ادارہ تحقیق وتصنیفِ اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ



پان والی کوٹھی، دُودھ پور، علی گڑھ
۲۰۲۰۰۱

ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

اپریل ——— جون ۱۹۸۹ء

مدیر
سیّد جلال الدّین عمری

پاٹ والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۸ شمارہ ۲

شعبان ـــــــ شوال ۱۴۰۹ھ

اپریل ـــــــ جون ۱۹۸۹ء

سالانہ زرتعاون

ہندوستان سے عام ایڈیشن ۳۰ روپئے

ـــــــ لائبریری ایڈیشن ۵۰ روپئے

پاکستان سے ـــــــ ۱۰۰ روپئے

دیگر ممالک سے ـــــــ ۲۰ ڈالر

فی شمارہ عام ایڈیشن ۸ روپئے

فی شمارہ لائبریری ایڈیشن ۱۵ روپئے

ہندوستان میں

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

فہرست مضامین

حرفِ آغاز

ادارۂ تحقیق کے آٹھ سال (ماضی کا ایک جائزہ) — سید جلال الدین عمری — ۵

تحقیق و تنقید

عہدِ وسطیٰ کے ہندوستان میں بیت المال کا تصور — ڈاکٹر ظفر الاسلام اصلاحی — ۹

بحث و نظر

قرآنی سورتوں کی ترتیب اور اجتہادِ صحابہ — مولانا اشہد رفیق ندوی — ۳۷

مادہ قدیم ہے یا حادث؟ — پروفیسر سید کاظم نقوی — ۵۵

سیر و سوانح

احمد اللہ شاہ (۱۸۵۷ء کا ایک مجاہد) — ڈاکٹر اقبال حسین — ۷۶

ترجمہ و تلخیص

قصۂ غرانیق علامہ پر ایک نظر — شیخ ناصر الدین البانی — ۱۰۴
مترجم: جناب ثناء اللہ ندوی

تعارف و تبصرہ

اسلامی شریعت علم و عقل کی روشنی میں — مولانا سلطان احمد اصلاحی — ۱۱۷

فکر و نظر 'صباح الدین عبد الرحمٰن نمبر' — سید جلال الدین عمری — ۱۱۹

اس شمارہ کے لکھنے والے

۱۔ ڈاکٹر ظفر الاسلام اصلاحی _____

شعبہ اسلامک اسٹڈیز۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۲۔ مولانا اشہد رفیق ندوی _____

ریسرچ فیلو ادارۂ علوم القرآن۔ علی گڑھ

۳۔ پروفیسر سید کاظم نقوی _____

ڈین فیکلٹی آف ٹیکنالوجی۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۴۔ ڈاکٹر اقبال حسین _____

ریڈر شعبۂ تاریخ۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۵۔ شیخ ناصر الدین البانی _____

۶۔ مولانا سلطان احمد اصلاحی _____

رکن ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ علی گڑھ

۷۔ سید جلال الدین عمری _____

سکریٹری ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

_____ خوشہ نویس _____

احراز الحسن جاوید

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرفِ آغاز

ادارۂ تحقیق کے آٹھ سال

(ماضی کا ایک جائزہ)

(۲)

سیّد جلال الدین عمری

سہ ماہی تحقیقات اسلامی

ادارہ کے قیام کے چند ہی ماہ بعد جنوری ۱۹۸۲ء سے اس کے ترجمان سہ ماہی 'تحقیقات اسلامی' کی اشاعت عمل میں آئی۔ کوشش یہ رہی کہ اس مجلہ کے ذریعہ اسلام کی تعلیمات اپنی صحیح شکل میں اور بہترین علمی اسلوب میں پیش کی جائیں، ان پر جو بیرونی اثرات پڑے ہیں انھیں دور کیا جائے، اختلافی مسائل کو بحث و تمحیص کے ذریعہ حل کیا جائے، دور جدید میں اسلام کے بارے میں جو غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں ان کا علمی انداز میں ازالہ ہو اور اسے ایک ایسے زندہ اور انقلابی فکر کی حیثیت سے پیش کیا جائے جو آج کے انسان کے پیچیدہ ترین مسائل کو بھی حل کرتا اور اسے دنیا اور آخرت کی کامیابی سے ہم کنار کر سکتا ہے۔ اس مشکل کام میں ان سب افراد کا تعاون حاصل کیا جائے جو ملک کے مختلف حصوں میں اسلامی علوم پر تحقیقی خدمات انجام دے رہے ہیں۔ خدا کا شکر ہے کہ 'تحقیقات اسلامی' اس میں بڑی حد تک کامیاب ہے اور یہ اسی کا فضل و کرم ہے کہ علمی جرائد میں وہ ایک امتیازی مقام حاصل کر چکا ہے۔ اس کے مضامین ہند و پاک کے مختلف جرائد میں نقل ہوتے رہتے ہیں، اس کے متعدد مقالات کے انگریزی اور عربی ترجمے شائع ہو چکے ہیں، بعض مضامین الگ سے رسالوں اور کتابچوں کی شکل میں بھی آ چکے ہیں۔ علمی ادارے اس کے مقالات کو اہمیت دے رہے ہیں، بعض مضامین کو ریسرچ اسکالرس نے مزید تحقیق کا موضوع بنایا ہے۔

'تحقیقات اسلامی' کو ادارہ کے کارکنوں کے علاوہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے مختلف

شعبوں سے تعلق رکھنے والے متعدد اہلِ علم و دانش کا بھرپور قلمی تعاون حاصل رہا ہے۔ اس کے علاوہ دہلی، لکھنو، کشمیر، کلکتہ، پٹنہ، بنارس، حیدرآباد اور بنگلور وغیرہ کی جامعات اور تعلیمی اداروں کے اصحابِ قلم نے بھی اپنی نگارشات سے اس کی قدر و قیمت میں اضافہ فرمایا ہے۔

موضوعات کے لحاظ سے 'تحقیقات اسلامی' میں اب تک تفسیر، حدیث، سیرت و سوانح تاریخ، فقہ، تصوف، معاشیات، سماجیات، معاشرت اور سیاست سے متعلق مقالات شائع ہوئے ہیں۔ بعض موضوعات پر کم اور بعض پر زیادہ۔ اس کے ساتھ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ بعض سماجی علوم بالکل زیرِ بحث نہیں آسکے ہیں۔ امید ہے ان علوم کے ماہرین اس طرف توجہ فرمائیں گے اور 'تحقیقات اسلامی' کے معیار کو مزید ترقی دینے میں ادارہ کے ساتھ تعاون فرمائیں گے۔

'تحقیقات اسلامی' کا اب تک ایک عام ایڈیشن ہی نکلتا تھا، جنوری ۱۹۸۹ء سے اس کا لائبریری ایڈیشن بھی شائع ہو رہا ہے۔

ماہنامہ زندگی نو کی ترتیب

ادارۂ تحقیق ہی میں جولائی ۱۹۸۷ء سے ماہنامہ 'زندگی نو' کی ترتیب کا کام بھی جاری ہے۔ چالیس سالہ اس قدیم رسالہ کو جماعت اسلامی ہند کے ترجمان کی حیثیت حاصل رہی ہے۔ جدید افکار پر تنقید، اسلامی فکر کی ترجمانی اور اصلاح و تربیت کے میدان میں اس نے بڑا اہم کردار ادا کیا ہے اور اپنے دینی، علمی اور اصلاحی مقالات کی وجہ سے وسیع حلقہ میں قدر و قیمت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ ادارہ کی طرف سے برابر کوشش ہو رہی ہے کہ اس کی علمی حیثیت باقی رہے بلکہ اس میں اور ترقی ہو۔

مولانا سید احمد عروج قادری پچیس برس سے زیادہ عرصہ تک ماہنامہ زندگی کے مدیر رہے، مرحوم کی مختلف موضوعات پر اس میں بکثرت ایسی تحریریں موجود ہیں جو ابھی تک کتابی شکل میں نہیں آسکی ہیں۔ ان کی ترتیب کا کام ادارہ کی نگرانی میں ہو رہا ہے۔ 'احکام و مسائل' کے عنوان سے فتاویٰ کی ایک جلد شائع ہو چکی ہے۔ دوسری زیرِ طبع ہے۔ اسی طرح 'قرآن، حدیث، سیرت، تربیت اور تصوف و سلوک وغیرہ پر مجموعے تقریباً تیار ہیں۔ یہ کام برادرِ عزیز مولانا رضی الاسلام ندوی نے انجام دیا ہے۔ البتہ ان مجموعوں کی اشاعت کا مرحلہ باقی ہے۔

توسیعی خطبات

ادارہ میں دینی اور علمی موضوعات پر وقتاً فوقتاً توسیعی خطبات Extention Lectures ہوتے رہتے ہیں۔ علمی مقالات Papers Reading کا بھی سلسلہ رہتا ہے۔ ان سے مختلف علوم کے ماہرین کے خیالات کو مربوط اور مرتب انداز میں سننے اور سمجھنے کا موقعہ ملتا ہے۔ ان پروگراموں میں ادارہ کے افراد کے ساتھ منتخب اہل علم جمع ہوتے ہیں، قربت بڑھتی ہے اور تبادلۂ خیال اور ایک دوسرے کے نقطۂ نظر کو سمجھنے کا موقعہ ملتا ہے۔ جن اصحاب علم نے مقالات پڑھے یا جن کے لکچرس ہوئے ان میں مسلم یونیورسٹی علی گڑھ اور بعض دوسری جامعات کے اساتذہ اور محققین شامل ہیں۔ ادارہ ان سب کا شکر گزار ہے اور مزید تعاون کی توقع رکھتا ہے۔

مکتبہ

ادارہ کا اپنا ایک مکتبہ ہے جو اس کی کتابوں کی طباعت اور اشاعت کا نظم کرتا ہے۔ یہیں سے ان کی فروخت بھی ہوتی ہے۔ مکتبہ سے ادارہ کی اپنی مطبوعات کے علاوہ دوسرے مکتبوں کی دینی اور علمی کتب بھی خریداروں کو فراہم کی جاتی ہیں۔ اسے مزید ترقی دینے کی ضرورت ہے۔ یہ ادارہ کی مالی تقویت کا بھی ایک ذریعہ ہے۔ ضرورت مند اصحاب اپنی مطلوبہ کتابوں کے لیے مکتبہ سے ربط قائم کرسکتے ہیں۔ تجارتی مقاصد کے لیے مناسب کمیشن بھی دیا جاتا ہے۔

لائبریری

ادارہ کی ایک چھوٹی سی لائبریری ہے، جس میں عربی فارسی، اردو اور انگریزی کتابیں تھوڑی سی تعداد میں موجود ہیں۔ یہ مختصر سی لائبریری تحقیقی کاموں کے لیے ناکافی ہے۔ ادارہ اسے ایک ایسی لائبریری کی حیثیت دینا چاہتا ہے جو نہ صرف اس کی ضروریات کو بڑی حد تک پوری کرے بلکہ دوسرے علماء و محققین بھی اس سے فائدہ اٹھاسکیں۔ اس وقت علوم جدیدہ سے متعلق بنیادی کتابیں اور انسائیکلوپیڈیاس

(ENCYCLOPAEDIAS) کی بھی ضرورت ہے۔ اور اسلامی علوم سے متعلق جدید مطبوعات اور قدیم کتابوں کے نئے ایڈیشنوں کی بھی سخت حاجت ہے۔ مختلف علمی اداروں کے ذمہ داروں اور ناشرین کتب سے ادارہ اس معاملہ میں تعاون کی درخواست کرتا ہے۔ اصحاب خیر اور اصحاب علم سے بھی اس سلسلہ میں وہ تعاون چاہتا ہے۔

ادارہ کی عمارت

ادارہ جن کوارٹرس میں اس وقت قائم ہے ان سے اس کی موجودہ ضروریات بھی مشکل سے پوری ہو رہی ہیں۔ پیش نظر منصوبہ کے لیے تو وہ بالکل ناکافی ہیں۔ یہ منصوبہ ایک بڑے کمپلکس کا تقاضا کرتا ہے۔ اس کے بغیر بہت سے کام شروع نہیں کیے جاسکتے۔

تعاون کی درخواست

ادارہ کی ضروریات کے لیے ہماری نگاہ بجا طور پر خصوصیت سے ان اصحاب پر پڑتی ہے جو اس کے مقاصد سے اتفاق اور ہمدردی رکھتے ہیں۔ ان ہی کے تعاون سے اس کی ضروریات پوری ہوتی رہی ہیں۔ امید ہے آئندہ بھی ان کا بھرپور تعاون حاصل رہے گا اور وہ اس کام کو آگے بڑھانے اور پیش نظر منصوبوں کی تکمیل میں ہماری پوری مدد کریں گے۔

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی کی ایک تازہ پیش کش
مولانا سید جلال الدین عمری کی نئی کتاب
اسلام اور مشکلات حیات

- اس دنیا میں اللہ تعالیٰ کے نافرمانوں پر مشکلات اور مصائب کیوں آتے ہیں؟
- اللہ تعالیٰ کے نیک بندوں کو قومی اور اجتماعی، شخصی اور انفرادی مشکلات سے کیوں گزارا جاتا ہے؟
- امراض، جسمانی تکالیف، مالی مشکلات، حادثات اور صدمات میں ایک مومن کا کیا رویہ ہونا چاہیے؟
- مرض اور مشکلات حیات میں خودکشی کیوں ناجائز ہے؟
- مرض کی شدت میں کسی کی جان کیوں نہیں لی جاسکتی؟

یہ کتاب قرآن وحدیث کی روشنی میں ان سوالات کا جواب فراہم کرتی ہے، مؤثر انداز بیان، دل نشیں بحث اور علمی اسلوب اقساط کی حسین طباعت، خوب صورت سرورق، ضخامت ۸۸ صفحات، قیمت ۸ روپے
ملنے کا پتہ: مینجر مکتبہ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

تحقیق وتنقید

عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں بیت المال کا تصوّر اور اس کی کارکردگی

ڈاکٹر ظفر الاسلام اصلاحی

بیت المال اسلام کے اقتصادی نظام کی مرکزی کڑی ہے۔ اسے اپنے اعلیٰ مقصد اور کارآمد مشاغل کی وجہ سے اسلام کے معاشی اداروں میں خاص اہمیت و وقعت حاصل ہے۔ بیت المال ابتداءً وسائلِ ریاست کے جمع و تحفظ اور ان کے مصارف کی نگرانی کے لیے قائم کیا گیا تھا لیکن تہذیب و تمدن کی ترقی اور نظم و نسق میں وسعت کے ساتھ اس کے مشاغل میں اضافہ ہوتا گیا یہاں تک کہ آمد و خرچ کی نگرانی کے ساتھ ساتھ یہ ریاست کی اقتصادی پالیسی کو عملی جامہ پہنانے اور اس کے فلاحی منصوبوں کو پایۂ تکمیل تک پہونچانے کا اہم و موثر وسیلہ بن گیا[۱] اور حکومت کی انتظامی ضروریات کی تکمیل، فقراء و مساکین کی کفالت، لاوارث جائداد و اموالِ یتامیٰ کی نگہداشت، امانت و قرض کے معاملات کی انجام دہی، ایک مقام سے دوسرے مقام تک رقوم کی منتقلی اور زراعت و تجارت و صنعت کی ترقی کے اہتمام جیسے امور اس کے دائرہ کار میں شامل ہو گئے[۲] جدید دور کے ایک عرب مورخ نے بجا طور پر بیت المال کو موجودہ زمانہ کی مالی وزارت سے تعبیر کیا ہے جس کی آمدنی کے مختلف (لیکن متعین) ذرائع ہوتے ہیں اور جس کے مصارف کی جہات بھی مختلف ہوتی ہیں[۳]۔ یہاں یہ وضاحت بھی ضروری معلوم ہوتی ہے کہ اسلام کے تصور بیت المال کی رو سے یہ ضروری نہیں کہ بیت المال کی کوئی آمدنی اس کے خزانہ میں جمع کی جائے اور پھر وہاں سے متعینہ مدیں خرچ کے لیے نکالی جائے بلکہ اگر بیت المال کے وسائل کو براہِ راست ان کے مصارف میں استعمال کیا جائے تو بیت المال کا مقصد و منشا پورا ہو جاتا ہے گرچہ ظاہری طور پر

لفظ بیت المال کا ذکر نہ آئے[۱]

ہندوستان میں مسلمانوں کا دورِ حکومت اس ملک اور خود مسلمانوں کی سیاسی و ثقافتی تاریخ کا ایک اہم باب ہے۔ اس عہد کی تاریخ اور مسلم تاریخ میں اس اعتبار سے گہرا ربط پایا جاتا ہے کہ اس عہد کے ہندوستان میں جو سیاسی اصول و ضوابط بنائے گئے اور انتظامی شعبے قائم کیے گئے وہ کافی حد تک مشرق وسطیٰ کی مسلم حکومتوں سے مستعار تھے۔ اس میں شبہ نہیں کہ یہ حکومت بادشاہی نظام پر مبنی تھی اور اس کی کارکردگی میں تیموری اصول جہانبانی کے بہت سے اثرات پائے جاتے تھے لیکن اس کے رہنما اصولوں اور ترکیبی عناصر میں کافی حد تک مسلم طرز حکمرانی کا عمل دخل بھی ملتا ہے۔ اس عہد میں دیوانِ خراج، قضا، احتساب وغیرہ جیسے متعدد ایسے انتظامی شعبہ جات قائم تھے جو واضح طور پر ایشیا اور افریقہ کے مختلف علاقوں میں پہلے کی مسلم حکومتوں میں پائے جاتے تھے۔ اسی طرح نظم و نسق کے دائرے بالخصوص مالیات میں بہت سی ایسی اصطلاحیں رائج تھیں جو بنیادی طور پر اسلام کے معاشی نظام کا جز تھیں مثلاً زکوٰۃ، خراج، جزیہ، عشور، عشری و خراجی، مزارعت و مضاربت، بیت المال وغیرہ۔ اسلام کے سیاسی و انتظامی شعبوں کی جو اصطلاحات عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں رائج ہوئیں ان میں کچھ ایسی تھیں جن کا اصل مفہوم باقی رہا جبکہ بعض اصطلاحوں کے معنیٰ یہاں کے سیاق میں یا تو بدل گئے یا ایک محدود مفہوم میں ان کا استعمال رائج ہوا اور پھر کچھ ایسی مثالیں بھی ملتی ہیں کہ ایک اصطلاح اپنے اصل مفہوم کے ساتھ تبدیل شدہ معنی میں بھی مستعمل ہوئی۔ اسی پس منظر میں ذیل میں عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں بیت المال کے تصور اور اس کی کارکردگی کا مطالعہ پیش کیا جا رہا ہے۔

عہد وسطیٰ کے ہندوستان کے نظم و نسق بالخصوص مالی نظام سے بحث کرتے ہوئے بعض جدید مورخین نے یہ تاثر دینے کی کوشش کی ہے کہ اُس وقت بیت المال کی حیثیت محض ایک ایسے خزانہ کی تھی جہاں لاوارث جائداد یا غیر موروثہ ترکہ جمع کیا جاتا تھا اور جس کی آمدنی فقراء و مساکین میں صرف کی جاتی تھی اور ان مورخین کے بقول بیت المال اور کسی خیراتی ادارہ کے دائرہ کار میں کوئی خاص فرق محسوس نہیں ہوتا[۲] لیکن مستند تاریخی مآخذ کے مطالعہ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اس وقت بیت المال کا تصور اس سے کہیں زیادہ وسیع اور اس کا دائرہ کار کافی پھیلا ہوا تھا۔ عہدِ سلطنت کے مختلف مآخذ میں یہ مذکور ہے کہ اس وقت بیت المال کے ذرائع آمدنی میں زکوٰۃ، خمس غنائم، جزیہ، عشور اور غیر موروثہ اموال شامل تھے[۳] سلطان فیروز شاہ تغلق (۱۳۵۱ — ۱۳۸۸ء) کی بابت خاص طور سے مورخین یہ شہادت پیش کرتے ہیں کہ اس نے

بیت المال کے وسائل کو ان محاصل تک محدود رکھا جو شریعت سے ثابت تھے اور باقی دیگر محاصل کو یک قلم ممنوع قرار دیا۔[۸] بیت المال کے مذکورہ وسائل کے سلسلے میں معاصر فقہا کی وضاحت اور سلاطین دہلی کی ہدایات کے علاوہ اس کے بھی ثبوت فراہم ہوتے ہیں کہ یہ محاصل واقعتہً بیت المال کی آمدنی کا جز بنتے تھے۔ سلطان التمش (۱۲۱۰ — ۱۲۳۵ء) کے بارے میں معاصر مورخ منہاج السراج کے بیان سے یہ تصدیق ہوتی ہے کہ مالِ غنیمت حکومت کی آمدنی کا حصہ بنایا جاتا تھا گرچہ بعض اوقات خمس سے زیادہ حکومت کے خزانہ میں داخل کیا جاتا تھا[۸] جو ظاہر ہے کہ شرعی ضابطہ کے خلاف تھا۔ سلطان علاء الدین خلجی (۱۲۹۶ — ۱۳۱۶) اور قاضی مغیث کے مابین جن مسائل پر تبادلۂ خیال ہوا تھا ان میں ایک یہ بھی تھا کہ ایام شہزادگی میں اس (علاء الدین خلجی) نے دیوگیر (دولت آباد) میں فوجی مہم کے دوران جو مال حاصل کیا ہے وہ اس کا اپنا ہے یا بیت المال کا حق ہے۔ اس کے جواب میں قاضی نے یہ عرض کیا تھا کہ یہ مال لشکرِ اسلام کی کوششوں کے نتیجہ میں ہاتھ آیا ہے اس لیے یہ بیت المال کا حق ہے۔ سلطان کا اس پر کوئی ذاتی اختیار نہیں ہے۔[۹] اس مباحثہ سے اس وقت مالِ غنیمت میں بیت المال کا استحقاق ثابت ہوتا ہے لیکن یہ واضح نہیں ہوتا کہ اس میں بیت المال کا کس قدر حصہ ہوتا تھا۔ سلطان فیروز شاہ کے بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس کے پیشرو سلاطین کے دور میں مالِ غنیمت کی تقسیم میں بے ضابطگی پائی جاتی تھی اور ۱/۵ کے بجائے ۴/۵ حصہ بیت المال کے لیے مخصوص کر لیا جاتا تھا سلطان نے اس کی اصلاح کی اور شرعی تناسب کے مطابق بیت المال کو غانم کے صرف ۱/۵ حصہ کا حق دار قرار دیا۔[۱۰] اس پر عمل آوری کی تاکید سلطان کی اس ہدایت میں بھی ملتی ہے جو اس نے جاج نگر (اوڑیسہ) کی مہم میں کامیابی کے بعد جاری کی اور وہ یہ کہ جب مالِ غنیمت بلاد اسلام میں پہنچے تو حکم خداوندی اور شریعت مصطفوی کے مطابق اس کی تقسیم کی جائے۔[۱۱] ہندوستان میں ترکوں کی حکومت کے قیام سے بہت پہلے جب محمد بن قاسم کی قیادت میں عربوں نے سندھ میں فتوحات حاصل کیں تو مالِ غنیمت کا پانچواں حصہ (خمس) مسلم حکومت کے خزانہ میں داخل کیا گیا جیسا کہ تاریخ سندھ کے مستند مآخذ چچنامہ سے اس کا ثبوت ملتا ہے۔[۱۲] جہاں تک جزیہ کے بیت المال کی آمدنی کا ذریعہ بننے کا تعلق ہے سلطان فیروز شاہ سے قبل اس کی باقاعدہ تشخیص و تحصیل کا ذکر نہیں ملتا گرچہ معاصر مآخذ میں اس کے متفرق حوالے دستیاب ہیں۔ معاصر مورخ ضیاء الدین برنی سلطان علاء الدین اور قاضی مغیث کے مکالمہ کے حوالے

سے سلطان کا یہ تاثر نقل کرتے ہیں کہ زمین دار طبقہ کے ہندو (خوط، مقدم اور چودھری) جزیہ اور دوسرے محصول ادا نہیں کرتے اور عیش و عشرت کی زندگی گذارتے ہیں[۱۴] جبکہ یہی مورخ عہد فیروز شاہی کی یہ صورتِ حال پیش کرتے ہیں کہ چند تنکہ (عہد سلطنت کا نقرئی سکہ) جزیہ ادا کر کے مختلف سماجی حقوق اور معاشی آسانیوں سے محظوظ ہوتے ہیں[۱۵] فیروز شاہ نے جیسا کہ معاصر مآخذ میں اس کی تفصیلات ملتی ہیں اسلامی قانون کے مطابق جزیہ کے نفاذ پر زور دیا اور اسے واضح طور پر بیت المال کے معروف وسائل کا حصہ قرار دیا[۱۶] اور اس سے اہم یہ کہ سلطان نے رائج الوقت سکہ کے مطابق اس کی شرح متعین کی اور امیر، متوسط و ادنیٰ طبقہ کے لوگوں پر بالترتیب ۴۰، ۲۰ و ۱۰ تنکہ سالانہ جزیہ مقرر کیا[۱۷] جبکہ محمد بن قاسم کے دور میں شرح جزیہ کے طور پر ۴۸، ۲۴، و ۱۲ درہم کا ذکر ملتا ہے[۱۸] جو قدیم مسلم حکومتوں میں جزیہ کی عام شرح تھی۔ نظم جزیہ کے سلسلہ میں فیروز شاہ کا یہ اقدام بھی قابلِ ذکر ہے کہ اس نے برہمنوں پر بھی اسے عائد کیا جو پہلے کے ادوار میں اس سے مستثنیٰ تھے سلطان کا یہ اقدام معاصر علماء کے اس متفقہ فیصلہ پر مبنی تھا کہ برہمن اپنے سماجی مشاغل اور معاشی مصروفیات کی روشنی میں شریعت کی رو سے اس رعایت کے مستحق نہیں ہیں[۱۹]

اُس وقت ریاست کے وسائل میں خراج سب سے معروف اور اہم وسیلہ تھا اس لیے بیت المال کی آمدنی میں اس کے حصہ کا زیادہ ہونا ایک فطری امر تھا۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ معاصر مورخ برنی نے سلطان علاء الدین اور قاضی مغیث کے مکالمہ میں بیت المال کی صفت یہ بیان کی ہے کہ جو کسانوں کے خراج سے جمع ہوتا ہے (واز بیت المال کہ از خراج رعایا جمع شود[۲۰]) یہی حقیقت عمال و محصلینِ خراج کے نام جاری کردہ فیروز شاہ کی اس ہدایت سے بھی واضح ہوتی ہے کہ کسانوں سے محصول کی وصولی میں سختی نہ برتی جائے اور نہ ان کی طاقت سے زیادہ ان پر بوجھ ڈالا جائے اس لیے کہ کسان ہی خزانۂ بیت المال میں اضافہ کا ذریعہ بنتے ہیں[۲۱] سلطان نے خان جہاں کو وزیر مقرر کرتے وقت اس کی جو ذمہ داریاں یاد دلائیں ان میں نظم محاصل کی نگرانی اور حکومت کی آمدنی میں اضافہ کی تدبیر بھی شامل تھی اور اس کی وجہ یہ بیان کی کہ سلطنت کی تعمیر و ترقی بیت المال کی آبادی اور ذرائع آمدنی میں اضافہ سے منسلک ہے[۲۲] قریب قریب اسی خیال کی ترجمانی معاصر مورخ عفیف کے بیان کردہ اس اصول میں ملتی ہے کہ اگر خراج وصول کرنے والوں (عُمّال) کی کارکردگی پر کڑی نظر نہ رکھی جائے تو بیت المال کی آمدنی میں کمی واقع ہوتی ہے[۲۳] یہ تمام تفصیلات اس حقیقت کی غمّاز ہیں کہ عہدِ سلطنت میں خراج نہ صرف

یہ کہ بیت المال کی آمدنی کا حصہ بنتا تھا بلکہ اس کا اہم و معتدبہ حصہ تھا۔

اس میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں کہ خراج کے مثل عشر (زمین کی پیداوار کا دسواں حصہ) بھی بیت المال کے معروف وسائل میں شامل تھا جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا اور یہ بھی مآخذ سے ثابت ہے کہ محمد بن قاسم نے سندھ کی فتوحات کے بعد ان لوگوں کی زمین کو عشری قرار دیا تھا جنھوں نے اسلام قبول کر لیا تھا اور اسی کے مطابق ان سے عشر وصول کیا جاتا تھا[۲۳] مزید براں دہلی سلطنت کے ابتدائی دور میں عشر کی تحصیل اور اس سے متعلق بعض ضابطوں کا ذکر بھی ملتا ہے۔ سلطان قطب الدین ایبک (۱۲۰۶ — ۱۲۱۰ء) نے بالخصوص لاہور کی بابت یہ حکم جاری کیا تھا کہ جو زمینیں مسلمانوں کی مملوکہ ہیں ان پر شریعت کے مطابق عشر یا نصف عشر عاید کیا جائے اور اس کے علاوہ ان سے کچھ نہ وصول کیا جائے[۲۴]۔ اس میں شبہ نہیں کہ سلطان التمش کے دور میں خراجی زمین کے مسائل کی خصوصی وضاحت ملتی ہے[۲۵] لیکن عشری و خراجی کی تقسیم سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عشری زمینیں موجود تھیں اور عشر حکومت کی آمدنی کا ذریعہ بنتا تھا۔ عہد سلطنت کے سرکاری خطوط و دستاویزات کے مشہور مجموعہ "انشاء ماہرو" میں صاف طور پر یہ مذکور ہے کہ آراضی ہندو حالت سے خالی نہیں یا تو وہ خراجی ہوگی یا عشری[۲۶] مذکورہ سلاطین کے علاوہ دیگر حکمرانوں کے عہد میں بھی عشر کا حوالہ ملتا ہے[۲۷] لیکن اسے بیت المال کے وسائل میں شامل کیے جانے کی صراحت اور اس کی باضابطہ تحصیل کے شواہد فیروز شاہ کے زمانہ میں فراہم ہوتے ہیں معاصر مآخذ اس پر متفق ہیں کہ سلطان نے شرعی قوانین کی روشنی میں نظم محاصل کی اصلاح کی اور بیت المال کے لیے ان محاصل کی وصولی پر زور دیا جو شریعت سے ثابت ہیں[۲۸] یہاں یہ وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ بیت المال کے ایک ذریعہ آمدنی کی حیثیت سے خراج کی بہ نسبت عشر کے حوالہ کی کمیابی کی وجہ یہ تھی کہ اُس وقت عشری زمینیں بہت کم پائی جاتی تھیں جیسا کہ عہد وسطیٰ کے بعض ہندوستانی علماء نے اپنی تصنیفات میں اس موقف پر خاص زور صرف کیا ہے[۲۹]

جہاں تک عہد سلطنت میں نقود یا سامانِ تجارت پر عاید ہونے والی زکوٰۃ کے بیت المال میں داخل کیے جانے کا تعلق ہے اصولی و قانونی طور پر اس کا ذکر فقہی و تاریخی مآخذ میں بکثرت ملتا ہے۔ لیکن مورخین حکومت کے ذریعہ اس کی تحصیل اور متعینہ مصارف میں اس کے خرچ کرنے کی تفصیلات بہت کم پیش کرتے ہیں۔ اس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ عام طور پر لوگ خود زکوٰۃ ادا کرتے تھے یا اپنی صوابدید کے مطابق اس کی رقوم کو اس کے متعینہ مصارف

میں خرچ کر دیتے تھے تاہم زکوٰۃ سے متعلق بعض متفرق حوالوں سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ زکوٰۃ کے نظم پر کسی نہ کسی حد تک حکومت کا اختیار قائم تھا۔ مثال کے طور پر معاصر مورخ برنی کے بیان کے مطابق اس وقت محتسب کے فرائض میں یہ بات شامل تھی کہ وہ امراء سے زکوٰۃ وصول کر کے فقراء میں تقسیم کریں[۳۱]۔ اسی دور کے ایک دوسرے مورخ یہ ثبوت فراہم کرتے ہیں کہ جب ایک کثیر العیال غریب شخص سلطان فیروز شاہ کی خدمت میں حاضر ہوا اور مدد کی درخواست کی تو سلطان نے اس کے بارے میں تفتیش حال کے بعد یہ حکم جاری کیا کہ اسے شہر کی زکوٰۃ و عشور کی مد سے روزانہ ایک تنکہ عطا کیا جائے[۳۲]۔ ظاہر ہے کہ یہاں شہر کی زکوٰۃ سے مراد نقود یا مالی تجارت کی زکوٰۃ ہی ہو سکتی ہے۔ مزید براں اسی زمانہ کی ایک فقہی تالیف میں یہ استفتاء مذکور ہے کہ اگر بادشاہ کسی سے جرمانہ کے طور پر مال وصول کرے اور جرمانہ ادا کرنے کے ادائیگی کے وقت یہ نیت کرے کہ جو کچھ وہ بادشاہ کو دے رہا ہے وہ اس کے مال کی زکوٰۃ ہے تو کیا وہ شریعت کی رو سے زکوٰۃ سے بری الذمہ ہو جائے گا۔ یہ سوال بھی اس حقیقت کا غماز ہے کہ حکومت کو زکوٰۃ ادا کرنے کا سلسلہ منقطع نہیں ہوا تھا[۳۳]۔ زکوٰۃ کے علاوہ سامانِ تجارت کے درآمد و برآمد یا ایک مقام سے دوسرے مقام تک اس کی منتقلی پر عائد کیا جانے والا محصول (کسٹم ڈیوٹی یا چنگی) بھی اُس وقت بیت المال کی آمدنی کا ذریعہ ہوتا تھا۔ عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں اس محصول کے لیے اصل اصطلاح (عشور) کے علاوہ زکوٰۃ، تمغا، چہل یک و چہل دو کے الفاظ بھی استعمال ہوتے تھے[۳۴]۔ بیت المال کے وسائل میں اس محصول کے شامل ہونے کے جو شواہد ملتے ہیں ان میں سب سے اہم یہ ہے کہ ملتان کے گورنر عین الدین ماہرو کو یہ شکایت ملی کہ ساحلی شہر اُچ (یا اوچھ) کے علاقہ میں اس محصول کا نظم بے ضابطگی و خرابی کا شکار ہے تو اس نے مقامی حاکم کو اس خرابی کے دور کرنے کی ہدایت کی اور یہ صراحت کی کہ اس محصول کی بے ضابطہ وصولی بیت المال کے نقصان کا باعث بنتی ہے[۳۵]۔

اوپر کی تفصیلات سے یہ بات اچھی طرح واضح ہوتی ہے کہ عہد سلطنت میں وہ تمام چیزیں بیت المال کی آمدنی کا ذریعہ بنتی تھیں جو اصولی طور پر اسلام میں اس کے وسائل کا حصہ شمار کی جاتی ہیں۔ اس طرح وسائل کے اعتبار سے اس وقت بیت المال کا ایک وسیع تصور پایا جاتا تھا اور اسے عوامی خزانہ (پبلک ٹریژری) کے مترادف قرار دینا غلط نہ ہوگا۔

عہد مغلیہ میں انتظامی شعبوں کی وسعت کے ساتھ نئے سرے سے ان کی تنظیم عمل میں آئی۔ مغل بادشاہوں میں اکبر کا زمانہ (۱۵۵۶ — ۱۶۰۵ء) انتظامی اصلاحات کے لیے معروف ہے۔ عہد اکبری کے مشہور مجموعہ اصول وضوابط "آئین اکبری" سے یہ واضح ہوتا ہے کہ محاصل اراضی کے خزانہ کے علاوہ (سرکاری) خزانہ کو چار حصوں میں تقسیم کیا گیا تھا۔ ایک پیشکش کے لیے، دوسرا غیر موروثہ اموال کے لیے، تیسرا تحفہ وتحائف کے لیے اور چوتھا ان نقود (سونا وچاندی) کے لیے جن کے برابر بادشاہ کو تولا جاتا تھا اور جنھیں خیرات کے طور پر تقسیم کیا جاتا تھا۔[۳۶] آئین کی بیان کردہ اس تقسیم خزانہ جات میں بیت المال کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔ عہد جدید کے مشہور مورخ سر جادوناتھ سرکار نے آئین اکبری کی مذکورہ بحث کے حوالہ سے لاوارث جائداد کے خزانہ کو بیت المال کا نام دیا ہے جو اپنی جگہ پر محل نظر ہے۔[۳۷] لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ عہد اکبری کے دیگر تاریخی ماخذ میں بیت المال کے متفرق حوالے ملتے ہیں جن سے صاف طور پر یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بیت المال کے نام سے ایک خزانہ ضرور پایا جاتا تھا۔[۳۸] اورنگزیب عالمگیر کے عہد (۱۶۵۸ — ۱۷۰۷ء) میں بھی مختلف حصوں میں خزانہ کی تقسیم جاری رہی۔ اس عہد کے دستاویزی ماخذ میں عام طور پر چار خزانوں کا ذکر ملتا ہے۔ خزانۂ عامرہ یا بیت الخراج، خزانہ نقایا، خزانہ صدقہ اور خزانۂ جزیہ۔[۳۹] اس تقسیم میں بھی بیت المال شامل نہیں ہے لیکن اسی عہد کی تاریخی کتب ودستاویزات میں بیت المال کا ذکر بار بار آتا ہے اور ان حوالوں پر ان کے سیاق وسباق کے ساتھ نظر ڈالنے سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اس وقت بیت المال کو ایک نمایاں حیثیت حاصل تھی اور اس کا اپنا ایک نظم قائم تھا اور دلچسپ بات یہ ہے کہ وہ تمام اموال جن کے لیے الگ خزانوں کا ذکر کیا گیا ہے بیت المال کے وسائل میں شامل کیے گئے ہیں جیسا کہ آنے والی تفصیلات سے واضح ہوگا۔

اس سے پہلے یہ ذکر کیا جا چکا ہے کہ عہد سلطنت میں مال غنیمت کا خمس بیت المال کے معروف وسائل میں شامل تھا۔ عہد مغلیہ میں اس کی بابت کوئی واضح ثبوت نہیں مل پایا ہے لیکن شہزادہ محمد معزالدین کے نام اورنگزیب کے ایک خط سے ظاہر ہوتا ہے کہ نئی فتوحات بھی بیت المال کی آمدنی کا ذریعہ بنتی تھیں۔ بادشاہ شاہزادہ کو قلعہ ترکند ونول (واقع در دکن) کی فتح پر مبارک باد دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ بیت المال کے وسائل میں اضافہ کی خواہش کا تقاضا یہی ہے کہ مزید فتوحات کے لیے کوشش جاری رکھی جائے۔[۴۰] بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ نئی

فتوحات کی آمدنی سے مراد مالِ غنیمت کا حصول ہے۔ اسی طرح اورنگ زیب کے عہد میں غیر مسلموں سے جزیہ کی تحصیل اور متعلقہ قوانین کے نفاذ کی تفصیلات متعدد ماخذ میں دستیاب ہیں[۱۵]۔ اوپر ذکر کیا گیا کہ بادشاہ نے اس محصول کے لیے علٰحدہ خزانہ تشکیل دیا تھا۔ لیکن دوسری جانب اسی عہد کے ایک ماخذ کے بیان سے یہ ثبوت فراہم ہوتا ہے کہ جزیہ بیت المال کی آمدنی کا حصہ بنتا تھا اس لیے کہ اس میں امینِ جزیہ کی جانب سے جزیہ کی رقوم میں خرد برد کو بیت المال میں بیجا تصرف سے تعبیر کیا گیا ہے[۱۶]۔ اسلام کے اقتصادی نظام کی رو سے مسلم و غیر مسلم تاجروں سے کسٹم ڈیوٹی یا چنگی کے طور پر وصول کیا جانے والا محصول (عشور) بیت المال کے معروف وسائل میں شامل ہے۔ عہدِ سلطنت میں بالخصوص فیروز شاہ کے زمانہ میں اس اصول پر عمل آوری کا ثبوت ملتا ہے جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا۔ بعد کے دور میں اس محصول کے نظم میں جو خرابی آگئی تھی اورنگزیب نے اس کے اصلاح کی کوشش کی اور قانونِ شریعت کے مطابق اس کے وجوب کا نفاذ مقرر کیا اور مسلم اور ہندو تاجروں کے لیے سامانِ تجارت کی قدر و قیمت کے اعتبار سے ڈھائی فیصد و پانچ فیصد اس محصول کی شرح متعین کی[۱۷]۔ اورنگزیب کے زمانہ میں یہ محصول بیت المال کے ذرائع آمدنی میں شامل تھا۔ مثال کے طور پر اورنگزیب نے مسلمانوں کے حق میں اس محصول کی معافی کا اعلان کیا اس معافی کے بعد بعض مسلمانوں نے ہندوؤں کے مال کو اپنے نام سے ایک مقام سے دوسرے مقام منتقل کرنے کی نازیبا حرکت شروع کی بادشاہ کو جب اس کی خبر ملی تو اس نے اسے بیت المال کے نقصان اور عام لوگوں کی حق تلفی سے تعبیر کیا اور نتیجۃً مسلمانوں کے حق میں اس کی معافی کو منسوخ کرتے ہوئے حسبِ دستور سابق انھیں بھی اس کی ادائیگی کا پابند قرار دیا[۱۸]۔ اس سے صاف طور پر یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہندوؤں سے وصول کیا جانے والا عشور[۱۹] وسائل بیت المال کا جز بنتا تھا اس صورت میں اس بات کے یقین نہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ مسلمان تاجروں سے موصول ہونے والا یہ محصول بھی بیت المال کی آمدنی میں شامل ہوتا تھا۔ فقہی ماخذ بلا کسی تفریق کے مسلم و غیر مسلم تاجروں پر عاید کیے جانے والے عشور کو بیت المال کا حق قرار دیتے ہیں[۲۰]۔

عہدِ مغلیہ میں بیت المال کے وسائل میں جس چیز کا سب سے زیادہ ذکر ملتا ہے وہ لاوارث ترکہ ہے۔ اس عہد کے بعض اہم ماخذ میں بیت المال کی خاص آمدنی اس مال کو بتایا گیا ہے جو لاوارث ہونے کے سبب حکومت کی تحویل میں لیا جائے[۲۱] بلا استثنار

تمام مغل بادشاہوں کے زمانۂ حکومت میں یہ مسلمہ اصول معمول بہ رہا ہے کہ اگر کوئی شخص بغیر کوئی (شرعی) وارث چھوڑے وفات پا جاتا تو اس کی جائداد بحق سرکار ضبط ہو کر بیت المال کی ملک ہو جاتی یہ قانون عام رعایا سرکاری ملازمین اور مسلم و غیر مسلم سب کے سلسلہ میں یکساں طور پر نافذ العمل تھا۔ یہاں یہ ذکر بے موقع نہ ہوگا کہ اسلام کے قانونِ وراثت میں یہ مشہور جزئیہ ملتا ہے کہ متوفی کے ذمہ اگر کسی کا کوئی مطالبہ ہے تو اس کے ترکہ سے اس کی ادائیگی کے بعد ہی باقی ماندہ اموال کو اس کے ورثہ میں تقسیم کیا جائے گا اور اگر کسی متوفی کا کوئی وارث نہیں ہے تو اس کے ترکہ کا حقدار بیت المال ہوگا۔[۴۸] بادشاہ اکبر کے زمانہ میں اس سے متعلق جو قانون جاری کیا گیا تھا اس کی وضاحت معاصر مورخ بدایونی کے یہاں ان الفاظ میں ملتی ہے کہ اگر میت کا کوئی وارث ہو اور اس کے ذمہ حکومت کا نہ تو کوئی مطالبہ ہو اور نہ اس کا تعلق شعبۂ مالیات کی کسی ملازمت (عمل داری، فوطہ داری و کروری) سے ہو تو اس کا چھوڑا ہوا مال وارث کے حوالہ کر دیا جائے ورنہ اسے بیت المال میں داخل کیا جائے۔[۴۹] جہانگیر نے تخت نشینی کے بعد جو بارہ مشہور ضوابط جاری کیے تھے ان میں ایک یہ بھی تھا کہ مسلم و غیر مسلم متوفی کی جائداد اس کے ورثہ کے حوالہ کر دی جائے اور لاوارث جائداد سرکاری تحویل میں لی جائے۔[۵۰] اورنگزیب نے ۱۶۶۷ء میں اسی نوعیت کا صاف صاف حکم یہ جاری کیا کہ اگر عملۂ حکومت (بندہائے بادشاہی) میں سے کوئی فوت کر جائے اور اس کا کوئی وارث نہ ہو اور نہ ہی حکومت کے ذمہ اس کا کوئی مطالبہ ہو تو اس کی چھوڑی ہوئی جائداد بیت المال کے نگراں کے سپرد کر دی جائے اور اگر اس کے ذمہ حکومت کا کوئی مطالبہ واجب الادا ہے تو اس کی ادائیگی کے بعد باقی اموال بیت المال میں جمع کر دیے جائیں۔[۵۱] لاوارث جائداد سے متعلق مغل بادشاہوں کی مذکورہ ہدایات کو سمجھنے کے لیے یہ پیش نظر رکھنا ضروری ہے کہ مغل حکومت کا یہ مسلمہ اصول تھا کہ سرکاری افسران میں سے جو شخص وفات پا جاتا تھا اس کا چھوڑا ہوا مال بحق سرکار ضبط (Escheat) کر لیا جاتا تھا اس کے ذمہ اگر حکومت کا کوئی قرض وغیرہ ہوتا تو اس کی ادائیگی کے بعد باقی ماندہ ترکہ اس کے وارثین میں تقسیم کر دیا جاتا اور اگر متوفی لاوارث ہوتا تو اس کا ترکہ بیت المال کی ملک قرار پاتا اس اصول پر عمل آوری میں مسلم و غیر مسلم افسرانِ حکومت کے مابین کوئی تفریق نہیں برتی جاتی تھی۔[۵۲]

یہاں یہ وضاحت بھی ضروری معلوم ہوتی ہے کہ لاوارث اموال اور بیت المال سے متعلق مذکورہ ضابطہ صرف منقولہ جائداد تک محدود نہ تھا بلکہ زرعی جائداد کے بارے میں بھی اس ضابطہ

کے جاری ہونے کے ثبوت ملتے ہیں اورنگزیب نے اپنی بادشاہت کے چوتیسویں سال (۱۶۹۱ء) یہ حکم جاری کیا کہ مدد معاش کی آراضی رکھنے والا اگر وفات پا جائے اور ذوی الفروض، عصبہ یا ارحام میں سے کوئی اس کا وارث موجود نہ ہو تو اس کی آراضی بیت المال کے حق میں واپس لے لی جائے[۵۴] اگرچہ یہ حکم مدد معاش کی آراضی کے لیے خاص تھا لیکن قرین قیاس یہی ہے کہ عام آراضی کے بارے میں بھی یہی معمول بہ تھا اس لیے کہ لاوارث ہونے کی صورت میں متوفی کے اموال کو بیت المال کی تحویل میں لینے کا مختلف مآخذ میں جہاں جہاں ذکر آیا ہے وہاں نقود کی قید نہیں بلکہ عام انداز میں 'جملہ اموال' کا حوالہ ملتا ہے۔ عہد مغلیہ میں غیر موروثہ آراضی پر بیت المال کے حقوق ثابت ہونے کے ضمن میں دلچسپ بات یہ ہے کہ اس عہد کے بعض علماء نے ہندوستان کی بیشتر آراضی کو غیر موروثہ تصور کرتے ہوئے بیت المال کی ملک قرار دیا ہے۔ ان کے خیال میں یہاں کے زیادہ تر علاقے بزور (عنوۃً) مفتوح ہوئے اور اس امر کے قطعی شواہد موجود نہیں کہ مفتوحہ آراضی غانمین میں تقسیم کی گئی اور نہ ہی یہ ثبوت ملتا ہے کہ خراج یا مقررہ محصول کے عوض مفتوحہ زمینوں پر سابق مالکین (ہندو) کا قبضہ بحال رکھا گیا۔[۵۵] یہ علماء اپنے موقف کی تائید میں ایک اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ ان زمینوں کے اصل مالک یا تو فوجی مہم کے دوران تباہ و برباد ہو گئے یا پھر اپنا اصل مقام چھوڑ کر ادھر ادھر منتقل ہو گئے اور پھر ان زمینوں پر حکومت کی اجازت کے بغیر ایسے لوگ قابض ہو گئے جن کا اصل مالکین سے کوئی صلبی یا نسبی رشتہ نہیں تھا۔ ایسی صورت میں ان زمینوں کی نوعیت ایسی ہو گئی کہ ان کے اصل مالک (سابق یا موجودہ) کا کچھ پتہ نہیں[۵۶] اس لیے بہ لامحالہ زمینیں لاوارث زمینوں کے زمرہ میں آکر بیت المال کی ملک قرار پائیں۔ ان علماء کے خیال میں بیت المال کی ان آراضی میں سے اگر سلطان یا بادشاہ کسی شخص کو اس کی دینی یا علمی خدمت کے عوض کوئی حصہ عطا کرتا ہے یا کسی کو مدد معاش کے طور پر اس میں سے کوئی قطعہ حوالہ کرتا ہے اور وہ شخص سلطان کی اجازت سے اسے اپنی کاشت میں لاتا ہے تو وہ زمین اسی کی ملک ہو گی اور عشری قرار پائے گی۔[۵۷]

لاوارث جائداد کے علاوہ اس شخص کے اموال بھی بیت المال کی تحویل میں لے لیے جاتے تھے جو کسی جرم شنیع (قتل وغیرہ) کے ارتکاب کے بعد راہ فرار اختیار کر لیتا تھا اور یہ ضابطہ ہندو مسلم کے حق میں یکساں طور پر نافذ العمل تھا۔[۵۸] اسی طرح اگر کوئی شخص چوری یا ڈکیتی کرتے ہوئے موت کے گھاٹ اتار دیا جاتا تو جو کچھ اس کا اپنا اثاثہ اس کے پاس سے برآمد ہوتا اسے بیت المال میں داخل کر دیا جاتا۔[۵۹] یہ صورت غالباً اس وقت اختیار کی جاتی

