ادارہ تحقیق وتصنیفِ 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

اکتوبر ـــــــــ دسمبر ۱۹۸۷ء

مدیر

سیّد جلال الدین عمری

۲۰۲۰۰۱

پان والی کوٹھی - دودھ پور - علی گڑھ

۴۱۳

ISLAMIC BOOK CENTRE

Jamia Complex, N.R. Rd, Bangalore-2

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۶ شمارہ ۴

محرم ـــــ ربیع الاول ۱۴۰۸ھ
اکتوبر ـــــ دسمبر ۱۹۸۷ء

سالانہ زرتعاون

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

فی پرچہ ۸ روپے
(ہندوستان میں)

طابع وناشر سید جلال الدین عمری نے انٹرنیشنل 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

حرفِ آغاز

رسول اکرمؐ کے تبلیغی احکام و ہدایات	سید جلال الدین عمری	۵

تحقیق و تنقید

طب نبوی کی روشنی میں یونانی ادویات کا مطالعہ	ڈاکٹر نعیم احمد خاں	۱۶
اصحاب صفہ (تعلیمی اور معاشی جائزہ)	سید جلال الدین عمری	۳۰
عہد وسطیٰ کے ہندوستانی علماء کی فقہی و اجتہادی خدمات	ڈاکٹر ظفر الاسلام	۴۶

بحث و نظر

تعدد ازدواج پر ایک تحقیقی نظر (مذاہب عالم کا ایک جائزہ)	مولانا محمد شہاب الدین ندوی	۶۲

ترجمہ و تلخیص

امام ابن تیمیہ اور شیخ محمد بن عبدالوہاب کے خیالات کا تقابلی مطالعہ	شیخ محمد صفی اللہ مترجم جناب ابوسفیان اصلاحی	۹۱

تعارف و تبصرہ

مالک رام اور اسلامیات	پروفیسر عبدالمغنی	۱۰۷
فہرست مضامین و مضامین نگاران سہ ماہی تحقیقات اسلامی جلد ۲ ۱۹۸۶ء		۱۱۸

اس شمارہ کے لکھنے والے

۱۔ ڈاکٹر نعیم احمد خاں
شعبہ علم الادویہ - اجمل خاں طبیہ کالج - مسلم یونیورسٹی - علی گڑھ

۲۔ ڈاکٹر ظفر الاسلام
شعبۂ اسلامیات - مسلم یونیورسٹی - علی گڑھ

۳۔ مولانا محمد شہاب الدین ندوی
ناظم فرقانیہ اکیڈیمی - بنگلور

۴۔ شیخ محمد صفی اللہ
ریسرچ فیلو - شعبہ تاریخ، مطالعات شرق اوسط، اوٹا یونیورسٹی روتا (امریکہ)

۵۔ پروفیسر عبد المغنی
بی - این - کالج - پٹنہ یونیورسٹی - پٹنہ

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

کاتب
احراز الحسن جاوید

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرفِ آغاز

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے تبلیغی احکام و ہدایات

سید جلال الدین عمری

اسلام اس حیثیت سے ہمارے سامنے آتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا آخری دین ہے جو قیامت تک کے لیے ہے اور دنیا کے ہر خطہ اور ہر دور کے انسانوں کے لیے ہے۔ اس مقصد کے لیے اس نے اپنے ماننے والوں پر تبلیغ و اشاعت کی ذمہ داری ڈالی اور یہ ہدایت کی کہ وہ اسے تمام انسانوں تک پہونچانے اور ساری دنیا میں پھیلانے کی کوشش کریں[1]۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس ذمہ داری کی طرف جن پہلوؤں سے متوجہ فرمایا ہے ان میں سے دو ایک کا یہاں ذکر کیا جا رہا ہے۔

اللہ کے آخری دین کی بنیاد پر وجود میں آنے والی اس امت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے واضح الفاظ میں ہدایت کی کہ جس شخص کو دین کی جو بات بھی معلوم ہو اسے عام کرنے اور اسے دوسروں تک پہونچانے میں کوتاہی نہ کرے۔ ذیل میں آپ کے بعض ارشادات پیش کیے جاتے ہیں۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

بلغوا عنی ولو آیۃ[2]

میری طرف سے (دوسروں تک) پہونچاؤ چاہے ایک آیت ہی کیوں نہ ہو۔

---

[1] قرآن مجید نے اس ذمہ داری کو پورے زور اور قوت کے ساتھ بیان کیا ہے اور اس سلسلے میں اٹھنے والے تمام سوالات کا جواب دیا ہے۔ یہاں اس کا ذکر نہیں ہے۔ اس سے ہم اپنی دو کتابوں 'معروف و منکر' اور 'اسلام کی دعوت' میں براہ راست بحث کر چکے ہیں۔

[2] بخاری، کتاب الانبیاء، باب ماذکر عن بنی اسرائیل۔

آیت سے مراد بظاہر قرآن مجید کی آیت ہے۔ اس کے ذیل میں حدیث بھی آجاتی ہے، اس لیے کہ حدیث قرآن مجید کی تشریح و تفصیل ہے۔ اس حدیث کا مقصد یہ ہے کہ آدمی کو صرف ایک آیت یا حدیث ہی کا علم ہو تو بھی اسے اپنی ذات تک محدود نہ رکھے بلکہ اسے دوسروں تک پہونچا دے تاکہ اس طرح دین عام ہوتا چلا جائے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر جو خطبہ دیا تھا وہ اسلامی ریاست کا منشور اور ایک لحاظ سے امت کے لیے آپ کا آخری پیغام تھا۔ اس خطبہ میں آپ نے ارشاد فرمایا۔

لِيُبَلِّغِ الشاهدُ الغائبَ فان الشاهد عسىٰ ان يُبَلِّغ من هو اوعىٰ له منه[1]

جو یہاں موجود ہے وہ ان لوگوں تک میری یہ باتیں پہونچا دے جو یہاں موجود نہیں ہیں۔ اس طرح ہو سکتا ہے کہ موجود شخص ان باتوں کو کسی ایسے شخص تک پہونچا دے جو اُس سے زیادہ ان کی حفاظت کر سکے۔

یہ درحقیقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے دین و شریعت کی تبلیغ کا حکم تھا۔ یہ اس بات کی تاکید تھی کہ جس طرح آپ نے اللہ کا دین اپنے مخاطبین تک پہونچایا ہے اسی طرح وہ اسے دوسروں تک پہونچائیں۔ اس حدیث کے ذیل میں امام نووی فرماتے ہیں۔

فيه وجوب تبليغ العلم وهو فرض كفاية بحيث ينتشر[2]

اس سے علم کی تبلیغ کا وجوب نکلتا ہے۔ یہ فرض کفایہ ہے جو اس طرح ادا ہوگا کہ علم کی نشر و اشاعت ہوتی رہے (افراد کے ذریعہ ہو یا جماعتوں کے ذریعہ)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات اور تعلیمات زیادہ تر زبانی ایک دوسرے کو منتقل ہوتی تھیں۔ آپ نے فرمایا تبلیغ دین کا یہ سلسلہ جاری رہنا چاہیے۔ اس سے بسا اوقات آپ کی تعلیمات ان لوگوں تک بھی پہونچ سکتی ہیں جن کا حافظہ زیادہ قوی ہے اور جو زیادہ بہتر طریقہ سے اس کی

---

[1] بخاری، کتاب العلم؛ باب قول النبیؐ رب مبلغ اوعیٰ من سامع۔ مسلم، کتاب القسامہ الخ باب تغلیظ تحریم الدماء الخ

[2] نووی: شرح مسلم ۲/۶۰

حفاظت کرسکتے ہیں۔ بعض حدیثوں میں کہا گیا ہے کہ ایک غیر فقیہ شخص بھی آپ کے ارشادات کو جوں کا توں حفظ کرلے تو وہ انھیں کسی فقیہ اور صاحب بصیرت فرد تک پہونچا سکتا ہے اور ایک فقیہ شخص کے ذریعہ وہ اس سے بھی بڑے فقیہ تک پہونچ سکتی ہیں۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل فرماتے ہیں۔

نضّر اللہ عبداً سمع مقالتی فحفظها ووعاها وادّاها فربّ حامل فقهٍ غیر فقیهٍ و ربّ حامل فقهٍ الی من هو افقه منه[1]

اللہ تعالیٰ اس شخص کو خوش وخرم اور شاداب رکھے جس نے میری بات سنی، اسے یاد رکھا، اُسے سمجھا پھر اسے (جوں کا توں) دوسرے تک پہونچا دیا۔ بہت سے لوگ فقہ کے حامل (اس کو یاد رکھنے والے) تو ہوتے ہیں لیکن خود فقیہ نہیں ہوتے۔ بعض فقہ کے حامل دین کی باتیں ان لوگوں تک پہونچائیں گے جو ان سے زیادہ فقیہ ہوں گے۔

اس حدیث میں ایک تو اس بات پر زور دیا گیا ہے کہ علم دین کی تبلیغ میں پوری دیانت داری اور احتیاط سے کام لیا جائے اور بغیر کسی کمی بیشی کے اسے جوں کا توں دوسروں تک پہونچایا جائے، اس طرح دین قیامت تک محفوظ ہوتا چلا جائے گا۔ دوسرے اس میں یہ اشارہ بھی ہے کہ امت میں ایسے اصحاب فقہ وبصیرت پیدا ہوتے رہیں گے جو ہر دور میں اس کی حکمت اور معنویت بہتر طریقہ سے سمجھا سکیں گے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام سے فرمایا کہ جو کچھ تم سیکھ رہے ہو اسے بعد میں آنے والوں تک پہونچاؤ اور پھر وہ اپنے بعد والوں تک پہونچائیں۔ مطلب یہ کہ اس طرح دین کی تبلیغ واشاعت کا سلسلہ قیامت تک جاری رہے۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباس کی روایت ہے کہ آپ نے فرمایا۔

لتسمعون ویسمع منکم ویسمع ممن یَسمع منکم[2]

تم لوگ دین کی باتیں (براہ راست) سن رہے ہو، اس کے بعد تم سے یہ باتیں سنی

---

[1] مشکوٰۃ، کتاب العلم، بحوالہ احمد، ترمذی، ابوداؤد، ابن ماجہ، دارمی۔
[2] ابوداؤد، کتاب العلم، باب فضل نشر العلم۔

جائیں گی اور پھر تم سے جو لوگ سنیں گے
ان سے ان کے بعد والے سنیں گے۔

اس حدیث میں حاملین دین سے کہا گیا ہے کہ وہ تبلیغ و اشاعت کا فرض مسلسل انجام دیتے رہیں تاکہ بغیر کسی انقطاع کے دین پھیلتا رہے۔ چنانچہ اس کے ذیل میں علامہ مناوی لکھتے ہیں:۔

بذالك يظهر العلم وينتشر	اس سے علم نمایاں ہو کر سامنے آئے گا
ويحصل التبليغ وهو الميثاق	پھیلے گا اور تبلیغ ہوگی۔ یہی وہ عہد و پیمان
الماخوذ على العلماء[1]	ہے جو علماء سے لیا گیا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک طرف تو تبلیغ دین کی بار بار ہدایت اور تاکید فرمائی اور دوسری طرف اپنی حیات ہی میں عرب کے مختلف علاقوں اور قبیلوں میں مبلغین اور تبلیغی وفود روانہ فرمائے۔ اس طرح عملاً یہ ثابت فرما دیا کہ اسلام ایک عالمی دین ہے جس کی تبلیغ پوری دنیا میں ہوتی رہنی چاہئے۔ مبلغین کو بھیجنے کا سلسلہ مکہ کے آخری دور ہی سے شروع ہو گیا تھا۔ چنانچہ بیعت عقبۂ اولیٰ کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت مصعب بن عمیرؓ کو اہل مدینہ کی تعلیم کے لیے بھیجا تھا۔ اس کے بڑے دور رس نتائج نکلے۔ ابن اسحاق کہتے ہیں:

امره ان يقرءهم القرآن	آپ نے ہدایت فرمائی کہ وہ انھیں
ويعلمهم الاسلام ويفقههم	قرآن پڑھائیں، اسلام کی تعلیم دیں اور
في الدين	ان کے اندر دین کی سوجھ بوجھ اور بصیرت
	پیدا کریں۔

چنانچہ مدینہ میں حضرت مصعب بن عمیرؓ کا نام ہی مقری پڑ گیا تھا۔[2]

حضرت مصعب بن عمیرؓ کے ساتھ عبداللہ بن ام مکتومؓ بھی مدینہ پہونچے۔ اہل مدینہ کو تعلیم دینے میں وہ بھی شریک تھے۔ حضرت براء بن عازبؓ فرماتے ہیں:

اول من قدم علينا مصعب	سب سے پہلے ہمارے پاس (مدینہ) مصعب

---

[1] التیسیر بشرح الجامع الصغیر: ۱/۴۴۱

[2] ابن ہشام: سیرۃ النبیؐ، تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید ۲/۴۲ مطبوعہ قاہرہ، مصر۔ علامہ ابن عبدالبر نے اسے بیعت عقبہ ثانیہ کے بعد کا واقعہ لکھا ہے۔ جو غالباً صحیح نہیں ہے۔ الاستیعاب فی اسماء الاصحاب علی ہامش الاصابہ لابن حجر ۳/۴۶۹۔

بن عمیر وابن ام مکتوم وکانوا یقرؤن الناس[1]

بن عمیرؓ اور ابن ام مکتومؓ آئے۔ یہ حضرات وہاں لوگوں کو قرآن کی تعلیم دیتے تھے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مدینہ پہونچنے اور اسلامی ریاست کے قیام کے بعد بڑے پیمانہ پر دعوت وتبلیغ کا کام ہونے لگا کبھی تو خاص اسی مقصد کے لیے مبلغین بھیجے جاتے تھے اور کبھی ریاست کے عہدہ دار یہ فرض انجام دیتے تھے۔ وہ چاہے گورنر ہوں، زکوٰۃ اور صدقات کے وصول کرنے والے ہوں یا فوج کے سربراہ ہوں کسی بھی حال میں دعوت وتبلیغ سے غافل نہیں ہوتے تھے۔ بلکہ یہ ان کی سرکاری ذمہ داری ہوتی تھی۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن کے مختلف علاقوں میں جن افراد کو بھیجا ان کے نام اور ان کی ذمہ داریوں کی نوعیت ذیل میں بیان کی جارہی ہے۔ اس سے اندازہ ہوگا کہ ان کے مقاصد میں دعوت وتبلیغ پوری طرح شامل تھی۔

بخاری اور مسلم کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن بھیجا تو فرمایا کہ وہاں اہل کتاب سے سابقہ پیش آئے گا۔ یہ بھی بتایا کہ ان کے درمیان تبلیغ کس طرح ہونی چاہئے[2]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقع پر حضرت معاذ کو دعوت وتبلیغ، اخلاق اور قانون سے متعلق بھی بہت سی ہدایات دی تھیں[3]

روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے یمن کو دو بڑے علاقوں میں تقسیم فرمایا تھا۔ شمالی یمن حضرت معاذ کے حوالہ کیا گیا اور جنوبی یمن کے ذمہ دار حضرت ابوموسیٰ اشعری

---

[1] بخاری، کتاب المناقب، باب مقدم النبی واصحابہ۔

[2] اس روایت پر کسی قدر تفصیل سے ہم ایک دوسرے مضمون 'حکمت دعوت' میں بحث کرچکے ہیں۔ ملاحظہ ہو۔ ماہنامہ زندگی نو، دہلی۔ اپریل ۱۹۸۷ء۔ نیز ملاحظہ ہو ابن ہشام، سیرۃ النبی: ۴/۲۶۰

[3] علامہ ابن کثیر نے ان سب کو جمع کردیا ہے۔ ملاحظہ ہو۔ السیرۃ النبویہ: ۴/۱۹۲ تا ۱۹۹۔ یہ کتاب مصنف کی معروف ضخیم کتاب البدایہ والنہایہ کا ایک حصہ ہے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت سے متعلق ہے۔ مصطفی عبدالواحد نے اس کا تحقیقی ایڈیشن مرتب کیا ہے مطبوعہ دارالمعرفت، لبنان، بیروت ۱۹۸۳ء

قرار دیے گئے[1]

ان دونوں کو نصیحت فرمائی کہ لوگوں کو سہولت اور آسانی فراہم کریں، مشکلات میں نہ ڈالیں، تعلیم و تبلیغ میں خوش خبری کا پہلو غالب رہے، اس طرح ڈرایا اور خوف دلایا نہ جائے کہ دین ہی سے نفرت پیدا ہو جائے۔ اتفاق اور اتحاد کے ساتھ کام کریں اور اختلاف اور انتشار سے بچے رہیں۔

یسرا ولا تعسرا وبشرا ولا تنفرا وتطاوعا ولا تختلفا[2]	آسانی کا رویہ اختیار کرو، مشکل میں نہ ڈالو، خوش خبری سناؤ، نفرت نہ دلاؤ، مل جل کر کام کرو اور ایک دوسرے کی مخالفت نہ کرو۔

اس امر میں اختلاف ہے کہ یمن میں حضرت معاذ کی کیا حیثیت تھی؟ ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ وہ قاضی تھے۔ عسانی کی رائے ہے کہ وہ والی (گورنر) مقرر کیے گئے تھے[3]

علامہ ابن عبدالبر کی رائے ان کی کتاب 'الاستیعاب' میں زیادہ تفصیل سے ملتی ہے۔ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن کو پانچ علاقوں میں تقسیم کر کے پانچ افراد کو ان کا ذمہ دار بنایا تھا۔ اس کی تفصیل انھوں نے یوں بیان کی ہے۔

(۱) خالد بن سعیدؓ (صنعاء) (۲) مہاجر بن ابوامیہؓ (کندہ) (۳) زیاد بن لبیدؓ (حضرموت) (۴) معاذ بن جبلؓ (جند) (۵) ابوموسیٰ اشعریؓ (زبید، زمعہ، عدن اور ساحل)

حضرت معاذؓ کے بارے میں لکھتے ہیں۔

بعثہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قاضیا الی الجند من الیمن یعلم الناس القرآن وشرائع	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں یمن میں جند کے علاقہ کے قاضی کی حیثیت سے بھیجا تاکہ وہ لوگوں کو قرآن اور اسلامی

---

[1] حضرت ابوبردہؓ کی روایت ہے: بعث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابا موسیٰ ومعاذ بن جبل الی الیمن وبعث کل واحد منھما علی مخلاف والیمن مخلافان۔ بخاری، کتاب المغازی، باب بعث ابی موسیٰ ومعاذ الی الیمن۔ تفصیل کے لیے دیکھی جائے۔ فتح الباری ۸/۵۴

[2] بخاری، حوالہ سابق، مسلم، کتاب الجہاد، باب تامیر الامام الامراء علی البعوث الخ ولا تختلفا کا لفظ بخاری میں نہیں ہے۔

[3] فتح الباری: ۳/۲۳۰

الاسلام ویقضی بینهم وجعل الیه قبض الصدقات من العمال الذین بالیمن[1]

شریعت کی تعلیم دیں اور ان کے مقدمات کا فیصلہ کریں۔ یمن میں جو آپ کے عمّال (کارندے) تھے ان سے صدقات جمع کرنا بھی آپ ہی کے ذمہ تھا۔

اس سے خیال ہوتا ہے کہ غالباً شروع میں حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ اور حضرت معاذؓ یمن کے ذمہ دار بنا کر بھیجے گئے لیکن بعد میں فتوحات کی توسیع کے ساتھ بعض اور حضرات کا بھی اضافہ ہوا۔ اس کے ساتھ یہ ہدایت بھی تھی کہ زکوٰۃ وصدقات حضرت معاذ ہی کے پاس جمع ہوں گے۔ علامہ ابن کثیر فرماتے ہیں۔

ان معاذؓ اکان قاضیا للنبیؐ بالیمن وحاکما فی الحروب ومصدقا الیه تدفع الصدقات[2]

معاذؓ یمن میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مقرر کردہ قاضی تھے، جنگوں کا فیصلہ وہی کرتے تھے اور صدقات وزکوٰۃ کے وصول کنندہ بھی تھے، آپ ہی کے حوالہ صدقات کئے جاتے تھے۔

بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ فتح مکہ کے بعد حضرت معاذؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نائب کی حیثیت سے مکہ میں تعلیم وتربیت کا فرض انجام دیا تھا۔ عروہ بن زبیرؓ روایت کرتے ہیں۔

استخلف معاذ بن جبل علی اهل مکة حین خرج الی حنین وامره رسول الله صلی الله علیه وسلم ان یعلم الناس القرآن وان یفقههم فی الدین[3]

جب آپ (فتح مکہ کے بعد) حنین کی طرف روانہ ہوئے تو حضرت معاذ بن جبلؓ کو اپنا جانشین مقرر فرمایا اور انھیں حکم دیا کہ وہ لوگوں کو قرآن مجید کی تعلیم دیں اور ان کے اندر دین کی سوجھ بوجھ اور بصیرت پیدا کریں۔

امام بیہقی فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے بعد حضرت معاذؓ کو حضرت

---

[1] الاستیعاب فی اسماء الاصحاب، ۳/۲۵۷
[2] السیرۃ النبویۃ: ۴/۲۰۰
[3] حاکم، المستدرک: ۳/۲۷۰

عتّاب بن اسیدؓ کے ساتھ مکہ میں اپنا نائب مقرر فرمایا تھا تاکہ اہل مکہ کو دین کی تعلیم دیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں اس کے بعد یمن بھیجا تھا۔[۱]

نجران کے عیسائیوں کے نمائندے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ انھوں نے اسلام قبول نہیں کیا تو آپ نے مباہلہ کی دعوت دی۔ پہلے تو وہ اس کے لیے تیار ہوگئے پھر ان کی ہمت نہیں ہوئی۔ انھوں نے آپس میں کہا کہ آپ سے مباہلہ کرنا اپنی تباہی کو دعوت دینا ہے۔ انھوں نے اس شرط پر صلح کرلی کی وہ ایک خاص مقدار میں کپڑے اور رقم فراہم کریں گے۔ اس کے بعد درخواست کی۔

ابعث معنا رجلا امینا و لا تبعث معنا الا امینا	آپ ہمارے ساتھ ایک امانت دار آدمی کو بھیجئے۔ درخواست ہے کہ امانت دار ہی کو بھیجئے۔

ان کی اس درخواست کو منظور کرتے ہوئے آپ نے فرمایا:

لابعثن الیکم رجلا امینا حق امین	میں تمہارے پاس ایک ایسے شخص کو بھیجوں گا جو پورا پورا امانت دار ہے۔

اس کے بعد آپ نے حضرت ابوعبیدہؓ کو یہ کہہ کر روانہ فرمایا۔

ھٰذا امین ھٰذہ الامۃ[۲]	یہ اس امت کے امین ہیں۔

بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں قرآن مجید پڑھ کر سنایا اور اسلام کی دعوت دی لیکن انھوں نے قبول نہیں کیا۔[۳] غالباً انھوں نے مزید غور و فکر کرنے اور سمجھنے کے لیے آپ سے اپنے نمائندہ کو بھیجنے کی درخواست کی۔ چنانچہ

---

[۱] ابن کثیر، السیرۃ النبویہ: ۴/ ۱۹۸۔ ۸ھ میں مکہ فتح ہوا۔ امام بخاری کی رائے یہ ہے کہ حضرت معاذؓ (۹ھ) میں حجۃ الوداع سے پہلے یمن بھیجے گئے۔ جیسا کہ کتاب المغازی میں ان کے عنوان باب سے ظاہر ہوتا ہے۔ بعض لوگوں نے اسے ۹ھ کے آخر کا واقعہ بتایا ہے۔ ابن سعد نے ربیع الآخر ۱۰ھ کی روایت بھی نقل کی ہے۔ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ یمن جانے کے بعد وہ وہیں رہے اور عہد صدیقی میں واپس ہوئے۔ پھر (عہد فاروقی میں) شام گئے اور وہیں انتقال ہوا۔ فتح الباری ۲/ ۲۳۰

[۲] بخاری، کتاب المغازی، باب قصۃ اہل نجران۔ [۳] فتح الباری: ۸/ ۶۸

مسلم کی روایت میں ہے:

ابعث معنا رجلا یعلمنا السنة والاسلام[1] — آپ ہمارے ساتھ ایک ایسے شخص کو بھیجئے جو ہمیں سنت اور اسلام کی تعلیم دے۔

ایک اور روایت میں ہے۔

ابعث معنا رجلا یعلمنا القرآن[2] — ایک ایسے شخص کو ہمارے ساتھ بھیجئے جو ہمیں قرآن کی تعلیم دے۔

اس درخواست کے جواب میں حضرت ابوعبیدہؓ کے بھیجے جانے کا مطلب ہی یہ ہے کہ وہ صرف صلح کی رقم وصول کرنے کے لیے نہیں گئے تھے بلکہ ان کے پیش نظر اسلام کی تبلیغ اور کتاب وسنت کی تعلیم بھی تھی۔

حجۃ الوداع سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خالد کو قبیلہ ہمدان میں دعوت وتبلیغ کے لیے یمن بھیجا۔ وہاں آپ دعوت وتبلیغ کرتے رہے لیکن اس میں آپ کو کامیابی نہیں ہوئی۔ ہمدان والوں نے اسلام قبول نہیں کیا۔ اس کے بعد حضرت علیؓ بھیجے گئے، آپ کی کوشش اور حربی تدابیر سے پورا قبیلہ مسلمان ہوگیا۔ اس کی اطلاع ملی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بے حد خوش ہوئے اور سجدہ میں گر پڑے[3]

۱۰ھ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خالد بن ولیدؓ کو نجران میں قبیلہ بنوالحارث کی طرف روانہ فرمایا۔ ہدایت تھی کہ تین دن تک اسلام کی دعوت دی جائے اگر اسے وہ قبول کرلے تو اس سے کوئی تعرض نہ کیا جائے ورنہ جنگ کی جائے۔ چنانچہ اسی کے مطابق حضرت خالدؓ نے فوج کو حکم دیا کہ وہ چاروں طرف پھیل جائے اور یہ اعلان کرے کہ لوگو اسلام قبول کرلو امن وامان سے رہوگے۔ اس دعوت کا نتیجہ یہ نکلا کہ سب لوگ اسلام لے آئے۔ اس کے بعد حضرت خالدؓ نے ان کی تعلیم وتربیت کی طرف توجہ فرمائی۔ یہ پوری تفصیل اس خط سے سامنے آتی ہے جو حضرت خالدؓ نے بنوالحارث کے اسلام لانے کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو لکھا تھا۔ اس میں

---

[1] مسلم، کتاب المناقب، فضائل ابی عبیدہ بن الجراح [2] حاکم، المستدرک: ۳/۲۶۷

[3] السیرۃ النبویۃ: ۴/۲۰۲ - فتح الباری: ۸/۴۸

اس کوشش کا بھی ذکر ہے جو وہ ان کی تعلیم و تربیت کے سلسلہ میں آپ کی ہدایت کے تحت کر رہے تھے۔ فرماتے ہیں۔

وانا مقیم بین اظہرھم امرھم بما امرھم اللہ بہ وانہاھم عما نہاھم اللہ عنہ واعلمھم معالم الاسلام وسنۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم حتی یکتب الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والسلام علیک یا رسول اللہ ورحمۃ اللہ وبرکاتہ	میں ان کے درمیان ٹھہرا ہوا ہوں، انھیں ان باتوں کا حکم دے رہا ہوں جن کا اللہ تعالیٰ نے انھیں حکم دیا ہے اور ان باتوں سے منع کر رہا ہوں جن سے اللہ نے انھیں منع فرمایا ہے۔ انھیں اسلامی زندگی کے نشانات راہ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کی تعلیم دے رہا ہوں۔ اس وقت تک یہ خدمت انجام دیتا رہوں گا جب تک کہ آپ رسول اللہ صلی اللہ کا دوسرا حکم نہ آجائے۔ والسلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔

اس خط کے جواب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خالد کو لکھا کہ وہ بنو الحارث کے وفد کے ساتھ مدینہ آئیں۔ چنانچہ ان کا وفد آیا۔ اس سے تفصیلی بات چیت ہوئی اور اس کی واپسی کے بعد آپ نے عمرو بن حزمؓ کو بعض اہم ہدایات دے کر روانہ فرمایا۔[1]

جنگ خیبر میں کئی روز کی کوشش کے باوجود جب فتح نہیں ہوئی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے علم حضرت علیؓ کے حوالہ کیا اور ہدایت فرمائی۔

انفذ علی رسلک حتی تنزل بساحتھم ثم ادعھم الی الاسلام واخبرھم بما یجب علیھم من حق اللہ فیہ	وقار اور اطمینان کے ساتھ آگے بڑھو یہاں تک کہ ان کے احاطہ میں پہونچ جاؤ پھر انھیں اسلام کی دعوت دو اور بتاؤ کہ اسلام کی رو سے ان پر اللہ کا کیا حق لازم آتا ہے۔

اس کے بعد ایک جملہ میں آپ نے وہ مقصد بیان فرمایا جو ایک مسلمان کے پیش نظر محاذ جنگ پر بھی ہونا چاہیے۔ ارشاد ہوا

---

[1] تفصیل کے لیے دیکھئے ابن ہشام۔ سیرت: ۴/۲۶۲ - ۲۶۵

لان یھدی اللہ بك رجلا	اللہ تعالیٰ تمہارے ذریعہ ایک آدمی
واحد احیر لك من ان	کو بھی ہدایت دے یہ تمہارے حق میں اس
یکون لك حمر النعم[1]	سے بہتر ہے کہ تمہیں سرخ اونٹ مل جائیں۔

یہاں فی الحال اس سے بحث نہیں ہے کہ یہ جنگیں کیوں ہوئیں اور ان کے کیا اسباب تھے، صرف یہ عرض کرنا ہے کہ جو فوجی مہمات بھیجی جاتی تھیں ان میں بھی تبلیغ و دعوت کا پہلو غالب رہتا تھا۔

---

[1] بخاری، کتاب المغازی، باب غزوہ خیبر

کچھ ادارہ کے بارے میں

خدا کا شکر ہے کہ ادارہ تحقیق کی علمی سرگرمیاں جاری ہیں۔ ادھر کئی ایک موضوعات پر لکچرس ہوئے، اہل علم کی اچھی خاصی تعداد نے شرکت کی، تبادلۂ خیال ہوا اور مسائل کو سمجھنے اور سمجھانے کے مواقع ملے۔ اس کی تفصیل آئندہ کسی شمارہ میں پیش کی جا سکے گی۔

ادارہ میں تصنیفی تربیت کے پروگرام پر عمل ہو رہا ہے۔ اس کی اہمیت سے کوئی بھی ایسا شخص انکار نہیں کر سکتا جس کے ذہن میں دین کی خدمت کا وسیع اور طویل المیعاد تصور ہو۔ اس پروگرام کو آگے بڑھانے اور ترقی دینے کی ضرورت ہے۔ اس پروگرام کے تحت منتخب طلبا کو وظائف بھی دیے جاتے ہیں۔ اس وقت دو جگہیں خالی ہیں۔ اس کا اعلان اسی شمارہ میں کسی دوسری جگہ ہے، جو طلبا دلچسپی رکھتے ہوں وہ ۵ر دسمبر ۸۵ء تک اپنی درخواستیں بھیج سکتے ہیں۔

اس دوران میں راقم الحروف کو کئی ایک مقامات پر جانا پڑا۔ ۱۵ر۱۶ اگست کو دی اکیڈیمی آف ہسٹری آف انڈیا حیدرآباد کے تحت ایک کانفرنس تھی۔ اس کانفرنس میں شرکت ہوئی اور جدید ہندوستان میں مسلمانوں کے مسائل، کے عنوان سے مقالہ پڑھا۔ اس کے علاوہ حیدرآباد میں بعض اور پروگرام بھی ہوئے، خاص اہل علم کے ایک مجمع سے خطاب کا بھی موقع ملا۔ اس کی روداد اکیڈیمی کے ترجمان راہگذر میں شائع ہو چکی ہے۔ میں نے جو مقالہ پڑھا تھا وہ نظر ثانی کے بعد ماہنامہ 'زندگی نو' دہلی کے ستمبر، اکتوبر ۸۵ء کے شماروں میں شائع ہو چکا ہے۔

تحقیق وتنقید

طبِّ نبویؐ
کی روشنی میں یونانی ادویات کا مطالعہ

ڈاکٹر نعیم احمد خاں

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے پہلے یونانی علوم بشمول طب وادویہ متعصب اہل قلم کے ہاتھوں تقریباً فنا ہو چکے تھے اور قریب ۶۰۰ برس کا زمانہ علمی تاریکی کا زمانہ تھا۔ آنحضرتؐ نے نہ صرف یہ کہ علم کی طرف عام توجہ اور رغبت دلائی بلکہ مختلف علوم کی حوصلہ افزائی فرمائی آپؐ کے ارشادات نے طب کے سلسلہ میں بھی ذہنوں میں ایک حرکت پیدا کی اور اس کی طرف خاص توجہ کی جانے لگی۔ اگرچہ آپ سے منسوب یہ جملہ "العلم علمان، علم الابدان وعلم الادیان" محدثین کے نزدیک ثابت نہیں ہے، لیکن طب کے لیے آپ نے جس اہمیت کے ساتھ اظہار خیال فرمایا اسکی وجہ سے عام طور پر اس جملہ کی نسبت آپ کی طرف سمجھی جاتی ہے۔

اسلام محض عقائد، عبادات اور اخلاقیات ہی کا نام نہیں بلکہ ایک مکمل نظام حیات اور دین فطرت ہے جو حیات انسانی کے جملہ مسائل اور شعبوں میں مکمل رہنمائی فرماتا ہے۔ وہ کسی بھی فطری امر اور انسانی ضرورت کو نظر انداز نہیں کرتا بلکہ اس کے حصول کی راہیں کھولتا ہے۔ قیام صحت طبعی امر ہے۔ زوال صحت، انسانی مزاج اور طبیعت کے منافی ہے۔ لہٰذا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ صرف ازالۂ مرض اور قیام صحت کی تاکید کی ہے، بلکہ اس سلسلے میں طریقۂ علاج اور ادویہ کے تعلق سے رہنمائی بھی کی ہے۔ آنحضرتؐ نے طب کے تعلق سے جو کچھ بیان فرمایا اسے احادیث کے مجموعوں میں مستقل عنوانات کے تحت علیحدہ سے مرتب کیا گیا ہے۔ اس قسم کی احادیث کی تعداد تقریباً ۳۰۰ (تین سو) ہے۔ امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں اس موضوع کے لیے ایک مستقل باب وقف کیا ہے یعنی کتاب الطب، اس میں ۸۵ ذیلی ابواب ہیں۔ ان میں حفظانِ صحت ادویہ، اغذیہ اور معالجہ امراض سے متعلق آپ کا عمل اور آپ کی ہدایات نقل ہوئی ہیں۔

طب نبوی کے عنوان سے مختلف لوگوں نے کتابیں تصنیف کی ہیں۔ ان میں ابونعیم عبداللہ اصفہانی، علامہ ابن القیم الجوزی، شمس الدین محمد بن احمد ابوعبداللہ الذہبی، جلال الدین ابوالفضل عبدالرحمٰن بن ابی بکر السیوطی[1] ابوعباس، علی بن موسیٰ رضا، محمد ابن عمر حکمی، ابوالقاسم حبیب نیشاپوری، ابوعلی عبدالکریم الحموی، علاء الدین کحال اور محمد بن ابی بکر ابن ایوب دمشقی اہم عربی مصنفین ہیں۔ اس موضوع پر عربی میں لکھی جانے والی کتابوں کے علاوہ ترکی میں حمید احمد بن واطی کی ایک کتاب ہے جسے اس نے ترکی کے وزیر کے نام منسوب کیا ہے۔

فارسی میں بھی اس موضوع پر کتابیں لکھی گئی ہے۔ ان میں اکبر ارزانی کی کتاب 'طب نبوی' ایک اہم تصنیف ہے۔ اکبر ارزانی برہان پور کے نامور طبیب تھے انھوں نے طب کے مختلف موضوعات پر تصانیف مرتب کی ہیں۔ فارسی کتابوں میں حکیم غلام امام اکبر آبادی کی معالجات نبوی، معروف بہ مجربات امامی ایک اہم کتاب ہے جس میں احادیث کی روشنی میں ادویہ کے خواص تحریر کیے گئے ہیں۔ اس کی خاص بات یہ ہے کہ خواص ادویہ یونانی کے بجائے خواص ادویہ ہندیہ کو بھی اس میں بیان کیا گیا ہے طب نبوی اور ہندوستانی ادویہ کے تعلق سے اس کی بڑی اہمیت ہے۔

اردو میں اس موضوع خاص پر لکھی جانے والی کتابوں میں محمد اکرام الدین واعظ کی 'الطب النبوی' بہت مقبول ہے جو نول کشور پریس سے شائع ہوئی۔ مولوی محی الدین مدراسی نے دو جلدوں پر مشتمل طب اسلامی لکھی ہے۔

انگریزی میں ڈاکٹر سائرل الگوڈ جو مشہور طبی مورخ ہیں بالخصوص تاریخ طب ایران پر مستند شخصیت ہیں انھوں نے بھی طب نبوی کو موضوع بنایا اور "MEDICINEOF THE PROPHET" لکھی۔

احادیث کے علاوہ خود قرآن میں صحت سے متعلق متعدد احکامات ملتے ہیں مثلاً شراب، خون مردہ اور لحم خنزیر کی ممانعت، اچھی غذا کے استعمال اور کھانے پینے میں اعتدال کی ہدایت کی گئی ہے۔ شہد کے بارے میں فرمایا۔ 'فیہ شفاء للناس' یہ ایسی حقیقت ہے

---

[1] "طب نبوی پر علامہ سیوطی کا ایک مخطوطہ" کے عنوان کے تحت حکیم الطاف احمد اعظمی کا مقالہ سہ ماہی تحقیقات اسلامی کے جنوری۔ مارچ ۸۶ء کے شمارہ میں شائع ہو چکا ہے۔ اس مقالہ میں حکیم صاحب موصوف نے بھی طب نبوی کی تشریح طب یونانی کی روشنی میں کی ہے۔ (جلال الدین)

جس کی ہر نئی تحقیق تصدیق کرتی چلی جارہی ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانۂ مبارک میں اطبا میں حارث بن کلدا، نضر بن حارث کے علاوہ ایک نام ابن ابی رمثہ تمیمی ملتا ہے جس نے آپ کے دونوں شانوں کے درمیان جو مہرِ نبوت تھی، اسے گوشت کا ابھار سمجھ کر علاج کی اجازت چاہی تھی۔

احادیث میں جن ادویہ اور علاجی تدابیر کا بیان ہے ان کی بنیاد زیادہ تر قدیم عربی طب کی معلومات کی ہیں۔ اس طرح احادیث کے طبی ذخیرہ میں ہم آسانی سے قدیم عربی نظامِ طب کی جھلکیاں دیکھ سکتے ہیں ان کی حیثیت تشریعی نہیں ہے بلکہ تجرباتی ہے یہاں ان مفرد ادویہ کا تعارف پیش کیا جارہا ہے جو بکثرت مستعمل ہیں اور جن کا ذکر احادیث میں آیا ہے۔ ان تمام ادویہ کا تذکرہ تمام متقدمین و متاخرین کی مایۂ ناز تصانیف میں بھی موجود ہے۔

۱۔ اترج (ترنج۔ تفاح الفہم۔ لیمون الیہود) Citrus medica

(الفصیلۃ السذابیۃ ۔ RUTACEAE)

یہ مفرح و مقوی قلب، مسکن صفراء، مقوی جگر و معدہ ہے۔ جالینوس (۱۲۹ قبل مسیح) کے مطابق اترج کا پوست خوشبودار مگر دیر ہضم ہوتا ہے اور ہضم غذا میں دوسری گرم و تیز چیزوں کی طرح نفع بخش ثابت ہوتا ہے چنانچہ اس کی تھوڑی سی مقدار معدہ کو طاقت دیتی ہے اور اس کے پانی کو مسہل دواؤں میں ملایا جاتا ہے۔ اس کے پتے ورموں کو سکھاتے اور تحلیل کرتے ہیں۔ دیسقوریدوس (پہلی صدی عیسوی) اور ابن سینا (۱۰۳۷۔۹۸۰ء) نے گندہ دہنی (منہ کی بدبو) کو دور کرنے کے لیے اس کو منہ میں رکھنا مفید لکھا ہے۔ جانوروں کے زہریلے اثرات کو زائل کرتا ہے۔ اس میں CITRIC ACID، CITRUS PECTIN، POTASSIUM CITRATE اور MALICACID خاص کیمیاوی جزء ہیں۔

۲۔ اثمد (حجر الکحل (عربی)، طماوس، سمطاوس (یونانی) Antimony

ارسطو (۳۸۴ قبل مسیح)، جالینوس، دیسقوریدوس اور زکریا رازی (۱۰ویں صدی عیسوی) کے یہاں اثمد کا ذکر تفصیل سے ملتا ہے۔ یہ نرم پرت دار دھات ہے جو SULPHIDE، OXIDE اور خالص شکل میں دستیاب ہوتی ہے۔ مقوی بصر اور حابس نفث الدم ہے۔ آنکھوں

کے نئے اور پرانے زخموں اور ان کی گرمی کو دور کرنے کے لیے سرمہ کی شکل میں استعمال کرتے ہیں۔ یہ چونکہ ہر جگہ کے خون کو روکتا ہے اس لیے دمِ حیض، خون بواسیر اور نکسیر میں بطور ضماد اس کا استعمال مجرب ہے۔

۳۔ اُرز (چاول) Rice — Oryza Sativa

چاول بدن کو فربہ بناتا ہے اس کے افعال و خواص پر جالینوس ڈیسقوریدوس اور رازی نے لکھا ہے کہ یہ قابض ہے اس کا استعمال اسہال اور پیچش میں نفع بخش ہے اس میں CARBOHYDRATE بہت زیادہ ہوتے ہیں۔

۴۔ اہلیلج (ہلیلہ) Terminalia Chebula

(اہلیلجیۃ — COMBRETACEAE)

احادیث میں ہلیلہ کو ستر بیماریوں کی دوا بتایا گیا ہے۔ حجم اور رنگ کے لحاظ سے اس کی ۳ قسمیں ہیں۔ ہلیلہ سیاہ، ہلیلہ زرد، ہلیلہ کابلی۔ یہ مقوی دماغ، مصفی خون، نافع لقوہ، دافع اسہال بالوں کی سیاہی قائم رکھنے میں بھی مستعمل ہے۔ GALLIC ACID اس کا خاص کیمیاوی جز ہے۔

۵۔ بادنجان (قہقب۔ بادنگان۔ بیگن۔ Brinjal)

SOLANAM MELEGENA

ابن بیطار (۱۲۴۸ — ۱۱۹۷ء) نے ابن سینا اور ابن ماسویہ کے حوالے سے لکھا ہے کہ سرکہ میں پکایا ہوا بادنجان طحال و جگر کے سدوں کو کھولتا ہے۔ مدر بول ہے۔ اس کی راکھ کو سرکہ میں گوندھ کر لگانے سے بواسیری مسے ختم ہو جاتے ہیں۔ روغن زیتون میں پکایا ہوا بادنجان اگر طلاءً استعمال کیا جائے تو بواسیری مسوں کے لیے بے حد مفید ہے۔

۶۔ بصل (پیاز۔ Onion)

ALLIUM CEPA (الزنبقیۃ — LILIACEAE)

ریاح اور نفخ شکم کو دور کرتا ہے۔ امراض چشم میں مفید ہے (جالینوس) مدر بول و حیض ہے۔

کان کے امراض اور جلدی امراض میں مفید ہے (دلیسقوریدس) مقوی باہ ہے اور یرقان میں مجرب ہے۔ (ابن سینا)

۷۔ بطیخ (خربوزہ) Citrullus Vulgaris

(القصلیۃ القرعیۃ - CUCURBITACEAE)

اس میں اخلاط غلیظ کو ختم کرنے کی قوت پائی جاتی ہے۔ مدرِّ بول ہے یہ عمدہ غذائیت پیدا کرتا ہے۔ اس کے بیج گردوں کی اصلاح کرتے ہیں (جالینوس) خربوزہ گردے اور ثانے کا تنفینہ کرتا ہے۔ مفتتِ حصاۃ ہے اور اس کے تازہ چھلکے کو بدن پر ملنے سے جھائیں دور ہو جاتی ہے۔ (رازی)

۸۔ بلح (کچی کھجور) Phoenix Dactyliftera

(النخیلۃ - PALMAE)

درخت کھجور کے شگوفوں میں پائے جانے والے گول غنچہ ناشگفتہ کو 'بلح' کہتے ہیں۔ کھجور کے درخت میں 'بلح' کا مقام دراصل وہی ہے جو انگور خام کا اس کی بیل میں ہوتا ہے (ابوحنیفہ) مزمن سیلان الرحم، اسہال اور بواسیر خونی میں مستعمل ہے اس کے لگانے سے زخموں کے شگاف جڑ جاتے ہیں (دلیسقوریدوس) مقوی معدہ وجگر ہے اور ادرار بول کرتا ہے۔ (ابن سینا)

۹۔ بنفسج (بنفشہ) Viola Odoreta

(البنفسجیہ - VIOLACEAE)

آنکھوں کے ورموں میں اس کا ضماد مفید ہوتا ہے (جالینوس) شربت بنفشہ درد گردہ کو دور کرتا ہے اور مدر بول ہے (ابن سینا) دافع سعال ہے اور خشونت حلق کو رفع کرتا ہے۔ مادۂ صفراء کا اخراج بذریعہ اسہال کرتا ہے۔ محلّلِ اورام ہے۔

