ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ



پان والی کوٹھی، دُودھ پور، علی گڑھ
۲۰۲۰۰۱

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقات اسلامی

علی گڑھ

اپریل ـــــــــــ جون ۱۹۸۸ء

مدیر

سیّد جلال الدین عمری

پانڈے والی کوٹھی - دودھ پور - علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۴ شمارہ ۲

رجب ـــ رمضان المبارک ۱۴۰۸ھ
اپریل ـــــ جون ۱۹۸۸ء

سالانہ زرتعاون

ہندوستان سے	۳۰ روپیے
پاکستان سے	۱۰۰ روپئے
دیگر ممالک سے	۴۰ ڈالر

فی پرچہ ۸ روپئے

(ھندوستان 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 دعوتی مکاتیب — سید جلال الدین عمری — ۵

تحقیق وتنقید

مشائخ چشت اور کسب معاش — ڈاکٹر اشتیاق احمد ظلی — ۱۴

تیرہویں صدی کے ہندوستان میں بعض عربی کتابوں کے فارسی تراجم — پروفیسر اقتدار حسین صدیقی — ۴۵

بحث ونظر

تخلیق انسانی کے مراحل (قرآن، حدیث اور سائنس کی روشنی میں) — پروفیسر محمد معین فاروقی — ۵۹

اباحیت پسندی کا نظریہ — جناب محمد رضی الاسلام ندوی — ۹۴

سیر وسوانح

شاہ ہمدان اور کشمیر — مولانا سلطان احمد اصلاحی — ۱۰۶

تعارف وتبصرہ

1. Organisation of the Credit opration.
2. Al-Murabaha

ڈاکٹر بدر الدین بٹ — ۱۱۷

خبرنامہ

ڈاکٹر محمد طاہر بیگ — ۱۱۹

اس شمارہ کے لکھنے والے

۱۔ ڈاکٹر اشتیاق احمد ظلی ——————

ریڈر شعبہ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۲۔ پروفیسر اقتدار حسین صدیقی ——————

پروفیسر شعبہ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۳۔ پروفیسر محمد معین فاروقی ——————

سابق پروفیسر شعبہ حیوانیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۴۔ جناب محمد رضی الاسلام ندوی ——————

اجمل خان طبیہ کالج مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۵۔ مولانا سلطان احمد اصلاحی ——————

رکن ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی ۔ علی گڑھ

۶۔ ڈاکٹر بدرالدین بٹ ——————

کویل پلواما کشمیر

۷۔ ڈاکٹر محمد طاہر بیگ ——————

۸۔ سید جلال الدین عمری ——————

سکریٹری ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی ۔ علی گڑھ

خوشنویس

احرار الحسن جاوید

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرفِ آغاز

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دعوتی مکاتیب

سید جلال الدین عمری

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مکاتیب اور فرامین کا ایک بڑا ذخیرہ حدیث اور سیرت کی کتابوں میں محفوظ ہے[1]۔ یہ مکاتیب تین طرح کے ہیں۔ ایک تو وہ مکاتیب ہیں جن کے ذریعہ آپ نے سردارانِ قبائل اور سربراہانِ ممالک کو اسلام کی دعوت دی۔ دوسرے وہ مکاتیب ہیں جن میں آپ نے مسلمانوں کے لیے خاص خاص احکام شریعت کی تفصیل قلم بند کرائی ہے۔ تیسرے وہ مکاتیب ہیں جنھیں سیاسی نوعیت کے مکاتیب کہا جاسکتا ہے۔ ان کے ذریعہ آپ نے کسی کو پناہ دی ہے، کسی سے معاہدہ کیا ہے، یا عطیات وغیرہ سے نوازا ہے۔ ان سب کی اہمیت ہے اور ان سے زندگی کے مختلف گوشوں میں ہدایت اور راہنمائی ملتی ہے لیکن اس وقت ہم صرف پہلی قسم کے مکاتیب کا ذکر کریں گے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تک مکہ میں تھے، اسلام کی دعوت عام نہ ہوسکی۔ قریش کے ظلم وستم نے اس کی راہ میں زبردست رکاوٹیں کھڑی کر رکھی تھیں۔ مدینہ پہونچنے کے بعد قریش اور ان کے حلیف قبائل سے باقاعدہ جنگوں کا سلسلہ شروع ہوگیا اور اسلام کو حجاز کے دور دراز علاقوں تک پہونچانے اور اس سے آگے دنیا کو اس کی طرف براہ راست دعوت دینے کے مواقع حاصل نہیں تھے۔ اسی دوران میں حدیبیہ کی صلح ہوئی۔ یہ صلح اسلامی تاریخ میں سنگِ میل کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس نے حالات کا رخ یک لخت بدل دیا۔ اس کے بڑے دور رس اثرات مرتب ہوئے۔ اسی وجہ سے قرآن مجید نے اسے 'فتح مبین' سے

---

[1] ان مکاتیب کی بڑی تعداد ابن سعد نے جمع کردی ہے۔ ملاحظہ ہو۔ طبقات ابن سعد ۱/۲۵۸ - ۲۹۱
محترم ڈاکٹر حمید اللہ (مقیم پیرس) کی 'الوثائق السیاسیہ' اس موضوع پر سب سے جامع تالیف ہے جو نہایت عمدہ تحقیق کے ساتھ مرتب کی گئی ہے۔

تعبیر کیا ہے[۱] صلح حدیبیہ، قریش کے ساتھ امن کا معاہدہ تھا۔ اس سے حالتِ جنگ ختم ہوئی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا موقع ملا کہ عرب کے دور و نزدیک کے قبائل اور دنیا کے سربراہانِ ممالک کو اسلام کی براہِ راست دعوت دیں۔ اس دعوت کے مخاطبین کو بھی اس کے بارے میں سوچنے اور فیصلہ کرنے کے لیے ٹھنڈا ماحول میسر آیا۔

یہ بات محدثین اور مورخین کے درمیان طے ہے کہ یہ مکاتیب صلح حدیبیہ کے بعد لکھے گئے۔ البتہ اس کے وقت کی ٹھیک ٹھیک تعیین میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔ صلح حدیبیہ ذی قعدہ ۶ھ میں ہوئی۔[۲] ابن سعد کہتے ہیں کہ ذی الحجہ میں حدیبیہ سے واپسی ہوئی اور محرم ۷ھ میں یہ مکاتیب سفیروں کے ذریعہ بھیجے گئے۔[۳] واقدی کا بیان ہے کہ ذی الحجہ ۶ھ ہی میں سفراء ان خطوط کو لے کر روانہ ہوئے تھے۔[۴] علامہ زرقانی کہتے ہیں کہ ذی الحجہ ۶ھ میں آپ نے بادشاہوں کو اسلام کی دعوت کے خطوط لکھنے اور سفیروں کے ذریعہ انھیں بھیجنے کا فیصلہ فرمایا اور محرم ۷ھ میں اس پر عمل درآمد ہوا۔[۵] اس طرح زرقانی نے ان بیانات میں تطبیق دینے کی کوشش کی ہے۔

علامہ ابن کثیر فرماتے ہیں کہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ یہ خطوط صلح حدیبیہ کے بعد اور فتح مکہ سے پہلے لکھے گئے۔[۶] امام بخاری نے ان مکاتیب کا ذکر غزوۂ تبوک کے بعد کیا ہے۔[۷] یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ مکاتیب ۹ھ میں لکھے گئے۔ ان دونوں بیانات میں تطبیق اہل مغازی کے اس بیان سے ہوتی ہے کہ تبوک سے بھی آپ نے بعض سلاطین کو دوبارہ خطوط لکھے۔[۸]

غالباً اسی وجہ سے ابن اسحٰق نے لکھا ہے کہ یہ مکاتیب صلح حدیبیہ سے لے کر وفات تک کی درمیانی مدت میں لکھے گئے۔

---

[۱] سورۃ الفتح: ۱

[۲] بخاری، کتاب المغازی، غزوۃ الحدیبیہ۔ مسلم، کتاب المناسک، باب بیان عدد عمر النبیؐ و زمانھن

[۳] طبقات: ۱/۲۵۸ [۴] طبری: تاریخ الرسل والملوک ۲/۶۴۴۔ ابن کثیر: السیرۃ النبویہ: ۴/۹۴

[۵] المواہب اللدنیہ: ۳/۳۶۵ [۶] السیرۃ النبویہ: ۴/۹۴ [۷] بخاری: کتاب المغازی۔

[۸] ابن حجر: فتح الباری: ۸/۸۹، ۹۰۔ نیز ملاحظہ ہو ۷/۳۰۹۔

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد فرق رجالا من اصحابه الى ملوك العرب والعجم دعاة الى الله عزوجل فى مابين الحديبية ووفاته[1]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صلح حدیبیہ اور اپنی وفات کے دوران میں اپنے اصحاب میں سے بہت سے افراد کو اللہ تعالیٰ کی طرف بلانے والوں کی حیثیت سے عرب وعجم کے بادشاہوں کے پاس مختلف علاقوں میں روانہ فرمایا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جن سرداروں اور سربراہوں کو مکاتیب کے ذریعہ اسلام قبول کرنے کی دعوت دی اور جن صحابہ کرام نے سفارت کے فرائض انجام دئے ان کے نام یہ ہیں۔

مکتوب الیہ	سفیر
۱۔ ہرقل (قیصر روم)	دحیہ بن خلیفہ کلبیؓ
۲۔ کسریٰ بن پرویز بن ہرمز (شاہ فارس)	عبداللہ بن حذافہ سہمیؓ
۳۔ نجاشی (شاہ حبش)	عمرو بن امیہ ضمریؓ
۴۔ مقوقس (حاکم اسکندریہ، مصر)	حاطب بن ابی بلتعہ لخمیؓ
۵۔ حارث بن ابی شمر الغسانی (والی دمشق)	شجاع بن وہب الاسدیؓ
۶۔ ہوذہ بن علی الحنفی (یمامہ)	سلیط بن عمرو العامریؓ
۷۔ جیفر اور عبد بنی جلندی (قبیلہ ازد کے سردار)	عمرو بن العاصؓ
۸۔ منذر بن ساوی عبدی (ملک بحرین)	علاء بن حضرمیؓ
۹۔ ذوالکلاع بن ناکور۔ ذوعمرو (حمیر یمن)	جریر بن عبداللہ البجلیؓ
۱۰۔ حارث بن عبد کلال الحمیری (یمن)	مہاجر بن امیہ مخزومیؓ
۱۱۔ مسیلمہ کذاب	عمرو بن امیہ ضمریؓ۔ سائب بن عوامؓ
۱۲۔ فروہ بن عمرو الجذامی	.....
۱۳۔ حارث، مسروح، نعیم (بنو عبد کلال حمیری)	عیاش بن ابی ربیعہ مخزومیؓ

---

[1] طبری: تاریخ: ۲/۶۴۵

۱۴۔ جبلہ بن الایہم .....

اس فہرست میں بعض سفراء کا ذکر نہیں ہے اور بعض کے بارے میں یہ صراحت نہیں ہے کہ ان کے ذریعہ مکاتیب بھیجے گئے۔ ممکن ہے زبانی آپ کا پیغام پہونچایا گیا ہو۔ اس پر ہم آگے بحث کریں گے۔

یہاں جن سلاطین اور امراء کا ذکر ہے ان میں سے پہلے چھ کے بارے میں ابن سعد نے صراحت کی ہے کہ محرم ۷ھ میں ان کے پاس سفراء ایک ہی دن میں بھیجے گئے۔[1] علامہ ابن قیم نے بھی یہی بات لکھی ہے۔[2]

واقدی کا بیان ہے کہ یہ سفراء ذی الحجہ ۶ھ میں بھیجے گئے۔ ان میں سے تین ایک ساتھ روانہ ہوئے۔ مقوقس کی طرف حاطب بن ابی بلتعہؓ، غسانی کی طرف شجاع بن وہبؓ اور قیصر کی طرف دحیہ بن کلبیؓ۔[3] اس سے خیال ہوتا ہے کہ باقی سفراء الگ الگ روانہ ہوئے۔ اس کا بھی امکان ہے کہ ان کی روانگی ذی الحجہ ہی کی مختلف تاریخوں میں ہوئی ہو۔

روایات میں آتا ہے کہ ان سفراء کو روانہ کرنے سے پہلے آپ نے صحابہ کے سامنے اس مہم کی اہمیت بیان فرمائی اور اس میں تعاون کرنے اور اسے کامیاب بنانے کی ترغیب دی۔

حضرت مسور بن مخرمہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک روز صحابہ کے درمیان تشریف لائے اور فرمایا۔

ان اللہ بعثنی رحمۃ للناس کافۃ فادوا عنی رحمکم اللہ ولا تختلفوا کما اختلف الحواریون علی عیسیٰ	اللہ تعالیٰ نے مجھے تمام انسانوں کے لیے رحمت بنا کر بھیجا ہے۔ لہٰذا میری طرف سے اللہ کا دین دوسروں تک پہونچاؤ۔ اس معاملے میں آپس میں اس طرح اختلاف میں نہ پڑجاؤ جس طرح کہ حضرت عیسیٰؑ کے حواری اختلاف میں پڑ گئے تھے۔

---

[1] ابن سعد: ۱/۱۲۰ [2] زاد المعاد فی ہدی خیر العباد۔ تحقیق شعیب الارنووط۔ عبد القادر الارنووط ۱/۱۲۰ مطبوعہ بیروت ۱۹۷۹ء ایک اور جگہ لکھتے ہیں قیل ھم الذین بعثھم رسول اللہ فی یوم واحد ۱/۱۲۲۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک یہ ایک کمزور قول ہے۔

[3] طبری: تاریخ الرسل والملوک ۲/۶۴۴

صحابہ کرامؓ نے دریافت کیا کہ ان کے اختلاف کی نوعیت کیا تھی؟ آپ نے فرمایا۔ حضرت عیسیٰؑ نے بھی اپنے حواریوں کو اسی طرح کا حکم دیا تھا جس طرح کا حکم میں تمہیں دے رہا ہوں۔ لیکن جن حواریوں کو آں جناب نے قریب کے مقامات پر بھیجا انھوں نے بخوشی حکم کی تعمیل کی اور جنھیں دور دراز کے مقامات پر بھیجا انھوں نے ناگواری محسوس کی (تعمیل حکم سے پیچھے ہٹے اور کہا کہ ہم ان لوگوں کی زبان ہی نہیں جانتے جن کے پاس ہمیں بھیجا جا رہا ہے) حضرت عیسیٰؑ نے اللہ تعالیٰ سے اس کی شکایت کی تو اللہ تعالیٰ نے ان کی مدد فرمائی جب صبح ہوئی تو ان میں سے ہر شخص ان لوگوں کی زبان بولنے لگا جن کے پاس اسے بھیجا جا رہا تھا۔ (اس طرح ان کا عذر ختم ہوگیا) حضرت عیسیٰؑ نے فرمایا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فیصلہ ہے کہ تم یہ کام انجام دو۔ صحابہ کرام نے یہ سن کر فرمایا ہم آپ کا پیغام پہونچانے کے لیے تیار ہیں۔ آپ جہاں چاہیں ہمیں بھیج سکتے ہیں۔ اس کے بعد آپ نے مختلف سفراء (اس روایت میں سات سفیروں کا ذکر ہے) روانہ فرمائے[1]

ابن سعد کی روایت میں ہے کہ صبح ہوئی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سفراء ان لوگوں کی زبان بولنے لگے جن کی طرف انھیں بھیجا گیا[2] جب آپ کو اس کی اطلاع دی گئی تو آپ نے فرمایا:

هٰذا اعظم ما كان من حق الله في عباده[3]	اللہ پر اپنے بندوں کا یہ سب سے بڑا حق تھا جو پورا ہوا۔

---

[1] رواہ الطبرانی (مجمع الزوائد ۵/۳۰۵ - ۳۰۶) اس کے ایک راوی اسماعیل بن عیاش گو حدیث کے بہت بڑے عالم تھے لیکن روایت حدیث میں وہ عام طور پر 'ضعیف' سمجھے جاتے ہیں۔ بعض محدثین نے انھیں ثقہ بھی قرار دیا ہے۔ امام احمد اور حافظ ابن معین وغیرہ نے کہا ہے کہ شامیوں سے ان کی روایات قابل اعتماد ہیں البتہ اہل حجاز سے وہ کمزور روایات نقل کرتے ہیں۔ ملاحظہ ہو۔ تہذیب التہذیب ۱/۳۲۶۔ ۳۲۱۔ حافظ ابن حجر نے یہ روایت نقل کی ہے لیکن اس کے ضعف کا ذکر نہیں کیا ہے۔ فتح الباری ۸/۸۹ یہ روایت تھوڑے سے فرق کے ساتھ ابن ہشام (۲/۲۷۸ - ۲۷۹) میں بھی ہے۔ نیز ملاحظہ ہو۔ تاریخ طبری ۲/۶۴۵ اسی مفہوم کی روایت ابن سعد میں متعدد سندوں کے ساتھ آئی ہے، جس سے اس کا ضعف دور ہو سکتا ہے طبقات ۱/۲۶۲۔ مزید حوالوں کے لیے دیکھی جائے۔ المواہب اللدنیہ: ۳/۳۶۵ - ۳۶۶

[2] طبقات: ۱/۲۵۸ [3] حوالہ سابق ص ۲۶۲

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ معجزہ صحابہ کرام کے ساتھ پیش آیا۔ اس پر ایک اعتراض ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ آپ کے سفیروں سے شاہانِ عجم نے اپنے ترجمانوں کے ذریعہ بات چیت کی تھی۔ اگر وہ ان کی زبان سے واقف ہوتے تو مترجم کی ضرورت نہ پیش آتی۔ اس کے جواب میں علامہ زرقانی کہتے ہیں کہ یہ شاہان عجم کے تکبر کا مظاہرہ بھی ہو سکتا ہے کہ انھوں نے براہِ راست بات چیت پسند نہیں کی[1]

یہ معجزاتی واقعہ حضرت مسیحؑ کے حواریوں کے ساتھ پیش آیا ہو یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سفراء کے ساتھ یا دونوں ہی کی اللہ تعالیٰ نے غیب سے اس سلسلہ میں مدد کی ہو، اس بات کی بڑی اہمیت ہے کہ کسی سے اس کی زبان میں خطاب کیا جائے۔ زبان کی اجنبیت بھی دعوت کی راہ میں ایک رکاوٹ ہے۔ یہ ایک واقعہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسری زبانیں سیکھنے کی ترغیب دی ہے اور صحابہ کرام نے یہ زبانیں سیکھی ہیں۔

ان مکاتیب کو باقاعدہ سرکاری حیثیت حاصل تھی اور وہ اسی حیثیت سے بھیجے بھی گئے۔ چنانچہ اس کے جو تقاضے تھے وہ پورے کیے گئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے یہ مشورہ آیا کہ یہ خطوط مہر بند ہونے چاہئیں ورنہ ان کے شایانِ شان اہمیت نہیں دی جائے گی۔ آپ نے اس مشورہ کو شرف قبولیت بخشا اور اس پر عمل فرمایا۔ حضرت انسؓ کی روایت ہے:

لما اراد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یکتب الی الروم وفی روایۃ ان یکتب الی العجم قیل لہ انہم لن یقرؤا کتابک اذا لم یکن مختوما فاتخذ خاتما من فضۃ ونقشہ محمد رسول اللہ[2]	جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رومیوں کو خط لکھنے کا ارادہ فرمایا۔ ایک روایت کے الفاظ ہیں جب آپ نے عجمیوں کو لکھنے کا ارادہ فرمایا تو آپ سے عرض کیا گیا کہ اگر آپ کا گرامی نامہ مہر بند نہ ہو تو وہ اسے ہرگز نہیں پڑھیں گے۔ چنانچہ آپ نے (مہر کے لیے) انگوٹھی بنوائی جس کا نقش محمد رسول اللہ تھا۔

---

[1] المواہب اللدنیہ: ۳/۳۶۵۔ [2] بخاری، کتاب اللباس، باب اتخاذ الخاتم لیختم بہ =

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان مکاتیب میں اسلام کو اس حیثیت سے پیش فرمایا ہے کہ وہ ساری دنیا کے لیے ہے اور اس کا خطاب مشرق و مغرب اور عرب و عجم سب سے ہے۔ آپ نے سربراہانِ ممالک کو دعوت دی کہ وہ اسلام قبول کریں اور اس کی سعادتوں سے بہرہ مند ہوں۔ اگر وہ اس کا انکار کریں گے تو آخرت میں اپنی اور اپنے ماتحت افراد کی گمراہی کا خمیازہ انھیں بھگتنا پڑے گا اور دنیا میں بھی اس کے نتائج کے وہ ذمہ دار ہوں گے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ مکاتیب جس مقصد کے لیے لکھے تھے اسے حضرت انسؓ ان الفاظ میں بیان فرماتے ہیں۔

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم	نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کسریٰ، قیصر،
کتب الی کسریٰ والی قیصر والی	نجاشی اور ہر سرکش (حکمراں) کو خطوط لکھے
النجاشی والی کل جبار یدعوھم	اور انھیں اسلام کی دعوت دی۔
الی الاسلام[1]	

ابن ہشام کہتے ہیں۔

بعث رسول اللہ صلی اللہ علیہ	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے
وسلم رسلا من اصحابہ وکتب	اصحاب میں سے قاصد بھیجے اور ان کے
معھم کتبا الی الملوک یدعوھم	ذریعہ بادشاہوں کو خطوط روانہ فرمائے۔ ان
فیھا الی الاسلام[2]	خطوط میں آپ نے ان کو اسلام کی دعوت
	دی تھی۔

یہ مکاتیب خالص دعوتی نوعیت کے تھے۔ ان میں اسلام کو قبول کرنے کی براہ راست

= النبی او لیکتب الی اھل الکتاب وغیرھم۔ مسلم کتاب اللباس، باب تحریم خاتم الذہب علی الرجال۔ اسنوی نے لکھا ہے کہ اس کی کتابت اس طرح کرائی گئی تھی کہ پہلی سطر میں اللہ، دوسری سطر میں رسول اور تیسری میں محمد تھا (رسول محمد) لیکن اس کی تائید روایات سے نہیں ہوتی۔ اسماعیلی کہتے ہیں کہ ایک سطر میں محمد دوسری میں رسول اور تیسری میں اللہ لکھوایا گیا تھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی ترتیب بھی یہی تھی۔ اس طرح (رسول محمد اللہ) زرقانی علی المواہب ۳/۳۲۴ [2] مسلم، کتاب الجہاد، باب کتاب النبیؐ ملوک الکفار الخ

[3] ابن ہشام: سیرت: ۴/۲۷۹

دعوت دی گئی تھی۔ یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ کیا ان مکاتیب سے اسلام ان کے مخالفین کے سامنے پوری وضاحت کے ساتھ آجاتا تھا کہ وہ دلائل کی روشنی میں اس کے رد وقبول کا فیصلہ کر سکیں، اور رد کریں تو یہ کہا جائے کہ انھوں نے اچھی طرح سمجھنے کے بعد اسے رد کیا ہے؟

اس کے جواب میں چند باتیں پیش نظر رکھنی ہوں گی۔

۱۔ یہ مکاتیب اپنے مخصوص پس منظر کی وجہ سے فیصلہ کن اہمیت رکھتے تھے۔ یہ جس وقت لکھے گئے اسلام کی دعوت غیر معروف نہیں تھی کہ پوری تفصیل سے اسے سمجھانے کی ضرورت پیش آتی بلکہ اس کا حوالہ دینا بھی کافی تھا۔ اسلام کی دعوت نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے مخالفین کے درمیان زبردست کشمکش برپا کر دی تھی۔ اس کشمکش سے حجاز کے دور دراز کے قبائل بھی واقف تھے۔ اس کشمکش نے باہر کی دنیا کے لیے بھی اس کے سمجھنے کے مواقع فراہم کر دیے تھے۔

۲۔ مدینہ میں اسلام عملاً قائم تھا اور اس کی بنیاد پر ایک ریاست وجود میں آچکی تھی۔ اس کے مخالفین اور دشمن بھی اسلام کو سمجھنا چاہیں تو وہ انھیں اس کے مواقع فراہم کرنے کے لیے تیار تھی۔ قرآن مجید کی ہدایت ہے۔

وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ	اگر مشرکوں میں سے کوئی تم سے پناہ کا طالب
اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ	ہو تو اسے پناہ دو۔ یہاں تک کہ وہ اللہ کا
كَلٰمَ اللّٰهِ ثُمَّ اَبْلِغْهُ مَاْمَنَهٗ	کلام سنے۔ پھر اسے اس کی امن کی جگہ
ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُوْنَ ۝	پہونچا دو۔ یہ حکم اس لیے ہے کہ وہ لوگ
(التوبہ: ۶)	(اللہ کے دین کو) نہیں جانتے۔

اس سے واضح ہے کہ غیر اسلامی ریاست کا کوئی فرد اسلام کو سمجھنا چاہے تو اسلامی ریاست اس کا موقع ضرور اسے فراہم کرے گی۔ اسلام کے سمجھنے کے لیے جس وقت تک قیام ضروری ہوگا، وہ قیام کر سکے گا۔ اس کے بعد اسے اسلام کو ماننے یا نہ ماننے کا کلی اختیار ہوگا۔ اگر وہ اسلام کو نہ مانے تو اسلامی ریاست کی ذمہ داری ہوگی کہ اسے بحفاظت اس ملک میں پہونچا دے جس سے وہ تعلق رکھتا ہے تاکہ وہ اپنے وطن اور اپنے ماحول میں آزادی کے ساتھ اسلام کے بارے میں فیصلہ کر سکے۔ اس

اہتمام کی وجہ یہ ہے کہ کوئی شخص محض ناواقفیت یا غلط فہمی کی بنا پر اسلام کی مخالفت نہ کرے[1]

۳۔ یہ مکاتیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ریاست کے سربراہ کی حیثیت سے لکھے تھے اس لیے ان میں جن سربراہوں کو خطاب کیا گیا تھا وہ انھیں کسی عام فرد کا خطاب سمجھ کر نظرانداز نہیں کر سکتے تھے۔ ان کا فرض تھا کہ وہ ان پر غور کریں اور کسی نتیجہ تک پہونچیں۔ ان کو دوسروں کے مقابلہ میں اس کے بہتر مواقع بھی حاصل تھے۔

۴۔ یہ خطوط جن سفراء کے ذریعہ بھیجے گئے وہ اسلام کے نمائندے تھے۔ وہ صرف نامہ بر نہیں تھے بلکہ اسلام کے ترجمان تھے اور وقت ضرورت اس کی ترجمانی کرتے تھے۔

ان وجوہ سے ان مکاتیب میں جن لوگوں کو خطاب کیا گیا تھا ان کے لیے اسلام کا سمجھنا آسان تھا۔ ان کی راہ میں کوئی ایسی رکاوٹ نہ تھی جو دور نہ ہو سکتی ہو۔ اس لیے ان مکاتیب کے ذریعہ اس بات کے مطالبہ کا آپ کو پورا حق حاصل تھا کہ وہ اسلام کو سمجھیں اور اسے قبول کریں۔

ان مکاتیب کے مطالعہ سے تمثیلاً یہ بات بھی نکلتی ہے کہ دعوت وتبلیغ کا ذریعہ تقریر ہی نہیں تحریر بھی ہے۔ تحریر سے بھی مخاطبین پر اتمام حجت ہو سکتی ہے۔ اس کے لیے ہر حال میں بالمشافہ بحث اور گفتگو ضروری نہیں ہے۔ قیصر وکسریٰ کے نام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مکاتیب کا ذکر جس حدیث میں ہے اس کے ذیل میں حافظ ابن حجر فرماتے ہیں۔

وفی الحدیث الدعاء الی الاسلام بالکلام والکتابۃ وان الکتابۃ تقوم مقام النطق[2]	حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کی طرف دعوت زبان سے بھی دی جاتی ہے اور تحریر کے ذریعہ بھی۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ تحریر زبان کی جگہ لے سکتی ہے۔

موجودہ دور میں تحریر کی اہمیت بہت بڑھ گئی ہے۔ اس کے ذریعہ زیادہ وسیع حلقہ تک اسلام کو پہونچایا جا سکتا ہے اور مخاطب کو اس پر غور وفکر کا زیادہ موقعہ ملتا ہے۔

ان مکاتیب کے مضمون اور ان کے ردعمل پر انشاءاللہ آئندہ شمارہ میں بحث ہوگی۔

---

[1] اسلامی ریاست اور غیر اسلامی ریاست کے درمیان باہم معاہدہ کے تحت سفارتی، تجارتی اور اسی نوعیت کے دوسرے تعلقات قائم ہو سکتے ہیں۔ اسلامی ریاست میں غیر اسلامی ریاست کے افراد اس طرح کے جس مقصد کے تحت بھی قیام کریں گے اسلام کو سمجھنے میں انھیں مدد ملے گی۔ اس آیت پر تفصیلی بحث کے لیے ملاحظہ ہو رشید رضا۔ تفسیر المنار: ۱۰/۱۷۷۔ ۱۸۰۔ [2] فتح الباری: ۶/۶۸

تحقیق وتنقید

مشائخ چشت اور کسب معاش

ایک جائزہ

ڈاکٹر اشتیاق احمد ظلی

گذشتہ چند سالوں میں تصوف کے مطالعہ میں دلچسپی بڑھی ہے اور اس موضوع پر بڑی وقیع تحقیقات سامنے آئی ہیں۔ ان میں تصوف کے مختلف پہلوؤں کا بڑی دقت نظر سے جائزہ لیا گیا ہے۔ یہ تحقیقات مختلف نقاط نظر کی ترجمانی کرتی ہیں اگرچہ اس میں شبہ نہیں کہ ان میں غالب اکثریت ان مطالعات کی ہے جو خالصتہً عقیدت مندانہ نقطۂ نظر سے کیے گئے ہیں۔ ظاہر ہے تمام تر کاوش اور عرق ریزی کے باوجود یہ تحقیقات مخصوص حدود سے باہر نہیں نکل سکتیں۔ ان کا اپنا ایک متعین انداز فکر اور نقطہ نظر ہوتا ہے اور وہ زیر بحث موضوعات کو مختلف زاویوں سے دیکھنے کی کوشش نہیں کرتیں، چنانچہ وہ بہت سی ایسی چیزوں کو جن میں سے اکثر کی حقیقت مفروضات سے زیادہ نہیں ہوتی، مسلم الثبوت حقائق کی حیثیت سے مان کر چلتی ہیں۔ ایسی صورت حال میں کیوں اور کیسے جیسے سوالات کی کوئی گنجائش نہیں رہتی۔ عقیدت و محبت کی نگاہ میں ناممکن بھی عین ممکن نظر آنے لگتا ہے اور اس باب میں کسی شک وشبہ کا اظہار محض کج فہمی اور روحانی نارسائی کی علامت بن جاتا ہے۔

ماضی قریب میں ایسی کوششیں بھی سامنے آئی ہیں جن میں تصوف کو تنقیدی اور تحلیلی نقطۂ نظر سے سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے[۱]۔ اگرچہ واقعہ یہ ہے کہ خالص معروضی نقطۂ نظر سے ابھی اس موضوع پر بہت کم کام ہوا ہے۔ اس قسم کے جو کام ہوئے بھی ہیں وہ زیادہ تر معتقدات و نظریات اور اعمال و افکار تک محدود ہیں۔ تصوف کے تنظیمی ڈھانچے اور اس کے مختلف اجزاء ترکیبی کے بارے میں بھی اب کسی قدر معلومات دستیاب ہیں۔ البتہ ابھی تک تصوف کے معاشرتی اور سماجی پہلو کی طرف کم ہی توجہ دی گئی ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ گوناگوں معاشرتی ذمہ داریوں کے سلسلہ میں صوفیاء کرام کے نقطۂ نظر اور طرز

کا تجزیہ کیا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ ان کو اپنی سماجی اور معاشرتی ذمہ داریوں کا کس حد تک احساس وادراک تھا اور ان سے عہدہ برا ہونے کے لیے وہ کیا طریق کار اختیار کرتے تھے۔ آخر صوفیاء کرام بھی اپنے عہد کے سماجی ڈھانچے کا ایک عنصر تھے۔ عام انسانوں سے ان کی زندگیاں کتنی ہی مختلف کیوں نہ رہی ہوں پھر بھی وہ انسانی معاشرہ کا ایک حصہ تھے اور یہی معاشرہ ان کا دائرہ عمل اور میدان کار تھا۔ جنگلوں اور بیابانوں میں نکل جانے والے تارک الدنیا صوفیاء کرام بھی اس ربع مسکون پر رہنے بسنے والوں سے یکسر بے تعلق نہیں رہ سکتے تھے۔ ان کی جڑیں بھی اسی سرزمین میں پیوست تھیں، روحانیت کے اعلیٰ ترین مدارج پر فائز ہونے اور اس کے لطیف ترین حقائق سے آشنا ہونے کے باوجود وہ انسان ہی رہتے تھے اور علائق سے دوری و مہجوری کے باوجود ان کا رشتہ انسانی معاشرہ سے کسی نہ کسی سطح پر قائم وباقی رہتا تھا۔

اس قسم کے مطالعہ سے جو نتائج سامنے آئیں گے ان کی روشنی میں کسی حد تک یہ فیصلہ کرنا ممکن ہو سکے گا کہ انسانی معاشرہ سے صوفیاء کرام کے تعلق کی نوعیت کیا تھی اور وہ فقر و زہد اور ترک دنیا کے اعلیٰ مدارج پر فائز ہونے کے باوجود اپنے وجود و بقا کے لیے سماج کی اجتماعی اور شعوری کوششوں اور تعاون پر کس حد تک انحصار کرتے تھے۔ اسی مقصد کے پیش نظر ہم کسب معاش کے سلسلہ میں دور اول کے مشائخ چشت کے طرز عمل کا جائزہ لے رہے ہیں۔ کسب معاش انسان کی ایک بنیادی ضرورت بھی ہے اور ایک نہایت اہم فریضہ بھی۔ خالق کائنات نے انسانی جسم کی کچھ ضروریات ایسی رکھی ہیں جنھیں غیر معمولی حد تک کم تو کیا جا سکتا ہے لیکن یکسر ختم نہیں کیا جا سکتا۔ ان بنیادی اور فطری ضرورتوں کی تکمیل کے لیے کچھ وسائل کی ضرورت ہوتی ہے اور عموماً انسانی معاشرہ کے ارکان ان کو محنت و مشقت سے اور پسینہ بہا کر حاصل کرتے ہیں۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ اس سلسلہ میں صوفیاء کرام کا طرز عمل کیا تھا اور وہ اپنی ان بنیادی ضرورتوں کی تکمیل کے لیے کیا طریقہ کار اختیار کرتے تھے۔ کیا وہ بھی عام انسانوں کی طرح محنت و مشقت کر کے اپنے لیے قوت لایموت کا اہتمام کرتے تھے یا ان کے نزدیک یہ فریضہ ان کی اپنی ذمہ داریوں میں شامل نہیں تھا۔ وہ روحانیت کے ان اعلیٰ مدارج پر فائز تھے جہاں مادیت کی کثافتوں کا گزر نہیں ہو سکتا تھا۔ وہ حقائق و معارف کی ان لطافتوں سے بہرہ مند تھے جن کے آگے

دو عالم ہیچ نظر آتے ہیں۔ انھیں اپنے اندرونی تزکیہ اور تہذیب سے اتنی فرصت نہیں تھی کہ وہ اپنی ظاہری اور جسمانی ضروریات کی طرف توجہ دے سکتے۔ چنانچہ یہ ذمہ داری اہلِ دنیا کے سر عائد ہوتی تھی کہ وہ ان کی ان بنیادی ضروریات کی فراہمی کا وسیلہ بنیں اور اس طرح ایک طرف تو ان برگزیدہ ہستیوں کو ان بے مایہ سرگرمیوں سے محفوظ رکھیں اور دوسری طرف اپنے لیے خیر و برکت کا کچھ سامان کر سکیں۔

اس قسم کے مطالعہ کی ضرورت اس لیے بھی ہے کہ اکثر ان مسائل پر سرسری اور عمومی انداز میں بحث کی جاتی ہے اور چند منتخب واقعات و اقوال کی روشنی میں قاعدہ کلیہ بنا لیا جاتا ہے[۱۵]۔ واقعہ یہ ہے کہ چند واقعات اور مثالوں کی بنیاد پر نتائج اخذ کرنے سے اصل صورت حال سامنے نہیں آسکتی۔ زیادہ امکان اسی بات کا ہے کہ ——— ایسی صورت میں یکسر غلط اور دور از کار نتائج اخذ کیے جائیں اور حقیقت تک رسائی نہ ہو سکے چنانچہ ضرورت اس بات کی ہے کہ جہاں تہاں سے واقعات اور مثالیں جمع کرنے اور ان کی روشنی میں کسی نتیجہ تک پہونچنے کے بجائے تصوف کی پوری تعلیمات اور مجموعی مزاج کو سامنے رکھا جائے اور اس پوری صورت حال کی روشنی میں نتائج اخذ کیے جائیں۔ اس طرح جو نتائج سامنے آئیں گے وہ حقیقت سے قریب تر ہوں گے۔

لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ کسب معاش کے سلسلہ میں صوفیاء کرام کا رویہ اس وقت تک صحیح طور پر متعین کیا ہی نہیں جا سکتا جب تک معاشرہ کے تعلق سے ان کے مجموعی انداز فکر اور طرز عمل کو نہ سمجھ لیا جائے۔ واقعہ یہ ہے کہ زندگی کے گوناگوں مسائل اور معاملات کے سلسلہ میں کسی فرد یا جماعت کا رویہ اور نقطۂ نظر دراصل اس عمومی رویہ اور نقطہ نظر کا پرتو ہوتا ہے جو وہ فرد یا جماعت زندگی کے وسیع تر مسائل اور معاملات کے باب میں بحیثیت مجموعی اختیار کرتی ہے۔ عملاً یہ ممکن نہیں ہے کہ مختلف معاملات میں مختلف رویے اپنائے جائیں جن میں کوئی قدر مشترک نہ پائی جائے۔ زندگی ایک اکائی ہے جس کے بہت سے مظاہر ہیں اور اس کے بارے میں رویہ بھی بنیادی طور پر ایک ہی ہوگا البتہ حالات و معاملات کے تغیر کے ساتھ ساتھ اس کے مظاہر بھی بدلتے رہیں گے لیکن ان کے اندر ایک قدر مشترک اور مقاصد کی وحدت بہر صورت باقی رہے گی۔ اس تناظر میں یہ بات بہت اہمیت کی حامل ہے کہ جس گروہ یا جماعت کے انداز فکر اور نقطۂ نظر کو سمجھنا ہو اس کے

بارے میں پہلے یہ معلوم کیا جائے وہ اس کارگاہ حیات میں اپنے لیے کیا کردار متعین کرتی ہے۔ اس باب میں اس کا اپنا ادراک کیا ہے نیز یہ کہ وہ دنیا کے سامنے اپنی کیا تصویر پیش کرنا چاہتی ہے۔ جب تک یہ مجموعی صورت حال سامنے نہ ہو کسی مخصوص مسئلہ کے تعلق سے کسی گروہ یا جماعت کے رویہ کی نشاندہی کرنا سخت غلطی ہوگی اور زیادہ امکان اسی بات کا ہوگا کہ یکسر غلط نتائج اخذ کیے جائیں اور حقیقت ظن وتخمین کی دبیز کہر کے نیچے چھپی رہ جائے۔ چنانچہ یہ بات نہ صرف مناسب بلکہ نہایت ضروری ہے کہ کسب معاش کے باب میں مشائخ چشت کے نقطہ نظر کو سمجھنے اور اس کے مضمرات سے آگاہ ہونے کے لیے پہلے ہم یہ جاننے کی کوشش کریں کہ خود اس دنیا کے بارے میں صوفیاء کرام کا تصور کیا ہے اور اس کے اندر وہ اپنا کیا کردار متعین کرتے ہیں۔ یہ بات سمجھ لینے کے بعد کسب معاش کے بارے میں مشائخ چشت کے نقطۂ نظر کا تعین آسان ہو جائے گا اور پوری صورت حال خود بخود ابھر کر سامنے آجائے گی۔

صوفیاء کرام کا دنیا کے بارے میں تصور یہ ہے کہ یہ بنیادی طور پر بری چیز ہے اور تمام تر برائیوں کا سرچشمہ ہے اور اس کے باعث قابل نفرت ہے اور اس سے اجتناب ضروری ہے[۳۲] امام غزالی فرماتے ہیں کہ دنیا اللہ اور اولیاء اللہ کی دشمن ہے چنانچہ یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو پیدا کرنے کے بعد پھر اس کی طرف نہ دیکھا[۳۳] صوفیاء کرام کا یہ پختہ یقین ہے کہ خدا کی محبت اور حبّ دنیا کسی دل میں جمع نہیں ہو سکتی اور اگر کوئی اس کا دعویٰ کرے تو وہ غلط بیانی کرتا ہے[۳۴] ایسا ممکن ہی نہیں ہے اس لیے کہ دونوں ایک دوسرے کی نقیض اور ضد ہیں۔ دنیا سے نفرت و وحشت کی شدت کا اندازہ اس واقعہ سے لگایا جا سکتا ہے جسے سلطان المشائخ شیخ نظام الدین اولیاءؒ نے بیان فرمایا ہے۔

> "اس موقع پر حضرت خواجہ نے ترک دنیا کے متعلق یہ حکایت بیان فرمائی۔ ایک دفعہ ایک بزرگ سطح آب پر مصلا بچھائے نماز پڑھ رہے تھے اور کہہ رہے تھے کہ خداوندا خضر کبیرہ کا ارتکاب کر رہے ہیں انھیں توبہ کی توفیق دے۔ اسی دوران خضر حاضر ہوئے اور دریافت کیا کہ اے بزرگ مجھ سے کس کبیرہ کا ارتکاب ہوا ہے جس سے میں توبہ کروں۔ بزرگ نے کہا کہ تم نے صحرا میں ایک درخت لگایا ہے۔ اس کے سائے میں

تم بیٹھتے ہو اور آرام کرتے ہو اور اس کے باوجود بھی یہ کہتے ہو کہ تم نے یہ کام خدا کے لیے کیا ہے۔ خضر نے فوراً استغفار کیا۔ پھر اس کے بعد اسی بزرگ نے ترک دنیا کے باب میں خضر سے یہ کہا کہ ایسے زندگی گزارو جیسے کہ میں رہتا ہوں۔ خضر کے پوچھنے پر وہ کس طرح رہتے ہیں اور کیا کرتے ہیں اس بزرگ نے یہ کہا کہ میرا طریقہ یہ ہے کہ اگر پوری دنیا مجھے دیں اور کہیں کہ اسے قبول کرلو اور ساتھ ہی یہ بھی کہیں کہ اس کا کوئی حساب تم سے نہیں لیا جائے گا۔ غرض مجھے اس طرح دنیا دیں اور اس کے ساتھ یہ بھی کہدیں کہ اگر تم دنیا قبول نہ کروگے تو تمہیں دوزخ میں ڈال دیا جائے گا تو میں دوزخ قبول کرلوں گا مگر دنیا قبول نہیں کروں گا۔ خضر نے پوچھا آخر کیوں؟ اس بزرگ نے جواب دیا کہ اس لیے کہ دنیا حق تعالیٰ کو ناپسند (مبغوض) ہے اور ایسی چیز جسے خدا دشمن سمجھے میں اس کے بجائے دوزخ کو قبول کرلوں گا لیکن دنیا کو قبول نہیں کروں گا۔"[۵]

اقتباس کسی قدر طویل ہوگیا لیکن اس سے دنیا کے بارے میں صوفیا کرام کے طرز عمل اور انداز فکر کا بخوبی اندازہ ہوسکتا ہے اور محسوس کیا جاسکتا ہے کہ ترک دنیا کے تصور کو تصوف نے کس انتہا تک پہونچا دیا ہے۔

ایک دوسرے موقع پر سلطان المشائخؒ ایک دوسرے بزرگ کا قول نقل فرماتے ہیں۔

"ایک پارسا بزرگ اکثر کہا کرتے تھے کہ نماز، روزہ، تسبیح اوراد و اوراد دیگ کی ضروریات اور لوازم ہیں۔ اصل چیز یہ ہے کہ دیگ میں گوشت ہونا چاہیے۔ دیگ میں گوشت ہی نہ ہو تو ان لوازم سے کیا بن سکتا ہے لوگوں نے بزرگ سے درخواست کی کہ آپ نے بارہا یہ مثال دی ہے اس کی کچھ شرح بھی فرمایئے۔ بزرگ نے فرمایا کہ گوشت ترک دنیا ہے اور نماز، روزہ، اوراد و تسبیح اس کے لوازم ہیں۔ آدمی کو سب سے پہلے تو یہ چاہیے کہ دنیا کو ترک کردے اور کسی چیز سے کوئی تعلق نہ رکھے پھر چاہے نماز، روزہ، اوراد اور دوسری چیزیں ہوں یا نہ ہوں کوئی مضائقہ نہیں۔ لیکن اگر اس کے دل میں دنیا کی محبت ہے تو دعاؤں اور اوراد وغیرہ

سے کچھ حاصل نہ ہوگا۔ اس کے بعد حضرت خواجہؒ ذکرہ اللہ بالخیر (سلطان المشائخؒ) نے فرمایا کہ اگر روغن، سیاہ مرچ، لہسن اور پیاز کو دیگ میں ڈالیں اور اس میں پانی ملا کر شوربا بنالیں تو اس کو جعلی یا جھوٹا شوربا کہتے ہیں۔ اصل شوربا وہ ہے جو گوشت سے بنے چاہے اس میں دوسرے لوازم ہوں یا نہ ہوں۔"[۵۲]

ان تصریحات کے بعد اس امر میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں رہ جاتی کہ تصوف کی بنیاد ترک دنیا کی اساس پر قائم ہے اور اس تصور کو تصوف کے نظام میں کلیدی حیثیت حاصل ہے۔ ترک دنیا زہد کا نشان امتیاز ہے جیسا کہ امام غزالیؒ فرماتے ہیں:

الزھد یوجب ترک الزھو	زہد اس بات کو لازم قرار دیتا ہے کہ
دفعہ بالکلیۃ وھی الدنیا	جس چیز میں زہد کیا جائے یعنی دنیا کو اس
باسرھا مع اسبابھا ومقدماتھا	کے تمام تر اسباب، لوازم اور علائق کے
وعلائقھا۔[۵۳]	ساتھ ترک کر دیا جائے۔