رہی ہو گی جبکہ چور یا ڈاکو نامعلوم اشخاص ہوں اور ان کے گھر بار کا کچھ پتہ نہ ہو۔ جہاں تک مسروقہ (چرایا ہوا) مال کا تعلق ہے اس کے بارے میں اورنگ زیب نے شرعی ضابطہ کے تحت صاف صاف یہ حکم جاری کیا تھا کہ اگر وہ برآمد ہو جائے اور اس کا مالک معلوم ہو تو ملکیت کی قطعی شہادت ملنے پر وہ مال اس کے حوالے کر دیا جائے اور اگر اس کا مالک مجہول ہو تو اُسے بیت المال میں داخل کر دیا جائے۔[60] اسی طرح اورنگ زیب کے تعزیری قوانین میں یہ جزئیہ بھی ملتا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے کو کیمیاگر ظاہر کرتے ہوئے کسی کا مال ہڑپ لیتا ہے تو اسے قید میں رکھا جائے گا یہاں تک کہ وہ توبہ کرلے اور جو مال اس نے غلط طریقے سے حاصل کیا تھا اسے اس کے مالک کے حوالہ کر دیا جائے گا اگر وہ معروف و موجود ہو ورنہ پھر اسے بیت المال کے اموال میں شامل کر دیا جائے گا۔[61] مزید برآں بادشاہ نے بعینہٖ یہی قانون اس مال کے بارے میں بھی لاگو کیا تھا جس سے جوا کھیلا جاتا تھا۔ جوا بازوں کو قید و بند کی سزا دی جاتی تھی اور جوئے میں لگایا گیا یا جیتا ہوا مال مالک کے حوالہ کر دیا جاتا بشرطیکہ وہ موجود ہوتا ورنہ پھر اسے بیت المال میں داخل کر دیا جاتا۔[62]

اورنگ زیب نے ان تحائف و ہدایا کو بھی بیت المال کا حق قرار دیا تھا۔ جو صوبہ کے گورنروں کو پیش کیے جاتے تھے اس کا ایک واضح ثبوت اس سے فراہم ہوتا ہے کہ جب بادشاہ کو یہ خبر ملی کہ شہزادہ محمد اعظم بہادر شاہ (جو باری باری ملتان، بہار، بنگال، گجرات، خاندیش اور اورنگ آباد کے صوبے دار کے عہدہ پر فائز ہوئے) حکومت کے افسران و امراء کی جانب سے پیش کیے جانے والے تحفے و تحائف کو واپس کر دیتے تھے تو خط کے ذریعہ اس عمل کے خلاف شہزادہ کو تنبیہ کرتے ہوئے یہ خیال ظاہر کیا کہ یہ سراسر بیت المال کا نقصان ہے۔[63] اس سے بجا طور پر یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ بادشاہ کو موصول ہونے والے تحائف و ہدایا بھی بیت المال کی آمدنی کا ذریعہ بنتے رہے ہوں گے۔ یہاں یہ ذکر بے موقع نہ ہو گا کہ مورخین کے بیان سے سلطان سکندر لودی کی بابت یہ شہادت ملتی ہے کہ اس نے یہ ہدایت دے رکھی تھی کہ اسے دوسرے ممالک کے حکمرانوں سے جو تحفے تحائف وصول ہوں یا امراء (افسران) کی جانب سے عرضداشتوں کے ساتھ جو نذرانے پیش کیے جائیں انھیں بیت المال میں نہ داخل کیا جائے بلکہ اس کے لیے ایک الگ خزانہ قائم کیا جائے اور اس (سلطان) کے حکم کے مطابق انھیں صرف میں لایا جائے۔[64]

اسی طرح سلطان فیروز شاہ کے بارے میں معاصر مورخ عفیف یہ ذکر کرتے ہیں کہ جب ملک بشیر، جو سلطان کے خاص غلاموں میں سے تھے اور حکومت کے اہم عہدہ داروں میں

شامل تھے) نے ایک کروڑ دام بطور نذرانہ (مال تسلیم) سلطان کی خدمت میں پیش کیا تو اول اس نے قبولیت سے انکار کیا لیکن جب ملک بشیر کے اصرار پر اسے قبول کیا تو صاف صاف یہ ہدایت جاری کی کہ اسے بیت المال کا حصہ نہ بنایا جائے بلکہ اسے علٰحدہ رکھا جائے۔[۶۵] کہیں سے یہ وضاحت نہیں مل پائی ہے کہ اورنگ زیب نے کن بنیادوں پر گورنروں یا حکومت کے اہم افسروں کو پیش کیے جانے والے ہدایا وہ تحائف پر بیت المال کا حق تسلیم کیا تھا۔ بظاہر اس کی وجہ یہی معلوم ہوتی ہے کہ متعلقین حکومت (خواہ بادشاہ ہو یا اس کے ماتحت افسران) کو ہدایا اور نذرانے ان کی ذاتی حیثیت میں نہیں بلکہ ان کے منصب و عہدہ کی وجہ سے ملتے تھے اس لیے ان پر بجا طور پر عوام کا اجتماعی حق ثابت ہوتا ہے۔ بیت المال اس کے وصول کرنے اور خرچ کرنے کا ذمہ دار ہے۔

اوپر کی تفصیلات سے یہ بات بخوبی واضح ہوتی ہے کہ عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں بیت المال کے وسائل مختلف النوع تھے اور یہ کہ معروف وسائل کے علاوہ اس وقت بعض ایسی چیزیں اس کے ذرائع آمدنی میں شامل تھیں جن کا ذکر اولین مسلم تاریخوں میں نہیں ملتا۔ مزید براں مذکورہ مباحث سے یہ ثبوت بھی فراہم ہوتا ہے کہ بیت المال کے وسائل کے کچھ متعین اصول وضوابط تھے۔ ایسا نہیں تھا کہ بغیر کسی قید و بند کے ہر طرح کے مال کو بیت المال میں شامل کر دیا جاتا تھا۔ اس پر ایک دلیل اس سے بھی ملتی ہے کہ جب بھی بیت المال میں کسی چیز کے داخل کیے جانے کے بارے میں حکومت کے عملہ میں اختلاف ہوتا یا اس ضمن میں کوئی نئی صورت حال سامنے آتی تو بادشاہ سے رجوع کیا جاتا اور اس کے فیصلہ کے بعد ہی کوئی اقدام کیا جاتا۔ مثال کے طور پر اورنگ زیب کے عہد میں پرگنہ میرٹھ (راجستھان) کے کچھ ہندو تاجروں نے ایک سو سے زاید دکانوں کا کرایہ وہاں کے بت خانوں کے لیے وقف کیا تھا کچھ عرصہ بعد یہ بت خانے منہدم ہو گئے۔ قاضی محمد اکرم یہ چاہتے تھے کہ وقف شدہ دکانوں کا کرایہ بیت المال میں داخل کیا جائے اور بت خانوں کا ملبہ بیچ کر اس کی قیمت بھی بیت المال کی آمدنی میں شامل کر دی جائے۔ ہندو تاجر اس پر معترض ہوئے اور یہ دعویٰ کیا کہ دکان اور بت خانوں کا ملبہ ان کی ملکیت ہے اس لیے ان کے حوالہ کیا جائے۔ بادشاہ کو اس کی اطلاع دیتے ہوئے صوبہ کے واقعہ نگار دریافت کرتے ہیں کہ اس مسئلہ میں کیا فیصلہ لیا جائے۔[۶۶] اسی طرح اس صوبہ کے پرگنہ دیندوانہ کا یہ واقعہ مذکور ہے کہ ٹھاکری کا نام کا ایک شخص (جو سیورہ فرقہ سے تعلق

رکھتا تھا) ۱۶۷۸ء میں وفات پاگیا۔ اس کی چھوڑی ہوئی منقولہ و غیر منقولہ جائداد تقریباً دو ہزار روپئے کے برابر تھی۔ اس کے فرقہ کے لوگ کسی جگہ مستقل بود و باش نہیں رکھتے تھے اور ان کی متعین معاشرتی زندگی بھی نہیں تھی اس لیے اس کا کوئی وارث نہیں تھا۔ وہاں اس کے صرف دو شاگرد تھے اور اس کا ترکہ بھی انھیں دونوں نے قبضہ میں تھا۔ یہاں بھی اس وضاحت کے ساتھ بادشاہ کا فیصلہ معلوم کیا جاتا ہے کہ شریعت کی رو سے (لاوارث) متوفی کے ترکہ پر بیت المال کا حق مترتب ہوتا ہے[۶۷]۔ اگرچہ دونوں واقعات کے سلسلہ میں متعلقہ مآخذ سے یہ صراحت نہیں ملتی کہ بادشاہ نے کیا فیصلہ صادر فرمایا لیکن اس سے بہرحال یہ ثابت ہوتا ہے کہ بیت المال مرفع مسائل ایک نظم کے تحت جمع ہوتے تھے اور اس سے متعلق نئے اور اختلافی مسائل میں آخری فیصلہ بادشاہ کی صوابدید پر منحصر ہوتا تھا۔

جہاں تک عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں بیت المال کے وسائل کو خرچ میں لانے کا تعلق ہے نظری طور پر اموال بیت المال میں عوام کا اجتماعی حق تسلیم کیا جاتا تھا اور یہ تصور قائم تھا کہ اس کے وسائل کو عوام کی فلاح و بہبود کے کاموں میں صرف کیا جائے۔ اس کے علاوہ سلطان یا بادشاہ بیت المال میں بس اتنا ہی اپنا اختیار سمجھتے تھے جتنا کسی مال یا جائداد پر اس کے امین یا نگراں کا ہوتا ہے۔ سلاطین دہلی میں ناصرالدین محمود (۱۲۴۶ — ۱۲۶۶ء) کا واقعہ بہت ہی مشہور ہے کہ جب ان کی اہلیہ نے بیت المال سے گھر کے کام کاج کے لیے ایک خادمہ کی فراہمی کا مطالبہ کیا تو سلطان نے جواب دیا کہ بیت المال خدا کے بندوں کا حق ہے۔ مجھے اس میں ذاتی تصرف کا کوئی اختیار نہیں ہے[۶۸]۔ سلطان علاءالدین خلجی نے جب قاضی مغیث سے یہ دریافت کیا کہ بیت المال میں اس کے اور اس کے متعلقین کا کس قدر حصہ ہے تو قاضی نے ان الفاظ میں وضاحت کی کہ خلفاء راشدین کی اتباع اگر مقصود ہے تو اسے بیت المال سے صرف ایک عام سپاہی کی تنخواہ کے بقدر (۲۳ تنکہ) لینا چاہیے۔ اگر میانہ روی مطلوب ہو تو امراء و ارکین سلطنت کے اخراجات کے بقدر تصرف میں لائیں لیکن اگر وہ بادشاہ و امراء میں کچھ امتیاز رکھنا چاہتے ہوں تو وہ امراء سے کچھ زیادہ لے سکتے ہیں[۶۹]۔ سلطان غیاث الدین تغلق کی بابت معاصر مورخ برنی کی یہ شہادت قابل ذکر ہے کہ بیت المال کے لیے حصول وسائل اور ان کے مصرف دونوں میں وہ شریعت و عقل کے مطالبات کا پاس و لحاظ رکھتا تھا اور کسی ایسی داد و دہش کو روا نہیں رکھتا تھا جس سے اسراف اور تلف بیت المال ظاہر ہو[۷۰]۔

اس پر ایک قوی ثبوت اس سے فراہم ہوتا ہے کہ سلطان نے تخت نشینی کے بعد ان تمام رقوم کی بازیابی کی کوشش جنھیں ان کے پیشرو خسرو خاں نے حکومت کے متعلقین، عوام اور علماء و مشائخ میں ان کی حمایت حاصل کرنے کے لیے بے تحاشہ تقسیم کی تھی۔ واپسی رقوم کے مطالبہ پر دیگر اصحاب سے قطع نظر شیخ نظام الدین اولیاء نے جو جواب دیا تھا وہ خود بیت المال کے مصرف پر دلالت کرتا ہے۔ سلطان المشائخ نے اس وقت یہ فرمایا تھا کہ یہ بیت المال (کا مال) تھا جو اس کے مستحقین تک پہنچ گیا (ایں بیت المال بود باہل استحقاق رسید)[۷۱] یہ ملحوظ رہے کہ شیخ نظام الدین نے خسرو خاں کی دی ہوئی رقوم نذرانہ کو غرباء و مساکین میں تقسیم کر دی تھی۔ سلطان فیروز شاہ تغلق نے نہ صرف بیت المال کے وسائل کو شریعت کے تحت منضبط کیا بلکہ اس کے مصارف میں بھی شریعت کی حد بندیوں کا پاس و لحاظ رکھا۔[۷۲] عہد شاہجہانی کے مورخ محمد صادق بیت المال میں اجتماعی حقوق پر زور دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ بیت المال میں تمام مسلمانوں کے حقوق جملہ فقہی مذاہب سے ثابت ہیں۔[۷۳] اورنگ زیب عالمگیر نے اپنے فرامین و خطوط میں متعدد مقامات پر اس حقیقت کا اظہار کیا ہے کہ بیت المال بندگان خدا کا حق ہوتا ہے اور حکمراں یا خلیفۂ وقت کی حیثیت محض اس کے امین کی ہے (بیت المال حقِ عبادات و خلیفہ امین و نوکران گماشتہای خلیفہ اند)[۷۴] بیت المال میں ذاتی طور پر احتیاط کے علاوہ بادشاہ بیت المال کے نظم و نسق سے تعلق رکھنے والے عملۂ حکومت کو بھی اس بات کی برابر ہدایت کرتے رہتے تھے کہ وہ بیت المال کے وسائل کو ناحق تصرف میں نہ لائیں مثال کے طور پر وہ عتیق اللہ خاں بخشی کو ہدایت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ وہ اپنے اہل و عیال کے لیے بیت المال سے کچھ نہ حاصل کرے اور اگر وہ بڑھاپے یا کسی عارضہ کی وجہ سے کسب معاش سے عاجز ہو تو وہ مقامی مسلمانوں کے مشورہ سے ایک سے تین درہم تک لے سکتا ہے اس سے زیادہ کا وہ مجاز نہیں ہے۔[۷۵]

بیت المال کے مصارف کے بارے میں اس عہد کی فقہی تالیفات میں یہ صراحت ملتی ہے کہ مختلف ذرائع سے اسے جو کچھ آمدنی حاصل ہو اسے الگ الگ مدات میں خرچ کیا جائے فتاوای فیروز شاہی کی تصریح کے مطابق بیت المال کی آمدنی کے چار شعبے قائم کیے جائیں گے اور ان میں سے ہر ایک کے مصارف علٰحدہ ہوں گے مثلاً زکوٰۃ کے محاصل قرآن کے بیان کردہ آٹھ مصارف میں خرچ کیے جائیں گے اور لاوارث اموال سے پل و سرائے کی تعمیر جیسے عوامی فلاح

وبہبود کے کام انجام پذیر ہوں گے۔[۵۶] لیکن جہاں حکومت یا بادشاہ کی جانب سے مختلف کاموں کے لیے خرچ کا ذکر آتا ہے وہاں اکثر بیت المال کے بجائے سرکاری خزانہ کا حوالہ ملتا ہے اور جس طرح معاصر مآخذ میں حکومت کے ذرائع آمدنی کے ضمن میں بیت المال کے حوالے بکثرت دستیاب ہیں اخراجات کے سلسلہ میں ان کی بنسبت بیت المال کی اصطلاح بہت کم استعمال کی جاتی ہے بیت المال کی آمدنی سے خرچ کا ذکر زیادہ تر فقراء و مساکین کی اعانت اور رفاہی کاموں کے ذیل میں ملتا ہے بلکہ بعض مآخذ میں غرباء و مساکین کی مالی امداد کو ہی بیت المال کا خاص مصرف بتایا گیا ہے۔[۵۷] ظاہر ہے کہ بیت المال کا یہ تصور اس تصور سے میل نہیں کھاتا جس کی تفصیلات وسائل حکومت کے سیاق میں پیش کی گئی ہیں۔

تقریباً تمام سلاطین وملوک کے بارے میں مورخین یہ ذکر کرتے ہیں کہ وہ سلطنت کی آمدنی کا ایک حصہ فقراء و مساکین کی اعانت اور دیگر کار خیر میں خرچ کرتے تھے اور بعض اوقات یہ صراحت بھی ملتی ہے کہ وہ اجتماعی فلاح بہبود کے کاموں کے لیے بیت المال کے وسائل تصرف میں لاتے تھے سلطان التمش کی بابت اسی عہد کے مورخ فخر الدین مبارک شاہ ذکر کرتے ہیں کہ اس نے علماء وفضلاء کے لیے حکومت کے خزانے سے وظائف وانعامات جاری کیے اور فقراء و مساکین اور بیواؤں ویتیموں کی مالی اعانت میں کافی دلچسپی لی۔[۵۸] سلطان ناصر الدین محمود کے بارے میں بھی یہ شہادت ملتی ہے کہ وہ خراج وممالک محروسہ کی آمدنی سپاہیوں کی تنخواہ، درویشوں کے نذرانے علماء ومشائخ پر انعامات، مساکین وبے سہارا کی مالی اعانت اور مساجد وخانقاہ، سرائے وپل کی تعمیر میں صرف کرتا تھا۔[۵۹] صاحب مسالک الابصار کے بیان کے مطابق سلطان محمد بن تغلق نے دہلی میں بھیک مانگنے پر پابندی عاید کی اور فقراء و بے سہارا لوگوں کے لیے سرکاری خزانہ سے روزینہ جاری کیا۔[۶۰] اور اسی مآخذ میں یہ روایت بھی ملتی ہے کہ سلطان روزانہ چالیس ہزار فقراء میں فی کس ایک درہم نقد اور کھانے پینے کا سامان تقسیم کرتا تھا۔[۶۱] فیروز شاہ تغلق کے بارے میں عفیف کا یہ بیان قابل ذکر ہے کہ وہ سالانہ ۳۶ لاکھ تنکہ فقراء و مساکین کو مالی امداد بہم پہونچانے میں صرف کرتا تھا۔[۶۲] اور اس نے معذور و بے یار و مددگار لوگوں کی اعانت کے لیے "دیوان استحقاق" کے نام سے ایک مستقل شعبہ قائم کیا تھا۔[۶۳] فیروز شاہ کی اس نیک روش پر ایک ثبوت اس سے بھی فراہم ہوتا ہے کہ جب ایک بار اس کے دربار میں ایک کثیر العیال بدحال حاضر ہوا تو سلطان نے اپنے وزیر ملک قبول قراخاں کے ذریعہ اس کے بارے میں چھان بین کرائی اور اس کی بدحالی کی تصدیق ہو جانے

پر شہر (دہلی) کی زکوٰۃ وعشور کی مد سے اس کے لیے ایک تنکہ روزینہ جاری کیا۔[۹۸۴] محتاجوں وغریبوں پر سلطان کی داد و دہش کا جائزہ لیتے ہوئے برنی نے لکھا ہے کہ اس کے فیض سے بیت المال کے جملہ مستحقین کو اطمینان خاطر نصیب ہوا۔[۹۸۵]

بیت المال سے فقراء و مساکین اور معذور و بے سہارا افراد کی مالی اعانت کے علاوہ سلاطین دہلی علماء و مشائخ کو بھی ان کے علم و فضل کے اعتراف میں یا ان کی مذہبی خدمات کے عوض انعامات و وظائف سے نوازتے تھے۔ مورخ عصامی کے بقول سلطان ناصر الدین محمود بیت المال کی آمدنی کا معتدبہ حصہ علماء و فضلاء کی نذر کرتا تھا۔[۹۸۶] شیخ نظام الدین اولیاء کے ایک مشہور مرید مولانا فخر الدین مروزی کے بارے میں "خیر المجالس" میں مذکور ہے کہ جب وہ آخر عمر میں کتابت سے معذور ہو گئے اور ان کا گذر بسر مشکل ہو گیا تو سلطان علاء الدین نے ان کے لیے بیت المال سے روزانہ ایک تنکہ مقرر فرمایا لیکن وہ کافی اصرار کے باوجود صرف دو شش گانی (تقریباً بارہ آنے) قبول کرنے پر آمادہ ہوئے۔[۹۸۷] فیروز شاہ تغلق کے بارے میں برنی یہ شہادت پیش کرتے ہیں کہ اس کے زمانہ میں صرف دہلی کے علماء و مدرسین، اہل افتاء و واعظین اور ائمہ و مجاورین کو دیے جانے والے انعامات و وظائف کی تعداد ہزاروں سے بڑھ کر لاکھوں تک پہنچ گئی تھی۔[۹۸۸] یہاں یہ وضاحت بے موقع نہ ہوگی کہ کم از کم فیروز شاہ تغلق اور سکندر لودھی (۱۴۸۹ - ۱۵۱۷ء) کے بارے میں یہ ذکر ملتا ہے کہ وہ دیگر ذرائع آمدنی کے علاوہ ذاتی املاک، تحائف و ہدایا اور پیشکش کی رقوم کو علماء و فضلاء پر خرچ کرتے تھے۔[۹۸۹] مزید براں اہل علم و فضل پر دیگر سلاطین دہلی کے انعام و اکرام کے بہت سے حوالے ملتے ہیں جن کی تفصیل پیش کرنے کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔ گرچہ سلاطین یا حکومت کی جانب سے فقراء و مساکین کی اعانت اور اہل علم و فضل پر انعام و اکرام کے بہت سے حوالوں میں بیت المال کا ذکر نہیں ملتا لیکن قرین قیاس یہی ہے کہ بیت المال کے وسائل ان میں صرف کیے گئے ہوں گے، دوسرے یہ نکتہ بھی پیش نظر رہنا چاہیے کہ بیت المال محض کسی خزانہ یا جمع و خرچ کی جگہ کا نام نہیں بلکہ جمع و خرچ کے وہ تمام اعمال اس کے دائرہ کار میں شامل ہوں گے جن کے لیے بیت المال کا قیام عمل میں آتا ہے۔ چنانچہ بیت المال کے متعلق عام طور پر یہ وضاحت کی جاتی ہے کہ ہر وہ مال جس کے تمام مسلمان مستحق ہوں اور اس کا کوئی متعین مالک نہ ہو اس پر بیت المال کا حق قائم ہو جاتا ہے خواہ وہ اصلاً بیت المال کے خزانہ میں داخل کیا جائے یا نہ کیا جائے اسی طرح ہر وہ کام جس پر خرچ کرنا عام مسلمانوں کے مفاد میں ضروری ہے وہ بیت المال کے مصارف

میں شمار کیا جائے گا خواہ وہ خرچ کی جانے والی رقم براہ راست بیت المال کے خزانہ سے نکالی گئی ہو یا نہ نکالی گئی ہو جیسا کہ اوپر واضح کیا جا چکا ہے۔[۹۰]

عہد سلطنت کی بنسبت شاہان مغل کے زمانہ حکومت میں فقراء و مساکین اور معذورین کی مالی امداد کے ضمن میں بیت المال کے حوالے بکثرت دستیاب ہیں۔ اورنگزیب مدار المہام اسد خاں کے نام ایک خط میں لاوارث مال کے سلسلہ میں ہدایت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ غرباء وضعفاء کے علاوہ اور کسی کو بیت المال میں کوئی حق نہیں پہنچتا۔[۹۱] اورنگ زیب نے ۱۶۹۶ء میں قاضی ابوالفرح خاں کو احمد آباد کے صوبائی بیت المال کا امین (نگراں) مقرر کرتے ہوئے ہدایت جاری کی کہ ہر سال موسم سرما میں وہاں کے فقراء و مساکین میں پندرہ سو قبا اور پندرہ سو کمبل تقسیم کیے جائیں۔[۹۲] بادشاہ نے اسی نوع کا حکم بالخصوص قیدیوں کے بارے میں صادر فرمایا کہ جاڑے کے موسم میں ہر غریب قیدی کو بیت المال سے موسم سرما میں ایک قبا، ایک سروال (شلوار) اور ایک ٹوپی فراہم کی جائے اور گرمی کے دنوں میں ایک چادر، ایک سروال اور ایک ٹوپی دی جائے۔[۹۳] اوپر یہ ذکر کیا گیا کہ عہد زیر بحث میں اگر کوئی شخص بلا کوئی وارث چھوڑے انتقال کر جاتا تھا تو اس کا ترکہ بیت المال کی ملک قرار پاتا تھا اسی طرح اس دور میں یہ قانون بھی رائج تھا کہ اگر کسی متوفی کے اعزاء و اقرباء میں کوئی حیات نہ ہوتا تو مقامی قاضی اس کی تجہیز و تکفین کا نظم کرتا تھا اور اس کے اخراجات بیت المال سے ادا کیے جاتے تھے۔[۹۴] دلچسپ بات یہ ہے کہ یہاں بھی اس عام دستور کے علاوہ قیدیوں کے سلسلہ میں علیحدہ حکم جاری کیا گیا۔ اورنگ زیب نے ۱۶۸۲ء میں یہ حکم صادر کیا کہ غریب خاندان کے قیدیوں میں سے اگر کوئی فوت کر جائے تو اس کی تجہیز و تکفین کے لیے بیت المال سے دو چادر اور پانچ "مرادی تنکہ" فراہم کیا جائے۔[۹۵]

آج کے سماج میں غریب لڑکیوں کی شادی نے ایک اہم و سنگین مسئلہ کی صورت اختیار کر لی ہے۔ اس کے حل کے لیے کچھ سرکاری و غیر سرکاری فلاحی ادارے اپنے اپنے طور پر کوشاں رہتے ہیں۔ عہد وسطیٰ میں بھی یہ مسئلہ موجود تھا گرچہ آج جیسی سنگینی کی حد تک نہیں اس عہد کی مسلم حکومتوں نے اس جانب توجہ دی اور اس کے حل کے لیے اپنے وسائل کو استعمال کیا۔ بعض سلاطین کے دور میں اس اہم ضرورت کی تکمیل کے لیے مخصوص شعبہ کے قیام کا ذکر بھی ملتا ہے۔ عفیف کے بیان کے مطابق سلطان فیروز شاہ نے غریب لڑکیوں کی شادی

کے انتظام کے لیے "دیوان خیرات" کے نام سے ایک علٰحدہ شعبہ قائم کیا تھا۔ غریب والدین اپنا نام اس شعبہ کے تحت درج کراتے تھے۔ ان کے حالات کی چھان بین کے بعد ان کی لڑکیوں کی شادی کے لیے اس شعبہ سے مالی امداد مہیا کی جاتی تھی[۹۶] اور اسی عہد کے ایک دوسرے ماخذ سے یہ ثبوت ملتا ہے کہ اس ادارہ سے غریب لڑکوں کی شادی کے لیے بھی وسائل فراہم کیے جاتے تھے[۹۷] مشہور حکمراں شاہجہاں (۱۶۲۸ — ۱۶۵۷) جو تخت و تاج کی شان و شوکت اور تعمیراتی کارناموں کے لیے زیادہ معروف ہے نے بھی نادار لڑکیوں کی شادی کے لیے حکومت کے وسائل سے ساز و سامان اور نقود و زیورات کی فراہمی کا خصوصی اہتمام کیا۔ معاصر مورخ امین قزوینی کے بقول کوئی ایسا دن نہیں گذرتا تھا کہ اس مد میں دربار شاہی سے ایک خطیر رقم نہ خرچ کی جاتی ہو[۹۸]

عام حالات کے علاوہ قحط یا کسی ناگہانی مصیبت کے شکار لوگوں کی اعانت اور آبادکاری بھی بیت المال کے اہم مصارف میں شامل ہے جس کی تفصیلات فقہی و تاریخی مآخذ میں ملتی ہیں اس بات کے واضح ثبوت دستیاب ہیں کہ عہد وسطیٰ میں ہندوستان کی مسلم حکومتیں جب اس نوع کے حالات سے دوچار ہوئیں تو انھوں نے بھی اپنے وسائل سے مصیبت زدہ افراد کی مالی مدد فراہم کی سلطان محمد بن تغلق کے عہد میں جب ایک بار سخت قحط پڑا اور گرانی انتہا کو پہنچ گئی یہاں تک کہ عوام بدحالی کا شکار ہو گئے تو اس نے تقریباً چھ ماہ تک سرکاری گودام سے بلا کسی تفریق دہلی کے تمام لوگوں میں کھانے پینے کی چیزیں تقسیم کرنے کا اہتمام کیا۔ ابن بطوطہ کی تفصیلات کے مطابق سلطان کی ہدایت پر قاضیوں اور دوسرے افسروں نے پہلے محلہ وار قحط زدہ اشخاص کی فہرست تیار کی اور پھر ان میں سامان خورد و نوش کی تقسیم کا نظم مرتب کیا[۹۹] عہد شاہجہانی کے مورخ عبدالحمید لاہوری کا بیان ہے کہ جب ۱۶۴۵ء میں خشک سالی کے سبب پنجاب میں غلہ کی سخت قلت پیدا ہوئی تو بادشاہ نے "خزانہ خیرات" سے دس ہزار روپیے صدر الصدور کے حوالہ کیے کہ وہاں کے مصیبت زدہ لوگوں اور محتاجوں میں انھیں تقسیم کیا جائے[۱۰۰]

اس سے قبل یہ تفصیل سے واضح کیا جا چکا ہے کہ عہد مغلیہ میں بیت المال کے ذرائع آمدنی میں لاوارث اموال و ترکات کا ذکر بکثرت ملتا ہے۔ اسی کے ساتھ یہ ثبوت بھی فراہم ہوتا ہے کہ یہ آمدنی رفاہ عام کے کاموں بالخصوص مساجد، سرائیں، کنویں، تالابوں، نہروں اور پلوں کی تعمیر میں صرف کی جاتی تھی۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ عہد وسطیٰ کے بعض ہندوستانی فتاویٰ میں لاوارث ترکات کے مصارف میں خاص طور سے اسی نوع کے کاموں کو شامل کیا گیا ہے[۱۰۱]

جہاں گیر کے جاری کردہ بارہ مشہور ضوابط میں سے ایک یہ بھی تھا کہ لاوارث متوفی کی جائداد حکومت کی تحویل میں لی جائے اور اس سے مسجدیں اور سرائیں تعمیر کی جائیں اور تالاب و کنویں کھودے جائیں۔[۱۰۱] اورنگ زیب کے ایک حکمنامہ میں بھی اسی ضابطہ پر عمل آوری کی تاکید ملتی ہے کہ غیر موروثہ اموال کو مساجد، تالاب اور پل کی تعمیر میں صرف کیا جائے تاکہ متوفی کی روح کو اس کا ثواب پہنچ سکے۔[۱۰۲]

یہاں یہ وضاحت مناسب معلوم ہوتی ہے کہ بیت المال سے فقراء و مساکین کی اعانت معذور و بے سہارا کی کفالت، پریشان حال و مصیبت زدہ کی راحت رسانی یا اہل علم و فضل اور مذہبی لوگوں کے انعام و اکرام کی جو مثالیں ملتی ہیں وہ زیادہ تر مسلمانوں کی تخصیص کے بجائے عام انداز میں ذکر کی گئی ہیں۔ بلکہ بیت المال میں لوگوں کے اجتماعی حقوق کے اثبات کے ضمن میں بعض معاصر مآخذ میں صاف صاف "حق عباد" و "بندہائے خدا" کا لفظ استعمال ہوا ہے۔[۱۰۳] مزید براں یہ محتاج بیان نہیں کہ بیت المال کے وسائل سے رفاہِ عام کے جو کام انجام پاتے تھے اس سے مسلم و غیر مسلم سبھی فائدہ اٹھاتے تھے۔ اس سے قبل یہ وضاحت کی جا چکی ہے کہ مغلیہ حکومت علماء و فضلاء اور دینی خدمات انجام دینے والوں کو نقد کے علاوہ آراضی کا عطیہ بھی دیتی تھی۔[۱۰۴] اور یہ زیادہ تر موات و افتادہ زمینوں کی قبیل سے ہوتی تھیں جو اصولی طور پر بیت المال کی ملک تصور کی جاتی ہے۔ اس ضمن میں بھی مسلم و غیر مسلم کے مابین کوئی تفریق نہیں برتی جاتی تھی۔ یہ ذکر یہاں دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ اورنگ زیب کے عہد حکومت میں بعض ہندو خاندانوں کو بیت المال کی مملوکہ آراضی سے زمین کا عطیہ دیے جانے کا قطعی ثبوت ملتا ہے۔ اس نے ۱۶۸۷ء میں بنارس کے رام جیون گوسائیں اور اس کی اولاد کو (جو اپنی قوم کے لیے مذہبی خدمات میں مصروف رہتے تھے) گنگا کے کنارے بینی مادھو گھاٹ کے قریب آراضی بیت المال سے تقریباً چھ سو گز کا ایک قطعہ بطور انعام موروثی طور پر عطا کیا تھا۔[۱۰۵] اس نوع کے شواہد سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ جس طرح اُس عہد میں بعض حالات میں غیر مسلموں کے مال و اسباب بیت المال کے املاک کا حصہ بنتے تھے اسی طرح بیت المال کے وسائل سے بھی ان کے مستحقین کو مستفید ہونے کا موقع ملتا تھا۔ یہاں یہ صراحت بے موقع نہ ہوگی کہ زکوٰۃ و صدقات کے مصارف میں غیر مسلموں کو شامل کیے جانے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف پایا جاتا ہے لیکن اس پر عام طور پر اتفاق ہے کہ صدقات واجبہ کے علاوہ بیت المال کے

دیگر وسائل سے جس طرح مسلمانوں کی ضروریات وابستہ ہیں اسی طرح غیر مسلمین کی حاجات بھی ان سے پوری کی جاسکتی ہیں[۱۰۵]۔ اس کے علاوہ خلافت راشدہ میں بیت المال سے ذمیوں کو مالی امداد دینے کی عملی مثالیں بھی ملتی ہیں[۱۰۶]

جہاں تک بیت المال کے وسائل سے حکومت کی انتظامی ضروریات کی تکمیل یا سرکاری عملہ کو مشاہرہ دینے کا سوال ہے تاریخی کتب اور سرکاری دستاویزات میں اس کا کوئی واضح بیان نہیں ملتا۔ اگر بیت المال یا اس کے مخصوص ذرائع آمدنی سے حکومت کے متعلقین میں سے کسی کو اس کی خدمت کا معاوضہ یا مشاہرہ دینے کا حوالہ دستیاب ہے تو یہ ان لوگوں کے ضمن میں جو قضا و افتاء، تعلیم و تدریس اور احتساب و امامت جیسے مشاغل میں مصروف رہتے تھے[۱۰۷] اس عہد کی مختلف فقہی تالیفات میں بھی اس مسئلہ پر واضح انداز میں روشنی ڈالی گئی ہے مثال کے طور پر فتاوای فیروز شاہی کے ایک استفتاء کے جواب میں یہ مذکور ہے کہ قاضی، مفتی، معلم اور امام مسجد کو ان کی خدمات کے عوض بیت المال سے تنخواہ دی جاسکتی ہے[۱۰۸] فتاوای غیاثیہ اور فتاوای عالمگیری کے مباحث سے بھی اسی خیال کی تائید ہوتی ہے[۱۰۹] یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ اگر قاضی، مفتی اور امام وغیرہ کو بیت المال سے اس وجہ سے حق الخدمت وصول کرنے کا جواز تھا کہ وہ دینی امور اور مذہبی ذمہ داریوں کی انجام دہی میں مصروف رہتے تھے تو وہ علماء حکومت بھی بیت المال سے تنخواہ پانے کا مستحق قرار دیا جاسکتا ہے جو نظم و نسق کی مختلف ذمہ داریوں سے وابستہ ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ فوجی انتظام میں مصروف رہنا، شعبۂ محاصل کی ذمہ داریوں کو انجام دینا یا عام نظم و نسق کے کسی کام میں مشغول رہنا حکومت کی بہتر کارکردگی اور اس کے استحکام کا ذریعہ بنتا ہے اس لیے ان تمام مصروفیات کو مسلمانوں کے اجتماعی مفاد میں سمجھنا اور ان سے تعلق رکھنے والوں کو بیت المال سے معاوضہ پانے کا مستحق قرار دینا کسی بھی صورت میں غلط نہ ہوگا۔ اس کا ایک واضح ثبوت اس امر سے فراہم کیا جاسکتا ہے کہ اسلامی تاریخ کے اولین ادوار میں یہ نظم قائم تھا کہ ہر صوبہ کے بیت المال سے مقامی نظم و نسق کے اخراجات کی تکمیل کے بعد اگر کچھ رقم باقی بچتی تھی تو پھر اسے مرکزی بیت المال کو بھیجا جاتا تھا۔ مزید براں اگر بیت المال سے اس کے وسیع مفہوم میں ایسا مالی ادارہ مراد لیا جائے جو مسلم حکومت کے جملہ ذرائع آمدنی اور مصارف کا نگراں و منتظم ہوتا ہے تو پھر اس بحث کی ضرورت بہت زیادہ باقی نہیں رہتی کہ حکومت کے عملہ اور کارپردازوں میں سے کون لوگ بیت المال سے مشاہرہ پانے کے مستحق ہوں گے

اور کون نہیں۔ اس لیے کہ ایسی صورت میں حکومت کے جملہ متعلقین بیت المال کے مستحقین میں سے شمار ہوں گے۔

بیت المال سے متعلق ایک اور مسئلہ جو عہد وسطیٰ کے ہندوستانی علماء وفقہاء کے مابین بحث کا موضوع بنا لیکن اس وقت کی حکومتوں کی جانب سے اسے عملی طور پر برتنے کا کوئی واضح ثبوت نہیں مل سکا یہ ہے کہ اگر کسی وقت بیت المال کے وسائل عوام کی اجتماعی ومعاشی ضروریات اور حکومت کے نظم ونسق کے اخراجات کی تکمیل کے لیے ناکافی ہو جائیں تو کیا حکومت کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ بیت المال کے وسائل میں اضافہ کے لیے عوام سے ہنگامی طور پر کچھ مال وصول کرے یا ان پر کوئی نیا محصول عائد کرے۔ متعدد فقہاء نے قرآن وحدیث سے استدلال کرتے ہوئے واضح طور پر یہ رائے پیش کی ہے کہ معاشرہ کے محروم و محتاج افراد کی حاجت روائی اور اجتماعی ضروریات کی تکمیل کے لیے بیت المال کے معروف وسائل کفایت نہ کریں تو اسلامی ریاست کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اصحاب ثروت سے مزید مال حاصل کرے یا عوام پر بقدر استطاعت نیا محصول عاید کرے[۱۱۲]۔ ہندوستان میں مرتب کیے گئے فتاویٰ کے بعض مجموعوں میں اس مسئلہ کی وضاحت ملتی ہے[۱۱۳] اور اسی کے ساتھ اس بات کے دستاویزاتی ثبوت بھی فراہم ہوتے ہیں کہ یہ مسئلہ معاصر علماء کی مجلسوں میں باقاعدہ زیر بحث آیا اور اس پر کھل کر اظہار خیال کیا گیا[۱۱۴]۔ یہ علماء وفقہاء اس مسئلہ کی بابت اپنے موقف اور طرز استدلال میں فقہاء متقدمین سے کلی طور پر متفق نظر آتے ہیں۔

اوپر کی تفصیلات سے یہ بخوبی واضح ہوتا ہے کہ ہندوستان میں مسلم عہد حکومت میں بیت المال کا تصور نہ صرف زندہ تھا بلکہ اس کے وسائل اور مصارف کا باقاعدہ ایک نظم قائم تھا اگرچہ مختلف ادوار میں اس کی تفصیلات میں کچھ فرق بھی رونما ہوتا رہا۔ اس عہد میں بیت المال کی باضابطہ کارکردگی پر مزید ثبوت اس امر سے بھی ملتا ہے کہ اس کی حفاظت و نگرانی اور اس کے مشاغل کی تکمیل کے لیے متعدد عہدہ دار مقرر کیے جاتے تھے۔ اصولی طور پر خلیفۂ وقت یا بادشاہ بیت المال کا امین، حقیقی متولی یا نگران اعلیٰ ہوتا تھا اور دیگر شعبوں کے مثل اس باب میں بھی بادشاہ کی رائے ہی غالب ہوتی تھی[۱۱۵]۔ اس ادارہ سے متعلق بادشاہ کی تفویض کردہ ذمہ داریاں حکومت کے مختلف افسران انجام دیتے تھے۔ عام طور پر قاضی بیت المال کے کاموں کی نگرانی کرتا تھا اور بادشاہ کے بعد وہی بیت المال کا امین تصور

کیا جاتا تھا[۱۱۶] لیکن بعض آخذ میں بیت المال کی دیکھ بھال میں قاضی کے ساتھ صدر کا بھی ذکر ملتا ہے[۱۱۷] اسی لیے بعض جدید اسکالرس کی رائے میں قاضی و صدر کا مشترکہ بورڈ بیت المال کی نگرانی کے فرائض انجام دیتا تھا[۱۱۸] بیت المال کے افسر اعلیٰ کے لیے اس وقت "امین بیت المال" یا "بیت المالچی" کی اصطلاحیں رائج تھیں[۱۱۹] بیت المال کے امین یا نگراں کے ماتحت جو کارندے بیت المال کی مصروفیات کو جاری رکھتے تھے ان میں مشرف، داروغہ اور تحویل دار شامل تھے۔ بالخصوص لاوارث اموال اور قرق شدہ جائداد کے حساب و کتاب اور ان کی ضبطی و نگرانی کے کام اکبر کے زمانہ میں مشرف و داروغہ اور بعد کے دور میں مشرف و تحویل دار انجام دیتے تھے۔ اول الذکر میں ان کا افسر اعلیٰ کوتوال ہوتا تھا[۱۲۰] اور موخر الذکر میں دیوان بیوتات ان کی سربراہی کرتا تھا[۱۲۱] بیت المال کے حق میں کسی افسر حکومت کا ضبط کیا جانے والا مال و اسباب میر ساماں کی مہر اور دیوان صوبہ کی تصدیق کے بعد ہی اس کی تحویل میں لیا جاتا تھا[۱۲۲] بیت المال میں کسی متعلقہ افسر کی خرد برد کی اطلاع ملنے پر اس واقعہ کی چھان بین کی جاتی تھی اور اس افسر سے مال مضبوبہ کی وصولی کے لیے مخصوص عملہ متعین کیا جاتا تھا[۱۲۳] صوبہ جات میں بھی بیت المال کے کام کاج کا اصل نگراں قاضی ہوتا تھا اور وہ قاضی القضاۃ و صدر الصدور کے مشورے سے اپنی ذمہ داریوں کو پورا کرتا تھا[۱۲۴] گرچہ بیت المال کے وسائل و مصارف کے سلسلہ میں بادشاہ کی ہدایت مرکز کے علاوہ دوسرے علاقوں میں صوبائی حکومت کے ذریعہ ہی متعلقہ افسران تک پہونچائی جاتی تھیں[۱۲۵] اور نفاذ میں آتی تھیں لیکن صوبائی حکومت مقامی بیت المال کے کام کاج میں کوئی مداخلت نہیں کرتی تھی۔ صوبائی بیت المال کے لیے امین یا نگراں کا تقرر براہ راست بادشاہ کے ذریعہ عمل میں آتا تھا[۱۲۶] اور یہ اپنے کاموں کے لیے بادشاہ ہی کے سامنے جوابدہ ہوتا تھا۔ مزید براں بیت المال کی آمدنی یا خرچ سے متعلق کسی مسئلہ میں صوبائی بیت المال کے منتظم اعلیٰ اور مقامی افسران میں اختلاف کی صورت میں شاہی دربار کو رپورٹ بھیجی جاتی تھی اور اس مسئلہ میں آخری فیصلہ بادشاہ کی صوابدید پر منحصر ہوتا تھا[۱۲۷]

عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں بیت المال سے متعلق مذکورہ بالا شواہد اور ان کے تجزیاتی مطالعہ کی روشنی میں بجا طور پر یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اس عہد کی مسلم حکومتوں کے تحت بیت المال کی کارکردگی جاری رہی گرچہ مختلف ادوار میں اس کی تفصیلات میں کچھ نہ کچھ فرق ضرور پایا جاتا رہا ہے۔ اس عہد میں لفظ بیت المال کا استعمال اپنے وسیع مفہوم

میں ملتا ہے اور بعض اوقات محدود معنی میں بھی اس کی کارکردگی کی جو کچھ بھی تفصیلات ملتی ہیں ان سے یہ بخوبی عیاں ہوتا ہے کہ اس کا دائرہ کار محدود ہرگز نہیں تھا بلکہ اس عہد میں بھی اس کے وہ مختلف مشاغل باقی رہے جو اصلاً اس کے قیام سے مقصود ہوتے ہیں۔ اس سے نہ صرف اسلام میں بیت المال کی اہمیت وحیثیت مزید واضح ہوتی ہے بلکہ یہ حقیقت بھی آشکارا ہوتی ہے کہ اس کی معنویت وافادیت ہر دور میں باقی رہی ہے اور آج بھی علی حالہ قائم ہے۔

حواشی ومراجع

۱؎ اس موضوع پر تفصیل کے لیے ملاحظہ کریں ڈاکٹر محمد نجات اللہ صدیقی، اسلام کا نظریہ ملکیت، دہلی ۱۹۷۸ء، (گیارہواں باب - اسلامی ریاست کی معاشی ذمہ داریاں) صد ۳۹۱ - ۴۴۰

۲؎ بیت المال کے مختلف النوع مشاغل پر مفصل بحث کے لیے دیکھئے راقم السطور کا مضمون "اسلامی ریاست میں بیت المال کی کارکردگی" سہ ماہی تحقیقات اسلامی، ۶/۱ (جنوری - مارچ ۱۹۸۷ء) صد ۲۲-۴۴

۳؎ ڈاکٹر علی ابراہیم حسن، التاریخ الاسلامی العام، مکتبۃ النہضۃ، قاہرہ ۱۹۵۳ء، صد ۵۳۳

۴؎ ابوالحسن علی الماوردی، الاحکام السلطانیہ، مطبعۃ الحلبی، مصر، ۱۳۵۷ھ، صد ۲۳۵

۵؎ سر جادوناتھ سرکار، مغل ایڈمنسٹریشن، کلکتہ، ۱۹۷۲ء، صد ۱۱۸ - ۱۱۹

۶؎ عبدالحمید محرر غزنوی، دستور الالباب فی علم الحساب رولوگراف ۱۷۵ (مخطوطہ رضا لائبریری رام پور) ریسرچ لائبریری، شعبہ تاریخ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، ورق ۳۰ الف، فتوحات فیروز شاہی (مرتبہ شیخ عبدالرشید) علی گڑھ ۱۹۵۱ء صد ۶، سیرت فیروز شاہی، نقل (مخطوطہ اورینٹیل پبلک لائبریری، پٹنہ) یونیورسٹی کلکشن (مولانا آزاد لائبریری، مسلم یونیورسٹی) فارسیہ اخبار ۱۱۱، صد ۱۲۴ شرف بن محمد العطائی فوائد فیروز شاہی، مخطوطہ، جواہر کلکشن، ۶۸۷، مولانا آزاد لائبریری، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، ورق ۲۰۶ الف

۷؎ شمس سراج عفیف، تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ، ۱۸۹۱ء، صد ۲۷۸ - ۲۷۹، فتوحات فیروز شاہی، صد ۵-۶

۸؎ منہاج السراج، طبقات ناصری، کابل ۱۹۶۴ء،

۹؎ ضیاء الدین برنی، تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ، ۱۸۶۲ء، صد ۲۹۲ - ۲۹۳

۱۰؎ فتوحات فیروز شاہی، صد ۶

۱۱ عین الدین ماہرو، انشاء ماہرو (تصحیح پروفیسر عبدالرشید) لاہور، ۱۹۶۵ء، مکتوب ۱۱۴ ص ۳۳-۳۴
۱۲ محمد علی کوفی، چچ نامہ، حیدرآباد، ۱۹۳۹ء، ص ۱۸۷ ۱۳ برنی ص ۲۹۰-۲۹۲
۱۴ ضیاء الدین برنی، فتاوای جہاں داری، روٹوگراف ۶۸ (مخطوطہ انڈیا آفس ایتھ ۲۵۶۳) ریسرچ لائبریری شعبۂ تاریخ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، ورق ۱۲۰ الف
۱۵ فتوحات فیروز شاہی، ص ۶، سیرت فیروز شاہی، ص ۱۲۴، عفیف، ص ۳۸۳
۱۶ عفیف، ص ۳۸۳-۳۸۴ ۱۷ چچ نامہ، ص ۲۰۸-۲۰۹
۱۸ عفیف ص ۲۸۴ ۱۹ برنی، ص ۲۹۲ ۲۰ برنی ص ۵۷۴
۲۱ انشاء ماہرو (منشور ۲) ص ۹ ۲۲ عفیف، ص ۲۸۳ ۲۳ چچ نامہ ص ۲۱۹-۲۲۰
۲۴ فخر مدبر، تاریخ فخرالدین مبارک شاہ (تصحیح سر ڈینی سن راس) لندن، ۱۹۲۷ء ص ۳۳-۳۴
۲۵ فخر مدبر، آداب الحرب والشجاعت (تصحیح احمد سہیلی خوانساری) تہران ایڈیشن ص ۴۰۴
۲۶ انشاء ماہرو، محولہ بالا، مکتوب ۲۸، ص ۶۳
۲۷ سید محمد کرمانی، سیر الاولیاء، لاہور ۱۹۷۸ء ص ۶۳ غلام علی آزاد بلگرامی، ماثر الکرام، حیدرآباد ۱۹۱۳ء ۱/۱۱-۱۲ ابوالفضل، آئین اکبری، نولکشور، ۱۲۹۷ھ، ۱/۲۰۴
۲۸ فتوحات فیروز شاہی۔ ص ۶، سیرت فیروز شاہی، ص ۱۲۴، فوائد فیروز شاہی، ۲۴۶ الف، ڈاکٹر وحید مرزا، دیوان مطہر کٹرہ، اورینٹل کالج میگزین (لاہور) ۳/۱۳ (مئی ۱۹۳۵ء) ص ۱۳۱ مزید تفصیل کے لیے دیکھئے راقم الحروف کا مضمون "عہد فیروز شاہی کا نظام محاصل شرعی قوانین کی روشنی میں"۔ تحقیقات اسلامی، ۳/۱ (جنوری۔ مارچ ۱۹۸۴ء) ص ۲۸-۴۲
۲۹ ملاحظہ کریں راقم کا مضمون "آراضی ہند کی شرعی حیثیت عہد مغلیہ کے علماء کی نظر میں"۔ ماہنامہ برہان (دہلی) ۳/۹۲، ۶ (مارچ و جون ۱۹۸۴ء) ص ۷-۲۳، ۹-۲۶ -
۳۰ فتاوای غیاثیہ، بولاق، مصر، ۱۹۰۹ء، ص ۴۸-۴۹، فتاوای فیروز شاہی، اوراق ۲۴۸ الف ۲۴۹ ب دستور الالباب فی علم الحساب، ورق ۳۰ الف، فتوحات، ص ۶، سیرت فیروز شاہی ص ۱۲۴ فوائد فیروز شاہی، ۲۴۶ الف ۳۱ فتاوای جہانداری، ورق والف
۳۲ عفیف، ص ۴۴۹ ۳۳ فتاوای فیروز شاہی، ورق ۷۳ ب
۳۴ اس موضوع پر مفصل بحث کے لیے ملاحظہ کریں راقم الحروف کا انگریزی مضمون "Zakat and its Connotation in Medieval India" Islamic