۱۰۔ بیض (بیضۂ مرغ۔ انڈا) Egg

یہ حیوانی ادویہ ہے۔ کثیر الغذاء اور صالح الکیموس ہے نیم برشت زردی مقوی دل

ودماغ اور جسم ہے۔ جالینوس نے اس کو مَری، معدہ اور آنتوں کی خشونت میں مفید لکھا ہے۔ روغن بیضۂ مرغ بالوں کو تغذیہ دیتا ہے۔ پوست بیضۂ مرغ کی راکھ کا باریک سفوف آنکھوں کی خشک ونرخارش کو رفع کرتا ہے۔

۱۱۔ تمر (خشک کھجور) Phoenix Dectyliifera

(PAMAE — النخلیۃ)

معدہ کی اصلاح کرتا ہے اور قابض ہے (ابن ماسویہ)۔ سینہ پھیپھڑا اور آنتوں کے لیے مفید ہے۔ پشت اور کولہوں کے پرانے دردوں میں مفید ہے۔ مقوی باہ ہے۔ بدن کو فربہ کرتا اور رنگ کو نکھارتا ہے۔ اس میں غذائیت بہت ہوتی ہے۔ فالج اور لقوہ میں اعصاب کو طاقت دیتا ہے (رازی)

۱۲۔ تین (انجیر) Ficus Carica

ایک روایت میں انجیر کو بواسیر اور نقرس میں مفید بتایا گیا ہے۔ انجیر میں نفخ کی قوت زیادہ پائی جاتی ہے۔ مسہل ہے انجیر سخت ورموں کو تحلیل کرتا ہے۔ اس کے لگانے سے سیاہ مسّے اور پھنسیاں ختم ہوجاتی ہیں (جالینوس) پسینہ لاتا ہے۔ پیاس کی شدت کو کم کرتا ہے اور حرارت کو سکون دیتا ہے اس میں غذائیت کافی پائی جاتی ہے گردہ مثانہ اور حلق وپھیپھڑہ کے امراض، صرع وجنون میں مفید ہے (دیسقوریدوس) انجیر طحال وجگر کو جلا بخشتا ہے امراض بلغمی جیسے فالج، لقوہ میں نافع ہے (ابن ماسویہ)

۱۳۔ ثوم (لہسن، سیر (فارسی)) Garlic Allium Sativum

(LILIACEAE — الزنبقیہ)

یہ مدر حیض وبول ہے کدّو دانہ کو خارج کرتا ہے۔ سعال مزمن کو سکون دیتا ہے شہد اور سہاگہ میں ملا کر لگانے سے مہاسے، داد، سر کے مرطوب پھوڑے اور خارش زائل ہوجاتی ہے (دیسقوریدوس) محلّل ریاح واورام ہے موسم سرما میں لہسن سرد اخلاط میں حرارت

پیدا کرتا ہے (جالینوس) امراض بلغمی فالج ۔لقوہ اور عشر میں مفید ہے۔ مقوی اعصاب و باہ ہے۔

۱۴۔ جوز الہند (ناریل) Cocos Nucifera

(النخلیۃ ۔ PALMAE)

ناریل تقویت بدن و تسمین بدن کی غرض سے مستعمل ہے۔ صالح خون پیدا کرتا ہے جنون، مالیخولیا، فالج، استرخاء اور ضعف جگر کے مریضوں کو مفید ہے۔ قاتل کرم شکم ہے۔ شیر ناریل معدہ کی تیزابیت کو دور کرتا ہے۔ ناریل کا تیل بالوں کو بڑھاتا ہے اور ملائم رکھتا ہے۔

۱۵۔ الحبۃ السوداء (کالادانہ۔ شونیز۔ کلونجی۔ مکون اسود) Nigella Sativa

(الشقیقۃ ۔ RANUNCULACEAE)

دیسقوریدوس سے لیکر نجم الغنی تک تمام ماہرین علم الادویہ نے اس کی اہمیت و افادیت پر سیر حاصل گفتگو کی ہے۔ محلل و کاسر ریاح، مدر حیض و مقوی اعصاب ہے۔ درد شکم، نفخ شکم، احتباس حیض، ضعف اعصاب اور فالج جیسے امراض میں مستعمل ہے جسمانی حرارت میں اضافہ کا باعث ہے۔ اس کا کیمیاوی تجزیہ کرنے پر NIG-, NIGELLONE, ELLOINE, FIXED OIL, AMINO ACID, LYSINE اور MUCILAGE پایا گیا۔

۱۶۔ حلبہ (غاریقا۔ اعنون۔ میتی) Trigonella Foenum

(البقلۃ ۔ LEGUMINOSAE)

منضج، محلل، مقوی باہ، منقی صدر و ریہ، مدر بول و حیض ہے۔ سعال بلغمی، خشونت حلق و سینہ۔ اسہال و پیچش، تقطیر البول اور احتباس طمث میں نافع ہے۔ ضعف اشتہاء، معدہ کی کمزوری اور نفخ شکم میں مجرب ہے۔ ورم جگر و طحال میں مفید ہے۔ سر پر لگانے سے یہ بالوں کو اگاتا ہے اس میں FATTY OIL, RESIN AND MUCILAGE, ALBUMIN, CHOLINE اور TRIGONELLINE خاص کیمیاوی جزء ہے۔

۱۷۔ حنا، (مہندی) Lawsonia inermis

(الینخلیۃ ۔ GRAMINAE)

احادیث میں اس کو قرحہ اور دردسر میں مفید بتایا گیا ہے۔ اطبا نے صداع، تصفیہ خون اور امراض جلدیہ میں خاص طور پر مفید لکھا ہے۔ یہ بالوں کو بڑھانے میں معاون ہے۔ اس کا ضماد ورم اور آبلہ کی جلن کو دور کرتا ہے۔ اس کے کیمیاوی اجزا میں HENNOT ANNIC ACID اور RESIN خاص ہیں۔

۱۸۔ حوک (جنگلی تلسی) Ocimum Filametosum

(الشفویۃ — LABIATAE)

اس نبات کے طبی افعال وخواص کا ذکر احادیث میں نہیں ہے۔ یہ مقوی قلب، ملطف منفث اور دافع تعفن ہے۔ اس کا عام استعمال نزلہ زکام، سعال اور اسہال میں ہے خفقان اور ضعف قلب میں اس کے تازہ پتوں کا جوشاندہ مفید ہے اس میں ESSENTIL OIL اور BASIL CAMPHOR قابل ذکر کیمیاوی جزو ہیں۔

۱۹۔ دبّاء (لوکی۔ یقطین) Legenaria Vulgaris

(القرعیۃ ۔ CUCURBITACEAE)

لوکی رسول اکرمؐ کو بے حد مرغوب تھی۔ مگر اس کی طبی افادیت پر روشنی نہیں ڈالی گئی ہے۔ یہ جگر کی حرارت کو زائل کرتی ہے۔ اس کے بیج مدر بول اور مقوی ہوتے ہیں اس کا روغن امراض راس میں مستعمل ہے۔

۲۰۔ رمّان (انار) Punica Granatum

(اللثویۃ — PUNICEAE)

انار کی کئی قسمیں دستیاب ہیں انار شیریں۔ انار مینوشس، انار ترش۔ پوست انار، انار دانہ، پوست بیخ انار دواً مستعمل ہیں۔ یہ مولد خون اور مقوی جگر ہے۔ معدہ وجگر کی حرارت وسوزش

کو دور کرتا ہے۔ پوست انار اسہال اور پیچش میں مفید ہے۔ پوست بیخ انار کا جوشاندہ قاتل دیدان امعاء ہے۔ شربت انار قے اور پیاس کی شدت کو رفع کرتا ہے۔ اس میں کیلشیم، فاسفورس، آئرن اور اجزاء شکریہ ملتے ہیں۔ اس کے علاوہ اس کی چھال میں TANNIN، PUNICO-TANNIC ACID اور PECTIN بھی ہوتے ہیں۔

۲۱۔ ریحان Ocimum Bacilicum

(الشفویۃ۔ LABIATAE)

احادیث میں اس خوشبو دار نبات کی فضیلت موجود ہے۔ لیکن طبی خواص بیان نہیں ہوئے ہیں۔ دیسقوریدوس، ابن طبری، زکریا رازی، علی ابن عباس مجوسی اور ابن سینا نے اپنی تصانیف میں اس کی تفصیلات پیش کی ہیں۔ یہ قابض و حابس ہے اس لیے اسہال وزحیر میں مستعمل ہے۔ صداع، لو (SUN STROKE)، سعال بلغمی، خفقان، ضعف اشتہا، اور منہ کے چھالوں میں مفید ہے۔ کیمیاوی اجزاء میں FIXED OIL، ESSENTIL OIL اور RIBO FLAVIN، THYMINE، PYRIDOXIN، ASCORBIC ACID ہیں۔ سوڈیم، پوٹاشیم، کیلشیم، آئرن، کاپر، زنک، سلفر اور فاسفورس ملتے ہیں۔ شکری اجزاء میں FRUCTOSE، GLUCOSE، SUCROSE اور MALTOSE موجود ہیں۔

۲۲۔ زیتون Olea Europaea

(الزیتونیۃ۔ OLEACEAE)

احادیث میں بطور غذا، اور مالش کی ہدایت کے ساتھ بواسیر میں نافع بتایا گیا ہے۔ روغن زیتون ملین ہے اس لیے دائمی قبض کے لیے بے حد مفید ہے۔ قروح معدہ وامعاء عشری کو نافع ہے۔ مفتت حصاۃ وقاتل کرم ہے۔ اس کو فالج، وجع المفاصل، عرق النساء اور دوسرے اعصابی تکالیف میں بطور مالش استعمال کرتے ہیں۔

۲۳۔ سفرجل (بہی) Cydonia Vulgaris

(الوردیۃ۔ ROSACEAE)

احادیث میں اسے مقوی قلب اور امراض صدر میں مفید بتایا گیا ہے۔ اس کی عموماً دو قسمیں دواً مستعمل ہیں، بہی شیریں اور بہی ترش۔ اس کے بیج 'بہدانہ' کہلاتے ہیں۔ یہ مفرح اور مقوی قلب ہے۔ نزلہ، زکام، خشونت حلق، سوال، اسہال اور پیچش میں بکثرت مستعمل ہے۔ جسم کی عام کمزوری، سوزاک اور پیشاب کی عام تکالیف میں بے حد مفید ہے۔ اس کے بیج میں 'ASCORBIC ACID 'AMYGDALIN 'ALBUMIN 'MUCILAGE 'TARTARIC ACID اجزاء کیمیاوی ہیں۔

۲۴۔ سنا Cassia Angustifolia

(CAESALPINIACEAE)

حضور اکرمؐ نے فرمایا کہ موت کے علاوہ ہر بیماری میں نافع ہے، یہ یونانی طریقہ علاج میں بطور مسہل مستعمل ہے۔ دائمی قبض کو دور کرنے کے لیے سنا سب سے عمدہ دوا ہے۔ مسہل بلغم وصفراء ہونے کی وجہ سے نزلہ اور زکام میں مفید ہے۔ سنا کے کیمیاوی اجزاء میں 'TARTRIC ACID 'CHRYSOPHANIC ACID 'EMODIN 'CATHARTIN اور OXALIC ACID خاص ہیں۔

۲۵۔ سمسم (تل۔ کنجد) Sesamum indicum

(PEDALIACEAE)

تسمین بدن اور تقویت باہ کے لیے دوا اور غذا، دونوں ہی کا کام انجام دیتا ہے۔ کھانسی دمہ، خشونت حلق میں مفید ہے۔ ملین، مدر بول وحیض اور مولد لبن ہے۔ PROTEIDS 22% 'CORBOHYDRATES 18% MUCILAGE-4% اور FIXED OIL 50% پائے جاتے ہیں۔

۲۶۔ صبر (ایلوا) گھیکوار Aloe vera

(LILIACEAE الزنبقیۃ)

احادیث میں آتا ہے کہ صبر میں شفا ہے۔ یہ مدر بول اور مسہل ہے۔ اس کا استعمال

دائمی قبض کو دور کرنے کے لیے کیا جاتا ہے۔ اس کی کم مقدار مقوی معدہ ہے اس میں BARBALION، ISOBARBALION اور BETABARBALION پایا جاتا ہے جس کی وجہ سے قوت اسہال ہوتی ہے۔

۲۷۔ عود ہندی (اگر) Aquilaria Agallocha

(AQUILARIACEA)

رسول کریمؐ نے اسے سات بیماریوں میں مفید بتایا ہے جس میں ذات الجنب بھی ہے۔ یہ اعصاب کی کمزوری کو دور کرنے کے لیے، بھوک میں اضافہ کے لیے اور بلغم کے اخراج کے لیے بکثرت مستعمل ہے۔ وجع المفاصل اور نقرس میں بھی مفید ہے۔

۲۸۔ عنب (انگور) Vitis vinefera

(الکرعیۃ - VITACEAE)

انگور بدن کو فربہ کرتا ہے اور صالح خون پیدا کرتا ہے مصفی خون ہے۔ سوداوی مادّہ کا اخراج کرتا ہے۔ بخار کی حالت میں پیاس کی شدّت کو کم کرتا ہے۔ اس میں دافع التہاب اثرات بھی ملتے ہیں اس کے اندر SUGAR، GUM اور MALIC ACID بطور خاص پائے جاتے ہیں۔

۲۹۔ عدس (مسور) Lenus Esculenta

(البقلیۃ - LEGUMINOSEAE)

یہ مسکن جوش خون، خناق، قلاع اور درد سینہ میں بے حد مفید ہے۔ ورم حار اور نزلہ میں بھی مستعمل ہے یہ نفخ پیدا کرتا ہے اور دیر ہضم ہے۔

۳۰۔ قثّاء (ککڑی) Cucumis Sativus

(القرعیۃ - CUCURBITACEAE)

آنحضرتؐ کی پسندیدہ چیز ہے۔ یہ مسکن حرارت ہے صفراء کو دور کرتی اور پیاس

کی شدّت کو کم کرتی ہے۔ جگر اور معدہ کو تسکین دیتی ہے۔ مدرِّ بول اور مخرجِ سنگ گردہ و مثانہ ہے اس میں FIXED OIL، STARCH، RESIN اور SUGAR کیمیاوی جز ہیں۔

۳۱۔ قسط Costus Arabicus

(الزنجبیلیہ ZINGERBERACEAE)

یہ جلا دینے والا، مصفّیٔ خون اور دافع تعفن ہے ان خصوصیات کی وجہ سے بہت سے خارجی امراض میں مستعمل ہے۔ اس کے ساتھ منفث بلغم، دافع تشنج اور مقوی اعصاب ہے اس لیے داخلی طور پر بھی استعمال ہوتا ہے۔ یہ فالج، لقوہ، ضعف اعصاب اور ضیق النفس میں بے حد مفید ہے۔ اس میں VALARIC ACID اور MAGANESE قابلِ ذکر جز ہیں۔

۳۲۔ قصب السکر (گنّا) Saccharum Officinarum

(النجلیہ ۔ GRAMINAE)

ADIPOSE TISSUE کو غذا فراہم کرتا ہے۔ یہ مدر بول، ملطف اور ملین ہے، یرقان اور صفراوی امراض میں بے حد مفید ہے۔ یہ سعال اور شہقہ میں مستعمل ہے۔ پیاس کی شدت کو کم کرتا اور جسم کو غذائیت دیتا ہے۔ اس میں SACCHARINE MATTER، MUCILAGE FAT اور ALBUMIN پائے جاتے ہیں۔

۳۳۔ کافور Cinnamomum Camphora

(الغاریۃ ۔ LAURACEAE)

یہ محرک اور مسکن ہے۔ دافع تشنج، منفث بلغم۔ کاسر ریاح ہے مقامی مخدّر، محمّر اور دافع تعفن ہے۔ سعال، ذات الریہ، ذات الجنب اور اسہال میں مفید ہے۔ درد عضلات وجع المفاصل اور دوسرے، دردوں میں خارجاً مستعمل ہے۔

۳۴۔ قرع (کدّو) Pavonia Arabica

(الخبازیۃ ۔ MALVACEAE)

یہ مدر بول اور مفتح سدد ہے۔ صفار کی حدت کو کم کرتا ہے۔ یہ خلط صالح کی تولید اور تلئین شکم بھی کرتا ہے۔ گرم مزاجوں کے لیے نافع ہے۔

۳۵۔ کرفس (اجمود) Apium Graveolens

(UMBELLIFERAE ـ الیخمیۃ)

کاسر ریاح، محلل، مدر بول وحیض ہے جگر اور طحال کے سدّوں کو کھولتا ہے اور مفتت حصاۃ ہے۔ بطور مسہل بھی مستعمل ہے۔ تخم کرفس۔ محرک اور مقوی قلب ہے عظم طحال وجگر میں مفید ہے۔ اس کے روغن فراری میں 'D-LIMONENE' 'D-SÈLINENE' SESQUITERPENE ملتے ہیں اس کے روغن فراری میں ANTI-CONUAL SANT اور TRANQUILZING اثرات ہوتے ہیں۔

۳۶۔ لبان (کندر) Boswellia Serrata

(BURSERACEAE)

احادیث میں اس کی خصوصیت یہ بتائی گئی ہے کہ دافع نسیان اور مقوی قلب ہے۔ یہ دافع تعفن، منفث بلغم، مدر بول وحیض، حابس وقابض اور دافع حمّٰی ہے۔ نقرس (RHE-UMATISM) اور اعصابی تکالیف میں نافع ہے۔

۳۷۔ مرزنجوش Majorana Hortensis

(LABIATAE ـ الشفویۃ)

ایک خوشبودار نبات ہے۔ تحلیل اورام، رطوبت کو جذب کرنے اور گردہ مثانہ کی پتھری توڑنے کے لیے مستعمل ہے۔ نزلہ زکام اور تنقیۂ فضلات دماغی میں مفید ہے۔

۳۸۔ نرجس (نرگس) Narcissus Tazitta

محلل، دافع درد سر بلغمی، مقوی باہ اور مسقط جنین ہے۔

۳۹۔ ہندبار (کاسنی) Cichorum Intybus

(المرکبۃ ۔ COMPOSITAE)

اس کے تخم اور بیخ (جڑ) دواءً مستعمل ہیں۔ تخم کاسر ریاح اور صفراء کی حدّت اور سوزش کو کم کرتی ہے۔ یہ صفراء کی افزائش میں اضافہ کرکے ہضم میں مدد کرتی ہیں طحال وجگر کے بڑھ جانے اور استسقا میں بے حد نافع ہے۔ مدر بول ہے۔ بیخ کاسنی مقوی جگر وملطف ہے۔ اس کی خشک جڑ بھون کر COFFEE میں آمیزش وملاوٹ کا کام لیا جاتا ہے اور اسی کو بدل کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔

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) درس 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۔ درخواستیں لازماً ۵ دسمبر ۸۵ء تک پہنچ جانی چاہئیں۔

نوٹ: 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 سیکنڈ کلاس مع سلیپر چارجز کے دیا جائے گا۔

جلال الدین عمری

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

اصحاب صفہ

(تعلیمی اور معاشی جائزہ)

سید جلال الدین عمری

صفہ کی تعریف اور تعیین

صفہ دراصل مسجد نبوی سے متصل اس جگہ کو کہا جاتا ہے، جسے چھپر ڈال کر رہائش کے قابل بنا دیا گیا تھا۔ یہاں وہ غریب اور نادار مسلمان رہتے تھے جن کا مدینہ میں گھر دار نہیں تھا۔ عربی کے مشہور لغت لسان العرب میں صفہ کا ذکر اس طرح کیا گیا ہے:

الصفة هو موضع مظلل كان	صفہ وہ سایہ دار جگہ ہے جہاں مساکین
يأوي اليه المساكين[1]	رہا کرتے تھے۔

علامہ ابن اثیر نے اصحاب صفہ کا تعارف ان الفاظ میں کرایا ہے۔

هم فقراء المهاجرين ومن لم	اس سے مراد مہاجرین میں کے فقرا اور
يكن له منزل يسكنه فكانوا	وہ لوگ ہیں جن کے پاس رہنے کے لیے
يأوون الى موضع مظلل في مسجد	گھر نہیں تھا۔ یہ سب لوگ مسجد نبوی میں ایک
المدينة يسكنونه[2]	سایہ دار جگہ میں سکونت اختیار کرتے تھے۔

ایک حدیث میں حضرت طلحہ بصریؒ جو خود بھی ایک مہاجر تھے، فرماتے ہیں۔

كان الرجل منا اذا قدم المدينة	ہم میں سے کوئی شخص جب مدینہ آتا اور
فكان له بها عريف نزل على	وہاں اس کا کوئی واقف کار ہوتا تو وہ اس کے

---

[1] ابن منظور: لسان العرب، مادہ ص، ف، ف [2] ابن اثیر: النہایہ فی غریب الحدیث ۲/۲۶۷

عریفہ وان لم یکن لہ عریف — ہاں ٹھہرتا اور جس کا کوئی واقف کار نہ ہوتا
نزل الصفۃ[۱] — وہ صفہ میں قیام کرتا۔

یہ صفہ مسجد نبوی کے پچھلے حصہ میں شمال کی طرف تھا۔[۲]

اصحاب صفہ کی تعداد

اصحاب صفہ کی تعداد کی ٹھیک ٹھیک تعیین مشکل ہے[۳] البتہ اتنی بات وثوق کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ صحابہ کی بہت بڑی تعداد نے یہاں علم دین حاصل کیا اور اس میں مہارت پیدا کی۔ اس کا تھوڑا بہت اندازہ بئر معونہ کے حادثہ سے ہوتا ہے۔ حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ بعض قبائل نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تبلیغ کے سلسلہ میں مدد طلب کی[۴]

---

[۱] حاکم، المستدرک: ۳/۱۵ [۲] ابن تیمیہ۔ فتاوی: ۱۱/۳۸ طبع جدید

[۳] امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ اصحاب صفہ کی تعداد ہمیشہ ایک نہیں رہی بلکہ وقتاً فوقتاً بڑھتی گھٹتی رہی ہے۔ کبھی یہ دس یا اس سے بھی کم ہو جاتے تھے، کبھی بیس، تیس اور اس سے بھی زیادہ ہو جاتے تھے، کبھی ان کی تعداد ساٹھ، ستر تک بھی پہونچ جاتی تھی۔ ان کی مجموعی تعداد چار سو بلکہ اس سے بھی زیادہ بتائی گئی ہے۔ بعض لوگوں نے ان سب کے نام جمع کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان میں شیخ ابوعبدالرحمٰن السلمی کی کتاب تاریخ اہل الصفہ نمایاں ہے۔ امام ابن تیمیہ نے شیخ کا اچھے الفاظ میں ذکر کیا ہے لیکن ساتھ ہی یہ بھی لکھا ہے کہ وہ ایک محدث کی حیثیت سے بہت زیادہ قابل اعتماد نہیں ہیں۔ فتاویٰ ابن تیمیہ ۱۱/۴۱-۴۲ طبع جدید ۱۳۹۸ھ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ ابوعبدالرحمٰن السلمی سے پہلے ابوسعید بن الاعرابی نے اصحاب صفہ کے نام جمع کئے تھے موخرالذکر نے اپنی کتاب میں ان ہی کے نہج کو اپنایا اور بعض ناموں کا اضافہ کیا۔ ان کے بعد ابونعیم نے حلیۃ الاولیاء، کے شروع میں ان دونوں کتابوں کو جمع کر دیا ہے۔ فتح الباری ۱۱/۲۲۵۔ نیز ملاحظہ ہو ۱/۳۶۱۔ حاکم نے مستدرک میں ۳۶ اصحاب صفہ کے نام دئے ہیں۔ ان میں حضرت ابوعبیدہؓ، عمار بن یاسرؓ، عبداللہ بن مسعودؓ، بلال بن رباحؓ اور حضرت خباب جیسے اکابر صحابہ بھی ہیں۔ (ملاحظہ ہو۔ المستدرک ۳/۱۸)۔ ابھی حال ہی میں ایک مخطوطہ کسی نامعلوم مصنف کا شائع ہوا ہے۔ اس میں اصحاب صفہ کے ۱۰۸ نام درج ہیں۔ اس مخطوطہ کے محشی نے تین ناموں کا اور اضافہ کیا ہے۔ ملاحظہ ہو۔ نشرۂ جامعۃ السلفیہ بنارس۔ فروری ۱۹۸۶ء۔ ظاہر ہے یہ تعداد بھی اوپر کے اندازہ سے بہت کم ہے۔

[۴] بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان قبائل نے دشمن کے خلاف مدد طلب کی تھی۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو فتح الباری ۷/۲۷۰، ۲۷۱

آپ نے اصحاب صفہ میں سے ستر صحابہ کو جو سب کے سب اپنے وقت میں قاری (قرآن مجید کا علم رکھنے والے) کہلاتے تھے، ان کے ساتھ روانہ فرمایا، لیکن بئر معونہ کے پاس پہونچ کر انھوں نے ان سب کو قتل کر دیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس سے شدید صدمہ پہونچا۔ آپ نے ایک مہینہ تک نماز فجر میں دعا قنوت پڑھی اور ان مجرم قبائل کے لیے بد دعا فرمائی۔[1]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اصحاب صفہ کی تعداد اتنی تھی کہ اس میں سے ستر افراد بھیجے جا سکے۔ پھر اس سے یہ بات بھی نکلتی ہے کہ وہ قرآن مجید کا اتنا علم رکھتے تھے کہ تبلیغ دین کا فریضہ انجام دے سکیں۔

ایک اور روایت سے بھی اندازہ ہوتا ہے کہ اصحاب صفہ کی تعداد کچھ کم نہ تھی۔ یہ بعض اوقات ستر سے بھی زیادہ ہو جاتی تھی۔ حضرت ابوہریرہؓ بیان کرتے ہیں کہ میں نے اصحاب صفہ میں ستر آدمیوں کو اس حال میں دیکھا ہے کہ ان کے پاس تن ڈھکنے کے لیے پورا لباس نہیں تھا۔ (عرب کے رواج کے مطابق دو چادروں میں سے) اوپر کی چادر تو نہیں ہوتی تھی البتہ صرف تہ بند یا ایک کپڑا ہوتا جسے وہ اوپر کر کے اپنی گردن میں باندھ لیتے تھے۔ مختصر ہونے کی وجہ سے وہ ان کی پنڈلیوں کے نصف تک اور ٹخنوں تک پہونچ پاتا تھا یہ لوگ اپنے اس کپڑے کو سمیٹ کر نماز پڑھتے تھے تاکہ بے ستری نہ ہو۔[2]

حضرت ابوہریرہؓ کے انداز بیان سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اصحاب صفہ کی تعداد ستر سے زیادہ تھی۔ انھوں نے جن اصحاب صفہ کا ذکر کیا ہے وہ ان اصحاب صفہ سے الگ ہیں جو بئر معونہ کے حادثہ میں شہید ہوئے تھے۔ اس لیے کہ یہ حادثہ حضرت ابوہریرہؓ کے اسلام لانے سے قبل پیش آیا تھا۔[3]

علم حاصل کرنے کی ترغیب

اصحاب صفہ کو مسجد نبوی سے بالکل متصل قیام کی وجہ سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کو براہ راست سننے اور آپ کی ہدایات سے استفادہ کرنے کے بظاہر دوسروں

---

[1] بخاری، کتاب المغازی، باب غزوۃ الرجیع۔ مسلم، کتاب الامارہ، باب ثبوت الجنۃ للشہید

[2] بخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب نوم الرجال فی المساجد۔ [3] فتح الباری: ۱/۳۶۱

سے زیادہ مواقع حاصل تھے۔ ذیل کے واقعات سے اندازہ ہوتا ہے کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی ان کی تعلیم و تربیت کی طرف خاص توجہ فرماتے تھے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے سامنے علم دین کی اہمیت واضح فرماتے اور اس کے سیکھنے سکھانے کی ترغیب دیتے۔ چنانچہ حضرت عقبہ بن عامرؓ بیان فرماتے ہیں کہ ہم مسجد نبوی کے صفہ میں تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور (قرآن مجید کی ایک ایک آیت سیکھنے کی فضیلت بیان کرتے ہوئے) فرمایا۔ تم میں سے کون یہ چاہتا ہے کہ بطحان یا عقیق (مدینہ سے قریب ہی دو وادیوں کے نام ہیں) جائے اور کسی گناہ یا قطع رحم کا ارتکاب کیے بغیر بڑے بڑے کوہان والی دو اونٹنیاں لے کر آئے۔ ہم نے عرض کیا حضور! یہ تو ہم میں سے ہر شخص چاہے گا۔ آپ نے فرمایا:

افلا یغدو احدکم الی المسجد	ایسا کیوں نہیں ہوتا کہ تم میں سے کوئی شخص
فیعلم او یقرء ایتین من	مسجد جائے وہاں کسی کو تعلیم دے یا اللہ کی
کتاب اللہ خیر لہ من ناقتین	کتاب سے خود دو آیتیں پڑھے، یہ اس
وثلاث خیر لہ من ثلاث واربع	کے حق میں دو اونٹنیوں سے بہتر ہے، تین
خیر لہ من اربع ومن اعدادھن	آیتوں کا پڑھنا تین اونٹنیوں سے اور چار
من الابل[1]	آیتوں کا پڑھنا چار اونٹنیوں سے بلکہ جتنی
	آیتیں وہ پڑھے گا اتنی اونٹنیوں سے بہتر ہے۔

مطلب یہ کہ قرآن مجید کی چند آیتوں کا پڑھنا اور پڑھانا دنیا کی بڑی سے بڑی دولت سے زیادہ گراں بہا اور قیمتی ہے۔

آخرت کی کامیابی کی بشارت

اصحاب صفہ نہایت عسرت اور تنگ دستی کی زندگی گزار رہے تھے۔ آپ انھیں صبر کی تلقین فرماتے اور اجر و ثواب کی خوشخبری سناتے۔ حضرت فضالہ بن عبیدؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز پڑھاتے تو اصحاب صفہ بھوک کی نقاہت کی وجہ سے

---

[1] مسلم، فضائل القرآن، باب فضل قراۃ القرآن فی الصلوٰۃ الخ

گر پڑتے۔ ان کی یہ حالت دیکھ کر بدوی یہ سمجھتے کہ ان پر جنوں کا اثر ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز سے فارغ ہونے کے بعد ان کی طرف متوجہ ہوتے اور فرماتے۔

لو تعلمون ما لکم عند اللہ	اگر تمہیں یہ معلوم ہو جاتا کہ اللہ کے پاس
لاحببتم ان تزدادوا فاقۃ	تمہارے لیے کیسی کچھ نعمتیں ہیں تو چاہتے
وحاجۃ [1]	کہ تمہارا فقر و فاقہ اور بھی بڑھ جائے۔

ایک مرتبہ فرمایا آج اصحاب ثروت آرام اور راحت کی زندگی گزار رہے ہیں اور تم تکلیفیں برداشت کر رہے ہو لیکن قیامت کے روز جنت کی آسائشیں ان کے حصہ میں بہت بعد میں آئیں گی اور تم ان سے پانچ سو سال پہلے جنت میں جاؤ گے۔

حضرت ابوسعید خدریؓ بیان کرتے ہیں کہ میں ضعفاء مہاجرین کی ایک جماعت کے ساتھ بیٹھا ہوا تھا [2] ان کی غربت کا یہ عالم تھا کہ کسی کے پاس پورا تن ڈھانکنے کے لیے کپڑے نہیں تھے۔ بے ستری سے بچنے کے لیے سب ایک دوسرے کے پیچھے بیٹھے ہوئے تھے۔ ایک قاری ہمیں قرآن سنا رہے تھے۔ اتنے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے۔ قاری نے فوراً سکوت اختیار کر لیا۔ آپ نے سلام فرمایا۔ دریافت کیا کہ تم لوگ کیا کر رہے تھے۔ ہم نے عرض کیا۔ یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) یہ ہمارے قاری ہیں جو قرآن سنا رہے تھے اور ہم سن رہے تھے آپ نے ارشاد فرمایا:

الحمد للہ الذی جعل من	اللہ کا شکر ہے اس نے میری امت میں
امتی من امرت ان اصبر نفسی	ایسے افراد پیدا فرمائے کہ مجھے ان کے ساتھ
معھم	جمے رہنے کا حکم دیا۔

اس کے بعد آپ مساوات برتتے ہوئے ہم لوگوں کے درمیان بیٹھ گئے۔ پھر اشارہ سے فرمایا کہ تم لوگ حلقہ بنا لو۔ اس سے سب حضرات آپ کے سامنے ہو گئے۔ میرے خیال میں آپ نے

---

[1] ترمذی، ابواب الزہد، باب ماجاء فی معیشۃ اصحاب النبیؐ مسند احمد ۶/۱۸-۱۹۔

[2] ضعفاء مہاجرین سے مراد بظاہر اصحاب صفہ ہیں۔ اس لیے کہ جیسا کہ اوپر ذکر آیا ان کا مرکز صفہ ہی تھا۔ دوسرے یہ کہ خود ابوسعید خدریؓ گو مدنی تھے لیکن روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی اصحاب صفہ میں شامل تھے۔ امام ذہبی کہتے ہیں یروی ان اباسعید کان من اھل الصفہ۔ تذکرۃ الحفاظ: ۱/۴۱

میرے علاوہ کسی کو پہچانا نہیں۔ آپ نے فرمایا۔

ابشروا یا معشر صعالیك	اے فقرا مہاجرین تمہارے لیے قیامت
المهاجرین بالنور التام یوم	کے دن پورے نور کی بشارت ہے تم
القیامة تدخلون الجنة قبل	دولت مندوں سے آدھا دن پہلے جنت
اغنیاء الناس بنصف یوم و	میں جاؤ گے۔ یہ آدھا دن پانچ سو سال
ذالك خمس مائة سنة[1]	کے برابر ہوگا۔

دنیوی فتح و نصرت کی خوشخبری

کبھی آپ یہ خوش خبری سناتے کہ تکلیف کے یہ دن جلد ہی ختم ہو جائیں گے اور فارس اور روم کی سلطنتیں تمہارے قدموں میں ہوں گی۔ حضرت عرباض بن ساریہؓ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم لوگوں کے پاس صفہ میں تشریف لایا کرتے تھے۔ اس وقت ہم غربت کی وجہ سے مختصر سے لباس میں ہوتے[2] آپ ارشاد فرماتے۔

لو تعلمون ما ذخر لکم ما حزنتم	اگر تمہیں یہ معلوم ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ
علی ما زوی عنکم ولیفتحن	نے تمہارے لیے کیا کچھ چھپا رکھا ہے تو آج
لکم فارس والروم[3]	جن چیزوں سے تم محروم ہو اس پر تمہیں
	غم نہ ہوگا اور وہ وقت ضرور آئے گا جب
	کہ فارس اور روم کے دروازے تمہارے
	لیے کھول دیے جائیں گے۔

اسی نوعیت کا ایک اور واقعہ حضرت طلحہ بصریؓ بیان کرتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم اصحاب صفہ کو روزانہ ایک مد (ایک پیمانہ) کھجوریں دو آدمیوں کے کھانے کے لیے عنایت فرماتے تھے۔ پہننے کے لیے کتان کا بہت ہی موٹا کپڑا عطا فرمایا تھا۔ ایک روز کا واقعہ ہے کہ ہم لوگوں

---

[1] ابوداؤد، کتاب العلم، باب فی القصص۔ [2] حدیث میں 'حوتکیہ' کا لفظ آیا ہے۔ اس کے معنی مختصر لباس کے بھی آتے ہیں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ 'حوتک' نام کے کسی شخص کی طرف یہ کپڑا منسوب ہو (النہایہ فی غریب الحدیث) لیکن اصحاب صفہ کے حالات کے پیش نظر پہلے ہی معنی قرین قیاس معلوم ہوتے ہیں۔ [3] مسند احمد: ۴/ ۱۲۵

کو لے کر آپ نے دن کی کوئی نماز ادا فرمائی۔ جب آپ سلام پھیر کر فارغ ہوئے تو اصحاب صفہ نے دائیں بائیں سے زور سے کہا کہ کھجوروں نے ہمارے پیٹ جلا کر رکھ دیے ہیں۔ (مطلب یہ کہ ان کے مسلسل استعمال کی وجہ سے معدہ میں اس قدر حدت پیدا ہو گئی ہے کہ ناقابل برداشت ہو رہی ہے) یہ (موٹے) کپڑے بھی پھٹ رہے ہیں۔ یہ سن کر آپ منبر پر تشریف لے گئے۔ حمد و ثنا کے بعد خود آپ کو دین کی راہ میں جو تکلیفیں اٹھانی پڑیں ان کا ذکر کیا۔ اسی ذیل میں فرمایا کہ ایک وقت مجھ پر اور میرے ساتھی (غالباً حضرت بلالؓ مراد ہیں) پر وہ بھی گزرا ہے کہ دس سے زیادہ دنوں تک 'اراک'[1] کے پھل کے علاوہ ہمارے پاس کھانے کے لیے کچھ نہ تھا۔ ہم اپنے بھائیوں یعنی انصار کے پاس آئے۔ ان کی زیادہ تر غذا کھجور ہی ہے۔ انھوں نے اسی کے ذریعہ ہماری خدمت کی۔ خدا کی قسم! اگر میں اس حیثیت میں ہوتا کہ تمہیں گوشت اور روٹی کھلا سکوں تو یہی پیٹ بھر کر کھلاتا۔ ایک وقت وہ بھی آئے گا کہ تمہارے سامنے صبح ایک برتن آئے گا اور شام کو دوسرا برتن۔ (یعنی صبح ایک کھانا ہوگا اور شام کو دوسرا کھانا) اصحاب صفہ نے سوال کیا کہ کیا اس وقت ہم بہتر حالت میں ہوں گے یا آج ہم بہتر حالت میں ہیں۔ آپ نے فرمایا آج تم بہتر حالت میں ہو، اس لیے کہ تم ایک دوسرے سے محبت کرتے ہو۔ اس وقت باہم دشمن بن جاؤ گے اور ایک دوسرے کی گردن کاٹو گے۔[2]

اس میں ایک طرف آپ نے دنیا کی فتح و کامرانی کی خوش خبری سنائی اور دوسری طرف اس کے بعد معاشرہ میں جو خطرناک رجحان ابھرے گا اس کا ذکر فرمایا تاکہ اس سے بچنے کی کوشش کی جائے۔

وعظ و تذکیر

اوس بن اوس حذیفہ ثقفیؓ ایک واقعہ کے ذیل میں بیان کرتے ہیں کہ ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں صفہ میں بیٹھے ہوئے تھے اور آپ ہمیں واقعات سنا رہے تھے اور نصیحت فرما رہے تھے۔[3]

---

[1] 'اراک' ایک خاردار درخت کا نام ہے۔ اس کے پتے اونٹ کی غذا کے کام آتے ہیں۔ اس میں انگور کے خوشوں کی طرح پھل آتے ہیں۔ [2] رواہ الحاکم قال الذہبی صحیح۔ المستدرک مع التلخیص ۳/۱۵۔ امام احمد نے یہ روایت مختصراً روایت کی ہے۔ مسند ۳/۴۸۷ [3] مسند احمد ۴/۹۸

علمی سوال وجواب

ان مجلسوں میں، خیال ہوتا ہے کہ دین سے متعلق سوالات بھی ضرور ہوتے ہوں گے اور آپ ان کے جوابات بھی عنایت فرماتے ہوں گے۔ اس کا ثبوت ابن الاسقع کی ایک روایت سے ملتا ہے۔ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مہاجرین کے صفہ میں تشریف لائے۔ ایک شخص نے آپ سے سوال کیا کہ قرآن میں سب سے بڑی (عظمت والی) آیت کون سی ہے؟ آپ نے فرمایا۔ آیت الکرسی[1]

صحابہ کے ذریعہ تعلیم

جو صحابۂ کرام دین کا زیادہ علم رکھتے تھے، معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے بھی بعض افراد اصحاب صفہ کو دین کی تعلیم دیا کرتے تھے۔ چنانچہ اسی نوعیت کا ایک واقعہ حضرت عبادہ بن صامتؓ بیان کرتے ہیں کہ میں اہل صفہ میں سے بعض لوگوں کو قرآن مجید اور کتابت کی تعلیم دیا کرتا تھا۔ ان میں سے ایک نے ایک کمان تحفہ کے طور پر مجھے دی، میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر کیا۔

رجل اهدی الیّ قوسًا ممن	جن لوگوں کو میں کتابت اور قرآن کی تعلیم
کنت اعلمه الکتاب والقرآن	دیا کرتا تھا ان میں سے ایک نے ایک کمان
ولیست بمال فارمی عنها فی	تحفہ میں مجھے دی ہے۔ اس کی کوئی مالی اہمیت
سبیل الله	نہیں ہے۔ لیکن میں اس کے ذریعہ اللہ کے
	راستہ میں تیر اندازی کروں گا۔

یہ سن کر آپ نے فرمایا۔

ان کنت تحب ان تطوق طوقا	اگر تم چاہتے ہو کہ آگ کا طوق تمہاری گردن
من النار فاقبلها[2]	میں ڈال دیا جائے تو اس ہدیہ کو قبول کرلو۔

---

[1] ابوداؤد، کتاب الحروف والقرارات۔ [2] ابوداؤد، کتاب البیوع، باب فی کسب المعلم۔ ابن ماجہ، ابواب التجارات، باب الاجر علی تعلیم القرآن۔ فقہاء کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ قرآن مجید کی تعلیم پر اجرت لی جاسکتی ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہؒ اور بعض دوسرے ائمہ نے اسے ناجائز قرار دیا ہے بعض دوسری روایات کی بنیاد پر امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اس کے جواز کے قائل ہیں۔ اس روایت کی توجیہ یہ کی گئی ہے کہ عبادہ بن صامتؓ =

علم دین کی خاطر تکلیف برداشت کرنا

اصحاب صفہ نے علم دین کی خاطر جو تکلیفیں برداشت کیں اور جس طرح ایک دوسرے کا تعاون کیا اس کا کچھ حال حضرت انسؓ کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے، جس میں انھوں نے صفہ کے ان ستر قارئین کا ذکر کیا ہے جو بئر معونہ کے حادثہ میں شہید ہوئے تھے۔ فرماتے ہیں۔

جاء ناس الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالوا ان ابعث معنا رجالا یعلمون القرآن والسنۃ فبعث الیھم سبعین رجلا من الانصار یقال لھم القراء فیھم خالی حرام یقرؤن القرآن ویتدارسون باللیل یتعلمون وکانوا بالنھار یجیئون بالماء فیضعونہ فی المسجد ویحتطبون فیبیعونہ ویشترون بہ الطعام لاھل الصفۃ وللفقراء [1]

کچھ لوگ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور درخواست کی کہ آپ کچھ ایسے افراد کو جو قرآن وسنت کی تعلیم دیں، ہمارے ساتھ بھیجیں۔ آپ نے انصار میں سے ستر آدمیوں کو جنھیں (قرآن کے عالم ہونے کی وجہ سے) قاری کہا جاتا تھا، ان کے ساتھ بھیجا۔ ان ہی میں میرے ماموں حرام بھی تھے۔ ان کا حال یہ تھا کہ رات میں قرآن پڑھتے، ایک دوسرے کو سناتے (مذاکرہ کرتے) اور سیکھتے تھے اور دن میں باہر سے مسجد میں پانی لاکر رکھتے، لکڑیاں کاٹ کر لاتے اور جو آمدنی ہوتی اس سے اہل صفہ اور فقراء کے لیے کھانا خرید کر لاتے۔

= کو ہدیہ قبول کرنے سے غالباً اس لیے منع کیا گیا کہ ان کے پیش نظر اس کا معاوضہ نہیں تھا بلکہ وہ صرف اجر وثواب کی نیت سے یہ خدمت انجام دے رہے تھے۔ لیکن اگر پہلے سے معاوضہ طے ہوجاتا تو اس کے لینے میں کوئی حرج نہیں تھا۔

بعض حضرات کے نزدیک اگر کسی جگہ قرآن مجید کی تعلیم دینے والا کوئی موجود نہ ہو تو قرآن جاننے والے پر اس کی تعلیم فرض ہوجائے گی۔ اس صورت میں اس کے لیے اجرت کا لینا صحیح نہیں ہے لیکن اگر تعلیم کا نظم موجود ہو اور تعلیم دینا اس پر فرض نہ ہو تو وہ اجرت لے سکتا ہے۔ ملاحظہ ہو خطابی، معالم السنن: ۳/۹۹-۱۰۰۔ فقہاء احناف میں متاخرین نے یہ محسوس کرکے کہ اگر اجرت نہ دی جائے تو قرآن مجید کی تعلیم ہی متاثر ہوجائے گی، اس کے جواز کا فتوی دیا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھی جائے۔ ابن عابدین: ردالمحتار علی الدر المختار: ۵/۴۶-۴۸

[1] مسلم۔ کتاب الامارۃ، باب ثبوت الجنۃ للشہید

معاشی نظم

امت کے مہمان

اصحاب صفہ کا کوئی خاص ذریعہ معاش نہ تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود ان کی معاش کا نظم فرماتے تھے اور دوسروں کو اس کی طرف توجہ دلاتے تھے۔ اس طرح کہا جاسکتا ہے کہ اصحاب صفہ کی معاش کی ذمہ داری اسلامی ریاست پر تھی یا سادہ لفظوں میں پوری امت کے مہمان تھے۔ حضرت ابوہریرہؓ ان کے تعارف میں فرماتے ہیں۔

اهل الصفة اضياف الاسلام لا يأوون على اهل ولا مال و لا على احد اذا اتته الصدقة بعث بها اليهم واذا اتته هدية ارسل اليهم واصاب منها واشركهم فيها[1]

اہل صفہ (اہل) اسلام کے مہمان تھے[2] نہ تو ان کا گھر تھا نہ ان کے پاس مال تھا اور نہ وہ کسی کے گھر ہی ٹھہرے ہوئے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کہیں سے کوئی صدقہ آتا تو ان کے پاس بھیج دیتے تھے (خود تناول نہ فرماتے) لیکن اگر ہدیہ پیش ہوتا تو ان کے پاس بھیجتے، خود بھی تناول فرماتے اور ان کو بھی اس میں شریک فرمالیتے۔