اور اب یہ بات محتاج ثبوت نہیں رہی کہ زہد تصوف کے ارتقاء میں پہلے مرحلہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ دراصل زہد کے باب میں غلو اور انتہا پسندی نے تصوف کی راہ ہموار کی اور اس کی نشو و نما کے لیے نظریاتی بنیاد فراہم کی۔

اس باب میں مشائخ صوفیہ کے اقوال و واقعات اتنے زیادہ ہیں کہ ان کا استقصاء ممکن نہیں۔ خود مشائخ چشت کے احوال و فرمودات، جیسا کہ اوپر کی مثالوں سے ظاہر ہے، اس بات پر شاہد ہیں کہ وہ حضرات ترک دنیا کو اصل الاصول کی حیثیت دیتے تھے۔[۵۴] مولانا حسام الدین کو سلطان المشائخؒ نے جب اپنی خلافت سے سرفراز کیا تو ان کی وصیت کی درخواست پر تین بار ترک دنیا، ترک دنیا، ترک دنیا فرمایا اور کوئی اور وصیت نہ کی۔[۵۵] اس سے کسی قدر اس اہمیت کا اندازہ کیا جا سکتا جو ان کے نظام تربیت میں ترک دنیا کو حاصل تھی۔ اسی وجہ سے ترک دنیا کو راہِ سلوک کا پہلا قدم بتایا گیا ہے اور انبیاء کی بعثت کا مقصد ہی یہ بتایا گیا ہے کہ لوگوں کے دلوں کو دنیا سے پھیر دیں۔[۵۶]

اس سلسلہ میں یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ ترک دنیا سے مراد محرمات و منہیات کا ترک نہیں ہے۔ محرمات کا ترک اور نواہی سے اجتناب تو فرض عین ہے اور اس بارے میں

کسی بحث و تمحیص کی گنجائش نہیں۔ ترک دنیا سے مراد جائز اور حلال اشیاء کا ترک ہے۔[۱۰] دیار ہند میں چشتی سلسلہ کے بانی خواجہ معین الدین چشتیؒ کی تشریح کے مطابق اگر کوئی نواہی سے اجتناب اور اوامر پر عمل کرتا ہے تو اسے شریعت محمدیؐ کے بموجب تارک دنیا کہا جا سکتا ہے لیکن طریقت کی نظر میں تارک دنیا بننے کے لیے اتنا کافی نہیں۔ طریقت میں صرف اسی کو تارک کہا جا سکتا ہے جو نو چیزوں کا پابند ہو۔ ان نو چیزوں کی تشریح حضرت خواجہ کے حکم کے مطابق شیخ حمید الدین ناگوری نے کی جو سلطان التارکین کے لقب سے مشہور ہیں۔ ان میں سے چند چیزیں یہ ہیں: کسب نہ کرے، قرض نہ لے، سات دن تک بھوکا رہنے پر بھی کسی کے سامنے اس کا اظہار نہ کرے اور نہ کسی سے مدد کا طالب ہو، کتنا ہی کھانا، غلہ، مال اور کپڑا آجائے اگلے دن کے لیے کچھ بچا کے نہ رکھے[۱۱] وغیرہ۔ امام غزالیؒ فرماتے ہیں:۔

فان التوبة عبارة عن ترك	توبہ نام ہے ممنوعات کو چھوڑ دینے کا اور
المحظورات والزهد عبارة	زہد نام ہے مباحات کو چھوڑ دینے کا جو
عن ترك المباحات التی هی	نفس کے لیے باعث لذت ہیں۔ چنانچہ
حظ النفس... والمقتصر على ترك	ممنوعات کے ترک پر اقتصار کرنے والا
المحظورات لا يسمّٰى زاهداً وان	زاہد کہلانے کا مستحق نہیں اگرچہ اس نے
كان قد زهد فی المحظور و	ممنوعات میں زہد کیا اور ان سے کنارہ کشی
انصرف عنه ولكن العادة تخصص	کی۔ اصطلاح میں زہد مباحات کو چھوڑنے
هٰذا الاسم بترك المباحات[۱۲]	ہی کا نام ہے۔

چنانچہ زہد کے اعلیٰ مدارج میں پختہ اینٹ کا بطور بالین استعمال کر لینا[۱۳] یا سر پر عمامہ باندھنا[۱۴] بھی ترک و تجرید کے منافی خیال کیا جاتا ہے۔ پہلا واقعہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے منسوب کیا جاتا ہے اور دوسرا شیخ حمید الدین ناگوریؒ نے خود اپنے بارے میں بیان کیا ہے۔

ترک دنیا کا صوفی تصور دنیا کے استعمال کی صرف اس حد تک اجازت دیتا ہے جس سے زندگی کا رشتہ قائم رہے اور ستر عورت کا فرض ادا ہو سکے۔

می باید کہ در دنیا بقدر سد جوع	بھوک مٹانے اور ستر پوشی سے زیادہ
و ستر عورت زیادہ تصرف نکند تا مردار	دنیا پر تصرف نہ کرے تاکہ مردار خوار نہ کہلائے
خوار نگردد۔ الدنیا جیفة و آکلها کلاب	دنیا مردار ہے اور اس کو کھانے والے

وشر الکلاب من وقف علیہا[۱۵۱] کتے اور سب سے برا کتا وہ ہے جو وہیں پڑ رہے۔

شیخ نظام الدین نے جو یہ فرمایا ہے کہ: "ترک دنیا کا یہ مطلب نہیں ہے کہ کوئی شخص اپنے کپڑے اتار کر برہنہ ہو جائے مثلاً لنگوٹہ باندھ کر بیٹھ جائے۔ ترک دنیا یہ ہے کہ لباس بھی پہنے اور کھانا بھی کھائے البتہ جو کچھ آئے اسے خرچ کرتا رہے، جمع نہ کرے، اس کی طرف راغب نہ ہو اور کسی چیز سے وابستگی نہ رکھے"[۱۵۲] اس کا بھی یہی مطلب ہے کہ بقدر سد جوع اور ستر عورت دنیا کا تصرف ترک دنیا کے منافی نہیں ہے[۱۵۳] امام غزالیؒ بھی یہی فرماتے ہیں کہ زہد کا اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ صرف اسی قدر کھانا کھایا جائے جس سے بھوک کی شدت جاتی رہے اور مرض کا خوف نہ رہے اور جب اتنا مل جائے تو شام کے لیے کچھ بچا کر نہ رکھا جائے[۱۵۴] کپڑے کے سلسلہ میں فرماتے ہیں کہ زاہد کے لیے شرط یہ ہے کہ جب کپڑا دھوئے تو کوئی اور کپڑا اس کے پہننے کے لیے نہ ہو بلکہ اسے گھر میں بیٹھنا پڑے۔ جب دو کرتے، دو پاجامے اور دو عمامے ہو جائیں تو پھر یہ زہد نہیں رہا[۱۵۵]

چنانچہ چند واقعات اور اقوال کو جہاں تہاں سے اکٹھا کر کے ان کی بنیاد پر یہ نتیجہ نکالنا کہ تصوف ترک دنیا کی تعلیم نہیں دیتا بلکہ وہ ایک متوازن معاشرہ کی تعمیر چاہتا ہے جس میں معاشی، سماجی اور دینی امور میں ایک صحت مندانہ توازن قائم رہے[۱۵۶] حقیقت واقعہ سے بہت بعید ہے۔ اس امر میں کوئی شبہ نہیں کہ تصوف کا خمیر ترک دنیا کے تصور سے اٹھایا گیا ہے اور یہ تصور تصوف کے پورے نظام میں ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت رکھتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اس کے بغیر تصوف کی بیشتر تعلیمات بے معنی ہو کر رہ جاتی ہیں۔ یہ بات شاید کچھ عجیب لگے لیکن اگر تصوف کے پورے مزاج کو سامنے رکھا جائے اور اس کی تعلیمات کی روح کو سمجھنے کی کوشش کی جائے تو جو صورت ابھر کر سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ تصوف نہ صرف یہ کہ واضح طور پر ترک دنیا کی تعلیم دیتا ہے بلکہ اس کا معیار مطلوب ترک آخرت ہے۔ تصوف کی تعلیمات منطقی طور پر اسی منزل کی طرف لے جاتی ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تصوف اس تصور عبادت کی تلقین کرتا ہے جس میں اللہ تعالیٰ کی عبادت کسی اجر کی امید اور کسی سزا کے خوف سے نہ کی جائے بلکہ اس کی عبادت صرف اسی کے لیے کی جائے۔ امام غزالیؒ زاہد مطلق کی تعریف اس طرح فرماتے ہیں۔

والذی یرغب عن کل ماسوی	جو شخص اللہ تعالیٰ کے سوا ہر چیز کی طرف
اللہ تعالیٰ حتی الفرادیس ولا	سے بے رغبت ہو جائے یہاں تک کہ
یحب الا اللہ تعالیٰ فہو الزاھد	جنتوں سے بھی رغبت نہ رکھے اور صرف
المطلق۔ والذی یرغب عن	اللہ سے رغبت رکھے تو وہ زاہد مطلق
کل حظ ینال فی الدنیا ولم	ہے اور جہاں تک اس کا تعلق ہے
یزھد فی مثل تلک الحظوظ	جو حظوظ دنیا میں تو زہد کرے لیکن حظوظ
فی الآخرۃ بل طمع فی الحور	آخرت میں زہد نہ کرے بلکہ حور و قصور اور
والقصور والانہار والفواکہ فہو	نہروں اور میووں کی طمع رکھے تو زاہد
ایضا زاھد ولکن دون الاول[۲۱]	تو وہ بھی ہوگا لیکن پہلے سے کم۔

اس تصور کے زیر اثر جو مزاج تیار ہوتا ہے اس کی کسی قدر جھلک اس حکایت میں ملتی جو صوفیاء کرام کے حلقہ میں حضرت معروف کرخیؒ کے بارے میں بیان کی جاتی ہے شیخ نظام الدین اولیاءؒ اس کو اس طرح بیان فرماتے ہیں :

"اولیاء حق اور ان کے کمال محبت کی بات چل پڑی۔ اس نسبت سے فرمایا کہ کل روز قیامت میدان حشر میں معروف کرخی رحمۃ اللہ علیہ کو لایا جائے گا۔ وہ یوں نظر آئیں گے جیسے کوئی حد سے زیادہ مست ہو (مستی طارق)۔ انھیں دیکھ کر وہاں موجود لوگ حیران رہ جائیں گے اور پوچھیں گے کہ یہ کون ہیں؟ آواز آئے گی کہ یہ ہماری محبت میں مست ہے اور اسے معروف کرخی کہتے ہیں۔ اس وقت معروف کرخی کو بہشت میں داخل ہونے کا حکم ہوگا وہ کہیں گے میں نہیں جاتا۔ میں نے تری پرستش بہشت کے لیے نہیں کی تھی۔ بعد ازاں فرشتوں کو حکم دیا جائے گا کہ ان کو نور کی زنجیروں میں جکڑ کر کھینچتے ہوئے بہشت میں لے جاؤ[۲۲]"

اسی تصور کی بازگشت شیخ نصیر الدین محمود چراغ دہلیؒ کے یہاں سنائی دیتی ہے جب وہ فرماتے ہیں کہ درویش یہ دعا نہیں مانگتے کہ اللھم انا نسألك الجنة ونعوذ بك من النار، وہ تو خدا سے صرف خدا ہی مانگتے ہیں[۲۳] حضرت چراغ دہلیؒ ہی خواجہ ممشاد دینوریؒ کے بارے میں یہ واقعہ بیان کرتے ہیں کہ "ان کے دم واپسیں کے وقت ایک مرید نے ان کے لیے جنت کی دعا کی۔ خواجہ ممشادؒ اس وقت عالم سکرات میں تھے۔ آنکھ کھولی اور فرمایا کہ بھلا میرے لیے یہ کیا دعا کر رہے ہو؟ چالیس سال سے جنت میرے سامنے پیش کی جا رہی

ہے اور میں نے اس پر ایک نگاہ غلط انداز بھی نہ ڈالی![۲۲] اس کا منطقی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ایک مرحلہ وہ آتا ہے جب سالک راہ طریقت اس منزل میں پہونچ جاتا ہے جہاں

از خدای خدا را نمی خواہد[۲۳] خدا سے خدا کو بھی نہ مانگے!

اور پھر نوبت یہاں تک پہونچتی ہے کہ سالک کو اگر نماز میں دنیا کا خیال آجائے تو اس پر صرف وضو واجب ہوتا ہے لیکن اگر عقبیٰ کا خیال آجائے تو غسل واجب ہو جاتا ہے[۲۴]! جب صورت حال یہ ہو تو یہ نتیجہ اخذ کرنا غلط نہ ہوگا کہ تصوف نہ صرف ترک دنیا بلکہ ترک آخرت کی بھی تعلیم دیتا ہے۔

دنیا اور اس کے معاملات سے نفرت و عداوت کی اس شدت اور اس سے بہر طور بچنے اور دامن کش رہنے کی پرجوش تلقین و تبلیغ سے یہ بات از خود نکلتی ہے کہ دنیا سے نفرت اور احتراز کافی نہیں ہے بلکہ ضرورت اس بات کی ہے کہ اس میں رہنے بسنے والے ان لوگوں سے بھی بچا جائے جو دنیا اور اس کے معاملات سے وابستہ ہیں۔ خواجہ بشرؒ فرماتے ہیں:

الزھد فی الدنیا ھو الزھد فی الناس[۲۵] دنیا سے بے رغبتی کا مطلب ہے لوگوں سے بے رغبتی۔

یہی وجہ ہے کہ گوشہ نشینی (عزلت) تصوف کے بنیادی اجزاء ترکیبی میں سے ایک ہے چنانچہ اہل تصوف اہل دنیا کو، جن کو تصوف کی اصطلاح میں ابناء دنیا کے نام موسوم کیا جاتا ہے، ہمیشہ شک و شبہ کی نگاہ سے دیکھتے ہیں اور ان کے بارے میں سخت ترین الفاظ کے استعمال سے نہیں ہچکچاتے۔ واقعہ یہ ہے کہ تصوف خلوت کی چیز ہے جلوت کی نہیں۔ تصوف کے تمام تر مشاغل تنہائی اور یکسوئی کے طالب ہیں اور انسانوں سے دوری اور معاشرہ سے کنارہ کشی کا رجحان تصوف کی سرشت میں داخل ہے۔

خواجہ حسن بصریؒ فرماتے ہیں۔

الزھد فی الدنیا ان تبغض اھلھا و تبغض ما فیھا الخ[۲۶] دنیا میں زہد کا مطلب یہ ہے کہ اہل دنیا سے نفرت کرو اور دنیا میں جو کچھ ہے اس سے نفرت کرو۔

اسی طرح ایک اور بزرگ اہل تصوف کو مشورہ دیتے ہیں کہ:

فرّ من الناس کفرارک من الاسد[۲۸] — لوگوں سے ایسے بھاگو جیسے شیر سے بھاگتے ہو۔

چنانچہ صوفیاءِ کرام کے یہاں شہروں اور بستیوں کو چھوڑ کر جنگلوں، پہاڑوں، ویرانوں اور صحراؤں میں نکل جانے کا جو مستقل اور مستحکم رجحان پایا جاتا ہے اس کے پیچھے عوام الناس سے کنارہ کشی اور گوشہ گیری نیز تنہائی اور یکسوئی کی جستجو کا یہی جذبہ کارفرما ہوتا ہے۔ بقول حضرت چراغ دہلیؒ:

درعشق چہ جائے خانہ داریست
مجنوں شو، کوہ گیر و بخروش[۲۹]

یا

دشت و کہسار گر بجو و خوش[۳۰]

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ صوفی آئیڈیالوجی میں دنیا اور اہل دنیا کے تعلق سے ایک نہایت سخت اور بے لچک رویہ پایا جاتا ہے۔ چنانچہ چند بنیادی چیزیں جن کی تعلیم سالک کو بالکل ابتداء ہی میں دی جاتی ہے اور جن کے بغیر راہ سلوک میں گویا قدم ہی نہیں رکھا جا سکتا ان میں قلت طعام، قلت منام کے ساتھ قلت الصحبۃ مع الانام شامل ہے[۳۱]

پیر ہری گفتہ است صحبت باخلق زہر است، تریاق آں تنہائی[۳۲] — پیر ہری نے کہا ہے کہ لوگوں کی ہم نشینی زہر ہے اور اس کا تریاق تنہائی ہے۔

ان تعلیمات کا لازمی نتیجہ دنیا اور اہل دنیا سے دوری اور کنارہ کشی کی صورت میں نکلتا ہے اور انسانی معاشرہ کے حوالہ سے ایک قطعی منفی طرز فکر و عمل کو جنم دیتا ہے، مزید برآں اس کا ایک اور نتیجہ تعذیب نفس کی عجیب و غریب شکلوں میں ظاہر ہوتا ہے۔

صوفیاءِ کرام کے ادراک و احساس کے مطابق اس دنیا میں روحانی نقطۂ نظر سے ایک معیاری اور مثالی زندگی کا جو تصور ابھرتا ہے اس کا ایک نتیجہ یہ بھی نکلتا ہے کہ انسان کے لیے تجرد اختیار کرنا زیادہ بہتر ہے کیونکہ متاہلانہ زندگی اور اس کی ذمہ داریاں سکون خاطر کو درہم برہم کر دیتی ہیں اور وہ یکسوئی اور فراغ خاطر باقی نہیں رہتا جو متصوفانہ زندگی کے مشاغل کی بجاآوری کے لیے درکار ہے[۳۳] البتہ جو لوگ تجرد کی زندگی گزارنے پر قادر نہ ہوں اور ان کے لیے اپنے فطری رجحانات اور میلانات پر قابو پانا مشکل ہو اور یہ چیز ان کے

ذہنی انتشار کا باعث بننے لگے نیز یہ کہ مختلف شکلیں جوان رجحانات پر قابو پانے کے لیے تجویز کی گئی ہیں وہ سود مند ثابت نہ ہوں تو اسی صورت میں شادی کر لینے کی اجازت ہے[۳۳] البتہ یہ یاد رہے کہ ایک سالک کے لیے ازدواجی علائق سے دوری ہی بہتر ہے۔ حضرت جنید فرماتے ہیں:

احب للمرید المبتدی الاشتغل	مجھے یہ پسند ہے کہ مرید مبتدی تین چیزوں
قلبہ ثلاث والا تغیر حالہ:	میں مشغول نہ ہو ورنہ اس کی کیفیت میں
التکسب وطلب الحدیث و	فرق آجائے گا: کسب، طلب حدیث
التزوج[۳۴]	اور شادی!

حضرت ابراہیم ادہمؒ فرماتے ہیں:

اذا تزوج الفقیر فمثلہ مثل	صوفی جب شادی کرلے تو اس کی مثال
رجل قد رکب السفینۃ فاذا	ایسی ہے جیسے کوئی شخص کشتی پر سوار ہو
ولد لہ فقد غرق[۳۵]	اور جب اس کے بچہ ہو گیا تب تو ڈوب ہی گیا۔

جن صوفیہ نے شادیاں کیں اور صاحب اولاد ہوئے ان کے طرز زندگی پر بھی ترک دنیا کے مخصوص صوفی تصور کی بھرپور چھاپ نظر آتی ہے۔ چنانچہ حسب ضرورت فتوح نہ پہونچنے کی صورت میں ان کے بیوی بچوں کو بھی بھوک اور ناداری کی سختیاں جھیلنی پڑتی تھیں اور ان حضرات کی طرف سے اس کے تدارک کی کوئی شعوری کوشش نہیں ہوتی تھی۔ شیخ فریدالدین مسعود گنج شکرؒ کے اہل خاندان کے حالات کے مطالعہ سے یہ بات بخوبی سمجھ میں آجاتی ہے کہ اس سلسلہ میں تصوف کا آئیڈیل کیا تھا۔ شیخ نصیرالدین محمود چراغ دہلیؒ کے بیان کے مطابق ان کی بیویوں اور بچوں کے فاقے ان کے سکون قلب اور فراغ خاطر کو قطعاً متاثر نہیں کر سکتے تھے۔ ایسی باتوں کی حقیقت ان کے نزدیک گزرتی ہوئی ہوا سے زیادہ نہ تھی جو ایک کان سے آتی اور دوسرے کان سے نکل جاتی تھی (ایں سخن بادے بود کہ دریں گوش آمد و بداں گوش رفتے)[۳۶] انھیں کی زبانی اس کی کسی قدر تفصیل اور سنئے۔

وقتے نیز حرم ایشاں بخدمت شیخ	ایک بار ان کی اہلیہ ان کی خدمت میں
آمد و گفت خواجہ امروز فلاں پسراز	حاضر ہوئیں اور عرض کیا کہ خواجہ آج فلاں

سبب گرسنگی در معرض ہلاکت شدہ است۔ شیخ شیوخ العالم سر از مشغولی برآوردند و فرمودند کہ مسعود بندہ چہ کند۔ اگر تقدیر حق درآید واز جہاں سفرے کند، رستے دریای او بندی و بروں بیفگنی و بیائی۔[۳۷]

بچہ بھوک کے باعث مرنے کے قریب ہے۔ شیخ شیوخ العالم نے اپنی مشغولی سے سر اٹھایا اور فرمایا کہ بندہ مسعود کیا کرے؟ اگر تقدیر کا لکھا پورا ہوا اور وہ اس دنیا سے رخت سفر باندھ لے تو ایک رسی اس کے پاؤں میں باندھ دینا، اسے باہر پھینک دینا اور آجانا!

اسی سے ملتی جلتی ہوئی بات 'خیر المجالس' میں 'منہاج العابدین' کے حوالے سے کہی گئی ہے "سالک جب راہ حق میں قدم رکھتا ہے تو اگر شیطان یہ وسوسہ اس کے دل میں ڈالے کہ تم صاحب عیال ہو اگر توکل کرو گے تو تمہارے اہل وعیال کا کیا ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ میرے بچوں کا شمار یا تو اولیاء میں ہے یا اشقیاء میں۔ اگر وہ اشقیاء میں داخل ہیں تو مجھے ان کا کوئی غم نہیں اور اگر وہ اولیاء ہیں تو خود ہی رحمتِ خداوندی کے سایہ میں ہیں۔[۳۸]

دنیا کے اس مخصوص تصور اور اس کے اندر صوفیاء کرام کے کردار کے اس احساس وادراک کے ساتھ توکل کے صوفی تصور کو بھی ذہن میں رکھئے۔[۳۸الف] توکل کا معیار مطلوب یہ ہے کہ تمام معاملات کو اللہ تعالیٰ کے اوپر اس طرح چھوڑ دیا جائے جیسے مردہ غسال کے ہاتھ میں ہوتا ہے۔[۳۹] یہ توکل کا وہ مرحلہ ہے جہاں اسباب اور تدبیر کو یکسر ترک کر دیا جاتا ہے۔ اس مقام کے بارے میں امام غزالیؒ فرماتے ہیں:

فاعلم ان المقام الثالث ینفی التدبیر راساً مادامت الحالۃ باقیۃ[۴۰]

جان لو کہ یہ تیسرا مقام تدبیر کی یکسر نفی کرتا ہے جب تک یہ حالت باقی رہے۔

ایک دوسری جگہ پر اسی مقام کے بارے میں فرماتے ہیں:

وھذا المقام فی التوکل یثمر ترک الدعاء والسوال منہ ثقۃ بکرمہ[۴۱]

توکل کا یہ مقام اس بات کی اقتضا کرتا ہے کہ خدا کے کرم پر بھروسہ کرتے ہوئے اس سے دعا اور سوال ترک کر دے

اسی مقام کی وضاحت شیخ نصیر الدین چراغ دہلیؒ نے ان الفاظ میں کی ہے:

از خدای خدای را نیز نخواہد[۴۲] خدا سے خود خدا کو بھی نہ چاہے۔

رزق کو تین درجات میں تقسیم کیا گیا ہے۔ پہلا درجہ رزق مضمون کا ہے جس کی ضمانت اللہ تعالیٰ نے لے رکھی ہے اور جو تمام مخلوقات کو بہر حال پہونچ کر رہے گا[۴۳] اور جب صورتحال یہ ہو تو رزق کے پیچھے مارے مارے پھرنا کہاں کی سمجھداری ہو سکتی ہے؟ چنانچہ امام غزالیؒ فرماتے ہیں:

وھو فی مقامات التوکل وھو ان یشتغل باللہ تعالیٰ ولا یھتم برزقہ فانّ الرزق یاتیہ لا محالۃ[۴۴]	یہ توکل کا مقام ہے اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے یکسو ہو جائے اور رزق کی فکر نہ کرے۔ رزق تو بہر صورت اسے پہونچ ہی کر رہے گا۔

پھر آگے بعض علماء کا یہ قول نقل فرماتے ہیں:

وھو انّ العبد ان ھرب من رزقہ لطلبہ کما لو ھرب فی الموت لادرکہ وانّہ لو سال اللہ تعالیٰ الّا یرزقہ لما استجاب وکان عاصیًا ویقال لہ: یا جاھل کیف اخلقک ولا رزقک[۴۵]	اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر بندہ اپنے رزق سے بھاگ بھی جائے وہ خود اس کی جستجو کرے گا بالکل ایسے ہی جیسے کوئی موت سے بھاگے تو بھی وہ اسے جالے گی۔ اگر وہ اللہ تعالیٰ سے یہ درخواست کرے کہ اسے رزق نہ دیا جائے تو اس کی یہ درخواست قبول نہ ہوگی اور وہ گناہگار ہوگا۔ اس سے یہ کہا جائے گا کہ اے جاہل ایسا کیوں کر ممکن ہے کہ میں تمہیں پیدا تو کروں اور رزق نہ دوں۔

یہی وجہ ہے کہ اگرچہ علماء تصوف مخصوص آداب کی رعایت کے ساتھ کسب معاش کو توکل کے منافی نہیں سمجھتے لیکن یہ توکل کا کمترین درجہ ہے اور یہ ان کمزور ہمت والوں کے لیے ہے جو عزیمت کے کڑے امتحان میں پورا اترنے کا بوتہ نہیں رکھتے جہاں تک صاحب ہمت اور اولوالعزم سالک کا تعلق ہے تو اس کے لیے یہی مناسب ہے

کہ وہ کسب کے گورکھ دھندے سے دور رہے اور ذکر و فکر میں مشغولیت اور انہماک کو بیٹ کی فکر سے آلودہ نہ کرے۔ شیخ برہان الدین غریب فرماتے ہیں:

متوکل را ہیچ چیز ازیں بہتر نیست کہ اگر از غیب برسد بخورد والا صبر کند کہ درویش متوکل را کسب شوم باشد ﷺ الخ

متوکل کے لیے اس سے بہتر کچھ نہیں کہ اگر غیب سے کچھ آجائے تو کھالے ورنہ صبر کرے۔ متوکل کے لیے کسب شوم ہے۔

کسب کے سلسلہ میں صوفیا کرام کے موقف کی وضاحت ابو نصر سراج طوسی اس طرح کرتے ہیں۔

التوکل حال الرسول والکسب سنۃ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم وانما استنّ لھم الکسب لعلمہ بضعفھم حتی اذا سقطوا عن درجۃ التوکل التی ھی حالہ لایسقطوا عن درجۃ طلب المعاش التی ھی سنۃ ولولا ذالک لھلکوا ﷺ

توکل رسول کا حال ہے اور کسب رسول کی سنت صلی اللہ علیہ وسلم۔ کسب کی سنت آپ نے اس لیے قائم فرمائی کیوں کہ آپ کو لوگوں کی کمزوری کا علم تھا تاکہ اگر لوگ توکل پر قائم نہ رہ سکیں جو کہ آپ کا حال ہے تو کم از کم طلب معاش کے درجہ سے نیچے نہ گریں جو کہ آپ کی سنت ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو لوگ تباہ ہو جاتے۔

صوفیاء کرام جو قال کے بجائے حال کے شیدائی ہیں اس روش سے روگردانی اور انحراف کیوں کر کر سکتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ کسب معاش کی مصروفیات میں اپنے آپ کو مشغول نہیں کرتے امام غزالیؒ فرماتے ہیں:

"دین دار لوگوں کے لیے رزق کا اہتمام برا ہے اور علماء کے لیے تو اور بھی برا ہے کیوں کہ علماء کے لیے قناعت شرط ہے۔ قانع عالم کا رزق تو خود ہی اس کے پاس آتا ہے اور بہت سے ان لوگوں کا بھی جو اس کے ساتھ ہوں۔ البتہ اگر عالم یہ چاہے کہ وہ دوسروں کے ہاتھ سے نہ لے اور اپنی کمائی ہی کھائے تو یہ صورت اس عالم کے لیے مناسب ہے جو ظاہر علم پر عمل کرتا ہے اور جسے سیر باطن حاصل نہیں ہے کیوں کہ کسب معاش سیر باطن میں مانع ہوتا ہے۔ اس لیے ایسے شخص کے لیے مناسب یہی ہے کہ وہ اپنے آپ کو سلوک میں مشغول رکھے اور ان لوگوں سے کچھ لیتا

رہے جو اسے دے کر خدا سے تقرب چاہتے ہوں۔ اس طرح وہ اللہ تعالیٰ کے لیے یکسو ہو سکے گا اور دینے والے کو حصول اجر میں معاونت کرے گا۔[۴۸]

چنانچہ توکل کی اعلیٰ منزل یہ ہے کہ سالک بادیہ میں داخل ہو تو زادِ راہ اپنے ساتھ نہ لے جائے اس لیے کہ یہ خدا کی رزق رسانی پر یقین کے خلاف ہے۔[۴۹] اس حالت میں اگر بھوک کے باعث موت واقع ہو جائے تو یہ بڑے نصیب کی بات ہے اور ایسی موت قابلِ رشک ہے[۵۰] اور اس طرح مرنے والے کو شہادت کا درجہ حاصل ہو گا۔[۵۱]

یہ یقین کہ رزق کی جستجو میں اپنے وقت اور صلاحیت کا استعمال اللہ تعالیٰ کے اوپر اعتماد اور اس کی رزق رسانی پر بھروسہ کے خلاف ہے فتوح کی نظریاتی بنیاد فراہم کرتا ہے۔ فتوح نہ صرف یہ کہ صوفیہ کی قوت لایموت کی طرف سے یکسوئی کا باعث ہے اور اس طرح ان کے لیے یہ ممکن ہو جاتا ہے کہ پوری طمانیت قلب اور سکون خاطر کے ساتھ عبادت و ریاضت میں مصروف رہ سکیں بلکہ اس کے ذریعہ عوام الناس کو صوفیہ کی خدمت کی سعادت نصیب ہوتی ہے۔ اس طرح صوفیاء کرام عامۃ المسلمین کے لیے حصول ثواب و سعادت کا وسیلہ فراہم کرتے ہیں۔ یہ اللہ تعالیٰ کی حکمت بالغہ اور اس کی رزق رسانی کا ایک مظہر ہے۔ جس طرح وہ ماں کے پیٹ میں بچہ کو اس کی خوراک پہونچاتا ہے اور جب وہ چھوٹا ہوتا ہے تو ماں کے دل میں اس کے لیے محبت و شفقت کے جذبات پیدا کر دیتا ہے اسی طرح جب وہ بڑا ہو جاتا ہے اور اپنے خالق و مالک کی عبادت اسے رزق کے اہتمام سے باز رکھتی ہے تو وہ وہاں رہنے بسنے والوں کے دلوں میں اس کے لیے شفقت و محبت پیدا کر دیتا ہے چنانچہ اس کی تکلیف کو دور کرنے کے لیے وہ بے قرار ہو جاتے ہیں۔ بچپن میں اسے صرف ماں کی شفقت حاصل تھی اور اب ہزاروں لوگوں کی شفقتیں اور مہربانیاں اسے حاصل ہو جاتی ہیں اور اس طرح اس کے لیے ہر مرحلہ پر ضروری وسائل کا انتظام از خود ہوتا رہتا ہے اور اسے اس سلسلہ میں فکرمندی کی کوئی ضرورت نہیں رہتی۔[۵۲]

قال ابو یعقوب السوسی المتوکلون	ابو یعقوب سوسیؒ کہتے ہیں کہ متوکلین کا رزق
تجری ارزاقھم علی ایدی العباد	ان کی مشقت کے بغیر لوگوں کے ہاتھوں
بلا تعب منھم وغیر ھم	جاری رہتا ہے جب کہ لوگ اسی میں
مشغولون مکدودون وقال	مصروف رہتے ہیں اور اس کے لیے

بعضهم العبید کلهم فی رزق
اللہ تعالیٰ لکن یاکل بعضهم
بذل السوال وبعضهم بتعب
وانتظار کالتجار وبعضهم
بامتحان کالضاع وبعضهم
بعز کالصوفیة یشهدون
العزیز فیاخذون رزقهم
من یده ولا یرون الواسطة[۵۲]

پریشانی اٹھاتے ہیں۔ بعض صوفیہ
کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام ہی بندوں
کو رزق دیتا ہے مگر بعض ذلت کے
ساتھ کھاتے ہیں مثلاً بھیک مانگ کر، بعض
مشقت اور انتظار کی زحمت اٹھاتے ہیں
جیسے تاجر اور بعض کو جان کھپانا پڑتا ہے
جیسے دست کار اور بعض عزت سے
کھاتے ہیں جیسے صوفیہ، وہ عزیز کو دیکھتے
ہیں اور اپنا رزق براہ راست اس کے
ہاتھ سے لیتے ہیں اور بیچ میں کسی کو واسطہ
نہیں مانتے۔

سید محمد حسینی گیسو درازؒ نے کسب و توکل کے مسئلہ میں ایک بالکل نئی جہت کا اضافہ کیا۔ وہ صوفیاء کرام کے جانے مانے نقطۂ نظر سے بھی آگے بڑھ کر فرماتے ہیں:

امامن ہمچنیں گویم توکل اورا مستقیم
است کہ عقیدہ کند کہ خداوند سبحانہ
نہ طعامے خواہد داد کہ بخورم و نہ جامہ
خواہد داد کہ بپوشم ومن مباشر اسباب
تحصیل او نخواہم شد، مگر سنگی و برہنگی
خواہم مرد۔ اگر بریں قرار کند نشید
توکل او درست باشد۔[۵۳]

لیکن میرا کہنا یہ ہے کہ توکل صرف اس
کا درست ہے جو یہ یقین کرلے کہ خداوند
سبحانہ و تعالیٰ نہ تو کھانا دے گا جسے میں
کھاؤں اور نہ کپڑا دے گا جسے میں پہنوں
اور میں اس کے حصول کے لیے اسباب کو
اختیار نہیں کروں گا اور بھوک اور برہنگی میں
مرجاؤں گا۔ اگر یہ طے کرکے بیٹھ جائے تو
اس کا توکل صحیح ہے!

چنانچہ صورت حال یہ ہے کہ صوفیاء کرام ایک طرف تو دنیا اور ابناء دنیا کی مذمت میں کوئی کسر اٹھا نہیں رکھتے لیکن دوسری طرف کم از کم نظری طور پر انھیں ابناء دنیا کی یہ ذمہ داری خیال کرتے ہیں کہ ان کی مشغولی حق کے لیے اسباب و وسائل فراہم کریں اور ان کی قوت لایموت کی ذمہ داری پوری کریں۔ یہ ایک بہت بڑا تضاد ہے جسے غالباً وہ حضرات

محسوس نہیں فرماتے اور جس کی توجیہہ مشکل ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ تصوف کی پوری عمارت ان لوگوں کی کاوشوں پر کھڑی ہے جن پر شدید ترین نکتہ چینی صوفیہ نے ہمیشہ ہی اپنا فریضہ سمجھا ہے اور جن سے دوری و قطع تعلق کا درس ان کی تعلیمات کا ایک اہم جزو ہے۔

اوپر کی بحث سے یہ بات بخوبی واضح ہو چکی ہے کہ تصوف کا معیار مطلوب اللہ تعالیٰ کی رزق رسانی پر ایسا اعتماد ہے جو لازمی طور پر کسب معاش کے لیے وسائل اور پیشوں کو اختیار کرنے کی نفی کرتا ہے۔ اس صورت میں یہ بات بالکل فطری ہے کہ کسب معاش کے تعلق سے صوفیاء کرام کا طرز عمل بنیادی طور پر ایک منفی نقطہ نظر کی ترجمانی کرتا ہے۔ جن تصورات اور نظریات کے زیر اثر تصوف کی نشو و نما ہوئی ان کے دیکھتے کوئی اور صورت ممکن ہی نہیں تھی۔ یہی وجہ ہے کہ جب ہم ممتاز اور سرآوردہ صوفیاء کرام کی سوانح حیات کا جائزہ لیتے ہیں تو ہمیں ان میں سے صرف چند شخصیات ایسی نظر آتی ہیں جنھوں نے اپنی روزی روٹی کے لیے کوئی پیشہ اختیار کیا ہو۔ اس قسم کی تعمیمات کہ صوفیا عموماً کوئی نہ کوئی پیشہ کسب معاش کے لیے اختیار کرتے تھے حقیقت سے میل نہیں کھاتیں اور ثابت شدہ تاریخی حقائق کی روشنی میں ان کی حیثیت خوش عقیدگی سے زیادہ کچھ نہیں جو چند مثالیں اس سلسلہ میں پیش کی جا سکتی ہیں ان کی حیثیت صوفیہ کے سواد اعظم کے طرز عمل کے بالمقابل مستثنیات سے زیادہ نہیں جیسا کہ آئندہ صفحات میں مشائخ چشت اور کسب معاش کے تعلق سے جو جائزہ لیا جا رہا ہے اس سے یہ بات کھل کر سامنے آجائے گی۔

برصغیر میں چشتی سلسلہ کے بانی شیخ معین الدین چشتی رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں بہت کم مستند معلومات دستیاب ہیں یہی وجہ ہے کہ ان کی زندگی کے بہت سے گوشے ابھی تک ہماری نظروں سے اوجھل ہیں۔ سلطان المشائخ شیخ نظام الدین اولیاءؒ اور شیخ نصیر الدین چراغ دہلیؒ سے بجا طور پر یہ توقع کیجا سکتی تھی کہ وہ اپنے عظیم پیشرو کی سوانح حیات کو اپنے مریدین اور متوسلین کی تعلیم و ہدایت کے لیے اپنی مجلسوں میں بیان فرماتے لیکن اس صورت حال کا سب سے افسوسناک پہلو یہی ہے کہ 'فوائد الفواد' اور 'خیر المجالس' ان کے ذکر خیر سے تقریباً خالی ہیں اور جو چند حوالے ملتے بھی ہیں ان سے ان کی زندگی کے معمولات اور معاملات پر کوئی روشنی نہیں پڑتی۔ بعض مآخذ سے ہمیں اتنا تو پتہ چلتا ہے کہ ان کے بیٹوں کے پاس کچھ زمین تھی اور ابن خورد کے بقول اس سلسلہ میں انھوں نے ایک بار دہلی کا سفر بھی

فرمایا تھا[۵۳] لیکن صوفی اور تاریخی دونوں ہی طرح کے مآخذ اس باب میں بالکل خاموش ہیں کہ حضرت شیخ اپنی قوت لایموت کے لیے کیا ذریعہ اختیار فرماتے تھے۔ دستیاب شہادتوں کی روشنی میں یہ بات کسی طرح ثابت نہیں ہوتی وہ قیام اجمیر کے دوران کبھی کھیتی باڑی میں مصروف رہے ہوں یا اپنے بیٹوں کی کمائی پر انحصار کرتے رہے ہوں۔ صوفی روایات کو اگر ذہن میں رکھا جائے تو قرین قیاس یہی ہے کہ وہ اپنے ضروری اخراجات کے لیے فتوح کے غیر یقینی ذریعہ پر بھروسہ کرتے تھے۔ اگر انھوں نے کوئی اور کام کیا ہوتا تو ان کے وسیع حلقہ متوسلین سے یہ امید کی جا سکتی تھی کہ وہ اس کا تذکرہ ضرور کرتے اور آنے والی نسلوں کے لیے اسے ضرور محفوظ کر دیتے۔ ان کے لیے تو آپ کا ہر عمل مشعل راہ اور چراغِ ہدایت کی حیثیت رکھتا تھا۔

شیخ قطب الدین بختیار کاکی رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں یہ بات واضح طور پر معلوم ہے کہ وہ اپنی معاش کے لیے مکمل طور پر فتوح پر انحصار کرتے تھے۔ ابتداء میں جب فتوح کا سلسلہ شروع نہ ہوا تھا وہ اپنے ایک پڑوسی بقال سے کبھی کبھار قرض لے لیا کرتے تھے لیکن بعد میں انھوں نے یہ سلسلہ بالکل موقوف کر دیا اور سخت ترین حالات میں بھی قرض لینا گوارا نہ کیا۔ اس کے بعد صوفی روایات کے مطابق انھیں ایک روٹی قدرت کی طرف سے مہیا کر دی جاتی تھی جو ان کی ضرورت کے لیے کافی ہوتی تھی۔ یہ روٹی انھیں اپنے مصلّے کے نیچے مل جاتی تھی۔ ان کی اہلیہ اس راز کی حفاظت نہ کر سکیں اور پڑوسی بقال کی کھوجی بیوی سے اسے بیان کر دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ سلسلہ بند ہو گیا اور ان کا انحصار مکمل طور پر فتوح پر رہ گیا۔[۵۴]

شیخ فرید الدین مسعود گنج شکر رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں کسی قدر زیادہ معلومات دستیاب ہیں۔ شیخ نظام الدین اولیاءؒ اور شیخ نصیر الدین چراغ دہلیؒ کی مجالس ان کے ذکر سے معمور تھیں اور یہ تفصیلات ان بزرگوں کے ملفوظات میں محفوظ ہیں۔ چنانچہ یہ بات ہمیں پوری وضاحت اور تفصیل سے معلوم ہے کہ وہ کس طرح فتوح پر زندگی گذارتے تھے۔ انھوں نے اپنے مستقل قیام کے لیے ایک دور افتادہ جگہ اجودہن کا انتخاب کیا تھا۔ اجودہن دار السلطنت سے دور تھا اور کوئی اہم مقام نہ تھا۔ یہاں کے باشندے اجڈ اور گنوار تھے۔[۵۵] دراصل انھیں اسباب کے باعث حضرت شیخؒ نے اس جگہ کا انتخاب

کیا تھا تاکہ وہ ایک گوشہ میں فراغ خاطر کے ساتھ اپنی عبادات میں مصروف رہ سکیں اور عقیدت مندوں کی بھیڑ ان کے معمولات پر اثر انداز نہ ہو سکے۔ دہلی اور ہانسی کو انھوں نے اسی لیے خیرباد کہا تھا کہ وہاں عقیدت مندوں کا اژدہام ان کے معمولات میں حارج ہوتا تھا[۵۵] نتیجہ یہ نکلا کہ اکثر فتوح کی کمیابی کے باعث جماعت خانہ کے متوسلین کو کئی کئی دن تک جنگلی پھلوں مثلاً ڈھیلا اور پیلو پر گزارہ کرنا پڑتا تھا[۵۶] سلطان المشائخ شیخ نظام الدینؒ کے بیانات سے واضح ہے کہ عموماً نمک بھی میسر نہیں ہوتا تھا اور یہ کڑوے کسیلے پھل یوں ہی کھانے پڑتے تھے[۵۷] تنگ دستی اور فاقہ کی یہ سختی صرف مریدین و متوسلین ہی کو نہیں جھیلنی پڑتی تھی بلکہ اس میں حضرت شیخؒ کے اہل خانہ بھی برابر کے شریک تھے جیسا کہ اس سے پہلے ہم ایک دوسرے سیاق میں یہ بات دیکھ چکے ہیں۔ نوبت یہاں تک پہونچ جاتی تھی کہ بھوک کی شدت سے ان کے بچے ہلاکت کے قریب ہو جاتے تھے۔ لیکن ان شدائد کا ان کی یکسوئی اور فراغ خاطر پر کوئی اثر نہیں پڑتا تھا اور یہ باتیں گزرتی ہوئی ہوا کی طرح تھیں جو ایک کان سے آتیں اور دوسرے کان سے نکل جاتی تھیں[۵۸] ماخذ میں کسی ایسی خواہش یا کوشش کا سراغ نہیں ملتا جو اس صورت حال کو بدلنے کے لیے کی گئی ہو۔

شیخ فریدالدین کے بڑے صاحبزادے خواجہ نصیرالدین زراعت کرتے تھے[۶۰] لیکن اس کے شواہد دستیاب نہیں ہیں کہ وہ یہ کام حضرت شیخ کے ایما پر کرتے رہے ہوں اور اس میں ان کی مرضی بھی شامل رہی ہو۔ خواجہ نصیرالدین کے بارے میں 'سیر الاولیاء' میں بہت مختصر اور سرسری تذکرہ ہے[۶۱] اور اس سے یہ بھی اندازہ نہیں ہوتا کہ خواجہ نصیرالدین خود بھی عملاً صوفی تھے یا نہیں۔ زیادہ امکان اسی بات کا ہے کہ یہ ان کا اپنا فیصلہ رہا ہو بالکل اسی طرح جیسے ان کے چھوٹے بھائی خواجہ نظام الدین نے سپہ گری کا پیشہ اختیار کیا تھا[۶۲]۔ ماخذ سے اس کا کوئی اشارہ نہیں ملتا کہ شیخ فریدالدینؒ اپنی معاش کے لیے اپنی اولاد پر انحصار کرتے رہے ہوں۔ اتنا تو بہرطور ثابت ہے کہ انھوں نے کسب معاش کے لیے کوئی پیشہ اختیار نہیں کیا اگرچہ وہ متاہلانہ زندگی گزارتے تھے اور ان کے اوپر ایک وسیع خاندان کی ذمہ داریاں تھیں[۶۳]۔ ان کی دلچسپی اور توجہ کا مرکز صرف تصوف تھا اور ان کی ساری توانائیاں اسی کی ترویج و اشاعت اور مریدین کی تعلیم و تہذیب کے لیے وقف تھیں۔