Culture (Hyderabad) Vol 58, No. 3, July-Sep 1984 PP. 233-44

۳۵؎ انشاء ماہرو، مکتوب ۲۶، ص ۶۰، نیز دیکھئے فتوحات فیروز شاہی، ص ۶، عفیف، ص ۴۴۹

۳۶؎ ابو الفضل، آئین اکبری، نولکشور، ۱۲۹۷ھ، ۱/ ۸ ۳۷؎ سرجادوناتھ سرکار، محولہ بالا، ص ۱۲۳

۳۸؎ بدایونی ۲/ ۳۹۰ - ۳۹۱ ۳۹؎ علی محمد خاں، مرات احمدی، کلکتہ، ۱۹۳۵ء (ضمیمہ) ص ۱۶۸

۴۰؎ رقعات عالمگیری، کانپور، ۱۲۷۳ھ، مکتوب ۸۲، ص ۲۳

۴۱؎ الیسر داس ناگر، فتوحات عالمگیری، روٹو گراف ۴۲، ریسرچ لائبریری شعبۂ تاریخ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، اوراق ۷۴ الف - ۷۴ ب، ۱۱ اب مرآت احمدی، ۱/ ۲۹۶ - ۲۹۷، ۳۰۴ ساقی مستعد خاں، مآثر عالمگیری ص ۱۷۴ - ۱۷۵، ۲۰۸، ۵۲۹، وقائع اجمیر، نقل ۷۸ - ۷۹، ریسرچ لائبریری، شعبۂ تاریخ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ ۱/ ۳۰۵، ۲/ ۴۲۳، ۴۷۳

۴۲؎ حمید الدین خاں، احکام عالمگیری، کلکتہ، ۱۹۲۸ء، ص ۵۳ - ۵۴

۴۳؎ خافی خاں، منتخب اللباب، کلکتہ ۱۸۶۰ - ۷۴ء، ۲/ ۲۲۹ - ۲۳۰، مرآت احمد، ۱/ ۲۵۸، ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۹۸ - ۲۹۹، دار العلوم، روٹو گراف ۱۸۵، ریسرچ لائبریری، شعبۂ تاریخ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، ۵۹ ب - ۶۰ الف

۴۴؎ مرآت احمدی، ۱/ ۲۹۸ - ۲۹۹، منتخب اللباب، ۲/ ۲۳۰

۴۵؎ معاصر مآخذ میں اصلاً زکوٰۃ یا محصول" کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں لیکن اس سے مراد عشور (کسٹم ڈیوٹی یا چنگی) ہے جیسا کہ اس سے قبل وضاحت کی جا چکی ہے۔

۴۶؎ الماوردی، محولہ بالا، ۲۳۵ - ۲۳۶، ابو یوسف، کتاب الخراج، قاہرہ ۱۳۰۲ھ، ص ۷۸، فوائد فیروز شاہی، ورق ۲۴۶ الف، فتاوای عالمگیری، بیروت، ۱۹۸۰ء، ۱/ ۱۹۰ - ۱۹۱

۴۷؎ مرآت احمدی (ضمیمہ)، ص ۱۸۵

۴۸؎ فتاوای عالمگیری، ۴/ ۴۰۲ - ۴۰۳، محمد بن عبد الرشید، السراجی فی المیراث، دیوبند، ۱۹۳۸ء

۴۹؎ عبد القادری بدایونی، منتخب التواریخ، کلکتہ، ۱۹۶۸ء، ۲/ ۳۹۱

۵۰؎ تزک جہانگیری، علی گڑھ ۶۴ - ۱۹۶۳ء، ص ۴

۵۱؎ مرآت احمدی، کلکتہ، ۱۹۲۸ء، ۱/ ۲۶۷

۵۲؎ اس موضوع پر مفصل بحث کے لیے دیکھئے راقم السطور کا انگریزی مقالہ

"The Mughal System of Escheat and the Islamic Law of

Inheritance" Islamic Culture (Hyderabad) Vol. 62 No. 4 Oct. 1988 (in Press)

۵۵۳ اللہ باد ڈکومینٹ (یوپی اسٹیٹ آرکیوس، الہ آباد) نقل ۵۳ (ریسرچ لائبریری، شعبۂ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ) ۲/۵۳، ۵۵۔

۵۵۴ عہد مغلیہ میں حکومت کی جانب سے اہل علم وفضل وبزرگان دین کو نقد انعام ووظیفہ کے علاوہ زمین کا عطیہ دینے کا بھی رواج تھا۔ اس نوع کے عطیہ کو اس وقت کی اصطلاح میں "مدد معاش" کہا جاتا تھا، یہ عطیہ معطیٰ بہ کے علم وفضل کے اعتراف میں یا اس کے برکات کے حصول کے لیے دیا جاتا تھا بعض اوقات اس کے ساتھ کوئی انتظامی خدمت بھی مشروط ہوتی تھی، تفصیل کے لیے ملاحظہ کریں Rafat Bilgrami, Religious and Quasi-Religious Departments of the Mughal Period, Aligarh 1984- PP. 59-98

۵۵۵ یہاں یہ ملحوظ رہے کہ حنفی مسلک کے مطابق ان علاقوں میں جہاں فتح بزور حاصل ہوئی ہو امام (حکمراں) کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہاں کی زمین کو غانمین میں تقسیم کردے یا مناسب سمجھے تو سابق مالکین کے قبضہ میں چھوڑ دے اور ان پر خراج عاید کرے۔ پہلی صورت میں زمین عشری ہوگی اور دوسری صورت میں خراجی متصور کی جائے گی (امام ابو یوسف، کتاب الخراج قاہرہ ۱۳۰۲ھ، ص ۳۵، ۳۶ ابوالحسن علی الماوردی، الاحکام السلطانیہ، قاہرہ ۱۹۰۹ء ص ۱۲۲، برہان الدین علی المرغینانی، الہدایہ لکھنو ۱۸۷۶ء، ۲/۵۴۴ - ۵۴۵)

۵۵۶ اسی دلیل سے یہ جزئیہ بھی اخذ کیا گیا ہے کہ ان زمینوں پر خراج کے عوض سابق مالکین کا قبضہ بحال کرنے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا اس لیے کہ وہ مفقود الخبر تھے۔

۵۵۷ آراضی ہند کے بارے میں مغل دور کے ان علماء کے خیالات پر مفصل بحث کے لیے دیکھیں راقم کا مضمون "آراضی ہند کی شرعی حیثیت عہد مغلیہ کے علماء کی نظر میں" ماہنامہ برہان (دہلی) ۹۲/۳، ۶ (مارچ وجون ۱۹۸۴ء) ص ۷-۲۳، ۹-۲۶ (بالترتیب)

۵۵۸ وقائع اجمیر، ۱/ ۶۷ ۵۵۹ وقائع اجمیر، ۱/ ۶۷

۵۶۰ مرآت احمدی، ۱/ ۲۷۸ - ۲۷۹ ۵۶۱ مرآت احمدی، ۱/ ۲۸۱

۵۶۲ مرآت احمدی، ۱/ ۲۸۱ - ۲۸۲

۵۶۳ رقعات عالمگیری، مکتوب ۶۰، ص ۱۸

۶۴ احمد یادگار، تاریخ شاہی، ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال، ۱۹۴۸ء، صـ۶۲، رزق اللہ مشتاقی، واقعات مشتاقی رولو گراف ۳۲ (مخطوطہ برٹش میوزیم، آر ۱۹۲۹) ریسرچ لائبریری، شعبۂ تاریخ مسلم یونیورسٹی علیگڑھ ورق ۲۷ ب۔
۶۵ عفیف، تاریخ فیروز شاہی، محولہ بالا، صـ۴۲۲۔ مزید براں فیروز شاہ نے اس محصول کو بھی بیت المال سے علیحدہ رکھا جو اس کی احیا کردہ زمین موات سے وصول ہوتا تھا (عفیف صـ۱۳۹-۱۳۰)
۶۶ وقائع اجمیر، ۱/۸۴ ۶۷ وقائع اجمیر، ۱/۶۶-۶۷ ۶۸ بدایونی ۱/۹۰ نیز دیکھئے عصامی، فتوح السلاطین، مدراس ۱۹۴۸ء، صـ۱۵۶ ۶۹ برنی، صـ۲۹۳-۲۹۴ ۷۰ برنی، صـ۴۳۳ ۷۱ شیخ جلی، سیر العارفین، مطبع احمدی دہلی ۱۳۱۱ھ، صـ۸ نیز تفصیل کے لیے ملاحظہ کریں شیخ محمد اکرام، آب کوثر، کراچی، ۱۹۵۲ء، صـ۴۵۲-۴۵۴
۷۲ سیرت فیروز شاہی، صـ۱۲۴، فتوحات فیروز شاہی، صـ۶
۷۳ محمد صادق خاں، تواریخ شاہجہانی، نقل ۸ (مخطوطہ برٹش میوزیم آر/۱۶۷۱) ریسرچ لائبریری شعبۂ تاریخ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، صـ۱۴۷، ۱۴۸ ۷۴ رقعات عالمگیری، مکتوب نمبر ۱۰۷، ۱۴۶ صـ۲۹، ۳۹
۷۵ رقعات عالمگیری، مکتوب ۹۴، صـ۲۶ ۷۶ فتاوای فیروز شاہی، اوراق ۲۴۸ ب-۲۴۹ الف نیز ملاحظہ کریں فتاوائی غیاثیہ، صـ۴۹ ۷۷ رقعات عالمگیری، مکتوب ۱۴۶، صـ۳۹
۷۸ تاریخ فخر الدین مبارک شاہ صـ۳۵ ۷۹ سجان رائے بھنڈاری، خلاصۃ التواریخ، دہلی، ۱۹۱۸ء صـ۱۹۶ ۸۰ شہاب الدین العمری، مسالک الابصار (انگریزی ترجمہ اٹوا بیس) علی گڑھ ۱۹۴۳ء، صـ۲۹ ۸۱ حوالہ مذکور، صـ۳۹ ۸۲ تاریخ فیروز شاہی، صـ۱۷۹، ۳۵۹-۳۶۰
۸۳ عفیف، صـ۳۵۹-۳۶۰ ۸۴ عفیف، صـ۴۴۹ ۸۵ برنی، صـ۵۵۹ ۸۶ عصامی صـ۱۵۶
۸۷ خیر المجالس (مرتب حمید قلندر) تصحیح پروفیسر خلیق احمد نظامی، علی گڑھ، صـ۸۸ ۸۸ برنی، صـ۵۵۹
۸۹ عفیف، صـ۱۲۹-۱۳۰، صـ۴۲۲، عبد اللہ، تاریخ داؤدی، علی گڑھ، ۱۹۵۴ء، صـ۵۰-۵۱
۹۰ الماوردی، الاحکام السلطانیہ، محولہ بالا، صـ۲۳۵-۲۳۶ ۹۱ رقعات عالمگیری، مکتوب ۱۴۶، صـ۳۹
۹۲ مرات احمدی، ۱/۳۳۸ ۹۳ حوالۂ مذکور، ۱/۳۴۰ ۹۴ حوالۂ مذکور ۹۵ حوالۂ مذکور، ۱/۳۰۵
۹۶ عفیف، صـ۳۴۹-۳۵۱ ۹۷ سیرت فیروز شاہی، صـ۲۳۸-۲۳۹ ۹۸ قزوینی، شاہجہاں نامہ، نقل ۱۳-۱۵ (مخطوطہ برٹش میوزیم آر ۲۰۷) ریسرچ لائبریری، شعبۂ تاریخ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ ۲۶۹/۲
۹۹ رحلہ ابن بطوطہ، بیروت، ۱۹۶۴ء، صـ۴۷ ۱۰۰ عبد الحمید لاہوری، بادشاہ نامہ، کلکتہ، ۱۸۶۸ء ۲/۲۷۲-۲۷۳
۱۰۱ فتاوای فیروز شاہی، ورق ۲۴۹ الف ۱۰۲ تزک جہانگیری، صـ۴ ۱۰۳ مرات احمدی، ۱/۱۸۵
۱۰۴ بدایونی ۱۰/۹۰، رقعات عالمگیری، مکتوب ۱۴۶، صـ۳۹ ۱۰۵ دیکھئے فٹ نوٹ ۵۲

۱۰۶ Inan Clandra, Aurangzeb and Hindu Temples, JOURNAL OF PAKISTAN HISTORICAL SOCIETY vol. V/4 (Oct. 1957) P. 250

۱۰۷ شامی، ردالمحتار (باب المصرف) ۲/۶۹-۷۰، ۸۲، ہدایہ اولین، کتاب الزکوٰۃ، باب من یجوز دفع الصدقات الیہ ولا یجوز، ص ۱۸۷-۱۸۸ ۱۰۸ ابو یوسف، کتاب الخراج، القاہرہ، ۱۳۵۲ھ ج ۱۱۹، ۱۲۶، ۱۴۴، ابو عبید القاسم بن سلام، کتاب الاموال (اردو ترجمہ، ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد) ۱/۱۶۸-۱۶۹؛ یحییٰ بلاذری، فتوح البلدان، بیروت، ۱۹۵۶ء، ص ۱۷۷، نیز دیکھئے علامہ شبلی نعمانی، الفاروق، معارف پریس اعظم گڑھ ۱۹۵۶ء ۲/۱۴۳-۱۴۴، ۱۸۱ ۱۰۹ فخر مدبر، ص ۳۵، خلاصۃ التواریخ، ص ۱۹۶، عفیف، ص ۱۸۱، رقعات عالمگیری، مکتوب ۱۰۷، ص ۲۹، اخبار دربار معلی، ۲۴/ ۱۹۴ ۱۱۰ فتاوای فیروز شاہی، ورق ۷۰ الف ۱۱۱ فتاوای غیاثیہ، ص ۴۹، فتاوای عالمگیری، ۱/۱۹۱ — نیز دیکھئے نظام الملک طوسی، سیاست نامہ، تہران، ۱۹۳۰ء، ص ۳۸ ۱۱۲ محمد بن احمد القرطبی، الجامع لاحکام القرآن، القاہرہ ۱۹۵۴ء، ۲/۲۴۲، ابن حزم، المحلی، ادارۃ الطباعۃ المنیریہ، مصر، ۱۳۴۹ھ ج ۶/۱۵۶، فتاویٰ ابن تیمیہ بیروت، ۱۳۹۲ھ، ۲۹/ ۱۸۵-۱۸۶، نیز اس موضوع پر تفصیلی مطالعہ کے لیے دیکھئے راقم کا مضمون اسلامی ریاست کی ذمہ داریاں اور مزید محاصل کا مسئلہ۔ ایک فقہی تجزیہ، تحقیقات اسلامی (علی گڑھ) ۳/۲ (جولائی، ستمبر ۱۹۸۴ء) ص ۶۵-۸۹۔

۱۱۳ فتاوای فیروز شاہی، اوراق ۲۱۷ ب - ۲۱۸ الف

۱۱۴ انشاء ماہرو، محولہ بالا، ص ۶۸-۷۰ ۱۱۵ رقعات عالمگیری، مکتوب ۱۰۷، ۱۴۶، ص ۲۹، ۳۰

۱۱۶ مرآت احمدی، ۱/۳۳۸، ۳۴۰، مرآت احمدی (ضمیمہ) ص ۱۸۵، وقائع اجمیر، ۱/۶۶-۶۷، ۶۱۳

See for details Rafat Bilgrami, Religious and Quasi-Religious departments of the Mughal Period, Aligarh 1984, PP. 123-131

۱۱۷ تواریخ شاہجہانی، ص ۱۴۷-۱۴۸ مرات احمدی، ۱/۳۳۸، ڈکنزی خواجہ لیسن، روٹوگراف ۲۳۱ (مخطوطہ برٹش میوزیم ایڈ/ ۶۶۰۳) ریسرچ لائبریری، شعبۂ تاریخ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، ورق ۸۹ ب، الہ آباد ڈکومنٹ ۲/۵۳، ۵۵

۱۱۸ M.B. Ahmad, Administration of Justice in Medieval India Aligarh 1961 P. 153

۱۱۹ بدایونی، ۲/۳۹۰-۳۹۱ مرات احمدی ۱/۳۳۸، ۳۴۰، مرات احمدی (ضمیمہ) ص ۱۸۵ ۱۲۰ آئین اکبری ۱/۱۹۸، بدایونی ۲/۳۹۰-۳۹۱ ۱۲۱ تزک جہانگیری، ص — مرات احمدی (ضمیمہ) ص ۱۸۵، مرات احمدی، ۱/۲۶۷

۱۲۲ مرات احمدی (ضمیمہ) ص ۱۸۵ ۱۲۳ احکام عالمگیری، ۴۴، ۵۲-۵۳ ۱۲۴ عبدالحمید لاہوری، محولہ بالا، ۲/۴۷۳، ۴۷۴، مرات احمدی، ۱/۳۳۸، ۳۴۰ ۱۲۵ مرات احمدی، ۱/۲۹۳، ۳۳۸، ۳۴۰، قزوینی، محولہ بالا، ۲/۲۶۹

۱۲۶ مرات احمدی (ضمیمہ) ص ۱۸۵، مرات احمدی ۱/۳۳۸، ۳۴۰ ۱۲۷ وقائع اجمیری، ۱/۶۶-۶۷، ۲۱۳؛ ۲/۴۱۵-۴۱۶

قرآنی سورتوں کی ترتیب
اور
اجتہادِ صحابہ

مولانا اشہد رفیق ندوی

قرآنی سورتوں کی ترتیب کے سلسلہ میں دو مختلف نقطہ ہائے نظر پائے جاتے ہیں، ایک خیال یہ ہے کہ مصاحف کی موجودہ ترتیب توقیفی ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی حیات مبارکہ میں ہی یہ ترتیب مقرر فرمادی تھی۔ اسی ترتیب کے مطابق تلاوت اور نمازوں میں آپ قرأت فرمایا کرتے تھے، اس کے برعکس دوسرا نظریہ یہ ہے کہ موجودہ ترتیب حضرات صحابہ کرامؓ نے اپنے اجتہاد سے مقرر کی ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا جب انتقال ہوا، اس وقت قرآن مجید پوری طرح محفوظ تھا، آیات اور سورتیں مختلف اجزاء پر لکھی ہوتی تھیں، لیکن یہ متفرق اجزاء ابھی کتابی شکل میں مدون و مرتب نہیں ہوئے تھے، چنانچہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے اپنے عہد خلافت میں مختلف خدشات کے پیش نظر پہلی بار انھیں کتابی شکل میں مرتب کرایا۔ لیکن حضرت عثمانؓ غنی کے دور خلافت میں اس تدوین کا دوبارہ جائزہ لیا گیا، اور صدیق اکبرؓ کے تیار کرائے ہوئے مصحف کی روشنی میں ایک نیا مستند نسخہ تیار کیا گیا۔ سورتوں کی موجودہ ترتیب بھی اسی وقت مقرر کی گئی۔

ان دو مختلف نقطہ ہائے نظر میں سے اول الذکر کی وضاحت اس سے پہلے ایک مستقل مضمون میں کی گئی ہے، جس میں قرآن مجید، احادیث رسولؐ، آثار صحابہؓ اور اقوال سلف کی روشنی میں اس موقف کی تائید کی گئی ہے[1]۔ پیش نظر مضمون میں ان دلائل کا تنقیدی جائزہ پیش کیا جارہا ہے، جو ترتیب سور کے اجتہادی ہونے پر پیش کیے جاتے ہیں تاکہ اس کی وجہ سے جو غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں، ان کا ازالہ ہوسکے، اور صحیح موقف واضح

طور پر لوگوں کے سامنے آسکے۔

یہ قول بہت زیادہ معروف ہے اور علوم قرآن کی تمام ہی متداول کتابوں میں اس کا ذکر ملتا ہے[۲] حتیٰ کہ علوم اسلامیہ پر جو تحقیقی دائرۃ المعارف (Encyclopaedias) تیار کیے گئے ہیں ان میں بھی اسی خیال کی ترجمانی کی گئی ہے[۳]۔ یہ قول اساطین امت کی ایک بڑی تعداد کی جانب منسوب ہے، جن میں حافظ ابن جریر طبریؒ[۴] (متوفی ۳۱۰ھ) قاضی عیاضؒ[۵] (متوفی ۵۴۴ھ) امام رازیؒ[۶] (متوفیٰ ۶۰۶ھ) امام نوویؒ[۷] (متوفیٰ ۶۷۶ھ) شیخ بدرالدین الزرکشیؒ[۸] (متوفیٰ ۷۹۴ھ) حافظ ابن حجر عسقلانیؒ[۹] (متوفیٰ ۸۵۲ھ) علامہ عینیؒ[۱۰] (متوفیٰ ۸۵۵ھ) شاہ ولی اللہ دہلویؒ[۱۱] (متوفیٰ ۱۱۷۶ھ) مولانا انور شاہ کشمیریؒ[۱۲] (متوفیٰ ۱۳۵۲ھ) اور علامہ شبلی نعمانیؒ[۱۳] (متوفیٰ ۱۹۱۴ء) کے اسماء گرامی خصوصاً قابل ذکر ہیں۔ شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہؒ نے متعدد مواقع پر لکھا ہے کہ موجودہ ترتیب کے متعلق کوئی منصوص حکم نہیں پایا جاتا، سورتوں کی ترتیب کا حق صحابہ کرامؓ کو تفویض کر دیا گیا تھا، انھوں نے اپنے اجتہاد سے یہ ترتیب مقرر کی ہے، اسی وجہ سے اس ترتیب کے مطابق تلاوت و قرأت بھی ضروری نہیں ہے[۱۴]

ان حضرات نے اپنے قول کے حق میں جو دلائل پیش کیے وہ چند روایات و آثار پر مبنی ہیں۔ ان میں سے پہلی دلیل حضرت حذیفہؓ کی ایک روایت ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں:۔

حضرت حذیفہؓ کی روایت

عن حذیفة قال: صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذات لیلة فافتتح البقرة فقلت یرکع عند المائة ثم مضی، فقلت یصلی بها فی رکعة فمضی فقلت یرکع بها فمضی ثم افتتح النساء فقراها ثم افتتح آل عمران فقراها متر سلا[۱۵] الخ

حضرت حذیفہؓ سے روایت ہے کہ ایک رات میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھ رہا تھا، آپ نے سورۂ بقرہ کی قرأت شروع کی، میں نے سوچا سو آیات پوری ہوجانے پر آپ رکوع فرمائیں گے لیکن آپ نے قرأت جاری رکھی، میں نے سوچا اب سورہ مکمل کر کے رکوع کریں گے، لیکن آپ نے (اسی رکعت میں) سورہ نساء شروع کر دی اور اسے پوری پڑھ ڈالا، اس کے بعد آل عمران شروع کی اسے بھی روانی کے ساتھ ختم کر دیا، الخ

اس روایت میں سورہ نساء کا ذکر سورہ آل عمران سے پہلے آیا ہے، جبکہ مصحف میں ترتیب اس کے برعکس ہے۔ اس میں چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے موجودہ ترتیب کے مطابق قرأت نہیں فرمائی ہے، اس لیے یہ نتیجہ اخذ کیا گیا ہے کہ عہد نبوی میں سورتوں کی کوئی ترتیب مقرر ہی نہ تھی، ہر شخص کو یہ آزادی حاصل تھی کہ وہ اپنی سہولت اور ضرورت کے مطابق جس ترتیب سے چاہے تلاوت کرے اور مصحف کو لکھے۔ علامہ شوکانیؒ صاحب نیل الاوطار نے اسی روایت سے یہ استدلال کیا ہے کہ نمازوں میں مصحف کی موجودہ ترتیب کے مطابق قرأت کرنا ضروری نہیں ہے۔[۱۶]

اس مضمون کی تنہا یہی ایک روایت ہے، ذخیرہ احادیث میں تلاش بسیار کے باوجود کوئی ایسی روایت نہ مل سکی جس سے اس مضمون کی تائید ہوتی ہو، بلکہ اس کے برعکس خود حضرت حذیفہؓ سے مستدرک حاکم، سنن ابی داؤد[۱۷] اور شرح معانی الآثار[۱۸] میں الفاظ کے معمولی اختلاف کے ساتھ ایسی روایت موجود ہے جس میں ان سورتوں کی ترتیب مصحف کی موجودہ ترتیب کے بالکل مطابق ہے، مستدرک حاکم کے الفاظ یہ ہیں :-

عن حذیفة قال صلیت	حضرت حذیفہؓ نے فرمایا کہ ایک مرتبہ
مع رسول اللہ صلی اللہ علیه	رمضان کی کسی رات میں میں نے رسول اللہ
وسلم من رمضان فی حجرة	صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک کمرہ
فقام فکبر ..... ثم افتتح	میں نماز پڑھی، آپ کھڑے ہوئے پھر تکبیر کہی
البقرة فقلت یبلغ رأس المائة	..... اس کے بعد سورہ بقرہ کی قرأت
ثم قلت یبلغ رأس المائتین	شروع کی میں نے سوچا کہ شاید آپ سو آیات
قال ثم ختمها، ثم افتتح	تک پڑھیں، پھر سوچا شاید دو سو تک پڑھیں
ال عمران، فقرأها ثم	لیکن آپ نے یہ سورہ ختم کر دی، اس کے
افتتح النساء فقراها لا یمر	بعد آل عمران شروع کی، اس کے بعد
بایة التخویف الا وقف فتعوذ	سورۂ نساء پڑھی، اثنا قرأت میں جب
ثم رکع[۱۹] الخ	کوئی آیت تخویف آتی آپ اس پر ٹھہرتے
	تعوذ پڑھتے۔ الخ

حضرت حذیفہؓ کی مذکورہ بالا دونوں روایتوں میں کئی بایں قدر مشترک ہیں، (۱) دونوں

کے راوی ایک ہیں (۲) دونوں میں رات کی نماز کا ذکر ہے، (۳) دونوں میں آپ نے طویل قرآت فرمائی، (۴) قرأت بھی دونوں نمازوں میں آپؐ نے انہی سورتوں کی کی۔ اس لیے عین ممکن ہے کہ یہ ایک ہی واقعہ ہو، جو متعدد طرق سے بیان ہوا ہے اور راوی کا مقصد محض ایک غیر معمولی واقعہ کی طرف توجہ دلانا ہے کہ آپ نے اتنی طویل قرآت فرمائی، سورتوں کی ترتیب کا بیان پیش نظر رہا ہی نہ ہو۔ اس لیے واقعہ کو بیان کرنے میں کبھی اس ترتیب کو ملحوظ رکھا اور کبھی نہ رکھا۔ کسی واقعہ کے بیان میں ترتیب کا جزوی فرق کوئی ناممکن بات نہیں ہے نیز یہ بات بھی بعید از امکان نہیں کہ حضرت حذیفہؓ نے ترتیب بالکل صحیح بیان کی ہو، لیکن بعد کے کسی راوی سے تسامح ہو گیا ہوگا۔ دونوں روایتوں کے ظاہری اختلاف کو رفع کرنے کے لیے ایک توجیہہ یہ بھی کی جا سکتی ہے کہ مندوب اور پسندیدہ طریقہ تو وہی ہے، جس پر آپ نے ہمیشہ عمل فرمایا، لیکن بیانِ جواز کے لیے آپ نے ترتیب بدل کر قرآت کی۔ جیسا کہ اور بھی بہت سے مسائل میں آپ نے کیا ہے۔

حضرت حذیفہؓ کے علاوہ حضرت عوف بن مالکؓ سے سنن ابی داؤد میں ایک مرفوع حدیث نقل ہوئی ہے، اس میں بھی سورۂ بقرہ کے معاً بعد سورہ آل عمران کا ذکر کیا گیا ہے، جس سے مذکورہ بالا باتوں کو مزید تقویت پہونچتی ہے۔ روایت ہے۔

عن عوف بن مالك الاشجعي قال قمت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة فقام، فقرأ سورة البقرة..... ثم ركع بقدر قيام ثم سجد بقدر قيامه..... ثم قام فقرأ بآل عمران ثم قرأ سورة سورة[۲۰]..... الخ	حضرت عوف بن مالک اشجعیؓ نے فرمایا کہ ایک رات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کھڑا ہوا، آپ کھڑے ہوئے، پھر سورہ بقرہ پڑھی..... اس کے بعد رکوع قیام کے مطابق کیا، پھر سجدہ بھی قیام کے مطابق کیا، بعد ازاں کھڑے ہوئے اور سورہ آل عمران کی قرآت کی، اس کے بعد ایک ایک سورہ آپ پڑھتے رہے۔

رسول انور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "اقرؤا الزهراوين البقرة وآل عمران" یعنی "دو تر و تازہ سورہ تین بقرہ و آل عمران کی قرآت (کثرت سے) کیا کرو"۔ اس ارشاد گرامی سے

ذہن اس طرف جاتا ہے کہ دونوں سورتیں توأم ہیں، ان میں سے ایک کو دوسرے سے الگ نہیں کیا جا سکتا، مضامین کے لحاظ سے بھی ان دونوں سورتوں کے درمیان نہایت گہری مناسبت پائی جاتی ہے۔ دورِ حاضر کے مشہور مفسرِ قرآن مولانا امین احسن اصلاحی اس کی تفصیل میں فرماتے ہیں:۔

● دونوں کا موضوع ایک ہی ہے، یعنی رسالت کا اثبات، لوگوں پر عموماً اور اہل کتاب پر خصوصاً۔

● دونوں میں یکساں شرح وبسط کے ساتھ دین کی اصولی باتوں پر بحث ہوئی ہے۔

● دونوں شکلاً بھی ایک ہی تنے سے پھوٹی ہوئی دو بڑی بڑی شاخوں کی طرح نظر آتی ہیں، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اسی وجہ سے ان کو شمس وقمر سے تشبیہ دی ہے اور فرمایا کہ حشر میں دو بدلیوں کی صورت میں یہ ظاہر ہوں گی، اہل بصیرت سمجھ سکتے ہیں کہ وصف اور تمثیل میں اشتراک کے بغیر کسی گہری مناسبت کے نہیں ہو سکتا۔

● دونوں میں زوجین کی سی نسبت ہے، ایک میں جو بات مجمل بیان ہوئی ہے، دوسری میں اس کی تفصیل بیان ہو گئی ہے، اسی طرح ایک میں جو خلا رہ گیا ہے، دوسری نے اس کو پُر کر دیا ہے، گویا دونوں مل کر ایک اعلیٰ مقصد کو اس کی مکمل شکل میں نہایت خوبصورتی کے ساتھ پیش کرتی ہیں۔[۲۲]

ربط ومناسبت کے ان واضح اور معقول داخلی دلائل کا بھی تقاضا ہے کہ ان دونوں سورتوں کو مصحف کی موجودہ ترتیب کے مطابق توأم مانا جائے، اور کوئی روایت اس کے خلاف جا رہی ہو تو اس کے سلسلے میں مناسب توجیہہ وتاویل سے کام لیا جائے۔

حضرت ابن عباسؓ کی روایت

ترتیب سور کو اجتہادی قرار دینے والے حضرات کی دوسری دلیل حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کی ایک روایت ہے، یہ روایت جامع ترمذی، سنن ابی داؤد[۲۳] اور مسند احمد[۲۴] میں ایک ہی سند سے نقل ہوئی ہے، بیشتر تفاسیر میں بھی یہ روایت پائی جاتی ہے[۲۵]۔ جامع ترمذی میں روایت کے الفاظ یہ ہیں:۔

حدثنا محمد بن بشار نا — امام ترمذی کہتے ہیں کہ ہمیں بتایا محمد بن

یحیٰی بن سعید و محمد بن
جعفر و ابن عدی و سہل بن
یوسف قالوا انا عوف بن ابی
جمیلۃ فنی یزید الفارسی عن
ابن عباس قال قلت لعثمان
بن عفان ما حملکم ان عمدتم
الی الانفال وھی من المثانی و
الی براۃ وھی من المئین فقرنتم
بینھما ولم تکتبوا بینھما بسم
اللہ الرحمٰن الرحیم و وضعتموھا
فی السبع الطوال ما حملکم علی
ذٰلک فقال عثمان .....کانت
الانفال من اوائل ما نزل
بالمدینۃ ، وکانت براۃ من
اٰخر القراٰن وکانت قصتھا
شبیھۃ بقصتھا فظننت
انھا منھا ، فقبض رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم و لم
یبین لنا انھا منھا ، فمن
اجل ذٰلک قرنت بینھما
ولم اکتب سطر بسم اللہ
الرحمٰن الرحیم ، و وضعتھا
فی السبع الطوال [۴۲۶]

بشار نے، انھوں نے روایت کی ہے
کہ ہمیں بتایا یحییٰ بن سعید، محمد بن جعفر، ابن
عدی اور سہل بن یوسف نے، ان لوگوں
نے کہا ہے کہ ہمیں بتایا عوف ابن ابی جمیلہ
نے، انھوں نے کہا کہ ہمیں بتایا یزید بن
فارسی نے، حضرت ابن عباسؓ سے
روایت کرتے ہوئے کہ انھوں نے کہا کہ
میں نے حضرت عثمانؓ بن عفان سے
پوچھا کہ سورۂ انفال مثانی میں اور سورہ
برآت مئین میں ہے، آپ نے دونوں کو
ملا دیا اور ان کے درمیان آیت بسملہ
بھی نہیں لکھی، اور سبع طوال میں شامل
کر دیا، آخر کس بنیاد پر آپ نے ایسا کیا؟
حضرت عثمانؓ نے کہا ..... انفال ان
سورتوں میں سے جو مدینہ کے ابتدائی
دور میں نازل ہوئی جبکہ برآت نزول کے
اعتبار سے سب سے آخری سورۃ ہے۔
(لیکن) ان دونوں سورتوں کے مضامین
میں بڑی یکسانیت ہے، اس لیے میں
نے سمجھا کہ یہ سورۃ انفال کا جز ہے، (اسی
اثنا میں) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
رحلت فرما گئے، اور آپ نے وضاحت
نہیں فرمائی کہ یہ انفال کا حصہ ہے، اسی
وجہ سے میں نے دونوں کو یکجا کر دیا،
اور آیت بسم اللہ درمیان میں نہیں لکھی
نیز اسے سبع طوال میں شامل کر دیا۔

اس روایت کو عام طور سے ترتیب سور کے اجتہادی ہونے پر بطور ثبوت پیش کیا جاتا ہے، کیونکہ اس میں حضرت عثمان غنیؓ کے اجتہاد کا صراحتاً ذکر موجود ہے۔ لیکن مکالمہ کے ظاہری الفاظ سے ترتیب سور کا توقیفی ہونا ہی ثابت ہوتا ہے، نہ کہ اجتہادی، کیونکہ اس مکالمہ سے صاف پتہ چلتا ہے کہ:۔

• تمام سورتوں کا موقع و محل آپ کی حیاتِ مبارکہ ہی میں متعین ہو گیا تھا، صرف سورہ برارت کی محل وقوع کی تعیین باقی تھی کہ آپ اس دار فانی سے رحلت فرما گئے۔

• سورہ برآت کے علاوہ ۱۱۳ سورتوں کی ترتیب درست تھی، صرف اسی سورہ کو "مئین" کے بجائے "مثانی" میں رکھ دیا گیا۔ اسی وجہ سے یہ اشکال پیدا ہوا۔

• سورہ انفال و برارت کے درمیان زمانہ نزول کے اعتبار سے کافی فرق ہے، لیکن مضمون کی یکسانیت کی وجہ سے دونوں کو یکجا کر دیا۔

مذکورہ بالا تینوں باتیں ترتیب کے توقیفی ہونے کا بیّن ثبوت ہیں، مکالمہ میں حضرت عثمانؓ و ابن عباسؓ نے تمام سورتوں کا توقیفی ہونا تسلیم کیا ہے، اشکال صرف سورہ برآت کے سلسلے میں تھا، اس کو بھی اس جواب سے رفع کر دیا گیا کہ انفال و برآت کے مضامین میں بہت زیادہ یکسانیت پائی جاتی تھی، اس وجہ سے اس کے لیے یہی جگہ متعین کر دی گئی، اس سے یہ بات خود بخود واضح ہے کہ یہ حضرات قرآن کی بقیہ تمام سورتوں میں بھی اسی طرح یکسانیت اور مناسبت کے قائل تھے نیز ان کی سابقہ ترتیب سے بالکل مطمئن تھے۔

اس کے علاوہ یہ امر بھی قابل توجہ ہے کہ ناقدینِ حدیث نے اس روایت پر بہت سخت کلام کیا ہے اور سند و متن ہر دو اعتبار سے اسے ضعیف قرار دیا ہے، روایت پر تبصرہ کرتے ہوئے، استاذ احمد محمد شاکر نے لکھا ہے کہ "اس کی سند نہایت کمزور ہے، اور اس کا متن قرآن و سنت کے مسلمہ حقائق کے منافی ہے، اس لیے یہ روایت انتہائی ضعیف بلکہ بے بنیاد قرار پاتی ہے"[۲۷]

اسناد پر کلام

فن اصول حدیث کا مسلم اصول ہے کہ پورے سلسلہ اسناد میں اگر ایک راوی بھی ایسا ہو جو معیار روایت پر کھرا نہ اترتا ہو تو روایت کی صحت معرض خطر میں پڑ جاتی ہے۔

الاآنکہ کوئی دوسرا اس کا متابع موجود ہو، جبکہ زیر بحث روایت کے دو راوی متکلم فیہ ہیں، اور ان کا کوئی متابع بھی نہیں پایا جاتا۔

(الف) طبقہ اولیٰ میں یزید فارسی کا نام ہے، جسے امام بخاریؒ نے ناقابل اعتبار قرار دیا ہے[۲۸] سند میں گو کہ یزید فارسی کا صاف طور سے ذکر آیا ہے لیکن یزید فارسی و یزید ہرمز کے درمیان اشتباہ کی وجہ سے نام کی تعیین میں محدثین کے درمیان کافی اختلاف رائے پایا جاتا ہے، بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ دو الگ الگ شخصیتیں ہیں، لیکن بعض کا کہنا ہے کہ کہ ایک ہی شخصیت کے دو الگ الگ نام ہیں، مزید براں یزید فارسی و یزید ہرمز دونوں میں سے کسی کے احوال اچھی طرح معلوم نہیں ہیں، اسی وجہ سے جب فن اسماء الرجال کے ماہر حضرت یحییٰ بن سعید سے ان کے بارہ میں دریافت کیا گیا ہے تو انھوں نے اپنی لاعلمی ظاہر کی[۲۹]

(ب) یزید فارسی سے صرف عوف بن جمیلہ نے روایت کی ہے۔ ان کا کوئی متابع موجود نہیں ہے، حضرت عوف کی روایات کو عام طور سے محدثین نے قبول کیا ہے، لیکن متعدد ناقدین حدیث نے ان پر کلام بھی کیا ہے، حضرت عبداللہ ابن مبارک کا قول ہے کہ "کانت فیہ بدعتان قدری وشیعی"[۳۰] اس میں دو خرابیاں تھیں وہ قدری بھی تھا اور شیعی بھی۔ "میزان الاعتدال" میں بھی عوف کو ساقط الاعتبار قرار دیا گیا ہے اور اس پر بہت سخت لفظوں میں تبصرہ کیا گیا ہے، کتاب کے الفاظ یہ ہیں کہ "وہ قدری اور رافضی شیطان تھا"[۳۱] امام مسلمؒ نے مقدمہ صحیح مسلم میں راویوں کے جو طبقات بیان کیے ہیں ان میں عوف بن جمیلہ کو طبقۂ ثانی میں رکھا ہے[۳۲] جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ ان کے حفظ واتقان نیز عدالت و ثقاہت میں امام مسلمؒ بھی کچھ کمی محسوس کرتے تھے۔

اس روایت کی سند پر تبصرہ کرتے ہوئے امام ترمذیؒ نے لکھا ہے کہ "ھٰذا حدیث حسن لانعرفہ الامن حدیث عوف عن یزید الفارسی عن ابن عباسؓ"[۳۳] (یہ حدیث حسن ہے، اور اسے میں صرف عوف عن یزید عن ابن عباس کے واسطہ سے جانتا ہوں) امام ترمذیؒ کے نزدیک۔ اصطلاحات حدیث کا مفہوم جمہور محدثین سے کچھ مختلف ہے، اسی وجہ سے انھوں نے اسے حسن کہا ہے، ورنہ فن اصول حدیث کا یہ معروف ضابطہ ہے کہ جس سند میں صرف ایک ہی راوی ہو تو وہ غریب کہلاتی ہے، اس سند کے تین طبقوں میں صرف ایک راوی ہے، اس لیے یہ روایت انتہائی کم تر درجہ کی ہوگی، امام ترمذیؒ

نے سند میں تفرد کا ذکر کر کے شاید اسی کمزوری کو واضح کیا ہے۔

سند میں ان گوناگوں کمزوریوں کے علاوہ روایت کا متن بھی شکوک وشبہات سے خالی نہیں ہے، اس میں بہت سے مقامات قابل اعتراض ہیں:-

۱۔ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عثمان غنیؓ کے سوال وجواب میں بظاہر کوئی مطابقت نہیں معلوم ہوتی، ابن عباسؓ کے نزدیک سورہ برآت ایک مستقل علٰحدہ سورہ ہے، جبکہ حضرت عثمان اسے سورۃ انفال کا جز تصور کرتے ہیں، ان کے اس خیال سے بعض حضرات کو غلط فہمی ہوگئی ہے، اور انھوں نے انفال وبرارت کے دو علٰحدہ سورۃ ہونے کو مشکوک قرار دیا ہے۔ چنانچہ علامہ شبلی نعمانیؒ نے لکھا ہے کہ "اس روایت سے قطعی ثابت ہے کہ سورہ برآت اور سورۃ انفال کا الگ مستقل سورہ ہونا مشتبہ ہے"[۳۴] جبکہ صورت حال یہ ہے کہ برارت ایک الگ مستقل سورہ ہے، عہد نبوی میں بھی اس کا علٰحدہ سورہ ہونا معلوم ومعروف تھا، ایک سے زیادہ روایات سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچتی ہے بطور ثبوت چند روایات یہاں نقل کی جارہی ہیں:-

عن البراء اٰخر سورۃ نزلت براۃ واٰخر اٰیۃ نزلت یستفتونک[۳۵]	حضرت براء سے روایت ہے کہ سب سے آخر میں جو سورہ نازل ہوئی وہ برآت ہے، اور سب سے آخر میں (نساء کی آخری آیت) یستفتونک الخ نازل ہوئی۔
عن ابی ذر قال دخلت المسجد یوم الجمعہ والنبی صلی اللہ علیہ وسلم یخطب مجلست قریبا من ابی بن کعب، قرأ النبی صلی اللہ علیہ وسلم سورۃ براۃ[۳۶]	حضرت ابوذر کہتے ہیں، ایک بار جمعہ کے دن مسجد میں میں اس وقت پہونچا جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ دے رہے تھے، میں ابی بن کعب کے پاس بیٹھ گیا، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سورہ برآت پڑھی۔
عن ابی عطیۃ الھمدانی قال کتب عمر بن الخطاب تعلموا سورۃ براۃ وعلموا	حضرت ابوعطیہ الہمدانی کہتے ہیں کہ حضرت عمر فاروق نے یہ حکم صادر فرمایا تھا کہ تم لوگ سورہ برآت سیکھو اور اپنی

نساءکم سورۃ النور[۳۷] عورتوں کو سورہ نور کی تعلیم دو۔

مذکورہ بالا روایات سے یہ بات بخوبی واضح ہوجاتی ہے کہ یہ صرف ابن عباسؓ کا دعویٰ نہیں تھا بلکہ تمام صحابہ کے علم میں یہ بات تھی کہ سورہ برأت قرآن مجید کی ایک علیحدہ سورہ ہے، اور اس کا محل وقوع بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی زندگی میں متعین کردیا تھا، حضرت اوس ثقفیؓ سے دوراول میں قرآن کے مختلف حصوں (احزاب) میں تقسیم سے متعلق جو طویل مکالمہ منقول ہے، اس سے نہ صرف اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ سورہ برارت کا ایک علیحدہ سورہ کی حیثیت سے موقع ومحل متعین تھا بلکہ یہ مکالمہ اس دعویٰ کو بھی تقویت پہونچاتا ہے کہ تمام سورتوں کی ترتیب اسی عہد میں مکمل ہوگئی تھی، مکالمے کا ضروری حصہ ذیل میں نقل کیا جاتا ہے۔

عن اوس بن ابی حذیفۃ الثقفی قال کنت فی الوفد الذی اسلموامن ثقیف ..... فقال لنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طرأ علی حزبی من القران فاردت ان لاخرج حتی اقضیہ فسأ لنا اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قلنا کیف تحزبون القران قالوا نحزبہ ثلاث سور وخمس سور وسبع سور واحدی عشرۃ سورۃ وثلاث عشرۃ و حزب المفصل من ق حتی یختم .....[۳۸]	حضرت اوس ثقفی روایت کرتے ہیں کہ میں اس وفد میں شریک تھا جو قبیلہ ثقیف سے مسلمان ہوکر آیا تھا (ایک روز رسول اللہؐ کو معمول کے مطابق باہر تشریف لانے میں تاخیر ہوگئی، آپ نے تاخیر کی وجہ بیان کرتے ہوئے کہا میں قرآن کے اپنے روزانہ کے معمول کے ورد میں محو تھا میں نے سوچا اس کو پورا کرلوں تب ہی باہر نکلوں۔ پھر ہم نے صحابہ کرام سے دریافت کیا قرآن پڑھنے میں آپ لوگوں کا کیا معمول ہے، انھوں نے کہا پہلے دن تین سورتیں، پھر پانچ، پھر نو، پھر تیرہ اور آخر میں حزب مفصل کی تمام سورتیں یعنی سورہ ق سے خاتمہ قرآن تک،

اس اجمال کی تفصیل یہ بیان کی گئی ہے کہ پہلے دن کی تین سورتوں سے مراد بقرہ،

آلِ عمران اور نساء میں دوسرے دن کی پانچ سورتیں مائدہ، انعام، اعراف، انفال اور برآت ہیں، تیسرے دن کی سات سے مراد یونس، ہود، یوسف، رعد، ابراہیم، حجر اور نحل ہیں، چوتھے دن کی نو سورتیں بنی اسرائیل، کہف، مریم، طٰہٰ، انبیاء، حج، مومنون، نور اور فرقان ہیں۔ پانچویں روز کے گیارہ میں الشعراء، نمل، قصص، عنکبوت، روم، لقمان، سجدہ، احزاب، سبا، فاطر اور یٰسین ہیں، چھٹے روز کی تیرہ میں صافات، ص، زمر، مومن، فصلت، شوریٰ زخرف، دخان، جاثیہ، احقاف، محمد، فتح اور حجرات میں اور ساتویں روز میں قاف سے ختم قرآن تک۔[۳۹]

۲۔ زیر بحث روایت کے یہ الفاظ کہ "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ترتیب کی تکمیل سے پہلے رحلت فرما گئے تھے اور سورہ انفال و برآت کے مضامین میں بہت زیادہ یکسانیت تھی اس لیے میں نے اسے انفال کا جز گمان کیا اور اسی کے ساتھ لگا دیا، مختلف وجوہ سے محل نظر ہے۔

(الف) حضرت عثمان غنیؓ کے جواب میں ہر جگہ صیغۂ واحد متکلم استعمال کیا گیا، جبکہ یہ امر طے شدہ ہے کہ قرآن کی آخری بار تحریر و تسوید کا کام خود حضرت عثمان نے نہیں انجام دیا تھا بلکہ انھوں نے چند جلیل القدر صحابہؓ پر مشتمل ایک کمیٹی تشکیل دی تھی، جس نے یہ کارنامہ سرانجام دیا، حضرت عثمانؓ نے تحریر و تسوید کے جملہ حقوق اسی کمیٹی کو تفویض کر دیئے تھے۔[۴۰] اس لیے روایت میں "ظننت، قرنت، ولم اکتب اور وضعت" وغیرہ کا استعمال کچھ بے جوڑ سا معلوم ہوتا ہے، جس کے نتیجے میں روایت کے سلسلے میں اشکال پیدا ہوتا ہے۔

(ب) روایت کا مضمون بھی پوری طرح ہم آہنگ نہیں ہے، ایک جگہ حضرت عثمان نے یہ اعتراف کیا ہے کہ سورۂ انفال مدینہ کے ابتدائی دور میں نازل ہوئی اور برآت آپ کی زندگی کے آخری دور میں۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ خود حضرت عثمانؓ دونوں کو علیحدہ سورہ تصور کرتے تھے۔ اس کے باوجود آپ کا یہ فرمانا "فظننت انہا منہا" (میں نے گمان کیا کہ یہ اسی کا جز ہے) کیا معنی رکھتا ہے، بظاہر یہ دو متضاد باتیں ہیں، جنھیں آسانی سے محسوس کیا جا سکتا ہے۔

(ج) اس روایت میں ایک بات یہ کہی گئی ہے کہ "برآت نزول کے اعتبار سے آخری سورہ ہے، آپ نے ابھی یہ وضاحت بھی نہیں کی تھی یہ انفال کا جز ہے یا نہیں کہ آپ

کا انتقال ہوگیا" روایتوں سے پتہ چلتا ہے کہ برأۃ کم وبیش آپ کی وفات سے ایک سال پہلے نازل ہوچکی تھی، نزول کے اعتبار سورہ نساء کی آخری آیات کا نمبر سب سے بعد میں ہے، یہ بڑی عجیب بات معلوم ہوتی ہے کہ یہ آیات آپ کی وفات سے صرف چند روز قبل نازل ہوئیں اور آپ نے ان کا موقع ومحل متعین فرمادیا، لیکن برأت جو سال بھر پہلے نازل ہوچکی تھی، اس کی وضاحت آپ نہ کرسکے۔

۳۔ یہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ہے، ناقدین حدیث کا یہ متفقہ فیصلہ ہے کہ ان سے منقول تفسیری روایات کا بڑا حصہ اعتبار کے قابل نہیں ہے[۴۳] اس لیے کہ واضعین حدیث نے سب سے زیادہ تفسیری روایات انہی سے منسوب کی ہیں، ان اضافات واختراعات کا حصہ اتنا زیادہ ہے کہ ایک مسئلہ کے متعلق حضرت ابن عباس سے منسوب متعدد اور متضاد اقوال بھی ملتے ہیں[۴۴] یہی صورت حال اس مسئلہ میں بھی ہے، زیر بحث روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ، طوال، مئین، مثانی اور مفصل کو بالترتیب رکھنے کے قائل تھے، اور بقول ان کے طوال سے مراد بقرہ، آل عمران، نساء، مائدہ، انعام و برأت ہیں[۴۵]، لیکن خود ابن عباسؓ کا جو مصحف تھا اس میں یہ ترتیب ملحوظ نہیں رکھی گئی تھی اس مصحف میں بقرہ ۸۷، آل عمران ۸۱، نساء ۷۷، مائدہ ۱۰۸ اور توبہ ۱۰۹ نمبر پر ہے[۴۶]