رسول اللہ کی خاص توجہ

حضرت ابوہریرہؓ نے ایک طویل واقعہ بیان کیا ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ عسرت اور تنگی کے باوجود، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اصحاب صفہ کا کس قدر خیال فرماتے تھے۔ یہ واقعہ آپ کا ایک نمایاں معجزہ بھی ہے۔ فرماتے ہیں۔ خدا کی قسم حالت یہ تھی کہ میں بھوک کی وجہ سے زمین پر گر پڑتا اور پیٹ پر پتھر باندھ لیا کرتا تھا۔ ایک روز میں بھوک سے پریشان ہو کر لوگوں کی گزرگاہ میں بیٹھ گیا۔ حضرت ابوبکرؓ ادھر سے تشریف لائے تو میں نے ان سے ایک آیت کا

---

[1] ترمذی کے الفاظ زیادہ واضح ہیں۔ کان اهل الصفة اضياف اهل الاسلام۔ ابواب القیامہ ۲/۷۱

[2] بخاری کتاب الرقاق، باب کیف کان عیش النبی الخ۔ ترمذی حوالہ سابق۔

مطلب پوچھا۔ اس سے میرا مقصد صرف یہ تھا کہ انھیں میری حالت کا اندازہ ہو جائے اور وہ مجھے اپنے ساتھ گھر لے جا کر کچھ کھلا پلا دیں۔ لیکن انھوں نے میری اصل ضرورت محسوس نہیں کی اور روانہ ہو گئے۔ میں وہیں بیٹھا رہا۔ جب حضرت عمرؓ کا وہاں سے گزر ہوا تو میں نے ان سے بھی اسی مقصد کے تحت آیت کا مطلب دریافت کیا۔ انھیں بھی میری ضرورت کا احساس نہیں ہو سکا اور وہ آگے بڑھ گئے۔ (بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ آیت کا مفہوم بیان کر کے یہ حضرات خاموش ہو گئے) لیکن جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے دیکھا تو فوراً محسوس فرما لیا کہ میں بھوک سے پریشان ہوں۔ فرمایا۔ ابوہریرہ میرے ساتھ چلو۔ میں چل پڑا آپ گھر کے اندر تشریف لے گئے اور اجازت لے کر میں بھی داخل ہوا۔ آپ نے دیکھا کہ دودھ کا ایک پیالہ رکھا ہوا ہے۔ دریافت فرمایا یہ کہاں سے آیا ہے؟ گھر والوں نے جواب دیا فلاں صاحب یا صاحبہ نے آپ کی خدمت میں ہدیہ بھیجا ہے۔ آپ نے مجھ سے فرمایا۔ ابوہریرہؓ جاؤ، اصحابِ صفہ کو بلا لاؤ۔ یہ بات اُس وقت مجھے اچھی نہیں لگی۔ میں نے سوچا کہ اس تھوڑے سے دودھ کا اصحاب صفہ کے درمیان کیا ہوگا؟ اس وقت تو مجھے اس کی زیادہ ضرورت ہے۔ بہرحال آپ کے حکم کی تعمیل میں اصحاب صفہ کو میں بلا لایا۔ جب سب لوگ آ گئے اور اپنی اپنی جگہ بیٹھ گئے تو آپ نے مجھ سے فرمایا کہ دودھ ان کو پیش کرو۔ میں ان میں سے ایک ایک کو یہ پیالہ دیتا جاتا تھا اور وہ پوری طرح سیراب ہو کر پیالہ میرے حوالے کر دیتا تھا۔ جب سب لوگ پی چکے تو پیالہ میں نے آپ کی خدمت میں پیش کیا۔ پیالہ ہاتھ میں لے کر آپ مسکرائے اور فرمایا۔ اب ہم اور تم دو باقی رہ گئے ہیں۔ بیٹھو اور پیو۔ میں نے بھی اسی میں سے پیا۔ آپ نے فرمایا اور پیو، میں نے اور پیا۔ آپ یہی فرماتے رہے اور پیو۔ میں نے عرض کیا۔ اب تو بالکل گنجائش نہیں ہے۔ آپ نے پیالہ ہاتھ میں لیا اور جو دودھ بچا تھا وہ پی لیا۔[1]

حضرت ابوہریرہؓ غالباً اصحاب صفہ ہی کا ذکر فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ وہ لوگ — ایک روایت میں ہے کہ ان کی تعداد ساٹھ تھی — بھوکے تھے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں ایک ایک کھجور عنایت فرمائی۔[2]

---

[1] بخاری کتاب الرقاق، باب کیف کان عیش النبیؐ الخ ترمذی، ابواب صفۃ القیامہ ۲/۷۱

[2] ترمذی، ابواب صفۃ القیامہ، ۲/۷۰ - ابن ماجہ، ابواب الزہد، باب معیشۃ اصحاب النبیؐ۔

انصار مدینہ کو ہدایت

بعض اوقات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انصار مدینہ کو حکم فرماتے تھے کہ وہ ان کی میزبانی کریں اور انھیں کھانا کھلائیں۔ حضرت ابوہریرہؓ بیان کرتے ہیں کہ رات ہوتی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انصار میں سے ایک ایک کے ساتھ اصحاب صفہ میں سے دو ایک کو روانہ فرما دیتے تاکہ وہ اپنے ساتھ انھیں کھانا کھلائیں اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گھر پر جو موجود ہوتا طلب فرماتے اور جو اصحاب صفہ رہ جاتے ان کے ساتھ وہی کھانا تناول فرماتے [1]

مدینہ کی خاص پیداوار کھجور تھی۔ یہ اہل مدینہ کی ایک عام غذا بھی تھی۔ انصار حسب حیثیت کھجور کے خوشے لاکر مسجد نبوی میں لٹکا دیا کرتے تھے۔ یہ اصحاب صفہ کے کام آتے۔ روایت میں آتا ہے۔

کان اھل الصفة لیس لھم	اہل صفہ کے لیے کھانا نہیں ہوتا تھا۔ ان
طعام فکان احدھم اذا جاع	میں سے جب کسی کو بھوک لگتی تو وہ اسی
الی القنو فضربه بعصاه فسقط	خوشہ کے پاس آتا اور اپنی چھڑی سے مار کر
البسر والتمر فیاکل	جو کچی اور پکی کھجوریں گرتیں وہ کھا لیتا۔

بعض لوگ جنھیں اس طرح کے امور خیر سے زیادہ دل چسپی نہیں تھی ان سے بے احتیاطی بھی ہو جاتی تھی۔ وہ خراب قسم کی کھجوریں لاکر ٹانک دیا کرتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں نصیحت فرمائی۔

یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَنْفِقُوْا	اے لوگو جو ایمان لائے ہو، جو مال تم نے کمائے ہیں
مِنْ طَیِّبٰتِ مَا کَسَبْتُمْ وَمِمَّآ	اور جو کچھ ہم نے زمین میں سے تمہارے لیے نکالا ہے اس
اَخْرَجْنَا لَکُمْ مِّنَ الْاَرْضِ	میں سے بہتر حصہ راہ خدا میں خرچ کرو۔ ایسا نہ ہو کہ
وَلَا تَیَمَّمُوا الْخَبِیْثَ مِنْهُ	اس کی راہ میں دینے کے لیے بری سے بری چیز
تُنْفِقُوْنَ وَلَسْتُمْ بِاٰخِذِیْهِ	چھانٹنے کی کوشش کرنے لگو حالانکہ وہی چیز اگر کوئی
اِلَّآ اَنْ تُغْمِضُوْا فِیْهِ وَاعْلَمُوْٓا	تمہیں دے تو تم ہرگز اسے لینا گوارا نہ کرو الا یہ کہ
اَنَّ اللّٰهَ غَنِیٌّ حَمِیْدٌ (بقرہ: ۲۶۷)	اس کو قبول کرنے میں تم اغماض برت جاؤ تمہیں
	جان لینا چاہیے کہ اللہ بے نیاز ہے اور بہترین
	صفات سے متصف ہے۔

---

[1] حافظ ابن حجر نے اس مفہوم کی کئی ایک روایتیں نقل کی ہیں۔ فتح الباری ۱۱/۲۲۵

[2] ترمذی، کتاب التفسیر، سورۂ بقرہ

مہاجرین کا تعاون

مہاجرین بھی اپنی طاقت کی حد تک اصحاب صفہ کی خدمت کیا کرتے تھے۔ حضرت جعفر بن ابی طالبؓ کو مساکین سے بڑی ہمدردی تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انھیں 'ابوالمساکین' فرماتے تھے۔ وہ اصحاب صفہ کا بہت خیال رکھتے تھے۔ حضرت ابوہریرہؓ بیان کرتے ہیں کہ میں بھوک پیاس کی تکلیف برداشت کرکے بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فیض صحبت حاصل کرتا تھا۔ بھوک کی وجہ سے کبھی زمین سے چپک کر پڑ جاتا تھا۔ کسی سے کسی آیت کا مطلب اس خیال سے دریافت کرتا کہ وہ میرا مقصد بھانپ جائے اور مجھے ساتھ لے جاکر کھانا کھلائے۔ حضرت جعفر بن ابی طالبؓ سے جب اس قسم کا سوال کرتا تو وہ پہلے مجھے اپنے ساتھ لے جاتے اور اپنی بیوی سے کہتے۔ اسماء! کچھ ہمیں کھلاؤ۔ اس کے بعد وہ آیت کا مطلب بھی بیان کرتے۔ بعض اوقات وہ ہم لوگوں کو اپنے ساتھ گھر لے جاتے، وہاں کچھ نہ ہوتا تو گھی کی خالی کپی توڑ کر سامنے رکھ دیتے۔ اسی کو ہم چاٹ لیا کرتے تھے۔[1]

اس سلسلہ میں حضرت ابوبکرؓ کا ایک بہت ہی موثر واقعہ بخاری وغیرہ میں آتا ہے۔ اس سے اس نظم پر بھی روشنی پڑتی ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اصحاب صفہ کے سلسلہ میں فرمایا تھا۔ حضرت عبدالرحمٰن بن ابوبکرؓ فرماتے ہیں۔

ان اصحاب الصفة كانوا اناسا	اصحاب صفہ فقرا تھے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم
فقراء وان النبي صلى الله عليه	نے فرمایا جس کے ہاں دو آدمیوں کا کھانا
وسلم قال من كان عنده	ہو وہ تیسرے کو ان میں سے لے جائے اور
طعام اثنين فليذهب بثالث	چار آدمیوں کا کھانا ہو تو پانچواں یا چھٹا ان
وان اربع فخامس اوسادس	میں سے لے جائے۔

اس ہدایت پر عمل کرتے ہوئے ہمارے والد ابوبکر اپنے ساتھ تین آدمیوں کو گھر لے آئے اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دس افراد کو اپنے ہم راہ لے گئے۔ حضرت ابوبکر نماز عشاء سے فارغ ہونے کے بعد گھر یہ تاکید کرکے کہ مہمانوں کو کھانا کھلا دیا جائے، کسی ضرورت سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں تشریف لے گئے۔ کافی تاخیر سے ان کی واپسی ہوئی۔

---

[1] بخاری و ترمذی۔ ابواب المناقب۔ باب مناقب جعفر بن ابی طالب

انھوں نے دیکھا کہ مہمانوں نے کھانا نہیں کھایا ہے تو گھر والوں پر برہم ہونے لگے۔ حضرت عبدالرحمٰنؓ تو ڈر سے ایک کونہ میں چھپ گئے لیکن بیوی نے بتایا کہ مہمانوں نے آپ کے بغیر کھانا کھانے سے انکار کر دیا ہے۔ اس پر حضرت ابوبکرؓ نے براہ راست ان سے کھانا کھا لینے کی درخواست کی لیکن انھوں نے اس وقت بھی یہی کہا کہ ہم آپ ہی کے ساتھ کھائیں گے۔ حضرت ابوبکرؓ (غصہ کی حالت میں تھے) قسم کھا کر کہا میں اس وقت نہیں کھاؤں گا۔ لیکن مہمانوں کا اصرار بڑھا تو قسم کا کفارہ ادا کیا اور کھانے میں شریک ہو گئے۔ کھانے میں اللہ تعالیٰ نے اتنی برکت عطا فرمائی کہ مہمانوں کے کھانے کے بعد بھی جوں کا توں بچا رہا بلکہ پہلے سے بھی زیادہ ہو گیا۔ صبح یہ کھانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بھیجا گیا تو بہت سے لوگوں کو کھلایا گیا۔[1]

اس سے ایک بات یہ بھی معلوم ہوتی ہے کہ دو ایک اصحاب صفہ کو اپنے ساتھ لے جا کر کھانا کھلانے کی ہدایت انصار اور مہاجرین میں سب ہی صاحب حیثیت افراد کو تھی۔

ریاست کی آمدنی میں اصحاب صفہ کا حق

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جو مال غنیمت وغیرہ جمع ہوتا تھا اس میں آپ اصحاب صفہ کی ضروریات کو مقدم رکھتے تھے۔ مشہور واقعہ ہے کہ حضرت علیؓ اور حضرت فاطمہؓ آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ حضرت علیؓ نے عرض کیا کہ گھر کے لیے پانی بھرتے بھرتے سینہ میں درد ہو جاتا ہے۔ حضرت فاطمہؓ نے عرض کیا کہ چکی چلانے سے ہاتھ میں چھالے پڑ گئے ہیں۔ اس وقت قیدی آئے ہیں۔ خدمت کے لیے ان میں سے ایک غلام عنایت فرمایا جائے۔ آپ نے جواب دیا۔

واللہ لا اعطیکما واحرم اھل الصفۃ تطوی بطونھم لا اجد ما انفق علیھم ولکنّی ابیعھم وانفق علیھم اثمانھم	قسم خدا کی یہ نہیں ہو سکتا کہ میں تمہیں خادم فراہم کر دوں اور اصحاب صفہ کو جن کے پیٹ فاقہ سے پچکے پڑے ہیں، محروم کر دوں میں غلاموں کو فروخت کر کے ان کی قیمت اصحاب صفہ پر خرچ کروں گا۔

---

[1] بخاری، کتاب مواقیت الصلوٰۃ، باب الصبر مع الاہل والضیف

پھر آپ ان کے گھر تشریف لے گئے اور انھیں سوتے وقت تسبیح پڑھنے کا حکم دیا۔ فرمایا یہ تسبیح تمہارے لیے غلام سے بہتر ہے۔ (یہی تسبیح، تسبیح فاطمہ کے نام سے مشہور رہے)[۱]

عام صدقات وخیرات

عام صحابہ بھی صدقات وخیرات میں اصحاب صفہ کا خیال رکھتے تھے۔ اس کا ثبوت اس واقعہ سے ملتا ہے کہ حضرت حسنؓ کی پیدائش کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان کے سر کے بال اتروا کر اس کے وزن کی چاندی صدقہ کردی جائے۔ چنانچہ یہ رقم اصحاب صفہ پر خرچ کی گئی۔ حضرت امام حسینؓ کی پیدائش پر بھی اس پر عمل ہوا۔[۲]

معاشی حالت بتدریج بہتر ہوتی چلی گئی

مسجد نبوی کے اس صفہ میں غریب اور نادار صحابہ قیام فرماتے تھے۔ ان کا قیام حسب حالات مختصر یا طویل ہوتا تھا۔ لیکن غالباً ان میں سے کسی کا بھی وہاں مستقل قیام نہیں رہا۔ امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ مدینہ میں جو مہاجر آتے ان میں غریب بھی ہوتے اور دولت مند بھی، بیوی بچوں والے بھی ہوتے اور بے شادی شدہ بھی۔ ان میں سے جس کسی کو رہائش کی سہولت نہ ہوتی وہ یہاں قیام کرتا تھا۔ سارے اہل صفہ ایک ہی وقت میں یہاں جمع نہیں ہو گئے تھے۔ ان میں سے جس کی شادی ہوجاتی وہ بیوی کے ساتھ دوسری جگہ رہتا، یا جسے مکان کی سہولت حاصل ہوجاتی وہ وہاں منتقل ہوجاتا۔ اس طرح ان کی آمد و رفت جاری رہتی تھی۔ کبھی تعداد بڑھ جاتی اور کبھی گھٹ جاتی۔[۳]

اسی طرح ان میں سے بعض تبلیغی مقاصد کے لیے بھیجے گئے، بعض نے جہاد میں شرکت

---

[۱] مسند احمد: ۱/۱۰۶-۱۰۷۔ امام بخاری نے بھی تھوڑے سے فرق کے ساتھ یہ روایت نقل کی ہے البتہ اصحاب صفہ کا ذکر ترجمۂ باب میں کیا ہے۔ کتاب فرض الخمس: باب الدلیل علی ان الخمس لنوائب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والمساکین وایثار النبیؐ اھل الصفۃ والارامل حین سالتہ فاطمۃ وشکت الیہ الطحن والرحیٰ ان یخدمہا من السبی فوکلہا الی اللہ۔ [۲] مسند احمد ۶/۳۹۰-۳۹۱ [۳] فتاوی ابن تیمیہ طبع جدید ۱۱/۴۱

کی اور بعض نے حکومت کے مناصب اور ذمہ داریاں سنبھالیں۔ اسلامی ریاست کے استحکام کے ساتھ ان کی معاشی حالت بھی بہتر ہوتی چلی گئی۔ حضرت ابوہریرہؓ جو اصحاب صفہ میں بہت نمایاں ہیں اور جنھوں نے ان کے زیادہ تر حالات بھی بیان کیے ہیں، بعد کے دور میں نسبتاً خوش حال زندگی گزار رہے تھے۔ ایک مرتبہ کتان کا زنگین جوڑا پہنے چادر کے ایک کنارے سے ناک صاف کر رہے تھے انھیں اپنا پرانا زمانہ یاد آگیا اور ساتھیوں سے اس کا ذکر کیا۔[1]

اسلامی ریاست کے استحکام کے بعد اصحاب صفہ کی معاشی حالت میں جو فرق رونما ہوا اس کا جائزہ خود ایک مستقل موضوع ہے۔ اس پر الگ سے تحقیق کی ضرورت ہے۔

---

[1] بخاری، کتاب الاعتصام، باب ماذکر النبیؐ وحض علی اتفاق اھل العلم الخ ترمذی ابواب الزہد، باب ماجاء فی معیشۃ اصحاب النبیؐ۔

وقت کے اہم ترین موضوع پر ادارہ تحقیق کی نئی پیشکش

مسلمان عورت کے حقوق

اور ان پر اعتراضات کا جائزہ

مصنف: مولانا سید جلال الدین عمری

جس کے مباحث کا اندازہ اس کے عنوانات ہی سے کیا جاسکتا ہے۔

• آزادیٔ نسواں کا مغربی تصور • مسلمان عورت کے حقوق — اعتراضات کا جائزہ — ۱۔ مرد کی حکومت ۲۔ حجاب کی بندشیں۔ ۳۔ عورت کا معاشی مسئلہ۔ ۴۔ مہر کی نوعیت اور اس کے احکام۔ ۵۔ تعدد ازدواج۔ ۶۔ طلاق کا مسئلہ۔ ۷۔ مطلقہ کا نفقہ۔ ۸۔ خلع کی نوعیت۔ ۹۔ عورت کا حق وراثت۔ ۱۰۔ عورت کا قصاص۔ ۱۱۔ عورت کی دیت۔ ۱۲۔ عورت کی شہادت۔ ۱۳۔ عورت اور سیاسی قیادت۔

اعتراضات کا مدلل اور سکت جواب معلوم کرنے کے لیے اس کتاب کا مطالعہ ضروری ہے۔

صفحات ۲۰۰ قیمت ۲۰ روپے لائبریری ایڈیشن ۳۵ روپے۔

ملنے کے پتے ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱
مرکزی مکتبہ اسلامی۔ بازار چتلی قبر۔ دہلی ۶

عہد وسطیٰ کے ہندوستانی علماء کی فقہی و اجتہادی خدمات

ڈاکٹر ظفر الاسلام

فقہ اسلامی کے تاریخی ارتقاء کے سلسلہ میں ایک معروف خیال یہ ہے کہ مذاہب اربعہ کی تشکیل کے بعد اس کی اجتہادی روح سرد پڑ گئی، اس دور کے بعد فقہاء اسلام کی ساری توجہات ان اصول وضوابط کی تشریح وترجمانی میں صرف ہوئیں جو ائمہ فقہ کے وضع کردہ تھے اور مزید یہ کہ فقہ کے میدان میں ان کی سرگرمیاں قدیم فقہی مباحث کی ترتیب وتدوین یا ان کی تلخیص وترجمانی تک محدود رہیں اور فقہ کے بنیادی مآخذ کی مدد سے نئے مسائل کے استنباط پر توجہ نہ دی گئی۔ یہ تاثر بلا استثناء ہندوستان میں مسلم عہد حکومت کی بابت بھی ظاہر کیا جاتا ہے اور بار بار اس خیال کا اعادہ کیا جاتا ہے کہ اس عہد میں فقہ اسلامی کے رواج کے باوجود معاصر علماء کی فقہی خدمات اجتہادی فکر کی عکاس نہ تھیں۔ اس کے علاوہ اس عہد کی فقہی تالیفات کی ایک بہت بڑی خامی یہ ظاہر کی جاتی ہے کہ ان میں عبادات، معاملات اور عائلی قوانین پر تو تفصیل سے بحث ملتی ہے لیکن سیاسی وانتظامی امور سے متعلق مباحث خال خال ہی نظر آتے ہیں۔ مزید براں عہد وسطیٰ میں فقہ اسلامی کے جمود پر ایک دلیل اس سے بھی فراہم کی جاتی ہے کہ قاضیوں کے فیصلے براہ راست قرآن وسنت سے ماخوذ ہونے کے بجائے قدیم کتابوں کے مباحث پر مبنی ہوتے تھے۔ درحقیقت اس خیال یا تاثر کی صحت وعدم صحت کا اندازہ صحیح معنوں میں اسی وقت ہوگا جب متعلقہ دور کی فقہی کتابوں کا گہرا تجزیاتی مطالعہ کیا جائے، معاصر علماء کے بحث و مباحثہ کے موضوعات پر نظر ڈالی جائے اور سیاسی وسماجی مسائل پر علماء وارباب حکومت کے مابین تبادلۂ خیالات کی تفصیلات کا جائزہ لیا جائے۔ ذیل میں بالخصوص تیرھویں اور

چودھویں صدی عیسوی کے ہندوستان کی فقہی واجتہادی سرگرمیوں پر روشنی ڈالنے کی ایک حقیر سی کوشش کی گئی ہے۔

سب سے پہلے یہ وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں فقہی موضوعات ومباحث سے ایک عام دلچسپی پائی جاتی تھی۔ علماء وفضلاء کے علاوہ سلاطین وامراء کو بھی فقہ سے خاص لگاؤ تھا[۱] اور اس عہد میں فقہ وفقہی علوم کو اس قدر رواج ملا کہ مدارس و علمی مجالس اور تالیفی وتصنیفی میدان ہر جگہ فقہ ایک پسندیدہ موضوع قرار پایا فقہ اسلامی سے یہ دلچسپی اس وقت اور اہمیت ومعنویت اختیار کر لیتی ہے جب ہمیں معاصر مآخذ سے اس کے واضح ثبوت فراہم ہوتے ہیں کہ عوام وخواص دونوں فقہ اسلامی کی روشنی میں متعدد ایسے مسائل کے حل کے خواہاں تھے جو خالصۃً ہندوستانی ماحول یا نئے حالات کے پیدا کردہ تھے۔ دوسرے یہ بات بھی سامنے آتی ہے کہ علماء کی مجلسوں اور فقہی کتابوں میں اس نوع کے مسائل زیر بحث آتے تھے۔ یہ مسائل مذہبی وسماجی اور سیاسی وانتظامی مختلف نوعیت کے حامل ہوتے تھے جیسا کہ ذیل کی تفصیلات سے واضح ہوگا۔

پہلی نوع کے مسائل میں ایک اہم ومختلف فیہ مسئلہ جو عہد سلطنت کے پہلے مجموعہ فتاویٰ (فتاوی غیاثیہ مولفہ داؤد بن یوسف الخطیب الحنفی) میں مذکور ہے غیر عربی زبان بالخصوص فارسی میں قراءت کا ہے۔ مولف فتاویٰ نے اس مسئلہ پر فقہاء حنفیہ کے اختلاف کو ظاہر کرتے ہوئے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اگر امام اعظمؒ کے ایک قول کے مطابق فارسی میں قراءت جائز ہے تو پھر فارسی کے علاوہ دوسری زبانوں مثلاً ترکی، ہندوستانی وروی میں قراءت میں کیا حرج ہے[۲] یہاں یہ واضح رہے کہ عربی میں قراءت کی اہلیت کے باوجود فارسی میں قراءت امام اعظم کے نزدیک جائز ہے جبکہ صاحبین اس کے عدم جواز کے قائل ہیں۔ فقہ حنفی میں صاحبین کا قول ہی مفتی بہ ہے اور ایک روایت کے مطابق خود امام اعظمؒ نے اپنے قول سے رجوع کر لیا تھا[۳] فارسی میں قراءت کے مسئلہ کو واضح کرنے کے علاوہ مولف نے نکاح، طلاق اور مہر کی معافی میں اس زبان کے استعمال کی شرعی حیثیت سے بحث کی ہے اور فقہاء کی مختلف رایوں کو ذکر کرتے ہوئے اپنی ترجیحی رائے اس کے جواز کے حق میں پیش کی ہے[۴] مولف کی رائے سے اتفاق یا اختلاف کرنا ایک الگ بحث ہے مذکورہ مسائل میں ان کی دلچسپی اس عہد میں فارسی کے عام رواج کی روشنی میں سمجھی جا سکتی ہے۔ نماز ہی کے ذیل میں

ایک دوسرا عصری مسئلہ جو فتاوای فیروز شاہی میں زیر بحث آیا ہے صلوٰۃ المسافر سے تعلق رکھتا ہے۔ اس میں ایک استفتاء کے تحت یہ دریافت کیا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے اصل وطن سے منتقل ہوکر دہلی میں مع اہل وعیال سکونت اختیار کرے اور پھر بعد میں کبھی اپنے وطن کا قصد کرے تو وہ وہاں مسافر کی نماز ادا کرے گا یا مقیم کی۔ فتوی کی رو سے وہ مسافر کے احکام کا پابند ہوگا۔[۹۳] اس مسئلہ کی معنویت اس وقت بخوبی واضح ہوتی ہے جب یہ ملحوظ خاطر رکھا جائے کہ دارالسلطنت اور مسلم تہذیب وتمدن کے مرکز ہونے کی وجہ سے دہلی کو ایک خاص اہمیت حاصل تھی۔ وسط ایشیا کے علاوہ خود ہندوستان کے دیگر علاقوں سے منتقل ہوکر وہاں سکونت اختیار کرنے والوں کی کمی نہ تھی۔[۹۴] بہرحال یہ مسئلہ اس اعتبار سے بھی اہم ہے کہ اس میں وطن ثانی کو وطن اصلی کی حیثیت دی گئی ہے اور اسی اعتبار سے شرعی حکم کی وضاحت کی گئی ہے۔

روزہ کے ضمن میں رویت ہلال کا مسئلہ ہمیشہ اہمیت ودلچسپی کا حامل رہا ہے اور اس میں بھی خاص طور سے یہ جزئیہ اکثر موضوع بحث رہا ہے کہ ایک مقام کی رویت دوسرے مقام کے لیے نافذ العمل ہوگی کہ نہیں۔ اس سے متعلق فتاوای فیروز شاہی کا یہ استفتاء قابل ذکر ہے کہ دولت آباد و دہلی میں رمضان کی تاریخوں میں اختلاف کی صورت میں دولت آباد کے لوگوں کی شہادت دہلی کے لوگوں کے لیے اثرانداز ہوگی کہ نہیں۔ صاحب فتاوی کی رائے میں اگر دولت آباد میں چاند دیکھنے والے خود گواہی دیں تو وہ قابل قبول ہوگی اور اس کے مطابق دہلی میں روزے کے دنوں کا شمار ہوگا۔[۹۵] اس مسئلہ کی فقہی اہمیت کے علاوہ اُس دور میں اس کی معنویت دلی و دولت آباد کے درمیان آمد ورفت کا سلسلہ جاری ہونے اور دونوں مقام کے لوگوں میں روابط کی استواری سے ظاہر ہوتی ہے جو تغلق سلاطین بالخصوص محمد بن تغلق (۱۳۲۵ - ۱۳۵۱ء) کی دین تھی۔ حج کے وجوب کی ایک معروف شرط راستہ کا امن وامان ہے جس کا ذکر فقہ کی تمام کتابوں میں ملتا ہے۔ منگولوں کی تباہ کاری اور تاتاریوں کے فتنہ کے نتیجہ میں حج کے سفر میں جو خطرات پیدا ہوئے وہ فقہاء ہند کی بھی بحث کا موضوع بنے۔ تیرھویں صدی عیسوی میں مرتب کیے گئے فتاوای غیاثیہ میں علماء بلخ کے حوالہ سے یہ خیال ظاہر کیا گیا ہے کہ مذکورہ خطرات کی موجودگی میں حج کی فرضیت باقی نہیں رہی۔ اس لیے کہ راستہ کا خوف وخطر اس فرض کے ساقط ہونے میں اسی طرح نظرانداز ہوتا ہے جس طرح نادِراہ اور سواری

کا مہیا نہ ہونا۔[۵] یہاں یہ ذکر نامناسب نہ ہوگا کہ ایک دوسرے ہندوستانی فتاویٰ میں جو چودھویں صدی عیسوی کے آخر میں مرتب کیا گیا امام کرخیؒ (متوفی ۹۵۲ھ) کے حوالہ سے یہ فتویٰ نقل کیا گیا ہے کہ قراطہ کی شورش اور ہنگامہ آرائی کی وجہ سے سفر غیر مامون ہوگیا ہے اس لیے اس کا وجوب باقی نہیں رہا اور مولف فتاویٰ نے آخر میں چوتھی صدی ہجری کے بعض علماء کی رائے بھی پیش کی ہے کہ اس دور میں جبکہ خروج اور لوٹ مار کا دور دورہ ہے خراسان اور بغداد وغیرہ کے لوگوں پر حج کی فرضیت ساقط ہوگئی ہے۔[۶] حج ہی کے باب میں صاحب فتاویٰ غیاثیہ کا یہ خیال کچھ کم اہم نہیں ہے کہ حج مبرور یا نفلی حج سے افضل صدقہ کرنا ہے اور اجر و ثواب کے اعتبار سے بھی یہ بڑھا ہوا ہے۔[۷] فتاویٰ ابراہیم شاہی (مولفہ احمد بن محمد نظام گیلانی متوفی ۱۲۹۹ھ) میں بھی حج کے بیان میں اس نکتہ پر خاص زور دیا گیا ہے۔[۸] یہ مسئلہ آج بھی اس صورت حال میں قابل توجہ ہے کہ بہت سے اصحاب ثروت حضرات جن میں کچھ علماء و بزرگان کرام بھی شامل ہیں حج مبرور کی تعداد میں مستقل اضافہ کرتے رہتے ہیں۔ حالانکہ وہ اس رقم سے بہت سی رفاہی خدمات انجام دے سکتے ہیں۔

فتاویٰ فیروز شاہی میں زکوٰۃ و صدقات کے ضمن میں بھی بعض ایسے مسائل کی وضاحت کی گئی ہے جو اس کے زمانۂ تالیف سے مناسبت رکھتے تھے، معادن و رکاز پر عاید ہونے والے خمس کا مسئلہ زکوٰۃ کے تحت آتا ہے۔ مذکورہ فتاویٰ میں ایک استفتاء اس طرح ہے کہ اگر کوئی شخص بیابان میں چاندی کا ایسا دفینہ پاتا ہے جس پر ہندوؤں کے مذہبی نشانات ظاہر ہیں تو کیا شریعت کی رو سے دفینہ پانے والے پر خمس واجب ہوگا؟ فتویٰ کی رو سے خمس کی ادائیگی اس پر واجب ہوگی اور باقی ماندہ اسی کا حصہ ہوگا۔[۹] یہ استفتاء ظاہر ہے ہندوستان کے ان قدیم سکوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے کیا گیا ہوگا جن پر دیوی و دیوتاؤں کی شبیہ ہوتی تھی۔[۱۰] عہد وسطیٰ میں سلاطین و ملوک کی جانب سے عطایا یا جاگیر کی صورت میں انعام و نوازش کا عام رواج تھا۔ زکوٰۃ و صدقات ہی کے ضمن میں فتاویٰ فیروز شاہی کی یہ وضاحت قابل غور ہے کہ ان لوگوں کے لیے جو شرعی طور پر صدقہ کے مستحق نہیں ہیں افضل یہ ہے کہ وہ عطیۂ سلطانی قبول نہ کریں اس لیے کہ یہ صدقہ کے مشابہ ہے اور ان کے لیے یہ حلال نہیں ہے۔[۱۱] اس حکم کو جملہ سلطانی عطایا پر منطبق کرنا صحیح نہ ہوگا اس لیے کہ یہ ضروری نہیں تھا کہ سلطان کا ہر عطیہ زکوٰۃ یا صدقات کی مد سے ہو۔ حکومت کی آمدنی کے عام ذرائع بھی اس مقصد کے لیے استعمال کیے جاتے تھے۔ اسی

طرح صدقہ فطر کے باب میں ذمی ملازمین کی جانب سے صدقۂ فطر کی ادائیگی اور ذمی فقراء کو اس صدقہ کے مستحقین میں شمار کیے جانے کے مسائل واضح طور پر ہندوؤں کے سیاق میں زیر بحث آئے ہیں جیسا کہ متعلقہ سوالات وجوابات کی نوعیت سے بھی مترشح ہوتا ہے[۱۵]۔

ہندوستان میں مسلم حکومت کے قیام کے بعد متعدد ایسے سماجی و معاشرتی مسائل ابھر کر سامنے آئے جو سیاسی وانتظامی حیثیت سے اہم ہونے کے علاوہ فقہی دلچسپی کے بھی حامل تھے۔ انھیں میں سے ایک مسئلہ ہندوؤں کی شرعی حیثیت اور اس بنیاد پر ان سے تعلقات کی نوعیت متعین کرنا تھا یہ ایک معروف مسئلہ تھا جو سلاطین کے دربار، علمی مجالس اور فقہی تالیفات ہر جگہ موضوع بحث بنا اور اس پر علماء کی مختلف رائیں ظاہر ہوئیں۔ یہ مسئلہ سب سے پہلے سندھ میں محمد بن قاسم کی حکومت قایم ہونے کے بعد سامنے آیا۔ والی عراق حجاج بن یوسف کی ہدایت کی روشنی میں فاتح سندھ نے انھیں اہل ذمہ قرار دیا اور ان کو وہ تمام رعایتیں دیں جو شریعت کی رو سے اہل کتاب کو حاصل ہوتی ہیں[۱۶]۔ معاصر مآخذ سے ظاہر ہوتا ہے کہ حجاج بن یوسف اس نوع کی ہدایت جاری کرنے سے پہلے علماء وقت سے رای ومشورہ ضرور حاصل کرتا تھا۔ قرین قیاس یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں بھی ان کی رائے لی گئی اور غالباً ہندوؤں کو "شبہ اہل کتاب" تصور کرتے ہوئے ذمیوں کے زمرہ میں داخل کیا گیا۔ یہ مسئلہ دوبارہ دہلی سلطنت کے وجود میں آنے کے بعد موضوع بحث بنا علماء کا ایک طبقہ ان کی مذکورہ حیثیت کو تسلیم کرنے کے حق میں تھا جبکہ دوسرا (شافعی مسلک کی اتباع میں) انھیں ذمیوں کے حقوق دینے کے خلاف تھا عہد التمش (۱۲۱۱ - ۱۲۳۶ء) کے ایک مشہور عالم سید نورالدین مبارک غزنوی موخرالذکر خیال کے حامی تھے[۱۷] اور معاصر مورخ ضیاء الدین برنی کے بیان کے مطابق اس خیال کو سرکاری طور پر تسلیم کرانے کے لیے علماء کا ایک وفد سلطان التمش کے دربار میں حاضر ہوا تھا[۱۸]۔ یہ عین ممکن ہے کہ سید نورالدین مبارک بھی اس میں شریک رہے ہوں۔ بہرحال التمش اور ان کے جانشین فکری وعملی طور پر جمہور علماء کے مسلک کے پیرو رہے جیسا کہ معاصر مآخذ سے واضح طور پر ثابت ہوتا ہے[۱۹]۔ اس مسئلہ پر متعدد بار غور وفکر اور رائے کے اختلاف سے بجا طور پر یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ عہد وسطیٰ کے ہندوستانی فقہاء کسی مسئلہ پر متقدمین کی رایوں کو من وعن قبول کرنے کے بجائے بار بار بحث ومباحثہ کرتے اور اپنے نتائج فکر کو برملا ظاہر کرتے۔

یہاں ہندوؤں کی شرعی حیثیت پر بحث کی مناسبت سے جزیہ سے متعلق بعض مسائل کا بیان بھی ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اس ضمن میں خاص طور سے تین امور پر فقہاء ہند کے خیالات

قابل توجہ ہیں: (الف) برہمنوں کی استثنائی حیثیت کا خاتمہ، (ب) مالی اعتبار سے ذمیوں کی طبقاتی تقسیم کا معیار اور (ج) شرح جزیہ کی تعیین۔ گرچہ یہ صراحت کہیں نہیں ملتی کہ کس دور میں برہمن جزیہ سے مستثنیٰ قرار دیے گئے لیکن فیروز شاہ کے زمانہ میں (۱۳۵۱ - ۱۳۸۸ء) اس مسئلہ پر مباحثہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ فیصلہ اس سے پہلے کبھی کیا گیا تھا اور غالباً اس بنیاد پر کہ وہ مذہبی پیشواؤں کے طبقہ سے تعلق رکھتے تھے اور معابد کے خدام میں شامل تھے۔ فیروز شاہ نے اس مسئلہ پر تبادلہ خیال کے لیے علماء و مشائخ کی ایک مجلس منعقد کی جس نے متفقہ طور پر یہ رائے پیش کی کہ شرعی قوانین کی رو سے برہمن اس رعایت کے مستحق نہیں ہیں اس لیے ان پر جزیہ عاید کیا جانا چاہئے[۲۰] گرچہ اس مسئلہ پر بحث کی تفصیلات نہیں ملتیں، لیکن بظاہر علماء کے فیصلہ کی بنیاد یہ معلوم ہوتی ہے کہ برہمن اپنی سیاسی و سماجی مصروفیات اور معاشرتی حالات کے اعتبار سے خالص مذہبی طبقہ میں شمار کیے جانے کے اہل نہیں ہیں اور انھیں معابد کے ایسے خدام میں شامل نہیں کیا جاسکتا ہے جن کا گذر بسر خیرات و نذرانہ پر ہوتا ہو۔ مسائل جزیہ کی ایک مشہور شق یہ ہے کہ اس کی مقدار متعین کرنے کے لیے اہل ذمہ کو تین طبقات (امیر، متوسط، ادنیٰ) میں منقسم کیا جائے گا۔ فتاوای غیاثیہ کے مصنف نے اس جزئیہ پر بحث کرتے ہوئے نہایت حقیقت پسندانہ رای ظاہر کی ہے اور وہ یہ کہ مذکورہ طبقات کی تقسیم کا معیار ہر زمانہ اور ہر مقام کے لیے یکساں نہیں قرار دیا جاسکتا، اس لیے کہ زمان و مکاں کے اختلاف سے عوام کے معیار زندگی میں بھی فرق رونما ہوتا ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ جن وسائل کے ساتھ ایک جگہ ایک شخص کو امیر قرار دیا جائے، دوسرے مقام پر بھی اتنی آمدنی والا شخص امیروں کے طبقہ میں شامل کیا جاسکے[۲۱] جہاں تک شرح جزیہ کا تعلق ہے اس سلسلہ میں علماء کے مشورے سے فیروز شاہ کا یہ اقدام یقیناً اس کی وسیع المشربی یا حنفی مسلک کی اتباع میں عدم شدت پسندی کا غماز تھا کہ اس نے برہمنوں کی درخواست پر مقدار جزیہ میں تخفیف کی اور بغیر کسی طبقاتی تقسیم کے یکساں طور پر فی نفر دس تنکہ مقرر کیا[۲۲]۔ یہاں یہ واضح رہے کہ حنفی مسلک کے مطابق ذمیوں کو ان کی آمدنی کے اعتبار سے مذکورہ تین طبقات میں تقسیم کرکے ہر ایک طبقہ کے لوگوں کے لیے جزیہ کی الگ شرح مقرر کی جاتی ہے۔ اس کے برعکس شافعی و مالکی فقہاء کے نزدیک مقدار جزیہ کی تعیین امام یا سلطان کی صوابدید پر منحصر ہے اس کے لیے ذمیوں کی طبقاتی تقسیم ضروری نہیں[۲۳]۔

عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں سماجی تعلقات اور دوسری قوموں سے معاملات کے ان مسائل کے علاوہ بعض رسوم و رواج پر بھی فقہی نقطۂ نظر سے اظہار خیال کیا گیا جو اس

وقت کی سماجی زندگی کا جزبن گئے تھے۔ مثال کے طور پر اس زمانہ میں بیماری سے نجات اور آفت ومصیبت سے حفاظت کے لیے تعویذ وگنڈے کا استعمال عوام وخواص میں بکثرت موجود تھا۔ صوفیا، ومشائخ اسے خدمت خلق کا ذریعہ تصور کرتے تھے اور لوگ اس کے حصول کے لیے ان سے رجوع کرتے تھے۔ فتاوای فیروزشاہی میں تعویذ کے استعمال یا تعویذ نویسی کی شرعی حیثیت پر براہِ راست اظہارِ خیال کے بجائے اس عمل کو پیشہ ورانہ طور پر اختیار کرنے کو زیرِ بحث لایا گیا ہے۔ صاحبِ فتاویٰ نے ہر اس مال کو حرام قرار دیا ہے جو تعویذ کے عوض حاصل کیا جائے[۲۴] اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ معاصر علماء کے نزدیک تعویذ نویسی میں فی نفسہ کوئی شرعی قباحت نہیں تھی۔ بیکاری وگداگری جیسی سماجی خرابیاں ہر دور میں کسی نہ کسی صورت میں موجود رہی ہیں۔ عہدِ وسطیٰ کا ہندوستان بھی ان سے بری نہیں تھا۔ اس وقت کی حکومتوں نے اپنے انداز میں ان خرابیوں کو دور کرنے کی کوشش بھی کی۔ محمد بن تغلق کے بارے میں آتا ہے کہ وہ گداگری کو بے حد ناپسند کرتا تھا۔ اس نے نہ صرف یہ کہ اسے ممنوع قرار دیا بلکہ اس کے سدِّباب کی خاطر دہلی میں ہزاروں محتاجوں اور مفلسوں کے لیے سرکاری خزانہ سے روزینے بھی جاری کیے[۲۵] دوسری جانب فیروزشاہ نے اس خرابی کو دور کرنے کے لیے کم از کم دہلی کے تمام بے روزگار لوگوں کی فہرست تیار کرائی اور ہر ایک کی صلاحیت واستعداد کے مطابق اسے کام میں مصروف کرنے کی کوشش کی[۲۶] فتاوای فیروزشاہی میں صراحتہً گداگری کو قابلِ مذمت ٹھہرایا گیا ہے اور اس مال کو خبیث قرار دیا گیا ہے جو سوال وگریہ کے ذریعہ حاصل کیا جائے[۲۷]۔ تصوف کی راہ سے جو بدعات ومحدثات وجود میں آئیں ان میں بزرگوں کی قبروں کا مزارات میں تبدیل ہوجانا عرس کا اہتمام اور کثیر تعداد میں مردوں اور عورتوں کا وہاں جانا شامل تھا۔ یہ بہت سی اخلاقی برائیوں اور سماجی خرابیوں کے پھیلنے کا ذریعہ بن رہی تھیں۔ ان کے سدباب کے لیے سلطان فیروزشاہ نے مزارات پر عورتوں کی حاضری ممنوع قرار دی[۲۸] اس امکان کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ اس اقدام میں علماء کا مشورہ بھی شامل رہا ہو۔ ساسانی روایات اور شاہانہ زندگی کے زیرِ اثر سلاطین وامراء کی زندگی میں جو چیزیں داخل ہوئیں بالتصویر اشیاء کا استعمال بھی ان کا ایک حصہ تھا۔ خیمے کے دروازے ہوں یا پردے، کھانے پینے کے برتن ہوں یا شاہی خلعتیں ہر جگہ جاندار اشیاء کی تصویریں موجود ہوتی تھیں۔ سلاطین کے حرم خانوں کی دیواروں پر بھی تصویریں منقش ہوتی تھیں۔ اس مسئلہ پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے مولف فتاوای فیروزشاہی نے شریعت کے اس عام موقف پر خاص زور دیا ہے کہ ان چیزوں کا استعمال صحیح نہیں ہے جن پر جاندار اشیاء کی تصویریں بنی ہوئی ہوں لیکن ان چیزوں کے استعمال میں کوئی

