ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی



پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ

۲۰۲۰۰۱

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقات اسلامی

علی گڑھ

اکتوبر ـــــــــ دسمبر ۱۹۸۵ء

ـــــــــ مدیر ـــــــــ

سید جلال الدین عمری

پانہ والی کوٹھی - دودھ پور - علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۴ شمارہ ۴

صفر - ربیع الآخر ۱۴۰۶ھ
اکتوبر - دسمبر ۱۹۸۵ء

سالانہ زرتعاون

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

فی پرچہ ۷ روپئے

(ہندوستان میں)

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

فہرست مضامین

حرف آغاز

دور جدید میں اسلام کے علمی تقاضے — سید جلال الدین عمری — ۵

تحقیق وتنقید

عہد نبوی کا مالی نظام (عمال صدقات کے عزل ونصب کی پالیسی) — ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی — ۱۲

عالم اسلام میں احیائی فکر کی مشترک بنیادیں (ولی اللّٰہی، وہابی اور سنوسی تحریکات کا مطالعہ) — جناب محمد اعظم قاسمی — ۳۵

جنوبی ہند میں اسلام کا تعارف — جناب یاسمین شبنم شیروانی۔ ایم اے — ۵۰

حاجب کی سیاسی اہمیت — جناب احمد حسن ایم اے — ۶۸

بحث ونظر

قرآن مجید کے انگریزی تراجم وتفاسیر — ڈاکٹر عبدالرحیم قدوائی — ۷۴

عورت کا قصاص اور اسکی دیت — سید جلال الدین عمری — ۸۹

ترجمہ وتلخیص

اسلامی تاریخ کے مطالعہ میں انحراف کے عوامل — ڈاکٹر عبدالحلیم عویس — ۱۰۷
ترجمہ: ڈاکٹر مسعود الرحمن خاں

تعارف وتبصرہ

چند ارباب کمال — جناب سلطان احمد اصلاحی — ۱۱۳

فہرست جلد ۴ شمارہ ۱ تا ۴ — ۱۱۷

اس شمارے کے لکھنے والے

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

۲۔ جناب محمد اعظم قاسمی صاحب
لکچرر شعبہ اسلامیات ۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۳۔ جناب یاسمین شبنم شیروانی، ایم ۔ اے
ریسرچ اسکالر شعبہ اسلامیات ۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۴۔ جناب محمد حسن، ایم ۔ اے
ریسرچ اسکالر شعبہ تاریخ ۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۵۔ ڈاکٹر عبدالرحیم قدوائی ۔
شعبہ انگریزی ۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۶۔ ڈاکٹر عبدالحلیم عویس ۔

۷۔ جناب سلطان احمد اصلاحی
رکن ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

۸۔ سید جلال الدین عمری
سکریٹری ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

حرفِ آغاز

دورِ جدید میں اسلام کے علمی تقاضے

سید جلال الدین عمری

اسلام اللہ تعالیٰ کے واحد دین کی حیثیت سے ہمارے سامنے آتا ہے۔ آج کا پورا نظامِ فکر اس کے خلاف ہے۔ یہ نظامِ فکر کسی ایک متعین فلسفہ پر قائم نہیں ہے، اس کے پیچھے بہت سے فلسفے کام کر رہے ہیں۔ انسانی فکر پر ان کے اثرات بھی یکساں نہیں ہیں۔ کسی کی گرفت زیادہ اور کسی کی کم ہے۔ لیکن ان سب کی بنیاد الحاد ہے اور الحاد نے اسلام کے بنیادی تصورات ہی کو بدل دیا ہے۔ خدا کی جگہ مادہ نے، وحی و رسالت کی جگہ، عقل و تجربہ نے، آخرت کی جگہ دنیا کے مفاد نے لے لی ہے۔ یہی ملحدانہ افکار آج کی علمی دنیا کے زندہ افکار ہیں۔ ان پر غور و فکر، بحث و تحقیق اور نقد و نظر سے، ایوانِ علم کے در و بام گونج رہے ہیں۔ ان ملحدانہ افکار کے درمیان اختلافات بھی ہیں، یہ ایک دوسرے کی تردید و تغلیط بھی کرتے ہیں اور ہر فکر دوسرے کا بدل بن کر سامنے آتا رہتا ہے۔ لیکن یہ سب الحاد کی نت نئی شکلیں ہیں۔ اور ہر شکل دوسری کی جگہ لینے کے لئے بے تاب ہے۔ افکار و نظریات کے اس معرکہ میں اسلام بالکل غیر متعلق سا ہے۔ اسے ماننے یا نہ ماننے کا سوال بعد میں پیدا ہوتا ہے۔ ابھی تو ایک متبادل فکر کے طور پر بھی وہ کہیں زیرِ بحث نہیں ہے۔ قرآن مجید ایک چیلنج بن کر دنیا میں آیا۔ اس نے مخالفین سے کہا تم اور تمہارے اولیاء و سرپرست سب مل کر بھی اس جیسی کتاب نہیں پیش کر سکتے۔ بلکہ اس کی ایک سورت کا جواب بھی تم سے ممکن نہیں ہے۔ قرآن مجید اپنے الفاظ اور اسلوب ہی کے لحاظ سے چیلنج نہیں تھا۔ بلکہ اپنے فکر و فلسفہ کے لحاظ سے بھی چیلنج تھا۔ وہ آج کے ملحدانہ نظریات کے لیے بھی ایک چیلنج ہے لیکن اس کے لیے ضروری ہے کہ اس کے علوم و معارف کو اس طرح کھول کر بیان کیا جائے کہ وہ چیلنج بن جائے۔ قرآن نے پیغمبر کا ایک فرض یہ بتایا کہ وہ کتاب کی تبیین و تشریح کرتا ہے تاکہ لوگ اپنے رویہ پر نظرِ ثانی کر سکیں۔

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ	اور اب ہم نے یہ ذکر تم پر نازل کیا ہے تاکہ تم لوگوں کے لئے
مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ	اس تعلیم کی توضیح و تشریح کرتے جاؤ جو ان کے لیے

ل۔ زمن (نحل: ۴۴) اتاری گئی ہے اور تاکہ لوگ خود بھی غور و فکر کریں۔

جو لوگ دنیا میں اللہ کے دین کی سربلندی چاہتے ہیں ان کا فرض ہے کہ وہ اس کی کتاب کی اس طرح تبیین و تشریح کریں کہ وہ موجودہ دور کے ہر فکر و فلسفہ کا جواب بن جائے۔ ابھی اسلام کو ایک جوابی فکر بن کر ابھرنا باقی ہے۔ اس کے بعد اللہ نے چاہا تو اس کے غلبہ کی راہیں بھی کھلتی چلی جائیں گی۔

الحاد محض ایک عقلی اور نظریاتی فلسفہ نہیں ہے۔ یہ زندگی کا پورا نظام ہے جو اس تصور پر مبنی ہے کہ انسان اپنے مسائل حیات خود حل کر سکتا ہے۔ وہ کسی آسمانی ہدایت کا محتاج نہیں ہے۔ اسلام نے زندگی کا جو نظام دیا ہے اسے وہ صرف یہی نہیں کہ خدائی نظام تسلیم نہیں کرتا، بلکہ اسے تاریخ کا ایک ایسا تجربہ قرار دیتا ہے جسے اب دوہرایا نہیں جا سکتا۔ اس کے نزدیک محمد صلی اللہ علیہ وسلم اپنے وقت کے سیاسی حالات کے پیداوار تھے۔ آپ کی تعلیمات ابدی اور عالمگیر نہیں ہیں۔ یہ وقت اور ماحول کی تابع ہیں۔ حالات چونکہ بدل گئے ہیں اس لیے ان کی افادیت اور معنویت بھی ختم ہو گئی ہے۔ اب یہ آؤٹ آف ڈیٹ اور ناقابل عمل ہیں۔ اس نظام کو اسلام کے کسی دو ایک پہلوؤں پر اعتراض نہیں ہے بلکہ اس کا ہر پہلو اس کے اعتراضات کی زد میں ہے۔ اس کی عبادات بھی، اس کے اخلاق بھی، اس کی تہذیب بھی، اس کی معاشرت بھی، اس کا قانون اور اس کی سیاست بھی، اس کے سبھی پہلو اس کی تنقید کا نشانہ بنے ہوئے ہیں۔ جو لوگ اسلام کے پورے نظام کو قائم کرنا چاہتے ہیں ان کے لئے ضروری ہے کہ اس پر جس پہلو سے بھی اعتراض ہو اس کا جواب فراہم کریں۔ آج طبی سائنس میں ڈارون، نفسیات میں فرائڈ، معاشیات میں مارکس اور تاریخ میں ٹائن بی جیسے ملحدین چھائے ہوئے ہیں۔ ہمارے یہاں ایسے محققین ہونے چاہئیں جو نہ صرف یہ کہ ان کی فکری خامیوں کو پکڑ سکیں بلکہ اسلامی فکر کو ایک متبادل فکر کے طور پر پیش کر سکیں۔ اس کے بغیر آج کے یہ جمے ہوئے افکار اپنی جگہ چھوڑ نہیں سکتے۔

مغرب نے اسلام کی تعلیمات ہی پر اعتراضات نہیں کئے۔ اس کے استناد کو بھی مشتبہ بنانے کی کوشش کی۔ اب بھی یہ کوشش برابر جاری ہے۔ اس نے بہت ہی معصومانہ انداز میں اور بڑی حکمت سے یہ سمجھانا شروع کیا کہ قرآن مجید خدا کا کلام نہیں ہے بلکہ یہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے غیر مربوط اور غیر منطقی خیالات کا مجموعہ ہے۔ یہ مجموعہ پوری طرح محفوظ بھی نہیں ہے۔ اس میں حذف و اضافہ ہوا ہے۔ احادیث ناقابل اعتبار ہیں۔ یہ دور اول کے سیاسی اور مذہبی مقاصد کے لئے وضع کی گئی تھیں۔ اسلام کا قانونی ذخیرہ دوسرے قوانین سے ماخوذ ہے۔ یہ سارے حملات ریسرچ اور تحقیق کے نام سے پیش کئے جا رہے ہیں اس کے مقابلہ میں آپ کو ثابت کرنا ہوگا

اِنَّهٗ لَكِتٰبٌ عَزِيْزٌ ۝ لَّا يَاْتِيْهِ الْبَاطِلُ	بے شک وہ ایک زبردست کتاب ہے۔ باطل
مِنْۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهٖ ۭ تَنْزِيْلٌ	اس میں نہ تو آگے سے آ سکتا ہے اور نہ پیچھے سے۔

مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ۝ (فصلت : ۴۱-۴۲) یہ اس خدا کی طرف سے آئی ہے جو حکمت والا اور تعریف والا ہے۔

موجودہ زمانے میں اسلام کے لیے ایک اور فکری چیلنج بھی ہے۔ یہ چیلنج مغربی فکر سے مرعوبیت نے پیدا کیا ہے۔ انسان کے ذہن و فکر پر وقت کے غالب افکار کی حکومت ہوتی ہے۔ مخالف افکار ان کے سامنے سرنگوں ہو جاتے ہیں۔ اور اپنے وجود اور بقا کے لئے اس کی سند جواز ڈھونڈھتے پھرتے ہیں مغربی افکار کا جب غلبہ ہوا تو یہ مان لیا گیا کہ وہی حق و صداقت کا معیار ہیں، وہی تہذیب، معاشرت، اخلاق، قانون و سیاست برحق اور معقول ہے جو ان افکار پر مبنی ہو۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سے اسلام کا نام لینے والوں نے بھی اسی میں عافیت سمجھی کہ اپنے دین و مذہب کو ان افکار سے ہم آہنگ کر لیں۔ تاکہ ان پر قدامت پرستی اور دقیانوسیت کا الزام نہ آئے اور انھیں دین کا نام لینے پر کوئی شرمندگی نہ اٹھانی پڑے۔ اس کے لیے اسلام کو زبردستی کھینچ کر مغربی افکار و اقدار سے قریب کیا گیا، اور اس کھینچ تان میں اس بات کی بھی پروا نہ کی گئی کہ اسلام کی تعلیمات بری طرح مجروح ہو رہی ہیں، اسلام کی جو ہدایات مغرب کے سانچے میں کسی طرح فٹ نہیں ہوتی تھیں، انھیں بھی خراش تراش کر کے اس سانچے میں بٹھایا گیا۔ اس کے لیے قرآن کے الفاظ تو نہیں بدلے گئے، البتہ ان کے معانی اور مقاصد بدل دیے گئے۔ یہ معنوی تحریف اتنے بڑے پیمانہ پر ہوئی اور آج بھی ہو رہی ہے کہ جو لوگ دین کو اس کی صحیح شکل میں قائم کرنا چاہتے ہیں ان کے لیے اسے نظر انداز کرنا مشکل ہے۔ یہ اس کار تجدید کا ایک حصہ ہے جس کی فضیلت حدیث میں ان الفاظ میں آئی ہے:-

یحمل ھذا العلم من کل خلف	ہر نسل کے بعد آنے والی نسل میں ایسے سچے اور عادل
عدولہ ینفون عنہ تحریف الغالین	انسان اس علم کے حامل ہوں گے جو دین میں غلو کرنے
وانتحال المبطلین و تاویل الجاھلین	والوں کی تحریف، باطل پرستوں کے جھوٹے استدلال اور
(مشکوٰۃ کتاب العلم بحوالہ بیہقی)	جاہلوں کی تاویل کو ختم کریں گے۔

اس بحث کا تعلق مغرب کے بعض افکار سے ہے۔ ان افکار کی اہمیت یہ ہے کہ یہ آج کے با اقتدار اور تعلیم یافتہ طبقہ کے دل و دماغ پر چھائے ہوئے ہیں۔ جہاں تک مذہب کا تعلق ہے، عوام پر اس کی گرفت پہلے بھی کافی مضبوط تھی اب بھی مضبوط ہے، البتہ جدید ذہن اس سے بہت دور ہو چکا تھا لیکن اب آہستہ آہستہ اس کی توجہ مذہب کی طرف ہو رہی ہے۔ اس کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ موجودہ دور کی بڑھتی ہوئی مادہ پرستی نے اسے روحانی سکون اور چین سے محروم کر دیا ہے۔ اس کا ذہن آمادہ ہے لیکن روح جیاسی ہے۔ مذہب جب اس کے سامنے اس حیثیت سے آتا ہے کہ وہ اسے روحانی سکون فراہم کر سکتا ہے تو وہ اس کے اندر ایک طرح کی کشش محسوس کرتا ہے لیکن یہ موجودہ دور کی مادیت کے خلاف ایک وقتی ردعمل ہے جو زیادہ دیر تک قائم نہیں رہ سکتا اس لئے کہ انسان نہ تو محض مادہ ہے اور نہ صرف روح بلکہ دونوں کا مجموعہ ہے اس کی فطرت دونوں کی تسکین چاہتی ہے۔ ایک بڑا علمی اور فکری کام یہ ثابت کرنا ہے کہ اسلام مادہ اور روح کے تقاضوں کو ایک ساتھ پورا کرتا ہے اور مادیت اور روحانیت کے درمیان اعتدال کی راہ دکھاتا ہے۔ اس کا مطالبہ یہ نہیں ہے کہ آدمی رہبانیت کے نام پر مادی دنیا کو چھوڑ بیٹھے بلکہ وہ یہ ہدایت کرتا ہے کہ آدمی اس مادی دنیا میں گم ہو کر خدا کو نہ بھول جائے۔ حلال و حرام کی تمیز کے بغیر جانوروں کی سی زندگی نہ گزارے بلکہ ان حدود کا پابند رہے جو اللہ تعالیٰ نے مقرر کر دیے ہیں اور

اس کے احسانات کا شکر ادا کرے۔

"اے ایمان والو! وہ پاک چیزیں کھاؤ جو ہم نے تمہیں دی ہیں۔ اور اللہ کا شکر کرو اگر تم اسی کی عبادت کرتے ہو" (البقرہ: ۱۷۲)

دنیا کا کوئی ایک مذہب نہیں ہے بلکہ بے شمار مذاہب ہیں۔ انسان کے بارے میں ان کے نقطہائے نظر بھی مختلف ہیں۔ آج کے دور میں ان مذاہب کے تقابلی مطالعہ نے بڑی اہمیت اختیار کر لی ہے۔ یہ مطالعہ مذاہب عالم میں اسلام کی حقانیت کو ثابت کرنے کا ایک بہترین ذریعہ ہے۔ زندگی کے دوسرے معاملات کی طرح اس معاملہ میں بھی قرآن مجید ہماری راہنمائی کرتا ہے اور اس کے لئے ٹھوس بنیادیں فراہم کرتا ہے۔

قرآن مجید نے براہ راست اہل کتاب سے بھی خطاب کیا، جن کے پاس آسمانی کتابیں تھیں اور اس کا خطاب مشرکین عرب سے بھی تھا جو کوئی آسمانی کتاب نہیں رکھتے تھے۔

قرآن مجید نے اہل کتاب سے کہا کہ خدا کی نازل کردہ کتابیں تمہارے ہاتھوں میں ایک تو محفوظ نہیں رہیں، اس کا بڑا حصہ ضائع ہو گیا ہے، دوسرے یہ کہ اپنی من مانی تاویلات کے ذریعہ اس کی تعلیم کو تم نے بدل ڈالا ہے۔

يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ	وہ کلام کو اس کے موقع و محل سے ہٹاتے ہیں اور
وَنَسُوا حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا بِهِ	جس کتاب کے ذریعہ انھیں نصیحت کی گئی تھی اس کا
(المائدہ: ۱۳)	بڑا حصہ بھلا چکے ہیں۔

خدا کی کتاب اس لئے آئی ہے کہ اس کے ایک ایک نقطہ سے ہدایت حاصل کی جائے لیکن تم اسے اپنی میراث اور جاگیر سمجھ بیٹھے اور اپنے مفاد کی خاطر "اس کے اوراق کا کچھ حصہ ظاہر کرتے ہو اور زیادہ حصہ کو چھپاتے ہو" (انعام: ۹۱)

تمہارے اندر شخصیت پرستی پیدا ہو گئی۔ حضرت مسیح کے ماننے والے اُن کی عقیدت و محبت میں اس قدر آگے بڑھ گئے کہ انھیں خدا کا بیٹا بنا ڈالا یہی حرکت یہودیوں کے (ایک فرقہ) نے حضرت عزیرؑ کے ساتھ کی۔ حالانکہ یہ محض ایک دعویٰ تھا اس کے پیچھے کوئی دلیل نہیں تھی۔ یہ غلط عقیدہ مشرک قوموں سے اخذ کیا گیا تھا۔ (التوبہ: ۳۰)

محبت میں اسی غلو کا ایک نتیجہ یہ نکلا کہ تم نے "اپنے احبار و رہبان کو اَرْبَابًا مِّن دُونِ اللّٰهِ بنا ڈالا" (التوبہ: ۳۱) چنانچہ تمہاری زندگی میں اللہ اور اس کی کتاب کو جو مقام حاصل ہونا چاہئے تھا وہ ان احبار و رہبان کو حاصل ہو گیا جو اللہ کی کتاب سے بے نیاز ہو کر فیصلے کرتے تھے۔ تم نے اللہ تعالیٰ کے احکام کو چھوڑ کے ان کے احکام کے سامنے سر جھکا دئے۔

یہ تو تمہاری محبت کا حال تھا جب دشمنی اور مخالفت پر اتر آئے تو انبیاء و صلحاء کے خون سے جو تمہیں راہ ہدایت دکھا رہے تھے، اپنے ہاتھ رنگین کر لئے (آل عمران: ۲۱)

یہود و نصاریٰ اسلام کی مخالفت میں تو بظاہر متحد نظر آتے تھے۔ لیکن ان کے آپس کے اختلافات اتنے شدید تھے کہ "یہود کہتے تھے کہ نصاریٰ کے دین و مذہب کی کوئی بنیاد نہیں ہے اور نصاریٰ کہتے تھے کہ یہود دین سے پھر گئے ہیں۔ ان کی کوئی بنیاد نہیں ہے۔" (البقرہ: ۱۱۳)

کتاب اللہ سے انحراف اور اسے فراموش کر دینے کی وجہ سے یہود و نصاریٰ میں سے ہر ایک بہت سے فرقوں میں بٹ گئے تھے اور ہر فرقہ دوسرے فرقے کے خون کا پیاسا تھا (المائدہ: ۱۴، ۶۴)

اس کے ساتھ قرآن مجید نے دین سے ان کے انحراف اور بگاڑ کے اسباب و عوامل سے بھی بحث کی ہے۔ اس نے بتایا کہ ان کے اندر نسلی برتری کا غلط احساس اور بے جا پندار موجود ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ "وہ اللہ کے بیٹے اور اس کے پیارے ہیں"۔ (المائدہ: ۱۷) دنیا کی محبت ان کے اندر دنیا داروں سے زیادہ پائی جاتی ہے اور دین کے لیے کسی قسم کی قربانی کا جذبہ ان میں نہیں ہے۔ دنیائے دوں ان کا دامن اس قدر مضبوطی سے پکڑے ہوئے ہے کہ "مشرکین سے زیادہ ان کے اندر جینے کی حرص ہے۔ ان میں کا ایک ایک فرد یہ چاہتا ہے کہ ہزار برس کی حیات اسے مل جائے" (البقرہ: ۹۶) دنیا کی اسی محبت کا نتیجہ ہے کہ اس کی خاطر دین کو بھی انھوں نے بیچ ڈالا۔ اپنے ہاتھ سے لکھی ہوئی تحریروں کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ اللہ کی طرف سے نازل شدہ ہیں، محض اس لئے کہ اس کے ذریعہ تھوڑی سی دولت حاصل کر سکیں۔ ان کی تحریریں بھی اور ان کی دولت بھی دونوں ہی ان کی تباہی کا سامان ہیں" (البقرہ: ۷۹) "ان میں سے بیشتر افراد کا حال یہ ہے کہ اثم و عدوان کے ارتکاب اور مال حرام کے کھانے کے لئے دوڑتے ہیں"۔ (المائدہ: ۶۲) کہتے ہیں کہ امیوں (غیر اہل کتاب) کے ساتھ مکر و فریب کا جو رویہ چاہے ہم اختیار کر سکتے ہیں۔ اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اللہ کے ہاں اس کی باز پرس نہ ہوگی۔ حالانکہ اللہ نے اس کی اجازت انھیں کبھی نہیں دی۔ وہ جانتے بوجھتے اس کی طرف ایک جھوٹی بات منسوب کر رہے ہیں۔ (آل عمران: ۷۵)

آخرت کا خوف، جو انسان کو معصیت سے روکتا ہے، ان کے اندر سے نکل چکا ہے۔ وہ جنت کو اپنی جاگیر سمجھتے ہیں۔ یہودی کہتے ہیں کہ جنت ان ہی کو ملے گی، نصاریٰ کا دعویٰ ہے کہ جنت کے وہی تنہا حقدار ہیں (البقرہ: ۱۱۱) یہودیوں کا خیال تھا کہ دوزخ میں ہم جائیں گے بھی تو صرف معدودے چند دن کے لئے۔" (البقرہ: ۸۰)

کسی قوم کی اصلاح کے لئے 'امر بالمعروف و نہی عن المنکر' ضروری ہے، لیکن اسے وہ چھوڑ بیٹھے ہیں (المائدہ: ۷۹) معصیت کی ایک روش ہے جس میں پوری قوم لگی ہوئی ہے۔ کوئی کسی کا ہاتھ پکڑنے والا نہیں ہے۔ ان کے علماء و مشائخ بھی انھیں ان کی غلط باتوں اور ان کی حرام خوری پر نہیں ٹوکتے۔ (المائدہ: ۶۳)

قرآن مجید نے جہاں اہل کتاب کے فاسد عنصر پر بے لاگ تنقید کی وہیں ان کے نیک افراد کی بغیر کسی تکلف کے جگہ جگہ تعریف بھی کی ہے۔ مثال کے طور پر ملاحظہ ہو۔ آل عمران ۷۵، ۱۱۳۔ المائدہ ۶۶، ۸۱، ۸۳۔ الاعراف: ۱۵۹۔

قرآن مجید نے اہل کتاب کی تحریف، ان کی بدعملی، غلط روی، اس کے محرکات اور ان کے نیک لوگوں کے کردار پر بڑی تفصیل اور بڑی دقت نظر سے بحث کی ہے۔ یہاں صرف چند موٹی موٹی باتوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ یہ ساری بحث تعصب اور تنگ نظری سے پاک، بالکل اصولی اور مبنی بر حقیقت ہے۔ اسی وجہ سے پہلے بھی اس کی تردید کی کسی کو ہمت نہ ہوئی اور آج بھی کوئی اسے چیلنج نہیں کر سکتا۔ قرآن مجید ان کتابوں کے لیے 'مھیمن' (المائدہ: ۴۸) تھا اس نے ان کے کھرے کھوٹے کو بالکل الگ کر کے رکھ دیا۔

قرآن مجید نے اہل کتاب کے ساتھ محض تنقید کا منفی رویہ اختیار نہیں کیا بلکہ مثبت طور پر انھیں اسلام کے قبول کرنے کی دعوت دی۔ اس دعوت کی بعض خاص بنیادیں یہ تھیں۔

۱۔ خدا کو تم بھی مانتے ہو اور ہم بھی مانتے ہیں۔ یہ چیز تمہارے اور ہمارے درمیان قدر مشترک کی حیثیت رکھتی ہے۔ آؤ اس کے تقاضے پورے کریں۔

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ۝ (آل عمران: ۶۴)

اے پیغمبر کہدو! اے اہل کتاب آؤ ایک ایسی بات کی طرف جو ہمارے اور تمہارے درمیان مشترک ہے۔ وہ یہ کہ ہم اللہ کے سوا کسی کی عبادت نہ کریں، اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں اور ہم میں سے کوئی کسی کو اللہ کے سوا اپنا رب نہ بنائے۔ اگر وہ یہ بات ماننے سے انکار کریں تو کہہ دو کہ تم لوگ گواہ رہو ہم تو مسلم (اللہ کے اطاعت گزار) ہیں۔

خدا کو ماننے کے یہ لازمی تقاضے تھے جن سے اہل کتاب انکار نہیں کر سکتے تھے، لیکن اس کے باوجود ان پر عمل کے لئے وہ ہرگز تیار نہ تھے۔ اس طرح قرآن مجید نے انھیں ایک ایسے مقام پر کھڑا کر دیا کہ ان میں سے کسی بھی باضمیر انسان کے لئے اپنے جرم کے اعتراف کے سوا اور کوئی چارہ کار نہ تھا۔

۲۔ تم سلسلۂ رسالت کو تسلیم کرتے ہو لہٰذا آخری رسول کو بھی تسلیم کرو۔ وہ ہٹ دھرمی سے کہتے۔ مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ (اللہ نے کسی بشر پر کوئی چیز نہیں اتاری) قرآن نے کہا۔ ان سے پوچھو وہ کتاب کس نے اتاری جسے موسیٰ لایا تھا جو تمام انسانوں کے لیے روشنی اور ہدایت تھی۔ (الانعام: ۹۱)

۳۔ اللہ تعالیٰ کے آخری رسول کی جو صفات تمہاری کتابوں میں بیان ہوئی ہیں وہ ساری صفات محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات میں جمع ہیں جس نے پیغمبر کی پیشین گوئیاں اور بشارتیں ان کتابوں میں دی گئی ہیں وہ سب ایک ایک کر کے آپ پر منطبق ہو رہی ہیں تو ان کتابوں پر ایمان کا تقاضا یہ ہے کہ آپ کو آخری رسول کی حیثیت سے تسلیم کیا جائے۔ دنیا کے محض چند روزہ مفاد کی خاطر آپ کی رسالت سے انکار کرتے ہوئے تمہیں خدا سے ڈرنا چاہئے۔ یہ کوئی معمولی جرم نہیں ہے۔ اسی پر تمہاری نجات کا انحصار ہے۔ لہٰذا تم سب سے پہلے اس کتاب کا انکار کرنے والے نہ بنو۔ (البقرہ: ۴۱)

حضرت مسیحؑ نے آخری پیغمبر کی پیشین گوئی نام لے کر کی تھی لیکن جب آپؐ نے اپنی رسالت کے حق میں سارے دلائل فراہم کر دئے تو مسیحؑ کے ماننے والے ان دلائل کی تردید تو نہ کر سکے، البتہ ان کی تاثیر کو محض جادو قرار دے کر آپ کی رسالت کو ماننے سے انکار کر دیا۔ (الصف: ۶)

۴۔ آخری رسول اور آخری شریعت کا آنا اس لئے بھی ضروری تھا کہ تم نے اپنی کتابوں میں تحریف کر کے انھیں بدل ڈالا اس لئے دین و شریعت کے معاملہ میں ان پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ اب خدا تک پہونچنے اور اس کی مرضی معلوم کرنے کا واحد قابل اعتماد ذریعہ وہ کتاب ہے جسے اس کا آخری رسول پیش کر رہا ہے۔

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ اے اہل کتاب بے شک ہمارا رسول تمہارے پاس آچکا ہے جو کتاب

لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتٰبِ وَ يَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَآءَكُمْ مِّنَ اللّٰهِ نُوْرٌ وَّ كِتٰبٌ مُّبِيْنٌ ۝ يَّهْدِيْ بِهِ اللّٰهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهٗ سُبُلَ السَّلٰمِ وَيُخْرِجُهُمْ مِّنَ الظُّلُمٰتِ اِلَى النُّوْرِ بِاِذْنِهٖ وَيَهْدِيْهِمْ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ ۝ (المائدہ: ۱۵، ۱۶)

الٰہی کی بہت سی ان باتوں کو تمہارے سامنے کھول رہا ہے جن کو تم چھپایا کرتے تھے اور بہت سی باتوں سے درگزر بھی کرجاتا ہے۔ بے شک تمہارے پاس اللہ تعالیٰ کی طرف سے روشنی اور کھول کھول کر بیان کرنے والی کتاب آچکی ہے۔ اس کتاب کے ذریعہ اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو جو اس کی رضا کے طالب ہیں سلامتی کا راستہ دکھاتا ہے اور اپنے اذن سے انھیں ظلمتوں سے نکال کر روشنی میں لاتا ہے اور صراط مستقیم کی طرف ان کی ہدایت کرتا ہے۔

۵۔ مذہب کے نام پر تم نے اپنی ایک الگ شریعت ایجاد کر رکھی ہے اور حرام و حلال کے خود ساختہ اصول وضع کر رکھے ہیں۔ تمہارے نزدیک پاک چیزیں ناپاک اور ناپاک چیزیں پاک بن گئی ہیں۔ تم نے انسانوں کو بے جا بندشوں میں جکڑ رکھا ہے۔ جب تک یہ زنجیریں کٹ نہیں جاتیں وہ ترقی نہیں کرسکتا۔ یہی فرض انجام دینے کے لئے اللہ کا آخری رسول آیا ہے اسی کی اتباع میں تمہاری نجات ہے۔

اَلَّذِيْنَ يَتَّبِعُوْنَ الرَّسُوْلَ النَّبِيَّ الْاُمِّيَّ الَّذِيْ يَجِدُوْنَهٗ مَكْتُوْبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرٰىةِ وَالْاِنْجِيْلِ ۡ يَاْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهٰىهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ اِصْرَهُمْ وَالْاَغْلٰلَ الَّتِيْ كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۭ فَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِهٖ وَعَزَّرُوْهُ وَنَصَرُوْهُ وَاتَّبَعُوا النُّوْرَ الَّذِيْٓ اُنْزِلَ مَعَهٗٓ ۙ اُولٰۗىِٕكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ ۝ (الاعراف: ۱۵۷)

جو اس پیغمبر کی جو نبی امی ہے (صلی اللہ علیہ وسلم) اتباع کرتے ہیں جس کا ذکر وہ اپنے ہاں تورات اور انجیل میں لکھا ہوا پاتے ہیں۔ وہ انھیں معروف کا حکم دیتا اور منکر سے روکتا ہے۔ ان کے لئے پاک چیزیں حلال اور ناپاک چیزیں حرام کرتا ہے اور ان پر سے وہ بوجھ اتارتا ہے جو ان پر لدے ہوئے ہیں اور وہ بندشیں کھولتا ہے جن میں وہ جکڑے ہوئے ہیں۔ پس جو لوگ اس پر ایمان لائیں، اس کی حمایت اور نصرت کریں اور اس روشنی کی اتباع کریں جو اس پر نازل کی گئی ہے تو یہی کامیاب ہوں گے۔

اس کے بعد فرمایا اے پیغمبر (صلی اللہ علیہ وسلم) سارے انسانوں سے خطاب کرکے کہہ دو کہ لوگو! میں تم سب کی طرف اس کا رسول ہوں جو آسمان اور زمین کا مالک ہے، اس کے سوا کوئی معبود نہیں، موت و حیات اسی کے ہاتھ میں ہے، لہٰذا تم ایمان لاؤ اللہ پر اور اس کے بھیجے ہوئے اس نبی امی پر جو اللہ پر اور اس کے کلمات پر ایمان رکھتا ہے۔ اور اس کی اتباع کرو امید ہے کہ تم راہ راست پاؤ گے۔ (الاعراف: ۱۵۸)

قرآن مجید نے جس طرح اہل کتاب کی تحریفات کی نشاندہی کی، خود ان کی کتابوں سے استدلال کیا، ان کی غلط روش پر تنقید کی، ان کے اچھے کردار کی تعریف کی اور جس طرح اسلام کو بہت ہی واضح اور مثبت انداز میں پیش کیا، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مذاہب کا مطالعہ اسلام کی روشنی میں کس نہج پر ہونا چاہیے۔ مسلمان محققین کو اسی کی پیروی کرنی چاہیئے۔ اس میدان میں ہم بہت پیچھے ہیں۔ یہ ایک بڑا خلا ہے جسے پر ہونا چاہیئے اور جلد پر ہونا چاہیئے۔

تحقیق وتنقید

عہد نبویؐ کا مالی نظام

(عمّالِ صدقات کے عزل ونصب کی پالیسی)

ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میمنت لزوم میں اسلامی نظام اموال اور اسلام کے مالی واقتصادی اصولوں پر نظریاتی لحاظ سے متعدد وقیع کام اب تک اہلِ علم ونظر کے سامنے آچکے ہیں لیکن تاریخی اور عملی مباحث ابھی تک کافی تشنہ ہیں[۱]۔ علامہ سید سلیمان ندوی نے سیرت النبی کی جلد دوم میں تاسیس حکومت الٰہی کے باب میں اس مسئلہ پر کسی قدر تاریخی بحث کی ہے[۲] اور بعض دوسرے سیرت نگار اور مورخین اسلام نے بھی اس موضوع پر کچھ روشنی ڈالی ہے[۳]۔ اس سے ہماری علمی تشنگی پوری طرح دور نہیں ہو پاتی۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ان مباحث میں تاریخی تسلسل، ارتقاء اور منطقی ترتیب کا لحاظ نہیں پایا جاتا۔ مزید براں ان میں تاریخی عناصر کی کارفرمائی اور عمل دخل سے بھی بحث نہیں کی گئی ہے۔ روایات واخبار کے استقصاء اور ان کی تنقیح وتحلیل کے فقدان، تنقیدی تجزیہ کی کمی یا عدم موجودگی اور تاریخی پس منظر اور تناظر سے بے اعتنائی کے سبب ہم عہد نبوی کے مالی نظام اور عمال صدقات وزکوٰۃ کے عزل ونصب کی پالیسی اور حکمت کو ٹھیک ٹھیک سمجھنے میں ناکام رہتے ہیں اس مختصر مضمون میں ہماری یہ کوشش ہوگی کہ سرکاری محاصل وصدقات کی وصولیابی کے نظام کا مطالعہ کریں اور اس کے پس منظر میں عہد نبوی کے نظام مالیات پر ایک ضمنی نظر ڈالیں عہد نبوی کے پورے مالی نظام کا مطالعہ بڑا وسیع کام ہے۔ سردست اس کے تقاضوں کو پورا کرنا مشکل ہے۔ یہاں ہماری اصل توجہ اس سوال کے جواب کی تلاش پر مرکوز رہے گی کہ عاملین صدقات اور دوسرے مالی افسروں کی نبوی حکمت عملی کیا تھی؟ ان کی تقرری کن بنیادوں اور شرائط پر کی جاتی تھی؟ اور ان کے عزل وتبدل کی کیا بنیادیں ہوتی تھیں؟

اصل مسئلہ پر براہ راست گفتگو کرنے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ ہم صدقات وزکوٰۃ کے زمانۂ وجوب پر ایک سرسری نظر ڈال لیں کیونکہ اہل سیر وتاریخ اور فقہاء ومحدثین کے نزدیک

اس باب میں تاریخوں کا کافی اختلاف ہے۔ اس اختلاف کے سبب عاملین صدقات کی تقرری اور مدینہ سے روانگی کے اوقات میں تعجیل وتاخیر کا مسئلہ اٹھتا ہے۔ زکوٰۃ اور جزیہ کی فرضیت کے بارے میں عام طور سے مسلم فقہاء اور علماء کا خیال یہ ہے کہ وہ فتح مکہ کے بعد بلکہ ۹ھ میں نافذ ہوئی تھی چنانچہ سورہ توبہ آیت ۱۰۳ جس میں زکوٰۃ کی فرضیت کا حکم خداوندی ہے اور اسی سورہ کریمہ کی آیت ۲۹ جو جزیہ کی فرضیت بتاتی ہے کے بارے میں طبری اور واحدی وغیرہ مفسرین اور دوسرے محدثین نے اس کو ۹ھ کا واقعہ قرار دیا ہے[۴] ہمارے مورخین اور اہل سیر بھی اپنے عمومی بیانات میں زکوٰۃ وجزیہ کی فرضیت اور عاملین صدقات کی تقرری اور روانگی کو محرم ۹ھ کا واقعہ قرار دیتے ہیں[۵] لیکن تاریخی حقائق سے علماء ومحدثین اور مورخین واہل سیر کے یہ بیانات کم از کم جزیہ کے باب میں متصادم ہیں اور واقعاتی شہادتوں سے ٹکراتے ہیں۔ تاریخی حقائق سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جزیہ کی فرضیت اور وصولیابی دونوں اس سے کئی برس قبل شروع ہو چکی تھی۔ دومۃ الجندل کے علاقے میں آباد بنو کلب کے عیسائیوں نے ۶ھ/۶۲۷ء میں حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کو ان کی مشہور مہم کے بعد جزیہ ادا کیا تھا۔ ۷ھ کے آغاز اور ۶۲۸ء کے وسط میں تیماء نے جو خیبر کی ایک ملحقہ یہودی آبادی تھی اسلامی ریاست کو جزیہ ادا کرنا شروع کیا تھا جبکہ خیبر، فدک اور وادی القریٰ کے مزارعین نے اپنی پیداوار زمین کا نصف مسلمانوں کو بطور خراج ادا کیا تھا[۶] البتہ زکوٰۃ کی وصولیابی کی تاریخ ۹ھ سے قبل عملاً ثابت نہیں ہوتی لیکن بہرحال ایسے قرائن ملتے ہیں جو فتح مکہ سے قبل اس کی وصولیابی کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ ہم اس سے قبل ایک مضمون میں دیکھ چکے ہیں کہ خیبر، فدک، وادی القریٰ، تیماء اور قریٰ عربیہ کے والی (گورنر) ۷ھ/۶۲۹ء میں مقرر ہو چکے تھے اور ان کے من جملہ فرائض میں سے ایک فرض صدقات کی وصولیابی بھی تھی[۷] اس ضمن میں قریٰ عربیہ کی مثال زیادہ اہم ہے۔ مآخذ کا بیان ہے کہ حضرت معاذ بن جبل خزرجی کو یمن/جنوبی عرب کا گورنر جنرل مقرر کرنے سے قبل رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے قریٰ عربیہ کا عامل صدقات مقرر کیا تھا اور وہ اس علاقے کی زمینی پیداوار کا محصول وصول کر کے لائے تھے[۸] حضرت ولید بن عقبہ اموی کے بارے میں آتا ہے کہ وہ بنو مصطلق کے قبول اسلام کے "دو برس بعد" اس قبیلے کے عامل صدقات مقرر کئے گئے تھے اور یہ قبیلہ اس لحاظ سے ۷ھ میں مشرف بہ اسلام ہو چکا تھا[۹] طبری کا ایک حتمی بیان ہے کہ حضرت عمرو بن عاص سہمی کی عمان کو بطور عامل صدقات اور مرکزی منتظم روانگی فتح مکہ کے معاً بعد ۸ھ/۶۳۰ء میں ہوئی تھی[۱۰] ان شواہد اور قرائن سے

یہ اندازہ ہوتا ہے کہ صدقات کی وصولیابی بالعموم اور جزیہ وخراج کی وصولیابی بالخصوص ۷ھ/ ۶۲۹ء میں شروع ہو چکی تھی۔

مآخذ سے واضح ہوتا ہے کہ محاصل وصدقات کی وصولیابی کا نظام درجہ بند اور دہرا تھا۔ جو علاقے براہ راست مدینہ منورہ کے ماتحت تھے ان میں مرکزی عاملین صدقات مقامی منتظمین اور عاملین کی مدد سے صدقات وصول کرتے تھے اور ولایات (صوبوں) میں اصولی طور سے یہ فرض منصبی گورنروں (ولاۃ) کا ہوتا تھا جو مرکزی عاملین کے ذریعہ خاص حالات میں ورنہ عام طور سے مقامی عاملین کی مدد سے صدقات وصول کر کے پایۂ خلافت و رسالت کو روانہ کرتے تھے۔ ایسے تمام عاملین صدقات جن کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ سے براہ راست مقرر کر کے مختلف علاقوں اور قبیلوں میں بھیجتے تھے مرکزی عاملین کے زمرے میں آتے ہیں۔ عام طور سے ان مرکزی عاملین صدقات کا تعلق علاقائی یا قبائلی لحاظ سے اپنے تقرری کے علاقوں سے نہیں ہوتا تھا لیکن بعض مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ مخصوص حالات میں علاقائی یا قبائلی تعلق کی رعائت بھی کی جاتی تھی۔ جبکہ مقامی عاملین کا تعلق لازمی طور سے اپنے قبائل اور علاقوں سے ہوتا تھا بلکہ وہ عام طور سے اپنے قبیلوں کے شیوخ اور سردار ہوتے تھے۔ مرکزی عاملین صدقات اور ان کے مقامی ہم منصبوں کی کارکردگی میں یہ فرق ہوتا تھا کہ مرکزی عاملین اپنے علاقوں اور قبائل کے صدر مقام پر قیام پذیر رہتے تھے اور براہ راست محصول دہندگان سے کوئی علاقہ نہیں رکھتے تھے جبکہ مقامی افسران صدقات اپنے اپنے لوگوں سے صدقات وصول کر کے مرکزی نمائندوں کو پہونچا دیتے تھے۔ کبھی کبھی مقامی عاملین صدقات مرکزی عاملوں اور افسروں کا کام کرتے تھے اور جمع شدہ صدقات براہ راست مدینہ منورہ پہونچا دیتے تھے۔ ان کی مثالیں ہم بعد میں دیکھیں گے۔

اکثر و بیشتر مرکزی عاملین صدقات مستقل عہدہ دار ہوتے تھے اور وہ عام طور سے ایک متعین قبیلے یا مخصوص علاقے کے افسر محاصل مقرر کیے جاتے تھے۔ چنانچہ حضرات عمرو بن عاص سہمی، عبسہ خزرجی، ابی بن کعب خزرجی، عباد بن بشر خزرجی، بریدہ بن حصیب اسلمی، رافع بن مکیث جہنی، عکرمہ بن ابی جہل مخزومی، ضحاک بن سفیان کلابی، حذیفہ بن یمان ازدی، قضاعی بن عمرو عذری اور متعدد دوسرے عاملین مستقل عہدہ دار تھے جو اپنے عہدوں پر وفات نبوی تک کام کرتے رہے۔ متعدد مآخذ کی روایات کی تنقیح و تحلیل سے تقریباً تیس مرکزی عاملین صدقات کا ذکر ملتا ہے۔ ذیل میں ان کی فہرست ان کے علاقوں اور قبیلوں سمیت دی جا رہی ہے۔

نمبر شمار	عامل صدقات	علاقہ/قبیلہ تقرری
۱۔	حضرت ابی بن کعب خزرجی	سعد بن ہذیم/جذام
۲۔	" عنبسہ خزرجی	"
۳۔	" ولید بن عقبہ اموی	بنو مصطلق
۴۔	" عباد بن بشر اوسی	"
۵۔	" عمرو بن عاص سہمی	ہوازن/حنین، عظفان/فزارہ قضاعہ اور عمان
۶۔	" کلاب بن امیہ لیثی	ثقیف
۷۔	" سالف بن عثمان بن معتب ثقفی	"
۸۔	" بسر بن سفیان عدوی قریشی	خزاعہ/کعب
۹۔	" بریدہ بن حصیب اسلمی	غفار و اسلم
۱۰۔	" رافع بن مکیث جہنی	جہینہ
۱۱۔	" عباد بن بشر اوسی	مزینہ اور سلیم
۱۲۔	" ضحاک بن سفیان کلابی	کلاب/عامر بن صعصعہ
۱۳۔	" معاذ بن جبل خزرجی	قریٰ عربیہ
۱۴۔	" عکرمہ بن ابی جہل مخزومی	ہوازن
۱۵۔	" حذیفہ بن یمان ازدی	ازد
۱۶۔	" معاویہ بن ابی سفیان اموی	اقیال حضرموت
۱۷۔	" عیینہ بن حصن فزاری	تمیم
۱۸۔	" ابن اللبنیہ ازدی	بنی ظبیان
۱۹۔	" سنان بن ابی سنان اسدی	بنو مالک
۲۰۔	" قضاعی بن عمرو عذری	بنو حارث
۲۱۔	" عکرمہ بن خصفہ ہوازنی	بدیل، بسر اور ان کے حلیف قبائل
۲۲۔	" عبادہ بن صامت خزرجی	-
۲۳	" ارقم بن ابی الارقم مخزومی	-

نمبر شمار	عامل صدقات	علاقہ/قبیلہ تقرری
۲۴۔	حضرت زیاد بن حنظلہ تمیمی	-
۲۵۔	" عمر بن خطاب عدوی قریشی	-
۲۶۔	— عبداللہ بن حظل ادرم بن غالب	-

مذکورہ بالا عاملین صدقات میں سے موخرالذکر پانچ حضرات کے تقرری کے بارے میں تصریح نہیں ملتی تاہم یہ یقینی ہے کہ وہ مرکزی عاملین میں تھے۔ ان میں سے سب سے آخری حضرت مرند ہو گئے تھے اور اس سبب سے فتح مکہ میں قتل کر دیئے گئے تھے۔ ان عاملین کی تقرری کے سلسلہ میں بعض دل چسپ تفصیلات ملتی ہیں جو نبوی پالیسی کی وضاحت کرتی ہیں۔ چنانچہ حضرات ابی بن کعب خزرجی اور عتبہ خزرجی کے بارے میں آتا ہے کہ ان دونوں کو قبیلہ جذام کے بطن سعد ہذیم کے مسلمانوں پر مشترکہ طور سے عاملین صدقات مقرر کیا گیا تھا اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ والوں کو حکم دیا تھا کہ ان کی اطاعت کریں اور ان کو صدقات ادا کریں۔[۱۱]

حضرت ولید بن عقبہ اموی کی بحیثیت عامل صدقات تقرری، کارکردگی اور کردار پر بڑی دل چسپ اور مختلف فیہ بحث آخذ میں ملتی ہے۔ اس کا لب لباب یہ ہے کہ بنو مصطلق کے اسلام قبول کرنے کے بعد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ولید کو ان کا عامل صدقات مقرر کیا۔ چنانچہ وہ اپنے فرائض کی ادائیگی کے لیے علاقہ بنو مصطلق کو روانہ ہوئے اور جب وہ ان کے علاقے کے قریب پہونچے تو بنو مصطلق کی ایک جماعت کو اپنی طرف آتے دیکھ کر ان کو خدشہ پیدا ہوا اور وہ الٹے پاؤں واپس مدینہ پہونچے اور سارا ماجرا خدمت نبوی میں عرض کر دیا۔ ان کی خبر پر اعتماد کر کے مسلمانان مدینہ نے بنو مصطلق پر فوجی تاخت کرنے کا ارادہ کیا ہی تھا کہ بنو مصطلق کا ایک وفد اپنی معروضات لے کر مدینہ جا پہونچا اور اس نے اپنی بات کہی۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فریقین کے بیانات سن کر قبول کر لیا اور پھر بنو مصطلق کی خواہش پر حضرت عباد بن بشر اوسی کو ان کا عامل صدقات مقرر کیا جو ان سے حیات نبوی کے دوران صدقات وصول کرتے رہے۔ روایات میں حضرت ولید بن عقبہ اموی پر عمداً کذب و افترا کا الزام لگایا گیا ہے اور بعض مفسرین نے سورہ حجرات کی آیت ۶ میں نطفافاسق کا مصداق بھی ان کو قرار دیا ہے لیکن یہ تمام الزامات نقد و جرح کے معیار پر کھرے نہیں اترتے۔[۱۲] طبری کی روایات سے ایسا تاثر ہوتا ہے کہ وہ بعد میں حیات نبوی ہی میں قضاعہ کے نصف حصہ پر عامل صدقات بنا دئے گئے تھے اور بہر حال یہ مسلمہ حقیقت ہے کہ خلافت صدیقی و فاروقی

میں وہ عامل صدقات اور گورنر کے اہم عہدوں پر مسلسل فائز رہے اور بعد میں خلافت عثمانی میں وہ کوفہ کے گورنر مقرر کئے گئے۔ یہ ان کی دیانتداری، صلابت ایمانی اور فرض منصبی کو بخوبی انجام دینے کی ناقابل تردید شہادت ہے اور جہاں تک ان کے خلاف بنو مصطلق کے معاملہ میں الزامات کا تعلق ہے تو اس کا جائزہ دوسری جگہ تفصیل کے ساتھ لیا جا چکا ہے[۱۳]۔ طبری کی روایت سے جو تاثر ملتا ہے وہ اگر صحیح ہے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ بنو مصطلق کے معاملہ کے بعد ان کو بنو قضاعہ کے علاقے میں تبدیل کر کے بھیج دیا گیا تھا جہاں وہ خلافت صدیقی کے آغاز تک عامل صدقات رہے۔ واقدی اور ابن سعد وغیرہ کی روایتوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ولید بن عقبہ اموی کے جانشین حضرت عباد بن بشر اوسی نے کسی وقت مزینہ اور سلیم کے صدقات بھی وصول کئے تھے۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ انھوں نے دونوں علاقوں میں یہ فریضہ بیک وقت انجام دیا تھا یا دو مختلف اوقات میں اندازہ یہ ہوتا ہے کہ انھوں نے ان دونوں علاقوں میں یہ فرض یکے بعد دیگرے انجام دیا تھا۔ البتہ یہ مسلم حقیقت ہے کہ وہ مستقل مرکزی عامل صدقات تھے۔

