ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی



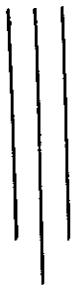
پان والی کوٹھی، دُودھ پور، علی گڑھ
۲۰۲۰۰۱

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقات اسلامی

علی گڑھ

جنوری ——— مارچ ۱۹۸۷ء



مدیر

سید جلال الدین عمری

پان والی کوٹھی - دودھ پور - علی گڑھ - ۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۶ شمارہ ۱

ربیع الثانی - جمادی الآخر ۱۴۰۷ھ
جنوری - مارچ ۱۹۸۷ء

سالانہ زرتعاون

ہندوستان سے	۳۰ روپئے
پاکستان سے	۱۰۰ روپئے
دیگر ممالک سے	۲۰ ڈالر

فی پرچہ ۸ روپئے
(ہندوستان میں)

طابع وناشر سید جلال الدین عمری نے انٹرنیشنل پرنٹنگ پریس علی گڑھ کے لیے فائن پرنٹنگ پریس دہلی سے
چھپواکر ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ سے شائع کیا

فہرست مضامین

حرفِ آغاز

محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے علمی احسانات	سید جلال الدین عمری	۵

تحقیق وتنقید

اسلامی ریاست میں بیت المال کی کارکردگی (بینکنگ مشاغل کی روشنی میں)	ڈاکٹر ظفر الاسلام	۲۲
برصغیر میں اشاعت اسلام (علماء کرام کی مساعی کا ایک تنقیدی تجزیہ)	ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی	۴۵
ایرانی فکر کے قدیم مآخذ (سعید نفیسی کے خیالات کا مطالعہ)	ڈاکٹر کبیر احمد جائسی	۶۹

بحث ونظر

جمہوریت اور اسلام کا سیاسی نظام (ایک تجزیہ)	ڈاکٹر محمد ذکی	۸۷
تاریخ تہذیب (قرآن کے نقطۂ نظر کا مطالعہ)	جناب مجیب سعود عالم قاسمی	۱۱۱

تعارف وتبصرہ

اسلام کا تصورِ مساوات	ڈاکٹر کبیر احمد جائسی	۱۱۹

اس شمارہ کے لکھنے والے

۱۔ ڈاکٹر ظفر الاسلام
اسلامک اسٹڈیز۔ مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ

۲۔ ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی
ریڈر ان اسلامک اسٹڈیز۔ مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ

۳۔ ڈاکٹر کبیر احمد جائسی
ریڈر ان ایرانین۔ ڈپارٹمنٹ اف اسلامک اسٹڈیز مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۴۔ ڈاکٹر محمد ذکی
شعبۂ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۵۔ جناب مجیب سعود عالم قاسمی
رکن ادارۂ تحقیق تصنیف اسلامی۔ علی گڑھ

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

کاتب
احراز الحسن جاوید

حرفِ آغاز

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے علمی احسانات

سید جلال الدین عمری

علم کی توسیع و اشاعت میں اسلام کا کردار اتنا نمایاں ہے کہ اس کا اعتراف نہ کرنا یا اسے نظر انداز کرنا تاریخ سے بے خبری اور تعصب کی دلیل ہے۔ لیکن بہت سے پڑھے لکھے لوگ ان دونوں کم زوریوں میں گرفتار ہیں۔ اسلام انسان کی زندگی اور اس کے مسائل کے بارے میں ایک خاص نقطۂ نظر کا حامل ہے۔ کوئی بھی مسئلہ ہو اسے وہ اسی نقطۂ نظر سے دیکھتا ہے اور اس پر اس کی چھاپ ضرور ہوتی ہے۔ جن لوگوں کو اس کے اس نقطۂ نظر سے اتفاق نہیں ہے وہ اس کے کسی بڑے سے بڑے کارنامہ کو تسلیم کرنا نہیں چاہتے۔ انھیں شاید یہ بات بھی ناگوار گزرتی ہے کہ اسلام کی طرف کوئی خوبی منسوب کی جائے۔

اسلام کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ دنیا اور آخرت میں انسان کی کامیابی کا دار و مدار اللہ تعالیٰ کے دین پر ہے۔ اس نے علم کو بھی اسی نقطۂ نظر سے دیکھا ہے۔ اس کے نزدیک علم بنیادی طور پر اس دین کو جاننے اور اس میں گہری بصیرت پیدا کرنے کا نام ہے۔ موجودہ دور میں جن علوم کو دنیاوی علوم کہا جاتا ہے انھیں بھی وہ دینی رخ عطا کرتا اور دین کے تابع بنا کر رکھتا ہے۔ انھیں وہ دین کو سمجھنے، سمجھانے اور اسے فروغ دینے کا ذریعہ تصور کرتا ہے۔ سائنسی علوم انسانوں کی خدمت کا ذریعہ ہیں۔ اسلام کے نزدیک خدمت خلق کی حیثیت عبادت کی ہے۔ لہٰذا ان علوم کا حاصل کرنا اور انھیں فروغ دینا کارِ ثواب ہے، معاشرہ کو ان میں سے جس علم کی جتنی زیادہ ضرورت ہو اس کی اتنی ہی اہمیت بڑھ جاتی ہے اور اس کا حصول ضروری ہو جاتا ہے[1]

---

[1] امام غزالی نے علوم کی دو قسمیں قرار دی ہیں۔ شرعی اور غیر شرعی۔ شرعی علوم وہ ہیں جو پیغمبروں کے واسطہ=

یہ ایک مستقل موضوع ہے جس پر الگ سے کبھی بحث ہوسکتی ہے۔ اس وقت تو ہم دنیائے علم پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض احسانات کا ذکر کرنا چاہتے ہیں۔ اس سے اندازہ ہوگا کہ علم کے فروغ کے لیے آپؐ نے کیا اقدامات فرمائے اور کس طرح اسے زمین کے گوشہ گوشہ میں پھیلانے کا انتظام فرمایا؟ آپؐ کے ان احسانات سے دنیائے علم بلکہ دنیائے انسانیت کبھی سبک دوش نہیں ہوسکتی۔

دین کے بنیادی علم کو ہر مسلمان کے لیے ضروری قرار دیا

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ساری دنیا کے لیے رسول بنا کر بھیجے گئے، لیکن آپؐ ایک ایسی قوم میں پیدا ہوئے جو اس وقت کے علمی مراکز سے دور اور مروجہ علوم وفنون سے بڑی حد تک ناواقف تھی۔ آپ کو سب سے پہلے اسی قوم سے خطاب کا حکم دیا گیا۔ آپؐ نے اس کے سامنے اللہ کا دین پیش فرمایا۔ اس کا سیکھنا اپنے ہر ماننے والے کے لیے ضروری قرار دیا۔ اس کی فضیلت بیان کی، اس کے حصول کی ترغیب دی اور اس کی اہمیت واضح فرمائی۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

طلب العلم فریضة علی کل مسلم[1] ہر مسلمان پر علم کا طلب کرنا فرض ہے۔

= سے ملتے ہیں۔ غیر شرعی علوم ان کے نزدیک وہ ہیں جو عقل اور تجربہ سے حاصل کیے جاتے ہیں۔ یہ علوم محمود، مذموم اور مباح تینوں طرح کے ہیں۔ جن علوم سے دنیا کے مصالح وابستہ ہیں ان کا حصول پسندیدہ ہے۔ جن علوم پر علوم دنیا کا انحصار ہے، جو بقائے حیات کے لیے ضروری ہیں اور جن سے بے نیازی برتی نہیں جاسکتی جیسے طب اور ریاضی تو ان کا حاصل کرنا فرض کفایہ ہے۔ اسی طرح کاشت کاری، پارچہ بافی، سیاست وریاست خیاطی اور باربری کے فن تو یہ سب فرض کفایہ ہیں۔ اس لیے کہ اگر کسی آبادی کی ان فنون کی طرف توجہ نہ ہو تو پوری آبادی کا نقصان ہوگا بلکہ اس کی ہلاکت یقینی ہوجائے گی۔ اگر کوئی شخص (یا اشخاص) آبادی کی اس نوع کی ضرورت پوری کردے تو سب کی طرف سے یہ فرض کفایہ ادا ہوجائے گا۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو احیاء علوم الدین مطبوعہ مصر ۱/۱۵۔ اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ اسلام نے علم کا کتنا وسیع تصور دیا ہے۔ وہ ہر اس علم کی ترغیب دیتا، اسے ضروری قرار دیتا اور اس کی سرپرستی کرتا ہے جس سے نوع انسانی کو فائدہ پہونچے اور جس سے غفلت اس کے نقصان کا باعث ہو۔

[1] رواہ ابن ماجہ والبیہقی وقال ہذا حدیث متنہ مشہور واسنادہ =

مشہور محدث اسحاق بن راہویہ کہتے ہیں۔ اس حدیث کی سند پر اہل علم نے گو جرح کی ہے لیکن اس کے معنی صحیح ہیں[۱]

اس حدیث کا مقصد یہ ہے کہ کوئی بھی شخص دین کے بنیادی علم سے ناواقف نہ رہے۔ اس سلسلہ میں علامہ ابن عبدالبر نے اسلام کے نقطۂ نظر کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر مسلمان کے لیے دین کے بنیادی عقائد سے واقف ہونا، نماز روزہ اور صاحب مال ہے تو زکوٰۃ اور حج کے احکام جاننا ضروری ہے۔ اسی طرح حرام و حلال کے موٹے موٹے مسائل سے باخبر ہونا بھی اس کے لیے لازمی ہے۔ اس حد تک دین سے واقفیت فرض عین ہے۔ اس کے بعد فرماتے ہیں۔

ثم سائر العلم وطلبه والتفقه	جہاں تک تمام دینی علوم کا تعلق ہے، ان
فيه وتعليم الناس اياه و	کا طلب کرنا، ان میں گہری سوجھ بوجھ پیدا
فتواهم به فی مصالح دینهم	کرنا، لوگوں کو ان کی تعلیم دینا، ان کے دین و
ودنیاهم فهو فرض علی	دنیا کے مصالح اور ضرورتوں میں اس علم کی
الكفاية يلزم الجميع فرضه	روشنی میں فتویٰ دینا تو یہ فرض کفایہ ہے جو

= ضعیف وقد روی من اوجه کلها ضعیف (مشکوٰۃ، کتاب العلم) اس حدیث کی مختلف سندوں کو علامہ ابن عبدالبر نے جمع کیا ہے لیکن سب میں ضعف ہے۔ (ملاحظہ ہو جامع بیان العلم وفضلہ/۲۶۔۲۹) مطبوعہ مصر ۱۹۸۲ء یہ حدیث جن طرق سے مروی ہے ان پر علامہ سخاوی نے بھی بحث کی ہے اور مختلف محدثین کی رائیں نقل کی ہیں۔ بعض محدثین نے جہاں اسے کمزور بتایا ہے وہیں بعض نے اسے قابل قبول بھی قرار دیا ہے۔ علامہ مزی کہتے ہیں ان طرقه تبلغ رتبة الحسن۔ ابن قطان اس کی ایک سند کے بارے میں فرماتے ہیں۔ انه غريب حسن الاسناد۔ علامہ عراقی بیان کرتے ہیں۔ صحح بعض الائمة بعض طرقه۔ یہ تو اس کی سند سے متعلق بحث ہے۔ جہاں تک اس کے مفہوم کا تعلق ہے اسے کسی صاحب علم نے غلط نہیں قرار دیا ہے۔ بعض مصنفین کے ہاں 'طلب العلم فريضة على كل مسلم' کے بعد 'مسلمة' کا اضافہ بھی ملتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ علم کا طلب کرنا ہر مسلمان مرد اور عورت دونوں پر فرض ہے۔ علامہ سخاوی کہتے ہیں 'ليس لها ذكر فی شیئ من طرقه وان كان معناها صحيح'۔ یعنی یہ حدیث جن سندوں سے مروی ہے ان میں سے کسی میں یہ اضافہ موجود نہیں ہے، گو اس کے معنی صحیح ہیں۔ تفصیل کے لیے دیکھی جائے۔ المقاصد الحسنہ فی بیان کثیر من الاحادیث المشتہرۃ علی الالسنۃ /۱۳۰۔۱۳۱، مطبوعہ مصر۔

[۱] جامع بیان العلم /۲۹

فاذا قام به قائم سقط فرضه عن الباقین لاخلاف بین العلماء فی ذلك [1]	سب پر لازم ہے، لیکن اگر کوئی شخص اس ذمہ داری کو سنبھال لے تو باقی لوگوں سے یہ فرض ساقط ہو جائے گا۔ اس میں علماء کے درمیان اختلاف نہیں ہے۔

کسی بھی گروہ کے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ اس کا ہر فرد دین کا وسیع علم حاصل کرے اور اس میں گہری بصیرت پیدا کرے لیکن اسے اس بات کی کوشش کرنی ہوگی کہ دینی علم اور بصیرت رکھنے والے افراد اس میں برابر پیدا ہوتے رہیں اور کوئی بھی وقت اور زمانہ ان سے خالی نہ رہے، ورنہ یہ پورا گروہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک جواب دہ ہوگا۔ پھر اس گروہ کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ جن افراد کو علم دین میں یہ مقام حاصل ہو ان کی طرف زندگی کے مختلف مسائل میں رجوع کرے اور ان سے دینی راہ نمائی حاصل کرے۔ یہی بات علماء نے اس طرح کہی ہے کہ علم دین میں کمال پیدا کرنا تو ہر ایک کے لیے ضروری نہیں ہے البتہ یہ ضروری ہے کہ جو مسئلہ درپیش ہو اس میں وہ اہل علم سے اسلام کا نقطۂ نظر معلوم کرے [2]

اسلام پوری زندگی پر حاوی ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ اس کا ماننے والا ہر فرد کم از کم اس کے اصول و مبادی سے واقف ہو اور تفصیلی معاملات میں اس کے ماہرین سے راہنمائی حاصل کرے تاکہ جہالت اور بے خبری کی وجہ سے وہ اس کی خلاف ورزی نہ کر بیٹھے۔ اس طرح اسلام کا ماننے والا زندگی کے ہر مرحلہ میں اس کا علم حاصل کرنے کا پابند ہے۔ اسلام کے علم کے بغیر وہ کوئی قدم اٹھا نہیں سکتا۔

علم دین کے حصول کی ترغیب دی

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے علم کو ضروری قرار دینے کے ساتھ مختلف پہلوؤں سے اس کی ترغیب بھی دی تاکہ دل کی آمادگی کے ساتھ اس کے حصول کی کوشش کی جائے۔ اس سلسلہ کی بہت سی روایات میں سے صرف دو روایات یہاں پیش کی جا رہی ہیں۔

۱۔ حضرت ابوامامہ باہلیؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک

---

[1] جامع بیان العلم ۲/۳۲ [2] ملاحظہ ہو جامع بیان العلم ۲/۳۰ امام غزالی فرماتے ہیں حالات کے لحاظ سے انسان پر علم کا حصول فرض ہوتا چلا جاتا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھی جائے۔ احیاء العلوم ۱: ۱۳/

عابد اور ایک عالم کا ذکر کیا گیا اور دریافت کیا گیا کہ ان دونوں میں کس کا درجہ بلند ہے؟ آپ نے فرمایا۔

فضل العالم علی العابد کفضلی علی ادناکم

عابد کے مقابلہ میں عالم کو اسی طرح فضیلت حاصل ہے جس طرح تم میں کے ایک عام آدمی کے مقابلہ میں مجھے فضیلت حاصل ہے۔

پھر عالم کی فضیلت اور برتری بیان کرتے ہوئے آپ نے ارشاد فرمایا:۔

ان اللہ وملائکتہ واھل السموٰت والارضین حتی النملۃ فی جحرھا وحتی الحوت لیصلون علی معلم الناس الخیر[1]

جو شخص لوگوں کو خیر اور بھلائی کی تعلیم دیتا ہے اس پر تو اللہ تعالیٰ اپنی رحمت نازل فرماتا رہتا ہے۔ فرشتے اور آسمانوں اور زمینوں میں بسنے والے یہاں تک کہ چونٹیاں اپنے بلوں میں اور مچھلیاں پانی میں اس کے لیے دعائیں کرتی ہیں۔

اس حدیث میں جہاں عالم کی فضیلت بیان ہوئی ہے وہیں یہ بھی بتا دیا گیا ہے کہ یہ فضیلت اسے کیوں حاصل ہے؟ عبادت انسان کا ایک ذاتی عمل ہے۔ جو شخص شب و روز عبادت میں مصروف ہے اور اللہ تعالیٰ سے لو لگائے ہوئے ہے وہ اس سے خود فائدہ اٹھاتا ہے، خلق خدا کو اس سے کوئی نفع نہیں پہونچتا، لیکن عالم اپنے علم سے خود بھی فائدہ اٹھاتا ہے اور دنیا کو فیض بھی پہنچاتا ہے۔ نفع رسانیٔ خلق وہ مبارک عمل ہے جس پر زمین اور آسمان کی ہر چیز دعائیں کرتی ہے اور اللہ تعالیٰ رحمت کی بارش برساتا ہے۔ اس سے یہ حقیقت بھی کھل کر سامنے آتی ہے کہ جس علم سے خلق خدا کو فائدہ نہ پہنچے اور دنیا میں خیر کی تعلیم عام نہ ہو وہ اس فضیلت کا مستحق نہیں ہے۔

(۲) دین کی بنیاد قرآن و حدیث پر ہے۔ قرآن کی ایک ایک آیت کے سیکھنے کی کیا فضیلت ہے، اس کا اندازہ حضرت عقبہ بن عامرؓ کی ایک روایت سے ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں کہ ہم مسجد نبوی کے صفہ (وہ چبوترہ جو نادار مسلمانوں کے لیے بنا دیا گیا تھا) پر بیٹھے ہوئے تھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے۔ فرمایا تم میں سے کون یہ چاہتا ہے کہ بطحان یا عقیق (مدینہ سے

---

[1] ترمذی، ابواب العلم، باب ماجاء فی فضل الفقہ علی العبادۃ

قریب ہی دو وادیوں کے نام ہیں) میں جائے اور کسی گناہ یا قطع رحم کا ارتکاب کیے بغیر بڑے بڑے کوہان والی دو اونٹنیاں لے کر آئے۔ ہم نے عرض کیا حضور! یہ تو ہم میں سے ہر شخص چاہے گا۔ آپ نے فرمایا:۔

افلا یغدو احدکم الی المسجد	ایسا کیوں نہیں ہوتا کہ تم میں سے کوئی شخص
فیعلم او یقرأ ایتین من	مسجد جائے وہاں کسی کو کچھ تعلیم دے (یا خود
کتاب اللہ خیرلہ من	تعلیم حاصل کرے) یا اللہ کی کتاب سے دو
ناقتین وثلث خیرلہ من	آیتیں پڑھے یہ اس کے حق میں اس طرح کی
ثلث واربع خیرلہ من اربع	دو اونٹنیوں سے بہتر ہے تین آیتوں کا پڑھنا
ومن اعدادھن من الابل[1]	تین اونٹنیوں سے اور چار آیتوں کا پڑھنا
	چار اونٹنیوں سے بلکہ جتنی آیتیں وہ پڑھے گا
	اتنی اونٹنیوں سے بہتر ہے۔

اس سے قرآن مجید کے علم کی اہمیت واضح ہوتی ہے۔ اس کی چند آیتوں کا علم دنیا کی بڑی سے بڑی دولت سے بدرجہا بہتر ہے۔

علم کو محنت سے حاصل کرنے کی ہدایت فرمائی

یہ حقیقت بھی حدیث میں ذہن نشین کرائی گئی ہے کہ علم محض خواہش اور تمنا سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ اس کے لیے جد وجہد اور محنت کی ضرورت ہے۔ حضرت معاویہؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا۔

یاایھا الناس تعلموا انما	لوگو علم حاصل کرو علم تو سیکھنے ہی سے آتا
العلم بالتعلم والفقہ بالتفقہ	ہے اور فقہ دین میں سوجھ بوجھ پیدا کرنے
ومن یرد اللہ بہ	سے آتی ہے۔ اللہ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ
خیرا یفقہہ فی الدین[2]	کرتا ہے اسے دین میں سوجھ بوجھ عطا کرتا ہے۔

---

[1] مسلم، فضائل القرآن، باب فضل قرأۃ القرآن فی الصلوٰۃ الخ [2] یہ حدیث امام بخاری کی تعلیقات میں سے ہے انھوں نے ترجمہ باب میں نقل کیا ہے (کتاب العلم، باب العلم قبل القول الخ) طبرانی وغیرہ نے اسے سند کے ساتھ روایت کیا ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں۔ سندہ حسن۔ فتح الباری: ۱/۱۱۸ یہ اور اس کی ہم معنی روایت کے لیے ملاحظہ ہو۔ المقاصد الحسنہ ۵۲/

اس حدیث میں ایک اور بات بھی سمجھائی گئی ہے۔ وہ یہ کہ جس طرح ہر علم اس کے اساتذہ اور ماہرین سے حاصل کیا جاتا ہے اسی طرح علم دین اللہ کے رسولوں اور ان کے جانشینوں کے ذریعہ ملتا ہے۔ جو شخص اس علم کا اکتساب کرنا چاہے اسے اس علم کے حاملین کی طرف رجوع کرنا ہوگا اور ان سے باقاعدہ سیکھنا ہوگا۔ ان سے بے نیاز ہو کر وہ علم حاصل نہیں کر سکتا۔

ایک حدیث میں علم کو سب سے بڑی دولت قرار دے کر اس کے اکتساب کی ترغیب دی گئی ہے۔ حضرت عمرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

ما اکتسب مکتسب مثل فضل	کسی اکتساب کرنے والے نے علم جیسی فضیلت
علم یہدی صاحبہ الی ھدی او	والی کوئی دوسری چیز حاصل نہیں کی۔ علم نیک کاموں
یردہ عن ردیً ولا استقام دینہ	کی طرف اس کی راہنمائی کرتا اور ہلاکت کے کاموں سے بچاتا
حتیٰ استقام عملہ[1]	ہے۔ انسان کا دین اس وقت تک درست نہیں ہوتا
	جب تک اس کا عمل درست نہ ہو۔

ایک اور حدیث میں اس بات کی ترغیب دی گئی ہے کہ آدمی اس دنیا میں عالم یا متعلم بن کر رہے۔ حضرت ابوبکرؓ فرماتے ہیں انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرماتے سنا ہے:۔

أُغدُ عالما اومتعلما اومستمعا	نکلو عالم کی حیثیت سے یا متعلم کی حیثیت
اومحبًّا ولا تکن الخامس فتھلک[2]	سے یا ان سے محبت کرنے والے کی حیثیت سے
	پانچویں کوئی صورت نہ اختیار کرو ورنہ ہلاک ہو جاؤ گے۔

مطلب یہ کہ آدمی کسی کو کچھ سکھائے یا خود سیکھے۔ وہ اس حیثیت میں نہیں ہے تو علمی مجلسوں میں شریک ہو کر توجہ سے اہل علم کی باتیں سنے اور فائدہ اٹھائے۔ یہ بھی ممکن نہیں ہے تو کم از کم ان تینوں طرح کے لوگوں سے محبت کرے یہی چار صورتیں کامیابی کی ہیں۔ پانچویں صورت یہ ہے کہ دل علم کی محبت سے خالی ہو اور آدمی علم اور اہل علم سے نفرت کرے۔ یہ صورت کسی بھی شخص کے لیے تباہ کن ہے۔

---

[1] طبرانی: المعجم الصغیر ۱/۱۴۰ مطبوعہ دہلی۔ یہ روایت طبرانی نے اپنی المعجم الکبیر میں بھی روایت کی ہے۔ اس میں آخری فقرہ۔ استقام عقلہ ہے۔ علامہ منذری کہتے ہیں اسنادھا متقارب۔ الترغیب والترہیب ۱/۳۲

[2] طبرانی: المعجم الصغیر ۱/۱۶۲ قال السیوطی رواہ البزار والطبرانی فی الاوسط۔ رجالہ ثقات مناوی۔ التیسیر بشرح الجامع الصغیر ۱/۱۷۸۔ اس کی ہم معنی روایات اور آثار کے لیے ملاحظہ ہو۔ جامع بیان العلم ۱/۵۶-۵۷۔ المقاصد الحسنہ ۱/۳۲

حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہؐ کے سامنے ایک شخص کا ذکر خیر ہوا۔ آپ نے فرمایا:۔
اولم تروہ یتعلم القرآن[۱] کیا تم لوگ دیکھتے نہیں ہو کہ وہ قرآن کی تعلیم حاصل کر رہا ہے۔

رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ان ارشادات کے ذریعہ کسب علم کی فضا پیدا کی، علمی جدوجہد کا وقار قائم کیا اور جو لوگ اس جدوجہد میں لگے ہوئے تھے انھیں معاشرہ میں عزت و سربلندی کا مقام عطا فرمایا۔

حصول علم کے لیے صحابہ کا اہتمام

ان تعلیمات و ترغیبات کے نتیجہ میں صحابہ کرام نے علم دین کو سیکھنے کا جو اہتمام فرمایا اس کی بعض مثالیں یہاں پیش کی جارہی ہیں۔

حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ مدینہ میں میرے ایک پڑوسی تھے ہم دونوں نے یہ طے کر رکھا تھا کہ باری باری رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں شریک ہوں گے چنانچہ ایک روز میں آپ کی مجلس میں حاضر ہوتا اور کوئی وحی نازل ہوتی تو وہ انھیں سناتا اور جو واقعات پیش آتے ان سے انھیں باخبر کرتا، اسی طرح دوسرے روز وہ آپؐ کی مجلس میں شریک ہوتے اور ساری باتیں مجھے بتاتے تھے[۲]

حضرت انسؓ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں دو بھائی تھے۔ ان میں سے ایک آپ کی خدمت میں مستقل حاضر رہتا اور علم حاصل کرتا دوسرا معاش کے لیے کوئی کام کرتا تھا۔ اس دوسرے بھائی نے آپؐ سے پہلے بھائی کی شکایت کی کہ وہ معاش کے لیے کوئی جدوجہد نہیں کر رہا ہے۔ آپ نے فرمایا لعلك ترزق بہ[۳] مطلب یہ کہ اسے حصول علم سے منع نہ کرو شاید تمہیں اسی کی وجہ سے اللہ تعالیٰ روزی دے رہا ہے۔

حضرت ابوہریرہؓ بھی ان صحابہ میں سے تھے جنھوں نے علم دین کے لیے خود کو وقف کر رکھا تھا۔ وہ ۷ھ میں اسلام لائے۔ اس وقت سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات کے آخری لمحات تک آپ سے علم دین حاصل کرنے میں مصروف رہے۔ اس کے سوا دنیا کے

---

[۱] مسند احمد: ۶/ ۶۶

[۲] بخاری کتاب النکاح، باب موعظة الرجل انبتہ لحال زوجہا

[۳] ترمذی ابواب الزہد، باب ماجاء فی الزھادة عن الدنیا

کسی کام سے انھیں دل چسپی نہ تھی۔ خود فرماتے ہیں

ان ابا هريرة كان يلزم	ابوہریرہؓ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
رسول الله لشبع بطنه و	سے چمٹے رہتا تھا، بھوکا رہ کر جن مواقع پر
يحضر مالا يحضرون و	اور لوگ موجود نہ ہوتے وہاں وہ موجود ہوتا
يحفظ مالا يحفظون[1]	اور جو باتیں وہ محفوظ نہ کر پاتے انھیں محفوظ کرتا۔

علم دین سے شوق کا یہ عالم تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک مرتبہ سوال کیا من اسعد الناس بشفاعتك يوم القيامة ! (وہ کون خوش قسمت ہے جو قیامت کے روز آپ کی شفاعت کا سب سے زیادہ مستحق ہوگا؟) آپ نے خوش ہو کر فرمایا۔

لقد ظننت يا ابا هريرة ان	اے ابوہریرہ! حدیث کا جو شوق میں تمہارے
لا يسألني عن هذا الحديث	اندر دیکھتا تھا، اس وجہ سے میں سوچتا
احد اول منك لما رأيت	تھا کہ تم ہی سب سے پہلے یہ سوال مجھ سے
من حرصك على الحديث	کرو گے۔ قیامت کے روز وہی خوش بخت
اسعد الناس بشفاعتي يوم	میری شفاعت کا سب سے زیادہ مستحق
القيامة من قال لا اله الا	ہوگا جس نے خلوص قلب کے ساتھ لا الٰہ
الله خالصا من قلبه[2]	الا اللہ کہا ہوگا۔

حضرت ابی بن کعبؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کرنے میں ابوہریرہؓ بہت تھے۔ وہ آپ سے بہت سی ان باتوں کے بارے میں سوالات کرتے تھے جن کے بارے میں ہم سوال نہیں کر پاتے تھے[3]

بہت سے صحابہ اپنی تمام تر عائلی اور معاشی مصروفیات کے باوجود صبح و شام کے اوقات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوتے اور علم دین حاصل کرتے چنانچہ حضرت طلحہ بن عبید اللہؓ حضرت ابوہریرہؓ ہی کے ذیل میں فرماتے ہیں کہ ہم لوگ صاحب حیثیت تھے، ہمارے گھر اور بیوی بچے تھے جس کی وجہ سے مصروفیت رہتی تھی۔ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت

---

[1] بخاری، کتاب العلم، باب حفظ العلم [2] بخاری کتاب العلم، باب الحرص علی الحدیث
[3] حاکم: المستدرک ۳/۵۱۰

میں صبح وشام حاضر ہوتے اور پھر واپس چلے جاتے۔ لیکن حضرت ابوہریرہ کا معاملہ مختلف تھا۔

کان ابوھریرۃ مسکینًا لا	ابوہریرہ ایک غریب آدمی تھے، نہ ان کے
مال لہ ولا اھل ولا ولد انما	پاس مال تھا، نہ بیوی نہ بچے۔ ان کا ہاتھ نبی
کانت یدہ مع ید النبی صلی اللہ	صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ میں رہتا تھا۔
علیہ وسلم وکان ید و س	جہاں آپ جاتے وہیں وہ بھی ساتھ جاتے۔
معہ حیث ما دار ولا نشك	اس لیے ہمیں اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ
أنہ قد علم ما لم نعلم و	ایسی باتیں جانتے ہیں جو ہم نہیں جانتے اور
سمع ما لم نسمع [1]	انھوں نے وہ باتیں سنی ہیں جو ہم نے نہیں سنیں۔

ان واقعات سے یہ اندازہ کرنا مشکل نہیں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے علم دین کی کتنی زبردست طلب پیدا فرمادی تھی صحابہ کرام اس کے لیے اپنی مصروفیات میں سے کس طرح وقت نکالتے تھے، اس کی خاطر انھوں نے کتنی قربانیاں دیں اور اپنی راحت اور آرام کو تج کر کس طرح علم دین حاصل کیا۔

دین کی تعلیم کا حکم دیا

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک طرف علم دین کے حصول کو ضروری قرار دیا اور اس کے سیکھنے کا شوق اور جذبہ پیدا فرمایا دوسری طرف اس بات کی ترغیب دی کہ دین کا جو علم حاصل کیا جائے اس کی دوسروں کو تعلیم دی جائے۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

تعلموا الفرائض والقرآن	فرائض (جو سنت میں بیان ہوئے ہیں) اور
وعلموا الناس فانی مقبوضٌ [2]	قرآن سیکھو اور لوگوں کو ان کی تعلیم دو کیونکہ میں
	تو اس دنیا سے اٹھالیا جاؤں گا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تک حیات تھے آپ کے ذریعہ دین کی تعلیم جاری تھی اور صحابہ کرام آپ سے استفادہ کرتے تھے۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ آپؐ کے بعد بھی

---

[1] حاکم: المستدرک ۳/۵۱۲ [2] ترمذی، ابواب الفرائض، باب ما جاء فی تعلیم الفرائض

دین کی تعلیم وتعلم کا سلسلہ جاری رہنا چاہیئے۔ اسی سے دین زندہ رہ سکتا ہے۔ ایک اور حدیث میں آتا ہے کہ ایک وقت آئے گا جب کہ یہ علمی تسلسل ٹوٹ جائے گا اور علم دین کے حاملین کم سے کم تر ہوجائیں گے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

تعلموا القرآن وعلموہ الناس	قرآن سیکھو اور اس کی لوگوں کو تعلیم دو فرائض
وتعلموا الفرائض وعلموھا الناس	سیکھو اور اس کی لوگوں کو تعلیم دو، علم سیکھو
وتعلموا العلم وعلموہ الناس	اور اس کی لوگوں کو تعلیم دو۔ اس لیے کہ میں
فانی امرأ مقبوض وان العلم	تو اس دنیا سے رخصت ہونے والا ہوں۔
سیقبض وتظہر الفتن حتی	ایک وقت آئے گا جب کہ علم اٹھا لیا جائے گا۔
یختلف الاثنان فی الفریضۃ	اور طرح طرح کے فتنے نمودار ہوں گے۔
لا یجد ان من یفصل بینھما۔[1]	صورت حال یہ ہوجائے گی کہ کسی حکم کے بارے
	میں دو آدمیوں میں اختلاف ہوگا تو انھیں
	کوئی ایسا آدمی نہیں ملے گا جو ٹھیک ٹھیک
	ان کے درمیان فیصلہ کرے۔

یہ حدیث اس بات کی ترغیب دیتی ہے کہ ہر نسل اپنی اگلی نسل تک اللہ کا دین منتقل کرنے کی کوشش کرے اور اس سلسلہ کو کبھی بند ہونے نہ دے۔ اس حدیث میں اور بعض دوسری احادیث میں اس سلسلہ میں غفلت کے نتائج سے آگاہ کیا گیا ہے، وہ یہ کہ اس سے علم دین کے حاملین پیدا ہونے بند ہوجائیں گے اور امت کا اختیار واقتدار ان افراد کے ہاتھوں میں چلا جائے گا جو دین سے جاہل اور بے خبر ہوں گے۔ وہ خود بھی گم راہ ہوں گے اور دوسروں کو بھی گم راہ کریں گے۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

ان اللہ لا یقبض العلم انتزاعًا	اللہ تعالیٰ علم کو اچانک لوگوں کے سینوں
ینتزعہ من الناس ولکن	سے کھینچ کر نکال نہیں لے گا بلکہ علماء کو ختم کرکے
یقبض العلم بقبض العلماء	علم کو اٹھالے گا۔ جب وہ کسی عالم کو باقی نہیں
حتیٰ اذا لم یترک عالما	رکھے گا تو لوگ جاہلوں کو اپنا رئیس اور سردار

---

[1] دارمی، مقدمہ، باب الاقتدار بالعلماء۔ دارقطنی، کتاب الفرائض / ۵۹ مطبوعہ دہلی۔

اتخذ الناس رؤساجہا لافسئلوا فافتوا بغیر علم فضلوا واضلوا[1]

بنالیں گے، ان سے مسائل پوچھے جائیں گے اور وہ بغیر علم کے فتوے دیں گے خود گمراہ ہوں گے اور دوسروں کو گمراہ کریں گے۔

امام نووی فرماتے ہیں:۔

فیہ التحذیر من اتخاذ الجہال رؤساء[2]

اس میں جاہلوں کو اپنا سردار بنانے سے ڈرایا گیا ہے۔

اس طرح ان احادیث میں اس بات کا حکم بھی دیا گیا ہے کہ دین کی تعلیم میں غفلت نہ برتی جائے اور امت کے لیے اس کے تباہ کن نتائج اور نقصانات سے باخبر بھی فرما دیا گیا ہے۔

ایک حدیث میں آتا ہے کہ کسی کو علم کی دولت سے آراستہ کرنا اس پر صدقہ کرنا ہے چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

افضل الصدقۃ ان یتعلم المرأ المسلم علما ثم یعلم اخاہ المسلم[3]

سب سے اچھا صدقہ یہ ہے کہ ایک مسلمان کوئی علم حاصل کرے اور اپنے مسلمان بھائی کو اس کی تعلیم دے۔

کسی محتاج کو صدقہ وخیرات دینا اس میں شک نہیں کار ثواب ہے، لیکن مال کے صدقہ سے زیادہ قیمتی علم کا صدقہ ہے۔ مال سے انسان کی مادی ضروریات پوری ہوتی ہیں اور علم سے اس کا دین اور دنیا دونوں سنور سکتے ہیں۔ اس پہلو سے علمی احسان سب سے بڑا احسان ہے۔

ایک اور حدیث میں تعلیم کو صدقہ جاریہ قرار دیا گیا ہے حضرت ابوہریرہؓ ہی کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

اذا مات الانسان انقطع عنہ عملہ الا من ثلاثۃ الا من صدقۃ جاریۃ او علم ینتفع

جب انسان مرجاتا ہے تو اس کے سب اعمال ختم ہوجاتے ہیں۔ سوائے تین اعمال کے۔ صدقہ جاریہ، یا وہ علم جس سے بعد میں

---

[1] بخاری، کتاب الاعتصام، باب مایذکر من ذم الرای الخ مسلم، کتاب العلم، باب رفع العلم الخ

[2] شرح مسلم ۲/۳۴۱ [3] ابن ماجہ، مقدمہ باب ثواب معلم الناس الخیر قال المنذری اسنادہ حسن الترغیب والترہیب ۱/۳۳ مطبوعہ ہند

بہ او ولد صالح یدعولہ[1] فائدہ اٹھایا جائے یا صالح اولاد جو اس کے لیے دعا کرے۔

امام نووی فرماتے ہیں۔ اس حدیث سے علم کی فضیلت ثابت ہوتی ہے، اس میں اسے زیادہ سے زیادہ حاصل کرنے پر ابھارا گیا ہے اور اس بات کی ترغیب دی گئی ہے کہ تعلیم، تصنیف و تالیف اور توضیح و تشریح کے ذریعہ دوسروں کو اس کا وارث بنایا جائے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ایسے علوم کا انتخاب ہونا چاہئے جو زیادہ سود مند اور نفع بخش ہوں[2]۔

مساجد کو علمی مراکز کی حیثیت دی

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں باقاعدہ تعلیمی اداروں کا وجود تو نہیں تھا، لیکن آپ نے مساجد کو تعلیمی مراکز کی حیثیت عطا کی اور مساجد میں جمع ہو کر کتاب اللہ کو پڑھنے پڑھانے کی فضیلت بیان فرمائی۔ حضرت ابو ہریرہؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک لمبی روایت نقل کی ہے۔ اس کے بعض جملے اسی سے متعلق ہیں۔ آپ نے فرمایا۔

ما اجتمع قوم فی بیت من	اللہ تعالیٰ کے گھروں (مساجد) میں سے کسی
بیوت اللہ یتلون کتاب اللہ	گھر میں جب لوگ جمع ہو کر اللہ کی کتاب
ویتدارسونہ بینھم الا نزلت	کی تلاوت اور اس کی درس و تدریس کرتے
علیھم السکینۃ وغشیتھم	ہیں تو ان پر ضرور سکون قلب نازل ہوتا ہے،
الرحمۃ وحفتھم الملائکۃ	رحمت ان پر چھا جاتی ہے، فرشتے انھیں گھیرے
وذکرھم اللہ فی من عندہ[3]	رہتے ہیں اور اللہ تعالیٰ ان کا ذکر اپنے مقربین
	کے درمیان کرتا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ ہی میں مسجد نبوی مسلمانوں کا ایک علمی مرکز بن گئی تھی جہاں دین سیکھا سکھایا جاتا، علمی مذاکرے ہوتے اور اس کی حکمتوں اور باریکیوں پر غور وخوض ہوتا تھا۔ اسی طرح کی ایک مجلس کا، حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ، ذکر فرماتے ہیں کہ

---

[1] مسلم، کتاب الوصیۃ، باب ما یلحق الانسان من الثواب بعد وفاتہ۔ [2] شرح مسلم: ۲/ ۴۱
[3] مسلم، کتاب الذکر والدعاء، باب فضل الاجتماع علی تلاوۃ القرآن

مسجد نبوی میں دو مجلسیں ہو رہی تھیں۔ ایک میں بعض اصحاب ذکر و دعا میں مشغول تھے اور دوسری میں علمی مذاکرہ ہو رہا تھا۔ آپ نے فرمایا۔

کلا هما علی خیر و احدهما افضل	یہ دونوں ہی گروہ کار خیر انجام دے رہے
من صاحبه اما هؤلاء فیدعون	ہیں۔ لیکن ان میں سے ایک دوسرے سے
الله ویرغبون الیه فان شاء	زیادہ فضیلت رکھتا ہے پہلی مجلس کے لوگ
اعطاهم وان شاء منعهم و	اللہ تعالیٰ سے دعا اور اس سے آہ و زاری
وما هؤلاء فیتعلمون الفقه و	میں لگے ہوئے ہیں۔ وہ چاہے تو انھیں دے گا
العلم ویعلمون الجاهل وهم	اور چاہے تو نہیں دے گا لیکن دوسری مجلس
افضل فانما بعثت معلما ثم	والے فقہ اور علم حاصل کر رہے ہیں اور جاہلوں
جلس فیهم[1]	کو تعلیم دے رہے ہیں۔ یہ ان سے افضل ہیں۔
	اس لیے کہ میں بھی معلم بنا کر بھیجا گیا ہوں۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں مساجد میں علمی مجلسیں ہوتی تھیں۔ آپ نے خالص عبادت کی مجلسوں پر انھیں ترجیح دی۔ اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ 'انما بعثت معلما' مطلب یہ کہ میں دین کی تعلیم و تبلیغ کے لیے بھیجا گیا ہوں اس لیے جو لوگ تعلیم و تبلیغ میں لگے ہوئے ہیں وہ مقصد بعثت کو پورا کر رہے ہیں۔ پھر اس طرح کی ایک مجلس میں بہ نفس نفیس شریک ہو کر انہی مسرت اور اپنی ترجیح کا عملاً اظہار فرمایا۔

حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرماتے سنا ہے۔

من جاء مسجدی هذا الایات	جو شخص میری اس مسجد میں صرف کار خیر کے
الا لخیر یتعلمه او یعلمه فهو	لیے آتا ہے یعنی اس لیے کہ وہ یا تو خود دین
بمنزلة المجاهد فی سبیل الله	کا علم حاصل کرے یا دوسروں کو اس کی تعلیم
ومن جاء لغیر ذلك فهو بمنزلة	دے تو اس کا مقام مجاہد فی سبیل اللہ کا ہے۔
الرجل ینظر الی متاع غیره[2]	جو شخص اس کے سوا کسی دوسرے مقصد جیسے

---

[1] دارمی، مقدمہ، باب فضل العلم والعالم

[2] مشکوٰۃ المصابیح، کتاب الصلوٰۃ، باب المساجد بحوالہ ابن ماجہ و بیہقی شعب الایمان۔

فضول گفتگو سے آئے تو اس کی حیثیت اس
آدمی کی سی ہے جو (حسرت اور افسوس سے)
دوسروں کے مال و اسباب کو دیکھتا ہے۔ (کہ وہ
تو ثواب لوٹ رہے ہیں اور یہ اس سے محروم ہے)

اس حدیث سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں مساجد تعلیم و تعلم کے مراکز بنی ہوئی تھیں۔ اسی مقصد سے ان مراکز میں آپ نے آنے کی ترغیب دی۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بھی مساجد کی یہ حیثیت باقی رہی۔ اس کی تائید حضرت ابوہریرہؓ کے ایک دلچسپ واقعہ سے بھی ہوتی ہے۔ ایک مرتبہ مدینہ کے بازار میں جاکر انھوں نے لوگوں سے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی میراث تقسیم ہو رہی ہے حیرت ہے کہ تم لوگ اپنا حصہ لینے نہیں جا رہے ہو۔ لوگوں نے سوال کیا کہ کہاں تقسیم ہو رہی ہے؟ انھوں نے جواب دیا مسجد نبوی میں۔ لوگ جلدی جلدی مسجد پہنچے۔ حضرت ابوہریرہؓ ان کی واپسی تک وہیں رکے رہے۔ جب وہ واپس ہوئے تو پوچھا، کہو کیا ملا؟ انھوں نے جواب دیا کہ ہم مسجد نبوی گئے تھے وہاں تو کوئی میراث تقسیم نہیں ہو رہی ہے حضرت ابوہریرہؓ نے پوچھا تم لوگوں نے آخر وہاں کیا دیکھا؟ ان لوگوں نے جواب دیا۔

رأینا قوما یصلون وقوما یقرؤن القرآن وقوما یتذاکرون الحلال والحرام	وہاں کچھ لوگ نماز پڑھ رہے ہیں، کچھ قرآن پڑھ رہے ہیں اور کچھ لوگ حلال اور حرام پر بحث و مذاکرہ کر رہے ہیں۔

حضرت ابوہریرہؓ نے فرمایا بھلا ہو تم لوگوں کا! یہی تو اللہ کے رسول کی میراث ہے۔[1]

تذکروں میں آتا ہے کہ مسجد نبوی میں حضرت جابر بن عبداللہؓ کا حلقہ درس تھا، جس سے لوگ استفادہ کرتے تھے۔[2]

خیال ہوتا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد مساجد میں اور صحابہ کرام کے بھی علمی حلقے قائم ہوئے ہوں گے۔ صحابہ کے بعد تابعین کے دور میں بھی مساجد کو یہ مقام حاصل

---

[1] رواہ الطبرانی فی الاوسط باسناد حسن (الترغیب والترہیب ۳۵/)

[2] ابن حجر: الاصابہ فی تمییز الصحابہ ۲۱۳/۱

رہا۔ بڑے بڑے تابعین کے حلقہ ہائے درس مساجد میں قائم ہوئے۔

ان ہی مقاصد کی تکمیل کے لیے بعد میں مساجد کے علاوہ اسلامی علوم کے مستقل مراکز اور مدارس وجود میں آئے۔ ان کے ذریعہ علم کی بیش بہا خدمات انجام پائیں۔ احادیث میں ان کی طرف بھی ترغیبی اشارے موجود ہیں۔ اوپر حضرت ابوہریرہؓ کی یہ روایت گزر چکی ہے کہ جو لوگ مسجد میں جمع ہو کر اللہ کی کتاب کی تلاوت کرتے اور اس پر مذاکرہ کرتے ہیں ان پر سکون نازل ہوتا ہے اور فرشتے انھیں اپنے احاطہ میں لیے رہتے ہیں، اس حدیث کے ذیل میں امام نووی فرماتے ہیں کہ اسی حکم میں مدرسہ اور رباط وغیرہ بھی آتے ہیں۔ حدیث میں مسجد کا ذکر اس لیے آیا ہے کہ آپ کے زمانہ میں مساجد ہی میں تعلیم وتعلم کا کام ہو رہا تھا۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کسی دوسری جگہ اس مقصد سے اجتماع ہو تو یہ فضیلت حاصل نہ ہوگی۔ چنانچہ اسی سلسلہ کی ایک اور روایت کے الفاظ عام ہیں۔ اس میں خاص مسجد کا ذکر نہیں ہے۔ یہ روایت حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے۔ آپ نے فرمایا:۔

لا یقعد قوم یذکرون اللہ عزو جل الا حفتھم الملائکۃ و غشیتھم الرحمۃ ونزلت علیھم السکینۃ وذکرھم اللہ فی عندہ[1]	جب کچھ لوگ کسی جگہ بیٹھ کر اللہ عزوجل کا ذکر کرتے ہیں (اس میں تعلیم وتعلم بدرجہ اولیٰ داخل ہے) تو فرشتے انھیں گھیر لیتے ہیں رحمت ان پر چھا جاتی ہے، ان پر سکون نازل ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ ان کا اپنے ملائکہ مقربین میں ذکر کرتا ہے۔

علم کی تدوین وتوسیع میں حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کی خدمات بہت نمایاں ہیں۔ وہ اپنے ایک مکتوب میں جعفر بن برقان کو لکھتے ہیں۔

اما بعد فمر اھل الفقہ والعلم من عندك فلینشروا ما علمھم اللہ فی مجالسھم ومساجدھم[2]	امابعد! تمہارے پاس جو اہل علم وفقہ ہیں انھیں حکم دو کہ اللہ تعالیٰ نے انھیں جو علم دیا ہے اسے وہ اپنی مجلسوں اور مسجدوں میں پھیلائیں۔

---

[1] مسلم، کتاب الذکر والدعا، باب فضل الاجتماع علی تلاوۃ القرآن الخ مع شرح النووی ۲/۳۴۵

[2] جامع بیان العلم ۱/۱۹۷

گورنر مدینہ ابوبکر بن حزم کو لکھتے ہیں، مجھے ڈر ہے کہ علم اور علما ختم ہوتے چلے جائیں گے لہٰذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جو احادیث بھی تمہیں ملیں ان سب کو ضبط تحریر میں لے آؤ۔ امام بخاری اسی کے ذیل میں غالباً حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے مفہوم کو واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

ولیفشوا العلم ولیجلسوا	انھیں علم پھیلانا چاہیے اور اس کے لیے
حتی یعلم من لا یعلم فان	مجالس میں بیٹھنا چاہیے تاکہ جس کے پاس
العلم لا یهلك حتیٰ یکون	علم ہے وہ بے علم کو تعلیم دے۔ اس لیے
سرا۔[1]	کہ علم اسی وقت ختم ہوگا جب کہ وہ بند
	رہے اور پھیلایا نہ جائے۔

---

[1] بخاری، کتاب العلم، باب کیف یقبض العلم۔ مع فتح الباری: ۱/۱۴۰

ہمارے انگریزی کتابچے

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

Idara-e-Tahqeeq-o-Tasneef-e-Islami
Panwali Kothi Dodhpur.
ALIGARH,
202 001

تحقیق وتنقید

اسلامی ریاست میں بیت المال کی کارکردگی
(بینکنگ مشاغل کی روشنی میں)