حرج نہیں ہے جن پر بیل بوٹے اور پھول پتیوں سے زیبائش کی گئی ہو۔[۲۹] اسی طرح دربار شاہی کی ایک قبیح رسم زمین بوسی یا پابوسی تھی جو بادشاہ سے ملاقات کے آداب میں شامل تھی، معاصر فقہی تالیفات میں براہِ راست اس رسم پر کوئی اظہار خیال نہیں ملتا۔ البتہ بادشاہ کے سامنے سجدہ ریز ہونے کا مسئلہ صراحۃً زیر بحث آیا ہے اور اس پر اس انداز میں رائے زنی کی گئی ہے کہ اگر کسی سے یہ کہا جائے کہ وہ بادشاہ کے سامنے سجدہ ریز ہو ورنہ اسے قتل کر دیا جائے گا تو اس کے لیے افضل یہ ہے کہ وہ سجدہ نہ کرے اس لیے کہ یہ عمل کفر ہے۔[۳۰] اسی سے رسم زمین بوسی کے تحت معاصر فقہا کے نقطۂ نظر کو سمجھا جا سکتا ہے جو سجدہ ریزی سے مشابہت رکھتی تھی۔

سماجی و معاشرتی زندگی کی طرح اقتصادی و معاشی میدان میں بھی وقت کے تقاضے سے بہت سے ایسے مسائل ابھر کر سامنے آئے جو علماء و فقہاء کی دلچسپی کا باعث بنے۔ اس کی وضاحت کے لیے چند مثالیں پیش کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اسلام میں تجارت کی جو مختلف شکلیں رائج ہیں ان میں ایک معروف و پسندیدہ شکل مضاربت کہلاتی ہے اس کے تحت تجارت میں دو فرد کی شرکت اس نوعیت سے ہوتی ہے کہ ایک اپنا سرمایہ لگاتا ہے اور دوسرا اپنی محنت و جد و جہد صرف کرتا ہے اور دونوں نفع میں ایک متعین شرح کے مطابق شریک ہوتے ہیں۔ فقہ کی کتابوں میں اس پر تفصیلات کی کمی نہیں لیکن اس وقت کی ہندوستانی کتابوں میں اس بحث کا خصوصی پہلو یہ ہے کہ ان میں ہندوستان کے متعدد شہروں کے حوالے سے اس طریقۂ تجارت سے متعلق مختلف جزئی مسائل کی وضاحت کی گئی ہے اور لین دین کے بعض مقامی اصولوں کو پیش نظر رکھ کر بھی اس کی عملی صورتوں پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ مثال کے طور پر فتاوای فیروز شاہی میں ایک استفتار کے تحت یہ سوال دریافت کیا گیا ہے کہ کیا مضارب (یا شریک تجارت) کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ سفتجہ یا ہنڈی کے ذریعہ کسی سے لین دین کا معاملہ کرے؟ مولف کے جواب کے مطابق رب المال (یا صاحب سرمایہ) کی صریح اجازت کے بغیر وہ ایسا نہیں کر سکتا۔[۳۱] یہ بات بخوبی معلوم ہے کہ تجارتی لین دین میں ہنڈی کا استعمال ہندوستان میں قدیم دور سے رائج تھا اور مسلم عہد حکومت میں بھی اس کا چلن باقی رہا جیسا کہ مذکورہ استفتار خود اس پر دلالت کرتا ہے یہاں یہ ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ ہنڈی کے اس ضمنی حوالہ کے علاوہ اسی مجموعہ میں اس کی شرعی حیثیت بھی واضح کی گئی ہے۔ مولف کی رائے میں اس کا استعمال بلا کراہت جائز ہے۔[۳۲] جبکہ دوسری متعدد فقہی تالیفات میں اسے مکروہ قرار دیا گیا ہے۔[۳۳]

حکومت کے ذریعہ ضروری اشیاء کی قیمت کا تعین (تسعیر) معاشی نظام کے ان اہم مسائل میں سے ہے جو قدیم و جدید ہر دور میں فقہاء کی بحث کا موضوع بنے۔ عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں یہ مسئلہ اس وقت

عام دلچسپی کا باعث بنا جب سلطان علاء الدین خلجی (۱۲۹۶ — ۱۳۱۶ء) نے معاشی اصلاحات کے تحت مارکٹ کنٹرول کا نظام نافذ کیا جو کافی حد تک اشیاء ضروریہ کی قیمتوں کی تعیین و تحدید پر مبنی تھا[۳۳] گرچہ معاصر علماء کی جانب سے سلطان کے اس اقدام پر کسی رائے زنی یا فقہی تبصرہ کا ثبوت فراہم نہیں ہو سکا لیکن اس نظام کے اثر سے جو ارزانی و خوشحالی ظاہر ہوئی اس کا اعتراف درباری مورخین کے علاوہ علماء و مشائخ کے یہاں بھی ملتا ہے[۳۴] اس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ علماء وقت اس اقدام کو خلاف شرع نہیں سمجھتے تھے۔ بہر حال فیروز شاہ کے زمانہ میں حکومت کی جانب سے قیمتوں کی تعیین کا مسئلہ علماء کی ایک مجلس میں زیر بحث آیا۔ کچھ لوگوں نے اس کے جواز کے حق میں رائے پیش کی جبکہ بعض نے اسے ناجائز قرار دیا۔ عام خیال یہ ابھر کر سامنے آیا کہ ضرورت کے تحت اور عوام کے مفاد میں اس میں کوئی شرعی قباحت نہیں ہے[۳۵] اس مسئلہ میں فتاوای فیروز شاہی کا موقف ایک استفتاء کے جواب سے ظاہر ہوتا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ حکومت کی جانب سے اشیاء کی قیمتوں کے تعین میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن اگر کسی شئی کی متعینہ قیمت اس کی قیمتِ خرید سے کم ہے تو یہ جائز نہ ہوگا[۳۶] یہاں یہ صراحت بھی مناسب معلوم ہوتی ہے کہ فقہ حنفی کی رو سے حکومت کی جانب سے قیمت کا تعین جائز نہیں ہے لیکن مالکی فقہاء قیمتوں میں غیر معمولی اضافہ کی صورت میں اور بحرانی حالات کے وقت حکومت کو اس کا مجاز تصور کرتے ہیں[۳۷]

اسلام کے ان معاشی مسائل میں جن کا تعلق حکومت کے اختیارات سے بھی جڑا ہوا ہے ایک معروف مسئلہ یہ ہے کہ کیا امام وقت یا سلطان اس بات کا مجاز ہے کہ وہ شریعت کے متعینہ محاصل کے علاوہ نئے محاصل عاید کرے۔ اس مسئلہ پر مشہور فقہاء کرام کے مباحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر بیت المال کے معروف وسائل حکومت کی بنیادی ذمہ داریوں کی انجام دہی اور اجتماعی ضروریات کی تکمیل کے لیے ناکافی ہوں تو حکومت اپنے اصحاب ثروت شہریوں سے مزید مال حاصل کرنے یا عوام پر بقدر استطاعت نیا محصول عاید کرنے کی مجاز ہوگی[۳۸] عہد وسطیٰ میں یہ مسئلہ ہندوستانی علماء کے یہاں بھی موضوع بحث بنا اور دلچسپ بات یہ ہے کہ اپنے طرز استدلال اور نتائج فکر میں یہ علماء اپنے پیش رووں سے کچھ مختلف نہ تھے[۳۹] یہ مسئلہ اس وقت فقہاء ہند کے سامنے آیا جب فیروز شاہ نے سرکاری مصارف کے ذریعہ تعمیر کی جانے والی نہروں کے ذریعہ آبپاشی پر محصول عاید کرنا چاہا۔ سلطان نے اس سلسلہ میں علماء و قضاۃ سے مشورہ طلب کیا۔ انھوں نے یہ رائے ظاہر کی کہ نہروں کی کھدائی میں مال صرف کرنے والا آبپاشی کی سہولت اٹھانے والوں سے محصول وصول کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔ اسی کی روشنی میں سلطان

نے "حق شرب" کے نام سے ایک نیا محصول عاید کیا[۱۱۱] گرچہ قدیم فقہا نے اجتماعی ضروریات کے ضمن میں کفالت عامہ کا اہتمام، جہاد کی تیاری اور قیدیوں کی رہائی کا ذکر کیا ہے لیکن بعد کے علماء و مفکرین کی رائے کے مطابق ان "ضروریات" کا دائرہ بجا طور پر عوام کی فلاح و بہبود اور ملک کی معاشی تعمیر و ترقی کے کاموں تک وسیع کیا جا سکتا ہے[۱۱۲]۔ یہ عین ممکن ہے کہ نئے محصول کے حق میں فیصلہ کرتے وقت عہد فیروز شاہی کے علماء کے پیش نظر یہی دلائل رہے ہوں گرچہ مآخذ اس سلسلہ میں خاموش ہیں۔ معاشی مسائل کے ضمن میں عام دلچسپی کا ایک مسئلہ یہ زیر بحث آیا ہے کہ آیا کوئی شخص کسی کام یا خدمت کے عوض بیت المال سے پیشگی اجرت لے سکتا ہے کہ نہیں۔ فتاوای غیاثیہ کے مولف نے اس پر روشنی ڈالتے ہوئے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ پیشگی اجرت کا تعلق اصلاً امام یا سلطان سے ہے وہ اگر دینا چاہے تو اسے اس کا حق حاصل ہے، لیکن افضلیت اسی میں ہے کہ پیشگی اجرت قبول نہ کی جائے اس لیے کہ لینے والے شخص کو قطعی طور پر اس کا علم نہیں ہے کہ وہ اجرت واجب ہونے تک زندہ رہے گا کہ نہیں[۱۱۳] مولف فتاویٰ کی یہ رائے یقیناً حقیقت پسندی پر مبنی ہے۔ ایک اور مسئلہ جو اصلاً نکاح کے باب سے تعلق رکھتا ہے لیکن مالی لین دین کی مناسبت سے اسے یہاں ذکر کرنا بے موقع نہ ہوگا۔ اور وہ یہ ہے کہ اگر کسی کے نکاح کے وقت مہر کا تعین کسی ملک یا مقام کے سکۂ رائج الوقت کے مطابق ہوا اور بعد میں اس کا چلن بند ہو گیا تو شوہر پر اس کی ادائیگی اس سکہ کی اس روز کی قیمت (VALUE) کے مطابق واجب ہوگی جس روز وہ بند ہوا تھا[۱۱۴]۔

عہد وسطیٰ کے فقہی لٹریچر کے بارے میں ایک غلط تاثر یہ بھی قایم ہے کہ وہ سیاسی و انتظامی مسائل سے بحث نہیں کرتا اور اس کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ اُس وقت کے مسلم حکمراں ان مسائل میں شریعت سے رہنمائی حاصل کرنے کے بجائے اپنی ہی وضع کردہ اصول و قوانین کو بروئے کار لاتے تھے۔ واقعہ یہ ہے کہ اس زمانے کی فقہی کتابوں کا مطالعہ کیا جائے تو شاید ہی کوئی کتاب سیاست و حکومت کے مسائل سے خالی ملے گی۔ یہ اور بات ہے کہ یہ مسائل جدید دور کی کتابوں کے طرز پر مرتب نہیں ہیں بلکہ فقہ کے معروف ابواب کے درمیان بکھرے پڑے ہیں۔ اس سے قبل معاشی مسائل کے ضمن میں فقہی کتابوں کے حوالہ سے کچھ ایسے امور زیر بحث آئے ہیں جو حکومت کے نظم و نسق سے بھی تعلق رکھتے تھے۔ ان کے علاوہ اور شواہد بھی پیش کیے جا سکتے ہیں۔ نظم محاصل جو حکومت کا ایک اہم شعبہ تھا اس سے متعلق تفصیلات سے بیشتر فقہی تالیفات بھری پڑی ہیں۔ اسی ضمن میں بعض ایسے اہم و دلچسپ مسائل بھی معرض بحث آئے ہیں جو عہد وسطیٰ کیا آج بھی اپنی معنویت

معنویت رکھتے ہیں مثال کے طور پر یہ مسئلہ کہ کیا حکومت کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ خراج کی ادائیگی میں غیر معمولی تاخیر کی صورت میں کسی کسان کے غلہ کو تاوقت ادائیگی سرکاری تحویل میں لے لے ؟ فتاوای فیروز شاہی کی رو سے حکومت اس کی مجاز ہے۔[۴۲] اسی طرح اسی مجموعہ میں یہ وضاحت بھی کی گئی ہے کہ سرکاری مطالبہ کے باوجود اگر کسی شخص نے محصول آراضی کو فقراء و مساکین میں صدقہ کر دیا تو وہ اس کی ادائیگی سے سبکدوش نہیں ہو سکتا۔[۴۳] تقریباً ہر زمانہ میں حکومتیں عمال کی غیر دیانتداری اور افسران کی بدعنوانی کے مسائل سے دوچار رہی ہیں۔ عہد وسطیٰ کے ہندوستانی فقہاء کے یہاں ان مسائل کی جھلکیاں بھی ملتی ہیں۔ فتاوای غیاثیہ کے بیان کے مطابق اگر کوئی محصل کسی کسان سے حکومت کے متعینہ مطالبہ سے زیادہ وصول کرلے اور کسان اس عامل کے خلاف دعویٰ کر دے تو دعویٰ کی صحت کی صورت میں عامل زائد محصول کی واپسی کا ذمہ دار ہوگا۔[۴۴] فتاوای فیروز شاہی میں ان عمال کی سخت مذمت کی گئی ہے اور انھیں موجب سزا قرار دیا گیا ہے جو غیر شرعی محاصل کی تحصیل کا ذریعہ بنتے ہیں۔[۴۵] اس جزئیہ کو اس سیاق میں دیکھنا زیادہ مناسب ہوگا کہ فیروز شاہ نے تمام غیر شرعی محاصل کو ممنوع قرار دے دیا تھا۔ اس کے باوجود بعض عمال مرکز سے دور دراز علاقوں میں اس ممانعتی حکم پر دیانتداری سے کاربند نہیں تھے۔

محاصل کے علاوہ فوج کے نظم و نسق سے متعلق بعض عصری مسائل سے بھی اس وقت کی فقہی کتابوں میں تعرض کیا گیا ہے۔ وضاحت کے لیے صرف ایک دو مسئلوں کا حوالہ کافی ہوگا عہد سلطنت کے عسکری نظام کے تحت یہ دستور تھا کہ سپاہیوں کا نام ان کے شناختی علامت کے ساتھ بعض ممالک (فوجی امور کے ذمہ دار افسر) کے دفتر میں ایک رجسٹر میں درج کیا جاتا تھا اور ہر شہ سوار کے گھوڑے پر ایک مخصوص نشان بھی بنایا جاتا تھا۔ یہ دونوں عمل نظم و نسق کی اصطلاح میں حلیہ و داغ کے نام سے معروف تھے گرچہ یہ ضوابط سلاطین دہلی کی دین نہ تھے لیکن ان کے فوجی نظام میں انھیں خاص اہمیت حاصل تھی۔[۴۶] فتاوای فیروز شاہی میں ایک استفتاء کے تحت سپاہیوں کے نام کے اندراج اور گھوڑوں کو نشان زدہ کرنے کا شرعی حکم دریافت کیا گیا ہے اور اس کے جواب میں یہ ذکر کیا گیا ہے کہ اس میں کوئی شرعی قباحت نہیں ہے۔[۴۷] اس استفتاء سے واضح طور پر حلیہ و داغ کی جانب اشارہ معلوم ہوتا ہے۔ اسی طرح اسی فتاویٰ میں جنگ میں باتصویر ہتھیاروں کے استعمال اور جنگی مہموں میں عورت کی شرکت جیسے مسائل بھی زیر بحث آئے ہیں۔[۴۸]

فقہی کتابوں میں انتظامی امور سے متعلق جو مباحث ملتے ہیں ان سے قطع نظر معاصر علماء کی نجی مجلسوں میں اور سلاطین و علماء کی باہمی ملاقات کے دوران بھی یہ مسائل تبادلۂ خیالات کا موضوع بنتے تھے۔ گرچہ یہ دعویٰ نہیں کیا جا سکتا کہ حکومت کے جملہ انتظامی امور علماء کے مشورے سے انجام پذیر

ہوتے تھے لیکن اس سے انکار مشکل ہے کہ اس نوع کے مسائل بھی وقتاً فوقتاً سلاطین وعلماء کے مابین زیر بحث آتے تھے بمثال کے طور پر سلطان علاء الدین خلجی اور قاضی مغیث کے درمیان جو مکالمہ ہوا اس کے خاص خاص موضوعات یہ تھے (۱) اس نے ایام شہزادگی میں دیوگیر میں فتوحات کے ذریعہ جو مال حاصل کیا ہے وہ اس کی ملک ہے یا بیت المال کا حق ہے۔ (۲) بددیانت اور رشوت خور کارکنان کے بارے میں شریعت کا کیا حکم ہے (۳) بیت المال میں سلطان اور اس کے اہل وعیال کا کس قدر حصہ ہے۔[۵۱] اسی طرح محمد بن تغلق نے ضیاء الدین برنی سے جن مسائل پر تبادلہ خیال کیا ان میں ایک یہ بھی تھا کہ شریعت نے سیاسی مجرمین کے لیے کیا سزائیں متعین کی ہیں اور کیا انھیں سزائے موت دی جا سکتی ہے۔[۵۲] فیروز شاہ کے زمانہ میں نظم ونسق کے ایک دو نہیں متعدد مسائل سلطان وعلماء کے مابین بحث کا موضوع بنے جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔ مزید براں تاریخی مآخذ میں تقریباً ہر سلطان کے بارے میں یہ عمومی تذکرہ ملتا ہے کہ اس کی صحبت میں علماء وماہرین فقہ بھی رہتے تھے اور وہ ان سے مختلف مسائل پر تبادلہ خیال کرتا رہتا تھا۔[۵۳] یہ بات بعید از قیاس ہے کہ نظم ونسق کے مسائل ان میں شامل نہ رہے ہوں۔

عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں نظم ونسق کے مسائل پر فقہی مباحث کی یہ چند مثالیں تھیں انھیں چھوڑ دیجئے واقعہ یہ ہے کہ خالص سیاسی مسائل سے بھی فقہاء وقت نے آنکھیں بند نہیں کیں۔ امام یا سلطان کی اطاعت اور اس کے خلاف بغاوت کے حدود کا مسئلہ ہمیشہ سیاسی اہمیت کا حامل اور فقہاء کی دلچسپی کا موضوع رہا ہے۔ فقہاء کرام عام طور پر سلطان کی اطاعت ووفاداری کو عوام کا فریضہ قرار دیتے ہیں اور اس کے خلاف بغاوت کو جرم عظیم سے تعبیر کرتے ہیں۔ امن عامہ کے تحفظ اور ملک ومعاشرہ کے مفاد میں کسی باغی کی حمایت یا باغی گروپ کے ساتھ اشتراک عمل ان کے نزدیک جائز نہیں فتاوای فیروز شاہی میں اس موضوع پر جو سوالات وجوابات مذکور ہیں ان سے واضح طور پر جمہور فقہا کے خیالات کی توثیق ہوتی ہے۔[۵۴] البتہ ایک اہم نکتہ جو اس فتاوی سے ابھر کر سامنے آتا ہے وہ یہ ہے کہ ظالم سلطان کے خلاف کسی جماعت کی بغاوت کی صورت میں عوام کو نہ تو باغی گروپ کے ساتھ معاونت کرنی چاہئے اور نہ سلطان کی حمایت کرنی چاہیئے۔ اس لیے کہ پہلی صورت سلطان کے خلاف بغاوت کی مترادف ہوگی جو کسی حالت میں جائز نہیں ہے اور دوسری صورت میں تعاون علی الظلم کا ارتکاب لازم آئے گا۔[۵۵] عہد سلطنت ہی کے ایک دوسرے فتاوی (فتاوای ابراہیم شاہی) کے اس بیان سے بھی مذکورہ خیال کی تائید ہوتی ہے کہ کسی بھی صورت میں ظالم سلطان کے ساتھ تعاون نہیں کرنا چاہیے اس لیے کہ اس سے ظلم کو اور تقویت ملے گی۔[۵۶] ایک دوسری فقہی تالیف فتاوی حمادیہ میں اس مسئلہ پر جو کچھ بیان کیا گیا ہے وہ کافی اہم اور قابل ذکر ہے۔ مولف فتاوی (مفتی رکن الدین ناگوری) دوسرے فقہاء کے مثل امام عادل کے خلاف بغاوت کو جائز

تسلیم نہیں کرتے لیکن وہ عام فقہاء کے موقف کے برخلاف غیر عادل امام کی اعانت کو نہ صرف غیر واجب قرار دیتے ہیں بلکہ اس کے خلاف خروج و بغاوت کو بھی ضروری تصور کرتے ہیں[۵۸]۔ یہ خیال یقیناً اسلام کی جمہوری اسپرٹ سے قریب تر ہے۔

عصری مسائل کی روشنی میں عہدِ وسطیٰ کے ہندوستانی علماء کی فقہی سرگرمیوں کا جائزہ لیتے ہوئے یہاں یہ ذکر بھی اہمیت سے خالی نہ ہوگا کہ ان مسائل پر غور و فکر میں انفرادی جدوجہد کے ساتھ اجتماعی کوششیں بھی صرف ہوئیں، اور اس سے اہم یہ کہ بعض پیش آمدہ مسائل کا فقہی نقطہ نظر سے حل تلاش کرنے کے لیے خود سلطان یا حکومت کی نگرانی میں علماء کی مخصوص مجلسیں منعقد کی گئیں۔ اس مقصد کے تحت کم از کم فیروز شاہ کے زمانہ میں جو مجلسیں طلب کی گئیں ان کا کچھ ذکر اوپر آچکا ہے۔ اس پر مزید ثبوت بحث و مباحثہ کی ان مجلسوں سے بھی فراہم کیا جاسکتا ہے جو بعض اوقات مختلف فیہ مسائل میں علماء کی مجموعی رائے جاننے کے لیے بلائی جاتی تھیں اور اس وقت کی اصطلاح میں محضر کے نام سے معروف تھیں ان مجلسوں میں ممتاز اور نامور علماء و مشائخ کو شرکت کی دعوت دی جاتی تھی اور کسی ایک کو حکم یا صدر مجلس مقرر کیا جاتا تھا۔ عہدِ وسطیٰ کے ہندوستان میں متعدد بار اس نوع کی مجالس کے منعقد ہونے کا ثبوت ملتا ہے[۵۹]۔

اوپر عہدِ وسطیٰ کے ہندوستانی علماء کے یہاں زیرِ بحث آنے والے جن مسائل کا ذکر کیا گیا ان کے بارے میں یہ دعویٰ کرنا مشکل ہے کہ ان پر اظہارِ خیال کرتے وقت براہِ راست فقہ کے بنیادی مآخذ کو استعمال کیا گیا بلکہ واقعہ یہ ہے کہ معاصر علماء نے عام طور پر اپنے نتائجِ فکر فقہ کی قدیم کتابوں یا فقہاءِ متقدمین کے مباحث سے دلائل فراہم کیے ہیں اور جہاں انھوں نے قیاس سے کام لیا ہے وہاں بھی قدیم فقہی مباحث سے استدلال کیا ہے تاہم محدود پیمانہ پر ہی صحیح، علماء کی ان اجتہادی کوششوں کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ ان کوششوں کو یقیناً اجتہاد مطلق کا درجہ نہیں دیا جاسکتا لیکن انھیں اجتہاد فی المذہب سے تعبیر کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ یہاں یہ وضاحت بھی مناسب معلوم ہوتی ہے کہ جن لوگوں کے نزدیک چوتھی صدی ہجری کے بعد اجتہاد کا دروازہ بند ہوگیا ہے ان میں ایک طبقہ ایسا بھی ہے جو صرف اجتہادِ مطلق یا ائمہ فقہ کے طرز کے اجتہاد کے سلسلہ میں یہ بات تسلیم کرتا ہے۔ اس کے نزدیک اجتہادِ مقید یا اجتہاد فی المذہب کا دروازہ نہ صرف کھلا ہوا ہے بلکہ یہ عمل پوری امت پر فرضِ کفایہ ہے۔ اس لیے کہ مسائل کثرت سے پیش آتے رہیں گے اور ان کے بارے میں شرعی حکم سے واقفیت ضروری ہے عظیم مفکر اسلام شاہ ولی اللہؒ کے یہاں اسی نقطۂ نظر کی ترجمانی ملتی ہے[۶۰]۔

اس وقت کے ہندوستان میں تقلید کے باب میں عدمِ شدت اور اجتہادی فکر کی جلوہ نمائی اس سے بھی ظاہر ہوتی ہے کہ سلاطین و علماء مسلکاً حنفی ہونے کے باوجود بعض اوقات غیر حنفی مسلک کو اختیار کرنے

میں کوئی حرج نہیں محسوس کرتے تھے انکے یہاں سرکاری طور پر بھی فقہ حنفی کو تسلیم کیا گیا تھا تاہم ایسے علماء کو شیخ الاسلام اور قاضی کے عہدہ پر مامور کرنے کی مثالیں ملتی ہیں جو غیر حنفی فقہ کے ترجمان تھے۔ علاء الدین خلجی کے دور میں اودھ کے شیخ الاسلام ایک شافعی عالم مولانا فرید الدین تھے[۵۶] مشہور سیاح ابن بطوطہ محمد بن تغلق کی سلطنت میں دہلی کے قاضی بنائے گئے جبکہ یہ بخوبی معلوم ہے کہ وہ مالکی مسلک کے پیرو تھے[۵۷]۔ مزید براں تاریخی مآخذ اس پر بھی شاہد ہیں کہ بعض اوقات فیصلہ لینے میں حنفی نقطۂ نظر کے بجائے دوسرے فقہی مسلک کو ترجیح دی گئی۔ حکومت کی جانب سے اشیائے ضروریہ کی قیمتیں متعین کرنے کے بارے میں فقہاء ہند کا موقف مالکی مسلک کی ترجمانی پیش کرتا ہے جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا۔ اسی طرح فیروز شاہ کے عہد میں برہمنوں پر جزیہ عاید کرتے وقت آمدنی کے اعتبار سے ان کی طبقاتی تقسیم کے بغیر سب کے لیے یکساں مقدار مقرر کی گئی جس میں ظاہر ہے حنفی مسلک کے بجائے شافعی و مالکی نقطہ نظر کی اتباع کی گئی تھی۔ اہم بات یہ ہے کہ اس عہد کی بعض فقہی کتابوں میں یہ صراحت ملتی ہے کہ حنفی قاضی اگر چاہے تو وہ کسی مقدمہ کو کسی شافعی قاضی کے حوالہ کردے اور ایسی صورت میں موخر الذکر قاضی کا فیصلہ نافذ العمل ہوگا[۵۸]۔ واقعہ یہ ہے کہ فقہ کے میدان میں ہیجا قدامت پرستی سے اجتناب اور ناقدانہ ذہن کی اس سے بڑھ کر اور کیا مثال ہو سکتی ہے عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں بعض ایسے علماء بھی موجود تھے جنھوں نے نہ صرف یہ کہ فقہ حنفی کی مشہور و معروف کتاب ہدایہ کا تنقیدی مطالعہ کیا تھا بلکہ صاحب ہدایہ کی فروگذاشتوں اور لغزشوں کے برملا اظہار کی جرأت بھی رکھتے تھے جیسا کہ اخبار الاخیار میں مولانا احمد تھانیسری (متوفی ۸۲۰ھ) کے حالات میں مذکور ہے[۵۹]۔

اس امر پر کہ عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں عملی طور پر اجتہادی کوشش جاری ہونے کے ساتھ ساتھ فکری طور پر بھی یہ مسئلہ زندہ تھا ایک مزید دلیل اس سے فراہم کی جا سکتی ہے کہ نفس اجتہاد و تقلید کے مسائل بھی علماء کے یہاں زیر بحث آتے تھے، سلطان غیاث الدین تغلق (۱۳۲۰ — ۱۳۲۵ء) کے زمانہ میں جب سماع کی شرعی حیثیت متعین کرنے کے لیے علماء و مشائخ کی مجلس منعقد کی گئی تو سماع کے جواز کے ثبوت میں ایک حدیث (یہ الگ بحث ہے کہ یہ واقعۃً حدیث تھی یا کسی بزرگ کا قول) پیش کی گئی۔ اس پر حاضرین مجلس میں اجتہاد و تقلید کا اصولی مسئلہ موضوع بحث بنا جیسا کہ سیر العارفین کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے[۶۰]۔ اسی عہد کی ایک دوسری کتاب (اصول السماع) میں جس انداز میں اس واقعہ کی تفصیل پیش کی گئی ہے اس سے یہ بھی مترشح ہوتا ہوتا ہے کہ اس مجلس میں نہ صرف یہ کہ اجتہاد و تقلید کا مسئلہ زیر بحث آیا بلکہ حاضرین میں ان کے بنیادی اصولوں پر اختلاف بھی رونما ہوا[۶۱]۔ اس سے اہم یہ کہ اس عہد کی فقہی تالیفات بھی اجتہاد کی اہمیت و ضرورت کی وضاحت سے خالی نہیں ہیں۔ فتاوای حمادیہ کی صراحت کے مطابق قاضی اپنے فرائض منصبی سے عہدہ برا ہوتے ہوئے

اجتہاد سے کام لے سکتا ہے گرچہ اس کے لیے یہ ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ اس کا یہ عمل نص و اجماع امت سے متصادم نہ ہو۔[۶۲] اس دور سے متعلق قاضیوں کے فیصلوں کی نظیریں دستیاب نہیں ورنہ بآسانی یہ پتہ لگایا جا سکتا تھا کہ وہ پیش آمدہ مسائل کے تصفیہ میں کس حد تک اجتہادی فکر کو بروئے کار لاتے تھے۔

مذکورہ حقائق کی روشنی میں بجا طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں علما وقت نہ صرف یہ کہ عصری مسائل (خواہ ان کا تعلق معاشرت و معیشت سے ہو یا حکومت کے نظم و نسق سے) کے تئیں حساس تھے بلکہ انھوں نے اپنی علمی مجالس اور تالیفات و تصنیفات کی وساطت سے اس احساس و شعور کو ظاہر بھی کیا۔ اوپر کی تفصیلات سے اس خیال کی بخوبی تردید بھی ہوتی ہے کہ عہد وسطیٰ میں فقہی سرگرمیاں محض قدیم متون کی تشریح و توضیح یا متقدمین کے خیالات کی ترجمانی تک محدود تھیں اور معاصر فقہاء کی ذہنی و فکری توانائیاں گرد و پیش کے حالات اور زمانے کے تقاضوں کی عکاس نہ بن سکیں۔ نیز معروضات بالا سے یہ بخوبی واضح ہوتا ہے کہ فقہ اسلامی کے میدان میں اجتہادی کوششوں کا سلسلہ کبھی منقطع نہیں ہوا یہ اور بات ہے کہ ان کوششوں کا دائرہ اور ان کا نہج ہمیشہ یکساں نہیں رہا ہے بلکہ حالات کے تقاضے، مسائل کی نوعیت اور فقہاء کی صلاحیت کے اعتبار سے اس میں فرق رہا ہے۔ مختصر یہ کہ اسلام کا نظام قانون جسے فقہ اسلامی سے تعبیر کیا جاتا ہے ایک متحرک نظام ہے جو ہر دور میں معاشرت و معیشت کے گوناں گوں مسائل کا حل فراہم کرتا رہا ہے یہ کوئی ساکن و منجمد نظام قانون نہیں جو ایک بار مرتب ہو جانے کے بعد حالات کے بدل جانے اور نئے مسائل کے پیش آنے کی صورت میں توسیع و ترقی اور ضرورت کے مطابق نئی تشریح و ترجمانی کی گنجائش نہ رکھتا ہو۔ اسلامی تاریخ اس پر گواہ ہے کہ علماء دین اور فقہاء امت نے ہر دور و ہر زمانہ میں نئے مسائل اور وقت کے جدید تقاضوں پر غور و خوض کیا ہے اور کتاب و سنت کے دائرہ میں رہتے ہوئے فقہ کے معروف مآخذ کی مدد سے ان مسائل کے بارے میں شرعی نقطۂ نظر کی وضاحت کی ہے۔ ہندوستان میں مسلمانوں کا دور حکومت اس ضمن میں کوئی استثناء نہیں ہے۔

ماٰخذ و مراجع

[۱] منہاج السراج، طبقات ناصری، کابل، ۱۹۶۳ء، ص ۱۷۵، ضیاء الدین برنی، تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ، ۱۸۶۲ء، ص ۳۶-۴۷، ۱۱۱، ۱۱۲-۵۵۸-۵۵۹، شمس سراج عفیف، تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ، ۱۸۹۱ء، ص ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۹-۱۳۰،

[۲] داؤد بن یوسف الخطیب الحنفی، فتاوای غیاثیہ، بولاق، مصر، ۱۹۰۹ء، ص ۲۷-۲۸۔ یہ فتاوی سلطان غیاث الدین بلبن (۱۲۶۶-۱۲۸۶ء) کے زمانے میں مرتب کیا گیا اور اسی سلطان کے نام معنون ہے۔ [۳] ابوالحسن علی المرغینانی، الہدایہ، جلد اول (باب صفۃ الصلوٰۃ)، ص ۹۵ [۴] فتاوی غیاثیہ، ص ۶۵-۶۶، ۷۱-۷۲ [۵] فتاوای فیروز شاہی، مخطوطہ، یونیورسٹی کلکشن فارسیہ، ص ۳۶۰ (مولانا آزاد لائبریری، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ) ص ۶۹ اس فتاوی پر مفصل بحث کے لیے دیکھئے راقم کا مضمون "Fatawa-e Firuzshahi, as a Source for Socio-Economic History of the Sultanate Period," Islamic Culture, Hyderabad Vol. LX, No. 2, April, 1986 PP. 97-117

[۶] طبقات ناصری، ص ۱۶۶، برنی، ص ۲۵۳-۲۵۴، عصامی، فتوح السلاطین، مدراس، ۱۹۴۸ء، ص ۱۱۴-۱۱۵، رحلہ ابن بطوطہ، القاہرہ

۵۴ ۱۸۵۸ء، ۱۵/۲ - ۵۷ فتاوای فیروزشاہی، ۸۸ ب ۵۸ فتاوای غیاثیہ، ص۵۷ ۵۹ مفتی رکن الدین ناگوری، فتاوای حمادیہ، مخطوطہ، مولانا آزاد لائبریری (مسلم یونیورسٹی علی گڑھ) حبیب گنج کلکشن، ۱۷/۱۰۱، ورق ۲۹ الف ۶۰ فتاوای غیاثیہ، ص۵۷ ۶۱ محمد اسحاق بھٹی، برصغیر پاک و ہند میں علم فقہ، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۷۳ء، ص۱۷۶ بحوالہ فتاوای ابراہیم شاہی، مخطوطہ، پنجاب یونیورسٹی لائبریری، لاہور، ورق ۱۱۷ ب ۶۲ فتاوای فیروزشاہی، ص۱۷ ب ڈی سی سرکار، اسٹڈیز ان انڈین کوائنس، پٹنہ، ۱۹۶۶ء، ص۱۷، ۳۳۰-۳۳۳ ۶۴ فتاوای فیروزشاہی، ۱۷۱ الف ۶۵ فتاوای فیروزشاہی، ۱۷۶ الف - ب ۶۶ محمد علی بن حامد بن ابی بکر کوفی، چچ نامہ، حیدرآباد، ۱۹۳۱ء، ص۲۰۸-۲۹ ۶۷ برنی ص۱۰۹-۱۱۱ ۶۸ خلیق احمد نظامی، سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، ادارہ ادبیات دہلی، ۱۹۸۱ء ص۱۱۱، بحوالہ ضیاء الدین برنی، صحیفہ نعت محمدی، مخطوطہ رضا لائبریری، رامپور ۶۹ برنی، ص۷۷، ۱۲۱، ۲۹۰، عفیف، ص۱۸۰، فتوحات فیروزشاہی، ص۵، ۱۶-۱۷، ۲۰ ۷۰ عفیف ص۵۶۱ ۷۱ فتاوای غیاثیہ، ص۴۸ ۷۲ عفیف، ص۲۸۴ ۷۳ الہدایہ، جلد ثانی (کتاب السیر) ص۵۷ - ۵۷۱، ابوالحسن علی الماوردی، الاحکام السلطانیہ، مصر، ۱۹۰۹ء، ص۱۲۸، ۷۴ فتاوای فیروزشاہی، ص۴۸ ب ۷۵ مسالک الابصار، ص۳۹ ۷۶ عفیف، ص۳۲۴ - ۳۲۵ ۷۷ فتاوای فیروزشاہی، ص۴۸ الف ۷۸ فتوحات فیروزشاہی، ص۸ - ۹ ۷۹ فتاوای فیروزشاہی، ۲۲۰ ب ۸۰ فتاوای غیاثیہ، ص۱۰۷، فتاوای فیروزشاہی، ص۲۱۴ الف ۸۱ ایضاً، ص۲۰۲ ب ۸۲ ایضاً، ص۳۰۹ ب - ۳۱۰ الف ۸۳ الہدایہ، جلد ثالث (کتاب الحوالہ) ص۱۱۲، السرخسی، محولہ بالا، ۱۴/۳۶-۳۷، فتاوای عالمگیری، مطبع مجیدی، کانپور ۱۳۱۰ھ، جلد ثالث (کتاب الکفالہ) ص۳۸۸ - مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ کریں، راقم کا مضمون "سفتجہ کی فقہی حیثیت" تحقیقات اسلامی (علی گڑھ) جلد ۳، شمارہ ۲ (اپریل، جون ۱۹۸۳ء) ص۱۴-۳۳ ۸۴ برنی، ص۳۱۵-۳۱۶ ۸۵ برنی، ص۳۱۶، عفیف، ص۲۹۴، خیر المجالس (ملفوظات شیخ نصیر الدین چراغ دہلی) مرتبہ حمید قلندر، بہ تصحیح خلیق احمد نظامی، علی گڑھ، ص۲۴۰ - ۲۴۱ ۸۶ عین الدین ماہرو، انشاء ماہرو (مرتبہ شیخ عبدالرشید) علی گڑھ، ص۶۸-۷۰ ۸۷ فتاوای فیروزشاہی، ص۱۷ الف ۸۸ الہدایہ، جلد رابع، ص۵۵۵، الماوردی، ص۳۲۲، ابویوسف، محولہ بالا، ص۲۴ ۸۹ اس موضوع پر مفصل بحث کے لیے دیکھئے راقم کا مضمون "اسلامی ریاست کی ذمہ داریاں اور مزید محاصل کا مسئلہ (ایک فقہی تجزیہ)" تحقیقات اسلامی، جلد ۳، شمارہ ۲ (جولائی ستمبر ۱۹۸۷ء)، ص۶۵-۸۹ ۹۰ انشاء ماہرو، مکتوب ۳۰، ص۵۸-۵۹ - فتاوای فیروزشاہی، ۲۱۷ ب - ۲۱۸ الف ۹۱ عفیف، ص۱۲۹-۱۳۰ ۹۲ اس موضوع پر تفصیل کے لیے دیکھئے پروفیسر نجات اللہ صدیقی، اسلام کا نظریہ ملکیت، مرکزی مکتبہ اسلامی، دہلی، ۱۹۷۸ء، ص۳۹۱-۴۰۵، ۹۳ الف) فتاوای غیاثیہ، ص۴۶ ب) ایضاً، ص۶۲ - ۹۴ فتاوای فیروزشاہی، ص۷۵ الف - ۹۵ ایضاً، ص۲۵۴ الف - ۹۶ فتاوای غیاثیہ، ص۴۷ ۹۷ فتاوای فیروزشاہی، ص۳۲۳ ب ۹۸ فخر مدبر، آداب الحرب والشجاعۃ (تہران ایڈیشن) ص۲۷۶، برنی، ص۳۱۹، عفیف، ص۳۰۳ ۹۹ فتاوای فیروزشاہی، ص۲۲۰ الف، ۲۲۶ الف - ۱۰۰ ایضاً، ص۲۲۰ ب، ۲۲۴ ب ۱۰۱ برنی، ص۲۹۰-۲۹۶ ۱۰۲ ایضاً، ص۵۱۰-۵۱۱ ۱۰۳ طبقات ناصری، ص۱۷۵، برنی، ص۴۶-۴۷، ۱۱۱، ۱۴۱، ۵۵۸، عفیف، ص۱۲۳، ۱۲۹، التقشندی، صبح الاعشیٰ، قاہرہ، ۱۹۱۵ء ص۹۵، مسالک الابصار، محولہ بالا، ۳۷، ۳۸۰ ۱۰۴ فتاوای فیروزشاہی، ص۲۰۹ ب - ۲۱۰ ب ۱۰۵ ایضاً، ص۲۱۲ الف ۱۰۶ فتاوای ابراہیم شاہی، ورق ۲۵ اب بحوالہ محمد اسحاق، محولہ بالا، ص۱۷۵-۱۷۸ ۱۰۷ فتاوای حمادیہ، محولہ بالا، ۱۴۱ اب ۱۰۸ عصامی، محولہ بالا، ص۱۱۸-۱۱۹ سید محمد کرمانی، سیر الاولیاء، مرکز تحقیقات فارسی لاہور ۱۹۷۹ء، ص۵۳۶، ۵۳۹، یحییٰ بن احمد سرہندی، تاریخ مبارک شاہی، کلکتہ ۱۹۳۱ء، ص۶۵-۶۷، شیخ عبدالحق محدث دہلوی، اخبار الاخیار، مطبع محمدی، دہلی، ۱۳۴۳ھ، ص۷۳ ۱۰۹ شاہ ولی اللہ، الانصاف فی بیان سبب الاختلاف، دار النفائس، (بدون مقام) ۱۹۷۶ء، ۷۴-۷۵ ۱۱۰ سیر الاولیاء، محولہ بالا، ص۲۸۵ ۱۱۱ رحلہ ابن بطوطہ، ۲/۸۱-۸۲ ۱۱۲ فتاوای فیروزشاہی، ص۳۲۳ ب ۱۱۳ اخبار الاخیار، ص۱۴۱-۱۴۲ ۱۱۴ حامد بن فضل اللہ جمالی، سیر العارفین، مخطوطہ، مولانا آزاد لائبریری، حبیب گنج کلکشن فارسیہ ۲۲/۱۱، ورق ۱۱۳ الف - ۱۱۴ الف ۱۱۵ سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، محولہ بالا، ص۳۱۸ بحوالہ فخر الدین زرادی، اصول السماع ص۶-۸ ۱۱۶ فتاوای حمادیہ، ورق ۲۰۸ الف - ۲۰۸ ب

تعدد ازدواج پر ایک تحقیقی نظر

(مذاہب عالم کا ایک جائزہ)

مولانا محمد شہاب الدین ندوی

اسلام کی ایک غلط تصویر

ایک امریکی پروفیسر گریگوری کوزلوسکی نے لکھا ہے کہ "میں کبھی کبھی محسوس کرتا ہوں کہ مسلمانوں کے بارے میں عام امریکی باشندوں کا تصور دو کارٹونوں کی شکل میں پایا جاتا ہے۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ مسلمان ایک سنگدل اور تشدد پسند ہے، جو ایک ہاتھ میں تلوار اور دوسرے ہاتھ میں قرآن تھامے ہوئے ہے۔ اور دوسرے کارٹون کا تصور انتہائی دوسرے سرے پر ہے جس میں مسلمان ایک موٹے تازے اور تیل کی دولت سے مالا مال شیخ کی شکل میں نمودار ہوتا ہے، جس کا گھر سونے سے بھرا ہوا ہے اور وہ سو بیویوں والا ہے۔"[1]

اس طرح آج اسلام کی ساری خوبیاں اور اس کے سارے اقدار (VALUES) پس منظر میں چلے گئے ہیں اور پروپیگنڈے کی قوت اس طرح غالب آگئی ہے کہ چند بے سروپا قسم کے الزامات یا افواہوں نے حقیقت کی جگہ لے لی ہے۔ اس طرح پروپیگنڈے کے زور پر مسلمانوں کی بھیانک تصویریں کھینچی جاتی ہیں اور کم پڑھے لکھے لوگوں کو باور کرایا جاتا ہے کہ مسلمان ایک انتہائی متعصب اور جھگڑالو قسم کا آدمی ہوتا ہے جو عموماً کثیر زوجگی کا مرتکب ہو کر (زیادہ تر چار بیویوں والا ہو کر) عورتوں کے حقوق پامال کرتا ہے۔

یہ تو کم پڑھے لکھے طبقے کا حال تھا جو ایک حد تک قابل معافی بھی ہو سکتا ہے۔ کیونکہ

---

[1] اسلامک ہیرالڈ، کولالمپور (ملیشیا) جلد ۹ شمارہ ۵
۴۲۲

اُسے اسلامی نظامِ حیات اور اُس کی خوبیوں کے بارے میں کوئی صحیح علم یا واقفیت نہیں ہے۔ لیکن المیہ تو یہ ہے کہ عیسائی دنیا اور مغربی طبقے میں خاص کر تعدد ازدواج یا کثیر زوجگی (POLYGAMY) کے سلسلے میں جو غلط پروپیگنڈا کیا جاتا ہے اُس کے زیرِ اثر اعلیٰ تعلیم یافتہ لوگوں کا ذہن بھی اس سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے۔ گویا کہ اسلام نے تعدّدِ ازدواج کی اجازت (ناگزیر مجبوری واجتماعی ضرورتوں کے تحت مشروط طور پر) دے کر نہ صرف یہ کہ عالمی شریعتوں کے مقابلے میں ایک "بدعت" کا ارتکاب کیا ہے، بلکہ طبقۂ نسواں کی "توہین" اور اُس کے حقوق پامال کیے ہیں اور پھر لطف یہ کہ اس مسئلے کو کسی مذہب کی حقانیت کے جانچنے کا ایک اعلیٰ معیار قرار دے دیا گیا ہے۔ اس کے بارے میں گفتگو کے وقت یہ مسئلہ سرِفہرست رہتا ہے۔ گویا کہ جس مذہب نے اس کی اجازت دی ہو، خواہ اُس کے معقول وجوہات کچھ بھی ہوں، اُس میں سرے سے کوئی خوبی ہی نہیں ہوسکتی۔ بلکہ یہ اجازت ہزار برائیوں کی ایک برائی ہے۔ یہ اتنا سخت اور سنگین جرم ہے کہ اس کی بنیاد پر اُس مذہب کی تمام خوبیوں پر پانی پھیرا جاسکتا ہے۔ چنانچہ جب کسی تعلیم یافتہ عیسائی یا مستشرق سے اسلام کے متعلق بات چیت ہو تو وہ اپنی گفتگو کا آغاز جان بوجھ کر بالعموم اسی مسئلے سے کرے گا تاکہ اپنی دانست میں اسلام کی "عدم معقولیت" کا یقین دلاسکے، یا اسلام کے بارے میں اُس کے ذہن میں شکوک وشبہات پیدا کرکے اُسے برگشتہ کرسکے۔

