۸۰۲/۲

ادارہ تحقیق و تصنیفِ اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی



پان والی کوٹھی، دُودھ پور، علی گڑھ
۲۰۲۰۰۱

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

اپریل ـــــــ جون ۱۹۸۷ء

مدیر

سید جلال الدین عمری

پانے والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ

۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۶ شمارہ ۲

رجب - رمضان المبارک ۱۴۰۷ھ
اپریل - جون 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 نازیہ پرنٹنگ پریس دہلی سے چھپوا کر ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ سے شائع کیا۔

فہرست مضامین

حرف آغاز

ایک سمپوزیم - ہمدرد انسٹی ٹیوٹ میں	سید جلال الدین عمری	۵

تحقیق وتنقید

مکی عہد نبوی میں مسلم آبادی (ایک تجزیاتی مطالعہ)	ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی	۱۱
فردوسی سلسلہ اور شیخ شرف الدین یحییٰ منیری	پروفیسر اقتدار حسین صدیقی	۳۳

بحث ونظر

مولانا فراہی کی تفسیر سورۂ فیل پر اعتراضات کا جائزہ	مولانا نسیم ظہیر اصلاحی	۴۸
اسلامی بنک کاری پر اعتراضات کا ایک جائزہ	ڈاکٹر اختر ظہیر رضوی ڈاکٹر طاہر بیگ	
خودکشی یا قطع حیات (کیا اسلام نے مریض کو اس کی اجازت دی ہے)	سید جلال الدین عمری	۸۹

سیر وسوانح

مولوی لیاقت علی	ڈاکٹر اقبال حسین	۱۰۰

نقد واستدراک

قرآن مجید کے املا قواعد سے متعلق بعض مسائل کی توضیح	ڈاکٹر ف - عبدالرحیم	۱۱۱
تعارف وتبصرہ	سید جلال الدین عمری	۱۱۶
خبرنامہ		۱۱۸

اس شمارہ کے لکھنے والے

۱۔ ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی

ریڈر شعبہ اسلامیات ۔ مسلم یونیورسٹی ۔ علی گڑھ

۲۔ پروفیسر اقتدار حسین صدیقی

پروفیسر شعبہ تاریخ ۔ مسلم یونیورسٹی ۔ علی گڑھ

۳۔ مولانا نسیم ظہیر اصلاحی

جامعۃ الرشاد ۔ اعظم گڑھ ۔ یوپی

۴۔ ڈاکٹر اختر ظہیر رضوی

ریڈر شعبہ معاشیات مسلم یونیورسٹی ۔ علی گڑھ

۵۔ ڈاکٹر طاہر بیگ

شعبہ معاشیات ۔ مسلم یونیورسٹی ۔ علی گڑھ

۶۔ ڈاکٹر اقبال حسین خاں

ریڈر شعبہ تاریخ ۔ مسلم یونیورسٹی ۔ علی گڑھ

۷۔ ڈاکٹر ف ۔ عبدالرحیم

اسسٹنٹ پروفیسر جامعہ اسلامیہ ۔ مدینہ منورہ

۸۔ سید جلال الدین عمری

سکریٹری ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی ۔ علی گڑھ

خوش نویس

احرار حسن جاوید

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرفِ آغاز

ایک سمپوزیم ۔ ہمدرد انسٹی ٹیوٹ میں

سید جلال الدین عمری

۲۸ فروری ۱۹۸۷ء کو انڈین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز نئی دہلی کے شعبۂ قانون کے تحت ایک بڑا اچھا سمپوزیم ہوا۔ منتخب اور چیدہ افراد تھے۔ سنجیدہ ماحول تھا اور گفتگو علمی نوعیت کی تھی۔ جس سمپوزیم یا سمینار میں یہ خوبیاں جمع ہوں اسے کامیاب ہی کہا جاسکتا ہے۔ نازک اور پیچیدہ مسائل پر کسی سمپوزیم یا سمینار میں متعین نتیجہ تک پہونچنا مشکل ہوتا ہے، لیکن بحث اور گفتگو ٹھنڈی فضا میں ہو تو مختلف پہلو سامنے آتے ہیں، نئے گوشے کھلتے ہیں، معلومات میں اضافہ ہوتا ہے اور غور و فکر میں آسانی ہوتی ہے۔ میرے خیال میں اس سمپوزیم سے یہ فائدہ بھی حاصل ہوا۔

سمپوزیم میں تین موضوعات زیر بحث تھے۔

۱۔ اعضاء کی پیوند کاری (ORGAN TRANSPLANTING)

۲۔ خودکشی کا حق (RIGHT TO DIE)

۳۔ جذبۂ رحم سے کسی مریض کو ختم کردینا۔ اسے اصطلاح میں EUTHANASIA کہا جاتا ہے۔

سمپوزیم کے دو سیشن ہوئے۔ ایک صبح دس بجے سے ڈیڑھ بجے تک اور دوسرا ڈھائی بجے سے ساڑھے چار بجے تک۔ پہلے سیشن میں ان مسائل پر دستور ہند کی روشنی میں بحث ہوئی۔ ان کے سماجی اور اخلاقی پہلو بھی فطری طور پر بحث و تمحیص کا موضوع بنے۔ دوسرے سیشن میں ان مسائل پر اسلام کا نقطۂ نظر پیش کیا گیا۔ پہلے سیشن کی صدارت جسٹس وی ایس دیش پانڈے (V. S. DESH PANDE) سابق چیف جسٹس دہلی ہائی کورٹ نے کی اور دوسرے سیشن کی صدارت جناب یونس سلیم صاحب سابق مرکزی وزیر حکومت ہند نے فرمائی۔ شرکاء میں زیادہ تر قانون کے اساتذہ اور وکلاء تھے۔ اجلاس کے روح رواں پروفیسر طاہر محمود تھے جو خود بھی ایک ماہر قانون داں ہیں۔ انسٹی ٹیوٹ کے ڈائرکٹر جناب اوصاف علی صاحب شروع سے آخر تک اجتماع میں

شریک رہے اور پوری دلچسپی لی۔ اس موقع پر میں ذاتی طور پر محترم سید امین احسن رضوی صاحب کا شکر گزار ہوں انہی کی محبت اور اصرار کی وجہ سے سمپوزیم میں شرکت کا موقع ملا اور ان سے علمی تعاون بھی حاصل ہوا۔ یہاں خودکشی کے حق اور EUTHANSIA سے متعلق چند باتیں عرض کرنی ہیں۔

خودکشی کو عام طور پر اخلاقی لحاظ سے غلط اور ناپسندیدہ جرم سمجھا جاتا رہا ہے۔ قانوناً بھی اسے ایک جرم ہی خیال کیا گیا ہے لیکن ادھر ایک عرصہ سے یہ دونوں باتیں زیر بحث آچکی ہیں۔ اور یہ سوال کیا جاتا ہے کہ اگر ایک شخص زندہ رہنا نہیں چاہتا تو کیا اسے اس بات کا حق نہیں ہے کہ وہ اپنی زندگی کو ختم کر دے؟ کیا خودکشی کوئی جرم اور ناپسندیدہ عمل ہے؟

تعزیراتِ ہند کی دفعہ ۳۰۹ کے تحت خودکشی کوئی جرم نہیں ہے۔ البتہ اقدام خودکشی جرم ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص خودکشی کر بیٹھے تو اس کے خلاف کوئی اقدام نہیں ہوگا البتہ خودکشی کا اقدام کرے اور اس میں ناکام رہے تو اس پر قانونی گرفت ہوگی۔ اس پر بھی بہت سے قانون دانوں کو اعتراض ہے۔

ادھر بمبئی ہائی کورٹ نے ایک مقدمہ کے سلسلے میں یہ فیصلہ دیا کہ آدمی کو دستوری طور پر زندگی کا حق ملا ہے۔ اس کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ وہ جب چاہے اسے ختم بھی کر سکتا ہے۔ اس فیصلہ سے اس بحث میں جان پڑ گئی اور اس پر مختلف پہلوؤں سے گفتگو شروع ہو گئی۔ اسی فیصلہ میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ جو شخص معاشی وسائل سے محروم ہونے کی وجہ سے اپنی زندگی کو ختم کر رہا ہے وہ کسی جرم کا ارتکاب نہیں کر رہا ہے اسٹیٹ جب کسی کی کفالت نہیں کر سکتی تو اسے مرنے سے بھی روکنے کا اسے حق نہیں ہونا چاہئے۔

ہندوستان میں مینو مسانی صاحب (MINOO MASANE) اس کے بڑے وکیل سمجھے جاتے ہیں۔ وہ ایک انٹرویو میں کہتے ہیں:

> I believe that every human being is a Sovereign person and he alone has the right to choose whether to live or die society cannot decide for him

میں سمجھتا ہوں کہ ہر انسان ایک با اقتدار شخصیت کا مالک ہے، لہٰذا تنہا اسی کو یہ طے کرنے کا حق بھی حاصل ہے کہ اسے زندہ رہنا ہے یا ختم ہو جانا ہے۔ اس کے بارے میں سوسائٹی کوئی فیصلہ نہیں کر سکتی۔

یوں محسوس ہوتا ہے کہ مسانی صاحب نے مسئلہ کے صرف ایک پہلو کو دیکھا ہے اور دوسرے

پہلو پر غور نہیں کیا ہے۔ وہ ہے اس کا سماجی اور معاشرتی پہلو۔ اسے کوئی بھی قانون نظر انداز نہیں کر سکتا۔ اس پہلو سے دیکھا جائے تو یہ خیال صحیح نہیں معلوم ہوتا کہ انسان اپنی ذات پر غیر مشروط اور مطلق حق رکھتا ہے اور معاشرہ کو اس پر کسی قسم کی پابندی یا شرط لگانے کا حق حاصل نہیں ہے۔ فوج داری کے ایک مشہور وکیل فیروز صاحب (Phiroze.R) نے صحیح کہا ہے۔

Human life is as precious to the state as it is to its holder and the state can not turn a blind eye to a person's attempt to kill him self.

زندگی ریاست کے لیے بھی اتنی ہی قیمتی ہے جتنی کہ خود اس کے حامل فرد کے لیے، لہٰذا کوئی شخص اپنے آپ کو ختم کرنے کی کوشش کرتا ہے تو ریاست اس سے اپنی آنکھیں بند نہیں کر سکتی۔

اگر خودکشی کی اجازت دے دی جائے تو اسے بہت سی سماجی ذمہ داریوں سے بچنے کا ذریعہ بھی بنایا جا سکتا ہے۔ مثال کے طور پر ایک شخص مختلف اداروں سے قرض حاصل کرے اور اسے ادا نہ کرنا چاہے تو خودکشی کر سکتا ہے یا انشورنس کے دعویٰ کے لیے یہ اقدام ہو سکتا ہے۔ اس سے سیاسی فائدہ بھی اٹھایا جا سکتا ہے۔ چنانچہ اسی مقصد کے لیے مرن برت رکھا جاتا ہے اور خود سوزی کی جاتی ہے۔ خودکشی اگر جائز ہو تو ستی کی رسم پر بھی اعتراض نہیں ہونا چاہیے۔

EUTHANSIA جسے ہم جذبۂ رحم سے قطع حیات کہہ سکتے ہیں، کے سب سے بڑے مبلغ ہیں DEREK HUMPRY ان کا ایک انٹرویو انڈین اکسپریس میں چھپا ہے۔ اس کے بعض خاص نکات ہم یہاں پیش کر رہے ہیں تاکہ مسئلے کے سمجھنے میں آسانی ہو۔

ہمفری کی بیوی کینسر میں مبتلا تھی۔ مرض کے آخری مرحلے میں جب تکلیف ناقابل برداشت ہو گئی تو ایک معاہدہ کے تحت جو دونوں کے درمیان پہلے ہو چکا تھا، اسے زہریلی شراب (LEATHAL COCK TAIL) پلا کر ختم کر دیا گیا۔ اس واقعہ کا ہمفری کے ذہن پر خاص اثر ہوا اور وہ EUTHANASIA کا وکیل بن گیا۔ اس موضوع پر اس نے جینس وے (JEAN'S WAY) کے عنوان سے کتاب لکھی۔ اس کے بعد اس نے دوسری شادی کی اور میاں بیوی دونوں نے کلوفورنیا (امریکہ) میں سکونت اختیار کر لی۔ ہمفری کی یہ کتاب بہت مقبول ہوئی۔ اس کی آمدنی سے میاں بیوی نے ۱۹۸۰ء میں HEMLOCK SOCIETY قائم کی۔ اسی موضوع پر اس کی دوسری

کتاب LET ME DIE BEFORE I WAKE چھپی برطانیہ میں تو اس پر پابندی تھی لیکن امریکہ میں یہ خوب پڑھی گئی۔ پھر اپنی بیوی کے ساتھ مل کر اس نے ایک تیسری کتاب لکھی جس کا عنوان تھا

THE RIGHT TO DIE UNDER STANDING EUTHANASIA

اس مسئلے کی اہمیت واضح کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ موجودہ دور میں جدید طب کافی ترقی کر چکی ہے اور علاج معالجہ کی سہولتیں بھی، خاص طور پر ترقی یافتہ ممالک میں بہت پائی جاتی ہیں، لیکن اس سے بعض اہم مسائل پیدا ہو گئے ہیں۔

۱۔ ایسے مریض بھی ہیں جو اسپتالوں میں بستروں پر پڑے ہوئے ہیں، اپنی جگہ سے بالکل حرکت نہیں کر سکتے۔ نلکیوں کے ذریعہ انھیں غذا دی جا رہی ہے اور وہ اسی سے زندہ ہیں۔

۲۔ ایک مسئلہ زیادہ عمر تک زندہ رہنے کا ہے۔ بڑھاپے کی بیماریوں نے پیچیدہ صورتحال پیدا کر دی ہے۔ دواؤں کی مدد سے آدمی مہلت حیات بڑھا سکتا ہے اور مزید دس پندرہ سال تک زندہ رہ سکتا ہے۔ لیکن اس کی ذہنی اور دماغی حالت صرف دو برس کے بچے کی ہوگی۔ امریکہ میں ڈھائی ملین (۲۵ لاکھ) افراد اس صورتحال سے دوچار ہیں۔ اندازہ ہے کہ آئندہ ایسے لوگوں کی تعداد دس ملین تک پہونچ جائے گی۔

۳۔ امریکہ کی ایک میڈیکل رپورٹ کے مطابق وہاں دس ہزار سے زیادہ افراد مستقل بے ہوشی (COMA) کی حالت میں پڑے ہوئے ہیں اور انھیں دواؤں اور آلات کے ذریعہ زندہ رکھا گیا ہے۔ اس طرح ماڈرن میڈیسن 'آدھے آدمیوں' کی ایک نسل تیار کر رہی ہے، جن کا جسم تو موجود ہے لیکن دماغ غائب ہے۔

اس طرح کے لوگوں کے لیے ہمفری EUTHANASIA یا قطع حیات کا مشورہ دیتے ہیں EUTHANASIA کی دو قسمیں بیان کی جاتی ہیں۔

۱۔ ACTIVE EUTHANASIA اس کا مطلب یہ ہے کہ جب مریض کے صحت یاب ہونے کی توقع ہی نہ ہو اور ڈاکٹر مایوس ہو جائے تو اسے مہلک دواؤں کے ذریعہ ختم کر دیا جائے۔ اسے عام طور پر قتل کے مماثل ہی سمجھا جاتا ہے، لیکن بعض عالمی شہرت رکھنے والے ڈاکٹر اسے بھی قانونی جواز دینے کے حق میں ہیں۔

۲۔ PASSIVE EUTHANASIA اس کا مطلب یہ ہے کہ مریض کا ڈاکٹروں کی رائے میں جب شفایاب ہونا ناممکن ہو اور محض آلات اور دواؤں سے اس کی سانس کی آمد و رفت

باقی رکھی جاسکتی ہو تو یہ آلات ہٹا دیئے جائیں اور دوائیں بند کر دی جائیں تاکہ وہ سکون سے اس دنیا سے رخصت ہو سکے۔ کہا جاتا ہے کہ شہنشاہ جارج پنجم کے ساتھ یہی عمل کیا گیا تھا۔ ہندوستان میں مینو مسانی صاحب اس کے بڑے وکیل اور ترجمان ہیں۔ ان کی صدارت میں Society for right to die with dignity قائم ہے۔

ہمفری اسی Passive Euthanasia کے حامی ہیں۔ اس سلسلے میں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر اس طرح کا قانون بن جائے تو مریض کے رشتہ دار اور ڈاکٹر اس سے غلط فائدہ اٹھا سکتے ہیں، اس کا سدباب کیا ہوگا؟ اس کا جواب ہمفری نے یہ دیا ہے:

It is an agreement between a patient and his doctors and leaves no room for faimlies to manoeuvre.

یعنی یہ سارا معاملہ ڈاکٹر اور مریض کے درمیان ہوگا۔ رشتہ داروں کی سازش کے لیے اس میں کوئی گنجائش نہ ہوگی۔

اس کی صورت انھوں نے یہ تجویز کی ہے کہ آدمی صحت کی حالت میں جب کہ وہ ذہنی طور پر فیصلہ کرنے کی پوزیشن میں ہو ایک تحریر لکھ دے کہ اگر وہ بیماری کی ایک خاص حد کو پہونچ جائے تو ڈاکٹر مرنے میں اس کی مدد کرے۔

سوال یہ ہے کہ اگر اس طرح کا قانون بن جائے تو کیا دھاندلی نہیں ہوگی اس کا جواب وہ یہ دیتے ہیں کہ اس کا علاج بھی قانون ہی کے ذریعہ ہو سکتا ہے۔ وہ کہتے ہیں بعض حالات میں مریض خود چاہتا ہے کہ جب اسے مرنا ہی ہے تو موت کا عمل تیز تر ہو جائے، اسی کے لیے Euthanasia ہے۔ لیکن یہ بہر حال ضروری نہیں ہے۔ کسی کو اس کا پابند نہیں بنایا جائے گا۔

بہت سے انسان اپاہج اور معذور پیدا ہوتے ہیں۔ اور طرح طرح کی تکلیفیں اٹھاتے ہیں کیا ان کو بھی اسی طرح ختم کر دیا جائے۔ اس کا جواب وہ یہ دیتے ہیں کہ یہ قانون اس طرح کے معذوروں اور مجبوروں کے لیے نہیں ہے۔

ہمفری نے جو سوسائٹی قائم کی ہے امریکہ میں اس کے پندرہ ہزار ممبر ہیں۔ اس میں زیادہ تر پچاس برس سے زیادہ عمر کے لوگ ہیں۔ خاص طور پر اس کی ممبر وہ عورتیں ہیں جو اپنے کسی قریبی عزیز یا محبوب شخصیت کو تکلیف کے ساتھ مرتے دیکھ کر متاثر ہوتی ہیں۔ وہ کہتے ہیں اس کی مخالفت

عام طور پر رومن چرچ اور بنیاد پرست لوگوں کی طرف سے ہو رہی ہے۔
Euthanasia کی حمایت میں تین سو سوسائٹیاں قائم ہیں۔ ان میں سے تین سو سائٹیاں امریکہ میں ہیں ان میں بھی دو تہائی تعداد Active Euthanasia پر یقین رکھتی ہے۔
Passive Euthanasia کی تائید میں مہاراشٹر اسمبلی میں ۱۹۸۵ء میں پروفیسر S.S. Varde نے ایک غیر سرکاری مسودۂ قانون پیش کیا ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ جو مریض ڈاکٹروں کی رائے میں کسی ایسے مرض میں مبتلا ہو کہ اس کا بچنا ممکن نہ ہو یا اسے ایسی کوئی جراحت پہونچی ہو اور وہ بحالت ہوش اپنی آزاد مرضی سے اس خواہش کا اظہار کرے کہ دواؤں کی مدد سے اس کا عرصۂ حیات طویل نہ کیا جائے تو اس کے معالجوں کو اختیار ہوگا کہ وہ ایسی دوائیں دینا بند کر دیں جو اس کے جسم و جان کا رشتہ برقرار رکھ سکتی ہیں۔ تاکہ وہ جلد اس تکلیف سے نجات پا سکے۔ اس صورت میں اس کے معالجین پر کوئی دیوانی یا فوج داری ذمہ داری عائد نہیں ہوگی۔
اس مسودۂ قانون میں اس کی بھی گنجائش رکھی گئی ہے کہ اگر کوئی شخص چاہے تو بحالت صحت اپنی اس خواہش کو قلم بند کر دے کہ اگر آئندہ کبھی وہ اس نازک صورتحال سے دوچار ہو تو اس کے ساتھ یہ عمل کیا جائے۔ اس مسودۂ قانون کو رائے عامہ معلوم کرنے کے لیے گشت کروایا گیا ہے۔
حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ کے ساتھ بہت سی اخلاقی سماجی اور قانونی پیچیدگیاں موجود ہیں ان کے وکیل بھی انھیں پوری طرح حل نہیں کر سکے ہیں۔[1]
مرض کی وجہ سے آدمی خودکشی کرے یا کوئی دوسرا اسے اپنی زندگی کو ختم کرنے میں مدد دے، اسلام کے نزدیک دونوں ہی صورتیں ناجائز ہیں۔ راقم الحروف نے اسی موضوع پر ہمدرد انسٹی ٹیوٹ کے سمپوزیم میں مقالہ پیش کیا تھا۔ یہ مقالہ تحقیقات اسلامی کے اسی شمارہ میں شائع ہو رہا ہے۔

---

[1] اس مضمون کی تیاری میں حسب ذیل اخبارات سے مدد لی گئی ہے

1. Indian Express 26.10.86
2. " 28.10.86
3. Express Magazine 7.12.86
4. Mid day 4.12.86
5. The week 9.10.86

تحقیق وتنقید

مکی عہد نبوی میں مسلم آبادی

ایک تجزیاتی مطالعہ

ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی

اگرچہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ کے مکی دور میں مشرف بہ اسلام ہونے والے عربوں کی کل تعداد کا مصادر میں کوئی ذکر نہیں ملتا تاہم متعدد ایسے شواہد اور قرائن ملتے ہیں جن کی بنا پر مکی دور کے مسلمانوں کی کل آبادی کا ایک جامع تجزیہ کیا جاسکتا ہے۔ ابن اسحاق، ابن سعد اور بلاذری وغیرہ متعدد قدیم مورخوں اور سیرت نگاروں نے مکی دور کے مسلمانوں کے بارے میں کچھ اعداد وشمار فراہم کیے ہیں۔ جو سابقون الاولون کے مختلف سماجی اور قبائلی طبقوں پر روشنی ڈالتے ہیں نیز ان کی عددی طاقت کا ایک اندازہ بھی بیان کرتے ہیں۔ قدیم مورخین نے مکی دور کے مختلف مراحل میں اسلام لانے والوں کی چند فہرستیں بھی دی ہیں۔ یہ فہرستیں قدیم ترین مسلمانوں کے کئی طبقات پر مشتمل ہیں۔ مثلاً سب سے پہلی فہرست ان مسلمانوں پر مشتمل ہے جو سب سے پہلے اسلام لائے[۱] دوسری فہرست ان مسلمانوں کی ہے جو حضرت ابوبکر صدیق کی دعوت وتبلیغ پر مسلمان ہوئے[۲]۔ دو مزید فہرستوں کا تعلق مہاجرین حبشہ کے اوّل[۳] و دوم طبقہ[۴] سے ہے۔ ان کے علاوہ کچھ فہرستیں مہاجرین مدینہ سے متعلق ہیں[۵] ایک فہرست ان بے کس و بے سہارا مسلمانوں کی ہے جو خدا کا نام لینے کے سبب قریش کے ظلم وستم کا نشانہ بنے تھے[۶] مزید براں صحابہ کرام کی سوانح وطبقات سے متعلق کتابوں جیسے ابن سعد کی الطبقات الکبریٰ، ابن عبدالبر کی الاستیعاب، ابن اثیر کی اسد الغابہ اور ابن حجر کی الاصابہ وغیرہ میں مکی دور میں اسلام قبول کرنے والوں کے بارے میں انفرادی اعتبار سے معلومات ملتی ہیں۔

ابھی تک عہد نبوی میں مسلمانوں کی عددی طاقت کا کوئی جامع اور مفصل تجزیہ نہیں کیا گیا ہے۔ تمام سیرت نگاروں اور مورخوں نے مکی اور مدنی دور میں اسلام قبول کرنے والوں کا ذکر ضرور کیا ہے لیکن ان کا زور زیادہ تر سیرت نبوی کے حوالے سے اسلام وکفر کی آویزش پر رہا ہے

اور انھوں نے تحریک اسلامی کی اشاعت و ترقی کے پہلو سے اس موضوع کا مطالعہ نہیں کیا ہے۔ ہمارے جدید مسلم مورخوں نے بالخصوص اس اہم پہلو پر توجہ بہت کم دی ہے۔ چنانچہ ان کی تحریر کردہ سیرت اور تاریخ کی کتابوں میں اسلام کی نشر و اشاعت پر اتنی بھی معلومات نہیں ملتیں جتنی قدیم سیرتوں اور تاریخوں میں دستیاب ہو جاتی ہیں۔ اس کا جزوی سبب یہ ہے کہ ان کی نگاہ کا مرکزی نقطہ دعوتِ رسول سے زیادہ شخصیتِ رسول رہی ہے اور کچھ ان کی جدید تاریخی تحلیل و تجزیہ کے اصولوں اور طریقوں سے ناواقفیت بھی رہی ہے۔ دوسری طرف مستشرقین اور جدید مشرقی اور مغربی مورخین ہیں جو مصادر پر بھی پوری قدرت رکھتے ہیں اور تاریخ نویسی کے جدید اصولوں اور طریقوں سے بھی کما حقہ واقف ہیں لیکن ان کے ساتھ مشکل یہ ہے کہ وہ اپنے مذہبی، سماجی، سیاسی اور تہذیبی تعصبات کی بنا پر تحریک اسلامی کا اس کے صحیح تاریخی تناظر میں مطالعہ نہیں کرتے۔ لیون کیتانی (LEON CAETANI) اور مونٹگمری واٹ (MONTGOMERY WATT) وغیرہ نے عصر جدید میں مکی مسلمانوں کی فہرستیں مرتب کی ہیں اور ان کے سماجی اور قبائلی تجزیے کیے ہیں مگر وہ معلوم و مذکور وجوہ سے جامع اور کامل نہیں ہیں۔

مستشرقین کے ان تجزیوں میں بالخصوص مکی مسلمانوں کی فہرستوں میں کئی نقص پائے جاتے ہیں۔ اول یہ کہ وہ صرف مکی عہد میں اسلام قبول کرنے والوں کو ہی شامل نہیں کرتے بلکہ مدنی عہد میں مسلمان ہونے والے قریشیوں کو بھی اس میں شریک کر لیتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس سے صرف مکی عہد کے مسلمانوں کی عددی طاقت کی تعیین کرنی ناممکن ہو جاتی ہے۔ دوم یہ کہ وہ عام طور سے قدیم اسلامی مورخوں اور سیرت نگاروں کی فہرستوں پر تکیہ کرتے ہیں اور بہت ہوا تو ان مسلمانوں کو شامل کر لیتے ہیں جن کے اسلام لانے کا صریحی ذکر مل جاتا ہے۔ وہ قریش کے مختلف بطون اور خاندانوں کی عددی طاقت اور ان میں اسلام لانے والوں کے عددی تناسب کو اپنے دائرۂ فکر و بحث سے خارج کر دیتے ہیں۔ اس سے کہیں زیادہ تعجب و افسوس کی بات یہ ہے کہ آزادی و مساواتِ نسواں کے یہ علمبردار مسلم خواتین اور بچوں کو اپنی فہرستوں اور تجزیوں میں کوئی جگہ نہیں دیتے۔ سوم یہ کہ وہ قریش مکہ اور ان کے شہری حلفاء اور موالی کے سوا دوسرے غیر قریشی اور غیر مکی مسلمانوں کو بھی اپنے تجزیہ و تحلیل کے دائرے سے خارج سمجھتے ہیں۔ ان کی نگاہ کا اصلی مرکز صرف مکہ مکرمہ کے باشندے ہوتے ہیں۔ ان تمام نقائص کی بنا پر ہم ان کی فہرستوں اور تجزیوں کو حیاتِ نبوی کے مکی دور میں اسلامی تحریک کی توسیع و ترقی سے متعلق نہیں گردان سکتے۔

جدید مورخوں اور سیرت نگاروں کے افراط و تفریط پر مبنی اس رویہ اور انداز نگارش کی بنا پر مکی عہد کی اسلامی تحریک کی کارفرمائی کا صحیح تجزیہ ابھی تک نہیں کیا جا سکا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مکی دعوت اور اس کے اثرات و نتائج کے بارے میں ہماری معلومات نہ صرف یہ کہ ناقص ہیں بلکہ ان کے بارے میں بہت سی غلط فہمیاں بھی راہ پا گئی ہیں۔ ہم زیر نظر مباحثہ میں مکی دور میں اسلام لانے والوں کا ایک عددی مطالعہ اور تجزیہ پیش کریں گے۔ تاریخ اسلامی کے مصادر سے مکی مسلمانوں کے اعداد و شمار بیان کریں گے اور آخر میں ان کی بنا پر اس دور کی اسلامی تحریک کی کارکردگی اور اثر انگیزی کی تحدید و تعیین کریں گے۔ تاکہ سیرت نبوی کے مکی دور کی تاریخ دعوت و تبلیغ کے اہم ترین باب کا صحیح مطالعہ کیا جا سکے۔ اپنی اور قارئین کی آسانی نیز معلومات کی واضح تنقیح کے لیے ہم اپنا یہ مطالعہ خاندان وار کریں گے۔ اس سے نہ صرف مسلمانوں کی عددی طاقت کا پختہ ثبوت ملے گا بلکہ اسلام کی طرف ہر خاندانِ قریش اور بطنِ عرب کا رویہ بھی واضح ہوگا۔

لیکن اصل بحث شروع کرنے سے پہلے آبادی سے متعلق اعداد و شمار کا ایک جدید اصول معلوم کرنا ضروری ہے۔ چونکہ قرونِ وسطیٰ میں مردم شماری کا طریقہ رائج نہیں تھا اس لیے کسی علاقے یا سلطنت کی آبادی کا تخمینہ پیدائش و وفات کے اعداد و شمار کے حساب سے لگایا جاتا ہے اور اس کو (DEMOGRAPHIC PRINCIPLE) کہا جاتا ہے۔ اس کے اطلاق کا طریقہ یہ ہے کہ بالغ مردوں کی معلوم تعداد کو ۴½۵ (چار اعشاریہ پانچ) سے ضرب کر دیا جاتا ہے[۹]۔ لیکن چونکہ ضرب کا یہ تناسب جدید دور سے متعلق ہے لہٰذا قرونِ وسطیٰ کی آبادی کا تخمینہ لگانے کے لیے بالغ مردوں کی معلوم تعداد کو ۷-۶ (چھ سات) سے ضرب دینا چاہئے کیونکہ اس زمانے میں تعدد ازواج اور غلامی کے دو ایسے رواج تھے جن سے آبادی میں بالعموم اور ہر خاندان کی عددی طاقت میں بالخصوص اضافہ ہوتا تھا۔ ظاہر ہے کہ آبادی کے تخمینہ کا یہ اصول اس کے اوسط پر مبنی ہے کیونکہ بعض خاندانوں کی افرادی قوت چھ سات سے کم ہوتی ہوگی اور بعضوں کی اس سے کہیں زیادہ۔ اس کمی بیشی میں توازن اوسط کے اصول سے پیدا ہو جاتا ہے۔ ایک جدید مورخ برکات احمد نے ہجرت نبوی کے وقت مدینہ منورہ کی یہودی آبادی کا تخمینہ اسی اصول کے مطابق لگایا ہے[۱۰]۔ جو بظاہر صحیح معلوم ہوتا ہے کیونکہ انھوں نے اپنے دعوی کے اثبات کے لیے بڑے قوی دلائل دیئے ہیں۔ ہمارے مطالعہ سے اس کی مزید تصدیق ہوگی۔

ابن اسحاق نے مکہ مکرمہ میں اسلام قبول کرنے والوں اور مہاجروں کی کئی فہرستیں اور اعداد و شمار

دیے ہیں۔ ان میں سے اولین فہرست قدیم ترین مسلمانوں کی ہے جن کی تعداد چار ہے۔ سر دست اس مختلف فیہ مسئلہ سے بحث نہیں کہ حضرات خدیجہ بنت خویلد، زید بن حارثہ، ابوبکر صدیق اور علی بن ابی طالب میں سے سب سے پہلے کون اسلام لایا تھا مگر یہ حقیقت سب کو تسلیم ہے کہ یہی چاروں بزرگ قدیم ترین مسلم تھے۔[۱۱] ابن اسحاق ہی کی ایک اور روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ کے بعد "تین اشخاص ابوذرؓ، بریدہؓ اور ابوذرؓ کے ایک چچیرے بھائی نے اسلام قبول کیا"۔[۱۲] سیرت نگار مذکور کی ایک اور روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوبکرؓ کی تبلیغ سے متاثر ہو کر حضرات زبیر بن عوامؓ، عثمان بن عفانؓ، طلحہ بن عبیداللہؓ، سعد بن ابی وقاصؓ اور عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے اسلام قبول کیا۔[۱۳] اس طرح مذکورہ بالا حضرات خمسہ کا پہلے آٹھ مسلمانوں میں شامل ہونا ایک اور روایت سے بھی واضح ہوتا ہے۔ مذکورہ بالا دو تین فہرستوں کے بعد ابن اسحاق نے چھیالیس[۴۶] قدیم مسلمانوں کی فہرست دی ہے جن کا تعلق قریش کے مختلف خاندانوں سے ہے۔[۱۴] مورخ مذکور کا بیان ہے کہ "ان کے بعد عورتوں اور مردوں نے اکا دکا اسلام قبول کرنا شروع کر دیا یہاں تک کہ اس کا چرچا ہونے لگا اور اسلام کی دعوت آشکار ہو گئی"۔[۱۵] ابن اسحاق نے ان انفرادی طور سے مسلمان ہونے والوں کی نہ تعداد کا حوالہ دیا ہے اور نہ بیشتر حالات میں ان کے ناموں کا۔

یہ عجیب بات ہے کہ کمزور طبقات کے افراد (ضعفاء المسلمین) کے اسلام قبول کرنے کے زمانے کی تعیین کسی سیرت نگار یا مورخ کے یہاں نہیں ملتی اگرچہ ان کے قدیم الاسلام ہونے کا ذکر قریش کی ایذا دہی کے باب میں سب سے پہلے آتا ہے۔ بہر حال ان میں متعدد ناموں کا ذکر مآخذ میں ملتا ہے اور ان کی تعداد کم از کم پندرہ بتائی گئی ہے۔[۱۶] ۶ھ میں حضرت عمر بن خطاب کے قبول اسلام کے وقت "چالیس سے کچھ زیادہ مرد اور گیارہ مسلمان عورتیں تھیں"۔[۱۷] یہ واضح رہے کہ یہ تعداد ان مکی مسلمانوں کی معلوم ہوتی ہے جو ہجرت حبشہ کے بعد مکہ مکرمہ میں بچے تھے کیونکہ حضرت عمر روایات کے مطابق پہلی ہجرت حبشہ کے بعد ایمان لائے تھے۔ مآخذ کے مطابق پہلی ہجرت حبشہ میں مکہ کے گیارہ مسلمان مردوں اور چار عورتوں نے راہِ خدا میں ترک وطن کیا تھا۔[۱۸] اور دوسری ہجرت میں جو ایک سال بعد ہوئی تھی ۸۳ یا ۸۶ مکی مسلمانوں نے ہجرت کی تھی۔[۱۹] ابن اسحاق نے ایک اہم بات یہ کہی ہے کہ مہاجرین حبشہ کی مذکورہ بالا تعداد بالغ مردوں اور عورتوں کی تھی اور ان میں نابالغ بچوں کی تعداد شامل نہیں تھی جو اپنے والدین یا سرپرستوں کے ساتھ ہجرت پر مجبور ہوئے تھے۔[۲۰] اگرچہ مستشرقین اور بعض جدید مورخین نے پہلی اور دوسری ہجرت حبشہ کی تقسیم کو مسترد کر دیا ہے تاہم ان کو بھی تسلیم ہے کہ حبشہ میں سو سے اوپر

مکی مسلمان پناہ لے چکے تھے اوران کی خاصی بڑی تعداد جس کی تعیین مشکل ہے کہ مکہ میں باقی رہ گئی تھی۔[۲۱] ان میں سے بیشتر وہ لوگ تھے جن کو اپنے قبیلوں کی حمایت و پناہ (جوار) حاصل تھی اور ضعفاء المسلمین تو بیچارے سب کے سب مکہ مکرمہ میں قریش کے فرعونوں کا ظلم وستم سہنے کے لیے رہ گئے تھے۔[۲۲]

مآخذ میں مہاجرین مدینہ کی بھی کئی فہرستیں ملتی ہیں جن سے مکی مسلمانوں کی تعداد کا اندازہ ہوتا ہے ان فہرستوں میں اوپر کی دونوں فہرستوں کے نام بھی شامل ہیں اس لیے ان کی تعداد کا ذکر یہاں نہیں کیا جارہا ہے۔ لیکن یہاں دو اہم نکات کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ اول یہ کہ ہمارے مآخذ تمام مکی مہاجرین کے اسمائے گرامی نہیں گناتے، دوم یہ کہ متعدد مکی مسلمان اپنی مجبوریوں کے سبب مدت تک ہجرت کی سعادت سے محروم رہے تھے۔[۲۳] لہٰذا مکی مسلمانوں کی مجموعی تعداد کا تخمینہ مشکل ہے۔ البتہ دو ایسی روایات مآخذ میں ملتی ہیں جن سے ان دونوں مکی طبقات کی عددی طاقت کا موٹا سا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ ابن اسحاق کے مطابق فتح مکہ کی مہم میں تمام مہاجرین مکہ نے شرکت کی تھی اوران کی تعداد سات سو مجاہدین بتائی گئی ہے۔[۲۴] جبکہ صلح حدیبیہ اور فتح مکہ کے درمیان مکہ کے ضعفاء المسلمین کی تعداد جنھوں نے مکہ سے بھاگ کر اور صلح کی شرط کے مطابق مدینہ میں پناہ نہ پاکر عیص نامی مقام پر اپنا مرکز قائم کیا تھا تقریباً ستر مذکور ہوئی ہے۔[۲۵] ظاہر ہے کہ ان دونوں طبقات کی مذکورہ بالا تعداد میں قابل ذکر تعداد میں وہ حضرات بھی شامل رہے ہوں گے جو مدنی زمانہ میں مشرف بہ اسلام ہوئے تھے لیکن یہ بھی ایک اہم حقیقت ہے کہ مکی مسلمانوں کی تعداد غالب اکثریت کی تعریف میں آتی ہے۔ مستشرقین نے مہاجرین کی تعداد کو ایک طرف تو اپنے مخصوص نظریات کے سبب گھٹا کر دکھانے کی کوشش کی ہے اور دوسری طرف ہجرت کے سبب مدینہ منورہ کی معیشت پر بارگراں پڑنے کے ضمن میں ان کی تعداد کو قابل لحاظ اور کثیر قرار دیا ہے۔[۲۶] مونٹگمری واٹ کی مکی مسلمانوں کی فہرست میں جو عہد نبوی کے دونوں ادوار کے کل بالغ مرد مسلمانوں پر مبنی ہے صرف ایک سو اٹھاسی (۱۸۸) نام گنائے گئے ہیں۔[۲۷] مستشرقین کے نزدیک ان کی کل تعداد سو سوا سو سے متجاوز نہیں تھی۔[۲۸] جبکہ مسلم مورخین کے نزدیک مہاجرین مکہ کی کل تعداد سیکڑوں سے متجاوز تھی۔[۲۹] اگرچہ تعداد کا تخمینہ عموماً ان کے ہاں بھی نہیں پایا جاتا ہے۔

ذیل میں ہم قریش کے مختلف خاندانوں میں مسلمانوں کی تعداد کا تجزیہ قبیلہ و خاندان وار کررہے ہیں تاکہ مکی عہد کے مسلمانوں کی تعداد کا صحیح تخمینہ لگایا جائے۔

بنو ہاشم: خاندان رسول

مختلف روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ خاندان رسالت کئی افراد پر مشتمل تھا۔ رسول اکرم

صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ آپ کی زوجہ مطہرہ حضرت خدیجہ اور آپ کی چار صاحبزادیاں اس میں شامل تھیں[۳۰] اگرچہ آپ کی اولاد نرینہ زیادہ دنوں تک زندہ نہیں رہی تھی۔ ان کے علاوہ ابن اسحاق اور دوسرے مآخذ سے پتہ چلتا ہے کہ پہلے دو شوہروں عتیق مخزومی اور ابو ہالہ تمیمی حلیف عبدالدار سے حضرت خدیجہ کی بالترتیب ایک لڑکی اور ایک لڑکا حارث بن ابی ہالہ اور ایک لڑکی تھی[۳۱] ان میں حضرت حارث بن ابی ہالہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دفاع میں شروع میں ہی شہید کر دیے گئے تھے[۳۲] ان کے ایک اور بھائی حضرت طاہر تھے جو بعد میں گورنر بنے[۳۳] حضرت خدیجہ کی پہلی اولادیں آپ کے دامن تربیت ہی سے وابستہ تھیں۔ اس لحاظ سے خاندان نبوی دس افراد پر مشتمل تھا۔ چونکہ عرب دستور کے مطابق موالی بھی خاندان کے ارکان ہی شمار ہوتے تھے اس لیے آپ کے آزاد کردہ یا غلام موالی کا شمار بھی کرنا چاہیئے۔ ان میں حضرت خدیجہ کے غلام میسرہ[۳۴] کا نام سرفہرست ہے اور دوسرے غلامانِ رسول میں حضرات ابو رافع[۳۵]، صالح شقران[۳۶]، ابو کبشہ[۳۷]، انسہ[۳۸] اور رافع یا رویفع[۳۹] کا ذکر ملتا ہے جو سب کے سب مکی دور کے مسلم تھے۔ اس طرح محض خاندان رسول کے مسلمانوں کی تعداد کم از کم پندرہ ہو جاتی ہے۔ امکان ہے کہ بعض اور موالی بھی وابستۂ دامانِ دولت رہے ہوں۔ ان میں حضرت زید بن حارثہ کلبی[۴۰] کا اپنا گھرانا بھی تھا جو کم از کم ان کے علاوہ دو مزید افراد یعنی ان کی اہلیہ محترمہ حضرت ام ایمن[۴۱] اور ان کے فرزند حضرت اسامہ بن زید پر مشتمل تھا[۴۲]۔ ان کو شامل کر کے یہ تعداد اٹھارہ ہو جاتی ہے۔ اور یہ ہمارے مقرر کردہ اصول تخمینہ آبادی کے مطابق تین خاندانوں کی عددی طاقت پر حاوی ہے۔

دوسرے بنو ہاشم کے خاندانوں میں طالبی گھرانے کے کم از کم دو مردوں کا ذکر ملتا ہے یعنی حضرات جعفر بن ابی طالب[۴۳] اور ان کے برادر خورد علی بن ابی طالب[۴۴]۔ ان میں سے اول الذکر کی اہلیہ حضرت اسماء بنت عمیس خثعمی بھی مکی مسلمان تھیں اور حبشہ میں ان کے ہاں عبداللہ بن جعفر اور محمد اور عون پیدا ہوئے تھے[۴۵] حضرت علی کو خاندان رسول کا ایک فرد سمجھنا چاہیئے کہ وہ آپ کی کفالت میں تھے۔ حضرت علی کی والدہ ماجدہ حضرت فاطمہ بنت اسد نے بھی[۴۶] مکہ مکرمہ میں ہی کسی وقت غالباً ابو طالب کی وفات کے بعد اسلام قبول کر لیا تھا[۴۷]۔ ایک خاندان حضرت حمزہ بن عبدالمطلب ہاشمی کا تھا۔ ان کے اسلام کا تو ذکر ملتا ہے مگر ان کے اہل و عیال کا ذکر ملتا ہے اور نہ ان کے اسلام کا جبکہ یہ یقینی امر ہے کہ ان کا خاندان تھا اور وہ صاحب عیال بھی تھے۔ کم از کم ان کی ایک باندی کا ذکر بھی ملا ہے۔ تفحص سے ان کے دوسرے متوسلین کا بھی ذکر مل سکتا ہے[۴۸] حضرت عباس بن عبدالمطلب

ہاشمی کے بارے میں اگرچہ یہ ذکر آتا ہے کہ وہ مکی عہد کے قدیم الاسلام شخص تھے اور ان کے خاندان کے افراد نے بھی اسلام قبول کر لیا تھا[۱۵۴] مگر یہ روایات مشتبہ ہیں اس لیے ان کو ہم بطور احتیاط مکی مسلمانوں میں شمار نہیں کرتے۔ غالباً انھیں کے مانند دوسرے ہاشمیوں نے بھی مدنی دور میں کسی وقت اسلام قبول کیا تھا۔[۱۵۵]

اگرچہ حضرت حمزہ بن عبدالمطلب کی ازواج و اولاد کے اسلام لانے کا ذکر نہیں ملتا تاہم ان کے بعض حلیفوں کے بارے میں صراحت آتی ہے کہ وہ مکی عہد میں اسلام لائے تھے۔ ابن سعد وغیرہ نے ان کے صرف دو افراد حضرات ابو مرثد کناز بن حصین اور ان کے فرزند اکبر مرثد کا ذکر کیا ہے اور انھیں کا ذکر مستشرقین کی فہرست میں ملتا ہے مگر ابن اثیر نے ان کے دو اور افراد انس بن ابی مرثد اور انیس بن ابی مرثد کا بھی ذکر کیا ہے۔ سربراہ خاندان کی عمر بوقت ہجرت مدینہ تقریباً چون سال کی تھی[۱۵۶] ظاہر ہے کہ ان کے خاندان کے دوسرے افراد بھی اسلام لائے تھے جن کا ذکر تاریخوں میں نہیں آسکا۔

بنو مطلب

بنو ہاشم کے حلیف و عزیز بنو مطلب میں حضرت عبیدہ بن حارث اور ان کے بھائیوں طفیل حصین اور ایک گمنام بھائی کے قبول اسلام کا ذکر ابن سعد میں ملتا ہے۔ مورخ مذکور کے مطابق حضرت عبیدہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے دس سال عمر میں بڑے تھے اور دارِ ارقم میں قیام نبوی سے قبل اسلام لائے تھے۔ ان کے کم از کم چھ فرزندان گرامی معاویہ، عون، منقذ، حارث، محمد اور ابراہیم تھے اور چار صاحبزادیاں رملیہ، خدیجہ، سمیلہ، اور صفیہ تھیں اور یہ سب کے سب مختلف ماؤں کے بطن سے تھے۔[۱۵۷] حضرت عبیدہ چونکہ غزوہ بدر ۲ھ میں شہید ہوئے تھے اس لیے یہ ظاہر ہے کہ ان کی تمام اولادیں مکہ مکرمہ میں ہی پیدا ہو چکی تھیں۔ نہ صرف ان کا خاندان جو بارہ چودہ افراد پر مشتمل تھا مسلمان ہو چکا تھا بلکہ ان کے تینوں بھائیوں کے خاندان بھی مکی مسلم تھے۔[۱۵۸] اگرچہ مآخذ میں ان کے کل افراد کی تعداد کا ذکر نہیں ملتا۔ مونٹگمری واٹ کا خیال ہے کہ حضرت عبیدہ بن حارث کی تمام اولادیں مکی عہد میں نابالغ و کم عمر تھیں[۱۵۹] لیکن یہ صحیح نہیں معلوم ہوتا کیونکہ صحابی موصوف بوقت ہجرت اکسٹھ سال کے تھے اور مکہ میں متعدد شادیاں کر چکے تھے۔ ظاہر ہے کہ ان کی عمر اور تعدد ازواج کا تقاضا یہ تھا کہ ان کی اولاد امجاد کی عمریں کافی رہی ہوں۔ بالفرض ان کو کم عمر تسلیم بھی کر لیا جائے تو بھی وہ مسلم آبادی میں اضافہ کا سبب رہے تھے۔

اسی خاندان کا ایک اور گھرانا عباد بن مطلب کا تھا اور اس کے اولین مکی مسلم حضرت مسطح بن اثاثہ بن عباد تھے جو حضرت عبیدہ بن حارث مطلبی کے بھتیجے اور حضرت ابوبکر صدیق تیمی کے خالزاد بھائی تھے۔ ان کی والدہ حضرت ام مسطح حضرت ابوبکر کی والدہ ام الخیر کی حقیقی بہن تھیں اور سابقین اولین میں شمار ہوتی تھیں ان کے ایک فرزند عباد کا ذکر ضرور ملا ہے مگر ان کے دوسرے فرزندوں، دختروں یا بیویوں کا ذکر نہیں ملتا۔[۵۵] بہرحال یہ گھرانا بھی چار پانچ افراد سے زیادہ پر ضرور مشتمل تھا۔

بنو مطلب کا ایک اور گھرانا مخرمہ بن مطلب کا تھا۔ ان کے دو فرزند قیس بن مخرمہ اور صلت بن مخرمہ ابتدائی مکی مسلم تھے۔ موخرالذکر کے فرزند جہیم بن صلت اور ان کے دو صاحبزادے حکیم بن جہیم اور عمرو بن جہیم بھی ابتدائی مسلم تھے جو ہجرت کر کے مدینہ جا بسے تھے اور خیبر سے طعمہ پاتے تھے۔ ان کے علاوہ قاسم بن مخرمہ اور صلت بن مخرمہ کے تین اور فرزندوں حکیم بن صلت عمرو بن صلت اور کہیم بن صلت اور قاسم کے فرزند مخرمہ بن قاسم کا ذکر بھی ابتدائی مسلموں میں ملا ہے۔[۵۶] اس طرح کم از کم دس بالغ افراد خاندان کا حوالہ ملتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ان کی ازواج و اولاد کی تعداد نے بھی مسلم مکی معاشرہ میں اضافہ کیا تھا۔ ان کے علاوہ بنو مطلب کے دو اور گھرانے بنو علقمہ بن مطلب اور ہاشم بن مطلب کے تھے اور ان میں کئی مردوں کے اسلام کا ذکر ملتا ہے اگرچہ ان کے عہد کی تعیین مشکل ہے۔ البتہ یہ امر قطعی ہے کہ بنو مطلب کے کئی گھرانوں کی تین تین نسلیں مسلمان ہو چکی تھیں۔[۵۷] صرف مخرمہ بن مطلب کے تین فرزندوں — قیس، صلت اور قاسم — کے خاندان کی عددی طاقت ۱۲۱ — ۱۸ افراد پر مشتمل تھی۔