سلطان المشائخ شیخ نظام الدین اولیاءؒ کے ساتھ بھی صورت حال کچھ ایسی ہی ہے

قیام دہلی کے ابتدائی زمانہ میں جب تک فتوح کا سلسلہ شروع نہیں ہوا تھا انھیں بڑی عسرت کا سامنا رہا۔ صوفی مآخذ میں اس طرح کے بے شمار واقعات مذکور ہیں جن سے اس دور میں ان کی شدید عسرت اور تنگ دستی کا اندازہ ہوتا ہے[۶۴] لیکن بعد میں حالات یکسر بدل گئے اور بہت بڑی مقدار میں فتوح آنے لگا[۶۵] ان کے لنگر سے بہت بڑی تعداد میں لوگ فیض یاب ہوتے تھے۔ جماعت خانہ اور متعلقہ اداروں کے اخراجات غیر معمولی تھے[۶۶] اور یہ سب فتوح سے پورے ہوتے تھے اور پھر بھی بہت کچھ بچ رہتا تھا چنانچہ ان کے یہاں دستور تھا کہ جمعہ کو سب کچھ خیرات کر دیا جاتا تھا اور کچھ باقی نہیں رکھا جاتا تھا[۶۷] اس سلسلہ میں یہ بات ذہن میں رہنی چاہیے کہ وسائل کی اس کثرت اور فراوانی کے باوجود شیخ نظام الدین اولیاءؒ کی اپنی زندگی بہت سادہ تھی اور ان کی اپنی ضروریات بیحد قلیل تھیں۔ بہرحال اہم بات یہ ہے کہ جماعت خانہ کے وسیع اخراجات اور ان کی اپنی معمولی ضروریات دونوں کی تکمیل فتوح سے حاصل ہونے والے وسائل سے ہوتی تھی۔

جب شیخ نصیر الدین محمود چراغ دہلیؒ کا زمانہ آیا تو حالات پہلے کے مقابلہ میں بہت بدل چکے تھے۔ دہلی کے چشتی مشائخ کے تعلق سے دربار کے طرز عمل میں اب وہ گرمجوشی باقی نہ رہی تھی اور باہمی روابط میں کافی سرد مہری آچکی تھی۔ مختلف اسباب کے باعث جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں چشتی سلسلہ کی دہلی شاخ کو دربار کا تعاون حاصل نہیں رہا تھا۔ دربار کے طرز عمل میں تبدیلی کا اثر امراء پر پڑا۔ نتیجہ یہ ہوا عوامی رجوع میں واضح کمی واقع ہوئی اور اس کا اثر ناگزیر طور پر فتوح کی یافت پر پڑا۔ بہت سے لنگر ویران ہو گئے اور جماعت خانہ کی وہ رونق باقی نہ رہی[۶۸] اس پوری صورت حال کی بہترین تصویر 'خیر المجالس' کے صفحات میں محفوظ ہے۔ اس کے باوجود شیخ نصیر الدینؒ نے اپنے اسلاف کی قائم کردہ روایات سے سرمو انحراف نہ کیا اور انھیں کے نقش قدم پر چلتے رہے۔ تلخی و ترشی سب کچھ گوارا کی لیکن شدید عسرت کے باوجود کسب معاش کا خیال بھی کبھی ذہن میں نہیں لائے۔ جو کچھ فتوح میں آگیا اسی پر قناعت کی۔

شیخ حمید الدین صوفی سوالیؒ ایک اہم چشتی بزرگ تھے اور خواجہ معین الدین چشتیؒ کے اہم ترین مریدین اور خلفاء میں شمار ہوتے تھے۔ صوفیہ کے حلقوں میں انھیں سلطان التارکین کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ ترک و تجرید میں ان کا مقام بہت بلند تھا۔ ناگور کے پاس

سوال نامی گاؤں میں وہ خاموشی اور گوشہ نشینی کی زندگی گزارتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ ان کے پاس تھوڑی سی زمین تھی جس پر وہ خود اپنے ہاتھ سے کاشت کرتے تھے اور یہی ان کی معاش کا ذریعہ تھا۔[۷۰] ان کے بارے میں جو تفصیلات تصوف کی متداول کتابوں میں ملتی ہیں ان سے یہی تاثر متبادر ہوتا ہے کہ وہ فتوح قبول نہیں فرماتے تھے لیکن یہ تاثر صحیح نہیں ہے۔ 'سرور الصدور' سے واضح طور پر اس بات کے اشارے ملتے ہیں کہ وہ بھی فتوح قبول فرماتے تھے اگرچہ وہ اسے پسند نہیں کرتے تھے۔[۷۱] ان کے پوتے شیخ فرید الدین ناگوری فرماتے ہیں:

بابا بزرگ قدس اللہ روحہ العزیز گفتے	بابا بزرگ قدس اللہ روحہ (شیخ حمید الدین)
کہ اگر من بدانستے کہ خاطر آرندہ از قبول	فرماتے تھے کہ اگر مجھے معلوم ہوتا کہ قبول نہ
ناکردن آزردہ نخواہد شد ہرگز قبول نکردے	کرنے سے لانے والے کو تکلیف نہ ہوگی
چوں خاطر آرندہ آزار می یابد پس باید کہ	تو ہرگز قبول نہ کرتا۔ چوں کہ لانے والے کو
کسے چیزے بے خواست بیارد قبول	تکلیف ہوتی ہے اس لیے مناسب یہی ہے
باید کرد[۷۲]	کہ اگر کوئی بغیر مانگے کوئی چیز لائے تو اسے
	قبول کر لیا جائے۔

بہرحال جانے پہچانے ابتدائی چشتی مشائخ میں یہ تنہا مثال ہے جب کسی صوفی بزرگ نے اپنی معاش کے لیے کھیتی کا ذریعہ اختیار کیا ہو۔ شیخ نصیر الدینؒ نے پیشہ کے طور پر کھیتی کی تحسین فرمائی ہے:

نیکو لقمہ ایست لقمہ زراعت بسیار	زراعت کا لقمہ اچھا لقمہ ہے۔ بہت سے
فرارعان صاحب حال بودہ اند[۷۳]	کھیتی کرنے والے صاحب حال ہوئے ہیں۔

لیکن شیخ نظام الدینؒ بظاہر اس خیال سے متفق نہیں معلوم ہوتے۔ وہ اس سلسلہ میں ایک حدیث نقل کرتے ہیں جس میں ہل کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ جس گھر میں بھی جاتا ہے اپنے ساتھ ذلت لے جاتا ہے۔ ما دخل بیتاً الا دخل ذلاً۔[۷۴]

شُغل (سرکاری نوکری) کو مشائخ چشت نے کبھی بھی مستحسن نہیں سمجھا اور مخصوص مریدین اور خلفاء کو اس کی اجازت نہ تھی اور اس کی خلاف ورزی کرنے والوں کے ساتھ سخت رویہ اپنایا جاتا تھا۔[۷۵] عام مریدین کے لیے ممانعت تو نہ تھی[۷۶] البتہ بہتر یہی سمجھا تا تھا کہ سرکاری نوکری روحانیت کو مضمحل کر دیتی ہے اور پھر آدمی اعلیٰ روحانی امور کو انجام دینے کے قابل

نہیں رہ جاتا۔ ان کا کہنا تھا کہ خدا اور شیطان دونوں کی ایک ساتھ اطاعت ممکن نہیں ہے[۵۸]۔"
اس سلسلہ میں اگر پوری صورت حال کو سامنے رکھا جائے تو یہ بات واضح طور پر محسوس ہوگی کہ مشائخ چشت کا بنیادی رجحان سرکاری ملازمت کے خلاف تھا چنانچہ جہاں ایک طرف ایسے واقعات بیان کیے گئے ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر کوئی آدمی اپنے فرائض منصبی کے بارے میں پوری احتیاط رکھے تو سرکاری نوکری اس کے روحانی ارتقاء میں مزاحم نہ ہوگی اور ایسی مثالیں بھی پیش کی گئی ہیں جن میں یہ دکھایا گیا ہے کہ بعض حضرات سرکاری ملازمت کے باوجود اعلیٰ روحانی مدارج پر فائز تھے[۵۹] لیکن دوسری طرف یہ بات بڑی شدومد سے کہی گئی ہے کہ سرکاری نوکری کا نتیجہ صرف تباہی کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے اور ایسا نادر ہے کہ حکومت سے وابستگی کے باوجود انجام بخیر ہوا ہو[۶۰]۔
اگر مشائخ چشت کی تاریخ پر نظر ڈالی جائے تو صاف محسوس ہوگا کہ شیخ نظام الدین اولیاءؒ سے پہلے وابستگان حکومت کو شاذ و نادر ہی حلقہ مریدین میں داخل کیا جاتا تھا شیخ نظام الدینؒ کے زمانہ میں یہ صورت حال یکسر بدل گئی اور اس سلسلہ میں بڑی دور رس اہمیت کی تبدیلیاں عمل میں لائی گئیں۔ ان کے مریدین کے وسیع حلقہ میں بہت سے سرکاری ملازم، امراء اور شاہی خاندان کے افراد شامل تھے[۶۱] اسی زمرہ میں شہرہ آفاق شاعر امیر خسرو بھی شامل تھے جو حضرت شیخ کے بڑے معتمد اور چہیتے مرید تھے اور جنھوں نے متعدد بادشاہوں اور سلطنتوں کی خدمت کی۔
سلطان المشائخؒ کے خلفاء طبقہ علماء سے تعلق رکھتے تھے[۶۲]۔ ان کے اہم مریدین کی بھی غالب اکثریت علماء اور دانش مندوں کے طبقہ سے تعلق رکھتی تھی[۶۳]۔ دستیاب شواہد کی روشنی میں جو صورت ابھرتی ہے وہ یہ ہے کہ تمام خلفاء اور اس طبقہ سے تعلق رکھنے والے اکثر مریدین نے تصوف کو ایک ہمہ وقتی کام کی حیثیت سے اختیار کیا تھا۔ ان کا نہ تو کوئی مستقل ذریعہ آمدنی تھا اور نہ ہی کسب معاش کے لیے وہ کوئی کام کرتے تھے۔ ظاہر ہے ایسی صورت حال میں ان کی معاش کا انحصار فتوح پر ہی تھا۔ حضرت شیخؒ کے انتقال کے بعد ان کے کچھ مریدین نے سرکاری ملازمت اختیار کرلی[۶۴] لیکن ان کے خلفاء نے اسے کبھی پسند نہ کیا اور اسے شیخ بزرگ کی روایات سے انحراف ہی تصور کیا[۶۵]۔
ایسے حضرات کا شمار انگلیوں پر کیا جاسکتا ہے جنھوں نے کسب معاش کے

لیے کوئی پیشہ اختیار کیا ہو۔ مولانا فخر الدین مروزی قرآن مجید کی کتابت کرتے تھے اور اس سے جو آمدنی ہوتی تھی اس سے وہ گزر اوقات کرتے تھے۔ بڑھاپے میں جب وہ معذور ہو گئے تو قاضی حمید الدین ملک التجار کی سفارش پر سلطان علاء الدین نے ان کا روزینہ مقرر کر دیا تھا۔[۸۴] ان کے علاوہ مولانا یمنی خطاط، مولانا رکن الدین چغمر اور شیخ عزیز الدین صوفی بھی فن خطاطی میں بڑا ملکہ رکھتے تھے۔[۸۵] یہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ ان حضرات نے بھی خطاطی کو بطور پیشہ اختیار کیا ہوگا۔ لیکن مآخذ اس باب میں بالکل خاموش ہیں۔ صرف ایک مثال ایسی ملتی ہے کہ جہاں کسی نے بچوں کی تعلیم کو ذریعہ معاش بنایا ہو۔[۸۶] ساتھ ہی مولانا فصیح الدین کی مثال بھی موجود ہے جو بچوں کو تعلیم دیتے تھے لیکن شیخ نظام الدین اولیاءؒ کے حلقہ ارادت میں شامل ہونے کے بعد اسے ترک کر دیا۔[۸۷] اسی طرح شیخ فرید الدینؒ کے مشہور خلیفہ مولانا جمال الدین پہلے ہانسی میں خطیب تھے۔ ارادت کے بعد انھوں نے اسے ترک کر دیا۔[۸۸] شیخ فرید الدینؒ کے بھائی اور خلیفہ شیخ نجیب الدین متوکلؒ نے کسب معاش کے لیے کچھ دنوں ایک ترک امیر کی امامت کی۔[۸۹] یہ بات غور طلب ہے کہ ان میں سے بیشتر پیشے وہ ہیں جن کی کمائی کو شیخ برہان الدین غریبؒ متوکلین کے لیے مناسب نہیں سمجھتے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

آں کس کہ توکل باشد او را ازیں ہشت وجوہ بناید خورد یکے امامت دوم تاذین سیوم ختم چہارم درس پنجم تعلیم ششم اجر کتابت ہفتم ادرار ہشتم دق۔ متوکل را ہیچ چیز ازیں بہتر نیست کہ اگر از غیب برسد بخورد و الا صبر کند کہ درویش متوکل را کسب شوم باشد[۹۰] الف

توکل کرنے والے کو چاہیے کہ ان آٹھ چیزوں سے حاصل ہونے والی آمدنی کو استعمال نہ کرے۔ اول امامت، دوم سیوم ختم (ختم قرآن کی اجرت) چہارم درس، پنجم تعلیم، ششم اجر کتابت، ہفتم ادرار، ہشتم بھیک متوکل کے لیے اس سے بہتر کچھ نہیں کہ اگر غیب سے کچھ آجائے تو کھالے ورنہ صبر کرے کیونکہ متوکل درویش کے لیے کسب شوم ہے۔

چشتی لٹریچر میں تجارت کی بڑی تعریف کی گئی ہے اور اسے کسب معاش کا ایک اچھا ذریعہ بتایا گیا ہے۔[۹۱] لیکن جانے پہچانے چشتیوں میں سے کسی ایک نے تصوف

لذت آشنائی کے بعد یہ پیشہ اختیار نہیں کیا۔ البتہ یہ ضرور ہوا کہ جو حضرات پہلے سے اس پیشہ سے وابستہ تھے انھوں نے اسے ترک کر دیا۔ 'سیر الاولیاء' کے مولف میر خورد کے جد امجد سید محمد کرمانی ایک کامیاب تاجر تھے لیکن شیخ فرید الدینؒ کے حلقہ ارادت میں داخل ہونے کے بعد انھوں نے تجارت کو ترک کر دیا اور فقر و فاقہ کی زندگی اختیار کر لی اور اجودھن میں اپنے پیر و مرشد کے ساتھ رہنے لگے۔[۹۲] شیخ نصیر الدین چراغ دہلیؒ کا آبائی پیشہ پشمینہ کی تجارت تھی لیکن انھوں نے اسے اختیار نہیں کیا۔[۹۳] شمس الدین بزاز کپڑے کے ایک خوش حال تاجر تھے۔ شیخ نظام الدین اولیاء سے ارادت کے بعد انھوں نے یہ کاروبار یکسر ختم کر دیا اور مکمل طور پر فقر و فاقہ کی زندگی اختیار کر لی۔[۹۴]

شیخ نظام الدین اولیاءؒ کے مریدین میں ایک بزرگ اپنے غلام کی کمائی پر گزر اوقات کرتے تھے۔[۹۵] ایک اور مرید کے بارے میں روایت ہے کہ وہ طبابت کا پیشہ کرتے تھے۔[۹۶] شیخ نصیر الدینؒ کے مریدین میں بھی ایک صاحب طبیب تھے۔[۹۷] اور غالباً یہی ان کا ذریعہ معاش بھی ہوگا۔ تلاش بسیار کے باوجود دوسرے حضرات کے بارے میں یہ پتہ نہ چل سکا کہ وہ کسب معاش کے لیے کیا کرتے تھے۔ گمان غالب یہی ہے کہ یہ تمام حضرات اپنے مشائخ کی پیروی میں اپنی بنیادی ضروریات زندگی کی تکمیل کے لیے فتوح پر انحصار کرتے رہے ہوں گے۔

اوپر کی تفصیلات سے یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہو کر سامنے آتی ہے کہ معاشرہ کے تئیں مشائخ چشت کا رویہ بنیادی طور پر منفی تھا اور اسی باعث وہ کوئی مثبت اور فعال کردار نہ اپنا سکے۔ جیسا کہ تفصیل سے اس بات کی وضاحت کی جا چکی ہے اس کا بنیادی سبب دنیا سے متعلق ان کا مخصوص نقطۂ نظر اور اس میں انسان کے مقام اور کردار سے متعلق ان کے نظریات تھے۔ عہد وسطیٰ کے مسلم معاشرے پر ان کے وسیع اور ہمہ گیر اثرات اور ان کے قبول عام کو اگر ذہن میں رکھا جائے تو محسوس ہوگا کہ یہ ایک بڑی کمی تھی۔ اگر انھوں نے معاشرہ کے تئیں ایک فعال اور مثبت طرز عمل اپنایا ہوتا تو امید کی جا سکتی تھی کہ اس کے بہت دور رس اور صحت مندانہ اثرات مسلم معاشرہ پر پڑے ہوتے اور ممکن تھا کہ وہ ان بہت سے منفی رجحانات سے بچ گیا ہوتا جو بالآخر اس کے اندر سرایت کر گئے اور جنھوں نے اس کی فکری اور عملی توانائیوں کو بری طرح مجروح و متاثر کیا۔ ہندوستان کی

فکری اور تہذیبی آب وہوا میں ایک طرح کی انفعالیت پہلے ہی سے موجود تھی۔ ضرورت اس بات کی تھی کہ اس کے اثرات کا مقابلہ کیا جاتا اور معاشرہ کی اس سے حفاظت کی جاتی لیکن اس کے برعکس یہ طرز فکر وعمل اس رجحان کو تقویت بخشنے کا باعث ہوا۔

حواشی

۱؎ اس طرح کی ایک کامیاب کوشش کے لیے ملاحظہ کیجئے ڈاکٹر عبیداللہ فراہی، تصوف۔ ایک تجزیاتی مطالعہ، ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ علی گڑھ ۱۹۸۶ء

۱؎الف) اس نوعیت کی بعض تازہ کوششوں کے لیے ملاحظہ کیجئے سید وحید اشرف، تصوف اور ترک دنیا، معارف، جولائی ۱۹۸۶ء، شمارہ ۱، جلد ۱۴۰، ص ۳۹—۵۶ ؛

Mohammad Mahmood Ali Qutbi, The Early Sufi and Earning of Livelihood, Studies in Islam indian institute of Islamic Studies, Delhi, Jan-April, 1981, Nos 1-2, Vol. XVIII, PP. 1—8

۲؎ امیر حسن سجزی، فوائد الفواد، تصحیح محمد لطیف ملک، لاہور، ۱۹۶۶، ص ص ۱۲، ۱۳، ۱۶—۱۷، ۱۲۱—۱۲۲، ۱۴۰، ۱۴۴، ۲۲۳، ۲۲۴، ۳۱۸ — ۳۱۹، ۳۵۶، ۳۵۸، ۳۷۹ ؛ حمید قلندر، خیر المجالس، تصحیح خلیق احمد نظامی، علی گڑھ، ص ص ۳۵، ۶۱، ۸۰، ۸۶، ۹۰، ۱۵۵، ۲۰۰، ۲۲۸، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۵۲، میر خورد، سیر الاولیاء، لاہور، ۱۹۷۸، ص ص ۲۷۱، ۵۵۳ — ۵۵۵ ؛ سرور الصدور، قلمی (مولانا آزاد لائبریری) حبیب گنج، ۲۱/۱۶۸ فارسیہ تصوف، اوراق ۳ الف ب، ۱۱۱ الف ب، ۲۵ ب، ۲۹ الف ب، ۲۷ الف ب، ۴۰ الف ؛ حماد بن عماد کاشانی، احسن الاقوال، قلمی، یونیورسٹی کلکشن (مولانا آزاد لائبریری) فارسیہ مذہب و تصوف، ۳۱۸، اوراق ۵۱ ب، ۵۲ الف، عبدالواحد بلگرامی، سبع سنابل، مطبع نظامی ۱۳۱۰ھ ص ص ۸۸ — ۸۹ ؛ امام ابوحامد غزالی، احیاء علوم الدین، المکتبۃ التجاریۃ الکبریٰ، ۳/۲۰۱ — ۲۳۰

۳؎ احیاء علوم الدین، ۳/۲۰۱ ۴؎ خیر المجالس ص ۱۴۴، سبع سنابل، ص ۸۸— ۸۹

۵؎ فوائد الفواد، ص ۱۴۰ ؛ سیر الاولیاء، ص ۵۵۳ — ۵۵۴۔ سید محمد حسینی گیسو دراز اپنے ایک مکتوب میں لکھتے ہیں "شبلی گوید: لو خیرنی بین الجنۃ والنار لاخترت النار لما فیہ

من خلاف النفس"۔ (شبلیؒ فرماتے ہیں اگر مجھے جنت اور دوزخ کے درمیان اختیار دے دیا جائے تو میں جہنم کا انتخاب کروں گا کیوں کہ اس میں نفس کی مخالفت ہے) ملاحظہ کیجئے مکتوبات گیسو دراز با عہد آفریں برقی پریس، حیدرآباد، ۱۳۶۲ھ ص ۷

۶ فوائد الفواد ص ۱۲ ۵ احیاء، ۴/۲۱۸، نیز دیکھئے عبدالکریم ابوالقاسم بن ہوازن الرسالۃ القشیریہ، مصطفیٰ بابی حلبی، مصر ص ۶۶-۶۷۔

۸ فوائد الفواد، ص ۱۲، ۱۴۴، ۳۷۹؛ خیر المجالس، ص ص ۳۵، ۲۳۵؛ سرور الصدور، ورق ۴ الف، احسن الاقوال، ورق ۵۱ ب ۹ خیر المجالس، ص ۲۲۵؛ سیر الاولیاء ص ۲۷۱۔

۱۰ خیر المجالس، ص ۲۲۵؛ سبع سنابل، ص ۹۱؛ سرور الصدور، ورق ۱۳ الف

۱۱ (الف) ابوحفص کہتے ہیں: الزھد لایکون الا فی الحلال (زہد تو صرف حلال چیزوں میں ہے) دیکھئے رسالہ قشیریہ، ص ۶۷ ۱۱ سرور الصدور، ورق ۱۰ الف ب

۱۲ احیاء، ۴/۲۱۷ ۱۳ سرور الصدور، ورق ۲۱ الف ۱۴ ایضاً، ورق الف ب

۱۵ سبع سنابل، ص ۹۱۔ اسی ماخذ میں شیخ فریدالدین عطار کے حوالہ سے ایک دیوانے کا ذکر ہے جو بستی میں آتا تھا تو ناک پر کپڑا رکھ لیتا تھا۔ لوگوں نے پوچھا کہ ایسا کیوں کرتے ہو تو جواب دیا کہ مردار دنیا کی بدبو کی وجہ سے۔ ۱۶ فوائد الفواد، ص ص ۱۲-۱۳

۱۶ الف اس خیال کی تائید صوفی بدہنی کے واقعہ سے ہوتی ہے جو فوائد الفواد میں دوبار ذکر ہوا ہے شیخ نظام الدین اولیاء انھیں 'تارک عظیم' کے نام سے یاد فرماتے ہیں اور ان سے بس اتنا اختلاف کرتے ہیں کہ برہنہ رہنا مناسب نہیں اس لیے کہ ستر عورت مشروع ہے۔ ملاحظہ کیجئے فوائد الفواد، ص ص ۳۱۸-۳۱۹، ۳۵۸۔ ایک اور جگہ (ص ۲۲۰) فرماتے ہیں "فرمود کہ دنیا را جمع باید کرد اما آنچہ لابدی باشد مثل جامہ کہ بداں ستر باشد رواست۔ اما زیادتی نمی شاید" نیز دیکھئے احسن الاقوال، ورق ۵۱ ب

۱۷ احیاء، ۴/۲۲۰ ۱۸ احیاء ۴/۲۳۱

۱۹ محمد محمود علی قطبی کا محولہ بالا مضمون ص ص ۱-۸" نیز دیکھئے

K. A. Nizami, Some Aspects of Religion and politics during the Thirteenth century, Delhi, Reprint, 1974. pp. 231-38

۲۰ احیاء، ۴/۲۱۷، نیز دیکھئے خیر المجالس، ص ص ۳۶-۳۷

۲۱ فوائد الفواد، ص ص ۳۱۱-۳۱۲، ۲۵۸؛ خیر المجالس، ص ص ۳۵-۳۷۔

تصوف کا معیار مطلوب یہ ہے کہ سالک کو جنت و جہنم سے کوئی تعلق نہ رہ جائے اور خداوند عالم اسے جس حال میں رکھے اسی میں خوش رہے۔ اس سے پہلے (حاشیہ ۵) میں شبلیؒ کا قول نقل کیا جا چکا ہے جس میں انھوں نے جہنم کو جنت پر ترجیح دینے کی بات کہی ہے۔ اس کے جواب میں جنیدؒ کا یہ قول ہے۔ اگر مجھے جنت اور جہنم کے درمیان انتخاب کا موقع دیا جائے تو میں کسی کا بھی انتخاب نہ کروں اور اسے اللہ تعالیٰ کے انتخاب پر چھوڑ دوں) مکتوبات گیسو دراز، ص ۷، اسی سے ملتی جلتی بات ابو یزید سے مروی ہے: "لو ان اہل الجنۃ فی الجنۃ تنعمون و اھل النار فی النار یعذبون ثم وقع لک تمیز علیھما خرجت من جملۃ التوکل" رسالہ قشیریہ، ص ۹۰

۲۲ھ خیر المجالس، ص ۲۳۴ ۲۳ھ نفس مصدر

۲۴ھ خیر المجالس، ص ۸۱، شیخ نصیر الدینؒ نے سوال کے چار مراتب بیان کیے ہیں۔ پہلا یہ کہ جب کوئی ضرورت پڑے تو خدا سے مانگے، دوسرا یہ کہ خدا سے صرف خدا کو مانگے، تیسرا یہ کہ اپنی ضرورت کو خدا کو تفویض کر دے اور اپنی کوئی پسند و ناپسند نہ رہ جائے۔ چوتھا یہ کہ خدا سے خدا کو بھی نہ چاہے۔ اور یہ مقام سب سے اعلیٰ ہے۔

۲۵ھ خیر المجالس، ص ص ۶۱، ۲۲۸۔ حضرت رابعہؒ کو ایک بار سخت بخار آ گیا۔ لوگوں کے سبب پوچھنے پر بتایا کہ "میں خلوت میں مشغول تھی کہ میرے سامنے جنت پیش کی گئی۔ میرا دل اس کی طرف مائل ہو گیا۔ اس پر اللہ نے مجھے عتاب کیا" دیکھئے ص ۲۰۰

۲۶ھ احیاء، ۲/۲۲۲ داؤد طائیؒ کی درخواست پر ابو الربیع زاہدؒ نے انھیں یہ نصیحت کی تھی "صم عن الدنیا، واجعل فطرک الآخرۃ وفر من الناس فرارک من الاسد"۔ نیز دیکھئے خیر المجالس ص ۲۳۶۔ شیخ نصیر الدین اغنیاء سے ترک صحبت کے سلسلہ میں فرماتے ہیں "فروا منھم کما تفرون من الاسد"۔ ۲۸ھ خیر المجالس ص ۴۶ ۲۹ھ نفس مصدر ص ۲۳۳

۳۰ھ فوائد، ص ۴؛ خیر المجالس، ص ۶۸ ۳۱ھ سرور الصدور، ورق ۲۶ الف

۳۲ھ شیخ علی ہجویری، کشف المحجوب، تصحیح علی قویم، لاہور، ۱۹۷۸ء ص ص ۳۱۷ - ۳۱۸۔ فرماتے ہیں "مجتمع اند مشائخ ایں طریقت رضی اللہ عنہم براں کہ بہترین و فاضل ترین مجردان انداگر دل ایشاں از آفت خالی باشد و طبع شاں از شہوات معرض" نیز دیکھئے احیاء ۳/۱۰۴؛ سیر الاولیاء ص ص ۵۷۶ - ۵۷۷۔ صاحب سیر الاولیاء شیخ نظام الدین کا یہ قول نقل کرتے ہیں "عزیمت تجرید است و رخصت قابل"۔ اس موضوع پر سیر حاصل بحث کے لیے ملاحظہ کیجئے ڈاکٹر عبید اللہ فراہی، تصوف - ایک تجزیاتی مطالعہ

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ ۱۹۸۷ء، ص ص ۶۰ - ۶۸، شیخ حمید الدین تجرد کی فضیلت حضرت مریم کے واقعہ سے ثابت کرتے ہیں" دراں وقت کہ مجرد بدو دے بے خواست او میوہ زمستاں تبالستان می رسید و میوہ تالستاں بزمستان می آمد کہ دیش باخدا یکتا بود۔ چوں عیسیٰ علیہ السلام بزاد منتظر بود کہ ہمچناں خواہد رسید۔ فرمان شد و ہنری الیک بجزع النخلۃ، سرور الصدور، ورق ۸ الف

۳۳ھ احیاء ۱۰۴/۳ ۳۴ھ احیاء، ۲۳۹/۴

۳۵ھ ابو نصر عبداللہ بن علی السراج الطوسی، کتاب اللمع فی التصوف، تحقیق انوار التی نیکلسن، لیدن ۱۹۱۴ء، صـ۱۹۹ ۳۶ھ خیر المجالس، ص ۸۹؛ سیر الاولیاء، ص ص ۷۶ - ۷۷

۳۷ھ سیر الاولیاء، صـ۷۷، نیز ملاحظہ کیجئے احسن الاقوال، ورق ۵۰ الف ب

۳۸ھ خیر المجالس، صـ۵۶ ۳۸ھ (الف) توکل کی صوفی تشریح کے لیے دیکھئے تصوف - ایک تجزیاتی مطالعہ، صـ۳۷- ۵۵ ۳۹ھ فوائد الفواد، ص ۹۱؛ رسالہ قشیریہ، صـ۹۰

۴۰ھ احیاء، ۲۶۴/۴ ۴۱ھ احیاء ۲۶۱/۴ ۴۲ھ خیر المجالس، صـ۸۱

۴۳ھ فوائد الفواد، ص ص ۱۷۵ - ۱۷۶ ۴۴ھ احیاء، ۲۶۷/۴

۴۵ھ نفس مصدر ۴۵ھ (الف) احسن الاقوال، ورق ۹ ب

۴۶ھ کتاب اللمع فی التصوف، ص ص ۱۹۵ - ۱۹۶، مخدوم جہانیان سید جلال الدین فرماتے ہیں کہ مشائخ کے نزدیک کسب سے مراد اللہ تعالیٰ کی طاعت وعبادت ہے۔ ملاحظہ کیجئے سراج الہدایہ تحقیق قاضی سجاد حسین، دہلی، ۱۹۸۳ء، صـ۴۶ ۴۷ھ احیاء، ۲۷۵/۴

۴۸ھ احیاء، ۲۶۸/۴، ۲۷۱، رسالہ قشیریہ (صـ۹۰) میں ابو حمزہ کا قول نقل کیا گیا ہے کہ مجھے اللہ سے شرم آتی ہے کہ میں بادیہ میں کھاپی کے داخل ہوں (انی لاستحی من اللہ تعالیٰ ان ادخل البادیۃ وانا شبعان)

۴۹ھ احیاء، ۲۷۲/۴، ۲۷۳ ۵۰ھ احیاء، ۲۷۶/۴ ۵۱ھ احیاء، ۲۷۱/۴

۵۲ھ احیاء، ۲۶۷/۴، ۵۲ھ الف۔ سید محمد حسینی گیسو دراز، شرح رسالہ قشیریہ، گلبرگہ ۱۳۶۱ھ صـ۴۲۷ ۵۳ھ سیر الاولیاء، ص ۶۲

۵۴ھ سیر الاولیاء، ص ص ۵۸ - ۵۹؛ شیخ عبداللہ محدث دہلی، اخبار الاخیار فی اسرار الابرار، مطبع محمدی ۱۸۷۰ء، ص ۲۹ - ۳۰

۵۵ھ خیر المجالس، ص ۱۸۸؛ سیر الاولیاء، ص ص ۷۳ - ۷۴؛ حامد بن فضل اللہ جمالی، سیر العارفین

اردو ترجمہ محمد ایوب قادری، لاہور، ۱۹۷۶، ص ۴۵، مزید تفصیلات کے لیے دیکھئے:
K. A. Nizami, The Life and Times of Fariduddin Ganj-i-Shakar, Delhi, Reprint 1973, P.P. 36-38

۵۷ فوائد الفواد، ص ۱۲۵؛ سیر الاولیاء، ص ص ۷۴-۷۵؛ خیر المجالس نمبر ۱۵؛ Life and Times of Shaikh Fariduddin PP. 48-49

۵۸ سیر الاولیاء، ص ۷۶ ۵۹ خیر المجالس، ص ۸۹

۶۰ سیر الاولیاء، ص ۱۹۶ ۶۱ نفس مصدر ۶۲ سیر الاولیاء ص ۱۹۹

۶۳ شیخ فرید الدینؒ نے کئی شادیاں کیں تھیں اور آخر عمر میں ان کا خاندان کافی وسیع ہوگیا تھا۔ سیر الاولیاء (ص ۷۶) کا بیان ہے کہ "شیخ شیوخ العالم فرید الحق والدین قدس اللہ سرہ العزیز را حرم بسیار بود۔" شیخ نصیر الدینؒ (خیر المجالس، ص ۸۹) فرماتے ہیں "دو حرم بود ہاسہ"

۶۴ مثال کے طور پر دیکھئے فوائد الفواد، ص ص ۸۲-۸۳، ۲۳۹-۲۴۰؛ سیر الاولیاء، ص ص ۱۲۳-۱۲۴

۶۵ اس سلسلہ میں تفصیلی بحث کے لیے ملاحظہ کیجئے راقم سطور کا مضمون "مشائخ چشت اور حکومت وقت - باہمی روابط کا تجزیہ"، تحقیقات اسلامی، جولائی - اکتوبر ۱۹۸۳ء، جلد ۲، شمارہ ۳، ص ۳۲-۵۰

۶۶ جمالی کے بیان کے مطابق صرف باورچی خانہ کا روزانہ کا خرچ علاوہ جنس کے دو ہزار ٹنکہ تھا۔ دیکھئے سیر العارفین، اردو ترجمہ، ص ۱۰۱ ۶۷ سیر الاولیاء، ص ۱۴۱

۶۸ خیر المجالس ص ص ۸۷-۸۸، ۱۸۴-۱۸۵، ۲۴۰۔ ۶۹ خیر المجالس، ص ۸۸

۷۰ سیر الاولیاء، ص ص ۱۶۶-۱۶۷؛ اخبار الاخیار، ص ۳۳

۷۱ سرور الصدور، ورق ۳ ب، ۱۴ الف ب، ۲۵ الف، ۴۳ الف

۷۲ سرور الصدور، ورق ۱۴ الف ب ۷۳ خیر المجالس، ص ۱۵۶

۷۴ فوائد الفواد، ص ۱۷۱ ۷۵ سیر الاولیاء، ص ص ۳۰۵-۳۰۶

۷۶ Some Aspects PP. 246

۷۷ خیر المجالس، ص ص ۱۳-۱۴، ۹۴-۹۵، ۲۰۶، ۲۲۳ ۷۸ فوائد الفواد، ۳۴۲-۳۴۴

۷۹ تفصیلات کے لیے دیکھئے راقم سطور کا محولہ بالا مضمون 'مشائخ چشت اور حکومت وقت' ص ص ۳۵-۴۲

۸۰ سیر الاولیاء، ص ص ۲۳۰-۲۳۰ ۸۱ سیر الاولیاء، ص ص ۳۰۲-۳۲۶

۸۲ مثال کے طور پر ملاحظہ کیجئے سیر الاولیاء، ص ص ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۱۵، ۲۲۶، ۲۲۸، ۳۱۶-۳۱۷، ۳۲۲-۳۲۸۔

۸۴ سیر الاولیاء، ص ۲۰۵
۸۵ خیر المجالس، صـ۸۸ ؛ سیر الاولیاء، ص ص ۳۰۸ - ۳۰۹
۸۶ سیر الاولیاء، ص ص ۲۱۲، ۳۰۸، ۳۲۷، ۴۹۰ - ۴۹۱
۸۷ خیر المجالس، صـ۱۰۷ ۸۸ سیر الاولیاء، صـ۳۰۹ ۸۹ سیر الاولیاء، صـ۱۹۱
۹۰ فوائد الفواد، ۱۳۴ ؛ سیر الاولیاء، ۸۸ ۹۰ الف احسن الاقوال، ورق ۴۹ ب
۹۱ خیر المجالس، صـ۱۸۲ ۹۲ سیر الاولیاء، ص ص ۲۱۸ - ۲۱۹
۹۳ سیر الاولیاء، صـ۲۴۸ ۹۴ خیر المجالس ص ۱۴۶-۱۴۷ ؛ فرشتہ، ۲/۳۹۵
۹۵ خیر المجالس، صـ۸۸ ۹۶ سیر الاولیاء، ص ص ۲۱۱ - ۲۱۲ ۹۷ اخبار الاخیار، صـ۱۶۸

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 درس گاہ کے درجہ فضیلت یا اس کے مساوی درجہ سے فارغ ہونا ضروری ہے۔ ساتھ ہی ہائی اسکول کے معیار کی انگریزی کی صلاحیت بھی ضروری ہے۔ بی اے پاس شدہ افراد بھی درخواست دے سکتے ہیں بشرطیکہ عربی میں اچھی استعداد رکھتے ہوں۔

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

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

درخواستوں کا ۲۰ جون ۸۸ء تک ادارہ میں پہونچ جانا لازمی ہے۔

نوٹ: جو لوگ ہندی یا انگریزی میں لکھنا چاہتے ہوں یا جن کی مادری زبان علاقائی زبان ہو وہ بھی درخواست دے سکتے ہیں۔ انتخاب انٹرویو کے بعد ہوگا جن لوگوں کو انٹرویو کے لیے بلایا جائے گا انھیں ایک طرف کا کرایہ سکنڈ کلاس مع سلیپر چارجز کے دیا جائے گا۔ درخواست اس پتہ پر روانہ کریں۔

سید جلال الدین عمری سکریٹری ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی
پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

تیرھویں صدی کے ہندوستان میں بعض عربی کتابوں کے فارسی تراجم

(فارسی ادب کے ارتقا میں ان کی علمی و تاریخی اہمیت کا جائزہ)

پروفیسر اقتدار حسین صدیقی

بارھویں صدی عیسوی کی آخری دہائی میں سلطان معزالدین بن سام اور اس کے امرا کی شمالی ہندوستان میں فتوحات کے نتیجہ میں جو سیاسی، ثقافتی اور علمی تبدیلیاں رونما ہوئیں ان کے اثرات دیرپا ثابت ہوئے۔ دہلی سلطنت کی بنیاد پڑی جو جلدی ہی وسط ایشیا، خراسان، فارس اور بغداد میں منگول حملہ آوروں کی تاخت و تاراج کے نتیجہ میں فارسی بولنے والے ممالک کے علما و فضلا کی آماجگاہ بن گئی۔ کیونکہ اس دور میں مصر مغرب میں اور ہندوستان مشرق میں مسلمانوں کے لیے پناہ گاہ بن گئے تھے لیکن تیرھویں صدی عیسوی میں مہاجرین کے جم غفیر کے آنے سے پہلے بھی مسلمان تاجروں، سپاہیوں اور فوجی افسروں کی اچھی خاصی تعداد یہاں موجود تھی البتہ ان میں مستند علما کی اور عربی زبان میں دینی کتابوں سے براہ راست استفادہ کرنے والوں کی خاصی کمی تھی، لہذا علم دوست سلاطین اور اُن کے امرا نے مسلمانوں کی تعلیم اور دینی رہنمائی کے لیے اہم عربی کتابوں کے فارسی ترجموں کی ضرورت محسوس کی۔ اس کی طرف علما و فضلا کو متوجہ کیا، اس کی ترغیب دی، اُن کی ہمت افزائی اور مالی اعانت کی۔ چنانچہ بہت سے علما اور دانشوروں نے عربی کی معیاری کتابوں کا جو کہ مذہب، حکمت اور تاریخ سے متعلق تھیں فارسی میں ترجمہ کیا۔ ان ترجموں سے پہلے فارسی میں علم اور مذہب پر نثری لٹریچر کی بڑی کمی تھی۔

سلطنت کے ابتدائی عہد میں جن عربی کتابوں کے فارسی میں ترجمے ہوئے ان میں نثر کے مختلف اسالیب اختیار کیے گئے ہیں۔ نتیجہ میں فارسی زبان کو وسعت ملی اور وہ عربی کی طرح علمی

اور فلسفیانہ افکار کے اظہار کا ذریعہ بن سکی۔ فارسی ایک علمی اور ادبی زبان کی حیثیت سے عربی زبان کے مقابل ایک دوسری اسلامی زبان کی حیثیت سے اُبھرنے لگی

یہاں یہ کہنا بھی بے محل نہ ہوگا کہ اعلیٰ معیار کے علمی کارناموں کے عربی زبان سے فارسی زبان میں ترجمہ کا آغاز ایک تحریک کی شکل میں سلطنت دہلی ہی میں ہوا۔ ایران اور وسط ایشیا کے ممالک میں اس طرح کا کام بعد میں شروع ہوا۔ لہٰذا ان ترجموں کی فارسی ادب اور زبان کی تاریخ میں بڑی اہمیت ہے۔ ان ترجموں کے حوالے کے بغیر یہ تاریخ نامکمل رہے گی۔ اسی طرح برصغیر ہندوستان میں مسلمانوں کے دینی رجحانات اور مسلم ثقافت پر بھی ان کا بڑا اثر پڑا ہے۔ علاوہ ازیں ان ترجموں کے ذریعہ مسلم حکمراں طبقہ کی سیاسی، مذہبی اور ثقافتی رہنمائی بھی ممکن ہوسکی ان کتابوں کے مترجمین نے جو مقدمے لکھے وہ بڑی تاریخی اہمیت رکھتے ہیں۔ ان میں سلاطین اور امراء کے کارناموں کے ذکر کے علاوہ اس عہد کے ثقافتی اور سیاسی حالات پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔ اس طرح یہ مقدمے اس کمی کو بڑی حد تک پوری کرتے ہیں جو معاصر تاریخی کتابوں میں پائی جاتی ہے۔ عہد وسطیٰ کے مورخین اپنے زمانہ کے دستور کے مطابق تاریخ میں سلاطین کی فتوحات، جنگیں، نظم ونسق سے متعلق اصلاحات یا پھر اُن کی داد و دہش کو مبالغہ کے ساتھ بیان کرتے تھے۔ ان واقعات کا اکثر ذکر نہیں ہوتا جو کہ ثقافت، تہذیب اور ذہن وفکر میں تبدیلی پیدا کرنے کے باعث ہوئے تھے۔ اس مقالہ کا آغاز ہم سندھ کی عربی تاریخ کے فارسی ترجمہ سے کریں گے۔

سب سے پہلی عربی تصنیف جس کا ہندوستان میں فارسی زبان میں ترجمہ ہوا وہ چچ نامہ ہے۔ یہ راجہ داہر کے خاندان اور سندھ پر عرب حملہ اور فتح سے متعلق تھی۔ اس کتاب کے مترجم اچہ شہر کے رہنے والے علی بن حامد بن ابوبکر کوفی عرب نژاد عالم تھے۔ انھوں نے اس ترجمہ کو ۱۲۱۶ء میں مکمل کرکے سندھ اور پنجاب کے فرماں روا، سلطان ناصر الدین قباچہ اور اس کے علم دوست وزیر عین الملک اشعری کے نام معنون کیا۔ اگرچہ اصل عربی نسخہ جس سے ترجمہ کیا گیا تھا دستیاب نہیں ہوسکا تاہم اس کے فارسی ترجمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ سندھ کی فتح کے کچھ بعد لکھا گیا تھا اور اس میں سندھ پر عربوں کی فتح جو کہ محمد بن قاسم کی سپہ سالاری میں انجام پائی تھی کے علاوہ عربوں سے ماقبل سندھ کی تاریخ جو کہ سینہ بہ سینہ آرہی تھی اور جس کو عربوں نے برہمنوں سے سنا ہوگا اُن کو بھی شامل کرلیا تھا۔ عربوں کی فتح

سے متعلق واقعات قدیم عرب ماخذوں میں بھی تقریباً اسی طرح موجود ہیں لہذا چچ نامہ کی تاریخی اہمیت مسلم ہوجاتی ہے[1] البتہ کچھ واقعات کے متعلق تفاصیل زیادہ ملتی ہیں۔

ترجمہ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جنوبی سندھ میں، خاص طور پر ساحلی علاقہ پر بدھ مذہب کے پیروؤں کی اچھی خاصی آبادی اس وقت بھی موجود تھی۔ ہیون سانگ جو کہ ہندوستان میں عربوں کی فتح سے تقریباً ایک صدی پہلے آیا تھا اس کے مطابق ہندو حکمراں بدھ مذہب والوں کے ساتھ خراب رویہ اختیار کیے ہوئے تھے اور ان کا معاشی استحصال ہو رہا تھا۔ غالباً یہی اسباب تھے کہ بدھ مذہب کے ماننے والوں نے پہلے تو عرب فاتحین کا ساتھ دیا اور پھر تھوڑے ہی عرصہ بعد اسلام قبول کرلیا۔ ان نئے ہندی نژاد مسلمانوں کے ذریعہ عرب فاتحین کو مقامی تعاون (Local support) ملا اور ان کا سیاسی اقتدار مستحکم ہوا۔

جہاں تک ترجمہ میں اسلوب کا معاملہ ہے، وہ بھی اپنی نوعیت کے اعتبار سے دلچسپ ہے۔ عربی کی تاریخوں کے برعکس مترجم نے قدیم فارسی روایات کو اپنایا ہے۔ مثلاً تاریخی واقعات کے ساتھ رومانی اور افسانوی عناصر کو شامل کردیا ہے، اس آمیزش سے عہد وسطیٰ کے قارئین کے لیے کتاب یقیناً دلچسپ بن گئی ہوگی لیکن آج تاریخ کے طالب علم کی نظر میں اس کی اہمیت کم ہوجاتی ہے[2] لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کتاب تاریخی اہمیت کی تفصیلات سے خالی ہے۔ مترجم نے عربی نسخہ سے تاریخی تفاصیل غالباً مکمل طور پر فارسی میں منتقل کردی ہیں اگر یہ ترجمہ نہ ہوتا تو عربوں کے طرز حکومت کے متعلق بہت سی تاریخی معلومات اصل عربی نسخہ کے ساتھ دست برد زمانہ کی نذر ہوجاتی اور ہم ان سے محروم ہوجاتے۔ مثال کے طور پر چچ نامہ سے اس عام خیال کی تردید ہوتی ہے کہ سندھ اور پنجاب میں عربوں کی حکومت قائم ہونے کے بعد ہندو معاشرے میں سماجی امتیازات کو جو کہ ذات پات کے تصور