مرکزی عاملین صدقات میں حضرت عمرو بن عاص سہمی کا معاملہ کافی دلچسپ بھی ہے اور منفرد بھی۔ فتح مکہ کے بعد ان کو عمان کا عامل صدقات اور مرکزی منتظم بنا کر بھیجا گیا۔ ۹ھ میں ہم ان کو ہوازن کے علاقے میں صدقات وصول کرتے ہوئے دیکھتے ہیں۔ ایک روایت کے مطابق اسی زمانے میں انھوں نے غطفان کے ایک اہم ترین بطن بنو فزارہ سے صدقات وصول کئے تھے۔ اور اس کے بعد طبری کی روایت کے مطابق ان کو قضاعہ کا عامل صدقات مقرر کیا گیا تھا اور ان کے شریک معاملہ حضرت ولید بن عقبہ اموی تھے جو بقیہ نصف قبیلہ کے عامل بنائے گئے تھے۔ غالباً یہ انتظام اس لیے کیا گیا تھا کہ قضاعہ کا قبیلہ کافی بڑا اور وسیع علاقے میں آباد تھا۔ مآخذ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کافی مدت تک اس علاقے میں مقیم اپنے فرائض منصبی ادا کرتے رہے اور پھر ۱۰ھ/ ۶۳۱ء میں حجۃ الوداع کے بعد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو نہ صرف عمان کے علاقے میں دوبارہ عامل صدقات بنا کر بھیجا بلکہ ان سے وعدہ کیا کہ فریضہ کی انجام دہی کے بعد ان کو واپس پھر قضاعہ کے علاقہ میں تعینات کرایا جائے گا۔ یہ وعدہ وفات نبوی کے سبب حیات نبوی میں پورا نہ ہوا مگر حضرت ابوبکر صدیق نے ان کو اپنی خلافت کے شروع ہی میں پھر قضاعہ کا عامل مقرر کر دیا تھا[۱۵]۔ حضرت عمرو بن عاص سہمی کی بطور عامل صدقات تقرری چار علاقوں میں کی گئی تھی جو ان کی طویل مدت تقرری صلاحیت و لیاقت اور فرض منصبی میں مستعدی اور کارکردگی

کو واضح کرتی ہے۔

علامہ کتانی نے کلاعی کی سیرت پر انحصار کرکے دعویٰ کیا ہے کہ خاص مدینہ منورہ میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے افسر صدقات حضرت عمر بن خطاب عدوی تھے اور محدث ابوداؤد کا یہ بیان اس تقرری کی بالواسطہ تائید کرتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اس خدمت کے بجالانے کے لیے کچھ تنخواہ یا معاوضہ (عمالۃ) ملتا تھا۔ یہاں اسد الغابہ کا ایک حوالہ دل چسپی کا حامل ہے اس میں کہا گیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مدینہ منورہ کے ایک نصرانی کی آدھی دولت اس جرم میں ضبط کرلی تھی کہ اس نے اسلام قبول کرنے سے انکار کردیا تھا۔ ابن اثیر کا یہ بیان موجودہ صورت میں ناقابل قبول ہے اس لیے کہ اسلام قبول کرنے سے انکار پر کوئی تعزیر عائد نہیں ہوتی معلوم ایسا ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا بیان میں اسلام کے عدم قبول کے بعد جزیہ کی عدم ادائیگی کا ذکر کسی سبب سے رہ گیا ہے یا اس تعزیر کا سبب کوئی دوسرا جرم تھا۔ بہرحال اگر حضرت عمرؓ مدینہ منورہ کے افسر صدقات تھے تو ان کے فرائض میں صدقات مسلمین کے علاوہ غیر مسلموں سے جزیہ کی وصولی بھی شامل تھی۔ اور مذکورہ بالا امثال کا تعلق اسی فرض کی انجام دہی سے جوڑا جاسکتا ہے[۱۶]

علاقہ ہوازن وحنین کے بارے میں ہم کو تین افسران صدقات کی تقرری کا ذکر ملتا ہے۔ بلاذری کا بیان ہے کہ حضرت سالف بن عثمان بن معتب ثقفی کو مدینہ منورہ سے جہاں وہ ہجرت کرکے بس گئے تھے ثقیف کے صدقات وصول کرنے کے لیے بھیجا گیا تھا جبکہ حضرت کلاب بن امیہ لیثی کو اونٹوں کی زکوٰۃ (عشور) کا افسر بنا کر روانہ کیا گیا تھا۔ ابن سعد، طبری اور ابن اثیر کا بیان ہے کہ حضرت عکرمہ بن ابی جہل مخزومی کو حیات نبوی کے آخری برس ہوازن کا عامل صدقات مقرر کیا گیا تھا۔ اس میں شبہ نہیں کہ یہ تینوں حضرات مرکزی افسران صدقات تھے کیونکہ ہم کو ہوازن کے مختلف بطون (خاندانوں) کے مقامی عاملین صدقات کا ذکر ملتا ہے جن کے کام کو علاقہ کے گورنر حضرت عثمان بن ابی العاص ثقفی منظم کرتے تھے[۱۷]

حضرت بریدہ بن حصیب اسلمی کے بارے میں ایک دل چسپ روایت ملتی ہے جس کے مطابق ایک اسلمی نوجوان نے فتح مکہ کی مہم نبوی میں جہاد کی غرض سے شرکت کرنی چاہی تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے ایمان واسلام کا امتحان لیا اور اس موقع پر حضرت بریدہ نے اس نوجوان کی وفاداری کی تصدیق یوں کی کہ اس نے اپنے ذمہ واجب صدقات اسلامی حکومت کو ادا کردیئے ہیں اور خود انھوں نے یہ وصولیابی کی ہے۔ مرکزی عامل صدقات

کی تقرری کا ایک دل چسپ واقعہ یہ بھی ہے کہ حضرت بسر بن سفیان عدوی قریشی کو خزاعہ کے ایک خاندان بنو کعب سے صدقات کی وصولیابی کے لیے روانہ کیا گیا۔ وفادار و جاں نثار بنو کعب نے صدقات ادا بھی کرنا چاہے مگر ان کے سرکش پڑوسی قبیلہ بنو تمیم نے صدقات ادا کرنے کو اپنے لیے باعث عار اور آنے والی مشکل جانا چنانچہ انھوں نے حضرت بُسر کو ناکام واپس جانے پر مجبور کر دیا۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک فوج حضرت عیینہ بن حصن فزاری کی سرکردگی میں روانہ کی جس کا مقصد مانعین زکوٰۃ کو سزا دینا اور وفادار خزاعیوں کے صدقات وصول کر کے لانا تھا اور انھوں نے بحسن و خوبی اپنا یہ فرض انجام دیا۔ حضرت عیینہ بن حصن فزاری کی بطور مصدق تقرری عارضی اور وقتی تھی جبکہ حضرت بسر بن سفیان کی تقرری مستقل تھی اسی نوعیت کی عارضی تقرری حضرت معاویہ بن ابی سفیان اموی کی تھی جن کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ منورہ سے حضر موت کے ایک قبیل (شہزادے/حکمراں) حضرت وائل بن حجر حضرمی کے ساتھ حضر موت بھیجا تھا تاکہ وہ اس علاقے کے تمام اقیال (حکمرانوں) سے صدقات و جزیہ وصول کر کے لائیں۔ حضرت معاویہ نے یہ فرض انجام دیا تھا لیکن مآخذ سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ انھوں نے پھر دوبارہ بھی یہ فرض انجام دیا تھا یا نہیں۔ اندازہ ایسا ہوتا ہے کہ حیات نبوی میں ان کی بطور عامل یہ تقرری عارضی اور وقتی تھی۔[۱۱]

مرکزی عاملین صدقات کے بارے میں مذکورہ بالا شواہد کی روشنی میں اب پورے اطمینان قلب اور تیقن کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ ان میں سے بیشتر کی تقرری مستقل ہوتی تھی اور وہ ایک مخصوص علاقہ یا متعین قبیلہ کے صدقات وصول کر کے مدینہ منورہ لاتے تھے۔ البتہ بعض عاملین صدقات ایسے تھے جن کو مخصوص حالات میں عارضی طور سے اس عہدہ پر مقرر کیا جاتا تھا اور وہ اپنا فرض انجام دینے کے بعد عہدہ سے سبکدوش ہو جاتے تھے۔

بعض مرکزی عاملین صدقات کے بارے میں ایک دل چسپ صورت یہ نظر آتی ہے کہ وہ عامل صدقات کے عہدہ پر فائز تو مستقل طور سے ہوتے تھے لیکن ان کی کارکردگی کا علاقہ اور جولان گاہ بدلتی رہتی تھی۔ اس کی بہترین مثال حضرت عمرو بن عاص سہمی کی ہے جو چار پانچ علاقوں میں اپنے فرائض منصبی انجام دیتے رہے۔ پہلے انھوں نے ہوازن اور علاقہ حنین کے علاقے میں صدقات وصول کئے پھر عظفان/فزارہ کے علاقے میں گئے۔ اس کے بعد نصف قضاعہ پر مقرر ہوئے۔ وہاں سے عمان بھیجے گئے اور پھر عمان سے واپس قبیلہ قضاعہ کے علاقے میں مقرر ہوئے ان کے ہم عہدہ اور پڑوسی حضرت ولید بن عقبہ اموی تھے جو بنو مصطلق کے علاقے سے تبدیل

ہوکر دوسرے نصف قضاعہ کے عامل مقرر ہوئے اور بقیہ مدت تک وہیں مقیم رہے۔ اسی طرح حضرت عباد بن بشر اوسی نے دو مختلف اوقات میں پہلے بنو مصطلق کے صدقات وصول کئے اور پھر مزینہ اور سلیم کے عامل بنے[۱۱]۔ ظاہر ہے کہ ان عمال صدقات کے علاقوں اور قبیلوں کی تبدیلی مخصوص حالات اور اسباب کے سبب ہوئی تھی اور ان کو ان علاقوں میں تقرری کے لیے دوسرے اصحاب سے زیادہ موزوں سمجھا گیا تھا۔ اس سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ ذاتی اور انفرادی صلاحیتوں کے علاوہ حالات و واقعات کی رعائت یا قبائل و بطون سے تعلقات اور ان کی مرضی کو بھی تقرری کے وقت دھیان میں رکھا جاتا تھا اور یہ کسی بھی انتظامیہ کے لیے ضروری شرط ہے کیونکہ اسی صورت میں وہ صحیح طور سے کام کر سکتی ہے اور خاطر خواہ نتائج برآمد ہو سکتے ہیں۔

مذکورہ بالا مرکزی عاملین صدقات کے قبیلہ وار تجزیے سے بعض دل چسپ نکات روشنی میں آتے ہیں چنانچہ اٹھائیس[۲۸] معلوم تقرریوں پر صرف چوبیس[۲۴] افراد کا تقرر ہوا تھا۔ اور ان میں سے ایک تہائی کا تعلق قریش کے مختلف خاندانوں سے تھا بطون قریش میں بنو امیہ، بنو سہم، بنو عدی اور بنو مخزوم کے ممتاز ترین افراد کو تقرری ملی تھی۔ چنانچہ بنو امیہ کے دو مختلف خاندانوں کے افراد حضرات ولید بن عقبہ اور معاویہ بن ابی سفیان تھے۔ بنو سہم کے واحد نمائندے حضرت عمرو بن عاص ان سب میں سب سے زیادہ ممتاز اور نمایاں نظر آتے ہیں انھوں نے ابتدائے تقرری سے وفات نبوی تک نہ صرف یہ کہ اس عہدہ پر مستقل طور سے کام کیا تھا بلکہ مختلف علاقوں اور قبیلوں میں بڑی کامیابی کے ساتھ اپنے فرائض انجام دئے تھے۔ بنو عدی کے بھی دو نمائندے حضرت عمر بن خطابؓ اور حضرت بسر بن سفیانؓ تھے ان میں سے اول الذکر کی تقرری بوجوہ بہت اہم معلوم ہوتی ہے۔ بالکل یہی حال بنو مخزوم کے واحد نمائندے حضرت عکرمہ بن ابوجہل کی تقرری کا ہے کہ وہ فتح مکہ تک اسلام کے سخت دشمن رہے تھے اور اسی سبب سے قریش کے اشتہاریان قتل میں شامل تھے اور پھر وہ نہ صرف عفو نبوی کے مستحق بنے بلکہ کرم نبوی کے بھی حقدار ثابت ہوئے۔ بقیہ قریشیوں میں عبداللہ بن خطل کا نام بھی شامل ہے جو نوادرم سے تھا اور اپنے ارتداد اور جرم قتل کے سبب مقتول ہوا۔ قریش کے بعد عددی اعتبار سے بنو خزرج کا درجہ ہے جس کے چار عاملوں — حضرات ابی بن کعب، عتبہ، معاذ بن جبل اور عبادہ بن صامت — نے یہ خدمت انجام دی تھی۔ اگرچہ اوس کے صرف ایک عامل — حضرت عباد بن بشر — کا ذکر ملتا ہے تاہم وہ بہت اہم عامل تھے کہ انھوں نے خاصے طویل عرصے تک اور مختلف علاقوں میں اس عہدہ پر کام کیا تھا۔ قبیلہ ازد کے دو عامل حضرات حذیفہ بن یمان اور ابن اللتبیہ تھے جبکہ عذرہ

فزارہ/غطفان کلاب، اسد، قیس عیلان، ثقیف، کنانہ، خزاعہ، جہینہ اور تمیم کے صرف ایک ایک فرد کا نام مل سکا ہے۔ علاقائی اعتبار سے اگر تجزیہ کیا جائے تو مرکزی اور وسطی عرب کے تیرہ عامل تھے یعنی معروف عمال کا تقریباً پچاس فیصد جبکہ شمالی عرب کے صرف ایک عامل تھے اور مشرقی و مغربی عرب کے بالترتیب پانچ اور تین تھے۔ جنوبی عرب کا بھی ایک ہی نمائندہ تھا اور اسی طرح مختلف منتشر قبائل کا نمائندہ بھی ایک تھا۔ یہاں یہ حقیقت بھی پیش نظر رہنی چاہیے کہ اگرچہ ان مختلف علاقائی اور قبائلی افراد کا نسبی تعلق ان علاقوں سے تھا تاہم عملاً وہ مدینہ منورہ کے باشندے اور وسطی عرب کے متوطن تھے کہ وہاں وہ حلف اور ولاء کے رشتوں میں استوار تھے اور خدمت نبوی میں حاضر رہتے تھے۔

یہاں ایک دوسری اہم حقیقت کی طرف بھی توجہ دلانا ضروری ہے وہ یہ کہ مذکورہ بالا عاملین صدقات ہی مرکز کی نمائندگی نہیں کرتے تھے بلکہ ان کے علاوہ متعدد اور افراد بھی مختلف قبیلوں اور علاقوں میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نمائندگی کرتے تھے۔ حافظ ابن قیم کا یہ تبصرہ بڑا حقیقت افروز ہے کہ جتنے قبائل و بطون عرب تھے اتنے ہی عاملین صدقات تھے۔ اس پر مزید اضافہ یہ کیا جا سکتا ہے کہ عاملین کا تناسب قبائل و بطون کے مقابلے میں بڑھ ہی سکتا ہے کم نہیں ہو سکتا کیونکہ بسا اوقات بڑے قبائل اور بطون کے لیے ایک سے زیادہ عامل مقرر کئے گئے تھے اور کبھی کبھی ایک ہی قبیلہ یا علاقہ کے لیے بیک وقت دو حضرات کا تقرر ہوا تھا جیسا کہ حضرات ابی بن کعب اور عنبہ کے واقعہ سے معلوم ہوتا ہے۔ جہاں تک ان مرکزی عاملین صدقات کے زمانہ قبول اسلام یا سبقت ایمان کا تعلق ہے تو ان میں سے بیس فیصد اولین مسلمان یعنی سابقین تھے۔ دوسرے بیس فیصد کے قبول اسلام کا تعلق آخری مکی عہد یا ابتدائی مدنی زمانہ سے تھا جبکہ بقیہ ساٹھ فیصد عاملین کے قبول اسلام کا تعلق زمانہ صلح حدیبیہ کے بعد بلکہ فتح مکہ کے زمانہ سے ہے۔ اس سے یہ حقیقت عیاں ہوتی ہے کہ ایمان و اسلام، انفرادی تنظیمی اور انتظامی صلاحیت، حالات کی رعائت اور علاقوں اور قبیلوں کی سیاست تو کسی مرکزی عامل صدقات کی تقرری کا سبب بن سکتی تھی لیکن محض سبقت اسلام عہد نبوی کے انتظامیہ میں نہ تو کبھی تقرری کا محرک ہوئی اور نہ فی الواقع ہو سکتی تھی۔

نبوی عاملین صدقات کی درجہ بندی کے دوسرے مرحلہ میں مقامی افسران محصول آتے ہیں۔ ان کا میدان عمل اور دائرۂ کار ان کے اپنے قبیلوں، بطون اور خاندانوں تک محدود تھا۔ عموماً یہ افسران محاصل اپنے قبیلہ یا بطن والوں سے صدقات خود وصول کرتے اور مرکزی عاملین

صدقات کے حوالے کرتے تھے۔ لیکن بہرحال یہ امکان بھی ہے کہ انھوں نے مرکزی عمال کی محصول دہندگان سے براہ راست صدقات کی وصولیابی میں بھی مدد کی ہو۔ یہ مقامی عاملین صدقات عام طور سے اپنے اپنے قبیلوں، بطون اور خاندانوں کے سردار و شیوخ ہوتے تھے۔ ان میں سے بعض کے بارے میں یہ بھی ذکر ملتا ہے کہ وہ اپنے قبیلہ/قوم کے صدقات پر متعین کئے گئے تھے (علی صدقات قومہ) اور ان کے بارے میں قبیلہ یا خاندان کی سرداری کی صراحت نہیں ملتی۔ اس لحاظ سے ان تمام افسران نبوی کو بھی مقامی عمال میں شمار کرنا چاہئے جن کا شمار ہم مقامی منتظمین اور سرداروں میں کر چکے ہیں۔ وہاں یہ صراحت آچکی ہے کہ مقامی منتظمین اور شیوخ قبائل کا ایک فرض منصبی یہ بھی تھا کہ وہ اپنے اپنے علاقوں سے صدقات وصول کر کے مرکز اسلام تک پہونچائیں یا مرکزی عاملین صدقات کے حوالے کریں۔ یہ مقامی عمال مرکزی عاملین کی طرح یا ان سے کچھ زیادہ ہی مستقل عہدہ دار ہوتے تھے کیونکہ ان کی مدت تقرری عام حالات میں تاحیات ہوتی تھی اور ان کا دائرہ کار بھی تبدیل نہیں ہوتا تھا وہ صرف اپنے لوگوں (قوم) کے افسران صدقات ہوتے تھے۔ نظریاتی لحاظ سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مقامی عاملین کو تبدیل یا معزول کر سکتے تھے تاہم کوئی ایسی مثال نہیں ملتی جب آپ نے عملاً اپنے اس حق کا استعمال کیا ہو۔

مقامی عمال کی تقرری میں عموماً دو طرح کے طریقوں کا ذکر مآخذ میں ملتا ہے۔ ایک تو یہ کہ آپ نے قبیلہ کے سابق سربراہ اور شیخ کو اس کے عہدہ پر برقرار رکھا اور اس کو صدقات کی وصولیابی کا ذمہ دار بنایا۔ دوسرا یہ کہ آپ نے خدمت نبوی میں حاضر ہونے والے وفد کے سربراہ یا ممتاز ترین افراد کو صدقات کی وصولیابی کی ذمہ داری سونپی۔ وفود عرب کی سربراہی عموماً شیوخ قبیلہ و بطون کرتے تھے لیکن ان کے اسلام نہ قبول کرنے کی صورت میں قبیلہ/بطن کا کوئی دوسرا ممتاز فرد یہ فرض انجام دیتا تھا اور چونکہ اس کو قبیلہ/بطن کا اعتماد عام حاصل ہوتا تھا اس لئے انتظامی سہولت کے پیش نظر آپ اسی کو مقرر کر دیتے تھے۔ کبھی کبھی ایسا بھی ہوا ہے کہ آپ نے کسی سابق شیخ قبیلہ کی جگہ دوسرا سردار مقرر فرمایا ہے مگر ایسا شاذ و نادر ہی ہوا ہے[۱۵۲]

یہ امر کہ مقامی عاملین صدقات اپنی قوم کے صدقات وصول کر کے مرکزی عمال کے حوالے کرتے تھے متعدد مثالوں سے ثابت ہوتا ہے۔ حضرت بریدہ بن حصیب اسلمی کے بارے میں ذکر آچکا ہے کہ ان کے قبیلہ کے ایک سربرآوردہ شخص نے جو غالباً شیخ خاندان تھا اپنے صدقات ادا کئے تھے۔ اس سے واضح مثال بنو مصطلق کے بارے میں ملتی ہے کہ شیخ قبیلہ حضرت حارث بن ضرار

خزاعی نے اپنے قبیلہ کے صدقات وصول کر کے پہلے حضرت ولید بن عقبہ اموی کو ادا کرنے چاہے جو بوجوہ ان کے حوالہ نہ کر سکے اور پھر بعد میں دوسرے مرکزی عامل حضرت عباد بن بشر کے حوالے کئے۔ اسی طرح بنوالاصبغ کے سردار حضرت امرؤالقیس بن الاصبغ کلبی نے اپنے صدقات مرکزی نمائندے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف زہری کے سپرد کئے تھے۔ بحرین کے حکمراں اور مقامی منتظم حضرت منذر بن ساوی کو حکم نبوی تھا کہ وہ اپنے علاقہ کے صدقات دو مرکزی نمائندوں حضرات ابوہریرہ دوسی اور قدامہ کو ادا کریں۔ یہی نظم عمان، ہجر اور حضرموت ویمن کے مختلف علاقوں کے لیے کیا گیا تھا۔ حضرت معاذ بن جبل خزرجی جو گورنر جنرل تھے اپنے ماتحت گورنروں سے اور وہ اپنے مقامی عاملوں سے صدقات وصول کرتے تھے۔ ایک گرامی نامۂ نبوی سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت وائل بن حجر حضرمی کو جو ایک قبیل رحکمراں تھے یہ ہدایت کی گئی تھی کہ وہ حضرموت کے دوسرے اقیال سے صدقات وصول کر کے مرکزی نمائندوں کے حوالے کر دیں۔ اسی طرح قبیلہ عبدالقیس کے شیخ حضرت اکبر بن عبدالقیس نے اپنے قبیلہ کے علاوہ ازدعمان کے صدقات وصول کر کے مرکزی منتظم حضرت علاء بن حضرمی کے حوالے کئے تھے۔ ایسی بہت سی مثالیں ہیں جن کا ذکر طوالت کے خوف سے نظرانداز کیا جارہا ہے۔[۲۲]

جہاں تک مقامی عاملین صدقات کی کل تعداد کا تعلق ہے تو کچھ پہلے ہم حافظ ابن قیم کی رائے دیکھ چکے ہیں اور وہ مقامی عاملوں پر زیادہ صادق آتی ہے کہ اتنے ہی مقامی عامل تھے جتنے کہ قبیلے یا ان کے بڑے خاندان۔ بہرحال ایک تجزیاتی مطالعہ سے کم از کم تینتیس[۳۳] مقامی عاملوں کے نام سامنے آئے ہیں جو معروف ومشہور تھے۔ ان میں سے تین کا تعلق شمالی قبائل سے، سات کا مشرقی قبائل سے، دو کا مغربی قبائل سے اور گیارہ[۱۱] کا منتشر قبائل سے تھا۔ ان میں سے دو چار کے سوا بقیہ آخری زمانے کے مسلمان تھے۔ اور دو چار حضرات بھی وسط مدنی زمانہ یا صلح حدیبیہ کے قریب کے زمانے کے مسلمان تھے۔ صرف ایک آدھ کو ابتدائی مدنی عہد کا مسلمان قرار دیا جاسکتا ہے۔ ان مقامی عمال صدقات میں حضرات عدی بن حاتم طائی، ابن الاصبغ کلبی، جندب بن مکیث جہنی، حارث بن ضرار خزاعی، زبرقان بن بدر تمیمی، مالک بن نویرہ تمیمی اور ان کے بھائی متمم اہم ترین اور معروف عمال ہیں۔ عذرہ کے عامل صدقات حضرت ہوذہ بن نعمان، طے کے عامل حضرت عدی بن حاتم طائی، بنوکلب کے حضرت ابن الاصبغ اور بعض دوسرے مقامی عمال کے بارے میں ذکر ملتا ہے کہ انھوں نے نہ صرف اپنی اپنی قوم کے صدقات جمع کئے تھے بلکہ ہنگامی حالات بالخصوص ردہ کے پرآشوب

زمانے میں بھی اپنے صدقات مدینہ منورہ پہونچاتے رہے تھے۔ اور ان میں سے متعدد حضرات نے خلافت صدیقی اور فاروقی میں یہ اطاعت شعارانہ روش برقرار رکھی تھی[۲۳]

عاملین صدقات کی تقرری کے لئے کچھ شرائط کو پورا کرنا اور کچھ اوصاف سے متصف ہونا ضروری تھا۔ سب سے پہلا وصف تو بلاریب انتظامی و تنظیمی لیاقت وصلاحیت تھی کہ اس کے بغیر تمام دوسرے اوصاف بیکار تھے۔ تقرری کے علاقہ یا قبیلہ کے جغرافیائی اور قبائلی حالات سے واقفیت بھی ایک اہم شرط تھی۔ ان کے علاوہ کسی حد تک اس علاقے کے لوگوں سے دوستی، قرابت یا قربت بھی عہدہ پر تقرری کی سفارش کر سکتی تھی۔ مگر ان سب کے علاوہ بلکہ سب سے اہم شرط تھی کہ امیدوار عہدہ کا کردار بے داغ، اخلاق بلند، تقویٰ وخشیت الٰہی سے مالا مال اور حرص وطمع سے آزاد ہو۔ ایک مخصوص شرط یہ تھی کہ امیدوار کا تعلق خاندان بنو ہاشم سے نہ ہو چنانچہ جب حضرات عبدالمطلب بن ربیعہ ہاشمی اور فضل بن عباس ہاشمی نے اپنے والدین کی خواہش و ہمت افزائی پر عامل صدقات کے عہدہ پر تقرری کی درخواست کی تو وہ مسترد کر دی گئی۔ بنو ہاشم پر یہ قدغن محض اس لیے نہ تھی کہ عامل صدقات کو محصول شدہ صدقات سے تنخواہ ملتی تھی جو لوگوں کے اموال کی "گندگی" تھی بلکہ یہ پر منفعت یا تنخواہ عہدہ تھا اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے خاندان والوں کو مادی فوائد کے پیچھے بھاگنے سے روکنا چاہتے تھے۔ عہدہ کی طلب کو بھی پسندیدہ نظر سے نہیں دیکھا جاتا تھا بلکہ "طالبان مناصب" کو عہدہ کے لئے ایک طرح سے نااہل قرار دے دیا گیا تھا چنانچہ ایک بار حضرت ابوموسیٰ اشعری کے ساتھ دو شخص خدمت اقدس میں حاضر ہوئے اور انھوں نے مصدق کے عہدہ پر تقرری کی درخواست کی۔ آپ نے حضرت ابوموسیٰ کی رائے مانگی اور جب انھوں نے اپنی لاعلمی کا اظہار کیا تو آپ نے ان کی درخواست ان کی "طلب" کی بنا پر مسترد کر دی کہ اس سے عہدہ کے لالچ کی بو آتی تھی ۔ مسلم کی ایک حدیث کے مطابق حضرت ابن اللتبیہ ازدی کو بنو سلیم کا عامل صدقات مقرر کیا گیا تھا۔ ایک بار جب وہ اپنے صدقات وصول کر کے مدینہ پہونچے تو انھوں نے صدقات کی رقم ادا کرنے کے بعد عرض کیا کہ لوگوں نے ان کو کچھ تحفہ بھی دیا ہے۔ اور انھوں نے وہ تحفہ دکھایا بھی۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر ناراضی کا اظہار فرمایا کہ یہ تحفہ ان کو محض اس لئے ملا ہے کہ وہ عامل صدقات یا سرکاری افسر تھے اور سرکاری عہدہ دار کے لیے ایسی کوئی چیز لینا جائز نہیں جو اس کو محض اس کے عہدے کے سبب ملی ہو۔ کیونکہ وہ رشوت کے قبیل کی چیز تھی اور اس کی اجازت سے رشوت کا دروازہ کھل سکتا تھا چنانچہ اس واقعہ کے

بعد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام سرکاری عمال و افسروں کے لیے اس قسم کے تحفوں کو وصول کرنے کی ممانعت فرمادی۔ حافظ ابن قیم نے اس مثال سے بجا طور پر یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے تمام عمال صدقات اور دوسرے سرکاری افسروں کا باقاعدہ محاسبہ فرمایا کرتے تھے۔[۲۴]

عاملین صدقات کو جو تنخواہ ملتی تھی اس کے بارے میں ہماری معلومات کسی قدر ناقص ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ حضرت عمر کو اس کار منصبی کی انجام دہی کے لیے تنخواہ (عمالہ) ملتی تھی۔ اسی طرح قرآن کریم اور احادیث نبوی سے واضح ہوتا ہے کہ عمال صدقات کو بالخصوص اور دوسرے افسروں کو بالعموم سرکاری رقوم سے تنخواہ ملتی تھی۔ عاملین کو یہ تنخواہ صدقات کی جمع شدہ رقم میں سے دی جاتی تھی۔ اس کی مقدار کا صحیح صحیح علم تو نہیں ہو سکا تاہم یہ معلوم ہوتا ہے کہ ضروریات زندگی کی کفالت کے لئے مناسب رقم دی جاتی تھی اور اس میں خود عامل، اس کے اہل و عیال، خادم اور مکان کے اخراجات شامل ہوتے تھے۔ اور جو اپنی ضروریات سے زیادہ رقم لیتا تھا وہ غبن کا ارتکاب کرتا تھا۔ مآخذ سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عمال کی تنخواہ کی ادائیگی کے دو طریقے تھے: ایک تو یہ کہ خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے دست مبارک سے تنخواہ عطا کرتے تھے جیسا کہ حضرت عمر کے واقعہ سے معلوم ہوتا ہے۔ اور دوسرے یہ کہ عاملین کو اختیار تھا کہ وہ اپنی ضروریات کی کفالت بھر رقم لے لیں اور اس کا حساب بارگاہ نبوی میں پیش کر دیں ظاہر ہے کہ آپ جائز ضروریات کے لئے مناسب اخراجات کی توثیق و تصدیق کر دیتے تھے۔ اور زائد از ضروریات یا بے جا آمدنی کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیتے تھے جیسا کہ حضرت ابن اللتبیہ ازدی کی مثال سے معلوم ہوتا ہے۔[۲۵]

تقرری کے وقت عاملین صدقات کو دوسرے نبوی افسران حکومت کی مانند دو پروانے ملتے تھے: ایک میں عامل / افسر کے فرائض منصبی اور اس کے سلسلہ میں ہدایات نبوی درج ہوتی تھیں اور دوسرے میں ان کی جولان گاہ کے لوگوں کو مخاطب کر کے ان کے حقوق و فرائض کی وضاحت کی جاتی تھی۔ عمال کو ہدایت ہوتی تھی کہ وہ لوگوں کے لیے آسانی پیدا کریں ان پر تنگی نہ کریں۔ ان سے خوش اخلاقی سے ملیں، ان پر ظلم و ستم کرنے سے احتراز کریں۔ لوگوں کے بہترین اموال صدقات میں وصول نہ کریں بلکہ اوسط درجہ پر قناعت کریں، واجب شرح سے زیادہ وصولیابی نہ کریں اور اس سلسلہ میں غیر عادلانہ طریقے نہ اختیار کریں۔ صدقات وصول کرنے کے لیے لوگوں کی چراگاہوں اور گھروں میں خود جایا کریں اور ان کو اپنے پڑاؤ پر آنے کی زحمت نہ دیں۔ یہ اور ایسی ہی دوسری ہدایات

نے ایمان ویقین اور فرض شناسی کے جوہر کے ساتھ مل کر عوام کے لیے صدقات کی ادائیگی کو ایک خوشگوار و مسرت آگیں کام بنا دیا تھا جس میں تلخی سے زیادہ خوشدلی، بوجھ سے زیادہ راحت، کدورت سے زیادہ مسرت اور گریز و تکدر سے زیادہ تعاون کا احساس شامل تھا اور یہ بھی واقعہ ہے کہ نبوی عاملین صدقات نے فرض منصبی کی ادائیگی کی ایسی اعلیٰ مثالیں قائم کی ہیں کہ ان کی آمد سفیرانِ رسالت اور پیامبرانِ حرم کی آمد کی مانند خوش آئند اور بابرکت سمجھی جاتی تھی۔[۲۵]

مالی نظام میں ایک شعبہ صدقات کے کاتبین پر مشتمل ہوتا تھا جس میں ابن حزم کی جوامع السیرہ کے مطابق حکومت کے دوسرے شعبوں کی مانند مختلف مالی محکموں کا حساب کتاب باقاعدہ رکھا جاتا تھا اور متعدد کاتبین یا سکریٹری مقرر کئے جاتے تھے۔ چنانچہ حضرت زبیر بن عوام اسدی قریشی اسلامی ریاست کے صدقات کے کاتب اعلیٰ تھے اور وہی سارا حساب کتاب رکھتے تھے۔ ان کی عدم موجودگی میں حضرات جہیم بن صلت اور حذیفہ بن یمان ازدی صدقات کی آمدنی "ان کے رجسٹروں میں لکھا کرتے تھے۔" لیکن قضاعی کی روایت سے کاتبوں کے فرائض کے بارے میں ذرا مختلف اور دوسری معلومات ملتی ہیں چنانچہ اس روایت کے مطابق حضرات زبیر بن عوام اور جہیم بن صلت صدقات کی آمدنی کے کاتب تھے جبکہ حضرت حذیفہ بن یمان ازدی کھجور کی پیداوار کے تخمینے سے متعلق امور کا اندراج کرتے تھے۔ ان روایات کو بیان کرنے کے بعد کتانی کا تبصرہ ہے کہ اگر یہ روایات صحیح ہیں اور بظاہر ان کی صحت میں کوئی اشتباہ و کلام نہیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ دونوں دیوان (شعبے) عہد نبوی ہی میں قائم ہو چکے تھے۔ امکان ہے کہ بعض دوسرے کاتبین نے بھی مالی نظام کی کتابت و اندراج کا فریضہ انجام دیا ہو۔ بہرحال ان تینوں معروف کاتبوں میں سے اول الذکر دو قریش کے دو خاندانوں بنو اسد اور بنو مطلب سے متعلق تھے جبکہ حضرت حذیفہ ازد سے تعلق رکھتے تھے لیکن عملاً وہ مدینہ کے باسی اور ساکنان شہر رسول کے حلیف تھے۔ اس لئے تینوں کا تعلق مرکزی عرب بلکہ خاص مدینہ سے تھا اور یہ ہونا فطری بھی تھا کہ مدینہ مرکز رسالت و حکومت تھا۔ البتہ جہاں تک ان کاتبوں کے زمانہ قبول اسلام کا معاملہ ہے تو ان میں سے ایک سابقین اولین میں سے تھے دوسرے ابتدائی مدنی عہد کے اور تیسرے آخری مدنی زمانے کے۔ گویا کہ تقسیم برابر کی تھی اور سبقت اسلام سے شرط تقرری یا حق ترجیح نہیں ثابت ہوتی تھی۔[۲۶]

اس شعبۂ انتظام میں نبوی عمال کا ایک طبقہ خرص (پیداوار کے تخمینہ) کے افسروں پر مشتمل تھا جن کو اصطلاح میں خارص کہا جاتا تھا۔ عام تصور یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن رواحہ خزرجی

واحد افسر پیداوار تھے جو خیبر کی پیداوار کی تخمین و اندازہ کے لیے ہر فصل / سال پر جایا کرتے تھے۔ اور انھوں نے اپنا یہ فرض اپنی وفات تک جو غزوہ موتہ ۸ھ / ۶۳۰ء میں ہوئی بڑی شان اتقا اور مثالی انداز میں انجام دیا۔ بلاشبہ حضرت عبداللہ بن رواحہ خزرجی اپنے حسن کردار اور حسن عمل کے لحاظ سے ایک مثالی عامل و خارص نبوی تھے تاہم وہ "یکے از عمال دربار رسالت" تھے۔ ان کے اس شرف میں کئی اور صحابہ کرام بھی شریک و سہیم تھے۔ روایات کے اختلاف کے مطابق ان کے جانشین حضرت ابوالہیثم بن التیہان اوسی یا حضرت جبار بن صخر تھے۔ دوسری روایت میں یہ بھی اضافہ ہے کہ حضرت جبار کے شریک کار کی حیثیت سے حضرت زید بن سلمہ خزرجی کی بھی تقرری ہوئی تھی جو پیداوار کے تخمینے کے ماہر تھے۔ ایک اور روایت میں حضرت عمرو بن سعید اموی کو خیبر کی پھلوں کی پیداوار کا خارص بتایا گیا ہے۔ مگر اس سلسلہ کی سب سے زیادہ دل چسپ روایت حضرت ابوحثمہ عامر بن ساعدہ خزرجی کے بارے میں ملتی ہے کہ ان کو خیبر کی پیداوار کا افسر خرص مقرر کیا گیا تھا اور انھوں نے نہ صرف عہد نبوی میں بلکہ پورے عہد خلافت راشدہ میں یہ فرض پورے تقویٰ اور دیانت داری کے ساتھ انجام دیا تھا اور حضرت علی کی خلافت کے بالکل اواخر میں اپنے انتقال تک اس عہدہ پر فائز رہے تھے[۲۵]

خیبر کی پیداوار کے یہ افسران خرص دراصل اسلامی حکومت کے حصہ پیداوار یا خمس کے افسر تھے ورنہ مسلمانوں کی زمینوں کے افسران اٹھارہ حضرات تھے جو اٹھارہ سو حصوں کا انتظام دیکھتے بھالتے تھے۔ ان افسروں کو اصطلاح میں رؤوس (راس کی جمع بمعنی سردار) کہا گیا ہے۔ یہ افسر مدینہ منورہ سے فصلوں کے پکنے کے وقت بھیجے جاتے تھے اور وہ مسلمان حصہ داروں کے حصوں کی تخمین کا فریضہ انجام دیتے تھے۔ ابن اسحاق، واقدی وغیرہ کے مطابق ان میں بارہ حضرات کے نام معلوم ہو سکے ہیں۔ جو یہ تھے: حضرات عاصم بن عدی، علی بن ابی طالب، عبدالرحمٰن بن عوف طلحہ بن عبیداللہ تیمی، معاذ بن جبل خزرجی، اسید بن حضیر اوسی، عبداللہ بن رواحہ خزرجی، فروہ بن عمرو، عمر بن خطاب عدوی، سعد بن عبادہ خزرجی، بریدہ بن حصیب اسلمی اور زبیر بن عوام اسدی۔ ان میں سے حضرت بریدہ بن حصیب اسلمی نے اوس کے ایک حصہ کو خرید لیا تھا اس لیے وہ بھی افسران انتظام میں شامل ہو گئے تھے۔ بقیہ چھ اسماء گرامی پردہ خفا میں ہیں۔ مذکورہ بالا افسروں میں سے چار کا تعلق قریش کے مختلف خاندانوں سے تھا اور اتنے ہی افسر خزرج کے تھے جبکہ تین کا تعلق اوس سے تھا اور ایک بدوی قبیلہ اسلم کے ممتاز فرد تھے۔ ان میں سے تمام قریشی سابقین اولین میں سے تھے، جبکہ مدنی حضرات ابتدائی مدنی عہد کے مسلم تھے اور اسلمی بزرگ کچھ بعد کے مسلمان تھے۔ یہاں اس

امر کی طرف توجہ دلانا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ابن اسحاق کے انگریزی مترجم مشہور مستشرق الفریڈ گلیوم نے اموال خیبر کے تقسیم وانتظام حصص کے معاملہ کو بالکل نہیں سمجھا ہے اس لیے ترجمہ میں خاصا خلط مبحث کرنے کے علاوہ اس پورے بیان کو "غیر منظم اور پیچیدہ" بتایا ہے۔ یہ بڑی دل چسپ اور حیرت انگیز بات ہے کہ خیبر کے افسران خرص کا اتنا مفصل ذکر مآخذ میں ملتا ہے مگر وادی القریٰ، تیماء، فدک اور دوسرے علاقو کے بارے میں ہمارے مآخذ عموماً خاموش ہیں حالانکہ یہ یقینی ہے کہ ان علاقوں میں بھی افسران خرص ضرور متعین ہوئے تھے۔ روایات سے خرص کی بعض مثالیں بھی ملتی ہیں۔ اس کے علاوہ اول الذکر تینوں یہودی بستیوں نے چونکہ خیبر کی مانند صلح کی شرائط قبول کی تھیں لہٰذا ان کے معاملہ میں افسران خرص کی تقرری ایک حتمی معاملہ ہے۔ یہ بات دوسری ہے کہ ہم ان کے اسماء گرامی سے واقف نہیں ہیں۔[۲۹]

اسلامی ریاست کے بعض دوسرے خطوں کے بارے میں ذکر آتا ہے کہ ان کے لئے علٰحدہ افسران خرص کا تقرر کیا گیا تھا چنانچہ اسد الغابہ اور کتانی کے مطابق حضرت فروہ بن عمرو بیاضی خزرجی مدینہ منورہ کی پیداوار خصوصاً کھجوروں کے باغات کے افسر خرص تھے۔ ان کی مہارت و حذاقت کی یہ حالت تھی کہ وہ خوشے گن کر پوری پیداوار کا اندازہ بالکل ٹھیک ٹھیک بتا دیتے تھے۔ خوشے گن کر پیداوار کا تخمینہ لگانا عرب کاشتکاروں کے لیے ایک عام بات تھی۔ حضرت فروہ کے بارے میں یہ تبصرہ بھی ملتا ہے کہ ان کا اندازہ کبھی غلط نہیں ہوا جس سے یہ بخوبی معلوم ہوتا ہے کہ وہ مدینہ منورہ کے مستقل خارص تھے۔ ایک اور روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت سہل بن حثمہ بھی عہد نبوی کے ایک افسر تخمینہ تھے۔ لیکن ان کے دائرۂ کار اور میدان عمل کا علم نہیں ہو سکا۔[۳۰]

محدث ابو داؤد کی ایک حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عتاب بن اسید اموی مکہ کی گورنری کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کی انگور کی پیداوار کے افسر خرص تھے۔ وہ کھجوروں کی پیداوار کے بھی افسر خرص تھے اور ایک ہی اصول وضابطہ کے مطابق انگوروں اور کھجوروں کی پیداوار کی زکوٰۃ وصول کرتے تھے۔ بلاذری کی روایت سے حدیث ابی داؤد کی تشریح ہوتی ہے کہ حضرت عتاب اموی طائف کے علاقہ میں واقع کھجور و انگور کے باغات کی پیداوار کے صدقات وصول کرتے تھے اور غالباً اس سے مراد مکہ کے متمول افراد کے باغات ہیں کہ حضرات عباس بن عبد المطلب، خالد بن ولید وغیرہ — متعدد صحابہ کرام — طائف کے علاقے میں پیداواری جائدادیں رکھتے تھے اور حضرت عتاب بن اسید اموی بطور گورنر مکہ ان کے صدقات کی وصولیابی کا فریضہ انجام دیتے تھے۔[۳۱]

مآخذ میں دو اور خارصوں کا ذکر ملتا ہے۔ ان کے نام ہیں حضرات ابو زید بن الصلت اور

الصلت بن معدی کرب یہ دلچسپ بات ہے کہ ان دونوں کا تعلق جنوبی عرب کے قبیلہ کندہ سے تھا۔ غالباً دونوں اپنے اپنے مقامی علاقوں اور قبیلوں میں یہ فریضہ انجام دیتے تھے کہ مآخذ ان کا میدان عمل بتانے سے قاصر ہیں۔ اسلامی ریاست کے دوسرے علاقوں خاص کر جنوبی عرب اور شمالی عرب کے بارے میں ہماری معلومات کافی ناقص ہیں۔ لیکن مذکورہ بالا شواہد و حقائق اس خیال کی تائید کے لیے کافی ہیں کہ اسلامی ریاست کے تمام پیداواری علاقوں کی پیداوار کا خرص کیا جاتا تھا اور اس کے لئے افسران خرص کی تقرری عمل میں لامحالہ آئی تھی۔[۲۲]

مذکورہ بالا دس خارصین جو خیبر کے حصص مسلمین کے افسروں کے علاوہ ہیں کی تحلیل و تجزیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی غالب اکثریت یعنی ساٹھ فیصد کا تعلق مدینہ کے انصاری قبیلہ خزرج سے تھا اس سے خزرج کے کاشتکار اور ماہر تخمینہ کار ہونے کا ثبوت ملتا ہے باقی افسروں میں دو کا تعلق قریش سے تھا اور یہ حقیقت بخاری کی اس روایت کی تصدیق کرتی ہے کہ مہاجرین میں سے متعدد حضرات تجارت کے علاوہ زراعت میں بھی لگ گئے تھے۔ دو افسران خرص کا تعلق کندہ سے تھا جو جنوبی عرب کا ایک بڑا قبیلہ تھا اور ایک افسر خرص اوس سے متعلق تھے۔ حضرت عمرو بن سعید اموی کے سوا جو ابتدائی مکی مسلم تھے بقیہ افسران خرص نے آخری مکی زمانے یا ابتدائی مدنی عہد میں اسلام قبول کیا تھا۔ آخر میں اس حقیقت پر توجہ دلانا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی ریاست کے عہد نبوی میں افسران خرص کی جتنی حقیقی تعداد تھی اس کا عشر عشیر بھی مآخذ میں مذکور نہیں۔ اصلاً تعداد یقیناً اس سے کئی گنا زیادہ تھی۔[۲۳]

مالی نظام نبوی میں آخری طبقہ عمال ان افسروں پر مشتمل تھا جو ریاستی چراگاہوں (حمیٰ) کے افسر و منتظم تھے۔ مدینہ منورہ کے علاوہ کئی دوسرے مقامات پر متعدد چراگاہیں مسلمانوں کے لئے قائم کی گئی تھیں۔ مدینہ کے قرب میں الجمع کی چراگاہ تھی جس کے افسر حضرت ابوذر غفاری کے ایک فرزند تھے اور جن کو ۲ھ / ۶۲۳ء میں مکہ کے ایک سردار کرز بن جابر فہری نے حملہ کر کے شہید کر ڈالا تھا۔ دوسری چراگاہ ذوالجدر نامی تھی جس کے منتظم و افسر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مولائے خاص حضرت یسار حبشی تھے اور ان کو ۶ھ / ۶۲۸ء میں قبیلہ عرینہ کے بعض سرکشوں نے قتل کر دیا تھا۔ الغابہ نامی ایک بہت مشہور چراگاہ تھی جس کے افسر حضرت ابورافع مولائے رسول اکرمؐ تھے۔ کتانی نے ایک اور افسر حمیٰ کا ذکر کیا ہے مگر ان کا نام نہیں بتایا ہے۔ ان کے علاوہ ربذہ اور البیضاء نامی چراگاہیں بھی اسلامی ریاست کی تھیں مگر ان کے افسروں کا ذکر نہیں مل سکا۔ نقیع نامی چراگاہ جو خاصی وسیع اور شاداب تھی غزوہ مریسیع کے بعد بنائی گئی تھی اور اس کے افسر کے بطور حضرت بلال بن حارث

مزنی کو مقرر کیا گیا۔ نقیع کے ایک اور افسر کا نام حضرت عبید بن مروح مزنی بتایا گیا ہے جو غالباً حضرت بلال مزنی کے جانشین یا ساتھی تھے۔ وج نامی ـــ ایک ریاستی چراگاہ ـــ طائف کے علاقہ میں اس کی فتح کے بعد قائم کی گئی تھی اور اس کا انتظام و انصرام حضرت سعد بن ابی وقاص کے سپرد کیا گیا تھا۔ ایک اور صحابی حضرت عریب المالکی کو بھی ایک چراگاہ کا راعی بتایا گیا ہے جو الغابہ کی چراگاہ سے متعلق تھے۔ مذکورہ بالا سات معروف افسران حمیٰ میں سے دو غفاری، دو مزنی ایک قریشی اور دو مولائے رسول یا حبشی صحابہ کرام تھے۔ اور ان میں سے مزنی حضرات کے سوا بقیہ سابقین اولین میں سے تھے جبکہ بلال مزنی اور ان کے ساتھی وسط مدنی عہد کے مسلمان تھے۔[۲۳]

عہد نبوی میں مالی نظام کے افسروں کی تقرری کی نبوی حکمت عملی کی بنیاد حکومت اور عوام دونوں کی فلاح و بہبود کے نظریہ پر قائم تھی۔ حکومت کو نہ محصول دہندگان کے استحصال سے دلچسپی تھی اور نہ وہ ان کو بے لگام دولت سمیٹنے کے لیے آزاد چھوڑنا چاہتی تھی۔ جیسا کہ احادیث میں آیا ہے وہ الدولۃ کی دولت کے ایک حصہ کو وصول کر کے عوام کے غریبوں میں تقسیم کرنا چاہتی تھی۔ اس مقصد عالی کے لیے اس نے جن افسروں کا تقرر کیا ان کے لیے بعض کڑی شرطیں اور صفتیں لازمی قرار دی تھیں چنانچہ انتظام و انصرام کی ذاتی صلاحیت اور تنظیمی قابلیت، خدا ترسی، انسان دوستی، تقویٰ و امانتداری، دیانت و صلابت اور بلند کرداری سب سے اہم اوصاف تھے جو عاملین صدقات کے عہدہ پر تقرری کے لیے لازمی تھے۔ ان کے علاوہ قبائلی و جغرافیائی حالات اور مخصوص سیاسی محرکات کی رعائت بھی ملحوظ رکھی جاتی تھی۔ خاندان رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور طالبان عہدہ و مناصب پر ان عہدوں کے دروازے بند تھے۔ بنو ہاشم کو غالباً اس لیے محروم قرار دیا گیا تھا کہ وہ مادی فوائد کے پیچھے اپنی دنیا و عاقبت خراب نہ کریں اور خاندان رسالت سے تعلق کے سبب بے جا رعایتوں کے مستحق نہ بن سکیں۔ ظاہر ہے کہ اموال صدقات جن سے عاملوں کو تنخواہ و اجرت ملتی تھی لوگوں کے مال کے دنس (کوڑا کرکٹ) تھے لہٰذا اس سے متعلقین رسالت پناہ کو بچانا ضروری تھا۔ طالبان عہدہ پر یہ دروازہ اس لئے بند کیا گیا تھا کہ لالچ و طمع و حرص کا سدباب کیا جا سکے۔ ایمان و اسلام اور محبت خدا و رسول اگرچہ لازمی شرط تھی تاہم سبقت اسلام عہدہ و منصب پر تقرری کی نہ ضمانت دیتی تھی اور نہ استحقاق پیدا کرتی تھی۔ عہد نبوی کے دوسرے انتظامی شعبوں کی مانند اس نظام میں بھی تقرری کی بنیادی شرط صلاحیت و لیاقت اور پاکیزہ اخلاق تھے۔

حواشی وتعلیقات

۱؎ مثال کے طور پر ملاحظہ کیجئے محمد تقی امینی، 'اسلام کا زرعی نظام'، علی گڑھ ۱۹۸۰ء؛ سید ابوالاعلیٰ مودودی معاشیات اسلام، مرتبہ خورشید احمد، مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی ۱۹۸۱ء

۲؎ شبلی نعمانی، سیرت النبی، مطبع معارف اعظم گڑھ ۱۹۷۳ء ص ۷۷-۷۲

۳؎ ڈاکٹر محمد حمید اللہ، محمد رسول اللہ اردو ترجمہ نذیر حق، نقوش رسول نمبر لاہور ۱۹۸۲ء جلد دوم ص ۹-۵۸۷