تعدد ازدواج پر ایک مباحثہ

شام کے مشہور ماہر قانون ڈاکٹر مصطفیٰ سباعی نے اس سلسلے میں اپنا ایک واقعہ تحریر کیا ہے کہ ۱۹۵۶ء میں جب وہ دمشق یونیورسٹی کے ایک وفد کے ساتھ ایک تعلیمی وتحقیقی سفر کے تحت لندن گئے تو وہاں پر اُن کی ملاقات پروفیسر انڈرسن سے ہوئی جو لندن یونیورسٹی کے شعبۂ مشرقی میں مشرقی عائلی قوانین (پرسنل لا) کے صدر تھے۔ ان دونوں کے درمیان تعدد ازدواج (POLYGAMY) کے سلسلے میں جو گفتگو ہوئی وہ اس طرح تھی:

انڈرسن: تعدّدِ ازدواج کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟

مصطفیٰ سباعی: ایک صالح نظام ہے جو معاشروں کے لیے اکثر حالات میں مفید اور فائدہ بخش ہے، جب کہ اُس کا نفاذ چند شرائط کے ہو۔

انڈرسن: تب تو آپ کی رائے محمد عبدہ (مصر کے ایک مشہور عالم) کی رائے کے مطابق ہے،

جن کا نظریہ اس سلسلے میں چند شرائط کو واجب قرار دینے کا تھا۔

مصطفیٰ سباعی: قریب قریب، لیکن پوری طرح نہیں۔ بلکہ میرا نظریہ دوسری بیوی کے نفقہ کی استطاعت رکھنے کے لحاظ سے مرد پر شرط عائد کرنے کا ہے، تاکہ اسلام کے مطالبے کے مطابق بیویوں کے درمیان عدل کا اثبات ہو سکے۔

انڈرسن: کیا آپ جیسا آدمی بھی موجودہ دور میں تعدد ازدواج کا حامی ہو سکتا ہے؟

مصطفیٰ سباعی: میں آپ سے ایک بات پوچھتا ہوں آپ مجھے صراحت کے ساتھ اس کا جواب دیجئے۔ اگر کسی کی بیوی، کسی متعدی مرض یا ایسی بیماری میں مبتلا ہو جس کی شفایابی کی کوئی امید ہی نہ رہ گئی ہو اور وہ نوجوان بھی ہو تو اُس وقت وہ کیا کرے؟ اس صورت میں اُس کے سامنے تین ہی راستے ہوں گے: ایک یہ کہ اُسے طلاق دے دے۔ دوسرا یہ کہ وہ نکاحِ ثانی کرے اور تیسرا یہ کہ وہ اپنی بیوی سے خیانت کرتے ہوئے غیر قانونی طور پر کسی دوسری عورت سے رابطہ رکھے۔ (لہٰذا اب اسے کیا کرنا چاہیے؟)

انڈرسن: اس صورت میں ایک چوتھا راستہ بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ صبر کرے اور اپنے نفس کو حرام سے بچائے رکھے۔

مصطفیٰ سباعی: تو کیا ہر شخص اپنے آپ کو حرام سے بچائے رکھنے کی قدرت رکھتا ہے؟

انڈرسن: ہم مسیحی اس بات کی قدرت رکھتے ہیں، کیونکہ ہمارے نفوس میں ایمان کی تاثیر موجود ہے۔

مصطفیٰ سباعی (مسکراتے ہوئے): کیا آپ ایک مغربی ملک کے باشندے ہوتے ہوئے بھی یہ بات کہہ رہے ہیں؟ میں سمجھتا ہوں کہ اگر یہ بات کوئی مسلمان یا مشرقی ملک میں رہنے والا کوئی عیسائی کہتا تو وہ زیادہ قابلِ فہم ہو سکتا تھا کہ وہ اپنے آپ کو حرام سے بچائے رکھنے کی استطاعت رکھ سکتا ہے۔ کیونکہ اُس کا ماحول ابھی تک عورت کے ساتھ ہر وقت اور ہر آن مل جل کر رہنے کا نہیں ہے۔ اُس کی روایات اور اُس کے اخلاق اب تک اس کے جذبات و تصرفات پر غالب ہیں اور اُس کے دین کا اثر اب بھی اُس کے ملک میں برابر موجود ہے۔ جب کہ دوسری طرف تم مغربیوں کا حال یہ ہے کہ تم نے عورت کے ساتھ مل جل کر رہنے کا کوئی طریقہ بھی نظر انداز نہیں کیا ہے اور اُسے بہکانے کا کوئی ساحیلہ بھی باقی نہیں رکھ چھوڑا ہے۔ یہاں تک کہ تم لوگ اب دن رات کا کوئی بھی لمحہ عورت کے بغیر گزارنے کی پوزیشن ہی میں نہیں رہ گئے ہو۔ اور تم ہی

وہ لوگ ہو جن کا معاشرہ مے خانوں اور رقص گاہوں کی محفلوں کے شور وغل سے گونج رہا ہے۔ اور تمہاری سڑکیں حرامی بچوں سے بھری ہوئی ہیں۔ تو ایسی صورت میں کیا تم دعویٰ کر سکتے ہو کہ تمہارا دین تمہیں اپنی بیمار بیوی کے ساتھ خیانت سے روکتا ہے؟ یہ بات ایک ایسے معاشرہ میں کیسے ممکن ہے جہاں کہ (مریض بیویوں کی بات تو ایک طرف رہی) خود بھلی چنگی، خوبصورت اور نوجوان بیویوں کے ساتھ خیانت اور بد دیانتی کی خبروں سے اخبارات ورسائل کے کالم سیاہ رہتے ہیں اور ان واقعات سے عدالتیں بھری ہوئی دکھائی دیتی ہیں؟

انڈرسن: میں تو صرف اپنی بات کہہ رہا ہوں کہ میں اپنے نفس پر قابو پانے اور ضبط کرنے پر قادر ہوں۔

مصطفی سباعی: بہت خوب! سوال یہ ہے کہ آپ جیسے مسیحی اور مغربی لوگوں کا تناسب ــــ جو اپنے نفس پر قابو رکھ سکتے ہیں ــــ اُن لوگوں کے مقابلے میں جو اپنے نفس پر قابو نہیں رکھ سکتے کیا ہے؟

انڈرسن: مجھے اس سے انکار نہیں ہے کہ ان کی تعداد بہت ہی کم ہے۔ (انھم قلیلون جدًا)

مصطفیٰ سباعی: تو کیا آپ کی نظر میں قانون اُن لوگوں کی خاطر بنایا جا سکتا ہے جن کی تعداد انگلیوں پر گنی جا سکتی ہو؟ یا عوام اور زیادہ لوگوں کے لیے؟ اور ایسے قانون کا کیا فائدہ جس کا اطلاق ایک محدود طبقے ہی پر ہو سکے؟

اس پر انڈرسن خاموش ہو گیا اور کوئی جواب نہ دے سکا۔[1]

مسیحیت کا غیر معقول رویّہ

اس مختصر سے مباحثے کے ذریعہ بڑی خوبی کے ساتھ ایک طرف اسلام کے جائز کردہ تعدد ازدواج کی ضرورت واہمیت پر روشنی پڑتی ہے تو دوسری طرف مسیحیت اور مسیحی دنیا کے ایک غیر فطری اور متضاد طرز عمل کی تصویر بھی سامنے آتی ہے۔ مگر مغربی طرز فکر

---

[1] المرأة بین الفقہ والقانون - از ڈاکٹر مصطفیٰ سباعی۔ ص ۸۷-۸۸۔ مطبوعہ مکتبہ اسلامی بیروت۔ چھٹا ایڈیشن۔ ۱۴۰۴ھ

رکھنے والے لوگ بجائے اس کے کہ اپنی غلطیوں کا اعتراف کرکے اپنے قانون میں موجود نقائص کو دور کرنے کی کوشش کریں، اُلٹے ایک معقول اور متوازن قانون کو غیر معقول قرار دینے کے درپے نظر آتے ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ نکاح، طلاق اور تعدّدِ ازدواج یعنی کثیر زوجگی کے سلسلے میں مسیحی قانون کی بنیاد موجودہ اناجیل (GOSPELS) کے چند ناقص تصورات پر مبنی ہے، جن کو اصل قرار دے کر مسیحی دنیا نے تعدّدِ ازدواج کو ناجائز قرار دے دیا (مگر اس میں بھی کلیسا کا رویہ اور کردار مشکوک اور متضاد ہے) حالانکہ یہ بات شریعتِ موسوی یا عہد نامۂ قدیم (OLD TESTAMENT) کے بالکل خلاف ہے۔ کلیسا (چرچ) کے اس غیر معقول رویہ کے باعث موجودہ عیسائی اور مغربی دنیا فکر و عمل کے ایک ایسے عجیب و غریب تضاد میں مبتلا ہوگئی ہے جس کی مثال دین و شریعت کی تاریخ میں نہیں ملتی۔ مگر اپنی کمزوریوں کو دور کرکے صحیح طرزِ فکر اور معقول رویہ اپنانے کے بجائے الٹے اسلامی شریعت جیسے کامل اور دائمی قانون پر طرح طرح کے بے سروپا اعتراضات اٹھا چور کوتوال ڈانٹے کا مصداق ہے۔

اس مضمون میں تعدد ازدواج کے موضوع پر اسلام اور مسیحیت کے درمیان صحیح موازنہ پیش کرنے کوشش کی گئی ہے۔ اس کے ساتھ ہی اصل ہندو قانون کا تعارف اور ہندوستان کی جدید قانون سازی کی بعض خامیوں کو بھی اُجاگر کیا گیا ہے۔ امید ہے اس سے اس موضوع سے متعلق بہت سے مغالطوں اور فریب کاریوں کا پردہ چاک ہوگا اور اسلامی شریعت کی برتری اور اس کی خوبیاں علمی اور سائنٹفک انداز میں سامنے آئیں گی۔

موجودہ ہولناک صورتِ حال

واقعہ یہ ہے کہ معاشرتی اور تمدنی اعتبار سے ایک مرد کے لیے کبھی کبھی ایک سے زیادہ بیویاں رکھنے کی ضرورت پیش آسکتی ہے۔ ان مخصوص اسباب و حالات میں اگر اُسے اس کی اجازت نہ ملے تو پھر اُس کی فطرت بغاوت پر آمادہ ہوجاتی ہے اور خلافِ قانون طریقے اختیار کرنے لگتی ہے۔ جیسا کہ موجودہ مغربی معاشرے میں اس کا کھلم کھلا اظہار ہو رہا ہے۔ چنانچہ آج جنسی انحرافات (SEXUAL DEVIATIONS) کے ایسے عجیب و غریب طریقے منظرِ عام پر آرہے ہیں جن پر دانشوروں اور انسانیت کا درد رکھنے والوں کو سخت تشویش لاحق ہوگئی ہے اور اس سلسلے کے اعداد و شمار تشویشناک بلکہ ہولناک حد تک پہونچ چکے

ہیں۔ مگر مسیحی دنیا اور خاص کر اُس کا مذہبی اختیار رکھنے والا ادارہ یعنی کلیسا (چرچ) اس سلسلے میں نہ صرف بے حس ہے بلکہ ایک خاموش تماشائی کی حیثیت سے اپنی ذمہ داریوں سے آنکھیں بند کیے ہوئے ہے اور اس خطرناک بے راہ روی کا صحیح علاج کرنے کے بجائے اپنے غیر معقول طرز عمل اور ضد پر اڑا ہوا ہے۔ مسیحی دنیا کی اس بے جا ضد اور ہٹ دھرمی کی وجہ سے نوع انسانی نہ صرف جنسی بے راہ رویوں میں مبتلا ہو کر اپنی تباہی کا سامان خود اپنے ہاتھوں سے کر رہی ہے اور ایک صحیح اور معقول علاج کو محض اندھے تعصب کی بنا پر قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ہے۔

بعد از خرابیٔ بسیار اب کچھ عرصے سے خود مغربی مفکرین اور دانشوروں کے ایک معتدبہ طبقے کو اپنے اس رویہ کی کمزوریوں اور خامیوں کا احساس ہو رہا ہے وہ مسیحیت اور کلیسا کے غلط رجحان کو ہدف تنقید بنا رہے ہیں اور اس کی کوتاہیوں کا اظہار برملا کر رہے ہیں۔ اس طرح مختلف حلقوں سے اصلاح کی آوازیں اٹھنے لگی ہیں، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ دنیا اب آہستہ آہستہ دین فطرت کی طرف بڑھ رہی ہے اور اسلامی شریعت کی ضرورت و اہمیت نہایت درجہ شدت کے ساتھ محسوس کی جانے لگی ہے۔ اس سے اسلامی قانون کی برتری اور اس کی ابدیت و عالمگیری کے ناقابل تردید دلائل ہمارے سامنے آتے ہیں۔ لہٰذا اس سلسلے میں مختلف مذاہب اور قوانین کا ایک جائزہ پیش کرنے کے ساتھ ساتھ خصوصیت کے ساتھ عیسائیت کی کوتاہیوں کو منظر عام پر لانا بھی ضروری ہے، جن کی بنا پر عالم انسانی انحراف اور جنسی بے راہ روی کے راستے پر چل پڑا اور عصر جدید میں فسق و فجور کا جو سیلاب آیا ہوا ہے وہ اسی جنسی بے راہ روی کا نتیجہ ہے جو مسیحیت اور کلیسا کا پیدا کردہ ہے۔

انبیائے سابقین اور کثرت ازدواج

آج کثیر زوجگی (POLYGAMY) پر سب سے زیادہ اعتراض عیسائیوں اور ان کے توسط سے مغرب پرستوں اور جدید تعلیم یافتہ ہندوؤں کو ہے۔ مگر دینی و شرعی اعتبار سے عیسائیوں اور ہندوؤں کی مقدس کتابوں میں کثیر زوجگی کا جواز اور ثبوت ملتا ہے۔ مگر عیسائی لوگ اس سلسلے میں اسلام پر اس طرح اعتراض کرتے ہیں گویا کہ اُس نے

کثیر زوجگی کو جائز قرار دے کر کسی بہت بڑی بدعت یا جرم کا ارتکاب کیا ہے۔ مگر وہ اس حقیقت کو بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں کہ بنی اسرائیل میں بلکہ اس سے بھی پہلے اس کا عام رواج تھا اور یہودی شریعت عیسائی قانون کی اصل بنیاد ہے۔ چنانچہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا مقام و مرتبہ یہودیت، عیسائیت اور اسلام تینوں مذاہب میں مُسلّم ہے۔ یہ تینوں آپ کو اپنا روحانی پیشوا اور ابوالانبیاء مانتے ہیں۔ کیونکہ ان تینوں کا سلسلہ آپ ہی پر منتہی ہوتا ہے۔ آپ کی دو بیگمات تھیں: حضرت سارہ اور حضرت ہاجرہ۔ پہلی بیوی کے بطن سے حضرت اسحاق پیدا ہوئے جن سے بنی اسرائیل کی نسل چلی اور دوسری بیوی سے حضرت اسماعیل کی ولادت ہوئی، جو عربوں کے جدامجد کہلائے۔

اسی طرح حضرت یعقوبؑ کی دو بیویاں اور دو حرمیں تھیں[۱] حضرت اسحاقؑ کے بڑے لڑکے عیسو کی کئی بیویاں تھیں[۲]۔ حضرت داؤدؑ کی متعدد بیگمات تھیں[۳] اور مشہور یہ ہے کہ اُن کی تعداد ایک سو تھی۔ حضرت سلیمان کی سات سو بیگمات اور تین سو حرمیں تھیں[۴] اور آپ کے بڑے بیٹے رجعام کی ۱۸ بیویاں اور ۶۰ حرمیں تھیں[۵]

مسیحیت میں ازدواجی زندگی بجائے خود ناپسند

بائبل کے عہدنامۂ قدیم (OLD TESTAMENT) میں اس طرح کی اور بھی مثالیں مل سکتی ہیں۔ بقول نیوفیلڈ (NEUFELD) تورات اور تلمود کی رُو سے کثیر زوجگی کی مطلق اجازت ہے[۶]

اس طرح تورات اور ماقبل تورات شرائع کے مطابق کثیر زوجگی جب مطلق طور پر ثابت ہے تو پھر اسلام پر اعتراض کرنا کیا معنی رکھتا ہے؟ اب رہا مسیحیت (CHRISTIANITY) کا معاملہ تو اس میں کثرت ازدواج تو بہت دور کی چیز ہے، خود یک زوجگی (MONOGAMY)

---

[۱] دیکھئے بائبل کی کتاب پیدائش، باب ۲۹ اور ۳۰ [۲] کتاب پیدائش ۲۸ : ۹
[۳] ۲۔ سموئیل ۵ : ۱۳ [۴] ۱۔ سلاطین ۱۱ : ۳ [۵] ۲۔ تواریخ ۱۱ : ۲۱
[۶] دیکھئے موصوف کی کتاب: ANCIENT MARRIAGE LAWS، منقول از المرأۃ فی الاسلام، از عباس محمود عقاد، ص ۷۳، مطبوعہ بیروت، ۱۹۸۱ء

بھی ناپسندیدہ چیز ہے، جو سخت مجبوری اور گناہ سے بچنے ہی کے لیے جائز قرار دی گئی ہے۔ جیسا کہ سینٹ پال (جو خود بھی ایک غیر شادی شدہ فرد تھا) کی اس تاکید سے ظاہر ہوتا ہے:

St. Paul, himself a bachelor, recommended marriage only as prevention of sin.[9]

ازدواجی زندگی روحانیت کی نفی

بلکہ سینٹ آگسٹائن کی پانچویں صدی کی تحریروں میں تو "روح اور گوشت" کے درمیان جنگ کا اظہار نہایت درجہ شدت کے ساتھ کیا گیا ہے۔ چنانچہ اُس کے نزدیک جنسی عمل (SEX) بنیادی طور پر گناہ آلود ہے، جو صرف تولیدی عمل کی غرض سے قابل معافی ہو سکتا ہے۔ اُس کا یقین تھا کہ جنسی عمل ایک حیوانی شہوت ہونے کے لحاظ سے روحانیت کی نفی کرتا ہے۔ اس لیے اس قسم کے معیاروں کو ترقی پانے اور ان کی انجام دہی سے جوڑوں (عورتوں اور مردوں) کی ہمت شکنی کرنی ہے۔ چنانچہ سینٹ آگسٹائن کی ازدواجی زندگی کی مذمت کا یہ نظریہ عیسائی دنیا پر ایک ہزار سال تک چھایا رہا:

The conflict between spirit and flesh was most powerfully expressed in the writings of St. Augustine in the fifth century. He saw sex as basically sinful, excusable only for purposes of procreation. He believed that the sex act, as an act of animal lust, was despiritualizing and that norms had to be developed to discourage couples from performing it. Augustine's theology of marriage and family life dominated Church thinking for over a thousand years.[10]

کیا عورت بدی کی جڑ ہے؟

اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ مسیحی عقیدے کے مطابق حضرت آدم وحوا علیہما السلام

---

۹ Melvin L. Defluer, Sociology: Human Society, Second Edition, P. 445, Illinois (USA), 1976.

۱۰ Melvin L. Defleur, Sociology: Human Society, Second Edition, P. 445, Illinois (USA), 1976.

کی وہ خطا جس کے باعث انھیں جنت سے نکالا گیا، وہ حوا کی تحریک سے ہوئی تھی۔ اس وجہ سے ہر عورت کا کردار بنیادی طور پر داغدار ہے:

..... because Women carry "the stain of Eve".[11]

اس طرح دنیا کی ہر عورت اپنی اصل فطرت کے اعتبار سے گنہگار اور بدی کی جڑ تصور کی گئی اور اس سے دور رہنے کی تعلیم کے نتیجے میں مکمل تجرد، درویش اور رہبانیت کی ہمت افزائی کی گئی، جس نے ایک فلسفے اور تحریک کی شکل اختیار کرلی۔ عورت کو کمتر سمجھنے اور اُس سے چھوت چھات برتنے کا نتیجہ یہ نکلا کہ مسیحیت میں مرد اور عورت کے درمیان صحیح روابط اور صحیح حدود قائم کرنے کا کوئی تصور ہی نہ رہا۔ بلکہ یہ سب چیزیں غیر ضروری اور روحانیت کے منافی تصور کرکے نظرانداز کردی گئیں۔ اس کا راست نتیجہ یہ ہوا کہ دونوں جنسوں کی حقیقت ہی پوری طرح مشتبہ ہوگئی۔ جب کہ واقعہ کے اعتبار سے مرد اور عورت دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کا ذریعہ ہیں۔ لہٰذا روحانیت یہ نہیں ہے کہ ایک آدمی عورت سے پرہیز کرتے ہوئے کسی جنگل یا بیابان میں جاکر بیٹھ جائے۔ اس طرزِ عمل سے تمدن انسانی کی گاڑی ٹھپ ہوکر رہ جاتی ہے۔

اسلام کی نظر میں عورت کی تخلیق کا بنیادی مقصد جو بتایا گیا ہے وہ یہ ہے کہ عورت اُنس و محبت اور غمخواری کے لیے پیدا کی گئی ہے۔ جس کی وجہ سے طبیعت میں فرحت و انبساط کے ساتھ ساتھ روحانی اقدار کو بلند کرنے میں بھی مدد ملتی ہے اور اس کی وجہ سے مادیت و روحانیت کے درمیان ایک توازن قائم رہتا ہے اسی بنا پر صنف نازک کو حسن اور خوبصورتی عطا کی گئی ہے، تاکہ مرد اس کی طرف مائل ہو۔ دیکھئے قرآن مجید میں اس حقیقت پر کتنے انوکھے اور حقیقت افروز انداز میں روشنی ڈالی گئی ہے:

وَمِنْ اٰيٰتِهٖٓ اَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوْٓا اِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَّوَدَّةً وَّرَحْمَةً	اور اللہ کی نشانیوں میں سے ہے یہ بات کہ اُس نے تمہارے لیے تم ہی میں سے بیویاں بنائیں تاکہ تم اُن سے سکون حاصل کرسکو اور اُس نے تمہارے درمیان آپسی محبت اور مہربانی بھی رکھ دی (تاکہ تم اپنی زندگی خوش گوار بنا سکو)
(روم: ۲۱)	

11. Encyclopaedia Britannica, Vol. 4, P. 523, 1983.

یہ آیت کریمہ ضمناً اُن تمام غلط تصورات کی بھی تردید کرتی ہے جو عورت کے بارے میں کلیسا اور مسیحی دنیا میں مروج رہے ہیں۔ اور ثابت کر رہی ہے کہ انسان ہونے کی حیثیت سے عورت کا مقام مرد ہی کے برابر ہے، جیسا کہ اس موقع پر "من انفسکم" کے الفاظ وضاحت کر رہے ہیں۔ یعنی جس طرح مرد نوع انسانی کے افراد ہیں اسی طرح عورتیں بھی نوع انسانی ہی کے افراد ہیں۔ اور جس طرح مردوں میں روح انسانی کارفرما ہے اسی طرح عورتوں میں بھی یہی روح کام کر رہی ہے، جس کا مسیحی دنیا کو انکار رہا ہے۔

عیسائی نظام میں دو متضاد رجحانات

اصل بات یہ ہے کہ مسیحیت میں ایسی کوئی جامع شخصیت نہیں گزری جو عوام کے لیے دینی و دنیوی دونوں اعتبار سے ایک مثالی نمونہ یا ماڈل بن سکتی ہو۔ بلکہ اس میں زیادہ تر دنیاداری کو خیرباد کہتے ہوئے زُہد و رہبانیت کی زندگی اختیار کرنے پر زور دیا گیا ہے حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے شادی نہیں کی تھی اور سینٹ پال نے بھی تجرد کی زندگی گزاری۔ ان ہی دونوں کو اس باب میں عموماً ایک نمونہ مانا گیا ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ اس قسم کی زاہدانہ زندگی انسانی فطرت سے میل نہیں کھاتی۔ اسی وجہ سے خود عیسائی دُنیا اس پر کبھی کاربند نہ رہ سکی۔ بلکہ اُس میں دنیاداری یا ازدواجی زندگی کا رجحان برابر موجود رہا ہے۔ چنانچہ انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا کی تصریح کے مطابق عیسائیت کے عائلی نظام (ازدواج، خاندان اور جنس) میں یہ دو مختلف اور متضاد بنیادی رجحانات ہمیشہ ہی باہم دست و گریباں نظر آتے ہیں :

> Two basic tendencies, which are in constant tension with one another, can be observed in the Christian understanding of marriage, family, and sex : (1) the tendency to spiritualize and individualize the marriage relationship between man and wife in the light of the Gospel and to realize the basic demands of Christian ethics in marriage and family; and (2) an ascetic tendency that interprets marriage and family as ordersof the old world, which have basically been overcome already and have no room in the new eon. [12]

12. Encyclopaedia Britannica, Vol. 4, P. 522, 1983.

"دو بنیادی رجحانات کو، جو ایک دوسرے سے مسلسل متصادم ہیں، شادی خاندان اور جنس کے مسیحی طرزِ فکر میں دیکھا جا سکتا ہے: (۱) وہ رجحان جو مرد اور عورت کے درمیان ازدواجی تعلق کو انجیل کی روشنی میں شخصی اور روحانی بنا سکے اور جو کہ شادی اور خاندان سے متعلق مسیحی اخلاقیات کے بنیادی تقاضوں کو پورا کر سکے۔ (۲) وہ راہبانہ رجحان جو شادی اور خاندان کو پرانی دنیا کے ان اقدار سے تعبیر کرتا ہے جو مغلوب کیے جا چکے ہیں اور اب نئے جگ میں ان کے لیے کوئی جگہ نہیں رہ گئی ہے۔"

اس اعتبار سے ایک خوبصورت قسم کا راہبانہ فلسفہ جس میں نہ صرف تعددِ ازدواج بلکہ بجائے خود ازدواجی زندگی کی مذمت کی گئی ہو، فکری اعتبار سے تو بڑا "خوش کن" نظر آسکتا ہے مگر واقعات اور عمل کی دنیا میں وہ ایک دن بھی نہیں چل سکتا۔ اس اعتبار سے مسیحیت انسانی زندگی کے لیے کوئی آئیڈیل فلسفہ اور اس کی فطرت سے مطابقت رکھنے والا کوئی موزوں ضابطۂ حیات نہیں ہو سکتا۔ بالفاظ دیگر مسیحیت سارے جہان کے لیے کسی متوازن شریعت کی حامل دکھائی نہیں دیتی۔

حاصل یہ کہ مسیحی طرزِ فکر انسانی فطرت اور اُس کی نفسیات کو نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے۔ لہٰذا انسانی فطرت سے اعراض کا وہی نتیجہ نکلنا چاہئے تھا جو آج ہمارے سامنے مختلف قسم کے جنسی انحرافات (SEXUL DEVIATIONS) کی شکل میں ظاہر ہو رہا ہے۔ تو رات عیسائیوں کے لیے بھی شریعت کا درجہ رکھتی ہے (اس کی تفصیل آگے آرہی ہے) جس میں تعددِ ازدواج مطلق طور پر جائز ہے۔ لہٰذا عیسائیوں کے لیے یہودی شریعت کا اتباع شرعاً واجب ہے (اس کا اعتراف خود ان کو بھی ہے) مگر انھوں نے اس معاملہ میں تورات کی شریعت اور اگلے پیغمبروں کی سنت کو نظر انداز کر دیا ہے۔ اسلامی شریعت بھی یہودی شریعت ہی کی طرح تعددِ ازدواج کو جائز قرار دیتی ہے۔ اس طرح یہ قانون مؤکد طور پر قابلِ حجت بن جاتا ہے۔ اس طرح عیسائیوں کے لیے انکار کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ اس اعتبار سے اسلامی شریعت کوئی نئی شریعت نہیں ہے، جس نے تعددِ ازدواج کی اجازت دنیا میں پہلی بار دی ہو۔ لہٰذا تعددِ ازدواج کو "شہوت پرستی" کا مظہر قرار دینے کا یہ مطلب ہوگا کہ خود اُن کے اپنے پیغمبر بھی (جن کو وہ آئیڈیل کردار والے اور جلیل القدر سردار مانتے ہیں) شہوت پرست تھے اور

جیسا کہ اگلی بحث سے ظاہر ہوگا خود ہندو مت کے اصل قانون کی رُو سے بھی تعدد ازدواج جائز تھا اور ہندو مذہب میں آج بھی اس کا رواج مسلمانوں سے زیادہ پایا جاتا ہے۔ اس طرح دنیا کے تین مذاہب (اور اس وقت بحث انہی میں ہے) تعدد ازدواج کے جواز پر متفق ہیں۔

ہندو مت اور تعدّد ازدواج

یہ مسیحی دنیا کے شور و شغب اور مغربیت کے پروپیگنڈے ہی کا اثر ہے کہ مشرقی ممالک کا جدید تعلیم یافتہ طبقہ بھی اپنے مغربی استادوں کی ہاں میں ہاں ملاتے ہوئے اسلام کے تعدّد تعدد ازدواج پر سخت اعتراض کرتا ہے۔ خصوصاً ہندوستان کا تعلیم یافتہ طبقہ جو اپنے آپ کو "ترقی پسند" اور "دانشور" کہتا ہے وہ اس کو عورتوں پر ایک ظلم اور سماجی ناانصافی قرار دیتا ہے۔ جہاں تک اس مسئلے کی سماجی ناانصافی کا تعلق ہے اس پر بحث تو آگے آئے گی اور جہاں تک اس کی مشروعیت یا اجازت کا تعلق ہے تو معلوم ہونا چاہئے کہ ہندو دھرم میں زمانۂ قدیم سے نہ صرف اس کی اجازت رہی ہے، بلکہ آج بھی ہندوستان میں مسلمانوں کی بہ نسبت غیر مسلموں میں ایک سے زیادہ شادیاں کرنے کا رواج و رُجحان زیادہ ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مسلمانوں پر اس کا الزام دھرنا ایک سیاسی پروپیگنڈے کے سوا کچھ بھی نہیں ہے۔ کیونکہ مسلمان کو بیک وقت چار تک بیویاں رکھنے کی شرعی اجازت کے باوجود وہ عملاً ایک زوجگی کے پابند ہیں اور اس سلسلے میں نزاع جو کچھ بھی ہے وہ محض نظریاتی ہے۔ اور مخالفین اسلام چاہتے ہیں کہ نظریاتی اعتبار سے مسلمانوں کو ایک سے زیادہ بیویاں رکھنے کی جو آزادی حاصل ہے وہ قانونی طور پر سلب کر لی جائے۔ تاکہ وہ ایک سے زیادہ شادیاں کسی بھی صورت میں نہ کر سکیں۔ مگر ظاہر ہے کہ یہ حرکت مسلمانوں کے مذہب میں صریح مداخلت ہے، جو اُن کی مذہبی آزادی کے حق کو تسلیم کرنے کے خلاف ہے۔ بہرحال اس سلسلے میں ہم پہلے قدیم ہندو قانون سے چند نظریاتی حقائق اور کچھ عملی شہادتیں پیش کریں گے اس کے بعد جدید ہندوستانی معاشرے سے تعدد ازدواج سے متعلق کچھ تازہ ترین اعداد و شمار سامنے رکھیں گے۔ ان سے یہ حقیقت پوری طرح بے نقاب ہو جائے گی کہ آج کے جدید ہندوستان میں ایک سے زیادہ شادیوں کا تناسب ہندو سماج میں زیادہ ہے یا مسلمانوں کے معاشرہ میں۔

ڈاکٹر الٹیکر (A.S. ALTEKAR) کے مطابق ہندو معاشرے میں اگرچہ یک زوجگی

(MONOGAMY) غالب تھی اور ویدک دیوتاؤں میں بھی یک زوجگی پائی جاتی تھی۔ تاہم کثیر زوجگی (POLYGAMY) کا رواج اکثر معاشرے کے مالدار اور حاکم طبقات میں زیادہ تھا:

It is true that monogamy normally prevailed in Hindu society. The Vedic gods also are monogamous. In practice, however, polygamy often prevailed in the rich and ruling sections of society. [13]

یہی مصنف مزید تحریر کرتا ہے کہ ویدک لٹریچر میں کثیر زوجگی کے حوالے قطعی طور پر زیادہ ہیں:

References to polygamy are fairly numerous in the Vedic literature. [14]

چنانچہ مصنف نے اس کی دو چار مثالیں اس طرح پیش کی ہیں:

(۱) (ہندوؤں میں) تاج پوشی کی رسم کی ادائیگی کے لیے بادشاہ کا پہلے سے چار بیویوں والا ہونا ضروری تصور کیا جاتا تھا، اگرچہ عملاً اس سے زیادہ تعداد بھی رہی ہو۔

(۲) پدر منو (FATHER MANU) کی دس بیویاں مانی جاتی ہیں۔

(۳) آٹاریا برہمن (AITARIA BRHMANA) کے راجہ ہریش چندرا کی ایک سو بیویاں تھیں۔[۱۵]

(۴) ہندو دھرم کے لوگ رام چندر جی کو اپنا بھگوان مانتے ہیں چنانچہ ان کے پتا راجہ دسرتھ کی تین بیویاں تھیں، جیسا کہ آج کل ہندوستان کی ٹی وی سیریل "رامائن" میں دکھایا جا رہا ہے۔

غرض ڈاکٹر الٹیکر نے سنسکرت کے مستند حوالوں کے ساتھ لکھا ہے کہ مؤخر ویدک لٹریچر میں متعدد شہادتیں ملتی ہیں کہ کثیر زوجگی کا رواج معاشرے کے کچھ طبقات میں پوری طرح موجود تھا۔ نیز موصوف کی تصریح کے مطابق بہت سے ابتدائی معاشروں میں بیویاں خود اپنے شوہروں سے تقاضا کرتی تھیں کہ وہ مزید شادیاں کر کے ان کی تعداد بڑھائے، تاکہ اُن کے گھریلو

---

13. Altekar, Dr. A.S., The Position of Women in Hindu Civilization, P.104, Delhi, 1983.

۱۴ حوالۂ مذکور ۱۵ ایضاً، ص ۱۰۵

کام اور مشقت میں تخفیف ہو۔ جب کہ شادی کا سب سے بڑا مقصد عورت کے لیے اپنے شوہر کا کام کرنا ہوتا تھا لہٰذا وہ چاہتی تھی کہ اس کام میں دوسری عورتیں بھی اس کی شریک ہو جائیں۔[۱۶]

یہی مصنف "کاماسُوترا" کے حوالے سے مزید لکھتا ہے کہ ہندو مذہب میں شادی کے ذریعہ نرینہ اولاد (لڑکے) کا حصول غیر مشروط طور پر ضروری سمجھا جاتا تھا۔ ورنہ پہلی بیوی بانجھ ہونے کی صورت میں اُسے دوسری شادی کی اجازت حاصل تھی۔ بلکہ بعض تحریروں کے مطابق ایک بیوی کا یہ فرض تھا کہ وہ بانجھ ہونے کی صورت میں خود ہی اپنے شوہر کو دوسری شادی کے لیے مجبور کرے۔

> ..... a son was absolutely necessary, and so society permitted the husband to take a second wife, if the first one was barren. Nay, we find some writers laying down that it was the duty of the wife to urge her husband to contract a second marriage, if she had failed to present a son to him.[17]

مشہور محقق و سائنس داں ابوریحان البیرونی (متوفی ۱۰۴۸ء) جس نے سالہا سال تک ہندوستان میں مقیم ہو کر سنسکرت زبان سیکھی، پھر یہاں کے علوم و فنون اور رسم و رواج کا گہرائی کے ساتھ مشاہدہ کر کے ایک مستند ترین کتاب عربی زبان میں لکھی، جو کتاب الہند کے نام سے مشہور ہے۔ (اصل نام "کتاب البیرونی فی تحقیق ماللہند" ہے) اس میں موصوف نے تعددازدواج کے باری میں جو کچھ لکھا ہے وہ اُصولی طور پر اسلامی قانون کے عین مطابق معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ "(یہاں پر) مرد کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ ایک سے زیادہ شادیاں چار تک کرے اور چار سے زیادہ کرنا اُس کے لیے حرام ہے۔ ہاں اگر اُن میں سے کوئی ایک مر جائے تو اس صورت میں وہ چار کا عدد پورا کر سکتا ہے۔ اب رہا عورت کا معاملہ تو شوہر کے مر جانے کی صورت میں اُس کے لیے نکاح ثانی کی اجازت نہیں ہے۔ بلکہ اس صورت میں اُس کے سامنے دو ہی راستے ہوں گے: یا تو وہ زندگی بھر بیوگی کی حالت میں رہے یا اپنے آپ کو جلا لے

---

[۱۶] حوالۂ مذکور [۱۷] ایضاً ص ۱۰۵-۱۰۶

(ستی ہوجائے)۔ اور یہ دوسری صورت اُس کے لیے بہتر ہے، کیونکہ وہ باقی عمر عذاب کی حالت میں رہے گی۔[۱۸]

وہ مزید تحریر کرتا ہے کہ "اہل ہند میں سے بعض کی نظر میں طبقاتی اعتبار سے متعدد عورتیں ہوسکتی ہیں۔ چنانچہ برہمن کے لیے چار، چھتری (کشتر) کے لیے تین، ویش کے لیے دو اور شودر کے لیے ایک بیوی ہوگی اور ان چار طبقوں میں سے ہر ایک طبقے کے لیے جائز ہے کہ وہ شادی یا تو اپنے طبقے میں کرے یا اپنے سے نچلے طبقے میں۔ مگر اُس کے لیے یہ بات جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے سے اوپر کے طبقے میں شادی کرے۔ نیز ایک طبقے کی دوسرے طبقے سے شادی کی صورت میں بچہ ماں کی طرف منسوب ہوگا۔ مثلاً اگر کوئی برہمن مرد برہمن عورت سے شادی کرے تو اس کا بچہ بھی برہمن ہوگا۔ لیکن اگر کوئی برہمن شودر عورت سے نکاح کرے تو اس صورت میں بچہ شودر ہوگا۔"[۱۹]

اس اعتبار سے یہ ایک دلچسپ قانون ہے جو طبقاتی فرق و امتیاز کی وجہ سے انسانی مساوات کے خلاف ہے۔

ڈاکٹر لیبان تحریر کرتا ہے کہ ہندو مذہب میں تعدد ازدواج جائز تھا۔ (اور یہ) رسم زیادہ تر خوش حال لوگوں میں ہے اور نیچے کے طبقات میں عموماً ایک ہی بیوی ہوتی ہے۔[۲۰]

ان تصریحات سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ قدیم ہندو شریعت میں تعدد ازدواج پر کوئی پابندی نہیں تھی۔ بلکہ معیار زیادہ تر چار بیویوں کا تھا، جو اسلامی شریعت سے بھی مطابقت رکھتا ہے اور بعض قوانین میں غیر معیّن حد کا جواز یہودی شریعت سے مشابہت رکھتا ہے۔ مگر اس باب میں اسلامی شریعت کی خصوصیت اور اُس کا اصلاحی اقدام یہ ہے کہ وہ اس تعداد کو سختی کے ساتھ صرف چار تک محدود کرتی ہے۔

ہندوؤں اور مسلمانوں میں چند زوجگی کا تناسب

یہ تھا قدیم ہندو مذہب و معاشرے کا ایک مختصر حال۔ اب جدید معاشرے کی طرف

---

[۱۸] کتاب الہند، البیرونی، ص ۴۶۹ — ۴۷۰، مطبوعہ حیدر آباد، ۱۳۷۷ھ

[۱۹] مرجع سابق، صفحہ ۴۷ [۲۰] تمدن ہند، مترجمہ سید علی بلگرامی، صفحہ ۴۷۱، مطبوعہ دہلی

آیئے تو اس میں آج بھی ہمیں تعدد ازدواج کا رواج مسلمانوں کی بہ نسبت زیادہ نظر آتا ہے۔ چنانچہ ۱۹۸۱ء کے ایک سروے کے مطابق مسلمانوں میں بیک وقت دو شادیوں (BIGAMY) کا رواج ۴٫۳ فی صد ہے، جب کہ ہندوؤں میں ۵٫۶ ہے۔ بدھ مذہب والوں میں ۸ فی صد ہے اور قبائلی لوگوں میں سب سے زیادہ یعنی ۱۵ فی صد ہے[۲۱]

رجسٹرار جنرل آف انڈیا کی رپورٹ ۱۹۶۱ء کے مطابق جینیوں میں یہ تناسب ۹ فی صد ہے۔ ٹمل ناڈو کے ایک سروے کے مطابق تقریباً یہی اعداد و شمار ظاہر ہوتے ہیں کہ مسلمانوں میں یہ تناسب چار فی صد اور ہندوؤں میں ساڑھے پانچ فی صد ہے[۲۲]

نیز حکومت ہند کی منسٹری آف ایجوکیشن اینڈ سوشل ویلفیر کی ماتحت کمیٹی کی وہ رپورٹ جو اس نے ۱۹۷۴ء میں ہندوستان میں عورتوں کی حالت سے متعلق پیش کی تھی، اس کی رُو سے ہندوستان میں دو زوجگی کا تناسب مختلف اوقات میں اس طرح تھا۔

	۱۹۳۰ — ۱۹۴۰ء فی صد	۱۹۴۱ — ۱۹۵۰ء فی صد	۱۹۵۱ — ۱۹۶۰ء فی صد
۱۔ قبائلی	۹٫۵۳	۱۷٫۵۲	۱۷٫۹۸
۲۔ ہندو	۶٫۴۹	۷٫۱۵	۵٫۰۶
۳۔ مسلمان	۷٫۲۹	۷٫۰۶	۴٫۳۱[۲۳]

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مسلمانوں میں دو زوجگی کا رجحان برابر گھٹ رہا ہے، جو ۱۹۴۰ء کے دہے میں موجود سات فی صد سے گھٹ کر ۱۹۶۰ء کے دہے میں چار فی صد ہو گیا ہے۔ اس طرح کی متعدد رپورٹوں سے مسلمانوں کے خلاف کئے جانے والے غلط پروپیگنڈے کا پول پوری طرح کھل جاتا ہے کہ حقیقت اور افواہوں میں کتنا بڑا فرق ہے!