---

[1] ملاحظہ کیجیے علی بن حمید بن ابوبکر کوفی، فتح نامہ سندھ عرف چچ نامہ، مرتبہ نبی بخش بلوچ، اسلام آباد، ۱۹۸۳ء

[2] مثال کے طور پر راجہ داہر کی بیٹیوں کی داستان کہ دمشق جاکر انھوں نے خلیفہ کو بتایا کہ محمد بن قاسم نے ان کی عصمت دری کی اور یہ سن کر خلیفہ برہم ہوگیا اور اس نے غصہ میں محمد بن قاسم کو ختم کرنے کا حکم دے دیا۔ یہ سب افسانہ ہے۔ اس کی تاریخی حقیقت کچھ نہیں ہے۔ محمد بن قاسم کی سندھ سے واپسی سیاسی وجوہات کی بنا پر واقع ہوئی تھی۔

سے پیدا ہوئے تھے دھکا لگا تھا۔ درحقیقت عرب حکمرانوں نے ہندوؤں کی سماجی اور مذہبی روایات میں بالکل دخل نہیں دیا۔ بلکہ ہندوؤں کو ان کے رسوم و رواج اور مذہبی قوانین کو بدستور باقی رکھا۔ مثال کے طور پر محمد بن قاسم کو فتح کے بعد اس کے ہندو مشیروں نے بتایا کہ جاٹ نیچی ذات ہی کے نہیں ہیں بلکہ اخلاقی طور پر بھی گرے ہوئے ہیں کیوں کہ وہ جرائم پیشہ ہیں۔ داہر کے زمانہ میں ان پر بہت سی پابندیاں عائد تھیں۔ وہ گھوڑے پر زین کس کر سوار نہیں ہو سکتے تھے۔ سفر کے وقت جوتا نہیں پہن سکتے تھے۔ اگر کسی شہر یا قصبہ میں داخل ہوتے تھے تو کتا ہمراہ رکھتے تھے اور موٹے اور سستے کپڑے پہنے ہوئے ہوتے تھے تاکہ ان کی آمد پر اُن کی شناخت میں دقت نہ ہو سکے[1] اگرچہ محمد بن قاسم نے اپنے مشیروں اور اعلیٰ ذات کے ہندوؤں کے جذبات کا احترام کرتے ہوئے ان امتیازات کو ختم نہیں کیا لیکن تاریخی آخذ سے معلوم ہوتا ہے کہ بعد کے ادوار میں اسلامی اثرات کے تحت جاٹوں کی حالت بہتر ہوتی چلی گئی اور وہ سلطان محمود غزنوی کے عہد میں اس قدر طاقت ور ہو گئے کہ سندھ میں انھوں نے سلطان کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیا۔

علاوہ ازیں ترجمہ کے مقدمہ سے مترجم کے اپنے عہد کی تاریخ پر روشنی پڑتی ہے اور اس کے ذریعہ حسن نظامی کی تالیف "تاج المآثر" اور منہاج سراج الجزجانی کی تالیف "طبقات ناصری" میں موجود تاریخی مواد میں کسی حد تک اضافہ ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر سلطان ناصر الدین قباچہ اور اس کے وزیر عین الملک العشری کے اوصاف کا ذکر ہے کہ دونوں کی علم دوستی اور فیاضی سے متاثر ہو کر وسط ایشیا اور خراسان سے بہت سے علماء و فضلاء اوچہ اور ملتان میں سکونت پذیر ہو گئے تھے جن کی وجہ سے یہ دونوں شہر علم و دانش کے مرکز کی حیثیت سے ابھرے۔ بہت سے فضلاء نے سلطان اور وزیر کے احسانات کے صلہ میں کتابیں تصنیف کیں اور ان کے نام معنون کیا۔ خود مترجم کے مطابق جب وہ کسی غلطی کی بنا پر سرکاری ملازمت سے برطرف ہو گیا اور بے روزگاری کا شکار ہوا تو اس نے سوچا کہ اپنی کھوئی ہوئی حیثیت کو دوبارہ کس طرح بحال کیا جائے۔ اس کی سمجھ میں آیا کہ اس سلسلے میں تالیف اور تصنیف ہی معاون ہو سکتی ہے۔ خوش قسمتی سے اس کو قصبہ بھکر

---

[1] چچ نامہ۔ ص ص ۹۰ تا ۹۲

(قدیم منصورہ) میں ایک مقامی عرب نژاد عالم، قاضی اسماعیل بن علی الثقافی (جو کہ محمد بن قاسم کی اولاد میں سے تھے) کے ذاتی کتب خانہ میں سندھ پر عربوں کی فتح اور وہاں کے قدیم ہندو حکمرانوں کی تاریخ میں عربی میں کتاب ملی۔ یہ کتاب حجازی لہجے میں لکھی ہوئی تھی۔ اس کی افادیت کے پیش نظر علی الکوفی نے اس کو فارسی میں منتقل کرنے کا ارادہ کیا۔ ترجمہ مکمل کرنے پر وزیر کے نام معنون کیا۔ مقدمہ میں وزیر کا پورا نام حسین بن ابی بکر بن محمد العشری الملقب عین الملک العشری دیا ہے[1]

علاوہ ازیں مترجم نے بھکر اور اوچہ کی تعریف میں مزید بتایا ہے کہ دونوں مقامات علم و تمدن کے مراکز تھے۔ بھکر میں قدیم عرب خاندان موجود تھے جن کے بہت سے افراد کا علماء و فضلا میں شمار ہوتا تھا۔ یقیناً انھوں نے اپنی قدیم روایات کو برقرار رکھا تھا۔ یہ بھی قابل ذکر ہے کہ چچنامہ واحد ماخذ ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ناصر الدین قباچہ نے سلطان بننے کے بعد اپنا پایہ تخت اوچہ کو بنایا تھا نہ کہ ملتان جیسا کہ غلط طور پر مشہور ہے الکوفی اوچہ کو احتراماً حضرت اوچہ لکھتا ہے جیسا کہ وسط ایشیا میں دستور تھا[2] ترجمہ کے متن میں بہت سے ہندی الفاظ اور اصطلاحات بھی ہیں۔ جیسے کہ ٹھکر بمعنی ٹھاکر آتا ہے۔ دیودار، مٹ، جوگنی (بمعنی جوگن) رائے (ہندو راجہ) اور رانگکان وغیرہ نظر آتے ہیں۔ ان سے اس امر کی نشاندہی ہوتی ہے کہ ابتدا ہی سے مسلمانوں نے مقامی زبان کے الفاظ اور اصطلاحات کو آسانی کے لیے اپنانا شروع کر دیا تھا اور اس طرح ملی جلی بولیوں کی داغ بیل پڑ گئی تھی۔ ان بولیوں میں دہلی کی ہندوی نے بعد میں اردو کی ترقی یافتہ شکل اختیار کی۔

کتاب ہذا کے مطالعہ سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ مترجم نے عربی عبارت کو فارسی زبان میں منتقل ہی نہیں کیا بلکہ جگہ جگہ عرب اور ان کے بعد کے مسلم حکمرانوں کے ہندوؤں سے اچھے سلوک اور حکمت عملی کو نمایاں کیا ہے تاکہ نو وارد ترک سلطان اور اس کے نو وارد

---

[1] چچ نامہ۔ ص ۵، ۶

[2] عہد وسطیٰ میں مغلوں سے قبل سلطان کا دار الخلافہ حضرت کہلاتا تھا۔ بارھویں صدی کی تصانیف جو کہ غزنی میں لکھی گئی تھیں ان میں دار الخلافہ کو حضرت غزنی لکھا گیا ہے۔ اسی طرح سلطان التمش کے ابتدائی عہد کی کتابوں میں دہلی کو حضرت دہلی لکھا گیا تھا۔ یہ اس وقت کی بات ہے کہ جب وہاں کوئی صوفی بزرگ دفن نہیں کیے گئے اس کا اگلے صفحوں میں بیان ہوگا۔

امرا یہاں کی روایات سے واقف ہو کر اُن پر عمل پیرا ہو سکیں اور بے احتیاطی میں کوئی قدم نہ اٹھائیں۔ ہر جگہ ہندو زمین دار بڑے طاقت ور تھے۔ بڑے علاقوں پر حکمراں بھی تھے اور فوجوں کے مالک بھی، لہٰذا ہندوستان کی سیاست میں وہ ایک زبردست عنصر کی حیثیت رکھتے تھے۔ مقامی تعاون حاصل کرنے کے لیے ضروری تھا کہ ان سے اچھے روابط رکھے جائیں۔ غالباً اسی غرض سے الکوفی نے عربوں کے رائے اور رانگان سے اچھے تعلقات کا ذکر کیا ہے، بعد کی تاریخوں سے بھی اس کی تصدیق ہوتی ہے کہ قباچہ کے بعد سلطان التمش اور اس کے پیروؤں نے بھی دہلی کی وسیع سلطنت کے زمانہ میں زمین داروں سے دوستانہ تعلقات کی حکمت عملی اپنائی اور ہندوؤں کے مذہب اور اُن کی مذہبی روایات میں کبھی مداخلت نہیں کی۔

"چچنامہ" کے بعد دوسری اہم کتاب جس کا عربی سے فارسی میں ترجمہ بھی قباچہ کے دربار سے منسلک عالم نے کیا وہ قاضی التنوخی کی مستند اور مقبول تالیف "کتاب الفرج بعد الشدۃ" تھی۔ اس کے مترجم وسط ایشیا سے آئے ہوئے مہاجر، سدید الدین محمد عوفی تھے۔ اس ترجمہ کے ذریعہ مترجم کا مقصد دنیائے عرب کے مسلمانوں کی تاریخ، سیاست اور دینی اور دنیاوی علوم سے فارسی داں لوگوں کو واقفیت بہم پہنچانی تھی۔ عوفی نے اس ترجمہ کو سلطان ناصر الدین قباچہ کے نام معنون کیا اور آخر الذکر کو اس کی افادیت کا اس قدر احساس ہوا کہ اُس نے فاضل مترجم سے خواہش ظاہر کی کہ کتاب الفرج بعد الشدۃ کی طرز پر ہی فارسی میں کتاب لکھی جائے جس میں بعد کے زمانہ سے، سلطان کے اپنے زمانہ تک کے حالات آجائیں۔ سلطان کی فرمائش پر عوفی نے "جوامع الحکایات ولوامع الروایات" کو لکھنا شروع کیا۔ یہ کام جاری ہی تھا کہ ۱۲۲۷ء میں سلطان التمش نے قباچہ کے علاقہ پر حملہ کر دیا۔ کئی ماہ کی جنگ کے بعد ۱۲۲۸ء میں قباچہ کا خاتمہ ہو گیا۔ اس کے بعد عوفی دہلی آکر التمش کے وزیر نظام الملک جنیدی سے وابستہ ہو گیا اور اس کی سرپرستی میں اپنی تالیف جوامع الحکایات ولوامع الروایات کو مکمل کیا جو کہ اپنے مضامین کے تنوع کے اعتبار سے انسائیکلو پیڈیا کی نیچر کی کتاب کہی جا سکتی ہے۔

دہلی کا سلطان شمس الدین التمش (۱۲۱۱ء تا ۱۲۳۶ء) اور اُس کا وزیر نظام الملک جنیدی بھی علم دوست تھے۔ خاص طور پر وزیر جنیدی عالم نواز ہونے کے ساتھ ساتھ خود بھی عالم آدمی تھا۔ اس کے زمانہ کی حوکتابیں آج دستیاب ہوتی ہیں وہ زیادہ تر اسی کی سرپرستی

میں لکھی گئی تھیں۔ اس کی سرپرستی میں جو کام پائے تکمیل کو پہنچے اور محفوظ رہ گئے ہیں اُن میں ہم تبصرہ کے لیے پہلے ابوبکر بن عثمان الکاسانی کے فارسی ترجمہ کا انتخاب کرتے ہیں کیونکہ یہ دہلی میں لکھا ہوا پہلا ترجمہ معلوم ہوتا ہے۔ الکاسانی نے البیرونی کی مشہور کتاب 'الصیدلہ' کا ترجمہ کیا۔ اس ترجمہ کے ذریعہ الکاسانی کا مقصد بھی فارسی داں امراء اور اُن کے بچوں کو علم طب سے واقفیت بہم پہنچانے کے علاوہ اپنے لیے نئے دارالخلافہ دہلی میں فضلاء کے حلقہ میں جگہ پیدا کرنا تھا۔ کتاب کے متن کی اہمیت اپنی جگہ مسلم ہے اس کا مقدمہ بھی بڑی اہمیت کا حامل ہے۔

الکاسانی نے اپنے مقدمہ میں دہلی کے سلطان التمش کی بڑی تعریف کی ہے۔ وہ اپنے زمانہ کے دستور کے مطابق سلطان کو ظلّ اللہ فی الارض کہتا ہے اور دہلی کو جو کہ ابھی ایک معمولی قصبہ سے شہر کی صورت اختیار کر رہا تھا حضرت دہلی لکھتا ہے[1]۔ الکاسانی یہ بھی بتاتے ہیں کہ جب وہ دہلی آئے تو انھوں نے اس کو ایک دولت سے بھرا ہوا شہر ہی نہیں پایا بلکہ وہاں پر اُس نے علماء و فضلا کی کثیر تعداد بھی پائی جو کہ سلطان التمش کی شاہانہ عنایت کی اطلاع پاکر وہاں سکونت پذیر ہو گئے تھے۔ یہ وسط ایشیا کے دور دراز علاقوں سے وہاں پر چنگیز خاں کے حملہ سے بچ کر پناہ کی تلاش میں ہندوستان آئے تھے۔ الکاسانی اس ضمن میں خاص طور پر اشرف کا ذکر کرتا ہے اور اپنے مربی سلطان التمش کے متعلق مزید لکھتا ہے کہ سلطان کی خوش نصیبی کا ایک ثبوت یہ ہے کہ اُس کے آقا سلطان قطب الدین ایبک نے پہلی ہی نظر میں اس کی بے پناہ ذہانت، متانت اور اُس کا جذبہ وفاداری، تحمل مزاجی اور شجاعت کا اندازہ کرکے اپنی شاہانہ عنایت سے نوازا جس کی وجہ سے مجلس عالی[2] (یعنی التمش) جلد ہی ترقی کرکے اعلیٰ

---

[1] اس وقت تک دہلی میں کسی صوفی بزرگ کا وصال نہیں ہوا تھا لہٰذا یہ مقرر کرنا غلط ہے کہ دہلی بزرگوں کی قبروں کی وجہ سے حضرت دہلی کہلاتی تھی۔ حضرت کا لفظ دارالخلافہ کے لیے احتراماً استعمال ہوتا تھا جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے۔

[2] مغلوں کے عہد سے قبل سلاطین دہلی کے زمانہ میں وزیر سلطنت کے نام اور دوسرے خطابات سے پہلے مجلس عالی لکھا جاتا تھا اور اسی طرح دوسرے بڑے امراء کے لیے مسند عالی لکھا جاتا تھا 'کتاب الصیدلہ' پہلا ماخذ ہے جس میں یہ خطاب التمش کے لیے اُس کے سلطان بننے سے پہلے کے دور کے لیے استعمال کیا گیا ہے۔

عہدے پر سرفراز ہوئے۔ ان احسانات کے بدلہ میں مجلس عالی نے بڑی مستعدی سے اپنے آقا کی خدمت کی اور مشکل مہمات کو سر کرنے میں نمایاں حصہ لیا۔ ان کی خوش نصیبی کا دوسرا ثبوت یہ ہے کہ جس نے بھی ان کے خلاف کینہ یا دشمنی کا جذبہ رکھا اور مخالفت کی ناکامی اور محرومی اس کا مقدر بن گئی اور ان میں سے ہر ایک کو تباہی کا شکار ہونا پڑا[1] وہ یہ بھی لکھتا ہے کہ دہلی میں اُس کے قیام پذیر ہونے کے بعد اُس نے ڈیڑھ دو سال کے عرصہ میں بہت سے لوگوں کو سلطان کے خلاف علم بغاوت برپا کرتے ہوئے پایا لیکن ایک ایک کر کے وہ صفحہ ہستی سے غائب ہو گئے۔ اس کے نتیجہ میں بادشاہ کا رعب اور اُس کی عظمت رعیت، ترک اور تاجیک (امرار) آزاد اور غلام ہر ایک کے دل میں بیٹھ گئی اور سب مطیع اور فرماں بردار ہو گئے۔ لہٰذا امن و امان قائم ہو گیا، لوگ بدنظمی اور سیاسی انتشار سے نجات پا گئے اور سلطان کے عدل سے ملک مستفیض ہو کر خوش حال ہونے لگا۔ مذکورہ بالا لوگوں کی طرح جلد ہی ہندو راجگان اور سردار اپنے اپنے علاقوں میں فرماں بردار بن گئے اور سلطان سے تعاون کرنے لگے۔ اُن کے تعاون سے بھی سلطنت کی شان دوبالا ہوئی۔

مقدمہ کے آخر میں الکاسانی نے التمش کے بڑے شاہزادے ناصرالدین محمود (ولی عہد) کی تعریف کی ہے کہ وہ علم دوست ہے اور تمام عمدہ صفات کا حامل ہے۔ اس کے دامن فیض سے علما، و فضلا وابستہ ہیں۔ اس کے بعد لکھتا ہے کہ وہ عرصہ دراز تک سوچتا رہا کہ دربار شاہی میں کوئی بیش بہا تحفہ خدمتی[2] (یعنی پیشکش) کے طور پر سلطان کو پیش کر کے دربار شاہی سے تعلق پیدا کرے۔ اس کے ذہن میں آیا کہ ایسا تحفہ کتاب ہی ہو سکتی ہے جس کا مقدمہ سلطان

---

[1] کتاب الصیدلہ، ص ۱۵۰۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ ابتدائی زمانہ میں التمش نے اپنے مخالفین کو مختلف طریقوں سے قتل کرا دیا تھا۔ اس سلسلے میں منہاج سراج نے امراء کے طبقہ میں کنایتاً اشارہ کیا ہے اور برنی نے فیروز شاہ کے احوال میں اس بات کو صراحت کے ساتھ لکھا ہے۔

[2] مغلوں سے پہلے سلطنت دہلی کے زمانہ میں پیش کش کی بجائے خدمتی کی اصطلاح کا استعمال ہوتا تھا۔ مغلوں کے ہندوستان میں آنے کے بعد خدمتی کی بجائے پیش کش کی اصطلاح کا استعمال شروع ہوا۔

کے اوصاف سے متعلق ہو۔ کیونکہ دربار شاہی کے قابل سب سے اچھا تحفہ سلطان وقت کے عمدہ کارناموں کا ذکر ہی ہوسکتا تھا تاکہ اس کے عہد کی تاریخ سے آنے والی نسلیں بہرہ ور ہوسکیں"۔ بڑے غور و فکر کے بعد البیرونی کی کتاب الصیدلہ کا عربی سے فارسی میں ترجمہ کرنا شروع کیا تاکہ عربی سے ناواقف لوگ اس کا فارسی میں مطالعہ کرکے علم طب سے واقفیت حاصل کرسکیں[1]

اس ترجمہ کی خوبی یہ ہے کہ اس میں صرف اصل عبارت کا ترجمہ ہی نہیں ہے بلکہ اس میں مترجم نے جہاں بھی موقع پایا ہے وہاں معدنیات دستیاب ہونے کے علاقوں اور اُن کی خاصیات پر مزید معلومات بہم پہونچائی ہیں۔ یوں کہنا چاہئے کہ اصل کتاب میں یہ اس کی طرف سے اہم اضافہ ہے۔ اس سے اس کی علم طب میں دلچسپی کا پتہ چلتا ہے۔ علاوہ ازیں جہاں بھی ممکن ہوسکا ہے اُس نے بہت سی ادویات اور جڑی بوٹیوں اور پھلوں کے ہندوی نام بھی دیے ہیں۔ چچ نامہ کی طرح یہ کتاب بھی مسلمانوں کی ہندوستان کی عام بولی سے دلچسپی پر روشنی ڈالتی ہے۔ کشمیری سیب کے حوالہ سے معلوم ہوتا ہے کہ کشمیر کی ہندو ریاست اور سلطنت دہلی کے مابین تجارتی تعلقات قائم ہوگئے تھے[2]

امام غزالی کی کتاب "احیاء علوم الدین" کا فارسی ترجمہ بھی تقریباً اسی زمانہ میں دہلی میں ہوا۔ یہ بھی تاریخی اہمیت کا حامل ہے۔ اس کے مترجم بھی بہت بڑے مہاجر عالم تھے۔ یہ ترک وطن کرکے پہلے لاہور میں ٹھہرے۔ وہاں کے سیاسی حالات سے اور لوگوں کی مخالفت سے مجبور ہوکر مستقل طور پر دہلی منتقل ہوگئے۔ ان کا نام مجدالدین ابوالمعالی مویدبن محمد جرجانی تھا۔ انھوں نے بھی اپنے ترجمہ کو ایک مقدمہ کے ساتھ شائع کیا جس میں ہمیں سلطنت دہلی کے ابتدائی زمانہ میں مسلمانوں کے علمی اور دینی اموال اور مسائل کے بارے میں دلچسپ معلومات فراہم ہوتی ہیں۔ مترجم فرماتے ہیں کہ امام غزالی کی کتاب احیاء علوم الدین کی علمی اور دینی اہمیت کے پیش نظر وزیر سلطنت نظام الملک جنیدی نے اُن کو ترغیب دی کہ وہ اس کا فارسی زبان میں ترجمہ کریں تاکہ مسلم مہاجرین جو کہ عربی سے نابلد ہیں وہ علم دین سے واقف ہوسکیں اور اس کا نووارد مسلمانوں میں فروغ ہوسکے۔ مترجم نے اپنے متعلق بھی لکھا ہے کہ وہ دہلی منتقل ہونے سے قبل لاہور

---

[1] کتاب الصیدلہ ترجمہ صد ۱۶-۱۷ [2] ایضاً صد ۹۲ تا ۱۸۰

میں درس وتدریس کے کام میں مشغول تھے۔ اُن کی علمی شہرت سے لوگ متاثر ہوکر اُن کی تذکیر میں بڑی تعداد میں شرکت کرتے تھے۔ طلبار کے علاوہ لاہور کے علمار وفضلار بھی اُن سے علمی استفادہ کرنے آتے تھے۔ ۱۲۲۳ھ تک مقبولیت کا یہ عالم تھا کہ تجّار اور عوام اپنے کاروبار چھوڑکر ان کی تذکیر سننے جمع ہوجاتے تھے۔ غالباً اُن کے مجتہدانہ افکار کی بنا پر لاہور کے کچھ لوگ اُن کے خلاف ہوگئے۔ افسوس ہے کہ مترجم نے لوگوں کی مخالفت کے اسباب پر روشنی نہیں ڈالی ہے۔ صرف اتنا بتاتے ہیں کہ مخالفین کے مقابلہ میں اُن کو حنفی فقہار نے تحفظ دیا۔ بعد میں وہ حالات سے مجبور ہوکر لاہور سے دہلی چلے آئے جہاں پر دوسرے فضلار کی طرح وہ بھی نظام الملک جنیدی کے دامن فیض سے وابستہ ہوگئے۔

مقدمہ میں دوسرے مصنفین کی طرح یہ بھی دہلی کا ذکر احترام کے ساتھ کرتے ہوئے اس کو "حضرت دہلی" کہتے ہیں۔ سلطان التمش کی تعریف کرتے ہیں اور اپنے مربّی نظام الملک کی تعریف میں رطب اللسان ہیں۔ جنیدی کا مختلف القاب اور خطابات کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ مثلاً مویّد الملک، ملک الوزرار آصف العصر ابو المعالی محمد بن فخر الملک شرف ابی سعید الجنیدی[1]۔ سدید الدین محمد عوفی اور دوسرے معاصر مصنفین کی کتابوں میں بھی جنیدی کے لیے یہی خطابات استعمال کیے گئے ہیں۔ علاوہ ازیں وہ یہ بھی بتاتے ہیں کہ مسلم ممالک میں منگولوں کی تباہی کے باعث جو مسلمان ہندوستان آئے تھے سلطان اور وزیر اُن کی ہر طرح مدد کرتے تھے۔ خصوصاً وزیر علمار اور فضلار کی بے پناہ اعانت کرتا تھا۔ وزیر گوناگوں مصروفیات کے باوجود کچھ وقت مطالعہ کے لیے نکالتا تھا اور مطالعہ کے ساتھ ساتھ دینی اور علمی مسائل پر علمار سے گفتگو اور مباحثہ میں بھی وقت صرف کرتا تھا۔ علم سے اس کی دلچسپی اس قدر بڑھ گئی تھی کہ اس کے مقابلہ میں دولت کی اس کی نظر میں کوئی وقعت نہ تھی۔ وہ کثیر رقم کتابوں کے حاصل کرنے پر صرف کرتا تھا اور ہمیشہ دنیاوی عیش وعشرت پر روحانی ترقی کو ترجیح دیتا تھا۔

جہاں تک عربی سے فارسی میں ترجمہ کا معاملہ ہے مترجم نے بڑی کامیابی کے ساتھ عبارت کے مفہوم کو دوسری زبان میں منتقل کیا ہے۔ قرآنی آیات، احادیث نبوی اور صحابہ اور دوسرے اکابرین دین سے متعلق روایات کو عربی متن کے ساتھ ساتھ اُن کا فارسی ترجمہ

---

[1] ترجمہ احیاء علوم الدین، مخطوطہ برٹش لائبریری لندن ورق ۳ الف۔

دیا ہے۔ علاوہ ازیں ہر مشکل مسئلہ کی توجیہ اور تشریح کی بھی کوشش کی ہے۔ تاکہ قارئین کو پورا فائدہ ہو سکے۔ فارسی نثر میں اُن کا اسلوب نگارش بھی بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ اس میں صنائع بدائع، تشبیہات اور استعارات کے استعمال سے پرہیز کیا گیا ہے۔ صرف مقدمہ میں مرصع نثر ملتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امیر خسرو نے اپنے رسالہ اعجاز خسروی میں مترجم کو ایک اہم اسلوب کا موجد تصور کیا ہے۔ امیر خسرو کے مطابق مجد الدین جرجانی فارسی نثر کے اولین اہم نثر نگاروں میں سے ایک تھے۔ انھوں نے ان کا شمار ان چھ نثر نگاروں میں کیا ہے جو کہ اپنے منفرد اسلوب کے لیے مشہور تھے۔ ان نثر نگاروں میں سے دو ایسے تھے جنھوں نے ہندوستان کو اپنا وطن بنالیا تھا۔ پہلے نثر نگار شیخ علی ہجویری ہیں جن کی تالیف کشف المحجوب فارسی نثر میں تصوف اور صوفیا پر پہلی کتاب ہے اور دوسرے ہمارے مترجم جرجانی ہیں۔ خسرو مزید فرماتے ہیں کہ شیخ علی ہجویری کا آسان اسلوب تصوف اور صوفیا کے تذکروں کے لیے نہایت موزوں ہونے کی وجہ سے مقبول ہوا جبکہ احیاء علوم الدین کے فارسی ترجمہ کا اسلوب فلسفہ اور عالمانہ مسائل کو بیان کرنے کے لیے بہترین اور باوقار تصور کیا گیا۔[۱]

ترجمہ کے مطالعہ سے ہند میں نو وارد مسلم مہاجرین کے مذہبی رجحانات اور روایات کا بھی علم ہوتا ہے۔ کیونکہ زیادہ تر مسلمان وسط ایشیا اور موجودہ افغانستان کے علاقوں سے سلطنت دہلی میں آئے تھے اور وہ سب فقہ حنفی کے ماننے والے تھے اور مترجم بھی فقہ حنفی کے عالم تھے لہٰذا فقہ حنفی کی تقلید کے سختی سے قائل تھے۔ امام غزالی فقہ شافعی کے ماننے والے تھے انھوں نے اسی کی روشنی میں فقہی مسائل کی توجیہ کی ہے لیکن مترجم نے جہاں بھی احیاء علوم الدین میں شافعی فقہ کے مطابق کسی مسئلہ کی توجیہ پائی ہے اسے بدل دیا ہے اور حنفی نقطۂ نظر سے مسائل کی توجیہ کی ہے۔ مترجم نے اپنے اس عمل کو فخریہ طور پر بیان کیا ہے[۲] اگرچہ ہم یہ نہیں سمجھتے کہ اس زمانہ کے سنی مسلمان فقہ شافعی کے خلاف تھے لیکن یہ ضرور محسوس ہوتا ہے کہ ہندوستانی سنی مسلمانوں کی اکثریت شروع ہی سے فقہ حنفی

---

[۱] امیر خسرو۔ اعجاز خسروی، جلد اول، نول کشور صفحہ ۵۶-۵۷

[۲] فارسی ترجمہ احیاء علوم الدین، م۔ ورق ۳ الف

کی سختی سے پابندی ہے اور دوسرے سنّی مکاتبِ فکر سے بے اعتنائی برتی گئی ہے اگر کبھی کسی نے اس رویہ کے خلاف آواز بلند کی تو اس کی نیت پر شک کیا گیا۔[۱]

یوں محسوس ہوتا ہے کہ اس ترجمہ نے کافی قبول عام حاصل کیا۔ چودھویں صدی عیسوی کے عظیم ہندوستانی مسلم مورخ ضیاء الدین برنی نے اس ترجمہ کو تیرھویں اور چودھویں صدی میں جو ہندوستان میں اسلامی علوم اور تاریخ پر لٹریچر لکھا گیا اس کی معیاری کتابوں میں شمار کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ اُن کے زمانہ میں جو بلند پایہ عربی اور فارسی کتابیں مقبول تھیں اور جن کی مانگ تھی اُن میں احیاء علوم الدین کا فارسی ترجمہ بھی تھا۔ وہ مزید لکھتے ہیں کہ صوفیاء کرام کے حلقہ میں بھی یہ عوارف المعارف کی طرح مقبول تھی اور اُن کتابوں میں سے ایک تھی جن پر شیخ نظام الدین اولیاء کی خانقاہ میں تبصرہ ہوتا تھا۔ دوسری کتابیں کشف المحجوب، رسالہ قشیری، قاضی حمید الدین ناگوری کی لوائح اور لوامع اور فوائد الفواد مولف حسن سجزی تھیں۔[۲]

احیاء علوم الدین کی طرح شیخ شہاب الدین سہروردیؒ (م ۱۲۳۴ء) کی شہرہ آفاق تصنیف عوارف المعارف کا بھی عربی سے فارسی میں ترجمہ تیرھویں صدی عیسوی ہی میں ہوا۔ اس کے مترجم شیخ بہاء الدین زکریا سہروردی ملتانی کے فاضل مرید داؤد خطیب تھے۔ وہ ملتان اور سندھ کے حکمراں سلطان تاج الدین ابوبکر (م ۱۲۴۵ء) کے دربار سے بھی منسلک تھے۔ عوارف المعارف کی شہرت اور مقبولیت کے پیش نظر سلطان تاج الدین ابوبکر نے داؤد خطیب کو اس کے ترجمہ کی ترغیب دی۔[۳] آخر الذکر نے اس کام کو انجام دینے کے لیے اپنے پیر و مرشد

---

[۱] اس کا ایک ثبوت یہ ہے کہ تغلق شاہ کے عہد حکومت میں شیخ نظام الدین اولیاء کی سماع کی محفلوں کو علماء نے قانون شریعت کے خلاف بتایا تو سلطان نے اس کی قانونی حیثیت جاننے کے لیے محضر طلب کیا شیخ نے علماء کے اعتراضات کے جواب میں قدیم روایات کا حوالہ دیا لیکن علماء نے یہ کہتے ہوئے سننے سے انکار کر دیا کہ ان کو سمع کا جواز فقہ حنفی سے دیا جائے اخیر تک یہی رویہ ملتا ہے۔
ضیاء الدین برنی، تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ سر سید ایڈیشن، صہ ۵۷

[۲] سلطان تاج الدین ابوبکر کے باپ ملک کبیر ایاز سلطان رضیہ کے زمانہ میں ملتان اور سندھ کے والی یعنی گورنر تھے جب سلطان معز الدین بہرام (م ۱۲۴۲ء) کے عہد میں منگولوں نے ملتان پر حملہ کیا اور دہلی سے فوجی مدد آنے کی کوئی امید نہ رہی تو اس نے اپنی خود مختاری کا اعلان کر کے منگولوں سے کامیابی کے ساتھ جنگ کی۔ اس کی موت پر اس کا بیٹا تاج الدین سلطان بنا باپ کی طرح یہ بھی بڑا بہادر تھا لیکن جلدی انتقال کر گیا۔

سے اجازت چاہی۔ پیر نے بخوشی اجازت دی اور جہاں روحانی مسائل کی توجیہ میں مترجم کو مشکل پیش آئی اُن کے حل میں ان کی مدد بھی کی۔ یہاں اس حقیقت کا اظہار ضروری ہے کہ تیرھویں صدی اور چودھویں صدی عیسوی کی ابتدائی دہائیوں میں سہروردی اور چشتی صوفیا پر عوارف المعارف کا بے پناہ اثر تھا۔ دونوں سلسلے کے بزرگ اپنے مریدوں کو اس کا درس دیتے تھے اور اس میں مذکور روحانی اقدار اور قدیم بزرگوں سے متعلق روایات کو اپنانے کی تلقین فرماتے تھے۔ ابن العربی کی تصانیف خاص طور پر فصوص الحکم کے ہندوستان میں پہنچنے سے پہلے متشرع صوفیاء کے یہاں اس کتاب کو ایک مقدس کتاب کے طور پر پڑھنے اور اس پر عمل پیرا ہونے کے حوالے ملتے ہیں[1]

مترجم نے سلطان کی فرمائش کا اس طرح ذکر کیا ہے کہ ایک دن اس نے کہا کہ شیخ المشائخ شیخ شہاب الدین سہروردی کی تصنیف احادیث نبوی اور روایات صحابہ اور روحانی پیشواؤں کا علم بہم پہنچاتی ہے اگر اس کو عربی سے فارسی میں پیش کیا جائے تو بہتر ہوگا کیونکہ فارسی شیریں ترین زبان ہے۔ اس کے ذریعہ کتاب کے مطالعہ سے بڑی تعداد میں لوگ استفادہ کر سکیں گے اور اُن کی اصلاح ممکن ہو سکے گی کیونکہ اکثریت میں ہندوستانی مسلم اشراف عربی زبان سے نابلد تھے اور فارسی اُن کی اپنی زبان تھی۔ اسی وجہ سے شیخ بہاء الدین زکریا بھی اپنے مرید کے کام سے خوش ہوئے[2]

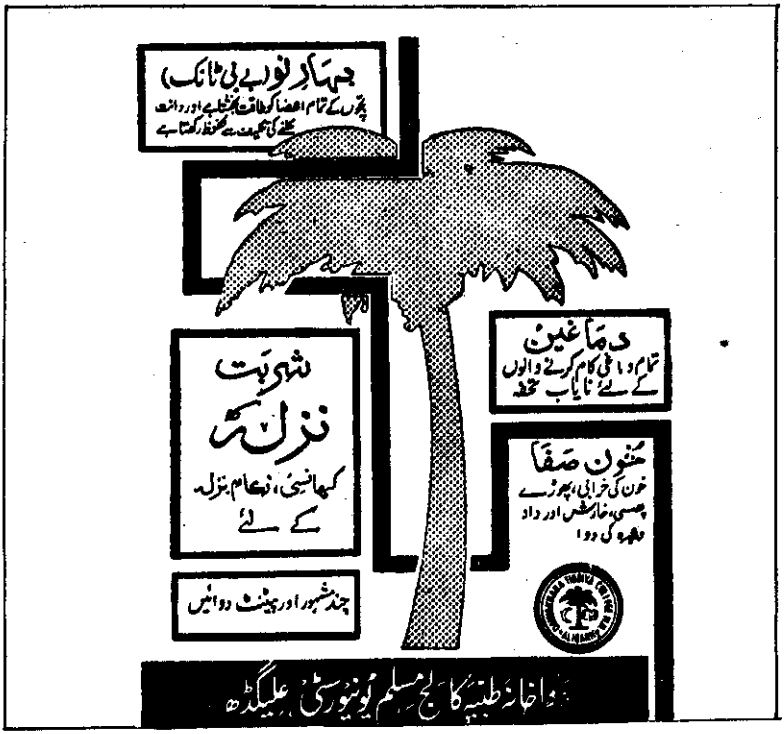
کتاب کی اہمیت کے علاوہ ترجمہ کی بھی اپنی بعض امتیازی خصوصیات ہیں۔ کیونکہ قاسم داؤد خود محدث اور فقیہہ تھے لہذا ہر مسئلہ کی چاہے وہ شرعی قانون سے متعلق ہو یا روحانی اقدار سے عالمانہ انداز میں تشریح کی ہے۔ اکثر مقامات پر انھوں نے اپنے اشعار شامل کر کے عبارت کو پُر تاثیر بنانے کی کوشش کی ہے۔ ترجمہ کی زبان بھی باوقار ہے۔ مترجم کے اسلوب نگارش کی بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ قدیم فارسی ادب کی تاریخ میں یہ ایک اہم کتاب ہے۔

---

[1] ملاحظہ کیجیے حسن سجزی، فوائد الفواد، نول کشور پریس، ۱۳۰۲ھ صفحہ ۲۶-۲۷

[2] فارسی ترجمہ عوارف المعارف، مخطوطہ مولانا آزاد لائبریری، یونیورسٹی کلکشن، ۳۲۰ ورق ۱۴ الف تا ۱۵ الف

اختصار کے ساتھ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ تیرھویں صدی کے نصف آخر میں عربی کے ان ابتدائی ترجموں نے ایک طرف تو فارسی زبان کو علمی اور اسلامی زبان بننے میں مدد دی تو دوسری طرف ان کے ذریعہ ہندوستان میں اسلامی علوم کا فروغ ہوا۔ تیرھویں صدی کے نصف آخر میں جبکہ عربی کے فضلا، دہلی اور صوبائی شہروں میں بڑی تعداد میں جمع ہو گئے اور وہاں اُن کے مدارس سے مولانا ضیاء الدین سنامی جیسے فقیہ اور محدث نکلنے لگے تب بھی ان ترجموں کی مقبولیت کم نہ ہوئی۔ دنیا کی مختلف لائبریریوں میں ان کے مخطوطات ملتے ہیں اور یہ سب ان کی اُس اہمیت کی نشاندہی کرتے ہیں کہ عہدِ وسطیٰ میں لوگ ان کو گراں قدر سرمایہ سمجھ کر ان کی کتابت کرا کے محفوظ رکھنے کی کوشش کرتے رہے۔ یقیناً یہ ترجمے ہندوستانی مسلمانوں کے ذہنی اور علمی ورثہ کا گراں قدر حصہ ہیں۔ برصغیر ہند میں مسلمانوں کی اسلامی علوم اور فکر و دانش کی تاریخ INTELLECTUAL HISTORY بغیر ان ترجموں کے حوالے کے نامکمل تصور کی جائے گی۔



تخلیق انسانی کے مراحل

قرآن، حدیث اور سائنس کی روشنی میں

ڈاکٹر محمد معین فاروقی ——— محمد رضی الاسلام ندوی

اللہ تعالیٰ نے کائنات میں بے شمار نشانیاں بکھیر دی ہیں جو ہر صاحب عقل و دانش کو دعوتِ فکر دیتی ہیں یہ تمام نشانیاں زبانِ حال سے کہہ رہی ہیں کہ وہ اتفاقیہ یا عناصر کے باہم فعل و انفعال سے پیدا نہیں ہوگئی ہیں بلکہ ایک حکیم ہستی نے انتہائی دقت اور باریکی، نظم اور ہم آہنگی اور سوچے سمجھے منصوبے کے مطابق انھیں وجود بخشا ہے۔ آسمان اور زمین کی تخلیق، رات اور دن کی پے در پے آمد و رفت، سمندروں میں جہازوں کا چلنا، آسمان سے بارش کا ہونا، زمین کا لہلہا اٹھنا، ہواؤں کا چلنا، بادلوں کا فضا میں مسخر رہنا، یہ اور ان کے علاوہ بے شمار نشانیاں ہیں جو خدائے واحد کا پتہ دیتی ہیں[1]۔ آفاق کائنات کی ان نشانیوں کے علاوہ اگر انسان غور کرے تو خود اس کی اپنی ذات میں ایسی لاتعداد نشانیاں موجود ہیں۔ رحم مادر میں جنین کی پرورش و افزائش، ولادت، جسم کا نشو و نما، شباب، بڑھاپا اور پھر ایک مخصوص مدت تک پہنچنے کے بعد وفات، انسانی زندگی کے یہ تمام مراحل دعوتِ فکر دیتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ خود اس کے جسم کے اندر چھوٹے پیمانے پر جو پوری دنیا آباد ہے اور جس حیرت انگیز طریقے پر اس کے جسم کا مشینی نظام جاری ہے وہ خود اپنے اندر عظیم الشان نشانیاں رکھتا ہے۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے جہاں اپنی ذات کی وحدانیت کے ثبوت کے لیے دلائل آفاق کو پیش کیا ہے وہیں اس نے دلائل انفس کی طرف بھی اشارہ کیا ہے اور جو لوگ کائنات کو محض اتفاقیہ وجود میں آنے والا سمجھتے ہیں اور آخرت کا انکار کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اسی طرح ایک دن اتفاقیہ اجرام سماوی و ارضی کے ٹکراؤ سے دنیا فنا ہو جائے گی۔ انھیں حکم دیا ہے کہ وہ اپنی ذات میں غور کریں۔ کیا ان کے اندرون میں جو نظم، باریکی اور اعضاء میں ہم آہنگی

ہے وہ اتفاقیہ ہوگئی ہے ؟ یا اس کے پیچھے کسی ہستی کا ہاتھ ہے جس نے ایک منصوبے کے مطابق ان کی تخلیق کی ہے ؟ آخرت کا انکار کرنے والوں کا تذکرہ کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

يَعْلَمُوْنَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا ۖ وَهُمْ عَنِ الْاٰخِرَةِ هُمْ غٰفِلُوْنَ ۝ اَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوْا فِيْٓ اَنْفُسِهِمْ ۭ مَا خَلَقَ اللّٰهُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ اِلَّا بِالْحَقِّ وَاَجَلٍ مُّسَمًّى ۭ وَاِنَّ كَثِيْرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاۗئِ رَبِّهِمْ لَكٰفِرُوْنَ ۝

لوگ دنیا کی زندگی کا بس ظاہری پہلو جانتے ہیں اور آخرت سے وہ خود ہی غافل ہیں۔ کیا انھوں نے کبھی اپنے آپ میں غور و فکر نہیں کیا؟ اللہ نے زمین اور آسمانوں کو اور ان ساری چیزوں کو جو ان کے درمیان ہیں برحق اور ایک مدتِ مقرر ہی کے لیے پیدا کیا ہے۔ مگر بہت سے لوگ اپنے رب کی ملاقات کے منکر ہیں۔ (الروم: ۷-۸)

دوسری جگہ اس سے زیادہ وضاحت کے ساتھ فرمایا:

وَفِي الْاَرْضِ اٰيٰتٌ لِّلْمُوْقِنِيْنَ ۝ وَفِيْٓ اَنْفُسِكُمْ ۭ اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ ۝ وَفِي السَّمَاۗءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوْعَدُوْنَ ۝ فَوَرَبِّ السَّمَاۗءِ وَالْاَرْضِ اِنَّهٗ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَآ اَنَّكُمْ تَنْطِقُوْنَ ۝

زمین میں بہت سی نشانیاں ہیں یقین لانے والوں کے لیے، اور خود تمہارے اپنے وجود میں ہیں۔ کیا تم کو سوجھتا نہیں؟ آسمان ہی میں ہے تمہارا رزق بھی اور وہ چیز بھی جس کا تم سے وعدہ کیا جا رہا ہے پس قسم ہے آسمان اور زمین کے مالک کی۔ یہ بات حق ہے ایسی ہی یقینی جیسے تم بول رہے ہو۔ (الذاریات: ۲۰-۲۳)

تخلیق انسانی سے قرآن کریم کا استدلال

اللہ تعالیٰ نے دلائل انفس میں سے خاص طور پر تخلیق انسانی کا تذکرہ قرآن کے مختلف مقامات پر تفصیل سے کیا ہے اور ان کے ذریعے دو چیزوں پر استدلال کیا ہے:

۱۔ ایک تو یہ کہ تخلیق انسانی کا جو نظام کائنات میں جاری و ساری ہے اس کی جزئیات

میں تدبر کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ وہ خود بخود یا اتفاقیہ انجام پا رہی ہے نہ کئی ہستیاں اس کی ذمہ دار ہیں بلکہ صرف ایک ہی ہستی ہے جو انتہائی باریکی اور حسن نظم کے ساتھ انسانوں کی تخلیق کر رہی ہے۔ اس لیے عقل و منطق کا تقاضہ ہے کہ صرف اسی پیدا کرنے والے کی عبادت کی جائے اور اس کے ساتھ دوسری ہستیوں کو شریک نہ ٹھہرایا جائے۔ مثال کے طور پر درج ذیل آیات ملاحظہ ہوں۔

وَهُوَ الَّذِيْ خَلَقَ مِنَ الْمَآءِ بَشَرًا فَجَعَلَهٗ نَسَبًا وَّصِهْرًا ؕ وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيْرًا ۝ وَيَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ ؕ وَكَانَ الْكَافِرُ عَلٰى رَبِّهٖ ظَهِيْرًا ۝ (الفرقان: ۵۴-۵۵)	اور وہی ہے جس نے پانی سے ایک بشر پیدا کیا۔ پھر اس سے نسب اور سسرال کے دو الگ سلسلے چلائے۔ تیرا رب بڑا ہی قدرت والا ہے۔ اس خدا کو چھوڑ کر لوگ ان کو پوج رہے ہیں جو نہ ان کو نفع پہنچا سکتے ہیں نہ نقصان اور اوپر سے مزید یہ کہ کافر اپنے رب کے مقابلہ میں ہر باغی کا مددگار بنا ہوا ہے۔