ڈاکٹر ظفر الاسلام

دور حاضر کی معاشی سرگرمیوں میں بینکنگ نظام کو خاص عمل دخل حاصل ہے۔ موجودہ زمانہ میں بینکنگ مصروفیات اس قدر بڑھ گئی ہیں کہ شاید ہی کوئی فرد اپنے کو ان سے الگ رکھ سکتا ہے۔ کسان ہو یا تاجر، صنعت کار ہو یا مزدور، افسر ہو یا ملازم شہری ہو یا دیہاتی ہر شخص کو باہمی لین دین، نجی وسرکاری ضروریات کی تکمیل یا معاشی وسائل کی توسیع وترقی کے لیے بینک کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ بینکنگ نظام سے ہمیں باہمی لین دین، حکومت سے اقتصادی معاملات کے تصفیہ، زراعت وتجارت اور صنعت وحرفت کے فروغ میں بڑی سہولتیں فراہم ہوتی ہیں لیکن اس کے ساتھ اس نظام کی وجہ سے ایک مخصوص طبقہ میں سرمایہ و دولت کا جو اکتناز ہوتا ہے اس کی خرابیوں سے انکار نہیں کیا جاسکتا یہ بھی اپنی جگہ مسلم ہے کہ موجودہ بینک معاشی فلاح و بہبود کے نام پر مختلف پیشہ کے لوگوں اور کمزور طبقوں کو مالی امداد بہم پہونچاتے ہیں لیکن اس کے عوض ان پر سود کی جو لعنت مسلط ہوتی ہے اس کی وجہ سے یہ "مالی اعانت" آخر کار ان کے لیے باعث زحمت بن جاتی ہے۔ یہاں اس حقیقت کا اظہار بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ بینکنگ سسٹم موجودہ دور کی دین نہیں بلکہ قدیم زمانہ میں بھی اس کی سیدھی سادی شکلیں اور آسان صورتیں پائی جاتی تھیں[1] اور یہ کہنا شاید مبالغہ آرائی نہ ہوگا کہ موجودہ بینکنگ نظام انھیں شکلوں سے گزر کر مختلف مراحل طے کرتے ہوئے ایک ترقی یافتہ شکل اختیار کرچکا ہے۔ انسانی تہذیب وتمدن کے ارتقاء کی تاریخ سے یہ واضح ثبوت فراہم ہوتا ہے کہ قدیم دور میں یونان، بابل ومصر کے لوگوں میں اور خود عربوں کے یہاں بینکنگ کی سادہ صورتیں رائج تھیں، تاجر وساہوکار یا صراف اس نظام کے کل پرزے تھے اور قرض وامانت کے معاملات اور مختلف مقاصد کے لیے دور دراز مقامات تک ارسال زر کی خدمات انجام دیتے تھے، اس طرح انفرادی بنک کار کے روپ میں یہ بینکنگ مشاغل کو فروغ دیتے تھے۔ ظہور اسلام کے بعد جن ممالک

میں مسلمانوں کی حکومتیں قائم ہوئیں ان میں ضروری ومناسب تبدیلی کے ساتھ بنک کاری کی یہ سادہ سی صورت باقی رہی اور جب اسلامی ریاست کی ترقی کے ساتھ انتظامی امور کو وسعت حاصل ہوئی بالخصوص شعبۂ مالیات کا دائرہ کافی بڑھ گیا تو حکومت کے زیرِ نگرانی بنک کاری کے مشاغل میں اضافہ ہوا بلا شبہ آج کل کی طرح اس دور میں حکومت کے قائم کردہ بڑے بڑے بینکنگ ادارے نہ تھے۔ لیکن تاریخی مآخذ سے اس بات کا قطعی ثبوت ملتا ہے کہ اسلامی ریاست کی سرپرستی میں بیت المال متعدد ایسے امور انجام دیتا تھا جو بدیہی طور پر بینکنگ اعمال کے زمرہ میں آتے ہیں، ذیل میں اسی پہلو سے بیت المال کی کارکردگی کا ایک مطالعہ پیش کیا جارہا ہے۔

اسلام کے معاشی نظام میں بیت المال کی مرکزی حیثیت بالکل نمایاں ہے درحقیقت یہ ایک ایسے منظم مالی ادارہ کا نام ہے جس کے اردگرد اس کا پورا اقتصادی نظام گردش کرتا ہے۔ دراصل اسلام کے تصور بیت المال میں ریاست کے وسائل آمدنی یا مسلمانوں کے اجتماعی اموال کو جمع کرنے اور محفوظ رکھنے کی بہ نسبت انھیں متعینہ مصارف میں خرچ کرنا یا ان کے مستحقین تک پہونچا دینا زیادہ اہمیت رکھتا ہے اور یہی اس نظم سے مطلوب ومقصود ہے، یہی وجہ ہے کہ مذکورہ اموال اگر بیت المال کے خزانہ میں جمع کرنے کے بجائے براہِ راست ان کے مصرف میں خرچ کردیے جائیں تو اس سے بیت المال کا مقصد ومنشا پورا ہوجاتا ہے۔ اس طرح بیت المال اصولی واصطلاحی طور پر محض خزانہ کے محفوظ مقام کا نام نہیں بلکہ اپنے وسیع مفہوم میں آمد وخرچ کے پورے نظام یا مالی ادارہ سے عبارت ہے۔ گرچہ یہ حقیقت اپنی جگہ مسلم ہے کہ بیت المال کا قیام ریاست کے وسائل آمدنی کے جمع وتحفظ اور ان کے مصارف کی نگرانی کے لیے عمل میں آیا تھا لیکن تاریخی شواہد کی روشنی میں اس سے انکار مشکل ہے کہ نظم ونسق بالخصوص شعبۂ مالیات کی وسعت وترقی بیت المال کے مشاغل میں اضافہ کا باعث بنی، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آمد وخرچ کی نگرانی کی بنیادی ذمہ داری نبھانے کے ساتھ ساتھ بیت المال ریاست کی اقتصادی پالیسی کو بروئے کار لانے اور اس کے فلاحی منصوبوں کو عملی جامہ پہنانے کا ایک اہم وموثر ذریعہ بن گیا، حکومت کی انتظامی ضروریات کی تکمیل کا مسئلہ ہو یا فقراء ومساکین کی کفالت کا، امانت کا معاملہ ہو یا قرض کا، لاوارث جائداد کا سوال ہو یا اموال یتامیٰ کی نگہداشت کا، زراعت و تجارت کی ترقی مقصود ہو یا کمزور طبقے کے لوگوں کی معاشی فلاح وبہبود ایک مقام سے دوسرے مقام تک رقوم کی منتقلی کی ضرورت ہو یا سکوں کے تبادلہ واجرا کی دیکھ بھال کا مسئلہ ہو، یہ اور

اس نوع کے دیگر امور کی انجام دہی بیت المال کی سرگرمیوں میں شامل ہوئی۔ ان میں سے متعدد امور آج بھی بینکنگ اعمال کا حصہ ہیں جیسا کہ ذیل کی تفصیلات سے واضح ہوگا۔

سماجی تحفظ کا اہتمام

دور حاضر میں پسماندہ لوگوں اور معاشی اعتبار سے کمزور طبقوں کی مالی اعانت بینکنگ مشاغل میں شامل ہے، حکومت غریب، معذور اور محدود وسائل والے لوگوں کی معاشی ترقی کے لیے اسکیمیں تیار کرتی ہے اور انھیں بالعموم بینکوں کے ذریعہ بروئے کار لاتی ہے۔ اسی طرح حکومت بینکوں ہی کی وساطت سے کسانوں، تاجروں اور دوسرے اہل پیشہ کو مالی امداد فراہم کرتی ہے تاکہ وہ اپنے وسائل معاش کو وسعت و ترقی دیں اور دوسروں کے لیے بھی سامان معیشت فراہم کرسکیں، مزید براں بینک ان لوگوں کی آبادکاری کے لیے بھی وسائل مہیا کرتے ہیں جو ناگہانی مصائب یا آفات ارضی وسماوی کا شکار ہوکر اپنے تمام ذرائع آمدنی سے محروم ہوجاتے ہیں، یہاں اس امر کی وضاحت بھی ضروری معلوم ہوتی ہے کہ موجودہ دور میں پسماندہ لوگوں اور معذور و محروم افراد کو بینکوں کے ذریعہ جو مالی اعانت فراہم کی جاتی ہے اس کی نوعیت زیادہ تر قرض کی ہوتی ہے اور اس کی واپسی سود کے ساتھ مشروط ہوتی ہے جس کی شرح قرض کی نوعیت اور مدتِ ادائیگی میں کمی بیشی کے اعتبار سے گھٹتی بڑھتی رہتی ہے۔ اس سیاق میں صدر اول کی اسلامی ریاستوں میں بیت المال کی کارکردگی کا جائزہ لیا جائے تو یہ حقیقت کھل کر سامنے آئے گی کہ نادار و کمزور لوگوں کی معاشرتی کفالت یا سوشل سیکورٹی اس کی ذمہ داریوں کا سب سے اہم و نمایاں پہلو تھا اصولی طور پر بیت المال تمام افراد معاشرہ بالخصوص ان لوگوں کا کفیل ہوتا تھا جو مزمن مرض، ضعف پیری، نقص اعضا یا کسی اور عذر کی وجہ سے حصولِ معاش سے قاصر تھے یا جو معاشی جدوجہد کے باوجود محدود وسائل رکھتے تھے، درحقیقت ایک اسلامی ریاست میں یہ حکمراں کے فرائض میں داخل ہے کہ وہ بیت المال کے وسائل سے غربا، و مساکین اور معذور افراد کی کفالت کا اہتمام کرے تاکہ وہ معاشرہ کے لیے بار نہ بننے پائیں۔ احادیث نبویؐ سے صاف طور پر یہ واضح ہوتا ہے کہ عوام کی بنیادی ضروریات کی تکمیل اور نادار و معذور کی کفالت کا اہتمام سربراہ ریاست کا ایک اہم فریضہ ہے[۵۲] جہاں تک غربا، و مساکین، معذور و مقروض اور عام اہل حاجات کا تعلق ہے بیت المال کے عارضی و مستقل دونوں قسم کے وسائل میں ان کے لیے مخصوص مد

موجود ہے، اموال غنیمت، فیئ اور زکوٰۃ بیت المال کے وہ وسائل ہیں جن کے مصارف خود قرآن کے مقرر کردہ ہیں، مالِ غنیمت کے ضمن میں ارشاد باری تعالیٰ ہے :-

وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَیْءٍ	اور تمہیں معلوم ہو کہ جو کچھ مال غنیمت تم نے
فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ	حاصل کیا ہے اس کا پانچواں حصہ اللہ اور
وَلِذِی الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی وَ	اس کے رسولؐ اور رشتہ داروں اور یتیموں
الْمَسٰکِیْنِ وَابْنِ السَّبِیْلِ	اور مسکینوں اور مسافروں کے لیے ہے۔

(انفال : ۴۱)

فیئ کے مصارف قرآن میں ان الفاظ میں بیان ہوئے ہیں۔

مَآ اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰی رَسُوْلِهٖ مِنْ	جو کچھ بھی اللہ ان بستیوں کے لوگوں سے
اَهْلِ الْقُرٰی فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ	اپنے رسول کی طرف پلٹا دے وہ اللہ اور
وَلِذِی الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی وَالْمَسٰکِیْنِ	رسول اور رشتہ داروں اور یتامیٰ اور مساکین
وَابْنِ السَّبِیْلِ ۙ کَیْ لَا یَکُوْنَ	اور مسافروں کے لیے ہے تاکہ وہ تمہارے
دُوْلَةًۢ بَیْنَ الْاَغْنِیَآءِ مِنْكُمْ ؕ	مالداروں ہی کے درمیان گردش نہ کرتا

(حشر : ۷) رہے۔

زکوٰۃ کے مصارف بیان کرتے ہوئے خدائے تعالیٰ فرماتا ہے۔

اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ	یہ صدقات تو دراصل فقیروں اور مسکینوں
وَالْمَسٰکِیْنِ وَالْعٰمِلِیْنَ عَلَیْهَا	کے لیے ہیں اور ان لوگوں کے لیے جو صدقات
وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوْبُهُمْ وَفِی الرِّقَابِ	کے کام پر مامور ہوں، اور ان کے لیے جن کی
وَالْغٰرِمِیْنَ وَفِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ	تالیف قلب مطلوب ہو۔ نیز یہ گردنوں
وَابْنِ السَّبِیْلِ ؕ فَرِیْضَةً مِّنَ اللّٰهِ	کے چھڑانے اور قرضداروں کی مدد کرنے میں
وَاللّٰهُ عَلِیْمٌ حَكِیْمٌ ۝	اور راہِ خدا میں اور مسافر نوازی میں استعمال
(توبہ : ۶۰)	کرنے کے لیے ہیں۔ ایک فریضہ ہے اللہ کی
	طرف سے اور اللہ سب کچھ جاننے والا اور
	دانا و بینا ہے۔

ان تینوں کے مصارف میں جو شئی قدر مشترک کے طور پر پائی جاتی ہے وہ ہے سماج کے کمزور

طبقوں کی دستگیری اور اہل احتیاج کی حاجت روائی خمس غنائم اور فیئ کے مصارف میں یتامیٰ ومساکین اور مسافرین کا ذکر کیا گیا ہے جبکہ زکوٰۃ وصدقات کے مصارف میں ان کے علاوہ غلاموں اور مقروضوں کو بھی شامل کیا گیا ہے۔ رہے وہ مسائل جن کے مصارف امام یا امیر کی صوابدید پر موقوف ہوتے ہیں مثلاً خراج، جزیہ، عشور، لاوارث اموال ولقطہ، وہ ان کے ذریعہ انتظامی وفوجی ضروریات پوری کرنے کے علاوہ انھیں مفاد عامہ اور اجتماعی فلاح وبہبود کے کاموں میں بھی خرچ کرسکتا ہے[۳۵] مزید براں فقہاء کی تصریح کے مطابق امام اس بات کا بھی مجاز ہوتا ہے کہ وہ عام مسلمانوں کی حاجت براری کے لیے خراج کی مد سے بوقت ضرورت رقم حاصل کرے اور یہ زکوٰۃ وصدقات کے شعبہ پر قرض نہیں ہوگا اس لیے کہ خراج کے مصارف بھی بہرحال اجتماعی فلاح وبہبود کے کام ہوتے ہیں[۳۶] جہاں تک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں بیت المال کے وسائل سے نادار ومعذور افراد کی کفالت اور اہل حاجات کی حاجت روائی کا معاملہ ہے اس کے لیے یہ ذکر کافی معلوم ہوتا ہے کہ وسائل کے محدود ہونے کی وجہ سے نہ تو بیت المال کی کوئی عمارت تھی اور نہ کوئی باقاعدہ نظم قائم تھا مال غنیمت، زکوٰۃ وصدقات کے طور پر جو کچھ آپ کی خدمت میں پیش ہوتا اسے آپ اسی وقت مسلمانوں میں تقسیم فرمادیتے اور خمس غنائم میں آپ کا جو حصہ ہوتا اسے بھی آپ اکثر مسلمانوں کے اجتماعی مفاد کی نذر کردیتے[۳۷] اس میں شبہ نہیں کہ یہ تقسیم عمومی ہوتی تھی لیکن احادیث نبویؐ سے اس کے واضح ثبوت ملتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس تقسیم میں "احتیاج وضرورت" کی خاص رعایت کرتے تھے، حضرت عوف بن مالکؓ روایت کرتے ہیں کہ جب فیٔ کا مال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آتا تو آپ اسی روز اسے تقسیم فرمادیتے اور شادی شدہ کو دو حصے اور مجرد کو ایک حصہ عطا فرماتے تھے[۳۸] اسی طرح ۴ھ میں بنو نضیر کی جلاوطنی کے بعد ان کے املاک واموال مسلمانوں کے قبضہ میں آئے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کے مشورہ سے مہاجرین کی ضروریات کا خیال کرتے ہوئے یہ اموال صرف ان ہی میں تقسیم فرمائے، البتہ انصار میں سے سہیل بن حنیفؓ اور ابو دجانہ سماک بن خرشہؓ کو ان کے فقر وفاقہ کی وجہ سے خصوصی طور سے اس میں سے کچھ عطا فرمایا[۳۹] اس امر پر کہ عہد نبوی میں بالفعل بیت المال موجود نہ تھا لیکن اس کے اعمال ومشاغل پائے جاتے تھے مزید شہادت اس سے پیش کی جاسکتی ہے کہ ریاست کی آمدنی میں اضافہ کے ساتھ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مقروض متوفی کی جانب سے قرض کی ادائیگی کی ضمانت لیتے ہوئے

اس اصول کا اعلان فرمایا کہ "جو شخص قرض کی حالت میں وفات پا جائے اس کی ادائیگی میرے ذمہ ہوگی"[۸] ظاہر ہے کہ آپ کا یہ ارشاد صدر ریاست کی حیثیت سے اور اس سے مقصود یہ تھا کہ مذکورہ صورت میں قرض کی ادائیگی ریاست کے وسائل سے کی جائے گی اور یہ بخوبی معلوم ہے کہ بعد میں مقروضوں کی امداد و اعانت کے لیے بیت المال کی آمدنی کا ایک حصہ مخصوص قرار دیا گیا۔

عہد نبویؐ کے بعد خلفاء راشدین کے زمانہ میں بیت المال سے نادار و معذور ضعیف و بیمار اور یتیم و بیوہ کی کفالت کا نہ صرف یہ کہ دستور جاری رہا بلکہ ریاست کی توسیع و ترقی اور اس کے وسائل میں غیر معمولی اضافہ کے ساتھ اس کام میں مزید وسعت پیدا ہوئی، خلفاء راشدین میں حضرت عمرؓ کا زمانہ فتوحات کی کثرت وسائل کی فراوانی اور انتظامی امور کی توسیع کے لیے معروف ہے۔ انھوں نے بیت المال کے زیر نگرانی معاشی کفالت کا ایسا وسیع انتظام کیا جس میں عربی و عجمی، شہری و دیہاتی، غلام و آزاد، مرد و عورت اور چھوٹے بڑے سبھی شریک تھے۔ اسی مقصد سے خلیفہ کے حکم سے چند تجربہ کار اشخاص نے مردم شماری کی اور عطایا یا وظائف کی تقسیم کے لیے "دیوان" نام کے ایک خصوصی شعبہ کا قیام عمل میں آیا[۹] تاریخ سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ عہد فاروقی میں بیت المال سے اس عمومی عطایا کی تقسیم کے علاوہ فقراء و اہل حاجات کی ایک علیحدہ فہرست مرتب کی گئی اور ان کے لیے زکوٰۃ و صدقات اور عشور کی آمدنی سے مخصوص فنڈ فراہم کیا گیا[۱۰] حضرت عمرؓ کے عہد میں بیت المال سے عمومی عطایا و وظائف کا جو نظم کیا گیا اس سے اس بات کا کھلا ہوا ثبوت ملتا ہے کہ بیت المال کے وسائل کی فراوانی کی صورت میں انتظامی ضروریات کی تکمیل اور مستحقین کے حقوق کی ادائیگی کے بعد جو کچھ آمدنی بچ رہتی تھی اس میں تمام لوگوں کو شریک کر کے ان کی معاشی ترقی کا اہتمام کیا جاتا تھا، یہ اور بات ہے کہ خلیفۂ وقت کی صوابدید کے مطابق تقسیم وسائل کے طریق میں اختلاف ہوتا تھا، ممکن ہے اس سے یہ شبہ پیدا ہو جیسا کہ حضرت عمرؓ کے اقدام کے وقت بھی بعض صحابہ نے ظاہر کیا تھا کہ بیت المال پر انحصار کی وجہ سے زراعت و تجارت اور معاش کے دوسرے ذرائع متاثر ہوں گے، اس وقت خلیفۂ وقت نے جو جواب دیا تھا وہ یقیناً قابل غور ہے اور وہ یہ کہ ایسا کرنا اس لیے ضروری ہوا کہ بیت المال میں مال فئی کی کثرت ہے (فقال عمرؓ لابد من هذا فقد كثر فيئ المسلمين)[۱۱] اس سے بظاہر یہی گوش گزار کرانا مقصود تھا کہ جملہ مصارف کی تکمیل کے بعد بھی بیت المال میں وسائل کی بہتات ہو تو اس سے بہتر اس کا مصرف اور کیا ہو سکتا ہے کہ اسے افراد امت پر ہی خرچ کیا جائے تاکہ

ان کے اپنے وسائل معاش کے علاوہ یہ ذریعہ بھی ان کی آمدنی میں اضافہ کا سبب بن سکے۔

حضرت عمرؓ نے بیت المال کے وسائل سے عام مسلمانوں کی حاجت براری اور عطایا و وظائف کے ذریعہ سماجی تحفظ کا جو منظم طریقہ اختیار کیا تھا وہ بعد کے زمانہ میں بھی باقی رہا جیسا کہ ہمارے مآخذ اس کی شہادت پیش کرتے ہیں[۱۱] خلافتِ راشدہ کے علاوہ اموی و عباسی دور میں بھی غریب، معذور، ضعیف، بیمار، قرضدار، یتیم اور بیوہ کو بیت المال سے گزارہ ملنے کی مثالیں ملتی ہیں؛ بلاشبہ خلافت راشدہ کے بعد حکومت کے ڈھانچہ میں تبدیلی آئی اور حکمرانی کے طور طریق بدل گئے لیکن بیت المال سے معاشرہ کے کمزور و معذور افراد کی مالی امداد کے اصول میں کوئی فرق نہیں آیا، ممتاز اموی خلیفہ حضرت عمر بن عبدالعزیز (۹۱۷-۹۲۰ء) کو صدر ریاست کی حیثیت سے نادار و معذور اور بیکس و بے سہارا لوگوں کے حقوق کی تکمیل کا اس قدر احساس تھا کہ وہ اکثر اسے یاد کرکے آبدیدہ ہوجاتے اور قیامت میں محاسبہ کے خوف سے لرز جاتے[۱۲] انھوں نے اس ذمہ داری کی انجام دہی میں بیت المال کے وسائل کا بھرپور استعمال کیا۔ اس کی ایک ادنیٰ مثال اس ہدایت میں ملتی ہے جو انھوں نے شعبۂ مالیات کے افسر کو دی تھی کہ بیت المال سے مقروض افراد کو مالی امداد دی جائے تاکہ وہ اپنے بوجھ کو ہلکا کرسکیں[۱۳] ایک دوسرے اموی خلیفہ ہشام بن عبدالملک (۷۲۴-۷۴۳ء) کی بابت یہ صراحتہً مذکور ہے کہ ان کے عہد خلافت میں تمام ضعفاء و معذورین کا ریکارڈ مرتب کیا گیا تھا اور انھیں بیت المال سے اسی ریکارڈ کے مطابق وظیفہ ملتا تھا[۱۴] اسی طرح تیسرے عباسی خلیفہ المہدی کے بارے میں یہ ثبوت ملتا ہے کہ انھوں نے ۷۷۹ء میں یہ حکم جاری کیا تھا کہ تمام قلمرو خلافت میں کوڑھ کے مریضوں اور قیدیوں کے لیے بیت المال سے روزینے عطا کیے جائیں[۱۵] یہاں یہ ذکر بھی نامناسب نہ ہوگا کہ عہد عباسی میں ان قیدیوں کی تجہیز و تکفین بھی بیت المال کے خرچ سے عمل میں آتی تھی جن کا کوئی وارث یا رشتہ دار باحیات نہیں ہوتا تھا[۱۶]

فقراء و مساکین، معذور و بے سہارا اور مقروض کی کفالت کے علاوہ ان لوگوں کی آبادکاری بھی بیت المال کی سرگرمیوں کا ایک حصہ تھا جو ناگہانی مصائب یا آفات ارضی و سماوی کا شکار ہوکر پیسہ پیسہ کے محتاج ہوجاتے ہیں آج کل اسے بھی ایک اہم سماجی و معاشی مسئلہ سمجھا جاتا ہے اور اس کے حل کے لیے بینکوں کی مختلف بچت اسکیموں یا انشورنس پالیسیوں کو مفید و موثر تصور کیا جاتا ہے۔ صدر اول کی اسلامی ریاستوں میں ایسے ناگہانی موقعوں پر بیت المال ایک بہترین سہارا ثابت ہوتا تھا اور مصیبت زدہ لوگوں کی پریشانیوں کو دور کرتا تھا۔ جیسا کہ بخوبی معلوم

ہے کہ عہد فاروقی میں (۱۸ھ) ایک بار پورا حجاز سخت قحط کا شکار ہوا، اور اسی نسبت سے یہ سال "عام الرمادہ" کے نام سے مشہور ہوا۔ لوگ فقر و فاقہ میں مبتلا ہوئے اور نوبت یہاں تک پہنچی کہ دیہات کے لوگ وجہ معاش کی امید میں شہروں کا رخ کرنے لگے، خلیفہ وقت نے اس صورت حال سے نپٹنے کے لیے مدینہ میں بیت المال سے نقد و اشیاء خوردنی کی تقسیم کا وسیع پیمانہ پر انتظام کیا اور اسی کے خرچ پر ہزاروں لوگوں کے لیے دونوں وقت کھانے کا اہتمام کیا۔ مرکزی بیت المال کے ذرائع اس ہنگامی ضرورت کے لیے ناکافی ہوئے تو انھوں نے مصر و شام اور دوسرے علاقوں سے غذائی اجناس منگوانے کا انتظام کیا اور اس طرح لوگوں کی ضروریات پوری کیں[۱۸]۔ مزید براں جب یمن کی بابت بھی حضرت عمرؓ کو یہ اطلاع ملی کہ وہاں کے لوگ بھی قحط کے مصائب سے دوچار ہیں تو انھوں نے دو انصار کی نگرانی میں وہاں اونٹوں پر اجناس و کھجوریں روانہ کیں اور انھیں دونوں کے ذریعہ وہاں ان کی تقسیم کا اہتمام فرمایا[۱۹]۔ خلیفہ عمر بن عبدالعزیز کے دور میں بھی ایک بار حجاز کے لوگ خشک سالی کا شکار ہوئے۔ متاثرہ لوگوں کے ایک وفد کے ذریعہ جب خلیفہ کو اس صورتحال کی اطلاع ملی تو انھوں نے بیت المال سے مصیبت زدہ لوگوں کی مالی اعانت کی ہدایت جاری کی[۲۰]۔

اس نوع کے حادثات کے وقت بیت المال کی جانب سے مصیبت زدہ لوگوں کی دستگیری و آبادکاری کی مثالیں اور پیش کی جاسکتی ہیں لیکن اس حقیقت کی روشنی میں کہ ہنگامی و اتفاقی حادثات میں لوگوں کی اعانت بیت المال کی ذمہ داریوں میں شامل تھی اس کی مزید ضرورت محسوس نہیں ہوتی، البتہ یہ ذکر یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ناگہانی مصائب کے شکار لوگوں کو بالعموم فقراء و مساکین یا محتاجوں کے زمرہ میں شمار کرکے زکوٰۃ میں ان کا بھی حق تسلیم کیا جاتا ہے لیکن تابعین میں سے بعض جلیل القدر مفسر (مثلاً مجاہد) کی رائے کے مطابق زکوٰۃ کے آٹھ مصارف میں وہ لوگ بھی علیحدہ ایک گروپ کی حیثیت سے شامل ہیں جو اتفاقی و ناگہانی حادثات کا شکار ہوتے ہیں ان کی تصریح کے مطابق زکوٰۃ کے مخصوص مستحقین میں قرآن میں جو "غارم" کا ذکر ہے اس سے مراد وہ شخص ہے جس کا مکان جل گیا ہو یا اس کا ساز و سامان سیلاب کی نذر ہوگیا ہو اور وہ اپنے اہل و عیال کی پرورش سے قاصر ہو، ایسے شخص کی ضروریات کی تکمیل یا اس کی کفالت بیت المال پر واجب ہے[۲۱]۔

لاوارث، گمنام و بے سہارا بچوں کی پرورش و پرداخت بھی ایک اہم مسئلہ ہے جو سماجی تحفظ یا اجتماعی کفالت کے زمرہ میں آتا ہے۔ دور حاضر میں حکومتیں ان کے لیے مخصوص ادارے

ومراکز قائم کرتی ہیں اور اپنے وسائل سے ان کی پرورش و دیکھ ریکھ کا انتظام کرتی ہیں، اسلامی تاریخ کے بالکل ابتدائی دور ہی سے اس مسئلہ پر توجہ دی گئی اور ان بچوں کی پرورش و پرداخت کا اہتمام بیت المال کے سپرد ہوا۔ اس کے لیے کسی مخصوص مرکز یا ادارہ کے قیام کا ثبوت نہیں ملتا لیکن اس میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں کہ ان کے کھانے پینے، رہن سہن اور تربیت کے جملہ مصارف بیت المال سے پورے کیے جاتے تھے۔ ان کے لیے سرپرست (ولی) مقرر ہوتے تھے اور حکومت ان کی کارکردگی کا باقاعدہ احتساب کرتی تھی۔ حضرت عمرؓ کی بابت مشہور ہے کہ جب بھی آپ کے پاس کوئی گمنام یا لاوارث بچہ لایا جاتا تو وہ ابتداءً اس کی رضاعت و پرورش کے لیے سو درہم مقرر کرتے اور اس کی عمر میں ترقی کے ساتھ اس کے گزارہ کی رقم میں اضافہ کرتے اور ساتھ ہی یہ حکم بھی فرماتے کہ اس کے دیگر اخراجات بھی بیت المال سے پورے کیے جائیں مزید برآں امیر المومنین کم از کم سال میں ایک بار اسے دیکھنے کے لیے جاتے، اس کے ولی سے تفتیش حال کرتے اور اس کے حق میں حسن سلوک کی ہدایت فرماتے۔[۲۲] حضرت علیؓ کے عہد میں بھی بیت المال سے گمنام ولاوارث بچوں کے گزارہ مقرر ہونے کا ثبوت ملتا ہے، بعد میں جب فقہا، عظام نے بیت المال کے مداخل و مصارف کی باقاعدہ ترتیب و تقسیم قائم کی تو بالصراحۃ غیر موروثہ اموال و املاک اور لقطہ کا ایک اہم مصرف لاوارث بچوں کی پرورش و پرداخت قرار دیا۔[۲۳]

یہاں یہ حقیقت نظروں سے اوجھل نہیں ہونی چاہئے کہ اسلام کے عہد اول میں بیت المال کے نظم کے ذریعہ جس وسیع پیمانہ پر فقراء و مساکین، نادار و معذور، بیمار و مقروض کی مالی اعانت اور ان کے و دیگر کمزور طبقہ کے لوگوں کے سماجی تحفظ کا اہتمام کیا گیا تھا اس سے ریاست کے غیر مسلم باشندے یا ذمی محروم نہیں تھے بلکہ جس طرح غربت و افلاس کا مارا، ناگہانی مصائب کا شکار یا ایک مفلوک الحال مسلمان کے لیے بیت المال سہارا بنتا تھا اسی طرح ایک غریب و نادار اور معذور ذمی کے لیے بھی بیت المال کا دروازہ کھلا ہوا تھا اس کی ایک قطعی شہادت ممتاز فوجی جنرل حضرت خالد بن ولیدؓ اور اہل حیرہ کے مابین اس معاہدہ سے فراہم ہوتی ہے جو خلافت صدیقی میں انجام پذیر ہوا، اس معاہدہ کی ایک اہم دفعہ یہ تھی کہ اگر کوئی ذمی بوڑھا ہو جائے اور اس میں کام کرنے کی سکت باقی نہ رہے یا کسی آفت کے سبب وہ افلاس کا شکار ہو جائے یہاں تک کہ اس کے ہم مذہب اسے خیرات و عطیہ دینے لگیں تو نہ صرف یہ کہ اس پر سے جزیہ ساقط کر دیا جائے گا بلکہ اس کی اور اس کے اہل و عیال

کی کفالت بیت المال کے ذمہ ہوگی۔[۲۲] حضرت عمرؓ کا یہ واقعہ بہت مشہور ہے کہ انھوں نے ایک بوڑھے ذمی کو بھیک مانگتے ہوئے دیکھا تو اسے گھر لے آئے اور کچھ عطا کیا۔ اس کے بعد بیت المال کے نگراں کو طلب کیا اور بوڑھے و کمزور ذمیوں کا خاص خیال رکھنے کی ہدایت کی اور فرمایا کہ یہ سراسر ناانصافی ہوگی کہ جوانی کی حالت میں ذمیوں سے جزیہ وصول کیا جائے اور بڑھاپے میں انھیں بے سہارا چھوڑ دیا جائے۔[۲۳] مزید براں امام ابو یوسف کے بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جس طرح حضرت عمرؓ نے مسلمانوں کی مردم شماری کرا کے بیت المال سے ان کے لیے عطایا و وظائف مقرر کیے اسی طرح ذمیوں میں سے ناداروں و ضرورت مندوں کے لیے بیت المال سے مالی اعانت کی فراہمی اور روزینہ جاری کرنے کا اہتمام کیا۔[۲۴] اس سے اہم یہ کہ حضرت عمرؓ زکوٰۃ و صدقات کے مصارف کی آیت " انما الصدقات للفقراء والمساکین" میں مساکین کا مصداق اہل کتاب کے غربا، فقرا و نادار لوگوں کو قرار دیتے تھے۔[۲۵] گرچہ اس مسئلہ میں فقہا متحد الخیال نہیں ہیں لیکن اس پر عام طور پر اتفاق پایا جاتا ہے کہ صدقات واجبہ کے علاوہ بیت المال کے محاصل سے جس طرح مسلمانوں کی ضروریات وابستہ ہیں اسی طرح غیر مسلمین کی حاجات بھی ان سے پوری کی جا سکتی ہیں۔ یہاں یہ وضاحت بھی اہمیت سے خالی نہ ہوگی کہ امام اعظم و امام محمد کے قول کے مطابق زکوٰۃ و عشر کے علاوہ تمام صدقات واجبہ و نافلہ (مثلاً صدقہ فطر و نذر وغیرہ) ذمی فقرا کو دیئے جا سکتے ہیں۔[۲۶] اس کے علاوہ اسلام میں سماجی تحفظ کی فراہمی اور معاشرتی حقوق کی تکمیل میں مسلم و غیر مسلم میں عدم امتیاز کا ثبوت اس سے بھی فراہم ہوتا ہے کہ فوج کی نقل و حرکت یا حکومت کے کسی دوسرے اقدام کی وجہ سے فصل کی تباہی کی صورت میں بیت المال ذمیوں کے نقصان کی تلافی کا بھی ذمہ دار ہوتا تھا۔[۲۷] اسی طرح ایک ذمی کے مال چوری ہو جانے یا اس کے املاک کے تلف ہونے پر وہی قوانین نافذ ہوتے تھے جن پر ایک مسلم کی نسبت سے اس طرح کی صورت حال میں عمل کیا جاتا تھا۔[۲۸] واقعہ یہ ہے کہ فقراء و مساکین کی اعانت اور اہل حاجات کی حاجت روائی میں بیت المال مسلم و غیر مسلم کے مابین کوئی فرق و امتیاز روا نہیں رکھتا تھا اور پھر جب اسلام میں صدر ریاست کی ایک اہم ذمہ داری یہ قرار دی گئی ہے کہ وہ اس بات کا اہتمام کرے کہ اس کے حدود ریاست میں ایک شخص بھی محروم المعیشت نہ رہے تو یہ کیسے ممکن تھا کہ وہ اس ذمہ داری کی انجام دہی میں اہل مملکت میں کوئی امتیاز قائم کرے۔

مذکورہ مباحث سے یہ بات یقیناً ابھر کر سامنے آتی ہے کہ معاشرہ کے کمزور و بے کس،

نادار و معذور افراد کے لیے بیت المال ایک مضبوط سہارا اور بہترین مددگار ثابت ہوتا تھا لیکن اسی کے ساتھ ساتھ یہ پہلو بھی نظروں سے اوجھل نہیں ہونا چاہئے کہ بیت المال بلالحاظ امیر و غریب ہر وقت لوگوں کی پشت پر ایک مددگار کی حیثیت سے موجود رہتا تھا، بیماری و ضعیفی، ناگہانی آفات و مصائب اور عام احتیاج ہر صورت میں یہ دستگیری کرتا تھا۔ اور اس کی موجودگی میں نہ تو بینک ڈیپازٹ کی ضرورت پڑتی اور نہ کسی انشورنس پالیسی کی احتیاج ہوتی۔ بہرحال اس کا یہ مطلب نہیں کہ بیت المال کی بینکنگ سرگرمیاں محض عطایا و وظائف کی تقسیم تک محدود تھیں یا اس سے مقصود ایک ایسے معاشرہ کو پروان چڑھانا تھا جس کے افراد کا گزر بسر بیت المال کے دادو دہش پر موقوف ہو واقعہ یہ ہے کہ اسلام بیت المال کے ذریعہ ایک ایسے معاشرہ کی تعمیر چاہتا ہے جن میں لوگوں کو پوری طرح سماجی تحفظ اور فکر فردا سے نجات حاصل ہو اور سب سے اہم یہ کہ انھیں مستقبل کے ممکنہ خطرات سے دفاع کا سامان فراہم ہو، درحقیقت بیت المال وظیفہ خوری یا مفت خوری کو بڑھاوا نہیں دیتا بلکہ معاشی زندگی میں تگ و دو کی ہمت افزائی کرتا ہے اور اس کے لیے لوگوں کو وسائل فراہم کرتا ہے تاکہ وہ اپنے ذرائع معاش کو ترقی دے سکیں مزید براں بیت المال خود اپنے زیر نگرانی بھی زراعت و تجارت اور صنعت و دستکاری جیسے معاشی ذرائع کو فروغ دیتا ہے تاکہ لوگوں کو خوشحالی و فارغ البالی نصیب ہو سکے۔

انفرادی و کاروباری ضروریات کے لیے وسائل کی فراہمی

دور حاضر کی بینکنگ سرگرمیوں میں مختلف مقاصد کے لیے قرض کی صورت میں مالی امداد کی فراہمی ایک خاص اہمیت رکھتی ہے، نجی و کاروباری دونوں قسم کی ضروریات کے لیے موجودہ بینک مالی فنڈ فراہم کرتے ہیں حکومتوں کے اپنے دعوے کے مطابق اس سے مقصود عوام بالخصوص کمزور طبقے کے لوگوں کی معاشی ترقی کا اہتمام ہوتا ہے۔ لیکن یہ بینک اس سہولت کی فراہمی کے عوض سود کی صورت میں اصل رقم سے ایک طرح کی منفعت حاصل کرتے ہیں جس کی شرح قرض کی نوعیت اور مدت ادائیگی کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے۔ تاریخی ماخذ کے مطالعہ سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچتی ہے کہ صدر اول کی اسلامی ریاستوں کے تحت بیت المال یہ بینکنگ مشغلہ اس سے بہتر طور پر انجام دیتا تھا وہ نہ تو قرض کی اصل رقم پر کچھ اضافہ کا مطالبہ کرتا تھا اور نہ صارفین کی ضرورت سے ناجائز فائدہ اٹھاتا تھا یہ اسلام کی بہت بڑی خوبی ہے کہ اس نے اگر سود کے لین دین کو حرام قرار دے کر

سودی قرض کا دروازہ بند کیا تو دوسری جانب "قرض حسنہ" کے فضائل و برکات بیان کرکے اس کی ترغیب دی[۳۱] تاکہ آپس میں ایک دوسرے کی قرض کی ضروریات پوری ہوتی رہیں اور اس سے اہم یہ کہ خود حکومت کے ذریعہ اس ضرورت کی تکمیل کا اہتمام کیا گیا اور صدر ریاست کو یہ اختیار حاصل ہوا کہ وہ بیت المال کے وسائل سے عوام کو یہ سہولت بہم پہونچائے۔ اسلامی تاریخ کے مختلف ادوار میں بیت المال کی کارکردگی کے تفصیلی مطالعہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ مقروضوں کی مالی اعانت کرنے کے ساتھ ساتھ اپنے مخصوص فنڈ سے لوگوں کو بوقت ضرورت قرض بھی فراہم کرتا تھا، عوام وخواص یا حکومت کے متعلقین بھی اس سہولت سے فیضیاب ہوتے تھے[۳۲] بلاذری کے بیان کے مطابق اس وقت والیوں وگورنروں کی جانب سے بیت المال سے قرض حاصل کرنے کا عام دستور تھا[۳۳] بعض جدید اسکالرس نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ یہ لوگ اپنی تنخواہوں کی ضمانت پر بیت المال سے قرض لیتے تھے[۳۴]، لیکن تاریخی ماخذ سے اس کا کوئی ثبوت نہیں مل پایا ہے، بہرحال اس میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں کہ مرکزی وصوبائی دونوں بیت المال سے خواص کے علاوہ عوام کو بھی اپنی ضروریات کی تکمیل کے لیے قرض کی سہولت مہیا ہوتی تھی، مزید براں اس کا بھی ثبوت ملتا ہے کہ قرض کی ادائیگی کو یقینی بنانے کے لیے بیت المال کے افسران قرض لینے والوں سے تحریری وثیقہ جات یا تمسکات حاصل کرتے تھے[۳۵]

تجارتی قرض

یہاں یہ ذکر خاص اہمیت کا حامل ہے کہ بیت المال نہ صرف یہ کہ نجی ضروریات کے لیے بطور قرض رقوم فراہم کرتا تھا بلکہ پیداآور اغراض اور کاروباری مقاصد کے لیے بھی قرض کی صورت میں مالی مدد مہیا کرتا تھا، اس ضمن میں خاص طور سے وہ تجارت وزراعت کی ترقی کے لیے لوگوں کو اپنے وسائل سے استفادہ کا موقعہ دیتا تھا اس لیے کہ اس وقت یہی معیشت کے سب سے اہم ذرائع تھے اور انھیں کی توسیع وترقی میں عوام کی معاشی فلاح وبہبود مضمر تھی بیت المال تجارتی مقاصد کے لیے دو طریقہ سے مالی فنڈ فراہم کرتا تھا، یا تو وہ تاجروں کو عام قرض کی صورت میں رقوم مہیا کرتا اور بغیر کمی بیشی کے اصل رقم ان سے واپس لیتا یا وہ تاجروں کو مضاربت کے اصول پر سرمایہ عطا کرتا اور اصل رقم کے علاوہ باہمی سمجھوتہ کے مطابق ان کے نفع ونقصان میں شریک ہوتا، ماخذ سے دونوں قسم کے قرض کی مثالیں ملتی ہیں۔ یہ بخوبی معلوم

ہے کہ حضرت عمرؓ کا خاص مشغلہ تجارت تھا جو خلافت کے بعد بھی جاری رہا۔ ابن سعد کی روایت کے مطابق حضرت عمرؓ نے ایک بار تجارت کے مقصد سے حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ سے قرض لینا چاہا تو انھوں نے عرض کیا کہ "آپ بیت المال سے کیوں نہیں لے لیتے۔ خلیفہ نے احتیاط کے تقاضا سے اس تجویز کو قبول کرنے سے انکار کر دیا۔[۳۱] خلیفہ کے انکار کے باوجود اس روایت سے صاف طور پر یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بیت المال سے تجارتی قرض کے حصول کا رواج موجود تھا، مزید براں ابن سعد ہی کی ایک دوسری روایت کے مطابق حضرت عمرؓ کی وفات کے وقت ان کے ذمہ بیت المال کا اسی ہزار درم قرض واجب الادا تھا۔[۳۲] ایک خیال یہ ہے کہ خلیفہ نے یہ قرض تجارت کے لیے حاصل کیا تھا۔ بیت المال سے تجارتی قرض کے حصول کا ایک واضح ثبوت ہند بنت عتبہ کے واقعہ سے ملتا ہے کہ وہ حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور یہ درخواست کی کہ انھیں بیت المال سے چار ہزار درہم عطا کیے جائیں تاکہ وہ اس کے ذریعہ تجارت کر سکیں انھیں مطلوبہ رقم حاصل ہوئی جسے انھوں نے تجارت میں لگایا لیکن کچھ ایسا اتفاق کہ انھیں اس میں خسارہ ہوا، قرض کی واپسی کے وقت انھوں نے خسارہ کا ذکر کر کے کچھ رعایت چاہی لیکن خلیفہ نے یہ کہہ کر ان سے پوری رقم وصول کی کہ میرا مال ہوتا تو میں کچھ رعایت کرتا لیکن مسلمانوں کے اس مال (بیت المال) میں سے ایک حبہ بھی نہیں چھوڑ سکتا۔[۳۳] اس کے علاوہ حضرت عثمانؓ کے دور میں کوفہ کے بیت المال سے حضرت سعد بن وقاص اور حضرت ولید بن عقبہ کے قرض لینے کی روایتیں بہت مشہور ہیں۔[۳۴] قرین قیاس یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ قرض بھی تجارتی مقصد سے حاصل کیے گئے تھے۔ بیت المال سے تاجروں کو قرض لینے کی جو آسانیاں فراہم تھیں اس کا ایک اہم پہلو یہ تھا کہ وہ ایک بیت المال سے قرض حاصل کر کے کسی دوسرے مقام پر خرید و فروخت کے بعد مقامی بیت المال میں قرض کی رقم واپس کر سکتے تھے، یہ رقم وہاں اس بیت المال کے حساب میں درج ہو جاتی تھی جس سے انھوں نے اصلاً قرض حاصل کیا تھا، اس سے خرید و فروخت کے معاملات اور تجارتی کاروبار میں جو سہولت ہوتی تھی وہ بالکل واضح ہے۔ جہاں تک بیت المال سے مضاربت کے اصول پر سرمایہ کی فراہمی کا سوال ہے اس کی ایک کھلی ہوئی شہادت اس واقعہ سے ملتی ہے کہ عہدِ فاروقی میں ایک بار حضرت عبداللہ ابن عمرؓ اور عبیداللہ ابن عمرؓ عراق کی ایک فوجی مہم سے واپس ہو رہے تھے بصرہ کے گورنر ابوموسیٰ اشعریؓ کچھ رقم مدینہ مرکزی بیت المال کو بھیجنا چاہتے تھے اس کے لیے انھوں نے یہ طریقہ اختیار کیا کہ

یہ رقم ان دونوں کو یہ کہہ کر بطور قرض دیا کہ وہ راستہ میں اس کے ذریعہ سے تجارت کریں اور مدینہ پہنچ کر اصل رقم بیت المال میں جمع کر دیں، انھوں نے اس رقم کے ذریعہ نفع بخش تجارت کی اور جب خلیفہ کو اصل رقم دینا چاہا تو انھوں نے اسے قرض کے بجائے مضاربت کا معاملہ تسلیم کیا اور ان کے نفع میں سے نصف مال بیت المال کے حق میں وصول کیا[۴۰] اس میں شبہ نہیں کہ گورنر نے یہ رقم مضاربت کے طور پر نہیں فراہم کی تھی لیکن قابل غور امر یہ ہے کہ اگر یہ معمول بہ نہ ہوتا تو حضرت عمرؓ قطعاً معاملہ کی اس نوعیت کو تسلیم نہ کرتے اور نہ اس کے مطابق اقدام کرتے۔

زرعی قرض

اس دور میں تجارت کے ساتھ ساتھ زراعت کے فروغ سے بھی عوام کی معاشی ترقی وابستہ تھی اسی لیے کسانوں کی فلاح و بہبود اور ان کی خوشحالی کا اہتمام ریاست کی معاشی پالیسی کا ایک اہم جز تھا۔ تاجروں کے علاوہ ان کی مالی اعانت اور قرض کی صورت میں ان کے لیے وسائل کی فراہمی بیت المال کے دائرۂ کار میں شامل تھی۔ مورخین کے بیانات سے صاف طور پر یہ ظاہر ہوتا ہے کہ پہلی صدی ہجری میں بیت المال سے کسانوں کو نہایت وسیع پیمانہ پر قرض مہیا ہوتا تھا تاکہ وہ اپنے وسائل زراعت کو ترقی دے کر زراعتی پیداوار بڑھا سکیں یا پھر ان پر کوئی مالی بار ہو تو وہ اسے ہلکا کر سکیں۔ بیت المال کے زراعتی قرض سے لوگ کس حد تک مستفید ہوتے تھے اس کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا تھا کہ اموی خلیفہ ولید بن عبدالملک (۷۰۵ - ۷۱۵ء) کے دور میں صرف عراق میں وہاں کے گورنر حجاج بن یوسف کے ذریعہ بیت المال کی جانب سے کسانوں کو تقریباً دو ملین درہم بطور قرض دیے گئے[۴۱] صاحب کتاب الوزراء الجہشیاری پہلے عباسی خلیفہ ابوالعباس السفاح (۷۵۰ - ۷۵۴ء) کے حالات میں ذکر کرتے ہیں کہ رے کے علاقہ میں ایک شخص ایک بڑی زرعی جائداد کا مالک تھا لیکن اتفاقی طور پر پیداوار کے تلف ہو جانے کی وجہ سے وہ خراج کی ادائیگی کے قابل بھی نہ رہا۔ وزیر ابوعبیداللہ کی ہدایت پر مقامی افسر مالیات نے نہ صرف یہ کہ ایک سال کا خراج اس سے ساقط کر دیا بلکہ اسے بیت المال سے دو لاکھ درہم قرض بھی دیا تاکہ وہ اپنی بحرانی حالت پر قابو پا سکے، یہ قرض دو سال بعد واجب الادا تھا[۴۲] ایک دوسرے عباسی خلیفہ معتضد (۸۹۲ - ۹۰۲ء) کے بارے میں بعض مآخذ سے یہ ثبوت ملتا ہے کہ ان کے عہد میں کاشتکاروں کو قرض کی صورت میں مالی مدد مہیا ہوتی تھی تاکہ