۴؎ طبری، تاریخ الرسل والملوک (تاریخ طبری) مرتبہ محمد ابوالفضل ابراہیم دارالمعارف قاہرہ ۱۹۶۱ء، سوم ص ۱۲۲-۱۲۳؛ واحدی اسباب النزول، قاہرہ (غیر مورخہ) ص ۹۰-۱۰۹ - نیز ملاحظہ ہو سید سلیمان ندوی، سیرت النبی، مطبع معارف اعظم گڑھ ۱۹۷۳ء جلد پنجم ص ۱۵۴ جو اس مسئلہ میں یوں رقم طراز ہیں کہ "بعض مورخوں اور محدثوں کو اس بنا پر کہ ۸ھ میں زکوٰۃ کی فرضیت کی تصریح ملتی ہے، اس سے پہلے کے واقعات میں جو زکوٰۃ کا لفظ آیا ہے اس سے پریشانی ہوئی۔ حالانکہ شروع اسلام میں زکوٰۃ کا لفظ خیرات کا مترادف تھا۔ اس کی مقدار، نصاب، سال اور دوسری خصوصیتیں جو زکوٰۃ کی حقیقت میں داخل ہیں وہ بعد کو رفتہ رفتہ مناسب حالات کے پیدا ہونے کے ساتھ تکمیل کو پہونچیں"۔

۵؎ ابن ہشام، السیرۃ النبویہ، مرتبہ مصطفیٰ السقا، ابراہیم الابیاری، عبدالحفیظ شبلی، مصطفیٰ البابی قاہرہ ۱۹۵۵ء قسم دوم ص ۵۵ اور ص ۶۰۰؛ طبری، تاریخ طبری، جلد سوم ص ۱۲۳-۱۲۴

۶؎ ابن ہشام، ص ۶۳۲؛ واقدی کتاب المغازی، مرتبہ مارسدن جونس آکسفورڈ پریس ۱۹۶۶ء، ص ۲-۵۶۰؛ ابن سعد، الطبقات الکبریٰ، دار صادر بیروت ۱۹۵۷ء جلد دوم ص ۸۹؛ بلاذری، انساب الاشراف، مرتبہ محمد حمید اللہ، قاہرہ ۱۹۵۹ء، اول ص ۲۷۸؛ طبری، تاریخ، دوم ص ۶۴۲؛ ابن اثیر، اسد الغابہ، تہران ۱۳۷۷ھ، جلد سوم ص ۱۰-۲۱۳ خیبر وغیرہ کے خراج کے لیے ملاحظہ کیجئے: ابن اسحاق سیرت رسول اللہ انگریزی ترجمہ از الفریڈ گیوم لندن ۱۹۵۵ء ص ۵۱۸-۵۲۳، ص ۵۱۶، واقدی ص ۶۲۳-۶۹۳، ص ۷۰۶-۷۰۷، ص ۱۱-۷۹؛ ابن سعد، دوم ص ۱۰۱-۱۰۶ ص ۳۶-۴۲، ص ۱۱۲-۱۱۵؛ بلاذری، انساب الاشراف، اول ص ۳۵۲؛ فتوح البلدان مرتبہ محمد رضوان ص ۴۸-۴۲؛ نیز شبلی نعمانی، سیرت النبی اول ص ۴۰۰-۴۰۵

۷؎ ملاحظہ ہو میرا مضمون "عہد نبوی کا انتظامیہ (حکام کے تقرر کی پالیسی)" تحقیقات اسلامی، علی گڑھ جلد چہارم شمارہ ۲ ص ۲۳

۸؎ یحییٰ بن آدم، کتاب الخراج

۹؎ واقدی، ص ۸۱-۹۸۰؛ ابن سعد، دوم ص ۱۶۱؛ اسد الغابہ، پنجم ص ۹۱-۹۰

۱۰؎ طبری، دوم ص ۶۴۲، سوم ص ۹۵

۱۱؎ ان مرکزی عاملین کے لیے ملاحظہ ہو واقدی ص ۶۰-۸۵۹، ص ۹۷۳-۹۷۴، ص ۸۱-۹۸۰؛ ابن سعد اول ص ۲۷۰-۲۷۸؛

صہ۳۰۰ ؛ دوم صہ۶۲-۱۶۰ پنجم صہ۵-۴۴۴ ، ہفتم صہ۴۴ بلاذری، انساب الاشرف، اول طہ۳-۵۲۹ ؛ طبری، تاریخ، سوم صہ۲ ، صہ۵۹ ، صہ۹۵ صہ۱۲۷ صہ۱۷۸ صہ۹-۳۸۹ - ابن عساکر، تاریخ مدینہ دمشق، مرتبہ صلاح الدین المنجد، دمشق غیر مورخہ اول صہ۲۵۳ ، زرقانی، سوم صہ۹-۳۶۸ ؛ ابن خلدون، تاریخ، دوم صہ۸۳۵ ؛ کتانی، اول صہ۲۱ ؛ اسد الغابہ، چہارم صہ۲۵۰ ، صہ۶-۴ صہ۷-۳۸۵ ، اصابہ، چہارم صہ۲۵۸ ، ابن اثیر، الکامل فی التاریخ اول طہ۳-۵۹

۱۱ھ ابن اسحاق، صہ۲۹۳ ؛ واقدی صہ۸۱-۹۸۰ ، ابن سعد، دوم صہ۱۶۱ ، اسد الغابہ، پنجم صہ۹-۹۰ ؛ ابن خلدون، اول صہ۳-۷۸۲ نیز میرا مضمون "تاریخ اسلام میں فن شان نزول کی اہمیت ایک تنقیدی نظر" مجلہ تحقیقات اسلامی علی گڑھ جلد ۱ شمارہ ۲-۱

۱۳ھ طبری، دوم صہ۵۸۸ ، سوم صہ۱۵۴ اور صہ۱۶۸ ؛ فتوح البلدان صہ۶-۱۸۵ ؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ دوم صہ۲۰۵ نیز میری زیر طبع کتاب "حضرت ولید بن عقبہ اموی - حیات و شخصیت"

۱۴ھ واقدی، صہ۹۷۳ اور ابن سعد، دوم صہ۱۶۰

۱۵ھ طبری، سوم صہ۹۰-۳۸۹ ، ابن عساکر، تاریخ مدینہ دمشق اول صہ۴۵۳ ؛ ابن خلدون دوم صہ۹-۸۹۸

۱۶ھ بحوالہ کتانی، اول صہ۲۶۵ اور صہ۳۹۶ نیز ملاحظہ ہو اسد الغابہ، چہارم صہ۷۲-۵۲

۱۷ھ اسد الغابہ، چہارم صہ۶-۴، صہ۲۵۰ نیز ملاحظہ ہو ابن سعد، ہفتم صہ۴۰۲ ، اسد، چہارم صہ۵ ؛ اصابہ، چہارم صہ۲۵۰ انساب الاشراف، اول صہ۵۳۱

۱۸ھ واقدی، صہ۲-۹۴۱ ، صہ۹۷۳ ، ابن سعد، اول صہ۲۹۳ دوم صہ۱۶۰ ، اسد الغابہ اول صہ۲-۱۸۱ ؛ چہارم صہ۷-۲۸۵ ؛ ابن خلدون، دوم صہ۸۳۵

۱۹ھ ان کے لیے سابقہ حوالہ جات ملاحظہ کیجئے۔

۲۰ھ اس تجزیہ کی تفصیلات جاننے کے لیے ملاحظہ ہو میری کتاب عہد نبوی میں تنظیم ریاست و حکومت کا باب پنجم نقوش رسول نمبر جلد پنجم صہ۸۱-۶۷۲ ؛ نقوش رسول نمبر جلد دوازدہم ۱۹۸۴ء ضمیمہ سوم ۲ اور متعلقہ حواشی۔

۲۱ھ بحث کے لیے ملاحظہ ہو عہد نبوی میں تنظیم ریاست و حکومت نقوش رسول نمبر جلد پنجم دوازدہم کے مذکورہ بالا ابواب۔

۲۲ھ واقدی صہ۵۶۱ ، صہ۹۷۳ ؛ محمد حمید اللہ، مجموعۃ الوثائق السیاسیہ صہ۵۸-۵۶ ؛ صہ۶-۶ صہ۸-۶۷ نیز نقوش رسول نمبر دوازدہم صہ۲۴۷ حاشیہ ۱۳۰ ، ابن سعد اول صہ۳-۱۶۲ ، اسد الغابہ، چہارم صہ۷-۳۸۵

۲۳ھ ابن ہشام، دوم صہ۶۰۰ ؛ ابن سعد، اول صہ۲۷ ، صہ۳۲۲ ، طبری، سوم صہ۱۴۷ ، اسد الغابہ، اول صہ۳۰۶ صہ۵-۲۲۴ دوم صہ۱۱۶ ، صہ۵-۱۹۴ ، صہ۷-۳۶۹ ، صہ۳۸۴ ؛ سوم صہ۸-۳۰ ، صہ۱۴۵ ، صہ۳-۳۹۲ ؛ چہارم صہ۲۱۹

ص۲۹۵ ، پنجم ص۷۵ ، ص۹۹ ، ص۱۶۷ ، ص۲۰۵ ، ص۹۹ ، کتانی ، اول ص۳۹۸-۳۹۶ نیز عہد نبوی میں تنظیم ریاست و حکومت مذکورہ بالا۔ خاص کر ضمیمہ دوم ۱ اور ۹ اور ضمیمہ سوم ۔۲۔

۲۴ امام مسلم ، جامع صحیح ، کتاب الصدقات ، بخاری ، کتاب الصدقات ؛ واقدی ص۶۹۴ ؛ کتانی اول ص۲۳۶ نیز عہد نبوی میں تنظیم ریاست و حکومت ، نقوش رسول نمبر جلد پنجم ص۶۷۴-۶۷۵ اور ص۶۷۹ ؛ جلد دوازدہم ص۲۶۶ ۔

۲۵ ابوداؤد ، سنن ، ارزاق العمال ، نیز ملاحظہ ہو بخاری ، باب رزق الحکام والعاملین علیہا ؛ مصنف عبدالرزاق بحوالہ کتانی اول ص۲۶۴-۲۶۶ ؛ واقدی ص۹۴۱-۹۴۲ ، ابن سعد ، طبقات ، پنجم ص۵۲۴-۵۲۹ ۔ نیز نقوش رسول نمبر پنجم ص۶۷۹-۶۸۰ ۔

۲۶ ابن اسحاق ص۶۴۴ ، واقدی ص۹۷۴ ؛ ابن سعد ، اول ص۲۷۰ ؛ دوم ص۱۶۰ ؛ نسائی ، سنن ص۳۹۰ بحوالہ شبلی نعمانی ، سیرت النبی ، دوم ص۷۵ ، مجموعۃ الوثائق ص۱۵۷ ، ص۱۶۵ ، کتانی ، اول ص۳۹۲ عمال صدقات کی کارکردگی ، حسن اخلاق اور حسن عمل کے بارے میں ایک صحابی حضرت سوید بن غفلہ کا بیان ہے کہ ہمارے پاس رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک عامل آیا اور اس نے پہلے تو ان مویشیوں کی اقسام بتائیں جن کے صدقہ میں لینے کی اجازت فرمان نبوی میں نہ تھی ۔ حسن اتفاق سے اسی وقت ایک محصول دہندہ ایک عمدہ قسم کی اونٹنی صدقہ میں دینے کے لیے لایا لیکن عامل نے اس کو لینے سے انکار کر دیا کہ وہ بہت عمدہ نسل کی تھی ۔ دوسری روایت ہے کہ دو عامل صدقات جب ایک مسلمان مویشی پالنے والے کے پاس پہونچے اور اس سے صدقہ طلب کیا ۔ مسلمان نے بر بنائے اخلاص و محبت بہت عمدہ دودھاری بکری پیش کی جسے ان محصلین نے یہ کہہ کر رد کر دیا کہ اس کے لینے کی اجازت نہیں ہے ۔ اس قسم کے متعدد واقعات روایات میں ملتے ہیں ۔ نیز ملاحظہ ہو نقوش ، رسول نمبر ، جلد پنجم ص۶۷۲-۶۷۳

۲۷ ابن حزم ، جوامع السیرۃ اور قضاعی کی روایت بحوالہ کتانی ، اول ص۳۹۸-۳۹۹

۲۸ ابن اسحاق ، ص۵۲۳-۵۲۴ ، واقدی ص۶۹۱ ، طبری ، سوم ص۲۱-۲۰ ؛ قاضی ابو یوسف ، کتاب الخراج قاہرہ طباعت ص۲۹ اور ص۵۱ ۔ نیز ملاحظہ ہو ابن ہشام ، دوم ص۳۶۴ ؛ ابن خلدون ، دوم ص۷۹۶ ؛ اسد الغابہ ، اول ص۲۶۵ ؛ دوم ص۲۳۲ ؛ چہارم ص۸-۱۰۷ ؛ ص۹-۱۷۸ ؛ پنجم ص۱۶۹ ؛ کتانی ، اول ص۴۰۰-۴۰۱ ، نقوش رسول نمبر جلد پنجم ص۶۸۴

۲۹ ابن اسحاق ، ص۵۲۱-۵۲۲ ؛ واقدی ص۶۸۹-۶۹۱ ، ص۷۸-۹ ؛ ابو یوسف ، کتاب الخراج ۔ ص۲۹ ، ص۵۱ ؛ نیز مترجم کا حاشیہ ص۵۲۲ حاشیہ ۱ ؛ اسد الغابہ میں صحابہ کرام مذکورہ بالا کے تراجم ؛ تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو نقوش رسول نمبر پنجم ص۶۵۷-۶۵۸ ، اور ص۶۵۹-۶۶۱ ۔ خرص کی دوسری مثال کے لیے ملاحظہ ہو واقدی ص۹۸۹ اور صحیح مسلم ، باب غزوۂ تبوک ۔

۳۰ اسد الغابہ ، چہارم ص۹-۱۷۹ ؛ پنجم ص۱۶۹ ؛ کتانی ، اول ص۴۰۰-۴۰۱ ، نیز ملاحظہ ہو واقدی ، ص۹۸۹-۹۹۸ امام مسلم ، الجامع الصحیح ، باب غزوہ تبوک ۔

۳۱؎ ابوداؤد، سنن، بحوالہ کتانی، اول صـ۴۰۰؛ انساب الاشراف، چہارم صـ۱۵۰، نقوش، رسول نمبر پنجم ص۶۸۸-۹

۳۲؎ اسد الغابہ، پنجم صـ۲۰۵؛ کتانی، اول صـ۴۰۰

۳۳؎ اسد الغابہ میں صحابہ کرام کے تراجم ملاحظہ ہوں۔ تفصیلات کے لئے ملاحظہ ہو عہد نبوی میں تنظیم ریاست و حکومت، نقوش رسول نمبر پنجم صـ۶۸۹؛ دوازدہم صـ۲۶۸ نیز ضمیمہ سوم۔۳ (صـ۴۶)

۳۴؎ ابن اسحاق صـ۲۸۶، صـ۴۸۶ حاشیہ ۱؛ واقدی، صـ۱۲، صـ۶-۴۲۵، صـ۹-۵۳۸، صـ۷-۵۶۹ صـ۹۷۳؛ ابن سعد، دوم صـ۹، صـ۶۷، صـ۸۱-۸۰؛ انساب الاشراف، اول صـ۲۸۷، صـ۳۴۸، صـ۸۰-۴۷۸؛ اسد الغابہ، سوم صـ۳۵۳، یاقوت حموی، معجم البلدان، بیروت پنجم صـ۳۶ (ب)؛ مجموعہ الوثائق صـ۱۵۹؛ نقوش، رسول نمبر پنجم صـ۹۳-۶۹۰؛ دوازدہم صـ۴۷، ضمیمہ سوم۔۴ نیز صـ۹-۲۶۸

ادارۂ تحقیق کمپلکس فنڈ

میں دل کھول کر حصہ لیجئے

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ کو 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 بجا لاتے ہیں۔ اس عرصہ میں ادارہ کا سہ ماہی ترجمان "تحقیقات اسلامی" منظر عام پر آیا جو آج بحمد اللہ ہندوستان میں اسلامیات کے صف اول کے مجلہ 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 درس گاہوں کے فارغین کی تصنیفی تربیت کا نظم کرتا ہے۔ ادارہ کے اسٹاف اور اس کے انتظامی شعبہ نے وسعت اختیار کر لی ہے۔ ادارہ کی لائبریری میں کتابوں کا اضافہ بھی روز افزوں ہے۔ ادارہ کے پیش نظر منصوبہ 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 لیے 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 روپئے ہوگی۔ خدا کا شکر ہے کہ 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 ادارہ کے اس منصوبہ کو خوش آمدید کہا جائے گا اور اس کے ہمدرد اور 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 IDARA-E-TAHQEEQ-O-TASNEEF-E-ISLAMI, ALIGARH کے نام ارسال کریں۔ والسلام۔ مخلص۔ جلال الدین عمری (سکریٹری ادارہ)

عالم اسلام میں احیائی فکر کی مشترک بنیادیں

(ولی اللّٰہی، وھابی اور سنوسی تحریکات کا مطالعہ)

جناب محمد اعظم قاسمی صاحب

اٹھارویں صدی کے آغاز میں دو نامور مصلحین اسلامی دنیا کے دو مختلف حصوں میں نمودار ہوئے یعنی شاہ ولی اللہ دہلوی اور شیخ محمد ابن عبدالوہاب نجدی اگرچہ ان دونوں کا تعلق وطنی لحاظ سے ایسے خطّوں سے تھا جو ایک دوسرے سے انتہائی مختلف اور ممتاز تھے لیکن اس کے باوجود ان دونوں مصلحین کے مقاصد اور مطمح نظر میں واضح اشتراک اور مماثلت نظر آتی ہے اس مقالے میں ہم ہندوستان، جزیرہ نمائے عرب اور شمالی افریقہ میں ظاہر ہونے والے احیائی رجحانات پر ایک نظر ڈالنا چاہتے ہیں تاکہ ہم ان عوامل اور وجوہ تک پہنچنے کی کوشش کریں جن کی بنیاد پر ان کے درمیان مشترک مقاصد اور مشترک آئیڈیل کی موجودگی کا احساس پیدا ہوتا ہے ان مشترک بنیادوں میں سے چند باتیں تو اُن احیائی تحریکوں میں بیک نظر محسوس کی جاسکتی ہیں جن کو عام طور پر وہابی ولی اللّٰہی اور شمالی افریقہ کی سنوسی تحریکات کے نام سے دنیا جانتی ہے۔ تاہم ان تحریکات میں ایسے متعدد خصائص کی موجودگی سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا جو ان کے اپنے انفرادی خصائص ہیں اور ان کے لیے ایک دوسرے سے ذریعۂ امتیاز بھی لیکن انفرادی خصائص کے اس پہلو کو مختصر طور پر ہم اس مضمون کے اختتامی مباحث میں دیکھیں گے۔

شائد محتاط طور پر یہ کہنا ممکن ہے کہ ان مختلف تحریکات کے اپنے اپنے علاقوں میں ابھرنے اور پروان چڑھنے کے ذمہ دار وہ مخصوص علاقائی احوال یا وہ صورت حال تھی جو مجموعی طور پر پورے عالم اسلام میں اور مخصوص طور پر ان خطوں میں ایک خاص حد تک پہنچ چکی تھی اسی طرح یہ کہنا بھی مبالغہ نہ ہوگا کہ ان تحریکات نے اپنے اپنے خطوں میں جو شکل اور جہت اختیار کی وہ درحقیقت اپنے دور اور وقت کی ایک شدید ضرورت کی تکمیل کا درجہ رکھتی ہے مثال کے طور پر وہ خاص سیاسی اور سماجی پس منظر جس میں شاہ ولی اللہ نے کھڑے ہوکر اصلاحی تنقیدات

پیش کیں، بلاشبہ وہ ہندوستان کے زوال پذیر مسلم معاشرے کا ایک ایسا آئینہ تھا جس میں ہر قسم کی روحانی اور علمی قوتیں بستر مرگ پر نظر آرہی تھیں اور چاروں طرف لاقانونیت، سیاسی انتشار اور اخلاقی اور معاشرتی ابتذال کا دور دورہ تھا[۵] اختلاف مناطق واحوال کے ساتھ بڑی حد تک یہی بات شمالی افریقہ اور جزیرہ نمائے عرب کے مصلحین کے پس منظر کے سلسلہ میں بھی صادق آتی ہے[۵]

اگرچہ شیخ ابن عبدالوہاب اور محمد ابن علی سنوسی کے ہاں اس طرح کی ہمہ گیر معاشرتی تنقید نظر نہیں آتی[۵] جیسی شاہ ولی اللہ کی تحریروں میں جابہ جا ملتی ہے مگر اس کے باوجود اول الذکر دونوں مصلحین کے عملی اقدامات اسی سماجی انصاف اور سیاسی منزل کی طرف اشارہ کرتے ہیں جس کی اساس اسلامی تاریخ کے ابتدائی نمونے ہیں مثلاً شیخ ابن عبدالوہاب نے اسلام کے خالص تصور توحید پر از اول تا آخر زور دیا ہے یہاں تک کہ معاندین کے دئے ہوئے نام "وہابی" کے مقابلے میں انھوں نے خود کو "موحدین" کہلانا پسند کیا اس کے ساتھ ہی عقیدہ توحید کے عملی پہلو پر بھی انھوں نے یکساں زور دیا اور اس راہ میں کسی چیز کی پرواہ نہیں کی یعنی حدود اسلام میں وہ کسی بدعت کو خواہ وہ عقائد میں ہو یا عمل میں ہو کسی قیمت پر برداشت کرنے کے لیے تیار نہیں تھے[۵]۔ دوسرے لفظوں میں ان کی سخت تنقید کا نشانہ ایسے عوامی طریقے تھے جیسے بزرگوں کے مزارات اور قبروں پر غیر اسلامی عقیدت یا مقاصد کے ساتھ جانا ان پر چادریں چڑھانا یا قبور کو پختہ کرانا اور عمارات بنانا[۵]۔ ابن عبدالوہاب نے ایسے لوگوں پر شدید اور کھلی تنقید کی جو مرنے والے بزرگوں کے سلسلہ میں یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ وہ روز قیامت ان کی طرف سے شفاعت کی صلاحیت رکھتے ہیں شیخ ابن عبدالوہاب نے شاہ ولی اللہ کی طرح ان سماجی عوامل کو سمجھنے یا پیش کرنے کی کوشش نہیں کی جن کے نتیجے میں ایسا ماحول پیدا ہوا جس میں غیر اسلامی اوہام اور اعمال کو معاشرے میں پنپنے کا موقع ملا۔

دوسری طرف محمد ابن علی سنوسی کے ہاں شمالی افریقہ کی مسلم معاشرت میں پھیلی ہوئی سماجی برائیوں کی کوئی نظری تنقید نہیں ملتی تاہم حقیقت یہ ہے کہ پوری سنوسی تحریک ان عملی اقدامات سے عبارت ہے جن کا مقصد معاشرتی خرابیوں اور غیر اسلامی طریقوں سے مسلم سوسائٹی کو پاک کرنا تھا[۵]۔ شیخ سنوسی کی جدوجہد کا ماحصل زیادہ تر ریگستان صحارٰی کے وسیع دامن میں خانقاہوں اور زاویوں کو قائم کرنا تھا تاہم شیخ سنوسی نے ان خانقاہوں کو چلانے کے سلسلہ میں ایک ایسا معاشرتی نظام اختیار کیا جس نے نہ صرف وہاں کے بربر قبائل کی اخلاقی حالت سدھارنے میں بڑا اہم کردار ادا کیا بلکہ اصلی شعائر اسلام اور خالص اسلامی تعلیمات کی

رغبت بھی ان میں پیدا کر دی[۵] ان زاویوں کے قیام اور انتظام کے لیے شیخ سنوسی نے عام صوفیانہ طریقوں سے ہٹ کر غیر معمولی طریقے اختیار کئے جو نہایت کامیاب ثابت ہوئے اس لحاظ سے کہ نہ صرف ان زاویوں میں مریدین کو صوفیانہ اوراد و وظائف کی تربیت دی جاتی تھی بلکہ اس کے ساتھ ہی ہر ایک کو سماجی اور اقتصادی نوعیت کی ذمہ داریاں بھی سپرد کی جاتی تھیں یہ خارجی ذمہ داریاں ان کے علاوہ تھیں جو اشاعت اسلام کے سلسلہ میں ان کو دی جاتی تھیں شیخ سنوسی اول کی حیات ہی میں ۲۰ سے زائد ایسی خانقاہیں وجود میں آچکی تھیں جو ایک دوسرے سے قابل لحاظ فاصلے پر تھیں بعد کی دہائیوں میں ان زاویوں کی تعداد ۳۰۰ سے بھی زیادہ تک پہنچ گئی تھی[۶] اور وہ شمالی افریقہ کے طول و عرض بلکہ اس کی حدود سے باہر بھی پھیل گئی تھی کئی شاہراہیں جو ان زاویوں کے درمیان تھیں راہزنوں کی آماجگاہ بنی ہوئی تھیں جس کے نتیجے میں تجارتی روابط اور قافلوں کے لیے یہ سڑکیں حد درجہ غیر محفوظ بن گئی تھیں۔ شیخ سنوسی نے اپنے مریدین اور متوسلین کو ان رہزن قبائل کے پاس بھیجا ان لوگوں نے نہ صرف ان قبائل سے اس مسئلہ پر گفت و شنید کی بلکہ اپنا تبلیغی پیغام بھی ان تک پہنچایا اس تلقین کا اثر یہ ہوا کہ نہ صرف وہ راستے محفوظ ہو گئے بلکہ ان راہزن قبائل کے بیشتر لوگوں نے اپنے پیشے سے توبہ کی اور شیخ کے حلقہ میں شامل ہو گئے۔

اسی طرح غیر اسلامی طریقوں سے مکمل اجتناب پر شیخ سنوسی کی خصوصی تاکید نے بڑی حد تک بربر قبائل میں معاشرتی یکجہتی اور اخلاقی پاکیزگی کی ایک عام روح بیدار کر دی۔

شیخ سنوسی کی قوتِ عمل کا رخ ایک طرف غیر اسلامی طریقوں سے مسلم معاشرت کو محفوظ کرنے اور صفائی باطن کے حصول کی طرف تھا اور دوسری طرف جیسا کہ ان کی مجموعی کوششوں سے ظاہر ہے ان کی خواہش تھی کہ بربر سوسائٹی میں اسلام ایک شعبۂ حیات کے بجائے ایک مکمل طریقۂ حیات کے طور پر اختیار کیا جائے اگرچہ طرز فکر اور طرز عمل کی سطحوں میں خاصا انفرادی فرق نظر آتا ہے تاہم ہندوستان اور عربی مصلحین کے ہاں بھی یہی نقطۂ نظر مشترک طور پر ملتا ہے اور یہ دونوں مصلحین بھی اس حقیقت کے اظہار میں تکرار اور تاکید سے کام لیتے ہیں کہ مسلمانوں کی زندگی مجموعی حیثیت میں قرآن و سنت پر مبنی اور اسلامی فکر و عمل سے مملو ہونی ضروری ہے۔

شاہ ولی اللہ کے ہاں باقی دونوں مصلحین کے برخلاف اس پہلو پر طویل مرتب مباحث

ملتے ہیں کہ اسلام کس طرح انسانی زندگی کے مختلف شعبوں کے لیے رہنمائی کا سامان مہیا کرتا ہے[۱۱]
دوسری طرف شیخ ابن عبدالوہاب کی نگاہ بیشتر عقائد اور اعمال کی تطہیر تک محدود نظر آتی ہے اسلامی اصولوں اور احکام کے مباحث میں شاہ ولی اللہ کی ایک منفرد انہ اور کامیاب کوشش شریعت اسلامی کی مخفی حکمتوں اور عقلی بنیادوں کو کھول کر بیان کرنا ہے۔ اپنی مشہور کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں انسانی زندگی کے مختلف شعبوں میں احکام شریعت کی حکمتوں کو جس طرح بے نقاب کیا ہے اس سے ان کی آفاقی نظر اور علمی تعمق کا گہرا اور بھرپور احساس ہوتا ہے اور اس حقیقت کو ماننا پڑتا ہے کہ عرب اور افریقی مصلحین کے بالمقابل شاہ ولی اللہ کا اسلامی نقطۂ نظر کہیں زیادہ وسیع ہے شاہ ولی اللہ کے ہاں ایک اہم ترین حقیقت یہ نظر آتی ہے کہ انھوں نے اسلامی عقائد، ارکان اور افکار کے کسی خاص پہلو پر کہیں بھی اس طرح زور نہیں دیا ہے کہ اس کے نتیجے میں کوئی دوسرا پہلو نظر سے اوجھل ہو جائے یا غیر اہم بن جائے مثلاً جب وہ قرآن وحدیث کی ضرورت واہمیت پر زور دیتے ہیں اس وقت بھی وہ اسلامی معاشرت اور معیشت اور غیر اسلامی نظام سے وجود پانے والی خرابیوں اور برائیوں کی طرف سے آنکھ بند نہیں کرتے[۱۲]

مگر دوسری طرف افریقی مصلح شیخ سنوسی کا ذہن جہاد اور صفاء باطن کے اسلامی نقطۂ نظر میں ڈوبا ہوا ہے اور ان کی تمام تر توجہ زاویوں کے قیام اور استحکام کی طرف مبذول ملتی ہے جزیرہ نمائے عرب کے احیاء پسند شیخ کے ہاں تو بظاہر کسی معاشرتی دباؤ یا مسائل کی موجودگی کا کوئی واضح احساس ملتا ہی نہیں ان کی توجہات کا محور غیر اسلامی اعمال یا عقائد میں داخل ہو جانے والے غلط نظریات کی تطہیر تھی۔ ان کے نزدیک مسلم معاشرت کے سیاسی، معاشی اور دینی زوال کی واحد وجہ اسلامی عقائد میں داخل ہو جانے والا غلط نقطۂ نظر تھا اگر اسلامی عقیدے کی طرف مسلمانوں کی نظر اساساً درست ہو جائے تو تمام اسلامی معاشرہ خود بخود صحیح ہو جائے گا[۱۳]

تاہم یہ ایک الگ بات ہے کہ شاہ ولی اللہ کی نگاہ وسیع ترین تھی اور شیخ ابن عبدالوہاب کی نظر تینوں مصلحین میں اسلامی اصلاحات کی حد تک محدود تر تھی اس سے یہ فرض کرنا کہ تینوں مصلحین اسلامی طریقۂ حیات کے سلسلہ میں اپنے اصلاحی نقطۂ نظر میں باہم مخالف جہات رکھتے تھے درست نہیں ہوگا بنیادی طور پر اس حد تک تینوں مصلحین اپنی اصلاحی کوشش میں متفق نظر آتے ہیں کہ تمام اسلامی اصلاحات کی اساس صرف رسول اکرمؐ کا اسوہ اور صحابۂ کرامؓ کے نمونے ہی بن سکتے ہیں[۱۴] اور اس لحاظ سے یہ سمجھنا اور کہنا غلط نہ ہوگا کہ ان مصلحین کی وسعت نگاہ اور تنگیٔ نظر بڑی

حد تک ان علاقائی احوال کی پیداوار تھی جو مثلاً شمالی افریقہ اور عرب میں بیرونی دنیا سے نسبتاً الگ تھلگ اور غیر متاثر معاشرے کی صورت میں اور دوسری طرف ہندوستان کی نسبتاً تمدنی برتری اور متواتر سیاسی انتشار کی صورت میں ملتی ہے۔

اتفاق نظر کی ایک نمایاں مثال تینوں مصلحین کے ہاں مسئلہ اجتہاد ہے جس کی ضرورت وہاں پیش آسکتی ہے جہاں قرآن، حدیث اور اجماع سے براہ راست کسی مسئلہ کی شرعی نوعیت طے نہیں ہوسکتی اس باب میں تینوں کا اتفاق نظر اس حقیقت کی موجودگی میں اور بھی اہم ہے کہ بڑے بڑے علماء بھی اجتہاد کا دروازہ دوبارہ کھولنے کے حق میں نظر نہیں آتے اور نہ اس بارے میں کسی کا اظہار خیال پسندیدہ سمجھا جاتا ہے تعجب کی بات یہ ہے کہ اس مسئلہ پر سب سے زیادہ پرزور آواز عربی ریفارمر کی نظر آتی ہے جو کھل کر کہتے ہیں کہ مسلم معاشرے کی ترقی اس وقت تک ممکن نہیں جب تک اجتہاد کا دروازہ دوبارہ نہ کھولا جائے۔[۱۱] اگرچہ ابن عبدالوہاب مسلکاً حنبلی ہیں مگر اس کے باوجود وہ پوری بے تکلفی سے یہ بھی کہتے ہیں کہ وہ مسائل میں حنبلی فیصلوں کا اتباع اسی وقت تک کرتے ہیں جب تک کہ ان کی دانست میں یہ فقہی فیصلے احادیث رسولؐ اور قرآنی روح سے مکمل طور پر ہم آہنگ ہوں اور جس گھڑی بھی کوئی حنبلی فقہی فیصلہ ان کی دانست میں اور ان کے علم کی حد تک قرآن وحدیث سے کسی درجہ میں بھی معارض ہوگا تو وہ اس کو اسی آن ترک کردیں گے اور اپنے اطمینان قلبی کے مطابق عمل کریں گے دوسرے الفاظ میں وہ فقہ کے کسی خاص مسلک کو آنکھیں بند کرکے اختیار کرنے کے قائل نہیں ہیں اور جہاں بھی حنبلی مسلک میں انھیں اطمینان قلبی میسر نہ آئے تو وہاں وہ اپنے لیے بھی اور دوسروں کے لیے بھی اجتہاد کا دروازہ کھلا رکھنا چاہتے ہیں اس معاملے میں بھی وہ دیگر معاملات کی طرح علامہ ابن تیمیہ سے خاص طور پر متاثر نظر آتے ہیں جنھوں نے تقریباً پانچ سو سال پہلے ہر قسم کے مظالم اور مخالفت کے باوجود پوری بے تکلفی سے یہی بات کہی تھی۔

شیخ سنوسی بھی اس بات میں پورے طور پر ابن عبدالوہاب کے ہم نوا ہیں۔ شیخ سنوسی جنھوں نے شمالی افریقہ کے شہر فاس میں زبردست علمی صلاحیت حاصل کی تھی اور اپنے شیخ طریقت محمد ابن ادریس کی مصاحبت میں جن کا وقت گزرا تھا ــــ وہ بھی اسی نتیجے پر پہونچے تھے کہ مسلم سوسائٹی کے ارتقاء کے لیے اجتہاد کا اصول نہایت ضروری ہے ہر لمحہ تغیرات سے دوچار رہنے والے انسانی معاشرہ کے لیے ایک لچک دار اصول قانون سازی کی موجودگی بھی ایک

لازمی ضرورت ہے اور خاص طور پہ مذہبی دائرے میں اگر یہ مذہب قیامت تک کے لیے انسانی زندگی اور اس کے مسائل کو سلجھانے کی صلاحیت کا دعویٰ بھی رکھتا ہو۔ شیخ سنوسی کے نزدیک شریعت کے دائرے میں انسانی زندگی اور معاشرت کے فروعی تقاضوں کی تکمیل کا یہ ذریعہ اصول اجتہاد کی صورت میں موجود ہے۔

اس مسئلہ پر پہلے دو مصلحین کے مقابلہ میں شاہ ولی اللہ صاحب کا موقف نسبتاً غیر واضح اور مصلحتوں میں دبا ہوا نظر آتا ہے اگرچہ شاہ صاحب بھی اس کے مخالف نہیں ہیں کہ جہاں انتہائی ضروری ہو وہاں اجتہاد کا اصول برتا جاسکتا ہے تاہم اس مسئلہ پر اظہار خیال کرنے میں وہ نسبتاً بہت محتاط نظر آتے ہیں اور اس کی کھلی چھوٹ تو ہرگز نہیں دینا چاہتے ان تحریروں سے یہ بھی واضح ہے کہ وہ حنفی مسلک کے لیے ترجیح رکھتے ہیں مگر دوسری طرف یہ تاثر بھی بار بار ابھرتا ہے کہ اگر کسی فقہی مسئلہ کی تنگی کی موجودگی میں فقہاء اربعہ میں سے کشادہ تر اور زیادہ وسیع المعنیٰ فقہی فیصلہ میسر آسکتا ہے تو وہ اپنے کو کسی خاص فقہی مسلک کا لازماً پابند نہیں بنانا چاہتے۔ اسی طرح ذاتی حد تک وہ بدلتی ہوئی انسانی معاشرہ کے لحاظ سے اجتہاد کی بنیادی ضرورت کو تسلیم کرتے ہیں لیکن ساتھ ہی وہ اس اصول کو علماء کے ایک ایسے طبقے تک محدود رکھنے کے حق میں ہیں جو نہ صرف علمی صلاحیت اور جامعیت سے لیس ہو بلکہ اپنے فرض منصبی کا بھی پوری دیانت داری سے احساس رکھتا ہو۔

حقیقت یہ ہے کہ شاہ ولی اللہ صاحب کی یہ ایک عام خصوصیت ہے کہ وہ کسی بھی اختلافی مسئلہ میں اپنی رائے کا اظہار کرتے وقت حد درجہ محتاط ہو جاتے ہیں۔ ان کے اصلاحی مقاصد میں یہ بات بڑی اہمیت رکھتی ہے کہ وہ مسلم معاشرے کے مختلف الخیال طبقوں میں اتحاد نظر پیدا کرسکیں۔ اور اسی طرح مخالف آراء میں بلکہ متضاد افکار میں بھی اگر ممکن ہو تو ایک درجہ تک ہم آہنگی اور یکسانیت پیدا کرسکیں یہ بات پورے طور پر اس وقت واضح ہو جاتی ہے جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ انھوں نے شیعہ سنی اختلافات کو مٹانے کے لئے ایسے پہلوؤں پر زور دیا ہے جن میں کوئی بنیادی اختلاف نہیں ہے اس بات کی مزید توثیق اس سے بھی ہوتی ہے کہ انھوں نے وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے بظاہر متقابل یا متضاد نظریات میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے شاید مسلم معاشرے کے انہی مختلف الخیال طبقوں اور متعارض آراء میں یکجہتی باقی رکھنے کی وجہ سے شاہ صاحب نے اجتہاد کی ضرورت کے سلسلہ میں اپنی آزادانہ رائے

کو اتنی احتیاط اور شرائط کے ساتھ ظاہر کیا ہے اس لیے کہ اس بارے میں بے تکلفانہ اظہار خیال لازمی طور پر ایک وسیع اختلاف کو جنم دے سکتا تھا بالفاظ دیگر شاید محتاط طور پر یہ کہنا ممکن ہے کہ شاہ صاحب اجتہاد کے مسئلہ کو کھل کر طے کر دینے کی خواہش رکھتے تھے لیکن مسلم معاشرے میں یکجہتی برقرار رکھنے اور غیر ضروری اختلافات کا دروازہ کھولنے سے احتراز کی بنا پر انھوں نے اتنا محتاط رویہ اختیار کیا۔ شاہ صاحب کے علمی تبحر اور ہر مسئلہ کے متضمنات اور متعلقات کو بیک وقت نظر میں رکھنے کی صلاحیت کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ کہنا بھی قرین قیاس ہے کہ انھوں نے مسئلہ اجتہاد پر معاشرتی مصلحت سے زیادہ علمی دیانت داری کے مقتضا کو پورا کیا ہے۔ تاہم اس کے باوجود اجتہاد کے بارے میں ان کی رائے ان کے مخصوص اتحادی مزاج کی آئینہ دار ہے۔

اصلاحی فکر کا ایک اہم پہلو جو ان تینوں مصلحین کے درمیان مشترک بھی ہے اور موکد بھی وہ مذہب کی روحانی سے زیادہ مادی تعبیر ہے دوسرے لفظوں میں اخروی سے زیادہ دنیاوی اہمیت ہے یعنی اخلاقی اصلاح کی طرف خصوصی توجہ کے باوجود یہ تینوں بزرگ ایک مسلم فرد کو رہبانیت یا ترک دنیا کا درس نہیں دیتے نہ ان کی تعلیمات میں اخروی زندگی کی جزا و سزا کے پہلو پر زیادہ زور نظر آتا ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ان حضرات کے اصلاحی خیالات میں مجموعی طور پر دنیاوی زندگی کے اخلاقی، معاشرتی اور معاشی نفع و نقصان، خوبیوں اور خرابیوں کی طرف زیادہ تر توجہ اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ انھوں نے مسلمانوں کی زوال انگیز معاشرت کا بہت قریب سے مطالعہ کیا تھا اور اپنی اصلاحات میں انہی چیزوں کو زیادہ اہمیت دی جو اس معاشرتی بگاڑ کی ذمہ دار نظر آئیں مزید برآں یہ اس بات کی بھی دلیل ہے کہ اپنی اصلاحات کی بنیاد اصلاً تینوں مصلحین نے اسلام کے عہد رسالت اور عہد خلافت راشدہ کے IDEAL پر رکھی تھی۔ یہ رجحان اس لحاظ سے بہت اہم ہے کہ مسلم تاریخ میں صدیوں کے بعد یہ نقطۂ نظر میں ایک بنیادی تبدیلی تھی اور مسلم معاشرے کو مکمل جمود سے بچانے کی ایک قوی جدوجہد تھی حقیقت یہ ہے کہ اخروی زندگی کی جزا اور سزا کی یاد دہانی سے زیادہ اہم اور مسلم معاشرے کی فوری ضرورت اس دور میں یہ تھی کہ اس معاشرے کو اخلاقی مایوسی اور تمدنی بربادی کی دلدل سے نکال کر ہمت اور حوصلے اور اعتدال کی راہ پر لگایا جائے بلاشبہ اس ضرورت کو ان احیائی تحریکوں نے بڑی حد تک پورا کیا۔ ابن عبدالوہاب نے عقائد کی اصلاح کے ذیل میں

اپنی سرفروشانہ جدوجہد کے ذریعہ سے، شیخ سنوسی نے اخلاقی، معاشرتی اور سیاسی کوششوں کے ذریعہ سے اور شاہ ولی اللہ نے جامع علمی تنقید اور نظریات اسلامی کی تعمیر نو کی راہ سے مسلم سوسائٹی کی اس علمی اور فوری ضرورت کی تکمیل کی ہے۔

ان مشترک اصلاحی کوششوں کی فہرست میں سیاسی جدوجہد یا اس جدوجہد کی نظر باتی راہ ہموار کرنے کا کام بھی تینوں مصلحین کے ہاں نسبتاً خاصا اہم نظر آتا ہے۔ اگرچہ شاہ ولی اللہ براہ راست کسی سیاسی جدوجہد میں شریک نظر نہیں آتے تاہم اس بات کا ثبوت موجود ہے کہ انھوں نے مسلم معاشرے کی اصلاح اور بقایا سیاسی ابتری سے بچاؤ کے لیے اپنے دور کے بعض اہم سپہ سالاروں سے مراسلت کی تھی جن میں احمد شاہ ابدالی کا نام نمایاں ہے مزید برآں یہ کہ جو کچھ شاہ صاحب اس میدان میں اپنی زندگی میں حاصل نہ کر سکے وہ بڑی حد تک ان کے اخلاف اور شاگردوں نے وقتی ہی طور پر سہی کمل کر کے دکھا دیا۔ سید احمد شہید بریلوی اور شاہ اسمٰعیل شہید دہلوی کے زیر سرکردگی برطانوی استبداد کے خلاف اٹھنے والی جہاد کی تحریک اگرچہ اپنوں کی بے وفائی اور دغابازی کی وجہ سے آخرکار ناکام ہوگئی مگر اس کے باوجود تھوڑی دیر کے لیے افغانستان کے قریب صوبہ سرحد میں ایک آزاد اسلامی حکومت اس کے نتیجہ میں وجود میں ضرور آئی جو خلافت راشدہ کے اصولوں پر استوار کی گئی تھی۔

یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ ابن عبدالوہاب کو ابتدا کار ہی میں نجد کے مقتدر سعودی حکمراں کی سیاسی تائید حاصل ہوگئی تھی۔ درعیہ کے اس حکمراں خاندان کی مدد سے وہابی تحریک نہ صرف جزیرہ نمائے عرب میں بہت جلد بااثر بن گئی بلکہ اس کے اثرات شام، عراق اردن تک بھی پہنچنے لگے تھے اس بڑھتے ہوئے خطرے کو دیکھ کر عثمانی سلاطین نے انیسویں صدی کے آغاز میں اپنے مصر کے گورنر محمد علی پاشا کی مدد سے عین سیاسی کامیابیوں کے بیچ میں اس تحریک کو بری طرح کچل ڈالا اگرچہ اگلی ایک صدی تک وہابی تحریک نظروں سے اوجھل رہی لیکن سو سال کے بعد بھی ابن عبدالوہاب اور محمد ابن سعود کے اخلاف کی یکجہتی اور اتحاد اتنا ہی قوی تھا جتنا آغاز میں جس کا ثبوت اس سے بڑا کیا ہو سکتا ہے کہ ان دونوں خاندانوں کے اخلاف نے مل کر اسی قدیم جوش کے ساتھ نجد کے ریگستان سے نکل کر حجاز کے کوہستان سے برطانوی حکومت کے مسلم نمائندے شریف حسین کو ہٹا کر ایک پائیدار سعودی حکومت قائم کر لی جس کا مسلک آج بھی اسی وہابیت پر مبنی ہے۔

اگرچہ سنوسی تحریک کا آغاز اخلاقی تطہیر اور صفائے باطن کے مقصد سے ہوا تھا لیکن جلد ہی الجیریا (الجزائر) میں فرانسیسی استعماریت سے ان کا ٹکراؤ شروع ہوگیا۔ یہ بات بربر قوم کے مزاج کے عین مطابق ہے کہ وہ صوفیوں کے روپ میں بھی حقیقتاً تصوف و اخلاق سے زیادہ سیاست اور جہاد میں مصروف نظر آئے ہیں ان کی تاریخ میں ایک سے زاید بار ایسا ہوا ہے کہ قرون وسطیٰ میں انھوں نے تصوف اور اخلاق اور تزکیۂ نفس کی مشعل روشن کی اور اس مقصد کے لیے اپنے کو خانقاہوں اور زاویوں میں محدود کرلیا لیکن وہ جلد ہی باہر نکل آئے اور انھوں نے سیاسی اور فوجی تصادم کا راستہ اختیار کیا اور اس کے نتیجہ میں چھوٹی بڑی حکومتیں بھی قائم کرلیں۔ سنوسی قائدین نے بھی جلد ہی سیاسی جدوجہد اور جہاد کا راستہ اختیار کرلیا یہاں تک کہ بیسویں صدی کے اوائل میں بھی لیبیا میں اطالوی استعماری حملوں کا راستہ روکنے میں پوری سرفروشی کے ساتھ مصروف نظر آتے ہیں یہ الگ بات ہے کہ مغربی استعمار کی قوت کے سامنے آخرکار انھیں پسپا ہونا پڑا۔

ان تینوں مصلحین اور ان کے جانشینوں کی سیاسی جدوجہد کا یہ کردار اس خیال کی مزید تائید اور تصدیق کرتا ہوا نظر آتا ہے کہ ان تحریکوں کا اصلاحی نقطۂ نظر حیات بعد الموت یا روحانی اور خانقاہی عبادات کے مقابلے میں اسلامی معاشرے کی اخلاقی پستی کو دور کرنے ذہنی اور معاشرتی گراوٹ کا علاج کرنے اور اسلامی عقیدے اور اسلامی نظریۂ زندگی کو واضح کرنے اور افکار کی اصلاح کو اپنا زیادہ بڑا مقصد سمجھتا تھا۔ بہرحال جہاد کا اسلامی نظریہ تینوں مصلحین کے ہاں مشترک عنصر کی حیثیت رکھتا ہے۔ اور اس لحاظ سے بے حد اہم ہے کہ صدیوں کے بعد یہ نظریہ دوبارہ اصلاحی جدوجہد اور معاشرتی تطہیر کے فکر کا ایک جز لازم بن کر ابھرا۔ صوفیانہ عزلت نشینی اور گوشہ گیری تمام اسلامی دنیا میں بیشتر ہر قسم کی سیاسی جدوجہد سے بعید اور یکسو نظر آتی ہے چہ جائیکہ اس کے اساسی عناصر میں نظریۂ جہاد شامل ہو اس کے بالکل برعکس اسلامی تاریخ میں سیاسی جدوجہد بالعموم تصوف اور روحانیت سے عاری اور علیحدہ نظر آتی ہے۔

ان متضاد رجحانات کی توضیح درحقیقت مسلم معاشرے میں وسیع پیمانے پر پھیلی ہوئی زوال انگیز صورت حال سے ہی ممکن ہے۔ پوری اسلامی دنیا کا سماجی، سیاسی اور اقتصادی نظام بالکل بگڑ چکا تھا اور ہر طرف افراتفری کی کیفیت چھائی ہوئی تھی۔ اسلامی دنیا کی اس عام ابتری نے مغربی ترقی پذیر اقوام کو یہ موقع فراہم کردیا تھا کہ وہ ایک ایک کرکے مسلم ملکوں پر قبضہ کرکے انھیں اپنے مستعمرات میں شامل کرلیں۔

یقیناً اس تمام صورت حال کا چشم بصیرت سے مطالعہ کرنے والے مسلم مصلحین اور احیا پسندوں کو ابتداء میں ایک طرح کی مایوسی کا بھی سامنا ہوا ہوگا دوسرے الفاظ میں ان مصلحین نے محسوس کیا ہوگا کہ مسلم دنیا کا یہ بگاڑ صرف اخلاق اور مذہبی عقائد کا بگاڑ نہیں ہے بلکہ اس کی یہ کم زوری اتنی نمایاں ہو چکی تھی کہ کوئی اصلاحی کوشش بھی معاشرتی اور اقتصادی زندگی کے مسائل کو نظر انداز کر کے صرف مذہب اور اخلاق کی اصلاح پر اکتفا نہیں کر سکتی تھی۔ اسلامی دنیا کے مختلف خطوں میں پھیلے ہوئے ایک عام جمود اور ابتری کا مشاہدہ ہی وہ سبب خاص تھا جس نے ان تحریکات کے بانیوں کو اپنی اصلاحی جدوجہد میں بیک وقت تطہیر نفوس اور تعمیر سیاست کا راستہ اختیار کرنے پر مجبور کیا۔

