ تاریخ عالم سے اس کی ناواقفیت کی بین دلیل ہے لیکن یہ دیکھ کر سخت تعجب ہوتا ہے کہ زمانۂ زیر بحث کے بہت سے روسی "اسلام شناس" نہ صرف اس کے ہم نوا ہو گئے بلکہ انھوں نے اس مفروضہ کو مزید وسعت دینے کی کوشش کی۔ اس سلسلے میں کلیموویچ نے ایک مقالہ "کیا محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کا وجود تھا" کے عنوان سے لکھا جو ۱۹۳۰ء میں شایع ہوا۔ اس مقالے میں کلیموویچ نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی سوانح کے بارے میں ہم کو جن ذرائع سے علم ہوتا ہے وہ ان کے انتقال کے بہت بعد کے ہیں اس لیے ان پر تکیہ نہیں کیا جا سکتا۔ اس زمانے کے مصنفین میں ٹالسٹوف کا رویہ قدرے مختلف نظر آتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ کلیموویچ نے جو رویہ اپنایا ہے وہ منفی ہے اور اس منفی رویہ کی مدد سے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی شخصیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا لیکن اس سے یہ نتیجہ

نہیں نکالنا چاہیے کہ اسلام اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں ٹالسٹوف کا رویہ یکسر عقلی اور ہمدردانہ ہے۔ ٹالسٹوف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصیت کو ایک دوسرے ہی نقطۂ نظر سے دیکھتا ہے۔ قرآن پاک میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت کے سلسلے میں جگہ جگہ پر جو اشارے ہوئے ہیں ان کو تو ٹالسٹوف نظر انداز کر دیتا ہے اور نولدیکی کے اس نظریے کی ہم نوائی کرتا ہے جو قرآن کو چار قسموں (GROUPS) میں تقسیم کرتا ہے۔ اس کے نزدیک اِن میں سے دو قسمیں مکّی ہیں اور دو مدنی۔ اس کا خیال ہے کہ قرآن میں نہ تو صراحتاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اصل نام کا ذکر ہے نہ ہی اُس مقام کا نام ملتا ہے جہاں قریش سے آپ کی جنگ ہوئی تھی[1]۔ اور نہ ہی ہجرت کے بارے میں قرآن کوئی روشنی ڈالتا ہے۔ اپنے انہی خیالات کی روشنی میں ٹالسٹوف بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصیت کو اسطوری (MYTH) قرار دیتا ہے اور اسی سلسلۂ سخن میں اسلام کو شامی مذہب[2] کا مثل بتاتا ہے۔ اس مذہب میں پروہت کو جو درجہ اور اہمیت حاصل ہے اس کے نزدیک اسلام میں وہی درجہ اور وہی اہمیت حضرت علی رضی اللہ عنہ کو حاصل ہے جن کو تقریباً نصف مسلم دنیا خدا سے کچھ ہی کم درجہ پر رکھتی ہے۔ ٹالسٹوف کے نزدیک اس اسطور کے عالم وجود میں آنے کی وجہ یہ ہے کہ اسی کے ذریعہ خانہ بدوش قبایل، تجارت پیشہ طبقے اور زراعت پیشہ افراد کو ایک پلیٹ فارم پر لاکر ایک نئی جاگیر دارانہ اشرافیہ کی تخلیق کی جائے۔

ٹالسٹوف کے مفروضہ کو مزید علمی رنگ دیتے ہوئے آئی۔ این۔ وِن نی کوف (I.N.VINNIKOV)

---

[1] یہ قرآن سے لاعلمی کی بین دلیل ہے اگر ٹالسٹوف نے اس سلسلے میں کسی مسلمان سے رجوع کیا ہوتا تو اس کو معلوم ہو جاتا کہ قرآن میں صراحتاً اسم محمدؐ چار بار اور لفظ احمدؐ ایک بار آیا ہے۔ یہی حال غزوات کا بھی ہے سورہ آلِ عمران میں غزوۂ بدر، سورۂ توبہ میں غزوۂ حنین اور سورۂ احزاب میں غزوۂ خندق (احزاب) کا مفصّل ذکر موجود ہے جو ٹالسٹوف کو نظر نہیں آیا۔