وہ اس کے ذریعہ بیج اور آلات زراعت کا اہتمام کرسکیں[۴۲۳] مزید براں خلیفہ مقتدر (۹۰۸-۹۳۲) کے وزیر علی بن عیسیٰ کا یہ معمول عام طور پر تاریخی کتب میں مذکور ہے کہ وہ غریب کسانوں کو حکومت کے وسائل سے بیج مہیا کرتے تھے اور فصلوں کی کٹائی کے وقت ان کی وصولی کرتے تھے[۴۲۴] مذکورہ دونوں مثالوں میں گرچہ بیت المال کا ذکر نہیں لیکن قرین قیاس یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ مالی اعانت بیت المال سے فراہم کی گئی ہوگی۔ یہاں یہ تذکرہ بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ کسانوں کو قرض کی سہولت مہیا کرنے میں بیت المال مسلم وغیر مسلم کے درمیان کوئی تفریق نہیں کرتا تھا، اس کے ثبوت میں کتاب الاموال کے حوالہ سے یہ ذکر کافی معلوم ہوتا ہے کہ عمر بن عبدالعزیزؒ نے عراق کے گورنر عبدالحمید بن عبدالرحمٰن کو صاف لفظوں میں یہ ہدایت بھیجی تھی کہ وہاں کے بیت المال میں انتظامی امور اور ضروری مصارف کی تکمیل کے بعد جو کچھ بچ رہے اس میں سے غیر مسلم کاشتکاروں کو قرض دیا جائے تاکہ وہ اپنی زراعت کو ترقی دیں[۴۲۵] مذکورہ تفصیلات سے یہ بات بخوبی واضح ہوتی ہے کہ عہد اسلامی میں بیت المال سے تاجروں و کسانوں کو قرض دینے کا عام دستور تھا۔ گرچہ یہ صراحت نہیں ملتی کہ اس قرض کے لین دین کے کیا اصول وضوابط تھے البتہ بعض حوالوں سے یہ پتہ چلتا ہے کہ بیت المال سے یہ قرض کسی نہ کسی قسم کی ضمانت پر ملتا تھا اور اس کی واپسی کی مدت پہلے سے طے شدہ ہوتی تھی۔

پیداآور مقاصد کے لیے جمع شدہ سرمایہ کا استعمال

عوام کی معاشی ترقی کے اہتمام اور ان کی خوش حالی کا سامان فراہم کرنے میں بیت المال کی سرگرمیاں محض قرض کی صورت میں مالی امداد بہم پہونچانے تک محدود نہ تھیں بلکہ یہ خود اپنے وسائل بھی ذرائع معاش کی توسیع وترقی کے لیے براہ راست استعمال کرتا تھا۔ بیت المال کا اپنے اخراجات سے آبپاشی کا اہتمام کرنا اور اس کے ذرائع کو وسعت دینا اسی ضمن میں آتا ہے۔ زراعت کی ترقی میں آبپاشی کو جو اہمیت حاصل ہے وہ محتاج بیان نہیں۔ اسلامی ریاستوں کا شروع ہی سے یہ دستور رہا ہے کہ وہ نہروں کی تعمیر ومرمت میں بیت المال کے وسائل بالخصوص خراج کی آمدنی صرف کرتی تھیں، خلیفۂ دوم حضرت عمرؓ کے زمانہ ہی سے اس کی عملی مثالیں ملتی ہیں[۴۲۶] جن کی تفصیلات میں جانے کا یہاں موقع نہیں ہے البتہ یہاں یہ وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ اسلامی ریاست کے فلاحی کاموں میں ذرائع آبپاشی کی فراہمی کو ایک

خاص اہمیت حاصل تھی، اس کا ثبوت اس سے بھی فراہم ہوتا ہے کہ خلیفہ ہارون رشید کے نام قاضی ابو یوسف کے نصائح ومشوروں میں اس کا خصوصی تذکرہ پایا جاتا ہے۔ قاضی موصوف خلیفہ کو مخاطب کرتے ہوئے یہ صلاح دیتے ہیں کہ اگر اہلِ بصیرت وتجربہ کار اشتخاص کی رائے میں کسی علاقہ کی قدیم نہر کی تعمیر سے پیداوار میں اضافہ کا امکان ہو تو بلا توقف بیت المال کے مصارف سے ان نہروں کی مرمت کا اہتمام کریں۔ مزید براں اگر اہلِ سواد کی ان بڑی نہروں کی کھدائی یا صفائی کی ضرورت درپیش ہو جن کا تعلق دجلہ وفرات سے ہے تو اس کام میں جو مصارف بھی ہوں وہ نصفاً نصفاً اہل خراج وبیت المال دونوں پر منقسم ہوں گے، لیکن اگر دجلہ وفرات یا دوسری نہروں و دریاؤں پر پانی جاری ہونے کی جگہ کسی تعمیر کی ضرورت ہو (جس سے آبپاشی کے کام میں آسانی ہو) تو اس کا پورا خرچ بیت المال کے ذمہ ہوگا[۴۸]۔ مزید براں اس وقت افتادہ وبنجر زمینوں کو قابلِ کاشت بنانے کے لیے بھی بیت المال کے وسائل بروئے کار لائے جاتے تھے۔ صدر ریاست یا سربراہِ مملکت کی ذمہ داریوں میں یہ اہتمام بھی شامل تھا کہ "صوافی" یا بیت المال کی مملوکہ اراضی کا کوئی حصہ بیکار نہ پڑا رہے بلکہ اسے قابل کاشت بنا کر آباد کیا جائے یہی وجہ ہے کہ ریاست ان کی آبادکاری کے لیے ہر ممکن کوشش کرتی تھی اور اس کے لیے جو مختلف طریقے معمول بہ تھے ان میں ایک یہ بھی تھا کہ ریاست بیت المال کے وسائل سے بیج اور آلاتِ زراعت مہیا کرتی تھی خود اپنی نگرانی میں ان کی کاشت کراتی تھی، خلافت راشدہ اور بعد کے دور میں اس کی متعدد مثالیں ملتی ہیں[۴۸] اور خود فقہاء کرام نے جس تفصیل سے اس مسئلہ پر روشنی ڈالی ہے اس سے بھی یہی ثبوت فراہم ہوتا ہے کہ بیت المال کے خرچ پر خصوصی توجہ دی جاتی تھی۔ اپنے اموال واملاک کو پیداآور مقاصد کے لیے استعمال میں بیت المال کے حد درجہ اہتمام پر یہ امر بھی دال ہے کہ وہ اراضی غیر موروثہ ویتامیٰ کی آبادکاری میں بھی گہری دلچسپی رکھتا تھا جو محض عارضی طور پر اس کی نگرانی یا نگہداشت میں رہتی تھیں[۴۹]۔ ان باتوں سے ایک اہم نکتہ یہ سامنے آتا ہے کہ اس دور کی حکومتیں بیت المال کے باقی ماندہ وسائل کو نفع بخش کاموں یا پیداآور مقاصد کے لیے استعمال کرتی تھیں جیسا کہ موجودہ دور میں بینک اپنے جمع شدہ سرمایہ یا بینکنگ منافع کو صنعت وتجارت یا دوسرے پیداآور کاروبار میں لگاتے ہیں اور اپنی آمدنی میں مزید اضافہ کرتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ بیت المال کے وسائل کو نفع آور کاروبار میں استعمال کرنا نہ صرف اس کی آمدنی میں اضافہ کا باعث تھا بلکہ یہ عام لوگوں کی معاشی ترقی وخوشحالی کا بھی سبب بنتا تھا۔

کاروباری لین دین اور ارسال زر کے لیے اعتباری تمسکات کا اجرا

عصر حاضر کی اہم و مقبول بینکنگ سرگرمیوں میں چیک اور ڈرافٹ کا اجرا بھی شامل ہے جو ضروریات، تجارتی کاروبار اور سرکاری کام کاج کے لیے ایک مقام سے دوسرے مقام تک بحفاظت رقوم کی منتقلی اور مقامی طور پر باہمی لین دین میں اس سے جو مدد ملتی ہے وہ بدیہی ہے۔ موجودہ بینکوں کی یہ مصروفیات اتنی عام اور وسیع ہوگئی ہیں کہ آج شاید ہی کوئی شخص ایسا ہو جو ان سے فائدہ نہ اٹھاتا ہو یا ان کے دائرہ سے اپنے آپ کو خارج کرسکتا ہو، اس میں شبہ نہیں کہ ارسال زر کے ذرائع اور باہمی لین دین کے طریقوں کی توسیع و ترقی جدید دور کا فیض ہے لیکن تاریخی حقائق کی روشنی میں اس سے انکار مشکل ہے کہ زر نقد کے بجائے "اعتباری تمسکات" کے ذریعہ ادائیگی یا رقوم کی منتقلی کا سلسلہ زمانۂ قدیم سے جاری ہے۔ یہ اور بات ہے کہ تہذیب و تمدن میں ترقی اور انسانی تحقیق و تجربہ کے مطابق اس کے طریقہ اور اصطلاح میں فرق رونما ہوتا رہا ہے۔ دور دراز مقام تک راستہ کے خطرات سے مامون رہتے ہوئے نقد کو منتقل کرنے یا بھیجنے کا مسئلہ ہر زمانہ میں درپیش رہا ہے، اس کے حل کے لیے موجودہ دور میں بینک ڈرافٹ، چیک، پوسٹل آرڈر و منی آرڈر کے طریقے رائج ہیں۔ قدیم دور میں یہ کام تاجروں اور صرافوں یا انفرادی بنک کاروں کے ذریعہ انجام پاتا تھا۔ اس کی سادہ سی صورت یہ تھی کہ اگر ایک شخص کسی دوسرے شہر میں اپنی کچھ رقم بھیجنا یا منتقل کرنا چاہتا تو وہ کسی مقامی تاجر کے پاس یہ رقم جمع کردیتا اور وہ تاجر اسے ایک تحریری وثیقہ حوالہ کردیتا اور اس کے ذریعہ وہ یا اس کا نامزد شخص مطلوبہ شہر میں اس تاجر کے نمائندے یا شریک کار سے وہ رقم وصول کرلیتا۔ تاریخی شواہد کی روشنی میں اس دعوی میں کوئی تکلف نہیں محسوس ہوتا کہ عرب میں ماقبل اسلام یہ طریقہ رائج تھا اور ظہور اسلام کے بعد بھی اس پر عمل جاری رہا۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کی بابت روایتوں سے یہ ثابت ہے کہ وہ مکہ میں مسافروں و تاجروں کی نقد رقوم جمع کرلیتے تھے اور کوفہ یا بصرہ میں (جہاں ان رقوم کی منتقلی مطلوب ہوتی تھی) ان کی ادائیگی کے لیے اپنے شرکا تجارت یا نمائندوں کے نام خط لکھ دیا کرتے تھے[۴] ارسال زر کے اس سادہ طریقہ کو بعد میں اور ترقی دی گئی اور عام تاجروں کے بجائے ان کا ایک مخصوص طبقہ انفرادی بنک کار کی حیثیت سے اس کام میں مصروف ہوا اور یہ طریقہ کچھ اصول و ضوابط کے تحت منضبط ہوکر "سفتجہ" کی خاص اصطلاح سے مشہور ہوا[۵] بلاشبہ اُس دور میں سفتجہ (جسے دور جدید کی اصطلاح میں

ٹریولنگ چیک، بینک ڈرافٹ سے تعبیر کیا جا سکتا ہے) کے طریقہ کو قابل عمل بنانے اور اسے رواج دینے میں تاجروں اور صرافوں نے کلیدی رول ادا کیا لیکن اس ضمن میں بیت المال نے جو خدمات انجام دیں انھیں بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، یہ بخوبی معلوم ہے کہ مرکز کے ساتھ صوبوں میں بھی بیت المال کا نظم قائم تھا، مرکزی و صوبائی بیت المال کے علاوہ خود صوبوں کے بیت المال کے مابین لین دین کے روابط جاری رہتے تھے۔ اس کے لیے بالعموم سفتجہ کا طریقہ اختیار کیا جاتا تھا جیسا کہ معاصر مورخین اور سیاحوں کے بیانات سے واضح ہوتا ہے بیت المال کے مقررہ اصول کے مطابق صوبائی بیت المال کے لیے یہ ضروری ہوتا تھا کہ وہ باقی ماندہ یا فاضل رقوم مرکزی بیت المال کو ارسال کریں۔ گرچہ اس مقصد کے لیے سفتجہ کے استعمال کا ثبوت اموی دور ہی سے ملتا ہے[۵۲] لیکن صوبوں کے مختلف علاقوں سے اس کے صدر مقام اور پھر صوبوں سے مرکز محاصل کی فاضل رقوم بھیجنے کے لیے وسیع پیمانہ پر اس طریقہ پر عمل آوری عباسی دور کی یادگار ہے، اس کے ثبوت میں یہاں چند مثالیں دینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ صاحب کتاب الوزراء ہلال الصابی کے بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ خلیفہ مقتدر کے ایک وزیر محمد بن عبید اللہ خاقانی اپنی اس کوتاہی کی وجہ سے معزول ہوئے کہ وہ صوبوں سے موصول ہونے والے سفتجہ کے کاغذات پر فوری توجہ نہیں دیتے تھے اور یہ کاغذات کئی کئی روز تک یوں ہی بند پڑے رہتے تھے[۵۳] اسی ماخذ سے مذکورہ وزیر کے جانشین علی بن عیسی کی بابت یہ ثبوت فراہم ہوتا ہے کہ انھوں نے جہابذ (واحد، جہبذ) یا الفراری بنک کاروں سے حکومت کو ہر مہینہ بطور قرض دس ہزار دینار فراہم کرنے کے لیے سمجھوتہ کیا اور ضمانت کے طور پر ان سفتجات (Bills of exchange) کو پیش کیا جو صوبوں (کے بیت المال) سے وصول ہوئے تھے لیکن ان کے عوض نقد حاصل کرنے کی مدت ابھی پوری نہیں ہوئی تھی[۵۴] مشہور مورخ و سیاح مسکویہ نے دسویں صدی عیسوی کی ابتدا کے حالات پر تبصرہ کرتے ہوئے یہ شہادت دی ہے کہ بغداد کے مرکزی بیت المال میں فارس، اصفہان، اہواز اور دوسرے صوبوں سے محاصل کی کثیر رقوم سفاتج کی صورت میں بھیجی گئی تھیں جو اس وقت وہاں موجود تھیں[۵۵] اس کی مزید وضاحت مسکویہ کے اس بیان سے ملتی ہے کہ ۹۲۵ء میں مرکزی بیت المال نے مصر و شام سے محاصل کی مد میں ایک لاکھ سینتالیس ہزار دینار سفتجہ کے ذریعہ وصول کیے[۵۶] اس کے علاوہ عباسی دور میں صوبوں سے مرکز ارسال رقوم کے لیے سفتجہ کے کثرت استعمال یا رواج پر اس امر سے بھی دلیل فراہم کی جا سکتی ہے کہ صوبوں سے مرکز سفتجہ کے کاغذات بھیجنے کے

لیے مخصوص افسر مقرر کیے جاتے تھے جو "فیج" کے نام سے جانے جاتے تھے[۵۸] اور سفتجہ سے متعلق امور کی انجام دہی کے لیے مرکزی حکومت یا دربار خلافت کے اپنے بنک کار ہوتے تھے جو "جہابذۃ الحضرۃ" کے لقب سے معروف تھے[۵۸]

بیت المال کے بینکنگ اعمال میں زر نقد کے بجائے حوالہ یا چک کی صورت میں ادائیگی کا طریقہ بھی شامل کیا جا سکتا ہے، اگرچہ اس کے استعمال کی مثالیں بہت زیادہ نہیں ملتیں لیکن اس کے قطعی شواہد موجود ہیں کہ عطایا و وظائف اور فوجی مشاہرہ کی ادائیگی کے لیے اموی و عباسی عہد خلافت میں کبھی کبھار یہ طریقہ اختیار کیا جاتا تھا[۵۹] آخر میں بیت المال کے ایک اور بینکنگ مشغلہ کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے اور وہ ہے حکومت کی جانب سے جاری ہونے والے سکوں کی نگرانی۔ ابتداءً یہ کام محض کھرے و کھوٹے سکوں کی تمیز اور خراب و بیکار کے الگ کرنے و بیچنے تک محدود تھا[۶۰] لیکن ڈاکٹر صالح احمد العلی کی تحقیق کے مطابق بعد میں ریاست کے جملہ سکوں کے ڈھالنے اور ان کے اجراء کی دیکھ بھال بیت المال کے مشاغل کا ایک جز بنا[۶۱]

اوپر کے مباحث کی روشنی میں یہ نتیجہ اخذ کرنا خلاف واقعہ نہ ہوگا کہ بیت المال کی سرگرمیاں ریاست کے صرف مالی وسائل کی نگرانی یا دیکھ بھال تک محدود نہ تھیں بلکہ اس کے دائرۂ کار میں خالصۃً بینکنگ نوعیت کے مختلف امور شامل تھے، بلاشبہ اصلاً یہ مسلمانوں کے اجتماعی اموال کے ایک "مخزن یا محفوظ مقام" کے طور پر وجود میں آیا تھا۔ لیکن اسلامی ریاست کے نظم و نسق میں وسعت اور تہذیبی و ثقافتی اداروں کی ترقی کے ساتھ اس کے مشاغل میں تنوع پیدا ہوا اور اس کی سرگرمیوں کا دائرہ یہاں تک وسیع ہوا کہ معاشرہ کے کمزور و پسماندہ لوگوں کی کفالت کا انتظام، عمومی طور پر سماجی تحفظ (Social Security) کے حصول کا اہتمام، زراعت و تجارت اور معیشت کے دیگر ذرائع کی توسیع کے لیے مالی وسائل کی فراہمی، پیداآور مقاصد کے لیے جمع شدہ سرمایہ کا استعمال، دور دراز مقامات تک ارسال زر کے محفوظ ذرائع اور زر نقد کے بجائے "اعتباری تمسکات" کی صورت میں ادائیگی کے طریقوں کا فروغ اور سکوں کے اجرا و تبادلہ کی نگرانی جیسے امور بیت المال کی اہم مصروفیات کا حصہ بنے، اسی لیے بعض مستشرقین بھی اس حقیقت کے معترف ہیں کہ یورپ میں بینکنگ نظام کی نشو و نما عہد وسطیٰ میں مسلمانوں کے یہاں اس نوعیت کے اپنے نظام کی توسیع و ترقی کی مرہون منت ہے[۶۲] بینکنگ نظام کی ترقی میں بیت المال کے اثرات سے قطع نظر عوام کی معاشی ترقی کے اہتمام اور ریاست کے فلاحی منصوبوں کو بروئے کار لانے

میں اس نے جو خدمات انجام دیں وہ بھی اپنی جگہ پر مسلم اور کافی اہم ہیں۔

حواشی و مراجع

۱ See article on "Bank and Banking" in the New Encyclopaedia Britannica, 15th ed I,P. 793; International Encyclopaedia of Social Sciences. Macmillan Co. 1968, PP. 513-15

۲ دیکھئے سنن ابی داؤد، مطبع مجیدی، کانپور ۱۹۲۷ء (کتاب الخراج والفئی والامارہ: باب فیما یلزم الامام من امر الرعیہ والاحتجاب عنہم) ۲/۵۳؛ مسند ابی عوانہ، دائرۃ المعارف، حیدر آباد، ۱۳۶۲ھ، ۱/۱۳۲، اس موضوع پر مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں راقم الحروف کا مضمون "اسلامی ریاست کی معاشی ذمہ داریاں اور مزید محاصل کا مسئلہ" تحقیقات اسلامی، جلد ۳، شمارہ ۳ (جولائی ستمبر ۱۹۸۴ء) ص ۶۵ - ۸۹

۳ ابوبکر محمد بن ابی سہل السرخسی، المبسوط، مطبعہ سعادہ، مصر، ۱۳۲۴ھ، ۱۸/۳، ابوالحسن علی الماوردی، الاحکام السلطانیہ، مطبع سعادہ، مصر، ۱۹۰۹ء، ص ۱۸۸ ۴ السرخسی، محولہ بالا، ۱۸/۳

۵ صحیح بخاری، کتاب الجہاد، باب للہ خمسہ وللرسول؛ ابن سعد، الطبقات الکبری۔ بیروت، ۱۹۵۷ء، ۱/۵۰۳، ابوعبید القاسم بن سلام، کتاب الاموال (اردو ترجمہ۔ عبدالرحمٰن طاہر سورتی) ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد، (بغیر سن طباعت) ۱/۴۱۲، ۵۰۵۔

۶ سنن ابی داؤد، کتاب الخراج والفئی، ۲/۵۴

۷ ابوجعفر محمد بن جریر الطبری، تاریخ الرسل والملوک، دار المعارف، القاہرہ، ۱۹۶۱ء، ۲/۵۵۴-۵۵۵ الماوردی، ص ۱۶۱

۸ صحیح بخاری، کتاب النفقات، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم من ترک کلّا او ضیاعًا فانی۔ کتاب الاموال ۱/۳۹۹۔ تاریخ الیعقوبی، بیروت، ۱۹۶۰ء۔ ۲/۱۵۳-۱۵۴۔

۹ ابن سعد، الطبقات الکبری، بیروت ۱۹۵۷ء، ۳/۲۹۵-۳۰۵۔ تاریخ طبری، ۴/۲۰۹-۲۱۲، احمد بن یحییٰ البلاذری، فتوح البلدان، بیروت ۱۹۵۷ء ص ۴۶۳-۶۶۳، کتاب الاموال، ۱/۳۸۷-۴۰۸، ابو یوسف کتاب الخراج، القاہرہ، ۱۳۵۲ھ۔ ص ۴۴-۴۵

۱۰ کتاب الاموال، ۱/۴۰۹ - ۴۱۰، البلاذری، ص۶۲۵ نیز حفظ الرحمن سیوہاروی، اسلام کا اقتصادی نظام، دہلی ۱۹۵۱ء ص۱۴۷ - ۱۴۸

۱۱ البلاذری، محولہ بالا، ۶۴۱ - ۶۴۲، نیز دیکھئے ابن سعد ۳/ ۲۹۹

۱۲ کتاب الاموال، ۱/۴۰۰ - ۴۰۱، ۴۱۴ - ۴۱۵، البلاذری، ص۶۳۴، ۶۴۴، ۶۴۶، ابن سعد ۳/۲۹۸

۱۳ ابن الاثیر، الکامل فی التاریخ، بیروت، ۱۹۶۵ء، ۵/ ۶۵، ابن الجوزی، سیرۃ عمر بن عبدالعزیز، مصر، ۱۳۳۱ھ، ص۱۸۹ ۱۴ کتاب الاموال، ۱/۴۱۴ - ۴۱۵

۱۵ محمد مظہر الدین صدیقی، اسلام کا معاشی نظریہ، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور ۱۹۵۵ء، ص۵۲

۱۶ محمد نجات اللہ صدیقی، اسلام کا نظام محاصل (اردو ترجمہ کتاب الخراج ابو یوسف) کراچی ۱۹۶۶ء (مقدمہ مترجم) ص۶۶ ۱۷ کتاب الخراج ص۱۵

۱۸ تاریخ طبری، ۴/۹۸ - ۱۰۰، ابن سعد، ۳/۳۱۰ - ۳۲۴، ابن الجوزی، سیرۃ عمر بن الخطاب، مصر (بغیر سن طباعت) ص۵۰ - ۵۱ ۱۹ ابن الجوزی، سیرۃ عمر بن الخطاب، ص۵۳

۲۰ محمد بن محمد ابو حامد الغزالی، التبر المسبوک فی نصائح الملوک، مطبعہ خیریہ، مصر ۱۳۰۶ھ ص۶۱ - ۶۲

۲۱ ابن جریر الطبری، تفسیر طبری، دار المعارف، القاہرہ (بلا سن طباعت) ۱۴/ ۳۱۸

۲۲ البلاذری، ص۶۳۴، الیعقوبی، ۲/ ۱۵۰

۲۳ السرخسی، ۳/ ۱۸، الماوردی، ص۱۷۸، ہدایہ اولین مطبع یوسفی، لکھنؤ، ۱۳۲۵ھ کتاب اللقیط، ابن عابدین شامی، رد المحتار علی الدر المختار۔ مطبعہ میمنیہ، مصر ۱۳۲۹ھ ۳/ ۳۲۴، ۳۳۱

۲۴ ابو یوسف، کتاب الخراج، ص۱۴۴

۲۵ کتاب الاموال، ۱/ ۱۶۸، ابو یوسف، کتاب الخراج، ص۱۲۶

۲۶ بلاذری، ص۱۷۷، ابو یوسف، کتاب الخراج، ص۱۲۶، کتاب الاموال، ۱/ ۱۶۸ - ۱۶۹۔ نیز دیکھئے علامہ شبلی نعمانی، الفاروق، معارف پریس، اعظم گڑھ ۱۹۵۶ء ۲/ ۱۴۳ - ۱۴۴، ۱۸۱

۲۷ ابو یوسف، کتاب الخراج، ص۱۱۹ ۲۸ شامی، رد المحتار (باب المصرف) ۲/ ۶۹ - ۷۰، ۸۲، ہدایہ اولین، کتاب الزکوٰۃ، باب من یجوز دفع الصدقات الیہ والایجوز، ص۱۸۷ - ۱۸۸

۲۹ ابو یوسف، کتاب الخراج، ص۱۱۹ ۳۰ ایضاً، ص۱۷۶ - ۱۷۷، الفاروق، ص۱۳۸ - ۱۳۹، ۱۴۴

۳۱ دیکھئے مثال کے طور پر قرآن کریم، سورہ الحدید: ۱۱، ۱۸۔ تفصیل کے لیے دیکھئے محمد یوسف الدین اسلام کے معاشی نظریئے۔ حیدر آباد، ۱۹۵۰ء، ص۵۲۲ - ۵۲۳، ص۷۳۳، ۷۳۴

۳۲؎ تفصیل کے لیے دیکھئے محمد یوسف الدین، اسلام کے معاشی نظریے، حیدر آباد، ۱۹۵۰ء صہ ۵۲۲ ۵۲۳، صہ ۷۳۳- ۷۳۴

۳۳؎ احمد بن یحیی البلاذری، انساب الاشراف، مکتبہ المثنیٰ، بغداد، ۵/۳۰ - ۳۱

۳۴؎ اسلام کے معاشی نظریے، محولہ بالا، صہ ۵۲۲، ۷۳۴

۳۵؎ ابوالفرج الاصفہانی، الاغانی، دارالفکر، بیروت، ۱۹۵۶ء، ۱۳/۱۹۶ ۳۶؎ ابن سعد، ۳/۲۴۸

۳۷؎ ایضاً، ۳/۳۳۸، ۳۵۸، الیعقوبی، محولہ بالا، ۲/۱۵۹ ۳۸؎ تاریخ طبری، ۴/۲۲۱

۳۹؎ تاریخ طبری، ۴/۲۵۱، ابن الاثیر، ۲/۸۲-۸۳، انساب الاشراف ۵/۳۰-۳۱ نیز دیکھئے الدکتور صالح احمد العلی، التنظیمات الاجتماعیہ والاقتصادیہ فی البصرہ، بغداد، ۱۹۵۲ء، صہ ۲۵۳-۲۵۴۔

۴۰؎ امام مالک، موطا مع شرح تنویر الحوالک، مصر، ۱۹۶۹ء، الجزء الثانی (کتاب القراض) صہ ۸۸ المدونہ، القاہرہ، ۱۳۲۴ھ ۳۰/۲۵۸۔

۴۱؎ ابن خرداذبہ، کتاب المسالک والممالک، مطبع بریل، لیدن، ۱۹۶۷ء، صہ ۱۵

۴۲؎ محمد بن عبدوس الجہشیاری، کتاب الوزراء والکتاب، قاہرہ، ۱۹۳۸ء، صہ ۶۲

۴۳؎ ابوالمحسن بن علی التنوخی، نشوار المحاضرۃ، دمشق، ۱۹۳۰ء، ۸/۶۶، عبدالعزیز الدوری تاریخ العراق الاقتصادی، بغداد، ۱۹۴۸ء، صہ ۴۰

۴۴؎ ہلال الصابی، تحفۃ الامراء فی کتاب الوزراء، دمشق، ۱۹۵۸ء، صہ ۳۳۸

۴۵؎ کتاب الاموال، ۱/۴۱۵

۴۶؎ بلاذری، صہ ۳۵۱-۳۵۲، ابن عبدالحکیم، فتوح مصر، لیدن، ۱۹۲۰ء صہ ۱۶۳-۱۶۶

۴۷؎ ابویوسف، کتاب الخراج، صہ ۱۰۹- ۱۱۰

۴۸؎ بلاذری، صہ ۳۸۰ - ۳۸۴، الماوردی، صہ ۱۷۰- ۱۷۱، یحیی بن آدم، کتاب الخراج، القاہرہ، ۱۳۴۷ھ صہ ۶۲-۶۳، تفصیل کے لیے دیکھئے ضیاء الدین الریس، الخراج فی الدولۃ الاسلامیہ، قاہرہ، ۱۹۵۷ء، صہ ۱۴

۴۹؎ ابویوسف، کتاب الخراج، صہ ۱۸۵، محمد بن الحسن الشیبانی، الحجج، لکھنؤ ۱۸۸۸ء صہ ۲۹۸، الماوردی صہ ۱۷۱ ۵۰؎ السرخسی، ۱۴/۳۷

۵۱؎ اس موضوع پر مفصل بحث کے لیے ملاحظہ فرمائیں، راقم الحروف کا مضمون "عباسی دور کی انفرادی بنک کاری پر ایک نظر" تحقیقات اسلامی، علی گڑھ، جلد ۴، شمارہ ۳ (جولائی-ستمبر ۱۹۸۵ء، صہ ۴۷-۶۰ نیز خاکسار کا دوسرا مضمون "سفتجہ کی فقہی حیثیت" تحقیقات اسلامی جلد ۳، شمارہ ۲ (اپریل-جون ۱۹۸۷ء صہ ۱۳-۳۲

۵۲ الجہشیاری، محولہ بالا، ص ۶۶ ۵۳ الصابی، محولہ بالا، ص ۲۸۶
۵۴ ایضاً، ص ۹۳ ۵۵ مسکویہ، تجارب الامم، آکسفورڈ ۱۹۲۰ء، ۱/۱۸۷
۵۶ ایضاً ص ۱۴۶ ۵۷ ایضاً ص ۱۵۰ ۵۸ الصابی ص ۹۰-۹۱، ۱۷۷
۵۹ لسان العرب، ۱۲/۳۳۴، الخوارزمی، مفاتیح العلوم، القاہرہ ۱۹۳۰ء ص ۳۸، انساب الاشراف ۷/۱۴۳، یعقوبی، ۲/۱۵۴، مسکویہ، ۳۰/۴۶۱، اغانی ۱۳/۱۹۵-۱۹۶، الجہشیاری، ص ۱۹۶، الصابی ص ۷۷-۷۸، ۲۶۴-۲۶۵، ۳۳۵-۳۳۶ نیز دیکھئے الدوری، ص ۱۷۶-۱۷۹
۶۰ تفسیر طبری، مطبعہ میمنیہ، مصر (بلاسن طباعت) ۲۵/۷۲، السرخسی، ۱۴/۸
۶۱ دیکھئے صالح احمد العلی، محولہ بالا، ص ۲۵۵
۶۲ تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں، الدکتور صبحی الصالح، النظم الاسلامیہ، نشاتہا وتطورہا۔ بیروت ۱۹۶۸ء، ص ۳۹۷۔

عورت اور اسلام

عورت کے بارے میں اسلام کا کیا نقطۂ نظر ہے؟ خاندان میں ماں، بیوی اور بیٹی کی حیثیت سے اس کا کیا مقام ہے؟ علم وعمل کے میدان میں اس نے کیا خدمات انجام دی ہیں۔ کتاب کا ہندی ترجمہ چھپ چکا ہے۔ انگریزی ترجمہ تیار ہے۔

قیمت 3.50

مسلمان خواتین کی ذمہ داریاں

امت مسلمہ کی ذمہ داریوں میں عورت اور مرد دونوں شریک ہیں۔ معاشرہ کی تعمیر میں عورت کی بنیادی اہمیت ہے۔ مسلمان خواتین کی دعوتی ذمہ داریاں کیا ہیں؟ ان ذمہ داریوں کے ادا کرنے میں میاں بیوی کے تعاون کی کیا اہمیت ہے؟ دعوتی خواتین کے لیے کیا صفات ضروری ہیں؟ اپنی نوعیت کی مستند کتاب۔

قیمت ۳ روپے

ملنے کا پتہ

ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ

برصغیر میں اشاعتِ اسلام

(علماء کرام کی مساعی کا ایک تنقیدی تجزیہ)

ڈاکٹر محمد لیٰسین مظہر صدیقی

یہ بڑی حیرت اور تعجب کی بات ہے کہ جس طرح اسلامی فتوحات اور مسلم افواج کی فتح و اقدام کی تاریخ ہمارے مورخوں اور مصنفوں نے دیدہ وری اور دیدہ ریزی کے ساتھ سپرد قلم کی ہے اس طرح اسلام کی توسیع و اشاعت کی تاریخ نگاری پر توجہ نہیں کی گئی۔ خواہ وہ ہمارے قدیم مورخین ہوں یا جدید مصنفین، اس باب میں سبھی کوتاہ قلمی اور تہی دامنی کے شکوہ سنج نظر آتے ہیں۔ ہمارے بہت سے مسلم حکمراں جو اپنے کو اسلام کا علمبردار اور امتِ محمدیہ کا پاسبان بناتے نہیں تھکتے بلکہ ان میں سے کچھ تو اشاعتِ دین اور دین پناہی کے بلند بانگ دعوے کرتے نظر آتے ہیں[1] لیکن ان کی تبلیغی مساعی اور اشاعت دین کی تاریخی اور ٹھوس تفصیلات بہت کم دستیاب ہوتی ہیں۔ ابتدائی مسلم مصنفین عام طور سے اور علمائے کرام اور اسلامی علوم کے ماہرین خاص کر اس کی چنداں فکر نہیں کرتے تھے کہ دنیا کے مختلف ممالک میں اللہ تعالیٰ کے دین کی توسیع و اشاعت کی تاریخ مرتب کریں یا اپنی کتابوں اور رسالوں میں اس کی تفصیلات رقم کریں۔ حیرت و افسوس تو اس وقت اور بڑھ جاتی ہے جب ہم اس تلخ حقیقت سے دوچار ہوتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تبلیغی مساعی پر ہمارے مورخین و سیرت نگار اتنی توجہ نہیں کرتے جتنی کہ چاہئے تھی اگرچہ تبلیغ دین اور اشاعت اسلام آپ کا فرض اولین اور مطمح حیات تھا لیکن آپ کے سوانح نگار اس کے عوامی ردعمل کا ذکر نہیں کرتے جس نے بالآخر امت مسلمہ کی تشکیل کی تھی۔ اس نوع کی تفصیلات خواہ مکی دور حیات سے متعلق ہوں یا مدنی عہد رسالت سے آپ کی سوانح کے ضمن میں اکا دکا واقعات کی صورت میں ملتی ہیں اور ان سے آپ کے برپا کئے ہوئے اس عظیم الشان سماجی اور مذہبی انقلاب کی قدم بہ قدم اور عہد بہ عہد تشکیل و تعمیر کا علم نہیں ہوتا جس نے اکھڑ جاہل

اور غیر مہذب عربوں کو عظیم ترین تہذیب کا بانی اور آخری خدائی دین کا علمبردار بنا دیا تھا۔[۲]

ہندوستان میں قرون وسطیٰ کے مورخین خواہ درباری رہے ہوں یا آزاد قلم کے مالک بالعموم اپنی تاریخی اور قلمی جولانیوں کا محور اپنے وقت کی سرکار دولت مدار کو بنائے ہوئے تھے اور ان کی تمام فکر و نظر ان کے کارناموں کارگذاریوں اور سیاہ کاریوں تک محدود رہتی تھی۔ عام طور سے وہ بادشاہوں اور شہزادوں اور سالاروں کے فوجی اور سیاسی اقدامات کی عکاسی اور تصویر کشی کرتے تھے۔[۳]

ہندوستانی تاریخ نویسی بلکہ مشرقی تاریخ و سیرت نگاری کا ایک بڑا المیہ یہ ہے کہ ہمارے بیشتر سیرت و سوانح نگار خواہ وہ دور متوسط کے ہوں یا جدید عہد کے اپنے ذہنی اور فطری رجحان کے لحاظ سے مدلل مداحی کے خوگر ہوتے ہیں۔ سیاسی اور فوجی واقعات سے اگر فرصت ملتی ہے تو کارناموں کی تعریف و توصیف اور ذات و صفات کی تحسین و تزئین میں طبیعت لگتی ہے۔ دوسری طرف ہمارے سیرت نگاروں کو زیادہ تر صوفیائے کرام کے معجزات و کرامات، علمائے عظام کے علمی اور قلمی اکتشافات اور اہلکاران دولت اور سالاران سطوت کے انتظامی اقدامات سے بہت دلچسپی ہوتی ہے۔[۴] اس کے علاوہ ایک بڑا مقبول عام نظریہ اور غلط فیصلہ یہ ہے کہ اسلام کی توسیع و اشاعت پوری دنیا میں بالعموم اور برصغیر پاک و ہند میں بالخصوص صوفیائے کرام کی کوششوں کی مرہون منت تھی۔[۵] دوسرے مبلغین اور اسلامیین کی مساعی کو یا تو بالکل نظر انداز کر دیا جاتا ہے یا ان کی اہمیت اور قدر و قیمت صفر کے برابر بتائی جاتی ہے۔ ہمارے مصنفوں اور مورخوں کا یہ جانبدارانہ اور یک رخی انداز فکر و نظر اسلام کی اشاعت کے میدان میں دوسرے مبلغوں بالخصوص علماء کی کوششوں کو نگاہ سے اوجھل اور تاریخ کے دھندلکوں میں گم کر دیتا ہے۔ اس مضمون میں یہ کوشش کی جا رہی ہے کہ مسلم دانشوروں کے اس اہم طبقہ کی تبلیغی سرگرمیوں کا جائزہ لیا جائے اور تنقید و تبصرہ کی کسوٹی پر ان کو پرکھنے کے بعد جنوبی ایشیا کے اس اہم خطہ میں اسلام کی ترقی و ترویج کے اثرات کا مطالعہ کیا جائے۔

قرون وسطیٰ کی تاریخیں اور سوانح عمریاں مختلف ادوار کے علماء کے ذکر و بیان پر مشتمل ہیں اور خاصی معلومات فراہم کرتی ہیں جن سے معاشرہ میں ان کے مقام، اثر و رسوخ اور تبلیغی اور مذہبی کردار کا علم ہوتا ہے۔ ان کے سیاسی، سماجی اور مذہبی مدوجزر اور مسلم سماج کی تعمیر اور شکست و ریخت میں ان کے مثبت اور منفی اثرات کا پتہ چلتا ہے۔ اگرچہ اکبری عہد

(۱۲۰۶ء تا ۱۲۹۰ء) کے اولین اور اہم ترین مصنفین جیسے حسن نظامی اور صدرالدین عوفی علماء کرام کی مذہبی اور دانشورانہ سرگرمیوں کا بہت کم ذکر کرتے ہیں[۶] تاہم قاضی منہاج سراج جو اس عہد کا پہلا باقاعدہ اور حقیقی مورخ ہے ان کی سرگرمیوں کے کئی حوالے دیتا ہے لیکن اس کی توجہ علماء کی سیاسی کوششوں اور کاوشوں پر مرکوز رہتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ سرکاری قاضیوں کی تقرری، تبدیلی اور معزولی سے متعلق واقعات ہی بیان کرتا ہے[۷] تیرھویں صدی عیسوی کے دوسرے مصنفوں اور مورخوں کو صرف چند واقعات اور غیر منضبط حقائق بیان کرنے سے دلچسپی تھی اس لئے وہ تبلیغ و اشاعت اسلام کے اہم موضوع پر کوئی روشنی نہیں ڈالتے۔

بہرکیف ضیاء الدین برنی جیسے دہلی سلطنت (۱۲۰۶ء تا ۱۵۲۶ء) کا عظیم ترین مورخ بجا طور پر کہا جاسکتا ہے علمائے کرام اور ان کی سرگرمیوں کے بارے میں بالواسطہ طور سے سہی بہت کارآمد اور دلچسپ معلومات فراہم کرتا ہے۔ وہ سلطان غیاث الدین بلبن (۱۲۶۶ء) کے عہد کے بارے میں لکھتے ہوئے رقم طراز ہے کہ عہد بلبنی میں کم از کم پندرہ عظیم و کبیر علماء کرام ایسے تھے جنھوں نے اسلامی علوم و ثقافت کی ترویج و اشاعت میں غیر معمولی کردار ادا کیا تھا۔ ان میں سے بیشتر سلطان شمس الدین التمش کے عہد (۱۲۱۰-۳۶ء) کے علماء کے "فرزندان و نبیرگان و نبیگان" تھے۔ یہ علمائے کرام ایسے تھے جنھوں نے اسلامی فقہ اور اسلامی علوم و فنون میں تعلیم و تعلم کے میدان میں امتیاز حاصل کرنے کے علاوہ دوسرے مختلف میدانوں میں بھی اسلامی ثقافت و تہذیب میں چار چاند لگائے تھے[۸] مورخ مذکور کے بقول سلطان بلبن علمائے آخرت اور علمائے دنیا یا علمائے سوء کے درمیان فرق و امتیاز پر بڑا زور دیتا تھا۔ ظاہر ہے کہ اول الذکر عزت و احترام کے مستحق تھے اور موخرالذکر لعنت و ملامت کے ہدف[۹] اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اول الذکر طبقہ ہی نے تبلیغ دین اور اشاعت اسلام کی کوششیں کی تھیں۔ برنی کا بیان ہے کہ عہد اکبری کے متعدد علمائے کرام اور واعظین جلیل برسر عام اور برسر خلق مذہبی تقریریں کرتے اور خطبات دینی عطا کرتے تھے۔ ان "مذکران" کے پند و وعظ اور تقریر کو بہت سے لوگ سننے کے لیے آتے تھے اور کبھی کبھی عظیم مذکران کی مجالس وعظ و ارشاد میں سلاطین وقت اور امیران اطراف بھی حاضر ہوتے تھے[۱۰] اگرچہ "قاضیان لشکر" اور دوسرے علمائے انتظامیہ سرکاری عہدہ دار اور حکومتی کارپرداز تھے مگر ان میں سے بیشتر اپنے تقویٰ، علم اور تفقہ کے سبب عزت و احترام کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے[۱۱] صرف وہ علمائے سوء جو تھوڑی سی مادی منفعت کے لیے اپنا دین و علم بیچ دیتے تھے اور جو خوش قسمتی سے تھوڑے تھے

سچ مچ علمائے دنیا تھے اور بجا طور سے عوام کی نفرت اور حکمرانوں کی حقارت کے مستحق تھے۔

اسی طرح خلجی عہد (۱۲۹۰-۱۳۲۰ء) میں بہت سے متقی، متدین اور اہل علم علماء تھے جو اسلام کے علمبردار تھے اور اپنے دین و مذہب کی خاطر گراں قدر خدمات انجام دیتے تھے۔ جلال الدین فیروز خلجی کے عہد (۱۲۹۰-۹۵ء) کے ایک مہم جو اور حوصلہ مند درویش سیدی مولیٰ کے باغی ساتھیوں اور ہمدردوں کو سلطان وقت کی بھڑکائی ہوئی آتش امتحان سے بچانے والے یہی خداشناس اور عدل گستر علماء تھے۔[۱۲] ہم عصر مورخ کے بیان کے مطابق عہد علاء الدین خلجی (۱۲۹۵-۱۳۱۶ء) کے علماء علوم وفنون اور معارف اسلامی کے تمام میدانوں اور دانشوری اور علمی جہانبانی کے تمام جہانوں کے مردانِ خود آگاہ اور اپنے وقت کے غزالی و رازی تھے بلکہ بعض بعض تو ان اساطین علم و آگہی سے بھی سبقت لے گئے تھے۔[۱۳] سرکاری قضاۃ اور علماء کے علاوہ اس عہد زریں میں مولانا شرف الدین بوشنجی اور ان کے تلامذہ جیسے بہت سے اہل علم سادات اور علماء تھے۔ ان کے پہلو بہ پہلو مولانا حمید الدین اور مولانا لطیف تھے جو مولانا مسعود مقری کے فرزندان دلبند تھے، مقری اور علم قراءت کے استادان جیسے مولانا جمال الدین شاطبی اور مولانا علاء الدین مقری تھے۔ ان تمام علماء نے اسلامی علوم وفنون اور دین کی ترویج و اشاعت میں قابل قدر حصہ لیا تھا۔[۱۴]

لیکن تبلیغ و اشاعت دین کے لحاظ سے سب سے اہم اور گراں قدر حصہ "مذکران وقت" کا تھا جو روزانہ برسرِ خلق اور عام مجالس میں مذہبی اور دینی وعظ وارشاد کرتے تھے اور اپنے سامعین کے دل و دماغ پر زبردست اثر ڈالتے تھے۔ ان کے خطبات اور "تذکیر" اعلیٰ تعلیم یافتہ اور عوام دونوں کے دل ہزاروں کی تعداد میں موہ لیتے تھے۔ روایت ہے کہ ایک بار شیخ نظام الدین اولیاء قاضی منہاج سراج جوزجانی کی تذکیر وارشاد سے اس قدر متاثر ہوئے کہ کچھ لمحات کے لیے ہوش و حواس سے بیگانہ ہو گئے اور جب ان کے حواس بحال ہوئے تو قاضیٔ سرکار کی تذکیر ان کے دل کی پنہائیوں میں سرایت کر کے ان کے جسم و روح کے تار تار کو اس طرح اپنی گرفت میں لے چکی تھی کہ تاعمر ان پر اثر قائم رہا اور جب کبھی ان کو قاضی موصوف کی تذکیر یاد آجاتی تو ان کا دل گداز کر جاتی۔[۱۵]

اس عظیم و جلیل طبقۂ علماء میں مولانا حسام درویش، مولانا عماد، مولانا حمید، مولانا لطیف مقری، مولانا ضیاء الدین سنامی، مولانا شہاب الدین خلیلی، مولانا جلال حسام، مولانا کریم الدین، اور مولانا بدر الدین پنہو کودی شامل تھے۔ یہ علماء کرام اپنے وقت اور زمانے میں آیات اللہ (اللہ کی نشانیاں) تھے۔[۱۶] برنی آخری خلجی عہد اور ابتدائی تغلق دور (۱۳۱۶-۵۷ء) کے بہت سے دوسرے

علماء کا حوالہ دیتا ہے[۱۷] مغربی سیاح ابن بطوطہ محمد تغلق کے عہد (۱۳۲۵-۵۱ء) کے علماء، قضاۃ اور صلحا کا خصوصی ذکر کرتا ہے[۱۸] تغلق عہد کا ایک اور مورخ شمس سراج عفیف متعدد علماء کا ذکر کرتا ہے جو فیروز شاہ تغلق کے عہد (۱۳۵۱-۸۸ء) میں پھلے پھولے تھے[۱۹]

ابتدائی ترک عہد کے ان عظیم علماء کی شاندار خدمات کی توثیق و تائید وقت کے عظیم ترین صوفی شیخ نظام الدین اولیاء کے اپنے بیانات سے بھی ہوتی ہے۔ وہ اس دور کے متعدد علماء اور ان کی خدمات کی تحسین و تعریف کرتے ہیں خواہ وہ ان کے ہم عصر رہے ہوں یا ان کے پیشرو[۲۰] ان میں سے ایک فقیہ مادھو تھے جو اجمیر کی شاہی مسجد کے امام تھے اور جنھوں نے ایک اہم صوفی شیخ احمد نہروانی کو قرآن کریم کی تعلیم دی تھی۔ ایک اور عالم مولانا ضیاء الدین تھے جو مذہبی تعلیم و تربیت کے علاوہ تبلیغ و تذکیر کا فریضہ بھی عظیم مینار (قطب مینار) کے زیر سایہ انجام دیتے تھے[۲۱] عظیم چشتی شیخ مولانا شرف الدین کی تلاوت قرآن کے سوز و گداز سے اتنے متاثر تھے کہ وہ روزانہ خاصا طویل سفر کر کے ان کی مسجد میں ان کی امامت میں رات کی نمازیں پڑھنے جایا کرتے تھے[۲۲] اپنے بڑھاپے میں شیخ نظام الدین اولیاء، قاضی منہاج سراج اور مولانا عماد الدین سنامی جو ابتدائی ترک عہد کے دو اہم عالم تھے کی تذکیر کو بڑی رقت و محبت سے یاد کرتے تھے اور اپنے سامعین کے دلوں کو ان کے ذکر خیر سے برماتے تھے[۲۳] انھیں کا بیان ہے کہ ملتان کے قاضی قطب الدین کاشانی جو ایک مدرسہ کے سربراہ و استاذ تھے اتنے عظیم و متقی عالم تھے کہ شیخ بہاء الدین زکریا روزانہ نماز فجر پڑھنے کے لیے ان کی مسجد میں اپنی خانقاہ سے خاصا سفر کر کے جایا کرتے تھے[۲۴]

شیخ نصیر الدین چراغ دہلی کے ملفوظات پر مبنی خیر المجالس بھی علماء کرام کے بالعموم اور مذکرانِ وقت کے بالخصوص کارناموں کا ذکر کرتی ہے۔ یہ علماء اور مذکران ہزاروں کے دلوں کو گرماتے اور اپنے وعظ و ارشاد سے بہت سوں کو راہِ راست پر لاتے تھے۔ ان علماء میں مولانا شہاب الدین اوشی بہت نمایاں بزرگ تھے[۲۵] سیر الاولیاء[۲۶]، تاریخ مبارک شاہی[۲۷] مسالک الابصار[۲۸] اور تقریباً دوسرے تمام تاریخی، سوانحی اور مدلل مداحی کے مآخذ خواہ ان کا تعلق ابتدائی ترک دور سے ہو یا مغل عہد سے بے شمار علماء اور ان کی شاندار خدمات اور سرگرمیوں کے ذکر سے بھرے پڑے ہیں۔ اگرچہ یہ تمام مآخذ ان کی تبلیغی مساعی کے بہت سے حوالے دیتے ہیں تاہم کسی ماخذ میں ان کا واضح ذکر نہیں ملتا۔ بہرکیف یہ بحسن و خوبی قیاس کیا جا سکتا ہے کہ قرون وسطیٰ کے عام علماء نے بالعموم اور "مذکرانِ" وقت نے بالخصوص یا تو براہِ راست تبلیغ کی جو کوششیں کیں