سورہ روم میں اللہ تعالیٰ نے اپنی متعدد نشانیاں بیان کی ہیں۔ ان میں سے ایک نشانی یہ بھی ہے:

وَمِنْ اٰيٰتِهٖٓ اَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا (الروم-۲۱)	اور اس کی نشانیوں میں سے یہ ہے کہ اس نے تمہارے لیے تمہاری ہی جنس سے بیویاں بنائیں۔

۲۔ دوسری چیز یہ کہ جس طرح اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو اس دنیا میں پیدا کیا ہے اسی طرح مرنے کے بعد پھر ایک دن زندہ کرے گا اور ان سے دنیا میں کیے گئے اعمال کا حساب و کتاب لے گا۔ اور ایسا عقلی لحاظ سے بھی بعید نہیں ہے اس لیے کہ جو ہستی کسی چیز کو عدم سے وجود میں لا سکتی ہے وہ اس سے زیادہ آسانی سے اس کو دوبارہ پیدا کر سکتی ہے۔ آخرت کے اس تصور پر قرآن نے تخلیق انسانی کے عمل سے دلیل پیش کی ہے:

اَيَحْسَبُ الْاِنْسَانُ اَنْ يُّتْرَكَ سُدًى ۝ اَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّنْ	کیا انسان نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ وہ یونہی مہمل چھوڑ دیا جائے گا؟ کیا وہ ایک حقیر

مَّنِيٍّ يُمْنٰى ۝ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً	پانی کا نطفہ نہ تھا جو (رحم مادر میں) ٹپکایا
فَخَلَقَ فَسَوّٰى ۝ فَجَعَلَ مِنْهُ	جاتا ہے؟ پھر وہ ایک لوتھڑا بنا۔ پھر اللہ
الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْاُنْثٰى ۝	نے اس کا جسم بنایا اور اس کے اعضاء
اَلَيْسَ ذٰلِكَ بِقٰدِرٍ عَلٰٓى اَنْ	درست کیے پھر اس سے مرد اور عورت
يُّحْيِۦَ الْمَوْتٰى ۝	کی دو قسمیں بنائیں۔ کیا وہ اس پر قادر
(القیامۃ: ۳۶-۴۰)	نہیں ہے کہ مرنے والوں کو پھر سے زندہ کر دے۔

بعض آیتوں میں تخلیق انسانی کا تذکرہ کر کے توحید باری تعالیٰ اور آخرت دونوں پر ایک ساتھ استدلال کیا گیا ہے:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ	ہم نے انسان کو مٹی کے ست سے بنایا
سُلٰلَةٍ مِّنْ طِيْنٍ ۝ ثُمَّ جَعَلْنٰهُ	پھر اسے ایک محفوظ جگہ ٹپکی ہوئی بوند میں
نُطْفَةً فِيْ قَرَارٍ مَّكِيْنٍ ۝	تبدیل کیا ..... پس بڑا ہی بابرکت ہے
فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخٰلِقِيْنَ ۝	اللہ، سب کاریگروں سے اچھا کاریگر پھر
ثُمَّ اِنَّكُمْ بَعْدَ ذٰلِكَ لَمَيِّتُوْنَ ۝ ثُمَّ	اس کے بعد تم کو ضرور مرنا ہے۔ پھر قیامت
اِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ تُبْعَثُوْنَ ۝ (المؤمنون ۱۲-۱۵)	کے روز یقیناً تم اٹھائے جاؤ گے۔

تخلیق انسانی کے بارے میں قرآن کریم کا سائنسی اعجاز

حقیقت یہ ہے کہ قرآن کریم ایک کتاب ہدایت ہے۔ اس نے لوگوں کو ہدایت الٰہی سے ہم آغوش کرنے کے لیے ان کے سامنے آفاق وانفس کے یہ دلائل پیش کیے ہیں۔ اس لیے اس نے ان حقیقتوں کی طرف محض اشارات کیے ہیں اور صرف اتنی ہی چیزیں بیان کی ہیں جن سے دعوی پر استدلال کیا جا سکے۔ لیکن قرآن کا یہ سائنسی اعجاز ہے کہ اس نے آج سے ڈیڑھ ہزار سال قبل جن حقیقتوں کی طرف اشارہ کیا تھا ان میں اور آج کی سائنسی تحقیقات واکتشافات میں سرمو فرق نہیں ہے۔ بہت سی معلومات ایسی ہیں جنھیں خوردبین کی ایجاد سے پہلے کوئی جانتا بھی نہ تھا اور جو صرف انیسویں اور بیسویں صدی کی سائنسی ترقی کی دین ہیں۔ لیکن قرآن نے عرصۂ دراز قبل ان کا انکشاف کر دیا تھا[۱۵]۔ یہ قرآن کی حقانیت اور اس کے کتاب الٰہی ہونے کی ایک بیّن دلیل ہے جس کا کوئی انکار نہیں کر سکتا۔ قرآن نے بھی اسے اپنے دعوی پر دلیل بنایا ہے:

قُلْ اَرَءَيْتُمْ اِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ ثُمَّ كَفَرْتُمْ بِهٖ مَنْ اَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِيْ شِقَاقٍ بَعِيْدٍ ۝ سَنُرِيْهِمْ اٰيٰتِنَا فِي الْاٰفَاقِ وَفِيْٓ اَنْفُسِهِمْ حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ" (حٰمٓ السجدۃ: ۵۲-۵۳)

اسے نبی ان سے کہو، کبھی تم نے یہ بھی سوچا کہ اگر واقعی یہ قرآن خدا ہی کی طرف سے ہو اور تم اس کا انکار کرتے رہے تو اس شخص سے بڑھ کر بھٹکا ہوا اور کون ہوگا جو اس کی مخالفت میں دور تک نکل گیا ہو؟ عنقریب ہم ان کو اپنی نشانیاں آفاق میں بھی دکھائیں گے اور ان کے اپنے نفس میں بھی یہاں تک کہ ان پر یہ بات کھل جائے گی کہ یہ قرآن واقعی برحق ہے۔

اس سلسلہ میں ایک دلچسپ واقعہ کا تذکرہ مفید رہے گا۔ ڈاکٹر عبدالمجید الزندانی (جو شاہ عبدالعزیز یونیورسٹی جدہ میں استاد اور رابطۂ عالم اسلامی کے تحت قائم کمیٹی برائے سائنسی اعجاز در قرآن وسنت کے ڈائرکٹر ہیں) نے جنین سے متعلق قرآنی آیات اور احادیث مبارکہ کی روشنی میں تقریباً اسی سوالات مرتب کیے اور دیرینہ تعلقات کی بنیاد پر بے تکلف ڈاکٹر کیتھ ایل مور (جو میڈیکل کالج ٹورنٹو یونیورسٹی میں اناٹومی کے پروفیسر اور جنینیات پر ایک شہرۂ آفاق کتاب کے مصنف ہیں) کی خدمت میں اس درخواست کے ساتھ پیش کیے کہ وہ اپنی جدید تحقیقات کی روشنی میں ان کے جوابات عنایت فرمائیں۔ ان کے جوابات دینے کے بعد جب ڈاکٹر مور کو یہ بات بتلائی گئی کہ جو جوابات ڈاکٹر موصوف نے دیئے ہیں ان سے مطابقت رکھتی ہوئی بہت سی معلومات قرآن کریم پہلے ہی فراہم کر چکا ہے تو انھیں شدید حیرت ہوئی۔ اپنی لاعلمی کا اظہار کرتے ہوئے انھوں نے فرمایا کہ "اگر یہی سوالات تیس برس پہلے مجھ سے کیے جاتے تو شاید ان میں سے پچاس فیصد سوالات کا میں جواب نہ دے پاتا"[۲]

پیش نظر مقالہ میں قرآن کے بیان کردہ تخلیقی مراحل کا تذکرہ کیا جائے گا اور جدید سائنسی معلومات کی روشنی میں قرآن کا اعجاز آشکارا کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

تخلیق کے مراحل

قرآن نے بتلایا ہے کہ انسان کی تخلیق مختلف مراحل سے گزرنے کے بعد ہوتی ہے۔ حضرت نوح علیہ السلام نے اپنی قوم سے اللہ تعالیٰ کے احسانات گناتے ہوئے فرمایا:

مَا لَكُمْ لَا تَرْجُوْنَ لِلّٰهِ وَقَارًا ۝ وَقَدْ خَلَقَكُمْ اَطْوَارًا ۝ (نوح: ۱۳-۱۴)

تمہیں کیا ہو گیا ہے کہ اللہ کے لیے تم کسی وقار کی توقع نہیں رکھتے حالانکہ اس نے تمہیں کئی مراحل میں پیدا کیا ہے۔

چنانچہ تخلیق انسانی سے اپنے مدعا پر استدلال کرتے ہوئے قرآن کبھی ان میں سے کسی ایک مرحلے کا تذکرہ کر دیتا ہے اور کبھی ترتیب وار تمام مراحل بیان کرتا ہے۔ مثال کے طور پر بعض آیتوں میں صرف پہلے مرحلے کا تذکرہ کیا ہے:

مِنْ نُّطْفَةٍ ؕ خَلَقَهٗ فَقَدَّرَهٗ ۝ ثُمَّ السَّبِيْلَ يَسَّرَهٗ ۝ (عبس: ۱۹-۲۰)	نطفہ کی ایک بوند سے اللہ نے اسے پیدا کیا پھر اس کی تقدیر مقرر کی پھر اس کے لیے زندگی کی راہ آسان کی۔
قَالَ لَهٗ صَاحِبُهٗ وَهُوَ يُحَاوِرُهٗٓ اَكَفَرْتَ بِالَّذِيْ خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَوّٰىكَ رَجُلًا ۝ (کہف: ۳۷)	اس کے ہمسائے نے گفتگو کرتے ہوئے اس سے کہا کیا تو کفر کرتا ہے اس ذات سے جس نے تجھے مٹی سے اور پھر نطفہ سے پیدا کیا اور تجھے ایک پورا آدمی بنا کھڑا کیا
خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ نُّطْفَةٍ فَاِذَا هُوَ خَصِيْمٌ مُّبِيْنٌ ۝ (النحل: ۴)	اس نے انسان کو ایک ذرا سی بوند سے پیدا کیا اور دیکھتے دیکھتے صریحاً وہ ایک جھگڑالو ہستی بن گیا۔

بعض آیتوں میں صرف دوسرا مرحلہ بیان کیا ہے:

اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِيْ خَلَقَ ۝ خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝ (علق: ۱-۲)	پڑھو اے نبی اپنے رب کے نام سے جس نے پیدا کیا۔ علق سے انسان کی تخلیق کی۔

بعض آیتوں میں پہلے اور دوسرے دو مرحلوں کا تذکرہ ہے:

اَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّنْ مَّنِيٍّ يُّمْنٰى ۝ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوّٰى ۝ (القیامۃ: ۳۷-۳۸)	کیا وہ ایک حقیر پانی کا نطفہ نہ تھا جو (رحم مادر میں) ٹپکایا جاتا ہے؛ پھر وہ ایک لوتھڑا بنا پھر اللہ نے اس کا جسم بنایا اور اس کے اعضا درست کیے۔
هُوَ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا (المومن: ۶۷)	وہی تو ہے جس نے تم کو مٹی سے پیدا کیا پھر نطفے سے پھر علقہ سے پھر وہ تمہیں بچے کی شکل میں نکالتا ہے۔

اور بعض آیتوں میں تخلیق کے تمام مراحل ترتیب وار بیان کیے گئے ہیں :

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ	ہم نے انسان کو مٹی کے ست سے بنایا
طِيْنٍ ۝ ثُمَّ جَعَلْنٰهُ نُطْفَةً فِيْ قَرَارٍ مَّكِيْنٍ ۝	پھر اسے ایک مضبوط جگہ ٹپکی ہوئی بوند میں
ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ	تبدیل کیا۔ پھر اس بوند کو لوتھڑے کی شکل
مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظٰمًا	دی۔ پھر لوتھڑے کو مضغہ بنا دیا پھر مضغہ کی
فَكَسَوْنَا الْعِظٰمَ لَحْمًا (المومنون ۱۲تا۱۴)	ہڈیاں بنائیں پھر ہڈیوں پر گوشت چڑھایا۔
يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ مِّنَ	لوگو اگر تمہیں زندگی بعد موت کے بارے
الْبَعْثِ فَاِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ تُرَابٍ	میں کچھ شک ہے تو تمہیں معلوم ہو کہ ہم نے
ثُمَّ مِنْ نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ	تم کو مٹی سے پیدا کیا ہے پھر نطفے سے پھر
مِنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَّغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ	علقہ سے پھر مضغہ سے جو مکمل بھی ہوتا
(الحج : ۵)	ہے اور نامکمل بھی۔

مذکورہ بالا آیات سے تخلیق کے درج ذیل مراحل معلوم ہوتے ہیں :

۱۔ نطفہ ۔ ۲۔ علقہ ۔ ۳۔ مضغہ ۔ ۴۔ عظام ۔ ۵۔ لحم

ذیل میں ہر ایک کا قرآن، حدیث، کلام عرب اور جدید سائنس کی روشنی میں مطالعہ کیا جائے گا۔

۱۔ نطفہ

قرآن کریم میں لفظ 'نطفہ' کا استعمال بارہ مرتبہ ہوا ہے۔ بعض آیات میں اس کے ساتھ کچھ قیود بھی ہیں جیسے : مِنْ نُّطْفَةٍ اِذَا تُمْنٰى النجم ۴۶ (ایک بوند سے جب وہ ٹپکائی جاتی ہے) نُطْفَةً مِّنْ مَّنِيٍّ يُّمْنٰى القیامہ: ۳۷ (ایک حقیر پانی کا نطفہ جو رحم مادر میں ٹپکایا جاتا ہے) مِنْ نُّطْفَةٍ اَمْشَاجٍ الدہر: ۲ (ایک مخلوط نطفے سے) اسی مفہوم میں لفظ 'ماء' کا بھی استعمال ہوا ہے : وَهُوَ الَّذِيْ خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا ۔ الفرقان: ۵۴ (وہی ہے جس نے پانی سے ایک بشر پیدا کیا) اور اس کے ساتھ بھی کچھ قیود مذکور ہیں : ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهٗ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ مَّآءٍ مَّهِيْنٍ ۔ السجدہ : ۸ (پھر اس کی نسل ایک ایسے ست سے چلائی جو حقیر پانی کی طرح کا ہے) اَلَمْ نَخْلُقْكُّمْ مِّنْ مَّآءٍ مَّهِيْنٍ المرسلات : ۲۰ (کیا ہم نے ایک حقیر پانی سے تمہیں نہیں پیدا کیا) خُلِقَ مِنْ مَّآءٍ دَافِقٍ الطارق: ۶ (ایک اچھلنے والے پانی سے پیدا کیا گیا ہے)

عربی زبان میں لفظ 'نطفہ' متعدد معانی کے لیے آتا ہے مثال کے طور پر پانی کی تھوڑی مقدار پر نطفہ کا اطلاق ہوتا ہے اسی لیے ڈول سے پانی استعمال کر لینے کے بعد اس میں جو تھوڑا سا پانی بچ جاتا ہے اسے نطفہ کہتے ہیں[۶۸] صاف و شفاف پانی کو بھی نطفہ کہا جاتا ہے خواہ اس کی مقدار کم ہو یا زیادہ۔ البتہ کم مقدار پانی کے لیے اس کا استعمال زیادہ ہوتا ہے۔ اسی لیے منی کو بھی قلیل مقدار میں ہونے کی وجہ سے نطفہ کہتے ہیں[۶۹]

حدیث میں بھی 'نطفہ' کا استعمال مذکورہ معانی کے لیے ہوا ہے۔ ایک حدیث میں ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ سے دریافت کیا: کیا تمہارے پاس وضو کے لیے پانی ہے؟ فجاء رجل باداوۃ فیھا نطفۃ (تو ایک شخص ایک برتن میں تھوڑا سا پانی لے کر آیا) .... الخ[۷۰] ایک دوسری روایت میں ہے کہ حضرت حمران بن ابان فرماتے ہیں:

کنت أضع لعثمان طھورہ فمائی علیہ یوم الا دھو یفیض علیہ نطفۃ[۷۱]	میں حضرت عثمان کے لیے روزانہ وضو کا پانی رکھتا تھا اور وہ اس میں سے تھوڑا سا پانی استعمال کرتے تھے۔

'نطفہ' کا استعمال حدیث میں تھوک کی انتہائی قلیل مقدار کے لیے بھی ہوا ہے۔ حضرت عائشہؓ حضورؐ کے مرض الوفات کے حالات بیان کرتے ہوئے فرماتی ہیں:

بینما رأسہ ذات یوم علی منکبی اذ مال رأسہ نحو رأسی فظننت أنہ یرید من رأسی حاجۃ فخرجت من فیہ نطفۃ باردۃ فوقعت علی ثغرۃ نحری فاقشعر لھا جلدی فظننت أنہ غشی علیہ[۷۲]	ایک دن آپؐ کا سر میرے مونڈھے پر تھا۔ آپؐ نے اسے میرے سر کی طرف جھکایا میں سمجھی کہ آپؐ میرے سر کا سہارا چاہتے ہیں۔ اسی وقت آپ کے دہن مبارک سے ٹھنڈے تھوک کا قطرہ نکلا جو میرے حلقوم پر گرا میرے رونگٹے کھڑے ہو گئے اور میں سمجھ گئی کہ آپ پر غشی طاری ہو گئی ہے۔

اس کے علاوہ متعدد احادیث میں 'نطفہ' منی کے معنی میں بھی مذکور ہوا ہے۔ البتہ قرآن کریم میں اس کا استعمال صرف نطفہ انسانی کے لیے ہوا ہے۔ اس سلسلہ

میں بیشتر مفسرین اور ماہرین لغت کا خیال ہے کہ وہ صرف 'ماء الرجل' کے معنی میں آتا ہے لسان العرب میں ہے :

النطفة ماء الرجل[11] (نطفہ ماء الرجل کو کہتے ہیں)

راغب اصفہانی نے لکھا ہے :

النطفة الماء الصافی ویعبر بہا	نطفہ آب صافی کو کہتے ہیں۔ اس سے
عن ماء الرجل، قال : ثم جعلناہ	ماء الرجل مراد لیا جاتا ہے۔ قرآن میں ہے
نطفة فی قرار مکین، وقال: من نطفة	ثم جعلناہ نطفة فی قرار مکین،
امشاج، المریك نطفة من منی	من نطفة امشاج اور الم یك نطفة من
یمنی"[12]	منی یمنی

بعض جدید علوم کے ماہرین نے بھی یہی ذکر کیا ہے اسٹائن گاس F. STEINGASS کی عربی انگریزی ڈکشنری میں ہے۔ نطفة : DROP OF SPERM

مورس بوکائی نے آیت : "ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ" (الحج-۱۳) کا ترجمہ یہ کیا ہے :

"Then we Placed (man) as a small quantity (of Sperm) in a safe lodging firmly established."[13]

لیکن صحیح بات یہ ہے کہ نطفہ کا اطلاق ماء الرجل کے ساتھ ساتھ ماء المرأۃ پر بھی ہوتا ہے[14] حدیث میں ہے کہ حضرت قاسم بن عبدالرحمٰن اپنے والد سے اور وہ حضرت عبد اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ ایک یہودی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے گزرا۔ اس وقت آپؐ صحابہ سے محو گفتگو تھے۔ قریش نے آنحضرتؐ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے یہودی سے کہا : یہ نبی ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں" یہودی نے کہا : میں ان سے ایک ایسا سوال کروں گا جس کا جواب صرف نبی ہی دے سکتا ہے۔ پھر وہ آپؐ کی خدمت میں آیا اور عرض کیا : اے محمدؐ انسان کس سے پیدا ہوتا ہے ؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا : یا یہودی من کُلٍّ یُخلَق، من نطفة الرجل ومن نطفة المرأۃ"[15] (اے یہودی انسان مرد و عورت دونوں کے نطفے سے ملکر پیدا ہوتا ہے)

ایک دوسری روایت حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے : فرماتی ہیں کہ ام سلیمؓ نے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا: اے اللہ کے رسول اگر عورت کو احتلام ہو تو کیا اس پر غسل واجب ہے؟ فرمایا: ہاں اگر وہ (اپنے کپڑوں میں تری پائے۔ ام سلمہؓ فرماتی ہیں کہ میں نے عرض کیا: کیا ایسا ہوتا ہے؟ آپؐ نے فرمایا: تمہارے ہاتھ غبار آلود ہوں اگر ایسا نہ ہوتا تو بچہ کی شباہت کیونکر ہوتی ہے؟ پھر ارشاد فرمایا:

"ای النطفتین سبقت الی الرحم غلبت علی الشبہ" [۱۶] (جس کا بھی نطفہ رحم کی طرف پہنچنے میں سبقت کرتا ہے اُسی سے بچہ مشابہ ہوتا ہے۔)

اگرچہ قرآن کریم کے بعض مواقع پر نطفہ کا استعمال 'ماء الرجل' کے لیے ہوا ہے۔ اس لیے کہ تخلیق انسانی کا وہی اصل ذمہ دار ہوتا ہے [۱۷] لیکن دوسرے متعدد استعمالات سے معلوم ہوتا ہے کہ نطفہ کا اطلاق ماء الرجل اور ماء المرأۃ دونوں کے مخلوطہ پر بھی ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر چند آیات ملاحظہ ہوں، سورۂ دھر آیت ۲ میں ہے:

اِنَّا خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ نُّطْفَةٍ اَمْشَاجٍ — ہم نے انسان کو ایک مخلوط نطفے سے پیدا کیا۔

لفظ امشاج واحد ہے یا جمع، اس کی تعیین میں مفسرین کا اختلاف ہے [۱۸] لیکن سب کے نزدیک اس سے مراد ماء الرجل اور ماء المرأۃ کا مخلوطہ ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے 'نطفۃ امشاج' کی تشریح یہ کی ہے:۔

"ماء الرجل وماء المرأۃ اذا اجتمعا واختلطا" [۱۹] — یعنی ماء الرجل اور ماء المرأۃ جب دونوں یکجا ہو جائیں اور ان کا مخلوطہ تیار ہو جائے۔

یہی قول عکرمہ، مجاہد، حسن اور ربیع بن انس کا بھی ہے یعنی:

الامشاج ھو اختلاط ماء الرجل بماء المرأۃ [۲۰] — امشاج سے مراد ماء الرجل اور ماء المرأۃ کا اختلاط ہے۔

ابن قتیبہ نے لکھا ہے:

امشاج اخلاط..... یرید اختلاط ماء الرجل بماء المرأۃ۔ [۲۱] — امشاج اخلاط کے وزن پر ہے اس سے مراد ماء الرجل اور ماء المرأۃ کا اختلاط و امتزاج ہے۔

ابن قتیبہ نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ یہ قول رازی، قرطبی اور طبری نے اپنی تفسیروں میں ذکر کیا ہے اور البحر المحیط اور الاحکام للشافعی میں بھی مذکور ہے [۲۲]

کشاف میں اس کی تشریح یہ کی گئی ہے:

من نطفة امتزج فيها	یعنی ایسے نطفہ سے جس میں (مرد و عورت)
ماءان ۲۳ھ	دونوں کے 'ماء' کا امتزاج ہو

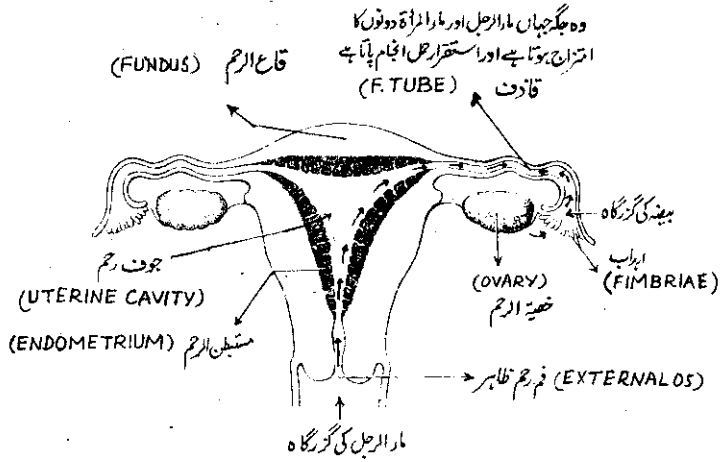
قرآن نے آج سے چودہ سو سال قبل یہ انکشاف کیا تھا کہ انسان کی تخلیق مرد اور عورت دونوں کے نطفہ سے ملکر ہوتی ہے۔ جبکہ ماضی قریب تک سائنس داں یہی سمجھتے رہے تھے کہ تخلیق انسانی کا ذمہ دار کوئی ایک نطفہ ہی ہوتا ہے[۲۴] قرآن کے اعجاز کی یہ ایک بہت بڑی دلیل ہے۔

قرآن کے کچھ اور بیانات بھی ہیں جن کا اگر جدید سائنس کی روشنی میں مطالعہ کیا جائے تو ان سے نئے انکشافات ہوتے ہیں۔ ارشاد باری ہے:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ	ہم نے انسان کو مٹی کے ست سے بنایا
مِنْ طِينٍ ۝ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً	پھر اسے ایک مضبوط جگہ ٹپکی ہوئی بوندیں
فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ۝ (المومنون: ۱۲-۱۳)	تبدیل کیا۔
أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ	کیا ہم نے ایک حقیر پانی سے تمہیں پیدا
فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ۝	نہیں کیا اور ایک مقررہ مدت تک اسے
(المرسلات: ۲۰-۲۱)	ایک محفوظ جگہ ٹھیرائے رکھا۔

عام طور پر مفسرین نے ان آیتوں میں 'نطفۃ' اور 'ماء مھین' سے مراد 'مرد کا نطفہ' لیا ہے۔ لیکن اس صورت میں جدید سائنس آیت کے مفہوم کی تائید نہیں کرتی۔ اس لیے کہ آیت میں 'قرار مکین' سے مراد رحم ہے اور رحم میں صرف مرد کا نطفہ نہیں ٹھہرتا بلکہ نطفہ یعنی (ماء الرجل) اور بیضہ (ماء المراۃ) دونوں پہلے قاذف (FALLOPIAN TUBE) میں پہنچتے ہیں جہاں دونوں کا اتصال و امتزاج ہوتا ہے۔ پھر ان سے جو مخلوطہ تیار ہوتا ہے وہ رحم میں آکر ٹھہرتا ہے اور اس سے جنین کی تشکیل ہوتی ہے:۔ دیکھئے خاکہ ۱

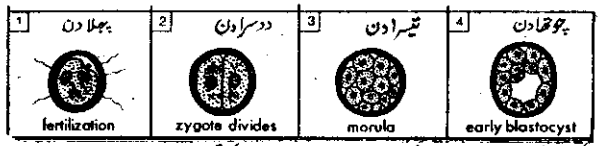
خاکہ ۱



اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ خصیۃ الرحم (OVARY) سے اخراج بیضہ (OVULATION) کے ۱۲-۲۴ گھنٹے کے اندر اندر قاذف (FALLOPIAN TUBE) کے باہری تہائی حصہ میں بیضہ کا استقرار (FERTILIZATION) ہوتا ہے اور خلیۂ موحدہ (ZYGOTE) وجود میں آتا ہے پھر اس کی تقسیم سے دو، دو سے چار، چار سے آٹھ کے حساب سے خلیوں کی تعداد میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ یہاں تک کہ ایک ٹھوس شکل بنتی ہے جسے شہتوتیہ (MORULA) کہتے ہیں۔ پھر اس میں ایک جوف بنتا ہے جس کے چاروں طرف خلیے پھیل جاتے ہیں جسے کیس الجرثومہ (BLASTOCYST) کہتے ہیں اس میں ایک طرف خلیوں کا گچھا ہوتا ہے جسے INNER CELL MASS کہتے ہیں اسی سے جنین کی تخلیق ہوتی ہے۔ یہی کیس الجرثومہ رحم میں داخل ہونے کے بعد عام طور سے استقرار کے چھٹے دن مستبطن الرحم (ENDOMETRIUM) کے سامنے کی یا پچھلی دیوار میں چپک جاتا ہے۔[۲۵]

خاکہ ۲

چھٹے دن استقراری بیضہ مستبطن الرحم (ENDOMETRIUM) سے چپکا ہوا دیکھا جاسکتا ہے





کیسہ جرثومہ (آخری شکل میں) مستقبل مادرِ رحم سے متصل استقراری بیضہ

معلوم ہوا کہ ان آیات میں نطفہ اور ماء مہین سے مراد صرف ماء الرجل نہیں بلکہ وہ مخلوط ہے جو ماء الرجل اور ماء المرأۃ کے امتزاج و اختلاط سے تیار ہوتا ہے۔

ایک دوسری آیت ہے:

فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ۝ خُلِقَ	پھر انسان یہی دیکھ لے کہ وہ کس چیز سے
مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ ۝ يَّخْرُجُ مِنْ بَيْنِ	پیدا کیا گیا ہے ایک اچھلنے والے پانی سے
الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ ۝	پیدا کیا گیا ہے جو پیٹھ اور سینے کی ہڈیوں کے
(الطارق: ۵-۷)	درمیان سے نکلتا ہے۔

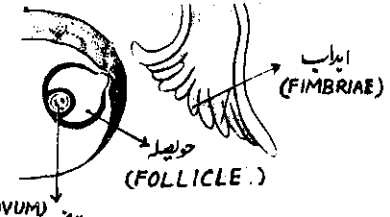
"یخرج من بین الصلب والترائب" کا مفہوم کیا ہے؟ اس سلسلہ میں مفسرین کے مختلف اقوال ہیں۔ ہم کوئی طے شدہ بات نہیں کہہ سکتے۔ ہمارا خیال ہے کہ سائنس ابھی اتنی ترقی نہیں کر سکی ہے کہ متعین طور پر اس آیت کا مطلب بتا سکے۔ سائنس کے میدان میں مزید اکتشافات و تحقیقات ہوں تو اس آیت کا اعجاز واضح ہو سکے گا۔ البتہ 'ماء دافق' سے مفسرین نے عام طور سے 'نطفہ رجل' مراد لیا ہے[۲۲] اس لیے کہ بظاہر اسی میں 'دفق' (اچھلنے) کی صفت پائی جاتی ہے۔ لیکن طبی سائنس نے آج یہ حقیقت واضح کر دی ہے کہ 'دفق' کی صفت بیضہ میں بھی پائی جاتی ہے۔ خصیۃ الرحم (OVARY) میں تقریباً پانچ لاکھ غیر پختہ بیضے ہوتے ہیں۔ مگر اس میں سے صرف چار سو پوری عمر میں پختہ ہونے کی صلاحیت رکھتے ہیں ہر ماہ حویصلہ (GRAFIAN FOLLICE) سے ایک بیضہ کا اخراج ہوتا ہے۔ اخراج بیضہ (OVULATION) کا عمل یوں انجام پاتا ہے کہ غدۂ نخامیہ (PITUITARY GLAND) سے ایک ہارمون کا اخراج ہوتا ہے جسے 'ہارمون محرک حویصلہ' (FOLLICLI STIMULATING HORMONE) کہتے ہیں۔ اس سے حویصلہ کی نشوونما ہوتی ہے۔ ہارمون کے اثر سے بیضہ بھی بڑھنا شروع ہوتا ہے اور رطوبت حویصلہ (LIQUORFOLLICULI) میں بھی اضافہ ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ ایک مرحلہ پر حویصلہ پھٹ جاتا ہے اور اس سے بیضہ باہر آجاتا ہے۔ رطوبت کے دباؤ کی وجہ سے

طاقت کے ساتھ بیضہ باہر نکلتا ہے اور اس سے 'دفق' کی صفت پیدا ہو جاتی ہے۔
(دیکھئے خاکہ نمبر ۳)

خاکہ ۳

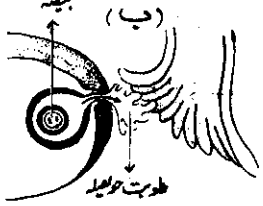
(الف)

حویصلہ میں بیضہ موجود ہے



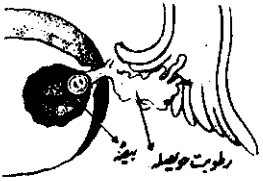
(ب)

حویصلہ کے پھٹنے سے رطوبت کا اخراج ہو رہا ہے۔



(ج)

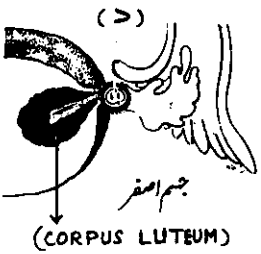
رطوبت کے ساتھ بیضہ کا بھی اخراج ہو رہا ہے۔



(LIQUOR FOLLICULI)

(د)

رطوبت کے ساتھ بیضہ بھی نکل گیا ہے بیضہ کے نکلنے کے بعد حویصلہ کو جسم اصفر (CORPUS LUTEUM) کہتے ہیں۔



ڈاکٹر الزندانی نے 'نطفہ' کی جو تعریف کی ہے اس سے بھی ہماری تائید ہوتی ہے۔ فرماتے ہیں:

" ITS REAL MEANING CAN ONLY BE DEDUCED FROM THE TEXT OF QURAN , EVIDENTLY IT IS A COMPREHENSIVE TERM

AND INCLUDES MALE & FEMALE GAMETES AND PART OF THEIR NATURAL ENVIRONMENTS OF FLUID . IT ALSO INCLUDES ZYGOTE , MORULA AND BLASTOCYST TILL IMPLANTATION IN THE UTERUS"[27]

(نطفہ کے حقیقی معنی قرآن سے معلوم کیے جا سکتے ہیں۔ بدیہی طور پر یہ ایک وسیع اصطلاح ہے جس کا اطلاق نر اور مادہ کے متحد خلیہ اور ان سے متعلق طبعی رطوبت پر بھی ہوتا ہے۔ اور اس میں استقرار رحم سے پہلے تک خلیۂ موحدہ (ZYGOTE) شہتوتیہ (MORULA) اور کیس الجرثومہ (BLASTOCYST) کے مراحل بھی داخل ہیں)

۲۔ علقہ

تخلیق انسانی کا دوسرا مرحلہ 'علقہ' ہے۔ قرآن میں یہ لفظ پانچ مرتبہ آیا ہے[۲۸]۔ عربی زبان میں اس کے مختلف معانی بتلائے گئے ہیں:

(۱) ہر وہ چیز جو لٹکی ہوئی ہو اسے علق کہتے ہیں۔

(۲) پہاڑ، زمین یا کسی چیز میں اٹکا ہونا علق کہلاتا ہے۔

(۳) جمے ہوئے اور گاڑھے خون (جس میں گہری سرخی ہو اور جو سوکھا نہ ہو) کو علقہ کہتے ہیں لسان العرب میں ہے: کل دم غلیظ علق[۲۹] (گاڑھے خون کو علقہ کہتے ہیں)

اسی معنی میں یہ لفظ حدیث میں استعمال ہوا ہے۔ سریۃ بن سلیم کی روایت میں ہے "فاذا الطیر ترمیھم بالعلق"[۳۰] (یعنی پرندے خون کے جمے ہوئے ٹکڑے پھینکنے لگے) ابن ابی اوفیٰ کی حدیث میں ہے: انہ بزق علقۃ ثم مضی فی صلاتہ[۳۱] (یعنی جما ہوا خون تھوکا اور نماز پڑھتے رہے)

آنحضرتؐ کے ساتھ بچپن میں شق صدر کا جو واقعہ پیش آیا تھا اس کے ذیل میں ہے:

فشقّ عن قلبہ فاستخرج القلب (فرشتے نے سینہ چاک کر کے دل نکالا

فاستخرج منہ علقۃ"[۳۲] اور اس میں سے علقہ (کوئی جمی ہوئی چیز) نکالا

بعض روایتوں میں "اخرج شیئا کھیئۃ العلقۃ" (علقہ جیسی کوئی چیز نکالی) اور بعض میں "فاخرجا منہ علقتین سوداوین" (دونوں فرشتوں نے اس میں سے دو سیاہ علقے نکالے) کے الفاظ مذکور ہیں[۳۳]

(۴) عربی میں جونک کو بھی علقہ کہتے ہیں۔ لسان العرب میں ہے:

"ومنه قيل لهذا الدابة التي	اسی وجہ سے اس آبی حیوان (یعنی جونک)
تكون في الماء علقة لانها	کو علقہ کہتے ہیں۔ اس لیے کہ وہ خون کی
حمراء كالدم"[۳۴]	طرح سرخ رنگ کا ہوتا ہے۔
العلقة دودة في الماء تمص	(علقہ اس آبی کیڑے کو کہتے ہیں جو خون
الدم، والجمع علق[۳۵]	چوستا ہے (یعنی جونک) اس کی جمع علق ہے[۳۵]

قدیم مفسرین اور ماہرین لغت نے عام طور پر تخلیق انسانی کے مرحلہ علقہ کو تیسرے معنی (یعنی جمے ہوئے خون) میں لیا ہے۔ راغب اصفہانی نے لکھا ہے:

"العلق الدم الجامد، ومنه	علق جمے ہوئے خون کو کہتے ہیں۔ اسی
العلقة التي يتكون منها	سے علقہ کہا گیا ہے جس سے جنین کی
الولد، قال: خلق الانسان	تشکیل ہوتی ہے ارشاد باری ہے خلق
من علق وقال: ولقد خلقنا	الانسان من علق اور فخلقنا
الانسان .....الى قوله:	العلقة مضغة
فخلقنا العلقة مضغة[۳۶]	

ابو حیان اندلسی نے لکھا ہے: علقة: دم جامد[۳۷] (علقہ جمے ہوئے خون کو کہتے ہیں) امام ابوبکر سجستانی نے بھی یہی تشریح کی ہے[۳۸]

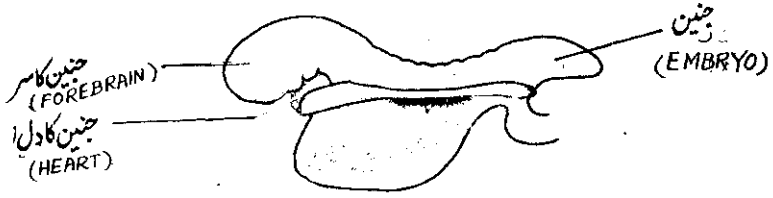
لیکن جدید سائنس مفسرین کے اس قول کی بالکل تائید نہیں کرتی۔ اس لیے کہ "انسان کبھی اس مرحلہ سے نہیں گزرتا جسے جمے ہوئے خون سے تعبیر کیا جا سکے"[۳۹] ڈاکٹر الزندانی نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ اس کی ظاہری ہیئت کے اعتبار سے مفسرین نے اس سے مراد جما ہوا خون لیا ہے:

"THE CONCEPT OF THIS TERM MEANING BLOOD CLOT WAS USED BY ANCIENT SCHOLARS WHO DEPENDED ON THE OUT SIDE APPEARANCE OF THE ABORTED CONCEPTUS"[40]

(قدیم علماء نے اس اصطلاح کو جمے ہوئے خون کے معنی میں لیا ہے۔ یہ مفہوم اسقاط شدہ جنین کی ظاہری ہیئت پر منحصر ہے۔)

ڈاکٹر زندانی نے علقہ سے مراد جونک لیا ہے اور کہا ہے کہ چونکہ جنین ایک مرحلہ میں جونک کی شکل و ہیئت اختیار کر لیتا ہے اس لیے اس کی مشابہت میں علقہ کا لفظ استعمال کیا گیا۔ (دیکھئے خاکہ نمبر ۴)

خاکہ ۴



جنین کا جانبی منظر (LATERAL VIEW) اس مرحلہ میں جب وہ بقول مور اور زندانی دیکھنے میں جونک کی مانند معلوم ہو رہا ہے۔

"THIS TERM IN QURAN REFERS TO THE PRESOMITE EMBRYO WHICH LOOKS LIKE A LEECH"[41]

(قرآن کی یہ اصطلاح جنین کی اس حالت کی طرف اشارہ کرتی ہے جس میں وہ جونک کی مانند معلوم ہوتا ہے۔)

ہم اس رائے سے متفق نہیں ہیں، اس لیے کہ جس زمانہ کو انھوں نے علقہ کا زمانہ قرار دیا ہے اور اس میں جونک سے مشابہت تلاش کی ہے ہمارے نزدیک وہ صحیح نہیں ہے۔ جیسا کہ ہم آگے واضح کریں گے۔ ہمارے نزدیک تیسرا مفہوم ہی زیادہ صحیح ہے البتہ اس میں 'خون' کی قید ضروری نہیں۔ کسی بھی جمی ہوئی چیز پر علقہ کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ موریس بوکائے کا بھی یہی خیال ہے۔ لکھتے ہیں۔

"کوئی جمی ہوئی چیز ہی وہ اصلی مفہوم ہے جو آج کل کی مصدقہ دریافت سے پوری طرح مطابقت رکھتا ہے۔"[42]

۳۔ مضغہ

تخلیق کے تیسرے مرحلے کو قرآن 'مضغہ' سے تعبیر کرتا ہے۔ یہ لفظ قرآن میں تین مرتبہ وارد ہوا ہے[43]۔ عربی زبان میں مضغہ کا اطلاق گوشت کے اتنے چھوٹے سے ٹکڑے پر

ہوتا ہے جسے منہ میں رکھ کر چبایا جا سکے۔ لسان العرب میں ہے :

المضغة، القطعة من اللحم لمكان المضغ ايضا، قال خالد بن جنبة: المضغة من اللحم قدر ما يلقى الانسان فى فيه"[۴۴]

مضغہ گوشت کے ٹکڑے کو کہتے ہیں چبائے جانے کی وجہ سے، خالد بن جنبہ کہتے ہیں: مضغہ گوشت کے اتنے بڑے ٹکڑے کو کہتے ہیں جسے انسان منہ میں رکھ کر چبا سکے۔

"مقدم شہ حدیث میں 'قلب' کے لیے مضغہ کا لفظ استعمال کیا گیا ہے :

اَلا وان فى الجسد مضغةً اذا صلحت صلح الجسد كله، واذا فسدت فسد الجسد كله اَلا وهى القلب"[۴۵]

خبردار، جسم میں گوشت کا ایک ایسا ٹکڑا ہے کہ اگر وہ درست رہے تو پورا جسم درست رہے اور اگر اس میں خرابی آجائے تو پورے جسم میں فساد لاحق ہو جائے۔ خبردار وہ دل ہے۔

راغب اصفہانی نے لکھا ہے :

"المضغة القطعة من اللحم قدر ما يمضغ ولم ينضج، قال الشاعر ؎ يلجلج مضغة فيها أنيض اى غير منضج، وجعل اسما للحالة التى ينتهى اليها الجنين بعد العلقة، قال تعالى: فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما"[۴۶]

مضغہ گوشت کے اتنے بڑے ٹکڑے کو کہتے ہیں جسے چبایا جا سکے..... اسے اس ہیئت کا نام دیا گیا ہے جس میں جنین علقہ کے بعد پہنچتا ہے۔ ارشاد باری ہے: فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما۔

ابو حیان اندلسی نے لکھا ہے :

مضغة، لحمة صغيرة سميت بذالك لانها بقدر ما يمضغ[۴۷]

مضغہ سے مراد گوشت کا چھوٹا ٹکڑا ہے۔ اسے مضغہ اس لیے کہا گیا۔ کیونکہ وہ جسامت میں اتنا چھوٹا ہوتا ہے کہ اسے چبایا جا سکے۔

یہی تشریح ابوبکر سجستانی نے بھی کی ہے[۱۳۵]
ڈاکٹر زندانی وغیرہ نے مضغہ سے مراد جنین کا وہ زمانہ لیا ہے جب وہ چبائی ہوئی چیز کی مانند معلوم ہوتا ہے۔ (دیکھئے خاکہ نمبر ۵)

خاکہ ۵



جنین کا وہ مرحلہ جب اس کی شکل چبائے ہوئے گوشت کے ٹکڑے کی مانند ہوتی ہے اور جسے مورلور زندانی نے مضغہ قرار دیا ہے۔

قرآن کریم نے مضغہ کے دو مراحل بیان کیے ہیں:

ثُمَّ مِنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَّغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ (الحج: ۵)	پھر مضغہ سے جو مکمل بھی ہوتا ہے اور نامکمل بھی۔

رازی نے اس کی تشریح یہ کی ہے:

اَن یکون المراد من تمّت فیہ احوال الخلق ومن لم تتم۔ کانّہٗ سبحانہ قسّم المضغۃ الی قسمین احدھما تامّۃ الصور والحواس والتخاطیط، وثانیھما الناقصۃ فی ھٰذہ الامور فبیّن انّ بعد اَن صیّرہ مضغۃ منھا ماخلقہ انسانا تاما بلا نقص ومنھا ما لیس کذلک، وھٰذا	مُخَلَّقَۃ سے مراد وہ مضغہ ہے جس میں تخلیقی امور انجام پا گئے ہوں اور غیر مخلقہ سے مراد وہ مضغہ ہے جو ناقص الخلقہ ہو۔ گویا اللہ تعالیٰ نے مضغہ کی دو قسمیں کی ہیں۔ ایک وہ جس کے نقوش، حواس اور خدوخال مکمل ہو گئے ہوں اور دوسری قسم وہ جو ناقص ہو۔ اس طرح اللہ تعالیٰ نے بتلایا کہ مضغہ بنانے کے بعد بعض کو بغیر کسی نقص کے مکمل انسان بنا دیا جاتا ہے

قول قتادة وضحاك" [۴۹] اور بعض کو ناقص چھوڑ دیا جاتا ہے قتادہ اور ضحاک نے یہی تفسیر کی ہے۔

تدریجی ترتیب کا تقاضا یہ تھا کہ پہلے غیر مخلقہ کہا جاتا پھر مخلقہ۔ لیکن بیانی ترتیب الٹ دی گئی۔ اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ چونکہ دستورِ تخلیق یہ ہے کہ عموماً مضغہ مخلقہ ہوتا ہے۔ شاذ و نادر ہی مضغہ کی تخلیق نامکمل رہ جاتی ہے اس لیے پہلے اس چیز کا بیان کیا گیا جو سنت الٰہی ہے۔ علامہ آلوسی فرماتے ہیں:

"بیانی ترتیب الٹ کر پہلے مخلقہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ غیر مخلقہ میں ذی روح بننے کی صلاحیت معدوم ہوتی ہے۔" [۵۰]

تخلیقی مراحل کی مدت

نطفہ، علقہ اور مضغہ کے مراحل کی تکمیل میں کتنے دن لگتے ہیں؟ قرآن سے اس کا کوئی اشارہ نہیں ملتا۔ البتہ بعض احادیث میں اس کا تذکرہ موجود ہے۔ یوں تو اس سلسلہ میں الفاظ کے کچھ فرق کے ساتھ متعدد احادیث مروی ہیں لیکن بنیادی طور پر دو حدیثیں قابل ذکر ہیں:

عن زید بن وهب عن عبد الله (بن مسعود) قال حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدوق إن احدكم يجمع خلقه في بطن امه اربعين يوما، ثم يكون في ذالك علقة مثل ذالك ثم يكون في ذالك مضغة مثل ذالك ثم يرسل الله الملك فينفخ فيه الروح ويومر بأربع كلمات، يكتب رزقه و اجله وعمله وشقي او سعيد..... الخ [۵۱]

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "تم میں سے ہر شخص کی تخلیق کو رحم مادر میں چالیس دن جمع کیا جاتا ہے۔ پھر اس میں علقہ بنتا ہے اسی کے مثل، پھر اس میں مضغہ بنتا ہے اسی کے مثل پھر اللہ تعالیٰ فرشتے کو بھیجتا ہے جو اس میں روح پھونکتا ہے اور چار باتیں اس کی تقدیر میں لکھ دیتا ہے، رزق، مدت حیات، عمل اور شقاوت یا سعادت..... الخ

(۲) قال حذیفة بن اسید الغفاری سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: "اذا مرّ بالنطفة اثنتان واربعون لیلة، بعث اللہ الیھا ملکا فصورّھا وخلق سمعھا وبصرھا وجلدھا ولحمھا وعظامھا ثم قال یارب اذکر او انثیٰ فیقضیٰ ربك ما شاء ویکتب الملك ثم یخرج الملك بالصحیفة فی یدہ فلا یزید علی امر ولا ینقص[۵۲]

حضرت حذیفہ بن اسید غفاری فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ ارشاد فرماتے ہوئے سنا ہے: "جب نطفہ پر بیالیس دن گزرتے ہیں تو اللہ ایک فرشتے کو بھیجتا ہے جو اس کی صورت گری کرتا ہے اس کے کان، آنکھ، جلد، گوشت اور ہڈیاں بناتا ہے پھر کہتا ہے اے رب نر یا مادہ؟ اس وقت تمہارا رب جو چاہتا ہے فیصلہ کرتا ہے اور فرشتہ یہ سب لکھتا ہے پھر فرشتہ تقدیر کو لے کر چلا جاتا ہے اور کوئی حذف و اضافہ نہیں کرتا

بظاہر دونوں حدیثوں میں تعارض معلوم ہوتا ہے اس لیے کہ پہلی حدیث میں ہے کہ چالیس دن نطفہ رہتا ہے اور اسی کے مثل (یعنی چالیس دن) علقہ اور اسی کے مثل مضغہ، گویا مضغہ بننے تک اور صورت گری ہونے تک ایک سو بیس[۱۲۰] دن لگتے ہیں۔ جبکہ دوسری حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بیالیس دن گزرنے کے بعد جنین کی صورت گری کر دی جاتی ہے۔ ڈاکٹر الزندانی نے جس انداز سے یہ تعارض دور کیا ہے اس کا خلاصہ ذیل میں پیش کیا جاتا ہے:

"پہلی حدیث کی تشریح اس طرح کی گئی ہے کہ ہر مرحلہ چالیس[۴۰] دن میں مکمل ہوتا ہے جبکہ دوسری حدیث میں یہ بتلایا گیا ہے کہ مختلف مخصوص اعضاء کی تخلیق کا مرحلہ بیالیس[۴۲] دن کے بعد شروع ہو جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نطفہ، علقہ اور مضغہ کے مراحل بیالیس[۴۲] دن کے اندر اندر مکمل ہو جاتے ہیں اور ہڈی بننے کا مرحلہ (جو سورۃ المومنون آیت ۱۴ کے مطابق مضغہ کے بعد آتا ہے) شروع ہو جاتا ہے۔ اگر پہلی حدیث کی مذکورہ تشریح صحیح ہو تو ہڈی بننے کا مرحلہ ایک سو بیس[۱۲۰] دن کے بعد شروع ہونا چاہیے۔

پہلی حدیث میں مثل ذالك کے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں اس کے دو مفہوم مراد ہو سکتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ اس سے مدت کی تکرار مراد ہو اور دوسرے

یہ کہ تکمیل مرحلہ کی تکرار مقصود ہو۔ معلوم ہوا کہ یہاں اجمال اور ابہام پایا جاتا ہے۔ دوسری حدیث سے اس کی تبیین و توضیح ہو جاتی ہے کہ بیالیس دن کے بعد ہڈی بننے کا مرحلہ شروع ہو جاتا ہے (یعنی اس سے پہلے کے مراحل نطفہ علقہ اور مضغہ پایۂ تکمیل کو پہنچ چکے ہوتے ہیں) اور اصول حدیث یہ ہے کہ مجمل حدیث کو مبیّن حدیث کی روشنی میں سمجھنا چاہیے۔ یہاں پہلی حدیث کا عموم دوسری حدیث سے ختم ہو جاتا ہے اور اس کا خاص اور متعین مفہوم سمجھ میں آجاتا ہے[۵۲]

استدلال میں انھوں نے ساتویں صدی کے ایک عالم ابن الزملکانی کا حوالہ دیا ہے جنھوں نے یہی توجیہ کی ہے:

"قوله 'ثم يكون علقة مثل ذلك': اى ثم انه يكون فى الاربعين المذكورة علقة تامة الخلق ..... ثم انه يكون مضغة فى حصتها ايضا من الاربعين محكمة الخلق مثلما ان صورة الانسان محكمة بعد الاربعين يوما. فنصب 'مثل ذلك' على المصدر لا على الظرف، ونظيره فى الكلام قولك: ان الانسان يتغير فى الدنيا مدة عمره، ثم تشرح تغيره فتقول: ثم انه يكون رضيعا ثم فطيما ثم يافعا ثم شابا ثم كهلا ثم شيخا ثم هرما يتوفاه

ارشاد نبوی: 'ثم انه يكون علقة مثل ذلك الخ' کا مطلب یہ ہے کہ اسی چالیس دن کے اندر علقہ بن جاتا ہے۔ پھر اسی چالیس دن کے اندر اپنے حصے میں مضغہ بن جاتا ہے اور انسان کی صورت گری چالیس دن کے بعد ہوتی ہے۔ 'مثل ذلك' مصدر پر معطوف ہونے کی وجہ سے منصوب ہے نہ کہ ظرف پر معطوف ہونے کی وجہ سے۔ اس کی نظیر کلام میں یہ ہے کہ تم کہو: دنیا میں انسان ہر آن تغیر پذیر ہے، پھر اس تغیر کی تشریح کرتے ہوئے کہو کہ "پھر وہ شیر خوار ہوتا ہے پھر نوعمر ہوتا ہے پھر نوجوان ہوتا ہے پھر جوان، پھر ادھیڑ عمر پھر بوڑھا پھر کھوسٹ ہوتا ہے پھر انتقال کر جاتا ہے" گویا یہ ان مراحل کی ترتیب

اللہ بعد ذالك، و ذالك من بأ	کا بیان ہے جنھیں وہ دنیا میں اپنی
ترتیب الاخبار عن اطوارہ التی	مدت حیات میں طے کرتا ہے۔
ینتقل فیھا مدۃ بقائہ فی الدنیا۔[۵۴]	

یہی توجیہ اس موضوع پر لکھنے والے دوسرے مصنفین نے بھی کی ہے[۵۵]۔ ڈاکٹر شرف القضاۃ نے اپنے مقالہ "متی تنفخ الروح فی الجنین؟" (جنین میں روح کب پھونکی جاتی ہے؟) میں اس سلسلہ میں مروی بیشتر احادیث جمع کرکے ان کی تطبیق یا ترجیح سے متعلق مفسرین و محدثین اور علماء کے اقوال نقل کرنے کے بعد دونوں قسم کی احادیث میں تطبیق دینے کی کوشش کی ہے اور اس سے یہی مذکورہ نتیجہ نکالا ہے۔ لکھتے ہیں:

"صحیح بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ پہلی حدیث کو دوسری حدیث پر محمول کیا جائے اس لیے کہ پہلی حدیث میں چار مہینے کی تصریح نہیں ہے اور نہ یہ تصریح ہے کہ نطفہ کا مرحلہ چالیس دن تک رہتا ہے۔ بلکہ حدیث کے الفاظ (ان احدکم یجمع خلقہ فی بطن امہ اربعین یوما) سے معلوم ہوتا ہے کہ نطفہ سے لے کر مضغہ تک کی تخلیق چالیس دن میں ہو جاتی ہے۔ اسی لیے اس جملہ کے بعد کسی صحیح یا حسن روایت میں نطفہ کا لفظ نہیں آیا ہے[۵۶]۔

حدیث کے الفاظ (ثم یکون علقۃ مثل ذالك۔ ثم یکون مضغۃ مثل ذالك) سے بھی یہ صراحت نہیں ہوتی کہ مثل ذالك سے مراد مدت (یعنی چالیس دن) ہے بلکہ اس سے یہ مفہوم سمجھ میں آتا ہے کہ علقہ اور مضغہ جنین کے بے روح ہونے اور اس وقت تک تقدیر کے نہ لکھے جانے کے سلسلہ میں نطفہ کے مثل ہوتے ہیں۔ بعد کے جملہ (ثم یرسل الیہ الملك فینفخ فیہ الروح ویومر بارابع کلمات) سے اس کی طرف اشارہ ملتا ہے۔ 'مثل ذالك' سے مراد وقت نہیں ہے اس کا اثبات مسلم کی روایت میں موجود اضافہ فی ذالك سے ہوتا ہے یعنی اسی مدت میں، معلوم ہوا کہ مثل ذالك سے مراد مدت نہیں ہے پہلی حدیث میں کئی احتمالات ہیں جبکہ دوسری حدیث صریح ہے اور کئی صحابہ سے مروی ہے۔ اصول حدیث کے مطابق جس حدیث میں احتمال ہو اسے صریح کی طرف پھیرا

جانا چاہیئے۔"[۵۵]

یہ تاویلات کچھ زیادہ قوی نہیں معلوم ہوتیں۔ ایسا لگتا ہے کہ اس سلسلہ میں تمام روایات پیش نظر نہیں رہی ہیں۔ اس لیے ہم یہاں اس ذیل کی تمام مرویات کو جمع کریں گے اور ان کی روشنی میں سائنسی تحقیقات کا مطالعہ کریں گے۔

۱۔ پہلی حدیث جو اوپر گزری بخاری، مسلم، ترمذی، ابوداؤد، ابن ماجہ اور احمد میں الفاظ کے معمولی اختلاف کے ساتھ حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے۔ بخاری کی ایک روایت میں ان احدکم یجمع خلقہ فی بطن امہ اربعین یوما نطفۃ (لفظ نطفہ کے اضافہ کے ساتھ) ہے[۵۸] جبکہ مسلم کی ایک روایت میں ثم یکون فی ذالک علقۃ مثل ذالک (فی ذالک کے اضافہ کے ساتھ) مذکور ہے[۵۹]

۲۔ دوسری حدیث جو پیچھے مذکور ہے صحیح مسلم کی ہے اور حضرت حذیفہ بن اسید سے مروی ہے۔ اسی مضمون کی کچھ اور حدیثیں صحیح مسلم میں مروی ہیں جیسے:

- عن حذیفۃ بن اسید یبالغ بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: یدخل الملک علی النطفۃ بعد ما تستقر فی الرحم باربعین او خمسۃ واربعین لیلۃ فیقول یارب أشقی أو سعید؟ فیکتبان فیقول ای رب اذکر او انثی فیکتبان ویکتب عملہ واثرہ واجلہ ورزقہ ثم تطوی الصحف فلا یزاد فیھا ولا ینقص"[۶۰]

یہ حدیث مسند احمد میں بھی مروی ہے۔ اس میں بعد ما تستقر فی الرحم باربعین کے بعد یہ ہے: وقال سفیان مرۃ او خمس واربعین لیلۃ[۶۱]

- عن حذیفۃ بن اسید قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یاذنّی ھاتین یقول: ان النطفۃ تقع فی الرحم اربعین لیلۃ ثم یتصور علیھا الملک قال زھیر حسبتہ قال الذی یخلقھا فیقول یارب اذکر او انثی..... الخ[۶۲]
- عن حذیفۃ بن اسید صاحب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رفع الحدیث الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ان ملکا موکلا بالرحم اذا اراد اللہ ان یخلق شیئا اخذ اللہ ببضع واربعین لیلۃ الخ[۶۳]

۳۔ اسی مفہوم کی ایک حدیث حضرت جابرؓ سے مروی ہے :

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا استقرت النطفة فی الرحم اربعین یوما او اربعین لیلة بعث اللہ الیھا ملکا.... الخ[۵۴]

(جب رحم میں نطفہ پر چالیس دن یا چالیس راتیں گزر جاتی ہیں تو اللہ تعالیٰ ایک فرشتے کو بھیجتا ہے....)

۴۔ حضرت انس بن مالکؓ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول نے ارشاد فرمایا:

" ان اللہ قد وکل بالرحم ملکا فیقول ای رب نطفة، ای رب علقة، ای رب مضغة، فاذا اراد اللہ ان یقضی خلقا قال قال الملك ای رب ذکر او انثی اشقی او سعید، فما الرزق فما الاجل فیکتب کذلك فی بطن امه" [۵۵]

اللہ نے رحم پر ایک فرشتہ مقرر کر دیا ہے جو کہتا ہے اے رب یہ نطفہ ہے۔ اے رب یہ علقہ ہے اے رب یہ مضغہ ہے۔ جب اللہ تعالیٰ کسی کی تخلیق کا ارادہ فرماتا ہے تو حکم دے دیتا ہے۔ فرشتہ کہتا ہے اے رب نر ہو یا مادہ؟ بدبخت ہو یا سعادت مند؟ رزق کیا ہو اور مدت حیات کیا ہو؟ اور جو کچھ اللہ فرماتا ہے وہی ماں کے پیٹ ہی میں تقدیر میں لکھ دیا جاتا ہے۔

ان حدیثوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے درج ذیل باتوں پر غور کرنا چاہیے۔

۱۔ پہلی حدیث میں بخاری کی ایک روایت میں لفظ 'نطفہ' کا اضافہ ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ چالیس دن کی مدت نطفہ، علقہ اور مضغہ تینوں مراحل کے لیے نہیں ہے بلکہ اس سے صرف نطفہ کی مدت معلوم ہوتی ہے۔

۲۔ پہلی حدیث میں مسلم کی روایت میں فی ذلك کا اضافہ ہے لیکن اس سے مدت کی طرف اشارہ مقصود نہیں ہے بلکہ اس سے مراد 'فی بطن امه' ہے یعنی جنین ماں کے پیٹ ہی میں نطفہ سے علقہ اور مضغہ کے مراحل اختیار کرتا ہے اور ماں کے پیٹ ہی میں اس کی تقدیر لکھ دی جاتی ہے۔ اس کی تعیین حضرت انس سے مروی حدیث سے ہوتی ہے جس میں آنحضرتؐ نے آخر میں پھر تاکید کرتے ہوئے فرمایا: فیکتب کذلك فی بطن امه

۳۔ حضرت حذیفہ بن اسیدؓ سے مروی احادیث 'مبیّن' نہیں ہیں، بلکہ ان میں اختصار معلوم ہوتا ہے ان میں صرف نطفہ کا تذکرہ ہے جبکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت انس بن مالکؓ کی روایتوں میں تینوں مراحل (نطفہ، علقہ اور مضغہ) بیان ہوئے ہیں اور حضرت انس کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ نے رحم پر ایک فرشتہ مقرر کر دیا ہے جو جنین کی تبدیلیوں کے بارے میں نطفہ سے علقہ اور علقہ سے مضغہ بنتے وقت اللہ تعالیٰ کو باخبر کرتا ہے[۶۶] اس لیے حضرت حذیفہ والی روایت کو حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت انس کی روایات کی روشنی میں سمجھنا چاہیے نہ کہ اس کے برعکس۔

۴۔ حضرت حذیفہ والی روایت میں مدت کے ذکر میں اختلاف ہے۔ ایک روایت میں مدت بیالیس راتیں (ثنتان واربعون لیلۃ) بتلائی گئی ہے۔ دوسری روایت میں چالیس یا پینتالیس (شک راوی کے ساتھ[۶۷]) ہے تیسری روایت میں بغیر شک کے چالیس ہے۔ چوتھی روایت میں بضع واربعین (چالیس سے کچھ زائد) کہا گیا ہے۔ ایک جگہ راوی کو روایت کے الفاظ میں شبہ ہے[۶۸] اس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس روایت میں اختصار ہو گیا ہے اور راوی حدیث کے الفاظ نقل کرنے میں ضبط و احتیاط اور تعیین سے کام نہیں لے سکا ہے۔ چنانچہ اس نے نطفہ کا مرحلہ بیان کرنے کے بعد (علقہ اور مضغہ کے مراحل بیان کرنے کے بجائے) ان کے بعد کا مرحلہ کتابت تقدیر اور صورت گری بیان کر دیا ہے۔ معلوم ہوا کہ یہ حدیث اپنے مفہوم کے لحاظ سے واضح نہیں ہے بلکہ اس میں ابہام اور اجمال ہے۔ اس لیے اسے دوسری ان حدیثوں کی روشنی میں سمجھنا چاہیے جن میں تخلیق جنین کے تینوں مراحل بیان کیے گئے ہیں۔

مندرجہ بالا بحث سے واضح ہوا کہ نطفہ، علقہ اور مضغہ ہر ایک کی تشکیل میں چالیس دن لگتے ہیں۔ اس طرح جنین کل ایک سو بیس[۱۲۰] دن میں مضغہ بن کر تیار ہوتا ہے۔

نطفہ، علقہ اور مضغہ تینوں کے سلسلہ میں ڈاکٹر زندانی وغیرہ کا خیال ہے کہ قرآن نے یہ الفاظ استعمال کر کے جنین کے ایک خاص مرحلہ کی طرف اشارہ کیا ہے اور ان سے ان کی مخصوص ہئیت اور شکل تبلانی مقصود ہے۔ چنانچہ ان کے قول کے مطابق قطرہ سے مشابہت کی بنا پر شروع میں نطفہ کہا گیا۔ پھر بڑھتے بڑھتے ایک مدت گزر جانے کے بعد جب نطفہ کی شکل علقہ (جونک) کی سی ہو جاتی ہے تو اس موقع پر قرآن نے علقہ کا لفظ

استعمال کیا تاکہ اس سے اس کی مخصوص ہئیت کی طرف بھی اشارہ ہو جائے (دیکھئے خاکہ ۴) انھوں نے ۱۵-۲۲ دن (دو دن کم یا زیادہ) کی مدت کو علقہ قرار دیا ہے۔ اس کے بعد جنین پر ایسے نشانات ظاہر ہوتے ہیں جن سے ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے اسے دانتوں سے چبایا گیا ہو۔ اسی مناسبت سے اسے مضغہ کہا گیا (دیکھئے خاکہ نمبر ۵) اس کی مدت انھوں نے ۲۳-۴۰ دن (دو دن کم یا زیادہ) بتلائی ہے۔ ان کے نزدیک علقہ دو دن کے اندر اندر مضغہ میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ اس کی دلیل انھوں نے آیت فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً سے دی ہے اور 'ف' کو تعقیب کے معنی میں لیا ہے (اس پر بحث آگے آئے گی) اس طرح تمام مراحل بیالیس دن سے قبل ہی پایۂ تکمیل کو پہنچ جاتے ہیں[۲۹]

ہمارے نزدیک قرآن نے تخلیقی مراحل کے لیے جو یہ الفاظ استعمال کیے ہیں ان سے ان کی مخصوص ہئیت اور شکل کے ساتھ ساتھ ان کی جسامت کی طرف بھی اشارہ مقصود ہے۔ ابتداء میں قطرہ سے ہئیت اور جسامت میں مشابہ ہونے کی وجہ سے اسے نطفہ کا نام دیا گیا۔ یہ مشابہت چالیس دن تک رہتی ہے اس لیے کہ چالیسویں دن کا نطفہ صرف ایک سنٹی میٹر لمبا ہوتا ہے۔ اس کے بعد اسے علقہ قرار دیا گیا اس لیے کہ وہ جمی ہوئی چیز سے مشابہ ہو جاتا ہے یہاں تک کہ اسی دن کے بعد اس کی جسامت اتنی بڑی ہو جاتی ہے کہ وہ ایک چھوٹے سے ٹکڑے کے مانند معلوم ہوتا ہے اس وقت اسے مضغہ قرار دیا گیا۔ اس لیے کہ عربی زبان میں مضغہ کا اطلاق اس چیز پر ہوتا ہے جس کی جسامت اتنی یا اس سے قریب قریب ہو کہ اسے منہ میں رکھا جا سکے۔

حروف عطف کے اختلاف کی حکمت

قرآن کریم کی دو سورتوں میں تمام مراحل تخلیق کو ترتیب وار بیان کیا گیا ہے۔ لیکن ان کے انداز بیان میں فرق ہے۔ سورۂ حج میں ہے:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ۔ (آیت: ۵)

اور سورۂ المومنون میں ہے:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ طِيْنٍ ۝ ثُمَّ جَعَلْنٰهُ نُطْفَةً فِيْ قَرَارٍ مَّكِيْنٍ ۝ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظٰمًا فَكَسَوْنَا الْعِظٰمَ لَحْمًا (آیت ۱۲-۱۴)

پہلی آیت میں تمام مراحل پر 'ثم' کے ذریعہ عطف لایا گیا ہے جبکہ دوسری آیت میں ایک جگہ 'ثم' اور بقیہ جگہوں پر 'ف' مذکور ہے۔ کیا 'ثم' اور 'ف' کے استعمال میں فرق کرکے قرآن کسی اہم حقیقت کی طرف اشارہ کرنا چاہتا ہے؟ علمائے نحو نے عموماً سورۂ مومنون کی آیات میں 'ف' کو 'ثم' کے معنی میں لیا ہے۔ عربی ڈکشنری اقرب الموارد میں ہے:

"وتکون (الفاء) بمعنی ثم نحو فخلقنا العلقة مضغة"[۱]

'ف' ثم کے معنی میں بھی آتا ہے جیسے آیت فخلقنا العلقة مضغة میں 'ف' ثم کے معنی میں ہے۔

ابن ہشام نے لکھا ہے:

"وقیل تقع الفاء بمعنی ثم ومنه الآیة: "ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا" فالفاءات فی 'فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً' وفی 'فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ' وفی 'فَكَسَوْنَا' بمعنی 'ثم' لتراخی معطوفاتها"[۲]

کہا گیا ہے کہ 'ف' ثم کے معنی میں بھی آتا ہے جیسے آیت ثم خلقنا النطفة علقة.....الخ میں۔ اس آیت میں 'ف' ثم کے معنی میں ہے۔ اس لیے کہ اس کے معطوفات میں تراخی کا معنی پایا جاتا ہے۔

علامہ آلوسی نے اس اختلاف کی ایک دوسری حکمت کی طرف اشارہ کیا ہے لکھتے ہیں:

"جاءت المعطوفات الاولی بعضها بثم وبعضها بالفاء، ولم یجئ جمیعها بثم او بالفاء مع صحة ذالك فی مثلها، للاشارة الی تفاوت الاستحالات فالعطف بثم مستبعد حصوله مما قبله"[۳]

ان آیات میں معطوفات کو استعمال کرنے میں یکسانیت نہیں برتی گئی بلکہ بعض جگہ ثم کا استعمال کیا گیا حالانکہ ان دونوں میں سے ایک کا استعمال دوسرے کی جگہ صحیح ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے ذریعہ تغیرات کے فرق کی طرف اشارہ کیا گیا۔ لہٰذا 'ثم' کو اس معطوف پر استعمال کیا گیا جس کا حصول اپنے پہلے مرتبہ سے کچھ بعید ہے۔

ہمارا خیال ہے کہ یہاں یہ فرض کرنے کی ضرورت نہیں کہ عربی زبان میں 'ف' 'ثم' کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے اس لیے آیت میں 'ف' ثم کے معنی میں ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو وہاں 'ثم' بھی لایا جا سکتا تھا پھر کیوں قرآن نے 'ثم' چھوڑ کر 'ف' استعمال کیا؟ اسی طرح یہ کہنا بھی صحیح نہیں معلوم ہوتا کہ 'ثم' کا استعمال صرف اس معطوف پر کیا گیا ہے جس کا حصول اس سے پہلے کے مرحلہ سے بعید ہے اس لیے کہ دوسری آیت میں اسی مرحلہ کے لیے 'ف' کا استعمال کیا گیا ہے۔

عربی زبان میں 'ف' عموماً تعقیب کے لیے اور 'ثم' تراخی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ ہمارے نزدیک قرآن نے بعض جگہ 'ف' اور بعض جگہ 'ثم' لاکر اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ہر مرحلہ کے لیے ایک مدت درکار ہوتی ہے۔ ایک مرحلہ شروع ہونے کے بعد سے دوسرا مرحلہ شروع ہونے تک کچھ وقت لگتا ہے۔ لیکن چونکہ جنین میں ہمہ آن تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ اس لیے ایک مرحلہ ختم ہونے اور دوسرا مرحلہ شروع ہونے میں کچھ دیر نہیں لگتی اسی لیے قرآن نے مقدم الذکر چیز کی طرف اشارہ کرنے کے لیے 'ثم' اور موخر الذکر کی طرف اشارہ کرنے کے لیے 'ف' استعمال کیا۔

۴۔ عظام

تخلیق کا چوتھا مرحلہ 'عظام' ہے جس کی ابتدا تکمیل مضغہ کے بعد ہوتی ہے۔

ارشاد باری ہے:

فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظٰمًا (المومنون:۱۴) پھر مضغہ کی ہڈیاں بنائیں۔

ڈاکٹر زندانی کا خیال ہے کہ اس کی ابتدا بیالیس دن کے بعد ہی ہو جاتی ہے حضرت حذیفہ بن اسیدؓ والی حدیث کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نطفہ، علقہ اور مضغہ کے مراحل بیالیس دن تک مکمل ہو جاتے ہیں اور اس کے بعد ہڈی بننے کا مرحلہ شروع ہوتا ہے اگر پہلی حدیث (جو حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے) کی تشریح جو عموماً کی جاتی ہے صحیح ہو تو ہڈی بننے کا مرحلہ ایک سو بیس دن کے بعد شروع ہونا چاہیے۔"[۱۳]

آگے لکھتے ہیں:

"ساتواں ہفتہ شروع ہوتے ہی جنین میں ایک ہیکل بن جاتا ہے جس کا بیشتر

حصہ غضروفی (CARTILAGINOUS) ہوتا ہے اور جو جنین کے جسم کو ایک مخصوص شکل اور ممتاز انسانی خصوصیات عطا کرتا ہے"۔[۷۴]

ڈاکٹر زندانی کا مؤخر الذکر بیان صحیح ہے لیکن مقدم الذکر نتیجہ صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ یہ بات قابل لحاظ ہے کہ جو خلیات غضروف بناتے ہیں (جنھیں (CHONDROCYTES) کہتے ہیں) وہ ان خلیات سے مختلف ہوتے ہیں جن سے ہڈیاں بنتی ہیں۔ ہڈیاں بنانے والے خلیات کو (OSTEOBLAST) کہتے ہیں۔ اس لیے غضروف کی نشوونما کے مرحلہ کو ہی مرحلۂ عظام قرار دینا صحیح نہیں۔ خود ڈاکٹر مور نے لکھا ہے کہ "تعظم (OSSIFICATION) آٹھویں ہفتے کے بعد شروع ہوتا ہے"۔ اور بارہویں ہفتے کے جنین میں آہستہ آہستہ تعظم ہوتا رہتا ہے یہاں تک اس کے ایک ماہ بعد (یعنی استقرار سے ۱۲۴ دن کے بعد ہڈیاں ایسی شکل اختیار کر لیتی ہیں جن پر عظام کا اطلاق ہو سکے ڈاکٹر مور کا یہ بیان حضرت ابن مسعودؓ کی ۱۲۰ دن والی حدیث کے اثبات میں کلیدی حیثیت رکھتا ہے۔

۵۔ لحم

تشکیلِ جنین کا آخری مرحلہ 'لحم' کا ہے۔ قرآن نے اس مرحلہ کے لیے بڑی خوبصورت تعبیر استعمال کی ہے:

ثم کسونا العظم لحما (المومنون:۱۴) پھر ہڈیوں پر گوشت چڑھایا۔

نسیجیات کے اعتبار سے عضلات تین قسم کے ہوتے ہیں عضلات ارادیہ (VOLUNTARY MUSCLES) عضلات غیر ارادیہ (INVOLUNTARY MUSCLES) اور عضلات قلبیہ (CARDIAC MUSCLES) الیاف عضلی نسیج واصلی کے خلیات کی تبدیل شدہ شکل ہوتی ہے۔ عضلات کے خلیات کو MYOBLAST کہتے ہیں ان سے MYOFIBRIL بنتے ہیں اور بہت سے MYOFIBRIL مل کر ایک عضلہ MUSCLE بناتے ہیں اور ہڈیوں پر ان کا اتصال (ATTACHMENT) (یعنی ابتداء و انتہاء) ہوتا ہے۔ اس طرح پورے ہیکل عظمی پر عضلات کا استر ہو جاتا ہے جن سے اعضاء کی حرکات کا کنٹرول ہوتا ہے۔

خلاصہ بحث

قرآن کریم نے تخلیق انسانی کے جن مراحل کا تذکرہ کیا ہے اور ان کے ذریعے جن حقائق کی طرف اشارہ کیا ہے۔ جدید سائنس نے ان پر مہر تصدیق ثبت کی ہے۔ سائنس داں

حیران ہیں کہ کس قدر نظم وضبط، دقت و باریکی اور حیرت انگیز طریقے پر انسان کی تخلیق ہوتی ہے۔ یہ چیز انسانوں کو سوچنے پر آمادہ کرتی ہے کہ یہ پوری کائنات ـــ جس کا، انسان ایک حقیر جزو ہے ـــ خود بخود اور بے فائدہ وجود میں نہیں آگئی ہے بلکہ ایک ہستی نے بامقصد طریقے پر ان کو پیدا کیا ہے اور اس کی ذات بڑی بابرکت ہے۔ اسی لیے قرآن نے فطرت انسانی کی ترجمانی کرتے ہوئے سورہ مومنون میں مراحل تخلیق ذکر کرنے کے معاً بعد فرمایا ہے:

فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخٰلِقِيْنَ ۝ (المومنون: ۱۴) — پس بڑا بابرکت ہے اللہ تمام کاریگروں سے بڑھ کر کاریگر۔

حواشی

۱؎ سورۂ بقرہ کی آیت ۱۶۴ ہے: اِنَّ فِيْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافِ الَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِيْ تَجْرِيْ فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ السَّمَآءِ مِنْ مَّآءٍ فَاَحْيَا بِهِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيْهَا مِنْ كُلِّ دَآبَّةٍ وَّتَصْرِيْفِ الرِّيٰحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَّعْقِلُوْنَ ۝ (جو لوگ عقل سے کام لیتے ہیں ان کے لیے آسمانوں اور زمین کی ساخت میں، رات اور دن کے پیہم ایک دوسرے کے بعد آنے میں، ان کشتیوں میں جو انسان کے نفع کی چیزیں لیے ہوئے دریاؤں اور سمندروں میں چلتی پھرتی ہیں، بارش کے اس پانی میں جسے اللہ اوپر سے برساتا ہے پھر اس کے ذریعے سے مردہ زمین کو زندگی بخشتا ہے اور زمین میں ہر قسم کی جاندار مخلوق کو پھیلاتا ہے، ہواؤں کی گردش میں اور ان بادلوں میں جو آسمان اور زمین کے درمیان تابع فرمان بنا کر رکھے گئے ہیں بے شمار نشانیاں ہیں۔)

۲؎ ماضی قریب میں بعض سائنس دانوں اور علم الجنین سے دلچسپی رکھنے والوں نے ایسی قرآنی معلومات کی طرف خصوصی توجہ کی ہے اور سائنس کی روشنی میں ان کی صداقت اور اعجاز کو آشکارا کیا ہے۔ مثال کے طور پر ڈاکٹر موریس بوکائے نے اپنی شہرہ آفاق کتاب "بائبل قرآن اور سائنس" میں سائنس اور قرآن کا تقابلی مطالعہ کرتے ہوئے ثابت کیا ہے کہ قرآن نے تخلیق انسانی سے متعلق آج سے ڈیڑھ ہزار سال قبل جو کچھ اشارے کیے ہیں جدید سائنس نے حرف بحرف ان کی تصدیق کی ہے۔ ڈاکٹر کیتھ ایل مور پروفیسر اناٹمی ٹورنٹو یونیورسٹی نے تخلیق انسانی پر ایک کتاب تصنیف کی ہے۔ اس میں ڈاکٹر عبدالمجید زندانی کے

اشتراک سے مضمون کی مناسبت سے جا بجا قرآنی آیات احادیث صحیحہ اور مفسرین کے اقوال کا اضافہ کیا گیا ہے۔ اس کتاب کا نیا اسلامی ایڈیشن تیار کرنے میں ان دونوں کے علاوہ بہت سی سعودی اور بیرونی یونیورسٹیوں کے دینی اور عصری علوم کے ماہرین نے بھرپور حصہ لیا ہے۔ ۱۹۸۳ء میں اس کا تیسرا ایڈیشن دارالقبلہ مکہ مکرمہ سے شائع ہوا ہے۔ اس کتاب میں بھی سائنسی حقائق کے ذریعہ تخلیق انسانی کے سلسلہ میں قرآنی اعجاز کو آشکارا کیا گیا ہے۔ اس موضوع پر اس کے علاوہ دوسری متعدد کتابیں بھی شائع ہو چکی ہیں۔ مثلاً دیکھئے محمد علی البار کی THE CREATION OF MAN BETWEEN MEDICINE & THE QURAN الدارالسعودیہ جدہ اور ڈاکٹر عبدالحمید دیاب اور ڈاکٹر احمد قرقوز کی مع الطب فی القرآن الکریم موسسۃ علوم القرآن۔ دمشق۔

3. THE DEVELOPING HUMAN BY KEITH L.MOORE WITH ISLAMIC EDITIONS BY SHEIKH ABDUL MAJEED A.AZZINDANI DAR-AL-QIBLA JEDDAH THIRD EDITION PAGE 12 D

۴ ایسی اور بہت سی آیتیں ہیں جن میں صرف پہلے مرحلۂ تخلیق (نطفہ) کا بیان ہے جیسے دیکھئے:
المرسلات: ۲۰-۲۲، الطارق: ۵-۶، النجم: ۴۵-۴۶، الدھر-۲، فاطر-۱۱

۵ دیکھئے: النحل-۴، الکہف: ۳۷، الحج-۵، المومنون ۱۳، ۱۴، فاطر ۱۱، یٰس ۷۷، مومن ۶۷، النجم ۴۶، القیامہ ۳۷، الدہر-۳، عبس ۱۹، موریس بوکائی نے گیارہ مرتبہ ہونے کا تذکرہ کیا ہے (بائبل قرآن اور سائنس اردو ترجمہ تاج کمپنی دہلی ص۲۲۵) لیکن صحیح وہ ہے جو ہم نے ذکر کیا۔

۶ لسان العرب ابن منظور دار صادر بیروت ۹/۳۳۵ ۷ ایضاً

۸ صحیح مسلم کتاب اللقطۃ باب استحباب خلط الازواد، اذا قلت

۹ صحیح مسلم کتاب الطہارۃ۔ باب فضل الوضو

۱۰ مسند احمد ۶/۲۱۹ ۱۱ لسان العرب ۹/۳۳۵

۱۲ المفردات فی غریب القرآن، راغب الاصفہانی دار المعرفہ بیروت ص۴۹۶

13. THE BIBLE , THE QURAN & SCIENCE BY MAURICE BUCAILLE TRIPULI PAGE 200

۱۴ کچھ جدید لغات میں نطفہ کے یہی معنی ملتے ہیں۔ مثال کے طور پر مشہور عربی لغت المنجد فی اللغۃ والاعلام اور عربی اردو لغت مصباح اللغات (مصنف ابوالفضل عبدالحفیظ بلیاوی)

میں ہے۔ ماء الرجل او المرأۃ (مرد یا عورت کا نطفہ)

۱۵ھ مسند احمد ۱/ ۴۶۵ ۱۶ھ ایضاً ۶/ ۳۰۹

۱۷ھ مثال کے طور پر درج ذیل آیت میں :

"اَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّنْ مَّنِيٍّ يُّمْنٰى" (القیامہ ۳۷) کیا وہ ایک حقیر پانی کا نطفہ نہ تھا جو رحم مادر میں ٹپکایا جاتا ہے)

۱۸ھ بعض لوگوں نے اسے جمع قرار دیا ہے۔ اس صورت میں وہ کہتے ہیں کہ نطفہ (واحد) کی صفت اشاح (جمع) اس لیے لائی گئی ہے کیونکہ اس سے مراد ماء الرجل اور ماء المرأۃ کا مجموعہ ہے۔ یا اس اعتبار سے کہ کسی ایک کے نطفہ میں بھی رقت وغلظت، زردی وسفیدی، قوت وضعف کے لحاظ سے مختلف اجزاء ہوتے ہیں..... جن لوگوں نے مفرد قرار دیا ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ 'اَفْعَال' کے وزن پر ہے جو واحد ہے جیسے اَعْشَار، اَکْیَاش نحویوں کے نزدیک اس کی جمع نہیں آتی۔ تفصیل کے لیے دیکھئے روح المعانی علامہ آلوسی بغدادی ادارۃ الطباعۃ المصطفائیہ۔ دیوبند ص ۱۵۲

۱۹ھ تفسیر ابن کثیر مکتبہ الریاض ۱۹۸۰ء ۴/ ۴۵۴ ۲۰ھ ایضاً

۲۱ھ تفسیر غریب القرآن ابو محمد عبداللہ بن مسلم ابن قتیبہ دار الکتاب العلمیہ بیروت ۱۹۷۸ء

۲۲ھ ایضاً ۲۳ھ الکشاف۔ الزمخشری۔ دار الکتاب العربی بیروت ص ۶۶۶

۲۴ھ مشہور سائنس داں 'ہاروے' (۱۶۵۱ء) کا خیال تھا کہ جملہ حیات ابتداءً بیضہ سے ظہور پاتی ہے عظیم ماہر حیوانات بفون بھی اسی نظریے کا حامی تھا (بائبل قرآن اور سائنس (اردو ترجمہ) تاج کمپنی ۱۹۸۳ء ص ۳۳۳

۲۵ھ یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ ٹھیک یہی بات صدیوں پہلے مسلم علماء نے بھی کہی تھی۔ ابن حجر نے ابن قیم کا حوالہ دیتے ہوئے شرح بخاری میں لکھا ہے : قالوا ان المنی اذا اشتمل علیہ الرحم ولم یقذفہ استدار علی نفسہ واشتد فی تمام ستۃ ایام (جب منی رحم میں چلی جاتی ہے اور اس کا استقرار ہو جاتا ہے تو چھ دن تک اس کا رحم سے اتصال نہیں ہوتا) فتح الباری المطبعۃ الخیریہ ۱۳۲۵ھ طبع اول ۱۱/ ۳۸۷

۲۶ھ بعض تفسیروں میں اس سے مراد ماء الرجل والمرأۃ لیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر علامہ شوکانی نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے : وأراد سبحانہ ماء الرجل والمرأۃ لان الانسان مخلوق منھما ولکن جعلھما ماءً واحداً لامتزاجھما۔ (ماء دافق سے مراد ماء الرجل والمرأۃ ہے اس لیے کہ انسان کی تخلیق دونوں کے ملنے سے ہوتی ہے۔ لفظ ماء کو واحد اس لیے استعمال کیا گیا کیونکہ یہاں مراد دونوں کے مخلوطہ سے ہے (فتح القدیر الجامع بین فنی الروایۃ والدرایۃ من علم التفسیر محمد بن علی بن محمد الشوکانی دار الفکر للطباعۃ والنشر والتوزیع ۵/ ۴۱۹)

27. THE DEVELOPING HUMAN PAGE 12 F

۲۸ھ دیکھئے الحج - ۵ ، مومن - ۶۷، القیامۃ - ۳۷ ، المومنون ۱۴ (دوبار)

۲۹ھ لسان العرب ۱۰/ ۲۶۷ ۳۰ھ ایضاً ۳۱ھ ایضاً

۳۲ھ صحیح مسلم کتاب الایمان باب الاسراء برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ، مسند احمد ۳/ ۱۲۱، ۱۴۹، ۲۸۸

۳۳ھ مسند احمد ۴/ ۱۸۴، ۵/ ۱۳۵ سنن الدارمی مقدمہ

۳۴ھ لسان العرب ۱۰/ ۲۶۷ ۳۵ھ ایضاً ۳۶ھ المفردات فی غریب القرآن الاصفہانی ص ۳۴۳

۳۷ھ تحفۃ الاریب بما فی القرآن من الغریب ابوحیان اندلسی مطبعۃ الاخلاص بجاہ ۱۹۲۶ ، ص ۸۷

۳۸ھ غریب القرآن المسمی بنزہۃ القلوب مطبعۃ الرحمانیہ مصر طبع اول ۱۳۴۲ھ ص ۱۷۹

۳۹ھ بائبل قرآن اور سائنس موریس بوکائی (اردو ترجمہ) ص ۳۲۹

40. THE DEVELOPING HUMAN PAGE 12 F 41. IBID PAGE 12 F

۴۲ھ بائبل قرآن اور سائنس (اردو ترجمہ) ص ۳۲۹

۴۳ھ دیکھئے الحج - ۵ ، المومنون - ۱۴ (دوبار) ۴۴ھ لسان العرب ۸/ ۴۵۱

۴۵ھ بخاری کتاب الایمان باب فضل من استبرأ لدینہ - یہ حدیث صحیح مسلم ، سنن ابن ماجہ ، سنن دارمی اور احمد میں بھی مروی ہے - ۴۶ھ مفردات ، اصفہانی ص ۴۶۹

۴۷ھ تحفۃ الاریب ابوحیان اندلسی ص ۴۸ھ غریب القرآن سجستانی ص ۲۴۰

۴۹ھ تفسیر کبیر المطبعۃ العامرۃ اشرفیہ ۱۳۰۸ھ طبع اول ص ۱۶۶

۵۰ھ روح المعانی علامہ آلوسی - ۱۷/ ۱۰۶

۵۱ھ مسلم ، کتاب القدر ، بخاری کتاب بدء الخلق باب ذکر الملائکہ ، کتاب الانبیاء باب خلق آدم وذریتہ ، کتاب القدر ، کتاب الرد علی الجہمیۃ والتوحید باب قولہ تعالیٰ ولقد سبقت کلمتنا لعبادنا المرسلین ، ابوداؤد کتاب السنۃ باب فی القدر ، ترمذی ابواب القدر باب ما جاء انما الاعمال بالخواتیم ، ابن ماجہ باب فی القدر ، مسند احمد ۱/ ۳۸۲ ، ۴۱۴ ، ۴۳۰ ، صحیح مسلم کے علاوہ دوسری کتب حدیث میں " فی ذالک " کے الفاظ نہیں ہیں -

۵۲ھ صحیح مسلم کتاب القدر

53. THE DEVELOPING HUMAN PAGE 84 A 54. IBID PAGE 84 B

۵۵ھ مثال کے طور پر دیکھئے درج ذیل کتاب میں متعلقہ بحث :

HUMAN DEVELOPMENT AS REVEALED IN THE HOLY QURAN & HADITH (THE CREATION OF MAN BETWEEN MEDICINE & THE QURAN) BY DR. MOHAMMAD ALI ALBAR, SAUDI PUBLISHING & DISTRIBUTING HOUSE JEDDAH FIRST EDITION 1986

۵۶ موصوف کا یہ کہنا صحیح نہیں اس لیے کہ بخاری کی ایک روایت میں 'نطفہ' کا اضافہ ہے۔ کتاب بدء الخلق باب ذکر الملائکہ جیسا کہ ہم آگے ذکر کریں گے۔ ۵۷ مجلہ دراسات العلوم الانسانیۃ عمان مجلد ۱۳ شمارہ ۱۲ ربیع الثانی ۱۴۰۷ھ دسمبر ۱۹۸۶ء میں مضمون متی تنفخ الروح فی الجنین ؟ از ڈاکٹر شرف القضاۃ ص ۵۸-۵۹

۵۸ کتاب بدء الخلق باب ذکر الملائکہ ۵۹ مسلم کتاب القدر باب کیفیۃ خلق الآدمی فی بطن امہ ۶۰ ایضاً ۶۱ مسند احمد ۴/۷ ۶۲ مسلم کتاب القدر ۶۳ مسلم کتاب القدر ۶۴ مسند احمد ۳/۹۷ ۶۵ مسلم کتاب القدر، بخاری کتاب الانبیاء باب خلق آدم و ذریتہ، کتاب الحیض باب قول اللہ عزوجل مخلقۃ وغیر مخلقۃ، کتاب القدر، مسند احمد ۳/۱۱۶، ۱۴۸۔ اس موضوع کی دوسری متعدد احادیث مختلف صحابہ سے مروی ہیں۔ لیکن ان میں کچھ ضعف ہے تفصیل کے لیے دیکھئے فتح الباری شرح صحیح بخاری۔ ابن حجر عسقلانی المطبعۃ الخیریۃ طبع اول ۱۳۲۵ھ کتاب القدر ۱۱/۳۸۵۔

۶۶ ڈاکٹر شرف القضاۃ نے اپنے مضمون میں لکھا ہے کہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ فرشتہ صرف ایک بار مرتبہ آتا ہے اور بیک وقت صورت گری، کتابت تقدیر اور نفخ روح کرتا ہے (دیکھئے مقالہ ص ۵۶) لیکن ان کا یہ خیال صحیح نہیں۔ حضرت انسؓ سے مروی حدیث میں صراحت ہے کہ فرشتہ نطفہ، علقہ اور مضغہ تینوں کے تغیرات سے اللہ تعالیٰ کو خبر کرتا ہے اور یہ بیک وقت نہیں ہو سکتا۔ حیرت ہے کہ موصوف نے اپنے مقالہ میں اس روایت کا تذکرہ تک نہیں کیا ہے۔

۶۷ جیسا کہ مسند احمد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے اس میں ہے..... باربعین وقال سفیان مرۃ او خمس واربعین ۴/۷

۶۸ روایت میں ہے۔ ان النطفۃ تقع فی الرحم اربعین لیلۃ ثم یتصور علیہا الملک قال زہیر حسبتہ قال الذی یخلقہا۔

59. THE DEVELOPING HUMAN PAGE 80

۷۰ اقرب الموارد جلد دوم باب الفاء ص ۸۹۷ تالیف سعید الخوری، مطبعۃ مرسلی الیسوعیہ بیروت ۱۸۸۹ء

۷۱ مغنی اللبیب عن کتب الاعاریب۔ ابن ہشام دار الکتاب العربی بیروت اول ص ۱۶۲

۷۲ روح المعانی علامہ آلوسی ادارۃ الطباعۃ المصطفائیہ دیوبند ۱۸/۱۴

73. THE DEVELOPING HUMAN PAGE 84 A 74. IBID PAGE 86 C

اباحیت پسندی کا نظریہ*

مولانا سلطان احمد اصلاحی

معاملات دنیا کی دین و مذہب سے آزادی اور خدا و رسول سے منہ موڑ کر مسائل حیات کو حل کرنے کی خواہش نے ترقی پسندی اور روشن خیالی کے دعویدار یورپ کو فکر و نظر کی بے اعتدالی اور گمراہی کی جن نوع بہ نوع صورتوں سے دوچار کیا ہے، ان میں سے ایک چیز 'اباحیت پسندی' (Permissiveness) یعنی بے قید و بے مہار جنسی زندگی کا تصور ہے۔ بادی النظر میں اباحیت پسندی (Permissiveness) سے ذہن جملہ معاملات زندگی میں ہدایت الٰہی سے بے نیازی اور دین و مذہب کی قید سے آزادی کی طرف جاتا ہے۔ لیکن فی الواقع ایسا نہیں ہے۔ اباحیت پسندی (Permissiveness) کا مطلب خاص طور پر انسان کا اپنی جنسی زندگی میں ہر طرح کی قید و بند اور پابندی اور رکاوٹ سے آزاد ہونا ہے۔ چنانچہ لغت میں اس کی جو تعریف کی جارہی ہے اس میں 'سماجی برتاؤ' (Social Conduct) اور سماجی تبدیلیاں (Social Changes) بھی اگرچہ اس کے دائرے میں آتی ہیں[1] پر بے قید جنسی زندگی ان سب پر نمایاں ہے جس نے دوسرے تمام پہلوؤں کو بالکل دبا لیا ہے۔ 'زیادہ سے زیادہ جنسی آزادی' کے ساتھ ہم جنس پرستی کی آزادی کا اصلاحی قانون، سینما کی دنیا میں سنسر شپ کا خاتمہ، ان موضوعات پر بے تکلف اور کھلا بحث و مباحثہ جن پر اب تک اظہار خیال کی پابندی تھی وغیرہ بہت سی چیزیں اس میں شامل ہیں[2]۔ چنانچہ اباحی معاشرہ (Permissive Society)

---

* زیر ترتیب کتاب 'اباحیت پسندی کا نظریہ اور اسلام' کا ایک حصہ

1. Chamber's Family Dictionary, Edinbargh, 1981
2) Chamber's Twentieth Century Dictionary, Allied Publi--shers, New Delhi 1973 Oxford Advanced Learner's Diction--ary of Current English. Divya Ganj, New Delhi 1982.