اختلاف مصاحف

اس قول کے حامیوں کی تیسری دلیل مصاحف صحابہؓ کا اختلاف ہے ان حضرات کا کہنا ہے کہ تدوین کے تیسرے دور تک کوئی ترتیب مقرر نہ تھی، صحابہ کرامؓ نے اپنی ضرورت وسہولت کے پیش نظر الگ الگ شکلوں پر مصاحف مرتب کر رکھے تھے، حضرت علیؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے فوراً بعد جو مصحف ترتیب دیا تھا وہ ترتیب نزولی کے مطابق تھا[۴۷] حضرت ابن مسعودؓ کے مصحف میں سورتیں موجودہ ترتیب سے مختلف تھیں[۴۸] مزید برآں اس میں سورۃ الفاتحہ ومعوذتین شامل نہ تھیں[۴۹] حضرت ابی بن کعبؓ کے مصحف میں ایک سو سولہ (۱۱۶) سورتیں تھیں، وہ دعائے قنوت کو بھی قرآن کا حصہ شمار کرتے تھے[۵۰] حضرت ابن عباسؓ کا مصحف بھی دیگر مصاحف سے الگ تھا[۵۱]

ان اجلہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی جانب جو مصاحف منسوب کیے گئے ہیں، ان کی جملہ

تفصیلات دستیاب نہیں، تاہم جو باتیں معلوم ہو سکی ہیں ان سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اختلاف ترتیب کی کوئی ٹھوس بنیاد نہیں ہے، اس سلسلے کی بیشتر روایات کی نہ تو سندیں صحیح ہیں اور نہ متن ہی قابل اعتبار ہے، سب سے زیادہ تعجب کی بات یہ ہے کہ سورتوں کی جو تفصیلات بیان کی گئی ہیں ان میں سے کسی دو میں مکمل یکسانیت نہیں پائی جاتی، فہرست ابن ندیم میں محمد بن اسحاق کا یہ قول نقل ہوا ہے کہ "میں نے ابن مسعودؓ کے متعدد مصاحف دیکھے لیکن ان میں ہر ایک کی ترتیب ایک دوسرے سے مختلف تھی"[۵۱]

مصحف ابن مسعودؓ

اختلاف ترتیب کے سلسلہ میں سب سے زیادہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا نام سامنے آیا ہے لیکن بعض صحیح روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خود ابن مسعودؓ اسی ترتیب کے قائل تھے جو فی الوقت مصاحف میں پائی جاتی ہے، ایک بار ان کی مجلس میں ذکر آیا کہ فلاں شخص (مقررہ) ترتیب کے برعکس قرأت کرتا ہے۔ ابن مسعودؓ نے برملا فرمایا وہ دل کا اوندھا ہے[۵۲] بخاری میں ابن مسعودؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "بنی اسرائیل، کہف، مریم، اور انبیاء میرا قیمتی ہیں"[۵۳] مزید براں حضرت ابن مسعودؓ کا بیان ہے کہ انھوں نے "سبع" سے زائد سورتیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھی ہیں[۵۴] ظاہر ہے کہ جب رسول اللہ خود ایک مقرر ترتیب کے مطابق قرارت فرماتے تھے تو ابن مسعود کو تعلیم قرآن کے وقت اس ترتیب کو ضرور ملحوظ رکھا ہوگا۔

روایات میں یہ بھی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فاتحہ اور معوذتین کو قرآن سے خارج سمجھتے تھے اور جہاں اسے لکھا ہوا پاتے اسے مٹا دیتے[۵۵] لیکن اسے کوئی صحیح تسلیم نہیں کرتا۔ محدثین نے اس طرح کی تمام روایتوں کو غلط ثابت کیا ہے، یا پھر ان کی تاویل کی ہے[۵۶] یہ روایات بخاری اور صحاح کی دیگر کتابوں میں بھی ہیں، سوال یہ ہے کہ جب روایت کے ایک حصے کو تسلیم نہیں کیا جاتا اور اس کی تاویل کی جاتی ہے، تو مصحف کی ترتیب کے سلسلے میں بھی اسی طریقے کو اختیار کرنے میں کیا رکاوٹ ہے۔

مصحف علیؓ

حضرت علی کے مصحف کا معاملہ بھی واضح نہیں ہے۔ اس کا تذکرہ مآخذ میں بہت

ملتا ہے[۵۷] کہ ان کا مصحف ترتیب نزولی کے مطابق تھا، لیکن اس کی تفصیلات چند ایک افراد کے سوا کسی نے بیان نہیں کی ہیں، البتہ مشہور مستشرق گولڈ زیہر نے شیعی مآخذ سے بڑی حد تک اس کی تفصیلات ڈھونڈ نکالی ہیں، فاضل محقق نے اس موضوع پر اس وجہ سے بھی خوب داد تحقیق دی ہے کہ اس میں اس کی اسلام دشمنی کے جذبے کی تسکین کا کافی سامان موجود تھا، چنانچہ اسی کی روشنی میں اس نے یہ تاثر دینے کی ناکام کوشش کی ہے کہ نعوذ باللہ قرآن مجید بھی دیگر آسمانی کتابوں کی طرح تحریف و تغیر سے محفوظ نہیں ہے[۵۸]۔ گولڈ زیہر کے بے سر و پا خیالات سے تعرض اس وقت موضوع سے خارج ہے، البتہ ترتیب مصحف علی کے سلسلہ میں یہ بات واضح ہے کہ مذکورہ ترتیب پر مصحف مرتب کر لینا ہی مختلف وجوہ سے خارج از امکان ہے۔

۱۔ سورتوں کے نزول کا نہ تو کوئی وقت متعین تھا اور نہ مقدار، بسا اوقات متعدد سورتیں بیک وقت نازل ہونا شروع ہو جاتیں[۵۹]، ایسا بھی ہوتا کہ ایک سورہ کا نزول شروع ہوتا اس درمیان میں دوسری بہت سی سورتیں مکمل ہو جاتیں اور یہ باقی رہ جاتی، بعض سورتوں کا متعدد بار نازل ہونا بھی روایتوں سے ثابت ہے[۶۰]۔ ایسی صورت میں تمام سورتوں کو نزولی ترتیب کے مطابق مرتب کر لینا کیونکر ممکن ہے، چنانچہ ایک بار حضرت عکرمہؓ کے سامنے اس کا ذکر آیا تو انھوں نے برجستہ کہا "اگر کائنات کے تمام جن و انس اکٹھا ہو جائیں تب بھی یہ کام پایۂ تکمیل کو نہیں پہونچ سکتا ہے"[۶۱]۔

۲۔ مشہور شیعی عالم علامہ ابو عبداللہ الزنجانی نے حضرت علیؓ کے جمع قرآن کا واقعہ تفصیل سے بیان کیا ہے۔ اپنی کتاب تاریخ القرآن میں انھوں نے دو باتوں کی صراحت کی ہے، ایک یہ کہ حضرت علیؓ نے یہ کام تین دن کے اندر مکمل کر لیا تھا۔ دوسرے یہ کہ اسے اونٹ پر لاد کر دربار خلافت میں لے آئے[۶۲]، واقعہ جمع قرآن کو مشکوک بنانے کے لیے صرف یہی دو باتیں کسی بھی صاحب فہم کے لیے کافی ہیں، اتنا بڑا مواد تین ہی دن میں کیونکر اکٹھا کر لیا گیا جس کے لیے اونٹ کا سہارا لینے کی ضرورت ہوئی۔

۳۔ مشہور بات ہے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے خلیفہ منتخب ہونے کے فوراً بعد حضرت علیؓ نے ان سے بیعت نہیں کی تھی، آپ کی غیر حاضری کے اس وقفہ کو جمع قرآن کا زمانہ قرار دیا جاتا ہے، لیکن ملاقات کی روایات میں بڑا تضاد پایا جاتا ہے۔ کوئی کہتا ہے کہ

سقیفۂ بنی ساعدہ میں بیعت کی اطلاع پاتے ہی آپ نے دربارِ خلافت میں حاضر ہو کر صدیق اکبرؓ کے ہاتھوں میں ہاتھ دے دیا[۶۴]۔ کسی کا کہنا ہے کہ آپ کی ملاقات کم از کم چالیس دن بعد ہوئی[۶۵] بہت سے مورخین لکھتے ہیں کہ حضرت فاطمہؓ کے انتقال کے بعد آپ نے صدیق اکبرؓ سے ملاقات کی[۶۶]۔ جب وقفے کی تعیین کی روایتیں اس قدر متضاد ہوں تو اس کے مقصود کا معاملہ خود بخود تضاد کا شکار ہو جاتا ہے۔ ایسی صورت میں کسی مسلمہ مسئلہ کے لیے متضاد روایات کو دلیل بنانا کسی طرح مناسب نہیں ہے۔

۴۔ نزولی ترتیب کے مطابق مصحف تیار کرنا اس لیے بھی بعید از امکان معلوم ہوتا ہے، کہ یہ عمل سنتِ نبوی کے خلاف ہے، یہ بات معلوم ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آیات و سور کی ترتیب میں نزولی ترتیب کو ملحوظ نہیں رکھا ہے، قرأت و تلاوت کے لیے آپ نے حضرت جبرئیل کے تعاون سے ایک علٰحدہ ترتیب مقرر کر رکھی تھی[۶۷]، ایسا کام حضرت علیؓ کیونکر پسند فرماتے جس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کی مخالفت لازم آئے۔

ان واضح دلائل و قرائن کی روشنی میں ترتیب مصحف علیؓ کی حقیقت اچھی طرح روشنی میں آجاتی ہے کہ اس شیعی روایت پر مشکل ہی سے اعتماد کیا جا سکتا ہے۔

مصحف ابی بن کعبؓ

مآخذ میں حضرت ابی بن کعبؓ کے ذاتی مصحف اور منفرد ترتیب کا بھی ذکر ملتا ہے۔ ان کی جانب یہ بات بھی منسوب ہے کہ وہ دعائے قنوت کو جزو قرآن تصور کرتے تھے۔ یہ باتیں اس وجہ سے قابلِ قبول نہیں ہیں کہ عہد صدیقی میں قرآن مجید کی تسوید و ترتیب میں خود صحابی مذکور بھی شریک تھے[۶۸]، اس وقت جو مستند نسخہ تیار کیا گیا تھا اس میں دعاء قنوت کا شامل ہونا ثابت نہیں ہے، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس "ناقص" قرآن کو حضرت ابیؓ نے کیسے مکمل و مستند تسلیم کر لیا، اور اس کے خلاف صدائے احتجاج نہیں بلند کی، رہا ترتیب کا مسئلہ تو یہ بخاری کی روایت سے ثابت ہے کہ حضرت عثمان نے مصحف ابوبکر صدیقؓ کی محض نقل کرائی تھی، اس روایت میں ردوبدل کا کہیں ذکر نہیں ملتا۔ عہد صدیقی کا یہ مصحف خود ابی بن کعبؓ کا مرتب کردہ تھا، آخر اس ترتیب کے بعد انھیں ایک نئی ترتیب

کی کیا ضرورت پیش آگئی۔

اگر یہ بات تسلیم کرلی جائے کہ بعض صحابہؓ کے مصاحف میں سورتوں کی ترتیب موجودہ ترتیب سے مختلف تھی، تو پھر اس عمل اور ان متعدد آیات و روایات کے مابین تناقض پیدا ہوجاتا ہے جن سے سورتوں کا توقیفی ہونا ثابت ہے، اس لیے اس کی مناسب توجیہہ یہی ہے کہ:۔

۱۔ اگر اختلاف مصاحف کی روایات درست ہیں تو حضرات صحابہ کرامؓ کا یہ عمل توقیف کی اطلاع سے پہلے کا ہوگا۔[۶۸]

۲۔ صحابہ کا عمل موجودہ ترتیب پر ہی رہا ہوگا، لیکن انھوں نے اپنی سہولتوں اور ضرورتوں کے پیش نظر علٰحدہ شکلیں دے دی ہوں گی، اس کا رواج آج بھی ہے کہ بچوں کی تعلیم کے لیے پارہ عم الٹی ترتیب سے شائع کیا جاتا ہے، اور علماء نے اسے جائز قرار دیا ہے، لیکن اس کا مطلب کوئی یہ نہیں سمجھتا کہ یہی ترتیب صحیح ہے۔

ان تفصیلات سے واضح ہے کہ آیات قرآنی کی طرح اس کی سورتوں کی ترتیب بھی توقیفی من جانب اللہ ہے، اور ایک شوشے کے فرق کے بغیر یہ وہی ترتیب ہے جو آج مصحف میں موجود ہے، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اسی ترتیب کے مطابق تلاوت فرماتے تھے، حضرات صحابہ کرامؓ کا عمل بھی اسی کے مطابق تھا، خلیفۂ اول نے اسی کے مطابق مصحف کو ترتیب دیا تھا، جسے ان کے بعد عہد عثمانی میں شیوع حاصل ہوا، اور امت چودہ سو سال سے اسی ترتیب کو سینے سے لگائے ہوئے ہے۔ کلام اللہ کی شان اس سے بہت بلند ہے کہ اس کی ترتیب کو انسانی ہاتھوں کا رہینِ منت قرار دیا جائے۔ واللہ اعلم

حواشی

★ ایک خیال یہ بھی ہے کہ تمام سورتوں کی ترتیب توقیفی ہے، صرف سورہ برأت کے سلسلہ میں صحابۂ کرامؓ کو اجتہاد سے کام لینا پڑا۔ یہ قول امام بیہقیؒ کا ہے، اور سیوطیؒ وغیرہ نے اس کی تائید کی ہے۔ دیکھئے، سیوطی: الاتقان فی علوم القرآن ۱/۸۴

۱؎ سہ ماہی تحقیقات اسلامی، علی گڑھ، جولائی۔ ستمبر ۱۹۸۸ء جلد ۷ شمارہ ۳ ص ۳۸-۵۵

۲؎ سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، مصطفیٰ حلبی و شرکاہ، قاہرہ ۱۹۵۱ء ج ۱ ص ۸۲ الزرکشی، البرہان فی علوم القرآن، دار المعرفۃ، بیروت، ج ۱ ص ۲۵۷، محمد عبد العظیم الزرقانی، مناہل العرفان فی علوم

القران، ج ۱ ص ۳۸۶، صبحی صالح، مباحث فی علوم القرآن مطبعہ جامعہ دمشق ۱۹۶۲ء، ص ۷۲
مناع القطان، مباحث فی علوم القرآن، بیروت ۱۹۸۰ء، ص ۱۲۳-۱۳۴
۳ The Encyclopadia of Islam (New Edition) 1986 Val. 4 PP. 400-432
دائرۃ المعارف الشعب، مطابع الشعب، بیروت ۱۹۵۹، ج ۱ ص ۲۰-۲۴۔
۴ ابن جریر طبری، تفسیر طبری۔ ۵ صحیح مسلم مع شرح نووی، کتب خانہ رشیدیہ، دہلی (بدون تاریخ) ج ۱ ص ۲۶۴ ۶ الرازی، التفسیر الکبیر، المطبعۃ الکبریٰ، مصر (بدون تاریخ) ج ۳۰ ص ۲۲۴
۷ صحیح مسلم مع شرح نووی ج ۱ ص ۲۶۴ ۸ البرہان فی علوم القرآن ج ۱ ص ۲۵۸
۹ ابن حجر، فتح الباری المطبعۃ الکبریٰ، مصر ۱۳۰۱ھ ج ۹ ص ۱۰ عینی، عمدہ القاری، دار الطباعۃ العامرہ (بدون تاریخ) ج ۹ ص ۳۰۶ ۱۱ شاہ ولی اللہ دہلوی، الفوز الکبیر (ترجمہ سلمان الحسینی ندوی) کلیۃ الشریعہ، ندوۃ العلماء لکھنؤ ۱۹۸۴ء ص ۱۲۸ ۱۲ محمد انور الکشمیری، فیض الباری، خضر راہ بک ڈپو، دیوبند ۱۹۳۸ء ج ۴ ص ۶۲۴-۲۶۵ ۱۳ شبلی نعمانی، مقالات شبلی (مرتبہ سید سلیمان ندوی) ج ۱ ص ۱-۲۴ ۱۴ شیخ الاسلام ابن تیمیہ، مجموعہ فتاوی ابن تیمیہؒ، مطابع الریاض، الریاض۔ ج ۱۳ ص ۳۹۶ / ۴۰۹، ۱۰۴، ۱۵۴، ۴۲۰ ۱۵ صحیح مسلم، کتاب صلوٰۃ المسافرین، باب استحباب تطویل القرآۃ فی صلاۃ اللیل ۱۶ محمد علی بن محمد الشوکانی، نیل الاوطار، مطبعۃ المصطفیٰ الحلبی، مصر ۱۹۵۲ء ج ۲ ص ۲۳۶۔ ۱۷ ابو داؤد، سنن ابو داؤد، کتاب الصلوٰۃ، باب مایقول الرجل فی رکوعہ و سجودہ ۱۸ طحاوی، شرح معانی الآثار، ج ۱ ص ۳۴۶ ۱۹ حاکم، المستدرک، دائرۃ المعارف حیدر آباد ۱۳۲۴ھ ج ۱ ص ۳۲۱ ۲۰ سنن ابی داؤد، کتاب الصلوٰۃ، باب مایقول الرجل فی رکوعہ وسجودہ ۲۱ صحیح مسلم، مسند احمد بحوالہ تفسیر ابن کثیر، دار المعرفۃ، بیروت ۱۹۸۰ء ج ۱ ص ۳۴
۲۲ امین احسن اصلاحی، تدبر قرآن، فاران فاؤنڈیشن، لاہور ۱۹۸۳ء ج ۲ ص ۹ ۲۳ سنن ابی داؤد باب مایقول الرجل فی رکوعہ وسجودہ ۲۴ مسند احمد (تحقیق احمد محمد شاکر) دار المعارف، مصر ۱۹۴۹ء ج ۱ ص ۹۸-۳۹۹ ۲۵ زمخشری، الکشاف، قاہرہ ۱۹۵۳ء ۲/۱۸۸، تفسیر ابن کثیر ج ۲ ص ۳۳
التفسیر الکبیر ج ۱۵ ص ۲۱۵ ۲۶ ترمذی، کتاب التفسیر، سورہ توبہ، ۲۷ مسند احمد (تحقیق احمد محمد شاکر) ج ۱ ص ۳۹۹ (حاشیہ) ۲۸ بخاری، التاریخ الکبیر بحوالہ مسند احمد حوالہ مذکور ۲۹ تہذیب التہذیب، دائرۃ المعارف حیدر آباد ۱۳۲۶ھ ج ۱ ص ۳۰ ایضاً ج ۸ ص ۱۶۷ ۳۱ ایضاً ج ۸ ص ۱۶۷
۳۲ صحیح مسلم مقدمہ ص ۳۳ ترمذی، کتاب التفسیر، سورۃ التوبہ ۳۴ مقالات شبلی (مرتب

سید سلیمان ندوی) شبلی اکیڈمی، اعظم گڑھ ج ۱ ص ۴۔ ۳۵ صحیح بخاری، کتاب التفسیر، باب قولہ لتعلم یستفتونک الآیہ۔ ۳۶ سیوطی، الدر المنثور، طہران (بدون تاریخ) ۳/۲۰۸، اس کتاب میں روایت مذکورہ کے علاوہ ایک درجن سے زیادہ ایسی روایات درج ہیں، جن میں سورہ برأت کا علاحدہ ذکر آیا ہے۔ ۳۷ آلوسی، روح المعانی ج ۹ ص ۱۲۱ ۳۸ احمد عبدالرحمٰن البنا، الفتح الربانی لترتیب مسند احمد الشیبانی دار الشہاب، قاہرہ، ج ۱۸ ص ۲۸-۲۹ ۳۹ عبداللطیف رحمانی، تاریخ القرآن، شاہ ابوالخیر اکاڈمی ۱۹۸۶ء ص ۱۱ ۴۰ بخاری، کتاب فضائل، باب جمع القرآن۔ ۴۱ الاتقان فی علوم القرآن ج ۱ ص ۳۵-۳۷۔ ۴۲ بخاری، کتاب التفسیر، باب قولہ لیستفتونک الایہ ۴۳ محمد حسین الذہبی، التفسیر والمفسرون، دار الکتب الحدیثہ ۱۹۷۶ء ج ص ۷۷ ۴۴ مثال کے طور پر دیکھئے کتب تفسیر میں اصحاب کہف و رقیم سے متعلق حضرت ابن عباسؓ سے منسوب اقوال ۴۵ الاتقان فی علوم القرآن ج ۱ ص ۸۴ ۴۶ ابوعبداللہ الزنجانی تاریخ القرآن، منظم اعلام الاسلامی، طہران ۱۴۰۰ھ ص ۸۳-۸۴ ۴۷ الاتقان فی علوم القرآن ج ۱ ص ۸۲، ابن ابی داؤد السجستانی، کتاب المصاحف دار الکتب العلمیہ بیروت ۱۹۸۵ء ص ۱۶ ۴۸ الاتقان ج ۱ ص ۸۵-۸۶ حضرت ابن مسعودؓ کا یہ اختلاف بہت مشہور ہے، اور حدیث و تفسیر کی تقریباً تمام ہی کتابوں میں اس موضوع پر مفصل بحث کی گئی ہے۔

۴۹ الاتقان فی علوم القرآن ۵۰ تاریخ القرآن للزنجانی ص ۸۳-۸۴ ۵۱ ابن ندیم، کتاب الفہرست مطبعۃ الاستقامۃ، قاہرہ (بدون تاریخ) ص ۴۶، ابن ندیم اور سیوطی دونوں حضرات نے حضرت ابن مسعودؓ کے مصحف کی ترتیب بیان کی ہے، لیکن ان میں متعدد مواقع پر اختلاف ہے، فہرست ابن ندیم میں صرف ایک سو ستائیس سورتوں کا ذکر ہے جبکہ معروف روایت کے مطابق اس مصحف میں ایک سو گیارہ سورتوں سے کم نہ ہونی چاہیے، اس لیے کہ ان میں صرف تین سورتیں (فاتحہ، معوذتین) شامل نہیں، دیکھئے الفہرست ص ۲۵ و الاتقان فی علوم القرآن ج ۱ ص ۸۵-۸۶ ۵۲ مناہل العرفان فی علوم القرآن ج ۱ ص ۳۵۲ ۵۳ صحیح بخاری، کتاب فضائل القرآن، باب تالیف القرآن ۵۴ کتاب المصاحف للسجستانی ص ۱۴-۱۵ ۵۵ روح المعانی جز ۳۰ ص ۲۷۹ ۵۶ الاتقان: بحث متواتر و مشہور، ج ۱ ص ۱۰۲ و صحیح بخاری پر شیخ الحدیث مولانا احمد علی السہارنپوری کا حاشیہ (کتب خانہ رشیدیہ) دہلی جلد ۲ ص ۷۴۲ ۵۷ دیکھئے اسی مضمون کا حاشیہ ۴۷

۵۸ گولڈ زیہر، مذاہب التفسیر الاسلامی (ترجمہ دکتور عبدالحلیم النجار) مصر ۱۹۵۵ء ص ۲۸۶-۲۵۱۔ ۵۹ جامع ترمذی، کتاب التفسیر سورۃ التوبہ، نیز دیکھئے، الاتقان فی علوم القرآن میں بحث کیفیت نزول قرآن ج ۱ ص ۵۳-۷۵

۶۰ الاتقان، بحث ناسخ و منسوخ ج ۱ ص ۴۴-۴۵ ۶۱ ایضاً ص ۷۷ ۶۲ الزنجانی، تاریخ القرآن ص ۶۱ ۶۳ بلاذری، انساب الاشراف، قاہرہ ۱۹۵۹ء ج ۱ ص ۵۸۲ و ۵۸۷ ۶۴ اکبر شاہ نجیب آبادی، تاریخ اسلام، مکتبہ رحمت، دیوبند ج ۱ ص ۲۷۸ بخاری، کتاب المغازی، باب غزوہ خیبر، و شاہ معین الدین ندوی، تاریخ اسلام، مطبع معارف، اعظم گڑھ ج ۱ ص ۱۳۴ ۶۵ الاتقان فی علوم القرآن ج ۱ ص ۸۵

۶۶ الاتقان فی علوم القرآن ج ۱ ص ۸۵ ۶۷ مسند احمد۔ الفتح الربانی ج ۱۸ ص ۲۴

۶۸ شبیر احمد عثمانی، فتح الملہم (شرح مسلم) مدینہ پریس بجنور ۲ ص ۳۳۷

مادّہ قدیم ہے یا حادث؟

پروفیسر سید کاظم نقوی

مادّیین کا خیال ہے کہ مختلف قسم کے جسموں کے تجزیہ اور تحلیل سے پتہ چلتا ہے کہ ان کی تشکیل بہت چھوٹے چھوٹے مادّی ذرّوں سے ہوئی ہے۔ علوم جدیدہ کی روز افزوں ترقیوں نے ان ذرات کے مختلف نام رکھے ہیں۔ ایک دور تھا کہ ہر مرکب، یعنی ایسے جسم کے اُس انتہائی مختصر اور چھوٹے ذرّے کو جو کئی چیزوں اور جزوں سے مل کر بنے مالکیول (MOLCULE) کہتے تھے۔ اس کے بعد ایک زمانہ آیا کہ ایٹم نے اس نام کی جگہ لے لی جس کے لفظی معنی ہی ہیں "ناقابلِ تقسیم" لیکن یہ خیال ابدیت اور دوام کی مسند پر نہیں بیٹھ سکا۔ بعد کی تحقیقات نے بتایا کہ ایٹم کی تشکیل بھی کچھ دوسرے ذرّوں سے ہوئی ہے جن میں سے تین جزء رکنِ رکین کی حیثیت رکھتے ہیں۔ پروٹون (PROTON) نیوٹران (NEUTRON) اور الکٹران (ELECTRON)۔ پہلے دو ذرّوں سے ایٹم کی بنیادی چیز نیوکلیس بنی ہے۔ پروٹون اور نیوٹران بڑی سختی سے ایک دوسرے سے چمٹے ہوئے ہیں، الیکٹران نیوکلیس کے گرد پروانہ کی طرح بڑی تیزی سے چکر لگا رہے ہیں۔ مادّہ پرستوں کے نزدیک یہ ایٹمی مادّہ اور اس کی حرکت ہمیشہ سے ہے۔ ان کو کسی نے پیدا نہیں کیا ہے۔

مادّہ پرستوں سے فیصلہ کن گفتگو کے لیے اس بات کو قطعی طور پر طے کرنا ہوگا کہ مادّہ "حادث" ہے یا "قدیم" وہ ہمیشہ سے ہے یا عدم سے وجود میں آیا ہے؟

فلاسفہ کی زبان میں "حدوث" عدم سے وجود میں آنے کو کہتے ہیں، اسی طرح حادث ہر اس چیز کا نام ہے جو عدم سے وجود میں آئے، نہ ہونے کے بعد موجود ہو۔ اب نہ ہونے کی دو صورتیں ہیں۔

(الف)

ایک صورت یہ ہے کہ کوئی زمانہ اس کے وجود سے خالی ہو اور کوئی بھرا ہوا ہو۔ ظاہر

ہے کہ ایسا جب ہی ہوسکتا ہے کہ خود زمانہ موجود ہو چکا ہو۔ ایسی چیز زمانے کے لحاظ سے ایک وقت نہ ہو کر موجود ہوگی۔ اصطلاحی طور پر اس طرح کی چیز کا نام "حادث زمانی" قرار دیا گیا ہے۔

عام طور پر ہمارا سابقہ جن طرح طرح کی چیزوں سے ہے وہ اسی قسم کی ہیں کہ ایک زمانے میں نہ تھیں، اس کے بعد وجود میں آگئیں۔ ہر چیز کی طویل یا مختصر عمر ہے۔ یہ مادر گیتی جس کی محبت بھری گود میں ہم سب پروان چڑھے ہیں ایک زمانہ تھا کہ نہ تھی۔ بعد کو وجود میں آئی، جبکہ یہ مانا جائے کہ زمانہ اس کے قبل موجود تھا۔ بہرحال سائنسی تحقیقات بہت سی چیزوں کی عمریں بتانے کے دعویدار ہیں۔

(ب)

کسی چیز کے نہ ہونے کی دوسری صورت یہ ہے کہ وہ ذاتی طور پر نہ ہو۔ معدوم رہ کر وجود کی صفت سے متصف ہو۔ وہ ہمیشہ سے ہو، کوئی زمانہ اس کے وجود سے خالی نہ ہو۔ خود زمانہ اسی طرح کی چیز ہے۔ زمانہ کیا ہے؟ یہی دن رات ہیں جنھوں نے زمانے کی تشکیل کی ہے۔ ان کا سرچشمہ کیا ہے؟ اسی کرۂ زمین کا سورج کے گرد چکر لگانا۔ خود زمانہ ایسی چیز ہے جو یقیناً عدم سے وجود میں آیا ہے، کیونکہ سائنس نے یقینی طور پر زمین کی عمر بتادی ہے۔ زمین کے وجود سے پہلے ہرگز یہ دن رات نہیں تھے جنھیں زمانہ کہا جاتا ہے۔ زمین ہی کی طرح سورج کے وجود سے پہلے بھی زمانے کے وجود کا سوال نہیں پیدا ہوتا ہے۔ شاید یہ دوسری بات زیادہ ٹھیک ہو، بلکہ حقیقت کے مطابق یہ ہے کہ کسی ایسی چیز کے قبل زمانہ نہیں ہوسکتا جس میں حرکت پائی جائے، کیونکہ اس کے وجود کا سرچشمہ یہی حرکت ہے، لیکن اس وقت ہم اس زمانے کے متعلق گفتگو کر رہے ہیں جس کی تشکیل اسی دن رات سے ہوئی ہے۔ بہرحال زمانے کے قبل زمانے کا ہونا غیر معقول ہے۔ ایسی صورت میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ کوئی ایسا وقت نہیں تھا جو زمانے کے وجود سے خالی ہو، لہٰذا خود زمانہ ایسی چیز نہیں ہے جو کسی زمانے میں معدوم رہ کر بعد کو وجود میں آیا ہو، لیکن بہرحال وہ عدم سے وجود میں آیا ہے۔ اس طرح کی چیز کو فلاسفہ اپنی اصطلاحی زبان میں "حادثِ ذاتی" کہتے ہیں۔

جو چیز ہمیشہ سے موجود ہو اسے فلسفہ کی اصطلاح میں "قدیم" کہا جاتا ہے۔ معدوم رہ کر موجود ہونے والی شی کی طرح اس کی بھی دو قسمیں ہیں۔ "حادث زمانی" کے مقابل "قدیم زمانی" اور "حادثِ ذاتی" کے مقابل "قدیم ذاتی"۔

"قدیم زمانی" وہ چیز ہے جس کے وجود سے کوئی زمانہ خالی نہ ہو، جو زمانے کے لحاظ سے ہمیشہ سے ہو۔ چونکہ زمانے کے وجود کا سرچشمہ سورج ہے اس لیے اس کی بابت یہ کہا جاسکتا ہے کہ کوئی زمانہ اس کے وجود سے خالی نہیں ہے۔ زمانے کا کوئی حصہ گزرنے کے بعد وہ موجود نہیں ہوا ہے، ایسی شی کو "قدیم زمانی" کہنا غلط نہیں ہے۔

اس کے برخلاف "قدیم ذاتی" وہ چیز ہے جو عدم سے وجود میں نہ آئے، وہ ذاتی طور پر اس طرح کا ہو کہ معدوم رہ کر موجود نہ ہو بلکہ بغیر کسی دوسرے کا لحاظ کیے ہوئے ذاتی طور پر ہمیشہ سے ہو۔

یہ نکتہ ملحوظ خاطر رہے کہ جہاں تک وجود خدا ثابت کرنے کا تعلق ہے اس کے لیے موجودات عالم اور مادّے کے لیے یہ ثابت کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے کہ کوئی وقت ان کے وجود سے خالی تھا۔ اس کے گزرنے کے بعد وہ وجود کی صفت سے متصف ہوئے۔ ایک زمانہ تھا جب مادّہ نہ تھا، بعد میں وہ موجود ہوا، بلکہ صرف اتنا ثابت کر دینا کافی ہے کہ اس دنیائے وجود کی یہ چہل پہل ہمیشہ سے نہ تھی۔ تمام موجودات ذاتی طور پر معدوم رہ کر وجود میں آئے ہیں۔ ان کی پہلی، ابتدائی حالت عدم تھی۔ نیستی کے بعد انھوں نے ہستی کا لباس پہنا۔ ظاہر ہے کہ جو چیز عدم سے وجود میں آئے وہ خود بخود موجود نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر وہ خود بخود وجود میں آنے کے قابل ہوتی تو عدم کے ساتھ نباہ کیوں کرتی؟ ضرورت ہے کہ اس کے علاوہ کوئی دوسرا اس کے وجود کا سبب ہو۔ بیشک جو چیز ذاتی طور پر ہمیشہ سے ہو وہ ہر ایسے سبب سے بے نیاز ہے جو اس کو ایجاد کرے۔ اسے اس کی ضرورت نہیں ہے کہ وہ کسی سے وجود کی بھیک مانگے۔

مادّہ پرست اور منکرین خدا ایٹم اور اس کی حرکت کے علاوہ تمام موجودات کے متعلق یہ تسلیم کرتے ہیں کہ وہ عدم سے وجود میں آئے ہیں۔ وہ صرف یہ بات نہیں مانتے کہ انھیں کسی صاحب عقل ہستی نے پورے ارادے اور اختیار سے پیدا کیا ہے۔

۱۔ یہ فیصلہ مادّیین نے کیونکر فرمایا؟

اس بات کو ملحوظ رکھنا چاہیے کہ مادّہ پرستوں کے نزدیک حقیقتوں کے جاننے کا ذریعہ صرف حواس اور تجربات ہیں۔ جو باتیں احساس اور آزمائش کے دائرے میں نہ آئیں وہ ان کے نزدیک ہرگز ماننے کے قابل نہیں ہیں۔ خالص عقلی دلیلوں کا ان کی نظر میں کوئی وزن نہیں ہے۔ وہ انھیں فلسفیانہ موشگافیاں اور سادہ لوحی قرار دیتے ہیں۔

مادّی مفکّرین کی خدمت میں ہماری پہلی عرض یہ ہے کہ مادّہ حادث ہو یا قدیم، لیکن جنّاب والا

کو یقیناً اس بات کا اقرار ہے کہ خود آپ اور تمام دوسرے لوگ "حادث" ہیں۔ آپ بھی عدم سے وجود میں آئے ہیں اور دوسرے انسان بھی نیست سے ہست ہوئے ہیں۔ مادّے کی حرکت کے نتیجہ میں سب سے پہلے سورج کی تشکیل ہوئی اور سب کے آخر میں انسان وجود میں آیا ہے۔

ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ ان مادی مفکّرین بلکہ خود انسان سے پہلے مادّہ اور اس کی حرکت موجود تھی۔ مادّہ اس وقت تھا جب آدم اور آدم زاد کوئی نہیں تھا۔ جب انسان ہی نہیں تھا تو مادّے کے وجود اور اس کی حرکت کے محسوس کرنے کا کیا سوال؟ اس کا تجربہ کرنے کا کیا موقع؟ اُس عالم ازل میں بس مادّہ ہی مادّہ تھا۔ اس کے وجود اور حرکت کا محسوس کرنے والا کوئی نہیں تھا، کون تھا کہ جو اسے اپنے زیر تجربہ لاتا؟ پھر بغیر احساس اور تجربہ کیے ہوئے سالہا سال مادّے اور اس کی حرکت پر گزر جانے کے بعد جناب والا نے کیونکر فیصلہ کر دیا کہ مادّہ اور حرکت "حادث نہیں بلکہ "قدیم" ہیں، معدوم رہ کر وجود میں نہیں آئے ہیں بلکہ ہمیشہ سے ہیں؟

ممکن ہے کہ مادّیین کے طبقہ کی جانب سے کہا جائے کہ خدا پرستوں کا طبقہ مادّے کے عدم سے وجود میں آنے کے موقع پر کب موجود تھا جو وہ اس کے قدیم ہونے کے بجائے حادث ہونے کا دعوے دار ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ خدا پرستوں اور مادّہ پرستوں کے درمیان فرق ہے۔ مادّیین کے نزدیک علم و معرفت کا ذریعہ صرف احساس اور تجربہ ہے، لیکن خدا پرست مفکّرین، فیصلہ کرنے کا حق بنیادی طور پر عقل کو دیتے ہیں جس کے ادراکات عمومی اور ہمہ گیر ہوتے ہیں۔ وہ زمان و مکان کی حدوں میں محدود نہیں ہوتے۔ عقل کے لیے ہرگز یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ جس چیز کی بابت کوئی فیصلہ کرے وہ اس کے ہم زمان ہو، یعنی جس زمانے میں فیصلہ کرنے والی عقل ہو اسی میں وہ شے بھی موجود ہو جس کے متعلق فیصلہ کیا جا رہا ہے۔

۲۔ عالم، بس یہی عالم کب ہے؟

کھلی ہوئی بات ہے کہ فقط ان جسمانی موجودات کے پیدا ہونے کا سرچشمہ یہ ایٹمی مادّہ ہے جس کی قدامت اور ازلیت کے منکرین خدا دعویدار ہیں، لیکن عالم وجود ہرگز اس عالم اجسام میں محدود نہیں ہے، کم از کم یہ کہنا بالکل صحیح ہے کہ یہ ممکن ہے کہ اس مادّی عالم کے

علاوہ اس طرح کے دوسرے عالم ہوں جن کی تشکیل اس ایٹمی مادّہ سے نہ ہوئی ہو، مادّی مفکرین کے اقوال سے صرف اتنا سمجھ میں آتا ہے کہ تمام مادّی اور جسمانی موجودات کی انتہا ایٹم پر ہوتی ہے، لیکن انھوں نے یہ ثابت نہیں کیا ہے کہ اس عالم اجسام کے علاوہ کوئی دوسرا عالم نہیں ہے۔ البتہ وہ اس کے مدعی ضرور ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ وہ عالم اجسام کے علاوہ کسی دوسرے عالم کے قائل نہیں ہیں، لیکن ظاہر ہے کہ کوئی بات کسی کے صرف دعویٰ کر دینے سے ثابت نہیں ہوتی ہے، جس طرح کوئی حقیقت محض کسی کے انکار کر دینے سے مجروح نہیں ہوتی ہے۔ کیا اس میں کوئی شک ہے کہ غیر مادّی عالم کو نہ ان ظاہری حواس کی مدد سے ثابت کیا جا سکتا ہے اور نہ اس کے وجود کا اس بنیاد پر انکار کیا جا سکتا ہے کہ وہ ہمارے احساس اور تجربے کے دائرے میں نہیں آیا ہے۔ مادّہ پرستوں کے پاس استدلال کا ذریعہ بس تجربات اور ظاہری حواس ہیں۔ انھوں نے سائنس اور فلسفہ کے درمیان فرق قرار دیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ سائنس اس معتبر اور مستند علم کا نام ہے جس کا ذریعہ حواس اور تجربات ہوں۔ اس کے برخلاف فلسفہ اس علم کو کہتے ہیں جو خالص عقلی دلائل سے حاصل ہو۔ مادّی مفکرین کو فقط سائنس سے سروکار ہے۔ انھیں فلسفہ سے کوئی مطلب نہیں ہے۔ رہ گئے ظاہری حواس، ان کے سہارے غیر مادّی موجودات کو نہ تو ثابت کیا جا سکتا اور نہ ان کا انکار کیا جا سکتا ہے۔ ان دونوں باتوں کا محض ایک راستہ ہے جس کا نام خالص عقلی استدلال ہے۔

کہا جاتا ہے کہ کسی غیر مادّی عالم کے وجود کا انکار کرنے کے لیے یہی کافی ہے کہ وہ انسان کے احساس اور تجربے کے دائرے میں نہیں آیا ہے، کیونکہ اگر اس عالم اجسام کے علاوہ دوسرے غیر جسمانی عالم موجود ہوتے تو وہ ضرور ہمارے ظاہری حواس کی گرفت میں آجاتے۔ ان کا حواس کی گرفت میں نہ آنا ہی اس کی دلیل ہے کہ وہ بے حقیقت اور خیالی چیزیں ہیں۔

یقیناً یہ بات کہی جا سکتی اور کہی گئی ہے، لیکن اس کو مان لینا بہت دشوار ہے کیونکہ کسی چیز کا دستیاب نہ ہونا اس کے معدوم ہونے کی دلیل نہیں ہے۔ سائنس کی سرپرستی میں جو انکشافات اور ایجادات ہوئے ہیں ان کی عمر بہت مختصر ہے۔ اگر مادّی مفکرین کی یہ بات صحیح ہے تو تمام آزمائش گاہوں میں قفل ڈال دینا چاہیے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ سائنس داں جو طاقت فرسا علمی کاوشیں کر رہے ہیں وہ احمقانہ ہیں، کیونکہ ان تمام

کوششوں کا مقصد ایسی باتوں کا جاننا ہے جو ابھی تک انسان کے احساس اور تجربے کے دائرے میں نہیں آئی ہیں۔ بجلی کی طاقت سے ایک وقت میں ہمارے حواس کب آشنا تھے؟ یہی ایٹم کے دل میں چھپی ہوئی غیر معمولی قوت کچھ عرصہ قبل کب ہمارے حواس کی دسترس میں تھی؟

پھر اس کو بھی ملحوظ رکھیے کہ اب تک جو کچھ ہم نے لکھا ہے وہ ایک زینہ اتر کر لکھا ہے، کیوں کہ ہمارے سامنے ایک طرف مادّی مفکّرین کا طبقہ ہے جو غیر مادّی موجودات سے ان کے دستیاب نہ ہونے کی بنا پر بے خبری کا اظہار بلکہ ان کے وجود کا انکار کر رہا ہے، دوسری طرف خدا پرست فلاسفہ ہندوستان کے سیکڑوں جوگی اور ہزاروں صحیح العقل لوگ ہیں، ان سب سے بڑھ کر ایک لاکھ چوبیس ہزار انبیاء و مرسلین کا طبقہ ہے جو اس غیر مادّی عالم کے دستیاب ہو جانے کا دعویدار ہے۔

ہفت شہر عشق را عطار گشت
ما ہنوز اندر خم یک کوچہ ایم

اس دوسرے گروہ کا دعویٰ ہے کہ ہم نے اپنی آنکھوں سے اس غیر مادّی عالم کی عجیب و غریب چیزوں کو دیکھا ہے۔ وہ نہ جانے اپنے کتنے مشاہدات بیان کرتا ہے جنھوں نے خود ان چیزوں کو نہیں دیکھا ہے، لیکن انھوں نے ان کے ایسے نمایاں اثرات دیکھے ہیں جن کی واقعیت اور حقیقت کا کوئی دیرباور شخص بھی انکار نہیں کر سکتا ہے۔ مادّیین کہتے ہیں کہ غیر مادّی موجودات سے کبھی ہمارا سابقہ نہیں رہا، لیکن خدا پرستوں کا گروہ کہتا ہے کہ ہم نے ان غیر مادّی عالموں کی سیر کی ہے ہمیں وہاں کی عجیب و غریب چیزوں کا علم ہے۔ اصولی طور پر علم و یقین کے دعویدار کا وہ شخص مقابلہ نہیں کر سکتا جو لاعلمی کا دعویدار ہو۔ جہالت اور علم کو ایک پلّے میں جگہ نہیں دی جا سکتی۔

اس سے بھی چشم پوشی صحیح نہیں ہے کہ غیر مادّی عالم کو ماننے والے اور نہ ماننے والے علمی اور اخلاقی لحاظ سے یکساں نہیں ہیں۔ اسے ثابت کرنے والوں کی صف میں سقراط، افلاطون، ارسطو، فارابی، بوعلی سینا، ڈیکارٹ، طوسی، ملاصدرا اور غزالی جیسی عظیم المرتبت شخصیتیں ہیں، جن کے گراں قدر تحقیقات کی دنیائے علم مرہون منت ہے۔ اسی کے ساتھ انبیاء و مرسلین بھی اسی طبقہ کے ہم نوا دکھائی دیتے ہیں جن کی اخلاقی بلندی مسلّم الثبوت ہے، جو صفاء باطن اور طہارت نفس کے لحاظ سے ایک نمونہ کی حیثیت رکھتے تھے۔ یہ سب لوگ ایک زمانے میں بھی نہ تھے تاکہ ان کے متعلق یہ شبہ پیدا ہو سکے کہ مادّی مشترکہ اغراض و مقاصد نے انھیں ایک نقطہ پر جمع کر دیا تھا، مادّی مفادات کے اشارے سے انھوں نے متفقہ طور پر سازش کر کے ایک دوسرے

کی ہاں میں ہاں ملادی تھی۔

مختلف اور گوناگوں پہلوؤں سے انصاف پسند اشخاص کو وثوق اور اطمینان حاصل ہونا چاہیے کہ اس طبقہ نے جو بات کہی ہے وہ صحیح ہے، اگرچہ ہم نے اُس غیر مادّی عالم کی سیر و سیاحت نہیں کی ہے، لیکن اِس قابل اعتماد گروہ کے اقوال سے ہمیں اس کی موجودگی کا ویسا ہی یقین حاصل ہو جاتا ہے جیسا کسی چیز کے براہِ راست محسوس کرنے کے بعد حاصل ہوتا ہے

واضح بات ہے کہ اس عالم مادّی کے وجود کا سرچشمہ ایٹم ہے جس کو مادّیین نے قدیم اور ازلی مانا ہے۔ غیر مادّی موجودات کا وہ ہرگز سرچشمہ نہیں ہے، لیکن جبکہ اس طرح کا عالم موجود ہے تو اس کا کوئی نہ کوئی سرچشمۂ وجود ہونا ضروری ہے۔

۳۔ عدم سے وجود میں آنے کی نشانیاں

یہ ٹھیک ہے کہ جہاں تک براہِ راست فیصلہ کرنے کا تعلق ہے نہ مادّے کے ہمیشہ سے ہونے کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے اور نہ معدوم رہ کر موجود ہونے کا فیصلہ، کیونکہ ہم لوگ نہ عالم ازل میں اس کے پہلو بہ پہلو موجود تھے کہ اس کی قدامت اور ازلیت کو محسوس کر سکتے اور نہ اس کے عدم سے عالم وجود میں قدم رکھنے کے موقع پر موجود تھے کہ اس کے حادث ہونے کی گواہی دے سکیں۔ ایسی صورت میں بس ہم ہیں اور وہ علامات و خصوصیات ہیں جو مادّے میں پائے جاتے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ بہت زیادہ نہیں، تھوڑے سے سوچ بچار کے بعد پتہ چل جاتا ہے کہ مادّے میں احتیاج، محدودیت اور تبدیلی، حرکت اور کئی چیزوں سے مرکب ہونا، غرض عدم سے وجود میں آنے کی تمام نشانیاں نمایاں طور سے جھلک رہی ہیں۔ مادّے کی بابت تو گفتگو بعد میں ہوگی۔ فی الحال موجودات عالم میں سے دن اور رات کو لے لیجیے۔ ان کے متعلق فیصلہ کرنے کی کوشش کریں کہ وہ عدم سے وجود میں آئے ہیں یا ہمیشہ سے ہیں؟

دن اور رات دونوں زمین کی حرکت اور سورج کے اس کے اوپر نکلنے اور ڈوبنے کا نتیجہ ہیں۔ اگرچہ ہم میں سے کوئی شخص دن اور رات کے پیدا ہونے کے موقع پر موجود نہیں تھا۔ ہم نے انھیں عدم سے وجود میں آتے نہیں دیکھا ہے، لیکن دن اور رات کی موجودہ حالت ان کے ماضی کی خبر دے رہی ہے۔ وہ ان کی بابت فیصلہ کرنے کے لیے کافی ہے۔ ہم لوگوں

میں سے ہر ایک برابر یہ منظر دیکھتا ہے کہ دن اور رات میں سے ہر ایک معدوم ہونے کے بعد موجود ہوتا ہے۔ کسی چیز کا نہ ہونے کے بعد ہونا، معدوم ہونے کے بعد وجود میں آنا بتاتا ہے کہ وہ ہمیشہ سے نہیں ہے۔ اس طرح دن اور رات کے متعلق یہ فیصلہ کرنا آسان ہے کہ وہ ہمیشہ سے ہیں یا ہمیشہ سے نہیں ہیں۔ ظاہر ہے کہ جیسے ہمارے دور کے شب و روز ہیں ایسے ہی پچھلے شب و روز بھی تھے۔ جو ان کی حالت اور خصوصیت اس وقت ہے یہی اُن کی حالت اور خصوصیت پہلے بھی تھی۔

کیا ایسا نہیں ہوسکتا ہے؟

اس مقام پر ذہن میں یہ سوال ابھر سکتا ہے کہ مانا کہ دن اور رات دونوں میں سے ہر ایک کو جب ان کی اکائیوں کا لحاظ کرتے ہوئے دیکھا جائے تو واقعی ایسا ہی پتہ چلے گا کہ وہ عدم سے وجود میں آئی ہیں، لیکن جہاں تک ان کے مجموعہ کا تعلق ہے وہ ہمیشہ سے ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ یہ نظام لیل و نہار کبھی نہ ہو۔ کسی چیز کے فرداً فرداً عدم سے وجود میں آنے کا یہ لازمہ کیسے ہے کہ ان کڑیوں کا مجموعہ، یعنی خود پوری زنجیر بھی عدم سے وجود میں آئی ہے؟