اس کے نتیجہ میں لوگوں نے اسلام قبول کیا ہوگا یا بالواسطہ اسلام کا پیغام الٰہی پھیلا کر بہت سے جویانِ حق کو اسلام سے ہمکنار کیا ہوگا اور نہ جانے کتنوں کے لیے راہِ خداوندی ہموار کی ہوگی۔

بظاہر یہ بڑی عجیب بات ہے کہ ان ماخذ میں سے کئی ایک شاہان وقت اور امرار سلطنت کے پرزور یا پرامن تبلیغ اسلام کے حوالے دیتے ہیں اور ان میں بعض کے بارے میں یہ شبہ کیا جاتا ہے کہ انھوں نے ظلم و تعدی کے ذریعہ بعض ہندوؤں کو مسلمان بنایا تھا[۲۹] لیکن حیرت کی بات یہ ہے کہ ان میں سے کسی ماخذ نے بھی علماء کی تبلیغی مساعی کے ثمرات کا ذکر نہیں کیا۔ لیکن اگر مورخین کے نقطۂ نظر اور مصنفین کے رجحان فکر کو دھیان میں رکھا جائے جس کا حوالہ اوپر آچکا ہے تو یہ حیرت اور بوالعجبی جاتی رہے گی۔ تاریخی کتابیں کبھی کبھی بلکہ شاذ و نادر صوفیائے کرام کے بارے میں یہ بیان کرتی ہیں کہ انھوں نے بہت سے ہندوؤں کو مسلمان کیا اور تبلیغ اسلام کا فریضہ انجام دیا جیسا کہ ابن بطوطہ کے بقول شیخ جلال الدین تبریزی نے بنگال میں بہت سے لوگوں کو مسلمان کیا تھا[۳۰] فوائد الفواد میں ایک بہت دلچسپ اور اہم واقعہ مذکور ہوا ہے جس سے تبلیغ اسلام کے بارے میں صوفیائے کرام بالخصوص عظیم چشتی بزرگوں کے رویہ اور انداز فکر پر روشنی پڑتی ہے۔ واقعہ یوں ہے کہ ایک بار شیخ نظام الدین اولیاء کے پاس ان کا ایک مسلمان مرید اپنے ہندو بھائی کو لے کر پہونچا کہ ان کی نظر کیمیا اثر سے وہ اسلام کی دولت سے مالامال ہو جائے گا۔ شیخ نے مرید سے دریافت کیا کہ اس کا ہندو بھائی اسلام کی طرف مائل ہے؟ جواب میں مرید نے عرض کیا کہ وہ ان کی خدمت میں اسی غرض سے لے کر حاضر ہوا ہے کہ وہ ان کی دعاؤں کی برکت سے مشرف بہ اسلام ہو جائے گا۔ یہ سن کر شیخ پر غم واندوہ کی کیفیت طاری ہوئی اور انھوں نے بڑی دلسوزی سے فرمایا کہ "یہ قوم تبلیغ یا تفہیم سے اپنے دل نہیں بدلتی۔ البتہ اگر ان کو کسی صالح صحبت میں رہنے کا موقعہ مل جائے تو وہ اسلام سے مشرف ہو سکتے ہیں"[۳۱]

یہ واقعہ مدلل مداحوں کی نگارشات اور سیر و سوانح کے بلند بانگ دعووں کے برعکس ہے۔ جن کے مطابق صوفیائے کرام کی نظر کیمیا اثر پڑتے ہی بہت سے کافر حلقہ بگوش اسلام بن جاتے تھے۔ یہ عجیب بات بلکہ واقعہ ہے کہ صوفیائے کرام کے تمام تذکروں میں ان سے منسوب تمام نومسلموں کی تبدیلی مذہب صوفیہ کی کرامات کا شاخسانہ بتائی جاتی ہے[۳۲] یہ بات بڑی اہم اور دلچسپ ہے کہ صوفیائے کرام کے زیر اثر تبدیلیٔ دین کے واقعات میں تبلیغ، تفہیم اور تعلیم کا عنصر نہیں پایا جاتا اور نومسلموں کے ضمن میں دین کی فہم اور اسلامی اصولوں اور عقائد و تعلیمات کی سمجھ کا عنصر غائب ہوتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں مسلمان بنانے والے نہ تبلیغ کرتے اور نہ تعلیم دیتے ہیں اور مسلمان بننے والے نہ دین کی

حقیقت سمجھتے ہیں اور نہ اسلامی اصول و تعلیمات کو معمول عامل کے روحانی اثر اور ماورائی اور مابعد الطبیعاتی طاقت کے تحت ان کے مذہب کو اختیار کرلیتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ نقطۂ نظر خوش خیالی، مدلل مداحی اور انتہائی مبالغہ آمیزی پر مبنی ہے اور اسلام کی تاریخ تبلیغ کے مسلمہ حقائق کے بالکل خلاف ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر ان کے ادنیٰ خادموں اور نام لیواؤں تک تاریخ اسلام کے کسی دور میں اسلام کی تبلیغ اور نشر و اشاعت کشف و کرامات اور معجزات کی رہین منت نہیں رہی۔ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ کرام اور تابعین عظام کی تبلیغی مساعی میں کامیابی کے ضمن میں کسی معجزہ یا خارق عادت واقعہ کا ہاتھ نہ تھا۔ ان کی تمام کامیابیاں ان کی ان تھک، پرخلوص اور مسلسل جد و جہد، کاوش اور کاہش پر مبنی تھیں۔ پھر اسلام کا دینی مزاج ایسا ہے کہ وہ معجزات و کرامات اور خوارق کا سہارا نہیں لے سکتا۔ وہ سراسر عمل اور جد و جہد کی دعوت دیتا ہے۔ بلکہ قرآن کریم کی آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ راہ حق معجزات و کرامات کے گورکھ دھندوں سے ہو کر نہیں گزرتی بلکہ وہ تبلیغ تفہیم اور تعلیم کے ذریعہ دوسروں کے سامنے واضح کی جاتی ہے اور جس کو وہ راہ ملتی ہے، فہم، سمجھ اور عقل و فکر کے ذریعہ ملتی ہے۔

اسی بنا پر ایک جدید محقق نے اپنے نظریہ میں ثابت کیا ہے کہ تبلیغ اسلام کا فریضہ بنیادی طور سے صوفیائے کرام کے بنیادی یا ضمنی فرائض میں شامل نہیں تھا۔ ان کا اولین نقطۂ نظر اس دنیا میں اپنی ذات اور روح کا تزکیہ اور آخرت میں نجات تھی۔ وہ دوسروں کی روح کے تزکیہ اور نجات کی اس وقت تک فکر نہیں کرتے تھے جب تک وہ اپنے آپ کو کسی نہ کسی صوفی کا مرید نہ بنالیں اور ان سے نجات و تزکیہ کے طالب نہ ہوں۔ اس نظریہ کی تصدیق اس حقیقت سے ہوتی ہے کہ صوفی ملفوظات میں تبلیغی مساعی کا ذکر بالکل نہیں ملتا جیسا کہ شیخ نظام الدین اولیاء کے مذکورہ بالا واقعہ سے معلوم ہوتا ہے۔ بہرکیف اس نکتہ سے یہ ہرگز مراد نہیں لینا چاہئے کہ کسی صوفی نے تبلیغ اسلام کا کام نہیں کیا تھا۔ تاریخ واقعات، مقامی روایات اور سوانحی حکایات بلاشبہ ثابت کرتے ہیں کہ برصغیر کے بعض خطوں میں اسلام کی ترویج و اشاعت بہت سے صوفیائے کرام کی مساعی کی بنا پر ہوئی تھی کیوں کہ یہ صوفیا اسلامی روح سے سرشار اور تبلیغی جذبہ سے معمور تھے اور جب تک مذہب کی گہری محبت اور خلق خدا کی بہبود کا جذبہ دل میں موجود نہ ہو اس وقت تک تبلیغ و اشاعت کا فریضہ انجام نہیں دیا جاسکتا اور اس جذبہ کے لیے کسی طبقہ اور فرقہ کی قید نہیں عام مسلمان بھی اس سے آراستہ ہوسکتے ہیں اور وہ اپنی تبلیغی مساعی سے بہتر

ثمرات حاصل کرسکتے ہیں۔ لہٰذا یہ کہا جاسکتا ہے کہ جن صوفیائے کرام نے تبلیغ وترویج دین کا فریضہ انجام دیا تھا ان کی مساعی کے پیچھے کارگر اور موثر عامل ان کا تصوف نہیں تھا کہ وہ روشناسئی خلق کی بجائے آدم بیزاری اور گوشہ گیری کا باعث ہوتا ہے بلکہ ان کا اصل محرک ان کا دینی جذبہ اور تبلیغی سرشاری تھی جو ان کو مجبور کرتی تھی کہ خلق خدا کو خدا سے روشناس کرائیں۔[۳۳]

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر تبلیغ صوفیائے کرام کے فرائض منصبی میں شامل نہیں تھی تو کیا وہ علمائے کرام کے فرائض بنیادی یا ثانوی میں شامل تھی یا قرون وسطیٰ کے علماء کو اس فرض مہتم بالشان کا شعور وادراک تھا؟ دستیاب تاریخی مواد سے اس سوال کا جواب نفی میں ملتا ہے یا ہمارے مآخذ میں اس موضوع پر مکمل سکوت پایا جاتا ہے۔ قرون وسطیٰ کے تمام مصادر ومراجع میں ہمیں ایک بھی مثال نہیں ملتی جس سے معلوم ہو کہ تبلیغ دین علماء وقت کے فرائض میں شامل تھی یا علمائے کرام نے اس کو اپنا بنیادی اور اولین فرض سمجھ کر انجام دیا تھا۔ صوفیہ کی مانند علماء نے بھی تبلیغ دین اور اشاعت اسلام کا فریضہ انفرادی طور سے انجام دیا تھا اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کی ایک چھوٹی سی اقلیت نے جو مذہبی جوش سے سرشار تھی یہ کام کیا تھا جبکہ اکثریت اگر مخالف نہ تھی تاہم بے تعلق ضرور تھی۔ ان کا اولین اور آخرین مقصود علم کا حصول اور اس کی نشر واشاعت تھی اور یہ دونوں کام بالخصوص موخرالذکر صرف مسلم طبقات کے دائرہ میں محدود تھے۔ بلاشبہ علمائے کرام نے بہت سے اور طرح طرح کے مذہبی کام کیے اور مختلف میدانوں میں شاندار خدمات انجام دیں لیکن تبلیغ دین کم از کم قرون وسطیٰ کے برصغیر کی حد تک ان کے فرائض اور کاموں میں شامل نہیں دکھائی دیتی۔ غالباً یہی سبب ہے کہ مسلم دور کا پورا تاریخی اور سوانحی ادب علماء کی تبلیغی مساعی کے ذکر سے خالی ہے البتہ کہیں کہیں چند مثالیں مل جاتی ہیں جو انگلیوں کے پوروں پر گنی جاسکتی ہیں۔[۳۴]

بہرکیف ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مذکران وقت کا طبقہ مستثنیٰ تھا کیوں کہ انھوں نے شعوری کوشش کے ذریعہ غیر مسلموں کو اسلام کا حلقہ بگوش بنانا چاہا تھا۔ درحقیقت ان کے کام کی نوعیت ایسی تھی جس کے نتیجہ میں ان کو عوام کے مختلف اور گوناگوں طبقات سے تعارف اور تعلقات کے بہتر مواقع حاصل تھے کیونکہ وہ عوامی مقامات پر اپنی تذکیر کی مجالس منعقد کرتے تھے جہاں مسلموں کے ساتھ غیر مسلم بھی استفادہ کرسکتے تھے اور کرتے تھے۔

ایک اور عنصر جو قرون وسطیٰ کے علماء کرام کی تبلیغی مساعی کو پردۂ خفا میں چھپا دیتا ہے، یہ تلخ حقیقت ہے کہ ان کو عموماً صوفیہ سے خلط ملط کردیا جاتا ہے اور خالص علماء اور خالص صوفیا

کے درمیان کوئی خط امتیاز نہیں کھینچا جاتا۔ عہد متوسط میں یہ ایک مذہبی وظیرہ بن گیا تھا جیسا کہ کسی حد تک آج بھی ہے کہ متقی اور خدا ترس علماء اپنی روح کے تزکیہ اور قیامت میں نجات کی خاطر صوفی روایات اپنا لیتے تھے۔ اکثر وہ صوفی شیوخ کے مرید بن جاتے تھے پھر رفتہ رفتہ خود مسند پیری سنبھال کر شیخ اور صوفی بن جاتے اور اپنے مریدوں اور عقیدت مندوں کو بیعت ارشاد سے مشرف کرنے لگتے تھے۔ یہ بڑی دلچسپ حقیقت ہے کہ شیخ نظام الدین اولیاء اپنے معاصر علماء میں سے صرف انھیں کی تعریف و تحسین کرتے تھے جو صوفی اصولوں کی پیروی کرتے تھے یا جن کی زندگی پر تصوف ظاہری کا رنگ چڑھا ہوا نظر آتا تھا۔ ظاہر ہے کہ ایسے تمام علماء صحیح اصطلاحی معنی میں صوفی نہیں تھے بلکہ ان میں سے بیشتر اپنے طبقہ کی روایات کے پابند اور اپنے فرائض منصبی پر عامل تھے۔

درحقیقت صوفی رجحانات کے حامل علماء کرام کو دو واضح اور ممتاز طبقوں میں منقسم کیا جا سکتا ہے: اول طبقہ ان علماء پر مشتمل تھا اور ہے جو مشاغل علم ترک کر کے مکمل صوفی بن جاتے ہیں اور صوفی آداب و رسوم کو علم کے تقاضوں اور مفادوں پر ترجیح دیتے ہیں۔ اس کے نتیجہ میں ان کا محور فکر و عمل ان کی خانقاہیں اور زاویے بن جاتے ہیں جہاں سے وہ دنیا جہان پر صوفی نظر ڈالتے ہیں۔ دوسرا طبقہ ان علماء کا ہوتا ہے جو دونوں کی روایات کا ایک حسین اور معتدل امتزاج پیش کرتے ہیں۔ اسے ہم شریعت و طریقت کا امتزاج اور ہم آہنگی بھی کہہ سکتے ہیں۔ وہ اپنی ذاتی نجات اور تزکیہ نفس کے ساتھ ساتھ اپنے علمی مشاغل اور دینی اور منصبی فرائض سے بھی برابر عہدہ برآ ہوتے رہتے ہیں۔ قرون وسطیٰ کے تمام عظیم چشتی اور سہروردی صوفیائے کرام پہلے طبقہ میں آتے ہیں[۳۵] جبکہ قاضی منہاج سراج، مولانا فخر الدین رازی، قاضی حمید الدین ناگوری، مولانا برہان الدین کاشانی جو عرف عام میں برہان ریزہ کے نام سے مشہور تھے، مولانا شہاب الدین خطیب ہانسوی اور بہت سے دوسرے علماء طبقہ دوم میں شمار ہوتے ہیں اور یہ طبقہ سچے اور کھرے علماء پر مشتمل تھا[۳۶]۔ جدید عہد میں اگر اس طبقاتی تقسیم کا خط کھینچا جائے تو خواجہ حسن نظامی دہلوی، مولانا یعقوب مجددی بھوپالی، مولانا عبدالقادر رائے پوری اور ان جیسے دوسرے علماء کو ترجیحی طور سے صوفیہ کے طبقہ میں شمار کیا جاتا ہے[۳۷] جبکہ مولانا اشرف علی تھانوی، مولانا حسین احمد مدنی، مولانا زکریا کاندھلوی، مولانا سید سلیمان ندوی اور مولانا ابوالحسن علی ندوی بنیادی طور سے علماء کے طبقہ میں گنے جاتے ہیں جو صوفی رجحانات اور متصوفانہ روایات کے حامل ہیں[۳۸]

بہرکیف اس خلط طبقہ کا نتیجہ یہ نکلا کہ بہت سی تبلیغی مساعی جو صوفیا کے کھاتے میں عموماً

ڈال دی جاتی ہیں دراصل علماء کرام کی تبلیغی کاوشوں کا ثمرہ تھیں۔ چونکہ قرون وسطیٰ کے علماء کے ضمن میں ہم اس یقین واذعان کے ساتھ فیصلہ نہیں کرسکتے کہ آیا وہ خالص علماء تھے یا خالص صوفیہ اس لیے یہ الجھن اور بڑھ جاتی ہے اور تاریخی مواد کی کمی کے سبب اس میں مزید اضافہ ہوجاتا ہے خوش قسمتی سے ان دونوں طبقات کے درمیان خط فاصل اور نقطۂ امتیاز کھینچنے کے لیے شیخ نظام الدین اولیاء کے ملفوظات فوائد الفواد میں مذکور ایک واقعہ مل جاتا ہے اور میرے خیال میں وہ ان دونوں گروہوں کے رجحان، میلان اور ایقان کا بہترین نمونہ پیش کرتا ہے۔

شیخ جلیل کے مطابق ملتان کے عظیم صوفی شیخ بہاء الدین زکریا اور ان کے معاصر عالم قاضی قطب الدین کاشانی کے درمیان ایک دینی مسئلہ پر اختلاف ہوا۔ اس اختلاف کا لب لباب یہ ہے کہ تمام پہلوؤں میں دین وشریعت کی مکمل تابعداری جس میں احسان وتزکیہ بھی شامل ہے علماء کرام کا طرۂ امتیاز ہے جبکہ طریقت کی ترجیح صوفیہ کرام کا طرز عمل ہے[۳۹]

پروفیسر آرنلڈ اپنی تحقیقات عالیہ کے بعد اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ طاقت اور سرکاری دباؤ کا حصہ برصغیر میں اشاعت اسلام میں نہ ہونے کے برابر رہا ہے اور درحقیقت جو عناصر کارفرما تھے وہ پرامن مبلغوں کی تعلیمات اور ترغیبات تھیں جو لوگ برضا ورغبت اسلام لاتے تھے وہ ایک ممتاز طبقہ سے متعلق تھے اور وہ زور زبردستی کے ذریعہ مسلمان ہونے والے اشخاص سے نیز مسلم ہند کی تشکیل کرنے والے دوسرے طبقات وعناصر سے یکسر مختلف تھے۔ یہ اپنی جگہ ایک حقیقت ہے کہ بیشتر نومسلم اپنی آزاد مرضی سے اسلام کے حلقہ بگوش بنے تھے[۴۰] یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ زور زبردستی کے نتیجہ میں مسلمان ہونے والے زیادہ تر عارضی طور سے حلقہ بگوش ہوتے تھے اور وہ سیاسی دباؤ یا فوجی اثرات کے نتیجہ میں مسلمان بنتے تھے۔ ایسے تمام غیر مسلم جو کسی دباؤ کے زیر اثر اسلام کے نام لیوا بنتے تھے موقعہ ملتے ہی اور سرکاری یا فوجی دباؤ ہٹتے ہی اسلام سے روگرداں ہوکر اپنے سابق دین پر لوٹ جاتے تھے[۴۱]

پرامن مبلغین جنھوں نے اس خطۂ ارض میں اسلام کو روشناس خلق کیا تقریباً ایک ہی زمانے میں مغربی اور جنوبی ہند میں وارد ہوئے، بالخصوص سندھ اور مغربی ساحل پر جس کو عرب بالعموم ملیبار کے نام سے پکارتے ہیں۔ ان مبلغین کے سرخیل عرب اور ہندوستانی نژاد تجار تھے[۴۲] یہ حقیقت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابۂ کرام ہندی لوگوں سے بخوبی واقف تھے اور اس حقیقت سے اس نظریہ کی تائید ہوتی ہے کہ اسلام کے صدر اول ہی میں خدا

کا دین ہندوستان میں متعارف ہو چکا تھا اور غالباً اس کے اولین مخاطب اور علمبردار برصغیر کے یہی دو خطے تھے [۴۲] خلافتِ راشدہ کے آغاز ہی میں ہندوستان کے کئی خطے اسلامی فوجوں کی مہم جوئی کا مزا چکھ چکے تھے اور یہ قیاس بعید از حقیقت نہیں کہ بہت سے مبلغین ان فوجوں اور دستوں کے ساتھ اپنے دین و مذہب کی تبلیغ کے لیے ساتھ لگے آئے تھے۔ [۴۳] یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ عرب سالار اور فوجی اپنے فوجی، سیاسی اور معاشی مقاصد کے ساتھ دینی ذمہ داریوں سے بالعموم کوتاہی نہیں کرتے تھے لہٰذا تبلیغ دین اور اشاعت اسلام کا فریضہ عام عرب سپاہی اور سالار اپنے قول و عمل سے انجام دیا کرتے تھے۔ بہرکیف یہ بات اب تقریباً مسلمہ حقیقت بن چکی ہے کہ ۷۱۱-۱۲ء کی عرب مہم میں جو محمد بن قاسم ثقفی کی سرکردگی میں وارد ہوئی تھی متعدد مبلغین شامل تھے جنھوں نے سندھ اور مغربی پنجاب کی سرزمین میں اسلام کے بیج کافی دلجمعی سے بو دیئے تھے۔ غالباً یہ تمام مبلغین طبقۂ علماء سے تعلق رکھتے تھے [۴۴] عرب مہموں کی یہ لاشریک خصوصیت ہے کہ ان کے سپاہی اور سالار بالخصوص اور دوسرے سامی علمبرداران دین بالعموم اشاعت و ترویج دین کے جذبے سے سرشار ہوتے تھے اور اسی سرشاری کا نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ وہ جہاں جہاں جاتے اپنا دین بھی ساتھ لے جاتے اور اس کو مفتوحہ اور محروسہ علاقوں میں بہ استحکام جما دیتے تھے یہی وجہ ہے کہ جہاں جہاں عربوں کی حکومت خاطر خواہ مدت تک رہی وہاں کی زبان و ثقافت کے ساتھ ساتھ پوری یا بیشتر آبادی مسلمان بن گئی۔ دوسری جانب غیر عرب فاتحین اور مہاجرین خواہ ترک رہے ہوں یا ایرانی جنھوں نے بعد میں ہندوستان میں مسلم آبادی کا اضافہ کیا تبلیغی جوش و خروش سے تقریباً عاری ہوتے تھے کیونکہ وہ خود اپنے دین و مذہب کی تعلیمات اور اس سے بڑھ کر اس کی روح سے خاطر خواہ بہرہ ور نہ ہوتے تھے [۴۵] بہرکیف سندھ اور اس کے اطراف میں اسلام کی اشاعت کا شرف ان نامعلوم مبلغین کی پرجوش اور مخلصانہ سرگرمیوں کے سر بندھتا ہے جو بلاشبہ مذہبی معلموں اور کارگزاروں کے طبقہ سے تعلق رکھتے تھے۔

بعد کی صدیوں میں بالخصوص دہلی سلطنت کے زمانۂ زوال و انحطاط میں متعدد مبلغوں کے ناموں کا ذکر ملتا ہے جنھوں نے سندھ اور ملتان کے علاقوں میں اسلام پھیلایا تھا [۴۶] ان میں ایک عظیم عالم سید یوسف الدین نبیرۂ شیخ عبدالقادر جیلانی جو ۱۲۲۲ء میں بغداد سے طول طویل سفر کر کے سندھ پہونچے اور دس سال کی ان تھک تبلیغ اور پرخلوص تعلیم کے بعد لوہانوں کے سات سو مشترکہ خاندانوں کو روشناس اسلام کرنے میں کامیاب ہوئے تھے۔ پھر ان

نومسلموں نے تبلیغ دین کا فریضہ سنبھال لیا اور بعض نے اپنے دوسرے غیر مسلم بھائیوں کو حلقہ بگوش بنایا اور اس طرح اس علاقہ میں مسلم آبادی میں اضافہ کیا۔[۴۸] اس علاقہ سے متعلق ہم کو کچھ خوجہ اور بوہرہ مبلغین کے بارے میں بھی علم ہوتا ہے۔ دو خوجہ مبلغوں یعنی ملا عبداللہ یمنی اور ملا صدرالدین نے بالترتیب گیارہویں اور پندرھویں صدی عیسوی میں بالائی سندھ کے متعدد گاؤں اور قریوں میں بہت سے لوگوں کو اپنا حلقہ بگوش بنایا تھا جبکہ نورالدین جو عام طور سے نورست ساگر کے نام سے معروف ہیں اور ملا علی نے گیارہویں اور بارہویں صدی میں گجرات میں اپنے دین کی اشاعت کی تھی اور خاصی کامیابی حاصل کی تھی۔ بلاشبہ یہ تمام مبلغین اسماعیلی فرقہ کے طبقۂ علماء سے متعلق تھے جیسا کہ ان کے خطابات والقاب سے ظاہری طور سے بھی معلوم ہوتا ہے۔[۴۹] پندرہویں صدی عیسوی میں پیرانا کے امام شاہ نے جو ایک اہم مبلغ اور کارگزار تھے کچھ اور گجرات کے علاقوں میں دین کی تبلیغ کی تھی۔[۵۰] یہ حقیقت بڑی اہم ہے کہ گجرات کے طبقہ اشراف وحکمراں کے ایک فرد نے جن کا نام ملک عبداللطیف تھا اور جو سلطان محمود بیگڑہ (۱۴۵۹ - ۱۵۱۱ء) کے ایک امیر کے فرزند تھے علاقہ کچھ کے ہندوں کے درمیان بڑے پیمانے پر اسلام کی تبلیغ کی تھی۔ اپنے پرخلوص جذبہ، دینی تقدس اور مذہبی سرشاری کے سبب مقامی آبادی میں وہ اول شاہ پیر کے نام سے مشہور تھے۔ اگرچہ ان کی زندگی کی تفصیلات نامعلوم ہیں لیکن ان کی کارگزاری کے حوالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا تعلق پڑھے لکھے طبقہ سے تھا اور مذہب کی محبت نے ان کو امارت وسیادت کے لوازم ترک کر کے اشاعت دین کی راہ پر لگا دیا تھا۔ ان کی کارگزاریوں اور سرگرمیوں نے مقامی آبادی کی نگاہ میں ان کو محترم ومعظم بنا دیا تھا جس کا اظہار یوں خطاب والقاب کی شکل میں ہوا تھا۔[۵۱]

جنوبی ہند میں بھی اشاعت وتبلیغ دین کا یہی انداز رفتار وترقی تھا۔ یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ اس خطے میں اسلام کی روشناسی عرب تاجروں کے ذریعہ عمل میں آئی تھی اور ان میں بلاشبہ متعدد علما، شامل تھے جن کو مقامی اصطلاحات میں "ہنرمند" اور "دانشمند" کہا جاتا ہے۔ موخرالذکر لقب ان مذہبی سرخیلوں کو دیا جاتا تھا جو عرب آبادیوں میں مذہبی فرائض کی ادائیگی میں امارت کے درجہ پر مامور ہوتے تھے اور مسلمانوں کے مذہبی رہنما ہوتے تھے۔[۵۲] یہ کہنا بہرحال ناممکن امر ہے کہ مغربی اور مشرقی ساحلوں پر کس بندۂ خدا نے پہلے پہل اسلام کا پودا لگایا تھا۔ مگر یہ بہرکیف یقینی ہے کہ یہ فریضہ ان عرب تاجروں میں سے کسی خوش قسمت نے انجام دیا تھا جو زمانۂ اسلام سے پہلے ان علاقوں میں سامان تجارت لے کر آیا کرتے تھے۔[۵۳] اب تک کی معلومات کے مطابق کیرالا میں

پہلا مسلمان راجہ بیرومل تھا جو کچھ مدت پہلے تک نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا معاصر گردانا جاتا تھا لیکن جدید تحقیقات کا دعویٰ ہے کہ راجہ موصوف اور ان کے اصحاب وامراء نے تقریباً ۲۱۰ھ/۸۲۵ء میں اسلام قبول کیا تھا اور ان کے اسلام کے ذمہ دار وہ مذہبی زائرین تھے جو سیلون سے واپس آرہے تھے۔ راجہ بیرومل اور ان کے ساتھیوں نے خواہ کسی کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا ہو لیکن خود ان نومسلموں نے اور ان کے ساتھ یا بعد میں عرب سے آنے والے دوسرے مبلغوں نے اس علاقہ میں بڑے پیمانے پر اسلام کی اشاعت کی۔[۵۴] موخرالذکر طبقۂ مبلغین میں حضرت مالک بن دینار، ان کے دس فرزندوں اور نبیروں اور بہت سے دوسرے ساتھیوں نے کڈنگلور اور کالی کٹ کے علاقوں میں کافی اشاعت دین کی تھی۔[۵۵] بلاشبہ یہ تمام مبلغین طبقۂ علماء سے تعلق رکھتے تھے جیسا کہ ان کے کاموں اور سرگرمیوں سے معلوم ہوتا ہے۔

ابن بطوطہ نے ملابار میں اپنے قیام وسفر کے دوران وہاں کے بہت سے علماء سے ملاقات کی تھی۔ اس کے بیان کے مطابق یہ علماء اپنی دینی خدمات کی وجہ سے مقامی آبادی کی نگاہ میں بہت محترم تھے۔[۵۶] آرنلڈ نے متعدد مبلغوں کی تبلیغی سرگرمیوں کا ذکر کیا ہے۔ ان میں سید نثر شاہ (متوفی ۱۰۳۹ھ) نے بہت سے ہندوؤں کو بالخصوص ترچناپلی کے راوتن کو مسلمان بنایا تھا۔ ایراودی کے سید ابراہیم شہید (تقریباً بارہویں صدی عیسوی) اور شاہ الحمید (۱۶۰۰-۱۵۳۲ء) دو اور مبلغ تھے جنھوں نے اس علاقہ میں اشاعت اسلام میں کافی اہم کردار ادا کیا تھا۔ دودی کلاطبقہ اپنے قبول اسلام کا سہرا بابا فخرالدین کے موثر تبلیغی کام کے سر باندھتا ہے جو ایک اہم عالم تھے۔[۵۷]

ایک جدید محقق کے مطابق کیرالا میں اشاعت اسلام میں سب سے عظیم کردار پونانی کے مخدوموں اور کالی کٹ کے قاضیوں نے انجام دیا تھا۔ مولانا ابراہیم بن احمد معبری جو کہ چین کے پہلے معروف قاضی تھے ایک اہم عالم اور مبلغ تھے۔ ان کے خلف رشید اور جانشین جلیل ان کے بھتیجے مولانا زین الدین بن علی معبری تھے۔ ان کی پیدائش اور تعلیم وتربیت پونانی میں ہوئی تھی جہاں بعد میں انھوں نے ۱۵۲۲ء میں اپنی وفات تک تبلیغ واشاعت دین کا محاذ گرم رکھا۔ دوسرے علماء کرام میں جنھوں نے اس خطہ میں اسلام کی نشر واشاعت میں زبردست خدمات انجام دیں حسب ذیل حضرات شامل تھے: شیخ عبدالعزیز بن شیخ زین الدین (متوفی ۱۵۸۶ء)، شیخ احمد زین الدین (متوفی ۱۵۸۳ء) جو مشہور کتاب تحفۃ المجاہدین فی اخبار البرتگالیین کے نامور مصنف تھے، قاضی ابوبکر بن محی الدین جو قاضی ابوبکر کہنی کے نام سے معروف تھے (متوفی ۱۸۷۴ء)، ماتن کٹی (متوفی ۱۸۵۴ء)

فضل بن احمد علوی (متوفی ۱۸۹۱ء) احمد کویا جلیاتی (متوفی ۱۹۲۸ء) عبدالقادر فراری (متوفی ۱۹۴۴ء) اور احمد فرداری (متوفی ۱۹۶۳ء) ان کے علاوہ بہت سے دوسرے علماء بھی تھے جو تبلیغ کا کام کرتے رہے۔ ان بزرگوں میں سے ماتن کٹی کیرالا کے پہلے عالم تھے جنھوں نے ملایالم میں قرآن مجید کا ترجمہ آٹھ ضخیم جلدوں میں کیا تھا۔ جدید عہد میں سی این احمد مولوی (متوفی ۱۹۰۵ء) جیسے علماء نے ہندوستان کے اس خطہ میں اسلام کی اشاعت کا زبردست کام کیا ہے[۵۸] اس ضمن میں منت الاسلام سبھا جیسی مذہبی اور تبلیغی انجمنوں کا ذکر بھی کرنا چاہئے جو عظیم تبلیغی اور اشاعتی کام کر رہی ہیں اور جن کی سرخیلی علماء کر رہے ہیں[۵۹] تبلیغی انجمنوں کی کارگزاریوں کا ذکر کچھ بعد میں آئے گا کیونکہ ان کی شاندار خدمات تھوڑی تفصیل اور تشریح کی حق دار ہیں۔

دکنی سطح مرتفع اور کورومنڈل ساحل بھی بہت سے پرامن مبلغین کی تبلیغی سرگرمیوں کے عظیم مرکز تھے۔ عرب تاجروں نے اپنے مذہبی رہنماؤں کی سرکردگی میں ان علاقوں میں اپنی بستیاں بسائی تھیں۔ ان کے علاوہ مغربی ساحل پر کونکن کا علاقہ بھی مسلمان مبلغین کی سرگرمیوں کا مرکز بنا تھا[۶۰] بے شمار نامعلوم مبلغوں کے علاوہ پیر مہابیر کھنڈایت، سید محمد گیسو دراز، ہاشم گجراتی، شیخ محمد صادق سرمست، خواجہ نذیر حسینی، سید محمد اور سید عمر عیدروس نے بیجاپور، گلبرگہ، پونا، بیدگام، دھنو، دھارواڑ اور ناسک کے متعدد علاقوں میں خدا کا دین اس کی مخلوق تک پہونچایا تھا۔ ان میں سے موخرالذکر تین مبلغین کا تعلق قطعی طور سے علماء کے طبقہ سے تھا[۶۱]

آرنلڈ کا یہ خیال بجا طور پر صحیح ہے کہ "بنگال کے مسلم مبلغوں نے سب سے عظیم کامیابی حاصل کی تھی جہاں تک نومسلموں کی تعداد کا تعلق ہے[۶۲] جدید تحقیقات سے معلوم ہوتا ہے کہ شمال مغربی اور جنوبی خطوں کی مانند بنگال بھی اسلامی دنیا سے قدیم زمانے میں روشناس و مربوط ہوا تھا۔ بہت سے عرب تاجر اور مسلمان مبلغین سمندری راستہ سے اور کورومنڈل ساحل کی جانب سے وہاں پہونچے تھے۔ بنگالی زبان میں بکثرت عربی الفاظ کی موجودگی اور مختلف مقامات پر خلیفہ ہارون الرشید کے سکون کی دریافت اس واقعہ کی تصدیق تام کرتی ہے[۶۳] علماء صوفیہ اور دوسرے دانشمند و دانشور طبقات نے بنگال میں سکونت اختیار کرنا شروع کر دیا اور تیرہویں صدی عیسوی کے آغاز میں دہلی سلطنت کے قیام کے وقت تک وہاں خاصی مسلم آبادی ہو چکی تھی۔ بنگال میں اسلامی حکومت کے قیام نے تبلیغی مساعی کے لیے مزید راہ ہموار کر دی۔ دہلی سلطنت کے علماء اور صوفیہ اور وسطی ایشیا کے منگول ہنگامۂ رستخیز میں اکھاڑے ہوئے غیر ملکی علماء نے بھی ان دور دراز علاقوں میں

آکر پناہ لی تھی۔ ان تمام مبلغین میں ایک قاضی رکن الدین حنفی سمرقندی تھے جو حنفی فقیہ ہونے کے ساتھ ساتھ صوفی بھی تھے۔ انھوں نے ایک علمی مناظرہ میں ایک عالم یوگی بھوجر برہمن کو شکست دے کر مسلمان بنایا تھا۔ یہ بھوجر برہمن اس نئے دین سے سرشار ہو کر ایک عظیم مبلغ ثابت ہوا اور اس نے اپنے سابق ہم دینوں میں سے بکثرت لوگوں کو مشرف بہ اسلام کیا۔[۶۵] مقامی ہندوؤں اور سادھوؤں اور مسلمان عالموں اور صوفیوں کے درمیان ایسے مناظروں کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں جن میں موخرالذکر نے اول الذکر سے دلیل کے میدان میں شکست کھا کر اسلام قبول کیا ہے۔[۶۶] بحث و مباحثہ اور مناظرہ بازی صوفیہ کے طرز عمل اور صلح کل سے میل نہیں کھاتی اس لیے بظاہر یہ خدمت علماء نے انجام دی تھی۔ حریفوں سے مناظرہ قرون وسطیٰ کے علماء کا ایک پسندیدہ مشغلہ تھا اور جدید عہد میں بھی علمی اظہار کا محبوب وسیلہ رہا ہے۔ اس بات کا پختہ قرینہ ہے کہ ۱۴۱۴ء میں رانا جت مل کا قبول اسلام علماء کی کوششوں کا ثمرہ تھا کیونکہ ہمیں اس کے قبول اسلام کے وقت بہت سے علماء اور دانشوروں کی موجودگی کا پتہ چلتا ہے۔ اس کی مثال نے متعدد دوسرے لوگوں کو قبول اسلام پر مائل کیا۔[۶۷] شیخ شہاب الدین سہروردی کے ایک عالم خلیفہ شیخ جلال الدین تبریزی (متوفی ۱۲۴۴ء) نے بہت سے بنگالیوں کو روشناس اسلام کیا تھا۔[۶۸]

قدرت کا کارخانۂ اسباب وعلل بھی عجیب وغریب نیرنگیاں دکھاتا ہے۔ ۱۸۸۱ء کے لگ بھگ جب بنگال میں مسلم سیاسی اقتدار بالکل تباہ و برباد ہوا تو اس وقت بنگال میں مسلمان اقلیت میں تھے۔ ۱۸۹۱ء سے ان کی تعداد میں تیزی سے اضافہ شروع ہوا اور تقسیم ہند کی تاریخ تک وہاں مسلمانوں کی ساٹھ فیصد اکثریت ہو چکی تھی جس میں سے زیادہ تر لوگ بنگال کے مشرقی حصہ میں آباد تھے جو پہلے مشرقی پاکستان اور پھر بنگلہ دیش بنا۔[۶۹] بنگال کی مسلم آبادی کی اس غیر معمولی تیز رفتاری اور اکثریت کے پیچھے وہابی تحریک کے مبلغین کی شاندار تبلیغی سرگرمیاں کارفرما تھیں۔ ان کے سرخیل حاجی شریعت اللہ اور ان کے عظیم فرزند دودو میاں تھے جو فرائضی تحریک کے شیر دل رہنما تھے۔ عصر جدید میں ان کے قابل قدر و لائق احترام مریدوں اور جانشینوں نے بنگال میں اسلام کی ترویج و اشاعت میں قابل رشک کردار ادا کیا ہے۔[۷۰]

عام خیال یہ ہے کہ کشمیر میں ترویج و نشر دین کا سارا کام بلبل شاہ، شیخ نورالدین اور سید علی ہمدانی اور ان کے حامیوں اور ماننے والوں نے انجام دیا ہے لیکن یہ حقیقت سب کی نظر سے اوجھل رہی ہے کہ ان میں سے بیشتر کا تعلق طبقۂ علماء سے تھا مثال کے طور پر بلبل شاہ محض

ایک ایسے عظیم معلم اور عالم تھے جو وہاں کے ہندو راجہ کی تلاش حق کی آرزو پوری کر سکتے تھے اور جس کے نتیجہ میں اس نے اسلام قبول کیا تھا۔[۵۰] چودھویں صدی کے اواخر میں سید علی ہمدانی کشمیر میں وارد ہوئے ان کے ساتھ سات سو سید علماء تھے جو ان کے عقیدت مند اور مرید بھی تھے۔ انھوں نے کشمیر کے گوشے گوشے میں اسلامی مرکز قائم کیے اور بڑی کامیابی کے ساتھ دین کی نشر و اشاعت کی۔[۵۱] پندرہویں صدی عیسوی کے خاتمہ کے قریب ایک شیعہ عالم شمس الدین عراقی نے اپنے مادر وطن سے کشمیر آکر وہاں بہت سے لوگوں کو اپنے اصحاب کی مدد سے اپنے مسلک کا حلقہ بگوش بنالیا۔[۵۲] روایات بتاتی ہیں کہ لداخ اور بالٹستان کے علاقوں میں اسلام کا تعارف چار خراسانی بھائیوں کی تبلیغی سرگرمیوں کے سبب ہوا تھا جو اسلام کی محبت و عقیدت سے سرشار تھے۔[۵۳]

عام طور سے یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ چشتی اور سہروردی سلسلوں کے عظیم صوفیا نے شمالی ہند کے بیشتر علاقوں میں بالعموم اور پنجاب، دوآب اور راجستھان میں بالخصوص اسلام کی نشر و اشاعت کی تھی، اور بہار فردوسی سلسلہ کے زیر اثر تھا جس کے عظیم ترین شیخ شرف الدین یحییٰ منیری تھے۔ شمالی ہند میں نشر و ترویج اسلام کا سارا شرف شیخ ابوالحسن علی ہجویری، شیخ بہاء الدین زکریا اور ان کے عظیم و جلیل جانشینوں اور مریدوں اور شیخ معین الدین سنجری اور ان کے خلفاء اجل شیخ قطب الدین بختیار کاکی، شیخ فرید الدین گنج شکر، شیخ نظام الدین اولیاء اور شیخ نصیر الدین چراغ دہلی اور ان جیسے متعدد دوسرے صوفیوں کو دیا جاتا ہے۔[۵۴] دوسری طرف علماء کرام کی تبلیغی مساعی کے بارے میں گوشۂ لب کو بھی جنبش نہیں دی جاتی۔ ان کی تبلیغی مساعی کے بارے میں معلومات اگرچہ کم ہیں تاہم بالکل معدوم نہیں۔ ہمیں معلوم ہے کہ شیخ اسماعیل نے جو ایک بخاری سید، عالم دین اور محدث تھے گیارہویں صدی عیسوی کے آغاز میں لاہور میں اسلام کی تبلیغ کی اور ان کو بڑی کامیابی ملی۔[۵۵] ان کا طریقہ تبلیغ قرون وسطیٰ کے علماء کی تذکیر سے بہت ملتا ہے۔ "ان کے مواعظ حسنہ اور ارشادات عالیہ کو سننے کے لیے جم غفیر دوڑ پڑتا تھا اور ان کے ہاتھ پر اسلام قبول کرنے والوں کی تعداد روز افزوں ہو رہی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ جو بھی کافر ان کے ربط میں آجاتا تھا وہ اسلام سے محروم نہیں رہ سکتا تھا۔ ایک روایت کے مطابق تین ہفتوں میں اٹھارہ سو ہندوؤں نے ان کے دست حق پر اسلام قبول کیا تھا۔ شیخ ہر جمعہ کو نماز کے بعد ہفتہ وار تقریر و وعظ کہا کرتے تھے۔"[۵۶] ظاہر ہے کہ ان کے ہاتھ پر کتنوں کو ہدایت ملی ہوگی۔ اگر اس روایت میں مبالغہ بھی مان لیا جائے تو ان کی عظیم کامیابی اور اسلام کی تیز رو ترقی سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔

صوفی نوازوں کا دعویٰ ہے کہ اجمیر میں شیخ معین الدین چشتی نے پہلے پہل اسلام کو روشناس کیا تھا۔ ان کی تبلیغی مساعی سے انکار نہیں لیکن ان پر اتنا زور دیا جاتا ہے کہ دوسرے مبلغ کی خدمات پر سیاہی پھیر دی جاتی ہے[۴۵] ان فراموش کردہ مبلغوں میں ایک سید عالم حسین خنگ سوار تھے جو حسینی مشہدی سید تھے اور شیخ موصوف کے معاصر اور مقامی انتظامیہ کے سربراہ تھے۔ ان کی تبلیغی سرگرمیوں سے مقامی ہندو آبادی اتنی خوفزدہ اور برافروختہ تھی کہ اس نے بالآخر سید موصوف کا کام تمام کر دیا۔ ایک باعمل عالم اور خوش تدبیر منتظم نے اسلام کی راہ میں اپنی جان تک قربان کر دی مگر آج ان کے کارنامہ پر جہالت کے پردے پڑے ہوئے ہیں۔ اس قسم کی بہت سی مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں[۴۶]

عصر جدید میں علماء کرام کی تبلیغی مساعی کے بارے میں بیش قیمت اور زیادہ معلومات دستیاب ہوتی ہیں۔ انیسویں صدی عیسوی کے عظیم عالم اور مصلح سید احمد شہید نے ہندوستانی فکر میں ایک انقلابی شعور پیدا کر دیا تھا اور اس کے نتیجہ میں بہت سے لوگ اسلام سے مشرف ہوئے۔ ان کی تبلیغی جدوجہد میں ان کے مریدوں اور شاگردوں بالخصوص مولانا اسماعیل شہید اور مولانا عبدالحیٔ وغیرہ نے مدد کی تھی[۴۷] ایک نامعلوم حاجی محمد کے بارے میں روایت ہے کہ ان کے ہاتھ پر دو لاکھ ہندوؤں نے پنجاب میں اسلام قبول کیا تھا[۴۸] بنگلور کے ایک مولوی کو یہ فخر تھا کہ انھوں نے پانچ برس کے عرصہ میں شہر اور اس کے اطراف میں ایک ہزار افراد کو مسلمان کیا تھا[۴۹] ایک جاوداں پیہم رواں مولوی لقا حسین خاں نے کئی برس کی محنت سے دو سو اٹھائیس لوگوں کو بمبئی، کانپور، اجمیر اور دوسرے علاقوں میں مسلمان بنایا تھا[۵۰] مولوی حسن علی نے پونا اور حیدرآباد وغیرہ شہروں میں پچیس اشخاص مسلمان کیے تھے[۵۱] نصیر آباد کے قاضی سید صفدر علی نے ضلع خاندیش میں بہت سے کاریگروں کو حلقہ بگوش دین کیا تھا[۵۲] پٹیالہ کے مولوی عبیداللہ نے جو خود بھی ایک نومسلم برہمن تھے اور جید عالم بن گئے تھے بعد میں اپنے بہت سے سابق ہم مذہبوں کو اپنی جانفشانی اور پامردی سے مشرف بہ اسلام کیا تھا[۵۳] شہر بنگلور کے ایک امام مسجد کے بارے میں بیان کیا جاتا ہے کہ انھوں نے سات آٹھ سال کے عرصہ میں بیالیس کافروں کو خدا کے دین میں داخل کیا تھا[۵۴] عصر جدید کے ایک عظیم عالم اور فلسفہ و فکر شاہ ولی اللہی کے عظیم شارح مولانا عبیداللہ سندھی مولوی عبیداللہ پٹیالوی کی تحریر کردہ ایک کتاب کو پڑھ کر اسلام کی طرف مائل ہوئے تھے اور بالآخر مسلمان ہو گئے[۵۵] علماء کی تبلیغی مساعی اور اس کے نتیجہ میں اشاعت اسلام کی ایسی بہت سی مثالیں تلاش کر کے پیش کی جا سکتی ہیں۔

ہمارے اپنے زمانہ میں تبلیغ واشاعت اسلام کا فریضہ متعدد مسلم انجمنیں اور تنظیمیں انجام دے رہی ہیں۔ مولانا محمد الیاس کاندھلوی کی قائم کردہ تبلیغی جماعت جس کو ان کے فرزند گرامی مولانا محمد یوسف نے خون جگر دے کر پروان چڑھایا اور متعدد دوسروں نے اسے برقی قوت و رفتار عطا کی اگرچہ بنیادی طور سے ایک اصلاحی تحریک ہے اور اس کا دائرہ کار مسلمانوں کے درمیان اسلام کی نشاۃ ثانیہ تک محدود ہے تاہم اس نے بھی برصغیر اور اس کے باہر تبلیغ دین اور اشاعت اسلام کا بڑا قابل قدر کارنامہ انجام دیا ہے۔[۸۹] دوسری مسلم جماعتیں جنھوں نے تبلیغی سرگرمیوں کے لحاظ سے بڑا کام کیا ہے سنت الاسلام سبھا، جماعت اسلامی، انجمن اشاعت اسلام، انجمن حمایت اسلام، انجمن حامی اسلام اور متعدد دوسری جماعتیں اور تنظیمیں ہیں، جنھوں نے برصغیر کے مختلف علاقوں میں پرامن اور پروقار تبلیغ کا فریضہ انجام دیا ہے۔ یہاں یہ بات قابل قدر اور قابل ذکر ہے کہ ان انجمنوں، تنظیموں اور جماعتوں کی روح رواں علماء کی جماعت ہی ہے۔ ان کی علمی، اصلاحی اور تبلیغی کوششیں اہل علم طبقہ کی مرہون منت ہیں۔[۹۰] جنوبی ہند کے میناکشی پورم اور دوسرے علاقوں میں تبدیلی مذہب کے جدید واقعات جنھوں نے ابھی حال میں پورے ملک میں زبردست شور و غل اور ہنگامہ برپا کر دیا تھا علمائے کرام کی ان تھک، عالمانہ اور حکیمانہ کوششوں کے ثمرات تھے۔[۹۱] قبول اسلام کے بعد تعلیم و تربیت اور استقلال اسلامی کا مسئلہ بہت اہم ہوتا ہے۔ عموماً یہ دیکھا گیا ہے کہ جوش میں آکر بہت سے لوگ مسلمان تو ہو جاتے ہیں مگر اسلامی زندگی ان میں پیدا نہیں ہو پاتی ان میں سے کچھ لوگ مرتد بھی ہو جاتے ہیں۔ جماعت اسلامی نے اس اہم مسئلہ کا علمی حل ڈھونڈا اور ملک کے مختلف خطوں میں اسلامی تعلیم و تربیت کے مراکز قائم کیے جہاں نومسلموں کی اسلامی تعلیم و تربیت کا نظم ہے۔ مدراس میں ویلور کا مرکز اور کیرالا میں کالی کٹ کے کئی مراکز اس سلسلہ میں بڑا قابل قدر کام کر رہے ہیں۔