اس معاشرہ کو کہا جاتا ہے جس میں آزادی کی یہ نعمتیں خاص طور پر حاصل ہوں[۱]۔ لغات کی دنیا کا یہ وہ اضافہ ہے جس کا ۱۹۶۰ء سے پہلے سراغ نہیں ملتا[۲]۔

اس تصور کی ابتدار

مغرب کی یہ جنسی انارکی جسے وہاں کے مفکرین جنسی انقلاب (Sexual "revolution") کے نام سے یاد کرتے ہیں، اس کا سرا ۱۹۲۰ء کے آس پاس ملتا ہے۔ جو ۱۹۷۰ء اور اس کے اردگرد اپنے نقطۂ عروج کو پہنچتا ہے جبکہ جنسی رویے (Sexual attitudes) اباحیت پسندی (Permissiveness) کی طرف چھلانگ لگاتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ سماجی اور قانونی اصلاحات کا ایک سلسلہ شروع ہوتا ہے جو جنسی برتاؤ (Sex behavior) کو خالص فرد کے ذاتی فیصلہ کا معاملہ قرار دیتے ہیں[۳]۔ ۱۹۶۰ء سے آگے 'جنسی اباحیت پسندی' کی لہر ایک اور محدود رخ اختیار کرتی ہے یعنی 'قبل از ازدواج جنسی اباحیت (Premarital Sexual Permissiveness) جس کے نتیجے میں 'جنسی اباحیت' (Sexual Permissiveness) 'قبل از ادواج جنسی اباحیت' (Premarital Sexual Permissiveness) کے مرادف ہو کر رہ جاتی ہے۔ گویا کہ اب مغرب جنسی بے راہ روی کے لیے آگے کے مراحل کے انتظار کا متحمل نہیں، شادی سے پہلے ہی وہ اس دائرے کے تمام تجربات کر لینے کو ضروری خیال کرتا ہے۔ اس عرصہ میں جن مصنفین و مفکرین اور اہل قلم کے ذریعہ اس تصور کی متعین شکل و صورت سامنے آئی ہے اور اس کے خدوخال واضح اور نمایاں ہوئے ہیں، ان میں ماہر سماجیات

۱۔ Chamber's Family Dictionary ۲۔ Chamber's محولہ بالا
۲۔ حوالہ سابق طبع مذکور Twentieth Century Dictionary
۳۔ The Sociology of Sex P. 245, 246 - Edited by James M. Henslin and Edward Sagrin, Shocken Books, New york, 1978 نیز 2. Ira L. Reiss: The Social Context of the Premarital Sexual Permissiveness: P.8. Holt Rinehart and winston, New york 1967

جناب ارا۔ال۔ریس (Ira. L. Reiss) کا نام سرفہرست ہے جنھوں نے خاص طور پر اس پس منظر میں نئی دنیا امریکہ کے جائزے اور اس پر اپنے مطالعات اور جائزوں سے قبل از ازدواج جنسی اباحیت (Premarital Sexual Permissiveness) کو جدید سماجیات (Sociology) کا ایک زندہ بلکہ دہکتا ہوا موضوع (Burning Topic) بنا دیا ہے۔ اس موضوع پر مختلف پہلوؤں سے موصوف کے متفرق مقالات کے علاوہ جو مغرب کے سماجیات کے معیاری جرنلس میں شائع ہو چکے ہیں، ان کی دو مستقل تصنیفات ہیں۔ ۱۔ امریکہ میں قبل از ازدواج کے جنسی معیارات (Premarital Sexual Standards in America)[1] اور ۲۔ 'قبل از ازدواج جنسی اباحیت کا سماجی سیاق' (The Socio Context of the Premarital Sexual Premissiveness) افسوس کہ ہمیں تلاش کے باوجود مصنف کی پہلی کتاب دستیاب نہ ہو سکی۔ البتہ دوسری کتاب ہمارے پیش نظر ہے جس کے حوالے انشاءاللہ آگے آپ کے سامنے آئیں گے۔ اپنے دیگر مقالات میں مصنف نے جس طرح کا کام کیا ہے اس کا کسی قدر اندازہ ان کے عنوانات ہی سے کیا جا سکتا ہے۔ ۱۔ قبل از ازدواج مباشرت میں دوہرے معیار کا مسئلہ۔ ایک خیال جو مسترد کیا جا چکا ہے[2] (The Douple Standard in Premarital Intercourse - A Neglected Concept) ۲۔ قبل از ازدواج جنسی اباحیت کی پیمائش (The Scaling of Premarital Sexual Premissiveness)[3] ۳۔ جنسی نشاۃ ثانیہ۔ ایک خلاصہ اور تجزیہ (Renaissance, A Summary and Analysis)[4] ۴۔ سماجی طبقات اور قبل از ازدواج جنسی اباحیت (Socid Class and Premarital Sexual Permissiveness)[5] ۔ اس دائرے کے دوسرے مصنفین کی کاوشیں

---

[1] شائع کردہ: New york Free Press 1960

[2] Socid Forces, March 1956 میں شائع شدہ

[3] Socid Farces May 1964 صفحات ۱۸۸ تا ۱۹۸

[4] Journal of Socid issues April 1966. صفحات ۱۲۳ تا ۱۳۷

[5] American Sociological Review, October 1965 صفحات ۷۴۷ تا ۷۵۶

کچھ اس طرح کی ہیں ا۔ رابرٹ بل (Robert Bell) کی کتاب 'بدلتے سماج میں قبل ازازدواج جنس' (Premarital Sex in Changing Society)[۱] ۲۔ جان گیگنان (John Gagnon) کی کتاب 'قبل ازازدواج مباشرت اور ذاتی باہمی تعلقات' (Premarital Intercourse and Interpersonal Relationships)[۲]

یورپ اور خاص طور پر نئی دنیا امریکہ میں، جو قبل ازازدواج جنسی اباحیت (Premarital Sexual Permissiveness) کا خاص مرکز ہے، جنسی اباحیت پسندی کا کیا رنگ ڈھنگ ہے اور روشن خیالی اور علم و فن کے نام پر شیطان کس طرح انسان کو اپنے پیچھے بخار رہا ہے، اس کی تفصیل آگے آئے گی۔ اس سے پہلے یورپ کی تاریخی جنسی بے اعتدالی پر ایک نظر ڈال لینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

یورپ کی تاریخی جنسی بے اعتدالی

اسے یورپ کی بدقسمتی ہی کہنا چاہیے کہ اسے اپنی تاریخ کے کسی عرصہ میں جنسی اعتدال نصیب نہ ہو سکا۔ زمانۂ دراز تک وہ پال کی ایجاد کردہ پامال مسیحیت کے دام میں گرفتار رہا جس نے حضرت مسیحؑ کی اصل تعلیمات میں تحریف کر کے تجرد و رہبانیت (Celibacy) کو انسانی زندگی کا آئیڈیل قرار دیا۔ اس سے قطع نظر کہ پوری مسیحی دنیا میں اس خلاف فطرت اصول پر کبھی مخلصانہ عمل نہیں ہوا، جیسا کہ نہ ہو سکتا تھا۔ عوام سے قطع نظر خود کلیسا اپنی عظمت و افتخار کے دور شباب میں مثالی جنسی بے اعتدالیوں کا شکار رہا۔ بڑے بڑے پادری شرافت و اخلاق کی تمام حدود کو بالائے طاق رکھتے ہوئے شہوت پرستی میں ڈوبے ہوئے تھے[۳] یہاں تک کہ احتساب عقائد کی عدالتیں شہوت رانی کے مراکز بنی ہوئی تھیں[۴] بعد میں کلیسا کے مظالم اور

۱۔ Englewood Cliffs, N.J. Prentice Hall 1966

۲۔ Boston: Little, Brown, 1975 رسالوں اور کتابوں کے ان سب حوالوں کے لیے ا۔ ا۔ ایس کی کتاب 'The Social Context' پیش نظر ہے۔

۳۔ لیکی: تاریخ اخلاق یورپ، بحوالہ: سید جلال الدین عمری: عورت اسلامی معاشرے میں ص ۲۱۵، ۲۱۶۔ مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی، بار ششم ۱۹۸۲ء۔ ۴۔ سلطان احمد اصلاحی: محمود و تصور مذہب کا پس منظر، مطبوعہ سہ ماہی تحقیقات اسلامی =

بعض دوسرے تاریخی اسباب وعوامل کے تحت یورپ میں 'نشاۃ ثانیہ' (Renaissance) اور روشن خیالی (Enlightment) کے دور کا آغاز ہوا جس کے نتیجے میں یورپ نے مسیحیت سے دامن چھڑانے کے ساتھ نفس دین وایمان ہی سے یکسر رشتہ منقطع کرلیا[۱] اور مذہب واخلاق کی تمام قدروں سے آزاد ہوکر انسان نراحیوان قرار پایا۔ روشن خیالی کا یہی نقطۂ عروج تھا جب کہ انیسویں صدی کے نصف آخر میں مغرب کی سرزمین سے سگمنڈ فرائڈ (Sigmund Freud, 1856-1939) جیسے لوگ منصۂ شہود پر آئے جس نے دین ومذہب کو بدترین جرم کی پیداوار بتایا۔ مذہب واخلاق کا یکسر انکار کرتے ہوئے انسان کو محض جانور قرار دیا اور انسانیت کو ایسے فرد کی صورت میں پیش کیا جو اپنی زندگی میں شہوانی طاقت (Libido) کی منہ زوریوں سے مجبور ہوکر اپنی لذتوں کی تکمیل میں لگا رہتا ہے۔ اسی شہوانی قوت کو اس نے انسان کی نفسیاتی ساخت کا سب سے پہلا درجہ قرار دیا۔ مزید براں اس نے یہ بھی کہا کہ قوت شہوانی (Libido) کو بالکل آزاد ہونا چاہیے۔ اس کا جو من چاہے کرے۔ جنس کے مسئلہ میں فرد آزاد ہے وہ جو چاہے سو کرے۔ کیونکہ وہ بیچارا مجبور ہے۔ ورنہ غریب اعصاب شکن دباؤ (Repression) کا شکار ہو جائے گا خلاصہ یہ کہ انسان کا جنسی مسئلہ ایک خالص حیاتیاتی مسئلہ (Biological Problem) ہے۔ مذہب و اخلاق سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ کیونکہ انسان خود طبعی لحاظ سے قطعاً ایک غیر اخلاقی وجود ہے۔ اس کی طبیعت میں ذاتی طور پر خیر وشر کا کوئی میلان نہیں پایا جاتا[۲]

= علی گڑھ / ۹۶۔ اپریل۔ جون ۱۹۸۳ء۔ موجودہ دور میں بھی مسیحی کلیسا کی حالت کم افسوسناک نہیں ہے۔ آج امریکہ میں نہ صرف یہ کہ کلیسا جنسی بے اعتدالیوں میں خود ملوث ہے۔ بلکہ وہ کھلے بندوں بدکاری اور جنسی آوارگی کی حوصلہ افزائی کرتی ہے۔ وہ اپنے زیر انتظام اس کے مواقع فراہم کرتا ہے اور اس کی سرپرستی کرتا ہے۔ ملاحظہ ہو: سید قطب شہید: اسلام اور مغرب کے تہذیبی مسائل صفحات ۹۲ تا ۹۶۔ ترجمہ ساجد الرحمٰن صدیقی۔ ادارہ معارف اسلامی، کراچی، اشاعت اول ۱۹۷۳ء۔

[۱] اس کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو، ہمارا سلسلہ مضامین یورپ میں محکمۂ احتساب کے ستم خوردوں پر ایک نظر، اور نیو رپ میں چرچ اور اسٹیٹ کی علیحدگی، مطبوعہ بر ترتیب، تحقیقات اسلامی۔ جولائی۔ ستمبر ۱۹۸۳ء، جنوری مارچ ۱۹۸۴ء۔

[۲] فرائڈ کے ان خیالات کے لیے بیش نظر ہے: محمد قطب: اسلام اور جدید مادی افکار، ترجمہ سجاد احمد =

جب یورپ کے فکر و فلسفہ کے اماموں کی نگاہ میں 'انسان' کی یہ حیثیت قرار پائے اور اس کی ساری زندگی جنس (Sex) کے گرد گھوم جائے تو اس دائرے میں وہ جیسے کچھ بھی شگوفے کھلائے کم ہی ہے۔ لیکن اب تک یہ مسئلہ نفسیات (Psychology) کا تھا آگے وہ اس سے آگے سماجیات (Sociology) کے دائرے میں داخل ہو جاتا ہے۔ انسان کی حقیقت و ماہیت اور اس کی جبلت کا مطالعہ اور زندگی میں اس کے لیے مناسب رویوں کی تعیین، یہ میدان اصلاً فلسفہ و نفسیات کا ہے۔ جب اس دائرے میں انسان کی 'حیوانی' حیثیت مسلم ہو گئی تو 'سماجیات' کے حصے میں لے دے کر جو چیز رہ گئی وہ یہ کہ متنوع زاویوں سے وہ مختلف سماجی اکائیوں کا مطالعہ کرے اور موجود سماجی ڈھانچے سے حاصل ہونے والے اعداد و شمار کے ذریعہ انسانی رویوں کے تجزیہ و تحلیل سے اپنے میدان میں نئے مواد کا اضافہ کرے۔ جب سے یورپ نے دین و ایمان کے جھنجھٹ سے پیچھا چھڑایا ہے، کیفیت یہی ہے کہ معاشرہ آگے آگے چلتا ہے اور اس کے پیچھے افکار و نظریات کی تشکیل ہوتی ہے۔ جنس (Sex) کے مسئلہ میں موجودہ سماجیات اسی صورت حال سے دوچار ہے۔ جناب ارارال ریس کی عظمت کا یہی راز ہے کہ انھوں نے سماجی علوم کی سب سے کم عمر شاخ 'سماجیات' (Sociology) میں بھی اس ابھی بالکل تازہ اور نووارد مسئلہ جنس (Sex) کو امریکی سماج کے مطالعہ کی روشنی میں مربوط اور منظم شکل میں پیش کیا ہے۔ اور اسے نئی اصطلاحات اور نئے خیالات و اکتشافات سے مالا مال کیا ہے۔

= کاندھلوی۔ مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی، بار اول ۱۹۸۰ء۔ مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو، کتاب مذکور صفحات ۳۷ تا ۵۱۔ نیز: ص ۳۲۷ تا ۳۳۳۔ جناب سجاد احمد کاندھلوی نے کتاب کا بہترین ترجمہ کیا ہے اور جا بجا مفید حواشی لکھے ہیں جس سے کتاب کی قدر و قیمت بڑھ گئی ہے۔ نیز ملاحظہ ہو: محمد قطب: انسانی زندگی میں جمود و ارتقاء، ترجمہ ساجد الرحمن صدیقی، ص ۲۲۹ تا ۲۶۵۔ مرکزی مکتبہ اسلامی، دہلی بار اول ۱۹۸۱ء جناب محمد قطب نے ۔ گو کہ بسا اوقات مواد کا تکرار ہے۔ اپنی تقریباً تمام کتابوں میں 'جنس' کے مسئلہ پر نفسیاتی رنگ میں بحث کی ہے۔ ۱۔ جدید جاہلیت ص ۲۳ تا ۲۲۸۔ ترجمہ ساجد الرحمن صدیقی، مرکزی مکتبہ اسلامی، دہلی، بار اول ۱۹۷۹ء
۲۔ اسلام کا نظام تربیت ص ۸۴ تا ۱۸۸۔ ترجمہ پروفیسر ساجد الرحمن صدیقی، اسلامک پبلیکیشنز لمیٹڈ، لاہور، طبع سوم ۱۹۸۶ء
۳۔ اسلام اور جدید ذہن کے شبہات، ترجمہ: محمد سلیم کیانی ایم اے۔ صفحات ۲۶۶ تا ۲۷۷۔ شائع کردہ انسو IFSO ۱۹۷۴ء
نیز ملاحظہ ہو: سید قطب شہید: اسلام اور مغرب کے تہذیبی مسائل ص ۸۶، ۸۷۔ محولہ بالا۔

رشتۂ ازدواج سے باہر جنسی اباحیت

خاص طور پر اسلام کے نقطۂ نظر سے قبل ازازدواج جنسی اباحیت (Premarital Sexual Permissiveness) رشتۂ ازدواج میں منسلک ہونے کے بعد جنسی اباحیت سے ہلکا جرم ہے۔ قبل ازازدواج جنسی اباحیت کو سماجیات (Sociology) کے ایک زندہ مسئلہ کی حیثیت ابھی تازہ حاصل ہوئی ہے یورپ اس سے پہلے سے علی الاطلاق رشتۂ ازدواج سے باہر جنسی اباحیت کا قائل ہے۔ بلا لحاظ اس کے کہ آدمی شادی کے بندھن میں بندھا ہوا ہے یا نہیں یہ کوئی برائی نہیں ہے کہ رشتۂ ازدواج سے باہر اپنی جنسی تسکین کا سامان کیا جائے۔ اس سلسلے میں یورپ کو اگر کسی کمی اور نقصان کا احساس ہے تو محض اس پہلو سے ہے کہ بچے کی پرورش و پرداخت کے عرصہ میں ایک بیوی پر اکتفا کرنے کا طریقہ (Monogamous Pattern) ہی زیادہ مفید اور بہتر ہے۔ اس لیے کہ بہر صورت حقائق و شواہد کا وزن اس کے حق میں ہے جبکہ نفسیات اطفال (Child Psychology) کے دلائل نے اس میں مزید زور پیدا کر دیا ہے کہ بچے کے سماجی رویوں کی تشکیل میں گھر کے استحکام (Home Stabality) کی بڑی اہمیت ہے۔ مزید براں بچے کے نارمل اٹھان کے لیے ماں باپ کے رشتے کی ناگزیر ضرورت ہے[1] مغرب میں شادی کی ضرورت کا احساس بھی اسی پہلو سے ہے کہ بچے کی صحیح پرورش و پرداخت اسی صورت میں زیادہ بہتر ہو سکتی ہے۔ مانع حمل تدابیر چوں کہ پوری طرح کامیاب نہیں ہیں، اس لیے شادی سے باہر جنسی تعلق کی صورت میں بن چاہے بچے پیدا ہو سکتے ہیں جن کی پرورش و پرداخت ایک مسئلہ ہوگی جبکہ دوسرے ذرائع سے اس مسئلہ کے حل میں بڑی کمیاں اور خامیاں ہیں[2] جنس کے دائرے میں زیادتی کے ارتکاب (Sexual offence) کی صرف دو صورتیں ہیں۔ اول کمسنوں کا اغوا خواہ وہ لڑکی ہو یا لڑکا، دوم یہ کہ اس سلسلے میں آدمی کوئی ایسا طرز عمل اختیار کرے جو عامۃ الناس کو چونکانے والا یا انھیں ناراض کرنے والا ہو۔ اس کے بعد یہ تسلیم شدہ ہے کہ آدمی جو بھی جنسی طرز عمل اختیار کرے جس سے سوسائٹی پر کوئی اثر نہ پڑتا ہو تو قانون کو اس میں مداخلت کا کوئی حق نہیں ہے۔

---

1) Alex Comfort : Sex in Society P. 85, 86, Gerald Duck work & Co. Ltd. London. 1963

۲؎ حوالہ سابق ص ۸۹ - ۹۱

دو بالغ اور جوان اپنی مرضی سے جو رویہ بھی اختیار کریں یہ ان کا اپنا معاملہ ہے جس پر کسی کو انگلی اٹھانے کی ضرورت نہیں ہے۔ انھیں صرف ایک بات کا لحاظ رکھنا چاہیے کہ ان کا رویہ مناسب، شائستہ اور باوقار ہو۔ خیال رہے کہ اس مرضی میں دو مردوں کی بھی رضامندی شامل ہے۔ ان آداب کا لحاظ کرکے انھیں ہم جنس پرستی کی بھی پوری اجازت ہے۔ الکس کمفرٹ (Alex Comfort) کے بقول 'مغرب کے تقریباً تمام مہذب ملکوں میں اسی قانون کا چلن ہے'[1]

جنسی اباحیت کی نظریاتی بنیادیں

آدمی اگر کوئی غلط کام غلط مانتے ہوئے کرے تو اس کی اصلاح کی توقع کی جاتی ہے کہ وہ سمجھانے بجھانے سے صحیح راستے پر آجائے گا اور تلافی مافات کی کوشش کرے گا۔ لیکن اگر کوئی شخص کسی غلط کام کو صحیح سمجھتے ہوئے کرے اور اس کے حق میں اپنے من پسند دلائل سے پوری طرح راضی اور مطمئن ہو تو ایسے شخص کی اصلاح بہت مشکل ہے۔ اس مریض کا بس خدا ہی حافظ ہے جو اپنے مرض کو مرض سمجھنے کے بجائے اسے صحت کا مقام دے بیٹھے اور مرض کی علامات کو صحت کی نشانیاں باور کرنے لگے اور اس کے خیال کے مطابق اس کے حق میں اس کے پاس ایسے دلائل ہیں جو بڑی کوشش کے بعد اسے ہاتھ آئے ہیں۔ بڑے ناسمجھ اور ناقدرے ہیں وہ لوگ جو اس کے نادرۂ روزگار افکار و خیالات سے استفادہ کرنے کے بجائے الٹا اسے مریض سمجھتے اور اسے ایسا ہی باور کرانے کی کوشش کرتے ہیں۔ جنس (Sex) کے معاملہ میں موجودہ مغربی دنیا کا حال اسی مریض جیسا ہے۔ وہ جنسی اباحیت اور جنسی انارکی کو کوئی بیماری یا برائی تسلیم کرنے کے بجائے قدیم غیر مہذب سوسائٹیوں کے بالمقابل اپنی روشن خیالی کے دور کا نادر تحفہ قرار دیتی ہے۔ چنانچہ کہا جارہا ہے کہ 'جنسی برتاؤ' (Sexual behavior) کی مختلف اور متنوع صورتیں ہر فرد کے اندر جینیاتی طور پر موجود ہوتی ہیں۔ فرق صرف اس کا ہے کہ کون سا برتاؤ کس کو زیادہ پسند آتا ہے۔ اس میں بڑا دخل وراثت (Heredity) ماحول اور ابتدائی حالات نیز تہذیب کے اس رنگ و آہنگ کا ہوتا ہے جس میں آدمی کے زندگی کے ایام بسر ہوتے ہیں۔ سادیت پسندی (Sadism) جس میں صنف مقابل کو جسمانی ایذا پہنچائے بغیر آدمی کی جنسی تسکین نہیں ہوتی، مازیکزم (Masochism) یعنی جنسی انحراف جس میں صنف

[1] حوالہ مذکور ص ۱۳۹

مقابل سے مغلوب ہونے نیز اس کے سفاکانہ برتاؤ سے آدمی کو راحت اور سرور ملتا ہے۔
فیٹیشزم (Fetishism) جس میں انسان کو کسی غیر جاندار چیز سے جنسی دلچسپی کی مریضانہ وابستگی ہوتی ہے۔ ہم جنس پرستی (Homo Sexuality) اور نارسزم (Narcissism) شہوت پرستانہ خود پرستی جو کسی آدمی کے اندر پائی جائے۔ جنسی برتاؤ کی یہ سبھی شکلیں انسان کے اندر پائی جاتی ہیں۔ مختلف العناصر جنسی جذبہ کے اجزاء کے جھکاؤ کا تناسب جس طرف بڑھ جاتا ہے، مختلف افراد کے اندر اسی کی نسبت سے اس کی صورتیں مختلف ہو جاتی ہیں[1] ظاہر ہے جب سادیت پسندی اور مازیکزم جیسی جنسی انحراف کی صورتیں بھی انسان کے اندر جینیاتی طور پر موجود بتائی جائیں تو سماج میں ان کے اظہار بلکہ ان کے پھیلاؤ پر تعجب کرنے اور اس پر کسی کے انگلی اٹھانے کا کیا موقعہ ہے۔ رشتۂ ازدواج سے باہر جنسی تعلق کا مسئلہ بھی اس سے صاف طریقے پر حل ہو جاتا ہے کہ جب جنسی انحراف کی یہ بدترین صورتیں بھی انسان کے نارمل ارتقاء کا ایک حصہ ہیں تو شادی سے باہر جنسی تعلق تو اس کے مقابلہ میں بہت چھوٹی اور معمولی بات ہے۔ جنسی انحراف کی مذکورہ صورتوں کا قائل معاشرہ اس دائرے میں جس قدر بھی آگے نکل سکے کم ہی ہے۔ آگے یہی مصنف شادی کے روایتی ادارہ کی نسبت سے مذہبی اخلاقیات کا مذاق اڑاتے ہوئے کہ یہ ہر شخص کو ایک ہی انداز سے شادی کے بندھن میں باندھ کر ہر پیر کو ایک ہی سائز کے جوتے میں فٹ کرنا چاہتی ہیں، دور جدید کے مطلوبہ جنسی رویے کی ترجمانی اس طرح کرتا ہے کہ: "پیر کا ایک ماڈل سائز ضرور ہوتا ہے لیکن جوتے کے فیشن کی بھی بہت سی صورتیں ہوتی ہیں"[2] (There is a model size of foot as well as a fashion in foot wear) مزید فرماتے ہیں کہ "ہم سے سوال کیا جاتا ہے کہ عام طور پر جنسی برتاؤ کا کون سا رویہ سب سے زیادہ سمجھداری پر مبنی ہے؟" پھر خود ہی اس کا جواب دیتے ہیں کہ: "یہ سوال کیا جانا بالکل ایسا ہی ہے جیسے کہ کوئی ہم سے پوچھے کہ عام طور پر سب سے زیادہ مناسب غذا کون سی ہے"[3] الکس کمفرٹ کے اس بیان میں کچھ ابہام ہو تو ایک دوسرا مصنف اس ابہام کو بالکل صاف کر دیتا ہے۔
جج بن لنڈسی (Judge Ben Lindsey) اپنی کتاب (The Comp-anionate Marriage) جس کے اپنے ماحول پر غیر معمولی اثرات مرتب ہوئے،

---

[1] حوالہ سابق ص ۱۳۹ [2] حوالہ مذکور ص ۸۵ [3] حوالہ سابق ص ۸۵-۸۶

میر، فرماتے ہیں :

"میرا مشورہ ہے کہ رشتہ ازدواج سے باہر جنس" (Extra-marital Sex) کے سلسلے میں سماج کے لیے مناسب نظریہ یہ ہے کہ وہ یہ تسلیم کرے کہ کچھ لوگوں کے اندر جنس کے متنوع تجربات کا رجحان ہوتا ہے اور کچھ لوگوں کے اندر یہ بات نہیں ہوتی۔ سماج کا یہ کوئی وظیفہ نہیں ہے کہ وہ ان لوگوں کے تئیں کوئی امتیازی رویہ اختیار کرے جو اس طرح کے رجحانات رکھتے ہوں جبکہ وہ مناسب طور پر دوسرے لوگوں کے جائز حقوق کا لحاظ رکھ رہے ہوں اور ان کا احترام کرتے ہوں۔ اس حد کے اندر رہتے ہوئے ان کی یہ روش ان کا بالکل شخصی معاملہ ہے جس کے بارے میں تنہا انھیں ہی فیصلہ کرنے کا اختیار ہے۔ بالکل اسی طرح جس طرح کہ ایک شخص کو اپنی سیاست یا اپنے مذہب کے سلسلے میں انتخاب کا اختیار ہوتا ہے۔[1]

سیاست کے ساتھ مذہب کی جو اس سے قدر افزائی ہو رہی ہے وہ اپنی جگہ کہ انسان نے مذہب کو نیچے گرایا تو اسے کس قدر نیچے گرایا، اس کی روشنی میں 'جنس' کے سلسلے میں دور حاضر کے انسان کا رویہ بالکل واضح ہے۔ وہ اس دائرے میں اپنے لیے مکمل آزادی کا طلب گار ہے۔ صرف شہریت کے آداب کا لحاظ رکھنے کی ضرورت ہے کہ مہذب دنیا کے مہذب انسانوں کو کوئی تکلیف اور ناگواری نہ ہو نفس جنس (Sex) کسی ادب کی محتاج نہیں ہے۔ جنس کے معاملے میں انسان بالکل آزاد ہے۔ اس کے سلسلے میں اس کے اوپر کسی قسم کی پابندی اور رکاوٹ لگانا جائز نہیں ہے۔

خالص حیاتیاتی مسئلہ

اسی سلسلے میں، جیسا کہ اشارہ گزرا، ایک بات یہ کہی گئی ہے کہ جنس کا مسئلہ خالص حیاتیاتی مسئلہ (Biological Problem) ہے اور اسے حیاتیاتی بنیادوں پر ہی حل کرنا چاہیے۔ اس معاملے میں مذہب و اخلاق کی دخل اندازی کا کوئی فائدہ نہیں۔ اس مسئلہ کے حل کے لیے خواہ مخواہ کی دشواریاں پیدا ہوتی ہیں۔ یہ غیر مہذب عہد پارینہ کی غیر مہذب سوسائٹیوں کی روایت ہے۔ جس کا دور اب ختم ہو چکا ہے۔ الکس کمفرٹ کے

---

[1] The Sociology of Sex P. 72 محولہ بالا

کے بقول 'جنسی تعلق کی مطلوبہ نوعیت جسے حاصل کرنے کی کوشش کی جائے اور جسے اپنا مطمح نظر قرار دیا جائے' اس کے سلسلے میں ہمارے خیالات کو لازماً عام حیاتیاتی اصولوں پر استوار ہونا چاہیے۔ قدیم سوسائٹیوں میں موجود طور طریقوں سے حاصل ہونے والے معیارات پر ان کی بنیاد نہ ہونی چاہیے[۱] حیاتیاتی اصولوں پر استوار ہونے کا مطلب ہے کہ جہاں کوئی حیاتیاتی مسئلہ پیدا ہو اسے حیاتیاتی بنیادوں پر حل کیا جائے۔ چنانچہ اگر کامیاب مانع حمل تدابیر سے حیاتیاتی مسئلہ سے کامل اطمینان حاصل ہو جائے تو پھر جنسی تعلق کی نوعیت کیا ہے، اس کے بارے میں پریشان ہونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ چنانچہ یہی مصنف آگے شادی کے سلسلے میں مذہبی تعلیمات پر تنقید کرتے ہوئے کہتا ہے کہ 'یہ جو مذہبی تعلیمات نے اپنے شادی کے تصور کو اولاد کی پیدائش کے بجائے مباشرت کے عمل پر مرکوز کر دیا ہے تو اس نے خواہ مسئلہ کو مزید الجھا دیا ہے۔ اس لیے کہ یک زوجگی کے حق میں حیاتیاتی دلیل کا دارومدار بڑی حد تک بچوں کی موجودگی پر ہے۔ شادی کے مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے غیر بار آور مباشرت کو جو سماجی اہمیت حاصل ہے وہ برائے نام یا بالکل نہ ہونے کے برابر ہے'[۲] مطلب واضح ہے کہ مذہب میں ایک بیوی پر اکتفا کرنے کے طریقے پر جو غیر معمولی زور ہے تو اسی لیے کہ اس کے نتیجے میں بچے پیدا ہوں گے۔ رشتۂ ازدواج سے باہر جنسی تعلق قائم کرنے کا مطلب ہوگا کہ سماج پر ایسی اولاد کا بار پڑے جو بن سری ہو لیکن غیر بار آور مباشرت پر مذہب کو ناک بھوں چڑھانے کی کیا ضرورت ہے جس میں ایک سے زائد عورتوں سے آدمی جنسی تعلق قائم کر سکتا ہے۔ لیکن اولاد جیسی کسی چیز کا خطرہ نہیں ہوتا۔ دوسرے موقعہ پر مصنف موصوف بدلے ہوئے پیرائے میں اس مسئلہ کو بالکل صاف کر دیتے ہیں۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ 'یہ بات بالکل صاف ہے کہ مانع حمل ادویہ میں اگر اسی رفتار سے ترقی ہوتی رہی جیسی کہ اس وقت ہے تو فی الواقع ایک شخص نہیں ملے گا جسے کہ سزا دی جا سکے، اس لیے کہ دن بدن مجرم پر ہاتھ رکھنے کا بہترین طریقہ ہوگا کہ نتائج کی جانچ پرکھ کے ذریعہ کسی فیصلہ تک پہنچا

---

[۱] Alex Comfort: Sex in Society P. 87

[۲] حوالہ سابق ص ۸۹

جائے۔ جذبات اور روایات کی بنیاد پر کوئی فیصلہ نہ کیا جائے۔[1]

بات بالکل صاف ہے کہ مکمل قابل اعتماد مانع حمل تدابیر نتائج تک نوبت پہنچنے ہی نہ دیں گی۔ ان آداب کی رعایت کے ساتھ جن کی تفصیل اوپر گزری، غیر بار آور جنسی تعلق جیسا بھی ہو اور جس قدر بھی ہو اس کے اندر جرم اور گناہ کا کوئی شائبہ نہیں۔ مذہب و اخلاق سے قوت حاصل کرنے والے جذبات اور پرانی روایات کی اس دائرے میں کوئی شنوائی نہ ہوگی۔ امریکہ کی اجتماعی زندگی کے حوالہ سے اس ملک کا مشاہدہ کرنے والے ایک مبصر سے ایک گفتگو کے دوران "ادارۂ معلمین" (گرلی کو لوارڈو) کی ایک خاتون نے ان سے صاف طریقے پر کہا کہ: "صنفی تعلقات کا مسئلہ صرف حیاتیاتی مسئلہ ہے۔ مگر تم مشرقی لوگ اخلاق کو گھسا کر اس آسان سے مسئلہ کو پیچیدہ بنا دیتے ہو چونکہ جانور اپنے جنسی ملاپ میں اخلاق کو مدنظر نہیں رکھتے اس لیے ان کی زندگی آسان، سادہ اور آرام دہ ہے۔"[2]

---

[1] حوالۂ مذکور ص ۱۲۹

[2] سید قطب شہیدؒ: میرا چشم دید امریکا بحوالۂ اسلام اور مغرب کے تہذیبی مسائل، از مصنف مذکور ص ۸۷، محولہ بالا۔

مشترک خاندانی نظام اور اسلام از: سلطان احمد اصلاحی

مشترک خاندانی نظام (JOINT FAMILY SYSTEM) ہندوستان اور تیسری دنیا کے ملکوں کا ایک اہم مسئلہ ہے۔ اس رسالہ میں اسلام کے نقطۂ نظر سے اسی اہم مسئلہ سے بحث کی گئی ہے۔ رسالہ دو حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلے حصے میں مشترک خاندانی نظام کے محرکات اور اس کے نقصانات کی سماجی، معاشی اور نفسیاتی سبھی پہلوؤں سے تفصیل ہے۔ دوسرے حصے میں اس نظام کے برعکس اسلام کے مطلوبہ خاندانی نظام کے خدوخال، اس کے مستند ماخذ کی روشنی میں دلائل کے ساتھ واضح کیے گئے ہیں۔ رسالہ علمی اور تحقیقی ہے اور کوئی بات بغیر حوالہ کے نہیں کہی گئی ہے۔

صفحات ۵۶ آفسٹ کی حسین طباعت قیمت صرف ۶ روپئے

ناشر: مکتبۂ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

سیر و سوانح

حضرت شاہ ہمدانؒ اور کشمیر

ڈاکٹر بدرالدین بٹ

وادی کشمیر میں تحریکی انداز میں اسلام حضرت شاہ ہمدان میر سید علی الہمدانی کی مبارک کوششوں سے داخل ہوا۔ چودھویں صدی عیسوی کے اس عظیم مبلغ و مصلح نے کشمیر کی کایا ہی پلٹ کے رکھ دی۔ یہاں کے دین و مذہب، تہذیب و تمدن، صنعت و حرفت اور علم و فضل میں ایک تاریخ ساز اور انقلاب انگیز تبدیلی برپا کر دی۔

شاہ ہمدان کی خدمات کی اہمیت اور عظمت کا صحیح اندازہ لگانے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے ہم اس دور کے ہندو سماج، تہذیب و تمدن، اخلاقی اور مذہبی صورت حال کا جائزہ لیں۔ دورِ جدید کے کشمیری ہندو مورخین اس بات پر متفق ہیں کہ اسلام کے داخل ہونے سے قبل کشمیر سیاسی بے چینی، اخلاقی بے راہ روی، اقتصادی بدحالی اور کھوکھلی مذہبیت کی لعنتوں میں گرفتار ہو چکا تھا۔ پروفیسر این۔ کے۔ زتشی نے کلہن اور جون راج کے حوالے سے اس وقت کے سیاسی، سماجی اور اخلاقی اور اقتصادی حالات کا جائزہ لیتے ہوئے لکھا ہے:۔ "کشمیر میں اسلام کے داخل ہونے سے قبل تین سو سالہ ہندو دورِ حکومت دہشت اور مایوسی کا دور ہے۔ زوال عام نے اپنی علامتیں گیارہویں صدی عیسوی سے ہی دکھانا شروع کر دی تھیں جب سنگرامہ راجہ نے لہُرا خاندان کے بانی کی حیثیت سے اپنے آپ کو کشمیر پر مسلط کر دیا انحطاط کا عمل سماجی، اقتصادی، سیاسی غرض ہر میدان میں دکھائی دے رہا تھا۔ جیا سمہا (جو کہ آخری ہندو عیقری بادشاہ تھا) کے بعد ہندو راج تیزی سے روبہ زوال ہونے لگا۔ یہاں تک کہ ۱۳۲۰ء میں ابتری کی حالت میں ختم ہو گیا۔

دورِ آخر میں کشمیر کے بادشاہ عموماً کمزور، نااہل، بے وقوف اور کٹھ پتلی تھے وہ طاقتور وزیروں اور جاگیرداروں کے ہاتھوں میں کھلونے بن گئے تھے۔ تفرقہ انگیز قوتوں نے سر اٹھایا

اور شاہی نزاعوں، سازشوں اور خونین جنگوں نے ملک کو ابتری اور افراتفری کے گہرے سمندر میں پھینک دیا۔ کشمیر لٹیرے وزیروں اور جاگیرداروں کی ملک بن گیا تھا۔ ان حالات میں امن وامان کو مشکل ہی سے قائم کیا جا سکتا تھا۔ لوگوں کا جان ومال غیر محفوظ تھا۔ لوگ غارت گر سرکاری افسروں اور وزیروں کے غیر انسانی مظالم اور اقتصادی استحصال کے شکار ہو گئے تھے۔ ان لوگوں نے قومی جائداد میں غبن کیا۔ مندروں کی دولت کو لوٹ لیا اور لوگوں سے نقد و جنس چھین لیے۔ عوام بھاری ٹیکسوں تلے کراہتے رہے۔ بار بار کی بغاوتوں اور خانہ جنگیوں نے اندرونی تجارت میں خلل ڈالا اور ایسے بھی مواقع آئے جب بیرونی تجارت بالکل ٹھپ ہو کر رہ گئی۔ تاجروں کا طبقہ لالچی اور بددیانت تھا۔ زوال پذیر ذرائع آمدنی اور بادشاہوں کی عیاشیوں نے کشمیر کے قومی خزانوں کو خالی کر دیا۔ راجا اننتا (۱۰۲۸ء-۱۰۶۳ء) اس حد تک مقروض ہو گیا تھا کہ اسے اپنا تاج و تخت ایک بیرونی تاجر کو گرو رکھنا پڑا ان میں سے بعض اس قدر بے لگام اور شہوت پرست تھے کہ قریب ترین رشتہ دار بھی ان کی شہوت رانی کی زد میں رہتے تھے۔

شاہ ہمدان کا نام نامی علی تھا۔ ان کے سال ولادت کے بارے میں تذکرہ نگاروں اور مورخوں کے درمیان اختلاف ہے۔ نزہتہ الخواطر[۳]، بروکلمان[۴]، کشمیر[۵]، تحائف الابرار[۶]، تذکرہ علمائے ہند[۷]، قاموس الاعلام[۸]، دائرہ معارف اسلامیہ[۹] میں ان کا سال ولادت ۷۱۴ھ بمطابق ۱۳۱۴ء درج ہے۔ اسی کو پروفیسر محمد ریاض[۱۰]، پروفیسر محب الحسن[۱۱]، پروفیسر رفیقی[۱۲]، ڈاکٹر پارمو[۱۳] اور بامزئی[۱۴] نے بھی قبول کیا ہے۔ مگر صاحب "خلاصۃ المناقب" نے لکھا ہے کہ حضرت شاہ ہمدان کی وفات ۷۸۶ھ میں ہوئی اور اس وقت آپ کی عمر تہتر[۷۳] برس تھی[۱۵]۔ اس لحاظ سے آپ کا سال ولادت ۷۱۳ھ ہی بنتا ہے جو ڈاکٹر سیدہ اشرف ظفر کے خیال میں قرین صواب[۱۶] ہے۔ مولانا جعفر بدخشی شاہ ہمدان کے نامور مرید رہے ہیں اور ان کی خلاصۃ المناقب اس سلسلے میں اہم ترین اور قدیم ترین ماخذ ہے لہٰذا ان کا بیان زیادہ قابل اعتماد معلوم ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ شاہ ہمدان کی ولادت ۷۱۳ھ مطابق ۱۳۱۳ء میں ہوئی۔

شاہ ہمدان کے والد محترم شہاب الدین علوی سید تھے۔ آپ ہمدان کے گورنر (حاکم) تھے[۱۷]۔ لگتا ہے کہ اپنی مصروفیات کی وجہ سے وہ شاہ ہمدان کی تعلیم و تربیت خود نہیں کر پاتے تھے اس لیے شاہ ہمدان اپنے ماموں اور وقت کے مشہور و معروف صوفی سید علاء الدولہ سے منسلک ہو گئے[۱۸]۔ ان ہی کی آغوش تربیت میں شاہ ہمدان نے ابتدائی تعلیم و تربیت کے

علاوہ قرآن مجید حفظ کیا[۱۱]۔ بارہ سال تک اپنے ماموں کے زیر تربیت رہے اس کے بعد سلوک وطریقت کی تعلیم وتربیت شیخ محمود مزدقانی اور تقی الدین علی دوستی سے حاصل کی[۱۲]۔ اس کے علاوہ بعض روایات کے مطابق سید علاء الدولہ سمنانی سے بھی کسب فیض کیا[۱۳]۔ علی دوستی اور محمود مزدقانی کے یہاں شاہ ہمدان کو برسوں کسر نفسی، ضبط نفس، تزکیہ قلب اور تصفیہ باطن کی کڑی اور صبر آزما مشقتوں سے گزرنا پڑا جب جاکے انھوں نے آسمان سلوک پر وہ تابندگی حاصل کی جس نے ایک عالم کو منور کر دیا۔