[2] یہ سائبیریا کا ایک مذہب ہے "اس کے معتقدوں کا عقیدہ ہے کہ بدروحیں انسان کے نفع و ضرر پر قادر ہیں اور ان کے پروہت یا مذہبی پیشوا اُن بدروحوں کے اثر کو پامال کرنے کی قدرت رکھتے ہیں۔" (مولوی عبدالحق، THE STANDARD ENGLISH URDU DICTIONARY، انجمن ترقی اردو دہلی، ۱۹۸۵ء، ص ۱۱۲۱)

نے ایک مقالہ "محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی ندائے غیبی کی دیو کہانی نسل انسانی کی مختلف شاخوں کے علم کی روشنی میں" کے عنوان سے لکھ کر ۱۹۳۲ء میں شائع کروایا۔ اُس کے نزدیک اس دیو کی کہانی (LEGEND) کے دو جدا جدا پہلو ہیں ایک پہلو کو وہ فعال یا سرگرم (ACTIVE) اور دوسرے کو انفعالی (PASSIVE) کہتا ہے انفعالی پہلو تو یہ ہے کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اُس ندائے غیبی سے مزاحم ہوتے ہیں[1] اور سرگرم پہلو یہ ہے کہ وہ اس پر اصرار کرتے ہیں۔ ون نی کوف کے نزدیک یہ دونوں ہی پہلو شامنی مذہب (SHAMANISM) کی مخصوص خصوصیات ہیں اور ان کا کچھ نہ کچھ اثر ہر مذہب پر دکھائی دیتا ہے۔ ون نی کوف نے صرف اسی مفروضہ پر اکتفا نہیں کیا ہے بلکہ یہ بھی لکھا ہے کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے پہلی بار ندائے غیبی کو سننے کے بعد اس بات کی جو خواہش کی تھی کہ ان کو کوئی چیز اوڑھا دی جائے اور ان کے سر پر پانی ڈالا جائے تو یہ خواہش بھی اس دیو کہانی کے انفعالی پہلو کو ظاہر کرتی ہے اور اس کا سرا غیر مہذب سماج میں جادو کا جو تصور تھا، اس سے جڑا ہوا ہے۔ جادو کا یہ تصور ظہور اسلام سے قبل کے عرب کے مختلف قبائل میں عام تھا۔ اس طرح مقالہ نگار نے نزول وحی کے تصور کو جادو ٹونے کے تصور سے جوڑ کر نزول وحی کی اصلیت و حقیقت سے آنکھیں بند کر لیں ہیں اور اپنے مفروضہ کو ایک علمی کارنامہ بنا کر روس کے "اسلام شناسوں" سے خراج تحسین حاصل کیا ہے۔

سمرنوف نے ۱۹۳۴ء تک کے جن مقالوں یا کتابوں کا ذکر کیا ہے ان کا ایک سرسری سا جائزہ درج بالا سطور میں پیش کیا جا چکا۔ ان سطور کے مطالعے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ انقلاب روس کے بعد بھی روسی مصنفین اسلام کے ہر سیدھے سادے سے تصور کو فلسفہ کی بھول بھلیوں میں گم کر دینے کی کوشش کرتے رہے اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ وہ روس کی ایک بہت بڑی آبادی کو گمراہ کر دینے میں کامیاب بھی ہوئے۔

---

[1] مقالہ نگار نے اس بات کا کوئی ثبوت نہیں پیش کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کس طرح اور کب ندائے غیبی سے مزاحم ہوئے؟ (ک۔ا۔ج)

اپنے معاونین سے

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

تعارف وتبصرہ

مختصر تاریخ ادب عربی

از۔ مقتدیٰ حسن ازہری

حصہ اول، جاہلی دور، صفحات ۲۴۷، حصہ دوم، اسلامی دور، صفحات ۲۹۹۔ قیمت ۱۰ اور ۱۵ روپئے۔
ناشر: ادارۃ البحوث الاسلامیہ، الجامعۃ الاسلامیہ۔ بنارس