تعدد ازدواج مسلم ممالک میں

انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا کے مطابق ایک مشہور ماہر انسانیات (ANTHROPOLOGIST)

[۲۱] روزنامہ دکن ہیرالڈ بنگلور، مورخہ ۲۴/۴/۱۹۸۴ء
[۲۲] روزنامہ اسٹیٹسمین، کلکتہ، ۲۸/۹/۱۹۸۴ء، بحوالہ نئی دنیا ۱۱/۲/۸۶ء
[۲۳] ہفت روزہ ریڈینس دہلی، مورخہ ۲۴/۱۱/۱۹۸۵ء

جارج مرڈاک کی درجہ بندی کی رُو سے ۲۵۰ کلچروں یا معاشروں میں سے ۱۹۳ میں چند زوجگی یعنی ایک سے زیادہ بیویاں رکھنے کا رواج پایا گیا ہے۔[۲۴]

نیز ایک دوسرے حوالے میں مذکورۂ بالا ماہر (MURDOCK) ہی کی ایک اور رپورٹ (۱۹۴۹ء) کے مطابق دنیا کی ۵۵۴ قوموں میں سے ۴۱۵ میں کثیر زوجگی کا رواج پایا جاتا ہے:

> In his comparison of types of marriage in a world wide sample of 554 societies, Murdock (1949) found polygamy in 415 and polygamy in only 4.[25]

اس موقع پر غلط پروپیگنڈہ کی وجہ سے ذہن میں یہ خیال پیدا ہو سکتا ہے کہ مسلم ملکوں میں چند زوجگی کا رواج زیادہ پایا جاتا ہوگا۔ لیکن حیرت انگیز طور پر مسلم ملکوں میں چند زوجگی کی بہ نسبت یک زوجگی کا رجحان ہی زیادہ غالب نظر آتا ہے۔ چنانچہ برٹانیکا کے مذکورۂ بالا بیان کے معاً بعد حسب ذیل صراحت موجود ہے:

> It is doubtful, however, whether such Islamic countries as Algeria, Tunisia, Egypt, and Pakistan should today be classified as polygynous; public opinion there seems now to favour monogamy.[26]

نیز اسی انسائیکلو پیڈیا کے مضمون نگاروں کو اس سلسلے میں مزید اعتراف ہے کہ اسلامی شریعت میں تعدد ازدواج یعنی ایک سے زیادہ شادیوں کی اجازت کے باوجود اسلامی معاشرے میں ہمیشہ زیادہ تر یک زوجگی ہی کا رواج رہا ہے:

> ..... the normal practice in Islamic society has always been that of monogamy.[27]

ڈاکٹر مصطفیٰ سباعی نے تحریر کیا ہے کہ عرب ممالک کے اعداد و شمار سے ظاہر ہوتا ہے کہ

۲۴؎ انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا، ۷/۱۵۵، ایڈیشن ۱۹۸۳ء

25. Dyer, Everett D., Courtship, Marriage, and Family, P. 20, Home wood, Illinois (USA), 1983.

26. Encyclopaedia Britannica, Vol. 7, P. 155, 1983.

27. Ibid., Vol. 9, P. 920.

ایک سے زیادہ شادی کرنے والوں کا تناسب بہت ہی کم ہے جو فی ہزار ایک بھی نہیں ہے۔ (فالاحصاءات التی تنشر عن الزواج والطلاق فی البلاد العربیۃ الاسلامیۃ تدل علی أن نسبۃ المتزوجین باکثر من واحدۃ نسبۃ ضئیلۃ جدًا لا تکاد تبلغ الواحد بالألف)[۲۸]

یہ ہے مسلمانوں کی "شہوت پرستی" اور اُن کے چار چار شادیاں کرنے کا افسانہ، جس کے باعث عوام کے سامنے اُن کی ایک ایسی مہیب اور خیالی تصویر پیش کی جاتی ہے جس کا واقعات کی دنیا میں کوئی وجود نہیں ہے۔

جدید ہندو قانون کے نقائص

جیسا کہ عرض کیا جا چکا قدیم دور میں اہل ہند میں تعددِ ازدواج کا جواز اور رواج تھا اور یہ رواج ۱۹۵۵ء کے ہندو میرج ایکٹ تک برابر باقی رہا۔ مگر ۱۹۵۵ء کے ایکٹ کے ذریعہ ہندو مرد اور عورت دونوں کے لیے بیک وقت ایک سے زیادہ شادی کرنا قانوناً جرم قرار دیا گیا ہے۔ اس ایکٹ کے مطابق ضروری ہے کہ شادی کے وقت فریقین میں سے کسی ایک کے بھی میاں یا بیوی زندہ موجود نہ ہوں ورنہ دوسری شادی نہ صرف باطل تصور کی جائے گی، بلکہ یہ اقدام ہندو مرد اور عورت دونوں کے لیے قابل تعزیر جرم قرار پائے گا۔[۲۹]

اس طرح تعددِ ازدواج کے جواز کا وہ قانون جو ہزاروں سال سے ہندوستان میں جاری اور رائج تھا، ۱۹۵۵ء کے ایکٹ کے ذریعہ ہندوؤں کے لیے یکلخت منسوخ کر دیا گیا۔ لیکن اس قانون کی منظوری کے بعد مختلف حلقوں میں اس کی مخالفت میں آوازیں بلند ہوئیں اور راؤ کمیٹی کی رپورٹ کے مطابق اس بات کا خدشہ ظاہر کیا گیا کہ تعددازدواج پر پابندی کی وجہ سے نہ صرف یہ کہ ناجائز تعلقات میں اضافہ ہو سکتا ہے بلکہ یہ اقدام تبدیلیٔ مذہب کا بھی ایک محرک بن سکتا ہے۔ جیسا کہ رپورٹ میں کہا گیا ہے:

The arguments of the opponents were that monogamy would lead to increased concubinage and conversion

---

[۲۸] المراۃ بین الفقہ والقانون، ڈاکٹر مصطفیٰ السباعی، ص ۱۱۱، بیروت، ۱۹۸۴ء

[۲۹] ماڈرن ہندو لاء، ص ۹۶

to Islam which permits four wives. They were of the view that "if a man is healthy and wealthy he should be allowed to marry again" and "why should he be deprived of a right which has been enjoyed by him for three thousand years?"[30]

(ترجمہ) مخالفین کا استدلال یہ ہے کہ یک زوجگی ناجائز تعلقات میں اضافے اور اسلام کے اختیار کرنے کا باعث بن سکتی ہے، جو چار بیویوں کے رکھنے کی اجازت دیتا ہے۔ ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اگر ایک آدمی صحت مند اور مالدار ہے تو اُسے دوبارہ (دوسری) شادی کرنے کی اجازت ملنی چاہئے اور اُسے اس حق سے کیوں کر محروم رکھا جاسکتا ہے جس کا فائدہ وہ تین ہزار سال سے اُٹھا رہا ہے؟

اور یہ محض ایک خدشہ ہی نہیں بلکہ بعد میں رونما ہونے والے واقعات کے باعث ایک حقیقت ثابت ہوا۔ چنانچہ اس قسم کی متعدد رپورٹیں موجود ہیں کہ اس پابندی کی بنا پر بہت سے لوگوں نے تعددِ ازدواج کا فائدہ اٹھانے کے لیے مذہب اسلام میں پناہ لی۔ چونکہ ملک کے قانون کے مطابق تبدیلیٔ مذہب پر نہ تو کوئی پابندی ہے اور نہ اس کے اسباب و محرکات ہی کی چھان بین کا کوئی ذریعہ ہے۔ بلکہ اس قسم کی چھان بین کا سوال ہی خارج از بحث ہے۔

When the laws of the country do not prohibit its people to freely renounce their religion and embrace another, the question of motive behind the conversion becomes irrelevant.[31]

غرض ہندو میرج ایکٹ ۱۹۵۵ء کی دفعہ ۱۷ کا اطلاق، جس کی رو سے دوزوجگی (BIGAMY) یعنی بیک وقت دو بیویاں رکھنا، دو ہندوؤں تک محدود ہے، جنھوں نے باضابطہ طور پر (ہندو قانون کے پورے رسم و رواج کے مطابق) شادی کی ہو اور اس شادی کے وقت زوجین میں سے کسی کا شوہر یا بیوی پہلے سے موجود ہو۔ نتیجہ یہ ہے کہ اس دفعہ کا اطلاق اُس زوج (شوہر یا بیوی) پر نہیں ہوتا جس نے اسلام قبول کر لیا ہو۔

30. Bagga, V. (Ed), Studies in the Hindu Marriage and the Special Marriage Acts, P. 261, Bombay, 1978.

31. Ibid., P. 282.

The application of Section 17 of the 1955 Act (Hindu Marriage Act) which provides for punishment of bigamy is limited to two Hindus solemnizing marriage if at the date of such marriage either party had a husband or wife living. Consequently, this section shall not apply to a spouse converted to Muslim religion. [32]

اس دفعہ میں ایک قانونی نقص یہ ہے کہ اس میں ایک ہندو کی دوسری شادی کے لیے "باضابطہ" ہونے کی قید لگی ہوئی ہے اور اس سے مراد وہ شادی ہے جو ہندو دھرم کے مطابق پورے رسم ورواج کے ساتھ ادا ہوئی ہو جس کے لیے اس موقع پر SOLEMNIZE کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ چنانچہ ہندو مذہب کے مطابق ایسی چند خاص رسمیں[۳۳] ہیں، کہ اگر ان میں سے کوئی ایک بھی چھوٹ جائے تو وہ باضابطہ شادی نہیں کہلاتی۔ لہٰذا دوسری شادی کرنے والے میاں یا بیوی[۳۴] سزا کے مستحق صرف اسی وقت ہو سکتے ہیں جب کہ یہ ثابت ہو جائے کہ دوسری شادی پورے رسم ورواج کے ساتھ ہوئی تھی۔

Before a person can be found punishable under this section (Section 17) it is necessary to determine the fact whether there had been a subsequent marriage of a spouse during the lifetime of the other spouse. From that point it has to be determined whether the prior marriage was duly solemnized. In case where either of the two marriages is found to be not duly solemnized the position is that in the eye of the law there is only one legal and valid marriage making the charge of bigamy unsustainable. The word "solemnize" means to celebrate the marriage with

---

32. Bagga, V. (Ed), Studies in the Hindu Marriage and the Special Marriage Acts, P. 241, Bombay, 1978.

۳۳؎ ان رسوم کی تفصیل کے لیے دیکھئے ڈاکٹر پارس دیوان کی کتاب "ماڈرن ہندو لا" صفحہ ۸۰ مطبوعہ الٰہ آباد، ۱۹۸۲ء ۳۴؎ پہلے ہندو معاشرے میں قانوناً تو نہیں بلکہ رواجی طور پر عورت بھی متعدد شوہروں والی ہوا کرتی تھی۔ لہٰذا کثیر زوجگی (POLYGAMY) کے ساتھ ساتھ کثیر شوہری (POLYANDRY) کو بھی روکنے کے لیے یہ قانون بنایا گیا ہے۔

proper ceremonies and in due form. It follows therefore that unless the marriage is celebrated or performed with proper ceremonies and in due form it cannot be said to be solemnized. [35]

اس اعتبار سے اگر ایک شادی "باضابطہ" اور دوسری "بے ضابطہ" ہو جائے تو اسی صورت میں قانون کچھ بھی نہیں کر سکتا۔ بلکہ اس سلسلے میں زوجین کا مجرّد اقبال بھی انھیں قانون کی گرفت میں نہیں لا سکتا کہ انھوں نے دوسری شادی کر لی ہے۔ اس طرح ایک ہندو کے لیے اب دوسری شادی پر قانوناً پابندی عائد ہونے کے باوجود اُسے پوری پوری آزادی حاصل ہے کہ وہ اس قانونی نقص کا فائدہ اٹھائے ہوئے یا تو حیلہ سازی اختیار کرے، یعنی کسی ضروری رسم کو ادا نہ کرے یا پھر وہ اسلام کی آغوش میں پناہ لے۔ اس طرح یہ دو دروازے ہر ہندو کے لیے پوری طرح کھلے ہوئے ہیں۔ لہٰذا اب اُسے قانون کی کوئی پرواہ نہیں ہے۔ کیونکہ وہ اس معاملے میں بالکل بے اثر بن کر رہ گیا ہے۔

یکساں سول کوڈ کا ایک پس منظر

اصل میں یہ ہندو قانون کا اتنا بڑا نقص ہے کہ وہ اس کی بنا پر آج صحیح معنی میں ایک دوراہے پر کھڑا ہوا ہے اور ہندو قانون دان حیران ہیں کہ اس نقص یا کمزوری کو کیسے دور کیا جائے؟ ایک طرف وہ مغرب کی پیروی میں تعدّدِ ازدواج پر پابندی بھی لگانا چاہتے ہیں اور دوسری طرف اپنے مذہب و قانون کے نقائص بھی دور کرنا چاہتے ہیں۔ مگر جیسے جیسے وہ "اصلاح" کی طرف بڑھ رہے ہیں ویسے ویسے وہ مزید مشکلات سے دوچار ہوتے جا رہے ہیں۔ اور حال یہ ہے کہ اب قانون دانوں کا ذہن ماؤف ہو چکا ہے اور عقل کام نہیں کر رہی ہے۔ لہٰذا اب ان کے سامنے بس ایک ہی راستہ رہ گیا ہے کہ کسی نہ کسی طرح ہندوستان میں یکساں (یونیفارم) سول کوڈ نافذ کر کے "جھگڑا" ختم کر دیا جائے۔ چنانچہ اس سلسلے میں ماہرینِ قانون حکومت کو جو مشورہ دے رہے ہیں وہ یہ ہے کہ وہ ان نقائص کو دور کرنے کے لیے فوراً یکساں مدنی قانون (یونیفارم سول کوڈ) پورے ملک میں نافذ کر دے، تاکہ اس باب میں ہندو، مسلمان، عیسائی اور پارسی

35. Desai, Kumud, Indian Law of Marriage and Divorce, Fourth Edition, P. 103, Bombay, 1981.

سب برابر ہو جائیں اور پھر کسی کو "اِدھر اُدھر" ہونے کی گنجائش ہی نہ رہ جائے۔

نیز اس سلسلے میں ایک تجویز یہ بھی ہے کہ جب تک یکساں سوڈ نافذ نہ ہو جائے اس وقت تک بعض ایسے قوانین کا سہارا لینا چاہیے جن کی بنا پر تبدیلیٔ مذہب پر پابندی عائد ہو، تاکہ کوئی پہلی شادی کے برقرار رہتے ہوئے دوسری شادی نہ کر سکے۔ جیسا کہ ایک قانون دان نے حکومت کو مشورہ دیتے ہوئے تحریر کیا ہے:

> Until uniform rules of monogamy are enacted for the country, provisions may be made by statutory enactment removing the change of religion as a ground of matrimonial reliefs and putting restriction on the spouse who changes religion to contract another marriage so long as his first marriage subsists.[36]

اس طرح اب ہندو قوم اپنے مذہب کی اصلاح کی آڑ میں دوسرے مذاہب پر بھی حملہ آور ہونا چاہتی ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ یہ علمی و اخلاقی اعتبار سے نہ صرف ایک نامعقول اور ناشائستہ حرکت ہوگی بلکہ خود قانونی اور دستوری اعتبار سے بھی دیگر مذاہب میں ایک مداخلت تصور کی جائے گی، جس کا حکومت یا اُس کے اداروں کو کوئی حق حاصل نہیں ہے۔ بلکہ یہ حرکت "کرے کوئی بھرے کوئی" کا مصداق ثابت ہوگی۔

بہرحال قانون دان اس سلسلے میں مختلف طریقوں سے سوچ رہے ہیں۔ اب دیکھئے یہ اونٹ کس کروٹ بیٹھتا ہے! مگر بات تو طے ہے کہ خلافِ فطرت فیصلہ کرنے والوں کو منہ کی کھانی پڑے گی کیونکہ اس کے نتیجے میں جنسی انحرافات کا ایسا سیلاب آئے گا جو سارے انسانی اقدار (HUMAN VALUES) کو اپنے ساتھ بہالے جائے گا۔

نقص اور تضاد، انسانی قانون کا لازمہ

اصل میں یہ اور اس قسم کے تمام نقائص انسانی قوانین کا لازمہ ہیں۔ انسان کی عقل محدود اور اُس کے تجربات محدود ہیں، لہٰذا وہ کسی چیز کی اچھائی یا برائی کا خود فیصلہ ہرگز

---

36. Bagga, V. (Ed), Studies in the Hindu Marriage and the Special Marriage Acts, P. 294, Bombay, 1978.

نہیں کرسکتا بلکہ اُسے اس سلسلے میں اُس کے خدا کی رہنمائی حاصل کرنا قدم قدم پر ضروری ہے۔ انسان کے بنائے ہوئے قوانین تو چند دن بھی چل نہیں سکتے۔ مثال کے طور خود ۱۹۵۵ء کے ہندو میرج ایکٹ ہی کو لے لیجئے، جس میں موجود نقائص کو دور کرنے کے لیے ۱۹۷۶ء کے قوانین شادی (ترمیمی) ایکٹ[37] کو نافذ کرنا پڑا۔ مگر اس کے باوجود اب بھی اصلاح کی ضرورت محسوس کی جا رہی ہے۔ اور کون کہہ سکتا ہے کہ مستقبل میں یہ قانون "اصلاح در اصلاح" سے دوچار نہ ہوگا؟

انسانی قانون کا سب سے بڑا لازمہ نقص کے ساتھ ساتھ تضاد (CONTRADICTION) بھی ہے۔ اور اس کا بھرپور نمونہ نفقہ (MAINTENANCE) کے سلسلے میں حکومت ہند کے بنائے ہوئے متعدد قوانین کے درمیان دیکھا جاسکتا ہے، جو یہ ہیں:

۱۔ اسپیشل میرج ایکٹ ۱۹۵۴ء

۲۔ ہندو میرج ایکٹ ۱۹۵۵ء

۳۔ ہندو اڈاپشن اینڈ مینٹیننس ایکٹ ۱۹۵۶ء

۴۔ کریمنل پروسیجر کوڈ، یعنی ضابطۂ فوجداری ۱۹۷۳ء

یہ چاروں ایکٹ عدم یکسانیت کے باعث تعارض و تضاد سے بھرپور ہیں۔ کسی میں کچھ ہے تو کسی میں کچھ ——— اور ان میں قانونی الجھاوے اور پیچیدگیاں اس قدر ہیں کہ وہ ایک اچھا خاصہ معمہ یا چیستاں معلوم ہوتے ہیں۔ جس کی وجہ سے ایک قانون داں اپنی مرضی کے مطابق جس طرح چاہے ان کی تشریح کرسکتا ہے۔ اگر کسی ایک ایکٹ میں عورت کو اُس کا یہ "حق" نہ ملے تو اُسے کسی دوسرے ایکٹ کے تحت دلوا سکتا ہے۔

چنانچہ اس قانون کا ایک تضاد ملاحظہ ہو کہ جہاں ایک طرف یہ کہا جاتا ہے کہ طلاق، فسخ (NULLITY) اور ابطال نکاح (ANNULMENT) ان تینوں صورتوں میں عورت بیوی نہیں رہتی اور اُسے نفقہ حاصل کرنے کے لیے دعویٰ کرنے کا کوئی اختیار نہیں رہتا۔ مگر معاً یہ بھی کہا جاتا ہے چونکہ عورت کو بے سہارا چھوڑا بھی نہیں جاسکتا اس وجہ سے اُسے مستقل نفقہ دینا ضروری ہوگا۔

..... in case of divorce, nullity and annulment the marriage is completely ended. In these instances the women is no more a wife and so has no

37. The Marriage Laws (Amendment) Act, 1976.

valid claim to maintenance. In order that the women may not be left unprotected, Hindu Marriage Act provides that the relief of permanent maintenance may be granted in case any primary relief is granted under the Act. [38]

یعنی ایک طرف ایک عورت کا کوئی حق بھی نہیں ہے، مگر دوسری طرف اُسے یہ حق پوری طرح حاصل بھی ہے۔ معلوم نہیں یہ قانون مطابق عقل کس طرح ہوا؟

غرض ہندو میرج ایکٹ کا ایک بہت بڑا نقص یہ بھی ہے کہ عورت کے بانجھ یا کسی دائمی مرض میں مبتلا ہونے کے باوجود، مرد کو دوسری شادی کرنے کی اجازت نہیں ہے، — جب کہ قدیم ہندو قانون کے مطابق اس کی اجازت تھی — بلکہ اس صورت میں اُسے پہلی بیوی کو طلاق دینی پڑے گی، ورنہ دوسری شادی نہیں ہو سکتی اور پھر لطف یہ ہے کہ طلاق دینے کے باوجود اُسے پہلی بیوی سے پوری طرح چھٹکارا بھی نہیں مل سکتا۔ کیونکہ اُس کے گلے میں "نفقہ کی زنجیر" پڑی رہے گی۔ یعنی پہلی بیوی کو طلاق دینے کے بعد اُسے عمر بھر نفقہ بھی دینا پڑے گا اور اس موقع پر قانون کو اس سے کوئی بحث نہیں ہے کہ ایسی بانجھ یا دائم المریض مُطلقہ کا حشر — مستقل نفقہ پانے کے باوجود — کیا ہوگا؟ آیا وہ کسی قریبی عزیز کے نا ہونے کی صورت میں خود سے ایک "محفوظ" اور باعزت زندگی بسر کر بھی سکے گی یا نہیں؟ مگر یہ تو صاف ظاہر ہے کہ ایسی "علت زدہ" عورت کی دوسری شادی ہونے سے تو رہی۔ اس لحاظ سے ظاہر ہے کہ ایک کمزور اور ناتواں عورت پر یہ ایک ظلم ہوگا کہ اُسے ایک ناکردہ گناہ کی سزا کے طور پر بالکل بے سہارا چھوڑ دیا جائے یا در بدر کی ٹھوکریں کھانے پر مجبور کر دیا جائے۔ آخر اس میں اس بیچاری عورت کا قصور کیا ہے؟ اور اُسے کس جرم کی سزا دی جا رہی ہے؟ ظاہر ہے کہ اُس کا بانجھ یا دائم المریض ہونا اس کا ایک فطری و طبعی نقص ہے، جس میں اس کا اپنا کوئی قصور نہیں ہے۔ تو کیا قانون اتنا ظالم اور بے رحم بھی ہو سکتا ہے کہ کسی عورت کو اُس کی نام نہاد "عزت نفس" کے نام پر اُسے فٹ پاتھ پر ڈھکیل دیا جائے؟ آخر اس میں کون سی معقولیت ہے؟ یہ عورت کی تکریم نہیں بلکہ اُس

---

38. Agarwala, Raj Kumari, Matrimonial Remedies Under Hindu Law, P. 113, Bombay, 1974.

کی توہین ہے۔ اگر کوئی شخص ایک "علت زدہ" بیوی کو اپنے ساتھ رکھتے اور اُس کی خبر گیری پوری طرح کرتے ہوئے دوسری شادی کرتا ہے تو آخر اس میں بُرائی کیا ہے؟ اور ان دونوں کو علیٰحدہ کرنے میں کون سی دانش مندی ہے؟ ظاہر ہے کہ اس قسم کا اقدام ایک ایسی مُطلقہ کو بدکاری یا جنسی انحراف (SEXUAL DEVIATION) پر مجبور کر سکتا ہے۔ درحقیقت یہ مہمل اور غیر معقول قانون، محض مغرب کی نقالی اور "آزادیٔ نسواں" کی نام نہاد تحریک کے دباؤ اور مرعوبیت کا نتیجہ ہے۔

نیز عصرِ جدید کا یہ بھی ایک عجیب و غریب تضاد ہے، جو سمجھ سے باہر ہے، کہ ایک طرف آزادیٔ نسواں کے علمبردار مرد اور عورت کی مکمل مساوات اور برابری کا دعویٰ کرتے ہیں اور دوسری طرف طلاق کی صورت میں عورت کو مرد سے عمر بھر یا تا نکاح ثانی نفقہ بھی دلاتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اگر عورت ہر اعتبار سے مرد کے برابر ہے تو اس کا مرد سے تعلق منقطع ہو جانے کے بعد نفقہ طلب کرنا کیا معنی رکھتا ہے؟ بلکہ یہ مطالبہ خود ثابت کرتا ہے کہ عورت ہرگز مرد کے برابر نہیں ہے۔

تعدّدِ ازدواج اور حیلہ سازی

۱۹۵۵ء کے ہندو میرج ایکٹ کے تحت دراصل قدیم ہندو قانون کا حلیہ بگاڑ کر رکھ دیا گیا ہے۔ اب وہ نہ تو صحیح معنی میں ہندو قانون ہے اور نہ اصلاحی قانون۔ پھر طرفہ یہ کہ اب اُس کی حیثیت محض ایک کاغذی رہ گئی ہے، جس کا عملی دنیا سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس سلسلے میں بعض عجیب و غریب حیلے اور مثالیں ہمارے سامنے آتی ہیں۔ ۱۹۵۵ء سے پہلے ایسا ہوتا تھا کہ عیسائی لوگ اپنے مذہب کی تنگ دامانی کے باعث نکاح ثانی کے لیے اسلام یا ہندو مذہب اختیار کر لیتے تھے۔ مگر ۱۹۵۵ء کی پابندی کے بعد ہندو اصحاب مسلمان بن کر دوسری شادی کرنے پر مجبور ہو گئے ہیں۔ اس سلسلے کی چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

(۱) ۱۹۰۷ء میں ایک مقامی عیسائی نے (جس کی بیوی زندہ تھی) ایک ہندو عورت سے ہندو رسم و رواج کے مطابق اپنا مذہب تبدیل کیے بغیر شادی کر لی، تو مدراس ہائی کورٹ نے اس کو دو زوجگی (BIGAMY) کا مجرم ٹھہرایا۔ کیونکہ ایک عیسائی کے لیے دوسری شادی جائز نہیں ہے[۲۹]

---

۲۹ دی ہندو میرج اینڈ اسپیشل میرج ایکٹ، صد ۲۸۸

(۲) ۱۹۱۰ء میں ایک دوسرے مقدمے میں مدراس ہائی کورٹ نے، ایک عیسائی کے بارے میں جس کی ایک عیسائی بیوی موجود تھی، اس نے ہندو مذہب اختیار کر کے ایک ہندو عورت سے ہندو رسوم کے مطابق شادی کر لی، تو یہ فیصلہ دیا کہ وہ دو زوجگی کا مجرم نہیں ہے[۴۰]

(۳) ۱۹۵۰ء کے دہے میں میسور اور مدراس کے ہائی کورٹوں نے فیصلہ دیا کہ ایک ہندو جو عیسائی مذہب اختیار کر چکا ہے، اگر وہ دوسری شادی کرنے کے لیے پھر سے ہندو مذہب اختیار کرلے تو وہ انڈین پینل کوڈ کی دفعہ ۴۹۴ کے تحت دو زوجگی کا مجرم نہیں گردانا جائے گا۔[۴۱]

(۴) ایسے واقعات بھی موجود ہیں جن کے مطابق وہ لوگ جو کثیر زوجگی والے مذاہب سے تعلق رکھتے تھے، انھوں نے انگلینڈ میں یک زوجگی کی رجسٹرڈ شادیاں کیں پھر ہندوستان واپس آکر اپنے پرسنل لا کے مطابق (پہلی شادی کے باقی رہتے ہوئے) دوسری شادی کی۔[۴۲] ایسے لوگوں کو بھی دو زوجگی کا مجرم نہیں ٹھہرایا گیا۔

(۵) ایک عجیب سی صورتِ حال اُس وقت پیدا ہو جاتی ہے جب ایک شوہر (پہلی ہندو بیوی کے ہوتے ہوئے) اسلام قبول کر کے اسلامی قانون کے مطابق کسی ایسی ہندو لڑکی سے شادی کر لیتا ہے جو شادی سے پہلے اسلام قبول کر چکی ہو۔ پھر شادی کے کچھ عرصے بعد وہ دونوں پھر سے ہندو مذہب اختیار کر لیتے ہیں۔ (نتیجہ یہ کہ) دونوں شادیاں باضابطہ طور پر صحیح ہوتے ہوئے بھی شاید وہ ہندو میرج ایکٹ ۱۹۵۵ء کے تحت دو زوجگی کے دائرہ سے باہر ہیں[۴۳]

اس طرح اسلام کے جائز کردہ تعدّدِ ازدواج یا کثیر زوجگی کے علاوہ اُس کا قانونِ طلاق بھی آسان ضوابط پر مشتمل ہے، جو دیگر مذاہب کے ضوابط کی طرح انتہائی مشکل اور پیچیدہ نہیں ہے، اس لیے غیر مسلموں کو جب کبھی طلاق کی ضرورت پڑتی ہے تو وہ اپنے مذہب اور قانون کی الجھنوں سے نجات پانے کے لیے اسلامی قانون ہی کو باعث رحمت سمجھتے ہوئے یہی نسخہ آزماتے ہیں۔ مثال کے طور پر دیکھئے:

(۶) دو افراد کی شادی ہندو قانون کے مطابق ہوئی تھی۔ (مگر بعد میں کسی وجہ سے) بیوی نے اسلام قبول کر کے ڈسٹرکٹ جج کی عدالت میں (طلاق کا) مقدمہ دائر کر دیا، جس کی وجہ سے یہ شادی مسلم لا کے مطابق منسوخ کر دی گئی۔ پھر دوبارہ ہندو مذہب میں لوٹ گئی اور ایک (دوسرے)

---

[۴۰] ایضاً ص ۲۸۸ [۴۱] ایضاً ص ۲۸۹ [۴۲] ایضاً ص ۲۹۰ [۴۳] ایضاً ص ۲۹۴

ہندو سے (اپنی پسند کے مطابق) شادی کرلی۔[۴۴]

(۷) کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک ہندو مرد اور ایک ہندو عورت، جو آپس میں میاں بیوی ہیں، اپنے باہمی اختلاف کے باعث ایک دوسرے سے (نہایت سنجیدگی کے ساتھ) علٰحدہ ہوجانے ہی میں اپنی عافیت سمجھتے ہیں۔ مگر ان کا مذہب اور قانون انھیں آسانی کے ساتھ جدا ہونے کی اجازت نہیں دیتا۔ لہٰذا وہ دونوں آپس میں سمجھوتہ کرکے پہلے اسلام قبول کرلیتے ہیں پھر اسلامی قانون کے مطابق طلاق کے ذریعہ ایک دوسرے سے علٰحدہ ہوجانے کے بعد پھر دوبارہ ہندو مذہب میں لوٹ آتے ہیں۔ اور اپنی اپنی پسند کی شادی دوبارہ کرلیتے ہیں۔

یہ انسانی فطرت ہے کہ جب اُسے کسی جائز چیز سے روک دیا جائے تو وہ دوسرے ذرائع اور حیلوں سے اُسے حاصل کرنے پر آمادہ ہوجاتی ہے۔ لہٰذا ایک خلاف فطرت قانون بناکر لوگوں کو اس پر چلانا بہت مشکل کام ہے۔ یہ فطرت کے خلاف ایک جنگ ہے جو کبھی جیتی نہیں جاسکتی۔ لہٰذا عقل کا تقاضا ہے کہ اس سلسلے میں توازن اور ہوش مندی سے کام لیا جائے۔ غلط تحریکوں اور پروپیگنڈوں کے دباؤ میں آکر وقت، دماغ اور توانائیوں کو خواہ مخواہ برباد نہ کیا جائے۔

ایک آسان اور باعث رحمت قانون

اس پوری بحث سے یہ حقیقت بخوبی واضح ہوجاتی ہے کہ اسلامی قانون نہ صرف ایک آسان اور ہر ایک کے لیے قابل عمل ضابطہ ہے بلکہ وہ افراط و تفریط یا اونچ نیچ سے پاک ہونے کی وجہ سے پوری دنیا کے لیے رحمت کا باعث بھی بن سکتا ہے۔ چنانچہ دیگر قوموں کا بار بار اسلامی قانون کے دامن میں پناہ لینا (خواہ وہ دنیوی مقاصد ہی کے لیے کیوں نہ ہو) یہ ثابت کرتا ہے کہ وہ ایک مقبول عام اور عالمگیر قانون بننے کی پوری پوری صلاحیت رکھتا ہے۔ بالفاظ دیگر وہ سارے عالم کے لیے یکساں مدنی قانون (یونیفارم سول کوڈ) بن سکتا ہے۔ لہٰذا اگر کوئی یونیفارم سول کوڈ بنانا ہی ہے تو پھر اسلامی قانون کو اس کے لیے منتخب کرنا چاہیے۔ کیونکہ دنیا کے تمام عائلی قوانین (FAMILY LAW) میں یہی واحد قانون ہے جو اپنی آسانی، توازن اور معقولیت

---

[۴۴] ایضاً ص ۲۹۴

کی بنا پر اس کے لیے موزوں تر ہو سکتا ہے۔ اس کے برعکس دیگر مذاہب اور قوموں کے قوانین اپنی مشکل پسندی، پیچیدگی اور عدم معقولیت کی بنا پر اس کی اہلیت نہیں رکھتے۔

یہودی، اسلامی اور ہندو شرائع کا اتفاق

خلاصۂ بحث کے طور پر دو باتیں پوری صراحت کے ساتھ ہمارے سامنے آتی ہیں: ایک یہ کہ اسلام واحد مذہب نہیں ہے جس نے ایک سے زیادہ شادیوں کی اجازت دی ہو۔ بلکہ قدیم وجدید دنیا کے اکثر و بیشتر مذاہب اور تقریباً تمام قوموں میں اس کا رواج رہا ہے۔ اور جیسا کہ MURDOCK (۱۹۴۹ء) کے حوالے سے گزر چکا آج بھی دنیا کے ۵۵۴ معاشروں میں سے ۴۱۵ میں اس کا رواج پایا جاتا ہے اور دوم یہ کہ مسلمان باوجود شرعی و قانونی اجازت کے آج بھی عموماً ایک زوجگی ہی کے پابند ہیں۔ لہٰذا مسلمانوں کے خلاف اس سلسلے میں کیا جانے والا پروپیگنڈا ایک سیاسی کرتب (STUNT) اور مغالطہ آرائی ہے۔

نیز اس بحث سے بخوبی ثابت ہو گیا کہ تعدد ازدواج کو بالکلیہ رد کرنے اور یک زوجگی پر اصرار کرنے کا نتیجہ سوائے جنسی انارکی اور لاقانونیت کے اور کچھ نہیں ہے۔ خلاق عالم اپنی مخلوقات اور ان کے طبائع و مصالح کا علم زیادہ بہتر طور پر رکھتا ہے اور انسان اپنے ناقص علم و تجربے کی بنا پر خیر و شر کے درمیان کوئی حد فاصل قائم نہیں کر سکتا۔ بلکہ عین ممکن ہے کہ وہ جس کو "شر" سمجھ کر نظر انداز کر رہا ہے وہ مجموعی اعتبار سے عین "خیر" ہو۔ اور اسی طرح جس چیز کو وہ خیر سمجھ کر اختیار کر رہا ہے وہ عین شر قرار پا جائے۔ چنانچہ اس کا مشاہدہ ہمیں جدید دنیا کے سرعت کے ساتھ بدلتے ہوئے عائلی قوانین (FAMILY LAW) کے مطالعہ و مشاہدہ سے بخوبی ہو جاتا ہے، جن میں خود ہندوستان کے بدلتے ہوئے فیملی قوانین اور کوڈ بھی شامل ہیں۔ چنانچہ آج ایک قانون کو بہتر سمجھ کر اختیار کیا جاتا ہے تو کل اس کو ناکارہ تصور کر کے رد کر دیا جاتا ہے۔ اسی طرح آج جس قانون کو ناکارہ سمجھ کر نظر انداز کر دیا گیا تھا وہ کل نہایت درجہ موزوں نظر آنے لگتا ہے۔ اس طرح انسان مسلسل تجرباتی و ارتقائی دور سے گزر رہا ہے اور اس باب میں وہ اب تک کسی "ٹھہراؤ" یا "ثابت منزل" سے آشنا نہیں ہو سکا ہے۔

اس کے برعکس یہ ایک حیرت انگیز حقیقت ہے کہ اسلامی قانون چودہ سو سال سے لے کر آج تک کسی قسم کے تزلزل یا ارتقار سے ناآشنا ہوتے ہوئے بالکل تازہ دم

نظر آرہا ہے۔ گویا کہ وہ ابھی ابھی نازل ہوا ہے۔ یہ رسول اُمّی (صلی اللہ علیہ وسلم) کے اعجاز اور اسلام کی صداقت و برتری کی ناقابل تردید دلیل ہے کہ آج دنیا کی تمام متمدن قومیں شعوری یا غیر شعوری طور پر آہستہ آہستہ اسلامی قوانین کی ضرورت و اہمیت کو محسوس کرتے ہوئے انھیں کسی نہ کسی شکل میں قبول کرنے پر مجبور نظر آرہی ہیں۔

اس اعتبار سے خیال ہوتا ہے کہ اہل ہند کو بھی ایک نہ ایک دن اسلامی قانون کو قبول کرنے پر مجبور ہونا پڑے گا۔ چنانچہ اس سلسلے میں ایک خوش آئند پہلو یہ ہے کہ ۱۹۵۵ء کے ہندو میرج ایکٹ میں طلاق وغیرہ کے سلسلے میں جو سختیاں موجود تھیں انھیں ۱۹۷۶ء کے ترمیمی ایکٹ کے ذریعہ بہت بڑی حد تک کم کر دیا گیا ہے، جو دراصل اسلامی قانون ہی کی طرف ایک "پیش رفت" ہے۔ اگرچہ اسلامی قانون کو پوری طرح اختیار نہیں کیا گیا ہے، مگر بتدریج ہندو قانون اس کی طرف بڑھ رہا ہے۔ یہی حال مغربی دنیا کا بھی ہے کہ قدیم عیسائیت میں طلاق کے سلسلے میں جو سختیاں موجود تھیں وہ جدید قوانین میں کافی حد تک "نرم" کر دی گئی ہیں[۴۵]۔ لہٰذا عصر جدید کا یہ بھی ایک بہت بڑا تضاد ہے کہ وہ ایک طرف اسلامی قوانین سے استفادہ بھی کر رہا ہے تو دوسری طرف اُسے بُرا بھلا بھی کہہ رہا ہے۔ اس دورنگی کے بارے میں آپ کیا کہیں گے؟ یہ فیصلہ کرنا آپ کا کام ہے۔

---

[۴۵] اس موضوع پر ایک کتاب "طلاق اسلام اور عالمی قوانین میں" زیر تکمیل ہے، جو انشاء اللہ بہت جلد آپ کی خدمت میں پیش کی جائے گی۔

مسلم نقطہ نظر کو سمجھنے کے لیے پڑھیے

Radiance
VIEWSWEEKLY

Baradari, Ballimaran, Delhi - 110006

مسلمانان ہند کا موثر ہفتہ وار انگریزی ترجمان

اشاعت کا پچیسواں سال

چندہ سالانہ ——— ۱۰۰ روپے

" ششماہی ——— ۵۰ روپے

ترجمہ وتلخیص

امام ابن تیمیہؒ اور شیخ محمد بن عبدالوہابؒ نجدی کے خیالات کا تقابلی مطالعہ*

(مقالہ نگار) شیخ محمد صفی اللہ ——— (مترجم) جناب ابوسفیان اصلاحی

حالات کے ساتھ ساتھ تاریخ اسلام میں ایسی تحریکیں اٹھتی رہی ہیں جنھوں نے اصلاح معاشرہ کا کام بڑے شد ومد سے انجام دیا۔ ایسی ہی ایک تحریک اٹھارہویں صدی میں اس وقت وجود میں آئی جب سلطنتِ عثمانیہ کا جھنڈا پورے عالم اسلام پر لہرا رہا تھا۔ اس تحریک کا آغاز محمد بن عبدالوہاب نے کیا تھا۔ یہ تحریک محمد بن عبدالوہاب پر امام تقی الدین ابن تیمیہ کے اثرات کا نتیجہ تھی، تحریک جزیرہ نمائے عرب سے شروع ہوئی[1]۔ اس نے عوام اور ارباب اقتدار کے قلادۂ تقلید کو اتار پھینکنے، اوہام پرستی، بدعات اور غیر اسلامی طریقوں سے باز آجانے کی دعوت دی۔ انھیں ایسے سچے اور روحانی راستوں کی طرف بلایا جس کا سرا مذہب اسلام سے ملتا ہو، یہ تجدید واحیائے دین کا کام کرنے والی تحریک تھی جس نے توحید پر کافی زور دیا۔ یہی وجہ ہے کہ محمد بن عبدالوہاب اور ان کے پیرو خود کو "موحدین" کہتے ہیں۔ جبکہ ان کے حریف صرف انھیں "وہابی" کے لقب سے موسوم کرتے ہیں[2] (یہ تحریک سلطنتِ عثمانیہ کے مذہبی اربابِ اقتدار سے بالکل الگ ہے) اس کا آغاز گو معاشرتی اور مذہبی نظریات کی اصلاح کے ساتھ ہوا تھا لیکن آخر میں سیاست بھی اس کے دائرے میں آگئی۔ اس کے پیرو کار حکومتِ عثمانیہ کے مقابلہ میں سینہ سپر ہو گئے، چنانچہ خلافت عثمانیہ کے اندر ہی حجاز میں ایک نئی ریاست کا قیام عمل میں آیا۔

اس مضمون کے لکھنے کا خاص مقصد یہ ہے کہ محمد بن عبدالوہاب اور ابن تیمیہ کے مابین جو

---

* یہ مضمون ہمدرد اسلامکس کراچی۔ پاکستان جلد ۱۱ شمارہ ۱ ۱۹۸۳ء میں شائع ہوا ہے۔ یہاں ترجمہ پیش کیا جا رہا ہے۔

فکری ہم آہنگی اور نظریاتی اشتراک ہے اسے اجاگر کیا جائے اور یہ واضح کیا جائے کہ کس طرح محمد بن عبدالوہاب نے اپنے مذہبی نظریات کے پیش نظر عہد وسطیٰ کی تفاسیر کی بالکلیہ تقلید پر سخت تنقید کی اور انفرادی معلوماتی تجزیے سے استفادہ پر زور دیا۔

دونوں مفکرین کے پس منظر اور افکار و خیالات کے مطالعہ سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ دونوں ہی کا تعلق اس مذہبی خانوادے سے تھا جو فقہ کے مذاہب اربعہ میں سے امام حنبل کے پیروکار تھے[۴] تقی الدین ابن تیمیہ (۱۲۶۳ - ۱۳۲۸) شام کے علاقہ حرّان میں پیدا ہوئے، ان کے دادا اور پردادا قرآن و حدیث کے بہت بڑے عالم تھے اور حنبلی مکتب فکر سے تعلق رکھتے تھے۔ ابن تیمیہ نے ان کے مذہبی و فکری اثرات قبول کیے۔ ان کے خیالات نے ابن تیمیہ کے اندر نہ صرف مذہبی جوش پیدا کیا بلکہ ان سے بعض اور چیزوں میں بھی مدد ملی۔ انھوں نے حدیث کی تعلیم مکمل کرنے کے بعد فقہ اور اصول فقہ پر عبور حاصل کیا اسی طرح حساب، فلسفہ، تاریخ اور ادب میں بھی مہارت پیدا کی۔ ابن تیمیہ اپنے خاندانی پس منظر اور طبعی رجحان کی وجہ سے فقہ اور بالخصوص حنبلی اسکول کے مطالعہ کی طرف مائل ہوئے۔

ابن تیمیہ نے امام احمد بن حنبل کی مسند کے ساتھ حدیث کے اور بھی مصادر و مآخذ سے استفادہ کیا۔ مسند امام حنبل فقہ اور اصول فقہ میں بصیرت پیدا کرنے میں بہت معاون ثابت ہوئی اور وہ آگے چل کر ایک عظیم فقیہہ اور مشہور عالم دین کی حیثیت سے نمایاں ہوئے[۴] ابن تیمیہ ذہانت کے ساتھ ساتھ زبردست قوت حافظہ کے مالک تھے۔ یہ ان کے خاندان کا طرۂ امتیاز تھا انھوں نے حفظ قرآن کے بعد حدیث پر عبور حاصل کیا۔ ابن تیمیہ کی ذہنی بصیرت اور علمی صلاحیت نے انھیں تیرھویں صدی کی مسلم سوسائٹی میں ایک اہم مقام عطا کیا۔

منگولوں کے حملے کے بعد اسلامی علوم میں بہت سی غیر اسلامی چیزوں کی آمیزش ہوئی یہ وقت کے اثرات تھے اسی طرح یونانی فلسفہ، علم کلام، تصوف و اخلاق کا چلن مسلم معاشرہ میں عام تھا، ابن تیمیہ اس سے متاثر ہوئے وہ اس نتیجہ تک پہنچے کہ مسلم سماج کی تطہیر کے لیے ضروری ہے کہ اسے تقلید اور اوہام پرستی سے نجات دلائی جائے[۴] ابن تیمیہ کے خیال میں تمام برائیوں کی جڑ تقلید ہے۔ تقلید اصلاً صحابۂ کرام کی جانب رجوع سے ماخوذ ہے جو فقہی مذاہب میں رائج ہوئی، بعد میں یہ لفظ علماء کے آراء کو غیر مشروط طور پر قبول کے معنی میں مستعمل ہونے لگا۔ ابن تیمیہ نے تقلید کو مضبوط اور منطقی دلائل کے ذریعہ چیلنج کیا اور کہا کہ اس نے خدائی حاکمیت کی حقیقت

کو نہ صرف یہ کہ ضعیف الاعتقادی تک پہنچا دیا ہے بلکہ انفرادی اور معاشرتی تقاضوں کو پورا کرنے اور خدا کے منشا کی تکمیل سے فرار کے جذبہ کو پروان چڑھایا ہے[۶]

ابن تیمیہ کے چار سو چالیس سال بعد محمد بن عبدالوہاب (۱۷۰۳ - ۱۷۹۲ء) حجاز کی وادیٔ حنیفہ عینیہ میں پیدا ہوئے۔ حنبلی اسکول سے ان کے خاندان کے روایتی تعلق نے ان پر اپنے اثرات ڈالے، ابتدائی تعلیم کا آغاز ابن تیمیہ کے نقش قدم پر کیا۔ والد محترم کی زیر نگرانی درس حاصل کرتے[۷] نوجوان اسکالر کی حیثیت سے مدینہ گئے، جہاں ایک دانشور محمد حیات کی سرپرستی میں حدیث کا مطالعہ کیا۔ جنھیں اس وقت مدینہ میں حدیث کا علمبردار کہا جاتا تھا، یہیں پر محمد بن عبدالوہاب نے احادیث کے مستند اساتذہ عبداللہ بن ابراہیم اور سلیمان الکردی سے بھی حدیث کا درس لیا[۸] ان اہم شخصیات نے نہ صرف حدیث کی تعلیم دی بلکہ ان کے اندر ایک ایسی روح پیدا کر دی جس کی وجہ سے تقلید کی خرابیوں اور اولیاء کرام اور ان کی مزاروں پر ہونے والے غلط رسوم کا سمجھنا ان کے لیے آسان ہو گیا۔ یہ رسوم اس وقت اسلامی معاشرہ میں جاری و ساری تھے، محمد بن عبدالوہاب نہایت ذہین طالب علم تھے محمد حیات السندھی کے محبوب شاگرد تھے، گو کہ محمد بن عبدالوہاب کے اساتذہ کا تعلق حنفی اسکول سے تھا لیکن وہ حضرات محمد بن عبدالوہاب کے خیالات کو تبدیل نہیں کرنا چاہتے تھے بلکہ وہ حدیث کا درس انھیں اس جذبہ کے ساتھ دے رہے تھے کہ ایک ممتاز عالم دین کی حیثیت سے ان کی صلاحیتیں اجاگر ہو سکیں۔ اس طرح ان لوگوں نے اصلاح معاشرہ کی بنیادوں کو مستحکم کیا[۹]

محمد بن عبدالوہاب نے اپنے علم میں اضافہ کرنے کے لیے مسلمانوں کے علمی مراکز، بصرہ، بغداد، ہمدان، اصفہان اور دمشق کا رخ کیا اور اسلامی تعلیمات کو سمجھنے کی پورے جوش اور ولولہ کے ساتھ کوشش کی۔ مدینہ میں حصول تعلیم کے دوران ہمیشہ معاشرتی اور مذہبی امور کو سمجھنے کی کوشش کرتے رہے، باہر کے طلباء اور زائرین سے بھی ملاقاتیں کرتے۔ اس طرح دیکھا جائے تو محمد بن عبدالوہاب کا مدینہ میں قیام خصوصی اہمیت رکھتا ہے اس کی وجہ سے ان کی صلاحیت میں غیر معمولی اضافہ ہوا۔ اہم شخصیات سے ملاقاتوں اور استفادہ کے علاوہ انھوں نے مشائی فلاسفی اور تصوف کا مطالعہ بھی کیا[۱۰] مدینہ اور دمشق کے قیام کے دوران ابن تیمیہ کے نظریات سے واقفیت حاصل کی اور ان کے شاگرد ابن قیم (متوفی ۱۳۵۰ء) کی تالیفات بھی ان کے مطالعہ میں آئیں[۱۱] دانشوروں کا بالعموم اس بات پر اتفاق ہے کہ محمد بن عبدالوہاب نے ابن تیمیہ کے اثرات قبول کیے۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے اس بات پر سخت تنقید کی عہد وسطیٰ کی تفاسیر کو آنکھ بند