مختلف اسلامی علوم و فنون کے مراکز جیسے دارالعلوم دیوبند، مظاہر العلوم سہارنپور دارالعلوم ندوۃ العلماء اور فرنگی محل لکھنؤ اور بہت سے دوسرے مشہور اور غیر معروف مدارس بھی مختلف علاقوں میں تبلیغی مساعی کرتے رہے ہیں اگرچہ وہ چھوٹے پیمانہ پر اور محدود طبقہ میں تھیں اور جن کے بارے میں عام معلومات بہت کم ہیں۔[۹۲] میرے اپنے ابتدائی استاد جنھوں نے مجھے قرآن کریم، اردو اور اسلامیات کی تعلیم دی تھی مولانا غلام محمد (۸۳-۱۹۰۰ء) تھے جو تھانہ گولاگوکرن ناتھ کے موضع بلاسپور کے ایک برہمن ہندو تھے اور قبول اسلام سے پہلے کیشورام شرما کہلاتے تھے۔ ان کو

ایک مقامی مولوی نے جو صاحب حال بھی تھے اسلام کی طرف مائل کیا اور بالآخر وہ فرنگی محل کے ایک عالم کے ہاتھوں پر مسلمان ہوئے۔ مولانا مرحوم نے مولانا عبید اللہ سندھی کی مانند دارالعلوم دیوبند سے علمی فضیلت کی دستار مولانا حبیب الرحمٰن، مولانا انور شاہ کشمیری جیسے اساتذہ کے ہاتھوں حاصل کی اور بعد میں ہمارے قصبہ گولا میں کافی مذہبی خدمات انجام دیں۔[۹۳]

آج بھی تمام بندشوں اور قدغنوں کے باوجود برصغیر کے مختلف علاقوں میں اسلام کی اشاعت و تبلیغ جاری ہے اور اس عظیم جد وجہد میں علماء کرام ہی پیش پیش ہیں۔ عصر جدید میں تعلیم و سائنس کی ترویج عام کے سبب شعور و ادراک کی سطح کافی بلند ہو چکی ہے۔ اب کرامات و معجزات کی کارفرمائی کا زمانہ ختم ہوا ضعیف الاعتقادی سے گمراہی تو حاصل کی جا سکتی ہے لیکن راہ یابی مشکل سے ملتی ہے۔ یہ دور تعلیم و تفہیم اور تدریس و تشریح کا ہے اسلامی تعلیمات کی موثر تشریح و تفہیم ہی جویائے حق اذہان و قلوب کا درد کا مداوا کر سکتی ہے اور کر رہی ہے۔ اور یہ فریضہ صرف اہل علم ہی ادا کر سکتے ہیں اور کر رہے ہیں۔ درحقیقت تبلیغ دین یا ترویج اسلام کا عمل کبھی رک نہیں سکتا۔ یہ وہ سیلاب ہے جو بند باندھنے سے زور پکڑتا ہے اور پھر اسلام کی حقانیت اپنی تاثیر رکھتی ہے جس سے کوئی صاف دل طبیعت متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتی۔ اسلام ایک تبلیغی مذہب ہے جو خدائے بزرگ و برتر کا نازل کیا ہوا ہے تاکہ اس کے بندے نجات سے بہرہ ور ہوں۔[۹۴] اب یہ مسلمانوں کا بالعموم اور عالموں کا بالخصوص فریضہ ہے کہ وہ خالق کا پیغام اس کی مخلوق تک پہونچائیں اور فلاح عام کا فریضہ انجام دیں۔

حواشی اور تعلیقات

۱۔ ملاحظہ ہو شمس سراج عفیف، تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ ۱۸۹۰ء، ص ۳۸۱-۳۸۲؛ فیروز شاہ، فتوحات فیروز شاہی، مرتبہ شیخ عبدالرشید، علی گڑھ ۱۹۶۹ء، ص ۱۰-۷، درحقیقت تمام قرون وسطیٰ کے حکمراں بشمول اکبر اسلام کے علمبردار اور دین پناہ ہونے کا دعویٰ کرتے تھے جیسا کہ ان کے خطابات اور سکوں پر کندہ القاب نیز سرکاری تاریخیں اور ان کے فرامین اعلان کرتے ہیں۔

۲۔ ملاحظہ ہو میری کتاب، عہد نبوی میں تنظیم ریاست و حکومت، نقوش رسول نمبر جلد پنجم اور دوازدہم لاہور ۱۹۸۳ء باب دوم بالخصوص جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تبلیغ کی تاریخ بیان کرتا ہے اور جو ابتدائی مآخذ جیسے ابن اسحاق، ابن ہشام، واقدی، ابن سعد، طبری، بلاذری اور متعدد دوسرے تاریخی، مذہبی اور سوانحی ادب میں موجود حوالوں، بیانوں اور نتیجوں پر مبنی ہے۔

۳؎ ہسٹوریس آف میڈیول انڈیا، مرتبہ محب الحسن خاں، نئی دہلی ۱۹۸۲ء، ص۳۲-۱۰ اور آئندہ؛ محمد حبیب پالیٹکس اینڈ سوسائٹی ڈیورنگ دی ارلی میڈیول پیریڈ، مرتبہ خلیق احمد نظامی، نئی دہلی ۱۹۸۱ء، جلد دوم، ص۲۸۶ وغیرہ

۴؎ ملاحظہ ہو محمد حبیب، مذکورہ بالا، نئی دہلی ۱۹۷۳ء، جلد اول ص۲۵ وغیرہ، ص۳۸۵ وغیرہ

۵؎ ٹی ڈبلیو آرنلڈ، دی پریچنگ آف اسلام، شرکت قلم لاہور (غیر مورخہ) ص۹۶-۲۵۷؛ رچرڈ میکسویل ایٹن، صوفیز آف بیجاپور، پرنسٹن یونیورسٹی پریس ۱۹۷۸ء، ص۱۵۵ وغیرہ؛ خلیق احمد نظامی، تاریخ مشائخ چشت، دہلی ۱۹۸۳ء اول ص۶-۳۵؛ شیخ محمد اکرام، آب کوثر، فیروز سنز کراچی ۱۹۵۲ء، ص۸۵-۸۵ وغیرہ، وحید احمد مسعود، سوانح خواجہ معین الدین چشتی، مسلمان اکیڈمی کراچی، ص۲۶۲-۲۶۲۔

۶؎ حسن نظامی، تاج المآثر، مخطوطہ برٹش میوزیم ۷۶۲۳ء (ٹائپ کاپی شعبہ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ)

۷؎ منہاج سراج جوزجانی، طبقات ناصری، کابل ۱۹۶۳ء، اول ص۵-۴۶۴، ص۴۷۰، ص۴۸۳ وغیرہ۔

۸؎ ضیاء الدین برنی، تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ ۱۸۶۲ء، ص۱۱۱، بہت سے علماء اور ان کے کارناموں کا ذکر کرتا ہے۔ ۹؎ برنی، مذکورہ بالا، ص۱۵۴۔

۱۰؎ برنی ص۴۷ ۱۱؎ برنی ص۴۷، ص۱۰۸ وغیرہ ۱۲؎ برنی ص۲۱۱ ۱۳؎ برنی ص۲-۳۶۱

۱۴؎ برنی، ص۲۴۰، ص۲۴۷، ص۹۶-۲۸۹، ص۵۱-۳۴۹، ص۵-۳۵۴ اور ص۳۶۴ ۱۵؎ برنی، ص۳۵۵-۳۵۵

۱۶؎ برنی، ص۴۲۳۔ نیز ملاحظہ ہو حسن سنجری، فوائد الفواد، لاہور ۱۹۶۶ء ص۳۲۲

۱۷؎ برنی، ص۸۱-۳۷۹، ص۴۲۳، ص۴۲۸، ص۴۴۱، ص۴۵۴، ص۴۹۲، ص۵۶۴ وغیرہ

۱۸؎ ابن بطوطہ، رحلہ، قاہرہ ۱۹۳۸ء جلد دوم ص۸-۷، ص۹-۲۸، ص۶-۵۴، ص۲-۶۱، ص۹۴ وغیرہ

۱۹؎ عفیف، مذکورہ بالا، ص۵-۴۳، ص۷-۹۶ وغیرہ؛ فتوحات فیروز شاہی، ص۴، ص۸-۷ وغیرہ۔

۲۰؎ فوائد الفواد، ص۲۹۰ ۲۱؎ ایضاً ص۱۵۳

۲۲؎ ایضاً، ص۲۷۵، ص۳۲۲ اور ص۶-۱۹۵ بالترتیب۔ نیز ملاحظہ ہوں صفحات ص۳۸، ص۵-۴۷، ص۶-۱۱۵، ص۱۶۸ ص۱۸۷، ص۷-۳۲۶، ص۷-۴۰۶، ص۱-۴۰۹۔

۲۳؎ ایضاً ص۶-۱۹۵، ص۳۲۲ ۲۴؎ ایضاً ص۴۰۰-۳۹۹

۲۵؎ حمید قلندر، خیر المجالس، مرتبہ خلیق احمد نظامی، علی گڑھ ۱۹۵۹ء، ص۵-۶۲، ص۹-۱۱۸، ص۱۸۰

۲۶؎ سید محمد بن مبارک کرمانی، سیر الاولیاء، لاہور ۱۹۷۸ء، ص۷-۵۵ وغیرہ۔

۲۷؎ یحیٰی سرہندی، تاریخ مبارک شاہی، کلکتہ ۱۹۳۱ء ص۲۵، ص۶-۱۱۵ وغیرہ۔

۲۸؎ شہاب الدین عمری، مسالک الابصار، انگریزی ترجمہ اوٹواسپیز، علی گڑھ ۱۹۴۳ء ص۹، ص۲۴، ص۳۳ ص۷-۳۵، ص۴۸، ص۵۱ اور ص۶۰

۲۹؎ برنی، ص۴۸۴ ؛ ابن بطوطہ، دوم ص۶۱-۶۰ - برنی کا بیان ہے کہ کمپلا کے ہندو راجہ کنیا نایک کا ایک رشتہ دار کچھ دنوں بعد مرتد ہوگیا تھا۔

۳۰؎ رحلہ، دوم ص۱۴۹ ۳۱؎ فوائد الفواد، ص۶-۳۰۵

۳۲؎ فوائد الفواد، ص۲۱۰، ص۸-۲۲۷ ؛ خیر المجالس، ص۵۴، ص۷-۸۶، ص۲-۱۹۱، ص۲۰۸، ص۲۶۹ وغیرہ غلام سرور، خزینۃ الاصفیاء، نولکشور پریس لکھنؤ (غیر مورخہ) اول ص۲۵۲، ص۶۲-۲۵۸ - ؛ آب کوثر ص۲۸۳

۳۳؎ اس نقطہ نظر کی تشریح و تفسیر کے لیے ملاحظہ ہو اشتیاق احمد ظلی "برصغیر میں اسلام کی توسیع و اشاعت میں صوفیائے کرام کا حصہ - ایک جائزہ" تحقیقات اسلامی، علی گڑھ ۱۹۸۵ء جلد ۴، شمارہ ۳، ص۳۶-۱۹ نیز ملاحظہ ہو محمد حبیب، حضرت نظام الدین اولیا۔ حیات و تعلیمات دہلی ۱۹۷۲ء، ص۸-۱۷۶ جن کا خیال ہے کہ یہ کہنا صحیح نہیں کہ چشتی صوفیاء نے کبھی اسلام کی ترویج و تبلیغ کی کوئی کوشش کی تھی۔ ان کے لیے ایسا کرنا دو وجوہ سے ناممکن تھا اول یہ کہ ان کی اصطلاحات، زبان اور روایات صرف تعلیم یافتہ مسلمان ہی سمجھ سکتے تھے، دوم یہ کہ مسلم صوفیہ کا کام صرف مسلم طبقات تک محدود تھا۔ نیز ملاحظہ ہو پروفیسر موصوف کی پالیٹکس اینڈ سوسائٹی اول ص۳۶۸ وغیرہ۔

۳۴؎ ملاحظہ کیجئے رحمان علی، تذکرہ علمائے ہند ؛ سید عبدالحی، نزہۃ الخواطر و بہجۃ المسامع والنواظر حیدرآباد دکن ۱۹۴۷ء، جلد اول تا ہشتم۔

۳۵؎ موازنہ کیجئے، ڈبلو، ایچ مسعود، مذکورہ بالا، ص۲۷-۲۰ وغیرہ ؛ محمد حبیب، حضرت نظام الدین اولیا۔ حیات و تعلیمات، ص۲۵-۱۰۰ ، پالیٹکس اینڈ سوسائٹی، اول ص۲۵۳ وغیرہ ؛ تاریخ مشائخ چشت: صوفیا کی تعلیمات کے لیے۔

۳۶؎ فوائد الفواد، ص۵-۴۷، ص۳۲۲، ص۷-۳۲۶، ص۱-۴۰۹ ؛ خیر المجالس، ص۵-۶۳

۳۷؎ ملاحظہ ہو امام مرتضیٰ نقوی، خواجہ حسن نظامی - حیات و ادبی خدمات، لکھنؤ ۱۹۷۸ء؛ سید ابوالحسن علی ندوی۔ سوانح حضرت مولانا عبدالقادر رائے پوری، مکتبہ اسلام لکھنؤ (غیر مورخہ)

۳۸؎ عبدالماجد دریابادی، حکیم الامت - نقوش و تاثرات، اعظم گڑھ ۱۹۵۱ء؛ حسین احمد مدنی، نقش حیات دہلی ۱۹۵۴ء ؛ محمد زکریا، آپ بیتی، سہارنپور ۱۳۹۱ھ ؛ شاہ معین الدین احمد ندوی، حیات سلیمان، اعظم گڑھ ۱۹۷۳ء ؛ سید ابوالحسن علی ندوی، کاروان زندگی۔ لکھنؤ ۱۹۸۳ء

۳۹؎ فوائد الفواد، ص۴۰۰-۳۸۹، کا بیان ہے کہ شیخ بہاء الدین زکریا روزانہ فجر کی نماز پڑھنے قاضی قطب الدین کاشانی کی مسجد میں جایا کرتے تھے۔ ان کا یہ طریقہ ایک حدیث نبوی کی متابعت میں تھا جس کے

مطابق ایک متقی عالم کے پیچھے نماز پڑھنا ایسا ہے جیسا کہ نبی کے پیچھے۔ ایک بار قاضی موصوف نے ان سے اتنے طویل سفر کرکے روزانہ زحمت اٹھانے کا سبب پوچھا تو شیخ نے اصل سبب بتا دیا۔ ایک دن ایسا ہوا کہ شیخ موصوف کو نماز کی دوسری رکعت ملی اور انھوں نے امام کے سلام پھیرنے سے قبل اٹھ کر اپنی فوت شدہ رکعت پوری کرلی جب امام نے یہ پوچھا کہ انھوں نے ایسا کیوں کیا کہ یہ سنت کے خلاف ہے۔ ہوسکتا ہے کہ امام سے غلطی ہوگئی ہوتی اور وہ سجدہ سہو کرتا۔ شیخ نے جواب میں فرمایا کہ انھیں نور باطن سے معلوم ہوگیا تھا کہ امام سے کسی غلطی کا صدور نہیں ہوا اس لیے انھوں نے سلام سے قبل نماز پوری کرلی۔ اس پر قاضی موصوف نے تبصرہ کیا "ہر وہ نور باطن جو شریعت کا تابع نہ ہو دراصل تاریکی ہے"۔ تذکرہ نگاروں کا بیان ہے کہ اس واقعہ کے بعد شیخ موصوف نے قاضی کا شانی کی مسجد میں جانا موقوف کردیا۔ ۵۰ آرنلڈ، مذکورہ بالا ص ۲۵۴-۵

۵۱ آرنلڈ، ص ۲۵۶-۷؛ برنی، ص ۴۰۶ وغیرہ، ص ۴۸۴؛ بلاذری، فتوح البلدان، قاہرہ ۱۹۶۵ء، ص ۴۲۷؛ سید عبدالحی، مذکورہ بالا، جلد اول ص ۳۹، ص ۳-۹۲ وغیرہ؛ نیز آرنلڈ ص ۶۳-۲۵۷ وغیرہ۔

۵۲ سید سلیمان ندوی، عرب و ہند کے تعلقات، انگریزی ترجمہ محمد صلاح الدین، حیدرآباد ۱۹۶۲ء، ص ۵۳-۱

۵۳ ایضاً، ص ۷۔ نیز ملاحظہ ہو ترمذی، سنن، باب الامثال

۵۴ سید سلیمان ندوی، ص ۱۱-۸ ۵۵ ایضاً ص ۱۴-۱۱

۵۶ آرنلڈ، ص ۸-۲۵۷ حاشیہ ۴ سر الفرڈ سی لایل کے تبصرہ کے لیے جو ان کی کتاب ایشیاٹک اسٹڈیز لندن ۱۸۸۲ء ص ۲۸۹ سے ماخوذ ہے، سید سلیمان ندوی، ص ۶-۱۰۳

۵۷ آرنلڈ ص ۲۷۴ ۵۸ ایضاً ص ۷-۲۷۴ ۵۹ ایضاً ص ۲۷۴-۷ ۶۰ ایضاً ص ۲۷۷

۶۱ ایضاً ص ۲۷۷ وغیرہ۔ ۶۲ سید سلیمان ندوی، ص ۶-۳۴ وغیرہ؛ ص ۷-۱۴۵، ص ۲-۱۵۱ وغیرہ؛ ابن بطوطہ، مذکورہ بالا۔ ۶۳ سید سلیمان ندوی، ص ۴-۸

۶۴ ایضاً ص ۶-۱۴۵۔ نیز ملاحظہ کیجئے، محمد یوسف کوکن "کیرالا میں اسلام — ایک کل جہتی مطالعہ"۔ ہند اسلامی تہذیب کا ارتقا، مرتبہ عماد الحسن آزاد فاروقی، نئی دہلی ۱۹۸۵ء، ص ۹-۸۹

۶۵ سلیمان ندوی، ص ۷-۱۴۶، کوکن۔ ص ۹۱-۹۰ ۶۶ ابن بطوطہ، مذکورہ بالا

۶۷ آرنلڈ، ص ۸-۲۶۷ ۶۸ کوکن، ص ۶-۹۱ وغیرہ ۶۹ آرنلڈ ص ۲۶۹

۷۰ سید سلیمان ندوی، ص ۹-۱۴۷

۷۱ آرنلڈ، ص ۲۷۱؛ نزہۃ الخواطر، اول ص ۱۶۲؛ سید سلیمان ندوی، ص ۵۱-۱۵۰

۷۲ مذکورہ بالا، ص ۲۷۷۔ نیز ملاحظہ ہو محمد صابر خاں "بنگال میں اسلام — ایک ہمہ جہتی مطالعہ" ہند اسلامی تہذیب کا ارتقاء، ص ۴-۱۰۲ وغیرہ

۶۳ محمد صابر خاں، صـ۱۰۵ وغیرہ ؛ عبدالکریم، سوشل ہسٹری آف دی مسلمس آف بنگال (ڈاؤن ٹو ۱۵۳۸ء) ڈھاکہ ۱۹۵۹ء، صـ۵۲-۵۱ جو متعدد علماء کا ذکر کرتے ہیں جیسے مولانا علاء وحید الدین، محمد شاہ، محمد بن یزدان بخش، مولانا حمید دانشمند، اور دیوکوٹ کے مولانا عطا۔ وغیرہ۔

۶۴ محمد صابر خاں، صـ۱۰۵-۶ ۶۵ عبدالکریم صـ۶۳-۶ ۶۶ آرنلڈ صـ۲۷۸-۸ وغیرہ

۶۷ آرنلڈ صـ۲۷۷-۸ ۶۸ آرنلڈ صـ۲۸۰ ؛ محمد صابر خاں صـ۱۰۷-۸

۶۹ محمد صابر خاں صـ۱۰۵-۹۔ نیز ملاحظہ ہو عبدالکریم صـ۶۶، صـ۸۳ جو متعدد علماء کا ذکر کرتے ہیں جیسے مولانا شرف الدین ابوتوامہ، مولانا تقی الدین العربی، مولانا ابراہیم قوام فاروقی، شاہ محمد صغیر، اور محمد بن یزدان بخش نیز ملاحظہ ہو نزہتہ الخواطر، جلد دوم صـ۱۱۶ جو سیر الاولیا کی سند پر بیان کرتی ہے کہ محمد بن تغلق نے مولانا کریم الدین سمرقندی کو سنگاؤں کا شیخ الاسلام بنا کر بھیجا تھا اور انھوں نے وہاں اشاعت اسلام میں کافی حصہ لیا تھا۔

۷۰ مرے ٹی ٹیس، انڈین اسلام، نئی دہلی ۱۹۷۹ء، صـ۴۹

۷۱ آرنلڈ، صـ۲۹۲ نیز ملاحظہ ہو جی ایم ڈی صوفی، اسلامک کلچر ان کشمیر، نئی دہلی ۱۹۷۹ء، صـ۳۴ جن کا خیال ہے کہ شیخ کا اصل نام سید شرف الدین یا سید عبدالرحمٰن شرف الدین تھا اور وہ شیخ شہاب الدین سہروردی کے مرید و خلیفہ تھے۔

۷۲ آرنلڈ صـ۲۹۲ ؛ صوفی صـ۴۵-۳۴۔ موخر الذکر کا بیان ہے کہ ان سادات کرام نے تبلیغ دین کا کافی اہم کام کیا تھا۔ سید علی ہمدانی، ان کے اصحاب و خلفا اور مریدین کے سوانحی خاکے ان کو طبقہ علماء کے افراد بتاتے ہیں۔

۷۳ آرنلڈ صـ۲۹۲ ؛ صوفی صـ۴۶-۷ ۷۴ آرنلڈ صـ۲۹۳ ۷۵ ایضاً صـ۲۸۱ وغیرہ

۷۶ ایضاً صـ۲۸۰-۱۔ ۷۷ سید عابد علی وجدی الحسینی، ہندوستان اسلام کے سائے میں، بھوپال ۱۹۸۲ء، صـ۱۹۷-۸ نے روایت حدائق الحنفیہ صـ۱۲۴ اور قاضی اطہر مبارکپوری کی رجال الہند والسند صـ۹۶ کے حوالے سے بیان کی ہے

۷۸ ڈبلو ایچ مسعود، صـ۲۶۲-۷۵ ؛ اشتیاق احمد ظلی، صـ۲۵-۱۹

۷۹ نزہتہ الخواطر، اول صـ۱۴۲

۸۰ سید ابوالحسن علی ندوی، سیرت سید احمد شہید، لکھنؤ ۱۳۶۸ھ اول صـ۴-۱۳۸ وغیرہ صـ۶-۱۵۵، صـ۲۲۲

۸۱-۹۰ آرنلڈ صـ۶-۲۸۲ وغیرہ

۹۱ بریجندر ناتھ سنہا جی، ریلیجز کنورورشنز، نئی دہلی ۱۹۸۲ء، مقدمہ صـ۸-۷، تبدیلی مذہب کے ان واقعات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ ہریجن کے لیے تبدیلی مذہب کا انتخاب صرف اسلام بن گیا ہے۔ لہٰذا ہندوؤں نے اس پر ہنگامہ برپا کرنا شروع کر دیا ہے۔ تامل ناڈو میں اسلام لانے کے نئے

واقعات نے ایک نیا رخ اختیار کرلیا ہے۔ ۱۹۴۵ء سے ۱۹۸۰ء کے پینتیس سال کے عرصہ میں پندرہ سو تبدیلی مذہب کے واقعات ہوئے جن میں ہریجنوں نے اسلام قبول کیا۔ لیکن فروری ۱۹۸۰ء کے بعد اس میں اچانک اضافہ ہوا ہے۔ گزشتہ انیس ماہ میں صرف تامل ناڈو میں دو ہزار پانچ سو اٹھانوے ہریجنوں اور عیسائیوں نے اسلام قبول کیا ہے۔"

۹۲ ان اسلامی مراکز پر کتابیں ملاحظہ ہوں۔ نیز ملاحظہ ہو ضیاء الدین احمد ڈیسائی، سنٹرز آف اسلامک لرننگ ان انڈیا۔ نئی دہلی ۱۹۷۸ء، ص ۹۲-۵

۹۳ مولانا غلام محمد، روداد زندگی، مخطوطہ جو راقم سطور کے پاس ہے اور جلد ہی حواشی اور اضافوں کے ساتھ شائع ہوگا۔ مولانا مرحوم کا مختصر تعارف یوں ہے کہ اسلام سے قبل ان کا نام پنڈت کیشو رام شرما تھا۔ ان کے والد کا نام امراؤ لال شرما تھا اور وہ قصبہ اور تھانہ گولا کوکرن ناتھ ضلع لکھیم پور کھیری کے ایک گاؤں بلاسپور کے باسی تھے ان کے آباؤ اجداد کا تعلق ضلع ہردوئی سے تھا اور مختلف مقامات پر سکوت اختیار کرتے ہوئے اس گاؤں میں مستقل طور سے آبسے تھے۔ عنفوانِ شباب میں مولانا مرحوم کو گاؤں کے ایک مولوی بندہ حسن خاں جو صوفی تھے اسلام کی طرف مائل کیا۔ اور بالآخر جون ۱۹۱۶ء میں وہ مولوی عبدالحی فرنگی محلی کے ہاتھ پر مسلمان ہوئے۔

۹۴ ۔ بی۔ این۔ بنرجی۔ مذکورہ بالا۔



ایرانی فکر کے قدیم مآخذ
(سعید نفیسی کے خیالات کا مطالعہ)

ڈاکٹر کبیر احمد جائسی (علیگ)

ایران کے حالیہ اسلامی انقلاب سے پچاس ساٹھ سال قبل کا زمانہ ایرانی مفاخر پرستی کا زمانہ تھا۔ رضا شاہ پہلوی کے عہد میں یہ لے تیز سے تیز تر ہوتی گئی۔ ایرانی زندگی کے ہر مظہر کو قدیم بلکہ اساطیری ایران کے نقطۂ نظر اور روایات و حکایات کے ذریعہ جانچا پرکھا جانے لگا اور ہر چیز کی توضیح، تفسیر اور تاویل قدیم آریائی روایات کے پس منظر میں کی جانے لگی۔ اساطیر پرستی کے اس سیلاب سے ایران کا مذہب بھی محفوظ نہ رہ سکا۔ ایرانیوں بالخصوص پہلوی عہد حکومت کے ایرانیوں نے اپنے مذہب کی جو توضیح و تشریح کی ہے اگر اس کا ترجمہ اردو زبان میں کر دیا جائے تو ہندوستان کے وہ حضرات جو اُسی مذہب کے پیرو ہیں شاید ہی ایرانیوں کی توضیح، تشریح اور تعبیر سے متفق ہو سکیں۔ ابراہیم پور داؤد، کاظم زادۂ ایرانشہر، محمد معین اور سعید نفیسی سب کی مشترکہ کوشش یہ رہی ہے کہ ایران کے مذہب، سماج، سیاست، تہذیب، تمدن اور ادب ہر چیز کو ایک جداگانہ نوعیت کا حامل قرار دے کر ان کو نہ صرف خالص ایرانی ثابت کیا جائے بلکہ ان کا سلسلہ زردشتی عقاید و اعمال سے ملا دیا جائے۔ ان حضرات کی ان کوششوں نے ایران کے مذہب کو ایک نئے انداز سے پیش کیا اور یہ لوگ بلا جھجک اس بات کا اعلان کرنے لگے کہ ان کا مذہب خالص ایرانی چیز ہے جس کی زیریں لہروں میں زردشتیت کی روح کارفرما ہے۔ ان حضرات کی ساری علمی اور ادبی کاوشیں ان کے اسی نقطۂ نظر کی ترجمان ہیں۔ سعید نفیسی کی کتاب "سرچشمۂ تصوف در ایران" بھی اسی طرح کی ایک کوشش ہے مگر اس کی ایک انفرادیت یہ ہے کہ سعید نفیسی نے ایران کے تصوف کا سلسلہ زردشتی عقاید سے ملانے کے بجائے بودھ مت کے عقاید سے ملایا ہے اور اس بات کے مطالعے کی کوشش کی ہے کہ بودھی تعلیمات نے ایران کے تمدن پر

اپنے کیا کیا اثرات چھوڑے ہیں۔ علاوہ بریں انھوں نے ایران کے تصوف پر فلسفیانہ نظر ڈال کر اپنی راہ کو دوسروں کی راہ سے ممتاز و متمائز کرنے کی کوشش کی ہے۔ انھوں نے اپنے مختصر سے دیباچے کا خاتمہ ان الفاظ پر کیا ہے:

"مقصود من از این کتاب این است کہ این گونہ مطالب تازہ را کہ دیگران بدانہا توجہ نکردہ اند طرح کنم و راہ را برای کسانی کہ باید دنبالۂ کار را بگیرند بگشایم امیدوارم دانش مندان جوانی کہ در زمینہ این گونہ بررسی ہای دور از تعصب امید من تنہا با ایشان است کاری را کہ متاسفانہ من ناتمام گذاشتہ ام بہ پایان برسانند۔"

(اس کتاب (کو لکھنے) سے میرا مقصد یہ ہے کہ جن تازہ افکار کی طرف دوسروں نے توجہ نہیں کی ہے میں ان کی بنیاد ڈالوں اور ان لوگوں کے لیے جو اس کام کو آگے بڑھائیں گے راہ ہموار کروں میں امید کرتا ہوں کہ وہ نوجوان دانش ور جو تعصب سے مبرا ہو کر اس کام کو کریں گے میرے کام کو، جس کو افسوس ہے کہ میں ناتمام چھوڑ رہا ہوں، پایۂ تکمیل تک پہونچائیں گے۔)

اس کتاب کا پہلا باب اس بات سے بحث کرتا ہے کہ زمانۂ ماقبل اسلام کے ایرانی تمدن پر بودھی تعلیمات کا کیا اثر پڑا ہے؛ انھوں نے آغاز کلام کے طور پر اس تاریخی حقیقت کو یاد دلایا ہے کہ قدیم ایران کے ہخامنشی خاندان کا مذہب، ظہور اسلام سے قبل کے ساسانیوں کے مذہب سے بالکل مختلف اور جداگانہ نوعیت کا تھا لیکن غلطی سے بہت سے ایرانی علماء ان دونوں خاندانوں کے حکمرانوں کو ایک ہی مذہب کا پیرو سمجھتے رہے ہیں۔ سعید نفیسی کے خیال میں ساسانیوں کے زمانے کا زردشتی مذہب ہر لحاظ سے ثنویت کا حامل تھا۔ یہاں تک کہ ان کا تصور الٰہ بھی ثنویت زدہ تھا۔ اہورامزدا، ان کا خدائے خیر تھا اور اہرمن خدائے شر۔ ہخامنشیوں کے جو کتبے اب تک کشف ہوئے ہیں ان کی بنیاد پر جب اُن کے دینی عقاید کو متعین کیا جاتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان کے یہاں اہرمن کا کوئی تصور ہی نہ تھا اور اہورامزدا کی جگہ پر وہ قدیم آریائی خداؤں مثلاً اناہیتہ (ناہید) اور میترہ (مہر) کو مانتے تھے۔ اس فرق و اختلاف کی وجہ سے سعید نفیسی یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ زردشتی مذہب نے ہخامنشیوں کے زمانے میں ارتقاء و تکامل کی اس راہ کو طے نہیں کیا تھا جو اس نے ساسانیوں کے زمانے میں کیا۔ اسی سلسلۂ سخن میں انھوں نے ایک روسی مستشرق یاکوبوسکی کا بھی حوالہ دیا ہے جن کی تحقیقات نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ وسط ایشیا اور خوارزم میں جو زردشتی مذہب رائج تھا وہ دیگر علاقوں کے

زردشتی مذہب سے مختلف تھا اس سلسلے میں انھوں نے کافرستان کے لوگوں کا بطور خاص تذکرہ کیا ہے جن کے یہاں آج بھی اپنے آباؤ اجداد کی پرستش لکڑی کے مجسموں کے ذریعہ رائج ہے۔ ان تمام باتوں سے سعید نفیسی نے دو نکتے اخذ کئے ہیں جو یہ ہیں۔

"نخست آنکہ دین زردشت برخلاف آنچہ قرن ہا در آن اصرار ورزیدہ انداز شمال شرقی ایران قدیم یعنی از ہمین نواحی پامیر و آسیای مرکزی وخوارزم بدین نواحی دیگر آمدہ و مہد آن شمال غربی ایران یعنی کشور ماد و آذربائجان نبودہ است۔ زیرا کہ ہنوز قدیم ترین آثار آن درین نواحی دیدہ میشود و آنچہ در باستان شناسی در شمال غربی بدست می آید بالعکس مراحل اخیر و یادگارہای دورۂ تحول و تکامل این دین را نشان میدہد و انگہی زبان اوستا کہ زبان این دین است بزبانہای این ناحیۂ شمال شرقی بہتر می خورد تا بزبان ناحیۂ شمال غربی و گاہی زبان اوستا بزبان پشتو یا پختو از زبانہای امروزی افغانستان بسیار شبیہ است۔ نکتۂ دوم این است کہ دین زردشت بہمان صورتی کہ در دورۂ ہخامنشی آشکار است و در باستان شناسی آسیای مرکزی وخوارزم بدست آمدہ و باز ماندۂ آن درمیان کافر بابا قی ست، نخست در ایران انتشار یافتہ و در دورۂ فترتی کہ درمیان ہخامنشیان و ساسانیان پیش آمدہ و متاسفانہ ازین دورہ اسنادی بدست نیست، این دین را مغان کہ از طوایف پارس بودہ اند بخود اختصاص دادہ وحتی جزو امتیاز طبقاتی خود کردہ اند و در آن تصرف کردہ و بدعت گذاشتہ و آنرا بصورتی کہ در دورۂ ساسانی دیدہ میشود در آوردہ اند بہمین جہت ہم ہست کہ در سراسر دورۂ ساسانی مقامات روحانی منحصر بہ مغ و مغ زادگان بودہ و مانند یہود کہ روحانیت را مخصوص اولاد ہارون یعنی نژاد و خاندان متعین کردہ اند ایشان ہم رہبانیت را بخود اختصاص دادہ اند" (ص ص ۷-۸)

(اول تو یہ کہ اس بات کے برخلاف جس پر صدیوں سے زور دیا جاتا رہا ہے، زردشتی مذہب قدیم ایران کے شمال مشرقی حصے سے یعنی پامیر، ایشیائے وسطی اور خوارزم سے دوسرے علاقوں میں آیا اس کا گہوارہ شمال مغربی ایران یعنی سرزمین آل ماد اور آذربائجان نہیں تھا[1] کیوں کہ

---

[1] سعید نفیسی کی یہ رائے محل نظر ہے کیوں کہ بہت سے ایرانی علما اور مستشرقین شمال مغربی ایران بالخصوص آذربائجان کو زردشت کی زادگاہ اور زردشتی مذہب کا گہوارہ قرار دیتے ہیں۔

اِس زمانے میں بھی اُس دور کے جو قدیم ترین آثار ملتے ہیں اور شمال مغربی ایران کے مطالعۂ آثار قدیمہ سے جو نتائج برآمد ہوتے ہیں وہ اس مذہب کے ارتقار و تکامل اور آخری مراحل کے بالکل برعکس ہیں۔ علاوہ برایں اوستائی زبان جو کہ اس مذہب کی دینی زبان ہے شمال مغربی ایران کی زبان کے مقابلے میں شمال مشرقی ایران کی زبان سے زیادہ ملتی جلتی ہے۔ کبھی کبھی اوستائی زبان آج کے افغانستان کی زبان پشتو یا بختو سے بہت مماثل معلوم ہوتی ہے۔ دوسرا نکتہ یہ ہے کہ جس طرح زردشتی مذہب ہخامنشیوں کے دور میں دکھائی دیتا ہے اور ایشیائے وسطی اور خوارزم کے آثارِ قدیمہ کے مطالعہ کے بعد جس صورت میں ملتا ہے اور "کافروں" کی بازماندہ نسل میں موجود ہے اس نے اول اول ایران میں رواج پایا۔ ہخامنشیوں اور ساسانیوں کے درمیانی زمانے میں، جس کی اسناد افسوس ہے کہ ہماری دسترس میں نہیں ہیں، اس مذہب کو مغوں نے جو کہ پارس کے رہنے والے قبائل میں سے ایک قبیلہ کے لوگ تھے اپنے لیے مخصوص کر لیا (انھوں نے صرف یہی نہیں کیا بلکہ) اس (دین) کو اپنے طبقاتی امتیاز کا ایک جزو بنا لیا۔ انھوں نے اس دین میں تصرف بھی کیا اور نئی نئی باتیں بھی داخل کیں اور اس کی وہ صورت ہو گئی جو ساسانی عہد کے زردشتی مذہب کی صورت تھی۔ یہی وجہ ہے کہ پورے ساسانی دور میں روحانی مراتب مغوں اور مغ زادوں کے لیے مخصوص رہے ہیں جس طرح یہود اس بات کے قائل ہیں کہ روحانیت آل ہارون کا مخصوص حصہ ہے اور انھوں نے روحانیت کو ایک خاندان اور نسل کے لیے مخصوص کر دیا ہے (اسی طرح مغوں نے بھی کیا) ان مغوں نے رہبانیت کو بھی اپنا خاص وطیرہ بنایا)

اس کے بعد سعید نفیسی نے زردشت کے زمانے سے بحث کی ہے ان کا خیال ہے کہ اس سلسلے میں تعصب کی کارفرمائی کی وجہ سے بہت افراط و تفریط ہوئی ہے جو لوگ ایرانی تعصب کے حامل ہیں انھوں نے یونانی کتابوں کی مدد سے زردشت کا زمانہ آج سے تقریباً آٹھ ہزار یا پانچ سو سال پہلے کا زمانہ قرار دیا ہے۔ وہ مستشرقین جو اسرائیلی تعصب کے حامل ہیں انھوں نے زردشت کا زمانہ ۶۵۰ ق م مقرر کیا ہے تاکہ اُس افسانے کی تصدیق ہو سکے کہ زردشت، دانیال پیغمبر کے شاگرد تھے اور اسی کے ذریعہ وہ یہ ثابت کر سکیں کہ زردشتی مذہب میں یہودی مذہب کے بہت سے

اجزا شامل کر لیے گئے ہیں خود زردشتی مذہب کی موجودہ کتابوں میں ان کا زمانہ ۵۸۸ ق م درج ہے۔ سعید نفیسی کو ان تمام زمانوں سے اختلاف ہے۔ ان کے نزدیک زردشت کا صحیح عہد حیات آٹھویں صدی ق م کے آغاز سے معًا پہلے ہے۔ اس کے بعد انھوں نے اپنے اس خیال پر پھر زور دیا ہے کہ زردشت کا تعلق شمال مشرق ایران کے اس حصے سے تھا جو ہندوستان کا ہمسایہ علاقہ ہے۔ اسی سلسلۂ سخن میں انھوں نے اس بات سے بحث کی ہے کہ آریوں کا مرکز اصلی کہاں واقع تھا؟

جیسا کہ معلوم ہے کہ اس سلسلے میں مورخین میں بڑا اختلاف ہے۔ سعید نفیسی نے ان اختلافات کا ذکر کرنے کے بعد اپنے شخصی مطالعے کی روشنی میں پامیر[1] کو آریوں کا مرکز اصلی قرار دیا ہے اس سلسلے میں وہ اپنی کتاب "تاریخ اجتماعی ایران در دورۂ پیش از تاریخ و آغاز تاریخ" میں خاصی مفصل بحث کر چکے ہیں۔ پامیر کو آریوں کا مرکز اصلی قرار دینے کی وجہ سے انھوں نے یہ نتیجہ برآمد کیا ہے کہ ہندوستان اور ایران کے آریہ ایک ہی نسل اور مقام کے لوگ ہیں اور اپنے مرکز اصلی سے نقلِ مکانی سے پہلے ایک جگہ پر ایک ساتھ زندگی بسر کرتے تھے اپنے اس خیال کی تصدیق کے لیے وہ رگ وید اور اوستا کی داستانوں کی مماثلت کا ذکر کرتے ہیں اور ان قصوں کہانیوں کو یاد دلاتے ہیں جو ایرانیوں اور ہندوستانیوں میں مشترک ہیں اسی کے ساتھ ساتھ وہ دونوں ملکوں کے مذاہب کی یکسانیت کی طرف بھی اشارے کرتے ہیں اس طول کلامی کے بعد وہ اپنے اصل مقصد کی طرف مراجعت کرتے ہوئے لفظ "بودھ" کی تشریح کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ ہر مذہب میں ایک موعود کا تصور موجود ہے مثال کے طور پر زردشتیوں میں سوشیانس موعود، یہودیوں میں مسیح موعود، عیسائیوں میں فارغلیت (فارقلیط) مسلمانوں میں مہدی موعود کا وہ خاص طور سے ذکر کرتے ہیں ان کے نزدیک ہندوستان میں متعدد "بودھ" گذرے ہیں جن میں سے آخری کا نام سدّھارتھ تھا، ان کا تعلق گوتم خاندان سے تھا اس لیے وہ گوتم بودھ کہلائے۔ سعید نفیسی کے نزدیک گوتم بدھ کے زمانے کے بارے میں جو آخری تحقیقات ہوئی ہیں ان کی رو سے ان کا زمانہ ۵۶۰ سے لے کر ۴۸۰ ق م تک کا زمانہ قرار دیا گیا ہے۔ اسی سلسلۂ سخن میں وہ ایک قدیم ایرانی داستان "بوداسف وبلوہر" کی طرف توجہ دلاتے ہیں اور بتلاتے ہیں کہ اس داستان کا تعلق گوتم بودھ سے ہے۔ یہ داستان ساسانیوں کے زمانے میں پہلوی سے آرامی یا سریانی زبان میں ترجمہ ہوئی اور پھر اس ترجمے کو سامنے رکھ کر عربی زبان میں اس کا ترجمہ کیا گیا۔ اس ترجمہ در ترجمہ میں بوداسف کا نام یوداسف ہو گیا اور

---

[1] اب یہ علاقہ موجودہ تاجیکستان میں ہے۔

یورپی زبانوں نے اسی نام کو اختیار کیا۔ ان کا خیال ہے کہ یورپی زبانوں کی مشہور داستان - Joasaphatet Barlaam. - اسی داستان سے ماخوذ ہے۔ جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے سعید نفیسی کے خیال کے مطابق اصل نظم گوتم بودھ سے متعلق ہے جس میں ان کے احوال و کوائف اور ان واقعات و حوادث کو نظم کیا گیا ہے جو گوتم بودھ کو پیش آئے ہیں اہل یورپ مذکورہ نظم کی مدد سے عیسائیت کی حقانیت کو ثابت کرتے رہے اور ظہور اسلام کے بعد کے ایران میں بھی اس نظم سے اسی طرح کے نتائج برآمد کیے گئے اور اس نظم کی مدد سے اسلام کی حقانیت کا ڈنکا بجایا گیا۔ اس سلسلے میں انھوں نے ابن سینا ابن طفیل اور شیخ اشراق شہاب الدین سہروردی مقتول کی کتابوں 'حی بن یقظان' کو اسی داستان کا چربہ بتایا ہے۔ اس نظم کا فارسی زبان میں جو ترجمہ ہوا ہے اس کا نام 'سلامان و البسال' ہے جو متعدد بار شائع بھی ہو چکی ہے۔ سعید نفیسی نے اس بات کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ اسلام کے ابتدائی ادوار میں عربی اور فارسی میں جو کتابیں لکھی گئی ہیں اُن میں بودھ کا نام دو طرح سے درج ہے کہیں پر 'بودہ' کہیں پر 'بوذسف' اور ان کے پیروؤں کو 'بدیہ' یا 'بوذسفیہ' کہا گیا ہے۔ انھوں نے یہ بھی بتلایا ہے کہ جغرافیہ کی قدیم کتابوں میں اُس سرزمین کو جہاں بودھ کے پیرو رہتے تھے 'بدھ' کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ ان تمام باتوں سے انھوں نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ ایران کے لوگ ساسانیوں اور ظہور اسلام کے بعد کے دور میں گوتم بدھ سے بخوبی واقف تھے۔ ان کا خیال ہے کہ چونکہ زردشت کا عہد حیات آٹھویں صدی ق م اور آخری بودھ (گوتم) کا زمانۂ حیات چھٹی صدی ق م ہے اس لیے پہلے بودھوں کے جو عقاید تھے ان کا اثر ساتویں صدی ق م میں زردشتی عقاید پر پڑا ہوگا۔ سعید نفیسی کا خیال ہے کہ یہ آخری بودھ برہمائی مذہب کی اصلاح اور اسی کی اپنی اصل کی طرف مراجعت کے لیے مبعوث ہوئے تھے انھوں نے کوئی نیا دین پیش نہیں کیا ہے اس لیے ہندوؤں اور بودھوں میں ہمیشہ صلح و صفا کے جذبات کارفرما رہے اور دونوں فرقے اطمینان و سکون کے ساتھ شانہ بہ شانہ زندگی بسر کرتے رہے۔

اسی سلسلۂ سخن میں انھوں نے رگ وید اور اوستا کی مماثلتوں کا ایک بار پھر ذکر کر کے ان ناموروں کے نام گنائے ہیں جو دونوں کتابوں میں مشترک ہیں۔ اسی طرح انھوں نے اس

لہ سعید نفیسی کا یہ خیال محل نظر ہے بودھ مذہب تصور الٰہ سے عاری ہے جب کہ برہمائی مذہب میں یہ تصور موجود ہے اس لیے بودھ مذہب کو ایک جداگانہ مذہب قرار دینا ہی بہتر ہے۔

بات کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ فارسی زبان میں جس گھاس کا نام 'ہوم' ہے اور جس کا رس زردشتیوں کے یہاں عبادت کے وقت استعمال کیا جاتا ہے ہندوؤں میں بھی وہ متبرک ہے اور اس کو مقدس بھی سمجھا جاتا ہے۔ اس لفظ کا حرف 'ہ' 'س' سے بدل گیا ہے اور اس کا ہندوستانی نام 'سومہ' ہوگیا ہے۔ پھر انھوں نے ہندو اور زردشتی مذاہب کے عبادت خانوں کا بھی ذکر کیا ہے اور دونوں کی صفائی ستھرائی، تجمل اور پاکیزگی کو ایک دوسرے کا مثل ٹھہرایا ہے اور ان میں پابرہنہ داخل ہونے کی طرف خصوصیت سے اشارہ کیا ہے علاوہ براین جس لحن اور انداز سے رگ وید کے اشلوک پڑھے جاتے ہیں بعینہٖ اسی انداز سے پارسی حضرات اوستا پڑھتے ہیں۔ زردشتی حضرات اپنی کمر کے گرد جو پٹی باندھتے ہیں اور جس کا اصطلاحی نام 'کستی' ہے اس کو سعید نفیسی ہندو حضرات کے اُس دھاگے کے مماثل قرار دیتے ہیں جو یہ لوگ بلوغت کے بعد تاحیات کمر پر باندھتے ہیں اوستا کے دو حصوں یعنی "گاتا ہا" اور "یشت ہا" میں جو منظوم دعائیں ہیں وہ ویدوں کی منظوم دعاؤں سے بہت ملتی جلتی ہیں ان مماثلتوں کا ذکر کرنے کے بعد انھوں نے اپنے قارئین کو ایک "باریک نکتہ" سے روشناس کرایا ہے وہ نکتہ یہ ہے کہ "فروردین یشت" میں ایک لفظ "گئوتمہ" ملتا ہے اس گئوتمہ کو اوستا میں زردشت کا حریف و مقابل کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے چونکہ سنسکرت کا لفظ گوتم اس لفظ کا ہم شبیہ ہے اس لیے بعض یورپی مستشرقین نے یہ غلط فہمی پھیلانے کی کوشش کی ہے کہ اس یشنت میں گوتم بودھ اور زردشت کے مناظرے کی عکاسی کی گئی ہے۔ سعید نفیسی نے اپنی تحریر میں اس خیال کا مضحکہ اڑایا ہے اور اس لفظ کو اسم خاص قرار دینے کے بجائے اسم عام قرار دیا ہے پھر انھوں نے بودھ مذہب کے پیرووں کی صلح جوئی سے اس کا سلسلہ ملایا ہے اور بودھی عقاید کو ایرانی عقاید کے سرچشموں میں سے ایک سرچشمہ قرار دیا ہے۔

سعید نفیسی نے اس تاریخی حقیقت کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ ہندوستان کے باہر جس علاقے کے لوگوں نے سب سے پہلے بودھ مذہب کو اپنایا وہ موجودہ افغانستان کا علاقہ ہے۔ انھوں نے ایک کتبہ کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا ہے کہ ۲۵۶ ق م میں افغانستان میں یہ مذہب رائج ہوچکا تھا اس کے علاوہ ایسی شہادتیں بھی ملتی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی عہد کے آغاز میں یہ مذہب ماوراءالنہر خاص کر سمرقند اور بخارا میں رائج تھا۔ ظہور اسلام سے پہلے ایرانیوں اور بودھ مذہب کے پیرووں میں جو قریبی روابط تھے سعید نفیسی نے ان کی مزید تفصیل پیش کی ہے مثلاً انھوں نے لکھا ہے کہ ۶۷ ق م میں بودھ مذہب کی تبلیغ کے لیے جو پانچ افراد چین گئے