ان تینوں احیائی تحریکات کے بانیوں کے درمیان افکار کے اشتراک کے باوجود جیسا کہ جزوی طور پر ہم اوپر دیکھ چکے ہیں باہمی طور پر انفرادی مزاج اور مقامی حالات کے لحاظ سے ایک واضح فرق بلکہ کہیں کہیں اختلاف بھی محسوس ہوتا ہے اس کا تعلق ان حضرات کی بنیادی تعلیم و تربیت نیز ماحول و معاشرت کا فرق ہے۔ اس فرق سے قدرتی طور پر ان میں سے ہر ایک کے دل و دماغ کا ایک مخصوص سانچہ وجود میں آیا تھا جس کی وجہ سے ان کی جدوجہد کی راہیں بھی مختلف ہو گئیں اجمالاً ہم کہہ سکتے ہیں کہ شاہ ولی اللہ بنیادی طور پر ایک غیر معمولی صاحب بصیرت اور علمی معنی میں اعلیٰ ترین صلاحیتوں کے حامل انسان تھے ان کی جدوجہد کا بہترین ماحصل یہ تھا کہ متخالف نظریات اور گروہوں میں روابط کی یک جہتی اور نظریاتی اتحاد پیدا کیا جا سکے اس کے برخلاف شیخ ابن عبدالوہاب اور ان سے بھی زیادہ ان کے اخلاف ایسے مثالیت پسند تھے جو کسی مفاہمت سے سروکار رکھنے کے بجائے ہر قیمت پر اپنے آئیڈیل کی تکمیل چاہتے تھے خواہ اس کی وجہ سے کتنا ہی اور کسی کا بھی نقصان کیوں نہ ہو اور اسی وجہ سے ان کے مخالفین اور دشمنوں کو ان کی اس اصلاحی جدوجہد کو بدنام کرنے کے لیے بڑی آسانی اور کامیابی سے مواد حاصل ہو گیا اسی طرح شمالی افریقہ کے شیخ سنوسی کی صوفیانہ اور بعد ازاں سیاسی کوششوں نے بڑی حد تک انھیں اس علم و دانش کی فیض رسانی سے محروم رکھا جس کے وہ اہل تھے۔

تینوں تحریکات کے ان اہم تر پہلوؤں کے تحلیل و تجزیہ کے بعد اب ہم نسبتاً اختصار کے ساتھ اس مشترک آئیڈیل کا ذکر کریں گے جو ان تحریکات کے سامنے تھا۔ وہ ہے اسلام کی طرف مراجعت۔

ان تینوں تحریکات میں مقاصد کی یکسانیت کی سب سے پہلی اور اہم اساس تطہیر عقائد

اور ایمان ہے تینوں ہی مصلحین کو اسلامی عقائد میں باہر سے داخل ہونے والے عناصر پر گہری تنقید کرتے ہیں۔ لیکن اسلام کو بدعات اور اوہام سے پاک کرنے کی اس مجاہدانہ کوشش میں شیخ ابن عبدالوہاب سب سے بیش پیش نظر آتے ہیں۔

اس احیائی رجحان کی دوسری اساس جو تینوں مصلحین کے ہاں یکساں تاکید کے ساتھ موجود ہے وہ قرآن اور حدیث کی طرف رجوع کی ضرورت ہے جو نہ صرف اسلامی عقائد بلکہ تمام قوانین اسلام اور فقہ کی اساس ہیں اس میدان میں سب سے آگے شاہ ولی اللہ نظر آتے ہیں جنھوں نے ایک طرف ترجمۂ قرآن کی راہ کھولی اور دوسری طرف کتب حدیث کے وسیع تر درس و تدریس کی بنا ڈالی۔

قرآن و حدیث کے براہِ راست مطالعہ پر اس تاکید کا قدرتی نتیجہ یہ نکلا کہ تعلیمی نصابات کا غیر دینی حصہ جس میں تاریخ، ادب، ہیئت، فلسفہ اور شعر وغیرہ داخل تھے اور جس کو اکثر معقولات کے حوالے سے یاد کیا جاتا تھا، ان کی طرف خود بخود توجہ کم ہوگئی اسی طرح قدیم نظام تعلیم میں جو توجہ فقہی مباحث کو حاصل تھی اس میں بھی نمایاں کمی ہوتی چلی گئی اسی کا ایک فطری نتیجہ کہا جائے ان مصلحین نے شریعت اسلامی کے چوتھے مآخذ پر زیادہ زور دیا جس کو مختلف قانونی احوال کے مطابق قیاس یا رائے یا اجتہاد کا نام دیا جاتا ہے اپنے اپنے مزاج کے لحاظ سے اس میدان میں شیخ ابن عبدالوہاب بڑی قوت کے ساتھ اس کے حق میں نظر آتے ہیں جب کہ امام الہند شاہ ولی اللہ اس بات میں جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے نہایت محتاط ہیں۔

احیائی رجحان کی مشترک بنیادوں میں ایک بہت اہم پہلو جہاد اسلامی کا ہے میدانِ جہاد کی یہ قوتِ عمل ہمیں تین میدانوں میں فعال نظر آتی ہے۔ اولاً اس غیر اسلامی طریقۂ حکومت کے خلاف جس کے نتیجہ میں سیاسی، معاشرتی اور اقتصادی خرابیوں کو ابھرنے اور پنپنے کا موقع ملا جیسا کہ ہم شاہ ولی اللہ اور ان کے جانشینوں کی عملی جدوجہد اور اصلاحی کوشش کے ذکر میں دیکھ چکے ہیں ثانیاً اس توہم پرست مسلم معاشرہ کے خلاف جو غیر اسلامی عقائد، اوہام اور رسوم میں غرق تھا جیسا کہ ابن عبدالوہاب کی سیاسی جدوجہد کے میدان میں ہم نے دیکھا ثالثاً سلطنت پرست مغربی یورپ کے استعماری غلبے کے خلاف جیسا کہ افریقی مصلح شیخ سنوسی کے احوال کے ذیل میں ذکر آچکا ہے۔

عالم اسلامی کے مختلف خطوں میں بکھری ہوئی یہ صورتِ حال اس بات کی مقتضی تھی

کر سیاسی فعالیت اور جہاد کی روح کو نئے سرے سے زندہ کیا جائے جو احیائی انداز سے اسلام کی اصلیت اور حقیقت کو پھر سے دنیا کے سامنے پیش کر سکے یہی خدمت ان تحریکوں نے انجام دی۔

حوالے اور تعلیقات

۱ محمد میاں: علماء ہند کا شاندار ماضی، جلد اوّل و ثانی یکجا (لاہور، ۱۹۷۷) صد ۴-۱

۲ احمد امین: زعماء الاصلاح (عربی) (قاہرہ ۱۹۴۸) صد ۱۸-۱۷

۳ ایضاً: صد ۱۵

۴ محمد بن عبدالوہاب: کتاب التوحید مشمولات الجامع الفرید (ریاض) صد ۱۶-۱۵

۵ ایضاً صد ۱۰۹-۱۰۲

۶ ایضاً صد ۹۱-۸۸، صد ۲۱۳

۷ شیخ سنوسی کی عبقریت کا اعتراف دشمنوں اور دوستوں نے اسی طرح کیا ہے جس طرح ان کی بلند کرداری اور حسن خلق کا (نکولازادہ، سنوسیہ صد ۵، لیڈن ۱۹۶۸) تاہم ان کی اصل مصروفیت روحانی اصلاح اور تزکیۂ باطن تھا جس کے سلسلے میں انھوں نے صحرائے افریقہ میں زاویوں اور خانقاہوں کا ایک سلسلہ قائم کر دیا تھا۔ اس کے علاوہ وہ پر پیچ سیاسی صورتِ حال اور وہ معاشرتی ماحول جس میں شاہ ولی اللہ نے آنکھ کھولی تھی اور جس پر بعد میں شدید تنقید کی اور اس کی جگہ اصولِ اسلام کو ایک جامع تعبیر کے ساتھ پیش کیا تھا وہ افریقہ اور عرب کے ریگستانوں میں اس پیچیدگی کے ساتھ موجود بھی نہیں تھی۔

۸ نکولازادہ: صد ۴۶

۹ پہلا زاویہ یا خانقاہ ۱۸۴۲ میں جغبوب کے مقام پر قائم کیا گیا اس زبردست رجوع کی وجہ سے جو اس خانقاہ کو حاصل ہوا بہت جلد نئے زاویوں کے قیام کی ضرورت پیدا ہوئی یہاں تک کہ نہ صرف ان سنوسی خانقاہوں سے جبل اخضر کا علاقہ آباد ہو گیا بلکہ اگلی چند دہائیوں میں ان کا دائرہ تیونس، الجیریا، لیبیا، مصر اور سوڈان تک وسیع ہو گیا۔ ان خانقاہوں کی مجموعی تعداد ۱۲۰ سے ۲۰۰ تک بیان کی جاتی ہے جن میں کم سے کم ۲ شیخ محمد ابن علی سنوسی کے ہاتھوں قائم ہوئی تھیں۔

۱۰ ان رابزنوں میں سب سے زیادہ بدنام زمانہ زویہ قبیلے کے افراد تھے جن کی وجہ سے شیخ سنوسی کی روحانی کوششوں میں ابتداً بہت رکاوٹ پیدا ہوئی خاص طور سے جبکہ وہ جغبوب سے کفرہ کی خانقاہ میں منتقل ہو گئے

تھے۔ نکولازادہ ص۳۹ ۔ فواد شکری السنوسیہ: دین ودولۃ (عربی) ص۳۶-۳۲

۱۱ھ م۔م شریف: (ایڈیٹر) A HISTORY OF MUSLIM PHILOSOPHY
مقالہ: شاہ ولی اللہ، عبدالحمید صدیقی ص۵۹-۱۵۵۸ (ویسبیڈن ۱۹۶۶)

۱۲ھ ایضاً ص۶۰-۱۵۵۹

۱۳ھ ایضاً ص۶۷-۱۵۵۹

۱۴ھ احمد امین: ص۱۵

۱۵ھ موازنہ کے لیے دیکھئے حجۃ اللہ البالغہ، کتاب التوحید اور ایقاظ الوسنان۔

۱۶ھ ابن عبدالوہاب ص۱۶۱

۱۷ھ احمد امین: ص۱۳

۱۸ھ ایضاً

۱۹ھ ایضاً

۲۰ھ نکولازادہ ص۸۳، ۸۱؛ فواد شکری ص۳۶، ۳۵

۲۱ھ شاہ ولی اللہ، الانصاف فی بیان سبب الاختلاف (عربی) میں اردو ترجمہ کے ساتھ، (مطبوعہ عمدۃ المطابع) ص۷۶-۵۷

۲۲ھ ایضاً

۲۳ھ ایضاً ص۷۶-۵۷ مسئلہ اجتہاد میں ان کی دلچسپی اس حقیقت سے ظاہر ہے کہ انھوں نے اجتہاد کے عمل کو تین قسم کے مجتہدین میں محسوس کیا (۱) مجتہد مطلق، اس سے مراد وہ مجتہدین ہیں کہ جنھوں نے مسالک فقہ کے وجود میں آنے سے پہلے علی الاطلاق اجتہاد سے کام لیا تھا۔ (۲) مجتہد مستقل یعنی وہ ائمہ جنھوں نے کسی خاص مستقل مسلک فقہ کی بنا ڈالی۔ (۳) مجتہد بالفتویٰ یعنی وہ مجتہدین جو کسی فقہی مسلک میں محصورہ کر فتویٰ سے کام لیں، اجتہاد شاہ صاحب کے نزدیک تین شرائط پر موقوف ہے (۱) اجتہاد کے اصولوں کی تشکیل کی صلاحیت (۲) اسلامی علوم یعنی قرآن، حدیث اور فقہ پر مکمل نظر اور دسترس (۳) احوال زمانہ کی مکمل شعور کے ساتھ قرآن وسنت سے استنباط کی پوری صلاحیت۔ م۔م شریف ص۷۶-۱۵۷۵

۲۴ھ بین الملی اختلافی مسائل پر شاہ صاحب کا مخصوص نقطۂ نظر التطبیق والجمع بین المختلفات تھا یعنی اختلافی معاملات میں تطبیق اور ہم آہنگی کو ڈھونڈنا۔ SHAH WALI ULLAH; THOUGHT & CONTRIBUTION
K.A.NIZAMI, ISLAMIC CULTURE P.P. 143 Vol. LIV NO. 2, APRIL 1980

۲۵ھ م۔م شریف ص۷۴-۱۵۶۹

۲۶ ان تینوں حضرات مصلحین کے طرز فکر سے ان کے اپنے اپنے معاشرتی ماحول میں یہ بات پورے طور پر واضح ہو جاتی ہے مزید دیکھئے فضل الرحمٰن، اسلام (انگریزی) ص ۱۰۱-۲۰۹

۲۷ شیخ محمد اکرام؛ رود کوثر (لاہور ۱۹۷۵) ص ۴۸-۵۴۷ محمد میاں: ص ۸۱-۷۷

۲۸ محمد میاں: ص ۹۵-۱۹۰

۲۹ احمد امین: ص ۱۹-۱۸

۳۰ ایضاً ص ۱۹

۳۱ GEORGE ANTONIO, ARAB AWAKE HING, P.P.

۳۲ الجزائر پر ۱۸۳۰ میں فرانس نے قبضہ کر لیا تھا، تیونس پر فرانس کا قبضہ ۱۸۸۱ میں ہوا دیکھئے نکولازادہ ص ۳۶

۳۳ مذہبی اصلاح کی جس جدوجہد کا آغاز مرابطین کے ہاتھوں گیارہویں صدی میں اور موحدین کے ہاتھوں بارہویں صدی میں ہوا تھا ان کی بنیاد ابتداً تصوف اور تزکیۂ باطن تھی لیکن بانیانِ تحریک کی وفات کے بعد ان کے ہر ہر جانشینوں نے ان دونوں عوامی طریقت کے سلسلوں کو سیاسی تحریکات میں تبدیل کر دیا اور حکمرانوں سے پنجہ آزمائی اور تصادم کی راہ اختیار کی اس کے نتیجے میں پہلے مرابطین کی بادشاہت وجود میں آئی جس کا دائرہ الجزائر سے ہسپانیہ تک وسیع ہو گیا تھا بعد ازاں موحد سلطنت ظہور میں آئی جس کے دامن حکومت میں ہسپانیہ کے علاوہ پورا شمالی افریقہ آ گیا رہا لیکن یہ دونوں حکومتیں نہایت کم عمر ثابت ہوئیں اور اپنے قیام کے سو سال کے اندر اندر معدوم ہو گئیں ان کے مختصر حالات کے لیے دیکھئے P.K. HITTI: ENCYCLOPEADIA OF ISLAM ص ۴۹-۵۴۱ تفصیلات کے لیے دیکھئے ابن خلدون جلد چہارم (بیروت ۱۹۵۹) ص ۸۹-۳۷۳ ص ۵۱۶-۴۷۲

۳۴ فضل الرحمٰن ص ۲۰۹

۳۵ ایضاً ص ۹۶، ۱۹۵

۳۶ ایضاً ص ۲۰۹

۳۷ ایضاً

۳۸ نکولازادہ ص ۵۰

۳۹ ملاحظہ کیجئے شیخ ابن عبدالوہاب کی مختصر اور مدلل و مستند کتاب کتاب التوحید جس میں نجدی مصلح نے بڑی دقت پسندی سے وہ تمام قرآنی آیتیں اور احادیث رسول اللہ جمع کی ہیں جس میں عوام کے غیر اسلامی عقائد اور رسوم مثلاً گزرے ہوئے اولیا و اللہ کی شفاعت کا عقیدہ اور ان کے مزارات پر ان عقائد کے ساتھ

زیارت کے لیے جانا۔ کی مذمت کی گئی ہے اسی موضوع پر ان کا رسالہ کشف الشبہات بھی ہے جس میں انھوں نے اسلام اور جاہلیت کے فرق کو عقائد اور اعمال کی میزان میں رکھ کر بعض شبہات کا ازالہ کیا ہے۔

۱۷۔ قرآن اور حدیث کے درس و تدریس کی اہمیت کی طرف متوجہ کرنے میں شاہ ولی اللہ سے تقریباً ۱۰۰ سال پہلے شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے بھی نمایاں کردار ادا کیا ہے لیکن اس وقت کے جامد مسلم معاشرے میں شیخ دہلوی کی اس کوشش سے کوئی قابل ذکر حرکت پیدا نہیں ہو سکتی تھی صحاح ستہ کے بجائے علماء کے حلقے میں بھی مشارق الانوار کو پڑھ لینا کافی سمجھا جاتا تھا۔ امر واقعہ یہ ہے کہ شاہ ولی اللہ سے پہلے تک دینی تعلیم کی بنیاد حصول علم سے زیادہ تکمیل ضرورت تھی تاکہ افتاء اور قضا کے سرکاری منصبوں کے لیے علماء میسر آسکیں اسی طرح اعلیٰ سرکاری اور درباری حلقوں میں شعر و ادب اور معلومات فقہ کے ذریعہ رسائی ہو سکے اسی لیے علمی انہماک اور اخلاص کی مثالیں اس دور میں نسبتاً کم نظر آتی ہیں نیز اسی وجہ سے بسا اوقات قانون اسلامی کو بادشاہ وقت کی مصلحتوں کے مطابق تعبیرات آسانی سے حاصل ہو جاتی تھیں اس عدم اخلاص کی وجہ سے بارہا علماء کے درمیان زبردست اختلافات اور مناظروں تک نوبت پہنچ جاتی تھی شریعت کی اسی غیر خالص قانونی تعبیر کے نتیجے میں جو موقع کی مناسبت سے توڑ مروڑ کر پیش کی جاتی تھی۔ طریقت و سلوک کا وہ آزادانہ ارتقاء اور پھیلاؤ عمل میں آیا جس کو حقیقی اسلامی زندگی کا ترجمان سمجھ لیا گیا۔

مسلم پرسنل لاء اور اسلام کا عائلی نظام

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

اپنے موضوع پر اردو میں پہلی مستقل کتاب جو اپنے مباحث و موضوعات کے تنوع اور مسلم پرسنل لاء کے مکمل و مدلل تعارف کے لئے امتیاز خاص رکھتی ہے جس میں مسلم پرسنل لاء کی شرعی حیثیت اور اس کے امتیازی پہلوؤں سے تفصیلی اور تحقیقی بحث کی گئی اور کتاب و سنت 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 لاء کی شرعی حیثیت۔ (۲) مسلم پرسنل لاء کے امتیازی پہلو (۳) عورت غیر اسلامی تہذیب و شریعت 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 دار المصنفین) کے مقدمہ اور دو تتمۃ الجواب کے اضافے کے ساتھ۔ دیدہ زیب معیاری کتابت، آفسٹ طباعت۔ قیمت مجلد ستر روپے صرف صفحات ۲۸۶

مجلس تحقیقات و نشریات اسلام ندوۃ العلماء پوسٹ بکس ۱۱۷ لکھنؤ ۱

جنوبی ہند میں اسلام کا تعارف

جناب یاسمین شبنم شیروانی۔ ایم اے

ہندوستان زمانۂ قدیم میں اپنے مالی اور قدرتی خزانوں کے لیے دنیا بھر میں مشہور تھا اور سونے کی چڑیا کہلاتا تھا۔ عرب، فلسطین اور مصر سے ہندوستان کے تجارتی تعلقات قدیم زمانہ ہی سے تھے۔ مشرق اور مغرب کی باہمی تجارت میں عربوں نے سب سے نمایاں حصہ لیا۔ ہند و عرب کے تعلقات کا نقطۂ آغاز فتوحاتِ اسلامیہ سے بہت پہلے ظہورِ اسلام سے بھی قبل عہدِ جاہلیت ہے۔ "زمانہ قدیم ہی سے عربوں کے تجارتی تعلقات ہندوستان سے تھے۔ عرب ہندوستانی خوشبو عود اور ہندوستانی تلواروں کو بہت پسند کرتے تھے۔ ہندوستانی لوہے کی بنی ہوئی تلوار کو ان کے یہاں مہند کہتے تھے"[۱] ہندوستان سے ان کے تعلقات کس قدر گہرے اور وسیع تھے اس کا اندازہ صرف اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ انھوں نے ہندوستان سے متعلق اپنے مطالب کے اظہار کے لیے لفظِ ہند سے کئی الفاظ مشتق کر لیے تھے مثلاً مہند، ہندوانی، مہندی، تہنید حتیٰ کہ انھوں نے اپنی عورتوں کے نام ہند اور ہندہ بھی رکھے ہیں اسلام سے قبل ہی ہندوستان کے جنوبی علاقوں میں کچھ عرب تاجر آباد ہو گئے تھے۔

بعض احادیث و تفاسیر قرآن میں حضرت آدمؑ کے تذکرہ کے ضمن میں مختلف روایتوں سے یہ بیان کیا گیا ہے کہ جب حضرت آدمؑ کا جنت سے اخراج ہوا تو انھیں سرزمین ہند کے جزیرہ سراندیپ (لنکا یا سیلون) میں اتارا گیا جس کے ایک پہاڑ پر حضرت آدمؑ کے قدم کا نشان آج تک موجود ہے۔ مختلف روایتوں میں اس پہاڑ کو مختلف ناموں سے موسوم کیا گیا ہے مثلاً بعض کے نزدیک اس پہاڑ کا نام "نودو" ہے اور بعض نے اس کا نام "واسم" بتایا ہے[۲]۔ اور بعض لوگ اس پہاڑ کو "راہون" اور "بوذ" کے نام سے یاد کرتے ہیں[۳]۔ غالباً اس پہاڑ کے ایک سے زیادہ نام رہے ہوں گے یا پھر میر غلام علی آزاد بلگرامی کی رائے کے مطابق مرورِ ایام کے ساتھ پہاڑ کے نام بدلتے رہے ہوں گے[۴]۔ ابن جریرؒ ابن ابی حاتم اور حاکم کے حوالہ سے مولانا سید سلیمان ندوی

اپنی گرانقدر تصنیف "عرب و ہند کے تعلقات" میں فرماتے ہیں کہ "ہندوستان میں حضرت آدمؑ جس جگہ اتارے گئے اس کا نام "دجناء" ہے"۔ اسی دجناء کو شیخ علی رومی نے "دجنی" کہا ہے۔ بہرحال سید صاحب کا خیال ہے کہ یہ دجناء ہندی دکھنا یا دکھن ہے جو ہندوستان کے جنوبی حصہ کا مشہور نام ہے۔ اس سلسلہ کی بہت سی روایات کو میر غلام علی آزاد نے اپنی تصنیف "سبحۃ المرجان فی آثار ہندوستان" میں جمع کر دیا ہے۔ بغوی اور خازن جیسے مفسرین نے ان روایتوں پر اعتماد کیا ہے اور بغیر کسی جرح کے انھیں نقل کیا ہے۔ (بغوی مع الخازن مطبوعہ مصر ۱/۴۳) بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ ہندوستان سے مسلمانوں کا تعلق محمد بن قاسم کی فتح سندھ یا محمود غزنوی کی فتوحات سے ہوا ہے۔ لیکن بقول مولانا سید سلیمان ندویؒ "وہ (مسلمان) اس ملک کو اپنا مفتوحہ ملک نہیں سمجھتے بلکہ اپنا موروثی اور پدری وطن سمجھتے ہیں اور جو نہیں سمجھتے انھیں سمجھنا چاہیے"۔ ہندوستان میں نزولِ آدمؑ سے متعلق اکثر روایات جن کا اوپر ذکر آچکا ہے، جو سرزمین ہند کو نہ صرف مسلمانوں کا بلکہ بنی نوع انسان کا موروثی وطن ثابت کرتی ہیں تاریخی شواہد سے محروم ہیں اور ہندوستان میں نزولِ آدمؑ کا موضوع ایک اختلافی مسئلہ بن کر رہ گیا ہے۔ لیکن اگر تاریخی نظر سے دیکھا جائے تب بھی یہ حقیقت روزِ روشن کی طرح عیاں ہے کہ ہندوستان میں عرب مسلمان محمد بن قاسم کی فتوحاتِ سندھ اور غزنوی حملوں سے بہت پہلے آچکے تھے اور یہاں ان کی نوآبادیاں قائم تھیں۔

دنیا کے نقشہ پر ایک نظر ڈالنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ہند و عرب براعظم ایشیا کے دو ایسے ہمسایہ علاقے ہیں جن کے درمیان وسیع سمندر حائل ہے جس کا ایک کنارہ عرب، یمن، حضرموت اور حجاز کے ساحلوں تک پھیلا ہوا ہے اور دوسرا کنارہ جنوبی ہند مالابار اور مدراس کے ساحلوں سے ملا ہوا ہے یمن اور حضرموت کے صوبے جنوبی ہند (کولم و کالی کٹ) کے مقابل ہیں اس طرح یہ ایک ہی سمندر ہے جس نے تکونی شکل اختیار کر لی ہے اس سمندر کا تیسرا حصہ باب المندب سے گزر کر بحر قلزم تک جا پہونچتا ہے۔ اس سمندر کا جو حصہ عرب سے ملا ہوا ہے وہ "بحر عرب" اور جو ہند سے ملحق ہے وہ "بحر ہند" کہلاتا ہے۔

جزیرہ نمائے عرب کا جغرافیائی ڈھانچہ کچھ اس طرح کا ہے کہ یہ علاقہ تین اطراف سے پانی میں گھرا ہوا ہے اور چوتھی طرف خشک و بنجر ریگستان ہے۔ اس جغرافیائی تضاد کی بنا پر وہاں کی آبادی بھی دو طبقوں میں بٹی ہوئی ہے۔ ریگستان میں انسانی زندگی کے وسائل بہت ہی محدود

ہیں۔ زمین بنجر اور ناقابل کاشت ہے لہٰذا ریگستانی لوگ جنھیں "بدو" کہلاتے ہیں گلہ بانی اور خانہ بدوشی کی زندگی اختیار کیے ہوئے ہیں۔ عرب آبادی کا دوسرا طبقہ ان لوگوں پر مشتمل ہے جو نخلستان میں آباد ہیں۔ یہ لوگ عہدِ قدیم سے ہی ایک متمدن اور ترقی یافتہ قوم رہے ہیں۔

سمندر کے کنارے کے ملک فطری طور پر تجارتی ہوتے ہیں لہٰذا عرب کی اس قوم نے بھی تجارت کو ہی اپنا پیشہ بنایا اور ایک تاجر قوم کی حیثیت سے ابھر کر دوسرے ممالک سے تجارتی تعلقات قائم کیے۔ بقول سید سلیمان ندوی "یہ (تجارت) ہی پہلا رشتہ ہے جس نے ان دونوں قوموں کو باہم آشنا کیا۔ عرب تاجر ہزاروں سال پہلے سے ہندوستان کے ساحل تک آتے تھے اور یہاں کے بیوپار اور پیداوار کو مصر اور شام کے ذریعہ یورپ تک پہونچاتے تھے اور وہاں کے سامان کو ہندوستان جزائر ہند اور چین تک لے جاتے تھے[۱]۔ ڈاکٹر تارا چند کے لکھنے کے مطابق حضرت سلیمانؑ سونا اوفر (موجودہ جے پور) سے منگواتے تھے اور چاندی، ہاتھی دانت، مور اور بندر بھی یہیں سے جاتے تھے[۲]۔

عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ عربوں کی ہند میں آمد و رفت یک طرفہ تھی یعنی ہندوستانیوں نے اپنے ملک کی حدود سے نکل کر دوسرے ممالک سے تعلقات استوار نہیں کیے تھے لیکن یہ درست نہیں ہے۔ اگرچہ ہندوستانی عربوں کے مقابلہ میں ہندوستان سے کم نکلتے تاہم حقیقت یہ حقیقت ہے کہ ہندوستان کے لوگوں نے دوسرے ممالک میں جاکر نہ صرف سکونت اختیار کی بلکہ وہاں جاکر اچھا خاصا اثر و رسوخ بھی پیدا کیا۔ چنانچہ جزائر شرق الہند، غرب الہند، انڈوچینا اور انڈو چائنا ہندوستان کی نسبت سے مشہور ہیں اور اسی نسبت سے ہندوستانیوں کی ان علاقوں میں بالادستی کا اظہار ہوتا ہے[۳]۔ بدھ مت کے مبلغین کے مذہبی آثار مشرقی ایشیا کے کونہ کونہ میں بکھرے پڑے ہیں۔ مشرقی ایشیا کے علاوہ مغربی ایشیا کے ممالک یمن، قطر، حضرموت بحرین، سمار، اور اشجر کے ساحلی علاقوں پر بھی ہندوستانیوں نے سکونت اختیار کر رکھی تھی۔ اور بعض جگہ یہ لوگ برسرِ اقتدار بھی تھے۔ اس طرح عربوں میں یہ لوگ جانے پہچانے تھے اور عرب انھیں زُط (جاٹ) سیابجہ (سندھی) اساورہ اور اسامرہ کے ناموں سے یاد کرتے تھے اس طرح ہندو عرب کے لوگ ایک دوسرے کے لیے بیگانہ نہ تھے۔

ظہورِ اسلام کے بعد ہندوستان میں جو عرب جہازرانی اور تجارت کی غرض سے آئے وہ قدرتی طور پر مسلمان تھے اور اپنے نئے دین کی تبلیغ کا غیر معمولی شوق رکھتے تھے۔ اس کے علاوہ

اسلامی تعلیمات نے انھیں یکسر بدل ڈالا تھا۔ وہ حلم و بردباری، حق و صداقت اور دیانت و امانت کے پیکر بن چکے تھے۔ ان مسلمان عربوں نے جنوبی ہند کے اکثر مقامات پر اپنی نو آبادیاں قائم کیں اور اسلام کی تبلیغ شروع کر دی۔ ظہورِ اسلام کے بعد بہت سے عرب سیاح اور مسلمان درویشوں نے ہندوستان کا رخ کیا اور آہستہ آہستہ جنوبی ہند میں مسلمانوں کی آبادیاں بڑھنے لگیں۔ اس طرح عرب تاجروں اور مسلمان درویشوں کے ذریعہ جنوبی ہند میں اسلام کا تعارف ہوا۔

اُس وقت ہندوستان میں مذہبی اور سیاسی انتشار کا دور دورہ تھا سیاسی طور پر ہر طرف طوائف الملوکی تھی اس کے ساتھ ہندوستان تہذیبی، سماجی، مذہبی اور معاشرتی اعتبار سے بھی دو بڑے حصّوں میں منقسم تھا یعنی شمالی ہند اور جنوبی ہند۔ ان دونوں علاقوں کے لوگ ایک دوسرے سے قطعی مختلف تھے۔ سیاسی طور پر بھی یہ علاقے کبھی ایک راجہ کے زیرِ اقتدار نہ رہ سکے تھے۔ بعثتِ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت شمالی ہند پر راجہ ہرش وردھن کی حکومت تھی وہ ۶۰۶ء میں تھانیسر کے تخت پر بیٹھا اور کچھ ہی مدت میں اس نے آسام سے سندھ تک اور ہمالیہ سے نربدا تک کا علاقہ فتح کر کے اپنی سلطنت میں شامل کر لیا۔ اس وقت ہندوستان کا قدیم انقلابی مذہب بدھ مت اپنی تمام تر خصوصیات کو چھوڑ کر بڑی حد تک ہندو مذہب سے متاثر ہو چکا تھا۔ راجہ ہرش نے اس مخلوط مذہب کی سیاسی مقاصد کے پیشِ نظر خوب حوصلہ افزائی کی وہ سورج اور شیو کے ساتھ ساتھ بدھ کی بھی پوجا کرتا تھا۔ اور اکبر کی طرح اس کے دربار میں اس وقت کے مختلف مذاہب کے علماء یکساں عزت و احترام کی نظر سے دیکھے جاتے تھے۔ اس طرح وہ ہندوستان کے قدیم راجاؤں میں مہاراجہ بن کر ابھرا۔ آخر عمر میں راجہ نے سنیاس لے لیا اور ۶۴۷ء میں وہ مر گیا۔ اس نے اپنا کوئی وارث نہیں چھوڑا تھا لہٰذا اس کے بعد ہندوستان پھر سے سیاسی بحران میں گھر گیا۔ چھوٹے چھوٹے راجے مہاراجے خود مختار ہو کر آپس میں لڑتے جھگڑتے رہتے تھے۔ پورا سماج اونچ نیچ، ذات پات کی تفریق اور امیری و غریبی کی بنیاد پر بہت سے طبقوں میں بٹا ہوا تھا۔ اور سب سے بڑی خامی یہ تھی کہ ہر طبقہ اپنی حالت پر قانع تھا اور ان میں کسی اصلاحی تحریک کی گنجائش نہ تھی برائی اس حد تک پہونچ چکی تھی کہ اس کو محسوس بھی نہیں کیا جاتا تھا۔

اسی طرح جنوبی ہند میں بھی سیاسی، مذہبی اور سماجی شورید سری کا دور دورہ تھا۔ یہ علاقہ بھی چھوٹی چھوٹی ٹکڑیوں میں بٹا ہوا تھا۔ چیرا من خاندان کے راجاؤں نے ان چھوٹی چھوٹی آزاد ریاستوں کو متحد کر کے ایک مرکز کے تحت کرنے کی کوشش کی تھی لیکن ان کی کوشش ناکام ہو چکی تھی۔ اس

علاقہ میں مذاہب کی کشمکش سے بڑا ہیجان تھا۔ جین اور بدھ مذہب ہندوستان کی قدیم تاریخ میں غیر معمولی اہم مقام رکھتے ہیں۔ یہ مذاہب شروع میں برہمنی نظام کے سخت حریف ثابت ہوئے تھے لیکن اب جدید ہندو مذہب اپنی بالادستی کے لیے جین مت اور بدھ مت سے برسرپیکار تھا۔ سیاسی طور پر چیرامن خاندان کمزور ہوتا جارہا تھا اور چھوٹے چھوٹے راجے طاقتور ہوتے جارہے تھے۔ سماجی ابتری بھی اپنی انتہا کو پہونچی ہوئی تھی۔ ہندو سماج جو بہت سے طبقوں میں بٹا ہوا تھا ان میں شودر کی حالت سب سے زیادہ خستہ تھی۔ یہ سماج کے سب سے ادنیٰ درجہ میں شمار کیے جاتے تھے اور ہندو سماج میں ان کے لیے بہت سے ظالمانہ اور تضحیک آمیز قوانین وضوابط تھے مثال کے طور پر شودر مہینہ میں صرف ایک بار حجامت بنوا سکتے تھے، اگر کوئی شودر کسی برہمن کو چور کہہ دیتا تو اس کے جسم کا کوئی عضو کاٹ دیا جاتا تھا، شودر کسی برہمن یا اونچی ذات کے شخص سے بدکلامی کرتا تو اس کی زبان میں سوراخ کر دیا جاتا تھا۔ شودر کے لیے مذہب کی تلقین کرنا اور صلح وشورہ دینا جائز نہ تھا اور ان کے عقیدہ کے مطابق جو شودر ایسا کرے وہ بدترین دوزخ میں جائے گا۔[۱۱۳] ملیبار اور اس کے اطراف میں جو پرانی قوم آباد ہے جسے نائر کہتے ہیں یہ عام ہندوؤں سے بہت مختلف ہیں اور ان میں اب بھی قدیم وحشت کے آثار پائے جاتے ہیں۔ ان کو برہمن بہت ذلیل سمجھتے تھے اور ان کے ساتھ سختی سے چھوت چھات برتتے تھے اگر اونچی ذات کا ہندو ان سے چھو جاتا تو وہ غسل کرنے سے پہلے کچھ کھا نہیں سکتا تھا اور اگر وہ کھا لیتا تو سردار اسے برادری سے خارج کر کے نیچ ذاتوں کے ہاتھ بیچ دیتا تھا اور اس کی باقی عمر غلامی میں گزرتی تھی یا پھر دوسری صورت یہ ہوتی کہ وہ بھاگ کر کسی ایسی جگہ پناہ لے جہاں کوئی اس کے حال سے واقف نہ ہو۔ خطاکار لڑکا یا عورت ہوتی تو شہر کا حاکم اسے گرفتار کر کے قید کرنے یا کسی کم رتبہ شخص کے ہاتھ فروخت کر دینے کا حق رکھتا تھا۔[۱۱۴] اسی طرح یہاں کی عورتوں پر یہ ظلم ہوتا تھا کہ وہ بیک وقت کئی شوہروں کی تابعدار ہوتی تھیں۔[۱۱۵] غرض اس زمانہ میں سیاسی ومذہبی انتشار، اور اخلاقی وسماجی ابتری نے ایک ایسا ماحول پیدا کر دیا تھا کہ جس میں لوگوں کے ذہن پریشان اور پراگندہ تھے۔ اس گھٹی ہوئی فضا میں سچے عقائد اور اعمال صالح کی ضرورت تھی۔ پریشان ذہن صاف ستھرے خیالات قبول کرنے کے لیے آمادہ تھے۔ لہٰذا ان سازگار حالات میں اسلام دل ودماغ کو متاثر کرنے والے عقائد اور مکمل مساوات کا عملی نظام اپنے ساتھ لایا۔ اسلام اپنی تعلیمات کی سادگی اور فطرتِ انسانی کے اصولوں کے عین مطابق ہونے کی وجہ سے "دینِ فطرت" ہے اس کی خوبیاں بے ساختہ انسان کی صالح عقل کو اپنی طرف متوجہ

کرلیتی ہیں اور جلد یا بدیر قبولیت کا درجہ حاصل کرلیتی ہیں۔ چنانچہ ہندوستان کے لوگ بہت جلد عرب سے اٹھنے والی اس دعوت میں دلچسپی لینے لگے تھے اور پہلی صدی ہجری میں ہی اسلام ہندوستان کے باشندوں کو متاثر کرچکا تھا۔ اب کوئی اونچی ذات کا ہندو کسی نائر سے چھو جانے اور غسل کیے بغیر کچھ کھا پی لینے کے جرم میں غریب الوطنی، قید اور غلامی کی صعوبتیں اٹھانے کے لیے مجبور نہ تھا بلکہ وہ اسلام کے سایہ میں پناہ لے کر عزت و احترام کی زندگی بسر کرسکتا تھا چنانچہ یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ اسلام کی طرف متوجہ ہونے والے مقامی لوگوں میں بڑی تعداد ایسے ہی مظلوم لوگوں کی رہی ہوگی۔

جنوبی ہند میں اسلام کے مراکز

اس طرح ہندوستان میں مسلمانوں کی فاتح کی حیثیت سے آمد سے بہت پہلے ہندوستان کے ساحلی علاقوں میں مسلمانوں کی نوآبادیاں قائم ہونے لگی تھیں۔ اور ان علاقوں میں اسلام کے متعدد مراکز قائم ہوچکے تھے جن میں سے مندرجہ ذیل خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں:۔

(۱) سراندیپ (لنکا یا سیلون)

جنوبی ہند میں اسلام کی آمد و اشاعت کے بارے میں معلومات حاصل کرنے کا اہم ذریعہ عرب اور ایرانی سیاحوں کے سفرنامے ہیں چنانچہ بزرگ بن شہریار جو ایک جہازراں تھا اور عراق و ہندوستان کے ساحلوں کے علاوہ چین اور جاپان آتا جاتا تھا۔ اس نے خود اپنے اور اپنے ساتھیوں کے سفری مشاہدات عربی میں "عجائب الہند" کے نام سے قلم بند کیے ہیں۔ چنانچہ بزرگ بن شہریار نے سراندیپ کے جوگیوں سنیاسیوں اور ان کی ریاضتوں کا تذکرہ کیا ہے ساتھ ہی شہریار نے یہ بھی بتایا ہے کہ "یہ لوگ مسلمانوں سے بہت محبت کرتے ہیں اور ان کی طرف خاصے مائل ہیں"[۵۵] بزرگ بن شہریار نے سراندیپ کے جوگیوں اور سادھوؤں کی جو تصویر کھینچی ہے اس کی بنا پر مولانا سید سلیمان ندوی کا خیال ہے کہ یہ لوگ بدھ مذہب کے پیرو رہے ہوں گے[۵۶] سراندیپ میں اسلام کی آمد سے متعلق فرشتہ کا بیان ہے کہ چونکہ اسلام سے پہلے ہی عرب ان جزیروں میں تجارت کی غرض سے آتے تھے اور یہاں کے لوگ عرب جایا کرتے تھے اس لیے سراندیپ کے راجہ کو اسلام اور مسلمانوں کا حال سب سے پہلے معلوم ہوا اور صحابہ کرام ہی کے زمانہ میں ۴۰ھ (ساتویں صدی عیسوی کے شروع ہی میں) میں مسلمان ہوگیا تھا[۵۷] فرشتہ کا بیان ایک فاضل[۵۸] کے نزدیک زیادہ مستند نہیں کیونکہ اس نے

اپنے مآخذ کا حوالہ نہیں دیا ہے لیکن بزرگ بن شہریار نے اپنی تصنیف "عجائب الہند" میں جنوبی ہند کے جو حالات لکھے ہیں ان سے فرشتہ کے بیان کی تصدیق ہوتی ہے۔ چنانچہ آگے چل کر شہریار سراندیپ میں اسلام کے تعارف کے ضمن میں پھر لکھتا ہے کہ "سراندیپ اور اس کے آس پاس والوں کو جب پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا حال معلوم ہوا تو انھوں نے اپنے ایک سمجھدار آدمی کو تحقیقِ حال کے لیے عرب روانہ کیا وہ رکتار کا تا جب مدینہ پہونچا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وفات پا چکے تھے اور حضرت ابوبکر صدیقؓ کی خلافت بھی ختم ہو چکی تھی اور حضرت عمر فاروقؓ کا زمانہ تھا۔ وہ ان سے ملا اور حضورؐ کے حالات دریافت کیے۔ حضرت عمرؓ نے آپؐ کے حالات تفصیل سے بیان کیے جب وہ واپس ہوا تو مکران (بلوچستان کے قریب) پہونچ کر مر گیا۔ اس کے ساتھ اس کا ایک ہندو ملازم تھا جو سراندیپ واپس پہونچا۔ اس نے رسول اللہؐ، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کا سارا حال بیان کیا اور ان کی فقیرانہ و درویشانہ زندگی کا ذکر کیا اور حضرت عمرؓ کی تعریف کی اور بتایا کہ وہ کیسے خاکسار اور متواضع ہیں پیوند لگے کپڑے پہنتے ہیں اور مسجد میں سوتے ہیں۔"[۱۹] اس روایت کی تیسری تائید اس واقعہ سے ہوتی ہے جو سندھ پر محمد بن قاسم کے حملہ کا محرک بنا۔ پہلی صدی ہجری کے آخر میں اموی دور میں خلیفہ عبدالملک بن مروان کے عہد میں حجاج بن یوسف عراق و ایران، مکران اور بلوچستان کا نائب تھا اس کے ساتھ اپنی دوستی کے اظہار کے طور پر سیلون کے راجہ نے ایک جہاز پر دوسرے تحفوں کے ساتھ ان مسلمان عورتوں اور لڑکیوں کو عراق روانہ کیا جن کے والدین یہاں تجارت کرتے تھے اور انھیں لاوارث چھوڑ کر مر گئے تھے[۲۰] لیکن بادِ مخالف کے تھپیڑے اس جہاز کو سندھ کے بندرگاہ دیبل کی طرف لے گئے جہاں کچھ کے بحری ڈاکوؤں نے اس جہاز کو لوٹ لیا اور عورتوں اور لڑکیوں کو قید کر لیا۔ بعد میں انتقامی کارروائی کے طور پر حجاج نے خلیفہ سے اجازت لے کر محمد بن قاسم کو سندھ پر لشکر کشی کرنے کے لیے بھیجا۔ یہ ساری تفصیل خارج از بحث ہے لیکن ان مختلف روایتوں کا مشترکہ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ سراندیپ کے لوگ حضرت محمدؐ کی حیاتِ طیبہ کے دوران ہی اسلام کی دعوت میں دلچسپی لینے لگے تھے۔ اور اگر نزولِ آدمؑ سے متعلق روایات کو درست مان لیا جائے تو ثابت ہوتا ہے کہ سراندیپ دنیا میں حضرت آدمؑ کا پہلا جائے نزول بنا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد ہندوستان میں اسلام کا پہلا مرکز بھی یہی سراندیپ ہے۔ بعثت کے بعد سراندیپ میں عربوں کی آمد و رفت کا سلسلہ بڑھ گیا انھیں اس جزیرہ سے خصوصی لگاؤ ہو گیا تھا

اور وہ اسے "جزیرۃ الیاقوت" کے نام سے یاد کرتے تھے۔[۲۱]

۲۔ مالدیپ

جزیرہ مالدیپ جنوبی ہند میں اسلام کا دوسرا اہم مرکز رہا ہے جسے عرب "جزیرۃ المنہل" کہا کرتے تھے۔ اس جزیرہ کا سب سے مفصل حال ابن بطوطہ نے بیان کیا ہے۔ ابن بطوطہ سلطان محمد تغلق کا ہمعصر تھا اور اس کے زمانہ میں یعنی ۷۴۷ھ میں یہ جزیرہ پورے کا پورا مسلمان تھا اور ان میں عربوں اور دیسی مسلمانوں کی آبادیاں تھیں اور ان پر سلطان خدیجہ نامی ایک بنگالی خاتون حکمراں تھی۔ مالدیپ کے راجہ شنورازہ اور اس کی رعایا کے مسلمان ہونے کے سلسلہ میں یہ روایت مشہور ہے کہ "یہاں کے لوگ پہلے بت پرست تھے یہاں ہر مہینہ سمندر سے دیو کی شکل میں ایک بلا نکلتی تھی۔ لوگ جب اس بلا کو دیکھتے تھے تو ایک دوشیزہ کو سجا سنوار کے مندر میں جو سمندر کے کنارے تھا چھوڑ آتے تھے اور اگلے دن اس کی لاش مندر سے برآمد کرتے تھے۔ اتفاق سے مراکش کے ایک بزرگ شیخ ابوالبرکات کا وہاں سے گزر ہوا۔ وہ مالدیپ میں جس شخص کے مہمان ہوئے اس دفعہ اسی شخص کی اکلوتی بیٹی کو بھینٹ چڑھانے کی باری تھی۔ لیکن شیخ کی کرامت (یا دعا) سے سمندری بلا غائب ہوگئی اور اہل مالدیپ کو ہمیشہ کے لیے اس بلا سے نجات مل گئی۔ شیخ کی اس کرامت سے متاثر ہوکر راجہ شنورازہ اور اس کی تمام رعایا نے اسلام قبول کرلیا۔[۲۲] ابن بطوطہ کا بیان ہے کہ "وہاں کی اس مسجد کی محراب پر جسے نومسلم راجہ نے بنوایا تھا میں نے یہ کتبہ لکھا ہوا پایا" سلطان احمد شنورازہ ابوالبرکات مغربی کے ہاتھ پر مسلمان ہوا۔[۲۳] بہرحال اس وقت سے مالدیپ میں مسلمانوں کی اکثریت ہوگئی۔ اور یہ مسلمان زیادہ تر مخلوط النسل عرب ہیں۔[۲۴]

۳۔ ملیبار

ہندوستان میں اسلام اور مسلمانوں کا تیسرا بڑا مرکز جنوبی ہند کا وہ علاقہ ہے جو کیرالا یا ملیبار کہلاتا ہے۔ یہاں راجہ سامری (جسے مورخین زیمورین کے نام سے بھی یاد کرتے ہیں) کے قبول اسلام کا واقعہ بہت دلچسپ اور متاثر کن ہے۔ جس کا تفصیلی ذکر علامہ زین الدین المعبری نے اپنی تصنیف "تحفۃ المجاہدین" میں کیا ہے۔ تحفۃ المجاہدین کی روایت کے مطابق اسلام کے ابتدائی دور میں ملیبار میں راجہ سامری یا زیمورین[۲۵] کے قبول اسلام کا واقعہ معجزہ شق القمر کی بنا پر ہوا۔ اس

روایت کا خلاصہ یہ ہے کہ "یہودی اور عیسائی تاجروں کی ایک جماعت مدت سے کدنگلور میں آباد تھی۔ یہ شہر ملیبار کا دارالحکومت تھا۔ ایک مدت کے بعد فقراء کی ایک جماعت اس شہر میں وارد ہوئی یہ لوگ سیلون جارہے تھے تاکہ حضرت آدمؑ کے نقشِ قدم کی زیارت کریں۔ سامری کو ان کے آنے کا حال معلوم ہوا تو اس نے انھیں اپنے یہاں بلایا اور ان سے حضرت محمدؐ کا حال دریافت کیا۔ اس جماعت کے ایک معمر شخص نے نبی اکرمؐ کے حالات، دین اسلام کی حقیقت اور معجزہ شق القمر کی کیفیت بیان کی۔ جب راجہ نے ان باتوں کو سماعت کیا تو پیغمبرِ اسلام کی صداقت کو قبول کرلیا۔ اس کے دل میں نبی کریمؐ کی محبت جاگزیں ہوگئی اور وہ صدق دل سے ایمان لے آیا۔" لیکن راجہ اپنی حکومت کے سرداروں سے خائف تھا لہٰذا اس نے اپنے اسلام کو مخفی رکھا اور درویشوں سے درخواست کی کہ وہ زیارت سے فارغ ہوکر پھر اس کے پاس آئیں۔ چنانچہ مسلمان درویش جب دوبارہ سامری کے پاس پہونچے تو اس نے ان کے ساتھ مدینہ منورہ جانے کا فیصلہ کرلیا اور اپنے امراء کو بلاکر کہا کہ اب میں یادِ الٰہی میں مصروف ہونا چاہتا ہوں لہٰذا حکومت کا انتظام تم سب سنبھالو۔" یہ کہہ کر سامری نے اپنا ملک امراء میں برابر تقسیم کردیا۔ اور خود چھپ کر مسلمان درویشوں کے ساتھ عرب چلا گیا۔ سامری نے اپنے امراء سے کہا تھا کہ میں فلاں مقام پر جاکر ایک ہفتہ تک عبادت کروں گا کوئی میری عبادت میں خلل نہ ڈالے، ایک ہفتہ بعد لوگوں نے اس جگہ جاکر دیکھا تو کچھ نہ پایا تب سے ان لوگوں میں یہ عقیدہ جڑ پکڑ گیا ہے کہ سامری آسمان کی طرف کوچ کرگیا ہے اور وہ پھر واپس آئے گا۔ چنانچہ ملیبار کے لوگ آج تک سامری جس رات اور جس جگہ سے غائب ہوا تھا اسی رات اور اسی جگہ جشن مناتے ہیں[۲۷]۔ ادھر سامری مسلمان درویشوں کے ساتھ سفر کررہا تھا کہ بندرگاہِ شجر پر وہ بیمار ہوا اور مرگیا۔ مرض الموت میں مبتلا ہونے کے بعد اس نے مسلمانوں کو ملیبار کے ساتھ تجارت اور آمدورفت کو جاری رکھنے اور ملیبار میں اسلام کی اشاعت کرنے کی تاکید کی۔ اور اپنے امراء کے نام ایک خط دیا جس کا خلاصہ یہ تھا کہ "ان غیر ملکی تاجروں کو تمام سہولتیں دو۔ انھیں مسجدیں بنانے کی اجازت دو اور اگر یہ ملیبار کو اپنا وطن بنانا چاہیں تو شوق سے بنائیں[۲۸]۔" تحفۃ المجاہدین کی اس روایت کو فرشتہ نے بھی تھوڑے سے فرق کے ساتھ بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ صحیح واقعہ یہ ہے کہ سامری نے خود اپنے محل سے معجزہ شق القمر دیکھا تھا۔ جب اس نے اس عجیب وغریب واقعہ کی تحقیق کرائی تو آنحضرتؐ کے نبی ہونے اور اسلام آنے کا حال معلوم ہوا۔ ان ساری باتوں سے سامری اس قدر متاثر ہوا کہ چند لوگوں کے ساتھ کشتی سے حجاز پہونچا حضورؐ