بنو عبد شمس / بنو امیہ

بطن بنو عبد مناف کے چار خاندانوں — بنو ہاشم، بنو عبد شمس، بنو مطلب اور بنو نوفل — میں عددی طاقت اور دنیاوی جاہ و حشمت کے لحاظ سے بنو عبد شمس بالخصوص اس کا ذیلی خاندان بنو امیہ سب سے اہم تھا۔ اسلام کے حوالے سے عموماً یہ بیان کیا جاتا ہے کہ بنو عبد شمس اور اس کے نمائندہ خاندان بنو امیہ نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے دین کی سب سے زیادہ اور انتہائی حد تک مخالفت کی تھی۔ حالانکہ یہ قطعی غلط ہے۔ دوسرا غلط مگر مقبول عام تاثر یہ بھی ہے کہ اس کے افراد نے سب سے بعد میں اسلام قبول کیا تھا۔[۵۸] بہرکیف مآخذ سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کثیر آبادی والے قریشی خانوادے کے متعدد افراد نے مکی عہد میں اسلام قبول کر لیا تھا۔

بنو امیہ بن عبد شمس میں سب سے پہلا خاندان جو اسلام سے روشناس ہوا وہ ابو احیحہ سعید بن عاص بن امیہ اکبر بن عبد شمس کا گھرانا تھا جس کے دو افراد حضرات خالد بن سعید اور عمرو بن سعید نے ابتدائی مکی عہد میں اسلام قبول کر لیا تھا اور ابن اسحاق کے بقول وہ دونوں اپنی بیویوں امینہ بنت خلف خزاعی اور فاطمہ بنت صفوان مدلجی کے ہمراہ ہجرت حبشہ پر مجبور ہوئے تھے۔ جہاں اول الذکر کی دو اولادیں سعید اور امہ پیدا ہوئی تھیں[۵۹] موخر الذکر کے بارے میں مزید تفصیلات نہیں ملتیں اور نہ اس خاندان کے دوسرے مکی مسلمانوں کا ذکر آتا ہے۔ البتہ ان کے ایک مولیٰ حضرت صبیح بدری صحابی تھے اور مکہ میں اسلام لائے تھے[۶۰]

مکی عہد کے اولین اموی مسلمانوں میں حضرت عثمان بن عفان ایک ممتاز مقام کے حامل ہیں۔ ان کا تعلق امیہ اکبر کے فرزند ابو العاص کے گھرانے سے تھا۔ وہ مآخذ کی صراحت کے مطابق پہلے آٹھ مسلمانوں میں شامل تھے اور اپنے چچا حکم بن ابی العاص کے ہاتھوں ستائے جانے کے سبب اپنی زوجہ محترمہ حضرت رقیہ بنت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ حبشہ ہجرت کر گئے تھے مکہ میں ان کے ایک فرزند عبد اللہ پیدا ہوئے اور انھوں نے ہجرت مدینہ کے بعد ۴ھ میں چھ سال کی عمر میں وفات پائی۔ حضرت عثمان اپنی اہلیہ محترمہ کے ساتھ واپس مکہ آ گئے تھے اور بعد میں مدینہ منورہ ہجرت کی تھی[۶۱] حضرت عثمان کے دوسرے بھائی بہنوں اور عزیزوں کے قبول اسلام کے بارے میں مآخذ خاموش ہیں البتہ ان کی والدہ ماجدہ حضرت اروی بنت کریز کے بارے میں یہ تصریح ملتی ہے کہ وہ ابتدائی مکی مسلم تھیں[۶۲] حضرت رقیہ کے علاوہ حضرت عثمان کی مزید سات ازواج اور ایک ام ولد کا ذکر ملتا ہے۔ ان میں سے حضرت رملہ بنت شیبہ بن ربیعہ کو زبیری نے ابتدائی مکی مسلم اور مہاجر مدینہ بتایا ہے[۶۳]

بنو ربیعہ بن عبد شمس میں سب سے پہلے اسلام لانے کا شرف حاصل کرنے والے حضرت ابو حذیفہ تھے جو مکہ کے صف اول کے سردار عتبہ بن ربیعہ کے فرزند تھے۔ ان کی عم زاد بہن کے اسلام کا ذکر اوپر آ چکا ہے۔ وہ اپنی اہلیہ محترمہ حضرت سہلہ بنت سہیل عامری کے ساتھ حبشہ ہجرت کر گئے تھے مگر بعد میں مکہ واپس آ گئے تھے اور وہاں سے مدینہ ہجرت کی تھی۔ وہ بدری صحابی تھے۔ ان کا ایک لڑکا محمد حبشہ میں تولد ہوا تھا[۶۴] اگرچہ ان کی کئی ازواج و اولاد کا ذکر مآخذ میں آیا ہے مگر ان میں سے کسی کے بارے میں یہ کہنا مشکل ہے کہ وہ مکی عہد کے مسلم تھے یا مدنی عہد کے۔ لیکن اس امکان سے یکسر انکار کرنا بھی مشکل ہے کہ ان میں کئی ایک مکی عہد کے مسلمان رہے ہوں۔ البتہ

ان کے مولیٰ حضرت سالم جو مولیٰ ابی حذیفہ کے نام سے ہی معروف ہیں کی عہد کے ابتدائی مسلم تھے۔ ان کے بعض دوسرے خاندان والوں کا ذکر ملتا ہے لیکن یہ کہنا مشکل ہے کہ وہ کس عہد کے مسلم تھے یا نہیں[۶۵]۔

مآخذ کا اصرار ہے کہ بنو حرب بن امیہ اکبر کے خاندان کے کسی فرد نے مکی عہد میں اسلام قبول نہیں کیا تھا تاہم ان کو بھی اعتراف ہے کہ خاندان سفیانی کی ایک خاتون حضرت ام حبیبہ (رملہ) بنت ابی سفیان نے اپنے شوہر عبیداللہ بن جحش (بنو غنم بن دودان) کے ساتھ ابتدا ہی میں اسلام قبول کیا تھا اور حبشہ ہجرت کی تھی جہاں ان کے شوہر تو عیسائی ہو گئے تھے مگر وہ اسلام پر ثابت قدم رہیں[۶۶] اور بالآخر اسی ثبات قدمی کے سبب وہ ۷ھ/۶۲۹ء میں ام المومنین بن کر مدینہ واپس آئیں۔ پہلے شوہر سے ان کی ایک صاحبزادی حضرت حبیبہ تھیں جو حبشہ میں پیدا ہوئی تھیں اور بعد میں وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زیر تربیت آئیں[۶۷]۔

اگرچہ خاندان بنو حرب کے اور کسی فرد کے مکہ میں اسلام قبول کرنے کا ذکر نہیں ملتا تاہم یہ بڑی عجیب حقیقت ہے کہ ان کے بنو اسد/خزیمہ کے حلیف بنو غنم بن دودان کے تمام مرد و زن اور بچے ابتدا ہی میں مسلمان ہو گئے تھے۔ عموماً ایسا نہیں ہوتا تھا کیونکہ سرپرست خاندان کے ساتھ اتحاد و حلف کی بنا پر حلفاء اور موالی بھی انھیں جیسا طرز عمل اپناتے تھے۔ لیکن اسلام کے معاملہ میں قبائلی اتحاد اور عصبیت وغیرہ کے عوامل بھی بے اثر ثابت ہوئے تھے۔ ابن اسحاق اور ابن سعد نے اس اموی حلیف خاندان کے تیئس[۲۳] مردوں کے نام گنوائے ہیں جو یہ ہیں:

(۱) عبداللہ بن جحش بن رئاب (۲) ان کے بھائی ابو احمد (۳) عبداللہ کے فرزند محمد (۴) عکاشہ بن محصن (۵) شجاع بن وہب (۶) ان کے بھائی عقبہ (۷) اربد بن حمیرہ (۸) منقذ بن نباتہ (۹) سعید بن رقیش (۱۰-۱۱) ان کے دو بھائی یزید اور عبدالرحمٰن (۱۲) محرز بن نضلہ (۱۳) قیس بن جابر (۱۴) عمرو بن محصن (۱۵) مالک بن عمرو (۱۶) صفوان بن عمرو (۱۷) ثقف بن عمرو (۱۸) ربیعہ بن اکثم (۱۹) زبیر بن عبید (۲۰) تمام بن عبیدہ (۲۱) سخرہ بن عبیدہ (۲۲) ابو سنان بن محصن (۲۳) سنان بن ابی سنان۔

ابن اسحاق نے ان کی ابتدائی مسلم عورتوں میں صرف آٹھ نام گنائے ہیں جو یہ ہیں: (۱) زینب بنت جحش (۲) ان کی بہن ام حبیب (۳) جذامہ بنت جندل (۴) ام قیس بنت محصن (۵) ام حبیب بنت ثمامہ (۶) آمنہ بنت رقیش (۷) صخرہ بنت تمیم اور (۸) حمنہ بنت جحش[۶۸]۔ اس طرح بنو غنم بن دودان کے کل ابتدائی مسلمانوں کی تعداد صرف اکتیس[۳۱] بنتی ہے۔ لیکن ابن اسحاق کے ایک

بیان سے ان کے کل مسلم بالغ افراد کی تعداد چالیس معلوم ہوتی ہے۔ ابن اسحاق نے صراحت کی ہے کہ ان کے مسلم بچوں کی تعداد اس میں شامل نہیں تھی۔[۹۶]

اوپر کی تفصیلات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے متعدد افراد کسی ایک خاندان کے ارکان تھے لیکن ایک دوسری حقیقت یہ بھی عیاں ہوتی ہے کہ ان میں سب کے اپنے خاندان تھے جو مرد و زن یا اولادوں پر مشتمل تھے۔ طبقات ابن سعد اور بعض دوسرے آخذ بالخصوص انساب کی کتابوں میں ان کا ذکر ملتا ہے[۹۷] لیکن ان کے الگ الگ تذکرہ سے اطناب کا خدشہ ہے اس لیے اس کو نظر انداز کیا جاتا ہے۔ تخمینۂ آبادی کے اصول کے مطابق اگر صرف تیئس مردوں کا عدد قبول کر لیا جائے جو ابن اسحاق نے بیان کیا ہے تو اس اسدی خاندان کے کل افراد کی تعداد ۱۳۸ - ۱۶۱ کے درمیان کہیں رہی ہوگی۔ بنو غنم بن دودان کی نفری طاقت کا یہ کم سے کم تخمینہ ہے ورنہ اصل تعداد اس سے کہیں زیادہ رہی ہوگی کیونکہ بنو امیہ کے یہ اسدی حلیف اپنی سماجی اور اقتصادی مضبوطی کی وجہ سے مکی سماج میں بڑی حیثیت کے مالک تھے اس لیے ان کی ازواج و اولاد اور موالی و غلاموں کی تعداد بھی خاصی رہی ہوگی جو ہمارے اس تخمینہ میں کلی طور سے شامل نہیں ہے۔ مثال کے طور پر حضرت عبداللہ بن جحش وغیرہ کی والدہ ماجدہ حضرت امیمہ بنت عبدالمطلب ہاشمی کا ذکر اس ضمن میں ہمارے آخذ نے نہیں کیا ہے حالانکہ وہ ابتدائی مکی عہد کی مسلم تھیں۔[۹۸]

بنو عبد شمس / بنو امیہ کے ایک اور حلیف حضرت معیقیب بن ابی فاطمہ دوسی تھے جو بیشتر مستند مورخین کے مطابق قدیم مکی مسلم تھے اور مہاجر حبشہ بھی۔ مگر بعض روایات کے مطابق وہ مکہ کے قریش کے ظلم و ستم سے بچنے کے لیے اپنے قبیلہ میں واپس چلے گئے تھے اور وہاں تبلیغ دین کا فریضہ انجام دیتے رہے تھے۔[۹۹] تاریخی شواہد اور قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ بنو عبد شمس اور بنو امیہ کے حلفاء کی تعداد کافی تھی لیکن ان کے مکی عہد میں اسلام قبول کرنے کی مزید صریح شہادت نہیں ملتی۔

بنو عبد شمس کے دوسرے خاندانوں — بنو ابی عمرو بن امیہ، بنو ابوالعیص اور بنو عبدالعزیٰ بن عبد شمس وغیرہ — کے افراد و طبقات کے مکی عہد میں مشرف بہ اسلام ہونے کا مزید تاریخی ثبوت نہیں ملتا۔ البتہ موخر الذکر خاندان کے ابوالعاص بن ربیع کی اہلیہ حضرت زینب جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی دختر تھیں اور ان کی صاحبزادی حضرت امامہ بنت ابوالعاص مکی عہد کی مسلمان تھیں۔[۱۰۰] بہرحال اس امکان سے قطعی طور سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ بنو امیہ کے مختلف گھرانوں میں مکی عہد کے مسلم

رہے ہوں جن کا ذکر عہد عباسی میں اموی دشمن رجحانات کے حامل مورخین کی کتابوں میں بار نہ پا سکا ہو ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ وفات نبوی کے صرف نصف صدی بعد محض مدینہ منورہ میں امویوں کی عددی طاقت ایک ہزار افراد سے متجاوز تھی[۵۴] ظاہر ہے کہ اس عہد میں اموی آبادی مدینہ کے علاوہ، مکہ مکرمہ، دمشق و شام اور دوسرے اسلامی مراکز و اعمال میں بھی کم یا زیادہ تھی۔ اس سے ایک موٹا سا اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ عہد نبوی میں مکہ مکرمہ میں ان کی تعداد کتنی رہی ہوگی۔

بنو نوفل

جس طرح بنو ہاشم و بنو مطلب میں قبائلی و خاندانی یگانگت بتائی جاتی ہے اسی طرح بنو عبد مناف کے باقی دو گھرانوں بنو عبد شمس و بنو نوفل کو ایک دوسرے کا اتحادی قرار دیا جاتا ہے[۵۵] اسلامی مورخین نے دین و مذہب کے حوالے سے اس یگانگت کا مطالعہ کیا ہے اور جدید مورخین اور مستشرقین نے سماجی، سیاسی اور اقتصادی گروہ بندیوں کے حوالے سے۔ مگر یہ دلچسپ و عجیب واقعہ ہے کہ بنو عبد مناف کے بطن کے باقی تین گھرانوں کے متعدد یا بعض افراد کے عہد مکی میں اسلام قبول کرنے کی شہادت ملتی ہے لیکن بنو نوفل کے کسی مکی مسلم کا ذکر نہیں آتا۔ ان کے تمام افراد یا سارے گھرانے کے فتح مکہ میں اسلام لانے کی صراحت ملتی ہے۔ البتہ ان کے ایک حلیف حضرت عتبہ بن غزوان مازنی اور حلیف مذکور کے مولیٰ حضرت خباب بن ارت تمیمی کے بارے میں یہ حتمی صراحت ملتی ہے کہ وہ ابتدائی مکی عہد میں مشرف بہ اسلام ہوئے تھے۔ یہ دونوں حلیف و مولیٰ مہاجر حبشہ بھی تھے اور بدری صحابی بھی۔ لیکن بعض روایات نے مولیٰ کو صحابہ کرام کے ان دونوں طبقات میں نہیں شمار کیا ہے[۵۶]

مکہ میں اسلام یا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں بنو نوفل کے رویہ کا حوالہ ایک روایت میں ملتا ہے جو مورخین کے نزدیک تاریخ کا مسلمہ واقعہ ہے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ سفر طائف کے بعد جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے گھرانے بنو ہاشم کی حمایت سے محروم کر دیے گئے تھے تو اسی خانوادۂ بنی عبد مناف نے آپ کو جوار (پناہ/حمایت) دی تھی اور آپ باقی مکی حیات طیبہ کے دوران بنو نوفل کے سردار مطعم بن عدی بن نوفل اور ان کے فرزندوں کی حمایت و حفاظت میں تا ہجرتِ مدینہ مکہ میں مقیم رہے تھے۔ اس احسان و حسن عمل کو آپ نے ہمیشہ یاد رکھا تھا[۵۷] لہٰذا مکی عہد میں ان کے بعض افراد کے قبول اسلام کے امکان کو یکسر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

بنو مخزوم

مکی سماج میں اگر کوئی خاندان بنو عبد مناف کا مدمقابل تھا تو وہ بنو مخزوم تھے۔[۵۸] لیکن اسلام کے باب میں ان کا رویہ دوسرے قریشی قبائل سے علٰحدہ نہیں تھا۔ ان میں اسلام کے نام لیوا بھی تھے اور مخالف بھی۔ اسلام کا سب سے بڑا دشمن ابوجہل عمرو بن ہشام اسی خانوادہ کا شیخ وقت تھا مگر اسلام کی کارفرمائی اور اثر انگیزی کا یہ تاریخی واقعہ ہے کہ اس کے ماں جائے حضرت عیاش بن ابی ربیعہ مخزومی ابتدائی مکی مسلمانوں میں تھے[۵۹] اور کچھ مدت کے بعد اس دشمن دین کے حقیقی بھائی حضرت سلمہ بن ہشام نے اسلام قبول کر لیا تھا۔ ہجرت حبشہ کی تھی اور پھر واپس آ کر مکہ میں جنگ خندق تک قید و بند کی صعوبت اٹھائی تھی۔[۶۰] ان کے سوا دوسرا مخزومی خاندان حضرت ابوسلمہ بن عبدالاسد کا تھا جو ان کی اہلیہ محترمہ اور ان کے متعدد فرزندوں اور دختروں پر مشتمل تھا۔ ان میں سے صرف حضرت سلمہ کا ذکر ماخذ میں صراحت کے ساتھ آتا ہے باقی کے بارے میں معلومات صرف انساب و طبقات کی کتابوں سے ملتی ہیں۔ ان کے مطابق حضرت سلمہ کی شادی مدنی عہد میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حمزہ بن عبدالمطلب کی ایک دختر سے کی تھی۔ ان کے علاوہ حضرت عمر بن ابی سلمہ اور حضرت دُرّہ اور حضرت زینب دو صاحبزادیاں بھی تھیں۔ حضرت ام سلمہ سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شادی کے بعد یہ تمام اولادیں دامانِ تربیت رسالت میں آ گئی تھیں۔ اس طرح یہ خاندان کم از کم چھ افراد پر مشتمل تھا اور غالباً یہ سب مکی عہد کے مسلم تھے کیونکہ سربراہِ خاندان کا ہجرت کے بعد جلد ہی انتقال ہو گیا تھا۔[۶۱]

ایک اور مخزومی خاندان جو ابتدا ہی میں اسلام سے روشناس ہوا تھا حضرت ارقم بن ارقم مخزومی کا تھا۔ عام طور سے ان کو مکی عہد میں کم عمر بتایا جاتا ہے لیکن اس حقیقت کے بعد کہ انھوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو تحریک کی ابتدا میں اپنا گھر بطور مرکزِ اسلام پیش کیا تھا معلوم ہوتا ہے کہ وہ نہ صرف کافی عمر کے تھے بلکہ خاصے اثر و رسوخ کے مالک تھے جس کے سبب انھوں نے ابوجہل کی مخالفت مول لینے کی جرأت بھی کی تھی۔[۶۲]

دوسرے مخزومی مسلم گھرانوں میں حضرات شماس (عثمان) بن عثمان بن شرید، ہبار بن سفیان بن عبدالاسد اور ان کے برادر حقیقی عبداللہ ہاشم/ہشام بن ابی حذیفہ بن مغیرہ، عمر بن سفیان اور اور عبیداللہ بن سفیان اور موخرالذکر کے متعدد بھائیوں اور عزیزوں کے نام ملتے ہیں۔ یہ تمام مسلمان

مہاجرین حبشہ اور بعد میں مہاجرین مدینہ میں شامل تھے[۵۳]

بنو مخزوم کا بطن کافی بڑا تھا لہٰذا ان کے موالی اور حلفا بھی بہت رہے ہوں گے لیکن ان میں سے صرف چند خاندانوں اور افراد کا ذکر ملتا ہے۔ ان میں ایک خاندان حضرت عمار بن یاسر عنسی کا تھا جو ان کے والدین حضرت یاسر اور حضرت سمیہ اور کم از کم ایک بھائی عبداللہ پر مشتمل تھا[۵۴]۔ قیاس ہے کہ ان میں اور افراد بھی مکی مسلم رہے ہوں گے۔ ان کے علاوہ حضرت معتب بن عوف خزاعی اور دو گمنام حلیف بھی مکی عہد کے مسلم تھے[۵۵]۔ یہ نتیجہ نکالنا قطعی صحیح ہے کہ ان کے اور بھی حلیف اور موالی اس عہد میں اسلام لائے تھے۔

بنو تیم

حضرت ابوبکر صدیق کے خاندان میں سب سے اہم مکی مسلم گھرانا خود ان کا اپنا تھا جو لگ بھگ دس گیارہ افراد پر مشتمل تھا۔ ان میں سربراہ خاندان کے علاوہ ان کی دو دختران گرامی حضرت اسماء اور حضرت عائشہ کا قبول اسلام تو مشہور ہے مگر ان کی اہلیہ حضرت ام رومان ایک کتخدا بہن ام کلثوم، ایک کتخدا فرزند عبداللہ اور ان کی اہلیہ عاتکہ بنت زید عدوی اور ایک ناکتخدا اور نامعلوم دختر اور والدہ محترمہ ام الخیر کے قبول اسلام کا تذکرہ سیرت و تاریخ کے مآخذ میں عام طور سے نہیں پایا جاتا۔ موخر الذکر خاتون اپنے کافر شوہر ابوقحافہ کی خدمت کی عہد میں کرتی رہی تھیں اور ہجرت کے وقت حضرت ابوبکر صدیق کی ایک کمسن بچی ان کی دیکھ بھال کے لیے چھوڑ دی گئی تھی[۵۶]۔ خاندان صدیقی کے ایک حلیف حضرت صہیب بن سنان نمری قاسطی اور ایک مولیٰ حضرت عامر بن فہیرہ بھی قدیم الاسلام تھے اور غالباً ان کے اپنے خاندان بھی تھے[۵۷]

بنو تیم کا دوسرا مسلم مکی گھرانا حضرت طلحہ بن عبید اللہ تیمی کا تھا جو حضرت ابوبکر صدیق کے بہنوئی تھے کہ ان سے کم معروف حضرت ام کلثوم بنت ابوقحافہ منسوب تھیں۔ ان کا خاندان متعدد افراد پر مشتمل تھا اور وہ سب کے سب مکی مسلمان اور مہاجرین مدینہ تھے جن میں ان کی والدہ ماجدہ بھی شامل تھیں۔ زبیری نے ان کے کم از کم نو فرزندوں اور متعدد دختروں کا ذکر کیا ہے۔ ان کے دو بھائی مالک اور عثمان بھی تھے لیکن واضح شہادت کی غیر موجودگی میں یہ کہنا مشکل ہے کہ ان میں سے کتنے مکی تھے اور کتنے مدنی[۵۸]

ایک اور مکی مسلم گھرانا حضرت حارث بن خالد تیمی کا تھا جس میں ان کی صرف اہلیہ حضرت ریطہ

بنت حارثہ کا ذکر ملتا ہے۔ ایک اور فرد حضرت عمرو بن عثمان تیمی تھے۔ یہ سب مہاجرین حبشہ میں شامل تھے۔ حبشہ میں حارث تیمی کے ایک فرزند موسیٰ اور تین صاحبزادیاں عائشہ زینب اور فاطمہ پیدا ہوئی تھیں۔ بعد میں یہ سب مہاجرین مدینہ میں شامل ہوئے تھے[۸۹]

اس طرح کم از کم چھ خاندان بنو تیم میں مکی عہد میں مسلمان ہوئے تھے۔ یہ قطعی ہے کہ ان کے علاوہ بھی اس قریشی بطن میں مسلمان رہے ہوں گے۔ مگر ان کا ذکر نہیں ملتا۔ یہی حال ان کے موالی اور حلفا کا ہے بہر حال کم از کم اس خاندان میں تین ساڑھے تین درجن مکی مسلمان تھے۔ مزید تحقیق سے ان کی تعداد میں مزید اضافہ ممکن ہے مگر کمی کا امکان نہیں۔

بنو عدی

اگرچہ بنو تیم کی مانند بنو عدی کا خاندان بھی قریشی اشرافیہ اور مکی معاشرہ میں صفِ دوم کا شمار ہوتا تھا تاہم اسلام قبول کرنے کے معاملہ میں اس کا شمار صفِ اول کے خاندانوں اور گروہوں میں ہونا چاہیئے۔ ان کا سب سے قدیم مکی مسلم گھرانا حضرت سعید بن زید عدوی کا تھا جو ان کی اہلیہ پر مشتمل تھا جو حضرت عمر فاروق کی بہن تھیں۔ حضرت سعید کی ایک بہن حضرت عاتکہ بھی قدیم مکی مسلم تھیں اور حضرت ابوبکر صدیق کے فرزند اصغر حضرت عبداللہ کو بیاہی تھیں۔ یہ دونوں مہاجرین مدینہ میں شامل تھے۔ اس خاندان کے دوسرے افراد بالخصوص ان کے بھائیوں اور صاحبزادوں کے قبول اسلام کے عہد پر ہمارے مآخذ عموماً کوئی روشنی نہیں ڈالتے۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قدیم احناف کا یہ پورا خاندان مسلمان ہو گیا تھا[۹۰]

بنو عدی کا دوسرا گھرانا حضرت نُعیم بن عبداللہ النحام کا تھا جو ابتدا ہی میں اسلام لایا تھا۔ وہ بہت مالدار با اثر اور مقبول شخص تھے ان کے خاندان و متوسلین کی تعداد کا اندازہ اس روایت سے کیا جا سکتا ہے کہ صلح حدیبیہ کے زمانے میں جب انھوں نے ہجرت کی تھی تو ان کے خاندان کے کل چھوٹے بڑے افراد چالیس تھے جو ان کے ساتھ نقل مکانی کر کے مدینہ گئے تھے۔ ان میں سے حضرت ابراہیم بن نعیم، ان کی زوجہ حضرت زینب بنت حنظلہ اور موخر الذکر کی ایک پھوپھی حضرت جربا بنت مسامہ اور حضرت نعیم کی ایک دختر امہ کا شمار مکی مسلمانوں میں کیا گیا ہے[۹۱]

ایک اور مکی مسلمان تھے حضرت سلیمان بن ابی خیثمہ عدوی تھے اور ان کی والدہ حضرت شفاء بنت عبداللہ بن عبد شمس دوسری مکی مسلم تھیں۔ ان کے شوہر ابو خیثمہ کا مکہ میں انتقال ہو چکا تھا۔ ان دونوں

کی مسلمانوں نے بعد میں مدینہ ہجرت کی تھی۔[۹۲]

ان کے علاوہ دوسرے مکی مسلمانوں میں خاندان بنو عدی کے متعدد گھرانوں کے بہت سے افراد شامل تھے جن میں حضرات معمر بن عبداللہ، عدی بن نضلہ اور ان کے فرزند نعمان بن عدی، عروہ بن ابی اثاثہ، مسعود بن سوید، عبداللہ بن سراقہ اور ان کے بھائی عمرو اور حضرت خارجہ بن حذافہ ممتاز تھے۔ حضرت ارنب بنتِ عفیف حبیبی بعض خواتین کا بھی ابتدائی مکی مسلمانوں میں شمار ہوتا ہے۔ مذکورہ بالا مسلمانوں کے علاوہ بعض اور مردوں اور عورتوں کا ذکر بھی ملتا ہے۔[۹۳]

لیکن بنو عدی کا سب سے اہم اور دور رس نتائج کا حامل قبولِ اسلام حضرت عمر فاروق کا تھا۔ ان کا اور ان کے بھائی حضرت زید بن خطاب کا پورا گھرانا مکہ ہی میں اسلام قبول کر چکا تھا۔ حضرت عمر کے خاندان میں ان کے فرزند حضرت عبداللہ، ان کی دختر نیک اختر حضرت حفصہ اور ان کی اہلیہ محترمہ حضرت زینب بنت مظعون جمحی جو خاندان بنو جمح کے ابتدائی اور عظیم مسلم حضرت عثمان بن مظعون کی حقیقی بہن تھیں، کے قبول اسلام کا سراغ تو قطعی ہے۔ حضرت عمر کے متعدد فرزندان گرامی تھے ان میں حضرات عبدالرحمٰن اکبر، زید، عاصم اور عبیداللہ بھی تھے اور ان میں سے بیشتر عہد نبوی کے مسلم تھے۔[۹۴] حضرت زید بن خطاب، ان کی اہلیہ اور کم از کم ایک فرزند مکی مسلم تھے۔[۹۵] امکان ہے کہ ان دونوں عدوی خانوادوں کے اور افراد بھی مکی مسلمانوں میں شامل رہے ہوں۔ اس قیاس کی تائید اس حقیقت سے ہوتی ہے کہ حضرت عمر بن خطاب کے ایک غلام حضرت ہبیج نہ صرف قدیم مکی مسلم اور مہاجر مدینہ تھے بلکہ اولین شہید بدر بھی تھے۔[۹۶] چونکہ حضرت عمر مکہ کے مسلمانوں میں مالدار ترین اور عظیم ترین شیوخ میں تھے اس لیے ان کے اور موالی اور غلاموں کے امکان کو خارج از حقیقت نہیں قرار دیا جا سکتا۔ حضرت زنیرہ کے بارے میں آتا ہے کہ وہ حضرت عمر کے گھرانے کی کنیز تھیں۔ ان کے سوا دوسری کنیز حضرت لبنیہ تھیں جو غالباً اسی خاندان سے وابستہ تھیں اور ان دونوں نے حضرت عمر کے قبول اسلام سے قبل اسلام لانے کے سبب ان کے ہاتھوں بہت مار کھائی تھی۔[۹۷] اس طرح بنو عدی کے صرف یہ دونوں گھرانے تیرہ چودہ افراد پر مشتمل تھے۔

بنو عدی کے حلفاء میں بنو بکیر رکنانہ کا خاندان کافی بڑا تھا۔ ان میں چار بھائیوں ــــ حضرات عامر، خالد، عاقل اور ایاس ــــ کے عہد مکی میں قبول اسلام کا واضح ذکر ماخذ میں ملتا ہے۔ یہ صریحی بات ہے کہ اس حلیف خاندان میں مرد و زن پر مشتمل دوسرے متعدد افراد بھی تھے۔ ابن سعد کی روایت ہے کہ ان چاروں بھائیوں نے دار ارقم میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دست مبارک

پر سب سے پہلے بیعت کی تھی اور پھر مکہ سے جب مدینہ ہجرت کی تھی تو اپنے تمام مردوں اور عورتوں کو ساتھ لے گئے تھے اور چونکہ ان کے گھروں میں کوئی نہیں بچ رہا تھا اس لیے وہ مقفل کر دئے گئے تھے حیرت کی بات ہے کہ ان چاروں کی ازواج و اولاد، موالی اور غلاموں کا کوئی تذکرہ ابن سعد وغیرہ نے نہیں کیا ہے۔ البتہ ان میں سے عاقل اور خالد کی عمریں بوقت ہجرت تیئیس ۲۳ اور تیس ۳۰ سال ہونے کا حوالہ دیا ہے۔ ظاہر ہے کہ ایاس اور عامر ان سے دو دو برس چھوٹے تھے۔ اس لیے اس عمر کے لوگوں کی ازواج و اولاد ہونا لازمی امر ہے۔[۹۸]

اس قریشی خانوادہ کے دوسرے حلفا میں حضرات واقد بن عبداللہ تمیمی، خولی بن ابی خولی اور ان کے بھائی مالک بن ابی خولی، عامر بن ربیعہ عنزی اور ان کی اہلیہ محترمہ حضرت لیلیٰ بنت ابی حثمہ کے قبول اسلام اور ہجرت مدینہ کا صریح ذکر مآخذ میں آیا ہے۔ اگرچہ حضرت واقد کے بارے میں ابن سعد نے کہا ہے کہ ان کی وفات کے بعد ان کی نسل نہیں چلی تاہم ان کی زندگی میں ان کے متعلقین کی موجودگی سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔[۹۹] حضرت خولی کے بارے میں ابن سعد ہی کی مختلف روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ کم از کم ایک ورنہ دو بھائی ہلال بن ابی خولی اور عبداللہ اور ان کے ایک گمنام فرزند بھی تھے جو راویوں کے اختلاف کے مطابق غزوہ بدر میں شریک ہوئے تھے۔ ان چار خاندانوں میں آٹھ مردوں کا ذکر تو صراحت سے ملا ہے ظاہر ہے کہ ان میں اور بھی افراد خصوصاً عورتیں اور بچے بھی رہے ہوں گے۔[۱۰۰] قرینہ یہی ہے کہ بنو عدی کے حلیفوں کی تعداد خاصی وقیع تھی (دوسری قسط اگلے شمارہ میں)

تعلیقات و حواشی

۱ ابن اسحاق، سیرت رسول اللہ، انگریزی ترجمہ الفریڈ گیوم، لندن ۱۹۵۵ء ص ۱۵-۱۱۱؛ طبری، تاریخ الرسل والملوک قاہرہ ۱۹۶۱ء دوم ص ۱۰-۳۰۹؛ بلاذری، انساب الاشراف، قاہرہ ۱۹۵۹ء، اول ص ۱۲-۱۱۲؛ نیز ملاحظہ ہو ابن ہشام، سیرۃ النبی، دار الفکر قاہرہ ۱۹۳۸ء، اول ص ۶۴-۲۲۴ وغیرہ۔

۲ ابن اسحاق، ص ۱۱۵؛ ابن سعد، الطبقات الکبریٰ۔ بیروت ۱۹۵۶ء، سوم ص ۵۵، ص ۱۰۲، ص ۱۲۴، ص ۱۳۴، ص ۲۱۵

۳ ابن اسحاق، اردو ترجمہ نور الٰہی، نقوش رسول نمبر ۱۱ جنوری ۱۹۸۵ء، ص ۱۸۶؛ انگریزی ترجمہ ص ۱۴۶

۴ ایضاً ص ۲۳۹-۲۴۳؛ انگریزی ترجمہ ص ۱۴۷-

۵ ابن اسحاق، انگریزی ترجمہ ص ۲۱۴- وغیرہ

۶ ابن اسحاق، انگریزی ترجمہ ص ۱۴۴-

۷ لیون کیتانی (Leon Caetani) ANNALI DELL' ISLAM، ملان ۱۹۰۵ء جلد اول ص ۵۱۵- وغیرہ بحوالہ مونٹگمری واٹ ص ۱۷۰

۸؎ مونٹگمری واٹ Muhammad At Mecca، آکسفورڈ ۱۹۵۳ء، ص ۱۷۱-۷۹

۹؎ ڈبلو ایچ مورلینڈ، India at the Death of Akbar، لندن ۱۹۲۰ء، ص ۲۲-۹ میں ہندوستان کی کل آبادی کے تخمینہ کے لیے سب سے پہلے یہ اصول وضع کیا جسے بعد میں مورخین نے قبول یا مسترد کیا۔ بحث کے لیے ملاحظہ ہو Cambridge Economic History of India مرتبہ پن رائے چودھری اور عرفان حبیب، اورینٹ لانگ مین، دہلی ۱۹۸۴ء جلد اول، باب ششم برآبادی ص ۱۷۱، ۱۶۳

۱۰؎ برکات احمد، Muhammad and the Jews نئی دہلی ۱۹۷۹ء، ص ۴۳

۱۱؎ ملاحظہ ہو حاشیہ ۱۔ ابن اسحاق اور ابن ہشام نے حضرت علی بن ابی طالب کو اولین مسلم قرار دیا ہے، جو آج مورخین کو تسلیم نہیں ہے۔ مآخذ کے مطابق حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا اولین مسلم تھیں۔

۱۲؎ ابن اسحاق اردو ترجمہ ص ۱۴۴ ۱۳؎ ملاحظہ ہو حاشیہ ۲۔ ابن ہشام، سیرۃ النبی، اول ص ۲۶۹-۹۷

۱۴؎ ابن اسحاق، انگریزی ترجمہ ص ۱۱۶-۷۷، ابن ہشام، سیرۃ النبی، اول ص ۲۶۹-۷۴

۱۵؎ ایضاً ص ۱۱۷؛ ابن ہشام، سیرۃ النبی، اول ص ۲۷۴ میں یہ واضح بیان ملتا ہے۔ جس کی تائید بعض دوسرے مصادر سے بھی ہوتی ہے۔ ۱۶؎ ابن اسحاق انگریزی ترجمہ ص ۱۴۳-۵

۱۷؎ ابن اسحاق انگریزی ترجمہ ص ۱۵۵-۹، ابن سعد، سوم ص ۲۶۹۔ موخر الذکر نے اپنی ایک روایت میں چالیس پینتالیس کی تعداد بتائی ہے اور دوسری روایت میں پینتالیس مردوں اور گیارہ عورتوں کی تصریح کی ہے۔

۱۸؎ ابن اسحاق، ص ۱۴۶ ۱۹؎ ابن اسحاق، ص ۱۴۷ ۲۰؎ ایضاً

۲۱؎ مونٹگمری واٹ، محمد ایٹ مکہ، ص ۱۱۰-۱۱

۲۲؎ ابن اسحاق، ص ۱۴۴-۵ اور ص ۱۶۱-۷۔ نیز ملاحظہ ہو شبلی نعمانی، سیرت النبی، اعظم گڑھ ۱۹۸۳ء، ص ۲۳۶

۲۳؎ مثلاً حضرت عبداللہ الخام عدوی، عیاش بن ابی ربیعہ مخزومی، سلمہ بن ہشام مخزومی، ابوجندل وغیرہ، ملاحظہ ہو ابن سعد، چہارم ص ۱۳۸، ص ۲۱۳ وغیرہ

۲۴؎ ابن اسحاق انگریزی ترجمہ ص ۵۴۵ اور ص ۵۵۷؛ نیز ملاحظہ ہو میری کتاب عہد نبوی میں تنظیم ریاست و حکومت نقوش رسول نمبر پنجم ص ۴۴۳ اور دوازدہم ص ۱۸۴ حاشیہ ۳۶۴

۲۵؎ ابن اسحاق انگریزی ترجمہ ص ۵۰۷-۵؛ واقدی، کتاب المغازی، آکسفورڈ ۱۹۶۶ء، ص ۶۲۴-۹ اور طبری، تاریخ دوم ص ۶۳۸-۹ نیز عہد نبوی میں تنظیم ریاست و حکومت، نقوش رسول نمبر جلد دوازدہم ص ۱۲۲-۴، حاشیہ ۲۷۲

۲۶؎ مونٹگمری واٹ، مذکورہ بالا، ص ۱۵۰-۱ ۲۷؎ ایضاً ص ۱۷۹-۱۷۱ ۲۸؎ ایضاً ص ۱۵۰ وغیرہ

۲۹؎ محمد حمید اللہ، محمد رسول اللہ، اردو ترجمہ نذیر حق، نقوش رسول نمبر دوم لاہور ۱۹۸۲ء، ص ۵۷۱

۳۰؎ عرب خاندانی نظام کے مطابق ناکتخدا بیٹی باپ کے خاندان کی اور کتخدا شوہر کے خاندان کی فرد شمار ہوتی تھی۔ اگرچہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادیوں کی شادی کے بارے میں مآخذ میں یہ روایات ملتی ہیں کہ ان میں سے کم از کم تین کی شادی (یا نکاح) قبل بعثت ہوگیا تھا مگر یہ روایات زیادہ صحیح نہیں معلوم ہوتیں۔ لیکن اگر ان کو صحیح تسلیم بھی کرلیا جائے تو بھی مکی مسلمانوں کی عددی قوت سے متعلق اعداد و شمار میں فرق نہیں پڑتا کہ وہ خاندان رسالت کے افراد و ارکان نہ سہی مگر مسلم تو تھیں۔ پھر یہ حقیقت بھی ہے کہ حضرت زینب کے سوا باقی صاحبزادیاں اپنی دوسری/پہلی شادی تک آپ کے خاندان کے ارکان میں شمار ہوتی تھیں۔ مثلاً حضرت فاطمہ پورے مکی عہد میں اپنے والد ماجد کے گھرانے میں رہیں۔ جبکہ حضرت رقیہ اور حضرت ام کلثوم ابولہب کے فرزندوں سے منسوب ہونے کے بعد بھی میکہ میں رہتی تھیں کہ ان کی رخصتی نہیں ہوئی تھی۔ البتہ حضرت عثمان سے شادی کے بعد حضرت رقیہ اپنی سسرال چلی گئی تھیں۔ ملاحظہ ہو بلاذری، انساب الاشراف، اول ص۴۰۵-۳۹۶؛ ابن سعد، ہشتم ص۳۹-۱۹ نیز ابن اسحاق اردو ترجمہ ص۲۶۲

۳۱؎ ابن اسحاق اردو ترجمہ ص۲۶۲

۳۲؎ ابن حجر، الاصابہ فی تمییز الصحابہ، مصر ۱۹۳۹ء، ۱۵۰۱؛ نیز ملاحظہ ہو شبلی نعمانی، سیرت النبی، اول ص۲۱۱

۳۳؎ ابن اثیر، اسد الغابہ، طہران ۱۳۷۷ھ جلد سوم ص۵۰؛ طبری تاریخ، سوم ص۲۲۸۔ اندازہ ہے کہ پہلے دو شوہروں سے حضرت خدیجہ کی اور اولاد بھی رہی ہوگی جیسا کہ حضرت حارث اور حضرت طاہر کے ضمن میں معلوم ہوتا ہے۔ موخر الذکر کو ابن سعد نے شمار نہیں کیا ہے۔

۳۴؎ ابن اسحاق اردو ترجمہ ص۷۶؛ انگریزی ترجمہ ص۸۲؛ انساب الاشراف اول ص۴۶۷

۳۵؎ ابن سعد، چہارم ص۴-۳؛ انساب الاشراف، اول ص۸-۴۷۷

۳۶؎ ابن سعد، سوم ص۵-۴۹؛ انساب الاشراف، اول ص۹-۴۷۸

۳۷؎ ابن سعد، سوم ص۴۹؛ انساب الاشراف، اول ص۴۷۸

۳۸؎ ابن سعد، سوم ص۴۸؛ انساب الاشراف، اول ص۴۷۸

۳۹؎ انساب الاشراف، اول ص۴۸۲

۴۰؎ ابن اسحاق، انگریزی ترجمہ ص۵-۱۱۴؛ ابن ہشام، سیرۃ النبی، دار الفکر قاہرہ ۱۹۳۷ء اول ص۲۶۵؛ اسد الغابہ دوم، ص۷-۲۳۴، نیز ابن سعد، سوم، ص۴۴

۴۱؎ بلاذری، انساب الاشراف، اول ص۲۶۹؛ ابن سعد، ہشتم ص۲۲۳

۴۲؎ ابن سعد، سوم ص۶۱ اور ص۷۲؛ انساب الاشراف، اول ص۲۶۹ اور ص۷۶-۴۷۳

۴۳؎ ابن سعد، چہارم ص۳۴؛ ابن اسحاق، انگریزی، ص۱۱۶؛ زبیری، نسب قریش، قاہرہ ۱۹۵۳ء، ص۳۹

۴۴ ابن اسحاق، انگریزی، ص۱۱۴ ؛ ابن سعد، سوم ص۲۲-۲۱

۴۵ ابن سعد، ہشتم ص۸۱-۲۸۰ ؛ ابن اسحاق انگریزی، ص۱۴۶ ؛ زبیری، ص۸۰ ؛ اصابہ نساء ۵۱

۴۶ زبیری، ص۴۰ ؛ اصابہ، نساء ۷۳۱ ۔ بعد میں انھوں نے دوسرے مسلمانوں کے ساتھ مدینہ منورہ کو ہجرت بھی کی تھی۔

۴۷ ابن سعد، سوم ص۹-۸ ؛ ابن اسحاق اردو ترجمہ ص۸-۱۷۹

۴۸ ابن سعد، سوم ص۹-۸ نے ان کی کم از کم تین ازواج کا ذکر کیا ہے۔ ان میں سے بنت الملد بن مالک اوسی اور خولہ بنت قیس بخاری خزرجی ان کی مدنی بیویاں تھیں۔ مگر سلمیٰ بنت عمیس جو حضرت جعفر بن ابی طالب کی بیوی اسماء بنت عمیس کی حقیقی بہن تھیں یقینی طور سے مکی بیوی تھیں۔ ان سے ایک بچی امامہ تھیں جو مکی مسلم تھیں اور مکہ میں ہی رہ گئی تھیں اور فتح مکہ کے بعد مدینہ آئی تھیں۔ حضرت حمزہ کے کم از کم آٹھ اولادیں ہوئیں۔ ان میں سے امامہ مکی تھیں بقیہ غالباً سب مدنی اولادیں تھیں۔

۴۹ ابن اسحاق انگریزی، ص۳۰۱ ؛ ابن سعد، چہارم ص۱۱-۱۰

۵۰ اس بحث کے لیے ملاحظہ ہو میری کتاب عہد نبوی میں تنظیم ریاست و حکومت، نقوش رسول نمبر جلد پنجم ص۴۱۲ جلد دوازدہم ص۶۱-۱۶۰

۵۱ ابن سعد، سوم ص۴۷-۴۵ ؛ اسد الغابہ، اول ص۱۲۹ اور ص۱۳۵ ؛ مونٹگمری واٹ، محمد ایٹ مکہ، ص۱۷۱

۵۲ ابن اسحاق انگریزی ص۱۱۶ وبعد ؛ ابن سعد، سوم ص۵۳-۵۰ ؛ زبیری، ص۹۵-۹۳ ؛ ابن حزم اندلسی، جمہرۃ انساب العرب، قاہرہ ۱۹۴۸ء ص۷-۶۶ ۵۳ مذکورہ بالا

۵۴ مونٹگمری واٹ، محمد ایٹ مکہ ص۸۸

۵۵ زبیری، ص۹۵ ؛ ابن سعد، سوم ص۵۳ ؛ اصابہ ۷۹۳۵ء ؛ اسد الغابہ، چہارم ص۳۵۴ ؛ اصابہ نساء ۱۴۹۷ء مونٹگمری واٹ، محمد ایٹ مکہ ص۸۹

۵۶ زبیری، ص۳-۹۲ ؛ اصابہ ۷۲۳۵ء اور ۱۲۵۶ء ؛ نیز ملاحظہ ہو میری کتاب مذکورہ بالا باب پنجم بحث برطعمہ نبی ۵۷ زبیری، ص۹۷-۹۵

۵۸ اس بحث کے لیے ملاحظہ ہو راقم سطور کا مضمون "بنو ہاشم اور بنو امیہ کی رقابت کا تاریخی پس منظر" برہان - دہلی جنوری ۱۹۸۰ء ۔

۵۹ ابن سعد چہارم ص۱۰۰-۱۰۲ کی روایت ہے کہ حضرت عمرو بن سعید نے دوسری ہجرت حبشہ کے بعد اسلام لائے تھے اور مکہ سے ہجرت کر کے اپنے بھائی خالد بن سعید کے پاس حبشہ چلے گئے تھے مگر محمد بن حبیب بغدادی کتاب المنمق، حیدرآباد دکن ۱۹۶۴ء ص۳۵۷-۳۵۸ کا خیال ہے کہ دونوں بھائیوں نے ساتھ ساتھ اسلام

قبول کیا تھا۔ ابن اسحاق (انگریزی) صـ۱۱۶ اور صـ۱۴۶ نے اول الذکر ابتدائی چھیالیس مسلمانوں کی فہرست میں شمار نہیں کیا ہے جبکہ موخر الذکر کو کیا ہے لیکن دوسری ہجرت حبشہ میں ان دونوں کو شامل قرار دیا ہے۔ نیز ملاحظہ ہو زبیری، صـ۱۷۴ ۶۰ ابن سعد، چہارم صـ۱۱۸

۶۱ ابن اسحاق انگریزی، صـ۱۱۶، صـ۱۴۶، صـ۱۶۷؛ ابن سعد، سوم صـ۵۵-۶؛ ابن سعد، ہشتم، صـ۳۶-۷؛ زبیری، صـ۱۰۱ ۶۲ ابن سعد، ہشتم صـ۴۲

۶۳ زبیری، صـ۱۰۴-۵ اور صـ۱۵۶۔ حضرت رملہ کے قبول اسلام پر ہند بنت عتبہ بن ربیعہ نے طنز کیا تھا۔ زبیری نے اس کا حوالہ دیا ہے اور ان کے دو شعر بھی نقل کیے ہیں۔

۶۴ ابن اسحاق، انگریزی، صـ۱۱۶، صـ۱۴۶ اور صـ۱۶۷؛ ابن سعد، سوم صـ۱۸۴؛ زبیری، صـ۱۵۳

۶۵ ابن سعد، سوم ۶۶ ابن اسحاق انگریزی، صـ۱۳۶ اور صـ۵۲۷؛ ابن سعد، ہشتم؛ زبیری صـ۱۲۳-۴

۶۷ مذکورہ بالا ۶۸ ابن اسحاق، انگریزی ترجمہ صـ۱۱۶، صـ۱۴۶ اور صـ۲۱۵؛ ابن سعد، سوم صـ۸۹-۹۰ چہارم صـ۱۰۲-۴ ۶۹ ایضاً ۷۰ مذکورہ بالا۔

۷۱ ابن سعد، ہشتم صـ۴۵-۶۔ جیسا کہ نام ہی سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی پھوپھی تھیں۔

۷۲ ابن سعد، چہارم صـ۱۱۶-۸؛ اسد الغابہ، جلد چہارم صـ۴۰۳

۷۳ ابن اسحاق (انگریزی) صـ۳۱۶-۷؛ زبیری صـ۱۵۷-۸؛ ابن سعد، ہشتم صـ۳۹-۴۰

۷۴ طبری، تاریخ، پنجم صـ۴۸۲-۳ میں اس تعداد کا حوالہ واقعہ حرہ ۶۳ھ کے پس منظر میں کیا گیا ہے۔