کرکے قبول کرلیا جائے اور اجتہاد پر زور دیا جائے ۔ محمد بن عبدالوہاب نے ابن تیمیہ کی تصانیف کے ان مخطوطات کی نقل تیار کی جو لندن کے برٹش میوزیم میں موجود تھے [۱۱] اس سے ابن تیمیہ کے سمجھنے میں انھیں بہت مدد ملی ۔ اور ان کے اندر ایک زبردست تبدیلی آئی اسی کے بعد احیاء دین کی تحریک کی زمام انھوں نے اپنے ہاتھوں میں لی ۔

ابن تیمیہ کے خیالات کا گہرائی سے مطالعہ کیا جائے تو ان کی علمیت کی بنیادی خصوصیات واضح ہوتی ہیں ۔ اس سے خدا کی وحدانیت اور دعوتی مشن کی اہمیت میں ان کا غیر متزلزل یقین ظاہر ہوتا ہے ان کے خیال میں یہ دونوں رخ مربوط ہیں کیونکہ خدائے تعالیٰ قرآن کریم میں اپنی ذات وصفات سے جہاں بحث کرتا ہے [۱۲] وہیں اپنی مرضی کے مطابق انسانی اعمال کی نشاندہی بھی کرتا ہے [۱۳] ابن تیمیہ کی تحریریں خدا کی عظمت منظر عام پر لاتی ہیں اور صفات باری تعالیٰ کی وضاحت کرتی ہیں کہ وہ تمام چیزوں سے برتر، اعلیٰ اور حاکم ہے ۔ اس کی ہر بات برحق ہے ۔ ایک مومن کے لیے واجب ہے کہ وہ اپنی عبادت کے ذریعہ خدا سے براہ راست تعلق پیدا کرے ۔

ابن تیمیہ نے قرآن اور حدیث میں باہمی ربط دکھاتے ہوئے قرآن کو ایک نئے انداز میں پیش کیا ہے اور ایک اہم پہلو پر روشنی ڈالی ہے وہ اپنے مطالعہ کی روشنی میں کہتے ہیں کہ وحی ناقابل فہم نہیں ہے ۔ ان کا خیال ہے کہ اگر کسی خاص نص سے ایک بات کی وضاحت نہ ہوسکے تو اور دوسرے نصوص سے اس پر مکمل روشنی پڑتی ہے ۔ انھوں نے حدیث کے باب میں بھی بڑی وضاحت سے کام لیا ہے ۔ قرآن کی طرح حدیث کو بھی وہ سند تسلیم کرتے ہیں اور انھوں نے بنی نوع انسان کی تمام جہتوں کو اسی روشنی میں دیکھا ہے ۔ قرآن وحدیث میں صفات باری تعالیٰ مشترک بیان ہوئے ہیں انھوں نے وحی کے مفہوم کو قرآن اور مستند احادیث کے مابین مشترک قرار دیا ہے [۱۴] انھوں نے سرچشمہ وحی کی طرف لوٹنے پر زور دیا ہے جو قرآن وحدیث میں مجسم موجود ہے ۔ انھوں نے تقلید اور گزشتہ فلسفیوں اور صوفیوں کی اتباع سے احتراز کی تلقین کرتے ہوئے نہایت کھلے انداز میں حقیقی راستے پر چلنے کے لیے زور دیا ہے ۔

ابن تیمیہ اور محمد بن عبدالوہاب کے تصور توحید کے مابین ایک منطقی مماثلت پائی جاتی ہے، محمد بن عبدالوہاب نے اپنی تالیف "کتاب التوحید" میں ابن تیمیہ کے افکار وخیالات سے کافی استفادہ کیا ہے جو قرآن وسنت پر مبنی ہیں [۱۵] قرآن وحدیث کی تمام باتوں کو انھوں نے ایک دانشور کے بجائے ایک مذہبی رہنما کی حیثیت سے پیش کیا ہے [۱۶] محمد بن عبدالوہاب

نے اپنی تحریر میں یہ دکھایا ہے کہ خالق صرف خدا ہے، وہی قادر مطلق اور حاضر و ناظر ہے وہ خدا کی ماورائیت پر زور دیتے ہیں، بنی نوع انسان کا اسے حاکم حقیقی گردانتے ہیں، اسلام کے ان بنیادی خیالات پر مستحکم دلائل پیش کرتے ہیں کہ خدا کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمدؐ اللہ کے رسول ہیں[۱۵]۔ ان کی تمام تحریریں حقیقی اسلام کی طرف بلاتی ہیں اور دوسری تمام غیر اسلامی سرگرمیوں سے قطع تعلق کی تاکید کرتی ہیں۔

یہ بات واضح ہے کہ ابن تیمیہ اور محمد بن عبدالوہاب کا بنیادی رجحان قرآن و سنت کے باب میں کیساں ہے، ابن تیمیہ کا خیال ہے کہ قرآن سے حدیث کو منفک نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہ وحی الٰہی کے منشا کو ظاہر کرتی ہے۔ حنبلی اسکول میں قرآن کی طرح حدیث کا بھی اہم مقام ہے۔ ابن تیمیہ اس بات سے متفق ہیں کہ فقہ میں حدیث کو اہم مقام دینا چاہئے۔ کیونکہ فہم قرآن میں اسے کلیدی اہمیت حاصل ہے۔ مستند سنت کبھی حدیث سے مختلف نہیں ہوتی[۱۸] علامہ ذہبی نے حدیث کے باب میں ان کی علمیت اور عمیق النظری کا اعتراف کیا ہے ان کے خیال میں ابن تیمیہ نے مستند احادیث اور پچھلے ائمہ کی حمایت میں ایسے دلائل پیش کیے ہیں کہ اس حقیقت تک رسائی پہلے کسی کی نہیں ہوئی[۱۹] یہ بات قابل ذکر ہے کہ ابن تیمیہ حدیث کو قرآن کا ترجمان تصور کرتے ہیں اور فقہ اسلام کے ماخذ میں حدیث کو ایک اہم مقام دیتے ہیں اور دوسرے کسی اور ماخذ کو تسلیم نہیں کرتے الا آنکہ وہ قرآن و حدیث سے ثابت شدہ ہو۔

یہی افکار و خیالات محمد بن عبدالوہاب کی تحریروں میں نظر آتے ہیں۔ ابن تیمیہ نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ کے عہد کو اسلام کا عہد زریں سے تعبیر کیا ہے، اس عہد میں صرف قرآن و حدیث کو ہر معاملے میں سند تصور کیا جاتا تھا۔ قرآن و سنت کے اصولوں سے انحراف کو شرک اور صریح بدعت قرار دیتے ہوئے ان کی شدید مذمت کی ہے۔ انھوں نے روایات اور تفاسیر کی تصوراتی تعبیروں پر بھی سخت تنقید کی ہے۔ محمد بن عبدالوہاب نے مستند احادیث کو شریعت کے لیے ضروری قرار دیا ہے کیونکہ حدیث قرآن کی شرح ہے، اسی لیے فقہ میں حدیث کو دوسرا درجہ حاصل ہے، یہ خیال ان کے روحانی استاذ ابن تیمیہ کے انداز فکر کے عین مطابق ہے[۲۰]

ابن تیمیہ اشاعرہ کے علم کلام (کے مخالف نظر آتے ہیں) جسے اپنے وحدت الوجودی

[illegible] مقلدین

ملی۔ اس کے اثرات سے فقہ اسلامی بھی محفوظ نہ رہ سکی۔ یہ چیز ایمان کے منافی ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مقبرے کی زیارت کو ایک مذہبی حیثیت دی جائے، جسے مسلمان عام طور پر حج کا ایک تکمیلی مرحلہ تصور کرتے ہیں۔ محمد بن عبدالوہاب نے مسلم فلسفیوں پر بھی تنقید کی ہے۔ غزالی پر عقل کے استعمال کی وجہ سے تنقید نہیں کرتے[۲۱] بلکہ اس لیے کہ وہ دین اسلام کے ساتھ یونانی عقلیت پسندی پر بھی زور دیتے ہیں یہ ابن تیمیہ کے اس نظریہ کے بالکل برعکس ہے کہ کوئی فلسفہ اور منطق خدا کی اصلیت و حقیقت نہیں پیش کر سکتی بلکہ یہ قرآن و سنت کی صحیح فہم صحابہ کرامؓ اور سلف صالحین کی توضیحات سے جو وحی کی بخوبی تشریح کرتی ہی جانی جا سکتی ہیں، اس طرح وہ اسلام کی روح کو برقرار رکھ کر قرآن و سنت کی بالادستی کو قائم کرنا چاہتے ہیں[۲۲]

ابن تیمیہ کے مذکورہ بالا نظریات کے پیش نظر محمد بن عبدالوہاب نے بڑے واضح انداز میں علم کلام اور فلسفہ پر تنقید کی ہے، کیونکہ یہ چیزیں ان کے خیال میں قرآن سے متضاد ہیں، انھوں نے ان صوفیوں اور فلسفیوں پر بھی تنقید کی ہے جو احکام شریعت کی عقلی تشریح کرنا چاہتے ہیں، اس سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ یہ چیز وحی قرآن کے علی الرغم ہے۔ محمد بن عبدالوہاب کٹر سنی ہیں ان کا خیال ہے کہ فلاسفہ کا مکمل انحصار عقلی توجیہہ پر ہے اور اسی سبب سے وہ وحی کو چیلنج کرتے ہیں اور اسے عقل کے بالمقابل ثانوی درجہ دیتے ہیں۔ ابن تیمیہ ہر طرح سے اسلام کی فلسفیانہ تشریح کو رد کرتے ہیں، فقہ کے باب میں وہ تخلیقی تشریح پر زور دیتے ہیں جو کلی طور سے قرآن و سنت پر مبنی ہو[۲۳]

ابن عبدالوہاب کو اس بات پر قلق تھا کہ عرب صوفیا، مقابر اور مزارات سے گہری عقیدت رکھتے ہیں اور مقدس اشجار و احجار اور وہاں کے نیاز فاتحہ کو احترام کی نگاہ سے دیکھتے ہیں اس لیے کہ یہ دور جاہلیت کی ایک علامت ہے جو لوگوں کو حقیقی اسلام سے ہٹا کر تاریکیوں میں لے جانا چاہتی ہے[۲۴] محمد بن عبدالوہاب ان باتوں کی سخت مخالفت کرتے ہیں اور مختلف طریقوں سے ثابت کرتے ہیں کہ عبادت صرف خدا کی ہونی چاہئے وہ خدا کی حاکمیت اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوۂ حسنہ پر زور دیتے ہیں جو رسوم و رواج سے میل نہیں کھاتے۔ صوفیوں کے خیال میں مردوں کی قبروں کی زیارت سے نصرت الٰہی حاصل کی جا سکتی ہے۔ اسی لیے انھوں نے اپنے مقدمہ میں قبروں کی زیارت پر تنقید کی ہے اور صوفیوں کے اس عمل کے خلاف شدید ردعمل کا مظاہرہ کیا ہے[۲۵]

ابن تیمیہ ہی کے طرز پر محمد بن عبدالوہاب نے لوگوں کو قرآن کریم اور سنت نبوی کی تعلیم

دی ہے۔

نظریۂ تقلید کے انکار کے ساتھ ابن تیمیہ نے "اجماع" کو بحیثیت تیسرے ماخذ کے فقہ اسلامی میں بہت کم درجہ دیا ہے، عہد وسطی کے علماء کرام نے مسلم سوسائٹی میں اجماع کی بنیاد پر قانون کو تسلیم کیا ہے۔ ابن تیمیہ کا کہنا ہے کہ اجماع کو بھی اصل قرار نہیں دیا جا سکتا کیونکہ علماء اسلام کثیر التعداد ہیں اور مسلمان جغرافیائی طور پر منتشر ہیں۔ اس لیے انھوں نے اجماع کی تعریف میں کسی بھی زمانے کے علماء کے متفقہ اور غیر مشروط فیصلہ کو شامل کیا ہے[۲۶]

اجماع کی صحت کی ایک اور شرط یہ ہے کہ یہ مستند احادیث کی نص سے تطابق رکھتا ہو، جس سے کم از کم کچھ علماء واقف ہوں، بہر صورت اجماع کو نص کے خلاف نہیں ہونا چاہئے وہ اجماع کو نص پر ترجیح دینے کے سخت مخالف ہیں۔ ابن تیمیہ نے اس بات پر زور دیا ہے کہ اجماع کے سامنے نص کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ نص اجماع کو منسوخ کر سکتا ہے۔ ایک نص دوسرے نص سے منسوخ ہو سکتا ہے۔ بشرطیکہ ناسخ قوی ہو۔ اجماع قرآن وحدیث کی روشنی میں ہوتا ہے اس لیے قرآن وحدیث پر اسے فوقیت نہیں دی جا سکتی[۲۷]

اجماع کے باب میں محمد بن عبدالوہاب کا خیال ہے کہ یہ سنت کے خلاف ہے[۲۸] اجماع کے تئیں محمد بن عبدالوہاب کا نقطۂ نظر ابن تیمیہ کی بہ نسبت زیادہ سخت ہے، اسے انھوں نے صوفیوں کا عمل قرار دیا ہے۔ جسے انھوں نے بڑی دانشمندی سے آگے بڑھایا اور وہ عہد وسطی کے اسلام کا ایک حصہ بن گیا۔ گزشتہ نسل کے طریقوں کے مطابق عہد وسطیٰ کے سلاطین کو پیچھے لوٹنا ضروری تھا[۲۹] انھوں نے متقدمین فقہاء کے اجماع کو واضح طور پر رد کر دیا ہے اور دو چیزوں کو معیار قرار دیا ہے قرآن وسنت نبوی اور اسی کے ساتھ تعامل صحابہ کرام بھی۔

ابن تیمیہ تمام مقلدین کے مخالف نظر آتے ہیں۔ وہ اجتہاد پر خاص زور دیتے ہیں اس لیے کہ یہی صرف ایک موثر ذریعہ ہے جس سے نئے اسلامی قوانین اخذ کیے جا سکتے ہیں، وہ مسلمانوں کو تعلیم دیتے ہیں کہ وہ خود غور وخوض سے کام لیں نہ یہ کہ دوسروں کے خیالات کو آنکھ بند کر کے قبول کرتے چلے جائیں[۳۰] اجتہاد علماء کرام کی قدامت پرستی ختم کر کے فقہ اسلامی کے لیے ایک نیا دروازہ کھولتا ہے۔ ابن تیمیہ نے اپنی پوری زندگی سماجی مسائل سے متعلق فتویٰ نویسی میں صرف کر دی۔ یہ فتاوے اجتہاد کی بنیاد پر ہیں۔ ان کی فکر سماجی مسائل پر مرکوز تھی اور اسی سے انھیں عصری مسائل کے بارے میں غور وفکر کی تحریک پیدا ہوئی۔ ان

کی اجتہادی کوشش کے نتیجہ میں قرآن وسنت کی روشنی میں بہت سے احکام منظر عام پر آئے اور معاشرہ میں تبدیلی رونما ہوئی، مزید برآں اسلامی فقہ کے ذریعہ نئے معاشرتی اور مذہبی مسائل کا حل سامنے آیا۔

ابن تیمیہ اور محمد بن عبدالوہاب کا یہ خیال ہے کہ تمام مسلم دانشور اور علماء کو اپنی تعلیم وحکمت کی روشنی میں یہ حق انھیں حاصل ہے کہ نت نئے مسائل کا حل قرآن وسنت سے پیش کریں[۳۱] انھوں نے اس امر کی سخت مخالفت کی ہے کہ ماضی کے دانشوروں کی اندھی تقلید کی جائے، ان کے خیال میں مذہب کی ترجمانی وتشریح کسی خاص طبقہ کی اجارہ داری نہیں ہے۔ ہر وہ شخص جو انفرادی فیصلہ کی قوت رکھتا ہو اور کسی مذہبی رہنما کے فیصلہ پر اعتماد کی ضرورت محسوس نہ کرے اسے مجتہد کہا جاتا ہے۔ ہر شخص اجتہاد کا مجاز نہیں ہوسکتا ابن تیمیہ اور محمد بن عبدالوہاب کا کہنا ہے کہ مجتہدین کی صف میں شامل ہونے کے لیے لازمی ہے کہ وہ اپنی زندگی کا بیشتر حصہ قرآن وسنت کے مطالعہ میں وقف کرے۔ عربی زبان کی باریکیوں اور اس کے علاوہ ناسخ ومنسوخ کے مسائل پر اس کی گہری نظر ہو۔

یہ بات حد درجہ حیرت انگیز ہے کہ محمد بن عبدالوہاب اور ان کے متبعین قیاس کو بہت کم اہمیت دیتے ہیں۔ قیاس سے اسلامی فقہ میں ایک نئے باب کا آغاز ہوتا ہے، وہ صرف قرآن وحدیث کو اسلامی فقہ کا اصل ماخذ قرار دیتے ہیں۔ محمد بن عبدالوہاب کے پیروکار قرآن وحدیث کی نص کی اتباع پر زور دیتے ہیں۔ جس کے سبب انھیں قدامت پسندوں اور ظاہر بینوں میں شمار کیا جاتا ہے۔ ان مسائل کے حل کے لیے جن کی وضاحت قرآن وحدیث سے نہیں ہوتی وہ قیاس کے بجائے اجتہاد کا سہارا لیتے ہیں وہ نص کی تشریح وترجمانی کے لیے لوگوں کو آزادی دیتے ہیں اور اس قیاس کا سہارا لینے پر زور نہیں دیتے جیسے عہد وسطیٰ کے فقہاء نے ترقی دی تھی۔ اس وقت کے فقہاء نے زیادہ تر قیاس پر انحصار کیا گرچہ اس سے فقہ کی ترجمانی کا محدود مقصد پورا ہوا۔ لیکن اس سے وسعت کے بجائے اور پابندیاں عائد ہوئیں[۳۲] علماء کرام نے قیاس کی اصل کو تسلیم کیا اور نص کی روح کے بجائے ہمیشہ اس کے ظاہری معنی پر زور دیا۔

"اسلام" کے مصنف فضل الرحمٰن کا کہنا ہے کہ قیاس کو قرآن وسنت کی روشنی میں نہایت آزادی سے حاصل کیا جاسکتا ہے۔ لیکن عہد وسطیٰ کے علماء نے اس کے دائرۂ عمل کو بہت محدود کر دیا ہے گرچہ محمد بن عبدالوہاب نص کی اتباع کے باب میں بنیاد پرست اور اس کے ظاہری مفہوم پر شدت سے عمل کرنے والے تھے لیکن علماء کے قیاس کے مقابلے میں اجتہاد

کے استعمال میں بہت زیادہ وسیع النظر تھے[۳۳] مغربی علماء کے نزدیک نظریۂ اجتہاد نہایت اہمیت کا حامل ہے۔ پروفیسر جان وال اپنی کتاب Islam Continuity and Change in Modern world میں رقمطراز ہیں کہ محمد بن عبدالوہاب کے مخصوص تصور اجتہاد سے ایسے خیالات کی عکاسی ہوتی ہے جنھیں روایتی بنیاد پرستی اور اٹھارھویں صدی کے سماجی اور اخلاقی تشکیلِ نو کا ایک حصہ سمجھا جاسکتا ہے۔ ساتھ ہی وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہی منفرد تصورِ اجتہاد اس تحریک کو اسلام کے قدامت پرستانہ انداز سے ممتاز و ممیز کرتا ہے۔

ابن تیمیہ اور محمد بن عبدالوہاب دونوں ہی ان روایتی علماء کی تنقید کا سخت نشانہ بنے جن کا خیال ہے کہ انھوں نے ماضی کے تمام مکاتب فکر کی مخالفت کی ہے۔ اس دعوے کی تردید کرتے ہوئے دونوں مفکرین نے اس امر کی وضاحت کی ہے کہ ان کے خیالات حنبلی فقہ سے کس قدر مطابقت رکھتے ہیں اور کس طرح وہ دیگر مذاہب کو عزت و احترام کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ البتہ وہ اسے صحیح نہیں سمجھتے کہ قدیم علماء کے کاموں کو قرآن و سنت کے مساوی گردانا جائے وہ ان تمام قوانین کی چھان بین کرنا چاہتے ہیں جو تقلید کے راستے سے آئے ہیں[۳۵] بلاشبہ وہ اجتہاد کے حامی ہیں لیکن اس معاملہ میں انھوں نے امام حنبل کی اتباع کی ہے اور ان کا طریقہ اختیار کیا ہے[۳۶] اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ کلی طور پر اجتہاد کی ضرورت کبھی محسوس نہیں کرتے لیکن خاص مواقع پر وہ اجتہاد کی اہمیت کے قائل نظر آتے ہیں۔

محمد بن عبدالوہاب کی تحریک کا دوسرا اہم پہلو تصور جہاد ہے وہ توحیدی دینیات پر خاص زور دیتے ہیں جو ابن تیمیہ کے افکار کا ایک حصہ تھا، ان کا تصور وحدانیت دراصل صوفیوں کے اس نظریہ کے ردعمل میں ہے کہ خدا کے تقرب کے حصول کے لیے وہ ایک پیغمبر، ایک ولی اور کبھی ایک درخت اور ایک مقبرہ کو اپنا سفارشی تصور کرتے ہیں[۳۷] محمد بن عبدالوہاب نے ببانگ دہل اولیا پرستی کو بتوں کی پوجا سے بھی زیادہ برا کام قرار دیا ہے، دراصل ایک سچے مسلمان کا طرز عمل مثالی زندگی کا آئینہ دار ہوتا ہے۔ وہ نہ صرف تصوف، یونانی فلسفہ اور دینی مناظروں کو رد کرتے ہیں بلکہ وہ قبائلی نظام کے بھی مخالف ہیں۔ وہ لوگوں کو شریعت سے قریب کرنا چاہتے ہیں تاکہ خالص اسلامی طرز زندگی رواج پائے، محمد بن عبدالوہاب کی نشو و نما اٹھارویں صدی میں جزیرہ نمائے عرب میں ہوئی اور ابن تیمیہ کے افکار کا مطالعہ کرنے سے ان کے اندر ایک فکری بلندی پیدا ہوئی۔ انھوں نے مغربیت کے خطرات کی نشاندھی پر اپنی توجہ مرکوز کرنے سے زیادہ

احیاء اسلام کے لیے تصور توحید کی مرکزیت و وسعت کی اہمیت کو واضح کیا۔ مسلمانوں کے عقائد اور زندگیوں کو مستحکم کرنے کے لیے انھوں نے وحدانیت اور اتحاد امت مسلمہ پر زور دیا۔[۳۸]

اسلامی شریعت کے نفاذ کے لیے محمد بن عبدالوہاب نے سلطنت عثمانی کے زوال آمادہ نظم ونسق پر بڑے زبردست حملے کیے اور یہ خیال ظاہر کیا کہ سلطان نے جس اسلام کی حفاظت کی وہ حقیقی اسلام نہیں ہے اس لیے اسے یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ اپنے لیے امت مسلمہ کے خلیفہ کا لقب استعمال کریں۔[۳۹] محمد بن سعود کی سلطنت نے ان کے اسلامی ریاست کے تصور کی حمایت کی۔ اٹھارہویں صدی کے اختتام پر محمد بن عبدالوہاب اور ابن سعود کے سیاسی اور مذہبی افکار وخیالات میں ہم آہنگی پیدا ہوئی، اس طرح مشرقی عرب کے مرکز میں ایک ریاست کو استحکام ملا۔ انھوں نے اسلامی شریعت کے سیاق وسباق میں ایک ریاست کا خاکہ تیار کیا جس کی مشاورتی کونسل میں راسخ العقیدہ لوگوں اور عوام دونوں ہی شامل تھے۔[۴۰] اس طرح ان لوگوں نے قرآنی تعلیم کی اتباع کرتے ہوئے اپنے تمام معاشرتی، معاشی اور تعلیمی مسائل کو جماعتی زندگی کے طرز پر حل کیا اور امت مسلمہ کے اتحاد کو قرآن کی روشنی میں برقرار رکھا۔ اس حیثیت سے کہ ہمارے اوپر خدا کی پوری حاکمیت ہے۔[۴۱]

ابن تیمیہ کے سماجی اور مذہبی افکار کی روشنی میں محمد بن عبدالوہاب کی دعوت فکر نے ایسی موثر قوت پیدا کی جس کی وجہ سے عثمانی ترکوں کے لادینی نظام کو تبدیل کرنا آسان ہوگیا فکری ہم آہنگی کا یہ عہد جزیرہ نمائے عرب کے سماجی اور مذہبی انحطاط سے متعلق تھا جس نے انھیں مکمل اصلاح کی طرف مائل کردیا۔ ابن تیمیہ کے خواب ان کے روحانی شاگردوں کے ہاتھوں شرمندۂ تعبیر ہوئے۔ محمد بن عبدالوہاب کو صرف ارباب اقتدار ہی کو اپنا ہمنوا بنانے کے لیے پریشانیوں کا سامنا کرنا نہیں پڑا بلکہ اس کے کے علماء سے بھی جنگیں لڑنی پڑیں۔ کیونکہ یہ لوگ اسلامی خلافت کے نمائندے کی حیثیت سے عثمانیوں کی ہمنوائی کررہے تھے۔ ان کی رائے میں خلیفہ نہ ہونے سے ایک خلیفہ کا ہونا بہتر ہے۔ یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ برسر اقتدار عثمانی علماء کا تعلق حنفی فقہ سے تھا اور محمد بن عبدالوہاب کا حنبلی فقہ سے، اس وجہ سے بھی ان علماء نے ان کے خیالات کی مخالفت شروع کردی۔

انیسویں اور بیسویں صدی کے علماء نے وہابی تحریک کا زبردست استقبال کیا اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ قرآن وحدیث اور نظریۂ اجتہاد پر اس تحریک نے کافی زور دیا اور

اس کا سب سے پہلا اقدام معاشرہ سے اوہام پرستی کو فنا کرنا تھا۔ پروفیسر جان وال نے بالکل سچ کہا ہے کہ وہابی تحریک بنیاد پرستی کا پہلا نمونہ ہے۔ یہ تحریک بیسویں صدی کی اسلامی تحریکات کا ایک حصہ ہے[۴۲] ان خیالات کو گلے لگانے سے مسلم علاقوں میں متعدد تحریکیں رونما ہوئیں۔ برصغیر ہند میں پہلی بار ۱۹۰۴ء میں وہابی تحریک کی موجودگی کا پتہ چلا جس کی ابتدا موجودہ بنگلہ دیش کے ضلع فرید پور میں حاجی شریعت اللہ (۱۷۸۱ - ۱۸۴۰ء) کی قیادت میں ہوئی شروع کے بیس سال تک ان کا قیام مکہ مکرمہ میں رہا۔ اس کے بعد وہ ہندوستان آئے اور انھوں نے فرائضی تحریک کی بنیاد ڈالی۔ شریعت اللہ نے ہندوستان کو دارالحرب قرار دیا کیونکہ یہ انگریزوں کے زیر اقتدار تھا۔ انھوں نے شمال مغربی علاقہ سے بنگال تک اپنے خیالات کی اشاعت کے لیے کوشش کی۔ وہابی تحریک نے بڑے پیمانے پر غربا، اور متوسط طبقہ کی حمایت حاصل کی[۴۳]

بیسویں صدی کے ہندوستان میں سرسید احمد خاں (۱۸۱۷ - ۱۸۹۸) ایک حریت پسند مفکر کی حیثیت سے منظر عام پر آئے وہ عصر حاضر کے جدید ترین مکتب فکر کے بانی ہیں۔ ان کا خیال تھا کہ از سر نو اجتہاد کی شدید ضرورت ہے۔ ان کی رائے میں عہد وسطیٰ کے علماء کی اتباع کسی ایسے شخص کے لیے مناسب نہیں جو آزادانہ فیصلہ کی قوت رکھتا ہو۔ سچائی تو یہ ہے کہ قرآن وسنت کو بنیاد بنایا جائے کیونکہ یہی بنیادی ماخذ ہیں۔ چہ جائیکہ دسویں صدی کے فقہاء کے خیالات پر انحصار کیا جائے انھوں نے اپنے آپ کو ایک وہابی کی حیثیت سے پیش کیا اور یہ خیال ظاہر کیا کہ وہابیوں سے اپنے آپ کو منسوب کرنا ایک جرأت مندانہ اظہار حقیقت ہے[۴۴]

اس میں کوئی شک نہیں کہ بیسویں صدی کے عظیم مفکر مولانا مودودیؒ (۱۹۰۳ - ۱۹۷۹ء) کے اسلامی نظریات مجموعی حیثیت سے ابن تیمیہ اور محمد بن عبدالوہاب کے اثرات کا نتیجہ ہیں۔ مولانا مودودی نے اپنی کتاب "تجدید واحیائے دین" میں اجتہاد پر خاص زور دیا ہے۔ ابن تیمیہ کے نظریہ سے اتفاق کرتے ہوئے انھوں نے تصوف پر سخت تنقید کی[۴۵] محمد بن عبدالوہاب کی طرح مولانا مودودیؒ کو بھی تصوف میں کوئی افادیت نظر نہیں آتی، کسی عہد میں بھی عرب میں تصوف کی جلوہ نمائی نہیں ہو سکی۔ تصوف ہندوستان کے مسلمانوں اور ہندوؤں کے مذہب کی روح کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس طرح ابن تیمیہؒ اور مولانا مودودیؒ کے نظریات میں کافی حد تک یکسانیت ہے، کیونکہ دونوں ہی خالص اسلامی طرز زندگی کے

نفاذ کے لیے کوشاں تھے۔

ابن تیمیہ اور محمد بن عبدالوہاب کے نظریات دنیائے عرب کے مختلف حصوں تک پہنچے انیسویں صدی کے مصری مفکر اور مصلح محمد عبدہٗ (۱۸۴۹ - ۱۹۰۵ء) نے مصر میں سلفی تحریک کا آغاز کیا جس کی بنیاد وحدانیت پر قائم تھی۔ کچھ لوگوں کے نزدیک یہ بات ابھی تک زیر غور ہے کیا وہ حقیقۃً محمد بن عبدالوہاب کے نظریات سے متاثر تھے[۳۸] محمد عبدہٗ نے محمد بن عبدالوہاب کی تعریف اور ان کے حریفوں کی مذمت کی ہے۔ انھوں نے جامعہ الازہر میں اپنے لکچر کے دوران صراحتاً بیان کیا کہ محمد بن عبدالوہاب کو ابن سعود کی تلوار کی حمایت حاصل تھی شیخ محمد عبدہٗ کے حامی مصر کے کچھ روشن خیال حضرات تھے۔ محمد عبدہٗ کے پیرو کار بلاشبہہ عملی طور پر وہابی کہے جا سکتے ہیں گرچہ انھوں نے اپنے لیے یہ لقب اختیار نہیں کیا[۳۹]

سلفیہ تحریک کے ترجمان رسالہ "المنار" کے ایڈیٹر محمد رشید رضا (۱۹۳۵ - ۱۹۵۵ء) نے پر زور لفظوں میں یہ خیال ظاہر کیا کہ "المنار" نہ تو کسی فقہی اسکول کا حامی ہے اور نہ کسی جماعت ہی کا پیرو یہ صرف قرآن و حدیث کے گہرے تعلق پر زور دیتا ہے' اس سے صاف طور پر ان دونوں کے فکری مآخذ کی یکسانیت ظاہر ہوتی ہے۔ سلفیہ تحریک کا اثر مصری "اخوان المسلمین" نامی تحریک کی صورت میں بھی نمایاں ہوا جس کے بانی مشہور مصری عالم حسن البنا شہیدؒ تھے جنھیں روحانی فکر ان ہی سے ملی۔ دراصل ان لوگوں کے اندر جو جذبات و خیالات کارفرما تھے وہ ابن تیمیہ اور محمد بن عبدالوہاب کے افکار کا پرتو تھا[۴۰] یہ بات حقیقت سے خالی نہیں کہ ہندوستان پاکستان، شمالی افریقہ، یمن، سوڈان اور زنجبار کے معاصر مفکرین سید احمد بریلوی[۴۱] (۱۸۳۱ - ۱۸۷۶ء) محمد بن السنوسی (۱۸۵۹ - ۱۷۸۷ء) اور امام محمد بن علی الشوکانی (۱۷۵۹ - ۱۸۳۴ء) کسی حد تک احیاء دین کا کام کرنے والی اسی عظیم تحریک سے منسلک تھے اور اپنے خیالات میں سارے مفکرین انھیں دونوں عظیم مفکرین اسلام سے متاثر نظر آرہے ہیں[۴۲] اس طرح وہابی تحریک نے اپنے معاصر مسلمانوں کے افکار پر نہایت گہرے اثرات ڈالے ہیں ابن تیمیہ اور محمد بن عبدالوہاب کے نظریات میں مماثلت کے باوجود دونوں کے درمیان بعض خیالات اور مسائل کے عملی حل میں کچھ اختلاف بھی پایا جاتا ہے۔ ابن تیمیہ ایک عظیم دانشور دینی عالم، مصنف اور مذہبی رہنما تھے۔ ان کی موثر تحریروں نے اس وقت ایک فکری انقلاب برپا کیا اور آج تک اس کے اثرات باقی ہیں وہ ایک سماجی مصلح اور سیاسی مفکر تھے جنھوں نے

اسلامی ریاست کا ایک واضح خاکہ بھی پیش کیا وہ نہ صرف حکومت سے برسرپیکار ہوئے اور ایک طویل عرصہ تک جیل کی سلاخوں کے پیچھے رہے اور وہیں روح قفس عنصری سے پرواز کرگئی۔ بلکہ انھوں نے تصوف، شیعیت، علماء فلاسفہ کا مقابلہ کیا اور مسلم ملکوں پر یورش کرنے والے تاتاریوں کے خلاف بھی محاذ آرائی کی۔ ان کی سب سے بڑی بدقسمتی یہ رہی کہ اپنے نظریات کے اثرات کا مشاہدہ نہ کرسکے۔ اس لیے کہ ریاست کے قائدین نے انھیں ابھرنے نہیں دیا اور اس وجہ سے بھی کہ ان میں سیاسی سوجھ بوجھ کی شاید کمی بھی تھی۔[۵۱] دوسرے محمد بن عبدالوہاب اصلاً ایک دینی رہنما تھے، نہ کہ ایک ذہین دانشور اور صاحب قلم وہ اپنی طبعی اور اخلاقی قوت اور قائدانہ صلاحیت کے ذریعہ محمد بن سعود اور قبائلی لوگوں کی حمایت حاصل کرنے میں کامیاب ہوسکے جس کی وجہ سے اسلامی ریاست کے قیام کا موقع ملا۔ اس نئی ریاست کا انحصار جماعتی یا گروہی طرز فکر پر تھا۔ یہ نہ تو اسلامی نقطۂ نظر سے میل کھاتا تھا اور نہ جدید سائنسی معاشرہ ہی سے۔ اس لیے کہ عملی طور پر اس وقت اسلام کے سیاسی، معاشی اور تجارتی امور میں انقلابی ترقی کی بہت کمی تھی۔[۵۲]

تاریخ کا طالب علم ہمیشہ اہم تاریخی چیزوں اور تاریخی خیالات کے باب میں ہر اس ماخذ کی تلاش میں سرگرداں رہتا ہے جہاں تک رسائی ممکن ہو۔ ایسے ہی ہر ممکنہ کوشش وہابی تحریک کے ارتقار کی وضاحت میں کی گئی۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ حنبلی اسکول نے اپنے سارے فقہی تصورات ابن تیمیہ سے اخذ کیے[۵۳] لیکن خود ابن تیمیہ کو ظالم حکومت کے سخت رویّے کی وجہ سے اپنے خیالات کے اظہار کے مواقع کم ملے۔ اس لیے انھوں نے اپنی ذہانت اور علمی گہرائی کا مظاہرہ اپنی تحریروں کے ذریعہ کیا۔ ابن تیمیہ کے ان علمی کارناموں کے باوجود صرف چند علماء نے ایک مسلم عالم دین، دانشور اور فقیہہ کی حیثیت سے ان کا گہرا مطالعہ پیش کیا ہے۔ ان میں ان کے شاگرد ابن قیم اور متبعین میں محمد بن عبدالوہاب شامل ہیں جنھوں نے ان کے افکار کو عملی جامہ پہنایا۔[۵۴]

تیرھویں صدی میں ابن تیمیہ کے خیالات نہ صرف محمد بن عبدالوہاب کی تخلیقی تحریک کا ایک جز ہیں۔ بلکہ ان کی وجہ سے اس میں ایک ایسی طاقت وقوت پیدا ہوگئی جس کی بدولت محمد بن عبدالوہاب احیاء دین کے لیے کمربستہ ہوئے اور پھر اٹھارہویں صدی میں ایک طاقتور مسلم حکومت (سلطنت عثمانیہ) کے خلاف جزیرہ نمائے عرب میں سینہ سپر ہوگئے۔ یہاں

محمد حیات السندھی کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا جو محمد بن عبدالوہاب کے حدیث کے استاذ تھے، انھوں نے محمد بن عبدالوہاب کے اندر مسلم معاشرہ کی اصلاح کا جذبہ پیدا کیا۔ بہرحال اس میں خاص عمل دخل ابن عبدالوہاب کا ہے، جنھوں نے اس مقصد کو روبعمل لانے کے لیے ایک موثر تحریک کی بنیاد ڈالی۔

اوپر کی تفصیلات سے یہ بخوبی واضح ہوتا ہے کہ ابن تیمیہ اور محمد بن عبدالوہاب کے خیالات میں کافی حد تک ہم آہنگی ہے، دونوں ہی قرآن کریم اور مستند احادیث کی جانب رجوع پر زور دیتے ہیں اور روایت پرستی سے انحراف کی دعوت دیتے ہیں۔ ابن تیمیہ اور ابن عبدالوہاب دونوں ہی کے یہاں اجتہاد کی اہمیت و ضرورت مسلم ہے۔ ان لوگوں کو جن کا یہ خیال ہے کہ وہابی تحریک دوسری تمام اصلاحی تحریکوں کے قیام کا سبب بنی یہ فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ ان کی راہیں ابن تیمیہ نے ہموار کی ہیں اس لیے ابن تیمیہ اور محمد بن عبدالوہاب کی زندگی کا ہوشمندانہ تجزیہ کیے بغیر وہابی تحریک یا کسی دوسری اصلاحی تحریک کا شعور حاصل کرنا صحیح معنوں میں ممکن نہیں خواہ وہ تاریخ کے کسی دور سے تعلق رکھتی ہو۔

حوالے اور حواشی

۱؎ فضل الرحمٰن، اسلام، شکاگو یونیورسٹی، ۱۹۷۹ء، ص ۱۹۶

(2) Muinuddin Ahmad Khan "A Diplomat's Report on Wahabism of Arabia" Islamic studies, 7 (1968, No 1) P.34

نیز دیکھئے محمد بن احمد بن سلیمان سلفی، دعوۃ الشیخ محمد بن عبدالوہاب واثرہ فی العالم الاسلامی، الشرق الاوسط ۸ اکتوبر ۱۹۸۶ء

(3) Victor E. Makari, Ibn Taymiyyah's Ethics: The social Factar (California scholars Press, 1983) P.P. 21-22.