سے ملا ایمان لایا اور خانہ کعبہ کی زیارت کی۔ واپسی میں مسلمانوں کی ایک جماعت کے ساتھ بندرگاہ شہر ظفار پہونچا اور وہیں بیمار ہوکر مرگیا۔" فرشتہ کی اس روایت سے مولانا سید سلیمان ندوی کو اختلاف ہے[۲۰] لیکن اگر اس روایت کو درست مان لیا جائے تو ثابت ہوتا ہے کہ جنوبی ہند کے ایک راجہ کو صحابیٔ رسول ہونے کا شرف بھی حاصل ہوچکا تھا۔[۲۱] بہرحال ان روایتوں میں سے جو بھی روایت صحیح ہو۔ مسلمانوں کی اس جماعت میں جس کے ساتھ سامری روانہ ہوا تھا اشرف بن مالک، مالک بن دینار اور مالک بن حبیب شامل تھے۔ یہ لوگ ملیبار واپس آئے اور کذنگلور کے حاکم کو سامری کا خط دیا۔ وہ خط پڑھ کر سامری کے جملہ احکام کی تعمیل بجالایا اور ان مسلمانوں کے ساتھ ہر طرح حسن سلوک سے پیش آیا اور انھیں تمام تر سہولتیں دیں۔ مالک بن حبیب نے سب سے پہلے کذنگلور میں مسجد تعمیر کرائی۔ اس کے کچھ عرصہ بعد انھوں نے ملیبار کی سیاحت کی اور مختلف مقامات پر مکانات و مساجد تعمیر کرائیں۔ اور ہر مقام پر مسلمانوں کو آباد کیا۔

غرض اس واقعہ کے بعد ملیبار میں مسلمانوں کی آمد و رفت بڑھتی گئی۔ ملیبار کے اکثر حکام نے حاکم کذنگلور کی تقلید کرتے ہوئے ساحلی علاقوں میں مسلمانوں کو اپنی نوآبادیاں قائم کرنے کی اجازت دی اور عزت کے طور پر انھیں موپلا اور نوایت کے لقب سے نوازا گیا۔ موپلا کے معنی ممتاز لڑکا یا دولھا کے ہیں اور نوایت کے معنی خداوند نعمتی آقا کے ہیں۔ اس علاقہ میں مسلمانوں کے احترام کا یہ عالم تھا کہ ایک مسلمان برہمن کے ساتھ بیٹھ سکتا تھا اور موپلوں کا مذہبی پیشوا جو تھنگل کہلاتا تھا سامری کے برابر پالکی میں بیٹھ سکتا تھا۔[۲۲] اس قدر سہولتیں مل جانے کے سبب ان علاقوں میں مسلمانوں کی تعداد بڑھ گئی اور انھوں نے تبلیغ کا کام باقاعدگی سے شروع کردیا۔ مولانا سید سلیمان ندوی کے الفاظ میں "ملیبار میں موپلا اور نوایت ان ہی عرب تاجروں کی یادگار نسل ہیں اور یہ ہی ہندوستان میں اسلام کی اشاعت کے سب سے پہلے داعی اور مبلغ ہیں۔ انھوں نے جس آہستگی، سکوت اور خاموشی سے اس فرض کو انجام دیا عیسائی مشنریز اور انگریز مورخین تک ان کی اس قابلیت کے مدّاح اور ستائش گر ہیں۔"[۲۳]

۴۔ معبر یا کارومنڈل

جنوبی ہند میں اسلام کا چوتھا مرکز معبر یا کارومنڈل رہا ہے جسے عرب معرب یا منڈل کہتے ہیں[۲۴]۔ معبر کا نام بھی عرب سیاحوں اور تاجروں میں مشہور تھا۔ مختلف سیاحوں نے مختلف ادوار میں اس علاقہ کا ذکر کیا ہے۔ ابن سعید مغربی نے چھٹی صدی ہجری کے آخر میں اس کا ذکر کیا ہے[۲۵] ذکریا قزوینی (۶۸۶ھ) نے ساتویں صدی میں اس کا نام مندل لکھا ہے۔ اور یہاں کے عود اور لکڑی کی تعریف کی ہے۔[۲۶] ابوالفداء (۷۳۲ھ ۱۳۱۳ء) نے راس کماری کو راس کمہری لکھا ہے[۲۷] اور لکھا ہے کہ یہاں باہر سے

گھوڑے لائے جاتے ہیں" اس علاقہ کا نام چھٹی صدی ہجری سے سننے میں آتا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ساحل کا یہ حصّہ چند صدیوں کے بعد عربوں کے استعمال میں آیا ہے۔ ساتویں صدی ہجری میں یہاں عربوں کا اچھا خاصا عمل دخل معلوم ہوتا ہے[۳۷]" وصّاف (المتوفی ۷۲۸ھ) اور "جامع التواریخ" کے مصنف رشید الدین (المتوفی ۷۱۸ھ) دونوں نے آٹھویں صدی ہجری کے آخر میں اپنی کتابیں لکھی ہیں۔ معبر سے متعلق ان دونوں کا بیان تقریباً یکساں ہے۔ یہ دونوں لکھتے ہیں "معبر ہندوستان کی کنجی ہے چند سال پہلے سندریا پانڈے یہاں کا دیوان تھا جس نے اپنے تین بھائیوں کے ساتھ مختلف سمتوں میں قوّت حاصل کی۔ ملک تقی الدین بن عبدالرحمٰن بن محمد جو شیخ جمال الدین کا بھائی ہے اس راجہ کا وزیر اور مشیر تھا جس کو تپن اور ملسی تپن (تپم اور ملسی تپم) اور بادل کی ریاست راجہ نے سپرد کردی تھی اور چونکہ معبر میں گھوڑے اچھے نہیں ہوتے اس لیے درمیان میں یہ معاہدہ تھا کہ جمال الدین ابراہیم دیوان کو چودہ سو مضبوط عرب گھوڑے کیش (قیس) کی بندرگاہ سے لادیا کرے[۳۸]" اس اقتباس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی پوزیشن اس علاقہ میں کافی مضبوط تھی اور یہاں مسلمان غیر مسلم حکمرانوں کی ماتحت عزت اور اطمینان سے زندگی بسر کر رہے تھے۔ ہندو راجاؤں کے ساتھ مسلمانوں کی وفاداری کی سب سے بڑی مثال یہ ہے کہ "جب سلطان علاء الدین خلجی کی فوج نے گجرات سے کارومنڈل تک زیر و زبر کر ڈالا اس وقت تمام ہندوستان میں پہلی بار یہ واقعہ پیش آتا ہے کہ کارومنڈل کے راجہ کی طرف سے مسلمان عراقیوں اور عربوں نے مسلمان ترک حملہ آوروں کا مقابلہ کیا[۳۹]۔ اگرچہ اس معرکہ میں سلطان علاء الدین خلجی کا سپہ سالار ملک کافور ہی کامیاب ہوا اور بعد میں اس نے لڑنے والے مسلمانوں کو سزا دینا چاہی مگر انھوں نے قرآن اور کلمہ پڑھ پڑھ کر اپنا مسلمان ہونا ثابت کیا[۴۰]۔ یہ واقعہ ۷۱۰ھ مطابق ۱۳۱۰ء میں پیش آیا۔

۵۔ گجرات

ہندوستان میں اسلام کا پانچواں بڑا مرکز گجرات سمجھا جاتا ہے یہاں عربوں کے محبوب راجہ ولبھ رائے کی حکومت تھی جس کا ذکر عربوں نے بلہرا کے نام سے کیا ہے۔ یہ راجہ عربوں کو بہت عزیز رکھتا تھا۔ عربوں کے تجارتی مراکز گجرات، کاٹھیاواڑ، کچھ اور کوکن ولبھ رائے کی سلطنت میں شامل تھے۔ سب سے پہلا عرب سیّاح اور تاجر جس نے ولبھ رائے کی بہت تعریف کی ہے وہ سلیمان تاجر ہے۔ اس نے اپنا سفرنامہ ۲۳۵ھ میں لکھا ہے۔ سلیمان ولبھ رائے کے بارے میں لکھتا ہے کہ "اس

کو اور اس کی رعایا کو عربوں اور مسلمانوں سے بڑی محبت ہے اور اس کی رعایا کا عقیدہ ہے کہ ہمارے راجاؤں کی عمریں اسی لیے زیادہ بڑی ہوتی ہیں کہ وہ عربوں کے ساتھ محبت سے پیش آتے ہیں۔[۱۱۵] سلیمان کے اس بیان سے اندازہ ہوتا ہے کہ عربوں کی نو آبادیاں کثرت سے قائم ہوگئی تھیں اسی طرح دکن کے راجہ کے متعلق بھی سلیمان لکھتا ہے کہ "وہ بھی عربوں کے ساتھ بلہرا ہی کی طرح محبت رکھتا ہے۔[۱۱۶]" تیسری صدی ہجری کے آخر اور چوتھی صدی ہجری کے شروع میں جب بزرگ بن شہریار ناخدا کا گزر ان علاقوں میں ہوا تو اس نے بھی ان علاقوں میں عربوں اور مسلمانوں کی بڑی تعداد دیکھی۔ یہاں وہ کئی ممتاز مسلمانوں سے ملا جن میں ایک نو مسلم ہندو جہاز راں تھا جس نے حج بھی ادا کیا تھا، سیراف کا ایک تاجر محمد بن مسلم جو ۲۰ سال سے زیادہ عرصہ سے ہندوستان میں مقیم تھا اور مختلف شہروں کی سیاحت کر چکا تھا اور فارس کے ایک مسلمان ابوبکر شامل تھے۔[۱۱۷] اس نے گوا کے راجہ کا ایک مسلمان مصاحب بھی دیکھا جس کا نام موسیٰ تھا۔[۱۱۸] عجائب الہند کے اقتباسات سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ یہاں مسلمانوں کی اتنی بڑی تعداد تھی اور وہ اتنے بارسوخ تھے کہ ہندو راجاؤں کے زیر اقتدار ان ہی کی طرف سے مسلمانوں کے معاملات طے کرانے کے لیے مسلمان قاضی مقرر کیا جاتا تھا اور اس قاضی کو "ہنرمند" کہا جاتا تھا۔ عربوں نے ہنرمند کو منہرمن لکھا ہے۔ تیسری صدی کے آخر اور چوتھی صدی کے شروع میں چیمور کے راجہ نے مسلمانوں کے لیے جو ہنرمند مقرر کیا تھا اس کا نام عباس بن ماہان تھا۔[۱۱۹] مسعودی نے بھی مروج الذہب میں بلہرا کی بہت تعریف کی ہے اور بتایا ہے کہ اس کے راج میں بہت سی مسجدیں اور جامع مسجدیں تعمیر ہوئیں۔ تھانہ اور کھمبایت میں بھی عربوں کی آبادیاں تھیں اور یہ علاقے بھی بلہرا کی حکومت میں شامل تھے۔[۱۲۰] مسعودی آگے چل کر مزید لکھتا ہے کہ "سندھ اور ہندوستان کے تمام راجاؤں میں راجہ بلہرا کی طرح اور کسی کے راج میں عربوں اور مسلمانوں کی اتنی عزت نہیں ہوئی۔ اسلام اس راجہ کی حکومت میں معزز اور محفوظ ہے اور اس کے ملک میں مسلمانوں کی مسجدیں اور جامع مسجدیں بنی ہوئی ہیں جو ہر طرح آباد ہیں۔[۱۲۱]" مسعودی نے ان مسلمانوں کا جو ہندوستان میں پیدا ہوئے تھے "بیسرہ" کے نام سے ذکر کیا ہے جس کی جمع بیاسرہ ہے۔ اس کا بیان ہے کہ ۳۰۳ھ میں چیمور (میمور) میں دس ہزار مسلمان آباد تھے جن میں کچھ ایسے تھے جو ہندوستان ہی میں پیدا ہوئے اور باقی دوسرے مسلم ممالک بصرہ، بغداد اور عمان وغیرہ سے آئے تھے۔ مسعودی نے اس دور کے دو ممتاز مسلمانوں کے نام بھی لیے ہیں جن میں سے ایک موسیٰ بن اسحاق تاجر تھے اور دوسرے ابوسعید معروف بن زکریا تھے جو ان دنوں ہنرمند

کے عہدہ پر فائز تھے۔

جنوبی ہند میں مسلمانوں کے مذکورہ بالا اہم مراکز کے علاوہ بھی مسلمانوں کے بہت سے مراکز تھے جن کا مسلمان سیاحوں نے اپنے اپنے سفرناموں میں ذکر کیا ہے چنانچہ مراکش کے مشہور سیاح ابن بطوطہ نے اپنے سفرنامہ میں ایسے بہت سے مقامات کا ذکر کیا ہے جہاں عرب آباد تھے۔ ابن بطوطہ نے کھمبایت، گندھار، بیرم، گوگہ، چنداپور، ہنور، چاکنور، منگلور، ہبلی، معبر، جرمئن، بدھ پٹن، پنڈارانی، کالی کٹ، کولم، چالیات مالدیپ اور سیلون وغیرہ کی سیاحت اور یہاں کا آنکھوں دیکھا حال لکھا۔ یہاں وہ بے شمار عرب تاجروں اور بزرگان دین سے ملا تھا۔ ابوالفداء نے کولن میں مسلمانوں کی ایک خوبصورت مسجد اور احاطہ کا ذکر کیا ہے[۵۶] عبدالرزاق (۱۴۴۲ء) نے کالی کٹ کے متعلق لکھا ہے کہ "اس شہر میں مسلمانوں کی بڑی تعداد ہے جو یہاں کے مستقل باشندے ہیں اور یہاں ان کی دو مسجدیں ہیں جہاں وہ ہر جمعہ کو نماز کے لیے جمع ہوتے ہیں"[۵۷]

غرض ان بیانات کی روشنی میں یہ فیصلہ کرنا دشوار نہیں کہ ہندوستان کے جنوبی علاقہ میں مسلمان بہت پہلے سے آباد ہوئے اور ان کی تعداد، دولت و ثروت اور اقتدار میں برابر اضافہ ہوتا رہا۔ اس طرح کہا جاسکتا ہے کہ ہندوستان میں مسلم حکومت کے استحکام سے قبل ہی جنوبی ہند میں اسلام کے قدم جمنے لگے تھے۔

گزشتہ صفحات میں جنوبی ہند میں اسلام کی آمد و اشاعت کا جو جائزہ لیا گیا ہے اس سے اس نتیجہ پر پہونچا جاسکتا ہے کہ جنوبی ہند اور شمالی ہند میں اسلام کا تعارف مختلف انداز میں ہوا۔ جنوبی ہند میں مسلمانوں کا داخلہ پرامن طور پر ہوا اور شمالی ہند میں وہ فاتح کی حیثیت سے آئے جس طرح ہندوستان کے ان دو مختلف علاقوں میں مسلمانوں کا ورود دو جداگانہ حیثیتوں سے ہوا اسی طرح ان کے اثرات بھی مختلف النوع تھے۔ شمالی ہند میں مسلمانوں نے فاتحین کی حیثیت سے اثر و رسوخ پیدا کیا اور مسلم حکومت کے قیام کے بعد باقاعدہ اسلام کی اشاعت کا سلسلہ شروع ہوا اس کے برعکس جنوبی ہند میں مسلمان دو حیثیتوں سے آئے۔ اوّل تجار کی حیثیت سے۔ اس حیثیت سے وہ ظہورِ اسلام سے قبل بھی آتے تھے ظہورِ اسلام کے بعد یہ تاجر مسلمان ہو گئے اور دیگر سامانِ تجارت کے علاوہ یہ اپنے ساتھ اسلامی عقائد و تعلیمات کے بیش بہا خزائن بھی لانے لگے۔ اس طرح یہ جماعت ہندوستان میں اسلام کی اوّلین داعی و مبلغ ثابت ہوئی۔ جنوبی ہند میں مسلمان عربوں کا ورود دوسری حیثیت سے ظہورِ اسلام کے بعد ہوا۔ یعنی وہ مسلمان بزرگ اور درویش جو تبلیغ اسلام کی غرض

سے یا بعض روایتوں کے مطابق سیلون میں حضرت آدمؑ کے نقشِ قدم کی زیارت کے لیے آتے تھے۔ ان دونوں جماعتوں یعنی تجار اور بزرگانِ دین کی تبلیغی کوششوں کے نتیجہ میں اسلام نے بہت سرعت کے ساتھ جنوبی ہند کے علاقوں میں اپنے قدم جمائے یہاں عربوں کی نوآبادیاں بڑی تعداد میں قائم ہوگئیں اور عرب مسلمانوں نے غیر معمولی اثر و رسوخ حاصل کرلیا جیسا کہ پچھلے صفحات میں تفصیل گزر چکی ہے کہ عرب مسلمانوں کو بعض علاقوں میں بہت زیادہ اہمیت حاصل تھی اور وہ رعایا و حکمراں دونوں طبقوں میں یکساں مقبول تھے۔ ان کے اثر و اقتدار کا یہ عالم تھا کہ انھیں بعض راجاؤں نے ارکینِ حکومت میں شامل کرلیا تھا۔ جنوبی ہند میں اسلام جس مذہبی اور سماجی پس منظر میں متعارف ہوا اس پس منظر کو ذہن میں رکھتے ہوئے ان علاقوں میں اسلام کی مقبولیت کو حیرت انگیز نہیں کہا جاسکتا لیکن عرب مسلمانوں کے ساتھ غیر مسلم راجاؤں کا رویہ ضرور حیرت انگیز ہے۔ عرب مسلمانوں کے ساتھ ہندو راجاؤں کے حسنِ سلوک کی مثالیں نظر سے گزرتی ہیں تو ذہن میں کئی سوالات ابھرتے ہیں۔ ملیبار میں عرب مسلمانوں کو موپلا اور نوایت کا درجہ دے کر انھیں ایک مدت تک جو احترام بخشا گیا اور راجاؤں نے بت پرست ہونے کے باوجود جس طرح مسلمانوں کے مذہب اور ان کے شعائر کا احترام کیا، کیا وہ سب کچھ محض سامری کی وصیت کے پیشِ نظر تھا؟ کارومنڈل میں تقی الدین بن عبدالرحمٰن کو راجہ کا وزیر اور مشیرِ خاص کیوں بنایا گیا؟ کیا مقامی لوگوں میں یہ اہلیت نہ تھی کہ وہ وزارت کے مستحق قرار پاتے یا ایک مسلمان کو منصبِ وزارت پر سرفراز کرنے میں کوئی دوسری مصلحت کارفرما تھی؟ گجرات کے راجہ ولبھ رائے اور عربوں کے محبوب بلہرا کا مسلمان عربوں کے ساتھ جو غیر معمولی حسن سلوک تھا اس کی توجیہ بھی آسان نہیں ہے؟ کیا مقامی راجاؤں کی عرب مسلمانوں پر یہ عنایت بے پایاں اس لیے تھی کہ وہ اپنی اندرونی کمزوریوں سے اچھی طرح واقف تھے وہ جانتے تھے کہ وہ ٹکڑیوں میں بٹے ہوئے ہیں اور ان کے درمیان رائج طوائف الملوکی نے انھیں کھوکھلا کردیا ہے عافیت اسی میں ہے کہ نووارد مسلمانوں کی ہمدردیاں حاصل کرکے انھیں اپنا حلیف بنایا جائے اس کی وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ مقامی راجگان مسلمانوں کی بڑھتی ہوئی طاقت سے اندر ہی اندر خائف ہوں اور ان سے دوستانہ تعلقات بنائے رکھنے میں یہ مصلحت ہو کہ اس طرح وہ اپنے مقامی حریفوں کے ساتھ ساتھ کسی بیرونی حریف کا خطرہ مول لینا نہ چاہتے ہوں۔ یا ہندو راجاؤں اور مقامی لوگوں کے مہربان ہونے کا سبب عربوں کی بے پناہ دولت اور تجارت پر ان کا تسلط تھا؟ اور عربوں کی تجارت کی وجہ سے ہندوستان کی دولت میں جو بے پناہ اضافہ ہوا تھا کیا

اس کی بناء پر مقامی لوگ ان سے دبتے تھے اور ان کا لحاظ کرتے تھے؟ پھر ہندوستان کے راجے مہاراجے دنیا کے مختلف حصوں میں مسلمانوں کے شاندار فاتحانہ کارناموں سے مرعوب تھے؟ اس ضمن میں خود مسلمانوں کا طرزِ عمل بھی بہت سے سوالیہ نشانات چھوڑ گیا ہے۔ مسلمانوں کو جنوبی ہند میں جو اقتدار اور سہولتیں حاصل تھیں اس کا انھوں نے فائدہ کیوں نہیں اٹھایا؟ وہ اپنی حالت پر قانع کیوں رہے؟ جبکہ اس وقت مسلمانوں کی یہ حیثیت تھی کہ اگر وہ چاہتے تو بآسانی جنوبی ہند کے افق سیاست پر مسلم حکمرانوں کی حیثیت سے نمودار ہو سکتے تھے۔ مقامی راجاؤں کی سیاسی کمزوریاں ان کے سامنے تھیں لیکن پھر بھی انھوں نے اس سے فائدہ نہیں اٹھایا بلکہ ایک موقع پر یہ دیکھنے میں آتا ہے کہ عرب اور عراقی مسلمان ہندو راجہ کی طرف سے سلطان علاء الدین خلجی کے سپہ سالار ملک کافور کا مقابلہ کرتے ہیں۔ کیوں؟ کیا مسلمانوں پر وفاپرستی کا احساس بہت غالب تھا یا مقامی راجاؤں کے ساتھ مسلمانوں کے جو دوستانہ مراسم قائم تھے وہ ان کے خلاف کوئی اقدام کرنے میں مانع تھے؟ یا مسلمان جنوبی ہند میں سیاسی اقتدار حاصل کرنے کی بات اس لیے نہ سوچ سکے کہ ان علاقوں میں ان کی نوآبادیاں بکھری ہوئی تھیں اور وہ یکجا و متحد نہ تھے۔ ان کی اکثریت منتشر تھی اس لیے وہ مقامی حکومتوں سے ٹکر لینے کی جرات نہ کر سکے..... یا مسلمانوں کے اس رویہ کا سبب یہ تھا کہ وہ صرف تجارت اور تبلیغ کے لیے آئے تھے اور وہ اس وقت سیاسی کشمکش سے دور رہنا چاہتے تھے۔ مقامی راجاؤں اور مسلمانوں کے طرزِ عمل سے متعلق جہاں بہت سے سوالات پیدا ہوتے ہیں وہیں جنوبی ہند میں اسلام کا تعارف اور اس کے اثرات بھی ایک بحث کا مواد فراہم کرتے ہیں اسلام جس سرعت کے ساتھ جنوبی ہند میں پھیلا وہ حیرت انگیز نہیں ہے بلکہ حیرت انگیز اور افسوسناک تو یہ حقیقت ہے کہ اسلام کے اثرات اس علاقہ میں بہت دیرپا ثابت نہ ہو سکے۔ شمالی ہند میں جہاں مسلمان فاتحین کی حیثیت سے داخل ہوئے تھے آج بھی اسلام کے اثرات نمایاں جاری و ساری ہیں جبکہ جنوبی ہند میں یہ صورتحال نہیں ہے۔ حالانکہ اس علاقہ میں اسلام کے تعارف کا آغاز بڑا امید افزا تھا۔ وہ مذہب جو لادا نہیں گیا تھا بلکہ جسے لوگوں نے خود بڑھ کر قبول کیا تھا وہ کچھ ہی عرصہ بعد جمود کا شکار نظر آتا ہے اور شمالی ہند کے مقابلہ میں یہاں پیچھے رہ جاتا ہے..... کیوں؟ کیا اس لیے کہ ان علاقوں میں اسلام کی تبلیغ صحیح طور پر نہ ہو سکی تھی اور یہاں جو مسلمان آباد ہوئے وہ بنیادی طور پر تجار تھے اور ان کا اصل مقصد تجارت تھا تبلیغ دین کا کام انھوں نے ثانوی طور پر کیا، جو بہت عرصہ تک جاری نہیں رہ سکا اور موثر بھی ثابت نہ ہو سکا یا اس کی وجہ یہ ہے کہ جنوبی

ہند کا قبول اسلام زیادہ تر معجزات اور بزرگانِ دین کی کرامات کا مرہون منت تھا۔ لوگوں نے اسلام کی اصل روح کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی تھی اور یوں اسلام کا دائرۂ اثر وقتی اور محدود ثابت ہوا۔ یا جنوبی ہند میں اسلام کے پیچھے رہ جانے کا سبب یہ ہے کہ اس علاقہ میں اسلام کی اشاعت کے بعد عیسائی مبلغین نے اپنی تبلیغی سرگرمیاں تیز تر کر دیں جس کے باعث اسلام کے اثرات پر عیسائیت کا غلبہ ہو گیا اور یوں اس علاقہ میں اسلام کی اشاعت رک گئی۔ یا اس علاقہ میں اسلام کے پیچھے رہ جانے کی وجہ یہ ہے کہ یہاں اسلام کی طرف بڑھنے والے لوگوں میں اکثریت اس طبقہ کی تھی جو سماج میں بہت گرا ہوا سمجھا جاتا تھا اور چھوٹے چھوٹے سماجی قوانین توڑ دینے کے جرم میں بھاری سزاؤں کا مستحق قرار پاتا تھا۔ ان لوگوں نے اسلام کی اصل روح کو سمجھ کر اسلام قبول نہیں کیا بلکہ اسلام کی پناہ میں آ کر سماجی حیثیت بنانے اور تحفظ حاصل کرنے کے لیے انھوں نے اسلام کا سہارا لیا اور یوں وہ خود اسلام کے لیے زیادہ سود مند ثابت نہ ہو سکے۔

بہر کیف جنوبی ہند میں اسلام کے تعارف، اشاعت اور ایک خوشگوار آغاز کے بعد شمالی ہند کے مقابلہ میں اس کے پیچھے رہ جانے کے متعلق یہ متعدد اور مختلف النوع سوالات ہیں جن کا تشفی بخش جواب اہل علم کے تجزیہ اور تحقیق کا منتظر ہے۔

تعلیقات و حواشی

۱؎ احمد امین: ضحی الاسلام، ج ۱ ص ۲۲۹
۲؎ الحسینی: سید عابد علی وجدی، ہندوستان اسلام کے سائے میں ص ۱۰۸
۳؎ بلگرامی، غلام علی آزاد، سبحۃ المرجان فی آثارِ ہندوستان ص ۶
۴؎ ایضاً
۵؎ ندوی: سید سلیمان، عرب و ہند کے تعلقات ص ۲
۶؎ بلگرامی، غلام علی آزاد حوالہ سابق ص ۶
۷؎ ایضاً
۸؎ ندوی: سید سلیمان، حوالہ سابق ص ۳۰

۹؎ ایضاً ص ۶

۱۰؎ ڈاکٹر تاراچند: INFLUENCE OF ISLAM ON INDIAN CULTURE P23

CIT BY HUNTER : HISTORY OF BRITISH INDIA VOL. I P 25

۱۱؎ الحسینی: سید عابد علی وجدی حوالہ سابق ص ۹۸

۱۲؎ سالک: عبدالمجید، مسلم ثقافت ہندوستان میں ص ۳۹ بحوالہ منوسمرتی

۱۳؎ معبری: شیخ زین الدین تحفۃ المجاہدین (اردو ترجمہ) ص ۲۲

۱۴؎ مقالاتِ سلیمان ص ج ۱ ص ۱۹۲

۱۵؎ ناخدا، بزرگ بن شہریار، عجائب الہند ص ۱۵۵ - ۱۵۷

۱۶؎ ندوی: سید سلیمان حوالہ سابق ص ۲۹۱

۱۷؎ فرشتہ: تاریخ ج ۲ مقالہ ہشتم سندھ ص ۳۱۱

۱۸؎ سید سلیمان ندوی: دیکھئے عرب و ہند کے تعلقات ص ۲۶۷

۱۹؎ بزرگ بن شہریار: حوالہ سابق ص ۱۵۶

۲۰؎ بلاذری: فتوح البلدان ص ۴۲۳

۲۱؎ الحسینی: سید عابد علی وجدی حوالہ سابق ص ۱۸۲

۲۲؎ ایضاً ص ۱۸۲ — ۱۸۳

۲۳؎ ابن بطوطہ، سفرنامہ ص ۵۷۹

۲۴؎ ایضاً ص ۵۷۹

۲۵؎ سامری اور زیمورین دونوں راجہ کے لقب ہیں راجہ کے اصلی نام کا پتہ آج تک نہ چل سکا بعض مورخین کا خیال ہے کہ راجہ کا اصلی نام چکرورتی تھا اور بعض کے نزدیک وہ چیرامن پیرومل تھا ملاحظہ ہو تحفۃ المجاہدین (اردو ترجمہ) ص ۱۴ علی گڑھ، شروانی پرنٹنگ پریس ۱۹۴۲ء

۲۶؎ المعبری: زین الدین، حوالہ سابق ص ۱۳ — ۱۴

۲۷؎ الحسینی: سید عابد علی وجدی حوالہ سابق ص ۱۳۰

۲۸؎ ایضاً ص ۱۳۱ - ۱۳۲، سالک، عبدالمجید حوالہ سابق ص ۷۳

۲۹؎ ملاحظہ ہو حکیم محمد قاسم فرشتہ کی تاریخ کا گیارہواں مقالہ تحفۃ المجاہدین کا خلاصہ اور احکام طیبار کا تذکرہ ضمیمہ رابع (تحفۃ المجاہدین اردو ترجمہ)

۳۰ سید سلیمان ندوی : عرب و ہند کے تعلقات ص ۲۶۷
۳۱ ڈاکٹر تاراچند : حوالہ سابق ص ۲۸
۳۲ مقالات سلیمان ج ۱ ص ۱۸۹
۳۳ الحسینی : سید عابد علی وجدی حوالہ سابق ص ۱۸۴
۳۴ عماد الدین اسماعیل، تقویم البلدان ص ۳۶۱
۳۵ قزوینی : زکریا بن محمد بن محمود آثار البلاد ص ۸۲
۳۶ عماد الدین اسماعیل : حوالہ سابق ص ۳۵۵
۳۷ ایضاً
۳۸ رشید الدین : جامع التواریخ ج ۱ ص ۶۹
۳۹ ندوی : سید سلیمان : عرب و ہند کے تعلقات ص ۲۷۴ بحوالہ امیر خسرو خزائن الفتوح مطبوعہ تاریخ جامعہ ملیہ اسلامیہ علی گڑھ ۱۹۲۷ء ص ۱۵۷ — ۱۶۲
۴۰ ایضاً ج ۳ ص ۹۰
۴۱ ندوی : سید سلیمان حوالہ سابق ص ۲۷۷ بحوالہ سلیمان تاجر سفر نامہ ص ۲۶ - ۲۷
۴۲ ایضاً ص ۲۹، مسعودی، مروج الذہب ص ۱۲۴
۴۳ ناخدا، بزرگ بن شہریار حوالہ سابق ص ۱۵۲ — ۱۵۷
۴۴ ایضاً
۴۵ ایضاً ص ۱۲۴
۴۶ مسعودی : مروج الذہب ص ۶۹ — ۷۰ ۴۷ ایضاً ص ۱۲۴
۴۸ تاراچند : حوالہ سابق ص ۳۹ حوالہ YULE : THE BOOK OF SEA MARCO POLO , Vol. II P 314
۴۹ ایضاً ص ۳۰ CIT BY MAJOR : INDIA IN THE FIFTEENTH CENTURY NARRATIVE OF THE VOYAGE OF ABDUR RAZZAQ.

اسلام کا نظام معیشت : مولانا صدر الدین اصلاحی
انگریزی ترجمہ THE ISLAMIC ECONOMIC ORDER مترجم : ڈاکٹر عبد المنتظر
قیمت ۵ روپئے ۔ ملنے کا پتہ : ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی ۔ پان والی کوٹھی ۔ دودھ پور ۔ علی گڑھ ۔ یوپی

حاجب کی سیاسی اہمیت

جناب احمد حسن صاحب

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ کے آخری دور ہی میں جزیرہ نمائے عرب میں ایک مضبوط اسلامی ریاست وجود میں آگئی تھی اور اپنے زمانہ کی ضروریات کے پیش نظر اس کے ضروری شعبے بھی قائم ہو گئے تھے۔ بعد میں جیسے جیسے مسلم مملکت کی حدود میں اضافہ ہوتا گیا، سیاسی اور انتظامی سہولیات کے تحت مزید نئے نئے شعبے کھلتے چلے گئے حاجب کا عہدہ بھی انھیں نئے قائم شدہ شعبوں میں سے ایک ہے جس کی حضرت امیر معاویہؓ نے داغ بیل ڈالی اور جو عبدالملک بن مروان اموی کے دور میں پروان چڑھا۔

حسن ابراہیم بن حسن[1] کا یہ کہنا کچھ زیادہ صحیح نہیں معلوم ہوتا ہے کہ امیر معاویہ نے خارجیوں کے سبب یہ شعبہ قائم کیا اس لئے کہ خارجیوں کا وجود حضرت علیؓ اور حضرت امیر معاویہؓ کے سیاسی اختلافات کے بعد ہوا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کے محرکات اس سے پہلے موجود تھے۔ حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کی یکے بعد دیگرے شہادت کی تاریخ اور خود حضرت امیر معاویہ پر قاتلانہ حملہ اس عہدہ کے قیام کا غالباً بنیادی سبب بنا۔ حالانکہ [illegible] شکل اختیار کر لی تھی کہ امیر معاویہؓ نے نماز کی قیادت کے لئے خلیفہ کا ایک محفوظ مقام بنوایا جس کو حجرہ کہتے تھے۔

عبدالملک کے زمانے میں حاجب کا دفتر باقاعدگی سے کام کرنے لگا اور سوائے موذن، صاحب البرید اور منتظم خوراک کے کسی بھی شخص کو حاجب جب تک خلیفہ کی اجازت نہ ہو اندر داخل ہونے سے روک دیتا تھا[2]۔ اس سے حاجب کا وقار رفتہ رفتہ بڑھتا گیا اور ایک زمانہ ایسا آیا جس میں حاجب آزادانہ طور سے احکام جاری کرنے لگا۔

---

[1] مسلمانوں کا نظم مملکت، اردو ترجمہ از محمد علیم اللہ۔ دہلی۔ ص ۱۸۳

[2] مقدمۂ ابن خلدون، انگریزی ترجمہ از روزنتھول۔ جلد دوم۔ ص ۹۰۶

اس سب کے باوجود حاجب کی اہمیت اموی دور میں اتنی نہیں معلوم ہوتی جو قارئین کے لئے خصوصی توجہ کا مرکز بنے اس کی سیاسی اہمیت دور عباسیہ میں بدرجۂ اتم بڑھ جاتی ہے۔ موجودہ دور کے مورخین کی نظر حاجب کی سیاسی اہمیت اور اس کے کردار کا اندازہ نہیں کر سکی ہے۔ اس مقالہ میں اسی نکتہ پر توجہ مرکوز کی گئی ہے جس کے بغیر عباسی دور کی خوبچکاں حکایات کا صحیح معنوں میں تجزیہ کرنا ممکن نہیں۔

ابوالعباس سفاح کی تخت نشینی کے وقت ہی سیاست ایک ایسے دور میں داخل ہوتی ہے جس میں خلیفہ کو زیادہ حفاظت، زیادہ رعب اور زیادہ بالاتری کا اظہار کرنا پڑتا ہے۔ چنانچہ اس دورِ حکومت میں حاجب کے ساتھ ساتھ ایک نیا شعبہ وزارت کا قائم کیا گیا۔ اگرچہ حاجب اور وزیر دونوں کے اختیارات اور میدان عمل مختلف تھے پھر بھی دونوں ہی خلیفہ کی توجہ اپنی بہتر کارکردگی کی جانب مبذول کرانے کی کوشش کرتے تھے جس کی شخصیت سیاسی طور پر زیادہ جاذب اور زیادہ قابل توجہ ہوتی خلیفہ کو متاثر کرتی۔

چنانچہ عباسی دور کے تقریباً اوائل ہی سے وزیر اور حاجب کے درمیان ایک خاموش مگر انتہائی پُرمعانی سیاسی کارآزمائی کا سلسلہ شروع ہو گیا تاریخ کے صفحات پر نظر ڈالنے سے اندازہ ہوگا کہ وزراء کے قتل، قید و بند اور مصائب میں حاجب کا اہم کردار رہا ہے۔ ابوجعفر المنصور کے زمانے میں ابوایوب موریانی اور مہدی کے زمانے میں عبید اللہ کے قتل میں منصور اور ہادی کے حاجب الربی کی کھلی سازش تھی[1]

ابوعبداللہ یعقوب بن داؤد مہدی کا دوسرا وزیر بھی الربی کی سازش سے دفتر وزارت حاصل کرنا چاہتا تھا۔ اور اس کے عوض اس نے الربی کو ایک لاکھ دینار دینے کا وعدہ کیا تھا لیکن کامیابی نہیں ہوئی[2]۔

اس طرح کی مسلسل سیاسی افراتفری اور جنگ آزمائی میں الربی بن یونس کو کامیابی اس وقت حاصل ہوئی جب ہادی نے الفیض کو وزارت کے عہدے سے معزول کر کے الربی کو حاجب سے ترقی دے کر قلمدان وزارت اسے سونپ دیا اور حاجب کے عہدے پر فضل بن الربی کو مقرر کر لیا جو ہارون کے دور میں بھی کافی عرصے تک اسی عہدے پر مامور رہا۔

آلِ برامکہ کو روبہ زوال کرنے میں حاجب فضل بن الربی کا ہاتھ تھا۔ چنانچہ جعفر بن برمک کے قتل کے بعد اس کو ہارون نے دفتر وزارت پر مقرر کیا[3]۔ اسی الربی نے امین کو اپنے بیٹے کی ولی عہدی اور اپنے بھائی مامون کی ولی عہدی کو منسوخ کر دینے پر آمادہ کیا تھا۔ مگر اس وقت اس کے ذہن سے یہ بات

---

[1] ابن الطقطقی۔ الفخری، انگریزی ترجمہ ازی۔ ای۔ جے ڈنگ، ص ۱۷۹

[2] ایضاً، ص ۱۸۵ - ۱۸۳ [3] ایضاً، ص ۲۱۳ - ۲۱۴، جہشیاری ص ۳۲۵

نکل چکی تھی کہ سیاست اب اس کے بجائے ایک اس کے ہم پلہ شخص کا ساتھ دینے پر بھی مجبور ہو سکتی ہے۔ چنانچہ فضل بن سہل اس وقت امین کے بجائے مامون کے ساتھ ہو لیا اور مامون کی فوجوں کو آراستہ و پیراستہ کر کے میدان جنگ کے لئے پوری طرح تیار کیا۔ چنانچہ سخت خونریزی اور خانہ جنگی کا نتیجہ مامون کی کامیابی پر ختم ہوا۔ امین کے قتل کے ساتھ ساتھ الربی کے بجائے اب وزارت عظمیٰ کا عہدہ فضل بن سہل کو اس کی کوششوں کے نتیجہ میں دیا گیا اور اس کو اس درجہ عزت، شان و شوکت اور اختیارات دئے گئے کہ برامکہ کے علاوہ اس کی کوئی مثال موجود نہیں اور اس کا قتل بھی برامکہ ہی کی طرح عمل میں آیا۔ اس کا لقب برامکہ کے ذی الوزارتین کے بجائے ریاست الحرب والریاست التدبیر یعنی ذی الریاستین تھا اور اس کا نام سکوں میں بھی شامل کیا گیا تھا۔ اسی طرح فضل بن سہل کے بعد اس کا بھائی احمد بن سہل جو اس وقت تک حاجب تھا ایک بااختیار شخص بنایا گیا جس کو اگرچہ وزیر کا لقب نہیں دیا گیا تھا لیکن دوسرے معتمدین میں کافی اہمیت حاصل رہی۔

حاجب کی اہمیت کا اندازہ اس امر سے بھی کیا جا سکتا ہے کہ عباسی حکومت کے دورِ انحطاط میں جب فوجی جنرل ازموا بن الریق نے حکومت کا کاروبار اپنے ہاتھ میں لے لیا تو اس نے دفتر وزارت پر تسلط نہ کر کے دفتر حجابت پر قبضہ کیا[1] اور عباسی خلفاء نے ان ترکوں کو حاجب یا وزیر کے لقب کے بجائے امیر کے لقب سے سرفراز کیا۔ اور اسی وقت سے اس دفتر کے مالک کو امیر حاجب کہا جانے لگا۔

آلِ بویہ کے دور میں حاجب اور وزیر کے بجائے خلیفہ کا ایک کاتب ہوتا تھا اور امیر کا ایک نائب تھا۔ چنانچہ اس دور میں وزیر اور حاجب دونوں ہی کو بالائے طاق رکھ دیا گیا تھا۔ لہٰذا سیاست کی کارآزمائیوں میں امیر ہی کی شخصیت تمام سیاست کا مرکز بن گئی تھی۔

آل سلجوق کے دور میں دارالخلافہ میں تو وزیر کی حیثیت کو بحال کر دیا گیا تھا لیکن حاجب کا تذکرہ تاریخ میں نہیں ملتا بلکہ حفاظتی اقدامات کے لئے نائب امیر بغداد میں رہا کرتا تھا۔ جس کو عمید الجیوش کہتے تھے۔ یہاں دارالامارت میں وزیر اور حاجب دونوں ہی عہدے موجود تھے اور ملک شاہ سلجوقی کے عہد میں دونوں ہی اپنی اپنی سازش کاری کے جوہر دکھانے میں مشغول رہے آلِ سلجوق کے دور میں حاجب

---

[1] ابو اسحاق محمد بن ابراہیم الاسکافی القریتی اس زمانے میں مکتفی کا وزیر تھا جس کو بعد میں مقید کر دیا گیا اور الکرخی نے اس کی جگہ لی جو پچاس دن تک اس عہدہ پر مامور رہا اور بعد میں البریدی کو دوبارہ وزارت پر مقرر کیا گیا۔ اسی طرح جنرل ازمو کی سازش سے متعدد وزراء کے بعد دیگرے مقرر کیے جاتے رہے (ایضاً ص ۲۷۸)

کو وکیلِ در کہا جاتا تھا اور اس دور کی مشہور ہستی تاج الملک جو اپنی لیاقت اور عقل و فہم میں کسی سے کم نہ تھا چنانچہ نظام الملک جیسے باصلاحیت بارعب اور بہترین سیاسی مدبر وزیر سے لوہا لینا اسی کا کام تھا۔ اس کی خوبی یہ تھی کہ اس نے نہ صرف درگاہ بلکہ حرم پر بھی اپنا اثر و رسوخ قائم کر لیا تھا جس سے وہ بادشاہ کی حمایت حاصل کرنے میں کامیاب ہوا اور نظام الملک کے قتل کے بعد چند روز کے لئے وزیر اعظم مقرر ہوا۔[1]

یہی سبب ہے کہ جب نظام الملک کو اظہار خیال کا موقعہ ملا تو اس نے وکیلِ در کو ایک پارینہ اور بوسیدہ یا آؤٹ ڈیٹیڈ کہا اور اس عہدہ کو ختم کرنے کی سفارش کی لیکن نظام الملک اپنے اس منصوبے میں کامیاب نہ ہو سکا۔

حاجب کے عہدے پر تقرری کے لئے درکار شرائط کا علم بھی انتہائی اہمیت کا حامل ہے۔ اس لئے کہ اس زمانے کی مسلسل سازش کاری اور سیاسی اکھاڑ پچھاڑ کے لئے وزیر کی متبادل صلاحیتوں والا آدمی زیادہ مناسب ہو سکتا تھا۔ دوسرے یہ کہ دیوان کا افسر اعلیٰ وزیر ہوتا تھا۔ اور حاجب کو درگاہ کی نگرانی کرنی پڑتی تھی لیکن بادشاہ سے باریابی کے وقت حاجب اور وزیر دونوں ہی یکجا ہوا کرتے تھے اور اپنے اپنے اثر اور سیاسی اہمیت کے کارنامے دکھایا کرتے تھے۔ حاجب کے گروپ کے جتنے زیادہ سے زیادہ اشخاص بادشاہ سے ملاقات کرتے اور اپنے کام بنا لیتے اتنا ہی اس کا گروپ مضبوط ہوتا چلا جاتا۔ جب کہ وزیر کا لوگوں کی عرضیوں پر بادشاہ سے حکم لینا ایک فرض تھا۔ وزیر کے لئے کسی بھی دفتر میں مالی معاملات اور کتابت جیسے تجربہ کا ہونا زیادہ سود مند تھا نیز حاجب کے لیے جو صلاحیتیں ضروری تھیں ان سے متصف ہونا بھی ضروری تھا۔ جب کہ حاجب کے لیے فوجی صلاحیت، بادشاہ سے وفاداری اور آداب شاہی سے واقفیت لازم تھی۔ نظام الملک نے حاجب کے عہدے تک پہنچنے کے لیے چند تاریخی حقائق کا انکشاف کیا ہے سبکتگین کے سلسلے میں رقم طراز ہے کہ اس کو غلام سے حاجب کے عہدے تک پہنچایا گیا اور تقریباً یہی صورت سامانیوں کے عہد سے حاجب کے لیے جاری رہی۔ ایک غلام کو خریدنے کے بعد اس کو حاجب کی نگرانی میں دیا جاتا تھا اور اس کو پیادہ چلنے کا حکم تھا۔ دوسرے سال حاجب کی رپورٹ پر ایک ترکی گھوڑا دیا جاتا تھا اور اس طرح غلام کو بتدریج عزت افزائی کے زینے طے کرائے جاتے تھے۔ تیسرے سال اسے شمشیر دراز (قراچوری) دی جاتی تھی، چوتھے سال ترکش و کمان اور زین پانچویں سال بہترین زین اور جڑاؤ لگام، قبا اور گرز آہنی (دبوسی)، چھٹے سال ساقی گری و آبداری اور ایک

---

[1] سیف الدین عقیلی۔ آثار الوزراء۔ تہران ۱۳۳۷ھ، صـ ۲۱۶

پیالہ، ساتویں سال جامہ داری اور آٹھویں سال خیمگی مع رسن و سولہ میخ اور تین نوخریدہ غلام بھی اس کو دئے جاتے تھے تاکہ وہ ان کی تربیت کرے۔ علاوہ ازیں کام دار کالی ٹوپی، گنزی قبا اور وشاق باش کا لقب دیا جاتا تھا۔ اس طرح رفتہ رفتہ اس کے رہن سہن، لباس، عہدہ اور شان و شوکت میں اضافہ کیا جاتا تھا اور وہ غلام حاجب کے عہدے تک پہنچ جاتا تھا۔ نظام الملک کا خیال ہے کہ پینتیس[۳۵] چالیس برس خدمت کئے بغیر غلام کو امارت تک نہ پہنچایا جائے۔[۱]

تاج الملک بھی بنیادی طور پر ایک غلام تھا لیکن اس سلسلے میں کہنا قدرے مشکل ہے کہ عباسی خلفاء اور ان کے متقدمین نے بھی اس اصول کو اپنایا ہوگا۔ البتہ ترک ریاستوں میں اس اصول کی بڑی حد تک پابندی کی گئی۔[۲]

غرض یہ کہ انتظامی سہولیات کے پیش نظر پورے انتظام کو تین حصوں میں تقسیم کر دیا گیا تھا اور اصولاً خلیفہ یا بادشاہ ان سب کا کلیتاً مختار ہوتا تھا۔ پہلا حصہ انتظامی اعتبار سے زیادہ اہم تھا اس کو دیوان اعلیٰ کہتے تھے اور اس کے تحت مالی معاملات کی دیکھ ریکھ آتی تھی۔ اور اس کے انچارج کو وزیر کہتے تھے۔ انتظامیہ کا دوسرا جز درگاہ تھا جس کا انچارج حاجب یا وکیل در ہوتا تھا اور یہ دونوں ہی افسران بادشاہ کے کافی قریب رہتے تھے۔ تیسرا حصہ حرم کا تھا۔ اس کے لئے بادشاہ ایک عہدے دار مقرر کرتا تھا اور اس کے تمام اخراجات و ضروریات وغیرہ بھی عموماً حاجب ہی کے زیر نگرانی رہتے تھے۔[۳] یہی وجہ تھی کہ حاجب اور وزیر آپسی تال میل کے بجائے جھگڑوں میں زیادہ دلچسپی لیتے تھے۔ مشہور مقولہ ہے کہ دو درویش ایک چادر میں پناہ لے سکتے ہیں لیکن دو با اختیار شخص ایک جگہ نہیں رہ سکتے۔

امویہ اسپین اور دیگر مسلم مملکتوں میں اسی سبب سے دونوں عہدے دار بالعموم بیک وقت مقرر نہیں کئے گئے۔[۴] چنانچہ وہاں کی سازشوں میں عام طور سے فوجی طاقتیں ہی کارفرما رہیں۔ جب کہ عباسی خلافت

---

[۱] نظام الملک طوسی۔ سیاست نامہ۔ تہران، ۱۳۵۸ھ، ص ۱۲۵-۱۲۶

[۲] سیف الدین عقیلی۔ آثار الوزراء۔ تہران، ۱۳۳۷ھ، ص ۲۱۶

[۳] سیاست نامہ پر نظر ڈالنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ حاجب اور وکیل در کے عہدے بیک وقت ہو سکتے تھے۔ حاجب درگاہ کا اور وکیل در حرم کا انچارج معلوم ہوتا ہے لیکن تاریخ سلجوقیان میں صرف وکیل در کا تذکرہ ملتا ہے۔ (سیاست نامہ ص ۱۰۵، ۱۴۴) اور یہی درگاہ و حرم کی دیکھ بھال کرتا تھا۔ [۴] مصر میں حاجب کی ضرورت محسوس کی گئی لیکن اس کو وزیر (نائب مملکت) کے زیر نگرانی کام کرنا پڑتا تھا۔ یہی حالت تیونس میں بھی تھی۔ حفصی حکومت میں وزیر کے فرائض بھی حاجب انجام دیتا تھا اور بارہویں سلطان (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

یا اس کے زیر اثر قائم شدہ حکومتوں میں فوجی قوتوں کے ساتھ ساتھ اس قسم کی سیاسی قوتوں نے بھی ان کو کمزور کرنے میں کسی قدر کم رول ادا نہیں کیا۔ ان تفصیلات سے معلوم یہ ہوتا ہے کہ خلفاء اور بادشاہوں نے اپنے آپ کو عوام سے جتنا زیادہ دور رکھا اور جنگ و جدال میں مصروف رہے اتنے ہی زیادہ دفاتر کی ضرورت پڑتی گئی[1] نیز یہ کہ بادشاہ اپنی زندگی کو جس قدر محفوظ کرتا گیا اسی قدر عوام سے دور ہوتا گیا اور جن عہدہ داروں کو عوام و خواص سے قربت کا موقع ملا۔ ان کی اسی قدر سیاسی اہمیت، اور اثر و رسوخ بڑھتا گیا۔

(بقیہ گذشتہ حاشیہ) کے دور میں حاجب سلطان کی جگہ کام کرنے لگا تھا۔ زنانہ حکومت میں حاجب کا کوئی تذکرہ نہیں ملتا۔ (مقدمہ ابن خلدون ص ۱۷۴)

[1] اموی دور میں جن دفاتر کا تذکرہ ملتا ہے ان میں دیوان الجند، دیوان الخاتم، دیوان الخراج، دیوان البرید۔ محکمہ قضا، پولیس اور کاتب دیوان خصوصی اہمیت کے حامل ہیں عباسی دور میں انہی دفاتر کو مزید تقسیم کر دیا گیا البتہ حاجب کا عہدہ تقریباً اپنی اصلی حالت میں باقی رہا۔

مولانا ابوالحسن علی ندوی کی تازہ اہم تصنیف

دین اسلام اور اوّلین مسلمانوں کی دو متضاد تصویریں

(عقائد اہل سنت و عقائد فرقۂ اثنا عشریہ کا تقابلی مطالعہ)