۷۵ زبیری، صـ۱۹۷؛ طبری، دوم صـ۳۴-۶؛ مونٹگمری واٹ، مذکورہ بالا، صـ۶-۸

۷۶ ابن اسحاق، انگریزی، صـ۱۴۶ اور صـ۳۲۸؛ ابن سعد، سوم صـ۹۸-۹ اور صـ۱۰۰

۷۷ ابن اسحاق، انگریزی، صـ۱۹۴ اصل میں یہ طبری کی روایت ہے؛ زبیری، صـ۲۰۰

۷۸ انساب الاشراف، اول صـ۱۲۵-۶

۷۹ ابن اسحاق، انگریزی، صـ۱۱۶، صـ۱۴۶، صـ۱۶۷ وغیرہ؛ ابن سعد، چہارم صـ۱۲۹؛ زبیری، صـ۳۱۷-۸

۸۰ ابن اسحاق، انگریزی، صـ۱۱۶، صـ۱۴۶، صـ۱۶۷، ابن سعد، چہارم صـ۱۳۰-۱؛ زبیری، صـ۳۰۲، اصابہ ۳۰۲-۳

۸۱ ابن اسحاق، انگریزی صـ۱۱۶، ابن سعد، سوم صـ۲۳۹-۴۰؛ زبیری، صـ۳۲۷-۸؛ اصابہ ۴۷۷۲؛ نساء ۱۳۰۲ اور ۲۳۷۶

۸۲ ابن اسحاق، انگریزی صـ۱۱۶؛ ابن سعد، سوم صـ۲۴۲؛ زبیری، صـ۳۳۴؛ اصابہ ۷۳۰ نیز ملاحظہ ہو مونٹگمری واٹ، مذکورہ بالا صـ۹۳۔

۸۳ھ ابن اسحاق، انگریزی، ص۱۲۷؛ ابن سعد، چہارم ص۱۳۵؛ زبیری، ص۳۲۸ اور ص۳۲۲؛ اصابہ ۳۹۱۴۔ عبداللہ کے ایک اور بھائی عبیداللہ بن سفیان کا ذکر زبیری نے کیا ہے اور اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ دوسری ماں سے ان کے سات بھائی تھے۔ اس طرح صرف اس گھرانے میں کل گیارہ افراد مسلمان تھے۔

۸۴ھ ابن اسحاق، انگریزی ص۱۱۶ وغیرہ؛ ابن سعد، سوم ص۲۴۶؛ چہارم ص۱۳۶

۸۵ھ ابن اسحاق، انگریزی ص۱۴۷؛ ابن ہشام، سیرۃ النبی، اول ص۲۶۹-۲۷۰ ان کا ذکر ملاحظہ کیجئے۔

۸۶ھ ابن اسحاق، انگریزی ص۱۱۶ وغیرہ؛ زبیری، ص۲۷۵-۲۷۶؛ ابن سعد، سوم ص۱۶۹ وغیرہ؛ ہشتم ص۲۷۶، ابن حزم جمہرہ، ص۱۲۶؛ اصابہ ۵۶۸۴

۸۷ھ ابن اسحاق، انگریزی ص۱۱۶؛ ابن حزم، جمہرہ ص۱۲۶؛ زبیری، ص۲۷۵؛ ابن سعد، سوم ص۲۲۶ اور ص۲۳۰

۸۸ھ ابن اسحاق، انگریزی ص۱۱۵؛ ابن سعد، سوم ج۲ ص۲۱۴؛ زبیری، ص۲۸۰-۲۸۱؛ اصابہ ۴۲۶۶

۸۹ھ ابن اسحاق، انگریزی ص۱۴۷؛ زبیری، ص۲۹۴؛ ابن سعد، چہارم ص۱۲۸

۹۰ھ ابن اسحاق، انگریزی ص۱۱۶، ص۱۵۵-۱۵۶؛ زبیری، ص۳۶۵؛ اصابہ ۳۲۵۴، نساء ۶۹۲؛ ابن سعد، سوم ۸ھ-۲۷۹ موخرالذکر نے حضرت سعید بن زید کی سات آٹھ بیویوں اور متعدد اولاد ذکور و اناث کا ذکر کیا ہے۔ ان کی وفات ۵۱ھ یا ۵۰ھ میں پچھتر سال کی عمر میں ہوئی جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ہجرت کے وقت پچیس سال کے تھے۔

۹۱ھ ابن اسحاق، انگریزی ص۱۱۶ وغیرہ؛ ابن سعد، چہارم ص۱۳۸-۱۳۹؛ زبیری، ص۳۸۱-۳۸۰؛ اصابہ ۸۷۷۷، ۴۰۴۴؛ نساء ۴۷۵، ۱۸۶۱؛ ۱۱۸ اور ۸۶ بالترتیب۔

۹۲ھ زبیری، ص۳۶۸؛ اصابہ نساء ۶۱۹؛ ۳۶۴۰

۹۳ھ ابن اسحاق ص۱۲۶؛ ابن سعد، چہارم ص۱۳۹-۱۴۰، ص۱۸۸-۱۸۹؛ زبیری، ص۳۶۷، ص۳۸۱-۳۸۲؛ اصابہ ۵۴۸۳، ۸۷۴۸، ۵۷۵۱، ص۵۵۰۸؛ نساء ۲۷

۹۴ھ ابن اسحاق، ص۱۵۵-۱۵۶؛ ابن سعد سوم ص۲۶۵-۲۶۷ چہارم ص۱۴۲ وغیرہ؛ ہشتم ص۵-۸۱؛ زبیری؛ اصابہ ۲۸۹۱، ۴۸۲۵، ۵۱۶۵، ۲۹۵۳، ۶۱۴۹، ۶۲۲۲، ۶۲۳۵، نساء ۲۹۴

۹۵ھ ابن سعد، سوم ص۳۷۷؛ زبیری ص۳۶۳؛ اصابہ ۶۲۰۰؛ اسد الغابہ، سوم ص۲۹۵

۹۶ھ ابن سعد، سوم ص۳۹۱؛ ابن اسحاق، ص۳۰۰

۹۷ھ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو سید سلیمان ندوی، سیرت النبی، اعظم گڑھ ۱۹۸۳ء، سوم ص۶۳۷-۶۳۸؛ نیز شبلی نعمانی، سیرت النبی، اول ص۲۳۱ ۹۸ھ ابن اسحاق، ص۱۱۶ وغیرہ؛ ابن سعد، سوم ص۳۸۸-۳۹۰ ۹۹ھ ابن اسحاق ص۱۱۶ وغیرہ؛ ابن سعد، سوم ص۱۹۰-۱۹۱؛ ہشتم ص۲۶۷ ۱۰۰ھ ابن سعد، سوم ص۳۹۱؛ ابن سعد، چہارم ص۱۸۸-۱۸۹ پر حضرت خارجہ بن حذافہ عدوی کو بھی قدیم مسلمانوں میں شمار کیا ہے۔

فردوسی سلسلہ اور شیخ شرف الدین یحییٰ منیری

پروفیسر اقتدار حسین صدیقی

صوفی سلسلے اور اُن سے متعلق صوفیاء کرام کے کارہائے نمایاں قرون وسطیٰ کی اسلامی تاریخ کا ایک درخشندہ باب ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ صوفی سلسلوں کی داغ بیل اسلام کی کئی صدیاں گذر جانے کے بعد پڑی۔ دسویں صدی عیسوی کے اخیر میں مسلمانوں میں صوفی رجحانات کی نشوونما ہونے لگی تھی اور یہ یقیناً ردعمل تھا مادیت پرستی اور اخلاقی گراوٹ کا جو عباسیوں کے سیاسی زوال شروع ہونے اور دنیائے اسلام میں طوائف الملوکی کے رونما ہونے کے بعد بڑی تیزی سے ابھر رہی تھی۔ ان حالات میں دین دار اور خدا ترس علماء میں دین کے احیاء کے لیے تبلیغ و تربیت کی ضرورت کا احساس پیدا ہونا بالکل فطری تھا۔ ان علماء میں سے کچھ نے خانقاہی نظام کو اپنا کر رشد و ہدایت کا کام شروع کیا اور پھر جلد ہی مختلف صوفیاء کے سلسلوں کا آغاز ہوا۔ گیارہویں صدی عیسوی میں غالباً غزنوی خاندان کے حکمراں سلطان رکن الدین ابراہیم کے عہد میں (۱۰۵۹ء تا ۱۰۹۹ء) شیخ علی ہجویری الملقب بہ داتا گنج بخش لاہور میں آکر سکونت پذیر ہوئے۔ اُن کی شہرۂ آفاق تصنیف کشف المحجوب کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے زمانہ تک صوفی سلسلوں کی کوئی باقاعدہ تنظیم وجود میں نہیں آئی تھی اور اسلام میں تصوف کی ابتداء کے متعلق بھی کئی تصورات تھے۔ شیخ علی ہجویری ایک راسخ العقیدہ عالم تھے وہ تصوف کی ابتداء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اُن کے بعد حضرت ابوبکر صدیقؓ سے کرتے ہیں۔ صدیق اکبر کے بعد دوسرے اور تیسرے خلیفہ کا ذکر کرتے ہیں ان کے نزدیک اسلام میں مذہبی اور روحانی روایات کی نمایندگی رسول اللہ کے بعد شیخین فرماتے ہیں، اس لیے ہر صوفی کے لیے سنت اور شیخین کا اتباع کرنا لازم ہے۔

بارہویں صدی عیسوی کے آتے آتے صوفیاء کرام مختلف سلسلوں میں بٹ جاتے ہیں اور

۱؎ شیخ علی ہجویری، کشف المحجوب، اردو ترجمہ ابوالحسنات سید محمد احمد قادری ۱۳۹۳ھ ص ۱۷۵ تا ۱۷۸

زیادہ تر سلسلوں کی ابتدا کی تاریخ شیخ حسن بصری کے توسط سے حضرت علی حیدرؓ سے ملادی جاتی ہے لیکن ایسا ثابت کرنے کے لیے تاریخی شواہد کی کمی ہے۔ بہرحال تیرھویں صدی عیسوی کے آغاز پر سلطنت دہلی کے وجود میں آنے کے بعد ہندوستان میں مختلف سلسلوں کے نمائندوں کا ورود ہوا اور اُن کے ساتھ ساتھ مختلف شہروں میں خانقاہیں اور بعد میں درگاہیں قائم ہوئیں۔ ہندوستان کے نووارد صوفیا میں زیادہ تر مہاجر تھے جو کہ ۱۲۲۰ء میں وسط ایشیا پر چنگیز خاں کی یلغار سے بچکر پناہ لینے یہاں آئے تھے۔

ان مہاجرین میں سہروردی سلسلے کے نامور بزرگ شیخ نجم الدین کبریٰ سے تعلق رکھنے والے صوفیا دہلی میں سب سے پہلے آئے۔ ان میں سے ایک عالم اور صوفی شیخ نجم الدین صغریٰ کو سلطان التمش نے اُن کے علم، تقویٰ اور اُن کی دیانت داری سے متاثر ہوکر سلطنت دہلی کا شیخ الاسلام بنادیا[۱] لیکن سلسلے کی نمائندگی کا کام شیخ بدرالدین سمرقندی کے ذمہ رہا۔ شیخ بدرالدین سمرقندی کے بعد اُن کے خلیفہ اور جانشین شیخ رکن الدین فردوسی کے نام پر اُن کے معتقدین نے اپنے آپ کو فردوسی اور اپنے سلسلے کو سہروردی کے بجائے فردوسی سلسلہ کہنا شروع کیا۔ لہٰذا سہروردی سلسلے کی اس شاخ نے ایک علیحدہ نئے سلسلے کی شکل اختیار کرلی۔

ہم تاریخی شواہد کی بنا پر ثابت کرچکے ہیں کہ ہندوستان میں چشتی سلسلے کے بانی خواجہ معین الدین چشتی سجزی سلطان التمش کے عہد میں ہندوستان آئے اور اُن کے آنے سے پہلے نجم الدین صغریٰ جو شیخ نجم الدین کبریٰ کے یا ان کے کسی خلیفہ کے مرید تھے، دہلی سلطنت میں شیخ الاسلام کے اہم عہدے پر فائز ہوچکے تھے۔ مناقب الاصفیہ کے اس بیان کی تصدیق چشتی صوفیا کی تالیفات سے بھی ہوتی ہے[۲] لیکن سہروردی سلسلے کی اس کبروی شاخ کا یعنی فردوسی سلسلے کا فروغ شیخ بدرالدین

---

[۱] مخدوم شعیب فردوسی، مناقب الاصفیہ، کلکتہ ۱۳۱۳ھ صہ ۸۔ یہاں یہ بتانا ضروری ہے کہ مذہبی امور میں سختی کی وجہ سے دوسرے ہمعصر صوفیوں سے نجم الدین صغریٰ کے شدید اختلافات رہے۔ اور کچھ صوفیا کو انھوں نے دہلی سے جلاوطن بھی کردیا تھا۔ اس وجہ سے چشتی تذکرہ نگاروں نے خاص طور پر میر خورد، مولف سیر الاولیاء نے اُن کی تصویر مسخ کرکے پیش کی ہے۔ مناقب الاصفیہ کے مطابق وہ متقی پرہیزگار بزرگ تھے اور نجم الدین کبریٰ سے عقیدت کی بنا پر ان کو نجم الدین کبریٰ کہا جاتا تھا۔

[۲] ملاحظہ کیجیے میرا مقالہ "اردو میں تاریخ نگاری" مجلہ سہ ماہی تحقیقات اسلامی، ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی، علی گڑھ اکتوبر تا دسمبر ۱۹۸۶ء صہ ۴۰۵ - ۴۰۶۔

سمرقندی کی کوششوں کا رہین منت رہا۔

شیخ بدرالدین سمرقندی شیخ سیف الدین باخرزی خلیفہ شیخ نجم الدین کبریٰ کے مرید اور خلیفہ تھے۔ شیخ بدرالدین سمرقندی کو اپنے پیر کے پیر سے بھی ملاقات کا شرف حاصل تھا دہلی میں قیام پذیر ہونے کے بعد وہ اپنے سلسلے کی ترقی کے لیے اپنی خانقاہ میں گوشہ نشین ہو کر رشد و ہدایت کے ذریعہ کام کرتے رہے۔ قرآن و سنت کی سختی سے پابندی کی وجہ سے وہ خواص میں تو مقبول ہوئے لیکن عوام کی توجہ کا کبھی مرکز نہ بن سکے۔ اُن کی روایات اُن کے مرید، خلیفہ اور دہلی میں جانشین شیخ رکن الدین فردوسی نے جن کے نام سے سلسلہ موسوم ہوا، تاحیات قائم رکھا[1]۔ یہ بزرگ ہر بدعت کے چاہے وہ دوسروں کے نزدیک اچھی ہی کیوں نہ ہو خلاف تھے خاص طور پر شیخ نجم الدین صغریٰ اس معاملہ میں بہت سخت تھے اس معاملہ میں اُن کے دہلی میں چشتی اور دوسرے ممتاز سہروردیوں سے شدید اختلافات رہے ان وجوہ سے ۱۴ھویں صدی عیسوی کے چشتی تذکرہ نگاروں نے ان بزرگوں سے متعلق عوام اور خواص میں بہت سی غلط فہمیاں پیدا ہوگئیں۔ مثال کے طور پر مشہور روایت ہے اور اس روایت نے بعد میں ایک واقعہ کی شکل اختیار کر لی ہے کہ سلطان التمش کے عہد میں جب سہروردی صلاحیت اور عظمت کی بنا پر جلد ہی مقبول عام ہو گئے۔ ان کے بڑھتے ہوئے وقار سے دہلی کے شیخ الاسلام نجم الدین صغریٰ حسد میں مبتلا ہو گئے۔ اُنھوں نے دہلی کی مشہور رقاصہ سے اُن کے خلاف سازش کی اور اُن پر الزام عائد کیا کہ رقاصہ سے ان کے ناجائز تعلقات تھے۔ سلطان التمش نے حقیقت کو معلوم کرنے کے لیے محضر (خصوصی عدالت) طلب کیا۔ محضر میں حکم کے فرائض شیخ بہاءالدین زکریا کے سپرد کیے گئے۔ جب رقاصہ کو طلب کیا گیا تو اس پر گھبراہٹ طاری ہوئی اور اُس نے سازش کو ظاہر کر دیا۔ جب شیخ جلال الدین تبریزی معصوم ثابت ہوئے تو سلطان وقت نے شیخ نجم الدین صغریٰ کو اُن کے عہدہ سے برطرف کر دیا لیکن اس واقعہ سے شیخ جلال الدین تبریزی اس قدر کبیدہ خاطر ہوئے کہ وہ دہلی چھوڑ کر بداون چلے گئے اور وہاں سے مختصر قیام کے بعد بنگال تشریف لے گئے اور وہاں اسلام کی شمع کو روشن کیا۔ لیکن یہ سب افسانہ ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ شیخ نجم الدین صغریٰ نے شیخ جلال الدین تبریزی کو کسی قابل اعتراض بات پر

---

[1] ملاحظہ کیجیے میرا مقالہ "اردو میں تاریخ نگاری" مجلہ سہ ماہی تحقیقات اسلامی، ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ اکتوبر تا دسمبر ۱۹۸۶ء صہ ۵۰۴ - ۴۰۶

جس کا ہمارے ماخذ میں ذکر نہیں ہے دہلی سے بداون کے لیے جلاوطن کر دیا تھا۔ شیخ نجم الدین صغریٰ شیخ الاسلام کے عہدہ پر باقی رہے۔ اس کے باوجود کچھ عرصہ کے بعد جب شیخ جلال الدین تبریزی کو بداون میں معلوم ہوا کہ شیخ الاسلام نجم الدین صغریٰ کی دہلی میں موت ہوگئی ہے تو انھوں نے وہاں غائبانہ طور پر اُن کی نماز جنازہ پڑھی۔[1]

شیخ نظام الدین اولیاء کے ہمعصر اور شیخ شرف الدین یحییٰ منیری کے پیر و مرشد اور شیخ رکن الدین فردوسی کے خلیفہ، شیخ نجیب الدین فردوسی اپنے پیشرو ان طریقت کی طرح راسخ العقیدہ سنّی علماء کی روایات کے سختی سے پابند رہے۔ اُن کا بھی مسلم عوام پر زیادہ اثر نہیں معلوم ہوتا۔ لیکن وہ خواص میں محترم رہے۔ غالباً یہی وجہ تھی کہ حضرت نظام الدین اولیا کی وفات کے بعد شیخ شرف الدین منیری ان سے متاثر ہو کر اُن کے مرید بن گئے تھے اور انھوں نے بھی مرید کے علم و فضل اور اُن کی نیکی و تقویٰ کی بنا پر خلافت نامہ عطا کر کے انھیں بہار واپسی کا حکم دیدیا تھا۔ شیخ شرف الدین منیری کے ساتھ سلسلے کا مرکز دہلی سے بہار منتقل ہوگیا۔

شیخ شرف الدین یحییٰ منیری جن کو ان کے عقیدت مند مخدوم جہاں کے لقب سے پکارتے تھے عظیم روحانی صلاحیتوں کے حامل تھے۔ اُن سے ان کی بے لوث دینی خدمات کی بنا پر ہندوستان میں فردوسی سلسلے کی مقبولیت اور شہرت کی تاریخ کے نئے باب کا آغاز ہوا۔ خاندانی روایت کے مطابق وہ بنی ہاشم سے متعلق تھے اور تیرہویں صدی میں اُن کے جدِ امجد بہار کے قصبہ منیر میں سکونت پذیر ہو گئے تھے۔ زمانہ کے رسم و رواج کے مطابق خاندان کے لوگ بحیثیت اشراف کے تحصیل علم کرنا ضروری سمجھتے تھے۔ لہٰذا مخدوم شرف الدین یحییٰ منیری کی ابتدائی اور ثانوی تعلیم منیر ہی میں ہوئی۔ تعلیم کو مکمل ہوئے کچھ ہی عرصہ ہوا تھا کہ وہاں سے مولانا اشرف الدین توامہ کا دہلی سے سُنار گاؤں (بنگال) جاتے ہوئے گذر ہوا۔ مولانا فقہ، حدیث اور قرآنیات کے مشہور عالم تھے۔ مخدوم شرف الدین بن یحییٰ منیری اُن سے ملنے گئے۔ پہلی ہی ملاقات میں اُن کو محسوس ہوا کہ بغیر مولانا کی قیادت کے اُن کے علم کی تکمیل ممکن نہیں ہے لہٰذا وہ بھی ذوق طلب میں مولانا کے ساتھ سنار گاؤں پہنچ گئے۔[2] اور چند سال وہاں رہ کر فقہ اور حدیث میں مہارت حاصل کی منیر واپس آ گئے۔ واپسی پر عشق الٰہی اتنا بڑھا کہ تصوف

---

[1] ملاحظہ کیجئے، شیخ حسن سجزی، فوائد الفواد، لکھنؤ ۱۸۸۵ء، صـ ۱۴۴

[2] مناقب الاصفیاء۔ صـ ۱۳۱

کی طرف رغبت ہوئی اور پیر کی تلاش میں دہلی چلے گئے۔[1]

فردوسی صوفیا کے تذکرہ مناقب الاصفیا میں مخدوم شرف الدین منیری سے متعلق بہت سی افسانوی روایات درج کردی گئی ہیں[2] جن سے مولف کا مقصد فردوسیوں کی چشتی صوفیا پر فضیلت ثابت کرنا تھا۔ مثال کے طور پر بیان کیا گیا ہے کہ مخدوم دہلی پہنچ کر شیخ نظام الدین اولیا کی خانقاہ میں حاضر ہوئے۔ اس وقت مذاکرہ جاری تھا جس میں انھوں نے شرکت کی اور اپنے علم سے شیخ نظام الدین اولیا کو متاثر کیا۔ شیخ نے حکم دیا کہ اُن کو ایک طبق پان کے بیڑوں کا پیش کیا جائے اور یہ فرما کر رخصت کیا کہ یہ وہ سیمرغ ہیں جو میرے دام کا مقدر نہیں بن سکتے۔ وہاں سے وہ پانی پت پہنچے اور شیخ شرف الدین پانی پتی سے ملاقات کی۔ وہاں وہ اُن کی عظمت سے تو متاثر ہوئے لیکن ان کو اس قدر جذب میں پایا کہ اپنا پیر بنانا مناسب نہیں سمجھا۔ اپنے بھائی کو بتایا کہ ان کی بزرگی میں کلام نہیں لیکن حالت ایسی ہے کہ وہ دوسروں کی خاطر خواہ تربیت نہیں کر پائیں گے۔ لہٰذا دہلی واپس آئے اور شیخ نجیب الدین فردوسی کے مریدین گئے۔ پیر نے چند ہی دنوں کے بعد خلافت نامہ دیا اور بہار واپس کر دیا۔ یہ شیخ نجیب الدین فردوسی کا آخری زمانہ تھا۔ کچھ ہی دنوں کے بعد ان کا انتقال ہوگیا۔[3]

لیکن دہلی کے سفر اور وہاں اُن کے فردوسی سلسلے میں داخل ہونے کے بارے میں شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ کا بیان زیادہ قرین قیاس ہے۔ کیونکہ شیخ نے صوفیا اور علما کے صحیح حالات معلوم کرنے میں زیادہ کاوش سے کام لیا ہے۔ وہ معتبر مآخذ کو بھی احتیاط کے ساتھ استعمال کرتے تھے۔ وہ لکھتے ہیں کہ بہار میں شیخ شرف الدین منیری نے شیخ نظام الدین اولیا کی شہرت سنی تو اس قدر متاثر ہوئے کہ بیعت کی غرض سے دہلی روانہ ہوئے۔ لیکن اُن کے دہلی آنے سے پہلے شیخ نظام الدین اولیا انتقال کر گئے تھے۔ دہلی میں دوسرے بزرگ شیخ نجیب الدین فردوسی بقید حیات تھے۔ جب وہ اُن کی خانقاہ میں پہنچے تو انھوں نے دیکھتے ہی کہا "درویش سالہاست کہ منتظر تو نشستہ ام۔ اِنا امانتی دارم بتو سپردنی است" وہ ان کے مرید ہوگئے۔ پیر نے ان کو خلافت نامہ دے کر بہار کو واپس کر دیا۔ ابھی شیخ شرف الدین یحیٰی منیری راستہ ہی میں تھے کہ ان کے پیر کا بھی انتقال ہوگیا۔ لیکن پیر کی وصیت کے

---

[1] مناقب الاصفیا، صـ۱۳۱

[2] یہی حال سیر الاولیا کا ہے جس میں چشتی صوفیا سے متعلق بہت سی بے سروپا باتیں موجود ہیں۔

[3] مناقب الاصفیا، صـ۱۳۲، ۱۳۳

مطابق انھوں نے سفر واپسی جاری رکھا۔[1]

بہار واپسی پر مخدوم نے کئی سال راجگیر کے نزدیک جنگل میں رہ کر مجاہدہ اور ریاضت میں صرف کیے۔ اس اثناء میں جمعہ کی نماز کے لیے شہر بہار (موجودہ بہار شریف جو کہ اس زمانہ میں ولایت بہار کا مرکز تھا) آجاتے تھے۔ شیخ نظام الدین اولیاء کے مریدوں نے اُن کے مختصر قیام کے لیے چھپّر کی کی خانقاہ بنا دی تھی تاکہ جمعہ ہی کے دن لوگوں کو رشد و ہدایت دے سکیں۔

یہ سلطان محمد بن تغلق کا عہد تھا۔ سلطان کو جب اُن کی پاکبازی اور درویشی کا علم ہوا تو اس نے خطہ بہار کے والی (گورنر) مجد الملک کو بذریعہ فرمان حکم دیا کہ شیخ شرف الدینؒ کے لیے پختہ خانقاہ تعمیر کرائے اور راجگیر کے علاقہ کی آمدنی ان کی خانقاہ کے مصارف کے لیے مخصوص کردی جائے۔ سلطان نے تحفہ کے طور پر اُن کے لیے ایک بلغاری مصلیٰ بھی بھیجا۔ مزید براں والی کو یہ بھی لکھا تھا کہ اگر شیخ خانقاہ کے خرچ کے لیے روپیہ لینے میں تامل کریں تو اُن کو ہر طرح رضامند کیا جائے، مولف مناقب الاصفیاء کے مطابق چونکہ بادشاہ سخت مزاج تھا اس نے غصہ میں صوفیاء کو سخت سزائیں دی تھیں لہٰذا سرکاری مدد لینے سے انکار کرنا مناسب نہیں سمجھا۔ لنگر چلانے اور غرباء میں تقسیم کے لیے روپیہ لیتے رہے لیکن سلطان محمد شاہ تغلق کے انتقال پر شاہی دربار سے ملنے والی رقم لینے سے انکار کردیا۔[2] لیکن واقعہ اس کے برعکس معلوم ہوتا ہے۔ دراصل شیخ شرف الدین منیری، سلاطین وقت سے تعلق رکھنے کے خلاف نہیں تھے۔ وہ اس تعلق کو خلقِ خدا کے حق میں سمجھتے تھے کیونکہ اس کی بنا پر وہ ضرورت مندوں کی اعانت کے سلسلے میں سلطان اور دوسرے ارباب حکومت سے جائز طریقے پر سفارش کرسکتے تھے۔ ہمارے بیان کی تصدیق ان کے ملفوظات سے ہوتی ہے جیسا کہ آگے ظاہر ہوگا۔ لیکن سلطان فیروز شاہ سے قطع تعلق کی وجہ دوسری تھی جس کا ذکر اپنی ہی تالیف میں مولف مناقب الاصفیاء نے ایک دوسری جگہ کیا ہے۔ اصل میں سلطان فیروز شاہ پر علماء کا اس قدر اثر تھا کہ وہ حتی المقدور کوشش کرتا تھا کہ سلطنت میں خلاف شرع کوئی بات نہ ہوسکے۔ اسی عہد میں شیخ ابن العربی کے فلسفہ وحدت الوجود کا اثر اس قدر عام ہوگیا تھا کہ بہت سے صوفیاء اپنی خدائی کا دعویٰ کرنے لگے تھے۔ شیخ شرف الدین یحییٰ منیری کے مرید احمد بہاری اور شیخ عز کاکوی بہار سے دہلی آئے۔ انھوں نے دیوانگی (سکر) کے عالم میں توحید الٰہی کے سلسلے میں گفتگو شروع کی

---

[1] شیخ عبدالحق محدث، اخبار الاخیار، دہلی ۱۲۸۳ھ صـ۱۱۳ [2] مناقب الاصفیہ صـ۱۳۴

علماء کو ان کے دعوؤں پر سخت اعتراض ہوا۔ سلطان نے محضر طلب کیا جس میں تمام علماء نے متفقہ طور پر ان دونوں کے قتل کا فتویٰ دیا۔ ان کے قتل سے شیخ اور سلطان کے مابین تعلقات خراب ہو گئے تھے[1] لیکن اس کے بعد شیخ شرف الدین کے تعلقات بنگال کے سلطان سے اس قدر خوش گوار رہے کہ وہ اس کی تربیت کے سلسلہ میں اس کو خطوط لکھتے رہے[2]

شہر بہار میں شیخ نے زندگی کے آخری چالیس سال رشد و ہدایت کے کام میں صرف کیے ان کا انتقال ۲ر جنوری ۱۳۸۱ء میں ہوا اور بہار ہی میں تدفین عمل میں آئی۔ ان کی تعلیمات کا مطالعہ ان کے مکتوبات کی روشنی میں اچھی طرح کیا جا سکتا ہے ان مکتوبات کی پہلی جلد مکتوبات صدی اور دوسری جلد مکتوبات دو صدی کے نام سے مشہور ہیں۔ علاوہ ازیں ۲۰۰ مکتوبات کی ایک تیسری جلد ملتی ہے، جس میں کچھ مکتبی باتیں ہیں جو شیخ نے اپنے عزیز مرید اور خلیفہ خاص مظفر بلخی کو لکھے تھے ان کے ملفوظات کے کئی مجموعے بھی دستیاب ہیں جن میں معدن المعنی اور خوانِ پُر نعمت سے ان کی تعلیمات اور تبلیغی کاموں پر روشنی پڑتی ہے۔ ہم مخدوم شرف الدین یحییٰ منیری کی تعلیمات اُن کی تصانیف کی روشنی میں اختصار کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔ ان کے مکتوبات کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے ہو سکتا ہے کہ ہر زمانہ میں ان کا مطالعہ خواص میں ضروری سمجھا گیا ہے۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے ان کی تعریف اپنی تالیف اخبار الاخیار میں کی ہے۔ ان کے حوالے شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی کے مکتوبات ربانی میں بھی ملتے ہیں۔ آئین اکبری میں ابوالفضل بتاتا ہے کہ مکتوبات صدی کے کچھ حصوں کو اس نے اکبر کو پڑھ کر سنایا تھا۔

خوانِ پر نعمت کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ شیخ شرف الدین منیری کی شہرت ہندوستان کے مختلف حصوں میں دور دور تک پھیل گئی تھی اور معرفت الٰہی کے دلدادہ اُن سے فیضیاب ہونے کے لیے دور دراز راستوں کا سفر طے کر کے بہار شہر آتے تھے۔ بیرون ممالک کے طلبا جن کا اژدہام دہلی میں رہتا تھا اُن میں بھی جو تصوف سے دلچسپی رکھتے تھے وہ بھی شیخ کی زیارت کے لیے بہار کا سفر کرتے تھے۔ لہٰذا یہ خیال غلط ہے کہ شیخ کا اثر صرف بہار کے علاقہ میں محدود تھا۔ زائرین کے نام

---

[1] ایضاً صـ۱۳۰۔ سلطان فیروز شاہ کے مطابق شیخ احمد بہاری کے مرید اس کو خدا کہتے تھے۔ ملاحظہ ہو فتوحاتِ فیروز شاہی، رضوی پریس دہلی، ۱۳۰۲ھ صـ۶

[2] شیخ مظفر بلخی، مکتوبات، خدا بخش لائبریری مخطوطہ، ۔۔۔ ورق۔

اور شیخ کی اُن سے گفتگو شیخ کے عالم مرید شیخ زین بدر عربی نے قلم بند کر کے ملفوظات کی شکل میں شائع کر کے عظیم کارنامہ انجام دیا۔ یہ صحیح ہے کہ مولف کی ذاتی دلچسپی کی وجہ سے ملفوظات کے ان مجموعوں میں صرف مذہبی اور روحانی امور ہی قلم بند کیے گئے ہیں یہ ملفوظات پڑھے لکھے زائرین کے سوالات کے جوابات تھے اس کے برعکس عوام سے جو گفتگو ہوتی تھی وہ ان کے ذاتی معاشی اور دوسرے سماجی مسائل سے متعلق ہوتی تھیں ان سے شیخ زین بدر کو دلچسپی نہیں تھی لہٰذا شیخ کے عوام سے فرمودات کو قابل اعتنا نہیں سمجھا گیا۔ نتیجہ میں ہم کو بہار کے عوام کے مسائل کے متعلق کوئی علم نہیں ہوتا کہ وہ شیخ کی خانقاہ میں کس طرح کے مسائل لے کر حاضر ہوتے تھے۔ برخلاف ان ملفوظات کے مجموعوں کے چشتی صوفیاء کی ملفوظات 'فوائد الفواد' 'خیر المجالس' 'جوامع الکلم' وغیرہ میں تاریخی اہمیت کا مواد ملتا ہے اس سے معاشرہ کے مختلف طبقوں کے حالات زندگی اور اُن کو درپیش مسائل پر دلچسپ روشنی پڑتی ہے۔ ان مجموعوں میں ہمیں خاص کر عہد وسطیٰ کے مسلم معاشرہ کی بڑی اچھی جھلکیاں ملتی ہیں۔ مثال کے طور پر ایک دن سلطان فیروز شاہ کے ابتدائی دور میں زائرین سے گفتگو کے دوران شیخ نصیر الدین چراغ دہلی نے بتایا کہ سلطان علاء الدین خلجی (م ۱۳۱۶ء) کے عہد میں اس قدر خوش حالی تھی کہ اس کا اندازہ اس بات سے ہو سکتا ہے کہ "سردیوں کے موسم میں ایک مفلس گدا بھی بغیر لحاف کے نہیں رہتا تھا۔ بلکہ ہر فقیر کے پاس کئی لحاف ہوتے تھے۔ ایک تنکہ میں پشمینہ (یعنی شال) دو تنکہ یا بیس جیتل میں دھاری دار پشمینہ، تیس جیتل عمدہ مکینہ کپڑے کے لحاف کے اوپری حصہ اور صرف بارہ جیتل اس کے نچلے استر، اور روئی کے لیے کافی تھے۔ صرف چار جیتل بھرائی اور بھرائی اور سلائی پر خرچ ہوتے تھے۔ آج کل روئی کی بھرائی (نداف کی اُجرت) اور سلائی پر ایک تنکہ (چاندی کا سکہ) خرچ ہوتا ہے"۔ مزید اس کے فوراً بعد ایک ماضی کے امیر کے متعلق تعریفاً کہا: اُس زمانہ میں کافور مہر دار ہر سال فقراء میں اس قدر لحاف بانٹتا تھا کہ ایک فقیر دو مرتبہ لحاف لے گیا[1]۔

اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ خوانِ پُرنعمت تاریخی اہمیت کے مواد سے بالکل خالی ہے کبھی کبھی شیخ مذہبی مسائل پر گفتگو کرتے ہوئے اپنے زمانہ کے اہم واقعات کا حوالہ بھی دیتے ہیں اس طرح ہمیں ان واقعات کی تاریخی شہادت فراہم ہو جاتی ہے۔ مثلاً سلطنت دہلی کے وجود میں آنے کے بعد تیرہویں اور چودھویں صدی عیسوی میں مسلم سلاطین نے بہت سے شہر تعمیر کرائے اور ان شہروں

---

[1] حمید قلندر، خیر المجالس، مرتبہ خلیق احمد نظامی، علی گڑھ ۱۹۵۹ء صفحہ ۲۴۰، ۲۱۴

میں علماء اور فقہا بسائے گئے تاکہ وہ نئے شہر اسلامی علوم اور تہذیب کے مراکز بن سکیں اور ان کے ذریعہ اسلامی اثرات دور دور تک پھیل سکیں۔ خوانِ پُرنعمت میں بہت سے شہروں اور قصبوں کا ذکر ملتا ہے۔ ہر جگہ حکومت نے ایسے حالات پیدا کئے تھے کہ وہاں علماء و فضلا، بآسانی قیام کر کے لوگوں کی تعلیمی ضروریات پوری کر سکیں اور ان کی مذہبی رہنمائی بھی ہوتی رہے۔ چودھویں صدی میں بنگال میں لکھنوتی کے علاوہ سنارگاؤں (موجودہ ڈھاکہ کے نزدیک) اسلامی ثقافت اور علوم کا دوسرا اہم مرکز بن گیا تھا۔ وہاں بخارا کے علماء خاصی تعداد میں تھے اور ان کو حدیث، فقہ اور تفسیر پر دسترس حاصل تھی[1]

ملفوظات کے مطالعہ سے مسلم معاشرہ پر غیر اسلامی اثرات کا بھی خاطر خواہ اندازہ ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر ایک دن قاضی اشرف الدین نے دریافت کیا کہ رسول اللہؐ نے کتنی بار صلوٰۃ معکوس[2] ادا کی اور آیا کہ آپ نے اس کو درویشانہ ورزش کے طور پر کیا تھا یا کوئی دوسرا مقصد تھا جواب میں شیخ نے بتایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک بار ادا کی تھی اور مقصد عشق الٰہی تھا "صوفیا سنت رسول اللہ ادا کرنے کے مقصد سے اس کو روا رکھتے ہیں۔ فادر ڈاکٹر پال جیکسن کا جنھوں نے خوانِ پرنعمت کا انگریزی زبان میں بہت عمدہ ترجمہ کیا ہے[3] خیال ہے کہ اس بیان سے چودھویں صدی عیسوی میں ہندوستان کے صوفیا پر ہندو یوگیوں (جن کو عہد وسطیٰ کی کتابوں میں جوگی کہا گیا ہے) کے اثر کی نشاندہی ہوتی ہے۔ اور ایک راسخ العقیدہ عرب مسلمان کو جو کہ ہندوستانی مسلمانوں کی روحانی روایات سے ناواقف ہے اس کو شیخ کے اس بیان سے شدید اختلاف ہوگا۔ تاہم کہا جا سکتا ہے کہ اس روایت سے شیخ شرف الدین منیری بخوبی واقف تھے[4]

یہ بات قابلِ توجہ ہے کہ تیرہویں اور چودھویں صدی کے صوفیا پر ہندوستانی اثرات کا براہِ راست اثر معلوم نہیں ہوتا۔ لیکن سلطنت دہلی کے قیام سے صدیوں پہلے وسط ایشیا میں صوفیاء پر بدھ مذہب کے پیروؤں کا کافی اثر پڑا تھا۔ بہت سی ہندوستانی روایات بدھ مذہب کے ذریعہ

---

[1] شیخ زین بدر، خوانِ پُرنعمت، انگریزی ترجمہ پال جیکسن، دہلی، ۱۹۸۶ء صہ ۱۰۵۔ فادر پال جیکسن نے ملفوظات کا فارسی سے انگریزی زبان میں بہت اچھا ترجمہ کیا ہے۔ ہم نے فارسی متن کے ساتھ ساتھ اس ترجمہ کو استعمال کیا ہے کیونکہ اکثر حاشیہ میں مترجم کا تبصرہ بصیرت افروز ہے۔ [2] صوفیاء نے یوگیوں کی ایک خاص ورزش کو صلوٰۃ معکوس کا نام دیا ہے۔ اس میں آدمی کنویں یا پیڑ سے الٹا لٹک کر جس دم کر کے ذکر الٰہی کرتا تھا اس کے لیے جس دم اور پاسِ انفاس کی اصطلاح بھی استعمال ہوئی ہے [3] خوانِ پُرنعمت۔ مترجم پال جیکسن، ادارہ۔ دہلی

صوفیاء میں رائج ہوگئی تھیں۔ وسط ایشیاء کے لوگ اسلام کی فتح سے پہلے بدھ مذہب کو مانتے تھے اسی وسط ایشیا سے ہندوستان میں فاتح اور صوفی دونوں آئے اُن کے ساتھ سلوک سے متعلق روایات بھی آئیں۔ اس سلسلے میں شیخ شرف الدین کی معلومات کا ماخذ شیخ نظام الدین اولیاء کی ملفوظات فوائد الفواد معلوم ہوتی ہے۔ فوائد الفواد میں آیا ہے کہ شیخ ابوسعید ابوالخیر صلوٰۃ معکوس ادا کرتے تھے اور وہ کہتے تھے کہ اسی کے ذریعہ ان کو روحانی فیض حاصل ہوا تھا۔ شیخ ابوسعید ابوالخیر اس کو سنتِ رسول اللہ سمجھ کر صلوٰۃ مصطفیٰ کہتے تھے۔[1]

فوائد الفواد کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ شیخ نظام الدین اولیاء کو اسے سنت ماننے میں تامل تھا اور وہ اس کی ادائیگی کو ضروری بھی نہیں سمجھتے تھے۔[2] لیکن شیخ شرف الدین منیری بزرگوں کا اس قدر احترام کرتے تھے کہ وہ ہر اُس بات کو من وعن مان لیتے تھے جو کہ ان بزرگوں سے منسوب ہوتی تھی بشرطیکہ وہ قرآن کے خلاف نہ ہو۔

چند باتوں کو چھوڑ کر زیادہ تر شیخ شرف الدین منیری کی تعلیمات قرآن اور سنت کے مطابق تھیں۔ اُن کی تصانیف اور ملفوظات سے اُن کے تبحر علمی اور شریعت کے احترام کا جذبہ پایا جاتا ہے۔ وہ ہر اُس بات کے خلاف تھے جو قرآن کے تصور توحید سے ٹکراتی ہو۔ وہ اعتدال پسند بھی تھے۔ سختی کو ناپسند کرتے تھے۔ ان کے نزدیک دین کو اس طرح پیش کیا جانا چاہیئے کہ وہ انسان کی اصلاح اور آسانی دونوں کا ذریعہ بنے۔ وہ ہمیشہ اُن علماء کے طرفدار رہے جو کہ انسانی مسائل کے حل کے سلسلے میں سہولت کو مدِنظر رکھ کر فتویٰ دیتے تھے۔ ایک دفعہ اُن کے سنار گاؤں کے زمانہ قیام میں مسلمانوں میں چونے کے استعمال پر اختلاف پیدا ہوگیا۔ چونے کا پان کے ساتھ استعمال ہوتا تھا اور چونا صدف سے بنایا جاتا تھا۔ لوگوں کو اعتراض تھا کہ صدف کا استعمال جائز نہیں ہے۔ لیکن معتدل مزاج علماء نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا اگر ایسا نہ کیا جاتا تو ہزاروں لوگ جو چونا کھانے کے عادی ہو گئے تھے دشکل میں پڑ جاتے اور جو اس کا استعمال کرتے وہ حرام چیزوں کا استعمال کرنے والے متصور ہوتے۔ شیخ نے فتویٰ کی تعریف کرتے ہوئے مریدوں کو بتایا کہ "راہِ اسلام بہت کشادہ ہے، جس چیز سے لوگوں کو دشواری پیش آئے اس سے احتراز کرنا چاہیے۔ بشرطیکہ قرآن اس کی ممانعت نہ کرتا ہو۔"[3]

ایک جگہ مسلمانوں اور خلقِ خدا کی خدمت کی اہمیت کو واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایک دن

---

[1] فوائد الفواد ص۷ [2] خوانِ پرنعمت، مطبوعہ پٹنہ، ۱۳۲۱ھ، ص۲

شیخ صدرالدین عارف (بن شیخ بہاءالدین زکریا ملتانیؒ) کی خانقاہ میں لوگوں نے شیخ صدرالدین عارف سے اُن کے مرید ممّن ملتانی کی تعریف کی کہ وہ مسلمانوں کی خدمت بڑے شوق سے کرتے تھے۔ شیخ عارف نے خوش ہوکر جواب دیا کہ اس خدمت کا سو رکعت نمازوں اور سو روزوں سے زیادہ ثواب ہے۔ اور یہ بھی بتایا کہ مسلمانوں کی اعانت کرنا اور مخلوق خدا کی خدمت ایک اچھی عبادت ہے۔ یہی پیغمبروں کا اسوہ تھا۔

خوانِ پرنعمت میں کچھ ایسے حوالے بھی ملتے ہیں جن سے مسلم عہد حکومت میں سلاطین وقت اور امرا کی سرپرستی میں فنون لطیفہ کی ترقی پر روشنی پڑتی ہے۔ ہندوستان میں زمانۂ قدیم سے مندروں اور راجاؤں کے محلات میں دیواروں کی سجاوٹ کے لیے رنگوں سے انسانوں، جانوروں اور پیڑ پودوں کی تصویریں بنائی جاتی تھیں۔ مسلمانوں نے اس فن کو زیادہ ترقی دی۔ سلطان التمش کے عہد میں نقش گرانِ چین کی خدمات حاصل کی گئیں۔ انھوں نے دہلی میں شاہی محلات کو اپنی مصوری کے ذریعہ سجایا[1]۔ خوان پُرنعمت، سے معلوم ہوتا ہے کہ کاغذ پر مصوری کا بھی رواج اسی زمانہ میں شروع ہوا[2]۔ واضح رہے کہ کاغذ بنانے کی صنعت کا ہندوستان میں مسلمانوں کے ذریعہ فروغ ہوا۔

کچھ حوالوں سے شیخ شرف الدین منیری کے حالات زندگی پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ ابتدائی زمانہ میں جبکہ وہ سلوک کی منازل طے کر رہے تھے تو تن تنہا راجگیر کے جنگل میں رہتے تھے۔ اور ریاضت اور مجاہدہ میں اپنا وقت گزارتے تھے۔ ہفتہ میں جمعہ کے دن نماز کی غرض سے بہار شہر آجاتے تھے وہاں پر لوگ اُن سے ملتے تھے۔ بڑھاپے میں جب خانقاہ میں رہنے لگے تو ایک دن مریدوں کو بتایا کہ جب وہ راجگیر کے جنگل میں ایک کہنہ غار میں رہتے تھے، اس زمانہ میں خطہ بہار کا والی ایک سخت گیر افسر تھا وہ لوگوں کے ساتھ سختی سے پیش آتا تھا۔ لیکن شیخ کا احترام کرتا تھا۔ لوگ اُس سے اپنی شفاعت کرانے کے لیے جمعہ کے دن شیخ سے ملتے تھے اور والی کے لیے سفارشی خطوط لکھواتے تھے۔ وہ ہر ضرورت مند کے لیے سفارشی خط لکھ دیتے تھے۔ لوگوں کی تعداد بڑھتی رہی۔ کبھی کبھی شیخ گھبرا جاتے تھے اور کبھی ایسا بھی ہوتا تھا کہ وہ لوگوں سے غصہ بھی ہوجاتے تھے۔ ایک دن شیخ زادہ چشت جو کہ دہلی میں اُن کی شہرت سُن کر اُن سے ملاقات کے لیے بہار آئے

---

[1] عصامی، فتوح السلاطین، مدراس، ۱۹۴۸ء صـ

[2] خوان پُرنعمت، ترجمہ پال جیکسن، صـ ۳۲ فنون لطیفہ کی شرعی حیثیت یہاں زیر بحث نہیں ہے۔

ہوئے تھے وہاں موجود تھے۔ جب اُنھوں نے شیخ کو غصہ میں دیکھا تو شیخ سے کہا۔ آپ پریشان ہو کر ناراض ہو جاتے ہیں۔ آپ کو احتیاط سے کام لینا چاہیئے۔ لوگوں کی مصیبتوں کو اپنے اوپر لیجیئے[1] اندازہ ہوتا ہے کہ اس بات کا شیخ پر اس قدر اثر ہوا کہ وہ خدمت خلق کے پہلے سے زیادہ قائل ہو گئے۔

شیخ شرف الدین منیری کے نزدیک صوفیا، کا کرامت کو ظاہر کرنا شعبدہ بازی کے مترادف تھا۔ وہ اس کو روحانی قدروں کے منافی سمجھتے تھے۔ لیکن اُن صوفیا، کو معذور سمجھتے تھے جن سے مافوق العادت حرکتیں سکر یا جذب کی حالت میں سرزد ہو جاتی تھیں۔ شیخ شرف الدین منیری فرماتے تھے کہ ہر پاکباز صوفی کا فرض ہے کہ وہ اپنی روحانی صلاحیت و کمال کو پوشیدہ رکھے اور وضاحت کے لیے مزید فرماتے تھے اور اُن کے انتقال کے بعد بیہودہ اور کج فہم مریدوں اور درگاہ کے مجاوروں نے اُن کی کرامات سے متعلق افسانے گھڑ کر مشہور کر دیئے۔ بعض نے تو اس ضمن میں کتابیں بھی شائع کیں جن میں غلط باتوں کو مشائخ کی طرف منسوب کیا۔[2]

شیخ شرف الدین منیری کو تاریخ اسلام سے بڑی دلچسپی تھی۔ وہ مشاہیر اسلام کے متعلق رائے دینے میں بڑی احتیاط سے کام لیتے تھے۔ وہ حضرت علی حیدرؓ اور امیر معاویہؓ کا بڑا احترام کرتے تھے۔ دونوں کے باہمی اختلافات کو اُن کا ذاتی معاملہ اور مذہب سے علیٰحدہ سمجھتے تھے۔ اُن کے مابین جنگوں کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے تھے کہ ان سے آیندہ زمانہ میں مسلمانوں کی رہنمائی کے لیے اہم مسائل کا حل نکل آیا تھا مثلاً نماز جمعہ اور خطبے کے احکام واضح ہوتے۔[3] ایک مرتبہ شیخ زین بدر عربی نے پوچھا کہ یزید بن معاویہ پر لعن طعن کیوں نہیں کرنی چاہیئے۔ شیخ نے فرمایا کہ ایک کمتر آدمی کو اپنے سے برتر آدمی کی مذمت نہیں کرنی چاہیئے۔ یزید صحابی کا مرتبہ رکھتے تھے۔ یا یوں کہا جائے کہ اول تابعین کی حیثیت سے قابلِ احترام تھے۔ اور پھر رسول کریمؐ کا قول نقل کیا: میں نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی ہے کہ میرے صحابیوں کے مابین اختلافات اور تنازعہ کو معاف کرنا۔[4] دراصل شیخ کا رویہ وہی تھا جو اس معاملہ میں ثقہ اہلِ تسنن علماء کرام کا ہمیشہ رہا ہے۔ یقیناً ان کی ان تعلیمات سے تفصیلی رجحانات کا جو کہ دوسرے صوفیاء کے اثر سے بڑھ رہے تھے، سدباب ہوا۔ کم از کم شیخ کے معتقدین کے یہاں