اس مذکورہ سوال کا جواب واضح ہے، کیونکہ بیرونی دنیا میں ہمارے ذہن کے حدود سے باہر جو چیز واقعاً موجود ہے وہ کسی زنجیر کی کڑیاں ہیں جو ایک دوسرے سے متصل ہیں۔ ان سے الگ ان کا مجموعہ اعتباری چیز ہے۔ یہ ہمارے اعتبار اور لحاظ کا پھیر اور اس کی کارستانی ہے کہ ہم زنجیر میں دو چیزوں کو موجود قرار دیتے ہیں، ایک کڑیاں، دوسرے ان کا مجموعہ۔ بیرونی دنیا میں بس ایک دوسرے سے ملی ہوئی کڑیاں موجود ہیں۔ ان کے علاوہ کوئی دوسری چیز موجود نہیں ہے جو وجود سے متصف ہو اور اس کا نام مجموعہ رکھا جائے، پھر جبکہ مجموعہ کا وجود بیرونی دنیا میں اجزاء کے وجود سے علٰحدہ مستقل طور پر نہیں ہے تو یہ کہاں تک صحیح ہوسکتا ہے کہ دن اور رات کی اکائیاں عدم سے وجود میں آئی ہوں، لیکن یہ پورا سلسلۂ لیل و نہار ازلی ہو؟ یہ ایسا ہی ہے کہ کسی محتاج خانے میں پانچ ہزار فقیر رہتے ہوں۔ ان کی بابت کہا جائے کہ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ جب اس محتاج خانے کے ایک ایک باشندے کو دیکھا جائے تو یقیناً وہ فقیر اور محتاج ہے، لیکن اگر ان کے مجموعہ پر نظر کی جائے تو وہ امیر اور مالدار ہے! سوچیے کہ کیا اربوں صفر اکٹھا ہو کر کسی چھوٹے سے چھوٹے عدد کی تشکیل کر سکتے ہیں؟ ہرگز نہیں۔

خیر یہ ایک ضمنی بات تھی۔ یہاں ہمارا اصلی مقصود یہ عرض کرنا ہے کہ مادّے میں کچھ ایسے خصوصیات موجود ہیں جو پکار پکار کر اس بات کا اعلان کر رہے ہیں کہ وہ عدم سے وجود میں آیا ہے، وہ ہمیشہ سے نہیں ہے۔ ان خصوصیات میں سے کچھ کا ذکر کیا جاتا ہے۔

یہ پیش نظر رہے کہ ہمارا مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ موجودات عالم اور مادّہ ذاتی طور سے معدوم رہ کر وجود میں آیا ہے۔ ممکن ہے کہ ہمارے بعض دلائل کا نتیجہ یہ بھی ہو کہ ایک زمانہ ان کے وجود سے خالی تھا۔ ظاہر ہے کہ یہ بات بھی ہمارے مقصود کو پورا کرتی ہے، کیونکہ جو چیز اس طرح کی ہوگی وہ ذاتی طور سے ہمیشہ سے نہیں ہو سکتی، ورنہ کوئی وقت اس کے وجود سے خالی کیوں ہوتا؟

تغیر و تبدل

یہ دونوں لفظ ایسے نہیں ہیں جن کے معنی بیان کرنے کی ضرورت ہو، وہ ہر شخص کے دماغ میں خود بخود موجود ہیں، چاہے وہ انھیں الفاظ میں بیان نہ کر سکے۔ شاید "تبدیلی" کا لفظ ان دونوں سے زیادہ عام فہم ہے۔ غالباً معمولی سی معلومات رکھنے والا شخص بھی اس کا انکار نہ کر سکے کہ مادّہ بھانت بھانت کی تبدیلیوں کی آماجگاہ ہے۔ یہ کائنات کی ساری چہل پہل انہی تبدیلیوں کا تصدق ہے۔ تمام چیزیں اپنے نقطۂ ارتقا تک انہی تغیرات کے ہاتھوں پہنچی ہیں۔ ایک چھوٹے سے بیج کو عظیم، تن آور درخت کی شکل انہی تبدیلیوں نے دی ہے۔ حقیر اور گھناؤنا نطفہ ایک جلیل القدر پارسا اور فرشتہ خصلت پرہیزگار کی صورت میں انہی تبدیلیوں کی وجہ سے نمودار ہوا ہے۔ صنعت اور ٹیکنالوجی کی یہ حیرت انگیز ترقیاں، یہ تیز رفتار ذرائع نقل و حمل، جنگی ہتھیاروں کے میدان میں طاقت ور، بڑے ملکوں کی یہ خطرناک دوڑ جس سے انسانیت کا دل برابر دہلتا رہتا ہے، آسمانی کروں کو فتح کرنے کے یہ عزم و ہمت سے بھرپور منصوبے جنھوں نے انسان کو بڑا مغرور بنا دیا ہے بلاشبہ مادّے کی نیرنگیوں اور تبدیلیوں کی رہین منت ہیں۔

مذہبی مفکرین کا کہنا ہے کہ کسی چیز کا تبدیلیوں کی آماجگاہ ہونا اس بات کی نشانی ہے کہ وہ عدم سے وجود میں آئی ہے۔ اُن کے اس خیال کو اگر نہ مانا جائے تو بس ایک ہی صورت ہے کہ وہ ہمیشہ سے ہو، کیونکہ ان دو صورتوں کے علاوہ اس چیز کے واسطے کوئی تیسری صورت نہیں ہے۔

ہمیشہ سے ہو تو کیا ہوگا؟

مادیین کہتے ہیں کہ بے شک مادّہ ہمیشہ سے ہے۔ اس کی ذات ازلی اور ابدی ہے۔ اس کے ساتھ یہ بھی ہم تسلیم کرتے ہیں کہ وہ تبدیلیوں کی آماجگاہ ہے، لیکن تبدیلیاں اس کے حالات اور صفات میں ہوتی ہیں۔ ان کا اثر مادّے کی ذات پر نہیں پڑتا ہے۔ وہ ان تغیرات کے باوجود اپنی جگہ جوں کی توں برقرار رہتی ہے۔

آپ ایک موم کے ٹکڑے کو مختلف صورتوں میں تبدیل کر سکتے ہیں۔ یہ موم شمع کی صورت میں بھی نظر آتا ہے، گیند کی شکل میں گول بھی دکھائی دیتا ہے، چپٹا ہو کر تکیہ بھی بن جاتا ہے۔ صورتیں بدل رہی ہیں، مگر موم کی ذات ثابت اور برقرار ہے۔ مختلف شکلیں عدم سے وجود میں آئی ہیں، لیکن موم کی ذات؟ وہ جب سے بھی ہے، بس ہے۔ شکلوں کا عدم سے وجود میں آنا اس کا موجب اور سبب نہیں ہے کہ وہ خود بھی عدم سے وجود میں آئے۔

جواباً عرض ہے کہ جو چیز ذاتی طور سے ازلی اور ابدی ہوگی اس کے لیے وجود ضروری ہوگا، کیونکہ ہمیشہ سے وہی چیز ہو سکتی ہے جسے کوئی دوسرا وجود میں نہ لایا ہو، اس کی ذات اس کے وجود کا سرچشمہ ہو۔ ایسی ہی ہستی وہ ہوگی جس کا وجود بعد میں اور عدم پہلے نہیں ہوگا۔ وہ عدم کی حالت چھوڑ کر وجود سے متصف نہیں ہوگی، ورنہ ظاہر ہے کہ جس چیز کے لیے ذاتی طور پر موجود اور معدوم ہونا یکساں ہے وہ عدم ہی سے وجود میں آئے گی۔ اس کی وجہ واضح ہے، اس طرح کی چیز بیرونی دنیا میں، ذہن کی چار دیواری سے باہر قدم رکھنے کے لیے کوئی سہارا چاہتی ہے، بغیر کسی سبب کے وہ موجود نہیں ہو سکتی۔

معلوم ہوا کہ جو چیز ذاتی طور پر بغیر کسی دوسرے کے سہارا دیے ہوئے ہمیشہ سے ہو، اس کے لیے وجود ضروری ہوگا۔ دوسرے لفظوں میں اہل علم اور اہل فلسفہ کی زبان میں یوں کہا جائے گا کہ مادّے کو اگر "حادث ذاتی" نہ مانا جائے تو وہ "قدیم ذاتی" ہوگا، جس کا لازمہ یہ ہے کہ وہ "واجب الوجود" کی مسند پر جلوہ افروز ہو۔

اس مقام پر مادی مفکرین کہہ سکتے ہیں کہ۔ اس بات کے نتیجہ میں کہ مادّہ معدوم رہ کر موجود نہیں ہوا ہے اگر وہ ایسی چیز قرار پا گیا جس کے لیے وجود ضروری ہے تو بہت اچھا ہوا۔ اس کے بعد پھر خدا کو ماننے کی کیا ضرورت ہے؟ ہم یہی تو کہتے ہیں کہ اس کائنات

میں ساری چہل پہل مادّے کے دم قدم سے ہے، موجودات عالم کی زنجیر کی آخری کڑی یہی ایٹم ہے، وہی سرچشمۂ وجود ہے۔

ای بسا آرزو کہ خاک شدہ!

مادّی مفکرین نے اس مقام پر غالباً کسی چیز کے لیے وجود کے ضروری ہونے کے فطری اور ذاتی تقاضوں کا لحاظ نہیں کیا ہے۔ انھوں نے اور انھوں نے ہی کیا، ہر چشم وگوش رکھنے والے شخص نے یہ تسلیم کیا ہے کہ مادّہ تغیر وتبدل کی آماجگاہ ہے۔ اب انھیں اس کے عدم سے وجود میں آنے کا انکار اس بات تک کھینچ کر لایا ہے کہ وہ اس کے لیے موجود ہونا ضروری قرار دے رہے ہیں۔

لیکن کسی شی کے واسطے وجود کے ضروری ہونے کا فطری تقاضہ یہ ہے کہ اس میں عدم کا کوئی شائبہ نہ ہو۔ اور وہ نرا وجود ہی وجود ہو، اس طرح "واجب الوجود" ہونے ہی کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ چیز تمام کمالات کی مالک اور تمام نقائص سے پاک ہے، کیونکہ یہ سراب خیال اور دھوکا ہے کہ ہم نقائص کو بھی کمالات کی طرح وجودی چیز سمجھتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ علم وجودی چیز ہے، لیکن جہالت ہرگز وجودی چیز نہیں ہے۔ وہ علم کے عدم کا نام ہے۔ اقتدار وجودی چیز ہے، لیکن محکومی اور عاجزی وجودی نہیں ہے، وہ اقتدار نہ ہونے کا نام ہے۔ سخاوت وجودی صفت ہے۔ اس کے مقابلے میں کنجوسی وجودی چیز نہیں، سخاوت کے نہ ہونے کا نام بخل ہے۔ تمام کمالات اور تمام نقائص کی یہی صورت ہے۔

جبکہ "واجب الوجود" یعنی وہ چیز جس کے لیے ذاتی طور پر وجود ضروری ہے نرا وجود ہی وجود ہے، جس جس چیز کو وجود کہا جائے وہ خود بخود اس کے لیے ضروری ہے اور نیستی کا کوئی شائبہ اس کی ذات میں نہیں ہے تو کیا اس کا کھلا ہوا نتیجہ یہ نہیں ہے کہ ذاتی طور پر وہ تمام کمالات کا مالک اور تمام نقائص وعیوب سے بلند وبرتر ہے؟ فرمائیے کہ کیا اندھا، بہرا، گونگا، بے بس اور جاہل مادّہ ایسا ہی ہے؟ تھوڑا سا غور فرمائیے۔ ان عدمیات سے مادّے کے متصف ہونے کا تقاضا یہی ہوا کہ وہ نرا وجود ہی وجود ہے بھی اور نہیں بھی ہے۔ کسی شخص کو اس بات کے غیر ممکن ہونے میں شک نہیں ہو سکتا ہے۔

کیا اس کے صفات اس کی ذات سے علیحدہ نہیں ہیں؟

جس چیز کے لیے ذہن کی چار دیواری سے باہر موجود ہونا ضروری ہو اس کے یہاں ذات اور صفات کے درمیان دوئی نہیں ہو سکتی ہے۔

ہمیں اپنے اردگرد مختلف طرح کے صفات کی مالک جو چیزیں ملتی ہیں ان میں یہ دکھائی دیتا ہے کہ بیرونی دنیا میں دو چیزوں کا وجود ہے، ایک صفت کا وجود اور دوسرے اس چیز کا وجود جس میں وہ پائی جاتی ہے، لیکن جس چیز کے لیے ذاتی طور پر وجود ضروری ہو اس کے یہاں صفت اور اس ذات کے درمیان دوئی نہیں ہو سکتی جو اس سے متصف ہے۔ صفت کا وجود ہو بہو موصوف کا وجود اور موصوف کا وجود بعینہ صفت کا وجود ہے۔ اس کی وجہ اس چیز کی وہی خصوصیت ہے کہ موجود ہونا اس کے واسطے ضروری ہے۔ اسی کا ذاتی تقاضا یہ ہے کہ وہ نہ موجود ہونے کے لیے اپنے غیر کی محتاج ہو اور نہ ایسی باتوں کے لیے جو اس کے وجود کا لازمہ ہیں۔ کھلی ہوئی بات ہے کہ ہم عالم ہونے کے لیے علم کے محتاج ہیں۔ ہماری ذات بہت سے صفات سے خالی ہے۔ یہ صفات اغیار اور بیگانے ہیں۔ ہماری ذات کو یہی اغیار کچھ دیتے ہیں، وہی تہی دامنی کو دور کرتے ہیں۔ اس میں کوئی مضایقہ بھی نہیں ہے، کیونکہ ہم تو ہیں ہی ایسے کہ ذاتی طور پر ہمارے لیے موجود اور معدوم ہونا یکساں ہے۔ ہمیں وجود ہی میں دوسرا لایا ہے۔ اگر اغیار ہماری تہی دامنی دور کریں تو کیا حرج ہے، علم کے طفیل میں ہم عالم بنیں، اقتدار کے صدقے میں ہم صاحبِ اقتدار قرار پائیں، زندگی سے بھیک پا کر زندوں میں ہمارا شمار ہو، لیکن جس چیز کے لیے موجود ہونا ضروری ہو اس کے صفات اگر اغیار ہوں اور وہ ان کی محتاج ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ پھر وہ ہماری طرح ہے، موجود ہونا اس کے لیے ضروری نہیں ہے۔

نتیجۂ کلام

اہلِ مذہب مادّے کے لیے اس کے قائل ہیں کہ وہ معدوم رہ کر وجود میں آیا ہے۔ اُن کے مقابلے میں مادّہ پرست طبقہ کہتا ہے کہ نہیں وہ ہمیشہ سے ہے۔ اہل مذہب مفکرین کا کہنا ہے کہ مادّہ اگر ازلی اور ابدی ہے تو اس کے واسطے ہمارے دماغ کی چار دیواری سے باہر بیرونی دنیا میں موجود ہونا ذاتی طور پر ضروری ہے۔ جب ایسا ہوگا تو اُس کے تمام صفات ہو بہو

اس کی ذات اور اس کی ذات ہو بہو اس کے صفات قرار پا جائے گی۔ ذات اور صفت کے درمیان بیگانگی اور دوئی نہیں رہے گی، اس لیے اس کی صفت کی تبدیلی اس کی ذات کی تبدیلی ہوگی۔ ایسی صورت میں مادّیین کا مندرجۂ ذیل خیال کیسے صحیح ہوگا؟

"مادّہ عدم سے وجود میں نہیں آیا ہے۔ وہ ذاتی طور پر ہمیشہ سے ہے۔ اس کے ساتھ یہ بھی ہم مانتے ہیں کہ وہ تبدیلیوں کی آماجگاہ ہے، تبدیلیاں اس کے حالات اور صفات میں ہوتی ہیں۔ ان کا اثر مادّے کی ذات پر نہیں پڑتا ہے۔ اس کی ذات ان تغیرات کے باوجود جوں کی توں محفوظ رہتی ہے۔

حرکت

ایک زمانہ تھا کہ لوگ خیال کرتے تھے کہ جو چیزیں ان کی آنکھوں کو رکی اور ٹھہری ہوئی دکھائی دے رہی ہیں وہ واقعی ساکن ہیں۔ وہ صرف ان چیزوں کو ہلتا ڈلتا ہوا سمجھتے تھے جن کا متحرک ہونا ان کے مشاہدے میں تھا، لیکن آج جدید سائنس کی روشنی میں اس عقیدے کا غلط ہونا دوپہر کے چمکتے ہوئے سورج کی طرح نمایاں ہو چکا ہے۔ سائنس دانوں کے نزدیک کوئی چیز ساکن نہیں ہے۔ دنیا کے تمام جسموں پر ایک عمومی حرکت حکومت کر رہی ہے، کیونکہ کوئی جسم ہمیں جس طرح کا بھی محسوس ہو، چاہے متحرک چاہے ساکن، چاہے سیال اور چاہے غیر سیال بہر حال وہ بے شمار جمع شدہ ایٹموں کا نام ہے جن میں الیکٹران ایک سیکنڈ میں ہزار ہا مرتبہ پروٹون کے گرد گھومتے رہتے ہیں۔ ایک جسم، یعنی ارہا ایٹم۔ ایٹم، یعنی ایسی چیز جو ہمیشہ متحرک ہے۔ یہ ایک ایسی حرکت ہے جس کا اصطلاحی نام "فزیکل (Physical) حرکت" ہے۔

حرکت مادّے کی بنیادی صفت ہے۔ اس کی تمام تبدیلیاں اسی حرکت کے طفیل میں ہوتی ہیں۔ وہ طرح طرح کی صورتیں اور رنگ برنگ بھیس اسی حرکت کی بدولت اختیار کرتا ہے۔ اس کے وجود کا دار و مدار حرکت کے اوپر ہے۔ حرکت کے نہ ہونے کا نتیجہ مادّے کا معدوم ہو جانا ہے۔ یہ بات اس وقت سائنس دانوں کے نزدیک مانی ہوئی ہے، بلکہ آئن اسٹائن نے یہاں تک کہہ دیا ہے کہ "مادّہ بعینہٖ حرکت اور حرکت بعینہٖ مادّہ ہے۔"

یہ حرکت کہ جو مادّے کے ساتھ ساتھ ہے ہرگز ہمیشہ سے موجود نہیں ہو سکتی۔ اس کی حقیقت بتا رہی ہے کہ وہ جہاں اور جس طرح بھی پائی جائے معدوم رہ کر وجود میں آئے گی۔

حرکت کی حقیقت کیا ہے؟

اس سوال کا جواب فلاسفہ نے مختلف الفاظ میں دینے کی کوشش کی ہے۔ ارسطو سے پہلے جو فلاسفہ تھے انھوں نے مندرجۂ ذیل لفظوں میں حرکت کا مفہوم سمجھانا چاہا ہے۔

۱۔ الحرکۃ ھی الخروج من القوۃ الی الفعل علی التدریج

"حرکت نام ہے صلاحیت کے دائرے سے نکل کر صفحۂ وجود پر آنے کا تدریجی طور سے"

جبکہ "حرکت" کے مفہوم کو بتانے کی غرض سے مذکورۂ بالا الفاظ صرف کیے گیے ہیں تو "متحرک" یعنی وہ چیز کہ جس میں حرکت پائی جائے اُسے ان لفظوں میں پہچنوایا جائے گا۔

المتحرک ھو الخارج من القوۃ الی الفعل علی التدریج

"متحرک، یعنی نکلنے والا صلاحیت کے دائرے سے صفحۂ وجود پر رفتہ رفتہ"

آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ "حرکت" کا مفہوم بتاتے ہوئے کہا گیا ہے، الحرکۃ ھی الخروج، حرکت، خروج کا نام ہے۔ سوال اٹھتا ہے کہ یہ "الخروج" کیا ہے؟ اہل فلسفہ کہتے ہیں کہ "خروج" "حدوث" کے معنی میں ہے "حدوث" کے معنی ہیں، جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے، "عدم سے وجود میں آنا" اس کے بعد تو یہ بات زبان پر آنے کی گنجائش نہ رہنا چاہیے کہ حرکت ازلی چیز ہے، وہ ہمیشہ سے ہے۔

اسی طرح جس چیز میں حرکت پائی جائے، جیسے ایٹم کہ وہ متحرک ہے۔ اس کے معنی بتاتے ہوئے کہا گیا ہے "المتحرک ھو الخارج" متحرک اسے کہتے ہیں جو خارج ہو۔ یہاں بھی پوچھنے کا موقع ہے کہ یہ "الخارج" کیا ہے؟

اگر پہلے سوال کا جواب ذہن نشین ہو گیا ہے تو ہر ذہین آدمی دوسرے سوال کا جواب خود دے سکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ جب "خروج" کے معنی ہیں "حدوث" تو "الخارج" کے معنی ہوئے "حادث"۔

اسے تو اصحاب علم جانتے ہی ہیں کہ "حادث" عدم سے وجود میں آنے والی چیز کو کہتے ہیں۔ جو شے معدوم رہ کر موجود ہو فلسفہ کی زبان میں اس کا نام "حادث" ہے۔

اس لفظی وضاحت اور تشریح کا نتیجہ کیا نکلا؟ نتیجہ صاف ہے کہ آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ متحرک کا مفہوم بتلانے کی غرض سے جس لفظ سے کام لیا گیا، وہ ہے "خارج" جس کے

براہِ راست معنی ہیں "حادث" یعنی عدم سے وجود میں آنے والا۔ اس کے بعد اس تصور کی کہاں گنجائش رہ جاتی ہے کہ جس چیز میں حرکت پائی جائے وہ "قدیم" یعنی ہمیشہ سے ہو؟

۲۔ الحرکۃ کمال اول لما بالقوۃ من جہۃ ما ھو بالقوۃ۔

قدیم فلاسفہ کے مقابلہ میں ارسطو نے مذکورۂ بالا الفاظ میں "حرکت" کا تعارف کرایا ہے۔ اب ہمیں یہ جائزہ لینا ہے کہ انھوں نے حرکت کا مفہوم جن الفاظ میں بتایا ہے ان سے کیا پتہ چلتا ہے؟ یہ کہ وہ ایسی چیز ہے جو ہمیشہ سے ہے یا یہ کہ وہ عدم کے دائرے سے نکل کر وجود میں آئی ہے؟

اس عبارت کی ضروری تشریح اور اس کے مفاد کے متعلق تو بعد میں گفتگو ہوگی۔ فی الحال دو اصطلاحی لفظوں کے معنی بیان کرنا ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ بغیر چھ چیزوں کے حرکت وجود میں نہیں آسکتی ہے جن میں سے دو مندرجۂ ذیل ہیں۔

۱۔ "مبداء" یعنی وہ چیز کہ جس سے حرکت شروع ہو۔

۲۔ "منتہیٰ" یعنی وہ چیز کہ جس کی طرف حرکت ہو۔

جس چیز سے حرکت شروع ہو اور جس شے کی طرف حرکت ہو کبھی دو الگ الگ چیزیں ہوتی ہیں اور کبھی حقیقت میں ایک ہی چیز ہوتی ہے، ہم اس کو دو قرار دے لیتے ہیں، جیسے لٹو یا چکی کا پاٹ جو گھومتا ہے۔ جس نقطے سے اس کی حرکت کو شروع مانا جائے درحقیقت اسی پر وہ ختم بھی ہوتی ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ ہم ایک ہی نقطہ کو دو نقطے فرض کرلیں۔

پہلی صورت کی بھی مثالوں کی کمی نہیں ہے۔ فرض کیجیے کہ آپ کسی ٹرین سے علی گڑھ سے دہلی کے لیے روانہ ہوئے۔ اس ٹرین کی حرکت کہاں سے شروع ہوئی ہے؟ علی گڑھ جنکشن کے کسی پلیٹ فارم سے۔ اس کو اصطلاحی طور پر "مبداء" کہیں گے۔ کس کی طرف ٹرین حرکت کررہی ہے؟ دہلی کے پرانے یا نئے اسٹیشن کی طرف اس کو اصطلاحی طور پر "منتہیٰ" کہتے ہیں۔

"کمال" کا لفظ برابر ہمارے کان سنتے رہتے ہیں۔ اس کے کچھ نہ کچھ معنی بھی ہمارے دماغوں میں موجود ہیں۔ اس کے ایک اصطلاحی معنی ہیں۔ ارسطو نے "حرکت" کا مفہوم سمجھانے کے لیے "کمال" کا لفظ استعمال کیا ہے، اس سے مراد اس کے اصطلاحی معنی ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ "کمال" اس صفت کا نام ہے جو کسی چیز کے واسطے کسی زمانۂ حال میں ثابت ہو۔ اس کے برخلاف "نقص" اس صفت کا نام ہے جو کسی زمانۂ حال میں نہ ہو، اگرچہ ہوسکتی ہو، وہ وجود

میں آنے کی صلاحیت سے محروم نہ ہو۔

فلاسفہ نے اس "کمال" کی دو قسمیں بیان کی ہیں، کمال اول[۱] اور کمال ثانی[۲]۔

"کمال اول" اس صفت کو کہتے ہیں جس سے کسی چیز کی ذات کسی بھی زمانۂ حال میں مکمل ہو، نیز اس کے اوپر کسی دوسری صفت کا وجود موقوف ہو۔ اسی دوسری صفت کو "کمال ثانی" کہا جاتا ہے۔ یہ پہلی صفت کے وجود میں آنے پر موقوف بھی ہوتی ہے اور اُس کے ذریعہ سے اُس کی تکمیل بھی ہوتی ہے۔

"کمال اول" کی مثال میں حرکت کو پیش کیا جاتا ہے اور "کمال ثانی" کی مثال میں جس نقطے کی طرف حرکت ہو اس تک پہنچ جانے کا ذکر کیا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ نقطۂ مقصود تک پہنچنا حرکت کے اوپر موقوف ہے۔

ان اصطلاحی الفاظ کے حل ہو جانے کے بعد اب اُن کا مطلب بتایا جاتا ہے جو ارسطو نے حرکت کا مفہوم سمجھاتے ہوئے استعمال کیے ہیں۔ ان لفظوں کو پھر دہرایا جا رہا ہے:

"الحرکۃ کمال اول لما بالقوۃ من جہۃ ماھو بالقوۃ"

"حرکت" اس صفت کا نام ہے جو کسی بھی زمانۂ حال میں موجود اور اس کے قبل معدوم ہو، لیکن ایسا عدم جس میں وجود سے بدلنے کی صلاحیت ہو، نیز وہ ایسی صفت ہو جس پر دوسری صفات کا وجود میں آنا موقوف ہو۔ یہ صفت کہ جو ایک وقت میں نہ تھی اور وجود میں آنے کی صلاحیت رکھتی تھی وہ اپنی اسی خصوصیت کی وجہ سے زمانۂ حال میں صفت کمال سے تبدیل ہو جاتی ہے، اس کا صفت کمال بننا اسی اپنی صلاحیت کا مرہون منت ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ کوئی چیز جب تک حرکت شروع نہیں کرتی ہے وہ دو صفتوں سے کسی بھی "حال" کے زمانہ میں محروم رہتی ہے، اگرچہ اس میں ان دونوں صفتوں کے مالک ہونے کی صلاحیت موجود ہوتی ہے۔ وہ دو صفتیں کون سی ہیں جن سے حرکت نہ کرنے کی صورت میں کوئی چیز محروم ہوتی ہے؟ وہ دو صفتیں یہ ہیں۔

(الف) جہاں وہ چیز ہے وہاں سے منتقل ہونا۔

(ب) جس نقطے تک اُسے جانا ہے اس تک پہنچنا۔

کسی چیز کے حرکت کرنے اور اس نقطے تک پہنچنے کے بعد جس کی طرف وہ چل رہی تھی اُس کے اندر دو صفتیں پیدا ہو جاتی ہیں جس میں سے پہلی صفت دوسری صفت کا سرچشمہ ہے۔ اس کا وجود اُس کے وجود پر موقوف ہے۔

پہلی صفت ہے حرکت کرنا اور اپنی جگہ سے منتقل ہونا۔ دوسری صفت ہے اس نقطے تک رسائی جس کی طرف وہ چیز حرکت کر رہی ہے، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اس خاص نقطے تک پہنچ جانے کے بعد پھر حرکت کا وجود نہیں ہوتا۔ حرکت کسی بھی حال کے زمانے میں موجود اسی وقت ہوتی ہے جب ابھی کوئی چیز اس نقطے تک نہ پہنچی ہو جس کی طرف وہ چل رہی ہے۔ منزل تک پہنچنے کے بعد حرکت کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔

اس بات کو یوں کہا جا سکتا ہے کہ کوئی چیز جب اپنے مقام کو چھوڑ کر حرکت میں مصروف ہوتی اور ابھی اس نقطے تک نہیں پہنچتی ہے جس کی طرف وہ جا رہی ہے تو اُس کے اندر ایک مخصوص حالت پیدا ہوتی ہے۔ یہ حالت یقیناً اُس وقت نہ تھی جب اُس نے اپنا مقام نہیں چھوڑا تھا۔ اِسی طرح یہ حالت اُس وقت بھی نہیں باقی رہے گی جب وہ منزل تک پہنچ جائے گی۔ یہ حالت اُس کے اندر صرف اس وقت پیدا ہوتی ہے جبکہ وہ اُن دو نقطوں کے درمیان ہو جن میں سے ایک حرکت کا نقطۂ آغاز ہے اور دوسرا اُس کا نقطۂ اختتام ہے۔ اِس حالت کو اہلِ علم کی توجہ مبذول کرنے کے لیے ان لفظوں سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔

کون الشئ بین المبدا والمنتھیٰ

"کسی چیز کا نقطۂ آغاز اور نقطۂ اختتام کے درمیان ہونا"

یہ حالت اس پل تک باقی رہتی ہے کہ جب کوئی چیز اُس نقطے تک پہنچ جائے جس کی سمت میں اُس نے چلنا شروع کیا تھا، اِسی حالت کا نام "حرکت" ہے۔

ارسطو نے حرکت کا جو مفہوم بیان کیا ہے اس کی روشنی میں اس کا "حادث" ہونا واضح ہے، کیونکہ وہ اُس صفت کا نام ہے جو کسی زمانۂ حال میں موجود اور اس کے پہلے معدوم ہو۔ ظاہر ہے کہ "حادث" ایسی ہی چیز کو کہتے ہیں۔ یہ پہلے عرض کیا جا چکا کہ جب حرکت عدم سے وجود میں آئی ہے تو وہ چیز کہ جس میں حرکت پائی جائے، یعنی جو شئی متحرک ہو اس کی بابت بھی ماننا پڑے گا کہ وہ ہمیشہ سے نہیں ہے، ورنہ اُس کے اور حرکت کے درمیان جدائی ہو جائے گی جبکہ ایسا نہیں ہو سکتا، کیونکہ وہ اس کے لیے ایک لازمی صفت ہے۔

۳۔ الحرکۃ ھی الکون الاول فی المکان الثانی

حرکت کا مفہوم سمجھانے کی غرض سے مذکورۂ بالا الفاظ بھی استعمال کیے گئے ہیں۔ حرکت کو ان لفظوں میں جناب غفران مآبؒ نے اپنی شہرۂ آفاق اور یگانۂ روزگار کتاب "عماد الاسلام" میں

سمجھانے کی کوشش فرمائی ہے۔

اس کی توضیح اور تفسیر کے طور پر عرض ہے کہ ہر چیز کا گھر وہ خول ہے جس میں وہ سمائی ہوئی ہے۔ وہ چیز جب ٹھہری ہوئی اور ساکن ہوتی ہے تو اس کے اس خول میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی ہے، تمام اوقات میں وہ جہاں تھی وہیں رہتی ہے۔ حرکت کرنے کے دوران وہ ہر ہر پل میں ایک نئے خول میں جو اس کا گھر ہے صرف ایک دفعہ آتی اور اس سے عبور کر جاتی ہے۔ دوسرے پل میں وہ وہاں نہیں ہوتی، اُس کے بعد والے خول میں داخل ہو چکی ہے۔ اس دوسرے پل میں اگر پہلے پل والے خول میں اس کا وجود ہو جس کو غفران مآب طاب ثراہ نے "کون" کے لفظ سے یاد فرمایا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ٹھہری ہوئی ہے، حرکت نہیں کر رہی ہے۔

صاف سی بات ہے کہ ہر دوسرا خول پہلے خول کے بعد ہے، پہلا خول اس سے پہلے ہے۔ "حادث" اتفاق سے وہی ہے جس کے قبل کوئی ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ دوسرا خول پہلے خول کے بعد ہے تو اس میں کوئی چیز بعد کو آئے گی۔ اُس کے قبل وہ پہلے خول میں ہوگی۔ اُسی سے گزر کر اور اُسی کو عبور کر کے وہ دوسرے خول تک پہنچے گا۔ جب دوسرا خول پہلے خول کے بعد ہے تو اُس میں کسی چیز کی موجودگی پہلے خول میں موجودگی کے بعد ہے۔ معلوم ہوا کہ حرکت کی حقیقت میں عدم سے وجود میں آنا رچا بسا ہوا ہے۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب

اس مقام پر کہا جا سکتا ہے کہ ایٹم کے اندر بہت سے اجزاء ہیں۔ اُن میں سے الیکٹران کی بابت ثابت ہوتا ہے کہ وہ عدم سے وجود میں آیا ہے۔ حرکت اس کے وجود کا لازمہ ہے، جب حرکت حادث تو الیکٹران بھی حادث، یعنی جب حرکت معدوم رہ کر موجود ہوئی ہے تو الیکٹران کو بھی معدوم رہ کر موجود ماننا پڑے گا، لیکن اسی ایٹم کے مرکزی حصے نیوکلیس کا ایک جزء پروٹون بھی ہے جو اپنی جگہ ٹھہرا ہوا ہے۔ ایٹم کے کسی ایک جز کے حادث ہونے کا یہ تقاضا کیسے ہے کہ اس کے تمام اجزاء حادث ہوں؟

اس کا جواب بہت واضح ہے، کیونکہ ایٹم کے اجزاء کی مختلف عمریں نہیں ہیں، سب کی عمر ایک ہے، جو اس کے ٹھہرے ہوئے اجزاء کی عمر ہے وہی گھومتے ہوئے اجزاء کی بھی عمر ہے۔ اس کے تمام اجزاء جڑواں بچوں کے مانند ہیں۔ جب یہ ثابت ہو گیا کہ ایٹم کا متحرک جز حادث ہے،

وہ عدم سے وجود میں آیا ہے تو اس کے ٹھہرے ہوئے جز کا بھی "حدوث" ثابت ہوگیا۔ اس کے علاوہ سکون بھی حرکت کی طرح ہمیشہ سے نہیں ہوسکتا، وہ ازلی کب ہے؟

ممکن ہے کہ کوئی شخص سکون کی بابت اقرار نہ کرے کہ وہ معدوم رہ کر موجود ہوا ہے بلکہ یہ کہے کہ ایسا ہوسکتا ہے کہ مادّہ ازلی ہو، اس پر سکون چھایا ہوا ہو، اس میں حرکت بعد کو پیدا ہوئی ہو۔ ظاہر ہے کہ اس طرح کی حرکت سے یہ نہیں ثابت ہوسکتا کہ مادّہ عدم سے وجود میں آیا ہے۔

لیکن سوال پیدا ہوتا ہے کہ صبح ازل کے بعد مادّے میں حرکت پیدا ہونے کا سبب کون چیز ہے؟ اس کا سرچشمہ خود اس کی ذات ہے یا اس کے علاوہ کوئی دوسری شی۔

مادّیین کی طرف سے اس کے جواب میں کہا جاتا ہے کہ بعد کو وہ خود بخود متحرک ہوگیا، یعنی مادّے کی ذات اس کی حرکت کا سبب ہے۔

صاف سی بات ہے کہ اگر خود مادّے کی ذات نے اس کو متحرک بنایا ہے تو یہ حرکت بعد میں کیوں آئی؟ مادّے کے پاس عقل اور ارادہ تو ہے نہیں کہ اس نے عالم ازل میں ہلنا ڈلنا پسند نہیں کیا، بعد میں متحرک ہونا قرین مصلحت سمجھا!

ہوسکتا ہے کہ مادہ پرست کہیں کہ ہم مانتے لیتے ہیں کہ مادّے میں حرکت کسی دوسری چیز نے پیدا کی ہے، لیکن اس کا نتیجہ یہ ہے کہ حرکت عدم سے وجود میں آئی ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ خود مادّہ حادث ہے، وہ ازلی نہیں ہے، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ اس کی ذات ازلی ہو اور اس کی حرکت حادث ہو۔

سوال یہ ہے کہ جب مادّے کی ذات ازلی ہے تو اسے حرکت اور دوسرے صفات کا مالک ہونے کے سلسلے میں دوسری چیزوں کی ضرورت کیوں ہے؟ کیا کسی چیز کا اپنے صفات کے بارے میں دوسری چیزوں کے سامنے ہاتھ پھیلانا یہ نہیں بتاتا کہ خود اس کی ذات بھی ان چیزوں کی محتاج ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کی ذات اس کے صفات کے مقابلے میں زیادہ اہم ہے، کیونکہ ذات جڑ کی حیثیت رکھتی ہے اور صفات کی حیثیت شاخوں کی ہے، جبکہ مادّہ فروعی صفات سے متصف ہونے میں دوسرے کا محتاج ہے تو اپنے وجود میں بھی دوسرے کا محتاج ہوگا، کیونکہ اس کا وجود اور اس کی ذات بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔

اس کی وضاحت کے لیے مندرجۂ ذیل مثال ملاحظہ ہو۔ فرض کیجیے کہ کوئی شخص ایک من بوجھ اٹھا سکتا ہے، جب وہ اس کو اٹھا سکتا ہے تو یقیناً ہلا ڈلا بھی سکتا ہے لیکن

جو شخص اسے جنبش دے سکتا ہو اس کے لیے ضروری نہیں ہے کہ وہ اسے اٹھا بھی سکے۔

مادّیین نے مادّے کو ازلی فرض کیا ہے۔ ان کے نزدیک اس کی ذات بے نیاز ہے۔ اسے کسی کی حاجت نہیں ہے، لیکن انھیں یہ بھی سوچنا چاہیے کہ ایسی صورت میں اسے حرکت اور دوسرے صفات میں بھی کسی کا محتاج نہ ہونا چاہیے۔ صفات کے سلسلے میں مادّے کا کسی دوسرے کے سامنے ہاتھ پھیلانا بتاتا ہے کہ وہ اپنی ذات کے بارے میں بھی اس کا محتاج ہے۔ اُس کے در کا بھکاری ہے۔

غرض یہ کہ حرکت کے معنی، اُس کی ذات اور حقیقت خود پکار پکار کر کہہ رہی ہے کہ اُسے جیسا بھی فرض کیا جائے، جہاں بھی وہ پائی جائے عدم سے وجود میں آنا اُس کا پیچھا نہیں چھوڑ سکتا ہے۔

کہا جاتا ہے کہ الیکٹران مستقل طور پر پروٹون کا اُسی طرح طواف کر رہا ہے جس طرح سورج کا طواف دوسرے سیّارے کر رہے ہیں۔ انصاف کیجیے اور اسی کے ساتھ غور فرمائیے کہ کیا ایسا ہو سکتا ہے کہ الیکٹران کے یہ گزشتہ اور آیندہ تمام چکر یک وقت اکٹھا ہو جائیں؟ کیا ان چکروں کی وہی نوعیت اور صورت نہیں ہے جو زمانے کے ننھے منے لمحوں کی ہے؟ ایک لمحہ اسی وقت وجود میں آتا ہے جب اس کے پہلے کا لمحہ آغوش فنا میں پہنچ جائے۔ وہ جس وقت پیدا ہوتا ہے اسی وقت فنا بھی ہو رہا ہوتا ہے، تاکہ بعد میں آنے والے اپنے جانشین لمحوں کے لیے جگہ خالی کرے۔

مادّیین اِس حقیقت کا انکار نہیں کر سکتے کہ حرکت کی ذات اِس طرح کی ہے جو جگہ جگہ سے کٹی ہوئی ہے، وہ ٹکڑے ٹکڑے ہے۔ اِن ٹکڑوں کا تسلسل ان کی ایک دوسرے سے جدائی کا پردہ پوش ہے، لیکن اس کے باوجود وہ اس کی ازلیت کے دعویدار ہیں، ان کا کہنا ہے کہ یہی ٹکڑے ٹکڑے ہونا اور ان کا ایک دوسرے کے پیچھے لگا تار رہنا خود ازلی ہے، اس لیے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ مادّہ جہاں اور جس جگہ بھی ہو متحرک ہے۔ کوئی ایٹم ایسا نہیں ہے جس کے الیکٹران پروانے کی طرح اس کے پروٹون کے گرد چکر نہ لگا رہے ہوں۔

مادّی مفکرین کی خدمت میں ہماری عرض ہے کہ حرکت کی ذات کا یہی ٹکڑے ٹکڑے ہونا ایک ٹکڑے کا پہلے ہونا اور دوسرے کا اس کے پیچھے ہونا حقیقت میں "حدوث" ہے

وہ اس کے علاوہ کوئی دوسری چیز نہیں ہے۔ حادث اس موجود کو کہتے ہیں جس کے پہلے کوئی موجود ہو چکا ہو۔ حرکت کے تمام ٹکڑے اسی قماش کے ہیں۔ زمانۂ حال ماضی اور مستقبل کا پتہ بتا رہا ہے۔ تمام گزشتہ زمانوں میں بھی ایسا ہی ہے کہ حرکت کی ذات ٹکڑے ٹکڑے ہے اور ہر ٹکڑا اپنے پہلے ٹکڑے کے لحاظ سے مؤخر اور اپنے بعد والے ٹکڑے کے اعتبار سے مقدم ہے۔ معلوم ہوا کہ حرکت کی ذات حادث ہے۔ اس کے ہمیشہ سے ہونے کا تصور بے بنیاد اور غلط ہے۔

ادارۂ تحقیق

کی مطبوعات کے علاوہ دوسرے مکتبوں کی دینی کتب بھی آپ ہم سے طلب کر سکتے ہیں۔ بعض کتابوں کے نام یہاں دئے جا رہے ہیں۔

۱۔ بخاری شریف اردو ترجمہ مکمل ۳ جلدوں میں	۳۰۰/=	۱۵۔ معاشیات اسلام	مولانا مودودیؒ ۲۵/=
۲۔ مسلم شریف اردو ترجمہ ۶ جلدوں میں	۳۰۰/=	۱۶۔ سود	مولانا مودودیؒ ۱۸/=
۳۔ مشکوٰۃ المصابیح اردو ترجمہ مکمل ۳ جلدوں میں	۱۹۵/=	۱۷۔ قرآنی اصطلاحات اور علماء سلف و خلف	۳۵/=
۴۔ تذکرہ۔	مولانا ابوالکلام آزاد ۶۰/=	۱۸۔ عورت اور اسلام	مولانا جلال الدین عمری ۵/=
۵۔ خطبات آزاد	" ۴۰/=	۱۹۔ معروف و منکر	مولانا جلال الدین عمری ۳۵/=
۶۔ سیرت ابن ہشام	مکمل ترجمہ ۱۶۰/=	۲۰۔ خدا اور رسول کا تصور	" ۳۰/=
۷۔ رحمۃ للعالمین	۹۵/=	۲۱۔ عورت اسلامی معاشرے میں	" ۲۵/=
۸۔ فی ظلال القرآن	جلد اول ۱۱۰/=	۲۲۔ قرآن مجید کا تعارف	مولانا صدرالدین اصلاحی ۱۴/=
	پارہ عم ۸۰/=	۲۳۔ دین کا قرآنی تصور	" ۸/=
۹۔ کلام نبوت	مولانا محمد فاروق خاں ۸۰/=	۲۴۔ اسلام ایک نظر میں	" ۱۵/=
۱۰۔ اسلامی فقہ	مولانا منہاج الدین میناوی ۷۰/=	۲۵۔ تحریک اسلامی ہند	" ۱۰/=
۱۱۔ یادِ رفتگاں	ماہر القادری ۴۰/=	۲۶۔ زادِ راہ	مولانا جلیل حسن ندوی ۳۰/=
۱۲۔ الجہاد فی الاسلام	مولانا مودودیؒ ۴۰/=	۲۷۔ سفینۂ نجات	"
۱۳۔ سیرت سرورِ عالم	" اول ۶۰/= دوم ۸۵/=	۲۸۔ اسلام کا تصورِ مساوات	مولانا سلطان احمد اصلاحی ۲۰/=
۱۴۔ خلافت و ملوکیت	"		

ملنے کا پتہ

مکتبہ تحقیق و تصنیف اسلامی ۔ پان والی کوٹھی ۔ دودھ پور ۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

سیر و سوانح

احمد اللہ شاہ

۱۸۵۷ء کا ایک مجاہد

ڈاکٹر اقبال حسین

اٹھارہویں صدی میں سلطنت مغلیہ کے زوال کا فطری نتیجہ یہ ہوا کہ حوصلہ مند افراد نے ہندوستان کے مختلف علاقوں میں اپنی خود مختار حکومتیں قائم کر دیں۔ بلاشبہ یہ حکومتیں طاقت اور وسعت میں مغلیہ سلطنت کی ہم پلہ تو نہ بن سکیں لیکن ان حکومتوں نے مغل حکومت کی روایات کو کم و بیش برقرار رکھا۔ دکن میں ایک ایسی ہی آزاد حکومت کی بنا ۱۷۲۲ء میں نظام الملک آصف جاہ نے رکھی۔ صوبہ دکن میں کرناٹک کا علاقہ بھی شامل تھا۔ یہاں سعادت اللہ خاں، نظام کی نیابت کر رہے تھے۔ بعد ازاں کرناٹک کے علاقہ پر نظام کا قبضہ نہ رہ سکا۔ اٹھارہویں صدی کے دوسرے نصف میں ہندوستان کی بڑی بڑی ریاستیں انگریزی سیاستِ حرب کا شکار ہو چکی تھیں۔ کرناٹک ان کی حکمتِ عملی کا شکار ہوا اور بالآخر ۱۸۰۱ء میں انگریزوں نے کرناٹک کے نواب کو پنشن دے کر پورے علاقہ پر قبضہ کر لیا۔ ۱۸۰۳ء میں انگریزوں نے مغل بادشاہ شاہ عالم ثانی کے ساتھ بھی یہی سلوک کیا۔ سیاسی مصلحتوں کی وجہ سے شاہ عالم تخت پر برقرار رکھے گئے لیکن عملاً حکومت کی زمام انگریزوں کے ہاتھ آ چکی تھی۔ اسی دورِ انحطاط میں چینا پٹن (مدراس) میں احمد اللہ[1] شاہ غالباً ۱۷۸۷ء[2] میں پیدا ہوئے۔

---

[1] آپ کے حسب نسب کے متعلق ابرار حسن فاروقی گوپامئوی نے محققانہ بحث کی ہے اور اُن اغلاط کی نشاندہی کی ہے جو بعض سوانح نگاروں نے کی ہیں۔ ابرار حسن فاروقی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ احمد اللہ شاہ کے مورث اعلیٰ انوار الدین گوپامئو سے دکن گئے تھے اور بعد ازاں کرناٹک کے نواب ہوئے تھے۔ احمد اللہ شاہ کے والد کا نام سراج الدولہ بہادر تھا لیکن اُن کی والدہ نے محمد علی نام رکھا تھا اور یہی مشہور ہوا۔ تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو آثر دلاوری، صفحات ۲ تا ۳۴، انتظام اللہ شہابی، ایسٹ انڈیا کمپنی اور باغی علماء، دہلی، صفحات ۴ تا ۵۳۔

[2] ابرار حسن فاروقی صاحب نے احمد اللہ شاہ کی آگرہ میں آمد کا سال ۱۸۴۶ء لکھا ہے اور بعض مورخین کے =

احمداللہ شاہ کے حالاتِ زندگی اُن کے مُرید اور شاعر فتح محمد تائب نے ایک مثنوی میں قلم بند کیے ہیں۔ تائب کی مثنوی ۱۸۶۳ء میں مکمل ہوئی۔ ممکن ہے تائب نے شاہ صاحب کی وفات کے بعد ہی مثنوی مکمل کر لی ہو لیکن حالات زمانہ کی وجہ سے فوراً عام نہ ہو سکی ہو۔

احمداللہ شاہ جس گھرانے کے چشم وچراغ تھے وہاں روایتی تعلیم وتربیت پر خاص توجہ دی جاتی تھی۔ شاہ صاحب کو بھی رسم زمانہ کے مطابق عربی، فارسی کی تعلیم کے علاوہ، اسلامی علوم، تفسیر، حدیث، فقہ، منطق کی تعلیم دی گئی۔ دریں اثنا فن سپہ گری بھی سیکھتے رہے، تعلیم مکمل کی تو اہلِ سیف وقلم دونوں تھے۔ آخر الذکر کا ثبوت ہمیں نہیں ملتا کیونکہ شاہ صاحب کی کوئی تصنیف نہیں ملتی لیکن ان کی وعظ کی مجلسیں اور علماء سے بحث وگفتگو، شہادت دیتے ہیں کہ موصوف کو خاص علمی مقام حاصل تھا۔ بہرنوع تعلیم کے دوران ہی غالباً احمداللہ شاہ نے انگریزی زبان بھی سیکھ لی اور یہ زیادہ قرین قیاس بھی ہے۔ کیوں کہ کرناٹک کے علاقہ میں عیسائی مبلغوں کے زیر اثر انگریزی زبان رواج پا رہی تھی۔ تحصیل علم کے بعد احمداللہ شاہ، غالباً نظام حیدرآباد کی دعوت پر حیدرآباد تشریف لے گئے[1] اور نظام کی فوج میں ملازمت کر لی۔ قرب وجوار کے سرکش زمین داروں اور مرہٹوں کے خلاف کئی جنگوں میں شریک ہوئے اور کامیابیاں حاصل کیں[2]۔ تائب کے بیان کے مطابق شاہ صاحب کی بڑھتی ہوئی ہر دل عزیزی اور نظام سے قربت کی وجہ سے حیدرآبادی امراء نے ریشہ دوانیاں کیں جس کی بنا پر آپ کو حیدرآباد چھوڑنا پڑا[3]، لیکن بعض برطانوی افسران، شاہ صاحب کی اہلیت سے اس قدر متاثر تھے کہ انھوں نے شاہ صاحب کو انگلینڈ جانے کی اجازت دے دی۔ بقول تائب ابھی شاہ صاحب حیدرآباد ہی میں تھے کہ رئیسانِ لندن کو اُن کی آمد کی اطلاع مل گئی[4]۔ بہرحال یہ کہنا مشکل ہے کہ احمداللہ شاہ واقعی لندن

= مطابق اُس وقت آپ کی عمر ۶۰ سال کی تھی۔ شہادت ۱۸۵۸ء میں ہوئی تو آپ تہتر سال کے تھے اس طرح سن پیدائش ۱۷۸۵ء ہو سکتا ہے۔ ملاحظہ ہو آثر دلاوری، صفحہ ۸۰۔

[1] تائب، صفحہ ۳۲ [2] ایضاً [3] تائب نے تفصیل دی ہے، ملاحظہ ہو صفحات ۳۱ تا ۳۶ اور ۴۸

[4] تائب، صفحہ ۱۰۸۔ یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ ۱۸۵۵ء میں جب احمداللہ شاہ اودھ میں سرگرم عمل تھے، انگریزوں کو اُن کے متعلق کوئی معلومات نہیں تھیں۔ اگر احمداللہ شاہ لندن گئے ہوتے تو برطانوی حکمرانوں کو ان کے متعلق پوری معلومات ہوتیں اور انگریز مورخین کو جن میں سے اکثر فوجی افسر تھے اور جو اُس زمانہ میں انتظامیہ=