سید المرسلین، خاتم النبیین (صلی اللہ علیہ وسلم) کے علوِ شان، بعثتِ عظمیٰ کے مقاصد و نتائج، انسان کی فطری صلاحیت و اثر پذیری کی رو سے، اور غیر جانبدار تاریخ کی شہادت کی روشنی میں کون سی تصویر (دعوتی و اصلاحی کام کرنے والوں کے لیے) حوصلہ افزا و ہمت آفریں اور ایک صاحب انصاف کے لیے قابل قبول اور مطابق واقعہ ہے؟ ــــ تاریخ کا حقیقت پسندانہ جائزہ اور خمینی صاحب کے حامیوں کے لیے دعوتِ فکر ــــ معیاری و اعلیٰ کتابت، آفسٹ کی طباعت قیمت اردو ایڈیشن چھ روپے

(عربی، انگریزی اور فارسی ایڈیشن زیر طبع)

مجلس تحقیقات و نشریات اسلام پوسٹ بکس نمبر ۱۱۹۔ لکھنؤ ۷

بحث ونظر

قرآن مجید کے انگریزی تراجم وتفاسیر

ڈاکٹر عبدالرحیم قدوائی

اسلام کا بنیادی ماخذ ہونے کے سبب روز اوّل سے قرآن مجید مسلمانوں اور غیر مسلموں دونوں کی انتہائی دلچسپی اور گہری توجہ کا مرکز رہا ہے۔ قرآنی مطالعات غیر مسلم علماء وفضلاء کے لئے ایک اہم علمی سرگرمی کا درجہ رکھتے ہیں جبکہ مسلمان اہل قلم اسے اپنے لیے بہترین سعادت تصور کرتے ہیں۔ قرآن مجید سے اسی گہرے علمی شغف کا نتیجہ ہے کہ دنیا کی تمام معروف زبانوں میں قرآن مجید کے ترجمے ہونے کے علاوہ قرآنیات پر زبردست علمی ذخیرہ تیار ہو چکا ہے اور یہ سلسلہ ہنوز جاری ہے۔

گذشتہ کئی صدیوں سے انگریزی زبان کو گویا بین الاقوامی زبان کا مقام حاصل ہے اس لئے انگریزی زبان میں قرآن مجید کے متعدد تراجم اور تفاسیر کا پایا جانا کچھ تعجب خیز نہیں ہے۔ انگریزی میں قرآن مجید کے ترجمہ وتفسیر کی روایت کے بعض تاریخی اور تمدنی محرکات رہے ہیں: فتح اسپین اور صلیبی جنگوں کے زیر اثر مغرب اسلام سے متعارف ہوا لیکن اسلام کے ہاتھوں ہزیمت اٹھانے کے باعث ہر مفتوح قوم کی طرح مغرب نے بھی اسلام کے بارے میں ابتداء ہی سے معاندانہ اور منفی رویہ اختیار کر لیا۔ بغض وعناد اور تنفر سے عبارت مغرب کے اس رویئے کو نہ تو عقلیت پسندی بدل سکی اور نہ سائنسی اور تجربی مزاج بیسویں صدی کی نام نہاد علمی روشن خیالی اور معروضیت کے دعوی کے باوجود اس میں کوئی فرق نہیں آیا۔ اسلام دشمنی کے اس رویئے کا جا بجا ثبوت غیر مسلم اہل قلم کے متعدد انگریزی تراجم قرآن میں بھی ملتا ہے۔ قابل ذکر تراجم قرآن مندرجہ ذیل ہیں۔ الیگزنڈر راس (ALEXANDAR ROSS) ۱۶۴۷ء، جارج مراکی (GEORGE MARACCI) ۱۶۹۸ء، جارج سیل (GEORGE SALE) ۱۷۳۴ء، جے۔ایم۔راڈویل (J.M. RODWELL) ۱۸۶۱ء، ای۔ایچ پالمر (E.H. PALMER) ۱۸۷۶ء، رچرڈ بیل (RICHARD BELL) ۱۹۳۷ء، اور آربری (ARBERRY) ۱۹۵۳ء وغیرہ۔ ان میں بعض محض ترجمے ہیں اور بعض مفصل حواشی اور مقدمے کے ساتھ۔ بیشتر غیر مسلم مترجمین قرآن نے قرآن مجید کو توریت اور انجیل سے ماخوذ قرار دیا ہے اور قرآن مجید کے کلام الٰہی ہونے سے انکار

کیا ہے۔ اسی طرح ان مصنفین نے قرآن مجید کی ترتیب وتدوین کے بارے میں بھی شر انگیز خیالات پیش کیے ہیں۔ ان بے بنیاد اعتراضات کا مسکت جواب دیا جاسکتا ہے لیکن زیر نظر مضمون میں طوالت کے خوف سے اس پہلو سے صرف نظر کرتے ہوئے صرف مسلمان اہل قلم کے انگریزی تراجم وتفاسیر کے ایک سرسری جائزے پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

اوائل بیسویں صدی میں مسلمان اہل قلم نے انگریزی ترجمۂ قرآن کی ضرورت کو خاص طور پر اور بڑی شدت کے ساتھ محسوس کیا کیونکہ مغربی تعلیمی اداروں سے فراغت یافتہ مسلمانوں کا بڑا طبقہ مغرب کے سحر میں گرفتار ہوتا جارہا تھا۔ اس کے ساتھ مغربی ممالک میں مقیم مسلمانوں کی ایک ایسی نسل پروان چڑھ رہی تھی جس کے لیے انگریزی گویا مادری زبان تھی۔ غیر عرب مسلم ممالک میں عربی سے مسلمانوں کی بڑھتی ہوئی ناواقفیت بھی انگریزی ترجمۂ قرآن کا ایک اہم محرک تھی۔ البتہ اس ضمن میں اہم ترین مقصد انگریزی ترجمۂ قرآن کے ذریعہ اہل مغرب کو اسلام کی دعوت دینا اور مستشرقین کے اعتراضات کو رفع کرنا تھا۔

یہ عجب ستم ظریفی ہے کہ برصغیر ہند وپاک میں اس روایت کی داغ بیل قادیانیوں کے ہاتھوں پڑی۔ جنھیں امت نے بالاتفاق دائرہ اسلام سے خارج کر دیا ہے۔ ۱۹۱۵ء میں قادیان انجمن نے پہلے پارے کا انگریزی ترجمہ شائع کیا اور ۱۹۱۷ء میں مولوی محمد علی لاہوری کا مکمل انگریزی ترجمہ وتفسیر قرآن مجید احمدیہ انجمن اشاعت اسلام، لاہور کے زیر اہتمام منظر عام پر آیا۔ یہ ترجمۂ قرآن قادیانی عقائد کا ترجمان ہونے کے باعث ایک ایسے مضمون کے دائرہ بحث سے خارج ہے جس کا مقصود مسلمان اہل قلم کے انگریزی تراجم وتفاسیر قرآن کا جائزہ لینا ہو۔ قادیانی عقائد کی آمیزش اور مضامین قرآن میں دانستہ تحریف سے قطع نظر اس ترجمہ قرآن کی انگریزی بھی حد درجہ ناقص ہے۔ زبان وبیان کی فاش غلطیوں سے پر ہونے کے سبب اس ترجمہ کو پڑھنا خاصا صبر آزما کام ہے۔

محمد مارما ڈیوک پکتھال ایک ممتاز مسلم مترجم قرآن ہوئے ہیں۔ ۱۹۳۰ء میں نظام حیدرآباد کی مالی اعانت سے آپ کا ترجمۂ قرآن شائع ہوا۔ پکتھال اہل زبان نومسلم تھے۔ انگریزی زبان پر انھیں خداداد قدرت حاصل تھی۔ یہ ترجمۂ قرآن خاصا مقبول ہوا۔ لیکن یہ محض ترجمہ ہے۔ تشریحی حواشی خال خال ہی ہیں جس کے باعث غیر مسلم قارئین تو کجا خود مسلم قارئین بھی تشنگی محسوس کرتے ہیں ترجمہ بھی بڑی حد تک لفظی ہے اس لیے تشریحی حواشی کی کمی اور بھی شدت سے محسوس ہوتی ہے۔

اب تک تمام تراجم قرآن میں مقبول ترین ترجمہ عبداللہ یوسف علی کا ہے جو ۱۹۳۴ء میں

شائع ہوا۔ ہر چند کہ عبداللہ یوسف علی کی مادری زبان انگریزی نہیں ہے لیکن انگریزی زبان اور محاورے پر انھیں مادری زبان کی طرح دسترس حاصل ہے۔ ان کا شمار بلاشبہ ان چیدہ مسلم اہلِ قلم میں ہوتا ہے جنھیں انگریزی زبان و بیان پر غیر معمولی ملکہ ہے۔ اس ترجمۂ قرآن کی بے پناہ مقبولیت کا اندازہ اس کے کثیر التعداد ایڈیشنوں سے ہوتا ہے۔ سعودی حکومت نے اپنے سفارت خانوں کے ذریعے اس ترجمہ قرآن کے لاکھوں نسخے بغیر کسی ہدیہ کے تقسیم کیے ہیں۔ تبلیغ اور ثواب کے خیال سے دیگر اہلِ خیر حضرات بھی اس کے نسخے تقسیم کرتے رہے ہیں۔ تازہ ترین مثال سعودی عرب کے مشہور مالیاتی ادارے الراجحی کمپنی کی ہے جس نے ۱۹۸۳ء میں امریکہ سے اس ترجمۂ قرآن کا انتہائی نفیس و دیدہ زیب نسخہ شائع کیا ہے۔ البتہ یہ امر خاصا حیرت انگیز ہے کہ علمائے کرام نے عبداللہ یوسف علی کے ترجمہ و تفسیر قرآن کو نقد و جرح کی کسوٹی پر پرکھنے کی کوئی باقاعدہ کوشش نہیں کی جبکہ امر واقعہ یہ ہے کہ موصوف کے بعض تشریحی حاشیے جمہور کے عقائد سے براہ راست متصادم ہیں۔ قرآن مجید میں جہاں جہاں جنت کی نعمتوں اور دوزخ کے عذاب کا ذکر آیا ہے اس کی تشریح و تعبیر عبداللہ یوسف علی نے بطور استعارہ اور تمثیل کی ہے۔ اس ضمن میں موصوف نے اس حد تک اہتمام و التزام کیا ہے کہ کسی مقام پر بھی یہ نکتہ عیاں نہیں ہونے پاتا کہ جنت و دوزخ کا واقعۃً کوئی وجود بھی ہے۔ آخرت اور عذاب و ثواب کے موضوع پر ان کے ترجمۂ قرآن میں ایک مفصل ضمیمہ ہے جس سے ان کی فکر کا بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ اس ضمیمے کا شانِ نزول ہی عقائدِ اسلامی کے بارے میں ان کے معذرت خواہانہ اور مدافعانہ (APOLOGETIC) انداز کا آئینہ دار ہے:

"اسلام کے بعض جاہل معترض یہ گمان کرتے ہیں کہ اسلام نے شہوانیت سے عبارت جنت کا تصور پیش کیا ہے اور اس خیال کی تائید میں وہ بعض ہمارے ہی نفس پرست مصنفین کے اقتباسات پیش کرتے ہیں۔

ہمارا (یعنی مسلمانوں کا) عقیدۂ آخرت محض جزا و سزا کا نام نہیں۔ محض انعام کی لالچ میں نیک اعمال کرنا اور عذاب سے خائف ہو کر گناہوں سے اجتناب کرنے کی تعلیم انسان کے روحانی ارتقاء کے صرف ابتدائی مرحلے ہی میں کارگر ثابت ہو سکتی ہے۔ اس مرحلے میں انسان محرکات عالیہ کے ادراک کا اہل نہیں ہوتا ہے لیکن جیسے جیسے نورِ اسلام انسانی روح کی تنویر کرتا جاتا ہے، خیر فی نفسہٖ انعام اور شر فی نفسہٖ عذاب کی صورت اختیار کرتا جاتا ہے۔"[۱]

مذکورہ بالا اقتباس مصنف کے ذہنی اور فکری افلاس اور حقائق سے دانستہ اعراض کی چغلی کھاتا ہے۔ موصوف نے آخرت سے متعلق دیگر قرآنی تصورات مثلاً یوم قیامت جنت کے باغ، حور، انعام جنت، نار جہنم، عرش الٰہی اور ملائکہ وغیرہ کی تشریح وتعبیر بھی استعارے اور تشبیہات کے حوالے سے کی ہے۔ قیامت کے دن کائنات کے تہہ وبالا ہونے کا مفصل ذکر قرآن مجید میں جابجا ملتا ہے۔ مثلاً سورہ ۷۷: آیات ۸-۱۱، سورہ ۸۲: آیات ۱-۴ اور سورۃ ۸۴: آیات ۱-۳۔ ان قرآنی آیات میں ستاروں کے ماند پڑ جانے، آسمان کے پھٹنے، پہاڑوں کے ریزہ ریزہ ہونے، سمندروں کے شق ہونے، قبروں کے کھلنے اور زمین کے پھیلائے جانے وغیرہ کا ذکر ہے۔ ان قرآنی آیات کی تفسیر کرتے ہوئے عبداللہ یوسف علی نے ان مظاہر اور کیفیات کو محض "تمثیل" اور "علائم" سے تعبیر کیا ہے[۳۵]

انعامات جنت کے ذیل میں قرآن مجید نے ازواج مطہرۃ کا ذکر کیا ہے:

وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ — ان کے لیے وہاں پاکیزہ بیویاں ہوں گی

وَّهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (۲: ۲۵) — اور وہ ہمیشہ وہاں رہیں گے۔

چونکہ عبداللہ یوسف علی جنت کو مسرت وبہجت کی محض ایک علامت سمجھتے ہیں اس لئے وہ جنت میں عطا ہونے والی ازواج مطہرۃ کے جسمانی وجود اور علائق کے بھی قائل نہیں[۳۶]۔ اس کے قطعاً برخلاف وہ مفسرین جنھوں نے جمہور کے نقطۂ نظر کی ترجمانی کی ہے انھوں نے اس مسئلہ میں کسی بھی معذرت خواہانہ تاویل کا سہارا نہیں لیا ہے۔ یہاں ہم صرف مولانا عبدالماجد دریابادیؒ اور مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ کا حوالہ دیں گے۔ ازواج مطہرۃ کی وضاحت کرتے ہوئے مولانا دریابادی رقم طراز ہیں:

"بعض روشن خیالوں کو پاکیزہ بیویوں کے نام سے خدا معلوم کیوں اتنی شرم آئی کہ انھوں نے اس معنی ہی سے انکار کر دیا اور ازواج مطہرۃ کی تفسیر عجیب توڑ مروڑ کر کی ہے۔ گویا بہشت میں رضائے الٰہی کے مقام میں ہر قسم کی انتہائی لذت، مسرت وراحت کے موقع پر بیویوں اور پھر پاکیزہ بیویوں کا ملنا بڑے ہی شرم وندامت کی بات ہے۔ جنت کے نفس وجود ہی سے اگر کسی کو انکار ہے تو بات ہی اور ہے اور ایسے مخاطب کے سامنے پہلے جنت کا اثبات کیا جائے گا لیکن اگر جنت کا اقرار ہے تو پھر وہاں کی کسی لذت، کسی نعمت، کسی راحت سے انکار کے کوئی معنی نہ نقل کے لحاظ سے صحیح ہیں، نہ عقل کے اعتبار سے۔ جنت کے تو معنی ہی یہ ہیں کہ وہ مادی وروحانی ہر قسم کی لذتوں، مسرتوں، راحتوں کا گھر ہوگا — یا پھر یہ ہے کہ

بیوی کے نعمت اور اعلیٰ نعمت ہونے ہی سے انکار ہے؟ اگر ایسا ہے تو اس عقیدہ کا رشتہ اسلام سے کہیں زیادہ رہبانیت اور مسیحؑ کی لائی ہوئی نہیں، پولوس کی پھیلائی ہوئی مسیحیت سے وابستہ ہے۔ زوجیت حب اللہ کا ایک اعلیٰ انعام ہے تو آخر جنت میں کس جرم میں اس سے محرومی ہو جائے گی؟ حقیقت یہ ہے کہ جسمانی، مادی، حتیٰ خصوصاً ازدواجی نعمتوں کو حقیر سمجھنا، یا ان سے شرمانا تمام تر جاہلی مذہبوں خصوصاً پولوسی مسیحیت سے ذہنی مرعوبیت کا نتیجہ ہے۔ اسلام تو حسی اور معنوی، مادی اور روحانی، جسمانی اور عقلی ہر قسم کی نعمت کی قدر کرنے کی تعلیم دیتا ہے۔[۵]

مولانا مودودیؒ کا تفسیری حاشیہ بھی 'ازواج مطہرۃ' کے جسمانی وجود کو نمایاں کرتا ہے:

"عربی متن میں ازواج کا لفظ استعمال ہوا ہے جس کے معنی ہیں "جوڑے" اور یہ لفظ شوہر اور بیوی دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ شوہر کے لئے بیوی زوج ہے اور بیوی کے لئے شوہر زوج۔ مگر وہاں یہ ازواج پاکیزگی کی صفت کے ساتھ ہوں گے۔ اگر دنیا میں کوئی مرد نیک ہے اور اس کی بیوی نیک نہیں ہے، تو آخرت میں ان کا رشتہ کٹ جائے گا اور اس نیک مرد کو کوئی دوسری نیک بیوی دے دی جائے گی۔ اگر یہاں کوئی عورت نیک ہے اور اس کا شوہر بد، تو وہاں اس برے شوہر کی صحبت سے گلو خلاصی پا جائے گی اور کوئی نیک مرد اس کا شریک زندگی بنا دیا جائے گا۔"[۶]

جنت کے باغوں کا قرآن مجید میں متعدد مقامات پر تذکرہ ہے مثلاً سورہ ۹: آیت ۱۰۰، سورہ ۳۶: آیت ۵۵، سورۃ ۴۷: آیت ۱۵، سورۃ ۵۱: آیت ۱۵، اور سورۃ ۵۴: آیت ۵۴ وغیرہ۔ لیکن عبداللہ یوسف علی کے خیال میں اس تذکرے کو محض علامت نگاری پر محمول کرنا چاہیے۔[۷] اسی طرح قرآن مجید نے اصحاب جنت کو حاصل ہونے والے انعام واکرام اور ان کے آرام و آسائش کا انتہائی پرکشش نقشہ پیش کیا ہے مثلاً سورۃ ۴۴: آیات ۵۱ — ۵۵، سورۃ ۳۶: آیات ۴۲ و ۴۵ — ۴۶، سورۃ ۳۸: آیت ۵۱، سورۃ ۴۳: آیت ۷۳، سورہ ۵۲: آیت ۲۲، سورہ ۹۹: آیات ۲۲ — ۲۴ اور سورۃ ۷۸: آیات ۳۱-۳۲ وغیرہ۔ ان آیات کی تشریح کرتے ہوئے عبداللہ یوسف علی نے انعام واکرام کی قرآنی تفصیلات کو روحانی مسرت کے لیے تمثیل نگاری، مجازی طرز بیان، استعارہ گری اور علامت نگاری قرار دیا ہے۔[۸] ان کے بقول۔

ان استعارات سے یہ مفہوم نہیں اخذ کرنا چاہئے کہ جنت میں کھانے، پینے، پہننے یا شادی کرنے یا اس قسم کی کوئی بھی مادی شے ہوگی[۵۸] عبداللہ یوسف علی حوروں کو بھی صرف پاکیزگی، حسن، معصومیت، وقار اور دل سوزی کی علامت قرار دیتے ہوئے ان کے مادی اور جسمانی وجود سے انکار کرتے ہیں[۵۹] حالانکہ قرآن مجید میں جہاں کہیں بھی حوروں کا ذکر آیا ہے مثلاً سورۃ ۵۵: آیت ۵۶، سورہ: ۵۶ آیت: ۲۲ اور سورۃ ۷۸: آیت ۳۳ وغیرہ اس سے عبداللہ یوسف علی کی مذکورہ بالا رائے کی کسی طرح تصدیق نہیں ہوتی۔

آبِ کافور کے آمیزے سے تیار شراب، چاندی کے برتن، شیشے کے ساغر، شراب کے جام، باغ اور انگور وغیرہ کا بھی تذکرہ انعام جنت کے ذیل میں قرآن مجید میں ان مقامات پر آیا ہے: سورۃ ۷۶: آیات ۵، ۱۵–۱۶ اور سورۃ ۷۸: آیات ۳۲ و ۳۴ لیکن عبداللہ یوسف علی کے خیال میں یہ تذکرہ تمام تر علامتی اور استعاراتی ہے[۶۰]

عبداللہ یوسف علی کے مطابق ترہیب سے عبارت قرآنی آیات سے مراد حسّی یا جسمانی سزا نہیں بلکہ روحانی تعذیب ہے[۶۱] سورۃ اعراف (آیت ۳۸) میں مذکور ہے کہ منکرین حق کو دہرا عذاب دیا جائے گا لیکن موصوف کی رائے میں دہرے یا دگنے کا لفظ کمیت کے اظہار کے لیے نہیں بلکہ مجازاً استعمال ہوا ہے[۶۲]

انعامِ جنت کی مانند عذاب جہنم سے متعلق قرآنی تفصیلات کا مادی پہلو بالکل واضح ہے کہ عذاب کی نوعیت اور اس سے مرتب ہونے والے اثرات کو قرآن مجید نے صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے لیکن عبداللہ یوسف علی کے نقطۂ نظر کی رو سے یہ تمام قرآنی تفصیلات تمثیل، استعارہ اور تشبیہ ہیں۔ قرآن مجید میں جہاں جہاں منکرینِ حق کو عذاب دیئے جانے کا ذکر ہے مثلاً سورۃ ۶۹: آیات ۳۰–۳۲، سورہ ۹: آیت ۱۰، سورہ ۱۰: آیت ۴، سورۃ ۱۴: آیات ۴۹–۵۰ اور سورۃ ۴۷: آیت ۱۷ وغیرہ عبداللہ یوسف علی نے ان آیات کی تفسیر کرتے ہوئے ان سزاؤں کو "روحانی سزا"[۶۳] اور سارے تذکرے کو علامتی اور استعاراتی پیرایۂ بیان قرار دیا ہے[۶۴] ان کے بقول نارِ جہنم سزا کی ایک علامت محض ہے[۶۵] اور جہنم کے دہکائے جانے (سورہ ۸۱: آیت ۱۲) سے مراد ہے۔

اندرونی آگ — شدید روحانی کرب کا احساس جو کہ بھیانک ترین آگ سے بھی بدتر ہوتا ہے[۶۶]

عرش (سورہ ۷: آیت ۵۴ سورۃ ۴۰: آیت ۷ اور سورۃ ۶۹: آیت ۱۷) اور کرسی (سورہ

۲: آیت ۲۵۵) عبداللہ یوسف علی کی رائے میں کوئی مادی وجود نہیں رکھتے بلکہ قوت واقتدار کی علامت کے طور پر قرآن مجید میں مستعمل ہوئے ہیں۔[۱۷]

عبداللہ یوسف علی کی تفسیر قرآن کا ایک اور قابل گرفت پہلو ان کا یہ نظریہ ہے کہ ابلیس درحقیقت ایک فرشتہ تھا[۱۸] جبکہ درج ذیل قرآنی بیان کی رو سے ابلیس کا جن ہونا بالکل واضح ہے۔

وَاِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا	یاد کرو، جب ہم نے فرشتوں سے کہا کہ آدم
لِاٰدَمَ فَسَجَدُوْٓا اِلَّآ اِبْلِيْسَ ؕ	کو سجدہ کرو تو انھوں نے سجدہ کیا مگر ابلیس
كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ اَمْرِ	نے نہ کیا۔ وہ جنوں میں سے تھا اس لیے
رَبِّهٖ ؕ (سورہ ۱۸: آیت ۴۹)	اپنے رب کے حکم کی اطاعت سے نکل گیا۔

عبداللہ یوسف علی کو اسی طرح ہاروت و ماروت کا فرشتہ ہونا قابل قبول نہیں۔ قرآن مجید میں واضح طور پر ہاروت ماروت کے سلسلے میں مذکور ہے:

وَمَآ اُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ	وہ پیچھے پڑے اس چیز کے جو بابل میں
هَارُوْتَ وَمَارُوْتَ ؕ	دو فرشتوں، ہاروت و ماروت پر نازل
(سورہ ۲: آیت ۱۰۲)	کی گئی تھی۔

ہاروت و ماروت سے متعلق اپنے تشریحی حاشیے میں عبداللہ یوسف علی لکھتے ہیں:

"ہاروت و ماروت کے لیے "فرشتے" کا لفظ مجازی معنی میں استعمال ہوا ہے۔ "فرشتے" سے مراد علم و حکمت اور قوت کے حامل نیک افراد ہیں۔[۱۹]

اللہ تعالیٰ انسان کے تمام اعمال و افعال کی نگرانی کرتا رہتا ہے اس ضمن میں قرآن مجید کا ارشاد ہے:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ وَ	ہم نے انسان کو پیدا کیا ہے اور اس کے
نَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهٖ نَفْسُهٗ	دل میں ابھرنے والے وسوسوں تک کو ہم
وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ	جانتے ہیں۔ ہم اس کی رگِ گردن سے بھی
حَبْلِ الْوَرِيْدِ ۝	زیادہ اس سے قریب ہیں (اور ہمارے
اِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيٰنِ عَنِ الْيَمِيْنِ	اس براہِ راست علم کے علاوہ)
وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيْدٌ ۝	دو کاتب اس کے دائیں اور بائیں بیٹھے ہر
(سورہ ۵۰: آیات ۱۶-۱۷)	چیز ثبت کر رہے ہیں۔

یہ واضح قرآنی بیان عبداللہ یوسف علی کے خیال میں تمام تر مجازی ہے۔[۲۰]

سورہ جن کی ابتدا میں بعض جنوں کے قرآن مجید سننے اور اس سے متاثر ہونے کا حال بالتفصیل بیان کیا گیا ہے:

قُلْ اُوْحِیَ اِلَیَّ اَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ	اے نبی کہو، میری طرف وحی بھیجی گئی ہے
مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوْٓا اِنَّا سَمِعْنَا	کہ جنوں کے ایک گروہ نے غور سے سنا
قُرْاٰنًا عَجَبًا ۝ یَّهْدِیْٓ	پھر جا کر اپنی قوم کے لوگوں سے کہا: ہم نے
اِلَی الرُّشْدِ فَاٰمَنَّا بِهٖ ؕ وَلَنْ	ایک بڑا ہی عجیب قرآن سنا ہے جو راہ راست
نُّشْرِكَ بِرَبِّنَآ اَحَدًا ۝	کی طرف رہنمائی کرتا ہے اس لئے ہم اس پر
(سورہ ۷۲: آیات ۱ تا ۲)	ایمان لے آئے ہیں اور اب ہم ہرگز اپنے رب
	کے ساتھ کسی کو شریک نہیں کریں گے۔"

ان آیات کی تفسیر میں عبداللہ یوسف علی نے جنوں کے اس گروہ کی یہ تشریح کی ہے:

(یہاں مراد) ایسے اشخاص ہیں جو عرب میں نووارد تھے اور چھپ چھپ کر قرآن مجید سننے کے بعد اسلام قبول کر لیا تھا۔[۲۱]

عبداللہ یوسف علی کے بعض حواشی کے مندرجہ بالا اقتباسات کی روشنی میں اس امر کا بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ان کے یہ نظریات مدافعانہ طرز فکر کے آئینہ دار ہونے کے علاوہ گمراہ کن بھی ہیں اور علماء کو ایسا فوری قدم اٹھانا چاہیے کہ اس مقبول ترین انگریزی ترجمہ و تفسیر قرآن میں در آنے والے یہ تسامحات دور ہوں۔

مسلم انگریزی مترجمین و مفسرین قرآن میں دوسرا اہم نام مولانا عبدالماجد دریابادی (۱۸۹۲ء — ۱۹۷۷ء) کا ہے۔ مولانا دریابادی درحقیقت ایسے پہلے مفسر قرآن ہیں جن کا انگریزی ترجمہ و تفسیر جمہور امت کے عقائد و افکار کا آئینہ دار ہے انگریزی زبان کے دیگر مسلمان مفسرین کی طرح آپ کے ہاں مدافعانہ یا معذرت خواہانہ انداز فکر نہیں پایا جاتا۔

مولانا دریابادی کا ترجمہ قرآن ۱۹۴۱ء ہی میں پایۂ تکمیل کو پہنچ چکا تھا لیکن بعض ناگزیر اسباب کی بنا پر مکمل صورت میں یہ ترجمہ ۱۹۶۸ء میں تاج کمپنی، کراچی کے زیر اہتمام شائع ہو سکا۔ حال ہی میں ادارۂ تحقیقات و نشریات اسلامی، لکھنؤ نے نظر ثانی شدہ ترجمہ و تفسیر کو زیور طبع سے آراستہ کیا ہے۔ مولانا دریابادی نے "تفسیر ماجدی" کے عنوان سے اردو میں بھی تفسیر قرآن تحریر کی ہے۔ یہ وضاحت ضروری ہے کہ انگریزی اور اردو تفاسیر ایک دوسرے کا چربہ نہیں بلکہ الگ الگ دو مستقل تصانیف

کا درجہ رکھتی ہیں۔ انگریزی تفسیر کے اصل مخاطب اہل مغرب اور مغربی تہذیب وتمدن سے متاثر مسلمان ہیں۔ مولانا دریابادی کی علوم جدیدہ بالخصوص فلسفے پر گہری اور براہ راست نظر تھی۔ وہ الحاد وتشکیک کے تجربات سے گزر چکے تھے۔ اس لئے ان کی شخصیت اِس انداز کی تفسیر قرآن کے لئے بہت ہی موزوں کہی جاسکتی ہے۔ ممتاز نومسلم مصنفہ مریم جمیلہ نے اپنے ایک مضمون میں اپنے قبول اسلام میں معاون عوامل کا ذکر کرتے ہوتے مولانا دریابادی کی تفسیر کے اس امتیازی وصف کی تصدیق اس طرح کی ہے:

"میرا خام اور ناپختہ ذہن قرآن مجید کو بائبل کی محض ایک مسخ شدہ شکل تصور کرتا تھا۔ میں نے مولانا دریابادی کی تفسیر کو سب سے بہتر پایا بالخصوص اس کے وہ حواشی جن کا موضوع مذاہب عالم کا تقابلی مطالعہ ہے۔ میں نے ان سے خاصا استفادہ کیا ہے"[۲۲]۔

علوم جدیدہ بالخصوص عمرانیات، نفسیات، تاریخ مذاہب وتمدن، اثریات، فلسفہ، عربی زبان وادب اور قرآن کے اعجاز اور بلاغت پر عبور کے باعث مولانا دریابادی کے ہاں بعض ایسے قرآنی نکات کی ایمان افروز اور روح پرور تعبیر وتشریح ملتی ہے جسے دیگر انگریزی مفسرین کرام نظرانداز کر گئے ہیں۔ اس ضمن میں چند مثالیں پیش ہیں:۔

(۱) قرآن کریم میں جابجا بنی اسرائیل کو مخاطب کیا گیا ہے اور ان کی فضیلت بھی مذکور ہے (مثلاً سورہ بقرہ آیت ۴۷)۔ اس مقام پر یہ سوال قدرۃً ذہن میں پیدا ہوتا ہے کہ

"اس نسل کی افضلیت سارے عالم پر کس معنی میں ارشاد ہو رہی ہے۔ اگر کہیے کہ دولت یا حکومت یا تجارت یا کثرتِ آبادی تو اول تو یہ انعامات خود اس درجے کے نہیں کہ ان کا ذکر اس شان واہتمام سے کیا جائے اور پھر یہ نعمتیں تو بہت سی قوموں کو اپنے اپنے وقت میں نصیب رہ چکی ہیں۔ پھر آخر قوم اسرائیل کی وہ مخصوص فضیلت کیا تھی؟ تاریخ کی زبان سے جواب ایک ہی ملتا ہے کہ وہ دولت یا اللہ کی اعلیٰ ترین نعمت مسلک توحید کی تھی۔ یہ نسل اسرائیل ہی ایک ایسی قوم تھی جو من حیث القوم توحید کی علمبردار رہی اور انبیاء ورسل، جہاں تک کسی نسل کا تعلق ہے، نسل بنی اسرائیل ہی میں مسلسل پیدا ہوتے رہے۔ انبیاء ورسل اور ان کی تعلیمات کا چرچا صرف بنی اسرائیل میں تھا۔

قوم بنی اسرائیل اور امت موسوی دو بالکل اور قطعاً علٰحدہ چیزیں ہیں اس لئے آیت کی تفسیر میں امت موسوی اور امت محمدیؐ کے تقابل وتفاضل کا سوال ہی سرے سے نہیں پیدا ہوتا۔ امت محمدیؐ کی فضیلت بہ لحاظ دین وعقیدہ ہے نہ کہ کسی نسلی یا قومی اعتبار سے اور آیت میں ذکر ایک خاص نسل کی افضلیت کا ہے۔ یہ ایک مسلّم تاریخی حقیقت ہے کہ جس وقت دنیائے تہذیب طرح طرح کی مشرکانہ وہم پرستیوں میں مبتلا تھی، موحد اعظم ابراہیم علیہ السلام ہی کی نسل کی ایک شاخ توحید کا علم بلند کئے ہوئے تھی۔[۱۳۳]

(۲) مولانا دریابادی نے اپنے انگریزی ترجمۂ قرآن میں عیسائیوں کے لیے عام طور سے مستعمل اصطلاح CHRISTIANS کی نہیں بلکہ NAZARENES اختیار کی ہے اور اس کے حق میں دلیل یہ پیش کی ہے:-

"خوب خیال کر لیا جائے قرآن یہاں ذکر مسیحیوں کا نہیں نصاریٰ کا کر رہا ہے اور قرآن حکیم کا ہر ہر لفظ حکمت سے پُر ہوتا ہے۔ مسیحی وہ ہیں جو ایمان اناجیل اربعہ پر رکھتے ہیں، مسیحؑ کو خدا کا نبی نہیں، خدا کا بیٹا مانتے ہیں، آخرت میں نجات دینے والا خدا کو نہیں، مسیح ابن اللہ کو یقین کرتے ہیں۔ اس کھلے ہوئے شرک کے قائلوں کا ذکر ہرگز اس مقام پر مقصود نہیں، اسی لیے نام بھی جو مشہور اور چلا ہوا تھا، اسے ترک کر کے نصاریٰ لایا گیا۔ نصاریٰ (NAZARENES) حضرت مسیحؑ کے سچے پیرو، توحید کے قائل تھے اور بجائے اناجیل اربعہ کے صرف انجیل متی کو مانتے تھے۔ لیکن جب مشرکانہ عقائد کا زور بندھا اور اصل مسیحیت حلولیت اور تثلیث ہی قرار پاگئی تو قدرۃً نصرانیت کا ستارہ بھی گردش میں آیا اور نصرانی ونصرانیت کے الفاظ بجائے عزت وتکریم کے تحقیر کے موقع اور ذم کے محل میں استعمال ہونے لگے۔ موجودہ مسیحیت سرتاسر پولوسیت ہے اور تمام تر پولوس (PAUL) طرسوی کی تعلیمات پر مبنی ہے۔ یہ حضرت مسیح کے کچھ ہی روز بعد شروع ہوگئی تھی اور نصرانی اس کے بالکل منکر تھے۔"[۱۳۴]

(۳) حضرت موسیٰ اور بنی اسرائیل کے ذیل میں قرآن کریم میں مذکور ہے:
"اور (وہ وقت یاد کرو) جب موسیٰ نے اپنے قوم کے لئے پانی کی دعا

مانگی سو ہم نے کہا (اے موسیٰ) اپنا عصا فلاں پتھر پر مارو تو اس میں سے بارہ چشمے پھوٹ نکلے" (سورہ بقرہ: آیت ۶۰)

مذکورہ بالا آیت قرآنی پر اپنے تشریحی حاشیے میں مولانا دریابادی نے غیر مسلم مغربی ماہرین اثریات اور مورخین ہی کے اقتباسات سے قرآنی بیان کی تاریخیت کو اجاگر کیا ہے[۵۳] اور یہ ثابت کیا ہے کہ قرآن کریم کے معاندین اور منکرین تک بھی قرآن کریم کی تصدیق کرنے کے لئے اپنے آپ کو مجبور پاتے ہیں:

(۴) حضرت سلیمان کے بارے میں ارشاد قرآنی ہے: "اور سلیمان نے تو کبھی کفر نہیں کیا" (سورہ بقرہ: آیت ۱۰۲) - اس فقرے میں مولانا دریابادی کا درج ذیل تفسیری حاشیہ ان کی قرآن فہمی اور تاریخ مذاہب عالم پر ان کی گہری نظر کا آئینہ دار ہے:

"آیت کے اس مقام پر پہنچ کر مومن کے قلب میں ذرا کھٹک پیدا ہوتی ہے کہ یہ کہنے والی کون سی بات تھی جو قرآن نے فرمادی۔

جب سلیمانؑ پیغمبر برحق تھے تو یہ کھلی ہوئی اور موٹی سی بات ہے کہ آپ شائبہ کفر و شبۂ کفر سے بمراحل دور تھے۔ قرآن مجید کبھی کوئی چھوٹا سا بیان بھی بے ضرورت نہیں دیتا۔

سلیمانؑ کو پیغمبر ماننے والی دو قومیں یہود و نصاریٰ ایک طرف تو ان کی عظمت و پیمبری کی قائل ہیں اور دوسری طرف ان کے نامۂ اعمال میں گندے سے گندے جرائم بھی ڈال دیئے ہیں یہاں تک کہ کفر و شرک بھی (مثلاً سلاطین ۱۱: ۴، ۶، ۹ اور ۱۰) قرآن نے آکر اعلان کیا کہ سلیمانؑ کو معاذ اللہ کافر کہتے ہو وہ تو کفر کے قریب تک نہیں گئے تھے۔

اور اب قدرت حق کا اعجاز دیکھئے کہ اب جو محققانہ و فاضلانہ کتب بائبل ہی کے پرستاروں کے قلم سے نکل رہی ہیں وہ تائید اور تصدیق، بائبل کی الزام دہی کی نہیں، قرآن کے جواب صفائی کی کر رہی ہیں (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا جلد ۲، ص ۹۵۲ طبع چہاردہم اور انسائیکلو پیڈیا ببلیکا کالم ۴۸۹۹)[۵۴]

(۵) ہاروت و ماروت کے بارے میں قرآن کریم فرماتا ہے کہ وہ دونوں فرشتے تھے اور عوام

کو نجات کی تعلیم دیتے تھے۔ کسی فرشتے کا جادو سکھانا بظاہر ایک ناقابل یقین امر محسوس ہوتا ہے اسی لیے عبداللہ یوسف علی نے ہاروت اور ماروت کو فرشتہ ماننے سے بھی انکار کیا ہے لیکن مولانا دریابادی نے اپنے تشریحی حواشی میں اوّل تو ماہرین اثریات اور مورخین کے حوالے سے اس تاریخی حقیقت کو اجاگر کیا ہے کہ اس دور میں فلسطین اور بابل میں سحر و کہانت کا زبردست چلن تھا اور پھر مصلحت قرآنی کی اس طرح وضاحت کی ہے:

"فرشتوں کے اوپر حقیقت سحر کا نزول ان کی نزاہت کے ذرا بھی منافی نہیں، خصوصاً جبکہ اس فن کے الہام کیے جانے سے مقصود ہی تمام تر اصلاح خلق تھا یعنی لوگوں کو سحر و کہانت سے بچانا مجسٹریٹوں، پولیس کے افسروں کو جرائم سے علمی واقفیت حاصل کرتے کس نے نہیں دیکھا ہے۔ ظاہر ہے یہ اس لیے نہیں ہوتا کہ وہ خود جرم کریں بلکہ اس لئے کہ وہ اپنی علمی واقفیت کو مجرموں کے ارتکاب جرم سے باز رکھنے میں کام میں لائیں"[۲۷]

(۶) سورۃ بقرہ: آیت ۶۱ میں بنی اسرائیل کی فرد جرم میں انبیاء کو ناحق قتل کرنے کا بھی تذکرہ ہے۔ 'وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ' کی مانند قتل ناحق کی تصریح بظاہر حشو و زائد معلوم ہوتی ہے۔ اس فقرے میں پنہاں قرآن کریم کے اعجاز بلاغت کو مولانا دریابادی نے مندرجہ ذیل الفاظ میں نہایت عمدگی کے ساتھ آشکار کیا ہے:

"نبی کا قتل جب بھی ہوگا، ناحق ہی ہوگا۔ نبی کے قتل جائز کی کوئی صورت ہی نہیں۔ پھر قرآن جس میں ایک لفظ بھی بے کار یا بطور حشو نہیں، اسے کیوں لایا؟ قرآن کا مقصود اس اضافے سے یہ ہے کہ خود ان قاتلوں کے معیار سے بھی یہ قتل ناحق و ناجائز تھے یعنی خلاف عدل تو خیر ہوتے ہی قانون وقت کے لحاظ سے بھی خلاف قانون اور بے ضابطہ تھے"[۲۸]

اس کے علاوہ مولانا دریابادی بائبل کے متعدد اقتباسات (یرمیاہ ۲: ۲۹ - ۳۰، ۲ تواریخ ۳۶: ۱۶، نحمیاہ ۹: ۲۶، متی ۲۳: ۳۱-۳۷ اور لوقا ۱۳: ۳۴) کی مدد سے یہ صراحت بھی کر دی ہے کہ توہین انبیاء اور پیمبر کشی کا الزام صرف قرآن مجید ہی نے یہود پر عائد نہیں کیا ہے بلکہ اس کا ذکر خود ان کے اپنے نوشتوں میں بھی جا بجا ملتا ہے۔

(۷) قرآن حکیم میں یہ مضمون بکثرت وارد ہوا ہے کہ مشرق و مغرب دونوں ہی اللہ کے ہیں اور

اصل عبادت مشرق یا مغرب کی جانب منہ کرنا نہیں بلکہ تقویٰ اور پرہیزگاری ہے (البقرہ: آیات ۱۱۵، ۱۷۷ وغیرہ)۔ بالعموم مفسرین کرام نے ان آیات کے ظاہری معنی ہی پر اکتفا کیا ہے لیکن تاریخ مذاہب عالم کی تفصیلات وجزئیات سے واقف ہونے کے باعث مولانا دریابادی نے ان آیات کی تعبیر وتشریح کے ذیل میں ایک بالکل ہی نیا اور اہم نکتہ پیش کیا ہے جو قرآن کریم کے اعجاز اور حقانیت کو مزید روشن کرتا ہے۔

"مذاہب جاہلی کی تاریخ انسانی حماقتوں، جہالتوں، وہم پرستیوں کی ایک مسلسل تاریخ ہے۔ ایک مشترک گمراہی مشرک قوموں میں یہ رہی ہے کہ خدا چونکہ متمکن ہے اور متجسم ہے اس لیے لازمی ہے کہ اس کی ہستی کسی نہ کسی متعین سمت یا جہت میں ہو اور اسی تلبس کی بنا پر خود وہ سمت یا جہت مقدس ہے۔ مصری، ہندی، رومی تمام مشرک قوموں نے خدا کو کسی نہ کسی جہت میں فرض کر کے اسی جہت کو مقدس مانا ہے۔ مشرکوں ہی کے اثر سے سمت پرستی کا یہ شرک اہل کتاب میں سرایت کر گیا اور مسیحی مذہب چونکہ عقائد وعبادات دونوں میں اپنے وقت کے رائج وشائع رومی مذہب ہی کا مثنیٰ یا پرتو ہے اس لیے وہ تو کھلم کھلا مشرق پرستی میں مبتلا ہو گیا۔ یہود بھی تمام تر محفوظ نہ رہ سکے بلکہ ان کے بعض فرقے تو پوری طرح اس صف میں آ گئے۔ چنانچہ یہ دونوں سمتیں خوب پوجتی رہیں۔ مشرق زیادہ اور مغرب اس سے کچھ کم۔ دنیا کی دنیا اس سمت پرستی کے شرک، اس مشرق پرستی اور مغرب پرستی کی ضلالت میں مبتلا تھی کہ توحید نے ساری دنیا کے عقائد کو چیلنج کر کے، اس مشرکانہ عقیدے پر ضرب لگا کر ایک عالم کو چونکا دیا۔"[۱۲۹]

اسلام اور مذاہب عالم بالخصوص یہودیت اور عیسائیت کا تقابلی مطالعہ اور موازنہ مولانا دریابادی کی تفسیر قرآن کی ایک امتیازی خصوصیت ہے۔ اس موضوع پر تقریباً ڈھائی تین سو حواشی ملتے ہیں جن کا مقصد رائج الوقت بائبل کی تحریفات اور تسامحات کو دور کرنا اور ارشادات قرآنی کی حقانیت اور برتری کو ثابت کرنا ہے۔ اسی طرح جدید فلسفے اور نفسیات میں درک رکھنے کے باعث مولانا دریابادی کے تفسیری حواشی بھی اہل مغرب اور مغرب زدہ مسلمانوں کے لیے خاصے کی چیز ہیں۔ اس نکتے کی وضاحت کے لیے ایک دو مثالیں درج ہیں:

تخلیق انسان کے ضمن میں ارشاد قرآنی ہے کہ "جب تیرے پروردگار نے فرشتوں سے کہا کہ میں زمین پر اپنا نائب بنانے والا ہوں، وہ بولے کیا تو اس میں ایسے کو بنائے گا جو اس میں فساد برپا کرے گا اور خون بہائے گا" (سورہ بقرہ: آیت ۳۰) اپنے تشریحی حاشیے میں مولانا دریابادی نے جدید نفسیات کے ان مطالعات نے تحقیقات کا ذکر کیا ہے جن کی رو سے سرشت انسانی میں خونریزی اور قتل وغارت گری کے عناصر کی موجودگی ثابت ہوتی ہے۔

تعدد ازدواج کے ذیل میں بھی مولانا دریابادی نے ماہرین حیاتیات، عمرانیات اور نفسیات کے متعدد اقوال نقل کئے ہیں جو تعدد ازدواج کے عین فطری اور ناگزیر ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔

یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اس تصنیف کے بعض تفسیری حواشی نظر ثانی اور اصلاح کے طالب ہیں کہ ان میں مذکور تحقیقات اور معلومات پرانی اور متروک ہو چکی ہیں۔

بہرکیف قدیم وجدید علوم پر گہری نظر اور اسی کے ساتھ اسلامی عقائد پر غیر متزلزل ایمان ویقین کی وجہ سے مولانا دریابادی کا انگریزی ترجمہ وتفسیر قرآن ایک امتیازی شان رکھتا ہے۔ یہ امر حیرت انگیز بھی ہے اور افسوسناک بھی کہ اس وقیع ترجمہ وتفسیر کو انگریزی داں حلقوں میں اب تک وہ مقام نہیں مل سکا جس کی یہ بجا طور پر مستحق ہے۔

حوالے

۱ THE HOLY QURAN : TEXT, TRANSLATION & COMMENTARY عبداللہ یوسف علی (الراجی کمپنی، میری لینڈ، ۱۹۸۳ء) ص ص ۱۳۶۴ — ۱۳۶۵

۲ ایضاً ص ۱۶۶۴، حاشیہ نمبر ۵۸۶۷ اور ص ۱۷۰۹، حاشیہ نمبر ۶۰۳۱ ۳ ایضاً ص ۳۲، حاشیہ ۳۲

۴ مولانا عبدالماجد دریابادی، تفسیر ماجدی، (صدق جدید بک ایجنسی، لکھنؤ ۱۹۶۷ء) جلد اول ص ۵۲، ۵۵ ۵ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی، تفہیم القرآن، (مرکزی مکتبہ اسلامی، دہلی ۱۹۸۲ء) جلد اول ص ۵۸

۶ عبداللہ یوسف علی، ص ۴۷۱، حاشیہ ۱۳۴۹، ص ۹۲۸، حاشیہ ۲۰۶۵ ص ۱۱۸۲، حاشیہ ۴۰۰۱ ص ۱۳۸۱ حاشیہ ۴۸۳۲، ص ۱۴۲۲ حاشیہ ۴۹۹۸ ص ۱۴۶۳، حاشیہ ۵۱۶۸

۷ ایضاً ص ۷۸۰ حاشیہ ۲۵۱۲، ص ۱۳۳۹ حاشیہ ۲۵۱۳، ص ۱۱۹۶ حاشیہ ۴۰۶۲

صـ۱۲۲۸ ، حاشیہ ۲۰۵۸ ، صـ۱۴۲۶ حاشیہ ۵۰۵۶ ، صـ۱۵۹۹ حاشیہ ۵۶۵۴
صـ۱۶۷۵ حاشیہ ۵۹۰۵ ، صـ۱۳۵۲ حاشیہ ۴۷۲۸ ،
۸ ایضاً صـ۱۳۵۲ ، حاشیہ ۴۷۲۸ ۔
۹ ایضاً صـ۱۴۸۰ ، حاشیہ ۵۲۱۰ ، صـ۱۴۸۶ حاشیہ ۵۲۳۳ ، صـ۱۹۷۶ حاشیہ ۵۸۳۵
۱۰ ایضاً صـ۱۹۵۶ حاشیہ ۵۸۳۵ ، صـ۱۶۵۸ حاشیہ ۵۸۴۷ ، صـ۱۶۵۸ حاشیہ ۵۸۴۹-۵۸۵۴
صـ۶-۱۶۷۵ حاشیہ ۵۹۰۵ اور ۵۹۰۸
۱۱ صـ۲۱۰ حاشیہ ۶۱۲ ۱۲ صـ۳۵۰ حاشیہ ۱۰۱۹
۱۳ ایضاً صـ۱۶۰۱ حاشیہ ۵۶۶۱ ، صـ۴۷۱ حاشیہ ۱۳۵۱ ، صـ۱۶۲۲ حاشیہ ۵۷۸۸
۱۴ ایضاً صـ۲۸۴ ، حاشیہ ۱۳۹۰ ۔ صـ۶۲۳ ، حاشیہ ۱۹۲۶ — ۱۹۲۸
۱۵ ایضاً صـ۱۷۴ حاشیہ ۴۹۹ ۔ ۱۶ ایضاً صـ۱۹۹۵ ، حاشیہ ۵۹۸۰
۱۷ ایضاً صـ۱۰۳ حاشیہ ۲۹۸ ۔ صـ۳۵۵ ، حاشیہ ۱۰۳۲ ۔ صـ۱۲۶۳ ، حاشیہ ۳۶۵۴
صـ۱۵۹۹ ، حاشیہ ۵۶۵۱ ۱۸ ایضاً صـ۳۱۹ ، حاشیہ ۹۲۹
۱۹ ایضاً صـ۴۵ ، حاشیہ ۱۰۴ ۲۰ ایضاً صـ۱۴۱۲ ، حاشیہ ۴۹۵۲
۲۱ ایضاً صـ۱۹۲۵ ، حاشیہ ۵۷۲۸
۲۲ مریم جمیلہ ، WHY I EMBRACED ISLAM ، (کریسنٹ پبلشنگ کمپنی دہلی صـ۵۳
۲۳ عبدالماجد دریابادی ، TAFSIRUL QURAN (ادارۂ تحقیقات ونشریات اسلامی
لکھنؤ ، ۱۹۸۱ء) ، جلد اول ، صـ۲۶ و ۲۷ حاشیہ ۱۷۳
۲۴ حوالۂ مذکور ، جلد اوّل ، صـ۴۵ ، حاشیہ ۲۷۵
۲۵ ایضاً ، جلد اول ، صـ۳۹ حاشیہ ۲۵۰ و ۲۵۱
۲۶ ایضاً جلد اول ، صـ۶۸-۶۷ ، حاشیہ ۴۲۲ و ۴۲۳
۲۷ ایضاً جلد اول صـ۶۸ ، حاشیہ نمبر ۴۲۲ و ۴۲۹
۲۸ ایضاً جلد اول صـ۴۳-۴۲ ، حاشیہ ۲۷۲-۲۶۹
۲۹ ایضاً جلد اول صـ۷۷-۷۶ اور ۱۱۰-۱۰۹ ، حاشیہ ۵۱۷-۵۱۶ اور ۱۶۶