---

[1] خوانِ پرنعمت، انگریزی ترجمہ۔ صـ۵۷ [2] ایضاً صـ۱۰۱

[3] خوانِ پرنعمت، فارسی متن۔ صـ۶۵

یہ رجحانات نہیں پائے جا سکتے تھے۔ فادر پال جیکسن لکھتے ہیں کہ یزید کے معاملہ میں شیخ کا رویہ اُن کے اپنے تصورِ حیات سے مطابقت رکھتا تھا کیونکہ وہ چاہتے تھے کہ آدمی کو اپنے دشمن کا بھی بہی خواہ ہونا چاہیئے[۱]

۳۷ ویں مجلس میں شیخ نے شیخ عثمان ہرونی کی وصفی ملفوظات کا حوالہ دیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے عہد میں چشتی بزرگوں سے منسوب وصفی ملفوظات خواص میں بھی قبولیت عام حاصل کر چکی تھیں۔ اور وہ اُن کو جعلی اور غیر معتبر نہیں سمجھتے تھے[۲] حالانکہ شیخ نظام الدین اولیاء شیخ نصیر الدین چراغ دہلوی اور سید محمد گیسو دراز نے ان کو جعلی قرار دے دیا تھا[۳] لیکن ان ملفوظات میں بھی ان باتوں کو تسلیم کرنے سے انکار کرتے تھے جو قرآن مجید سنت سے ٹکراتی تھیں۔ اس معاملہ میں وہ اُن بزرگوں کا بھی اتباع نہیں کرتے تھے جن کی بزرگی اور روحانی کمالات کے وہ معترف تھے۔ مثال کے طور پر وہ شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کا بڑا احترام کرتے تھے اور ان کی تصانیف کا مطالعہ کر کے اُن کا تبحر بھی حاصل کر لیا تھا۔ لیکن ابن العربی کی اندھی تقلید کے قائل نہیں تھے۔ ان کے مکتوبات صدی اور خوانِ پرنعمت دونوں سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ ابن العربی کے فلسفۂ وحدت الوجود سے پوری طرح متفق نہیں تھے۔ وہ فرماتے ہیں اللہ تعالیٰ کا اسلامی تصور یہ ہے کہ وہ وراء الورا ہے اور قادرِ مطلق ہے وحدت الوجود کا فلسفہ اس سے مطابقت نہیں رکھتا۔ شیخ شرف الدین منیری مکتوبات صدی میں اور خوانِ پرنعمت دونوں میں فرماتے ہیں کہ انسان اور باری تعالیٰ کسی صورت میں ایک دوسرے میں ضم نہیں ہو سکتے اور ماضی کے صوفیاء کی رائے کا حوالہ دیتے ہیں کہ عظیم صوفیاء کے مطابق سلوک کی چوتھی منزل سالک کو ایسے نورِ الٰہی سے دوچار ہونا پڑتا ہے کہ جس کی تابناکی کی وجہ سے ہر شے اپنی تابناکی کھو دیتی ہے اور وہ اس نور کا حصہ معلوم ہونے لگتی ہے یہ ایسا ہے جیسا کہ سورج کے نکلنے پر اس کی تابناکی روشنی میں ہر چمکنے والی شے ماند پڑ آتی ہے کیونکہ سورج کی روشنی اس قدر زیادہ ہوتی ہے کہ اس شے کی روشنی کی حقیقت سورج کے غروب ہونے تک بے معنی ہو جاتی ہے۔ بالکل ایسے ہی اللہ تعالیٰ کے نور کی بے پناہ تابناکی کی وجہ سے سالک کو ہر شے نورِ خداوندی ہی کا حصہ معلوم ہوتی ہے لیکن

---

[۱] ایضاً صہ ۹۰ حاشیہ ۸۰ [۲] ایضاً صہ ۱۲۵

[۳] ملاحظہ کیجئے خیر المجالس صہ ۵۲ اور جوامع الکلم، کانپور، ۱۳۵۶ھ صہ ۱۲۴

حقیقت میں اس کے وجود کے نورِ الٰہی میں ضم ہونے یا اس کی اپنی انفرادیت کے ختم ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔[۱]

شیخ شرف الدین منیری کے برخلاف اُن کے چشتی ہمعصر صوفی بزرگ، سید محمد گیسو دراز ابن العربی کے افکار کے سخت مخالف تھے۔ وہ ابن العربی کی تعلیمات کو گمراہ کن تصور کرتے تھے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں "اگر وہ (ابن العربی) میرے زمانہ میں زندہ ہوتے، میں ان کو اللہ تعالیٰ کے وراء الوراء ہونے کا قائل بنا تا اور اُن کو عالم روحانیت کی سیر کے ذریعہ ان کے اسلامی عقیدہ کو دوبارہ زندگی دیکر ان کو مسلمان بنالیتا۔[۲]

شیخ شرف الدین منیری نے ۵۶ سال تک بحیثیت صوفی کے عوام و خواص میں رشد و ہدایت کا کام انجام دیا اور مذہبی زندگی کی اہمیت اور اللہ تعالیٰ کی معرفت کا درس دیا۔ لوگوں کو ان کے خلوص تقویٰ، دینداری اور خدمت خلق کے جذبہ سے متاثر ہو کر لوگ اُن سے فیضیات ہونے کے لیے دور دراز کا سفر طے کر کے بہار شہر آتے رہے۔ اُن کی ایمان افروز تعلیمات سے مسلمانوں ہی کے خواص و عوام متاثر نہیں ہوئے بلکہ بہت سے ہندو بھی ان کی خانقاہ میں آتے تھے۔ بہت سے اُن کی صحبت میں اسلام سے متاثر ہو کر اُن کے ہاتھ پر مشرف بہ اسلام ہوئے۔ شیخ کے خلیفہ اول مظفر بلخی فرمایا کرتے تھے کہ اُن کے پیر نے جن ہندوؤں کو مسلمان بنایا وہ سب صاحب یقین مسلمان بنے جس طرح کہ ماضی میں دوسرے عظیم بزرگوں کے ہاتھ پر مشرف بہ اسلام ہونے والے لوگ ہوتے تھے۔[۳] یہاں یہ واضح کرنا ضروری ہے کہ صوفیاء کی خانقاہوں میں ہندو عقیدت مند آتے تھے اور اُن میں سے جو اسلام کی طرف مائل ہو کر اور مسلمان بننے کی خواہش ظاہر کرتے تھے اُن کو شیخ بخوشی مسلمان بناتے تھے لیکن وہ اس سلسلے میں ہر کسی کے مسلمان بننے پر اصرار نہیں کرتے تھے ان کا حسن سلوک ہر آدمی کے ساتھ یکساں تھا لہٰذا خانقاہوں میں انھیں افراد کو مسلمان بنایا جاتا تھا جن کو اسلام کی صداقت کا یقین ہو جاتا تھا۔ یہی حال درگاہوں کا تھا کہ وہ بعض اوقات ہندو عقیدت مند منت کے پورا ہونے پر مسلمان ہو جاتے تھے۔ جہاں تک پسماندہ ذات کے لوگوں کے دائرہ اسلام میں داخل ہونے

---

[۱] مکتوبات یک صدی، انگریزی ترجمہ، پال جیکسن، بمبئی ۱۹۸۵ء مکتوبات ۱ صـ ۱۳ نیز صـ ۴۲۵۔ جہاں حاشیہ ۴ میں مترجم نے شیخ کے تصور توحید پر تبصرہ کیا ہے۔

[۲] سید محمد گیسو دراز، خاتمہ بطابق خسرو حسینی، شہود وجود، گیسو دراز کا مطالعہ، اسلامک کلچر، انگریزی جریدہ، حیدرآباد دکن، جلد ۳۹، ۴ اکتوبر ۱۹۸۵ء صـ ۲۹۸ [۳] مناقب الاصفیہ، صـ ۱۴۱

کا معاملہ ہے تو اُن کے لیے دوسرے سماجی ادارے جیسے کارخانے، مدرسے اور شہروں میں مذہبی مسلمانوں کا حسنِ سلوک سب تھے۔ شہروں اور قصبوں میں پوری پوری ذاتیں مشرف بہ اسلام ہوگئیں۔ تاہم صوفیا کرام کا سوشل رول بھی اہم رہا ہے۔

شیخ شرف الدین یحیٰ منیری نے تقریباً سو سال کی عمر پائی۔ ۱۳۷۱ء میں انتقال فرمایا۔ ان کی روایات کو ان کے خلفا نے قائم رکھا۔ خلفا میں شیخ مظفر بلخی سب سے نمایاں تھے۔ اپنے پیر کے مکتوبات کی طرح ان کے مکتوبات بھی قرونِ وسطیٰ کے علمی حلقوں میں مقبول رہے ہیں۔[1]

---

[1] مزید حالات کے لیے ملاحظہ کیجیے۔ سید ابوالحسن علی ندوی، تاریخ دعوت و عزیمت ج ۳ ص ۳۳۲، ۳۳۳



بحث ونظر

مولانا فراہیؒ کی تفسیر سورۂ فیل پر اعتراضات کا جائزہ

مولانا نسیم ظہیر اصلاحی

"مولانا حمید الدین فراہی کی علمی قابلیت اور معرفت کتاب الٰہی کے متعلق دنیائے اسلام کا متفقہ فیصلہ ہے کہ وہ اپنی فکری صلاحیت، اجتہادی بصیرت، اور قرآن کی معرفت میں اپنا نظیر نہیں رکھتے تھے، مولانا کی بے پناہ قابلیت کا اندازہ ان کی "قرآنی تصانیف" اور "اجزائے تفاسیر" سے لگایا جاسکتا ہے اور معلوم کیا جاسکتا ہے کہ مرحوم کی نسبت جو کچھ کہا گیا ہے وہ شائبہ مبالغہ سے قطعاً پاک ہے۔"[1]

مولانا حمید الدین فراہیؒ کے اجزائے تفاسیر میں "تفسیر سورہ فیل" بھی ہے، اس میں انھوں نے بڑے مدلل طور پر اس عام خیال کی تردید فرمائی ہے کہ ابرہہ کے لشکر کی بربادی سمندر کی جانب سے آئی ہوئی چڑیوں کی سنگ باری سے ہوئی تھی، اور قریش اور دوسرے اہل مکہ، ابرہہ اور اس کے لشکر جرار کے خوف کی وجہ سے دامن کوہ میں بھاگ کر چھپ گئے تھے، حضرت مولانا کی تحقیق کے مطابق قریش اہل مکہ اور اس وقت باہر سے زیارت کعبہ کے لیے آئے ہوئے حاجیوں نے ابرہہ کے لشکر کا نہایت جم کر مقابلہ کیا تھا اور ان کی شدید سنگباری اور خدا کی نصرت اور تائید سے ابرہہ کا پورا لشکر تتر بتر ہوگیا، اس میں شدید بھگدڑ مچ گئی اور یہ یہاں گرا وہ وہاں گرا، یہ یہاں مرا وہ وہاں مرا کا عالم تھا۔

مولانا فراہیؒ کی اس تحقیق سے جو بڑے غور وفکر کا نتیجہ اور قطعی دلائل وشواہد پر مبنی ہے بعض اہل علم کو اتفاق نہیں ہے، انھیں لوگوں میں مولانا شبیر احمد صاحب ازہر میرٹھی بھی ہیں، موصوف نے

---

[1] جمعیۃ العلماء ہند کا ترجمان روزنامہ "الجمعیۃ" دہلی، ۱۴ رجون ۱۹۳۶ء

ماہنامہ "جامعۃ الرشاد" اعظم گڑھ، کے اکتوبر، نومبر ۱۹۸۵ء کے شمارہ میں مولانا فراہی کے مذکورہ بالا خیالات پر بعض اعتراضات کیے ہیں، سطور ذیل میں انھیں اعتراضات کا جائزہ لیا جائے گا۔

پہلا اعتراض

مولانا شبیر احمد صاحب تحریر فرماتے ہیں:۔

"طیر" سے مردار خور پرندے مراد سمجھنا محض بے دلیل بات ہے، بعض شعرائے عرب نے فخریہ اشعار میں یہ مضمون باندھا ہے کہ جنگ میں ہماری فتح مندی وظفر یابی یقینی ہے، ہم جب اپنے بہادر شہسواروں کو لے کر دشمن کی طرف روانہ ہوتے ہیں تو ہمارے ساتھ گدھوں کی ٹولی بھی فضا میں سرگرم پرواز ہو جایا کرتی ہے، کیونکہ انھیں یقین ہوتا ہے کہ ہم دشمنوں کو قتل کر ڈالیں گے تو انھیں کھانے کے لیے لاشیں نصیب ہوں گی، مولانا فراہیؒ نے اس شاعرانہ مبالغہ آرائی کو حقیقت واقعہ سمجھ لیا کہ فی الواقع کسی کو کوچ کرتا ہوا دیکھ کر گدھ اس کے ساتھ ہو جاتے ہیں، حالانکہ عرب وعجم میں، ملک ملک میں، لاکھوں جنگیں ہوئی ہیں، فوج کشیاں کی گئی ہیں، لیکن آج تک کسی چھوٹی بڑی فوج کو کوچ کرتی ہوئی دیکھ کر گدھ اس کے ساتھ نہیں ہوئے۔"

یہ اعتراض بہت مبہم ہے کہ "طیر" سے مردار خور پرندے مراد سمجھنا محض بے دلیل بات ہے" اس کا اگر مطلب یہ ہے کہ لفظ "طیر" مردار خور پرندوں کے معنی میں آتا ہی نہیں ہے تو یہ بجائے خود بے دلیل ہے، آخر اس سے مردار خور پرندے کیوں مراد نہیں ہو سکتے؟ لفظ "طیر" "طاریطیر" کا مصدر ہے، جس کے معنی ہوا میں دونوں بازو سے اڑنے کے ہیں، پھر اسی سے منقول ہو کر پرندوں کے معنی میں استعمال ہونے لگا، عام اس سے کہ پرندہ چھوٹا ہو یا بڑا، علاوہ ازیں قرآن مجید اور کلام عرب دونوں میں یہ لفظ مردار خور پرندوں کے معنی میں صراحتہً استعمال ہوا ہے، قرآن مجید میں ہے۔

وَاَمَّا الْاٰخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَاْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَّاْسِهٖ (یوسف ۴۱)	اور دوسرے کو سولی دی جائے گی اور اس کے سر کو پرندے کھائیں گے۔

دوسری جگہ ارشاد ہے:۔

وَمَنْ يُّشْرِكْ بِاللّٰهِ فَكَاَنَّمَا خَرَّ	اور جو شخص اللہ کے ساتھ شرک کرتا ہے

مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ — تو گویا وہ آسمان سے گر پڑا پھر پرندوں نے
(حج ۳۱) — اس کی بوٹیاں نوچ لیں۔

ان دونوں آیتوں میں لفظ "طیر" مردار خور پرندوں کے معنی میں صراحۃً استعمال ہوا ہے، کلام عرب میں بھی اس کی بیشمار مثالیں موجود ہیں، پھر آیت میں "طیر" کی صفت "ابابیل" آئی ہے، جو گھوڑوں کی جماعت یا بڑی چڑیوں کے لیے بولا جاتا ہے، چنانچہ زہیر ابن ابی سلمی کا شعر ہے

وبالفوارس من ورقاء قد علموا — فرسان صدق علی جرد ابابیل

اور ورقاء کے ان شہسواروں کے ساتھ جو اصیل غول درغول گھوڑوں پر سوار تھے، اور جن کی شجاعت مسلم تھی۔

اعشی کا شعر ہے۔

طریق وجبار رواء اصولہ — علیہ ابابیل من الطیر تنعب

ان تمام شواہد کی موجودگی میں کیسے کہا جا سکتا ہے کہ لفظ "طیر" گدھ یا دوسرے مردار خور پرندوں کے معنی میں نہیں آیا ہے یا اس معنی میں آتا ہی نہیں ہے، اگر مولانا محترم کا مطلب یہ ہے کہ یہاں سیاق وسباق کے اعتبار سے "طیر" کو مردار خور پرندوں کے معنی میں لینا بے دلیل ہے تو اس کے جواب میں صرف یہی عرض کیا جا سکتا ہے کہ مولانا فراہیؒ نے اس کے متعلق عقلی ونقلی دلائل وشواہد کا انبار لگا دیا ہے مولانا میرٹھی صاحب نے انھیں یکسر نظر انداز کر دیا ہے حالانکہ جب تک ان دلائل کی تردید نہ ہو مولانا کا اعتراض بے معنی ہوگا۔ یہاں مولانا فراہی کے دلائل کا ذکر موجب طوالت ہوگا۔ البتہ سورہ فیل میں مذکور چڑیوں کے متعلق بعض ان روایتوں کے الفاظ نقل کیے جاتے ہیں جن سے مولانا فراہیؒ کے خیال کی تصدیق ہوتی ہے اور جن پر انھوں نے اعتماد کیا ہے اور جنھیں مولانا میرٹھی صاحب بغیر دلیل رد کر رہے ہیں۔ ان چڑیوں کے بارے میں حضرت عکرمہؓ سے روایت ہے۔

کانت طیرا خضرا خرجت — یہ چڑیاں سیاہی مائل خاکی رنگ کی تھیں
من البحر لہا رؤس کرؤس السباع[1] — جو سمندر سے آئی تھیں اور ان کے سر درندوں کے سر کی طرح تھے۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے

لہا خراطیم کخراطیم الطیر وا کف کأکف الکلاب[2] — ان کے چڑیوں کی طرح کے سونڈ اور کتے کے پنجوں کے مانند چنگل تھے

---

[1] [2] یہ دونوں روایتیں تفسیر ابن جریر ج ۳۰ ص ۲۹۸ میں ہیں یہ دوسری روایت متعدد طرق سے مروی=

حضرت سعید بن جبیر سے مروی ہے

طیر خضر، لها مناقیر صفر تختلف علیهم[1] — یہ چڑیاں سیاہی مائل خاکی رنگ کی تھیں اور زرد گوں چونچوں سے ان کا گوشت کھاتی تھیں۔

مولانا میرٹھی صاحب فرماتے ہیں کہ "کسی جنگی ٹولے کو کوچ کرتا ہوا دیکھ کر مردار خور چڑیوں کا ان کی کامیابی کا یقین کر کے ان کے ساتھ ہو لینا محض شاعرانہ مبالغہ آرائی ہے" ممکن ہے کہ "چڑیوں کا یہ یقین کرنا کہ لشکر ضرور کامیاب اور فتح مند ہوگا" شاعرانہ مبالغہ آرائی ہو، لیکن کسی فوج کو کوچ کرتے ہوئے دیکھ کر گدھ وغیرہ مردار خور پرندوں کا اس کے ساتھ ہو جانا کوئی مستبعد نہیں ہے، آج بھی ہم دیکھتے ہیں کہ جب کسی کھیت میں ہل بیل یا ٹریکٹر سے جوتائی شروع ہوتی ہے تو چھوٹے چھوٹے پرندے ان کے پیچھے ہو لیتے ہیں، اس لیے کہ انھیں یقین ہوتا ہے کہ زمین جوتے جانے پر اس کے اندر سے کیڑے مکوڑے نکلیں گے جو ان کی غذا بنیں گے، اسی طرح ہمارے یہاں دیہاتوں میں کسی گڈھے یا تالاب میں مچھلی کا شکار کرنے کے لیے جب لوگ جمع ہوتے ہیں تو ان کی بھیڑ بھاڑ اور شور و شغب کے ساتھ ہی اس تالاب کے اردگرد، چیل کوے اور گدھ وغیرہ مختلف چڑیاں منڈلانے لگتی ہیں، جب آج مچھلی کا شکار شروع ہونے سے پہلے محض اس کی تمہید کا منظر دیکھ کر چڑیوں کا یہ حال ہوتا ہے تو پھر چودہ پندرہ سو سال پہلے جبکہ دنیا اتنی زیادہ مہذب اور ترقی یافتہ نہیں تھی اور جنگ کے میدانوں میں لاشیں سڑتی گلتی رہتی تھیں[2] کسی جنگی لشکر کو کوچ کرتے ہوئے یا لڑائی ہوتے ہوئے دیکھ کر مردار خور پرندوں کا وہاں منڈلانا یا لشکر کے ساتھ ہو جانا کون سی مستبعد بات ہے؟

= ہے اس میں خرطوم کا لفظ استعمال ہوا ہے جو شکاری چڑیوں کے لیے مستعمل ہے چنانچہ امراء القیس کا شعر ہے

کانها لقوة طلوب — کان خرطومها منشال (وہ اونٹنی جھپٹنے والے پرعقاب کی طرح ہے، جس کی چونچ کرچھے کے مانند ہے) (تفسیر سورہ فیل از مولانا فراہی ص۶۶ طبع ۱۹۳۷ء)

[1] ابن جریر ج ۳۰ ص ۲۹۸

[2] جیسا کہ ایک حماسی شاعر کہتا ہے — کم ترکنا هناك من بطل — تسقی علیها الریا ح فی لمم

(ہم نے وہاں میدان میں بہت سے بہادروں کو اس حال میں چھوڑ دیا کہ ہوائیں ان کے بالوں کے جوڑوں پر خاک اڑاتی تھیں)

اس شعر کے بارے میں مولانا میرٹھی صاحب یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ صرف شاعرانہ مبالغہ آرائی ہے کیونکہ شاعر چشم دید ہے اور یہ جس جنگ کا واقعہ ہے اس میں قبیلہ حمیر کو بنو عبد مناف نے شکست فاش دی تھی اور بہت سوں کو قتل کیا تھا اسی جنگ کی تصویر کشی شاعر نے اپنے اشعار میں کی ہے چنانچہ مولانا مفتی اعزاز علی صاحب شرح حماسہ میں لکھتے ہیں۔ =

دوسرا اعتراض

مولانا میرٹھی صاحب اپنے دوسرے اعتراض کے تحت لکھتے ہیں

"پہاڑ کے اوپر سے کسی گروہ پر سنگباری اس صورت میں ہو سکتی ہے جبکہ وہ گروہ پہاڑ کے دامن میں ہو، اس صورت میں پہاڑ کے اوپر سے جو پتھر پھینکے یا لڑھکائے جائیں گے ان سے اس گروہ کو نقصان پہنچے گا، لیکن ابرہہ کی فوج کو وادی محسر میں تباہی کا سامنا کرنا پڑا ہے، جن لوگوں نے وادی محسر دیکھی ہے وہ جانتے ہیں کہ اس کے داہنی طرف یا بائیں جانب کے پہاڑ اتنے نزدیک نہیں کہ ان کے اوپر سے پھینکے ہوئے پتھر ان لوگوں کو ہلاک یا زخمی کر ڈالیں جو وادی محسر میں ہوں، مولانا فراہیؒ نے اپنی آنکھوں سے وادی محسر دیکھی ہوتی تو ہرگز یہ تاویل نہ کرتے۔"

یہ تسلیم ہے کہ ابرہہ کی فوج کو وادی محسر میں تباہی کا سامنا کرنا پڑا جو ایک لمبی چوڑی وادی ہے، اور بائیں جانب پہاڑ دور ہی واقع ہیں، اس لیے اس وادی میں ٹھہرے ہوئے لشکر پر پہاڑ کے اوپر سے پتھر مارنا یا لڑھکانا بہت مشکل تھا، مگر یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا عربوں کے سامان جنگ میں ایسے ہتھیار نہیں تھے، جن سے دور دراز تک پتھر مارے جا سکتے ہوں؟ ہمارے خیال میں مولانا میرٹھی صاحب نے اس پہلو پر غور نہیں فرمایا ورنہ وہ ایسی بے وزن بات ہرگز نہ تحریر فرماتے، منجنیق، قذاف، قذافہ فلاخن اور گوپھن وغیرہ عربوں کے خاص ہتھیار تھے۔ جن کے ذریعہ وہ دور ہی سے ایسی شدید سنگ باری کرتے تھے کہ مقابل لشکر کو منٹوں میں تتر بتر ہو جانے پر مجبور کر دیتے تھے، جن کتابوں[1] میں جاہلی عربوں کی لڑائیوں (ایام العرب) کا مفصل تذکرہ ہے ان میں ان ہتھیاروں کے استعمال کا بھی جگہ جگہ ذکر آیا ہے، لسان العرب میں بھی ہے کہ

= وفیہ یقول شاعر من حمیر و انصف فیما قال ولذا عدت ھذہ الابیات من المنصفات — اسی جنگ کے بارے میں حمیر کا شاعر کہتا ہے اور جو کچھ اس نے کہا ہے بالکل صحیح کہا ہے اسی لیے اس کے ان اشعار کو "منصفات" میں سے قرار دیا گیا ہے۔

[1] مثلاً ابو عبیدہ کی "شرح النقائض" اور میدانی کی "مجمع الامثال" وغیرہ۔

قیل لاعرابی کیف کانت حروبکم؟ فقال کانت بیننا حرب عون، تفقأ فیھا العیون فتارۃ نجنق واخری نرشق[1]

کسی اعرابی سے پوچھا گیا کہ تمہاری جنگیں کیسی ہوتی تھیں تو اس نے کہا کہ ہمارے درمیان بڑی سخت جنگ ہوتی تھی، اس میں آنکھیں پھوٹ جاتی تھیں، کبھی ہم منجنیق سے پتھر مارتے تھے تو کبھی تیر چلاتے تھے۔

جنگ احزاب کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی منجنیق نصب کرنے کا حکم فرمایا تھا، اور اس حکم کی تعمیل ہی نہیں کی گئی بلکہ اس سے کام بھی لیا گیا تھا۔[2]

ابرہہ کا لشکر بہت بڑی تعداد میں تھا اور ہر طرح مسلح تھا، اس لیے ضروری تھا کہ اس سے گوریلا جنگ کی جائے (جس کے عموماً عرب عادی تھے) پھر منجنیق اور قذاف وغیرہ سے سنگباری کرنے کے لیے یہ ضروری بھی ہوتا ہے کہ مدمقابل لشکر کچھ دوری پر ہو، اس لیے وادی محسر کے بیچ میں ابرہہ کے لشکر کا پڑنا جنگی اعتبار سے عربوں کے حق میں تھا، نہ کہ ان کے خلاف، چنانچہ انھوں نے دونوں طرف سے ان کو گھیر کر اپنی منجنیقوں کے ذریعہ اس سے پورا پورا فائدہ اٹھایا۔[3]

تیسرا اعتراض

مولانا میرٹھی صاحب مزید تحریر فرماتے ہیں:-

"تاریخ عالم میں ایسے بہت سے واقعات ملتے ہیں کہ دامن کوہ سے گذرتے ہوئے کسی لشکر کو فریق مقابل کے آدمیوں نے پہاڑ کے اوپر سے وزنی پتھر لڑھکا لڑھکا کر سخت نقصان پہنچایا ہے، اور وزنی پتھر لڑھکائے ہی جاتے ہیں ہاتھوں میں لے کر دور نہیں پھینکے جا سکتے، پس اگر لشکر ابرہہ کی تباہی بھی اسی طرح ہوئی ہوتی تو آیت میں لڑھکانے کا ذکر ہوتا، حالانکہ آیت میں "رمی" یعنی پھینکنے کا ذکر ہے"۔

---

[1] لسان العرب ج ۱۰ ص ۳۷ مادہ ج ن ق

[2] عرب کی تاریخ و جغرافیہ پر مولانا فراہیؒ کی بڑی گہری نظر تھی خصوصاً ان جگہوں کا انھیں بخوبی علم تھا جن کا کسی حیثیت سے قرآن پاک سے تعلق تھا، مولانا کو بیت اللہ کی زیارت کا بھی شرف حاصل تھا، اس لیے انھوں نے بچشم خود ان تمام مقامات کا مشاہدہ فرمایا ہوگا، اس اعتراض میں ان پر وادی محسر نہ دیکھنے کا طنز سراسر ناروا اور غیر ذمہ دارانہ ہے۔

اس کا جواب اس سے پہلے والے اعتراض میں گذر چکا ہے کہ عربوں کے سامانِ جنگ میں منجنیق، قذافہ اور گوپھن وغیرہ بھی تھے، جن سے وہ شدید سنگباری کرتے تھے، ان ہتھیاروں کے ذریعہ بڑے بڑے پتھر اوپر سے لڑھکائے نہیں جاتے تھے، بلکہ اوٹ سے چھپ کر یا سامنے ہی سے دشمنوں پر پتھر پھینکے جاتے تھے، منجنیق اور قذاف وغیرہ کے جنگی استعمال کا غالباً مولانا کو علم نہیں ہے یہاں ائمہ لغت کے بعض اقوال پیش کئے جاتے ہیں۔

منجنیق: آلۃ حربیۃ ترمیٰ بہا الحجارۃ[1]	منجنیق ایک ایسی جنگی مشین ہے جس کے ذریعہ پتھر پھینکے جاتے ہیں۔
القذاف: الذی یرمی بہا الشیئ فیبعد[2]	قذاف ایک مشین ہے جس کے ذریعہ کوئی چیز دور پھینکی جاتی ہے۔

صاحب لسان العرب نے یہ اشعار نقل کیے ہیں

لمّا اتانی الثقفی الفتان	فنصبوا قذافۃ بل ثنتان[3]

جب ثقفی نوجوان ہمارے پاس آئے تو انھوں نے ایک نہیں بلکہ دو پتھر مارنے کی مشین نصب کی

مزاد کا شعر ہے:

قذیفۃ شیطان رجیم رمیٰ بہا	فصارت ضواۃً فی لہازم ضوزم[4]

یہ وہ اوزار ہیں جن سے عرب پتھر مارا کرتے تھے، صرف ہاتھوں سے نہیں مارتے تھے، جیسا کہ مولانا میرٹھی صاحب کا خیال ہے، شمشیر زنی اور سنگباری ان کا روزانہ کا معمول تھا۔ وہ ان سب کے بڑے ماہر تھے، پھر یہ کیسے باور کرلیا جائے کہ انھوں نے نہتے ہوکر اس لشکرِ جرار کا مقابلہ کرنے کا فیصلہ کیا ہوگا؟ بلاشبہہ انھوں نے جبکہ وہ حالت احرام میں بغیر تیر اور تلوار کے تھے ان ہتھیاروں کو ضرور استعمال کیا ہوگا جو اس وقت ممکن الحصول تھے اور انھیں ہتھیاروں کے لیے جیسا کہ پہلے مثالوں سے ثابت ہوچکا ہے "رمی" کا لفظ استعمال ہوتا ہے، اس لیے آیت میں لفظ "ترمی" واقعہ اور اقتضائے حال کے عین مطابق ہے اس پر سرے سے کوئی اعتراض ہی وارد نہیں ہوتا، لڑھکانے کی بات تو محض مولانا شبیر احمد صاحب میرٹھی کی اپج اور اختراع ہے، مولانا فراہیؒ

---

[1] الافصاح ص۱۹۹ طبع قاہرہ ۱۹۲۹ء [2] ایضاً و لسان العرب ج ۹ ص۲۷۵ مادہ ق ذ ف [3] لسان العرب ج ۹ ص۲۷۵

نے لڑھکانے کی کوئی بات ہی نہیں لکھی ہے کہ اس پر کوئی اعتراض وارد ہو۔

چوتھا اعتراض

مولانا میرٹھی صاحب کا چوتھا اعتراض یہ ہے۔

"اللہ تعالیٰ نے تصریح فرمائی ہے کہ وہ پھینکے ہوئے پتھر "سجیل" کی جنس کے پتھر تھے، مولانا فراہیؒ کو بتانا چاہیئے تھا کہ اگر ابرہہ کی فوج پر اہل مکہ نے سنگ باری کی تھی تو سجیل کے سنگریزے کہاں سے لائے تھے، جبکہ مکہ و نواحِ مکہ بلکہ تمام حجاز کی سرزمین میں سجیل کے پتھر پائے ہی نہیں جاتے۔"

مولانا میرٹھی صاحب کا یہ اعتراض بھی بالکل بے سروپا ہے کہ "مکہ و نواح مکہ بلکہ تمام سرزمین حجاز میں سجیل کے پتھر پائے ہی نہیں جاتے" کیوں کہ انھوں نے اس بے بنیاد دعویٰ کی کوئی دلیل نہیں ہے، ایسے بے ثبوت دعویٰ کی موجودگی میں کون مان سکتا ہے کہ پوری سرزمین حجاز میں کنکر (سجیل) پائے ہی نہیں جاتے، کنکر ایک معمولی چیز ہے اس کا ہر جگہ ہونا ممکن ہے، جن لوگوں نے اس وادی کو دیکھا ہے اور جو لوگ مکہ اور حجاز میں رہ چکے ہیں ان سے دریافت کرنے پر یہی معلوم ہوا کہ وہاں کنکر پائے جاتے ہیں خصوصاً وادی محسر کا علاقہ تو کنکروں سے بھرا پڑا ہے۔

قرآن مجید میں دو جگہ اور لفظ "سجیل" آیا ہے۔

۱۔ وَاَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِّنْ سِجِّيْلٍ مَّنْضُوْدٍ (ہود: ۸۲) — اور اس سرزمین پر ہم نے کنکر کے پتھر برسانا شروع کیے جو لگاتار گرتے رہے۔

۲۔ وَاَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّنْ سِجِّيْلٍ (حجر ۷۴) — اور ہم نے ان پر سجیل کے پتھر برسائے۔

ایک دوسری جگہ سجیل کی تعبیر اس طرح کی گئی ہے۔

لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّنْ طِيْنٍ (ذاریات ۵۱) — تاکہ ہم ان پر کنکر برسائیں

ان آیتوں میں عرب بائدہ کا ذکر ہے جن کو ایسی شدید اور تباہ کن آندھی کے ذریعہ ہلاک کیا گیا تھا، جو اپنے ساتھ "سجیل" کے قسم کے پتھر لیے ہوئے آئی تھی، اور مسلسل کئی روز تک چلتی رہی، یہ قومیں عرب تھیں اور سرزمین حجاز میں آباد تھیں، انھیں ہلاک کرنے والی آندھی کہیں دور دراز سے کنکر پتھر

لے کر نہیں آئی تھی، بلکہ وہ جن راستوں سے گذرتی تھی انھیں میں پڑے ہوئے کنکر پتھر اپنے ساتھ اڑاتے ہوئے چلتی تھی، اب اگر اس علاقہ میں سجیل کے قسم کے پتھر پائے ہی نہیں جاتے جیسا کہ مولانا میرٹھی صاحب کا دعویٰ ہے تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ آندھیاں بھی اپنے ساتھ "سجیل" کے پتھر کہاں سے لائی تھیں؟ مولانا ان آیات پر بھی ذرا ٹھہر کر غور فرما لیتے تو یہ عجیب و غریب اعتراض ہرگز نہ فرماتے، اگر بالفرض مولانا کی یہ بات تسلیم ہی کر لی جائے کہ سجیل کے پتھر حجاز میں پائے ہی نہیں جاتے تو یہ بات کس طرح مانی جا سکتی ہے کہ "بحجارۃ من سجیل" سے مراد وہی پتھر ہے جس کو "جلا کر پیس کر عمارتی چونا بنایا جاتا ہے"؟[1] حالانکہ ترجمان القرآن حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ

قال ابن عباس، سجیل معناہ	حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ
سنك وكل، يعني بعضه حجر	سجیل کا معنی سنگ اور گل ہے یعنی اس کا
وبعضه طين[2]	کچھ حصہ پتھر اور کچھ مٹی ہے۔

کیا اس کے بعد بھی مولانا میرٹھی صاحب کو اپنے اخذ کردہ مفہوم پر اصرار ہوگا؟

پانچواں اعتراض

اب مولانا کا اس سے بھی زیادہ دلچسپ اعتراض ملاحظہ ہو۔ فرماتے ہیں:۔

"سجیل" کے قسم کے سنگریزے مار کر تین چار ہزار آدمی ساٹھ ہزار آہن پوش فوج کو کوئی خاص گزند نہیں پہنچا سکتے، سب کو ہلاک کر ڈالنے اور کھائے ہوئے بھس کی طرح بنا دینے کا ذکر ہی کیا"

یہ اعتراض بڑا مضحکہ خیز ہے کیونکہ "سجیل" (سنگریزے) برسانے والے خواہ عرب ہوں یا چڑیاں، دونوں ہی صورتوں میں یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے، اگر اللہ تعالیٰ اپنے گھر کی حفاظت کرنے اور اس کی عظمت کو برقرار رکھنے کے لیے چڑیوں کے پھینکے ہوئے چنے اور دال کے برابر[3] سنگریزوں میں اتنی قوت دے سکتا ہے کہ وہ گولیوں اور بموں کا کام کریں تو کیا وہی خدا اس

---

[1] مولانا میرٹھی صاحب نے اپنی تفسیر میں سجیل سے مراد اسی پتھر کو لیا ہے اور خط کشیدہ جملہ انھیں کا ہے۔

[2] تفسیر رازی ص ۱۰۱ ج ۳۲

[3] تاریخ اور تفسیر کی تمام کتابوں میں ہے کہ چڑیوں کے پھینکے ہوئے پتھر چنے یا دال کے برابر تھے۔

بات پر قادر نہیں ہے کہ جب اس کے چند ہزار کمزور بندے کفن بردوش اس کے گھر کی حفاظت کے لیے ایک جہاد عظیم میں مصروف ہوں اور ان کا سردار (عبدالمطلب) خانہ کعبہ کے دروازہ پر کھڑا ہو کر اپنے خدا کے حضور یہ پر درد دعا کر رہا ہو:

اللھم ان المرء یمنع رحلہ فامنع رحالك

اے اللہ آدمی اپنے اہل کی حفاظت کرتا ہے پس تو بھی اپنے لوگوں کی حفاظت کر

لا یغلبن صلیبھم ومحالھم ابدا محالك

ان کی صلیب اور قوت تیری قوت پر غالب نہ ہو

ان کنت تارکھم وقبلتنا فامر مابدا لك

اگر تو ہمارے قبلہ کو ان کے زیر نگیں کرنا چاہتا ہے تو وہی کر جو تیری مرضی ہو

یارب لا ارجو لھم سواك یارب فامنع عنھم حماك[1]

اے اللہ میں ان کے بارہ میں تیرے سوا کسی اور سے امید نہیں رکھتا، پس تو اپنے گھر کی آپ سے حفاظت کر تو ان کے پھینکے ہوئے کنکروں اور پتھروں میں ایسی قوت نہ رکھ دے کہ ساٹھ ہزار نہیں بلکہ لاکھوں کی تعداد پر مشتمل فوج ان کی سنگ باری کی وجہ سے تباہ و برباد ہو جائے؟ مزید براں جبکہ ان کی سنگ باری کے ساتھ تائید غیبی کے طور پر آسمان سے بھی سنگ باری ہو رہی ہو؟

ہم اپنی بات کی مزید وضاحت کے لیے مولانا فراہیؒ کی تفسیر سورہ فیل کا ایک اقتباس پیش کرتے ہیں۔

"اس کی سب سے پہلی مثال غزوۂ بدر میں ملتی ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مٹھی بھر کنکریاں لیں، اور قریش کی طرف رخ کر کے فرمایا "شاھت الوجوہ" "خدایا یہ چہرے بگڑ جائیں" اس کے بعد کنکریاں ان کی طرف پھینکیں اور صحابہؓ سے فرمایا "بڑھو" نتیجہ یہ ہوا کہ تمام کفار کو آنکھوں کی پڑ گئی، اسی کی نسبت سورہ انفال میں فرمایا:- وما رمیت اذ رمیت ولکن اللہ رمیٰ (۱۷) (جب تم نے کنکریاں ماریں تو تم نے نہیں ماریں بلکہ اللہ نے ماریں) دیکھو اللہ تعالیٰ نے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی رمی، کو اپنی رمی کے لیے سبب ظاہر اور پردہ بنایا گو اس موقع پر دو طرف سے کنکریاں پھینکی گئیں ایک پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے جس کو کفار نے دیکھا

---

[1] تفسیر رازی ج ۳۲ ص ۹۶

اور ایک خدا کی طرف سے جس کو وہ نہ دیکھ سکے، لیکن اس کے اثر کو انھوں نے محسوس کیا، اسی لیے آیت میں نفی اور اثبات دونوں ساتھ ساتھ آئے ہیں، بعینہٖ یہی صورت، واقعہ فیل میں بھی نظر آتی ہے، قریش سنگباری کے زور سے ابرہہ کی فوج کو کعبہ سے دفع کر رہے تھے، خداوند تعالیٰ نے اسی پردہ میں، ان پر آسمان سے سنگباری کر دی، چنانچہ جس طرح غزوہ بدر کی رمی کو اپنی طرف منسوب کیا (ولکن اللہ رمیٰ) اسی طرح یہاں بھی کفار کو کھانے کے بھس کی طرح بنا دینا، اپنی قوتِ قاہرہ کی طرف منسوب کیا (فجعلھم کعصف ماکول) ظاہر ہے کہ یہ عظیم الشان معجزہ ہے، کیونکہ قریش کے لیے ابرہہ کے لشکر گراں کو پارہ پارہ کر دینا تو درکنار اس کو شکست دے دینا بھی آسان نہ تھا[۱]

چھٹا اعتراض

مولانا میرٹھی کا چھٹا اعتراض یہ ہے۔

"عربیت کا صحیح ذوق قطعاً یہ گوارا نہیں کرتا کہ "ترمیھم" میں خطاب سنگباری کرنے والے اشخاص سے ہو، بریں تقدیر "ترمونھم" لانا ضروری تھا، اور اللہ تعالیٰ ترمیھم کے بجائے ترمونھم فرمانے سے عاجز نہ تھا"

مولانا فراہیؒ کو عربی ادب کا ذوق تھا یا نہیں، اس سے یہاں بحث نہیں ہے۔ البتہ اس قدر عرض کرنے کو جی چاہتا ہے کہ خود مولانا میرٹھی نے صحیح ذوق کا مظاہرہ نہیں کیا ہے۔ قرآن مجید کی یہ آیت ملاحظہ ہو۔

اَلَمْ تَعْلَمْ اَنَّ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ، اَلَمْ تَعْلَمْ اَنَّ اللّٰہَ لَہٗ مُلْکُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَمَا لَکُمْ مِنْ دُوْنِ اللّٰہِ مِنْ وَّلِیٍّ وَّلَا نَصِیْرٌ (بقرہ ۱۰۶، ۱۰۷)	کیا تم نہیں جانتے کہ بے شک اللہ ہر چیز پر قادر ہے، کیا نہیں جانتے کہ اللہ ہی کے لیے آسمانوں اور زمین کی بادشاہی ہے، اور اللہ کے سوا تمہارا کوئی یار و ناصر نہیں۔

---

[۱] تفسیر سورہ فیل ص ۵۹-۶۰ (مولانا فراہیؒ) طبع اصلاح پریس ۱۹۳۷ء

ان آیات میں خطاب صیغۂ واحد "الم تعلم" سے شروع ہوا ہے اور دوبارہ پھر واحد ہی کا صیغہ "الم تعلم" استعمال ہوا ہے، اور اس کے بعد "مالکم" میں جمع کی ضمیر آگئی ہے، عربی ادب کا ذوق رکھنے والے جانتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اوپر کے دونوں واحد کے صیغوں میں مخاطب جماعت کا ایک ایک فرد علیحدہ علیحدہ مراد ہے، پھر اس کے بعد پوری جماعت کو جمع کے صیغہ سے خطاب کیا گیا، کیا یہاں بھی کہا جا سکتا ہے کہ عربیت کے صحیح ذوق کے مطابق "الم تعلم" کے بجائے "الم تعلموا" ہونا چاہئے تھا، جیسا کہ "الم تر" کے بارے میں مولانا میرٹھی صاحب نے فرمایا ہے۔

دراصل یہ طریقۂ استعمال عربی زبان کا ایک خاص اسلوب ہے۔ اس کی تھوڑی سی تفصیل خود مولانا فراہیؒ کے الفاظ میں ہم یہاں پیش کرنا چاہتے ہیں، مولانا فراہیؒ لکھتے ہیں۔

"یہ زبان کا مخصوص اسلوب ہے جس میں واحد کا اطلاق جمع پر ہوتا ہے، گویا واحد کا لفظ ایک ایک کرکے پوری جماعت کو مخاطب کرتا ہے، کلام عرب اور قرآن مجید میں اس کی مثالیں بہت ہیں تورات میں جہاں کہیں خدا نے بنی اسرائیل کو واحد کے صیغہ سے خطاب کیا ہے، وہاں یہی اسلوب ملحوظ ہے، مفصل بحث "کتاب الاسالیب"[1] میں ملے گی، یہاں ہم صرف قرآن مجید سے بعض مثالیں نقل کریں گے۔

فرمایا ہے:۔

اَلَمْ تَرَ اَنَّ الْفُلْكَ تَجْرِيْ فِي الْبَحْرِ بِنِعْمَتِ اللّٰهِ لِيُرِيَكُمْ مِّنْ اٰيٰتِهٖ (لقمان ۳۱)	نہیں دیکھتے کہ کشتیاں سمندر میں چلتی ہیں اللہ کے فضل سے تاکہ تم کو اپنی نشانیوں کا مشاہدہ کرائے۔

اس آیت میں کلام، واحد کے صیغہ (الم تر) سے شروع ہوا، لیکن پھر "لیریکم" میں جمع کی ضمیر آگئی، کیونکہ واحد سے مقصود درحقیقت جمع ہی تھی۔

دوسری جگہ ہے۔

---

[1] یہ مولانا فراہی رحمۃ اللہ علیہ کی ایک معرکۃ الآرا تصنیف ہے، جس میں قرآن مجید کے بیشتر اسالیب اور ان کی خصوصیات پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے، یہ کتاب "اسالیب القرآن" کے نام سے چھپ چکی ہے اور دائرہ حمیدیہ مدرسۃ الاصلاح سرائے میر سے حاصل کی جا سکتی ہے۔

اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰہَ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَ	نہیں دیکھتے کہ خدا نے آسمانوں اور زمین
الْاَرْضَ بِالْحَقِّ اِنْ یَّشَاْ یُذْھِبْکُمْ	کو ایک غایت کے ساتھ پیدا کیا ہے، اگر وہ
وَیَاْتِ بِخَلْقٍ جَدِیْدٍ	چاہے تو تمہیں فنا کردے اور تمہاری جگہ نئی
(ابراہیم 19)	مخلوق بسائے۔

اس آیت میں وہی اصول ملحوظ ہے، کبھی اس کے برعکس جمع سے کلام شروع ہوتا ہے، اور پھر واحد کی ضمیر آجاتی ہے، لیکن اس سے مقصود وہی جمع ہوتی ہے، مثلاً

ھَلْ اُنَبِّئُکُمْ عَلٰی مَنْ تَنَزَّلُ	میں تمہیں بتاؤں کہ شیاطین کن پر اترتے ہیں؟
الشَّیٰطِیْنُ، تَنَزَّلُ عَلٰی کُلِّ اَفَّاکٍ	وہ لپاٹیوں اور گنہگاروں پر اترتے ہیں، وہ
اَثِیْمٍ، یُلْقُوْنَ السَّمْعَ وَاَکْثَرُھُمْ	کان لگاتے ہیں، حالانکہ اکثر جھوٹے ہوتے
کَاذِبُوْنَ، وَالشُّعَرَاءُ یَتَّبِعُھُمُ	ہیں اور شعراء کی پیروی تو گمراہ لوگ کرتے ہیں،
الْغَاوٗنَ، اَلَمْ تَرَ اَنَّھُمْ فِیْ	نہیں دیکھتے کہ وہ ہر وادی میں بھٹکتے
کُلِّ وَادٍ یَّھِیْمُوْنَ (شعراء: ۲۲۱-۲۲۵)	پھرتے ہیں۔

کلام شروع ہوا (انبئکم) ضمیر خطاب جمع سے اور پھر "الم تر" واحد کا صیغہ آگیا[1]

اگر بالفرض یہ مان بھی لیا جائے کہ "رمی" کا لفظ "طیر" کے لیے عربی زبان اور کلام مجید میں کہیں اور بھی استعمال ہوا ہے؟ ہمارے محدود مطالعہ کی حد تک کلام عرب میں اس کی کوئی مثال موجود نہیں ہے کہ "طیر" کے لیے "رمی" کا لفظ استعمال ہوا ہو، رمی کے معنی کسی چیز کو طاقت سے دور پھینکنے کے آتے ہیں چنانچہ لسان العرب میں ہے۔

قال المبرد معناہ مارمیت	مبرد نے کہا کہ "مارمیت اذ رمیت" کا
بقوتک اذ رمیت ولکن بقوۃ	معنی یہ ہے کہ تم نے اپنی قوت سے کنکری نہیں
اللہ رمیت[2]	پھینکی بلکہ اللہ کی قوت سے پھینکی۔

ظاہر ہے کہ رمی چھوٹی چھوٹی چڑیوں کی چونچ اور چنگل سے نہیں ہوسکتی، دلچسپ بات یہ ہے کہ جن روایتوں میں اس کا ذکر ہے کہ چڑیوں کے چونچ اور چنگل میں چنے کی دال کے برابر

---

[1] تفسیر سورہ فیل ص ۱۲-۱۴ (از مولانا فراہیؒ) مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو مولانا فراہی کی اسالیب القرآن

[2] لسان العرب ج ۴ ص ۳۳۵

سنگریزے تھے، خود ان میں بھی ان کے کنکریاں پھینکنے کے لیے "رمی" کے بجائے "القت" اور "ارسلت" کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں، اور "رمت" کا لفظ نہیں استعمال ہوا، خود بہت سے قدیم مفسرین کو بھی یہ لفظ کھٹکا ہے، چنانچہ انھوں نے اس کی عجیب وغریب تاویل کی ہے کہ چڑیاں مڑ کر اور عجیب ڈھنگ سے اپنے چونچ اور چنگل کو گھما کر دانوں کے برابر سنگریزے گراتی تھیں[1] پس عربیت کا ذوق اس سے قطعاً ابا کرتا ہے کہ چڑیوں کے لیے "رمی" کا لفظ استعمال ہوا اور "ترمی" کا فاعل انھیں مانا جائے۔