گئے تھے یا نہیں، تاہم تائب کا یہ بیان بڑی حد تک درست معلوم ہوتا ہے کہ احمد اللہ شاہ نے مسلم ممالک کا سفر کیا اور اسی دوران حج بیت اللہ اور حاضری مدینہ منورہ سے بھی سرفراز ہوئے۔ ہندوستان واپس ہوئے تو شخصیت بدل چکی تھی۔ سانبھر (راجستھان) کے صوفی بزرگ سید فرمان علی شاہ[1] کے مرید ہو گئے۔ پیر کے مشورہ پر گوالیار تشریف لائے۔ یہاں ایک دوسرے صوفی بزرگ محراب علی شاہ[2] سے ملاقات ہوئی۔ کہا جاتا ہے کہ محراب علی شاہ نے احمد اللہ شاہ کو دیکھتے ہی فرمایا:۔

"میاں میں تو تمہارا عرصے سے منتظر ہوں اور جو امانت بزرگوں سے لیے بیٹھا ہوں اس کی سپردگی کا وقت آگیا ہے۔ بیعت تو کرتے ہو مگر جان کی بازی لگانی ہوگی۔ سودا بڑا کٹھن ہے۔"[3]

احمد اللہ شاہ نے جواب دیا کہ جو مرشد کا حکم ہوگا اس کی بسر و چشم تعمیل ہوگی۔

محراب علی شاہ نے احمد اللہ شاہ کو جہاد کی تلقین فرمائی۔ یہاں یہ امر قابل توجہ ہے چند برس پہلے سید احمد شہیدؒ بھی مجاہدین کی جماعت کے ہمراہ گوالیار تشریف لائے تھے اور وہاں کے حکمراں ہندو پت راؤ سے انگریزوں کے خلاف جہاد کے لیے مدد مانگی تھی۔ ہر چند کہ سید احمد شہید کی بالاکوٹ میں ۱۸۳۱ء میں شہادت کے بعد اُن کی تحریک کو زبردست صدمہ پہونچا تھا لیکن تاریخ شاہد ہے کہ شمالی ہند کے علاوہ دکن، گجرات اور مدراس تک سید احمد شہید کی تحریک کے نتیجہ میں مجاہدین کی جماعت سرگرم عمل تھی۔ گوالیار میں محراب علی شاہ کا احمد اللہ شاہ کو جہاد کی تلقین اس

= بھی چلا رہے تھے اتنی لاعلمی نہ ہوتی کہ وہ ان کو فیض آباد کا مولوی کہتے۔ بہرحال تائب کے بیان کو غلام رسول مہر (۱۸۵۷ کے مجاہد ص۶۳) شہابی، (صفحات ۱۸-۱۹) ایوب قادری (جنگ آزادی ۱۸۵۷ء) اور معین الحق (The Great Rivolution of 1857) تسلیم کرتے ہیں (آئندہ بحوالہ معین الحق)

[1] مولوی ابرار حسن فاروقی لکھتے ہیں کہ آپ کے بزرگوں کو مغل بادشاہوں سے گذر اوقات کے لیے مدد معاش حاصل تھی۔ کچھ دنوں تک فرقان علی شاہ نے جے پور کے مہاراجہ کے یہاں ملازمت بھی کی بعد ازاں ناگور کے صوفی بزرگ شاہ حفیظ اللہ سے بیعت ہو گئے۔ میراث احمدی، صفحات ۳۲۲ تا ۳۲۷؛ معین الحق صاحب نے لکھا ہے کہ بہت سے لوگ فرمان علی شاہ کو قربان علی شاہ لکھتے ہیں جو غلط ہے۔ معین الحق ص۵۔ [2] محراب علی شاہ گوالیار میں ایک مرہٹہ سردار کی فوج میں ملازم تھے۔ شہابی ص۱۹ [3] شہابی ص۱۹، تائب نے احمد اللہ شاہ اور فرمان علی شاہ کی ملاقات کا تفصیلی ذکر کیا ہے۔ ملاحظہ ہو تائب صفحات ۱۳۵ تا ۱۴۰۔

بات کی دلالت کرتی ہے کہ محراب شاہ بھی سید احمد شہید کی تحریک کے ایک رکن تھے۔ پیر کی ہدایت پر احمد اللہ شاہ بھی تحریک میں شامل ہو گئے، کچھ دنوں بعد ایک تعارفی خط کے ساتھ مفتی انعام اللہ وکیل سرکار آگرہ کے پاس پہونچے۔ انعام اللہ صاحب کا مسکن اہلِ علم کا مرکز بنا ہوا تھا۔ ان میں مولوی کریم اللہ صدر الصدور، مولوی قاسم دانا پوری، مولوی غلام امام امیٹھوی، مولوی امام بخش، مولوی حافظ ریاض الدین مفتی شہر، محمد شفیع اللہ الٰہ آبادی، مولوی منصب علی وکیل، مولوی عظیم الدین، محمد باسط علی، مولوی معین الدین، مولوی شفیع، اعتقاد علی، مرزا اسد علی بیگ، سید باقر علی، مفتی عبدالوہاب گوپامئوی، مولوی نور الحسن، اسعد رحمت علی، مولوی طفیل احمد خیر آبادی وغیرہ قابل ذکر ہیں[۱]۔ کہا جاتا ہے کہ احمد اللہ شاہ کی رہائش گاہ کے پھاٹک پر دن میں پانچ بار نوبت[۲] بجتی تھی۔ احمد اللہ شاہ کے گھر پر سماع کی محفلیں جمتی تھیں اور غالباً یہ ایک ذریعہ تھا سرکردہ مسلمانوں سے ملاقات کا۔ اس کے علاوہ احمد اللہ شاہ باقاعدگی سے وعظ بھی فرماتے تھے جس میں ہزاروں کی تعداد میں ہندو اور مسلمان شریک ہوتے تھے۔ ہر شنبہ کو تیر و تفنگ کی مشق میں بھی حصہ لیتے تھے[۳]، یہ ایک فعل تھا جو بظاہر احمد اللہ شاہ کی فقیرانہ زندگی کے برعکس تھا۔ ظاہر ہے کہ شاہ صاحب کی سرگرمیوں پر حکومت کی نظر تھی۔ آپ آگرہ سے دوبارہ گوالیار لوٹ آئے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب انگریزی حکومت اودھ پر قبضہ کرنے کو تیار بیٹھی تھی اور اس کا جواز پیدا کرنے کے لیے بڑی حد تک کرنل سلیمین کا بھی ہاتھ تھا۔ کرنل سلیمین نے اودھ کے تقریباً تمام علاقوں کا دورہ کر کے ایک تفصیلی رپورٹ لارڈ ڈلہوزی کو دی تھی[۴]۔ سلیمین کی رپورٹ کا مطالعہ کیجئے تو یہ بات اور صاف ہو جاتی ہے کہ اس شخص نے اپنی قوم کے لیے کتنی محنت اور لگن کے ساتھ اودھ کے تعلقداروں کی مالی، فوجی اور سماجی حالت کا جائزہ لیا تھا، اس کا ایک مقصد یہ بھی تھا کہ اودھ پر قبضہ سے پہلے اودھ کے تعلقداروں کی مدافعانہ قوت کا پورا احوال سامنے ہو، تاکہ بغاوت کی صورت میں اُن کی جلد سے جلد سرکوبی کی جا سکے۔ بہرحال سلیمین کی رپورٹ آنے کے بعد ہی اودھ کے آخری نواب کو معزول کر دیا گیا اور

---

[۱] شہابی، ص ۲۲۔ [۲] خوارق مستان، بحوالہ جنگ آزادی ۱۸۵۷ء صفحات ص ۵۳۰-۵۲۱

[۳] شہابی، صفحات ۲۲-۲۳

[۴] یہ رپورٹ کتابی شکل میں 'Journey Through the Kingdom of oudh' کے نام سے شائع ہو چکی ہے۔

پورے صوبہ میں انگریزوں کا بغیر جنگ وجدال کے قبضہ ہوگیا۔ اودھ کی حکومت کا خاتمہ ایک المیہ تھا لیکن حکومت کے خاتمہ سے ایک سال پہلے مولوی سید امیر کی منہومان گڑھی کے قضیہ پر "جہاد" کرتے ہوئے جس انداز میں مولوی صاحب کو شہید کیا گیا تھا[۱] اس نے اودھ کے علاوہ دور دراز کے علاقوں میں مسلمانوں کو برہم کر دیا تھا۔ مولوی احمداللہ شاہ کی زندگی کا مشن ہی جہاد تھا، آپ مولوی امیر علی شہید کے کام کو پایۂ تکمیل تک پہونچانے کے لیے لکھنؤ پہونچے[۲] احمداللہ شاہ کے ہمراہ اور کتنے لوگ تھے اس کی تفصیل نہیں ملتی۔ یہ بھی نہیں معلوم ہوتا کہ احمداللہ شاہ کس ماہ وسن میں لکھنؤ پہونچے تھے۔ لکھنؤ کا ایک موقر ہفتہ وار اخبار طلسم، جس کی ادارت کے فرائض مولوی یعقوب فرنگی محلی کر رہے تھے، اپنی ۲۱ نومبر ۱۸۵۶ء کی اشاعت میں شاہ صاحب کے بارے میں لکھتا ہے:-

> "ان دنوں ایک شخص احمداللہ شاہ نامی لباس میں فقیروں کے مگر ٹھاٹھ سب امیروں کے اس شہر میں وارد ہوئے۔ معتمد الدولہ[۳] کی سرا میں اوترے۔ اب جائے قیام گھسیاری منڈی ہے۔ سبزہ ہے ہوا ٹھنڈی ہے۔ دوشنبہ اور پنجشنبہ کو وہاں مجمع کثیر ہوتا ہے۔ شہر کا بروتا پیر ہوتا ہے۔ مجلس حال قال کے ہوتی ہے لیکن نئی چال کی ہوتی ہے۔"[۴]

طلسم کی اس رپورٹ سے ظاہر ہے کہ لکھنؤ میں بھی احمداللہ شاہ نے وہی طریقہ جاری رکھا جو آگرہ میں تھا۔ یہاں یہ بات دلچسپی سے خالی نہ ہوگی کہ اسی دوران لکھنؤ میں ایک دوسرے بزرگ نے بھی اس انداز مجذوبیت سے عوام میں بہت مقبولیت حاصل کر لی تھی۔ اُن کے مسکن پر بھی کثیر مجمع ہوتا اور ہر وقت ایک میلہ سا لگا رہتا۔ وہ مجمع کے سامنے کہا کرتے کہ "بے

---

[۱] مولوی امیر علی کی حیات اور کارناموں کے لیے ملاحظہ ہو، رحمٰن علی، تذکرہ علمائے ہند، لکھنؤ صفحات ۲۹۔۳۰، نجم الغنی، تاریخ اودھ، حصہ پنجم، صفحات ۲۰۹ تا ۲۳۰، منہومان گڑھی کے واقعہ کے لیے ملاحظہ ہو، مرزا جان، حدیقۃ الشہداء، مطبوعہ لکھنؤ ۱۲۷۲ھ۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ بہت دنوں تک یہ کتاب سرکاری عتاب کا شکار رہی۔

[۲] جان پیمبل کو غالباً سہو ہوا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ آپ ملتان سے لکھنؤ آئے تھے۔ ملاحظہ ہو
The Raj, the Indian Mutiny and the Kingdom of oudh 1801–1857
مطبوعہ ۱۹۷۷ء، ص ۲۱۱

[۳] تاریخ اودھ، جلد پنجم، ص

[۴] طلسم، ۲۱ نومبر ۱۸۵۶ء نمبر ۱۸، جلد نمبر ۱، صفحہ اول۔

استرواو حکومت (اودھ) یہاں سے نہ جاؤں گا، بادشاہ کو تخت پر بٹھاؤں گا"[1] غرض یہ کہ وہ احمد اللہ شاہ ہوں یا کوئی اور مسلمانوں میں انگریزی حکومت کے خلاف جو آگ سلگ رہی تھی وہ مختلف انداز میں عوام کے سامنے آرہی تھی۔ اسی زمانے میں مولوی فضل حق خیر آبادی[2] لکھنؤ میں صدر الصدور کے عہدہ پر فائض تھے۔ واضح رہے کہ مولوی فضل حق بہت خوش حال، متمول اور عالم گھرانے سے تعلق رکھتے تھے چنانچہ ان کی طرز زندگی بھی امیرانہ تھی، کہا جاتا ہے کہ مولوی فضل حق اور مولوی عبدالرزاق فرنگی محلی نے مولوی سید امیر علی شہید کی تحریک جہاد برائے مسجد ہنومان گڑھی، کے خلاف فتویٰ دیا تھا[3] احمد اللہ شاہ وارد لکھنو ہوئے اور اُن کا شہرہ بلند ہوا تو مولوی فضل حق خیر آبادی بھی ملنے پہونچے۔ خدا جانے دوران گفتگو احمد اللہ شاہ کا کیا اثر ہوا کہ مولوی فضل صدر الصدوری سے مستعفی ہوکر الور چلے گئے۔ ان کا قلب بدل چکا تھا۔ اب وہ انگریزوں کے ہمنوا نہیں بلکہ شدید دشمن بن چکے تھے۔ مولوی فضل حق نے الور کے مہاراجہ کو غالباً جہاد میں شریک ہونے کے لیے آمادہ کرنے کی بھی کوشش کی لیکن ناکام رہے۔ بہرحال اب وہ ایک پرجوش "جہادی" بن چکے تھے۔

احمد اللہ شاہ کی لکھنو میں سرگرمیوں کا اصل مقصد مسلمانوں کو دعوتِ جہاد ہی دینا تھا۔ احمد اللہ شاہ نے اس کے لیے وہی پرانا نسخہ مجلس حال وقال کا استعمال کیا لیکن وہ جس شہر میں جہاد کی تلقین کر رہے تھے وہاں مسلمانوں میں ایک بڑی تعداد ایسے طبقہ کی تھی جس کا عقیدہ تھا کہ جہاد کا فتویٰ صرف امام ہی دے سکتا ہے۔ بہرحال شاہ صاحب کی مساعی کا نتیجہ نکلنا شروع ہوا

---

[1] طلسم ۵ دسمبر ۱۸۵۶ء، نمبر ۲، جلد نمبر ۱، صفحہ اول کمال الدین حیدر احمد اللہ شاہ کو فقیر مندراج یا دکن کا لکھا ہے۔ یہ بھی لکھا ہے کہ وہ کئی برس سے لکھنؤ میں گھسیاری منڈی میں رہتے تھے جو درست نہیں معلوم ہوتا۔ آپ نقارہ شاہ کے نام سے بھی مشہور تھے۔ تواریخ اودھ، جلد دوم صـ ۲۰۳ [2] حیات وکارناموں کے لیے ملاحظہ ہو، شاہد خاں شیروانی۔ دیباچہ باغی ہندوستان (ترجمہ الثورۃ الہند تالیف مولوی فضل حق، شہابی، مسہر وغیرہ

[3] شہابی، صفحہ ۶۵، ہنومان گڑھی کی مسجد کے قضیہ کے متعلق ابتدا سے آخر تک کے حالات کمال الدین حیدر نے لکھے ہیں۔ تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو۔ تواریخ اودھ، جلد دوم، صفحات ۱۰۸ تا ۱۲۷۔ فتویٰ کے متعلق ملاحظہ ہو صـ ۱۲۵۔ [4] ملاحظہ ہو راقم کا مقالہ 'Fazl-e-Haq of Khairabad-a ribul Scholar of 1857' پیروسیڈنگ انڈین ہسٹری کانگریس، گوا۔

اور اُن کے پیروؤں کی تعداد دن بہ دن بڑھنے لگی۔[1] احمداللہ شاہ کی سرگرمیاں محکمہ سراغرسانی سے مخفی نہ تھیں۔ شہرکوتوال کو حکم ہوا کہ شاہ صاحب کو جہاد کی تبلیغ سے روک دیا جائے۔ شاہ صاحب نے اپنے مشن کو ترک کرنے سے انکار کر دیا۔[2] شاہ صاحب اپنے وعظ میں اکثر مولوی امیر علی شہید ہنومان گڑھی کی قربانیوں کا ذکر کرتے اور لوگوں کو جہاد پر آمادہ کرنے کی کوشش کر رہے تھے۔ خدا جانے محکمہ سراغرسانی کی رپورٹ پر یا بعض بااثر حضرات کی شکایت پر، جو شاہ صاحب کی تحریک جہاد کے مخالف تھے، شہرکوتوال کو ہدایت کی گئی کہ شاہ صاحب کی نگرانی کی جائے۔[3] احمداللہ شاہ غالباً اسے پسند نہیں کرتے تھے کہ ان کا عظیم مشن ناکام ہو جائے اور حکومتِ وقت کی نگاہ میں اُن کے رفقاء آکر غیرضروری صعوبتوں کا شکار ہوں۔ چنانچہ انھوں نے لکھنو سے ہجرت کر دی اور بہرائچ کا رخ کیا جہاں صدیوں پہلے سید سالار مسعود غازی جہاد کرتے ہوئے شہید ہوئے تھے۔ اُن کی رفاقت میں چند افراد تھے۔ فیض آباد پہونچے اور چوک کی سرائے میں قیام فرمایا۔ یہاں بھی جہاد کی تلقین میں مصروف ہوئے۔ آمد کے تیسرے دن گرفتاری کا پروانہ آپہونچا۔ آپ کو اور دیگر رفقاء کو ہتھیار ڈالنے کا حکم دیا گیا۔ شاہ صاحب اور اُن کے رفقاء نے مدافعت کی۔ سخت معرکہ کے بعد شاہ صاحب کو گرفتار کر لیا گیا اور سرسری مقدمہ کے بعد فیض آباد کی جیل میں محبوس کر دیا گیا۔

شاہ احمداللہ شاہ کی تحریک جہاد کوئی اتفاقی بات نہ تھی۔ شاہ صاحب کے ذہن میں تحریک کا پورا نقشہ رہا ہوگا، وہ جا بجا بلامقصد نہیں پھر رہے تھے۔ کپتان ٹی آر۔ ہچینسن (Hutchinson) لکھتا ہے:-

> "یہ شخص (احمداللہ شاہ) ہماری عملداری میں بہت سے شہروں اور علاقوں سے گذرتے ہوئے، ہندوستان کے ہر حصے میں اپنے مرید بناتے ہوئے، فروری ۱۸۵۷ء میں لکھنو پہونچا، بعد کی تحقیقات سے معلوم ہوا کہ ہر جگہ لوگوں کو جہاد پر کافروں

---

[1] تائب کے بیان کے مطابق ہزاروں کی تعداد میں تلنگے حاضر ہونے لگے۔

[2] تائب لکھتے ہیں کہ شاہ صاحب نے منصوبہ بنایا تھا کہ کسی اتوار کو اچانک گرجا گھر پر حملہ کر کے عیسائیوں کو ہلاک کر دیا جائے لیکن ان کے رفقاء کی کوتاہی سے منصوبہ ناکام ہو گیا اور حکومت بھی آگاہ ہو گئی۔ تائب صـ۱۸

[3] طلسم، لکھنؤ، نمبر ۲۸، مورخہ ۳۰ جنوری و ۲۷ فروری ۱۸۵۷ء، سحر سامری، نمبر ۱۷، مارچ ۱۸۵۷ء

یا بدعقیدوں کے خلاف مذہبی جنگ، جیسا کہ یورپین تصور کرتے ہیں، آمادہ کیا۔[1]

احمداللہ شاہ ابھی جیل ہی میں تھے کہ ۱۸۵۷ء کی بغاوت ہوگئی۔ میرٹھ، بریلی، شاہجہاں پور، بدایوں دہلی کی طرح فیض آباد اور لکھنؤ میں بھی بغاوت ہوگئی۔ اودھ کی حکومت کی معزولی اور علاقہ کے انتزاع کے بعد پورے علاقہ میں انگریزوں کے خلاف جو آتش فشاں دبا ہوا تھا وہ پھوٹ پڑا۔ اودھ میں بغاوت کے سیاسی اسباب کے علاوہ اقتصادی سبب خاصی اہمیت رکھتا ہے۔ واجد علی شاہ کی حکومت سے برطرفی کا ایک لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ دربار ختم ہوگیا، امراء کی ضرورتوں میں فرق آگیا، واجد علی شاہ کی فوج میں ملازم سپاہ اور اعلیٰ افسران بے کار ہوگئی، دربار، بادشاہ، امراء اور سپاہ کی ضرورتوں کو فراہم کرنے والے دستکار اور ہنرمندانِ اودھ روزی روٹی کو ترسنے لگے۔ معزولی حکومت کے اثرات صرف اودھ تک ہی محدود نہ تھے، بلکہ اودھ سے دور، اعظم گڑھ کے بنکروں کی اقتصادی حالت پر جو اثر ہوا تھا اس کا اندازہ، طلسم لکھنؤ کی اس خبر سے کیا جا سکتا ہے:۔

"صاحب مجسٹریٹ بہادر نے سنا کہ مبارک پور (اعظم گڑھ) کے جولاہے نکلے جاتے ہیں۔ بہت لوگ گھر چھوڑ چھوڑ کر ادھر اودھر چلے جاتے ہیں۔ صاحب نے یہ سن کر تفتیش سبب کی..... تھانہ دار نے لکھا کہ جولاہے فاقہ کشی میں گرفتار ہیں۔ اس لیے یہاں کے رہنے سے بیزار ہیں..... ہزار جولاہے لڑکے بالوں کو لے کر کعبہ شریف کی طرف راہی ہوئے۔ لکھنؤ میں کپڑے کی خریداری نہ رہی۔ اونکے لیے صورتِ اوقات گذاری نہ رہی۔ مصارف کے متحمل نہ ہوئے۔ کام نہ چلا۔ آپ چلے گئے۔[2]"

خود اودھ کا بُرا حال تھا، کمال الدین حیدر، ایک ہم عصر مورخ لکھنؤ کے متعلق رقم طراز ہے:۔

"اس شہر میں ہزاروں بیکار و معطل خانہ نشین ہیں۔ ان سب کی تلاشِ معاش بھی مختلف ہے۔ بہت بُرا وہ شہر ہے جہاں کسی پیشے یا تجارت کی قدر نہ ہو یا وہاں کے لوگ

---

[1] Narrative of the Mutinies in Oudh, Calcutta, 1859, P. 292

یہاں یہ امر قابلِ وضاحت ہے کہ کپتان ہچنسن کی یہ اطلاع درست نہیں ہے کہ شاہ صاحب فروری ۱۸۵۷ء میں لکھنؤ پہونچے، طلسم، لکھنؤ اپنی ۲۱ نومبر ۱۸۵۶ء کی اشاعت میں شاہ صاحب کی لکھنؤ میں آمد کی خبر دیتا ہے۔

[2] طلسم، لکھنؤ، نمبر ۶، مورخہ ۲۹ اگست ۱۸۵۶ء، ص ۹

کسی کسب یا پیشے کو خلاف اپنی شان کے سمجھیں۔ جس طرح دستور ہر ولایت کا ہے کہ ہندوستان میں بھی قلیل وکثیر پر تجارت تھی۔ جس طرح علی آباد کا سلم سب ولایت میں جاکر بکتا تھا، تاجرانِ لکھنؤ کو دوچند سہ چند نفع ہوتا تھا۔ اسی طرح جن کے پاس بضاعت قلیل تھی اسی تجارت سے صاحبِ مال چند روز میں ہو گئے تھے۔ وہ تجارت بھی یک قلم موقوف ہو گئی۔ ولائتی کپڑے کے آنے سے باقی تجارت خاص اشیاء جزیات کی رہ گئی۔ اوسکی بھی کثرت سے قدر قیمت جاتی پھر تلاشِ معاش منحصر فقط نوکری پر رہ گئی وہ بھی اس زمانے میں جاتی رہی۔ اب اس زمانے میں فقط تعلیم زبان انگریزی کی رہ گئی وہ بھی چند روز میں بسبب کثرت بہت سستی ہو جائیگی۔ از روئے حساب جغرافیہ مملکت تمام اودھ میں تین (غالباً تیس) ملین فی دس لاکھ آدمی تھے حضرت خلد منزل کے عہد دولت میں جنرل لو صاحب فرماتے تھے کہ دس لاکھ فقط اس شہر میں ہیں۔ اونمیں غالب ہے، (کہ) اب تین لاکھ سے زیادہ نہوں۔ ہزاروں مر گئے، ہزاروں آوارہ وطن ہوئے، ہزاروں جو بمجبوری رہ گئے ہیں محتاج نان شبینہ کے ہیں علاوہ اس کے ہزاروں نے شغل بیکاری سے استعمالِ افیون اختیار کیا ہے[۱]۔"

جہاں بیکاری، غربت اور کساد بازاری کا یہ عالم ہو، اور عوام میں یہ احساس جاگزیں ہو کہ ان کی پس ماندگی اور غربت کے کون لوگ ذمہ دار ہیں، ایسے ماحول میں مولوی احمداللہ شاہ کی تحریک جہاد کو پھلنے پھولنے کے کافی مواقع تھے، چنانچہ فیض آباد میں بغاوت میں سرگرم وہ حضرات تھے جو جہاد کے لیے تیار تھے۔ ان میں اچھی خاصی تعداد ان مجاہدین کی بھی تھی جو سید امیر شہید کی تحریک کے ساتھ تھے۔ فیض آباد میں مجاہدین کے ساتھ فوج کے سپاہیوں نے جیل پر حملہ کر کے تمام قیدیوں کو آزاد کر دیا۔ ان میں احمداللہ شاہ بھی تھے[۲]۔ بقول کمال الدین حیدر:۔

"پہلے فوج نے چاہا کہ اسے (احمداللہ شاہ) کو اپنا افسر کریں، ہمارا سرپرست ہو لیکن اس کی باتوں سے ڈرے کہ ہندو سے بہت بیزار اور نفرت رکھتا ہے اکثر انتقام

---

[۱] تواریخ اودھ جلد دوم صفحات ۵۱—۵۲۔ ایک اور جگہ کمال الدین نے لکھا ہے کہ ۸۷ ہزار آدمی جن کی تنخواہ تراسی لاکھ روپئے میں ادا کی جاتی تھی برطرف ہوئے۔ تواریخ اودھ، جلد دوم صفحہ ۱۷۰

[۲] جے۔ ریڈ، میمورنڈم مورخہ ۸ جون ۱۸۵۸ء، بحوالہ رضوی، جلد دوم، صفحہ ۳۵۰

ہنومان گڈھی کو بھی کہتا ہے، مُبادا اسکی جہت سے پھر ہندو و مسلمانوں میں صورت فساد نکلے اس جہت سے افسر نہ کیا"۔[۱]

کمال الدین حیدر کے پورے بیان کی روشنی میں یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ احمداللہ شاہ کی قیادت فوج کو قابلِ قبول تھی۔ بہرحال کمال الدین حیدر نے کمال ہوشیاری سے اپنے قارئین کو یہ باور کرانے کی کوشش کی ہے کہ احمداللہ شاہ ہندو بیزار تھے۔ احمداللہ شاہ کی سابق زندگی، آگرہ میں اُن کی وعظ کی مجلسوں میں ہندوؤں اور مسلمانوں کی شرکت، بہرحال کمال الدین حیدر کے بیان کی نفی کرتی ہے۔ اس ضمن میں تاٹب کا بیان زیادہ قرین قیاس ہے کہ بغاوت کے بعد فوج نے شاہ صاحب کو اپنا قائد بنالیا تھا لیکن راجہ مان سنگھ[۲] نے اقتدار اپنے ہاتھوں میں لے لیا۔ راجہ مان سنگھ کے کردار کے بارے میں گبنس (Gubbins) لکھتا ہے :-

"یہ انتخاب (راجہ کی قیادت) خوشگوار نہ تھی کیونکہ وہ غدار ثابت ہوا۔ اس چالباز برہمن نے ہندوستانی افسران کو بہکایا، پُھسلایا اور دھمکایا۔ اپنے بھائی رام دین کو نانا کے پاس ایک مہم پر بھیجا۔ دریں اثنا خفیہ ایجنٹس کے ذریعہ اُس نے ہم لوگوں سے خط و کتابت جاری رکھی"۔[۳]

---

[۱] تواریخ اودھ، جلد دوم، صفحات ۲۰۳ ـــ ۲۰۴

[۲] راجہ مان سنگھ، بختاور سنگھ کا بھتیجہ (برہمن سنکلدیپ) بکسر (بہار) کا اصل باشندہ تھا۔ بختاور سنگھ ہکیٹی کی گھڑ سوار فوج میں ملازم تھا، سعادت خاں اُسے اودھ لائے اور ترک سوار فوج کا کماندار بنا دیا۔ اپنی بہتر کارکردگی کی وجہ سے وہ دن بہ دن ترقی کرتا رہا۔ بہار سے اُس کے اعزہ بھی آگئے۔ بیشتر محکمہ مالیات میں ملازم ہوگئے۔ ان لوگوں نے اجودھیا کے گرد و نواح میں زمیندارانہ حقوق حاصل کرلیے۔ ہنومان گڑھی کے قضیہ کو بڑھانے میں بختاور سنگھ اور مان سنگھ کا بڑا ہاتھ تھا۔ تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو، بہادر سنگھ بھٹناگر، یادگار بہادری، قلمی، بلرام پور (گونڈہ) اسٹیٹ لائبریری ص ۶۰۵، مرزا جان، حدیقۃ الشہداء، برائے قضیہ ہنومان گڈھی۔ کمال الدین حیدر لکھتے ہیں کہ باغیوں نے قیادت مان سنگھ کو سونپ دی۔ تواریخ اودھ، حصہ دوم، ص ۲۰۴ (آئندہ، بحوالہ کمال الدین حیدر)۔ Mathison لکھتا ہے کہ مان سنگھ تعلقہ دار اودھ بغاوت سے چند دنوں پہلے قید میں تھا لیکن کیٹس الگزینڈر اُرکی سفارش پر اُسے رہا کردیا گیا تھا۔ ملاحظہ ہو، 'A History of Indian' Mallison آئندہ بحوالہ Mutiny Vol. III P 267 -

[۳] 'An Account of the Mutinies in Oudh' M.R. Gubbins -

بہرحال شاہ صاحب کے خلاف مان سنگھ کی کامیابی کا ایک ممکنہ سبب یہ بھی ہے کہ بقول تائب زمام اقتدار سنبھالنے کے بعد شاہ صاحب نے اُن منادر کے انہدام کے احکامات جاری کر دیے جو مساجد شہید کر کے تعمیر کیے گئے تھے۔[۱] چونکہ فوج میں کثرت اہلِ ہنود کی تھی، شاہ صاحب کے احکامات کو غلط رنگ دے کر، مان سنگھ نے قیادت حاصل کر لی۔

افسوس ہے کہ بغاوت کے آغاز ہی میں طلسم کی اشاعت بند ہو گئی۔ اگر اس اخبار کی اشاعت جاری رہی ہوتی تو ہمیں لکھنؤ اور اطراف وجوانب میں جاری انگریز مخالف سرگرمیوں کے متعلق زیادہ معلومات فراہم ہوتیں۔ بہرحال احمداللہ شاہ فیض آباد سے لکھنؤ کے لیے عازم سفر ہوئے۔ ہر چند کہ باغی فوج کی اکثریت راجہ مان سنگھ کی رفاقت میں فیض آباد مقیم تھی، شاہ صاحب کی معیت میں مجاہدین کا ایک دستہ تھا۔ شاہ صاحب کی فیض آباد سے روانگی کے بعد ہی راجہ مان سنگھ کی دوہری شخصیت باغیوں کے سامنے بے نقاب ہو گئی، لیکن مصلحتاً فوج نے اُس سے کوئی تعرض نہیں کیا۔[۲] باغی دوبارہ شاہ صاحب سے جا ملے۔[۳] احمداللہ شاہ اب ایک بڑی جمعیت کے ساتھ لکھنؤ کے قریب واقع موضع چنہٹ پہونچے۔ کمپنی کے افسران کو اطلاع مل چکی تھی کہ تقریباً ۱۵ ہزار باغی فوج لکھنؤ کے قریب آچکی ہے۔ چنانچہ کیپٹن میگنس بارلو کی قیادت میں انگریزی فوج باغیوں کی سرکوبی کے لیے روانہ کی گئی۔[۴] احمداللہ شاہ اور ان کے رفقاء نے انگریزی فوج کو ۳۰ جون ۱۸۵۷ء کو شکست فاش دی۔[۵] شاہ صاحب اس معرکہ میں زخمی ہو گئے تھے۔[۶] بہرحال شاہ صاحب اُسی عالم میں اپنے مجاہدین کے ساتھ پیش قدمی جاری رکھی اور اُسی دن لکھنؤ داخل ہو کر دریائے گومتی کے کنارے واقع رصدگاہ

۱؎ تائب، صفحات ۵۹-۵۸ ۲؎ کمال الدین حیدر، دوم، صفحہ ۲۱۲

۳؎ تائب، صفحہ ۱۶ ۴؎ کمال الدین حیدر، دوم صفحہ ۲۱۲

۵؎ کمال الدین حیدر، دوم، صفحہ ۲۱۲، تائب صفحات ۶۲—۵۹

۶؎ کمال الدین حیدر، دوم، صفحہ ۲۱۳، تمسخرانہ انداز میں لکھتا ہے "احمداللہ شاہ راہ میں بہت سرگرم عمل تھا۔ پانوں میں گولی لگی۔ بہت فخر ومباحات اپنی تیغ وبہادری کرتا تھا"۔ تائب صفحات ۶۳-۶۲ جنگ میں شاہ صاحب اور اُن کے رفقاء کی بے پناہ جراءت وبہادری کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ شاہ موصوف کو ریذیڈنسی کے محاصرہ کے دوران گولی لگی تھی۔

کی کوٹھی میں مقیم ہوئے[1]

اور شہروں کی طرح لکھنؤ میں بھی باغی افواج کے ہمراہ ایسے عناصر داخل ہو چکے تھے جن کا مقصد لوٹ مار تھا۔ شاہی خاندان کے علاوہ دوسرے متمول افراد اس لوٹ مار کا خاص نشانہ بن رہے تھے[2]۔ وقت کی سب سے بڑی ضرورت تھی کہ شہر میں امن و امان قائم ہو اور عوام میں خود اعتمادی پیدا کی جائے۔ بدقسمتی سے لکھنؤ میں ایسا کوئی فرد نہ تھا جو یہ کام بخوبی انجام دے سکتا۔ قیادت کا مسئلہ بھی سامنے تھا۔ کئی دنوں کے بحث و مباحثہ کے بعد بالآخر لکھنو کے امراء نے برجیس قدر کی مسند نشینی پر اتفاق کیا[3]۔ باغی حکومت قائم کی گئی[4]۔ سرفہرست راجہ جے، سکھ لال اور ممو خاں تھے۔ فہرست میں شرف الدولہ کو تیسرا مقام ملا۔ احمداللہ شاہ کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ شرف الدولہ کا تقرر بھی بارگراں تھا کیونکہ مذہبًا ان کا مسلک جداگانہ تھا[5]۔ لیکن مخالفت کو نظرانداز کر دیا گیا کیونکہ شرف الدولہ ایک لائق اور سمجھ دار شخص تھے جس کی حکومت کو ضرورت تھی۔

قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ برجیس قدر کی مسند نشینی کے مسئلہ پر احمداللہ شاہ اور ان کے رفقاء کو نظرانداز کیا گیا۔ تائب کا بیان یہاں قابل توجہ ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ جب لکھنو میں لوٹ مار کا بازار گرم ہوا تو عوام پریشان ہو گئے۔ شاہ صاحب نے تہدیدی طور پر اپنی کنارہ کشی کا اعلان کر دیا تھا۔ دوسری طرف ممو خاں نے سازش کر کے حضرت محل کے ایماء سے برجیس قدر کی بادشاہت کا اعلان کر دیا۔ شاہ صاحب کو اس اعلان سے تکلیف پہونچی کیونکہ برجیس قدر کی عمر صرف ۱۲، ۱۳ سال کی تھی اور وہ حالات کے پیش نظر اتنی بڑی ذمہ داری کے اہل نہ تھے[6]۔ شاہ صاحب خوب سمجھتے تھے کہ برجیس قدر کے پردے میں عنانِ حکومت ممو خاں کے ہاتھ میں ہوگی۔ وقت

---

[1] کمال الدین حیدر، جلد دوم، صفحہ ۲۱۳ [2] ایضاً ص ۲۲۵-۲۱۸ [3] ص ۲۲۵-۲۲۳

[4] سید اطہر عباس رضوی، مرتب Freedom struggle in U.P. Vol. II ص ۱۰۲

[5] کمال الدین حیدر، جلد دوم، صفحہ ۲۲۸ پر لکھتا ہے کہ شرف الدولہ کے تقرر پر جواہر علی خاں اور ممو خاں نے اعتراض کیا کہ سنی مسلمان کو نائب کا عہدہ دینا مناسب نہیں ہے۔

[6] تائب کا شعر صفحہ ۶۴ پر احمداللہ شاہ کے جذبات کی ترجمانی کرتا ہے:۔

کوئی کھیل شاید مقرر کیا کہ ایک طفل ناداں کو افسر کیا

کا تقاضا یہ تھا کہ قیادت کسی ذی ہوش، باصلاحیت، جنگی تجربہ رکھنے والے فرد کے ہاتھ میں ہو، لیکن بدقسمتی سے اودھ کے نام نہاد مخلصان حکومت اقتدار کی جنگ میں مبتلا ہو کر پوری تحریک کو کمزور کر رہے تھے۔ اس ضمن میں T. H. Kavangarh کا بیان قابل توجہ ہے :-

"ان حالات میں صرف ایک ایسا شخص موجود ہے جو عوام کی مدد کر سکتا ہے۔ ہمیشہ اس کا متمنی رہنے والا یہ شخص (احمداللہ شاہ) کہ اسے حکومت کا سربراہ تسلیم کر لیا جائے (لوٹ مار کرنے والے) فوجیوں کو متنبہ کیا کہ وہ باز رہیں۔ تھانے قائم کیے اور زبردست تادیبی فوج مقرر کی تاکہ امن وامان قائم ہو اور اُس کے احکام پر عمل ہو۔ اُس نے اعلان کیا کہ اُن شہریوں کو قتل کر دیا جائے گا جو لوٹ مار کے مرتکب ہوں گے اُس نے رصدخانہ کی کوٹھی میں قیام کیا اور ایک بادشاہ کی طرح رہنے لگا"[۱]

کوینگر کا بیان قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔ بہرحال شاہ صاحب کی انتظامی امور میں دلچسپی، تھانوں کا قیام، لوٹ مار کرنے والوں کے خلاف سخت کارروائی کی دھمکی، نئی اودھ حکومت کے لیے ناقابل برداشت تھی۔ شاہ صاحب کے خلاف سازش شروع ہوئی اور ان کی فوج کے ایک حصہ کو اُن کے خلاف اکسا دیا گیا۔ شاہ صاحب کو رصدگاہ کی کوٹھی چھوڑنی پڑی، لیکن گھڑسوار فوج کی مدد سے جس میں سنی مسلمانوں کی اکثریت تھی، وہ دوبارہ رصدگاہ کی کوٹھی میں اقامت پذیر ہو گئے[۲]

احمداللہ شاہ کے خلاف ریشہ دوانیوں کا آغاز ہو چکا تھا۔ لکھنو میں غدر کے فوراً بعد کی صورت حال کا تقاضا تھا کہ بیلی گارد، جہاں انگریزوں نے پناہ لے رکھی تھی فوراً خالی کرا لیا جائے۔ لیکن نااتفاقی کی وجہ سے باغی فوج اپنی قوت خود انیوں کو کمزور کرنے میں ختم کر رہی تھی۔ بہرحال بیلی گارد پر حملہ کی ہسٹری، ۲۰ جولائی ۱۸۵۸ء کو باغیوں نے بیلی گارد کا محاصرہ کر لیا[۳] احمداللہ شاہ اور اُن کے مجاہدین جن کی قیادت برکات احمد کر رہے تھے اس معرکہ میں شریک ہوئے[۴] چھ دنوں

---

۱ How I won the victoria Cross, London 1881, P.P. 125-26

۲ How I won the victoria Cross, P.P 125-26

۳ Mallison, III, P.P. 299-30

۴ تاب صفحات ۷-۶۶ پر لکھتے ہیں کہ برکات احمد شاہ صاحب کے مرید تھے اور انھوں نے شاہ صاحب کو بصد منت جنگ میں شریک ہونے پر آمادہ کیا۔

تک محاصرہ چلتا رہا[1]۔ انگریزی محصورین نے بے پناہ جرات اور استقامت کے ساتھ مدافعانہ جنگ جاری رکھی۔ اس جنگ میں بھی احمداللہ شاہ اور اُن کے رفقاء کے علاوہ اودھ کی فوج جرات و ہمت سے خالی تھی۔ بالآخر چھٹے دن احمداللہ شاہ سے برداشت نہ ہوسکا۔ جمعہ کا دن تھا۔ بقول کمال الدین حیدر:-

"وقت عصر احمداللہ شاہ نے دھاوا کیا بیلی گارد کے زیر دیوار پھاٹک پر جا پہونچا۔ اُس وقت محصورین بیلی گارد کہتے ہیں کہ اوسوقت ہم سب کو یقین اپنی ہلاکت کا ہوگیا کس واسطے سپاہی گورے ہندوستانی جتنے مورچوں پر تھے کئی دن کے علی الاتصال لڑنے سے تھک گئے تھے۔ ہاتھ پاؤں کی سب کی سکت جاتی رہی تھی.....اور موت ہر ایک کی نظر میں پھر گئی۔ شاہ جی پھاٹک کی آڑ میں اپنے مجاہدین کو پکارا کئے کہ بس اس حملے میں ان سب کا کام تمام ہے، مگر کسی کی جرات قدم سے قدم بڑھانے کی نہ رہی[2]"

کمال الدین حیدر کے پورے بیان میں یہ بات واضح ہے کہ احمداللہ شاہ اور اُن کے رفقاء نے نہایت کامیاب حملہ کیا تھا لیکن ان کو مدد نہ مل سکی۔ بہرحال مدد نہ ملنے کا الزام اودھ کے اس مورخ نے خوبصورتی سے احمداللہ شاہ کے مجاہدین پر ڈالنے کی کوشش کی ہے۔ شاہ صاحب کو اگر مدد ملتی تو وہ سپاہ اودھ سے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ احمداللہ شاہ کی ہر دلعزیزی اور عسکری صلاحیتوں سے امرائے لکھنؤ اور بالخصوص موخاں کو یہ فکر دامن گیر ہوچکی تھی کہ مبادا شاہ صاحب خود بادشاہت کا اعلان نہ کردیں۔ دوم اگر شاہ صاحب نے قیادت حاصل کرلی تو موخاں اور اُن کے دوسرے رفقاء کا کیا حال ہوگا۔ چنانچہ احمداللہ شاہ اور بیگم حضرت محل کے درمیان شکوک کی دیوار مضبوط کرنے کے لیے، آخرالذکر کے کان بھرے گئے، جُدا گانہ مسلک کے اقتدار کا ہوّا کھڑا کیا گیا اور اس طرح حضرت محل اور شاہ صاحب کے درمیان نااتفاقی کی دیوار مضبوط کی گئی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ بیلی گارد کی مہم کے بعد فوج کی تقسیم ناگزیر ہوگئی۔ احمداللہ شاہ، ان کے رفقاء اور بہت سے باغی فوجی ایک طرف تھے اور دوسری طرف موخاں کے زیر اثر باقی ماندہ فوج۔

---

[1] کمال الدین حیدر، دوم صفحہ ۲۳۰۔ [2] کمال الدین حیدر، دوم صفحہ ۲۳۰، بیگمات اودھ کے خطوط سے بھی شاہ صاحب کے بیلی گارد کے پھاٹک تک پہنچنے اور زخمی ہونے کی شہادت ملتی ہے۔ صفحات ۴۳-۴۲

آپس کے اختلاف کے باوجود، احمداللہ شاہ انگریزوں کو بہرصورت لکھنؤ سے نکال دینا چاہتے تھے۔ اُن کے سامنے سب سے بڑا مسئلہ باغیوں کو متحد رکھنا اور عسکری قوت کو مضبوط کرنا تھا۔

اسی زمانہ میں اودھ میں ایک رسالہ فتح اسلام کے نام سے شائع کیا گیا۔ رسالہ کے مطالعہ سے باغیوں کے نقطۂ نظر کی وضاحت ہوتی ہے اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اُس وقت ملک کی سیاسی، اقتصادی اور سماجی حالت کیا تھی۔ غالباً رسالہ فتح اسلام برجیس قدر کی مسندنشینی سے دو ایک دن پہلے شائع کیا گیا تھا۔ رسالہ کی زبان عام فہم مروجہ اردو ہے لیکن اس کا مصنف غالباً معمولی علمی صلاحیت کا فرد تھا۔ اس رسالہ میں انگریزوں کے مظالم کی داستان اور اُن کی ہندوستانیوں کے مذاہب کو برباد کرنے کی کوششوں کا ذکر ہے۔ بعدازاں اپیل کی گئی ہے کہ دشمن کے خلاف مورچے قائم کیے جائیں اور "باقی سپاہ بادشاہ کے حکم سے بلکہ خود درخواست کرکے پورب کی طرف روانہ ہوں اور غازی لوگ بھی ساتھ ہوجاویں اور جس طرح روم وشام کی گھٹا اٹھتی ہے اُسی طرح کافروں کو مارتے بھگاتے کلکتہ تک چلے جاویں تاکہ دہلی اور لکھنؤ کی پوری محافظت ہوسکے اور سب تدبیروں پر مقدم غازیوں کا جمع کرنا ہے[۱]"۔ رسالہ فتح اسلام میں مزید عوام کے جان و مال کے تحفظ کی اہمیت بتلانے کے بعد کہا گیا ہے کہ کفار پر فتح کی نعمت "تبھی حاصل ہوگی جب کسی کو امام مقرر کرکے جہاد قائم کریں گے[۲]" اور ایک دوسری جگہ عوام کی رگِ حمیت کو جوش میں لانے کے لیے وضاحت کی گئی ہے کہ "بکٹوریہ (ملکہ وکٹوریہ) کافرہ اور دین کے دشمن انگریزوں کی تابعداری سے مسلمان امیر کی تابعداری اور بادشاہ کے تابعدار راجہ لوگوں کی تابعداری کئی کروڑ درجہ افضل ہے[۳]"۔

رسالہ فتح اسلام میں امیرِ لشکر کے تقرر اور اُس کی قیادت پر بہت زور دیا گیا ہے۔ اسی کے ساتھ اس رسالہ میں ہندوؤں اور مسلمانوں میں اتحاد و یگانگت کے جذبات ابھارنے کی کوشش کی گئی ہے:-

> "اور ہندو لوگ بھی اپنے دین کی محافظت کے واسطے امیر کے شریک ہوجاویں اور پکا قول اقرار کریں اور ہندو مسلمان دونوں بھائی انگریزوں کو کاٹیں کیونکہ اسے سابق اسلام کے بادشاہ نے ہندو لوگوں کے جان و مال اور بال بچوں کی محافظت کی طرح بموجب

۱؎ رسالہ فتح اسلام ص ۳ ۲؎ ایضاً ص ۴ ۳؎ ایضاً ص ۴

شرع کے اپنے ذمہ پر لازم کرلیا تھا اور سب ہندو دل وجان سے مطیع الاسلام اور بادشاہ کے خیرخواہ تھے۔ تو اب بھی وہی ہندو ہیں اور وہی مسلمان ہیں اور وہی کتاب ہے اپنے دین پر وے رہیں گے اور اپنے دین پر ہم رہیں گے۔ ہم ان کی مدد اور محافظت کریں گے وے ہماری مدد اور محافظت کریں گے۔"[۱]

رسالہ فتح اسلام کا یہ پہلو بہت اہم ہے کیونکہ مندرجہ بالا سطور میں ان تاریخی حقائق کی نشاندہی کی گئی ہے جس کی آج کل یکسر نفی کی جارہی ہے۔

رسالہ فتح اسلام میں جابجا 'جہاد' اور 'امام' کے تقرر پر زور دیا گیا ہے اور اس کے فوائد بتلائے گئے ہیں۔ ایک مقام پر یہ بھی وضاحت کی گئی ہے کہ جس شہر میں دو رئیس ہوں اور اُس کی حکومت اُس شہر میں ہے وہاں پر دوسرے امیر تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ "ایک مقام میں دو امیر قائم کرنا درست نہیں ہے۔"[۲]

رسالہ فتح اسلام کی پوری عبارت سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ اس کی اشاعت غالباً احمداللہ شاہ کی مرضی کے مطابق تھی۔ چونکہ احمداللہ شاہ کی زندگی کا سب سے بڑا مشن جہاد ہی تھا اس لیے رسالہ فتح اسلام میں جابجا جہاد کی اہمیت اور فضیلت پر زور دینا باعث تعجب نہیں ہے۔ قیادت کے لیے امام کے تقرر یا ایک شہر میں دو رئیس ہوں تو صرف ایک امام ہو' ایسے واضح مسائل ہیں جن پر بحث کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔ تاہم یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ اودھ کے معزول نواب کے امراء جنھوں نے برجیس قدر کی مسند نشینی میں حصہ لیا تھا اس کے لیے آمادہ نہ تھے کہ احمداللہ شاہ کو قائد یا امام تسلیم کیا جائے۔ اس کا سب سے بڑا سبب احمداللہ شاہ کی ہر دل عزیزی اور پاک کردار تھا۔ بہرنوع اس اختلاف کا نتیجہ سوائے بربادی کے اور کچھ نہ تھا۔ یہاں کوانا گہ (Kavanaga) کا یہ بیان قابل توجہ ہے :۔

"مولوی (احمداللہ شاہ) کا فوج پر بڑھتا ہوا اثر درباریوں کے لیے مزید خطرہ کا سبب بنا جو مولوی کی برتری کو ختم کرنے کے لیے ناکام کوششوں میں مبتلا تھے۔ اُس نے (احمداللہ شاہ) جرات مند ہونے کی عظیم شہرت حاصل کرلی تھی جس سے محل کے حکام تہی دامن تھے۔ مذہب کی اساس پر کام کرتے ہوئے اُس نے فوج کا اعتماد حاصل

---

[۱] رسالہ فتح اسلام، صفحہ ۶ [۲] ایضاً صفحہ ۹

کرلیا تھا اور وہ اُن کا محبوب بن گیا تھا۔[۱]