عورت کا قصاص اور اس کی دیت

سید جلال الدین عمری

قصاص جان کا بھی ہوتا ہے اور جراحات اور زخموں کا بھی۔ جان کا قصاص یہ ہے کہ جو شخص ناحق کسی کو قتل کرے اس کے بدلہ میں اسے قتل کر دیا جائے۔ زخموں اور جراحات کا قصاص یہ ہے کہ اگر کوئی کسی کو زخمی کر دے یا اس کے کسی عضو کو نقصان پہونچائے تو اس کے مساوی اس سے بدلہ لیا جائے۔ دیت اس مالی معاوضہ کو کہا جاتا ہے جو جان کے ضیاع یا جسمانی نقصان پر شریعت نے رکھا ہے۔ قصاص اور دیت کا یہ قانون انسانی کے جسم و جان کی حفاظت کے لئے ہے۔ اس پر ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس میں عورت اور مرد کے درمیان فرق کیا گیا ہے۔

یہ ایک فقہی بحث ہے۔ اس میں فقہاء کی رائیں اور مسالک مختلف ہیں۔ یہاں اس بات کی کوشش کی جائے گی کہ اس مسئلہ کی ضروری تفصیلات پیش کر کے راجح مسلک کی نشاندہی کی جائے۔

عورت کی جان کا قصاص مرد سے

قرآن مجید نے قصاص کا حکم ان الفاظ میں دیا ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى۔ (البقرہ: ۱۷۸)

اے ایمان والو! تم پر مقتولین میں قصاص (برابری) فرض کر دیا گیا ہے۔

اس کی حکمت اس طرح بیان کی ہے۔

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (البقرہ: ۱۷۹)

اے عقل مندو! تمہارے لیے قانون قصاص میں زندگی ہے تاکہ تم اپنی جان جانے کے ڈر سے دوسروں کے قتل سے بچے رہو۔

توریت کے حوالے سے کہا گیا۔

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ

ہم نے توریت میں یہودیوں پر یہ حکم فرض

النَّفْسَ بِالنَّفْسِ (المائدہ: ۴۵) کردیا تھا کہ جان کے بدلہ جان لی جائے گی۔

اس قانون کے تحت مرد عورت کو قتل کردے تو مرد سے قصاص لیا جائے گا اور عورت مرد کو قتل کردے تو مرد سے قصاص لیا جائے گا۔ احادیث سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ ایک حدیث میں صراحت کے ساتھ کہا گیا ہے۔

الرجل یقتل بالمرأۃ اذا قتلھا[۱] رداگر عورت کو قتل کردے تو اس کے بدلہ میں اسے قتل کیا جائے گا۔

اس کی تائید اور روایتوں سے بھی ہوتی ہے۔ صحاح ستہ کی روایت ہے کہ ایک یہودی نے ایک انصاری لڑکی کا زیور چھیننے کے لئے اس کا سر کچل کر ایک گڑھے میں پھینک دیا۔ جان کنی کی حالت میں لڑکی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لائی گئی۔ جن لوگوں کے بارے قتل کا شبہ تھا ان میں سے ایک ایک کا نام لے کر اس سے پوچھا گیا تو اس نے سر کے اشارے سے انکار کیا، لیکن جب اس یہودی کا نام لیا گیا جس نے قتل کیا تھا تو اس نے اشارے ہی سے اثبات میں جواب دیا۔ اس کے بعد اس یہودی سے دریافت کیا گیا تو اس نے تھوڑے سے ردوکد کے بعد اپنے جرم کا اعتراف کرلیا۔ چنانچہ قصاص میں اسے بھی پتھر مار کر ہلاک کردیا گیا۔[۲]

امام نووی فرماتے ہیں اس حدیث سے بہت سے مسائل نکلتے ہیں۔

منھا قتل الرجل بالمرأۃ و ھو اجماع من یعتد بہ[۳] ان میں سے ایک یہ ہے کہ مرد کو عورت کے بدلہ میں قتل کیا جائے گا اس پر قابل لحاظ سب ہی لوگوں کا اجماع ہے۔

---

[۱] بیہقی: السنن الکبریٰ ۸/۲۸ یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ بھی آئی ہے۔ ان الرجل یقتل بالانثی۔ اس حدیث کی سند پر جرح کی گئی ہے لیکن عام طور پر محدثین نے اسے قبول کیا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھئے التلخیص الحبیر ۳/۲۳۶۔

[۲] بخاری، کتاب الدیات، باب سوال القاتل حتی یقر۔ مسلم، کتاب القسامہ الخ، باب ثبوت القصاص فی القتل الخ ابوداؤد، کتاب الدیات، باب یقاد من القاتل۔ ترمذی، ابواب الدیات، باب ماجاء فی من رضخ راسہ بصخرۃ۔ نسائی، کتاب القسامہ، باب القود من الرجل للمرأۃ۔

[۳] شرح مسلم: ۲/۵۸۔ امام شوکانی فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ کوئی غیر مسلم مسلمان عورت کو قتل کردے تو قصاص میں اسے قتل کردیا جائے گا۔ لیکن کیا یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب کہ قاتل مسلمان ہو۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ابوداؤد وغیرہ کی ایک لمبی روایت میں آتا ہے۔

إنَّ عقل المرأة بين عصبتها	عورت کی دیت (اگر وہ کسی ایسے جرم کا ارتکاب
من كانوا لا يرثون منها	کرگزرے تو) اس کے عصبہ پر واجب ہوگی۔ عصبہ
شيئا الا ما فضل عن ورثتها	سے مراد وہ لوگ ہیں جو اصحاب الفروض کو
فان قتلت فعقلها بين	ان کے متعین حصے دینے کے بعد اس کی ساری
ورثتها وهم يقتلون	وراثت کے حقدار ہوں گے (جیسے بیٹے، پوتے
قاتلهم [1]	بھائی وغیرہ) لیکن اگر اس کا قتل ہو جائے تو اس
	کی جو دیت ملے گی وہ سب وارثوں کے درمیان
	تقسیم ہوگی اور وہ (قصاص لینا چاہیں تو) اپنے
	قاتل کو قتل کر سکیں گے۔

وہ اپنے قاتل کو یعنی عورت کے قاتل کو قتل کریں گے۔ چنانچہ نسائی اور ابن ماجہ کی روایت میں قاتلها (اس کے قاتل) کے الفاظ موجود ہیں[2]۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ عورت کے قصاص میں مرد کو قتل کیا جائے گا۔ عورت کے قاتل کو ورثاء کا قاتل قرار دینے سے اس کی قانونی حیثیت ظاہر ہوتی ہے گویا وہ صرف ایک عورت کا قاتل نہیں بلکہ اس کے سارے ورثاء کا قاتل ہے۔ انھیں یہ قانونی حق حاصل ہے کہ چاہیں تو اس سے قصاص لیں، یا دیت پر راضی ہو جائیں یا معاف کر دیں۔

سید التابعین حضرت سعید بن مسیبؒ فرماتے ہیں۔

الرجل يقتل بالمرأة اذا	مرد کو عورت کے عوض قتل کیا جائے گا
قتلها [3]	اگر وہ اسے قتل کر دے۔

(بقیہ گذشتہ حاشیہ) یہ اشکال بہرحال باقی ہے۔ اس لیے کہ شریعت نے غیر مسلم اور مسلم کے قصاص میں فرق کیا ہے۔ مسلمان سے غیر مسلم کا قصاص نہیں لیا جا سکتا۔ نیل الاوطار: ۷/۱۶۲ لیکن جس فرق کی بنیاد پر امام شوکانی نے اشکال ظاہر کیا ہے اس پر سب کا اتفاق نہیں ہے۔ احناف کے نزدیک ایک مسلمان کسی ذمی کو قتل کر دے تو قصاص میں اسے بھی قتل کیا جائے گا۔ ہدایہ: ۴/۵۹۵

[1] ابوداؤد، کتاب الدیات، باب دیات الاعضاء۔

[2] نسائی، کتاب القسامۃ، باب کم دیۃ شبہ العمد ابن ماجہ، ابواب الدیات، باب عقل المرأۃ علی عصبتها الخ

[3] بیہقی: السنن الکبریٰ: ۸/۲۸

امام بخاری فرماتے ہیں۔

قال اھل العلم یقتل الرجل بالمرأۃ [1]

اہلِ علم نے کہا ہے کہ مرد کو عورت کے قصاص میں قتل کیا جائے گا۔

یہی رائے ائمہ اربعہ، امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور عام علماء امت کی ہے[2]۔ علامہ ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ اس پر اجماع ہے کہ مرد سے عورت کا اور عورت سے مرد کا قصاص لیا جائے گا۔ صحابہ میں حضرت علیؓ اور تابعین میں حضرت حسن بصریؒ کے بارے میں آتا ہے کہ اگر مرد عورت کو قتل کردے اور اس کے ورثاء قصاص میں اسے قتل کرنا چاہیں تو آدھی دیت دے کر قتل کرسکتے ہیں (اس لیے کہ عورت کی دیت نصف ہے) اگر وہ آدھی دیت نہ دیں تو انھیں عورت کی دیت مل جائے گی۔ لیکن حضرت علیؓ سے یہ ثابت نہیں ہے۔ یہ دراصل بصرہ کے فقیہ عثمان البتی کا قول ہے[3]۔ یہ بھی آتا ہے کہ حضرت حسن بصریؒ اور عطاء کی رائے بھی وہی تھی جو جمہور کی رائے ہے[4]۔

یہ کوئی مضبوط دلیل نہیں ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے نصف ہے اس لیے مرد سے اسی وقت قصاص لیا جائے گا جب کہ آدھی دیت اسے دے دی جائے۔ اس لئے کہ دونوں کی قذف کی سزا ایک ہے۔ عورت اگر مرد پر یہ تہمت لگائے تو اسے جو سزا دی جائے گی وہی سزا مرد کو دی جائے گی اگر وہ عورت پر تہمت باندھے۔ مرد کو یہ سزا دینے کے لیے اسے کوئی بدل یا رقم نہیں دی جائے گی۔ قصاص میں قاتل اور مقتول کی قیمت نہیں دیکھی جاتی ہے۔ اسی وجہ سے ایک فرد کو پوری ایک جماعت مل کر قتل کرے تو بھی سب کو قتل کیا جائے گا[5]۔

امام شوکانی فرماتے ہیں قصاص کے مقصد اور حکمت سے بھی جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ قصاص کی حکمت یہ ہے کہ انسان کا خون نہ بہے اور ظلم وزیادتی سے اس کی جان محفوظ رہے۔ اگر مرد سے عورت کا قصاص نہ لیا جائے تو کئی ایک اسباب کی بنا پر اس کی جان ضائع جاسکتی ہے۔ ایک سبب وراثت سے اسے محروم کرنا ہے۔ جو شخص وراثت میں اسے اس کا حصہ نہ دینا چاہے وہ اسے قتل کر بیٹھے گا۔ دوسرا سبب دورِ جاہلیت کی طرح ذلت اور عار کا احساس ہے۔

---

[1] بخاری، کتاب الدیات، باب القصاص بین الرجال والنساء۔ [2] ابن قدامہ: المغنی: ۶۷۹/۷

[3] فتح الباری: ۱۲/۱۶۰، نیز ملاحظہ ہو تفسیر کبیر ۱۰۸/۲ [4] ابن قدامہ: المغنی ۶۷۹/۷

[5] المغنی ۶۷۹/۷

خاص طور پر اس صورت میں جب کہ ان سے معمولی سی غلطی ہی سرزد ہو جائے۔ یہی غلط قسم کا احساس تھا جس کی وجہ سے جاہلیت میں لڑکیوں کو زندہ دفن کر دیا جاتا تھا۔ تیسرا سبب ان کی کم زوری ہے۔ جو شخص ان کو قتل کرنا چاہے اسے اس بات کا خوف نہیں ہوتا کہ وہ مردوں کی طرح مدافعت کریں گی۔ لہٰذا قصاص میں رخصت یا ڈھیل ہو تو عورت پر زیادتی بڑھ جائے گی اور اس کی جان لینا آسان ہو جائے گا۔[۱]

عورت کی جان کا قصاص عورت سے

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ اس بات پر امت کا تقریباً اجماع ہے یا کم از کم ائمہ اربعہ اور جمہور امت کا اتفاق ہے کہ مرد کے قصاص میں عورت کو اور عورت کے قصاص میں مرد کو قتل کیا جائے گا۔ اب ایک سوال یہ باقی رہ جاتا ہے کہ قاتل اور مقتول دونوں ہی عورتیں ہوں تو کیا ان کے درمیان بھی قصاص کا یہ قانون نافذ ہوگا؟ اس کا جواب بالکل واضح ہے۔ جب ایک عورت کے قصاص میں مرد کی جان لی جا سکتی ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ عورت کے قصاص میں عورت کو قتل نہ کیا جائے۔ قرآن نے صاف الفاظ میں کہا ہے۔ وَالْاُنْثٰى بِالْاُنْثٰى (البقرہ: ۱۷۸) (عورت کے بدلہ عورت قتل کی جائے گی) چنانچہ فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عورت کے قصاص میں عورت کی جان لی جا سکتی ہے۔ قرآن شریف کے الفاظ عام ہیں اس سے فقہ حنفی میں یہ استدلال بھی کیا گیا ہے کہ کوئی آزاد عورت کسی باندی کو قتل کر دے تو بھی اس سے قصاص لیا جائے گا۔[۲]

عورت کے جراحات کا قصاص

اب جراحات اور زخموں کے قصاص کو لیجئے۔ اس کی بھی وہ ساری شکلیں بنتی ہیں جو نفس کے قتل کی تھیں۔ ۱۔ عورت سے مرد کا قصاص لیا جائے۔ ۲۔ مرد سے عورت کا قصاص لیا جائے ۳۔ عورت کا عورت سے قصاص لیا جائے۔

قرآن مجید میں قصاص کا حکم اس آیت میں ہے۔

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا اَنَّ النَّفْسَ — ہم نے تورات میں یہودیوں پر فرض کر دیا

---

[۱] نیل الاوطار: ۷/۱۶۲ [۲] رد المحتار علی الدر المختار ۵/۴۷۱

بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَ
الْاَنْفَ بِالْاَنْفِ وَالْاُذُنَ بِالْاُذُنِ
وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ
قِصَاصٌ ؕ فَمَنْ تَصَدَّقَ
بِهٖ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهٗ ؕ وَمَنْ
لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ
اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ ۝
(المائدہ: ۴۵)

تھا (یہی حکم اب اس امت کے لیے بھی ہے) کہ جان کے بدلہ جان، آنکھ کے بدلہ آنکھ، ناک کے بدلہ ناک، کان کے بدلہ کان اور دانت کے بدلہ دانت۔ اور دوسرے (خاص) زخموں کا بدلہ بھی ان کے برابر ہے۔ پھر جو شخص زیادتی کرنے والوں کو معاف کردے تو یہ اس کے گناہوں کا کفارہ ہوگا۔ جو لوگ اللہ کے نازل کردہ قانون کے مطابق فیصلہ نہ کریں وہی ظالم ہیں۔

سوال یہ ہے کہ مرد عورت کی یا عورت مرد کی جان لے تو جس طرح ان سے قصاص لیا جاتا ہے، کیا اسی طرح اگر وہ دونوں ایک دوسرے کو جسمانی طور پر مجروح کریں اور نقصان پہونچائیں تو ان سے قصاص لیا جائے گا؟ یا ان دونوں کے احکام الگ ہیں۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ اہل عرب عورت کے قصاص میں مرد کو قتل نہیں کرتے تھے بلکہ عورت کے قصاص میں عورت کو اور مرد کے قصاص میں مرد کو قتل کرتے تھے۔ اس آیت میں بتایا گیا کہ مسلمان مرد اور عورت، اگر وہ آزاد ہیں تو، ایک دوسرے کے مساوی ہیں۔ ایک نے دوسرے کی عمداً جان لی یا اس سے کم تر درجہ کا نقصان پہونچایا تو اس سے برابر کا قصاص لیا جائے گا۔[1]

امام نووی فرماتے ہیں کہ صحابہ و تابعین اور بعد کے علماء میں سے جمہور نے اس آیت سے یہ استدلال کیا ہے کہ قصاص کا یہ قانون مردوں اور عورتوں کے درمیان بھی جاری ہوگا۔ ان میں سے ایک دوسرے کے قاتل کو قتل کیا جائے گا اور جو جسمانی ضرر اور نقصان پہونچائے اس سے اس کے برابر قصاص لیا جائے گا۔[2] مثال کے طور پر مرد عورت کا یا عورت مرد کا ہاتھ توڑ دے تو قصاص

---

[1] مزید فرماتے ہیں کہ یہی اصول غلاموں اور لونڈیوں کے مابین بھی جاری ہوگا۔ ابن جریر: تفسیر ۲/۶۰ غلاموں اور لونڈیوں کا مسئلہ اس وقت زیر بحث نہیں ہے۔ اس سے بحث کسی دوسرے موقع پر ہم انشاء اللہ کریں گے۔

[2] شرح مسلم: ۲/۵۹

میں اس کا ہاتھ بھی توڑ دیا جائے گا لیکن اگر نقصان کی کوئی ایسی صورت ہو جس میں برابر قصاص لینا ممکن نہ ہو تو دیت لی جائے گی۔

حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ ان کی پھوپھی رُبَیِّع نے ایک انصاری لڑکی کا دانت توڑ دیا۔ رُبَیِّع کے لوگ چاہتے تھے کہ معاف کر دیا جائے یا دیت لے لی جائے لیکن لڑکی کے خاندان والے قصاص پر اصرار کر رہے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں مقدمہ پہونچا تو آپ نے قصاص کا حکم دیا تو حضرت انس کے چچا (ربیع کے بھائی) نے کہا 'اے اللہ کے رسول! خدا کی قسم ربیع کا دانت توڑا نہیں جائے گا۔ (یہ بات انھوں نے آپ کی تردید اور مخالفت میں نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی رحمت پر یقین کی وجہ سے یا اس اعتماد پر کہ وہ لڑکی کے رشتہ داروں کو عفو و درگزر یا دیت پر تیار کر لیں گے، کہی تھی) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اے انس! کتاب اللہ کا حکم قصاص کا ہے یہ تو ضرور لیا جائے گا۔ اس کے تھوڑی دیر بعد لڑکی والے قصاص کی جگہ دیت لینے پر آمادہ ہو گئے۔ یہ دیکھ کر آپ نے فرمایا اللہ کے بعض بندے ایسے ہیں کہ وہ قسم کھالیں تو اللہ اسے پوری کر دیتا ہے[1]

یہ بخاری وغیرہ کی روایت ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ایک عورت دوسری عورت کو زخمی کر دے تو اس سے قصاص لیا جائے گا۔ مسلم کی روایت میں ہے کہ ربیع کی بہن ام حارثہ نے ایک شخص کو زخمی کر دیا۔ یہ جھگڑا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہونچا تو آپ نے فرمایا اس سے قصاص لیا جائے گا۔ اس پر ربیع کی ماں نے کہا کہ کیا ام حارثہ سے قصاص لیا جائے گا۔ خدا کی قسم ایسا نہیں ہوگا۔ آپ نے ان سے فرمایا سبحان اللہ! ام الربیع تم کیسی باتیں کرتی ہو۔ اللہ کی کتاب کا قانون ہے کہ قصاص لیا جائے۔ لیکن جو شخص زخمی ہوا تھا اس کے لوگ بعد میں دیت پر راضی ہو گئے۔ اس پر آپ نے فرمایا اللہ کے کچھ بندے ایسے ہوتے ہیں کہ اگر وہ قسم کھالیں تو اسے وہ پوری کر دیتا ہے[2]

---

[1] بخاری، کتاب الصلح، باب الصلح فی الدیۃ۔ کتاب التفسیر (سورہ البقرہ) باب یا ایھا الذین اٰمنوا کتب علیکم القصاص (سورہ المائدہ) باب قولہ والجروح قصاص۔ ابو داؤد، کتاب الدیات باب القصاص فی السن۔

[2] مسلم، کتاب القسامہ، باب اثبات القصاص فی الاسنان الخ۔ امام بخاری نے یہ روایت ترجمہ باب میں نقل کی ہے۔ کتاب الدیات، باب القصاص بین الرجال والنساء الخ۔ دونوں روایتوں کی تفصیلات میں جو اختلاف ہے اس کی بنا پر امام بیہقی فرماتے ہیں کہ یہ ایک نہیں بلکہ دو الگ الگ واقعات ہیں لیکن ابن ترکمانی نے اسے دو واقعات ماننے سے انکار کیا ہے۔ السنن الکبریٰ مع الجواہر النقی: ۸/۳۹، ۶۴۔ علامہ ابن حزم کی رائے یہ ہے کہ یہ ایک ہی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

امام نووی فرماتے ہیں اس حدیث سے کئی باتیں معلوم ہوتی ہیں۔

منها اثبات القصاص بین — ان میں سے ایک یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے
الرجل والمرأۃ [1] — کہ مرد اور عورت کے درمیان قصاص ہوگا۔

اب صحابہ و تابعین کے بعض اقوال پیش کیے جا رہے ہیں جن سے عورت سے مرد کے قصاص اور مرد سے عورت کے قصاص کا ثبوت ملتا ہے۔

امام بخاری فرماتے ہیں، حضرت عمرؓ سے روایت کی جاتی ہے کہ انھوں نے فرمایا۔

تقاد المرأۃ من الرجل فی — عورت عمداً اگر مرد کو قتل کر دے یا اس سے
کل عمد یبلغ نفسہ، فما دونها — کم تر درجہ میں کوئی چوٹ ہی پہونچا دے تو اس
من الجراح [2] — سے قصاص لیا جائے گا۔

جب عورت سے مرد کے قتل اور جراحات یا زخموں کا قصاص لیا جائے گا تو مرد سے عورت کا بھی قصاص لیا جانا چاہیئے۔ چنانچہ حضرت عمرؓ ہی سے مروی ہے۔

جرح الرجال والنساء سواء [3] — مردوں اور عورتوں کے زخم مساوی ہیں

حضرت عمر بن عبد العزیزؒ فرماتے ہیں۔

القصاص فی ما بین المرأۃ و — عورت اور مرد کے درمیان قصاص کا قانون
الرجل حتی فی النفس [4] — نافذ رہے گا حتیٰ کہ نفس کے معاملہ میں بھی۔

ابو الزناد، دور تابعین کے مشہور فقہاء سبعہ اور ان ہی جیسے دوسرے علماء اور فقہاء کے بارے میں فرماتے ہیں۔

انهم کانوا یقولون المرأۃ — عورت سے مرد کا قصاص لیا جائے گا۔

(بقیہ گزشتہ حاشیہ) عورت کے دو واقعات ہیں۔ ایک میں اس نے ایک شخص کو زخمی کیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دیت کا فیصلہ فرمایا دوسرے میں انھوں نے دانت توڑا تو قصاص کا فیصلہ ہوا۔ پہلے واقعہ میں قسم کھانے والی ان کی ماں تھیں اور دوسرے میں ان کے بھائی نے قسم کھائی۔ فتح الباری ۱۲/۱۷۳، ۱۷۴؛ لیکن یہ تفصیل خود بھی روایات سے پوری طرح ہم آہنگ نہیں معلوم ہوتی۔ امام نووی نے بھی انھیں دو واقعات ہی قرار دیا ہے۔ شرح مسلم: ۲/۵۹

[1] شرح مسلم: ۲/۵۹ — [2] بخاری، کتاب الدیات، باب القصاص بین الرجال والنساء۔
[3] فتح الباری: ۱۲/۱۷۳ — [4] حوالہ سابق

تقاد من الرجل عینا بعین و	آنکھ کے بدلا آنکھ، کان کے بدلہ کان ہر طرح
اذنا باذن وکل شیئ من الجراح	کے زخم کے بدلا اسی کے مساوی زخم۔ (اسی
علی ذالك وان قتلها قتل	طرح مرد سے بھی عورت کا قصاص لیا جائے گا)
بها۔[1]	اور مرد اسے قتل کردے تو اسے قتل کیا جائے گا۔

اوپر سورۂ مائدہ کی جو آیت گزر چکی ہے اس سے استدلال کرتے ہوئے امام مالک فرماتے ہیں۔

القصاص یکون بین النساء کما	عورتوں کے درمیان اسی طرح قصاص ہوگا
یکون بین الرجال والقصاص	جس طرح مردوں کے درمیان ہوتا ہے۔ اور
ایضا یکون بین الرجال والنساء[2]	مردوں اور عورتوں کے درمیان بھی قصاص ہوگا۔

علامہ ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں کہ جن افراد کے درمیان ایک دوسرے سے نفس کا قصاص لیا جاتا ہے ان میں جراحات کا قصاص بھی ایک دوسرے سے لیا جائے گا۔ یہی امام مالک، امام ثوری، امام شافعی، اسحٰق بن راہویہ، ابوثور اور امام احمد کی رائے ہے[3] اس اصول کے تحت چونکہ مرد کے قصاص میں عورت کی اور عورت کے قصاص میں مرد کی جان لی جاتی ہے لہٰذا وہ ایک دوسرے کو جو زخم پہونچائیں اس کا بھی ان سے قصاص لیا جائے گا۔

فقہ حنفی کی رو سے عورت اور مرد کے درمیان نفس کا قصاص تو ہے لیکن جراحات کا قصاص نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے جو بھی دوسرے کو قتل کرے قصاص میں اسے قتل کیا جائے گا لیکن فرض کیجئے عورت مرد کا یا مرد عورت کا ہاتھ قطع کردے تو قصاص میں ان میں سے کسی کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا بلکہ دیت لی جائے گی۔ قتل سے عورت کی بھی جان جائے گی اور مرد کی بھی۔ جان کا ضیاع دونوں میں مشترک ہے۔ اس لئے دونوں سے ایک دوسرے کا قصاص لیا جائے گا۔ لیکن اعضاء کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔ ان کی نوعیت مال کی ہے۔ مال بھی نفس کے تحفظ کے لیے ہوتا ہے اور اعضاء جسم کا مقصد بھی یہی ہے۔ ان میں قصاص اسی وقت ہوگا جب کہ ان کی قیمت ایک ہو۔ شریعت نے عورت کے اعضاء کی دیت مرد کی دیت سے کم رکھی ہے (اس سے ہم

---

[1] السنن الکبریٰ: ۸/۴۰ [2] موطا امام مالک: کتاب العقول، القصاص فی القتل
[3] المغنی ۷/۶۷۹، ۶۸۰

آگے چل کر بحث کریں گے) جب دونوں کی مالیت میں فرق ہے تو ان کے درمیان قصاص نہیں ہوگا۔

سورۂ مائدہ کی آیت ۴۵ میں قصاص کا جو حکم دیا گیا ہے وہ مطلق نہیں ہے۔ یہ بات سب ہی کے نزدیک تسلیم شدہ ہے کہ حربی یا مستامن کا قصاص نہیں لیا جاتا۔ جب آیت کے حکم سے اسے مستثنیٰ کیا گیا ہے تو حدیث کے ذریعہ دوسروں کو بھی مستثنیٰ کیا جاسکتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ مردوں کے ہاتھ چھوٹے بڑے ہوتے ہیں اور توانائی اور قوت گرفت کے لحاظ سے ان میں فرق بھی ہوتا ہے جب ان کے درمیان قصاص میں فرق نہیں کیا جاتا تو عورت اور مرد کے ہاتھ میں جو فرق ہے اس کا بھی اعتبار نہیں ہونا چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عورت اور مرد کے اعضاء کی دیت میں چونکہ فرق کیا گیا ہے اس لیے اس کا تو اعتبار کیا جاسکتا ہے لیکن مردوں کے ہاتھوں میں جو فرق ہے اس کا اعتبار نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے کہ اس کا کوئی ضابطہ نہیں ہے لہٰذا انھیں ایک دوسرے کے مساوی سمجھا جائے گا۔[1]

ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ اعضاء کے قصاص میں دیت کی برابری کو بنیاد مانا جائے تو کم از کم عورت سے مرد کا قصاص لینا غلط ہوگا۔ اس لیے کہ مرد کے اعضاء کی دیت عورت کے اعضاء کی دیت سے زیادہ ہے۔ جو چیز زیادہ قیمتی ہے اس کا قصاص کم قیمت والی چیز سے کیوں نہیں لیا جاسکتا۔ مثال کے طور پر اگر عورت مرد کا ہاتھ کاٹ دے تو اس کا ہاتھ کاٹ دینا بدرجہ اولیٰ صحیح ہوگا۔ اس لئے کہ مرد کے ہاتھ کی دیت عورت کے ہاتھ کی دیت کے برابر ہی نہیں، اس سے زیادہ ہے۔ حالانکہ فقہ حنفی میں اسے بھی صحیح نہیں قرار دیا گیا ہے۔[2]

فقہ حنفی کا مشہور مسلک یہی ہے لیکن فقہ حنفی ہی میں ایک رائے اس کے جواز کی بھی ملتی ہے۔ اس کے لحاظ سے عورت اگر مرد کا ہاتھ کاٹ دے تو قصاص میں اس کا ہاتھ بھی کاٹا جاسکتا ہے۔[3] اس رائے کو اگر مان لیا جائے تو یہ اعتراض ختم ہوجاتا ہے۔

سر اور چہرے کے زخموں[4] کے بارے میں ایک رائے فقہ حنفی میں یہ ہے کہ ان میں بھی عورت اور مرد کے درمیان قصاص نہ ہوگا۔ اس لیے کہ قصاص کے لیے منفعت اور قیمت

---

[1] ہدایہ: ۴/۵۶۶۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھی جائے کفایہ: ۵/۱۲۶۷۔ [2] المغنی ابن قدامہ: ۷/۶۸

[3] درالمختار: ۵/۴۸۸ [4] ان زخموں کو 'شجاج' کہا جاتا ہے۔ ان کی قسمیں، ان کے احکام، کن اقسام میں قصاص واجب ہوتا ہے اور کن میں دیت۔ اس کی تفصیل کے لیے دیکھی جائے ہدایہ: ۴/۵۸۶ - ۵۸۸

میں برابری ضروری ہے۔ عورت اور مرد کے درمیان یہ برابری نہیں ہے۔ لیکن ایک رائے یہ بھی ہے کہ ان زخموں میں عورت اور مرد کے درمیان قصاص ہوگا۔ اس لئے کہ اعضاء وجوارح کے قصاص اور ان زخموں کے قصاص میں فرق ہے۔ اعضاء وجوارح کٹ جائیں تو منفعت ختم ہو جاتی ہے اور عیب لاحق ہوتا ہے لیکن چہرہ کے زخموں میں منفعت میں تو کوئی فرق نہیں آتا البتہ عیب پیدا ہو جاتا ہے۔ اس میں مرد اور عورت دونوں برابر ہیں[1]

صرف چہرہ کے زخموں ہی سے عیب نہیں پیدا ہوتا اعضاء وجوارح کے کٹ جانے سے بھی عیب پیدا ہوتا ہے۔ اسے سامنے رکھا جائے تو فقہ حنفی کی رائے پر مزید غور و فکر کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ اس معاملہ میں دیگر ائمہ اور جمہور کا مسلک ہی زیادہ قوی معلوم ہوتا ہے یعنی یہ کہ اعضاء وجوارح کے قصاص میں بھی عورت اور مرد کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

عورت کی دیت

اب دیت کے مسئلہ کو لیجئے۔ اس مسئلہ میں حسب ذیل رائیں ہمیں ملتی ہیں۔

فقہاء احناف کے نزدیک عورت کی دیت، چاہے وہ جان کی ہو یا اعضاء وجوارح کی مرد کی دیت کے نصف ہے[2]

یہی امام شافعی، حضرت سفیان ثوری، امام لیث اور ابو ثور وغیرہ کی رائے ہے[3] اس کی دلیل حضرت معاذ بن جبلؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

دیۃ المرأۃ علی النصف من دیۃ الرجل[4]	عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف ہے۔

اس روایت کی سند کم زور ہے[5] البتہ حضرت علی فرماتے ہیں۔

جراحات النساء علی النصف من دیۃ الرجل فی ما قل وکثر[6]	عورت کے جراحات کی دیت مرد کی دیت کے نصف ہے، چاہے وہ کم ہو یا زیادہ۔

---

[1] رد المحتار علی الدر المختار: ۵/۴۸۸ [2] ہدایہ: ۴/۵۸۲

[3] بدایۃ المجتہد ۲/۴۶۳۔ المغنی ۷/۷۹۷ [4] بیہقی: السنن الکبریٰ: ۸/۹۵

[5] اس کی سند کے بارے میں امام بیہقی کہتے ہیں لا یثبت مثلہ (اس طرح کی سند ثابت نہیں ہوتی) حوالہ سابق ۹۶

[6] حوالہ سابق۔

ابراہیم نخعی حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ دونوں سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا۔

عقل المرأۃ علی النصف من	عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف ہے
دیۃ الرجل فی النفس وما دونھا[1]	چاہے وہ جان کی دیت ہو یا اس سے کم کسی زیادتی کی۔

یہی رائے حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی بھی بیان کی جاتی ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں مجھے ان کی یہ رائے کہیں نہیں ملی[2]

سوال یہ ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے نصف کیوں ہے؟ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ مرد چونکہ خاندان کا کفیل ہوتا ہے اور اس کا معاشی بوجھ اٹھاتا ہے اس لیے اس کے انتقال سے خاندان کا مالی نقصان اس سے کہیں زیادہ ہوتا ہے جتنا عورت کے انتقال سے ہوتا ہے۔ اس لیے عورت کی دیت سے مرد کی دیت دگنی رکھی گئی ہے۔ رشید رضا مصری کہتے ہیں۔

والاصل فی ذالك ان المنفعۃ	اس مسئلہ میں بنیادی بات یہ ہے کہ مرد کے
التی تفوت اھل الرجل	انتقال سے اس کے گھر والے جس فائدہ
بفقدہ اکبر من المنفعۃ	سے محروم ہوتے ہیں وہ اس فائدہ سے بہت
التی تفوت بفقد الانثیٰ	بڑا ہے جس سے انھیں عورت کے انتقال کی
فقدرت بحسب الارث[3]	وجہ سے محروم ہونا پڑتا ہے۔ لہٰذا میراث میں
	جس طرح مرد کا حصہ دوگنا ہے اسی طرح
	دیت بھی اس کی دگنی رکھی گئی۔

ایک اور بات بھی کہی گئی ہے وہ یہ کہ اسلامی قانون کی رو سے بعض اہم دینی مناصب کے لیے مرد ہی کو موزوں سمجھا گیا ہے۔ جیسے نماز اور حج کی امامت، اس کے علاوہ ریاست کی سربراہی، فوجی خدمات، سرحدوں کی حفاظت جیسی اجتماعی ذمہ داریوں کا بوجھ بھی مرد ہی پر ڈالا گیا ہے۔ خالص دنیوی معاملات میں بھی جو صنعتیں اور پیشے انسان کی بقا کے لیے ضروری

---

[1] بیہقی: السنن الکبریٰ ۹۶/۸۔ امام بیہقی کہتے ہیں یہ روایت منقطع ہے لیکن اوپر کی روایت کی تائید کرتی ہے۔ حضرت عمرؓ سے اس سے مختلف روایت بھی آتی ہے۔ بیہقی ۹۷/۸

[2] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو۔ التلخیص الحبیر: ۳۳۹/۴ [3] تفسیر المنار: ۲۲۲/۵

ہیں ان میں بھی اس کا حصہ زیادہ ہے۔ اس لحاظ سے مرد کے قتل سے خاندان ہی کا نہیں پورے معاشرہ کا جو نقصان ہوتا ہے وہ اس نقصان سے زیادہ ہے جو عورت کے قتل سے ہوتا ہے۔ اس لئے فطری طور پر اس کی دیت بھی عورت کی دیت سے دوگنی رکھی گئی ہے[۱]

اس میں شک نہیں ان دلائل میں کافی وزن ہے۔ لیکن احکام شریعت کا فیصلہ محض عقلی دلائل کی بنیاد پر نہیں ہوتا اس کے لیے قرآن و سنت سے مضبوط دلائل کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس مسئلہ میں جن روایات اور آثار کو پیش کیا جاتا ہے، جیسا کہ ہم نے عرض کیا، وہ کچھ زیادہ قوی نہیں ہیں۔

امام مالک اور امام احمد وغیرہ کے نزدیک ایک ثلث دیت تک مرد اور عورت کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے البتہ ایک ثلث کے بعد عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف ہو جائے گی[۲] اس کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

عقل المرأۃ مثل عقل الرجل	عورت کی دیت مرد کی دیت کے برابر ہے۔
حتی یبلغ الثلث من دیتھا[۳]	یہاں تک کہ اس کی دیت ایک ثلث کو پہونچ جائے۔

اس روایت میں بھی ضعف ہے[۴]

اس مسلک کی تائید میں حضرت زید بن ثابتؓ کا یہ قول پیش کیا جاتا ہے۔ فرماتے ہیں

جراحات الرجال والنساء سواء	مردوں اور عورتوں کے زخموں کی دیت ایک ثلث
الی الثلث فما زاد فعلی النصف[۵]	تک برابر ہے جو زیادہ ہو وہ عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف ہوگی۔

اسی قسم کی ایک روایت حضرت عمرؓ سے بھی آتی ہے[۶]

حضرت سعید بن مسیبؒ فرماتے ہیں کہ ایک تہائی دیت تک عورت اور مرد کی دیت برابر ہوگی۔ چاہے وہ انگلی کی ہو یا دانت کی، جسم کے زخم کی ہو یا سر کے چوٹ کی (اس کے بعد اس کی دیت مرد کی دیت کے نصف ہو جائے گی)

---

[۱] ملاحظہ ہو۔ اعلام الموقعین ۲/۱۱۲۔ [۲] المغنی ۷/۷۹۷-۷۹۸۔

[۳] نسائی۔ ابواب القسامہ۔ عقل المرأۃ۔ دارقطنی کتاب الحدود والدیات۔ ۶: ۳۲۷۔

[۴] ملاحظہ ہو بیہقی ۸/۹۶ التعلیق المغنی: ۳۲۷ علامہ زرقانی کہتے ہیں۔ اسنادہ ضعیف۔ شرح الزرقانی علی الموطا ۴/۳۲۔

[۵] بیہقی: ۸/۹۶۔ [۶] حوالہ سابق۔

امام مالک فرماتے ہیں امام زہریؒ اور عروہ بن زبیرؒ کی رائے بھی وہی ہے جو حضرت سعید بن مسیبؒ کی رائے ہے[۱]

کہا جاتا ہے کہ یہی جمہور اہل مدینہ اور تابعین کے مشہور فقہاء سبعہ، حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ، امام لیث، قتادہ وغیرہ کی رائے ہے[۲]

قاضی ابن رشد مالکی ہیں، وہ ان دلائل کے بارے میں فرماتے ہیں ولا اعتماد للطائفة الاولی الا مراسیل[۳] (پہلے گروہ — اس سے مراد امام مالک وغیرہ ہیں۔ کا اعتماد اس مسئلہ میں صرف چند مرسل روایات پر ہے)

یہ ان کی سندوں کا حال ہے۔ اب اس پر عقلی انداز سے غور کیجئے۔ سوال یہ ہے کہ اس کی کیا حکمت ہے کہ ایک تہائی دیت تک تو عورت اور مرد دونوں کو مساوی قرار دیا جائے اور ایک تہائی کے بعد دونوں میں فرق کر کے عورت کی دیت کو مرد کی دیت کا نصف کر دیا جائے؟

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ایک تہائی دیت میں بھی نصف کر دیا جائے تو اس کی افادیت کم ہو جاتی ہے اور عورت کے نقصان کی تلافی نہیں ہو پاتی۔ اس لیے تہائی تک مرد اور عورت دونوں میں فرق نہیں کیا گیا البتہ اس کے بعد فرق کیا گیا[۴]

اوپر کی روایات کو اگر مان لیا جائے تو یہ جواب بہت معقول معلوم ہوتا ہے لیکن اس پر ایک اور سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ اس اصول کے تحت جن جراحات اور زخموں پر عورت کو ایک تہائی دیت ملتی ہے ان سے بڑے جراحات پر اس کی دیت تہائی سے بھی کم ہو جاتی ہے۔ حالانکہ عقل کا منشا تقاضا ہے کہ عورت کے نقصان کے تناسب سے اس کی دیت میں اضافہ ہونا چاہیے۔ چنانچہ موطا کی روایت کے مطابق ربیعہ بن عبدالرحمٰنؒ اور حضرت سعید بن مسیبؒ کے درمیان اس مسئلہ پر حسب ذیل گفتگو ہوئی۔

---

[۱] موطا امام مالک، کتاب العقول، باب عقل المرأة

[۲] زرقانی: شرح الموطا: ۴/۳۲۔ ابن قدامہ نے یہاں تک لکھا ہے کہ اس پر دور صحابہ میں گویا اجماع ہو چکا ہے صرف حضرت علیؓ کی ایک رائے اس کے خلاف بیان کی جاتی ہے۔ لیکن یہ ان سے ثابت نہیں ہے۔ المغنی: ۷/۷۹۸ اس پر یہی عرض کیا جا سکتا ہے کہ اجماع کا دعویٰ جتنا آسان ہے اس کا ثابت کرنا شاید اتنا آسان نہیں ہے۔

[۳] بدایۃ المجتہد: ۲/۴۶۳ [۴] اعلام الموقعین: ۲/۱۱۲

ربیعہ ! حضرت! عورت کی ایک انگلی کی دیت کیا ہوگی ؟
سعید بن مسیبؒ ! دس اونٹ
ربیعہ ! دو انگلیوں کی دیت ؟
سعید بن مسیب! بیس اونٹ
ربیعہ ! تین انگلیوں کی دیت ؟
سعید بن مسیبؒ ! تیس اونٹ
ربیعہ ! اچھا تو چار انگلیوں کی دیت ؟
سعید بن مسیبؒ ! بیس اونٹ (اس لئے کہ ایک آدمی کی جان کی دیت سو اونٹ ہے۔ عورت کی دیت جب ایک تہائی سے بڑھ جائے تو ان کے نزدیک آدھی ہو جاتی ہے)
ربیعہ ! جب عورت کا زیادہ نقصان ہو اور اس کی تکلیف بڑھ جائے تو کیا دیت کم ہو جائے گی ؟
سعید بن مسیب ! کیا تم عراقی ہو جو عقل لڑا رہے ہو اور نص کے مقابلہ میں قیاس کرتے ہو ؟
ربیعہ ! نہیں میں ایک طالب علم ہوں۔ مسئلہ کی نوعیت جاننا چاہتا ہوں۔
سعید بن مسیبؒ ! بیٹے یہی سنت ہے[1]

---

[1] موطا امام مالک، کتاب العقول، باب ماجاء فی عقل الاصابع۔ حضرت سعید بن مسیبؒ تابعی ہیں۔ ان کی یہ روایت مرسل ہے۔ اس لیے کہ اس میں اس صحابی کا ذکر نہیں ہے جس سے انھیں یہ علم ہوا کہ دیت کے مسئلہ میں یہی سنت ہے۔ ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ علماء کا اتفاق ہے کہ سعید بن مسیبؒ کی مرسل روایات بھی دوسروں کی مرسل روایات کے مقابلہ میں زیادہ صحیح ہوتی ہیں۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ چھان بین سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی اس طرح کی روایات کی سند موجود ہے۔ زرقانی : شرح موطا ۴/۳۹۔ لیکن سوال یہ ہے کہ حضرت سعید بن مسیب نے اسے سنت کس معنی میں کہا ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ ممکن ہے ان کا یہ قول رسول اللہؐ ہی سے منقول ہو اور اس کا بھی امکان ہے کہ ان کے عام اصحاب علم کی یہ رائے ہو۔ پہلے میری بھی یہی رائے تھی۔ پھر میں نے یہ رائے ترک کر دی۔ اور اللہ سے دعا کرتا ہوں کہ بعض اوقات لوگ ایک بات کو سنت کہتے ہیں لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ثبوت نہیں ملتا۔ لہٰذا اس مسئلہ میں صحیح طریقہ یہی ہے کہ قیاس کیا جائے۔ (اور وہ امام شافعی کے نزدیک، جیسا کہ گزر چکا ہے کہ عورت کی دیت چھوٹی ہو یا بڑی مرد کی دیت کی نصف ہوگی) باقی رہا حضرت زید بن ثابت کا قول تو اس کے مقابلہ میں حضرت علیؓ کا قول ہے (دونوں اقوال اوپر گزر چکے ہیں) وہ بھی اسی طرح ثابت ہے جس طرح یہ ثابت ہے۔ بیہقی : السنن الکبریٰ : ۸/۹۶ مزید فرماتے ہیں کہ امام مالک بھی اسے سنت کہا کرتے تھے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

متاخرین میں امام شوکانی اسی رائے کے قائل ہیں کہ ثلثِ دیت کے بعد عورت کی دیت مرد کی دیت سے نصف ہوجاتی ہے۔ لیکن وہ اس اعتراض میں وزن محسوس کرتے ہیں کہ اس طرح ثلث دیت کے بعد عورت کی دیت اس وقت کم ہوجاتی ہے جب کہ عقل کا صریح تقاضا ہے کہ اسے زیادہ ہونا چاہیے۔ ان کے نزدیک ایک تہائی دیت تک کو عورت اور مرد کی دیت ایک ہوگی۔ ایک تہائی کے بعد جو زائد دیت ہوگی صرف اس میں نصف ہوجائے گی۔ مثلاً جہاں چالیس اونٹ دیت میں مرد کو ملیں گے وہاں عورت کی دیت پینتیس ۳۵ ہوگی۔ وہ فرماتے ہیں کہ عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی جو روایت اس ذیل میں پیش کی جاتی ہے وہ اس مفہوم کے لینے میں مانع نہیں ہے۔ باقی رہی حضرت سعید بن مسیبؒ کی روایت تو یہ مرسل ہے اس لئے ناقابل قبول ہے۔ یہی نہیں بلکہ وہ لکھتے ہیں کہ حدیث کا یہ مفہوم لینا ضروری ہے۔

لئلا یقتحم الانسان فی مضیق	تاکہ انسان عدل وانصاف، عقل اور قیاس
مخالف للعدل والعقل والقیاس	کے مخالف تنگنائے میں بغیر کسی واضح دلیل
بلا حجة نیرة [1]	کے پھنس نہ جائے۔

دیت کے مسئلہ میں اور بھی اختلافات ہیں جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ ثلث دیت کے بعد عورت کی دیت نصف ہوجاتی ہے ان کے درمیان یہ اختلاف ہے کہ فی نفسہ ثلث اس میں داخل ہے یا نہیں؟ ایک رائے یہ ہے کہ ایک ثلث سے پہلے عورت اور مرد کی دیت مساوی ہوگی۔ جیسے ہی وہ ایک ثلث کو پہونچے گی نصف ہوجائے گی۔ دوسری رائے یہ ہے کہ ثلث تک دونوں کی دیت برابر ہوگی ثلث کے بعد نصف ہوگی۔ ابن قدامہ حنبلی نے پہلی رائے کو ترجیح دی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ روایت کے الفاظ 'حتی یبلغ الثلث' (یہاں تک کہ وہ ثلث کو پہنچ جائے) بتا رہے ہیں کہ ثلث سے کم ہی میں مرد اور عورت کی دیت برابر ہوگی۔ [2]

بعض حضرات ثلث دیت تک بھی عورت اور مرد کی دیت میں برابری کے قائل نہیں ہیں۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ دانت کی دیت اور موضحہ (وہ زخم جس سے ہڈی نظر آنے لگے) کی

(بقیہ گزشتہ حاشیہ) چنانچہ میں اس مسئلہ میں ان کی اتباع کرتا تھا۔ لیکن مجھے کھٹک ضرور تھی۔ پھر مجھے معلوم ہوا کہ سنت سے مراد ان کی اہل مدینہ کی سنت ہے۔ اس کے بعد میں نے اس سے رجوع کرلیا۔ التلخیص الحبیر ۲/۳۲۰

[1] نیل الاوطار: ۷/۲۲۶ [2] المغنی: ۷/۷۹۸

دیت تو عورت اور مرد کی برابر ہوگی اس کے بعد عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف ہو جائے گی۔[۱]

حدیث میں آتا ہے کہ دانت کی دیت پانچ اونٹ ہے[۲] اور موضحہ کی دیت بھی یہی بیان ہوئی ہے[۳] اس کا مطلب یہ ہے کہ صرف پانچ اونٹ تک عورت اور مرد کی دیت میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔ اس کے بعد عورت کی دیت آدھی ہو جائے گی۔ قاضی شریح کا بھی یہی مسلک بتایا جاتا ہے۔ ایک رائے یہ بھی ملتی ہے کہ پندرہ اونٹ تک دونوں کی دیت ایک ہوگی اس کے بعد آدھی ہو جائے گی۔

اس کے برخلاف حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں، نصف دیت تک (پچاس اونٹ) عورت اور مرد کی دیت مساوی ہوگی۔ اس کے بعد عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہو جائے گی۔[۴]

تقریباً یہی رائے بعض علمائے متاخرین کے یہاں بھی ملتی ہے۔ علامہ عبدالرؤف مناوی جو شافعی ہیں فرماتے ہیں کہ عورت کے اعضاء و جوارح کی دیت ثلث تک مرد ہی کی دیت کی طرح ہے لیکن جب وہ بڑھ کر نصف تک پہونچ جائے تو عورت کی دیت مرد کی دیت کی آدھی ہوگی۔[۵]

ٹھیک یہی بات علامہ محمد بن عبدالہادی سندھی نے بھی کہی ہے جو حنفی المسلک ہیں۔[۶]

اس طرح جمہور کا اصولاً اس پر تو اتفاق ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف ہوگی لیکن اس کی تفصیلات میں ان کے درمیان بڑا اختلاف ہے۔ عورت کی ہر چھوٹی بڑی دیت مرد کی دیت کے نصف ہوگی، ثلث دیت سے نصف ہوگی، ثلث کے بعد نصف ہوگی۔ ثلث کے بعد مجموعی دیت کی نصف ہوگی یا زائد از ثلث کی نصف ہوگی یا کل دیت کی جب آدھی ہو جائے تو اس کی نصف ہوگی؟ اس کے علاوہ اور بھی اختلافات ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں قرآن مجید میں کوئی واضح اور دو ٹوک ہدایت نہیں ہے، جو احادیث پیش کی جاتی ہیں وہ اتنی قوی نہیں ہیں کہ ان کی بنیاد پر کوئی قطعی فیصلہ کیا جا سکے۔ صحابہ اور تابعین کے اقوال بھی مختلف ہیں۔ اسی وجہ سے فقہاء کی رایوں میں بھی اختلاف ہوا ہے ان تمام رایوں کی گنجائش موجود ہے۔ ان میں سے کسی ایک رائے کو ترجیح بھی دی جا سکتی ہے اور ان سب کو سامنے رکھ کر اس مسئلہ پر مزید غور و فکر بھی ہو سکتا ہے۔