ساتواں اعتراض

اب مولانا میرٹھی کا ساتواں اعتراض ملاحظہ ہو۔

"مولانا فراہیؒ نے ابرہہ کے لشکر کا بے مثال شجاعانہ دفاع کرنے کا تمغہ اہل مکہ کے علاوہ ان حاجیوں کو بھی عطا فرما دیا ہے، جو اس سال حج کے لیے آئے تھے، حالانکہ اس وقت مکہ میں باہر سے آئے ہوئے کسی حاجی کے رہنے کی بات باور کرنے کے لائق نہیں ہے، باہر سے آئے ہوئے حاجی تو تیرہویں چودھویں ذی الحجہ کو اپنے اپنے وطن کو واپس ہو جاتے تھے، اور ابرہہ کا لشکر ماہ محرم میں وادی محسر پہنچا تھا۔"

مولانا کے اس اعتراض کا وزن اس وقت تسلیم کیا جا سکتا ہے جب قطعی طور پر یہ ثابت ہو جائے کہ واقعہ فیل ماہ محرم ہی میں پیش آیا تھا، جبکہ اس سلسلہ میں متعدد اقوال منقول ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت سے چالیس روز قبل یہ واقعہ پیش آیا ایک قول پچاس روز قبل کا ہے ان کے علاوہ پندرہ سال قبل، دس سال قبل، تئیس سال قبل، تیس سال قبل یہاں تک کہ چالیس سال اور ستر سال قبل ولادت تک کے اقوال موجود ہیں[2] انہی میں سے ایک کو ترجیح دے کر مولانا فراہی بڑے وثوق و اعتماد کے ساتھ لکھتے ہیں کہ "علمائے سیر کے بیان کے مطابق ابرہہ کا حملہ موسم حج میں پیش آیا تھا"[3] گو اس موقع پر انھوں نے اس کے لیے کوئی حوالہ

---

[1] تدبر قرآن ج ۸ ص ۱۵ (از مولانا امین احسن صاحب اصلاحی) [2] دیکھئے روح المعانی جز ۳۰ ص ۲۲۳ تفسیر خازن ج ۷ ص ۲۴۵، بغوی کی معالم التنزیل پر حاشیۂ خازن طبع مصر ۱۳۳۳ھ اور الدر المنثور ج ۶ ص ۳۹۵ وغیرہ
[3] تفسیر سورہ فیل ص ۵۲ ۱۹۳۷ء

نہیں دیا ہے، مگر ان سے ہرگز یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ کوئی بے سروپا اور بے بنیاد بات لکھیں گے، ممکن ہے مولانا کے ذہن میں حوالہ موجود رہا ہو لیکن اپنی یادداشت پر اعتماد کے سبب اس کو درج نہ کرسکے ہوں، اور یہ بھی ممکن ہے کہ مولانا نے مختلف اقوال و قرائن سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہو کہ واقعہ فیل حج کے موسم میں پیش آیا تھا، جیسا کہ خود اہلِ عرب کے بیانات سے اس کا اشارہ ملتا ہے، جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

تاریخ و سیر کی کتابوں میں تلاش و جستجو کے باوجود سر دست ہمیں مولانا فراہی کے اس قول کا کوئی حوالہ تو دستیاب نہیں ہوسکا، مگر جن لوگوں نے واقعہ فیل کا زمانہ، ماہ محرم، بتایا ہے ان کا ماخذ صرف محمد بن اسحاق کی بیان کردہ روایات ہیں، ظاہر ہے کہ ایسے اہم اور عظیم الشان واقعہ کے ثبوت کے لیے تنہا ایک شخص کی روایات کافی نہیں ہوسکتیں، وہ بھی ایسے شخص کی جس کی بہت سے اہل فن نے تضعیف بھی کی ہو، چنانچہ علامہ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ محمد بن اسحاق کے بارہ میں تہذیب التہذیب جلد ۹ میں لکھتے ہیں:۔

۱۔ وقال مالك، دجال من الدجاجلة (ص ۴۱)	امام مالک نے فرمایا کہ (محمد بن اسحاق) دجالوں میں سے ایک دجال ہے۔
۲۔ وقال البخاری، ایضا محمد بن اسحاق ینبغی ان یکون له الف حدیث ینفرد بها (ص ۴۲)	اور امام بخاری نے فرمایا کہ محمد بن اسحاق تقریباً ایک ہزار احادیث میں منفرد ہیں
۳۔ وقال یعقوب بن شعبه سمعت ابن نمیر یقول ..... وانما انی انه یحدث عن المجهولین احادیث باطله (ص ۴۲)	یعقوب بن شعبہ کہتے ہیں کہ میں نے ابن نمیر سے سنا، وہ کہتے تھے کہ ..... محمد بن اسحاق مجہول لوگوں سے باطل اور بے بنیاد روایتیں بیان کرتے ہیں۔
۴۔ وقال احمد بن حنبل کان محمد بن اسحاق یدلس (ص ۴۳)	امام محمدؒ نے فرمایا کہ محمد بن اسحاق تدلیس کیا کرتے تھے۔
۵۔ وقال عباس الدوری عن ابن معین محمد بن اسحاق ثقة ولیس بحجة (ص ۴۴)	عباس دوری ابن معین سے نقل کرتے ہیں کہ محمد بن اسحاق ثقہ تو ہیں مگر حجت نہیں۔

۶۔ وقال ابن المدینی ثقة لم یضعه عندی الا روایته عن اهل الکتب [1]

ابن مدینی نے کہا کہ محمد بن اسحاق ہیں تو ثقہ مگر میرے نزدیک ان کا کوئی درجہ نہیں ہے اس لیے کہ وہ اہل کتاب سے روایتیں لیتے ہیں۔ (ص ۴۵)

یہی وجہ ہے کہ محتاط علماء و مفسرین اور ارباب سیر و تاریخ اس مسئلہ میں بالکل خاموش ہیں اور جن لوگوں نے اس کا ذکر بھی کیا ہے، تو انھوں نے مہینہ کی کوئی صراحت نہیں کی ہے، مثلاً امام فخر الدین رازی وغیرہ لکھتے ہیں۔

لم یکن بین عام الفیل ومبعث الرسول الا نیف واربعون سنة [2]

عام الفیل اور بعثت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے مابین چالیس سال اور کچھ مہینہ کا وقفہ تھا۔

اس کے مقابلہ میں مولانا فراہیؒ کے خیال کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ عکرمہ بن ہاشم بن عبد مناف نے صراحۃً اپنے شعر میں یہ کہا ہے کہ ابرہہ کے آدمی قربانی کے کچھ اونٹ بھی ہنکا لے گئے تھے چنانچہ وہ کہتا ہے۔

لاهم اخز الاسود بن مقصود الأخذ الهجمة فیها التقلید

خداوند! اسود بن مقصود کو رسوا کر جو قربانی کے اونٹوں کو جنکی گردنوں میں قلادے تھے ہنکا لے گئے،

بین حراء وثبیر فالبید یحبسها وهی اولات التطرید

حرا ثبیر اور بید کے درمیان ان کو روکا اور وہ نکالے جانے کے لیے تھے۔

فضمها الی طماطم سود اخضره یارب وانت محمود [3]

پھر ان کو حبشی غلاموں کے حوالہ کیا، خداوند! ان کو اپنی ماں سے محروم کر دے، تو سزاوار حمد ہے

ابن جریر طبری اور بعض دوسرے مورخین کے بیان میں بھی یہ صراحت ملتی ہے:

---

[1] ہم نے یہ چند اقوال اس لیے نقل کر دیے ہیں تاکہ یہ ذہن میں رہے کہ واقعہ فیل میں چڑیوں کے پتھر مارنے کی تمام روایتیں انہی محمد بن اسحاق کی بیان کردہ ہیں اور ان سے پہلے کسی راوی کا پتہ نہیں، ولیے اس کتاب میں ان کے غیر معتبر ہونے کے اور بھی بہت سے اقوال ہیں اور ساتھ ہی ان کی ثقاہت کے بھی بہت سے اقوال موجود ہیں مگر امام بخاریؒ اور دوسرے ائمہ حدیث انھیں بالکل ناقابل اعتماد سمجھتے ہیں۔

[2] تفسیر الفخر الرازی ج ۳۲ ص ۹۷ [3] تفسیر سورہ فیل ص ۵۲ ۱۹۳۷ء

ولما نزل ابرهة المغمس ..... وهمت قريش وكنانة ومن كان معهم بالحرم من سائر الناس بقتاله [1]	اور جب ابرہہ وادی مغمس میں خیمہ زن ہوا... اور قریش، قبیلۂ کنانہ، قبیلہ ہذیل اور وہ تمام لوگ جو اس وقت ان کے ساتھ حرم میں موجود تھے سب نے ابرہہ سے مقابلہ کی ٹھان لی۔

روایت کے الفاظ "ومن کان معھم بالحرم من سائر الناس" خاص طور پر غور طلب ہیں، قرینہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا اطلاق دس بیس آدمیوں کے بجائے ایک جم غفیر ہی پر ہوسکتا ہے، اگر یہ واقعہ ماہ محرم کا ہے جب کہ موسم حج ختم ہوچکا تھا اور مکہ اور اس کے قریب بازار، عکاظ اور ذی المجنہ وغیرہ بھی بند ہوگئے تھے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ کون لوگ اس وقت حرم میں آگئے تھے؟ ظاہر سی بات ہے کہ یہ حجاج کرام ہی ہوسکتے تھے دوسرے نہیں، ورنہ پھر "من سائر الناس" کا کیا مطلب ہوگا؟

ایک اور پہلو بھی قابل غور ہے، سورہ فیل میں ہے "الم یجعل کیدھم فی تضلیل یعنی اللہ تعالیٰ نے ان کی مخفی چالوں کو ناکام بنادیا، اب یہاں پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ مخفی چال کیا تھی؟ اس کا جواب مولانا فراہیؒ کے الفاظ میں ملاحظہ فرمائیے۔

"قرآن مجید میں تصریح ہے کہ اصحاب فیل نے ایک مخفی تدبیر (کید) کی تھی، لیکن روایات میں اس کے حملہ کے جو وجوہ بیان کیے گئے ہیں، ان میں مخفی تدبیر کا کوئی پہلو نہیں ہے، وہ قوت کی نمائش اور عرب کی تذلیل کی ایک کھلی ہوئی کاروائی ہے، البتہ قابل اعتماد روایات[2] سے استنباط کرنے کے بعد کید (مخفی تدبیر) کے چند پہلو سامنے آتے ہیں، مثلاً

۱۔ اس نے اشہر حرم میں حملہ کیا، کیونکہ اس کو خیال تھا کہ عرب ان مہینوں میں جنگ وخونریزی سے احتراز کرتے۔

---

[1] تفسیر ابن جریر ج ۳۰ ص ۳۰۱ [2] دیکھئے اس عبارت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ تاریخ کی عام کتابوں میں جو واقعات بیان ہوئے ہیں مولانا فراہیؒ نے ان پر اعتماد نہیں کیا ہے، بلکہ دوسری روایتوں پر اعتماد کیا ہے، اور وہیں سے یہ بات لی ہے کہ واقعہ فیل موسم حج میں پیش آیا تھا، تحقیق کے بعد اگر اس ماخذ کا پتہ چل گیا تو ان شاء اللہ ہم اسپر الگ سے لکھیں گے۔

۲۔ اس نے مکہ میں ایسے وقت داخل ہونا چاہا جب تمام اہل مکہ دوسرے عربوں کے ساتھ حج میں ہوتے ہیں۔

۳۔ اس نے خاص طور پر ایام تشریق میں حملہ کرنا چاہا کہ عرب یا تو منیٰ میں مقیم ہوں گے یا سفر کے تھکے ہارے گھروں کو واپس آ رہے ہوں گے۔

ان باتوں کو پیش نظر رکھ کر اب غور کرو کہ خداوند تعالیٰ نے ان کی چالوں کو کس طرح برباد کر دیا۔

۱۔ ان کی فوج کو بطن محسر ہی میں روک دیا۔

۲۔ محسر کے پتھروں سے عربوں نے اسلحہ کا کام لیا۔

۳۔ خدا نے آسمان سے سنگریزے برسانے والی آندھی بھیجی۔"

ان تفصیلات سے ظاہر ہوتا ہے کہ واقعہ فیل کا موسم حج میں پیش آنا زیادہ قرین قیاس ہے، کیونکہ اس سے زیادہ بہتر اور موزوں توجیہہ کوئی اور نہیں بنتی ہے، مولانا میرٹھی صاحب کی نظر کید کے نکتہ کی جانب نہیں گئی، اس لیے انھوں نے اس کی مراد سے کوئی بحث نہیں کی، چنانچہ ان کی بیان کردہ تفصیلات میں اس مخفی تدبیر کا کہیں نام و نشان نہیں ملتا، مولانا نے "کید" کا ترجمہ "منصوبہ" کیا ہے، اس کے باوجود ہمارا سوال اپنی جگہ برقرار ہے، کیونکہ منصوبہ بھی دو طرح کا ہوتا ہے، ایک پوشیدہ اور ایک ظاہر، اور جب اس کے لیے "کید" استعمال کیا جائے گا تو اس سے پوشیدہ منصوبہ ہی مراد ہوگا، نہ کہ ظاہر۔

آٹھواں اعتراض

مولانا شبیر احمد صاحب میرٹھی اپنے آٹھویں اعتراض کے تحت تحریر فرماتے ہیں:۔

"مولانا فراہیؒ نے سنا ہے کہ جاہلیت کے شعراء و خطباء کے کلام کا بڑا گہرا مطالعہ فرمایا تھا، اور عربی زبان سے کما حقہ واقفیت کے لیے اس کا مطالعہ بلاشبہہ نہایت مفید ہے، لیکن اس مطالعہ کی وجہ سے مولانا کے ذہن میں جاہلیت کے عربوں کی جو اخلاقی تصویر مرتسم ہو گئی تھی وہ صحیح نہ تھی، مولانا فراہیؒ کے گمان میں عام اہل عرب شجاعت، سخاوت، خودداری و عزت نفس میں دگر ممالک کے باشندوں سے فائق و ممتاز تھے، یہ سراسر غلط ہے، کسی قبیلہ میں اکا دکا اشخاص ایسے بلند اخلاق

ہوں تو ہوں، عام اہلِ عرب ایسے نہ تھے، وہ بہادر تھے آپس میں قتل وغارت کرنے کے لیے، لیکن عجمی اقوام یعنی ایرانیوں اور رومیوں، حبشیوں اور مصریوں سے ایسے ہی مرعوب تھے جیسے انگریزوں کے دور میں ہندوستان کے باشندے انگریزوں سے مرعوب رہا کرتے تھے، وہ حد درجہ لالچی اور کنجوس تھے، اپنے یتیموں پر بھی انھیں رحم نہیں آتا تھا، دگر مسکینوں کا ذکر ہی کیا، ان کے شعراء نہایت جھوٹے ہوتے تھے ..... پس یہ کہنا سراسر غلط ہے کہ اہل مکہ نے ابرہہ کے لشکر پر سنگباری کرنے کی جرارت کی تھی۔"

ہمیں پھر افسوس کے ساتھ عرض کرنا پڑ رہا ہے کہ مولانا میرٹھی کا یہ اعتراض بھی عربوں کی صحیح عادات وخصائل سے بالکل عدم واقفیت کا نتیجہ ہے یا پھر مولانا اپنے مخصوص نظریات کی تائید و حمایت میں جاہلی عربوں سے متعلق تاریخی حقائق اور واقعات سے بالارادہ چشم پوشی کر رہے ہیں۔

جاہلی عربوں کی جو تاریخ محفوظ ہے اس کا یہ متفقہ فیصلہ ہے کہ "قریش اور بنو اسماعیل کا تمام تر سرمایۂ فخر وناز ہمیشہ شہسواری، شمشیر زنی، قدر اندازی اور فیاضی ومہمان نوازی رہی ہے، یہاں تک کہ غیروں نے بھی اعتراف کیا ہے کہ اسی جوہر کی بدولت انھوں نے کبھی اپنی آزادی پر آنچ نہ آنے دی" ان کے اس مسلم شرف کو معقول دلیل وشہادت کے بغیر نہ ماننا، ان کو گیدڑوں سے تشبیہ دینا اور حد درجہ لالچی اور کنجوس بتانا بڑی جرارت کی بات ہے، ہم مولانا کے اس اعتراض کو تین حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

۱۔ یہ سراسر غلط ہے کہ عام اہلِ عرب شجاعت، سخاوت، خودداری وعزت نفس میں دیگر ممالک کے باشندوں سے فائق تھے، وہ رومیوں، ایرانیوں وغیرہ سے ایسے ہی مرعوب تھے جیسے انگریزوں کے دور میں ہندوستان کے باشندے انگریزوں سے مرعوب تھے۔

۲۔ وہ حد درجہ لالچی اور کنجوس تھے، اپنے یتیموں پر بھی انھیں رحم نہ آتا تھا۔

۳۔ ان کے شعراء نہایت جھوٹے ہوتے تھے (مولانا میرٹھی)

ان میں سے ہر دعوی کے بالمقابل ہم علماء محققین اور نامور مورخین کی شہادتیں پیش کرتے ہیں۔ سب سے پہلے ہم مشہور مستشرق عالم ڈاکٹر گستاولیبان کی شہرہ آفاق کتاب "تمدن عرب" سے دو اقتباسات نقل کرتے ہیں، جو علی الترتیب پہلے اور دوسرے اعتراضات کو رد کرنے اور عربوں کے اصل روپ کو سامنے لانے کے لیے کافی ہیں۔

ا۔ "یونانی چوتھی صدی قبل مسیح سے بھی پہلے سے عربستان سے واقف تھے، اور اس ملک کی دولت نے اسکندر کو اس کے فتح کرنے پر آمادہ کیا، نیارکس[1] نے جزیرۂ نمائے عرب کے گرد جو بحری فوج کشی کی اس کا نتیجہ عنقریب ظاہر ہونے والا تھا، لیکن اسکندر کی وفات نے اسے روک دیا،..... لیکن جس وقت اینٹگون[2] شام اور قینیہ پر قابض ہوگیا، اس نے اپنے ایک سربرآوردہ سپہ سالار کو نبطیوں کے مقابلہ میں بھیجا، یہ سپہ سالار حملہ ناگہانی کرکے پٹرا پر قابض ہوگیا، لیکن اس کی ساری فوج جس کی تعداد چار ہزار چھ سو تھی بالکل برباد ہوگئی، اس کے بعد اینٹگون نے اپنے بیٹے ڈمٹرس کو ان کے مقابل بھیجا، ہردوط لکھتا ہے کہ جس وقت ڈمٹریس پٹرا میں پہنچا تو عربوں نے اس سے یہ کہا "اے شاہ ڈمٹریس تو ہم سے کیوں لڑتا ہے، ہم ایک ایسے بیابان کے رہنے والے ہیں جہاں شہر والوں کو مایحتاج مطلق نہیں مل سکتیں، ہم نے ایک اس قسم کے بے پیداوار ملک میں رہنا اسی وجہ سے اختیار کیا ہے کہ ہم ہرگز غلام بننا نہیں چاہتے..... اگر تو محاصرہ کو طول دینا چاہتا ہے تو بہت جلد تجھے ہر قسم کی تکالیف کا سامنا کرنا پڑے گا، اور تو ہرگز ہمیں مجبور نہیں کرسکے گا،..... ڈمٹریس نے اس صلح کے پیغام کو غنیمت جانا اور خوشی خوشی تحائف لے کر ایک ایسی لڑائی کو ختم کردیا جس میں اسے سخت مشکلات معلوم ہو رہی تھیں....."

ان کی (عربوں) لوٹ مار اور ان کی چڑھائیوں پر روم کے شاہنشاہوں کو جن کا ملک دریائے فرات تک پہنچ گیا تھا، سخت غصہ آیا اور انھوں نے ان کی گوشمالی کے لیے عربستان کو مستانی پر کئی لشکر کشیاں کیں، لیکن اس کا نتیجہ اسی قدر ہوا کہ یا تو چند روزہ خراج وصول ہوا یا چند روز کے لیے جنگ وجدل موقوف ہوگئی، یہ بدوی اقوام اس وقت بھی اسی طرح جنگ کرتی تھیں جیسے اب کرتی ہیں۔"

شاہنشاہ اگسٹس[3] نے اس دولت کی لالچ میں جو سالہا سال سے یونانی

---

[1] یہ سکندر کا سپہ سالار تھا، [2] یہ بھی سکندر کے سپہ سالاروں میں تھا اور شام اور قینیہ کا ملک اس کو ملا تھا۔
[3] اگسٹس سب سے پہلا شاہنشاہ روم تھا، اس کے وقت میں روم کی سلطنت جمہوری کا خاتمہ ہوا =

اور ادمی مورخین کے متخیلوں میں بھری ہوئی تھی، ایک چڑھائی یمن پر کی، لیکن یہ مطلق سرسبز نہ ہوئی اور شاہنشاہ ٹائی بیرس[1] کے زمانہ میں البتہ اتنا ہوا کہ عربستان کا ایک چھوٹا سا گوشہ جہاں اکثر بدوی اقوام رہتی تھیں، چند روز کے لیے فتح ہوگیا۔"

جس وقت رومیوں کا دارالسلطنت قسطنطنیہ میں آیا، اس وقت عربوں نے دریائے فرات کی حکومت کے لیے ایرانیوں اور یونانیوں کا مقابلہ کیا۔

اس مختصر کیفیت سے ثابت ہوتا ہے کہ باستثنائے سرحدات شمالی عربستان بالکل غیر اقوام کی فتوحات سے محفوظ رہا۔ وہ بڑے بڑے مصری، یونانی، رومی اور ایرانی وغیرہ ملک گیر جنھوں نے تمام دنیا کو تہ و بالا کر ڈالا، عربستان کا کچھ بھی نہ کر سکے اور اس عظیم الشان جزیرہ نما کا دروازہ مطلق بند رہا..... کہا جا سکتا ہے کہ دنیا کے تمام مہذب ملکوں میں عربستان ہی کا ملک ہے جس کا بڑا حصہ غیر اقوام کی حکومت سے بچا رہا ہے"[2]

۲۔ "دیوریژے لکھتا ہے کہ عربوں کے خصائص میں شاید وہ خاصیت سب سے زیادہ نمایاں ہے جو لوٹنے کے ولولہ اور مہمان نوازی کے جوش سے مل کر پیدا ہوئی ہے، غارت گری کا اشتیاق اور اس کے ساتھ فیاضی، شدید بے رحمی اور کشادہ دلی، وہ خاصیتیں ہیں جو ان کے اوصاف اضداد کو ہمارے سامنے لاتی ہیں اور ایک ہی تقریر میں ایک ہی شخص کی نسبت بیس مرتبہ ہم سے آفریں اور نفریں کہلواتی ہیں..... ہمیں ایسے خصائص قبیحہ کے ساتھ ہرگز ہمدردی نہ ہوتی اگر انہی کے مقابل میں اعلیٰ درجے کے اوصاف بھی نہ ہوتے، وہی مرد کارزار جس کے ہاتھ سے لوٹ کے اشتیاق یا غیرت کے جوش میں شدید سے شدید بے رحمی کے افعال سرزد ہوتے ہیں، جس وقت اپنے خیمہ میں بیٹھتا ہے تو ایک مہربان میزبان بن جاتا ہے، اور اعلیٰ تواضع سے پیش آتا ہے جو کوئی مصیبت زدہ ان کی

= اور بادشاہت قائم ہوئی، سال ولادت ۶۳ء ق م اور سال وفات ۱۴ء ہے۔

[1] ٹائی بیرس دوسرا شاہنشاہ روم اور اگسٹس کا بیٹا تھا۔ سال ولادت ۴۲ء ق م سال وفات ۳۷ء ہے۔

[2] تمدن عرب صفحہ ۸۰-۸۳ مطبوعہ اتر پردیش اردو اکاڈمی لکھنؤ ۱۹۸۵ء

پناہ میں آگیا، جس نے ان حمیت پر بھروسہ کیا، تو پھر اس کی مدارات دوستوں کی سی نہیں ہوتی بلکہ عزیزوں اور قرابت داروں کی سی، اس مہمان کی جان مقدس و محترم ہو جاتی ہے اور میزبان کو اس کی حفاظت خود اپنی جان پر کھیل کر بھی واجبات سے ہوتی ہے، اگرچہ اس پر یہ کیوں نہ ثابت ہو جائے کہ جو شخص اس کی پناہ میں بیٹھا ہے، یہ وہ دشمن جانی ہے جس کی تباہی کی وہ سو بار آرزو کر چکا ہے، اسے شاید اس میں بھی تأمل نہ ہوگا کہ مراسم مہمانداری کو عمدہ طور پر اور کشادہ دلی سے ادا کرنے کے لیے اپنے ہمسایہ کا اونٹ بزور چھین لائے یا حسن تقریر سے مانگ لائے۔"[1]

ان دونوں بیانات کو پیش نظر رکھ کر مولانا کے دونوں الزامات کا جائزہ لیجیے اور خود فیصلہ کیجیے کہ کیا مولانا کا بیان صحیح ہے یا ان مورخین کا اعتراف حقیقت، جن کا مقصد ہی یہ ہے کہ وہ عربوں، مسلمانوں اور اسلام کی ایسی تصویر کشی کریں کہ ساری دنیا ان سے متنفر ہو جائے اور انھیں حقیر، ذلیل اور رسوا سمجھنے لگے؟ غیروں کے یہ دونوں اقتباسات نمونہ کے طور پر پیش کیے گئے ہیں ورنہ تاریخ عرب کی تمام کتابیں عربوں کی غیرت و حمیت، عزت و خودداری، حلم و بردباری، ہمت و دلیری، شجاعت و بہادری، شہسواری و شمشیر زنی اور حریت پسندی نیز ان کی فیاضی و مہمان نوازی، پڑوسیوں کی حفاظت اور غریبوں اور مسکینوں کی اعانت کے تذکرے سے بھری پڑی ہیں۔

۴۔ اب ڈاکٹر یحییٰ جبوری استاذ جامعہ قطر کی اہم تصنیف "الشعر الجاہلی" کی ایک عبارت کا ترجمہ پیش کیا جا رہا ہے۔

اشعار کو عربوں کے یہاں بڑی اہمیت حاصل تھی، کیونکہ یہ عربوں کے مفاخر، آثار اور ان کے اوصاف میں شامل تھے، اشعار صاحب کلام کی نفسیات، مناقب، بہادری، دلیری، جنگجوئی، غم و غصہ، خوشی و مسرت، جود و سخا اور عدل و وفا جیسے جذبات کی ترجمانی کرتے ہیں، اور اچھی بری عادتوں کو واضح کرتے ہیں، یہ اشعار صاحب کلام کی زندگی اور ان کے گرد و پیش کے واقعات، حادثات اور ان کے حسب و نسب کو محفوظ رکھتے ہیں، اسی بنا پر اشعار عرب کو "عربوں کا دیوان" (تاریخ) کہا جاتا ہے، ابو الہلال عسکری کہتے ہیں "عربوں کے حسب و نسب اور ان کی زندگی کے مختلف

---

[1] تمدن عرب ص ۵۷-۵۸

ادوار اور واقعات کی معرفت انہی اشعار سے حاصل ہوتی ہے، اس لیے یہ عربوں کا دیوان (تاریخ) ان کی حکمت کا مخزن اور ان کے علم وادب کا گنجینہ ہیں، جب کبھی وہ عزت و رفعت اور نصرت و ظفر مندی سے ہمکنار ہوتے یا کوئی اہم واقعہ پیش آتا تو فوراً اسے اپنے قصیدہ میں نظم کر لیتے تھے، کہ قصیدہ ہی ان کے نزدیک سب سے زیادہ دیرپا اور محفوظ رہنے والی چیز تھی، ان کے نزدیک اپنے کارناموں کو محفوظ رکھنے کا یہی طریقہ تھا[۱]" جاحظ کی کتاب الحیوان میں ہے "دنیا کی ہر قوم اپنے مآثر و محاسن اور کارناموں کی بقا اور حفاظت کے لیے کوئی نہ کوئی طریقہ ضرور اختیار کرتی ہے، دورِ جاہلیت کے عرب اپنے کارناموں کی حفاظت کے لیے موزوں کلام پر اعتماد کرتے تھے، چنانچہ ان کا کلام ہی ان کا دیوان ہے[۲]" ابن عبدالسلام کا بھی یہی خیال ہے کہ "شعر ہی دورِ جاہلیت کا دیوان، ان کے علم وحکمت کا منتہیٰ اور ان کی معلومات کا خزانہ تھا، اور جب باہم مفاخرت کا موقع آتا تھا تو اسی کی طرف مراجعت کرتے تھے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فرماں ہے کہ "شعر ایک ایسی قوم کا علم ہے جس کے یہاں اس سے زیادہ صحیح کوئی دوسرا علم نہیں تھا[۳]"

یہ ہیں اشعارِ جاہلیت کے متعلق علماء وادباء کے بیانات اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فرمان، اب آپ خود مولانا شیر احمد صاحب کے اس دعویٰ کی صداقت کا فیصلہ کر سکتے ہیں کہ "ان کے شعراء نہایت جھوٹے ہوتے تھے"[۴]

---

[۱] کتاب الصناعتین ص۱۳۸ [۲] کتاب الحیوان ۱/۷۱-۷۲ [۳] طبقات الشعراء ص۲۲

[۴] ان بیانات کے نقل کرنے سے ہمارا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ عربوں کے اندر کوئی برائی تھی ہی نہیں بلا شبہ ان خوبیوں کے ساتھ ساتھ ان کے اندر بہت سی خراب قسم کی خصلتیں بھی پائی جاتی تھیں، جنھیں اسلام نے آکر دور کیا، اور پھر اپنی برکت اور ان کے جوہر ذاتی کی بدولت ان سے دنیا کی سیادت و قیادت اور حق کی رہنمائی کا کام لیا، فطرت کی اسی صالحیت اور ذاتی ذہانت و قابلیت کی بنیاد پر ہی دنیا کی تمام متمدن اقوام کے بالمقابل انھیں عربوں کو اسلام جیسی عظیم تحریک کی امانت سونپی گئی، اس لیے کہ وہی دراصل اس کے اہل تھے، عربوں کے محاسن ومثالب کا اگر طالب علمانہ طور پر فکر ونظر کے ساتھ مطالعہ کیا جائے تو یہ حقیقت نہایت واضح طور پر معلوم ہو جائے گی کہ ان کے معائب کا بڑا حصہ درحقیقت ان کو صحیح تربیت نہ ملنے کی وجہ سے تھا، اور یہ کوئی عجیب بات نہیں ہے کہ اگر کسی صالح اور=

نواں اعتراض

مولانا میرٹھی اپنے آخری اعتراض کے تحت رقمطراز ہیں۔

"اگر اہل مکہ نے یہ عظیم الشان کارنامہ انجام دیا ہوتا تو شعرائے قریش نہایت فخر و مباہات کے ساتھ اس کا ذکر کرتے، اور قریش کی شجاعت و بسالت کا اپنے قصیدوں میں وہ صور پھونکتے کہ کان پڑی آواز سنائی نہ دیتی، حالانکہ اس دور کے کسی بھی قریشی یا غیر قریشی شاعر نے لشکر ابرہہ کی تباہی کو انسانی شجاعت کا ثمرہ نہیں بتایا، جس شاعر نے بھی اس واقعہ کا ذکر کیا ہے۔"

یہ صحیح ہے کہ شعرائے قریش نے فخر و مباہات کے طور پر لشکر ابرہہ سے اپنی معرکہ آرائی کا بہت زیادہ ذکر نہیں کیا ہے، لیکن اس کے علاوہ عین وقت پر غول در غول چڑیوں کا نمودار ہونا اور مخصوص جماعت[1] پر ہی پتھر مارنا اور ان کو کھائے ہوئے بھس کی طرح بنا دینا بھی کوئی معمولی واقعہ نہ تھا، مگر عرب شعراء نے اس کا بھی تو ذکر نہیں کیا ہے، اگر ابرہہ کا لشکر چڑیوں کی سنگ باری سے تباہ ہوا ہوتا، تو عرب شعراء جہاں اس واقعہ کو محض اللہ کی آیت و قدرت اور اس کی غیبی مدد کے طور پر ذکر کرتے ہیں، وہیں چڑیوں کے اس عجیب و غریب اور غیر متوقع عمل کا بھی ذکر ضرور کرتے، مگر ایسا نہیں ہے مولانا میرٹھی صاحب نے جو اشعار نقل کیے ہیں یا جو دوسری کتابوں میں مذکور ہیں، ان میں شعراء نے چڑیوں اور پتھروں کا ساتھ ساتھ ذکر کیا ہے، لیکن یہ کہیں نہیں ہے کہ یہ پتھر چڑیوں نے پھینکے، بلکہ انھوں نے اس سنگ باری کو "حاصب اور ساف" کا نتیجہ قرار دیا ہے، چنانچہ ابوقیس کہتا ہے۔

فارسل من ربہم حاصب یلفہم مثل لف القزم

پھر اللہ کی طرف سے ان پر "حاصب" چلی جو خس و خاشاک کی طرح ان کو لپیٹ لیتی تھی

ابوقیس بن اسلت یثربی کہتا ہے۔

فلما اجازوا بطن نعمان ردھم جنود الالہ بین ساف وحاصب[2]

= زرخیز زمین کا کوئی ہوشیار مالی نہ ہو جو اس کی دیکھ بھال کرتا رہے، تو اس میں گل و لالہ کے ساتھ بیگانے پودے بھی بہت اگ آتے ہیں۔ [1] تفسیر ابن کثیر میں ہے فجاءت حتی صفت علی رؤسہم ج ۴ ص ۵۵۵، اسی طرح کے الفاظ روح المعانی میں بھی ہیں۔ [2] "حاصب" کا لفظ قرآن مجید میں بھی آیا ہے، مفسرین نے اس کے معنی ایسی تند ہوا کے لیے =

جونہی وہ بطن نعمان سے آگے بڑھے، خدا کی فوجوں نے "ساف" اور "حاصب" کے درمیان نمودار ہو کر ان کو پسپا کر دیا۔

ان اشعار میں چڑیوں کی سنگباری کو نہ بیان کرنے کی وجہ اس کے علاوہ اور کیا ہو سکتی ہے کہ یہ واقعہ سرے سے ہوا ہی نہیں تھا۔

ایسا نہیں ہے کہ عربوں نے اپنی معرکہ آرائی کا بالکل ہی ذکر نہیں کیا ہے، دراصل ابرہہ کے ساتھ ان کے معرکہ آرائیوں کا ہر جگہ چرچا تھا، بعض شعراء نے اس پر فخریہ اشعار بھی کہے ہیں۔ غالباً مولانا ان سے ناواقف ہیں اسی وجہ سے انھوں نے ایک بے بنیاد دعویٰ کر ڈالا، قدیم اسلامی شاعر ذوالرمہ کہتا ہے۔

وابرهة اصطادت صدور رماحنا جهارا وعثنون العجاجة اكدر

اور ہمارے نیزوں نے علانیہ ابرہہ کا شکار کیا اور فضا میں کثیف غبار کا ستون قائم تھا۔

تنحى له عمرو فشك ضلوعه نبافذة بخلاء والخيل تبصر[1]

عمر نے اس کی طرف لپک کر نیزے کے کاری زخم سے اس کی پسلیاں توڑ دیں اور شہسوار ثابت قدم تھے

دیکھئے ان شعروں میں صراحت ہے کہ اس کی قوم کے ایک آدمی نے ابرہہ کو نیزہ بھی مارا، اور یہ واقعہ جس دن پیش آیا اس دن فضا نہایت غبار آلود تھی اور تاحد نظر آسمان تک غبار ہی غبار دکھائی دیتا تھا، تاہم اس واقعہ کا بہت زیادہ ذکر اس لیے نہیں ہے کہ دراصل ان کی سنگ باری کے پردہ میں سخت آندھی اور طوفان کے ذریعہ ایسی شدید خدائی سنگباری ہوئی کہ وہ بھاگنے پر مجبور ہو گئے اور جو بھاگ سکے وہ وہیں چبائے ہوئے بھس کی طرح ہو گئے، یہ خدا کی قدرت کاملہ کا ایک عظیم الشان معجزہ تھا، وہ قریش کے لیے ابرہہ کے لشکر جرار کو پارہ پارہ کر دینا تو درکنار اس کو شکست دے دینا بھی آسان نہ تھا، اس لیے شعرائے عرب نے اس واقعہ کو محض اللہ کی آیت و قدرت اور اس کی غیبی مدد کے طور پر ہی ذکر کیا ہے، یہ عربوں کی بلند ظرفی، ان کے اعلیٰ اخلاق اور حقیقت پسندی کی وہ کھلی ہوئی دلیل ہے جس کی بلا ثبوت مولانا تردید کرنے پر تلے ہوئے ہیں۔

اگر طوالت کا خوف دامن گیر نہ ہوتا تو ہم مولانا فراہیؒ کی تفسیر سے ان اسباب کو بھی بیان کرتے جن کے باعث لوگوں کو "ترميهم بحجارة من سجيل" کی تفسیر میں غلط فہمی پیدا ہو گئی ہے، اور انھوں نے اس کی تاویل میں ان روایتوں پر اعتماد کر لیا جو بقول مولانا فراہیؒ "یک قلم بے بنیاد ہیں، از روئے سند ان میں سے ایک روایت بھی قابل اعتماد نہیں، یہ تمام روایات ابن اسحاق تک منتہی ہوتی ہیں اور اہل فن کے نزدیک یہ طے شدہ ہے کہ یہ یہود اور غیر ثقہ راویوں سے روایت کرتے ہیں[2]" واللہ اعلم بالصواب۔

= ہیں جو زور اور شدت کی وجہ سے زمین سے کنکریاں اور سنگریزے اٹھا لیتی ہیں اور لفظ "ساف" تو چڑیوں کے لیے کسی طرح بھی صحیح نہیں ہو سکتا "ساقی" اس ہوا کو کہتے ہیں جو گرد و غبار، خس و خاشاک اور درختوں کی خشک پتیاں اڑاتی ہوئی چلتی ہے۔

[1] تفسیر سورہ فیل (مولانا فراہی) صـ۵۱ [2] ایضاً صـ۴۹

اسلامی بنک کاری پر اعتراضات کا ایک جائزہ

ڈاکٹر اختر مظہر رضوی ——— ڈاکٹر طاہر بیگ

اسلامی بنک کاری کا نظریہ نظام بنک کاری کے میدان میں ایک انقلابی انداز فکر کا مظہر ہے مغرب میں رواج یافتہ بنک کاری کا نظام دراصل یورپ کی لامذہبی نشاۃ ثانیہ کے عمل کی پیداوار ہے اور اس لیے مذہبی احکامات کی پابندیوں سے آزاد ہے جبکہ اسلامی بنک کاری کی بنیاد اسلام کے احکامات پر رکھی گئی ہے۔ اسلامی بنک کاری کی فلسفیانہ بنیاد قرآن مجید کی یہ آیت ہے

وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا اللہ تعالیٰ نے تجارت کو حلال اور سود کو حرام ٹھہرایا ہے۔ (البقرہ: ۲۷۵)

اس آیت میں صاف وصریح الفاظ میں تجارت کو حلال اور سود کو حرام قرار دیا گیا ہے۔

اسلامی بنک کاری کے نظریہ پر اعتراضات کا مطالعہ کرنے سے قبل ایک اہم حقیقت پس منظر کے طور پر ذہن میں رہنی چاہئے۔ وہ یہ کہ یورپ میں نشاۃ ثانیہ کی تحریک اور اس کے نتیجہ میں مغربی سامراج کی مسلم علاقوں پر فوجی یلغار، نیز نظریاتی، علمی اور فنی بالادستی نے مسلم ملکوں میں جہاد اور اجتہاد کی روح کو مضمحل کر دیا۔ اس کے ساتھ ہی انسانی تہذیب کے ارتقاء میں اسلام کے حکیمانہ اصولوں سے استفادہ کرنے کے دروازے بھی بند ہو گئے۔ انسانی تہذیب کے ارتقائی عمل سے اسلام کی طویل اور مسلسل غیر حاضری کے نتیجہ میں ایسے بہت سے سماجی و معاشی ادارے وجود میں آ گئے جو انسانی تہذیب کے لیے گو انتہائی اہم ہیں لیکن ان کی بنیادیں انسان کے انفرادی اور اجتماعی مفادات کے قدرتی توازن سے محروم اور اسلامی نقطۂ نظر سے قطعاً باطل ہیں۔ موجودہ زمانے کے روائتی بنک بھی ایسے ہی اداروں کی فہرست میں شامل ہیں۔

بنیادی طور سے بنک ایک ایسا ادارہ ہے جو کھاتہ داروں (بچت کاروں) اور قرض داروں

(سرمایہ کاروں) کے درمیان رابطہ کا ذریعہ ہوتا ہے۔ بنک ایک طرف تو کھاتہ داروں سے ان کی بچتوں کو حاصل کرتا ہے اور دوسری طرف ان بچتوں کو قرض داروں کے حوالہ کرتا ہے۔ اس مالی لین دین کی بنیاد ہی دراصل وہ مرکزی نکتہ ہے جہاں سے اسلامی اور موجودہ روائتی بنکوں میں امتیاز پیدا ہوتا ہے۔ کھاتہ دار اور بنک نیز بنک اور قرض دار کے درمیانی رشتے صدیوں سے 'سود' پر استوار ہیں جبکہ اسلامی بنک کاری کے تحت یہ درمیانی رشتے نفع اور نقصان کی تقسیم کے اصول پر قائم ہیں۔ روایتی بنک اور اسلامی بنک میں صرف یہی ایک فرق نہیں ہے، بلکہ اسلامی بنک کا مفہوم کافی وسیع ہے۔ اسلامی بنکوں کی بین الاقوامی تنظیم کی جانب سے تیار شدہ اسلامی بنک کاری سے متعلق سائنسی اور علمی انسائیکلو پیڈیا میں اسلامی بنک کی تعریف اس طرح کی گئی ہے کہ "اسلامی بنک بنیادی طور سے بنک کاری کے ایک جدید نظریہ کو نافذ کرتا ہے کیونکہ وہ مالیاتی اور لین دین سے متعلق اسلامی شریعت کے احکامات پر سختی سے عمل درآمد کرتا ہے۔ اس کے علاوہ اسلامی بنک کی کارکردگی کے ذریعہ حقیقی زندگی میں اسلامی اصولوں کا اظہار ہونا چاہئے۔ اسلامی بنک کو ایک اسلامی سوسائٹی کے قیام کی جدو جہد کرنی چاہئے۔ اسی لیے اسلامی بنک کے بنیادی مقاصد میں یہ بات شامل ہے کہ وہ عوام میں مذہبی روح بیدار کرے"۔[1]

ظاہر ہے کہ اسلامی بنک کاری کا نظریہ ایک انتہائی انقلابی نظریہ ہے۔ صدیوں سے سودی نظام کے عادی ذہنوں میں اس نظریئے کے قابل عمل ہونے کے سلسلہ میں شکوک وشبہات کا پیدا ہونا عین فطری بات ہے۔

اسلامی بنک کاری پر اعتراضات میں کتنا وزن ہے؟ اس سوال کا جواب پہلے کے مقابلہ میں آج نسبتاً زیادہ آسان ہے۔ ہمارے سامنے اسلامی بنک کاری کا ایک پورا سسٹم اور اس کی تقریباً ۲۰ سالہ مدت کارکردگی کا رکارڈ موجود ہے۔ اس کے ذریعہ اکثر اعتراضات کا جواب ہمیں اعداد وشمار کی روشنی میں مل سکتا ہے۔ کچھ ایسے اعتراضات بھی ہیں جن کا حتمی جواب مزید تحقیق کے ذریعہ ہی ممکن ہے، پھر بھی کچھ اندازے قائم کرنے کے لیے ہم اسلامی بنکوں اور ان مقامات کی معیشتوں کی کارکردگی کو جہاں انھیں لاگو کیا گیا ہے، بنیاد بنا سکتے ہیں۔ اپنے نتیجہ کو مزید قابلِ اعتماد بنانے کے لیے

---

[1] بحوالہ: البکیر یوسف راوی - Islamic Banking : Evaluation of Experience
فیصل اسلامی بنک سوڈان کی لکچر سیریز اشاعت ۱۹۸۴ء صفحہ ۲

ان جوابات کو بھی پرکھنا ہوگا جو اسلامی معاشیات اور اسلامی بنک کاری کے ماہرین نے اس سلسلہ میں فراہم کیے ہیں۔

اسلامی بنک کاری کی کامیابی کے متعلق اعتراضات یا خدشات کو ہم مختصراً دو قسموں میں بانٹ سکتے ہیں۔ اولاً وہ اعتراضات ہیں جو اسلامی بنک کی فلسفیانہ بنیاد کو غیر فطری مانتے ہوئے اسلامی بنک کاری کو ناقابل عمل گردانتے ہیں۔ اور ان شرائط کی نشاندہی کرتے ہیں جن کو پورا کرنا عملی دنیا میں ناممکن محسوس ہوتا ہے۔ دوئم وہ اعتراضات ہیں جو اسلامی بنک کاری کو روبہ عمل لانے کے بعد معیشت پر مرتب ہونے والے اثرات سے متعلق ہیں ان اعتراضات اور خدشات کی ایک بہت طویل فہرست موجود ہے لیکن فی الحال صرف بعض اہم اعتراضات کا تجزیہ کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

الف: اسلامی بنک کاری کے ناقابل عمل ہونے کا اعتراض

اس اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ جدید نظام بنک کاری میں سود کو کلیدی حیثیت حاصل ہے۔ بنک کاری کا فن سود کی بنیاد پر ترقی پا کر ایک طویل مدت میں ترقی کی معراج کو پہونچ چکا ہے۔ اس کے تمام ارتقائی مراحل میں سود ایک لازمی عنصر کی حیثیت سے داخل ہے۔ اس طرح سود ایک ایسی بنیاد ہے جس پر نظام بنک کاری کی بلند و بالا عمارت تعمیر ہو چکی ہے۔ اب اس بنیاد کو نیچے سے نکال دینا ناممکنات میں سے ہے۔ لہٰذا بغیر سود کے بنک کے کاروبار کو منافع بخش سمجھنا ایک خوش فہمی کے سوا اور کچھ نہیں۔

اس اعتراض کو تقویت دینے کے لیے کچھ ذیلی قسم کے اعتراض بھی پیش کئے گئے ہیں۔ مثلاً

(۱) چونکہ اسلامی بنک نہ صرف منافع میں بلکہ نقصان میں بھی شریک ہوتا ہے اس لیے یہ بنک نقصان کے خطرہ میں رہے گا یہ خطرہ بنک کی ناکامی اور بے اعتمادی INSOLVENCY کا باعث بن سکتا ہے۔

(۲) اسلامی بنک کے کاروباری کھاتہ دار اپنی آمدنی کا صحیح رکارڈ پیش نہیں کر سکیں گے۔ اس طرح بنک کا استحکام خطرہ میں پڑے گا۔

اسلامی بنیادوں پر مالیاتی لین دین کی اپنی ایک خاص نوعیت ہے اس کی وجہ سے اسلامی بنک ہمیشہ نقدیت LIQUIDITY کے مسائل سے دوچار رہے گا اور اس کے منافع بخش ہونے کی صلاحیت کمزور ہوگی۔

گویا شرکت و مضاربت کی بنیاد پر اسلامی بنک اپنا کاروبار منافع بخش طریقے سے نہیں چلا سکتے۔ البتہ سود ایک ایسی تکنیک ہے جو بنک کی نفع آوری اور استقرار کی ضمانت دیتی ہے۔

اسلامی بنک کاری کے ناقابل عمل ہونے کا اعتراض، اسلامی بنک کاری کی کامیاب عملی زندگی کی روشنی میں اپنی صحت کھو چکا ہے۔ ۱۹۶۲ء میں مصر میں پہلے اسلامی بنک کے قیام کے بعد اب تقریباً ستاون[۵۲] اسلامی بنک کاری کے مالیاتی ادارے قائم ہو چکے ہیں۔ ان میں آٹھ ادارے بین الاقوامی پیمانہ پر کام کر رہے ہیں۔ اس کے علاوہ تین ملکوں میں کل معیشتی پیمانہ پر شرکت و مضاربت کے اصول پر مالیاتی بنک کاری کا نظام قائم کرنے میں پیش رفت ہوئی ہے اس کے ساتھ ہی اسلامی بنک کاری کا دائرہ تجارتی بنک کاری سے مرکزی بنک کاری کی طرف وسیع ہوا ہے۔

اب تک لگ بھگ تمام ہی اسلامی بنک اور مالی ادارے خاصے منافع بخش کاروبار کا ثبوت بہم پہنچا چکے ہیں۔ مثال کے طور پر اسلامی ترقیاتی بنک ہی کو لیجئے۔ سال ۱۴۰۳ ہجری میں اس بنک کو ۲،۴۴ ملین اسلامی دینار کے بقدر خالص منافع حاصل ہوا۔ ہجری سال ۱۴۰۴ھ میں خالص منافع کی مد ۳۷،۸ ملین اسلامی دینار تک جا پہنچی[۵۳]۔ اس طرح پچھلے سال کی بہ نسبت بنک کے خالص منافع میں ۱۱،۳۴۳ فی صد کا اضافہ ہوا۔ اسی طرح پاکستان میں سودی کھاتوں کے مقابلہ میں غیر سودی کھاتوں پر منافع کی شرح زیادہ اونچی رہی۔ اسلامی بنک اور مالی اداروں کے بارے میں مجموعی طور سے یہ دیکھا گیا ہے کہ نفع آوری کبھی کم اور کبھی زیادہ رہی اور وقتی طور سے کوئی بنک نقصان میں بھی رہا، مگر مجموعی طور پر کسی بھی اسلامی بنک کا کاروبار نقصان دہ نہیں رہا ہے، بلکہ نفع آوری میں ترقی کا رجحان پایا گیا ہے اور اکثر و بیشتر کھاتہ داروں کو مروجہ بنکوں کے کھاتہ داروں کے مقابلہ میں زیادہ اونچی شرح پر منافع حاصل ہوا ہے۔[۵۴]

اسلامی بنک کاری کی یہ کامیابی، ماہرین اسلامی معاشیات کی اس دلیل کو صحیح ثابت کرتی ہے کہ یہ ایک محض تاریخی اتفاق تھا کہ تمام بڑے آسمانی مذاہب کے امتناعی احکام اور ارسطو جیسے فلسفیوں کی مخالفت کے باوجود، سود، تجارتی اور مالی لین دین کی بنیاد بن گیا۔ اور اسی بنیاد پر بنک کاری

---

۵۲ بحوالہ اسلامی ترقیاتی بنک جدہ۔ نویں سالانہ رپورٹ صفحہ ۱۴۰ (بیلنس شیٹ)