تھے ان میں سے چار ایرانی تھے جن میں اشکانی خاندانی کا ولی عہد بھی شامل تھا اس باب کا سب سے اہم نکتہ بلکہ چونکا دینے والی بات یہ ہے کہ سعید نفیسی نے بلخ کی مشہور عبادت گاہ نوبہار کو آتش کدہ نہیں بلکہ بودھی معبد قرار دیا ہے اور فن تعمیرات کے تمام نکات پر نظر رکھتے ہوئے یہ ثابت کیا ہے کہ یہ عمارت آتش کدہ نہیں ہو سکتی جیسا کہ آج تک سمجھا جاتا رہا ہے۔ کیونکہ اس کی تعمیر آتشکدہ کے انداز کی نہیں ہے۔ سعید نفیسی کا یہ نکتہ اتنا اہم ہے کہ اس پر مزید تحقیق ہونی چاہیئے اور ان کے اس خیال کی توثیق یا تردید ہو جانی چاہیئے۔

اپنے اس مطالعے میں سعید نفیسی نے خاص طور سے اُن بودھوں کا ذکر کیا ہے جو افغانستان کے شہر بامیان میں بستے تھے اُس زمانے میں بودھوں کا مسکن ہونے کی وجہ سے یہ شہر بلخ کے مقابلے میں زیادہ مشہور تھا۔ بامیان میں محفوظ بودھوں کے تمام آثار سے بحث کرنے کے بعد انھوں نے ایک ایرانی مذہب کے بانی و پیشوا مانی (۲۱۵۔ مقتول ۲۷۵ء) کا ذکر کرتے ہوتے بتلایا ہے کہ مانی اگر ایک طرف اپنے آپ کو زردشتی مذہب کا سوشیانس موعود اور مسیحی مذہب کا فارقلیط موعود کہتا تھا تو دوسری طرف بودھ مذہب کا موعود ہونے کا بھی مدعی تھا۔ ایران کی قدیم داستانوں کے مطابق مانی، نقاشی کو اپنا معجزہ قرار دیا تھا اسی لیے لوگوں نے اس کو نقاش کے نام سے موسوم کیا ہے اور ایک مصوّر کتاب کو اس سے منسوب کیا ہے جس کو قدیم متون میں تین ناموں ارتنگ، ارژنگ یا ارتنگ سے یاد کیا جاتا ہے۔ سعید نفیسی کی تحقیق یہ ہے کہ سن کیانگ اور وسط ایشیا میں ارتنگِ مانی کے جو چند مصوّر صفحات ملے ہیں ان کی نقاشی اُس نقاشی کی ہم شبیہ ہے جو بامیان کے بودھوں کے عبادت خانوں میں ملتی ہے۔ ارتنگ مانی کی تصویروں میں رنگوں کا جو ملاپ انسانی چہرہ بشرہ اور لباس ملتا ہے وہی رنگ ویسا ہی لباس ویسے ہی انسانی چہرے بامیان کے معبدوں کی نقاشی میں بھی موجود ہیں اس وجہ سے سعید نفیسی اس بات کے قائل ہیں کہ مانوی مذہب پر بودھ مذہب کا گہرا اثر پڑا ہے اس سلسلے میں ان کا یہ بیان خاص طور سے نقل کرنے کے قابل ہے۔

"تاثیرات تعلیمات بودائی در فرہنگ ایران تا مدتی پس از دورۂ ساسانی باقی بودہ است زیرا کہ ایرانیان افکار دورۂ پیش از اسلام را بکلّی رہا نکردہ اند و حتیٰ بہ لطائف الحیل و زبردستی خاصی آنرا در معتقدات دورۂ اسلامی خود نگاہ داشتہ اند جائے کہ بیش از ہمہ این نکتۂ دقیق روشن است در آنجاییست کہ تازیان آنرا "نہضتِ شعوبیہ" اصلاح کردہ اند"۔ (ص ۳۳)

(ساسانی عہد کے خاتمے کے ایک عرصے بعد تک ایران پر بودھی تعلیمات کا اثر باقی رہا ہے کیونکہ ایرانیوں نے ظہور اسلام سے قبل کے اپنے افکار کو کلیتاً ترک نہیں کیا ہے بلکہ انھوں نے حیلوں اور چالاکیوں سے اسلامی عہد میں بھی اپنے قدیم عقاید کی نگہداشت کی ہے یہ دقیق نکتہ جس جگہ سب سے زیادہ واضح ہو کر سامنے آتا ہے وہ ایرانیوں کی وہ تحریک ہے جس کو عربوں نے شعوبی تحریک کا نام دیا ہے۔)

ایرانی تصوّف

شعوبی تحریک کے سلسلے میں ایرانی مورخین یہ بتلاتے رہے ہیں کہ یہ "ایرانی قوم پرستوں" کی تحریک تھی جس کی ابتدا اس لیے ہوئی تھی کہ عرب اپنی قبائلی عصبیت کی وجہ سے غیر عرب قوموں کو "موالی" کے نام سے موسوم کرنے لگے تھے۔ جیسے جیسے عربوں کا تفاخر ملی بڑھتا گیا اور اس کے نتیجہ میں وہ اپنے زیر دستوں پر زور و زیادتی کرتے گئے ویسے ویسے شعوبی تحریک پروان چڑھتی رہی۔ سعید نفیسی نے اس تحریک سے جو نتائج برآمد ہوگئے ہیں وہ دوسرے مورخین کے نتائج سے نہ صرف یہ کہ بالکل الگ ہیں بلکہ خاصے چونکا دینے والے بھی ہیں۔ ان کے اصل الفاظ یہ ہیں:

"تقریباً ہمہ شعوبیہ ایرانی بودہ اند واگر در جاہای دیگر بیرون از ایران ہم پیدا شدہ اند موسس آن اندیشہ و رہنمای آن گروہ ایرانیان بودہ اند چنانکہ قیرومند ترین آنہا کہ درمیان تازیان پیدا شدہ اند یعنی "اصحاب صاحب الزنج" پیروان علی بن محمد از مردم ری و قرمطیان یا قرامطہ پیشوایان شان از ایران برخاستہ اند۔ مہم ترین نہضت شعوبیہ آن نہضتیست کہ بہ تصوف ایران منتہی شد" (ص ۲۳)

(تقریباً تمام شعوبی ایرانی رہے ہیں اور اگر ایران کے باہر دوسری جگہوں پر بھی کچھ شعوبی پیدا ہوئے ہیں تب بھی اُس فکر کی بنیاد ڈالنے والے اور اس گروہ کے رہنما ایرانی تھے۔ عربوں میں جو سب سے زیادہ فعال اور طاقتور شعوبی پیدا ہوئے ہیں وہ اصحابِ صاحب الزنج تھے جن کا رہنما رے کا رہنے والا ایک شخص علی بن محمد تھا۔ یہی حال قرامطہ کا بھی ہے قرامطہ کا بھی رہنما ایرانی ہی تھا اہم ترین شعوبی تحریک وہ ہے جو ایرانی تصوف کی شکل میں ظاہر ہوئی۔)

سعید نفیسی سے پہلے کسی بھی ایرانی محقق یا مورخ نے ایرانی تصوف کی ابتدا کو شعوبی تحریک کا نتیجہ نہیں بتلایا ہے بلکہ ایران کے تصوف کو اسلام کے تصوف کی ایک شاخ یا اس کی کم و بیش تحریف و توسیع سمجھا ہے۔ سعید نفیسی وہ پہلے عالم ہیں جنھوں نے یہ نکتہ پیش کیا ہے غالباً اپنے اسی نکتہ پر زور دینے کے لیے وہ تصوف کو تین خانوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ ان کی بات کو سمجھنے کے لیے خود انھی کے درج ذیل الفاظ کو نقل کرنا ضروری ہے۔

"تصوف را بہ سہ دستہ و سہ ناحیہ باید تقسیم کرد۔ تصوف عراق و جزیرہ کہ از تعلیماتِ نصارای نستوری و یعقوبی (یعاقبہ) و صابئین و اصول مرقیون و ابن دیصان و ہرمس متاثر شدہ و تصوف ایران و ہندوستان کہ از تعلیمات ایرانی زردشتی و مانوی و بودائی ہندی عاریت گرفتہ و تصوف مصر و شام و مغرب و اندلس کہ از تعلیماتِ افلاطونیان جدید و یہود و حکمای اسکندرانی متاثر شدہ است۔ شگفت این است کہ تصوف ایرانی کمی توان آنرا "تصوفِ شرقی" ہم نامید در ناحیہ ای کہ ہنوز بودائیان در آنجا بودہ اند و اگر ہم مسلمانان آنہا را نابود کردہ اند یادگار شان بسیار تازہ و زندہ بودہ است ریشہ گرفتہ، یعنی ہمان سرزمین بلخ، بزرگترین پیشوایان تصوف ایران در نخستین مراحل رواج آن سہ تن بلخی بودہ اند: ابو اسحٰق ابراہیم بن ادہم بن سلیمان بن منصور بلخی درگذشتہ ۱۶۱ یا ۱۶۲ یا ۱۶۶، ابو علی شقیق بن ابراہیم بلخی درگذشتہ ۱۷۴ و ابو عبدالرحمٰن حاتم بن عنوان اصم معروف بہ حاتم اصم درگذشتہ ۲۳۷، راہنمای بسیار مطمئن کہ برای ثبوت این مطلب داریم نخست مراحل سیر و سلوک در تصوف ایران است کہ در ہمہ فرق تصوف ماہست و در بسیاری از آنہا ہفت درجہ دارد و این اصول عیناً در طریقۂ مانی و بہ اندک اختلافی در طریقۂ بودائی ہست۔ نتیجۂ تصوف ما ارتقاء و پیوستن بہ مبدا و فنا فی اللہ و محو و تجرید و بالاتر از ہمہ اتحاد و حلول است۔۔" (ص ص ۳۴-۳۵)

"تصوف کو تین شاخوں اور تین علاقوں میں تقسیم کرنا چاہئے۔ عراق اور جزیرہ[1] کا تصوف جو نستوری نصرانیوں، یعقوبیوں، صابئیوں، مرقیون (Marcion)

---

[1] جزیرہ سے مراد وہ سرزمین ہے جو دجلہ اور فرات کے درمیان واقع ہے (سعید نفیسی، ص ۶۰)

ابنِ دیصان، ہرمس (Hermes) کی تعلیمات سے متاثر ہوا ہے۔ ایران اور ہندوستان کا تصوف جو ایرانی زردشت، مانی اور ہندوستانی بودھ کی تعلیمات سے مستعار لیا گیا ہے اور مصر، شام، مغرب اور اندلس کا تصوف جو تو فلاطونیوں، یہودیوں اسکندرانی فلسفیوں کی تعلیمات سے متاثر ہوا ہے۔ تعجب کی بات یہ ہے کہ ایرانی تصوف جس کو "مشرقی تصوف" بھی کہا جا سکتا ہے اُس علاقے یعنی بلخ میں برگ و بار لایا جہاں اب بھی بدھ مت کے ماننے والے رہتے ہیں اور اگر (اس علاقے میں) مسلمانوں نے ان کو نابود بھی کر دیا ہے تب بھی وہاں ان کے آثار زندہ و پایندہ ہیں۔ ایرانی تصوف کے ابتدائی دور کے تین عظیم پیشوا بلخ ہی کے رہنے والے تھے۔ ابو اسحٰق ابراہیم بن ادہم بن سلیمان بن منصور متوفی ۱۶۱ یا ۱۶۲ یا ۱۶۶، ابو علی شقیق بن ابراہیم بلخی متوفی ۱۷۴ اور ابو عبدالرحمٰن حاتم بن عنوان اصم معروف بہ حاتم اصم متوفی ۲۳۷۔ (جو کچھ ہم نے کہا ہے) اس کے ثبوت کے لیے سب سے اہم دلیل ہمارے پاس یہ ہے کہ ایرانی تصوف میں مراحل سیر و سلوک کو ہر چیز پر اولیت حاصل ہے اور ہمارے تصوف کی جتنی بھی شاخیں ہیں اُن میں یہ چیز ملتی ہے۔ بہت سی شاخوں میں یہ مراحل سات درجات پر مشتمل ہیں یہ طریقہ مانوی طریقے کے بالکل مطابق اور بودھی طریقے سے ذرا سا مختلف ہے۔)

تصوف کو ان تین حصوں میں تقسیم کرنے کے بعد انھوں نے فنا فی اللہ ہونے اور ایرانی تصوّف کے "اتحاد و حلول" کے نظریات پر گفتگو کرتے ہوئے اس کو بھی بعینہٖ زردشتی تعلیمات کا حامل بتایا ہے۔ اسی طرح ایرانی تصوف میں فنا اور محویت کا جو تصور ہے اس کو وہ اُس 'نِروان' کے تصور کا بدل قرار دیتے ہیں جو بودھی فلسفہ کی اساس ہے اس سلسلے میں انھوں نے سنائی، عطار جامی وغیرہ کی شاعری سے مثالیں دیتے ہوئے اپنی بات ثابت کی ہے۔

ابتدائی دور کے ایرانی مشائخ تصوف کے جو اقوال ہیں سعید نفیسی کے نزدیک وہ بودھوں کے اقوال سے بڑی شباہت رکھتے ہیں اس سلسلے میں انھوں نے حاتم اصم کے ایک قول کو نقل کر کے اس کو بودھی تعلیم کا چربہ قرار دیا ہے۔ اس سلسلے میں سب سے زیادہ چونکا دینے والی بات انھوں نے یہ کہی ہے کہ بودھوں میں گوتم بودھ کی زندگی کے بارے میں جو داستانیں مشہور ہیں وہ

مشائخ تصوف کی داستانوں سے بہت ملتی جلتی ہیں۔ اس ضمن میں انھوں نے گوتم بودھ اور ابراہیم ادہم کی داستانوں کی مماثلت کی طرف اشارہ کیا ہے اور بتلایا ہے کہ دونوں ہی کو ان داستانوں میں شاہزادہ بتلایا گیا ہے، دونوں ہی کو کچھ ایسے تجربات ہوتے ہیں کہ ان کا دل دنیا سے اچاٹ ہوجاتا ہے اور وہ حقیقت کی تلاش میں نکل کھڑے ہوتے ہیں۔ سعید نفیسی نے ابراہیم بن ادہم کے حالات عطار اور جامی کے حوالے سے لکھ کر دونوں داستانوں کی مماثلتوں کو بڑی وضاحت کے ساتھ ثابت کیا ہے۔ ان مماثلتوں کا ذکر کرنے کے بعد وہ ایک متاخر ایرانی صوفی میر ابوالقاسم فندرسکی کی اُس کتاب کا خاص طور سے حوالہ دیتے ہیں جو انھوں نے فارسی زبان میں "جوگ باشست" کے نام سے ترجمہ کی ہے اور اس سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ ایرانی تصوف میں ہمیشہ سے ہندوستانی اجزا شامل رہے ہیں اسی کے ساتھ ساتھ وہ ایران کے ان سلاسل تصوف کا ذکر کرتے ہیں جو اصلاً ایرانی مگر اب ایران سے ختم ہو چکے ہیں لیکن وہ آج بھی ہندوستان کے صرف مسلمانوں میں ہی نہیں بلکہ ہندوؤں اور خاص کر بودھوں[1] میں مقبول ہیں سعید نفیسی کا اشارہ چشتیہ، قادریہ، نقشبندیہ اور سہروردیہ سلسلوں کی طرف ہے جو آج بھی ہندوستان کے مقبول ترین سلاسل ہیں۔

اِن نکات کو پیش کرنے کے بعد سعید نفیسی نے ایرانی تصوف پر فلسفیانہ نقطۂ نظر سے روشنی ڈالی ہے اور اپنی بات کا آغاز اس نکتہ سے کیا ہے کہ ایرانی تصوف کی اصل وحقیقت تک پہونچنے میں دو چیزیں مانع رہی ہیں اول تو صوفیہ کا در پردہ اظہار خیال کرنے کا انداز، دوئم ایرانی تصوف کے سلسلے میں یورپی مستشرقین کا رویہ۔ پہلی رکاوٹ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے انھوں نے لکھا ہے:۔

> "صوفیہ خود ہمیشہ در پردہ سخن گفتہ اند، وچارہ جز آن نہ داشتہ اند کہ بیشتر بہ کنایات واستعارات وحتیٰ اصطلاحات مرموز وآنچہ خود "شطحیات" گفتہ اند یعنی بہ تعبیراتِ ظاہراً پریشان وآشفتہ اما باطناً پُر مغز ودقیق مطلب بسیار رقیق ولطیف خود رابیان کنند۔ حقیقتی کہ بزرگان تصوف در دل داشتہ اند باندازہ ای بیان آن دشوار ومنافی بہ مصلحت روزگاران بودہ است کہ برخی از ایشان جان برسرِ این

---

[1] ہمارے نزدیک سعید نفیسی کا یہ بیان محل نظر ہے۔

این کار نہادہ و احیاناً بہ دیوانگی معروف شدہ اند۔ بہترین نمونۂ این سخنانِ کفرآمیز گفتار حسین بن منصور حلاج و عین القضاۃ ہمدانی در کتاب 'زبدۃ الحقائق' و 'تمہیدات' و 'یزدان شناخت' و 'شکوی الغریب عن الاوطان الی علماء البلدان' و 'مکاتیب' او، و گفتار سعد الدین حمویہ در کتاب 'المحبوب' و 'قلب المنقلب' و 'سنجل الارواح' و گفتار روزبہان بقلی در 'رسالۃ القدس' و 'کتاب الانوار' و 'تفسیر عرائس' و برخی جاہای مثنوی مولانا جلال الدین مجیست۔ برخی از این صوفیان "شطاح" یعنی کسانیکہ بی پردہ سخن گفتہ اند گاہی بیان بسیار روشن دارند و مخصوصاً در شعر فارسی نمونہ ہای جالبی ہست۔ عین القضاۃ در ہمان کتاب تمہیدات قطعہ ای دارد کہ آنرا بہ خطا ناصر خسرو نیز بستہ اند و آن این است:

ہمہ رنج من از بلغار یانست — کہ ما دامم ہمی باید کشیدن!
گنہ بلغاریا نرا نیز ہم نیست — بگویم گر تو بتوانی شنیدن!
خدایا، این بلا و فتنہ از تست — ولیکن کس نمی دارد جنیدن
ہمی آرند ترکانرا ز بلغار — برای پردۂ مردم دریدن
لب و دندانِ آن ترکان چوماہ — بدین خوبی بنا لیست آفریدن
کہ از خوبی لب و دندان ایشان — بدندان لب ہمی باید گزیدن

(ص ص ۴۲ — ۴۳)

(خود صوفیہ نے ہمیشہ در پردہ گفتگو کی ہے ان کے پاس اس بات کے علاوہ کوئی اور چارہ بھی نہ تھا کہ وہ اپنی بیشتر باتوں کو اشاروں، کنایوں، مرموز اصطلاحوں اور جس چیز کو وہ شطحیات کا نام دیتے ہیں، یعنی وہ چیز جو بظاہر تو پراگندہ اور بے ربط تعبیر معلوم ہوتی ہے مگر باطنی طور پر انتہائی دقیق، لطیف اور پر مغز تعبیرات کی حامل ہوتی ہے، کے ذریعہ بیان کریں۔ وہ حقیقت جو بزرگان تصوف کے دلوں میں جاگزیں تھی ان کا بیان کرنا دشوار بھی تھا اور مصلحت وقت کے خلاف بھی۔ ان میں کچھ لوگوں نے اس کام کے لیے اپنی زندگی وقف کر دی اور کبھی کبھی دیوانے کے نام سے بھی موسوم ہوئے۔ ان کفر آمیز باتوں کا سب سے بہترین نمونہ منصور حلاج کی باتیں، زبدۃ الحقائق، تمہیدات، یزداں شناخت، شکوی

الغریب عن الاوطان الی علمار البلدان، اوران کے مکاتیب میں مندرج عین القضاۃ ہمدانی کی باتیں، المجوب، قلب المنقلب، سنجل الارواح میں سعدالدین حمویہ کی باتیں، رسالۃ القدس، کتاب الانوار اور تفسیر عرائس میں مندرج روزبہان بقلی کی باتیں اور مولانا جلال الدین بلخی (مولانا روم) کی مثنوی کی بعض باتیں ہیں۔ ان "شطّاح" صوفیوں میں سے بعض وہ لوگ جنھوں نے درپردہ باتیں نہیں کہی ہیں ان کی باتیں کبھی کبھی بہت روشن اور واضح ہوتی ہیں خاص طور سے فارسی شعر میں انھوں نے اس طرح کی جو باتیں کہی ہیں وہ اس کا بہت دلچسپ نمونہ ہیں عین القضاۃ کی کتاب تمہیدات میں ایک قطعہ جو غلطی سے ناصر خسرو کے نام سے منسوب کر دیا گیا ہے یہ ہے:

ہمہ رنج من از بلغاریانست کہ مادام ہمی باید کشیدن الخ)

عین القضاۃ کے مذکورہ بالا شعر کے علاوہ سعید نفیسی نے ناصر خسرو، حافظ اور مولانا روم کے اشعار نقل کرکے اپنی بات کی وضاحت کی ہے لطف کی بات یہ ہے کہ ایک طرف وہ خود ان "شطحیات" کو "کلمات کفر آمیز" کہتے ہیں اور دوسری طرف انہی کفر آمیز کلمات میں حقیقت مطلق کو بے نقاب دیکھنے کی سعی بھی فرماتے ہیں اسی سلسلۂ سخن میں وہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ ہمارے (ایرانی) صوفیہ زیادہ تر ایسے ماحول میں رہے ہیں جہاں آزادئ خیال پر بندشیں تھیں اس لیے ان صوفیا نے استعارات اور کنایات میں اپنی بات کہی ہے۔ ان شعرا کا حوالہ دینے کے بعد وہ فارسی نثر کی بھی کئی کتابوں کا حوالہ دیتے ہیں اور اس سلسلے میں احمد غزالی کی "کتاب السوانح" اور عراقی کی "لمعات" کا خاص طور سے ذکر کرکے ان کتابوں کو پردہ پوشی کا شاہکار قرار دیتے ہیں۔

سعید نفیسی کے نزدیک گزشتہ دو صدیوں سے ایرانی تصوف کی جو غلط ترجمانی ہوتی رہی ہے اس کی ساری کی ساری ذمہ داری مستشرقین کے سر ہے۔ ان کے نزدیک ان مستشرقین کا خمیر خود خواہی اور خویشتن پرستی سے بنا ہے اس لیے وہ جو بھی علمی کام کرتے ہیں وہ ان دونوں عیوب سے پُر ہوتے ہیں ان کو یورپی مستشرقین سے یہ شکایت ہے کہ چونکہ وہ رومی تمدن کے وارث ہیں اس لیے وہ خواہی نخواہی اس بات کی کوشش کرتے رہتے ہیں کہ دنیا کے ہر علم اور ہر فن کا سلسلہ رومی تمدن کے اثرات سے لے جاکر ملا دیں۔ ایرانی تصوف کے سلسلے میں بھی ان کی کوشش یہی رہی ہے کہ وہ ایرانی تصوف کو بھی رومی اثرات کا حامل ثابت کریں۔ ان کا خیال ہے کہ اگر ایرانی تصوف

میں کوئی ایسی چیز دکھائی دیتی ہے جو نوفلاطونیت، ہرمسیت، اسرائیلیت وغیرہ کی ہم شبیہ ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان فلسفوں نے خود ایرانی تصوف سے استفادہ کرتے ہوئے اس کے بعض اجزا کو اپنا لیا ہے ایرانی تصوف نے درج بالا نظامہائے فکر سے کوئی چیز مستعار نہیں لی ہے چونکہ یورپی مستشرقین اس نکتہ کو فراموش کر دیتے ہیں اس لیے وہ جو بھی علمی کام کرتے ہیں وہ ایرانیوں کے لیے ایک دردسر ہی ثابت ہوتا ہے اور ایرانیوں کی گمراہی کا سبب بھی بنتا ہے اس سلسلے میں ان کو لوئی ماسینون[1] (Massignon) سے سب سے زیادہ شکایت ہے جن کو سعید نفیسی متعصب اور کوتاہ نظر قرار دیتے ہیں اس کے برعکس وہ برطانوی مستشرق نکلسن کے قائل نظر آتے ہیں اور ان کی کامیابی کا راز اس بات میں مضمر قرار دیتے ہیں کہ ان کو ظہور اسلام سے قبل کے ایران کے بارے میں کچھ معلومات تھیں۔ مستشرقین تصوف کو رہبانیت کا جو چربہ قرار دیتے ہیں اس کے بارے میں سعید نفیسی کا خیال ہے کہ یہ بات عراق اور جزیرہ کے تصوف کے بارے میں درست قرار دی جا سکتی ہے لیکن اس کا انطباق ایرانی تصوف پر نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ ایرانی تصوف خالص "آریائی حکمت" ہے اور اس کا سامی افکار سے دور دور کا بھی تعلق نہیں ہے۔ اب سوال یہ ہوتا ہے کہ پھر آخر ایرانی تصوف ہے کیا؟ اس کا جواب سعید نفیسی کے الفاظ میں یہ ہے:۔

"نکتۂ اساسی دربارۂ تصوف ایران این است کہ تصوف ہمیشہ "طریقت" بودہ است یعنی مشرب و مسلک فلسفی بودہ و نہ "شریعت" و مذہب و دین۔ تصوف ہموارہ حکمت عالی و بلند پایہ ای برتر و بالاتر از ادیان بودہ است۔ و بہمین جہت ہیچ نوع عبادات و فرائض و اعمال و این گونہ فروعی کہ در ادیان بودہ است در تصوف نہ بودہ و صوفیۂ ایران نوعی از نماز یا روزہ یا عبادت دیگر مخصوص بخود نہ داشتہ اند نہ تنہا جنبۂ روحانیت و رہبانیت یعنی Clerical-isme در آن نہ بودہ و با امتیاز طبقاتی یعنی Caste, Sectarisme ہای قائل نہ بودہ اند، بلکہ پست ترین مریدان در نتیجۂ لیاقت یعنی طے مراحل سلوک و درجات می توانستند جانشین مرشد خود بشوند و خرقہ و مسند بہ ایشاں برسد۔"

(س ص ۴۹-۵۰)

---

[1] اس فرانسیسی مستشرق نے اپنی زندگی کا ایک بڑا حصہ منصور حلاج پر کام کرنے میں صرف کیا ہے اور "کتاب الطواسین" کو بڑی محنت اور دیدہ ریزی سے مرتب کر کے علمی دنیا کے سامنے پیش کیا ہے۔

(ایرانی تصوف کے سلسلے میں بنیادی نکتہ یہ ہے کہ یہ تصوف ہمیشہ سے "طریقت" رہا ہے یعنی یہ ایک فلسفیانہ مشرب و مسلک تھا "شریعت" مذہب یا دین نہیں۔ تصوف ہمیشہ سے مذہب سے بلند تر اور بالاتر "حکمت عالی" رہا ہے اور یہی وجہ ہے کہ مذاہب میں جو عبادتیں، فرائض، اعمال اور اسی طرح کی فروعی چیزیں ہیں تصوف میں نہیں تھیں اور ایرانی صوفیہ کسی قسم کی کوئی نماز کوئی روزہ کوئی عبادت اپنے لیے مخصوص نہیں کرتے تھے۔ صرف یہی نہیں کہ ایرانی تصوف میں روحانیت اور رہبانیت clericalism نہیں تھی اور ایرانی تصوف قوم، نسل اور فرقہ کا بھی قائل نہیں رہا ہے بلکہ اپنی لیاقت یعنی "طے مراحل سلوک و درجات" کے ذریعہ پست ترین مرید بھی اپنے مرشد کے جانشین ہو سکتے تھے اور اس کے بھی اہل ہو سکتے تھے کہ ان کے مرشد کا خرقہ اور مسند ان کو ملے۔)

اسی چیز کو سعید نفیسی ایرانی تصوف کی آزادیٔ فکر (Liberalism) اور انفرادیت (Individualism) قرار دیتے ہیں۔ اسی آزادیٔ فکر کا نتیجہ تھا کہ ایرانی صوفیہ کے نزدیک یہود، مسلمان اور بت پرست سب یکساں تھے۔ سعید نفیسی نے تصوف کو اصل قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ فروعات کے سلسلے میں ہر شخص آزاد تھا کہ جس فرع کو چاہے اختیار کرے۔ ان کے نزدیک اسی وجہ سے اسلامی ادوار میں کچھ صوفی حنفی تھے تو کچھ شافعی، کچھ حنبلی تھے تو کچھ مالکی اور کچھ شیعہ اور یہی صورت حال آج بھی موجود ہے ان تمام باتوں کو مدنظر رکھتے ہوئے ان کا خیال ہے کہ ایرانی تصوف کو Anti clericalism - اور Anti Ritualism سمجھنا چاہئے نہ کہ کسی طریقے، عبادت اور مراسم عبادت کا پابند۔ اس کی وجہ وہ یہ بتلاتے ہیں کہ ایرانی تصوف ساسانی دور کی یادگار ہے جس کے عوام طبقاتی امتیازات اور (Dogmatism) (اذعانی اصولیت) سے تنگ آ چکے تھے اسی زمانے میں ایران کے نئے "مذہب مانویت" نے طبقاتی امتیازات کی نفی کرنی شروع کی اس مذہب نے ایرانیوں کے سامنے یہ نیا تصور پیش کیا کہ کوئی بھی شرف و امتیاز موروثی نہیں ہے بلکہ ہر انسان اپنی اخلاقی برتری معنوی فضیلت، ریاضت و مجاہدے کے ذریعے، ہر شرف اور ہر امتیاز حاصل کر سکتا ہے۔

اپنی بات کو درست ثابت کرنے کے لیے سعید نفیسی نے عربوں کی اس روش کا پھر

لہ یہ تمام انگریزی الفاظ سعید نفیسی کی اصل عبارت کے ہیں۔

تذکرہ کیا ہے جو انھوں نے خلافت راشدہ کے خاتمے کے فوراً بعد اپنانی شروع کر دی تھی اور ایرانیوں بلکہ تمام عجمیوں کو موالی اور ممالیک سمجھتے تھے۔ جو لوگ ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم کے ماننے والے تھے وہ اپنے خیالات پر جمے رہے اور وہ کسی بھی شرف و منزلت کو موروثی ماننے پر تیار نہ تھے جب بقول سعید نفیسی بنو امیہ اور بنو عباس کے دور حکومت میں "آزاد منشی" کا خاتمہ ہو گیا تو آزادیٔ فکر پر بھی زوال آیا لیکن ایرانیوں نے اس آزادیٔ فکر کو تصوف کے ذریعہ دوبارہ حاصل کر لیا۔

اسی سلسلۂ سخن میں سعید نفیسی نے ان یورپین مستشرقین کو دو ٹوک سے بیگانہ قرار دیا ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ ایرانی تصوف، نصرانی، یہودی، نوفلاطونی اور اسکندرانی فلسفیوں کے افکار و خیالات کا ملغوبہ ہے مذکورہ دونوں نکات کے سلسلے میں سعید نفیسی کے اصل الفاظ یہ ہیں

"نخست آنکہ ہمۂ تعلیمات تصوف آسیا و ملل اسلامی را یکسان پنداشتہ و سرچشمۂ ہمۂ آنہا را یکی دانستہ اند و نہ توانستہ اند تصوف ایران را از یک سو از تصوف عراق و جزیرہ و از سوی دیگر از تصوف مغرب یعنی سوریہ و مصر و اسپانیا و شمال افریقا جدا کنند و حال آنکہ ہر یک ازین سہ طریقہ سرچشمۂ دیگر دارد۔

دوم آنکہ متوجہ نبودہ اند کہ پس از ظہور تصوف ابن العربی در مغرب و نزدیک شدن پیروان آن بہ ایران افکار ابن العربی کہ آمیختہ بہ اسرائیلیات و افکار مغرب زمین است روز افزون در تصوف ایران راہ یافتہ و آنرا قلب کردہ و پیش از آن راہ نیافتہ بود" (ص ۵۴)

(اول تو یہ کہ انھوں نے تمام ایشیائی اور اسلامی قوموں کے تصوف کی تعلیمات کو نہ صرف یکساں سمجھا بلکہ ان سب کے سرچشموں کو بھی ایک ہی قرار دیا۔ وہ لوگ ایرانی تصوف کو عراق اور جزیرہ کے تصوف اور مغرب یعنی شام، مصر، اسپین اور شمالی افریقہ کے تصوف سے جدا نہ کر سکے حالانکہ ان تینوں علاقوں کے طریق تصوف کے سرچشمے جدا جدا ہیں۔

دوسرا نکتہ جس کی طرف وہ توجہ نہ کر سکے، یہ ہے کہ مغرب میں ابن العربی کے تصوف کے عالم ظہور میں آنے کے بعد اس تصوف کے پیروؤں کے ایران سے قریب رہنے کی وجہ سے ابن العربی کے وہ افکار جو اسرائیلی

اور مغربی[۱۵] فکر کا آمیزہ ہیں ایرانی تصوف میں تیزی سے راہ پانے لگے اور ان افکار نے ایرانی تصوف کو زیروزبر کرکے رکھ دیا (ابن العربی کے تصوف کے عالم ظہور میں آنے سے پہلے) اس طرح کے افکار نے ایرانی تصوف میں راہ نہ پائی تھی۔)

سعید نفیسی کے نزدیک ایرانی صوفیوں میں جس شخص نے سب سے پہلے ابن العربی کے افکار کے کچھ حصوں کو قبول کیا وہ مولانا جلال الدین بلخی (معروف بہ مولانا روم) ہیں ان کے بعد صدرالدین قونیوی اور نعمت اللہ ولی بھی اس مغربی تصوف سے نہ صرف متاثر ہوئے بلکہ اس کے ہم آواز ہو گئے۔ سعید نفیسی نے مشہور شاعر عراقی کا شمار بھی ابن العربی کے پیروؤں میں کیا ہے۔ ان کے نزدیک اس وجہ سے ایران کا تصوف خالص اور بے میل نہ رہ سکا بلکہ اس نے ایک دوسرا رنگ اور ایک دوسری جہت اختیار کی۔

اس سلسلے کی سب سے دلچسپ بات یہ ہے کہ سعید نفیسی کے نزدیک ہندوستان و پاکستان میں جو سلاسلِ تصوف رائج ہیں اور ان کا جو طریق ہے وہ حقیقی ایرانی تصوف اور اس کا طریق ہے جس نے اپنا رنگ و آہنگ برقرار رکھا ہے۔ وہ جنوبی ہند میں رائج چند سلاسل سے تو صرف نظر کرتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک وہ سلاسل محی الدین ابن العربی کے افکار و خیالات کے عکاس ہیں اسی لیے ہندوستان میں ان کی کوئی خاص پذیرائی نہیں ہوئی، سلسلۂ قادریہ جو اُن کے نزدیک ایرانی تصوف ہی کی ایک شاخ ہے چونکہ "افکار بیگانگان" سے بوجھل ہو گیا ہے اس لیے اس کو ہندوستان میں دوسرے سلاسل کے مقابلے میں کم ہی مقبولیت حاصل ہے ایران میں تو یہ سلسلہ بالکل ہی پروان نہ چڑھ سکا۔ سعید نفیسی نے ایرانی تصوف کو جوانمردی یا فتوت کی تعلیم دینے والا بتلایا ہے ان کا کہنا ہے کہ اگر عربوں کے یہاں جوانمردی یا فتوت کے تصور کا کچھ عکس ملتا ہے تو یہ ان کی اپنی کوئی چیز نہیں ہے بلکہ انھوں نے ایرانیوں سے مستعار لی ہے اس سلسلے میں ان کا اس باب کا یہ آخری جملہ خاص طور سے قابل ذکر ہے:

"دلیل دیگر اختصاص آن بہ ایران این است کہ با آن ہمہ رواجی کہ تصوف ایرانی در ہند داشتہ جوانمردی و فتوت کہ مخصوص ایرانی و زادۂ فکر ایرانیان ساکن ایران بودہ بہ ہند نہ رفتہ است" (ص ۵۵)

(اس (تصوف) کے ایران سے مختص ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ ایرانی تصوف اگرچہ ہندوستان میں رائج ہوا مگر جوانمردی اور فتوت کا تصور جو ایران کی ایک مخصوص چیز اور ایران میں رہنے والے ایرانیوں کا زائیدہ فکر ہے ہندوستان نہیں پہنچا ہے۔) (زیر ترتیب کتاب 'سعید نفیسی کی علمی خدمات' کے چند مقالات)

جمہوریت اور اسلام کا سیاسی نظام
ایک تجزیہ

ڈاکٹر محمد ذکی

یوں تو "جمہوریت" ایک قدیم لفظ ہے جس کے مفہوم سے لوگ پہلے بھی آشنا رہے ہیں، لیکن یہ لفظ جتنا مشہور اور مقبول اس دور میں ہوا ہے اتنا پہلے کبھی نہیں ہوا تھا۔ آج اسے تہذیب و تمدن کی علامت بلکہ جزوِ لاینفک سمجھا جاتا ہے اور تقریباً ساری دنیا جمہوری طرزِ حکومت کو ایک نارمل اور فطری طرزِ حکومت کی حیثیت سے تسلیم کر چکی ہے۔ پرانی بادشاہتیں اب دم توڑ چکی ہیں یا توڑ رہی ہیں، بیشتر ممالک میں جمہوری نظام قائم ہو چکا ہے، جہاں نہیں ہے وہاں اس کے لیے جدوجہد ہو رہی ہے۔

لیکن اس کے ساتھ ہی اس حقیقت کا بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ تقریباً ایک صدی قبل دنیا نے جمہوریت سے جو توقعات وابستہ کی تھیں وہ ابھی تک پوری نہیں ہو سکی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جگہ جگہ جمہوری نظام قائم ہو جانے کے باوجود لوگوں میں عام طور پر بے چینی پائی جاتی ہے۔

یہ توقعات کیوں پوری نہیں ہو سکیں؟ اس کی دو اہم وجہیں ہو سکتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ جمہوریت کے علمبرداروں اور اس کا خیر مقدم کرنے والوں نے دراصل جمہوریت کا مفہوم ہی صحیح طور پر نہیں سمجھا تھا۔ انھوں نے "خوش فہمی" یا "غلط فہمی" سے یہ سمجھ لیا تھا کہ جمہوری نظام قائم ہوتے ہی دودھ اور شہد کی نہریں بہنے لگیں گی، ظلم و استحصال کا خاتمہ ہو جائے گا، ہر طرف عدل و انصاف اور آزادی و مساوات کا دور دورہ ہوگا، ہر شخص خوش حال اور مطمئن ہوگا۔ یہ ایک خواب تھا جو شرمندۂ تعبیر نہیں ہوا، ٹھیک اس پیاسے کی طرح جو سراب کو دریا سمجھ کر اس کی طرف دوڑتا رہا اور پیاسا ہی رہا۔ یعنی جمہوری نظام قائم ہو جانے کا یہ مطلب نہیں کہ یہ توقعات پوری ہو جائیں گی کیوں کہ اس کا قیام امن و آزادی کا ضامن نہیں۔[۱]

---

[۱] یہ تاثرات براؤن اور دوسرے مفکرین کے ہیں۔ ملاحظہ ہو "جمہوریت کا مفہوم" IVOR BROWN, ۲۵، ۲۱ =

دوسری وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ خرابی جمہوری نظام میں نہیں بلکہ اس کے قائم کرنے والوں میں ہے۔ یہ ان کی کوتاہی ہے کہ انھوں نے صحیح معنیٰ میں جمہوری نظام قائم ہی نہیں کیا ہے[۱] اگر آج بھی صحیح معنیٰ میں جمہوری نظام قائم ہوجائے اور اس کی راہ کی رکاوٹیں دور کردی جائیں اور ضروری اصلاحات کردی جائیں تو سب نہ سہی کم از کم کافی حد تک لوگوں کی توقعات پوری ہوسکتی ہیں۔

لیکن جب تک اصل وجہ واضح نہیں ہوتی نہ تو جمہوریت کے بارے میں کوئی متوازن رائے قائم کی جاسکتی ہے اور نہ اصلاحی اقدام ممکن ہے۔

جن ماہرین سیاسیات نے اس مسئلہ کے مختلف پہلوؤں کا تنقیدی جائزہ لیا ہے وہ اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ ابتدا ہی سے جمہوریت کا مفہوم واضح طور پر بیان نہیں کیا گیا، چنانچہ اس کے خدوخال نہایت مبہم رہے۔ اس کی اتنی مختلف اور مبہم تعریفیں بیان کی گئیں کہ ہر شخص نے اس کا جو مطلب چاہا سمجھ لیا۔ اور آج بھی صورت حال یہ ہے کہ ہر فریق اپنے تراشیدہ اور پسندیدہ نظام کو جمہوری نظام بتاتا ہے اور جو شخص بھی اسے قبول نہیں کرتا اسے جمہوریت کا دشمن بتادیتا ہے۔ ہر گروہ خود کو جمہوریت کا حامی اور علمبردار کہتا ہے اور دوسروں کو جمہوریت کا مخالف، ملک دشمن اور قوم دشمن سمجھتا ہے، جبکہ ان میں سے ہر گروہ کے نظریات اور اصول دوسروں سے بالکل مختلف ہیں۔ اب یہ فیصلہ کس بنیاد پر ہو کہ ان مختلف جماعتوں میں سے کون سی حقیقی معنیٰ میں جمہوریت کی حامی ہے[۲]

اگر جمہوریت اتنا وسیع المعنیٰ لفظ ہے کہ اس کا اطلاق ہر طرح کی حکومت اور ہر نوع کے نظام پر ہوسکتا ہے تو یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ یہ ایک ایسا لیبل ہے جو جب اور جہاں چاہے چسپکا دیا جائے۔ اگر ایسا ہے تو پھر اس کے نام پر اختلافات، بحثیں، تصادم، خوں ریزی اور قربانیاں کیوں؟

= The Meaning of Democracy, Bristol 1950

اور جیمس برائس "جدید جمہوریتیں"۔۴

James Bryce, Modern Democracies, London, 1929

[۱] یہ عام رائے ہے۔ دیکھئے برائس ۵-۶ اور بیکر "جدید جمہوریت" ۶-۸

Carl L. Becker, "Modern Democracy, U.S.A. 1959

[۲] اس موضوع پر مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو بیکر "جدید جمہوریت" ۴-۵؛ براؤں، ۱۳-۲۷؛ واڈیا "جمہوریت اور سوسائٹی"۔۱

A.R. Wadia, Democracy and Society, Bombay. 1966

جمہوریت اگر واقعی کوئی بامعنیٰ لفظ ہے، لیکن اس کے بارے میں غلط فہمیاں پھیل گئی ہیں تو اس کی صحیح اور واضح تعریف بہت ضروری ہے تاکہ یہ فیصلہ کیا جا سکے کہ اس طرز حکومت میں کیا کیا خوبیاں یا خامیاں ہیں؛ اس سے اب تک نوع انسانی کو کیا کیا فائدے یا نقصانات پہنچے یا آیندہ پہنچ سکتے ہیں اور اس کے کون کون سے گوشے اصلاح کے محتاج ہیں؟

جمہوریت کے معنیٰ اور عناصر ترکیبی

جمہوریت انگریزی لفظ ڈیماکریسی (Democracy) کا ہم معنیٰ ہے اور انگریزی لفظ یونانی لفظ ڈیماکریٹیا (Democratia) سے مشتق ہے جو دو لفظوں سے مل کر بنا ہے، یعنی ڈیماس (Demos) جس کے معنیٰ ہیں "لوگ" (The People) اور کریٹیا (Kratia) سے جس کے معنیٰ ہیں "طاقت" "اقتدار" (Power) پس ڈیماکریسی کے لفظی معنیٰ ہوئے "لوگوں کی طاقت، لوگوں کا اقتدار" یعنی ایسا سیاسی نظام جس میں اقتدار کی باگ ڈور "لوگوں" کے ہاتھوں میں ہو نہ کہ فرد واحد، یا چند لوگوں یا "شرفاء" کے ہاتھوں میں[1] لیکن یہاں "لوگوں" سے مراد ساری آبادی یا تمام مرد و عورت نہیں بلکہ صرف یونانی مرد مراد ہیں جو شہر کی مختلف کونسلوں میں شریک ہو سکتے اور اپنی رائے یا ووٹ دے سکتے تھے، بالفاظ دیگر جنہیں "شہری حقوق" حاصل تھے۔ یونانی عورتیں، شہروں میں آباد غیر یونانی اور کثیر تعداد میں بسے ہوئے غلام "شہری حقوق" سے محروم تھے اس لیے سیاسی اعتبار سے ان کا شمار "لوگوں" میں نہیں ہوتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ ایتھنز (جسے جمہوریت کا گہوارہ کہا جاتا ہے) کی آبادی تقریباً دو لاکھ تیس ہزار تھی، لیکن شہری حقوق صرف تیس ہزار افراد ہی کو حاصل تھے۔

معلوم ہوا یونانیوں کا تصور جمہوریت بہت محدود تھا جس میں تمام لوگوں کو شہری حقوق حاصل نہیں تھے بلکہ آبادی کا صرف ایک حصہ ہی انتظامی امور میں شریک تھا۔ اس اعتبار سے اس پر "جمہوریت" کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ یہ جمہور (بمعنی عوام، پبلک) کی حکومت نہیں تھی۔

---

[1] اگر فرد واحد حکمراں ہوتا تو یونانی اسے مونارکی (Monarchy)، چند لوگ برسر اقتدار ہوتے تو اسے آلی گیرکی (Oligarchy) اور اگر شرفاء کا طبقہ حکمراں ہوتا تو اسے ایرسٹاکریسی (Aristocracy) سے تعبیر کرتے تھے۔ دیکھئے، براؤن، ۲۹۔

لیکن ایتھنز ہی کیا، بیسویں صدی کے اوائل تک نہ صرف یورپ کے تمام ممالک بلکہ خود برطانیہ میں بھی ووٹ کا حق تمام لوگوں کو نہیں تھا۔ البتہ پہلی عالمگیر جنگ (۱۹۱۴ء تا ۱۹۱۸ء) کے بعد ہر بالغ مرد اور عورت کو حق رائے دہندگی حاصل ہوگیا تاہم بہت سے ایشیائی اور افریقی ممالک میں یہ حق عام طور پر دوسری جنگ عظیم (۱۹۳۹ء تا ۱۹۴۵ء) کے بعد ملا ہے۔

چنانچہ اب جمہوریت کا مفہوم کافی وسیع ہوگیا ہے اور اب اس کا اطلاق ایسی حکومت پر ہونے لگا ہے جس میں سیاسی اقتدار کا منبع لوگ (جمہور) ہوں اور لوگ ہی رہیں، جس میں شہری (وسیع معنیٰ میں ۔ بالغ مرد اور عورت) یا اُن کی خاصی تعداد ۔ جو کم و بیش عوام کی مرضی کی نمائندگی کرتی ہو، آزادانہ کام کرے اور مقررہ قوانین کے مطابق حکام کا تقرر کرے اور انھیں برطرف بھی کر سکے اور ایسے قوانین بنائے جن سے معاشرے کی تنظیم ہو۔[1]

جمہوریت کے ارکانِ خمسہ

اس تعریف کی رو سے جمہوریت کے پانچ اہم ارکان سمجھ میں آتے ہیں۔

(۱) اقتدار کا منبع لوگ ہوں یعنی اصل سیاسی طاقت کے مالک لوگ ہوں اور وہی رہیں یعنی اگر حکمرانی کا حق کسی کے سپرد کر دیں تو واپس لینے کا بھی اختیار رکھتے ہوں۔

(۲) لوگ مختار کل اور مکمل طور پر آزاد ہوں، یعنی اُن پر کوئی بیرونی یا ماورائی طاقت حکمراں نہ ہو بلکہ یہ خود ہی حاکم اعلیٰ ہوں، جو چاہیں کر سکیں، دوسرے ان کے سامنے جوابدہ ہوں یہ کسی کے سامنے جوابدہ نہ ہوں۔

(۳) حکومت ان کی مرضی کے مطابق ہو اور ان کی مرضی کا اظہار بغیر کسی دباؤ کے واضح اور آزادانہ طور پر ہو۔

(۴) حکام کا تقرر لوگوں کی مرضی اور ان ہی کے نمایندوں کے ذریعہ ہو اور حکام اسی وقت تک اپنے عہدوں پر فائز رہیں جب تک انھیں لوگوں کا اعتماد حاصل رہے۔ ورنہ انھیں اقتدار

---

[1] بیکر (ے) وغیرہ۔ اس سلسلے میں امریکن صدر لنکن سے منسوب جمہوریت کی یہ تعریف کافی مشہور ہے کہ جمہوریت "لوگوں کی حکومت، لوگوں کے لیے اور لوگوں کے ذریعہ" کا نام ہے (The government of the people, for the people by the people.)