۴؎ ایضاً

(5) Syed Abul ala Maududi, A short History of the Islamic Revivalist Moevement in Islam (تجدید و احیاء دین) (Lahore Islamic Publications Ltd) P.P. 62-64

۶ مکری، محولہ بالا، ص ۱۸۱

(7) M. S. Zahaddin "Wahabism and its Influence out side Arabia," Islamic Quarterly, 23-24 (1979-80) P. 146

(8) John voll, "Mohd Hayya Al Sindi and Mohd Ibn' Abdal, Wahab. An Analysis of on intellectuals Groupin eighteen Century Madina, "School of Oriental and a pricon studies Bulletin" 38 (1975) PP32-33 and Zoharuddin, Op. cit., P. 147

۹ جان وال، محولہ بالا، ص ۳۷-۳۹ ۱۰ ایضاً ص ۳۵

۱۱ معین الدین احمد خاں، محولہ بالا، ص ۳۵ ۱۲ مکری، محولہ بالا، ص ۱۹۰

۱۳ ایضاً ص ۱۷۷-۱۷۸ ۱۴ ایضاً، ص ۹۷-۹۸

۱۵ محمد بن عبدالوہاب، کتاب التوحید، بیروت، ۱۹۶۹ء، ص ۱۷-۲۵

۱۶ شیخ حفیظ وہاب، عربین ڈیبز، لندن، ۱۹۶۲ء، ص ۹۶ ۱۷ ایضاً، ص ۷-۱۰

۱۸ مکری، محولہ بالا، ص ۹۷-۹۸ ۱۹ مولانا مودودی، محولہ بالا، ص ۶۶-۶۷

۲۰ شیخ حفیظ وہاب، محولہ بالا ص ۹۹-۱۰۰

(21) Ignoz Goldzihar, Introduction to Islamic Tevlogy and Law (Princetion: Princeton University. Press 1981) PP, 240-41

۲۲ مکری، محولہ بالا، ص ۲۶-۲۷ ۲۳ شیخ حفیظ وہاب، ص ۹۵

۲۴ زبر الدین، محولہ بالا، ص ۱۲۷-۱۲۸ ۲۵ شیخ حفیظ وہاب، ص ۸۶

۲۶ ابن تیمیہ، الفتاوی الکبری، جلد اول، قاہرہ ۱۹۶۶ء، ص ۴۸۴

۲۷ ابن تیمیہ: معارج الوصول فی ان اصول الدین و فروعہ قد بینہ الرسول۔ قاہرہ، مطبوعہ سلفیہ ۱۹۶۷ء ص ۲۷

۲۸ گولڈزیہر، ص ۲۴۳ ۲۹ فضل الرحمٰن، محولہ بالا، ص ۱۹۷

۳۰ مکری، محولہ بالا، ص ۸۹-۹۰

(31) Sheikh Hafiz. Wahab, "Wahabism in Arabia, Past and Present" Royal Central Asim Society 16, (1929) P, 463

۳۲؎ فضل الرحمان، ص۱۹۸ ۳۳؎ ایضاً، ص۱۹۹

(34) John Obert voll, Islam Continuity and Change in the Modern world (Boulder: West, view Press, 1982, P. 62

(35) Joseph Scocht, "The School of Law and Later Development of jurisprudence" in Law in the Middle east, Edited by Majid Khadduri and Harbert J Lieberny (Washington D.C. The Middle east Institute, 1955) P.P. 74-75

۳۶؎ جان وال، محولہ بالا، ص۸۱ ۳۷؎ شیخ حفیظ وہاب، محولہ بالا، ص۹۱

۳۸؎ مکری، ص۱۹۱ ۳۹؎ ایضاً ص۱۹۱

(40) H, St, J. B. Philby "A. Survey of Wahabi Arabia "Royel Central Asian Society journal 16 (1929) P.P. 478-79

۴۱؎ زہیر الدین، محولہ بالا، ص۱۴۹-۱۵۰ ۴۲؎ جان وال، ص۶۲

(43) Aziz Ahmad, An Intellictual History of Islam in India, Islamic Surveys No. 7 (Edinburgh, 1969) P.10-

گزارش ہے

کہ ادارہ تحقیق کو سہ ماہی 'تحقیقات اسلامی' کے حسب ذیل شماروں کی ضرورت ہے جو صاحب ان میں سے جتنے شمارے فراہم کریں گے ۸۸ء میں اسی لحاظ سے ان کی خریداری میں اضافہ کر دیا جائے گا۔ اگر وہ چاہیں تو ان کی قیمت بھی ادا کی جاسکتی ہے۔

۱۹۸۲ء (اپریل تا جون) ۱۹۸۳ء (جنوری تا مارچ) (اپریل تا جون) ۱۹۸۴ء (جنوری تا مارچ) (اپریل تا جون) ۱۹۸۵ء (جنوری تا مارچ) ۱۹۸۶ء (جنوری تا مارچ) (اپریل تا جون) (جولائی تا ستمبر)

منیجر سہ ماہی تحقیقات اسلامی - پان والی کوٹھی - دودھ پور - علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

تعارف وتبصرہ

مالک رام اور اسلامیات

پروفیسر عبدالمغنی

مشہور محقق اور ماہر غالبیات، جناب مالک رام نے اسلامیات کا بھی بہت اچھا مطالعہ کیا ہے، جس کا اظہار ان کی دو کتابوں "عورت اور اسلامی تعلیم" اور "اسلامیات" میں ہوا ہے۔ اس مطالعے کا ایک جائزہ لینے کے لیے ہم سب سے پہلے دوسری کتاب پر ایک نظر ڈالیں گے، اس لیے کہ اس میں حسبِ ذیل اصولی موضوعات پر بحث کی گئی ہے:

لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ

الاسلام

اسلامی خلافت

پہلا مضمون اسلام کے بنیادی کلمے کی ایک عمدہ تشریح ہے، جس میں اختصار کے ساتھ توحید و رسالت کے ارکانِ ایمان کی اہمیت واضح کی گئی ہے، گرچہ زیادہ زور توحید پر دیا گیا ہے اور رسالت کے اقرار کو بھی گویا توحید ہی کی ایک توسیع قرار دیا گیا ہے:

> "جب کوئی آدمی لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کہتا ہے، تو وہ اس بات کا اشتہار دے رہا ہے کہ میں آج سے خدا کے سوا کسی اور کو معبود سمجھوں گا نہ اس کی عبادت کروں گا، یہاں تک کہ محمدؐ کی بھی نہیں، کیونکہ وہ بھی صرف اس کے رسول ہیں، معبود نہیں۔" (ص ۲۱ اسلامیات)

یہ بیان دراصل بعض لوگوں کے اس اعتراض پر دیا گیا ہے کہ بظاہر کلمۂ اسلام میں اللہ کے ساتھ ساتھ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو شامل کر کے گویا توحیدِ خالص میں ایک آمیزش کر دی گئی ہے۔ اس الزام کے جواب میں جناب مالک رام نے جو کچھ کہا ہے وہ اپنی جگہ بالکل صحیح ہے، مگر جس منفیانہ انداز

سے انھوں نے اظہارِ خیال کیا ہے وہ رسالت کی پوری حقیقت واضح کرنے کے لیے کافی نہیں۔ اوّل تو اس اظہارِ خیال میں ایک دفاعی اور عذر خواہانہ انداز اختیار کیا گیا ہے، جس کی کوئی ضرورت نہیں تھی، دوسرے اثبات کو نفی کے مفہوم میں پیش کر کے اصل نکتے کی اہمیت کم کر دی گئی ہے۔ اسلام کے کلمۂ ایمان کی متعدد عبارتیں خود شریعت کی تجویز کردہ ہیں جن سے کلمۂ طیبہ کی وضاحت بہ آسانی ہو جاتی ہے اور اس سلسلے میں کسی پر تکلف بحث کی حاجت نہیں رہ جاتی۔ مثال کے طور پر پنج وقتہ نمازوں میں ہر مسلمان تشہّد کے قعدے میں کلمۂ شہادت اس طرح ادا کرتا ہے :

اشہد ان لا الٰہ الا اللہ واشہد ان محمداً عبدہ و رسولہ

اس اعلان میں رسالت کی شہادت اس طریقے سے دی گئی ہے کہ پہلے رسول اللہ کے بندۂ خدا ہونے کا اقرار کر کے توحید کے متعلق ہر اشتباہ کا دروازہ بند کر دیا گیا ہے، اس کے بعد رسالت کا اظہار کیا گیا ہے۔ لہٰذا ایک بندۂ خدا کے خدائی میں شریک ہونے کا کوئی سوال نہیں اٹھتا، صرف اس کے منصبِ رسالت کی عظمت ضرور ظاہر ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ واقعہ یہ ہے کہ بجائے خود لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کے کلمۂ توحید ہی میں جس ترتیب سے رسالت کا اقرار کیا گیا ہے وہی یہ بتانے کے لیے بالکل کافی ہے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم صرف اس خدا کے پیغمبر ہیں جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ یہ نکتہ کلمے کے پہلے جز کے تجزیئے سے بھی عیاں ہو سکتا ہے۔ جب کہا جاتا ہے کہ "اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں" تو ہر انسان یا ہر شے کے معبود ہونے کی یکسر نفی ہو گئی، اب اگر اس کے بعد کسی انسان کی رسالت کا اثبات کیا جاتا ہے تو اس سے توحید میں آمیزش کیسے ہو گی؟ اس سلسلہ میں کوئی اعتراض صرف وہی شخص کر سکتا ہے جو یا تو عربی سے نابلد ہو یا جان بوجھ کر ایک سیدھی سادی عبارت میں توڑ مروڑ کر کے لوگوں کے دلوں میں شک ڈالنا چاہتا ہو۔ اس کا مقصد دراصل اسلام کے عظیم الشان تصورِ رسالت کو مجروح کرنا ہے، تاکہ اس کے بعد انقلاب آفریں نظریۂ توحید پر بھی ضرب اپنے آپ پڑ جائے۔ مسلمان حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ کا آخری رسول سمجھتے ہیں، جب کہ ان کی بعثت سے قبل ہر ملک اور دور میں بھیجے جانے والے اللہ کے تمام رسولوں پر اپنے ایمان کا اعلان کرتے ہیں۔ اس طرح ختمِ رسالت بجائے خود وحدتِ انسانی کے اس تخیل کا نشان بن جاتا ہے جو اسلامی توحید میں مضمر ہے۔ لہٰذا رسولِ کریم علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کو عبد تسلیم کرتے ہوئے بھی ان کی رسالت کی جلالتِ شان کا احساس ہر مسلمان کے دل میں پیدا ہونا چاہیے، جو محض ان کی الوہیت کی نفی سے نہیں ہو سکتا، جب تک اس کے

ساتھ ہی ان کی رسالت کا مثبت اقرار بھی اس کے تمام مضمرات کے ساتھ نہ ہو۔

زیرِ نظر مضمون میں حسبِ ذیل آیت کا ترجمہ محلِ نظر ہے:

اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَ اللّٰہِ الْاِسْلَامُ (۳ : ۹)

(ہم تک پہنچنے کا راستہ اسلام ہے) (ص ۱۶ اسلامیات)

اس ترجمے سے اصلی مفہوم واضح نہیں ہوتا جو یہ ہے کہ "اللہ کے نزدیک دین صرف اسلام ہے"۔ یہ آیت کا لفظی ترجمہ بھی بالکل صحیح طور پر ہے اور اُس کا حقیقی و مکمل مفہوم بھی اِسی ترجمے سے ادا ہوتا ہے۔ اس نکتے کا ثبوت سیاق و سباق کی ایک دوسری آیت "وَمَنْ یَّبْتَغِ غَیْرَ الْاِسْلَامِ دِیْنًا فَلَنْ یُّقْبَلَ مِنْہُ" (۳ : ۸۵) سے بھی ملتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ "اسلام کے سوا جو شخص کوئی اور طریقہ اختیار کرنا چاہے اس کا وہ طریقہ ہرگز قبول نہیں کیا جائے گا"۔ یہ بات پہلی آیت کے ہی باقی حصے سے بھی واضح ہے جو یہ ہے: "اس دین سے ہٹ کر جو مختلف طریقے ان لوگوں نے اختیار کیے جنھیں کتاب دی گئی تھی ان کے اس طرزِ عمل کی کوئی وجہ اس کے سوا نہ تھی کہ انھوں نے علم آجانے کے بعد آپس میں ایک دوسرے پر زیادتی کرنے کے لیے ایسا کیا"۔ یہی وجہ ہے کہ خود جناب مالک رام نے اپنے دوسرے ہی مضمون "الاسلام" میں زیرِ نظر کتاب کے صفحہ ۲۵ پر مذکورہ آیت کا صحیح ترجمہ درج کر دیا ہے، جو یہ ہے: "بے شک، دین اللہ کے نزدیک اسلام ہی ہے"۔

اس دوسرے مضمون میں مختصر طور پر بطور ایک اصطلاح کے لفظ اسلام کی اچھی وضاحت کی گئی ہے۔ اس سلسلے میں چند بنیادی سوالات کے جوابات بھی خوش اسلوبی سے دیے گئے ہیں۔ مثال کے طور پر دیگر مذاہب میں عیسائیت نے خدا کا تصور باپ کی حیثیت سے قائم کیا ہے اور ہندو دھرم میں باپ کے ساتھ ساتھ ماں کا تصور بھی خدا کے متعلق پایا جاتا ہے، مگر اسلام نے ان بشری رشتوں سے تصورِ الٰہ کی تنزیہہ کر کے خدا کے لیے ایک نہایت جامع لفظ "رب" کا استعمال کیا ہے۔ اس نکتے پر روشنی ڈالتے ہوئے جناب مالک رام یہ فکر انگیز بیان دیتے ہیں:

"اگر تدبّر سے کام لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ "رب" کے تصور میں "اَب" اور "اُم" دونوں سے کہیں زیادہ وسعت اور گہرائی ہے"۔ (ص ۲۲ اسلامیات)

اس موضوع پر "بعثتِ انبیا" اور "اہلِ کتاب" کے اہم نکات کی تشریح کر کے جناب مالک رام نے واضح کیا ہے کہ اسلامی تصورِ توحید وحدتِ انسانی کا سب سے بڑا پیغام ہے، جو ایک خدا اور ایک انسان کے تخیل کے تحت پوری انسانیت کو خدا پرستی کے محاذ پر متحد کرنا چاہتا ہے، اسی

لیے مسلم کا مطلب صرف خدا کا فرماں بردار ہے جو ہر دور میں خدا پرستوں کا لقب رہا ہے۔ لہٰذا وہ "اصولِ اسلام" کی صراحت کرتے ہوئے عالمی سطح پر انسانی یک جہتی کے حسب ذیل مسلمات پیش کرتے ہیں:

"(۱) اللہ تعالیٰ کے سوا کسی اور کی عبادت نہ کی جائے۔
(۲) کسی اور ہستی کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک قرار نہ دیا جائے۔
(۳) ایک انسان کسی دوسرے انسان کے ساتھ ایسا برتاؤ نہ کرے، گویا خدا کو چھوڑ کر وہ اسے اپنا پروردگار سمجھ رہا ہے۔" (ص ۳۴ اسلامیات)

ان اصولوں کی بنیاد پر جناب مالک رام مضمون کے آخر میں یہ بصیرت افروز سوال اٹھاتے ہیں:

"کیا دنیا کی خدا پرست قوموں میں آج اس اصول پر کوئی سمجھوتا نہیں ہو سکتا؟" (ایضاً)

اگر اقوامِ متحدہ میں شریک ممالک قومی مفاد پرستی اور جنگ بازی کی تفرقہ پردازیاں چھوڑ کر اس سوال پر غور کرنے کی زحمت گوارہ کریں اور سنجیدگی و اخلاص کے ساتھ کسی نتیجہ پر پہنچنے کی کوشش کریں تو عام انسانی اخوت و مساوات کا وہ خواب شرمندۂ تعبیر ہو سکتا ہے جو تاریخ میں پہلی بار اسلام ہی نے دیکھا تھا اور اپنے دورِ عروج میں اس کی وہ تعبیر بھی نکالی تھی جو عصرِ حاضر کی بین الاقوامیت کی شکل میں آج ہمارے سامنے ہے۔

مذکورہ مضمون میں حسب ذیل آیت کا ترجمہ صحیح نہیں:

مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ (۲۲:۷۸)

(اور دین تمہارے باپ ابراہیم کا، انھیں نے تمہارا نام مسلمان رکھا ہے) (ص ۲۵ اسلامیات)

اس آیت میں "ھُوَ" کی ضمیر خدا کی طرف راجع ہے، حضرت ابراہیم کی طرف نہیں۔ اس سلسلے میں نقلی دلیلوں کے علاوہ صریحاً عقلی استدلال یہ ہے کہ خدا پرستوں کے لیے مسلم کا نام حضرت ابراہیم کے بہت قبل، تخلیقِ آدم کے وقت سے ہی چلا آ رہا ہے، صرف مسلمانوں کو ملتِ ابراہیمی کا رکن قرار دینے سے لفظ مسلم کی اس قدامت میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ حضرت ابراہیمؑ خود بھی اللہ ہی کے بنائے ہوئے مسلم تھے، جیسا کہ سورۂ بقرہ کی آیت ۱۲۸ سے بھی واضح ہے، جس کا حوالہ جناب مالک رام نے دیا ہے۔ چناں چہ اسی مضمون میں کتاب کے صفحہ ۲۹ پر مصنف نے زیرِ بحث آیت کا صحیح ترجمہ درج کیا ہے، جو اس طرح ہے:

"اسی (خدا) نے تمہیں پہلے بھی مسلمان کا نام دیا اور اب اس میں بھی۔"

یہاں آیت کا بقیہ حصہ بھی دے دیا گیا ہے، جو یوں ہے: "هُوَ سَمّٰكُمُ الْمُسْلِمِيْنَ مِنْ قَبْلُ وَفِيْ هٰذَا"

تیسرا مضمون "اسلامی خلافت" ہے۔ اس میں اسلام کے جمہوری اصول "شوریٰ" کی تشریح کر کے خلفائے راشدین کے تقرر کے مختلف طریقے بیان کیے گئے ہیں۔ اس کے بعد "خلیفہ کی صفات" بتائی گئی ہیں۔ پھر "اسلامی خلافت کے اصول" پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ یہ اصول مصنف کے تجزیے کے مطابق تعداد میں گیارہ ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کے تصورِ خلافت میں کچھ نکتے موجودہ جمہوریت کے قواعد و ضوابط کے مشابہ ہیں اور کچھ ان سے مختلف۔ مثال کے طور پر شورائیت کا عنصر جس کے مطابق مسلمانوں کے معاملات باہمی مشورے سے طے ہوتے ہیں جمہوری ہے، مگر جمہوریت کے برخلاف خلافت کے لیے کوئی خاص انتخابی ادارہ مقرر نہیں کیا گیا ہے، نہ قانون سازی اور انتظامی امور میں کثرتِ رائے کی پابندی پر زور دیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں قانون سازی کا معاملہ تو واضح ہے، اس لیے کہ اس کا اختیار عوامی نمایندوں کے بجائے خدا و رسول کے لیے محفوظ ہے اور شریعت کا مطلب ہی قانون الٰہی ہے۔ یہ تشریع کا سوال ہے اور شارع اللہ کی وحی کے تحت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کوئی اور نہیں ہو سکتا۔ البتہ جن مسائل کی وضاحت شریعت میں موجود نہیں ہو ان کے متعلق کتاب و سنت کی عام بنیادی ہدایات کی روشنی میں قیاس و اجتہاد ہو سکتا ہے اور اس پر اجماع بھی کیا جا سکتا ہے، اگرچہ یہ امر بحث طلب ہے کہ اجماع انفرادی طور پر علمائے دین کے اجتہاد کے مطابق ہو گا یا علما و دیگر ماہرینِ قانون مل کر کسی اجتماعی ادارے مثلاً اسمبلی یا پارلیامنٹ کی نمایندہ شکل میں کوئی اجتہاد کر سکتے ہیں جس پر اتفاقِ رائے کا نام اجماع ہو گا، اگر پوری ملت اسے تسلیم کر لے۔ تشریع کی یہ تصریح جناب مالک رام نے نہیں کی ہے، لیکن انھوں نے مضمون کے آخر میں جو سوال اٹھایا ہے اس کے پیشِ نظر راقم السطور نے کچھ وضاحتی اشارات دے دیے ہیں۔ سوال یہ ہے:

"ان اصولوں کا موجودہ دور کی جمہوریت سے مقابلہ کر کے دیکھا جا سکتا ہے کہ کیا ان معنوں میں اسلام میں جمہوریت ہے یا نہیں!"

مصنف کا جملہ استفہامیہ نہیں استعجابیہ نشان پر ختم ہوتا ہے، جس کا مطلب ایک قسم کا چیلنج بھی ہو سکتا ہے ان لوگوں کے لیے جو آج اسلام میں جمہوریت کا ثبوت کسی نہ کسی طرح مہیا کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ لیکن جناب مالک رام کا فقرہ "موجودہ دور کی جمہوریت" اس سلسلے میں گرہ کشا ہو سکتا ہے اور صاف کہا جا سکتا ہے کہ اسلام میں وہ مغربی جمہوریت نہیں ہے جو موجودہ دور میں رائج ہو چکی ہے۔ اسلامی خلافت نہ تو آج کے انتخابی ہنگاموں کی روادار ہے، نہ ہر مسئلے پر اس عوامی شور و غوغا

کی جس کا محرک بالعموم گروہ بندی ومفاد پرستی ہوتی ہے۔ اوّل تو اسلامی خلافت میں کوئی شخص اپنے انتخاب کا امیدوار اور اپنی برتری کا دعوے دار نہیں ہوتا، دوسرے جو شخص اپنی صلاحیت و دیانت اور خدمت وایثار کی بنا پر اجتماعی رضامندی سے ایک بار خلیفہ یا امیر مقرر ہو جاتا ہے وہ حدودِ شریعت کے اندر پوری طرح بااختیار ہوتا ہے اور استقلال واستحکام کے ساتھ دین کے فروغ اور معاشرے کی فلاح وترقی کے لیے کام کر سکتا ہے۔

کتاب کا آخری اور سب سے معرکہ آرا مضمون "عورت مذاہبِ عالم میں" ہے۔ یہ جناب مالک رام کی پہلی کتاب اسلامیات "عورت اور اسلامی تعلیم" کا نہ صرف خلاصہ بلکہ اس میں ایک اضافہ بھی ہے، اس لیے کہ عورت کے متعلق اسلامی تعلیم کا موازنہ دوسرے مذاہب، مثلاً عیسائیت، یہودیت اور ہندو دھرم کی تعلیمات یا روایات سے کر کے دکھایا گیا ہے کہ بہترین نقطۂ نظر اسلام ہی کا ہے۔ اس موضوع پر بحث ہم مذکورہ کتاب کے سلسلے میں کریں گے۔ ابھی مضمون کے بعض مقامات کے اشکالات کا ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ حسبِ ذیل آیت کا ترجمہ محلِ نظر ہے:

مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَاْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا اَوْ مِثْلِهَا (۲ : ۱۰۶)

(ہم کوئی شریعت یا وحی منسوخ نہیں کرتے یا لوگوں کے دل سے اسے فراموش یا محو نہیں ہونے دیتے جب تک اس سے بہتر یا کم از کم اسی جیسی دوسری شریعت اس کی جگہ نہیں لے آتے) (ص ۱۳۱ اسلامیات)

یہاں آیت کے لفظ کا ترجمہ وحی کے مترادف کے ساتھ شریعت کیا گیا ہے، حالاں کہ آیت کا مفہوم صرف آیت ہوتا ہے، شریعت نہیں اور قرآن اس موقع پر تنسیخِ شریعت نہیں، صرف تبدیلِ آیت کی بات کر رہا ہے۔ لہٰذا جو بات جہاں پر ہے اور جس حد تک ہے اس کو وہیں اور اسی حد میں رکھنا چاہیے، ورنہ کچھ بحثیں بے محل چھڑ جائیں گی۔ فی الواقع تنسیخِ شریعت کی بحث بہت نازک اور پیچیدہ ہے۔ اس میں طوالت بھی ہے۔ اپنے دوسرے مضمون "الاسلام" میں جناب مالک رام نے اس موضوع کی طرف کچھ اشارہ کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"دراصل تغیر وتبدل اور ارتقا کا عمل شریعت اور قانون میں ہوا ہے .... جتنی الہامی کتابیں اس وقت ملتی ہیں ان سب میں اعتقادات اور اخلاق کا حصہ کم وبیش یکساں ہے۔ صرف اجمال اور تفصیل کا تفاوت ہے۔ لیکن شریعت اور قانون کا حصہ خاصا مختلف ہے۔" (ص ۲۷ اسلامیات)

اس بیان میں جناب مالک رام شریعت اور قانون کو ایک دوسرے کا ہم معنی سمجھتے ہیں اور انھیں اعتقادات و اخلاق سے ممیز کرتے ہیں۔ لیکن درحقیقت اس سلسلے میں جو علمی بحثیں کی گئی ہیں وہ اخلاق و قانون یا اعتقاد و شریعت کے مقابلے پر مبنی نہیں، بلکہ دین و شریعت کے فرق پر مشتمل ہیں۔ علماء کا عام طور پر خیال ہے کہ دین ہمیشہ ایک رہا ہے اور وہ قانونِ قدرت کی طرح اٹل ہے، لیکن شریعتیں وقت اور ماحول کے لحاظ سے بدلتی رہی ہیں، مثلاً شریعت موسوی اور شریعتِ محمدی کے درمیان کچھ فرق ہے، گرچہ دونوں کا منبع ایک یعنی دینِ اسلام ہے۔ لیکن اس امتیاز کا یہ مطلب نہیں کہ شریعتِ محمدی اور شریعتِ موسوی میں کوئی مماثلت نہیں۔ تورات کے احکام عشرہ قرآن میں بھی موجود ہیں۔ البتہ قرآن یہ وضاحت کرتا ہے کہ یہودیوں نے اپنی روایات وخرافات میں اللہ کے اس کلام کو مسخ کر دیا جو ان کے پیغمبر پر نازل ہوا تھا، جب کہ قرآن خدا کے خالص کلام اور پیغام کو پیش کر کے حقائق کے رخ سے وہ پردے اٹھا رہا ہے جو یہودی مشائخ نے اس پر ڈال رکھے تھے۔ اسی لیے قرآن کا موقف یہ ہے کہ وہ پچھلے تمام پیغمبروں پر نازل ہونے والی خدا کی تمام کتابوں کی تصدیق کرنے والا اور ان کی تعلیمات پر مشتمل ہے، وہ ان کے احکام کی توضیح بھی کرتا ہے اور تکمیل بھی۔ اس طرح شریعت کی تبدیلیاں صرف بعض امور میں جزوی طور پر ہوتی ہیں، پوری کی پوری پچھلی شریعت نہیں، صرف اس کے کچھ حصے بدلے جاتے ہیں۔ یہی مطلب ہے زیرِ بحث آیت میں صرف کسی آیت یعنی اس میں مضمر کسی حکم کی تبدیلی کا۔

"یہود کا ایک رواج" کے باب میں جناب مالک رام نے حضرت مریم کی بیدائش کے واقعے پر ان کی ماں سے منسوب ایک شخص، یوسف نجار، کا جو ذکر کیا ہے وہ تحقیق طلب ہے۔ قرآن اس ذکر سے خالی ہے اور اسرائیلیات بداہتہً ناقابلِ اعتبار ہیں۔ اسی طرح "جاہلیت میں نیوگ" کے عنوان سے ایک مختصر بیان کا یہ جملہ ناقابلِ فہم ہے: "قرآن میں جہاں احصان کے مقابلے میں مسافحت سے منع کیا ہے وہاں یہی عارضی تعلق مراد ہے"۔ احصان یقیناً مسافحت سے محفوظ رہنے کا بہترین ذریعہ و طریقہ ہے، مگر یہ ہر قسم کی شہوت رانی کے مقابلے میں ازدواج کے تحفظِ عصمت کی ضمانت دیتا ہے، صرف کسی خاص جاہلانہ عارضی تعلق کی مخالفت تک اس کا اثر محدود نہیں ہے۔ اس تحدید میں غلطی یہ ہے کہ عموم کو تخصیص سے بدل دیا گیا ہے، جس کا کوئی قرینہ واضح نہیں اور نہ اس کی کوئی ضرورت ہے۔

"عورت اور اسلامی تعلیم" جناب مالک رام کی ایک اہم علمی تصنیف ہے اور اپنے موضوع

پر ایک گراں قدر کوشش ہے۔ اس میں ایک عمدہ ترتیب سے "بیٹی" "بیوی" "ماں" اور "وارثہ" کی مختلف حیثیتوں سے عورت کے متعلق اسلامی احکام و ہدایات پیش کیے گیے ہیں اور اس سلسلے میں قرآن و حدیث سے بہ کثرت استدلال کیا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ مصنف نے وقت کے ایک نازک مسئلے پر اسلام کی تعلیمات کا وسیع و عمیق مطالعہ کیا ہے اور واقعہ یہ ہے کہ ایک صحیح نقطۂ نظر سے مسئلے کا حل دریافت کرنے کی سعی کی ہے۔ اس معاملے میں ان کی سلیم الطبعی اور بصیرت ان ماہرینِ قانون اور صحافیوں کے لیے قابلِ رشک ہے جو آئے دن بے جانے بوجھے اور بے سوچے سمجھے اپنی ناقص معلومات کا مظاہرہ بڑے طمطراق سے کرتے رہتے ہیں۔ جناب مالک رام نے بہت ہی موزوں طور سے عورت کی ہستی پر غور و فکر اسے مجرّد عورت تصور کر کے نہیں کیا ہے، جس طرح مغربی اور مغرب زدہ علماء و مفکرین عام طور پر کرتے نظر آتے ہیں، اور ان کی روش کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ عورت کا اپنا تشخص تو ختم ہو جاتا ہے، مگر آزادی و برابری اور انفرادیت و امتیاز کے نعروں کے شور میں اس کے متعلق مرد کے تصورات بہت ہی غیر فطری طریقے سے اس پر حاوی ہو جاتے ہیں۔

اس نا معقول روش کے برخلاف، جناب مالک رام اسلام کے حوالے سے عورت کی شخصیت کا جائزہ اس کے حقیقی رشتوں کی بنیاد پر لیتے ہیں اور واضح کرتے ہیں کہ انسانی سماج میں عورت کا مقام اس کے ذاتی و خاندانی تعلقات سے متعین ہوتا ہے، نہ کہ سماج اور خاندان سے الگ ہو کر کسی خلا یا ذات کے نہاں خانے میں معلق ہو کر۔ اپنے قایم کیے ہوئے عنوانات پر مباحث میں مصنف نے جس باریک بینی کا ثبوت دیا ہے اس کا اندازہ مختلف ابواب کی ذیلی سرخیوں سے بھی لگایا جا سکتا ہے۔ مثال کے طور پر سب سے طویل باب "بیوی" کی چھتیس[۳۶] مستقل سرخیوں میں سے صرف چند یہ ہیں:

پہلا مقصدِ نکاح: محبت : دوسرا مقصدِ نکاح: بقائے نسل۔ فحش اور زنا۔ لعان۔ تیسرا مقصدِ نکاح: انسدادِ فسق۔ محرماتِ نکاح۔ تعددِ ازواج۔ ولایتِ نکاح۔ عورت کے حقوق۔ اعلانِ نکاح۔ مہر۔ اہلی زندگی۔ نان و نفقہ۔ تربیتِ اولاد۔ اختلاف کا علاج۔

ان تفصیلات سے معلوم ہوتا ہے کہ بیوی کی حیثیت سے عورت کے جو حقوق و فرائض مرد کے مقابلے میں اس کے لیے مخصوص ہیں ان پر مصنف نے شرح و بسط کے ساتھ لکھا ہے اور ایک ایک جز کو لے کر اس کے متعلق اسلام کی تعلیم پر روشنی ڈالی ہے۔ یہ ایک حکیمانہ، مرتب و منظم اور صریح و واضح اندازِ بحث ہے۔ دوسرا اہم باب عورت بحیثیت "ماں" ہے، جس میں ایک شادی شدہ

عورت کے باقی ماندہ مسائل کا تجزیہ اور ان کے حل کی تشریح مندرجہ ذیل سرخیوں کے تحت کی گئی ہے:

طلاق ۔ عدتِ طلاق ۔ عدتِ بیوہ ۔ حاملہ مطلقہ ۔ مُرضعہ مطلقہ ۔ عدت کے اغراض۔

دوطلاق ۔ طلاق کی قسمیں ۔ حلالہ ۔ طلاق اور مہر خُلع ۔ خلع پر پابندیاں ۔ خلع کا قانون۔

ان مباحث میں بالعموم جناب مالک رام کس طرح صحیح اسلامی تعلیمات مدلّل طریقے سے پیش کرتے ہیں اس کا ایک نمونہ حال فی الحال نفقۂ مطلقہ پر چلنے والی بحث کے سلسلے میں ملاحظہ کیا جا سکتا ہے، حالاں کہ یہ کتاب سال ہا سال قبل ۱۹۵۰ء میں تحریر کی گئی تھی اور اس کی دوسری اشاعت بھی جو بروقت میرے سامنے ہے ۱۹۷۷ء میں منظرِ عام پر آئی تھی۔ باب "ماں" میں "دوطلاق" کے عنوان سے فرماتے ہیں:

"اگر تین طلاقیں مکمل ہو جائیں تو اس کے بعد نہ عورت ہی اس خاوند کے گھر میں رہ سکتی ہے اور نہ طلاق دینے والے خاوند پر اس کا نفقہ ہی واجب ہے۔ کیونکہ پہلی دو طلاقوں کی صورت میں جب خاوند کو حکم دیا تھا کہ "عورت کو گھر سے نہ نکالو اور اس کے نان نفقے کا انتظام کرو" تو اس سے مقصود یہ تھا کہ ممکن ہے، عدّت کے دوران میں، ان دونوں میں مفاہمت ہو جائے اور وہ رجوع کر لیں۔ لیکن چونکہ تیسری دفعہ طلاق دے دینے کی صورت میں وہ رجوع کر ہی نہیں سکتے، اس لیے کوئی وجہ نہیں کہ اب عورت کو پہلے شوہر کے گھر میں بند رکھا جائے" (ص۱۶۶)

اسلام میں پردے کے موضوع پر بھی جناب مالک رام نے ایسا ہی بصیرت افروز تبصرہ کیا ہے۔ باب "بیٹی" میں "بیرونِ خانہ زندگی اور پردہ" کے زیرِ عنوان وہ کہتے ہیں:

"ان سب سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ شارع علیہ السلام نے منہ کا پوشیدہ کرنا پردے کے حکم میں شامل قرار دیا ہے۔ لیکن اس سے پہلے جو عام حکم "اِلّا ما ظہرَ منہا" دیا جا چکا ہے وہ یہاں بھی نافذ ہوگا، یعنی عورتیں اپنی آرائش کو ظاہر نہ کرتی ہوئی عام طور پر چہرہ پوشیدہ رکھیں گی۔ ہاں اگر اس کے باوجود ضرورت سے منہ یا ہاتھ وغیرہ کھولنا پڑیں، یا وہ اضطراراً ننگے ہو جائیں، تو اس میں مضائقہ نہیں۔ (ص۴۲)

زیرِ نظر کتاب میں بعض افکار ایسے بھی ہیں جو نزاعی قسم کے ہیں اور متعدد علماء کے نزدیک قابلِ قبول نہیں۔ ان افکار میں مصنف نے زیادہ تر قیاس آرائی سے کام لیا ہے اور قرآن کی بعض آیات کے متن پر وہ کافی غور و فکر نہیں کر سکے ہیں۔ مثال کے طور پر "خلقکم من نفسٍ واحدۃٍ

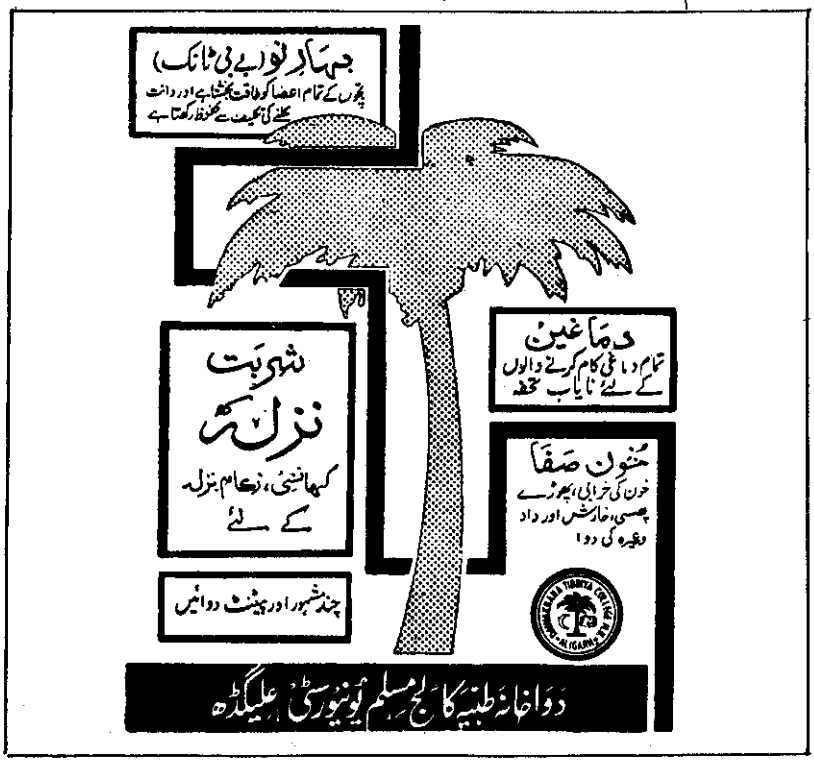
وَّخلق منها زوجها" (ص۵۸) پر بحث کرتے ہوئے یہ بتانے کی کوشش کی گئی ہے کہ "اس آیت سے کسی طرح یہ معنی نہیں نکلتے کہ حوّا، حضرت آدمؑ کی پسلی سے پیدا ہوئی تھیں" (ص۵۸)۔ آیت کا لفظی ترجمہ یوں ہے جسے خود مصنف نے اختیار کیا ہے: "تم سب کو ایک ہی نفس سے پیدا کیا اور اسی سے اس کا جوڑا بھی پیدا کیا"۔ سوال یہ ہے کہ یہ "ایک ہی نفس" کون ہے اور کیا "اسی سے اس کا جوڑا" کی ضمیر اس "ایک ہی نفس" کی طرف راجع نہیں ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ نفس آدم کے سوا کوئی اور نہیں۔ تب آدم کے نفس یعنی اس کی ذات سے ہی اس کے جوڑے یعنی حوّا کا پیدا کیا جانا واضح ہو جاتا ہے۔ رہی یہ بات کہ اس کا مطلب فقط حوا کا آدم کا ہم جنس ہونا ہے نہ کہ اس کے اندر سے پیدا ہونا، تو اس کا تعین نہیں کیا جا سکتا۔ دونوں مفاہیم ممکن ہیں اور کسی ایک پر اصرار صحیح نہیں۔

باب "بیوی" میں "تعدّدِ ازواج" کی سرخی کے تحت ایک آیت پیش کر کے "مَاطَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ" کا ترجمہ "دوسری عورتوں میں سے جو تمہیں پسند آئیں" کیا گیا ہے (ص۸۸)۔ یہاں لفظ "دوسری" غیر ضروری ہے اور اس سے اشتباہ پیدا ہوتا ہے کہ یتیم لڑکیوں کی ماؤں سے نکاح نہیں کیا جا سکتا، حالاں کہ شانِ نزول کے اعتبار سے خاص کر انہی کے ساتھ عقد کا مشورہ دیا گیا ہے، تاکہ یتیموں کی مناسب پرورش کا انتظام ہو سکے، گرچہ حکم تمام قابلِ شادی عورتوں کے لیے عام ہے۔

اسی باب میں "فحش اور زنا" کے عنوان سے دو آیتیں صفحات ۶۴، ۶۵ پر درج کرنے کے بعد "اَللّاتی" اور "اَلّذان" کے اسمائے اشارہ کے حوالے سے بحث کر کے دکھانے کی کوشش کی گئی ہے کہ پہلی صورت عورتوں کے لیے ہے اور دوسری مردوں کے لیے۔ یہ غلط ہے۔ "الذی" کا اسم اشارہ قرآن میں بے شمار مواقع پر مرد و عورت دونوں کے لیے عمومی طور سے استعمال کیا گیا ہے اور جب تک کوئی واضح قرینہ آیت کے اندر موجود نہ ہو اس اسم اشارہ کا استعمال عام ہوتا ہی ہے۔ یہاں بھی یہی بات ہے۔ یہ تثنیہ کا صیغہ ہے اور معاملہ غلط و ناجائز جنسی تعلق کا ہے، جس کی سزا بیان کی جا رہی ہے۔ یہ صریحاً زنا کا مسئلہ ہے، نہ کہ لواطت کا۔ لہٰذا اس میں فریقین مرد و عورت ہوں گے، نہ کہ دو مرد، جیسا مصنف نے ترجمہ کر دیا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ سورۂ نور کے حوالے سے زنا کی سزا پر مصنف کی ساری بحث عدم واقفیت پر مبنی ہے۔ دوسری حرام کی ہوئی چیزوں، مثلاً شراب و سود، کی طرح زنا کی سزا کا حکم بھی بہ تدریج نازل ہوا۔ یہ حقیقت قرآن کے تحقیقی مطالعے سے واضح ہوتی ہے، جس میں شانِ نزول اور سیاق و سباق کا علم شامل ہے۔

اس کے علاوہ متعلقہ صحیح احادیث کی واقفیت بھی ضروری ہے، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم محض قاصد نہیں، باضابطہ شارع تھے اور قانونِ اسلامی کے سرچشموں میں بنیادی حیثیت اللہ کی کتاب کے ساتھ ساتھ رسولؐ کی سنت بھی ہے۔ اس تناظر میں زنا کے متعلق اسلام کے تعزیری قوانین سے جو کچھ بہ تحقیق معلوم ہوتا ہے وہ جناب مالک رام کے نتائجِ بحث سے مختلف ہے۔

بہرکیف، مجموعی وعمومی طور پر جناب مالک رام کا مطالعۂ اسلام قابل قدر اور بعض خامیوں کے باوجود لائق اعتبار ہے۔ انھوں نے اس سلسلے میں بڑی کاوشیں کی ہیں اور خلوص وبصیرت کے ساتھ متعدد اہم مسائل وموضوعات پر اسلام کے احکام وتعلیمات واضح کیے ہیں۔ یقیناً یہ ایک علمی کارنامہ ہے اور اس کی تحسین ضروری ہے۔ ادب کے ایک محقق ہونے کے ساتھ ساتھ جناب مالک رام نے دینیات سے جو اعتنا کیا ہے وہ ان کی دانش وری کی دلیل ہے اور اس جہت سے موصوف اردو ادب کے معدودے چند ان دانش وروں میں ایک ہیں جو بہ یک وقت ادب اور علم دونوں کا ذوق وشعور رکھتے ہیں۔



فہرست مضامین سہ ماہی تحقیقات اسلامی، علی گڑھ

جلد ۶ شمارہ اول تا چہارم۔ جنوری تا دسمبر ۱۹۸۷ء

نمبر شمار	مضامین	لکھنے والے	شمارہ	صفحہ
۱۔ حرفِ آغاز				
۱۔	محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے علمی احسانات	سید جلال الدین عمری	۱	۵
۲۔	ایک سمپوزیم (ہمدرد انسٹی ٹیوٹ میں)	"	۲	۱۲۵
۳۔	حجت کس طرح قائم ہوتی ہے؟	"	۳	۲۴۵
۴۔	رسول اکرمؐ کے تبلیغی احکام و ہدایات	"	۴	۳۶۵
۲۔ تحقیق و تنقید				
۱۔	اسلامی ریاست میں بیت المال کی کارکردگی	ڈاکٹر ظفر الاسلام	۱	۲۲
۲۔	برصغیر میں اسلام کی اشاعت (علماء کرام کی مساعی کا تجزیہ)	ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی	۱	۴۵
۳۔	ایرانی فکر کے قدیم مآخذ	ڈاکٹر کبیر احمد جائسی	۱	۶۹
۴۔	مکی عہد نبوی میں مسلم آبادی (۱)	ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی	۲	۱۳۱
۵۔	فردوسی سلسلہ اور شیخ شرف الدین یحییٰ منیری	پروفیسر اقتدار حسین	۲	۱۵۳
۶۔	حضرت ابراہیم کے بارے میں مستشرقین کے شبہات۔	محمد رضی الاسلام ندوی	۳	۲۴۹
۷۔	مکی عہد نبوی میں مسلم آبادی (۲)	ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی	۳	۲۷۰
۸۔	فکر اقبال پر ابن عربی کے اثرات کا جائزہ	پروفیسر اقتدار حسین صدیقی	۳	۲۹۸
۹۔	طب نبوی کی روشنی میں یونانی ادویات کا مطالعہ	ڈاکٹر نعیم احمد خاں	۴	۳۷۶
۱۰۔	اصحاب صفہ (تعلیمی اور معاشی جائزہ)	سید جلال الدین عمری	۴	۳۹۰
۱۱۔	عہد وسطیٰ کے ہندوستانی علماء کی فقہی و اجتہادی خدمات	ڈاکٹر ظفر الاسلام	۴	۴۰۶
۳۔ بحث و نظر				

نمبر شمار	مضامین	لکھنے والے	شمارہ	صفحہ
۱۔	جمہوریت اور اسلام کا سیاسی نظام	ڈاکٹر محمد ذکی	۱	۸۷
۲۔	تاریخ تہذیب (قرآن کے نقطۂ نظر کا مطالعہ)	محمد سعود عالم قاسمی	۲	۱۱۱
۳۔	مولانا فراہی کی تفسیر سورہ فیل پر اعتراض کا جائزہ	نسیم ظہیر اصلاحی	۲	۱۶۸
۴۔	اسلامی بنک کاری پر اعتراضات کا جائزہ	ڈاکٹر اختر ظہیر رضوی / ڈاکٹر طاہر بیگ	۲	۱۹۳
۵۔	خودکشی یا قطع حیات	سید جلال الدین عمری	۳	۲۰۹
۶۔	قرآن کا تصور جنس	ڈاکٹر عبد المغنی	۳	۳۱۱
۷۔	اسلامی تہذیب (مطالعہ کا صحیح منہاج)	محمد سعود عالم قاسمی	۳	۳۴۳
۸۔	تعدد ازدواج پر ایک تحقیقی نظر (مذاہب عالم کا ایک جائزہ)	مولانا شہاب الدین ندوی	۴	۴۲۲
	(۴) سیر وسوانح			
۱۔	مولوی لیاقت علی	ڈاکٹر اقبال حسین	۲	۲۲۰
	(۵) ترجمہ وتلخیص			
۱۔	امام ابن تیمیہؒ اور محمد بن عبد الوہاب	شیخ محمد صفی اللہ	۴	۴۵۱
	(۶) نقد واستدراک			
۱۔	قرآن مجید کے املاء وقواعد سے متعلق بعض مسائل کی توضیح	ڈاکٹر ف۔ عبد الرحیم	۲	۲۳۱
	(۷) تعارف وتبصرہ			
۱۔	اسلام کا تصور مساوات	ڈاکٹر کبیر احمد جائسی	۱	۱۱۹
۲۔	مجلہ علوم القرآن	سید جلال الدین عمری	۲	۲۳۶
۳۔	اسلام میں جرم وسزا	"	۳	۳۶۰
۴۔	مالک رام اور اسلامیات	پروفیسر عبد المغنی	۴	۴۶۷

فہرست مضامین نگاران سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۶ — **شمارہ اول تا چہارم** — **جنوری تا دسمبر ۱۹۸۷ء**

نمبر شمار	مضامین نگاران	مضامین	شمارہ	صفحہ
۱۔	ڈاکٹر اختر ظہیر رضوی	اسلامی بنک کاری پر اعتراضات کا جائزہ	۲	۱۹۳
۲۔	ڈاکٹر اقبال حسین	مولوی لیاقت علی	۲	۲۲۰

نمبر شمار	مضامین نگاران	مضامین	شمارہ	صفحہ
۳۔	پروفیسر اقتدار حسین	فردوسی سلسلہ اور شیخ شرف الدین یحییٰ منیری	۲	۱۵۳
۴۔	"	فکر اقبال پر ابن عربی کے اثرات کا جائزہ	۲	۲۲۰
۵۔	سید جلال الدین عمری	محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے علمی احسانات	۱	۵
۶۔	"	ایک سمپوزیم ہمدرد انٹی ٹیوٹ میں	۲	۱۲۵
۷۔	"	حجت کس طرح قائم ہوتی ہے؟	۳	۲۴۵
۸۔	"	رسول اکرمؐ کے تبلیغی احکام و ہدایات	۴	۳۶۵
۹۔	"	اصحاب صفہ (تعلیمی اور معاشی جائزہ)	۴	۳۹۰
۱۰۔	"	مجلہ علوم القرآن (تبصرہ)	۲	۲۳۶
۱۱۔	"	اسلام میں جرم و سزا (")	۳	۳۶۰
۱۲۔	ڈاکٹر محمد ذکی	جمہوریت اور اسلام کا سیاسی نظام	۱	۸۷
۱۳۔	جناب محمد رضی الاسلام ندوی	حضرت ابراہیم کے بارے میں مستشرقین کے شبہات	۳	۲۴۹
۱۴۔	جناب محمد سعود عالم قاسمی	تاریخ تہذیب (قرآن کے نقطۂ نظر کا مطالعہ)	۲	۱۱۱
۱۵۔	"	اسلامی تہذیب (مطالعہ کا صحیح منہاج)	۳	۳۴۳
۱۶۔	مولانا محمد شہاب الدین ندوی	تعدد ازدواج پر ایک تحقیقی نظر	۴	۴۲۲
	خبرنامہ ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی	شعبہ اطلاعات	۲	
۱۷۔	شیخ محمد صفی اللہ	امام ابن تیمیہ اور محمد بن عبدالوہاب	۴	۴۵۱
۱۸۔	ڈاکٹر طاہر بیگ/ڈاکٹر اختر ظہیر رضوی	اسلامی بنک کاری پر اعتراضات کا جائزہ	۲	۱۹۳
۱۹۔	ڈاکٹر ظفر الاسلام	اسلامی ریاست میں بیت المال کی کارکردگی	۱	۲۲
۲۰۔	"	عہد وسطیٰ کے ہندوستانی علماء کی فقہی و اجتہادی خدمات	۴	۴۰۶
۲۱۔	ڈاکٹر عبدالمغنی	قرآن کا تصور جنس	۳	۳۱۱
۲۲۔	"	مالک رام اور اسلامیات (تبصرہ)	۴	۴۶۷
۲۳۔	ڈاکٹر۔ف۔عبدالرحیم	قرآن مجید کے املا و قواعد سے متعلق بعض مسائل کی توضیح	۲	۲۳۱
۲۴۔	ڈاکٹر کبیر احمد جائسی	ایرانی فکر کے قدیم ماخذ	۱	۶۹
۲۵۔	"	اسلام کا تصور مساوات (تبصرہ)	۱	۱۱۹
۲۶۔	جناب نسیم ظہیر فلاحی	مولانا فراہی کی تفسیر سورۂ فیل پر اعتراضات کا جائزہ	۲	۱۶۸
۲۷۔	ڈاکٹر نعیم احمد خاں	طب نبوی کی روشنی میں یونانی ادویات کا مطالعہ	۴	۳۷۶
۲۸۔	ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی	برصغیر میں اسلام کی اشاعت (علماء کرام کی مساعی کا تجزیہ)	۱	۴۵
۲۹۔	"	مکی عہد نبوی میں مسلم آبادی (۱)	۲	۱۲۱
۳۰۔	"	(۲) "	۳	۲۷۰