اپنے استاذ شیخ محمود مزدقانی کی ہدایت پر آپ نے تین بار ربع مسکون کے اسلامی ممالک کی سیاحت کی۔ ہر سفر سات سال میں مکمل ہوتا تھا اس طرح انھوں نے اپنی عمر عزیز کے اکیس سال سفر میں گزارے اور بارہ دفعہ حج بیت اللہ سے بھی مشرف ہوئے[۱۴]۔ ان اسفار کا مقصد مقربان خدا سے استفادہ اور دین حق کی تبلیغ واشاعت ہوتا تھا۔ انہی اسفار میں آپ نے چودہ سو غیر معروف اور گمنام اولیاء اللہ کو دریافت کیا[۱۵]۔ ان گمنام اولیاء اللہ کے علاوہ ہزاروں مقربان رب سے ملاقاتیں کیں۔ ہزاروں لوگوں کو اسلام کے آفاقی نظام سے بہرہ ور کیا۔ ان اسفار میں آپ نے مزدقان، ختلان، بلخ، بدخشاں، ختا، یزد، شام، بغداد، روم، ماوراء النہر، بیت المقدس، سیلون، ایلاق، جبل الفتح، جزیرہ صحف، جبل لبنان، جبل القدوم، گاذرون، جبل الابواب اور کشمیر کی سیاحت کی[۱۶]۔

شاہ ہمدان کے اسفار میں کشمیر کی سیاحت نتائج کے اعتبار سے اہم ترین سیاحت مانی جاتی ہے مگر اس سفر کے پس منظر اور محرکات پر بے حقیقت کہانیوں کی تہہ در تہہ گرد جم گئی ہے اور یہ بات قدیم وجدید مورخوں اور تذکرہ نگاروں میں عام طور پر مشہور ہو گئی ہے کہ شاہ ہمدان امیر تیمور کی تہدید کے نتیجے میں کشمیر کی وادی میں وارد ہوئے۔ چنانچہ مرزا کمل الدین محمد کامل بدخشی کشمیری (م ۱۱۳۱ھ) نے لکھا ہے۔

گرنہ تیمور شور وشر کردی　　کے امیر این طرف گذر کردی[۱۷]

اسی کو محمد اعظم دیدہ مری[۱۸]، حسن کہویہامی[۱۹]، حاجی حسین تبریزی[۲۰]، حاجی محی الدین مسکین[۲۱]، برو کلمان[۲۲]، طامس ہیل[۲۳]، ایس۔ ایم۔ اسٹرن[۲۴]، مولانا عبدالحی[۲۵]، علی اصغر حکمت[۲۶]، پروفیسر محب الحسن[۲۷]، پروفیسر محمد ریاض[۲۸]، ڈاکٹر پارمر[۲۹]، بامزے[۳۰] اور ڈاکٹر سیدہ اشرف ظفر[۳۱] نے بھی قبول کیا ہے۔

مگر حالات وواقعات کا تجزیہ کرنے سے محسوس ہوتا ہے کہ امیر تیمور اور شاہ ہمدان

کے درمیان مخاصمت یا کدورت کی کہانی محض سخن طرازی ہے۔ تیمور بقول یزدی ۷۸۸ھ یا ۷۸۹ھ میں ایران و عراق کی تسخیر کی طرف متوجہ ہوا[۴۰] جبکہ شاہ ہمدان ۷۸۶ھ میں انتقال کرتے ہیں۔ لہٰذا امیر تیمور کی تہدید کا سوال کہاں پیدا ہوتا ہے؟

پروفیسر رفیقی نے اس افسانہ کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ کبرویہ سلسلہ کے صوفیا مسلم ممالک میں دور دور تک جاتے تھے۔ خاص طور پر علاء الدولہ سمنانی کے پیروکاروں نے اسلامی تبلیغی سرگرمیوں میں زبردست دلچسپی اور سرگرمی دکھائی۔ صرف سید علی ہمدانی اور ان کے رفقا ہی نے ان کو نہیں چھوڑا۔ خانقاہ سمنانیہ کے فیض یافتہ دوسرے صوفیا جنوبی ہند کے شہر گلبرگہ تک پہنچ گئے۔ میر سید اشرف جہانگیر سمنانی (م ۸۰۵ھ) جو کچھ دیر تک سید علی ہمدانی کے بھی ہم رکاب تھے۔ لکھنو کے نزدیک شہر فیض آباد کے گاؤں کچوچہ میں سکونت پزیر ہو گئے تھے[۴۱]۔ اس بات کی وافر شہادت دستیاب ہے کہ تیمور سادات کا مخالف نہیں تھا اور اس پر یقین نہیں کیا جا سکتا کہ اس نے سید علی الہمدانی اور ان کے ساتھیوں کو کشمیر جانے پر مجبور کیا ہو۔ اصل میں کشمیر میں نئی نئی ہی مسلم حکومت قائم ہو گئی تھی اور تبلیغ و اشاعت اسلام کے لیے مناسب حالات پیدا ہو گئے تھے اس لیے سید علی ہمدانی نے کشمیر کا رخ کیا ہو گا۔ مزید برآں سید علی ہمدانی اکیلے کشمیر نہیں گئے تھے۔ ان کے ساتھ لوگوں کی ایک بڑی تعداد بھی تھی، جن میں کے سب علوی سادات ہی نہیں تھے۔ علاوہ ازیں سید علی ہمدانی نے برسوں پہلے سید تاج الدین اور سید حسین کو کشمیر کے حالات سے جانکاری حاصل کرنے کے لیے کشمیر بھیجا تھا[۴۲]۔

پروفیسر رفیقی کے ان خیالات کی تائید تیمور کے اس بیان سے ہوتی ہے جو ملفوظات تیموری میں موجود ہے۔ چنانچہ تیمور لکھتا ہے "میں نے حکم دیا کہ تمام اہم مواقع پر سادات اور اہل علم میرے دائیں طرف بیٹھے ہوئے ہونے چاہئیں۔ میں نے اس بات کا بھی خیال رکھا کہ سادات کی کبھی بھی توہین نہ کی جائے اور نہ ان کو برا بھلا کہا جائے اور میں نے ان کے مقید کرنے اور قتل کرنے سے منع کیا"[۴۳]۔ ظفرنامہ کے ان ابیات سے بھی اس بات کی تصدیق ہوتی ہے۔

ندیدی کس از خویش و از اجنبی — گرامی تر از اہل بیت نبیؐ
بجان معتقد بود سادات را — ہماں اہل تقویٰ و طاعات را[۴۴]

اصل بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے شاہ ہمدان کے ذریعہ کشمیر کی تقدیر بدل دینا چاہی جو

انھوں نے بدل کر رکھدی۔ قدیم تذکروں کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ کشمیر کے سفر پر شاہ ہمدان ایک غیبی اشارہ پر روانہ ہوئے تھے۔ ملا حیدر بدخشی نے منقبۃ الجواہر میں قوام الدین بدخشی اور خواجہ اسحاق ختلانی سے روایت کی ہے کہ "جناب سیادت پناہ روبقبلہ بیٹھے تھے کہ سرور کائنات وفخر موجودات صلعم جلوہ گر ہوئے۔ فرمایا "میرے بیٹے کشمیر جا اور وہاں کے لوگوں کو مسلمان بنا اگرچہ وہاں کچھ لوگ شرف اسلام سے مشرف ہوئے ہیں لیکن کافروں اور مشرکوں سے بدتر ہیں۔ احکام اسلام نہیں جانتے اور کفر و اسلام میں امتیاز نہیں کرتے۔ اس کے بعد جناب سیادت کشمیر روانہ ہوئے[۴۵] اس بیان سے اس خیال کو تقویت ملتی ہے کہ شاہ ہمدان تیمور کے خوف کی وجہ سے نہیں بلکہ ارشاد رسولؐ کے تحت کشمیر میں وارد ہوئے تھے۔ *

شاہ ہمدان کشمیر میں کب اور کتنی بار تشریف لائے اس بارے میں مورخین اور تذکرہ نگاروں کے درمیان خاصا اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ شاہ ہمدان کے قریب العہد مورخ اور تذکرہ نگاران کی ایک ہی سیاحت کشمیر کے قائل ہیں ان کے نزدیک یہ سیاحت سلطان قطب الدین (۱۳۷۳ء — ۱۳۸۹ء) کے دور حکومت میں عمل میں آئی ہے۔ مرزا حیدر نے تاریخ رشیدی میں کشمیر میں شاہ ہمدان کی ایک سیاحت کا ذکر کیا ہے[۴۶] ابوالفضل نے بھی آئین اکبری میں ایک ہی سیاحت کا ذکر کیا ہے[۴۷] سید علی[۴۸]، بہارستان شاہی[۴۹] حیدر ملک چاڑورہ[۵۰] بھی ایک ہی سیاحت کے قائل ہیں۔ محمد اعظم[۵۱] حسن کھوہامی[۵۲] اور مسکین[۵۳] تین سیاحتوں کے قائل ہیں اور اسی رائے کو ایم۔ ڈی۔ صوفی[۵۴] پروفیسر محمد ریاض[۵۵]، پروفیسر محبوب الحسن[۵۶] ڈاکٹر فاروق بخاری[۵۷] ڈاکٹر سیدہ اشرف ظفر[۵۸] اور بامزے[۵۹] نے بھی قبول کیا ہے۔

شاہ ہمدان کے سال قدوم پر بھی مورخین اور تذکرہ نگار متفق نہیں ہیں۔ سید علی نے اپنی تاریخ کشمیر میں آمد شاہ ہمدان کا سال ۷۸۶ھ[۶۰] دیا ہے اور ساتھ ہی خاوری کا یہ قطعہ تاریخ

---

* رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا دیدار خواب میں ممکن ہے اور اللہ کے نیک بندوں کو ہوتا بھی ہے۔ البتہ اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ آپ کی وفات کے بعد کسی کو بیداری کی حالت میں بھی آپ کی رویت اور آپ سے ہم کلامی کا شرف حاصل ہو سکتا ہے۔ اگر کوئی شخص اس کا دعوی کرے تو یہ دعوی بے دلیل ہوگا پھر یہ کہ جس معاملہ میں گفتگو ہوئی ہے وہ نہ خود اس کے لیے حجت ہوگی اور نہ کسی دوسرے کے لیے۔ اسے ارشادِ رسول کہنا بڑی زیادتی ہے۔ صوفیاء کی طرف اس طرح کی جو باتیں منسوب کی جاتی ہیں ان کی صحت تحقیق طلب ہے (جلال الدین)

بھی لکھا ہے۔

میر سید علی ، شہ ہمدان — سیر اقلیم سبعہ کردہ نکو
شد مشرف زمقدمش کشمیر — اہل آن شہر ازوے ہدایت جو
سال تاریخ مقدم اورا — گفت از مقدم شریف بجو[۶۰]

جس سے ۷۸۵ھ مستفاد ہوتا ہے۔ گمان یہی ہے کہ سید علی بھی ۷۸۵ھ ہی کے قائل تھے اسی لیے "مقدم شریف بجو" کا قطعہ دیا ہے۔ ۷۸۶ھ کو کاتب کی غلطی پر محمول کرنا چاہیے کیونکہ "مقدم شریف بجو" سے کسی بھی صورت میں ۷۸۶ھ نہیں بنتا ہے۔ صاحب بہارستان شاہی نے ۷۸۳ھ کا سن دیا ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ بعض کے خیال میں شاہ ہمدان ۷۷۳ھ میں کشمیر میں داخل ہوئے[۶۱] مورخ حسن جو تین سیاحتوں کے قائل ہیں لکھتے ہیں کہ حضرت شاہ ہمدان ۷۷۴ھ، ۷۸۱ھ اور ۷۸۵ھ میں کشمیر میں تشریف لائے۔[۶۲] حاجی محی الدین مسکین نے بھی انہی تین سنین کو قبول کیا ہے اگرچہ تیسری سیاحت کا سن ۷۷۵ھ دیا ہے[۶۳] جو کاتب کی غلطی معلوم ہوتا ہے کیونکہ دوسری سیاحت کا سن مسکین نے ۷۸۱ھ دیا ہے۔ جیسا کہ عرض کیا گیا ہے کہ ایم۔ ڈی صوفی پروفیسر محمد ریاض، پروفیسر محب الحسن، ڈاکٹر سید فاروق بخاری اور ڈاکٹر سیدہ اشرف ظفر بھی ان ہی تین سیاحتوں کے قائل ہیں۔ ڈاکٹر آر۔ کے۔ پارمو ۷۸۱ھ والی سیاحت کے قائل ہیں اور لکھتے ہیں کہ حضرت شاہ ہمدان نے یہاں چھ سال تک قیام کیا۔[۶۴] پروفیسر رفیق ۷۸۳ھ والی ایک سیاحت کے قائل ہیں۔[۶۵]

ہمارا خیال ہے کہ شاہ ہمدان کشمیر میں ۷۸۵ھ میں سلطان قطب الدین کے زمانے میں تشریف لائے۔ منقبۃ الجواہر سے بھی اس خیال کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ حیدر بدخشی رقم طراز ہیں کہ "جب جناب سیادت کا قدم اس ملک پر پڑا، پہنچتے ہی بادشاہ آکر مرید ہوا۔ سلطان قطب الدین نے کشمیر میں تاریخ ورود اس طرح کہی۔

چوں آمد آں شہ ملک ولایت — گرفت کشمیر از اسلام رایت
بگفتند از کہ یافتہ تربیت ایں — ازاں گفتم کہ ازاں شاہ ہدایت[۶۶]

"ازاں شاہ ہدایت" سے ۷۸۵ھ مستفاد ہوتا ہے۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر اس سے پہلے شاہ ہمدان کشمیر تشریف لائے ہوتے تو سلطان قطب الدین بھی اسی وقت مرید ہو گئے ہوتے۔ کتب تواریخ میں مذکور ہے کہ جب

شاہ ہمدان کشمیر تشریف لائے تو اس وقت سلطان شہاب الدین محاذ جنگ پر تھا اور قطب الدین نے ان کا استقبال کیا۔[۶۷] اگر اس بیان کو صحیح مان لیا جائے تو قطب الدین اسی وقت مرید بھی ہو گئے ہوتے پھر ۷۸۵ھ میں مرید ہونے اور تاریخ قدوم لکھنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ سید محمد خاوری کے قطعۂ تاریخ قدوم سے بھی اس خیال کی تصدیق و تائید ہوتی ہے۔[۶۸]

سلطان قطب الدین اور ان کے وزرا شاہ ہمدان اور ان کے رفقاء کو عزت و احترام کے ساتھ شہر لائے۔ سرینگر میں شاہ ہمدان نے موجودہ خانقاہ معلیٰ کے پاس قیام فرمایا اور وہاں ایک صفہ قائم کیا۔ جہاں آپ اور آپ کے ساتھیوں نے پہلی بار نماز باجماعت اور نماز جمعہ قائم کی۔ سلطان قطب الدین بھی یہیں پر حاضر خدمت ہوتے تھے۔[۶۹]

شاہ ہمدان کے ورود کشمیر کے وقت مسلمان اقلیت میں تھے۔ لباس، رہن سہن عادات و اطوار میں مسلمانوں اور ہندوؤں کے درمیان فرق کرنا مشکل تھا۔ کہا جاتا ہے کہ علاء الدین پورہ موجودہ خانقاہ معلیٰ میں ایک مندر تھا جہاں پر ہندوؤں کے ساتھ ساتھ مسلمان بادشاہ اور رعایا بھی پوجا کے لیے جاتے تھے۔ قحط سالی سے بچنے کے لیے بادشاہ نے یگیہ کیا اور برہمنوں کو تحائف دیئے۔ سلطان قطب الدین نے شریعت اسلامی کے بالکل برعکس بیک وقت دو سگی بہنوں کو عقد نکاح میں رکھا تھا۔ شاہ ہمدان نے اس غیر اسلامی طرز عمل پر کڑی نکتہ چینی کی جس کے نتیجے میں سلطان نے ایک بیوی کو طلاق دے دی۔ شاہ ہمدان ہی کی ہدایات پر ہندوانہ لباس ترک کر کے مسلمان حکمرانوں کا لباس پہن لیا۔[۷۰]

شاہ ہمدان نے اشاعت و تبلیغ اسلام کے لیے اپنے رفقائے کار کو کشمیر کے مختلف گوشوں خاص طور پر ہندو مذہب کے مراکز مثلاً پانپور، اونتی پورہ، بیج بھاڑہ وغیرہ بھیجا۔[۷۱] جہاں پر انھوں نے مراکز تعمیر کیے اور اشاعت اسلام میں مشنری جذبہ کے ساتھ لگ گئے۔ شاہ ہمدان اور آپ کے رفقاء کے علم و فضل، زہد و ورع، تہذیب و اخلاق، روحانیت کے اعلیٰ مدارج اور پر خلوص دعوت دین سے کشمیر کے لوگ جوق در جوق آغوش اسلام میں آ گئے اندازہ ہے کہ ہزاروں نفوس اسلام کے آب حیات سے سرفراز ہو گئے۔

"شاہ ہمدان نے کشمیر کے تعلقات ان ممالک سے قائم کیے جو اسلام، اسلامی تہذیب اسلامی فکر اور اسلامی فن و ادب کا سرچشمہ تھے۔ انھوں نے تقریباً دو سو کتابیں خود تصنیف کیں۔ ان کے رفقاء بھی وسط ایشیا سے بہت سی کتابیں ساتھ لائے تھے۔ حکمران کشمیر ان کے

قدموں پر گرنا اپنے لیے باعث سعادت سمجھتا تھا۔ مگر وہ بدستور ہاتھ سے ٹوپیاں بنا کر کسب حلال سے اپنی زندگی گزارتے تھے۔ یہی درس انھوں نے اپنے رفقا اور متعلقین کو بھی دیا تھا۔ وہ خود مسلکاً شافعی تھے وہ اگر چاہتے تو یہاں بھی بغیر کسی ادنیٰ مشکل کے اس مسلک کو پھیلاتے مگر چونکہ ان کے پیش رو مبلغ سید شرف الدین عبدالرحمٰن بلبلؒ حنفی تھے اور فقہی مسائل میں اسی مسلک کے مطابق تبلیغ کی تھی، اس لیے شیخ ہمدانی نے بھی اسی مسلک کو برقرار رکھا اور اسی کے مطابق لوگوں کو عبادت و عقائد کی تعلیم دی۔[۱۴۲]

شاہ ہمدان اور ان کے ساتھی کشمیریوں کے لیے کوئی بوجھ نہیں بنے۔ یہ حضرات اپنے ساتھ ایرانی صنعت و حرفت بھی لائے۔ انہی حضرات کی کاوشوں سے کشمیر میں کئی دست کاریوں کا رواج ہوا۔ ان دستکاریوں کی وجہ سے کشمیر کو بڑی شہرت ملی اور کشمیری مسلمانوں کی اقتصادی حالت بھی بہتر ہوئی۔ آج بھی کشمیر ان دست کاریوں کی وجہ سے چار دانگ عالم میں مشہور ہے۔

غرض شاہ ہمدان نے یہاں کی تہذیب و تمدن، مذہب و اخلاق اور صنعت و حرفت کو بدل ڈالا۔ کشمیر پر ان کے اس احسان عظیم کا اعتراف ہر دور کے علما و فضلا، اور صوفیائے کرام نے کیا ہے۔ وہ اپنے آپ کو "کوچہ امیر کا گدا" تصور کرتے ہیں اور ان کی ذات والا صفات سے عشق کا اظہار والہانہ انداز میں کرتے ہیں اس سلسلہ میں شیخ یعقوب صرفی، مرزا اکمل الدین بدخشی اور خواجہ حبیب اللہ نوشہری کا نام لینا کافی ہوگا۔[۱۴۳] اقبال نے بھی جاوید نامہ میں شاہ ہمدان کی خدمات عالیہ کا اعتراف اس طرح کیا ہے۔

سید السادات سالار عجم — دست او معمار تقدیر امم
تا غزالی درس الله هو گرفت — ذکر و فکر از دود مان او گرفت
مرشد آں کشور مینو نظیر — میر و درویش و سلاطین را مشیر
خطر آں شاہ دریا آستیں — داد علم و صنعت و تہذیب و دیں
آفرید آں مرد ایران صغیر — با ہنرہائی غریب و دل پذیر
یک نگاہ او کشاید صد گرہ
خیز و تیوشش را بدل راہی بدہ[۱۴۴]

شاہ ہمدان ۷۸۶ھ میں یہاں سے مراجعت فرماتے ہیں جس کی وجہ بعض مورخین کے نزدیک یہ تھی کہ چونکہ سلطان قطب الدین نے شاہ ہمدان کی خواہش کے مطابق مکمل

طور پر اسلامی شریعت نافذ نہیں کی بلکہ سیاسی مصلحتوں سے کام لیا تو آپ نے بددل ہو کر کشمیر کو خیرباد کہا[۱۳] مگر یہ رائے قابل قبول نہیں ہے۔ تذکروں اور کتب تواریخ میں مذکور ہے کہ سلطان نے شاہ ہمدان کو روکنے کی کافی کوشش کی مگر آپ نے نہیں مانا البتہ آپ نے سلطان کی درخواست پر میر حاجی محمد کو شرعی معاملات میں راہنمائی کے لیے یہیں رکنے کا حکم دیا[۱۴]۔ ظاہر ہے کہ یہ بات جب ہی ممکن ہو سکتی تھی جب سلطان اور شاہ ہمدان کے تعلقات استوار رہے ہوں۔

شاہ ہمدان جب کنار پہنچ گئے تو یہاں کے سلطان خضر نے انھیں چند دن قیام فرمانے پر آمادہ کیا۔ یہیں پر آپ بیمار ہوئے اور چھ ذی الحجہ ۷۸۶ھ ۱۹ جنوری ۱۳۸۵ء کو تہتر[۷۳] سال کی عمر میں راہی سپار عالم آخرت ہوئے[۱۵]۔ بعد میں آپ کی میت کو ختلان لیجایا گیا جہاں آپ کو ۲۵ جمادی الاولیٰ ۷۸۷ھ ۱۴ جولائی ۱۳۸۵ء کو سپرد خاک کیا گیا[۱۶]۔

مراجع

۱۔ اقبال، ایس۔ ایم۔ دی کلچر آف کشمیر (ترتیب) مقالہ "ایڈونیٹ آف اسلام اِن کشمیر" (مروہ پبلیکیشنز نئی دہلی۔ ۱۹۷۸ء) ص ۲۲۰

۲۔ زتشی، این۔ کے سلطان زین العابدین بڈشاہ آف کشمیر (لکھنو ۱۹۷۶ء) ص ۴-۵

۳۔ عبدالحی، مولانا۔ نزہتہ الخواطر (حیدرآباد، دکن) ج ۲، ص ۸۷

۴۔ بروکلمان، ج ۲ ص ۲۱۱

۵۔ صوفی، جی۔ ایم۔ ڈی۔ کشمیر (نئی دہلی ۱۹۷۴ء) ج ۲ ص ۸۵۔

۶۔ مسکین، حاجی محی الدین۔ تحائف الابرار (امرتسر ۱۳۲۱ھ) ص ۱۱

۷۔ رحمان علی۔ تذکرہ علمائے ہند (نولکشور پریس ۱۹۱۷ء ص ۱۴۸

۸۔ الزرکلی، خیرالدین۔ قاموس الاعلام، ج ۵ ص

۹۔ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام (لیڈن ۱۹۶۰ء) ج ۱ ص ۳۹۲

۱۰۔ سرماہی اقبال (لاہور، جون ۱۹۷۲ء) مقالہ "شاہ ہمدان" ص

۱۱۔ کشمیر انڈر سلطانز (سرینگر، ۱۹۷۴ء) ص ۵۵

۱۲۔ صوفی ازم ان کشمیر ص ۳۱

۱۳۔ اے ہسٹری آف مسلم رول ان کشمیر (دہلی ۱۹۶۹ء) ص ۱۰۲

۱۴؎ اے ہسٹری آف کشمیر (دہلی) صـ۵۲۵
۱۵؎ بدخشی، نورالدین جعفر ـ خلاصۃ المناقب (قلمی) بحوالہ سید میر علی الہمدانی ۔ از ڈاکٹر سیدہ اشرف ظفر (دہلی ریپرنٹ) صـ۱۵ ۱۶؎ ایضاً صـ۱۵ ۱۷؎ خلاصۃ المناقب بحوالہ سید میر علی الہمدانی صـ۱۷
۱۸؎ خلاصۃ المناقب بحوالہ صوفی ازم ان کشمیر صـ۳۱ ۱۹؎ خلاصۃ المناقب بحوالہ سید میر علی الہمدانی صـ۲۰
۲۰؎ ایضاً ـ جامی، عبدالرحمان ۔ نفحات الانس (کتاب فروش سعدی، ۱۳۳۷ قمری) صـ۴۷۵-۴۷۸
۲۱؎ نوری، عبدالوہاب ـ فتحات الکبرویہ، قلمی نسخہ ریسرچ لائبریری، یونیورسٹی آف کشمیر سرینگر نمبر ۸۲۶ صـ۲۲۶
۲۲؎ خلاصۃ المناقب بحوالہ کشمیر میں اسلام کی اشاعت از ڈاکٹر محمد فاروق بخاری صـ۶۲
۲۳؎ ایضاً صـ۴۰ ۲۴؎ لطائف اشرفی بحوالہ بزم صوفیہ از سید صباح الدین عبدالرحمان صـ
۲۵؎ بحرالعرفان (قلمی) بحوالہ کشمیر میں اسلام کی اشاعت صـ۷۳
۲۶؎ واقعات کشمیر (قلمی) نسخہ ریسرچ لائبریری سرینگر
۲۷؎ تاریخ کشمیر ادارہ تحقیقات ونشریات سرینگر ج۳، صـ۱۳
۲۸؎ روضات الجنات بحوالہ سید میر علی الہمدانی صـ۶۷
۲۹؎ اسرارالابرار صـ۱۶ ۳۰؎ تکملہ ج۳ صـ۳۸
۳۱؎ اورنٹل بیوگرافیکل ڈکشنری، صـ۳۳۸ ۳۲؎ انسائیکلو پیڈیا آف اسلام ج ۱، صـ
۳۳؎ نزہۃ الخواطر ج۲، صـ۸۷ ۳۴؎ یغما بحوالہ سید میر علی الہمدانی صـ۶۳
۳۵؎ کشمیر انڈر سلطانز صـ۵۶ ۳۶؎ سہ ماہی اقبال صـ۷۴-۷۶
۳۷؎ اے ہسٹری آف مسلم رول ان کشمیر صـ۱۰۳ ۳۸؎ اے ہسٹری آف کشمیر صـ۵۲۵
۳۹؎ سید میر علی الہمدانی صـ۶۲-۷۱ ۴۰؎ یزدی ۔ ظفرنامہ ج ۱، صـ۲۸۷
۴۱؎ صوفی ازم ان کشمیر صـ۳۴ ۴۲؎ ایضاً
۴۳؎ ملفوظات تیموری (انگریزی ترجمہ اسٹوارٹ) صـ۱۴ ۴۴؎ ظفرنامہ ج ۱، صـ۶
۴۵؎ منقبۃ الجواہر، مع اردو ترجمہ (سرینگر ۱۴۰۵ھ) صـ۱۷۴-۱۷۵
۴۶؎ تاریخ رشیدی (انگریزی ترجمہ پٹنہ ۱۹۷۳ء) صـ۴۳۲-۴۳۳
۴۷؎ آئین اکبری (لکھنو ۱۸۶۹ء) ج۲، صـ۱۸۵
۴۷؎ (۱) تاریخ کشمیر (قلمی نسخہ ریسرچ لائبریری سرینگر نمبر ۷۳۹) برگ ۲
۴۸؎ بہارستان شاہی (مقدمہ وتحقیق وترتیب ڈاکٹر اکبر حیدری کشمیری، انجمن شرعی شیعان، بڑگام، کشمیر ۱۹۸۲) صـ۲۶۶

۴۹ھ تاریخ کشمیر (قلمی نسخہ ریسرچ لائبریری سرینگر نمبر ۳۹) ص ۴۲
۵۰ھ واقعات کشمیر (قلمی) ص ۳۸ ۵۱ھ تاریخ حسن ج ۳ ص ۱۴-۱۵
۵۲ھ اسرار الابرار ص ۱۲-۱۴ ۵۳ھ کشمیر ج ۱، ص ۸۶
۵۴ھ سہ ماہی اقبال، ص ۷۸-۷۹ ۵۵ھ کشمیر انڈر سلطانز ص ۵۵-۵۶
۵۶ھ کشمیر میں اسلام کی اشاعت ص ۱۱۲، ص ۱۱۵، ص ۱۲۲
۵۷ھ میر سید علی الہمدانی ص ۷۲-۷۸ ۵۸ھ اے ہسٹری آف کشمیر ص ۵۲۵
۵۹ھ تاریخ کشمیر (قلمی) برگ ۳ ۶۰ھ ایضاً برگ ۴
۶۱ھ بہارستان شاہی ص ۲۶۶ ۶۲ھ تاریخ حسن ج ۲ ص ۱۷۳-۱۷۵
۶۳ھ اسرار الابرار ص ۱۲ ۶۴ھ اے ہسٹری آف مسلم رول ان کشمیر ص ۱۰۳-۱۰۴
۶۵ھ صوفی ازم ان کشمیر ص ۳۶ ۶۶ھ منقبۃ الجواہر، ص ۲۱۲
۶۷ھ تاریخ حسن ج ۲، ص ۱۷۳ ۶۸ھ تاریخ کشمیر (قلمی) برگ ۳
۶۹ھ بہارستان شاہی ص ۲۶۶، فتحات الکبرویہ (قلمی) ص ۲۴۴
۷۰ھ فتحات الکبرویہ (قلمی) ص ۲۴۴ ۷۱ھ سید علی۔ تاریخ کشمیر (قلمی) برگ ۷-۹
۷۲ھ کشمیر میں اسلام کی اشاعت ص ۱۲۳
۷۳ھ دیکھئے دیوان صرفی۔ مرتبہ حبیب اللہ کاملی، بحر العرفان از شیخ اکمل الدین بدخشی بروکاز پریس ۱۳۸۱ھ ج ۱، خواجہ حبیب اللہ نوشہری کی منقبت کے لیے دیکھئے رسالہ ہمدانیہ مع اردو ترجمہ سرینگر، ۱۹۷۷ء۔ ۷۴ھ جاوید نامہ ص ۱۸۵
۷۵ھ بہارستان شاہی ص ۲۶۶ ۷۶ھ فتحات الکبرویہ برگ ۱۵۱ب بحوالہ کشمیر انڈر سلطانز ص ۵۷
۷۷ھ خلاصۃ المناقب بحوالہ صوفی ازم ان کشمیر ص ۳۹، فتحات الکبرویہ (قلمی) ص ۲۵۲ ایضاً

اسلامی معاشرت پر مولانا سید جلال الدین عمری کی کتاب

مسلمان خواتین کی ذمہ داریاں

مسلمان خواتین کی دعوتی ذمہ داریاں کیا ہیں • قرآن وحدیث کی روشنی میں اپنی نوعیت کی ایک مستند کتاب۔ صفحات قیمت مکتبہ تحقیق وتصنیف اسلامی

پان نوائی کوٹلی، دودھ پور علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱ سے طلب کریں

تعارف وتبصرہ

1. Organisation of the Credit Operation Under the Islamic Banking System

(اسلامی بنکنگ کے تحت قرضہ جاتی کارگزاریوں کی تنظیم)

2. Al-Murabaha in Theory & Practice

(المرابحہ - نظریہ اور عمل میں)

مصنف: سید حامد عبدالرحمٰن الکاف۔ ناشر۔ اسلامک ریسرچ اکیڈیمی۔ کراچی

یہ دونوں مقالے اسلامی بنکاری کے تحت قرضہ کی فراہمی کے مختلف قابل عمل طریقوں کی وضاحت سے متعلق ہیں پہلی نظر میں اول الذکر مقالے کا ٹائٹل ذہن میں کھٹکتا ہے۔ اسلامی بنک کاری اور مروجہ بنکاری کے بنیادی فرق کو ذہن نشین رکھتے ہوئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اسلامی بنک محض سرمایہ کے بہاؤ کا ذریعہ نہیں ہوتا بلکہ بچت کاروں کو صنعت کاروں اور تاجروں کی تجارتی جوکھم میں شریک کرتا اور اس کے لیے رابطہ فراہم کرتا ہے۔ اس لحاظ سے (Credit operation) کی اصطلاح اسلامی بنکنگ کی بنیادی خوبی کو اجاگر نہیں کرتی۔ مگر چونکہ شرکت و مضاربت کے تحت بھی اسلامی بنکوں کے ذریعہ سرمایہ کا بہاؤ عمل میں آتا ہے لہٰذا ٹائٹل کے عنوان کے لیے گنجائش نکل آتی ہے۔

اول الذکر مقالے میں مصنف کا زیادہ تر زور اس حقیقت کو اجاگر کرنے پر ہے کہ مروجہ بنکوں کا استحصالی کردار سب سے کرنٹ اکاؤنٹ میں جمع شدہ رقومات کے استعمال کرنے میں مضمر ہے بقول مصنف مروجہ سودی بنک کرنٹ اکاؤنٹ کے کھاتہ داروں کو ان کی جمع شدہ رقومات پر کوئی سود ادا نہیں کرتے بلکہ بعض ملکوں میں تو الٹا سروس چارج وصول کیا جاتا ہے جبکہ ان کھاتوں میں جمع رقومات کا صرف ۳۰ فیصد حصہ روزانہ کے لین دین کی ضروریات کے لیے کافی ہونے کی وجہ سے بقایا ۷۰ فیصد بنک کے ذریعہ قلیل المدت و درمیانی مدت کے سرمایہ کاری منصوبوں میں استعمال کیا جاتا ہے اور اس پر حاصل شدہ سود کی رقم بنک کلی طور پر خود ہڑپ کر لیتا ہے۔ اس حقیقت کو مدنظر رکھتے ہوئے مصنف نے اسلامی بنکوں کے ذریعہ کرنٹ اکاؤنٹ میں جمع رقومات کو منجمد رکھنے یا غیر تجارتی مگر فلاحی قرضوں میں استعمال کرنے کے بجائے انھیں منافع کے مقصد سے سرمایہ کاری کے کاموں میں استعمال کرنے کا مشورہ دیا ہے۔ مصنف نے زمانہ جدید کی بنکنگ کے تحت رواج یافتہ سہ فریقی مالیاتی رشتہ (بچت کار، بنک، صنعت کار) میں بنک کے کردار کی اہمیت کو مدنظر رکھتے ہوئے زمانہ قدیم کی دو فریقی مضاربت (بچت کار و تاجر) کے برعکس سہ فریقی مضاربت پر مبنی شرکت کے دو ماڈل خاکے پیش کیے ہیں اور اس بات کی وضاحت کی ہے کہ تینوں فریقوں کے مابین حاصل شدہ منافع یا نقصان کی تقسیم کس طرح کی جا سکتی ہے اور اس تقسیم کے اثرات فریقین کی معاشی فلاح پر اور کل معیشت پر کس قسم کے

مرتب ہوں گے۔

کرنٹ اکاؤنٹ میں جمع شدہ رقومات کو منافع کے مقصد سے سرمایہ کاری کے لیے استعمال کرنے کی سفارش، اختلافی نوعیت کی ہے۔ بعض علماء نے رقومات کو محض امانت تصور کرتے ہوئے انھیں اسلامی بنک کے ذریعہ صرف فلاحی قرضوں میں استعمال کرنے کی حد تک درست مانا ہے۔ مصنف نے اس اختلاف کا محض تذکرہ کرنے کی حد تک اپنی بحث کو محدود رکھا ہے۔ اگر علماء کی رائے کے حق میں جو دلائل لائے جاتے ہیں ان کا تجزیہ کیا جاتا اور اپنی سفارش کے حق میں جو دلائل ہوں انھیں تفصیل سے پیش کیا جاتا تو یہ کتاب اپنی افادیت کے لحاظ سے مزید بہتر ہو سکتی تھی۔ مصنف بذات خود ایک بنک سے وابستہ ہیں اور عملی تجربہ رکھتے ہیں اس لحاظ سے انھوں نے جو لائحہ عمل پیش کیا ہے وہ اہمیت کا حامل ہے۔ مقالہ میں طرز تحریر بعض جگہ الجھنیں پیدا کرتا ہے اور چھپائی کی غلطیاں بار بار کھٹکتی ہیں۔

دوسرے مقالہ میں مرابحہ اور بیع معجل کو اصول اور اس کے رواج کی روشنی میں زیر بحث لایا گیا ہے۔ اصطلاح کے لحاظ سے ایک خریدار موکل اور کسی بنک یا مالی ادارے کے درمیان ایسا معاہدہ مرابحہ کہلاتا ہے جس میں بنک یا مالی ادارہ موکل کے لیے مشین یا اشیاء صرف اپنے سرمایہ سے خریدتا ہے اور موکل سے طے شدہ وقت میں یک مشت یا قسطوں کی شکل میں کل قیمت خرید کے ساتھ ساتھ کچھ مناسب منافع بھی حاصل کرنے کا مجاز ہوتا ہے۔

عملی افادیت کے نقطۂ نظر سے یہ مقالہ بھی بہت اہمیت کا حامل ہے۔ ترقی یافتہ نیز ترقی پذیر معیشتوں میں اشیاء صرف (Consumer durables) جیسے کار، فرج، مکان وغیرہ کی خریداری کے لیے صارفین عام طور پر کسی مالی ادارے یا بنک کو اپنے اور فروخت کنندہ (Dealer) کے درمیان ایک فریق بناتے ہیں۔ تاکہ بنک اپنے قرضہ سے اس خرید کو ممکن بنا سکے۔ بعد میں خریدار اس درمیانی مالی ادارے کو قسطوں کی شکل میں قیمت خرید اور اس پر سود کی رقم ادا کرتے ہیں۔ یہ رواج روز بروز وسیع ہوتا جا رہا ہے۔

مصنف نے مسئلہ کی اہمیت کے پیش نظر اس طرح کی خرید کو سود کی لعنت سے پاک کرنے کی کئی عملی تجاویز مرابحہ کے زیر عنوان پیش کی ہیں۔ ان تجویزوں میں ریاضی خاکوں کی مدد سے مصنف نے خریدشدہ اثاثہ جات کے استعمال کے نتیجہ میں حاصل ہونے والے منافع اور اس میں مضمر خطرات (risks) کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔

مقالہ میں چار ابواب ہیں۔ پہلے باب میں مرابحہ کی فقہی حیثیت کو اجاگر کیا گیا ہے۔ دوسرے باب میں بنکنگ کے جدید طریقہ کار کے تحت مرابحہ کے اصول کو اپنانے پر بحث کی گئی ہے۔ تیسرے باب میں مندرجہ بالا مسئلہ کے حل تجویز کیے گئے ہیں اور آخری باب میں ڈاکٹر سمیع محمود کی تجویزوں پر تنقیدی نظر ڈالی گئی ہے۔

یہ دونوں ہی مقالے اسلامی بنکنگ کے عملی مسائل سے متعلق ہیں اور مصنف کے بنکاری کے عملی تجربہ کی روشنی میں تحریر شدہ ہیں۔ اس نسبت سے یہ دونوں ہی مقالے اسلامی مالی اداروں، غیر سودی سوسائٹیوں، بنکوں اور عام قارئین کی ضروریات کو پورا کرتے ہیں۔

محمد طاہر بیگ

خبرنامہ ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ علی گڑھ۔

(۱) ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ نے طلبہ کے اندر تحریری ذوق کو بڑھانے کے لیے جو بہت سے ذرائع اختیار کیے ہیں۔ ان میں 'رائٹرس فورم' کا قیام بھی ہے۔ اس میں ادارہ کے زیر تربیت اسکالرس اور مسلم یونیورسٹی کے باذوق طلبہ شرکت کرتے ہیں ایک ماہ میں دو پروگرام منعقد ہوتے ہیں اور ہر پروگرام میں بالعموم دو مقالے پیش کیے جاتے ہیں۔ پھر ان پر بحث ومباحثہ ہوتا ہے جس سے بہت سے وہ پہلو سامنے آتے ہیں جو مقالہ نگار کے پیش نظر نہیں ہوتے۔ ان پروگراموں کی صدارت مسلم یونیورسٹی کے لائق اساتذہ کے علاوہ ادارہ کے دوسرے احباب اور سرپرست رائٹرس فورم بھی فرماتے ہیں۔ اس پروگرام کے تحت گزشتہ ایک سال کے عرصہ میں سترہ ۱۷ پروگراموں میں انتیس ۲۹ مقالے مختلف موضوعات پر پڑھے گئے۔ ان میں سے کچھ اہم عنوانات درج ذیل ہیں۔

مناسک حج کی تاریخ (افکار فراہی کا جائزہ) اسلام کا آفاقی تصور، قرآن کا اعجاز، امانت کا اسلامی تصور، تفسیر القرآن بالقرآن، تزکیۂ نفس، عورت کی حیثیت، اقامت دین، طب نبوی اور ادویہ مفردہ، اسلامی معاشرت، بغداد کا دارالترجمہ، حیوانات اسلام کی نظر میں، اسلام کا ایثار مطلوب، حضرت اسماعیل علیہ السلام اور یہود، مدارس عربیہ کا نصاب تعلیم اور عصری علوم، لقطہ کا شرعی حکم، اسلام میں غلامی کا مسئلہ، نسلی اور مسلکی عصبیتیں، آیت رجم کی تحقیق، حدیث کے موضوع پر مولانا فراہی کے ایک مخطوطہ کا مطالعہ، اسلام کا جامع تصور، علوم وفنون کی ایجاد وارتقاء میں قرآن پاک کا حصہ، خودکاری اسلامی تعلیمات میں، تحریک خلافت۔ ایک جائزہ۔ آسمانی کتابوں کے بارے میں قرآنی موقف، شعروشاعری کتاب وسنت کی روشنی میں، محدثین کا تصور دین۔

صدارت کی ذمہ داری انجام دینے والوں میں مولانا سید جلال الدین عمری۔ ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی ندوی۔ مولانا سلطان احمد اصلاحی، ڈاکٹر اشتیاق احمد ظلی، ڈاکٹر ظفر الاسلام، ڈاکٹر سید مسعود احمد اور جناب منور حسین فلاحی قابل ذکر ہیں۔

رائٹرس فورم کی افادیت کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ یہاں جو مقالات پڑھے گئے وہ ملک کے مختلف موقر رسالوں میں شائع ہو چکے ہیں۔ مثلاً سہ ماہی تحقیقات اسلامی،

علی گڑھ، دوماہی ندائے فضلار مبارکپور، ماہنامہ زندگی نوئی دہلی، ماہنامہ حیات نو بلریا گنج، ماہنامہ رفیق منزل نئی دہلی اور سہ روزہ دعوت نئی دہلی، وغیرہ۔

(۲) ادارہ کے مقاصد میں علمی کتابوں کی نشر واشاعت بھی شامل ہے۔ اس کے تحت کئی کتابیں شائع ہوکر قبول عام حاصل کرچکی ہیں اور علمی حلقوں میں ان کو قدر کی نگاہوں سے دیکھا گیا ہے۔ مولانا سلطان احمد اصلاحی کا ایک رسالہ مشترک خاندانی نظام اور اسلام جلد ہی منظر عام پر آنے والا ہے جو ۵۶ صفحات پر مشتمل ہوگا۔ قیمت چھ روپے ہوگی، ادارہ کے صدر جناب مولانا محمد فاروق خاں صاحب نے اس پر مقدمہ تحریر فرمایا ہے۔

(۳) ادارہ میں علمی شخصیات کی مستقل آمد رہتی ہے چند ماہ قبل ملیشیا کے پروفیسر کمال حسین تشریف لائے، ان کے اعزاز میں ادارہ کے کارکنان کی ایک میٹنگ رکھی گئی۔ مہمان موصوف کو ادارہ کا مفصل تعارف کرایا گیا۔ انھوں نے ادارہ کی کارکردگی کی کھلے دل سے تحسین فرمائی۔

(۴) عیسائی پادری ڈاکٹر ٹرال (N.TROLL) جو شمالی ہند میں عیسائیت کی تبلیغ کے انچارج ہیں اور جن کا تعلق VIDYAJOTI انسٹی ٹیوٹ دہلی سے ہے، ادارہ میں تشریف لائے اور کافی دیر تک ہندوستان کے سیاسی نظام سے تعلق کی نوعیت، موجودہ حالات میں شریعت کی تعبیر وتشریح اور شریعت پر عمل سے متعلق متعدد سوالات کیے سکریٹری ادارہ نے تفصیل سے ان کے جوابات دئے۔ یہ گفتگو انھوں نے ٹیپ بھی کی تھی۔

(۵) ادارہ میں تصنیفی تربیت کے پروگرام کے تحت دو طالب علم شوال ۱۴۰۸ھ میں لیے جائیں گے۔ اس کا اعلان اسی شمارہ میں دیکھا جا سکتا ہے۔

(۶) گذشتہ کئی مہینوں سے سکریٹری ادارہ کے مختلف مقامات کے دورے رہے مختلف سمینارس اور سمپوزیمس میں شرکت کی، بعض مقامات پر خطابات عام بھی رہے۔

(۷) ۲۰ جنوری ۱۹۸۸ء کو S.I.O. نے دہلی میں ایک سمپوزیم "ہندوستان امن کی تلاش میں" کے عنوان سے منعقد کیا جس میں مندرجہ ذیل دانشور حضرات نے حصہ لیا (۱) ریٹائرڈ لیفٹیننٹ جنرل جگجیت سنگھ اروڑا۔ (۲) مسٹر کے آر ملکانی (۳) جناب یونس سلیم (۴) ڈاکٹر سبرامنیم سوامی (۵) پروفیسر سنگھ سین۔ (۶) مسٹر جے رام سنگھ۔ اس پروگرام کی صدارت سکریٹری ادارہ نے فرمائی۔ موصوف نے اپنی صدارتی تقریر میں موضوع سے متعلق بعض غلط فہمیوں کا ازالہ کیا اور اسلامی تعلیمات کی روشنی میں مسئلہ کا حل پیش کیا۔ اسی موضوع پر ایک اور سمینار S.I.O. نے علی گڑھ یونیورسٹی میں کیا۔ اس کی صدارت بھی سکریٹری ادارہ نے کی۔