دوسروں کے سپرد کرنے کا حق حاصل رہے، اور

(۵) ملک کا انتظام چلانے کے لیے جو قوانین چاہیں یہ وضع کر سکیں، اور جب جس قانون کو چاہیں بدل سکیں، یعنی قانون سازی کے معاملے میں مکمل طور پر آزاد ہوں، ان پر کوئی خارجی دباؤ یا پابندی عائد نہ ہو۔

یہ تو ہوئی جمہوریت کی نظریاتی تعریف، اس کا لفظی یا مثالی (آئیڈیل Ideal) خاکہ؛ لیکن اس کی عملی شکل کیا رہی ہے اور ہے، یعنی کیا ان خصوصیات کے ساتھ کبھی کہیں جمہوریت قائم ہوئی ہے؟ یہ ایک ایسا سوال ہے جس کا جواب حوصلہ افزا یعنی اثبات میں نہیں ملتا، اور اسی وجہ سے بہت سے لوگوں کو جمہوریت سے ناامیدی ہوگئی ہے۔ مذکورہ بالا خصوصیات کے ساتھ یا آئیڈیل کے مطابق جمہوریت کا قیام عمل میں کیوں نہیں آیا، اس کی پھر وہی دو وجہیں ہو سکتی ہیں، یعنی ایک تو یہ کہ یہ ممکن ہی نہیں کہ اپنے تمام عناصر کے ساتھ جمہوری نظام قائم ہو جائے[1] اس میں خامیاں ہیں اور رہیں گی جو کبھی دور نہیں ہو سکتیں، یا پھر یہ وجہ ہو سکتی ہے کہ اس سلسلے میں پوری کوشش ہی نہیں کی گئی، اور جو خامیاں نظر آ رہی ہیں انھیں اگر سنجیدگی کے ساتھ دور کرنے کی سعی کی جائے تو دور ہو سکتی ہیں اور اصلاح کے بعد اگر آئیڈیل کے مطابق نہ بھی ہو تو کم از کم اس کے قریب قریب جمہوریت قائم ہو سکتی ہے۔

آیئے اب ذرا اس کا تفصیلی جائزہ لیں۔

طاقت (اقتدارِ اعلیٰ) کیا جمہور کے ہاتھوں میں ہے؟

اصل طاقت کس کے پاس ہے، حکومت کی باگ ڈور واقعی کس کے ہاتھ میں ہے، یعنی حقیقتاً حاکم کون ہے، کس کا حکم چلتا ہے، قانون کون اور کس کی مرضی سے بناتا ہے، یہ معلوم کرنا کچھ دشوار نہیں کیوں کہ ہر ملک میں ایک یا ایک سے زیادہ افراد کی بآسانی نشاندہی کی جا سکتی ہے جو قانون بناتے ہیں، آج کل عام طور پر اس ادارے کو پارلیمان (Parliament) کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، اگرچہ اس کے مقامی نام مختلف ہیں۔ یہ مجلسِ قانون ساز (مقننہ) کچھ افراد پر مشتمل ہوتی ہے۔

---

[1] ہیگر اور بہت سے دوسرے مفکرین کا کہنا تو یہ ہے کہ کسی بھی آئیڈیل کے مطابق کوئی نظام یا ادارہ اس دنیا میں قائم نہیں ہوا۔ دیکھئے "جدید جمہوریت" ۵، ۳۳۔

جو (بظاہر) خودمختار، پوری طرح آزاد ہوتے ہیں اور ان کے پاس یہ اختیار ہوتا ہے کہ ملک کے لیے جو قانون چاہیں بنائیں، جس قانون کو چاہیں بدل یا ختم کردیں یہی مجلس حکام کا تقرر کرتی ہے اور تمام حکام اس کے سامنے جواب دہ ہوتے ہیں بالفاظ دیگر پارلیمان ہی کے پاس تمام طاقت ہوتی ہے اور یہی انتظامیہ اور عدلیہ کو کنٹرول میں رکھتی ہے۔ اس لیے کہا جاسکتا ہے کہ آج کل بیشتر ممالک میں سیاسی طاقت یا اقتدار پارلیمان کے ہاتھ میں ہوتا ہے، اور یہی جمہوریت کی علامت ہے۔

کیا اقتدار کا چند ہاتھوں میں مرکوز ہونا جمہوریت کے منافی نہیں؟

جیسا کہ ابھی ہم نے جمہوریت کی بنیادی خصوصیات میں دیکھا کہ اقتدار لوگوں کے ہاتھوں میں ہوتا ہے یعنی جمہور کے ہاتھوں میں، لیکن عملاً ہم دیکھ رہے ہیں کہ ساری طاقت پارلیمان کے ہاتھ میں ہے جو گنتی کے "کچھ لوگوں" پر مشتمل ہوتی ہے، تو کیا اب بھی "لوگوں" اور "جمہور" سے مراد صرف چند لوگ ہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ سیاسی اقتدار ہے تو سب لوگوں کے پاس، اور سب ہی لوگ اس میں برابر کے شریک ہیں لیکن عملاً سب ہی لوگ اس طاقت کا استعمال نہیں کرسکتے۔ کیوں کہ ملک تو خیر بہت بڑی چیز ہے، ایک شہر ہی کے تمام لوگ ایک جگہ جمع ہوکر، سب مل کر، حکومت کا نظام نہیں چلا سکتے۔ بھلا سوچئے تو سہی لاکھوں انسان کہاں جمع ہوں گے، یہ سب مل کر کس طرح قوانین بنائیں گے اور پھر یہ ایک دن کا کام نہیں، ہر روز کوئی نہ کوئی مسئلہ درپیش ہوگا، یہ لاکھوں آدمی ایک جگہ کس طرح جمع ہوکر یہ مسائل طے کریں گے؟ پس عملاً تو یہ ناممکن ہے کہ سب ہی لوگ طاقت کا اظہار و استعمال کرسکیں۔

اس لیے اگر کوئی شخص یہ سمجھتا ہے کہ جمہوریت کا مطلب یہ ہے کہ ہر فرد براہ راست سیاسی طاقت کا استعمال کرسکتا ہے تو وہ مغالطے میں مبتلا ہے، ایسا عملاً ہو ہی نہیں سکتا، اور اگر کسی نے یہ توقع قائم کی تھی تو غلطی کی تھی، ایک "مہمل سا" خواب دیکھا تھا جو اس دنیا میں کبھی شرمندۂ تعبیر ہوا ہے نہ ہوسکتا ہے۔

اقتدار جمہور کے نمائندوں کے ہاتھ میں

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ جمہور کے پاس طاقت نہیں یا وہ اس کا استعمال نہیں کرتے،

یا پارلیمان ہی اقتدار اعلیٰ کی مالک ہوتی ہے جس کے اوپر کوئی طاقت نہیں ہوتی۔ بلکہ بات دراصل یہ ہے کہ چونکہ تمام لوگ اس طاقت کا استعمال کر ہی نہیں سکتے اس لیے وہ اپنی اس طاقت اور اختیار کو اپنے نمائندوں کو تفویض کر دیتے ہیں اور یہ نمائندے جمہور کی طرف سے طاقت کا استعمال کرتے ہیں اور جب بھی جمہور چاہیں اس طاقت کو واپس لے کر جسے چاہیں دے سکتے ہیں۔ یعنی الیکشن کے ذریعہ اپنا ووٹ دے کر جس پارلیمان کو چاہیں برطرف کر دیں اور جسے چاہیں چن کر برسر اقتدار لے آئیں۔ اس کے معنیٰ یہ ہوئے کہ ہر ملک میں دو طرح کا اقتدار ہوتا ہے، ایک تو قانونی، ظاہری، عارضی یا میعادی اور دوسرا اصلی اور اعلیٰ پہلا پارلیمان کے پاس اور دوسرا جمہور کے پاس۔ اس کو زیادہ واضح الفاظ میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ ظاہری طور پر اور عملاً سارا اختیار اور اقتدار قانون ساز اسمبلی یا پارلیمان کے پاس ہوتا ہے، اور استعمال کے وقت اس پر کوئی روک نہیں ہوتی اسے مکمل آزادی حاصل ہوتی ہے، اس کے اختیارات لامحدود ہوتے ہیں، یہ جو چاہے کر سکتی ہے۔ لیکن یہ ادارہ خود مختار اور مکمل آزاد اسی وقت تک ہوتا اور رہتا ہے جب تک اسے جمہور کی حمایت حاصل ہوتی ہے، جب تک یہ مجلس جمہور کی مرضی کے مطابق حکومت کرتی ہے۔ پس اس اقتدار اعلیٰ کو حرکت دینے والے دراصل جمہور ہیں۔ اس اعتبار سے کہا جا سکتا ہے کہ اقتدار اعلیٰ ہاتھ میں تو دراصل جمہور کے ہے اور رہتا ہے لیکن اس کا استعمال پارلیمان کرتی ہے۔

پس جمہوریت کی روح یہ نہیں کہ اقتدار اعلیٰ جمہور کے ہاتھوں استعمال ہو بلکہ اس کا استعمال جمہور کے نمائندے جمہور کی مرضی کے مطابق کریں[1]

کیا جمہور کے نمایندے واقعی جمہور کی نمایندگی کرتے ہیں؟

یہاں تک تو بات سمجھ میں آتی ہے کہ اگر جمہور اپنا اختیار اپنے نمایندوں کے سپرد کر دیں اور عملی دشواریوں کے پیش نظر اپنے نمائندوں کے ذریعہ اپنے اختیار کا استعمال کریں تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں، اور اگر جمہور کے نمایندے واقعی جمہور کی مرضی، ان کی خواہشات اور نظریات کے مطابق حکومت کریں تو جمہوریت کی یہ بنیادی شرط پوری ہو جاتی ہے کیونکہ اس دنیا میں تو کم از کم یہی ممکن ہے اس سے زیادہ کی توقع رکھنا خوش فہمی سے زیادہ کچھ نہیں یعنی یہ امید رکھنا یا سوچنا کہ ہر شخص

---

[1] یہ توضیحات براؤن کی "جمہوریت کا مفہوم" ۳۳-۳۶، ۵۹ واڈیا، ۶ سے ماخوذ ہیں۔

بااختیار ہو اور براہ راست طاقت کا استعمال کر سکے۔

پس اصل مسئلہ یہ ہے کہ حکومت جمہور کی مرضی کے مطابق قایم ہو اور قایم رہے۔ اس کے لیے تین باتیں ضروری ہیں۔

ایک تو یہ کہ جمہور یا عوام میں سیاسی شعور بیدار ہو۔ ان کی اپنی مرضی ہو اور ان کے اندر یہ خواہش موجود ہو کہ اُن کی مرضی کے مطابق اور فلاح کے لیے حکومت قایم ہو، وہ سوئے ہوئے اور بے خبر و لاپروانہ ہوں کہ جو بھی اُن پر جس طرح چاہے حکومت کرتا رہے اور وہ خاموش رہیں اور ظلم و زیادتی کو بھی گوارا کرتے رہیں۔

دوسری اہم شرط یہ ہے کہ عوام اپنی مرضی کا آزادی کے ساتھ اظہار بھی کر سکیں اور اس معاملے میں ان پر کسی قسم کا دباؤ نہ ہو۔

تیسری اور بہت اہم شرط یہ ہے کہ جس جماعت، گروہ یا مجلس کو وہ منتخب کریں وہ ان ہی کی مرضی کی پابند بھی رہے، ایسا نہ ہو کہ اختیار مل جانے کے بعد جمہور کی خواہشات کو پامال کرنے لگے اور ان کی مرضی اور رائے کی پروا نہ کرتے ہوئے من مانی کرنے لگے، یعنی عوام کے نمایندے یا خدمت کرنے والے حاکم اور مطلق العنان نہ بن جائیں۔

دراصل جمہوریت کے قیام میں یہی مسائل بہت دشوار بھی ہیں، کیونکہ جب ان اصولوں کو عملی جامہ پہنایا جاتا ہے تو پھر اس کے نتائج حوصلہ افزا نہیں نکلتے بلکہ جمہوریت کی روح ہی کے منافی نظر آتے ہیں۔

اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ کسی ملک یا معاشرے میں عوام سیاسی شعور رکھتے ہیں، تو پھر اس کا آزادی کے ساتھ اور موثر طریقے سے اظہار کس طرح کریں؟ اس کی عملی صورت صرف یہی ہے کہ اپنے ووٹ کا استعمال کریں، اسی کے ذریعہ وہ موثر طور پر اپنی رائے کا اظہار کر سکتے ہیں۔

رائے عامہ اور الیکشن

اب اس حق کا استعمال کس طرح ہوتا ہے اور اس کے ذریعہ جمہور کی مرضی کا اظہار کس حد تک ہوتا ہے، ملاحظہ فرمائیے۔

(۱) مان لیا جائے کہ عوام میں سیاسی شعور بیدار ہے اور آزادی کے ساتھ ووٹ دینے کا حق استعمال کرتے ہیں، الیکشن ہوتا ہے، ملک آبادی کے لحاظ سے مختلف حلقوں (Constituencies) میں بانٹ دیا جاتا ہے اور قانون ساز اسمبلی یا پارلیمان کے لیے ہر حلقے سے ایک ممبر منتخب ہوتا ہے۔

مختلف پارٹیاں میدان میں آتی ہیں اور ہر حلقے سے اپنے اپنے امیدوار کھڑے کرتی ہیں، کچھ لوگ آزاد امیدوار کی حیثیت سے الیکشن لڑتے ہیں۔

فرض کیجئے ہر حلقے میں کم و بیش ایک لاکھ ووٹر ہیں جن کے بارے میں توقع کی جاسکتی ہے کہ وہ ووٹ دیں گے لیکن عام طور پر تقریباً ساٹھ فی صد لوگ ہی اپنے اس حق کو استعمال کرتے ہیں۔ اب فرض کیجئے ان ساٹھ ہزار افراد نے مختلف امیدواروں کو کچھ اس طرح ووٹ دیئے۔

امیدوار	تعداد ووٹ
ا	۲۵,۰۰۰ (پچیس ہزار)
ب	۲۰,۰۰۰ (بیس ہزار)
ج	۱۰,۰۰۰ (دس ہزار)
د (آزاد)	۵,۰۰۰ (پانچ ہزار)

الیکشن کا جو موجودہ قانون ہے اس کی رو سے 'ا' کامیاب منتخب امیدوار کہلائے گا اور وہی پارلیمان کا ممبر قرار دیا جائے گا۔ لیکن جہاں تک نمایندگی کا تعلق ہے وہ اپنے حلقے کی چوتھائی آبادی یعنی کل پچیس ہزار افراد کی نمایندگی کرے گا۔ باقی تین چوتھائی (۷۵,۰۰۰) لوگوں کی پارلیمان میں نمایندگی نہیں ہوگی۔ اور اگر پورے ملک میں الیکشن اسی انداز سے لڑا گیا ہے تو ظاہر ہے وہاں کی پارلیمان ملک کی صرف چوتھائی آبادی کی نمایندگی کرسکے گی اور یہ صریحاً جمہوریت کے بنیادی اصول کے منافی ہے کہ اکثریت کے نمایندے ہوں نہ ان کی کوئی آواز ہو نہ انھیں حکومت میں کوئی اختیار حاصل ہو بلکہ یہ تو وہی بات ہوگئی کہ چند لوگوں کے ہاتھ میں حکومت کی باگ ڈور آگئی۔

بقول براؤن یہ فرضی صورت حال نہیں بلکہ انگلینڈ میں متعدد بار ایسا ہو چکا ہے بلکہ ایسا بھی ہوا ہے کہ کم ووٹ پانے والی جماعت کامیاب ہوگئی اور زیادہ ووٹ پانے والی پارٹی الیکشن ہار گئی [۱]

یہ صورتِ حال کچھ اس طرح ہوسکتی ہے۔ مثلاً کسی الیکشن میں ووٹوں کی گنتی کچھ اس طرح ہو:

پارٹی	حلقہ ۱	حلقہ ۲	حلقہ ۳	حلقہ ۴	حلقہ ۵
ا	۹۰۰۰	۷۰۰۰	۹۰۰۰	۱۰,۰۰۰	۵,۰۰۰
ب	۸۰۰۰	۱۰,۰۰۰	۸۰۰۰	۸۰۰۰	۱۰,۰۰۰
ج	۲۰۰۰	۲۰۰۰	۱۰۰۰	۱,۵۰۰	۴,۰۰۰

د ۱۰۰۰ ۱۰۰۰ ۲۰۰۰ ۵۰۰ ۱،۰۰۰

نتیجہ کے اعتبار سے (۱) پارٹی کامیاب مانی جائے گی اور اسی کی اکثریت پارلیمان میں ہوگی اگرچہ اس نے ۴۰،۰۰۰ ووٹ حاصل کیے اور 'ب' ناکام رہے گی حالانکہ اس نے چوالیس ہزار (۴۴،۰۰۰) ووٹ حاصل کیے ہیں یعنی کامیاب پارٹی سے چار ہزار زیادہ، بظاہر تو 'ب' زیادہ لوگوں کی نمایندگی کر رہی ہے لیکن حکومت بنانے کا اختیار اس پارٹی کو حاصل ہوگا جو ایک اقلیت کی نمایندگی کر رہی ہے[۱]

اگر الیکشن اس انداز پر ہو، اور ووٹوں کی تقسیم کی یہی نوعیت پورے ملک میں رہے تو یہ اقلیت کی حکومت ہوگی جمہوریت ہرگز نہیں کہی جاسکتی۔

(۲) اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جو پارٹی ہار جاتی ہے چاہے وہ جیتنے والی سے زیادہ آبادی کی نمایندگی کیوں نہ کرتی ہو، پارلیمان میں "اقلیت" میں رہ جاتی ہے اور عملاً بالکل بے اثر ہو جاتی ہے۔ وہاں ووٹ کی حد تک اس کی کوئی اہمیت نہیں ہوتی کیوں کہ جو پارٹی پارلیمان میں اکثریت میں ہوتی ہے وہی جو قانون چاہتی ہے بناتی ہے، اور جس طرح کی حکومت چاہتی ہے قایم کرتی ہے، جو پارٹیاں وہاں اقلیت میں ہوتی ہیں وہ مجبور تماشائی کی طرح دیکھتی رہتی ہیں۔

(۳) کابینہ (عاملہ) کی تشکیل اور مناصب کی تقسیم میں دوسری تمام پارٹیوں کا نہ کوئی دخل ہوتا ہے نہ کابینہ میں ان کی کوئی نمایندگی ہوتی ہے۔ اب اگر ان پارٹیوں میں کچھ باصلاحیت لوگ ہوتے بھی ہیں تو ملک ان کی خدمات سے محروم رہ جاتا ہے۔

(۴) اور بقول براؤن، ملک میں جو جماعتیں اقلیت میں ہوتی ہیں ان کے تو نمایندے منتخب بھی نہیں ہوتے اور وہ کس مپرسی کے عالم میں رہ جاتی ہیں۔ الیکشن کے موجود ڈھانچے میں ممکن ہے ہزاروں افراد ایک خاص نظریے کے علمبردار ہوں اور ہر حلقے میں ایسے افراد موجود ہوں تو یہ بالکل ممکن ہے کہ پارلیمان میں ان کا ایک نمایندہ بھی منتخب ہو کر نہ پہنچ سکے، ظاہر ہے، بقول براؤن، یہ ووٹروں کے ساتھ بھی ناانصافی ہے اور اس میں ملک کا بھی نقصان ہے، اور یہ تو اعتراف کرنا ہی پڑے گا کہ اقلیت کی وہ اہمیت تو بہرحال ہے جو کھانے میں نمک کی ہوتی ہے[۲]

(۵) موجودہ نظام کے تحت پارلیمان میں جو پارٹی اقلیت میں ہوتی ہے اسے "حزب مخالف"

---

[۱] براؤن نے اس پہلو پر بھی متنبہ کیا ہے (۶۳)

[۲] ایضاً، ۶۴-۶۵

(Opposition Party) کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ یہ پارٹی جب یہ دیکھتی ہے کہ نہ تو اسے حکومت میں کوئی دخل ہے، نہ قانون سازی میں کوئی اختیار حاصل ہے، نہ اس کی بات سنی جاتی ہے۔ تو وہ جائز یا ناجائز طور پر برسر اقتدار پارٹی کی مخالفت ہی کو اپنا شعار بنالیتی ہے اور پھر اپنے نظریات کو بروئے کار لانے اور اپنے طرز کی حکومت قائم کرنے کے لیے اسی جد وجہد میں لگ جاتی ہے کہ کسی طرح موجود حکومت بدنام ہوجائے، جمہور یا عوام اس سے بدظن ہوجائیں، اس پر سے اعتماد اور اعتبار اٹھ جائے۔ پھر جب دوبارہ الیکشن ہو تو یہ پارٹی بارجائے اور ہم برسر اقتدار آجائیں۔ یہی نفسیات برسر اقتدار پارٹی اور دوسری پارٹیوں کے تعلقات میں کارفرما رہتی اور انھیں تلخ اور تلخ تر کرتی رہتی ہے۔ اور پھر کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کوئی بھی کسی دوسری پارٹی کے ممبر کی معقول بات بھی سننا گوارا نہیں کرتا اور نتیجہ میں اقتدار کے لیے ایک نہ ختم ہونے والی کشمکش شروع ہوجاتی ہے۔

(۶) ایسا نہیں کہ سیاسی مفکرین اس تشویش ناک پہلو سے بے خبر ہیں، بلکہ انھیں اس کا احساس ہے اور چاہتے ہیں کہ الیکشن کے موجودہ ڈھانچے میں کچھ اس طرح اصلاح ہو کہ ملک کی کم از کم بیشتر آبادی کی نمایندگی ہوجائے اور پارلیمان کم از کم اکثریت ہی کی مرضی اور ان کی رائے کی آئینہ دار ہوجائے، نیز اقلیتوں کی بھی مناسب نمائندگی ہوسکے[۱]

کیا ووٹوں کی تعداد واقعی عوام کی مرضی کی آئینہ دار ہوتی ہے؟

اسی سے منسلک ایک اور اہم مسئلہ بھی ہے، وہ یہ کہ جمہور کیا واقعی اپنی ہی رائے کا اظہار کرتے ہیں اور اس معاملے میں ان پر خارجی دباؤ تو نہیں ہوتا؟ اس کا تجزیہ کرتے ہوئے براؤن نے لکھا ہے کہ عوام تو عام طور پر قدامت پسند ہوتے ہیں وہ کسی بھی نئی بات میں دلچسپی اسی وقت لیتے ہیں جب وہ بات ان کے سامنے مسلسل دہرائی جاتی رہتی ہے۔ بالفاظ دیگر رائے عامہ کی تشکیل افراد ہی کرتے رہے ہیں۔ پہلے لوگ گھوم پھر کر اور اپنی تقریروں سے لوگوں کو متاثر کیا کرتے تھے یا پھر کوئی بات ایک دوسرے سے کہتا اور یوں وہ دور تک پھیل جاتی تھی، لیکن اب خیالات اور نظریات کی اشاعت کے جدید طریقے رائج ہوگئے ہیں اور اب ان کے ذریعہ عوام کی رائے بنائی جاتی ہے۔

---

[۱] ملاحظہ ہو براؤن ۶۵ - ۶۶

موجودہ جمہوری نظام میں الیکشن پارٹی کی بنیاد پر لڑا جاتا ہے یعنی بہت کم افراد "آزادانہ انتخاب" کی بنیاد پر ووٹ حاصل کرتے ہیں، اکثریت انہی کی ہوتی ہے جو کسی نہ کسی پارٹی سے منسلک ہوتے ہیں۔ ہر پارٹی کے اپنے نظریات ہوتے ہیں اس کا ایک مخصوص پروگرام یا مینی فیسٹو (Maeni-esto) ہوتا ہے، اسی کو وہ عوام کے سامنے رکھتی ہے اور چاہتی ہے کہ عوام افراد کو نہیں بلکہ اسے بہ حیثیت ایک پارٹی کے ووٹ دیں۔

ہر پارٹی تنظیم کی محتاج ہے، اور تنظیم کے لیے دولت کی ضرورت ہے، اس لیے اسے کسی نہ کسی "سرمایہ دار" کی ضرورت ہوتی ہے، چنانچہ بہت سے سرمایہ دار اپنا سرمایہ لگا کر پارٹیوں کو قائم کرتے اور انھیں چلاتے ہیں، اور جب وہ سرمایہ لگاتے ہیں تو ظاہر ہے اس امید پر لگاتے ہیں کہ ان کی پارٹی کے ممبران پارلیمان میں جا کر ان کے مفادات کا تحفظ کریں گے۔ نتیجہ ظاہر ہے، پارٹی کا پروگرام اور سارا نظام بالآخر ان چند دولت مندوں کے ہاتھوں میں چلا جاتا ہے جو پارٹی کو "غذا" فراہم کرتے ہیں۔ یہ پارٹیاں اب عوام اور جمہور کی مرضی کی نمایندگی نہیں کرتیں بلکہ ان کی مرضی کی ترجمانی کرتی ہیں جو اپنے ہی مفاد کے لیے انھیں قائم رکھتے ہیں۔ بظاہر یہ عوام کی "خدمت" کے لیے قایم ہوتی ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ عوام پر "آقائی" کرنے لگتی ہیں[۱]۔

اسی طبقہ کے ہاتھ میں پروپیگنڈا مشینری ہوتی ہے، یہی چند لوگ بتدریج پریس کو کنٹرول کر لیتے ہیں اور خبروں، اشتہارات، کتابوں اور رسالوں کے ذریعہ اپنے نظریات عوام کے ذہنوں میں اتار دیتے ہیں۔ اس طرح ووٹوں کے ذریعہ اپنی کامیابی کی راہ ہموار کر لیتے ہیں[۲]۔

اس لیے اس شعبے میں بھی اصلاح کی ضرورت ہے تاکہ پارٹیاں واقعی جمہوری خطوط پر کام کر سکیں، عوام کی نمایندگی کریں اور عوام ہی کے کنٹرول میں رہیں نہ کہ چند افراد یا سرمایہ داروں کے۔

کیا انتخاب کے بعد جمہور کے ہاتھ میں اختیار باقی رہتا ہے؟

ان تمام مراحل کے گزر جانے اور ضروری اصلاحات کے باوجود بھی مسئلہ حل نہیں ہوتا کیوں کہ جمہوریت کے لیے اتنا ہی کافی نہیں کہ جمہور اپنی مرضی کے مطابق اپنے نمایندوں کو منتخب کر دیں اور حکومت کی باگ ڈور ان کے ہاتھ میں دے دیں بلکہ ایک اہم مسئلہ یہ بھی ہے کہ ان

---

[۱] دیکھیے براؤن، ۶۷-۶۸ [۲] ایضاً، ۳۹-۴۲

نمایندوں پر اپنی گرفت بھی مضبوط رکھیں تاکہ یہ اگر بہکیں تو انھیں برطرف بھی کر سکیں، ایسا نہ ہو کہ "خادم" "مخدوم" بن جائے اور بنا رہے۔ اور اگر ایسا ہوا تو بہت ہی خطرناک ہوگا کیوں کہ عوام کے منتخب نمایندے جو پارلیمان کے ممبر ہوتے ہیں دراصل سیاہ و سفید کے مالک بن جاتے ہیں، قانون کی رو سے عوام اپنے تمام اختیارات ان کو سونپ دیتے ہیں، اس توقع پر کہ یہ عوام کی مرضی کے مطابق نظام حکومت چلائیں گے۔ اگر یہ اپنے وعدوں سے پھر جائیں اور اس سے بڑھ کر ایسے اقدامات کرنے لگیں جو عوام کی مرضی کے خلاف ہوں تو یہ بدترین حکمراں ہوں گے اور ایک ظالم و جابر فرماں روا سے بھی زیادہ خطرناک ہوں گے کیونکہ انھیں قانون کی حمایت حاصل رہے گی۔ اخلاق کی نظر میں یہ ظالم ہو سکتے ہیں، لیکن قانون کی نظر میں نہیں کیوں کہ قانون کی رو سے یہی حاکم اعلیٰ ہوتے ہیں اور انھیں لامحدود اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔

قانونی صورت یہ ہے کہ پارلیمان جو قانون چاہے بنا سکتی ہے یہاں تک کہ ملک کے دستور کو مسترد کر دے اور اپنی مرضی کے مطابق ایک نیا دستور بنا دے یہ سب قانون کے دائرے میں ہوگا، کوئی پارلیمان سے باز پرس نہیں کر سکتا۔

ووٹروں (یعنی جمہور) کو ایسی پارلیمان کے خلاف بغاوت کا قانونی حق نہیں، اگر انھوں نے ایسا کیا تو صریحاً خلاف قانون ہوگا، ان کا کام اور فرض یہی ہے کہ پارلیمان کے ہر فیصلے کے سامنے سر تسلیم خم کر دیں۔ زیادہ سے زیادہ یہی کر سکتے ہیں کہ آیندہ الیکشن میں ان ممبران کو ووٹ نہ دیں لیکن پارلیمان کو یہ قانونی حق بھی حاصل ہے کہ الیکشن کو غیر معینہ مدت تک کے لیے ملتوی رکھے اور من مانی کرتی رہے۔[1]

جب قانونی صورت یہ ہو تو ظاہر ہے ان ممبران پر عوام کی کسی نہ کسی طرح گرفت رہنی چاہیے ورنہ جمہوریت ایک بدترین حکومت بن جائے گی۔

اس سلسلے میں اس پہلو کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ لاکھ کوشش کے باوجود بھی کچھ ایسے اصول ہیں جن کو بہرحال عملی جامہ نہیں پہنایا جا سکتا اور اس صورت حال کو عوام کے وسیع تر مفاد کے پیش نظر قبول کرنا ہی ہوگا، مثلاً :-

توقع یہ کی جاتی ہے کہ ممبران پارلیمان جنھیں عوام منتخب کر کے بھیجیں وہ قانون بناتے وقت

---

[1] ملاحظہ ہو براؤن، ۳۳-۳۴

اوران کو نافذ کرنے میں عوام کی مرضی کو ملحوظ رکھیں۔ اس کی عملی شکل یہی ممکن ہے کہ ہر ممبر اپنے حلقے کے ووٹروں سے رابطہ قایم رکھے، ان سے مشورہ کرتا رہے اور ووٹ دینے اور کوئی فیصلہ کرنے سے پہلے یہ دیکھ لے کہ ان لوگوں کی کیا رائے اور مرضی ہے جنھوں نے اس ممبر کو اپنا نمایندہ بناکر بھیجا ہے۔ اگر پارلیمان میں بحث کے دوران اور ووٹ دینے کے وقت اس نے حلقے کے لوگوں کی مرضی کے مطابق اپنی رائے دی تو کہا جاسکتا ہے کہ اس نے صحیح نمایندگی کردی۔

اس کی عملی صورت یہ ہوتی ہے کہ الیکشن کے وقت کچھ ایسے مسائل سامنے ہوتے ہیں جن کے بارے میں کسی مخصوص حلقے کے لوگوں کی عام طور پر رائے ظاہر ہوتی ہے اور اکثر ایسے ہی مسائل پر الیکشن لڑا بھی جاتا ہے۔ مثلاً کسی حلقے میں پانی اور بجلی کا مسئلہ زیادہ اہم ہے یا کسانوں اور مزدوروں کی کچھ پریشانیاں ہیں، یا قیمتوں میں کمی کا مسئلہ یا کسی خاص طبقے کے تحفظِ حقوق کا مسئلہ ان مسائل کو ابھار کر امیدوار اسی حلقے کے لوگوں کی حمایت کی اپیل کرتا ہے اس وعدے کے ساتھ کہ اگر وہ منتخب ہوگیا تو ان مسائل کو حل کرنے کی کوشش کرے گا۔

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ قومی نقطۂ نظر سے بعض مسائل اہمیت اختیار کرجاتے ہیں مثلاً آزادی اور ملک کی سالمیت کو خطرہ لاحق ہوتا ہے اور امیدوار اسی مسئلہ کو ابھار کر الیکشن لڑتے ہیں یعنی جانتے ہیں کہ عوام کیا چاہتے ہیں۔

لیکن جب پارلیمان کا اجلاس ہوتا ہے اور طرح طرح کے مسائل سامنے آتے ہیں تو اس وقت نمایندوں کے لیے عملاً ناممکن ہوجاتا ہے کہ ہر ہر مسئلہ پر اپنے اپنے حلقے کے لوگوں سے رابطہ قائم کریں اور ان کی رائے معلوم کریں۔ ان نئے مسائل کا تعلق کسی خاص حلقے سے بھی ہوسکتا ہے اور پوری قوم سے بھی اور ان پر فیصلہ کرنا بھی ہوتا ہے۔ اتنا وقت مل ہی نہیں سکتا کہ جب بھی کوئی نیا مسئلہ درپیش ہو تو دوڑ دوڑ کر ممبران اپنے اپنے حلقوں میں عوام کی مرضی معلوم کرنے جائیں اور اجلاس میں شریک ہوں۔ لہٰذا یہ تو ناممکن ہے کہ ممبران پارلیمان ہر ہر مسئلہ پر (چاہے کتنا ہی اہم کیوں نہ ہو) عوام کی رائے معلوم کرنے اور ان کی تائید حاصل کرنے کے لیے بار بار جائیں۔ اب صرف یہی صورت باقی رہ جاتی ہے کہ وہ ہر وقت فیصلہ کریں اور جس قدر بھی ممکن ہو اپنے ووٹروں کی مرضی کا خیال رکھیں۔ لیکن اکثر ایسا بھی نہیں ہوتا اس کی مختلف وجہیں ہوسکتی ہیں مثلاً

(۱) ممبران الیکشن کے وقت کیے ہوئے وعدے اکثر "بھول" جاتے ہیں۔

(۲) ان ممبروں کے اپنے ذاتی مفادات بھی ہوتے ہیں اس لیے انھیں اپنے ووٹروں

کی مرضی کو بہرحال قربان کرنا ہی پڑتا ہے۔

(۳) کبھی کبھی پارٹی کا اتنا دباؤ ہوتا ہے کہ ممبر کو عوام کی مرضی کو نظرانداز کرجانا پڑتا ہے۔

(۴) یہ بھی ممکن ہے کہ ایک ممبر اپنے حلقے کی اکثریت کی رائے سے متفق نہ ہو اور ان کے خلاف اپنی رائے کا اظہار کرے۔ اس سے یہ فائدہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس طرح ممکن ہے وہ کسی ایسے اقلیتی طبقے کی مرضی کی ترجمانی کردے جس کی بات کہنے والا پارلیمان میں کوئی ممبر نہ ہو۔ اس کے علاوہ کبھی کبھی قوم کے وسیع تر مفاد میں کسی مخصوص حلقے یا حلقوں کی اکثریت کی مرضی کو قربان کردینا ضروری ہوتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ خود انہی لوگوں کے آیندہ مفاد میں ایسا ہو۔ یعنی آج اگر اکثریت کسی چیز کو ناپسند کرتی ہے تو ہوسکتا ہے آیندہ اس کے حق میں بہتر ثابت ہوجائے۔

بہرحال خلاصہ یہ کہ جہاں تک عوام کی مرضی کی ترجمانی کا تعلق ہے تو عملاً یہ ممکن ہی نہیں کہ ہر معاملے میں پارلیمان ان کی مرضی کے مطابق فیصلے کرے یہ فیصلے اگر واقعی نیک نیتی کے ساتھ کوئی ممبر کرتا ہے تو کوئی مضائقہ نہیں لیکن اگر وہ بدنیتی سے ایسا کرتا ہے تو یہ جمہوریت کے صریح منافی ہے۔ اور پھر عوام اس ممبر کا کچھ نہیں بگاڑ سکتے، وہ جو جی چاہے کرے۔

یہ بھی جمہوریت کے بنیادی اصول اور اس کی روح کے خلاف ہے کہ منتخب ممبر اپنے حلقے کے ووٹروں کی نہ تو مرضی معلوم کرے اور نہ ان کی مرضی کی ترجمانی کرنے پر مجبور کیا جاسکے۔ حقیقی جمہوریت تو جب ہی ممکن ہے کہ ہر ممبر اپنے حلقے کی مرضی کی ترجمانی کرے۔

ہم ابھی بتا چکے ہیں کہ یہ عملاً ناممکن ہے۔ اس لیے نظام چلانے اور کبھی کبھی قوم کے مفاد کے خاطر بھی جمہوریت کے اس اصول کو بھی قربان کرنا پڑے گا۔

رہا اس کا علاج کہ ممبر اپنے ووٹروں کو دھوکہ نہ دے، ان کے مفاد کے خلاف ووٹ نہ دے، کسی بھی پارٹی کے دباؤ میں نہ آئے اور صحیح معنی میں اپنے حلقے کی نمایندگی کرتا رہے، تو صرف ایک ہی راستہ ہے وہ یہ کہ عوام ہر ممبر کو اس کی سیرت اور کردار کی بنیاد پر منتخب کریں۔ وہ اتنے پختہ کردار کے ہوں اور سمجھ دار بھی ہوں کہ اپنے ذاتی مفاد کو بھی قربان کرسکیں اور پارٹی سے زیادہ اپنے ووٹروں کے وفادار ہوں۔

لیکن یہ علاج بھی بظاہر ممکن نہیں کیونکہ الیکشن عموماً پارٹی کی بنیاد پر لڑے جاتے ہیں اور افراد کی سیرت و کردار کی حیثیت ثانوی ہوکر رہ جاتی ہے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک امیدوار خود تو بہت اچھے کردار کا ہوتا ہے لیکن جس پارٹی سے وہ منسلک ہوتا ہے عوام اسے ناپسند

کرتے ہیں اور اس لیے اسے ووٹ نہیں دیتے۔ ایسا بھی ہوتا ہے کہ عوام جس پارٹی کو پسند کرتے ہیں اس کا امیدوار عوام کے معیار پر پورا نہیں اترتا لیکن وہ پارٹی سے تعلق کی بنا پر مجبور ہوتے ہیں کہ اس امیدوار کو ووٹ دیں جسے وہ پسند نہیں کرتے۔ اگر ایسا امیدوار کسی پارٹی سے منسلک نہیں ہوتا تو اگر وہ کامیاب ہو بھی جائے تو اس کی رائے اکثریت کے مقابلے میں بے اثر ہو کر رہ جاتی ہے، ایک دقت اور بھی ہے کہ بہت سے وہ لوگ جو واقعی اچھی سیرت کے مالک ہوتے ہیں اور اس بات کے اہل ہوتے ہیں کہ انھیں منتخب کیا جائے تو وہ ایمان داری سے کام کریں گے محض اس وجہ سے منتخب نہیں ہو سکتے کہ ان کے پاس الیکشن لڑانے کے وسائل نہیں ہوتے بہرحال یہ ہیں اس راہ میں علمی دشواریاں اور ان کو قبول کرنا ہی پڑے گا۔

ایک تجویز یہ بھی رکھی جاتی ہے کہ ان ممبران پر روک لگانے کی ایک صورت یہ بھی ممکن ہے کہ الیکشن ہر سال ہوں، تاکہ ممبران پارلیمان کو یہ ڈر اور خوف رہے کہ اگر انھوں نے عوام کی خواہشات کو پامال کیا اور اختیارات کا غلط استعمال کیا تو آیندہ الیکشن میں عوام انھیں ووٹ نہیں دیں گے اس لیے اس خوف کی بنا پر وہ عوام کی مرضی کی نمایندگی کرنے پر مجبور رہیں گے۔

یہ تجویز ہے تو اچھی لیکن پھر وہی بات کہ عملاً ناممکن ہے۔ کیوں کہ، اس طرح ہر سال ملک کی بے پناہ دولت الیکشن پر صرف ہوگی اور بالآخر عوام ہی کو اس کا بوجھ اٹھانا ہوگا، طرح طرح کے ٹیکس لگیں گے اور عوام چیخ اٹھیں گے۔ اس کے علاوہ ایک سال کی مدت بہت کم ہوتی ہے برسر اقتدار پارٹی اتنی قلیل مدت میں اپنے وعدوں اور تجاویز کو عملی جامہ نہیں پہنا سکے گی اس لیے اس کی کارکردگی کا صحیح جائزہ لینا ممکن ہی نہیں ہوگا۔ نئی حکومت کو اتنا وقت تو ملنا ہی چاہیے کہ وہ اپنی تجاویز کو عملی جامہ پہنا سکے۔ ان دونوں وجوہ کی بنا پر سالانہ الیکشن نہیں ہو سکتا۔

اگر سالانہ الیکشن سے جمہوریت کو تقویت ملتی ہے اور اس کی کوئی اہم شرط پوری ہو بھی جاتی ہے تو یہ بھی تو دیکھئے ملک و قوم اور عوام کا کتنا سرمایہ اس میں صرف ہو جائے گا۔ اس لیے اگر عوام کے مفاد میں جمہوریت کے اس اصول کو قربان کرنا پڑے تو کوئی مضائقہ نہیں کیوں کہ بقول براؤن جمہوریت جمہور کے لیے ہے نہ کہ جمہور جمہوریت کے لیے۔ محض جمہوریت کی ایک شرط پوری کرنے کے لیے اتنا سرمایہ صرف کرنا دانشمندی نہیں۔ اس لیے عام طور پر پانچ سال کی مدت کو مناسب سمجھا گیا ہے اور بیشتر ممالک میں ہر پانچ سال بعد الیکشن ہوتے ہیں۔ اب اس میں فائدے ہوں یا نقصانات اسی کو بہرحال قبول کرنا ہوگا۔

مجلس عاملہ اور پارلیمان کا تعلق

یہ تو ہوئی صورت حال پارلیمان کی جو ملک کے لیے قوانین وضع کرتی ہے، لیکن کس حد تک جمہور کی مرضی کے مطابق وہ قوانین وضع کرتی یا کر سکتی ہے یہ آپ نے دیکھ لیا۔ اب لیجئے اس شعبے کو جو ان قوانین کو نافذ کرتا ہے، وہ کہاں تک عوام کی مرضی کے مطابق کرتا ہے یا کر سکتا ہے، ملاحظہ فرمالیں۔

معاملے کی نوعیت یہ ہے کہ انسانی زندگی کے بہت سے شعبے ہیں، معاشرے کی بے شمار ضروریات ہیں، حکومت کی ذمہ داریاں بھی بہت ہیں۔ زندگی کے ہر ہر شعبے میں نظم وضبط قائم کرنے کے لیے قوانین بن جانے کے بعد ان کو نافذ کرنا بھی ضروری ہے۔ ظاہر ہے ایک شخص تمام محکموں کو نہیں چلا سکتا اس لیے ایک عملے کی ضرورت ناگزیر ہے جو زندگی کے مختلف شعبوں میں توازن اور نظم وضبط قایم رکھ سکے مثلاً زراعت، صنعت، تجارت، تعلیم، صحت، ڈاک تار، سماجی فلاح، اندرونی انتظام، دفاع، بیرونی تعلقات وغیرہ۔ اس لیے یہ طریقہ اختیار کیا جاتا کہ ان محکموں کا انتظام متعدد وزیروں کے سپرد کر دیا جاتا ہے۔ ان میں جو اہم وزیر ہوتے ہیں ان کی مجلس کو کابینہ (cabinet) کہتے ہیں۔

جو لوگ وزیر بنائے جاتے ہیں وہ پارلیمان کے ممبر ہوتے ہیں یعنی جمہور کے منتخب نمائندے۔ ان کا تقرر وزیر اعظم کرتا ہے اور وزیر اعظم اس پارٹی کا سربراہ ہوتا ہے جس کی پارلیمان میں اکثریت ہوتی ہے، چونکہ وزیر کی حیثیت سے تقرر نہ تو عوام براہ راست کرتے ہیں نہ ان سے مشورہ ہوتا ہے اس لیے کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ یہ تقرر بھی غیر جمہوری ہے۔ بہرحال ہوتا یوں ہی ہے۔

یہ تمام وزراء یعنی پوری کابینہ اپنی کارکردگی کے لیے پارلیمان کے روبرو جوابدہ سمجھی جاتی ہے کہا جاتا ہے، پارلیمان ہی گویا ان کا تقرر کرتی ہے، وہی انھیں اختیارات سونپتی ہے، وہی ان کے کام کی نگرانی کرتی ہے اور اگر کسی بھی وزیر کی طرف سے کوتاہی یا لاپرواہی ہوتی ہے تو پارلیمان میں اس سے جواب طلب ہوتا ہے۔

اگر کسی وزیر کا کام قابل اطمینان نہیں تو وزیر اعظم اس وزیر کو استعفیٰ دینے پر مجبور کر سکتا ہے۔ نیز پارلیمان میں اس کے خلاف عدم اعتماد کی تحریک پاس ہوگئی تو نہ صرف اس وزیر کو بلکہ

تمام وزیروں کو مستعفی ہونا پڑے گا، اس لیے پارلیمان میں سوالات کی بھرمار، برطرفی، عدم اعتماد کا ووٹ، پریس میں ہنگامہ، ملک میں بدنامی، آیندہ الیکشن میں منتخب نہ ہونے کا خوف، یہ تمام چیزیں وزیروں یعنی مجلس عاملہ کو پارلیمان کے کنٹرول میں رکھتی ہیں۔

لیکن یہاں پھر وہی مسئلہ درپیش ہے یعنی ان چیزوں پر عمل کہاں تک ہوتا ہے کیا واقعی عوام کے نمایندے عوام ہی کے مفاد کی خاطر مجلس عاملہ کو کنٹرول کرتے اور وہ حربے استعمال کرتے ہیں جو قانون نے ان کے ہاتھوں میں دے رکھے ہیں؟

کہا جاتا ہے کہ اصولاً مجلس عاملہ پارلیمان کے سامنے جوابدہ ہے۔ یعنی پارلیمان کا کوئی ممبر کسی بھی وزیر سے جواب طلب کرسکتا ہے۔ ممبروں کو وزرا سے شکایت ہوتی ہے اور وہ جواب دینے کے لیے وزیر کو پارلیمان میں بلاتے ہیں۔ لیکن عام طور پر وزیر آسانی سے قابو میں نہیں آتا۔ اول تو وہ خود پارلیمان میں ایسے موقع پر آتا ہی نہیں بلکہ اپنے انڈر سکریٹری کو بھیج دیتا ہے اور وہ بات کو گھما پھرا کر معاملے کو الجھا دیتا ہے اور وزیر پر آنچ تک نہیں آنے دیتا۔

دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ اگر وزیر کو مجبوراً آنا ہی پڑ گیا تو وہ بھی اپنے فن میں ماہر ہوتا ہے یا ہو جاتا ہے اور شاطرانہ اور ڈپلومیٹک جوابات دے کر جواب طلب کرنے والوں کو خاموش کر دیتا ہے مثلاً اس معاملہ پر زیادہ بتانا ملک کے مفاد میں نہیں، ابھی اس معاملے کی تفصیلات واضح نہیں ہیں۔ اس طرح وزیر سوالات کی بوچھاڑ سے صاف بچ کر نکل جاتا ہے۔

اگر کوئی معاملہ بہت سنگین ہے یا بنا دیا گیا ہے تو وزیر کے خلاف عدم اعتماد کا ووٹ پاس کیا جاسکتا ہے۔ اگر پارلیمان میں اکثریت نے وزیر یا کابینہ کے خلاف عدم اعتماد کا ووٹ پاس کر دیا تو پھر پوری کابینہ کو استعفیٰ دینا پڑے گا اور ملک میں دوبارہ انتخابات ہوں گے۔

کہا جاتا ہے حکومت اس حربے سے بہت خائف رہتی ہے اور پارلیمان کی گرفت میں رہتی ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ عدم اعتماد کا ووٹ شاذ و نادر ہی پاس ہوتا ہے کیوں کہ پارلیمان میں جس پارٹی کی اکثریت ہوتی ہے اسی کے وزرا بھی ہوتے ہیں اور پارٹی کے ممبر اس کی حمایت کرتے ہیں اس لیے اکثریت عدم اعتماد کا ووٹ پاس نہیں ہونے دیتی۔

اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ کابینہ ہی دراصل پارلیمان پر غالب رہتی ہے اور کابینہ کا سربراہ وزیر اعظم ہوتا ہے جس کے اختیارات بہت وسیع ہوتے ہیں۔ اگرچہ وہ مشورہ تمام وزیروں

سے کرتا ہے لیکن عملاً حکومت کی باگ ڈور اسی کے ہاتھ میں رہتی ہے۔

یہی وہ نازک مقام ہے جہاں جمہوریت اور شخصی حکومت کی سرحدیں بہت قریب ہوجاتی ہیں۔ اگر اس کی پارٹی کے ممبران بالخصوص کابینہ کے وزراء موثر رول ادا نہیں کرتے اور وزیراعظم کی شخصیت میں گم ہوجاتے ہیں اور اس کے ہر اقدام کو خواہ غلط ہی کیوں نہ ہو سراہتے رہتے ہیں تو پھر یہی وزیراعظم جمہوریت کی علامت کی بجائے ایک مطلق العنان فرماں روا بن جاتا ہے۔ اس کے برعکس اگر اس کی پارٹی کے لوگ ایمان دار ہوں، ملک و قوم کی بھلائی کے خواہاں ہوں اور وزیراعظم کو صحیح مشورے دیں، اس کی کارکردگی پر کڑی نظر رکھیں تو وہ انھیں نظرانداز نہیں کرسکے گا اور اس طرح چاہے جمہوریت کی بہت سی ظاہری رسمیں پوری نہ ہوں لیکن اس کی روح باقی رہے گی۔

اسلام میں اقتدار کا مالک اللہ تعالیٰ ہے

اسلام کے سیاسی نظام کی بنیاد اس عقیدہ پر ہے کہ انسان تو کیا کوئی ہستی بھی اس کی مستحق ہے نہ اہل کہ دوسروں پر فرماں روائی کرے، اپنی مرضی کے مطابق قانون بنائے اور دوسرے اس کی اطاعت کریں، ظاہر ہے کہ حق صرف اسی کو حاصل ہے جس نے اس کائنات کو بنایا ہے، جو اس کا مالک ہے اور جس کی فرماں روائی کائنات کے ذرّے ذرّے پر ہے۔ لیکن، جیسا کہ آپ نے ملاحظہ فرمایا، جمہوری نظریہ اس سے بالکل مختلف ہے۔ اس کی رو سے ہر ملک کے عوام ہی حاکم اعلیٰ ہیں لیکن یہ نظریہ اسلامی نقطۂ نظر سے صحیح نہیں ہے۔ اس کی کئی وجہیں ہیں۔

پہلی وجہ تو یہ کہ حاکم اعلیٰ اس ہستی کو کہتے ہیں جس کے اختیارات لامحدود ہوں، جو خودمختار ہو، جو اپنی لامحدود طاقت کی بنا پر ہر ایک پر حکمراں ہو، جس پر کوئی حاکم نہ ہو، جو کسی کے سامنے جوابدہ نہ ہو، جو کسی کا محتاج نہ ہو، اور جس کو فرماں روائی کا حق مالک ہونے کی بنا پر حاصل ہو، کسی کا دیا ہوا نہ ہو۔