اردو زبان میں تاریخ ادب عربی کے موضوع پر مولوی کیا بلکہ ندرت ہے۔ شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ جن عربی مدارس نے اس موضوع کو داخل نصاب کیا، انھوں نے جرجی زیدان کی تاریخ آداب اللغۃ العربیۃ، یا اس کا خلاصہ مختصر تاریخ آداب اللغۃ العربیۃ از توفیق دیان، اور احمد حسن الزیات کی تاریخ الادب العربی کو اس موضوع پر کافی سمجھا، حالانکہ یہ ادب کے وسیع مفہوم کو سامنے رکھتے ہوئے عربی اسلامی ثقافت وتہذیب کے نمائندہ علوم وفنون کے ایک اوسط درجہ کے جائزہ کی حیثیت رکھتی ہیں، یہی موضوع جب ہمارے کالج اور یونیورسٹیوں میں پہنچا تو اس موضوع پر مستشرقین کا انگلش میں تیار کیا ہوا مواد کافی سمجھا گیا، اور شاید ڈاکٹر زبید احمد کی اردو میں تاریخ ادب عربی کے سوا اور کوئی کوشش اس میدان میں نہیں کی گئی جو خود عرصہ سے ناپید ہے۔

آخر کار اس اہم کام کا سہرا ڈاکٹر مقتدیٰ حسن ازہری اور پروفیسر عبدالحلیم ندوی کے سر بندھا تھا، ان کی کاوش کے نتیجہ میں ازہری صاحب کی زیر تبصرہ کتاب مختصر تاریخ ادب عربی کے دو حصے جاہلی اور اسلامی دو پیرا اور ندوی صاحب کی عربی ادب کی تاریخ کی زمانۂ جاہلیت سے متعلق جلد اول (ترقی اردو بورڈ نئی دہلی، ۱۹۷۹ء) منظر عام پر آچکی ہیں۔ ان دونوں فضلاء نے تخلیق ادب کے ارتقاء کی تاریخ، اور ہر دور کی نمائندہ شخصیات کے تعارف اور ان کے ادبی ورثہ کو فنی وتنقیدی کسوٹی پر رکھنے کو اپنا مطمح نظر بنایا ہے، ندوی صاحب نے اس موضوع پر انگریزی وعربی مواد کو سامنے رکھتے ہوئے آزادانہ طور پر مستقل کتاب لکھی ہے جبکہ ازہری صاحب نے عصر حاضر کے فاضل مصری استاد ڈاکٹر شوقی ضیف کی تاریخ الادب العربی کے سنہری سلسلہ کو نمونہ کے طور پر اپنے سامنے رکھا ہے۔

ازہری صاحب کی زیر تبصرہ کتاب کے حصہ اول میں جزیرہ نمائے عرب کی مختصر تاریخ، جاہلی زمانہ کا تعین، اس زمانہ کی معاشرتی، اقتصادی اور دینی حالت، عربی زبان اور اس کے مختلف لہجات کی تاریخ، جاہلی شاعری کی روایت وتدوین، اس کی خصوصیات، اس کے نمائندہ شعراء کا تعارف اور ان کے کلام کے نمونے درج ہیں، اور یہ حصہ اس دور کی نثر پر ختم ہوا ہے۔

حصہ دوم صدر اسلام اور اموی دور کی ادبی تاریخ، سیاسی سماجی حالت اور اصناف سخن پر اس حالت کے اثر اور نظم ونثر کی نمائندہ شخصیات کے تعارف کے علاوہ عربی زبان وادب پر قرآن وحدیث کی تاثیر اور فن خطابت کے ارتقاء اور اس کے خصائص پر بھی مشتمل ہے۔

ازہری صاحب کی محنت قابل داد ان کا انداز بیان صاف ستھرا ہے، امید کہ وہ جلد اس کام کو مکمل کر سکیں گے۔ جو نہ صرف عربی زبان وادب کے طلبار کے لئے بلکہ عام اردو خواں طبقہ کے لئے بھی نفع بخش اور معلوماتی ہے، اور غالباً نفع عام ہی کے پیش نظر قیمت واجبی رکھی گئی ہے۔ کتابت وطباعت کا معیار مزید بہتر ہو سکتا ہے۔ (ڈاکٹر مسعود الرحمٰن خاں ندوی)