بہرحال برجیس قدر کی مسند نشینی کا ایک بُرا اثر یہ ہوا کہ فوج دو حصوں میں منقسم ہوگئی۔ احمداللہ شاہ اور اُن کے رفقاء آزادانہ طور پر انگریزی افواج کے خلاف مختلف معرکوں میں سرگرم عمل رہے، لیکن اختلافات کی وجہ سے باغی فوج کی قوت کمزور ہورہی تھی۔ دریں اثنا جنرل اوٹرم ۱۲ ستمبر ۱۸۵۷ء کو انگریزی فوج کے ساتھ محصورین بیلی گارد کی رہائی کو آن پہونچا۔ عالم باغ کے معرکہ میں احمداللہ شاہ اور اُن کے رفقاء نے دلیرانہ لیکن ناکام کوشش جنرل اوٹرم کی پیش قدمی روکنے کے لیے کی۔[۲] عالم باغ کی ہزیمت کے بعد شاہ صاحب اور ان کے رفقا نے ایک اور ناکام کوشش جنرل اوٹرم کی لکھنؤ میں داخلہ کے خلاف کی۔ لیکن جنرل اوٹرم کی گولہ باری اور باغیوں کے اختلافات کی وجہ سے نہ صرف اوٹرم ۲۵ ستمبر کامیابی کے ساتھ لکھنؤ میں داخل ہوگیا بلکہ ۲۶ ستمبر کو بیلی گارد کے محصورین کو آزاد کرا کر لے جانے میں کامیاب ہوا۔[۳] جنرل اوٹرم کے لکھنؤ میں داخلہ کے بعد احمداللہ شاہ نواب علی نقی خاں کے مکان جو گوگھاٹ پر واقع تھا، پناہ گزیں ہوئے شاہ صاحب نے واضح طور پر باغیوں کی ناکامی کا سبب نواب نقی علی کو برجیس قدر کی کمزور قیادت کو بتلایا۔[۴]

چند دنوں بعد جنرل اوٹرم بیلی گارد کے محصورین کو ساتھ لے کر کانپور چلا گیا، کیونکہ اس

---

۱ How I won the Victoria Cross pp 130 - 32 ڈاکٹر وزیر خان جو آگرہ میں اسسٹنٹ سرجن تھے اور ۱۸۵۷ء کی جنگ میں مجاہدانہ حصہ لے رہے تھے، اپنے مقدمہ کے بیان میں احمداللہ شاہ کے متعلق بتلایا کہ شاہ صاحب کمانڈر کی حیثیت سے اور اپنے بے داغ کردار، شجاعت اور دلیری کی وجہ سے اتنے مقبول تھے کہ بیگم حضرت محل نے اُن کی طاقت کم کرنے کے لیے ایک پارٹی تشکیل کی ملاحظہ ہو Touqir political procudings. National Archives, New Delhi Procudings, 30 Dec. 1859 No. 312 کمال الدین حیدر، دوم، صفحات ۲۶۶-۶۷، اور ۲۸۱-۸۲

۲ ذکاءاللہ لکھتے ہیں: "باغیوں کا بڑا مشہور اور لائق سرغنہ مولوی احمداللہ تھا اس نے بڑی معقول تدبیریں اوٹرم صاحب کے نکالنے کی کی"۔ عروج عہد انگشیہ، دوم، ص ۵۶ ۳ کمال الدین حیدر، ص ۲۲۹ اور ۲۷۱

۴ کمال الدین حیدر، دوم ص ۲۸۸، اس واقعہ کو بڑے استہزائیہ انداز میں لکھتا ہے۔

وقت لارڈ کیننگ گورنر جنرل کا حکم صرف محصورین کی رہائی ہی تھا[1] لکھنؤ سے انگریزی فوج کے ہٹتے ہی پھر وہی دورِ بدامنی لوٹ آیا۔ موخاں اس کے بڑے ذمہ دار تھے۔ اُمراء مہاجنان، نواب کے اعزہ، اور دوسرے صاحب ثروت لوگ اس لوٹ مار سے محفوظ نہیں تھے[2] کمال الدین حیدر جو غالباً شاہ صاحب سے مسلکی اختلاف کی وجہ سے اُن کا بہت ناقد اور بعض مقامات پر استہزا سے بھی باز نہیں آتا لکھتا ہے :-

"جب یہ صورتِ حال ہوگئی، آخر تنگ ہوکر اکثر مہاجنان و رعایائے شہر اس ظلم و ستم سے احمداللہ شاہ کے پاس فریاد کو گئے کہ ہم پر جو یہ جور و ستم ہو رہا ہے اگر راہ صاف ہوتی ہیں اور چلے جاتے۔ اگر نواب (برجیس قدر) سے نالش کرتے ہیں جواب دیتے ہیں کہ موخاں کے کام میں مجھے کوئی دخل نہیں، اگر ان کے پاس جاتے ہیں کوئی شنوائی نہیں کرتا بجز طلب زر کے۔ فقیر (احمداللہ شاہ) نے جواب دیا کہ اگر کوئی نوکر موخاں، یوسف خاں کا دوڑ لائے جس کے مکان پر، وہ فوراً ہمیں خبر دے یہاں سے تلنگے جاکر گرفتار کرلائیں گے اوسپر شاہ جی نے پچاس ہرکارے مخبری کے لیے نوکر رکھے کہ جب کسی رعایا کے مکان پر دوڑ جائے، فوراً خبر کرو۔ چنانچہ بیس دن یا ایک مہینے تک یہی صورت رہی کہ جب دوڑ جاتی تھی، تلنگے پکڑ لاتے تھے۔"[3]

مندرجہ بالا اقتباس سے جو ایک غیر مداح اور بڑی حد تک ایک خاص ذہن کے مورخ کے قلم سے ہے یہ بات ظاہر ہے کہ احمداللہ شاہ کا موخاں یا برجیس قدر کے مقابلہ میں کتنا اثر تھا۔ عوام کو یقین تھا کہ شاہ صاحب اُن کے تحفظ کا انتظام کردیں گے اور ہوا بھی ایسا ہی۔ تاہم احمداللہ شاہ کی موخاں کی غاصبانہ روش پر پابندی کا نتیجہ یہ ہوا کہ آخر الذکر نے اپنی تمام قوتیں اور صلاحیتیں شاہ صاحب کے خلاف استعمال کرنی شروع کردیں۔ شاہ صاحب کے لکھنؤ سے اخراج اور قتل کی تدبیریں کی گئیں کیونکہ موخاں، شاہ صاحب کی لکھنؤ میں موجودگی کو اپنے لٹیرانہ طرزِ عمل اور مستقبل میں اقتدار کے لیے بڑا خطرہ سمجھتا تھا۔ بہرحال موخاں کی تمام تدبیریں ناکام ہوگئیں۔ موخاں کی فوج کے بہت سے افسران اور سپاہی، شاہ صاحب کے ساتھ آگئے۔ شاہ صاحب دوبارہ لکھنؤ میں داخل ہوگئے۔ شیش محل اور پھر چکروالی کوٹھی میں قیام پذیر ہوئے[4]

---

[1] The Raj, the Indian Mutiny and the Kingdom of Oudh p. 195

[2] کمال الدین حیدر، دوم، صفحات ۳۰۰ — ۲۹۸ [3] ایضاً، صفحہ ۳۰۰ [4] ایضاً، صفحہ ۳۰۰

ایک جانب لکھنؤ میں نفاق کی جڑیں مضبوط ہو رہی تھیں تو دوسری جانب انگریزی افواج کانپور، فتح گڑھ اور دوسرے علاقوں پر قبضے کرنے کے بعد لکھنؤ کی طرف بڑھ رہی تھی ۶ مارچ ۱۸۵۸ء کو جنرل اوٹرم چنہٹ کے قریب ایک زبردست توپ خانہ اور سات ہزار کی آزمودہ فوج کے ساتھ گومتی عبور کر کے لکھنؤ کی طرف بڑھ رہا تھا۔ لکھنؤ میں افراتفری بپا تھی دریں اثنا جنرل اوٹرم کی مدد کے لیے مزید کمک سلطان پور سے آگئی[1] احمداللہ شاہ نے جنرل اوٹرم کی پیش قدمی روکنے کے لیے موضع ککڑال میں اپنا مورچہ قائم کیا۔ شاہ صاحب کو موخاں کی فوج سے کوئی توقع نہ تھی۔ احمداللہ شاہ نے اس موقعہ پر موخاں کی فوج کو سمجھایا کہ وہ اُن کے ساتھ مل کر غنیم سے نبرد آزما ہوں۔ آپ نے موخاں کی فوج سے انتخاب کر کے دو پلٹنیں تیار کیں اور سب سے آخر دم تک لڑنے کی قسم لے لی[2] مگر فتنہ پردازوں کو یہ بات ناگوار گذری۔ یہ خوف بھی دامن گیر ہوا کہ اگر احمداللہ شاہ جنگ جیت گئے تو بہت قوت پکڑ لیں گے۔ چنانچہ ایک ایسے نازک وقت پر جبکہ دشمن دروازہ پر دستک دے رہا تھا اور ایک باصلاحیت، تجربہ کار فرد، دشمن کو پسپا کرنے کی کوششوں میں مصروف تھا، زعمائے حکومت نے باقاعدہ مشورہ کر کے، اودھ کی فوج کو واپس لکھنؤ طلب کر لیا[3]۔ کمال الدین لکھتا ہے:۔

"یہ بھی اقبال صاحبان عالیشان کا تھا کہ آپس میں ہر روز بلکہ ہر وقت ایسے فساد چلے جاتے تھے کہ اگر احیاناً ایک بناتا تھا دوسرا اپنی بدنفسی سے بگاڑ دیتا تھا[4]۔"

ایسے ماحول میں اکیلے احمداللہ شاہ اور اُن کے رفقاء کے بس کی بات نہ تھی کہ وہ انگریزی فوج کی یلغار کو روک سکتے۔ شاہ صاحب کو ککڑال میں بھی شکست ہوئی، بچی کھچی فوج لے کر لکھنؤ میں داخل ہو کر سرائے معتمد الدولہ میں مقیم ہوئے[5]

دریں اثنا انگریزی فوج نے لکھنؤ کے چاروں طرف اپنا حلقہ تنگ کرنا شروع کیا۔ باغیوں نے مدافعت ضرور کی لیکن وہ انگریزوں کے بڑھتے ہوئے سیلاب کو نہ روک سکے۔ احمداللہ شاہ اپنے مجاہدین کے ہمراہ، دوسرے باغی فوجیوں کے ساتھ گنوگھاٹ پر مقیم ہوئے[6]۔ اسی دوران شاہزادہ فیروز شاہ بھی لکھنؤ آچکے تھے۔ ان کی آمد سے احمداللہ شاہ کے حوصلے بڑھے۔

---

[1] کمال الدین حیدر، دوم ص ۳۲۵ [2] ایضاً ص ۳۲۶ [3] ایضاً ص ۳۲۶
[4] ایضاً [5] ایضاً [6] ایضاً

مشترکہ طور پر دونوں نے انگریزی فوج کے خلاف معرکہ آرائی کی، لیکن ہر یمت اٹھانی پڑی لکھنؤ میں جہاں ایک طرف کشت وخون کا بازار گرم تھا، دوسری طرف بیگم حضرت محل مع برجیس قدر کے بمشکل تمام جان بچا کر لکھنؤ سے باہر نکلنے میں کامیاب ہوسکیں۔

۳۰ رجب ۱۲۷۵ھ مطابق ۵ مارچ ۱۸۵۹ء کو بروز چہار شنبہ احمداللہ شاہ نے دوبارہ اپنے رفقاء کی معیت میں انگریزوں پر عیش باغ میں حملہ کیا۔ گھمسان کی جنگ ہوئی۔ شاہ صاحب کے شدید حملہ کی وجہ سے انگریزی فوج نہر عبور کرنے میں ناکام رہی۔ دوبارہ جب انگریزی فوج نے یلغار کی تو احمداللہ شاہ اور مجاہدین حملہ کی تاب نہ لاسکے کیونکہ وہ لوگ مستقل تین دن اور راتوں سے لڑتے لڑتے تھک چکے تھے[۱] شاہ صاحب نے درگاہ حضرت عباس میں پناہ لی[۲] بعد ازاں موضع باری ضلع سیتاپور میں منتقل ہوگئے اور از سر نو مجاہدین کی تنظیم میں مشغول ہوگئے۔ لکھنؤ سے فرار ہونے کے بعد بیگم حضرت محل اور اُن کے رفقا بھی باری پہونچے۔ تاب لکھتے ہیں کہ بیگم حضرت محل اور برجیس قدر نے شاہ صاحب کی بیعت کرلی[۳] کمال الدین حیدر حضرت محل اور برجیس قدر کی بیعت کا ذکر تو نہیں کرتا، تاہم رقم طراز ہے:-

"بعض امرا نے بخوف غارت گری شاہ جی کا پیالہ پیا، بیعت بھی کی"[۴]

بہر نوع بیگم حضرت محل اور برجیس قدر کی بیعت مشتبہ ہے، کیونکہ بیعت کے بعد احمداللہ شاہ کی قوت میں بے پناہ اضافہ ہوجاتا اور خود بیگم کی اپنی سیاسی حیثیت بہت کمزور ہوجاتی۔ دوسرے بیعت کا معاملہ اتنا اہم تھا کہ مسلکی طور پر غالب مذہبی فرقہ کے رہنما اسے آسانی سے قبول نہ کرتے سوئم ہمیں اُن کا کوئی ردِ عمل بھی نہیں ملتا جس سے واضح ہوتا ہے کہ بیعت کا معاملہ درست نہیں ہے۔

یہ امر قابل داد ہے کہ پیہم ہزیمتوں کے باوجود احمداللہ شاہ کے استقلال میں فرق نہیں آیا۔ باڑی میں اُن کے ساتھ ایک بڑی جمعیت اکٹھا ہوچکی تھی جنرل بخت خاں بھی اُن کے ساتھ مل چکے تھے لیکن

---

۱ Foreign Political Proceedings, dated 30 Dec. 1859, Pt. II, No. 1491 Cons. No. 313 NAI, New Delhi

میلی سن، جلد چہارم، صفحہ ۲۸۶، کمال الدین حیدر، جلد دوم، صفحہ ۳۳۶

۲ کمال الدین حیدر، جلد دوم، صفحہ ۳۴۴؛ تاب صفحات ۹۲-۹۰ ۳ تاب صفحہ ۹۱

۴ کمال الدین حیدر، دوم، صفحہ ۳۴۷

افراد کی کثرت اس بات کی ضامن نہیں تھی کہ تمام لوگ تجربہ کار اور جنگجو سپاہیانہ صلاحیتوں کے مالک ہیں۔ دوسری طرف انگریزوں کے حوصلے لگاتار فتح کے بعد کافی بلند تھے۔ انگریزوں کی مصلحت یہ تھی کہ باغیوں کو دوبارہ منظم نہ ہونے دیا جائے، خاص طور پر جنرل بخت خاں کی احمداللہ شاہ کی معیت میں ہونا، ان کے لیے فوجی نقطۂ نگاہ سے خطرناک ثابت ہو سکتا تھا۔ چنانچہ کیپٹن ہوپ گرانٹ کو حکم ملا کہ وہ احمداللہ شاہ کے خلاف یورش کرے[۱]

احمداللہ شاہ کی صحت مستقل معرکہ آرائیوں سے بُری طرح متاثر ہو چکی تھی۔ اُن کی پشت پر سرطان کے آثار نمایاں ہو چکے تھے۔ شاہ صاحب اس عالم میں بھی دشمن کی نقل و حرکت پر نظر رکھے ہوئے تھے، انھیں ہوپ گرانٹ کی پیش قدمی کی پوری اطلاع مل چکی تھی۔ شاہ صاحب نے کھلے میدان میں جنگ کی بجائے گوریلہ جنگ کو ترجیح دی۔ انگریزی فوج کی کیفیت معلوم کرنے کے بعد، باڑی سے تقریباً ۱۴ میل دور ایک گاؤں کے قریب جس کے سامنے سے ندی بہتی تھی، اور کنارے کافی اونچے تھے، شاہ صاحب نے اپنی فوج کی کمین گاہ بنائی تھی کہ اچانک حملہ کر کے انگریزی فوج کو زیر کر لیا جائے۔ لیکن بدقسمتی سے شاہ صاحب کی فوج کے بعض سپاہیوں نے منصوبہ کے خلاف انگریزی فوج پر حملہ کر دیا اور نقشہ ہی بدل گیا۔ شاہ صاحب کی فوج کو شکست ہو گئی اور بہت سے افراد شہید ہو گئے۔ گمان غالب ہے کہ شاہ صاحب کی پے در پے شکستوں میں اُن منافقوں کا ہاتھ تھا جو اُن کی فوج میں شریک ہو کر کام کر رہے تھے[۲]

باڑی کی شکست کے بعد احمداللہ شاہ باقی ماندہ فوج کے ہمراہ محمدی (ضلع لکھیم پور کھیری) چلے گئے۔ آلاتِ حرب کی کمی تھی۔ حالات کا تقاضا تھا کہ فوج کی از سرِ نو تنظیم کی جائے۔ جدید آلاتِ حرب کا حصول بہت مشکل تھا۔ احمداللہ شاہ نے، خان بہادر والیٔ بریلی کو بھالوں کی ترسیل کے لیے لکھا۔ پیشگی رقم بھی قاصد کے ساتھ کر دی لیکن بریلی میں بھی منافقین کی کمی نہ تھی۔ وہ احمداللہ شاہ کی مقبولیت سے خائف تھے۔ چنانچہ شاہ صاحب کی درخواست اس بنا پر رد کر دی گئی کہ بریلی میں خود بھالوں کی ضرورت ہے[۳]

۱۔ میلی سن، جلد چہارم، صـ ۳۴۸-۳۴۷

۲۔ ابرار حسن فاروقی صاحب نے بھی منافقین کی سرگرمیوں کا ذکر کیا ہے۔ آثر دلاوری، صـ ۱۲۹

۳۔ تائب، صـ ۹۹-۹۱

شاہ صاحب کے محمدی پہنچنے کے بعد، آہستہ آہستہ یہ مقام شکست خوردہ باغیوں کی پناہ گاہ بنتا جا رہا تھا۔ احمداللہ شاہ کی انگریزوں کے خلاف مستقل جنگ آزمائی کے سبب غالباً اُن کے ہم عصر باغیوں کو ایک ایسی شخصیت نظر آ رہی تھی جس سے صلاح مشورہ کر کے انگریزوں کے خلاف جنگ جاری رکھی جا سکتی تھی۔ مرہٹہ سردار نانا راؤ[1] اُن کے معتمد خاص عظیم اللہ خاں[2]، شہزادہ فیروز شاہ[3] محمدی میں اکٹھا تھے[4] قرائن سے یہ معلوم ہوتا کہ محمدی میں پھر قیادت کا مسئلہ ایک سوالیہ نشان بن کر سامنے آیا۔ لکھنؤ میں احمداللہ شاہ نے برجیس قدر کی قیادت صرف اس لیے نہیں قبول کی تھی کہ وہ طفل نادان تھے محمدی میں دوسرا مسئلہ تھا۔ یہاں احمداللہ شاہ کے علاوہ نانا راؤ اور فیروز شاہ دونوں ہی قائد تسلیم کیے جا سکتے تھے۔ شہزادہ فیروز شاہ اور نانا کے مقابلہ میں احمداللہ شاہ زیادہ ہر دل عزیز تھے۔ دوم احمداللہ شاہ ایک ایسے علاقہ میں تھے جس کے قرب و جوار کے اضلاع میں پٹھانوں کی زبردست آبادی تھی، پٹھانوں کے لیے نانا راؤ اور فیروز شاہ کے مقابلے میں شاہ صاحب کی قیادت زیادہ پرکشش تھی۔ حالات کا تقاضا یہ تھا کہ قائد ایسا فرد ہو جو تجربہ اور عمر کے لحاظ سے بھی برتر ہو۔ بہرنوع احمداللہ شاہ کی قیادت میں ایک نیا عنصر شامل ہو گیا، آپ کی باقاعدہ بادشاہت کا اعلان ۲۰ مارچ ۱۸۵۸ء کو کر دیا گیا[5]۔ شاہ صاحب کی بادشاہت

---

[1] آخری پیشوا باجی راؤ دوم کے متبنیٰ تھے۔ باجی راؤ دوم کی موت کے بعد انگریزوں نے نانا راؤ کو اُن کا جانشین تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ ملاحظہ ہو، کنھیالال، محاربہ عظیم، نول کشور، ص ۱۱۸

[2] حیات کے لیے ملاحظہ ہو ۱۸۵۷ء کے مجاہد، ص ۶۰ — ۴۳

[3] حیات اور ۱۸۵۷ء میں کارناموں کے لیے ملاحظہ ہو، Bengal Past and Present 1969
۱۸۵۷ء کے مجاہد، صفحات ۲۸ — ۱۲۰، شہابی، ص ۴۴

[4] ذکاءاللہ صاحب بیگم حضرت محل کی موجودگی کا بھی ذکر کرتے ہیں۔ عروج عہد انگلشیہ، ص ۹۰۔ تائب ص ۱۰۶ — ۱۰۷ پر لکھتے ہیں کہ خان بہادر خاں اپنی ۱۶ ہزار فوج کے ساتھ محمدی میں موجود تھے جو درست نہیں معلوم دیتا۔ ملاحظہ ہو راقم کا مضمون The Rebellion in Bareilly - Role of the Local gentry (under publication)

[5] تائب ص ۱۰۵۔ کمال الدین حیدر، دوم صفحہ ۳۴۷ اور ۳۴۶ پر لکھتے ہیں کہ فیروز شاہ شاہزادے سے اسی اعلان بادشاہی پر بگاڑ ہوا۔

کے اعلان کے پسِ پشت غالباً یہ نفسیاتی شعور بھی کام کر رہا تھا کہ دہلی کا آخری مغل بادشاہ انگریزوں کی قید میں وطن سے دور رنگون میں زندگی کے آخری دن کاٹ رہے تھے۔ بیگم حضرت محل نیپال کی سرحد کے قریب بھٹک رہی تھیں اور ہندوستانیوں کو زیادہ سے زیادہ ایک نام پر جمع کرنے کے لیے لفظ "بادشاہ" میں بڑی کشش تھی۔ دوسرا پہلو نفسیاتی تھا۔ اس طرح قرب وجوار کے زمین داروں کو انگریزوں سے برگشتہ کیا جا سکتا تھا۔ کیونکہ انگریزوں کے مقابلے میں ہندوستانی بادشاہ سے فتح کے بعد زیادہ انعام واکرام کی توقع کی جا سکتی تھی۔ بہرحال بادشاہت کے اعلان کے بعد سکے ڈھالے گئے جس پر یہ شعر کندہ تھا:۔

سکہ زد بر ہفت کشور خادم محراب شاہ
حامیٔ دینِ محمد، احمد اللہ بادشاہ

بادشاہت کے اعلان کے بعد احمد اللہ شاہ نے بہت سے نوابین، راجگان، ناظمان وچکلہ داران کے نام فرامین وحکمنامے جاری کیے گئے تھے۔ ایام غدر میں بہت سی ایسی دستاویزات ضائع ہوگئیں، بہرحال جو محفوظ رہ گئی ہیں اُن سے احمد اللہ شاہ کی انتظامی صلاحیتوں کی جھلک ضرور مل جاتی ہے۔

ایک حکمنامہ جو مہارانی چندکور، والدہ مہاراجہ دلیپ سنگھ، لاہور کے سفر کے متعلق ہے خاصہ دلچسپ ہے۔ اس حکم نامہ مورخہ ۱۷ محرم الحرام ۱۲۷۴ھ میں شاہ صاحب نے تمام نوابین، راجگان، ناظمان، چکلہ داران اور زمینداران از نیپال تا لاہور کو، ہدایت کی تھی کہ مہارانی مذکورہ کو بحفاظت منزل مقصود تک خاطر مدارات کے ساتھ پہونچائیں اس حکمنامہ کی آخری سطور خاص طور پر لائق توجہ ہیں:۔

"..... کہ باعث خوشنودی مابدولت ونیک نامی وخیر سگالی شاں خواہد شد وچوں خدائے عزوجل حضور مابدولت "خلیفۃ اللہ فی ارض اللہ" برائے آسائش وآرام کافہ بنام برگزیدہ است۔ بنا علیہ پاس خاطر ہر خاص وعام از ضروریات وتعمیل حکم، برایشاں از واجبات و درصورت بجاآوری اوامر مندرجہ حکم نامہ ہذا بہ جلد دیے ایں حسن کرداری خود ہا را مورد تحسین وآفریں خواہند پنداشت[۵۲]"

---

[۵۱] پیر احمد اللہ شاہ، کمال الدین حیدر نے، ص ۴۶۷ پر پورا شعر لکھا ہے۔
[۵۲] مآثر دلاوری، ص ۱۴۴-۱۴۵ یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ شاہ صاحب کا حکم نامہ ۷ ستمبر ۱۸۵۷ء =

RAYAZ AHMED SHERIFF
25/3, MARAPPA THOTA,
M. R. PALYAM, BANGALORE

مندرجہ بالا اقتباس سے ظاہر ہے کہ احمداللہ شاہ کی بادشاہی بحیثیت خلیفۃ اللہ کے تھی جو مخلوق کی خدمت کے لیے مامور کیا گیا تھا۔ دوسرا اہم پہلو اس حکم نامہ کا یہ ہے کہ شاہ صاحب نے یہ فرض کرتے ہوئے کہ ان کی عملداری نیپال کی حدود تا پنجاب ہے، تمام راجاؤں، نوابوں اور دیگر افراد کو تعمیل حکم کی ہدایت کی تھی بہرحال محمدی میں شاہ صاحب کی نئی پوزیشن نے انگریزوں کو بہت تشویش میں مبتلا کر دیا۔ اُنھوں نے شاہ صاحب کی گرفتاری کے لیے پچاس ہزار روپئے کی رقم کا اعلان کر دیا۔[1]

احمداللہ شاہ کے لیے سب سے بڑا مسئلہ فوج کی مکمل تنظیم کا تھا، اس کے لیے مالی وسائل کی ضرورت تھی۔ اب تک شاہ صاحب کس طرح فوج کا کام چلا رہے تھے، اس کا صاف طور سے پتہ نہیں چلتا گمانِ غالب یہ ہے کہ اُن کی معاونت اودھ اور قرب وجوار کے تعلقہ دار اور زمیندار کر رہے تھے، جو اب بھی شاہ صاحب کے لیے نہ صرف مالی امداد کا ذریعہ تھے بلکہ انگریزوں اور اُن کے حلیف ہندوستانیوں کی نقل وحرکت کی اطلاع بھی شاہ صاحب کو دے رہے تھے۔[2]

احمداللہ شاہ کے حکمناموں کا اثر دور دور تک تھا۔ بارہ بنکی اور لکھنؤ کے بعض تعلقہ دار اور زمیندار شاہ صاحب کے حلیف تھے اور اُن کی معاونت کر رہے تھے۔[3] اس کا ایک سبب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ شاہ صاحب نے بڑی ذہانت سے اودھ کے تعلقہ داروں کی اعانت حاصل کرنے کے لیے یہ اعلانیہ بھی جاری کر دیا تھا کہ اُن تمام تعلقہ داروں اور زمینداروں پر اُن کے علاقوں کی نصف جمع اُن کو دے دی جائے گی جو اپنے اپنے علاقوں میں انگریزوں سے جنگ کریں گے

= مطابق ۱۷ محرم الحرام ۱۲۷۴ھ کا جاری ہوا تھا، گویا کہ بادشاہت کے اعلان سے بہت پہلے، اس وقت غالباً شاہ صاحب خود کو خلیفۃ اللہ ہی کی حیثیت سے پیش کر رہے تھے۔

[1] رضوی، جلد پنجم، ص ۵۳۹ [2] رضوی، جلد دوم، صفحات ۶۸ — ۳۶۷

[3] ملاحظہ ہو علی محمد خاں کا خط بنام احمداللہ شاہ، مورخہ ۲۶ اپریل ۱۸۵۸ء، دل جیت سنگھ تعلقہ دار بدہی پور کے خطوط بنام احمداللہ شاہ مورخہ ۲ اپریل ۱۸۵۸ء قادر بخش کا خط بنام احمداللہ شاہ، مورخہ ۳ اپریل ۱۸۵۸ء، سید کاظم علی کے خطوط بنام احمداللہ شاہ مورخہ ۳ اپریل، ۴ اپریل، ۵ اپریل، ۶ اپریل و ۷ اپریل ۱۸۵۸ء محفوظہ رائے بریلی کلکٹریٹ میوٹنی بستہ۔

یا انھیں قتل کر دیں گے[۱] اس اعلانیہ کا کتنا اثر ہوا، بتلانا مشکل ہے، تاہم انگریزوں نے بھی اودھ کے تعلقہ داروں کی حمایت حاصل کرنے کے لیے ایسے ہی اعلانیے جاری کیے تھے جس کی وجہ سے تعلقداروں کی بڑی تعداد اُن کی حلیف بن گئی تھی۔ احمداللہ شاہ کو انگریزوں کی بڑھتی ہوئی فوجی سرگرمیوں سے یہ احساس ہو چکا تھا کہ اگر وہ کسی ایک جگہ مقیم رہے تو ان کے اور اُن کے رفقاء کے لیے خطرناک ہو سکتا ہے، اسی وجہ سے، اپنی بیماری کے باوجود وہ اپنا مستقر تیزی سے بدلتے رہے، شاید یہ بھی مصلحت رہی ہو کہ زیادہ سے زیادہ علاقوں کا دورہ کر کے لوگوں کو انگریزی حکومت کے خلاف جہاد پر آمادہ کیا جا سکے اور زمینداروں و تعلقہ داروں کو یہ احساس دلا دیا جائے کہ ان کا بادشاہ ایک فعال اور باخبر شخص ہے۔ شاہ صاحب کی اس متحرک حکمت عملی نے انگریزوں کو حیرت زدہ کر دیا تھا اور وہ شاہ صاحب کے صحیح مستقر کے متعلق کوئی مستند معلومات نہ رکھ سکے۔ وہ شاہ صاحب کی سفر کی سمت سے بھی واقفیت حاصل کرنے میں ناکام ہو جاتے تھے۔ اس کا کچھ اندازہ ذیل کی سطور سے کیا جا سکتا ہے۔

شاہ صاحب ۲۸ اپریل کو خیرآباد میں تھے۔ ۳۰ اپریل کو شاہجہاں پور پر کولن کیمبل کی خبر سنی تو اس طرف روانہ ہو گئے، ۲ مئی کو کیمبل بریلی کی طرف کوچ کر گیا، شاہ جہاں پور خالی تھا، شاہ صاحب نے شاہ جہاں پور پر حملہ کر دیا لیکن ان کے رفقا کی تساہلی سے بروقت انگریزوں کو حملہ کی اطلاع مل چکی تھی[۲] چنانچہ نگراں انگریز آفیسر Hale نے اپنی مختصر سی جمعیت کے ساتھ خود کو جیل کی عمارت میں محصور کر لیا۔ احمداللہ شاہ کا شہر اور قلعہ پر قبضہ تو ہو گیا لیکن یہ عارضی ثابت ہوا۔ ۱۱ مئی کو بریگیڈیر جونس، ہیل کی مدد کو آ گیا[۳] احمداللہ شاہ اور انگریزوں کے درمیان جنگ ہوئی، بریگیڈیر جونس نے کامیابی کے ساتھ ہیل سے رابطہ قائم کر لیا جو اب بھی جیل میں محصور تھا۔ احمداللہ شاہ کی سرگرمیوں اور شدید جنگ کے پیش نظر جونسن نے بریلی سے مدد طلب کی۔ احمداللہ شاہ اس دوران بھی اپنا مستقر برابر تبدیل کرتے رہے۔ ۱۶ مئی کو وہ شاہجہاں پور سے چھ میل مشرق میں واقع اجوتا تاڑ میں مقیم تھے۔ ۱۷ مئی کو وہ لودی پور، شاہجہاں پور کے مضافات

---

[۱] ایک تعلقہ دار کا خط بنام احمداللہ شاہ، لکھنؤ کلکٹریٹ میوٹنی بستہ، اعلانیہ گورنر جنرل، مورخہ ۲۸ مئی ۱۸۵۸ء، نمبر ۵۸۰، فارن ڈپارٹمنٹ (سیکرٹ) الہ آباد آرکائیوز، [۲] تاب ص ۵-۱۰۲

[۳] Foreign Department, North west Provinces, Record Room Lucknow, Russel, PP. 138-47

میں تھے[۱] سی آر لنڈسے نے اپنے ایک برقی مراسلہ مورخہ ۲۱ مئی ۱۸۵۸ء کے ذریعہ لیڈ کو مطلع کیا کہ شاہ صاحب پالی پر قبضہ کر چکے تھے۔ اُن کے ہمراہ ۴ رجمنٹ پیدل فوج کی اور ۳ رجمنٹ گھڑ سوار فوج کی اور نو عدد توپیں تھیں[۲] ۱۸ مئی ۱۸۵۸ء کو بہرحال شاہ صاحب کا انگریزی فوج سے شاہ جہاں پور سے پانچ میل مشرق واقع موضع بنّی کے قریب تصادم ہوا۔ شاہ صاحب کو پھر شکست ہوئی اور وہ کل پانچ سو رفقاء کی معیت میں سانڈی پہونچے[۳] اب صورتِ حال باغیوں کے بالکل خلاف ہو چکی تھی۔ تاہم احمداللہ شاہ کو اب بھی قرب وجوار کے تعلقہ داروں اور زمین داروں کا تعاون مل رہا تھا۔ شاہ صاحب باغیوں کی مدد کے لیے گرد و پیش کے راجاؤں اور زمین داروں سے برابر رابطہ قائم کیے ہوئے تھے ان میں پوائن (شاہجہاں پور) کا راجہ جگناتھ سنگھ بھی شامل تھا۔ اُس کا بھائی بلدیو سنگھ بقول تائب شاہ صاحب کی فوج میں شامل تھا اور اپنے بھائی کے خلاف ایک فرضی قضیہ بیان کر کے مدد کا طالب تھا، لیکن اس فرضی قضیہ کے بہانے دراصل شاہ صاحب کو گرفتار یا قتل کرنا تھا، کیونکہ اودھ میں صرف شاہ صاحب ہی کی شخصیت تھی جو اب تک تمام تر زحمتوں اور شکستوں کے باوجود انگریزوں سے برسرِ پیکار تھی[۴] اس سلسلہ میں مولوی فضل حق خیرآبادی جو احمداللہ شاہ کی رفاقت میں شاہجہاں پور میں موجود تھے، اصل صورت حال کی طرف روشنی ڈالی ہے:-

"اُدھر اس نیک سرشت بہادر عامل (احمداللہ شاہ) سے ایک دیہاتی کافر زمیندار (جگناتھ سنگھ) نے بڑا داؤ کھیلا۔ اُس نے قسمیں کھا کر اطمینان دلایا کہ جب دونوں جماعتیں مقابلہ پر آجائیں گی تو چار ہزار بہادروں کا گروہ لیکر وہ مدد کو پہونچے گا۔ جب مقابلہ کی نوبت آئی تو اس زمیندار کی قسموں پر اعتبار کر کے اس دیانت دار عامل نے اپنے تھوڑے سے بہادروں کے ساتھ دشمن پر حملہ کر دیا[۵]"

مولوی صاحب کا اشارہ غالباً جنگ بنّی سے ہے جس میں پوائن کے راجہ نے مدد کا وعدہ

---

[۱] سی۔ آر۔ لنڈسے بنام ریڈ۔ مورخہ ۷ مئی ۱۸۵۸ء محفوظ سکریٹریٹ ریکارڈ روم، لکھنؤ۔ [۲] ایضاً
[۳] ایڈمانسٹن کا برقی مراسلہ بنام ریڈ، مورخہ ۲۱ مئی ۱۸۵۸ء، سکریٹریٹ ریکارڈ روم، لکھنؤ
[۴] تائب، ص ۱۶-۱۱۲
[۵] الثورۃ الہندیہ (عربی) ترجمہ اردو باغی ہندوستان، محمد عبدالشاہد خاں شروانی، ص ۴۱

کیا ہوگا۔ بہرحال مولوی فضل حق کا یہ بیان درست نہیں معلوم ہوتا کہ شاہ صاحب نے راجہ پوائن پر حملہ کر دیا ہے کے نتیجہ میں وہ ایک طرف انگریزی فوج اور دوسری طرف راجہ کی فوج کے درمیان پھنس کر شہید ہو گئے[۱] یہ بات شاہ صاحب کی جنگی مہارت اور تجربات کے بھی خلاف معلوم ہوتی ہے، اس ضمن میں کمال الدین حیدر کا بیان قابلِ توجہ ہے:-

"اپنی جوشش ولولے سے تنہا اجل پوائے (پوائن) میں لے گئی۔ اپنی نخوت اور غرور سے تنہا معہ دو تین سواروں کے گیا۔ بہت بھروسہ اپنی کرامات کا رکھتا تھا۔ راجہ کی گڑھی کے دروازہ پر جا کر کھڑا ہوا۔ پھاٹک بند تھا نہ کھولا۔ سخت گفتگو اپنے ولولہ سے کرنے لگا۔ چار نے رندے سے گولی ماری گر پڑا، راجہ نے سر کاٹ کر سرکار میں بھیجا"[۲]

کمال الدین حیدر نے یہاں بھی شاہ صاحب پر طنز کرنے سے نہیں چوکا، تاہم اس کا یہ بیان درست ہے کہ شاہ صاحب صرف دو تین افراد کے ہمراہ ہی راجہ پوائن کے قلعہ پر پہونچے تھے۔ اس کی تصدیق جی۔ پی۔ مونی، مجسٹریٹ شاہجہانپور کی رپورٹ سے بھی ہوتی ہے[۳]

دراصل احمداللہ شاہ کو راہ سے ہٹانے کے لیے، انگریز افسر بے حد متفکر تھے۔ مونی (Mony) مجسٹریٹ شاہجہاں پور، ضلع میں آنے کے بعد ہی سے اس فکر میں تھا۔ راجہ پوائن جو پہلے ہی سے انگریزوں سے بہت قریب تھا[۴] اُس کو اس کام کے لیے مونی نے تیار کرنا شروع کیا جب مونی کو یہ خبر ملی کہ محمدی سے مجاہدین پوائن کی طرف جانے والے ہیں تب اس نے راجہ کو مشورہ دیا کہ وہ اس موقع کا بھرپور فائدہ اُٹھا کر، مولوی (احمداللہ شاہ) کو گرفتار کر کے انگریزوں سے اپنی وفاداری ثابت کر دے۔ چنانچہ یہی ہوا[۵] مونی کے بیان سے یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ شاہ صاحب کے خلاف سازش ہو رہی تھی۔ شاہ صاحب اس سازش سے آگاہ نہ تھے، دوم انھیں کسی خاص سبب سے راجہ پوائن سے غداری کی امید نہ تھی ورنہ دو چار آدمیوں کے ساتھ پوائن کے قلعہ کے پھاٹک پر جانے کا کیا سوال تھا۔ بہرحال شاہ صاحب شہید کر دیے گئے، اُن کا سر قلم کر دیا گیا۔ سر اور لاش شاہجہانپور شناخت کے لیے بھیج دیے گئے، جہاں دنیا کو تہذیب کا

---

[۱] ایضاً [۲] کمال الدین حیدر، دوم ص ۳۲۷

[۳] Department XVIV, File No, 22. Mutiny Ricords, U.P. Archives Allahbad

[۴] ایضاً [۵] ایضاً

درس دینے والی قوم کے اکابرین کے ایما پر لاش کو نذرِ آتش کر دیا گیا اور راکھ ندی میں بہا دی گئی سر کو کوتوالی کے سامنے ایک کھمبے سے عوام کی نمائش کے لیے لٹکا دیا گیا[1] اس طرح انگریزوں نے احمداللہ شاہ کی حب الوطنی اور مذہبی جنگ کا بدلہ لیا۔

شاہ صاحب کی شہادت کی خبر سن کر بہت سے تعلقہ دار برہم ہوئے اور اُنھوں نے راجہ پوائن کو غداری کی سزا دینے کے لیے تیاریاں شروع کیں۔ لیکن راجہ، جس کی وفاداری، شبہ سے بالاتر ہو چکی تھی، کی مدد کے لیے انگریزوں سے نوپس (Nolice) کی قیادت میں فوج بھیج دی۔ نُوپس کی مدد کے لیے لفٹنٹ دوکانزو کی قیادت میں ایک گھڑ سوار فوج بھی روانہ کر دی گئی[2] ظاہر ہے کہ تعلقہ داروں کی طاقت سے باہر تھا کہ وہ انگریزی فوج کا مقابلہ کر پاتے۔ بالآخر راجہ پُوائن کو انگریزوں نے انعام واکرام کے علاوہ تحفظ بھی مہیا کیا۔

احمداللہ شاہ اودھ اور روہیلکھنڈ میں واحد باغی رہنما تھے، جو آخر دم تک انگریزوں سے برسرِ پیکار رہے، آپ کی شہادت کے بعد کوئی ایسا باقی نہ رہا جو اس عزم محکم کے ساتھ انگریزوں کے خلاف صف آرا رہتا۔

۱۸۵۷ء کی عظیم بغاوت یا جنگ آزادی کے دوران احمداللہ شاہ اپنی بے مثال بہادری اور اولوالعزمی، پاک کردار، عسکری صلاحیتوں اور انتظامی دور اندیشی کی وجہ سے اپنے دور کے دوسرے باغی رہنماؤں کے مقابلہ میں کافی اونچے مقام پر نظر آتے ہیں، اگر شاہ صاحب کے ساتھ اودھ کے ارباب حل وعقد نے تعاون کیا ہوتا، تو ممکن تھا کہ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کا دوسرا نتیجہ ہوتا۔

Malleson شاہ صاحب کو خراجِ عقیدت ان الفاظ میں پیش کرتا ہے :۔

"اگر محب وطن اسے کہتے ہیں جو اپنے وطن کی برباد شدہ آزادی کے حصول کے لیے سازشیں کرے اور لڑے تو یقیناً مولوی ایک سچا محب وطن تھا اس نے اپنی تلوار کو قتل کے داغ سے آلودہ نہ ہونے دیا۔ اُس نے قتل کے کسی بھی واقعہ سے چشم پوشی گوارا نہ کی۔ وہ اُن بیرونی لوگوں کے خلاف مزاحمت، بلند ہمتی اور استقامت سے میدان جنگ میں لوٹتا رہا جو اس کے وطن پر مسلط ہو گئے تھے اور اُس کی یاد تمام قوموں کے مخلصوں اور بہادروں کی جانب سے عزت واحترام کی مستحق ہے[3]"

بہر حال شاہ صاحب نے اپنی جرأت اور پیہم جد وجہد کا ایک اعلیٰ نمونہ آنے والی نسلوں کے لیے چھوڑا جو قابل تقلید ہے۔

---

[1] ایضاً [2] Foreign Department, North west Provinces, 1858 events for Shahjahanpur, 20th Secretarait Record office Lucknow.

[3] Malleson, IV, P. 381.

ترجمہ وتلخیص

قصہ "غرانیق علا" پر ایک نظر

محدث کبیر علامہ ناصر الدین البانی
تلخیص :- محمد ثناء اللہ ندوی

سلمان رشدی کی بدنام زمانہ کتاب "شیطانی آیات" کے بارے میں اب علمی حلقوں میں کسی شکل میں بھی یہ خیال پایا نہیں جاتا کہ اس کی حیثیت صرف ایک ناول کی ہے جس کے کرداروں میں کسی سوچے سمجھے منصوبہ کو دخل نہیں ہے مشرق اور مغرب کے نام نہاد علمی حلقے اسے ایک مسلمہ تاریخ، دین، تمدن، فلسفہ اور نظریاتی حقیقت کا آئینہ دار سمجھتے ہیں حالانکہ اس کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ کتاب پر جس وجہ سے مختلف ممالک میں پابندی عائد کی گئی ہے اور اس کے خلاف احتجاج اور مظاہرے ہو رہے ہیں وہ یہ ہے کہ اس میں عقیدہ رسالت کو بنیادی طور پر ہدف بنایا گیا ہے۔ وحی و رسالت، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس اور اہل بیت کی ایسی تصویر پیش کی گئی ہے جو اسلامی تاریخ اور سیرت کی پیش کردہ تصویر سے قطعاً مختلف ہے۔ کتاب میں ازواج مطہرات کے کردار کو مسخ کرنے کی کوشش کی گئی ہے جن کی عفت، پاکدامنی اور خدا ترسی کی شہادت خود قرآن نے دی ہے ظاہر ہے کہ قرآن کی شہادت کے بعد کسی اور دلیل کی ضرورت نہیں رہ جاتی۔

عقیدۂ رسالت کے سلسلہ میں کتاب میں بنیادی طور پر یہ فکر کارفرما ہے کہ جبریلؑ جو وحی لے کر نازل ہوتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جسے پڑھ کر صحابہ کو سناتے تھے اس میں کچھ ایسی خارجی آمیزش بھی ہو جاتی تھی جس کا تعلق وحی الٰہی سے نہ ہوتا تھا۔ جیسے القاء شیطانی اور خود نبی کے "اندرون" سے نکلنے والی چیزیں۔ قرآن سے ذرا بھی واقفیت رکھنے والوں سے یہ مخفی نہیں ہے کہ خود قرآن کا اس سلسلہ میں کیا موقف ہے لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ ۖ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ۝ (باطل نہ سامنے سے اس پر آسکتا

ہے نہ پیچھے سے، یہ ایک حکیم وحمید کی نازل کردہ چیز ہے۔ (حم السجدہ: ۴۲) اس مفہوم کی دیگر آیتیں بھی اس قسم کی "خارجی آمیزش" کے خیال کی قطعی طور پر تردید کرتی ہیں۔ مگر رشدی نے اپنے دعوے کی صحت کے ثبوت کے لیے 'غرانیق علا' کی روایت پیش کی ہے جو علماء اسلام اور محدثین کے نزدیک ناقابل اعتبار بلکہ موضوع روایت ہے۔

جب کسی کتاب کی فکری بنیاد ہی ایک ایسی ناقابل اعتبار بلکہ موضوع روایت ہو جس کی تردید ہر زمانے کے محققین اور مفسرین نے کی ہو، نیز جس کے بے حقیقت ہونے کا ثبوت قرآنی آیات سے فراہم ہوتا ہو اسے کوئی علمی اہمیت نہیں دی جاسکتی۔ یہ بات ادبی حلقوں میں اب باضابطہ تسلیم کی جاچکی ہے کہ رشدی کی کتاب کو ادبی پہلو سے بھی کوئی حیثیت حاصل نہیں ہے۔ مشرق ومغرب میں ذرائع ابلاغ کے ذریعہ رشدی کو اچھالنے اور ایوارڈ سے نوازے جانے کا اصل سبب کتاب کا علمی یا ادبی لحاظ سے ممتاز مقام کا حامل ہونا نہیں بلکہ "اسلام دشمنی" کا جذبہ اور کوشش ہے جس کی نظیر سے کوئی بھی زمانہ خالی نہیں ہے۔ رشدی کی کتاب سے "الکفر ملة واحدة" کی زندہ تصویر ہمارے سامنے آگئی ہے۔

یہ سمجھنا بھی حقیقت سے دور ہوگا کہ سلمان رشدی کی کتاب سے ہی پہلی بار علماء اسلام کی توجہ اس روایت یا اس کی صحت وعدم صحت کی طرف ہوئی ہے۔ متقدمین میں سے ہمیں بہت سے حضرات کے نام ملتے ہیں جنھوں نے اس روایت کے بے اصل اور موضوع ہونے کی صراحت کی ہے۔ زمانہ حال کے مشہور ومعروف محدث علامہ ناصر الدین البانی کا ایک تحقیقی رسالہ "نصب المجانیق لنسف قصة الغرانیق" اس موضوع پر ۱۹۵۲ء ہی میں شائع شدہ ملتا ہے جس میں علامہ موصوف نے قصہ کے پس منظر، متعلقہ آیات کی مستند تفسیر پھر سند کے لحاظ سے قصہ کے بے سروپا ہونے پر تحقیقی انداز سے کلام کیا ہے۔ قصہ کی تردید کے سلسلے میں اس طرح کی جامع تحریر کسی اور محدث اور مفسر کے ہاں نہیں ملتی۔ یہ مقالہ اسی رسالہ کی تلخیص ہے۔ البتہ تلخیص کے دوران میں بعض پہلوؤں کی وضاحت کے لیے محمد حسین ہیکل اور مولانا مودودیؒ کی تحریروں کے اقتباسات بھی دے دیے گئے ہیں۔ اسناد سے متعلق رسالہ کے تفصیلی مباحث کو اس مقالہ میں شامل نہیں کیا گیا ہے۔ ان تفصیلات کے لیے اصل رسالہ کا مطالعہ کرنا چاہیے۔

متقدمین میں سے بہت سے حضرات نے اس روایت کے بے حقیقت اور

ناقابل اعتبار ہونے کی وضاحت کی ہے۔ جیسے ابوبکر محمد بن عبداللہ المعروف بابن العربی متوفی ۵۴۳ھ[۱] قاضی عیاض بن موسیٰ بن عیاض متوفی ۵۴۴ھ[۲] فخر الدین محمد بن عمر الحسن الرازی متوفی ۶۰۶ھ[۳] محمد بن احمد الانصاری ابوعبداللہ القرطبی[۴] محمد بن یوسف بن علی الکرمانی شارح بخاری متوفی ۷۸۶ھ[۵] محمود بن احمد بدرالدین العینی متوفی ۸۵۵ھ[۶] محمد بن علی بن محمد الشوکانی متوفی ۱۲۵۰ھ[۷] سید محمود ابوالفضل الآلوسی متوفی ۱۲۷۰ھ[۸] وغیرہ۔ امام ابن خزیمہ سے جب اس روایت کے بارہ میں پوچھا گیا تو انھوں نے جواب دیا کہ یہ زنادقہ کی گھڑی ہوئی روایت ہے۔[۹] امام ابوبکر احمد بن الحسین البیہقی فرماتے ہیں: "ھٰذہ القصۃ غیر ثابتۃ من جھۃ النقل" (یہ قصہ روایت کے لحاظ سے ثابت نہیں ہے[۱۰]) پھر انھوں نے اس کے رواۃ پر کلام کیا ہے۔ ماضی قریب میں جن فضلا نے اس روایت کے بے اصل ہونے کی وضاحت کی ہے ان میں علامہ صدیق حسن خاں قنوجی متوفی ۱۳۰۷ھ[۱۱]، استاذ محمد عبدہ متوفی ۱۳۲۳ھ[۱۲] محمد حسین ہیکل سابق وزیر تعلیم مصر[۱۳] علامہ البانی[۱۴] اور مولانا مودودی شامل ہیں[۱۵]۔