۵۳ مثال کے طور پر سوڈان کے فیصل اسلامی بنک نے برس ۱۹۸۱ء میں حصہ داروں کو ۲۰ فی صدی اور کھاتہ داروں کو ۱۶ فی صدی کی شرح پر منافع تقسیم کیا جو سودی بنکوں کے ذریعہ دیے گئے شرح سود سے اونچی تھی۔ دیکھیں بنک کی ۱۹۸۱ء کی سالانہ رپورٹ صفحہ ۱۲

کے ادارے وجود میں آگئے۔ اگر ایسا نہ ہوا ہوتا تو نفع نقصان کی تقسیم کا اصول ہی تجارتی و مالیاتی لین دین نیز بنک کاری و مالی اداروں کی اساس ہوتا اور عالم انسانیت کی خدمت زیادہ مفید اور کارآمد طریقہ سے ہوتی۔

یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ اسلامی بنک کاری کے نظریہ کی طرف اسلامی ماہرین کی توجہ خاصی تاخیر سے ہوئی۔ اس صدی کی چوتھی دہائی کے آخر میں کچھ علمی کاوشیں منظر عام پر آسکیں اور کسی پیشہ ور ماہر معاشیات کی طرف سے اسلامی بنک کا خاکہ اب سے صرف ۳۰ برس قبل ۱۹۵۵ء میں پیش کیا جا سکا۔[۴]

آج اسلامی بنکوں کے ذریعہ اسلامی اصولوں کی اساس پر بنک کاری کا عمل کامیابی سے چلانے کے لیے بہت ساری تکنیکی طریقے استعمال میں لائے جا رہے ہیں۔ جیسے :-

۱۔ مضاربت

ایک ایسا معاہدہ جس کے تحت کل سرمایہ ایک فریق فراہم کرتا ہے جبکہ دوسرا فریق کاروباری ذمہ داری سنبھالتا ہے۔ منافع پیشگی طے شدہ تناسب کے تحت دونوں فریقوں میں تقسیم ہوتا ہے۔ اگر نقصان ہو (بہ شرطیکہ یہ نقصان کاروباری فریق کے ذریعہ معاہدہ کی شرائط کو نظر انداز کرنے یا غیر اسلامی اور غفلت کی بناء پر نہ ہو) تو کل نقصان سرمایہ مہیا کرنے والے کے ذمہ ہوتا ہے۔

۲۔ شرکت

ایک ایسا باہمی معاہدہ ہے جس کے تحت ایک فریق کے ذریعہ مہیا کیا گیا سرمایہ، کاروبار چلانے والے افراد کے یا دیگر سرمایہ فراہم کرنے والے افراد کے سرمایہ میں شامل کیا جاتا ہے۔ سرمایہ فراہم کرنے والے تمام فریق کاروبار کے انتظام میں شرکت کا حق رکھتے ہیں۔ گو یہ ہر حال میں لازم نہیں۔ منافع کل فریقوں میں پیشگی طے شدہ تناسب میں تقسیم ہوتا ہے۔ اگر نقصان ہو تو ہر فریق ٹھیک اپنے سرمایہ کے تناسب کے لحاظ سے نقصان کو برداشت کرتا ہے۔[۵]

---

[۴] دیکھئے ڈاکٹر محمد نجات اللہ صدیقی - "Muslim Economic Thinking : A Survey of Contemporary Literature" in Studies in Islamic Economics Islamic Foundation London, 1976

[۵] شرکت و مضاربت کی تعریف ڈاکٹر ضیاء الدین کے مقالہ بعنوان = The Present State of

عام طور پر یہ دونوں ہی اصول بچت کار و بنک نیز بنک و قرض دار کے رشتوں کی بنیاد بنتے ہیں۔ بنک اگر چاہیں تو شرکت در شرکت یا مضاربت در مضاربت کے تحت بھی کام کر سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ اسلامی بنک، قصیر المدتی سرمایہ کاری کے لیے کچھ دیگر تکنیکی طریقے جیسے مرابحہ، بیع معجل، بیع سلم، اجارہ، اجارہ واقتناء اور قرض حسنہ بھی زیر استعمال لا رہے ہیں۔ غیر سودی اصولوں پر عمل کرتے ہوئے آج کے اسلامی بنک وہ تمام خدمات بہم پہنچا رہے ہیں جن کی ایک روایتی بنک سے توقع کی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ سرمایہ کی فراہمی بھی قصیر المیعاد، درمیانی مدت اور طویل المیعاد تینوں ہی طریقوں سے کی جا رہی ہے۔ اور اس طرح سے ہر اسلامی بنک کے پاس مختلف قسم کے اثاثہ جات (Investment assets) ہیں۔ مختلف اثاثہ جات کا بڑا مجموعہ اس بات کی ضمانت ہے کہ اسلامی بنک مجموعی طور سے نقصان میں رہے گا۔ کسی ایک یا چند قسم کے کاروباری یا سرمایہ کاری اثاثہ جات پر اگر کچھ نقصان ہو تو بھی مجموعی طور سے تمام سرمایہ کاری منصوبوں پر نقصان نہیں ہو سکتا۔

یہاں صرف یہ دیکھنا چاہئے کہ اسلامی بنک کاری کے عمل میں ایسی کوئی اندرونی کمزوری ہے جو اسلامی بنک کو قرض داروں کی طرف سے نادہندگی (default) کے خطرہ سے دوچار کرتی ہو؟ کیا نادہندگی کا خطرہ مروجہ بنک کو درپیش نہیں ہوتا؟ کیا یہ خطرہ اسلامی بنک کو زیادہ یا کم درپیش ہوگا؟

بقول ڈاکٹر ضیاء الدین "تین عناصر ایسے ہیں جن پر نادہندگی کے خطرہ کا انحصار ہے۔ قرض دار فریق کی فطرت، وہ منصوبہ جس کے لیے قرض مہیا کیا گیا اور قرض کے استعمال پر نگہداشت کی نوعیت۔ یہ عناصر مروجہ قسم کے بنکوں اور اسلامی بنکوں کے لیے حتمی طور سے یکساں ہیں اگر ان تین عناصر کے سلسلہ میں ضروری احتیاط نہیں برتی جاتی ہے تو نادہندگی کا خطرہ پیدا ہو سکتا ہے بغیر اس تمیز کے کہ بنک مروجہ سودی طریقہ پر کاروبار کر رہا ہے یا اسلامی اصولوں کی بنیاد پر کام کر رہا ہے۔"

یہ کہا جا سکتا ہے کہ مروجہ بنکوں کے مقابلے میں اسلامی بنک کو نادہندگی کا خطرہ بہت کم ہوگا۔ مروجہ بنک اپنے ذریعہ مہیا کیے گئے سرمایہ کے استعمال کی نگہداشت کے بجائے اس ضمانت (Security) کو اہمیت دیتے ہیں جو قرض دار فریق بنک کو مہیا کرتا ہے۔ اس کے برخلاف اسلامی بنک قرض دار کو مہیا کیے گئے سرمایہ کے مناسب استعمال کو یقینی بنانے کے لیے نگہداشت

= " Islamic Finance Movememt سے لی گئی ہے جو بین الاقوامی ادارہ برائے اسلامی معاشیات اسلام آباد پاکستان سے شائع ہوا ہے۔

کے معاملہ میں بہت زیادہ چاق وچوبند رہتے ہیں، کیونکہ زیادہ سے زیادہ منافع کی رقم کے حصول کو ممکن بنانے میں یہ نگہداشت بہت اہم رول ادا کرتی ہے۔ بہت چست نگہداشت، قرض کے غیر مناسب استعمال کے خطرہ کو کم سے کم کر دیتی ہے۔ نتیجۃً نادہندگی کا خطرہ اسلامی بنک کو کم ہوگا۔[۶]

قرض دار فریق کی فطرت یا اس کا کردار و اخلاق بھی ایک انتہائی اہم عنصر ہے جس پر اسلامی بنک کی کامیابی یا ناکامی کا خاصا دارومدار ہے۔ عام طور پر یہ اندیشہ ظاہر کیا جاتا ہے کہ چونکہ ہر قرض دار کی یہ فطرت ہوتی ہے کہ وہ زیادہ سے زیادہ منافع اپنے حصہ میں لانے کی کوشش کرے اور چونکہ اسلامی بنک کے ساتھ اس کا معاہدہ نفع نقصان میں شرکت کا ہے، اس لیے وہ اپنے حصہ کے منافع کو بڑھانے اور بنک کے حصہ کو کم کرنے کی کوشش میں اپنی تجارت اور منافع جات کا صحیح رکارڈ بنک کو پیش نہ کرکے جعلی رکارڈ پیش کرے گا۔ اپنے قرض دار فریقوں کے اخلاقی طور پر کمزور ہونے کی بنا پر اسلامی بنک مناسب منافع کمانے میں ناکام رہے گا۔

یہ اندیشہ بے بنیاد تو نہیں کہا جا سکتا لیکن اصولی طور پر ایک اسلامی سوسائٹی میں قرض دار فریقوں یا عام افراد کی نسبت اس طرح کی بے ایمانی کا تصور انتہائی غیر متوقع ہوگا، موجودہ دور میں چونکہ اسلامی بنک کاری کا تجربہ کسی مثالی اسلامی سوسائٹی میں نہیں کیا جا رہا ہے بلکہ ایسے معاشرہ میں کیا جا رہا ہے جو اسلام کے مثالی معاشرہ سے فی الحال بہت دور ہے، لہٰذا اسلامی بنک کو قرض دار فریقوں کی جانب سے بے ایمانی کا خطرہ لاحق ہو سکتا ہے۔

اس اندیشہ کو اسلامی بنک کاری کے ماہرین نے خاصی اہمیت دی ہے۔ اور عام طور پر ان کا خیال ہے کہ یہ خطرہ ایسا نہیں ہے جس کا حتی المقدور تدارک نہ کیا جا سکے۔

پروفیسر نجات اللہ صدیقی کی رائے میں اسلامی بنک کے ایسے قرض دار فریق جنھوں نے بنک کے سرمایہ پر خاصہ منافع کی اونچی شرح پر بنک کو فائدہ پہنچانے کا رکارڈ قائم کیا ہوگا، ان کے لیے مستقبل میں بنک سے مزید سرمایہ کے حصول کے امکانات روشن رہیں گے جبکہ وہ فریق جنھوں نے بنک کو بہت کم شرح پر فائدہ پہنچایا ہوگا ان کو مستقبل میں بنک سے سرمایہ کے حصول میں دشواری کا سامنا ہوگا۔ اس طرح ایک بار اسلامی بنک کی نظروں میں مشکوک ہو جانے کی بدولت کسی بے ایمان قرض دار فریق

---

[۶] ڈاکٹر ضیاء الدین "Some Misgivings About Islamic Interest Free Banking"
بین الاقوامی انسٹی ٹیوٹ برائے اسلامی معاشیات اسلام آباد ۱۹۸۵ء صفحہ ۱۱

کو مستقبل میں زیادہ سرمایہ سے زیادہ منافع کمانے کا راستہ بند ہوتا نظر آئے گا۔ اور یہ کسی بھی سمجھدار تجارتی فریق کو پسند نہ ہوگا۔ اس طرح طویل المدتی نقطہ نظر سے اس بات کے امکانات ہیں کہ اسلامی بنک کو قرض دار فریقوں کی جانب سے بے ایمانی کے خدشات کم سے کم ہوتے جائیں گے۔[۷]

بقول ڈاکٹر محمد عمر چاپرا قرض دار فریقوں کی جانب سے بے ایمانی کا مسئلہ جو بنیادی طور سے ایک اخلاقی مسئلہ ہے، 'بازار' کے تحریکی عوامل (Market forces) کے ذریعہ خود بخود ختم ہو جائے گا۔[۸]

نقدیت (Liquidity) کا مسئلہ بھی کوئی خاص مسئلہ نہیں ہے۔ عام طور پر یہ خیال ہے کہ اسلامی بنک اپنے اصولوں کی فطرت کی وجہ سے صرف طویل المیعاد سرمایہ کاری میں حصہ لیں گے اور اس طرح ایک اسلامی بنک کی تجوریوں میں نقدی کا فقدان ہوگا۔ ایسی حالت میں اگر چند کھاتہ داروں کو کسی لمحہ اپنا سرمایہ واپس چاہیئے ہو تو بنک نقدیت کے فقدان کی بنا پر اس واپسی طلب کو پورا نہ کر سکے گا۔ اسلامی بنک کی غیر نقدیت کھاتہ داروں میں بنک کے تئیں غیر بھروسہ مندی کا رجحان پیدا کر کے ان میں افراتفری پھیلانے کا موجب ہو سکتی ہے اور اس طرح ایک اسلامی بنک کا کاروبار ٹھپ ہو سکتا ہے۔

یہ اندیشہ بظاہر تو بہت مضبوط معلوم ہوتا ہے مگر درحقیقت یہ اندیشہ ایک غلط مفروضہ پر قائم کیا گیا ہے۔ وہ مفروضہ یہ ہے کہ اسلامی بنک کی تجارتی سرمایہ کاری صرف طویل المدتی ہوگی۔ جبکہ حقیقت یہ ہے کہ اسلامی بنک نہ صرف طویل المیعاد بلکہ درمیانی مدت اور قصیر المیعاد تجارتی سرگرمیوں میں بھی حصہ لیتے ہیں۔ اس طرح ایک اسلامی بنک کے پاس متفرق سرمایہ کاری اثاثہ جات کا ایک بنڈل ہوتا ہے اور وہ اس کو اس طرح منظم کر سکتا ہے کہ اس کے پاس اتنی نقدیت کا استقراری بہاؤ یقینی ہو سکے جو کھاتہ داروں کی روزمرہ کی واپسی طلب کو یہ آسانی پورا کر سکتا ہو۔ بالاتفاق اسلامی بنک کے پاس نقدیت کی کمی ہو بھی جائے تو مروجہ بنکوں کی طرح وہ اسلامی مرکزی بنک سے مدد کے لیے رجوع کر سکتا ہے۔ اگر مرکزی بنک کا وجود نہ ہو تو کسی دوسرے اسلامی بنک سے مدد

۷۔ ڈاکٹر محمد نجات اللہ صدیقی "Issues in Islamic Banking Selected Papers."
اسلامک فاؤنڈیشن لندن۔ صفحہ ۶۴-۶۳

۸۔ ڈاکٹر محمد عمر چاپرا "Towards a just Monetary System."
اسلامک فاؤنڈیشن لندن صفحہ ۱۲۷

کے لیے رجوع کرسکتا ہے۔ اگر مرکزی بنک کا وجود نہ ہو تو کسی دوسرے اسلامی بنک سے مدد حاصل کرسکتا ہے تاکہ نقدیت کے عارضی بحران پر قابو پاسکے۔

وہ تمام دلائل جن کے ذریعہ نفع/نقصان میں شرکت کے اصول پر بنک کاری کے عمل کو ناممکن یا غیر منافع بخش ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے نہ صرف عقل کی بنیاد پر بلکہ اسلامی بنکوں کی کارکردگی کی بنیاد پر بالکل بے وزن ثابت ہو چکے ہیں۔ دراصل کسی اسلامی بنک کی ناکامی نفع/نقصان کی تقسیم کے اصول میں مضمر نہیں ہے۔ بلکہ اس کی ناکامی کے وجوہ و اسباب وہی ہوں گے جو کسی مروجہ بنک کے لیے ناکامی کے ہوسکتے ہیں۔ ان میں تجارتی چکر کا خاص طور پر نام لیا جاسکتا ہے۔ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ اسلامی بنک کاری کی دو دہائیوں کی تاریخ میں ابھی تک کسی اسلامی بنک کی ناکامی منظر عام پر نہیں آئی ہے۔ جبکہ مروجہ بنک کاری کی تاریخ میں ایک دو نہیں بلکہ مختلف ممالک میں مختلف اوقات پر سیکڑوں بنکوں نے ناکامی کا منہ دیکھا ہے۔ صرف امریکہ میں ۱۸۶۵ء میں ناکام ہونے والے مروجہ بنکوں کی تعداد ۱۴۰ تھی جبکہ ۱۸۹۳ء میں ۴۹۶ مروجہ بنکوں کو ناکام ہونا پڑا۔ ۱۹۱۳ء اور ۱۹۳۳ء کے درمیان جبکہ فیڈرل ریزرو سسٹم وجود میں آچکا تھا امریکہ میں ناکامی کا منہ دیکھنے والے مروجہ بنکوں کی تعداد ۱۵۵۰۲ تھی[۹]

موجودہ دور میں بھی مروجہ بنکوں کی ناکامی ایک بڑے مسئلہ کی حیثیت سے دوبارہ سامنے آئی ہے۔ ناکام بنکوں کی فہرست ۱۹۸۱ء سے لگاتار طویل ہوتی جارہی ہے۔ ۱۹۸۱ء میں ۱۰، ۱۹۸۲ء میں ۴۲ اور ۱۹۸۳ء میں ۴۸ مروجہ بنک ناکام ہو چکے ہیں[۱۰]

(ب) معیشت پر اسلامی بنک کاری کے کیا اثرات پڑ سکتے ہیں؟

اسلامی بنک کاری کے نتیجے میں معیشت پر مرتب ہونے والے اثرات پر جو اعتراضات کیے جاتے ہیں ان کی فہرست خاصی طویل ہے۔ ان اعتراضات کا خلاصہ یہ ہے کہ اسلامی بنک کاری اپنے نتائج کے لحاظ سے تقسیم آمدنی و مساوات نیز ترقی پذیری کے عمل کے لحاظ سے معیشت پر منفی اثرات مرتب کرے گی۔

---

۹ "John Kenneth Galbraith "Money: Whence it came, Where it went" (Houghton Miffin Company 1975) P. 144

۱۰ دیکھئے اکونومسٹ۔ اشاعت ستمبر ۲۲ ۱۹۸۴ء صـ ۷۱

۱۔ اسلامی بنک کاری اور آمدنی و دولت کی مساوی تقسیم

عام طور پر یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ ایک ایسے معاشی نظام میں جہاں محنت کش طبقہ ایک طے شدہ اجرت پاتا ہے، اگر سود کو ختم کر کے نفع/نقصان کی تقسیم کے اصول کو اپنایا جائے تو سود کے مقابلہ میں منافع کچھ زیادہ ہی استحصال کا ذریعہ بن سکتا ہے۔

اس استدلال کے پس منظر میں شاید ایک مثالی سرمایہ دارانہ نظام کا تصور کارفرما ہے۔ یہ بات قابلِ یقین ہے کہ ایک سرمایہ دارانہ نظام میں جہاں اجارہ داری (Monopoly) کا زبردست رجحان پایا جاتا ہے سود کے مقابلہ میں منافع کچھ زیادہ ہی استحصال کا ذریعہ بن سکتا ہے، کیونکہ محنت کش طبقہ کو صرف طے شدہ اجرت ادا کی جاتی ہے جبکہ اجارہ دار (Monopolists) کو بڑھتی ہوئی شرح پر منافع ملے گا۔ لیکن جس نظام میں کھلی مسابقت ہو اور بازار میں آزادانہ داخلہ کے مواقع فراہم ہوں، وہاں یہ استدلال غلط ہوگا۔ اسلامی نظامِ معیشت میں جہاں اجارہ داری Monopolies کو ختم کر کے بازار میں آزادانہ داخلہ کو یقینی بنانا معاشی پالیسی کا ایک ضروری جزو ہو، منافع استحصال کا ذریعہ نہیں بن سکتا۔ یہ بات نہیں بھولنی چاہئے کہ اسلام کو سود کے مروجہ مفہوم ہی سے اختلاف نہیں ہے بلکہ سماج میں کسی طرح کا لین دین ہو اس میں کسی فریق کے جائز حصہ میں کمی بیشی کرنا اسلام کے نزدیک قابلِ اجازت نہیں ہے۔ غیر سودی معیشت میں پیداوار کی تقسیم کا مسئلہ صرف یہ رہ جاتا ہے کہ محنت اور سرمایہ کے درمیان یہ تقسیم کس اصول کے تحت ہونی چاہئے۔ اس بارے میں اسلامی ماہرین کی رائے بہت واضح ہے۔ بنیادی ضرورتوں کو پورا کرنے والی کم سے کم سطح اجرت اور ایک مثالی سطح اجرت کے درمیان کسی مناسب سطح پر اجرت کی ادائیگی پر تقریباً تمام اسلامی ماہرینِ معاشیات متفق ہیں۔ زیادہ تر اسلامی ماہرین کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ صنعت کار یا تاجر کے منافع میں آجر کو بھی شامل کیا جائے تاکہ معاشرہ میں مختلف افراد کے درمیان معیارِ زندگی کے فرق کو کم سے کم کیا جا سکے[1]

۲۔ اسلامی بنک کاری اور معیشت کی ترقی

یہ اندیشہ ظاہر کیا جاتا ہے کہ اسلامی بنک کاری، معیشت کی ترقی پذیری کے عمل پر منفی اثرات

[1] ملاحظہ ہو ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی "A Survey of Contemporary Literature" in Studies in Islamic Economics Ed. Prof. Khurshid Ahmad اسلامک فاؤنڈیشن لندن ۱۹۸۰ء ص ۲۲۹

مرتب کرے گی۔ معیشت میں بچت کاری کے رجحان پر منفی اثر پڑے گا جو سرمایہ کی پیداوار اور سرمایہ کاری کے عمل کو متاثر کرے گا اور معیشت کی ترقی کی شرح گھٹ جائے گی۔

یہ اندیشہ دو مفروضوں پر قائم ہے۔ اول تو یہ کہ 'منافع' کی غیر متعین شرح جو منفی بھی ہو سکتی ہے، بہت چھوٹے بچت کاروں کو اپنی بچتیں بنک میں جمع کرنے کی ترغیب نہیں دے گی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ بنک کاری کا نظم بچتوں کی خاصی اچھی مقدار سے محروم ہو جائے گا۔

دوئم یہ کہ چونکہ اسلامی بنک، کاروباری افراد کے ساتھ شرکت کے ہر منصوبہ کی 'نفع آوری' کو جانچنے کے لیے کارکنان کی بہت بڑی تعداد ملازم رکھنے پر مجبور ہوں گے لہٰذا ان کی اپنی شرح منافع گھٹ جائے گی۔ اس طرح ایک طرف چھوٹی بچتوں سے محرومی اور دوسری طرف تخفیف شدہ منافع سرمایہ کی پیداوار کی شرح کو گھٹا دیں گے۔

دونوں ہی مفروضے اسلامی بنکوں کی کارکردگی کی روشنی میں غلط ثابت ہو چکے ہیں جیسا کہ مندرجہ ذیل ٹیبل کے اعداد و شمار سے ظاہر ہے، تقریباً سب ہی اسلامی بنکوں کی بچت کھاتوں میں جمع رقوم ہر سال خاصی اچھی شرح پر بڑھتی رہی ہیں۔

بچت کھاتوں میں رقوم کی وسعت

نمبر شمار	مالی ادارے	اکائی	۱۹۷۹	۱۹۸۰	۱۹۸۱	۱۹۸۲	۱۹۸۳	۱۹۸۴
۱	پاکستانی بنکوں کے اسلامی اکاؤنٹ	بلین روپے			۶٫۵	۱۲٫۹	۱۹٫۹	۲۹٫۴
۲	فیصل اسلامک بنک آف اجیپٹ	ملین امریکی ڈالر	۲۳٫۶۲	۱۴۰٫۱۳	۴۶۹٫۲۰	۷۹۲٫۵۹	۱۲۱۶٫۷۰	-
۳	فیصل اسلامک بنک آف سوڈان	ملین سوڈانی پاؤنڈ	۲۱٫۷۷	۴۹٫۴۹	۱۰۲٫۳۲	۲۰۲٫۳۷	۲۵۶٫۹۷	-
۴	کویت فائنس ہاؤس	ملین کویتی دینار	۶۶٫۲	۱۴۸٫۶	۲۹۴٫۱	۴۷۳٫۱	۶۹۷٫۸	-
۵	بحرین اسلامک بنک	ملین بحرینی دینار	-	۴٫۸۰	۱۰٫۱۸	۲۰٫۳۱	۲۶.۵۲	..
۶	دبئی اسلامک بنک	ملین امریکی ڈالر	۴۹٫۶	۵۹٫۰	۹۵٫۳	۱۲۰٫۵	۲۰۰٫۰	-
۷	اسلامک انٹرنیشنل بنک فار انوسٹمنٹ اینڈ ڈویلپمنٹ اجیپٹ	ملین امریکی ڈالر	-	-	۵٫۰	۷۴٫۰	۳۲۸٫۸	-

بحوالہ: ڈاکٹر ضیاء الدین "The Present State of Islamic Finance"

Movement - ٹیبل ۱، ۲ سے لیے گئے اعداد و شمار کی بنیاد پر۔

جیسا کہ پہلے تذکرہ کیا جا چکا ہے اسلامی بنکوں کے منافع کمانے کی شرح مروجہ سودی بنکوں کے مقابلہ میں زیادہ اونچی رہی ہے۔ ان اعداد و شمار کی روشنی میں یہ اندیشہ کہ اسلامی بنک کاری سرمایہ کی پیداوار کے عمل پر منفی اثرات مرتب کرے گی، بالکل بے بنیاد ثابت ہوتا ہے۔

یہ خیال کہ مستقبل کے مقابلہ میں حال کو ترجیح دینے کے انسانی رجحان (Positive Social rate of Time preference) - کو ختم کرنے کا کام صرف سود کے ذریعہ ہی ممکن ہے، غلط ہے۔ دراصل انسان کا مزاج یہ ہے کہ اگر اسے حال میں خرچ کرنے سے روکنا ہو تو اسے اس بات پر مطمئن کرنا ہوگا کہ اس قربانی کا صلہ مستقبل میں بڑھا ہوا ملے گا۔ بچت کار کو اس بات سے غرض نہیں ہوگی کہ یہ صلہ سود کی شکل میں اسے مل رہا ہے یا منافع کی شکل میں۔ اس کو تو صرف صلہ سے غرض ہوتی ہے۔ اسلامی معیشت میں یہ صلہ بجائے سود کی شکل میں ملنے کے منافع کی شکل میں ملتا ہے گو یہ پہلے سے متعین نہیں ہوتا۔ لیکن اس کا غیر متعین ہونا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ چھوٹے بچت کار اپنی بچتوں کو اسلامی بنک کے حوالے کرنے سے گریز کریں گے۔ بلکہ حقیقت اس کے برعکس ہوگی۔ اول تو اس وجہ سے کہ معیشت میں افراطِ زر کی وجہ سے بچت کی اصل قیمت کم ہونے کا خدشہ رہتا ہے (سرمایہ دارانہ نظام کے تحت بچت کار کو حقیقت میں نقصان ہوتا ہے کیونکہ عام طور پر افراطِ زر کی شرح بچت کھاتوں پر دئے گئے شرح سود سے بہت زیادہ ہوتی ہے) بلکہ اسے سالانہ زکوٰۃ کی رقم بھی ادا کرنی ہوتی ہے۔ اس طرح بچت کار کے لیے بچت کو بنک میں نہ رکھنا، رکھنے کے مقابلہ میں زیادہ نقصان دہ ہو سکتا ہے۔

بچت کاری پر منفی اثرات کے خدشہ کی تردید میں ایک اور دلیل بھی دی جا سکتی ہے۔ وہ یہ کہ معیشت میں کل بچتوں کی مقدار، صلہ کی شرح پر ہی نہیں بلکہ کل آمدنی (یعنی قومی پیداوار) کے حرف کے ڈھانچہ اور قیمتوں کی سطح پر منحصر ہوتی ہے۔

۳۔ اسلامی بنک کاری اور معیشت کا استقرار و استحکام

اس شبہ کا بھی اظہار کیا جاتا ہے کہ نفع/نقصان کی تقسیم کے اصول پر مبنی بنک کاری معیشت کے استحکام کو کمزور کرے گی۔ معیشت کے کسی ایک شعبہ میں جو گڑبڑ پیدا ہوگی وہ دوسرے شعبوں میں زیادہ آسانی سے منتقل ہونے لگے گی۔ اس طرح معیشت کے بہت سارے شعبے اس

گڑبڑ سے متاثر ہوں گے۔[۱۲]

اس شبہ کے قطعاً برخلاف اسلامی ماہرین کی رائے یہ ہے کہ سودی معیشت کے مقابلہ میں، نفع/نقصان کی تقسیم پر مبنی معیشت زیادہ مستحکم ہوگی۔ اس سے پہلے کہ اسلامی ماہرین کے دلائل سے بحث کی جائے یہ بہتر ہوگا کہ مروجہ سودی نظام کی غیر استقراری فطرت پر نظر ڈال لی جائے۔ یہ حقیقت ہے کہ سود پر مبنی مالیاتی قرضوں کے چلن کی بدولت نہ صرف انفرادی اور قومی معیشتیں غیر مستحکم حالت میں ہیں بلکہ خود بین الاقوامی معیشت انتہائی متزلزل ہوگئی ہے۔ موجودہ دور میں جبکہ زر کی بابت پالیسی (Monetry Policy) معیشت کو کنٹرول کرنے کا ایک انتہائی اہم آلہ بن چکی ہے، سود کی شرح، سرمایہ کی طلب و رسد کے اصول پر نہیں ہوتی بلکہ مرکزی بنک کے پالیسی سازوں کے ان تخمینوں اور سفارشات کی بنیاد پر متعین ہوتی ہے جو ملکی معیشت میں رونما ہونے والے تغیرات اور غیر ملکی تجارت کے توازن اور بین الاقوامی ادائیگی کے توازن کو مدنظر رکھ کر تیار کی جاتی ہیں۔ اس طرح سود کی شرح کبھی اونچی اور کبھی نیچی ہوتی رہتی ہے۔ وہ تجارتی و صنعتی سرگرمیاں جو سود کی نیچی شرح پر 'نفع آور' ہوتی ہیں، وہ سود کی شرح میں معمولی زیادتی کی بدولت یکایک نقصان کا باعث بن جاتی ہیں۔ اس کا اثر کسی خاص صنعت و تجارت ہی پر نہیں پڑتا بلکہ معیشت کے بہت سارے شعبے اس سے متاثر ہوتے ہیں۔ سود کا تزلزل، پوری معیشت کو لرزہ براندام رکھتا ہے۔ اگر امریکہ جیسی بڑی معیشت اس تزلزل کا شکار ہو تو آج کے دور میں جب کہ آپس کا انحصار بڑی پیچیدہ شکل اختیار کر چکا ہے، دنیا کی دوسری معیشتیں بھی متزلزل ہو کر رہ جاتی ہیں۔ کرنر لکارپوریشن کے چیرمین مسٹر آکوکا کے قول کے مطابق[۱۳] شرح سود اس قدر متزلزل ہو کر رہ گئی ہے کہ کوئی بھی شخص مستقبل کی منصوبہ بندی نہیں کر سکتا۔ کچھ اسی طرح کے احساس کا اظہار ملٹن فریڈمین نے امریکی معیشت کے حالیہ بے مثال تزلزل کا تجزیہ کرتے ہوئے کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اس کی اصل وجہ جو ذہن میں آتی ہے وہ سود کی شرح

---

[۱۲] ملاحظہ ہو، سید نواب حیدر نقوی
"Principles of Islamic Economics Reforms"
مطبوعہ پاکستان انسٹی ٹیوٹ آف ڈویلپمنٹ اسٹڈیز ۱۹۸۴ء صـ ۱۳۶

[۱۳] ایل۔ اے۔ آکوکا "How to Cut Interest Rates"
نیوز ویک اشاعت ۱۵ فروری ۱۹۸۲ صفحہ ۴۷

میں تنزلزل کا رجحان ہے[۱۴] یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ برانڈٹ کمیشن نے ۸۳-۱۹۷۹ کے حالیہ عالمی معاشی بحران کی ذمہ داری بھی امریکی شرح سود کے بڑھنے پر ڈالی ہے[۱۵] کمیشن نے بلا واسطہ طور سے سود پر مبنی 'قرضہ مالیات' (Debt Finance) کے نقصانات کی نشاندہی کرتے ہوئے تسلیم کیا ہے کہ:-

"بیسویں صدی کی آٹھویں دہائی کے شروع کے برسوں میں آسمان کو چھوتی ہوئی شرح سود نے، پچھلے بہت سارے قرضوں کی ایک ساتھ مدت ادائیگی ختم ہونے کے واقعہ کے ساتھ ملکر بہت سارے (ترقی پذیر) ملکوں کو زبردست ذمہ داری سے دوچار کر دیا۔ وہ یہ ادائیگی یا تو غیر ملکی آمدنی سے کر سکتے ہیں یا اپنے نقد محفوظ (Reserves) میں سے کر سکتے ہیں۔ لیکن ترقی پذیر ملکوں کے نقد محفوظ بہت تیزی سے کم ہو چکے ہیں اور تجارت میں ان کو خالص خسارہ ہوا ہے۔ ان کے سامنے قرضوں کی ادائیگی کی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونے کا صرف ایک راستہ ہے اور وہ ہے مزید قرض حاصل کرنا۔"

گویا سود پر مبنی 'قرضہ مالیات' سمندر کے کھارے پانی کی طرح ہے جس سے پیاسے شخص کی پیاس بجائے ختم ہونے کے مزید بڑھتی چلی جاتی ہے یہاں تک کہ وہ شخص موت کے منھ میں پہنچ جائے۔ سود پر مبنی قرضوں کا یہ انبار بین الاقوامی معاشی نظام کے ٹھیک نیچے ایسے آتش فشاں سے تعبیر کیا جا سکتا ہے جو کسی وقت بھی پھٹ سکتا ہے اور دنیا کے مالیاتی اور معاشی نظام کو تہ و بالا کر سکتا ہے۔

سود کی غیر مستحکم شرح، معیشت کو ایک اور طریقے سے بھی تنزلزل کا شکار رکھتی ہے۔ چونکہ بچت کار اور عام معاشی اکائیاں، سود کی شرح کے وقتاً فوقتاً گھٹنے بڑھنے کا فائدہ اٹھانے کی کوشش کرتے ہیں اس لیے نقد کی بابت ترجیح (Liquidity preference) بڑھتی رہتی ہے اور زر کی خاصی بڑی مقدار جمع خوری کا شکار ہو جاتی ہے، جو سٹہ بازی (Speculation) میں استعمال ہوتی ہے، اور اس وقت جبکہ صنعت کار و تاجر مزید سرمایہ کاری کے لیے ہمت افزا حالات پاتے

---

[۱۴] ملٹن فریڈین "The Yo-Yo U.S. Economy" نیوز ویک۔ اشاعت ۱۵ فروری ۱۹۸۲ء صفحہ ۴۲

[۱۵] ملاحظہ ہو برانڈٹ کمیشن رپورٹ ۱۹۸۳ء 'Common Crisis' Pan Books, London 1983 صـ ۴۲

ہیں (یعنی جب شرح سود کم سے کم ہوتی ہے) سرمایہ مہیا کر سکنے والے بچت کار اونچی شرح سود کے انتظار میں خاموش بیٹھے رہتے ہیں اور سرمایہ کاری سے گریز کرتے ہیں نتیجہ میں ریاست، شرح سود کو کم کر کے سرمایہ کاری کا جو نشانہ پورا کرنا چاہتی ہے وہ پورا نہیں ہوتا اور معیشت کساد بازاری کی دلدل میں اور پھنستی چلی جاتی ہے۔ اسی طرح افراطِ زر کو کنٹرول کرنے کے وقت بھی سٹہ بازی کے لیے جمع شدہ زر مخالف سمت میں کام کرتا ہے اور معیشت میں افراطِ زر کا رجحان مزید گہرا ہو جاتا ہے۔ سود پر مبنی قرضوں کا نظام اس طرح تجارتی چکر (Business Cycle) کی شدت کو بجائے کم کرنے کے، مزید گہرا کر دیتا ہے۔

اسلامی ماہرین کے خیال کے مطابق سودی قرضوں کے نظام کے بجائے اگر نفع/نقصان کی تقسیم کے اصول پر سرمایہ کاری کا اہتمام کیا جائے تو معیشت تنزلزل کا شکار نہیں ہوگی۔ بقول ڈاکٹر محمد عمر چاپرا:۔

"کلی طور سے حصص پر مبنی نظام میں جہاں منافع، نسبتِ منافع (Profit sharing ratio) اور تجارتی کوشش کے انجام پر طے ہوتا ہو، تاجر اور سرمایہ فراہم کرنے والے فریق کا منافع میں حصہ ہفتہ کے ہفتہ یا مہینہ کے مہینے گھٹتا بڑھتا نہیں رہے گا۔ اس کے علاوہ سرمایہ پر ہونے والے کل منافع (Return) کی تقسیم مالی بازار میں سرگرم سٹہ بازی کے عوامل کی بنیاد کی بجائے زیادہ منصفانہ ڈھنگ سے، معاشی عوامل کی بنیاد پر ہوگی۔" ص ۱۶

اس طرح تنزلزل شرح سود کے بجائے نسبتاً زیادہ مستحکم شرح منافع کی بدولت معیشت کو نہ تو غیر استقراری کا سامنا ہوگا اور نہ تجارتی چکروں کے تند و تیز جھٹکوں ہی سے اسے واسطہ پڑیگا۔ کیونکہ قانونی طور سے بھی اور بازار کے عوامل کے تحت بھی سٹہ بازی کی گنجائش ختم ہو جائے گی۔

اختتامیہ

حقیقت یہ ہے کہ اسلامی بنک کاری کی نظریاتی بنیادیں کافی مضبوط ہیں۔ اس پر جو اعتراضات کیے جاتے ہیں ان میں کوئی وزن نہیں ہے۔ ایک مثالی اسلامی بنک کو اسلام کی اعلیٰ اخلاقی قدروں سے معطر، روحانیت اور مادیت کے حسین امتزاج سے مرتب ایک ایسا تحفہ کہا جا سکتا

---

۱۶ ڈاکٹر محمد عمر چاپرا
"Towards a Oust Monetary System" ص ۱۱۸

ہے جو انسانی تہذیب کے موجودہ ارتقائی دور کے لیے اسلام نے انسانیت کو پیش کیا ہے۔
گو کہ سودی بنیادوں پر تعمیر ہونے والے مالی اور بنکنگ ادارے نت نئی تکنیکی اور انتظامی جدتوں اور اختراعات کے ذریعہ اپنے بنک کاری کے کاروبار کو بہت پیچیدہ اور پراثر بنا چکے ہیں پھر بھی اسلامی بنک اپنی کارکردگی کے لحاظ سے ان سے بہتر ثابت ہوئے ہیں اسلامی بنک کاری کی تحریک اپنی قوت کو لگاتار مجتمع کرتی ہوئی محسوس ہوتی ہے اس لیے یہ امید کی جاسکتی ہے کہ مسلم ملکوں میں سیاسی قوت کی رضامندی، عوام کے جوش وخروش اور دانشوروں اور علماء کی تحقیق کے سہارے یہ تحریک اپنے راستے میں حائل دشواریوں کو آسان کرلینے میں لگاتار کامیابی حاصل کرے گی۔

تصنیفی تربیت کے لیے وظائف

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ کی طرف سے چار سو روپے ماہانہ کے دو وظائف دو سال کی مدت کے لیے دیے جائیں گے۔ منتخب ہونے والے افراد کو ادارہ کی طرف سے قیام کی سہولت حاصل رہے گی۔

درخواست دہندہ کا کسی معروف عربی مدرسہ کے درجہ فضیلت یا اس کے مساوی درجہ سے فارغ ہونا ضروری ہے۔ ساتھ ہی ہائی اسکول کے معیار کی انگریزی کی صلاحیت بھی لازمی ہے۔ عربی نہ جاننے کی صورت میں درخواست دہندہ کا ایم اے ہونا ضروری ہے۔ بی اے پاس شدہ افراد بھی درخواست دے سکتے ہیں۔ بشرطیکہ عربی میں اچھی استعداد رکھتے ہوں۔

تحریک اسلامی سے متعلق یا کسی معروف شخصیت کی تصدیق کے ساتھ حسب ذیل معلومات فراہم کی جائیں:۔

(۱) نام۔ (۲) عمر (چوبیس سال سے زیادہ نہ ہو) (۳) پورا پتہ۔ (۴) تعلیمی استعداد (اسناد اور مارکس شیٹ کی نقل کے ساتھ) (۵) کورس کے علاوہ مطالعہ کی تفصیل۔ (۶) مطبوعہ یا غیر مطبوعہ مضامین کی نقل، کسی بھی زبان میں۔ (۷) ان موضوعات کی تفصیل جن سے درخواست دہندہ کو خصوصی دلچسپی ہو۔

نوٹ:۔ درخواستیں لازماً ۱۷ مئی ۸۵ء تک پہونچ جانی چاہئیں۔ جو لوگ انگریزی یا ہندی میں لکھنا چاہتے ہوں یا جن کی مادری زبان علاقائی زبان ہو وہ بھی درخواست دے سکتے ہیں۔ انتخاب انٹرویو کے بعد ہوگا جن لوگوں کو انٹرویو کے لیے بلایا جائے گا انھیں ایک طرف کا کرایہ سکنڈ کلاس مع سلیپر چارجز کے دیا جائے گا۔

جلال الدین عمری

سکریٹری ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی، دودھ پور۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

خودکشی یا قطع حیات

کیا اسلام نے مریض کو اس کی اجازت دی ہے؟

سید جلال الدین عمری

جن مسائل و مصائب سے انسان روز اوّل سے دوچار ہے ان میں بیماری اور مرض کا مسئلہ بھی ہے۔ مرض کی نوعیت کے لحاظ سے اُس کی پریشانیوں اور کلفتوں میں کمی یا زیادتی ہوتی ہے۔ چھوٹے موٹے اور معمولی امراض سے جلد نجات مل جاتی ہے۔ بسا اوقات دوا دارو کی بھی ضرورت نہیں پیش آتی، طبیعت خود اس کے دفعیہ کا سامان کرتی رہتی ہے، لیکن مرض زیادہ سخت ہوتا ہے تو اُس کے ازالہ کے لیے حکیم اور ڈاکٹر کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔ کبھی مرض کا ایک ہی جھٹکا تارِ حیات کو کاٹ کر پھینک دیتا ہے اور خویش و اقارب حسرت و یاس سے تڑپ تڑپ کر جدائی کا دل خراش منظر دیکھتے ہی رہ جاتے ہیں۔

مرض کی بعض صورتیں بڑی بھیانک اور پیچیدہ ہوتی ہیں۔ انسان مدتوں اس میں گرفتار رہتا ہے۔ رات دن اس کے صدمے برداشت کرتا ہے۔ برسہا برس گزر جاتے ہیں نہ تو زندگی کا فاصلہ طے ہوتا ہے اور نہ بے چینی اور کرب سے نجات ملتی ہے۔

کچھ اس طرح کی دقتیں ان لوگوں کو بھی پیش آتی ہیں جو مفلوج اور معذور پیدا ہوتے ہیں یا زندگی کے کسی مرحلے میں جن کے ہاتھ پیر غائب یا کم از کم بے کار ہو جاتے ہیں اور چلنے پھرنے کے قابل نہیں رہ جاتے کبھی قوت گویائی بھی چھن جاتی ہے، اپنی ضروریات کا اظہار تک نہیں کر پاتے، خود سے انھیں پورا کرنا تو ممکن ہی نہیں ہوتا ہے۔ جب تک زندہ رہتے ہیں خویش و اقارب اور سماج کے لیے بوجھ بنے رہتے ہیں۔

بڑھاپا جب ایک خاص حد سے آگے بڑھ جاتا ہے تو بھی یہی صورتحال پیش آتی ہے۔

دماغ معطل ہوجاتا ہے اور جسمانی قویٰ اپنی توانائی کھو بیٹھتے ہیں۔ طبیعت میں ضد اور چڑچڑاہٹ پیدا ہوجاتی ہے جسے قریب ترین افراد بھی برداشت کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتے۔ سماج کے کے لیے ان کی افادیت باقی نہیں رہتی۔ زندگی کے لمحات اس احساس کے ساتھ خود بھی گزارتے ہیں کہ ہم بے مصرف ہیں اور دنیا بھی انھیں بے مصرف ہی سمجھتی ہے۔ چنانچہ مغرب میں، جہاں ہر چیز کی قدر و قیمت مادی نقطۂ نظر سے متعین کی جاتی ہے اس طرح کے مفلوج و معذور بوڑھوں کا مسئلہ پریشان کن بنا ہوا ہے اور اُسے حل کرنے کے لیے طرح طرح کی تدبیریں کی جارہی ہیں۔

زندگی کا سورج جب غروب ہونے لگتا ہے تو عالم نزع کی کیفیت بھی بڑی سخت ہوتی ہے۔ زندگی اپنے بقا کے لیے جد وجہد کرتی ہے اور موت اپنے تابڑ توڑ حملوں سے اُسے ناکام بنانے میں مصروف رہتی ہے۔ یہ کشمکش بعض اوقات اتنی سخت اور طویل ہوتی ہے کہ اس کا دیکھنا بھی دشوار ہوتا ہے۔

اس سب کے باوجود مرض کے سامنے انسان نے کبھی سپر نہیں ڈالی، اس کا ہر دور میں اس نے مقابلہ کیا ہے اور اس سے بچنے اور محفوظ رہنے کی تدبیریں بھی کرتا رہا ہے۔ اسی کے نتیجے میں طب نے ترقی کی اور بعض ان میدانوں میں کامیابیاں حاصل کیں جن میں پہلے وہ ناکام تھی۔ لیکن اس کے باوجود آج بھی بہت سے امراض کا اس کے پاس کوئی علاج نہیں ہے۔

جب کوئی مرض لاعلاج اور ناقابلِ برداشت ہوجاتا ہے تو دنیا نے دیکھا ہے اور دیکھتی رہی رہتی ہے کہ بعض لوگ گھبرا کر موت کی آغوش میں پناہ لینا چاہتے ہیں اور خودکشی کو اپنے دکھ درد کا مداوا سمجھتے ہیں۔ کبھی کبھی یہ اقدام اتنی خاموشی سے اور اچانک ہوتا ہے کہ جانے والا یہ پوچھنے کا موقع بھی نہیں دیتا کہ ع

مر کے بھی چین نہ پایا تو کدھر جائیں گے

اسلام نے انسان کو کسی بھی حال میں خودکشی کی اجازت نہیں دی ہے۔ وہ اس بات کو ناجائز اور حرام ٹھیراتا ہے کہ آدمی اپنے ہی ہاتھوں اپنی زندگی ختم کرلے لیکن آیئے یہ دیکھیں کہ خودکشی کے حق میں کیا دلائل دیے جاتے ہیں اور ان میں کتنا وزن ہے۔

خودکشی کے جواز کے حق میں یہ دلیل دی جاتی ہے کہ جن چیزوں پر انسان کو ملکیت کا حق حاصل ہے اُن میں اس کی اپنی زندگی بھی ہے۔ اس کے اس حق کو دنیا کے سب ہی قوانین تسلیم کرتے ہیں۔

اس حق کو ماننے کا مطلب ہی یہ ہے کہ آدمی اپنی زندگی کو ختم کرنے کا بھی اختیار رکھتا ہے۔ کسی حق سے رضا کارانہ طور پر دست بردار ہونا کوئی جرم نہیں ہے۔

لیکن یہ بات اتنے عموم کے ساتھ صحیح نہیں ہے۔ انسان کو کوئی بھی حق مطلق حاصل نہیں ہوتا، اگر وہ اپنے حق کو غلط طور پر استعمال کرے تو اس پر پابندی لگائی جاتی ہے اور لگائی جانی ہی چاہئے۔ ورنہ اس سے بڑی سماجی پیچیدگیاں پیدا ہو جائیں گی۔ ایک کارخانہ دار جس پر اُسے مالکانہ حق حاصل ہے اور جس میں دس بیس یا سو پچاس افراد کام کر رہے ہیں اُسے اس بات کی اجازت نہیں دی جا سکتی کہ وہ جب چاہے کارخانہ کو آگ لگا کر اپنے گھر بیٹھ جائے۔ اس لیے کہ گو وہ کارخانہ کا مالک ہے لیکن بہت سے دوسرے انسانوں کے حقوق اس سے وابستہ ہیں۔ وہ کوئی ایسا اقدام نہیں کر سکتا جس سے یہ حقوق متاثر اور مجروح ہوں۔ انسان کو جو بنیادی حقوق حاصل ہیں اُن سب کے ساتھ اس طرح کی پابندیاں موجود ہیں۔

اب خودکشی کے مسئلہ پر سوچئے۔ ہر شخص سماج میں ماں باپ، بیوی بچے، بھائی بہن ایک دو نہیں بہت سے افراد سے بندھا ہوا ہے اور ان سے دور یا نزدیک کا تعلق رکھتا ہے۔ اسی لحاظ سے اس پر کچھ ذمہ داریاں اور کچھ حقوق عائد ہوتے ہیں۔ ان کی ادائیگی کا وہ پابند ہے۔ جو شخص خودکشی کرتا ہے سماج کی طرف سے عائد ہونے والے ان حقوق اور ذمہ داریوں سے گریز کی راہ اختیار کرتا ہے۔ اور اپنے قریب ترین افراد کے حقوق کو نقصان پہونچاتا ہے۔

کہا جا سکتا ہے کہ بیماری کی تکلیف میں خودکشی کی نوعیت اس سے مختلف ہے یہ ایک ایسے فرد کا ذاتی مسئلہ ہے جو کسی دوسرے کو نفع یا نقصان پہونچانے کی حیثیت میں ہرگز نہیں ہے۔ وہ زندگی کے حق کو اس لیے ختم کر رہا ہے کہ وہ تکلیف کا باعث بن گئی ہے اور اس کی وجہ سے وہ سخت اذیت محسوس کر رہا ہے۔ وہ معاشرہ کے حقوق ادا کرنے کی پوزیشن ہی میں جب نہیں ہے تو اُن سے گریز کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

خاص اس مسئلہ میں حقوق کا سوال نہ بھی اٹھے تو اس پر اس پہلو سے غور کیا جا سکتا ہے اور کیا جانا چاہیئے کہ سماج پر اس کے کیا اثرات پڑ سکتے ہیں؟ کیا انسان اس کی وجہ سے معاشرے میں کوئی بری مثال تو نہیں قائم کر رہا ہے؟

زندگی اور اس کے مسائل کے بارے میں اسلام کا نقطۂ نظر موجودہ نقطۂ نظر سے بڑی حد تک مختلف ہے۔ وہ اس دعویٰ ہی کو تسلیم نہیں کرتا کہ انسان اس دنیا میں کسی بھی چیز کا حتیٰ کہ اپنی ذات