---

[۱] السنن الکبریٰ: بیہقی ۸/۹۶ [۲] نسائی، قسامہ، عقل الاسنان [۳] ابوداؤد، کتاب الدیات: باب دیات الاعضاء۔ ترمذی، ابواب الدیات: باب ماجاء فی الموضحہ۔ نسائی، قسامہ، المواضح۔ فقہ حنفی میں بھی یہی دیت بیان ہوئی ہے۔ ہدایہ: ۴/۵۸۶، ۵۸۷ [۴] قاضی شوکانی کہتے ہیں: وھذہ الاقوال لادلیل علیھا یعنی ان سب اقوال کے پیچھے کوئی دلیل نہیں ہے۔ نیل الاوطار: ۷/۲۲۰ [۵] التیسیر بشرح الجامع الصغیر: ۲/۱۳۲ [۶] حاشیۃ السندی علی نسائی: ۲/۲۴۷

اس مسئلہ میں ایک اور رائے بھی ہمیں ملتی ہے۔ یہ رائے اصم اور مفسر ابن علیہ کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ عورت اور مرد دونوں کی دیت ایک ہے۔ اصم کا استدلال قرآن مجید کی اس آیت سے ہے۔

وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ	جو شخص کسی مسلمان کو غلطی سے قتل کر دے وہ
رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ	ایک مسلمان غلام کو آزاد کرے اور اس کے گھر
إِلَىٰ أَهْلِهِ (النساء: ۹۲)	والوں کو دیت پہونچائے۔

اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ اس آیت میں مسلمان مرد اور عورت دونوں کے قتل کا حکم بیان ہوا ہے۔ ان کی دیت بھی اس آیت کی رو سے ایک ہی ہونی چاہیے۔[۱]

علامہ رشید رضا مصری کہتے ہیں کہ قرآن مجید نے مذکورہ بالا آیت میں، بغیر کسی قید کے، دیت کا مطلق ذکر کیا ہے۔ لفظ کے اندر عموم پایا جاتا ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ دیت کی جس مقدار پر بھی مقتول کے ورثاء راضی ہو جائیں وہ درست ہوگی، چاہے وہ کم ہو یا زیادہ، لیکن سنت نے اس کی تحدید کر دی ہے۔ اس میں اس رواج کو سامنے رکھا گیا ہے جو عرب میں معروف اور مقبول تھا۔ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ایک آزاد مسلمان کی، جس نے کوئی ایسا جرم نہ کیا ہو جس سے اس کا خون مباح ہو جائے، دیت سو اونٹ یا اس کی قیمت ہے اور عورت کی دیت اس کے نصف ہے۔ اس کے بعد فرماتے ہیں۔

ظاهر الآية انه لا فرق	آیت سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ مرد اور
بين الذكر والانثىٰ[۲]	عورت کی دیت میں کوئی فرق نہیں ہے۔

اس میں شک نہیں کہ معروف فقہاء نے اس رائے کو اختیار نہیں کیا ہے کہ عورت اور مرد دونوں کی دیت ایک ہے، اس لیے یہ ایک شاذ رائے معلوم ہوتی ہے۔ لیکن بہر حال قابل غور ہے اور اس پر ضرور غور ہونا چاہیے۔

---

[۱] تفسیر کبیر: ۲۹۶/۳ [۲] تفسیر المنار: ۳۲۲/۵، ۳۲۳

اپنے معاونین سے

ادارہ کا اکاؤنٹ 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)

ترجمہ وتلخیص

اسلامی تاریخ کے مطالعہ میں انحراف کے عوامل

از ڈاکٹر عبدالحلیم عویس

عربی سے ترجمہ: ڈاکٹر مسعود الرحمٰن خاں ندوی

اسلامی تاریخ کی ترجمانی کے لئے بعض لوگ "خاص طریقِ کار" اپناتے ہیں تاکہ اس کو اپنی خواہشات ورجحانات کے مطابق مسخ کرکے پیش کرسکیں، حالانکہ وہی لوگ جب اپنی قوم یا دوسری اقوام کی تاریخ کا مطالعہ پیش کرتے ہیں تو اس میں "واقعیت" اور "معروضیت" کا اس درجہ لحاظ کرتے ہیں کہ اس میں عام آداب معاشرت اور ذاتی زندگی کے درمیان بھی تفریق کے قائل معلوم ہوتے ہیں۔ ان کے اس طرزِ عمل سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسلامی تاریخ کے "محاکمہ" کے وقت یہ فرض کرلیتے ہیں کہ وہ انسانوں کی نہیں فرشتوں کی تاریخ ہے۔ ان کا مطالبہ ہوتا ہے کہ ان فرشتہ صفت اسلامی تاریخی شخصیات میں رائے تک کا اختلاف نہ ہو، اور وہ اپنے اعتقاد کے مطابق حق کی تلاش اور جستجو بھی نہ کریں۔ یہ تاریخ نگار ان کو ایک ایسے سانچے میں ڈھلا ہوا دیکھنا چاہتے ہیں جس میں انھیں اپنی عقل وبصیرت اور انفرادی رائے کے معمولی سے معمولی اظہار تک کا حق نہ ہو۔

حقیقت یہ ہے کہ ہم مسلمان تاریخ نگاروں ہی نے اس طریقِ کار کی نشر واشاعت میں ان کی مدد کی ہے، چنانچہ ہم سے بہت سوں نے اس تاریخ کو "افسانوی طریقہ" پر پیش کیا ہے، جس کی وجہ سے یہ تاریخ ایسے لوگوں کی تاریخ معلوم ہوتی ہے جن میں سے کسی کے مرجوح اجتہادات نہ تھے، بلکہ ہر ایک کے اجتہادات راجح تھے۔ ظاہر ہے کہ یہ طریقِ کار حقیقی زندگی کی منطق سے میل نہیں کھاتا، اور اسی طریقہ نے ہم کو اسلامی ادب کے اُس معروضی تحلیلی مطالعہ سے دور کردیا جس کی ہم کو ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم دی تھی۔

سادہ لوح دوستوں اور کینہ پرور دشمنوں کی ملی بھگت

اس طرح یہ دو رجحانات سامنے آئے۔ ایک یہ کہ اس تاریخ کو ان تمام انسانی کمزوریوں کو نظرانداز کرکے مکمل طور پر قبول کرلیا جائے جو کسی بھی معاشرہ کا لازمی جزء ہیں۔

اس کے ردِ عمل کے طور پر دوسرا رجحان یہ پیدا ہوا کہ اس تاریخ ہی کو تجزیہ و تحلیل اور علمی و عقلی مطالعہ کے نام پر رد کر دیا جائے۔ اور اس کے اردگرد الزامات اور شکوک و شبہات کا جال بن دیا جائے، اور بشری مخلصانہ اجتہادی کوششوں کو بڑھا چڑھا کر فاش غلطیوں اور بڑے گناہوں میں تبدیل کر دیا جائے۔

بہرحال دشمنوں اور سادہ لوح دوستوں کا یہ اندازِ فکر ہماری تاریخ کے مطالعہ کے مسخ شدہ طریقِ کار کے مظاہر میں سے ایک مظہر ہے جو آج تک جاری و ساری ہے، کیوں کہ ہم اب تک اپنے ائمہ اور مصلحین کو اسی نظر سے دیکھتے ہیں۔ مثال کے طور پر جمال الدین افغانیؒ اور محمد عبدہٗؒ ہی کو لیجئے جن کو اکثر لوگ مجرم گردانتے کا تہیہ کئے ہوئے ہیں، چنانچہ ڈاکٹر محمد حسینؒ نے تو نیک نیتی سے اپنی پوری زندگی ان دونوں مصلحین کی غلطیاں جمع کرنے اور ہمیشہ ان دونوں کے اصل نقطۂ نظر کے خلاف ان کی تاویل میں گزار دی، اس میدان میں وہ تنہا نہ تھے، بلکہ ڈاکٹر علی سامی النشارؒ اور جناب محمد عطیہ خمیسؒ (وکیل) جیسے دوسرے مفکرین بھی ان کے ہم خیال تھے مصر و جزیرۂ عرب میں ان کی اس رائے سے متفق اب بھی خاصے لوگ ہیں، ڈاکٹر لویس عوض نے ان کی اس رائے سے غلط فائدہ اٹھایا ہے۔ یہ وہ بزرگ ہیں جنھوں نے اسلامی تحریروں سے خوب خوب ناجائز فائدہ اٹھایا ہے، اور جو مصر میں صلیبی قلعوں میں سے ایک قلعہ کی نمائندگی کرتے ہیں، اور ہر اسلامی۔ عربی غربی کو رد کرتے ہوئے اپنے مقاصد کی تکمیل کے لئے عربی اور مصری صحافت میں مسلسل جنگ جاری کئے ہوئے ہیں، اور ہماری دولت و ثروت میں سے اپنے اس غلط کام کے لیے بیش قیمت اجرت حاصل کرتے رہتے ہیں۔

اس طرح ایک ایسا مقام آتا ہے جہاں ہمارے یہ سادہ لوح دوست ان کینہ پرور دشمنوں سے علمی تحقیق کے نام پر مل جاتے ہیں دوسری طرف اس کے مقابلے میں وہ لوگ ہیں جو اس بات کے بھی روادار نہیں ہیں کہ ذرا سی نشتر زنی کر کے افغانی اور عبدہ کی خوبیوں اور خامیوں کو الگ الگ کیا جائے اور غلط اجتہادات کی تشریح ان کے زمانہ کے حالات کی روشنی میں کی جائے۔

انسان اور انسانی اقدار کے بارے میں مسلم و غیر مسلم نقطۂ نظر کا بنیادی اختلاف

اسلامی تاریخ کی منحرفانہ تعبیر کے اس مظہر کے علاوہ دوسرے مظاہر بھی ہیں جنھوں نے ہماری تاریخ کے مطالعہ کو صحیح طریقِ کار سے ہٹانے میں مدد دی ہے، ان میں سے ایک وہ بنیادی اختلاف ہے جو مسلمانوں اور غیر مسلموں میں انسان اور انسانی اقدار کے بارے میں پایا جاتا ہے۔ چنانچہ غیر مسلم محققین و باحثین انسان اور اس کی سرگرمیوں کو، اس کی جنگوں اور قربانیوں کو، اس کے مذاہب اور سلطنتوں

کے قیام کو صرف مادی عینک سے دیکھتے ہیں، کیونکہ زندگی کے صرف مادی پہلو ہی پر ان کی توجہ مرکوز رہتی ہے، اور روحانی اور اخلاقی گوشہ ان کے نظر میں بے قیمت ہوتا ہے، لہٰذا وہ انسانی زندگی کی تفسیر صرف مادی یا اقتصادی محرکات کی روشنی میں کرتے ہیں، اور دوسرے عناصر کو قریب قریب نظر انداز کر دیتے ہیں۔ ان میں سے بعض لوگ تو سپنگلر (SPENGLER) اور ٹوائن بی (TOYNBE) کو بھی اس لئے مورد الزام قرار دیتے ہیں کہ ان دونوں نے تاریخ کی تفسیر میں "غیبی رجحان" پر بھی اعتبار کیا ہے۔

لہٰذا خالص مادی نقطۂ نظر کے حامل یہ نام نہاد محققین یہ سوچ بھی نہیں سکتے کہ حضرت ابوبکرؓ نے کیسے اپنے پورے مال کو اللہ کی راہ میں دے دیا؟ اور کیسے حضرت صہیبؓ نے اہل مکہ کے لیے اپنی پوری دولت و ثروت چھوڑ دی؟ اور اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "وہ اس تجارت میں فائدہ میں رہے"۔ یہ حضرات حقیقتاً ایک ایسی دور کی دنیا سے تعلق رکھتے ہیں جہاں سے وہ اس "عجیب و غریب معیار زندگی" کو سمجھ ہی نہیں پاتے، اسی لیے وہ اسلامی فتوحات کی مادی یا اقتصادی تفسیر میں ہر اُس موہوم مواد کی تلاش میں سرگرداں رہتے ہیں جو ان کے اپنے مقصد کے کام آئیں، بلکہ وہ تو خود اسلام کے معجزانہ ظہور کے بارے میں یہ رائے رکھتے ہیں کہ وہ اقتصادی اسباب یا بعض محروم طبقات کے ساتھ انصاف کرنے کے لیے وجود میں آیا تھا۔

یہ ناقص فہم وہ پہلا مظہر ہے جو اسلامی موضوعات سے متعلق تمام مغربی تحقیقوں میں قدرِ مشترک کے طور پر ملتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ مغربی مزاج عام طور پر مشرقی زندگی اور خاص طور پر اسلامی طرزِ زندگی کے روحانی غیبی عنصر کو سمجھنے میں ناکام ہے، دورِ جدید میں مادی نظریات اور خاص کر تجرباتی طریق کار کے غلبہ کی بنا پر یہ ناکامی اور زیادہ واضح ہو گئی ہے، اور جس قدر زیرِ بحث اسلامی موضوعات اسلامی زندگی کے اولین زمانہ سے متعلق ہوتے ہیں اسی قدر مغرب کی جدید ذہنیت ان کو صحیح پس منظر میں سمجھنے میں ناکام رہتی ہے۔

ذاتی خواہشات و رجحانات کا دباؤ

اس کے علاوہ اکثر مستشرقین جنھوں نے اسلامی تاریخ کو اپنی بحث و تحقیق کا موضوع بنایا ہے ان کی عادت رہی ہے کہ وہ تاریخ اسلامی کے مطالعہ میں اپنی ذاتی خواہشات و رجحانات

کے سامنے سپر انداز ہو جاتے ہیں، نیز اپنے پیش رو مستشرقین کی تحریروں کو اصل مواد (ORIGINAL SOURCE) کے طور پر استعمال کرتے ہیں، اور اسلام کے بارے میں کلیسا کے اُن افکار و خیالات پر اعتبار کرتے ہیں جو مغربی فکر پر قرونِ وسطیٰ اور عہدِ جدید میں چھائے رہے، ان میں سے اکثر مستشرقین ایسے محکموں کے تنخواہ یاب ملازم بھی ہوتے ہیں جن کی مہم اسلام اور مسلمانوں کے خلاف جنگ ہے، لہٰذا ان کی بحث و تحقیق کا پنجوڑ ان محکموں کے مقاصد کے تابع ہوتا ہے، اس لئے ان کے ذہن میں پہلے سے متعین افکار ہوتے ہیں جن کو ثابت کرنے کے لئے اِدھر اُدھر سے شواہد اور دلیلوں کی تلاش ہوتی ہے، اور ان کی صحت کا اتنا اہتمام نہیں ہوتا جتنا کہ اُن سے اپنی آرا، و افکار کو تقویت پہنچانے کی فکر ہوتی ہے۔ یہ حضرات اکثر جزئی واقعات سے کلّی اصول استنباط کر لیتے ہیں یا اپنی شخصیات اور متعین آرا و افکار، اور خاص خواہشات و رجحانات کو دراندازی کا موقع دے کر واقعات کی تفسیر اور نصوص پر بحث و مباحثہ کرتے ہیں، اسلامی شخصیات و مسائل کی تحلیل اپنے متعین نظریات کی روشنی میں کرتے نہیں جھجکتے، اور اپنے خاص ذہنی سانچے کے مطابق ترجمانی کرتے ہوئے ان پر متعین قسم کے سائے اس طرح ڈالتے ہیں کہ اس سے اصل تصویر کے خدوخال بدل جاتے ہیں۔

اس طرح سے یہ مستشرق اہلِ قلم اپنی خواہشات و مقاصد کے تحت گورکھ دھندوں میں سرگرداں رہتے ہیں، حالانکہ ان کے پاس وہ علمی امکانات موجود ہیں جن کے ذریعہ وہ اسلامی میراث کے قیمتی مخطوطات حاصل کر سکتے ہیں جو ان کی اسلام اور مسلمانوں کے بارے میں صحیح رہنمائی کر سکتے ہیں۔

ڈاکٹر جواد علی نے اشارہ کیا ہے کہ مستشرق کیتانی (CAETANI) اپنی بحث و تحقیق میں معکوس طریقِ کار پر عمل پیرا تھے۔ اس سے ہم کو اسلامی تاریخ کے میدان میں بہت سے ان نئے ماہرینِ فن کی یاد تازہ ہوتی ہے جو بنیادی طور پر غلط طریقِ کار کے مطابق علمی کاموں میں مشغول ہیں۔ انھوں نے پہلے سے ایک رائے بنالی ہے، پھر اسلامی تاریخ کے واقعات کا مطالعہ اس لئے کرتے ہیں کہ ان سے اپنی طے شدہ رائے کے مطابق مواد حاصل کریں، اور اس مواد کو صاف نظر انداز کر دیں جو ان کی رائے کے خلاف ہو چنانچہ کیتانی نے سیرتِ پاکؐ کی تالیف سے پہلے ہی اپنی رائے متعین کر لی تھی، اور جب انھوں نے سیرت کی تدوین شروع کی تو ہر ضعیف یا قوی خبر جو ان کے ہاتھ لگی اس سے مدد لی، خاص کر اُن اخبار سے جو اُن کی رائے کے موافق تھیں۔ انھوں نے ضعیف روایات کی بھی پرواہ نہ کی، بلکہ ان کو اور ان کی سندوں کو تقویت پہنچانے کی کوشش کی، اور ان کو حجت کے طور پر تسلیم کیا، اور ان پر اپنے نتائج اور فیصلوں کی بنیاد رکھی، یہ عین ممکن ہے کہ ان کو اس بات کا علم ہو کہ علماء کے نزدیک معروف و مشہور

جھوٹی سندیں کون سی ہیں اور انھوں نے اس کی پرواہ نہ کی ہو۔ بہرحال یہ حقیقت ہے کہ انھوں نے ان سندوں کے بارے میں ان علماء کے اقوال سے صرفِ نظر کیا، کیونکہ وہ ایک متعین رائے کے حامل تھے جس کو وہ ہر طریقہ سے ثابت کرنا چاہتے تھے۔ اگر وہ ان جھوٹی روایات کو چھوڑ دیتے، اور بحث و تحقیق کے نئے اسالیب کے مطابق ان کو تنقید اور جرح و تعدیل کے ترازو پر تولتے تو اپنی رائے کا اظہار کیسے کرتے؟ اس کو کیسے ثابت کرتے؟ اور تحریر میں کیسے بدلتے؟

ایتین دینیہ ( ) کی کتاب "مشرق کو مغرب کیسے دیکھتا ہے" کے آخر میں اس انداز بحث و تحقیق سے متعلق بعض آراء وافکار کا ذکر ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ڈاکٹر سنوک ہرگرونج (SNOUCK HERGRONJE) نے صحیح کہا ہے کہ "محمدؐ کی جدید سیرت نگاری اس بات کی شاہد ہے کہ اگر تاریخی بحثوں کو کسی طے شدہ رائے یا نظریہ کا پابند کیا گیا تو وہ بے فائدہ (بانجھ) ثابت ہوں گی۔"

اور ہمارے دوست ڈاکٹر عماد الدین خلیل استشراقی فکر کے زیر عنوان رجحان پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ: "مستشرقین۔ خاص کر ان کی سابق نسلوں ۔ کی کتابوں سے تاریخی نصوص کے اس (خاص قسم کے انتخاب) یا (اختیاری تفسیر) کی ہم دسیوں نہیں بلکہ سیکڑوں مثالیں دے سکتے ہیں۔ جیسے کہ بروکلمان (BROCKELMAN) نے مدینہ منورہ پر احزاب (مختلف گروہوں) کو حملہ پر آمادہ کرنے میں یہودیوں کے کردار کی طرف اشارہ نہیں کیا ہے، نہ بنی قریضہ کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سخت آزمائش کے وقت ۔ بدعہدی کا ذکر کیا ہے، لیکن انھوں نے یہ کہا ہے کہ: پھر مسلمانوں نے بنی قریضہ پر حملہ کیا جن کا سلوک بہرحال غامض و مبہم تھا۔ اور اسرائیل ولفنسن (ISRAEL WILFINSON) نے معرکۂ خندق کے موقع پر مشرکین اور یہود کے درمیان عدم اعتماد کے ذیل میں نعیم بن مسعود کے واقعہ کا سبب کے طور پر ذکر کرنے سے گریز کیا ہے، شائد اس وہم میں مبتلا کرنے کے لئے کہ یہود دھوکہ نہیں کھا سکتے۔"

مذہبی رجحانات کا دباؤ

مذکورہ ذاتی رجحانات و خواہشات کے تابع مؤلفین کی طرح وہ لوگ بھی ہیں جو اسلامی تاریخ پر اپنے مذہبی فکری رجحانات مسلط کرنا چاہتے ہیں۔ یہ لوگ بھی اپنے فکری قاہرانہ جابرانہ دباؤ کے تحت حقائق کو زبردستی مسخ کرنے کے طریق کار پر کاربند ہوتے ہیں، تاکہ ان حقائق سے کبھی ایوان "اشتراکیت" کی صدائے بازگشت آئے، اور کبھی "آزاد خیالی" کا نعرہ بلند ہو، کبھی عمرؓ اور ابوذرؓ "بائیں بازو" کے نمائندہ دکھائی دیں تو کبھی عثمانؓ اور عبدالرحمٰن بن عوفؓ "جاگیردار دائیں بازو" کے نمائندہ تاکہ اسلام میں دائیں

اور بائیں بازوؤں کی کشمکش ثابت کی جاسکے۔

ان لوگوں نے اسلامی واقعات کو اپنی خواہشات کے ہم مزاج بنانے کے لئے کمزور آراء اور تحلیلات کا سہارا لیا، اور ان کو گمبھیر بنا کر اس طرح پیش کیا کہ صرف وہی حق ہے اور اس کے ماسوا سب باطل، اسی طرح انھوں نے اسلام سے خارج اور منحرف اشخاص کو اسلام کے نمائندہ مفکرین و فلاسفہ کے طور پر پیش کیا، اور تاریخ کے میدان میں باطنی رجحانات، الحادی افکار اور نراجی خیالات کے حامل افراد کو ترجیح دے کر ان کو امت مسلمہ کے نمائندہ اسلامی دھارے کی بالادستی کے مقابلہ میں فوری مخالف جماعت کے طور پر پیش کیا۔

عصری رجحانات کی سابق اسلامی واقعات پر تطبیق

اس غلط طریق کار (جس کے ہماری تاریخ کے خلاف ثقافتی عمل کے عمائدین پابند ہیں) کا ایک اور مظہر یہ بھی ہے کہ اکثر مستشرقین وضعی و لادینی منطق اور مغربی طرز زندگی کے زیر اثر معاصر ماحول کے مشاہدات کی تطبیق ماضی کے اسلامی واقعات پر کرتے ہیں۔ چنانچہ مسلم مستشرق رنیہ (RENE) کا خیال ہے کہ۔

"اگر محال نہیں تو مشکل ضرور ہے کہ مستشرقین اپنے جذبات، ماحول اور مختلف رجحانات سے اپنے کو اسلامی تاریخ کے مطالعہ کے وقت الگ رکھ سکیں، اسی لئے نبیؐ اور صحابہؓ کی سیرت نگاری میں ان کی تحریف اس درجہ کو پہنچ چکی ہے کہ اس نے ان کے حقیقی خدوخال اور رنگ و روپ کو ڈھانپ لیا ہے۔ ان کے ان دعووں کے باوجود کہ وہ صرف سادہ غیر جانبدار اسلوب تنقید اور خالص علمی بحث و تحقیق کے مسلّمہ قوانین کے پیروکار ہیں، ہم ان کی تحریروں میں بخوبی محسوس کر سکتے ہیں کہ اگر مؤلف جرمن یا اٹلی نژاد ہے تو محمدؐ گویا جرمن یا اٹلی لہجہ میں بات کر رہے ہیں، اس طرح محمدؐ کی قومیت مصنف کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ بدلتی جاتی ہے۔ بلاشبہ مستشرقین ہمارے سامنے ایسی خیالی تصویر پیش کرتے ہیں جو حقیقت سے بعید تر ہیں۔"

اس طرح ان متعدد و متنوع مظاہر نے تاریخ اسلامی سے شغف رکھنے والے بہت سے طبقات کے طریق کار کو صحیح راستہ سے ہٹا دیا، اور ان سب مظاہر کی وجہ کم از کم جہالت یا زیادہ تر بغض و کینہ ہے، جن کی حقیقت کی تلاش کے میدان میں کوئی گنجائش نہیں۔

(الرائد، لکھنؤ، جلد ۲۷، شمارہ ۳، ۴ - ۱۳ - ۲۸ ذی قعدہ ۱۴۰۵ھ مطابق ۱ - ۱۶ اگست ۱۹۸۵ء

بحوالہ الرعوہ

تعارف وتبصرہ

چند ارباب کمال

مولانا ضیاء الدین اصلاحی

پتہ : ضیاء الدین اصلاحی، دار المصنفین، شبلی اکیڈمی، اعظم گڑھ یوپی۔ صفحات ۲۰۸، قیمت ۲۵ روپئے

جیسا کہ نام سے ظاہر ہے یہ کتاب 'چند ارباب کمال' کا تذکرہ ہے۔ جو مصنف کے ان مضامین کا مجموعہ ہے جو وقتاً فوقتاً لکھے گئے۔ سہولت کے پیش نظر مصنف نے انھیں چار ابواب میں تقسیم کر دیا ہے۔ پہلا باب 'عربی کے تین ادیب و شاعر' میں، جاحظ، ابو العلاء معری اور امرؤ القیس پر مفصل مضامین ہیں۔ صفحہ ۱۲۰ سے دوسرا باب شروع ہوتا ہے جو علامہ شبلیؒ اور ان کے تلامذہ و منتسبین پر مشتمل ہے۔ اس میں علامہ شبلی کے علاوہ مولانا عبد الماجد دریابادی، اقبال سہیل، مرزا احسان احمد اور مولوی مسعود علی ندوی پر مختلف حیثیتوں سے مصنف نے اظہار خیال کیا ہے۔ 'چند قومی، ملی و سیاسی رہنما اور ماہرین تعلیم' یہ کتاب کا تیسرا باب ہے جس میں ڈاکٹر ذاکر حسین، مولانا مفتی محمد شفیع اور قاضی محمد عدیل عباسی پر مضامین ہیں۔ چوتھا اور آخری باب 'اردو کے دو مہد و محسنین' نیز ایک محقق اور ایک نقاد ہے، جس میں منشی دیا نرائن نگم، منشی نول کشور، مولانا امتیاز علی خاں عرشی اور ڈاکٹر خلیل الرحمٰن اعظمی کے تذکرے ہیں۔ آخر میں فہرست کتابیات ہے جو رسائل کے علاوہ عربی اور اردو کی چونسٹھ کتابوں پر مشتمل ہے۔

مولانا ضیاء الدین اصلاحی اس وقت شبلی طرز نگارش کے کامیاب نمائندہ ہیں۔ اردو ادب پر ان کی نظر بڑی گہری اور طرز نگارش بڑا پاکیزہ اور پرکشش ہے۔ ان مضامین میں ان کا ذوق انشا اوج شباب پر ہے۔ ایک سال قبل مصنف کے ہاتھوں جب یہ کتاب نظر نواز ہوئی تو تبصرہ نگار اسے اول تا آخر ختم کیے بغیر نہیں رہ سکا۔ اس مجموعہ کے پہلے دو مضامین 'جاحظ اور اس کی انشا پردازی' اور 'ابو العلاء معری اور اس کی شاعری و فلسفہ' جیسا کہ مصنف نے کہا ہے ان کی خاص محنت کا نتیجہ ہیں / حرف آغاز الف۔ واقعہ یہ ہے کہ اس موضوع پر اردو میں اس رتبے کے مضامین اب تک غالباً نہیں لکھے گئے۔ اس سلسلے کے آخری مضمون 'امرؤ القیس کی عاشقانہ شاعری' سے اندازہ ہوتا ہے کہ اردو کی طرح کلاسیکل عربی ادب پر بھی مصنف کی گہری نظر ہے۔ دوسرے باب میں اقبال سہیل کی غزل گوئی، اور مرزا احسان احمد کی نثر نگاری اور ان کے تغزل کا جائزہ مصنف نے بڑی دیدہ ریزی سے لیا ہے اور بہت ہی عمدگی سے ان کے محاسن کو ایک ایک کر کے نمایاں کیا ہے۔ یہ مضامین اس درجہ کامیاب ہیں کہ اردو زبان کے ان دو منفرد اور عبقری شاعروں کے مطالعہ میں بمشکل ہی انھیں نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح آخری باب کے دو مضامین 'منشی دیا نرائن نگم اور ان کے رسالہ 'زمانہ'

کی سرگزشت' اور منشی نول کشور اور ان کا پریس' مصنف کی جدت طبع اور ان کے لطیف ذوق تصنیف کے آئینہ دار ہیں۔ تبصرہ نگار نے ان دو مضامین کو خاص دلچسپی سے پڑھا۔

غالباً مصنف نے اپنی بڑھی ہوئی تواضع میں شبلی پر اپنے مضمون 'علامہ شبلی اور اعظم گڑھ' کو 'متاع کاسد' سے تعبیر کیا ہے۔ حالانکہ علامہ کی شخصیت کے عمومی تعارف کے لیے یہ ایک بہترین مضمون ہے۔ علامہ موصوف سے مصنف کو مختلف وجوہ سے گہری عقیدت اور جذباتی لگاؤ ہے اس لئے اس کی آمیزش سے زبان و بیان میں ادبی نکھار پیدا ہو گیا ہے۔ اس کے علاوہ یہ مضمون ماضی قریب میں ہند کی دینی و علمی تاریخ کے نسبتاً ایک گم گشتہ باب کو سامنے لاتا ہے اور وہ ہے 'ہندوستان کی اولین قرآنی درس گاہ' مدرسۃ الاصلاح سرائے میر' اعظم گڑھ' اور 'دار المصنفین' کا باہمی تعلق۔ جبکہ آج عام طور پر کالجوں کے لیے یہ چیز اجنبی اور نامانوس ہے۔ مولانا ضیاء الدین اصلاحی کے اس مضمون سے پتہ چلتا ہے کہ 'ندوہ' سے مایوس ہو جانے کے بعد علامہ شبلی نے 'مدرسۃ الاصلاح' اور 'دار المصنفین' ہی کو اپنی آخری توجہ کا مرکز بنایا تھا۔ مدرسۃ الاصلاح کی نسبت سے مولانا حمید الدین فراہی کے نام علامہ کے تاریخی مکتوب کو مولانا اصلاحی نے بھی نقل کیا ہے:

"کیا تم چند روز سرائے میر کے مدرسہ میں رک سکتے ہو، میں بھی شاید آؤں اور اس کا نظم و نسق درست کر دیا جائے..... ندوہ میں لوگ کام کرنے نہیں دیتے تو اور کوئی دائرۂ عمل بنانا چاہئے، ہم سب کو وہیں بود و باش کرنی چاہیے..... اگر تم بہ عزم جزم آمادہ ہو تو میں موجود ہوں، پرنسپلی (مولانا فراہی اس زمانہ میں مدرسۃ العلوم حیدر آباد کے پرنسپل تھے) اور پیش قرار تنخواہیں چند روزہ ہیں، اور یہ کام ابدی ہیں۔" ارباب کمال/۱۳۹۔ آخری وقت میں 'سیرت' کے علاوہ مدرسۃ الاصلاح اور دار المصنفین ہی دو خواب تھے، جن کی وصیت کر کے ۱۸ نومبر ۱۹۱۴ء کو علامہ شبلی اپنے پروردگار کی آغوش رحمت میں جا پہنچے۔/۱۴۲

مدرسۃ الاصلاح کے ناظم اول مولانا حمید الدین نے اس خواب کی تکمیل کی یہ صورت کی کہ علامہ کے انتقال کے بعد 'اخوان الصفا' کے نام سے ایک مجلس تشکیل دی۔ اس مجلس میں مولانا کے علاوہ، مولانا سید سلیمان ندوی، مولانا عبد السلام ندوی، مولوی مسعود علی ندوی، اور علامہ کے ایک دوسرے چہیتے شاگرد مولانا شبلی متکلم ندوی شامل تھے۔ علامہ کی خواہش اور ہدایت کے مطابق انہی مولانا شبلی کو مدرسۃ الاصلاح کی تعلیمی اور مولوی مسعود علی ندوی کو اس کی انتظامی نگرانی سپرد کی گئی/۱۴۰، جبکہ ایک عرصہ تک وہ اس مدرسہ کے نائب ناظم بھی رہے/۲۲۳۔ جبکہ دوسرے ذرائع سے پتہ چلتا ہے کہ مولوی مسعود علی ندوی کو ابتداءً مدرسۃ الاصلاح کے انتظام کے لیے لایا گیا تھا، بعد میں دار المصنفین کا کام بڑھ جانے کے سبب انھیں اس کے لیے یکسو ہونا پڑا۔

علامہ کے دوسرے خواب 'دار المصنفین' کی تکمیل کے لیے مولانا حمید الدین اس کے صدر ہوئے،

مولانا سید سلیمان ندوی کو اس کا ناظم اور علمی شعبہ کا سربراہ بنایا اور مولانا مسعود علی ندوی کو اہتمام و انصرام سپرد کیا، مولانا سید سلیمان ندوی نے مولانا حمید الدین کی سرپرستی میں مولانا عبد السلام ندوی کے علمی اشتراک اور مولوی مسعود علی ندوی کے انتظامی تعاون سے اس کے کام کو آگے بڑھایا/۱۴۲ دار المصنفین کے لیے شبلی نے اپنا ذاتی باغ و بنگلہ وقف کیا تو اس کے وظائف کے ایک حصہ کا اہتمام مولانا حمید الدین فراہی سے سنہ ۳۰ء ماہوار مقرر کرا کے کرایا/ایضاً علامہ کی وفات کے بعد مولانا فراہی دار المصنفین کے بہمہ وجوہ صدر تھے۔ ان کے ذمہ اس ادارہ کی صرف انتظامی نگرانی ہی نہیں بلکہ اس کی علمی سرپرستی، اور نگرانی بھی تھی۔ چنانچہ سیرت کی تیسری جلد کے مباحث کی ترتیب میں مولانا حمید الدین نے پوری مدد فرمائی/۱۳۶ سیرت کی بقیہ جلدوں میں مواد و مضامین کی گہرائی از تجزیہ و تحلیل کے پہلو سے اس تیسری جلد کو جو امتیاز اور منفرد حیثیت حاصل ہے اہل نظر اس سے ناواقف نہیں ہیں۔ ان شواہد کی روشنی میں خیال ہوتا ہے کہ مدرسۃ الاصلاح اور دار المصنفین کے اولین ابتدائی رشتہ کو از سر نو بحال ہونا چاہیے۔ اور شبلی کے پیش نظر ان دو تو اُم اداروں کو اسی اشتراک و تعاون سے اپنے منصوبوں کو آگے بڑھانے اور شبلی کے حقیقی خواب کی تعبیر کا سامان کرنا چاہیے۔

مولانا ضیاء الدین اصلاحی کو حسب موقعہ شخصیات پر سکولر انداز میں لکھنے کا بڑا اچھا ملکہ حاصل ہے۔ ڈاکٹر ذاکر حسین سیرت و کردار کے بعض جلوے میں ان کا یہ سلیقہ نمایاں ہے۔ ایک چیز البتہ کھٹکی۔ نیشنل انٹگریشن کی ایک کانفرنس کا موقعہ تھا جبکہ قومی اتحاد و یک جہتی کے موضوع پر بہت سی تقریریں ہوئیں۔ لیکن مصنف کے خیال کے مطابق مرض کا جو علاج تجویز کیا جا رہا تھا وہ سطحی اور اوپری تھا۔ اصلی اور اندرونی بیماری پر یا تو کسی کی نظر نہیں گئی، یا لوگ دیدہ و دانستہ اس سے گریز کر رہے تھے۔ مجمع کے سامنے اس کی نشاندہی ڈاکٹر صاحب موصوف نے بدیں الفاظ فرمائی:

"ہماری قومی یک جہتی کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ذات پات کا نظام ہے جس کی جڑیں ہماری زندگی میں اتنی گہری پیوست ہیں کہ آزادی حاصل ہو جانے کے باوجود وہ اپنی جگہ سے ٹس سے مس نہیں ہوئیں ہمارا دستور اساسی اسے مانے یا نہ مانے وہ بھی ان رسم و رواج کو یکایک نہیں بدل سکتا، جو ہزار سال سے سماجی زندگی پر چھائے ہوئے ہیں، جب تک کہ خود معاشرہ اپنے اخلاقی ارادے کی قوت سے انھیں نہ بدلے ...الخ/۲۲۷

تعجب ہے کہ مصنف نے ڈاکٹر صاحب کے اس سرسری بیان کو قومی یک جہتی جیسے اہم مسئلہ کا اصل علاج باور کرایا ذات پات کا نظام خود کوئی مرض نہیں، بلکہ کسی بڑے مرض کے آثار و علائم میں ہے۔ سوال یہ ہے کہ وہ کون سے تصورات و نظریات ہیں جنھوں نے مہذیں اس بدترین سماجی برائی کو نہ صرف زندہ بلکہ پروان چڑھایا۔ اتحاد و یک جہتی کی راہ میں صرف ذات پات کے نظام کو تنہا رکاوٹ گردانتا بھی کوئی قرین انصاف نہیں ہے۔ کیا احیا پرستی اور تہذیبی جارحیت

کے فلسفے اس راہ کی کم رکاوٹیں ہیں۔ غیر جانبدار جائزہ صاف بتاتا ہے کہ ملک میں باہمی بے اعتمادی، ناچاقی و دشمنی اور فرقہ وارانہ منافرت کے پھیلاؤ میں ذات پات کے نظام سے زیادہ ان فلسفوں کا دخل ہے اس کے علاوہ اس 'ظاہری یکجائی' کے ازالہ کے لیے معاشرے کے جس اخلاقی ارادے کی دہائی دی گئی ہے، سوال پیدا ہوتا ہے آخر وہ کیسے حاصل ہو؟ اگر معاشرے کی کسی اکائی کے دین و مذہب کی بنیاد ہی 'ذات پات کے نظام' پر ہو تو کیا اسے اپنے مذہب سے بے تعلقی اختیار کرنے کا مشورہ دیا جائے گا۔

ڈاکٹر ذاکر حسین سیکولرزم کے بہت بڑے علم بردار تھے۔ وہ اپنی تقریروں خطبوں مضامین اور مقالات میں اس کی زور دار ترجمانی کرتے تھے لیکن اس سے ہم اتفاق نہیں کر سکتے۔ ہمارے نزدیک نجات کی راہ وہ ہے جو کتاب و سنت نے دکھائی ہے یہ سیکولرزم کی نہیں خدا پرستی کی راہ ہے۔ یہی ہر مسلمان کا عقیدہ ہے۔

اسی سلسلۂ بیان میں مصنف نے ڈاکٹر صاحب موصوف کو اقبال کے مرد مومن کا مصداق بتایا ہے/ ۲۳۷۔ اور خواجہ غلام السیدین کے حوالے سے 'تجھ سے ہوا آشکار بندۂ مومن کا راز'..... الخ اقبال کے اشعار بھی نقل کیے ہیں/ ۲۳۷، ۲۳۸۔ اس کے سلسلے میں ہم یہی کہہ سکتے ہیں کہ جس شخص کو اپنی بڑھی ہوئی قوم پروری اور سیکولر پرستی کے جوش میں ملت پر قشقہ کھینچنے تک میں جھجک نہ ہو اسے چاہے جو کچھ کہا جائے مگر اقبال کے مرد مومن کا اسے مصداق ٹھہرانا بڑی زیادتی ہے۔ اللہ بھلا کرے مولانا دریابادی مرحوم کا جنھوں نے اسی موقعہ پر اپنے ہفتہ وار 'صدق' میں "قشقہ کھینچا دیر میں بیٹھا....." کے زیر عنوان ایک چبھتا ہوا نوٹ لکھ کر امت کی طرف سے نہی عن المنکر کا فرض کفایہ ادا کر دیا تھا۔

بہر حال یہ ایک مستقل موضوع ہے۔ اس کے بعض پہلوؤں کی طرف توجہ مبذول کرانا ضروری معلوم ہوا۔ ورنہ حق یہ ہے کہ مولانا اصلاحی کے مضامین کا یہ مجموعہ اردو ادب کے ذخیرہ میں ایک بیش بہا اضافہ ہے۔ جسے امید ہے ہر حلقہ میں ہاتھوں ہاتھ لیا جائے گا۔

اس مجموعہ میں مولوی مسعود علی ندوی پر مضمون بہت مختصر ہے جس سے پڑھنے والے کی تشنگی میں اضافہ ہوتا ہے۔ مصنف نے بعض وجوہ سے اس اختصار کے لیے اعتذار کیا ہے اور کہا ہے کہ اس اجمال کی خود تفصیل کر لی جائے۔ حرف آغاز ج۔ حالانکہ یہ تفصیل کوئی 'صاحب البیت' ہی کر سکتا ہے۔ مصنف کے بقول مضامین کی نقلیں محفوظ نہ ہونے سے ان کے بہت سے اہم مضامین اس میں شامل ہونے سے رہ گئے ہیں۔ حرف آغاز الف۔ ہم امید کرتے ہیں کہ اگلے ایڈیشن میں اس مجموعہ میں ان کا اضافہ کر کے مصنف اس کی افادیت کو دوچند کر دیں گے۔ اور فائلوں میں بند نہ رہ کر ان کا افادہ عام ہوگا۔

تعجب ہے کہ مجموعۂ مضامین جو شبلی طرز نگارش کا بہترین نمونہ، شبلی اور ان کے تلامذہ و منتسبین کے تذکرہ پر مشتمل 'دار المصنفین شبلی اکیڈمی کے ذوق و مزاج سے عین ہم آہنگ اور اس ریسرچ انسٹی ٹیوٹ کی مطبوعات میں ایک بہت اچھا اضافہ کر سکتا تھا اسے فخر الدین میموریل لکھنؤ کے تعاون سے مصنف کو اپنے طور پر شائع کرنا پڑا ہے۔

مطبعی اغلاط کے لیے بعض دقتوں کی وجہ سے مصنف نے خود اعتذار کیا ہے اور اگلے ایڈیشن میں تصحیح کا وعدہ کیا ہے / حرف آغاز ج۔ اس لیے ہم بھی انھیں نظر انداز کرتے ہیں۔ کتابت و طباعت بہتر اور قیمت مناسب ہے۔ (سلطان احمد اصلاحی)

فہرست مضامین سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۴ شمارہ اول تا چہارم۔ جنوری تا دسمبر ۱۹۸۵ء

نمبر شمار	مضامین	لکھنے والے	شمارہ	صفحہ
۱۔	**حرفِ آغاز**			
(۱)	عورت کی شہادت و قیادت	سید جلال الدین عمری	۱	۵
(۲)	شریعت کا قانون حجاب	"	۲	۱۲۵
(۳)	مطلقہ کا نفقہ	"	۳	۲۴۵
(۴)	دورِ جدید میں اسلام کے علمی تقاضے	"	۴	۳۶۵
۲۔	**تحقیق و تنقید**			
(۱)	عہدِ نبوی میں فوجی تنظیم (افسروں کے عزل و نصب کی حکمت عملی)	ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی	۱	۱۱
(۲)	ابن کثیر کی ایک نئی سوانح (۱)	ڈاکٹر مسعود الرحمٰن خاں ندوی	۱	۳۳
(۳)	عہدِ نبوی کا انتظامیہ (حکام کے تقرر کی پالیسی)	ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی	۲	۱۳۲
(۴)	تصوف میں رجال الغیب کا تصور	جناب عبدالقادر بن ایم اے	۲	۱۵۴
(۵)	ابن کثیر کی ایک نئی سوانح (۲)	ڈاکٹر مسعود الرحمٰن خاں ندوی	۲	۱۷۱
(۶)	برصغیر میں اسلام کی توسیع و اشاعت میں صوفیائے کرام کا حصہ	ڈاکٹر اشتیاق احمد ظلی	۳	۲۵۹
(۷)	عباسی دور کی انفرادی بنک کاری پر ایک نظر	ڈاکٹر ظفر الاسلام	۳	۲۸۷
(۸)	عہدِ نبوی کا مالی نظام (عمال صدقات کے عزل و نصب کی پالیسی)	ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی	۴	۳۷۲
(۹)	عالم اسلام میں احیائی فکر کی مشترک بنیادیں (ولی اللہی، وہابی اور سنوسی تحریکات کا مطالعہ)	جناب محمد اعظم قاسمی صاحب	۴	۳۹۵
(۱۰)	جنوبی ہند میں اسلام کا تعارف	یاسمین شبنم شیروانی ایم اے	۴	۴۱۰

نمبر شمار	مضامین	لکھنے والے	شمارہ	صفحہ
	(۱۱) حاجب کی سیاسی اہمیت	جناب احمد حسن ایم اے	۴	۴۲۸
	۳۔ بحث ونظر			
	(۱) قرآن پاک میں قصوں کی تکرار	جناب عبید اللہ فہد فلاحی	۱	۵۰
	(۲) مذہب کا اسلامی تصور ۱	مولانا سلطان احمد اصلاحی	۱	۶۸
	(۳) طلاق کا مسئلہ	سید جلال الدین عمری	۱	۸۶
	(۴) مذہب کا اسلامی تصور ۲	مولانا سلطان احمد اصلاحی	۲	۱۸۷
	(۵) خلع اور اس کے احکام	سید جلال الدین عمری	۲	۱۹۹
	(۶) اسلام کا قانون قصاص	"	۳	۳۰۱
	(۷) قرآن مجید کے انگریزی تراجم وتفاسیر	ڈاکٹر عبدالرحیم قدوائی	۴	۴۳۴
	(۸) عورت کا قصاص اور اس کی دیت	سید جلال الدین عمری	۴	۴۴۹
	۴۔ سیر وسوانح			
	(۱) مولانا آزاد سبحانی	ڈاکٹر اقبال حسین	۱	۱۰۱
	۵۔ نقد واستدراک			
	(۱) تکرار۔ قرآن کا ایک اہم اسلوب	ڈاکٹر محمد اجمل اصلاحی	۳	۳۲۰
	۶۔ ترجمہ وتلخیص			
	(۱) مطالعات علوم اسلامیہ (انقلاب روس سے پہلے)	ڈاکٹر کبیر احمد جائسی	۲	۲۲۴
	(۲) روس میں اسلامی علوم کا مطالعہ	"	۳	۳۲۹
	(۳) اسلامی تاریخ کے مطالعہ میں انحراف کے عوامل	ڈاکٹر عبدالحلیم عویس ترجمہ وتلخیص: ڈاکٹر مسعود الرحمن خاں ندوی	۴	۴۶۷
	۷۔ تعارف وتبصرہ			
	(۱) معرکہ سنت وبدعت	مولانا سلطان احمد اصلاحی	۱	۱۱۹
	(۲) مختصر تاریخ ادب عربی	ڈاکٹر مسعود الرحمن خاں ندوی	۳	۳۶۰
	(۳) چند ارباب کمال	مولانا سلطان احمد اصلاحی	۴	۴۷۳

فہرست مضمون نگاران سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

نمبر شمار	مضمون نگار	مضامین	شمارہ	صفحہ
(۱)	ڈاکٹر محمد اجمل اصلاحی	تکرار۔ قرآن کا ایک اہم اسلوب	۳	۳۲۰
(۲)	جناب احمد حسن ایم۔اے	حاجب کی سیاسی اہمیت	۴	۴۲۸
(۳)	ڈاکٹر اشتیاق احمد ظلی	برصغیر میں اسلام کی اشاعت میں صوفیائے کرام کا حصہ	۳	۲۵۹
(۴)	جناب محمد اعظم قاسمی	عالم اسلام میں احیائی فکر کی مشترک بنیادیں	۴	۳۹۵
(۵)	ڈاکٹر اقبال حسین	مولانا آزاد سبحانی	۱	۱۰۱
(۶)	مولانا سید جلال الدین عمری	عورت کی شہادت وقیادت	۱	۵
	"	شریعت کا قانون حجاب	۲	۱۲۵
	"	مطلقہ کا نفقہ	۳	۲۴۵
	"	دور جدید میں اسلام کے علمی تقاضے	۴	۳۶۵
	"	طلاق کا مسئلہ	۱	۸۶
	"	خلع اور اس کے احکام	۲	۱۹۹
	"	اسلام کا قانون قصاص	۳	۳۰۱
	"	عورت کا قصاص اور اس کی دیت	۴	۴۴۹
(۷)	مولانا سلطان احمد اصلاحی	مذہب کا اسلامی تصور	۱	۶۸
	"	"	۲	۱۸۷
	"	معرکہ سنت وبدعت (تبصرہ)	۱	۱۱۹
	"	چند ارباب کمال (")	۴	۴۷۳
(۸)	ڈاکٹر ظفر الاسلام	عباسی دور کی انفرادی بنک کاری پر ایک نظر	۳	۲۸۷
(۹)	ڈاکٹر عبدالرحیم قدوائی	قرآن مجید کے انگریزی تراجم وتفاسیر	۴	۴۳۴
(۱۰)	جناب عبدالقادر لون ایم اے	تصوف میں رجال الغیب کا تصور	۲	۱۵۴

نمبر شمار	مضمون نگار	مضامین	شمارہ	صفحہ
(۱۱)	جناب عبید اللہ فہد فلاحی	قرآن پاک میں قصوں کی تکرار	۱	۵۰
(۱۲)	ڈاکٹر کبیر احمد جائسی	مطالعات علوم اسلامیہ		
		(انقلاب روس سے پہلے)	۲	۲۲۴
	"	روس میں اسلامی علوم کا مطالعہ	۳	۳۳۹
(۱۳)	ڈاکٹر مسعود الرحمٰن خاں ندوی	ابن کثیر کی ایک نئی سوانح	۱	۳۳
	"	"	۲	۱۷۱
	"	مختصر تاریخ ادب عربی (تبصرہ)	۳	۳۶۰
(۱۴)	ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی	عہد نبوی میں فوجی تنظیم	۱	۱۱
	"	عہد نبوی کا انتظامیہ	۲	۱۳۲
	"	عہد نبوی کا مالی نظام	۴	۳۷۲
(۱۵)	یاسمین شبنم شیروانی ایم اے	جنوبی ہند میں اسلام کا تعارف	۴	۴۱۰

ہماری انگریزی مطبوعات

1. The Islamic Economic Order
   By Maulana Sadruddin Islahi. Rs. 5=00
2. How to Study Islam,
   By Maulana Sadruddin Islahi. Rs. 2=00
3. Muslim & Dawah of Islam,
   By Maulana Sadruddin Islahi. Rs. 2=00
4. Pitfalls on the Path of Islamic Movement.
   By Maulana Sadruddin Islahi. Rs. 4=00
5. Islam and the Unity of Mankind
   By Maulana Jalaluddin Umri. Rs. 3=00
6. Islam The Universal Truth,
   By Maulana Jalaluddin Umri. Rs. 3=00
7. Islam The Religion of Dawah,
   By Maulana Jalaluddin Umri. Rs. 2=50

Idara-e-Tahqeeq-o-Taaneef-e-Islami
Panwali Kothi Dodhpur
ALIGARH