اس اعتبار سے تو یہ حق کسی ملک کے لوگوں کو تو کیا ساری دنیا کے انسانوں کو بھی حاصل نہیں کیوں کہ یہ ایک ذرے کے بھی خالق نہیں اور قدم قدم پر حالات اور ایک ماورائی طاقت کے سامنے مجبور و محکوم نظر آتے ہیں۔ اس لیے عوام کو حاکم اعلیٰ نہیں کہا جاسکتا۔

دوسری صورت یہ ہوسکتی ہے کہ عوام کو کسی ماورائی طاقت نے حکومت کا حق دیا ہو، یہ

بات اس لیے تسلیم نہیں کی جاسکتی کیوں کہ یہ عوام کے "اقتدارِ اعلیٰ" کے منافی ہے۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ عوام کسی ماورائی طاقت کی طرف سے حاکم بنائے گئے ہیں تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ عوام سے اوپر بھی کوئی طاقت ہے، جس کے سامنے عوام جوابدہ ہیں اور یہ جمہوریت کے بنیادی اصول یعنی "عوام کے اقتدارِ اعلیٰ" کے خلاف ہوگا۔

اگر عوام کو کسی دوسرے مفہوم میں "حاکم اعلیٰ" مانا جاتا ہے تو وہ یہاں زیر بحث نہیں بہرحال اسلام کا نظریہ یہ ہے کہ حکومت کا اختیار اس کائنات کے خالق و پروردگار ہی کے ہاتھ میں ہے اور حکومت کی علامت ہے فرمان جاری کرنا، قانون بنانا۔ اس اعتبار سے قانون بنانے کا حق کسی مخلوق کو حاصل نہیں، یہ حق صرف اللہ کا ہے۔

خلیفہ نائب ہے نہ کہ خودمختار

پس اسلامی نقطۂ نظر سے اصل حاکم تو اللہ تعالیٰ ہی ہے، لیکن بعض تکوینی مصلحتوں کی بنا پر اس نے اپنے قوانین و فرامین بعض مخصوص انسانوں پر نازل فرمائے اور ان ہی کے ذریعہ نافذ بھی فرمائے ہیں۔ یہ مخصوص انسان انبیاء کے نام سے مشہور رہے ہیں جنھوں نے ہمیشہ یہی اعلان کیا ہے کہ حاکم تو صرف اللہ ہے، ہم اسی کے محکوم ہیں اور اسی کے قوانین نافذ کرنے پر مامور ہیں اور اسی کی مرضی کے مطابق معاشرے کا انتظام کرنا چاہتے ہیں۔

ان کا یہ دعویٰ ایک اقلیت نے ضرور تسلیم کیا لیکن اکثریت یہی کہتی رہی ہے کہ ہماری نظر میں تو تم خود ہی اپنی طرف سے احکام و قوانین پیش کر رہے ہو، اللہ نے تمہیں اپنا نائب یا نمائندہ نہیں بنایا۔

اس معاملے میں جمہوری نقطۂ نظر یہ ہے کہ عوام چونکہ اپنے اقتدار اور طاقت کا استعمال و اظہار بلاواسطہ خود نہیں کرسکتے اس لیے یہ حق (یعنی حکومت کرنے کا حق) اپنے نمائندوں کے سپرد کردیتے ہیں[1]، اور یہ نمائندے اصلی "حاکم اعلیٰ" (یعنی عوام) کی مرضی کی ترجمانی کرنے پر مامور ہوتے ہیں اور

---

[1] بظاہر یہاں اسلامی نظریۂ نمائندگی اور جمہوری نمائندگی میں یک گونہ مماثلت نظر آتی ہے، یعنی یہ کہ "اسلامی حکام" بھی یہی کہتے ہیں کہ ہم حاکم اعلیٰ کے نمائندے ہیں اور جمہوریت کے تحت حکام بھی یہی کہتے ہیں کہ ہم "حاکم اعلیٰ" کے نمائندے ہیں۔ لیکن یہاں ایک بنیادی فرق بھی ہے، وہ یہ کہ عوام جنھیں حاکم اعلیٰ تسلیم کیا جاتا ہے اپنی طاقت کا استعمال و اظہار کر ہی نہیں سکتے یعنی ملک کا ہر فرد حکمراں نہیں بن سکتا (اگر بن گیا تو کس پر حکومت کرے گا؟) اس کے برعکس اسلام جسے "حاکم اعلیٰ" تسلیم کرتا ہے وہ =

عوام ہی کے سامنے جوابدہ سمجھے جاتے ہیں۔

لیکن اس معاملے میں بھی آپ دیکھ چکے ہیں کہ اختلاف رائے ہے، اور اکثر لوگوں کا کہنا یہی ہے کہ یہ "نمائندے" کسی طرح بھی عوام کے نمایندے نہیں ہوتے اور نہ ہی ان کی مرضی کے ترجمان ہوتے ہیں[1] بلکہ اپنی مرضی سے قوانین بناتے اور نافذ کرتے ہیں، اگرچہ کہتے یہی ہیں کہ ہم "حاکم اعلیٰ" کی مرضی کے ترجمان ہیں۔

جمہوری اور اسلامی نظام میں یہ فرق بہت واضح ہے کہ "اقتدار اعلیٰ" کے مالک عوام اپنی طاقت کا استعمال نہیں کر سکتے اور اس کے اظہار کے لیے اپنے نمایندے منتخب و مقرر کرنے کے محتاج ہیں جب کہ اللہ تعالیٰ ہر حال میں حاکم ہے، اپنے نمایندے مقرر کرنے سے پہلے اس کی حکومت جس طرح تھی اسی طرح نمایندے مقرر کرنے کے بعد بھی رہتی ہے، اس سے اس کی فرماں روائی میں فرق نہیں آتا۔

دوسری بات یہ کہ جمہور کے نمایندے عام طور پر اپنے "حاکم اعلیٰ" کی مرضی کے خلاف عمل کرتے ہیں جب کہ اللہ تعالیٰ کے منتخب و مقرر کردہ انبیا علیہم السلام ہمیشہ اس کی مرضی کے ترجمان رہے ہیں کیونکہ وہ عالم الغیب ہے، مستقبل کے بارے میں بھی اسی طرح جانتا ہے جس طرح ماضی کے بارے میں اس لیے اس منصب پر اس نے ہمیشہ بہترین انسانوں ہی کا تقرر فرمایا ہے جو ہمیشہ اس کے وفادار بندے ثابت ہوئے ہیں۔ لیکن جب معاملہ خلیفہ یا "امیرالمومنین" کا آجاتا ہے تو نوعیت بدل جاتی ہے۔

اسلامی کی تاریخ میں منصب خلافت اس وقت اور بھی ابھر کر سامنے آگیا تھا جب اللہ کے آخری رسول حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہو گیا تھا۔ اس وقت آپؐ کے صحابہ کو شدت کے ساتھ اس کا احساس ہو رہا تھا کہ کوئی شخص آپؐ کی خلافت کا منصب سنبھالے۔

= واقعی حکومت کر رہا ہے اور ذرہ ذرہ پر فرماں روائی کر رہا ہے، اس کی حکومت ابدی، وہ نمایندے مقرر کرنے سے پہلے بھی حکمراں تھا اور بعد میں بھی اسی طرح حاکم ہے۔

[1] اس کی ایک واضح مثال یہ ہے کہ درحقیقت کسی بھی ملک کے لوگ جنگ اور اس کی ہولناک تباہیوں کے متمنی نہیں، لیکن دنیا ہر روز ایک تباہ کن جنگ کے قریب بڑھتی جا رہی ہے۔ تباہی کے اس غار کی طرف کون دھکیلے لیے جا رہا ہے؟ کیا دنیا کے عوام کی یہی مرضی ہے؟ اگر نہیں تو پھر یہ حکمراں عوام کی مرضی کے مطابق حکومت کر رہے ہیں؟ کیا یہ عوام کے ترجمان ہیں؟

چنانچہ حضرت ابوبکرؓ کا تقرر ہوگیا اور پھر یہ سلسلہ شروع ہونے کے بعد صدیوں تک چلتا رہا۔

بالکل ابتدائی دور ہی سے خلفاءؓ، صحابہؓ اور مسلمانوں کے ذہنوں میں یہ بات واضح تھی کہ خلیفہ سے کیا مراد ہے، اس کے منصب کی کیا اہمیت ہے، خلیفہ کے اختیارات کیا ہیں، اس کی کیا ذمہ داریاں ہیں اور مسلمانوں کے اس سلسلے میں کیا فرائض اور ذمہ داریاں ہیں۔ وہ جانتے تھے خلیفہ وہ تمام امور انجام دے گا جو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی حیات مبارکہ میں انجام دیتے رہے تھے، یعنی اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ دستور کو نافذ کرنا اور اس کے دائرۂ نفاذ کو وسیع کرنا۔ یہ دستور الٰہی بہ شکل قرآن مرتب و مجلد موجود تھا، اس کی لفظی تشریح آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال (یعنی حدیثوں) کی شکل میں موجود تھی اور اس کا عملی نمونہ خود آپؐ کی سیرت اور آپ کے قائم کردہ نظام میں موجود تھا۔ بالفاظ دیگر منصب خلافت کی نوعیت اور ذمہ داری وہی تھی جو اللہ کے بھیجے ہوئے رسولوں کی رہی تھی البتہ چند اہم تبدیلیاں ہوگئی تھیں۔ پہلی تو یہ کہ نبوت و رسالت کا سلسلہ ختم ہوچکا تھا یعنی اللہ تعالیٰ کے دستور کو نافذ کرنے والوں کا براہِ راست اللہ کی طرف سے تقرر ہونے کا سلسلہ ختم ہوگیا تھا، اور اب اس منصب پر انسانوں کے ذریعہ تقرر ہونے لگا۔

دوسری یہ کہ پہلے اللہ تعالیٰ اپنے قوانین بلاواسطہ یا صرف فرشتے کے ذریعہ نازل فرماتا رہا تھا، اب یہ سلسلہ بھی ختم ہوگیا۔ اب خلیفہ کی راہ نمائی کے لیے ایک مکمل اور جامع دستور بہ شکل قرآن اور خود آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت تھی اور ان ہی کی روشنی میں دستور الٰہی کو نافذ کرنا تھا۔ چنانچہ آپؐ کے بعد خلفائے راشدینؓ اور ان کے بعد اور بھی بہت سے خلفاء نے یہ کام بخوبی انجام دیا۔

اسلام اور جمہوریت کا موازنہ

بدلتے ہوئے حالات اور وقت کے تقاضوں کے پیش نظر علمائے کرام اور مفکرین اسلام نے سیاست کو موضوع بنا کر خلافت کے اصول بھی مدوّن کیے۔ یہاں ان سب کا تفصیلی بیان تو ممکن نہیں البتہ ہم ان بنیادی اصولوں کا مختصر جائزہ پیش کرنا چاہتے ہیں جن سے جمہوری نظام اور اسلامی نظام کے تقابلی مطالعے میں مدد مل سکے۔

(۱) جمہوری نظام میں مملکت کا سربراہ عوام کا نمایندہ سمجھا جاتا ہے۔ اسلام میں خلیفہ

عوام کا نمایندہ نہیں ہوتا بلکہ وہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا نائب یا نمایندہ ہوتا ہے، اور اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی مرضی کی ترجمانی کرنے پر مامور ہوتا ہے، نہ کہ "امت" کی مرضی کی۔

(۲) اسلامی نظام کی رو سے شرعی قانون کو بالادستی حاصل ہوتی ہے، قرآن کو اللہ تعالیٰ کا قانون مانا جاتا ہے، یہ اللہ تعالیٰ کی مرضی کا مظہر ہے۔ خلیفہ اسی کا پابند ہوتا ہے اور اسی کی پابندی کا عہد کرتا ہے، اسی کو نافذ کرنے کا اقرار کرتا ہے اور امت اسی قانون کی پابندی کا عہد کرتی ہے یعنی بیعت میں اسی کا عہد کرتی ہے۔

جمہوری نظام میں ایک مرتب دستور ہوتا ہے، یہ دستور ملک کے "اقتدار اعلیٰ" یعنی عوام کے اقتدار اور ان کی مرضی کا مظہر ہوتا ہے اور عوام اور اس کے نمایندے اسی دستور کی پابندی کا اقرار کرتے ہیں[۱]

(۳) اگر کوئی خلیفہ انتخاب کے بعد اپنی ذاتی زندگی میں دستورِ الٰہی کی پابندی نہیں کرتا لیکن دوسروں کو اس دستور کے خلاف حکم بھی نہیں دیتا تو ایسے خلیفہ کی بہرحال اطاعت کی جاتی رہے گی بالخصوص جب کہ اس کو برطرف کرنے میں زیادہ فساد اور خانہ جنگی کا اندیشہ ہو۔ یہی معاملہ اس خلیفہ کے ساتھ رہے گا جو اپنی طاقت کے بل پر خلیفہ ہو جائے۔ امت کا یہی عمل بھی رہا ہے[۲]

جمہوریت میں بھی صورتِ حال کچھ ایسی ہی رہتی ہے۔ اگر حکومت عوام کی مرضی کی خلاف ورزی کرنے لگے تو عوام اس کو زور مٹا نہیں سکتے۔ انھیں انتظار کرنا پڑے گا کہ کب موجودہ حکومت ختم ہو اور پھر دوسری حکومت قایم ہو۔ ٹھیک اسی طرح جس طرح لوگ ایک بادشاہ یا خلیفہ کی موت یا اس کی برطرفی کے منتظر رہتے تھے۔

(۴) براہِ راست عوام تو کیا خواص بھی اپنی پسند کا متفقہ طور پر خلیفہ منتخب نہیں کر سکتے ان میں یقیناً اختلاف رائے ہوگا، نتیجہ میں تصادم اور پھر خوں ریزی کا سلسلہ شروع ہو جائے جو نہیں کہا جا سکتا کب ختم ہوگا۔

اسلام میں اسی صورت کو ترجیح دی گئی ہے کہ امت کے سب سے زیادہ متقی اور پرہیزگار افراد، جن کی سیرت قرآن و حدیث سے زیادہ سے زیادہ قریب ہو، معتمد سمجھے جائیں وہ

---

[۱] یہ دستور عوام کی مرضی سے بدلا بھی جا سکتا ہے لیکن اس کی شکل خواہ کچھ بھی رہے قوم اسی کی وفادار سمجھی جاتی ہے۔
[۲] یہ بات جس انداز میں کہی گئی ہے اس سے غلط فہمی پیدا ہوتی ہے۔ تفصیل کا یہ موقعہ نہیں ہے۔ (جلال الدین عمری)

باہمی مشورے سے کسی بہترین فرد کا انتخاب کرلیں۔ یہ اصول حضرت عمرؓ نے اپنے بعد خلیفہ کے انتخاب کا جو طریقہ تجویز کیا تھا اس سے بالکل واضح ہے۔

لیکن جمہوریت میں نمایندگی اور اعتماد کا معیار "تقویٰ" نہیں بلکہ کثرتِ ووٹ ہے اور مختلف پارٹیوں کا میدان میں آنا اور الیکشن لڑنا جمہوریت کی علامت سمجھی جاتی ہے۔

(۵) اسلام نے اس کی حوصلہ افزائی نہیں کی کہ لوگ مناصب کی خواہش وطلب کے ساتھ میدان میں آئیں اور پھر انھیں مناصب دیئے جائیں۔

جمہوریت میں یہ لازمی ہے۔

اسلام کے سیاسی نظام اور موجودہ جمہوریت کے درمیان پائے جانے والے بعض نمایاں اختلافات کا یہاں ذکر کیا گیا ہے۔ تفصیلات سے بحث نہیں کی گئی ہے۔

اسلامی معاشرت پر مولانا سید جلال الدین عمری کی تصنیفات

عورت ۔ اسلامی معاشرہ میں

عورت دورِ قدیم میں۔ عورت دورِ جدید میں۔ اسلام میں عورت کا مقام۔ عورت کا دائرۂ کار۔ جنسی تعلقات کی اجازت اور اس میں حدود کی پابندی یہ ہیں بعض وہ موضوعات جن سے اس علمی وتحقیقی کتاب میں بحث کی گئی ہے۔ ہندوستان وپاکستان سے اس کے ایک درجن سے زیادہ ایڈیشن چھپ چکے ہیں۔

قیمت ۲۵ روپئے

مسلمان عورت کے حقوق اور ان پر اعتراضات کا جائزہ

کتاب وقت کی اہم ضرورت پوری کرتی ہے۔ اس کے بعض عنوانات سے اس کی اہمیت کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ عورت کا معاشی مسئلہ۔ مہر کے احکام۔ تعدد ازواج۔ طلاق کا مسئلہ۔ مطلقہ کا نفقہ۔ خلع کی نوعیت۔ عورت کا حق وراثت۔ قیمت ۲۰ روپے لائبریری ایڈیشن ۳۵ روپئے

ملنے کا پتہ

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور علی گڑھ

تاریخ تہذیب
(قرآن کے نقطۂ نظر کا مطالعہ)

جناب سعود عالم قاسمی

ماقبل تاریخ (Pre history) کی تہذیب کیا تھی؟ کیا اس دور میں بسنے والا انسان نرا وحشی اور غیر مہذب تھا یا اس کی کوئی تہذیب تھی۔ اگر تھی تو وہ کیا تھی کن بنیادوں پر قائم تھی؟ مورخین اور محققین کے لیے اس کی دریافت کا مسئلہ خاصا پیچیدہ اور دشوار ثابت ہوا ہے۔ اس دشواری کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ تاریخ کی شروعات اس وقت سے ہوتی ہے جب انسان لکھنے اور پڑھنے کا طریقہ دریافت کرتا ہے، اور ماضی کو حال اور مستقبل تک پہونچانے کی ابتدائی شکل پیدا ہو جاتی ہے[1] مگر تہذیب کی ابتدا اسی وقت سے ہوتی ہے جب انسان اس دنیا میں آتا ہے اور زندگی گزارنے اور سنوارنے کا عمل شروع کرتا ہے، زمین پر انسان کے آباد ہونے سے لے کر نوشت وخواند کی پہلی منزل تک کا عرصہ خواہ طویل ہو یا مختصر اپنی ایک مستقل حیثیت اور اہمیت رکھتا ہے۔ اس لیے کہ وہی اولین ورثہ ہے جو تغیر اور ترقی کے منازل طے کرتا ہوا مختلف شکلوں میں ہمارے پاس پہونچا ہے، لیکن ہمارے پاس اپنے اس اولین ورثہ کی کھوج اور تلاش کا کوئی معتبر اور قابل اعتماد ذریعہ نہیں ہے۔ دور جدید کے محققوں نے اپنی انتھک کوششوں اور تلاش بسیار کے بعد جو کچھ دریافت کیا ہے وہ کسی تہذیب کے خط وخال کا سراغ لگانے کے لیے ناکافی ہے، پھر اس کا قطعی ہونا اور معیار صحت پر پورا اترنا بھی ضروری نہیں ہے۔ اب تک جو چیزیں قبل از تاریخ کی تہذیب کا پتہ لگانے میں معاون سمجھی گئی ہیں وہ قدیم نقوش، کتبات، اوزار، آثار، افسانے

---

[1] انسانی تحریر کے قدیم ترین ریکارڈ کا جو سراغ مل سکا ہے وہ تین ہزار سال قبل از مسیح کا ہے۔ یہ ریکارڈ تین مقامات پر پائے گئے (۱) وادی نیل میں (۲) موسوپوٹامیہ میں (۳) وادی انڈس میں۔ ان تین قسم کی تحریروں میں صرف پہلی دو تحریریں پڑھی جا سکی ہیں جبکہ تیسری تحریر ناقابل فہم ہے۔ ملاحظہ ہو LEONARD COTTRELL, THE ANVIL OF CIVILIZATION, P.19 LONDON.

محاکات مادی اجزا اور قیاسات ہیں ان ہی کو مطالعہ تہذیب کا خام مواد سمجھا گیا ہے۔ مگر ان میں بھی کوئی تسلسل اور ربط نہیں ہے ان کی بہت سی کڑیاں گم ہیں جن کو محض عقلی مفروضوں کے سہارے جوڑا جاتا ہے۔ ان کے بہت سے نتائج مبہم ہیں جن کو منطقی شکل دینے کی کوشش کی جاتی ہے' ان ناقص تحقیقات کی بنیاد پر کسی تہذیب کے بارے میں حتمی رائے نہیں قائم کی جاسکتی' زیادہ سے زیادہ اس کا ایک مجمل سا تصور کیا جاسکتا ہے۔

اب تک ابتدائی انسانی تہذیب کے متعلق متعدد نقطہائے نظر سامنے آچکے ہیں۔ ان میں سے ایک نقطۂ نظر وہ ہے جس کی ترجمانی فرائڈ کرتا ہے۔ اس نے انسانی تہذیب کے تین ادوار قرار دئے ہیں۔ پہلے دور میں انسان وحشت وظلمت اور جہالت وحیوانیت میں مبتلا تھا اس کی کوئی تہذیب نہیں تھی' اس دور کو وہ دور سیاہ (Dark age) سے تعبیر کرتا ہے' دوسرا دور وہ ہے جب کہ انسان خدا اور مذہب کے تصور سے مانوس ہوتا ہے اور ان دیکھی طاقت کی پرستش کرنے لگتا ہے' اس سے ڈرتا ہے' اس کے آگے سر جھکاتا ہے اور ایک خاص طرز زندگی گزارنا شروع کر دیتا ہے اس کو وہ دور مذہب (Religioseage) کا نام دیتا ہے' تیسرا دور وہ ہے جب انسان اپنی عقل ودانش کے تکمیلی مرحلہ میں داخل ہوتا ہے اور ایجادات و انکشافات کے دروازے پر دستک دیتا ہے اور ترقی کے مراحل طے کرتا ہے' یہ اس کے نزدیک دور سائنس (Science age) ہے[1]

دوسرا نقطۂ نظر فرانسیسی ماہر معروضیت اگسٹ کامٹ کا ہے۔ اس کائنات کے بارے میں انسان نے جو نظریات قائم کیے ان کو وہ تین مراحل میں تقسیم کرتا ہے۔ پہلا مرحلہ اس کے نزدیک مذہب کا ہے اس میں ہر واقعہ کی توجیہ غیبی قوتوں کی مدد سے کی جاتی ہے' دوسرا مرحلہ مابعد الطبیعاتی (Meta-physical)۔ ہے جس میں توجیہ کا مدار مجرد قوتوں پر رکھا جاتا ہے۔ مثلاً حیات کی توجیہ "قوت حیات" کی مدد سے' حرارت کی توجیہ "قوت حرارت" کی مدد سے چیزوں کے گرنے کی توجیہ "کشش ثقل" کی مدد سے' وغیرہ ذالک۔ تیسرے مرحلہ میں واقعات کی توجیہ ان کے اسباب کی روشنی میں کی جاتی ہے یعنی واقعات کو کچھ ماسبق واقعات کی جانب منسوب کیا جاتا ہے جو مقررہ قوانین کے تحت ان کو وجود میں لانے کا باعث ہوئے ہیں[2]

---

[1] محمد قطب' شبہات حول الاسلام صـ ۱۱ مطبوعہ بیروت ۱۹۷۳ء

[2] ولیم ارنسٹ ہاکنگ' انواع فلسفہ صـ ۲۷ اردو ترجمہ ظفر حسین خاں' علی گڑھ ۱۹۵۶ء

تیسرا نقطۂ نظر مارکسی دانشوروں کا ہے، وہ تہذیب کی ابتدا اس وقت سے تسلیم کرتے ہیں جب انسان نے زراعت کے میدان میں قدم رکھا وہ یہ فرض کرتے ہیں کہ فطری انسان ایک جاہل مطلق ہستی تھا اور اس میں تبدیلی اس وقت آئی جب وہ زراعت کی زندگی میں داخل ہو کر تعلیم کی منزل تک پہونچا۔[۱]

چوتھا نقطۂ نظر یہ ہے کہ انسان کی اولین تہذیب زراعتی تہذیب نہیں بلکہ شکارگاہی تہذیب تھی ابتدائی انسان (premitive man) اپنا گزر بسر شکار سے کرتا تھا یہی اس کی خوراک کا ذریعہ تھا، پھر اس نے دریافت کیا کہ زمین کو صاف کرنے اس میں بیج ڈالنے اور پودا لگانے سے اسے پھل اور اناج مہیا ہو سکتے ہیں جن سے وہ اپنی زندگی بہتر طریقے سے گزار سکتا ہے۔ نتیجۃً زراعت وجود میں آئی۔[۲]

فرائڈ یہ کہنا چاہتا ہے کہ نوع انسان کی ابتدا وحشت اور تاریکی سے ہوئی، اس دور کا انسان وحشی اور جاہل تھا وہ تہذیب سے ناآشنا تھا پھر بتدریج وہ مذہب اور تہذیب سے آشنا ہوا اور تیسرے مرحلہ میں پہنچ کر اس کی تہذیب پختہ اور مکمل ہوئی، جبکہ کامٹ یہ تسلیم کرتا ہے کہ انسان اپنے نظریۂ کائنات کی ابتدا مذہب سے کرتا ہے گویا انسانی تہذیب کے ارتقا میں جو محرکات کارفرما ہیں ان میں پہلے مذہب پھر قوانین فطرت اور پھر خارجی محرکات آتے ہیں۔ دوسرے مغربی دانشور انسان کی اس ابتدائی مذہبیت کی وجہ کسی مافوق الفطرت ہستی کی ہدایات کو نہیں قرار دیتے بلکہ جہالت اور وحشت ہی کو قرار دیتے ہیں جو ایسے جذبات پیدا کرتے ہیں جن میں خوف و دہشت غالب رہتا ہے۔ وہ خوف و ہراس کی وجہ سے ہی انسان کو خدا پرستی کی طرف جھکتا ہوا دکھانے کی کوشش کرتے ہیں۔[۳] کامٹ گویا یہ کہنا چاہتا ہے کہ انسان کا اپنا شعور ہے جو بتدریج تخلیق تہذیب کا باعث بنا ہے۔ کیونکہ اس کا انداز فکر اس کی معلومات اور حالات میں تبدیلی کے ساتھ بدلتا چلا جاتا ہے، مارکسی نظریہ اس بات پر زور دیتا ہے کہ انسانی تہذیب کی شروعات زراعت سے ہوتی ہے اس لیے اولین تہذیب زراعتی تہذیب تھی، انسان کے وسائل اور مسائل زراعت سے وابستہ تھے اور اس کے فکر و عمل کا میدان وہی تھا۔ ول ڈورانٹ اسی بات کو اس انداز میں

---

۱ کیلے، کوالژون، تاریخی مادیت ص ۱۹۳، ماسکو ۱۹۷۶ء

۲ LEONARD COTTRELL, THE ANVIL OF CIVILIZATION, P.21 LONDON

۳ ولیم ارنسٹ ہاکنگ، انواع فلسفہ ص ۲۵

کہتے ہیں (Culture Suggests agriculture) تہذیب زراعت کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔[1] تاہم یہ ممکن ہے کہ بقائے حیات کی خاطر خوراک مہیا کرنے کے لیے انسان نے شکار کے ساتھ زراعت کے عمل کو بھی اپنایا ہو۔ مگر زراعت یا شکار کسی بھی صورت میں اس کی تہذیب کی مکمل ترجمان نہیں ہوتی اس لیے کہ محض ضروریاتِ زندگی کا پورا کرنا تہذیب نہیں ہے۔

مغربی دانشور یہ مان کر چلتے ہیں کہ انسان صناع فطرت کا ایسا شاہکار نہیں ہے جسے ایک ہی وقت میں کامل وجود عطا کر دیا گیا ہو۔ بلکہ وہ بتدریج انسان کے درجہ تک پہنچا ہے اور حالات اور ماحول نے اس میں مہذب بننے کی صلاحیت پیدا کی ہے۔ پھر ترقی کا جو تصور آج کے ان کے ذہنوں میں ہے اسی معیار پر وہ ماضی کو تولنے کی کوشش کرتے ہیں اور اس کے نتیجہ میں اپنے آپ کو مجبور پاتے ہیں کہ وہ دور اول کے انسان کو وحشی اور غیر مہذب قرار دیں۔ عقلی لحاظ سے یہ باور کرنا قطعی مشکل ہے کہ تاریخ کے کسی بھی دور میں پوری کی پوری انسانی آبادی وحشت وظلمت اور حیوانیت کا شکار رہی ہوگی، انسان جانوروں کی زندگی گزارتا رہا ہوگا اور وہ صرف ایک ارضی جانور اور غیر مہذب ہوگا، اسے اپنے اور کائنات اور خدا کے بارے میں کچھ بھی واقفیت نہیں رہی ہوگی اور اس نے ان اہم مسائل پر کبھی غور کیا ہوگا۔ تاریخی طور پر بھی اس بات کا کوئی ثبوت اب تک فراہم نہیں کیا جا سکا ہے، محض قیاسات کی بنیاد پر اتنی بڑی بات کسی طرح صحیح نہیں ہو سکتی جبکہ ہم بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اس دور کا انسان نہایت ذہین اور جستجو پسند تھا[2] البتہ یہ ممکن ہے کہ پوری نوعِ انسانی میں کوئی گروہ تاریخ کے کسی مرحلہ میں عام انسانی آبادی سے الگ ہو گیا ہو اس کی بود و باش اور طرز زندگی عام انسانی زندگی سے مختلف ہو گئی ہو اور اس خطۂ ارضی میں کوئی وقت ایسا بھی آیا ہو کہ نہ کوئی مصلح اس میں آیا ہو اور نہ کوئی ایسا طبقہ ابھرا ہو جس نے وہاں زندگی گزارنے کا طریقہ اور مقاصد کی تعلیم دی ہو، غاروں میں بسنے والے انسانوں کے متعلق جو باتیں سوچی جا سکتی ہیں انھیں پوری بنی نوع انسان پر منطبق کرنا بہت بڑی زیادتی ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس دور کا انسان غیر متمدن تھا اسباب و وسائل پر اسے پوری دسترس حاصل نہیں تھی اس لیے اسے مشکلات کا زیادہ سامنا کرنا پڑا تھا۔ ول ڈورانٹ اس بات پر زور دیتا ہے کہ:۔

---

[1] Will Durant, our oriental heritage, P. 2, New York 1954

[2] ولیم ارنسٹ ہاکنگ، انواع فلسفہ ۳۹

"وحشی (Savage) بھی ایک اہم مفہوم کے مطابق مہذب ہے اس لیے کہ وہ محتاط انداز میں اپنے قبائلی ورثہ کو اپنے بچوں تک منتقل کرتا ہے اور یہ قبائلی ورثہ معاشی، سیاسی، ذہنی اور اخلاقی عادات اور اداروں کا مجموعہ ہوتا ہے۔ جسے اس نے اپنی کوششوں سے زمین پر باقی رہنے اور لطف اندوز ہونے کے لیے ترقی دی ہے"[1]

ہمارے پاس ایک دوسرا ذریعہ معلومات بھی ہے جو تاریخ تہذیب کے اس پہلو پر اچھی روشنی ڈالتا ہے یہ ذریعہ وحی الٰہی ہے جو آسمانی کتابوں کی شکل میں ہمارے پاس موجود ہے مگر قرآن کے علاوہ دیگر آسمانی کتابیں اتنی بار ترمیم و اضافہ کا شکار ہوئی ہیں کہ ان کی روایات مشکوک ہوگئی ہیں اور ان کے بیانات میں تضاد اور ابہام پیدا ہوگیا ہے وحی الٰہی کی آخری کتاب یعنی قرآن اس ترمیم و اضافہ سے محفوظ ہونے کی بنا پر غیر مشکوک اور مستند ذریعہ معلومات ہے قرآن نے گزری ہوئی قوموں اور ان کے تصورات و مذاہب کے بارے میں جو کچھ کہا ہے وہ واقعی اور قطعی ہے۔ مگر چونکہ قرآن کا مقصد محض واقعہ نگاری نہیں ہے اس لیے اس میں ماضی کی تمام قوموں کی تہذیبوں کا تذکرہ نہیں ملتا اور جن کا ملتا ہے وہ بھی تاریخی اور تمدنی نقطۂ نظر سے نہیں بلکہ عبرت و نصیحت کے پہلو سے ہے۔ اس کے باوجود یہ تذکرے بڑی حد تک ہماری رہنمائی کرتے ہیں بالخصوص آغاز تہذیب کے سلسلہ میں ہم اس کے بعد کسی حتمی نتیجہ تک پہنچ سکتے ہیں۔

قرآن اس کی تردید کرتا ہے کہ انسان اپنے ابتدائی عہد میں وحشی اور غیر مہذب تھا، قرآن کے نظریۂ تاریخ کی رو سے انسانی تہذیب کی تاریخ اتنی ہی قدیم ہے جتنی خود انسانی کی، وہ جب اس دنیا میں آیا تو وہ نرا وحشی نہیں تھا بلکہ اپنے ساتھ وہ تعلیمات بھی لایا تھا جو اللہ نے اسے دی تھیں (البقرہ ۳۱) اس لیے وہ جانتا تھا کہ وہ اس دنیا میں کیوں آیا ہے۔ اسے کیا کرنا ہے کس طرح زندگی گزارنی ہے اور کس کی مرضی کی پابندی لازمی ہے۔ اور کس طرح دنیا کی تعمیر و ترقی کا نقشہ اسے تیار کرنا ہے۔ آدمؑ کو جنت ارضی کی خلافت سونپی گئی تو اللہ کا حکم ہوا:

قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا ۚ فَإِمَّا	تم سب یہاں سے اترجاؤ پھر جو میری طرف
يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ	سے کوئی ہدایت تمہارے پاس پہنچے تو جو لوگ

---

[1] Our Oraiatal heritage, P.5

هُدَایَ فَلَاخَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَلَاهُمْ یَحْزَنُوْنَ ۝

میری اس ہدایت کی پیروی کریں گے ان کے لیے کسی خوف اور رنج کا موقع نہ ہوگا۔

پھر وہ ہدایت آئی اور لوگوں کو وہ روشنی حاصل ہوئی جس کی رہنمائی میں زندگی گزارنے کا حکم دیا گیا تھا' اس ہدایت کے بعد یہ متعین ہو جاتا ہے کہ انسانوں کی پہلی تہذیب الٰہی تہذیب تھی اور آسمانی ہدایت پر مبنی تھی۔ قرآن اس بات پر زور دیتا ہے کہ ابتدائی ایام میں انسان ایک ہی عقیدہ اور ایک ہی نظریہ زندگی رکھتا تھا' اور وہ عقیدہ شرک و بت پرستی یا الحاد و دہریت کا نہیں بلکہ توحید کا عقیدہ تھا اور اسی بنیاد پر ایک امت وجود میں آئی تھی[1] قرآن نے اس سلسلہ میں جو انکشاف کیا ہے اس سے اس تہذیب کا پورا تصور ہمارے سامنے آتا ہے'

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَّاحِدَةً ۟ فَبَعَثَ اللّٰهُ النَّبِيّٖنَ مُبَشِّرِيْنَ وَمُنْذِرِيْنَ ۪ وَاَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيْمَا اخْتَلَفُوْا فِيْهِ ۭ وَمَا اخْتَلَفَ فِيْهِ اِلَّا الَّذِيْنَ اُوْتُوْهُ مِنْۢ بَعْدِ مَا جَاۗءَتْهُمُ الْبَيِّنٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۚ (البقرہ : ۲۱۳)

ابتدا میں سب لوگ ایک ہی طریقہ پر تھے (پھر یہ حالت باقی نہ رہی اور اختلافات رونما ہوئے) تب اللہ نے نبی بھیجے جو راست روی پر نشارت دینے والے اور کج روی کے نتائج سے ڈرانے والے تھے اور ان کے ساتھ کتاب برحق نازل کی تاکہ حق کے بارے میں لوگوں کے درمیان جو اختلافات رونما ہو گئے تھے ان کا فیصلہ کرے اور اختلافات ان لوگوں نے کیا جن کو حق کا علم دیا جا چکا تھا انھوں نے روشن ہدایات پا لینے کے بعد محض اس لیے حق کو چھوڑ کر مختلف طریقے نکالے کہ وہ آپس میں زیادتی کرنا چاہتے تھے۔

اس آیت سے چند نتائج اخذ کیے جا سکتے ہیں۔ اول یہ کہ۔

ابتدا میں انسانی آبادی مختصر اور محدود ہونے کی وجہ سے ایک ہی جگہ تھی اور انسانوں کے معتقدات و تصورات' مراسم و اعمال اور معاشرتی اطوار ایک جیسے تھے۔ دوم یہ کہ چونکہ انسانیت

---

[1] تفسیر ابن جریر طبری بقرہ آیت ۲۱۳

کی ابتدا حضرت آدمؑ سے ہوئی اور آدمؑ پہلے انسان ہونے کے ساتھ پہلے نبی بھی تھے اس لیے ان کی اولاد میں انہی تعلیمات اور نظریات نے رواج پایا جن کی تبلیغ آدمؑ نے کی یعنی ایک خدا کی پرستش اور بندگی، اس کے احکام بجا لانا اس کی مرضی کے مطابق زندگی گزارنا وغیرہ۔ سوم کہ پھر آبادی کے بڑھنے اور پھیلنے اور حالات وکوائف کی تبدیلی کے ساتھ ان کے افکار وخیالات بھی متاثر ہوئے اور رفتہ رفتہ ان میں باہم اختلاف کی صورتیں پیدا ہوئیں ان کی زندگیاں مختلف سمتوں کی مسافر بن گئیں، ان میں غلط قسم کے افکار اور خرافات نے بھی جنم لیا، نفسانی خواہشات بھی دامن گیر ہوگئیں، شیطانی وسوسوں نے صراطِ مستقیم سے ہٹانے کی سعی کی، آباؤ اجداد کی محبت اور عظمت کے جذبات نے ان کو خدائی مقام دلایا اور اس طرح ان کے نظام زندگی کا محور تبدیل ہوگیا۔ چہارم یہ کہ اس صورتِ حال میں انبیاء ورسل ان کی ہدایت کے لیے بھیجے گئے پھر ان کی تعلیمات بعض لوگوں کی ہدایت کا ذریعہ ثابت ہوئیں جبکہ دوسرے لوگ اپنی انحراف کی روش پر چلتے رہے، اور انسانی آبادی اسی طرح گروہ درگروہ بٹتی شعوب وقبائل میں پھیلتی چلی گئی، آگے چل کر ہر خاندان باہر اکائی قوم کی شکل اختیار کرگئی اور ان کی جداگانہ تہذیبیں وجود میں آگئیں۔ اور روئے زمین پر اصولی طور پر دو تہذیبیں رہ گئیں ایک تو وہ اصل ابتدائی تہذیب جو ہدایت الٰہی پر قائم تھی اور دوسری وہ تہذیب جو اس سے انحراف کے نتیجہ میں پیدا ہوئی۔

ماہرین علم الاقوام کا ایک گروہ بھی اسی نظریہ تاریخ تک پہنچا ہے۔ اس کی تحقیقات یہ ثابت کرتی ہیں کہ ابتدا میں روئے زمین پر ایک ہی تہذیب تھی جو تمام انسانوں کی مشترکہ تہذیب تھی، جس کو اولین تہذیب (Primitive culture) کہا جاتا ہے۔ وہ اس بات پر بھی زور دیتے ہیں کہ اس تہذیب میں صرف ایک خدا کا تصور تھا، اسی کی پرستش ہوئی تھی اور انسان کے افکار واعمال کا محرک خدا کی مرضی تھی[1] رابرٹ بریفالٹ اگرچہ اس نقطہ نظر کی ترجمانی کرتا ہے کہ جب خانہ بدوش انسان چراگاہوں کی تلاش میں ایشیا کے بڑے بڑے دریاؤں کی ترائیوں میں پہنچے اور انھیں معلوم ہوا کہ یہاں تھوڑی سی محنت سے فطرت کی فیاضی مویشیوں اور انسانوں کے لیے موسم سرما کی خوراک بافراط مہیا کرسکتی ہے تو انھوں نے آوارہ گردی چھوڑ کر زراعتی زندگی اختیار کرلی اور مستقل مساکن میں آباد ہوگئے گویا سیحون، گنگا، یانگسی، فرات اور نیل کے دریاؤں کی

---

[1] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ڈاکٹر عمر بیرن کی کتاب، علم الاقوام، مطبوعہ حیدرآباد۔

کیچڑ سے تہذیب پیدا ہوئی[1] مگر وہ تسلیم کرتے ہیں کہ ایشیا اور وادی نیل کی ترائیاں مذہبی جوش وخروش کا مرکز رہی ہیں۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ:-

"اس پرانی اور ابتدائی تہذیب کے کھنڈر کھودنے والوں اور اس کے نقوش کا سراغ لگانے والوں کو پچھلے دنوں عراق کے اونچے اونچے ٹیلوں کی کھدائی سے جو حقائق معلوم ہوئے ہیں اور جنھوں نے ان کو بہت زیادہ متاثر کیا ہے ان میں سب سے نمایاں حقیقت یہ ہے کہ اس قدیم تہذیب میں تقویٰ اور پارسائی مقتدر اور ہمہ گیر تھی، ہمیں معلوم ہے کہ تمام ابتدائی اور قدیم ثقافتوں میں مذہب اور زندگی متحد تھی"[2]

سوال یہ رہ جاتا ہے کہ اولین قدیم تہذیب میں اس مذہبی رجحان کا محرک کیا تھا؟ کیا خوف وہراس اور حیرانی ودرماندگی یا جہالت اور وحشت؟ قرآن ان میں سے کسی کا قائل نہیں بلکہ وہ اس کا محرک خدا کی محبت کو قرار دیتا ہے جو انسان کی فطرت میں ودیعت کی گئی ہے (البقرہ - ۱۶۵) اگر انسان کسی خارجی دباؤ یا تعصب سے پاک ہو تو اس کی فطرت خدا کی طرف راغب ہوتی ہے اور وہ خدا تک پہنچنے کا ذریعہ ڈھونڈتا ہے، خدا سے فطری محبت کی تکمیل اور اس کے مطالبات پر عمل کرانے کے لیے ہر قوم میں انبیاء ورسل بھیجے جاتے ہیں (فاطر - ۲۴) افکار واعمال میں ہزاروں بگاڑ کے باوجود انبیاء کی تعلیم کا کچھ نہ کچھ اثر باقی رہتا ہے جو خیر کی شکل میں نظر آتا ہے۔

---

[1] رابرٹ بریفالٹ، تشکیل انسانیت، ص ۱۲۵ ترجمہ عبدالمجید سالک، لاہور ۱۹۵۸ء [2] ایضاً ص ۲۷-۱۲۶

تعارف وتبصرہ

اسلام کا تصور مساوات

مولانا سلطان احمد اصلاحی مرکزی مکتبہ اسلامی، دہلی ۶ ۔ قیمت ۲۰ روپیے۔

اسلامی عقیدہ کے مطابق تمام انسان حضرت آدمؑ اور بی بی حوا کی اولاد ہیں، چونکہ سب ہی انسانوں کا سلسلۂ نسب حضرت آدم علیہ السلام پر جا کر منتہی ہوتا ہے اس لیے کوئی قوم کسی دوسری قوم سے، کوئی نسل کسی دوسری نسل سے اور کوئی پیشہ کسی دوسرے پیشے سے فروتر نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسانوں میں فضیلت و برتری کا اگر کوئی معیار قرار دیا ہے تو وہ تقویٰ اور صرف تقویٰ ہے۔ جو شخص جتنا متقی ہوگا اس کو دوسروں پر اتنی ہی فضیلت یا برتری حاصل ہوگی۔ یہ جو طرح طرح کے ناک نقشے اور رنگ روپ کے لوگ دکھائی دیتے ہیں ان سب کی اصل ایک ہے، جو قومیں اور قبیلے بنائے گئے ہیں وہ کسی فضیلت یا برتری کے سبب نہیں بنائے گئے ہیں بلکہ صرف اس لیے بنائے گئے ہیں کہ لوگ ایک دوسرے کو پہچان سکیں۔

مساوات کا یہ تصور جسے قرآن پیش کرتا ہے وہ کوئی نیا تصور نہیں ہے، اللہ تعالیٰ نے انسانوں کی رہبری کے لیے جتنے بھی انبیائے کرام مبعوث فرمائے، جتنی آسمانی کتابیں اور صحیفے نازل کیے ان سب میں انسانی مساوات کا تصور کسی نہ کسی شکل میں ضرور موجود تھا۔ جب آسمانی کتابوں میں تحریف کر دی گئی اور اللہ تعالیٰ کی ہدایات کو پس پشت ڈال کر انسانی تعلیمات کو مذہب قرار دیا جانے لگا تو اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا اور آپ پر وہ آسمانی کتاب نازل فرمائی جو دیگر آسمانی کتابوں کی تصدیق بھی کرتی ہے اور ان کی صحیح تعلیمات کی نشاندہی بھی۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی کی کتاب "اسلام کا تصور مساوات" درج بالا مباحث کا احاطہ کرتے ہوئے اس بات کی نشاندہی کی ایک کامیاب کوشش ہے کہ اگر اسلام کے تصور مساوات کو عالم انسانیت کا منشور بنا لیا جائے تو موجودہ دور کی تمام بے چینیوں، ناآسودگیوں اور کشت وخون کا سدباب کیا جا سکتا ہے۔

زیر تبصرہ کتاب تین ابواب پر مشتمل ہے پہلے باب کا عنوان پس منظر ہے جس میں دنیا میں رائج مختلف مذاہب اور نظریات کے تصور مساوات کا شرح وبسط کے ساتھ جائزہ لے کر اُن کی کمیوں خامیوں اور کجیوں کی نشاندہی کی گئی ہے۔ دوسرے طویل ترین باب میں اسلام کے اُس امتیازی کردار کو اجاگر کیا گیا ہے جو اس نے تصور مساوات کی آبیاری میں انجام دیا ہے۔ اس باب میں اس بات سے خاص طور سے بحث کی گئی ہے کہ اسلام میں انسانوں کی نابرابری کا اگر کوئی تصور ہے تو کسی رنگ، نسل، قبیلہ، ملک یا قوم کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ

اس کی وجہ یہ ہے کہ کون شخص اللہ کے احکام کا کس حد تک پابند ہے اور خلق خدا کے لیے کس کا علم و عمل کس حد تک نافع ہے۔ اس بات کو مولانا سلطان احمد اصلاحی نے شرح و بسط کے ساتھ تحریر کیا ہے اور اپنی ہر بات کی توثیق و تائید میں قرآنی آیات اور احادیث پیش کرنے کی سعی بلیغ انجام دی ہے۔

اس کتاب کے تیسرے باب میں ان تمام الزامات کا جواب دیا گیا ہے جو "متمدن" دنیا اسلام کے تصور مساوات پر عائد کرتی رہتی ہے۔ اس سلسلے میں خاص طور سے غلامی، جزیہ اور کفارت کے مسائل سے بحث کی گئی ہے کیونکہ ان ہی تین چیزوں پر "روشن خیال" دنیا زبان طعن دراز کیا کرتی ہے۔ مسئلہ کفارت پر سلطان صاحب نے بہت ہی سرسری انداز سے بحث کی ہے اور یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ "کفارت کے سلسلے کی تقریباً تمام حدیثیں سند کے لحاظ سے کمزور ہیں" لیکن انھوں نے اس بات پر کوئی خاص روشنی نہیں ڈالی ہے کہ اس مسئلہ پر ہمارے قدیم و جدید فقہا نے جو سیکڑوں صفحے سیاہ کر دیئے ہیں ان کی قدر و قیمت اور شرعی حیثیت کیا ہے؟

مولانا سلطان احمد صاحب کا انداز بیان عام طور سے شگفتہ اور قابل فہم ہے مگر یہ دیکھ کر بڑی حیرت ہوئی کہ انگریزی مترادفات کی کثرت نے ان کی تحریر کو کہیں کہیں داغ دار بنا دیا ہے۔ مثلاً قوم کے لیے Nation، برابر کے لیے Equal، باطنی امنگ کے لیے Will، نسل پرستی کے لیے Racism، قوت کار کے لیے Energy، عقل کے لیے Reason، عمل کے لیے Process، وغیرہ لکھنے کی وجہ ہماری فہم سے بالاتر ہے۔ اگر یہ انگریزی الفاظ قوسین میں نہ بھی لکھے گئے ہوتے تب بھی مولانا کا قاری ان کی باتوں کو بہ آسانی سمجھ لیتا اگر ہم انگریزی خوان زندگی کے کسی معاملے میں مرعوبیت کا مظاہرہ کریں تو شاید اس کو قابل معافی قرار دے دیا جائے مگر ایک دینی مدرسہ کے فارغ اور عالم دین کو اس سے پاک ہونا چاہئے۔ امید ہے مولانا آئندہ اپنی تحریروں میں صرف اُن انگریزی الفاظ کا استعمال فرمائیں گے جن کو لکھے بغیر ان کی تحریر کا مطلب نہ سمجھا جا سکے۔ یہ ایک ضمنی بات ہے اس سے قطع نظر کتاب ان لوگوں کے لیے خاص طور سے قابل مطالعہ ہے جو اسلام کو "رجعت پسند انہ نظریات" کا حامل مذہب سمجھتے ہیں۔ ۲۴۴ صفحات کی یہ کتاب فوٹو آفسٹ کے ذریعے شائع کی گئی ہے جس کی قیمت صرف بیس روپے رکھی گئی ہے۔ جس جذبہ کے تحت یہ کتاب لکھی اور شائع کی گئی ہے خداوند تعالیٰ اس کو شرف قبولیت عطا فرمائے۔ آمین۔

(کبیر احمد جائسی)