کا مطلق مالک ہے اور وہ اس میں اپنی آزاد مرضی سے تصرف کرسکتا ہے۔ اس کے نزدیک یہ پوری دنیا اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ ہے اور وہی اسے چلا رہا ہے اس لیے وہی اس کا حقیقی مالک بھی ہے۔ اس دنیا میں انسان خود سے نہیں آیا ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے اس کو وجود بخشا ہے اور اُسی نے اُس کے لیے یہاں سامانِ زیست فراہم کیا ہے، اس لیے وہی اس کی ذات پر مالکانہ اقتدار بھی رکھتا ہے۔ انسان اپنی ذات یا اپنے کسی اقدام کے بارے میں کوئی آزادانہ فیصلہ نہیں کرسکتا، ورنہ اس کی حیثیت ایک مجرم کی ہوگی جو دوسرے کی چیزوں کو اپنی مرضی سے استعمال کرے اور ان کے بارے میں فیصلے صادر کرتا پھرے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان کو یہ فیصلہ کرنے کا حق ہی نہیں ہے کہ اسے کب تک دنیا میں رہنا ہے اور کب یہاں سے کوچ کرنا ہے جس نے زندگی دی ہے وہی فیصلہ کرے گا کہ زندگی کب واپس لے لی جائے۔

کسی شخص کو تکلیف یا زحمت برداشت کرنے پر مجبور کرنا اور اس سے نجات حاصل کرنے کی اجازت نہ دینا ایک طرح کی سنگ دلی اور شقاوت معلوم ہوتی ہے۔ کیا اسلام نے مریض کو خودکشی سے روک کر اسی شقاوت کا مظاہرہ کیا ہے؟ کیا اُسے مریض کے دکھ درد اور تکلیف کا احساس نہیں ہے؟

قرآن و حدیث کا سرسری سا مطالعہ بھی یہ بتاتا ہے کہ اسلام مرض کی وجہ سے پیدا ہونے والے مسائل سے بخوبی واقف ہے اور اُسے مریض سے پوری ہمدردی ہے۔ چنانچہ ایک بچے کے دنیا میں آتے وقت اس کی ماں جو تکلیف اٹھاتی ہے اس کا قرآن مجید نے کئی ایک مقامات پر ذکر کیا ہے[۱] حدیث میں یہاں تک آتا ہے کہ حمل اور زچگی کی موت شہادت کی موت ہے[۲] بیماری اور معذوری کو ایک حقیقت مان کر وہ چلتا ہے۔ بڑھاپے میں انسان کی قوتیں جس طرح جواب دے جاتی ہیں، اس کا ذکر کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ انسان کمزوری و ناتوانی کی اسی حالت کو پہونچ جاتا ہے جس حالت سے اس نے عہدِ طفلی میں اپنے سفرِ حیات کا آغاز کیا تھا[۳] موت کی شدائد اور جان کنی کی تکالیف کا بھی اس نے متعدد بار ذکر کیا ہے[۴] وہ اس بات کو بھی یاد دلاتا ہے کہ کس طرح

---

[۱] ملاحظہ ہو۔ لقمان: ۱۴۔ الاحقاف: ۱۵

[۲] ابوداؤد، کتاب الجنائز، باب فضل من مات بالطاعون۔

[۳] النحل: ۷۰، فاطر: ۱۴، یٰسٓ: ۶۸ [۴] القیامہ: ۲۶۔۳۰، الواقعہ: ۸۳

انسان مجبور و مضطر ہو کر اپنی مشکلات میں خدا کو پکارتا ہے اور وہ اس کی مدد کرتا ہے[۱]۔

یہی نہیں کہ اسلام کو مریض کے دکھ درد اور اس کے مسائل و مشکلات کا احساس ہے بلکہ اس نے نظامِ شریعت میں اس کی بھرپور رعائت کی ہے۔ اس کا دائرہ عبادات سے لے کر معاشرت اور غلبۂ دین کی مساعی تک پھیلا ہوا ہے۔ ایک مثال سے بات زیادہ واضح ہو سکتی ہے۔ پانچ وقت کی نماز فرض ہے اس کے ادا کرنے کے لیے وضو شرط ہے۔ مریض کے لیے پانی کا استعمال نقصان دہ ہو تو اسے تیمم کی اجازت ہے[۲]۔ نماز کے ادا کرنے میں ہاتھ پیر اور دوسرے اعضاء کو حرکت دینی پڑتی ہے۔ مرض کی وجہ سے آدمی اس حرکت کے قابل نہ ہو تو صرف اشاروں سے نماز ادا کر سکتا ہے۔ غشی طاری ہو جائے تو چھوٹی ہوئی نمازیں بعد میں ادا ہوں گی۔ بعض فقہاء کا خیال ہے کہ بے ہوشی کی حالت میں کسی نماز کا وقت نکل گیا تو وہ نماز ہی اس سے ساقط ہو جائے گی۔ البتہ فقہائے احناف کے نزدیک ایک شب و روز کی نمازیں (پانچ نمازیں) بے ہوشی کی حالت میں چھوٹ جائیں تو اُن کی قضا ہوگی۔ اگر بے ہوشی اس سے زیادہ عرصے کے لیے ہو تو ان کی قضا کی ضرورت نہیں ہے۔ جو شخص مستقل بے ہوشی کے عالم میں ہو اس کا حکم مجنون کا ہوگا اور وہ غیر مکلف قرار پائے گا[۳]۔

اس ہمدردی اور محبت کے باوجود وہ اس بات کی اجازت نہیں دیتا کہ کسی بھی تکلیف کی وجہ سے آدمی خودکشی کی راہ اختیار کرے۔ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک غزوہ میں بڑی جرأت اور بہادری کا مظاہرہ کیا۔ یوں معلوم ہوتا تھا کہ ہر محاذ پر وہ داد شجاعت دے رہا ہے۔ اس کی جرأت کو دیکھ کر ہر طرف سے تحسین و تعریف ہونے لگی بالآخر وہ لڑتے لڑتے بری طرح زخمی ہو گیا۔ زخم کی تکلیف برداشت نہ کر سکا اور اپنی ہی تلوار کی نوک سینے میں پیوست کر لی اور آن کی آن میں ختم ہو گیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے جہنم کا مستحق قرار دیا[۴]۔

حضرت جابر بن عمرہؓ بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص بیمار تھا۔ اچانک گھر میں شور ہوا تو اس کے پڑوسی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع دی کہ اس کا انتقال ہو گیا۔ آپ نے دریافت فرمایا کہ تمہیں اس کی خبر کیسے ہوئی؟ اس نے عرض کیا کہ میں نے خود دیکھا ہے (یعنی اس کے گھر سے چیخنے

---

[۱] النمل: ۶۲ [۲] المائدہ: ۶

[۳] ملاحظہ ہو: ابن قدامہ: المغنی ۱/ ۴۰۰ — ۴۰۱۔ ہدایہ، کتاب الصلوٰۃ، باب صلوٰۃ المریض ۱/ ۴۲ — ۱۴۱

[۴] بخاری کتاب الجہاد باب لا یقال فلان شہید۔ مسلم، کتاب الایمان، باب بیان غلظ تحریم قتل الانسان نفسہ الخ

چلانے کی آواز سنی ہے) آپ نے فرمایا نہیں! ابھی اس کا انتقال نہیں ہوا ہے۔ اس نے دوبارہ اسی طرح کا شور سن کر آپ کو اس کی اطلاع دی تو آپ نے اس بار بھی یہی فرمایا کہ اس کا انتقال ابھی نہیں ہوا ہے۔ پھر شور بلند ہوا اور خود اس کی بیوی نے اس کے مرنے کی خبر دی اور بتایا کہ کس طرح موت ہوئی ہے تو اس نے لعنت بھیجی۔ خود اس نے جا کے دیکھا کہ نیزہ کے پھل سے جو چوڑا تھا اس نے خودکشی کی ہے۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی تفصیل معلوم ہوئی تو آپ نے فرمایا میں اس کی نمازِ جنازہ نہیں پڑھوں گا۔[۱]

خودکشی تو بڑی بات ہے اسلام نے مرض کی تکلیف سے گھبرا کر موت کی تمنا کرنے سے بھی منع کیا ہے۔ حضرت خبابؓ کو بطور علاج گرم لوہے سے سات داغ دیے گئے تھے۔ اس سے انھیں سخت تکلیف تھی۔ انھوں نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے موت کی دعا کرنے سے منع فرمایا ہے۔ ورنہ تکلیف اتنی سخت ہے کہ میں اللہ تعالیٰ سے موت کی دعا کرتا۔[۲]

اسلام نے خودکشی کو جن وجوہ سے حرام قرار دیا ہے اُن سب سے یہاں بحث نہیں ہے۔ صرف مریض کے تعلق سے بعض باتیں عرض کی جا رہی ہیں۔

اسلام نے اس بات پر زور دیا ہے کہ اس دنیا میں انسان کو جو حیات مستعار ملی ہے وہ ایک امانت ہے۔ اس کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس امانت کی حتی الامکان حفاظت کرے اور اُسے ضائع ہونے سے بچائے۔ اسلام نے جو چیزیں حرام کی ہیں ان کے استعمال کو اُس نے سخت گناہ کا باعث قرار دیا ہے اور بعض صورتوں میں اس نے ان پر دنیوی سزا بھی رکھی ہے لیکن انسان کی زندگی اگر خطرہ میں ہو اور حرام کے استعمال کے بغیر اس کا بچانا مشکل ہو جائے تو وہ اس کے استعمال کی بھی اجازت دیتا ہے۔ بعض فقہاء نے یہاں تک کہا ہے کہ حالت اضطرار میں جان بچانے کے لیے حرام چیز کا استعمال ضروری ہے[۳] اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ کسی شخص کی زندگی کے بقا اور تحفظ کو اسلام کتنی اہمیت دیتا ہے۔

اسی طرح اسلام چاہتا ہے کہ مرض کا علاج حلال چیزوں سے ہو جنھیں وہ طیب اور پاک چیزیں قرار دیتا ہے۔ لیکن اگر کسی مرض کا علاج پاک چیزوں سے نہ ہو سکے تو فقہاء نے ناجائز چیزوں کے بھی استعمال کی اجازت دی ہے[۴]

---

[۱] ابوداؤد، کتاب الجنائز، باب الامام لا یصلی علی من قتل نفسہ [۲] بخاری کتاب المرضی باب تمنی المریض الموت
[۳] ابن قدامہ، المغنی ۸/ ۵۹۵ [۴] ردالمحتار علی الدر المختار ۴/ ۲۹۸

یہ دنیا امتحان گاہ ہے۔ یہاں قدم قدم پر انسان کا امتحان ہوتا ہے اور طرح طرح سے ہوتا ہے دنیا کا کوئی فرد اس سے محفوظ نہیں ہے۔ یہ امتحان کارزار حیات میں انسان کے قدم رکھنے کے وقت سے لے کر زندگی کی آخری سانس تک جاری رہتا ہے۔ کبھی ماحول سازگار نہیں ہوتا کبھی صحت ساتھ نہیں دیتی، کبھی غربت اور افلاس پریشان کرتا ہے، کبھی مال کی ہوس اور عیش و عشرت کی طلب سکون سے بیٹھنے نہیں دیتی، کبھی جوانی کی لغزشیں اور غلطیاں وبال جان بن جاتی ہیں، کبھی بڑھاپے کے صدمات برداشت کرنے پڑتے ہیں، کبھی رشتہ داروں اور عزیزوں کی جدائی اور کبھی ان کی بے رحمی دیکھنی پڑتی ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے اس دنیا کو کچھ اس طرح بنایا ہے کہ یہاں وہی باہمت انسان کامیاب ہوتے ہیں جو مشکلات سے ہراساں نہ ہوں اور عزم و حوصلہ سے اُن کا مقابلہ کرتے رہیں۔ خودکشی اسی کشمکش سے فرار کا نام ہے۔ یہ ایک طرح کی بزدلی ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا اس بزدلی کی ہمت افزائی کی جاسکتی ہے؟ کیا نامردی بھی اس قابل ہے کہ اس کی داد دی جائے؟ اگر نہیں ہے تو اسلام سے کیوں توقع کی جائے کہ وہ اس کی تائید و تحسین کرے گا؟

تکلیف، ایک اضافی کیفیت ہے۔ یہ کیفیت افراد کے لحاظ سے بڑھتی اور گھٹتی رہتی ہے ایسی مثالیں نایاب نہیں ہیں بلکہ روز مل سکتی ہیں کہ ایک شخص نے جس مرض کی تکلیف کو مدتوں برداشت کیا دوسرے کے لیے وہ چند دن میں ناقابل برداشت ہوگئی۔ ایک شخص جس تکلیف پر مسکراتا ہے دوسرا اس پر آنسو بہاتا ہے۔ اگر تکلیف کی وجہ سے خودکشی کی اجازت دے دی جائے تو عجیب و غریب صورتحال پیدا ہو جائے گی اور جرأت و ہمت سے مرض کا مقابلہ کرنے کی جگہ زندگی ہی کو ختم کرکے اس سے چھٹکارا پانے کا رجحان بڑھے گا۔ کیا اس رجحان کا فروغ پانا کسی سماج کے لیے مفید ہوگا؟ اسی وجہ سے اس ناپسندیدہ اور بزدلانہ عمل کی بیشتر مذاہب نے مخالفت کی اور دنیا کے قوانین نے اسے ایک جرم ہی سمجھا۔

مرض چاہے چھوٹا ہو یا بڑا قابل علاج ہو یا لاعلاج ہر حال میں اسلام نے صبر کی تعلیم دی ہے۔ جو لوگ مذہبی اقدار کی اہمیت نہیں محسوس کرتے ان کے نزدیک یہ ایک بے معنی نصیحت ہے، اور انسان کی قوتِ عمل کو نقصان پہونچاتا ہے۔ لیکن یہ صبر کا غلط تصور ہے۔ صبر اس بات کا نام ہے کہ آدمی مشکلات میں جزع فزع اور گھبراہٹ کا مظاہرہ نہ کرے۔ شکوہ شکایت کی جگہ جم کر ان کا مقابلہ کرے جو ممکن تدبیریں اس کے بس میں ہوں ان کو پورے سکون کے ساتھ اختیار کرے اور نتیجہ کو اللہ تعالیٰ کے حوالے کردے۔ اس سے انسان کی قوتِ ارادی (Will power)

مضبوط ہوتی ہے اور آدمی کے اندر خود اعتمادی اور خدا اعتمادی پیدا ہوتی ہے۔ مریض کے اندر مضبوط قوت ارادی ہو تو وہ مرض کا بڑی ہمت اور پامردی سے مقابلہ کر سکتا ہے۔ چنانچہ یہ ایک واقعہ ہے کہ جن مریضوں کی قوت ارادی مضبوط ہوتی ہے وہ مایوس اور بے صبر مریضوں کے مقابلے میں لمبی زندگی پاتے ہیں۔

صبر کے جذبہ کو اسلام آخرت کے اجر و ثواب کے تصور سے تقویت پہونچاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس کارزار حیات میں جو شخص اللہ تعالیٰ کی خاطر صبر کی راہ اختیار کرے گا اور سخت سے سخت آزمائش میں اس کے احکام کی پابندی کرتا رہے گا آخرت میں اللہ تعالیٰ کی بے پایاں نعمتوں کا مستحق ہوگا۔

بعض امراض اتنے پیچیدہ ہوتے ہیں اور اتنے طویل عرصہ تک ان کا سلسلہ جاری رہتا ہے کہ اس میں مریض کے صبر ہی کا امتحان نہیں ہوتا بلکہ اس کے چاہنے والوں اور خدمت گذاروں کی بھی آزمائش شروع ہو جاتی ہے۔ وہ آہستہ آہستہ اس سے تنگ آنے لگتے ہیں۔ انھیں اس سے ہمدردی باقی نہیں رہتی۔ وہ اس کی زندگی کی تمنا سے زیادہ موت کی آرزو کرنے لگتے ہیں۔ ایسی مثالیں بھی ملتی ہیں کہ ان ہی عزیزوں نے اسے کسی تدبیر سے موت کی نیند سلا دیا۔ پہلے اسے ایک جرم سمجھا جاتا تھا لیکن آج اس پر بحثیں ہو رہی ہیں کہ اس میں جرم کا کوئی پہلو ہے یا نہیں؟ مغرب میں (Mercy Killing) کی حمایت میں ادارے قائم ہو گئے ہیں اور ہمارے ملک میں بھی اس کی حمایت میں آوازیں اٹھ رہی ہیں۔ یہ بحث جس مرکزی نقطہ کے گرد گھومتی ہے وہ یہ ہے کہ جو شخص کسی مہلک مرض میں مبتلا ہے اور ناقابل برداشت تکلیف اور اذیت جھیل رہا ہے اور جس کی اس مرض سے نجات پانے کی کوئی توقع بھی نہیں ہے کیا اُسے ایڑیاں رگڑ رگڑ کر مرنے کے لیے چھوڑ دیا جائے یا اُسے کسی تدبیر کے ذریعہ آسانی سے موت کی آغوش میں پہونچا دیا جائے؟ کہا جاتا ہے کہ غیر ترقی یافتہ ممالک کے مقابلے میں ترقی یافتہ ممالک میں یہ مسئلہ زیادہ اہمیت اختیار کر گیا ہے۔ طبی سہولتوں کی وجہ سے وہاں ایسے مریضوں کو بھی ایک عرصے تک زندہ رکھا جا سکتا ہے جن کا فی الواقع کوئی علاج نہیں ہے۔ وہ مرض کی تکلیف سے تو نجات نہیں پا سکتے البتہ زندہ رہ سکتے ہیں ایسے سیکڑوں مریض ہیں جو بے ہوشی کی حالت میں پڑے ہوئے ہیں۔ دواؤں نے انھیں مرنے سے روک رکھا ہے۔ لیکن سانس کی آمد و رفت کے علاوہ حیات کے آثار اُن میں نہیں ہیں۔ ان کو کب تک اس حال میں رہنے دیا جائے؟ کیا ان کو ختم کرنا ان کے ساتھ ہمدردی نہ ہوگی؟

جولوگ اس کی حمایت کرتے ہیں وہ اس کی قانونی پیچیدگیوں سے بچنے کے لیے بعض شرائط کے ساتھ اس کی اجازت دیتے ہیں۔ ایک یہ کہ مریض خود اس رائے کا اظہار کرے کہ یہ دکھ بھری دنیا اس کے رہنے کے قابل نہیں ہے اور وہ "شاندار موت" مرنا چاہتا ہے۔ اگر کوئی شخص چاہے تو حالت صحت میں تحریری طور پر اپنی یہ رائے قلم بند کرا سکتا ہے کہ اگر وہ اس طرح کے سخت حالات سے دوچار ہو جائے تو اس کی زندگی ختم کر دی جائے۔ دوسری بات یہ کہی جاتی ہے کہ کسی مریض کو اس وقت تک ختم نہ کیا جائے جب تک کہ اس کے رشتہ دار خود اس کی درخواست نہ کریں ــــ تیسری شرط یہ ہے کہ اس معاملے میں ڈاکٹر کی رائے کا اعتبار کیا جائے جب تک وہ مریض کو ناقابل علاج نہ قرار دے یہ اقدام نہ کیا جائے۔

یہ تینوں باتیں اسلامی نقطۂ نظر سے غلط ہیں قتل کا جرم اس کے نزدیک اس وجہ سے ہلکا نہیں ہوتا کہ کسی کو اس کی اجازت سے قتل کیا گیا۔ کوئی شخص، جیسا کہ عرض کیا گیا، اپنی ذات کا مالک نہیں ہے۔ اس وجہ سے جس طرح اُسے خودکشی کا حق حاصل نہیں ہے اسی طرح اسے یہ حق بھی حاصل نہیں ہے کہ وہ کسی دوسرے فرد کو اپنی زندگی ختم کرنے کی اجازت دے۔ فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی مضطر اور مجبور انسان کو اس بات کی اجازت دے دے کہ وہ اس کے جسم کا کوئی عضو کاٹ کر کھالے تو وہ اسے کھا نہیں سکتا، اس لیے کہ اس میں اس کی ہلاکت کا خطرہ ہے۔ جس طرح مجبور اور مضطر شخص کی جان محترم ہے اسی طرح اجازت دینے والے کی جان بھی محترم ہے۔

جہاں تک رشتہ داروں کی رائے کا تعلق ہے ایسی مثالیں ناپید نہیں ہیں کہ جو مریض عرصۂ دراز تک لاعلاج پڑے رہتے ہیں بعض اوقات ان کے رشتہ دار ہی کسی نہ کسی تدبیر سے انھیں ختم کر دیتے ہیں۔ کون کہہ سکتا ہے کہ اس کے پیچھے ہمیشہ اکتاہٹ اور بیزاری کے جذبات ہی کارفرما ہوتے ہیں، مریض کے ساتھ ہمدردی کے جذبات شامل نہیں ہوتے؟

مغرب میں اس طرح کے مریضوں کو ختم کرنے کا جو رجحان ابھر رہا ہے اس کی بڑی وجہ غالباً یہ بھی ہے کہ خاندان بکھر چکا ہے اور افراد خاندان کے درمیان محبت اور ہمدردی کے جو جذبات فطری طور پر پائے جاتے ہیں وہ سرد پڑ چکے ہیں۔ کوئی شخص کسی کی تکلیف میں شریک ہونا نہیں چاہتا۔ وہ اس بات کو مشکل ہی سے سوچ پاتا ہے کہ اگر خاندان کا ایک فرد تکلیف میں گرفتار ہے تو وہ اس کے لیے کیوں پریشان ہو اور اس کی خاطر اپنے عیش اور راحت کو کیوں قربان کرے؟

اسلام نے مریض کے ساتھ ہمدردی اور اس کی خدمت کی ترغیب دی ہے یہ خدمت

قریب ترین افراد پر بعض حالات میں فرض اور مریض کے ایک قانونی حق کی صورت اختیار کرلیتی ہے۔ اس پہلو سے مریض اس بے بسی سے دوچار نہیں ہوتا جس سے بعض اوقات مغرب میں مریض دوچار ہوتا ہے۔ مریض کی خدمت اسے آرام پہونچانے، اس کے دکھ درد کو کم کرنے اور اسے موت سے بچانے کے لیے ہونی چاہیے۔ موت کے منھ میں ڈھکیلنے کے لیے نہیں۔ یہی اس کے ساتھ ہمدردی کا تقاضا ہے اور یہی اسلام کا مطالبہ ہے۔ کسی کے اندر تھوڑی سی رمق حیات باقی رہ گئی ہے تو اسے اس لیے ختم کردینا کہ وہ تکلیف کے ساتھ خود بھی دنیا سے رخصت ہوجائے ہمدردی نہیں بے دردی ہے۔ زیادتی بہرحال زیادتی ہے، چاہے وہ کتنے ہی خلوص اور محبت کے ساتھ کی جائے اور اس کا ارتکاب کتنے ہی قریب ترین افراد کے ہاتھوں کیوں نہ ہو۔ کسی شخص کو ایک لمحے کی زندگی دینے میں کسی دوسرے کا کوئی حصہ نہیں ہے تو ایک دن پہلے یا ایک لمحہ پہلے اسے ختم کرنے کا بھی اسے کوئی حق نہیں ہے۔ قرآن نے یہ بات صراحت کے ساتھ کہی ہے کہ ہر انسان کی جان قابل احترام ہے، اس کی جان اسی وقت لی جاسکتی ہے جب کہ وہ بعض سنگین جرائم کا ارتکاب کرکے خود ہی اس احترام کو ختم کردے۔

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّٰهُ إِلَّا بِالْحَقِّ (الانعام : ۱۵۱)

جس نفس کا قتل کرنا اللہ نے حرام قرار دیا ہے اسے قتل نہ کرو۔ مگر یہ کہ حق کا تقاضا ہو۔

قرآن وحدیث میں بتادیا گیا ہے کہ وہ کیا جرائم ہیں جن کی وجہ سے انسان کی جان کا احترام ختم ہوجاتا ہے اور وہ مباح الدم ہوجاتا ہے۔

یہاں اس پہلو کو بھی کیسے نظرانداز کیا جاسکتا ہے کہ انسان مفاد کا بندہ ہے مسائل پر سوچتے وقت خود غرضی اس پر چھا جاتی ہے۔ لہٰذا یہ کچھ بعید نہیں ہے کہ وہ مریض کی خدمت سے نجات پانے اور اس کے مال و دولت پر جلد از جلد قبضہ حاصل کرنے کے لیے اسے ختم کردے۔ اسے مریض کی صحت اور زندگی سے زیادہ اسے دنیا سے رخصت کرنے کی فکر بھی ہوسکتی ہے۔ اس صورت حال میں ناقابل علاج مریض کے رشتہ داروں کو اس کی زندگی اور موت کا فیصلہ کرنے کا حق دینے سے بڑی پیچیدگی پیدا ہوسکتی ہے۔ اس سے بہت سے قابل علاج مریض بھی ناقابل علاج قرار پاسکتے ہیں اور مرض کے ناقابل برداشت ہونے سے پہلے ہی اس دنیا کو چھوڑنے اور سفر آخرت اختیار کرنے پر مجبور ہوسکتے ہیں۔ اسی خطرے کے پیش نظر اسلام نے یہ اصول مقرر کیا ہے۔ القَاتِلُ لَا يَرِثُ[1] یعنی قاتل مقتول کی وراثت کا حق دار نہ ہوگا۔ اس

[1] ترمذی، ابن ماجہ۔ یہ حدیث سنداً کسی قدر کمزور ہے۔ لیکن اس مفہوم کی کئی ایک روایتیں آتی ہیں اس وجہ سے فقہاء=

حدیث کے الفاظ عام ہیں اس لیے امام شافعی اور فقہائے احناف نے یہاں تک کہا ہے کہ غلطی سے بھی اگر کوئی شخص کسی کو قتل کردے تو وہ اس کا وارث نہ ہوگا۔

کسی شخص کی زندگی کو ختم کرنے کے لیے اسلام کے نزدیک اس بات کی کوئی اہمیت نہیں ہے کہ ڈاکٹر نے اسے لاعلاج قرار دیا ہے۔ ڈاکٹر یہ رائے تو دے سکتا ہے کہ مریض قابل علاج ہے یا لاعلاج، اس کی صحت کی توقع کی جاسکتی ہے یا نہیں کی جاسکتی ہے لیکن اسے یہ فیصلہ کرنے کا حق نہیں ہے کہ مریض کو زندہ رہنے دیا جائے یا اُسے زندگی سے محروم کردیا جائے؟

اسی طرح ڈاکٹر کو یہ حق بھی نہیں ہے کہ وہ مریض کے رشتہ داروں کی خواہش یا اصرار پر کسی زہریلے انجکشن کے ذریعہ اسے موت کی نیند سلادے۔ ورنہ وہ بھی قتل کے ارتکاب میں شریک ہوگا۔ فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر کسی کو کسی شخص کے قتل کرنے پر مجبور بھی کیا جائے اور اس میں خود اس کی جان جانے کا بھی خطرہ ہو تو اسے قتل نہیں کرنا چاہیے ورنہ وہ گنہگار ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں مجبور کرنے والا قاتل متصور ہوگا اور اس سے قصاص لیا جائے گا۔ لیکن امام مالکؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ قتل پر مجبور کرنے والا اور عملاً قتل کرنے والا دونوں ہی قاتل ٹھیریں گے اور دونوں سے قصاص لیا جائے گا۔[۱]

قتل کے لیے ضروری نہیں ہے کہ تلوار کے ذریعہ کسی کے دو ٹکڑے کردیے جائیں یا خنجر گھونپ دیا جائے یا گولی چلادی جائے۔ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ زہر دینا یا کوئی بھی ایسی تدبیر اختیار کرنا جس سے انسان کی جان نکل جائے قتل عمد ہے اور اس پر اس کے احکام نافذ ہوں گے۔[۲]

بعض اوقات مریض دواؤں کے سہارے زندہ رہتا ہے جس وقت دوائیں بند کردی جائیں وہ دم توڑ دے گا۔ سوال یہ ہے کہ جو مریض شدید کرب میں مبتلا ہے کیوں نہ اس کی دوائیں بند کردی جائیں اور اُسے فطری طریقے سے مرنے نہ دیا جائے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ انسان کے اندر جب تک سانس کی آمد و رفت باقی ہے وہ زندہ ہے۔ اس سے زندہ انسانوں کی طرح معاملہ کیا جائے گا اور اس کی زندگی کو ختم کرنے کے لیے کوئی قدم اٹھانا صحیح نہ ہوگا۔

ایک اور پہلو بھی قابل غور ہے۔ طب کا مقصد انسان کی زندگی کو بچانا اور اُسے آرام پہونچانا اب تک رہا ہے۔ اور یہی اس کا صحیح مقصد ہے۔ انسان کی زندگی کو ختم کرنے کے لیے اس کا استعمال اس کے مقصد ہی کو بدل کر رکھ دے گا۔ اس کی بعض صورتیں بڑی معصوم معلوم ہوتی ہیں اور مصیبت زدہ انسانوں کے ساتھ ہمدردی کی شکل میں ہمارے سامنے آرہی ہیں لیکن اس کے بڑے خطرناک نتائج رونما ہوسکتے ہیں۔ صاف بات ہے کہ اگر یہ تصور پیدا ہوجائے کہ مریض کو ختم بھی کیا جاسکتا ہے تو اسے بچانے کی کوششیں کمزور پڑجائیں گی اور یہ طبی دنیا کے لیے ایک سانحہ سے کم نہ ہوگا۔

= نے اسے اختیار کیا ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو نیل الاوطار ۶/۱۹۴-۱۹۶ [۱] ملاحظہ ہو ہدایہ: ۳/۳۲۷۔ المغنی: ۷/۶۲۵

[۲] اس موضوع پر تفصیلی بحث کے لیے دیکھی جائے۔ المغنی ۷/۶۳۷-۶۴۴

سیر و سوانح

مولوی محمد لیاقت علی الٰہ آبادی

ڈاکٹر اقبال حسین

غیر منقسم ہندوستان کی تاریخ میں ۱۸۵۷ء کو ایک اہم مقام حاصل ہے۔ اس سال برطانوی سامراجیت کے خلاف شمالی ہند میں ایک عظیم تحریک کا آغاز ہوا جس نے عملاً برطانوی اقتدار کو وقتی طور سے اکھاڑ پھینکا۔ ہندوستان میں بہرحال ایسے عناصر کی کمی نہ تھی جن کا مفاد برطانوی سامراجیت سے وابستہ تھا ان عناصر میں معاشرہ کے اعلیٰ طبقہ کی نمائندگی نوابوں، مہاراجوں، تعلقہ داروں اور زمین داروں کی اکثریت کرتی تھی۔ درمیانی طبقہ کے لوگوں میں وہ نودولتئے تاجر اور سود خور مہاجن تھے جن کا عروج اور بقا برطانوی حکومت کے قیام اور استحکام سے وابستہ تھا، تیسرے طبقہ میں عوام کی غریب اور مفلوک الحال اکثریت تھی جن میں سپاہی، کسان، مدرسین، سرکاری ملازمین اور دوسرے محنت کش افراد تھے، جن کا معیار زندگی اور نصب العین اول الذکر طبقوں سے یکسر جدا تھا۔ تاہم ۱۸۵۷ء کی بغاوت کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ اس میں اول الذکر طبقہ کے بعض چوٹی کے افراد نے بھی زبردست سرگرمی دکھائی لیکن ان کی جد وجہد کے پس پشت ان کی اپنی محرومیوں، ناکامیوں اور برطانوی حکمرانوں سے شدید غم وغصہ کا عنصر کارفرما تھا مثلاً بہادر شاہ ظفر، مہارانی لکشمی بائی، کنور سنگھ، بیگم حضرت محل، نانا صاحب وغیرہ کی حکومتِ وقت سے ذاتی شکائتیں اور ناراضگیاں تھیں، یہ لوگ جب برطانوی حکمرانوں کے طرز عمل سے مایوس ہوگئے تو اپنے غم وغصہ کے اظہار کے لیے تلوار اٹھالی، پھر بھی یہ امر قابلِ قدر ہے کہ ایک بار ہتھیار اٹھانے کے بعد یہ لوگ آخر دم تک برطانوی حکومت سے برسرِ پیکار رہے۔ بہرنوع اس طبقہ سے زیادہ قابلِ قدر تیسرے طبقہ کے لوگوں کا طرز عمل تھا اُن میں بنکروں کی اکثریت تھی یا کاشتکاروں یا سپاہیوں کی جو برطانوی اقتدار کی وسعت اور استحصال کی پالیسی کا مسلسل شکار ہوکر فقر و فاقہ کی زندگی گذار رہی تھی۔ اس سلسلہ میں سب سے زیادہ قابلِ قدر طرز عمل

مکتبوں اور مدرسوں کے بوریہ نشین مدرّسوں یا مسجد کے اماموں کا تھا جو صرف مذہبی جذبہ سے سرشار ہو کر دین کے تحفظ کے لیے ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی میں کود پڑے تھے۔ ان کا واحد مقصد اسلام کا تحفظ تھا۔ اُن کو نہ جاہ و حشم کی طلب تھی اور نہ مال و دولت کی طمع۔ ان کی دینی حمیت کو جھنجھوڑنے کے لیے یہ کافی تھا کہ برطانوی حکمرانوں کی سرپرستی میں ہندوستانیوں کو مسیحیت کی طرف راغب کرنے کی منظم کوششیں کی جا رہی تھیں اور اس کام کے لیے عیسائی مبلغین کو نہ صرف افواج میں مامور کر دیا گیا تھا بلکہ یہ کھلے عام اسلام اور ہندو مذہب کی مذمت کرتے تھے۔ پورا ملک پہلے ہی سے برطانوی حکمرانوں سے بیزار تھا۔ اس بیزاری کے نتیجہ میں ملک کے مختلف گوشوں میں چھوٹی چھوٹی شورشیں اٹھتی تھیں لیکن کوئی تحریک ملک گیر پیمانہ پر نہ اُٹھ سکتی ملک کے عوام انتہائی ناگواری کے ساتھ برطانوی استحصال کو برداشت کرتے رہے لیکن جب اُن کے ایمان اور عقائد پر حملے شروع کیے گئے تو ان کے صبر کا پیمانہ چھلک اٹھا اور وہ حکومتِ وقت کے خلاف صف آرا ہو گئے اور بغاوت شروع ہو گئی۔ اس مقالہ کا مقصد یہ نہیں ہے کہ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کا جائزہ پیش کیا جائے بلکہ یہاں تو ہم صرف ایک گمنام اور مکتب کے ایک مدرس کا ذکر کرنا چاہتے ہیں جس نے حرارتِ ایمانی سے مغلوب ہو کر رضائے الٰہی کی خاطر تلوار اٹھائی اور پہلی جنگ آزادی میں عوام کا محبوب اور ہر دل عزیز قائد بن کر رہنمائی کی۔ یہ گمنام شخص مولوی محمد لیاقت علی الٰہ آبادی تھے۔[1]

مولوی محمد لیاقت علی غالباً موضع مہاگاؤں، پرگنہ چاہل ضلع الٰہ آباد کے باشندہ تھے۔ آپ کی سنِ پیدائش اور ابتدائی زندگی کے حالات قدرے تاریکی میں ہیں[2] تاہم روزنامہ نیشنل ہیرالڈ، لکھنؤ، یکم ستمبر ۱۹۵۸ء میں شائع ہونے والے ایک مضمون سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مولوی صاحب کا تعلق مہاگاؤں

---

[1] اردو میں دو مقالے مولوی صاحب پر مولانا انتظام اللہ شہابی اور مولانا غلام رسول مہر سپرد قلم فرما چکے ہیں: ملاحظہ ہو "غدر کے چند علماء" (آئندہ بحوالہ شہابی) "۱۸۵۷ء کے مجاہد" (آئندہ بحوالہ مہر) ان بزرگوں نے جب مولوی صاحب پر مضمون تحریر فرمایا تھا تو بہت سی سرکاری دستاویزات اور مقدمات کی فائلیں اُن کی دسترس سے باہر تھیں۔ اس مضمون میں نئے مواد کی روشنی میں مولوی صاحب کی حیات کے مختلف گوشوں کو پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

[2] ایک انگریز مورخ غالباً مولوی صاحب سے ان کی برطانیہ اور انگریز مخالف سرگرمیوں سے برہم ہو کر لکھا ہے کہ آپ بافندے تھے۔ ولیم جان کے ای A History of Sepoy war in India Vol.II (William John Kaye) P.P. 256-58) (Kaye بحوالہ آئندہ)

کے قاضیوں سے تھا اور غالباً خود آپ بھی منصب قضا پر فائز تھے۔ مفتی انتظام اللہ شہابی کا یہ بیان بھی قابلِ توجہ ہے :-

"مولانا لیاقت علی صاحب قادریہ سلسلہ کے شیوخ سے تھے۔ چائلی اور الہ آباد کے کثیر التعداد نفوس آپ سے بیعت تھے۔"[۱]

غالباً مولوی صاحب کی ابتدائی تعلیم رسم زمانہ کے مطابق ہوئی۔ وثوق کے ساتھ یہ کہنا مشکل ہے کہ آپ نے کہاں تک تعلیم حاصل کی تاہم قرائن اور شواہد سے یہ باور کیا جا سکتا ہے کہ موصوف نے اعلیٰ تعلیم حاصل کی ہوگی۔[۲] آپ نے اپنی زندگی کا آغاز فوج کی ملازمت سے کیا لیکن حکومت مخالف سرگرمیوں کے الزام پر آپ کو ملازمت سے الگ کر دیا گیا۔[۳] اس کے بعد مولوی صاحب مہاگاؤں لوٹ آئے اور موضع ہی کی مسجد میں امامت کے ساتھ درس و تدریس میں مشغول ہو گئے۔ اپنی علمی صلاحیتوں، مذہبی انہماک اور خدا ترسی کی وجہ سے جلد ہی مولوی صاحب کی شہرت قرب و جوار میں پھیل گئی۔ چائل اور الہ آبادی آپ کے مریدوں کی خاصی تعداد ہو گئی۔[۴]

شمالی ہندوستان میں بغاوت کی ابتدا ۱۰ مئی ۱۸۵۷ء کو میرٹھ سے ہوئی تھی اور جلد ہی گرد و نواح کے علاقے حکومتِ برطانیہ کے ہاتھ سے نکل گئے۔ الہ آباد میں بغاوت کے آثار مئی سے ہی ظاہر تھے۔ پورا ماہِ مئی انگریزوں پر سخت گذرا۔ حفظ ماتقدم کے تحت الہ آباد میں موجود تمام انگریز خاندان، الہ آباد کے تاریخی قلعہ میں منتقل ہو گئے، لیکن الہ آباد کو محفوظ تصور کر کے جون کے ابتدائی ایام میں سب اپنے اپنے مسکنوں پر لوٹ آئے۔ ۶ جون ۱۸۵۷ء کو الہ آباد میں تعینات چھٹویں رجمنٹ کے سردار رام چند نے علم بغاوت بلند کر دیا۔[۵] اس کے ساتھ ہی پورے ضلع میں انگریزوں کے خلاف بغاوت کی ابتدا ہو گئی۔[۶] مولوی محمد لیاقت علی جو غالباً عرصہ دراز سے انگریزی

۱۔ شہابی ص ۱۲۸

۲۔ شہابی ص ۱۲۸ پر لکھتے ہیں کہ آپ ایک علمی گھرانے کے فرد تھے اور علمائے عصر سے اکتساب کیا۔

۳۔ لیاقت علی میوٹنی بستہ نمبر ۵، فائل نمبر ۱۶ (الہ آباد کلکٹریٹ ۔ آئندہ بحوالہ میوٹنی بستہ)

۴۔ شہابی، ص ۱۲۸ ۵۔ پنڈت کنھیالال : تاریخ بغاوت ہند۔ محاربۂ عظیم، نول کشور، لکھنؤ ۱۸۶۱ء ص ۱۶۶ Kaye جلد دوم ص ۲۵۸-۲۵۶

۶۔ Kaye ص ۲۵۸-۲۵۶

حکومت کے خلاف سرگرم عمل تھے اور بقول شہابی "اپنے وعظ و تذکیر میں اقتدارِ نصاریٰ پر ملیحًا اشارہ کر جاتے، اور اپنے مریدین کو جہاد کی ترغیب و تشویق کی تلقین کرتے"[1] اس جنگ میں کود پڑے[2] مولوی صاحب اس جنگ میں صرف ثواب دارین کی خاطر کودے تھے اور ان کا واحد مقصد برطانوی اقتدار کا خاتمہ تھا۔ مولوی صاحب نے مہاگاؤں کی بجائے الٰہ آباد کو اپنا مستقر بنایا[3] ان کے مریدوں نے نعرہ جہاد پر لبیک کہا اور دیکھتے ہی دیکھتے مواضع صمد آباد، رسول پور کے میواتی مسلمانوں کے علاوہ بہت سے دیگر طبقہ کے لوگ جن میں فوجی بھی شامل تھے، آپ کے گرد جمع ہو گئے[4] مسلمانوں کے اتحاد اور اس موقع پر ان کے جوش و خروش کا اندازہ پنڈت کنہیا لال جی کی مندرجہ ذیل عبارت سے ہو سکتا ہے۔

> "ایک مسلمان جہادی نے جس کا نام اب تک بخوبی صحت کو نہیں پہونچا مگر نامزد بمولوی صاحب تھا جھنڈا سرکشی بخلاف سرکار انگریزی قائم کر کے اکثر بدمعاشوں کو جمع کیا۔ مشہور ہے کہ یہ شخص کوئی مولوی مکتب پڑھاتا تھا لیکن جب ان احسان فراموش محسن کش سپاہ نے بلوہ عام کیا اور سپاہ گورہ اونکی سرکوبی کو موجود نہ تھی مگر یہ دو امر ظاہر تھے۔ ایک تو یہ کہ اتفاق مسلمانوں میں جیسا کہ مشہور ہے بہت ہے اور دوسرے یہ کہ مسلمان انگریزوں کو کلیتہً نالپسند کرتے ہیں کیونکہ جس وقت مسلمانوں نے سنا کہ ایک مولوی کھڑا ہوا ہے صد ہا روز آکر جمع ہوتے تھے اور غرض سب کی یہ تھی کہ گورہ لوگ یعنی انگریزوں کو بیخ و بُن سے نیست و نابود کر دیں"۔[5]

مندرجہ بالا شہادت سے یہ واضح ہے کہ مولوی صاحب کی جہاد کی تحریک اور ان کی عام اپیل کے نتیجہ میں قرب و جوار سے مسلمانوں کی تعداد ان کے پرچم تلے جمع ہو رہی تھی۔ الٰہ آباد میں مولوی صاحب کا مرکز تاریخی خسرو باغ تھا[6]۔ فوج کے باغی آفیسر رام چند اور بہت سے دوسرے

---

[1] شہابی۔ ص ۱۲۸ [2] Kaye ص ۵۵-۲۵۶ [3] Kaye، ص ۲۶۱

[4] ایس، اے، اے، رضوی، فریڈم اسٹرگل ان یوپی، جلد چہارم، ص ۵۵ (آئندہ بحوالہ رضوی)

[5] کنہیا لال، ص ۱۹۸ Kaye ص ۲۶۱ بھی اس امر کی تصدیق کرتا ہے کہ مسلمانوں میں انگریزی حکومت کے خلاف بے پناہ نفرت کا جذبہ پایا جاتا تھا اور انھیں اس امر کا یقین تھا کہ دوبارہ مسلمانوں کی حکومت قائم ہو جائے گی۔

[6] کنہیا لال، ص ۱۹۸، Kaye ص ۲۶۱

فوجی مولوی صاحب کے حلیف تھے۔ رام چندر ہی کی تجویز پر مولوی صاحب کو الٰہ آباد کا حاکم اعلیٰ منتخب کیا گیا۔[1]

الٰہ آباد میں عوام کی قیادت سنبھالنے کے بعد مولوی صاحب کے سامنے کئی اہم مسئلے تھے۔ سب سے بڑا مسئلہ خود مسلمانوں میں ہم آہنگی، یگانگت اور اتفاق کا تھا۔ مسلمانوں کا ایک طبقہ یہ نظریہ رکھتا تھا کہ "جہاد" کا نعرہ بلند کرنے کا حق صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا ان کے نائب، امام کو ہی حاصل ہے۔ کوئی اور شخص شرعی طور پر اس کا اہل نہیں۔ دوسرے خود سنی مسلمانوں میں غالباً برطانیہ نواز افراد کے پروپیگنڈے کے تحت ایک حلقہ اس خیال کا تھا کہ یہ جنگ سیاسی ہے اور مذہبی نہیں ہے۔[2] اس نزاکت حال کے پیش نظر مولوی صاحب نے دو اشتہارات جاری کیے۔ پہلا منظوم اور دوسرا غیر منظوم۔ ان اشتہارات کو مولوی صاحب نے بقول کنھیا لال، شاہ اودھ کو بھیجا تھا اور قرب وجوار میں مشتہر کیا تھا۔[3] شہابی کا بیان ہے کہ ان اشتہارات کے ذریعہ مولوی صاحب نے ہندوؤں اور مسلمانوں کو جہاد کی ترغیب دی تھی۔ غیر منظوم اشتہار جہاں ایک طرف پیام جہاد دیتا ہے وہیں برطانوی حکومت کے سیاہ کارناموں کا مختصر خاکہ بھی پیش کرتا ہے۔ اس کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت عام شکایات میں قتل وغارت گری، آتش زدگی، پھانسی انہدام مکانات، چھاپہ زنی، خونریزی علماء ومشائخ، احتراق کلام اللہ واحادیث وکتب فقہ وغیرہ سرفہرست تھے۔[4] (ان اشتہارات کی تاریخی افادیت کے پیش نظر انھیں ضمیمہ میں پیش کیا جا رہا ہے) نثری اشتہار میں مولوی صاحب نے جہاد کے متعلق قرآن کی آیات اور ان کا اردو ترجمہ بھی دیا ہے تاکہ جہاد کی مذہبی حیثیت واضح ہو سکے۔

مولوی صاحب کی اپیل کا خاطر خواہ اثر ہوا۔ قرب وجوار کے اہم اور بااثر حضرات جن میں شیخ نظام اشرف، غلام اسمٰعیل، محمد حسین، چودھری میران بخش، مولوی سید احمد علی، مولوی غلام حیدر، مولوی امجد علی، حسین علی خاں، شیر خاں، شیخ لطف علی، شیخ فتح علی، شیخ نجف علی نائب کوتوال وغیرہ

---

[1] کنھیا لال، ص ۱۹۸؛ Kaye ص ۲۶۱ پر رقم طراز ہے کہ مولوی صاحب نے خود کو الٰہ آباد کا گورنر بنا لیا۔ Nevill نے ضلع الٰہ آباد کے گزیٹر، ص ۱۸۷ پر لکھا ہے کہ مولوی صاحب نے اپنی گورنری کا اعلان کیا۔ شہابی ص ۱۲۹ پر لکھتے ہیں کہ مولوی صاحب کو نواب مقرر کیا گیا۔

[2] شہابی، ص ۱۲۹ [3] کنھیا لال، ۱۹۹

[4] ملاحظہ ہو ضمیمہ اول

قابلِ ذکر ہیں مولوی صاحب کے ساتھ شریک ہو گئے[۱] مولوی صاحب نے اتحاد اور جہاد کی عملی کوششوں کے بعد ضلع کے نظم و نسق کی طرف توجہ کی۔ آپ نے سیف اللہ خاں اور سکھرائے کو چائل کا تحصیلدار مقرر کیا[۲] قاسم علی خاں اور نعمت اشرف کو توال کے عہدہ پر مامور کیا۔ چودھری شہاب الدین نائب کوتوال مقرر ہوئے۔ ہادی اور فیض اللہ خاں جو موضع بھکا کے زمین داران تھے مولوی صاحب کی فوج میں افسری کے عہدہ پر تعینات ہوئے[۳] مولوی صاحب کی انتظامی تدابیر کا فوری اثر یہ ہوا کہ الٰہ آباد شہر غنڈوں کی لوٹ مار سے محفوظ ہو گیا، قرب و جوار میں بھی امن و امان قائم ہو گیا اور لوٹ کھسوٹ بند ہو گئی[۴]

مولوی صاحب کے سامنے انگریز بہرحال سب سے بڑا مسئلہ تھے۔ وہ مولوی صاحب کے الٰہ آباد میں اقتدار سنبھالتے ہی دوبارہ قلعہ بند ہو گئے۔ قلعہ میں سامانِ حرب اور گولہ بارود کے علاوہ ضروریاتِ زندگی کی کوئی کمی نہ تھی۔ انگریزوں کے علاوہ قلعہ کے اندر چار سو کے قریب تربیت یافتہ سکھ فوجی موجود تھے۔ برخلاف اس کے مولوی صاحب اور ان کے رفقاء کو نفری طور پر برتری ضرور حاصل تھی لیکن ان کی کثیر تعداد جدید ہتھیار کے استعمال سے ناواقف تھے انھیں کوئی جنگی تجربہ بھی نہ تھا۔ بغاوت کی ابتدا ہوتے ہی انھیں سامانِ حرب اور گولہ بارود خاصی مقدار میں مل گیا تھا لیکن ان کا مقابلہ ایسے افراد سے تھا جو آدابِ جنگ سے پوری طرح واقف اور جدید ہتھیاروں سے لیس تھے۔ تاہم مجاہدین نے قلعہ حاصل کرنے کی کوششیں کیں لیکن وہ کامیاب نہ ہو سکے[۵] دریں اثنار ۷ جون کو لفٹننٹ آرنلڈ کی قیادت میں انگریزوں کو پہلی کمک پہنچ گئی۔ دوسری کمک ۹ جون کو کشتیوں کے ذریعہ قلعہ میں پہونچی۔ مجاہدین کی توجہ صرف شہر اور بعض اہم کشتی کے پلوں تک محدود تھی اور غالباً وہ قلعہ کی مکمل ناکہ بندی نہ کر سکے تھے۔ مزید برآں الٰہ آباد کو مجاہدین سے واپس حاصل کرنے کے لیے برطانوی گورنر جنرل لارڈ کیننگ نے آزمودہ کار برطانوی کرنیل گورڈن نیل کو مامور کیا[۶] کرنیل نیل تیزی