غرانیق علا کا واقعہ مختصراً یہ ہے کہ جب ۵ نبوی میں مسلمانوں کی ایک تعداد حبشہ ہجرت کر گئی، تو ایک دفعہ کا ذکر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں نماز میں صحابہ کی امامت کر رہے تھے اور سورہ نجم کی تلاوت فرما رہے تھے۔ جب آپ افرایتم اللات والعزیٰ ومناۃ الثالثۃ الاخریٰ "تک پہونچے تو شیطان نے آپ کی زبان سے یہ الفاظ نکلوا دئے "فانھن الغرانیق العلیٰ وان شفاعتھن لترتجیٰ" اس پر سارے مشرکین خوش ہو گئے اور کہا کہ چلو آج ہمارا اور محمد کا اختلاف ختم ہو گیا۔ کیونکہ ہم تو یہی کہتے ہیں کہ ہماری یہ دیویاں اللہ کے حضور ہماری شفاعت کریں گی۔ ہم انھیں یہی درجہ دیتے ہیں۔ اصل خدا کا درجہ نہیں دیتے، اب محمدؐ نے بھی اس کا اعتراف کر لیا۔ رسول اللہؐ نے جب آخر میں سجدہ کیا تو تمام مسلمانوں کے ساتھ سارے مشرکین بھی سجدہ میں گر پڑے۔ پھر حضرت جبرئیل آئے اور آپ سے وہ سورت پڑھنے کو کہا۔ آپ نے اسی طرح تلاوت فرمائی۔ حضرت جبرئیل نے کہا کہ میں تو اس طرح وحی نہیں لایا تھا۔ (یعنی غرانیق علا کا حصہ اس میں شامل نہیں تھا) اس پر آپ بہت زیادہ مغموم ہوئے پھر آپ کی تسلی کے لیے سورہ حج کی یہ آیت "وما ارسلنا من قبلک من رسول ولا نبی الخ ....." اتری۔

مفسرین نے اس واقعہ کا تذکرہ عام طور پر اس آیت کی تفسیر کے ذیل ہی میں کیا ہے۔

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ وَّلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنّٰى أَلْقَى الشَّيْطٰنُ فِيْ أُمْنِيَّتِهٖ ۚ فَيَنْسَخُ اللّٰهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللّٰهُ اٰيٰتِهٖ ۗ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ ۝ لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطٰنُ فِتْنَةً لِّلَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ وَّالْقَاسِيَةِ قُلُوْبُهُمْ ۗ وَإِنَّ الظّٰلِمِيْنَ لَفِيْ شِقَاقٍ بَعِيْدٍ ۝

(ج: ۵۲، ۵۳)

ہم نے آپ سے پہلے جو بھی نبی اور رسول بھیجے، تو جب بھی اس نے تمنا کی تو شیطان نے اس کی تمنا میں القا کیا، پس اللہ شیطان کے القا کیے ہوئے کو منسوخ کر دیتا ہے پھر اپنی آیات کو محکم اور پختہ کرتا ہے۔ تاکہ شیطان جس چیز کا القا کرتا ہے اس کو ان لوگوں کے لیے فتنہ کا ذریعہ بنا دے جن کے دلوں میں مرض ہو اور جو سنگ دل ہیں اور بیشک ظالم لوگ ہی پرلے درجہ کی بدبختی میں ہیں۔

مذکورہ آیات میں "تمنیٰ" اور "امنیتہ" کے مختلف معانی بیان کیے گئے ہیں۔ اس جگہ اس کے صحیح معنی تلاوت کرنے کے ہیں۔ حضرت عثمانؓ کی شہادت پر ایک شاعر نے کہا تھا:

تمنی کتاب اللہ اول لیلۃ واخرھا لاقی حمام المقادر

(رات کے ابتدائی حصہ میں کتاب اللہ کی تلاوت کی اور آخری حصہ میں جام شہادت نوش فرمایا)

جمہور مفسرین اور محققین کے نزدیک یہی معنیٰ اس جگہ مراد ہیں۔ حافظ ابن کثیر نے اکثر مفسرین کی طرف اسے منسوب کیا ہے[۱۶]۔ علامہ ابن القیم کے نزدیک تو جمہور سلف نے یہی معنی مراد لیے ہیں[۱۷]۔ قرطبی نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ سلیمان بن حرب کہتے ہیں کہ اس آیت میں "فی" "عند" کے معنی میں ہے۔ مطلب یہ ہوگا: ألقى الشيطان في قلوب الكفار عند تلاوة النبي (یعنی شیطان نے نبی کی تلاوت کے دوران میں کافروں کے دلوں میں ڈال دیا) اللہ تعالیٰ کے ارشاد "لبثت فينا" (الشعراء ۱۸) میں فينا "عندنا" کے معنی میں مستعمل ہے۔ ابن عطیہ نے علماء مشرق سے اپنے والد کے حوالے سے یہی نقل کیا ہے۔ قاضی ابوبکر ابن العربی بھی اسی کے قائل ہیں[۱۸]۔

ابن جریر طبری بھی اسی مفہوم کے قائل ہیں[۱۹] جس کی رو سے واقعہ صرف اتنا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب قرآن کریم کی تلاوت فرماتے ہیں تو شیطان کافروں کے دلوں میں طرح طرح کے خیالات ڈال دیتا ہے جن سے وہ فتنہ میں پڑ جاتے ہیں[۲۰] مگر

دشمنان اسلام جنھوں نے حق کو مٹانے کے لیے ایڑی چوٹی کا زور لگایا اور ہر ممکن طریقہ اپنایا یہی کرنا پسند کر سکتے تھے کہ رسول اللہؐ نے جو کچھ بیان نہ کیا ہو اس کو گھڑ کر عوام میں مشتہر کر دیتے اور اس کی تائید میں بے سروپا روایتیں پیش کر دیتے جن کی حیثیت پر ہم آگے گفتگو کریں گے۔[۲۱]

اس تفسیر کی رو سے (جس پر جمہور علماء و مفسرین کا اتفاق ہے) بات یہ قطعاً نہیں ہے کہ شیطان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے جو چاہتا تھا نکلوا دیتا تھا یعنی وحی الٰہی میں خارجی آمیزش ہو جاتی تھی۔ بلکہ مطلب صرف یہ ہے کہ جب آپؐ تلاوت فرماتے تھے تو شیطان لوگوں کے دلوں میں طرح طرح کے خیالات ڈال دیتا تھا۔

مولانا مودودیؒ نے اس آیت کی جو تفسیر کی ہے وہ جمہور مفسرین کی تفسیر کے مطابق ہے جس کا تذکرہ علامہ البانی نے ابن جریر طبری، قرطبی، ابن کثیر اور ابن القیم کے واسطہ سے کیا ہے۔[۲۲] مولانا نے "تمنا" کے دونوں معنوں (تلاوت کرنا، آرزو کرنا) کے مطابق تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر اسے آرزو کے معنیٰ میں لیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ شیطان نے نبی کی آرزو کے پورا ہونے میں رخنے ڈالے اور رکاوٹیں پیدا کیں۔ مگر اللہ تعالیٰ شیطان کی خلل اندازیوں کے باوجود نبی کی تمنا (اور آخر نبی کی تمنا اس کے علاوہ اور کیا ہو سکتی ہے کہ اس کی مساعی بار آور ہوں اور اس کا مشن فروغ پائے) پورا کرتا ہے۔ اور اپنی آیات یعنی نبی سے کیے جانے والے وعدوں کو پختہ کرتا ہے۔ البتہ اگر اسے تلاوت کرنے کے معنیٰ میں لیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ شیطان طرح طرح کے اعتراضات اور شبہات لوگوں کے دلوں میں پیدا کرتا ہے۔ ایک صحیح مطلب کے سوا ہر طرح کے الٹے سیدھے مطلب لوگوں کو سمجھاتا ہے، مگر اللہ تعالیٰ شیطان کے ڈالے ہوئے ان شبہات اور اعتراضات کو رفع کر دیتا ہے، اور کسی آیت کے بارہ میں جو الجھنیں لوگوں کے ذہنوں میں ہوں ان کو بعد کی کسی واضح تر آیت سے صاف کر دیتا ہے۔[۲۳]

آیت کا یہی سیدھا، صاف اور متفق علیہ مفہوم ہے۔ مگر ان بے سروپا روایتوں کی بنا پر عام لوگوں کے ذہنوں سے یہ مفہوم بالکل غائب ہو گیا ہے۔ حالانکہ وہ روایتیں ایسی ہیں کہ سارے دین کی بنیاد ہی خطرہ میں پڑ جاتی ہے۔

اوپر بیان کیا جا چکا ہے کہ اکثر کبار محدثین (جیسے بیہقی، قاضی عیاض، عینی، منذری، نووی وغیرہ) نے اس کو بے اصل اور موضوع کہا ہے۔[۲۴] علامہ نووی کے الفاظ میں

"لا یصح فیہا شیئ، لا من جہۃ العقل، ولا من جہۃ النقل"[۱۲۵] (یعنی عقلاً اور نقلاً کسی بھی لحاظ سے یہ روایت صحیح نہیں ہے) جن محدثین نے اس روایت کو مختلف سندوں سے نقل کیا ہے ان میں طبری، ابن ابی حاتم، ابن المنذر، ابن مردویہ ابن اسحٰق، موسیٰ بن عقبیٰ اور ابو معشر عام شہرت رکھتے ہیں[۱۲۶] مگر یہ روایت جتنے بھی طرق سے منقول ہے سب ضعیف، مرسل اور معضل ہیں۔ (جو حضرات تفصیل سے ایک ایک کرکے ان طرق کا جائزہ لینا چاہیں وہ رسالہ نصب المجانیق لنسف قصۃ الغرانیق[۱۲۷] کا مطالعہ فرمائیں) ان ائمہ حدیث نے جتنے طرق سے اس روایت کی تخریج کی ہے وہ سب کمزور ہیں اس کا خلاصہ درج ذیل ہے:

۱۔ سعید بن جبیر کے واسطے سے روایت جس کو ابن جریر طبری[۱۲۸] نے نقل کیا ہے، سعید سے موصولاً اس کی روایت کی گئی ہے جو صحیح نہیں ہے۔ بزار نے بھی اپنی مسند میں اس کی تخریج کی ہے لیکن وہ خود کہتے ہیں کہ صرف اسی سند سے متصلاً روایت کی گئی ہے، متصل نقل کرنے میں امیہ بن خالد منفرد ہے۔ اس کی روایت تو کلبی عن ابی صالح عن ابن عباس نقل کی جاتی ہے خلاصہ یہ کہ حدیث مرسل ہے، اور کسی بھی صورت میں روایت موصولاً صحیح نہیں ہے۔

۲۔ طبری نے زہری سے بھی اس کو نقل کیا ہے[۱۲۹] لیکن اس کی علت یہ ہے کہ حدیث مرسل ہے۔ امام نحاس کہتے ہیں: ھٰذا حدیث منقطع، وفیہ ھٰذا الامر العظیم[۱۳۰] یہ حدیث منقطع ہے، جس میں اس قدر مہتم بالشان معاملہ کا ذکر ہے) ابن ابی حاتم نے محمد بن فلیح عن موسیٰ عن ابن شہاب نقل کیا ہے۔ لیکن یہ مرسل ہی نہیں، بلکہ معضل ہے۔

۳۔ ابو العالیہ نے اسے طبری سے دو طرق سے نقل کیا ہے[۱۳۱] لیکن اس کی علت بھی ارسال ہے۔

۴۔ طبری نے محمد بن کعب قرظی اور محمد بن قیس کے واسطے سے نقل کیا ہے[۱۳۲]۔ اس کے راویوں میں ابو معشر نجیح بن عبد الرحمٰن سندی ہے جو ضعیف ہے۔ تقریب میں اس کے ضعف کی صراحت موجود ہے۔ ایک دوسرے طریق میں ابن اسحٰق مدلس کا عنعنہ ہے جو محدثین کے نزدیک محلِ نظر ہوتا ہے۔

۵۔ طبری نے قتادہ سے معمر کے واسطے سے نقل کیا ہے[۱۳۳] لیکن سند معضل ہے۔

۶۔ طبرانی نے حضرت عروہ بن زبیر سے اس کو مرسلاً نقل کیا ہے، لیکن یہ بھی کہدیا ہے "فیہ ابن لہیعۃ ولا یحتمل ھٰذا عن ابن لہیعۃ"

۷۔ عبد بن حمید نے ابو صالح سے سدی کے طریق سے نقل کیا ہے، ابن مردویہ

نے کلبی کے طریق سے عن ابی صالح عن ابن عباس نقل کیا ہے، یہ انتہائی ضعیف بلکہ موضوع روایت ہے۔ امام سفیان فرماتے ہیں: قال لی الکلبی کل ما حدثتک عن ابی صالح منہ وکذب (کلبی نے مجھے بتایا کہ ابو صالح سے میں جو بھی روایت کروں وہ سب جھوٹ ہے) محمد بن سائب کلبی کا معاملہ تو ظاہر ہے۔ اس کے متعلق مزید کچھ کہنے کی ضرورت نہیں۔

۸۔ طبری نے ضحاک سے بھی اس کی تخریج کی ہے[۳۴] لیکن یہ سند ضعیف منقطع اور مرسل ہے۔ ضحاک سے مراد ابن مزاحم ہلالی خراسانی ہے جو کثیر الارسال ہے، بلکہ کہا گیا ہے کہ کسی بھی صحابی سے اس کا سماع ثابت نہیں ہے۔ اس کے مزید راوی سلیمان بن ارقم بصری اور ابن الخیاط ہیں، تقریب کی صراحت کے مطابق سلیمان بن ارقم ضعیف ہے۔ اسی طرح ابن الخیاط ضعیف اور متروک ہے۔ پھر طبری کے شیخ اس میں مجہول ہیں۔

۹۔ محمد بن فضالہ اور مطلب بن عبداللہ حنطب سے بھی روایت نقل کی گئی ہے۔ ابن سعد نے طبقات میں اس کی تخریج کی ہے[۳۵] جس میں راوی واقدی ہے۔ یہ سند انتہائی ضعیف ہے کیونکہ واقدی تو واقدی ہے۔ مزید براں روایت مرسل ہے۔ مطلب بن عبداللہ حنطب کثیر الارسال والتدلیس ہے۔ قرطبی نے نحاس سے اس کی تضعیف نقل کی ہے، نحاس کے نزدیک یہ حدیث اسناد کے لحاظ سے منکر ہے، وہ اسے منکر حدیث بتلاتے ہیں، خصوصاً جبکہ روایت کرنے والا شخص واقدی ہے۔ (قال النحاس: ھذا حدیث منکر منقطع، لاسیما من حدیث الواقدی)

۱۰۔ ابن مردویہ نے یہ روایت حضرت ابن عباسؓ سے بطریق کلبی عن ابی صالح عن ابن عباس نقل کی ہے، بلکہ تین طرف سے نقل کی ہے۔ لیکن تینوں طرق ضعیف ہیں۔ طبری نے ایک چوتھے طریق سے بھی اس کی تخریج کی ہے جو انتہائی کمزور ہے۔ اسی میں ضعیف راویوں کا تسلسل ہے، جیسے محمد بن سعد[۳۶] اس کے والد سعد بن محمد[۳۷] اس کے عم الحسین بن الحسن[۳۸] اس کے والد الحسن بن عطیہ اور خود عطیہ، یہ سب ضعیف ہیں۔

سند کے لحاظ سے روایت کا ناقابل اعتبار ہونا واضح ہے۔ لطف تو یہ ہے کہ یہ اپنے متن کے لحاظ سے بھی ناقابل اعتبار اور باہم متعارض ہے۔ علامہ البانی نے تفصیل سے اسے بیان کیا ہے[۳۹]۔ مولانا مودودی نے مختلف روایات میں وارد الفاظ کا استقصا کرنا چاہا تو الگ الگ پندرہ[۱۵] عبارتیں ہوگئیں[۴۰]۔ محمد حسین ہیکل نے اس کی بعض مثالیں بھی درج کی ہیں[۴۱]۔ عبارتوں کا یہ اختلاف واقعہ کے بے اصل ہونے کا ایک واضح قرینہ ہے[۴۲]۔ دوسرا بڑا اختلاف یہ ہے کہ کسی

روایت کی رو سے یہ الفاظ دوران وحی میں شیطان نے آپؐ پر القا کر دیے اور آپؐ نے سمجھا کہ یہ بھی جبرئیل لائے ہیں، کسی روایت میں یہ ہے کہ یہ الفاظ اپنی اس خواہش کے زیر اثر سہواً آپؐ کی زبان سے نکل گئے، کسی میں ہے کہ اس وقت آپؐ پر اونگھ آگئی تھی اور اسی حالت میں یہ الفاظ نکلے، کسی کا بیان ہے کہ آپؐ نے یہ قصداً کہے، مگر استفہام انکاری کے طور پر۔ کسی کا قول ہے کہ شیطان نے آپؐ کی آواز میں آواز ملا کر یہ الفاظ کہہ دیے اور سمجھا گیا کہ آپؐ نے کہے ہیں۔ کسی کے نزدیک کہنے والا مشرکین میں سے کوئی شخص تھا۔ ایک روایت میں آتا ہے کہ صحابہ نے یہ الفاظ سنے ہی نہیں۔[۴۳]

مولانا مودودیؒ فرماتے ہیں کہ قصہ کی اندرونی شہادت ہی اسے غلط ثابت کرتی ہے۔ قصہ میں بیان کیا گیا ہے کہ یہ واقعہ اس وقت پیش آیا جب ہجرت حبشہ واقع ہو چکی تھی۔ اس واقعہ کی خبر پا کر مہاجرین حبشہ میں سے ایک گروہ مکہ واپس آگیا، مگر تاریخوں کا فرق ملاحظہ فرمائیے۔

۱۔ ہجرت حبشہ معتبر ترین روایت کی رو سے رجب ۵ نبوی میں واقع ہوئی۔ مہاجرین حبشہ کا ایک گروہ مصالحت کی غلط خبر سن کر تین مہینہ بعد یعنی اسی سال تقریباً شوال کے مہینہ میں مکہ واپس آگیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ لامحالہ یہ واقعہ ۵ نبوی کا ہے۔

۲۔ سورہ بنی اسرائیل جس کی ایک روایت کے بارہ میں بیان کیا جاتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فعل پر بطور عتاب نازل ہوئی تھی۔[۴۴] معراج کے بعد اتری اور معراج کا زمانہ معتبر ترین روایات کے مطابق ۱۰ یا ۱۲ نبوی کا ہے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ اس فعل پر جب پانچ چھ سال گزر گئے تب اللہ تعالیٰ نے عتاب فرمایا۔

۳۔ زیر بحث آیت، جیسا کہ اس کا سیاق و سباق بتا رہا ہے ۷ھ میں نازل ہوئی۔ یعنی عتاب پر بھی جب دو ڈھائی سال گزر گئے تب اعلان کیا گیا کہ یہ آمیزش تو القائے شیطانی سے ہو گئی تھی، اللہ نے اب اسے منسوخ کر دیا ہے۔

کیا کوئی صاحب عقل آدمی باور کر سکتا ہے کہ آمیزش کا فعل آج ہو، عتاب چھ سال بعد اور آمیزش کی تنسیخ کا اعلان ۹ سال بعد؟[۴۵]

پھر جب آپ سورہ نجم کی اس آیت کو ان فقروں کے ساتھ ملا کر پڑھیں گے تو آپ کو ایک اور بات محسوس ہوگی۔

"پھر تم نے غور کیا ان لات و عزیٰ پر اور ایک تیسری (دیوی) منات پر؟ یہ بلند پایہ

دیویاں ہیں۔ ان کی شفاعت ضرور متوقع ہے۔ کیا تمہارے لیے تو ہوں بیٹے اور اس کے لیے (اللہ کے لیے) ہوں بیٹیاں؟ یہ تو بڑی ناانصافی کی تقسیم ہے۔ دراصل یہ کچھ نہیں ہیں، مگر چند نام جو تم نے اور تمہارے باپ دادا نے رکھ لیے ہیں، اللہ نے ان کے لیے کوئی سند نازل نہیں کی۔ لوگ محض گمان اور من مانے خیالات کی پیروی کر رہے ہیں۔ حالانکہ ان کے رب کی طرف سے صحیح رہنمائی آگئی ہے۔"

عبارت میں خط کشیدہ فقرہ نے کیسا صریح تضاد پیدا کر دیا ہے، ایک ہی سانس میں کہا جا رہا ہے کہ واقعی تمہاری دیویاں بلند رتبہ رکھتی ہیں، ان کی شفاعت ضرور متوقع ہے، دوسرے ہی سانس میں پلٹ کر ان پر چوٹ کی جاتی ہے کہ بے وقوفو! یہ تم نے خدا کے لیے کیا چیزیں تجویز کر رکھی ہیں، یہ سب تمہاری من گھڑت ہے جسے خدا کی طرف سے کوئی سند اعتبار حاصل نہیں۔ تھوڑی دیر کے لیے اس سوال کو جانے دیں کہ یہ صریح بے تکی باتیں کسی مرد عاقل کی زبان سے نکل بھی سکتی ہیں یا نہیں۔ مان لیجئے، شیطان نے اگر غلبہ پاکر یہ الفاظ نبی کی زبان سے نکلوا دئے، تو کیا قریش کا وہ سارا مجمع جو سن رہا تھا بالکل پاگل ہو گیا تھا کہ بعد کے فقروں میں ان تعریفی کلمات کی کھلی کھلی تردید سن کر بھی یہی سمجھتا رہا کہ ہماری دیویوں کی واقعی تعریف کی گئی ہے، سورہ نجم کے آخر تک کا پورا مضمون اس ایک تعریفی فقرے کے بالکل برخلاف ہے۔ پھر یہ کس طرح باور کیا جا سکتا ہے کہ قریش کے لوگ آخر تک سننے کے بعد پکار اٹھے کہ چلو آج ہمارا اور محمد کا اختلاف ختم ہو گیا؟

مولانا کے نزدیک ایک دوسری بات بھی غور طلب ہے۔ ۵ نبوی میں نازل ہونے والی سورت میں اس قصہ کا بیان ہوا ہے۔ آمیزش پر سورہ بنی اسرائیل میں عتاب کیا گیا، اور اس کی تنسیخ سورہ حج میں کی گئی۔ اب لامحالہ دو صورتیں ہو سکتی ہیں، یا تو عتاب اور تنسیخ کی آیتیں بھی اسی زمانہ میں نازل ہوئیں جب آمیزش کا واقعہ پیش آیا۔ یا پھر عتاب والی آیت سورہ بنی اسرائیل کے ساتھ تنسیخ والی آیت سورہ حج کے ساتھ نازل ہوئی۔ اگر پہلی صورت ہے تو کس قدر عجیب بات ہے کہ یہ دونوں آیتیں سورہ نجم میں شامل نہیں کی گئیں، بلکہ عتاب والی آیت کو چھ سال تک یوں ہی ڈالے رکھا گیا اور سورہ بنی اسرائیل جب نازل ہوئی تب کہیں اس میں لاکر چپکا دیا گیا۔ پھر تنسیخ والی آیت مزید دو ڈھائی برس تک پڑی رہی اور سورۂ حج کے نزول تک اسے کہیں چسپاں نہیں کیا گیا۔ ظاہر ہے کہ قرآن کی ترتیب اس طرح نہیں ہوئی کہ ایک موقع کی نازل شدہ آیتیں الگ الگ بکھری پڑی رہتی تھیں اور برسوں بعد کسی سورت میں کسی کو اور دوسری سورت میں کسی

کو ٹانک دیا جاتا تھا۔ لیکن اگر دوسری صورت ہو کہ عتاب والی آیت واقعہ کے چھ سال بعد اور تسبیح والی آیت نو سال بعد نازل ہوئی تو اس بے تکے پن کے علاوہ جس کا تذکرہ کیا جا چکا ہے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ سورہ بنی اسرائیل اور سورہ حج میں ان کے نزول کا کیا موقع تھا؟[۴۸]

استاذ محمد عبدہ نے لفظ "غرانیق" پر یہ گرفت کی ہے کہ عربوں کے اشعار اور خطبوں میں اپنے معبودوں کے لیے اس کا استعمال نہیں ملتا۔ کیونکہ غرنوق اور غرانیق سیاہ و سفید رنگت کے آبی پرندہ اور خوبصورت نوجوان کے لیے آتا ہے۔ بتوں کے ساتھ اس کی مطابقت غیر متعلق ہے۔[۴۹]

حافظ ابن حجر کا موقف اس روایت کے سلسلے میں دیگر محدثین اور مفسرین کے مقابلہ میں مختلف نظر آتا ہے۔ چنانچہ اس روایت کی تخریج کرنے کے بعد وہ کہتے ہیں کہ یہ ساری سندیں سعید بن جبیر کی سند کو چھوڑ کر یا تو ضعیف ہیں یا منقطع، لیکن کثرت طرق اس بات پر دال ہے کہ روایت کی کوئی اصل ضرور ہے جبکہ اس کے دو مرسل طرق ایسے ہیں جن کے رجال صحیحین کی شرط پر پورے اترتے ہیں پھر انھوں نے ابوبکر ابن العربی پر تنقید کی ہے جنھوں نے طبری کی طرح اس سلسلہ کی ساری روایات کو باطل اور بے اصل قرار دیا ہے۔ مگر جہاں تک کثرت طرق سے حدیث کے قوی ہونے کا تعلق ہے تو یہ علی الاطلاق نہیں ہے۔ اس کی صراحت بہت سے محققین علماء حدیث نے کی ہے، خود حافظ ابن الصلاح کی اس سلسلے میں صراحت مقدمہ فی علوم الحدیث میں موجود ہے۔[۵۰]

حافظ ابن الصلاح کا موقف بالکل صحیح ہے۔ کیونکہ مرسل روایت میں جن کمزوریوں کا احتمال ہوتا ہے (جیسے غیر مذکور راوی کا ضعف، اور بالفرض اگر کسی محدث کے نزدیک وہ ثقہ ہو تو دیگر محدثین کے نزدیک اس کا غیر ثقہ قرار پانا، بیچ میں سے کئی واسطوں کا نہ ہونا وغیرہ) ان سے صرف نظر کرنے ہی کی بنا پر بہت سے فقہاء غلطیوں کے شکار ہوئے۔ کیونکہ انھوں نے کثرت طرق سے دھوکہ کھا کر بہت سی ضعیف حدیثوں کو صحیح سمجھ لیا جبکہ ان میں ایسا ضعف موجود ہے جس کی تلافی کثرت طرق سے نہیں ہوتی، بلکہ ضعف میں مزید اضافہ ہوتا ہے حضرت ابن عباس سے منقول یہ قصہ بھی اسی حیثیت کا حامل ہے۔ کیونکہ اس کے تمام طرق کمزور ہیں، لہٰذا کسی بھی لحاظ سے حدیث قوی نہیں ہو سکتی۔

مرسل حدیث میں جو راوی ارسال کر رہا ہو وہ اگرچہ ثقہ ہو، پھر بھی معروف ائمہ حدیث کے نزدیک قابل حجت نہیں ہے۔ ابن الصلاح نے اس کی صراحت کی ہے[۵۱] ہاں اگر کسی

دوسرے طریق سے بھی روایت وارد ہو جو صحیح ہو، مرسل نہ ہو، تو پھر اس سے استدلال کیا جا سکتا ہے۔ مرسل حدیث کے ناقابل حجت ہونے کی وجہ اہل علم کے نزدیک مخفی نہیں ہے خطیب بغدادی، حافظ ابن حجرؒ اور ابن تیمیہؒ نے اس پر بحث کی ہے[۵۲]۔

بہرکیف یہ روایت ہر طرح سے کمزور ہے۔ امام ابن خزیمہ کا قول اوپر گزر چکا ہے کہ روایت زنادقہ کی وضع کردہ ہے۔ امام بیہقی فرماتے ہیں کہ یہ قصہ روایت کے لحاظ سے غیر ثابت شدہ ہے امام بخاری نے اپنی صحیح میں جو حصہ نقل کیا ہے اس میں "غرانیق علا" شامل نہیں ہے۔ ان کے علاوہ جن ائمہ سے روایت کے غیر ثابت شدہ ہونے کی صراحت منقول ہے ان کا تذکرہ اوپر آچکا ہے۔

اب ایک سوال یہ رہ جاتا ہے کہ یہ بات اگر بالکل غلط ہے کہ شیطان نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے تلك الغرانيق العلا، وان شفاعتهن لترتجى" کے الفاظ جاری کرادئے، پھر مشرکوں نے آپؐ کے ساتھ سجدہ کیوں کیا؟ جبکہ یہ ان کی عادت نہیں تھی۔

علامہ آلوسی بغدادی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اس کا عین امکان ہے کہ انھوں نے خوف اور دہشت کے مارے سجدہ کیا ہو، کیوں کہ اس سورہ میں ایسی آیتیں ہیں کہ انسان سن کر لرز جائے۔ جیسے یہ آیت

وَاَنَّهٗٓ اَهْلَكَ عَادَ ۨ الْاُوْلٰى ۝ وَثَمُوْدَا فَمَآ اَبْقٰى ۝ وَقَوْمَ نُوْحٍ مِّنْ قَبْلُ ۭ اِنَّهُمْ كَانُوْا هُمْ اَظْلَمَ وَاَطْغٰى ۝ وَالْمُؤْتَفِكَةَ اَهْوٰى ۝ فَغَشّٰىهَا مَا غَشّٰى ۝

انھیں خوف ہوا کہ کہیں ان کے ساتھ بھی ایسا معاملہ نہ ہو جائے، شاید انھوں نے اس سے قبل ایسی سخت وعید پر مشتمل آیتیں نہیں سنی تھیں[۵۴]۔

سیوطی نے اتقان میں نقل کیا ہے کہ اس کے بعد جب سورہ حم السجدہ نازل ہوئی تو عقبہ بن ربیعہ نے جب آپؐ کو تلاوت کرتے ہوئے سنا تو آپؐ کے دہن مبارک پر ہتھیلی رکھ کر قرابت اور رحم کا واسطہ دیتے ہوئے تلاوت نہ کرنے کی درخواست کی اور اپنی قوم کے لیے معذرت چاہی۔ اس نے اپنی قوم سے کہا: كيف وقد علمتم أن محمدًا إذا قال شيئًا لم يكذب فخفت أن ينزل بكم العذاب" بیہقی اور ابن عساکر نے حضرت جابر بن عبداللہ سے ایک ایک طویل روایت میں اس کو بیان کیا ہے[۵۵]۔

اس کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ایسی خوبصورت سورت کی سحر انگیز تلاوت سن کر ان پر

وجد کی کیفیت طاری ہوگئی ہو، اور بے قابو ہو کر سجدے میں گر گئے ہوں۔ بعد میں جب انھیں ہوش آیا ہو تو سخت پشیمانی ہوئی ہو۔ پھر کسی نے اس فعل کی توجیہ کے لیے یہ کہہ دیا ہو کہ میں نے اسی قسم کے فقرے اپنے کانوں سے سنے تھے، ظاہر ہے کہ اس سے ان کے اس فعل کی معقول توجیہ ہو جاتی تھی۔ پھر یہ واقعہ گھڑ کر سامنے آگیا ہو اور بعد میں رواۃ حدیث نے اسے نقل کر دیا ہو۔[۵۵]

بہر کیف جن آیات کے حوالہ سے اس واقعہ کی تائید کی کوشش کی جاتی ہے ان کا مفہوم صاف سیدھا اور واضح ہے بلکہ ان روایتوں کو سامنے رکھ کر اگر مفہوم لینے کی کوشش کریں تو مذکورہ بے تکے پن کے علاوہ بہت سے بنیادی سوالات پیدا ہوتے ہیں جبکہ روایت کا بے اصل اور ناقابل اعتبار ہونا محدثین اور مفسرین کے نزدیک مسلّمہ ہے۔ ایسی بے اصل اور ناقابل اعتبار روایت پر مزعومات کی ایسی عمارت کھڑی کرنے کو علم، تحقیق اور دانشوری کا نام کسی بھی حال میں نہیں دیا جا سکتا۔

حواشی و حوالہ جات

۱؎ ملاحظہ ہو: احکام القرآن ۔ ۱۲/۸۳ ۲؎ ملاحظہ ہو۔ الشفا فی حقوق المصطفیٰ

۳؎ مفاتیح الغیب ۶/۱۹۳ - ۱۹۷ ۴؎ احکام القرآن ۱۲/۸۰ - ۸۴ ،

۵؎ حافظ ابن حجر عسقلانی نے فتح الباری میں ان کا قول نقل کیا ہے۔ ملاحظہ ہو فتح الباری ۸/۴۹۸

۶؎ عمدۃ القاری، ۹/۴۷ ۷؎ فتح القدیر ۳/۲۴۷ - ۲۴۸ ۸؎ روح المعانی ۱۷/۱۶۰-۱۶۱

۹؎ علامہ شوکانی نے اس قول کو امام رازی کی طرح امام ابن خزیمہ صاحب "الصحیح" کی طرف منسوب کیا ہے۔ (فتح القدیر ۳/۴۴۷ نیز مفاتیح الغیب ۶/۱۹۳) البتہ ابن حیان نے اپنی تفسیر "البحر" میں اسے محمد بن اسحٰق صاحب "السیرۃ النبویہ" کی طرف منسوب کیا ہے جس کی متابعت کرنے والے علامہ آلوسی بغدادی ہیں (ملاحظہ ہو روح المعانی ۱۷/۱۶۱) علامہ ناصر الدین البانی کے نزدیک امام ابن خزیمہ کی طرف منسوب کرنا زیادہ صحیح ہے۔ دلیل یہ ہے کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری (۸/۲۵۴) میں ابن کثیر کی متابعت میں یہ بیان کیا ہے کہ ابن اسحٰق نے بھی تفصیل کے ساتھ اس قصہ کو "سیرت" میں درج کیا ہے۔ اس طرح اس قول کا ان کی طرف منسوب ہونا بعید معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر یہ قول ان ہی کا ہوتا تو حافظ ابن حجر ضرور اشارہ کر دیتے۔ ۱۰؎ مفاتیح الغیب ۶/۱۹۳ ۱۱؎ ملاحظہ ہو فتح البیان

۱۲؎ محمد عبدہ کا ایک کتابچہ اس موضوع پر موجود ہے جس میں انھوں نے غرانیق علیہ پر خصوصی بحث کی ہے۔
۱۳؎ حسنین ہیکل نے "حیاۃ محمد" کے چھٹے باب میں اس پر بحث کی ہے۔
۱۴؎ علامہ البانی کا یہ رسالہ "نصب المجانیق لنسف قصۃ الغرانیق" کے نام سے مطبوعہ موجود ہے جس کی تبییض ۱۳۸۲ھ میں مکمل ہوئی۔
۱۵؎ ملاحظہ ہو تفہیم القرآن، مطبوعہ مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی ۱۹۶۲ء ۳/ ۲۳۷ - ۲۴۵
۱۶؎ البانی۔ نصب المجانیق۔ ص ۳ ۱۷؎ اغاثۃ اللہفان ۱/ ۹۳ ۱۸؎ احکام القرآن للقرطبی ۱۲/ ۸۳
۱۹؎ تفسیر ابن جریر طبری۔ ۱۷/ ۱۲۱ ۲۰؎ البانی۔ نصب المجانیق۔ ص ۴ ۲۱؎ البانی ایضاً ص ۳ ۲۲؎ ایضاً ص ۳-۴
۲۳؎ تفہیم القرآن ۳/ ۲۳۷ ۲۴؎ ملاحظہ ہو زرقانی، مواہب لدنیہ، شفائے قاضی عیاض، عینی شرح بخاری، نور التبراس وغیرہ ۲۵؎ دیکھئے شبلی نعمانی۔ سیرت النبی۔ ۱/ ۱۹ ۲۶؎ ملاحظہ ہو: طبری ۱۷/ ۱۲۰، الدر المنثور ۴/ ۳۶۶، المعجم الکبیر ورق ۱۶۲، مخطوطہ مکتبہ ظاہریہ ۲۸۳ حدیث، ضیاء مقدسی، المختار (ص ۱/ ۱۲۰، ابن کثیر ۳/ ۱۲۹، تخریج الکشاف ۴/ ۱۴۴، الشفاء فی حقوق المصطفیٰ ۲/ ۱۱۸، نیز مواہب لدنیہ، واقدی ہجرت وغیرہ
۲۷؎ مطبوعہ المکتب الاسلامی، دمشق ۱۹۵۲ء (صفحات ۳۹) ۲۸؎ طبری، ۱۷/ ۱۲۰
۲۹؎ ایضاً ۱۷/ ۱۲۱ ۳۰؎ دیکھئے قرطبی، احکام القرآن ۱۲/ ۸۱
۳۱؎ طبری ۱۷/ ۱۲۰ ۳۲؎ طبری، ۱۷/ ۱۱۹ ۳۳؎ طبری ۱۷/ ۱۲۲
۳۴؎ طبری ۱۷/ ۱۲۱ ۳۵؎ طبقات ابن سعد ۱/ ۱۳۷ ۳۶؎ تاریخ بغداد ۵/ ۳۲۲-۳۲۳
۳۷؎ تاریخ بغداد ۹/ ۱۲۶ - ۱۲۷ ۳۸؎ تاریخ بغداد ۸/ ۲۹ - ۳۲
۳۹؎ دیکھئے نصب المجانیق۔ ص ۱۸-۱۹ ۴۰؎ تفہیم القرآن ۳/ ۲۴۰
۴۱؎ ملاحظہ ہو، حیاۃ محمد، مطبوعہ ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور، ۱۹۵۵ء۔ ترجمہ البوحیٰ امام خاں نوشہری۔ ص ۳۶۷ ۴۲؎ حسنین ہیکل، حیاۃ محمد۔ ص ۳۶۷
۴۳؎ دیکھئے۔ تفہیم القرآن ۳/ ۲۴۰، نصب المجانیق۔ ص ۱۸-۱۹
۴۴؎ یہ آیت: وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ ۖ وَإِذًا لَّاتَّخَذُوكَ خَلِيلًا ۝ وَلَوْلَا أَن ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا ۝ إِذًا لَّأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا ۝ (بنی اسرائیل ۷۵)
۴۵؎ تفہیم القرآن ۳/ ۲۴۲ ۴۶؎ تفہیم القرآن ۳/ ۲۴۲ - ۲۴۳
۴۷؎ تفہیم القرآن ۳/ ۲۴۲ - ۲۴۳ ۴۸؎ ملاحظہ ہو حسنین ہیکل۔ حیاۃ محمد ص ۳۶۹
۴۹؎ فتح الباری ۸/ ۳۵۴ - ۳۵۵ ۵۰؎ مقدمہ فی علوم الحدیث ص ۳۶-۳۷ ۵۱؎ نصب المجانیق ص ۲
۵۲؎ مقدمہ فی اصول الحدیث ص ۵۲ ۵۳؎ الکفایۃ فی علم الروایۃ ص ۲۸۷، شرح نخبۃ الفکر ص ۱۷
۵۴؎ نصب المجانیق، ص ۳۸ ۵۵؎ ایضاً ص ۳۸ ۵۶؎ تفہیم القرآن ۳/ ۲۴۴ - ۲۴۵

تعارف وتبصرہ

اسلامی شریعت علم اور عقل کی میزان میں

ازمولانا محمد شہاب الدین ندوی ۔ ڈیمائی سائز۔ آفسٹ طباعت خوبصورت ٹائٹل۔ صفحات ۱۲۶ شائع کردہ فرقانیہ اکیڈمی ٹرسٹ ۱۶۵۔ داسر ہلی۔ بنگلور ۵۷-۵۶۰۔ بارادل ۱۹۸۶ء

مصنف نے یہ کتاب جس جذبہ سے لکھی ہے وہ قابل قدر ہے۔ وہ اسلامی شریعت کی بالادستی دنیا کے دوسرے تمام قوانین پر علمی اور عقلی انداز میں ثابت کرنا چاہتے ہیں کتاب کے مقدمہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ مصنف کے پیش نظر اس سلسلے میں لمبا اور طویل المیعاد کام ہے۔ وہ اسلامی شریعت کی مختلف دفعات اور اس کے مختلف احکام ومسائل کو عصر حاضر کے اسلوب اور لب ولہجے میں علمی اور عقلی طور پر اس طرح مدلل کرنا چاہتے ہیں کہ ہر انصاف پسند کے لیے آخری شریعت کی حقانیت تسلیم کئے بغیر چارہ نہ رہے۔ زیر تبصرہ کتاب اس سلسلے کی پہلی کڑی ہے جو زیادہ تر اصولی مباحث پر مشتمل ہے۔ اسلامی شریعت کی مختلف خصوصیات اور اس کے امتیازات کو مصنف اصولی انداز میں پیش کرکے اس کی حقانیت اور ابدیت کو سامنے لانا چاہتے ہیں۔ یہ گویا آگے کے سلسلۂ کتب و تصانیف کا مقدمہ و دیباچہ ہے جس سے مصنف کے بعد کے پیش نظر کاموں کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔

کتاب کا انداز بیان سلیس اور رواں ہے اور باتیں سلیقے سے کہی گئی ہیں۔ لیکن کہیں کہیں کتاب میں جو لب ولہجہ اختیار کیا گیا ہے اس میں اعتدال وتوازن کی کمی محسوس ہوتی ہے۔ ص ۳۵ پر خدائی قانون کے متعلق مصنف کا یہ کہنا کہ یہ 'عقل انسانی کو مبہوت اور حیرت زدہ کردینے کے لیے کافی ہے، اسلامی شریعت کے سلسلے میں یہ انداز بیان خدائی دین کی صحیح ترجمانی نہیں۔ حضرات انبیاءؑ کی لائی ہوئی شریعت جس کے آخری مکمل ایڈیشن کا نام ہی اسلام ہے عقل انسانی کو مبہوت اور حیرت زدہ نہیں کرتی بلکہ یہ عقل انسانی کو مطمئن کرتی ہے جس کے نتیجے میں انسان کو حیرانی نہیں شرح صدر کی دولت نصیب ہوتی ہے۔ اسی طرح ص ۱۰۱ پر شاہ بانو کیس اور یکساں سول کوڈ کی تحریک کے پس منظر میں مصنف کا یہ کہنا کہ 'ان جارحانہ تحریکوں کے

باعث آج ہندوستانی مسلمان اس درجہ بدحواس اور سراسیمہ ہو گئے ہیں کہ اب وہ بالکل دفاعی لائن اور دفاعی پوزیشن میں آ گئے ہیں، ہندوستانی مسلمانوں کے بارے میں مصنف کا یہ بیان کہ وہ دفاعی لائن اور دفاعی پوزیشن میں آ گئے ہیں، یہ تو بڑی حد تک صحیح ہے لیکن ان کا یہ کہنا کہ وہ بدحواس اور سراسیمہ ہو گئے ہیں، یہ بات درست نہیں ہے۔ ملت اسلامیہ ہند آزاد ہندوستان میں انتہائی نامساعد حالات کے باوجود اپنے دین و شریعت کے تحفظ و دفاع کے لیے جو بے مثال کوشش کر رہی ہے اور اس مقصد سے اس نے جو عظیم قربانیاں پیش کی ہیں یہ ملت کی بدحواسی و سراسیمگی کی نہیں بلکہ اس کے ایمان و یقین اور عزم و حوصلے کی مظہر ہیں جس پر یہ ملت خدا تعالیٰ کا شکر ادا کرنے کے ساتھ بجا طور پر فخر کر سکتی ہے۔

اپنے آئندہ کے منصوبے میں مصنف نے 'اسلام میں عورت کا درجہ، تعدد ازدواج اور طلاق کے مسائل کا تذکرہ کیا ہے یہ تو صحیح ہے کہ ایک موضوع کو نئے رنگ و آہنگ سے پیش کرنے کا دروازہ ہمیشہ کھلا ہے اور شاید اسی لیے کہا بھی گیا ہے کہ: کم ترک الاوّل للآخر، لیکن ان موضوعات پر مولانا مودودی کی حقوق الزوجین، مولانا صدرالدین اصلاحی کی نکاح کے اسلامی قوانین، مولانا سید حامد علی کی تعدد ازدواج، مولانا سید جلال الدین عمری کی عورت اسلامی معاشرہ میں اور مسلمان عورت کے حقوق، مولانا محمد برہان الدین سنبھلی کی معاشرتی مسائل دین و فطرت کی روشنی میں جیسی تصنیفات کے بعد یہ تاثر دینا کہ بالکل سناٹا ہے اور از سر نو کام کرنے کی ضرورت ہے، بڑی زیادتی ہے۔ اردو زبان کی کمیوں میں ایک کمی یہ بھی ہے کہ ہمارے یہاں لٹریچر کی کمی کا تذکرہ زیادہ ہوتا ہے موجود لٹریچر سے استفادہ کی طرف توجہ کم ہوتی ہے۔

کتاب میں زیادہ تر ثانوی مآخذ سے کام چلایا گیا ہے اور حوالے بھی بسا اوقات نامکمل ہیں۔

کتاب کے سرورق اور اندرونی صفحہ پر نام سے پہلے سرخی لگائی گئی ہے 'فلسفۂ شریعت پر اپنی نوعیت کی اوّلین تحقیقی کتاب'۔ کتاب کے آخر میں پورے ایک صفحہ پر مصنف کی مطبوعہ و غیر مطبوعہ کتابوں کا اشتہار ہے جس کا عنوان ہے 'محقق عصر مولانا محمد شہاب الدین ندوی کی چند شاہکار تصانیف'۔ اردو کے بعض دوسرے قابل احترام مصنفین کی کتابوں کے اشتہار کا بھی مستقل انداز ہے ..... "کی شاہکار تصنیف" یہ انداز قابل ترک ہے۔ دین سے بھی اس کی تائید مشکل ہے۔ کام وقیع اور شاہکار ہو تو وہ خود اپنے شاہکار ہونے کا لوہا منوا لے گا۔ اپنے شاہکار کہہ دینے

سے کوئی کام شاہکار نہیں ہوتا۔

مولانا محمد شہاب الدین ندوی جن نامساعد حالات میں اپنے خلوص اور لگن سے فرقانیہ اکیڈمی کو چلا رہے ہیں وہ لائق تحسین ہے۔ کتاب کے مقدمہ میں مصنف نے اکیڈمی کی مالی دشواریوں کا تذکرہ کیا ہے اور ملت کے بہی خواہوں کی عدم توجہی کا شکوہ بھی کیا ہے۔ لیکن فرقانیہ اکیڈمی کی اب تک کی کوششوں سے کچھ اندازہ نہیں ہوتا کہ اس کے ساتھ کچھ دوسرے لوگوں کا بھی اشتراک ہے۔ اکیڈمی میں ایک شخص پر کام کے دباؤ اور اس کے کاموں میں نظم و ارتباط کی جو کمی محسوس ہوتی ہے اس کی ایک وجہ شاید یہ بھی ہو۔ فرد واحد کی کوشش میں اس طرح کی کمیوں کا امکان زیادہ ہی رہتا ہے یہ کمی دور ہو جائے تو موضوعات وغیرہ کے مربوط و ہم آہنگ انتخاب کے ساتھ ادارہ کے انتظامی شعبہ کے مسائل بھی شاید بڑی حد تک حل ہو جائیں گے۔

زیر تبصرہ کتاب ناشر کے علاوہ دوسرے بہت سے مکتبوں سے بھی دستیاب ہے۔

(سلطان احمد اصلاحی)

سہ ماہی فکر و نظر (جنوری۔ مارچ ۱۹۸۸ء) مولانا سید صباح الدین نمبر

صفحات ۳۵۹ - ادارۂ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، پاکستان

سہ ماہی 'فکر و نظر' پاکستان کا علمی اور تحقیقی مجلہ ہے جو پابندی سے شائع ہوتا ہے۔ مولانا سید صباح الدین عبدالرحمٰن سابق ناظم دارالمصنفین و مدیر ماہنامہ معارف اعظم گڑھ کا ۱۸ نومبر ۱۹۸۶ء کو کار کے حادثہ میں اچانک انتقال ہو گیا۔ 'فکر و نظر' قابل مبارک باد ہے کہ اس نے دو تین ماہ کے اندر مرحوم کی یاد میں اتنا ضخیم اور خوبصورت نمبر پیش کر دیا۔ ہندوستان اور پاکستان کے کسی دوسرے رسالے کو مرحوم پر کوئی نمبر نکالنے کی غالباً اب تک ہمت نہیں ہوئی۔ معارف اعظم گڑھ اور دارالمصنفین بھی جس کے لیے انھوں نے اپنی زندگی وقف کر دی تھی اس معاملے میں پیچھے ہی ہے۔

'فکر و نظر' کے اس نمبر کے پہلے حصے میں دارالمصنفین کے تعارف کے ساتھ مرحوم کے عزیزوں اور عقیدت مندوں کے مضامین شامل ہیں جو زیادہ تر تاثراتی نوعیت کے ہیں۔ دوسرے حصے میں مرحوم کی تصنیفات کا تعارف ہے۔ یہ اس نمبر کا اہم حصہ ہے، البتہ سیرت النبی جلد ہفتم کے بارے میں ایک مضمون میں یہ تاثر دیا گیا ہے کہ اس میں مرحوم نے بعض بعض مباحث کا اس طرح اضافہ کیا ہے کہ اس کا پتہ چلانا مشکل ہے حالانکہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ جلد اپنے موضوع سے متعلق مولانا سید

سلیمان ندوی مرحوم کے مطبوعہ مقالات اور بعض غیر مطبوعہ تحریروں کا محض ایک مجموعہ ہے۔ نمبر کے آخری حصے میں مولانا صباح الدین مرحوم کے بعض مضامین اور ان کی تحریروں کے اقتباسات دئے گئے ہیں۔ ایک انٹرویو بھی شامل ہے۔ یہ نمبر مرحوم کی اچھی یادگار رہے ٹائپ میں نفیس عمدہ کاغذ پر شائع ہوا ہے۔ (جلال الدین عمری)

تصنیفی تربیت کے لیے وظائف

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

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

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

(۱) نام (۲) عمر (چوبیس ۲۴ سال سے زیادہ نہ ہو)

(۳) پورا پتہ (۴) تعلیمی استعداد (اسناد اور مارکس شیٹ کی نقل کے ساتھ)

(۵) کورس کے علاوہ مطالعہ کی تفصیل (۶) مطبوعہ یا غیر مطبوعہ مضامین کی نقل، کسی بھی زبان میں

(۷) ان موضوعات کی تفصیل جن سے درخواست دہندہ کو خصوصی دلچسپی ہو۔

درخواستیں لازماً ۱۰ جون ۸۹ء تک ادارہ میں پہنچ جانی چاہئیں۔

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

جلال الدین عمری
سکریٹری ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی
پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