---

۱ Allahabad Mutirry Basta No. 5 File No. 16

۲ F.R.S.C. 31 July 1858 No. 94

۳ رضوی، جلد چہارم، صفحہ ۵۵ ۴ شہابی صفحہ ۱۲۹

۵ یہاں Kaye صفحہ ۲۶۱ کا بیان قابلِ توجہ ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ مجاہدین نے قلعہ پر قبضہ کرنے کی کئی کوششیں کیں لیکن وہ برطانوی توپ خانوں کے خوف سے کچھ نہ کر سکے۔ ۶ Kaye جلد دوم صفحہ ۲۶۲

کمک کے ساتھ ۱۱ر جون کو الٰہ آباد پہونچا اور مجاہدین کے خلاف صف آرا ہو گیا[۱]۔ دل چسپ بات یہ ہے کہ قلعہ میں موجود چار سو سکھ سپاہی اپنی فوجی اہمیت سے آگاہ ہو کر من مانی پر اُتر آئے تھے۔ تمام فوجی نظم و ضبط کو خیر باد کہہ کر وہ نہ صرف لہو لعب اور شراب نوشی میں مبتلا ہو گئے تھے بلکہ انگریزوں سے بھی دُرشتگی سے پیش آنے لگے تھے[۲]۔ کرنیل نیل نے بہرحال بہت ہوشیاری سے نظم و ضبط بحال کیا۔

دریں اثنا مولوی صاحب اور اُن کے جہادی رفقا نے شہر کے بعض فوجی اہمیت کے علاقوں پر اپنا نظم قائم کر لیا تھا۔ انھوں نے دارا گنج کے کشتیوں کے پُل کو بھی قبضہ میں کر لیا تھا۔ گرد و نواح کے پرگنات میں جہادیوں نے اپنی حکومت کے قیام اور برطانوی حکومت کے خاتمہ کا اعلان کر دیا تھا۔ خاص طور پر رسول پور، صمد آباد، فتح پور، بچھوا، بگسارا، سالوری، شادی آباد، منہاج پور، بخشی وغیرہ کے مسلمان زمین دار مولوی صاحب کے ساتھ ہو چکے تھے۔ ان کا ہدف انگریزوں کے مکانات اور جائداد کے علاوہ تحصیل، تھانے اور ریلوے اسٹیشن تھے، جو برطانوی تسلط کی علامت تصور کیے جاتے تھے[۳]۔ الٰہ آباد میں مولوی صاحب اور اُن کے رفقا بہرحال جمنا پار کے جنوبی علاقوں پر کوئی زیادہ اثر نہ ڈال سکے۔ غالباً اس کا سبب یہ تھا کہ منڈا راجہ کا اس علاقہ پر بہت زیادہ اثر تھا۔ وہ برطانوی حلیف تھا چنانچہ جب چند افراد نے اس علاقہ میں علم بغاوت بلند کرنے کی کوشش کی تو راجہ مذکور نے اسے ناکام بنا دیا۔ اس کی معاونت میں راجہ دَیّا اور بیرا برابر کے شریک تھے[۴]۔ بہر نوع جمنا سے متصل موضع دہرا ول کے زمین دار ڈاکن سنگھ نے بغاوت میں بھرپور تعاون دیا۔ اُس کے قرب و جوار کے زمین دار اُس کے شریک تھے۔ ڈاکن سنگھ اور ہنومنت سنگھ کی گرفتاری کے لیے برطرف انگریزی حکومت نے مبلغ ایک ہزار روپیہ کا انعام مقرر کر دیا تھا۔ الٰہ آباد اور اس کے گرد و نواح میں مجاہدین کی سرگرمیاں بہت تیز تھیں۔ ایک برطانوی افسر لکھتا ہے کہ دوآبہ کی آبادی مسلمان زمین داروں کی قیادت میں جنونی مذہبی جنگ کے لیے اٹھ کھڑی ہوئی تھی[۵]۔ گنگا پار کے علاقہ میں بھی عوام تیج بل سنگھ تعلقہ دار، فقیر بخش تعلقہ دار پرگنہ جھوسی

۱۔ F.R.S.C 31 July 1857 No. 94 ، Kaye جلد دوم صـ ۲۶۲

۲۔ Thampson, F. Official Narrative on Allahabad district No. 376 P.6

۳۔ کنھیا لال صـ ۹۸-۱۹۷ ۴۔ F.R.S.C. 31 July 1857 No. 94

۵۔ Thampson, Narrative on Allahabad district No. 376. P. 9

کی قیادت میں انگریزی حکومت کے خلاف سرگرم عمل تھے[۱] الیشوری بخش اور چھتر پتی سنگھ، موضع شوماپور، پرگنہ نواب گنج میں عوام کی قیادت کر رہے تھے جبکہ راجہ گلاب سنگھ (الٰہ آباد) بغاوت میں پہلے ہی سے پیش پیش تھے[۲] مجموعی طور پر ضلع کے بیشتر حکم راں انگریزی حکومت کو بیخ و بُن سے اکھاڑنے میں مصروف عمل تھے۔ مولوی صاحب کا ان تمام افراد کو غیر ملکی حکومت کے خلاف آمادہ کرنے میں بڑا ہاتھ تھا۔

یوں الٰہ آباد ضلع کے بیشتر علاقے باغیوں کے حلقہ اثر میں آچکے تھے لیکن ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مولوی صاحب کی تمام کوششوں کے باوجود، باغیوں کے مختلف قائدین کے درمیان کوئی موثر رابطہ نہیں قائم ہو سکا تھا۔ ہر علاقہ کی رہنمائی مقامی قائد کے ذمہ تھی۔ مولوی صاحب نے ضلع میں جس نظم کو قائم کرنے کی کوشش کی تھی اس کا اتنا اثر ضرور ہوا تھا کہ ضلع میں شر پسند عناصر قابو میں کر لیے گئے تھے۔ بہر نوع چونکہ الٰہ آباد میں کوئی ایسا مرکزی نظم قائم نہیں ہو سکا تھا اس لیے ضلع کے تمام باغیوں کا آپس میں کوئی رابطہ نہیں قائم ہو سکا تھا جس کی وجہ سے اُن کی قوت منتشر تھی۔ مولوی صاحب کے پاس جو جمعیت تھی وہ بھی ایک شکست کے بعد بے سر و سامانی کا شکار تھی جیسا کہ اُن کے اشتہار سے ظاہر ہوتا ہے۔ ایسی صورتِ حال میں مولوی صاحب کا انگریزوں کے خلاف زیادہ عرصہ تک برسرِ پیکار رہنا ممکن نہ تھا۔ انگریزی کمک الٰہ آباد کی بازیابی کے لیے ۷ جون سے ہی پہنچنے لگی تھی۔ ۱۲ جون کو کرنیل نیل کی قیادت میں انگریزی فوج نے دارا گنج کے کشتیوں کے پل پر ایک سخت مقابلہ کے بعد قبضہ کر لیا[۳] کرنیل نیل اور اس کی معاون سکھ سپاہ نے عوام پر ظلم و ستم اور بربریت کی بدترین مثالیں قائم کیں۔ اس فتح کے فوراً بعد کرنیل نیل نے سکریٹری گورنمنٹ آف انڈیا کو اپنے ایک مراسلہ میں لکھا کہ وہ حملہ کرے گا اور مکمل طور پر شہر کے گرد و نواح کے تمام مواضعات کو تباہ کر دے گا کیونکہ یہیں سے باغیوں کو مدد مل رہی تھی[۴] ۱۴ جون کو انگریزی فوج نے مولوی صاحب پر یلغار کی لیکن مولوی صاحب اور ان کے رفقا نے انہیں شکست فاش دی[۵] انگریزی فوج فرار ہو کر قلعہ بند ہو گئی[۶] اس فتح

---

[۱] F.R.S.C 30 April 1858 No. 352-62 [۲] ایضاً

[۳] FRSC, 25 September 1857 No. 249 [۴] الٰہ آباد کلکٹریٹ میوٹنی بستہ نمبر ۴، فائل نمبر ۱۶

[۵] کنہیا لال ص ۱۹۸ لکھتا ہے کہ انگریزی فوج ہٹ گئی۔

[۶] ایضاً ڈسٹرکٹ گزیٹیر، الٰہ آبادی ص ۱۸۳

نے مولوی صاحب اور اُن کے رفقاء کے حوصلے بلند کر دیئے[1]۔ ۱۶ر جون کو انگریزوں کو مزید کمک پہنچ گئی جس کی وجہ سے طاقت کا توازن بالکل بدل گیا۔

کرنیل نیل نے اپنے منصوبہ کے تحت ۱۶ر جون ہی سے الٰہ آباد کے گرد و نواح پر زبردست فوجی کاروائی شروع کر دی۔ دریا آباد کی مسلمان پٹھان آبادی، سعد آباد اور رسول پور کی مسلمان میواتی آبادیاں اُس کا پہلا ہدف بنیں۔ اس نے ان آبادیوں کو تہس نہس کر دیا اور بقول کنھیا لال :۔

"وہاں جاکر خوب قتل عام کیا اور مسلمانوں کو اچھی طرح نصیحت دی"[2] کرنیل نیل کی فوجی کاروائی کے آغاز سے پہلے ہی ان علاقوں کی بیشتر آبادی فرار ہو چکی تھی۔ عصبیت کا شکار کرنیل نیل نے الٰہ آباد کے قلعہ کے مغربی سرے پر قائم جامع مسجد کو بھی نہیں بخشا اور اسے شہید کر کے فوجی بیرک میں تبدیل کر دیا[3]۔ مولوی صاحب نے اپنے رفقا کے ساتھ ایک بار پھر کرنیل نیل کے خلاف صف آرائی کی لیکن اسلحہ کی کمی اور غیر تربیت یافتہ افراد کی وجہ سے وہ کامیاب نہ ہو سکے۔ مجبوراً اپنے تین ہزار رفقا کے ساتھ وہ اپنے مستقر خسرو باغ میں لوٹ آئے[4]۔ کرنیل نیل نے مولوی صاحب کی پسپائی سے پورا فائدہ اٹھاتے ہوئے، آخری ضرب لگانے کی کوشش کی اور خسرو باغ کا محاصرہ کر لیا۔ مولوی صاحب اور اُن کے رفقا کی بہترین مدافعانہ جنگ نے کرنیل نیل کے ارادوں کو ناکام بنا دیا۔ دریں اثنا غالباً برطانوی افسران یا برطانوی نواز مفاد پرستوں کی طرف سے یہ افواہ پھیلا دی گئی کہ برطانوی افواج شہر کو تباہ کرنے کے لیے گولہ باری کی تیاریوں میں مصروف ہیں تاکہ مولوی صاحب اور اُن کے رفقا کے علاوہ اُن کے معاونین کو بھی تباہ کر دیا جائے۔ کرنیل نیل اور اس کی ہمرکاب فوجوں کی شقاوت قلبی اور بربریت کا علم مولوی صاحب کو صمد آباد، رسول پور اور دیگر علاقوں کے قتل عام سے ہو ہی چکا تھا۔ مولوی صاحب کے سامنے دو ہی راستے تھے کہ جنگ جاری رکھیں

---

[1] کنھیا لال، ص۱۹۸ پر لکھتے ہیں کہ اس فتح کی وجہ سے مولوی صاحب اور ان کے رفقا کے حوصلے بہت بڑھ گئے۔ مولوی صاحب نے اس فتح کو مد دایزدی سمجھا۔

[2] کنھیا لال ص۱۹۹ ۔ Kaye جلد دوم ص۲۶۶ پر لکھتا ہے کہ سکھ فوج کی دہشت سے گاؤں کے گاؤں ویران ہو گئے تھے۔ [3] Allahabad Collectorate Mutiny Basta No. 4 File No. 16

Kaye ، جلد دوم ص۲۶۷ پر اس واقعہ کو ۱۷ر جون کو ہونا لکھتا ہے۔

[4] FRSC, 31 July 1857 No, 94 ، Kaye، جلد دوم ص۲۶۶

اور پوری الٰہ آباد کی آبادی کو انگریزی توپ خانہ کے رحم وکرم پر چھوڑ دیں یا شہر خالی کر کے چلے جائیں تاکہ شہر کی آبادی کو مکمل تباہی سے بچایا جا سکے۔ مولوی صاحب نے دوسری راہ اختیار کی تاہم انگریزی حکومت کے خلاف جہاد کی آگ جو اُن کے دل میں روشن تھی انھیں کھینچ کر مراٹھا باغی لیڈر نانا صاحب کے پاس لے گئی[1]۔ مولوی صاحب اور اُن کے رفقا کس طرح انگریزی محاصرہ توڑ کر نکل جانے میں کامیاب ہوئے یہ اب تک صیغہ راز میں ہے۔ انگریز اور ہندوستانی مورخین بھی اس پر کوئی روشنی ڈالنے سے قاصر ہیں[2]۔ بہر نوع مولوی صاحب کے پراسرار طور پر نکل جانے کی وجہ سے انگریزی اکابرین کو دھچکا لگا۔ اُن کی گرفتاری کے لیے انعام کا اعلان کیا گیا اور اشتہارات شائع کیے گئے۔ مولوی صاحب کچھ دنوں تک نانا صاحب کی فوج کے ساتھ مل کر انگریزی حکومت کے خلاف جنگ آزما رہے لیکن نانا صاحب کو پے در پے شکستوں کی وجہ سے جب اُن کی جمعیت منتشر ہو گئی اور خود نانا صاحب معہ اپنے رفیق خاص عظیم اللہ خاں کے ساتھ کان پور سے فرار ہو گئے تو مولوی صاحب کے لیے تنہا جنگ جاری رکھنا ممکن نہ تھا۔ ۱۸۵۸ء کے وسط تک انگریزوں نے شمالی ہند کے تقریباً ان تمام علاقوں پر قبضہ جما لیا تھا جو اُن کے ہاتھوں سے نکل چکے تھے۔ مولوی صاحب کان پور سے کہاں گئے اس کا ہمیں کوئی علم نہیں۔ بعد کے حالات سے اتنا ضرور محسوس ہوتا ہے کہ مولوی صاحب برسوں ہندوستان کے مختلف حصوں میں پھرتے رہے۔ غالباً بارہ برس[3] کی صحرانوردی کے بعد مولوی صاحب کو بمبئی میں گرفتار کر لیا گیا۔ ان پر حکومت برطانیہ کے خلاف بغاوت کرنے کی فرد جرم عائد کی گئی۔ مقدمہ چلا اور ایسے مقدمات کی جو نوعیت ہوتی ہے وہ عیاں ہے۔ مولوی صاحب بارہ برس کی صحرانوردی اور جیل کی سختیوں کے باوجود اپنے موقف پر جمے رہے۔ انھوں نے بغاوت میں شرکت اور باغیوں کی رہنمائی کو تسلیم ہی نہیں کیا بلکہ برطانوی حکومت کے خلاف جد وجہد اور حرب آرائی پر فخر کیا۔ اس یقین کا بھی اظہار کر دیا کہ ہندوستان سے انگریزی اقتدار کا خاتمہ ہو کر رہے گا۔ مولوی صاحب کی صاف گوئی نے عدالت کا کام آسان کر دیا۔ آپ مجرم قرار دئے گئے اور حبس دوام

---

[1] کنھیا لال ص ۱۹۹، FRSC, 31 July 1057 No. 94

[2] کنھیا لال ص ۱۹۹، Kaye جلد دوم ص ۲۶۶ اور ۲۶۷ فٹ نوٹ۔ مولوی غلام رسول مہر نے اس موضوع پر دلچسپ بحث کی ہے۔ ملاحظہ ہو مہر، ص ۱۴۲-۱۴۳

[3] روزنامہ نیشنل ہیرالڈ، لکھنؤ، مورخہ یکم ستمبر ۱۹۵۸ء

کی سزا سنا دی گئی۔ انھیں بمبئی سے جزیرہ انڈمان (کالے پانی) بھیج دیا گیا۔ چند دنوں بعد وہیں پر آپ کا انتقال ہوگیا[۱]۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

مولوی محمد لیاقت کے اخلاف کے متعلق کچھ نہیں ملتا[۲]، تاہم روزنامہ نیشنل ہیرالڈ لکھنؤ نے اپنے خصوصی نامہ نگار کے حوالہ سے یکم ستمبر ۱۹۵۸ء کو "مہاگاؤں کا ۱۸۵۷ء کے ہیرو" کے عنوان سے ایک خصوصی رپورٹ شائع کی تھی۔ اس رپورٹ سے معلوم ہوتا ہے کہ مولوی صاحب کے تین پوتے قاضی ابو احمد اور قاضی ایوب احمد و قاضی حافظ نظیر احمد ۱۹۵۸ء کے وسط تک حیات تھے۔ ان میں قاضی ابو احمد صاحب کی عمر ستر سال کی تھی جو سب سے بڑے تھے۔ مولوی محمد لیاقت علی مرحوم کی ۱۸۵۷ء کی انقلابی سرگرمیوں اور حُبّ الوطنی کے پیش نظر حکومت ہند نے قاضی ابو احمد صاحب کو دو سو روپے ماہانہ کی پنشن مقرر کی تھی۔ قاضی ابو احمد صاحب نے نمائندہ نیشنل ہیرالڈ کو اپنے انٹرویو میں بتلایا تھا کہ ان کو ورثہ میں مولوی محمد لیاقت علی کی ذاتی ڈائری ملی تھی جو کوئی صاحب اُن سے مستعار لے گئے اور واپس نہیں کی۔ افسوس کی بات ہے کہ ایسی قیمتی چیز ضائع ہوگئی ورنہ اس ڈائری کے مطالعہ سے نہ صرف مولوی صاحب کی بلکہ اُن کے رفقا کی ۱۸۵۷ء میں سرگرمیوں کے متعلق نہ جانے کتنی اہم باتیں معلوم ہوتیں۔ نیشنل ہیرالڈ کے نامہ نگار نے یہ بھی لکھا تھا کہ مولوی صاحب کی ایک تصویر جس میں وہ امیر افغانستان کے ساتھ کھڑے ہوئے ہیں پشاور کے میوزیم میں موجود ہے۔ ممکن ہے کانپور سے نکلنے کے بعد مولوی صاحب اپنی صحرانوردی کے دوران افغانستان جا پہونچے ہوں اور امیر افغانستان سے بھی ملاقات کی ہو، بہرحال یہ امر تصدیق طلب ہے۔

مولوی صاحب نے ۱۸۵۷ء کی جنگ میں جس شجاعت، استقلال اور جرأت کا ثبوت دیا وہ کوئی نئی بات نہیں۔ تاریخ کے اوراق میں اور خاص طور پر ۱۸۵۷ء کی پہلی جنگ آزادی کے دوران ہمیں کتنے ہی ایسے مدرسین اور علماء کرام نظر آتے ہیں جو شوق جہاد میں لڑے اور بغاوت کے الزام میں قید و بند کی صعوبتیں برداشت کیں اور دوران قید ہی معبود حقیقی سے جا ملے۔ ان میں مولانا فضلِ حق خیرآبادی، مولانا احمد اللہ صادق پوری، مولانا یحییٰ علی، مولانا عبدالرحیم وغیرہ سرفہرست ہیں۔

---

[۱] مہر، ص ۱۴۲۔ Home Department (Public) 14 Oct 1971 No 31-33

[۲] راقم الحروف کو الٰہ آباد کے قیام کے دوران محترم سید جلال الدین احمد صاحب، نائب ڈائرکٹر الٰہ آباد یونیورسٹی آرکائیوز نے بتلایا تھا کہ اُن کی اخلاف اب بھی مہاگاؤں اور الٰہ آباد میں موجود ہیں۔ افسوس کہ بعض ناگزیر اسباب کی وجہ سے میں خود ان لوگوں سے رابطہ نہ قائم کرسکا۔

نقد واستدراک

قرآن مجید کے املا و قواعد
سے متعلق بعض مسائل کی توضیح

ڈاکٹر ف۔ عبدالرحیم

تحقیقات اسلامی اکتوبر ۸۶ء کے شمارہ میں پروفیسر نذیر احمد صاحب کا ایک مضمون "قرآن مجید کے املا و قواعد سے متعلق بعض مسائل" کے عنوان سے نظر سے گذرا۔ فاضل مضمون نگار نے اس کی تمہید میں لکھا ہے:

"قرآن مجید کی تلاوت کے درمیان کچھ استثنائی مسائل سامنے آئے، ان میں سے بعض یہاں پیش کیے جاتے ہیں۔ یہ ایک مبتدیانہ گفتگو اور اہلِ علم کے سامنے اپنے اشکالات کا اظہار ہے۔"

پروفیسر نذیر احمد صاحب فارسی زبان و ادب کے بلند پایہ محقق اور نامور عالم ہیں۔ اس پہلو سے ان کی شہرت برصغیر سے لے کر افغانستان و ایران کے علمی حلقوں تک پھیلی ہوئی ہے۔ علوم عربیہ سے غالباً اس درجہ کا ربط انھیں نہیں رہا ہے، ورنہ قرآن مجید کے املا خصوصاً قواعد کے ان مسائل کو جن کا ذکر انھوں نے اپنے مضمون میں کیا ہے "استثنائی" قرار نہ دیتے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان میں سے بیشتر مسائل عربی زبان کے معروف و مدوّن قواعد کے مطابق ہیں اور تفسیر و نحو کی کتابوں میں تفصیل سے ان پر بحث کی گئی ہے۔

بعض سوالوں کا جواب فاضل مقالہ نگار نے بعض عربی تفاسیر مثلاً کشاف کی مدد سے خود معلوم کر کے لکھ دیا ہے۔ تعجب ہے کہ باقی دوسرے مسائل کے لیے انھوں نے ان تفسیروں کی جانب رجوع کرنے کی زحمت گوارا نہ کی، حالانکہ اسی کشاف اور دوسری تفسیروں مثلاً طبری، قرطبی اور البحر المحیط وغیرہ میں ان اشکالات کا حل بھی موجود ہے۔ سطور ذیل میں انھیں توضیح طلب مسائل پر اختصار سے گفتگو کی گئی ہے۔ اس گفتگو کو کما حقہ سمجھنے کے لیے پروفیسر نذیر احمد صاحب کا مضمون پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔

(۱) سورۃ الرحمٰن آیت ۵۶ و آیت ۷۰ (فیھن) میں ضمیر کا مرجع

دونوں آیتوں میں ضمیر کا مرجع جنت کے محلات اور مجلسیں ہیں جو سیاق کلام سے سمجھی جاسکتی ہیں۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو تفسیر البحر المحیط ۱۹۷/۸

---

(۲) ص ۲۶ لائے نفی کا استعمال

قسم سے پہلے "لائے نفی" کا استعمال عربی زبان کا ایک معروف اسلوب ہے۔ اور یہ کچھ لفظ "اُقسِمُ" کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ قسم کے دوسرے الفاظ کے ساتھ بھی آتا ہے۔ اس استعمال کا فائدہ یہ ہے کہ جس امر کے اثبات کے لیے قسم کھائی جارہی ہے اس کے خلاف جو شکوک مخاطب کے ذہن میں ہوں ان کی نفی ہو جائے۔ یہ اسلوب آج تک عربوں کی زبان پر زندہ ہے۔ چنانچہ مثال کے طور پر آپ کسی سے اپنی کار کے بارے میں اس کا تاثر معلوم کرنا چاہیں تو وہ بے ساختہ کہے گا: "لا، واللہِ جمیلۃ" (نہیں، بخدا، خوبصورت ہے) اسی فائدہ کے لیے دوسری جگہ قرآن مجید میں قسم سے پہلے "کلا" آیا ہے "کَلّا والقمر"

---

(۳) ص ۲۷ "سورۃ المومنون" جیسی اضافت

ڈاکٹر صاحب نے یہاں بڑا غضب کیا ہے کہ "ماعون" کو بھی شامل کرلیا ہے، حالانکہ "ماعون" مفرد ہے اور اس کی نون اصلی ہے۔

جہاں تک اس اضافت کا تعلق ہے تو اس سلسلہ میں پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ ترکیب قرآن مجید میں وارد نہیں ہے، دوسرے زبان کی رو سے اس میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ عربی زبان میں یہ ترکیب "اعراب حکائی" کے نام سے معروف ہے۔ اور اگر اس کو "سورۃ المؤمنین" کہیں تو التباس ہونے کا اندیشہ ہے۔ چنانچہ کسی جریدہ کا نام اگر "المسلمون" ہو تو زبان کی رو سے یہی کہیں گے: قرأت ھذا الخبر فی المسلمون۔

---

(۴) ص ۲۸ المقیمی الصلوٰۃ

عربی جاننے والوں سے پوشیدہ نہیں کہ عربی میں اضافت دو قسم کی ہے۔ ایک کو "اضافتِ حقیقی" کہتے ہیں اور دوسری قسم کو "اضافت لفظی" اضافت لفظی میں مضاف اسم فاعل، اسم مفعول

یا صفت مشبہ ہوتا ہے، اور مضاف الیہ اس کا معمول۔ اس قسم کی اضافت میں مضاف پر الف لام داخل ہو سکتا ہے بشرطیکہ مضاف الیہ پر بھی الف لام داخل ہو جیسے الحسنُ الوجہِ، المہموزُ الفا ۔ سورہ حج کی آیت میں "المقیمی الصلوۃ" میں یہی مسئلہ ہے۔ یہاں "المقیمی" مضاف ہے اور "الصلاۃ" مضاف الیہ اور مقیمین کی نون اضافت کی وجہ سے حذف کر دی گئی ہے۔ سورہ نساء میں "والمقیمین الصلوۃ" میں "الصلوٰۃ" مفعول ہے اسم فاعل کا۔

---

(۵) ص ۲۹ سورہ نساء ۱۶۲ میں (والمقیمین الصلوٰۃ) کا اعراب۔

اس آیت میں عربیت کا جو اسلوب ہے اسے علمائے نحو "منصوب علی سبیل المدح" کا نام دیتے ہیں۔ سورہ بقرہ ۱۷۷ میں بھی یہی اسلوب استعمال ہوا ہے۔ اس آیت میں مومنین کے جو اوصاف بیان کیے گئے ہیں ان میں اقامت صلاۃ کے [illegible] بیان کرنا مقصود ہے۔ اسی بنا پر اسے منصوب کر دیا۔

---

(۶) ص ۲۹ ماضی کی نفی (لا) سے

یہ صحیح ہے کہ عام طور پر ماضی کی نفی (مَا) سے ہوتی ہے، لیکن دو صورتوں میں اس کی نفی (لا) سے ہوتی ہے: پہلی صورت یہ ہے کہ ماضی دعا کے لیے مستعمل ہوا ہو جیسے لاسمح اللہ (خدا نہ کرے) لا اراک اللہ مکروھا (اللہ تمہیں برے دن نہ دکھائے)۔ یہ صورت قرآن مجید میں نہیں آئی ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ دو فعل ماضی ساتھ ساتھ آئیں اور ان دونوں کی نفی مقصود ہو تو اس صورت میں ان دونوں کی نفی (لا) سے ہوگی جیسے لا رأیتہ ولا کلمتہ (نہ میں نے اسے دیکھا اور نہ اس سے بات کی) یہ صورت قرآن مجید میں آئی ہے، چنانچہ سورہ قیامہ میں ہے:

فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلّٰی — تو اس نے نہ تصدیق کی اور نہ نماز پڑھی

سورہ بلد کی آیت (فلا اقتحم العقبۃ) میں بھی درحقیقت اسی قبیل کی نفی ہے۔ چنانچہ چند آیتوں کے بعد فرمایا (ثم کان من الذین امنوا وتواصوا بالصبر وتواصوا بالمرحمۃ) مفہوم کلام یہ نکلتا ہے کہ اس نے نہ گھاٹی پار کی اور نہ ایمان لایا (فلا اقتحم العقبۃ) کے بعد کی جو آیتیں ہیں ان میں "العقبۃ" کی تشریح کی گئی ہے۔

(۷) ص ۳۳ حروف مقطعات

ڈاکٹر صاحب نے یہ تصور کرلیا ہے کہ حروف مقطعات کی علامت یہ ہے کہ اس پر مد کی علامت ہو۔ حالانکہ یہ مفروضہ بالکل غلط ہے۔ چنانچہ کھیعص میں ک اور ی پر علامت مد نہیں ہے۔

قرآن شریف میں علامت مد اس حرف علت (طویل حرکت) پر لکھی جاتی ہے جس کے بعد کا حرف یا تو ساکن ہو یا ہمزہ ہو۔ مثلاً ضآلّ، جآء، سوٓء، جیٓء۔ حروف مقطعات میں بھی کچھ ایسے حروف ہیں جن میں حرف علت کے بعد ساکن آتا ہے مثلاً ل (لام) م (میم) ن (نون) ص (صاد) اور اسی قاعدہ کی بنا پر انھیں مد سے پڑھا جاتا ہے اور ان پر مد کی علامت لگائی جاتی ہے۔ ایسے حروف مقطعات [redacted] صورت نہیں ہے مد کی علامت نہیں آتی جیسے (الٓمٓ) کی الف پر مد کی علامت

اب رہی سورہ [redacted] ل (الٓمٓ) کی میم تو اس پر مذکورہ بالا قاعدہ کی رو سے علامت مد رہے گی۔ اور چونکہ اس کے بعد کا لفظ (اللہ) ہمزۂ وصل سے شروع ہوتا ہے اس لیے اگر (الٓمٓ) کو بعد والے لفظ کے ساتھ ملا کر پڑھا جائے تو میم کو مفتوح پڑھا جائے گا۔ اسی وجہ سے ہندوستانی مصاحف میں میم پر فتحہ بھی لکھا گیا ہے تاکہ ملا کر پڑھنے والے اس کو مفتوح پڑھیں۔

اس قاعدہ کو سمجھنے کے بعد یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ میم پر جو فتحہ ہے وہ عارضی ہے۔ اس کی وجہ سے میم حروف مقطعات سے خارج نہیں ہوتی۔ اس کے ساتھ یہ بھی ملحوظ خاطر رہے کہ سنت یہ ہے کہ قرآن مجید کی ہر آیت پر وقف کیا جائے۔

---

(۸) ص ۳۱ لفظ صحیفہ کی جمع

ڈاکٹر صاحب نے صحیفہ کی تین جمعیں لکھی ہیں: صُحُف، صَحائف اور صِحاف۔ ابتدائی دونوں جمعیں صحف اور صحائف تو درست ہیں، لیکن صحاف لفظ صحیفہ کی جمع عربی میں نہیں آتی۔

---

(۹) "اصحابُ لیئکہ" کا املا

یہاں اصل مسئلہ سے تعرض سے پہلے یہ بات بتا دینی ضروری ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے

سلہ ع (عین) کی مد کے بارے میں قراء کے درمیان اختلاف ہے۔ تفصیل کے لیے تجوید کی کتابیں ملاحظہ ہوں۔

اداۃ التعریف (ال) کو اضافت کی علامت قرار دیا ہے جو بالکل غلط ہے۔ (ال) کا اضافت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ جیسے کتابُ محمدٍ (ال) عربی میں تعریف کی علامت ہے۔

(اصحاب لیکۃ) میں الف کے حذف کو ڈاکٹر صاحب نے سہو کاتب قرار دیا ہے جو کسی صورت سے مناسب نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ املا کے قواعد قرآن مجید کی تدوین کے زمانہ میں پورے طور پر منضبط نہیں ہوئے تھے اور کتابت میں سہولت کی خاطر ایسے حروف ضبط قلم نہیں ہوتے تھے جو پڑھے نہیں جاتے تھے۔ چنانچہ واو الجماعۃ کے بعد جو الف آتی ہے وہ کسی آیت میں لکھی گئی ہے کسی میں نہیں۔ جیسے سورہ بقرہ آیت ۶۱ میں (باءو) بغیر الف کے ہے اور اسی آیت میں "عصوا" الف کے ساتھ ہے۔ اور بعض ایسے حروف جو پڑھے جاتے ہیں وہ بھی سہولت کی خاطر لکھے نہیں گئے ہیں جیسے ھذا - الرحمٰن - اسمعیل - اسحق وغیرہ کی الف۔ اور یہی طرز املا عربی میں رائج بھی ہوگئی۔

ابتدائی دور میں دوسری زبانوں میں بھی بیک وقت بعض حروف کا کبھی حذف کرنا اور کبھی لکھا جانا معروف رہا ہے۔ چنانچہ انگریزی زبان میں شیکسپیر وغیرہ کے زمانے کی جو کتابیں ہیں ان میں بعض الفاظ حرف (e) کے ساتھ لکھے گئے ہیں اور وہی الفاظ بغیر (e) کے بھی آئے ہیں۔

---

(۱۰) سورہ یوسف میں ولیکونًا من الصٰغرین کا املا

قرآن مجید میں دو جگہ نون توکید خفیفہ کو الف اور تنوین کے ساتھ لکھا گیا ہے۔ ایک سورہ یوسف میں دوسری جگہ سورہ علق میں (لنسفعًا بالناصیۃ) اور یہ الف کے ساتھ اس لیے لکھی گئی ہے تاکہ نون خفیفہ اور نون ثقیلہ کے درمیان فرق ہو سکے۔

اگر آپ جاننا چاہتے ہیں کہ:-

● اسلام کیا ہے اور جاہلیت کیا؟ ● عقائد، اخلاق و اعمال میں اسلام اور جاہلیت کس طرح ایک دوسرے سے الگ اور ممیز رہتے ہیں؟ ● اسلام اور جاہلیت کے فطری اور مسلسل کشمکش کا انداز کیا ہے؟ ● غیر اسلام پیروان اسلام کے ذہنوں میں نفوذ کرنے کی لیے کس طرح کوشاں رہا کرتا ہے؟ تو مولانا صدرالدین اصلاحی کی تصنیف

معرکۂ اسلام و جاہلیت

کا مطالعہ کیجئے۔ مصنف کے گہربار قلم نے موضوع کا حق ادا کر دیا ہے

سائز $\frac{۲۳\times۳۶}{۱۶}$ ——— صفحات: ۲۱۶ ——— قیمت: ۲۰ روپئے

تعارف وتبصرہ

مجلہ علوم القرآن (ششماہی) مدیر ڈاکٹر اشتیاق احمد ظلی

صفحات ۱۶۰ زرتعاون ۲۵ روپئے سالانہ ۔ فی شمارہ ۱۳ روپئے

پتہ : ادارۂ علوم القرآن، پوسٹ بکس نمبر ۹۹ نیو سرسید نگر علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

قرآن مجید کی ہمارے قدماء نے مختلف پہلوؤں سے بڑی بیش قیمت خدمات انجام دی ہیں۔ ضرورت ہے کہ ایک طرف تو جدید اسلوب میں ان خدمات کا تعارف ہو اور دوسری طرف جدید علوم کی روشنی میں قرآن مجید کا تحقیقی مطالعہ کیا جائے۔ خاص اس مقصد کے لیے عرصہ سے ایک علمی اور تحقیقی مجلہ کی کمی محسوس ہو رہی تھی۔ خوشی کی بات ہے کہ مجلۂ علوم القرآن سے یہ کمی پوری ہو رہی ہے۔ اس کی مجلس ادارت میں بیشتر وہ اصحاب ہیں جنھوں نے قدیم علوم کے ساتھ جدید علوم کی بھی باقاعدہ تکمیل کی ہے اور تحقیق کے اصول وآداب سے اچھی طرح واقف ہیں۔ اس کے مستقل لکھنے والے ہم سب کے جانے پہچانے اور معروف اصحاب قلم ہیں اور نئے لکھنے والوں کو پرانے لکھنے والوں کی رہنمائی حاصل ہے۔ اس لیے توقع ہے کہ یہ مجلہ دن بدن ترقی کرے گا۔ اب تک اس کے تین شمارے شائع ہو چکے ہیں۔ تازہ شمارہ (جولائی۔ دسمبر ۸۶ء) حسب ذیل علمی اور تحقیقی مضامین سے آراستہ ہے۔

قرآن اور سنت کا باہمی تعلق ۔ قرآن مجید، تورات اور انجیل میں ایمان وعمل کا تصور۔ قرآن میں بعض معرب الفاظ کی تحقیق۔ فن تفسیر کے ارتقاء میں حضرت عبداللہ بن عباس کا حصہ ۔ ترکی زبان میں قرآن کے تراجم وتفاسیر پر ایک نظر۔ عہد اکبری کی تفسیری خدمات۔ ان مقالات کے علاوہ قرآن مجید کے مضامین کا اشاریہ ہے۔ یہ معارف، برہان، البلاغ کراچی اور الاصلاح سرائے میر (جو قرآنیات پر اپنے وقت کا ایک معیاری رسالہ تھا) کے قرآن مجید سے متعلق مضامین کا اشاریہ ہے۔ کتاب نما کے عنوان کے تحت قرآن مجید پر عربی کی نئی شائع شدہ مطبوعات کا تعارف کرایا گیا ہے آخر میں خبرنامہ ہے۔ اس کا تعلق بھی قرآن مجید ہی سے ہے۔ اسی طرح ہر شمارہ قرآنی علوم و افکار کے لیے مخصوص ہے۔

اس دور میں جن بزرگوں نے قرآنیات پر تحقیقی کام کیا ہے۔ ان میں علامہ حمید الدین فراہیؒ کا نام بہت نمایاں ہے۔ انھوں نے غور وفکر کے کئی نئے گوشے کھولے ہیں، بہت سے مسائل میں عام مفسرین

سے اختلاف کیا ہے، نئی توجیہات پیش کی ہیں اور ان کے حق میں دلائل فراہم کیے ہیں۔ اس سلسلہ میں علامہ فراہی کی بعض باتوں سے اختلاف بھی کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود یہ کہنا شاید غلط نہ ہوگا کہ انھیں اس میدان میں اجتہادی مقام حاصل تھا۔ جی چاہتا ہے کہ علوم القرآن میں علامہ فراہیؒ پر ایک مستقل باب ہو اور ہر شمارہ میں ان کے افکار کا تحقیقی اور تنقیدی جائزہ لیا جاتا رہے۔ ان کے کام کی قدر و قیمت متعین کی جائے اور اسے آگے بڑھایا جائے۔ یہ خواہش فطری طور پر اس لیے بھی ہے کہ اس مجلہ سے تعلق رکھنے والے سب ہی اصحابِ قلم ہماری مشہور دینی درس گاہ مدرسۃ الاصلاح سرائے میر کے فارغ ہیں۔ یہ درس گاہ مولانا فراہیؒ کی یادگار ہے۔ یہیں بیٹھ کر انھوں نے قرآن مجید پر اپنا تحقیقی کام کیا اور یہیں ان کے خاص تلامذہ تیار ہوئے۔ مولانا مرحوم کے انتقال کے بعد بھی ان ہی کے قائم کردہ نہج پر یہاں قرآن کی تدریس ہوتی ہے۔ اس لیے یہاں کے فارغین مولانا فراہیؒ کے فکر کو زیادہ بہتر طریقے سے اور بہت ہی عمدگی کے ساتھ پیش کر سکتے ہیں اور مولانا کے خیالات سے اتفاق یا اختلاف کا بھی انہیں گھر کے افراد کی طرح حق حاصل ہے۔ یہ ایک خواہش یا مشورہ ہے۔ اس سے قطع نظر مجلہ اپنی ظاہری و معنوی خوبیوں کے لحاظ سے اس قابل ہے کہ قرآن مجید کا تحقیقی مطالعہ کرنے والے ہر طالب علم کے سامنے رہے۔ ہم اس کے مرتب کرنے والوں کو مبارک باد دیتے ہیں۔ دعا ہے کہ وہ ترقی کرے اور اس کے ذریعہ دور دور تک قرآن مجید کی روشنی پھیلے۔ (جلال الدین عمری)

اعلان ملکیت سہ ماہی تحقیقات اسلامی۔ فارم ۴۔ رول ۹

۱۔ مقام اشاعت۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور، علی گڑھ۔ یوپی۔

۲۔ نوعیت اشاعت۔ سہ ماہی

۳۔ پرنٹر، پبلشر۔ سید جلال الدین عمری

۴۔ قومیت۔ ہندوستانی

پتہ: پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ (یوپی)

۵۔ ایڈیٹر: سید جلال الدین عمری

پتہ: پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ (یوپی)

۶۔ ملکیت۔ ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی

پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ، یوپی

بنیادی ارکان کے اسمائے گرامی

(۱) مولانا محمد فاروق خاں صاحب (صدر) ۱۲۵۳، بازار چتلی قبر۔ دہلی ۶

(۲) جناب افضل حسین صاحب (رکن) ،،

(۳) جناب سید یوسف صاحب (،،) ،،

(۴) جناب سید امین الحسن رضوی (،،) ہمدرد نگر نئی دہلی

(۵) ڈاکٹر محمد رفعت۔ شعبہ فزکس جامعہ ملیہ قدیم دہلی

(۶) مولانا کوثر یزدانی ۱۳۵۲۔ بازار چتلی قبر دہلی

(۷) ٹی کے عبداللہ صاحب الاتھن کنڈی ہاؤس، بیپری، کالی کٹ

(۸) ڈاکٹر احمد سجاد۔ پریا تو ہاؤسنگ سوسائٹی کالونی طارق منزل ۲ نئی دہلی

(۹) ڈاکٹر حمید اللہ۔ شعبہ انگریزی، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

(۱۰) مولانا سید حامد علی۔ میران پور کٹرہ۔ شاہجہاں پور یوپی

(۱۱) سید جلال الدین عمری۔ (سکریٹری) پان والی کوٹھی، دودھ پور۔ علی گڑھ

مندرجہ معلومات میرے علم و یقین کی حد تک بالکل درست ہیں۔ پبلشر: سید جلال الدین عمری

۲۳۷

خبرنامہ ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

۱۔ ۱۷ر جنوری ۸۷ء کو ادارہ میں تحقیقات اسلامی کے ساتھ تعاون کرنے والے اہل علم وفکر کی ایک نشست ہوئی جس میں ادارہ کے کارکنان کے علاوہ حسب ذیل حضرات شریک ہوئے۔

پروفیسر اقتدار حسین صدیقی، پروفیسر جمیل احمد فاروقی، ڈاکٹر یٰسین مظہر صدیقی، ڈاکٹر کبیر احمد جائسی ڈاکٹر محمد ذکی، ڈاکٹر مسعود الرحمٰن خاں، ڈاکٹر محمد ذکی کرمانی، ڈاکٹر ظفر الاسلام، ڈاکٹر اشتیاق احمد ظلی، ڈاکٹر ابوالکلام قاسمی، ڈاکٹر رئیس احمد، ڈاکٹر محمد مقیم الدین اور ڈاکٹر ممتاز علی وغیرہ۔

اس موقعہ پر صدر مجلس مولانا سید جلال الدین عمری نے "اسلام اور عصر حاضر کا علمی چیلنج" کے موضوع پر بعض بنیادی باتیں سامنے رکھیں اور اس ضرورت کا اظہار کیا کہ عصر حاضر کی علمی ترقیوں کا تجزیہ کیا جائے اور اسلام کے سلسلے میں جو اعتراضات کیے جاتے ہیں ان کا جواب دیا جائے چونکہ یہ کام کسی ایک فرد یا ایک ادارہ کے بس کا نہیں ہے اس لیے ہم سب کی یہ ذمہ داری ہے کہ دور جدید کے چیلنج کو قبول کریں اور اس کا جواب فراہم کرنے کی کوشش کی جائے۔ ہمارے لیے سہولت یہ ہے کہ ہم ایک بہتر علمی ماحول میں رہتے ہیں اور جدید فکری رجحانات سے واقفیت کے ہمیں نسبتاً زیادہ مواقع حاصل ہیں ــــ اس سلسلے میں چار باتیں قابل غور ہیں:

(ا) مختلف علمی میدانوں میں ان مسائل اور موضوعات کی تعیین جو اس وقت زیر بحث ہیں۔

(ب) حسب صلاحیت میدان کار کی تقسیم اور ایک مربوط خاکہ کی ترتیب

(ج) جن موضوعات پر کام ہو ان سے ایک دوسرے کو متعارف کرانا۔

(د) اسلامی نقطۂ نظر سے ان پر گفتگو اور اظہار خیال۔

حاضرین نے اس سے اتفاق کرتے ہوئے گفتگو کو آگے بڑھایا، اپنے اپنے میدانِ کار اور نقشۂ کار کا تعارف کراتے ہوئے اہم موضوعات پر کام کرنے کا وعدہ کیا اور علمی پہلوؤں سے متعلق حسب ذیل مشورے دیئے۔

۱۔ ہندوستان میں مسلمانوں کی دینی اور تہذیبی شناخت (جو کہ آج انتہائی اہم ہے) پر جلد ہی کوئی چیز سامنے آنی چاہئے۔

۲۔ بہت سی قدیم وجدید اہم کتابوں کا تعارف اور ان پر تبصرہ کا اہتمام ہونا چاہئے۔
۳۔ وسائل اجازت دیں تو زیر بحث مسائل پر ایک سمینار ہونا چاہئے۔
۴۔ سماجیات کے مطالعہ کا مغرب نے جو طریقہ وضع کیا ہے وہ اسلام سے میل نہیں کھاتا اس کے خلاف اسلام کی روشنی میں ایک نیا طریقہ مرتب ہونا چاہیئے۔
۵۔ تاریخ اسلام پر جو فکری حملے ہو رہے ہیں ان کا محاسبہ کرنے کی ضرورت ہے۔
۶۔ جدید فلسفیانہ رجحانات کے تنقیدی مطالعہ اور ان کی تجزیاتی تکنیک سے فائدہ اٹھایا جائے۔
۷۔ ہر تین ماہ میں ایک نشست ہو، جس سے پہلے کسی متعین موضوع پر ایک سوال نامہ جاری کر دیا جائے اور پھر اسی کی روشنی میں نشست میں تبادلۂ خیال ہو۔ اس سے اس کے مختلف پہلو نکھر کر سامنے آسکتے ہیں۔

۲۔ ۲۸ فروری ۱۹۸۶ء کو ہمدرد انسٹی ٹیوٹ تغلق آباد دہلی کی دعوت پر ادارہ کے سکریٹری نے قطع حیات اور خودکشی کے جدید مسائل پر ایک خطبہ دیا۔ پروگرام کی ضروری تفصیل اداریہ میں ملاحظہ فرمائیں۔

۳۔ ۱۱ مارچ ۸۶ء کو توسیعی خطبات کے پروگرام کے تحت پروفیسر اقتدار حسین صدیقی نے "فکر اقبال پر ابن عربی کے اثرات کا جائزہ" کے عنوان پر اپنا مقالہ پیش کیا۔ یہ مقالہ انشاء اللہ تحقیقات اسلامی کے اگلے شمارے میں آپ ملاحظہ کریں گے۔

۴۔ طلبار کے علمی پروگرام کے تحت پچھلے دنوں "مناسک حج، جدید مفسرین کے نقطۂ نظر کا مطالعہ" اسلام کا آفاقی تصور، تفسیر بالحدیث ایک جائزہ اور امانت کا اسلامی تصور وغیرہ عنوانات کے تحت مقالے پیش کیے گئے۔ یہ پروگرام ہر ماہ کے پہلے اور آخری ہفتے میں پابندی سے منعقد ہوتا ہے۔

۵۔ تصنیفی تربیت کے پروگرام کے تحت ادارہ میں اس وقت دو طلبار زیر تربیت ہیں مزید دو طالب علم انشاء اللہ جلد ہی لیے جائیں گے۔

۶۔ مولانا سید جلال الدین عمری کا کتابچہ "اسلام ایک دین دعوت" کے نام سے مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی سے شائع ہو چکا ہے۔ ۳۲ صفحات پر مشتمل اس کتابچہ میں اسلام کے مختصر تعارف کے بعد، دعوت کی اہمیت اور اس کے لیے ضروری اوصاف کا بہت موثر انداز میں ذکر کیا گیا ہے۔ یہ کتابچہ مختصر ہونے کے باوجود دعوتی اعتبار سے مفید ہے۔ اس کا انگریزی ترجمہ بہن شہناز بیگم صاحبہ نے کیا ہے جو ادارہ سے شائع ہو چکا ہے یہ کتابچہ اور اس کا انگریزی ترجمہ دونوں ادارۂ

تحقیق سے دست یاب ہیں۔

۷۔ ادارہ کے رکن جناب محمد سعود عالم قاسمی کی کتاب "فتنۂ وضع حدیث اور موضوع احادیث کی پہچان" صدر ادارہ مولانا فاروق خاں صاحب کے تعارف کے ساتھ مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی سے شائع ہوچکی ہے۔ یہ کتاب بڑے سائز کے ۱۱۲ صفحات پر مشتمل ہے۔

۸۔ مولانا سید جلال الدین عمری کی مشہور کتاب "معروف ومنکر" کا تامل، عربی اور ترکی کے بعد انگریزی ترجمہ بھی امریکہ سے شائع ہوگیا ہے۔ یہ ترجمہ ابھی تک ہمارے یہاں نہیں پہونچ سکا ہے البتہ Arabia جنوری ۸۶ء کے شمارے میں اس کا حسب ذیل اشتہار نظر سے گذرا اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ کتاب باہر کے علمی حلقوں میں کتنی مقبول ہورہی ہے۔

MAROOF AND MUNKAR (ENJOINING THE RIGHT AND FORBIDDING THE WRONG)
Maulana J. Al-Omary Syed.A.A. Islahi, trans.
$6.00 paperback, 1984, 300 pgs.
A discussion that brings home the points about the nature of this area of the mission of Islam, as well as modes of its enforcement, its relevance, and the changes that it brings about in society. It also examines the divergence of opinion about the interpretation of all relevant Quranic concepts. A unique study of this important subject. Available for the first time in English.

NEW ERA PUBLICATIONS
PO BOX 8139, Ann Arbor
MI 48107, USA
Tel: (313) 663-1929

(شعبۂ اطلاعات: ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی)

مکتبہ تحقیق وتصنیف اسلامی

علوم اسلامی۔ قرآن۔ حدیث۔ سیرت پر علمی وتحقیقی کتب کا ایک اہم مرکز۔ تحریک اسلامی سے متعلق مستند علماء کا علمی سرمایہ۔ ● مرکزی مکتبہ اسلامی۔ دہلی ● ہندوستان پبلشنگ کمپنی۔ دہلی ● کریسنٹ پبلشنگ کمپنی۔ دہلی۔ کے علاوہ مکتبہ الحسنات دہلی۔ مکتبہ ذکریٰ رام پور کی تمام مطبوعات ہم سے طلب کریں۔

تاجران کو معقول کمیشن دیا جائے گا۔ اس کے علاوہ دیگر کتب خانوں کی کتابیں آڈر پر مہیا کی جاسکیں گی۔

منیجر

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